

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმოხილველი

Philosophical-Theological Reviewer



2020 ◆◆◆ #10

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Review

№10

Tbilisi
2020

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№10



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

სამეცნიერო საბჭო:

ლორენცო პერონე (ბოლონია)
კორნელია ჰორნი (ჰალე)
ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

Scientific Board:

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

სარედაქციო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
თინა დოლიძე
დამანა მელიქიშვილი
ნიკოლაი დურა (კონსტანცა)
მაიკლ დიუპუი (ბრიუსელი)
მაია კიულე (რიგა)
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)
მამუკა დოლიძე
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ)
(ბუქარესტი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჩალაშვილი)

Editorial Board:

Rismag Gordeziani
Tina Dolidze
Damana Meliqishvili
Nicolae Dura (Constantza)
Michel Dupuis (Brussels)
Maija Küle (Riga)
Viorel Vizurianu (Bucharest)
Basil Lourié (Saint Petersburg)
Mamuka Dolidze
Protopresviter Giorgi (Zviadze)
Mihail Stanciu (Archimandrite)
(Bucharest)
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

ნომრის რედაქტორები:

დემურ ჯალაღონია
ანასტასია ზაქარიადე

Editors of the issue:

Demur Jalaghonia
Anastasia Zakariadze

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

Published by the decision of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publishing Board

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2020
© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2020

ISSN 2233-3568



კონსტანტინე კაპანელი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო
ინსტიტუტის მიერ იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში 2019 წლის 21-22 ნოემბერს
ჩატარებული ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო
სამეცნიერო სიმპოზიუმის მასალები

ეძღვნება კონსტანტინე კაპანელის

130 წლისთავს

შინაარსი

დემურ ჯალაღონია. კონსტანტინე კაპანელის ფენომენი 11

ორგანოტროპიზმის სათავეებთან

AT THE FOREFRONT OF ORGANOTROPISM

დემურ ჯალაღონია. ორგანოტროპული თეორია: ქართული
სულის მეტაფიზიკური გააზრება 17

Demur Jalaghonia. Organotropic Theory: Metaphysical Rethinking of Georgian Soul 29

ბადრი ფორჩხიძე. ლიტერატურული რენესანსის სოციალურ-
ფილოსოფიური, ეთიკური და ესთეტიკური ასპექტები
კონსტანტინე კაპანელთან 30

Badri Porchidze. The Socio-Philosophical, Ethical and Aesthetic Aspects of Literary
Renaissance in Konstantine Kapaneli's Heritage 38

მამუკა დოლიძე. მხატვრული განცდის სუბიექტურობა,
ორგანოტროპიზმი და ფენომენოლოგიური ტენდენციები
თანამედროვე პროზაში 41

Mamuka Dolidze. Subjectivity of Artistic Sense, Organotropism and
Phenomenological Tendency in Modern Fiction 45

ირაკლი ბრაჭული. ფილოსოფიის სამი კონტური 46

Irakli Brachuli. Three Outlines of Philosophy 49

Maxim Marian Vlad. THE NATURE OF THEOLOGICAL LANGUAGE The Nature of Theological
Language 50

მაქსიმ მარიან ვლადი. თეოლოგიური ენის ბუნება 61

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

Antonio Dominguez Rey. The Poetic Opening of Being in the World 62

ანტონიო დომინგეს რეი. სამყაროში ყოფნის პოეტური ღიაობა 78

ირაკლი ბათიაშვილი. დანტე ალიგიერის „მონარქია“ 80

Irakli Batiashvili. "De Monarchia" of Dante Alighieri 87

| | |
|--|------|
| Jānis Melņikovs. Metaphysical Politics as Post Liberal Future | 89 |
| ჯანის მელნიკოვსი. მეტაფიზიკური პოლიტიკა, როგორც პოსტლიბერალური მერმისი | 1 00 |
| გიორგი გრიგოლაშვილი. სამართლიანობის თეორია, როგორც პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაუსრულებელი პროექტი | 101 |
| Giorgi Grigolashvili. Theory of Justice as the Unfinished Project of Political Liberalism | 115 |
| Valters Zariņš. “Riding the Tiger” at the Time of the Decline of the West | 117 |
| ვალტერ ზარინისი. „ვეფხვის გახედვნი“ დასავლეთის დაისის ჟამს | 124 |
| დავით გალაშვილი. პროფანაცია, როგორც გათავისუფლების აქტი | 125 |
| David Galashvili. Profanation as an Act of Liberation | 131 |

ლოგიკისა და ენის ფილოსოფიის თანამედროვე საკითხები
CONTEMPORARY ISSUES OF LOGICS AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE

| | |
|--|-----|
| ნინო თომაშვილი. ი. ვან ბენტემი დინამიური ლოგიკის თავისებურებათა შესახებ | 132 |
| Nino Tomashvili. J. van Bentem on Peculiarities of Dynamic Logic | 137 |
| Reinis Vilciņš. Wittgenstein’s Critique of Scientism | 139 |
| რეინის ვილციინსი. სციენტიზმის კრიტიკა ვიტგენშტეინის მიერ | 145 |
| Toms Stepiņš. The Importance of the Perspective Taken when Thinking about Imaginary Scenarios | 146 |
| ტომს სტეპინსი. პერსპექტივის არსებითი მნიშვნელობა წარმოსახვით შინაარსთა გააზრებაში | 152 |

მორალურ-ესთეტიკური მოდელები
MORAL-AESTHETIC MODELS

| | |
|---|-----|
| თამარ გოგოლაძე. სიყვარულის ზნეობრივ-ესთეტიკური მოდელი სხვადასხვა ეპოქის მკვლევართა ნააზრევში | 153 |
| Tamar Gogoladze. The Moral-Aesthetic Model of Love by Various Thinkers of Different Epochs | 158 |
| Gita Leitlande. Stoicism in the 21st Century | 160 |
| გიტა ლეიტლანდე. სტოიციზმი XXI საუკუნეში | 168 |

| | |
|--|-----|
| ქეთევან ცხვარიაშვილი. განათლების ფილოსოფიის ანტიპატერნალური პარადიგმები (დimitრი უზნაძე) | 169 |
| Ketevan Tskhvariashvili. Anti-Paternal Paradigms of Philosophy of Education (Dimitri Uznadze) | 175 |

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

| | |
|--|-----|
| კალისტე უეარი. ბერი და დაქორწინებული ქრისტიანი: შედარებები ადრეულ სამონასტრო წყაროებში ინგლისურიდან თარგმანი და კომენტარები თამარ გოგუაძისა | 177 |
| თამარ გოგუაძე. სინმინდე მონაზვნობასა და ქორწინებაში: ხორციელი თუ სულიერი? | 190 |
| Tamar Gogvadze. Sanctity in Monasticism and in Marriage: Carnal or Spiritual? | |
| ჩარლზ სანდერს პირსი. რა არის პრაგმატიზმი | 193 |
| ანასტასია ზაქარიაძე. აზროვნების პრაგმატული დიზაინი – როგორ ესმის ჩარლზ სანდერს პირსს პრაგმატიზმი | 214 |
| Anastasia Zakariadze. Pragmatic Design of Thinking – How Does Charles Sanders Pierce Understand Pragmatism | 216 |

ხონსტანტინე კაპანეცის ფენოქენი

კონსტანტინე კაპანეცის ბიოგრაფია სათანადოდ შესწავლილი არ არის. მის შესახებ ძალიან მწირი ცნობები მოგვეპოვება. ქართულ სააზროვნო სივრცეში იგი უცნაური ფენოქენის მოაზროვნედ წარმოგვიდგება. მისი ბიოგრაფიული თავგადასავალი სოფელი კაპანადან (აბაშა) იწყება და გაგრძელდა გრენობლის უნივერსიტეტში. ეს კონსტანტინე კაპანეცის ახალგაზრდობის პერიოდი, რომელიც სიღრმისეულ გააზრებას იმსახურებს. საკვირველია, როგორ შეძლო მანამ ამ „გზის“ გავლა.

კონსტანტინე კაპანელი (ჭანტურაია) დაიბადა 1889 წლის 5 მაისს აბაშის რაიონში, სოფელ კაპანაში. (გარდაიცვალა 1952 წლის დეკემბერში, 63 წლის ასაკში). მან ფილოსოფიური განათლება საფრანგეთის გრენობლის უნივერსიტეტში მიიღო, დაამთავრა სიტყვიერების ფაკულტეტი. ისმენდა ლექციებს ნანსისა და სორბონის უნივერსიტეტებში.

1917-1919 წლებში ქუთაისში ქართული ყოველდღიური პოლიტიკური და ლიტერატურული გაზეთი „ჩვენი ქვეყანა“ გამოდიოდა (გაზეთი იყო ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის ორგანო). გაზეთის რედაქტორ-გამომცემელი იყო დ. კვიციანი. თანარედაქტორები იყვნენ ვ. წერეთელი და კონსტანტინე ჭანტურაია ანუ კონსტანტინე კაპანელი. სწორედ ამ გაზეთმა გამოაქვეყნა ცნობა, რომ „ქართული უნივერსიტეტი თბილისში გაიხსნება 1918 წლის იანვრის შუა რიცხვებში“. განცხადებას ხელს აწერდნენ პეტრე მელიქიშვილი და ივანე ჯავახიშვილი.

ყოველდღიურ გაზეთ „ჩვენი ქვეყანას“ რედაქციის შემადგენლობაში შედიოდნენ ნიკო ლორთქიფანიძე და ტიტე მარგველაშვილი (ტიტე გახლდათ ცნობილი ფილოსოფოსის გიორგი მარგველაშვილის მამა). რედაქცია მაშინდელი თბილისის ქუჩაზე (ახლანდელი თამარ მეფის ქუჩა) მდებარეობდა. ამავდროულად, ქუთაისში ლექციებს კითხულობდნენ გრიგოლ რობაქიძე, შალვა ნუცუბიძე.

რევოლუციამდე კონსტანტინე კაპანელი ქუთაისში სტატიებსა და სხვადასხვა პუბლიცისტურ წერილებს „კოლხიდელის“ ფსევდონიმით აქვეყნებდა, შემდგომ „კაპანელის“ ფსევდონიმით მოღვაწეობდა.

მისი მრავალმხრივი მოღვაწეობა სამეცნიერო, ლიტერატურულ, პედაგოგიურ და საგანმანათლებლო საქმიანობას მოიცავდა. კაპანელი კითხულობდა ლექციებს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიაში, თბილისის თეატრალურ ინსტიტუტში, გორის, ბათუმისა და ქუთაისის პედაგოგიურ ინსტიტუტებში, მოსკოვის სამხატვრო მეცნიერებათა სახელმწიფო აკადემიაში. აქედან კარგად ჩანს, რომ მას სტაბილური სამსახური არ გააჩნდა და, ასე ვთქვათ, მუდმივი „ხეტიალის“ პირობებში ეწეოდა სამეცნიერო საქმიანობას. ამ „ხეტიალიდან“ შეიძლება მისი ბიოგრაფიის მშრალი ცნობები ამოვკრიბოთ, რადგან, როგორც ავღნიშნეთ, კონსტანტინე კაპანელის მოღვაწეობის ამსახველი დოკუმენტები შესასწავლია საარქივო მასალებზე დაყრდნობით.

1923 წლიდან კონსტანტინე კაპანელი თბილისის კონსერვატორიასა და ამიერ-კავკასიის კომუნისტურ უნივერსიტეტში მუშაობდა. 1929 წლიდან მოსკოვის სამხ-ატვრო აკადემიაში კითხულობდა ლექციებს ქართული ხელოვნების შესახებ. 1931 წელს დანიშნეს თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის კათედრის გამგედ. 1931–1933 წლებში იყო მცენარეთა დაცვის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე.

კონსტანტინე კაპანელი ქართული ფილოსოფიის და ლიტერატურის საინტერესო და ორიგინალური წარმომადგენელია. მან შალვა ნუცუბიძის, მოსე გოგობერიძის, სერგი დანელიას, კოტე ბაქრაძის გვერდით შეძლო ევროპული ფილოსოფიური იდეების გაცნობა და ქართული ფილოსოფიური სკოლის ღირსეული საქმეების გაგრძელება.

მისი ფართო სამეცნიერო-კვლევითი ინტერესები მოიცავდა ფილოსოფიას, სოციოლოგიას, ესთეტიკას, ევროპული და ქართული ხელოვნებისა და ლიტერატურის ისტორიას.

კაპანელის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა ნიცშეს, ბერგსონის, შპენგლერის, ბერდიაევის იდეებმა. ეს განსაკუთრებით ითქმის მისი ფილოსოფიური შემოქმედების ადრეულ პერიოდზე, როდესაც ინერება ნაშრომები: „ნიცშეანელობის ლაიტმოტივი“, „შემოქმედება და ტანჯვა“, „სული და იდეა“.

კონსტანტინე კაპანელი მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ქმნიდა საკუთარ ახალსა და ორიგინალურ ფილოსოფიურ აზრს. მისი აზრები საგულისხმო იყო, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე ლიტერატურის კვლევაში. მის მიერ შემუშავებული „ორგანოტროპიზმი“ ფილოსოფიურ-სოციალური თეორიაა, რომელიც გამოირჩევა თავისი ორიგინალობით.

მან ორგანოტროპიზმის პრინციპებით გამოიკვლია ქართული ლიტერატურა, ფილოსოფია, ხალხთა ყოფა და შეეცადა ქართული კულტურის ადგილის გაგებას მსოფლიო კულტურაში. ნაშრომის მიზანია ორგანოტროპისტული ფილოსოფიის გაშუქება, მის შინაარსზე საუბარი, ორგანოტროპიზმის ჩარჩოებში მოქცეული ცხოვრების ფორმების კაპანელისეული გარკვევა და იმ ისტორიული პერიოდის მიმოხილვა, რომელ პერიოდშიც იქმნებოდა მისი შრომები.

ნაშრომში „სული და იდეა“ (1923) კაპანელი გვთავაზობს სრულიად ახალი ტიპის მსოფლმხედველობას, რომელსაც იგი უწოდებს „ორგანოტროპიზმს“. ეს ტერმინი სამეცნიერო სიტყვათხმარებაში მან ცნებების – „ორგანიზმისა“ და „ტროპიზმის“ – შეერთებით შემოიღო. „ტროპიზმი“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვიდან „ტროპოს“, რაც ქართულად ნიშნავს მობრუნებას, მიმართულებას, როგორც ცნება აღნიშნავს, რაიმე გამლიზიანებლის, კერძოდ, გარემოს ზემოქმედების შედეგად მცენარის ორგანიზმის, რომელიმე ნაწილის ზრდაში მიმართულების ცვალებადობას.

ორგანოტროპიზმის ცნება არის თავისებური ბიოსოციალური ჰიპოთეზის შედეგი, ამდენად, იგი კაპანელმა ფილოსოფიური კვლევის ობიექტად აქცია.

კაპანელმა გარემოსა და მცენარის ორგანოებს შორის ურთიერთობის განმსაზღვრელი პრინციპი გადაიტანა და გაავრცელა „მთელს სამყაროზე, უნივერსუმზე, როგორც მატერიალურ, ისე არამატერიალურ სინამდვილეზე“.

კაპანელი წერს: „შემოქმედებით ურთიერთობას მდგომარეობასა და არსს შორის, რომელიც სამყაროს ყოველ კუთხეში თავისებურია, ჩვენ ვეძახით „ორგანოტროპიზმს“. კაპანელის ტერმინი „ორგანოტროპიზმი“ გამოხატავს აუცილებელ, უნივერსალურ, კორელაციურ კავშირს სამყაროს, საზოგადოების მოვლენებს შორის, რომლებიც არსებობს, გარკვეულ თანაფარდობაში იმყოფება, იცვლება და გარდაიქმნება ერთმანეთთან მიმართების საფუძველზე.

უნდა ითქვას, რომ კაპანელი საქართველოში სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო წარმომადგენელია. ქართულ კულტურულ ტრადიციასთან სიცოცხლის ფილოსოფიის იდეების მორგებით მან საკუთარი ფილოსოფიური თეორიის შექმნა სცადა. სამწუხაროდ, ტოტალიტარულმა რეჟიმმა მას საშუალება არ მისცა, უფრო მეტად გაეღრმავებინა და განეფიქსებინა საკუთარი ორიგინალური ფილოსოფიური თეორია.

კაპანელი იძულებული გახდა, საკუთარ ნაშრომებში მარქსისტული ფილოსოფიური იდეები შემოქმედებითად გამოეყენებინა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მასში ხელოვნურობა აშკარად იგრძნობა. მის სულიერებაში ყოველივე ეს დამორგუნველ შემოქმედებას ახდენდა, რაც ჩანს კიდევაც მის შემოქმედებაში. მაგრამ ის დიდი ბრძოლის ფასად ცდილობდა, შესაძლებლობის ფარგლებში, ღირსეულად გაერთვა თავი ყოველივე ამისათვის. ამის დასტურია ადრეულ წლებში გამოქვეყნებული შრომები: „სული და იდეა“, „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები“, „ორგანოტროპიზმი“.

კაპანელს მუდმივი დევნის პირობებში უხდებოდა მოღვაწეობა, რა არ ხდებოდა მის თავს; საქართველოში მისი მოღვაწეობის პერიოდი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ტოტალური რეჟიმის და მარქსისტული იდეოლოგიის ბატონობის ეპოქა. იგი შერაცხული იქნა ანტიმარქსისტად და კოსმოპოლიტად.

XX საუკუნის ორმოციან წლებში კოსმოპოლიტიზმის ბრალდების წაყენება სიკვდილის ტოლფასი იყო. მას სწორედ ეს ბრალდება წაუყენეს. სულის შემძვრელია მისი წერილები, რომლებიც მის არქივში ინახება. პროფესიონალი ფილოსოფოსი უმუშევრად და დარჩენილი, გამომცემლობები ახლოს არ იკარებენ, რაიმეს დაბეჭდვაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. იგი თხოვნის წერილს წერილზე უგზავნის საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის მაშინდელ მდივანს კანდიდ ჩარკვიანს. პასუხი არსაიდან არ ჩანს. მას არ პატიობენ 1924 წლის მოვლენებზე გამოთქმულ აზრებს, შეხედულებებს, შეფასებებს და პოზიციას. ის ცდილობს, რაღაცნაირად, შერბილებულად თავი იმართლოს. უშედეგოდ, ტოტალური რეჟიმი შეუბრალებელია. ტრაგიკული ეპოქა იყო, როდესაც მოაზრონე ადამიანები უჩინარდებოდნენ და ქართველი ინტელექტუალები ტრაგიკულ ყოფაში იყვნენ. კაპანელის არქივში ინახება ამ ტრაგიკულობის ამსახველი უმძიმესი დოკუმენტები.

მაგრამ ის მაინც შეუპოვარი პიროვნება გახლდათ, ეული, მარტოდარჩენილი, მაგრამ დიდი შემოქმედებითი პონტენციალის მქონე. ამ განამანიაში ის ყოველთვის ცდილობდა, შეენარჩუნებინა ინტელექტუალური პატიოსნება.

უნდა აღინიშნოს, რომ გასული საუკუნის 20-იან წლებში, როდესაც შეგნებულად ილახებოდა ილია ჭავჭავაძის სახელი, კონსტანტინე კაპანელმა იდეოლოგიუ-

რი წნეხის მიუხედავად, მოახერხა ილიას ფენომენის სიღრმისეული გააზრება, მისი ნააზრევის ღრმა და ობიექტური შეფასება. ასეთივე ობიექტურობით გამოიჩინა მისი ნარკვევები მიხეილ ჯავახიშვილის, გალაკტიონ ტაბიძის, ტერენტი გრანელის შემოქმედების კვლევისას.

აღსანიშნავია კაპანელის განსაკუთრებული მეცნიერული ინტერესი რუსთველის შემოქმედებისადმი. რუსთველის მსოფლმხედველობას იგი შუა საუკუნეების ქართული კულტურისა და რენესანსის ეპოქის ევროპული ლიტერატურის კონტექსტში იკვლევდა. ამ პრობლემას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა კაპანელის არქივში დაცულ, ჯერაც გამოუქვეყნებელ ნაშრომში „რენესანსი ლიტერატურაში“. აღსანიშნავია, რომ, მისი თანამედროვეების გადმოცემით, საფრანგეთში, გრენობლის უნივერსიტეტში, კონსტანტინე კაპანელს მზად ჰქონდა დისერტაცია რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“.

1921 წელს კონსტანტინე კაპანელი საფრანგეთიდან საქართველოში დაბრუნდა. მას კეთილმოსურნენი ურჩევდნენ, რომ არ ჩამოსულიყო. ის საფრანგეთში 14 წელი ცხოვრობდა. მეტად საინტერესოა ის ფაქტი, რომელსაც მისი შვილიშვილის – ქალბატონ რუსუდანის მონათხრობზე დაყრდნობით ვიგებთ: კაპანელი მუშაობდა ლუვრში. ფრანგები მას დარჩენას თხოვდნენ, პირდებოდნენ მოქალაქეობის მიცემას, სამსახურსაც, მაგრამ კაპანელი მაინც მოისწრაფვის სამშობლოსაკენ. აუხსენია, თუ რამ განაპირობა ასეთი გადაწყვეტილების მიღება; უცნობია, რა ხდებოდა მის ცხოვრებაში, გაუგებარ ვითარებაში რატომ დატოვა საფრანგეთი მაშინ, როდესაც, როგორც მისი შვილიშვილი იგონებს, დისერტაციაც მზად ჰქონდა (მაგრამ არ დაუცვია) და დაბრუნდა სამშობლოში.

შემდგომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭო კონსტანტინე კაპანელისთვის ექსტერნად აპირებდა ხარისხის მინიჭებას. არქივში ინახება კაპანელის ნაშრომებზე შალვა ნუცუბიძის დადებითი რეცენზია, რის საფუძველზეც მას უნდა მინიჭებოდა ხარისხი, მაგრამ ამ პროცესს გაურკვეველმა გარემოებებმა ხელი შეუშალეს. მას ამკარად ებრძოდნენ სხვადასხვა მეთოდით.

კაპანელის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პოპულარიზაციის საქმეში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის მოსე გოგიბერიძეს, ბონდო კარტოზიას, ედუარდ კოდუას, რობერტ გოლეთიანს, ირმა ბაგრატიონს, მამუკა ბიჭაშვილს, იგორ კეკელიას და, მოკრძალებით, თქვენს მონა-მორჩილსაც.

პროფესორმა ედუარდ კოდუამ, გასული საუკუნის 90-იან წლებში, კაპანელის მიერ საუკუნის დასაწყისში გამოცემულ ნაშრომებს რედაქტირება გაუკეთა და წინასიტყვაობით ორ ტომად ხელახლა გამოსცა. სწორედ ამ გამოცემების წყალობით, კაპანელი ქართველი ფილოსოფოსების ყურადღების ცენტრში მოექცა, მაგრამ გასაკეთებელი ძალიან ბევრია...

ბოლო წლების მანძილზე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კაპანელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესახებ რამდენიმე დისერტაცია და საბაკალავრო ნაშრომი იქნა დაცული. ახლახან თბილისის ერთ-ერთ ქუჩას ეწოდა კონსტანტინე კაპანელის სახელი.

კაპანელის გამოუქვეყნებელი ნაშრომი („რენესანსი ლიტერატურაში“), გამოქვეყნებული შრომების საავტორო ეგზემპლარების ხელნაწერები, პირადი დოკუ-

მენტები და მისი არქივი (მთლიანად) კაპანელის შვილიშვილის – ქალბატონ რუსუდან კაპანელის კუთვნილებაში იყო. 2016 წელს მან ბაბუის არქივი ეროვნულ ბიბლიოთეკას გადასცა. ამჟამად კონსტანტინე კაპანელის არქივი საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის და თბილისის გიორგი ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის მუზეუმის არქივებში ინახება. ზოგიერთი ეგზემპლარი სერგი დანელიას სახლ-მუზეუმშია (მარტვილი).

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის დირექტორმა გიორგი კეკელიძემ ქალბატონ რუსუდანს შესთავაზა კაპანელის არქივის განთავსება იმ ადგილას, სადაც ილია ჭავჭავაძის და ნიკოლაძის ხელნაწერები ინახება. ქალბატონი რუსუდანი ჰყვება, რომ სწორედ ამ „მომხიბვლელმა წინადადება“ გადაანყვეტინა, მთელი არქივი ბიბლიოთეკისათვის გადაეცა. რუსუდანის ქალიშვილი ნათია კაპანელი პროფესიით მსახიობი გახლავთ.

ცნობილია, რომ კაპანელს 20-იან წლებში დასაბეჭდად გამზადებული ჰქონდა ნაშრომები: „ქართული ლიტერატურის სოციოლოგია“, „იდეათა გენეზისი ევროპულ ლიტერატურაში“ და „ჭეშმარიტება და მშვენიერება“. სამწუხაროდ, აღნიშნული ნაშრომები გაურკვეველ ვითარებაში დაიკარგა და მათი ბედი დღემდე უცნობია. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ეს ნაშრომები გამომცემლობიდან დაიკარგა.

კონსტანტინე კაპანელს ორი შვილი ჰყავდა: მარი და რენე. მარი საფრანგეთში დაიბადა, საქართველოში მცირეწლოვან ასაკში ჩამოიყვანეს. კომუნისტების დროს მან უმძიმესი, ტრაგიკული ცხოვრება გამოიარა. გარკვეული პერიოდი ის აკადემიკოს პაატა გუგუშვილთან მუშაობდა. შემდეგ ის სამსახურიდან გაანთავისუფლეს და, როგორც რეპრესირებული, სიცოცხლის ბოლომდე, ფიზკულტურის დარბაზში დიდი გაჭირვებით ცხოვრობდა.

რენე ქირურგი გახლდათ. თავდაპირველად ის ქობულეთში ჰოსპიტლის უფროსი იყო. კარგა ხანს სამხედრო საავადმყოფოს უფროსი იყო გერმანიაშიც. 1967 წელს კიროვაბადაში გადმოიყვანეს, ბოლოს საქართველოში კურორტების სამართველოს უფროსი იყო.

კონსტანტინე კაპანელის მეუღლე ელენე ცხომელიძე გახლდათ. მეუღლის მხრიდან ნათესავები თითქმის ყველანი ცნობილი ექიმები იყვნენ.

ქალბატონი რუსუდანის გადმოცემით, როდესაც კონსტანტინეს კუჭიდან სისხლდენა დაემართა, იგი არც ერთმა სავადმყოფომ არ მიიღო. სისხლდენა 12 საათი გრძელდებოდა. ბოლოს მას აკადემიკოსმა კონსტანტინე (კონია) ერისთავმა თავის სანერ მაგიდაზე ოპერაცია გაუკეთა. კონია კაპანელის ბიძაშვილი გახლდათ.



კაპანელის განსასვენებელი, ვაკის სასაფლაო

შარშან ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა ღირსეული პატივი მიაგო დიდი პიროვნების – კონსტანტინე კაპანელის ხსოვნას. 2019 წლის 21-22 ნოემბერს, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა, იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში, ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია ჩაატარა, ხოლო 25-26 ნოემბერს სტუდენტთა საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია გაიმართა (საორგანიზაციო კომიტეტი პროფ. დ. ჯალალონია, ა. ზაქარიძე, მ. დოლიძე). საერთაშორისო კონფერენცია მიეძღვნა ქართველი ფილოსოფოსის, კონსტანტინე კაპანელის დაბადებიდან 130 წლისთავს. მასში მონაწილეობდნენ: მაია კიულე – ლატვიის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, პროფესორი დანიელა ვერდუჩი – მსოფლიო ფენომენოლოგიის ინსტიტუტის თანათავმჯდომარე (მაჩერატას უნივერსიტეტი, იტალია), ანტონიო დომინგეს რეი – ფილოსოფიისა და ლინგვისტიკის დოქტორი, მადრიდის ნაციონალური უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი (ესპანეთი). ლატვიის უნივერსიტეტიდან კონფერენციაში, ასევე, მონაწილეობდა სამი პროფესორი და ამავე უნივერსიტეტის შვიდი დოქტორანტი, ხოლო საქართველოდან – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (კონფერენციის ორგანიზატორი), ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის და თელავის გოგებაშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორ-მასწავლებლები და სტუდენტები.

დემურ ჯალალონი

ოიბანოტროპიკი თეორია: ქართული სულის მახასიათებელი ბაზისები

ქართული საზოგადოების განვითარების მოცემული ეტაპი ჩვენ წინაშე აყენებს კარდინალური და ფუნდამენტური ხასიათის არჩევანისა და გადანაცვლებების მიღების აუცილებლობას. ქართულმა საზოგადოებამ ეროვნული და სახელმწიფო-ბრივი მენტალიტეტი უნდა შეინარჩუნოს და გახდეს თანამედროვე კაცობრიობის და მასში მიმდინარე პროცესების სრულყოფილი წევრი. ამისთვის აუცილებელია, გაანალიზდეს ქართული ყოფიერების წესი, ეროვნული ცნობიერებისა და მსოფლმხედველობის სპეციფიკა.

ეროვნული სულის, ეროვნული ენერჯის და ეროვნული ხასიათის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურმა გააზრებამ განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა თანამედროვე სწრაფცვალებად სამყაროში, გლობალიზაციის პროცესში. გლობალიზაცია, თანამედროვე იაპონელი მოაზროვნის – კენიჩი ომაეს* სიტყვებით, „უსაზღვრო მსოფლიოს“ წარმოშობაა. ეს ტენდენცია გულისხმობს, რომ ტრადიციული პოლიტიკური საზღვრები, რომლებიც ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ საზღვრებს ემთხვევა ამჟამად, შეღწევადა ხდება. გლობალიზაცია სახეს უცვლის სოციალურ სივრცეს.

გლობალიზაციის ერთ-ერთ საკვანძო ასპექტს ადამიანთა შორის „ზეტერიტორიული“ კავშირების ზრდა წარმოადგენს. ფიზიკური გეოგრაფია ნაკლებად მნიშვნელოვანი ხდება ურთიერთკავშირის რთული ქსელის განვითარების ფონზე, რომლისთვისაც ტრადიციულ საზღვრებს დიდი მნიშვნელობა არა აქვს.

დიდა მისი გავლენა ნაციონალიზმზე, რომლის ბალავარს ერი წარმოადგენს. ხალხი ცდილობს, თავი დააღწიოს მის გავლენას. ამ დროს ეროვნული, რელიგიური და სხვა ნიშნით გარჩევის პოლიტიკა, საკუთარი იდენტობის ძიების სურვილი სულ უფრო ძლიერდება.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ჩვენ უკვე გეოგრაფიულად განცალკევებულ საზოგადოებაში კი არ ვცხოვრობთ, სადაც შეზღუდულია პირადი, სოციალური და საქმიანი ურთიერთობების რაოდენობა, არამედ გლობალურ სამყაროში, სადაც ჩვენს ცხოვრებაზე სულ უფრო მეტად ზემოქმედებს მოვლენები, რომლებიც ჩვენგან ძალზე შორს ვითარდება, და გადანაცვლებები, რომლებსაც მსოფლიოს სხვა კუთხეში იღებენ.

ფრენსის ფუკუიამა თავის ნაშრომში „ისტორიის დასასრული“ აღნიშნავდა, რომ დასრულდა „იდეათა ისტორია“ (ლიბერალური დემოკრატია), რაც ჩვენ გარშემო

* დოქტორი კენიჩი ომაე არის „ჰეისის რეფორმის“ დამფუძნებელი, რომელიც 1992 წლის 25 ნოემბერს ჩამოყალიბდა. ამ სოციალურ-პოლიტიკურმა მოძრაობამ ხელი შეუწყო იაპონიის პოლიტიკურ და ადმინისტრაციულ სისტემებზე ფუნდამენტურ რეფორმებს. იგი ავტორია ნიგნის „უსაზღვრო მსოფლიო“.

ხდება, რაღაც უხილავი ძაფებითაა დაკავშირებული იდუმალ ისტორიასთან, რომელიც არის შინაგანი ადამიანის ისტორია, სულის ისტორია. უნდა შევძლოთ წარმოსახვის ძალით გაგება ე. წ. ისტორიის შინაგანი მსვლელობისა, რომელიც არ ემთხვევა ქრონოლოგიურ დროსა და სივრცეში გაშლილ ხდომილებებს¹.

ხალხი თვითონ ავლენს ძალისხმევას, იყოს ერი. ყოველი ერი მოვალეა, ფლობდეს საკუთარ პოლიტიკას, რომლის მიზანსაც შეადგენს ამ ერის თუ სახელმწიფოს გამორჩეული ინტერესები. ამიტომ, თითქმის ყოველ ერში არსებობს მესიანისტური იდეა². ეს იდეა ერის თვითგანმტკიცებას, თვითრწმენას, ძლიერებას უწყობს ხელს.

ადამიანის, პიროვნების თუ ერის მენტალიტეტების კვლევა, პირველ რიგში, მიმართულია კონკრეტულ ისტორიულ სიტუაციაში გაბატონებული მენტალური ტენდენციების გამოვლენაზე. მენტალიტეტების ჰერმენევტიკული და პერსონალისტური ანალიტიკა უდევს საფუძვლად საზოგადოებრივი და პოლიტიკური პროცესების კვლევას.

ექსისტენციებს, როგორცაა – სამშობლო, ერი, ეროვნული სული, ეროვნული ცნობიერება, თანამედროვე მოაზროვნეები – იხილავენ სოციოლოგიური (ან სოციალურ-ფსიქოლოგიური), მისტიური (საიდუმლოს ეკლესიური, თეურგიკული სისტემა), თეოსოფიური (ეზოთერისტული) და მეტაფიზიკური (ფილოსოფიური) კუთხით.

სოციოლოგისტურ მიდგომას პრეტენზია აქვს, თავის თავში გააერთიანოს კვლევის მეცნიერული, მისტიურ-მითოსური და ფილოსოფიური დონეები.

ამ პოზიციაში არსებობს სულ ორად ორი სულიერი (მსოფლმხედველობრივი) ფენომენი, ან ექსისტენციალ-ფენომენები, ე. ი. კონკრეტულად არსებული სულიერება: „პიროვნება და ერი“. სხვა სიდიდეები – კაცობრიობა, მსოფლიო გონი და ა.შ. – მხოლოდ კონკრეტულ შინაარსს მოკლებული ფიქციებია.

არსებობს საპირისპირო თვალსაზრისი, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს სოციალურ-ეკონომიკური ფორმაციების ანალიზზე. ეს თეზისები საკმარისი ფორმითაა გაშლილი XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების იმ ნაკადში, რომელიც სოციოლოგიზმის სახელითაა ცნობილი. წარმომადგენლებად შეიძლება მოვიზნოთ მიხაკო წერეთელი, კონსტანტინე კაპანელი, არჩილ ჯორჯაძე, სერგი დანელია და სხვები. მათი შრომების ანალიზის საგანს წარმოადგენს სოციოლოგიური ფენომენები, როგორცაა კაცობრიობა, საზოგადოება, ხალხი, სამშობლო, სამართალი.

ყველაზე მაღალორგანიზებული წარმონაქმნები – პიროვნება და ერი – ყოფიერების უმაღლესი ფენის სოციალური ყოფიერებაა, ხოლო სოციალური ყოფიერების ძირეული რეალსუბიექტები, ზოგიერთი სოციოლოგიური სკოლის მიხედვით, არის ერები და კლასები.

ყოველი ისტორიული რეალია (კონკრეტული სოციალური ყოფიერება) წარმავალია და მხოლოდ მითის ფორმით რჩება. სოციალური სულიერების არსებობის არსებითი მოდუსი მითია. ამდენად, სოციოლოგიური მიდგომა მსოფლმხედველობის პრობლემატიკისა აუცილებლად იღებს სოციომითოლოგიის სახეებს.

¹ ფ. ფუკუიამა, „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“, თბ., 1999, 5.

² ა. ბაქრაძე, „დავინწყებული იდეა“, წგნ.: „ქართული მწერლობა“, ტ. V, თბ., 1988, 6.

ქართულ სულს, ეროვნულ ხასიათს, ეროვნულ ცნობიერებას ტრადიციულად იკვლევდნენ იმ მიმართულებით, თუ როგორ აისახა ჩვენი ეროვნული ხასიათი მხატვრულ შემოქმედებაში (ფოლკლორსა და მწერლობაში),¹ რა ცნობები დაგვიტოვეს მის შესახებ ჟამთააღმწერლებმა. უმთავრესი მიზანი უნდა იყოს კვლევა იმისა, თუ როგორ გამოვლინდა ეს „სული“, „ენერგია“, „ხასიათი“ ესთეტიკურად, როგორი მხატვრული ფორმები მიიღო მან ჩვენს მწერლობაში, მუსიკაში, ხუროთმოძღვრებაში, ქართულ ცეკვაში, „ხმლის მოქნევის საიდუმლოებაში“ და, საერთოდ, ჩვენს მეტყველებაში – ენაში, რადგან, როგორც ჰაიდეგერი ბრძანებს, „ენა არის ყოფიერების სახლი“.

XIX საუკუნის დანიელი ფილოსოფოსი კირკეგორი ამბობდა, რომ მითოსი არის ისეთი რაღაც, რაც შინაგანს საშუალებას აძლევს, „მოხდეს გარეთ“. იმას, რაც არის შიგნით, ჩვენში, მითოსი საშუალებას აძლევს, მოხდეს გარეგან სივრცესა და დროში.

მერაბ მამარდაშვილი აღნიშნავს: ერი არის თვითქმედი, თვითშემქმნელი არსი, რომელიც ყოველ წუთს იბადება ჩვენი ძალისხმევით. ეს ნიშნავს, რომ ამ ძალისხმევის შიგნით იბადება რაიმე არსი, რომელიც არის ადამიანთა გარკვეული რიცხვის ერთობა ისტორიული ბედისწერის წინაშე. ეს არის ერი. ერის განსაზღვრება ეთნიკურად არ შეიძლება. ეთნოსის განსაზღვრა შეიძლება: ეთნოსი არის საგანი, ბუნებრივი საგანი, მაგრამ ერი არ არის ეთნოსი. იგი არის ერთობა გარკვეული ხალხისა, გარკვეულ სივრცეში, ისტორიული ბედისწერის წინაშე².

ქართველობა, როგორც ბუნების ელემენტი, როგორც მოცემული ფაქტი, არის ეთნოსი. რაც შეეხება ერს, იგი შედგება იმისაგან, თუ როგორ მუშაობს ეთნოსში რაღაც სხვა ძალები. ეს ძალა შეიძლება იყოს რელიგიური, ჩვენ შემთხვევაში – ქრისტიანობა. ის, რასაც ქართველის ეროვნული თვითშეგნება ჰქვია, შედეგია ამ ძალების მიერ ეთნიკური მასალის დამუშავებისა. ეს ძალები გადაამუშავებენ ეთნოსს, როგორც ბუნებრივ მონაცემებს, და ამის შემდეგ იბადება რაღაც, რასაც შემდეგ ერს მივანერთ, როგორც თვისებას. მაშასადამე, ერი და ეთნოსი ერთმანეთს არ ემთხვევა. ერი ყალიბდება იმის შედეგად, რომ ინდივიდების გარკვეული, ეთნიკურად მოცემული რიცხვი აღმოჩნდება ერთი ბედისწერის წინაშე, ე. ი. მათ აერთიანებთ საერთო ისტორიული განცდა გამარჯვებისა, და სიკვდილის ცნობიერება, საკუთარი თავის რეალიზაციის წესი, სიცოცხლის ერთ წერტილში შეკრება. ჯერ ბუნებრივად იბადება ქართველობის ეთნიკური მონაცემები, ეთნიკური ქართველი, შემდეგ კი ყალიბდება ქართველი, რომელიც ეკუთვნის ქართველ ერს.

რა არის ქართული სული, ეროვნული ენერგია, ხასიათი, თუ ქართული ტიპი? ასე ნაცნობი, ყოველდღიურ ხმარებაში გამჯდარი ექსისტენციების რაობაზე პასუხი ჭირს. თითქოს ყველამ ვიცით, ყველა გვეტყვის განსაზღვრებას, რომ ეს არის ქართული სული, რომ ეს არ არის ქართული ხასიათი, მაგრამ საბოლოოდ კითხვა მაინც კითხვად რჩება.

ეროვნული ხასიათი არ არის მარტივი კრებული, რომელიც ყველა ფიზიკურ და სულიერ თვისებას აერთიანებს, რომელსაც ესა თუ ის ერი ატარებს. ეროვნული ცნობიერება საუკუნეების მანძილზე ყალიბდება. იგი განპირობებულია ენით, ის-

¹ გ. ასათიანი, „სათავებთან, საუკუნის პოეტები“, თბ. 1988, 528.

² მ. მამარდაშვილი, „საუბარი ფილოსოფიაზე“, თბ. 1992, გვ.132.

ტორიით, რელიგიით, ზნე-ჩვეულებებით, ფსიქიკით, ტერიტორიით, მსოფლადქმით, მსოფლგანცდით და ა. შ. ყოველივე ამას აერთიანებს სამშობლოს ცნება, რომელიც მას ერთ განუყოფელ მთლიანობად აქცევს.

როგორც აღვნიშნეთ, ერს ახასიათებს ტერიტორია, რასა, ენა, ზნე-ჩვეულება, ისტორია, რელიგია, რაც ერთობლიობაში ქმნის ერის ბუნებას. მაგრამ ამას ემატება ერთი უმთავრესი მოქმედი ელემენტი – თვით სული, რომელიც აცხოველებს ერის არსებობას; ეს არის ეროვნული შეგნება, გრძნობა, რომელიც ერს ამოქმედებს ცხოვრების შინაგან და გარეგან სფეროში.

ეროვნული სულის დამოკიდებულება და რეალობა თითქმის არსად იხატება ენის გარეშე ისე აშკარად და თვალსაჩინოდ, როგორც ესთეტიკის სფეროში. როგორც გერონტი ქიქოძე აღნიშნავს, ყოველი ესთეტიკური კულტურა ნაციონალურია და ის ხელოვნება, რომელიც ეროვნული სულიდან არ შობილა, არ ეკუთვნის ნამდვილ ესთეტიკურ კულტურას¹.

ეროვნული სულის, ეროვნული ენერჯის არსებობა მეტაფიზიკური პრობლემაა². ყოველ უნივერსუმს, მათ შორის, ერს, მით უმეტეს, „ეროვნულ სულს“, მეტაფიზიკა აფუძნებს. ადამიანთა „საზოგადოება“ მეტაფიზიკური აზრით სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ტრანსცენდირება, ძირეული მოძრაობა ტრანსცენდენტურისკენ (საიდუმლოებისაკენ).

სოციალურ ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის ურიერთმიმართების საკითხი ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის, ანუ დიალოგის სახეს იღებს. ადამიანის ადამიანთან „დიალოგი“ მეტაფიზიკურ ფენაში გულისხმობს ჯერ ამ ფენის ამოძრავებას, მის გაცოცხლებას ადამიანის შიგნით, იმანენტში, ე. ი. უპირველეს ამოსავალ პირობად გულისხმობს „მეტაფიზიკურთან დიალოგის“ შესაძლებლობას.

ადამიანის ადამიანთან „დიალოგი“ მეტაფიზიკურ დონეზე, ანუ „მე“-„შენ“-„ჩვენ“ მიმართება ემყარება მის ძირეულ „ინტენციულობას ტრანსცენდენტთან“, ანუ იმას, რასაც ნეტარი ავგუსტინე უწოდებდა „ადამიანის პირისპირ საუბარს ღმერთთან“, ხოლო თანამედროვე თეოლოგიაში ეწოდება „თაურდიალოგი ღმერთთან“. გრიგოლ რობაქიძე მას უწოდებდა „საუბარს კარდუსთან“.

საერთოდ, სად უნდა ვეძებოთ „ქართული სული“, რომელ დაწესებულებაში, რომელ ისტორიულ ძეგლში, მხატვრულ ნაწარმოებში, მუსიკაში, თუ..? თითქოს ცალ-ცალკე ყველგან არსებობს და თითქოსდა – არსად. ერთიანობაში კი ვხედავთ, ვხვდებით, თუ რა არის „ქართული სული“. ერთიანობაში აქ ვგულისხმობთ იმ ერთ უხილავ ძარღვს, რომელიც დასაბამიდან დღევანდელობამდე კრავს ყველა ჩვენგანს.

ყოველივე ამის სიღრმისეული ანალიზი შესაძლებელია ვუნდტის „ფსიქიკური რეზულტატის პრინციპის“³ განხილვის საფუძველზე. ამ თეორიის მიხედვით, რთული ფსიქიკური მოვლენა აღჭურვილია ხშირად არა მარტო იმ თვისებებით,

¹ გ. ქიქოძე, „ერები, ენა და ესთეტიკური კულტურა: ნერილები, ესსეები, ნარკვევები“, თბ., 1985, 35.

² იქვე, გვ. 16.

³ გერონტი ქიქოძე საინტერესოდ იყენებს ვუნდტის დასახელებულ პრინციპს ეროვნული სულის სიღრმისეული ანალიზისათვის.

რომელნიც თითოეულ მის შემადგენელ ელემენტს ეკუთვნიან, არამედ ახალი მხარეებითაც, რომელიც არც ერთ ელემენტს ცალ-ცალკე არ ჰქონია. როდესაც გვესმის ცალ-ცალკე ბგერები, მას აკლია ის გამოუთქმელი რაღაც, რაც მელოდიას მელოდიად ქმნის, რისი ძებნაც თითოეულ ტონში ამოა. ასეა ეროვნული სული, ეროვნული ენერჯიაც.

ქართული სული თავისი არსებობის მანძილზე ორიენტაციის ძიებაში იყო – აღმოსავლეთი თუ დასავლეთი? დასავლეთში ორგანულად, თანდათანობით, სისტემურად ისტორია იძლევა, როგორც სოციალური სტრუქტურის დამთავრებულ ფორმებს, რომელთაც არ აკლიათ შინაგანი სისავსე, შემოქმედების პოტენციური მძლეობა. აღმოსავლეთში კი ხშირია უკიდურესობები. ამიტომაც სისტემური და ორგანული ხასიათი არ ჰქონია არც ეკონომიკურ-ინდუსტრიულ ვითარებას, არც კულტურულ-იდეოლოგიურ ფორმებს. როგორც კ. კაპანელი აღნიშნავს, აღმოსავლეთ-დასავლეთის „დაუძლეველობამ“¹, შეიძლება ითქვას, „შუაში გაჩხირულობამ“ შექმნა ქართული მერყევი ხასიათი. ქართულ სინამდვილეში იყო მცდელობები სინთეზისა, მაგრამ უშედეგოდ. საჭიროა, მოიძებნოს „ოქროს კვეთი“ ქართული სულის დასავლეთთან შესწორებით, რისკენაც სწრაფვა დღემდე გრძელდება.

ერის თაურსაიდუმლო სწორედ სულია, როგორც კ. კაპანელი აღნიშნავს, სული კი ისტორიაში ქმნის ხასიათს. ჩვენი უბრალო ხელის აწევა, ან ფეხის გადადგმის ფორმა, ესა თუ ის ეპოქაც კი, განსაზღვრულია ჩვენი წარსულით, ჩვენი „ძველების“ ორგანული ჩვეულებებით.

ამის მკაფიო მაგალითად შეიძლება წარმოჩნდეს „ამირანის მითის“ ფენომენის ანალიზი. უმთავრესი იდეა მითისა, ჩვენი აზრით, არის ქართველთა მიჯაჭვულობის იდეა თავის სამშობლოზე, მინაზე. ალბათ, დიდი „ხეტიალის“ შემდეგ კავკასიონის ძირში ქართველი დამკვიდრდა. სავარაუდოდ, ამ პერიოდში იქმნება მითი ამირანისა. მკვიდრობა და ამირანის მიჯაჭვა ერთიან, კონცეპტუალურ სააზროვნო სივრცეში უნდა მოვაქციოთ. ამირანი, რომელიც ვერასოდეს ვერ აიწყვეტს – ანუ, ქართველმა, ყოველმა ჩვენგანმა, საკუთარი თავი მიაჯაჭვა ამ მინას, რადგან უმიწოდ, მიჯაჭვულობის გარეშე, ქართველი არ არსებობს. ამირანის მითში ძალუმად იგრძნობა ამირანის თვითნებობა – ესაა პრინციპი ჩვენი ინდივიუალიზმისა. ქართველი ინდივიდუალისტია, განაპირების, გამიჯვნის მოტრფიალე, თუმცა პიროვნებად ქცევა მაინც უჭირს. ეს კარგად ჩანს მინდიას მითში. მინდია განაპირდა საკუთარი ადამიანობისაგან. ეს უკანასკნელი საფეხურია ინდივიდუალიზმისა?²

რას ნიშნავს მინდიად ყოფნა? მინდიად ყოფნა არის დაკარგული ერთიანობის აღდგენა, „ერთად გახდომა“, „შემეცნებით, ბავშვურ სამოთხეში დაბრუნება“. ეს გან-ფარვად ყოფნაა, ფარულის საიდუმლოს გახსნაა, მაგრამ ეს განფარვა ისევ ფარული იქნება. მინდიაობა სწრაფვაა თაურისაკენ, განშორებულის გაგება ანუ გაგნება, ვენეულის ნახვა, გადასვლა ამაღ ყოფნიდან იმად ყოფნაში.

სერგი დანელიას აზრით, მინდიად ყოფნით, ჩვენ აღმოსავლეთის კარიბჭეს ვერ გავცდით. ამას ჩვენი გეოგრაფიული მდებარეობაც უწყობდა ხელს (ისტორიას

¹ კ. კაპანელი, ქართული კულტურის სული, წგნ.: ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996, 31.

² სერგი დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, თბ., 1927, 83.

ექმნიდით აღმოსავლეთის უისტორიო ხალხების და დასავლეთის ისტორიული ერების მიჯნაზე). მაგრამ ასევე ჩვენეულ თაურ ძირებსაც ძალუმად ვგრძნობდით. შეიძლება ითქვას, რომ ქართული სულის თაურმდგენი მთაში უფრო ჩანს, ვიდრე ბარში, რადგან ბარში აღმოსავლეთის სიოც იგრძნობა. სწორედ ამ მიჯნაზე უნდა მოხდეს კათარზისი, „სულის ბგერის“ ჰარმონიაში მოსაყვანად, რეფლექსიის მოხდენით ჩვენ თავთან, რომ ჩვენ ვართ მატარებელი მთელი ჩვენი ისტორიისა¹. გენეტიკური კოდის გახსნით ისტორიას გულისყურით უნდა მოვუსმინოთ. ეს კი იქნება თაურსაიდუმლოს წვდომა, ანუ უხილავ ძარღვში ერთარსებად ქცევა.

არსებული კრიზისის დასაძლევად უნდა გაანალიზდეს მითოსური სტრუქტურები, რადგან ამკარად იკვეთება „მითოსის რესტავრაციის ტენდენცია“. ადამიანის სასიცოცხლო ორიენტაციის მოპოვებაში კიდევ უფრო გართულდება, ანუ იქმნება „მოჯადოებულ წრეში“ ტრიალის საფრთხე. „საფრთხე“ არსებითად გაცნობიერებულია თანამედროვე მოაზროვნის მიერ. როდესაც ხდება „რაციოს“ მოძულება, იქმნება რემითოლოგიზაციის საფრთხე.

კარლ იასპერსმა სპეციალურად გამოიკვლია თანამედროვე ეპოქაში ადამიანის რემითოლოგიზაციის ტიპოლოგია: ადამიანის გაღმერთება, დემონოლოგია, ნიჰილიზმი; ადამიანური ცხოვრება არ შეიძლება ბოლომდე მთლიანად რაციონალიზებული იყოს, რადგან რჩება ირაციონალური ელემენტი. ყოველთვის რჩება საიდუმლო. რაციონალიზაცია, რომელიც უმაღლეს სულიერ საწყისს არ ექვემდებარება, წარმოშობს ირაციონალურ შედეგებს.

შეიძლება ადამიანური კრიზისი ქრისტიანულადაც გავიაზროთ. როგორც ნიკოლაი ბერდიაევი მიუთითებს, ჩვენი დღეების მთავარი პრობლემა ღმერთი კი არ გახლავთ, უმთავრესი პრობლემა ჩვენი დროისა – ადამიანის პრობლემაა. ღმერთის მარადიულობა ყველა დროის პრობლემაა. ის ყოველთვის პირველსაწყისია, მაგრამ ჩვენი დროის პრობლემა, ესაა პრობლემა ადამიანში პიროვნების გადარჩენისა, ადამიანის მოწოდებისა და დანიშნულებისა, საზოგადოებისა და კულტურის მთავარი საკითხების გადაწყვეტის პრობლემა ქრისტიანული მოძღვრების საშუალებით.² ადამიანებმა უარყვეს ღმერთი, მაგრამ ამით ღვთაების ღირსებაში კი არ შეიტანეს ეჭვი, ადამიანის ღირსება დააყენეს ეჭვქვეშ. მხოლოდ ქრისტეში გადარჩება ადამიანის ხატება, მხოლოდ ქრისტიანული სულით იქმნება ის საზოგადოება და კულტურა, რომელშიც ადამიანი არ ნადგურდება, მაგრამ ჭეშმარიტება ცხოვრებაში უნდა იქნას განხორციელებული.

სოციალურ ერთობათა არსის, ეროვნული სულის, ეროვნული ენერჯის თუ ხასიათის ფილოსოფიური გააზრება განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს კრიზისულ სიტუაციებში. ასე იყო საუკუნის დასაწყისში, ასეა დღესაც.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ამ საკითხების თეორიული დამუშავების ცდა იყო მიხაკო წერეთლისა და არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევი ერის ყოფიერებისა და დანიშნულების თაობაზე. ქართული სულის მეტაფიზიკური გააზრება მოგვცა სერგი დანელიამ თავის ორიგინალურ ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველა

¹ კ. კაპანელი, ქართული კულტურის სული, წგნ.: ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996, 323.

² ნ. ბერდიაევი, ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში, თბ., 2001, 52.

და ქართველი ერი“, ხოლო კონსტანტინე კაპანელის სისტემური ნაშრომები – „ორგანოტროპიზმი“ და „ქართული სული ესთეტიურ სახეებში“ – ამ თემის კრიტიკული დაძღვევის მცდელობაა.

XX საუკუნის 20-იან წლებში ჟურნალ „ქართულ მწერლობაში“ ქართული სულის, ქართული ხასიათის შესახებ წამოიჭრა დისკუსია, რომელიც გამოიწვია ნიკოლო მინიშვილის ნიჰილისტურმა წერილმა „ფიქრები საქართველოზე“. ამ დისკუსიაში მონაწილეობდნენ მაშინდელი მოაზროვნეები. გამოვეყოფდი ზემოთ დასახელებულ მოაზროვნეებს და გრიგოლ რობაქიძეს, რომელმაც ამ დისკუსიას მიუძღვნა შესანიშნავი წერილი „საქართველოს ხერხემალი“.

ეს მოაზროვნეები, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ილია ჭავჭავაძის გზის გამგრძელებლები იყვნენ, რომლებიც მოითხოვდნენ, დავფიქრებულებიყავით ჩვენი ერის ყოფიერებაზე: აგვეხსნა, როგორ შევძელით, გაგვეძლო ისტორიის ქარტახილებისთვის; გაგვეგო დღევანდელი ვითარება, რათა დაგვესახა სამოქმედო გეგმა. სწორედ ამ პერიოდში გამოვიდა კონსტანტინე კაპანელის უაღრესად საინტერესო ნაშრომები.

კონსტანტინე კაპანელს ბედი არც სიცოცხლეში სწყალობდა და, მით უმეტეს, სიკვდილის შემდგომ. მრავალს უცდია კაპანელის შემდგომ ქართულ ხასიათზე ისეთი ნაშრომების გამოქვეყნება, რომლებიც ძირეულად ამოდიოდნენ კაპანელის ნააზრევადან, მაგრამ, სამწუხაროდ, არც ერთ ავტორს არ აღუნიშნავს მისი დამსახურება. მის ნაშრომებს არსად არ უთითებდნენ, მის ხსენებას ტაბუ ედო. ამიტომაც, მიზანშეწონილად მივიჩნით მისი სააზროვნო კონცეპტების მეტ-ნაკლებად წარმოჩენა.

კ. კაპანელი წერს: „ნათელი მსოფლმხედველობა და მიუდგომელი მსჯელობა ყველაზე უფრო ესაჭიროება საქართველოს – აფექტებისა და უჩემოდ ვინ იმღერეთობის ქვეყანას. ჩვენი მიზანია, როგორც ამ წიგნში, ისე სხვაგან, ესთეტიურ-ინტელექტუალურ პრობლემათა სწორი დანყოფა და ანალიზი გარკვეული მსოფლმხედველობის პრინციპული გაგებით. ის, ვისაც აქვს აზროვნების და შემოქმედების პატივისცემა, დაინახავს ჩვენს ცდაში სიახლესა და სისტემას. ხოლო ვინც შურიტა და მტრობითაა დახუნძლული, მან დაიცადოს და დაინმინდება. რასაც ადამიანის გონება ვერ გააკეთებს, მას დრო გააკეთებს“¹.

საკმაოდ დიდი დრო გავიდა და ბევრი რამ დაინმინდა. კ. კაპანელზე დისერტაციებიც იქნა დაცული, ხოლო მივიწყებული მოაზროვნე გასული საუკუნის 90-იან წლებში ქართულ სააზროვნო სივრცეში პროფ. ედუარდ კოდუამ შემოიყვანა.

კონსტანტინე კაპანელის თხზულებები – „სული დაიდეა“ და „ორგანოტროპიზმი“ 1989 წელს გამოვიდა, ხოლო 1996 წელს გამოვიდა „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, „ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი“ და „ქართული კულტურის სული“. კ. კაპანელის მოღვაწეობას ჩვენც მივუძღვენით მოკრძალებული სტატიები.

კ. კაპანელის ნაშრომი „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ არის დიდი კრებული, სადაც შესულია ქართული სულის თემატური ანალიზი ესთეტიკური

¹ კ. კაპანელი, „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, თბ., 1996, 29.

სახეებისა, ხოლო „ლიტერატურული გენეზისი“ გახლავთ ქართული შემოქმედებითობის სისტემატიზაცია ორგანოტროპული სოციოლოგიის თვალთახედვით.

კონსტანტინე კაპანელზე როცა ვსაუბრობთ, მისი ნააზრევი, შემოქმედება ერთიან სისტემაში უნდა წარმოვიდგინოთ, რადგან ცალ-ცალკე მათი განხილვით მისი შემოქმედება ბევრს დაკარგავს. ამ შემთხვევაში ამოსავალი უნდა იყოს მისი უმთავრესი ნაშრომი „ორგანოტროპიზმი“.

ორგანოტროპულობა, პირველ რიგში, ემყარება ბიოლოგიურ და სოციოლოგიურ სანყისებს. ის თავისებური ბიოსოციოლოგიური ჰიპოთეზაა.

თამამად უნდა აღინიშნოს, რომ კონსტანტინე კაპანელმა თავისი არჩეული ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი, სოციალური, ესთეტიკური ნაშრომებით მოახერხა ქართულ სინამდვილეში ფილოსოფიურ-ესთეტიკური თეორიის შექმნა.

ორგანოტროპიზმში კ. კაპანელი ცდილობს, დასძლიოს სუბიექტურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობა და ამ ახალი თეორიის შექმნით ესთეტიკურის არსის გამოკვლევა, რის შედეგადაც მისი მოძღვრება ესთეტიკურის შესახებ სოციოლოგიური ესთეტიკის სახეს იღებს.

კ. კაპანელის მთელი ნააზრევი, განსაკუთრებით კი – „ქართული კულტურის სული“, სხვა არაფერია, თუ არა დიონისური ცხოვრების თეორიული გამოსახვა. საქართველოს ისტორიული თვისებები ბრძოლაა. ამდენად, ბრძოლა საქართველოსთვის სიცოცხლის ესთეტიკური პრინციპია. როგორც კ. კაპანელი აღნიშნავს, ბრძოლა და უთანხმოება ჩვენი რელიგიაა¹.

კ. კაპანელის ფილოსოფიური კონცეფციის ყოველმხრივი და ობიექტური შეფასება, მისი ადგილისა და როლის საფუძვლების წარმოჩენა ჯერ კიდევ აქტუალურ ამოცანად რჩება. მისი აზრით, ორგანოტროპიზმი გამოავლენს ერის კულტურის სოციალურ განცდას, ერის სოციალურ ფსიქოლოგიას, რომელშიც განსაზღვრულია კულტურის ფენომენების უკუფენითი ხასიათი სოციალური სინამდვილის მიმართ. ე. ი. არა მარტო სოციალური სინამდვილე განსაზღვრავს სულიერ ფენომენებს, არამედ სულიერი ფენომენიც – სოციალურ სინამდვილეს. ამდენად, ქართული ლიტერატურა ქართული კულტურის რეფლექსოლოგიაა.

ქართული კულტურის ნყოფა, – აღნიშნავს კ. კაპანელი, – როგორც ქართული რასა, ისტორიულად მომდინარეობს სხვადასხვა გზით, სხვადასხვა წყაროდან. ქართული ხასიათის და ტემპერამენტის ძირეული თავისებურებები ფსიქოლოგიური გამონაყურია წარსულისა, რომელთაც განიცდიდნენ ჩვენი წინაპრები. საჭიროა რუსთაველის დიდი აზრის გამოყენება და ჩვენი უსისტემო ლიტერატურული სინამდვილის საზომად გადაქცევა.

ყოველი ერი თავის კულტურას აძლევს იმ მიწა-წყლისა და გეოგრაფიული მდგომარეობის ელფერს, რომელთა გავლენასაც განიცდის.

როგორც უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ბრძანებს, ჩვენ სისხლხორცეული ნაწილი ვართ ჩვენი მამულისა. იგი საუნჯეა ჩვენი. ჭირს გარჩევა, ვცხოვრობთ მასში, თუ ის სახლობს ჩვენს გულში. სამშობლო ესაა ენა ქართული, ესაა სული ჩვენი დიდი წინაპრებისა... მონამეთა, მეფეთა... ესაა ჩვენი უთვალავი ტაძარი და მონასტერი,

¹ კ. კაპანელი, „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, 27.

ჩვენი სინმინდებები, ხელოვნება, არქიტექტურა, მწერლობა. „ესაა ჩვენი ხასიათი და აზროვნების წესი: ესაა ჩვენი წარსული, აწმყო და მომავალი“... „როგორც უფალი, სამშობლოც, ერთია ქვეყანაზედა“.

ინდოეთის დიდი მოაზროვნე სვამი ვივეკანანდა საინტერესოდ აყალიბებს პიროვნული თვითმყოფობის იდეას: ყოველ ერს, ისევე, როგორც ცალკეულ ადამიანს, სასიცოცხლო საფუძვლად უდევს ერთადერთი თემა, ცენტრალური ბგერა, რომლის გარშემო ჰარმონიის ყველა დანარჩენი ბგერა იკრიბება. თუკი ერთ მას უკუაგდება, თუკი იგი უკუაგდება საკუთარი ცხოველმყოფელობის პრინციპს, საუკუნეთა მიერ გადმოცემულ გეზს, ის ერთი კვდება¹. რომენ როლანმა მის ნააზრევს „მსოფლიო სახარება“ უწოდა.

ლიტერატურული პროცესის უმთავრეს განმაპირობებელ ფაქტორად ითვლება ამ ისტორიული ეტაპისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგიური თუ ესთეტიკური კრიტერიუმი, რომელმაც წარმოშვა ესა თუ ის ლიტერატურული სკოლა ან ქმნილება. ლიტერატურულ პროცესს ვერასოდეს შევისწავლით მისი წარმომშობი ეპოქისათვის დამახასიათებელი საზოგადოებრივი ცნობიერებისაგან მოწყვეტით, მისგან იზოლირებულად, ვინაიდან იგი თავად არის ანარეკლი ამ ცნობიერების განვითარებისა, მისი სპეციფიკის განსაზღვრა კი შეუძლებელია ამ შინაგანი ურთიერთკავშირის გაუთვალისწინებლად.

ორგანოტროპიზმის ესთეტიკურ ფილოსოფიაში მოცემულია ურთიერთობის პრობლემა მდგომარეობასა და სულს შორის. კ. კაპანელის აზრით, გრიგოლ ორბელიანი, ვახტანგ ორბელიანი და ნიკოლოზ ბარათაშვილი დასტირიან ისტორიული საქართველოს ნანგრევებს, თითქოს ერთნაირი მიდგომით, მაგრამ დაკვირვების შედეგად ვნახავთ განსხვავებას. სხვადასხვაობაა არა მარტო სტილისა და თქმისა, არამედ ტემპერამენტისა, სულიერი აზროვნებისა და გრძნობითი ტონისა. „აქ არის სოციალურ-ფსიქოლოგიური პათოსის გადაადგილება, განკერძოება, ინდივიდუალიზაცია“.²

კ. კაპანელი წერს: ბარათაშვილმა გაშალა ქართული სული, ისტორიული ხასიათის მსოფლიო სევდა პოეზიად გადააქცია. ბარათაშვილი იწყებს სოციალურ-ისტორიული შეგრძნებით, მაგრამ აღრმავებს ამ შეგრძნებებს თავისი სულის შინაგან ხილვაში კაცობრიობის უნივერსალურ სულამდე. ამ სევდის შეგრძნების შემდეგ ბარათაშვილთან ერთად განიცდით, რომ სამყაროც თავისებური კუთხეა იმ უსაზღვროებისა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს აშინებს და იმედსაც უსახავს ადამიანს.

ორგანოტროპიზმის თეორიის საშუალებით, ხელოვნებისა და ლიტერატურის პრობლემათა გარკვევა მეთოდოლოგიური ხასიათისაა. იგი იღებს ადამიანს, როგორც ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიურ ორგანიზაციას და ამჩნევს, რომ ყველა თვისება ტანისა და სულისა იქმნება სოციალურ არეში მემკვიდრეობით (გენეტიკურად) და ინდივიდუალურად. აქვე უნდა ითქვას, რომ სიტყვა „ესთეტიკას“ ავტორი წყობისა და აგებულების იდეის გამოსახატავად ხმარობს. ბაუმგარტენი ან კანტი კი მიიჩნევენ, რომ ესთეტიკა აგებულების მეცნიერებაა. „აგებულება

¹ სვამი ვივეკანანდა, ჯნანა იოგა, თბ., 2015, 15.

² კ. კაპანელი, „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, 30.

ცხოვრებისა და კულტურისა, მეცნიერებისა და ხელოვნებისა. აი, რა უნდა შეისწავლოს ესთეტიკამ, – აღნიშნავს კ. კაპანელი. მასთან ხელოვნების სოციოლოგიის და ხელოვნების თეორიის, ანუ ესთეტიკის ერთგვარი გაიგივება, ტენისა და გიუიოს სახელებთანაა დაკავშირებული. ხელოვნების სოციოლოგია მან ოდნავ გააფართოვა, მაგრამ, როგორც პროფესორი ედუარდ კოდუა აღნიშნავს, „ესეც არაა საკმარისი ხელოვნების სოციოლოგიის პირველ საფეხურთან მისათითებლად. მისი მკვლევარები ხელოვნების სოციოლოგიას ეძებენ XVIII საუკუნეში, უფრო ადრე, ანტიკურობაშიც კი“¹.

ნიგნში ავტორი ხელმძღვანელობს ორგანოტროპული სოციოლოგიის მთავარი პრინციპით, რომლის საფუძველია მდგომარეობასა და იდეოლოგიას შორის შემოქმედებითი ურთიერთობა.

ქართული სული რომანტიზმის პერიოდში ორ მომენტს შეიცავს. ეს არის მომენტი აგრესიული ინდივიდუალიზმისა და მგრძნობელობისა (ალ. ჭავჭავაძე და გრიგოლ ორბელიანი), მეორე – მარადიული ქალწურობისა და ტრაგედიის შეგრძნებისა (ვახტანგ ორბელიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი), ხოლო ილია ჭავჭავაძე იდეოლოგიურად იწყებს XIX საუკუნის II ნახევარს და მან თავისი ტიტანური ენერგია და სული ამ საქმეს სიცოცხლის ბოლომდე მიუძღვნა. საქართველოში კაპიტალიზმის შემოსვლით იწყება ვაჭრობის განვითარება. ფეოდალიზმის ადგილს იკავებს ვაჭარი და სოციალური სულის ორგანიზაცია სხვა სახით ყალიბდება. გიორგი ერისთავით, ლავრენტი არდაზიანით, დანიელ ჭონქაძით იწყება ახალი, სულ სხვა ეპოქის ასახვა.

როგორც კონსტანტინე კაპანელი აღნიშნავს, ქართული სულის ევოლუცია XIX საუკუნეში ასეთი ხვეულებით მიდის:

1. ინდივიდუალიზმი და კოსმიური ხედვა;
2. ფეოდალისა და გლეხის სოციალური ურთიერთობა;
3. გლეხი და საქართველოს კაპიტალიზაცია².

თითოეული ამ განზომილების უკან დგანან ქართული ლიტერატურული სკოლები თუ ცალკე წარმომადგენლები. ილია ჭავჭავაძე ფსიქოლოგიურად აგრძელებს ქართული სულის ისტორიულ ანალიზს. ნიკოლოზ ბარათაშვილის უკანასკნელი მოთქმიდან ფეოდალური არისტოკრატიის სევდიანი ინდივიდუალიზმი თანდათანობით გადადის გლეხისა და ფეოდალის სოციალურ ურთიერთობაში.

კ. კაპანელი აღნიშნავს, რომ ქართული სულის ევოლუცია ორი მიმართულებით მიდის: ერთი – ვაჭრული და ბურჟუაზიულ-ქალაქური, მეორე – სიღარიბის ტრაგედიის გააზრება მარქსიზმისა და მესამე დასის მეთაურობით. არ უნდა დავავიწყდეს მეორე, ცენტრიდან ისტორიულად გახიზნული, ფსიქოლოგიური და ინტელექტუალური კულტურის უკანასკნელი მოჰიკანების – ვაჟა-ფშაველასა და ალექსანდრე ყაზბეგის მხატვრულ-ფილოსოფიური და სიმბოლური სახეების ანალიზი³.

¹ კ. კაპანელი, სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები, თბ. 1996, ე. კოდუა, კონსტანტინე კაპანელი შესავალი წერილი, გვ 9.

² კ. კაპანელი, „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, 30.

³ იქვე, 31.

კონსტანტინე კაპანელის თქმით, ქართული კულტურა იდეოლოგიურად აერთიანებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, რადგანაც იგი ისტორიულად იკვებებოდა აღმოსავლეთის შენაკადებით. ქართული კულტურის ისტორია ცივილიზაციის სინთეზური ფორმაა. ეს ნიგნიც ერთგვარი ცდაა ქართული ლიტერატურისა, ქართული შემოქმედების სისტემატიზაციისა ორგანოტროპული სოციოლოგიის თვალსაზრისით, რომელსაც მკვლევარმა სისტემის სახე მისცა.

„ქართული ლიტერატურის სოციალურ გენეზისში“ ღრმადაა გაანალიზებული სოციალური არე და იდეოლოგია, განსაკუთრებით კი, თემობრივ-პატრიარქალური და ფეოდალური კულტურის რღვევის საფეხურები საქართველოში. აქ გაანალიზებულია ქართული კულტურის ისტორიული ორგანიზაცია უხსოვარი დროიდან XII საუკუნემდე, სადაც გამოჩნდა ნიშნები ფეოდალური კულტურის რღვევისა და ქალაქური, ვაჭრული ცივილიზაციის განვითარებისა. ეს ყველაფერი გაანალიზებულია დასავლეთევროპული სავაჭრო კაპიტალის და ქალაქური კულტურის პირვანდელი ორგანიზაციის ფორმების მიხედვით. შოთა რუსთაველის სოციოლოგიური არეც სწორედ ამ ფონზეა განხილული. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო პირველი გამოკვლევა, სადაც „ვეფხისტყაოსანი“ გაშუქდა სამოქალაქო საზოგადოების, სავაჭრო კაპიტალისა და ქალაქური კულტურის პრობლემათა ფონზე.

ავტორი რუსთაველის ნაზრევს განიხილავს სოციალური პრინციპით. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მსოფლმხედველობრივი შესწავლა შეუძლებელია მეტყველების ფსიქოლოგიური და სოციოლოგიური პარამეტრების გარეშე.

კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპისტულ თეორიაში მნიშვნელოვანი მეთოდური გამოყენება ჰპოვა ანალიზის კლასობრივმა პრინციპმა. ამ პრინციპის თანახმად, აზროვნების კატეგორიებს საფუძვლად უდევს „კლასობრივი“, ანუ სოციალურ-ფსიქოლოგიური წინამძღვრები. იგი მოცარტის, ბეთჰოვენის და ვაგნერის შემოქმედებას სწორედ ამ პრინციპით აანალიზებს. უნდა ითქვას, რომ კაპანელი აქ ნიცშეანელია. ბეთჰოვენის და, განსაკუთრებით, ვაგნერის, მუსიკა, მისთვის საგანთა სულის მხილება და მათი უშუალო ექსპრესიაა.

რატომაა ასე ახლობელი გერმანელი ფილოსოფოსის – ნიცშეს მსოფლგანცდა კონსტანტინე კაპანელისათვის? თამაზ ბუაჩიძე ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „გერმანელი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდა ნათესაურია ჭეშმარიტი (და არ გადაგარებული) ქართველი ადამიანის მსოფლგანცდისა. ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავებს განსაკუთრებული სიძულვილი ჯოგური, მონური ცხოვრების, მასაში გათქვეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანის, მდორე, უშუალო არსებისა, „პანია“ ბედნიერებისა და „პანია“ კეთილდღეობისა. ქართული სულის მისწრაფებებთან ახლოსაა ნიცშე, როცა ეთაყვანება მოძრაობით, ბრძოლით, ხიფათით და რისკით აღსავსე დიონისურ ცხოვრებას, უშურველ, ანგარიშის, განსჯის მოთხოვნათა უარმყოფელ, ლალ, გულუხვად გამცემ, მებრძოლ და მამაც ადამიანს¹.

როგორც აღინიშნა, საქართველოს ისტორიული თვისება ბრძოლაა. ამდენად, ბრძოლა საქართველოსთვის სიცოცხლის ესთეტიკური პრინციპია. როგორც კ. კაპანელი აღნიშნავს, ბრძოლა და უთანხმოება ჩვენი რელიგიაა.

¹ თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თბ., 2005, 75.

საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ ქართული სული ვერ გადაახტება თავის თავს, ანუ იმ „სოციალურ კლიმატს“, სადაც ცხოვრობს, მაგრამ მან მოახერხა დროის გარღვევა, ანუ წარსულისა და აწმყოს ერთიანობაში მოქცევა. ამით ნაპოვნი იქნა ძარღვი „სულის ერთიანობისათვის“, სადაც, თითქოს, დაძლეულია აღმოსავლეთის ფენომენი და ხდება მიბრუნება თაურ ძირებთან – დასავლურ ღირებულებებთან. უფრო სწორი იქნებოდა იმის თქმა, რომ ეს შეპირისპირება მოხდა სინთეზის საშუალებით.

ჩვენს კვლევაში კონსტანტინე კაპანელის ნაშრომის ძირეული ანალიზი განაპირობა შემდეგმა გარემოებამ: XIX საუკუნეში ქართული სული, ხასიათი მთლიანად გამოვლინდა ქართულ ლიტერატურაში. სწორედ კულტურის ამ ფორმაში გამოიკვეთა ერის ფილოსოფიური, მსოფლმხედველობრივი და სოციოლოგიური ორიენტირი.

კონსტანტინე კაპანელმა სცადა, რომ სოციოლოგიური ანალიზით ეჩვენებინა ყველა ეპოქაში ერთიანი ქართული სულის არსებობა და ამით შეძლო „ორგანოტროპიზმის“ სახით ახალი სისტემის შექმნა.

კონსტანტინე კაპანელი მასშტაბური, მრავალმხრივი ინტერესების მქონე მოაზროვნეა. ის ჩვეულებრივ ლოგიკურ ჩარჩოებში ვერ ეტევა. ამიტომ იგი „უცნაური“ პიროვნებაა. ამ უცნაურობით მას აქვს საინტერესო ხედვა და პრობლემებისადმი ახლებური მიდგომები. მისი დამსახურება XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიისა და კულტურის წინაშე უდავოდ დიდია და მომავალშიც მის ნააზრევს სიღრმისეული ანალიზი სჭირდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კონსტანტინე კაპანელი, სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები: ორგანოტროპიზმი. გამომც. თომა ჩიქვანაია, თბ. 1925.
2. კონსტანტინე კაპანელი, ქართული სული ესთეტიურ სახეებში, თბ., 1996.
3. ავგუსტინე ნეტარი, აღსარება; თბ. 1993.
4. გრიგოლ რობაქიძე, საქართველოს ხერხემალი, 1927, №1.
5. გრიგოლ რობაქიძე, უცნობი საქართველო, გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 16.11.90.
6. ნიკოლო მინიშვილი, ქართული მწერლობა, №4, გაზ., 1927.
7. გერონტი ქიქოძე, „ეროვნება, ენა და ესთეტიკური კულტურა“, ნიგნიდან „წერილები, ესსეები ნარკვევები“, თბ. 1985.
8. სერგი დანელია, „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“, თბ., 1927.
9. გურამ ასათიანი, „სათავეებთან, საუკუნის პოეტები“, 1988.
10. დიმიტრი უზნაძე, „ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი“.
11. ვახუშტი ბაგრატიონი, „ქართლის ცხოვრება“, თბ., 1974.
12. მერაბ მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, თბ., 1992.
13. აკაკი ბაქრაძე, „დავინწყებული იდეა. ქართული მწერლობა“, ტ. 5, თბ., 1988.
14. ჰეგელი, გონის ფენომენოლოგია, თბ., 1984.

15. თამაზი ბუაჩიძე, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, თბ. 2005.
16. ნიკოლოზი ბერდიაევი, „ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში“, თბ., 2001.
17. სვამი ვივეკანანდა, „ჯნანა იოგა“, თბ., 2015.

Demur Jalaghonia

ORGANOTROPIC THEORY: METAPHYSICAL RETHINKING OF GEORGIAN SOUL

The aim of the article is to analyse K. Kapaneli's Georgian soul represented in world outlook of Kapaneli. In his aesthetic heritage philosophical and sociological understanding of the national soul and character is given.

Organotropism is a specific biosocial hypothesis, based on the biological and sociological fundamentals. Kapaneli states that organotropism reveals the social perception of the national culture and social psychology of the nation. At the same time, not only social reality defines spiritual phenomenon, but spiritual phenomena themselves also define social reality. So, Georgian literature reflexes Georgian culture.

Kapaneli managed to unite the past and the present into one whole. So, in this way he managed to discover the "unity of soul". The article proves that in his analytical papers he created a kind of system, which he called organotropic theory.

ციხაჩაბაძის ხენესანის სოსიანა-ფილოსოფიის,
ეთიკის და ესთეტიკის ასპექტები
აონსხანსინა ჯანანათან

კონსტანტინე კაპანელის უაღრესად ვრცელი და მრავალფეროვანი ლიტერატურულ-ფილოსოფიური თემატიკა დღემდე არ გახლავთ საფუძვლიანად შესწავლილი და დამუშავებული, ისევე, როგორც არა ერთი სხვა დიდი და ღირებული ქართველი ფილოსოფოსის მივიწყებული, უყურადღებოდ დატოვებული, ფასდაუდებელი ნაშრომი, რომელთა დამსახურება და ღვაწლი, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ქართული, არამედ საერთაშორისო მასშტაბის ისტორიულად დამკვიდრებული ფილოსოფიური აზრის ტრანსფორმაციისა და არაერთგვაროვანი ინტერპრეტაციის კუთხით. გარდა იმისა, რომ კაპანელი გახლავთ ორიგინალური და აქტუალური პრობლემატიკით გაჯერებული ფილოსოფიური კონცეფციის – „ორგანოტროპიზმის“ ავტორი, რომელმაც შესანიშნავად გადმოგვცა ქართული საზოგადოების არსებობისა და ფუნქციონირების ეთნოგენეტიკური, კულტურულ-ისტორიული და ფსიქოსოციალური ანატომია, მანვე, ერთ-ერთმა პირველმა, სცადა, მსოფლიო ხელოვნების კლასიკურ შედეგთა რანგში, სიღრმისეულად გაეანალიზებინა და განეზოგადებინა ქართული ლიტერატურის უკვდავი საგანძურის მარგალიტები, რომელშიც ფართო სპექტრით გაშუქებულია ზოგადფილოსოფიური, სოციოლოგიური, ფსიქოინდივიდუალური, ეთიკური და ესთეტიკური მხარეები.

კაპანელის ამ ვრცელ და მრავალნახნაგოვან გამოკვლევებში ერთ-ერთი ცხოველმყოფელი ინტერესის ობიექტი გახლავთ მსოფლიო ლიტერატურის გამორჩეულ კლასიკოსთა მიერ შექმნილი უმთავრეს ნაწარმოებთა ფილოსოფიური ანალიზი. ამ მიზნით, მან რენესანსის ეპოქას საგანგებოდ მიუძღვნა დიდი ხნის განმავლობაში მკითხველთა ფართო წრისათვის მიუწვდომელი წიგნი „რენესანსი ლიტერატურაში (ნარკვევები ევროპული ლიტერატურის ისტორიიდან)“. ევროპული რენესანსის უდიდეს ნაწარმადგენელთა მიმოხილვას ის იწყებს შოთა რუსთაველით, რომელიც, მისი აზრით, აღმოსავლური რენესანსის ერთ-ერთი ნაწარმადგენელი კი არ გახლავთ, არამედ მისი ქართული წინამორბედი, როგორც თვითონ უწოდებს, პრერენესანსის ავტორი: „...უსამართლობა იქნებოდა, რენესანსის კლასიკოსების მიმოხილვა შოთა რუსთაველის პოემის ანალიზით არ დაგვეწყო, შოთა რუსთაველი ხომ ქრონოლოგიურადაც და იდეოლოგიურადაც ევროპული რენესანსის დიდი კლასიკოსების წინამორბედი ლიტერატურაში. ქართული რენესანსი ევროპის პრერენესანსია დიდი ჰუმანური იდეებით და მხატვრული სახეებით“¹. რენესანსი, მისი განმარტებით, არ არის ერთგვაროვანი, რადგან სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიული

¹ კაპანელი კ., „რენესანსი ლიტერატურაში, ნარკვევები ევროპული ლიტერატურის ისტორიიდან“, გვ. 7, თბ., 2014.

და კულტურული თავისებურებიდან გამომდინარე, მას აქვს შესაბამისად მიღებული შინაარსი და შეფერილობა. საერთოდ ცნობილია, რომ ეს ტერმინი უშუალო კავშირშია ანტიკური ეპოქის აზროვნებისა და კულტურის საწყისებთან, ამ თვალსაზრისით, ქართული რენესანსი ყველაზე უფრო ახლოს დგას ანტიკურობასთან. ევროპის უმეტეს ქვეყანაში, მისი თქმით, რენესანსი, როგორც კულტურული პროცესი, ბევრად ვერ გასცილდა საეკლესიო რეფორმაციას და თეოლოგიურ დავას, რაც ისტორიულად ძალიან კარგად ვლინდება გერმანიის მაგალითზე. საქართველოს შემთხვევაში კი, რენესანსის სული განსახიერებულია რუსთაველის გმირებისთვის დამახასიათებელი ნათელი გონებით, მებრძოლი ნებით და ზნეობრივი კეთილშობილებით. აქვე კაპანელი ყურადღებას ამახვილებს საბჭოთა პერიოდის მეცნიერების ღვანღზე რენესანსის ისტორიული ცნების გაფართოების საკითხში, რომელიც ერთიანად გადაწვდა მხატვრულ კრიტიკას, ესთეტიკას და ფილოსოფიას; დაისახა ახალი პერსპექტივები, ახალი ხედვა და თვითშეგნება, რომელიც ამეტიყველდა ხელოვნებაში, ლიტერატურაში, მეცნიერებასა და ტექნიკაში.

კაპანელისთვის რენესანსი იყო, მისივე ეპოქის განზომილებასთან შედარებით, ბევრად უფრო მეტი გავლენისა და გრანდიოზული შემოქმედების თვალუწვდენელი რეზერვუარი, რომელიც თავის წიაღში იტევდა იმ ყველა გრძნობასა და ლირიკულ-მელოდიურ განცდებს, რითიც განსაკუთრებულ აღტაცებას გვგვრის მოცარტის მუსიკა, შექსპირის სონეტები, ვიქტორ ჰიუგოს რომანები, გოეთე, ბაირონი და სხვები, რომლებიც უკლებლივ „ჩასახულია რენესანსის მსოფლმხედველობასა და ესთეტიკურ წარმოსახვაში. ლიტერატურაში, რაინდულ-ეკლესიური და ფეოდალური ეპოქის განცდების მაგიერ მტკიცდება რეალიზმი, კრიტიციზმი... რენესანსმა წარმოშვა მოძრავი, ანარქისტულ-მეამბოხე განწყობის ტიპი; რენესანსის დროის ადამიანისთვის დამახასიათებელია: სითამამე, გაბედული ნამონყება და საქმიანობა, ატრიბუტებისა და ემბლემების წინააღმდეგ მოუსვენარი ბრძოლა“.¹

შუა საუკუნეობრივი და ახალი ცხოვრების ჰუმანური იდეალების ურთიერთშეგუების ცდები დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივ კომედიებში“, რომელიც მოგვევლინა ევროპული რენესანსის ადრეული გაზაფხულის უპირველეს მერცხლად, პეტრარკას პოეზიაში, ჯოვანი ბოკაჩიოს მოთხრობებსა და ნოველებში, უკვე გადაზრდილია თავისუფალი მსოფლმხედველობისა და ქცევის მქონე ადამიანის ემანსიპაციისაკენ. თუ დანტეს ნაწარმოებში კვლავ შესამჩნევად იგრძნობა კათოლიკური ცხოვრების წესისა და პათოსის დამთრგუნველი ზეგავლენა, ბოკაჩიოსთან გამოხატულია, ყოველივე ამის მიმართ, რადიკალური შეურიგებლობა. ბოკაჩიოსთან, არაჩვეულებრივი მხატვრულ-ესთეტიკური და ფსიქოლოგიური გონჭვრეტელობის ძალისხმევით, ამქვეყნიური ადამიანური გრძნობები, ერთთავად გაჟღენთილია მრავალსახოვანი სურვილებისა და ხორციელი ლტოლვის თავბრუდამხვევი სურნელით, სადაც რელიეფურად წარმოჩინდება გრძნობად-ხილული, სულიერი, გონითი და მისტიური სამყაროს იდუმალი ლაბირინთები; სიხარული იცვლება მწუხარებით და პირუკუ, ასევეა სიამოვნება და ტანჯვა, ბედნიერება და სასონარკვეთილება, რასაც ყველაფერს თან ახლავს სიყვარულის დაუშრეტელი განცდის გამო გაღებულ

¹ იქვე, გვ. 12.

აუნაზღაურებელი მსხვერპლი. სწორედ ამ გზებით და საშუალებებით უპირისპირდება ის ასკეტიზმს, თეოლოგიას, კლერიკალიზმსა და საიქიო ცხოვნების დახავსებულ წარმოდგენებს. დანტეს, პეტრარკასა და ბოკაჩიოს მიერ დეკლარირებულ პრინციპებსა და იდეალებს ენიჭება ეპოქალური ტრადიციის ძალა, რომელსაც წარმატებით აგრძელებენ მიშელ მონტენი და ფრანსუა რაბლე. თუკი მონტენი, საკუთარი ღრმარელატივიზმითა და კრიტიკული ანალიტიკის ტექსტით ახლო ეხმიანება ანტიკური სოფისტებისა და სკეპტიციზმის მეთოდოლოგიურ კვანძებს, რაბლე, თავისი რომანით „გარგანტუა და პანტგრუელი“ გვევლინება მთელი შუასაუკუნეობრივი დეკადანსის დოგმატური შეზღუდულობის უბადლო სატირიკოსად, რომელიც აღჭურვილია პირბასრი გროტესკულობით, სარკაზმითა და ირონიით. ამ საოცარი მხატვრული გემოვნების ფერთა გამაში იკვეთება აღზრდის ფილოსოფიური კონცეფცია – პედაგოგიკა და დიდაქტიკა, რომელიც მიმართულია სწავლების სქოლასტიკური ტრადიციის წინააღმდეგ; სწორედ ეს სისტემა დაედო შემდგომში საფუძვლად ჯონ ლოკისა და ჟან-ჟაკ რუსოს პედაგოგიურ მოძღვრებებს.¹

კაპანელის თვალსაზრისით, უილიამ შექსპირის ეთიკურ-ფილოსოფიური და მხატვრულ ესთეტიკური დოქტრინა ერთგვარი მოსამზადებელ-საწვრთნელი პროგრამაა იმ დიადი ბრძოლისა, რომელსაც სამოქმედო მიზნად ისახავდა ევროპული რენესანსი, დაწყებული იტალიის აღორძინებით, თვით საფრანგეთის რევოლუციის ჩათვლით. თუმცა იქვე მკაფიოდ აღნიშნავს, რომ კათოლიკურ გარემოცვაში მყოფი შექსპირის ჰამლეტის მორალურ-ფსიქოლოგიური სატანჯველის ზოგადმსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა ბევრად უფრო თამამად, გაბედულად და ჰუმანურად გადაწყვიტა რუსთაველმა, ავთანდილის მორალური პრინციპებით და ცხოვრების საზრისისეულ ღირებულებათა რეფლექსიით, რაც თანმიმდევრულად იქნა დასაბუთებული მეფე როსტევეანისადმი მიძღვნილ ავთანდილის ანდერძში. რენესანსის იდეალების მატარებელია, როგორც ავთანდილი, ასევე ჰამლეტი, ორივენი სიკეთისთვის იბრძვიან, თუმცა ავტორის აზრით, ავთანდილი, თავისი ინგლისელი პროტოტიპისგან განსხვავებით, რეალისტურ საფუძვლებზე დგას, ვინაიდან ის აცნობიერებს ნუთისოფლის წარმავალ, მუხთალ ხასიათს და ყოველივე ამის მიუხედავად, ირჩევს აქტიური ცხოვრების მიზანს, რომელიც გამოიხატება ბრძოლისუნარიანობასა და ოპტიმიზმში. მართალია, ამქვეყნად მარადიული არაფერია და უეცარი ზმანებასავით მოუხელთებელია ბედნიერი წუთები, მაინც სიკეთის ქმნას სხვა ალტერნატივა არ გააჩნია, რადგანაც სიკეთე აძლევს ადამიანურ მოღვაწეობას და ყოფა-ცხოვრებას ერთადერთ გამართლებულ აზრს. რაც შეეხება ჰამლეტს, იგი ერთიანადაა განმსჭვალული სკეპტიციზმით, რომელიც მას მნიშვნელოვნად უზღუდავს ნებისყოფის ძალას და შემოქმედებით საქმიანობას, იგი ვერ აღუდგა წინ ბედისწერის დამორგუნველ ზემოქმედებას და თავი დაუხარა ამოებისა და სიკვდილის მეუფებას, რაც შექსპირმა გამოხატა უძლიერესი მხატვრული ექსპრესიით და სწორუბოვარი ხელოვნების განსაცვიფრებელი სახისმეტყველებით, თუმცა, რუსთაველის გმირისაგან განსხვავებით, მას არ შესწევს სათანადო ძალა, განიცა-

¹ იქვე, გვ, 13.

დოს ადამიანური იდეალებისა და უმარლესი ზნეობრივი ღირებულებების სრულფასოვანი ტრიუმფი, რითიც ესოდენ გრანდიოზული და დიდებულია ქართული რენესანსი.

რენესანსის საერთო პროფილის დახასიათებისას, მე-20 საუკუნის ქართველ ფილოსოფოსთა უმეტესობა გვერდს ვერ უვლიდა ფრიდრიხ ენგელსის მიერ გამოთქმულ შეფასებას, რომელიც მათი განსხვავებული გემოვნებისა და მსოფლმხედველობრივი გაგების პირობებში, ერთნაირად იყო აღქმული და გაზიარებული, როგორც გარკვეული იდეოლოგიური დოქტრინა, რომლის ზოგადმართებულობაში ეჭვის შეტანაც თითქოსდა დანაშაულად ჩაეთვლებოდათ, ამიტომაც ერთგვარი ხარკისმაგვარი რალაც საფასური იქნა გადახდილი, როგორც საერთო ინტელექტუალური კონტრიბუცია, მარქსისტული ფილოსოფიის მიმართ. ამ ფილოსოფოსთა რიცხვში, მოსე გოგიბერიძესთან, კოტე ბაქრაძესთან და კიდევ რამდენიმე ავტორთან ერთად, აღმოჩნდა კონსტანტინე კაპანელიც, რომელსაც იდეალისტის იმიჯი ჰქონდა მორგებული, მთელი მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მანძილზე, შალვა ნუცუბიძისა და დიმიტრი უზნაძისგან განსხვავებით, რადგან ხსენებულ მოაზროვნეებს უწევდათ მნიშვნელოვან კომპრომისზე წასვლა, როდესაც ისინი ცვლიდნენ შეხედულებებს, ან საერთოდ უარს ამბობდნენ ადრინდელი ნაწარმოებების ძირითად მიზანდასახულობაზე. მოკლედ, შეგვიძლია, სიტყვასიტყვით წარმოვადგინოთ ენგელსის ზემოაღნიშნული თვალსაზრისი, როგორც კაპანელთან, ასევე კოტე ბაქრაძესთან და მოსე გოგიბერიძესთან, სადაც ისინი ახასიათებენ რენესანსის ეპოქის ძირითად თავისებურებებს. კონსტანტინე კაპანელი და კოტე ბაქრაძე ერთნაირად მიუთითებენ ენგელსის ბუნების დიალექტიკასა და ანტი-დიურინგის ქართულ გამოცემებს¹, ხოლო მოსე გოგიბერიძე – რუსულ ენაზე, მარქსისა და ენგელსის საარქივო შრომებზე, რომელიც თარგმანის იდენტურობითაც უმნიშვნელოდ განიჩევა მათგან². ასეა თუ ისე, ევროპული რენესანსი შეფასებულია, როგორც უდიდესი პროგრესული გადატრიალება, რომელიც კაცობრიობას მანამდე არ განუცდია. ამ ეპოქას ბუმბერაზები ესაჭიროებოდა აზრის სიძლიერით, გზებით, ხასიათით, მრავალმხრივობით და განსწავლულობით, როგორც ამბობს ენგელსი, „ადამიანები, რომლებიც ბურჟუაზიის თანამედროვე ბატონობას ამყარებდნენ, ყველაფერი იყვნენ, მაგრამ ბურჟუაზიულად შეზღუდულნი არ ყოფილან“.

კაპანელი რენესანსის დროულ ფენომენს უწოდებს შუა საუკუნეებით დაღლილი ადამიანის განთავისუფლების ხანას, როდესაც საზოგადოებრივი ფიქრი, აზროვნება და ცხოვრების სტილი უშუალო კავშირშია დიდი ქალაქების საქმიანობასთან, სადაც გამოუმუშავდა ახალი სოციალური გარემოს შესაბამისი განწყობა; უმაღლეს საფეხურზე იქნა აყვანილი „გონების კულტი, აზრის პატივისცემა, ტანის, სხეულის, სივრცის, სილამაზის ესთეტიკური გრძნობა. რომანტიკა ეუფლება სულს. ფეოდალური კარჩაკეტილობა ირღვევა. ეკლესიური განწყობილება ადგილს უთმობს საერო

¹ იხ. ფ. ენგელსი, „ბუნების დიალექტიკა“, გვ. 7-10, თბ., 1954, ასევე, ანტი-დიურინგი, გვ. 194, თბ., 1952.

² იხ. Архив Маркса и Энгельса., Т. II. Ленинград., 1939. ст. 155-156.

ხასიათის გრძნობებს. ღვთისმშობელი, ეკლესიურ გამოსახულებაში, ემსგავსება მადონას. პოეტები ეტრფიან ბეატრიჩეებს, ლაურებს, ფიამეტებს“.¹

ევროპულ რენესანსთან მიმართებით, ქართული პრერენესანსის ისეთი დიდი წარმომადგენლები, როგორც რუსთაველი, ჩახრუხაძე, შავთელი და სარგის თმოგველია, ადამიანური განცდების, ემოციებისა და ჰუმანური იდეალების უმძაფრესი ლტოლვის ხარისხით, გაცილებით უფრო შთამბეჭდავ კვალს ტოვებენ და სრულყოფილი სილამაზით ელვარებენ. რუსთაველის ნაწარმოები, მხატვრული მსოფლშეგრძნებით და მუსიკალური ორკესტრირებით, წინ უსწრებს იტალიის ადრინდელი რენესანსის პერიოდს, ამიტომაც, საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე, საკაცობრიო იდეალების ჟღერადობა არ შეწყვეტილა. რაც შეეხება აღმოსავლურ რენესანსთან კავშირურთიერთობას, ამ საკითხს კაპანელი განიხილავს ნეგატიური თვალსაზრისით – შეუძლებელია ქართული რენესანსის დაკავშირება აღმოსავლეთის რომელიმე ქვეყნის რენესანსთან, ან თუნდაც, მთელი აღმოსავლეთის რენესანსთან, ასეთი რაიმეს არსებობის შემთხვევაშიცო, ამბობს ის. ამას ის ხსნის იმ ეკონომიკური, პოლიტიკური, კულტურული და იდეოლოგიური თავისებურებებით, რაც სრულიად განსხვავებული ფორმით და შინაარსით გააჩნდა საქართველოს, სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის, მეურნეობისა და ყოფა-ცხოვრების ორიგინალური და თვითმყოფადი ტრადიციის მიხედვით, რაც არასოდეს არ ახასიათებდა აღმოსავლეთის ქვეყნებს.

მართალია, დიდი ხნის მანძილზე, ქართველი ხალხი იმყოფებოდა მუსლიმანურ გარემოცვაში, თუმცა მან არ გაიზიარა მისი გარემომცველი ქვეყნების შეხედულებები, ტრადიციები და ადათ-წესები. ამის საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს მუსლიმანური ოჯახური თანაცხოვრების ჰარამხანული წესი, რომელიც იმთავითვე, ქალისათვის დამამცირებელ ფორმად იქნა მიჩნეული და მას დაუპირისპირა ქალის ღირსებისადმი თაყვანისცემა და კულტი, რაც ზეციურ სიმაღლეზე აიყვანა რუსთაველის გენიამ. ის, რითიც ხოჯა-ყაენთა ჰარამხანებში ქალთა ტანჯვა-წვალებასა და დამცირება-შეურაცხყოფას ქართველებმა უპასუხეს, რუსთაველთან უმაღლეს საფეხურზეა აყვანილი, ესთეტიკური მშვენიერებისა და მორალური კეთილშობილების იდეალით. სწორედ ამიტომ, რაიმე მიმსგავსება და შეთანხმება აღმოსავლეთის ქვეყნების იდეალებთან და ღირებულებებთან, პრქტიკულად, შეუძლებელი და ლოგიკურად უმართებულოა.

ქალისადმი გამორჩეული თაყვანისცემის გარდა, კაპანელი ასახელებს სხვა სახის წანამძღვრებსაც, რომელიც, მისი თქმით, ნაკლებად შეინიშნება აღმოსავლური კულტურის მატერიალურ ძეგლებში. ქართული ხელოვნების ნიმუშებიდან კი ამკარად იკვეთება მაღალი გემოვნების ობიექტად ხელქმნილი ესთეტიკურ-მორალური ხედვა, რაც გამოიხატება სიკეთისა და სილამაზის ურთიერთშერწყმასა და შეთანხმებაში. სილამაზით გაცისკროვნებული სული ბუნებრივად მიისწრაფვის მარადიული სიკეთისა და კეთილშობილების ამაღლებული იდეალებისაკენ. ქართულისგან განსხვავებით, არაბებს არ ჰქონიათ საკუთარი, ისტორიულად შექმნილი მსოფლმხედველობა, მათი კულტურული მემკვიდრეობა წარმოადგენდა ელინ-

¹ კაპანელი კ., „რენესანსი ლიტერატურაში, ნარკვევები ევროპული ლიტერატურის ისტორიიდან“, გვ. 20., თბ., 2014.

ურ-ებრაულ-ბუდისტურ ელემენტთა ნაზავს. არაბები ითვისებდნენ ბერძნულ ფილოსოფიას, ებრაულ-რელიგიურ-მისტიკურ თქმულებებს, ბუდისტურ ლეგენდებს, რომლებსაც ისინი დაატარებდნენ მთელ მსოფლიოში – ირანისა და არაბეთის ხრიოკი კლდეებიდან კასტილია-არაგონის სანახებამდე. არაბების დამსახურება განსაკუთრებულია იმ მხრივ, რომ მათ აზიარეს ევროპა არისტოტელეს ფილოსოფიას, თუმცა ისინი მაინც გამავრცელებლები უფრო მეტად იყვნენ, ვიდრე ორიგინალურ ნაწარმოებთა შემოქმედნი.

რუსთაველის მიერ საკუთარი ნაწარმოების ფაბულის არაბეთში გაშლა, კაპანელის მოსაზრებით, ნაკარნახევი იყო ამ ქვეყნის პოლიტიკური ძლიერების ისტორიული მოტივით. ამიტომაც, აღმოსავლეთის გრანდიოზული მოღვაწისა და შემოქმედის – ფირდოუსის ნაწარმოები, რომელიც ასახავს იქაური უდაბნოებით შემინებული ადამიანის ბნელ და ჭირვეულ ხასიათს, დიამეტრულად განსხვავდება, ქართული ბუნების მდიდარ და მრავალფეროვან ნიაღში შობილი პოეზიის სწორუპოვარი მესიტყვის – შოთა რუსთაველის გმირების ზნეკეთილი და სულ-ხორციელად ამაღლებული სახეებისაგან. სწორედ ამით აიხსნება, ერთი მხრივ, რუსთაველის ავთანდილის ერთგული მეგობრობა და გულმხურვალე თანადგომა ტარიელისადმი, რომელიც არის ყოველი დიადი მისწრაფებისა და ჩანაფიქრის განხორციელების საწინდარი, ხოლო, მეორე მხრივ, ფირდოუსის გმირის ძალისხმევა გასაქანს ვერ პოულობს და უნუგემოდ ქარწყლდება, რადგან ის იღუპება საკუთარი ძმის ღალატით. აქედან გამომდინარე, რუსთაველის კონცეფცია ერთიანადაა გაჟღერებული რენესანსული ჰუმანიზმით, რომლის მსგავსი პრეცედენტი აღმოსავლურ კულტურასა და ხელოვნებაში არ მოიპოვება. კაპანელის აზრით, ქართული სააზროვნო სივრცის ამგვარი ტრანსფორმაცია განპირობებული გახლდათ ქვეყნის შიგნით დაგროვილი სავაჭრო კაპიტალის მკვეთრი აღმავლობით, რომელიც ზემოქმედებას ახდენდა ხელოვანთა, მეცნიერთა და მწერალთა შეხედულებებზე, რომლებიც ადგილობრივ ფეოდალებთან მიმართებით, აშკარად გამოხატავდნენ მეფის უზენაესი ძალაუფლებისადმი სრულ მხარდაჭერას, რითიც ისინი პროგრესის საქმეს ემსახურებიან. ამის ნათელი და ცხადი დასტურია, რომ შავთელი, ჩახრუხაძე, ხონელი და რუსთაველი ხოტბა-დიდებას ასხამენ მეფის ცენტრალიზებულ ერთმმართველობას. აქვე ავტორი მიგვანიშნებს ევროპული რენესანსის წარმომადგენელთა იმ განსხვავებულ პოზიციაზეც, რომლის მიხედვითაც, იტალიელი ჰუმანისტები ახერხებდნენ მათ ტირან მმართველებთან შეგუებასაც და, იმავდროულად, ეკლესია-მონასტრების ავტორიტეტის წინააღმდეგ ბრძოლასაც, ხოლო თამარის დროს ქართველი მწერლები ღიად უპირისპირდებოდნენ თავკერძა ფეოდალებს. ამის დასტურია ის, რომ რუსთაველმა ქაჯეთის სახით, სიმბოლურად დახატა ქართველ ფეოდალთა ციხე-კოშკები და არ დაგვიმალა მათი დანგრევა-გაცამტვერების დაუოკებელი სურვილი.

კაპანელი კარგად ხედავს იმ დიდი მსოფლმხედველობრივი ზემოქმედების წარუშლელ კვალს, რომელიც აღმოსავლურ მწერლობას დაატყო გარკვეულმა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა მისტიკურმა მოძღვრებებმა: მანიქველობამ და სუფიზმმა, რომლებიც ქადაგებენ ასკეტობას, ადამიანური სურვილების თანდათანობით ჩახშობასა და მათ საბოლოო გაქრობას. მისი აზრით, მსგავს იდეოლოგიებსა

და სწავლებებს, არ შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ რუსთაველის ესთეტიკურ-ფილოსოფიურ იდეებსა და პრინციპებზე, რამეთუ ამ უკანასკნელის მიერ ინიცირებულ პერსონაჟთა მაღალჰუმანური მისწრაფებანი სრულიად შეუთავსებელია მისტიკური ექსტაზისა და თილისმური უთავბოლოების გაურკვეველობასთან. ნაცვლად ამისა, პოემა გაშლილია ნათელი, ადვილად წარმოსადგენი სიტუაციებით, ადამიანურად სასურველი და მიმზიდველი ქცევებით, ხასიათებით და განწყობილებათა ნაირფერადოვნებით, რაც წარმოადგენს ზედმინევენით მისაბაძ და სანატრელ მდგომარეობას.¹

კონსტანტინე კაპანელის აზრით, რუსთაველმა იმიტომ კი არ დააყენა უფრო მაღლა ქართული ადათ-წესები და ხალხური ყოფა-ცხოვრების პრინციპები, არაბულთან და სპარსულთან შედარებით, რომ საკუთარი ქვეყნის მიმართ გარკვეულ მიკერძოებას იჩენდა, არამედ იმიტომ, რომ თავისი ესთეტიკურ-მორალური ფილოსოფია მან მოიტანა არა ელინთა, ინდოთა, ირან-პალესტინიდან და სხვა ქვეყნიდან, არამედ უშუალოდ საქართველოს ყოფიერების ნიალიდან. ის ამბობს, რომ თავის პოემაში, რუსთაველი სადაც საჭიროა იქ იმონებებს პლატონის, ქრისტეს მოციქულთა გამონათქვამებს, მოიხსენიებს ვისრამიანის გმირებს, თუმცა ის არც პლატონის ფილოსოფიის, არც ქრისტიანობის, არც ბუდიზმის და არც ისლამის მიმდევარია, რადგანაც მას გააჩნია საკუთარი ცხოვრების ფილოსოფია, მდიდარი, ზნეობრივი და ესთეტიკური მოსაზრებებით, სავსე ქართული ტრადიციის სიბრძნით, გამოცდილებით, ქართველი ხალხის ისტორიული კულტურით. ამ საკითხში მას კატეგორიულად ვერ დავეთანხმებით, ვინაიდან რუსთაველოლოგიის მონინავე მკვლევართა მიერ მოყვანილი საბუთები უტყუარად ადასტურებენ „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობრივ საწყისებზე დაფუძნებულ მრწამსსა და თვითცნობიერებას. მართალია, ეს ნაშრომი მარქსისტული იდეოლოგიის გავლენას თავს ვერ დააღწევდა, ისევე, როგორც სხვა იმდროინდელი ავტორები, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ქრისტიანული იდეები ცალსახად მიუღებელი გახლდათ და ამიტომაც ამ დამკვიდრებულ ნორმას ყველა ავტორი ერთნაირად უხდოდა ხარკს. ასე არ იყო სინამდვილეში, ჩვენ გვაქვს განსხვავებული მაგალითებიც, მოსე გოგობერიძესთან, კოტე ბაქრაძესთან და სხვებთან, როდესაც ისინი არა თუ არ ცდილობენ, მკვეთრად დაუპირისპირონ ქრისტიანობას რენესანსის უდიდესი წარმომადგენლები რუსთაველის ჩათვლით, არამედ პირიქით, მათ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გამტარებლებად მოიხსენიებენ, ამასთან, იმასაც განმარტავენ, თუ რატომ იყო შეუძლებელი ისინი ერთბაშად განთავისუფლებულიყვნენ თეოლოგიური აზრის დომინანტობისაგან; ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ და მხოლოდ ერთი ფრაზა გავიხსენოთ, სადაც ავთანდილი ჰყვედრის ამ წუთისოფელს და ამბობს:

„ვა, სოფელო რა შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოვლი შენგან მონდობილი, ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა.“²

¹ იქვე, გვ. 20

² რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, 951-ე სტროფი, გვ.194, თბ., 1951

ყველაფერი სრულიად ნათელია, რუსთაველი არის უაღრესად ღვთისმომადგენელი და ის ეთაყვანება სწორედ ქრისტიანულ ღმერთს და არც ერთ სხვა ღვთაებას. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ კაპანელის აღნიშნული მოსაზრება მისი თვალსაზრისით, რომელიც მან თავისუფლად გამოთქვა, ყოველგვარი იდეოლოგიური ზემოქმედების გარეშე. გარდა ამისა, ქართული კულტურა ერთიანად შეერწყა ქრისტიანობას და ზედმინვენით გამოხატავს იმ სულისკვეთებას, რაც სახარებაშია დეკლარირებული. რასაკვირველია, ეს არ გახლავთ საფუძველი იმისა, რომ ქართული კულტურის თვითმყოფადობასა და ორიგინალურობაში რაიმე ეჭვი შეიძლება შევიტანოთ; პირიქით, ქრისტიანულმა რელიგიამ დადებითი ზეგავლენა მოახდინა ქართული ეროვნული ცნობიერებისა და სულიერების განვითარებაზე, ქრისტიანული მრწამსის საშუალებით, საქართველომ გააკეთა მტკიცე არჩევანი ევროპული აზროვნებისა და ცხოვრების წესის დანერგვისაკენ, რასაც ამტკიცებს კონსტანტინე კაპანელი შემდეგი დებულებით: „ქართული კულტურის გზა – რუსთაველის გზა – არასოდეს არ ყოფილა აღმოსავლეთში გათქვეფილი. საქართველოს ისტორია ნათელი ბრძოლებისა და იდეების გზაა, რომელიც აღმოსავლეთის უდაბნოებით კი არ მიდის, არამედ დასავლეთის მიდამოებით მიემართება ადამიანობისა და სიკეთის მოელვარე მწვერვალებისაკენ. წარსულშიაც საქართველო დასავლეთისკენ მიიმართებოდა. მოწინავე მწერლები და მოაზროვნეები ოცნებობდნენ აზიის ქაოსისა და პოლიტიკურად მოძველებული გზის დაძლევაზე. აქვე განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს ავტორი ფსევდოდონისე არეოპაგიტის კონცეფციის როლს რუსთაველის იდეების ჩამოყალიბების საქმეში, რაც არის უტყუარი მონაწილეობა, არა მხოლოდ საკუთრივ, ქართულ მეცნიერებაზე, ხელოვნებასა და აზროვნებაზე მისი გავლენისა, არამედ მთელ ევროპულ ფილოსოფიაზე და რენესანსულ გაგებაზეც.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ კონსტანტინე კაპანელის სახით, ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ერთ-ერთი განსაკუთრებული და მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მეტად ორიგინალურ და შთამბეჭდავ მოაზროვნეს, რომელმაც სხვა მრავალი საინტერესო და აქტუალური ფილოსოფიური პრობლემათიკის ქრილში, სიღრმისეულად გამოიკვლია და თანმიმდევრული, შედარებით ისტორიული ანალიზისა და ფილოლოგიური კრიტიკის მეთოდოლოგიური კვლევის მიზანდასახულობით, განიხილა ისეთი საკითხები, რომლებიც დამაჯერებლად წარმოგვიდგენენ რენესანსის ეპოქის სოციალურ-ფილოსოფიურ, მორალურ-ეთიკურ, ესთეტიკურ იდეებსა და შეხედულებებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კაპანელი კ., „რენესანსი ლიტერატურაში, ნარკვევები ევროპული ლიტერატურის ისტორიიდან“, თბ., 2014.
2. ენგელსი ფ., „ბუნების დიალექტიკა“, თბ., 1954.
3. ენგელსი ფ., ანტი-დიურინგი., თბ., 1952.
4. რუსთაველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1951.
5. Архив Маркса и Энгельса., Т. II. Ленинград., 1939.

Badri Porchidze

THE SOCIO-PHILOSOPHICAL, ETHICAL AND AESTHETIC ASPECTS OF LITERARY RENAISSANCE IN KONSTANTINE KAPANELI'S HERITAGE

A highly extensive and varied literary-philosophical subject of Konstantine Kapaneli has not been thoroughly studied and elaborated, as well as many other invaluable works, of great and renowned Georgian philosophers, forgotten and left unattended, the contribution of which is especially important, not only for Georgian, but also for the transformation and multifaceted interpretations of historically established philosophical thought of international scale. Apart from the fact that Kapaneli is author of philosophical concept "organotropism", saturated with the original and actual problems, which has perfectly conveyed the ethno-genetic, cultural-historical and psychosocial anatomy of the existence and functioning of Georgian society, he was also one of the first to try his hand as the creator of classic masterpiece of world art, to deeply analyze and generalize the pearls of the immortal treasure of Georgian literature, it covers a wide range of general philosophical, sociological, psycho-individual, ethical and aesthetic aspects.

In this extensive and multi-faceted study of Kapaneli, one of the objects of vital interest is philosophical analysis of major works created by world literature classics. For this purpose, he specially dedicated, for a long time inaccessible book, to a wide circle of readers, to the Renaissance era – "Renaissance in Literature (Essays from the History of European Literature)." He begins his review with Shota Rustaveli, which is the greatest representatives of the European Renaissance, he is not one of the representatives of the Eastern Renaissance, but its Georgian predecessor, as he himself names it, the author of Pre-Renaissance. The Georgian Renaissance is European Pre-Renaissance with great humane ideas and artistic personalities. According to him, the Renaissance is not homogeneous because of the historical and cultural features of different countries; it has a corresponding content and color. It is generally known that the term is directly related to the beginnings of ancient thought and culture, in this sense, the Georgian Renaissance stands closest to antiquity. In most European countries, the Renaissance as a cultural process did not go far beyond church reformation and theological dispute, this is historically very well manifested on the example of Germany. In the case of Georgia, the spirit of the Renaissance is embodied in the vivid minds, warlike will and moral virtues of Rustaveli's heroes. Here, Kapaneli emphasizes the contribution of Soviet science to expanding growth of the historic Renaissance concept, which combined artistic criticism, aesthetics and philosophy, new perspectives were set, a new vision and self-expression that reflected in art, literature, science and technology.

For Kapaneli, the Renaissance was a reservoir of much greater influence and grand creativity than the dimension of his era, which in its bosom was overwhelmed with all the feelings and lyrical-melodic emotions, which helps us to find a special admiration for Mozart's music, Shakespeare's sonnets, novels of Victor Hugo, Goethe, Byron and others, which are "absolutely embedded in the Renaissance worldview and aesthetic imagination. In literature, instead the feeling of the knightly-ecclesiastical and feudal-era, realism, criticism are approved ... „The Renaissance produced a

type of moving, anarchist-rebel mood, it is characteristic of the Renaissance: a bold undertaking and activity, a never-ending struggle against attributes and emblems.“

By Kapaneli’s point of view, William Shakespeare’s ethical-philosophical and artistic-aesthetic doctrine is a kind of training-preparation program, the glorious struggle for action aimed at the European Renaissance, beginning with the Italian revival, including the French Revolution. However he also emphasizes, that the general outlook on the moral and psychological suffering of Shakespeare’s Hamlet in a Catholic environment Rustaveli decided much more boldly, courageously, and humanely, with the moral principles of Avtandil and the refined values of life, it has been consistently documented in Avtandil’s will to King Rostevan. Avtandil and Hamlet both carrying on Renaissance ideals, both fight for the good, however, according to the author, Avtandil, unlike his English prototype, stands on a realistic basis, because he realizes the changing, unreliable nature of the world and yet, after all this, he chooses an active goal of life that is expressed in his ability to fight and be optimistic. In characterizing the general profile of the Renaissance, most of the twentieth-century Georgian philosophers could not bypass Friedrich Engels’s assessment, which, in terms of their different tastes and outlooks, were perceived and shared alike, as some sort of ideological doctrine to get away with doubt in whose validity, would be regarded as a crime, that is why some kind of tribute has been paid as a common intellectual contribution to Marxist philosophy. Among these philosophers, also appeared Konstantine Kapaneli, along with Moses Gogiberidze, Kote Bakradze and several other authors, who had the image of an idealist tailored throughout his philosophical career, unlike Shalva Nutsubidze and Dimitri Uznadze, because these thinkers had to compromise significantly, when they changed their views, or at least rejected the main purpose of earlier works.

Either way, the European Renaissance is regarded as the greatest progressive coup that humanity has not experienced before. This era needed giants by strength, intelligence, character, versatility, and learning, as Engels says __ “The people who upheld the modern rule of the bourgeoisie were all but not bourgeoisly restricted.” Kapaneli calls the Renaissance timely phenomenon, the liberation of the tired man, for middle ages, when public sense, thinking and lifestyle are directly linked to the activities of big cities, where the mood of the new social environment was generated. „The cult of the mind, respect for thought, the aesthetic sense of body, space, beauty was taken to the highest level Feudal seclusion collapses. The secular disposition gives way to secular feelings. Holy Virgin looks more like a Madonna. The poets admire Beatrices, Lauras, Phiametes.” “The poet’s love to Beatrices, Lauras, Fiamets. “With respect to the European Renaissance, such great representatives of Georgian Prerenesans, as Rustaveli, Chakhrukhadze, Shavteli and Sargis Tmogvelian, leave impressive footprints and are resplendent with perfect beauty. Rustaveli’s work, with its artistic outlook and musical orchestration, precedes the earlier Italian Renaissance. That is why, the sound of universal ideals has not stopped throughout the history of Georgia. As for the relationship with the Eastern Renaissance, this issue is discussed in a negative light by Capanelli – it is impossible to relate the Georgian Renaissance to the Renaissance of any Eastern country, or even to the entire Eastern Renaissance, even if such a phenomenon exists. It is explained by the economic, political, cultural and ideological features, with entirely different form and content, which Georgia possessed, according to the original tradition of governance, farming, and livelihoods that never characterized the eastern states. Although, for a long time, Despite the fact that Georgian people

had endured the Muslim environment they never shared their views, traditions and customs of the neighbouring states. To illustrate this, he cites the Haram rule of Muslim family coexistence, which in the beginning was regarded as a degraded form of attitude to the women and opposed the worship of women, which Rustaveli's genius elevated to the heaven.

In the view of Konstantine Kapareli, Rustaveli set the Georgian customs and the principles of local mode of life above the Arabic and Persian, not because of the bias, but because he adopted his aesthetic – moral philosophy from the depths of the Georgian mode of life and not from the countries of Hellenes, Indians or Iran-Palestine or other countries.

Finally, it can be said that Konstantine Kapaneli holds one of the most significant and important places in Georgian philosophical literature, which brought to light many other interesting and relevant philosophical problems, has been studied in depth and consistent with the purpose of comparative historical analysis and methodological research of philological criticism, discussed issues that persuasively represent the socio-philosophical, moral-ethical, aesthetic ideas and beliefs of the Renaissance.

მხატვარი ბანსელის სუბიექტურობა, ორგანოლოგიის და ფენომენოლოგიის ტანადობის თანაბრობა ჰუმანუმი

XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში, რომელიც, ძირითადად, შემეცნების თეორიაზეა ორიენტირებული, განსაკუთრებით გამოირჩევა კონსტანტინე კაპანელის (კონსტანტინე ჭანტურაია) ფილოსოფია, რომელიც თავისი შემოქმედებით ირაციონალიზმით სცილდება შემეცნებით პრობლემათა სფეროს. მხატვრული რეალობის ორგანოლოგიურ კვლევებში კაპანელი გვესახება როგორც ნიციმეს „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ მიმდევარი და დილთაის შთანვდომითი ფსიქოლოგიური კონცეფციის გამზიარებელი.

ესთეტიკურ მოძღვრებაში კაპანელი ყურადღებას ამახვილებს შემოქმედებით განცდის სუბიექტურობაზე. მისი აზრით, ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულებაა ის, რომ, უპირველესად, ის ავტორის სუბიექტურ განცდაშია განსახიერებული. მეორე მხრივ, ამ ღრმად სუბიექტურ და გათავისებულ მხატვრულ ფენომენს უნდა გააჩნდეს სოციალური მასშტაბი, რათა ის მნიშვნელობდეს სხვებისთვის, ჟღერდეს როგორც ხელოვნების ქმნილება და დამკვიდრდეს ადამიანის სულიერ ფასეულობათა სამყაროში.

ორგანოლოგიის თეორია, რომელსაც კაპანელი გვთავაზობს, სუბიექტურ-მხატვრული განცდის სოციალურ გაფართოებას ისახავს მიზნად. ორგანოლოგიური გარდასახვა ხელოვნების ნაწარმოებს აქცევს სიცოცხლის ესთეტიკურ, ინტენციონალურ ფორმად და ანიჭებს მას ფენომენოლოგიურ მნიშვნელობას.

სამედიცინო ლათინური ტერმინი „ორგანოლოგია“ კაპანელის ფილოსოფიის კონტექსტში შეიძლება ითარგმნოს როგორც „მიმართულება (მიდრეკილება) სიცოცხლისკენ“.

კაპანელის ორგანოლოგიის თეორია ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიის პროექციად გვესახება ესთეტიკის სფეროში. ისევე, როგორც ჰუსერლთან წმინდა ცნობიერება, ვით ინტენციონალური აქტი, მიმართულია საგანზე, ასევე კაპანელთან მხატვრული განცდა სწორედ თავისი ინტენციონალობის ძალით არის სუბიექტური და მიმართულია სიცოცხლის მატერიაზე. სიცოცხლის სოციალური ფენომენი აქ განცდის სუბიექტურობის, როგორც პიროვნების ფსიქოემოციური ინტენციონალობის, მამოძრავებელ ძალად არის მოაზრებული.

კაპანელის სოციალური ესთეტიკის ასპექტში, ვფიქრობთ, საინტერესოა თანამედროვე ფენომენოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნის, რობერტ სოკოლოვსკის (აშშ) თვალსაზრისი, რომელიც გადმოცემულია მის ახალ წიგნში „პიროვნების ფენომენოლოგია“ (1). აქ იგი თავისებურად განაწილებს ჰუსერლის მოაზრებას, რომ ადამიანის ინდივიდუალური თვითობა თავის თავში მოიცავს ეიდეტური ობიექტივაციის შესაძლებლობას.

სოკოლოვსკის აზრით, ეს შესაძლებლობა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია განხორციელებადი, თუკი პიროვნული თვითობა გახსნილია და კომუნიკაციაში იმყოფება

სხვა პიროვნებასთან, ანუ როცა ის შეიძენს სოციალურ მასშტაბს. პიროვნების ეს ფენომენოლოგიური „ღიაობა„ და მისი ცნობიერების ინტენციონალობა შემოქმედებით ხასიათს იძენს მხატვრული ლიტერატურის და პოეზიის სფეროში, სადაც მე-სა და სხვის კომუნიკაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახეა ავტორისა და პერსონაჟის, მეორე მხრივ კი, ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობის ფორმა, რაც თანამედროვე, ე.წ. „ცნობიერების ნაკადის“ მწერლობის ძირითადი პრობლემაა.

ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ასპექტით შეიძლება კონსტანტინე კაპანელის სუბიექტური ორგანოტროპიზმის ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია და თანამედროვე გააზრება; მისი განხილვა ავტორისა და პერსონაჟის, როგორც მხატვრული სუბიექტისა და ობიექტის და ავტორისა და მკითხველის, როგორც შემოქმედებით ინტერაქციაში მყოფი პირების სოციალურ კონტექსტში, რაც თანამედროვე ქართული და უცხოური ლიტერატურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თემაა.

აღნიშნულ ინტერპრეტაციაში ძირითადად ვემყარებით ორგანოტროპიზმის მეტად საინტერესო სახეობას, რომელსაც კაპანელის მკვლევარი, პროფესორი ირმა ბაგრატიონი „სოციალურ ორგანოტროპიზმს“ უწოდებს. (2). მხატვრული შემოქმედების სფეროში ეს სახეობა წარმოადგენს „მე-სა და სხვის“ კომუნიკაციას, რომელიც თავისი უღრმესი ფესვებით სოციალურ გარემოს, საზოგადოების სიცოცხლეს, ერის კულტურულ ფასეულობებს წვდება, რაც, თავის მხრივ, პიროვნების ბიოფიზიკურ მონაცემებს, უფრო მეტიც, ქვეყნის ფიზიკურ-გეოგრაფიულ თავისებურებებს ითვალისწინებს.

ასეთი ურთულესი გადასვლა შემოქმედის ესთეტიკური განცდის სუბიექტურობიდან მის მასაზრდოებელ ფიზიკურ, ბიოლოგიურ, სოციალურ, კულტურულ თუ გეოგრაფიულ ფაქტორებზე კაპანელის ესთეტიკური კონცეფციის უმთავრესი მიზანია.

ჩვენი მოსაზრებით, აღნიშნული მიზნის მიღწევა მეტად რთული და, იქნებ, შეუძლებელიც არის. შეუძლებელია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ წარმოუდგენლად ძნელია, თვალი გაადევნო, თუ როგორ ყალიბდება მხატვრული სუბიექტურობის ფორმა, მის ქვემდებარე უამრავ მატერიალურ ფაქტორთა მიზეზობრივი და მიზნობრივი ზემოქმედების შედეგად, არამედ უმთავრესად იმიტომ, რომ აქხდება ხარისხობრივი ნახტომი – სუბიექტურობის იდეალური ფენომენი დაიყვანება მის მასაზრდოებელ მატერიალურ ფაქტორთა ურთულეს სასიცოცხლო მოძრაობაზე. ასეთი დაყვანა კი, სულისა და მატერიის დუალიზმის და ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის თანახმად, პრინციპულად შეუძლებელია.

ვფიქრობთ, საბჭოთა ფილოსოფიაში სწორედ ამ სიძნელის გამო გავრცელდა მცდარი თვალსაზრისი, რომ კაპანელი „ჩაიკეტა“ სუბიექტურ იდეალიზმში და რომ მან ვერ მოახერხა განცდის სუბიექტურობიდან სიცოცხლის ობიექტურ-მატერიალურ პროცესებზე გადასვლა.

ამ პრობლემიდან გამოსავალს ვხედავთ ენის ფენომენში, ვგულისხმობთ არა მეცნიერების ენას, არამედ ცოცხალ სამეტყველო ენას, რომელიც თავის თავში საგნისა და სიტყვის (საგნის დასახელების) ერთიანობის საიდუმლოს მოიცავს. ამ საიდუმლოშია დაუჩვენებელი ენის მთლიანი, თავისუფალი და თვითმყოფადი სული.

სახელი ცალსახად არ გამომდინარეობს საგნის მატერიიდან; (წინააღმდეგ შემთხვევაში, ერთი და იგივე საგანი სხვადასხვა ენაში ერთი და იგივე სიტყვით აღინიშნებოდა).

სახელი გამომდინარეობს იმ შუალედური რგოლიდან, რომელიც ეროვნულ ენაში სიტყვასა და საგანს შორის არსებობს. ეს გახლავთ ერის კულტურული კოდი, რომელშიც ჩანერილია ყველაფერი – პიროვნების ბიოფიზიკაც, მისი მეტყველების თავისებურებაც, სასიცოცხლო გარემო, სოციალური ფონი, ქვეყნის ფიზიკურ-გეოგრაფიული რელიეფი და მრავალი სხვა.

ეროვნული სულის ეს გენეტიკური მემკვიდრეობა განსაკუთრებით თავს იჩენს მხატვრულ-პოეტურ ენაში, რომელიც, ერთი მხრივ, პიროვნების მიერ სამყაროს სუბიექტურ განცდას გამოხატავს, მეორე მხრივ კი, როგორც ეროვნული ფენომენი შეხებაშია მატერიალურ სინამდვილესთან – სამშობლო ქვეყნის ცოცხალ ბუნებასთან. საყურადღებოა, რომ ამ ორ მომენტს, შინაგანსა და გარეგანს, სუბიექტურსა და ობიექტურს, ენა შეიძლება ერთ განუყოფელ მთლიანობაში მოიცავდეს.

ამგვარ მთლიანობას ვაწყდებით თანამედროვე „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურაში, სადაც ზღვარი დაკარგულია ავტორსა და პერსონაჟს (მხატვრულ სუბიექტსა და ობიექტს) შორის. სწორედ აქ შეიძლება ვეძებოთ ის ირაციონალური პასაჟი, რომელიც ავტორის სუბიექტურობას სპონტანურად და დამოუკიდებლად ამოძრავებულ ესთეტიკურ ობიექტთან აკავშირებს. ავტორ-სუბიექტი მხატვრულ ობიექტივაციას განიცდის ცნობიერების ერთიან ინტენციონალურ ნაკადში, რომელიც ჰერაკლიტეს მდინარესავით შეუქცევადია.

იმისთვის, რომ ბოლომდე განხორციელდეს კაპანელის პრინციპი და მხატვრულად ობიექტივირებული სუბიექტი დაექვემდებაროს სოციალური ორგანოტროპიზმის იდეას, საჭიროა, განვიხილოთ კიდევ ერთი მიმართება – ავტორისა და მკითხველის კომუნიკაცია.

კლასიკურ, ტრადიციულ ლიტერატურაში მკითხველი უფრო პასიურია, ვიდრე თანამედროვე პროზაში. ავტორი ქმნის საერთო მორალურ-ინტელექტუალურ ფუნდამენტს, რომელზეც მყარად აიგება და ცხადად ჩამოყალიბდება მისი ნაწარმოები. ყოველი კონფლიქტი პერსონაჟებს შორის შეიძლება გადაწყდეს საერთო ავტორისული პოზიციის საფუძველზე. მკითხველი აღიქვამს მხოლოდ იმას, რასაც მას ავტორი აწვდის უკვე გადამუშავებული და მონესრიგებული მასალის სახით, სადაც ცხადად იკვეთება მხატვრული ტექსტის ზეამოცანა და მისი უმთავრესი იდეა.

თუმცა ლიტერატურულ შედეგებში ოდითგანვე ირღვეოდა აბსოლუტური და ყოვლისშემძლე ავტორის ეს კლასიკური მოდელი, თანამედროვე „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურამ შემოიტანა თამაშის ახალი წესი, რომლის მიხედვითაც, მკითხველი ნაწარმოების თანაავტორად გვევლინება. ავტორი აღარ არის აბსოლუტური სუბიექტი. მას ჩამორთმეული აქვს ყოვლისშემძლე შემოქმედის გვირგვინი. იგი ბოლომდე არ გვეუბნება თავის სათქმელს, თხრობის მიმდინარეობაში გამიზნულად თუ ქვეშეცნულად სახავს აბსურდის სიტუაციას, ცარიელ სივრცეს, რომელიც მკითხველის ფანტაზიამ თავისებურად შეიძლება შეავსოს.

მწერლის თუ პოეტის მიერ ბოლომდე ვერგამოთქმული სუბიექტური განწყობა სიტყვის წიაღში ქმნის განუზღვრელობის ბუნდოვან სფეროს, სადაც ავტორისა და მკითხველის თანაშემოქმედებით ხდება იდეალური, მხატვრული ფენომენის გასაგნება, მისი სასიცოცხლო რეალიზაცია, მისი გარდასახვა ფიზიკურ, ბიოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ, სოციალურ მოვლენათა მატერიაში.

როგორც ვხედავთ, სახეზეა ავტორისა და მკითხველის ფენომენოლოგიური კომუნიკაციის პროცესი, სადაც ორივე მხარე თანამონაწილეობს მხატვრული ფორმის შექმნასა და დასრულებაში.

მსგავსი კომუნიკაციის საშუალებით იხსნება გზა „სოციალური ორგანოტროპიზმისკენ“, რომელსაც კაპანელი წინასწარმეტყველურად სახავს ესთეტიკური შემოქმედების პერსპექტივაში. პიროვნების სუბიექტური განცდა მხატვრული ობიექტივაციისა და მკითხველთან კომუნიკაციის გზით იძენს სოციალურ სტატუსს და მშობლიური ენის პოეტურ-მეტაფორულ სფეროში პოულობს კავშირს განცდის სუბიექტურობასა და მის მასაზრდოებელ მატერიალურ ფაქტორებს შორის.

* * *

კონსტანტინე კაპანელის მოძღვრებამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიასა და მწერლობაში. თავისი ნიცშეანური მოტივებით კაპანელი, ერთი მხრივ, კონსტანტინე გამსახურდიას და გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებას ეხმიანება, მეორე მხრივ კი, ორგანოტროპიზმის ესთეტიკის საფუძველზე ქმნის წინამორბედ ფენომენოლოგიურ განწყობას ქართული „ცნობიერების ნაკადის“ მწერლობისთვის. ქართული ფენომენოლოგიური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან ერთად (კოტე ბაქრაძე, ანგია ბოჭორიშვილი, შემდგომ ზურაბ კაკაბაძე, თამაზ ბუაჩიძე, მერაბ მამარდაშვილი, გივი მარგველაშვილი, ნოდარ ნათაძე, ანზორ ბრეგაძე...), კაპანელმა შეამზადა ის ნიადაგი, რაზედაც ასე ნაყოფიერად აღმოცენდა ოთარ ჭილაძის, თამაზ ჭილაძის, ოთარ ჩხეიძის, გურამ დოჩინაშვილის, ჯემალ ქარჩხაძის და სხვა თანამედროვე ავტორთა ინტელექტუალური პროზა.

დასასრულს, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ენის, როგორც ეროვნული ფენომენის საფუძველზე შესაძლებელია კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმის ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია და მისი ესთეტიკური კონცეფციის დამკვიდრება მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის საგანძურში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. რობერტ სოკოლოვსკი, „ადამიანის პიროვნების ფენომენოლოგია“, გვ. 126, კემბრიჯის უნივერსიტეტი, 2008.
2. ირმა ბაგრატიონი, „კონსტანტინე კაპანელის ფილოსოფია“, გვ. 235, 238, 251-268, შოთა რუსთაველის სახელობის უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2008.

Mamuka Dolidze

SUBJECTIVITY OF ARTISTIC SENSE, ORGANOTROPISM AND PHENOMENOLOGICAL TENDENCY IN MODERN FICTION

Concept of “Organotropism” By Konstantin Kapanelli appeared to be the outstanding aesthetic theory in the rich heritage of XX century Georgian philosophy.

Kapanelli was under the strong influence of Friedrich Nietzsche and developed the motives of life philosophy in the field of artistic creation; but to our mind, his great achievement seemed to be the transformation of phenomenology by Edmund Husserl in the sphere of aesthetics.

In the presented article we try to draw some analogy between Kapanelli and Husserl. Like the pure consciousness, which according to Husserl presented the intentionality toward the object. Kapanelli argued that artistic emotion, as the subjective form of creative activity had an intentionality toward the matter of life.

Husserl used the special method of phenomenological reduction to articulate the purposefulness of pure consciousness toward the object.

Kapanelli offered the theory of Organotropism to highlight the hidden link between intentional-subjective feeling and organic factors of life; such as bio-physical points of character, psychology of person, human social activity and communication of self with the other one.

All these factors were derived from the state of individual, conditions of society, cultural code of nation, even from the geographic-physical appearance of homeland in which the person unfolded his creative life.

We think that the phenomenological link between subjectivity of artistic creativity and Organotropic points of personal life, which implied the state of society and other social factors, was possible on the basis of national language. From the linguistic point of view we would like to present the phenomenological interpretation of Kapanelli’s aesthetical theory.

Especially, we have in mind the artistic-poetic language of modern prose – the “ stream of consciousness “ literature. This phenomenological tendency of XX century fiction, offers us the new form of communication between author and reader.

Unlike the traditional classical novel, the author does not present the omniscient subject, who completely develops his text according to some idea.

Author needs the collaboration with reader. They are two poles of one creative process. Within the text, author unconsciously or by purpose makes some absurd situation, some unclear play on words, some indefinite state of characters, so that the reader can complete and make clear the story by his own fantasy.

Modern communication between the author and reader helps us to reveal the hidden link between the subjectivity of creative emotion and social state of artistic life. This hidden connection presents the cornerstone of social aesthetics by Konstantin Kapanelli.

Finally we would like to emphasize that Kapanelli, thanks to his aesthetical theory, made great contribution to the advancement of some phenomenological attitude, for arising the “stream of consciousness” literature in the sphere of Georgian intellectual fiction .

Our phenomenological approach, especially from the hermeneutic point of view, opens an opportunity and offers new perspective for modern interpretation of “Organotropism”, in the style of intentionality of language, on the basis of the phenomenological philosophy by Edmund Husserl.

ფილოსოფიის სამი ჯონსაჰი¹

*„ასე მარტივი, მაინც რთული და არართული“...
გალაქტიონ ტაბიძე*

შესავალი

წინამდებარე ნარკვევის ამოცანაა, განიხილოს ქართული ფილოსოფიური აზრის სამი კონცეპტი, უფრო სწორედ, მათი რამდენიმე კონტურული და გამოავლინოს არსებითი კავშირები ამ კონტურებს შორის. ესენია: შალვა ნუცუბიძის ალეთეოლოგიური რეალიზმი, სავლე წერეთლის უსასრულო დასკვნის თეორია და კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმი.

ჭეშმარიტებათა რეზონანსი

ნუცუბიძის ორიგინალური კონცეპციის მიხედვით გამოიყოფა ჭეშმარიტების სამი სახეობა:

1. სპეციალურ ადამიანური, ანუ ჩემი ჭეშმარიტება;
2. სპეციფიკურ-ადამიანური, ანუ ჭეშმარიტება ჩვენთვის, ადამიანური მოდგმისათვის;
3. ჭეშმარიტება თავისთავად ანუ არსებულზე წარმატებულის, წინალოგიკურის სფერო.

ჭეშმარიტება თავისთავად თავისთავად არსებული კი არ არის, არამედ ამგვარად ყოფნაა, ანუ არსებულის გარკვეულად ყოფნა. ფილოსოფიის ამოცანაა სპეციფიკურ-ადამიანური სფეროდან თავისი თავის მიღმა თავისთავადი ჭეშმარიტების წვდომა. დილემა შემდეგშია: როგორ შეიძლება ადამიანურის ფარგლებში დარჩე და, ამავდროულად, ადამიანის მიღმურს წვდე? ეს მიღმური ლოგიკურის (პოზიცია-ნეგაციის, დაპირისპირებულობების) და ყოველგვარი რელაციის მიღმაა, ირრელაციონალურია. შემეცნება ორგანოზომილებიანია – წინსვლაა ცოდნისაკენ და უკუსვლაა სანყისისაკენ, საფუძვლისაკენ.

შ. ნუცუბიძე წერს: „იმას, რაც არსში გაუდიფერენციებელია, აზროვნება გაადიფერენცირებს და პერფექტისა და სრულქმნილის მომენტებს აწყმოს, „არის“ ჩართვის საშუალებით ცხადყოფს“ (1.376). არსში ცნობიერების ჩარევამ რამდენადაც მოახდინა „ჭეშმარიტება თავისთავადის“ ექსპლიკაცია, გადავილა ფილოსოფიის გადასვლა სიბრძნეში. დაპირისპირებიდან ალეთეოლოგიის სფეროს საშუალებით, რომელსაც ავტორი მოსაშუალებე სფეროს უწოდებს, მოხდა გადასხვა სამყაროს

¹ პუბლიკაცია მომზადდა შოთა რუსთაველის სესფ გრანტის – „ანტიმოზ ივერიელი-ევროპული საზროვნო სივრცის ნაწილი“ – #FR-19-7625 ფარგლებში.

სრულქმნაზე. „ფილოსოფია არის გზა სიბრძნისაკენ, ისევე როგორც სამყაროს ცოდნა გზაა სამყაროს შეცვლისაკენ“. (1.395)

ამ კონცეფციის ფოკუსშია ჭეშმარიტებათა რეზონანსი, სადაც ფილოსოფია იქცევა სიბრძნედ და უქმდება, რათა კვლავ აღსდგეს პრაქტიკაში.

უსასრულო დასკვნა

„დასაბუთების“ „დასაწყისი“ არის მარტივი, „დასაბუთების“ „საწყისი“ კი „სასრულია“ (სავლე წერეთელი).

უსასრულო დასკვნის თეორიის პოზიციებიდან ალეთეოლოგიური რეალიზმის ჭეშმარიტებათა რეზონანსი იგივე მისტიური ექსტაზია და ლოგიკურ ნაკლსაც შეიცავს (1.284), ამგვარად, არსებული გულისხმობს სხვაგვარად არსებულს, რადგან იგი სწორედაც არასხვაგვარად არსებულია. სრული გარკვეულობა დაპირისპირებულია ერთიანობაა და არა მის შემდეგ, მისი წინარე ან მასზე „მეტი“. ჭეშმარიტება აზრის ნიშანია და არა არსის გარკვეულობა. წინააღმდეგობა მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკურ კავშირებში არის სასრულოს ნიშანი. „უსასრულო ლოგიკურად არის ის, რისი უარყოფაც მასვე ადასტურებს... რაიმეს უარყოფით მისივე დადასტურების აუცილებლობა, არის სრული დასკვნა და ვლინდება ყოველ ლოგიკურ-სინთეზურ კავშირში“. (1.293) ასეთი დასკვნა არ საჭიროებს გარეგან წანამძღვრებს, ამიტომ ის დასაბუთებაცაა და საწყისიც თავისივე თავში.

დასაბუთება რაიმე დებულების გამართლებაა მისი წანამძღვრებით, რომელიც, თავის მხრივ, თავისი წანამძღვრების გამართლებას საჭიროებს და ასე უსასრულოდ. ესაა ე.წ. უსასრულო რეგრესი დასაბუთებაში, რაც არისტოტელეს დროიდანაა ცნობილი. უსასრულო რეგრესი დასაბუთებაში გონების მანკია, დასაბუთების შეუძლებლობის აღიარებაა. როგორ შევაჩეროთ უსასრულო რეგრესი დასაბუთებაში? დასაბუთების საწყისი და დასასრული ერთი და იგივე არ არის. სავლე წერეთლის მოსაზრებით, დასაბუთების საწყისი, ერთი მხრივ, წინ უსწრებს დასაბუთების დასაწყისს, მეორე მხრივ კი, პირიქით, დასაწყისი წინ უსწრებს საწყისს. დასაბუთების საწყისის ბუნებისა უნდა იყოს დასაბუთების რთული ფენომენის ყველა მომენტი თავიდან ბოლომდე.

ყოვლობა და მყისიერება

კაპანელის ორგანოტროპიზმი ნიჭმეს სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ბერგსონის ინტუიტივიზმის გავლენით შექმნილი კონცეფტია. კაპანელის აზრით, ლოგიკური სისტემები „ყოვლობის სტიქიური დენიდან“ ამოჭრილი კონსტრუქტებია. ისინი ჩვეულებად ქცეული კულტურულ-ტროპული ტრადიციის ძალით ყოვლადებული ინტელექტუალური პროდუქტია“.

ავტორი სიცოცხლის ფილოსოფიის მგზნებარე პროპაგანდისტადაც გვევლინება, როცა წერს: „სულში დაიბადა მოთხოვნილება სიჩქარისა, მოძრაობისა, ცვლილებისა, დინამიზმისა, სინათლისა: მდგომარეობა იძლევა სულის წყობას და გასაკვირი არ არის, რომ მანქანისა და კაპიტალის მდგომარეობამ მოგვცა ატორტმანებული სული, რომელიც ორგანოტროპულად სრულდება ხელოვნების სფეროში“. (3. 219)

კაპანელის ორგანოტროპული კონცეფციის ამოსავალი პრინციპი ამგვარად არის ჩამოყალიბებული: „არაფერი იკარგება... უძირო სივრცე, პლანეტური წვით გადაორთქლილი, ზღვა და მდინარეები, ცხოველთა და მცენარეთა დაუშრეტელი გზნება! ყველაფერი საეთო წყაროდან ჩნდება და ეს წყარო ყოვლობისა, მარადიულად მდინარე, როგორც დიდი ოკეანე, არც იკლებს და არც მატულობს“. (3. 22).

კულტურშემოქმედების მეშვეობით ჩვენ ვიღებთ ყოვლადობის ორგანოტროპულ კოლორაციებს. „იმ დროს, როდესაც ფაქტები სამყაროში ერთმანეთს ენი-ნააღმდეგებიან და ერთმანეთთან ჩხუბობენ, ჩვენს პატარა თავის ქალაში იდეები და სახეები ფაქტებთან და ერთმანეთთან მეგობრულად ბინადრობენ“. (3.67). სამყარო, როგორც ყოვლობის ენტელეხია, გაშუალებულიად აისახება ინტელექტში. ინტელექტი მხოლოდ ინტუიტიურ გაალებში ჭვრეტს ნივთების კავშირს ადამიანებთან. ყოვლობის ენტელეხიის გარეგნულ ფორმებს, მატერიალურ ფორმებს ამოძრავებს შინაგანი დინამიკა, ყოვლობის პულსაციის რეზონანსი შემოქმედების ქმნილებებში, ანუ მყისიერ ყოვლობებს. ამრიგად, ხელოვნების ქმნილებები არის ირრაციონალური ყოვლობის თვითგამორკვევის ფორმები. აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს მყისიერი ყოვლობა, როგორც ორგანოტროპიზმის ფოკუსი. ეს რეზონირება არის წამიერება, მყისიერება, უსასრულოდ აჩქარებული გაეღვება, დროის უსასრულოდ დამლადი ნაწილაკი, დროის ზღვრული ქვალიტეტი, პოეტის თქმით, „ის უსასრულო სიჩქარეა, ერთბაშ-ყოველი, მიწის სწრაფად შიდა-ნერტილ-გასაქრობელში“.

დასკვნა

(საწყისური ბუნების დასაწყისები)

ზემოთ განხილული სამი ფილოსოფიური კონცეფციის ძირითადი მოტივები განსხვავებასთან ერთად გარკვეულ ნათესაობას ამჟღავნებენ, უფრო მეტიც, გარკვეული გადამშავებისა და აქცენტირების შედეგად შეიძლება ისინი წარმოდგენილი იქნეს, როგორც ერთი აზრობრივი ფიგურის სამი კონტური. განსხვავება, პირველ რიგში, გულისხმობს წინალოგიკურთან დამოკიდებულებას. არაერთხელ არის მითითებული, რომ ლოგიკური არ არის ის ინსტანცია, რაც ყველაფერს განმსჭვალავს და მოიცავს. „ალეთეოლოგია წარმოიშვა ცნობიერების ფილოსოფიის ჰეგელიანური ფორმის წინააღმდეგ მიმართული ოპოზიციიდან და იგი სრულიად გადაჭრით ილაშქრებს არისის ლოგიზაციის წინააღმდეგ“. (1. 361) უსასრულო, ანუ სრული დასკვნის ყოველ მუხლში წარმოდგენილია საწყისური ბუნების დასაწყისები. ხოლო მყისიერი ყოვლობა შეიძლება ინტერპრეტირებული იქნეს, როგორც ჭეშმარიტებათა რეზონირება. ტერმინოლოგიურადაც და შინაარსეულადაც ამის საკმარისი საბუთები იძებნება ორგანოტროპიზმის ტექსტებში. ოღონდ, ეს ჭეშმარიტებათა რეზონანსი არ უნდა გავიგოთ არც როგორც უეცარი გასხივოსნება, მისტიური ექსტაზი, ბუდისტური ნირვანა, ან მხოლოდ ექსისტენციონალური განათებები საზღვრით სიტუაციებში, არამედ, როგორც ყოველდღიურობაში (ადამიანური ყოფნის დროულ ველში) ჩამოყალიბებული შინაგანი მზაობა, მდგრადი, ე.წ. ფიქსირებული განწყობა, ანუ ფილოსოფიური დისკურსი. ჰუსერლის სიტყვებით

რომ ვთქვათ, ესაა აზროვნების წესი, რომელიც მოტივირებულია საწყისების სიახლოვეს ყოფნის დაუძლეველი სურვილითა და უნარით.

ცხადია, რომ ჩვენ მიერ მინიშნებული რამდენიმე საერთო კონტური ალეთეოლოგიურ რეალიზმსა და ორგანოტროპულ მოძღვრებას შორის უფრო სრულ არტიკულაციასა და წარდგენას მოითხოვს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ანთიმოზ ივერიელი, დიდაქეები და სხვა თხზულებები, თბ., გამომც. „დობერა“, 2016.
2. შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. II, გამომც. „მეცნიერება“, 1979.
3. სავლე წერეთელი, „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“, ტომი II, თსუ, 1986.
4. კონსტანტინე კაპანელი, „ფილოსოფიური შრომები“, თსუ, 1989.
5. Philosophy in Georgia from Neoplatonism to Postmodernism. (monograph) Tbilisi. 2018. TSU publishing house.

Irakli Brachuli

THREE OUTLINES OF PHILOSOPHY¹

The present essay is a brief analytical overview of modern Georgian philosophical tradition and its roots. It addresses three Georgian philosophical landscapes, designed by Georgian philosophers:

1. Shavla Nutsubidze, the author of theory of aletheological realism;
2. Savle Tsereteli, the author of the theory of infinite conclusion and dialectical logic;
3. Konstantine Kapaneli, the author and creator of original Theory of Organotropism.

¹ Publication is prepared in the frame of Shota Rustaveli National Science *Foundation* of Georgia granted project #FR-19-7625 “Anthem the Iberian – A part of European Space of Thinking”

Maxim Marian Vlad

THE NATURE OF THEOLOGICAL LANGUAGE

Abstract: *Over time, there has been a historical relationship between philosophy and theology all over the world. In our days, the rise of analytical philosophy, which is best illustrated in the school of logical positivism, has created a close preoccupation with the meaning of language. This development in philosophy inevitably calls for a critical re-examination of the nature of theological language. The problem is the meaning of words applied to God and to creatures. If our words mean exactly the same thing when applied to God and to creatures, then God's transcendence is eliminated: God ceases to be God in order to be a creature or vice versa. On the other hand, if our words bear an altogether different meaning when applied to God, then God's immanence is obscured: man is no longer in a position to know God. We must emphasize from the outset that the theme is very difficult, because theology and language are living realities, following a dynamic path, unsupported by methods. Moreover, we cannot elaborate methods, isolated from life, which we then apply to life. It does not always yield results to apply the methods related to a certain spiritual activity to another of this kind.*

Keywords: *philosophy of language, theological language, conventional language, adequate interpretation, religious experience.*

Introduction

Nowadays, the theme of “theology-language” relation is situated at the heart of the problems. The latest profound classifications in theology and even more in philosophy and linguistics have developed new ways of approaching the theme and have offered some new methods, unexplored until now.

Mainly, existentialism, structuralism and analytic philosophy (linguistic philosophy) have become an inexhaustible source from which theologians extract the method and the means for explaining the current state of theology. And all of these happen in the hope that they will succeed to define the manner of practicing theology nowadays.

From the very beginning, we have to emphasize the fact that the theme is a very complex one, since theology and language are vivid realities, following a dynamic path that is not subject to certain methods. One cannot elaborate methods isolated from life, that can afterwards be applied to what life represents.

One of the greatest challenges addressed to the contemporary theology emanated from linguistic philosophy, especially from the philosophy of Ludwig Wittgenstein and of the Neo-positivism of Vienna Circle, represented by Carnap and Reichenbach. These two considered that the essence of philosophy does not consist in metaphysics or gnosiology, but in the logical analysis of the word meaning. According to this view, the thoughts expressed by

Wittgenstein can be considered as basis of a programme consisting in a reconsideration of the nature and philosophy's objectives:

Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not false but nonsensical. Consequently we cannot give any answer to questions of this kind, but can only point out that they are nonsensical. Most of the propositions and questions of philosophers arise from our failure to understand the logic of our language. And it is not surprising that the deepest problems are in fact not problems at all (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 95-96).

Therefore, "all philosophy is a critique of language" (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 96). For Wittgenstein, philosophy does not represent science or doctrine, but mainly the activity through which the logic classification of thoughts is pursued, namely of propositions. The influence of his *Tractatus Logico-Philosophicus* work amongst the members of Vienna Circle was significant, but they interpreted it in a neo-positivist manner, using the anti-metaphysics conception, the theory of tautology of logic assertions and the theory of propositions, but setting aside ethics and its mystic. However, Wittgenstein was not a neo-positivist, even though he identified the method of philosophy with "to say nothing except what can be said, i.e. propositions of natural science" (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 159) and gave his readers the following advice "what we cannot speak about (ethics and mystic) we must pass over in silence" (Wittgenstein Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 159).

Wittgenstein believed in a God hidden in transcendence who cannot be described in human language. He explained this impotence of the language by the fact that religious, ethical and aesthetic values have to be necessary and immutable. However, the world, being made up of the totality of the contingent acts, may only have a meaning and a value outside itself (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 156) and language cannot describe them, for its limits are our world's limits. However, according to this, "god does not reveal Himself in the world" (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 158).

Therefore, we can notice a difference between neo-positivism and Wittgenstein's thinking: while for neo-positivists only what can be said matters, namely what can be verified, for Wittgenstein what cannot be said has a greater value, whereas "even if all possible scientific questions have been answered, the problems of life have still not been touched upon at all" (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 159).

The exegetes of Wittgenstein's work have easily spotted a change that happened in his thinking in time: if in his first period he pursued to create a logical, ideal language, in order to solve the problems, in his second period he looked at the common language, seeking an adequate therapy for it in *Philosophical Investigations*.

This is the moment when Wittgenstein introduced the concept of the "language game" (Wittgenstein, *Cercetări filozofice* 104): any language encompasses, in fact, a language game and therefore, religious assertions make some sense within their own language game. In other words, human being can have other experiences than the ones that can be expressed through logical-positivist language: "the honest religious thinker resembles the man dancing on wire. It seems as he is walking almost solely on air. The spot where he walks is the narrowest of the

ones that we can envision. And still, he can really and truly walk on it" (Wittgenstein, *Însemnări postume* 140).

Wittgenstein thereby reopened the door to metaphysical and religious queries, showing that he was willing to admit their logical meaning in well determined conditions. In doing so, he had distanced himself from the neo-positivist circle. We have to point out the fact that his position rather carried theology and metaphysics in an area of silence. Reducing his philosophical method to depiction, Wittgenstein also limited the object of philosophy to what can be depicted.

Religion, with its supernatural contents, remains indefinable by itself and only the external and therefore secondary dimensions can be conceptualized. Therefore, Wittgenstein does not deny reality and the possibility of religious experiences, but considered religious language impossible, namely their expression.

A.J Ayer was even more radical when he denied the possibility of religious language by the absolute application of the empiric verifiability principle and Paul van Buren who was renowned for semantic atheism (Normann 316-318). Certainly, all these attempts of clarifying the nature of language have a great importance. If Greek philosophy considered language to be an instrument of thinking and set definite rules to control it, contemporary philosophy has sought to analyse the language within itself, bringing to light the fact that it is more than a sonorous expression of a concept.

Theologians cannot continue to be impassable spectators of this process because theology is, as well, utterance about God and about the world from the perspective of divine revelation. Theological language involves and claims a general theory of language, however, in reality such a unitary theory does not exist. The sine qua non condition of the possibility of the religious language and, particularly, of theological language, is the personal and prior experimentation of God as a living and personal existence.

If, despite the progress of the biblical studies and of their proliferation in vast layers of Christian population, we are bound to confess a certain sterility of the Word today, this happens precisely because we are getting closer to it intellectually rather than sapientially, speculatively rather than cognitively, meditatively rather than entreatingly. In our proximity to God's word we do not have to actually seek the manifestation of a certain idea or a knowledge growth, but rather a commitment between us and God, between the One who speaks to us and us who listen to; therefore we have to draw close to Him in order to conclude an alliance or a covenant.

God's word is a word of life, namely a means of life in God. Without Him we will never become bearers of Christ's life within us, we will never live the divine life of the Trinity itself. The etymologic signification of "word" (*dabar*, in Hebrew) indicates the depth of things, what remains hidden within them. To speak means to express what is found within things, to make visible what transpires behind them as their dynamic and most profound reality, as their calling. When God speaks, He creates things, makes them arise; when God gives a name to things (cf. Genesis 1,5.8), He contains them outspreading His power on them, He carries them to the achievement of their own calling, because His Word works and does not turn back without producing an effect. (Isaiah 55: 10-11 and Genesis 1: 1-31).

In this Hebrew vision, so different from our ordinary conception of Greek cultural origin, the word is always effective, powerful and does not oppose action, on the contrary, it encompasses the action itself as a constituent of its own.

Here is what we find in the Scripture: not a treaty about life, about man and its history, but the profound reality of all of them, the sovereign power of God exercised and found in this reality. The Word of God is not a book or a collection of writings, but a seed (Matthew 13.19), something that contains life in itself (Deuteronomy 32.47) and develops this life in order to make the great tree of the kingdom grow. It therefore germinates in history as well as in the personal life of every man, grows by filling the reality with a new presence, sanctifies because it gives food to those who receive it, and shines (Psalm 119.105), because it reveals the secret of things, giving wisdom to those unlearned (Psalm 119.130) and leading things to their own ultimate perfection (Bianchi 23-24) (cf John 17.17; Acts 19.20; Hebrews 4.12; I Peter 1.23; Luke 8.11; Mark 4.13-20, 26-32).

Therefore, before we ask what the value and meaning of the theological language are, we must investigate the possibility of the religious experience. It is confirmed even by the universality of the religious phenomenon and implies both the divine revelation and the man's ability to receive it. Once a religious experience has been experienced, the main way of expressing it and communicating it to others is language. What are the possibilities and boundaries of language in expressing a religious experience? To what extent can finite concepts articulated in language be applied to the infinite God? How can we be sure that theologising does not make a linguistic idol, an idol made up not of stone, wood or gold, but of our own words? It is therefore necessary for the theologian to ponder the nature of theological language in order to establish its foundations, dynamics, value and boundaries (Evdokimov 26).

The characteristics of theological language

The Book of the Genesis explains the existence of man by the power of the Word of God, which created him in his image and likeness: "Let us make man in our image and likeness." The Word of God not only designates the human being in this case, but also fulfils what this signifies, by giving existence. If the purpose of words is generally communication, transmitting information, establishing interpersonal relationships, from Genesis we understand that God, by saying the word *man*, creates the human being, communicating all his/her specific elements among which the ability to know and love.

That is why man can be nothing but an open being, seeking fulfilment through communication. Since the Word of God is the basis of his genesis, the human person cannot be confined to interpersonal relations with his peers and to the relations with the universe surrounding him, but he has an ontological need for communication with his creator. This is fulfilled by virtue of the divine revelation, culminated and perfected in Jesus Christ, the Son of the living God.

The language is thus presented as the main way in which man expresses his feelings, experiences, and experience, between which the religious ones occupy a central place, because they give meaning to the entire human existence. Depending on what it expresses, language

can be religious, artistic, philosophical, technical-scientific etc. Clarifying and specifying the terms of language is particularly important precisely because it helps to clarify concepts and leads to a fairer understanding of different types of experiences.

Another aspect, which should be stressed, regards the report of the language, articulated by the letters of a language in words, with the truth of reality. Man expresses reality through language, depicts it from different perspectives, but he neither captures it nor deplete it, he cannot close it in words. In this respect, St. John Damascus clearly distinguishes the process of knowledge from its way of expressing it:

The knowable is something and the explainable is something else, as the speech is something and the knowledge is something else. For this, there cannot be clearly expressed many of those that are understood about God in an obscure manner, but we are forced to express the things that are above us in our human way of speaking as we say that God sleeps, that he is angry (Sf. Ioan Damaschin 16).

The language uses concepts whereby the intellect approaches reality and knows it, the concepts consisting of a resemblance to reality –the analogue language. For this reason, no human language is the exclusive holder of truth, and many language formulas can be convergent and complementary in expressing the profound truth of the human being or the universe.

Any attempt to fully identify the language with the truth of reality or with reality itself is exaggerated and mythologizes the language. In reality, something else happens: the experience of reality is much richer than expressing it through language.

Every man, in his own way, has faced at least once, with the inability to fully express the depth and complexity of some experiences. If this is the case with human language in general, the situation is all the more verified for religious language, because “no one has ever seen God”. And yet, religious language/theological language is possible before all by the power of God.

The condition of the possibility of theological language is articulating in two moments tightly united by the Godly iconomy: the creation of man as an ontological being open to God and the effective realization of the divine Revelation. The Abyss between God and Man is overcome by God Himself who spoke to man about Himself through creation, and then, in a more personal way, through the embodiment of His Son. The humanity he assumed was the first recipient of the Godly revelation and a unique religious experience (Coman 134-143). That is why the words of Jesus Christ, even if rendered by the intercession of God-inspired hagiographs, are of unique importance because they constitute a religious language chosen by God himself. Therefore “this original language, constituted by the unity of the words and gestures of Jesus, but also by the language that intercedes it, is the primary and normative source of any successive theological language” (Fisichella 641). Jesus Christ is the divine Logos, the Father’s logos, and thus the words He speaks in.

His human existences are the words of God, that is, the language of Revelation. However, it would be wrong to think that the words of the Redeemer would express the full richness of his religious experience produced by the divine Revelation. The Truth, being Jesus Christ Himself (In. 14.16), cannot be imprisoned even in the language He Himself chose. The concepts

with which he composed the language of Revelation were borrowed from the language of the people in which he was crowned, and subsequently, through the divine inspiration of the hagiographers, they received the garment of the Greek language. This does not mean, however, that the truth of Revelation would simply be revealed by the correct syntax of the New Testament phrases.

a) The language does not include and does not exhaust the Truth

As long as experience means life and dynamic reality, it does not fit into linguistic forms and structures, which are relative.

As far as this subject is concerned, Saint Gregory the Theologian is explicit; his opinion is contrary to the one professed by Plato, who stated in *Timaeus* that when one gets to know God, it is completely impossible to express Him. This seemed strange to St. Gregory the Theologian, for whom the difficulty resided in knowing the truth itself. He thought that if there were knowledge (communion or experience) of the truth, then surely a word/ formulation would be found, in order to express such knowledge. However, this word/ formulation would be a weak expression (not well clarified, but somewhat obscured) of the experience (Sf. Grigorie de Nazianz 24). Truth cannot be explained in the proper sense. The exact meaning is not expressed, when we use, for example, the terms “birth” or “procession”. We arrive at these formulations based on what happens to people, i.e. by analogy, as stated above by St. John of Damascus.

Under no circumstances does the word-formulation itself encompass reality. Moreover, we should bear in mind that the truth, the lived reality is uncreated and the word-formulation is an invention of the created man. There is no similarity between the created and the uncreated. Therefore, the form, the image or the word, which may be like the truth and which may render it, at least partially, cannot be found (Papadopoulou 34). The word is conventional.

What we want to express and the expression form are quite different, completely different from one another. Under certain circumstances, the man – who is a creature – knows the truth, knows God, acquires His experience, His life. Only at that moment, he feels supported and experiences a state of peace with the truth, within the truth. This is a habitual state preferred by all those who have experienced communion – an intense experience of the truth. This situation usually remains surrounded by silence. It remains unexpressed, unformulated; it does not become a word, i.e. theology. Then, there are no problems, i.e. neither the problem raised by the way of expression, nor the problem triggered by the authentic expression of the experience of truth.

However, the communion-experience of the truth is often required because of wrong teachings. This experience must necessarily be shared and expressed. Nevertheless, what word, what “coat” will be chosen for this purpose? Since there is no analogy between the means of expression and the truth, the one who underwent this experience will necessarily use an expression form known at the respective time, i.e. a language, a term, a structure. However, we should emphasize that any theological formulation should be tightly connected, first, to whatever the Church believes in and, second, to the spiritual climate of the time. The linguistic formulation of the authentic experience of the truth is always confessed by – it never

contradicts – what constitutes the Church Tradition. Any new element clearly springs as a consequence and as a continuation of those that have been already formulated.

In terms of form, the linguistic formulation depends on the linguistic forms known in each era, on the means whereby people have learned to reason and wherewith they interact from a philosophical, cosmological, moral perspective. The use of such linguistic forms is self-evident, not because a contact point with the people of the time has to be found, but, in any case, because this language, these forms are known and available to the person formulating the experience.

It has a genuine connection to the truth – hence its experience – but it is also part of the time and culture of the respective country. In addition, the form of theological expression will be acknowledged as authentic by those who have acquired or who will acquire the experience of the theologian who used that expression form. Therefore, truth can be received by other persons mainly by the identity of the experience (not by the identity of the expression form).

Any means of expression/ words never refer to the divine nature, which is and remains undefined. If, of course, the language whereby truth is expressed had been a revelation, then we would surely have looked for the identity between language and truth, or at least for the analogy between theology and language.

Some contemporary philosophers proceed in the same way, identifying what they mean by what is meant, the existence of things with the language used in order to express them. However, by limiting the existence to language measures for theology, they impoverish this existence and absolutize the language. God's existence is not contained in words, nor is it identified, of course, with them.

By its origin, knowledge – given by dogmas as rational and logical definitions of divine truths – is divine, secret, hidden; the revealed item does not have a specific meaning for everybody, it participates in the inability to comprise its origin, which is God. Hence, the inability to be understood by all, and – ipso facto – the need to formulate it into concepts or notions that facilitate the knowledge of Truth (Chițescu 99).

However, by faith, one can understand it (Is 6, 10); after understanding it, one can proceed to its experimentation and thorough study, by continuously acquiring knowledge (1 Cor 13:12), which begins on earth and perfects in heaven (Eph 4:13; Flp 3, 12-15), when we will see everything face to face (1 Cor 13:12; 2 Cor 5: 7).

Dogma is knowledge; however, it is not any kind of knowledge, but antinomian knowledge, over-knowledge. It formulates the truth revealed by reason, but its truths are supranational and supra-logical (A Person in two natures, a Being in three hypostases, etc.).

Apparently, this can be understood only by reason; however, in reality, we find that it can be understood only by reason illuminated by faith and heated by love: this is the nature of dogmatic knowledge. Due to some of its aspects, it seems identical to human knowledge; in other terms, it is essentially different from this knowledge.

Orthodox theologians have specified this antinomy of dogmatic knowledge, showing that the content of dogmas is divine, and their formulation is also achieved through human means, i.e. through language use.

b) Theological language is not revealed, it is man’s work

The first element that we must emphasize when speaking about the act of theologizing – i.e. about formulating the teaching of faith – is that existence, truth does not identify with the linguistic form used in order to express it. Truth is uncreated, while language is created. Truth is offered, i.e. it is revealed by God – experimentally – to man, while language, which expresses the experience of truth, is invented and chosen by man. The first theological problematization of St. Basil the Great and St. Gregory of Nyssa was precisely focused on showing that the theological language (“designations”) is the theologians’ creation and choice. God is the “Creator of things”, the One who shows the truth; He is not the Creator of “high words”, which are created by man and for the man, because God does not need them.

The theological language, which is a human creation, remains independent from the limitations that pertain to what is typical of or to what relates to a particular human race. The truth does not have an exclusive language. The language of truth can belong to any people and to any age. Hebrew – the first written linguistic form of expression of the truth – should not be regarded by itself as God’s language. It was Moses’ language, whereby he expressed himself; it was the language of his cultural and spiritual environment; he was educated in this language. The same is true for all languages. They all can become means used in order to express the truth and none can become the “exclusive” language of truth (Papadopoulou 38).

The only limitation of the theological language is that we are forced to express things, which are above us, in our human way of speaking. The language must borrow words, forms, images, patterns and schemes that pertain to the human field of knowledge and structures to which it is addressed. The Scripture does exactly the same thing; it does not use a “supernatural” and heavenly language, but unites and harmonizes its words with seen and sensitive things. Since he knows “God’s will”, the biblical writer expresses it as much as he can and as much as his readers can follow; he does this by using words “known” and “common” to the people of his time.

Thus, the language is used and understood wherever there is truly a wide experience of the truth. However, we cannot state the opposite, i.e. we cannot say that we have a wider experience wherever an intelligible language is used.

c) Language shows the existence, not the nature of Truth

The characterizations and words we use for God (the truth) refer to His existence, not to His nature. They refer to what we know about God, not to what we do not know. His nature remains unapproached and therefore unnamed, inexpressible. The man’s inability to know it fully triggers his total inability to name it in words that would characterize it. We cannot characterize what we do not know “because divinity is incomprehensible, it will be unmistakably nameless. Therefore, because we do not know its nature, let us not seek the name of its nature, for the name indicates things” (Sf. Ioan Damaschin 36). Language thus shows the existence and not the nature of truth.

d) Theological language is semantic and indicative

Theological language, as a testimony of man’s encounter with the Trinity God, cannot be univocal, because it cannot express the complexity of this spiritual experience as any other

human experience would express. In everyday or scientific interpersonal communication, we prefer the univocal language, and we believe that we can convey through it a certain piece of knowledge, in a clear and precise manner: the objective knowledge. However, although the human being has the possibility to thematize, to objectify the reality based on reason, determining the characteristics and elements related to its nature, there are situations where the univocal language is inappropriate:

A univocal statement about creature and God would place them on equal footing. Either the Creator must be seen through the prism of finite conceptualizations (i.e. purely anthropomorphic) or the creature must be viewed through the prism of infinite concepts. The first version involves skepticism, the second one entails conceptual deification (Gesler 260).

The profound dimension of human reality and experiences, in particular the experience of God's presence in one's personal life, is not confined to a unique concept, but prefers other types of language: analogical, allegorical, symbolic, expressive, dialogical or doxological.

The wise man does not discover, but neither does he hide the truth. What he does is to show, to signal, to underline the fact that, through divine hypostasis, one can find out His qualities or the qualities of other Persons of the Holy Trinity. This does not mean that the gap between theological words, as a created reality, and the divine existence, as an uncreated reality, is raised or covered. Divine existence does not dwell in the words that express it. Words do not encompass existence, they do not identify with it. If they were to encompass it, it would mean that anyone who invented and used a characterization of the divine existence would automatically become its equal, which is impossible to achieve; moreover, this is blasphemy.

No word, no image is sufficient; no word, no image is "enough for the truth". Of course, the theologian is moved by the Holy Spirit, insofar as he is the bearer of the Church life and has the experience of truth; he becomes His fulfilling rational body. The Holy Spirit moves the theologian's mind, as he expresses logically and indicatively his experience-communion with the truth. However, the words chosen by the theologian as logical expressions of experience are only "significant" or "declarative" or "semiotic" of the truth. In theology, words only signify or express the truth; they do not encompass it, they do not identify with it, partially or integrally. The words and the images of our sensitive reality can only signal, declare, underline a fact, which represents the experience of truth.

e) Theological language is conventional, it is not symbolic and absolute

The choice of theological terms, which are necessarily semantic and indicative, or declarative of the truth and not at all comprehensive, is made in a logical order. These words are loaded with a content of ideas and images of the natural reality, used to express the uncreated truth, without departing from their initial meaning (Papadopoulou 47).

Linguistic images and terms never render the truth in the proper sense. However, the powerlessness and poverty of the language do not betray the truth. It goes without saying that the poverty of the language should not be seen as absolute, but it should be understood in a godly way because the language cannot comprehend the measure of truth (Sf Chiril al Alexandriei 93).

The acknowledgement that any characterization of God and of His work is semantic-indicative, and therefore that the language of theology, in general, is semantic and indicative, easily leads to the rejection of the dominant view that theology – like language – is symbolic.

Symbolism implies the analogy, to a less or greater extent, between a symbol and what it symbolizes. Thus, in all non-Christian religions, the symbol acquires holiness, i.e. it is itself a bearer of divine power, or it is sometimes identified, partially or totally, with the divine. Therefore, in this case, the symbol remains unchanged. Nevertheless, in the theological language of the Church there is no analogy between truth and language. Language, by itself, does not become a holy symbol, a bearer of divine power, and therefore worthy to be honored by itself. If language were to serve as a symbol – bearer of divine power – it would represent by itself the salvation and the source of divine grace. However, this is not the case. The words of the Gospel only show the truth, for which the Holy Spirit enlightens the believer, so that he could to live and believe it. God's words have no power in themselves. They are not magical. Thus, God's words in the Gospel are not those that He had spoken; they are the Evangelists' translation from Aramaic-Galilean. The same is valid for the word-terms "Symbol of faith" (of the "Creed") and for the definitions of the Ecumenical Councils. The symbols have undergone numerous linguistic developments (i.e. changes), to which the holy men were led by the illumination of the Holy Spirit.

CONCLUSIONS:

All the issues presented so far about language and about its connection with truth naturally lead to the following findings:

- 1) The experience of truth precedes theology, i.e. it precedes the expression or the revelation of truth;
- 2) The theological language is a relative factor, while truth is an absolute factor;
- 3) As a relative factor, language depends on the place, culture, education and time that framed its development;
- 4) All languages (at least the relatively cultivated ones) can become "indicative" of the truth, i.e. able to express God's will or the experience of truth;
- 5) Neither the Hebrew language, wherewith God first revealed the Old Testament, nor the Aramaic language, spoken by Jesus Christ, was sanctified. These two languages were used for conjectural reasons;
- 6) Language and theological words are "semantic" and "indicative" of the truth, which they do not encompass; they do not delimit it. Language plays an "indicative" and "semiotic" role, it has no analogy with the existence of truth;
- 7) The philosophical forms of the partial or total identification of the elements defined by the terms "signifier" and "signified" have no applicability in theology, as long as there is no analogy between truth and language, as long as the two categories are distinct, i.e. the uncreated truth and the created language;
- 8) The choice of language and words, in theology (in expressing the truth) is man's exclusive responsibility;
- 9) The same truth can be expressed by different words of the same language (e.g. Greek);

- 10) The words used by God, the Apostles, the Church Fathers and the contemporary preachers in order to preach do not lead to faith and truth, unless the one who listens to them is enlightened by the Holy Spirit and appropriates them.

The above findings, which of course are not the only ones, facilitate the deeper clarification of the role and nature of the theological language. Thus, the conventionality of the language emerges, as a basic feature and as a working procedure. The language of theology is conventional, i.e. it is the result of agreement and understanding.

As long as there is no analogy or opposition between truth and language, which may “*a priori*” require the use of one word or another, seen as a correspondent to a certain truth, then those who have an experience or connection with the truth, who believe something, agree, after much debate, to manifest it in a certain linguistic form. The agreement of those who experienced and knew the same truth, using the same linguistic form, came into the Church life after intense debate and unrest. Due to the conventionality of the theological language, two or more ways of expressing the divine truth are appropriated in a certain era.

Looking briefly at the background where today’s theological language and discourse evolve, as well as at the forms that attempt to caricaturize it, we notice the need to dwell on this subject and grant it a wider and more well-founded range in the future.

REFERENCES:

1. Bianchi, Enzo (1996). *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*. Trans. Oros Maria-Cornelia. Sibiu: Deisis.
2. Chițescu, N. et al., (2004). *Teologia dogmatică și simbolică. Manual pentru facultăți*. Second ed. Cluj Napoca: Renașterea.
3. Coman, Constantin(2002). *Erminia Duhului*. București: Bizantină.
4. Evdokimov, Paul (1995), *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția Răsăriteană*. Trans. Răducă Vasile. București: Christiana.
5. Fisichella, Rino (1990). *Linguaggio în Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice.
6. Gesler, Normann L. (1999). *Filosofia Religiei*. Oradea: Cartea Creștină,
7. Papadopoulou, Stilianou G. (2007). *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*. Trans. Băjău Constantin. Craiova: Mitropolia Olteniei.
8. Sf. Chiril al Alexandriei. *Scrieri (IV)(2000). Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*. P.S.B. vol. 41. București: Institutul Biblic și de Misiune (IBMBOR).
9. Sf. Grigorie de Nazianz(1993). *Cele cinci cuvântări teologice*. Trans. Stăniloae Dumitru. Anastasia.
10. Sf. Ioan Damaschin (1993). *Dogmatica*. 3rd ed. Trans. Fecioru Dumitru. București: Scripta.
11. Wittgenstein, Ludwig (2013). *Cercetări filozofice*. Trans. Dumitru Mircea and Flonta Mircea, Second ed. București: Humanitas.
12. Wittgenstein, Ludwig (1995). *Însemnări postume 1914-1951*. Trans. Flonta Mircea and Iliescu Adrian, București: Humanitas.
13. Wittgenstein, Ludwig (2001). *Tractatus logico-philosophicus*, Trans. Dumitru Mircea and Flonta Mircea. București: Humanitas.

მაქსიმ მარიან ვლადი

თეოლოგიური ენის ბუნება

მრავალი საუკუნეა, მთელ მსოფლიოში არსებობს ისტორიულად ჩამოყალიბებული ურთიერთმიმართება ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის. დღევანდელმა ანალიტიკურმა ფილოსოფიამ, რომელიც ყველაზე სრულადაა წარმოდგენილი ლოგიკური პოზიტივიზმის სკოლაში, გამოხატა განსაკუთრებული დაინტერესება ენის საშუალებით ამ საკითხის გადანიშნვის მიმართულებით. ფილოსოფიის ინტერესის ამ კუთხით განვითარებამ მოითხოვა თეოლოგიური ენის ბუნების კრიტიკული გადახედვა. პრობლემურია იმ სიტყვების მნიშვნელობის გახსნა, რომელნიც ღმერთსა და არსებათა მიმართ გამოიყენება. თუ ჩვენი სიტყვები ზუსტად იმას ნიშნავს, რაც ღმერთის და არსებათა მიმართ გამოიყენებოდა, მაშინ ღმერთის ტრანსცენდენცია გაუქმებულია: ღმერთი უკვე არ არის ღმერთი, რათა იყოს არსება, და, პირიქით, მეორე მხრივ, თუ ღმერთის მიმართ მისადაგებული ჩვენი სიტყვები ატარებენ განსხვავებულ მნიშვნელობას, მაშინ ღმერთის იმანენტურობა დაფარულია: ადამიანი აღარ არის ღმერთისათვის ცნობილ პოზიციაში. ჩვენ უნდა ხაზი უნდა გავუსვათ ფაქტს, რომ თემა მეტად რთულია, რადგანაც თეოლოგია და ენა, დინამიურ გზაზე მოძრავი ცოცხალი რეალიებია, ისინი არ არიან მეთოდებით გამაგრებულნი და მხარდაჭერილნი. უფრო მეტიც, შეუძლებელია ცხოვრებისეული მოვლენებისგან იზოლირებული მეთოდების შემუშავება და შემდგომ ცხოვრებისთვის მისი მისადაგება. ყოველთვის არაა შედეგის მომტანი გარკვეულ სულიერ აქტივობასთან დაკავშირებული მეთოდების მიყენება სხვა მსგავსთან.

Antonio Dominguez Rey

THE POETIC OPENING OF BEING IN THE WORLD

Abstract In the ontological difference (being-entity) of Heidegger, the poetic Logos is revealed as the transcendence of the abyss that cleaves the Being as an entity. Ontopoiesis synthesizes and responds to this mystery by questioning the finitude of *Dasein* and clarifying the fate of his permanent restlessness. The Logos is also poetic. We analyze the implications, on the one hand, of the Heideggerian concepts of being, truth, entity and statement (language), and on the other, its poetic foundation. And we contrast them with homologous, but differentiated, reflections by Eduard von Hartmann, Mark Richir, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas and Paul Claudel, highlighting in these authors the “identity implosion”, the overabundance and exceeding of the Being when manifesting itself as an entity. In all of them the concept of word has a special function as both native origin and existential vibration of being. In the articulation of the word the challenge of death is already announced, but at the same time, the question that, from existence and life, places us in the rhythmic interval of a transcendent background resonance (*ontopoiesis*): the permanent reality *being* of everything that exists.

Being, entity, truth, thought, abyss, mystery, language, poetry, revelation, *Dasein*, History, *Er-eignis*, God.

Introduction

The sway of prolations and remissions makes explicit the ontic concretion of beings or entities between the open or ontological realm of being. This area is ideal for Von Hartmann and a super-project (*überwurf*) for Heidegger, but with similar or equal ergative function. The position of *Dasein* before the objective reality that surrounds it and to which it belongs projects an original image on its opening (Heidegger 1976, 158). Such a project settles “on itself” and the pronominal substantiated “self” the ontic ground from which it emerges. It is an unsettled settlement or “being oneself.” The spontaneous attitude, action and projective function make the integration of *Dasein* into the world revealed there: the *intussusception* of the experience, the integrated knowledge. The being vibrates by essence (*west*), substantiating: a flavor emerges that is knowledge of the feeling or existence, that from which the erect or integrated (the being-thrown-there of Heidegger) is PRO, its onto-poetic rear projection. The apophantic function of logical judgment reveals its latent poetry. In the *oneself* fold the resonance / or active pronoun of the *energeia* occurs. This special energy underlies latent in the simultaneous polarity of presence and absence of every word.

Poetics of existence

We confirm then a double effect. Being increases—it rises, it ascends, they are the words of Heidegger. It acquires intensity, more being, by entering the cave of the still unknown. This

growth is not something measurable. It occurs mainly backwards (*Zurück*). It happens when the essence of being is revealed (*ἀλήθεια*) (Heidegger 1988, 79). It is known *in crescendo* thanks to the halo of configuration and appropriation (*Ereignis*) that the ontological opening allows. It is irradiation of the unveiling of being, its truth understood as its possible always open. That is why Heidegger (1976, 198-199) defines the word as “the assured articulation of the truth of the entity as a whole.”

The possibility thus described recalls, in more than one aspect, the classic intelligibility of knowledge or radiance of the *mentis form* when being generated and agreed (come-with syncretic) really with an object in the common ontic medium: the being of every entity. Heidegger reverses this glow on the phantom of the noumenon or Kantian factor X always present in each concrete objectification. The determination of things is a reflection in the distance or listens in silence of the near-distant, of the remoteness that subtends the entity. In this distance, virtual and real at the same time, the temporalization of time occurs: “Only the power-hearing in the distance gives Dasein itself (*Selbst*) the awakening of the response of being-whith (*Mit-Dasein*) [...] to gain itself as authentic self-sacrificing its selfhood (*Ichheit*) (Heidegger 1976, 175). This is what transcendence consists of: capturing the rhythm of the alternative but simultaneous blinking coming and going of being as an entity, or vice versa. And this is also to oscillate between the world project and the super-project that configures it. The rhythm is the recurrence and resonance of the presence in all present. There is a high apex in it— Von Hartmann’s *Orgelpunkt*—of enter-time or interval of presence-absence that permeates the “over-self” of the “being-oneself” being sustained, *knowing*. The interval vibrates and magnetizes, we could say. They are integrative vibrations, recurring frequencies that imply an overlapping projection always attached an apex beyond themselves. The “oneself” or resonant self of the “over-self” back-projecting itself acquires density of existence. The German root *dicht* means at the same time density and poetic composition.

The rhythmic sway also characterizes existence as *income in the world* (*Welteingang*). Not as the entrance of something of his own into something foreign, but as that which “with” the entity “happens”, existence, and, therefore, also happens to the being who assists him by introducing non-essence into essence (Heidegger 1976, 159). It is something different and deeper than if it were the atomic contrast of particles, matter and antimatter. Existing is the flickering vibration of being: that what is *being* in each case of its presence. Now, entering the world is a rhythmic way of happening. You enter where somehow you were. Upon entering the world, we acquire substantial form: substantiating. A form that retro-projects its background revealing and remaking itself in it continuously: the poetry of existence, its entitative, *ontopoetic* becoming.

Heidegger assumes the weight of thinking about the experience of being from his own state of being. It is a new Proteo of thought. The elevation of the entity decays in abandonment and impotence when intuiting the totality of the entity and experiencing its limit. This abysses in its unknown depth. The clarity provided by the concealment (*ἀλήθεια*) of the entity “obscures the light of being,” says Heidegger (1977, 337), in a neo-baroque tone. Dasein lives the drama of that which is absolute and contingent within the unity of being continually fragmented, transformed. The dash interspersed in the expression *being-oneself* indicates the in-

terstice of sustained integration, the vibrated and resonant intimacy of existence is indicated. Proteus are joined by Sisyphus and Prometheus, the Greek myth, the scoop of the Logos. The restlessness generated by abandonment corrodes the desire for the intuited and, believing the Dasein in the direction of the light and vision of the photonic source, falls to the ground, but “with a duty to seek” in the oppressive embrace of reality – “avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre!” –, like the fallen angel of Rimbaud at the end of the poem entitled “Une saison en enfer” (1972, 116).

Heidegger’s thought investigates the background of the perceptible *phantasma* (Aristotle, Saint Thomas, Suárez, Husserl’s passive synthesis) and Kantian noumenon of active understanding – *nous poietikós* of Aristotle, agent understanding of scholastic philosophy – in the course of becoming and concept’s becoming. The intuitive unity of the multiple, the One, reflects and backsides the desire – impetus, instinct, longing – that opens and does not saturate the intuited (Descartes, Spinoza, Husserl), but sees everything when it is seen, like Leibniz’s panoptic eye. Heidegger senses an ontic breath in the equation of logical judgment and a poetic vibration in the bowels of its apophantic manifestation. That is why a move or jump (*Sprung*) is imposed in the abyss there incurred, but only silence is heard when floating suspended in the bottomless and *enter-time* opened as a possibility of hooking, holding, something held out (*Vorhande*): fleeting moment of vision in the light flickering or ontic patent of being. And this visibility illuminates in the passive synthesis of mood (*Stimmung*), with Husserl’s reminiscence.

Conformity of being, thinking and saying

The latent vibration of the poiesis in the manifestation or apophansis of the logical judgment is revealed in the articulation at the same time simple and complex of the word, where the entity, the underlying being and the statement (language) are interrelated with fusion and fission mutual from the mood, which is the experiential tone of Dasein. The cohesion and coherence of being, entity and statement, never full, augur even “the assured articulation of the truth of the entity as a whole”, its present participle value: *being*. And since this participle encrypts the openness of knowledge, the relationship of the ontological difference being-entity is its vibrating string. The reference of the opening originated there – *being*: *Da-sein*, *das Seiende* – “is put into vibration as behavior” and according to “the patent as such.” And this implies that “the re-presenting statement [...] is subject to the order to say the entity *as it is*” (Heidegger 1976, 184).

Let us note that Heidegger (1976, 116, 119, 121, 185, 189) infers in the scope and act of disclosure of the entity a measure (*Mass*) or pattern (*Richtmass*) of its given presence – it is a previous gift (*Vorhabe*) – in that happening and as your dowry (*Mitgift*). This dowry “is the intrinsic indication for the adequacy between the representative and the respective entity” (Heidegger 1977, 191). It also instructs and governs the saying of the statement (1976, 184). The presence of the entity indicates and compromises the behavior of Dasein by letting it go unveiling in freedom. This commitment also acquires the necessary rank (Heidegger 1977, 190).

The iteration indicated by the prefix re- of the re-presenting act also refers to the *erg* function present in the prefix of the concept of *energeia*. The phonemic liquid value of the conso-

nant *r* and the fricative of the German *v* (*Vorstellen*) are valid here: opening of a flowing phonic scope. It is semiotic-somatic resonance (*Leib* or Husserl's sentient flesh) of what happens. The enunciative vibration of the body. It is true to say the same thing about the Latin preposition *preo* of the concept of *presenting the presence*. We still move in the pre-predicative scope, but at the apex in which "the entity itself becomes representable in the re-presenting statement" (Heidegger 1976, 184).

Heidegger notes the representability of the entity, homologous to its intelligible character in Aristotle and the scholastic tradition, but does not say how to become representable, the turn of the turn. He finds it only in the special background of self-absorption or ontic synthesis of self-being, feeling. It is pure resonance of the entity upon itself becoming aware, the act of being the entity "purposely high and protected in its concealment." Here the History really begins, in the place and time of the concealment of "being in its totality" (Heidegger 1976, 190). History (*Geschichte*) also has an ontological background.

Without these implications of the "cellular" tissue of the enunciation, specifically that of Heidegger, and that of its possible reader, the peak of the constitutive, substantiated moment is not understood. We are its part. The current act of thinking, saying and understanding belongs to the action involved in what was thought, said and understood. We resonate in it with background vibration. It is the unthinkable assumption of articulated representation. Thinking, saying and understanding are flickering of the ontological unveiling already sensed ontically. The representation subsumes and substantiates the time involved. And the word *substantiate* is to be understood as that flavor of the ontic, existentially resonant knowledge of mood (*Stimmung*). The act of saying says its entitative priority anticipated immemorally in the *Da* (*There*) implicit existential relationship of the *Dasein*. It reveals the principle and foundation of any comparison or modality as (*wie*) of existing and knowledge. The saying act says that priority as PRO project or trend of name and knowledge.

The adaptation of the intellect and the thing—classical formulation of the truth— processes a comparison whose notional assumption is the area in which intellect and thing are co-belonging in the world thus configured. Such scope does not precede either one or the other. It occurs, it happens in the encounter or existential vibration whose frequency, amplitude, tension and relaxation resonate as mood and way of being of the entity there and thus—as it is—presented. That is why Heidegger conceives the truth as an articulation of this vibratory convenience (coming-with) or *let-be-in-freedom* to the entity that manifests itself by overcoming itself as existing. This mode of presentation is always the same despite the difference in content. Both the mode and the content patent the proper vibration of the intellect and the thing. The patent is the way of happening. It has the virtue of staying open, like the operative and *poetic form* of Von Hartmann, in the resonance that constitutes it, enabling the *energeia* of its formation.

The indicated adequacy then becomes mutual con-formation. From the assembly of vibrations, intimations, glimpses, qualities and attributes of the perceived thing as it is presented, it is the existing reality as we live and understand it. The world that conformed form. This form occurs in the prior objectification or is the process of the event that takes place passing and remaining: keeping (*Ereignis*). It is the word fraction of the product being-thinking-saying.

The word against death

If we compile the notes attributed to Dasein's behavior in the concordant scope of being and entity, which does not imply that they coincide or identify, we observe that this way of thinking is also being verified in word mode. The word is a vibrated and vibrant form, active and potential, dynamism, *ergon* and *energeia* (Humboldt), act and *potentia*: the opening of the emerging possibility. The same thinking is possible because it conforms verbally. This conformity means essence (essence: *Wesen*; to essence: *west*) of the thought in the act of thinking. Heidegger frames the word in the freedom to *leave-to* the possible emergent: "The liberation of Dasein—which bases history—for the existence, comes to the word in the thought of being" (Heidegger 1976, 198).

The word also blinks. It has eyes, cracks. It breathes. It retains what is formed in continuous training. It is the breath of Dasein. It contains, appropriates (*Ereignis*) and expands. Heidegger pauses and even delights thinking about it. His philosophy is the words he articulates. It is not understood without the implication of the verbal act that articulates and enunciates it. Thought is verbalized form. The underlying problem is posed by the vibrational resonance contained in the word. It expands the meeting environment. It radiates it. It includes even the silence in which the form vibrates and allows time for super-projecting and idealizing *energeia* that radiates stressing the present as a promise, expectation, confidence and augury that the emergency does not cease, or vice versa, because the experience of the *same* develops—we can say—an ontological faith. Permutation and even iterative metamorphosis of concept, idea and word resemble an ontologically quantum phenomenon. And autogenous, because we don't really attend the birth of the word, although we talk about it, as Serge Boulgakov (1991) warns. We verify, we experience it, but already done. Only the poem lives that birth from words already constituted, ut born again in its original formation. There is an emerging background constant or dissociated form of the bio-atomic compound according to the way in which the entities appear in the diffraction Being of existence. The ontological background subtends the biotic and physical-atomic, but its articulation are concepts, words: the verbalized concept.

On the other hand, for Dasein, the *energeia* does cease. It apparently concludes with death. It would be impossible, however, to conceive a totally finite word while there is existence. From its resonance, death acquires, requests another meaning, at least another question in the sphere of onto-poetic encounter. A question from the constant and temporary death of life. It still belongs to existence as an inquiry, surprise at the being of the entity, and a deep entrance into its enigma and mystery. In fact, Heidegger thinks of death from an ontological position to investigate and discover the truth of being, of Dasein. Death is not the denial of Being, but its highest and external testimony (1994, 284).

Heidegger presupposes an ideal emanation of being in the entity, as well as a principle of transcendent immanence. Every man is a blink of it even without knowing it. Also, a short breath. Thought is *word breathed*. Since it is formalized, the turn back (*Kehre*) or the jump (*Spring*) in the void are new transcendent conformations of the being that essences (*west*) itself. The word challenges death. The mood echoing in the ever opened. Another opening of Dasein? Unanswered. The ontological difference is pure mirage, an epiphenomenon. If death

falls within the field of the encounter as a horizon of the limit, of the finitude of Dasein, it remains, transcending in some way. The present body is also a mode of presence if the horizon perspective is projected back to the beginning and entry blink in existence. It is the same destiny of the word between presence and absence of breathing in and breathing out of articulated air, the brief but intense relationship between being and entity, being and not-being. Finitude is the integrated property of man. It is that which really asks for a leap into infinity or makes all differences, unity and transcendence absurd. This includes, for example, the existential absurdity of man, or of existence itself. The question for being, the truth and its foundation would be pure epiphenomenon.

Now, finitude does not exhaust the encounter in the realm of being. The opened does not stop. It continues to diffract. The “over-self” of being ceases in a way of over-being itself by resonating like the silence that leaves behind a symphony or the background resonance in the universe. It resonates in some range still unknown, but latent. Another call or requirement of the enigma and mystery of Being? We are not aware that being, once revealed, is affected by the Dasein’s limit. This overlap is what precisely underlies as a whole the entity’s super-project, the a priori of departure. It is up to the destiny of man as its part (*Moirai*) to find an answer—the search for an existential “duty” for Rimbaud—in the limit of the circumscribing entity, or the own death of the man requested by Rilke (1998, 293) to God as something singular of each one: “O HERR, gibjedemseineneignenTod.” The question is already here answer. There is no other. Why would nothing be imposed on the entity if the being absorbs and abducts the not-being in simultaneous unity of understanding and existence, prior to the principle of contradiction or orienting it? The finitude of the entity comprises being such an entity in the immensity *being* of the Being that transcends it. Another assumption would be to renounce the a priori pre-predicative of departure: the entity is only accessible “if its evidence is already enlightened and guided by an understanding of the entity’s being” (Heidegger 1976, 131). Death implies the bankruptcy of the experience as an absolute presupposition of all sensation and perceptual method. A request for principle regarding its mode of precedence and epistemological procedure. Experience is surprised that something questions it and yet it tends tentacles in transcendence from its own emerging possibility. Who guarantees this emergency? Is it itself guarantor of infinity, division and synthesis, like the Greek *ἄπειρον*? Heidegger speaks in one of his poems—“Der Ring des Seyns”—of a memory far from experience, where the appropriated (*Ereignis*) splits itself (Heidegger 2007, 68). It is said in passing, that his poems are the heart of the thought developed in books and papers or thinking poetized as poetry of the poem of being: “Dichtung am Gedicht des Seyns”, he writes in another poem, “Der Frühe des Seyns,” (2007, 69).

The light glimpsed in the manifestation of the entity is hidden in some recess of the ontic environment, transcending the death of each moment abyssed in the difference of being. It resurfaces in the same word *death* when referring to the “sphere of relationship” or opening of the representation (Heidegger 1976, 184), and giving a twist to the thought of the German philosopher, with only the pole *being* rotating immeasurable (*Unmessbar*) on itself with ontic priority in the emptiness of the entity. Rotation or wandering bases the question for nothing in life with no possible answer. Where there is nothing, it goes without saying anything. The man

is projected rather to be, to live and to die questioning, than to the silent and orphan speechlessness. One nothing, on the other hand, and interpreting “the being for death” (“das Sein zum Tode”) of Heidegger (1986, 235-267), interstice, not even preamble, prelude or premonition arising from Being. Being happens *being*. A jump in the vacuum? According to Husserl (1984, 670), the being can only arise when “we are placed before the eyes, real or imagined, some *being*.” Heidegger conceals in the uncovering and the jump a revelation, or at least a substitute of its. It induces in man a thought “that has thought in advance the being” and only that makes it possible “to think as ἰδέα the presence of the present”, the “emerged in the light in the concealment.” It is revealed “coming out of itself, it is brought forward, that is, it produces itself. It arises, to the extent that it is brought here or produced by man” (Heidegger 1977, 370). In turn, “The relationship with the present that reigns in the very essence of presence is unique [...] It is a part of the uniqueness of one’s being” (Heidegger 1977, 366). And so should beits word, unique—Heidegger adds—, that is, singular, unequivocal. The other words would be granulations of peduncles, its appendices. That relationship “remains unthinkable”, mired in oblivion (Heidegger 1977, 364), but leaves traces, signsthat dwell in language. They are the word. In the relation of presence to the present, the word “*as this relation*” comes to presence (Heidegger 1977, 365).

This ontological epiphysis is, on the one hand, a metaphysical and theological substitute or *Ersatz* of divine creation and its inspirational act in man; on the other, it remembers in several aspects the scientific background of atomic physics. Dasein conceives and understands for a moment the operational relationship, in Thomistic connotation, of beings with each other by virtue of the Being that subtends them *ex nihilo*. Although Heidegger dispenses with the intrinsic attribution analogy, the main analogued as an ontological difference persists in his thinking. And the ontological difference only shows its forgetfulness, although we think its trace, but it does not remain “as that as”, as in the analogy. In this case, it would go through the mold of the entity and, on the other hand, the being withdraws with its essence. It is retractable.

Heidegger’s being never shows up. Peeks and hides. The homologated is diffracted and differentiated, like the energy of the “being of the entity” (“Das Sein des seienden ist die ἐνέργεια”, says Heidegger (1977, 371) with Humboldt’s echo. It is the hidden god of knowledge and negative theology, at least from Plotinus and Nicholas of Cusa, but also the subatomic background resonance.

Poetic opening of thought

Thus, and in conclusion, Dasein’s life remains in a state of historical interrogation. Once the Dasein is coming into the energy flow of being or permanence of that which is *being*, its finitude is already History. Each entity reveals something of being and, man, by excellence. Its destiny is to discover the manifestation of the truth of being and, in it, its own. Heidegger (1977, 373) asks: “But what happens if the being uses in its essence the essence of man (*Mensch*)?” And he replies: “Then, thinking will have to speak poetically from the enigma of being. Thinking brings the dawn of thought to the proximity of what remains to be thought.” The connotation of this proximity with the poetic form of Von Hartmann and its context is evident.

Heidegger turns man into the original word of being. And this means that thought dialogues with its own dynamism and surroundings from the core of its foundation, which is the truth of being, its telling opening. “Thought tells the dictation of the truth of being” (Heidegger 1977, 328). On the other hand, “the thought of being is the original way of poetry.” And poetry is revealed, in turn, as the true saying of being and its grounding: “the poetic essence of thought retains the rule of the truth of being” (Heidegger 1977, 329). Thus, the dawn of being that says and leaves the free gift of itself that is also a measure and pattern of dawn, is *being* the guide (*das Walten*) of its truth. This nascent glow is the open pattern, therefore, of the freedom of the entity in its manifestation, ubiquitous and coeval of disclosure that announces and proclaims it.

Now, Heidegger speaks of the “leap of thought” (“Der Sprung des Denkens”) and his translation into word. The jump implies a version or transfer, a realization or being done in the course of thinking as saying. And this is his poetic scoop, prior to all poetry: “Das denken ist die Urdichtung, die aller Poesievoraufgeht” (1977, 328) ‘Thought is the original poetry that precedes all poetics.’ In thinking, then, there is a translational poetic process. It is that same thinking. The thought, a poem. The original word transduces the dialogue of thought beyond thought. It is that dialogue. It opens its horizon. Each word “speaks from the opening of whole being” (Heidegger 2001, 113). Such an opening is also his voice, says Daniel Sibony commenting on Psalm 29 and in line with the biblical echo that this author traces in Heidegger’s thought: “La voix de l’être est l’ouverture qui fait être la parole” (Sibony 2015, 265). Perhaps that is why Heidegger (1977, 328) also states that thinking is the original dictate: “Denken ist das ursprüngliche dictare.” Being, truth and poetry form equation. They are finally equatorial concepts. Poetry induces and displays the truth of being or being in its truth. It clarifies the knowledge operated in the transit of being towards the ground of its truth. Therefore, the jump of being translated into word must be understood rather as a leap of thought made word. And jump is also the phrase in German: *Satz*. The thought jumps displaying the energy of its dynamism as language.

The poetic thought transpires the remaining and resonant halo of the being in the thought, that is, sucks in the luminous and flashing spring of the being or opening of “its initial essence.” And this happens only sometimes. It also predisposes us “towards mystery” and “on the way to error as such”, where “the question about the *being* of the entity” arises (Heidegger 1976, 198). Another enigma of the mystery. We recognize in some way the error and horror in which the errancy sinks us. Will death be the result of this wandering error? It delves into its enigma and mystery.

The poetic dawn of thought traces the conclusion or scrapes, digs, pierces the interstices of the substantial form of the entity, of the work, of life itself or is simply that original giving, the reign (*Walten*) of the being in the meditated intangibility of the original word (Heidegger 1998, 170). There “the ground of the entanglement of the essence of truth with the truth of essence is discovered” (Heidegger, 1976, 198). These actions, acts, are the use or manipulation that the being makes of the entity, the sub-sumption of its entity. We would say rather: such use is the entity’s becoming in its constitution. Better yet: “what is present in the presentation of *the* present, that is, the relationship so obscurely expressed in the genitive” (Heidegger 1977,

337). And here we refer to the functional and semantic values from the Latin preposition *de* (of).

The differentiated value of the presence presenting itself muffled in the entities includes the germination *is* in turn diffracted in prepositions, adverbs, conjunctions, the environment and relational context (the adverb *Da* of the *Dasein* or being-there), as also happens with the poetic theory of Von Hartmann. The adverb *Da* is an opening and fertile ground of being. Related to this adverb, the Latin genitive case or Spanish preposition *de*, Greek *ἐκ*, German *von*(of) enters the germinal phenomenon of time or makes essential the temporalization of being. Heidegger highlights the genitive essence by introducing a deeper function in it than the conjunctive, juxtaposed or inductive, if not abductive, of the phenomenological association. The integration of being in the world is not its own inherent or truly intrinsic relationship of being in the entity, even if the experiences lived accumulate in the self (I) “inherently and intently”, as Husserl says when analyzing the *Erlebnisreflexion* (1976, 198). And this despite that dowry of the entity to be presented in the field of being as “intrinsic indication for the adequacy” of the representative intellect and the represented entity (Heidegger 1977, 191). The difference abyss. But to think or say the difference presupposes being immersed in its assumption, the relationship involved being-entity. The word is that inherent: the poetry of thought. Heidegger (2001, 117) overlaps the common translation of the Greek verb *ποιέω* –to make– the fact of letting go forward (*Hervorgehenlassen*). It is evident, however, that this output also becomes a language act. The presence of the entity compromises thought by implicating it in the realm of being. The act of re-pre-sitting is no stranger to the entity that represents. There is an inherentness that overflows and transcends it. It is intrinsic. The question reveals for itself an active character (*inständig*) that concerns the one who asks as something proper of *Dasein* (Heidegger 1998, 167).

To the equative phrase according to which *the essence of the truth is the truth of the essence* (“*das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*”) (Heidegger 1976, 201), the genitive value of the grammatical case or preposition of must also be applied. The verbal form *is* presides over and subtends the genesis of the essence, *being* at all times its own truth, the true subjected in it. The subject of the equation proposition mentioned above, adds Heidegger (1976, 201), is “the truth of the essence” (SVF, 82). Then, the preposition of acquires verboid-value.

Wild words

In the genitive equation of truth and essence, death is answered as the historical destiny of *Dasein*. Finitude also happens as dying in the *being* (*έόν*) of being. The entrance into this enigma and mystery alters the words, concepts, works, with vibration and special resonance. The mystery of its presence disrupts its position and value in the order of use. Words and thoughts become wild. We refer to the interpretation that Marc Richir makes of Husserl’s phenomenal imagination and the original dawn of Heidegger. The sound relation of breath explains the *transpassibility*–concept of Henri Maldiney glossed by Richir as a transcript of the associative convection of elements and phenomena–both longitudinal and transversal of overlapping

associations and levels. Elation adds to this, however, the volume of existence, its vibrational intensity. This volume is interpreted in phenomenological exegesis as empty, but it is resonant and expansive dimension. Reinterpretative syntheses and dilations resonate, when not glossy, of the imaginative and architectural, structural levels of wild essences, language and *langue*, according to Richir (1992). The dysfunctional separation of language and *langue* through the sign considered as separation–*écart*–, but within a correlative adaptation of asymmetric harmony, is an epistemological effect of poetic and elastic background resonance. The sound elation of language–silence included– maintains the fundamental resonance as a vibrational signifier of what Richir (1992, 304) calls the “principle of identity implosion” or the jump, from phenomenological signs to language signs.

These differences are more propaedeutic than essential. The internal separation of elements, planes and components of the sign figures slots, filters, pores, vents of the still undetermined. The signs are also phenomena of the world that adhere and in which they are formed by establishing inherent and intrusive, pre-lative identity and *intususception*, which is remade permanently assimilating, integrating the “wild” as a way of life’s world or *Lebenswelt*. Elation is irradiated by articulating knowledge, each entity with impulse–*élan*–proper to a differentiated encounter in the hidden or revealed presence of being thus discovered. This discovery is the essential factor of hominization. The glow of being, although fleeting, precarious and flickering, shines on the nullifying denial of the sign (Richir1992, 310) interviewed in its internal differential according to the plurality of entities, without totalizing it. It is an integrated part of the Humboldtian, phenomenological and anthropological *Weltansicht* (world view).

The glow of the dawn of being reveals the authentic background that constitutes the words in the opening of thought. It is a unique revelation in every man. It asks for a unique answer in each one. The singularity belongs to it constitutively. When dying, the authenticity of each entity continues in relation to the own of the other entities. However, this relationship is also lost in oblivion, according to Heidegger, if History does not protect or rescue it. Not so, however, if the being really transcends the entities once revealed, then it would be the real foundation of history. That is why thinking is also “the poetic talk of the truth of being in the historical dialogue of those who think” (Heidegger 1977, 372). This dialogue indicates the course of thinking through the ontic encounter of the being-in-the-world, where it is revealed, and the loophole of revelation is the mood (*Stimmung*), the dispositions of voice and the tone, the vibratory modulations (Heidegger 1986, 162). The intimidated as existential resonance. A wild forest

Therefore, each entity and word, also an ontic relationship, are historical beings. They contain life, essential existence. They treasure, they encircle truth. However, “the historical dialogue” thus exposed depends on the history of the Logos, its meaning, that is, the meaning of History. All this presupposes, in turn, that there is and has, if not proper sense, but an orientation, vital tendency, a field of understanding. To that dialogue also belong the uneasiness, anguish and fear of dying beyond the silence that surrounds it. If finitude exhausts the dialogue, man, world, sense, being and silence have disappeared, since this is only perceived in relation to some sound. We would develop only a tautology or live a continuous metamorphosis of energy transformation from the first undulation and imperceptible membrane of

energy. *Energeia* would be another name of the energy atomic principle, but meaningless to the human mind. An existential absurdity. The mystification of cosmic silence and the auto-genesis of energy presupposes a quantum of action, a perennial presence or *deusabsconditus* no matter how much its name metamorphoses throughout history. It offers, therefore has the substance and basis of an implicit comparison.

Once the being is revealed, it belongs to the destiny (*Moirai*) of Dasein to seek an answer to the precarious and contingent restlessness of its existence and of everything that surrounds it. We are, therefore, entities that investigate the foundation of their being. And this means being open even in the interstice of the Latin preposition *ex* and the verbal noun **sistentia* (Latin form *sistens*: setting up), a present participle. Past and present fused in life with fission of space, time, cause, matter and according to a reference point (relation), semantic values, all of them, of the Latin preposition *ex*. The fusion of space and time is fission of the future in the expectation of Dasein. It opens gaps always unpublished.

Death condenses life. Life-death: blink flicker of death opened in existence. The retro-projection of the poetic form is superimposed on the linearity of language. It is the formative form. In it, the word acquires new power and it vivifies, as a poem, the death of the language itself, because the words of use live on the entropy that encircles them. But the poetic vision of ontological death does not cover the factual and ontic of man. Does it rise and ascends, therefore, the being coming to word– the word Dasein–, as Heidegger proposes?

To resume this part, we would say, stirring the poetic background of the Heideggerian intuitions, that, if the question for the essence of truth responds in its original scope to the human problem of non-truth (Heidegger 1977, 191), and if the essence of the truth “in itself” reigns beyond man, as Heidegger (1976, 187) seems to admit, but with another twist than that of metaphysics based on this, then death would still depend, like a loophole, and paradoxically, of an ascent that dilates the place of existence. The poetic effect of being continues to resonate in the mysterious and enigmatic rhythm of its unveiling. Once the rhythm of existence has been revealed, the finitude of the development may disappear. The energy that makes it possible and transcends persists. The mystery remains enigma and vice versa.

Ontopoetictranscendence

Death is the fall into the abyss of the segregated entity of being. This is how Sibony interprets the Hebrew resonance of the word abyss in Heidegger. In Hebrew, “The abyss is not nothing, it is something more concrete, it is there (“c’estlà”) where one falls when one is reduced to oneself, when splitting (“coupé”) of being” (Sibony 2015, 265). And Heidegger (1994, 416) recognizes that, when the entity of the truth of being is torn apart, it falls into the abyss of indefinite time.

To the unfathomable strip of the veiled and unveiled belongs the temporal or reverse in-definition of the being in free decline as the other of itself, the *autrementqu’êtreou au-delà de l’essence* de Levinas (1986), another form of mysterious enigma. It would be an open dimension beyond the objective conformation, of what was said, or of the “thinking thought,” which would also be, according to Gabriel Marcel (1940, 21; 1935, 43, 265), a separation, rather a cut

or disengagement of the being and the link of the “thinking thought,” in whose recollection and participation the being surpasses itself mysteriously.

For both Levinas and Marcel, the donation of being exceeds, with different implications in each of them, the content of consciousness that registers it. The thought affected by the incontinence of the intuited or of the content breaks the conceptual molds and discovers an immemorial signifier that does not fit in the thematic significance. It reveals the insufficiency of the essence in the intrigue of the infinite that it parades in an errancy of traces (*traces*) whose significance is the continuous tension of another—*autrui* (Levinas 1986, 13, 16). It opens to an exteriority or outside—*dehors*—of his subjective being—*Hors sujet* (Levinas 1987) also set to a height—*hauteur*—or dialectical rise of hope for Marcel (1933, 279, 292). We are already in the Enigma, outside the phenomenon (Levinas 1949, 209, 213, 216), and in the mystery, which undermines its own data, placing itself, without its own place, but beyond the ontological problem (Marcel 1933, 267, 271). Now, the separation (*écart*) of the Good from the Being is for Levinas as for Heidegger the relation of the entity in the Being, unfathomable, abysmal, infinite. However, Marcel (1933, 271, 274, 291) considers that the relationship given in the encounter with the being—presence—includes the entity that experiences it as its own “inner principle,” on which it depends, and that it carries with it even dissociating him of its own life. Marcel (1933, 292) refers to a relationship that is not of inherent, immanence or exteriority, but the *creative fidelity* of being-with existential or “authentic *co-being*” given in “a blind but effective underlying intuition” and secretly magnetic.

We have referred to this subtly existential experience with the word flavor. Both the *co-being* of Marcel and the *co-birth* of Paul Claudel (1967, 171, 173, 174), whose *Art poétique* the philosopher quotes, are tangencies or vibrations of being. For Claudel (1967, 140, 153), to be is to create and to know is to be, creation also, therefore. We would not, however, experience its creative magnetism outside the field of vibration, that is, without an inherent, distant, close or intimate relationship. “The essential creative act is the emission of a wave”, whose expansive effect informs the area that determines between other simultaneous, previous or later vibrations, superimposed (Claudel 1967, 163: cf. 165). The existential being-with and being born-with imply an *in-esse* or reality *being* of every entity. Therefore, the entity in its whole referred to by Heidegger is—the redundancy is valid—the being of the entity.

The onto-ontological cut of Heidegger (1986, 266) deepens the *Da* or *There* of Dasein as “ontological possibility of a ‘being able to be total’”, but without “the corresponding ‘being able to be’ based on the ‘same Dasein.’” In the light of this contrast we must to understand the depth of the *Da* of Dasein as an adverb that deepens the existence’s *there*—it’s environment and root—in relation to death considered as existential reality. Heidegger (1986, 247) affirms in this sense that “the being-there ‘never ends.’” The fact of “*ceasing to live*” it is “*empirically true*”, but “*does not decide the certainty of death*” as it “*is*” (Heidegger 1986, 257). In the existential finitude of Dasein, then, there exists the *irreferential*, *certain*, but *indeterminate*, *unsurpassed possibility* of death (Heidegger 1986, 258-259). These qualifiers are possible attributes of their reality. All this indicates as if the mere fact of considering this extreme reality of life wanted to deepen the existence and persist in its provider character even if it were dying, because death affects life as existential or its mode of existence. This resistance and prolation comes from

the poetic background of Dasein or rear-projection of the poetic form of thought instigated by intimidation. As such, the Being transcends the entity where it reveals itself beyond its finitude but starting from it. The scope of the Being remains open as a mysterious possibility of the impossibility of giving oneself totally, as announced by revealing itself.

The possibility of death is still, as existential, to be relatively to it as it presents itself-precursoring. It patents and does not exhaust, at least, the relative, rather relational being of entity. In this sense, the ontological persistence of being concerns the ontic background of the knowledge of the entity. The knowledge advances in the depth of the unknown instigated by the various ways of presenting the reality to which it belongs, including that of death, perceived, glimpsed or factual. Between the ontic and the ontological dimension, the poetic Logos is revealed as a common beat. Its transcendence already opens and belongs to the implicit and dilated horizon of *ontopoiesis*.

The mood (*Stimmung, Gestimmtheit*) that characterizes existence makes one feel the kinesis (*κίνησις*) of the dynamism (*δύναμις*) of Dasein noted in the impulse (*Regung*) and emotion (*Rührung*) as *energeia* whose drive is potentially or effectively updated. There is an intimacy (*Innigkeit*) deeper than the affect objectified in active synthesis. In the fondness, the origin of the being resonates with vibrations that transcend the internal space-time as man experiences reality feeling and recognizing himself plunged into his background, which overflows and pierces him. Such feeling or state of encounter in the middle of the entity and on the rise founds the radiated basis of space and time of its own in the movement and worldly orientation of the entity: motion, modality, elation, metaphony, immanence, transcendence, etc. Finding oneself on the Da (There) of Dasein is the existential membrane of relevance or appropriation (*Ereignis*) of the mentioned categories. This also results according to the telos (*τέλος*) or orientation (*έντελέχεια*) of the entity as itself (*Selbst*) in the world and each one's own response to the call of being. Deployment is the essential motion of being as dynamism, kinesis, *energeia* and *entelechy* (cf. González 2018) of *Ereignis*. This is how Heidegger summarizes and resolves, in our opinion, the Platonic and Aristotelian tension of being, seeking an originating synthesis from his impulse, synthesis in turn from Heraclitus and Parmenides.

Ontopoiesis is then presented as an internal and intimidated germ, foundation and essence of the truth of being. It is the becoming (*Werden*) prerelative and ante-predicative of objectivity: the latent or current presence of the present, its entitative relationship. The unveiled presence of being functions as a priori of the entity as Dasein. It is the essential Being (*Seyn*). That is why even the analogical concept of God, derived from an ontological attributive relationship, internal or external, results in objectified reduction of being. The idea and the essence (*ούσία*) on which it is based are already a delay (Heidegger 2007, 71). The origin remains abyss. It is revealed as a language in the midst (*Zwischen*) of ontological difference.

Imprint of light on the membrane of the entity. That is *ontopoiesis*. Heidegger's interrogation about the essence of the entity and the germ of appropriation (*Ereignis*) finally looms over the shadow of the gods through the interstices opened in and by language as its calls that are internal cracks. Salvation of the abyss in the mountain and between the burning crackles and chinks of language, perhaps recalling of Abraham's vision before the Being or abysmal Nietzsche's supreme feat, between the humanization and dehumanization of language, its law or rule (grammar) and the struggle of world and earth (Heidegger 1994, 510).

Origin creative force

The decisive issue is then the final question of why (*Warung*) of the *Ereignis*. Open question that, if it does not think beyond the thought and the possible answer in advance, thinks short (Heidegger 1994, 349). Opening to the Being that disrupts, makes jump. The leap of light in the blackness of nothingness still opaque? A light in which everything becomes intelligible, dominant (*beherrschbar*). Light more original than the “truth of the difference of being” (Heidegger 2007, 69). And if the essence of the truth is the luminous and at the same time emboldened (*lichtend-verbergend*) concealment of being (1994, 348), and this same the one’s own (*Ereignis*), then—we conclude—man carries a candle inside, even if insecure, exposed to the winds of oblivion. This light is original jump (*Ursprung*). A kind of *fiat lux*?

Heidegger recalls, in short, the creative force of the origin of the light, however dim may be its flickering, to turn it over, like Saint Augustine and Rilke, to the hope of a last god, or of a final *parousia*, and direct it to his start. The last god is no end, says Heidegger as glossing the eschatology of the Christian tradition, but that to which the primitive force and resonant vibration (*das Insichinschwingen*) tends to rise as the future. And this is also biblical origin. It is God—this word takes a capital letter, but we do not know if the word *Gott*, capitalized like all German nouns, refers to the biblical God—who expects the ground of the truth of being and of man in *Dasein*, and not backwards (Heidegger 1994, 416). In the beginning was the Verb, we read in the St. John Gospel (1, 1). And Heidegger (1994, 500) states that the essence of language is determined in the naming of its origin (*Ursprung*), and the original language is the language of poetry (Heidegger 1998, 170). The connotation is evident, although the ecphrase removes, perhaps for that reason, the historical background of the Philosophy.

The strength of the unveiled origin removes questions about the immanent transcendence of the gods highlighting the pronominal value of prepositions and adverbs when assembling lexical roots of nouns and verbs. The answers are not definitive. They promote even more unknowns. The being is for Heidegger emerging production that, manifested, reveals an already inevitable demand and existential commitment, as its own destiny. And the unveiled emergency, at the same time creative by what it reveals, moves the being to a meeting of itself in advance, always surpassing itself in the meantime ascending and higher – “alsgleichwohl-Höheren” – (Heidegger 1994, 508). It is also necessary production (*Not-schaft*) of a god interviewed almost as intermittency and unfathomable foundation of the abyss (Heidegger 1994, 508). Its upward thrust recalls the divine forces of the classical Greek and Hindu world. The last word is, as in a theological cosmology, the vibration resonating in silence, the internal listening exposed to the opening of the being in the interstice or between (*Zwischen*) of a latent background gravitation. And this prolation also exists in the biblical scripture when speaking of Being through *Dasein*, as Sibony recalls (2015, 26-28). The traditional concept of *Summum ens* is now chasm of Being in the dialogue *between* God and Man. In this between-two (*entre-deux*) is the law, the previous gift, the pattern, guide, the existential commitment to understand and say – poetry – what is being and how it is.

In the essential question Heidegger synthesizes the ontological, anthropological, theological and poetic core of the thought and destiny of Man. The forgetfulness of the nucleus is the Nothing, the death of the Self. The poetic thought responds essentially to the background of

this question. It is the true topology or reason of Being: “Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit / die Topologie des Seyns. // Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens” (Heidegger 1983, 84). It, the topology, tells him—the Being—the place of his essence. That place is the Poem. Not anyone, of course. One who vibrates existence or is the resonated Being: the latent actuality that *is* always *being*. The being is revealed in the foundation *being* of existence.

The Logos is then glimpsed as a word of thought that reasons it and is opened by it.

We refer to the act of permanent reality revealed in man as dense and acute intuition of a background that exceeds and integrates it as a vibration of a multiple resonance. The elements of reality claim and correlate each other in accordance with the creative consciousness of man. They even impose their claim on us, notes Levinas (1948, 774) commenting on the affection of the poetic order of rhythm, stronger than an “internal law”, an indication that goes beyond, and in parallel, the imperative saying of the donation or pattern original, which would still be, for Heidegger, the destination part (Moirai) that corresponds to each entity, especially Dasein. This rhythm responds to an onto-poetic intuition. It exceeds the commitment of existence by empowering it beyond the ontological correlation by the fact that man is a vibrating string of reality resonating in himself with himself. The vibration confirms the existence of oneself and others, thinks Claudel (1967, 163, 165), who also defines knowledge as the vibrational and rhythmic relationship of things with each other. The onto-poetic intuition never saturates the abyss of difference but guesses and predicts the rhythmic vortex that bases it, drives and transcends. And so also death. Dying is the maximum experience of the individual, his confirmation, for nothing, not anyone—or nothing itself—can replace one's own death nor live it as it is. His presence confirms the inalienable fortitude of life. Death and life are intervals of existence exceeding itself as a reality that is always new. Such an interval goes beyond the established present. It powers the rhythmic signifier by opening the meanings and possible sense of existence to the still unknown: something strangely internal, exotic, however, inherent. The being is always. What exists, can never cease to be, writes Claudel in his *Art Poétique* (1967, 139). That's why there is Poem.

In conclusion

The man intuits and discovers in his intimate existence a presence—hopeful or fearful, tragic—that overwhelms him without specific determination, but that overflows every interval of his moment assuming any concrete position in a flattened and runaway opening, including the tragic gesture of the Death, its fading. It is the onto-poetic transcendence. The overflow of the concretions, meanings, concepts, categories, is reflected by the exotic, wild names, magic, mystery, the ontological rise of Heidegger, the “ascending dialectic of hope” that springs up in Marcel's self-conscious recollection (1933, 279). It is also the atomic fusion and the gravitational plasma of the significant energy by diluting the meanings in the metaphor, as Ortega y Gasset (2006, 674, 675) explains and defines it: “the mental atomic bomb” (2009, 839). That feeling-growing overflowing with itself acting, working, reflecting, *being*, it has been experienced by other thinkers, poets, philosophers, scientists, as internal growth (*Wachstum*) of existence. There are even unique cultures, such as the Torajan one, of the Island of Celebes

(Sulawesi), that celebrate fertility rites walking their dead with those who live, for months and even years. Magical is, mysteriously, being himself, for its concept, reality? Resists the exhaustive analysis of experience (Marcel 1933, 262). Being is involved in all that which intends it. It is its own a priori. In the latent mystery of exotic words, the energetic significance or rhythm of existence reverberates. The entity one day entered, inscribed–birth–in the world, leaves itself–dies–meaning the being that inhabits and transcends it.

This transcendence is the opening of the word. And so the Logos discovers its poetic transcendence. It is the supreme opening of being in the world.

REFERENCES:

1. Boulgakov, Serge. (1991) [1953]. *La philosophie du verbe et du nom*. Traduit Constantin Andronikof. Lausanne: L'Âge d'Homme.
2. Claudel, Paul. (1967). *Oeuvre poétique*. Introduction, Stanislas Fumet; textes établis et annotés, Jacques Petit. Paris: Gallimard.
1. González, Francisco J. (2018). Δύναμις and *Dasein*, Ἐνέργεια and *Ereignis* Heidegger's (Re) Turn to Aristotle. *Research in Phenomenology*, Volume 48, issue 3. Ottawa: University of Ottawa.
2. DOI: <https://doi.org/10.1163/15691640-12341404>
3. https://brill.com/view/journals/rip/48/3/article-p409_7.xml?lang=en
4. 27 Sep 2018
5. Hartmann, Eduard von. 1887. *Philosophie des Schönen. Zweites systematischer Theil der a. Aesthetik*. Nachdruck der Ausgabe von 1887. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.
6. _____. 1923. *Philosophie des Unbewussten*. Zwölfte Auflage. Dritter Teil: *Das Unbewusste*
7. *und der Darwinismus*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag
8. Heidegger, Martin. (1976). *Wegmarken*. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
9. Klostermann.
10. Heidegger, Martin. (1977). *Holzwege*. Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
11. Heidegger, Martin. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens. 19010-1976*. Band 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
13. Heidegger, Martin. (1986). *Sein und Zeit*. Sechzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
14. Heidegger, Martin. (1988). *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und*
15. *Theätet*. Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
16. Heidegger, Martin. (1994). *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
17. Heidegger, Martin. (1998). *Logik als die Fragen nach dem Wesen der Sprache*. Band 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
19. Heidegger, Martin. (2001). *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2.*
20. *Vom Wesen der Wahrheit*. Band 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
21. Heidegger, Martin. (2007). *Gedachtes*. Band 81. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
22. Heidegger, Martin. (2009). *Das Ereignis*. Band 71. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

23. Husserl, Edmund. (1976). *Ideen zueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu herausgegeben von Karl Schumann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
24. Husserl, Edmund. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrg. Ursula Panzer. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
25. Levinas, Emmanuel. (1948). La réalité et son ombre. *Les Temps Modernes*, 38, 771-789. Reeditado, (1994). *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 123-148.
26. Levinas, Emmanuel. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris; J. Vrin.
27. Levinas, Emmanuel. (1986). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus-Nijhoff.
28. Levinas, Emmanuel. (1987). *Horssujet*. Montpellier: Fata Morgana.
29. Marcel, Gabriel. (1933). Position et approches concrètes du mystère ontologique. En *Le Monde Cassé*. Bruges-Paris: Les Îles, 255-301.
30. Marcel, Gabriel. (1935). *Être et avoir*. Paris: Aubier.
31. Marcel, Gabriel. (1940). *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
32. Ortega y Gasset, José. (2006) [4ª]. *Obras completas. Tomo I – 1902 / 1915*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset.
33. Ortega y Gasset, José. (2009). *Obras completas. Tomo IX – 1933 / 1948 – Obra póstuma*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset.
34. Richir, Mark (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Collection Krisis, Millon.
35. Rilke, Rainer Maria. (1998). *Die Gedichte*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Taschenbuch.
36. Rimbaud. 1972. *Oeuvres complètes*. Édition par Antoine Adam. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
37. Sibony, Daniel. (2015). *Questions d'être. Entre Bible et Heidegger*. Paris: Odile Jakob.

ანტონიო დომინგეს რეი

საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ფილოსოფიის თეორიის

ავტორი განიხილავს ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში არსებულ სხვადასხვაობას ყოფიერებასა და მის მთლიანობას შორის. მისი ნაშრომი ეძღვნება ლოგოსის პოეტურ სულს, ტრანსცენდენტის სახით რომ ვლინდება და ავსებს განხეთქილების უფსკრულს, არსებულს რომ განასხვავებს მისი ერთიანი არსისგან. მუნყოფიერების სასრულობის ამ იდუმალებას, მისი ბედის ბოროტის განუწყვეტელ ტრიალს ეხმაურება ონტოპოეზიის სინთეზი.

ავტორი ფიქრობს, რომ ლოგოსი პოეტურიც შეიძლება იყოს. იგი ანალიზებს როგორც შემეცნების წინამეცნიერულ წანამძღვრებს, ასევე შემოქმედების პრელინგვისტურ საწყისებს. ერთი მხრივ, ეხება ყოფიერების, ჭეშმარიტების სიცხადისა და ენობრივი განსახიერების ფენომენებს ჰაიდეგერთან, მეორე მხრივ კი, საკუთრივ იკვლევს

ამ ფენომენთა გამთლიანების ესთეტიკურ საფუძვლებს და ცხადჰყოფს იმ ფენომენოლოგიურ განწყობას, პოეტურ შემოქმედებას რომ ახლავს.

მკვლევარი განასხვავებს თავის ფილოსოფიურ პოზიციას ედუარდ ჰარტმანის, მარკ რიჩირის, გაბრიელ მარსელის, ემანუილ ლევინასის და პაულ კლაუდელის კონცეფციებისგან. იგი გვესაუბრება „შინაგანი აფეთქების იდენტურობის“ შესახებ, ყოფიერების გადამეტებულ სიჭარბეში რომ ხდება. ამ შემთხვევაში სიტყვის პოეტურ საზრისს აქვს განსაკუთრებული ფუნქცია, როგორც არსებულის ბუნებრივ სანყისში, ასევე მის ეგზისტენციალურ ვიბრაციასა და მაჯისცემაში. სიტყვის ეს ფენომენი არყოფნის უფსკრულსაც წვდება და სიკვდილის გამოწვევას ცხადჰყოფს, მაგრამ სწორედ სიცოცხლის ძალით და შემოქმედების გზით ხდება მისი განთავსება პოეტური ტრანსცენდენტის რიტმულ ინტერვალში – სამყაროს ქმნადობისა და მისი მარადჩაუქრობელი სიცოცხლის უსასრულო პერსპექტივაში.

ირაკლი ბათიაშვილი

დანახე ანიბოჩის „მონარქია“

ჩვენი განხილვის საგანია დანტე ალიგიერის (1265-1321 წწ.) პოლიტიკური მსოფლმხედველობა. თავის დროზე ჩემთვისაც აღმოჩენა იყო, რომ თურმე დანტე ალიგიერს ჰქონდა სერიოზული მემკვიდრეობა პოლიტიკის ფილოსოფიის სფეროში. ეს იყო აღმოჩენა ჩემთვისაც და ბევრი სხვა კომპეტენტური ადამიანისთვისაც. ყველა ვიცნობთ მას, როგორც დიდ მწერალს, კერძოდ, „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორს, მაგრამ, ამავდროულად, იგი ხომ აქტიურად იყო ჩაბმული თავისი ეპოქის (XIII-XIV სს.) პოლიტიკურ პროცესებშიც. მან დაწერა ძალზე მნიშვნელოვანი ნაშრომი (ტრაქტატი) „მონარქია“, რომელიც 1329 წელს რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ დაგმო, ხოლო 1554 წელს შეიტანა აკრძალულ წიგნთა სიაში. მაშასადამე, კათოლიკური ეკლესიისთვის დანტეს პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნება პრინციპულად მიუღებელი აღმოჩნდა.

წინასწარ აღვნიშნავ შემდეგს: განვიხილავთ რა დანტეს აღნიშნულ ნაშრომს, სადაც ასახულია გვიანდელი შუასაუკუნეობრივი პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნება, კარგად დავინახავთ ამ უკანასკნელის არსებით განსხვავებას ანტიკური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნებისგან და შემდგომი პერიოდის (კერძოდ, აღორძინების და ახალი დროის) აზროვნებისგანაც. თუმცა, მეორე მხრივ ყოველთვის მუშაობს მემკვიდრეობითობის პრინციპი აზროვნების ისტორიაში და ვნახავთ, რომ ამ ტრაქტატშიც დანტე ყოველთვის აპელირებას აკეთებს არისტოტელეზე (კერძოდ, „ნიკომაქეს ეთიკაზე“), თუმცა იგი, როგორც გვიანდელი შუა საუკუნეობრივი მოაზროვნე უკვე ძირითადად ეყრდნობა წმინდა წერილებს და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. ამიტომაც მისი პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნების ინტენცია მაინც კარდინალურად განსხვავდება ანტიკურისაგან. ძირითადი საკითხი ანტიკური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნებისა ხომ მდგომარეობს საუკეთესო და სამართლიანი სახელმწიფოებრივი წყობის განმარტებაში. მაშასადამე, ანტიკური პოლიტიკური მსოფლმხედველობა გამსჭვალულია ეთიკური ინტენციით და თანაც თავისუფალია რელიგიურ ავტორიტეტზე დამოკიდებულებისაგან: ლეო შტრაუსის მიხედვით, პოლიტიკა ამ პრიზმაში გაგებულია, როგორც პოლისური ცხოვრების ბრძნული და ქველი მოწყობის ხელოვნება – ასეა პლატონთანაც და არისტოტელესთანაც. ხოლო დანტეს მთელი აზროვნება, როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეობრივი ფენომენი, გამსჭვალულია რელიგიური ინტენციით. თავისი მოძღვრების დასაბუთების მთავარ დასაყრდენს ის ხედავს ბიბლიაში ანუ ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებში. თავის არგუმენტაციაში ის მუდმივ აპელირებას აკეთებს ბიბლიაზე, მის სხვადასხვა ფრაგმენტზე. დანტესთვის (და საერთოდ, შუასაუკუნეობრივი აზროვნებისთვის) მონარქიის ინსტიტუტი, უპირველესად, გამართლებულია

რელიგიური პრინციპებიდან გამომდინარე: საზოგადოებაც ისევე უნდა იყოს მონყობილი ერთპიროვნული უზენაესი მმართველობის მოდელზე, როგორც მონყობილია სამყარო ბიბლიის თანახმად! მართალია, ამ ტრაქტატში დანტეს ამოცანაცაა გამოიკვლიოს საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა არის საუკეთესო სახელმწიფოებრივი წყობილება, მაგრამ მთელი მისი მსჯელობა მიზანმიმართულად ემსახურება იმას, რომ გაამართლოს მონარქიის ინსტიტუტი და აჩვენოს, რომ სწორედ იგია საუკეთესო და სამართლიანი პოლიტიკური სისტემა. აი, სწორედ ამაში დევს შუასაუკუნეობრივი პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი სპეციფიკა: იგი წარმოადგენს მონარქიის ინსტიტუტის თავისებურ აპოლოგიას და, ამ მხრივ, იძენს იდეოლოგიურ ფუნქციას. დანტე ცდილობს, გვიჩვენოს, რომ მონარქის არსებობა არის ერთადერთი სანინდარი იმისა, რომ ქვეყანაში იყოს მშვიდობა, სამართლიანობა, თავისუფლება და, რაც მთავარია, მონარქია ესაბამება ღვთაებრივ პარადიგმას.

დანტეს ამ ნაშრომის ამოცანაა, განიხილოს, თუ რა არის მონარქია და რაში მდგომარეობს მისი არსი და მიზანი. დანტე აიგივებს მონარქიის და მსოფლიო იმპერიის ცნებებს, ვინაიდან თვლის, რომ ჭეშმარიტი მონარქია უნდა იყოს გლობალური ანუ მოიცავდეს მთელ კაცობრიობას. მოგეხსენებათ, რომ იმ პერიოდში არსებობდა წმინდა რომის იმპერია და სხვადასხვა ეპოქაში მიდიოდა გაუთავებელი ბრძოლა ძალაუფლებისათვის პაპსა და იმპერატორს შორის. ხოლო წმინდა რომის იმპერიას პრეტენზია ჰქონდა მსოფლიო იმპერიის სტატუსზე. მაშასადამე, როდესაც დანტე ალიგიერი გველაპარაკება მონარქიის შესახებ, იგი, ფაქტობრივად, გულისხმობს მსოფლიო მასშტაბის პრეტენზიის მქონე წმინდა რომის იმპერიას. დანტე ხაზს უსვამს, რომ ეს (ე.ი. მონარქია-იმპერია) არის ძალაუფლების ფორმა (ანუ მმართველობის ფორმა), რომელიც ყველაფერზე მაღლა დგას. დღეს კი ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ყველაფერზე მაღლა დგას დემოკრატია, ხოლო პლატონს კი ასეთად მიაჩნდა არისტოკრატია. რაც შეეხება დანტეს ამ შეხედულებას, ესაა ნიმუში, საერთოდ, შუასაუკუნეობრივი ევროპული (და არა მხოლოდ ევროპული) დამოკიდებულებისა მმართველობის ფორმისადმი. ამ ნაწარმოებში იგი მიზნად ისახავს, რომ მონარქიის იდეისადმი კრიტიკულად განწყობილ ადამიანს დაუმტკიცოს სამი რამ: ა) უზრუნველყოფს თუ არა (და ყველაზე უკეთ) სწორედ მონარქია ხალხის კეთილდღეობას; ბ) რატომ აქვს რომაელ ხალხს უფლება, რომ ისინი იყვნენ მსოფლიო იმპერიის მატარებელი: ამ საკითხს ნაკლებად შეეხებით. მაგრამ ვიტყვით, რომ აღნიშნული თეზისი ნიშნავს შემდეგს: სწორედ, რომს შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია მსოფლიო იმპერიის სტატუსზე. წმინდა რომის იმპერიის იდეოლოგია გულისხმობდა, რომ მან შეანაცვლა ისრაელი, ე.ი. ქვეყანა, რომლის ხალხმაც თავის დროზე აღთქმა დადო უფალთან, რის გამოც ისინი ითვლებოდნენ ღვთის რჩეულ ერად, მაგრამ მაცხოვრის ჯვარცმის შემდგომ ქრისტიანობამ, როგორც ახალმა რელიგიამ, თანდათანობით მსოფლიო მასშტაბები მიიღო, გასცდა რა ისრაელის ფარგლებს (რაც უპირველესად, პავლე მოციქულის დამსახურებაა!) და, შესაბამისად, ბიბლიურმა მსოფლიო ცენტრმაც ისრაელიდან გადაინაცვლა და მასზე უკვე პრეტენზიას აცხადებდა რომი. აქედან გამომდინარე, შუა საუკუნეებში

დღის წესრიგში იდგა აქტუალური საკითხი, აქვთ თუ არა რომაელებს უფლება, იყვნენ ისეთივე რჩეულნი, როგორც თავის დროზე ბიბლიურად ებრაელი ერი იყო გამოცხადებული და, შესაბამისად, აქვთ თუ არა უფლება, იყვნენ მსოფლიო იმპერიის მატარებელი (აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ მსოფლიო იმპერიის სტატუსზე პრეტენზია ჰქონდა, როგორც წმინდა რომის იმპერიას, ასევე ბიზანტიის იმპერიას, ვინაიდან რეალურად ორივე ანტიკური რომის იმპერიის მემკვიდრეები იყვნენ და მისი გაყოფის შედეგს წარმოადგენდნენ. მაგრამ 1453 წელს დაეცა კონსტანტინოპოლი და ამიტომ ამ პრეტენზიის მქონედ დარჩა მხოლოდ დასავლეთის, ე.ი. წმინდა რომის იმპერია. თუმცა აქ თავი იჩინა ახალმა ისტორიულმა რეალობამ, კერძოდ, მოსკოვის სამთავრომ და შემდგომ უკვე რუსეთის სამეფომ, რომელმაც საკუთარ სიმბოლოდ აიღო ორთავიანი არწივი და მაშასადამე, თავი გამოაცხადა ბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრედ, საბოლოოდ კი, რომის მემკვიდრედ: „ორი რომი დაეცა, მესამე მოსკოვი დგას, მეოთხე აღარ იქნება!“ – ასეთი გახდა ამ ახლად ფორმირებული იმპერიის სლოგანი; გ) და მესამე, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი საკითხი, ვინაიდან აქაა მთელი ქვაკუთხედი შუასაუკუნებრივი აზროვნების: კერძოდ, ვისგან იღებს ძალაუფლებას მონარქი? ჩვენ ვიცით, რომ საქართველოს მეფეები (ბაგრატიონები) ოფიციალურად გამოცხადებულნი იყვნენ, როგორც ღვთით კურთხეულნი. მაგრამ აღნიშნული ეპოქის იტალიაში სახეზე იყო მწვავე დისპუტი და აზრთა სხვადასხვაობა იმპერატორის (მონარქი) ძალაუფლების წყაროსთან დაკავშირებით; სახელდობრ, საკითხი იდგა ასე – საიდან მოდის იმპერატორის ძალაუფლება; ღმერთისგან თუ რომის პაპისგან? შესაბამისად, აქ იგულისხმებოდა ასევე საკითხი ეკლესიასა და საერო ხელისუფლებას შორის მიმართებისა.

დანტე თავის მსჯელობებს იწყებს შემდეგი დებულებით: ღმერთმა ისე შექმნა ადამიანი და ადამიანური მოდგმა, რომ ყველაფერი ექვემდებარება რაღაც ღვთაებრივ მიზანს ანუ ჩანაფიქრს. ცალკეული ადამიანი ცხოვრობს რაღაც მიზნისთვის; ადამიანთა გაერთიანება ოჯახის სახით ცხოვრობს რაღაც უფრო მაღალი დონის მიზნისთვის; კიდევ უფრო დიდი გაერთიანება, ვთქვათ, ქალაქი, კიდევ უფრო მაღალი დონის მიზნისთვის; ხოლო რაც შეეხება მონარქიას და ე.ი. მსოფლიო იმპერიას, ის არსებობს კაცობრიობის საბოლოო მიზნისთვის. ხედავთ, როგორ რადიკალურად განსხვავდება ეს შუასაუკუნოებრივი აზროვნება „ახალი დროის“ პოლიტიკური ცნობიერებისგან, რომელმაც რეფლექტურად თავი იჩინა თომას ჰობსის, ჯონ ლოკის და სხვათა მოძღვრებებში. ამ მოაზროვნეთა თანახმად, სახელმწიფო არის შედეგი ადამიანთა შეთანხმებისა, რაც ნაკარნახევია საერთო საფრთხეების დაძლევისა და თვითშენარჩუნებით და, შესაბამისად, სახელმწიფო, სწორედ, ამ მთავარ მიზანს ემსახურება. დანტესთან კი, სახელმწიფოს გენეზისი და ფუნქციონირებაც რელიგიურადაა განპირობებული, კერძოდ, არსებობს რაღაც ღვთაებრივი ჩანაფიქრი, მიზანი და სწორედ, მას ემსახურება მსოფლიო იმპერიის შექმნაც, არსებობაც და ფუნქციონირებაც.

უპირველესად, დანტე არკვევს, თუ რა არის ეს საბოლოო მიზანი კაცობრიობისა? მისი ანალიზი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ საბოლოო მიზანი მდგომარეობს ადამიანური მოდგმის ინტელექტუალური და სულიერი პოტენციალ-

ის რეალიზაციაში. ისტორიის მანძილზე კაცობრიობამ უნდა შეძლოს თავისი შინაგანი პოტენციალის აქტუალიზაცია და რეალიზაცია, რასაც აქვს თავისი, როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული დანიშნულება. მაშასადამე, ადამიანი, ერთი მხრივ, აფართოებს თავის ცოდნას, სრულყოფს თავის სულიერ უნარებს და, მეორე მხრივ, ამის საფუძველზე, პრაქტიკულად, აწესრიგებს და მოაწყობს თავის ცხოვრებას.

დანტე სვამს კითხვას: რა პირობებია აუცილებელი ამ საბოლოო მიზნის რეალიზაციისათვის? იგი, უპირველეს ყოვლისა, აკეთებს აქცენტს მშვიდობაზე და ამბობს, რომ მშვიდობის გარეშე ადამიანი ვერ შეძლებს თავისი ძალების და უნარების განვითარებას. მას მოჰყავს მაგალითი ბიბლიიდან, სახელდობრ, როდესაც ჩვენი მხსნელი (მაცხოვარი) მიმართავს მოციქულებს, ხალხს სიტყვებით: მშვიდობა თქვენ!

დანტეს ამოცანაა, აჩვენოს, რომ მშვიდობა არის აუცილებელი პირობა ადამიანის თვითრეალიზაციისთვის და შემდგომ კი დაასაბუთოს, რომ მშვიდობის უზრუნველყოფა შეუძლია მხოლოდ მონარქიას. იქ, სადაც არ არის მონარქია, ვერ იქნება უზრუნველყოფილი მშვიდობა! მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ერთ-პიროვნული მმართველი, რათა მან შეძლოს თანხმობისა და მშვიდობის ატმოსფეროს დამყარება. მას მოჰყავს მაგალითი ოჯახთან დაკავშირებით: კერძოდ, თუ ოჯახს არ ჰყავს ერთი უფროსი, იქ მშვიდობა და თანხმობა ვერ დასადგურდებაო. იგივე ითქმის ადამიანთა უფრო ფართო გაერთიანებაზეც: რალაც დასახლებასაც (ვთქვათ, სოფელს, თემს) უნდა ჰყავდეს თავისი უფროსი, თავკაცი, რათა უკეთ იყოს უზრუნველყოფილი წესრიგი და მშვიდობა. და ბოლოს, ცხადია, როდესაც ვლასპარაკობთ კაცობრიობაზე და იმპერიაზე, მოცემულ შემთხვევაში, მშვიდობის გარანტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთპიროვნული მმართველი, ანუ მონარქი. საერთოდ, მსურს, ყურადღება გავამახვილო იმ პარადიგმაზე, რომელიც გამსჭვალავს როგორც შუასაუკუნეობრივ, ასევე ანტიკურ აზროვნებას, კერძოდ, ესაა ერთიანობის პრინციპის პრინციპი: ანუ ერთიანობა და ერთიანადმი სიმრავლის დაქვემდებარება პირველხარისხოვანია, პრიორიტეტულია და ფასეულობათა იერარქიაში აღმატებული, ხოლო თავისთავად სიმრავლე კი – არა. დღეს ჩვენ სხვანაირად ვაზროვნებთ, ვინაიდან პლურალისტები ვართ და მიგვაჩნია, რომ სიმრავლეს, დიფერენციაციას და ცალკეულ ინდივიდუალობას არანაკლები ღირებულება აქვს (თუ მეტი არა), ვიდრე ერთიანობას. შესაბამისად, ერთიანობის პარადიგმაზე დაფუძნებული აზროვნება ლოგიკურად მდის ერთპიროვნული მმართველობის იდეამდე, ვინაიდან სწორედ ერთიანობაშია სიკეთე, თანხმობა და ყოველივე კარგი.

დანტე წერს, რომ ერთიანობის პრინციპზე (ანუ პირამიდის პრინციპზე) უნდა იყოს აგებული არა მხოლოდ მთელი იმპერია, არამედ ყველა მისი შემადგენელი ნაწილიც, ანუ ცალკეული სამეფოებიც (სამთავროები). თუმცა იგი აქვე აღნიშნავს, რომ ეს არ გამორიცხავს ცალკეული სამთავროების და სხვა შემადგენელი ნაწილების ავტონომიას. პირიქით, მონარქიის დანტესეული გაგება არის საკმაოდ მოქნილი. მას მიაჩნია, რომ მონარქი (იმპერატორი) არ უნდა ერეოდეს მისი ცალკეული სამფლობელოების ყველა საკითხში: იმპერატორი უნდა იყოს მხ-

ოლოდ უმაღლესი მსაჯული, არბიტრი. მონარქი უმაღლესი კანონმდებელია, მაგრამ იმპერიის ცალკეულ შემადგენელ ნაწილებსაც, ვთქვათ, მუნიციპალიტეტს აქვს თავისი კანონების გამოცემის უფლება და ეს ყველაფერი ერთმანეთთან იერარქიულ თანხმობაში უნდა იყოს.

მოდით, ყურადღება მივაქციოთ თავად დანტეს პოლიტიკური აზროვნების სტილს და კერძოდ, იმას, თუ რაოდენ დომინირებს მასში რელიგიური ასპექტი. სახელდობრ, მთავარ არგუმენტად მონარქიის სასარგებლოდ მას მაინც მოჰყავს შემდეგი ლოგიკური სქემა: ყოველივე ის, რასაც ქმნიან ადამიანები თავიანთ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ანუ, რაც მათი სოციალური კოოპერაციისა და აქტივობის პროდუქტია, იმდენად არის კარგი და სრულყოფილი, რამდენადაც ანალოგიურია სამყაროს ღვთაებრივი მოწყობისა და განგებულების. ბიბლია კი გვასწავლის, რომ მრავალფეროვანი სამყარო ერთი ღმერთის მიერ არის შექმნილი და, შესაბამისად, ამ ერთიან საწყისს ექვემდებარება.

ანალოგიურად ადამიანთა სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების ორგანიზებაც ამ პრინციპის მიხედვით უნდა მოხდეს, სახელდობრ, ერთპიროვნული უზენაესი მმართველობის ანუ მონარქიის საფუძველზე. აი, ხომ ხედავთ დანტესთვის ყველაზე ძლიერ არგუმენტს პოლიტიკური სისტემის ავკარგაინობის დასაბუთებისთვის წარმოადგენს რელიგიურ დოგმებზე და პრინციპებზე დაფუძნებული არგუმენტი. ეს არის შუასაუკუნეობრივი აზროვნების მაგალითი! (თუმცა ხაზს ვუსვამ, რომ დანტი უკვე შუა საუკუნეების დაისს განეკუთვნება).

ამასთან, დიდი იტალიელი მოღვაწე ცდილობს, დაგვისაბუთოს, რომ მონარქიის არსებობა გამართლებულია მართლმსაჯულების კუთხითაც. სახელდობრ, როდესაც საქმე ეხება იმპერიას, სადაც ყოველთვის სახეზეა შიდა კონფლიქტები, უთანხმოებები, წინააღმდეგობები, როგორც მოქალაქეთა შორის, ასევე იმპერიის სხვადასხვა შემადგენელ ნაწილებს შორის (ვთქვათ, სამთავროებს შორის), უნდა არსებობდეს ერთი უმაღლესი მსაჯული. ასეთი სუბიექტი კი არის მონარქი.

დანტი აღნიშნავს, რომ მონარქია ყველაზე უკეთ უზრუნველყოფს სამართლიანობასაც. რატომ? იმიტომ, რომ ყველაზე მეტად ის მმართველია სამართლიანი, რომელიც მაქსიმალურად თავისუფალია ანგარებისა და სიხარბისგან, რათა არ იყოს ტენდენციური ანუ უსამართლო. სწორედ ასეთია მონარქი ანუ იმპერატორი, რადგან მას არავითარი საფუძველი გააჩნია სიხარბის, შურისა და ანგარებისთვის: იმპერატორს ხომ არაფერი აკლია! ამიტომ მისი განაჩენი თუ ნებისმიერი გადაწყვეტილება იქნება მაქსიმალურად ობიექტური და სამართლიანი.

დანტი ამბობს, რომ ადამიანური მოდგმა საუკეთესო მდგომარეობაშია მაშინ, როდესაც იგი თავისუფალია. აი, ხედავთ თავისუფლების და მშვიდობის როგორ დიდ რუპორად გვევლინება დანტი! მაგრამ სწორედ მონარქის ძალაუფლების ქვეშ მყოფნი არიან ყველაზე უფრო თავისუფალნი. რატომ? იმიტომ, რომ ადამიანები, რომლებიც მონარქის ქვეშევრდომები არიან, ცხოვრობენ არა სხვისთვის, არამედ თავის თავისთვის. ადამიანის თავისუფლება კი ნიშნავს, რომ იგი უნდა ცხოვრობდეს თავისი არჩევანის, თავისი მიზნების შესაბამისად ანუ

უნდა იყოს თავის თავის უფალი. მონარქს არა აქვს ეგოისტური ინტერესები, ვინაიდან მისი ინტერესია ხალხის და ქვეყნის სამსახური; მას არა აქვს საფუძველი ანგარებისთვის, მომხვეჭელობისთვის და, შესაბამისად, მისი ქვეშევრდომები არ არიან იძულებულნი, ემსახურონ სხვის ინტერესებს; პირიქით, მათ შეუძლიათ იცხოვრონ თავის თავისთვის და თავისი არჩევანისა და მიზნების მიხედვით. ზემოთ თქმულთან დაკავშირებით დანტე აყალიბებს უაღრესად მნიშვნელოვან და სადღეისოდაც აქტუალურ დებულებას: მონარქი, კონსულები, მთავრები არსებობენ ხალხისთვის და არა პირიქით. თავად მონარქი კი უნდა ჩაითვალოს ყველას მოსამსახურედ.

კვლავ ხაზს ვუსვამთ, რომ დანტეს პოლიტიკური აზროვნება და საერთოდ ევროპული შუასაუკუნეობრივი აზროვნება ეფუძნება პარადიგმას, რომელიც გვეუბნება: ის, რაც გამომდინარეობს ერთიდან, უკეთესია იმაზე, რაც გამომდინარეობს სიმრავლიდან. ესაა სამყაროს გააზრების თავისებური ვერტიკალური ანუ პირამიდული მოდელი. შესაბამისად, ამ აზროვნებისთვის სახელმწიფოც უნდა აიგოს ამ მოდელის შესაბამისად.

დანტე მიუთითებს იმ ვითარებაზე, როცა კეთილდღეობა სახელმწიფოში დამოკიდებულია ინდივიდუალურ ნებათა შორის თანხმობაზე ანუ კონსენსუსზე. ეს დებულება ასევე საკმაოდ აქტუალურია სადღეისოდ. ცხადია, ყველა ინდივიდს საკუთარი ინდივიდუალური ნება აქვს, ხოლო საერთო თანხმობის მიღწევა კი მეტად რთული პროცესია და ეს შესაძლებელია, დანტეს თანახმად, მხოლოდ ერთი უზენაესი ნების (ანუ მონარქის ნების) არსებობის პირობებში; სხვა შემთხვევაში კი მივიღებთ ანარქიას.

როგორც ვხედავთ, დანტეს პოლიტიკურ მსოფლმხედველობაში დღევანდელი გადასახედიდან ჩვენი დემოკრატიული ცნობიერებისათვის ბევრი რამ არის მიუღებელი, მაგრამ გარკვეულწილად კვლავაც მნიშვნელოვანია და აქტუალური.

დანტე სვამს ბოლო უმნიშვნელოვანეს საკითხს იმის თაობაზე, თუ საიდან იღებს სათავეს მონარქის ძალაუფლება: ღმერთისგან თუ რომის პაპისგან. მას ჯერ მოჰყავს ის ფსევდოარგუმენტები, რითიც მავანთ სურთ, დაასაბუთონ, რომ მონარქის ძალაუფლება მოდის რომის პაპისგან (ე.ი. ეკლესიისგან) და არა ღვთისგან; აქედან გამომდინარე, არ შეიძლება, რომ საერო ხელისუფლება და სასულიერო ხელისუფლება იყვნენ თანასწორნი. ძირითადად ეს არგუმენტები ეყრდნობა ბიბლიის არასწორ ინტერპრეტაციას, რასაც გვიჩვენებს დანტე. აი, მაგალითად, ერთ-ერთი „არგუმენტის“ მიხედვით, მოყვანილია ბიბლიის ის ადგილი, სადაც ნათქვამია, რომ მეოთხე დღეს ღმერთმა შექმნა მზე, მთვარე და მნათობები: მზე კი შექმნა, როგორც აღმატებული მთვარეზე და ეს უკანასკნელი ბრწყინვალეობას იღებდა მზისგან. ამ „არგუმენტის“ მიხედვით, ბიბლიის ეს ფრაგმენტი ალევორიულია: მზეში იგულისხმება ეკლესია, ხოლო მთვარეში – საერო ხელისუფლება, და აქედან გამომდინარე, ბიბლიის ეს ადგილი ალევორიულად გულისხმობს, რომ ეკლესია გენეზისურადაც და მნიშვნელობითაც აღმატებულია საერო ხელისუფლებაზე; უფრო მეტიც, რომ ეს უკანასკნელი თავის ძალაუფლებას (სინათლეს, ბრწყინვალეობას) იღებს ეკლესიისგან. დანტე გვიჩვენებს, რომ ბიბლიის ასეთი ინტერპრეტაცია აბსურდია; სინამდვილეში

კი, ამ ფრაგმენტში იგულისხმება მხოლოდ ის, რაც პირდაპირაა მითითებული. ამასთან ერთად, საერო ხელისუფლებაც და ეკლესიაც არის ადამიანური ყოფიერების აქციდენციები (მოდუსები). ისინი შეიქმნენ მხოლოდ მას შემდგომ, რაც ღმერთმა შექმნა ადამიანი. შესაბამისად, ბიბლიაში მათზე ლაპარაკი ადამიანის შექმნამდე ყოვლად შეუძლებელია.

ასევე, სხვა ფსევდოარგუმენტის მიხედვით, სახეზეა შემდეგნაირი ინტერპრეტაცია; სახელდობრ, საქმე ეხება იაკობის ისტორიას. მოგეხსენებათ, რომ იაკობის შვილებს შორის აღმატებულნი იყვნენ ლევი (უფროსი ძე) და იუდა. ლევიდან წამოვიდა შთამომავლობა (ლევიტელი), რომლებმაც ხელში აიღეს სამღვდლო ხელისუფლება, ხოლო იუდას შთამომავლობა (იუდეველი) აღმოჩნდა მთელი საერო ხელისუფლების მფლობელი (ამ შტოს განეკუთვნებოდა მეფე დავითიც). ამ ფსევდოარგუმენტის მიხედვით, ბიბლიის ეს ადგილიც ნიშნავს, რომ სამღვდლო ხელისუფლება უპირატესია და უნინარესია საერო ხელისუფლებას, ვინაიდან ლევი იყო პირველი და არა იუდა. (ნურავის გაუკვირდება ამ პოლემიკის ხასიათი, რომელიც მუდმივ აპელირებას აკეთებს ორივე მხრიდან ბიბლიაზე, ეს დღესაა ჩვენთვის უცნაური, ვინაიდან ჩვენ აპელირებას ვაკეთებთ ლოგიკაზე და მეცნიერულ ჭეშმარიტებებზე, ხოლო მაშინ ბიბლია ყველაზე დიდი ავტორიტეტი იყო არგუმენტაციის პროცესში). ამ შემთხვევაშიც დანტე გვიჩვენებს, რომ ეს ფსევდოარგუმენტაცია ახდენს ტერმინთა აღრევას: კერძოდ, წარმომავლობით უფროსი არ ნიშნავს ავტორიტეტით უპირატესს. ლევი იყო წარმომავლობით (გენეტიკურად) პირველი და არა თავისი ავტორიტეტით და ძალაუფლებით. ბიბლიაში ასეთ აღრევა არ გვხვდება.

კიდევ ერთი ფსევდოარგუმენტი უკავშირდება ეპიზოდს ახალი აღთქმიდან, როდესაც იესო ეუბნება პეტრეს (ანუ პირველ რომის პაპს): მე შენ ჩაგაბარე ზეცის გასაღები და შენ, რასაც შეჰკრავ ზეცაში, ყველაფერი შეკრული იქნება და რასაც გახსნი მიწაზე, ყველაფერი გახსნილი იქნება! აქედან თითქოსდა კეთდება დასკვნა, რომ თავად მაცხოვარმა მთელი უზენაესი ძალაუფლება მისცა პირველ უმაღლეს მღვდელმთავარს, კერძოდ, პეტრეს.

დანტე ამ შემთხვევაშიც გვიჩვენებს, რომ სახარება გულისხმობს მხოლოდ სასულიერო ძალაუფლებას, რომელიც იესომ მიანიჭა პეტრეს და რომლის ფარგლებშიც მას ყველაფერი შეეძლო გადაეწყვიტა; შესაბამისად, ეს ადგილი სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ მაცხოვარმა კეისრის ძალაუფლება მიანიჭა თავის მოციქულს.

საბოლოოდ, დანტე ასე აგვირგვინებს თავის მსჯელობებს: ღვთაებრივმა განგებამ ადამიანს დაუნესა ორნაირი მიზანი: ერთი მხრივ, ამქვეყნიური ბედნიერების და, მეორე მხრივ, მარადიული ნეტარების მოპოვება. ამ ორი მიზნის მისაღწევად ადამიანს სჭირდება ორნაირი ხელმძღვანელობა – საერო და სასულიერო. ამ უკანასკნელის დანიშნულებაა, რომ ადამიანი თანმიმდევრულად წაიყვანოს ზნეობრივი სრულყოფისაკენ და თვითგანწმენდისაკენ და, საბოლოო ჯამში, მარადიული ნეტარებისკენ. რაც შეეხება, საერო ხელისუფლებას, მისი დანიშნულებაა ადამიანის მიწიერი კეთილდღეობის უზრუნველყოფა. საერო ხელმძღვანელის (ხელისუფალის) ე.ი. მონარქის ყველა გადაწყვეტილება და ქმედე-

ბა უნდა იყოს თანხმობაში (შესაბამისობაში) ღვთაებრივ პრინციპებთან და კანონზომიერებასთან, რათა ეს გადაწყვეტილებები და ქმედებები იყოს სწორი. ამიტომ მონარქი უშუალოდ ღვთაებრივი განგებისგან უნდა იღებდეს „რჩევებს“ სწორი გადაწყვეტილებების მისაღებად, რადგან ეს გადაწყვეტილებები არ შეიძლება იყვნენ ვოლუნტარისტული. შესაბამისად, მონარქი არ შეიძლება რაიმე სანქციას თავის ძალაუფლებაზე იღებდეს ვინმე სხვისგან, გარდა ღვთისა. ამიტომ უშუალოდ ღვთისგან მოდის მონარქის ძალაუფლება და, მაშასადამე, არ შეიძლება იგი მოდიოდეს ეკლესიისგან. დიახ, იმ პერიოდში ეს იყო ძალზედ აქტუალური, ამაღლევებელი საკითხი, ვინაიდან მიმდინარეობდა დაუნდობელი ბრძოლა რომის პაპებსა და იმპერატორებს შორის, და საერთოდ, მეფის ღვთაებრივი კურთხეულობის საკითხი შუასაუკუნეობრივი ევროპული აზროვნებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო. რაც მთავარია, დანტეს ამ მსჯელობებიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ ეკლესია და საერო ხელისუფლება არის სრულიად თანასწორი და ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი. შეიძლება ითქვას, რომ დანტე, რომლის აზროვნება ძირფესვიანად გამსჭვალულია რელიგიური ინტენციონალობით, „მონარქიის„ ამ ცენტრალური დასკვნით, პარადოქსულად, ამავედროულად, გვევლინება ეკლესიის და საერო ხელისუფლების განცალკევების ისტორიული მოვლენის და შემდგომ უკვე სეკულარიზმის პროცესის შორეულ მაცნედ, სწორედ რომელმაც ნაწილობრივ განსაზღვრა დასავლური ცივილიზაციის ბუნდოვანი ბედი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Данте Алигьери, „Монархия“ (М.: „Канон-пресс-Ц“ – „Кучково поле“, 1999; Пер.с итал. В.П.Зубова, ელ-ვერსია: http://www.krotov.info/acts/14/dante/monarh_05.html)
2. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბ., 1989
3. Л. Штраус, „Введение в политическую философию“, изд. „Логос“, 2000

Irakli Batiashvili

„DE MONARCHIA“ OF DANTE ALIGHIERI

The article discusses Dante Alighieri's political-philosophical concept, which is represented in his work – “De Monarchia”. In 1329 the Roman-Catholic Church condemned this work and then in 1554 put it on the list of the prohibited books. Thus Dante's political-philosophical thinking turned out fully unacceptable for the church.

The goal of this treatise is to prove the following items: 1. Monarchy is the best form of a rule; 2. Only the roman people have full right to be the bearer of the world empire; 3. The power of a monarch originates from the God and not from a pontiff. We must take into account, that these issues had the real significance and political actuality in Dante's epoch. In our analysis we accent

the first and the third issues.

Developing his logical judgments and relying upon the fundamental christian-religious principles, Dante step by step argues, that a monarchy at most insures the main divine purpose for the mankind, namely the realization of a human potency. Therefore, we can duly conclude the superiority of this form of a political rule. At the same time in these judgments he affirms, that the true notion of a monarchy is identical with the notion of the world empire=the Holy Roman Empire. And accordingly a true monarch may be only an emperor of the Holy Roman Empire.

Dante analyses the problem regarding the genesis of the monarch's power. Indeed, this problem reflected the importance and the agitating character of the relations between the institutes of a pontiff and an emperor for the western consciousness in those Late Middle Ages. Constantly referring to the Bible, Dante destroys the main arguments of his ideological opponents and tries to logically bring us to the central idea of his treatise: the emperor's secular power equally derives directly from the God, as the pontiff's mere clerical power. So the areas of their rules are absolutely divided; correspondingly a state and a church are equally independent institutes of each other.

"De Monarchia" must be very notable and interesting phenomenon for us, because it reveals the following paradoxical circumstance: Dante, whose philosophical thinking is pervaded by religious intentionality, simultaneously appears for us as the distant ideological pioneer and the herald of the separation of a state from a church and then the process of a secularization: namely this historical event partially determined the very vague fate of the western civilization.

METAPHYSICAL POLITICS AS POST LIBERAL FUTURE

Abstract: *Metaphysical politics as post liberal future is an attempt to look at one of the possibilities for the future. Liberalism has exhausted itself and has become unsustainable for radical transformation. However, to achieve that point, it needs to re-evaluate its founding principles, concepts, and assumptions and hence resolve internal contradictions that are a main problematic question. There is a common agreement about liberalism's characteristics but not about its roots. I propose to look at the issues through the perspective of John Milbank, a British theologian and political critique who suggests that theology can be a useful tool to see the reality of the current state of the world. Moreover, it is pointed out that corrupt Christian theology is a cause of liberal development and yet suggesting that it needs to be fixed and employed to move further. There is a suggestion that theology as a metaphysical perspective can provide future after liberalism without denying its achievements. It interjects missing dimension to liberalism, the one that metaphysics acquires through the explanation of the world's fundamental structures. Metaphysical politics is based upon sometimes indistinguishable mutuality of theology and metaphysics proposing return to Christian theology prior to Duns Scotus which was a breaking point in the theology that aggravated liberal development. The basic metaphysical assumptions in the metaphysical politics should be positive anthropology, as it is in the classical culture, and relationship or sociality which is characterised by the Christian virtue of reciprocity, common good, and transpolitical community directed towards larger existence suggested in the Christian theology.*

Keywords: metaphysical politics, post-liberalism, critique of liberalism, theology, John Milbank.

What is the future of the world's politics after liberalism? There are many different guesses and suggestions. Two of them are in stark opposition. On the one hand, there are those that insist on even broader liberalisation, as F. Hayek, in order to fix the problems that liberalism faces as if lack of the liberal role was the problem. On the other hand, there are those proposing not a political model but what should be done to improve and restore the lost trust in existing political state of affairs. There are amongst people that are keen to see ethical, virtue and religious dimension to be restored as a valid player in the state of affair.¹ I suggest envisioning the future after liberalism by constructing metaphysical politics that consults Christian theological perspective. Because of my proposition I will consider John Milbank my main theoretical perspective and present it as a valid perspective for politics after liberalism. This metaphysical politics is not a substitute for liberalism but rather as an improvement and/or transformation of existing arrangement into a more sustainable order.

In this essay I suggest metaphysical politics as the future for post-liberal state. The metaphysical foundation of the politics is drawn from the Christian theological perspective devel-

¹ Milbank and Pabst, *The Politics of Virtue*, 2016.; MacIntyre, *After Virtue*. 2007.; Deneen, *Why Liberalism Failed*, 2019.; Taylor, *A Secular Age*, 2007.

oped by John Milbank. In order to develop my suggestion, I will define metaphysics in the context of politics first. Secondly, I will outline liberalism and its failure. Thirdly, I will briefly introduce J. Milbank's ideas as the main theoretical perspective employed in search for a post-liberal future. Fourthly, I will outline metaphysical and theological perspective proposed by J. Milbank. Finally, this is a initial draft in attempt to rethink liberal future by sketching the metaphysical politics approach.

The place of metaphysics in politics: defining metaphysics

I will define metaphysics in relation to politics and suggest theology as complimentary to the construction of metaphysical politics.

Political science studies things that can be quantified, measured and compared, for example, political regimes, human beings, international organisations. Political philosophy looks at things that are not empirically observable such as ideas of justice, human nature, moral code. Metaphysics helps political philosophy to determine and outline what are a political issues in attempt to explain and envision possibilities. Consequently, metaphysics is the method that enables us to transcend reality of a political situation while referring to it and finding ways to work on it.

There have been heated polemics regarding metaphysics and politics. Euro-American history of philosophy has experienced various attempts to resolve the issue. Due to metaphysical convictions, especially acceptance or rejection of God as the fundament of reality, tensions have been constantly present. Post-metaphysics evades metaphysical doctrines in political realm and to base all on shared cultural resources suggests J. Habermas. However, in this essay I am going to suggest that there is no politics without metaphysics and that the best metaphysical stance is the one that consults theological perspective. The only thing that we can do is to search for ways to bring together diverse metaphysical stances.

There are several approaches to metaphysics. Transcendental metaphysics believes that deepest reality of things is not found in physical realm. Immanent metaphysics presumes that there is one reality but not fully graspable. Postmetaphysics insists political theory must focus on real world issues without pondering possible other worlds. It rejects perception of metaphysics as a relic of the past and develops its own scientific perspective of metaphysics as "the science of being, the invisible backdrop to physical things".¹ The theory of J. Habermas on the post-metaphysical is a critical tool as a means to critique present day practices that deforms lifeworld. He describes post-metaphysical approach as reliance upon "universal pragmatic presuppositions of communicative action". Post-metaphysical perspective is a far cry from the basic "classical" definition of metaphysics that it is "science of that which lies beyond physical things".² However, I would look at metaphysics as a methodological approach that draws from rather contemporary understanding of metaphysics defined by T. Sider that claims that task of

¹ Gibbons, Michael T. 2015. *The Encyclopedia of Political Thought*. Volume V. John Wiley & Sons, Tampo, Nicholas. *Metaphysics and Postmetaphysics* Ltd. UK: Wiley Blackwell. Pp.2358.

² *ibid* 2351.

metaphysics is to “explain the world” in its fundamental structures.¹ By structure Sider means uncovering patterns and categories that describes the world at its joints. He says metaphysics can provide a view on a deeper, more fundamental level of reality and without it the reality simply not sufficient.

Without developing a metaphysical discussion, I suggest Milbank’s (a short introduction will follow below) addition to Siders position by drawing upon Milbank’s theoretical perspective. Milbank primarily works in the field of political theology, aiming to formulate a methodology that would give a “new understanding of the relationship among theology, society, and action that would render theology an effective force for historical change without falling into ideology”.² Milbank’s aligns with political theology in attempt to “formulate the eschatological message of Christianity in the conditions of present-day society”.³ Milbank suggests theology based on a metaphysical approach. I will explain his position in greater detail further on. It suffices here to delineate relationship between theology and metaphysics as it gives a space for my proposition to construct metaphysical politics’ fundament on the Milbank’s theological outlook.

The relationship between metaphysics and theology can be and is, as Paul Tillich suggests, complementary. Firstly, metaphysics looks at the being, its categories and structures while theology explores symbolic expressions of the divine self-manifestation. Both use something from each other. Theology employs metaphysical terminology to interpret symbols of the divine self-manifestation, but metaphysics borrows ultimate purposefulness or “existential roots” which is theological domain. Secondly, the attitudes of the two are different. Metaphysical attitudes are that of methodological doubt while theology approaches things from the perspective of faith meaning statements without evidence. However, if one is redefining theology not as a belief in unsubstantiated truth but as “the state of being ultimately concerned” with symbols as its expression and with ontological implication, then there is a space for a “detached consideration”. In this case the difference between these two attitudes is eliminated.⁴ Therefore, theology and metaphysics though different still rely on each other for their substantiation. Both incorporate opposite elements in their own approach yet not allow to impede on each other’s approaches. Subsequently, metaphysics maintains the experiential basis and logical structures, but the direction and the scope of questions asked are directed by the ultimate concern or existential conditions provided by theology. While theology uses metaphysics in interpreting the symbols of revelatory experience of the ultimate concern.

Consequently, my suggestion to use Milbank’s theological perspective as metaphysical politics is justified by this mutual relationship between theology and metaphysics. Moreover,

¹ *ibid.*; Sider, Theodore. 2011. *Writing the Book of the World*. Oxford; Clarendon Press.

² Scott, Peter Manley, Cavanaugh, William T., 2006. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, Wiley-Blackwell. Pp. 457

³ Scott, Peter Manley, Cavanaugh, William T., 2006. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, Wiley-Blackwell. Pp. 458

⁴ Tillich, Paul. 1956. ‘Relation of Metaphysics and Theology’ *The Review of Metaphysics*. 10 (1): 57-63.

it is a proposal to uncover politics fundamental structures and its ultimate perspective that can be achieved with this double approach that Milbank uses. Eventually envisioning the post liberal future as metaphysical politics.

The problems of current liberal conditions: defining liberalism

The liberalism opposes the metaphysical perspective that I present. I will define liberalism mainly focusing on Milbank's critique of liberalism. Before defining liberalism, I will shortly contextualise liberal critique showing that Milbank takes part in much broader trend and yet proposes a specific approach.

The discussion about liberalism is quite extensive and varied. There are attempts to distinguish the positive or the negative liberalism, the classical or the new liberalism. There are attempts to grasp how the comprehensiveness of the liberalism. There are debates about what is more fundamental individualism or collectivism. Therefore, there are quite often heated debates among those who stand on the extremes of these spectrums. However, the majority agrees that there is a presumption of liberty or a fundamental liberal principle and all other principles and values emanate from there. Liberalism grows out of proto liberalism that stood against the tyranny and absolutism of kings and gods. In the 17th century the theories about natural rights, the social contract and the emphasis on the voluntarism followed. Eventually liberalism became the doctrine with a focus on the emancipation of individual. However, there is a constant critique of liberalism. It does not reject liberalism as such but contests different elements or characteristics of liberalism or attempt to reconcile tension between the individual and the social in addition to property rights and the market. These discussions rely on the great names of liberalism such as Hobhouse, Hobson, Mill, Dewey, Lock, Hobs etc. The circumstances after the WWII posed new threats to liberalism and needed to defend liberalism from totalitarian ideologies by claiming metaphysical assumption about liberalism above politics because of human flourishing as the universal truth. At the same time realising that its own ideological presuppositions are not reconcilable with lived experience. The last challenge and transformation for liberals is caused by the new Europe whose social life is multi-cultural and multi-religious. This is yet to be resolved.

Internal problematic of liberalism is at the core of setback. For instance, Isaiah Berlin discussing liberty in *Two Concepts of Liberty*¹ emphasises multitude of values as essentially liberal position. Though Leo Strauss challenges this position on the grounds of moral absolutism stating that the crisis of liberalism consists in the fact that it gives up on establishing liberalism in absolutes. In other words, liberalism rejects the need for liberalism to be founded in eternally valid principles because it is against notion of multiplicity and incompatibility of human ends.² However, this position puts liberalism in the predicament that characterises the liberalism in general and pushes it to move beyond its own limitations and that causes internal contradic-

¹ Berlin, Isaiah. Ed. Hard, Henry. 2000. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York; Farrar, Strauss and Girou

² Myers, Ella. 2010. 'From Pluralism to Liberalism: Reading Isaiah Berlin' *The Review of Politics* 72 (4): 599-625.

tion. This is just an example of a critique and is the approach I have chosen: essentially emphasise these internal contradictions and the inability to overcome them if not rejecting its own dogmatic assumptions.

Recently we hear a strong call for a post-liberal future. And this term is as vague as liberalism itself. Liberalism is questioned on multiple positions for example authority and tradition versus the supposed liberal deficiency of it, more radical socialism versus welfare state, imperialistic domination. There are also more ideological critiques based upon the anthropological assumption and the conceptual commitments for instance. It considers liberalism as exclusionary catering for rich and neglecting poor, or addressing special cultural needs as male, white, middle class. The question of universal versus particular is the central tension that challenges liberalism and the solutions is yet to be found. It is recognised that liberalism is a cluster of multiple concepts such as liberty, individuality, progress, rationality, constraint of power, and they interact with each other and propose a certain worldview.¹

However, this critique is part of a larger process confronting liberalism. Strong critique comes either conservatively or religiously affiliated. Fundamentalists are not a single group and yet they are intellectually powerfully addressing the questions of liberalism, therefore it is worthwhile to consider their position. The author I have chosen belongs to the list of the Catholic fundamentalists of the hard line insisting on a substantial presence of religion and theology in the political and social sphere.

Now I will try to define liberalism and it is not an easy task. Liberalism has become a meta-category of the Western political discourse and an all-purpose term trying to encompass all of the contradictory traits.² However, most of those who write about liberalism would point out a couple of characteristics that would be found in most types of liberalism and these would be: individualism and market-based relationship. Milbank describes these characteristics and their roots in great detail. According to Milbank, liberalism is an ideology and “*modus vivendi*”. It is a metaphysical reality that is centred on individualism.³ As an addition comes the assertion that progress and good life as the driving force for that. Modernity’s creed of rationality founded upon utilitarian belief accompanies individualism that is proclaimed central to liberalism. Milbank analyses the liberalism and claims that liberal development is founded on a theological misinterpretation originating from the 16th century Duns Scotus’ theology (I will briefly outline Scotus position below). In short, liberalism is a project of modernity as a metaphysical category. Not only political but the whole social, cultural, and economic world is built on this presumption.

Liberalism with its individualist and technocratic perspective is not able to support the liberal ideal of human development and progress. Liberalism redefined understanding and relationship of “human nature as fundamentally individual existence abstracted from social

¹ Freeden, Michael. Sargent, Lyman Tower. Stern, Marc. 2015. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, Oxford University Press.

² Bell, Duncan. 2014. ‘What Is Liberalism?’ *Political Theory* 42 (6) pp. 683

³ Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. pp. 3

embeddedness, so too liberal practice has replaced the quest for reciprocal recognition and mutual flourishing with the pursuit of wealth, power, and pleasure”.¹ Theological perspective emphasising meta-crisis of liberalism claims that it is produced by abstraction from reality and reduction of all to materialism. In this way it is going against a much older tradition that is Christianity. The gap between human will and artificial law or, to put it differently, individual and social, requires coercive state control and market competition. Here Milbank suggests that the whole liberal development has provoked the shift from the positive understanding of reality and human nature to a violent ontology and a pessimistic anthropology.

Moreover, negative liberalism which is defined as “unfettered personal choice and freedom from constraints except the law and private conscience”² has forged a force that prioritises economics and politics over society. Commodification of life, centralisation of power, and wealth in the hands of few results as a consequence to that.

Furthermore, Milbank and Pabst emphasise that liberalism is anchored on legal and formal foundation. On the one hand, it is “procedural, formalistic conception of justice” and on the other hand “instrumental notion of reason”.³ Consequently, subjective truth is replaced with “procedural fairness”.

Is this fair description of liberalism? One might object that it is obscured by religious persuasion and therefore inaccurate. Milbank certainly is making pervasive liberal critique addressing different layers and characteristics of liberalism whether it is property rights, social contract relations, market economy, neo-liberalism, individuals’ emancipation and freedom to construct one’s own progress and development and so on. However, most of the critiques of liberalism would agree at least to some degree about the characteristics or features pointed out as the defects of liberalism and subsequent breakdown of liberalism. There might be a variation to what is perceived as a problematic depending on interpretation of liberalism. Though, rather higher is the polemic over its origins or what is a culprit of the breakdown of liberalism.

Theological change

My suggestion is that liberalism’s predicament is theologically religious issue as it is proposed by John Milbank. I will outline the theological shift that subsequently lead to a metaphysical change and enabled liberalism as we know it now.

The basic theological transformation has happened in the late medieval ages and early modern times. Understanding of virtue as a grace that is given from Divine and virtue as a human achievement. Traditionally, the grace was closely linked to human actions and life to complete the humanity making subtle synergy between human nature and divine grace.⁴

¹ Ibid. pp. 2

² Ibid. pp. 15

³ Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. Pp. 18

⁴ Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. Pp. 21

However, new outlook produced by Protestants and some Catholic theologians presented the human and the divine in opposition and competition. Consequently, the human action was looked upon with suspicion and the true value was possible only through divine intervention. This separation produced a double effect. On the one hand human life was organised by self-management and with no moral value to it. On the other hand, the Christian values were rejected in favour of independent virtues without the divine. Milbank defines this new situation as “modern pessimism” or “modern apparent optimism”. Subsequently, the outlook on humanity became doomed with a presumption of natural selfishness and violence as well as a celebration of pride and self-assertion. So, Milbank’s proposition is that the individualistic liberalism is not an outcome of a neutral humanistic, secular, and optimistic foundation. Rather it is a theological change which dismisses human virtue. Eventually, these subtle and profound theological changes enabled founding fathers of liberalism: John Locke, Thomas Hobbes, and Hugo Grotius, to make a shift from the inherent virtue and to talk about “self-possessed” individuals which are bound together by a mutual contract and artificially defend and promote a sense of naturalness of self-possession.

Alain de Benoist in the work *Critique of Liberal Ideology*¹ vehemently objected to this perspective. Although the consequences of liberalism are perceived similarly individualism as detrimental to humanity the causes of it is diagnosed differently. De Benoist claims that it is because of the wrong anthropology formed by the Christianity’s theology of individual and personal God, consequently excluding social dimension. Milbank agrees that the source of the liberal problem was Christianity. However, exact theological misinterpretation at the base is different. If for Milbank it is Catholic theology misinterpretation of the language that was used to talk about God and grace, then for De Benoist it is about the new understanding of relationship between human being and God enabling more private relations that inevitably caused individualism. Christianity brought God closer to people. He was not a distant and terrible ruler anymore but rather a loving friend. However, it does not necessarily imply individualism. That is a wrong assumption because the whole teaching of the Bible and the Church is about social relationship and how to live properly these relationships. For example, Trinitarian theology is an example of the way the social relations are perceived and constructed. I disagree with De Benoist claims because it is a misleading interpretation of the relationship by picking certain theological beliefs and overlooking a larger context.

To sum up, metaphysical presupposition which grounds the theology 15-16th century is violence and selfishness as opposed the virtue. Moreover, presumptuous neutrality cannot be dismissed. It is a rather significant element in the liberal metaphysical construction. Milbank’s analyse shows that the alteration of ideas impacts human beings and social relations on a much deeper level, that of the metaphysical meaning. It affects how we understand, interpret, and live our lives.

Introducing John Milbank and his theoretical perspective

A short introduction to John Milbank on whose works I rely greatly when talking about metaphysical politics as postliberal future. J. Milbank is a British theologian. He worked as a

¹ Benoist, Alain de. 2006. ‘Reply to Milbank’ *Telos: Critical Theory of the Contemporary* (136):22-33.

professor of theology, politics, and ethics at the university of Nottingham until 2018. He is one of the most influential theologians nowadays. Achieved worldwide recognition by 1990 when published the book "Theology and Social Theory: Beyond Secular reason." The work appeared at the time when theology was struggling on the brink of irrelevance to modern world and science. Milbank's work is considered the inspiration for the movement of Radical Orthodoxy. RO is described as "theological sensitivity"¹ that rejects duality between nature and grace or materiality and spirit. It is an attempt to restore theology back into the field of science as a valid science that can analyse overall of human life and deeds. RO tries to give an alternative version of modernity while criticising liberalism and secularism. A prominent Milbank's commentator Smith describes RO as "a call to look again at things one has too often assumed. As such, it is not a system, method, or formula but "a hermeneutic disposition and a style of metaphysical vision"². By employing genealogy and deconstructionist methodology Milbank is exposing the prejudice of modernity and liberalism and proposing different perspective which somewhere scales metaphysical.

Milbank opposes secular power of social sciences as the only way to interpret society. He proposes a restoration of theology back to metanarrative positions and desires to give it back the right of an overall explanation of humanity. Milbank supposes that by doing so the societies might be able to find the way out of current crises of liberalism.

Metaphysical/ Theological turn in politics

I will present the theological/ metaphysical turn in politics based on Milbank's theory. Here I do not separate metaphysics from theology because I rely on Milbank's approach that expresses my views. This can be a problematic approach and a yet valid one. Now I will describe it by exposing the essential metaphysical standing.

All individual and social structures are based on concrete knowledge and beliefs. Therefore, one needs to recognise the basic metaphysical stance of individuals and societies that is needed for an all-embracing worldview, according to Milbank. There is no neutral position but the one chosen regardless secular or religious accordingly. Let's take for example the issue of secularism, brought in as a part and partial to development of liberalism. Milbank asserts that it is a myth to perceive secularism as clean of all the metaphysical categories. It stands against religion and strips itself of the religious but that does not mean that this attitude is based on a merely material worldview. Secular is a metaphysical category itself and Milbank goes further insinuating that it is a religious category in disguise of neutrality and naturalness. According to modern philosophies, metaphysics has become an irrelevant discipline of the past. But by looking at the current issues whether religious resurgence or political commotions it is compelling one to question what is happening? And there is a sense of underlying metaphysical systems that are guiding these processes.

¹ Smith, James K. A. 2004. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic. Pp. 11

² Ibid. pp. 65

Milbank points out that modern drive of anti-metaphysical approach with phenomenological discourse, fideism and analytic philosophy, relegates religion to the subjective, private sphere and denies the social, cosmic, and ethical all together. Modern politics fights against theological and religious politics and yet not recognize that the foundation of its argumentation is religiously motivated and hence metaphysical. Which means that solutions to the problems can be at the same place, be it religious or metaphysical. By rejecting the place of metaphysics and religion in current discussions one avoids addressing the issues.

Religion gives reference to the primary reality and goes beyond theoretical reflection towards ideal, normative and paradigmatic instantiation of practices. There is a suggestion that the religious is the most fundamental human experience that is conceptualised in theology. Milbank insists that there was no distinction between philosophy and theology until quite late when Aquinas separated the rational theology and the revealed theology of *sacra doctrina*.¹ In addition, theologians have never considered the issue of God as a metaphysical category. Considering the older tradition of philosophy, theology and metaphysics I would like to point out the place of metaphysics as a part to any worldview.

Milbank describes theology as a method and an interpretative tool of reality that can give comprehensive social, political and economic vision. It is a science that goes beyond the visible but not disposes of it, providing the content of the visible which otherwise is emptied by liberal prospective. Moreover, it helps to see political issues and endeavour to imagine and describe possibilities. Milbank considers Cristian theology to be metaphysical politics in a way of no other metaphysical doctrine because of its universal all-embracing theoretical and practical consideration of the reality.²

Admittedly one of the most sensitive aspects of Milbank's critique that he does not make a clear delineation between various approaches to the reality be it metaphysics, theology, religion or ontology. It is a blunder on the part of Milbank indeed, yet it would be unfitting to make hard separation between these sciences because all of them draw upon each other to substantiate themselves. I pointed this out writing about P. Tillich's interpretation of the relationship between metaphysics and theology. The need for more comprehensive worldview is something that can be given by this integrated approach.

Metaphysical perspective for post-liberal future

I suggest adopting Milbank's metaphysical perspective where post-liberalism is a notion that enables the revision of the liberalism and reinterpretation of abstract norms as freedom and social justice, providing substance. The metaphysical perspective for post-liberal future contains two elements. First, return to classical interpretation of the term liberalism, stressing individual's freedom as the consequence of trait of character or virtue of personality. Secondly,

¹ Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. Pp. 22

² Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. Pp. 13

virtues politic that is based on social reciprocity and “trans political community” in the sense of larger existence. However, I will consider the metaphysical structure of the future after or post-liberalism without going into detail.

The development of liberalism can challenge assumptions about it. For example, protection of individual rights and interests is a result of Anglo-American fear of 20th century wars and totalitarianism. Going back in history, the term “liberals” was destined to civic-minded citizens who appreciated people’s mutual connections, being virtuous, and considered the common good as the paramount social category.¹ A continuous moral reform was central to liberalism and that is the fundament of religious concern in liberal discourse. That was the reason of religious controversies in liberal and not the absence of religion as desired state. However, now it is considered the reason for abolishing religion from public sphere.

Origins of liberalism: first element

Liberalism as a term can be found in writings of Marcus Tullius Cicero (106-43 BC). Liberalism comes from the Latin word *liber* – free and generous. In ancient Rome being free meant to be a citizen and not a slave. Subsequently, a free person was without any arbitrary other will or domination. This model was possible only under the rule of law and the republican constitution. Moreover, political and legal arrangements were set in place in order to ensure the government is prioritising common good and, in these circumstances, people can be truly free.

Additionally, to the constitution for ancient’s freedom meant practice of *liberalitas*, generous and honourable way to treating other citizens. In other words, the liberal attitude was a moral attitude. This position was in opposition to the selfishness of slave attitudes that focused on one’s own profit and pleasures. Furthermore, liberalism, mutual helpfulness, according to Cicero, was the bonding element of human society. Engagement in mutual relationship of giving and receiving was essential to the principle of common good.

However, liberalism is not an easy task. It requires a self-discipline and command, moral fortitude and correct reasoning with aristocratic ethos. In other words, liberalism was conceived by free people and for free people and was considered a praiseworthy characteristic for leaders or the society. This was an attitude instilled in people via liberal arts education, humanities. It shaped people for active and virtuous membership in the society. It was not a way to acquire wealth and power.

Consequently, the metaphysical category of freedom in liberalisms should be grounded in even deeper category of virtue that is acquired through upbringing, education and intentional presence in the social relations.

Politics of virtue: second element

The proposed alternative is a post-liberal politics of virtue with social reciprocity at its core as the guiding force for political and economic realities. This alternative reject impersonal commercial contract between a person and the bureaucratic machinery. The new reciprocal model of social relationships is organised on the concept’s mutuality and association.

¹ Rosenblatt, Helena. 2018. *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton University Press. Pp. 8

Common good is strongly suggested as a post-liberal dimension in political and economic relations. The understanding of common good is characterized with several essential components: “(a) a culture of honor; (b) community as the combination of virtue with gift; (c) true socialism; (d) political pluralism; (e) genuine corporatism”.¹

Moreover, a politics of virtue in a sense enhances existing polity by “transpolitical community”.² Meaning, the community that is oriented towards a larger existence, eternity and idealism that exceeds mere community and still guides it. In ancient times religions were strictly civil with supplement of philosophers and mystics. Christianity and Islam draw on a different principle where communities of spirit were made to live in coexistence with political community. The political community is subordinated to spiritual community in a way of infusing political standards with “spiritual virtues and ascetic sub-corporation”. Therefore, universal ideals are made concrete and exceeds the bounds of a state. In the case of Christianity, the symbiosis of political and ideal transcends the secular legal domain.

So, Milbank considers that politics was founded on quadruple anthropology linked to a symbolically realist metaphysics. The anthropology Milbank talks about has four principles: animal rational, social, cultural and historical animal, and Pascal’s Bête-Ânge notion of people’s natural orientation towards supernatural.³ Furthermore, Milbank calls this person integral hybrid. Human being individually and socially is fully human only in alliance with all dimensions as rational, social, “making being” as well as, being that transcends oneself. Modern politics is dismantling this integral human “trans-organism” and creates duality of reason vs. animality, culture and nature, facts and fiction, politics and ecclesia. Eventually, human integral hybrid is dismantled into single totality without integration and rational.

Conclusion

The proposed metaphysics is a Christian theology which gives the comprehensive understanding of reality with the blend of practical and theoretical considerations. I analysed the Milbank’s perspective in order to find a way out of the dead end in which liberalism has ended. In at first Milbank uncovers implicit metaphysical underpinnings of the liberalism and then proposes new turn, that of theology providing explicit metaphysical position. This suggestion is in opposition to liberal metaphysics which is constructed upon ontology of violence, according Milbank. There is a rejection of opinion that we can live in a metaphysically empty space, insisting that regardless of our conviction, it is built upon metaphysical foundation. Hence, we should choose a foundation that can drive us out from liberal predicament. Although Milbank’s position is critiqued as flawed, I consider it as currently the only viable.

¹ Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International. Pp. 72

² *ibid*:30

³ Milbank, John. 2014. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. 1 edition. Hoboken, NY: Wiley-Blackwell. Pp. 135

REFERENCES:

1. Benoist, Alain de. 2007/2008. 'Critique of Liberal Ideology' *The Occidental Quarterly*, 7 (4): 9-30
2. 2006. 'Reply to Milbank' *Telos: Critical Theory of the Contemporary* (136):22-33.
3. Berlin, Isaiah. Ed. Hard, Henry. 2000. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York; Farrar, Strauss and Giroux.
4. Bell, Duncan. 2014. 'What Is Liberalism?' *Political Theory* 42 (6): 682–715.
5. Myers, Ella. 2010. 'From Pluralism to Liberalism: Reading Isaiah Berlin' *The Review of Politics* 72 (4): 599-625.
6. Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2 edition. Oxford, UK ; Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2014. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. 1 edition. Hoboken, NY: Wiley-Blackwell.
7. Milbank, John, and Adrian Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International.
8. Scott, Peter Manley, Cavanaugh, William T., 2006. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, Wiley-Blackwell.
9. Smith, James K. A. 2004. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.
10. Sider, Theodore. 2011. *Writing the Book of the World*. Oxford; Clarendon Press.
11. Freeden, Michael. Sarget, Lyman Tower. Stern, Marc. 2015. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, Oxford University Press.
12. Gibbons, Michael T. 2015. *The Encyclopedia of Political Thought*. Volume V. John Wiley & Sons, Tampo, Nicholas. *Metaphysics and Postmetaphysics* Ltd. UK: Wiley Blackwell. Pp. 2351-2360.
13. Rosenblatt, Helena. 2018. *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton University Press.
14. Tillich, Paul. 1956. 'Relation of Metaphysics and Theology' *The Review of Metaphysics*. 10 (1): 57-63.

ჯანის მელნიკოსი

მეტაფიზიკური პოლიტიკა, როგორც პოსტლიბერალური მერმისი, მომავლის ხედვის ერთ-ერთი შესაძლებლობა. ლიბერალიზმმა ამონურა თავისი თავი და ეს მოძღვრება რადიკალური ტრანსფორმაციისათვის უვარგისი შეიქმნა. სტატიის ავტორი ემყარება ბრიტანელი თეოლოგის, ჯონ მილბანკის მოსაზრებას, რომ თეოლოგია მძლავრი იარაღია, რათა განვჭვრიტოთ ანწყოში მიმდინარე დღევანდელი სამყარო. თეოლოგია გვაძლევს მეტაფიზიკურ პერსპექტივას, რომელიც ლიბერალიზმის შემდგომ განვითარებას განაპირობებს მისი მიღწევების შენარჩუნების გზით. ქრისტიანული ღირებულებები – თანადგომა, სათნოება, ზოგადსაკაცობრიო სიკეთე, ტრანსპოლიტიკური ერთობა – ის არსებითი მომენტებია, რომლებიც მეტაფიზიკურ პოლიტიკაში აღრმავებენ და ახალი კუთხით აჩენენ ლიბერალიზმის იდეებს.

სამართლიანობის თეორია, როუსის პოლიტიკის
ცივილიზაციის დასახლებული სივრცე
(იურგენ ჰაბერმასის და ჯონ როულზის დისკუსია
სამართლიანობის თეორიის ძირითად საკითხებზე)

ჯონ როულზის სამართლიანობის თეორიამ თანამედროვე ეპოქაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა პრაქტიკული ფილოსოფიის შემოღებაში, კერძოდ, მან მოახერხა ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში პოლიტიკის ფილოსოფიის დღის წესრიგში მორალური კითხვების დაბრუნება და მათთვის სერიოზული ამოცანების დასახვა. თეორიის ცენტრალური საკითხია, თუ „როგორ არის შესაძლებელი, არსებობდეს თავისუფალი და თანასწორი მოქალაქეების სტაბილური და სამართლიანი საზოგადოება, რომელსაც მკვეთრად ყოფს გონივრული, მაგრამ ერთმანეთთან შეუთავსებელი დოქტრინები“.¹

როულზის თეორიის ფრაგმენტულობა, ტერმინების ბუნდოვანება თუ ცალკეული ნაწილების ლოგიკურ მთლიანობად ჩამოყალიბება ლიბერალური ფილოსოფიის არასწორი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. მე-20 საუკუნის მიწურულს როულზის თეორიის ძირითადი იდეები აშშ-ში ბილ კლინტონის, დიდ ბრიტანეთში კი ტონი ბლერის მთავრობების სამოქმედო გეგმებში აისახა. აღნიშნულ ფაქტს წინ უძღოდა თანამედროვეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსის – იურგენ ჰაბერმასის და ჯონ როულზის ინტელექტუალური დისკუსია, რომელიც სამართლიანობის თეორიის ძირითად ასპექტებს შეეხებოდა. პირველად ჰაბერმასის სტატია გამოქვეყნდა 1995 წელს „ჟურნალ ფილოსოფიის“ (The Journal Of Philosophy) მარტის ნომერში სათაურით “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, რომელსაც მოჰყვა ჯონ როულზის პასუხი საჯარო გამოსვლებში თუ „ჟურნალ ფილოსოფიის“ შემდეგ ნომრებში.

სტატიაში მოკლედ მიმოხილულია ჯონ როულზის და იურგენ ჰაბერმასის დისკუსიის ძირითადი საკითხები და გაანალიზებულია როულზის სამართლიანობის თეორიის ფუნდამენტური ასპექტები, რაც, ვფიქრობთ, მეტ სიცხადეს შესძენს ნაშრომს, ხოლო მკითხველს შესაძლებლობა ექნება, სისტემურად გაეცნოს სამართლიანობის თეორიის ბაზისურ ელემენტებს, მათ ურთიერთკავშირსა და ნაშრომის მიზანთან მიმართებას.

ჰაბერმასი სტატიის შესავალ ნაწილში მადლობას უხდის ჯონ როულზს იმ წვლილისთვის, რომელიც სამართლიანობის თეორიით ფილოსოფიის და უფრო კონკრეტულად პოლიტიკის ფილოსოფიის მიმართულებით შეიტანა და გამოკვეთს იმ ღირსებას, რაც სამართლიანობის თეორიას მისი აზრით გააჩნია. ჰაბერმასის

¹ როულზი ჯ. (2018), „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, გვ. 6, მთარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, ილისას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.

აზრით, კანტის ტრანსცენდენტული ფილოსოფიური მსჯელობის აღიარების გარეშე, როუზლის თეორია მხოლოდ პრაქტიკული დანიშნულებით საზოგადოების მოწყობის მსჯელობისთვის გამოდგებოდა. უტილიტარული თეორიის უარყოფით და სკეპტიციზმის მნიშვნელობის გათვალისწინებით როუზლი აყალიბებს კანტის ავტონომიური სუბიექტის ინტერსუბიექტურ თეორიას: ჩვენ ავტონომიურები ვართ იმდენად, რამდენადაც ვალდებული ვართ, შევასრულოთ ყველა ის წესი, რომელიც განხილული, მოწონებული და აღიარებულია სანყის პოზიციაში ინდივიდების მიერ გონების საჯარო გამოყენებით. პოლიტიკური ლიბერალიზმის თეორიის ხანგრძლივი რევიზიის შემდეგ როუზლისთვის მორალურად ავტონომიური სუბიექტის ცნება გახდა დემოკრატიულ საზოგადოებაში პიროვნების პოლიტიკური ავტონომიურობის განმსაზღვრელი იდეა. „მოქალაქეთა პოლიტიკურ ძალაუფლებაში მონაწილეობა ჯეროვანია მაშინ, როცა მათი მოქმედებები შეესაბამება კონსტიტუციას, რაც გულისხმობს კონსტიტუციური იდეების და პრინციპების თავისუფალი და თანასწორი მოქალაქეების მიერ გონივრულად მიღებას, რომელიც შესაბამისობაშია საჯარო გონთან“.¹

ჰაბერმასი აღფრთოვანებულია როუზლის სამართლიანობის თეორიის ძირითადი იდეებით, მაგრამ ძირითადი უთანხმოებები, რომლის წარმოდგენასაც ვცდილობ, ისევ რჩება ხანგრძლივი დისკუსიის საგნად. ვეჭვობ, თეორიის გასამყარებლად და კრიტიკის საწინააღმდეგოდ, როუზლი თეორიაში ხომ არ მიმართავს ნორმატიულ დაშვებებს, რომელთა ლოგიკური გამართლებები ხშირ შემთხვევაში ბუნდოვანი ან არამყარია?“²

ა) ფუნდამენტური განსხვავებები იურგენ ჰაბერმასისა და ჯონ როუზლის ხედვებს შორის

იურგენ ჰაბერმასის წერილის მთავარი მიზანია, გამოკვეთოს ჯონ როუზლის პოლიტიკური ლიბერალიზმის ძირითადი ასპექტები და ყურადღება გაამახვილოს იმ ბუნდოვანებაზე, რომელიც თეორიის ცალკეულ ელემენტებზე მსჯელობისას იგრძნობა. ჰაბერმასის კრიტიკა მნიშვნელოვანია ორი ფაქტის გათვალისწინებით: უპირველესად, იგი ცდილობს როუზლის თეორია სისტემურად, ერთიანი ხედვით ჩამოაყალიბოს, რაც ასე აკლია პოლიტიკური ლიბერალიზმის კონცეფციას. იგი, როგორც რაციონალიზმის უკანასკნელი მოჰიკანი, ცდილობს, ლოგიკური კონსტრუქცია ააგოს როუზლის თეორიის ელემენტების კავშირით, რაც, თავის მხრივ, საშუალებას გვაძლევს, „სამართლიანობის თეორიის“ გაცნობის შემდეგ არსებული ორაზროვნება გაიფანტოს და თეორიის სამეცნიერო სარგებელზე ეჭვი არ შევიტანოთ. მეორე მხრივ, ჰაბერმასი ცდილობს, გამოკვეთოს ის ბუნდოვანებები, რომელიც როუზლის თეორიაში „სანყისი პოზიციის“ „პიროვნების კონცეფციის“ „სამართლიანობის, როგორც პოლიტიკური პატიოსნების“ იდეაშია გატარებული. წერილის

¹ Habermas J. (1995), "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism", გვ. 108 The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

² იქვე, გვ. 109

პასუხად¹ როულზიც განსაკუთრებულად აღნიშნავს იმ ღვანლს, რაც ჰაბერმასმა შეიტანა სამართლიანობის თეორიაში, კერძოდ, კონცეფციებში მეტი სიცხადის და ლოგიკურობის მოთხოვნა როულზისთვის ახალი შესაძლებლობა გახდა, სრულყოფილად და თანმიმდევრულად ჩამოეყალიბებინა პოლიტიკური ლიბერალიზმის მნიშვნელობა და საზრისი, ასევე, გამოეყო ის მთავარი განსხვავებები, რომელიც ჰაბერმასის და როულზის ხედვაში არსებობს.

როულზი მიიჩნევს, რომ ჰაბერმასის და საკუთარ ხედვას შორის ორი ფუნდამენტური სხვაობაა: 1. ჰაბერმასის თვალსაზრისი სისტემური, ფუნდამენტური მსჯელობის ობიექტის გარეთაა დაფუძნებული ანუ, როგორც ამ მდგომარეობის აღსაწერად იყენებს ტერმინს, „ყოვლისმომცველია“, ხოლო მისი თეორია შემოფარგლულია პოლიტიკური სფეროთი; 2. განსხვავებაა თეორიის რეპრეზენტაციულ ელემენტებს შორის, თუ ჰაბერმასი ცდილობს, დისკურსის თეორიით გამოხატოს რაციონალური კომუნიკაციის იდეა, როულზი სანყის პოზიციას იყენებს სამართლიანობის თეორიის რეპრეზენტაციისთვის.

პირველი სხვაობის დასადასტურებლად როულზი მიიჩნევს, რომ განსხვავებით პოლიტიკის ფილოსოფიის შესახებ არსებული მოსაზრებებიდან – „რომ ცნებები, პრინციპები, იდეალები და სხვა ელემენტები რელიგიური, მეტაფიზიკური და მორალური ყოვლისმომცველი დოქტრინებიდან მომდინარეობს“² – მისი თეორია „თვითკმარია“ და პოლიტიკურის გარეთ არ ახდენს პიროვნების უფლებების და სამართლიანობის იდეების დაფუძნებას. ისევე, როგორც ყველა სხვა თეორიაში, „სამართლიანობის თეორიაში“ კონცეფციის დაფუძნებისას როულზის მიერ გაკეთებული დაშვებები და პრინციპები განსაზღვრავს უფლებებს, შესაძლებლობებს და ძირითად თავისუფლებებს, თუმცა, როულზის აზრით, ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავებით – განმსაზღვრელი პრინციპები პოლიტიკურის შიგნითაა, ამდენად არ არის დაფუძნებული ფილოსოფიურ, მორალურ თუ რელიგიურ მსჯელობებზე და ინარჩუნებს თვითკმარობას. მართალია, როულზი შენიშნავს, რომ კანტის ან მილის პოლიტიკური ლიბერალიზმი ავტონომიის და პიროვნების იმგვარ ხედვას ემყარება, რომელიც გადის პოლიტიკურის გარეთ, თუმცა სამართლიანობის თეორიაში კანტის მორალური კონსტრუქტივიზმის გავლენით ჩამოყალიბებული პიროვნების კონცეფციის და მილის ავტონომიური სუბიექტის იდეით გამაგრებული უფლებების თეორიის გამოყენების მიუხედავად, მიიჩნევს, რომ სამართლიანობის თეორია პოლიტიკურად არის განსაზღვრული და არა რომელიმე ფილოსოფიური თუ მორალური იდეით.

როულზის არგუმენტაცია სამართლიანობის თეორიის პოლიტიკურად განსაზღვრის და „თვითკმარობის“ შესახებ, სულ მცირე, სამი მიზეზით არის სუსტი:

როულზი განმარტავს, რომ სამართლიანობის თეორია მიეყენება საზოგადოების ბაზისურ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ინსტიტუტებს, რომელ-

¹ Rawls J. (1995), „Political Liberalism: Reply to Habermas“, The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843

² Rawls J. (1995), „Political Liberalism: Reply to Habermas“, The Journal of Philosophy Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843

თა მიზანია სოციალური თანამშრომლობის ერთიანი სისტემის ჩამოყალიბება. როულზის დაშვება იმის შესახებ, რომ, სულ მცირე, სამი დამოუკიდებელი სფერო (პოლიტიკა, ეკონომიკა და სოციალური ინსტიტუტები) პოლიტიკურად არის განსაზღვრული, მოკლებულია არგუმენტაციას და ავტორის ირაციონალურ სურვილს უფრო გამოხატავს, ვიდრე მსჯელობას. მეორე მხრივ, პოლიტიკის, ეკონომიკის თუ სოციალური ინსტიტუტების ბაზისური ელემენტები ყოველთვის ამ დისციპლინების გარეთაა განსაზღვრული. მაგალითად, პოლიტიკის ბაზისური ელემენტი ძალაუფლებაზე რეფლექსია ყოველთვის ცდება წმინდა პოლიტიკურის სფეროს და პიროვნების შესახებ ფილოსოფიურ კონცეფციებში ცდილობს თავის დაფუძნებას. სოციალური თანამშრომლობის იდეა, სულ მცირე, პიროვნების შესახებ მსჯელობებს ითვალისწინებს, ამიტომ სამართლიანობის თეორიის ბაზისური ელემენტების პოლიტიკურად განსაზღვრა არადაამაჯერებელია.

პოლიტიკური ლიბერალიზმის თეორიის ფორმულირება, როულზის აზრით, შესაძლებელია ყველა ფილოსოფიური, მორალური თუ რელიგიური თეორიისგან დამოუკიდებლად, რაც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, რაციონალურ მსჯელობას მოკლებულია. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სამართლიანობის თეორიის ცალკეული ნაწილების კონსტრუირებისას როულზი არა მარტო კარგად იცნობს კანტის, მილის, საზოგადოებრივი კონტრაქტის თეორეტიკოსების თეორიებს თუ ისაია ბერლინის შეხედულებას თავისუფლების თეორიაში ავტონომიურობის იდეის შესახებ, არამედ ირიბად იყენებს მისი თეორიის ფუნდამენტურ ელემენტებად. ამდენად, თეორიის „თვითკმარობის“ იდეა რაციონალური იქნებოდა, თუ პოლიტიკურის სფერო გაფართოვდებოდა ისე, რომ ფილოსოფიური, მორალური და რელიგიური მსჯელობები მის საზღვრებში მოექცეოდა. თუ როულზი ამგვარ დაშვებას გააკეთებდა, რასაც ყველა მის ნაშრომში ემიჯნება, მაშინ სამართლიანობის თეორიისადმი ჰაბერმასის მიერ გამოთქმული ყველა კრიტიკა აზრს დაკარგავდა.

როულზის აზრით, საზოგადოება, როგორც სოციალური სამართლიანობის სისტემა და მოქალაქე, როგორც გონივრული და რაციონალური, თავისუფალი და თანასწორი არსება პოლიტიკურადაა განსაზღვრული. თუმცა, სამართლიანობის თეორიაში პიროვნების და სამართლიანობის იდეა ზემოთ განხილული მოაზროვნების მკვეთრ გავლენას განიცდის. ამდენად, როულზს უნდა გაეფართოვებინა „პოლიტიკურის“ სფერო და მასში „შეეყვანა“ ყველა ფილოსოფიური, მორალური და რელიგიური მსჯელობები, რისი მეშვეობითაც პოლიტიკურ ფილოსოფიას დაუბრუნებდა იმ ანტიკურ მნიშვნელობას, რომელიც ჰანა არენდტის ნაშრომში „ადამიანური მდგომარეობა“¹ არის გატარებული. სამართლიანობის თეორიის მიხედვით, ბაზისური თავისუფლებების ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელია, არსებობდეს საზოგადოების განვითარების პირობები და პოლიტიკური ნება, რაც კონსტიტუციური რეჟიმით გარანტირებული პოლიტიკური სიქველეების უზრუნველსაყოფად მოქალაქეთა აქტიურ ჩართულობას გულისხმობს². როულზი ამ ხედ-

¹ Arendt H. (1959), "The Human Condition", Chicago: University of Chicago Press.

² როულზი ჯ. (2018), „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, მთარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, თბ., გვ 304.

ვას სამოქალაქო ჰუმანიზმს უწოდებს, რაც ახლოს დგას არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან, რომელიც სრულფასოვნად ჰანა არენდტმა წარმოადგინა. ნაშრომში „ადამიანური მდგომარეობა“ თავისუფლება და ადამიანის ცხოვრების საზრისი პოლიტიკაში საზოგადოებრივ სფეროში ჩართულობით რეალიზდება, სადაც ინდივიდი ახერხებს ცხოვრების დაუსრულებელი ციკლურობის განწყვეტას და უკვდავების მიღწევას¹. აღნიშნული კავშირით აშკარა ხდება როულზის დაფარული სურვილი, გაფართოვდეს პოლიტიკურის სფერო და გახდეს იგი, ანტიკურის მსგავსად, ადამიანური ცხოვრების ყოვლისმომცველი. როულზი კარგად აცნობიერებს „ანტიკური და მოდერნული თავისუფლებების“ მიზნებს. პირველის მიზანი აბსოლუტური, როულზის ტერმინით რომ გადმოვცეთ, ყოვლისმომცველი იყო, მეორის – ინსტრუმენტალური და პოლიტიკის ვინრო სფეროთი შემოიფარგლება, თუმცა ბაზისური თავისუფლებების უზრუნველსაყოფად მოქალაქეთა ჩართულობის მოთხოვნა როულზის მიერ შეფარული მცდელობაა, არენდტის ხაზი გააგრძელოს და პოლიტიკურ ფილოსოფიას თანამედროვე ინსტრუმენტალიზმის მიუხედავად, ანტიკური სულისკვეთებით განმსჭვალოს. ამდენად, ერთადერთი რაციონალური გამართლება დებულებისა, სამართლიანობის თეორიის „თვითკმარობის“ შესახებ მხოლოდ იმ დამკვირვებთ შეიძლება, თუ „პოლიტიკური“ სფერო ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის საზღვრებში გაფართოვდება.

როულზი სამართლიანობის მორალურ იდეად პოლიტიკურ მიუკერძოებლობას განიხილავს, რომელიც გონივრული პლურალიზმის პირობებში მხოლოდ ლიბერალიზმის პირობებშია შესაძლებელი. ლიბერალიზმი ყველა იდეას აძლევს განვითარების შესაძლებლობას, მაგრამ თუ რომელიმე მათგანი გასცდა რაციონალიზმის ფარგლებს, შეიძლება განადგურდეს. ლიბერალიზმი არ არის რომელიმე იდეის მიმართ მიკერძოებული.² „არ არსებობს სოციალური სამყარო ღირებულებების დანაკლისის გარეშე... თუმცა ლიბერალური ფილოსოფია ყველაზე მეტად უზრუნველყოფს მათთვის არსებობის არეალის გაფართოებას და მათ სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებში წარმოდგენას“.³ ლიბერალიზმის პოლიტიკური ფილოსოფიის საზღვრების გაფართოების მცდელობა კიდევ უფრო ამყარებს ზემოთ მოყვანილ მსჯელობას როულზის მიერ პოლიტიკური სფეროს საზღვრების გაფართოების ლატენტური სურვილის შესახებ.

ჰაბერმასის კრიტიკა, როულზის აზრით, გამომდინარეობს მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისიდან, რომელიც მეტაფიზიკურია და მსჯელობის დაფუძნებას ყოველთვის თეორიის გარეთ ცდილობს, ამიტომ რაციონალური და გონიერი ადამიანის პიროვნების იდეის არასწორი აღქმა ჰაბერმასის აზროვნების სტილს მიეწერება. როულზს საკუთარი არგუმენტაციის დასადასტურებლად მოჰყავს ჰაბერმასის ნამ-

¹ Arendt H. (1959), “The Human Condition”, Chicago: University of Chicago Press. გვ.9-27.

² Rawls J., Fairness to Goodness, “Philosophical Review”, (April 1975)გვ. 548-51.

³ Berlin I. (1969), “Two Concepts Of Liberty. Four Essays on Liberty”, New York: Oxford University Press, pp. 118-172. https://cactus.dixie.edu/green/B_Readings/I_Berlin%20Two%20Concepts%20of%20Liberty.pdf

რომიდან¹ ციტატა: „და მაინც, მოდერნულობა, ახლა უკვე თავისი შეზღუდულობის გაცნობიერებითვე, უფრო მეტად არის დამოკიდებული პროცედურულ გონებაზე, რომელიც საკუთარ თავს განსაცდლის სკამზე სვამს. გონების კრიტიკა გონებისავე სამუშაოა“. ამ გაგებით ჰაბერმასი ემიჯნება პლატონის ფილოსოფიურ ხედვას იდეების, როგორც ყველაზე მაღალის და მიღმიური სუბსტანციის, შესახებ, რადგან მათ არგუმენტაციას აკლია ლოგიკურობის ძალა. კანტიანური გონების ორმაგი თვითრეფლექსია ჰაბერმასისთვის ლოგიკურობის მეტ ძალას იძენს. როულზის აზრით, ეს ბუნებრივია და ჩანს ჰაბერმასის თეორიულ მსჯელობებში, მისი ლოგიკა მეტაფიზიკურია, რადგან „იგი აღწერს იმას, რაც არის“², მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ საკუთარ მსჯელობას და მოქმედების საყრდენს აფუძნებს იმის გარეთ, რასაც აღწერს.

როულზს ჰაბერმასის მეტაფიზიკური აზროვნების ჩვენება ორი აზრით სურს: ერთი მხრივ, იგი ცდილობს, მოიგერიოს ჰაბერმასის კრიტიკა იმ არგუმენტით, რომ სამართლიანობის თეორიაში იდეების სახით გარკვეული დაშვებებია გაკეთებული ყველა იმ ელემენტის კონსტრუირებისას, რასაც, ჰაბერმასის აზროვნებიდან გამომდინარე, ლოგიკური არგუმენტაციის ძალა აკლია. როულზის ხედვით, სამართლიანობის თეორიის ბუნდოვანება არ არის კონცეფციის ნაკლი. პრობლემა თეორიისგან განსხვავებულ ადგილზე, შემფასებლის აზროვნების სტილში უნდა ვეძებოთ. ჰაბერმასისთვის დამახასიათებელი რაციონალიზმისთვის ყოველთვის ბუნდოვანი გახდება ის დაშვებები, რომელსაც იდეების დონეზე სისტემატურად ახორციელებს როულზი სამართლიანობის თეორიაში, რადგან ჰაბერმასისთვის გონება თვითრეფლექსიით – საკუთარი თავის გაცნობიერებით – აფუძნებს საკუთარ თავს და სოციალურ სტრუქტურებში კომუნიკაციურ მოქმედებებს. ჰაბერმასისთვის როულზის იდეები ისეთივე ბუნდოვანი და ლოგიკურად სუსტია, როგორც პლატონის იდეები.

მნიშვნელოვანი განსხვავებაა სანყის მდომარეობაში მყოფი სუბიექტების შესახებ მსჯელობისას. ჰაბერმასის აზრით, რაციონალური დისკურსის პირობებში ნორმებისა და ღირებულებების შესახებ მსჯელობა მიმდინარეობს ინტერსუბიექტური (უნივერსალური) „ჩვენ“ კატეგორიით. „ჩვენ“ კატეგორია შეიძლება განვმარტოთ, როგორც უნივერსალური მეტაფიზიკური და მორალური კატეგორიები, რომლებიც სუბლიმირებულია, დალექილია საზოგადოების სოციალურ და პოლიტიკურ სტრუქტურებში.³ როულზთან სანყის მდგომარეობაში მყოფი რაციონალური და გონიერი პიროვნებები ერთმანეთთან სამართლიანი წესებით თანამშრომლობის სურვილს გამოთქვამენ, თუმცა მათი მსოფლმხედველობითი, მორალური და რელიგიური შეხედულებები განსხვავებულია, ჰაბერმასთან კომუნიკაციურ თეორიაში არსებობს ინტერსუბიექტური „ჩვენ“, უნივერსალური მსოფლმხედვე-

¹ „ფაქტებსა და ნორმებს შორის“, გვ. 510.

² როულზი ჯ. (2018), „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, მთარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, ილიას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., გვ. 513.

³ იქვე, გვ. 518.

ლობითი და მორალური კატეგორიით, რაც, მართალია, საყრდენს მსჯელობის გარეთ აფუძნებს, თუმცა არგუმენტაციის უფრო მყარ საფუძველს უზრუნველყოფს, ვიდრე როულზთან. ჰაბერმასის ერთ-ერთი კრიტიკა სანყის მდგომარეობაში მყოფი ინდივიდის შესახებ კონცეფციის არგუმენტაციის სიმყიფეში მდგომარეობს. მაშინ, როცა როულზი ცდილობს, სამართლიანობის თეორია „თვითკმარი“ გახადოს და არ გამოიყენოს არგუმენტაციის „გარეთ“ დაფუძნება, აღნიშნული ბუნდოვანს ხდის სანყის პოზიციაში ინდივიდის შესახებ კონცეფციას. ჰაბერმასი, ისევე, როგორც როულზი, მიიჩნევს, რომ მხოლოდ კონსტიტუციურ-სამართლებრივ სისტემაშია შესაძლებელი ინდივიდის სტაბილური განვითარება. განსხვავება ჰაბერმასის და როულზის აზროვნებიდან გამომდინარეობს: პირველი ცდილობს, მყარი ნანამძღვრების მსჯელობის გარეთ დაფუძნებით უშუალოდ სუბსტანციის საკითხის გადაწყვეტა თავისუფალ და რაციონალურ კომუნიკაციას დაუქვემდებაროს, მეორე კი – სანყის პოზიციის ხელოვნურობით ცდილობს, სუბსტანციის საკითხი ინდივიდების სამართლიან თანამშრომლობამდე გადაწყვიტოს. როულზი მიზნად ისახავს დემოკრატიული ბაზისური სტრუქტურებისთვის სამართლიანობის თეორია ჩამოაყალიბოს, რის გამოც გვერდს ვერ უვლის სუბსტანციურ მსჯელობებს, ჰაბერმასი კი ცდილობს იმ მრავალ კითხვას, რომელსაც სუბსტანციაზე მსჯელობამდე მივყავართ, პასუხი რეალურმა ადამიანებმა გასცენ.

ჰაბერმასისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, როულზის თეორიას ლეგიტიმური საფუძვლები გააჩნდეს, ამიტომ, მისი მიზანია არა საკუთარი თვალსაზრისის უპირატესობის დადასტურება, არამედ როულზის თეორიის მყარი არგუმენტაციის შექმნით საკუთარის გადარჩენა.

ჰაბერმასის და როულზის თვალსაზრისის მეორე მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ნიშანი, როგორც ზემოთ ავლიშნეთ, ფილოსოფიური ხედვის ინსტრუმენტებთან არის დაკავშირებული, უფრო კონკრეტულად, ხედვის იმ ელემენტებთან, რომელსაც ჰაბერმასის და როულზის თეორია მოქმედებაში მოჰყავს. იგი ჰაბერმასთან წარმოდგენილია იდეალური დისკურსის, ხოლო როულზთან სანყის პოზიციის სახით.

სანყის პოზიცია ანალიტიკური ინსტრუმენტია, რომელსაც როულზი ვარაუდის გამოსათქმელად და დასადასტურებლად იყენებს. სანყის პოზიციაში უნდა დამტკიცდეს, თუ როგორ არის შესაძლებელი სამართლიანი კონსტიტუციით განსაზღვრულ დემოკრატიულ საზოგადოებაში თავისუფალი და თანასწორი ადამიანების თანამშრომლობა. ამ დებულების დასამტკიცებლად როულზი ხელოვნურად კონსტრუირებულ სანყის პოზიციაში აკეთებს დაშვებებს, რომელიც, ერთი მხრივ, ბაზისური თავისუფლებების და მათი პრიორიტეტულობის პრინციპის სახით არის წარმოდგენილი, მეორე მხრივ კი, ინდივიდის რაციონალური და გონიერი კონცეფციით ყალიბდება. სამართლიანობის თეორიის მიხედვით, თუ დაშვებების ლოგიკური არგუმენტაციით სამართლიანობის როულზისეული ვარაუდი გამართლდა, მაშინ ბაზისური სტრუქტურები რაციონალურად არის მოწყობილი. სანყის პოზიციაში მოქალაქეები არა მხოლოდ ფორმალური, არამედ გონებრივი თანასწორობის მდგომარეობაში იმყოფებიან. „სამოქალაქო პოზიციის გამომუშავებაში ყველა მოქალაქე არის ჩართული... ფილოსოფოსს დანარჩენ მოქალაქეებზე მეტი ავტორიტე-

ტი არ აქვს¹. სანყის პოზიციაში გაკეთებული შემთხვევითი დაშვებების შედეგად გამართლებული ვარაუდები სამართლიან და ლეგიტიმურ კონსტიტუციურ ნორმებად ტრანსფორმირდებიან. ლეგიტიმაციის პროცესი დაკავშირებულია, თუ რამდენად არის შესაძლებელი მხარეებს შორის შეთანხმება და როგორი პოლიტიკური ტრადიცია უმყარებს შეთანხმებას ზურგს.

ჰაბერმასი რაციონალური და თავისუფალი დისკურსის კონსტრუირებამდე აკეთებს წინარე ლოგიკურ-რაციონალურ დაშვებებს. საჯარო სფეროში სუბიექტები კომუნიკაციის პროცესში წინასწარ განსაზღვრული ლოგიკურად წონადი არგუმენტებით არიან შეიარაღებული და თუ კომუნიკაციის პროცესი „დაუმახინჯებლად“ წარიმართა, მაშინ კონსენსუსი გარდაუვალად მიიღწევა. ფაქტობრივად, ჰაბერმასის ფილოსოფია, ჰეგელიანური გავლენით, წარმოადგენს მკაცრ ლოგიკას, რომელიც წინარე დაშვებად უდევს საფუძვლად რაციონალურ დისკურსს. ჰაბერმასის თეორიის მიხედვით, განსხვავებით როულზისგან, ბაზისური სტრუქტურები მყარია და კომუნიკაციის პრიცესში მისი სიმყარე კიდევ უფრო დასტურდება, რაც საჯარო სფეროს ლეგიტიმაციის ხარისხს მაღლა წევს. ჰაბერმასის თეორიის მიხედვით, გონებრივი იერარქია ბუნებრივია და ფილოსოფოსებს ეკისრებათ სამართლიანობის ზოგადი ბაზისური სტრუქტურების წინასწარი განსაზღვრა. ამდენად, როულზი შენიშნავს, რომ საზოგადოების ბაზისური სტრუქტურები ჰაბერმასთან მეტაფიზიკურად არის დაფძნებული, რაც მოიცავს ფილოსოფიურ, მორალურ და რელიგიურ მსჯელობებს, ხოლო სამართლიანობის თეორიაში ბაზისური სტრუქტურების საჯარი-პოლიტიკური განხილვების შედეგად დადასტურება კონცეფციის პოლიტიკურ განსაზღვრას უზრუნველყოფს.

როულზის ხედვაში ორი პრინციპული შეუსაბამობაა; ჭეშმარიტების აბსოლუტური მნიშვნელობის დაკარგვით, რაც სანყის პოზიციაში წინასწარი მყარი არგუმენტების არარსებობიდან გამომდინარეობს, სურვილი აქვს, ჩამოაყალიბოს განსხვავებულთა ისეთი შეთანხმება, რომელიც რაციონალური იძულებით იქნება უზრუნველყოფილი. ანუ, როულზი ცდილობს ინტერსუბიექტურობის ისეთი უნივერსალური თეორიის ჩამოყალიბებას, სადაც ინდივიდი სხვადასხვა ჭეშმარიტებას შორის თავისუფლად „დაცურავს“ და სამართლიანობის თეორიის მიზანს, უზრუნველყოს ინდივიდის სტაბილური განვითარება მყარი სუბსტანციების არარსებობის გამო, ვერ უზრუნველყოფს. ჰაბერმასს სურს, სწორედ ეს ბუნდოვანება გაფანტოს როულზის თეორიაში, როცა მიაწინებს ბაზისური ელემენტების ჰიპოთეტური ბუნების ნაკლოვანებაზე². ჰაბერმასი თეორიის კონსტრუირების დაწყებამდე წინასწარ ქმნის მყარ საყრდენებს, რის გამოც ლეგიტიმაციის პროცესი უფრო სტაბილურად მიმდინარეობს და კომუნიკაციური თეორიით განსაზღვრული კონსტიტუციურ-სამართლებრივი სისტემა უფრო მყარია, ვიდრე როულზის სამართლიან-

¹ Rawls J. (1995), "Political Liberalism: Reply to Habermas", The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843, გვ.142-157.

² Habermas J. (1995), "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism", The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

ნობის თეორიის შემთხვევაში. აღნიშნული მსჯელობით მეორე შეუსაბამობის განსაზღვრამდე მივდივართ, რაც სანყის პოზიციაში მიზნების და ამოცანების არ-ამართებულ განსაზღვრაში ვლინდება. ამოცანების და მიზნების ვერტიკალში როულზი ადგილს უცვლის პირველს და მეორის ადგილზე აყენებს, რაც თეორიის მიმართ კრიტიკას ზრდის. როულზის არგუმენტაციის სანინაალმდეგოდ, დამატებით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ, მიუხედავად თეორიის „თვითკმარობის“ დასაბუთების მცდელობისა, დაშვებები და ვარაუდები მეტაფიზიკურია და წმინდა პოლიტიკურის ველიდან გარეთ გადის, თუ ამ შემთხვევაშიც როულზის ფარულ სურვილს არ გავითვალისწინებთ, გაფართოვდეს პოლიტიკურის სფერო და მოიცვას მეტაფიზიკური, მორალური და რელიგიური სფეროები.

ბ) *pro tanto* და *modus Vivendi* პოლიტიკურ კონცეფციებში

ჰაბერმასის კრიტიკის შემდეგი სამიზნე სამართლიანობის თეორიაში კონსენსუსის იდეის დასაბუთება და ლეგიტიმაციის პროცესის ბუნდოვანებაა. ჰაბერმასის აზრით, როულზის მცდელობების მიუხედავად, პოლიტიკური ლიბერალიზმის თეორია გვერდს ვერ აუვლის ჭეშმარიტებისა და პიროვნების ფილოსოფიური კონცეფციების განმარტებას¹, ამიტომ ცდილობს კონსენსუსის და ლეგიტიმურობის საკითხზე აქცენტირებით, როულზმა ახლებურად მოახდინოს თეორიაზე რეფლექსია. ჰაბერმასი სვამს კითხვას, თუ რა ფუნქცია აქვს სამართლიანობის თეორიის დასაბუთებისას გონივრული კონსენსუსის საყოველთაო იდეას? აქვს თუ არა ძალა ვარაუდის დასაბუთებაში კონსენსუსის იდეას, თუ მხოლოდ სოციალურ სტაბილურობას უზრუნველყოფს? კონსენსუსის იდეა როულზის ლოგიკურ-სტრუქტურული ჩარჩოს ერთ-ერთი ბაზისური ელემენტია, თუ მხოლოდ პროცედურული დანიშნულება აქვს? კითხვებზე პასუხი დაკავშირებულია ჰაბერმასის შემდეგ კითხვასთან – რას ნიშნავს გონივრული?²

„პოლიტიკურ საზოგადოებაში პოლიტიკური კონცეფციის საჯარო დასაბუთება გონივრულ ყოვლისმომცველ დოქტრინებზეა დამოკიდებული, ეს დასაბუთება არაპირდაპირ ხდება. ანუ ამ დოქტრინების ღია შინაარსს არანაირი ნორმატიული როლი არ აქვს საჯარო დასაბუთებაში“³, ამდენად, ჰაბერმასის კითხვაზე პასუხი – თუ რას ნიშნავს გონივრული, ხომ არ აღნიშნავს იგი მორალური მსჯელობების ჭეშმარიტებას თუ შემწყნარებლობის იდეის გააზრებული ხედვაა⁴ – როულზის-

¹ იქვე, გვ. 131.

² Habermas J. (1995), “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

³ როლზი ჯ., „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, თარგმ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press. ილიას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2018, გვ. 523.

⁴ Habermas J. (1995), “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

ვის პასუხი ცალსახაა, მისთვის გონივრულობა შემწყნარებლობის იდეის გააზრება უფროა, როცა სანყის პოზიციაში მყოფი მხარეები აცნობიერებენ და აღიარებენ განსხვავებულ მსოფლმხედველობით მორალურ და რელიგიურ ხედვებს, ვიდრე რომელიმე ამ ხედვით განსაზღვრული ჭეშმარიტება. როგორც ზემოთ ავლენიშნეთ ჰაბერმასი სოციალური სტაბილურობის და სამართლებრივ-კონსტიტუციური რეჟიმის ლეგიტიმაციისთვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს მყარი მეტაფიზიკური საყრდენების შექმნას, რომელიც პოლიტიკურის გარეთაა და კომუნიკაციურ სუბიექტებს მყარი მოცემულობის სახით აქვთ მიღებული. ჰაბერმასისთვის პოლიტიკური კონცეფცია განისაზღვრება, როგორც *modus Vivendi*, სადაც მოქალაქეები დაჯგუფებული არიან წინასწარი დასაბუთების ბაზისების მიხედვით, რაც სისტემის სტაბილურობას და ლეგიტიმურობას უზრუნველყოფს. კონსენსუსი არის ლეგიტიმაციის მუდმივი პროცესი, როცა საზოგადოების წევრები წინასწარი სქემების მიხედვით ადასტურებენ საზოგადოების ბაზისური ელემენტების სანდოობას.

ჰაბერმასისგან განსხვავებით, როულზი საყოველთაო კონსენსუსის და ლეგიტიმაციის იდეას სანყისი პოზიციის შიგნით აგებს უკვე კარგად ცნობილი ლოგიკურ-კონსტრუქციული ჩარჩოს გამოყენებით დედუქციურად, როცა ზოგადი დებულებიდან ცდილობს კერძო წანამძღვრების დასაბუთებას. იგი იყენებს სამსაფეხურიანი დასაბუთების მეთოდს, სადაც პირველი საფეხური წმინდა პოლიტიკურ სფეროში დაშვებას ეფუძნება, ხოლო ყოველი მომდევნო – წინას სინთეზს. პირველ ეტაპზე როულზი ცდილობს კონსენსუსის იდეის პოლიტიკური კონცეფციის *pro tanto* (შესატყვისად) დასაბუთებას. მეორე ეტაპზე *pro tanto*-ს ინტეგრირებას ინდივიდების განსხვავებულ მსოფლმხედველობით, მორალურ და რელიგიურ შეხედულებებთან, რასაც გონივრული პლურალიზმის ტერმინებით გამოხატავს, მესამე ეტაპზე კი, სადაც საყოველთაო კონსენსუსის დასაბუთებით ლეგიტიმაციის პროცესი მიმდინარეობს, წარმოადგენს პირველი და მეორე ეტაპის სინთეზს, როცა მსჯელობის ტვირთით და გონების საჯარო გამოყენებით კონსენსუსის იდეას ადასტურებს.

პირველ ეტაპზე საჯარო გონებაში კონსენსუსის იდეის დაშვება პოლიტიკურის სფეროდან ხდება. ეს ნიშნავს, რომ, თუ მოხდა წანამძღვრების ჭეშმარიტების დადგენა, მაშინ დაშვებაც ჭეშმარიტია და, ამდენად, პოლიტიკური კონცეფციაც სრული. მისი მიზანია, საყოველთაო კონსენსუსით და ლეგიტიმაციის პროცესით პოლიტიკურად ჭეშმარიტი ფარდობითობა საყოველთაო ჭეშმარიტებად დაადგინოს, რისი მემწეობითაც ფილოსოფიურ, რელიგიურ და მორალურ მსჯელობებს საყრდენს გამოაცლის. თუმცა საყოველთაო კონსენსუსის მეორე ეტაპი ქმნის მის თეორიაში წინააღმდეგობას, რადგან პოლიტიკური დოქტრინები ინდივიდუალური დასაბუთების ეტაპს გადიან, რაშიც, უპირველესად, ჩართულია ადამიანის მეტაფიზიკური გამოცდილება. აღნიშნულ ეტაპზე მეტაფიზიკური და პოლიტიკური მსჯელობები გონივრულობის ფარგლებში თავსდება. ამ პროცესის აღსაწერად როულზს შემოაქვს რაციონალობის და გონივრულობის განმარტება, თუმცა თავს ვერ აღწევს იმ წინააღმდეგობას, რომლის მიხედვით ინდივიდი პოლიტიკურ კონცეფციას ყოვლისმომცველი დოქტრინების შუქზე განიხილავს. საყოველთაო კონსენსუსის მეორე ეტაპზე მოქალაქე პოლიტიკურ კონცეფციას ყოვლისმომც-

ველი დოქტრინის მიხედვით ალაგებს ცნობიერებაში, რაც გონის საჯარო გამოყენებისას მსჯელობის ტვირთის სიმყარეს უზრუნველყოფს. საჯარო დასაბუთება და კონსენსუსის მესამე ეტაპი მიმდინარეობს მაშინ, როცა პირველი ორი ეტაპის სინთეზირება ხდება. მიუხედავად ფუნდამენტური განსხვავებებისა, მეორე ეტაპზე პოლიტიკურის ყოვლისმომცველ დოქტრინებთან „შენყობა“ უზრუნველყოფს მესამე ეტაპზე ყველას მიერ საჯარო აღიარებას. ლეგიტიმაციის ფუნქციაა საკუთრივ პროცესის სანდოობის შექმნა და არა ბაზისური ელემენტებისადმი ნდობის გამოხატვა.¹

როულზის პოლიტიკური კონცეფცია თვითკმარობის შენარჩუნების მიზნით აქსიომატურია. მსჯელობის მიზანია არა სანყისი დაშვებების ჭეშმარიტების დადგენის აუხილებლობა, რასაც მუდმივად ხაზს უსვამს ჰაბერმასი, არამედ საკუთრივ პროცესის სანდოობის დასაბუთება. საყოველთაო კონსენსუსის მეორე ეტაპზე არსებული გაუგებრობის ერთდადერთი მიზეზი შეიძლება იყოს როულზის ლოგიკურ-სტრუქტურულ ჩარჩოში მსოფლმხედველობითი, მორალური და რელიგიური ხედვების ფუნქცია. ყოვლისმომცველი დოქტრინების მრავალფეროვნება როულზისთვის საშუალებაა, ჰქონდეს დაშვებების მრავალფეროვნება, რომელიც, ჯამში, სამართლიანობის თეორიას გაამართლებს. ფაქტობრივად, საყოველთაო კონსენსუსი და ლეგიტიმაცია, როგორც წმინდა პოლიტიკური ფილოსოფიის ინსტრუმენტი, როულზთან სქემატურად ასე ლაგდება: *pro tanto* წარმოადგენს ბაზისური სტრუქტურის ლოგიკური მოქმედების ჩარჩოს, მრავალფეროვანი ფუნდამენტური დოქტრინები იძლევა წანამძღვრების არჩევანის შესაძლებლობას, ხოლო საყოველთაო კონსენსუსით ხდება წანამძღვრების შემოწმება და ვარაუდის გაამართლება.²

გ) როულზის თეორია, როგორც დაუსრულებელი ლიბერალური ფილოსოფიის პროექტი

როულზის კრიტიკოსები, მათ შორის, ჰაბერმასი, კრიტიკაში აღნიშნავენ, რომ როულზის სამართლიანობის თეორია ლიბერალური ფილოსოფიის შინაარსობრივ ნაწილს აყალიბებს და პროცედურულ განხორციელებაში ბუნდოვანებები შეინიშნება³. თეორია რამდენიმე მიმართულებით ავლენს სისტემურობის დეფიციტს და ეს ბუნებრივიცაა, თუ როულზის ლოგიკურ-სტრუქტურულ ჩარჩოს განვიხილავთ. შთაბეჭდილება იქმნება, რომ კონცეფციის სამეცნიერო სივრცეში გამოჩენის პირველ ეტაპზე ავტორის მიზანი იყო პროექტის შინაარსობრივი გაამართლება და

¹ Rawls J. (1995), "Political Liberalism: Reply to Habermas", The Journal of Philosophy Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843

² როულზი ჯ. (2018), „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, თარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, ილიას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2018. გვ. 528

³ Habermas J. (1995), "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism", The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

ლოგიკური სტრუქტურის დახვეწას მხოლოდ კრიტიკის შემდეგ ცდილობს ისე, რომ პროექტის ძირითად აზრს არ გადაუხვიოს. თეორიის ბუნდოვანება გამომწვეულია კრიტიკის პროცესში წანამძღვრების მუდმივი გადაფასებით ან მნიშვნელობის შეცვლით ისე, რომ ძირითადი მიზანი შენარჩუნდეს.

ჰაბერმასის კრიტიკის მესამე შემაჯამებელი ნაწილი ყველაზე ნათლად გამოკვეთს ზემოთ გავნითარებულ მსჯელობას. ბაზისური თავისუფლებების განხილვისას ლიბერალური ფილოსოფიის პროექტის ფრაგმენტულობა ჩანს. ჰაბერმასი ცდილობს, ბაზისური თავისუფლებების მიმართება დაადგინოს ანტიკურ და მოდერნულ თავისუფლებებთან მიმართებით იმ გაგებით, რომ თუ ორივე თავისუფლებას საერთო ძირი აქვს, არ შეიძლება მათ ჰქონდეთ განსხვავებული ფუნქციები. თუ წანამძღვრები საერთოა, მაშინ წარმოუდგენელია განსხვავებული დასკვნების მიღება. როულზის თეორიაში ანტიკური თავისუფლებების უზრუნველყოფას „ენერება“ მოდერნული თავისუფლებები, როცა პირველი განიხილება კერძო სფეროს შემადგენელ ნაწილად, მეორე კი – პოლიტიკური სტრუქტურის ინსტიტუციონალურ ფორმად. ერთი თავისუფლების მეორეთი შეზღუდვა როულზის ლოგიკური სტრუქტურის ხასიათიდან გამომდინარეობს. თუ ბაზისური თავისუფლებები წანამძღვრებია, რომელმაც გარკვეულ პერიოდში სამართლიანობის განხორციელების მიზანს ხელი შეუშალა, მაშინ მათი ჩანაცვლება შესაძლებელი გახდება სხვა თავისუფლებებით. ჰაბერმასის პოლიტიკური კონცეფცია, სადაც ბაზისური ელემენტები მეტაფიზიკურად, გარედან არის განსაზღვრული, ამგვარ ჩანაცვლებას გამორიცხავს და მეტნაკლებად აგვარებს ლიბერალური დემოკრატიისთვის დამახასიათებელ დილემას უფლებებისა და ვალდებულებების შესახებ. ბაზისური თავისუფლებების ჩანაცვლების შესაძლებლობა გამომდინარეობს როულზის მოსაზრებით სამოქალაქო აქტივიზმის თაობიდან თაობაზე პოლიტიკური კულტურის ფორმით გადასვლის იმედით.

ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ სანყის პოზიციაში, როგორც კი ფუნდამენტურ საკითხებზე სუვერენული მოქალაქეების შეთანხმება მოხდება, „სამართლიანი კონსტიტუციის სრულად რეალიზება ვერ ხერხდება“¹. ამ გაგებით სამოქალაქო აქტივიზმი მუდამ დაუსრულებელი და განსახორციელებელი პროექტია. როულზთან სამოქალაქო აქტივიზმი სამართლიან წესებზე შეთანხმებით დროებით წყდება, რადგან სოციალურ და პოლიტიკურ სტრუქტურებში სამართლიანი ნორმების დადგენა პოლიტიკურ ინსტიტუტებზე გადადის, ამდენად მოქალაქეების პოლიტიკური ავტონომია იმთავითვე შეზღუდული შეიძლება აღმოჩნდეს, როცა განსაზღვრულია სუბსტანციური მიზანი. ეს წარმოშობს რისკს, რომ მოქალაქეები „ველარ გააღვივებენ“ სანყის პოზიციის დემოკრატიულ ნაკვერჩხალს მათი საზოგადოების სამოქალაქო ცხოვრებაში, რადგან მოქალაქეები კონსტიტუციას ვერ აღიქვამენ პროექტად, ამიტომ გონების საჯარო გამოყენებას არ აქვს პოლიტიკური ავტონომიის ფუნქცია და ის არაძალადობრივი გზით პოლიტიკური სტაბილურობის შენარჩუნ-

¹ როულზი ჯ. (2018), „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, თარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, ილისას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2018, გვ. 536.

ნებას ეხმარება¹. ჰაბერმასი ყველაზე აშკარად აქ გამოხატავს მის შემფოთებას, რაც გამონვეულია როულზის თეორიაში სუბსტანციური აზრის წინასწარ განსაზღვრით. ჰაბერმასთან კონსტიტუცია რაციონალური გონისთვის დაუსრულებელი პროექტია, როულზთან კი, „არცოდნის საბურველის“ დახმარებით, მხარეები ცდილობენ, რომ განსხვავებების მიუხედავად, შეთანხმებას საწყის ეტაპზე მი-აღწიონ, რაც შემდგომ სამოქალაქო აქტივობას პოლიტიკური ფილოსოფიის თვალ-საზრისით აზრს უკარგავს. მოქალაქის ყოველი შემდგომი აქტივობა მიმართულია პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის მსგავსად წინასწარგანსაზღვრული იდეის განსამტკიცებლად. „არცოდნის საბურველით“ მოქალაქეები სულ უფრო მეტად ექვემდებარებიან სისტემის პრინციპებს და მათი თეორიული ჩარჩო იმდენად ინ-სტიტუციონალიზებულია სოციალურ და პოლიტიკურ სტრუქტურებში, რომ მოქალაქეების თავისუფალ ნებას იქვემდებარებენ². ამიტომ წარმოადგენს ერთი ბაზისური უფლების მეორით ჩანაცვლება პრობლემას, რომელიც ემსახურება საბოლოო მიზნის გამართლებას და ამდენად მნიშვნელოვანია ჰაბერმასის კრიტიკა როულზის მიერ თავისუფლებების ერთი გაგების მეორე გაგებასთან უპირატესობის მინიჭების გამო.

ამდენად, მნიშვნელოვანია, სამართლიანობის თეორია არ ჩაიკეტოს პოლიტიკურ სფეროში და არ გახდეს „თვითკმარი“, რადგან ამ შემთხვევაში ლიბერალური ფილოსოფიის პროექტი დაუსრულებელი რჩება, რომელიც სამოქალაქო დაუმორჩლებლობას კონსტიტუციის მუდმივი განახლების მოტივით ხსნის. მოქალაქეს შეუძლია შეცვალოს, თუ სამართლიანობა დაირღვა ბაზისურ უფლებებთან მიმართებით, რაც ჰაბერმასთან წინასწარგანსაზღვრული და მყარია. განსხვავებით ამ ხედვისგან, როულზი გვთავაზობს საბოლოო მიზნის გამართლების მოტივით ბაზისურ ელემენტებს ადგილი და პრიორიტეტულობა შეუცვალოთ. „ესაა მოქალაქეთა პერსპექტივა, რომლებიც აქტიურად არიან ჩაბმული უფლებათა სისტემის რეალიზებაში და სურთ, გადალახონ სოციალურ ნორმებსა და რეალობას შორის დაძაბულობა“.³

ამდენად, ჰაბერმასის და როულზის ინტელექტუალური დისკუსია, ერთი მხრივ, საშუალებას გვაძლევს, გამოვკვეთოთ ორივე მოაზროვნის აზროვნების ძირითადი ასპექტები, მეორე მხრივ კი, საშუალებას გვაძლევს, სისტემურად დავინახოთ ჯონ როულზის პოლიტიკური ფილოსოფიის საკითხები. ის ფრაგმენტულობა და უსისტემო მსჯელობა, რომელიც ახასიათებს როულზს სამართლიანობის თეორიის ჩამოყალიბების პროცესში, ერთიანი სისტემის სახით წარმოადგინა ჰაბერმასმა და კრიტიკით იმ ასპექტებს გაუსვა ხაზი, რომელზეც როულზიც რეფლექსია თეორიის ერთიან ლოგიკურ სტრუქტურად ჩამოაყალიბებს. ნათელია და ამ ფაქტს საკუთრივ

¹ Habermas J. (1995), “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor.org/stable/2940842>

² იქვე, გვ. 128

³ Rawls J. (1995), “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843

როულზიც ხშირად ახსენებს სხვადასხვა სამეცნიერო ნაშრომებში, კრიტიკამ უფრო სრულყოფილი გახადა მისი თეორია, მოახდინა ავტორის შეხედულებების გადაფასება თუ თანმიმდევრულად დალაგება, რაც ასე აკლდა „სამართლიანობის თეორიის“ პირველ გამოცემას. როულზის პოლიტიკური ფილოსოფიის ბუნდოვანება მნიშვნელოვნად არის დაკავშირებული მის არათანმიმდევრობასთან.

თეორიის გააზრებისთვის რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტის გათვალისწინება და კითხვაზე პასუხის გაცემა მოგვინებს:

- აქვს თუ არა ავტორს რეალური დღის წესრიგით განსაზღვრული მიზნები;
- როგორია ავტორის ფილოსოფიური ხედვა;
- რა მიმართებაა თეორიის ელემენტებსა და მიზანს შორის;
- რა არის ავტორის ფარული მიზანი;
- როგორი მიმართებაა ნაშრომში ფილოსოფიას, მორალსა და პოლიტიკას შორის;
- არის თუ არა როულზის ლიბერალური ფილოსოფია სამოქალაქო აქტივიზმის პროექტი.

აღნიშნული საკითხები კვლევის გაფართოების და შემდგომი გააზრების საშუალებას იძლევა ისე, რომ ცალკეული საკითხს გააჩნია სხვა საკითხებთან მიმართებით დამოუკიდებლობა და თანაბარი წონა. როულზმა ვერ მოახერხა, სამართლიანობის თეორიაში ეს ბუნდოვანება გაეფანტა, ამის გამო შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როულზის კონცეფცია ლიბერალური თეორიის დაუსრულებელი პროექტია. ძნელია, განვსაზღვროთ, როულზის რეალური ჩანაფიქრი იყო სამართლიანობა, როგორც პოლიტიკური თავისუფლება, წარმოდგინა ასეთ დაუსრულებელ კონცეფციად შემდგომი მსჯელობების მოლოდინით, თუ პირველად ნაშრომის შექმნის განსხვავებული, არასამეცნიერო მიზნების მუდმივი კორექტირების გამო რჩება თეორიის ცალკეულ ნაწილებს შორის ბუნდოვანი ურთიერთმიმართება, თუმცა, ფაქტია, რომ როულზის სამართლიანობის თეორიამ პრაქტიკულ ფილოსოფიაში კვლავ დააბრუნა მორალის და პოლიტიკის ფილოსოფიური გააზრების საჭიროება, რაც ნაშრომის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სამეცნიერო ღირებულებაა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბერეკაშვილი თ., ბიჭაშვილი მ., „პოლიტიკის თეორიის და ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები“ (თავი I), ჯონ როულზი, პოლიტიკური ლიბერალიზმი. გამოქვეყნდა ელექტრონულ პორტალზე www.csogeorgia.org. პორტალი შექმნა სამოქალაქო საზოგადოების ინსტიტუტის და ფონდ „ღია საზოგადოება – საქართველოს“ პარტნიორობით, ასევე, ფონდ Brot fur die Welt-ისა და ევროკავშირის (EU) მხარდაჭერით, თბ., 2008.
2. როულზი ჯონ, „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, მთარგმნ. ზურაბ ჭიაბერაშვილი, Copyright Columbia University Press, ილიას სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2018.
3. Arendt H. (1959), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
4. Berlin I. (1969), *Two Concepts Of Liberty. Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press). pp. 118-172.

5. Habermas J.(1995), “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131. <https://www.jstor>
6. Rawls J. (1995) – “Political Liberalism: Reply to Habermas.” The Journal of Philosophy Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 132-180 /www.jstor.org/stable/2940843.org/stable/2940842

Giorgi Grigolashvili

THEORY OF JUSTICE AS THE UNFINISHED PROJECT OF POLITICAL LIBERALISM

(According to discussion of Jurgen Habermas and John Rawls on the key aspects of Theory of Justice)

John Rawls’s Theory of Justice plays significant role in modern era in terms of reversing Practical Philosophy. In particular, it provided returning of moral issues in Practical Philosophy agenda and managed to set consequential objectives.

At the end of 20th century the major ideas of Jon Rawls’s theory were incorporated into Bill Clinton’s (the US) and Tony Blair’s (the UK) governmental strategies and action plans. Before the fact there was an intellectual discussion of Jurgen Habermas and John Rawls conducted about the key aspects of Theory of Justice. The very first Habermas’s article named “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism” was published in March, 1995 in The Journal Of Philosophy, which was followed by John Rawls’s acknowledgements in public speaking and in later editions of The Journal Of Philosophy. (Rawls J. (1995) – **Political Liberalism: Reply to Habermas**. The Journal of Philosophy Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995)

The article briefly reviews the major issues of John Rawls and Jurgen Habermas’s discussion and analyzes the fundamental aspects of Rawls’s Theory of Justice. We aim to provide the readers with systemic analysis of the basic elements of Theory of Justice, moreover, their interdependence and connection to the aim of the article.

Habermas’s criticism is crucially important considering two facts: firstly, he attempts to establish Rawl’s theory maintained by a whole view that is lacking most in the Theory of Justice. Secondly, Habermans attempts to emphasize the vagueness of the following ideas given in Rawls’s theory: “original position”, “the concept of the person”, “justice as fairness”.

The paper comprises 3 sections. The first section focuses on the differences between Habermans and Rawls’s philosophical viewpoints that are mainly demonstrated by the metaphysical basis of Habermans’s theory, on the contrary of Rowls’s attempt, to establish his theory in Politics and to make it “self-sustaining”. The second distinction between the fundamental elements of two scholars is indicated by the fact that Habermans manifests the ideas through using discourse theory while Rawls considers them as “original positions”.

Taking the philosophical viewpoints into consideration we would argue that the basic elements of Habermans’s theory are metaphysically defined, whereas Rawls does not attempt to define the basic elements logically and instead he uses consistent probabilities, which, according to

Habermas, cause the vagueness and obscurity of his theory. The second section outlines construction of political ideas in the process of their representation and legislation.

The differences largely cover the gap between **pro tanto** and **modus vivendi** concepts. Habermans emphasizes the circumstance under which in behalf of its logical structure, legislation process, instead of fundamental elements, embeds the process that accordingly sets restriction for defining the theory by political context. The third section analyzes ancient and modern characteristics in relation to the idea of basic freedom that is eventually linked to the idea of civil activism. As a result of Rawls's prior definition of substantial idea, in philosophy the unfinished project of civil activism is at risk.

Summarizing the critical perspectives presented in the article enables us outline, on the one hand, the vague features of the theory and, on the other hand, remodel the theory from fragmentation into sequential discussion. The present paper also summarizes the fundamental elements of Theory of Justice and the correspondence between them and the theory. At last, the article reviews the major directions needed to be considered for complete comprehension of Rawls's theory.

- Whether the Author sets relevant goals dictated by daily agenda
- What the Author's philosophical viewpoint is
- What the relation between the elements and aim of the theory is
- What the Author's obscure aim is
- How the link between philosophy, moral and politics is presented in an article
- Whether Rawls's liberal philosophy is the project of civil activism

Above mentioned questions provide us with new opportunities for further discussion and conveyance of future studies.

“RIDING THE TIGER” AT THE TIME OF THE DECLINE OF THE WEST

Abstract: *There are also various ways of dealing or positioning oneself against the decline of the West – fighting against, submitting, patiently waiting and rising above and others. One of the most interesting ways of dealing is proposed by the 20th century Italian thinker – Julius Evola, who offers his views on modernity, tradition and decline by arguing that one must “ride the tiger”, in order to not be destroyed by it. Fundamentally pessimistic outlook which is one of the unifying features of thought of the so-called Philosophers of Crisis, thinkers like Friedrich Nietzsche, Giambattista Vico, José Ortega y Gasset, is a fundamentally pessimistic outlook, which finds its most notable expression in Spengler. After reading him Evola was convinced that Western civilization in its current state was doomed to failure. The commodification and devaluation of everything to economic terms is one of the most important issues in Evola’s criticism of the state of Western civilization and it ties in with Spengler’s work, most prominently in the difference between the deed and the work, i.e. what has occurred in the recent millennia is that the religious concept of the deed has been supplanted by the irreligious concept of work. Evola is a complex thinker, because of his position as a traditionalist and a proponent of true right, he often comes into conflict with other currents of the right side of the political spectrum. Nonetheless, his thoughts have a quality of timelessness and apply as well in the present time as in his own.*

Key words: Decline, the West, Oswald Spengler, Julius Evola, traditionalism.

Among the many political, social and economic circumstances and ideas permeating the modern world, there is one that has been starting to stand out in the latter decade – the notion(s) on decline. Most of the previous century was spent in a progressive modality of thinking and acting. Not only the technological improvement, but subsequently also the economic, social and political progress was prevalent through most of the modern world. Nowadays though, with a seeming swing of the political pendulum from left and center-left wing politics to further and further right wing, there seems to be more and more a sense of decline. The notions are varied, but most often it deals with the decline of tradition, of the social bonds that have kept the society and been harnessed through the forces of tradition. These bonds and these traditions stand progressively more in conflict with the evolving (post)modernity. Not only thinkers, but even more the regular people are growing disenchanted with the modern world, and its progressive forces and ideas. Notions of decline, however, aren’t a new phenomenon, characteristic to this day and age. One might argue that it, just like tradition and modernity, is timeless. There are also various ways of dealing or positioning oneself against the decline – fighting against, submitting, patiently waiting and rising above and others. One of the most interesting ways of dealing is proposed by the 20th century Italian thinker – Julius Evola, who offers his views on modernity, tradition and decline by arguing that one must “ride the tiger”, in order to not be destroyed by it.

Timeless or not, notions of decline have been a recurring feature and pattern of thought throughout Western philosophy. One of the most prominent proponents of this notion is Oswald Spengler¹ – who delves in great detail about it in one of his main works – *Der Untergang des Abendlandes* or the *The Decline of the West*.

Spengler's ideas of history (the book being of philosophy of history) aren't very complex, but they differ from what is usually taught at school or heard in the media. Spengler rejects the traditional, eurocentric view of history and the linear, progressive movement of history from ancient through medieval and on to modern times or epochs. His view on history is more timeless – he aims to construe a view, or a theory that would (drawing an analogy from the natural or exact sciences, for example, Newtonian physics) work and apply everywhere, anytime, and on any civilization. Consequently, this leads to a cyclical instead of a linear view of history – Spengler puts it in seasonal terms: spring, summer, fall and winter. In this cyclical view cultures evolve as organisms throughout these seasons.

He recognizes eight high cultures or civilizations – Babylonian, Egyptian, Chinese, Indian, Mesoamerican (Mayan/Aztec), Classical (Greek/Roman), Arabian, and Western or European. For Spengler, cultures evolve and revolve around values important to them, blooming into civilizations. For example, he calls the Western civilization Faustian, referring to its emphasis on the Ego conquering and mastering the world – the story of Doctor Faust's selling his soul to the devil to gain worldly knowledge.

One might argue, as indeed some folklorists do, that this myth of the smith and the devil dates back to the Bronze Age. Similarly he hails gunpowder and printing press as very Western inventions. Of course, gunpowder was invented in China and the early woodblock printing also dates back to the 8th century Tang Dynasty in China. The reason why he calls them very Western is because Western civilization did very different things with these raw materials – Chinese used gunpowder for fireworks, while the West made it into cannons, being obsessed with doing things across a distance, the same goes for printing press.

This fundamentally pessimistic outlook which is one of the unifying features of thought of the so-called Philosophers of Crisis, thinkers like Friedrich Nietzsche, Giambattista Vico, José Ortega y Gasset, is a fundamentally pessimistic outlook, which finds its most notable expression in Spengler. After reading him “Evola was convinced that Western civilization in its current state was doomed to failure”². Important in this is Spengler's view that it is a sure sign of decadence when the economy wins the upper hand in a culture. The commodification and devaluation of everything to economic terms is one of the most important issues in Evola's criticism

¹ As Irma Bagrationi points out in the paper “Konstantine Kapaneli and Wilhem Dilthey about philosophical-aesthetic principles of artistic creativity”, Oswald Spengler is one of the influences to Kapaneli's thought, “there being many parallels between Kapanelian conception of conception of culture and Spenglerian doctrine of historical relativism”

Bagrationi, I. “Konstantine Kapaneli and Wilhem Dilthey about philosophical-aesthetic principles of artistic creativity” *Philosophical-Theological Review*, Nr. 9, Tbilisi, 2019, P.154

² Hansen, D.T. “Julius Evola's political endeavors” in Evola, J. *Men Among the Ruins*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 2002, P.15

of the state of Western civilization and it ties in with Spengler’s work, most prominently in the difference between the deed and the work, i.e. what has occurred in the recent millennia is that the religious concept of the deed has been supplanted by the irreligious concept of work.¹

Julius Evola was also the one who translated Spengler’s “Decline of the West” in Italian, and was significantly influenced by his thought, although Evola also criticised Spengler for the lack of transcendent and traditional reference points and the failure to recognize the meta-physical nature of the cyclical laws.

While the positions from which the critique is carried out may differ, a unifying and common theme is the focus on liberalism as either the *root*, the *symptom* or the *consequence* of the *decline*. To Evola, liberalism is both a symptom and consequence of the malaise of the age. In his case the root is quite clear, even if he does not necessarily speak of it as such, and it can even be pinpointed to a specific year – the year of 1789, the beginning of the French Revolution, the point of genesis of basically all the Western modern political thought. In the turmoil of the revolution the strains of liberalism, socialism and nationalism are born. Those are accompanied by the ideas of individualism, egalitarianism, democracy, calls for increasing suffrage and reconstruction of the political, social and economical dimensions of existence. Usually the aforementioned concepts and their evolution are viewed as a sign of progress or evolution, but for Evola they represent the ongoing decline of the Western civilization. It is not evolution or upward development, but downward disintegration, the idea of involution that characterizes Evola’s picture of history.

We, as a civilization, are not engaged in climbing, but in sliding. For Evola all of human history for the last two and a half millennia can be read as the process of involution, extremely slow at the beginning and then increasingly accelerated, culminating in modernity. The Western civilization is currently in the highest stage of involution so far. The term can be related to the medical definition of the term, which has to do with the decline of physiological function as a result of ageing. Here though it’s applied to culture and civilization instead of an organism.

The French revolution, however, is not the beginning of the end. The aforementioned pinpointing only pertains in discussing the malaises of the modern world. The decline has been going on for far longer, importance lies in the fact that at it becomes much more accelerated

¹ “And there is the same relation between the ethical passion of the great Baroque masters – Shakespeare, Bach, Kant, Goethe – the manly will to inward mastery of natural things that are felt to be far below oneself, and modern Europe’s will to outwardly clear them out of the way (in the form of state-provisions, humanitarian ideals, world peace, happiness of the majority) because one perceives one-self to be on the same level as they. (..) The Faustian universal feeling of the deed, which ... had been active in every great man, was reduced to a philosophy of work. Whether such a philosophy attacks or defends work does not affect its inward value. The cultural concept of the deed and the civilized concept of work stand in similar relation as Aeschylus’s Prometheus to Diogenes. The one suffers and endures, the other is lazy. Galileo, Kepler, and Newton performed deeds of science; the modern physicist carries out scientific work. And in spite of all the great words from Schopenhauer to Shaw, it is the plebeian morals of everyday life and “sound human reason” that are the basis for all perceptions and discussions of life.” Spengler, O. *The Decline of the West*, New York, 1934, p. 355.

and pronounced in the past few centuries, due to technological and industrial advancements and their subsequent consequences on ideas and people carrying out those ideas. Evola follows Spengler in viewing history as a cycle, but he does not necessarily view it in the seasonal sense of Spengler's – for Spengler the evolution of culture to a civilization was characterized by the four seasons from spring to winter and usually lasted around thousand to two thousand years. Evola's case is more complex and the cycles are influenced by a variety of forces.

For Evola the start of the decline, can be traced back to the Roman empire and from here also stems his critique of Christianity as one of the driving factors of the ongoing decline. Rome deserves a great praise in Evola's thought, Rome was one of the prime examples of a power or a state that has successfully "made different people one nation", the fabled "*pax romana*", seemed to stretch as far as the limits of the known world. It was as if Tradition were destined to rise again in the forms proper to a "heroic cycle" (..). Roman impact and lingering presence, "feeling was so strong that later on it reaffirmed itself and turned Rome into a superhistorical symbol"¹

Christianity was one the force that contributed greatly to the dissolution and subsequent fall of the Roman empire. Before the adoption of Christianity as the official state religion, Rome was the embodiment of the ideal of Empire to which Evola aspires – it was highly pluralistic and polytheistic. One of the keys of Roman success was their lenient and tolerant attitude to conquered or annexed territories – apart from setting a few examples of those who choose to oppose Rome, it was quite a sweet deal. The only thing the Romans demanded as a sign of obedience and loyalty was that the subjected territories pay taxes and honour the emperor as a divine figure, an "act consisting of a ritual and sacrificial offering made before the imperial symbol". In the pagan polytheistic world that wasn't much of an issue in terms of religion, the fact that a particular territory adhered to a specific god or gods, did not mean that other gods couldn't exist and be acknowledged as such. Roman pantheon was very flexible and embodied the imperial, universalistic principle – "to exercise a higher unifying and organizing function over and above any particular cult, which it did not need to deny or to oppose"²

However, Judaism and subsequently Christianity as its offshoot poised a problem for Rome. What started as revolts and crackdowns in Judea, continued on as the persecution of Christians, resulted in the adoption of it by the masses in the end led to the adoption of Christianity as the state religion. Rome did not fall because of its enemies, Rome fell because Romans forgot what it is to be like the Romans, they lost their connection to the tradition, their "heroic cycle" was "exhausted" and "the imperial symbol" was "contaminated and reduced to merely surviving in a world of ruins"³

Christianity has its role further on as well – Christianity keeps on further accelerating the downfall by enabling the currents of individualism and egalitarianism. Throughout the history

¹ Evola, J. *Revolt Against the Modern World*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, P. 277.

² Evola, J. *Revolt Against the Modern World*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 1995, P. 285.

³ *Ibid*, P. 286.

of Europe, Christianity can be seen as the force that disassembles the social bonds of the communal, since the only significant relation is that of the individual and God. For Evola that may not be a problem in itself, since he attributes very little importance to the social and the social bonds of the regular people, but in shifting the focus to the relation to the divine, Christianity also often devalues the relation of the people versus the regal rulers and aristocracy, while at the same time laying basis for the later ideas of egalitarianism, of everyone being equal in the eyes of God. There’s a certain ambiguity though, because often the power of the ruler stems from the concept of sacred kingship and in this function Christianity, particularly Catholicism works for the current of tradition, not against it. For example, the medieval empire of the Hohenstaufen with its asceticism, knighthood and the strict feudal division of society, could be seen as a last grandiose gesture against the decline and sliding downward.

Evola’s notions of tradition and traditionalism is quite strongly connected to René Guénon’s central idea of Tradition – Evola was introduced to it by Arturo Reghini, follower of the esoteric Italian Tradition. Guénon doesn’t understand tradition just as the taking over a set of rules or behaviours as *traditions* of the past, but instead holds it to be a metaphysical reality standing above time: “a totality of principles and transcendental and therefore eternal, unchanging values that are completely anchored in Being, i.e. transcendence and which appear in the historical world in a more or less materialized form. This tradition forms an organic whole that is hierarchically structured which strives to overcome nature bound element to form a higher metaphysical principle”¹. For Evola, these higher metaphysical, or as Evola puts it “super-temporal” principles are one of the things characterizing a “*civilization of being*”, among other features such as “stability, form and adherence” to the aforementioned principles. This is put in contrast to the “*civilizations of becoming* (characterized by change, flux and contingency)”².

For Evola, in a way modernity is as old as tradition, they both are timeless and absolute, since modernity cannot exist on its own, without tradition to be opposed to. One can even find these in antiquity, according to Evola, republics of antiquity were not greater than aristocracies and oligarchies, because these forms of thought come below, because they are a product of modernity, of the driving, involuting force that causes it. The notion of fall is prevalent throughout history, but for Evola history is a fall that accelerates the further it gets, like an avalanche, that starts with a few rocks and ends with the mountain tumbling down. Thus from liberalism to Bolshevism there is only a degree of difference – “Liberalism, then democracy, then subsequently socialism, radicalism and finally, Communism and Bolshevism appear in history as no more than degrees of the same evil, stages in which each prepares the next in the totality of the process of downfall”³. One might think that being so critical of the liberal and social strains of thought, that Evola finds solace and hope in the 20th century ideologies of fascism and national socialism, but his relations with these are quite complicated and more critical than sympathetic.

¹ Hansen, D.T. “Julius Evola’s political endeavors” in Evola, J. *Men Among the Ruins*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 2002, P. 33.

² Evola, J. *Men Among the Ruins*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 2002, P. 178.

³ Evola, J. *Orientalisms*, Pardès, 2011, P. 5.

In the face of this decline and negative evolution, Evola placed his hopes in a strong and ideal state. But since for Evola, the “lower” must always be derived from the “higher”, and not the reverse. The state cannot proceed from an inferior, mass element. Initially, he laid some hopes in fascism and national socialism, as possible restorators of classical values and traditions that Evola aspires to, but there are fundamental problems in them. The main problem is that they derive from a lower phenomenon, the mass and the peoples. Evola rejects the doctrines which see the state as an organized form of the nation, a product of the society, or a creation of the people. The state needs to be founded on superior, spiritual and metaphysical principles and from then on the state needs to give the form to the people and create society.

Regarding fascism and national socialism, for Evola both of them are mass ideologies, meant to appeal to the masses and stem their power from it. Both of them are also products of modernity and inherently modern, being a descendent of the revolutionary idea of nationalism, even though they see themselves as a continuation of a classical or romantic vision of the past and the actualization of those myths. “Regardless of its myths, the substance of modern nationalism is not an *ethnos*, but a *demos*, and its prototype always remains the plebeian one produced by the French Revolution”¹ While the *state* almost always has a positive connotation for Evola, those of *people* and *nation* are almost always of a negative value, as well as *fatherland* and *demos*; the use of *ethnos* is somewhat more ambiguous. He also often uses them interchangeably. The same applies to social relations, which he often merges in the social-economic.

In short, Evola is hostile to any form of democracy and socialism, even if it is national in character – for Evola, as Alain de Benoist puts it in his treatise on fascism and the views of the right – “Socialism is socialism and adding to it the adjective national is no more than to disguise it in the form of a Trojan horse”². Evola sees himself as the proponent of the *true* Right, and in this context Nationalism is seen as being on the Left of the political spectrum. Nationalism is a very plastic concept, and although nowadays it’s quite strongly entrenched on the Right side of the spectrum, it did start out as being on the Left. As mentioned before, it’s a product of modernity and the child³ of the French Revolution. During the French Revolution and the century after it, it was a current on the revolutionary left, a means of liberation for the various nations and ethnicities under the rules of monarchs and emperors. Even Evola’s homeland, Italy, was forged in the revolutionary turmoil of the 19th century, liberating itself from

¹ Evola, J. *Revolt Against the Modern World*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 1995, p. 338.

² Benoist, A. *Le fascisme vu de droite. Suivi de: Notes sur le Troisième Reich*, Puisseaux, Pardès, 1993, p. 102.

³ In his critique to Napoleon, Bonapartism and Nationalism in general, he notes that even though Napoleon “revived the imperial symbol and yearned for a Roman consecration, still remained “the son of the Great Revolution,” the virus of which he helped to spread into the remaining states of traditional and aristocratic Europe as a result of the upheavals brought by his victorious campaigns.” Evola, J. *Revolt Against the Modern World*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 1995, p. 341.

the imperial Austrian rule. The Right in this context were those who stood for the maintaining of the status quo, for monarchism, royalism, absolutism and tradition.

Evola is strong adherent to the model of Empire, with the Roman heathen or pagan empire being the ideal. Though, we must note that he underlines that the idea of Empire has nothing to do with modern imperialisms, which in general are only aggravated nationalisms. He cites and agrees with James Burnham’s definition and treatise of Bonapartism – “the extreme consequence, rather than the antithesis of democracy. Bonapartism represents a despotism based on a democratic view, which it denies *de facto* while fulfilling it in theory.”¹ The name Bonapartism may at first give the impression that it is something confined and bound to modernity, and the past centuries, but the force and current that is behind it is (as in the case of modernity and tradition) timeless and one can find historical antecedents in the popular tyrannies that of ancient Greece, tribunes of the people in ancient Rome, various princes and leaders of mercenaries in Renaissance. The same applies to the notions of the political Right and Left, which even though the terms stem from the specific, anecdotal circumstances of the French Revolution, are in truth forces and currents that are also timeless and can be found in various times and epochs of the human civilizations.

Evola is a complex thinker, because of his position as a traditionalist and a proponent of true right, he often comes into conflict with other currents of the right side of the political spectrum. Nonetheless, his thoughts have a quality of timelessness and apply as well in the present time as in his own.

Of his three major works – *Revolt Against the Modern World*, *Men among the Ruins* and *Ride the Tiger*, it would be best to mention the *Ride the Tiger* as an ending for this paper. Written well after the war, it is a manual (subtitled as *A survival guide for the Aristocrats of the Soul*) of sorts for someone aware of the decadence and the ongoing decline of the modern world, a guide on how to endure these end of times, this end of the cycle, in Evola’s terms – “When a cycle of civilization is reaching its end, it is difficult to achieve anything by resisting it and by directly opposing the forces in motion. The current is too strong; one would be overwhelmed”. This does not mean surrender or retreat however, the title of the book and the idea of riding the tiger comes from a Far Eastern saying, “expressing the idea that if one succeeds in riding a tiger, not only does one avoid having it leap on one, but if one can keep one’s seat and not fall off, one may eventually get the better of it.”²

Evola ties it in and applies to the modern world, arguing that “one should not become fixated on the present and on things at hand, but keep in view the conditions that may come about in the future, (...) while keeping oneself firm and ready to intervene when “the tiger, which cannot leap on the person riding it, is tired of running.”³ In order to survive and simul-

¹ Evola, J. *Men Among the Ruins*, Rochester, Vermont, Inner Traditions International, 2002, P. 156.

² Evola, J. *Ride the Tiger*. Simon and Schuster, 2018, P. 8.

³ “We shall now examine the principle of “riding the tiger” as applied to the external world and the total environment. Its significance can be stated as follows: When a cycle of civilization is reaching its end, it is difficult to achieve anything by resisting it and by directly opposing the forces in motion. The current is too strong; one would be overwhelmed. The essential thing is not to let oneself be

taneously strengthen oneself, one must ride the tiger, for only on its back is one safe from its claws and teeth – and the moment when *the tiger is tired of running* is the time to strike and build the world anew. Modernity and Tradition are timeless and cyclical, and the end of one, signals the start of another.

ვალტერ ზარინისი

„ვეფხვის ბახეძვა“ დასაჯიჯიის დაისი ჟამს

იმისთვის, რომ ვეფხვმა არ შეგჭამოს, ის უნდა გახედნო და მოაშინაურო. ასე ფიქრობდა იტალიელი მოაზროვნე იულიუს ევოლა, რომლის ოპტიმისტურ პოზიციას იზიარებს სტატიის ავტორი. მისი აზრით, შპენგლერის მიერ ატეხილი განგაში მის ცნობილ წიგნში „დასავლეთის დაისი“ თავისი ფესვებით ფრიდრიხ ნიცშესა და XX საუკუნის სხვა დიდ მოაზროვნეთა პესიმიზმიდან გამომდინარეობს. ვიზიარებთ ევოლას პოზიციას და ვთვლით, რომ ღვთიური ცნების „საქმის“ ჩანაცვლება არარელიგიური ტერმინით „სამუშაო“ უკვე ნიშნავს ადამიანის სულიერ ღირებულებათა მსხვერველს და მათ ჩანაცვლებას მატერიალისტური ფასეულობებით. თუ ამ ფასეულობებს დაუპირისპირდი, ის ვეფხვივით შეგებძოლება და მოგსპობს, მაგრამ თუკი მტაცებელი მოიშინაურე და მისი ძლიერება გაითავისე, ისევე შეგიძლია მოიხვეჭო დაკარგული სულიერების აღდგენის ძალა.

impressed by the omnipotence and apparent triumph of the forces of the epoch. These forces, devoid of connection with any higher principle, are in fact on a short chain. One should not become fixated on the present and on the things at hand, but keep in view the conditions that may come about in the future. Thus the principle to follow could be that of letting the forces and processes of this epoch take their own course, while keeping oneself firm and ready to intervene when “the tiger, which cannot leap on the person riding it, is tired of running” The Christian injunction “Resist not evil” may have a similar meaning, if taken in a very particular way. One abandons direct action and retreats to a more internal position.” Evola, J. *Ride the Tiger*. Simon and Schuster, 2018, P. 10.

ჰიქოფანასია, ხობოხს ბათაჰისუფცეხის ახტი

მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში ვალტერ ბენიამინი წერდა, რომ „კაპიტალიზმში შესაძლებელია რელიგიის დანახვა“ და რომ ნებისმიერი მოვლენა, რომელიც ჩვენს თავს ხდება, მხოლოდ ამ კულტთან (კაპიტალიზმთან) მიმართებით არსებობს. კაპიტალიზმი, ალბათ, ყველაზე მძლავრი რელიგიაცაა იმ კუთხით, რომ ის ყველგან და ყოველთვის არის. ამაზე ბენიამინი ამბობს, რომ „არ არსებობს კვირის არც ერთი დღე, რომელიც ყველანაირი საკრალური პომპეზურობის შემზარავი აზრით დღე-სასწაული, თაყვანისმცემლის უკიდურესი მობილიზებულიობის დღე არ იქნებოდა“, მეტიც, ჩვენ არც გვჭირდება საგანგებო დღეების გამოყოფა იმისათვის, რომ თავი კულტს ვუძღვნათ, ჩვენი ყოველდღიური საქმიანობა სწორედ კულტმსახურებაა. ბენიამინამდე უფრო ადრე, კარლ მარქსმა შენიშნა, რომ კაპიტალისტურ სისტემაში შრომის პროდუქტმა მისტიკური, ზეგრძნობადი ხასიათი შეიძინა და რომ მისი ეს მისტიკურობა სულაც არ გამომდინარეობს საქონლის სახმარი ღირებულებიდან. ასევე ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ მარქსი საქონლის ფეტიშური ხასიათის საილუსტრაციოდ „რელიგიური სამყაროს ბუნდოვან სფეროს მიმართავს“. კაპიტალიზმში ქურუმი სწორედაც რომ საქონელია და ადამიანთა ურთიერთობა ნივთთა საზოგადოებრივ ურთიერთობადაა გარდაქმნილი.¹

ამ მცირე მონახაზის შემდეგ, რომლის მიხედვითაც, კაპიტალიზმი ექსტრემალური რელიგიის სახეობად შეირაცხა, შესაძლებელია, თვითონ რელიგიურის ფენო-

¹ მარქსის დასკვნები სასაქონლო ფეტიშიზმთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას, რომ კაპიტალისტური წარმოების წესისათვის ნიშანდობლივი სიმპტომია. ერთი შეხედვით, მარქსს სურს, დაგვანახვოს, თუ რა გავლენა აქვს ღირებულების მქონე საქონელს საზოგადოებრივ მიმართებებზე, მას სურს, საბურველი ახადოს იმ ფაქტს, რომ რაც ადამიანებს მათ შორის ურთიერთობის საკითხი ჰგონიათ, ის სინამდვილეში საქონლის ურთიერთ-მიმართებაა. სოციალური მიმართებები გამოიხატება საქონლის გაცვლის წესში, რომელიც სანარმოო ძალითა და სანარმოო ურთიერთობებითაა განპირობებული. როგორც მარქსი ამბობს, ფეტიშიზმის საიდუმლოება ის იყო, რომ არავის არ უცდია მისი ახსნა წარმოებითი ურთიერთობებიდან. სინამდვილეში ადამიანები საქონელს მხოლოდ და მხოლოდ ბაზარზე გამოჩენის შემდეგ აწერენ იმ ზეგრძნობად თვისებებს, რომლებიც, მათი აზრით, სწორედ ამავე საქონლის ბუნებისგან გამომდინარეობს, „როგორც ფეტიშისტი მიანერს გარკვეულ თვისებებს თავის ფეტიშს, რომელიც მისი ბუნებიდან სულაც არ გამომდინარეობს, ასევე, ბურჟუა ეკონომისტს ესმის საქონელი, როგორც გრძნობადი საგანი, რომელიც ზეგრძნობად კუთვნილებას ფლობს“. შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი ინტერპრეტაცია სასაქონლო ფეტიშიზმისა ადამიანური ურთიერთობების სასაქონლო ურთიერთმიმართებით შებურვავა, თუმცა ეს აზრი არ ამოწურავს ფეტიშიზმის მთელ სირთულეს. ამას გარდა, მარქსს სურდა იმის ჩვენება, რომ წარმოების სოციალური ურთიერთობანი გარდაუვლად იღებს საგანთა ფორმას და შეუძლებელია, გამოიხატოს საგნის გარეშე. საქონლის ეკონომიის ის წესი, რომელიც კაპიტალისტურ წარმოებაშია, გარდაუვლად იწვევს იმ ფაქტს, რომ საქონელი იყოს ყველაზე მნიშვნელოვანი სოციალური როლის რანგში. მარქსმა აღმოაჩინა ობიექტური ბაზისი იმისა, რაზეც ფეტიშიზმია დაფუძნებული. „შეცდომა“ და ილუზია ადამიანის გონებაში განივთებულ ეკონომიკურ კატეგორიებს წარმოების ობიექტურ ფორმებად გარდაქმნის.

მენის განვრცობა. ჯორჯო აგამბენი თავის ერთ-ერთ ესეის „პროფანაციის ქებას“ სწორედ ხსენებულ საკითხზე საუბრით იწყებს. ის წერს, რომ რელიგიური ან საკრალური¹ რაიმე საგნის საერთო გამოყენებიდან გამოცალკევებაა, რომლის არც კომერციული და არც სხვა მიზნით გამოყენებაა ნებადართული. რელიგიური ან საკრალური მხოლოდ და მხოლოდ ზეციურ მიზანს შეიძლება მიეძღვნას, ის ღმერთის კუთვნილებაა. იმ ნაპრალს, რომელსაც საერთო გამოყენებიდან რაიმის გამორიცხვა იწვევს, პროფანაციის პროცესი ავსებს. აგამბენი იურისტ ტრიბეტიუსს ციტირებს, რომელიც წერს: „პროფანული არის ცნება, იმ რაღაცის აღსანიშნად, რომელიც ერთ დროს საკრალური ან რელიგიური იყო და ისევ ადამიანთა გამოყენებასა და მფლობელობაში დაბრუნდა“. საგანი, რომელიც საერთო გამოყენება-

¹ საკრალურის მნიშვნელობის უკეთ წვდომაში შესაძლოა თვით ჯორჯო აგამბენის წიგნის *ჰომო საკერის პერსონაჟის ჰომო საკერის (ლათინურში ზმნა sacrare აღნიშნავს მსხვერპლის ღმერთებისადმი მიძღვნის პროცესს, ხოლო მისი მონაწილე არის sacer, რომელიც აღნიშნავს წმინდას, ღმერთის კუთვნილებას, რომელიც ამორიცხებულია ყოველდღიური რუტინიდან)* დახასიათება დაგვეხმაროს: „წმინდა ადამიანი არის ის, ვინც განსჯილია დანაშაულის საფუძველზე. მისი მსხვერპლად შეწირვა ნებადართული არ არის, ის, ვინც მას მოკლავს, არ დაისჯება ადამიანის მკვლელობისათვის“ (Agamben, G., *Homo Sacer*, Stanford University Press, 1998. P. 71.), მაგრამ თუკი „საკერ“ ღმერთის საკუთრებაა, მაშინ რატომ არ შეიძლება, რომ ის მსხვერპლშენივრის პროცესის ნაწილი იყოს? „საკერ“-ის ეს ორაზროვანი მნიშვნელობა ფროიდმა შენიშნა, „საკერ“ აღნიშნავდა როგორც წმინდას და ღმერთის საკუთრებას, ასევე დანეყვლილს და საზოგადოებისგან განდევნილს. სწორედ ამ უკანასკნელ მნიშვნელობას მიესადაგება აგამბენის მიერ მოხმობილი არქაული ფიგურა, რომელიც იტალიელი მოაზროვნისათვის სუვერენულობის პარადოქსს ავლენს. ჰომო საკერის ამ ექსტრემალურ მდგომარეობას ისიც განსაზღვრავს, რომ, მიუხედავად მისი შიშველი სიცოცხლისა, მასში კვლავ არის საკრალურობის ნაშთი. აგამბენი წერს, რომ ერთი სივრცეიდან მეორეში გადასვლისას (პროფანულიდან საკრალურში ან პირიქით) რჩება ნაშთი, რომელიც ჰომო საკერის შემთხვევაში მას *ნომოსიდან* ამორიცხავს და შესაძლო ძალადობრივი სიკვდილისათვის გაიმეტებს, რის შემდეგაც ის ღმერთს დაუბრუნდება, ვისი კუთვნილება ისედაც არის. შეიძლება ითქვას, რომ სუვერენულობა მთელი ისტორიის განმავლობაში საჭიროებდა ისეთ ფიგურას, რომელიც საზღვრის როლს შეასრულებდა, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ კანონის მიღმაა, მასვე განსაზღვრავს. ჰომო საკერი საზოგადოებისგან განცალკევებულია, თუმცა მას მაინც მიემართება და, უფრო მეტიც, ის სუვერენის შინაგანი ლოგიკიდან გამომდინარეობს. ჰომო საკერი კანონს სწორედ იმით მიემართება, რომ ის მისგან გამორიცხულია. ასევე, საგულისხმოა ჰომო საკერისა და სუვერენის მსგავსების საკითხი. ისევე, როგორც ჰომო საკერი არ დაიყვანება კანონზე, აგრეთვე, სუვერენიც (სუვერენი არის ის, ვინც საგანგებო მდგომარეობაზე იღებს გადაწყვეტილებას) (Schmitt, C., *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, 2006. P.5) მის (კანონის) მიღმაა. აგამბენი ჰომო საკერის გერმანულ-სკანდინავიური ანალოგის მგელკაცის ანალიზით ცდილობს, ორ სამყაროს შორის დაყოფის მნიშვნელობა დაგვანახვოს. მგელკაცა ან ადამიანი-მხეცი სინამდვილეში ბან-დიტია, აკრძალული, ამორიცხული პირი. ადამიანი და ცხოველი, ტყე და ქალაქი, ხოლო ადამიანი-მხეცი (აკრძალული) ფიგურა, რომელიც გამორიცხულია ქალაქიდან. აგამბენი წერს, რომ ადამიანი-მხეცი არც ერთ სფეროს არ ეკუთვნის და, ამავდროულად, ორივეს მიემართება, ის რაღაც მიჯნაა, ზღვარი, დაყოფის შედეგად არსებული ველი. აგამბენი იმისათვის, რომ აკრძალულ ფიგურასა და სუვერენს შორის კავშირი დაგვანახვოს ეხება, პლატონის „სახელმწიფოს“, რომელშიც აღწერილია სუვერენის „დამცველიდან ტირანამდე“ დაცემის პროცესი და ამ შემთხვევაში ტირანი შეგვიძლია სწორედ ადამიან-მხეცს შევადაროთ, რომელიც აღარ წარმოადგენს ნომოსს. ამკარა ხდება, რომ დაყოფა და მის შედეგად წარმოქმნილი საზღვარი, მიჯნა სუვერენულობის ცენტრალური არეალია და ნომოსი სწორედ მისით განისაზღვრება.

ში დაბრუნდა განძარცვულია ყოველგვარი ტრასცენდენტური საზრისისაგან და რადგან რელიგია ნებისმიერი საგნისა და თუ ორგანიზმის ერთი სივრციდან მეორე სივრცეში გადატანაა, შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ კაპიტალიზმი სწორედაც რომ დაყოფის ექსტრემალური მდგომარეობაა, რომელშიც ნებისმიერი რაიმე საერთო გამოყენებიდან ამორიცხებულია.

ჯორჯო აგამბენი თვლის, რომ ცნება რელიგიურის ეტიმოლოგია არ გამომდინარეობს ლათინური ზმნიდან *religio (religare)*-დან, რომელიც ადამიანურისა და ღვთაურის გაერთიანებას აღნიშნავს, არამედ რელიგიურის ცნება მომდინარეობს ზმნა *rellgere*-დან, რომელიც „სკურპულოზურობისა და ყურადღების იმ პოზას აცხადებს, რაც ღმერთებთან ურთიერთობისას არის მისაღები.“¹ აგამბენი, განსხვავებით მაგისტრალური ხედვისაგან, იყინებს, რომ რელიგია უზრუნველყოფს ადამიანებსა და ღმერთებს შორის სიმორეს. რელიგიის, როგორც დაყოფის ეტიმოლოგიური საფუძვლის შემზადების შემდეგ, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ პროფანაცია ის პროცესია, რომელიც დაყოფას უგულვებლყოფს და იმ რელიგიურ ნორმებს აუქმებს, რომელიც ამა თუ იმ საგანსა თუ სხეულზე ვრცელდება. დაყოფა და საგნების ერთი სივრციდან მეორეში გადანაცვლება რელიგიური ნორმის შედეგი კი არა, არამედ მისი შინაგანობაა: „არა მხოლოდ რელიგია არ არსებობს დაყოფის გარეშე, არამედ ყველა დაყოფა თავის თავში აგრეთვე შეიცავს და ინარჩუნებს ჭეშმარიტად რელიგიურ არსს“. უკვე აღვნიშნეთ, რომ რაიმეს საკრალურად ქცევა იმთავითვე მისი საზოგადო გამოყენებიდან ამორთვას ნიშნავს, შესაბამისად, რაიმე სივრცის ტოტალურ საკრალიზაციას მხოლოდ პროფანაციის აქტი თუ დაუპირისპირდება. აგამბენი მიიჩნევს, რომ ამ ტოტალური საკრალურობის დეაქტივაცია თამამის საშუალებითაა შესაძლებელი. თამამი და საკრალური სფერო ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია. „უმეტესი თამამები, რომლებიც ჩვენ ვიცით, ანტიკური წმინდა ცერემონიებიდან მომდინარეობენ“² ემილი ბენვენისიტის აზრით, თამამი არა მარტო გამომდინარეობს საკრალური სფეროდან, არამედ მის ამოტრიალებასაც წარმოადგენს. საკრალური აქტის ძალაუფლება იმაშია, რომ ის მითში სიტყვის, ხოლო რიტუალში მოქმედების სახით განსხეულდება, თამამი კი ამ კავშირის განყვეტაა: „თამამი წყვეტს ამ მთლიანობას: როგორც *ludus*, ან ფიზიკური თამამი, ის ამსხვრევს მითს და ინარჩუნებს რიტუალს, როგორც *locus*, ან სიტყვათა თამამი ამოშლის რიტუალს და მითს გადაარჩენს.“³ სხვა სიტყვებით, თამამისას საკრალური მოქმედების ნაწილის ხორცშესხმა ხდება, რაც კაცობრიობის საკრალური სფეროდან გათავისუფლებას ნიშნავს, თუმცა არა მის ბოლომდე ამოძირკვას. თამამისას არა მარტო რელიგიური ან საკრალური სფეროს დეაქტივაცია ხდება, არამედ ნებისმიერი ნომოსის. თამამი ნებისმიერი პროცესის ნეიტრალიზებაა. აგამბენს თავის ტექსტში ბავშვი და მის ხელში არსებული სათამაშო მოჰყავს მაგალითად. ეს სათამაშო შეიძლება ნებისმიერი რამ იყოს: სამხედრო მანქანა, იარაღი ან რაიმე დაწესებულების მაკეტი, რომელთა თამამის მიზნით გამოყენება ახალ განზომილებას ხსნის. როგორც მსხვერპლშენივის დროს საკრალურის პროფანაცია შეხებით ხდება, ასევე შეიძლება ითქვას ბავშვ-

¹ Agamben, G., *Profanations*, Zone Books, 2005. P. 75.

² Agamben, G., *Profanations*, Zone Books, 2005. P. 75.

³ Agamben, G., *Profanations*, Zone Books, 2005. P. 76

ვისა და სათამაშოს შემთხვევაში. როგორც ფრანგი ფილოსოფოსი ჟაკ რანსიერი ერთ-ერთ ინტერვიუში ამბობს, კარნავალები და მასობრივი ზეიმები ემანსიპირებული საზოგადოების ჩანასახია, რომელიც მყისვე წყდება, როდესაც დათქმული ვადა ამოიწურება ხოლმე, შესაბამისად, ასეთ ხდომილებებს არ შეუძლიათ რაიმე პოლიტიკური დანიშნულება ჰქონდეთ, თუ ისინი წესად არ დამკვიდრდებიან. იმავეს თქმა შეიძლება თამაშზეც, თუკი მას პრეტენზია აქვს წინააღმდეგობის პრაქტიკად იქცეს, მაშინ ის ბავშვის გულის მოყირჭების მიღმა უნდა გავიდეს. აგამბენი თვლის, რომ თამაში, როგორც პროფანაციის იარაღი, ყველგან მცირდება, ეს შესაძლოა, თანამედროვე ადამიანის ზედმეტ სერიოზულობას დავაბრალოთ, მაგრამ უფრო სამართლიანი იქნება თუ ამის მიზეზად საკრალური სფეროს უბრალო სეკულარიზაციას მივიჩნევდით. სინამდვილეში სეკულარიზაცია რეპრესიული ფორმაა, ის, უბრალოდ, რაიმეს ერთი სფეროდან მეორეში გადმონაცვლებაა, რომლის დროსაც ყველაფერი ხელუხლებლად რჩება. პროფანაცია კი მთელი თავისი არსით ნეიტრალიზაციაა, ძალაუფლების ველის დეაქტივაცია. აგამბენი მიიჩნევს, რომ სეკულარიზებაც და პროფანაციაც ორივე პოლიტიკური მოქმედებაა, მხოლოდ პირველი მათგანი სტატუს-კვოს განმაპირობებელია, განსხვავებით პროფანაციისაგან. აქედან გამომდინარე, შემთხვევითი სულაც არაა ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ლიბერალურ დისკურსში სეკულარიზაცია ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და სასურველი ცნებაა.

გარდა იმისა, რომ კაპიტალიზმი, როგორც რელიგია, დაყოფის (სეპარაციის) წმინდა ფორმაა, ის, აგრეთვე, მთელი მისი შინაარსით დესტრუქციულია. ბენიამინი გამჭრიახად შენიშნავს, რომ კაპიტალიზმი არის ერთადერთი რელიგია, რომელიც არა ხსნას, არამედ დავალიანებას ემსახურება, ის არა სამყაროს გარდაქმნას, არამედ მის შთანთქმას ისახავს მიზნად. მთელ ამ პროცესში დაყოფა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, კაპიტალიზმი არის დანაწილებისა და დაყოფის მანქანა, რომლის ძალაუფლება ვრცელდება ადამიანის სხეულზე, სექსუალობაზე, ენაზე და ა.შ. აგამბენი წერს: „ახლა ისინი (ენა, სხეული (...)) გამოყოფილი არიან თავიანთ თავს და გადნაცვლებულნი არიან სხვა სფეროში (...), სადაც ყველა გამოყენება ხდება და რჩება შეუძლებელი. ეს სფერო არის მოხმარება.“¹ როგორც უკვე ითქვა, საკრალიზაცია რაიმეს საერთო გამოყენებიდან ამორთვავს, თუმცა მხოლოდ გამოყენებიდან მისი მოხმარება და შთანთქმვა კი ისევ შესაძლებელია. შესაბამისად, კაპიტალიზმი არის მოხმარების რელიგია და პროფანაციის შეუძლებლობა: „კაპიტალისტური რელიგია თავის ექსტრემალურ ფაზაში მიზნად ისახავს შექმნას რაღაც, რაც პროფანაციას არ ექვემდებარება.“² რაც შეეხება გამოყენებასა და მოხმარებას შორის განსხვავებას, აგამბენი მას მე-13 საუკუნეში არსებული თეოლოგიური დებატების საფუძველზე ხსნის. მისი აზრით, მოხმარება აუცილებლად განაპირობებს საგნის დესტრუქციასა და შთანთქმას, განსხვავებით გამოყენებისგან (ბავშვი თამაშისას სათამაშოს იყენებს, მის ფორმას უცვლელად ტოვებს და სხვა ფუნქციასა და დატვირთვას აძლევს, მოხმარების შემთხვევაში კი ახალი ფუნქციის გამოძებნა შეუძლებელია, რადგან ამ შემთხვევაში საქმე საგნის დესტრუქციასთან გვაქვს), რომელიც საგნის სუბტანციას

¹ Agamben, G., Profanations, Zone Books, 2005. P. 81.

² Agamben, G., Profanations, Zone Books, 2005. P. 82.

უცვლელად ტოვებს¹: „გამოყენება არის ყოველთვის ურთიერთობა მასთან, რაც შეუძლებელია, რომ მიითვისო; ის მიემართება საგანს იმდენად, რამდენადაც მათი ფლობა შეუძლებელია. მაგრამ ამ გზით გამოყენება ასევე აშიშვლებს მფლობელობის ჭეშმარიტ ბუნებას, რომელიც არაფერია, გარდა მექანიზმისა, რომელიც ადამიანის თავისუფალი გამოყენების აქტს განცალკევებულ სფეროში წაანაცვლებს, რომელშიც ის უფლებად გარდაქმნილია.“² გამოყენებასა და მოხმარებას შორის კიდევ ერთი უფსკრულია. საგნის მოხმარება შეუძლებელია, თუკი მას არ ფლობ, განსხვავებით გამოყენებისაგან, რომელიც კოლექტიურია და გამოორიცხავს ფლობის კატეგორიას. ამ ვითარებას კარგად მიემართება ფრომისეული ყოფნისა და ფლობის კატეგორიები, გერმანელი მოაზროვნის აზრით, დღეს ყოფნა ჩანაცვლებულია ფლობით. თანამედროვე ადამიანს ნივთების ფლობის უფლება კანონმდებლობით აქვს გარანტირებული, თუმცა პარადოქსი ის არის, რომ მათ არ შეუძლიათ ამ ნივთებისა თუ საგნების გამოყენება, შესაბამისად, მათი პროფანაცია. თანამედროვე ადამიანს არ ძალუძს გარკვეული საგნების მეშვეობით ძალაუფლების ველის მიღმა გასვლა, მისი მოპყრობა საგნებთან ამ უკანასკნელის შთანთქმის ტოლფასია, თანამედროვე ადამიანი *მეფე მიდასია*, რომლის საგანზე შეხების შემდეგაც მისი სუბსტანცია უეჭველად იცვლება (საგულისხმოა ის ფაქტი, მსხვერპლშენირვისას მხოლოდ რაღაცის შთანთქმა, დესტრუქციაა შესაძლებელი, რომლის მერეც მსხვერპლი შთანთქმულია). აგამბენს გამოყენების შეუძლებლობის საილუსტრაციოდ მუზეუმის მაგალითი მოჰყავს, ის მიიჩნევს, რომ სამყაროს მუზეუმად ქცევა უკვე დასრულებული პროცესია, ხოლო თანამედროვე ტურისტები, განსხვავებით ადრეული ხანის ქრისტიანი მომლოცველებისაგან, რომელთა სახლიც ზეცაში იყო, უსახლკარო მოხეტიალეები არიან, რომლებსაც არ შეუძლიათ, განიცადონ ბინადრობის გრძნობა უცხო ქალაქებსა და ქვეყნებში, რომლებსაც საკუთარ სახლებში გრძნობდნენ. გამოყენების უუნარობის იგივე განცდა გვეუფლება სუპერმარკეტებსა და მოლებში, სატელევიზიო შოუებში. მუზეუმი ზუსტად აცხადებს გამოყენების შეუძლებლობას.

და მაინც, არის თუ არა შესაძლებელი პროფანაცია? და რისთვის შეიძლებოდა გვენოდებინა პროფანაციის პროცესი? იქნებ, საქსოვი გორგალით მოთამაშე კატა სწორედ ამ პროცესის ნაწილია, მისი მტაცებლური ინსტიქტები გორგალით თამაშისას კვლავ აქტიურ ფაზაშია, თუმცა არ ვიღებთ იმ ფატალურ შედეგს, რომელიც გორგალის თავით ჩანაცვლების შემთხვევაში მოხდებოდა. შესაბამისად, კატის მტაცებლური უნარი, როგორც წმინდა საშუალება, გამოყენების ახალ გზას ხსნის. სხვა სიტყვებით, თავის გორგალით ჩანაცვლება რამდენიმე რამეს განაპირობებს, პირველ რიგში, თავი აღარ გვესახება მსხვერპლად და არც კატის მტაცებლური ინსტიქტებია მაინცდამაინც თავის დაჭერასა და სიკვდილთან მიბმული: „მოქმედება, რომელიც აქედან გამომდინარეობს, ხდება წმინდა საშუალება, პრაქსისი, რომელიც მიუხედავად მისი არსის, როგორც საშუალების, მტკიცედ შენარჩუნებისა, ემანსიპირდება მისი მიზანთან მიმართებიდან; კატას ავიწყდება მისი მიზანი და შეუძლია საკუთარი თავის, როგორც საშუალება მიზნის გარეშედ წარმოჩენა.

¹ არის შემთხვევები, როდესაც მოხმარება და გამოყენება ერთმანეთს ემთხვევა, მაგალითად, საკვები, ტანსაცმელი და ა.შ.

² Agamben, G., *Profanations*, Zone Books, 2005. P. 83.

ახალი გამოყენების შექმნა შესაძლებელია ძველის დეაქტივაციით.“ რადგან მიზანი, როგორც წესი, ძალაუფლების უხილავი ქსელის მიერაა განსაზღვრული, შეგვიძლია, ვივარაუდოთ, რომ ნებისმიერი ორგანიზმისა თუ საგნის, როგორც წმინდა საშუალებად გამოყენება, წინააღმდეგობის პრაქტიკაა. ძალაუფლებრივი აპარატის მოხერხებულობა ისაა, რომ ისინი სწორედ წმინდა საშუალებების ჩაჭერას ცდილობენ, კაპიტალიზმში პროფანაციის განმახორციელებელი პრაქტიკის ჩამჭერი და მადისციპლინირებელია. სწორედ ესაა მიზეზი იმისა, რომ ყოველდღიური, თუნდაც ძალაუფლებისადმი საფრთხისაგან განძარცვული ვერბალური კომუნიკაციებიც კი, მის საკუთრივ იდეოლოგიასთანაა შეზავებული. შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე უფრო მეტად თვალსაჩინო წმინდა საშუალება ენობრივ კომუნიკაციაში „უქმე“ საუბარია, რომლის ნეიტრალიზება მედიის მთავარი ამოცანაა. ძალაუფლებრივი აპარატი სწორედ იმ არეალში ახშობს გათავისუფლების პოტენციალს, რომელიც ყველაზე უფრო უსუსური გვეგონია. აგამბენის აზრით, წმინდა საშუალებების მოსპობა ყველაზე მეტად პორნოგრაფიაში ხდება. მისი აზრით, თუკი პორნოს ისტორიას გადავხედავთ, აღმოვაჩინებთ, რომ ადრეულისაგან განსხვავებით, თანამედროვე ფილმებში მსახიობები უკვე აღარ მალავენ იმას, რომ მათ იციან კამერის არსებობის შესახებ, პირიქით, ისინი სწორედაც, მაყურებლისათვის პოზირებენ, მათ იწვევენ. ბენიამინმა ამასთან დაკავშირებით შექმნა ცნება საგამოფენო ღირებულება (*Ausstellungswert*), რაც კაპიტალიზმში არსებულ ადამიანის სხეულსა თუ სხვა ობიექტებს ძალიან ზუსტად ახასიათებს და არ დაიყვანება მარქსისეულ საცვლელი-სახმარი ღირებულების ოპოზიციაზე. აგამბენის აზრით, საგამოფენო ღირებულება ყველაზე კარგად ადამიანის სახეში ვლინდება. პორნო ვარსკვლავების გარდაქმნაც სწორედ მათი სახის გამომეტყველებიდან გამომდინარეობს, ძალაუფლება სწორედ ადამიანის სახის გამომეტყველებას ჩაიჭერს, თუმცა სწორედ სახეა ის არეალი, რომელმაც გამოყენების ახალი გზები უნდა გახსნას. ამ აზრის საილუსტრაციოდ აგამბენს ერთი პორნო ვარსკვლავის მაგალითი მოჰყავს, რომელიც სექსუალური აქტისას ემოციას არ გამოხატავს და წმინდა საშუალებას (სახის გამომეტყველებას) მიზნისაგან წყვეტს, სწორედ ეს არის თამაშის დანიშნულება, განყვიტოს მიზნისა და საშუალების ერთიანობა და გახსნას ახალი ჰორიზონტი, შეცვლილი მიზნითა და მდგომარეობით. რასაც პორნო ინდუსტრიაში ძალაუფლება მიეღობის, ეს პროფანაციის აქტის პოტენციალის ჩახშობაა, რომელიც (პროფანაცია) ეროტიკული ქცევის უქმად (ემოციის არგამოხატვა) გარდაქმნას ესწრაფვის, „მაგრამ რა დროსაც ეს ქცევა გამოყენების ახალ გზას ხსნის, რომელიც არა პარტნიორის მიმართ სიამოვნების მინიჭებას, არამედ სექსუალობას, როგორც კოლექტიურ გამოყენებას, ეხება, პორნოინდუსტრია ზუსტად ამ მონაკვეთში იჭრება და სხვა მიმართულებით წარმართავს პროფანაციულ განზრახულობას“. პროფანაცია წმინდა საშუალებისა და მიზნის ერთიანობის წყვეტის პროცესია, ის პოლიტიკური აქტია, რომლითაც შესაძლებელია ძალაუფლების არსებული კონფიგურაცია ჩანაცვლდეს. პროფანაცია მკაცრად განსაზღვრული და დოგმატიზირებული კულტმსახურების ნიველირებაა, ძალაუფლების მიერ განყვეტილი ძაფების გამთლიანება და იმ მთლიანობების რღვევა, რომლითაც ის იკვებება, „არაპროფანულის პროფანაცია მომავალი თაობების პოლიტიკური ამოცანაა“.¹

¹ Agamben, G., *Profanations*, Zone Books, 2005. P. 92.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მარქსი, კ., კაპიტალი (I ტომი), თბ., 1954.
2. Agamben, G., Profanations, Zone Books, 2005.
3. Agamben, G., Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, Stanford University Press, 1998.
4. Ayerza, J., lacanian ink 27: The-Names-of-the-Father, The Wooster Press, 2006.
5. Benjamin, W., Capitalism as Religion, 1921. <https://cominsitu.wordpress.com/2018/06/08/capitalism-as-religion-benjamin-1921/>
6. Plato, Republic, Hackett Publishing Company, 1992.
7. Schmitt, C., Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, University of Chicago Press, 2006.

David Galashvili

PROFANATION AS AN ACT OF LIBERATION

Walter Benjamin in his 1921 written essay, Capitalism as Religion, tried to express an opinion that Capitalism was a cultic religion without mercy or truce and its immanent principle is to create a “house of despair.” Benjamin directly asserts the view that capitalism is the most omnipotent religious cult of all time and there is not exist any space beyond it. In other words, the utilitarian practices of capitalism have the meaning of a religious cult. Capitalism does not require the acceptance of a creed, a doctrine or a theology. What counts are the actions, which take the form, in terms of their social dynamics, of cult practices. After several decades influential Italian philosopher Giorgio Agamben shared the somewhat same view about Capitalism. Agamben argues that people who belong to the religious cult of capitalism sacrifice every facet of life and end up in a supremely frustrating environment where everything is sacred, hence off-limits to personal use. It must be emphasized that both of these thinkers related capitalism to sacred space in which, in Agamben’s opinion, everything is beyond of communal or cooperative use. To put this opinion in other words, sacred space and practice of sacrifice displaces something from the domain of human use to the domain of exclusively divine use, thus making it sacred and thus, in this case, the divine is capital and the sacred is anything required by the apparatus of capitalism. Agamben thinks that against the abovementioned process we should appeal an act of profanation which the opposite of and antidote to sacrifice. After the act of profanation, everything which was sacred now becomes restored to communal use. Agamben differentiates an act of profanation from secularization. He firmly asserts that secularization leaves the status-quo without any revolutionary change while profanation is intended as modes of resisting the universal absorption into capitalist production and consumption. Profaning the unprofanable as an exit strategy, a way to escape a religious cult that offers no hope of redemption. Agamben tells us: “The profanation of the unprofanable is the political task of the coming generation.”

ნინო თომაშვილი

ი. ვან ბანსაჟი ენაშიხი ცობიხის თავისებობათა შესახებ

დინამიური ლოგიკა ეპისტემიკური ლოგიკის გაფართოებას წარმოადგენს. ის დღეს ლოგიკის ერთ-ერთ აქტუალურ დარგად მიიჩნევა და შეისწავლის ცვალებადი ცოდნის ლოგიკურ კანონებს. დინამიური ლოგიკა გამოიყენება შემეცნების თეორიაში, ხელოვნური ინტელექტის კვლევებში, კომპიუტერულ მეცნიერებებში.

სამყაროს მოძრავი და პროცესუალური ხასიათი უძველესი დროიდან იპყრობდა ფილოსოფოსთა ყურადღებას. ცოდნის სხვადასხვა სფეროს დინამიური კონტექსტები ყოველთვის იყო აქტიური ფილოსოფიური კვლევის ობიექტი და წარმოშობდა სინამდვილის შემეცნებისათვის შესაბამისი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შექმნის მოთხოვნილებას შესაბამისი კონცეპტუალური აპარატით. ამ ვითარებაში თეორიულ აუცილებლობად იქცა დინამიურ კონტექსტებზე ლოგიკური ანალიზის გავრცელება, რაც თეორიული და პრაქტიკული თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

თანამედროვე ჰოლანდიელი ფილოსოფოსის, მათემატიკოსის და ლოგიკოსის იოჰან ვან ბენტემის მეცნიერული ინტერესის საგანს წარმოადგენს ლოგიკის, მეცნიერების ფილოსოფიის და ენის ფილოსოფიის პრობლემები. მისი კვლევები საკმაოდ ორიგინალური და სიახლის შემცველია და, ამავდროულად, მეცნიერული თვალსაზრისით, შედეგიანიც. ის ცდილობს, მოძებნოს ლოგიკის, ფილოსოფიის, თამაშის თეორიისა და კომპიუტერულ მეცნიერებათა სხვადასხვა იდეის შესაბამისობის ახლებური მეთოდი. ბენტემის აზრით, ლოგიკური გამოკვლევების განსაკუთრებულ ობიექტად უნდა იქცეს კომუნიკაციისა და ინფორმირებულობის ცნებები, რისთვისაც საჭიროა ამ მიმართულებით განხორციელდეს ერთგვარი „დინამიური შემობრუნება“. იგი მიიჩნევს, რომ დასაბუთება ტრადიციულად ლოგიკაში გაგებულია როგორც მსჯელობათა კავშირი, რომელიც საფუძვლიანადაა განმდინილი ყოველგვარი სააზროვნო „ჭუჭყის“, შეგრძნებებისა და დამაბნეველი ვითარებებისაგან, რაც შესაძლოა, შეგვხვდეს დასკვნებში. ბენტემი აქვე სვამს კითხვას: აქვს კი ლოგიკისათვის რაიმე მნიშვნელობა ფაქტებს ადამიანური განსჯის პროცესში, თუ ჩვენ უნდა შევისწავლოთ მხოლოდ სქემები დასაბუთებათა შორის და იმ სიმრავლეთა შორის, რომელთაც ლოგიკოსები ფორმალურ სისტემებს უწოდებენ და რომლებიც არსებობენ „იმ მარადიულ სამეფოში, სადაც წმინდა გონების მზე არასოდეს ჩადის?“

ბენტემი მიიჩნევს, რომ თუ კლასიკური ლოგიკა სწავლობდა მსჯელობებს და მათ შორის არსებულ უცვლელ გამომდინარეობას, დღეს **გამომდინარეობა**, როგორც ასეთი, უნდა განვიხილოთ ერთგვარ მოღვაწეობად, სადაც პროპოზიციები მოძრაობაში განიხილება. თანდათანობით განმტკიცდა აზრი, რომ მოღვაწეობის

სხვადასხვა ფორმა, როგორცაა ბჭობა, შეფასება, მტკიცებულებათა რევიზია და კომუნიკაცია, თავად წარმოადგენს ლოგიკის კვლევის ობიექტებს და რომ მათი დინამიურისტრუქტურა შესწავლილი უნდა იქნეს წმინდა ლოგიკურისაშუალებებით. საინტერესოა ბენტემის მოსაზრება, მაგალითად, „ცოდნის“, როგორც ცნებისა და პროცესის შესახებ. უცნაური იქნება, გარკვეული განსჯის დროს, „ცოდნის“ საკითხის განხილვა სტატიკური თვალსაზრისით, ვინაიდან „ცოდნა“, ჩვეულებრივ, წარმოადგენს იმ სხვადასხვა შემეცნებითი პროცესის რეზულტატს, რომელთანაც ადამიანი მუდმივ კავშირშია, თუნდაც იმით, რომ რეგულარულად ვსვამთ კითხვებს და ვიღებთ პასუხებს. ბენტემი ასეთ კითხვა-პასუხს მიიჩნევს მოღვაწეობის ისეთივე ლოგიკურ ფორმებად, როგორცაა შედეგების გამოყვანა (გამომდინარეობა).

სტატიკური ეპისტემიკური ლოგიკის ბუნებრივ დინამიურ დამატებად ბენტემი მიიჩნევს სწავლების ინდივიდუალური და სოციალური მექანიზმების თეორიას. სტატიკიდან დინამიკამდე მისვლის ანალოგიური ტრაექტორიაა, ბენტემის აზრით, გამომდინარეობის იდეის განხილვა შემდეგი სახით: თავიდან მას უნდა შევხედოთ როგორც „უ-აგენტო“ მათემატიკურ დამოკიდებულებას სტატიკურ პროპოზიციებს შორის, შემდეგ როგორც ერთაგენტიან მოღვაწეობის ფორმას, რომელიც გამიზნულია დანასკვის გამოყვანაზე, და შემდეგ, როგორც მულტიაგენტის პროცესს არგუმენტაციაში. ბენტემი ლოგიკური კვლევის ამ გაფართოებულ პერსპექტივას უწოდებს „დინამიურ შემობრუნებას“, რომელიც გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან დაიწყო ბუნებრივ ენაში ინტერპრეტაციის პროცედურების შესწავლისა და ხელოვნური ინტელექტის კვლევებში დარწმუნების რევიზიის პრობლემის დაყენებით.

ბენტემი სვამს კითხვას: მაინც როგორ უნდა დადგეს მოქმედების ცნება ლოგიკის კომპეტენციის ფარგლებში? იგი ამ მიზნის მისაღწევად კვლევების წარმართვის შესაბამის სფეროებად მიიჩნევს დროის ლოგიკას, მოქმედების ფილოსოფიასა და დინამიურ ლოგიკას.

ბენტემი ლოგიკის დინამიფიკაციაზე აკეთებს აქცენტს, როგორც მისი მეცნიერული ინტერესების შესაბამის თეორიაზე. დინამიური შემობრუნების დემონსტრირებას ბენტემი ეპისტემიკურ ლოგიკაში ხედავს. იმ ტრადიციული კითხვების ნაცვლად, რომლებიც ლოგიკის ამ დარგის მკვლევრებს გააჩნდათ (მაგ., კითხვა: „არის თუ არა ცოდნა ჭეშმარიტი ვერიფიცირებული მტკიცება?“ ან „რომელი მოდალური აქსიომები უნდა შევარჩიოთ ეპისტემიკურ მოდალობა K -სთან სამუშაოდ?“), ბენტემი სვამს კითხვას, როგორც ამბობს, ყველაზე გავრცელებული კომუნიკაციური სიტუაციებისთვის: „იმყოფება თუ არა ამსტერდამი იგივე განედზე, რომელზეც პეკინი?“ და აკეთებს დაშვებას, რომ კითხვის ადრესატისგან მიიღო სწორი პასუხი (არა). ბენტემის აზრით, ამ კითხვის დასმას თავისი სირთულეები ახლავს. კერძოდ, ის უნდა აკმაყოფილებდეს გარკვეულ პირობებს (შემავალი მოცემულობა): კითხვის დასმისას იგულისხმება, რომ ავტორმა პასუხი არ იცის და ის უშვებს, რომ პასუხი იცის ადრესატმა. პასუხის გაცემისას კი კითხვის ავტორს ეძლევა ინფორმაცია P ფაქტის შესახებ. ამასთანავე, ადრესატმა უკვე იცის, რომ კითხვის ავტორმა იცის P ხოლო, კითხვის დამსმელმა იცის, რომ მოპასუხემ იცის, რომ კითხვის ავტორმა

იცის P და ა.შ. ამით, ბენტემის აზრით, მიიღწევა „საერთო ცოდნა“. ეს „გამომავალი მოცემულობა“, რომელიც მიიღება სწორი პასუხის შემთხვევაში. ამდენად, ბენტემის აზრით, „შემავალი და გამომავალი“ მოცემულობები შეიცავენ ცოდნას სხვა ადამიანების ცოდნის შესახებ, რაც შესაძლოა, არის კიდევ კომუნიკაციის ერთგვარად ირიბი სოციალური ეფექტი. თუმცა სინამდვილეში ცოდნა ცოდნის შესახებ ზოგჯერ დაგვეგმილი მოქმედებების წარმატებით ჩატარებაში გადამწყვეტ როლს ასრულებს.

ბენტემს მოაქვს ასეთი მაგალითი. დავუშვათ, რომ მე ვიცი, რომ თქვენ მომპარეთ საათი და ატარებთ მას და მე ისიც ვიცი, რომ თქვენ არ იცით, მე რომ ვიცი ეს. ასეთ შემთხვევაში მე შემიძლია, თქვენ წაგართვათ საათი, ოღონდ ამის გაკეთება შემიძლია მაშინ, თუ თქვენ ღიად ატარებთ ამ საათს, რითიც მე მიმანიშნებთ, რომ მე ვიცი, რომ იგი თქვენთანაა. (აქ სამი იტერაციაა – განმეორებითი პროცესი). ამ დროს მე ვინცეფ ფიქრს საათის დაბრუნების სტრატეგიაზე. ე.ი. წარმატებული კომუნიკაცია და ადეკვატური პრაქტიკული მოქმედებები უშუალოდ დამოკიდებულია „ცოდნის“ ცნების არსის ანალიზზე.

ბენტემი ცდილობს, განხილული ეპიზოდის შემავალი და გამავალი მოცემულობები (კომპიუტერულ პროგრამათა ტერმინებია) ჩაწეროს ეპისტემიკური ლოგიკის ტერმინებით, კონკრეტულად. „იცის, რომ . . .“ – „ K “-თი და „შესაძლებლად მიაჩნია, რომ . . .“ – „ \langle “-თი. ზემოთ აღწერილი სიტუაცია ჩაინერება ასე:

$$-KI P \ \& \ -KI -P \\ \langle I \rangle (KyouP \ V \ Kyou-P),$$

ხოლო პასუხის მიღების შემთხვევაში ჭეშმარიტი ხდება შემდეგი დებულებებიც:

$KyouP$, KIP , $KyouKIP$ და ა.შ., ვიდრე არ მივალთ ჩვენთვის საერთო ცოდნამდე. (common knowledge) $C\{you, I\}P$.

ასეთი ფორმალიზაციით შესაძლებელია იმ ინფორმაციის კოდირება, რომელთაც სხვა ადამიანები ფლობენ. ანუ, ეპისტემიკური ლოგიკის მოდალობების საშუალებით ჩაინერება ადამიანთა შორის არსებული კომუნიკაცია. ასეთ ეპისტემიკურ ფორმულებს მივყავართ ტიპურ სემანტიკურ მოდელებთან, მაგ.:

$$M = (W, \{j\}, V),$$

სადაც W არის შესაძლო სამყაროთა სიმრავლე, რომელიც აღწერს სინამდვილის შესაძლო ვითარებებს, j ნიშნავს თითოეული j აგენტის მინვდომადობის მიმართებას, ხოლო V შემაფასებელი ფუნქციაა, რომელიც თითოეულ პროპოზიციას ანიჭებს ჭეშმარიტების ფასს, შესაძლო სამყაროთაგან რომელიმეში. ასეთ შემთხვევაში ფორმულა KjP ჭეშმარიტია ყველა t სამყაროში, ისეთებში $s \sim j t$.

გაცილებით ძლიერი ფორმულაა $CG P$ (რომელიც გამოხატავს საერთო ცოდნას). ის ჭეშმარიტია მაშინ, როცა P ჭეშმარიტია s -დან მიღწევად ყველა სამყაროში s -ის ნებისმიერი სასრულო ნაბიჯებით $\sim j t \sim j k \dots$ აგენტების თავისუფალი შერჩევით.

ბენტემი მიიჩნევს, რომ ზოგჯერ „მიღწევადობის მიმართება“ $\sim j$ შეიძლება გავაიგივოთ ეკვივალენტურობის მიმართებასთან, რაც გადააქცევს ჩვენს ლოგიკას პოლი-მოდალურ $S5$ სისტემად საერთო ცოდნის ოპერატორით. ბენტემი შესა-

ძლებლად მიიჩნევს ანალოგიური იდეების გამოყენებას უფრო სუსტ ლოგიკებში, რომლებიც მოდელირებულია აგენტების არა ცოდნის, არამედ რწმენის აღმწერი პროპოზიციებით.

დინამიური ლოგიკა, როგორც მოდალური ლოგიკის გაფართოება, აქტიურად იყენებს დროის მოდალობებსაც. მისი მოდალობები, სემანტიკური თვალსაზრისით, ფაქტობრივად, ალეთიკური და დროის მოდალობების ხასიათის მატარებელია. ისეთი ოპერატორები, როგორიცაა „ამის შემდეგ“, „მანამდე“, „იმავე დროს“ სინამდვილის პროცესუალური ხასიათის აღმწერია.

ბენტემი მიიჩნევს, რომ დინამიური ლოგიკის სპეციფიკით უნდა გადაიხედოს ძველი ფილოსოფიური პრობლემებიც. მაგ., სამეტყველო აქტების თეორიის სრული ეპისტემიკური სპეციფიკა. რა ხდება ჩვენთვის ცნობილი ϕ წინადადებით გაკეთებული განცხადებიდან? შეიძლება ითქვას, რომ შედეგად ჩვენ გვაქვს რაღაც საყოველთაო ცოდნა ϕ . მაგრამ ეს, ცხადია, არ არის სწორი. დაფუძვალთ, რომ რომელიმე კითხვაზე მოპასუხემ (O) ასე უპასუხა: ϕ „მართალია, თქვენ არ იცით, მაგრამ სინამდვილეში არის P “. ეს მტკიცება, ბენტემის აზრით, იქნებოდა ჭეშმარიტი მხოლოდ მისი წარმოთქმის მომენტში, რამდენადაც ინფორმაციული ზემოქმედება, რომელსაც ფლობს ϕ მსჯელობის მტკიცების აქტი, მომენტალურად მიგვიყვანდა ϕ -ის ჭეშმარიტების მნიშვნელობის ცვლილებამდე, იმიტომ რომ კითხვის დამსმელმა C -მ უკვე იცის, რომ არის P .

ამდენად, ბენტემის აზრით, ის ლოგიკები, რომლებიც დამუშავდა დინამიკური შემობრუნების ჩარჩოში, შესაძლებლობას იძლევა, ძველ პრობლემებს მივუდგეთ ახალი ტექნიკური საშუალებებით ისეთ უმარტივეს ფორმულაშიც კი, როგორიცაა $[A!]K\phi$ შეიძლება ჩაიდოს კოდირებული იდეები ფილოსოფიური ეპისტემოლოგიიდან, სამეტყველო აქტების თეორიიდან, კომპიუტერული მეცნიერებებიდან პროგრამირების ლოგიკის შესახებ.

დინამიურ-ეპისტემიკური ლოგიკის განვითარების პარალელურად თანამედროვე მეცნიერებაში გაჩნდა თვალსაზრისი, რომ ლოგიკამ, როგორც მეცნიერული ცოდნის მკაცრად განსაზღვრულმა თეორიულმა ნაწილმა, დაკარგა კავშირი მსჯელობათა პრაქტიკასთან, რამაც მკვლევრები აქტუალური კოგნიტური და კომუნიკაციური პრაქტიკის ეფექტური მოდელების ძიებისას მიიყვანა არა ლოგიკამდე, არამედ კოგნიტურ ფსიქოლოგიამდე, კომპიუტერულ ლინგვისტიკამდე, ეკონომიკამდე, გადაწყვეტილების მიღების თეორიამდე. ანუ, თავად ლოგიკა მოწყდა პრაქტიკას. ამიტომ უნდა დაიწყოს ლოგიკაში „პრაქტიკული შემობრუნება“. პერსპექტივაში „პრაქტიკულ შემობრუნებაში“ იგულისხმება ბჭობაში ფორმალური და არაფორმალური სტილის დიხოტომია. უკვე აღვნიშნეთ, რომ „დინამიურმა შემობრუნებამ“ კვლევის ინტერესი გადართო რაციონალური აგენტების კოგნიტური ინტერაქციების დინამიკაზე, რასაც მოჰყვა ლოგიკის პერეორიენტაცია სტატიკურ მსჯელობათა სისწორის შესახებ. ამ პროცესში წარმოშობილ სირთულეებზე ყურადღება გაამახვილეს ფილოსოფოსებმა. აღინიშნა, რომ ლოგიკა გადაიქცა რთულ ტექნიკურ დისციპლინად, რომელიც ორენტირებულია პოტენციურად უსასრულო ფორმალური სისტემების სიმრავლეთა შიდა ამოცანების კონსტრუირებასა და

კატალოგიზაციაზე. მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ ასეთი სახის ლოგიკა გარკვეულ კრიზისშია, თუმცა მისი შემობრუნება პრაქტიკისკენ ანუ დეფორმალიზაცია, შესაძლოა, გადაიქცეს ლოგიკის კიდევ ერთ, თუმცა განსხვავებულ კრიზისად – ლოგიკის ფსიქოლოგიზაციის დასაწყისად, როცა ლოგიკური შეცდომების ახსნა ხდება არა ლოგიკური, არამედ სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური მიდგომებით (მაგ. როცა ბჭობა ხანგრძლივია, წანამძღვართა შინაარსი უჩვეულოა, ბჭობაში გამოვლენილია უყურადღებობა, ზედმეტი ემოციურობა და ა.შ.). ასეთ ტიპის კრიზისს ლოგიკამ ტრიუმფით დააღწია თავი მე-20 საუკუნის დასაწყისში და სავარაუდოა, რომ „პრაქტიკული შემობრუნება“ ამ საფრთხეს აღარ შეუქმნის. ვიტგენშტეინი წერდა: „ვარაუდების ყველანაირი გამოცდა, ყველანაირი დადასტურება ან უარყოფა მიმდინარეობს გარკვეული სისტემის შიგნით, რომელიც არ წარმოადგენს ჩვენი დასაბუთებების მეტ-ნაკლებად თავისუფალ და საეჭვო გამშვებ პუნქტს, მაგრამ თავად ჩართულია დასაბუთების არსში. და ეს სისტემა იმდენად გამშვები პუნქტიც არ არის, რამდენადაც დასაბუთებათა ცხოვრებისეული სტიქია“.

ბენტემი წერს, რომ ფრეგეს მკაცრი „ბარიერული თეზისი“ ანტიფსიქოლოგიზმის შესახებ, რაღაც დროის მანძილზე აქტუალური იყო, მაგრამ უკვე მოძველებულია. ლოგიკა და ემპირიული კოგნიტური მეცნიერებები დღეს ბევრ საინტერესო მიმართულებაში სასარგებლოდ იკვთებიან. აბსტრაქტული თეორია, როგორც ახალი ინტელექტუალური პრაქტიკის ამგები, ყოველთვის მოქმედებს რეალურ ქცევაზე, რადგან ის ყურადღებას აქცევს ადამიანის ქცევის წარმატებულ მოდელებს. მისი აზრით, ლოგიკისა და ადამიანის შემეცნებითი პრაქტიკის ურთიერთქმედება გაცილებით უფრო მრავალფეროვანია, ვიდრე ჩვეულებრივი ნორმატიულ-აღწერითი განსხვავებები. სწორედ ამიტომ, ბენტემის აზრით, ლოგიკა შეიძლება იყოს იმაზე ბევრად მეტი, ვიდრე ის, რაც შექმნეს წინამორბედებმა. ასეთ წარმოდგენას ქმნის, მაგალითად, გამომდინარეობის ცნების შინაარსის ბენტემისეული გაფართოებული გაგება. როგორც თავად უწოდებს, სტატიკური ხასიათის ლოგიკაში გამომდინარეობა უცვლელი სქემების სახით წარმოგვიდგება, მაშინ, როცა დინამიური ლოგიკა მის ცვალებადობას არ გამოორიცხავს.

საკითხები, რომელთა მიმართაც ბენტემი აზროვნების განსხვავებულ მიდგომებს მოითხოვს, ტრადიციულ ლოგიკაშიც პრობლემურად ითვლებოდა და ლოგიკოსთა მუდმივი ინტერესისა და კვლევის საგანი იყო. ბენტემის აქცენტი ეპისტემიკურ ლოგიკაზეა. ეპისტემიკური მოდალობებით აგებული წინადადებების კავშირი ადამიანთა კომუნიკაციის პროცესთან და მხოლოდ ამ პროცესში მათი ლოგიკური ანალიზი, საყურადღებოა და უფრო ღრმად შესწავლას მოითხოვს.

ვფიქრობ, ლოგიკაში „დინამიური“ და „პრაქტიკული“ შემობრუნების ეს პროცესები არაურთიერთგამომრიცხავი პარალელიზმია. თანამედროვე ლოგიკამ უკვე შეძლო კაცობრიობისათვის შეეთავაზებინა ლოგიკის ახალი მიმართულებები მათემატიკური, მოდალური, პარათავსებადი და სხვ. ლოგიკების სახით. დინამიური ლოგიკაც ფილოსოფიის ამ დარგის შემდგომი განვითარების საფუძვრია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Й. ван Бентем, Логика в действии. Введение, Электронный философский журнал Vox / Голос: <http://vox-journal.org>, Выпуск 10 (июнь 2011).
2. Й. ван Бентем Раздувая огонь разума (персональный взгляд на логику) Электронный философский журнал Vox: <http://vox-journal.org> Выпуск 18 (июнь 2015).
3. Хинтикка, Я. Действительно ли логика – ключ ко всякому хорошему рассуждению? [Текст] / Я. Хинтикка // Вопросы философии. – 2000. – № 11.
5. Е.Г. Драгалина-Черная, Образы логики и стили рассуждения: Неформально о логической форме, фундаментальная наука вузам, 2015.

Nino Tomashvili

J. VAN BENTEM ON PECULIARITIES OF DYNAMIC LOGIC

A new method of compliance of different ideas of logic, philosophy, theory of game and computing sciences is formulated in works by a contemporary Dutch philosopher, mathematician and logician J. van Bentem. According to Bentem concepts of communication and awareness should become special objects of logical research and therefore it is necessary to perform a certain “dynamic turn” in this direction. He thinks that reasoning in logic is traditionally understood as connection of judgements which is thoroughly cleared of psychological pressure that can be met in conclusions. Bentem puts a question: do facts have any importance for logic in the process of human judging or do we have to study only schemes between reasonings and those sets which logicians call formal systems?

Bentem thinks that if classic logic studies judgements and unchangeable ensuing existing between them, nowadays ensuing as such should be interpreted as a certain activity within which propositions are discussed in motion. The idea that various forms of activity such as reasoning, appraisal, revision of proofs and communication themselves are objects of logical research and that their dynamic structure should be studied by means of pure logical means becomes eventually stronger. For example, it will be strange to discuss, during certain reasoning, the issue of “knowledge” from the static viewpoint, because “knowledge” as a rule is a result of those various cognitive processes with which man has constant relation since we ask questions and receive answers regularly. Bentem considers that these questions and answers are just such logical forms as receiving results (ensuing). According to Bentem theory of individual and social mechanisms of teaching are natural dynamic additions to static epistemic logic.

“Dynamic turn” was followed by change of logic in relation to correctness of static judgements. Philosophers stressed the difficulties arising in this process. It was noted that logic turned into a difficult technical discipline which is oriented to construing and cataloguing of internal tasks of sets of potentially infinite formal systems. Scientists think that such logic is facing a crisis, but its turning to practice or de-formalization can provoke one more though different crisis of logic – the beginning of psychologization of logic when logical mistakes are explained not by means of logical attitude but through sociological and psychological attitudes (e.g. when reasoning is long, content

WITTGENSTEIN'S CRITIQUE OF SCIENTISM

Abstract: *The aim of this paper is to show that the critique of scientism is a constant theme throughout Ludwig Wittgenstein's philosophical writings and other remarks. Scientism can be defined both in a narrow and in a broad sense. In the narrower sense scientism is 'the belief that the methods of natural science, or the categories and things recognized in natural science, form the only proper elements in any philosophical or other enquiry'¹; or, as Hayek puts it, 'we shall, wherever we are concerned, not with the general spirit of disinterested inquiry but with that slavish imitation of the method and language of Science, speak of "scientism" or the "scientistic" prejudice'². In the broader sense scientism is the belief that the whole of culture should be led by science. Although Wittgenstein himself never uses the term, scientism in both of these senses is an important theme throughout his works. Not only does Wittgenstein famously blame many of the shortcomings of philosophy on 'our pre-occupation with the method of science'³, but he also criticizes scientistic tendencies in other branches of learning, such as mathematics, aesthetics, psychology, psychoanalysis, and anthropology. He criticizes both the trend of emulating the methods of natural science in various intellectual disciplines, and the tendency to interpret and evaluate various practices and belief systems as if they were a primitive form of science. However, Wittgenstein's critique of scientism goes beyond the confines of the methodology of particular intellectual disciplines, also targeting a more general worldview led by science.*

Wittgenstein contrasts his own Weltanschauung to what he perceives as the scientistic 'main current of European and American civilizations'⁴, which is expressed both in his philosophical work as well as in his observations on cultural them.

Introduction

The aim of this paper is to show that critique of scientism is a constant theme throughout Ludwig Wittgenstein's philosophical writings and other remarks, and to defend the thesis that Wittgenstein's critique of scientism in philosophy and other intellectual disciplines, such as psychology, aesthetics, anthropology, and others, is structurally similar to his critique of scientistic tendencies in culture in general.⁵The paper focuses on so-called later Wittgenstein,

¹ Blackburn, S. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. OUP, 2008 [1994]. P. 330.

² Hayek, F. A. von. *Scientism and the Study of Society // Economica*. Vol. 9, No. 35 (August), 1942. P. 269.

³ Wittgenstein L. *Preliminary studies for "Philosophical Investigations": Generally Known as the Blue and Brown books*. Oxford: Blackwell, 1972. P. 18.

⁴ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Tr. By P. Winch. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Chicago: UCP, 1980. P. 6.

⁵ A version of this paper was read at the conference 'Konstantine Kapaneli – 130', at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Faculty of Humanities, Teaching-Research Institute of Philosophy, 22.11.2019.

bracketing early Wittgenstein's well known critique of scientism in ethics, aesthetics, and philosophy. It should be emphasized that the aim of this paper is not to defend any of Wittgenstein's claims but rather to show the pervasiveness of anti-scientistic themes throughout his writings.

The concept of scientism

Friedrich Hayek, the famous Austrian-British economist, philosopher, and, incidentally, Wittgenstein's second cousin, was among the first to popularize the concept of scientism, when he wrote that 'we shall, wherever we are concerned, not with the general spirit of disinterested inquiry but with slavish imitation of the method and language of Science, speak of "scientism" or the "scientistic" prejudice'.¹

In his monograph *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (1991) philosopher Tom Sorell describes scientism as 'a matter of putting too high a value on science in comparison with other branches of learning or culture'.² Sorell claims that scientism 'is the belief that science, especially natural science, is much the most valuable part of human learning – much the most valuable part because it is much the most authoritative, or serious, or beneficial.' He goes on to distinguish what he terms the new and the old scientism.

Sorell claims that the new scientism 'is a reaction against those who write philosophy in ignorance of science, and who defer too much to prescientific intuition or common sense. (...) Philosophy in keeping with the new scientism only recognizes the existence of objects that science is already committed to, and it conveys a familiarity with the findings and habits of mind of practicing physicists, biologists and psychologists'.³ The old scientism is a view that not only philosophy, but the whole culture should be led by science.⁴

It must be noted that what these authors mean when they use the word science is natural science, especially physics, and mathematical sciences, and not science in its broader sense which includes humanities as well.

So scientism in a narrow sense is primarily a methodological and epistemological position – a belief that the methods of natural science, especially physics, are the only legitimate means of acquiring knowledge and understanding, and, accordingly, that the respective knowledge and understanding is the only legitimate form of knowledge.

Scientism in a broader sense is primarily an attitude towards culture, namely, a belief that the whole of culture should be led by science.

Critique of scientism in both of these senses, I claim, is an important leitmotiv in Wittgenstein's philosophy. First, we look at some examples of Wittgenstein's critique of methodological and epistemological scientism in various intellectual disciplines, such as philosophy, psychology, anthropology, then turning to his critique of scientism in the broader sense.

¹ Hayek, F. A. von. *Scientism and the Study of Society // Economica*. Vol. 9, No. 35 (August), 1942. P. 269.

² Sorell, T. *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London: Routledge, 1991. P. x.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Wittgenstein's critique of scientism in various intellectual disciplines

Wittgenstein's criticism of emulating the methods of natural science in philosophy are fairly well known. In the *Blue Book* he writes:

Our craving for generality has another main source: our preoccupation with the method of science. I mean the method of reducing the explanation of natural phenomena to the smallest possible number of primitive natural laws; and, in mathematics, of unifying the treatment of different topics by using generalization. Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness. I want to say here that it can never be our job to reduce anything to anything, or to explain anything. Philosophy really *is* 'purely descriptive'.¹

What Wittgenstein seems to mean by the method of science is a set of assumptions, among them, that the causal explanation is the best or only valid kind of explanation and form of understanding; the method that reduces the explanation to the smallest possible number of laws, being in that sense reductionist; the use of language as a "calculus proceeding according to exact rules".² Or rather, he doesn't at all claim that we could reduce natural science to such procedures, but that this is a kind of oversimplified picture which exercises its charm over us and functions as a pervasive paradigm.

Wittgenstein claims, rather, that traditional problems of theoretical philosophy are solvable by perspicuous representation of the rules of grammar for the problematic concepts, that is, by descriptive approach instead of constructing new quasi-scientific theories. In short, we need conceptual clarity of the existing structures instead of constructing new structures – a theme that will reappear in his cultural critique.

However, philosophy is not the only discipline he thinks should be wary of the threats of scientism. He also criticizes scientism in psychology, anthropology, psychoanalysis, history, aesthetics, mathematics, and other branches of learning.

Science: enrichment and impoverishment. *One* particular method elbows all the others aside. They all seem paltry by comparison, preliminary stages at best.³

So now we turn to his critique of scientism in some of the other fields. In a famous passage from *Philosophical Investigations* Wittgenstein comments on the predicament of psychology:

The confusion and bareness of psychology is not to be explained by its being a "young science"; its state is not comparable with that of physics, for instance, in

¹ Wittgenstein L. *Preliminary studies for "Philosophical Investigations": Generally Known as the Blue and Brown books*. Oxford: Blackwell, 1972. P. 18.

² *Ibid.* P. 25.

³ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Tr. by P. Winch. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Chicago: UCP, 1980. P. 60e.

its beginnings. (Rather, with that of certain branches of mathematics. Set theory.) For in psychology, there are experimental methods *and conceptual confusion*. (As in other case, conceptual confusion and methods of proof.)

The existence of the experimental method makes us think that we have the means of getting rid of the problems which trouble us; but problem and method pass one another by.¹

According to Wittgenstein many of the problems in psychology arise out of conceptual confusions, by a confused understanding of how the psychological concepts work, and he claims that these confusions are not solvable by empirical, experimental means, but rather by a description of the rules for the meaningful use of those concepts. This very assumption is what he thinks to be an obstacle to a progress in the psychological understanding.

Anti-scientism is also a central theme in Wittgenstein's *Remarks of Frazer's Golden Bough*. There are at least two central scientific assumptions that the famous Scottish anthropologist James Frazer makes in his anthropological investigation, as has already been pointed out by William Child. Firstly, Frazer strives to understand different practices and rituals by providing a causal explanation, assuming, for example, that we can explain the meaning of modern effigy burning fire-festivals by tracing their causal origins to the ancient custom where people were in fact being sacrificed.² However, Wittgenstein denies that such an explanation is illuminating as regards the actual meaning of such practice at any specific point in time for the people involved.

Secondly, Frazer treats magic, rituals, and religion, as forms of primitive science, that is, as 'systems of beliefs about the causes and effects of natural phenomena',³ where the respective practices are interpreted as means of controlling these phenomena. Wittgenstein explicitly denies this assumption that 'magic is essentially false physics'.⁴

Wittgenstein also shows his disdain for the kind of study of history which offers its explanations in the idiom of cause and effect:

[T]here is nothing more stupid than the chatter about cause and effect in history books; nothing is more wrong-headed, more half-baked. – But what hope could anyone have of putting a stop to it just by *saying* that? (It would be like my trying to change the way women and men dress by talking.)⁵

He also considers it to be an obstacle for an understanding in aesthetic questions if we try to answer them by means of some quasi-scientific theory:

¹ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. 4th ed. Wiley-Blackwell, 2009. II, xiv, §371.

² Child, W. Wittgenstein, scientism, and anti-scientism in the philosophy of mind // Beale, J., Kidd, I. J. (eds.) *Wittgenstein and Scientism*. Routledge, 2017. P. 82.

³ *Ibid.* P. 83

⁴ Wittgenstein, L. *Remarks on Frazer's Golden Bough* // Wittgenstein, L. *Philosophical Occasions 1912–1951*. Ed. by James C. Klagge and A. Nordmann. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1993. P. 129.

⁵ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Tr. by P. Winch. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Chicago: UCP, 1980. P. 62e.

One interesting thing is the idea that people have of a kind of science of Aesthetics. (..) You might think Aesthetics is a science telling us what's beautiful—almost too ridiculous for words. I suppose it ought to include also what sort of coffee tastes well.¹ You could say: "An aesthetic explanation is not a causal explanation."²

We find similar criticism of the scientific picture in other intellectual domains such as Freudian psychoanalysis and mathematics. It's not that Wittgenstein thinks there's something intrinsically wrong with science *per se*, but rather he finds the tendency to treat the scientific method as the only legitimate method of inquiry and scientific knowledge as the only legitimate one as narrow-minded and harmful for other branches of learning.

Wittgenstein's critique of the scientific spirit of modern civilization

In one of his lectures Wittgenstein says that he is 'in a sense making propaganda for one style of thinking as opposed to another,' claiming he is 'honestly disgusted with the other.'³ The other is the scientific one. A lengthy quotation expresses his attitude in an unambiguous manner, which deserves a full citation:

It is all one to me whether or not the typical western scientist understands or appreciates my work, since he will not in any case understand the spirit in which I write. Our civilization is characterized by the word „progress“. Progress is its form rather than making progress being one of its features. Typically it constructs. It is occupied with building an ever more complicated structure. And even clarity is sought only as a means to this end, and not as an end in itself. For me on the contrary clarity, perspicuity are valuable in themselves.

I am not interested in constructing a building, so much as in having a perspicuous view of the foundations of possible buildings.

So I am not aiming at the same target as the scientists and my way of thinking is different from theirs.⁴

Wittgenstein is again not criticizing science in itself but is rather suggesting that there is something wrong with the spirit with which it is carried out. He seems to be advocating for a less instrumentalist attitude, against merely formal progress, construction without understanding of the foundations.

He's also wary of homogenization and a consequent loss of the possibility for different relations to the world:

¹ Wittgenstein L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. by C. Barrett. Oxford: Blackwell, 1966. P. 11.

² *Ibid.* P. 18.

³ *Ibid.* P. 28.

⁴ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Tr. by P. Winch. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Chicago: UCP, 1980. P. 7e.

Science and industry, and their progress, might turn out to be the most enduring thing in the modern world. Perhaps any speculation about a coming collapse of science and industry is, for the present and for a long time to come, nothing but a dream; perhaps science and industry, having caused infinite misery in the process, will unite the world – I mean condense it into a single unit, though one in which peace is the last thing that will find a home.

Because science and industry do decide wars, or so it seems.¹

Man has to awaken to wonder – and so perhaps do peoples. Science is a way of sending him to sleep again.²

This also leads, according to Wittgenstein, to a distorted view of the role of science and scientists in relation to other forms of expression:

People nowadays think that scientists exist to instruct them, poets, musicians, etc. to give them pleasure. The idea that these have something to teach them – that does not occur to them.³

Wittgenstein, no doubt, respected science in itself, but despised the function most of its forms had taken up in culture and its characteristic forms of expression in popular-scientific works, for example, Sir James Jeans' *The Mysterious Universe*:

Jeans has written a book called *The Mysterious Universe* and I loathe it and call it misleading. Take the title. ... Was Jeans deluded when he said it was mysterious? I might say the title *The Mysterious Universe* includes a kind of idol worship, the idol being Science and the Scientist.⁴

The book contains chapters such as 'The Dying Sun', 'The New World of Modern Physics', 'Into the Deep Waters'. One might venture a guess that Wittgenstein found such an idiom misleading and tasteless.

The popular scientific books by our scientists aren't the outcome of hard work, but are written when they are resting on their laurels.⁵

When touching upon the topic of atomic bomb, a kind of epitome of science of his day, he claims that:

the bomb offers a prospect of the end, the destruction, of an evil, – our disgusting soapy water science. And certainly that's not an unpleasant thought.⁶

¹ *Ibid.* P. 63e.

² *Ibid.* P. 5e.

³ *Ibid.* P. 36e.

⁴ Wittgenstein L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. by C. Barrett. Oxford: Blackwell, 1966. P. 27.

⁵ Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Tr. by P. Winch. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Chicago: UCP, 1980. P. 42e.

⁶ *Ibid.* P. 49e.

This leaves little doubt about his discontent with the scientific features of the culture of his time, and that the critique of scientism was indeed one of the enduring leitmotifs of his philosophy and his more general attitude towards culture.

Conclusion

Wittgenstein's criticism of scientism in both narrow and broad sense shares some significant similarities. Much like Wittgenstein is emphasizing the need of clarity of the existing conceptual structures for dissolution of philosophical perplexities, he is wary of the tendency to build ever new structures in culture in general before reaching perspicuous view of the existing structures.

This theme is another side of his disdain for merely formal progress. The motto of Wittgenstein's *Philosophical Investigations* is a quote by Johann Nestroy: 'The trouble about progress is that it always looks much greater than it really is'. This echoes both his philosophical position that what is needed for (dis)solving philosophical problems is not a new theory (seeming progress) but the aforementioned clarity about rules for meaningful use of our concepts, and his more cultural outlook on what he calls 'main current of European and American civilizations'. As regards this civilization, according to Wittgenstein, progress 'is its form rather than making progress being one of its features'.

Homogenization can be a part of this kind of progress. Wittgenstein worries both about methodological homogenization in various intellectual disciplines ('one method elbows all other aside'), and a culture where science and industry 'will unite the world', by which he means – 'condense it into a single unit'.

რეინის ვილცინსი

საინჟინერო-მეცნიერო სკიენტიზმის კრიტიკის მიხედვით

ნაშრომში განხილულია ლუდვიგ ვიტგენშტეინის ოპოზიციური განწყობა სკიენტიზმის (მეცნიერული მიდგომის) მიმართ. აღნიშნული ცნება შეიძლება ორი მნიშვნელობით იყოს მოცემული:

1. სკიენტიზმი ვინრო გაგებით, სადაც მეცნიერული მიდგომა მეთოდოლოგიურ ფუნქციას ასრულებს ენობრივი წარმონაქმნის სტრუქტურაში, ხოლო რაციონალური დეტერმინიზმი განსაზღვრავს სიტყვისა და საგნის მიმართების ლოგიკას;
2. სკიენტიზმი ფართო გაგებით, როცა სამყაროს მეცნიერული სურათი მნიშვნელობს, როგორც ენის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი.

ვიტგენშტეინი გადაჭრით ეწინააღმდეგება მეცნიერულობის როგორც ვინრო, ასევე ფართო გაგების დამკვიდრებას ენის სამყაროში, მეცნიერებასთან შეურიგებელი პოზიციით იგი ხაზს უსვამს ენის, როგორც ირაციონალური ფენომენის შემოქმედებით ბუნებას. საგნობრივი ვითარების დესკრიფციიდან სიტყვისა და მოქმედების ერთიანობის პრინციპზე გადასვლით, ვიტგენშტეინს მეტყველების ხელოვნება გამოჰყავს ენობრივი თამაშის სცენაზე.

THE IMPORTANCE OF THE PERSPECTIVE TAKEN WHEN THINKING ABOUT IMAGINARY SCENARIOS

Attempts to explain the concept of consciousness in modern philosophy of mind is riddled with attempts to construct different imaginary scenarios with the hope that they will elicit certain intuitive grounds for further argumentation. This methodology – i.e., the thought experiment and the use of intuitive judgments – has become a commonplace in modern analytic philosophy and in recent years, quite rightly, raised some pressing questions about its nature and reliability. Some of the most interesting attacks on the trustworthiness of this methodology come from the recent field of experimental philosophy. Practitioners of experimental philosophy – philosophers, sociologists and psychologists – have been trying to determine, with the help of empirical data gathered through surveys, whether certain thought experiments elicit the same kinds of intuitions in people with different academic, cultural and linguistic backgrounds, and thereby whether they can be regarded as reliable tools for thinking.

The task of this inquiry is twofold. It will be argued, first of all, that the methods used by experimental philosophers imply a misunderstanding about – not what thought experiments *are* but rather – how thought experiments *should* be used and what makes them an important source of insights about philosophic problems. This normative account of thought experiments will introduce, alongside the concept of the stability of intuitions that is being used by experimental philosophers, also the concept the stability of thought experiments *per se*. And, second of all, it will be shown that thought experiments in philosophy of mind tend to be unstable – in the sense introduced here – in a special and predictable way, i.e., by changing the perspective taken when thinking about these imaginary scenarios, the relevant intuitions will also have a tendency change, sometimes even dramatically.

One of the most controversial conclusions drawn from the empirical results of experimental philosophy is the so called instability of intuitions¹. The term “intuition” here is used in a Chomskyan sense and refers to a snap judgment (i.e., claim that is arrived at quickly and without prior contemplation) about certain hypothetical scenarios, e.g., the judgment that it would be unethical to cause the death of five people, rather than one, in Thompson’s trolley case; the judgment that Smith does not know a certain proposition to be true in a Gettier’s case; or the judgment that it cannot be known whether a zombie has conscious mental states or not in Chalmers’s zombie case. The instability of such intuitions manifests, as suggested by the data, as a variation in the content of these intuitions that is caused by variation in suppos-

¹ Cohnitz D., Häggqvist S., 2018, *Thought Experiments in Current Metaphilosophical Debates*, In: Stuart T. M., Fehige Y., Brown J. R. (Eds.) *Routledge Companion to Thought Experiments*, London: Routledge, pp. 406-424.

edly irrelevant factors, such as differences in subject's academic background¹ or cultural background², or trivial differences in the scenario itself, e.g., order of presentation³ or phrasing⁴, or – even more scandalous – differences in the surroundings of a subject when performing the thought experiment, e.g., background music⁵.

If intuitions, understood as snap judgments about fixed imaginary scenarios are indeed what we're interested in, and if these intuitions can change due to irrelevant factors when the scenario itself stays constant, then it must be admitted: experimental philosophy has succeeded in demonstrating that thought experiments are not reliable intellectual tools and should be abandoned by philosophers altogether⁶.

But there is a misunderstanding here – although thought experiments *can* be considered as fixed hypothetical scenarios followed by snap judgments about them, this is not what makes thought experimentation a philosophically illuminating intellectual process. The actual use of thought experiments in philosophical discussions shows that the most relevant conclusions have been drawn, not from considering fixed, readymade and immutable scenarios, but from gradually exploring their logical space, i.e., from introducing small changes in initial conditions, adding new elements to scenarios or even eliminating old ones, at the same time carefully observing whether the relevant intuitions stay the same or not. This is what Douglas Hofstadter calls “playing with the various knob settings on the thought-experiment generator”⁷ and what Daniel Dennett dubs “intuition pumping”⁸. This methodic approach to thought experimentation, i.e., the introduction of small changes in the conditions of the hypothetical scenario under consideration, can lead to changes in our intuitions about it. Examples of this

¹ Starmans C., Friedman O., 2013, Taking ‘Know’ for an Answer: A Reply to Nagel, San Juan and Mar // *Cognition* 129, pp. 662–665.

² Weinberg J. M., Nichols S., Stich S., 2001, Normativity and Epistemic Intuitions // *Philosophical Topics* 29, pp. 429–460; Ahlenius H., Tännsjö T., 2012, Chinese and Westerners Respond Differently to the Trolley Dilemmas // *Journal of Cognition and Culture* 12, pp. 195–201.

³ Petrinovich L., O’Neill P., 1996, Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions // *Ethology and Sociobiology* 17, pp. 145–171.

⁴ Tversky A., Kahneman D., 1981, The Framing of Decisions and the Psychology of Choice // *Science* 211, pp. 453–458.

⁵ Schnall S., Haidt J., Clore G., Jordan A., 2008, Disgust as Embodied Moral Judgment // *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, pp. 1069–1109.

⁶ For an anticipation of similar arguments see Knobe J., Nichols S., 2008, *An Experimental Philosophy Manifesto*. In: Knobe J., Nichols S. (Eds.) *Experimental Philosophy*, New York: Oxford University Press, pp. 3–14; for a review see Stich S., Tobia K., 2018, *Intuition and Its Critics*, In: Stuart T. M., Fehige Y., Brown J. R. (Eds.) *Routledge Companion to Thought Experiments*, London: Routledge, , pp. 369–384.

⁷ Hofstadter D., Dennett D., 1981, *The Mind’s I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books.

⁸ Dennett D. C., 2013, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York / London: W. W. Norton & Co.

can be seen in the case of John Searle's famous Chinese room argument and the numerous variations of it that have appeared as a comment, critique or revision of it⁹, also in the case of Sydney Shoemaker's inverted spectrum scenario and its several variations produced in the discussion¹⁰, and, more recently, in the case of David Chalmers's conceivability argument or, simply, philosophical zombies¹¹.

The importance of this gradual exploration of the logical space of thought experiments allows us to talk, in addition to the concept of stability of intuitions, also about the stability of thought experiments themselves. The stability of intuitions, as defined in experimental philosophy, is, simply, the relationship between a fixed hypothetical scenario and the intuitions it elicits (where the intuitions of a given thought experiment are stable if changes in external factors are not correlated with changes in the intuitions it elicits), while the stability of a thought experiment is, as I define it, the relationship between internal changes in a hypothetical scenario and changes in the intuitions they elicit (where a given thought experiment is stable if changes in its scenario does not produce changes in the intuitions it elicits).

Some thought experiments, especially ones in physics, are particularly stable, e.g., Galileo's famous tower case that demonstrates, contrary to Aristotelian physics, that time of descent for free falling bodies is independent of their mass, can be considered a stable thought experiment – changes in its scenario, such as the assumed composition of the bodies or their rotation, or the composition of air they're falling through, or height of the tower, are changes that do not have a relevant impact on the basic intuition it elicits. However most of the thought experiments in philosophy are considerably more unstable, e.g., the aforementioned Chinese room argument can be said to elicit different intuitions with different renderings of the experiment¹².

This point can be illustrated with an actual attempt to explore the logical space of a certain thought experiment, in this case – the imaginary scenario of philosophical zombies, as proposed by David Chalmers. In his book "The Conscious Mind"¹³ Chalmers, in an attempt to

⁹ See, e.g., Searle J., 1980, *Minds, Brains and Programs // The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press 3 (3), pp. 417-457; Hofstadter D., Dennett D., 1981, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*; Cole D., 1984, *Thought and Thought Experiments // Philosophical Studies* 45 (3), pp. 431-444.

¹⁰ See, e.g., Shoemaker S., 1982, *The Inverted Spectrum // The Journal of Philosophy* 79 (7), pp. 357-381; Block N., 1990, *Inverted Earth // Philosophical Perspectives*, 4, pp. 53-79; Dennett D. C., 1991, *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books/Little, Brown & Company, 1991.

¹¹ See, e.g., Chalmers D., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press; Dennett D. C., 2002, *Quining Qualia*. In: Chalmers D. (Ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, pp. 226-247; Marcus E., 2004, *Why Zombies are Inconceivable // Australasian Journal of Philosophy*, 82 (3), pp. 477-490.

¹² See Searle J., 1980, *Minds, Brains and Programs // The Behavioral and Brain Sciences*; Hofstadter D., Dennett D., 1981, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*; Cole D., 1984, *Thought and Thought Experiments // Philosophical Studies*.

¹³ Chalmers D., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, 84-85.

criticize physically and functionally reductive explanations of consciousness, invites us to imagine a perfect physical copy of ourselves – perfect in the sense that it is identical to us all of the fundamental properties postulated by a complete physics. Further we can imagine that this being – this newly made copy of ourselves – is doing the same things we are: it's looking out of the window, thinking about the distinctive redness of the falling leaves and having a taste of dark chocolate. This being, due to its physical identity to us, given in addition an identical environment will, it seems, also be functionally and behaviorally identical to us – it will have the same reactions, the same tastes and interests, and the same beliefs. But – and this seems to be intuitive – we can conceive of this being as lacking any phenomenal consciousness; we can imagine that there is nothing *it is like*, to use Thomas Nagel's famous phrase, to be this being.

Chalmers uses this imaginary scenario and the intuitive reaction it has evoked as a premise in an argument against the possibility of an exhaustive physical and functional explanation of consciousness. If we can – in a logically coherent manner – conceive of an individual X that is physically and functionally identical to another individual Y, and at the same time, while Y is fully conscious, X lacks all phenomenal consciousness, then it follows that no physical or functional explanation can fully account for the conscious states that accompany the physical makeup or functional organization of either X or Y. Simply put, for all physical and functional explanations we can imagine (*à la* zombie scenario) that the explained system lacks proper phenomenal consciousness.

But what happens when we explore the implications of this thought experiment a bit further? A commentator of Chalmers, Allen Cottrell, invites us to slightly modify the aforementioned scenario: let's imagine an individual that has suffered from a partial zombie syndrome or super-blindsight – a fictitious cognitive impairment that denies the person all visual phenomenal consciousness while at the same time allowing to make correct judgments about the content of visual perception¹. If someone was struck by this condition, while looking out of the window, he would still know and be able to say that there are autumn leaves falling from trees and that their coloring shifts from a light mahogany, to a nice rust, to a full crimson, if the light strikes them right, but there would be absolutely nothing *it is like* for him to see all this.

If these moves in the logical space of the zombie scenario have not undermined the initial intuition that it is possible to conceive of an individual with full cognitive and perceptual capacities, as implied by the physical and functional identity condition, then there is an even further move. Let's conceive a partial *intrasubjective* zombie. Imagine that you wake up one morning and find yourself in a troubling condition: you are *informed* about the warm rays of sunlight coming from the open curtains, but there is nothing *it is like* to feel them on your skin; when you look at the alarm clock beside your bed you *know* that the bright yellow numbers on its display show "09:06", but there is nothing *it is like* to see them; you get out of the bed and look outside the window and *register* the colors of the falling leaves, the light mahoganies, the nice rusts, and the full crimsons, but it is nothing *it is like* to see them. A troubling condition indeed, you think. But does this description even make sense from a first person perspective?

¹ Cottrell A., 1999, Sniffing the Camembert: On the Conceivability of Zombies // *Journal of Consciousness Studies* 6 (1), p. 7.

Can we really imagine from the first person perspective the realization of our cognitive or perceptual functions, e.g. the function to discern colors in the way we are capable of, without the accompanying phenomenal consciousness of these colors? If there are problems doing this, then the strength of the initial intuition seems to fade.

Eric Marcus aptly comments the zombie scenario pointing out that the initial intuition, embraced by Chalmers, is caused by the false belief that the conditions or the thought experiment have been fulfilled (i.e., everything that has been asked of our imagination has been indeed imagined), while in reality some of the conditions have simply been ignored.¹ The original intuition is based not on our positive ability to conceive a zombie but rather on our ability to imagine a physical and functional copy of ourselves and at the same time refrain from imagining its phenomenal consciousness. I need not mention that the refrain from conceiving is not the same as conceiving an absence of something (the refrain to conceive water in a glass, is not the same as conceiving an empty glass). And this circumstance could only be noticed by exploring the logical space of the hypothetical scenario, and not by looking at just the piece of narrative that Chalmers originally offers.

This, first of all, illustrates the misconception implied in the methodology of experimental philosophy: a thought experiment can indeed be considered as a fixed chunk of imaginary scenario that can be contemplated determining the intuition it elicits. However such an approach, as shown by the actual lively philosophic discussions and the just now explored example, can be misleading. Thought experimentation at its best can lead to important insights about philosophical problems and this happens through a process of gradual and careful exploration of the logical space of a given imaginary scenario – by bringing forth the implications of it, by tracking the consequences of the narrative, by introducing slight modifications, and at the same time observing how these variations affect the initial intuitions. Now, this doesn't mean that the methodology of experimental philosophy is fundamentally flawed; it just shows that it needs to be adjusted by implementing not only methods for determining the stability of intuitions, but also the stability of thought experiments *per se* (although this might be difficult in practice). Secondly, granted that the single example given is not sufficient evidence, it can be argued that thought experiments in philosophy of mind are unstable in a very specific way. There is a certain type of element in the descriptions of hypothetical scenarios about mind, namely, the perspective from which the scenario is imagined, where differences in the perspective taken are prone to cause differences in the intuitive response of the subject. Perspective change can, as we saw, have an impact in the case of philosophical zombies and their multiple variations, e.g., the different blindsight cases, (belonging to the category absent *qualia* cases), but also in other paradigm cases of thought experiments, such as Searle's Chinese Room argument and Shoemaker's or Block's inverted spectrum scenarios.

I have argued here that thought experiments should be regarded – both by experimental philosophers and regular philosophers – as an active process of exploration, and also that some thought experiments can be especially sensitive to certain elements of the imaginary scenario, such as the perspective taken by the subject, but, again, these sensitive elements

¹ Marcus E., 2004, Why Zombies are Inconceivable // *Australasian Journal of Philosophy*, pp. 482-483.

can only be determined by the active exploration of the logical space of a given thought experiments.

REFERENCES:

1. Ahlenius H., Tännsjö T., 2012, Chinese and Westerners Respond Differently to the Trolley Dilemmas // *Journal of Cognition and Culture* 12, pp. 195–201.
2. Block N., 1990, Inverted Earth // *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 53-79.
3. Chalmers D., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
4. Cohnitz D., Häggqvist S., 2018, *Thought Experiments in Current Metaphilosophical Debates*, In: Stuart T. M., Fehige Y., Brown J. R. (Eds.) *Routledge Companion to Thought Experiments*, London: Routledge, pp. 406-424.
5. Cole D., 1984, Thought and Thought Experiments // *Philosophical Studies* 45 (3), pp. 431-444.
6. Cottrell A., 1999, Sniffing the Camembert: On the Conceivability of Zombies // *Journal of Consciousness Studies* 6 (1), pp. 4–12.
7. Dennett D. C., 1991, *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books/Little, Brown & Company, 1991.
8. Dennett D. C., 2002, *Quining Qualia*. In: Chalmers D. (Ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, pp. 226-247.
9. Dennett D. C., 2013, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York / London: W. W. Norton & Co.
10. Hofstadter D., Dennett D., 1981, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books.
11. Knobe J., Nichols S., 2008, *An Experimental Philosophy Manifesto*. In: Knobe J., Nichols S. (Eds.) *Experimental Philosophy*, New York: Oxford University Press, pp. 3-14.
12. Marcus E., 2004, Why Zombies are Inconceivable // *Australasian Journal of Philosophy*, 82 (3), pp. 477-490.
13. Petrinovich L., O'Neill P., 1996, Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions // *Ethology and Sociobiology* 17, pp. 145–171.
14. Schnall S., Haidt J., Clore G., Jordan A., 2008, Disgust as Embodied Moral Judgment // *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, pp. 1069–1109.
15. Searle J., 1980, Minds, Brains and Programs // *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press 3 (3), pp. 417-457.
16. Shoemaker S., 1982, The Inverted Spectrum // *The Journal of Philosophy* 79 (7), pp. 357-381.
17. Starmans C., Friedman O., 2013, Taking 'Know' for an Answer: A Reply to Nagel, San Juan and Mar // *Cognition* 129, pp. 662–665.
18. Stich S., Tobia K., 2018, *Intuition and Its Critics*, In: Stuart T. M., Fehige Y., Brown J. R. (Eds.) *Routledge Companion to Thought Experiments*, London: Routledge, , pp. 369-384.
19. Tversky A., Kahneman D., 1981, The Framing of Decisions and the Psychology of Choice // *Science* 211, pp. 453–458.

20. Weinberg J. M., Nichols S., Stich S., 2001, Normativity and Epistemic Intuitions // *Philosophical Topics* 29, pp. 429–460.

ტომს სტეპინსი

პარსკაქტივის არსებითი მნიშვნელობა წარმოსახვით შინაარსთა გააზრებაში

ნაშრომი ეძღვნება გონების ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს თემას – აზრობრივ ექსპერიმენტს. ფილოსოფიაშიც, ფიზიკაშიც და სხვა სპეციალურ მეცნიერებებში ის მოითხოვს ინტელექტუალურ ინტუიციას, რაც ქმნის ამ ექსპერიმენტის ლოგიკურ სივრცეს და ანიჭებს მას სიცხადესა და დამაჯერებლობას. როგორც პრაქტიკულ, ასევე თეორიულ ფილოსოფიაში ასეთი აზრობრივი ცდა სწორედ გონებრივი ინტუიციის გამო შეიძლება აღმოჩნდეს მგრძობიარე გარკვეულ, წარმოსახვით შინაარსთა მიმართ. ავტორის მოსაზრებით, სწორედ ეს წარმოსახვითი შინაარსები, სადაც შეიძლება გაიმ-
ალოს და განვითარდეს აზრობრივი ექსპერიმენტი, წარმოადგენენ პერსპექტივას, რომელსაც ქმნის სუბიექტი და რომლის ძალითაც გონების ფილოსოფიაში შეიძლება შემოვიყვანოთ სუბიექტურობის ცნება.

თამარ გოგოლაძე

სიყვარულის ზნეობივ-ესთეტიკური მოდელები სხვადასხვა
ჯგუფის მხედველობით ნაახივში

სიყვარულის თემა ურთულესია, თავის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ამიტომ იგი ერთნაირად იპყრობდა ცივილიზაციის განვითარების მანძილზე როგორც ფილოსოფოსთა, ისე ლიტერატურისა და ხელოვნების მოღვაწეთა ყურადღებას. თუმცა XX საუკუნეში ხოსე ორტეგა ი. გასეტი თავის ტრაქტატში „სიყვარულისთვის“ ხაზგასმით შენიშნავს, რომ „ჩვენს დროში“ საყვარლებზე ბევრი ინერება, ხოლო სიყვარულზე – თითქმის არაფერი“ და დაინუნებს ყველა ძველ შეხედულებასა თუ თეორიას მაშინ, როდესაც წინამორბედ და თანამედროვე ეპოქაში საკითხის კვლევის პროცესი სიყვარულის ჭეშმარიტ გაგებასთან სერიოზულ მიახლოებად წარმოგვიდგება, რასაც ცხადყოფს მისი შესწავლის ისტორიისთვის სერიოზული თვალის მიდევნება. მაგრამ ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე მსგავსი რამ არაფერი შექმნილა. ამ თვალსაზრისით, მთავარი ავტორიტეტი პლატონი იყო, ხოლო მოგვიანებით – სტოიკოსები. შუა საუკუნეებში გრძნობათა თეორიის ბურჯები თომა აქვინელი და არაბი ფილოსოფოსები იყვნენ. XVII ს-ში გრძნობათა სინამდვილეზე დეკარტისა და სპინოზას მოძღვრებით იყვნენ გატაცებულნი. ყოველი დიდი ფილოსოფოსი თავს ვალდებულიად თვლიდა, ჩამოეყალიბებინა საკუთარი თვალსაზრისი გრძნობათა შესახებ.

სიყვარულის გრძნობა დასაბამითვე ადამიანის ევოლუციის თანმხლებ განცდად უნდა ჩამოყალიბებულიყო, რომელიც უკვე პიროვნების დონეზე მონოდებულია, შეასრულოს ანალიზისა და სინთეზის უმაღლესი ფუნქციები, ინტელექტუალური ემოციები აქტების სახით რომ ამოქმედდება. „...ემოციური გრძნობის თავისებურებას ორი ურთიერთსაზღვრავი ვექტორის, ორი ანტინომიური მდგომარეობის არსებობა წარმოადგენს (სასიამოვნო-არასასიამოვნო, სიყვარული, სიძულვილი, მოსწონს-არ მოსწონს). ინტელექტუალური გრძნობისათვის კი დამახასიათებელია ერთვექტორული განცდა (დამშვიდება, ამაღლება, სიყვარულის მაღალი ემოციები“. (ა. ზურაბაშვილი, 1969:28). ცალკეული ფსიქიკური სფეროები პიროვნების სტრუქტურაში, ფსიქოლოგთა აზრით, გადაირთვება უფრო მაღალ სპეციფიკურ ადამიანურ ფუნქციებზე, როდესაც ჩნდება წარმოდგენა მორალსა და მოვალეობაზე, თავს იჩენს აბსტრაქციებისა და ჭეშმარიტების ძიების ტენდენცია და სხვა.

ასე რომ, სიყვარულის განცდა ინტელექტუალური გრძნობის გამოხატულებაა და, ამდენად, დაკავშირებულია ადამიანის მაღალ სპეციფიკურ ფუნქციებთან. თვით ბიბლიური ლეგენდა „ადამისა და ევას შესახებ“ ხსნის ადამიანურ ფაქტორს: რაც ადამმა და ევამ იგემეს აკრძალული ნაყოფი და ამით განარისხეს უფალი ღმერთი, ისინი იქცნენ ადამიანებად და დაკარგეს თავდაპირველი ჰარმონია ბუნებასთან. სწორედ მაშინ დაინახეს მათ, რომ შიშვლები არიან და შერცხვათ. ერის ფრომი ამ ლეგენდას ასე განმარტავს: მას შემდეგ, რაც შეიცნეს, რომ არიან სხვადასხვა

არსებანი – ქალი და მამაკაცი – მათ შორის მოხდა გაუცხოება, რამდენადაც არ იცოდნენ ერთი მეორის სიყვარული, რამაც დაბადა მარტოობის შიში, სიყვარულის მოთხოვნილება შეერთებისათვის და ერთგვარი სირცხვილიც“. (ჟ. ჟოჟან, 1990:9 – აქაც და ქვემოთაც თარგმანი ჩვენია-თ.გ.).

ამიერიდან ჭეშმარიტი ადამიანის ყველა ცდა, დაძლიოს განმარტოების შიში, მოყვასის სიყვარულის გარეშე შეუძლებელია. თვით სიყვარულმა განაპირობა ნებისმიერი მაღალი კულტურის შექმნა და თავად სიყვარული იქცა ხელოვნებად, რადგან მისი ყველა თეორია ადამიანით იწყება და მასთან მიდგომაც მხოლოდ ისე შეიძლება, როგორც შემოქმედებითი პროცესისადმი.

რამდენად მშვენიერია სიყვარული და რამდენად ზნეობრივია იგი, – აი, კითხვები, რომლებიც, ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული, აინტერესებს მსოფლიოს მოაზროვნეთ, მაგრამ აქვე უნდა გათვალისწინებული იქნეს მისი გაგების სპეციფიკაც საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოვლენების ფონზე. ამ თვალსაზრისით, პირობითად, მკვლევართა ნააზრევზე დაყრდნობით, გამოვყოფდით რამდენიმე ეტაპს სიყვარულის ეთიკურ-ესთეტიკური მრწამსის ჩამოყალიბების პროცესისათვის უძველესი დროიდან XIX საუკუნის ბოლომდე: ანტიკური, „კურტუ-აზიული“, ახალი ნეტარი სტილის“ (ძირითადად, იტალიაში), გალანტურობის და „ახალი ეპოქის“ (საკუთრივ XIX საუკუნის) პერიოდები. ევროპის ქვეყნებისათვის და, თავის მხრივ, განსხვავებული, რელიგიური თუ ადათ-ნესებრივი ფაქტორებით გაპირობებული აღმოსავლური (მუსლიმანური ქვეყნების, ბუდისტური, იაპონური და ინდური ქვეყნების სამყაროებისათვის), სწორედ საქართველო აღმოჩნდა თავისი გეოგრაფიული მდებარეობითა თუ კავშირებით მეზობელ ქვეყნებთან ერთგვარი შუალედური სახელმწიფო, რომელმაც ყოველივე ზემოთ ხსენებულის გავლენის მიუხედავად, ჩამოაყალიბა ძალზე ორიგინალური ეროვნულობის ნიშნებით აღბეჭდილი სიყვარულის მოდელი, რაც განსაკუთრებული სახით წარმოჩინდა XIX საუკუნეში.

მოკლედ მიმოვიხილავთ სიყვარულის ეთიკურ-ესთეტიკური ფასეულობის შესწავლის პროცესს.

აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ სიყვარლის ცნებამ თავიდანვე სილამაზესთან ასოცირება გამოიწვია. „ძებნა სილამაზისა მის შესახებ სწავლაზე უფიადესია. იგი ადამიანთან ერთად არის დაბადებული, ხოლო ესთეტიკა ახალი ამბავია და იგი მხოლოდ უაღრესი სილამაზის შეგრძნებას განიხილავდა და მის მიზეზებს იკვლევდა. სილამაზის შეგრძნება, – როგორც შარლ ლენორმანი ამბობს, – ადამიანში წარმოიშვა სიყვარულთან ერთად, ხოლო ევროპაში მისი განსახიერება ხელოვნებაში XIX საუკუნიდან იწყება“. (ვ. ნოზაძე, 2001:3). მართლაც, ძველ საბერძნეთში უმაღლეს ხარისხში, უმაღლეს დონემდე ავიდა ადამიანის, განსაკუთრებით ქალის, სილამაზის გამოხატულება. ამის მაგალითია თვით სიყვარულის ქალღმერთის – აფროდიტის მშვენიერება და ბერძნული ხელოვნების ნიმუშები, ქალის ულამაზესი, სრულყოფილი გამოსახულებით. რუსი მწერალი ევგენი ბოგატი ვერ ფარავს გაოცებას იმის გამო, რომ სწორედ საბერძნეთში, სადაც ქალს არ ჰქონდა მამაკაცის თანასწორი უფლებრივი მდგომარეობა, იქმნებოდა უსიყვარულოდ ქალის ქანდაკებანი, ამის კლასიკურ ნიმუშად კი წარმოიდგენს პიგმალიონს, რომელმაც შესთხოვა აფროდიტეს, მისი ქანდაკება – სრულყოფილი სილამაზის ნიმუში – გაეცოცხლებინა. უფრო ქვემოთ კი ე. ბოგატი გვთავაზობს ასეთ შედარებას; კატუ-

ლუსის ეპოქის რომაელებს რომ ენახათ მოდილიანის მიერ დახატული ქალები, მათ ჩათვლიდნენ მახინჯებად, ჩვენ კი უსულგულოდ გვეჩვენება დიდი სიზუსტითა და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვით შესრულებული რომაელი ქალების ქანდაკებანი. ერთ-ერთ მათგანში ხომ თვით პოეტი კატულუსი იყო შეყვარებული და უძღვნიდა მათ უკვდავების ლექსებს, რომელთა გახსენებაც გააცოცლებს, სულს ჩაუდგამს ქანდაკებას. ასევე მოუვიდა რომაელსაც, თუ პოეზიის თვალთ შეხედავდა მოდილიანის ნახატსო. (E. Bogat, 1986:21).

სწორედ რომ ანტიკურ ეპოქაში ჩამოყალიბდა უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური თეორიები (პლატონი, არისტოტელე, პლუტარქე) სიყვარულის ესთეტიზმსა და ეთიკურობაზე. იდეალურისაკენ სწრაფვა, მასთან მიახლოება, ხშირად ჩაითვლება სიყვარულის ჭეშმარიტ გამოხატულებად.

შუა საუკუნეებში კურტუაზიული სიყვარული კვლავ იდეალთან მიახლოების განცდითაა აღბეჭდილი და იგრძნობა, ქრისტიანული რელიგიიდან გამომდინარე, მადონას კულტთან გაიგივებაც. აქ რაინდის სიყვარული გათხოვილი ქალბატონისადმი იძენს მარადიული ტრფობის, უიმედო, მაგრამ მძაფრი, მარად ცოცხალი განცდის სახეს, რომელიც მისთვის ამამალღებელია, ღირსების საქმეა და ამით არაა აკრძალული. მშვენიერება ქალისა კვლავ იდეალიზებულია, მაგრამ მიუღწეველი. იბადება უამრავი მხატვრული ქმნილება (ტრუბადურთა პოეზიის სახით), რომელშიც ეს განცდა გამოიხატება. როგორც დენი დე რუჟმონი თავის ნაშრომში „სიყვარული და დასავლეთი“ აღნიშნავს, კურტუაზიული სიყვარული წარმოადგენს ხორციელი სიყვარულის იდეალიზაციას, ხოლო მას საფუძვლად უდევს, ერთი მხრივ, ქალისადმი თაყვანისცემის ლირიკული გამოხატულება – ტრუბადურთა პოეზიის სახით, მეორე მხრივ, იმდროისათვის გავრცელებული ერეტიკული მიმართულება რელიგიაში – კატარიზმი. ამ უკანასკნელის წყაროები საძიებელია მცირე აზიის მანიქეველთა და დალმაცია – ბულგარეთის ღვთისმოყვარულთა ეკლესიებში, რაც, თავის მხრივ, თავისი ფესვებით ირანის დუალიზმიდან უნდა გამომდინარეობდესო. (Дени де Ружмон, 1992:54-56). აუცილებელია იმ ალეგორიზმის გათვალისწინებაც, რაც დამახასიათებელი იყო ტრუბადურთა პოეზიისთვისაც.

ტრუბადურთა პოეზიამ თავისი გავლენა იქონია იტალიურ ლიტერატურაზეც, მაგრამ მალე მას მიეცა განსხვავებული ფორმა „ახალი ნეტარი სტილის სახით“ („Dolce stil nuovo“) XIII-XIV საუკუნეებში (გვიდო გვინიცელი, გვიდო კავალკანტი, ლაპო ჯანი, დანტე ალიგიერი და სხვ.). იტალიელმა პოეტებმა დღის წესრიგში დააყენეს გულის საქმის მოგვარების ამოცანა („coeur gentlie“) – მათ მიწიერი განცდა ადამიანისათვის მისაწვდომი ღვთაებრივობით წარმოსახეს. ზეციურისა და მიწიერის შერწყმა უნდა ყოფილიყო კეთილშობილი და წმინდა მოკრძალებით და დიდებულებით, პოეტისათვის, სათაყვანო არსებისადმი, გრძნობის და ძლიერი ვნებების გამოხატულებით, მორჩილებით იმის მიმართ, რაც გამოიხატება კანცონასა და სონეტში, ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა გვიდო კავალკანტი (დაახლ. 1269-1300 წ.) – ფლორენციელი ფილოსოფოსი და პოეტი, მეგობარი დანტესი და მიმდევარი „ახალი ნეტარი სტილისა“, რომლის სონეტებშიც მოჩანს მიწიერი არსებისადმი ღვთაებრივი სანყისით განათებული გრძნობები. იდეალური სატროფოსადმი მიახლოების განცდითაა აღბეჭდილი მისი კანცონა „ქალმა მკითხა...“ –

(„Donna mi prega“), რომელშიც, ამავედროულად, მოცემულია პოეტის სიყვარულის ფილოსოფია.

ასე იყო ანტიკური ეპოქიდან დღემდე, რასაც მსოფლიოს მკვლევარნი, ფილოსოფოსნი თუ მწერალნი აძლევდნენ მრავალნახნაგოვან განმარტებას, აშკარად თუ ქვეტექსტებში გამოყოფდნენ მის ეთიკურ-ესთეტიკურ ბუნებას. ამ კუთხით ფრიად საყურადღებოა XV საუკუნის იტალიელი ფილოსოფოსის მარისილიო ფიჩინოს შრომა „პლატონის ნადიმის კომენტარები“. ნაშრომის ავტორი ცდილობს, ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და თანამედროვე შეხედულებათა ფონზე ახლებურად გაიაზროს პლატონის მემკვიდრეობა.

კომენტარების XII თავი მოგვითხრობს სიყვარულისა და ვენერას ორ სახეობაზე. რამდენადაც პლატონის „ნადიმში“, პავსანიუსის მტკიცებით, ეროსი ვენერას თანამგზავრია, ხოლო ვენერა ორია, ამის შესაბამისად, უნდა არსებობდეს ორი ეროსი, ერთი ვენერა ზეციურია, მეორე – ხორციელი, ვულგარული. პირველი ზეცაში იშვავდებოდ, მეორე კი არის იუპიტერსა და დიონას ასული. ზეცა, უზენაესი ღმერთი სულიერებისა, უმაღლესი გონია, რომელსაც რამდენიმე სახელი აქვს: სატურნი ანუ მისი არსი იუპიტერი – სიცოცხლე, ვენერა – აზროვნება. ამის მიხედვით, ფიჩინო სამყაროს სულს წარმოადგენს, რამდენადაც უმაღლესი გონია, იუპიტერს, იმიტომ, რომ მის მოძრაობაში მოჰყავს მნათობები, ვენერას, რამდენადაც ის ბადებს მდაბალ მატერიას.

ფიჩინო „კომენტარებში“ მხოლოდ საკუთარი ანალიზით არ იფარგლება. იგი ემყარება და იმონმებს დიონისე არეოპაგელსაც და ქმნის სიყვარულის სილამაზესთან, სიკეთესთან, ღვთიურთან მიმართების ისეთ დასაბუთებულ სისტემას, რაც ტიპოლოგიურად შეიძლება დამონმებული იქნეს სხვადასხვა წინამორბედ თუ მომდევნო ეპოქის უცხოელ და ქართველ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ, თეოლოგიურ თუ მხატვრულ მემკვიდრეობაში. ამიტომ სწორედ ამ ასპექტში წარვმართავდი ჩვენს მსჯელობას.

ამქვეყნად არსებული ორი ვენერა და ორი ეროსი შესაბამისად, ფიჩინოს განმარტებით, ნიშნავს შემდეგს: ერთია ანგელოზური გონის აზროვნება, მეორე – მსოფლიო გონის შემქმნელი ძალი; ერთი თანდაყოლილი სიყვარულით მიემართება ღვთაებრივი მშვენიერებისაკენ, მეორე – თავისივე სიყვარულით ამ სილამაზის შესაქმნელად სხეულებში. ერთი თავის თავზე იღებს ღვთაებრივ ნათებას და გადასცემს შემდგომ მეორეს. ამ უკანასკნელს კი გადააქვს ეს ღვთაებრივი ნაპერწკალი მატერიაში, რის წყალობითაც სამყაროს ზოგიერთი ელემენტი, მათი ბუნებრივი შესაძლებლობის შესაბამისად, წარმოგვიდგება მშვენიერებად. ადამიანის თვალში გარდაიტყვება ის სახეები, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ორმაგი ბუნებისაა: გაგებისა და ქმნადობის ძალით, ამიტომ, როცა თავდაპირველად ჩვენი თვალით აღვიქვამთ ადამიანის სხეულს, ჩვენი გონება, რომელიც პირველი ვენერას სახით შემეცნებაში შემოდის, თავყვანს სცემს და იყვარებს ღვთაებრივი მშვენიერების სახით და მისი მეშვეობით მიისწრაფვის კიდევ მისკენ. მისი წარმომშობი ძალა, ანუ მეორე ვენერა მიისწრაფვის, შვას მისივე მსგავსი ფორმა. ერთსაც თან ახლავს ეროსი და მეორესაც, პირველ შემთხვევაში კი, როგორც სურვილი მშვენიერქმნადობისა. ორივე ეროსი კეთილშობილია და საქები; ერთიც და მეორეც თანამდევნი ღვთაებრივისა.“ (M. Фичино, т.1, 1981:157-158).

როგორც იბნ-სინა (ავიცენა) თავის „ტრაქტატში სიყვარულზე – უმაღლესი შეიხისა, მისი სული განათლდეს“ აღნიშნავს.

ავიცენასთვისაც გონიერი არსების სიყვარულის განცდა ბუნებაზე მაღლა მდგომი იდეის შთაგონებით არის გამონვეული და, ამდენად, რაც მას მოსდევს უშუალოდ, ჰარმონიასა და ურთიერთშენწყობას გულისხმობს (თუმცა გამოკვეთილი არ არის ორი ვენერას ორსახეობრიობა).

სიყვარულის თემის შესწავლა სხვადასხვა ეპოქაში დასავლურ-აღმოსავლურ სამყაროებში მიმდინარეობდა მწერალთა, მოაზროვნეთა მიერ. აღნიშნულ საკითხს ყურადღება მიაქცია ქართველმა მკვლევარმაც, კონსტანტინე კაპანელმა (1889-1952), ჯერ კიდევ 1924 წელს ჟურნალ „ლეილას“ ფურცლებზე გამოქვეყნებულ ესსეში „სევდა და ტრფიალების იდეა“, რომელშიც ჩამოყალიბებულია ზოგადად ქალისადმი მამაკაცის განცდის აღძვრის მიზეზი. „კაცი ქალში ეძებს იმ არსებას, რომელიც ნახევრად ქალია და ნახევრად მამაკაცის ოცნება“. ამ ოცნებაში ჩაქსოვილია ტრადიციულად მომდინარე მარადქალურობის იდეაც, რომელმაც თავის ზენიტს პრერენესანსის ქმნილებაში, „ვეფხისტყაოსანში“, მიაღწია ზენიტს. ამაზეა გამახვილებული ჩვენი ყურადღებაც კ. კაპანელის 2014 წელს ხელახლა გამოცემული წიგნის – „რენესანსი ლიტერატურაში“ – I თავის (რომელსაც ავტორი „თაურ პირველს“ უწოდებს) ქვეთავში „სიყვარული რუსთაველის გაგებით“.

ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ფაქტზე, რომ რუსთაველი სწორედ აქ გამოყოფს ძირითად განსხვავებას სიძვასა და მიჯნურობას შორის (ტარიელი, ავთანდილი არ თაკილობენ ურთიერთობას სხვა ქალებთან, მაგრამ მთავარი – მიჯნურობა, სიყვარული, მხოლოდ ერთის მიმართ აქვთ). კ. კაპანელი რუსთაველის სიყვარულს ექსტაზის ერთ ფორმად მიიჩნევს. ამავდროულად, ყველას არ ძალუძს იყოს მიჯნური, მას უნდა ჰქონდეს აუცილებელი თვისებები: სილამაზე, სიუხვე, სიბრძნე, სიმდიდრე, სიყრმე, მჭევრმეტყველება, დამთმობი ბუნება. კაპანელის აზრით, ამ ერთგვარ სამიჯნურო კოდექსში წარმოსახულია საუკუნეთა ესთეტიკური იდეალი, როდესაც „ფეოდალური კულტურა დარაინდების კასტა, უზრუნველყოფილი ურიცხვი მონების შრომით, ნადავლი სიმდიდრით, მემკვიდრეობით, განვითარებული ფსიქიკური ინტელექტუალური თავისებურებებით, ჰქმნიდნენ ცხოვრების ერთგვარ აზრსა და სტილს“. ამიტომ ქართული იდეოლოგია იყო რთული სოციალური ფსიქოლოგიის გამოსახულება, რაც ერთგვარად გამოხატავს საქართველოს გრძელი ისტორიის პულსაციას. ამიტომაც, მიჯნურობა კ. კაპანელს მიაჩნდა ქართული სოციალური განცდის ექსპრესიად.

როდესაც ადამიანი მხოლოდ ერთს ეტრფის, იგი ექტაზშია, რაც მოითხოვს შორეულ ტრფიალებასაც. თუმცა კ. კაპანელი რეალისტად მიიჩნევს შ. რუსთაველს, რომელმაც იცის, რომ ცხოვრება არა მორალური კოდექსით ყოფნაა, თუმცა სილამაზე და გაფაქიზებული ექსტაზი სიყვარულისა აძლევს აზრს ყოფნას. ამავდროულად, ქალთა ტიპებიც თავისებური ესთეტიკური მეთოდოლოგიის მიხედვით დახასიათებელი, ანტიკური სისრულითაა წარმოდგენილი გონების, გრძნობისა და ნებისყოფის ესთეტიკური განსახიერება. კაპანელის აზრით, პოემაში არაა წარმოდგენილი აღმოსავლეთისადმი დამახასიათებელი ცოლ-ქმრობის დამამცირებელი ოჯახური ორგანიზაცია (მრავალცოლიანობა), სიყვარული მშვენი-

ერია, სიყვარული ექსტაზია, ქალისადმი თაყვანისცემა და კულტი აყვანილი, (რუს-თაველის გენიის წყალობით) ისტორიულად უჩვეულო სიმაღლემდე. სწორედ ამამაია კაპანელის სიღრმისეული წვდომის არსიც სიყვარულის ზნეობრივ-ესთეტიკური მოდელის განვითარების გენეზისის ფონზე.

„წუთისოფელი სისხლით აფერადებული და ძვლებით მოკენჭილი სასაფლაოა მშვენიერებისა და დიდების, ქვეყანა იმედების და ღმერთების, დიდი პათოსის ქვეყანა აღქმათა და ძიებათა, დაცარიელდა...

ვინ მოვა? ვინ დაამშვენებს ადამიანის მღვღინე სულს წუთისოფლად? ვისი თვალებიდანაა, რომ იყურებიან სახეები საგვს მარადიული მშვენიერებით? ვინ არის იმედის განსახიერება ცრემლებისა და სევდის უდაბნოში? ვის შეუძლია შეკუმშოს მარადისობა წუთისოფლურ განცდაში – მხოლოდ ქალს, რომელი ნახევრად ქალია და ნახევრად კაცის ოცნება. სწორედ ამიტომ, ყველა დროის კეთილშობილ ვიზიონერებთან ერთად, ჩვენ ვეტრფით მარადიული ქალურობის იდეას – სინაზისა და სისათუთის განსახიერებას: ფიამეტას, ლაურას, ბეატრიჩეს, ლეილას; ჩვენ ვეტრფით გულის დამას – იაკობ ბოემეს იუნგფრაუს და არა აღდონსას და თარაქმას“, – წერს კონსტანტინე კაპანელი ერთ თავის წერილში „სევდა და ტრფიალების იდეა“.

„კაცობრიობის გადარჩენის გზას“ იგი ხედავს სწრაფას საპირისპიროს სქესისადმი და რომანტიკულ სიყვარულში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ა. ზურაბაშვილი, „პიროვნების ფსიქოლოგიისა და პათოფსიქოლოგიის პრობლემები“, თბ., თსუ, 1969.
2. ვ. ნოზაძე, „სილამაზე დასავლეთში“, ჟურნ. „კრიტიკური“, 2001, #3
3. კ. კაპანელი, „სევდა და ტრფიალების იდეა“, ჟურნ. „ლეილა“, 1924
4. კ. კაპანელი, „რენესანსი ლიტერატურაში“, 2014.
5. Эрих Фромм, «Искусство любви», Минск, «Полифакт», 1990;
6. Богат Евгений, «...Что движет солнце и светило», Киев, «Весёлка», 1986;
7. Дени де Ружмон, «Любовь и Запад», ж. «Новое литературное обозрение», 1992; №3 (31).
8. (М. Фичино, т.1, М.1981

Tamar Gogoladze

THE MORAL-AESTHETIC MODEL OF LOVE BY VARIOUSTHINKERS OF DIFFERENT EPOCHS

The sense of love was shaped by a sense of human evolution from the very beginning that, at the individual level, is committed to fulfil the highest functions of analysis and synthesis in the form of intellectual-emotional acts. “... The peculiarity of the emotional feeling is the existence of two contradictory vectors, two antinomy states (pleasant-unpleasant, love, hatred, likes-dislikes). Intellectual feeling is characterized by one-sided feeling (calm, uplifting, high emotions of love.)” (A. Zurabashvili). According to psychologists, certain mental areas in personality structure are shifted

to higher specific human functions when it comes to morality and duty, and the tendency of searching abstracting and the truth.

So, the feeling of love is the expression of an intellectual feeling and is linked to the highly specific functions of a human. The biblical legend of Adam and Eve itself explains the human factor: As Adam and Eve ate the forbidden fruit and angered the Lord God, they became human and lost their original harmony with nature. Just then, they saw themselves naked and got ashamed. Erich Fromm explains this legend: After learning that there are different beings – male and female – alienation took place between them, as they did not know one another's love, which gave rise to a fear of loneliness, a desire for unity, and a fear of loneliness.

From now on, all the efforts of a true man to overcome the fear of isolation are impossible without the love of a neighbor. Love itself has led to the creation of any high culture, and love itself has become an art, as all its theories start with the human being and can only be approached as a creative process.

How beautiful is love and how moral it is – these are the questions that, since the ancient times, have interested the minds of the world, but here the specificity of their understanding must be taken into consideration in light of social and political events.

Writers and thinkers carried out the study of the subject of love in various eras in the Western-Eastern world. This issue also attracted the attention of a Georgian scholar, Konstantine Kapanelli (1889-1952) in the essay "The Idea of Melancholy and Truffles," published in the Journal "Leila" in 1924. Here he elaborated the reason that men were generally attracted to women. "A man searches in a woman the creature that is half-woman and half-man's dream." In this dream comes the idea of a traditionally evergreen woman that has reached its zenith in the pre-renaissance creation "The Knight in the Panther's Skin". Our attention is focused on this too in the sub-chapter entitled "Love in the Sense of Rustaveli" of the Chapter I (which the author calls "The First,") of the book "Renaissance in Literature" by Kapanelli republished in 2014.

The author focuses on the fact that here Rustaveli highlights the main difference between love and adultery (Tariel, Avtandil do not diminish their relationship with other women), but the main thing – adolescence, love, they only have one. Kapanelli considers Rustaveli's love as one form of ecstasy. At the same time, not everyone can be lovelorn, but they must possess the following essential qualities: beauty, abundance, wisdom, wealth, acuity, ingenuity, warmth. According to Kapanelli, this kind of noble code of lovelorn the aesthetic ideal of the centuries, when "feudal culture and a knight's caste, maintained by the immense wealth of slave labor, inherited, developed psycho-intellectual peculiarities, formed a kind of thought and style of life." Therefore, Georgian ideology was an image of complex social psychology, which in a way reflects the pulse of Georgia's long history. That is why Kapanelli considered lovelorn as an expression of Georgian social feeling.

When a person has only passions: he is in an ecstasy, which also requires distant yearning. However, Kapanelli considers Sh. Rustaveli as a realist, who knows that life is not a moral code, though the beauty and exaggerated ecstasy of love give meaning to existence. At the same time, the types of women, according to the peculiar aesthetic methodology, are characterized by an aesthetic embodiment of mind, emotion and willpower, characterized by antique completeness. According to Kapanelli, the poem does not present characterized to Orient a humiliating family organization (polygamy), love is beautiful, love is ecstasy, worship of a woman and a cult is brought up (thanks to Rustaveli's genius) to a historically unusual height. This is the very essence of Kapanelli's deeper insight into the genesis of the development of the moral-aesthetic model of love.

STOICISM IN THE 21ST CENTURY

Abstract: *Stoicism currently experiences a wave of revival. The core question posed for this article is whether tenets of Stoicism could be applied in response to the ethical challenges we face in the 21st century, or – in other words – could Stoicism be still valid and usable today? The phenomenon of Stoicism is explored through a historic perspective; its diverse forms of applicability today; as well as a discussion of what elements from ancient Stoicism are to be preserved or updated in the framework of Modern Stoicism. This article concludes that ethics’ part of Stoicism is still viable, however, some parts of ancient Stoicism requires adaptation to be applicable today (especially, regarding the “physics” part of Stoicism).*

1. Introduction

Stoicism as a school of philosophy is more than two thousand years old. Not a lot of ancient Greek and Roman thinkers’ original texts have survived. Seemingly – what new could be found there, everything is already well read, analyzed, discussed and cross-discussed again. Moreover, the world is moving on.

However, while thinking how to deal on a personal level with the challenges we face today, it strikes that qualities like self-control and integrity plays an important role in it. These are ethical challenges like all kinds of tolerance to those who think or are different to a person (be it a skin color, gender or ideology), or an environmental policy, where – to preserve the nature – one should limit herself/ himself by wasting less water, recycling plastic, and so on. To respond to these ethical challenges, one needs qualities similar to those, which were taught by ancient Stoics (they called them “virtues”): integrity, justice, self-control.

Clearly, virtues formed only a part (though an important part) in the entire philosophical thought of the Stoics. Stoicism contains complete worldview, including theology, metaphysics and logic, but – above all – it is about ethics, how we approach life and the challenges we face in our life. Thus, this article is exploring whether tenets of Stoicism could be applied in response to the ethical challenges we face in the 21st century, or – in other words – could Stoicism be still valid and usable today.

To address this, the phenomenon of Stoicism is explored through a historic perspective; its diverse forms of applicability today; as well as a discussion of what elements from ancient Stoicism are to be preserved or updated in the framework of Modern Stoicism.

2. Stoicism Through Centuries

The origins of Stoicism are dated around 300 B.C.E., by its founder, Zeno of Citium. Classically (1, p. 7), ancient Stoicism is being divided into 3 periods. First, the early Stoa – the first three heads of the school, is characterized by laying philosophical foundations of the school. Second, the middle Stoa around late 2nd and 1st century B.C.E., elaborated on some aspects of

the Stoicism. The first two periods of Stoicism were based in Athens, while the third period, the late Stoa, is the Roman Imperial period around 1st and 2nd century C.E. Best known Stoics (in order of their birth dates – Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius) come exactly from the Roman period of Stoicism.

In order to better understand this article's discussion of applicability of Stoicism today, a brief look into Stoicism's main tenets is required. Stoicism has three main fields of study: physics, logic and ethics. For the Stoics, God (Logos) rules the world, and ensures the order and structure of the world. Everything exists for the Whole. And the Whole is an absolute harmony of its (different) parts. That is why destiny is not identical for all humans. And there comes ethics, a teaching of what humans can do in these circumstances to achieve the highest goal, which is happiness. First, live according to nature (by studying and understanding the world, its laws, necessities and destiny) and, second, by observing the four core virtues: temperance (self-control), courage, justice and practical wisdom. "Temperance and courage are required to pursue our goals, justice is a natural extension of our concern for an ever-increasing circle of people, and practical wisdom is what best allows us to deal with whatever happens" (2). That is not an easy task, and that is why some people choose not to pursue this road to happiness (and self-sufficiency, becoming a sage or the wise one), focusing on bodily or external goods instead (like careers, money, etc.).

Of course, Stoicism developed being informed and in dialogue with other Greek philosophical schools. The elements of its teaching could be referred to other thinkers of a time, for example, core virtues could be found already in Socratic tradition. Overall, in accordance to Pierre Hadot, "in the Hellenistic and Roman eras [...] philosophy was a way of life." For philosophers of the time, "it means that philosophy was a mode of existing-in-the-world, which had to be practiced at each instant, and the goal of which was to transform the whole of the individual's life" (3, p. 265.). This practical orientation of the ancient philosophical schools, including Stoic, with elaborated "implementation" part, i.e., living by the principles one teaches, plays an important role in their viability beyond the ancient era.

In accordance to Anthony Long (4, p. 115), we can only enjoy original texts from the Roman period of Stoicism, as a lot has not survived through the two thousand plus years since the origins of Stoicism. That is why the approach of Epictetus, Marcus Aurelius, and Seneca prevails in today's reading of Stoicism. "Once we get to the Imperial period, we see a decided shift away from the more theoretical aspects of Stoicism (the "physics" and "logic") and toward more practical treatments of the ethics" (2). Interestingly, we can observe the same tendency today, by willingness to focus primarily (in some cases exclusively) on ethics part of Stoicism.

When Christianity began to dominate Western philosophical thought, Stoicism stepped back. However its influence continued. It is assessed (2; 5) that directly or indirectly Stoicism has influenced thinking of Church Fathers, St. Augustine, Thomas Aquinas, Thomas More, Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Adam Smith, Kant, and David Hume, stretching from Middle Ages, Renaissance and into modern times. In case of those philosophers, Stoicism was to a greater or lesser extent used by a "pick and choose" method, or – in other words – only parts of Stoic philosophy that "fit" to the respective theory were applied.

The first attempt to revive Stoicism in a systematic way is now known as Neo-stoicism. Neo-stoicism was formulated by the work of Belgian humanist Justus Lipsius "On Constancy" of 1584. Neo-stoicism was an intellectual movement, as opposed to practical implementation emphasis in the late Stoa. In Neo-stoicism, "Stoic moral ideas were taken out of the broader context of the Stoic philosophical system and placed with a Christian context" (6). To simplify, Neo-stoics replaced original cosmology of Stoicism to Christian one, which was the way at a time how they could promote Stoic ethics. Because Neo-stoics found Stoic ethics appealing to Christians, but needed to replace Logos by God due to historic circumstances at a time. With this, we can consider the first attempt to disentangle Stoic ethics from other two fields of Stoic study – physics and logic – was made.

From the late 20th century to this day, Stoicism is enjoying its second wave of revival. Most commonly known as Modern Stoicism, which is an attempt to adapt Stoicism to the realities and requirements of the 21st century. However, it is more than that, as renewed interest to Stoicism is part of revival of virtue ethics in general. Alasdair MacIntyre's, among others, with his comprehensive discussion on moral philosophy "After Virtue: A Study in Moral Theory", first published in 1981, has contributed significantly to the interest in virtue ethics. His thesis that "the problems of modern moral theory emerge clearly as the product of the failure of the Enlightenment project" (7, p. 62.) has provoked further discussions and research on the subject. That is why in addition to the attempt of adapting Stoicism, scholarly works to explain ancient Stoicism itself, translations of classics, as well as biographies of prominent Stoics keep appearing (2). The next section addresses various ways Stoicism appear today, in the early 21st century.

3. Applicability of Stoicism in the 21st Century

Stoicism today has multiple interpretations and usages. This section gives an overview of its modes of expression beyond scholarly philosophy proper. Already in ancient world Stoicism contributed more than to discipline of ethics, but also, for example, epistemology, logic, and rhetoric. Today we see attempts to apply Stoicism beyond philosophy, most notably, in psychology. In psychology, the best-known influence by Stoicism is on cognitive-behavioral therapy, which derives strategies and techniques from Stoic teaching, in order to develop psychological resilience (8). Direct quotes like Epictetus's: "it's not the events that upset us, but our judgments about the events" (9, V), are frequently used.

Late Stoa was a practically oriented school of philosophy. These practical guides could and are used today in our "how to do it yourself" societies. One can get an online course "Stoic Philosophy for Modern Living" or practical workshops like "How Seneca Can Help you Manage Anger and Frustration" and "Marcus Aurelius: How to Think Like a Roman Emperor". Some call it "popular" movement of a contemporary Stoicism. In a sense that it has spilled over from the scholarly approach into "easy-to-digest" form of self-help advises. There are spiritual exercises (mostly based upon Marcus Aurelius' "Meditations"), or rituals (like "6 Stoic Rituals That Will Make You Happy"), which in most cases use direct or simplified quotes from original Epictetus's, Marcus Aurelius', and Seneca's texts like "Events don't upset you. Beliefs do" and "Con-

trol what you can. Ignore the rest” (10), which are easily recognizable from Epictetus’s tenets. These are rather convincing advises, which invite to reflect, put everyday events and emotions into a broader perspective, and work on personal development. This could be considered as a new and interesting branch of interpretation of ancient Stoicism, where its approach as guidance for everyday life is being explored. That is rather unique for a philosophical school to get not only a scholarly, but also a “popular” interest two thousand years after its inception.

“We live in strange times. But few people could have expected today’s rise of global movement of self-describing Stoic online communities numbering over 100,000 participants” (11). A huge part of contemporary Stoicism activities, discussions and arguments are happening online (websites like “Daily Stoic”, “Modern Stoicism”, “Stoicism Today”, “How to be a Stoic”, etc.). Of course, that is a reflection of the early 21st century realities, and quality of it differs. Though some blogs and Facebook groups are run by Stoic scholars. As for geography, it is interesting to see that Stoicism – being a product of Western philosophical thought – has reached audiences beyond strictly “Western” world like India, Brazil and Philippines (12). Online communities allow to discuss issues in a less academic form, but also encourages sub-groups, interest groups on diverse aspects of Stoicism. This allows to argue Stoicism’s (ethical) tenets also in a cross-discipline environment, applying it to, for example, parenting and education, consumerism, military service, sustainable development, vegetarianism, and others. However, these branches of Stoic interest groups have seen also movement into directions, where ancient Stoics themselves would not approve, i.e. quite contrary goals to concentrating on inner development and not attaching a significance to things one can’t control. Here important is “distinction between a philosophy of life and a bag of tricks” (13). For advising how to improve one’s career, or how a sports’ team can win a championship is not in a “spirit” of the ancient Stoic teaching. In sum, online life of Stoicism allows for the intense dialogue, which would not be possible otherwise, while arguments used are somewhat loosely formulated, and allows for wild interpretations of Stoicism.

As we saw in this section, all diverse forms of Stoicism beyond academic environment while active and widespread, focus on some particular points of Stoic philosophy, but not the philosophy as a system, by singling out only one or few aspects without a broader context and understanding. Next section explores what is going on in Modern Stoicism as development of philosophical thought and how it differs from ancient Stoicism.

4. Modern Stoicism

Modern Stoicism in this article is understood as a philosophical attempt to adapt or update ancient Stoicism, in order to bring it closer to the worldview and understanding of the 21st century. To make it “modern”, so to say. The aim of this section is to give an insight into philosophical discussion of adapting Stoicism, and some examples of its applicability in response to ethical challenges we face today.

To be sure, Modern Stoicism itself is not a unified, single interpretation (or update in a single way) of ancient Stoicism. Views on the issues discussed below differ and discussions are ongoing.

Modern Stoicism began to take shape somewhere in the last decades of the 20th century, but was formulated in more certain ways around the turn of centuries, and especially energized around 2013 with a burst of online activities. One early comprehensive work towards updating Stoicism is by Lawrence C. Becker "A New Stoicism" in 1997. The first thing that needed an update in Becker's view is cosmology. "Becker does away with the ancient Stoic teleonomic view of the cosmos, precisely because it is no longer supported by our best scientific understanding of things" (2). However, because this is too tightly bound with the Stoic ethics, Becker invites to reinterpret Stoic physics in accordance with the facts about universe scientists recognize today. In Becker's own words: "The "old" stoicism *as a system* has been scorned" (14). With this Becker points to the major obstacle Stoicism has been struggling with to attract followers beyond ancient world. Stoic's physics was informed by other Greek philosophical schools and developed in accordance to best traditions at a time. Nevertheless, today it sounds like antiquity. Already Neo-stoicism, for their own reasons, thought to replace Stoic's physics. Here again we see willingness to disentangle Stoic's ethics from other two fields of Stoic study – physics and logic. Meanwhile, there is also a branch of philosophy in contemporary Stoicism, called Traditional Stoicism, which insists that ancient Stoic's physics and logic are integral part of Stoicism, which could not be "done away". "Stoicism proper is about aligning your life to the Logos. The all-powerful God has its way anyway. Only the divine knows the best. So give up your desire and desire what God determines" (15). That is an important point, since not all aspects of physics and logic could be disentangled from Stoic worldview, in order to preserve the "why" one should behave or perceive events in a certain way.

In addition to updating views on what Stoics called "physics", Becker also emphasizes that Modern Stoics do not have to sacrifice joy. This is another topic of ongoing broader discussions: about Modern Stoicism and asceticism. For Becker, Stoic ideal is not contradictory to ordinary pleasures. And he is not alone: "Stoicism is not asceticism and a Stoic is not a monk. [...] Unlike a monk, a Stoic doesn't dodge the myriad of different aspects of the earthly and sensual life" (16, p. 253). This discussion and interpretations would not be as important, if people would not actually try to live by the standards of Stoicism. Apparently, they do. And they try to adapt Stoicism to what is reasonably actionable and sustainable to a "modern" Stoic. That is clearly in line with how late Stoa approached their teaching – ultimate goal is not a theoretical discussion, but living by the principles' one teaches, in order to achieve practical goal of happiness.

William B. Irvine in his book "A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy" of 2008 offers to shift famous Epictetus's dichotomy of control (Enchiridion, I: "Some things are in our control and others not") to a trichotomy, to avoid original black-and-white distinction: "some things are up to us (chiefly, our judgments and actions), some things are not up to us (major historical events, natural phenomena), but on a number of other things we have partial control" (2). This notion helps us to try our best, even though the ultimate result itself is beyond our control (like caring for one's family). In a way, this makes sense even within the context of ancient Stoicism itself, as they did not deny the value of family, for example, but only up to a point.

To illustrate applicability of Stoicism in the 21st century in response to ethical challenges we face today, the following two examples are discussed: Stoicism and military service, and Stoicism and sustainable food policy.

The most notable book on Stoicism in military service written from the perspective of a soldier, arguably is James B. Stockdale's book "Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior" of 1993. By practicing Stoicism himself, both during deployments abroad and later in a captivity in Vietnam, he realized that he has "found the proper philosophy for the military arts" (17). Indeed, Epictetus's approach to one's role with regards to destiny closely resembles military service: "Remember, you are an actor in a drama of such sort as the Author chooses [...] For this is your business – to act well the given part, but to choose it belongs to Another" (9, XVII). This is exactly how appointments are being assigned to all soldiers (from privates to generals and admirals) up to this day. In the context of discussion of preserving original cosmology of ancient Stoics, this particular tenet of roles humans play within the larger picture is still of utmost importance today with regard to the military service. Other authors, like Nancy Sherman in her book "Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind" of 2007, notes other qualities which could be directly applied from Stoicism to military service: military leadership and character, anger and its control, fear and resilience, grief and mourning, and value of camaraderie and brotherhood. Above all, these are based on ancient Stoic's four core virtues: courage, justice, practical wisdom, and self-control.

Those who argue for sustainable policies and practices, including food policy, usually start their argumentation with "live according to nature" tenet, and the need to understand nature's rules. As in Modern Stoicism, where "live according to nature" is being interpreted as taking into account the facts scientists recognize today, "we must consider the environmental facts regarding what and how we eat" (18). "What is necessary, if we are to survive and thrive, is not to use the world and its inhabitants in ways that degrade or exhaust the sources of our sustenance" (19, p. 58.). Thus sustainability, though not a topic for ancient Stoics, finds its way in the context of Modern Stoicism. Also, Stoic understanding of co-existence (Stoic cosmopolitanism), and Stoic virtues are at play in arguments for sustainable food policy (20).

Having discussed dynamics between Modern Stoicism and ancient Stoicism, which is fluid, and as we saw – both are used in various configurations today – the next step is to address the issue of why Stoicism has been able to revive again, after two thousand years, what is so attractive about it.

5. The Phenomenon of Stoicism

That is an interesting phenomenon – for the ancient philosophy to be contemporary again. So how Stoicism made it?

Firstly, "while most of us will find many aspects of the Stoic physics and theology foreign, there seems little in this ethics which has or could ever age" (11). Yes, when reading late Stoic works, it is easy to relate to the tenets of their ethics as they address issues of human nature, ethics and social interactions, which will remain topical as long as humans exist. However, Sto-

icism is not unique in this. The same could be said, for example, about Aristotle's "Nichomachean Ethics" as well. So enduring relevance of their ethical tenets is only part of the answer.

Secondly, Stoic ethics is not only in history books, but being discussed and applied exactly because it is organized as a way of life. It helps you excel as a human being. Therefore, it is not only good quality advice, but also practically oriented.

Now, thirdly, philosophy has a patchy track record of practical applicability. More precisely, that is a huge gamble to take a philosophical teaching and try to literally live by its tenets. Many philosophers and thinkers' teachings have not survived the exam of reality. Plato's "The Republic" comes to mind as a source of theory, which better stays in a book, not undergo real-life experiments. In the case of contemporary Stoicism – one could guess – nobody is living by the tenets of ancient Stoicism as a system, i.e. applying the teaching in its entirety. However, seemingly there are number of people who really find it useful when applying parts of it. It is re-packaging into easier-to-digest system, or individual aspects, which seems to improve people's "quality of life", as we say it today.

Fourthly, Stoicism as a philosophical school emerged within the particular historical context. It was a turbulent time for the Greek political system. Tightly knit city-states were giving way to the larger formations, which later became the Roman Empire. For individuals it was not easy to associate themselves with familiar political and social structures anymore. Thus, Stoicism emerged and flourished as a response to the needs of society in transition, with its particular historical context. So why did Stoicism revive today? "One old criticism of the Stoics, from the German philosopher Hegel, is that Stoicism is a philosophy for times of de-democratization", for "the philosophy re-empowers people individually, in a world where everything else is at the disposal of powers" (11). Well, as Matthew Sharpe points out, "we are entering into a period in which postwar liberal-democratic consensus is straining" (11), and that is why our time might resemble Hegelian critique. Nevertheless, that is only one aspect or interpretation. Stoicism is individualistic, yes. However, democracy goes well together with individualism. Therefore, that could not be the whole answer. Greeks were turning to this individualistic approach when they lost social structure they could relate to. But in a secular, democratic societies individualism is quite natural. Yes, maybe we are in times of transition, but it is not losing democracy the answer to why revival of Stoicism now. It is a combination of two factors – individualistic societies (democratic and secular), plus times of turbulence. This argument is also supported by the historic circumstances during Neo-stoicism, where we can note turbulence, but not de-democratization in Europe.

In sum, it's some push by historical context and a good material, which makes revival of ancient philosophical school in the 21st century possible.

6. Conclusions

Let us turn back to the questions posed in the beginning of the article: whether tenets of Stoicism could be applied in response to the ethical challenges we face in the 21st century, or – in other words – could Stoicism be still valid and usable today? The short answer is "yes", ethics' part of Stoicism is still viable; and "no" for an un-adapted or original form of ancient

Stoicism. In a way of conclusion, three major prerequisites how to apply Stoicism in the 21st century in response to the ethical challenges are:

1. Ancient Stoicism could not be left unchanged, in order to be usable today. If we want to preserve the entire system comprising of physics, logic, and ethics as it was seen and explained two thousand years ago, then it will remain only of an interest for those researching history of thought.

2. Attempts to get rid of Stoic's physics (cosmology) were carried out in different times and shapes throughout history. However, as this article argues, it is impossible to grant "clean" disentanglement of Stoic's ethics from the rest of the teaching, without losing important context. The solution is "re-packaging" and updating, primarily the cosmology part of Stoicism.

3. Clearly, practical orientation of the teaching is its strongest card. As a way of life, Stoicism (both ancient, modern, and the mix) is still attractive, even if the aim is no longer to become sage. It is useful to put oneself into perspective with higher goals – like preserving nature – and to derive subsequent courses and models of action. However, distinction between a philosophy of life and a "bag of tricks" is important. There is a temptation to over-simplify it, to go to a "pick and choose" mode. Then, this is not Stoicism anymore.

Those who try to live by Stoicism's tenets today find it difficult at times. However, it was known from the outset that Stoics are not seeking the easiest way, but the right one. One should be under no illusion that even with all the updating and the re-packaging Stoicism will remain above all rigorous work with self.

References:

1. Sedley, D. The School, from Zeno to Arius Didymus. In book: Inwood B. (ed.) The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, 2003. pp. 7-32.
2. Pigliucci, M. Stoicism. In website: Internet Encyclopedia of Philosophy. Accessed: November 4, 2019. <https://www.iep.utm.edu/stoicism/>
3. Pierre Hadot. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Blackwell publishers Ltd., 1999.
4. Long, A.A. Hellenistic Philosophy. University of California Press, 1986.
5. Long, A.A. Stoicism in the philosophical tradition: Spinoza, Lipsius, Batler. In book: B. Inwood (ed.) The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, 2003. pp. 365-392.
6. Sellars, J. Neo-Stoicism. In website: Internet Encyclopedia of Philosophy. Accessed: November 4, 2019. <https://www.iep.utm.edu/neostoic/>
7. MacIntyre, A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Third Edition. University of Notre Dame Press, 2007.
8. See, for example, Robertson, D. The Philosophy of Cognitive-behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy. Karnac Books, 2010.
9. Epictetus, Enchiridion. In website: The Internet Classics Archive. Accessed: November 4, 2019. <http://classics.mit.edu/Epictetus/epicen.1b.txt>
10. Holiday, R. 6 Stoic Rituals That Will Make You Happy. In website: Daily Stoic. Accessed November 4, 2019. <https://dailystoic.com/happy-stoic/>

11. Sharpe, M. Stoicism 5.0: The unlikely 21st century reboot of an ancient philosophy. Accessed: November 8, 2019. <http://theconversation.com/stoicism-5-0-the-unlikely-21st-century-reboot-of-an-ancient-philosophy-80986>
12. Stoicism Groups in Your Country. In website: Modern Stoicism. Accessed: November 4, 2019. <https://modernstoicism.com/stoicism-groups-in-your-country/>
13. The growing pains of the Stoic movement. In website: How to Be a Stoic. Accessed: November 11, 2019. <https://howtobeastoinc.wordpress.com/2018/06/05/the-growing-pains-of-the-stoic-movement/>
14. A New Stoicism: An Interview With Professor Lawrence C. Becker. In website: Daily Stoic. Accessed: November 11, 2019. <https://dailystoic.com/new-stoicism-interview-professor-lawrence-c-becker/>
15. Vernon, M. Why Modern Stoicism Misses the Point. Accessed: November 4, 2019. <https://www.idler.co.uk/article/who-modern-stoicism-misses-the-point/>
16. Stankiewicz, P. Stoics Are Not Ascetics. In book: Ussher, P. (ed.) Stoicism Today: Selected Writings. Vol. II. Stoicism Today, 2016. pp. 253-255.
17. Stockdale, J.B. Courage under fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior. (Speech delivered at the King's College, London, November 15, 1993.) Accessed: November 18, 2019. http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/978-0-8179-3692-1_1.pdf
18. Whiting, K. The Sustainable Stoic: Does Modern Stoicism Call Us to Be Vegetarian? Accessed: November 11, 2019. <https://eidolon.pub/the-sustainable-stoic-5a93db27d4f9>
19. Bruxvoort Lipscomb, B.J. "Eat Responsibly": Agrarianism and Meat. In book: Chingell, A., Cuneo T., Halteman M.C. (ed.) Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating. Routledge, 2016. pp. 56-72.
20. See, for example: Whiting, K., Konstantakos, L., Carraso, A., Carmona, L.G. Sustainable Development, Wellbeing and Material Consumption: A Stoic Perspective. In website: Multidisciplinary Digital Publishing Institute, 2018. Accessed: November 18, 2019. <https://www.mdpi.com/2071-1050/10/2/474/htm>

გიტა ლეიტლანდუ

სტოიციზმი XXI საუკუნეში

არის თუ არა დღეს, XXI საუკუნეში, სტოიციზმი სიცოცხლისუნარიანი ფილოსოფიური მოძღვრება? აი, ძირითადი პრობლემა, რომელიც აინტერესებს წარმოდგენილი სტატიის ავტორს. იგი სტოიციზმის ისტორიულ მიმოხილვასაც გვათავაზობს, მაგრამ მას განსაკუთრებით აინტერესებს, ძველი მოძღვრების თუ რომელი ასპექტია აქტუალური სწორედ დღეს, თანამედროვე ვითარებაში. საბოლოოდ მკვლევარი მიდის დასკვნამდე, რომ სტოიციზმის ეთიკური მხარე სავსებით მისაღებია ჩვენს დროშიც, ადამიანის ღირებულებათა ცვალებად სამყაროში, მაშინ, როცა სხვა იდეები და მოსაზრებები, მაგალითად, სტოიციზმის შეხედულება ფიზიკის შესახებ, დღეს, რა თქმა უნდა მოძველებული თვალსაზრისია.

ბანათიკის ფილოსოფიის ნახიჯახინაქი ჰახილიბი

(დიმიტრი უზნაძე)

დიმიტრი უზნაძე თავის ფსიქო-ფილოსოფიური ნაშრომში „სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია“ ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ქცევა შემეცნების შესწავლის უმნიშვნელოვანესი საგანია (თუმცა, არა ერთადერთი). უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის ფსიქიკური კვლევის პროცესი, ცხადია, რეალური, ემპირიული გამოცდილების საფუძველზეა დამყარებული. შესაბამისად, ქცევის ფსიქოლოგიური ძიებებიც შეუძლებელია, ამ ფუნდამენტურ გამოცდილებას არ უწევდეს ანგარიშს. უზნაძე კრიტიკულად მიმოიხილავს „აბსტრაქტული“ და „მეტაფიზიკური“ დოქტრინების სქემატიზმსა და დოგმატიზმს ფსიქოლოგიაში. მოკლედ, „ქცევა“, როგორც ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური კატეგორია, უმნიშვნელოვანესი კვლევის საგანია და მისი ფსიქიკური და მოტორული კავშირების „მიზეზობრივ კავშირს“ იკვლევს. პერსონის, ერთი მხრივ, ფსიქიკური და, მეორე მხრივ, მოტორული ქცევის დიქტომია განსაზღვრავს მის ზოგად სახეს და, შესაბამისად, მის პერსონალურ ობიექტივაციასაც.

ბიჰევიორისტული თეორიის საწინააღმდეგოდ, უზნაძე ამტკიცებდა, რომ შეუძლებელია, ნამდვილ ქცევად მხოლოდ მოლექულური ქცევა მივიჩნიოთ. ზემოთ ხსენებული თეორიის მიხედვით კი, ადამიანის ყოფიერება იმ შემთხვევაში შეიძლება მეცნიერულად შესწავლილად ჩაითვალოს, თუ იგი მთლიანად მოლექულური ქცევის აქტებზე იქნება დაყვანილი.

ბიჰევიორისტული თეორიისგან განსხვავებით, მის საპირისპიროდ გეშტალტ-თეორიის პრინციპის თანახმად, ფიზიოლოგიურ არეში მიმდინარე პროცესები მხოლოდ მოლექულური როდი არიან, არამედ ცალსახად მორალურ ფენომენებს წარმოადგენენ. მორალური აღზრდა, მორალური განათლება, ეპისტემოლოგიური განათლების კვალდაკვალ ცენტრალურ ადგილს იკავებს დიმიტრი უზნაძის საგანმანათლებლო ფილოსოფიაში. მარტივად შეიძლება დავინახოთ, რომ „როგორც ბიჰევიორიზმი, აგრეთვე გეშტალტ-თეორია, „უშუალობის პოზიციაზე“ განაგრძობს დგომას. ამიტომაც, რომ სუბიექტის ცნება მისი მოძღვრების გარეთ რჩება და ქცევის აზრისა და მნიშვნელობის დასაბუთება ეგოდენ არაბუნებრივი გზით ხდება“.¹ შესაბამისად, უზნაძე მიიჩნევს: როგორც ბიჰევიორისტულ, ასევე გეშტალტ-თეორიის ნიაღშიც „ქცევა“ წმინდა მექანიკური პროცესია. ცხადია, პრობლემა ისაა, რომ აქტიური სუბიექტის გარეშე, ყოველი ქცევა, მხოლოდ მიზეზ-შედეგობრივად, ფიზიოლოგიურად, ან მოლექულურ დონეზე შეიძლება იქნეს გაგებული. უზნაძეს მიაჩნია, რომ „ქცევის უშუალობის თეორიის“ ნიადაგზე ვერ ხერხდება ქცევის იმ შემოქმედებითი აქტივობისა და მისი კვლევის განხორციელება და წვდომა სუბიექტის ანუ ინდივიდის არსებითი მნიშვნელობისა და შინაარსის გარეშე.

¹ დ. უზნაძე, 1998, *სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია*, გამომც. „ნეკერი“, თბ., გვ. 4.

ყოველი მოქმედება, ნებისმიერი ქმედითი აქტივობა გარე სამყაროსთან გარემომცველ ემპირიულ გარემოსთან უშუალო ინტერაქციას გულისხმობს. ქცევებიც, ცხადია, „მინივ ხელახლა დაბადებადი“, სრულიად ორგინალურ მორალურ დილემებზე დამყარებული აქტებია. თავისი სურვილებისა და მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით, სუბიექტი ობიექტურ სინამდვილეზე იწყებს მოქმედებას. ინდივიდი იწყებს მოქმედებას საკუთარ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, საკუთარი ძალების გათვალისწინებით, ხოლო მეორე მხრივ, ის ითვალისწინებს საგანს, რომელმაც იგი უნდა დააკმაყოფილოს. უზნაძე მიიჩნევს, რომ „ქცევა“, როგორც ასეთი, სწორედ ამ შინაგანი ძალების ამოქმედებაა. ქცევის აქტის რეფლექსირებულად განსაზღვრა საგანს არ შეუძლია. რადგან ეს შესაძლებელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა, საგნებს რომ დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნდეთ. საქმე ისაა, რომ, უზნაძის მიხედვით, ცალკეული საგნები პერსონალურ მთლიანობას, ცოცხალ არსებას, ანუ ინდივიდს გულისხმობენ. ადამიანი, სუბიექტი, პერსონა, ცხადია, წინ უსწრებს თავის შემადგენელ ნაწილებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მთელი სუბიექტი ანუ პიროვნება ნაწილებზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ, პირიქით, ნაწილები ექვემდებარებიან და ემორჩილებიან მთელს. ე. ი. მთელი, როგორც მოცემულობათა და საგანთა კონსეგენცია, განსაზღვრავს თავისთვის გარკვეულ განსაზღვრულ, მისთვის შესაბამის მდგომარეობას, ანუ განწყობას. ის უნდა განწყობს მოქმედებისათვის, გარკვეული ქცევისათვის. აქედან იღებს სათავეს უზნაძის „განწყობის თეორია“, რომელიც როგორც წმინდად ფსიქოლოგიური, ისე ფილოსოფიური თვალსაზრისით, უდიდეს სამეცნიერო აღმოჩენად უნდა ჩაითვალოს. ერთი მხრივ, ფსიქოლოგიის პრობლემებისა და, მეორე მხრივ, განათლების ფილოსოფიის კვლევაში, დიდი მეცნიერი გენიალურ აღმოჩენამდე მიიყვანა. სწორედ „განწყობის თეორია“ ედება საფუძვლად დ. უზნაძის საგანმანათლებლო, ფილოსოფიურ თეორიას, რომელიც ძირშივე ანტიპატერნალურია და არსებულ, გაბატონებულ პედაგოგიურ მეთოდებსა და მეთოდოლოგიებს უპირისპირდება. როგორც ზრდასრულ ადამიანს, ასევე მოზარდს სკოლის ასაკშიც უჩნდება ძირეული მოთხოვნილება, რომლის დასაკმაყოფილებლადაც სრულიად კონკრეტული ემპირიული შინაარსი არის საჭირო. მაგალითად, შიმშილის, წყურვილის სურვილის მოსაკლავად ადამიანი იძულებული ხდება, გარკვეულ ხდომილებაში განწყობათა რეგულაცია აამოქმედოს, მის ხელთ არსებული ძალები გამოიყენოს, რომლის მეშვეობითაც დასახულ მიზანს მიაღწევს, ანუ მოთხოვნილებას დაიკმაყოფილებს. ასეთ ვითარებაში, ცხადია, პერსონის ქცევის განწყობას, გარედან შემოსული საგნის იმპულსი განსაზღვრავს და, შესაბამისად, წარმართული ქცევაც გარედან განისაზღვრება. ამ ტიპის მოქმედებას უზნაძე ექსტეროგენურს უწოდებს. მაგრამ გვაქვს სხვა შემთხვევებიც, როდესაც ადამიანი არ განიცდის გარკვეულ, კონკრეტულ საგნობრივ მოთხოვნილებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანური სურვილები ყოველთვის გარე სინამდვილეზე ზემოქმედების პრაქტიკულ-ტელეოლოგიურ მიზნებზე არ არის დამყარებული. ადამიანს აქტივობის იმანენტური უშინაგანესი მოთხოვნილებებიც უჩნდება, რომელიც შორსაა პრაქტიკული მერკანტილური მოთხოვნილებებისაგან. მისი შინაგანი შემოქმედებითი თვისებაა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უანგარო აქტივობა, რასაც დ. უზნაძე ფუნქციონალურ ტენდენციას უწო-

დებს. ეს ის მდგომარეობაა, როდესაც სუბიექტი არ არის ორიენტირებული უშუალოდ პრაქტიკული, საარსებოდ აუცილებელი მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად და, მიუხედავად ამისა, მაინც რაღაცნაირად არის მომართული, რათა იმოქმედოს. ეს გარკვეული შინაგანი შემოქმედებითი იმპულსია, რომელიც პერსონის იმანენტურ ნიაღშია წარმოშობილი და ის სრულიად თავისუფალია გარეგანი ემპირიულ-ლოგიკური მოთხოვნებისა და იმპულსებისაგან. ქმედების ეს სურვილი სრულიად უშინაგანესია და ამგვარ აქტივობას უზნაძე ინტროგენურს უწოდებს. თავის მოვლის ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნების გარდა, რომელიც ორგანიზმის ფიზიკურ მოთხოვნებას წარმოადგენს და, შესაბამისად, უზნაძე მოხმარებისა და თავის მოვლის სახელით გვაცნობს, თავის ორგანულ და პერიფერიულ მოვლენებად გამოყოფს. ასევე, აღსანიშნავია სხვისი მოვლისა და სხვისი მომსახურების ქმედითი მოთხოვნებიანიც. ყველა ამ ზემოთ ხსენებული დაკვირვების კვალდაკვალ, ცხადია, უზნაძე არა მხოლოდ სხეულიდან, ფიზიკური თუ ინსტინქტური მოთხოვნებიდან გამომდინარე, არამედ ფსიქოფილოსოფიურ მისწრაფებამდე მიდის. პერსონის მთავარი და მისთვის ყველაზე განსაკუთრებულად დამახასიათებელი ნიშანია ინტელექტუალური მოთხოვნება, შემეცნების ნყურვილი, ე. ი. ცნობისმოყვარეობა; ქცევის ფორმების ექსტეროგენურ ფორმებში უზნაძეს მომსახურება, მოხმარება, მოვლა, შრომა, ცნობისმოყვარეობა და საქმე შეყავს, ხოლო ინტროგენური ქცევის ფორმებში – ესთეტიკური ტკბობა, ხელოვნება, შემოქმედება, სპორტი და გართობა. თუმცა, ამ ფორმატთა შორის საზღვრების გავლება არასერიოზულად ეჩვენება იმ სრულიად მარტვად გასაგები მიზეზის გამო, რომ ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ისინი ძალზე მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული და, შესაბამისად, ერთობლივ, საინტერესო სინთეზურ ქსოვილს ქმნიან.

რა ადგილს და რაგვარ დეფინიციას აძლევს უზნაძე შემეცნებას, სწავლას. ცხადია, აზრი, რომ სწავლა, საკუთრივ „სასკოლო სწავლა“, გონებრივი შრომის ერთ-ერთი სახეობის მეტს არაფერს წარმოადგენს, ვერავითარ რეფლექსურ კრიტიკას ვერ უძლებს. აქ ყურადღება მახვილდება იმაზე, თუ რას ვიღებთ ფიზიკური შრომის ნაყოფისა და შემეცნების ეპისტემოლოგიური შრომის შედეგად. შრომით პროცესს, შრომით ქმედებას სრულიად განსაზღვრული, კონკრეტული შედეგის ჩვენების მეტი, სხვა არაფერი ევალდება. გვაქვს თუ არა ანალოგიური მდგომარეობა შემეცნების, სწავლის მსვლელობისას? ცხადია, არა, რადგან შემეცნება, სწავლა, ორიენტირებულია ინდივიდის ზოგადპიროვნულ, როგორც ინტელექტუალურ, ასევე მორალურ სრულყოფასა და განვითარებაზე. განათლების პროცესი მექანიკური შრომითი პროცესი როდია, რომელიც ექსტეროგენული, გარეგანი იმპულსით არის აღძრული, არამედ ადამიანის უშინაგანესი ინტროგენური ლტოლვაა, როგორც მისი შემოქმედებითი და ეგზისტენციალური ყოფიერების მთავარი პირობა და ნიშანიც. დიმიტრი უზნაძე თავის დიალექტიკური მსჯელობის მეთოდში ხშირად იყენებს ტერმინებს „ძალთა განვითარება“ / „ძალთა განვითარების ინტენცია“ ... განათლების ფილოსოფიისა და სწავლების თეორიებში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს თამაში, როგორც ქცევის გენერალური ფორმა. შესაძლოა თუ არა, რომ სწავლა და თამაში ქცევის ერთი და იგივე ფორმას წარმოადგენდეს. ცნობილია, რომ ჟან ჟაკ რუსოდან

მოყოლებული „თავისუფალი სკოლის“ იდეა სწავლისა და თამაშის იდეის იგივეობას ემყარებოდა. რა საერთო შეიძლება იყოს თამაშსა და სწავლას შორის? სწორედ ის, რომ ორივე „შინაგან ძალთა“ განვითარებაში მდგომარეობს, მაგრამ თამაშისაგან განსხვავებით, სწავლა-შემეცნება ყოველთვის გულისხმობს მოზარდისთვის ახალი ცოდნის ინფორმაციის მიწოდებას, რომლის შესახებაც განვითარების გარკვეულ ეტაპზე განყენებული თეორიული ცოდნის მიწოდება ხდება აუცილებელი. მაშასადამე, ე.წ. თავისუფალი სკოლის პედაგოგიკა, ცხადია, ცდებოდა, როცა თამაშსა და სწავლას ერთმანეთს უთანაბრებდა. ანუ სწავლას თამაშის დონემდე აქვეითებდა, ხოლო სქოლასტურ პატერნალური სწავლება კი ამის საპირისპიროდ მხოლოდ მენტორულ-დიდაქტიკურ მეთოდოლოგიას ეყრდნობოდა, მხოლოდ „დიდ მეტრზე“ მასწავლებელსა და თეორიულ განათლებაზე იყო ორიენტირებული და სრულად არ ითვალისწინებდა მოსწავლის შინაგანი განვითარების საფეხურებს, მის შემოქმედებით უნარებს, აზრებს, მისწრაფებებსა და სურვილებს.

„სკოლა არ არის სათამაშო მოედანი, მაგრამ იგი არც ქარანაა, სადაც ადამიანის ძალებს განსაზღვრული პროდუქტების მომზადებას ავალებენ და, მაშასადამე, სამუშაოდ მხოლოდ მას იღებენ, ვისაც უკვე აქვს ამისათვის საჭირო ძალები განვითარებული.“¹ შესაბამისად, განათლების მიღება, უზნაძის მიხედვით, როგორც ინტროგენური, ასევე, ექსტროგენური მოქმედების ფორმად შეიძლება ჩაითვალოს და, ალბათ, უფრო მეტად მათ შერწყმად, ანუ გარდამავალ ქმედებად, ასე ვთქვათ, ეტაპად, თუ საფეხურად, რომელიც თამაშის შემდეგ უნდა განვლოს ადამიანმა, ვიდრე შრომას ისწავლიდეს, ვიდრე შრომის უნარით აღჭურვილი „არსის დონემდე ამაღლდებოდეს“. შესაბამისად, სწავლა, შემეცნება იმ ქცევის აქტია, რომელიც ინტროგენურ და ექსტროგენურ მოცემულობათა ჰარმონიზებას გულისხმობს და შეიცავს რაღაც გამორჩეულსა და განსაკუთრებულს, რომელიც ჩვეულებრივი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირებით ვერ აიხსნება.

ამის შემდეგ მეცნიერი გვიჩვენებს საკუთარ თეორიულ ძიებებსა და პრაქტიკულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით შემუშავებულ სწავლების ორიგინალურ მოდელს, რომელიც დეტალურად განიხილავს მოზარდთა ინტერესებს სხვადასხვა ასაკში, ინტელექტუალური განვითარების, შემოქმედებითი, ეთიკური და ესთეტიკური მისწრაფებების, სპორტული აქტივობისა და სქესის გათვალისწინებითაც. ანუ იმას, თუ როგორი უნდა იყოს ყოველ მოცემულ მომენტში განათლების კონტენტი და მეთოდები, როგორ უნდა მოხდეს სასწავლო, საგანმანათლებლო პროცესის დაორგანიზება გამონაკლისი ინდივიდუალური შემთხვევების გათვალისწინებითაც კი. მაშ, ცალსახად მივდივართ დასკვნამდე, რომ „განწყობის თეორიის“ ავტორის საგანმანათლებლო, როგორც ფსიქოლოგიური, ასევე ფილოსოფიური პარადიგმა ანტიპატერნალურია. რას გულისხმობს პატერნალური მიდგომა განათლების ველზე? პატერნალური განათლების მეთოდოლოგია ცალსახად აღიარებს „მეტრის“, „მენტორის“, მასწავლებლის უშეცდომობას. ეს ის მიდგომაა, როცა მასწავლებელმა იცის „ყველაფერი“, ხოლო მოსწავლემ არაფერი. განათლების ზემოთ ხსენებული კონცეფცია სათავეს სქოლასტური ეპოქიდან იღებს. მეტად საყურადღებო და

¹ დ. უზნაძე, 1998, *სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია*, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბ., გვ, 24.

მნიშვნელოვანია, რომ ანტიკური ფილოსოფიური სკოლებისათვის ამგვარი მიდგომა არსებითად მიუღებელი იყო. სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე, მოსწავლეთათვის სულაც არ ითვლებოდნენ შეუმცდარ კერპებად, ურყევ ავტორიტეტებად. ისინი მოსწავლეებთან გათანაბრებულად აღიქვამდნენ თავს, ყურადღებით უგდებდნენ ყურს და ხშირად ითვალისწინებდნენ კიდეც. სწავლების ანტიკური მოდელი ანტიპატერნალური მოდელი იყო, რომლის მთავარ იდეასაც სიბრძნის მაძიებლობა, სიბრძნის მოყვარეობა, სიბრძნის მეგობრობა ერქვა. ანუ „გზადმყოფობა“ და ძიების პროცესში ყოფნა, ყოველგვარი წინაპირობებისა და წინადასაზღვრულობათა გარეშე. სოკრატე პლატონის მასწავლებელიცაა და მისი მეგობარიც, ისევე, როგორც პლატონი – არისტოტელესი. ჯანსაღ, ცენზურისაგან თავისუფალ, დიალექტიკურ კამათში, აზრთა ჭიდილში უნდა დაბადებულიყო ჭეშმარიტება. ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ანტიკური სამყაროს მკვეთრად ტრადიციონალისტური საზოგადოება არ ცნობდა ავტორიტეტებს, ან პატივს არ სცემდა ისტორიულ ტრადიციას, მაგრამ რედუცირებისა და ფილოსოფიური დაეჭვების შემონმებისა და რეფლექსირების, ე. ი. თავისუფალი აზროვნების აუცილებლობა გახლდათ დიდ ბერძენ კლასიკოსთა მთავარი მიგნება და მისწრაფებაც. მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს, სტერეოტიპთაგან თავისუფალ, დოგმატური აზროვნებისაგან თავისუფალ ინდივიდს შეეძლო ქცეულიყო ჭეშმარიტ ფილოსოფოსად.

ფილოსოფიას, ჩვეულებრივ, სამ პერიოდად ყოფენ: ანტიკური კლასიკა (ძველი ბერძული ფილოსოფია), როგორც წესი, „გენიალური ბავშვების ხანად“ იწოდება, მომდევნო პერიოდი გახლავთ სქოლასტიკა: დიდი სქოლარების ეპოქა, როცა გაქრისტიანებული ფილოსოფოსები გარკვეული თვალსაზრისით დოგმატურ აზროვნებაში შედიან, ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად ცხადდება და განათლების სისტემის ცალსახად კლერიკალიზება ხდება, სწორედ აქედან იღებს სათავეს სწავლების პატერნალური მოდელი. როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის წმინდა მამები აღიარებდნენ ანტიკური კულტურის უნივერსალურ და გენიალურ მემკვიდრეობას, გნოსეოლოგიურ-ეპისტემოლოგიურ დანატოვარსა და ბერძნულ სიბრძნეს, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ მემკვიდრეობის ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ჰარმონიზებას, ურთიერთშეთავსებას ცდილობდნენ, რამაც, აგრეთვე, უნიკალური ფილოსოფიური და მხატვრული შედეგები შექმნა. მაგრამ პატერნალური სქოლასტიკური მეთოდოლოგია სულ უფრო კარგავდა ძალას და დგებოდა აღორძინების ჯერი, რასაც მოჰყვა განმანათლებლობის ეპოქა, რომელმაც დაუნდობელი ბრძოლა გამოუცხადა განათლებისა და შემეცების ველზე უნინ გამეფებულ პატერნალურ დოქტრინას. ამ ბრძოლამ, შეიძლება ითქვას, რომ მე-20 საუკუნის დასაწყისამდე გასტანა და სხვადასხვა გამოხატულებისა და თეორიების ფორმა მხოლოდ ამ ეპოქაში შეიძინა.

ცხადია, შეუძლებელია, მასწავლებელმა იცოდეს „ყველაფერი“ და მოსწავლემ „არაფერი“. ამგვარი მიდგომა არა მხოლოდ კატეგორიულად არაფილოსოფიურია, ამავდროულად, არაქრისტიანულიც. მე-20 საუკუნის დასაწყისიდანვე, განათლების ფილოსოფიის ძირეული რეკონსტრუქციის მძლავრი ტენდენციები იწყებენ გავრცელებას, როგორც ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ასევე ევროპაში და საქართველოშიც. განათლების ახალი ეპისტემოლოგიური პარადიგმა პრაგმატულ

ფილოსოფიას ემყარება და მისი ავტორები ამერიკელი პრაგმატისტები არიან. მათ შორის განსაკუთრებულად უნდა გამოვყოთ ამ სფეროში ფუნდამენტური შრომის „დემოკრატია და განათლება“ ავტორი ჯონ დიუი. ამერიკელი პრაგმატისტები განათლების სისტემაში რეკონსტრუქციასთან ფილოსოფიის ფუნდამენტალური რეკონსტრუქციის გზით მივიდნენ, კერძოდ, ემპირისტული კლასიკური მიდგომებისა, შეხედულებების გადახედვისა და შემდგომი რეფლექსირების ნიადაგზე გამოცდილების ფილოსოფიური ცნების რეკონსტრუქციით. დიმიტრი უზნაძე კი განათლების ფილოსოფიის განწყობის თეორიით რეკონსტრუქციას შეეცადა. ორივე ეს მოაზროვნე ერთ ფუნდამენტურ საკითხში თანხმდება, რომ პატერნალური „ტრადიციული“ სკოლა უთუოდ უნდა შეიცვალოს და მოსწავლეზე, სტუდენტზე ორიენტირებული გახდეს. ცოდნის შექმნის ეპისტემოლოგიური პროცესი შემქმედებითი პროცესია, ფილოსოფიური პროცესი, რომელიც მუდამ ხელახლა დაბადებადი და უნიკალურია, რადგან თითოეული პერსონაა უნიკალური. ერთ შემთხვევაში გამოცდილების, ხოლო მეორე შემთხვევაში განწყობის შესაძლებლობაზე დაყრდნობით, ხოლო მის მთავარ ტელეოლოგიურ სწრაფვას პიროვნების განათლება და განვითარება წარმოადგენს. გამოცდილების შინაარსი, როგორც დავინახეთ, არც უზნაძისთვის არის გაუგებარი. ნერის ან კითხვის სწავლა, სხვა შემოქმედებით-შემეცნებითი აქტივობისათვის გვამზადებს. თუ ამერიკულ თეორიაში ამ ტიპის სასწავლო დაწესებულებას გამოცდილების სკოლა, ხოლო სკოლას კი ერთგვარი კომუნა ჰქვია, უზნაძის მიერ შემოთავაზებულ მოდელს „მოქმედების სკოლა“ ეწოდა. აღსანიშნავია, რომ ქართველი მეცნიერის ფსიქო-ფილოსოფიურ თეორიას პრაქტიკული განხორციელების შესაძლებლობა 1900-იან წლებში ქუთაისში ქალთა სკოლაში მიეცა. დ. უზნაძე სწორედ აქ ახორციელებდა თავისი საგანმანათლებლო თეორიის პრაქტიკას. ამ სკოლამ სულ რამდენიმე წელი იარსება, რადგან, ცხადია, 1917 წლის ბოლშევიკური რევოლუციის, ხოლო შემდგომ 1921 წლის საქართველოს ბოლშევიკური რუსეთის მიერ ოკუპაცია-ანექსიისა და საბოლოოდ გასაბჭოების შემდეგ, ამ ტიპის თავისუფალი, ინოვაციური, ექსპერიმენტული სკოლის არსებობასა და განვითარებას სრულიად არანაირი პერსპექტივა ჰქონდა.

უზნაძის საგანმანათლებლო თეორია, რომელიც ზედმინვენით ფსიქოლოგიურ ცდაზე დაყრდნობილ ინოვაციურ ექსპერიმენტსა და ავანტიურას შეიცავდა, გაჯერებული იყო თავისუფალი აზროვნების და, შესაბამისად, თავისუფლად მოაზროვნე მოქალაქის აღზრდის სულისკვეთებით, რასაც ამერიკულ სინამდვილეში *civil duty*-ს ეძახიან. სწორედ თავისუფალი დემოკრატიული ღირებულებების დამცველი, მაღალი სამოქალაქო კულტურის მქონე მოქალაქის აღზრდას ისახავს მიზნად ახალი ამერიკული საგანმანათლებლო პარადიგმაც, რომელიც არღვევს პატერნალური მოდელის საზღვრებს და ადამიანის შემეცნებისა და შემოქმედებითი აზროვნების ახალ ველზე გადაჰყავს. მნიშვნელოვანწილად, სწორედ ცენზურადაუდებელი ახალი თავისუფალი სკოლის შექმნის იდეით გახლდათ მოცული დიდი ქართველი მეცნიერი დ. უზნაძეც, რომლის ხორცშესხმასაც გასაგები მიზეზების, ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო პერსპექტივა არ აღმოაჩნდა.

„ნებისყოფის აღზრდა“, როგორც აქტივობის ანუ ქმედების პრინციპისა, რაც მთლიანობაში შემოქმედებითი სწრაფვით ცხოვრების აზრს ამკვიდრებს. მას მი-აჩნდა, რომ ზრდასრული ცხოვრებისათვის ადამიანის მომზადების მიზანი ნე-ბისყოფის განვითარებაში ხორციელდება. „გრძნობის აღზრდის“ შესახებ იგი ფი-ქრობდა, რომ გრძნობა და არა მხოლოდ გონებაა ადამიანის ყველა ქცევის თა-ნამგზავრი, რომ საკმარისია გრძნობათა სფეროში განსაკუთრებული მღელვარების გამოწვევა, რომ ნებაც შესაფერისი გზით ამოძრავდეს. გრძნობას შეუძლია ნებას მიმართულება მისცეს და ნებისყოფა სოციალურ მიზნებს დაუქვემდებაროს. ადა-მიანის მოქმედებასა და ქცევას ზნეობრივი საფუძვლები ნორმები და ღირებულებები გაუმყაროს. მორალური საფუძვლის, შინაგანი ზნეობის გარეშე ნებისყოფას და საერთოდ პიროვნების აღზრდას (ცოდნას, ერუდიციას) ყოველგვარი მნიშვნელობა ეკარგება. უზნადის ამ სენტენციების გამოძახილს აშკარად ვაწყდებით მე-20 სა-უკუნის უკვე მიწურულს, 90-იან წლებში წარმოქმნილ ახალი განათლების ფილო-სოფიის მძლავრ მიმდინარეობებში, რომლებიც უკვე არა მორალური, ან ეპის-ტემოლოგიური აღზრდის, არამედ მორალური განათლების სახელით გახდა ჩვენ-თვის ცნობილი.

Ketevan Tskhvariashvili

ANTI-PATERNAL PARADIGMS OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

(Dimitri Uznadze)

The prominent Georgian philosopher and psychologist Dimitri Uznadze, author of “theory of set” is known as an author of the original theory of education as well. In 1905 he left Georgia and entered Leipzig University becoming the student of Wilhelm Wundt. He devoted his study to philosophy and metaphysics. After a successful graduation, in 1910, he received his PHD degree at the university of Wittenberg (Halle, Germany) for his work “Vladimer Soloviov: “Epistemology and Metaphysics”. Then he entered Kharkov University and graduated it in 1913. Returning home, he taught history at Kutaisi Georgian Gymnasium until 1917 and gathered a wide experience teaching at school, being the headmaster of a specialized school for girls “Sinatle”.

In the beginning of 20 the century Uznadze argued, that people see deliverance in education and they pounce on it, but nevertheless deliverance is invisible. As we see that modern society thought the same way. The paternal methodology of teaching does not pay attention to living conditions; they are not capable of bringing up people who are ready for living.

Uznadze brings new notions and paradigms into the field of education, still unknown for paternal methodology of teaching. Those are: “the upbringing of will”, the new modern model of “self-government”, “upbringing of feeling”, “transforming ideas into power” and etc.

The period of thinking by abstracts, he conjoins with thinking by illustrative thinking.

It is to be noted, that Uznadze’s established “school of action” is so akin to new epistemological paradigm of education of pragmatists. Which also is anti-paternal and implies democratization of education.

Psychological and Philosophical researches of Uznadze are focused on human activity. According to his own observation and perceiving, he assumed that there are two kinds of human activities: commanded, forced or inner, genuine. The process of education includes both of this form of segments. Therefore, based on his "Theory of Set" he gives us a new theory of education, which is anti-paternal and rejects behavioral and gestalt theories. He called his experimental school, "School of Action". Unfortunately, his experimental methods did not have a chance to be practiced, more than a few years. As a result of the 1917 Bolshevik revolution and 1921 occupation and annexation of Georgia, school such as had no future. Dimitri Uznadze was a man of honor and full of dignity. He was dedicated to his work. Uznadze was one of the founders of TSU (Tbilisi State University), the first University in south Caucasus.

კალისტე უარი

ბაიხი და დაქორწინებული ქრისტიანი: შედარებითი ანალიზი
სამონასტრო წყაროებში

სტატია პირველად გამოქვეყნდა ოქსფორდში, 1974 წელს: Kallistos Ware, "The Monk and the Married Christian: Some Comparisons in Early Monastic Sources", in George Every, Robert Murray, Kallistos Timothy Ware (eds.), *Eastern Churches Review*, Vol 6, N1, (Clarendon Press, Oxford, Spring 1974).

„ნურასდროს იფიქრებ, რომ ერში მყოფი ადამიანი (*kosmikos*) – ის, ვისაც ცოლი და შვილები ჰყავს და განცხრომით ცხოვრობს – უფრო მეტად დალოცვილია, რადგან მას სიკეთის ქმნა და მოწყალების გულუხვად გაღება შეუძლია... მართალია, შეიძლება ბერობაში დიდი ცოდვილი იყო, მაგრამ იქ განცდილი სულიერი ტანჯვა და შეჭირვება უფრო ძვირფასია ღვთისათვის, ვიდრე ის უპირატესი სათნოებები, რომლითაც ერში მცხოვრები ადამიანი შემკულია“. ასე წერს წმ. იოანე კარპატელი (დაახლ. VII საუკუნე)¹ და ბერისა და დაქორწინებული ქრისტიანის ღირსებების შესახებ ეს შეხედულება ჩვეულებრივ მოსაზრებად ქცეულა მთელ სამონასტრო ლიტურატურაში, იქნება ეს დასავლური თუ აღმოსავლური, ძველი თუ თანამედროვე. *Apophthegmata Patrum* („წმინდა მამათა სწავლებანი“, „აპოფთეგმატა“ – მთარგმნელის შენიშვნა) ცალსახად აცხადებს: „ბერის ცხოვრების გზა ამა სოფელში მცხოვრებ პირის ცხოვრებაზე უპირატესიაო“.²

ამგვარი მტკიცება უნებლიედ იწვევს მღელვარებას მრავალი თანამედროვე მკითხველის გონებაში. მათ უჩნდებათ შეკითხვა: „მაინც რა იგულისხმება სამონასტრო ცხოვრების ამ „უპირატესობაში“? ნუთუ „აპოფთეგმატა“ და სხვა ადრეული სამონასტრო წყაროები უსიტყვოდ ახვევენ თავს „ორმაგ სტანდარტს“ ქრისტიანთა თემს, რომელიც ორ განსხვავებულ კლასად იყოფა: „სრულყოფილად“ და „აღალ-მართლად“? და განა შეიძლება ქრისტეს სწავლებამ ასაკეტურ ელიტასა და დანაარჩენ მონათლულთა თემს შორის ასეთი მკვეთრი გახლეჩა შეარიგოს?

პრობლემის ილუსტრაცია შეგვიძლია ვეძებოთ იმ ოთხ ადრეულ მონათხრობში, თუ როგორ შეუდგება კაცი ან ქალი სამონასტრო ცხოვრების გზას. უპირველესად, ვნახოთ წმინდა ათანასეს აღწერა წმ. ანტონ ეგვიპტელის მონაღების შესახებ. ერთ კვირა დღეს, საღმრთო ლიტურგიისას თავის სოფლის ეკლესიაში, ანტონზე ძლიერად იმოქმედა სახარების დღის საკითხავის სიტყვებმა: „უკუეთუ გნებავს, რაღთა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც

¹ ასაკეტური ჰომილია (MPG lxxxv, col. 1857, 1858).

² F. Nau (ed.), 'Histoires des solitaires égyptiens', §250, in *Revue de l'Orient chrétien* xiv (1909), p. 365.

გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მათე 19:21). ამ ტექსტმა მას მყისიერად შთააგონა, რომ ასკეტური ცხოვრების გზას შესდგომოდა.¹ „უკუეთუ გნებავს, რაჟთა სრულ იყო...“ ცალსახად მიუთითებს სრულყოფილებაზე და ნუთუ ეს მიუღწეველია მათთვის, ვინც საზოგადოებაში განაგრძობს ცხოვრებას, ქონებას ფლობს, ქორწინდება და შვილებს აღზრდის?

იგივე შეკითხვა წამოჭრა წმ. არსენი დიდმა სამონასტრო გზაზე შედგომისას, როგორც ეს „აპოთეგმატაშია“ მოთხრობილი. „მაშინ, როდესაც აბბა არსენი ჯერ კიდევ სასახლეში ცხოვრობდა, ღვთისადმი ლოცულობდა და ამბობდა: „უფალო, გამომიჩინე გზა, რომლითაც ვცხონდებიო“, მას ხმა მოესმა, რომელმაც აუწყა: „არსენი, დაუტევე ადამიანები და ცხონდები“.² თუმცაღა, განა ეს იმას ნიშნავს, რომ არსენი ვერ ცხონდებოდა, თუკი ის სასახლეში დარჩებოდა და საიმპერატორო ყრმებს აღზრდიდა? მაშ, რა მნიშვნელობით არის ამა ქვეყნიდან განსვლა ცხონებისათვის აუცილებელი წინაპირობა?

ჩვენი მესამე მაგალითია წმინდა პახუმის ბერძნული *Vita Prima*, სადაც აღწერილია თეოდორეს დედის მომლოცველობა მონასტერში, როდესაც ის თავის შვილთან შეხვედრას ითხოვს, შვილი კი უარზეა. ამის შემდეგ დედა გადაიფიქრებს შინ დაბრუნებას და მონასტერთან არსებულ ქალთა საერთო საცხოვრებელში დარჩება. ის ამბობს: „ასე არა მარტო ჩემს შვილს მოვკრავ თვალს ძმათა შორის, არამედ ჩემს სულსაც ვიხსნიო“.³ როგორც მანამდე, აქაც ჩნდება შეკითხვა: განა ის მონასტერში ცხოვრების გარეშე სულს ვერ იხსნიდა? ნუთუ ეს იმას ნიშნავს, რომ მონასტერი ხსნის ერთადერთი სარწმუნო გზა არის?

ეს სირთულე წმ. იოანე კასიანემ განსაკუთრებული სიმწვავეით წამოჭრა თეონას ამაღლევებელ ისტორიაში.⁴ მოსმენილი ქადაგებით შთაგონებული თეონა ცდილობს, ცოლი განშორების თანხმობაზე დაიყოლიოს, რათა ორთავემ შეძლოს სამონასტრო ცხოვრება, რომელსაც ის ტერმინით *melior viita* „უმჯობესი ცხოვრებით“ მოიხსენიებს. ცოლი უარზეა, მაგრამ თეონა მაინც დაჟინებით მოითხოვს: „მოდი, უფაღს ვემსახუროთ და ერთად დავაღწიოთ თავი ჯოჯოხეთის სატანჯველს“ (განა ისინი უფაღს ქორწინებაში ვერ მოემსახურებოდნენ და ნუთუ ჯოჯოხეთის სატანჯველს, როგორც ცოლი და ქმარი, ისე ვერ დააღწევდნენ თავს?) ბოლოსდაბოლოს, წინააღმდეგობის მიუხედავად, თეონა ტოვებს ცოლს და მისი თანხმობის გარეშე ბერი ხდება. წასვლისას კი ამ სიტყვებს ამბობს: „თუ მე შენ სიკვდილს ხელიდან ვერ გამოგტაცებ, მაშინ შენც ვერ განმაშორებ მე ქრისტესაგან. უმჯობესია, ადამიანს განვეშორო, ვიდრე ღმერთს“. კასიანე ამ შემთხვევით ბოლომდე კმაყოფილი არ არის და მაშინვე დასძენს: ნურავინ იფიქრებს, რომ ეს ამბავი განქორწინებებს ამხნევებდეს, პირიქით, ჩვენ არათუ არანაირად არ ვგმობთ ქორწინებას, არამედ

¹ Athanasius, *Vita Antonii* 2 (MPG xxvi, col. 841c).

² „აპოთეგმატა“ (წმინდა მამათა მოძღვრებანი) ანბანური კოლექცია, არსენი I (MPG lxx, col. 88B).

³ *Vita Prima* 37 (ed. Halkin, p. 23, lines 15-16).

⁴ *Coll.* xxi, 1-10.

მოციქულთა სიტყვისამებრ, ვამტკიცებთ, რომ „პატიოსან არს ქორწილი ყოვლითავე და საწოლი შეუგინებელ“ (ებრ. 13:4). თუმცა კასიანე აღნიშნავს, რომ თეონა სადაც იყო, იქ მამებმა არათუ უარყვეს მისი მოქმედება, არამედ მოწყალების ძმად დაადგინეს და *signa apostolicarum virtutum* მიანიჭეს, როგორც ღვთაებრივი ხელდასხმის ნიშანი.

რა დასკვნა შეგვიძლია გამოვიტანოთ ამ ოთხი შემთხვევიდან? თვითნებურობაში და უსამართლობაში ჩამოგვერთმეოდა გარკვეული განცხადებების კონტექსტიდან ამოგლეჯა და მათი იმგვარად განმარტება, თითქოსდა ისინი ქორწინებას გამოდნენ. უნდა ითქვას, რომ რამდენიმე ადრეული ბერი ქორწინებას თავისთავად ცოდვილ ცხოვრებად მიიჩნევდა და როგორც ფაქტს, ცხონებისათვის ხელისშემშლელად მოიაზრებდა.¹ თუმცა კასიანე განზრახ გამოხს ასეთ შეხედულებას და მას ანტონიც, ათანასეც, არსენიცა და პახუმიც დაეთანხმებოდნენ. ყველა მათგანი მზად იქნებოდა, გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებით დაემონებინა, რომ „ქალწულებისათვის უმეტესი პატივის მიგება არ ნიშნავს იმას, რომ ქორწინება სამარცხვინოა“.²

თუმცაღა სირთულეები კვლავ გვხვდება. მოდით, გვერდზე გადავდოთ ის უკიდურესი შეხედულება, რომელიც ქორწინებას ერთი ხელის მოსმით გამოხს და პრობლემა უფრო კვალიფიციურად განვიხილოთ. კერძოდ კი, განვიხილოთ, თუ რას ნიშნავს ის, რომ ქალწულებას „მეტ პატივს მივაგებთ“? სრულყოფილება ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით – განუწყვეტელი ლოცვა, დაყუდება, ღმერთის ჭვრეტა – *საერო ცხოვრებაში* დაქორწინებული ქრისტიანისათვისაც ხელმისაწვდომია, რომელიც ბავშვების აღზრდით და ნორმალური საერო ცხოვრებით არის დაკავებული? ამ საკითხზე სამონასტრო მმართველნი ხშირად ვერ თანხმდებიან ერთმანეთში. წმ. ისააკ ასური და წმ. თეოდორე სტუდიელი ეჭვის თვალთ უყურებენ იმას, რომ დაყუდების მაღლი და ღვთის ჭვრეტა შეიძლება შეძლონ მათ, ვინც ერში – ამა სოფელში ცხოვრობენ.³ სხვა მხრივ, წმ. გრიგოლ დიდს მიაჩნდა, რომ *lumen contemplationis* ყველასათვის შესაძლებელი იყო, განურჩევლად მათი ცხოვრებისეული გარემოებებისა.⁴ წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა *თეოსისის* და ღმერთთან კავშირის შესახებ რამდენიმე ყველაზე სიღრმისეული სწავლება თავის მეორე წერილში გამოთქვა, რომელიც ერისკაცისადმი – სამოქალაქო პირისადმი მიწერილი.⁵ წმ. გრიგოლ პალამას

¹ მაგ., ევსტათე სებასტიელი, განგრას საეკლესიო კრებამ (341 წ.) ამხილა ამგვარი აზრების გამო, მაგრამ, სავარაუდოდ, განაჩენი უსამართლო იყო. იხ. კრების კანონები 1, 4, 9, 10 და 14 (Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, i, 2 [Paris 1907], pp. 1032-8). შესაძარებლად იხ. J. Gribomont, 'Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme', in *Studia Patristica* ii (*Texte und Untersuchungen* lxxix: Berlin 1957), pp. 400-15.

² *Orat.*, xl, 18 (MPG xxxvi, col. 381B).

³ *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, ინგლ. თარგმანი იხ. A. J. Wensinck (Amsterdam 1923), p. 102; Theodore the Studite, *Ep.* ii 43 (MPG xcix, col. 1245AB).

⁴ *Hom. in Ezech.* II, v, 19 (MPL lxxvi, col. 996A).

⁵ MPG xci, col. 391-408.

მიაჩნდა, რომ განუწყვეტელი ლოცვა ისევეა ერისკაცთათვის მიზანშეწონილი, როგორც ბერებისათვის და რომ გულის სრულად განწმენდა დაქორწინებულ ქრისტიანებსაც შეუძლიათ, „თუმცა მხოლოდ დიდი სირთულით“.¹ თავად ეს ხუთივე ავტორიტეტი ბერები გახლდათ. მაშ, რომელი მათგანი გამოთქვამს უფრო სარწმუნო შეხედულებას?

ამ კითხვის ნაწილობრივი პასუხისათვის კვლავ „წმინდა მამათა მოძღვრებებს“ უნდა მივუბრუნდეთ. აქ და სხვა წყაროებშიც ამბის გარკვეული *ჟანრი* არსებობს, უშუალოდ ჩვენი თემისათვის აქტუალური, რომელშიც ბერს ეუწყება, რომ ერში მცხოვრები ვიღაც კაცი ან ქალი სინმინდით მისი თანასწორია. ის ცნობისმოყვარეობით ინთება და მყისვე გამოსაკვლევად გაეშურება.² რა ურთიერთობაა მინიშნებული ამ ტექსტებში უდაბნოსა და ქალაქს შორის?

აპოფთეგმატაში კონკრეტულ ინციდენტთა გარდა, გვაქვს ამგვარი ზოგადი შედარებებიც:

ერთხელ აბბა სილვანუსი ძმებს შორის იჯდა, როდესაც მან ექსტაზის მდგომარეობა განიცადა და პირით ძირს დაემხო. დიდი ხნის შემდეგ წამოდგა და ტირილი დაიწყო. ძმებმა ჰკითხეს: „რა მოხდა მამაო?“ ის დუმდა და ტიროდა. თუმცა გაუთავებელი შეკითხვების შემდეგ, მან მიუგო: „განკითხვის დღე ვიხილე და ვნახე სატანჯველისაკენ მიმავალ გზაზე ბევრი ჩვენნაირი მიდიოდა, ბევრი მათგანი კი, ვინც ერში ცხოვრობს, ცათა სასუფეველში შედიოდნენ“.³

¹ *Encomium S. Gregorii Thessalonicensis* (MPG cl, col. 573B-574B); *De passionibus et virtutibus* (MPG cl, col. 1056A).

² ეს ამბები *Streitnovellen* ანუ „მეტოქეობის ისტორიების“ ზოგად კატეგორიას განეკუთვნება. ასეთ ისტორიებში პიროვნება, რომელიც ბერს ეცილება, შეიძლება სხვა ასკეტი იყოს, ან კი „ერში“ მცხოვრები ქრისტიანი. ამ სტატიის მიზანია მეორე შემთხვევის შესწავლა. პირველ შემთხვევაში, მეტოქეობა ორ ბერს მოიცავს, ან ბერსა და მონაზონს, მაგალითად, იხ. Jerome, *Vita Pauli* 7 (MPL xxiii, col. 22A: წმ. პავლე პირველი განდეგილი და წმ. ანტონი); Palladius, *Historia Lausiaca* 17 (ed. Butler, 52, 1-53, 13: მაკარი ალექსანდრიელი და ტაბენესისის ბერები); HL 34 (98, 16-99, 19; პიტირიმი და სალოსი); HL 37 (113, 16-116, 2; სერაპიონი და რომაელი ქალწული); *Historia Monachorum in Aegypto* 11 (ed. Festugiere, 89 1-92, 37: საურუსი და ანუფი); *Apoph.*, alphabetical collection. Ammoun of Nitria I (MPG lxxv, col. 128B); და 12 მამის ისტორია edited by J.-C. Guy, 'La Collation des douze anachoretés', in *Analecta Bollandiana* lxxvi (1958), pp. 419-27 (cf. *Vitae Patrum* vii: MPL lxxiii, col. 1062D-1064C).

Streitnovellen-ის თანამედროვე დისკუსიისათვის ციტატებითა და პარალელებით დელოფოსის ლეგენდებზე, იხ. შემდეგი ნაშრომები: R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906), pp 75-76, and *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Göttingen 1916), pp. 34-49, 67-69, 90-93; მომდევნო სამი ნაშრომი A.-J. Festugière: 'Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum*', *Hermes* lxxxiii (1955), pp. 272-7; 'Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive', *Wiener Studien* lxxiii (1960), pp. 142-5; and *Les moines d'orient*, IV/1. *Enquête sur tes moines d'Egypte (Historia Monachorum in Aegypto)* (Paris 1964), pp. 78, 90-91.

³ *Apoph.*, alphabetical collection, Silvanus 2 (MPG lxxv, col. 408c).

ჯოჯოხეთისათვის განწირული ბერის თემა მაშინ, როდესაც ერისკაცი სამოთხეში შედის, უდავოდ სტანდარტული თემაა სამონასტრო ლიტურატიურაში.¹ რაც არ უნდა თავისთავად ჰქონდეს მონაზვნობას აღმატებული ხარისხი, ბოლო ჟამს ბერი მონაზვნობის უპირატესობით არ განისჯება, მას ცხოვრების ავტომატური გარანტია არ გააჩნია. თუმცა, აბბა სილვანუსის განცხადებას ძალიან შორს არ მივყავართ, რადგან დეტალები არ გვაქვს მოცემული. არ ვიცით, *ერისკაცის (kosmos)* რომელ კონკრეტულ მახასიათებლებში ხედავს ის ბერზე უპირატესობას. ამისათვის ინდივიდუალურ პირთა შემთხვევები უნდა განვიხილოთ.

ამ ისტორიების უმრავლესობაში ერისკაცი ანონიმური რჩება. მოდით, დავიწყოთ მთელ ამ *ჟანრში* უდავოდ იმ ერთ-ერთი ყველაზე შესანიშნავი ნარატივით, სადაც *კოსმიკოსი* სახელდებულია, ბერი კი – არა.² როგორც ამბავში ვკითხულობთ, ვინმე ბერი ორმოცი წელი იორდანის უდაბნოში დაეხეტებოდა. ამ ხნის განმავლობაში მას სხვა ადამიანი არასდროს შეხვედრია და გარეულ მხეცებს შორის ცხოვრობდა შიშველი, როგორც βασιლ, ანუ მწყემსი ბერი. ერთ დღეს ის ღმერთს სთხოვს: „მაუწყე ვის მივემსგავსეო“. მისდა გასაოცრად, პასუხად ესმის: „იმპერატორ თეოდოსის“. ამის გაგონებაზე დამწუხრებულმა მოხუცმა ჩაილაპარაკა: „ამდენი წელია, უდაბნოში დავეხეტები, სიცხისგან ვინვი, შიშველი ვიტან ღამის ყინვას, ადამიანის სახეც კი არ მინახავს. ორმოცი წელია, პური არ მიჭამია, შიმშილსა და წყურვილში ვცხოვრობ, ღამეს ღია ცის ქვეშ ვათევ. და მთელი ამ ტანჯვისა და ღვანლის შემდეგ ერთ დონეზე მაყენებენ პიროვნებასთან, რომელიც დაქორწინებულია, ცოლი ჰყავს და ფუფუნებაში ცხოვრობს“.

ბერი ლაბადას მოისხამს და კონსტანტინოპოლისაკენ გაემართება იმპერატორის სანახავად. თეოდოსი მას კეთილად და დიდი პატივით მიიღებს, რადგან ის „ბერების დიდი მეგობარი გახლდათ“. მოხუცი იმპერატორს სთხოვს, თავისი ცხოვრება აღუწეროს. პირველად თეოდოსი თავს იკავებს, აპროტესტებს, რადგან ის თავს ერისკაცად და ცოდვილად მიიჩნევს, რომელიც ღირსი არ არის დიდ ასკეტებს ანტონისა და მაკარის, პახუმისა და პიმენს შეადარონ. თუმცა, იძულების შემდეგ, თეოდოსი აღიარებს: „ოცდაცხრამეტი წელია, იმპერატორად ვმბრძანებლობ და მათგან ოცდაათი წლის განმავლობაში საიმპერატორო მენამული სამოსის ქვეშ ბენვის პერანგი მაცვია“. „ეგ არაფერია“, – ჩაილაპარაკა მოხუცმა. იმპერატორმა განაგრძო: „ოცდათორმეტი წელია, ჩემს ცოლს არ მივკარებივარ და თავს წმინდად ვინახავთ“. „ეგ არაფერია“, – კვლავ მიუგო მოხუცმა. შემდეგ იმპერატორი ბერს აღუწერს, როგორ მარხულობს და დაბანისაგან თავს იკავებს. „ეგ არაფერია“, – იმეორებს მოხუცი.

თავისი ასკეტური გამოცდილების აღწერის შემდეგ, თეოდოსი ახლა თავის მონყალების საქმეებს ჩამოთვლის: როგორ სწყალობს უსამართლოდ დევნილებს და იცავს ქვრივ-ობლებს, როგორ ჩამოივლის ყოველ ღამით ქუჩებსა და ციხეებს

¹ ტიპური მაგალითისთვის იხ. Symeon the New Theologian, *Catechesis* V (ed. Krivocheine, *Sources chretiennes* 96, pp. 434-8).

² რედაქტირებული ტექსტი იხ. F. Nau in *Patrologia Orientalis* viii (1912), pp. 171-4. ეს ისტორია თეოდოსე II მეფობის ოცდამეცხრამეტე წელზე მიუთითებს (A.D. 447).

და გაჭირვებულებს ეხმარება. როგორ ჰბანს თავისი ხელებით ავადმყოფებს ჭრილობებს და ხეიბრებს გამხმარ კიდურებს. „ეს კეთილი საქმეებია და ქებას იმსახურებს“, – ამბობს მოხუცი, – „მაგრამ ისინი არაფერია იმ შეჭირვებასთან შედარებით, რასაც ჩვენ ვიტანთ“.

ბოლოს, იმპერატორი აღწერს, როგორ ზის თავის საიმპერატორო ტახტრევანზე იპოდრომზე დოღის დროს, შემკული და შემოსილი მენამული სამოსით, ხელნაწერებს გადაწერს და არავითარ ყურადღებას არ აქცევს იმას, თუ რა ხდება მის გარშემო. როდესაც ხალხი მას ხოტბას ასხამს, ის გულს საშუალებას არ აძლევს, რომ სიამაყით აივსოს და თავაუღებლად წერას განაგრძობს. როგორც იქნა, ამან მოხუცზე შთაბეჭდილება მოახდინა: „ნეტარ ხარ შენ, შვილო ჩემო“, – შესძახა მან, – „... მე სათნოების ამ საფეხურს ჯერ ვერ მივალწიე, ილოცე ჩემთვის უფლისა მიმართ“. თეოდოსიმაც, თავის მხრივ, ბერისაგან კურთხევა გამოითხოვა და მოხუცი თავის გზაზე გაეშურა.

ეს შესანიშნავი ისტორია სამონასტრო წრეებში თეოდოსის ხსოვნისადმი პატივის მიგებასთან ერთად საოცრად დადებით განწყობას გამოხატავს არა-სამონასტრო სინმინდის დაფასებისადმი. საერო საქმეებში ჩართულობისა და თავისი გარეგნული ბრწყინვალეების გარემოებათა მიუხედავად, ქრისტიან იმპერატორს შეუძლია აღემატებოდეს განდეგილს, რომელიც სრულ განმარტოებასა და უპოვარებაში ცხოვრობს. ეს ამბავი გვიჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება ერისკაცი ფარულად მისდევდეს ფიზიკურ ასკეტიზმს და როგორ შეიძლება რომ დაქორწინებულმა წყვილებმა ცოლ-ქმრული ურთიერთობისაგან თავშეკავება მოახერხონ. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ამ ასპექტთაგან არც ერთი არ არის განსაკუთრებულად გამოყოფილი. ამბავი იმაზეც მიუთითებს, თუ როგორ ემსახურება ერისკაცი ღმერთს მონაწილეების საქმეებით, თუმცა, კვლავაც, არც ეს არის თეოდოსის ასეთი გულუხვი ქების მიზეზი. მისი ხოტბა მის თავის უარყოფას კი არ ეხება ან სუსტისა და გლახაკთადმი მსახურებას, არამედ უვნებლობის გამოვლინებასა და თავმდაბლობას. გარეგნული დიდების მახეში, მან შეძლო და გულის შინაგანი უბრალოება შეინარჩუნა. ეს არის აქ მთავარი. ასევე, აღსანიშნავია, რომ ამ ამბავში არსადაა მინიშნება იმაზე, რომ თეოდოსი უფრო მეტ სინმინდეს მოიპოვებდა, თუკი ის სამონასტრო ცხოვრების გზას შეუდგებოდა.

არც ისაა სადმე ნათქვამი, რომ იმპერატორი ხელნაწერების გადაწერისას თავის საიმპერატორო ტახტრევანზე ლოცულობდა. თუმცა, ფაქტია, რომ შორის არ ვართ იმ იდეალური ერისკაცის ხილვისაგან, რომელიც ამქვეყნიური ამაოებით გარემოცული განუწყვეტლად ღმერთზე ფიქრობს. თეოდოსი იპოდრომზე იმ „ღმერთის წმინდანებს“ განასახიერებს, რომლებზეც მაკარისეული ჰომილიები საუბრობენ: „ზოგჯერ ისეც შეიძლება მოხდეს, რომ ღმერთის წმინდანები შეიძლება თეატრში ისხდნენ, ამქვეყნიურ ამაოებას შესცქეროდნენ, თუმცაღა მათი შინაგანი „კაცი“ ღმერთს ესაუბრებოდეს, მიუხედავად იმისა, რომ გარეგნული კაცი, რომლითაც სხვებს წარმოუდგებიან, იმას უცქერენ, რაც ამ ქვეყნაზე ხდება“.¹

¹ Hom, xv, 8 (MPG xxxiv, col. 581A). შედ. კალისტოს უფართან იხ. T. Ware, “Pray Without Ceasing”: The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism, ECR ii (1969), pp. 253-61.

„აპოფთეგმატაში“ კიდევ ერთი ამბავია მოთხრობილი, რომელშიც *კოსმი-კოსი* სახელდებულია და ბერი კი – არა.¹ თუმცა, აქ შეხედულება ერისკაცის სინმინდებზე ნაკლებ დამაჯერებელია. ორი მეუდაბნოე მამა კითხულობს, თუ რა სულიერ სიმაღლეს მიაღწიეს მათ და პასუხად იღებენ, რომ ჯერ კიდევ არ მიუღწევიათ ისეთი სიმაღლისათვის, როგორსაც მიაღწია სოფელში მცხოვრებმა ევქარისტემ. როგორც გაირკვევა, ის დაქორწინებული მწყემსია. დაჟინებული გამოკითხვის შემდეგ ის ბერებს ეუბნება, რომ ის თავის შემოსავალს სამ ნაწილად ჰყოფს: ერთი გლახაკთათვის, ერთი სტუმართმოყვარეობისათვის და ერთიც მეუღლისა და საკუთარი საჭიროებებისათვის. შემდეგ დასძენს: „მე და ჩემი ცოლი რომ დაქორწინდით, ქაღალდები ვიყავით და დღემდე ცალ-ცალკე გვძინავს“. ორივე ბერი სახლში დაბრუნდა და ღმერთს ადიდებდნენ.

როგორც თეოდოსის ამბავში, აქაც არ არის მინიშნება იმაზე, რომ ევქარისტე ბერი გახდებოდა. პირიქით, მონათხრობის სათაურია „*კოსმიკოს* ევქარისტეს შესახებ“. საერო ღვთისმოშიშობის ფორმები, რომლისთვის ევქარისტეს ხოტბა გვესმის, იმპერატორის ამბავშიც არის ნახსენები, განსაკუთრებით მონყალება, გლახაკთა მოკითხვა და ქორწინებაში თავშეკავება, თუმცა აქ ხაზგასმა სხვაგვარია. როდესაც თეოდოსი ასეთ საკითხებს ეხება, მოხუცი მათ გვერდზე გადასდებს, როგორც არამნიშვნელოვანს და ამბობს, „ეგ არაფერიაო“, მაგრამ ევქარისტეს შემთხვევაში ეს საკითხები მისი სულიერი მიღწევის მწვერვალად მოიაზრება. აქარაფერიანათქვამი სულიერ უვნებელობასა/მინაგან დაყუდებასა და კეთილგონიერებაზე, რამაც თეოდოსის შემთხვევაში ესოდენ ალაფრთოვანა იორდანის გაღმადან მოსული მოხუცი. ევქარისტოსი, მიუხედავად იმისა, რომ *კოსმიკოსად* მოიხსენიება, ერში მცხოვრები დაქორწინებული ქრისტიანის მონოდებას სრულად ვერ აღასრულებს, რადგან მისი ქორწინება სრულფასოვანი არასდროს ყოფილა.² ალბათ, ამიტომაც, რომ ორი მეუდაბნოე მამა მას ბერობას არ უქადაგებს, მას ეს არც სჭირდება, რადგანის უკვე ფარული მონაზვნობის გზას შესდგომია. თეოდოსის ისტორიასთან შედარებით, აპოფთეგმატას შემთხვევა უფრო ნაკლებდამგრძნობიარეა ერისკაცის სულიერი შესაძლებლობების მიმართ და ნაკლებ სიფაქიზეს იჩენს ქრისტიანული მონოდებების მრავალფეროვნების გაგებაში. თეოდოსისა და ევქარისტეს ისტორიათა პარალელურად, მოდით, სამი მაგალითი განვიხილოთ, სადაც ბერი სახელით არის მოხსენიებული. ეს მაგალითები მოგვითხრობენ პაფნუტიზე, ანტონისა და მაკარი მეგვიპტელზე.

¹ *Apoph.*, Alphabetical collection, Eucharistus (MPG lxxv col. 168D-169B); აგრეთვე იხ. *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, ed. E. A. Wallis Budge (London 1907), vol. ii p. 149.

² ქორწინებაში დაცული ქაღალდების სხვა მაგალითებისათვის იხ. Palladius, *HL 8* (27, 5-21: Ammoun of Nitria) და Cassian, *Coll. Xiv, 7*. „თეთრი ქორწინების“ ერთ-ერთი ყველაზე უცნაური ისტორია არის აღწერილი ნაშრომში *Vertus de Saint Macaire* (ed. E. Amelineau, *Histoire des Monasteres de la Basse-Egypte [Annales du Musee Guimet]*, vol. xxv: Paris 1894), pp. 178-80). აქ შვიდშვილიანი დაქორწინებული მამაკაცი ეუბნება მაკარის: „დღემდე ჩემი ცოლის საწონლს არ შევხებოვარ და ის მე არ შემხებია, არ ვიცი, ეს ბავშვები ვის ეკუთვნიან, არც ის ვიცი, როგორ შვა მან ისინი. და ღვთის მადლით, მე მისთვის უხერხული სიტყვა არასდროს მიკადრებია“.

პაფნუტის ისტორია მოთხრობილია ნაშრომში *Historia Monachorum in Aegypto*.¹ მრავალწლიანი ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ის ღმერთს სთხოვს, განუცხადოს, თუ რომელ წმინდანს მიემსგავსება ის სათნოების საქმეებში. ანგელოზი მას აუწყებს, რომ ის მახლობელ ქალაქში მცხოვრებ ფლეიტაზე დამკვრელს ჰგავს. ის მყისვე გაემართება ქალაქში იმ ადამიანის სანახავად, რომელიც არც კი მალავს საკუთარ ცოდვილობას. ის მემთვრალე და მემრუშეა და ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინ ავაზაკიც იყო. პაფნუტი მას ეკითხება: ოდესმე რაიმე სიკეთე ჩაგიდენია? ფლეიტისტი უამბობს, რომ ორჯერ დაეხმარა მწუხარებაში მყოფ ქალებს მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ ავაზაკი იყო.² პაფნუტი მყისვე აღიარებს: „არ მახსენდება, რომ რაიმე ამ დონის სათნოება აღმესრულებინოს“. აღსანიშნავია, რომ აქ აქცენტი გაკეთებულია სათნოებაზე (κατορθματα), თანაგრძნობის გარეგან გამოვლინებაზე: პაფნუტი არ ამბობს, რომ ფლეიტისტი მასზე უპირატესია შინაგან ლოცვაში, არამედ მხოლოდ გარეგან ქმედებაში. გაგრძელება ძალიან მნიშვნელოვანია: პაფნუტი მოუწოდებს ფლეიტისტს, რომ არ უგულვებელყოს თავისი ცხოვრება და ამ ქადაგების შედეგად ის პაფნუტის უდაბნოში მიყვება და ბერი ხდება.

ამის შემდგომ პაფნუტის ეუწყება, რომ ის აგრეთვე მახლობელ სოფელში მცხოვრებ მუნიციპალურ მრჩეველს (πρωτοκλήριον) მიემსგავსება. ის უმალ გაეშურება სოფლის მოსახლის მოსანახულებლად, სადაც მას გულთბილად იღებენ. თავდაპირველად, ჩვეულებრივ, კაცი ამტკიცებს, რომ ის ერთი ცოდვილია, რომელიც სრულებით არ იმსახურებს ბერებთან შედარებას. თუმცა, ბოლოსდაბოლოს, პაფნუტის გაუმხელს, რომ ის ოცდაცამეტი წელია, დაქორწინებულია: პირველი სამი წლის განმავლობაში მისმა ცოლმა სამი ძე შვა, თუმცა მას შემდეგ ისინი და-ძმასავით ცხოვრობენ. ის აგრეთვე საუბრობს თავის საზოგადოებრივ და მონაწილეობის საქმეებზე, უცხოთა შემწყნარებლობაზე, გლახაკთა დახმარებაზე, სამართლიანობის აღსრულებისას მიუკერძოებლობაზე, შემრიგებლობაზე. (აქაც, ექვარისტის ამბის მსგავსად, ორი რამ არის გამოყოფილი, როგორც ერისკაცისათვის დამახასიათებელი სათნოება: ცოლ-ქმრული ურთიერთობისაგან თავშეკავება და გლახაკთა და უპოვართა მიმართ დიდსულოვნება). როგორც მანამდე, პაფნუტი აქაც ერისკაცს მოუწოდებს მონაზვნობისაკენ. „ეს ყველაფერი სათნოების ბრწყინვალე საქმეებია“, – ამბობს ის, – „თუმცა, არსებობს რაღაც, რაც შენ გაკლია და რაც ყველა სათნოებაზე უზენაესია, ეს არის ღმერთის ზესიბრძნისეული შემეცნება. ეს სირთულის გარეშე არ მოიხვეჭება, თუ ამა სოფელს არ დაუტევენ, არ აღიღებ ჯვარს და მაცხოვარს არ შეუდგები“. ამის გაგონებაზე სოფლის მაცხოვრებელი მაშინვე დგება და პაფნუტის უდაბნოში ისე მიყვება, რომ ოჯახის წევრებსაც კი არ ემშვიდობება. როგორც შევნიშნეთ, პაფნუტი ამბობს, „სირთულის გარეშე“ (ἀτόμας). ის არ ამტკიცებს, რომ „ღმერთის შემეცნება“ სრულებით შეუძლებელია მათთვის, ვინც ერში ცხოვრობს, არამედ ამბობს, რომ ეს ბერისათვის უფრო ადვილია.

¹ *Hist. Mon.* 14 (Ed. Festugière, 102, 1-109, 121).

² წმ. თეოდულოს მესვეტისა და მსახიობ კორნელიუსის ხატოვანი ისტორიის შედარებისათვის იხ. H. Delehaye, *Les saints stijlites* (Bruxelles/Paris 1923), pp. cxviii-cxix; Festugière, *Us moines d'orient*, IV/1, p. 90, n. 1.

ამის შემდეგ, პაფნუტი კიდევ არ კმაყოფილდება და კვლავ სთხოვს ღმერთს გამოუცხადოს მესამე ადამიანი, ვისაც ის მიემსგავსება. ამჯერად ის უმდიდრეს ალექსანდრიელ ვაჭართან იგზავნება. პაფნუტი მას იმ დროს მიუსწრებს, როდესაც ის თავის ქონებას გლახაკებს და ასკეტებს ურიგებს. პაფნუტი მას აფრთხილებს, რომ დიდი ხნის სიცოცხლე არ დარჩენია და ურჩევს, ქონების დარიგება სხვას მიანდოს და თავად კი, სანამ ჯერ კიდევ დრო აქვს, სამონასტრო ცხოვრებას შეუდგეს. დანარჩენი ორივით, პაფნუტის ვაჭარიც უდაბნოში მიყვება.

Historia Monachorum-ის ლათინურ ვერსიაში ამ ისტორიიდან ასეთი დასკვნაა გამოტანილი:

ამ სოფელში არავინ არ უნდა გძულდეს, არც ავაზაკი ან სცენაზე მომუშავე, არც ქორწინების უღლის ქვეშ მყოფი მინის მუშა, არც კომერციში ჩაბმული ვაჭარი... ჩვენი ცხოვრების პროფესია ან გარეგნული შესახედაობა ან სამოსი კი არ სათნოეყოფა ღმერთს, არამედ ჩვენი გულწრფელობა, გონებით ერთგულება და საქმეთა სინწრფელება.³

თუმცა ეს იმ ფაქტის უგულვებელყოფა იქნებოდა, რომ სამივე ერისკაცს აქ მოუწოდებენ, რომ მონაზვნობას შეუდგნენ. ამჟამად, რომ „ცხოვრების პროფესია“ ყველაფერს ცვლის! რაც არ უნდა დიდი ყოფილიყო ამ სამ ერისკაცთა სათნოება, როდესაც ისინი ერთი ცხოვრობდნენ – რასაც პაფნუტის ამბავი ამჟამად მოწმობს – მათი სინმინდევ კიდევ უფრო დიდი იქნება, თუ ისინი ბერები გახდებიან. აქ პაფნუტისეული მონათხრობი ნამდვილად ნაკლებ დიდსულოვნებას ავლენს, ვიდრე თეოდოსის შემთხვევაში იყო. ამავე დროს, ის ცოტათი კიდევ აგრძელებს იმ ხაზს, რაც *კოსმიკოს* ევქარისტეს ისტორიაში ირიბად იყო მინიშნებული. ევქარისტე თავის გულში უკვე ფარული მონაზონია, მაგრამ მას არ სთხოვენ, რომ მისი მოწოდება გამოაპყაროს. ასევე, ის მზაობა, რომლითაც სამი ერისკაცი პაფნუტის რჩევას იღებს, იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი გულში უკვე გაუცნობიერებლად მონაზვნები არიან. თუმცა, პაფნუტი არ სჯერდება ამ ფარულ მოწოდებას და დაჟინებით მოითხოვს, რომ ეს გზა გამოხატული და განცხადებული იყოს.

ჩვენი სამი ამბიდან მეორე, რომელშიც ბერი სახელით მოიხსენიება, არის მაკარი მეგვიპტელისა და ორი ქალის ისტორია.⁴ მას გამაფრთხილებელი მნიშვნელობა აქვს, რათა უკიდურესად ფრთხილად მოვეკიდოთ დოქტრინული ან მორალური დასკვნების გამოტანას ისეთი ტექსტებიდან, როგორცაა „აპოფთეგმატა“. ყველაზე

³ *Hist. Mon.* 16 (MPL xxi, 439B).

⁴ ეს ამბავი სხვადასხვა ვერსიად არსებობს:

(i) ლათინური: *Vitae Patrum* iii, 97 and VI, iii, 17 (MPL lxxiii, col. 778c, 1013D-1014B).

(ii) კოპტური: *Apophthegmss sur Saint Macaire* (ed. Amelineau, *Histoire des Monasteres de la Basse-Egypte*, pp. 228-30).

(iii) სირიული: Wallis Budge, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, vol. ii, pp. 150-1.

ჯერჯერობით გამოუქვეყნებელი ბერძნული ტექსტი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ჩნდება ხელნაწერების ნაწილში MS. Coislin. 126, რაც არ შესულა ნაუს დაუმთავრებელ რედაქციაში და ჩამონათვალში, მითითებულია, როგორც §489 ნიგნში J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (Bruxelles 1962), p. 67.

ცნობილ ლათინურ ვერსიაში¹ მაკარის ეუწყება, რომ მას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია იმ სულიერი სიმაღლისათვის, რომელსაც რომელიღაც ქალაქში მცხოვრებმა ორმა ქალმა მიაღწია. მაკარი იღებს თავის პალმის კვერთხს და მათ სანახავად მიიჩქარის. დაჟინებული გამოკითხვის შემდეგ, ისინი პასუხობენ, რომ არაფერი მათ ცხოვრებაში განსაკუთრებული არ ხდება. ისინი დაქორწინებულნი არიან და ჩვეულებრივ ქმრებთან ძინავთ.² მაკარი განაგრძობს მათ გამოკითხვას და ბოლობოლო ისინი მას სრულ სიმართლეს გაუმხელენ. ეს ქალები „ერთმანეთისათვის უცხონი“ არიან, არ არიან ხორციელი ნათესავები და დაქორწინებულნი არიან ორ ძმაზე, „ჩვენ ორნი“, – ამბობენ ისინი, – „ბოლო 15 წელია, ერთ სახლში ვცხოვრობთ და ამ ხნის მანძილზე სრული მშვიდობა და ჰარმონია გვაქვს“. დასძენენ, რომ ორივეს სურდა, მონაზვნები გამხდარიყვნენ, მაგრამ ქმრები არ დასთანხმდნენ. „და რადგან ეს გეგმა ვერ განვახორციელეთ, ჩვენსა და ღმერთს შორის ასეთი ალტქმა დავდეთ, რომ სიკვდილამდე ჩვენს ბაგეთაგან ამქვეყნიური საუბარი არ გამოვიდოდა“. მაკარი, იმით გაოგნებული, რომ მათ ამდენი ხანი შეძლეს ჩხუბისა და უთანხმოების გარეშე ცხოვრება, შესძახებს: „ჭეშმარიტად არცა ქალწული არს და არცა დაქორწინებული, არცა ბერი და არცა ერისკაცი, არამედ ღმერთი თავის სულიწმიდას აძლევს ყველას თავისი განზრახვისამებრ (*secundum uniuscuiusque proposiitum*).“³

აქ, ერთი შეხედვით, იმ დასკვნას ვხვდებით, რომელიც თანამედროვე მკითხველს გაახარებდა. სულიწმინდის სისავსე, როგორც მაკარი წარმოაჩენს, ყველასათვის ხელმისაწვდომია განურჩევლად იმისა, ბერია ის თუ დაქორწინებული, ან უდაბნოში ცხოვრობს თუ ქალაქში. წმ. სვიმეონ ღვთისმეტყველი რომ მოვიშველიოთ:

ბევრს ჰგონია, რომ ანაქორიული ([განდევილური]) ცხოვრება ყველაზე დალოცვილია, სხვები თვლიან, რომ კინოვიურ მონასტერში ცხოვრებაა ყველაზე აღმატებული და სხვებს კი ეკლესიის მმართველობა, სწავლება, დამოძღვრა და განკარგულება მიაჩნია ყველაზე მაღალ მსახურებად, რადგან ეს მრავალთათვის ხორციელი და სულიერი საზრდოს მომნიჭებელია. ჩემი აზრით კი, აქედან არც ერთი მიმართება მალა მდგომად, არც რომელიმეს შევასხავდი ხოტბას მეორის დასაკნინებლად, არამედ ყველა სიტუაციაში, ვისაც რა საქმე და ამოცანა აქვს შესასრულებელი, ის არის ის ცხოვრება, რომელიც ღმერთისთვის და ღმერთისმიერად უნდა იცხოვროს და სწორედ ის არის სრულად დალოცვილი.⁴

XIV საუკუნის დასავლური ნაშრომის *The Book of the Poor in Spirit* („წიგნი სულით გლახაკისა“) სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყველა ადამიანს საუკეთესო ერგება და ღმერთი მას შენი გარემოებების მიუხედავად მოგანიჭებს, თუკი შენ მას მიიღებ“.⁵

¹ *Vitae Patrum* VI, iii, 17 (MPL lxxiii, col. 1013D-1014B).

² კოპტურ ვერსიაში მათი პასუხი ცოტა არ იყოს უარყოფით დამოკიდებულებაზე მიუთითებს ქრისტიანული ქორწინებისადმი: ‘Que desires-tu [savoir] un oeuvre de celles qui sont souillées?’ (Amélineau, *loc. cit.*).

³ MPL, lxxiii, 1014B.

⁴ *Theological and Practical Chapters*, iii, 65 (ed. Darrouz).

⁵ ინგლისური თარგმანისათვის იხ. Tr. C.F. Kelley (London 1954), p. 107.

მთავარია, თითოეულმა გული გაუღოს სულიწმიდის მადლს, სრულად მისდოს იმ კონკრეტულ მოწოდებას, რომელიც ღმერთმა მისთვის განიზრახა. არც ერთი მოწოდება არ არის თავისთავად მეორეზე აღმატებული. თითოეული ადამიანისათვის საუკეთესო ის არის, რისთვისაც ღმერთმა სწორედ მას პირადად მოუხმო.

თუმცა უნდა ვურთხილდეთ მაკარის დასკვნითი სიტყვებისათვის გადაჭარბებული მნიშვნელობის მინიჭებასაც.¹ ვინაიდან ალტერნატიულ ლათინურ ვერსიაში, რომელიც შესაძლოა, უფრო ზუსტიც კი იყოს ამ ეტაპზე, მაკარი ამბობს: „ჭეშმარიტად არცა ქალწულია და არცა დაქორწინებული, არცა ბერი და არცა ერისკაცი, არამედ ღმერთი თითოეულის გულისთქმას ეძიებს (*Deus tantum propositum quaerit*) და სიცოცხლის სულს ყველას შთაბერავს“.² ამ შემთხვევაში მაკარის შენიშვნის აზრი ის არის, რომ ორ ქალს სურდა მონაზვნობა, მათი სურვილი ვერ განხორციელდა მათგან დამოუკიდებელ გარემოებათა გამო, თუმცა ღმერთმა მათი განზრახვა ქმედებად შეინირა. მაკარისა და ორი ქალის ისტორია, მაშასადამე, ევქარისტესა და პაფნუტის ისტორიებზე მეტს არც კი გულისხმობს: იმისათვის, რომ ღმერთს სათნო ეყოს, ერისკაცი გულთ მონაზონი უნდა იყოს.

ჩვენი სამი ამბიდან ბოლო, რომელშიც ბერი სახელითაა მოხსენიებული, ეხება წმ. ანტონ ეგვიპტელსა და დაბალს.³ ამბავი, ჩვეულებრივ, ისევე იწყება. ანტონს ეუნწყება, რომ მან ალექსანდრიელი *კორიარიუსის* ([იგივე დაბალი – ტყავის დამამუშავებელი ოსტატი, – მთარგმნელის შენიშვნა]) სულიერ სიმალლეს ვერ მიაღწია. ის მყისვე მიიჩქარის დაბალის სანახავად. ის კი მიუგებს: „არ ვიცი, თუ რამე სიკეთე მაქვს ოდესმე ჩადენილი. დილით რომ ვდგები, სანამ სამუშაოდ დავჯდებოდე, ჩემთვის ასე ვამბობ: „მთელი ქალაქი დიდთან პატარიანად ღვთის სასუფეველში შევა

¹ ეს მართებულად არის მითითებული ნიგნში Pere Bruno de Jesus-Marie, in *Mystique et continence (Etudes carmélitaines, 31e anèe: Bruges 1952)*, p. 12.

² MPL lxxiii, col. 778c. მსგავსად არის თარგმნილი სირიული ვერსიაც, რედაქტირებული უოლის ბაჯის მიერ: „ჭეშმარიტად, ქალწულება თავისთავად არა არს რა, არცა ქორწინება, არცა ბერობა, არცა ერში ცხოვრება, რადგან ღმერთი თითოეულის [ადამიანის] გულისთქმას ეძიებს და ყოველ ადამიანს სულს შთაბერავს“ (Wallis Budge, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, vol. ii, p. 151).

³ ეს ამბავიც, ისევე, როგორც მაკარისა და ორი ქალის ისტორია, რამდენიმე ვერსიის სახით არსებობს:

ლათინური: *Vitae Patrum* iii, 130 and VII, xv, 2 (MPL lxxiii, col. 785CD and 1038BC).

(ii) სირიული: Wallis Budge, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, vol. ii, pp. 149-50: აქ ერისკაცი მკერავია და „მონყალებისა და კეთილი საქმეების“ ალუზიას ვხვდებით, რომელიც ლათინურ ტექსტში არ მოიძებნება.

(iii) ბერძნული: (a) *Apoph.*, alphabetical collection, Antony 24 (MPG lxxv, 84B). აქ ერისკაცი ექიმი, ანტონს ეუნწყება, რომ ექიმი „მისნაირია“, მაგრამ ამას განვითარება არ მოჰყვება და ანტონი არ მიდის მის მოსახსულვლად. (b) Nau, 'Histoires des solitaires égyptiens', §67, in *Revue de l'Orient chrétien* xii (1907), pp. 394-5. აქ ბერი ანონიმური რჩება. ერისკაცი კი ბოსტნეულის გამყიდველია და ამ ისტორიას გაგრძელება აქვს, რომელიც ლათინურ ვერსიაში არ გვხვდება.

მათი ალაღმართლობის წყალობით, *მხოლოდ მე* კი, ჩემი ცოდვების გამო, საუკუნო სატანჯველში ჩავვარდები“. ყოველ საღამოსაც იგივეს იმეორებს. ანტონი მყისვე აღიარებს, რომ ამდენი წელი უდაბნოში განმარტოების მიუხედავად, მას ასეთი „სიმაღლისათვის“ არ მიუღწევია.

ლათინურ ვერსიაში ამბავი ასე მთავრდება. ერთ-ერთ ბერძნულ პარალელურ ვერსიაში¹ კი საინტერესო გაგრძელებას ვაწყდებით. ამ ვერსიაში ბერი სახელდებულის არ არის, ერისკაცი კი ხილ-ბოსტნეულის გამყიდველია. ერისკაცი ბერს ეუბნება იმ სიტყვებს, რომელსაც დილა-საღამოს იმეორებს ზუსტად ისე, როგორც ეს ლათინურ ვერსიაშია. ამაზე ბერი პასუხობს, რომ თუმცაღა ეს სიტყვები საქებარია, მაგრამ მისი ასკეტური ღვაწლის სადარი მასში მაინც არაფერია. მოსაღამოვდება და როდესაც ორნი ერთად სხედან ბოსტნეულის დახლთან, მათ გამვლელთა სიმღერა ესმით. ბერი ეუბნება: „ძმაო, შენ სინმინდით ცხოვრება თუ გინდა, ასეთ ადგილას როგორ რჩები? ნუთუ არ განუხებს ასეთი სიმღერების გაგონება?“ კაცი კი პასუხობს: „აბა, სიმართლე ისაა, რომ არასდროს შევწუხებულვარ ან შევშფოთებულვარ ამით“. „აბა, მაშინ გულში რას ფიქრობ ხოლმე“, – განაგრძობს ბერი, – „როდესაც ასეთი ხმები გესმის?“ ბოსტნეულის გამყიდველი პასუხობს: „ვფიქრობ, რომ ისინი აუცილებლად მოხვდებიან სასუფეველში“. მაშინ ბერი გაოგნებული პასუხობს: „ამ სიმაღლისთვის ნამდვილად არ მიმიღწევიაო“.

აქ იგივე აზრია, რაც პირველად მოვეყვით იმპერატორ თეოდოსის შესახებ. დაბალს/ბოსტნეულის გამყიდველს არ აიძულებენ ბერად შედგომას. უფრო მეტიც, არაფერია ნათქვამი არც მონყალებაზე და არც ქორწინებაში დაცულ ქალწულებაზე. იპოდრომზე გამართული სანახაობისას საიმპერატორო ტახტრევეანზე მჯდომი იმპერატორის მსგავსად, ალექსანდრიაში მცხოვრები ერისკაცი შექებულია მისი შინაგანი უვნებლობის გამო, რითიც ის თავისი გულის უბრალოებითა და სინმინდით ამქვეყნიურ ამოებას ემიჯნება. ადამიანი, რომელსაც ერში ცხოვრება შეუძლია ისე, რომ მისი გარშემომყოფები არ განსაჯოს, რომელიც თავის თავს გამუდმებით ეუბნება: „ყველა ცხონდება, მხოლოდ მე დავისჯებიო“, სულიერად თანაბარია ან აღემატება კიდევ უდაბნოში მცხოვრებ ასკეტს. ის, ვისაც შეუძლია მემთვრალეთა სიმღერას უსმინოს და ამ დროს გულში არ აღშფოთდეს და არ განიკითხოს, უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მარტომყოფი მთელი თავისი ლოცვებით, მარხვითა და ღამისთევით.

ბოსტნეულის გამყიდველის უვნებლობა მემთვრალეთა სიმღერისადმი იოანე მოსხის „ლიმონარში“ მოთხრობილ ერთ ინციდენტს შეგვახსენებს. მოხუცი ბერი ხედავს, რომ ტავერნიდან ახალგაზრდა ბერი გამოდის. ამ ამბით შეძრწუნებული, ის გარეთ ელოდება მას და გამოსვლისთანავე მკაცრად დატუქსავს. შეახსენებს, რომ ის საფრთხეში იგდებს თავს: „შენ ტავერნაში უშიშრად შედიხარ და ბევრი ისეთი რამ გესმის და ხედავ, რაც არ გინდა, და სრულიად აღმაშფოთებლად დრო ქალებს გარემოცვაში გაგყავს. გვედრები, ასე ნუ იცხოვრებ, არამედ წადი უდაბნოში, სადაც ცხონებას მოიპოვებ, რომელსაც ემურები“. ახალგაზრდა ბერი მოკლედ პასუხობს: „ღმერთს მხოლოდ წმინდა გული უნდა“. ეს პასუხი უცებ გამოცხადებასავით ესმის მოხუც ბერს: „შემდეგ მოხუცი ბერი ხელებს ზეცად აღაპყრობს და ამბობს: „დიდება შენდა, ღმერთო! რადგან ორმოცდაათი წელი სკიტი ვიცხოვრე და

¹ Nau, §67.

გული მაინც ვერ განვიწყინებდი, ამ ახალგაზრდას კი, რომელიც ტავერნებში ატარებს დროს, გულის სინდონი მოუხვეჭია“.¹

ჩვენ მიერ განხილული ისტორიები აბსტრაქტულია და თეორიული პრინციპებით არ გვამარაგებენ დაქორწინებული ქრისტიანის სტატუსის საკითხთან მიმართებით. უფრო მეტიც, აბსტრაქტული თეორიების ძიებას არც კი უნდა შევეცადოთ ისეთ წყაროში, როგორცაა „აპოფთეგმატა“, არამედ მასში შესული სწავლებების მიერ შემოთავაზებული ცოცხალი და სპეციფიური მაგალითები ამკარად მიანიშნებენ, რომ ერთი მცხოვრები ერისკაცი შეიძლება თანასწორი და აღმატებულიც კი იყოს რომელიმე უდაბნოში მცხოვრებ დიდ განდევნილზე ან ასკეტზე. მონაზვნობის, როგორც მონოდების თავისთავადი მნიშვნელობა, არსადაა უარყოფილი, თუმცა ხაზგასმულია, რომ ღმერთი ადამიანის სულს ხედავს და არა მის გარეგან სიტუაციას. როგორც „ლიმონარი“ მოწმობს, გარეგანი გარემოებების მიუხედავად, შინაგანი სინდონი მაინც მიიღწევა. ჭეშმარიტი განსვლა გეოგრაფიული კი არ არის, არამედ სულიერია, ჭეშმარიტი უდაბნო გულში მდებარეობს.

უნდა ვაღიაროთ, რომ მოყვანილ ისტორიათაგან რამდენიმე ამ დასკვნის მთელ სიძლიერეს აკნინებს კიდევ. ზოგჯერ ერისკაცს საბოლოოდ მონასტრისკენ მიმავალ გზაზე მიუთითებენ (პაფნუტის ისტორია), რათა მან იმ სულიერ გამოცდილებას მიადგინოს, რაც სხვაგვარად მისთვის ხელმისაწვდომი არ ყოფილა.

ზოგჯერ ხაზი ესმება იმ ფაქტს, რომ ერისკაცი, თუმცა დაქორწინებული, ქალწულებში ცხოვრობს (ევქარისტესა და პაფნუტის ცხოვრება და ცოტათი თეოდოსისთანაც), ანუ გარეგნულად ერთი ცხოვრობს, მაგრამ ის გულში უკვე ბერია. მსგავსადვე, შეიძლება იმის ხაზგასმაც, რომ ერის ადამიანს მონაზვნობა სურდა, მაგრამ გარემოებებმა ხელი შეუშალა (მაკარისა და ორი ქალის ამბავი). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის გულში უკვე ფარულად ან უხილავად მონაზონია. ხშირად მონათხრობი ჩვენს ყურადღებას ერისკაცის მიერ აღსრულებულ მონაზვნობის საქმეებზე მიმართავს (ევქარისტეს, პაფნუტის და ა.შ. ისტორიები). ამგვარად მინიშნება ხდება იმაზე, რომ მაშინ, როდესაც ერისკაცს ბერისაგან განსხვავებით გარეგნული სათნოებების აღსრულება შეუძლია, მას არ უნდა ჰქონდეს იმის იმედი, რომ ბერს ლოცვაში ან დაყუდებაში შეეცილება.

თუმცა, ამ მონათხრობთაგან თუნდაც ორი ამაზე უფრო ღრმად უდგება ამ საკითხს. თეოდოსისა და ბოსტნეულის გამყიდველის ამბები ქალაქში მცხოვრებ ქრისტიანს აღწერენ, რომელსაც თავისი ამქვეყნიური საქმეებში ჩართულობით შეუძლია სინდონის განსაკუთრებული ტიპი განსაზღვროს – უვნებლობა, სიმდაბლე და შინაგანი უბრალოება – ის, რაც მეუდაბნოე ბერისათვის არ არის ხელმისაწვდომი. ეს იდეა რომც არ განვითარდეს, აქ მაინც ჩანასახის სახით ვხედავთ ერისკაცის მონოდების თეოლოგიას. იპოდრომზე ტახტრევანზე აღსაყდრებული იმპერატორი ისმენს რა ქება-დიდებას, ხელნაწერებს თვალს არ აცილებს. ღამით ოთახში მჯდომი ბოსტნეულის გამყიდველი მემთვრალეთა სიმღერას ისმენს და ამ დროს მხოლოდ მათ ცხონებაზე ფიქრობს – ეს ორი ყველაზე შთამბეჭდავი ფიგურაა აპოფთეგმატაში. მათი დავიწყება ადვილი არ არის.

ინგლისურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო თამარ გოგუაძემ.

¹ *Pratum Spirituae* 194 (MPG lxxxvii, col. -3076C-3077A).

სინდინდე მონაზვნობასა და ქონინებაში: სოხსიანი თუ სანიხი?

მიტროპოლიტი კალისტე უეარი (ერში ტიმოთე, რიჩარდ უეარი) თანამედროვე მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველებაში ერთ-ერთ გამორჩეულ და ნამყვან ფიგურად მოიაზრება, როგორც მეცნიერი, ასევე, როგორც სასულიერო პირი. 1982 წლიდან მოყოლებული ის ფრიგიის დიოკლიის საეპისკოპოსოს ხელმძღვანელის ტიტულს ფლობდა, სანამ 2007 წელს საეპისკოპოსოს კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქომ მიტროპოლიის ტიტული უბოძა.

ტიმოთე უეარმა განათლება ლონდონის ვესტმინსტერის სკოლასა და ოქსფორდის უნივერსიტეტის მაგდალენის კოლეჯში მიიღო (კლასიკურ ფილოლოგია და თეოლოგიის სწავლობდა). 1958 წელს, 24 წლის ასაკში ის მართლმადიდებლობას ეზიარა. მოგვიანებით, 1966 წელს, ის მსოფლიო პატრიარქმა მღვდლად აკურთხა და „კალისტეს“ სახელით ბერად აღიკვეცა პატმოსის კუნძულზე არსებულ წმ. იოანე ღვთისმეტყველის მონასტერში. პერიოდულად მიემგზავრებოდა იერუსალიმსა და ათონის მთაზე.

1996-2001 წლებში ის ოქსფორდის უნივერსიტეტის სპოლდინგის ლექტორი იყო აღმოსავლურ მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველებაში. ამავე პერიოდში მღვდლად მსახურობდა ოქსფორდის ბერძნულ სამრევლოშიც. 2001 წელს პენსიაზე გასვლის შემდეგ ის განაგრძობს სტატიების გამოქვეყნებას, ლექციების კითხვას მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველებაში. არის მრავალი მართლმადიდებლური საზოგადოების საბჭოს წევრი და თავმჯდომარე.

კალისტე უეარის განუზომელი აღიარება მართლმადიდებელ თემს სცდება და მთელ საქრისტიანოს მოიცავს მისი მრავალრიცხოვანი წიგნებისა და პუბლიკაციების მეშვეობით.

სტატია „ბერი და დაქორწინებული ქრისტიანი: შედარებები ადრეულ სამონასტრო წყაროებში“ პირველად 1974 წელს გამოქვეყნდა ოქსფორდში. სტატიაში ავ-



ტორი განიხილავს მონაზვნობასა და ქორწინებას შორის პატრისტკულ წყაროებში არსებულ ურთიერთმიმართების მაგალითებს. რიგ შემთხვევებში უდაბნოში მცხოვრებ ასკეტ ბერებს ღვთაებრივი გამოცხადებით ეუწყებათ, რომ მათ ერში მცხოვრები ადამიანები სინდინდით აღემატებიან, რაც

მათ სურვილს უღვივებს, რომ ნავიდნენ და მათ ცხოვრებაზე დაკვირვებით შეიმეცნონ ჭეშმარიტი სინმინდის არსი და მნიშვნელობა. არსებობს ისეთი მაგალითებიც, სადაც ბერები ქორწინების მიმართ გარკვეულ სიძულვილს განიცდიან. საგულისხმოა, რომ კალისტე უარის ეს სტატია ავტორის ბერად აღკვეციდან 8 წლის შემდეგ არის დაწერილი, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ის, როგორც ბერი და როგორც სულიერი მოძღვარი, ემიჯნება იმ გავრცელებულ შეხედულებას, თითქოს ბერის ცხოვრება სინმინდით თავისთავად აღემატება ერში მცხოვრებ დაქორწინებულ ქრისტიანთა ცხოვრებას. ავტორი ცდილობს, წარმოაჩინოს ის აზრი, რომ მონაზვნობა მხოლოდ კონკრეტული მონოდებაა და არა სინმინდის რაიმენაირად აღმატებული გზა, როგორც ეს ხშირად მცდარად იქადაგება. ქორწინება სტატიაში მოიაზრება, როგორც ღვთის მიერ კურთხეული საიდუმლო, სინმინდე კი, მხოლოდ ხორციელი ვნებებისაგან თავის არიდებით კი არა, არამედ გონების და სულის უვნებლობით განისაზღვრება, რაც ქორწინებაში მყოფ ქრისტიანსაც ისევე შეუძლია, როგორც მკაცრი ასკეტიზმის პირობებში მცხოვრებ მეუღაბნოე ბერსა თუ მონაზონს. კალისტე უფარი სინმინდის ფენომენს უფრო ფართოდ წარმოაჩენს, ვიდრე ის ხორციელი ვნებებისა და გულისთქმების ფარგლებში შეიძლება განვიხილოთ.

იმ გარემოებათა გათვალისწინებით, როდესაც საეკლესიო ცხოვრების მცდარი შეხედულება სამონაზვნო ცხოვრებას თავისთავად უფრო აღმატებულად და უფრო ნმინდად წარმოაჩენს, ვიდრე ქორწინებაში მყოფ ქრისტიანთა ცხოვრებას, კალისტე უფარი გვთავაზობს სინმინდის, როგორც გონის უვნებლობის ფენომენს, რომელიც ერთნაირად ხელმისაწვდომია ყველა ქრისტიანისათვის, რომლებიც იმ კონკრეტულ გზას შედგომიან, რაზეც უფალმა მათ პირადად მოუწოდა.

Tamar Goguaдзе

SANCTITY IN MONASTICISM AND IN MARRIAGE: CARNAL OR SPIRITUAL?

Metropolitan Kallistos (Timothy Richard) Ware is duly recognized as one of the key and leading figures in contemporary Orthodox Christian Theology, both as a scholar and a spiritual leader. He has held, since 1982, the titular bishopric of Diokleia in Phrygia, subsequently made a titular metropolitan bishopric in 2007, under the Ecumenical Patriarchate of Constantinople.

Timothy Ware was educated at Westminster School in London (to which he had won a King's Scholarship) and Magdalen College, Oxford, where he took a double first in classics as well as reading theology. In 1958, at the age of 24, he embraced the Orthodox Christian faith. Ware became an Orthodox monk at the Monastery of Saint John the Theologian in Patmos, Greece. He also frequented other major centers of Orthodoxy such as Jerusalem and Mount Athos. In 1966 he was ordained to the priesthood within the Ecumenical Patriarchate and was tonsured as a monk, receiving the name "Kallistos".

From 1966 to 2001, he was Spalding Lecturer of Eastern Orthodox Studies at the University of Oxford. Following his consecration, Ware continued to teach at the University of Oxford and served in the Greek Orthodox parish in Oxford. Since his retirement in 2001, Ware has continued to pub-

lish and to give lectures on Orthodox Christianity. He serves as either chairman or member of the boards of various Orthodox societies and institutions.

Admiration for Kallistos Ware extends beyond the boundaries of Orthodox communities and embraces the whole Christian world, for his numerous books and publications.

The article *The Monk and the Married Christian: Some Comparisons in Early Monastic Sources* was first published in Oxford in 1974. The author discusses different examples from the lives of the desert fathers concerning the parallel between monasticism and marriage. In some cases the desert fathers are told through divine revelation that some people living in the world exceed them in sanctity. The fathers are subsequently moved to go and explore the meaning of sanctity by observing their lives in the world. In certain cases some monks fear and despise the idea of marriage and consider it to be somewhat impure. It is noteworthy that Kallistos Ware wrote this article eight years after he embraced monasticism, which implies that he, as a monk and a spiritual leader, does not share the widespread view that places monastic life on a higher level of sanctity than married life. The point that the author emphasizes is that monasticism is only a particular calling and not a higher way, as is often falsely asserted. Marriage in this article is presented as a mystery blessed by God, and sanctity here is considered as not simply a freedom from carnal desires but as a detached state of the mind and soul, which can be achieved by a married Christian as much as by a desert ascetic. Kallistos Ware presents the concept of sanctity in a much broader context than simply locating it within the context of carnal desires.

Considering the contemporary circumstances, when a misguided view of the life of the Church often presents monasticism as *a priori* standing above Christian marriage, Metropolitan Kallistos Ware offers us the phenomenon of sanctity as a mental detachment that is equally accessible to all Christians who follow those particular ways of life to which the Lord called them personally.

ჩა აჩის ჰიაბმახიზმი¹

საფუძვლიანსა და ხანგრძლივ გამოცდილებაზე დაყრდნობით, ამ სტატიის ავტორი მივიდა დასკვნამდე, რომ დახელოვნების უმაღლეს საფეხურზე მყოფი ნებისმიერი მიმართულების ექსპერიმენტული მეცნიერის – იქნება ეს, ფიზიკოსის, ქიმიკოსისა თუ სხვა – გონება, მთლიანად განპირობებულია ცხოვრებით, რომელიც მას აქვს გატარებული ლაბორატორიაში, თანაც იმ ხანგრძლივობითა და ინტენსივობით, რომ საეჭვოა, თავად ექსპერიმენტატორი აცნობიერებდეს ამ გარემოებას, იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ თანამშრომელთა ინტელექტი, რომელსაც იგი სინამდვილეში ძალზე კარგად იცნობს, სრულად და მთლიანად მისი მსგავსია. მეგობრული ურთიერთობების მიუხედავად, სიღრმისეულად განსხვავებული წვრთნის მქონე ინტელექტის მატარებელთან, რომელთა განათლება უპირატესად მხოლოდ წიგნებში ამოკითხულს ემყარება, იგი ვერასდროს გახდება შინაგანად ახლობელი; მსგავსად კარაქისა და წყლისა, რომლებიც, რაც არ უნდა დიდხანს ანჯღრიო, ერთმანეთს ვერ შეერევა. საოცარია, რამდენად სწრაფად იპოვინან ეს გონებანი საკუთარ განსხვავებულ გზებს და მხოლოდ წარსული ნაცნობობის მქრქალი მოგონებებილა დარჩებათ. ეს სხვები, რომ შეეძლოთ ექსპერიმენტატორის გონების გაზომვა, რაც თავისთავად მათთვის არავის უსწავლებია, მალევე აღმოაჩენდნენ, რომ გარკვეული საკითხების გარდა, სადაც, როგორც ხელშემშლელი ფაქტორი, თავს იჩენს პირადული გრძნობები ან აღზრდა, იგი მიდრეკილია ისე იაზროვნოს, როგორც ლაბორატორიაში, სახელდობრ, როგორც საექსპერიმენტო საქმიანობისას ფიქრობენ. რასაკვირველია, არ არსებობს ისეთი ადამიანი, რომელიც მისი ტიპისათვის დამახასიათებელი ყველა თვისებების მატარებელი იქნება. განა ტიპურ ექიმს ვხვდებით ყოველდღე ეტლში, ან ვაგონის კუბეში, ან ტიპურ მასწავლებელს – საკლასო ოთახში? მაგრამ თუკი ამისთანას იპოვით, ან დაკვირვების საფუძველზე ააგებთ ტიპური ექსპერიმენტატორის იდეალურ მოდელს, დაინახავთ, რომ მისი თანდასწრებით გამოთქმული ნებისმიერი სახის მტკიცებულებას იგი გაიგებს, ან როგორც ექსპერიმენტისათვის გამოსაყენებელ შესაძლებლობას, რომლის შედეგი იქნება მოცემულ აღწერასთან სრულ შესაბამისობაში მყოფი ცდა, ან, რაზეც საუბრობთ, მისთვის საერთოდ მოკლებული იქნება აზრს. თუ მასთან იმ პათოსით ილაპარაკებთ, როგორც ამასწინათ ბ-მა ბალფურმა¹ ბრიტანულ ასოციაციაში ილაპარაკა, რომ ვითომცდა „ფიზიკოსი... ეძებს გაცილებით მეტს, ვიდრე ცდის შესაძლო ობიექტების შემაერთებელი კანონებია“, აქაოდა, „მისი მიზანი ფიზიკური სინამდვილეა“, რომელიც ექსპერიმენტებში იხსნება, და ამგვარი არა-ექსპერიმენტული, არაცდისმიერი სინამდვილის არსებობა „წარმოადგენს მეცნიერების ურყევ რწმენას“,¹ აღმოაჩენთ, რომ ექსპერიმენტატორი დალტონიკია

¹ Reflections Suggested by the New Theory of Matter, საპრეზიდენტო სიტყვა წარმოთქმული მეცნიერების წინსვლის ბრიტანული ასოციაციის შეკრებაზე, 17 აგვისტო, 1904 წელი.

მთელი ამ ონტოლოგიური მრავალფეროვნების პირისპირ. ზემოთქმულის ნამდვილობაში ავტორი ექსპერიმენტატორებთან პირადმა საუბრებმა დაარწმუნა; ეს უკანასკნელი განმტკიცებულია კიდევ იმ ვითარებით, რომ თავად ავტორი, ექვსი წლის ასაკიდან, ვიდრე დიდი ხნის წინათ ჩავლილ მონიფულობამდე, შეიძლება ითქვას, რომ ცხოვრობდა ლაბორატორიაში; იმის გათვალისწინებით, რომ თითქმის მთელი ცხოვრება დაკავშირებული იყო ექსპერიმენტატორებთან, სრულად გამსჭვალულია მათი გაგების გრძნობით და მათი მხრიდანაც სარგებლობდა სრული გაგებით.

ლაბორატორიაში ცხოვრებამ ავტორს (რომელსაც აქ და ქვემოთაც უბრალოდ მოჰყავს გონების ექსპერიმენტატორული ტიპის მაგალითები) სრულიადაც არ შეუშალა ხელი, დაინტერესებულიყო აზროვნების მეთოდებით; მეტაფიზიკის შტუდირებისას მას მოეჩვენა, რომ იქ ბევრი რამ არის საკმაოდ სუსტად დასაბუთებული და შემთხვევითი წინასწარაკვიატებული თვალსაზრისებით განსაზღვრული, მაგრამ ზოგი ფილოსოფოსის შრომებში, განსაკუთრებით კანტთან, ბერკლთან და სპინოზასთან, იგი დროდადრო აწყდებოდა აზრთა იმგვარ სვლებს, რომელნიც ახსენებდა ლაბორატორიაში მიღებული აზროვნების გზებს, რამაც მათდამი ნდობით აღჭურვა; ეს ყოველივე სხვა „ლაბორატორიული“ ადამიანებისთვისაც სანდო აღმოჩნდა. ავტორი, ნებისმიერი ამ ტიპის სხვა ადამიანის მსგავსად, ბუნებრივად ცდილობდა იმის ფორმულირებას, თუ მაინც რას ეთანხმება იგი სიღრმისეულად და გამოიმუშავა თეორია, რომლის მიხედვით ცნება (conception), ანუ სიტყვის, ან სხვა გამონათქვამის რაციონალური მიზანი, გამონაკლისის გარეშე, ძვეს ცხოვრებისეული ქცევის მიმართ (conduct of life) მის აზრობრივ გავლენაში; და რადგანაც ცხადია, რომ არაფერს, გარდა ექსპერიმენტის შედეგად მიღებულისა, არ შეუძლია რამენაირი ზეგავლენის მოხდენა ცხოვრებისეულ ქცევაზე, თუ შევძლებთ ზუსტად განვსაზღვროთ ყველა მოაზრებადი ექსპერიმენტური ფენომენი, რომელიც მიიჩნევა როგორც მოცემული ცნების მიღება, ან უარყოფა, ჩვენ მივიღებთ ცნების სრულსა და საბოლოო განსაზღვრებას, და მასში უკვე აბსოლუტურად აღარაფერი იქნება სხვა. ამ სწავლებისათვის ავტორმა გამოიგონა სიტყვა „პრაგმატიზმი“. მისი მეგობრების ნაწილს მიაჩნდა, რომ უმჯობესი იქნებოდა, თუკი იგი გამოიყენებდა სიტყვას პრაქტიციზმი (practicism) ან პრაქტიკალიზმი (practicalis) (სავარაუდოდ, იმის გამო, რომ ბერძნულად *πρακτικος* უკეთესია, ვიდრე *πραξιολογος*). მაგრამ მათთვის, ვინც ფილოსოფია კანტთან ისწავლა, – როგორც ამას ამ სტრიქონების ავტორი აკეთებდა ოციდან იმ ცხრამეტი ექსპერიმენტატორთა ერთად, რომელმაც, როგორც მან, მიმართეს ფილოსოფიას, – და დღემდე კანტიანური ტერმინებით მსჯელობას ანიჭებენ უპირატესობას, *praktisch* და *pragmatisch* იმგვარადაა დაცული ერთმანეთისაგან, როგორც ორი პოლუსი: პირველი ეკუთვნის აზრის იმ დარგს, სადაც არასდროს არც ერთი ექსპერიმენტალური ტიპის გონება არაა დარწმუნებული, რომ მყარად დგას მიწაზე, მეორე გამოხატავს გარკვეულ ადამიანურ მიზანთან მიმართებას. ხოლო ახალი თეორიის ყველაზე აშკარა სი-ახლედ აღიარებულ იქნა რაციონალურ შემეცნებასა და რაციონალურ მიზანს შორის არსებული უწყვეტი კავშირი, ამ მოსაზრებამ, საბოლოოდ, განაპირობა უპირატესობა სახელისა **პრაგმატიზმი**.

* * *

რაც შეეხება ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის საკითხს, არსებობს რამდენიმე მარტივი მოსაზრება, რომელთა წარდგენას ავტორი უკვე მრავალი წელია, ცდილობს იმ მცირერიცხოვანი კოლეგა-ფილოსოფოსების მკაცრ სამსჯავროზე, რომლებიც აღშფოთებულნი არიან ამ ტიპის კვლევის თანამედროვე მდგომარეობით. მათ დასახული აქვთ მისი გადარჩენა და მიყვანა ბუნებისმეცნიერების სფეროს მსგავს მდგომარეობამდე, სადაც მკვლევრები, ნაცვლად იმისა, რომ აძაგონ უმრავლესობის მიერ წარმოებული სამუშაო, როგორც თავიდან ბოლომდე მცდარ გზაზე მდგომი, ერთიანდებიან და ერთმანეთის მხარდამხარ ამრავლებენ უტყუარი შედეგების რიცხვს, სადაც ნებისმიერი დაკვირვება მეორდება, ხოლო ცალკეული დაკვირვება ცოტა რამეს თუ ნიშნავს; სადაც ყოველი ჰიპოთეზა, რომელიც ყურადღების ღირსია, მკაცრ, მაგრამ სამართლიან ანალიზს ექვემდებარება და მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც წინასწარმეტყველებები, რომლისკენაც მას მივყავართ, დამარწმუნებლად დამტკიცდება ცდით, იგი იმსახურებს ნდობას, ისიც მხოლოდ დროებით; სადაც რადიკალურად მცდარი ნაბიჯი უკიდურესად იშვიათია და თვით ყველაზე მცდარი თეორიები, რომელნიც ფართო გავრცელებას პოულობენ, თავის ძირითად ცდისეულ წინასწარმეტყველებებში ჭეშმარიტნი არიან. ამ მკვლევრებისათვის განსახილველად შემდეგი თვალსაზრისი იქნება შეთავაზებული: არც ერთი კვლევა არ შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერულად, ზემოთ მოყვანილი აზრით, მანამ, ვიდრე იგი არ უზრუნველყოფს საკუთარ თავს შესაფერისი ტექნიკური ტერმინოლოგიით. მოცემული საგნის მკვლევრებს შორის ყოველ ტერმინს ექნება საყოველთაოდ მიღებული ერთი განსაზღვრული მნიშვნელობა, ვოკაბულები (vocabulary – უცხო სიტყვები) თავდახსნილნი იქნებიან იმ ტკბილი ხიბლისგან, რომელთაც ძალუძთ, ყველაზე თავაშვებული ავტორები მათი ბოროტად გამოყენებისათვის შეაგულიანონ – სხვათა შორის, ეს მეცნიერული ტერმინოლოგიის არცთუ ისე დაფასებული ღირსებაა. განსახილველად, ასევე, იქნება შემოთავაზებული ის თვალსაზრისი, რომ მეცნიერებათა ცდა (უეჭველია, რომ მათ განეკუთვნებიან ტაქსონომიური მეცნიერებები: ქიმია, ფიზიკა, მინერალოგია, ბოტანიკა, ზოოლოგია), რომლებმაც დასძლია ურთულესი ტერმინოლოგიური სიძნელეები, დამაჯერებლად ამტკიცებს: ინდივიდუალურ ჩვევებთან და სიმპათიებთან უცილობელი ერთიანობა და მათგან აუცილებელი გაყრა შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ტერმინოლოგიური კანონები გაფორმებდება *მორალური პრინციპებისა* და ყველა ადამიანისათვის დამახასიათებელი საკუთარი ღირსების გრძნობის მხარდაჭერით; ყველასათვის გამაერთიანებელი (ზემოთ აღნიშნული შეზღუდვების გათვალისწინებით) უნდა იყოს შემდეგი: ვისაც ფილოსოფიაში ახალი ცნება შემოჰყავს, ვალდებულია, გამოიგონოს იმგვარი ტერმინები, რომლებიც მისაღები იქნება მისი გამოხატვისათვის; ამის შემდეგ, კვლევაში ჩართული მისი მეგობრების მოვალეობაა ამ ტერმინების მიღება; ისინი წინ უნდა აღუდგნენ თავდაპირველი მნიშვნელობით გამოუყენებლობის ყოველგვარ მცდელობას; ეს იქნება უზარმაზარი უპატივცემულობის გამოხატვა იმათ მიმართ, ვის წინაშეც ფილოსოფია მადლიერია ყოველი ახალი ცნების დამკვიდრების გამო, ასევე, და უფრო მეტადაც, თავად ფი-

ლოსოფიის მიმართ. როგორც კი ცნება აღიჭურვება მისი გამომხატვისათვის შესაფერისი სიტყვებით, დაუშვებელია იგივეს აღსანიშნად სხვა ტექნიკური ტერმინების გამოყენება. მოცემული წინადადების გაზიარების შემთხვევაში, მათი გამონვლილვითი განხილვისა და ამ პრინციპის გამოყენების მოხაზვის შემდეგ, შესაძლოა გარდაუვალი გახდეს ფილოსოფოსების გაერთიანებულ ყრილობაზე სათანადო კანონების მიღება; ასე რომ, შესაძლებელია, გონივრული აღმოჩნდეს გარკვეულიმნიშვნელობებისდამაგრებაზოგიერთიპრეფიქსისადასუფიქსისათვის, ისე, როგორც ეს ქიმიასი ხდება. მაგალითად, შეიძლება შევეთანხმდეთ, რომ ვთქვათ, პრეფიქსმა (propre-) უნდა აღნიშნოს განუსაზღვრელად გაფართოებული მნიშვნელობა იმ ტერმინისა, რომლის წინაც მას დავსვავთ; სწავლების, დოქტრინის სახელი ბუნებრივად უნდა დასრულდეს -იზმი-ით (-ism), მაშინ როდესაც -იციზმმა (icism) შესაძლოა, მიუთითოს უფრო მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობა იმავე დოქტრინისა და ა.შ. შემდგომ ამისა, როგორც ეს ხდება ბიოლოგიაში, სადაც ლინეამდელიⁱⁱⁱ ტერმინები არ გამოიყენება და არც არასდროს იქნება გამოყენებული, უმჯობესია, დავრჩეთ სქოლასტიკური ტერმინოლოგიის ფარგლებში. კიდევ ერთი მაგალითი სხვა ტიპის დასაზღვრის საილუსტრაციოდ, სავარაუდოდ, არასდროს მომხდარა სხვაგვარად, რომ ფილოსოფოსს საკუთარი სწავლებისათვის დაერქმია ზოგადი სახელი და ის მალევე არ გავრცელებულიყო ჩვეულ ფილოსოფიურ სიტყვათხმარებაში გაცილებით უფრო ფართო საზრისით, ვიდრე თავდაპირველად იყო ჩაფიქრებული, ამიტომაც კონკრეტული სისტემები არიან ცნობილნი კანტიანიზმის, ბენტამიზმის, კონტიანიზმის, სპენსერიზმისა და ა.შ. სახელებით, ხოლო ტრანსცენდენტალიზმი, უტილიტარიზმი, პოზიტივიზმი, ევოლუციონიზმი, სინთეზური ფილოსოფია (synthetic philosophy) და სხვ., უპირობოდ და სრულიად გამართლებულადაც, გაცილებით მაღალ საფეხურზე არიან ამაღლებულნი.

* * *

ავტორი ამაოდ და უქმად ელოდა ტერმინოლოგიის ეთიკის მიმართულებით იმ განსაკუთრებულად ბედნიერ მოვლენებს, რომლებიც მისი იდეების წინ წაწევას ხელს შეუწყობდა. საბოლოოდ, როდესაც მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით უკვე არ არსებობდა არანაირი ახალი შემოთავაზება და არც სხვა გრძნობა ეუფლებოდა, გარდა კმაყოფილებისა, რომ ფილოსოფოსთა ყრილობის კანონებისა და რეზოლუციების გარეშე, ამ მიმართულებით მისი ტერმინები უკვე ფართოდ გამოიყენებოდა, მან თავად მოუყარა მათ (ამ იდეებს – მთარგ.) თავი და ააწყო ისინი ერთმანეთზე. მისმა სიტყვამ „პრაგმატიზმი“ ფართო აღიარება მოიპოვა იმ განზოგადებული აზრით, რომელიც მეჩვენება, რომ ასაბუთებს მისი ძალმოსილების ზრდასა და ცხოველსმყოფელობას. ცნობილმა ფსიქოლოგმა ჯემზმა^{iv} ისესხა ეს სიტყვა, დაინახა რა, რომ საკუთრივ მისი „რადიკალური ემპირიზმი“ ძირითადად კარგად ერგებოდა „პრაგმატიზმის“ იმ განსაზღვრებას, რომელიც ამ სტრიქონების ავტორს ეკუთვნის, თუმცა მის საზრისთან დაკავშირებით იგი გარკვეულწილად განსხვავებულ თვალსაზრისზეა.^v მოგვიანებით, მწვავედ და ბრწყინვალედ მოაზროვნე ბ-ნი ფერდინანდ ჩ.ს. შილერი ნიგნში „სფინქსის საიდუმლო“, თავისი

„ანთროპომორფიზმისათვის“ უფრო მომხიზლავი აღმნიშვნელის ძიებისას, შესანიშნავ ნაშრომში „აქსიომები და პოსტულატები“ ნაანყდა აღმნიშვნელს „პრაგმატიზმი“. ამ უკანასკნელს, თავისი სანყისი მნიშვნელობით, ბევრი საერთო ჰქონდა იმ სწავლებასთან, რომლისთვისაც შემდგომში მოიძებნა უფრო ზუსტი სახელწოდება „ჰუმანიზმი“^{vi}, ხოლო „პრაგმატიზმს“, გარკვეულწილად, უფრო ფართო საზრისი შეუნარჩუნდა.^{vii} აქამომდე ყველაფერი კარგად ეწყობოდა. დღეს ეს სიტყვა იწყებს გამოჩენას ლიტერატურულ ჟურნალებში, სადაც სრულიად უმონყალოდ ხდება მისი ბოროტად გამოყენება, რაც, სხვათა შორის, ყველა სიტყვას ელის ლიტერატორთა ბრჭყალებში აღმოჩენის შემთხვევაში; დროდადრო ბრიტანელთა კარგი ქცევის ყველა წესი თითქოსდა ქარს მიაქვს და ისინი თავს ესხმიან ამ სიტყვას, როგორც მნიშვნელობის გამოსატვისათვის „ნარუმატებელად არჩეულს“, არადა ის სწორედ ამ უკანასკნელის გამოსარიცხად იყო შექმნილი. ამგვარად, ხედავს რა, თუ რა შორს ნავიდა მისი უკანონოდ შობილი ბალლი „პრაგმატიზმი“, ამ სტრიქონების ავტორი გრძნობს, რომ დადგა დრო საკუთარ შვილს ეამბოროს და ნება დართოს საკუთარი, უეჭველად უფრო მაღალი გზით იაროს; რათა იმ თავდაპირველი განსაზღვრების ზუსტი დეფინიცია გამოხატოს, მას სურს, განაცხადოს სიტყვა „პრაგმატიციზმის“ („pragmaticism») დაბადება, საკმაოდ უგვანოსა, რომ თავიდან აცილებულ იქნეს სხვადასხვა ჯურის ბაცაცების თავდასხმა.¹

სხვა პრაგმატისტების ყველა ნაშრომის გულდასმით წაკითხვისა და მათგან შესაძლო ბევრი რამის მიღებისა და გაზიარების მიუხედავად, ავტორი თვლის, რომ ამ დოქტრინის მისეული, სანყისი კონცეფცია გადამწყვეტი უპირატესობის მქონეა. ამ სანყისი ფორმიდან შესაძლოა ნებისმიერი ჭეშმარიტების გამოყვანა, რომელიც ნებისმიერი სხვა ფორმიდან გამოდის; ის გვაძლევს შესაძლებლობას, ავიცილოთ გარკვეული შეცდომები, რომლებსაც სხვა პრაგმატისტები უშვებენ. მიგვაჩნია, რომ სანყისი თვალსაზრისი უფრო შეკუმშული და მარტივია, ვიდრე სხვები. თუმცა ავტორის გადმოსახედიდან, მისი მთავარი ღირსება მაინც ისაა, რომ იგი გაცილებით მარტივად ეძლევა საკუთარი ჭეშმარიტების კრიტიკულ დასაბუთებას. ხშირად კვლევის ლოგიკურ თანამიმდევრობასთან სრულ თანხმობაში მყოფი ჰიპოთეზა, რომელიც მით უფრო საფუძვლიანი ჩანს, რაც უფრო ვულრმავდებით მას, თავიდან ჩვენ მიერ იქმნება და მხოლოდ გაცილებით გვიან გვირგვინდება მისთვის ადეკვატური მტკიცებულებით. ამ სტრიქონთა ავტორმა, რომელიც გაცილებით დიდხანს ფიქრობდა პრაგმატულ თეორიაზე, ვიდრე მისი მიმდევრების უმრავლესობა, ბუნებრივია, მნიშვნელოვნად მეტი ყურადღება დაუთმო მის დასაბუთებას. ნებისმიერ შემთხვევაში, პრაგმატიზმის განმარტების მცდელობისას, ავტორს ეპატიება, რომ

¹ სიტყვა „პრაგმატიციზმის“ არცთუ ისე დიდი ხნიდან საყოველთაო გამოყენების საჩვენებლად, ავტორი თავს მოვალედ მიიჩნევს, აღნიშნოს, რომ რამდენადაც მისთვის ცნობილია, აქამდე, მას არსად არასდროს უხსენებია ის პუბლიკაციებში, გარდა ერთადერთი – „ბოლდუინის ლექსიკონის“ შემთხვევისა და ესეც მავანთა დაჟინებული თხოვნით მოხდა. 1890 წლის ბოლოს, „ასწლეულის ლექსიკონის“ ამ ნაწილის გამოსვლისას, ავტორს ჯერ კიდევ არ მიაჩნდა, რომ ამ სიტყვას მოპოვებული ჰქონდა საკმარისად მყარი მდგომარეობა იმისათვის, რომ გამოჩენილიყო. მაგრამ, ალბათ, 70-იანი წლების დასაწყისიდან იგი ფილოსოფიურ საუბრებში მუდმივად იყენებდა მას (პირსის კომენტარი).

იგი იფარგლება მხოლოდ მისი იმ სახესხვაობით, რომელსაც უკეთ იცნობს. წინამდებარე სტატიაში ადგილი მხოლოდ იმისათვისაა, რომ ავხსნათ, თუ რეალურად რას წარმოადგენს ეს სწავლება (რომელზეც ისინი ზრუნავენ, ვისაც დღეს იგი ხელში ჩაუვარდა და რომელმაც შესაძლებელია, უახლოესი წლების ფილოსოფიურ დისკუსიებში საკმაოდ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულოს). თუ ეს განმარტება საინტერესო აღმოჩნდება „მონისტის“^{viii} მკითხველისათვის, მაშინ იგი დანამდვილებით უფრო მეტად დაინტერესდება მეორე სტატიით^{ix}, იქ მოყვანილ მაგალითებში აღწერილია, თუ როგორაა შესაძლებელი სხვადასხვა სახის პრობლემის გადაწყვეტა პრაგმატიციზმის მრავალფეროვანი გამოყენებით. ამის შემდეგ მკითხველი უკვე მზად იქნება, რომ დაინტერესდეს^x ამ სწავლების ჭეშმარიტების დასაბუთებით. ავტორის აზრით, ამ დასაბუთების შემდეგ არ დარჩება არანაირი ეჭვი მოცემული საგნის ჭეშმარიტებაში; იგი მისი ერთადერთი ღირებული შენატანია ფილოსოფიაში, რადგანაც არსებითად ხელს უწყობს სინერჯიზმის^{xi} ჭეშმარიტების დადგენას.

პრაგმატიციზმის მარტივმა განმარტებამ შესაძლოა არ დამაკმაყოფილოს თვით ღრმად მოაზროვნე გონებაც კი, სწორედ ამის გამო, იგი საჭიროებს განმარტებებს, რომელთაც ქვემოთ შემოგთავაზებთ. უფრო მეტიც, ეს სულაც არ გულისხმობს, რომ სხვა სწავლებების წინასწარი ათვისების (უფრო ზუსტად, ფაქტობრივად ათვისების) გარეშე, თავად პრაგმატიციზმი არაფერი იქნებოდა. ისინი შილერის პრაგმატიციზმის ნაწილად არიან ჩართულნი, მაგრამ ავტორს ურჩევნია, თავი შეიკავოს სხვადასხვა სახის პროპოზიციების აღრევისაგან. უმჯობესი იქნება, თუკი მოსამზადებელ (preliminary) პროპოზიციებს იგი თავიდანვე მიაწოდებს.

ამ შემთხვევაში სიძნელეს შეგვიქმნის ფორმალური ჩამონათვალის არარსებობა. შესაძლებელია ყველა ბუნდოვანი მაქსიმის – „უარი თქვით თვალთმაქცობაზე“ მორჩილების ქვეშ მოაქციოთ. სრულიად განსხვავებული ტემპერამენტის ფილოსოფოსები ვარაუდობდნენ, რომ ფილოსოფია უნდა დაიწყოს გონების ამა თუ იმ მდგომარეობიდან, სადაც არც ერთი ადამიანი, და მით უფრო დამწყები ფილოსოფოსი, სინამდვილეში არასდროსაა ნამყოფი. ერთი თვლის, რომ ყველაფერში ეჭვის შეტანით უნდა დავიწყოთ, თან დასძენს, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი რამ, რის მიმართაც არ შეიძლება გვეკონდეს ეჭვი, თითქოსდა ეჭვი „ისეთივე ადვილია, როგორც სიცრუე“ (“as easy as lying.”)^{xii} მეორე გვთავაზობს, დავიწყოთ „პირველადი გრძნობადი შთაბეჭდილებებით“ და ავიწყდება, რომ ჩვენი აღქმის ობიექტები უკვე ჩვენი კოგნიტიური გადამუშავების შედეგებია. ჭეშმარიტად არსებობს გონების მხოლოდ ერთი მდგომარეობა, რომელიც შესაძლოა „ათვლის წერტილად“ ჩაითვალოს, სახელდობრ, ის, რაც უკვე გაფორმებული ცოდნის გრანდიოზული მასით არის გადატვირთული და რომლიდანაც თავდახსნა, თქვენი სურვილის შემთხვევაშიც კი, შეუძლებელია; მაგრამ, ვაითუ, მისი ჩამოცილებით თვით შემეცნებაც შეუძლებელი გახდეს თქვენთვის? განა ქალაღზე დანერილი „ვეჭვობ“ ეჭვს ნიშნავს თქვენთვის? თუ ასეა, ეჭვი სრულიად არასერიოზული საქმეა. არ ითვალთმაქცოთ, თუკი თქვენში პედანტიზმმა ჯერაც არ ამოჭამა სინამდვილის შეგრძნება და აღიარეთ, რომ არსებობს ძალიან ბევრი რამ, რაშიც არანაირად არ გეპარებათ ეჭვი, რადგანაც ასეა საჭირო. ის კი, რაშიც თქვენ სრულიად არ გეპარებათ ეჭვი, უნდა ჩათვალოთ, და თვლით კიდევ, უეჭველ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად. და, აი, აქ მყისიერად შემოი-

ჭრება ბ-ნი თვალთმაქცობა: „რაო! თქვენ გინდათ, თქვათ, რომ ჩვენ უნდა ვირწმუნოთ ის, რაც არაა ჭეშმარიტება, ან ის, რაშიც ადამიანს არ ეპარება ეჭვი, *ipso facto* ჭეშმარიტია?“ არა, მაგრამ იქამდე, ვიდრე ადამიანი ვერ შესძლებს ერთი საგნიდან ერთდროულად შავიც გააკეთოს და თეთრიც, ის ვალდებულია, აბსოლუტურად ჭეშმარიტად ჩათვალოს ის, რაშიც ეჭვი არ ეპარება. ახლა *per hypothesis* წარმოვიდგინოთ, რომ თქვენ ხართ სწორედ ის ადამიანი. „მაგრამ თქვენ მეუბნებით, რომ არსებობს უამრავი საგანი, რომელშიც ეჭვი არ მეპარება. მე კი სინამდვილეში არ შემიძლია, დავარწმუნო საკუთარი თავი, რომ არ არსებობს თუნდაც ერთი რამ, რაშიც არ ვცდებოდე“. თქვენ მოგყავთ იმ საეჭვო ფაქტებიდან ერთ-ერთი, რომელიც იმ შემთხვევაშიც კი, თუ დადგინილი იქნებოდა, მხოლოდ საჩვენებლად ივარგებდა: საეჭვობას ახასიათებს საზღვარი, ანუ იგი წარმოიშობა მხოლოდ რაღაცა საბოლოო სტიმულის წყალობით. თქვენ მხოლოდ აბნევთ საკუთარ თავს, როდესაც ამბობთ, რომ არაფერი იცით მეტაფიზიკური „ჭეშმარიტებისა“ და მეტაფიზიკური „ცდომილების“ შესახებ. ყველაფერი, რასთანაც თქვენ სინამდვილეში გაქვთ საქმე, თქვენი ეჭვები და რწმენები; ცხოვრების სვლა, რომელიც თავს გახვევთ ახალ რწმენებს¹ და ძალას, გვაძლევს, დავეჭვდეთ ძველში. მაგრამ თუ სიცრუესა და ჭეშმარიტებაში მოიაზრებთ იმას, რისი განსაზღვრება ეჭვისა და ნდობის ტერმინებით შეუძლებელია, ანუ თქვენ საუბრობთ არსებაზე, რომელთა არსებობის შესახებ არაფერი არ შეგიძლიათ, იცოდეთ, და რომელნიც სწრაფად და სუფთად გაგპარსავენ „ოკამის სამართლებლით“.^{xiii} ზოგადად, ეს იმას ნიშნავს, რომ მოვლენის აღწერისას უმჯობესია, დავჯერდეთ ყველაზე მარტივ განმარტებას. თქვენი პრობლემები მნიშვნელოვანწილად გამარტივდება, თუ იმის ნაცვლად, რომ ილაპარაკოთ, რამდენად გსურთ, იცოდეთ „ჭეშმარიტება“, უბრალოდ, იტყვით, რომ გინდათ, მიაღწიოთ რწმენის იმ მდგომარეობას, სადაც ეჭვი ვერ აბიჯებს.

რწმენა (*belief*) ცნობიერების წუთიერი მდგომარეობა არ არის; ის გონების ჩვევაა, რომელიც გარკვეული დროის განმავლობაში გრძელდება და (მაინც) არაცნობიერია; და ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა ჩვევა, სრულიად თვითკმარია (ვიდრე არ შეხვდება მოულოდნელობას, რომელიც დაიწყებს მისი დაშლის (*dissolution*) პროცესს. ეჭვი სრულიად სხვა წყაროდან იღებს სათავეს. ეს ჩვევა კი არა, არამედ მისი დაკარგვაა; რაღაცად ყოფნა ცვლად (*erratic*) მდგომარეობაში მყოფობაა, რომელიც ჩვევით უნდა შეიცვალოს.

საგანთა იმ ჩამონათვალში, რაშიც მკითხველი (როგორც ყოველი რაციონალური ადამიანი) არ ეჭვობს, არის ისიც, რის მიმართაც მას, უბრალოდ, ჩვევები (*habits*) ჩამოუყალიბდა, ასევე ისიც, რომ მას შეუძლია მომავალში განახორციელოს ქმედებების თვითკონტროლი; რაც სხვათა შორის, სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მას შეუძლია განურჩევლად მიანეროს მათ ნებისმიერი რამ, თვითმომზადების პროცესი თავად მიისწრაფვის, რომ შეატყობინოს ქმედებას (როგორც კი ამის

¹ აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ სიტყვა „რწმენა“ საყოველთაოდ გამოიყენება მხოლოდ დაეჭვების საპირისპირო მდგომარეობის გამოსახატად, ამასთან, გათვალისწინებული არ არის დარწმუნების ხარისხი და არც „სარწმუნოდ“ / (*believed*) მიჩნეული პროპოზიციათა ბუნება (პირის კომენტარი).

შესაძლებლობა იქნება) ფიქსირებული (fixed) ხასიათის თაობაზე. ეს მიუთითებს – და ეს შესაძლოა მიახლოებით გაიზომოს კიდეც – შესრულებულ ქმედებაზე ფიქრის დროს თვითგაკიცხვის გრძნობის სისუსტეზე ან არარსებობაზე. ეს მომდევნო სჯა წარმოადგენს იმავე ქმედების თვითმოსამზადებელ ნაწილს, რომელიც სრულდება ყოველ შესაფერის შემთხვევაში. შესაბამისად, რადგანაც ქმედება ისევ და ისევ მეორდება, წარმოიშობა ქმედების სრულყოფილად ფიქსირებულ ხასიათთან განუსაზღვრელად მიახლოების ტენდენცია. ამაზე მიუთითებს თვითგაკიცხვის გრძნობის სრული არარსებობა. რაც უფრო მეტად ვუახლოვდებით მას, მით ნაკლები ადგილი დარჩება თვითკონტროლისათვის; ხოლო იქ, სადაც შეუძლებელია თვითკონტროლი, არ არსებობს თვითგაკიცხვა.

ეს ფენომენები წარმოადგენენ ნებისმიერი რაციონალური არსების ფუნდამენტურ განმასხვავებელ მახასიათებლებს. დანაშაულის გრძნობა, ყველა შემთხვევაში, წარმოიშობა, როგორც მოდიფიკაცია, რომელიც უპირატესად ხორციელდება თვითგაკიცხვის პირველადი გრძნობის გადატანით, ან „პროექციით“. შესაბამისად, ჩვენ არასდროს და არავის დავადანაშაულებთ წარსულში თვითკონტროლის შესაძლებელი გაზვიადების გამო. აზროვნება არის ქცევის ტიპი, რომელიც მნიშვნელოვანწილადაა დამორჩილებული თვითკონტროლს. ყველა თავისი ნიშნით (რომელთა აღწერის ადგილი აქ არ გვაქვს) ლოგიკური თვითკონტროლი წარმოადგენს ეთიკური თვითკონტროლის შესანიშნავ ასახვას, გარდა იმ შემთხვევისა, თუ იგი, იგივე გვარის სახეობისა არაა. შესაბამისად, ის, რისიც არ შეგიძლიათ, არ გწამდეთ, სამართლიანად არ შეიძლება იყოს არასწორი რწმენა. სხვა სიტყვით, ეს თქვენთვის აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა. ჭეშმარიტია, ისიც, რომ შეუძლებელია გამოირიცხოს ის, რისიც არ შეგიძლიათ, არ გწამდეთ და მიიჩნევდეთ სრულიად წარმოუდგენლად დღეს, ხვალ; თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა არსებობდეს განსხვავება მათ შორის, რისი გაკეთება არ შეგიძლიათ, უბრალოდ, იმის გამო, რომ მისი განხორციელებისთვის არაფერი გაიძულებთ, გაილთ ძალისხმევა და შრომა და რისი გაკეთებაც არ შეგიძლიათ, რადგანაც, პრაქტიკულად, ის განუხორციელებელია. ამ სახის განაზრების ნებისმიერ სტადიაზე არსებობს ის, რის შესახებაც შეგიძლიათ თქვათ: „სხვაგარად აზროვნება არ ძალმიძს, „თქვენი ექსპერიმენტულად დადასტურებული ჰიპოთეზა სწორედ ის იქნება, რომ ეს შეუძლებლობა მეორე რიგისაა.

არარსებობს მიზეზი, რის გამოც ყოველივე ზემოთქმულში „აზრი“ უნდა გავიგოთ იმ ვიწრო მნიშვნელობით, სადაც მისი ხელშემწყობი დუმილი და წყვილი იქნება. უმალ მასში უნდა გავიგოთ ის, რაც ვრცელდება მთელ რაციონალურ ცხოვრებაზე; მაშინ ექსპერიმენტი მისი ერთ-ერთი ქმედებათაგანი იქნება. ცხადია, ჩვევის ის ბოლოვადი მდგომარეობა, რისკენაც საბოლოოდ ისწრაფვის თვითკონტროლის ყოველი ქმედება და რომელიც ადგილს არ უტოვებს თვითკონტროლს, აზრის შემთხვევაში არის ფიქსირებული რწმენის მდგომარეობა ანუ სრულყოფილი ცოდნა.

არსებობს ორი მნიშვნელოვანი რამ: ის, რისი რწმენაც უნდა გვქონდეს და ის, რაც უნდა გვახსოვდეს. პირველი – ადამიანი არ არის აბსოლუტურად ინდივიდუალური. მისი აზრები არის ის, რასაც „იგი ეუბნება საკუთარ თავს“, ანუ მეორე მეს, იმას, ვინც

მხოლოდ დროის მდინარეებში მიყვება სიცოცხლეს. როდესაც ვმსჯელობთ, ჩვენ ვცდილობთ, დავარწმუნოთ სწორედ ეს კრიტიკული მე. ნებისმიერი აზრი, როგორც არ უნდა იყოს ის, წარმოადგენს ნიშანს და, ძირითადად, არის ენობრივი ბუნების მატარებელი. მეორე რამ, რაც უნდა გვახსოვდეს, არის ის, რომ საზოგადოებრივი წრის ადამიანი (circle of society) (გნებავთ, ვინრო ან ფართო გაგებით) არის სრულად დასაზღვრული პიროვნება (loosely compacted person), რაღაცა მიმართებით უფრო მაღალი დონის, ვიდრე ინდივიდუალური ორგანიზმის მატარებელი პერსონა. სახელდობრ, ეს ორი რამ შესაძლებელს ხდის – შენთვის, მხოლოდ აბსტრაქტული და პიკვიკისეული გაგებით^{xiv} – განსხვავებას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასა და იმას შორის, რაშიც ეჭვი არ შეგაქვს.

ახლა ვიჩქაროთ თავად პრაგმატიციზმის განმარტება. მეტი სიცხადისათვის მოსახერხებელი იქნება, წარმოვიდგინოთ, რომ ვილაც, ვისთვისაც ეს სწავლება სრულიად ახალია, მაგრამ ამასთან, ზებუნებრივი გამჭრიახობითაა დაჯილდოვებული, კითხვებს უსვავს პრაგმატიციზმს. ჩვენ უარვყოფთ ყველაფერს, რაც ხელს შეუწყობს დრამატულ ილუზიას, ასე რომ, საბოლოოდ, მივიღებთ რაღაცა საშუალოს დიალოგსა და კატეხიზმოს^{xv} შორის, ამასთან, გაცილებით ახლოს მდგომს ამ უკანასკნელთან, რომელიც უსიამოდ გვაგონებს მაგნალისეულ ისტორიულ შეკითხვებს.^{xvi}

კითხვა: გაცემული ვარ პრაგმატიციზმის თქვენეული განმარტებით, ჯერ კიდევ შარშან ერთი ადამიანი, თავად პრაგმატიციტი, რომელსაც ვერაფრით დავა-დანაშაულებ ჭეშმარიტების შერყვნაში, მარწმუნებდა, რომ თქვენი სწავლების მიხედვით, „ცნება უნდა შემონმდეს თავისი პრაქტიკული შედეგებით“. თქვენ, სავარაუდოდ, სულ ახლახან შეცვალეთ თქვენი განმარტება.

პრაგმატიციტი: თუ ჩახედავთ „ფილოსოფიური მიმომხილველის“ (the Revue Philosophique) VI და VII ნიგნებს¹ და (ჟურნალ) „პოპულარული მეცნიერების ყოველ-თვიურის“ (the Popular Science Monthly) 1877 წლის ნოემბრისა და 1878 წლის იანვრის ნომრებს, თავად ნახავთ, რამდენად არის თქვენ მიერ ხსენებული ინტერპრეტაცია სრულიად და ერთმნიშვნელოვნად გამორიცხული. ინგლისური ფორმულიება შემდეგნაირად ჟღერდა (ჩვენ მხოლოდ პირველი პირი მეორეთი ჩავანაცვლეთ): „განიხილეთ, თქვენი აზრით, რა პრაქტიკულ მნიშვნელობას შეიძლება, ფლობდეს შედეგები (effects), რომლებიც თქვენი გაგების (conception) ობიექტს აქვს. მაშინ ამ შედეგების შესახებ თქვენეული გაგება არის ამ ობიექტის შესახებ თქვენი სრულყოფილი (the WHOLE) გაგება.

კითხვა: და რა საფუძველი გაქვთ მსგავსი მტკიცებულებისათვის?

პრაგმატიციტი: ეს სწორედ ისაა, რის შესახებაც მსურს, მოგითხროთ. მაგრამ ეს შეკითხვა უმჯობესია, გადავდოთ იმ დრომდე, ვიდრე ცხადად არ წარმოიდგენთ იმას, თუ ზუსტად რის დასაბუთებას გვპირდებიან ეს საფუძველები.

¹ ციტირება ავტორს მოჰყავს როგორც ინგლისურენოვანი, ისე ფრანგულენოვანი ტექსტი-ბიდან: EP1:109-41 (გვ. 132), or W3:242-76 (გვ. 266) და 3 3 8-74 (ფრანგული ტექსტიდან).

კითხვა: მაშ, რაშია ამ სწავლების *raison d'être*? რა სარგებელს უნდა ველოდოთ მისგან?

პრაგმატიცისტი: ის დაგვეხმარება, დავასაბუთოთ, რომ ონტოლოგიური მეტაფიზიკის თითქმის ყველა პროპოზიცია ან გაუგებარი ლულულია (*gibberish*), როცა ერთი სიტყვის განმარტება ხდება მეორეთი, მისი, თავის მხრივ, სხვით, რეალურ ცნებამდე კი, ვერც ერთხელ ვერ მივალნიეთ, ან აშკარა აბსურდი; როდესაც ეს ნაგავი მთლიანად გაიხვეტება, ფილოსოფიისაგან პრობლემების ის რიგი დარჩება, რაც ჭეშმარიტი მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი დაკვირვების მეთოდებით იქნება კვლევისათვის გამოსაყენებელი; ამ შემთხვევაში მათი ჭეშმარიტების მიღწევა შეიძლება იმ უსასრულო დისპუტებისა და ბოლომდე გაურკვევლობის გარეშე, რომელთაც პოზიტიური მეცნიერებებიც კი, უქმ გონებათათვის ჭადრაკის თამაშის მსგავს ცარიელ გართობად აქციეს. მათი მიზანი ამაო გართობაა, მეთოდ – ნიგნებიდან ამოკითხვა. ამ მიმართებით პრაგმატიციზმი თაურ-პოზიტივიზმის (*prope-positivism*) სახეობაა. მაგრამ ის, რაც მას სხვა სახეებიდან განასხვავებს, უპირველესად, არის ფილოსოფიის განმედილი ფორმით შენარჩუნება, მეორე – ჩვენი ინსტინქტური რწმენების ძირითადი კორპუსის სრული მიღება, მესამე – სქოლასტიკური რეალიზმის (ან მასთან უახლოეს მსგავსებაში მყოფ დოქ. ფრენსის ელინგვუდებოტის^{xvii} მიერ „მეცნიერულ თეიზმის“ შესავალში მშვენივრად ფორმულირებული პოზიციის მიერ ჭეშმარიტების დაჟინებული მტკიცება. ასე რომ, სხვა დანარჩენი თაურ-პოზიტივიზმების მსგავსად, ხან უსასრულოდ განელილი პაროდირებით, ხანაც სხვა მეთოდებით მეტაფიზიკის აბურად აგდების ნაცვლად, პრაგმატიცისტი მეტაფიზიკიდან იღებს მის ყველაზე ძვირფას საზრისს, რომელსაც იყენებს კოსმოლოგიასა და ფიზიკისათვის სიცოცხლისა და ნათელის შთაბერვისათვის. ამავდროულად, ამ სწავლების მორალური შედეგები ძალიან პოზიტიური და მრავალფეროვანია; არსებობს სხვა შედეგების უსაზღვრო რაოდენობა, რომელთა კლასიფიკაცია არცთუ ისე ადვილია. სხვა დროს შესაძლებელი იქნება მაგალითების მოყვანა და ჩვენება იმისა, რომ სწავლება უეჭველად მსგავსად ზემოქმედებს.

კითხვა: ამაოდ დაშვრებით, დამარწმუნოთ, რომ თქვენი სწავლება უგულვებელყოფს ნებისმიერ მეტაფიზიკას. განა ასევე ცხადი არაა, რომ მან უნდა უგულვებელყოფს ნებისმიერი მეცნიერული პროპოზიცია და ასევე ყველაფერი, რაც შესაძლებელია დაკავშირებული იყოს ცხოვრებისეულ ქცევასთან? რადგანაც თქვენ ამბობთ, რომ ნებისმიერი მტკიცებულების (*assertion*) მიერ მოტანილი ერთადერთი მნიშვნელობა ისაა, რომ გარკვეული ექსპერიმენტი გარკვეულად სრულდება: არაფერს, ექსპერიმენტის გარდა, არ მივყავართ მნიშვნელობამდე. ახლა მითხარით, როგორ შეუძლია მხოლოდ ექსპერიმენტს თავის თავში აღმოაჩინოს იმაზე მეტი, რაც ერთხელ გადახდა თავს ინდივიდუალურ ობიექტს და რასაც მოჰყვა მეორე ინდივიდუალური მოვლენა?

პრაგმატიცისტი: თქვენი კითხვა საუკეთესოდ დაეხმარება ჩემს მიზანს. ეს მიზანი კი პრაგმატიციზმის ნებისმიერი გაუგებრობის აღმოფხვრაა. თქვენ საუბრობთ მხოლოდ ექსპერიმენტზე თავის თავში, ყურადღებას ამახვილებთ „თავის თავზე“.

ცხადია, რომ თქვენ ყოველი ექსპერიმენტი სრულიად იზოლირებულად წარმოგიდგენიათ სხვეებისაგან. როგორც ვხვდები, მაგალითად, არასდროს მოგვლიათ თავში, რომ ყოველი ერთმანეთთან დაკავშირებული ექსპერიმენტთა სერია, წარმოადგენს ერთიან კოლექტიურ ექსპერიმენტს? რა წარმოადგენს ექსპერიმენტის ძირითადი შემადგენლებს? უპირველესად, ცხადია, თავად ექსპერიმენტატორი, მეორე რიგში, ვერიფიცირებადი ჰიპოთეზა. ეს არის პროპოზიცია¹, რომელიც ექსპერიმენტატორსა და მის გარემომცველ უნივერსუმს, ან მის კარგად შესწავლილ ნაწილს აკავშირებს; ადასტურებს ან უარყოფს მის ექსპერიმენტულ შესაძლებლობას ან შეუძლებლობას. მესამე განუყოფელი ინგრედიენტი არის ექსპერიმენტალისტის გულწრფელი ეჭვი საკუთარი ჰიპოთეზის ჭეშმარიტებაში. გამოვტოვოთ რამდენიმე შემადგენელი, რომელზეც არ ღირს შეჩერება, მიზანი, გეგმა, და გადანყვება, გადავინაცვლოთ არჩევანის აქტზე, რომლითაც ექსპერიმენტატორი საოპერაციოდ გამოყოფს რამდენიმე ადვილად იდენტიფიცირებად ობიექტს. მას მოსდევს ექსტენციონალური (ან კვაზი-ექსტენციონალური) **აქტი**, რომლის დახმარებით იგი ცვლის ამ ობიექტებს. შემდეგია სამყაროს შესაბამისი რეაქცია ექსპერიმენტატორის პერცეპციაში ასახული; და ბოლოს, მის მიერ მოცემული ექსპერიმენტის გაკვეთილის გაგება. ამასობაში თავად მოვლენის ორი მთავარი ნაწილი აქტი და რეაქცია, ექსპერიმენტის არსის ერთიანობა მის მიზანსა და პლანშია, იმ ინგრედიენტებში, რომელიც გამოვტოვებ ჩამონათვალში. კიდევ ერთი: განსაცვიფრებელია, მაგრამ ასეა, თქვენ პრაგმატიცისტის პოზიციის საზრისს უგულვებელყოფთ იმით, რომ წარმოგიდგენიათ იგი იმად, ვისთვისაც რაციონალური მნიშვნელობა ექსპერიმენტშია (რომლის შესახებაც ლაპარაკობთ, როგორც წარსულის მოვლენაზე). სინამდვილეში როდესაც ექსპერიმენტალისტი ლაპარაკობს იმგვარ ფენომენებზე, როგორცაა „ქოლის ფენომენი“, „ზიმინის ფენომენი“ ან მისი სახესხვაობა, „მაიკელსონის ფენომენი“, ან „ჭადრაკის დაფის ფენომენი“, და ამბობს, რომ რაციონალური მნიშვნელობა არ აქვს ექსპერიმენტს, არამედ ექსპერიმენტულ ფენომენებს, იგი არ გულისხმობს არანაირ განსაკუთრებულ მოვლენას, რომელიც შორეულ წარსულში ვინმეს გადახდა, არამედ იმას, რაც უახლოეს მომავალში უდაოდ გადახდება იმას, ვინც შეასრულებს გარკვეულ პირობებს. ფენომენი იმ ფაქტშია, რომ, როდესაც ექსპერიმენტალისტი დაიწყებს გონებაში შენახული გარკვეული სქემით მოქმედებას, მოხდება კიდევ რაღაცა, რაც სკეპტიკოსების ეჭვებს გააცამტვერებს მსგავსად ცეცხლისა ილიას საკუთრებეველზე. და არ ღირს იმ ფაქტის უგულვებელყოფა, რომ პრაგმატიცისტული მაქსიმა არაფერს ამბობს ერთეული ექსპერიმენტების თაობაზე ან ერთ ექსპერიმენტულ ფენომენზე (რადგანაც ის, რაც ჭეშმარიტია futuro,

¹ ავტორი, ინგლისელ ლოგიკოსთა უმრავლესობის მსგავსად, სიტყვას „პროპოზიცია“ იყენებს უცვლელად, განსხვავებით მისი გერმანული ეკვივალენტისა Satz, მასში იგულისხმება მსჯელობის ენობრივი გამოხატვა (Urtheil); იმგვარი გამოხატვა, რაც დაკავშირებულია მენტალურთან და საკუთარ თავთან, ან გარეთ მიმართულ ნებისმიერი სახის მტკიცებულებასთან, ისევე, როგორც ნებისმიერი შესაძლებლობა არის დაკავშირებული მის აქტუალიზაციასთან. პროპოზიციის არსობრივ ბუნებასთან დაკავშირებული პრობლემის სირთულე, გერმანულთათვის მათი Urtheil-ის გამოისობით, გაცილებით გართულებულია (ავტორის შენიშვნა).

საეჭვოა, იყოს ერთეული), იგი ექსპერიმენტალური ფენომენების მხოლოდ ზოგად სახეობებზე ლაპარაკობს. მისი მომხრე არ შიშობს, ილაპარაკოს ზოგად ობიექტებზე (general objects), როგორც რეალურზე, რადგანაც ის, რაც ჭეშმარიტია, წარმოადგენს რეალურს, ხოლო ბუნების კანონები ჭეშმარიტია. ნებისმიერი პროპოზიციის რაციონალური მნიშვნელობა მომავალშია. ეს როგორ? პროპოზიციის მნიშვნელობა თავად პროპოზიციასაა. მართლაც, იგი სხვა არაფერია, თუ არა იგივე პროპოზიცია, რისი მნიშვნელობაც იგი არის: იგი მისი თარგმანია. მაგრამ ფორმათა იმ მრავალფეროვნებიდან, რითიც შესაძლებელია, ითარგმნოს პროპოზიცია, სახელდობრ, რომელსაც შესაძლებელია ვუნდოთ საკუთრივ მისი მნიშვნელობა? პრაგმატიციისტის მიხედვით, ეს ის ფორმაა, რომელშიც პროპოზიცია გადაიქცევა ადამიანის ქცევაზე მიყენებად რამედ; ეს ხდება არა რაღაც განსაკუთრებულ ვითარებებში, და არც მაშინ, როდესაც ვინცებთ რაღაცა ჩანაფიქრის გააზრებას, ამ ფორმის უშუალო გამოყენება თვითკონტროლისათვის ნებისმიერ ვითარებასა და ნებისმიერ მიზნისთვისაა შესაძლებელი. სწორედ ამის გამო იგი მნიშვნელობის ლოკალიზაციას მომავალ დროში ახდენს; რადგანაც მომავალი ქცევა ის ერთადერთი ქცევაა, რომელიც თვითკონტროლს ემორჩილება. იმისათვის, რომ ყველა სიტუაციაში და ყოველგვარი მიზნისათვის გამოყენებული პროპოზიციის ფორმა მის მნიშვნელობად იქნეს მიჩნეული, იგი უბრალოდ უნდა წარმოადგენდეს განზოგადებულ აღწერას ყველა ექსპერიმენტული ფენომენისა, რომელზედაც მიგვანიშნებს ამ მოცემული პროპოზიციის მტკიცებულება. ექსპერიმენტული ფენომენი პროპოზიციით დასაბუთებული ის ფაქტია, რომლითაც გარკვეული აღწერის მქონე ქმედებას ექნება გარკვეული ექსპერიმენტული შედეგი; ექსპერიმენტული შედეგები კი, ადამიანის ქცევაზე შესაძლო გავლენის მქონე ერთადერთი რეზულტატებია. უეჭველია, რომ რომელიღაცა უცვლელმა იდეამ შესაძლებელია მოულოდნელად ადამიანზე უწინდელზე უფრო მეტი გავლენა იქონიოს; მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ექსპერიმენტის ეკვივალენტურმა ცდამ (experience) უფრო უშუალოდ და ინტიმურად მიაახლოვა ჭეშმარიტებასთან. მიზანმიმართულად მოქმედი ადამიანი იქცევა ექსპერიმენტული ქცევისადმი რწმენის საფუძველზე. შესაბამისად, იმ ექსპერიმენტალურ ფენომენტა ჯამი, რომელსაც გულისხმობს მოცემული პროპოზიცია, მოიცავს ადამიანურ ქცევასთან დაკავშირებულ ყველა შესაძლებელ გავლენას და მიმართებას. მაშინ თქვენს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორ ანიჭებს პრაგმატიციისტი ნებისმიერ მტკიცებულებას სხვა მნიშვნელობას, გარდა ცალკეული შემთხვევის მნიშვნელობისა, ამომწურავი პასუხი გაეცა.

კითხვა: ვხედავ, რომ პრაგმატიციზმი რადიკალური ფენომენალიზმია. თუმცა რატომ იფარგლებით ექსპერიმენტალური მეცნიერების ფენომენებით და არ ცდილობთ, მთლიანად მოიცვათ ემპირიული მეცნიერებანი (observational science)? ექსპერიმენტი, საბოლოოდ, ინფორმატორია, რომელიც არაფერსაც არ გვატყობინებს (uncommunicative informant). იგი არასდროს არ ამბობს ვრცლად, დეტალურად, იგი მხოლოდ გვპასუხობს „დიახ“ ან „არა“, უკეთეს შემთხვევაში საკუთარი „არას“ უარსაყოფად დაუნანწერებლად ბუბუნებს. ტიპური ექსპერიმენტალისტი არაა დამკვირვებელი. სწორედ რომ ბუნების ისტორიის მკვლევრის წინაშე შლის ბუნება

საკუთარი ნდობის საგანძურს, ხოლო ექსპერიმენტალისტის მიმართ, ვინც მის დაკითხვას აწარმოებს, დამსახურებულად თავშეკავებულია. თქვენი ფენომენალიზმი ექსპერიმენტისათვის უღერს როგორც უბადრუკი ჰარპის წრიპინი და არა დაკვირვების დიდებული ორგანო. რატომ?

პრაგმატიციზტი: რადგანაც პრაგმატიციზმი შეუძლებელია, განიმარტოს როგორც „რადიკალური ფენომენალიზმი“, თუმცა ეს უკანასკნელი შესაძლებელია, თავისებურად იყოს პრაგმატიზმი. ფენომენთა სიმდიდრე მათ გრძობისმიერ თვისებაში ძევს. პრაგმატიციზმი კი არ მიისწრაფვის, განსაზღვროს სიტყვებისა და ზოგადი იდეების ფენომენალური მიმართება, ამის საპირისპიროდ, იგი აშორებს მათგან გრძობად ელემენტს და ცდილობს, განსაზღვროს რაციონალური მიზანი, რომელსაც პოულობს სიტყვისა და პროპოზიციის მიზანმიმართულ მიმართებაში.

კითხვა: თუკი ქმედება (Doing) თქვენთვის მთელი ადამიანური ცხოვრების საწყისი და დასასრულიცაა (the Be-all and the Endall), მაშინ მნიშვნელობა რატომ არ უნდა იყოს უბრალოდ ქმედებისგან შემდგარი? რალაც ქმედება უნდა შედგეს გარკვეულ მომენტში, გარკვეულ ობიექტზე. ინდივიდუალური ობიექტები და ცალკეული მოვლენები გვიჩვენებენ მთელ რეალობას იმგვარად, როგორც ეს ყველამ იცის; პირველმა სწორედ პრაგმატიციზტმა უნდა მოითხოვოს ეს. მაგრამ მნიშვნელობა, როგორც თქვენ ის აღწერეთ, არის ზოგადი. ამგვარად, იგი მხოლოდ სიტყვის ბუნებას განეკუთვნება, ვიდრე რეალობას. თქვენ თავად ამბობთ, რომ თქვენთვის მნიშვნელობა მხოლოდ იგივე პროპოზიციას, ოღონდაც სხვა სამოსში გამონყობილი. პრაქტიკალისტისათვის ანუ პრაქტიკოსისთვის კი მნიშვნელობა თავად საგანია, რომელსაც იგი აღნიშნავს. როგორ ფიქრობთ, რას ნიშნავს ჯორჯ ვაშინგტონი?

პრაგმატიციზტი: კარგი ნათქვამია! უნდა ვაღიაროთ, რომ თქვენი შენიშვნების დიდი უმრავლესობა უდავოდ სამართლიანია. უპირველესად, უნდა დავუშვათ, რომ თუ პრაგმატიციზმი ქმედებას ადამიანური ცხოვრების საწყისად და დასასრულად დასახავს, ეს მისი გარდაცვალების მაუნყებელი იქნება, რადგანაც იმის თქმა, რომ მხოლოდ ერთი ქმედებისათვის ვცოცხლობთ, მიუხედავად იმისა, თუ რა აზრის მატარებელია იგი, ნიშნავს რაციონალური მიზნის არარსებობის დაშვებას; მეორე – უნდა დავუშვათ, რომ ყოველი პროპოზიცია პრეტენზიას აცხადებს, იყოს ჭეშმარიტი გარკვეული, რეალური, ინდივიდუალური ობიექტის მიმართ, რომელიც ჩვეულებრივ გარემომცველი უნივერსუმის კუთვნილებაა; მესამე – უნდა დავუშვათ, რომ პრაგმატიციზმს არ ძალუძს არსებითი სახელი, ან ინდივიდუალური ობიექტის სხვა აღნიშვნა თარგმანით უზრუნველყოს; მეოთხე – პრაგმატიციზტული მნიშვნელობა, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ზოგადია; და ასევე უეჭველია, რომ ზოგადს აქვს სიტყვის, ან ნიშნის ბუნება; მეხუთე – უნდა დავუშვათ, რომ მხოლოდ ინდივიდები არსებობენ; და მეექვსე – შესაძლებელია, დავუშვათ, რომ სიტყვის ან მნიშვნელობის მატარებელი ობიექტის მნიშვნელობა თავად იმ რეალობის არსი (essence) უნდა იყოს, რომელსაც იგი აღნიშნავს. როდესაც ეს დაშვებანი უპირობოდ გაცხადდებიან და დაინახავთ, რომ პრაგმატიციზტი ისევ და ისევ იძულებულია, უარყოს თქვენი შეპასუხება, თქვენ მოგიხდებათ, დაასკვნათ, რომ არსებობს კიდევ სხვა მოსაზ-

რება, რაც თქვენი ყურადღების მიღმა დარჩა. ყველა დაშვების ერთად შეკვრის შემდეგ შეამჩნევთ, რომ პრაგმატიციზმის დაშვებით, საკუთარი სახელი (თუმცა, ჩვეულებრივ, არ ხდება იმის მტკიცება, რომ იგი მნიშვნელობის მატარებელია) ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში არის ამ სახელისათვის და მისი ეკვივალენტებისათვის განსაკუთრებული აღმნიშვნელი ფუნქციის მატარებელი, თვლის, რომ ყველა მტკიცებულება მოიცავს აღმნიშვნელ (denotative) ან მითითებელ ფუნქციას; მის ინდივიდუალურ თავისებურებაში მოხელთებული ეს ფუნქცია პრაგმატიციზმის მიერ გამოირიცხება მტკიცებულების რაციონალური მიზნიდან, მაგრამ მისი მსგავსი, ის, რაც საერთოა ყველა მტკიცებულებისათვის და, გამომდინარე აქედან, ზოგადი და არა ინდივიდუალურია, შესაძლებელია იქცეს პრაგმატიციზმულ მიზნად. ყველაფერი, რაც არსებობს, არსებითია (exists), ანუ განცალკევებულად ზემოქმედებს სხვა არსებულზე, იგი ამგვარად იძენს თვითიდენტიფიკაციას და წარმოადგენს გარკვეულად ინდივიდუალურს. რაც შეეხება ზოგადს, აქ ჩვენი აზრის დასახმარებლად მოისწრაფვის შეხედულება, რომ არის ზოგადის არსებობის ორი საშუალება. სოფლის მონუმენტი, ხელში მუშეკეტი და შინელში გამონყობილი ჯარისკაცით, ადგილობრივი ოჯახების უმრავლესობისათვის საკუთარი ბიძის, ერთიანობისათვის მათი მსხვერპლის სახედ აღიქმება. ძეგლი, მიუხედავად იმისა, რომ თავისთავად ერთეულია, წარმოადგენს ნებისმიერ კაცს, რომლის მიმართაც განსაზღვრული პრედიკატი შესაძლებელია იყოს ჭეშმარიტი. იგი არის ობიექტურად ზოგადი (general). ამგვარად, წარმოთქმული, ან დაწერილი სიტყვა „ჯარისკაცი“ წარმოადგენს ზოგადს, მაშინ, როდესაც სახელს „ჯორჯ ვაშინგტონი“ ამგვარად ვერ ჩავთვლით, მაგრამ ყოველი ამ სიტყვათაგანი რჩება იგივე არსებით სახელად, მიუხედავად იმისა, დავწერთ მას თუ წარმოვთქვავთ ნებისმიერ დროს, როგორც კი მათ დავწერთ ან წარმოვთქვამთ. ეს არსებითი (სახელი) არ არსებობს: იგი არის ტიპი ან ფორმა, რომელსაც შეესაბამება ობიექტები, როგორც გარეშე არსებულნი, ასევე წარმოსახვითნი, მაგრამ მათგან არც ერთი არ იქნება სრულად. იგი სუბიექტიური ერთიანობაა. პრაგმატიციზმული მიზანი, ორივე ამ აზრით, საერთოა. რაც შეეხება რეალობას, ის გვხვდება სხავასხვაგვარად განსაზღვრულად; მაგრამ თუ მივიღებთ ტერმინოლოგიური ეტიკის მიერ შემოთავაზებულ პრინციპს, ძალიან მალე გაქრება ენობრივი ორაზროვნება. რამეთუ *realis* და *realitas* უძველესი სიტყვები არ არის, ისინი მოიგონეს ფილოსოფიური ტერმინების აღსანიშნად მე-13 საუკუნეში.^{xviii} ის მნიშვნელობა, რომელიც მათ უნდა აღენიშნათ, სრულიად მარტივი და ნათელია. რეალურია ის, რასაც აქვს გარკვეული მახასიათებლები და რაც არაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რას ვფიქრობთ მავანის აზრზე. სწორედ ამ მნიშვნელობით იყენებს ამ სიტყვას პრაგმატიციზტი. ზუსტად ისევე, როგორც ეტიკური პრინციპით კონტროლირებადი ქცევა ისწრაფვის, იმ ქცევის გარკვეული ჩვევები დააფიქსიროს (fixing), რომელთა ბუნება (აქ ვგულისხმობთ მშვიდობიან და არა ავ ჩვევებს) არ არის დამოკიდებული შემთხვევით ვითარებებზე და ამ გაგებით, ასევე, შესაძლებელია წინდაწინ მონოდებულად (to be destined) ჩაითვალოს; რაციონალური ექსპერიმენტული ლოგიკით კონტროლირებადი აზრი (thought) ისწრაფვის გარკვეული ამგვარადვე წინდაწინ მონოდებული საბოლოო თვალსაზრისთა დაფიქსირებას, რომელთა ბუნება, საბოლოოდ, დარჩება იგივედ, თუნდაც საბოლოო დაფიქსირებას წინ მთე-

ლი თაობა აღუდგეს; თუ საგნის რეალობის სერიოზული განხილვის ნებისმიერი მონაწილე, ფაქტობრივად, თვლის, რომ ეს ასეა, მაშინ „რეალურის“ მიღებული განმარტების მიხედვით, საგანთა ის მდგომარეობა, რომელსაც ამგვარი საბოლოო თვალსაზრისის გამოტანისას ირწმუნებენ (believed), იქნება რეალური. მაგრამ უმეტესწილად ამგვარი თვალსაზრისები ზოგადი იქნება. შესაბამისად, ამ ზოგად საგანთა ნაწილი რეალურია. (რასაკვირველია, არავის არსად არ გაუგია, რომ ყველა ზოგადი (generals) რეალურია; მაგრამ სქოლასტიკოსები თვლიდნენ, რომ ზოგადი საგნები რეალურნი არიან მაშინაც, როცა მათ ან თითქმის სრულიად არ ჰქონდათ, ან მცირედად ჰქონდათ საკუთარი მოსაზრების დამადასტურებელი ექსპერიმენტული დასაბუთება; მათი შეცდომა სწორედაც რომ ესაა და არა ის, რომ, მათი აზრით, ზოგადი რეალურია. განსაცვიფრებელია ყველაზე გავლენიანი ანალიტიკოსების აზრის უზუსტობა, როდესაც ისინი ეხებიან არსებობის მოდუსებს (modes of being). მაგალითად, შეიძლება შევხვდეთ ისეთ ფანტასტიკურ დაშვებას, რომ ის, რაც აზრს განეკუთვნება, არ შეიძლება იყოს რეალური. მაგრამ რატომაც არა? წითელი განეკუთვნება მხედველობას, მაგრამ ის ფაქტი, რომ ის რაღაც, რაც მხედველობასთან ამგვარ მიმართებაშია, რასაც წითელს ვუწოდებთ, თავისთავად მხედველობას არ განეკუთვნება; ეს რეალური ფაქტია.

ზოგადი ცნებები შესაძლებელია, იყვნენ არა ოდენ რეალურნი, არამედ ფიზიკურად ქმედითნიც, ოღონდაც არა მეტაფიზიკური, არამედ საზოგადოდ მიღებული სალი აზრით, რომლის თანახმადაც ადამიანური მიზნები ფიზიკურად ქმედითნი არიან. გონიერი ადამიანი, მეტაფიზიკური აბდაუბდის გარეშე, დაუფიქრებლად დაგვეთანხმება, რომ თუ ოთახში ჰაერი ჩაიხუთება, ამან შესაძლებელია, გამოიწვიოს ჩემში ფანჯრის გაღების აზრი. დავუშვათ, რომ ჩემი აზრი ინდივიდუალური მოვლენაა. მაგრამ ის, რამაც განაპირობა ეს გადაწყვეტილება, ნაწილობრივად იყო ზოგადი ფაქტი, რომ ჩახუთული ჰაერი ჯანმრთელობისათვის მავნებელია, ასევე, ნაწილობრივ განსაზღვრული იყო სხვა **ფორმებითაც**, რაზეც საუბრობს ბ-ნი კარუსი.^{xix} უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, დოქ. კარუსმა განსაზღვრა მრავალი ადამიანის აზრი, ასევე, იმ ზოგადი ჭეშმარიტებისა, რომლის თაობაზეც მან გადაწყვიტა, გვამცნოს ამდენი ჭეშმარიტება, რადგანაც საზოგადოდ ჭეშმარიტებებს მეტი შანსი აქვთ, ნდობა გამოიწვიონ, ვიდრე შეცდომებს. სხვა შემთხვევაში, იმის გათვალისწინებით, რომ არსებობს მცდარ თეორიათა მირიადები, რომელნიც ყველა ფენომენს ხსნიან ერთი ჭეშმარიტის საპირწონედ, ჭეშმარიტი ცოდნისაკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯი სასწაულს მიუახლოვდებოდა. ამგვარად, როდესაც ჩემი ფანჯარა გაიღო იმ მარტივი ჭეშმარიტების გამოისობით, რომ ჩახუთული ჰაერი არის არა-ჯანსაღი¹, ფიზიკური ძალისხმევა აღსრულდა ზოგადი და არარსებული (non-existent) ჭეშმარიტების ქმედითობის **წყალობით**. ეს სულელურად ჟღერს, რადგანაც უჩვეულოა; მაგრამ სწორედაც მის მხარესაა და არა მის საწინააღმდეგოდ ზუსტი ანალიზი; ამას გარდა, მისი უზარმაზარი უპირატესობა ვლინდება იმაში, რომ იგი ენის ყურადღების გარეთ არ ტოვებს დიდ და მნიშვნელოვან ფაქტებს, მაგალითად, იმას, რომ „სამართლისა“ და „ჭეშმარიტების“ იდეები, მიუხედავად სამყაროს

¹ ტექსტში პირსი იყენებს ფრანგულ სიტყვას malsain. (მთარგმნელის შენიშვნა).

უსამართლობისა (iniquity), მის უძლიერეს მამოძრავებელ ძალებს წარმოადგენენ. ზოგადობა მართლაც რომ რელობის განუყოფელი ინგრედიენტი; რადგანაც მხოლოდ ინდივიდუალური არსებობა ან აქტუალობა რეგულარულობის გარეშე არის ნულოვანობა (nullity). ქაოსი წმინდა არარაა (pure nothing). ის, რასაც ამტკიცებს ნებისმიერი ჭეშმარიტი პროპოზიცია, რეალურია იმ აზრით, რომ იგი უბრალოდ ასეთია და სრულებითაც არაა დამოკიდებული ჩვენს აზრზე. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ეს ზოგადი პირობითი პროპოზიცია მომავლის კუთვნილებაა, იგი მაინც იქნება რეალური ზოგადი, რადგან მასში იმთავითვეა კალკულირებული ადამიანის ქცევაზე რეალური ზემოქმედება; პრაგმატიცისტი ამგვარ [პროპოზიციას] ნებისმიერი ცნების რაციონალურ მიზნად თვლის. შესაბამისად, პრაგმატიცისტი არ უშვებს, რომ *summum bonum*^{xx} ქმედებაშია, თუმცა უშვებს, რომ ის შედის იმ ევოლუციურ პროცესში, რომლის შედეგადაც არსებული სულ უფრო მეტად მოიცავს იმ ზოგად ცნებებს, რომელთაც სულ ახლახან ვუნოდეთ წინასწარგანსაზღვრული (be destined) და რომელთა გამოხატვასაც ვცდილობთ სახელდებით გონიერი (reasonable). ევოლუცია, განვითარების უფრო მაღალ საფეხურებზე უფრო მეტად და მეტად ვლინდება თვითკონტროლით, და ეს გარკვეულწილად ამართლებს პრაგმატიცისტს, რომელიც ქმნის რაციონალური მიზნის საყოველთაობას.^{xxi}

პრაგმატიციზმის განმარტების პროცესში კიდევ ბევრი რამ შეგვეძლო გვეთქვა მის სასარგებლოდ, მაგრამ ვშიშობთ, არ გადავტვირთოთ მკითხველი. კარგი იქნებოდა, მაგალითად, უფრო ნათლად გვეჩვენებინა, რომ პრაგმატიცისტისთვის არსებობის მოდუსით მოვლენა მომავალში არსებითად არანაირად არ განსხვავდება წარსულში იგივე მოვლენისგან. განსხვავება არის მხოლოდ მათდამი მოაზროვნის პრაქტიკულ მიმართებაში. ასევე, კარგი იქნებოდა გვეჩვენებინა, რომ პრაგმატიცისტი **ფორმებს** არ თვლის სამყაროში ერთადერთ რეალობებად, ისევე, როგორც სიტყვის გონიერ მიზნად არ მიიჩნევს მის ერთადერთ მნიშვნელობას. ეს საგნები იმპლიციტურად უკვე ნათქვამშია მოცემული. რჩება, მხოლოდ ერთი შენიშვნა, რომელიც ეხება პრაგმატიცისტული ფორმულის ლოგიკის პირველ პრინციპებთან მიმართებას; კიდევ მცირე ხნით უნდა შევაჩეროთ მასზე მკითხველი.

უნივერსალური პრედიკაციის არისტოტელესეული განმარტება^{xxii}, რომელიც, ჩვეულებრივ, აღინიშნება (პაპის ბულის ანდა სასამართლოს რწმუნების პირველი ბნკარების მსგავსად) როგორც *Dictum de omni*, შესაძლებელია, ითარგმნოს შემდეგნაირად: „ჩვენ უნივერსალურს ვუნოდებთ პრედიკაციას (დადებითი იქნება ის, თუ ნეგატიური /affirmative or negative) მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებულ ინდივიდთა (existent individuals) შორის არაფერია ისეთი, რასაც სუბიექტი მიეკუთვნებოდა დადებითი სახით და რასთანაც პრედიკატი ზუსტად ასეთივე მიმართებაში არ იყოს (დადებითად ან ნეგატიურად, იმის მიხედვით, დადებითია თუ ნეგატიური პრედიკაცია)...^{xxiii} მნიშვნელოვანი სიტყვები „არსებული ინდივიდები“ ჩვენს თარგმანში თარგმნილია (მიუხედავად იმისა, რომ ინგლისური იდიომა კრძალავს მსგავს სიტყვა სიტყვით თარგმანს); ცხადია, რომ „არსებული ინდივიდები“ ზუსტად ის იყო, რაც მხედველობაში ჰქონდა არისტოტელეს. სიტყვა სიტყვით თარგმანიდან სხვა გადახრები ემსახურება მხოლოდ იმას, რომ თანამედროვე ინგლისურს მისცეს გამოხატვის ახალი ფორმები. ვაგრძელებთ: კარგადაა ცნობილი, რომ ფორმალურ ლოგიკაში

პროპოზიციები წყვილებად ლაგდებიან, ორის ერთი წყვილიდან გადაყვანა მეორეში ხდება ანტეცედენტისა და კონსეკვენტის (antecedent and consequent), სუბიექტისა და პრედიკატის და ა.შ. იდეათა ცვლილებით. პარალელიზმი შორს ვრცელდება, რომ ჩვეულებრივ დასრულებულად ითვლება; მაგრამ ეს სულ მთლად ასე არაა. *Dictum de omni*-ისათვის ამ სახის ნამდვილ წყვილად ითვლება მტკიცებითი პრედიკაციის შემდეგი განმარტება: პრედიკაციას ვუნოდებთ მტკიცებითს (უნივერსალურს ან პარტიკულარულს) მხოლოდ მაშინ, როდესაც გრძნობად შთაბეჭდილებათა შორის, რომლებიც უნივერსალურად ეკუთვნიან პრედიკატს, არაფერია ისეთი, რაზეც არ შეიძლება ითქვას (უნივერსალურსად, ან პარტიკულარულად, იმის მიხედვით, უნივერსალურია, თუ პარტიკულარული მტკიცებითი პრედიკაცია), რომ იგი სუბიექტს განეკუთვნება. ეს არსებითად არის კიდევ პრაგმატიციზმის მთავარი პროპოზიცია. ცხადია, რომ მის პარალელიზმს *Dictum de omni*-თან მხოლოდ ისინი მიიღებენ, ვინც აღიარებს პრაგმატიციზმის ჭეშმარიტებას.

ნება მიბოძეთ, კიდევ რამდენიმე სიტყვა დავამატო ზემოთ თქმულს.^{xxiv} თუკი ვინმეს საერთოდ აქვს სურვილი, იცოდეს, რა არის პრაგმატიციზმის თეორია, მას უნდა ესმოდეს, რომ პრაგმატიციზმი არც ერთ მის ნაწილს არ ანიჭებს უპირატესობას, გარდა იმისა, სადაც მის სწავლებას სააშკარაოზე გამოჰყავს, რომ პირობითი მიზნის ან პირობითი მიზნის ცნების ამგებ მასალად სრულიად ფუჭია მოქმედებისა და ნების, ან სულაც გადანყვეტილებისა და ნამდვილი მიზნის მიჩნევა. თუ ოდესმე დაინერებოდა ისეთი გონივრულად ჩაფიქრებული სტატია, რომელიც გააერთიანებდა უწყვეტობის პრინციპის სწავლებასა და „მონისტის“ ადრეულ ტომებში^{xxv} გამოქვეყნებულ სტატიებში გამოთქმული იდეების სინთეზს, მასში ნათლად იქნებოდა ნაჩვენები, როგორ და როგორი მყარი თანამიმდევრობით ეფუძნება ეს თეორია იმ ფაქტის აღიარებას, რომ უწყვეტობა არის სინამდვილის განუყოფელი ელემენტი, რომ უწყვეტობა უბრალოდ არის ის, რადაც იქცევა ზოგადობა მიმართებათა ლოგიკაში (the logic of relatives) და, აქედან გამომდინარე, ისევე, როგორც ზოგადობა და მასზე უფრო მეტადაც, იგი იქცევა აზრის საქმედ, არსებითად – აზრად. გამჭრიახ მკითხველს შეევეცილი სახით წარმოდგენილშიც შეეძლო აღმოეჩინა, რომ ამ კოსმოლოგიური სტატიების თეორია სინამდვილეს გაცილებით უფრო რთულად წარმოაჩენს, ვიდრე გრძნობასა და მოქმედებას შეეძლო წარმოედგინა, რადგანაც [ამ სტატიებში] თვალნათლივ არის ნაჩვენები თავდაპირველი ქაოსი, როგორც წმინდა არარა, სადაც ეს ორივე ელემენტი არსებობს, ამ თეორიას ამჟამად იმის გამო მივმართეთ, რომ ამგვარად შესაძლებელია, კარგად გაშუქდეს პოზიცია, რომელსაც ემხრობა ან უნდა მიემხროს პრაგმატიციზმის დამოუკიდებლად იმისა, მოცემული კოსმოლოგიური თეორია საბოლოოდ დასაბუთდება თუ უარიყოფა, სახელდობრ, მესამე კატეგორია – აზრის წარმოსახვის, ტრიადული მიმართების, გაშუალების, ჭეშმარიტი მესამეობის, მესამეობის როგორც ასეთის კატეგორია- სინამდვილის არსებით კომპონენტს წარმოადგენს, თუმცა, იგი თავად არ არის სინამდვილის შემადგენელი ნაწილი, რადგანაც ამ კატეგორიას (კოსმოლოგიაში ის ჩვევის ელემენტის სახით ჩნდება) არ შეიძლება ჰქონდეს კონკრეტული არსებობა, გარდა მის მიერვე მართული ცალკეულ ობიექტად ყოფნისა, ზუსტად ისევე, როგორც მოქმედება არ არსებობს გრძნობის უშუალო არსებობის გარეშე, რომელზედაც იგი იმოქმედებდა.

ჭეშმარიტება ისაა, რომ პრაგმატიციზმი მჭიდრო კავშირშია ჰეგელიანურ აბსოლუტურ იდეალიზმთან, თუმცა მტკიცედ ემიჯნება თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც მესამე კატეგორია (ჰეგელი მას უბრალო აზროვნების დონეზე აკნინებს) საკმარისია სამყაროს ასაგებად, უფრო მეტიც, რომ იგი რალაცა დოზით, მაინც არის თვითკმარი. სინთეზის პირველი ორი სტადიის დაკნინების ნაცვლად ჰეგელს, რომ ისინი ტრიადული **სინამდვილის** დამოუკიდებელ და განსხვავებულ ელემენტებად მიეჩნია, პრაგმატიციზმისათვის პატივისცემ და მათი საქმისათვის დიად მებრძოლად იქცეოდა (თუმცა აქვე უნდა ვაღიაროთ, რომ მისი სწავლების გარეგნული ატრიბუტები მნიშვნელოვანია მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევებში), რადგანაც პრაგმატიციზმი თავისი არსით ფილოსოფიური სწავლებების ტრიადულ კლასს გაცილებით მეტად განეკუთვნება, ვიდრე ჰეგელიანელობა (მართლაც, სულ მცირე, ერთ-ერთ ნაწყვეტში, ჰეგელი საკუთარი გადმოცემის ტრიადულ ფორმაზე ისე საუბრობს, თითქოს, უბრალოდ, ტანსაცმლის სტილზე საუბრობსო).

პოსტკრიპტუმი^{xxvi}

უკანასკნელი ხუთი თვის განმავლობაში მე ვხვდებოდი ზემოთ მოყვანილ თვალსაზრისთან დაკავშირებით გამოთქმულ სანინაალმდეგო აზრებს, მაგრამ არანაირად არ მომეცა საშუალება მენახა ტექსტი, რომელშიც კრიტიკულად იქნებოდა ასახული ეს აზრები, ამდენად, თავს არ ვთვლი ვალდებულიად, პასუხი გავცე მათ. ჯენტლმენებს, რომელნიც თავს ესხმიან, ზოგადად, პრაგმატიზმს ან იმ ფორმას, რომელსაც მე ვემხრობი, თავიანთი ნაწერის კოპიოები რომ გადმოეგზავნათ, შესაძლოა, ადვილად ეპოვათ ჩემზე მნიშვნელოვანი მკითხველები, მაგრამ, ვერ იპოვიდნენ ჩემზე უკეთესს, მას ვინც ჭეშმარიტების ნვდომის განსაკუთრებული მონადინებით გამოიკვლევდა მათ არგუმენტებს და ვინც მეტად დააფასებდა მათ თავაზიანობას.

ინგლისურიდან თარგმნა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო ანასტასია ზაქარიაძემ.

შენიშვნები და კომენტარები:

- ⁱ სტატია პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალ „მონისტში“, # 15, 1904 წელს, *The Monist* vol. 15/1904; გვ. 161-181. ითარგმნა ნიგნიდან Peirce, C.S. “What Pragmatism Is.”, In *The Essential Peirce*, Vol.2., ed., The Peirce Edition Project (Bloomington IN: Indiana University Press), გვ. 331-345.
- ⁱⁱ **ართურ ჯეიმზ ბალფური** (Arthur Balfour 1848-1930), ინგლისელი სახელმწიფო მოღვაწე, პარლამენტის წევრი, კონსერვატიული პარტიის ერთ-ერთი ლიდერი, ირლანდიის საქმეთა მინისტრი, სხვადასხვა დროს იყო პრემიერ-მინისტრი, ფინანსთა მინისტრი, საზღვაო მინისტრი, საგარეო საქმეთა მინისტრი. ცნობილია მისი ე. წ. „ბალფურის დეკლარაცია“ პალესტინაში ებრაული „ეროვნული კერის“ შექმნის შესახებ. მონაწილეობდა *ვერსალის საზავო ხელშეკრულების* (1919) შემუშავებაში. 1921-1922 წლებში მეთაურობდა ინგლისის დელეგაციას ვაშინგტონის კონფერენციაზე. *Reflections Suggested by the New Theory of Matter Presidential Address, British Association for the Advancement of Science, 17 August 1904* (New York: Longmans, Green and Co., 1904).

- iii **კარლ ლინე (1707-1778)**, ცნობილი შვედი ბუნებისმეტყველი და ექიმი. მან საფუძველი ჩაუყარა მცენარეთა და ცხოველთა მეცნიერულ სისტემატიკას, შემოიტანა ახალი ტერმინოლოგია.
- iv უილიამ ჯემზმა ტერმინი „პრაგმატიზმი“ პირველად გამოიყენა 1896 წელს თხზულების „რწმენის ნება“ წინასიტყვაობაში (მე-10 ნაწილის შენიშვნა). თხზულებაში „პრაგმატიზმი“ იგი აფრთხილებს მკითხველს, „თავიდან რომ ავიცილოთ გაუგებრობა, ნება მიბოძეთ, მოგახსენოთ, რომ არ არსებობს ლოგიკური კავშირი პრაგმატიზმსა, როგორც მე ის მესმის, და იმ დოქტრინას შორის, რომელიც ახლახან წარმოვადგინე, როგორც „რადიკალური ემპირიზმი“. ეს უკანასკნელი საკუთარ ფესვებზე დგას. შესაძლოა, ვინმემ მთლიანად უარყოს იგი და მაინც პრაგმატიკად დარჩეს“.
- v ამ კონტექსტში საინტერესოა შილერის 1903 წელს დაბეჭდილი კვლევა „ჰუმანიზმი: ფილოსოფიური ესეები“. პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში შილერი წერს: „პრაგმატიზმი ერთ რიგშია პერსონულ იდეალიზმთან, რადიკალურ ემპირიზმთან და პლურალიზმთან. იგი რეალურად მხოლოდ ცოდნის თეორიაზე ჰუმანიზმის აპლიკაციაა... თუ მეთოდი დიადი ღირებულებაა, მაშინ უნდა ვამტკიცოთ, რომ პრაგმატიზმი მეთოდი; მიუხედავად ამისა, უნდა შევთანხმდეთ, რომ ადამიანი უფრო დიადი ღირებულებაა, ვიდრე მის მიერ ოდესმე შექმნილი მეთოდი, ჩვენს **ჰუმანიზმს** მისი ინტეგრეტაცია ევალება“ (Schiller’s Humanism.: Philosophical Essays (London: Macmillan, 1903, 1912; second edition reprint-ed by Greenwood Press, 1970. გვ. XXv).
- vi პირსის ზემოთ მოყვანილი სტატიის გამოქვეყნებას დროში დაემთხვა ჟურნალ „მაინდში“ შილერის მოკლე სტატიის – „პრაგმატიზმისა და ჰუმანიზმის განმარტება“ – დაბეჭდვა (Schiller, “The Definition of ‘Pragmatism’ and ‘Humanism,’” Mind 14 (April 1905):235-40). ამ სტატიის ასლი შილერმა გამოსვლისთანავე გადაუგზავნა პირსს.
- vii შილერის სტატია „აქსიომები და პოსტულატები“ მეორე ესეა, რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში „პერსონულ იდეალიზმში: ფილოსოფიური ესეები ოქსფორდის უნივერსიტეტის რვა წევრის ფილოსოფიური ესეები“, იხ. „Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford, ed. by Henry Cecil Sturt (New York: Macmillan, 1902).
- viii **მონისტი (The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry)** – მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი და პრესტიჟული, ფილოსოფიურ კვლევათა საერთაშორისო მაღალრეიტინგული რეცენზირებადი, რეფერირებადი აკადემიური ჟურნალი. ის 1890 წელს დაარსდა და მიზნად ისახავდა აშშ-ში ფილოსოფიის, როგორც აკადემიური დისციპლინის დონის ამაღლებას. ჟურნალი კვარტალურად გამოიცემა ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობაში. ჟურნალის ყოველი ნომერი თემატურია და ეძღვნება ერთ კონკრეტულ ტოპიკს, რომელსაც რედაქტორობს შესაბამისი დარგის ცნობილი ფილოსოფოსი.
- ix მითითებულ მეორე სტატიაში უნდა იგულისხმებოდეს „პრაგმატიციზმის შედეგები“ (The Consequences of Pragmatism), ასევე, შესაძლებელია კიდევ „პრაგმატიციზმის ზოგიერთი გამოყენება“ “Some Applications of Pragmatism.” იხ. (MSS 288-89) და MS 326.
- x აღსანიშნავია, რომ პირსს არ დაუნერია მესამე სტატია, რომელზედაც აქ მიუთითებს და რომლის დაწერასაც იგი გეგმავდა სახელწოდებით „პრაგმატიციზმის დამამტკიცებელი საბუთები“ (The Evidences for Pragmatism), ამის შესახებ იგი წერს უილიამ ჯემზს 1904

წლის 28 სექტემბრით დათარიღებულ წერილში, იხ. გვ. 323-335 | 539.

- ^{xi} **სინეჩიზმი (synechism)** პირსის მიერ შემოტანილი ტერმინია. სინეჩიზმის პრინციპის თანახმად, არსებობს უწყვეტობის ხარისხის ერთგვარი გრადაცია. პირსს მიაჩნდა, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი უწყვეტობა ახასიათებს მხოლოდ სივრცეს, *omne ens est unum*. სინეჩიზმის ცნება პირსს დასჭირდა იმ იდეის გადმოსაცემად, რომ დროის, სივრცის და კანონების („ძლიერი“) უწყვეტობა უპირობოდ უპირატესია სხვა („სუსტ“) უწყვეტობაზე: ყველაფერ სხვას (ფილოსოფიური, მათემატიკური და სხვ.) სპეკულაციების საზღვრებში მყოფთ, ასევე შეიძლება ვუნოდოთ უწყვეტი, მაგრამ მხოლოდ პირობითად, გამარტივების მიზნით. პირსთან უწყვეტობის გრადაციულობას თეოლოგიური ასპექტიც აქვს. 1893 წლის ჩანაწერებში „უკვდავება სინეჩიზმის შუქში“ პირსი სინეჩიზმის პოზიციიდან დადებითად წყვეტს სულის უკვდავების საკითხს. პირსის აზრით, სული არ ქრება, არ წყვეტს არსებობას სიკვდილის შემდეგ და აგრძელებს არსებობას კაცობრიობის სულიერ და საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, და რაც მთავარია, ის წილნაყარია ფუნდამენტურ, „არქეტიპურ“ იდეებთან, ჭეშმარიტებებთან და სამყაროული მოწყობის კანონებთან, რომელთაც უმაღლესი ხარისხის უწყვეტობა ახასიათებთ. მსგავსი ფორმულირებები გვხვდება თომა აქვინელთან, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ყველა არსებული ერთიანია, ერთიანობის ხარისხი (გრადუსი) იზრდება, რაც უფრო უახლოვდება ყოფიერების ერთიან წყაროს, ანუ ღმერთს.
- ^{xii} ბრჭყალებში მოყვანილი ციტატა შექსპირის ტრაგედიიდან „ჰამლეტი“ (აქტი 3, სცენა 2). ამ ეპიზოდში ჰამლეტი მიმართავს გილდენსტერნს: „ეს ისე ადვილია, როგორც სიცრუის თქმა. აი, ამ თვლებზედ თითები აათამაშე, პირით სული ჩაჰბერე და ესეც საამოდ-სასმენელ სამუსიკო ხმას გამოსცემს. აი, ხომ ხედავ, როგორ უნდა მოჰკიდო ხელი. („Tis as easy as lying. Govern these ventages with your fingers and thumb, give it breath with your mouth, and it will discourse most eloquent music. Look you, these are the stops“). ეს მონაკვეთი კანტის პირდაპირი რემინისცენციისაკენ გვიბიძგებს. კანტის მცირე ზომის თხზულებაში „Immanuel Kant, Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“ (კაცთმოყვარეობის მომიზეზებით ტყუილის თქმის მოჩვენებითი უფლების შესახებ), რომლის თარგმანი მოგვანოდა ახალგაზრდა ფილოსოფოსმა ლევან შატბერაშვილმა, საკუთარი აზრის ხატოვნად დასასაბუთებლად შექსპირის იგივე ციტატას იშველიებს. სავარაუდოდ, პირსი, რომელიც კარგად იცნობს კანტს, მისი გავლენით იყენებს იგივე მაგალითს.
- ^{xiii} პირსს მოყავს უილიამ ოკამის ცნობილი უნივერსალური პრინციპი, რომელიც მიმართულია ცრუმეცნიერული დასკვნების თავიდან ასაცილებლად. იგი სრულად ამგვარად უღერს: „ნუ ამრავლებ არსთა რაოდენობას აუცილებლობის გარეშე /ნუ დაუშვებ სიმრავლეს აუცილებლობის გარეშე.“
- ^{xiv} ჩარლზ დიკენსის „პიკვიკის ჩანაწერების“ რემინისცენცია. პირსი ამ ფრაზას ხშირად იყენებს სხვა ნაშრომებშიც. პიკვიკური გაგება გამოხატავს ირონიულ, არასერიოზულ მიდგომას, რომელიც ყველა შემთხვევაში არაეფექტურია.
- ^{xv} პირსი სიმბოლურ დატვირთვას ანიჭებს ამ სიტყვას, რომლითაც აღინიშნება შესავალი სწავლება ქრისტიანული საარწმუნოების შესახებ, ეს დოგმატური საგანი სავალდებულო სტატუსის მატარებელი იყო ყველა სასწავლებელში.

- ^{xvi} რიჩმალ მანგნალი (Richmal Mangnall 1769-1820) – ინგლისელი მწერალი და პედაგოგი ქალი, ცნობილია მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში ფართოდ გავრცელებული და პოპულარული სახელმძღვანელოთი ინგლისელი გოგონებისათვის „მანგნალის შეკითხვები“.
- ^{xvii} ფრენსის ებოტი (Francis Ellingwood Abbot 1836-1903) – ამერიკელი ფილოსოფოსი, მწერალი და ღვთისმეტყველი. იგი მომხრე იყო თეოლოგიაში მეცნიერული მეთოდების გამოყენების, იცავდა ე.წ. „თავისუფალ რელიგიას“, უარყოფდა დოგმატიზმს ქრისტიანობაში. მისი ძირითადი ნაშრომებია „მეცნიერული თეიზმი“ (Scientific Theism.1885) და „აგნოსტიციზმიდან გამოსვლა“ (The Way Out of Agnosticism.1890). მთელი ცხოვრების მანძილზე მას პირსთან აკავშირებდა ახლო მეგობრობა.
- ^{xviii} იხ. Prantl, Gechihtc der Logik, III, 91, Anm. 362.
- ^{xix} Carus, Paul «The Foundations of Geometry», პოლ კარუსი, „გეომეტრიის საფუძვლები“, ჟურნ. „მონისტი“, #13; 1903, გვ. 370.
- ^{xx} ლათინური ფრაზა, რომელიც ნიშნავს „უზენაეს სიკეთეს“. რომელი ფილოსოფოსის სენეკას მიერ შემოტანილი ეს ცნება ანტიკური ბერძნული „სიკეთის იდეის“ რომაული ანალოგია. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, კერძოდ, თომიზმში მოხდა არისტოტელისა და ქრისტიანობის სინთეზი – უზენაესი სიკეთე, როგორც ღვთის კანონებით ცხოვრების წესი. პირსი ამ ცნებას კანტიანური ინტერპრეტაციით იყენებს. ამ პასაჟშიც ვპოულობთ კანტის ეთიკასთან ბმას.
- ^{xxi} აქ სრულდება ინტერვიუერისა და პრამატიცისტის საუბარი.
- ^{xxii} არისტოტელე. პირველი ანალიტიკა, ბ 24, 28-30. I
- ^{xxiii} შემდგომი ტექსტი პირსს მოყავს ბერძნულად /leyojusv 8e 16 Kara navwq xairiyopeiQai orav Sev r\ hafieiv r&v TOV vnoKeijjiEvov KO\$ ' ov Odrepon ov As^creTar xai w Kara ijr\8evoq oxjavrcog.
- ^{xxiv} ეს პარაგრაფი სტატიას მოგვიანებით დაემატა.
- ^{xxv} 1891-93 წლების „მონისტის“ მეტაფიზიკური სერიაში პირსის პირველი ხუთი ნერილი დაიბეჭდა. იგი იძებნება- EP 1:285-371, ხოლო მეექვსე სათაურით „პასუხი აუცილებლობის მომთხოვნით“ “Reply to the Necessitarians,” იხ. CP 6.588-618. ეს წინადადება პირსის მიერ გადაინერა პოლ კარუსის შემოთავაზების შედეგად.
- ^{xxvi} სტატიის პირველ ვერსიაში პოსკრიპტუმი არ არსებობდა. იგი სტატიას დაემატა 1905 წლის თებერვალში.

ახოპნეხის ჰიაბმახილი ეიზინი – ხოპოი ხსმის ჩახიზ სანდერს ჰიხის ჰიაბმახიში

წინამდებარე თარგმანი წარმოადგენს პრაგმატიზმის ფუძემდებლის, ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსის ჩარლზ სანდერს პირსის ნააზრევის გადმოქართულების პირველ მცდელობას.

ჩარლზ სანდერს პირსის (Charles Sanders Pierce 1839-1914) როლი თვითმყოფადი ამერიკული ფილოსოფიის ფორმირებაში განუზომლად დიდია. მას უწოდებენ ამერიკული ოქროს ხანის ფილოსოფიის ბურჯს, ყველაზე ორიგინალურსა და მრავალმხრივს ამერიკელ ფილოსოფოსთა შორის, ამერიკის უდიდეს ლოგიკოსს, ამერიკული პრაგმატიზმის ფუძემდებელს. ყველა ეს ეპითეტი დამსახურებულად ეკუთვნის თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ფილოსოფოსს. პირსი ასევე გახლდათ სემიოტიკის – ნიშან-მნიშვნელობის ზოგადი თეორიის – როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების დამფუძნებელი და სემიოტიკური ფენომენოლოგიზმის ავტორი. მის თეორიას, მის ცალკეულ ფილოსოფიურ იდეებს დღესაც ხშირად მიმართავენ არა მხოლოდ ფილოსოფოსები, არამედ მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემებითა და სემიოლოგიური კვლევებით დაკავებული მეცნიერები. თანამედროვე ფილოსოფია და კონკრეტულად ამერიკული პრაგმატიზმი წარმოუდგენელია პირსის გათვალისწინების გარეშე – მისი გაზიარების ან კრიტიკული დაძლევის გარეშე.

უკიდევანოდ ფართოა პირსის სამეცნიერო ინტერესი. იგი მოიცავს ფილოსოფიას, მათემატიკას, ლოგიკას, სემიოტიკას, სტატისტიკას, მეცნიერების მეთოდოლოგიას. პირსის სიცოცხლეში სხვადასხვა ჟურნალში ნაშრომთა მცირე ნაწილი სტატიების სახით დაიბეჭდა. ნაშრომთა პირველი ანთოლოგია გამოვიდა მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1923 წელს, სახელით „მანსი, სიყვარული და ლოგიკა: ფილოსოფიური ესეები“ (Chance, Love and Logic: Philosophical Essays), მასში შევიდა მისი ძირითადი შრომები: „რწმენის მოპოვება“ (The Fixation of Belief; 1877), „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“ (How to make our ideas clear; 1878), „ლექციები პრაგმატიზმში“ (Lectures on Pragmatism; 1902) და სხვ. მისი მემკვიდრეობის უდიდესი ნაწილი, დაახლოებით 100 000 გვერდის მოცულობის 1650 ნაშრომი, დღემდე არ არის გამოცემული. მისი თანამედროვე, ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი უილიამ ჯემზი პირსის ამ კვლევებს მიიჩნევდა პრაგმატიზმისათვის ფუნდამენტურ ნაშრომებად. ამ აზრს იზიარებდნენ სხვა ფილოსოფოსებიც. ვებსტერის ბიოგრაფიული ლექსიკონის აღიარებით პირსი თანამედროვეობის ყველაზე ორიგინალური მოაზროვნე და უდიდესი ლოგიკოსია.

გზის დასაწყისში პირსის ფილოსოფია საზრდოობს კანტის ფილოსოფიური სისტემის ცნებითი და ბაზისური კომპონენტებით. სხვათა შორის ეს კარგად ჩანს წინამდებარე ნაშრომშიც. პირსის მთავარ დამსახურებად უნდა მივიჩნიოთ ორი რამ: პირველი – აზროვნების ვარგისიანობის პრინციპის დაფუძნება, რომელსაც

დაემყარა ამერიკული პრაგმატიზმი; მეორე – განვითარების მეტაფიზიკური თეორიის პოზიტივიზმთან დაკავშირების მცდელობა.

პრაგმატიზმი, მისი მტკიცე აზრით, უპირველესად, არის მეთოდი, რომელიც არც ერთ თვალსაზრისს, არც ერთ მოძღვრებას არ იცავს, იგი არ კმაყოფილდება მეტაფიზიკური პრინციპებით, ლიტონი სიტყვებით; მისთვის მთავარია, პრაქტიკული ანუ ნაღდი ღირებულების დადგენა. პირსი თვლის, რომ აზროვნების ძირითადი ფუნქციაა ჩვენი მოქმედების იმგვარი ჩვევების შექმნა, რომელთაც პრაქტიკული შედეგები მოსდევს. იდეას სინათლეს პრაქტიკული შედეგები ანიჭებს, ჩვენი ნდობაც ამას ემყარება. ჩვენ ვენდობით იმ იდეას, რომელსაც პრაქტიკული შედეგი მოსდევს. ის, რაც იქმნება ჩვენს აზროვნებაში, მის მიღმა, არაარსებითია. პირსის პრაგმატიზმი მოქმედების პარადიგმაა, რომელშიც უკუგდებულია მზამზარეული უნივერსალური პრინციპები; რომლებიც პრობლემების გადაწყვეტის საშუალებად არ გამოდგება. პრინციპი ცარიელი სიტყვაა, შედეგია საქმე. ქმედების შედეგის, მიღებული ნაყოფის მიხედვით უნდა შეფასდეს ყოველივე. ამდენად, პრაგმატიზმში წინასწარ არც ერთი საკითხი არაა გადაწყვეტილი. პრაგმატიზმის ფარგლებში ადამიანს ენიჭება თავისუფლება, ააგოს საკუთარი ხედვა, აირჩიოს სამყაროს ისეთი სურათი, რომელიც მას აკმაყოფილებს.

პირსმა სტატია „არ არის პრაგმატიზმი“ თავდაპირველად ჩაიფიქრა, როგორც რეცენზია ჰერბერტ ნიკოლსის ნაშრომზე „კოსმოლოგიის კვლევა“ (Herbert Nichols „A Treatise on Cosmology“). ეს სტატია 1904 წლის შუა ზაფხულში დაინერა და მაშინვე დაიბეჭდა ჟურნალ „მონისტში“; მას უნდა მოყოლოდა კიდევ ორი სტატია, მაგრამ მომდევნო ორ წლის განმავლობაში პირსის ჩანაფიქრმა განიცადა მეტამორფოზა და დამატებით კიდევ ორი სტატია გაჩნდა. შეიქმნა თავისებური სტატიების სერია, რითიც პირსი დაუბრუნდა მე-20 საუკუნის დასაწყისში ჩაფიქრებულ პროექტს, რომლის მიზანი იყო, განემარტა მისგანვე გამოგონილი და სამეცნიერო ბრუნვაში შემოტანილი ტერმინი „პრაგმატიზმი“, გაეხსნა ის საზრისი, რომელიც მასში ჩადო და რაც მთავარია, გაეგებინებინა, რომ „პრაგმატიზმის“ თავდაპირველი გაგება სხვა სიბრტყეშია, მოენოდებინა პრაგმატიზმის პოპულარულ ვარიანტებთან მისეული კონცეპტის განსხვავების მაჩვენებელი არგუმენტები. პირსი ვერ მალავს საკუთარ განაწყენებას და გვთავაზობს ახალ ტერმინს „პრაგმატიციზმი“. ირონიულად შენიშნავს, რომ შეგნებულად გვთავაზობს ამ მახინჯ დასახელებას „ქურდობისაგან დაცვის მიზნით“. თუმცა, ავლნიშნავთ, რომ ამ ტერმინმა ვერ მოიპოვა პოპულარობა და ვერ დაიმკვიდრა ადგილი ფილოსოფიურ დისკურსში.

პირსი საკუთარი აზრის გადმოსაცემად მიმართავს პლატონური დიალოგის სტილს და სტატიის ნაწილს აგებს ამ ხერხით. წარმოსახვით დიალოგში პირსი ნაბიჯ-ნაბიჯ განმარტავს პრაგმატიციზმის/პრაგმატიზმის მიზანსა და შედეგებს, ყურადღებას ამახვილებს ექსპერიმენტის მნიშვნელობაზე და გვიხსნის, თუ როგორ ვლინდება ყოველი პროპოზიციის მნიშვნელობა მომავალში. პირსი თვლის, რომ შემეცნება თავისი ბუნებით არ არის ინტუიციური, მასში ვერ შევხვდებით აპრიორულად სინთეზურ მსჯელობებს. შემეცნება არის კვლევა. ძიება კი იწყება ეჭვით. ეჭვი ხელს უწყობს ბრძოლას იმისათვის, რომ მოვიპოვოთ სიმყარის განცდა, დარწმუნებულობა. ადამიანი ესწრაფვის, მოიპოვოს რწმენა, რომელიც მისი მოქმედებე-

ბის განმაპირობებელი იქნება. რა გზას და პროცედურათა რა სისტემას მივყავართ დაეჭვებიდან რწმენამდე? პირსი შეკითხვების დასმით ცდილობს, ააგოს იმგვარი მოდელი, რომელიც პასუხს გასცემს ამ შეკითხვას.

საწყისი რწმენა (key belief) არის სწავლა ანუ ყველა სახის მენტალური ზრდა, რომელიც უნდა დაიწყოს უკვე გაფორმებული შემეცნებელი მასალიდან (immense mass of cognition). დამკვირვებელთა თანხმობით მიღწეული რწმენებით დაფუძნებული ვერიფიკაცია განაპირობებს რეალობასა და ჭეშმარიტებას.

პირსის მიხედვით, პრაგმატიციისტი მესამეს რეალობის არსებითი შემადგენელად მიიჩნევა, ამიტომ მხოლოდ აქტის მეოხებით ხორციელდება, აქტი კი მხოლოდ გრძობებში ამოიზრდება.

სწორედ ეს მესამეს დამოკიდებულება აქტზე (მეორადობა) და გრძობაზე (პირველადობა) განასხვავებს პრაგმატიციზმს ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმისაგან.

პირსს მიაჩნია, რომ მეცნიერება უნდა გათავისუფლდეს ნომინალიზმის, მატერიალიზმისა და ინდივიდუალიზმის სენისაგან. მისი რესტავრაცია შესაძლებელია მათემატიკური ლოგიკისა და რეალიზმის დახმარებით. იგი ფიქრობს, რომ პრაგმატიულად განმარტებული გნოსეოლოგიური დუალიზმი ვერ ხსნის სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმს, ამიტომ იგი უბრუნდება მეტაფიზიკურ განზომილებას და გვთავაზობს სინექიზმის, კოსმიური გრძლივობისა და უწყვეტობის, ანუ უნივერსალური „ცნობიერების“ მოქმედების თეორიას.

პრაგმატიზმი, როგორადაც იგი ჩარღვს სანდერს პირსს ესმის, არ წარმოადგენს მეტაფიზიკურ დოქტრინას; ის არც საგანთა შესახებ ჭეშმარიტების დასაბუთების მცდელობად უნდა მივიჩნიოთ. პირსის მტკიცებით, პრაგმატიზმი აბსტრაქტული კატეგორიებისა და რთული ცნებების ცხადყოფის მეთოდია, რომელსაც ინდუქციის გზით შემეცნების მართებულობის საკითხის გადაწყვეტა ევალება.

Anastasia Zakariadze

PRAGMATIC DESIGN OF THINKING-

HOW DOES CHARLES SANDERS PIERCE UNDERSTAND PRAGMATISM

Above presented publication is the first attempt to translate into Georgian an essay of extremely important American philosopher, the founder of American pragmatism Charles Sanders Peirce. He may have been the first to use the word “pragmatism” to designate a specific philosophical doctrine. But Peirce had Immanuel Kant’s German term rather than the Greek word in mind. *Pragmatisch* refers to experimental, empirical, and purposive thought “based on and applying to experience.”

This essay, which was initially planned as a part of a review of Herbert Nichols’s “A Treatise on Cosmology”, was composed in the middle of the summer 1904. When it appeared in *The Monist*, it was supposed to be followed by two additional papers: “The Consequences of Pragmatism” and “The Evidences for Pragmatism”, but this plan metamorphosed over the following two years, and even though two more papers appeared, the series was never con-

cluded. With this series, Peirce returns to his 1903 project to explain his pragmatism in a way that would distinguish it from popular variants and facilitate the exposition of its proof. Peirce had deep sympathies for both transcendental idealism and absolute idealism. His Kantian affinities are simpler and easier to understand than his Hegelian leanings.. His specifications of the nature of pragmatism are to be understood in this light. It is also in this light that his later calling of his views “pragmaticism,” in order to distinguish his own scientific philosophy from other conceptions and theories that were trafficked under the title “pragmatism,” is to be understood.

A key belief is that learning, or mental development of any kind, has to begin with the “immense mass of cognition already formed.” In an imagined dialog between a pragmaticist and a critic, Peirce addresses concerns about the purpose and consequences of pragmaticism, emphasizing the importance of experimentation and explaining how the meaning of every proposition lies in the future. When he said that the whole meaning of a conception consists in the entire set of its practical consequences, he had in mind that a meaningful conception must have some sort of experiential “cash value,” must somehow be capable of being related to some sort of collection of possible empirical observations under specifiable conditions. Peirce insisted that the entire meaning of a meaningful conception consisted in the totality of such specifications of possible observations.

Nevertheless, despite his metaphysical leanings, Peirce’s views bear a strong family resemblance to operationalism and verificationism. Peirce’s entire thinking, early on and later, is permeated with the evolutionary idea, which he extended generally, that is to say, beyond the confines of any particular subject matter. For Peirce, the entire universe and everything in it is an evolutionary product.

We can conclude that Peirce made canonical statement of his Pragmatic Maxim. Pragmatism, described by Peirce as a ‘laboratory philosophy’, shows us how we test theories by carrying out experiments in the expectation that if the hypothesis is not true, then the experiment will fail to have some predetermined sensible effect.

ნომრის ავტორები

ანტონიო დომინგეს რეი, მადრიდის ნაციონალური უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი, მადრიდი

მაია კიულე, ევროპის მეცნიერებისა და ხელოვნების აკადემიის აკადემიკოსი, ლატვიის უნივერსიტეტის პროფესორი

მაქსიმ მარიან ვლადი, კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის პროფესორი, თეოლოგიის დოქტორი

ანასტასია ზაქარიაძე, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

დემურ ჯალაღონია, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ირაკლი ბათიაშვილი, პროფესორი, ევროპის უნივერსიტეტი

ბადრი ფორჩხიძე, ასოცირებული პროფესორი, ანსუ

მამუკა დოლიძე, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ირაკლი ბრაჭული, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ნინო თომაშვილი, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

თამარ გოგოლაძე, გსსუ ჰუმ. მეცნ. ფაკ. პროფესორი, ფილოლოგიის მეცნ. დოქტორი

თამარ გოგუაძე, თეოლოგიის დოქტორი

ქეთევან ცხვარიაშვილი, თსუ მონვეული პროფესორი, ფილოსოფიის დოქტორი

რეინის ვილცინსი, დოქტორანტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

გიტა ლეიტლანდე, დოქტორანტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

ტომს სტეპინსი, დოქტორანტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

ჯანის მელნიკოვსკი, დოქტორანტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

ვალტერ ზარინისი, დოქტორანტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

გიორგი გრიგოლაშვილი, დოქტორანტი, თსუ

დავით გალაშვილი, დოქტორანტი, თსუ

Authors of the Issue

Antonio Dominguez Rey, Doctor of Philosophy and Linguistics. Professor-emeritus at Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid

Maija Kūle, Dr. habil. phil., profesor University of Latvia, Head of the doctoral studies program in philosophy, director of the Institute of philosophy and sociology UL

Maxim Marian Vlad, professor at Ovidius University, Constanta, Doctor of Theology

Mamuka Dolidze, Dr. habil. Phil, Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Anastasia Zakariadze, Dr. habil. phil; Associated professor, Institute of Philosophy TSU

Demur Jalaghonja, PhD. Professor, Institute of Philosophy TSU

Irakli Brachuli, Dr. habil. Phil, Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Irakli Batiashvili, PhD. Professor, European University

Badri Porchidze, PhD. Associated Professor at Akaki Tseretli Kutaisi State University

Nino Tomashvili, PhD. Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Tamar Gogoladze, Dr. habil. Philology, professor at GSSU faculty of Humanities

Tamar Gogvadze, Doctor of Theology

Ketevan Tskhvariashvili, Visiting professor at TSU, PhD

Giorgi Grigolashvili, Doctoral student TSU

David Galashvili, Doctoral student TSU

Reinis Vilciņš, Doctoral student, Faculty of History and Philosophy, University of Latvia, Research assistant, Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, reinis

Gita Leitlande, Doctoral student, Faculty of History and Philosophy, University of Latvia

Toms Stepiņš, Doctoral student, Faculty of History and Philosophy, University of Latvia

Jānis Meļņikovs, Doctoral student, Faculty of History and Philosophy, University of Latvia


Valters Zariņš, Doctoral student, Faculty of History and Philosophy, University of Latvia

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი

Published by:
Rusudan Mikenaia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2020

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
www.press.tsu.edu.ge



P
hilosophical