

**ფილოსოფიური-თეოლოგიური
ბიბლიოგრაფიული**

**PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
REVIEWER**



№ 6, 2016

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Reviewer

№6, 2016

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№6, 2016



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

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

სარედაქციო საბჭო:

კორნელია ჰორნი (ბერლინი)
ვალერიან რამიშვილი
ირაკლი ბრაჭული

ნომრის რედაქტორები:

ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
ნიკოლაე დურა (კონსტანცა)
ლორენცო პერონე (ბოლონია)
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)
დამანა მელიქიშვილი
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)
ლელა ალექსიძე
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Editorial Board:

Cornelia Horn (Berlin)
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

Editors of the issue:

Anastasia Zakariadze
Demur Jalagonia

Scientific Board:

Rismag Gordeziani
Nikolae Dura (Costanca)
Basil Lurie (St. Petersburg)
Lorenzo Perrone (Bologna)
Viorel Vizurianu (Bucharest)
Damana Meliqishvili
Lela Alexsidze
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)
Archipriest Tariel (Sikinchalashvili)

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, 2017

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2017

ISSN 2233-3568

შიგაგნობა

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დისკურსი PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL DISCOURSE

დამანა მელიქიშვილი

იოანე პეტრინი – რიტორი და დიდასკალოსი, „მამზევებელი და
მადღევებელი ენისა ჩუენისა“.....9

DAMANA MELIKISHVILI

Ioane Petritsi - Retor and Didaskalos, „Illuminator of the Georgian Language“ 13

ლელა ალექსიძე

სიყვარული და შემეცნება როგორც დაბრუნება საკუთარ თავთან
სხვის მეშვეობით პლატონურ ტრადიციაში..... 15

LELA ALEXIDZE

Love and Knowledge as a Way back to Self through Other in Platonic Tradition
Cosmological Aspects: Simplicius and Pletho.....22

ვაჟა ნიბლაძე

ჟან-პოლ სარტრის თავისუფლების ონტოლოგია25

VAZHA NIBLADZE

Jean-Paul Sartre’s Ontology of Freedom40

მიხეილ ბარნოვი

ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის სინთეზი ამერიკის ინდიელთა
მსოფლმხედველობაში.....43

MIKHEIL BARNOVI

Synthesis of Physical and Metaphysical Reality in Worldview of American Indians.....55

ფილოსოფიის თანამედროვე საკითხები CONTEMPORARY ISSUES OF PHILOSOPHY

ARCH. ANDREW LOUTH

Orthodox Identity in the Modern World

Presentation at Tbilisi State University, 2015, 20 October58

ანდრია ლაუთი

მართლმადიდებელთა იდენტობა თანამედროვე მსოფლიოში.....64

თამარ გობუაძე

„ერში მონაზვნობის“ ფენომენი XX საუკუნის მართლმადიდებლური

სამონასტრო ცხოვრების ტრადიციაში72

TAMAR GOGUADZE
The Phenomenon of Monasticism in the World in the 20th Century
Monastic Tradition.....83

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

CRISTIAN THEOLOGY

FR. COSMIN SANTI
Clerical Character of the Christian Minister Priests and the Royal Priesthood.....86
კოზმინ სანტი
ქრისტიან მღვდელმსახურთა და სამეფო სამღვდელოების ეკლესიური
მახასიათებლები92

შოთა მათითაშვილი
ქრისტიანული ასკეტიზმის რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძვლები93
SHOTA MATITASHVILI
Religious-Philosophical Foundations of Christian Asceticism112

PHD PROF. REV. BOGDAN MOISE
The Christian Sacred Chant at Saint Nicetas of Remesiana
Canonical-Liturgical and Aesthetic Aspects114
ბოგდან მოისე
წმინდა ნიკიტა რემესიანელის სადღესასწაულო ქრისტიანული საგალობელი.
კანონიკურ-ლიტურგიკული და ესთეტიკური ასპექტები 122

ნესტან სულავა
აპოფატიკური საღვთო სახელები და სახისმეტყველებითი ასპექტები
საგალობლებში 124
NESTAN SULAVA
Apophatic Divine Names and Typological Aspects in Hymns134

რელიგიის ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF RELIGION

ნინო თომაშვილი
ღმერთის შემეცნების პრობლემა ოშო რაჯნიშის რელიგიურ ფილოსოფიაში..... 135
NINO TOMASHVILI
Problem of Comprehending God in Osho Rajneesh's Religious Philosophy.....144

MUHAMMAD-REZA FAKHR-ROHANI.....	145
Translating Shiite Islamic Religious Literature: Some Moral Rituals	
Translating Shiite Islamic Religious Literature.....	145
მოჰამედ-რეზა ფაქრ-როჰანი	
შიიტურ-ისლამური რელიგიური ლიტერატურა: ზოგიერთი მორალური რიტუალის თარგმანის თავისებურებები	151

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

უილიამ ჯემსი	
რა არის პრაგმატიზმი	153
ანასტასია ზაქარიძე	
რას ნიშნავს პრაგმატიზმი უილიამ ჯემსის მიხედვით	171
ANASTASIA ZAKARIADZE	
What does Pragmatism Mean by William James?!	176
ამინ არ-რეიჰანი	
ბედნიერების საფუძვლები.....	178
ამინ არ-რეიჰანი	
მარცვალი მთესველთათვის	182
დარეჯან გარდავაძე	
ამინ არ-რეიჰანის ორი მხატვრულ-ფილოსოფიური ესე.....	194
DAREJAN GARDAVADZE	
Two Philosophical-Literary Essays by Ameen ar-Rihani	196
ნიკოლოზ ბერდიაევი	
ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ	198
თამთა ფარულავა	
ნიკოლოზ ბერდიაევი და ქრისტიანული თავისუფლება	209
TAMTA PARULAVA	
Nikolai Berdyaev and Christian Freedom	210

ახალი პუბლიკაციები

NEW PUBLICATIONS

ნინო თომაშვილი	
რელიგიის ენის ერთი საინტერესო ფილოსოფიური კვლევის შესახებ.....	212
NINO TOMASHVILI	
On Interesting Study of the Language of Religion	216

გახსენება
RECOLLECTION

დემურ ჯალაღონია
ცნობიერისა და არაცნობიერის დიდი მკვლევარი
(ედვენება ფილოსოფოსისა და საზოგადო მოღვაწის,
აპოლონ შეროზიას 90-ე წლისთავს)217
DEMUR JALAGHONIA
Apollo Sheroziya -the Prominent Researcher of Conscious and Unconscious226

ავტორები:227
AUTHORS:.....228

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დისკურსი
PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL DISCOURSE

დამანა მელიქიშვილი

იოანე ჰახინი – ხიზოხი და ეიქსახალონი,
„მაზხაჯეხი და მადჯეხი ენიხა ჩაენიხა“

ნეოპლატონიზმის როლი ფილოსოფიის ისტორიასა და შუა საუკუნეების თეოლოგიური აზროვნების ჩამოყალიბებაში კარგადაა ცნობილი: ამ ფილოსოფიურმა მიმართულებამ, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიისა და შუა საუკუნეების აზროვნების დამაკავშირებელ რგოლადაა მიჩნეული, ადრეულ საუკუნეებშივე დიდი გავლენა მოახდინა ქართულ აზროვნებაზეც, რასაც მოწმობს სასწავლო სახელმძღვანელოების ნუსხა აკადემიის სახელით ცნობილი გელათის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლისა (XII-XIII სს.), რომელიც კონსტანტინოპოლის მანგანის უნივერსიტეტის (აკადემიის) ანალოგია საქართველოში და, სადაც სწავლება Trivium-quadrivium-ის აკადემიურ სისტემას ემყარებოდა: იგი ფართოდ მოიცავს სწორედ იმ ნეოპლატონურ ლიტერატურას, რომელიც შუა საუკუნეების ევროპულ აკადემიებში სახელმძღვანელოებად გამოიყენებოდა. სწორედ ამ თხზულებათა თარგმნისა და კომენტირების პროცესში დამუშავდა და ჩამოყალიბდა ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და საეკლესიო-დოგმატური ტერმინოლოგიის მწყობრი ფორმალურ-სემანტიკური სისტემა. ეს თხზულებებია: დამასკელისეული „დიალექტიკა“, რომლის ერთ-ერთი ნყაროა III საუკუნის ნეოპლატონიკოს პორფირიუსის განმარტებები არისტოტელეს „კატეგორიებისა“ (ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანით); VI საუკუნის ნეოპლატონიკოს ამონიოს ერმიასის განმარტებები არისტოტელეს „კატეგორიებისა“ და მისივე „მოსაჯსენებლები“ პორფირიუსის განმარტებებზე არისტოტელეს „კატეგორიებისა“ (იოანე ტარიჭისძის თარგმანით); V საუკუნის ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსისა, და, ამავე დროს, ემესის ეპისკოპოს ნემესიოსის ანთროპოლოგიური ტრაქტატი – „ბუნებისათვის კაცისა“ (იოანე პეტრინის თარგმანით); და ბოლოს, იოანე პეტრინმა გელათის აკადემიის სასკოლო კომპენდიუმთა რიგში შეიტანა V საუკუნის გამოჩენილი ბერძენი ნეოპლატონიკოსის, ათენის ნეოპლატონური სკოლის მეთაურის, პროკლე დიადოხოსის (პლატონის „მონაცვალის“, როგორც მას იხსენიებს იოანე პეტრინი) ცნობილი ტრაქტატი „თეოლოგიის საფუძვლები“ („οἰχέλως θεολογικῆ“), რომლის თარგმნისაც დაურთო „სხოლიოდ“ წოდებული ვრცელი განმარტება, უნიკალური თავისი მნიშვნელობით, რადგანაც იგი შეიცავს არა მხოლოდ პროკლეს ფილოსოფიის დაწვრილებით განხილვას, არამედ, საზოგადოდ, ელინური//ელინისტური (პლატონური//ნეოპლატონური) ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემების განხილვა-კომენტირებას და ანალოგიის მეთოდზე დაყრდნობით არსის ნეოპლატონური სტრუქტურის

ტურის საკუთარი, ორიგინალური ქრისტიანული თვალსაზრისით ინტერპრეტაციას. იოანე პეტრინის ნაშრომი მოსწავლისთვის, შემმეცნებლისთვის, არის დანიშნული. თავისი ფორმით, ენითა და სტილით ეს ნაშრომი წარმოადგენს ლექციების ციკლს მსმენელთათვის, მოსწავლეთათვის, ამიტომაც მის განმარტება-კომენტარებს თავიდან ბოლომდე გასდევს სასაუბრო კილო: მეორე პირი, მსმენელი, მთელი განმარტების განმავლობაში მასწავლებლის (დიდასკალოსის) ყურადღების ცენტრშია: ყოველ თემაზე საუბრის დაწყების წინ იოანე ფილოსოფოსი მიმართავს მსმენელს, მოსწავლეს, რომელსაც იგი „გამგონესა“ და „განმცდესაც“ (შემმეცნებელს, მჭვრეტელს) უწოდებს და მოითხოვს მის ყურადღებას: „ისმინე, ომ მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან...“, „ან რაჲ ვყოთ, მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან“, „ხოლო შენ, მსმენელო, აქა მომეც საცნოჲ ხედვისაჲ“, „ისმინენ ნადილმან მოსწავლისამან“, „ისმინენ, ომ გამგონეო, ხედვანი უჩუეველნი“, „ხედენ და განიცადენ, გამგონეო, ხედვანი უჩუეველნი“, „იხილუ ხედვათა შუენიერებანი, ომ გამგონეო“, „გესმაჲ, ომ გამგონეო, რამეთუ ერთთაცა შორის იხილვოს ზესთაობაჲ ურთიერთას“, „შეისწავე, ვითარმედ გესმენ რაჲ ძალნი და მოქმედებანი, ნუ ვითარ უარსებოთა ძალთა და მოქმედებთაჲ ჰგონებ, ვითარ მოკუდავთასა“, „აქა დასჭვრიტე შემსწავებელმან“... და, ამგვარად, წინასწარვე იპყრობს რა მსმენელთა და მოსწავლეთა ყურადღებას, აცნობს მათ ელინ ფილოსოფოსთა ნააზრევს, თითოეული საკითხის განხილვისა და დასაბუთებისას ციტირებას ახდენს პლატონისა და აკადემიელების, არისტოტელესა და პერიპატოელების, პითაგორასა და პითაგორელების, სტოიკოსების, პლატონისა და არისტოტელეს კომენტატორების: პორფირიოსის, ასკლეპიოსის, პლოტინეს, ალექსანდრე აფროდისიელის და სხვათა ნაშრომებიდან.

პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლები“ პეტრინისეული განმარტებითურთ, გარდა იმისა, რომ (ნეო)პლატონური (კერძოდ, პროკლეს) არსის სტრუქტურის ნათელი გადმოცემისა და მისი ქრისტიანული თვალსაზრისით ინტერპრეტაციის ბრწყინვალე ნიმუშია, თავისი აგებულებით, მსჯელობისა და ლოგიკური დასაბუთების წარმართვით, სწავლების გამართული და დახვეწილი მეთოდოლოგიით, მსმენელებისადმი ყურადღებითა და ემოციური დამოკიდებულებით, განსახილველი ურთულესი მეტაფიზიკური საკითხებისადმი ცოცხალი და გადამდები ინტერესით, პედაგოგიური თვალსაზრისით, სამაგალითო სახელმძღვანელოა.

ამ მხრივ, პირველ ყოვლისა, შევჩერდებით ნაშრომის წინასიტყვაობაზე, რომლითაც განმარტების ავტორს თავისი მსმენელი-მოსწავლეები შეჰყავს იმ სამყაროში, რომლის შემეცნების გზების სწავლებასაც უპირებს. აქ იოანე პეტრინი გამოკვეთს 5 ძირითად საკითხს:

1) განსაზღვრავს პროკლეს ტრაქტატის ძირითად აზრს: „ჰაზრი ამის წიგნისაჲ ამათ შინა შემოიცვის: პირველად, რაჲთა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესიტყუვათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალსაქადაგო ერთი, რაჲთა არა იქმნეს და შეიმთხვოს, რაჲთამცა არა ერთსა ერთად ჰაზრობდესცა და იტყოდესცა.“

2) მოკლედ გადმოსცემს ტრაქტატის ავტორის, პროკლე დიადოხოსის, როგორც ასკეტის, ბიოგრაფიას და მის დამსახურებას „პლატონური“ ფილოსოფიის

საკვანძო თემის – **ერთისა და სიმრავლის** ურთიერთმიმართების თეორიის – განვითარებაში, რომ მან, პროკლემ, „საღმრთო პლატონის საყდრის მონაცვალემ“, რამდენადაც შესაძლო იყო, იმეცადინა შესაცნობად „**მყოფთა სასურვოთ იგი და სატრფოთ, დაბეჭდულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოსიტყვისანი განაცხადნა და მათ-შორისი სიბრძნე – საუკუნითგან არსთადა თან წარმოდგომილი სარწმუნოება** – აღასაჭემილა“.

3) მოკლედ განმარტავს ტრაქტატის სათაურის – „**οὐχίως ἑθεολογικῆ**“ – „**კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი**“ – შინაარსს: „ხოლო სტჯქიოდ ღმრთის-მეტყუელებითად ითქუნეს თავნი ესე, ხოლო **სტჯქიოდ ენოდების კავშირსა**, და ამისთვის დადგა კავშირი, ვითარცა უმარტივესი ყოვლისა, რამეთუ სასწავლოდ შემავალთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ და, მერმელა მათგან შედგმულთა, ვითარცა ასოთა მიერ სახელსა, ხოლო სახელთა მიერ თქუმასა და კუალად, თქუმისა მიერლა სიტყუასა, ვითარ გსწავლია „პერი ერმენიისა“. რამეთუ ყოველთა შედგმულთა მარტივენი უპირველეს, ვითარ **ოთხთა ამათ კავშირთა, ვიტყვ ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქუეყანასა**. ვინაჲ, ამითვე სახითა სიტყვასათა „კავშირად“ უწოდა, ვითარცა უმარტივესთა ყოველთა შორის საღმრთისმეტყუელოთა ხედვათასა“ ...

4) შემდეგ კი, როგორც თვითონვე ამბობს, „მცირედ დასძენს“ ... [1გ] კითხვისათვისცა, თუ ვითარ ჯერ არს ამათ სასწავლო/სა წიგნთა კითხვაჲ, ვითარცა თვთ სოკრატისთვის იტყვან, ვითარმედ იკითხვიდისო სოკრატ, ვითარ იკითხვიდიან ყრმანი მცირენი, და კუალად შეეცის მასვე წარკითხულსა, რამეთუ არა თუ გუარსა ჯერ არს საკითხავისასა მიცემად, არამედ ცნობისა და აღუწყებისათვის არს სათანადოჲ, და გაკუჭთისა და შედგმისა და უკუნეცევისა და უკუანაჲთ პირთა აღებისა და წერტილთა და სხუათა ყოველთა მძღუართა, ვითარ: მახვლსა ოქსიასა და ვარიასა, რომელ არს მძიმე, და პერისპომენსა, რომელ არს გარემორთხმული, და სხუასა ყოველსავე სათანადო არს, რაჲთა ვიჭმარებდეთ ჳმასავე თანა და პირსა სიტყვასა, რაჲთა გონებაჲ უცთომელი აღვიუწყოთ. და ესეცა შევისწავოთ, რომელ მაღლიად კითხვაჲ მოშლის გავგონებასა, რამეთუ ძვერაჲ ემისაჲ რეც-თუ თანა-წარიტაცებს გამგონესა, რომელ არს სული. და ესე ამისთვის“. და ბოლოს,

5) ბოლოს, ვრცლად საუბრობს შემეცნების მეთოდებზე, კერძოდ, ა) შემეცნების ობიექტის ერთბამ წვდომაზე, რასაც იგი „**გავგონებას**“ (νοεσις) უწოდებს და ბ) დასაბუთების მეთოდზე, რომელიც გულისხმობს განსჯის გზით ნაბიჯ-ნაბიჯ მისვლას შემეცნების საგნამდე, რისთვისაც ქმნის ტერმინს – „**მიდმოგონება**“ (διανοια). იგი აუცილებლად მიიჩნევს ცნებათა ტერმინოლოგიურ დიფერენცირებას და წუხს იმის გამო, რომ ქართული მეცნიერული ენა არ არის სათანადოდ დამუშავებული და ამ მხრივ ვერ უსწორდება ელინთა „ენამზეობას“: „კუალად უკუე სათანადო არს და უფროჲს ხოლო საჭირო ცნობად, ვითარმედ სხუაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ სული-საჲ და სხუაჲ – გონებისაჲ. და ყოველთავე, ელინთა ენამზეობასა ზედა თვისი სახელი ჰრქვან, შესაბამი თვისისა არსებისაჲ, ხოლო ჩუენთამან, არცა თარგმანთა და არცა სხუამან-ვინ დასჭურითნა და ან მე უზომოდ მიშლის თარგმანსა შინა, რამეთუ ყოველსავე ერთად და სწორდ იტყვან და დასდებენ ჩუენნი. ხოლო, ან ისმინე, რამეთუ სულისასა ენოდების დიანჯაჲ, ხოლო გონებისასა – ნოიმაჲ, ხოლო გასავგონსა

და ზესთმდებარესა – ნოიტონი. ვინაჲ, ან ესე აღვილო თითოჲ და განვჰმარტო...“ (განმარტ., 6,21-30).

სწორედ ამ კონტექსტში ამახვილებს იგი ყურადღებას ბერძნული ენის გამომხატველობით უნარზე, აღტაცებულია იმის გამო, რომ „ელინთა „ენამზეობასა ზედა ყოველთავე თვის სახელი ჰქვან, შესაბამი თვისა არსებისა“ და წუხს იმის გამო, რომ „ჩუენთამან, არცა თარგმანთა და არცა სხუამან-ვინ დასჭურითნა და ან მე უზომოდ მიშლის თარგმანსა შინა, რამეთუ ყოველსავე ერთად და სწორად იტყვან და დასდებენ ჩუენნიო.“ ამიტომაც აქვე განმარტავს და განასხვავებს შემეცნების სხვადასხვა – სულისა და გონებისმიერი შემეცნების გამომხატველ ტერმინებს: „მიდმოგონება“ და „გაგონება“.

ამ შესავლის შემდეგ, მისცა რა მსმენელებს შესასწავლი დისციპლინისათვის საჭირო წინასწარი ცოდნა და გააცნო შემეცნების მეთოდები, დაუდო პროკლეს ტექსტი, რომლის თითოეულ თავში განხილულ თეზისებს („პროვლიმას“), „წინჩა-მოსაგდებელ სიტყვას“, ანუ წინასწარ აღებულ დასასაბუთებელ დებულებას) მოაყოლა ვრცელი განმარტებები.

იოანე პეტრინის ეს „განმარტებები“ პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებისა“, სალექციო კურსის ტიპის საუბრებია ელინური/პლატონური ფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური პრობლემების გარშემო. განსხვავებით პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ მშრალი, თეზისური, მათემატიკურად ზუსტი ენისაგან, რომელიც განსაზღვრავს ამ ტრაქტატის პეტრინისეული თარგმანის სტილს, „განმარტება“ გამოირჩევა ცოცხალი, სალაპარაკო, თხრობით-დიალოგური, პოეტურ-მეტაფორული სტილით, რომელიც ძალაუნებურად პლატონის დიალოგების თხრობით-დრამატულ, სალაპარაკო-ორატორულ, პოეტურ-მითოლოგიური სტილისაკენ მიაპყრობს ჩვენს ყურადღებას, იმ განსხვავებით, რომ პლატონი დიალოგური ფორმით აგებს წინააღმდეგობებით აღსავსე მსჯელობებს, სადაც მას მოპასუხე სჭირდება იმისათვის, რომ წამოყენებული ჰიპოთეზის დადასტურებისა თუ უარყოფის გზით მივიდეს ჭეშმარიტებამდე, ხოლო პეტრინის დიალოგში, თუმცა მოპასუხე არ ჩანს, მაგრამ მსმენელი და მოსწავლე, რომელსაც მიმართავს ავტორი, მუდამ ყურადღების ცენტრშია და მკითხველთან ერთად სმენა- და გონებადაცხადი მისდევს მისი დიალექტიკის რთულ ხვეულებს.

„განმარტება“ პროკლეს „კავშირთა“ ძირითადი დებულებების დანვრილებითი განხილვაა, დაწყებული პირველი თავიდან ორას მეთერთმეტე თავის ჩათვლით. პროკლეს თითოეული დებულების განმარტებას თან ახლავს ვრცელი და ნათელი არგუმენტაცია. დებულებათა მტკიცებისას იოანე ფილოსოფოსი იმონებებს ძველ ბერძენ და ბიზანტიელ ფილოსოფოსებს და ზოგჯერ აკრიტიკებს კიდევაც მათ. ხშირად ზეპირად იმონებებს ანტიკურ წყაროებს, პარმენიდეს...

ლიტერატურა:

1. იოანე პეტრინის შრომები, ტ. II., განმარტება, სიმონ ყაუხჩიშვილისა და შალვა ნუცუბიძის გამოცემა, თბ., 1937.

Ioane Petritsi - Retor and Didaskalos, „Illuminator of the Georgian Language“

The great medieval thinker and theologian Ioane Petritsi - „the Platonic Philosopher“, as referred by contemporaries - is a representative of the new stage in the history of Christian thought. Studying of his literary legacy has a great importance for establishment of philosophy/theology development tendencies, both in Georgia and the Christian orient in general, and relationship of those tendencies with the similar processes in Europe. The role of Neoplatonism in formation of the history of philosophy and medieval theological thought is well known. This philosophic trend, which is considered to be a link between antique philosophy and the medieval thought, had exerted a great influence also on medieval Georgian thought, which is evidenced by translation of Corpus Areopagiticum by Eprem Mtsire (Minor) in XI century. List of textbooks in the Gelati theological- philosophical school known as Gelati Academy (XII-XIII) that represented a Georgian analogue of the Mangana School in Constantinople and entailing the same *trivium-quadrivium* system of subjects, consists broadly of the same Neoplatonic literature that was used as textbooks also in the medieval European schools (for more, see D. Melikishvili). On the basis of the very translations and commentaries formal-semantic system of Georgian philosophic terminology through exploits of Eprem Mtsire, Arsen Ikaltoeli and Ioane Petritsi has been elaborated and formed. Those thinkers based their intellectual pursuits on the „highest philosophy“ that was established in the medieval centers of learning, in which „Dialectic“ of John Damascene, which was a compendium of Aristotelian logic based on his commentators, held the main place among the subjects of the so called trivium-quadrivium.

Ioane Petritsi introduced among the school compendia V century celebrated Greek Neoplatonist, Proclus the Platonic Successor's (Diadochus') renowned treatise „Elements of Theology“, to the translation of which he added an extensive commentary, unique in its importance, for it contains not only thoroughgoing consideration of Proclus' philosophy, but also, in general, consideration of main issues of Greek (predominantly Platonic) philosophy, as well as his own Christian visions and interpretations, through utilization of the principle of analogy, on the basis of the Neoplatonic structure of being. By its form and style, Petritsi's work represents lecture course for his students. Throughout the course the author acquaints students with thought of Greek philosophers and during expositions and argumentations adduces quotations from Plato and the Academics, Aristotle and the Peripatetics, Pythagoras and Pythagoreans, Stoics, commentators of Plato and Aristotle: Porphyry, Asclepius, Plotinus, Alexander of Aphrodisias etc.

It is significant that in the time when Petritsi translated into Georgian and commented Proclus' „Elements of Theology“, in the Royal City of the Byzantium, Constantinople, in mid XII century, upon assignment of the Emperor Manuel Comnenos, Nicolaus of Methone writes a thrashing criticism of the same treatise of Proclus so that it may not distract the readers towards superstitious knowledge and may not drive them towards insult of the true Faith“, whereas after a century Thomas Aquinas assigned translation of Proclus' treatise to William Moerbeke.

Importance and influence of Ioane Petritsi's work on his contemporary and later thinkers in Georgia is evidenced in the text of the summit of the Georgian poetry and aesthetic thought, Shota Rustaveli, especially in those passages where terms characteristic to Proclus' philosophic system are introduced there directly from the terminological thesaurus of Petritsi. Great interest in Petritsi's work is proved by the fact that it was translated into Armenian in 1248. It is also well known how tremendous was the influence of Petritsi's thought and language on Anthon the Cathalicos of Georgia and his school (XVIII century). In literary circles of this epoch he was named „illuminator of the Georgian language“.

ლელა ალექსიძე

სიყვანჯარი და შთაქნება ხობოხს დაბუნება სახათხ თავთან სხვის მუშაობით ჰდასონი სხანისიაში

კოსმოლოგიური ასპექტები: სიმპლიკიოსი და პლეთონი

პლატონის „ნადიმით“ დანყებული, სიყვარულს (ეროსს) საუკეთესო ფორმით ანტიკური ნეოპლატონიზმი და გვიანდელი პლატონური ტრადიცია განმარტავდა, ძირითადად, როგორც სულის ინტელექტუალურ აქტივობას, მიმართულს სულის მისწრაფების უფრო მაღალი ობიექტისკენ. ყველა ეპოქის (ნეო)პლატონიკოსთა აზრით, სულის ეს მისწრაფება მოითხოვდა და გულისხმობდა სულის კონცენტრაციას ერთზე მისივე, სულის, შიგნით, ანუ სულის თვითკონცენტრაციას და, ამ კონცენტრაციის მეშვეობით „კონტაქტს“ ერთიანობის უფრო „მაღალ“ დონესთან, იმდენად, რამდენადაც ეს ადამიანისთვის იყო შესაძლებელი. მიზეზშედეგობრივი დიალექტიკის ნეოპლატონური გაგების საფუძველზე, სიყვარული, საზოგადოდ, გაიგებოდა, როგორც სულის ბუნებრივი მისწრაფება, „ახლოს“ ყოფილიყო თავის მიზეზთან – გონებასთან, ანუ თავად მისივე (სულის) ნამდვილ მე-სა და არსებასთან.

ჩვენი მიზანია, პლატონური ტრადიციის ფარგლებში, სიყვარულის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის იმ ასპექტების ანალიზი, რომლებიც კონცენტრირებულია, ძირითადად, *სხვა/სხვაობისა* და მათი ცოდნის (გულისხმობ მე-ს მიერ *სხვის* ცოდნა-გათავისებას) როლზე, რაც, ისევე და ისევე, საბოლოოდ, საკუთარი ნამდვილი მე-ს (თვითობის) მოპოვებისა და მიზეზთან ერთიანობისკენ მიმავალი გზის აუცილებელი საფეხურია. ამ თემის გაფართოებული ვარიანტი გულისხმობს *სხვაობის* კონტექსტში, ძირითადად, სიყვარულის თემასთან დაკავშირებული შემდეგი საკითხების ანალიზს:

1. სიყვარული, როგორც სულის აქტივობა, მიმართულია მისი (ანუ სულის) ჭკრეტის ინტელიგიბელური საგნების (ფორმების, იდეების) „დასანახავად“ (პლოტინი: ეროსისა და თეატრის თემები);

2. სიყვარული, როგორც მისწრაფება საკუთარ მიზეზსა და არსებასთან, შესაბამისად, საკუთარ ნამდვილ მე-სთან გაერთებისკენ, რაც შუამავალი საფეხურების სიმრავლის მეშვეობით ხორციელდება (პროკლე-პეტრინი);

3. სიყვარული არის ცოდნის სურვილი: შემეცნებისას ხდება ცოდნის ობიექტისკენ „გასვლა“, რაც განპირობებულია შემეცნების დუალისტური ხასიათით და სულის არსებისეული, შინაგანი *სხვაობით* (დამასკიოსი);

4. სიყვარული გარე რეალობის ცოდნისა და კოსმოსთან ჩვენი ერთობის სურვილია (სიმპლიკიოსი, პლეთონი);

5. სიყვარული პრაქტიკული აქტივობაა, რომელიც აუცილებელია „ღმერთისადმი მიმსგავსებისა“ და ნამდვილი თვით-ობის (მე-ს) მოსაპოვებლად (რუსთაველი, პლეთონი);

6. სიყვარული არის მე-ს „ფლობა“ სხვაში და სხვის საკუთარ თავში (რუსთაველი, მარსილიო ფიჩინო).

(ნეო)პლატონიზმის ყველა ნაირსახეობაში ჩვენს თავში ერთზე კონცენტრაცია გაიგებოდა როგორც ჩვენი სულიერი სრულყოფის უკანასკნელი და უმაღლესი ფორმა. ამასთან ერთად, სხვის/სხვაობის როლის ინტერპრეტაცია პლატონიკოსებში საკმაოდ განსხვავებული იყო. და მაინც, ყველა შემთხვევაში, სხვის ცოდნა აღიქმებოდა როგორც აუცილებელი ნაბიჯი, რომელიც უნდა გადადგმულიყო თვითსრულყოფისა და, შემდეგ, მეტიც, „ღმერთის მსგავსების“ მდგომარეობის მისაღწევად. ეს არის ზოგადი დასკვნა ფართოდ გაშლილი თემისთვის.

აქ ზემოთ ჩამოთვლილი ექვსი საკითხიდან მხოლოდ მეოთხეს შევეხებით, ანუ თემას, რომელსაც ასე ვუნოდეთ: „სიყვარული როგორც გარე რეალობის ცოდნისა და კოსმოსთან (აქვე შეგვიძლია დაეუმატოთ: მის შემოქმედთან) ჩვენი ერთობის სურვილი“ (სიმპლიკიოსი, პლეთონი).

აქედან ცხადია, რომ ჩვენ შევეხებით კოსმოლოგიურ ასპექტებს, ანუ კოსმოლოგიას (კოსმოსის ცოდნას), როგორც აუცილებელ ეტაპს თვითობის და, შესაბამისად, ღმერთთან მსგავსების – უმაღლეს მიზეზთან „კავშირის“ განხორციელების გზაზე. რაც შეეხება დანარჩენ ხუთ ზემოთ ჩამოთვლილ საკითხს, ზოგიერთ მათგანს წინა სტატიებსა და მოხსენებებში შევეხე, ზოგიერთი კიდეც მოითხოვს მომავალ დამუშავებას.

მაშ ასე: კოსმო-ლოგია – კოსმოსის ცოდნა, გაგება, დამყარებული ამ ცოდნის შეძენის სურვილზე, მისწრაფებასა და სიყვარულზე, როგორც თვით-ობისა და მიზეზთან ერთ-ობის აუცილებელი შუალედური (მაგრამ მაღალ საფეხურზე „მყოფი“) მდგომარეობა, უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსისა და დიდი არისტოტელიკოსის, სიმპლიკიოსის (V-VI სს.) და ბიზანტიური ფილოსოფიის უკანასკნელი წარმომადგენლის, უდიდესი პლატონიკოსის, გეორგიოს გემისტოს პლეთონის (XIV-XV სს.) შემოქმედების გათვალისწინებით.

სიმპლიკიოსი

სიმპლიკიოსის მრავალ შრომათა შორის მნიშვნელოვანია მისი კომენტარი არისტოტელეს ნიგნზე „ცის შესახებ“. ნეოპლატონიზმისა და, კერძოდ, სიმპლიკიოსის მკვლევრის, ფილიპ ჰოფმანის ნაშრომი, რომელიც უშუალოდ ამ კომენტარს მიეძღვნა, დაგვეხმარება, გავერკვეთ, რა როლს ასრულებდა გვიანდელი ნეოპლატონიზმის (ამ შემთხვევაში, სიმპლიკიოსის) თვალში ფილოსოფოსის მიერ კოსმოსის ცოდნა თავად მასთან (კოსმოსთან) და მის შემოქმედთან „მიმსგავსებაში“ და, ამდენად, საბოლოოდ, საკუთარი ნამდვილი მე-ს დაუფლებასა და, შეძლებისდაგვარად, „ღმერთთან მსგავსების“ მდგომარეობის მიღწევაში.¹

ჰოფმანის თანახმად, სიმპლიკიოსისთვის ფილოსოფიური მოღვაწეობა (მისი არისტოტელიკოსობის მიუხედავად – ის ხომ გვიანდელი ნეოპლატონიზმის ნამდვილი წარმომადგენელი იყო, თანაც დამასკიოსის მოწაფე) არ ამოიწურება მეცნიერუ-

¹ Hoffmann, 2014, 277-363.

ლი დასაბუთებით (*apodeixis*), იმ სახით, როგორც ეს არისტოტელეს „ანალიტიკებში“ იგულისხმებოდა. ის გრძელდება იმ გამოცდილებით, რომელსაც „რწმენა“ (*pistis*) ჰქვია (ეს ყველაფერი ქალდეური ორაკულების ტრადიციას ემყარება). თავის მხრივ, რწმენას მოსდევს ღვთისმოსაობა (*eusebeia*), რომელიც ცისა და დემიურგის სფეროსადმი ფილოსოფოსის დამოკიდებულებაში განიცდება.² ჰოფმანის აზრით, სიმპლიკიოსის კომენტარი არისტოტელეს „ცის შესახებ“ ნიგნზე მთლიანობაში შეიძლება გავიგოთ როგორც სულიერი მიქცევის – უკუდაბრუნების (*epistrophe*) აქტი – დაბრუნება ღვთაებრივისკენ, რომელიც სრულდება „ერთობით“ (*henosis*). ამასთანავე, ეს უკუდაბრუნება ორი მიმართულებით ხორციელდება: ერთია თავად ფილოსოფოსი-ეგზეგეტის უკუდაბრუნება (მიქცევა), რომელიც კომენტარს უდგება როგორც პიროვნულ სულიერ ვარჯიშს და, რამდენადაც მას წერს, მიზეზებისკენ ამაღლებება; მეორე მხრივ კი ხდება კომენტარების მსმენელი მონაფეებისა და მკითხველების ამაღლებაც, რასაც მასწავლებელი-ფილოსოფოსი ახორციელებს, როცა მათ წარუძღვება იმ გზაზე, რომელსაც თვითონ მიჰყვება. ამასთანავე, ხორციელდება შემეცნებლის „სიმპათიური“ ერთობა კოსმოსურ სფეროსთან. ეს ერთობა ორ საფეხურს მოიცავს: პირველ დონეზე ის ღვთაებრივ ცასთან (თავად კოსმოსთან) ერთობას გულისხმობს, რაც ოთხი ელემენტის „მწვერვალთა“ ნათელი ნაზავით შექმნილ ორგანიზმთან (კოსმოსთან) კავშირს ნიშნავს; რაც შეეხება ერთობის მეორე, უფრო მაღალ დონეს, ეს არის კავშირი იდეებთან (ფორმებთან), აგრეთვე დემიურგთან, რომელმაც არსებობა (მყოფობა) მიანიჭა ცას და სამყაროს, და რომელსაც სიმპლიკიოსი კომენტარების ბოლოს ლოცვით მიმართავს.³

ასე ხორციელდება „ღმერთისადმი მიმსგავსების“ (*homoiosis theoi*) პლატონური პროგრამა, რომელიც, როგორც ჰოფმანი აღნიშნავს, ზუსტად იყო განერილი გვიანანტიკურობაში ფილოსოფიის შესავლის კურსში. მისივე განმარტებით, სიმპლიკიოსის აზრით, ფილოსოფოსი თავისი კვლევითა და ფიქრით აღწევს სულის სიდიადის (*megalopsychia*) მდგომარეობას, რაც უნივერსუმის განზომილებასთან ერთგვარ დამთხვევა-შესაბამისობას ნიშნავს. ასე სრულდება შემეცნების მოქმედება, რომელიც, საბოლოოდ, გულისხმობს შემეცნებლის თავად ცოდნის ობიექტთან (სამყაროსთან, დემიურგთან) „ერთობას“. ამ ამოცანას თან ახლავს მეორე მიზანი: კოსმოსური სინამდვილის სიდიადის „ნათელყოფა მათთვის, ვინც ღირსია“ (*tois axiois ekphenai*), რათა ისინიც, თავის მხრივ, ამ ცოდნამდე და ცოდნის საგანთან ერთობამდე მივიყვანოთ. ამგვარად, კოსმოსის შემეცნების პროცესში სრულდება ორი ამოცანა: თავად ვსწავლობთ და სხვებს ვასწავლით. ფილოსოფოსი, თავისი შემეცნებითი „მიქცევით“ და უნივერსალური ცოდნის ძიებით, ჰოფმანის თანახმად, ბაძავს (ემსგავსება) უნივერსალურ ცოდნას და, ამგვარად, სრულყოფს საკუთარ შემეცნებით ძალებს (*gnostikai dynameis*). სწავლებითი მოღვაწეობა არის დემიურგიული განგებითი ძალის მიბაძვა-მიმსგავსება. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის სული ღმერთის ანალოგია, რამდენადაც მის ცოდნასა და განგებით ძალას ბაძავს.⁴

² Hoffmann, 2014, 329.

³ იქვე.

⁴ იქვე, 330-331.

თავის მხრივ, არა მხოლოდ სამყაროს შემოქმედთან მიმსგავსების გამო ხდება შემეცნებელი სუბიექტი ღმერთის მსგავსი, არამედ თავად კოსმოსის შემეცნებითაც ხდება ის ასეთი, რადგან კოსმოსი პლატონურ ტრადიციაში ღმერთად აღიქმებოდა და იწოდებოდა. ამას ემატება, როგორც ვთქვით, შემეცნებლის მიმსგავსება დემიურგთან, როგორც კოსმოსის შემოქმედთან – უმაღლესი რანგის ინტელექტუალურ (*noeros*) ღმერთთან. ეს ორი დონის მიმსგავსება, ჰოფმანის თანახმად, არის ორი ურთიერთთანმდევნი მოდალობა იმ პროცესისა თუ მდგომარეობისა, რომელიც, პლატონის „თეეტეტის“ 176b ცნობილი ფორმულის თანახმად, განისაზღვრება როგორც „შეძლებისდაგვარად ღმერთთან მიმსგავსება“ (*homoiosis theoi kata to dynaton*), და რომლის მეშვეობითაც ხდება ბედნიერების (*makariotes*) მიღწევა. „ღმერთისადმი მიმსგავსება“ არის ერთ-ერთი ფილოსოფიის იმ ექვსი განმარტებიდან, რომლებიც ნეოპლატონურ სკოლებში იყო მიღებული.⁵ ჩვენთვის ეს განმარტებები ცნობილია ძველი ქართული ნათარგმნი ტექსტებიდანაც, მაგალითად, ამონიოს ერმისის თხზულებებიდან, აგრეთვე ქრისტიანული ტრადიციის მიერ შეთვისებული სახით, როგორც არის, მაგალითად, ფილოსოფიის განმარტებები, მოცემული იოანე დამასკელის ეფრემ მცირისეულ თარგმანში.

დავუბრუნდეთ სიმპლიკიოსს. მის თანახმად, შემეცნებულ საგნებთან ერთად (იგულისხმება ხილული კოსმოსის – როგორც ბედნიერი, ნეტარი ღმერთის – უმაღლესი სფერო) ხდება ადამიანის ბედნიერების სრულყოფა. ეს არის ადამიანის განღმერთობა (უფრო სწორად, მისი შეძლებისდაგვარად განხორციელებისთვის აუცილებელი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი). ამავე დროს, ეს არის ის უმაღლესი როლი, რომელიც განკუთვნილი იყო არისტოტელეს ფილოსოფიისთვის გვიანდელ ნეოპლატონიზმში.⁶ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს იყო ის ექსისტენციალური – სასურველი – მდგომარეობა ფილოსოფოსისთვის, რომლამდეც, გვიანდელი ნეოპლატონიკოსების აზრით, ის არისტოტელეს ფილოსოფიის დახმარებით და მეშვეობით შეიძლება და უნდა ასულიყო.

ამგვარად, ცა არის ბედნიერი – ნეტარი (*makarios*) ღმერთი, და ცასთან ერთობა (ანუ შემეცნებულ საგანთან ერთობა), არისტოტელეს „ცის შესახებ“ ნაშრომის თეოლოგიური ფიზიკის წყალობით, სიმპლიკიოსის აზრით, საშუალებას აძლევს ფილოსოფოსს, მიაღწიოს ადამიანური ბედნიერების მიზანს (*to telos tes anthropines makariotes*). როდესაც ფილოსოფოსი გადალახავს შემეცნებაში იმ მდგომარეობას, რომელსაც „დასაბუთება“ (*apodeixis*) ეწოდება, ის, „რწმენის“ (*pistis*) სტადიაზე განიცდის „სიმპათიას“ კოსმოსურ სხეულთან, რაც, ამავე დროს, გულისხმობს მასთან ერთგვარ „ერთობას“ (*henosis*). ეს, ამასთანავე, არის ღმერთთან „მიმსგავსების“ (*homoiosis*) მდგომარეობა, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი კოსმოსურ განზომილებას განიცდის (ანუ უნივერსალიზდება) და ადამიანურ დონეს სცილდება. ამასთანავე, ის აღწევს ცისა და სამყაროსთვის ბუნებრივად დამახასიათებელ ბედნიერებას (*makariotes*).⁷

⁵ Hoffmann, 2014, 331.

⁶ იქვე.

⁷ იქვე, 356.

სიმპლიკიოსის ამ ტექსტის განმარტება, მრავალ სხვა ნაშრომთან ერთად, გვაჩვენებს, რომ პლატონურ ტრადიციაში ადამიანის მიერ უმაღლესი და საუკეთესო სულიერი მდგომარეობის მიღწევა, საბოლოოდ, მოითხოვდა გაერთებას და საკუთარ თავში ერთზე კონცენტრაციას, რაც მიზეზთან (მათ შორის, შეძლებისდაგვარად, უზენაეს პირველმიზეზთანაც) დაბრუნებას ნიშნავდა, თუმცა, ამასთანავე, ის აუცილებლად მოითხოვდა სიმრავლეთა – სხვაობების – გაცნობიერება-გაგებისა და მათი გათავისების საფეხურებს. აქედან ერთ-ერთი აუცილებელი (შემეცნების დონეების სკალაზე საკმაოდ მაღალ პოზიციაზე მყოფი ეტაპი) კოსმოლოგიური ცოდნის დაუფლება იყო, რაც ადამიანის ღმერთთან მიმსგავსება-დაახლოების ბაზას ქმნიდა. ამასთანავე, ღმერთი, როგორც ადამიანის (ფილოსოფოსის) სულიერ-ინტელექტუალურად ამაღლების მიზანი, აქ ორგვარად გაიგებოდა: (1) როგორც თავად ხილული კოსმოსი, რომელიც პლატონურ ტრადიციაში „ღმერთად“ იწოდებოდა; (2) როგორც კოსმოსის შემოქმედი – გონება – დემიურგი. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნებით (კომენტირებით, სწავლებით) ადამიანი (ფილოსოფოსი) იყო ღმერთთან – როგორც კოსმოსთან და მეტიც, როგორც მის შემოქმედთან მიმსგავსების გზაზე. ამასთანავე, ეს პროცესი ერთდროულად ორი მიმართულებით ხორციელდებოდა: ერთი იყო თავად კომენტატორი-ფილოსოფოსის საქმიანობა, რაც მას პირადად ამაღლებდა, ხოლო მეორე იყო მისი იგივე საქმიანობა, რაც სხვების – მონაფეების, მსმენელებისა და მკითხველების – სულიერ ამაღლებას უწყობდა ხელს.

პლეთონი

ბიზანტიელი ფილოსოფოსი გეორგიოს გემისტოს პლეთონი (XIV-XV სს.) საკმაოდ იშვიათი შემთხვევაა პლატონიკოსთა შორის (და ამით ის ნამდვილად რენესანსის წინამორბედი), რომელსაც, გარკვეული ისტორიული ვითარების გამო, აუცილებლად მიაჩნდა, რომ არა მარტო „მჭვრეტელი“ (თეორეტიკოსი), არამედ პრაქტიკოსიც უნდა ყოფილიყო, ან, როგორც მინიმუმ, სრულყოფილად უნდა მოემზადებინა ნიადაგი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვაგვარი სამოქალაქო აქტივობისა და რეფორმებისთვის სახელმწიფო დონეზე. პლეთონის ფილოსოფიაში ადამიანის მიერ *თვით-ობის* – მისი ნამდვილი *მე*-ს და თავისუფლების ძიება განსაკუთრებით მჭიდროდ (მეტად, ვიდრე გვიანანტიკურ, შუა საუკუნეებისა და, გარკვეულწილად, იტალიური რენესანსის პლატონიკოსებთან) გადაჯაჭვულია *სხვის, სხვა-ობის* გაგებასა და მასთან კავშირთან (ვგულისხმობთ *სხვა-ობას* როგორც *მე*-ს შიგნით, ასევე გარემოცვასა და საზოგადოებაში).

ჩვენი მიზანია, დავაკვირდეთ *სხვის* მნიშვნელობას პლეთონის სიქველეთა თეორიაში, ამ შემთხვევაში მხოლოდ ერთ საკითხზე – კოსმოლოგიაზე, ანუ ფიზიკის ცოდნის აუცილებლობაზე აქცენტით.

სიქველეთა საფეხურები, სიქველეთებში წვრთნა გვიანანტიკურობიდან გვიანდელ შუა საუკუნეებამდე იმის საშუალება იყო, რომ ადამიანი შეძლებისდაგვარად განთავისუფლებულიყო მინიერობისგან და თავისი ნამდვილი *მე* ყოფილიყო – მაქსიმალურად გონებასა და ერთზე ანუ ღმერთზე ორიენტირებული სული. პლეთო-

ნი ამ ტრადიციას აგრძელებს, მაგრამ მასთან მკვეთრად მატულობს პრაქტიკის და სხვის (მრავალი სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობით) როლი ადამიანის ღმერთთან მიმსგავსების გზაზე.⁸

ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური (ეთიკისა და პოლიტიკის ჩათვლით) სინამდვილის პრაქტიკული და თეორიული ასპექტები, პლეთონის აზრით, ერთმანეთს კი არ უპირისპირდება, არამედ ჰარმონიაშია ერთმანეთთან. პლეთონს მიაჩნდა, რომ თავისუფლება პიროვნებისგან მოითხოვს სრულ სულიერ და პრაქტიკულ აქტივობას, რომელიც ეყრდნობა ღვთაებრივი განგებისა და უნივერსალური მიზეზშედეგობრიობის სწორ გაგებასაც.

პლეთონი ცდილობდა, რელიგია ფილოსოფიურ საფუძველზე დაემყარებინა. მას სჯეროდა, რომ ფილოსოფიური ძიება საღმრთო იერარქიის სწორად გაგებას შეუწყობდა ხელს; ის ხომ აუცილებელი წინაპირობაა ადამიანის და ბუნების გაგებისთვის, რაც, თავის მხრივ, იმის საფუძველია, რომ ადამიანისთვის საუკეთესო ცხოვრების წესი განისაზღვროს.⁹ თავის ნაშრომში – „კანონები“ – პლეთონი შეგნებულად უსვამდა ხაზს იმას, რომ დარგების კომბინაციაა საჭირო: ეთიკა და ფიზიკა თეოლოგიას მოითხოვდა.¹⁰ ამდენად, სიქველეები ის ღირებულებები იყო, რომელთა დაუფლება, მათში წვრთნა და სრულყოფა არა მხოლოდ ეთიკის სფეროში, არამედ პოლიტიკაში, კოსმოლოგიასა და თეოლოგიაშიც წარმატების – ჰარმონიული მთლიანობის, ადამიანის ამაღლების – საფუძველი იყო.

რა არის სიქველე (*arete*) პლეთონისთვის?

სიქველე, პლეთონის აზრით, არის მდგომარეობა, რომლის შესაბამისადაც ვართ კარგები.¹¹ ადამიანს სჭირდება სიქველეები, იმიტომ, რომ ის არც სრულყოფილია და არც კარგი. მას ყოველთვის რაღაც აკლია. სიქველე ის საშუალებაა, რომლის მეშვეობით შეგვიძლია, სიკარგის გარკვეულ საფეხურს მივალნიოთ და ღმერთის მსგავსნი გავხდეთ, იმდენად, რამდენადაც ეს საერთოდ ადამიანებს შეგვიძლია.

სიქველის თეორიაში პლეთონისა და ნეოპლატონურ გაგებებს შორის გარკვეული განსხვავებებიც შეინიშნება. პლეთონის აზრით, სიქველეებში სრულყოფის შედეგად, ადამიანი უნდა დარჩეს ადამიანად; ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ღმერთთან მსგავსება უფრო იმას გულისხმობს, რომ ადამიანმა უნდა მიაღწიოს მის საუკეთესო მდგომარეობას, ვიდრე იმას, რომ მან ეს მდგომარეობა გადალახოს და ღვთაებრივ არსად გახდომა სცადოს. შესაბამისად, ორი ბუნების – მოკვდავისა და უკვდავის ნაზავი პლეთონისთვის პოზიტიური ფაქტი იყო. პლეთონს სწამდა, რომ ეს ნაზავი ღვთაებრივი განგების შედეგია და ის საყოველთაო ჰარმონიას ემსახურება.¹² სწორედ ეს იყო იმის მიზეზი, რომ, პლეთონის აზრით, ადამიანი არა თუ არ უნდა ეცადოს, გაექცეს იმ პოზიციას, რომელიც განგებამ არგუნა, არამედ, მეტიც, სიქველეებში სრულყოფის მეშვეობით უნდა შეეცადოს, საკუთარი მე-საუკეთესო მდგომარეობას მიაღწიოს, რაც განსაზღვრავს მის მიმართებას როგორც საკუთარ თავთან, ასევე სხვებთან (ადამიანებთან და გარემოსთან).

⁸ ალექსიძე, 2011, 21-29.

⁹ Webb, 1989, 216.

¹⁰ Webb, 1989, 217-218.

¹¹ *Arete estin hexis kath'hen agathoi esmen*. Pléthon 1987 (A 1), 1, 1.

¹² Masai, 1956, 246.

ოთხი კარდინალური სიქველე პლეთონთან თორმეტ ქვესახეობად იყოფა (თითოეული სიქველე სამ კომპონენტს შეიცავს). საბოლოოდ, ვიღებთ 12 სიქველეს, რომლებიც ადამიანის მოვალეობას წარმოადგენს და მოიცავს. აქედან შევხებით მხოლოდ მეოთხე, უმაღლეს, სიქველეს თავისი ქვესახეობებით, რადგან სწორედ ის არის კოსმოლოგიურ-ფიზიკური თვალსაზრისით საინტერესო.

პლეთონის თანახმად, მეოთხე, უმაღლესი სიქველის, გონივრულობის/სიბრძნის (*phronesis*) სამი ნაწილი, აღმავალი მიმდევრობით, რომელიც ახასიათებს ადამიანური საქმეებიდან ბუნებაზე, ბუნებიდან კი საღმრთო საქმეებზე გადასვლას, შემდეგია: (ა) კეთილგონიერება (*euboulia*); ეს არის პრაქტიკული სიქველის გონისმიერი მახასიათებელი;¹³ (ბ) საბუნებისმეტყველო ცოდნა (*physike*), რაც ბუნების ცოდნას – „ფიზიკას“ გულისხმობს. პლეთონის აზრით, ის დიდად უწყობს ხელს ადამიანის ბედნიერებას, რადგან ადამიანის ბუნების უმაღლესი ნაწილის აქტივობას მოითხოვს და მას სამყაროს ნაწილად აქცევს;¹⁴ (გ) ღმერთის თაყვანისცემა (*theosebeia*) – ეს არის ყველაფრის სინოპტიკური ხედვა.¹⁵ ადამიანის მიზანია, ბუნებრივ მოვლენათა მიზეზებისა და კანონების გაგება, აგრეთვე იმაში გარკვევა, რატომ არის რაღაც ადამიანებისთვის კარგი ან ცუდი. როდესაც ადამიანი მიაღწევს საბოლოო, გამაერთიანებელ ხედვას, რომლის მეშვეობითაც საყოველთაო მიზანი – სიკეთე გაცხადდება, მაშინ ის აღწევს ღმერთის ხედვას, მისი თაყვანისცემის მდგომარეობას, რაც ადამიანური ბედნიერების მწვერვალია.¹⁶

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ, პლეთონის აზრით, სიქველის უმაღლესი – წმინდა ინტელექტუალური – დონის მისაღწევად, ბევრი სხვადასხვა სახის *სხვაობის* გათავისების გარდა, ადამიანმა საკუთარი თავი კოსმოსის ნაწილადაც უნდა გააცნობიეროს. ცხადია (და არა მარტო ამ საკითხთან დაკავშირებით), რომ პლეთონის თანახმად, სიქველეთა მიზანი არის არა ყოველგვარი *სხვაობისგან* განთავისუფლება, იმისთვის, რომ მივალწიოთ ნამდვილ *თვით-ობას*, ანუ ნამდვილ *მე-ს*, არამედ მიზანი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო ის არის, რომ მოხდეს „ასიმილირება“ – *სხვებთან* და *სხვასთან* „დამეგობრება“, *სხვაობის გათავისება*, მათ შორის კოსმოლოგიურ ასპექტშიც, ისევე, როგორც ეს სიმპლიკიოსის შემთხვევაში იყო.

ლიტერატურა:

1. ალექსიძე, 2011: ალექსიძე ლ., სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში. ბიზანტინოლოგია საქართველოში, 3, რედ. ნ. მახარაძე, ნ. სულავა, თბ., 2011, 21-29.

¹³ Taylor, 1920, 99.

¹⁴ ვფიქრობ, აქ სტოელთა გავლენაც იგრძნობა. თუმცა, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში მისაღებია ანტიკური ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი წარმომადგენლების გამოცდილება, კერძოდ, სიმპლიკიოსის მიერ „ფიზიკის“ შესწავლის ჩართვა ადამიანის სულიერი ამაღლების საფეხურებში. იხ. Hoffmann, 2014, 329-333.

¹⁵ აქ კი, ალბათ, უკვე პლატონის „*სახელმწიფოს*“ VII წიგნში მოცემული დიალექტიკის გაგების კვალი ჩანს.

¹⁶ Taylor, 1920, 98.

2. Hoffmann, 2014: Hoffmann Ph., Science théologique et foi selon le commentaire de Simplicius au *De Caelo* d'Aristote, in: E. Coda, C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'antiquité tardive au moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014, 277-363.
3. Masai, 1956: Masai F., *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956.
4. Pléthon, 1987: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. Athens, Leiden, New-York, København, Köln, 1987.
5. Taylor, 1920: Taylor J.W., Gemistus Pletho as a Moral Philosopher, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1920, vol. 51, 84-100.
6. Webb, 1989: Webb R., The Nomoi of Gemistos Pletho in the Light of Plato's Laws, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1989, vol. 52, 214-219.

LELA ALEXIDZE

Love and Knowledge as a Way back to Self through Other in Platonic Tradition Cosmological Aspects: Simplicius and Pletho

Starting from Plato's *Symposium*, Love (Eros) in its best form was interpreted in ancient Neoplatonism and later Platonic tradition mainly as an intellectual activity of the soul, directed toward the „higher“ object of its desire. For (Neo) Platonists of all epochs, soul's desire of the „higher“ object required, generally, its concentration on the *one* in itself and, by means of this concentration, „contact“ with the „higher“ level of unity, as far as this was possible for a human being. On the basis of (Neo) platonic dialectic of cause-effect relationship, Love was understood, generally, as soul's natural desire to be „close“ to its cause – intellect, that means, to its own (soul's) true self and substance. In all forms of (Neo) Platonism, the intellectual concentration on the one within us was acknowledged as the last and best form of one's spiritual perfection. The role and importance of *other / otherness* was interpreted by the Platonists quite differently. Nevertheless, the knowledge of *other* was understood, generally, as a necessary step on the way of attaining the highest form of self-perfection.

Our aim is, to analyze those aspects of philosophical interpretation of Love in Platonic tradition, which are focused mainly on the importance and role of *other / otherness* in the „process“ of acquiring one's true self and achieving unity with the cause. For this purpose, in this paper we concentrate our attention on the cosmological aspects of the otherness that means on love as a desire of knowledge of external reality, as well as on the ways leading us toward our „unity“ with the cosmos and its creator in the texts of Simplicius and Pletho.

The knowledge of cosmology, which of course implies the knowledge of diversity, plurality and otherness, was very important in the curriculum of philosophy in all Neoplatonic

schools, and in Simplicius' (5-6th centuries) philosophy in particular. As Philippe Hofmann says, Simplicius' commentary on Aristotle's *peri ouranou* can be regarded as a spiritual return (*epistrophe*) toward the divine principle. The way back to the principle (and to the true self) has at least two meanings: one is *anagoge* of the philosopher – commentator, who elevates toward the primary causes in the process of commenting upon the text of Aristotle, and the second one is the pedagogical aspect of this elevation: teacher/commentator helps the students/readers of the commentary in accomplishing the process of spiritual exercise – elevation to the primary causes by means of studying cosmology. On this way, commentator/teacher, together with his students, achieves certain kind of *sympatheia* and, therefore, unity with, on the one hand, first causes of the cosmos (that means, first, with its physical principles and then, with its intelligible form/*eidōs*), and, on the other, with its demiurge (that means, with his knowledge, on the one hand, and his providential activity, on the other). This is, in Simplicius' opinion, a very necessary step on the way of a man (philosopher) toward the state of „Godlikeness“ (*homoiosis theoi*) and of our happiness (*makariotes*).¹⁷

Cosmology – the knowledge of physics was very important also for the later Platonists as for example Georgios Gemistos Pletho, 14-15th centuries Byzantine Humanist. We can see this in his version of the theory of virtues. For Pletho the virtues were important not only as a method leading to the individual spiritual self-sufficiency and personal intellectual perfection but also as a way which could bring the whole nation to the realization of political, social, religious, agricultural, military reforms, independence and freedom. Moreover, all this had not only ethical and political meaning for Pletho, but was also ontologically and cosmologically significant, because Pletho considered individual self-perfection and the realization of political reforms as a fulfilment of a part of the divine providential plan, which is, as he believed, eternally guided by the divine reason. Pletho was sure, on the one hand, that the universal providential plan governs the world and that the world is eternally predetermined, and, on the other, he believed in human liberty.¹⁸ These two aspects of ontological, cosmological and anthropological reality (including ethics and politics) do not in Pletho's opinion, contradict each other, but are in harmony with each other, because the liberty requires from a person, as Pletho believed, the full spiritual and practical activity based on the correct understanding of the divine providential plan and the universal causal determination.

Virtue is for Pletho the state/disposition according to which we are good¹⁹. A man needs virtues, because he is neither perfect nor good and always has a lack of something. Virtue is a means by which we can attain a certain level of goodness and become like God as far as it is possible for us, human beings. The three parts of the highest art of virtue which is wisdom (*phronesis*), according as it amounts to knowledge of human affairs, of nature and of God, are: (a) prudence/good council (*euboulia*); (b) *physike*, which is the knowledge of physics. It contributes greatly to man's happiness, since it demands the activity of the highest part of his nature and makes him part of the universe; (c) Worship of God (*theosebeia*). This is regarded

¹⁷ Hoffmann, 2014, 329-331, 356.

¹⁸ Masai, 1956, 240.

¹⁹ Pléthon, 1987 (A 1), 1, 1.

as the synoptic view of all things. Man's task is to understand the causes and laws of natural phenomena and the reason why things are good or evil for men. When he has reached a final, unifying view by which the purpose, the goodness (*agathon*) of all is plain, he has attained the view of God, the state of *theosebeia*, and that is the height of human happiness.²⁰

Therefore, the knowledge of *other / otherness* (in this case – the knowledge of cosmology) was considered by Simplicius as well as by Pletho as a very important step on the way of spiritual elevation of a man to his true self and to the state of godlikeness. Thus, for attaining the highest level of virtue, in their opinion, man should be able to recognize himself as a part of the cosmos. For this purpose, the knowledge of physics was required.

²⁰ Taylor, 1920, 98.

ჟან-პოლ სარტრის თანისაფცაბის ონტოლოგია

ჟან-პოლ სარტრის მოღვაწეობის საკმაოდ დიდი პერიოდი დაემთხვა მეორე მსოფლიო ომს, თავისი წინასაომარი სამზადისებითა და ომისშემდგომი პერიპეტივებით. ეს არის ყველაზე საზარელი მონაკვეთი კაცობრიობის დღემდე არსებული ისტორიიდან, როდესაც შუაგულ ევროპაში საკონცენტრაციო ბანაკებს აშენებენ, მილიონობით უდანაშაულო ადამიანს განუკითხავად აპატიმრებენ და წამებით კლავენ; როდესაც ცალკეული ხელისუფალი თუ მთელი პოლიტიკური (და სამხედრო) ელიტა მოქმედებს ერთადერთი პრინციპით – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“; როდესაც „გამოგონილი“, არარეალური იდეებისა და ღირებულებებისადმი მსახურებით (გერმანელი ერის „რჩეულობა“, ანდა კომუნიზმის დამყარება მთელ დედამიწაზე) ცდილობენ, მოიხსნან პირადი პასუხისმგებლობა საკუთარ ქმედებებზე და თავი იმართლონ, ნებისმიერი ბოროტებისა და უზნეობის ჩადენის მიუხედავად.

ზოგადად, ადამიანის მიერ პასუხისმგებლობისაგან თავის არიდებას და, ამდენად, სრული თავისუფლებისაგან „გაქცევას“, სარტრის აზრით, ღრმა ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური (ზოგადმსოფლმხედველობრივი) ფესვები აქვს. სამყაროს (ყოფიერების) ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე არასწორი წარმოდგენა მიაჩნია სარტრს იმის მთავარ მიზეზად, რომ ცალკეული ადამიანი, როგორც წესი, განიხილებოდა შეზღუდული თავისუფლების მქონე არსებად და, ამდენად, მისი „ონტოლოგიური პასუხისმგებლობაც“ სამყაროს, მეორე ადამიანისა და, გნებავთ, საკუთარი თავის მიმართაც, მუდამ „მსუბუქედებოდა“.

თითქმის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება (1) (ალარაფერს ვამბობთ მითოსურ და რელიგიურ შეხედულებებზე) ცალკეულ, კონკრეტულ ადამიანს, საბოლოოდ, ყოველთვის განიხილავდა „რალაციისადმი“ ან „ვილაციისადმი“ დაქვემდებარებულ, „მეორეხარისხოვან“ არსებად (ყოფიერად), სამყაროს მთლიან ონტოლოგიურ სურათში და არავითარ შემთხვევაში წამყვან, გადამწყვეტ, მთავარ ფიგურად მთელი სამყაროსა თუ საკუთარი თავის მიმართ. უნდოდათ თუ არ უნდოდათ, სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურა „სუბსტანციონალისტურად“ მოწყობილი ეგონათ. სულ ერთია, რა იქნებოდა აყვანილი „პირველერთის“ რანგში: მატერიალური თუ იდეალური, ერთეული თუ ზოგადი და ა.შ. სამყაროს ონტოლოგიურ სტრუქტურაში (თუნდაც არამეტაფიზიკურში) ყოველთვის მოიაზრებოდა ცალკეულ ადამიანზე „ჩინით“ მაღალი, „ზემდგომი“ ყოფიერი თუ ყოფიერება საერთოდ.

სარტრი თვლის, რომ სამყაროს სუბსტანციონალისტურ და, საბოლოოდ, მეტაფიზიკურ „ხედვას“ თავი ვერ დააღწია თავად კანტმაც, იმ გაგებით, რომ ადამიანურ გონებას საერთო „უფროსი“ დაუდგინა „ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის“ სახით. ყოველი ცალკეული ინდივიდი თურმე მისი კანონებით მოქმედებს თავისდაუნებურად და რაც არ უნდა მოინდომოს და მოიმოქმედოს, ვერ ამოხტება „ზოგად-ადამიანურიდან“, იქნება ეს შემეცნების აპრიორული ფორმები (გრძნობადი ქვრეცა

და განსჯის კატეგორიები), გნებავთ ლოკის „ტაბულა რაზა“ თუ დეკარტის „თან-შობილი“ იდეები (თუმცა კანტი ლოკსა და დეკარტს ბოლომდე არ ეთანხმებოდა). კანტი კარგად გრძნობდა, რომ ვერცერთი ცალკეული ადამიანი მორალურ ქცევას (ზნეობრივი კანონის განცდა) ვერ განახორციელებს, ინდივიდუალური თავისუფლება თუ არ ექნება. მაგრამ, ამასთანავე, მეტაფიზიკური ყოფიერების (ღმერთის არსებობა, სულის უკვდავება) რწმენის გარეშე ზნეობრივი ტვირთის ზიდვა მისთვის, ზოგადად, შეუძლებლად მიიჩნია და ამით „უკანა კარიდან“ შემოაპარა მის მიერვე „გაკრიტიკებული“ და ვითომ „განზილებული“ მეტაფიზიკა, რომელიც თურმე აუცილებელი (და გადამწყვეტიც) ყოფილა ადამიანის პრაქტიკული შემეცნებისა და არსებობისათვის (2).

ვიდრე სამყაროს სუბსტანციონალისტურ (და, საბოლოოდ, მეტაფიზიკურ) ხედვას არ გადავლახავთ, ცალკეული ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ონტოლოგიური საფუძველი, მისი სრულყოფილი ახსნა და გამართლება ვერ გვექნება (და არც შეგვეძლება), – ფიქრობს სარტრი.

სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური ონტოლოგია გვასწავლის, რომ „ყოფიერება თავისთავად“ (EN SOI – სარტრი მას ამ ტერმინით აღნიშნავს) ერთგვაროვანი უსასრულობაა და მას არავითარი განსხვავებული „შრები“ – ნამდვილი და მოჩვენებითი, შინაგანი და გარეგანი, ტრანსცენდენტური და იმანენტური, არა აქვს. არ არსებობს ყოფიერების „გარეთ“, რაიმე ნამდვილი, უფრო სრული, იდეალური სახე ყოფიერებისა (მაგალითად, პლატონის „იდეათა სმყარო“). ერთადერთი მხოლოდ ცნობიერებაა მისგან განსხვავებული, მისი საპირისპირო და მას-შივე არსებული. სარტრი მას უწოდებს POUR SOI-ს, როგორც სპეციფიკურ ყოფიერებას – აზროვნება და თავისუფლება, ანუ ადამიანი. მას აქვს განსაკუთრებული უნარები, რომელთა ძალითაც შეუძლია წარმოისახოს სამყაროს „გარეთ“ გასვლა (3) და „გარედან დანახულ“ სამყაროზე გველაპარაკოს, როგორც ადამიანის გარეშე წარმოდგენილ უსასრულო მთელზე, ისე საკუთარ ადგილზე ამ უკიდევანო, უმიზნო და უსაზრისო, შემთხვევით და აბსურდულ ერთგვაროვნებასა და ერთფეროვნებაში. სწორედ წარმოსახვისა და, ზოგადად, მოაზრებადობის ძალით, ადამიანს შეუძლია მეტაფიზიკური ყოფიერების (ანუ ტრანსცენდენტურის) დაშვება და მის შესახებ სხვადასხვა მოძღვრების „შეთხზვა“. ყოფიერების დაყოფა არსებობად და არარსებობად, არსებად და მოვლენად, დროებითად და სამარადისოდ, მოჩვენებითობად და ნამდვილობად და სხვ. (არსი – არარსი – ზეარსი). სინამდვილეში, ყოფიერებას, როგორც ასეთს, აქვს მხოლოდ ორი „შრე“ (ფენა): თავისთავადი ყოფიერება, ანუ „ყოფიერება თავისთავად“ – EN SOI, და „ყოფიერება თავისთვის“ – POUR SOI (ანუ ცნობიერება, რომელიც, გარკვეული აზრით, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც თავისთავადი ყოფიერების ერთგვარი „ამბოხი“ საკუთარი თავის წინააღმდეგ თვითუარყოფის სახით).

სარტრის ონტოლოგია, რომელიც ტრანსცენდენტურს (მეტაფიზიკურს) გამორიცხავს და სამყაროს ამგვარ მთლიანობასა და ერთიანობაზე გველაპარაკება, გარკვეულწილად, „ენათესავება“ სპინოზასა და ჰეგელის ონტოლოგიურ შეხედულებებს. ორივე მათგანთან კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია მოხსნი-

ლია, რამდენადაც ტრანსცენდენტი, როგორც თვალხილული სამყაროს „გარეთ“, მიღმა მდგომი რეალობა უარყოფილია (ვთქვათ, პლატონის „იდეათა სამყარო“, ან ქრისტიანული „სამება“). ტრანსცენდენტი და ის, რის მიმართაც მას ტრანსცენდენტად ვთვლით, მასშვივა ატრიბუტებისა და მოდუსების სახით (სპინოზა), ანდა, უბრალოდ, მისი „სხვადყოფნა“ (ჰეგელი). არც სპინოზასთან და არც ჰეგელთან, ისევე როგორც ჰერაკლიტესთან, კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკურ ონტოლოგიას არ ვხვდებით. კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია სათავეს იღებს პარმენიდესთან, რომელმაც მკაცრად გამიჯნა ერთმანეთისაგან ნამდვილი და მოჩვენებითი ყოფიერება (სამყარო). შეიძლება ითქვას, რომ ჰერაკლიტემ, პარმენიდესგან განსხვავებით, არამეტაფიზიკურ ონტოლოგიას დაუდო სათავე. არამეტაფიზიკური ონტოლოგიის შესაძლებლობაზე საუბრისას სარტრი ყველაზე ხშირად სპინოზას სუბსტანციას იხსენებს და თვითმიზეზის, თავისთავის მიზეზის ცნებას გულმოდგინედ ანალიზებს. თუმცა არ იზიარებს მისი შესაბამისი რეალობის არსებობას და მასაც მეტაფიზიკური აზროვნების „სისუსტედ“ მიიჩნევს (4).

სარტრის აზრით, ტრანსცენდენტურის (მეტაფიზიკურის) დაშვება სამყაროს ისეთი „გახლეჩაა“, რომლის „გამთლიანებაც“ ვეღარ ხერხდება. ამ სიძნელიდან თავის დაღწევის მცდელობად სარტრს მიაჩნია ჰერაკლიტეს, სპინოზას და ჰეგელის ნააზრევი (ასევე პანთეიზმი, ზოგადად, და, გარკვეული აზრით, ნეოპლატონიზმიც) და ცდილობს, თვითონაც ახლებურად „გადალახოს“ მეტაფიზიკური ონტოლოგია, „თავისთავადი“ (EN SOI) და „თავისთვის“ (POUR SOI) ყოფიერების შემოტანით, რომელთა გაერთიანებაც სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტურ ონტოლოგიაში ძირითად სიძნელედ იქცა.

სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური ონტოლოგიის მიზანია, სამყაროს არასუბსტანციონალისტური და, მითუმეტეს, არამეტაფიზიკური მსოფლმხედველობრივი სურათის პირობებში წარმოაჩინოს ადამიანის, როგორც ცალკეული ინდივიდის, მთელი შესაძლებლობები (რაც სხვა შემთხვევაში ვერ გამოვლინდება) და აჩვენოს, რომ სინამდვილეში ყოველი კონკრეტული ადამიანი თავად არის ერთადერთი უმაღლესი „ჩინოსანი“ და „ზემდგომი“ ყველაფრისა ამ სამყაროში, როგორც ცნობიერება (ანუ თავისუფლება) და არა „ვიღაც“ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი (კანტი), ზოგადადამიანური „მე“, აბსოლუტური გონი (ფიხტე, ჰეგელი) და ა.შ. ასეთ პირობებში სარტრი მთლიანად სამყაროს და თითოეული ადამიანის არსებობასაც შემთხვევით ფაქტებად განიხილავს, როგორც ფენომენებს, მოვლენათა რიგს, რომელთა „უკან“ თუ „ზემოთ“ არავითარი აღმატებული ძალა არ დგას. ადამიანი ერთადერთი „გამსაზრისიანებელი“ ყოფიერია სამყაროსიც (ყოფიერებისა თავისთავად) და საკუთარი არსებობისაც, მიუხედავად ყოველგვარი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური ღირებულებების მოჩვენებითობისა და არარეალურობისა. ასეთ ვითარებაში ადამიანები უფრო თავისუფალნი და მეტად პასუხისმგებელნი ხდებიან (5), ეძლევათ „ნამდვილი“ მოქმედების, როგორც შემოქმედების, საშუალება, ვიდრე მაშინ, როდესაც სჯერათ ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარ დადგენილი სუბსტანციონალისტურ-მეტაფიზიკური სტრუქტურა სამყაროსი და მასში თავიანთი მოკრძალებული ადგილისა.

ექსისტენციალიზმი ცალკეულ ადამიანთა აქტიურობისა და მათთვის შემოქმედებითი სტიმულების მიმცემი ფილოსოფიაა, ფიქრობს სარტრი, და არა მათი პესიმიზმისა და უმოქმედობისკენ მონოდებისა. სამყაროსა და თითოეული ადამიანის შემთხვევითი არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე, ჩვენი ყოფის აბსურდულობას გამოსავლად ვერ გამოადგება გულხელდაკრეფილობა და უმოქმედობა. მე, ერთადერთს, ცნობიერ და თავისუფალ არსებას, მაქვს შესაძლებლობა, შევიტანო ყოფიერებაში დროულობა და ისტორიულობა, სამყარო და ჩემი არსებობა ვაქციო „აზრიან პროცესად“. აბსურდია, რამეთუ დავიბადეთ, და აბსურდია, რამეთუ მოვკვდებით (6), მაგრამ ეს მხოლოდ ადამიანს შეუძლია გაცნობიეროს, გაისიგრძეგანოს და „გადაიტანოს“ ცხოვრება, როგორც ზოგადად „თამაშების“ ერთობლიობა, რომელთაგან უძირითადესია ჩემი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური შეხედულებების ჩამოყალიბება, ჩემი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის შექმნა. მთავარია, ეს ძირითადი თამაში „ნარვმართო“ სწორად და არ „ნავაგო“ (7).

„ცნობიერება არის ის, რაც თვითონ არ არის, და არ არის ის, რაც თვითონ არის“. სარტრის ამ დებულებაში იგულისხმება შემდეგი: ცნობიერება თავისი არსებით ფლობს უნარს, „არარად აქციოს“ ყოველივე მის გარშემო (რაიმეს გაცნობიერება უკვე მისი გაარარაგებაა იმ აზრით, რომ ცნობიერების ველში შესვლა მასზე დამოკიდებულად გადაქცევა) და, ამავე დროს, ითვალთმაქცოს, ითამაშოს საკუთარი თავის წინაშე. თავი მოიტყუოს და იცხოვროს თავის მიერ შეთხზულ მითში; მის მიხედვით განვლოს მთელი ცხოვრება მშვიდად, თანაც ისე, რომ გაცნობიერებული ჰქონდეს თავისი თვალთმაქცობა, როგორც „ძირითადი თამაში“ საკუთარ თავთან. თავს იტყუებდე, იცოდე ეს, და მაინც გერჩიოს თავის მოტყუება, ცხადია, ახსნა-განმარტებას მოითხოვს.

სარტრისეული ახსნა ჩვენი ცნობიერების ასეთი ქცევისა შემდეგნაირია: ადამიანი გადაგდებული და მიუსაფარია ამ უკიდევანო მატერიალურ სამყაროში, თავისთავად ყოფიერებაში. ეს შემადრწუნებელია და აუტანელი. ეს ქვეყანა ჰგავს სიკვდილმისჯილთა საკანს, საიდანაც ყოველდღიურად გაჰყავთ ვიღაც სასიკვდილოდ (პასკალი). ჩვენი ცხოვრება არის ციხე, რომელსაც სიკვდილი უდგას დარაჯად (კამიუ). ადამიანი ფაქტობრივად პასუხისმგებელია ყველაფერზე, რაც ხდება, მის გარეთ იქნება ეს, თუ თავად მის სულში. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი არ არის საფუძველი არც „თავისთავადი ყოფიერებისა“ (ბუნება, სამყარო) და არც „ყოფიერებისა თავისთვის“ (ჩვენი ცნობიერება), ის მაინც გრძნობს პასუხისმგებლობას ყოფიერების იმ წესზე, რომელსაც მისდევს და რომელიც, საბოლოო ჯამში, თავად მისივე არჩეულია. ის ერთადერთი თავისუფალი და ერთადერთი პასუხისმგებელი არსებაა ამ სამყაროში. ადამიანი თვითონ აძლევს საზრისს როგორც სამყაროს არსებობას, ისე საკუთარ არსებობას ამ სამყაროში. ეს ცნობიერების „ბედია“ (და არა ხვედრი, ანუ მასზე არ არის დამოკიდებული, „გარედან“ მოდის), რის გამოც იგი „დანყველილია“ თავისუფლებით და ამდენად პასუხისმგებლობითაც.

სარტრის აზრით, სწორედ ამ „სიმძიმეს“ ვერ უძლებს ადამიანი და ცდილობს, პასუხისმგებლობა გადაანაწილოს, „ვინმესთან“ ერთად გაიყოს. ასეთი კი ორი რამ შეიძლება იყოს: ერთი – გარეთ, ტრანსცენდენტური – ღმერთი, განგება, ბედისწე-

რა (სუბსტანცია ფილოსოფიურ ენაზე), ანუ „საკუთრივ მეტაფიზიკური“, და მეორე შიგნით, საკუთარ თავში – არაცნობიერი ფსიქიკური, რომელიც თურმე ზემოქმედებს და განაგებს ცნობიერებას. ეს უკანასკნელი ბევრად უფრო გვიანდელი საფეხურია ჩვენი ცნობიერების საკუთარ თავთან თამაშის ისტორიაში. თუ ადრე დასაყრდენს, ვისაც „გადააბრალებდა“ რაიმეს, ცნობიერება საკუთარი თავის გარეთ ეძებდა (ლმერთი იქნებოდა ეს თუ ეშმაკი), XX საუკუნეში, ფროიდის ფსიქონალიტიკური თეორიის სახით, საკუთარ თავში მოძებნა ისეთი რამ, რომელზეც შეიძლება პასუხისმგებლობა „გადაანანილო“. ოდნავ მაინც იმართლო თავი (პირველ რიგში, საკუთარ თავთან) და შევებით ამოისუნთქო, რომ თურმე რაც არ მოგვწონს, ყველაფერში დამნაშავენი ჩვენ არ ვყოფილვართ. თურმე ჩვენი ცნობიერება ბოლომდე თავისუფალი არ ყოფილა თავის ქმედებებში (რასაც სარტრი კატეგორიულად უარყოფს და გამორიცხავს ყოველგვარ არაცნობიერს) და, ამდენად, არც პასუხისმგებელია ყველაფერ იმაზე, რაც არასასურველი და უსიამოვნო შეიძლება ჩაიდინოს. ცნობიერების გარდა, არსებობს თურმე არაცნობიერი ფსიქიკური („ნიღაბს“ ამოფარებული, რათა ცნობიერებამ ვერ იცნოს და, ერთხელ უკვე განდევნილი და აკრძალული, მეორედ არ „გააგდოს“ საკუთარი თავიდან), რომელიც „ატყუებს“ ცნობიერებას და თავის „ჭკუაზე“ მართავს მას.

სარტრს მიაჩნია, რომ ეს არის მორიგი, ყველაზე უფრო „ეშმაკური ფანდი“ ცნობიერებისა საკუთარი თავის გადასარჩენად „მეტაფიზიკური ნუხილებისაგან“. ყველა მითოლოგიური, რელიგიური თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა (ფროიდისტული ფსიქონალიზის ჩათვლით), ჩვენი ცნობიერების მიერ გამიზნულია საკუთარი მეტაფიზიკური ნუხილების „დასამშვიდებლად“. ამ მეტაფიზიკურ ნუხილებში კი განსაკუთრებით აუტანელი და გაუსაძლისია მხოლოდ საკუთარი თავის ამარად და იმედად ყოფნა. მარტოობა და მიუსაფრობა, სრული პასუხისმგებლობა არსებობის წესზე, რომელსაც ვიცავთ და მივდევთ (და არა ყოფიერების საფუძვლად ყოფნაზე), არის ის უმძიმესი ტვირთი, რომელიც აიძულებს თითოეულ ზრდასრულ ადამიანს, „ჩაებას“ თამაშში საკუთარ თავთან. ამ თამაშს სახელად „ცხოვრება“ ჰქვია და უკომპრომისო, დაუნდობელი, უშეღავათო ბრძოლაა ჩვენი „მე“-სი მისივე ორეულთან, რომელმაც შეწყალება და პატიება არ იცის. მასთან დამარცხება სიკვდილის ტოლფასია.

როგორც კი ეჭვი შეგვეპარება იმაში, რომ თვითონ ცხოვრება, თავად სამყარო, უმიზნო და, ამდენად, უსაგნო და უაზრო თამაში ხომ არ არის, მაშინვე შიშში გვიპყრობს. შიში იმისა, ხომ არ მიმიხვდა ჩემი მეორე „მე“ ჩემს „მეტაფიზიკურ თვალთმაქცობას“ (რომელიც მან, ცხადია, იმთავითვე იცოდა და „დროებით მპატიობდა“), ანუ ხომ არ მომიწევს საკუთარი თავის „მხილება“ საკუთარი თავის წინაშე. ამის აღიარება (და გაკეთება) არ მინდა, მიჭირს, „მაძრწუნებს“, ვერ ვუძლებ და ისევ და ისევ მირჩევნია, თავი „შევაფარო“ მორიგ მეტაფიზიკურ ილუზიას, რომელსაც ამ მომენტში სინამდვილედ ვთვლი და არა თამაშად, ან წარმოსახვად. ეს არის ჩემში მეტაფიზიკურისადმი (ტრანსცენდენტურისადმი) სწრაფვისა და რწმენის უშრეტი წყარო. ძნელია, იყო აბსურდის „გმირი“, როგორც კამიუ იტყოდა (8).

სარტრის აზრით, ადამიანი განუმეორებელი და უნიკალურია იმიტომ, რომ ის პასუხისმგებელია თავისი არსებობის წესზე მაშინაც, როდესაც საკუთარი არსებობის საფუძველი თვითონ არ არის. ადამიანის ცნობიერება არის ყველაზე უფრო დიდი „სასწაული“ მთელ ჩვენს სამყაროში. მით უმეტეს, რომ არავითარი ტრანსცენდენტური (ღმერთის ჩათვლით) სარტრისთვის არ არსებობს. მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების წარმოსახვის ძალის შედეგია ყოველივე ის, რასაც საკუთრივ მეტაფიზიკურს უწოდებენ. ცნობიერება თავად ქმნის თეორიებს, კონცეფციებს, პოზიციებს სამყაროს ონტოლოგიური აგებულებისა და მასში საკუთარი ადგილის შესახებ. (სარტრის თვალსაზრისით, ცხადია, ერთ-ერთი მორიგი კონცეფციაა სხვა მსოფლმხედველობრივ კონცეფციებს შორის).

ადამიანი საერთოდ რომ არ გაჩენილიყო, როგორც ცნობიერება, ცალკეული ინდივიდი, ანუ ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*, განსხვავებული, ყოფიერებისაგან თავისთავად – *en soi*, რაიმე „კატასტროფა“ იქნებოდა სამყაროსთვის? თუ სამყარო მართლაც არამეტაფიზიკური სტრუქტურისაა, რაშიც სარტრი დარწმუნებულია, მაშინ რა მნიშვნელობა აქვს თავისთავადი ყოფიერებისათვის ცნობიერების გაჩენას მის „გულში“? ანდა რა მეტაფიზიკური საზრისი აქვს, გარდა „თვითდამშვიდებისა“, ადამიანის არსებობას? – არც არაფერი, გარდა ამქვეყნიური, სასრული აქტიურობისა და არა პასიურობისა, როგორც ეს ტრადიციულად ეგონათ, ანუ თვითქმნადობისა სამყაროს „ქმნადობასთან“ ერთად, რაც მის გაცნობიერებას ნიშნავს.

„რატომ“ და „როგორ“ ჩნდება სამყარო (ყოფიერება თავისთავად – *en soi*) და მასში ცნობიერება (ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*)? ეს მეტაფიზიკური კითხვაა და მასზე საბოლოო პასუხის მიღება, მეცნიერული დასაბუთების ფარგლებში, შეუძლებელია. ასეთ კითხვებს მხოლოდ რელიგიური (და, ზოგადად, მეტაფიზიკური) რწმენის ფარგლებში თუ „გავუმკლავდებით“. აქ სარტრი კანტის პოზიციას იზიარებს. რაც შეეხება თავისთავადი ყოფიერების (*en soi*) მიმართებას ყოფიერებასთან თავისთვის (*pour soi*) და, საერთოდ, მათი ურთიერთდამოკიდებულების გარკვევას, ეს ონტოლოგიის (არამეტაფიზიკურის, ცხადია) საქმეა და გადაწყვეტადია. ჩვენს ცნობიერებას სრული უფლება აქვს, ონტოლოგიას, როგორც ასეთს, მინიჭოს „სრულყოფილი მოქალაქის“ სტატუსი, ხოლო მეტაფიზიკას, როგორც ასეთს, მაქსიმუმ „დროებითი მაცხოვრებლისა“, – ფიქრობს სარტრი.

კითხვა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ იმას, თუ სად და რაში შეიძლება იყოს მოძებნილი ამა თუ იმ კონკრეტული ადამიანის არსებობის გამართლება, და არა იმას, თუ რატომ გაჩნდა საერთოდ ადამიანი. ვინ დაიბადა (ან დაიბადება) და ვინ არა, სარტრის აზრით, აბსოლუტური შემთხვევითობაა. ადამიანის წარმოშობაც და სამყაროს (თავისთავადი ყოფიერების) „გაჩენაც“ წმინდა წყლის „ონტოლოგიური შემთხვევითობაა“. რატომ არის რაიმე და არა არარა?! – შელერთანაც და ჰაიდელგერთანაც ეს კითხვა მეტაფიზიკურ პლანში დგას და სარტრისთვის (ისე როგორც კანტთან), მეცნიერების ფარგლებში, აზრს მოკლებულია. ასეთი ონტოლოგიური სურათის პირობებში გასაგები ხდება სარტრის მტკიცება ადამიანის აბსოლუტურ თავისუფლებაზე (მას ონტოლოგიური საფუძველი ჰქონია) და, აქედან გამომდინარე, სრულ პასუხისმგებლობაზეც. ამიტომ არის შეუძლებელი, ადამიანი *a priori* იყოს

განსაზღვრული. მას წინასწარ ვერ ექნება „არსება“ ჩადებული. მისი არსებისა და ღირებულებების შესახებ ლაპარაკს აზრი აქვს მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ის (შემთხვევით, მაგრამ) შეიძენს თავის შესაძლებელ არსებობას (დროსა და სივრცეში) და დაიწყებს კონკრეტულ ქმედებებს: „პროექტების“ შექმნას და ძალისხმევას მათ განსახორციელებლად.

ადამიანმა თავის არსებობას გამართლება თვითონ უნდა მოუპოვოს. ამიტომ და ამ აზრით, „არსებობა წინ უსწრებს არსებას“. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანში მაინც, – ფიქრობს სარტრი (9). ადამიანი თვითონ არის საკუთარი (და სამყაროს) არსებობის „გამომგონებელი“, შემოქმედი და გამფორმებელი, როგორც მისი გამცნობიერებელი ყოველ წუთს და ყველა ქმედებაში. ადამიანად ყოფნა (ანუ ცნობიერება) არის პროცესი ადამიანად გახდომისა – ინტენცია საკუთარ თავსა და სამყაროზე. სამყაროც არის ონტოლოგიური პროცესი სამყაროდ გახდომისა, როგორც ცნობიერების მიერ მისი მუდმივი მოქცევა ინტენციის ველში (აქ სარტრი ჰუსერლს იშველიებს, მაგრამ, თავისებურად გაგებულს). მეტაფიზიკური ყოფიერება (ტრანსცენდენტი) კი პროცესი ვერ იქნება, როგორც წესი. (აქ სარტრს მხედველობაში აქვს კლასიკური მეტაფიზიკა ზოგადად, თუმცა კარგად იცის მაისტერ ეკჰარტის და (განსაკითრებით იაკობ ბომეს) „ქმნადი ღმერთის“ (ღვთაებრივის, როგორც პროცესის) იდეა, რომელსაც მაქს შელერიც „იშველიებდა“ თავის ონტოლოგიურ კონცეფციაში).

ადამიანად გახდომა, როგორც სრული თავისუფლებით ქმედება და, ამდენად, მთელი პასუხისმგებლობის ზიდვა (ისე სრულყოფილ ადამიანად ვერ იქცევი), როგორც უკვე ითქვა, იმდენად მძიმე ტვირთია, რომ მას ადამიანები (გარდა იშვიათი გამონაკლისებისა) ფაქტობრივად ვერ „ძრავენ“, ვერ ერევიან და იძულებულნი არიან, მიმართონ ისევ და ისევ მეტაფიზიკას (ზნეობრივი ტვირთის შესამსუბუქებლად), რომლის კლასიკური სახე ფილოსოფიაში მოგვცა პლატონმა, იდეათა თეორიის სახით, ხოლო რელიგიურ მოძღვრებებში – ბიბლიამ, ქრისტიანობის სახით.

ადამიანს ამძიმებს საკუთარი თავისა და სამყაროს „რეჟისორობა“ და „ღირი-ჟორობა“. ეს ძალზე ძნელი საქმეა, ამიტომ მას რიგითი „როლის“ შესრულება ურჩევნია. რაც უფრო „ეპიზოდურ“ როლში იქნება (ჰაიდეგერის „ან“-ი, ფრანგულ ენაზე „On“), მით უფრო მშვიდად და უმტკივნეულოდ გალევს წუთისოფელს („იცხოვრე შეუმჩნევლად“ – ეპიკურე). „გარდაცვალების“ შემდეგ კი ვინ იცის, რა მეტაფიზიკური „ჯილდოები“ გვერგოს ნილად, „დამსახურების“ მიხედვით – მეტწილად ასე ფიქრობდნენ ფილოსოფოსები დღემდე. რა თქმა უნდა, ხდებოდა ხოლმე „ამბოხი“ მეტაფიზიკის წინააღმდეგ (განსაკუთრებით კანტის შემდეგ), როგორც ადამიანის ინერტულობისა და პასიურობის დამკვიდრების წინააღმდეგ პროტესტი. ყველაზე ახლოს კანტი მივიდა მეტაფიზიკის უარყოფასთან, მაგრამ ბოლო მომენტში თავი შეიკავა და კვლავ მის ახლებურად დაფუძნებას და გამართლებას შეეცადა (10). მეტაფიზიკის უარყოფის შემდეგი ფუნდამენტური ცდა ეკუთვნის ნიცშეს, რომელმაც, კანტისაგან განსხვავებით, „გაბედა“ მეტაფიზიკის „უფსკრულში“ ჩახედვა და გააგიჟა... ჩანს, მართლაც, უმძიმესია ადამიანისთვის აბსოლუტური თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება.

სარტრის მცდელობა – კაცობრიობას ბოლომდე გააცნობიერებინოს მეტაფიზიკურით (ტრანსცენდენტით) „თვითნუგეშის“ („ნუგეში ფილოსოფიისაგან“ – ბოეციუსი) ამოღება, შეიძლება ჩაითვალოს მორიგ „სილის განვნად“, ადამიანის პატივმოყვარეობისა და ღვთიურობისადმი, კოპერნიკის, დარვინისა და ფროიდის (11), ასევე მარქსისა და ნიცშეს შემდეგ.

როგორც წესი, ადამიანებს არაფერი აქვთ საწინააღმდეგო, თუკი სამყარო მეტაფიზიკური აგებულებისაა. პირიქით, იმდენად „გვანყობს“, სამყაროს ჰქონდეს მეტაფიზიკური აგებულება და ამით გაჩნდეს შესაძლებლობა, მოვიპოვოთ სულის უკვდავება, იმქვეყნიური მარადიულობა, ამქვეყნად პირადი პასუხისმგებლობის „შემცირება“ და სხვა „შემამსუბუქებელი“ გარემოებები ჩვენი აბსურდული ყოფის გასაძლებად, რომ მზად ვართ, „გაგექცეთ“ ჩვენს ფაქტობრივ თავისუფლებას. მოვიცილოთ იგი, რათა მოგვეცეს შესაძლებლობა, გავხდეთ „ნეტარნი“ ან, თუნდაც, Man-ი. მაგრამ თავისუფლების „მოცილება“, მისგან გაქცევა ფუჭი ოცნებაა, სარტრის აზრით, რამეთუ ყოველი ასეთი მცდელობა კვლავ ჩემი თავისუფლების გამოხატულება და დადასტურებაა. „ადამიანი დანყვევლილია თავისუფლებით“, მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება. თითოეული ადამიანი საკუთარი თავის მუდმივი პატიმარია, რამდენადაც მასში „ჩაუხშობელია“ სინდისის ქენჯნა, მეორე „მე“-ს შინაგანი ხმა. „ღმერთი რომც არსებულებო, საკუთარი თავისაგან ადამიანს ისიც ვერ დაიხსნიდაო“ (12), – ხშირად გვახსენებს სარტრი (13).

საკუთარი თავისაგან ვერაფერი დამიხსნის, რამეთუ ბრალდებულიც, ბრალმდებელიც, ვექილიც, მოსამართლეც, ნაფიცო მსაჯულიც და ა. შ., მხოლოდ მე ვარ, როგორც კონკრეტული ცნობიერება, რომელიც ყველანაირი გზით (თამაშით) ცდილობს, დაარწმუნოს თავისი მეორე „მე“ იმაში, რომ ჯობს „ტყუილში ცხოვრება“, ვიდრე ყველაფრისთვის ფარდის ახდა, რათა არ წავაგო ჩემი არსებობის მთავარი თამაში – „ონტოლოგიური თამაში“, და არ დავმარცხდე „მეტაფიზიკურად“.

ათეიზმი, ანდა, ზოგადად, მეტაფიზიკურის უარყოფა (როგორც ცალკეული სუბსტანციური ყოფიერებისა) რაიმე ახირება კი არ არის, – იტყვის სარტრი, მეტაფიზიკის და ტრანსცენდენტური სუბსტანციონალიზმის მომხრეთა მისამართით, – არამედ დაშვება იმისა, რომ შესაძლებელია, სამყარო მართლაც ფენომენალური იყოს მხოლოდ; მართლაც არ არსებობდეს არსებისა და მოვლენის დუალიზმი; მართლაც უშუალოდ ვჭვრეტდეთ ყოველივეს, ან, უფრო ზუსტად, არსებობდეს მხოლოდ ის, რაც ჩემს ცნობიერებასთან უშუალოდ შემოდის ურთიერთობაში; მეტაფიზიკური, გონებაჭვრეტითი, „იდეათა სამყარო“ მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი იყოს და დღემდე მართლაც თავს იტყუებდეს ადამიანი ამაო ნუგეშით მარადიულობაზე, სულის უკვდავებაზე, „სხვა არსებობაზე“, („ფერისცვალება“, „გარდაცვალება“). რამდენადაც შეუძლებელია ღმერთისა და სულის უკვდავების როგორც არსებობის, ისე არარსებობის „დასაბუთება“ (კანტი), უფლება მაქვს, ვიფიქრო და ვირწმუნო სამყაროს როგორც მეტაფიზიკური, ასევე მხოლოდ ფენომენალური აგებულება. ალბათობა ორივე პოზიციისა შესაძლებელია, რამეთუ „მეცნიერულად დასაბუთებადი“ არცერთი არ არის.

სამყაროს რომ მეტაფიზიკური აგებულება ჰქონდეს, ვიდრე ფენომენალური, ნებისმიერი ადამიანისათვის, ცხადია, უფრო ხელსაყრელია, – მეტად „ანყოზს“ და მისაღებია, ამიტომაც მეტი „დამაჯერებლობა“ აქვს. ფენომენალური სამყარო კი არახელსაყრელად გამოიყურება, „არ მანყოზს“, მომხიბვლელობას მოკლებულია და ამდენად „არადამაჯერებელი“ მეჩვენება. ცხადია, ნორმალურ, ქკუათამყოფელ ადამიანს უნდა ერჩიოს საიქიო არსებობის, სამოთხის, იდეათა სამყაროს ნამდვილობა, ვიდრე ჩვენი დროებითი, წარმავალი, თვალხილული სამყაროს ერთადერთობა და ნამდვილობა. ამიტომაც არის რელიგიური და მეტაფიზიკური ყოფიერების არსებობისადმი რწმენა ძველთაგანვე ძალუმად გამჯდარი ჩვენს ცნობიერებაში, – ფიქრობს სარტრი, და კიდევ ერთხელ მოუწოდებს ადამიანებს, გაიხსენონ, რომ ადვილი შესაძლებელია, ისინი ცდებოდნენ და, უბრალოდ, თავს იტყუებდნენ ტრანსცენდენტის არსებობისადმი რწმენით. ეს ჩემი ცნობიერებაა მეტაფიზიკოსი, მეტაფიზიკურად მოაზროვნე, მეტაფიზიკურად „მხედველი“ ყოველივესი; მისი ბუნებაა ასეთი და სხვაგვარად არ შეუძლია (კანტი). რაც, ცხადია, ვერ იქნება საკმარისი საბუთი სამყაროს (ყოფიერების) ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკურობის მტკიცებისათვის. თუმცაღა ასევე დასაშვებია ისეთი მსოფლმხედველობრივი პოზიციაც, რომელიც ჩვენი ცნობიერების „მეტაფიზიკოსობას“ თავად სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური აგებულებით ახსნის (პლატონი, ჰაიდეგერი და სხვები).

ჩემი თავისუფლების გაცნობიერების ფაქტიდან, რაც ჩემში ზნეობრივი კანონის არსებობის ფაქტს ემყარება (სინდისის ქენჯნის განცდა), კანტი სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური ბუნების აღიარებამდე მივიდა. ყოფიერება დაყო ფენომენებად და ნოუმენებად, შემეცნების პროცესში აგებულ საგნებად და „ნივთებად თავისთავად“. ანუ კანტმა ადამიანის თავისუფლება (ნების თავისუფლება, არჩევანის თავისუფლება) მეტაფიზიკის, როგორც რწმენის სფეროს (და ამდენად, რელიგიის), დასაფუძნებლად და გასამართლებლად გამოიყენა. სარტრთან საპირისპირო მცდელობა გვაქვს მოცემული: ადამიანის თავისუფლების არსებობის ფაქტი მიმითითებს სწორედ ჩემი ცნობიერების (როგორც თავისუფლების) მიერ მეტაფიზიკური სამყაროს „შეთხზვის“, გამოგონების, სასურველის რეალობად წარმოსახვის შესაძლებლობაზე.

ამრიგად, თუ კანტთან ადამიანში თავისუფალი ნების ახსნა (როგორც ზნეობრივი ქცევის განხორციელების უპირობო საშუალება) მეტაფიზიკის (საერთოდ რწმენის სფეროს) დაფუძნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზეც მიუთითებდა, სარტრთან იგივე ფაქტი, ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობისა, გამოყენებულია მეტაფიზიკის (ზოგადად ტრანსცენდენტურის) მოჩვენებითობისა და უსაფუძვლობის ნათელსაყოფად.

მე კარგად ვხედავ და ვგრძნობ, რომ „სააქაო“ ონტოლოგიურად არარაობაა. ცნობიერება თავად არის „არარა“, – ამბობს სარტრი. მაგრამ „ამა სოფლის“ უსაზრისობა, შემთხვევითობა და აბსურდულობა არის კი საკმაო საფუძველი და საბუთი იმისათვის, რომ მე დავიჯერო და ვამტკიცო მეტაფიზიკური ყოფიერების (იდეალურის, სრულყოფილის) არსებობა? სარტრს მიაჩნია, რომ – არა. თუმცა ადამიანები

ადვილად იჯერებენ ტრანსცენდენტური (მეტაფიზიკური) ყოფიერების არსებობას. პლატონისთვის საკმარისი აღმოჩნდა თვალხილული სამყაროს წარმავლობის ფაქტი, რათა დაეჯერებინა „იდეათა სამყაროს“ არსებობა და მთელი ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მოეჯადოებინა სამარადისო ღირებულებების არსებობისა და მათთან ზიარების შესაძლებლობის „ილუზიით“, როგორც ეს რელიგიურ აზროვნებას ახასიათებს.

შემთხვევითი არ იყო, რომ კანტს ადამიანის სწრაფვა მეტაფიზიკური ყოფიერებისადმი (ტრანსცენდენტისადმი) ჩვენი სულის განუყოფელ მიდრეკილებად მიაჩნდა (14), და არამარტო კანტს. საკმარისია, გავიხსენოთ ჰაიდეგერის არგუმენტები მეტაფიზიკის გადალახვის შეუძლებლობის შესახებ. სარტრის ონტოლოგიური კონცეფცია კი ცდილობს ადამიანის დარწმუნებას – მეტაფიზიკურის (ტრანსცენდენტის) დაშვების გარეშე შეძლოს სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის გააზრება და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრა, რადგან სრულიად შესაძლებელია იმის ალბათობა, რომ სამყარო (ყოფიერება თავისთავად) იყოს არამეტაფიზიკური, იყოს „ფენომენალური“ აგებულების, სადაც მოვლენების (საგნების) უკან არანაირი მათი „არსებები“ არ ინიღბებიან. ასე გააზრებულ ონტოლოგიურ სქემაში თითოეულმა ადამიანმა თავისი არსება თავად უნდა „შექმნას“. ამიტომაც, სარტრის აზრით, ადამიანში მაინც „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.

ადამიანის მიერ საკუთარი თავისუფლების აბსოლუტურობის გაცნობიერება (რაც მას სრულ პასუხისმგებლობას აკისრებს), მასში იწვევს სპეციფიკურ განცდას (შეგრძნებას), რომლის გამოსათქმელადაც სარტრმა გამოაცოცხლა ლათინური ძირებიდან წამოსული ტერმინი „L'angoisse“ (f). ქართულში მისი შესატყვისებია: ნალველი, სევდა, კაემანი, წუხილი (15).

სარტრის მიხედვით, ადამიანი დამძიმებულია აბსოლუტური თავისუფლებით და მისგან მომდინარე პასუხისმგებლობის გრძნობით, რაც მისი „მეტაფიზიკური წუხილების“ წყაროა და ადამიანში აღძრავს L'angoisse-ის განცდას. ეს არის მისი მთავარი „ექსისტენცი“ და არა ჰაიდეგერისეული ე.წ. ძრწოლა (Angst, f) ღმერთისა თუ არარას წინაშე, რომელზეც ჰაიდეგერამდე საგანგებოდ მიუთითებდა კირკეგორი, როგორც სასონარკვეთაზე და, რომელიც შემდგომ თავისებურად (და სპეციალურად) გაარჩია და დაამკვიდრა ჰაიდეგერმა.

სარტრის მიერ კირკეგორისეული სასონარკვეთისა და ჰაიდეგერისეული Angst-ის ცნებათა „გვერდის ავლა“ და მათ ნაცვლად angoisse-ს ცნების მიზანშეწონილობის გამართლება განპირობებულია იმით, რომ ადამიანს „მისჯილი აქვს რა თავისუფლება“, კირკეგორისეული „სასონარკვეთა“ და ჰაიდეგერისეული „ძრწოლა“ კი არ იპყრობს, რომელთა საფუძველიც ადამიანის გარეთ, ღმერთსა თუ არარაში, რაღაც „მუქარის“ სახით იმყოფება, არამედ წუხილი (კაემანი), აღმოცენებული ადამიანური ყოფიერების აბსოლუტური თავისუფლების ფაქტობრიობის, გაცნობიერების ნიადაგზე.

სარტრის ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანი პასუხისმგებელია ყველაფერ ადამიანისეულზე, საკუთარი თავის ჩათვლით. მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშეა პასუხისმგებელი და არავითარ გარეშეზე, ღმერთი იქნება თუ ბუნება, არ არის და-

მოკიდებული თავისი თავის საკუთარ არჩევანში. ამიტომ იგი შეძრწუნებული კი არ არის გარეშედან მომდინარისა თუ რაიმე გარეგანის წინაშე, არამედ საკუთარი თავის წინაშე ნაღვლობს თავისთავს „ზედმეტი“ თავისუფლების გამო. ადამიანი ცდილობს, „დაუსხლტეს“ აბსოლუტურ თავისუფლებად ყოფნას და როგორმე თავი „დაიძვინოს“ ასევე აბსოლუტური პასუხისმგებლობისაგან. თავისუფლებისაგან „განთავისუფლებას“ ლამობს, რაც უშედეგო ნამონყებაა, რადგან ყოველი ასეთი მცდელობა კვლავ მისი თავისუფლების მორიგი დადასტურებაა. ასეთი „გარდაუვალი“ თავისუფლება ადამიანს სევდად ექცევა.

სარტრთანაც (ისე როგორც არაერთ სხვა მოაზროვნესთან) ადამიანი განიხილება მხოლოდ საკუთარი თავის ამარად მყოფ არსებად, რომელსაც არც ღმერთის და არც სხვა რაიმე ტრანსცენდენტურის არავითარი შიში და ასევე არავითარი იმედი არ შეიძლება რომ ჰქონდეს, თუ, უბრალოდ, თავს არ მოიტყუებს. როგორც წესი, ადამიანთა უმრავლესობას ეს გაცნობიერებული არა აქვს.

თუ, ერთი მხრივ, *angoisse*, ფაქტობრივად, თავისუფლების ცნობიერებაა, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანის არსებობა და მისი თავისუფლება ერთი და იგივეა, რასაც სარტრი გულმოდგინედ ამტკიცებდა, მაშინ უნდა ჩავთვალოთ, რომ ადამიანი დღენიადაგ „მეტაფიზიკური ნუხილებითა“ შეპყრობილი და დამძიმებული. მაგრამ ფაქტია, – ამბობს სარტრი, – რომ ძალიან ხშირად ადამიანები იზადებიან, ცხოვრობენ, ჩართულნი არიან ყოველდღიურ წვრილმანებში და, უმეტესად, ისე გაღვივდნენ ამ ნუთისოფელს, რომ ერთხელაც არ გაუცნობიერდებათ თავიანთი ჭეშმარიტი „მუნყოფიერება“, საკუთარი ადგილი ამ სამყაროში. არასოდეს ჩაფიქრდებიან თავიანთი არსებობის საბოლოო საზრისზე და ვერც ნამდვილ „მსოფლმხედველობრივ ნუხილს“ იგრძნობენ სამყაროსა თუ პირადი არსებობის აბსურდულობის გამო. ვერ გააცნობიერებენ, რომ „დანყველილები“ არიან თავისუფლებით, რომ არ ძალუძთ „თავისუფლებისაგან განთავისუფლება“ და ყველაფერ ადამიანისეულზე პასუხისმგებელნი სინამდვილეში თვითონ არიან. მაგრამ, როგორც კი ადამიანი „ამორთავს“ საკუთარ თავს ყოველდღიური ცხოვრების დინებიდან, სამყაროს მიზეზობრივი რიგიდან (ეს მხოლოდ მას შეუძლია, როგორც ყოფიერების განსაკუთრებულ ტიპს), ღრმად ჩაუკვირდება თავისი ცხოვრების საბოლოო საზრისს (სხვადასხვა, უმეტესად, დამამნუხრებელ გარემოებათა გამო), ანაზღეულად გაეხსნება მას ყველაფერი, როგორც მისი „საკუთარი შესაძლებლობა“. იგი დაინახავს, რომ არასდროს და არავითარი „გარეშეთი“ ნაქეზებული ან დაბრკოლებული არ ყოფილა, რომ თურმე ყველაფერი მისი ცხოვრებიდან, მასზეა დამოკიდებული და მთლიანად მისია. ამ დროს უკვე მის სულში იღვიძებს მეტაფიზიკური სევდა (კაემანი). ის აცნობიერებს თავის აბსოლუტურ თავისუფლებას, რაც მისთვის გამტანჯველია, როგორც, ამავე დროს, აბსოლუტური პასუხისმგებლობის მქონე არსებად ყოფნის გაცნობიერება.

ადამიანი „დანყველილია“ თავისუფლებით; მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება. სარტრის მთელი ფილოსოფია, კერძოდ კი მისი უმთავრესი ფილოსოფიური ტრაქტატი „ყოფიერება და არარა“ (1943 წ.), ამ თვალსაზრისის გაშლასა და დასაბუთებას ემსახურება. ამ დებულებათა შინაარსი, საბოლოო ჯამში, არჩევანის გაკეთების, ანუ გადაწყვეტილების მიღების, თავისუფლებაზე დაიყვანება. თავისუფლების

ფილოსოფიის მიმდევართა ეს ტრადიციული სიძნელე სარტრთანაც გადაუჭრელი რჩება, რაც მისი ფილოსოფიის ყველაზე სუსტი რგოლია.

სარტრთან ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალი მხოლოდ არჩევანის სფეროში რჩება. მისი უარი არჩევანის გაკეთებაზე ისევ მისი არჩევანი იქნება. ამდენად, სარტრი მართალია იმაში, რომ ადამიანი ყოველთვის ირჩევს, და ირჩევს თვითონ, რომ მას არ შეუძლია, არ აირჩიოს. მაგრამ ადამიანის სრული თავისუფლების მტკიცება მის მიერ არჩევანის გაკეთების თავისუფლებაზე დაყრდნობით, არჩეული მიზნის რეალურად მიღწევის შესაძლებლობათა გათვალისწინების გარეშე, ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრებისათვის ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებული თავისუფლებაა.

ადამიანი რომ არჩევანს თვითონ აკეთებს და თავის არჩევანზე პასუხისმგებლობაც რომ მას მოეთხოვება, ეს საკამათო არც არის. მაგრამ ამის საფუძველზე მისი სრული თავისუფლების მტკიცება თეორიული არგუმენტებით თვითდამშვიდების ფარგლებს არ სცილდება და სინამდვილეში ადამიანის რეალური ყოფიერების თავისუფლებას ვერ ამტკიცებს. მე რომ რაღაც ღირებულება ჩემი ნებით ამირჩევია, ჩემ (როგორც სოციალური არსების) ირგვლივ არსებული ცხოვრებისეული სიტუაციები, შეიძლება, საერთოდ არ იძლეოდეს მისი განხორციელების შესაძლებლობას. თავისუფლების ამ შეზღუდულობას თითოეული ადამიანი ფაქტის სახით ხვდება თავის ყოველდღიურ ცხოვრებაში. აქ სარტრი ცდილობს, გამოსავალი ნახოს იმაში, რომ ადამიანი, როდესაც მას გაკეთებული არჩევანის რეალურად განხორციელება არ ძალუძს, შეუძლია, უარი თქვას დასახულ მიზანზე. უარყოს წინა არჩევანი, რაც კვლავ მისი არჩევანი იქნება, და ამით კვლავ მისი თავისუფლების დასაბუთებაც.

ამ სოფისტური თავისმოტყუების გადალახვის ცდა იყო სარტრის მეორე ძირითადი ფილოსოფიური ტრაქტატი „დიალექტიკური გონების კრიტიკა“ (1960 წ.), სადაც ის მარქსიზმს (კერძოდ ისტორიულ მატერიალიზმს) მიმართავს „თავისუფლების ფილოსოფიის“ გადასარჩენად. მაგრამ ეს მიმართვა მარქსისტული ფილოსოფიისადმი სარტრს, უბრალოდ, მარქსიზმის კრიტიკად ექცა, რადგანაც მან, საბოლოოდ, მაინც ვერ მოახერხა თავის დაღწევა ადამიანის თავისუფლების დაყვანისაგან არჩევანის გაკეთების თავისუფლებაზე. სარტრის გულმოდგინე მცდელობა, როგორმე გადაელახა კანტის მიერ დაფუძნებული დუალიზმი არსისა და ჯერარსის, ცოდნისა და რწმენის, თავისუფლებისა და აუცილებლობის სფეროებს შორის, მარცხით დასრულდა.

ადამიანის თავისუფლების პრობლემის გადაჭრისას მისი პრაქტიკული ყოფის, მისი სოციალური გარემოს, მისი სამოქმედო სიტუაციის (და, რაც მთავარია, მისი თავისუფალი გადწყვეტილებიდან გამომდინარე რეალური შედეგების) შედარებით უკანა პლანზე გადაწევა იმ მიზნით, რომ როგორმე პიროვნების სრულ (აბსოლუტურ) თავისუფლებას „მივალწიოთ“, სარტრის „თავისუფლების ფილოსოფიის“ ყველაზე სუსტ ნერტილად იქცა.

ლიტერატურა და შენიშვნები:

1. აღსანიშნავია, რომ სარტრისთვის ფილოსოფია, პირველ რიგში, ეპოქალური თვითცნობიერებაა, რომელიც ყოველთვის პრაქტიკულ ხასიათს ატარებს, რაც არ უნდა განყენებული და მხოლოდ მჭვრეტელობითი ხასიათის ჩანდეს თავიდან. (იხ. J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Paris, 1960, 15-16).
2. ამ საკითხის შესახებ ვრცლად იხ. ვაჟა ნიბლაძე, მეტაფიზიკური ყოფიერების კანტისეული დაფუძნება. „მაცნე“, ფილოსოფია, ბათუმი, 2009, 34-50.
3. იხ. Макс Шелер, Положение человека в Космосе, В кн., Проблемы человека в западной философии, М., 1988, 31-95.
4. იხ. Ж.-П.Сартр, Бытие и ничто, М., 2004, 621-623.
5. ადამიანმა თავის არჩევანსა და ნამოქმედარზე, ყველაფრისა და ყველას წინაშე, თავად ღმერთის წინაშეც კი, რომ მოახერხოს თავის „დაძვრენა“ პასუხისმგებლობისაგან, საკუთარი თავის, მისივე მეორე „მე“-ს წინაშე პასუხისმგებლობას ვერ გადაურჩება. ყველაზე უფრო შემანუხებელია „შიდა“ პასუხისმგებლობაში ყოფნა. ადამიანს თავის ყველა ნამოქმედარზე პასუხს, პირველ რიგში, საკუთარი თავი სთხოვს; მისივე მეორე „მე“, როგორც შინაგანი „ზედამხედველი“, რადგან მისი ქცევის ყველა შედეგი თავად მასაც „ურტყამს“, ავად თუ კარგად. გარდა ამისა, როდესაც ადამიანი რაიმეს ირჩევს, ის ირჩევს არა მხოლოდ თავისთვის, არამედ „სხვებისთვისაც“. ცხადია, პირველ რიგში, ეს ეხება მსოფლმხედველობის არჩევას. ის თვლის, რომ მისი არჩევანი საუკეთესოა და გულისხმობს, სხვებისთვის მაგალითის მიმცემი და მისაბაძი იქნება. ამდენად, პასუხისმგებლობას თავის ნამოქმედარზე გრძნობს არა მხოლოდ საკუთარი თავის, არამედ, გარკვეულწილად, სხვების წინაშეც.

სარტრის ცნობილი გამოთქმა – „ადამიანი დაწყვეტილია თავისუფლებით“ (მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება) – გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს. ამ ფრთიანი ფრაზის პირდაპირი აზრით გაგება სარტრის ზოგადმსოფლმხედველობრივ პოზიციაში ვერ ჩაჯდება. დაწყველაც და სასჯელიც „გარედან“ მოდის, როგორც წესი. ამიტომაც სამართლიანია შენიშვნა, როდესაც სარტრის ამ დებულების გარჩევისას აღნიშნავენ, რომ „მისჯა შეუძლია მხოლოდ სხვას“ (იხ. მაგ., თამაზ ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თბ., 2003, 80). ჩვენ ვფიქრობთ, სარტრთან ამ გამოთქმებს უფრო მეტად გადატანითი მნიშვნელობა აქვთ, ვიდრე პირდაპირი. სარტრის აზრით, ადამიანი დაბადებიდან სიკვდილამდე (მხოლოდ ეს ორი რამ არ ეკუთვნის მას, ანუ ვერ „განკარგავს“ საკუთარ დაბადებას და სიკვდილს, რაც მის აბსურდულ ყოფაზე მიუთითებს) ერთპიროვნულად თვითონ არის ყველაფერზე პასუხისმგებელი, რადგან მას არჩევანის სრული თავისუფლება აქვს. არჩევანის გაკეთებაზე უარის თქმაც ისევ მისი არჩევანია და, ამდენად, ადამიანი პრინციპულად ვერ ახერხებს „გაექცეს“ თავისუფალ არსებად ყოფნას და თავი აარიდოს სრულ პასუხისმგებლობას. როცა არჩევანის (და არა ამ არჩევანის განხორციელების) თავისუფლების ხარისხი აბსოლუტურ ხასიათს იღებს, როცა თავისუფლებაზე უარის თქმა კვლავ შენს თავისუფლებას ამტკიცებს, ისეთი განცდა გეუფლება, თითქოს ვიღაცამ დაგწყველა და დაგსაჯა. სარტრი სწორედ ამ მეტაფორული მნიშვნელობით იყენებს ამ ტერმინებს: „დაწყვეტილი“, „დასჯილი“. სინამდვილეში კი რა ხდება? ხდება ის, რომ ჩვენს ცნობიერებას თავისი მეორე „მე“ არ აძლევს თავისმოტყუების საშუალებას. როდესაც ჩვენი ცნობიერება თვალს უსწორებს სინამდვილეს და იძულებულია აღიაროს საკუთარი თავის წინაშე, რომ ღმერთიც, არაცნობიერიც და

ა.შ. მისივე გამოგონილია, რათა პასუხისმგებლობა ვინმეს გადაუნანილოს და საკუთარი პასუხისმგებლობა ამით შეიმსუბუქოს, ამ დროს გრძნობს ის თავს დაწყველილად და დასჯილად. პასუხს საკუთარი თავი რომ გთხოვს და მასთან ტყუილი რომ ვერ გაგივა, როცა „გაშიფრული“ ხარ თავიდან ბოლომდე და პასუხისმგებლობისაგან „გასაქცევ თავშესაფარს“ ველარ პოულობ, ამას უწოდებს სარტრი „ხატოვნად“ „დაწყველილობას“ და „დასჯილობას“.

ისე კი, რა თქმა უნდა, „გარედან“ მოდის ადამიანის ასეთი ბედი. ის, რასაც სარტრი უწოდებს ადამიანის აბსოლუტურ თავისუფლებას, ეხება მხოლოდ მის პირად ხვედრს – დაბადებიდან სიკვდილამდე მონაკვეთს – და არა, ზოგადად, ადამიანური ყოფიერების წესს, როგორც მის ონტოლოგიურ მოცემულობას, რომელსაც, ცხადია, ადამიანი არც აწესებს და ვერც შეცვლის. ონტოლოგიურად ადამიანი იმთავითვე განწირულია, აბსურდის კედლებში იყოს გამომწყვდეული. ეს კედლებია დაბადება და გარდაცვალება, რაც ყველაზე უცხო და შორებელია მისთვის. თუ რაიმე მართლა არ ვიცით, ჩვენი არ არის, ვერ ვფლობთ, ვერ განვკარგავთ, ვერაფერს ვერ ვუხერხებთ, უბრალოდ, ამის ძალა არ შეგვწევს, ჩვენს ნებაზე მაღლა დგას, – ეს არის ჩვენი როგორც დაბადება, ისე გარდაცვალება (**„აბსურდია, რამეთუ დავიბადეთ, და აბსურდია, რამეთუ მოკვდებით“**, J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, 1948, 631). ჩვენი ბედი ჩვენ ნამდვილად არ გვეკუთვნის, მაგრამ ჩვენი ხვედრი, დაბადებიდან სიკვდილამდე მონაკვეთის სახით, ჩვენს ხელთ არის, – ფიქრობს სარტრი (**ბედისა და ხვედრის ურთიერთგანსხვავებასა და, ზოგადად, მათ ურთიერთმიმართებაზე ვრცლად იხ.: ვალერიან რმიშვილი, ადამიანი და ხვედრი, 2002, 3-47**).

აქ საინტერესოა სარტრისა და ჰაიდეგერის აზრთა სხვადასხვაობა სიკვდილთან მიმართებით. თუ ჰაიდეგერს სიკვდილი ადამიანის უსაკუთრივეს ექსისტენციულად მიაჩნდა, რომელსაც ღმერთიც კი ვერ წაგვართმევს (და ვერავინ ჩვენს ნაცვლად ვერ მოკვდება), სარტრისთვის პირიქით არის: თუ რაიმე არ გვეკუთვნის და არ შეიძლება რომ ჩვენი იყოს, სწორედაც რომ სიკვდილია. მას ღმერთიც კი ვერ წაგვართმევს არა იმიტომ, რომ „ყველაზე მეტად“ არის ჩვენი, ონტოლოგიურად გვეკუთვნის და ა.შ., არამედ იმიტომ, რომ, უბრალოდ, ჩვენი არ არის (ის, რაც არ გაქვს, როგორ შეიძლება, ვინმემ წაგართვას, თუნდაც ღმერთმა). ვერცერთ განზომილებაში ვერ ვფლობთ სიკვდილს. ვერავინ სიკვდილში ვერ შეგვეცილება იმიტომ, რომ ის ადამიანის საკუთრება არ არის. აქედან გამომდინარე, სარტრის ექსისტენცილიზმი იძლევა ერთ საინტერესო ინტერპრეტაციას თვითმკვლელობის ფაქტებთან დაკავშირებით. კერძოდ, გარდა იმ ტრადიციული მიზეზებისა (ზოგადად, სამყაროს გაურკვეველობა და აბსურდულობა, ამით განპირობებული მსოფლმხედველობრივი ნიჰილიზმი და ღმერთის რწმენის დაკარგვა, ცხოვრების უსაზრისობა, საბოლოო ანგარიშით, ყოველდღიური მოსაწყენი ყოფისაგან თავის მობეზრება და გამოფიტულობა, სასოწარკვეთამდე მისული პესიმიზმი და ა.შ.), რომლებზეც მიუთითებდა არაერთი მოაზროვნე, – დოსტოევსკი, კამიუ და სხვები, – რჩება კიდევ ერთი, თითქოს ნაკლებად დამაჯერებელი მოტივი, მაგრამ სარტრისთვის ყურადსაღები ახსნა თვითმკვლელობისა. ეს არის ერთგვარი მცდელობა – გავცდე ჩემი შესაძლებლობების ფარგლებს და დავეუფლო, განვკარგო, ვმართო ის, რაც მე ონტოლოგიურად არ მეკუთვნის. თვითმკვლელობის აქტი, გარდა ჩემი პროტესტისა, უამრავ გარეგან თუ შინაგან სიტუაციებზე, სარტრის აზრით, გულისხმობს კიდევ ერთ დაფარულ განზრახვას, ჟინს სიკვდილზე გამარჯვებისა და მასზე გაბატონებისას (ამასთან,

- ცხადია, საკუთარ დაბადებაზეც და სიცოცხლეზეც, როგორც ჩვენს უმთავრეს საკაცობრიო ბედზე და არა მხოლოდ პირადულ, კონკრეტულ ხვედრზე). მართალია, ყოველი ასეთი მცდელობა წინასწარ განწირულია და მარცხით მთავრდება, რადგან სიკვდილზე ასეთი „დაუფლება“ საკუთარი არსებობის შეწყვეტაც არის იმავდროულად, მაგრამ ასეთი მცდელობები არც ისე იშვიათია, როგორც „სიკვდილისა სიკვდილითა“ დათრგუნვის იმედი.
6. იხ. J.-P. Sartre, *L' être et le néant*, Paris, 1943, 631.
 7. ადამიანს შეუძლია, შეეგუოს და „გადაიტანოს“ ნებისმიერი რიგითი თამაშის წაგება, მაგრამ, რაც შეეხება საკუთარ ორეულთან თამაშს, რასაც სხვანაირად ცხოვრება (მსოფლმხედველობრივი, ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური თამაში) ჰქვია, მისი წაგება ან „ბუნებრივი“ სიკვდილის დაჩქარების მიზეზი ხდება, ან პირდაპირ თვითმკვლელობისა. სწორედ ამ „ძირითადი“ თამაშის წაგებას მიჰყავს ადამიანი პესიმიზმამდე, სასონარკვეთამდე. თუ ძალაუფლება აქვს, იწყებს ყველაფრის განადგურებას, პირველ რიგში, „სხვა“ ადამიანებისას (ხდება „სადისტი“); ხოლო, თუ ძალაუფლება არა აქვს, საკუთარ თავს ანადგურებს (ხდება „მაზობისტი“, თავისი უკიდურესი გამოხატულებით, როგორცაა „თვითმკვლელობა“). კალიგულა, ნერონი, ნიცემე, ჰიტლერი, სტალინი და მისთანანი სარტრს მიაჩნია „მეტაფიზიკური სენით“ შეპყრობილ და „ონტოლოგიურ თამაშში“ დამარცხებულ პიროვნებებად.
 8. ვრცლად ამის შესახებ იხ. Vazha Nibladze, Albert Camus – *Man as a Hero of Absurd. Culture & Philosophy (A Journal for Phenomenological Inquiry)*, Tbilisi, 2010, 133-141.
 9. იხ. ჟან-პოლ სარტრი, ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია, თბ., 2006, 26.
 10. დაწვრილებით იხ. ვაჟა ნიბლაძე, მეტაფიზიკური ყოფიერების კანტისეული დაფუძნება, „მაცნე“, ფილოსოფია, ბათუმი, 2009, 34-50.
 11. იხ. გურამ თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 2002, 454.
 12. იხ. ჟან-პოლ სარტრი, ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია, თბ., 2006, 61.
 13. უმთავრესი, რასაც „ბიბლია“ გვასწავლის, სარტრისთვის სწორედაც რომ ადამიანის თავისუფლებით „დასჯილობაა“, მისი თავისუფლებით „დანყველილობაა“. ღმერთმა ადამიანი თავისუფალ არსებად შექმნა, ანუ თავიდანვე, პირველცოდვის ჩადენამდე, „მიუსაჯა“ მას თავისუფლება. პირველ რიგში, სხვა რა არის ადამის „ცოდვით დაცემა“, თუ არა მის მიერ თავისუფალი ნების გამოხატვა, რომელიც ღმერთმა „ჩადო“ მასში პასუხისმგებლობის გრძნობასთან ერთად. ამით ადამმა „დამოუკიდებლობა“ და გამოცდის ჩაბარების უფლება (და შესაძლებლობაც) მიიღო. რა მოხდა პირველ გამოცდაზე „ჩაჭრის“ (ანუ ცოდვით დაცემის) შემდეგ?! სამოთხიდან გამოძევებულმა ადამიანმა, ამიერიდან, თავისი ოფლითა და სისხლით უნდა მოიპოვოს პური თავისი არსობისა. ანუ ღვთითშექმნის შემდეგ, „მეორედ“, თვითონ უნდა „შექმნას“ თავისი თავი ისეთად, რომ სამოთხეში „დასაბრუნებელი პირი“ ჰქონდეს. ამ აზრით, მისი არსებობა „წაემძღვარა“ მისი არსების „ხელმეორედ“ შექმნას. სარტრს იმის თქმა უნდა, რომ, თუ კარგად დავეუკვირდებით, თავად ბიბლიის მიხედვითაც, ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი არსების შექმნა. ანუ ადამიანში „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.
 14. იხ. იმანუელ კანტი, ნმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, 14.
 15. დაწვრილებით იხ., მზია ბაქრაძე, ჟან-პოლ სარტრის ფილოსოფიური კონცეფციის ძირითადი დებულებები. თბილისის უცხო ენათა პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. VI, 1964, 169-189.

Jean-Paul Sartre's Ontology of Freedom

In general, according to Sartre, declining of responsibility and „escape“ from absolute freedom have deep ontological and metaphysical (world outlook) roots. Sartre thinks that wrong understanding of ontological structure of the universe (being) is the main reason for considering a particular human as a being with limited freedom and therefore for making his/her „ontological responsibility“ to the world, another human and even to his/her own self „lighter“.

Almost the whole philosophical thinking (to say nothing of mythological and religious ideas) always regarded a single particular human as someone, subjected to „something“ or „somebody“, as a „second-rate“ being in the complete picture of the universe and by no means as a leading decisive main figure in respect of the whole universe or one's own self. Ontological structure of the universe was, willingly or unwillingly, understood as „substantialistically“ ordered. It does not matter what was considered as the „first one“: material or ideal, particular or general, etc. It was accepted that, in the ontological (even in non-metaphysical) structure of the universe, there was some existent or being in general which was of a higher „rank“, „superior“ to any particular human.

Sartre believes that until we overcome substantialistic (and in the final analysis, metaphysical) vision of the universe we shall be unable to explain and justify properly ontological basis of a particular individual's freedom and responsibility.

According to Sartre admitting of transcendental (metaphysical) means such as the „split“ of the universe that cannot be „united“ again. The attempt to escape this difficulty, according to Sartre is given in the attitudes of Heraclitus, Spinoza and Hegel (as well as in pantheism in general and in a certain sense in Neo-Platonism) and he himself tries to give an original version of „overcoming“ metaphysical ontology introducing the being in itself (EN SOI) and the being for itself (POUR SOI) though the problem of uniting them turned out to be the main difficulty in Sartre's phenomenological-existential ontology.

The aim of Sartre's phenomenological-existential ontology is, in the context of the universe's non-substantial and non-metaphysical picture, to move to the foreground every ability of a man as a particular individual (which in other case cannot be revealed) and to demonstrate that in fact every particular man himself-herself as consciousness (i.e. freedom) and not as „some“ transcendental subject (Kant), common human „I“, absolute spirit (Fichte, Hegel), etc. is the only supreme „rank“ and „superior“ of everything in the universe. In such a situation Sartre considers existence of the whole universe and of every single man as accidental facts, as phenomena, as an order of events which have no superior power „beyond“ or „above“ them. Man is the only being who makes the universe (the being in itself) and his/her own existence „meaningful“ though all ontological and metaphysical values are illusory and

unreal. In this situation men become freer and more responsible, are given the possibility of „real“ activity or creative activity than when they believe in once and forever pre-established substantialistic-metaphysical structure of the universe and their own modest place in it.

According to Sartre a man is inimitable and unique just because he/she is responsible for his/her mode of life even when he/she is not the basis of his/her existence. Man's consciousness is the greatest „wonder“ in the whole world. Especially as there is no transcendental (including God) for Sartre. Everything that we call metaphysical in itself is the result of the power of imagination of our consciousness. Consciousness itself creates theories, conceptions, and positions regarding the ontological constitution of the universe and its own place in it (Sartre's conception as well is one among other world outlook conceptions).

Man himself/herself must obtain justification of his/her own existence. Therefore, Sartre thinks that in this sense „existence precedes essence“, at least in man. Man himself/herself is an „inventor“, creator and designer of his/her own (and of the universe's) existence as he/she comprehends it every minute and in every action. To be man (i.e. consciousness) is a process of becoming man – it is an intention on one's own self and on the universe. The universe is an ontological process as well – the process of becoming the universe as its constant introducing into the field of intention by consciousness (here Sartre relies upon Husserl's conception though in his own interpretation). Metaphysical being (transcendent), as a rule, cannot be a process (Sartre means classical metaphysics in general, though he is well acquainted with Meister Eckhart's idea of „becoming God“ which was also used by Max Sheller in his ontological conception).

Man feels that it is a heavy burden to be a „director“ and „conductor“ of his/her own self and the universe. This is a rather hard task. That is why he/she prefers to play an ordinary „role“. The more „episodal“ is this role (Heidegger's „Man“, in French „On“) much more easily and painlessly he/she can live his/her life („live imperceptibly“ – Epicurus). And, after „death“, who knows what metaphysical „prizes“ are in store for us according to our „merits“. Such is the mode of thinking chosen mostly by philosophers up to the present. Of course, „revolts“ against metaphysics (especially after Kant) took place as protests against founding man's inertness and passivity. Kant was very close to reject metaphysics, though at the last moment he restrained from it and tried to establish it anew and justify it. The next fundamental attempt to reject metaphysics belongs to Nietzsche who in contrast to Kant „dared“ to look into the „abyss“ of metaphysics and lost his mind ... It must be really unbearable for men to assume absolute freedom and responsibility.

Sartre's attempt to make the humanity fully realize the vanity of „self-consolation“ („consolation of philosophy“ – Boethius) by the metaphysical (transcendent) can be understood as one more „slap in the face“ to man's ambition and God-likeness after Copernicus, Darwin and Freud as well as Marx and Nietzsche.

As a rule men do not object to metaphysical constitution of the universe. Just the contrary, it is so „advantageous“ for us that the universe were of metaphysical constitution giving us a chance to procure immortality of soul, heavenly eternity, „lessen“ our personal responsibility in this world and obtain other „relieving“ conditions to stand our absurd being that we are

ready to „run away“ from our freedom. We try to discard it in order to have a possibility to become „blissful“ or at least Man. But, according to Sartre, „discarding“ of freedom, running away from it is a vain dream as every similar attempt expresses and recognizes my freedom. „Man is condemned to be free“, he/she is „sentenced“ to freedom. Every man is an eternal prisoner of his/her own self since pangs of remorse, internal voice of the second „I“ cannot be „suppressed“. „Even if God existed ... nothing could save man from himself, not even a valid proof of the existence of God“ Sartre warned us.

Nothing can save me from my own self since only I, as a particular consciousness which uses everything (playing) to convince its second „I“ that it is better to „live in a lie“ than to unmask everything in order not to lose the main game of my existence – „ontological game“ and to be defeated „metaphysically“, am the accused, the accuser, the barrister, the judge, the jury, etc.

Atheism or in general rejection of metaphysical (as a particular substantive being) is not a whim, says Sartre to the advocates of metaphysics and transcendental substantialism, but it admits that it is possible for the world to be merely phenomenal; that there can be no dualism of essence and appearance; that we immediately contemplate everything or, more precisely, that there exists only that which has immediate relation to my consciousness. It is possible that metaphysical, contemplative and „the world of ideas“ were results of fancy and man deceived himself/herself by the vain hope of the eternity, immortality of soul, „the other existence“. Since it is impossible to „prove“ existence or non-existence of God and immortality of soul (Kant) I have the right to think over and believe in metaphysical as well as only phenomenal constitution of the universe. Probability of the both positions is equal since none can be `scientifically proved`.

I very well see and understand that the mundane world is ontologically nothingness. As Sartre says consciousness itself is `nothingness`. But are meaninglessness, accidentality and absurdity of this universe sufficient reasons and evidence to believe and prove existence of metaphysical being (ideal, perfect)? Sartre thinks that they are not. But men easily believe in existence of the transcendental (metaphysical) being. The fact that the observable world is transient proved to be sufficient reason for Plato to believe in the existence of `the world of ideas` and enchant the whole European philosophical thought by the `illusion` of the existence of the eternal values and the possibility to communicate with them as it is characteristic of religious thinking.

Comprehension of absoluteness of his/her own freedom by man (and it makes man fully responsible) raises a specific feeling (emotion) which is expressed by Sartre by a Latin term – *L'angoisse* (f).

According to Sartre man is burdened with absolute freedom and the feeling of responsibility ensuing from it; and it is the source of his/her `metaphysical anxiety`; it raises the feeling of *L'angoisse* (f) in man. It is his/her main `existenz` and not as Heidegger supposed, the so-called *Angst* which before Heidegger was interpreted as despair by Kierkegaard though Heidegger gave it an original and special interpretation and established it.

ფიზიკური და მატერიალური ხანობის სინთეზი აშშ-ში ინდიანთა მსოფლმხედველობაში

ამერიკულ აკადემიურ სივრცეში ინდიელთა კვლევის სფეროში ალტერნატიული ხედვა სულ ახლახან, კერძოდ 2013 წელს, შემოიტანა არიზონის უნივერსიტეტის პროფესორმა დონალდ ლი ფიქსიკომ, რომელიც ინდიელთა ისტორიის შესახებ გამოცემული არაერთი ორიგინალური და ბრწყინვალე კვლევისა თუ სტატიის ავტორია. 2013 წელს გამოიცა მისი მონოგრაფია „ცვლილებებისაკენ მონოდება, ამერიკელ ინდიელთა ისტორიის, ეთოსისა და რეალობის კურნების გზა“ („Call for Change, The Medicine Way of American Indian History, Ethos and Reality“). შესაძლებელია, გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ ამ წიგნის მნიშვნელობა განუზომელია. ეს არის ნამდვილად სრულიად ახალი ფურცელი, ახალი სიტყვა ამერიკის ინდიელთა კვლევის სფეროში, რომელიც გულისხმობს 360 გრადუსით ტრადიციული სამეცნიერო ფოკუსის შეცვლას. ძალიან დიდი ხნის განმავლობაში ისტორიის აკადემიური დისციპლინა ინდიელთა პოზიციის იგნორირებას ახდენდა, მას არ გააჩნდა საკმარისი დოზით გახსნილობა, რომ რეალურად სიღრმისეულად და ობიექტურად შეემეცნა მათი კულტურა და ისტორია. ისტორიკოსთა უდიდესი ნაწილი ორიენტირებული იყო ამერიკულ გამოცდილებაზე, რის გამოც იკარგებოდა ინდიელთა გამოცდილება, შედეგად კი ამერიკის ინდიელთა ისტორიის სტატისტიკა და ხარისხი ძლიერ დაზარალდა. ინდიელთა ისტორიამ დისციპლინის ფარგლებში მარგინალიზაცია განიცადა. თავის ღირსშესანიშნავ კვლევაში დონალდ ფიქსიკო მოუწოდებს აკადემიური პერსპექტივის ისტორიკოსებსა და ნებისმიერ დაინტერესებულ პირს, შეცვალონ ინდიელთა ისტორიის კვლევისა და გააზრების არსებული მიდგომები. ფიქსიკოს აზრით, ჩვენ პრინციპულად უნდა შევცვალოთ ინდიელთა წარსულზე ფიქრისა და კვლევის სტრუქტურა. მეცნიერი დამაჯერებლად ასაბუთებს, რომ ამერიკის ინდიელთა კვლევის აკადემიური პარადიგმები (თეორიაც და პრაქტიკაც) შეუთავსებელია ამერიკის ინდიელთა ტრადიციებთან, მსოფლმხედველობასთან. აკადემიურ პერსპექტივას აკლია დრეკადობა, მისი ფოკუსი სტატიკურია და არ ძალუძს, აღიქვას, შეიმეცნოს საკუთრივ ინდიელთა დამოკიდებულება და ხედვა თავიანთი წარსულისადმი. სწორედ ზემოაღნიშნულ წიგნში ფიქსიკო გვთავაზობს, თუ როგორ შეიძლება ისტორიული მეცნიერების დისციპლინის დახვეწა და ინდიელებისადმი არსებული მიდგომების გადახედვა – ცვლილებები. ფიქსიკოს კვლევის კვინტესენცია „The Medicine Way“ ანუ „სულიერი ჭვრეტა“ – ეს არის მეცნიერის მიერ შემოთავაზებული ახალი პარადიგმა, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია ინდიელთა წარსულსა თუ თანამედროვე სამყაროს მათივე ფოკუსიდან დანახვა

დონალდ ფიქსიკო თავის ნაშრომში განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ინდიელთა „ჭვრეტის“ ეთოსის ანალიზს. სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენლებს სამყაროს „ჭვრეტის“, მსოფლალქმის საკუთარი პერსპექტივა აქვთ. აუცი-

ლებელია დავაფიქსიროთ ამ მრავალფეროვნების არსებობა, რაც დაგვეხმარება, სწორად გავიგოთ ამერიკის ინდიელთა ისტორია. სხვადასხვა ტომის ინდიელები მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ უნიკალურ მსოფლალქმას ფლობენ. მათ ასევე აქვთ საკუთარი ფილოსოფიური წიაღსვლები, იდეები, რომლებიც არ ეფუძნება ევროპულ ფესვებს და მათთან არავითარი კავშირი არ აქვთ (Fixico, 2013, 17-18).

ზოგადად, ინდიელთა ეთოსი შესაძლებელია დახასიათდეს ტერმინით – „ბუნებითი დემოკრატია“. „ბუნებითი დემოკრატის“ მთავარი პრინციპის მიხედვით, ინდიელები მძაფრად გრძნობენ ზოგადად სამყაროში არსებული ქმნილებებისა და ადამიანების ურთიერთკავშირს, რაც ურთიერთპატივისცემას ეფუძნება.

ნებისმიერ შემთხვევაში აუცილებელია დავსვათ შეკითხვა: და მაინც, რა იგულისხმება ინდიელთა პერსპექტივაში? როგორ ცვლის ეს პერსპექტივა ინდიელთა ისტორიის აღქმასა და მის რეკონსტრუქციას? ასევე მნიშვნელოვანია ორი შეკითხვა: როგორ გავხადოთ ინდიელთა პერსპექტივა გასაგები არაინდიელთათვის? და, ალბათ, ყველაზე რთული შეკითხვა: როგორ გავხადოთ ინდიელთა პერსპექტივა აკადემიური კვლევის ორგანული და არსებითი კომპონენტი? აუცილებელია დავაკონკრეტოთ, რომ ამ შემთხვევაში საუბარია ინდიელთა პერსპექტივის განზოგადებულ ვერსიაზე, მასში თავს იყრის ყველა ტომის ეთოსისთვის დამახასიათებელი აქსიომატური პრინციპები. რა თქმა უნდა, პერსპექტივის სხვადასხვა სპეციფიკური ფორმები ტომთა შორის ვარიირებს, მაგრამ ეს არ ცვლის განზოგადებული სურათის არსს (Fixico, 2013,19).

ძველ რეზერვაციამდელ დროში, როდესაც ინდიელები ტრადიციული თვითმყოფადი კულტურით ცხოვრობდნენ, ტომის ღირებულებებს იცავდნენ ე.წ. მჭვრეტელები და წინასწარმეტყველი-მქადაგებლები. ინდიელთა ეთოსი არ გულისხმობდა მხოლოდ ფიზიკური სამყაროს ხედვასა და აღქმას, შამანები და ტომის სხვა წევრები გარემომცველი სამყაროს მეტაფიზიკურ პრიზმაში ხედვის შესაძლებლობას ფლობდნენ. ეს მდგომარეობა ინდიელთა ყოველდღიურობისა და ცნობიერების განუყოფელი ნაწილი იყო. ხედვის ეს ფორმა ამა თუ იმ ტომის რელიგიური ცნობიერებიდან მომდინარეობს. კვლავ განზოგადებულად თუ ვისაუბრებთ, თეორიულად, ინდიელთა პერსპექტივაში მოიაზრება აშშ-ში მცხოვრები 4,5 მილიონი ინდიელისა და 566 ფედერალურ დონეზე აღიარებული ტომის ნევრთა ხედვა. ყველა მათგანის უმთავრესი მახასიათებელია საკუთარი წარსულის სულიერ ჭვრეტაზე დაფუძნებული პარადიგმა. ამგვარად, ეს ერთი კრებებითი ინდიელთა პერსპექტივა მოიცავს სხვადასხვა ტომის საერთო ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც სიცოცხლე განიხილება არა როგორც ლინეალური მოცემულობა, არამედ ცირკულარული. აღსანიშნავია, რომ ინდიელთა ეთოსის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელია ბუნების მოფრთხილებისა და დაცვის ტრადიცია, რომელიც მოქცეულია ცირკულარული ფილოსოფიის ჩარჩოებში (Fixico, 2013, 21).

უმაღლე ჩნდება მთავარი კითხვა – რა არის ინდიელთა პერსპექტივის ფორმირების წყარო და საფუძველი? ინდიელთა ისტორიას ქმნის რამდენიმე კომპონენტი: სიცოცხლის წარმოშობის შესახებ არსებული მითოსური ნაკადი, ლეგენდები და, რაც მთავარია, ზეპირსიტყვიერების სახით გაზიარებული ისტორიები, თქმულებე-

ბი. ინდიელების კულტურა, მათი მიმართება წარსულთან ამ ეთოსს ეფუძნება, ყველა მნიშვნელოვანი თუ ნაკლებმნიშვნელოვანი მოვლენები წარსულიდან ინდიელთა სოციუმში ამ სახით არსებობს. რეალურობის ფიზიკური და მეტაფიზიკური აღქმის გამოცდილება ტომის წევრთა შორის გაზიარებადი მოცემულობაა. ეს პროცესიც, თავის მხრივ, ცირკულარულია, ისტორიები ბრუნავს ოჯახებში, ნათესავებში, გადადის თაობიდან თაობაზე და ტომის იდენტობის, ეთნიკურობის, ერთიანობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი უმთავრესი ფაქტორია (Fixico, 2013, 20-21).

ფიქსიკოს მიხედვით, ინდიელთა პერსპექტივის არსებობის განმაპირობებელი რამდენიმე უმთავრესი ფაქტორი არსებობს, ესენია საბაზისო კონცეპტები, რომელთა გაცნობიერებაც აუცილებელია, თუ გვსურს ჩავწვდეთ ინდიელთა რეალობას, ე.წ. მესამე განზომილებას (Fixico, 2013, 22).

გამოვყოთ მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი კონცეპტები: დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა და ადგილი.

დრო ინდიელთა სულიერ ხედვაში არალინეალური მოცემულობაა და ის უკავშირდება დედამიწის ბრუნვის ციკლებს. სწორედ ეს ციკლი არის ინდიელთა დროის საზომი. სივრცე, ფართო გაგებით, მოიცავს ინდიელის სხეულის შიდა და გარე განზომილებას. გარე განზომილებაში იგულისხმება ყველა ქმნილება, მათ შორის უსულო სხეულები და ის ერთგვარი მისტიკური მეტაფიზიკური საკრალური სივრცეებიც. ინდიელური მიზეზობრიობა გულისხმობს: ყოველდღიურობაზე ადამიანური და უსულო ძალების, ასევე ზებუნებრივი ძალების გავლენას. ადგილის ფიზიკური და მენტალური კატეგორიაა, თუმცა, ძირითადად, გამოხატავს ინდიელების კავშირს, ურთიერთმიმართებას მათს მშობლიურ მიწასთან, საცხოვრებელ გარემოსთან, იქ არსებულ ბუნებრივ პირობებთან ადაპტაციას.

ინდიელთა და ევროამერიკელთა ღირებულებების შეუთავსებლობამ წარმოშვა ერთგვარი დიქოტომია, კერძოდ, ამერიკული საზოგადოება და ინდიელები სამყაროს სრულიად განსხვავებულად აღიქვამენ. გარემომცველი სივრცის შეგრძნება, შემეცნება და, რაც მთავარია, ხედვა ორივე მხარეს ძლიერ განსხვავებული აქვს. მაგალითად, ახალმოსახლეები დასავლეთის მიწებს აღიქვამდნენ (თანამედროვე ამერიკელებიც კვლავ ასე უყურებენ საკითხს) როგორც ვაჭრობის ობიექტს, შესაძლებელი იყო მიწის ყიდვა, გაყიდვა და დამუშავება. აბორიგენი მოსახლეობის პერსპექტივაში კი მიწა არის დედა ბუნების საჩუქარი, რომელიც ანიჭებს ხალხს სასიცოცხლო რესურსებს, სიბრძნესა და საცხოვრებელ სივრცეს (Fixico, 2013, 22).

ტერმინოლოგიური კუთხით აუცილებელია სიტყვა „პერსპექტივის“ მნიშვნელობის განსაზღვრაც. საქმე ის არის, რომ მსგავსი სიტყვა, როგორც წესი, იშვიათად იხმარება ინდიელთა ენებში. ტრადიციულ ენაზე საუბრისას ხდება „პერსპექტივის“ რაობის ახსნა, ვიდრე მისი ერთ სიტყვაში მოქცევა. ინდიელებისთვის პერსპექტივის შესატყვისი სიტყვაა „ხედვა“. იგი გამოხატავს როგორც ფიზიკურ მხედველობას, ასევე, ზოგადად, მათეული მსოფლალქმის ფორმას (Fixico, 2013, 22).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ე.წ. მხედველობის, ხედვის უნარი სცდება ფიზიკური მხედველობის ფიზიოლოგიურ პროცესს, მას გაცილებით უფრო კომპლექსური, კონცეპტუალური და ღრმა მნიშვნელობა აქვს. ჭვრეტის მეშვეობით შესაძლებე-

ლია მოვლენათა და ქმნილებათა მიღმა არსებული სულიერი რეალობის განჭვრეტა. ამიტომაც ინდიელთათვის ხედვის უნარი ერთგვარი მეტაფიზიკური ძღვენიცაა, რომელსაც მოჭარბებულად ფლობდნენ შამანები და მქადაგებელ-წინასწარმეტყველები.

ამგვარად, მნიშვნელოვანია იმის გაგება, თუ როგორია მოვლენათა ინტერპრეტაციის ინდიელური ფორმა? როგორ ესმით მათ სიცოცხლე და სამყარო?

აბორიგენული მსოფლმხედველობის თანახმად, ყოველივე, რაც კი ხდება და სულდგმულობს, არსებობს სიცოცხლის წრეში, რომელიც თავის თავში აერთიანებს მთელ სამყაროს – სულიერსაც და უსულოსაც. ინდიელები თვლიან, რომ ამ წრედში ყველაფერი ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, მოვლენათა, ადამიანთა და საგანთა შორის არსებობს განუწყვეტელი და აუცილებელი ურთიერთმიმართება. ხედვის არსი სწორედ ამ ცირკულარულ ლოგიკას ეფუძნება. დედამიწის ბრუნვა, წელიწადის დროთა ცვალებადობა ის სიმბოლური და დროითი სივრცეა, სადაც შესაძლებელია მოვლენათა ფიზიკური და მეტაფიზიკური ჭვრეტა. კერძოდ, ჭვრეტა გულისხმობს ციკლებში მომხდარი მოვლენების, განცდებისა და გამოცდილების ცოდნას. ამიტომაც ცირკულარული ლოგიკა უფრო მეტად კომპლექსურია, ვიდრე ეს წარმოუდგენია დასავლური კულტურის ადამიანს. ინდიელთა სამყაროში ძალიან ბევრი მოვლენა დაკავშირებულია წრეებსა და ციკლებთან (Fixico, 2013, 23).

დროის თავისებური აღქმა ინდიელთა ექსისტენციის ერთ-ერთი ფუნდამენტია. დროის, როგორც მოცემულობის, გააზრება ინდიელებსა და ამერიკელებს საკმაოდ განსხვავებული აქვთ. ინდიელთათვის, კლასიკური გაგებით, საკუთრივ დრო (წამები, წუთები, საათი) ნაკლებად რელევანტურია. გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია რაიმე მოქმედების ჩადენის აქტი. ზეპირსიტყვიერებაში არსებული ისტორიები სწორედ გამოცდილების შესახებ მოგვითხრობს. ამგვარად, წარსულის აქტუალიზაციას, მის თანამედროვე რეალობაში გაცოცხლებას ახდენს არა წელი, ან რაიმე სახის დროითი ჩარჩოები, არამედ გამოცდილება, სულიერი განცდები. თარიღს არ აქვს მნიშვნელობა, მთავარია ქმედების სულიერი ქვეტექსტი, მისი განცდის შედეგად მიღებული გამოცდილება. ამიტომაც ინდიელთათვის წარსულსა და აწმყოს შორის მხოლოდ სიმბოლური საზღვარი არსებობს და მათ შორის ძალიან მინიმალური განსხვავებაა. ზეპირსიტყვიერების სახით მოყოლილი ისტორიები – ესაა ღია კარი ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის დასანახავად. მათი მოსმენის პროცესში ხდება წარსულისა და აწმყოს ერთ წერტილში გაერთიანება. ეს საკრალური მომენტი დგება მაშინ, როდესაც მსმენელი გაიზიარებს მთხრობელის სულიერ თუ ფიზიკურ გამოცდილებას, შეიგრძნობს მონათხრობი სიტყვების მეტაფიზიკურ ქვეტექსტს (Fixico, 2013, 24).

ტრადიციულ კულტურაში ინდიელები ისტორიას აღიქვამენ როგორც გამოცდილებათა ერთობლიობას და არა როგორც მოვლენათა ქრონოლოგიურ, ლინეალურ ჯაჭვს, მშრალ ფაქტობრივ მასალას. ზეპირსიტყვიერებაში ყოველთვის გაცილებით ნაკლები აქცენტი კეთდება საკუთრივ მოვლენის აღწერაზე, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მთხრობელის მიერ გამოცდილების გადმოცემა. ამ შემთხვევაში კარგად ჩანს მესამე განზომილებისა და აკადემიური ისტორიის პერსპექ-

ტივათა შორის არსებული განსხვავების ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი. როგორც წესი, პროფესიონალი ისტორიკოსი კვლევისას და დასკვნის გაკეთებისას ეყრდნობა მხოლოდ ემპირიულ მტკიცებულებას, რასაც ჩვენ ვუნოდებთ დოკუმენტურ მასალას. მაგრამ განა შესაძლებელია ინდიელ შამანთა თუ მქადაგებელთა ხილვებისა და ტრანსპერსონალური განცდების დოკუმენტური მასალით გამყარება-დასაბუთება? – რა თქმა უნდა, შეუძლებელია. ირაციონალური ცნობიერების ნაკადის რაციონალურ კატეგორიებში მოქცევა წარმოუდგენელია. ამერიკელი ინდიელები ცხოვრობენ ერთგვარად დუალისტურ რეალობაში – ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ სივრცეებში. ამდენად, არადოკუმენტირებადი რეალობა მათი ყოფიერებისა და წარსულის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია. იმისთვის, რომ სწორად ჩავწვდეთ ინდიელთა წარსულს, აუცილებელია სხვა ფორმისა და სახის მტკიცებულებები. საჭიროა, მოიძებნოს ისეთი „დოკუმენტური მასალა“, რომელიც მოიცავს ინდიელთა ისტორიების სულიერ ქვეტექსტს და „ემპირიულად“ ცხადყოფს მოვლენას. ასეთი უპირველესი და უმთავრესი მტკიცებულებაა თავად ზეპირსიტყვიერებაში მონათხრობი ისტორიები, სადაც დაცულია გამოცდილება და სულიერი განცდები (Fixico, 2013, 25).

ამგვარად, ინდიელთა მსოფლმხედველობა, მათი ეგზისტენცია მოიცავს ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ კომბინირებულ რეალობას. აბორიგენული ფილოსოფია მიისწრაფვის, გამოხატოს მიმართებები ბუნებასთან, გარესამყაროსთან. ასახოს ადამიანისა და ბუნების ჰარმონია, დაბალანსებული ურთიერთმიმართება, მორალური ცხოვრება იმ წესების მიხედვით, რომლებიც სიცოცხლის შემოქმედმა დააწესა (Fixico, 2013, 27).

ინდიელთა პარადიგმაში ყოველდღიური ცხოვრება ცერემონიებისა და რიტუალების ერთობლიობაა. აბორიგენულ ეთოსში ბუნების ფაქტორი ახდენს ყველაფრის დეტერმინიზაციას. იგი განსაზღვრავს ინდიელთა ცნობიერებასა და ფილოსოფიას. ინდიელები ცდილობენ, შეიმეცნონ გარესამყარო და ბუნებაში არსებული ფიზიკური თუ ზებუნებრივი ძალები. ინდიელები არ აყენებენ საკუთარ თავს ბუნებაზე ზემოთ. პირიქით, თავიანთ ცხოვრებას გარემომცველი სამყაროს ორგანულ ნაწილად მოიაზრებენ. ასევეა სოციუმშიც: ინდიელი არასდროს ცდილობს, გამოეყოს ოჯახს, თემს; ინდივიდი ყოველთვის მოიაზრებს თავს ტომის ერთობის ნაწილად. პიროვნება ან ქმნილება სხვა არაფერია, თუ არა ერთი მთლიანის ნაწილი. ამ ფილოსოფიის მთავარი არსია ის, რომ ერთიანი თემი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ცალკეული პიროვნება (Fixico, 2013, 28).

ამერიკელი ინდიელები ამერიკული საზოგადოების, ე.წ. მეინსტრიმისგან, განსხვავებულ რეალობას აღიქვამენ. უმეტეს შემთხვევაში, ინდიელები რეზერვაციებში ცხოვრობენ ერთგვარ დუალისტურ რეალობაში. მათი ცხოვრება მეტაფიზიკური და ფიზიკური სინამდვილის რთული სინთეზია. მით უფრო, რომ მეტაფიზიკურ ექსისტენციას მათთვის უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე დედამიწაზე ფიზიკურ ცხოვრებას (Fixico, 2013, 29).

ზოგადად, ინდიელთათვის ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელობაზე ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ, მაგრამ იმთავითვე უნდა ითქვას, რომ ზეპირსიტყვიერად

გადმოცემული თქმულებები, ისტორიები თემის ერთიანობის საფუძველია. ისტორიები კრავენ ოჯახებს, ტომს; მითები და ლეგენდები ამერიკის ინდიელთა ცხოვრებაში დიდ როლს ასრულებენ. მათზეა დამოკიდებული თემში სტაბილურობა და ტრადიციათა გაგრძელება (Fixico, 2013, 29).

ინდიელთა პერსპექტივა ყველაზე კარგად გამოიხატება ტრადიციული ენის მეშვეობით. მისი მეშვეობით შესაძლებელია შევიგრძნოთ აბორიგენტთა ყოფიერების გამოძახილი, მათი ხმა. კულტურიდან და ეთოსიდან გამომდინარე, ენას შეთვისებული აქვს ყოველივე ის, რაც მნიშვნელოვანი იყო. სიტყვა ხსნის მოვლენისადმი მიმართებას და ამ მოვლენის არსს. თავად სიტყვა ინდიელთა ცნობიერების გასაღები, მისი სარკეა. ამგვარად, ენა და რწმენა ამერიკის ინდიელთა კულტურის საფუძველია. ენა ტომის კულტურის სულია (Fixico, 2013, 30).

ამერიკელი ინდიელების ეთოსს აყალიბებს მათი: ზეპირსიტყვიერება, ტომის ღირებულებები და აბორიგენტული ფილოსოფია. მსოფლალქმის ეს ფორმა უნიკალური და კომპლექსურია. არაინდიელთათვის ეს არის ექსტრაორდინარული სამყარო, რომელიც თავისი არსით სცდება დასავლური რაციონალური აზროვნების საზღვრებსაც და აკადემიური კვლევის ჩარჩოებს. ამ კულტურულ მატრიცაში გაერთიანებულია ფიზიკური და მეტაფიზიკური, კონკრეტული და აბსტრაქტული მოცემულობები. ბუნება კი ინდიელთა ფილოსოფიისა და მსოფლალქმის მთავარი საფუძველია (Fixico, 2013, 30-31).

სიცოცხლის ციკლი თემის შიგნით ჰარმონიულ სოციალიზაციასა და ურთიერთობებს გულისხმობს. ბუნებითი დემოკრატიის ფარგლებში სოციალიზაციის არსებობა დამოკიდებულია ისეთ კომპონენტებზე, როგორებიცაა: ინდივიდი, ოჯახები, გაფართოებული ოჯახები, კლანები, სოფელი და მთლიანად ტომი. ჰარმონიული სოციალიზაცია ამ კომპონენტებს შორის პოზიტიურ ურთიერთმიმართებას საჭიროებს. აუცილებელია იმის ხაზგასმაც, რომ ფიქსიკოს მიერ შემოთავაზებული ინდიელთა პერსპექტივა ინკლუზიურია: ფლორა, ფაუნა და ადამიანები სამყაროს შემადგენელი თანაბარი მნიშვნელობის მქონე ნაწილებია (Fixico, 2013, 31).

ფიქსიკოს პარადიგმაში უმთავრესი ადგილი უჭირავს მესამე განზომილების ცნებას. განვიხილოთ მისი ძირითადი მახასიათებლები და თავისებურებები. გავიხსენოთ თავად ამ კონცეპტის ზოგადი განსაზღვრება: მესამე განზომილება გულისხმობს ინდიელთა თვალთ დასახულ რეალობას, მათს ცნობიერებას, რომელშიც კომბინირებულია ფიზიკური – მეტაფიზიკური მოცემულობები. ამ განზომილებაში აბორიგენტული პარადიგმისა და მსოფლალქმის ძირითადი ნაწილია სულებისა და ხილვის ფაქტორი, რაც თავისი ფორმითა და დეტალებით ვარიირებს.

მესამე განზომილების საილუსტრაციოდ ფიქსიკოს მოჰყავს სემინოლების ბელად ოცეოლას ისტორია: იგი ეწინააღმდეგებოდა აშშ-ის პოლიტიკას და მისი ტომის გადასახლებას მშობლიური ფლორიდიდან ოკლაჰომაში. აგენტ უაილი ტომფსონთან პოლემიკისას ოცეოლა არსებულ ვითარებას ჭვრეტს აბორიგენტული ეთოსიდან, მისთვის უპირატესია სულიერი ხედვა – ასეთია ოცეოლას სააზროვნო პარადიგმა. აქედან გამომდინარე, მისთვის გადასახლება სრულიად მიუღებელია. ოცეოლას არგუმენტები, მისი ხედვა ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის სინთეზია. მას

სწამს, რომ დიადი სული მის ხალხს დაეხმარება, შეინარჩუნოს წინაპართა მინა (Fixico, 2013, 87).

ინდიელთა სინამდვილეში სულიერი ხედვა ცხოვრების ყველა მომენტში დომინანტურია. ამგვარად, მესამე განზომილება – ეს არის ინდიელთათვის დამახასიათებელი ხედვის ფორმა, მსოფლალქმის უნიკალური პრიზმა (Fixico, 2013, 87).

ამერიკელ ინდიელებს სწამთ, რომ ნებისმიერი ქმნილების არსებობას დანიშნულება და მიზეზი აქვს. ყველაფერი ერთმანეთთანაა კავშირში. მოვლენათა, საგანთა, ადამიანთა ურთიერთობის ფორმა, მათ შორის ჰარმონიული ბალანსის ძიება ინდიელთა სულიერი ძიების მთავარი ობიექტია. მათი ფილოსოფიური წიაღსვლებიც ამ მიმართულებით ვითარდება. მე-19 საუკუნის განმავლობაში დასავლეთის ათვისების თანმხლები მოვლენა იყო ინდიელთა რელოკაცია, მათი საცხოვრებელი არეალის შეკვეცა და ტომთა რეზერვაციებში დასახლება. იქ მთავრობა ცდილობდა, ამერიკული გავლენის ქვეშ მოექცია ინდიელები. სამთავრობო, ე.წ. ფედერალური, პროგრამების უმთავრესი ფუნქცია იყო, რომ ინდიელებს ეცხოვრათ არატრადიციულ, არაინდიელურ რეალობაში. რეზერვაციული ეპოქიდან დაწყებული, დღემდე ინდიელთა დიდი ნაწილი კვლავ ცხოვრობს ორ განსხვავებულ რეალობაში: ერთია ტრადიციული ინდიელური და მეორე – ამერიკული მეინსტრიმი. თუმცა ბევრი ამერიკელი დღესაც ვერ აცნობიერებს, რომ ეს დუალიზმი რეალურად არსებობს ამერიკის ინდიელთა საზოგადოებებში. აღსანიშნავია ისიც, რომ ინდიელთა დიდი ნაწილისთვის ამერიკული მეინსტრიმის რეალობა უფრო კომფორტული აღმოჩნდა. ამან გამოიწვია მათი ეტაპობრივი დისტანცირება ტრადიციულ ტომობრივ კულტურასთან, კონტაქტების შესუსტება და განწყევლა რეზერვაციულ ატმოსფეროსთან. ბევრი ინდიელი დასახლდა ქალაქებში, ურბანულმა ყოფამ ისინი გააუცხოა თავიანთ კულტურასთან და რეზერვაციულ სინამდვილეს მოსწყვიტა. არის შემთხვევები, როდესაც ტომის წევრები არაინდიელებზე ქორწინდებიან და ესეც ამერიკულ მეინსტრიმში დამკვიდრების ერთ-ერთი საშუალებაა. ამგვარად, თანამედროვე რეალობა ასეთია: ზოგი ინდიელი აღარ ცხოვრობს ინდიელურ რეალობაში, ხოლო ნაწილი კვლავ ცხოვრობს ინდიელურ-ამერიკულ დუალისტურ რეალობაში (Fixico, 2013, 89).

ბოლო ოცდახუთი წლის განმავლობაში ამერიკელმა ისტორიკოსებმა ნელ-ნელა დაიწყეს ინდიელთა მოსმენა, რაც აისახა ცალკეულ აკადემიურ გამოკვლევებშიც. ისტორიული დისციპლინა გაიხსნა ინდიელთა ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის შესამეცნებლად. ფიქსიკოს აზრით, ეს დიდი პროგრესია, მაგრამ მხოლოდ პირველი ნაბიჯი, რადგან მთლიანობაში ისტორიული დისციპლინა, ისტორიოგრაფიული ტრადიცია არ მოიცავს ინდიელთა სამყაროს კომბინირებულ რეალობას. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთმა არაინდიელმა მეცნიერმა, მაგალითად: კელვინ მარტინმა, კოლინ ქელოუემ, პიტერ ნაბოკოვმა, ლორენს ჰაუფტმანმა გააცნობიერეს ინდიელური ეგზისტენციის არსებობა და მისი მნიშვნელობა. ამგვარი იდეის მისაღებად ისტორიკოსთა მცირე ნაწილი აღმოჩნდა გახსნილი. მარტინმა, ქელოუემ და სხვებმა იწამეს, დაიჯერეს ის, რისიც სწამთ ინდიელებს. თუმცა არ არის აუცილებელი, ისტორიკოსებმა პირადი რწმენის სახით მიიღონ სულიერი ხედვა. საკმარისია, მათ, უბრალოდ, გაიგონ ეს ფენომენი და სწორად შეაფასონ მისი მნიშვნელო-

ბა; მესამე განზომილებისეული ეგზისტენცია არაინდიელთათვის „ზდმეტად“ ფილოსოფიური ჩანს, მაშინ, როდესაც ინდიელთათვის ეს ყოველდღიური რეალობის განუყოფელი ნაწილია, რასაც ისინი მძაფრად შეიგრძნობენ (Fixico, 2013, 90).

1970-იანი წლებიდან ამერიკულ ისტორიოგრაფიაში გამოჩნდა პირველი კვლევები, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ, ინდიელთა ისტორია აბორიგენული პერსპექტივიდან აესახათ. ამ მიმართულებით, ძირითადად, გამოიყენებოდა ეთნოისტორიული მეთოდოლოგია. ამგვარად, მესამე განზომილებაში კვლევის იდეა გულისხმობს ბუნების კანონებისა და ზებუნებრივი ფაქტორის არსებობის გაცნობიერებას. აუცილებელია მათთვის საბაზისო მნიშვნელობის მქონე სტატუსის მინიჭება, რადგან მესამე განზომილებაში ეს ძალები ადამიანურ ფაქტორზე უფრო არსებითია (Fixico, 2013, 91).

ინდიელები ცხოვრობენ დუალისტურ სოციოკულტურულ რეალობაში, ამიტომაც მესამე განზომილება, უპირველესად, მოიცავს სულიერი განცდების შრეებს. მეტაფიზიკური ფაქტორის ყოვლისმომცველი გავლენა განაპირობებს ინდივიდისა და მთელი თემის ღირებულებებს, მათს ურთიერთმიმართებას. ეს ჰგავს ქრისტიანული საზოგადოების რეალობას, სადაც მორწმუნეები ცდილობენ, ნებისმიერ ადგილასა და დროს შეიგრძნონ სულიწმიდის თანამყოფობა (Fixico, 2013, 93-94).

ტრადიციულად, ცხოვრება ინდიელთათვის, პირველ რიგში, გულისხმობს ერთ პერსპექტივაში ორივე რეალობის გაერთიანებას იმგვარად, რომ მათ შორის იყოს ჰარმონიული ბალანსი. ორი რეალობის სინთეზის დროს აუცილებელია, რომ არცერთმა არ გადაფაროს მეორე. არსებითია არა რომელიმე ერთის პრიორი, არამედ ჰარმონიული ბალანსი (Fixico, 2013, 95).

მესამე განზომილებაში საინტერესოდ იხსნება საცხოვრებელი ადგილისა და სივრცის ურთიერთმიმართების საკითხი. საცხოვრებელი ტერიტორია ინდიელების მიერ აღიქმება როგორც სივრცე, სადაც ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობა კომბინირებულად არსებობს, მათ შორის ზღვარი ნაშლილია. აბორიგენულ ეთოსში კონკრეტული ადგილი და სივრცე ერთიანი მოცემულობაა. ფიქსიკო პარალელს ავლებს ანრი ლეფევერის ტრიალექტიკური გეოგრაფიული სივრცის კონცეპტთან, რომლის მიხედვითაც მენტალური, სოციალური და ფიზიკური სივრცე კომპლექსურად განიხილება როგორც ერთიანი მოცემულობა – საცხოვრებელი გარემო (Fixico, 2013, 95).

მესამე განზომილებაში კვლევისას აუცილებელია მულტიდისციპლინური მიდგომები. ინდიელური ექსისტენციის შესამეცნებლად საჭიროა: ანთროპოლოგიის, სოციოლოგიის, ლინგვისტიკის და სხვა აკადემიური დარგების გამოყენება. ისტორიასთან ერთად, მათი კომპლექსური გამოყენებით შესაძლებელია, აღვიქვათ და გავიგოთ ინდიელთა ისტორიის აბორიგენული ასპექტები.

რეალობა ისეთია, რომ ინდიელთა ისტორიის აბორიგენული ხედვა საკმაოდ რთული და კომპლექსურია, ტრადიციული აკადემიური ისტორიული პერსპექტივა ვერ აფიქსირებს მეტაფიზიკური და ფიზიკური რეალების კომბინაციას. ინდიელთა რეალობის დამამტკიცებელი „საბუთი“ ნაკლებად ხელშესახებია, რადგან მეტაფიზიკური რეალების დადასტურება დოკუმენტური ფორმით უკიდურესად რთუ-

ლია. რეალურად უცილებელია მხოლოდ იმის დაშვება, რომ ამგვარი სამხილები არსებობს, მხოლოდ სხვა ფორმით (Fixico, 2013, 96).

ინდიელთა ენებში პრაქტიკულად ყველა სიტყვა ასახავს და გადმოსცემს მეტაფიზიკური რეალობის სპირიტუალურ საფუძვლებს (Fixico, 2013, 96).

ფიქსიკოს აზრით, ინდიელთა ისტორიული რეალობის აღქმისა და რეკონსტრუქციისას უნდა მაქსიმალურად გავაფართოოთ საკუთრივ „ისტორიული რეალობის“, როგორც ცნების, გაგების საზღვრები. შესაბამისად, ემპირიული მტკიცებულებები უნდა მოიცავდეს სხვა, აკადემიური პერსპექტივისთვის აქამდე „არაბრადიცული“, ფორმით მონოდებულ მასალასაც, რომელიც ასევე ადასტურებს ისტორიულ რეალობას. ამ კუთხით კვლევისას საკმაოდ პროდუქტიულ შედეგს იძლევა სოციალური ანთროპოლოგიის ჩართულობაც (Fixico, 2013, 99).

ზოგადად კი, ამერიკის ინდიელთა ისტორიის მესამე განზომილებიდან კვლევისას მულტიდისციპლინური მეთოდოლოგიაა საჭირო (Fixico, 2013, 100).

ინდიელთა ტრადიციულ კულტურაში ისტორია, როგორც კოლექტიური გამოცდილება, არსებობს რამდენიმე კომპონენტის ბუნებრივი კომბინაციის შედეგად – ესენია ზეპირი ტრადიციები და თემის ისტორია. ზეპირსიტყვიერება და თემის ისტორიები გაცილებით უფრო დიდ ფუნქციას ასრულებენ, ვიდრე, უბრალოდ, ისტორიის დაფიქსირება. თქმულებები და ისტორიები – ესენი მხოლოდ ტრადიციულ ეთოსზე დაფუძნებული წარსული ინტერპრეტაციის პროცესებია (როგორც ეს ხდება აკადემიურ ისტორიულ დისციპლინაში). ინდიელთათვის წარსული მოვლენათა გაცილებით დიდ სპექტრს მოიცავს, უპირველესად კი, ადამიანისა და გარემომცველი სამყაროს ინტერაქციას. ისტორია და ზეპირი თქმულებები ეხმარება ადამიანებს, შეიმეცნონ საკუთარი წარსული, თავგადასავალი და იდენტობა. ასე რომ, ინდიელთა ისტორია ყველა მოვლენისა და საგნის ურთიერთქმედების გამაერთიანებელი მოცემულობაა, რაც გამოიხატება ზეპირსიტყვიერების ფორმით და მოიცავს თემის კოლექტიურ სულიერ გამოცდილებას. უხუცესთა მოგონებები ძველ თქმულებებს მოიცავს, ამიტომ ისინი ამ ცოდნის დამცველები და გადამცემები არიან (Fixico, 2013, 130).

ზეპირსიტყვიერებას აქვს თავისი ადგილი აკადემიურ ისტორიაშიც, მაგრამ, ფიქსიკოს აზრით, მისი სტატუსი აუცილებლად უნდა გაიზარდოს და ამ კუთხით სერიოზული სამუშაოა ჩასატარებელი. ინდიელთა წარსულის ინტერპრეტაციისას ისტორიკოსი უნდა დაეფუძნოს აბორიგენულ ზეპირსიტყვიერებას.

რატომ მოიაზრებენ პროფესიონალი ისტორიკოსები ზეპირსიტყვიერებას აკადემიური ისტორიის საზღვრებს გარეთ? რატომაა ნაკლებად აღიარებული ამერიკის ინდიელთა ისტორია მეინსტრიმის წარმომადგენელი მეცნიერების მიერ? ფიქსიკო ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ თანამედროვე პერიოდშიც კი ზოგიერთ წამყვან კოლეჯსა თუ უნივერსიტეტში, ისტორიის დეპარტამენტებში, არ ჰყავთ ინდიელი ისტორიკოსი (Fixico, 2013, 131).

ამ პრობლემის ერთ-ერთი გამომწვევია მეინსტრიმის წარმომადგენელ ისტორიკოსთა უდიდესი ნაწილის სკეპტიკური დამოკიდებულება აბორიგენული ზეპირსიტყვიერებისადმი. მეცნიერთა ეს ნაწილი ემპირიული დოკუმენტური მასალის

აბსოლუტიზაციას უჭერს მხარს. მეტიც, მკვლევრები თვლიან, რომ ზეპირსიტყვიერებით გადმოცემული ისტორია და აკადემიური ისტორია ერთმანეთისგან ძალიან განსხვავდება, რადგან ზეპირსიტყვიერება კვლევისთვის არასანდო წყაროა. არსებული სკეფსისის მიზეზს საინტერესოდ ხსნის ზეპირსიტყვიერების მკვლევარი, ამერიკელი ისტორიკოსი დონალდ რიჩი. მისი აზრით, მეცნიერები, მართალია, ინტენსიურად იკვლევენ ზეპირსიტყვიერებას, მაგრამ ცდილობენ, მოიძიონ ინტერვიუში მოსმენილი ინფორმაციის დამადასტურებელი სხვა წყარო (Fixico, 2013, 131).

ზეპირსიტყვიერება მოიცავს ისტორიებს ინდიელთა სულიერი გამოცდილების შესახებ. ეს ისტორიები, ფერადი დაფებივით, ბუნებითი დემოკრატიის დიდ გობელენში ჩააქსოვენ ოჯახებსა და თემებს. ამგვარად, ისტორიათა გაზიარების საკრალური ტრადიცია და ზეპირსიტყვიერება უზრუნველყოფს ტომის წევრთა უსაფრთხოებას, ინტეგრაციას, სოციალიზაციას, იდენტობას, ქმნის საერთო კულტურულ კონტექსტს. ისტორიები ახსენებს ხალხს, თუ ვინ არიან. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ თითოეული ასეთი კერძო ისტორია მთლიანად ტომის წარსულის კონტექსტში ზის (Fixico, 2013, 131).

ამერიკელი მეცნიერი ფრედ მაკტაგარატი ხანგრძლივად სწავლობდა აიოვაში მცხოვრებ მესკუაკის ტომის ინდიელებს (იგივე ფოქსის ტომი). რეზერვაციაში ცხოვრებისას მან აღმოაჩინა, რომ ზეპირსიტყვიერება გაცილებით უფრო ღრმად, ვიდრე, უბრალოდ, ისტორიული ფაქტების გადაცემის ვერბალური პროცესი: „მე მოველოდი, რომ მოვიძიებდი მომაკვდავი კულტურის მცირე ნარატიულ ფრაგმენტებს, მაგრამ რეალურად აღმოვაჩინე ცოცხალი ზეპირსიტყვიერების ტრადიცია, რომელსაც მრავალი კუთხით ჰქონდა ფუნქცია. ისტორიების მეშვეობით ხალხს შეუძლია, გაიხსენოს წარსულის მნიშვნელოვანი მოვლენები, ადამიანებს შეუძლიათ, ახსნან და დაასაბუთონ სოციალური ყოფის მიზანშეწონილობა და რელიგიური მსოფლმხედველობის საფუძვლები, ზეპირსიტყვიერების მეშვეობით მათ შეუძლიათ გაიგონ, თუ რას ნიშნავს იყო მესკუაკი“ (Fixico, 2013, 131). ზეპირსიტყვიერება ფოკუსირებულია მესკუაკის ტომის ყოფიერების ყველა კომპონენტზე და ის მათი იდენტობის უმთავრესი გამოხატულებაა (Fixico, 2013, 131).

ფრედ მაკტაგარატმა აღმოაჩინა, რომ ისტორიებს ძალიან ღრმა მნიშვნელობა აქვთ. „ისტორიების მეშვეობით ბავშვები ეცნობიან მათ ირგვლივ არსებულ ცხოველებსა და მცენარეებს, სწავლობენ, როგორ გაიკვლიონ გზა ტყეში, როგორ იმარხულონ და მიიღონ გამოცხადება, როგორ განასხვავონ ერთმანეთისგან შესაძლებელი და შეუძლებელი, რეალური და ფანტასტიკური. ისტორიის მეშვეობით ბავშვი სწავლობს უძველეს და ძალიან ლამაზ სიტყვებს, რომლებიც ასახავენ ენის განვითარების ხანგრძლივ პროცესს. ისტორიების მეშვეობით საკუთრივ ენის ისტორიის დანახვაცაა შესაძლებელი, რაც მთავარია, ბავშვი ეჩვევა ისტორიის მოსმენის დისციპლინას – მოსმენის კულტურას, ასევე იგი სწავლობს იმას, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ისტორიის გარეთა განზომილებაში“ (Fixico, 2013, 131).

პროფესორ ფრედ მაკტაგარატის კვლევა სხვა კუთხითაც საინტერესოა. რეზერვაციაში ყოფნისას მან შეითვისა ინდიელების მისტიციზმი და ერთ დღეს თავად შეიგრძნო მის ირგვლივ არსებული მეტაფიზიკური რეალობა. როგორც უკვე აღ-

ვნიშნეთ, არ არის აუცილებელი, ადამიანი იყოს ინდიელი, რომ შეიმეცნოს ინდიელების თვალთ დასახული მეტაფიზიკური განზომილება (Fixico, 2009, 557-558).

ისტორიებს ინფორმაციის თაობიდან თაობაზე გადაცემის დანიშნულება აქვს. მათი მეშვეობით უხუცესები ესაუბრებიან ახალგაზრდებს და გადასცემენ მათ ცოდნასა და გამოცდილებას. ენა ერთგვარი ხომალდია, რომელსაც გადააქვს სათქმელი მთხრობელიდან მსმენელამდე. ისტორიებში, გამოცდილებასთან ერთად, ინფორმაცია და ცოდნაა კომბინირებული. მათი ერთობლიობა კი სწავლების ფორმაა. დიდი განსხვავებაა ერთი და იმავე მთხრობელის მიერ ტრადიციულ ენასა და ინგლისურ ენაზე მოყოლილ ისტორიას შორის. ადამიანები აზროვნებენ კონკრეტულ ენაზე და, იმავდროულად, ოცნებობენ სხვა ენაზე, რომელსაც სრულყოფილად ფლობენ (Fixico, 2013, 132).

ისტორიები დამრიგებლური ხასიათისაა, მათი მეშვეობით უხუცესები ასწავლიან ახალგაზრდებს თემის ღირებულებებს, ტაბუს პატივისცემასა და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებს. ფილოსოფიურ დონეზე კი ისტორიები ხსნიან ადამიანთა წარმომავლობას, ნათელს ჰფენენ კოსმოლოგიას, სამყაროს შექმნას. ზეპირსიტყვიერება მომავლის წინასწარმეტყველების საშუალებასაც იძლევა. მისი მეშვეობით ხდება მორალური ღირებულებების განსაზღვრა, ქცევის ნორმების, ეთიკის ფორმირება ერთიანი იდენტობის კონტექსტში (Fixico, 2013, 133).

მესამე განზომილებას ყველაზე კარგად ზეპირსიტყვიერება წარმოაჩენს. თქმულებები და ისტორიები – ესენი წმინდა სახით თემის შიგნით არსებული აბორიგენული პერსპექტივაა, ხედვა შიდა ფოკუსით. ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია სიმართლის თქმა. ნებისმიერ შემთხვევაში, ყოველი თქმულება თუ ისტორია ასახავს იმ რეალობას, რომლისაც თემს გულწრფელად სჯერა. რამდენად მართებულია ისტორიები ფაქტობრივი სიზუსტის კუთხით, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარია, რომ თემი იღებს სიმართლეს იმ სახით, როგორც ის გადმოეცემა თაობიდან თაობას (Fixico, 2013, 134).

ბაგეების მეშვეობით გამოთქმულ სიტყვაში ხორცშესხმულია ძალა და სიცოცხლე, მასში აკუმულირებულია სულიერი ენერგეტიკა როგორც სიცოცხლის მამოძრავებელი ძალა. ამდენად, სიტყვა აფიქსირებს კონკრეტული მომენტის თანმხლებ ენერგიას და სახავს იმ დროს სულიერი ძალის მყოფობას. როდესაც მორიგი თხრობის განმავლობაში უხუცესი წარმოთქვამს იმავე სიტყვას მსმენელისთვის, კვლავ ცოცხლდება სულიერი ქვეტექსტის მქონე კონკრეტული მომენტი წარსულიდან. სიტყვა აფიქსირებს მოვლენის თანმხლებ ძალმოსილებას და არა მის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს, ხანგრძლივობას. კაიოვას ტომელი გამოჩენილი ინდიელი მწერალი სკოტ მომადი წერდა: „სიტყვაში დავანებულია ძალა და თავად სიტყვაა ძალა“ (Fixico, 2013, 135). მისი თქმით: „სიტყვა არაფრიდან მომდინარეობს და გარდაიქცევა ბგერად, შინაარსის მატარებელ მოცემულობად, სიტყვაა ყველაფრის დასაბამი“ (Fixico, 2013, 135).

დონალდ ლი ფიქსიკოს „სულიერი ქვრეტის“ პარადიგმის, ზოგადად ინდიელთა ეთოსისა და პერსპექტივის ცნების გააზრებაში მნიშვნელოვანია დონალდ ფიქსიკოს კიდევ ორი გამოკვლევა: „American Indian Mind in a Linear World“ (Fixico, 2003),

„Rethinking American Indian History“ (Fixico, 1997), ასევე: ქელვინ მერტინის „In The Spirit of The Earth: Rethinking History and Time“ (Martin, 1992), „The American Indian and The Problem of History“ (Martin, 1987), „The Metaphysics of Writing Indian-White History. Ethnohistory“ (Martin, 1979), ფრედ მაქთაგარეთის „Wolf That I Am: In Search of The Red Earth People“ (McTaggart, 1984), ქოლინ ქელოუეის „New Directions in American Indian History“ (Callowey, 1988). ამ გამოკვლევებში ძალიან საინტერესოაა განხილული

ამ გამოკვლევებში ძალიან საინტერესოაა განხილული აბორიგენული ეთოსის, კულტურის, რელიგიური ცნობიერებისა და ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი სხვადასხვა თავისებურება, რომელთა გათვალისწინებაც აუცილებელია ინდიელთა პერსპექტივის ფორმირებისას.

ლიტერატურა:

1. Callowey, 1988: Callowey, Colin G. New Directions in American Indian History. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
2. Fixico, 2013: Fixico, Donald L. Call for Change, The Medicine Way of American Indian History, Ethos and Reality. Lincoln: University of Nebraska Press, 2103.
3. Fixico, 2009: Fixico, Donald L. American Indian History and Writing from Home, Constructing an Indian Perspective. American Indian Quarterly, Fall 2009, Vol. 33, No.4, 553-560. Lincoln: University of Nebraska Press.
4. Fixico, 2003: Fixico, Donald L. American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge. New York: Routledge, 2003.
5. Fixico, 1997: Fixico, Donald L. Rethinking American Indian History. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1997.
6. Martin, 1992: Martin, Calvin. In The Spirit of the Earth: Rethinking History and Time. Baltimore: John Hopkins University press, 1992.
7. Martin, 1987: Martin, Calvin. The American Indian and the Problem of History. New York: Oxford University Press, 1987.
8. McTaggart, 1984: McTaggart, Fred. Wolf That I Am: In Search of the Red Earth People. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

MIKHEIL BARNOVI

Synthesis of Physical and Metaphysical Reality in Worldview of American Indians

In 2013 outstanding American Indian scholar, distinguished professor of history, affiliate of American Indians studies, Donald L. Fixico, author of numerous books about American Indians offered new focus for academic field of American Indians studies. In 2013 he published: „Call for change, The Medicine Way of American Indian History, Ethos and Reality“. It is a new word in American Indians studies. For too many years the academic discipline of history has ignored American Indians or lacked the kind of open-minded thinking necessary to truly understand tribal values and ethos. Academic field and most historians remain oriented toward the American experience at the expense of the unique American Indian experience. As a result if we go through historiography both the status and the quality of Indian history suffered and remain maybe marginalized within the large context of discipline. The new approach of Fixico is dealing with this problem. In his new book noted historian Donald Fixico challenges academic historians and everyone who is interested in American Indian history. Fixico has his own very interesting and invaluable suggestion how the discipline of history can become more flexible to understand the Indian perspective. For this aim, academic history first off all must reconsider its approach toward Indians.

Scholars must change their way of thinking. Current attitudes, American experience itself is insensitive and inconsistent with values, ethos and beliefs of native people. This is the main problem that causes damage to the American Indians history studies in academic field. Fixico offers the „Medicine Way“ as a paradigm to see and feel, understand the history and current world through the tribal perspective. This new paradigm offers historians possibilities to better understand the experience of native feelings, their values and attitudes toward the past. Only based on this paradigm we can reconstruct objective historical reality in American Indian studies reflecting thus an insightful indigenous historical ethos and reality.

Notable professor Donald L. Fixico has been working on various topics of American Indian history for over thirty years and is convinced that there is much more to do. According to Fixico, it is not about how the research data is collected but rather how the historical material and evidence is viewed and interpreted. Fixico argues that American Indian history is actually the history of Indian-white relations, so according the scholar, „other“ side of the coin must be turned that means understanding of experience of Indians, their insightful indigenous historical ethos and reality. This call for historians for change is presented in his brilliant book- „Call for Change, The Medicine Way of American Indian History, Ethos and reality.“

What is Indian history and how does it differ from the academic history? Fixico with great detail explained that Indian history is perceived differently by tribal members close to their traditions as opposed to academic historians. Indian history is conveyed in the oral

tradition via stories were experiences are rather more important than events. The experience itself is moment when time itself is perceived differently from American mainstream and with people. So, to understand Indian point of view and see the world and events through native lens he offers us „The Medicine Way“ paradigm that can bring revisionist approach to the academic field of American Indian history.

According to Fixico, real Indian history focuses on how Indian people were involved in experiences from their own perspective and also on special understanding the various views of non-Indians, white people, who participated in these relationships. Current academic tradition represents history „about“ the Indians from non-Indian point of view this leads us to the result that: native people were misrepresented. The main idea of Fixico’s work is that scholars should understand and see indigenous ethos within Native reality. In order to understand Indian perspective on their history it is necessary to attempt to „see“ things through Indian lens, which becomes possible only trying upon the oral stories, preserved inside a tribal community. To „see“ things in Ficos’s paradigm has pivotal importance. This means to feel and understand the spiritual reality beyond everything. The stories themselves are keepers of spiritual experience, to „see“ this experience means to share it with the story teller.

Fixico presented Three Dimensions of Indian-White relationships as a basic concept of this work. First Dimension is the way in which western-trained historians write „about“ Indians while not properly understanding the tribal ethos, cultural reality, Indian values from inside Native communities. It is important to underline that most Indian history has been written from this Dimension and that’s why we need revisionist approach to the field.

A second Dimension, by Fixico, can be theorized of scholars analyzing and writing about the „interactions“ between Indians and whites. It is „shared-experience“ stage of scholarship when western trained historians are pitting Indians at the center as history makers with white Americans.

The most important Dimension is the third one. Third Dimension is proposed, which is actually the first Dimension but from the Indian point of view, when indigenous people saw whites approaching from the east with the frontier line. In this dimension scholar must scrutinize issues based on Indian views of history.

According Fixico, a key consideration in studying American Indians’ history is to understand their own reality and thus learn how it has changed through time. The combined physical and metaphysical reality was real life how Indian people lived, what they felt, what they thought, how they formed tribal values and traditions. For Indian people the world of medicine power was in all things, including the universe and exactly this is most relevant in writing about tribal history in the Third dimension. This perspective is the medicine Way of Indian History/experience.

Different cultures through the world „see“ the universe from their own perspective and, according to Fixico, this point of diversity can be applied to the understanding of Indian history. There are more than 500 tribal nations in North America alone, various tribes, and many reservations. It is important to underline that each tribe possess their own worldviews with specific separate philosophies based on a non-European paradigm of thinking and version

of history. It's hard to generalize, but the bases of Indian paradigm is „Natural Democracy“ term used by Fixico. Natural Democracy acknowledges the presence of all things and seen them as related to one another on the basis of mutual respect. Generally native philosophy is characterized by circularity. Fundamental concept of Indian paradigm of thinking is Circle of life that means all things are connected within a totality.

Time in Native ethos, according to Medicine Way is nonlinear phenomena and is measured by cycles of the earth's rotation. In larger context, Fixico argues, that the space is broadly explained in inner and outer spaces of the body.

Indian worldview and philosophy is expressing Native views about the environment. It is important to realize Indian attitudes about balance of living a good, moral life. In Native paradigm everyday life is complex of ceremonies and rituals. According to the Native worldview, all that we are is within the Circle of life, which hosts all things. Circularity in Native philosophy is much more complex. Nature and Circular philosophy determined existence of Indian people, their everyday life and values. Native people try to see world around them and feel physical and metaphysical forces.

In traditional culture, Indians perceive history as a unity of experience and not as linear chain of dry facts, facts that can be documented, empirical evidence as it seen in academic field. In story telling pivotal part is sharing of experience, its spiritual background to the listener, rather than trying to describe an event.

Native ethos of understanding their own history is very complex and insightful. Traditional academic perspective can't see the combination of physical and metaphysical realities in Indian everyday life. History written by professional historians of course involves only empirical materials, evidence that is called documented facts. Native people live in dualistic reality, were metaphysical and physical forces are combined, so nondocumented evidence is also an integral part of their life and past.

So, many Indians today live in dualistic socio-cultural reality and reconstruction of Third Dimension means that we must be focused on spiritual layers of Native worldview. The metaphysical influence is overwhelming and it affects the attitudes of each individual and entire community as well. To live according to traditional values and lifestyle means that person must keep those two realities in perspective, but at the same time one mustn't be overwhelmed by another.

ARCH. ANDREW LOUTH

Orthodox Identity in the Modern World
Presentation at Tbilisi State University, 2015, 20 October

It is an enormous privilege to be invited to address you all, here in Tbilisi, the capital of Georgia, the oldest Orthodox nation on earth. In what follows there is little on Georgia, and I would be grateful to hear any reflections, inspired by the Georgian experience of Christian Orthodox identity, in the discussion after the lecture. There is little on Georgia simply because, from the perspective of an English academic concerned with questions on ecclesiology, there is little accessible to me that could enlighten me. What follows are the reflections of an English Orthodox priest of the Russian Orthodox Church in England on the question of Orthodox identity – its problems and challenges – in the modern world: a modern world, that for better or worse (mostly worse, I fear), is encroaching on more traditional cultures. Those, like me, living in the Orthodox diaspora might justifiably feel that the problems of the modern world press on them with special force.

I want to begin with a quotation from St Maximos the Confessor's *Mystagogia*.

It is in this way that the holy Church of God will be shown to be active among us in the same way as God, as an image reflects its archetype. For many and of nearly boundless number are the men, women and children who are distinct from one another and vastly different by birth and appearance, by race and language, by way of life and age, by opinions and skills, by manners and customs, by pursuits and studies, and still again by reputation, fortune, characteristics and habits: all are born into the Church and through it are reborn and recreated in the Spirit. To all in equal measures it gives and bestows one divine form and designation: to be Christ's and to bear his name¹

St Maximos wrote that in the seventh century, when the notion of *symphonia* between Church and State, or strictly speaking between Emperor and priesthood, had been long established. It was also, let it be noted, at a time when the notion of the Christian Roman Empire was experiencing a profound blow from which it has never recovered, for Maximos was writing on the eve of the loss of the Eastern and Southern provinces to Islam, a loss which diminished to nearly zero the 'worldwide', 'oecumenical' pretensions of the Roman Empire. But that is not my point here. Rather it is to draw your attention to the concept of the Church Maximos is adumbrating. It is a body of people, united in the fact that they have 'the one divine form and designation: to be Christ's and to bear his name'. There is no mention of territory. I

¹ *Mystagogia* 1, ll. 163–89 (ed. Christian Boudignon, CCSG 69, 2011).

recall that, some years ago, when I was researching the circle of St Maximos, I noticed that the Cypriot bishops who belonged to that circle were not named after their see, but their people, not the bishop τῆς Τριμύθειας – of Trimuthis – but the bishop τῶν Τριμυθοῦντων – of the people of Trimuthis. Territoriality was secondary to people; the church was not the church of a place, but of a people. Maximos preserves that in the passage cited, and indeed, as I indicated, does not mention territoriality at all.

However, by the time Maximos was writing territoriality had become a major part of the structures of the Church of the Empire. It is no mystery where this came from: it was a result of the conversion of the Emperor Constantine and the way in which – in fact, very gradually – the Church came to model its structures on those of the Roman Empire, structures that were in fact in the process of reformation in the time of Constantine, a reformation that had begun with his predecessor, the persecuting emperor Diocletian.

The Emperor Constantine's conversion to Christianity in 312 and his subsequent protection of and support for the Christian Church had a profound impact on the Church's understanding of its relationship to the world in which it lived. The Roman imperial ideal and the Church's sense of its universal mission mutually influenced each other with results that can be felt – not least in the Eastern Orthodox world – to the present day. This union between the Roman imperial ideal and the Church's universal mission is first set out and celebrated in the works Eusebios composed in honour of Constantine on the occasion of the thirtieth anniversary of his accession as emperor: his *Life of Constantine* and his *Encomia*. This sense of a providential 'fit' between the Roman imperial ideal and the Church's universal claims goes back beyond Eusebios; one can detect some kind of allusion to this in the elaborate date with which the Evangelist Luke prefaces his account of the ministry of Jesus in his Gospel (Luke 3:1). With Eusebios, however, the symbiosis of Empire and Church is worked out in greater detail. The emperor is presented as appointed by God's providence to establish a state of peace in which the Church can preach the Gospel. As the Word of God holds sway over the created order, so the Emperor is appointed by God to rule the inhabited world, the οἰκουμένη; in return the Church prays for the emperor, for the victory of his armies in defending the peace of the empire. Both emperor and Church have a concern for the unity of the Church – a fragile state, as Constantine soon discovered, and as the prominent position of petitions for unity in the prayers of the Church bears witness:² the Church's concern a consequence of the prayer the Lord himself offered on the night before his death, that 'they may be one', the emperor's concern more immediately a consequence of his perception that the prayers on his behalf offered by a united Church are more likely to be heard by God, than the prayers of a divided and disunited Church. All this underlies the notion of a Christian Roman Empire, co-extensive with the 'inhabited world', in which there is harmony, συμφωνία, between Empire and Church, or more strictly, between imperial rule and the priesthood, βασιλεία and ἱεράτευμα, *imperium* and *sacerdotium*: an ideal expressed nowhere better than in *Novella* 6 of the Emperor Justinian (535):

² For instance, in the litanies that occupy such a prominent place in Orthodox services, not least the great litany, called, significantly Τὰ Εἰρηνικά, 'the litany of peace', or in the Roman Canon Missae, which prays 'pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum' ('for your holy catholic Church, that you may think fit to grant it peace, to guard it, unite and rule it throughout the whole world').

The greatest blessings of mankind are the gifts of God which have been granted us by the mercy on high – the priesthood and the imperial authority. The priesthood ministers to things divine, the imperial authority is set over, and shows diligence in, things human; but both proceed from one and the same source, and both adorn the life of man. Nothing, therefore, will be a greater matter of concern to the emperor than the dignity and honour (*honestas*) of the clergy; the more as they offer prayers to God without ceasing on his behalf. For if the priesthood be in all respects without blame, and full of faith before God, and if the imperial authority rightly and duly adorn the commonwealth committed to its charge, there will ensue a happy concord, which will bring forth all good things for mankind. We therefore have the greatest concern for the true doctrines of the God-head and the dignity and honour of the clergy; and we believe that if they maintain that dignity and honour we shall gain thereby the greatest of gifts, holding fast what we already have and laying hold on what is yet to come. ‘All things’, it is said, ‘are done well and truly if they start from a beginning that is worthy and pleasing in the sight of God.’ We believe that this will come to pass, if observance be paid to the holy rules [canons] which have been handed down by the Apostles – those righteous guardians and ministers of the Word of God, who are ever to be praised and adored – and have since been preserved and interpreted by the holy Fathers.³

This impressive ideal had profound ramifications for the structure of the Christian Church. Even before the peace of the Church, ecclesiastical structures had modelled themselves on the administrative structures of the Roman Empire. A bishop ruled over the Church in a city and his hinterland, *χώρα*; the bishop of the metropolis of a province soon assumed authority over the bishops of the province; and canon 6 of Nicaea envisages the beginnings of the system of patriarchates, roughly shadowing the dioceses of the Roman Empire. From the beginning, Rome and the West glossed this arrangement with an understanding of apostolic authority, independent of the imperial structures, and at the beginning of the second millennium began to make claims that fundamentally qualified this endorsement of imperial structures. In the East, however, the model of *symphonia* was accepted, the only serious check on it being found in the claim by some, at least, of the monastic order to act as safeguards of the canons of the Church.⁴ This, however, meant a check on certain acts of the imperial authority, not some continuing constitutional arrangement.

The model, then, of the relationship of the Church and the World came to be summed up in the notion of Emperor–Empire–Church. The fifteenth century saw developments that only underlined and strengthened this pattern. On the one hand, with the fall of the Byzantine Empire, the Orthodox Christians formed a ‘people of the Book’ under Islam: the Roman people, the *Rum Millet*, led by the patriarch, appointed by the Sultan. This enhanced the role of the patriarch, and if anything brought the notion of church and ‘nation’, as the *Rum Millet*, into

³ Preface to *Novella 6*: in *Social and Political Thought in Byzantium, from Justinian I to the last Palaeologus*, translated with an introduction and notes by Ernest Barker, Oxford: Clarendon Press, 1957, 75–6.

⁴ It is sometimes overlooked that any claim that the Byzantine Empire was ‘caesaro-papist’ needs to be qualified by the claims of the monastic order to preserve the tradition of the Church, a claim asserted during the iconoclast controversy in the seventh/eighth centuries and during the hesychast controversy in the fourteenth century.

an even closer symbiosis. The Byzantine ideal had been inherited by the Russians, and there developed a notion of the Russian Empire as the successor of the Byzantine Empire, with the same pattern of Emperor–Empire–Church – though the position of patriarch leading the Church was replaced by that of the so-called ‘synod’ from Peter the Great until the eve of the Revolution.

This pattern – Emperor–Empire–Church – was adopted in the nineteenth century, as the various Orthodox nations – Greece, Serbia, Bulgaria, Romania – liberated themselves from the Ottoman Empire, and established themselves as independent, Orthodox nations. In this context, however, the ideal was inevitably modified. Emperor–Empire–Church had been a universal ideal. To be sure, it had never been more than an ideal: the Roman Empire was not the οἰκουμένη – Persia, not to mention China and India, were inhabited and not just barbarian lands – nor was the Emperor the ruler of the whole world, though Byzantine diplomatic conventions carefully promoted this illusion.⁵ In fact, this Roman ideal actually hindered the Church in its universal mission, promoting the falsehood that to be Christian meant to be Roman. Nevertheless, it was an ideal that had some currency. In the nineteenth-century, nationalist context, however, the ideal became something very different. Emperor–Empire–Church was transformed into King–Nation–Church, though Russia preserved a belief in the older imperial model in, however, a potentially highly dangerous way. In this context, the older universal ideal had been changed. Whereas ‘Empire’ can accommodate, however imperfectly, the universal mission of the Church, a nation is one nation among others, and the correspondence of nation and church actually seems to contradict the notion of the Church’s universal mission. The notion of autocephaly again means something very different from whatever had been meant by the independence of the five patriarchates of the ancient Pentarchy within the Christian Empire. What the nineteenth century saw was a potential, or even actual, fragmentation of the Church by the several adoption of what had once been a structure intended to express the unity of the one Church of the inhabited world.

The story, however, is by no means wholly negative, and we need to remind ourselves of this before we go any further. The traditions of what became ‘national Orthodoxy’ were based on the way in which, during the centuries of suppression by Islam, Orthodox Christians had preserved their identity by a faithful following of Orthodox traditions that had become embedded in their sense of identity as Greeks, Bulgarians, Serbs, living under the Ottomans – and also those Romanians living within the Austro-Hungarian Empire, which refused even to acknowledge their legal existence. A stubborn attachment to traditions that defined their culture as Orthodox – at the level of persistent patterns of worship and custom – arguably preserved an Orthodoxy more authentic and closer to its roots than the attempts of theologians to articulate Orthodoxy in the context of the post-Reformation debates of Western Europe. It certainly made possible a sense of Orthodox identity that could be grasped and articulated by ordinary people, in contrast to the experience of the West, where a combination of intellectualism and pietism weakened and distorted the experience of Western Christianity – a process that seems even to be catching up on popular expressions of Catholicism that, very like Orthodoxy, preserved popular, vernacular forms of religious belief and observance right up to the reforms of Vatican

⁵ See Dimitri Obolensky, ‘The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy’, in idem, *Byzantium and the Slavs*, Crestwood NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1994, 1–22.

II. Nor should we think of this as nothing more than some kind of folk religion (though folk religion is not to be despised); Christos Yannaras, in his account of the revival of genuinely Orthodox theology in the Greek world in the last century, sees the roots of this revival in the celebration of the 'common experiences of life', expressed in the living traditions and rhythms of life preserved in the villages, that form the basis of the short stories of the great writer, Alexandros Papadiamandis.⁶ All of this must be even more true in the case of Georgia.

There seem to me to be two, in principle, quite different issues here: one is concerned with territoriality, in the sense of Churches defining themselves in terms of territory – usually national territory; the other is concerned with language and culture. On the latter question the Orthodox position is – at least historically – quite clear. We have no hegemonic culture, no sacred language; the Gospel translates from culture to culture, from language to language. The Orthodox Church never (or at least never in any sustained way) bought into the idea of a single Christian culture and sacred language, as the Church did in the medieval (and post-medieval) West. In principle, the Gospel is preached, the Scriptures are read, the liturgy is celebrated, in the language of the people (admittedly the principle is often stretched: Greeks use Byzantine Greek, not the language of the people; Russians use Church Slavonic – but these are attenuations of a principle, not an alternative principle). The correlation of language and nation is a bit of Romantic ideology, going back no further than the eighteenth century. There is no reason for us to buy into that in the twenty-first century. The Church has to be open to all cultures and languages, and this creates a *décalage* – disjunction, discrepancy – between culture and nation, in which the Church must not get caught up. National Churches, attached to territory, threaten the universality of the Gospel.

What way ahead would I suggest, if this analysis is anywhere near correct? It seems to me that the collusion between the Gospel message of love and the temptation of political power has presented the Church with dilemmas that have been destructive of its integrity. There have been occasions when the collusion of nation and Church has been justifiable, or at least beneficial, not least on occasions when the nation itself was under threat. But I suggest that it would be better to explore an understanding of what it is to be the Church much closer to St Maximos' vision, dispensing altogether with the notion of territorial identity. We don't have to invent anything to achieve this, all we need do is recall, not just the conditions of the Church prior to Constantine, but the ideal of the Church we find in the New Testament and early Christianity. That ideal had nothing to do with territory, and everything to do with being a people, a dispersed people, a diaspora. It is, I think, a mistake – the fundamental mistake – to think of the condition of diaspora as essentially fleeting: a passing condition, because in the end we look forward to settling down, and ceasing to be a diaspora. Perhaps we need to look to the Jews, whom we Christians, over the centuries, forced into a permanent state of diaspora, a state which the Jews have discovered to be not a condition to be overcome, but rather one that has been productive of great spiritual benefits – at least until the advent of Zionism.

⁶ See Christos Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, Athens: Ekdoseis Domos, 1996, 406–89 (Eng. trans., *Orthodoxy and the West*, Brookline MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006, 251–308).

It is very hard to accept the condition of permanent diaspora, a sense of never settling down. But the New Testament gives little support to any idea of settling down, to the Church becoming part of the political structures of the world, as it came to be with the Eusebian and Justinianic ideal of *symphonia*. When the Apostle Paul says to the Ephesians that they are no longer ‘strangers and foreigners’ (ξένοι καὶ πάροικοι), he means that that is precisely what they are in this world, but that the hidden reality of their existence is that they are ‘fellow-citizens of the saints and members of God’s household’ (Eph. 2:19). Similarly, in the Epistle to the Hebrews, those who live by faith are ‘strangers and pilgrims on earth’, who are in search of their ‘homeland’ (Heb. 11:13, 14), while ‘here we have no abiding city, but seek one to come’ (Heb. 13:14). The author of the second-century *Epistle to Diognetus* reaffirms this, saying of Christians, that ‘they live in their own countries, but as foreigners; they share in everything as citizens, but dwell everywhere as strangers; every foreign country is theirs and every country foreign’ (*Diog.* 5.5). Christians have, over the centuries, settled down and made towns and countries their homes, but these words remind us that at a deeper level, we can never settle down in this world. Perhaps there is some fundamental betrayal involved in the Church accepting a place in this world, as if here we had found our ‘ancient homeland’: that ‘ancient homeland’ towards which we look from afar, according to St Basil, when we turn east to pray.⁷ Perhaps the condition in which most Orthodox Christians have found themselves in recent decades – strangers in their own countries, which have been taken over either by the ideology of communism or the more tenacious ideology of modern consumerism: perhaps this condition is not the defeat of Christianity, but rather an opportunity to discover and live a more truly Christian life, like that described in the *Epistle to Diognetus*:

They dwell on earth, and are citizens of heaven; they obey the established laws, and in their lives outdo the laws; they love all and are persecuted by all; they are ignored and condemned; they are done to death, and brought to life; they are poor, and make many rich; they lack everything, and are abundant in everything; they are dishonoured and are glorified in their dishonour; they are blasphemed and are justified; they are reviled and they bless; they are insulted and show honour; doing good they are punished as wicked; punished, they rejoice as given life (*Diog.* 5. 9–16).

I am not sure that thinking through an alternative to the dominant Eusebian model of political theology and the relationship between Church and State should really be a priority, if it means working out another way of conceiving how the Church is to settle down in the world. Perhaps we should explore more urgently what it means to be ‘strangers and foreigners’ in our own countries, and to realize again what it means to live in the world in which we cannot settle or make ourselves at home. The temptation to recover what we have lost is very great – whether it was lost to communism or is lost (or in danger of being lost) to Western individualism and consumerism – but I am not sure that I see how a political theology could secure that. What is needed is repentance, μετάνοια, and that involves personal commitment, not political programmes.

⁷ Basil the Great, *De Spiritu Sancto* 27. 66 (PG 32: 192A).

აჰთიდაილიაჯაიდა ილიანობა თანაბაილიჰა მსოფლიოში

**(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტიში
2015 წლის 20 ოქტომბერს წაკითხული ლექცია)**

ჩემთვის უდიდესი პატივია, რომ მოგმართავთ აქ, თბილისში, საქართველოს – მსოფლიოს ამ უძველესი ერის – დედაქალაქში. საქმე ისაა, რომ ჩვენთან საქართველოს შესახებ ინფორმაცია არცთუ ისე დიდია და მადლობელი ვიქნები, თუ ლექციის შემდეგ მართლმადიდებლური იდენტობის შესახებ ქართული გამოცდილებიდან ნაკარნახევ მოსაზრებებს გამიზიარებთ. ეკლესიოლოგიის საკითხებით დაინტერესებული ინგლისელი მეცნიერისათვის საქართველოს შესახებ ამ მიმართულებით ძალიან ცოტა ნაშრომია ხელმისაწვდომი. მე ინგლისში არსებული რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის ინგლისელი მღვდლის პოზიციიდან ვსაუბრობ მართლმადიდებელთა იდენტობის, მათი პრობლემებისა და გამონვევების შესახებ თანამედროვე მსოფლიოში, რაც როგორც კარგი, ასევე ცუდი (და ვშიშობ, უმეტესწილად, ცუდი) მიმართულებით იჭრება ტრადიციულ კულტურებში. ჩემ მსგავსად ისინიც, ვინც მართლმადიდებელთა დიასპორებს მიეკუთვნებიან, ალბათ, სრულიად მართებულად განიცდიან ამ პრობლემას, რომელიც მათაც განსაკუთრებული ძალით უნდა ავიწროებდეს.

მინდა დავიწყო მაქსიმე აღმსარებლის მისტაგოგიის ციტირებით.

„ჩვენ შორის ღმერთის ეკლესიის მოქმედება სწორედ ისევე გამოჩნდება, როგორც ღმერთი; ის, როგორც ხატი, აირეკლავს მის არქეტიპს. უთვალავი კაცი, ქალი და ბავშვი, რომელნიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან წარმოშობით, შესახებაობით, რასითა და ენით, ცხოვრების წესითა და ასაკით, შეხედულებებითა და ოსტატობით, მანერებითა და წეს-ჩვეულებებით, მისწრაფებებითა და მეცადინეობით, რეპუტაციით, ილბალით, ხასიათითა და ჩვევებით, ყველა ეკლესიაშია შობილი და მისი საშუალებით ხელახლა იშვება და განახლდება სულიწმიდით. ის ყველას თანაბრად აძლევს და ანიჭებს ერთ ღვთაებრივ ფორმას და დანიშნულებას: რომ იყოს ქრისტესი და ატაროს მისი სახელი“.¹

წმ. მაქსიმემ ეს მეშვიდე საუკუნეში დანერა, როდესაც ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ან, უფრო კონკრეტულად, იმპერატორსა და სამღვდლოებას შორის ერთგვარი *სიმფონიის* ცნება დიდი ხნის ჩამოყალიბებული იყო. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ იმ დროს ქრისტიანული რომის იმპერია დიდი დარტყმის ქვეშ იმყოფებოდა, რის შემდეგაც აღდგენა ველარც კი შეძლო. მაქსიმე სწორედ იმ პერიოდის წინ წერდა, როდესაც აღმოსავლეთისა და სამხრეთის პროვინციები ისლამს ჩაჰბარდა. ამ დანაკარგმა რომის იმპერიის „მსოფლიო“ ანუ „ეკუმენური“ ამბიციები თითქმის ნულამდე დაიყვანა. თუმცა ახლა ამაზე არ ვსაუბრობ. უფრო მეტი ყურადღება

¹ *Mystagogia* 1, ll. 163–89 (ed. Christian Boudignon, CCSG 69, 2011).

მინდა გავამახვილო ეკლესიის ცნებაზე ისე, როგორც მას წმ. მაქსიმე აღწერს: ეს არის ადამიანთა კრებული, რომელიც გაერთიანებულია იმით, რომ მათ აქვთ „ერთი ღვთაებრივი ფორმა და დანიშნულება – იყვნენ ქრისტესნი და ატარონ მისი სახელი“. აქ არსადაა ნახსენები ტერიტორია. ვიხსენებ, რომ რამდენიმე წლის წინ, როდესაც წმ. მაქსიმეს წრეს ვიკვლევდი, შევნიშნე, კვიპროსელი ეპისკოპოსები, რომლებიც იმ წრეს ეკუთვნოდნენ, მითითებულნი იყვნენ არა მათი საყდრების, არამედ მათი ხალხის მიხედვით, არა როგორც ეპისკოპოსი ტრიმიფუნტისა, არამედ როგორც ტრიმიფუნტელთა ეპისკოპოსი. ტერიტორიულობა მეორეხარისხოვანი იყო ხალხისათვის. ეკლესია იყო არა ადგილის ეკლესია, არამედ ხალხის. მაქსიმე ამ პრინციპს იცავს და მასთან, როგორც უკვე აღვნიშნე, ტერიტორიულობა საერთოდ არ მოიხსენიება.

თუმცა, მაქსიმეს დროისათვის ტერიტორიულობა იმპერიის ეკლესიის მთავარი ნაწილი იყო. ამის წარმომავლობა სავსებით ნათელია: ეს იყო იმპერატორ კონსტანტინეს მოქცევის შედეგი და კიდევ იმისა, რომ ეკლესიამ ნელ-ნელა და ეტაპობრივად ჩამოაყალიბა თავისი სტრუქტურები რომაული იმპერიის მოდელზე დაფუძნებით. ეს სტრუქტურები კონსტანტინეს დროს რეფორმაციის პროცესში იყო, იმ რეფორმაციისა, რომელიც მისმა წინამორბედმა, მდევნელმა იმპერატორმა დიოკლეტიანემ წამოიწყო.

312 წელს იმპერატორ კონსტანტინეს მოქცევამ ქრისტიანობაზე, ისევე, როგორც მისმა ქრისტიანული ეკლესიისადმი შემდგომმა მფარველობამ და დახმარებამ უდიდესი გავლენა მოახდინა ეკლესიის გარესამყაროსთან ურთიერთობის ჩამოყალიბებაზე. რომაული იმპერიული იდეალისა და ეკლესიის უნივერსალური მისიის განცდის ურთერთგავლენამ აღმოსავლურ მართლმადიდებელ სამყაროშიც მნიშვნელოვანი შედეგი გამოიღო, რაც დღესაც კი საგრძნობია. ურთიერთკავშირი რომის იმპერიის იდეალსა და ეკლესიის უნივერსალურ მისიას შორის პირველად გამოითქვა და აღინიშნა ევსების ნაშრომებში „კონსტანტინეს ცხოვრება“ და „იკონომია“, რომლებიც კონსტანტინეს პატივსაცემად შეიქმნა მისი იმპერატორად აღსაყდრების 30 წლისთავზე. ეს იდეა, რომ რომის იმპერიის იდეალსა და ეკლესიის მხრიდან უნივერსალურობის პრეტენზიას შორის თანხვედრა ღვთის განგებულებითაა დაშვებული, ევსებიზე კიდევ უფრო ადრინდელ ეპოქას მიეკუთვნება. შესაძლოა, ერთგვარი მინიშნება შეინიშნოს წმიდა ლუკას მიერ საგულდაგულოდ მითითებულ თარიღში, რომელიც წინ უძღვის ლუკას სახარებაში იესო ქრისტეს მოღვაწეობის თხრობას (ლუკა, 3, 1). ევსებისთან კი იმპერიისა და ეკლესიის თანაცხოვრება დეტალურად არის განხილული. იმპერატორი წარმოდგენილია როგორც მშვიდობის დასამყარებლად ღვთის განგებულებით დანიშნული, რათა ეკლესიამ სიმშვიდის პირობებში სახარება იქადაგოს: როგორც ღვთის სიტყვა ბატონობს ღვთის შექმნილ სამყაროზე, ასე იმპერატორი დანიშნულია ღმერთისაგან იმისათვის, რომ განაგოს მსოფლიოს დასახლებული ადგილები. სანაცვლოდ კი ეკლესია ლოცულობს იმპერატორისათვის, მისი ლაშქრის გამარჯვებისა და იმპერიის სიმშვიდისათვის. ორივე, იმპერატორიც და ეკლესიაც, დაინტერესებულია ეკლესიის მთლიანობის საკითხით. ამ საკითხში კონსტანტინემ მალე აღმოაჩინა საშიშროება, რაც, აგრეთვე,

მკვეთრად შეინიშნება ეკლესიის ერთობისათვის ლოცვების რაოდენობაში.² ეკლესიის ინტერესი იმ ლოცვიდან გამომდინარეობს, რომელიც უფალმა თავად ალაველინა ჯვარცმის წინა ღამეს მათი ერთობისათვის, იმისათვის, რომ ისინი „ერთნი ყოფილიყვნენ“; იმპერატორის ინტერესი კი უფრო მეტად იქიდან გამომდინარეობს, რომ, მისი აზრით, მისთვის ეკლესიის ერთობით აღვლენილი ლოცვა, სავარაუდოდ, უფრო მეტად შეისმინება ღმერთის მიერ, ვიდრე დაყოფილი და დანაწევრებული ეკლესიისა. ყოველივე ეს ხაზს უსვამს ქრისტიანული რომის იმპერიის იდეას, რომელიც თანაარსებობს დასახლებულ სამყაროსთან და რომელშიც იმპერიასა და ეკლესიას შორის სუფევს ჰარმონია, სიმფონია იმპერიასა და ეკლესიას შორის ან, უფრო ზუსტად, საიმპერატორო მმართველობასა და სამღვდელეობას შორის, βασιλεία და ἱεράτευμα, *imperium* და *sacerdotium*. ეს იდეალი ყველაზე კარგად გამოიხატა იმპერატორ იუსტინიანეს ნოველების მე-6 ნაწილში (535).

კაცობრიობის ყველაზე დიდი სიკეთეები ღმერთის ის საჩუქრებია, რომლებიც ღვთის წყალობით ზეგარდამო მოგვემადლა – ესენია სამღვდელეობა და იმპერატორის ძალაუფლება. ღვთაებრივ საქმეებში საიმპერიო ძალაუფლებას აღემატება ღვთისმსახურება, რომელიც გულისყურით ეკიდება ამქვეყნიურ საქმეებს. თუმცა ორივე ერთი და იმავე წყაროდან გამომდინარეობს და ორივე ამშვენებს ადამიანს. შესაბამისად, არაფერია იმპერატორისათვის უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე სამღვდელეობის ღირსება და პატივი; მითუმეტეს, რომ ისინი მის ნაცვლად ალაველინენ ლოცვებს. რადგან თუ მღვდლობა უნაკლო იქნება ყველა მიმართებით და ღვთისადმი რწმენით სავსე, და თუ საიმპერიო ძალაუფლება სამართლიანად და ღირსეულად უზრუნველყოფს მასზე დამოკიდებულ საყოველთაო კეთილდღეობას, მათ შორის წარმოიქმნება თანხმობა, რაც, შესაბამისად, წარმოშობს ყველა სიკეთეს კაცობრიობისათვის. აქედან გამომდინარე, ჩვენ გვაფიქრებს მამა ღმერთის ჭეშმარიტი დოგმატები და სამღვდელეობის ღირსება და პატივი, და გვჯერა, რომ, თუ ისინი შეინარჩუნებენ ამ ღირსებასა და პატივს, ჩვენ ამით ყველაზე დიდ ნიჭს მოვიხვეჭთ, რადგან შევინარჩუნებთ იმას, რაც უკვე გვაქვს და შევიძინებთ იმას, რაც მომავალში გველის. ნათქვამია, რომ „ყველა კეთილი საქმე კარგად სრულდება, თუ მისი დასაწყისი ღირსეულია და სათნო ეყოფა ღმერთს“, გვჯერა, რომ ეს აღსრულდება წმიდა კანონთა დაცვით, რომლებიც მოციქულების, ამ ღვთის სიტყვის მართალი მცველებისა და მსახურების, მიერ გადმოგვეცა და წმიდა მამათა მიერ განიმარტა.³

ამ შთამბეჭდავმა იდეალმა ქრისტიანული ეკლესიის სტრუქტურისათვის ძალიან ღრმა და მრავალმნიშვნელოვანი შედეგი გამოიღო. ჯერ კიდევ, სანამ ეკლესიაში მშვიდობა დაისადგურებდა, ეკლესიის სტრუქტურები რომის იმპერიის აღ-

² მაგალითად, კვერექსებში, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ მართლმადიდებლურ მსახურებებში: თუნდაც დიდი კვერექსი Τὰ Εἰρηνικά – მშვიდობის კვერექსი ან რომაული Canon Missae, რომელიც არის ლოცვა წმიდა კათოლიკე ეკლესიისათვის, რათა ღმერთმა განიზრახოს მისთვის მშვიდობის მინიჭება, დაიცვას, გააერთიანოს და ძალაუფლება მოაპოვებინოს მას მთელ სამყაროზე.

³ *Novella 6*, წინასიტყვაობა. ნიგნიდან *Social and Political Thought in Byzantium, from Justinian I to the last Palaeologus*, translated with an introduction and notes by Ernest Barker, Oxford: Clarendon Press, 1957, 75–6.

მინისტრაციული სტრუქტურების მოდელზე ჩამოყალიბდა. ეპისკოპოსი მართავდა ეკლესიას ქალაქში და შორეულ რეგიონში – *χώρα*-ში. პროვინციის მიტროპოლიის ეპისკოპოსმა მალე ძალაუფლება მოიპოვა პროვინციის ეპისკოპოსებზე; ნიკეის კრების მე-6 კანონი წინასწარ განჭვრეტს საპატრიარქო სისტემის დასაწყისს, რომელიც ძალიან ჰგავს რომის იმპერიის ეპარქიების სისტემას. რომმა და დასავლეთმა ეს შეთანხმება თავიდანვე მოციქულთა ავტორიტეტის მითითებით განმარტა, იმპერიული სტრუქტურისაგან დამოუკიდებლად. მეორე ათასწლეულის დასაწყისში კი ისეთი განცხადებების გაკეთება დაიწყო, რომლებმაც არსებითად ხელი შეუწყო ამ იმპერიული სტრუქტურების დამტკიცებას და დაამონმა ისინი. თუმცა აღმოსავლეთში სიმფონიის მოდელი მიღებული იყო, მისი სერიოზული შესწავლა და გამოკვლევა ხდებოდა მონასტრებში და მიზნად ისახავდა ეკლესიის კანონების ერთგვარ დაცვას.⁴ თუმცა არა რაიმე გრძელვადიანი კონსტიტუციური შეთანხმების კვლევა ხდებოდა, არამედ მხოლოდ საიმპერიო ხელისუფლების რამდენიმე აქტი განიხილებოდა.

შესაბამისად, ეკლესიისა და „ამა სოფლის“ ურთიერთობის მოდელი ამგვარად ჩამოყალიბდა: იმპერატორი – იმპერია – ეკლესია. მეთხუთმეტე საუკუნეში მოვლენების განვითარებამ ხაზი გაუსვა ამ სქემას და გააძლიერა. ერთი მხრივ, ბიზანტიის იმპერიის დაცემასთან ერთად, მართლმადიდებელმა ქრისტიანებმა ისლამის ქვეშ ჩამოაყალიბეს „ნიგნის ხალხი“; რომაელი ხალხი – *Rum Millet*, რომელსაც წინამძღოლობდა სულთნის მიერ დანიშნული პატრიარქი. ამან გააძლიერა პატრიარქის როლი და, ყველაფერთან ერთად, ეკლესიისა და „ერის“ ცნებები კიდევ უფრო დაახლოვა ერთგვარ სიმბიოზში. ბიზანტიური იდეალი მემკვიდრეობით გადაეცათ რუსებსაც და რუსეთის იმპერიის ცნება, როგორც ბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრის ცნება, ისე განვითარდა იმავე სქემის საფუძველზე: იმპერატორი – იმპერია – ეკლესია. თუმცა პატრიარქის პოზიცია, როგორც ეკლესიის წინამძღოლისა, პეტრე დიდიდან მოყოლებული, რევოლუციის წინა პერიოდამდე ჩანაცვლდა ეგრეთ წოდებული „სინოდით“.

ეს სქემა „იმპერატორი – იმპერია – ეკლესია“ მეცხრამეტე საუკუნეში აითვისა სხვადასხვა მართლმადიდებელმა ერმა – ბერძნებმა, სერბებმა, ბულგარელებმა, რუმინელებმა, რომლებიც გათავისუფლდნენ რა ოსმალთა იმპერიისაგან, დამოუკიდებელ, მართლმადიდებელ ერებად ჩამოყალიბდნენ. თუმცა ამ კონტექსტში იდეალის ცვლილება გარდაუვალი იყო. იმპერატორი – იმპერია – ეკლესია უნივერსალური იდეალი იყო. დაბეჯითებით უნდა აღინიშნოს, რომ ის არასდროს ყოფილა იდეალზე მეტი: თვით რომის იმპერია არ იყო უნივერსალური – სპარსეთი, თავი რომ დავანებოთ ჩინეთსა და ინდოეთს, დასახლებული იყო და არ იყო მხოლოდ ბარბაროსთა მიწა. ასევე, იმპერატორიც არ იყო მთელი მსოფლიოს მმართველი, თუმცა ბი-

⁴ ხშირად ყურადღების მიღმა რჩება ნებისმიერი განცხადება იმის შესახებ, რომ ბიზანტიის იმპერია ცეზაროპაპისტური იყო, კავშირშია სამონასტრო ცხოვრებასთან, სადაც ეს საეკლესიო ტრადიციის დაცვის მიზნით მოიაზრებოდა. ეს განაცხადი ამ მიმართულებით კეთდებოდა ხატმებრძოლობის, მწვალებლობის პერიოდში VII-VIII საუკუნეებში, ისევე როგორც ისიხაზმის შესახებ დაპირისპირების დროს XIV საუკუნეში.

ზანტიის დიპლომატიური კონვენცია გულმოდგინედ ავითარებდა ამის ილუზიას.⁵ ფაქტობრივად, ამ რომაულმა იდეალმა ეკლესიას ხელი შეუშალა მის უნივერსალურ მისიაში, იმით, რომ ის სიცრუეს თესავდა – თითქოსდა ქრისტიანობა რომაელობას ნიშნავდა. მიუხედავად ამისა, ეს იდეალი მეტ-ნაკლებად მიღებული იყო. მეცხრამეტე საუკუნეში ნაციონალისტურ კონტექსტში ეს იდეალი სრულიად განსხვავებულ ფენომენად გადაიქცა. იმპერატორი – იმპერია – ეკლესია გარდაიქმნა მეფე – ერი – ეკლესიად. რუსეთმა მაინც შემოინახა ერთგულება ძველი რომაული იმპერიული მოდელისადმი, რაც მეტად სახიფათო იყო. ამ კონტექსტში ძველი უნივერსალური იდეალი შეიცვალა. მაშინ, როდესაც „იმპერია“ არასრულყოფილად, მაგრამ მაინც ეგუება ეკლესიის უნივერსალურ მისიას, ერი მხოლოდ ერთ-ერთია ბევრ ერს შორის და ერისა და ეკლესიის ურთიერთობა ეწინააღმდეგება ეკლესიის უნივერსალური მისიის ცნებას. ავტოკეფალიის ცნება სრულიად განსხვავდება ქრისტიანულ იმპერიაში ხუთი საპატრიარქოსაგან შემდგარი ძველი პენტარქიისაგან. მეცხრამეტე საუკუნეში ცხადი გახდა ეკლესიის პოტენციური და რეალური ფრაგმენტაცია იმის გამო, რომ რამდენჯერმე მოხდა იმის მითვისება, რაც ერთ დროს დასახლებული სამყაროს ეკლესიის ერთობის გამომხატველი სტრუქტურა იყო.

უნდა აღინიშნოს და გვახსოვდეს, რომ ეს საკითხი მთლიანად ნეგატიური არ არის. ტრადიციები, რომლებიც „ეროვნულ მართლმადიდებლობად“ ჩამოყალიბდნენ, ეფუძნებოდა იდენტობას, რომელსაც ისლამის დენის პირობებში მართლმადიდებელი ქრისტიანები საუკუნეების განმავლობაში ინარჩუნებდნენ თავიანთი სარწმუნოებით. ისინი მართლმადიდებლურ წეს-ჩვეულებებს ასრულებდნენ, რომლებიც ჩაბეჭდილი იყო მათი, როგორც ბერძნების, ბულგარელების, ოსმალეთის ბატონობის ქვეშ მცხოვრები სერბებისა თუ რუმინელების იდენტობაში, რომელთა ლეგალურ სტატუსს ავსტრია-უნგრეთის იმპერია არც კი აღიარებდა. ტრადიციებისადმი ღვთისმსახურებისა და წესების ერთგვაროვანი სქემების დაცვის დონეზე შეუპოვარმა ერთგულებამ, რომელიც მათ კულტურას მართლმადიდებლურად განსაზღვრავდა, სავარაუდოდ, მართლმადიდებლობა უფრო ჭეშმარიტად და უფრო ახლოს შემოინახა მის ფესვებთან, ვიდრე დასავლელ ევროპელ თეოლოგთა მცდელობები ახერხებენ მართლმადიდებლობის არტიკულაციას რეფორმაციის შემდგომი დებატების კონტექსტში. ამან შესაძლებელი გახადა მართლმადიდებელთა იდენტობის განსაზღვრა ჩვეულებრივი ადამიანების ხედვით, განსხვავებით დასავლეთისაგან, სადაც ინტელექტუალიზმისა და პიეტიზმის კომბინაციამ დაასუსტა დასავლური ქრისტიანობის გამოცდილება – ეს არის პროცესი, რომელიც ახლაც კი შეინიშნება კათოლიციზმის პოპულარულ გამოხატულებებში, თუმცა ვატიკანის მეორე კრებამდე ის სწორედ მართლმადიდებლობის მსგავსად ინარჩუნებდა რელიგიური რწმენისა და ხედვის ხალხურ, მშობლიურ ფორმებს. ისიც არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ეს მხოლოდ ფოლკლორია და სხვა არაფერი (თუმცა ფოლკლორული რელიგიის დაგმობაც არ არის სასურველი). ხრისტოს იანარასი, ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი, თეოლოგიის შესახებ თავის მონათხრობში წინა საუკუნის ბერძნულ სამყარო-

⁵ იხ. დიმიტრი ობოლენსკი, 'The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy', idem, *Byzantium and the Slavs*, Crestwood NY: St Vladimir's Seminary Press, 1994, 1–22.

ში ამ აღმავლობის ფესვებს „ცხოვრების საერთო გამოცდილების“ დღესასწაულში ხედავს, რომელიც გამოიხატება სოფლებში შემონახულ ცოცხალ ტრადიციებსა და ცხოვრების რიტმში, რაც, აგრეთვე, საფუძვლად ედება დიდი მწერლის, ალექსანდროს პაპადიამანდის მოკლე მოთხრობებს.⁶ ვფიქრობ, რომ ეს ყველაფერი კიდევ უფრო თვალსაჩინო უნდა იყოს საქართველოს მაგალითზე.

აქ ვანყდებით ორ პრინციპულ, სრულიად განსხვავებულ, საკითხს: ერთი დაინტერესებულია ტერიტორიულობით, იმ აზრით, რომ ეკლესიები საკუთარ იდენტობას ტერიტორიის მიხედვით განსაზღვრავენ – ჩვეულებრივ, ეს არის ეროვნული ტერიტორია; მეორე არის ენისა და კულტურის საკითხი. ამ ბოლო საკითხზე მართლმადიდებლური პოზიცია, თუნდაც ისტორიულად, სავსებით ნათელია. მართლმადიდებლებს არ გვაქვს ჰეგემონური კულტურა, არც წმინდა ენა; სახარება ითარგმნება ერთი კულტურიდან მეორეზე და ერთი ენიდან მეორე ენაზე. მართლმადიდებელ ეკლესიას არასდროს (ყოველ შემთხვევაში არა რაიმე ხელმოსაჭიდი ინფორმაციის საფუძველზე) არ შემოუტანია ერთი ქრისტიანული კულტურისა და წმინდა ენის იდეა, როგორც ეს შუა საუკუნეების (და შემდგომი პერიოდის) დასავლეთში მოხდა. სრულიად პრინციპულად სახარება იქადაგება, წმინდა წერილი იკითხება და საღმრთო ლიტურგია აღევლინება ხალხის ენაზე (გამონაკლისები გვხვდება იმ აზრით, რომ ბერძნები ბიზანტიურ ბერძნულს იყენებენ და არა თანამედროვე ბერძნულს, რუსები – სლავურს, მაგრამ ეს შემთხვევები არ ცვლიან მთავარ პრინციპს, მხოლოდ არბილებენ მას). ენისა და ერის თანაფარდობა, ცოტა არ იყოს, რომანტიკული იდეოლოგიაა, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნეზე უფრო ადრეულ პერიოდში შეინიშნება. არავითარი მიზეზი არ გვაქვს იმისათვის, რომ ამით ვიხელმძღვანელოთ XXI საუკუნეში. ეკლესია ღია უნდა იყოს ყველა კულტურისა და ენისათვის. კულტურასა და ერს შორის განხეთქილებაში ეკლესია არ უნდა ჩაერთოს. ეროვნული ეკლესიების ტერიტორიულობაზე მიჯაჭვულობა სახარების უნივერსალური ბუნებისათვის საფრთხეა.

რა გზა დავსახოთ სწორად, თუ ეს ანალიზი ცოტათი მაინც მართებულია? მიმაჩნია, რომ სიყვარულის შესახებ სახარებისეულ სწავლებასა და პოლიტიკური ძალაუფლების საცდურს შორის შეთქმულებამ ეკლესია მისი მთლიანობისათვის დამანგრეველი დილემების წინაშე დააყენა. იყო შემთხვევები, როდესაც შეთანხმება ერსა და ეკლესიას შორის გამართლებული და სასარგებლო იყო, ან შემთხვევები, როდესაც თავად ერი მუქარის წინაშე იდგა. მაგრამ, ვფიქრობ, უმჯობესია, დავეყრდნოთ ეკლესიის იმ გაგებას, რომელიც მაქსიმე აღმსარებლისეულ ტერიტორიული იდენტობის ცნებისაგან სრულიად თავისუფალ ხედვას უახლოვდება, ამისათვის არ გვჭირდება რაიმეს გამოგონება, მხოლოდ გვჭირდება, გავიხსენოთ არა მარტო კონსტანტინემდელი ეკლესიის მდგომარეობა, არამედ ეკლესიის იდეალი, რომელსაც ახალ აღთქმასა და ადრეულ ქრისტიანობაში ვხვდებით. ამ იდეალს არავითარი საერთო არ აქვს ტერიტორიასთან, არამედ ის ხალხთან არის კავშირში, როგორც

⁶ Christos Yannaras, *Orthodoxia kai Dúση stē Neώτερη Elláδα*, Athens: Ekdoseis Domos, 1996, gv. 406–89 (incl. Targmani – *Orthodoxy and the West*, Brookline MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006, gv. 251–308).

გაფანტულ, მაგრამ ერთეულად შეკრულ დიასპორასთან. ვფიქრობ, რომ ეს არსებითი ხასიათის შეცდომაა, როდესაც ფიქრობენ, რომ დიასპორის გარემოებები წარმავალია, ვინაიდან, საბოლოოდ, ჩვენ მივისწრაფვით იმისაკენ, რომ დავმკვიდრდეთ და შევწყვიტოთ დიასპორად ყოფნა. როგორც ჩანს, საჭიროა გავიხსენოთ ებრაელები, რომლებსაც ჩვენ, ქრისტიანები, საუკუნეების განმავლობაში მუდმივად დიასპორის მდგომარეობაში ვამყოფებდით. ეს მდგომარეობა ებრაელებმა, სიონიზმის აღმოცენებამდე მაინც, მიიღეს, როგორც არა დროებითი და დაძლევადი გარემოება, არამედ როგორც ნაცოფიერი მათი სულიერი სარგებლობისათვის.

ძალიან ძნელია მუდმივი დიასპორის მდგომარეობასთან შეგუება – ეს არის იმის განცდა, რომ არასდროს დამკვიდრდები. თუმცა ახალი აღთქმა ძალიან იშვიათად ამართლებს დამკვიდრების იდეას ისევე, როგორც ისეთი ეკლესიისას, რომელიც ამქვეყნიური პოლიტიკური სტრუქტურების ნაწილი ხდება, როგორც ეს ევსეებისა და იუსტინიანეს სიმფონიის იდეაში აღიბეჭდა. როდესაც პავლე მოციქული მიმართავს ეფესელებს და ეუბნება, რომ ისინი აღარ არიან უცხონი და უცხოელები (ἄνοι καὶ πάριοι). ის გულისხმობს, რომ ეს სწორედ ის არის, რაც ისინი კი არიან ამ ქვეყანაში, მაგრამ მათი არსებობის დაფარულ რეალობაში ისინი არიან „წმინდანთა თანამოქალაქენი და ღმერთის სახლეულის წევრები“. (ეფ., 2: 19). აგრეთვე, ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში „ისინი, ვინც რწმენით ცხოვრობენ: უცხონი და ხიზნები არიან ამ ქვეყნად, რადგანაც ასე მეტყველნი ცხადყოფენ, რომ სამშობლოს ეძებენ“. (ებ., 11: 13,14). მეორე საუკუნეში დანერილი დიოგენეტესადმი ეპისტოლეს ავტორი იმავეს ადასტურებს, როდესაც ამბობს, რომ ქრისტიანები „ცხოვრობენ თავიანთ ქვეყნებში, თუმცა ცხოვრობენ როგორც უცხოელები; ისინი ყველაფერს იზიარებენ მოქალაქეებთან, მაგრამ ყველგან, როგორც უცხოებაში, ისე არიან; ყველა უცხო ქვეყანა მათია და ყველა ქვეყანა უცხო მათთვის“. (დიოგ. 5: 5). ქრისტიანები საუკუნეების განმავლობაში მკვიდრდებოდნენ, ქალაქებსა და ქვეყნებს სამშობლოდ მოიაზრებდნენ, მაგრამ ეს სიტყვები უფრო ღრმად უნდა გავიაზროთ – ჩვენ ვერასდროს დავმკვიდრდებით „ამა სოფელში“. სავარაუდოდ, ეკლესიაში მხოლოდ დიდი ღალატის საფუძველზე შეიძლება მოხდეს ისე, რომ ეკლესიამ მიიღოს საპატიო ადგილი ამ სოფელში, თითქოს აქ ჩვენი „ძველი სამშობლო“ ვიპოვნეთ. ის „ძველი სამშობლო“, რომელსაც, როგორც წმინდა ბასილი დიდი ამბობს, შორიდან ვუცქერთ, როდესაც, აღმოსავლეთისაკენ ვდგებით სალოცავად.⁷ დღეს თანამედროვე ქრისტიანების უმრავლესობა თავს გაუცხოებულად გრძნობს საკუთარ ქვეყანაში, რომელიც კომუნისმის იდეოლოგიით ან მასზე კიდევ უფრო მძლავრი თანამედროვე მომხმარებლური იდეოლოგიით ავიწროებს ქრისტიანებს. სავსებით შესაძლებელია, რომ ეს მდგომარეობა სულაც არ ნიშნავდეს ქრისტიანობის დამარცხებას, არამედ სწორედ რომ შესაძლებლობა იყოს უფრო ნამდვილი ქრისტიანული ცხოვრების აღმოჩენისა და ცხოვრებისათვის, როგორც ეს დიოგენეტესადმი ეპისტოლეშია აღწერილი:

ისინი მკვიდრობენ მინაზე და არიან ზეციური მოქალაქენი; ემორჩილებიან დამტკიცებულ კანონებს და მათი ცხოვრება კანონს აღემატება. მათ უყვართ ყვე-

⁷ Basil the Great, *De Spiritu Sancto* 27. 66 (PG 32: 192A).

ლა და იდევენებიან ყველასაგან; ისინი უარყოფილნი და შერისხულები არიან; მიწაზე არიან შექმნილნი და სიცოცხლეში მოყვანილები; ღარიბები არიან და სხვებს ამდიდრებენ, ყველაფერი აკლიათ და ყველაფერში გარდაემატებიან, მათ არცხვენიენ და ისინი ამ სირცხვილით განდიდდებიან, მათ მიმართ მკრეხელობენ და ისინი მართლდებიან, ამცირებენ და ისინი ლოცავენ, შეურაცხყოფენ და ისინი კი პატივს მიაგებენ, სიკეთისათვის ისჯებიან როგორც ბოროტები, დასჯილები კი იხარებენ სიცოცხლის გაღებით (დიოგ. 5: 9-16).

დარწმუნებული არ ვარ, რომ ევსებისეული პოლიტიკური თეოლოგიისა და ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის მთავარი მოდელის ალტერნატივის ძიება პრიორიტეტი უნდა იყოს, თუკი ეს იმაზე ფიქრს ნიშნავს, თუ როგორ უნდა დამკვიდრდეს ეკლესია „ამა სოფელში“. ალბათ, უფრო მეტად იმაზე უნდა ვიფიქროთ, თუ რას ნიშნავს იყო „უცხო და ხიზანი“ საკუთარ ქვეყანაში, რას ნიშნავს, ცხოვრობდე სამყაროში, სადაც შეუძლებელია, თავი იგრძნო როგორც საკუთარ სახლში. საცდური იმისა, რომ დაკარგული აღვადგინოთ, ძალიან დიდია. არ აქვს მნიშვნელობა, ის კომუნიზმს შეეწირა თუ დასავლურ ინდივიდუალიზმს და მომხმარებლურ იდეოლოგიას (რომელსაც კვლავაც ეწირება). თუმცა არ მგონია, რომ პოლიტიკურმა თეოლოგიამ, შესაძლოა, ის როგორმე განამტკიცოს. სინამდვილეში საჭიროა სინანული *μετάνοια*, და ეს კი პირად ვალდებულებას მოიცავს და არა პოლიტიკურ პროგრამებს.

ინგლისურიდან თარგმნა თამარ გოგუაძემ

„იქში მონაზვნობის“ ფანოჯანი XX საუკუნის მართლმადიდებელი
სამონასტრო სწავლების ტრადიციებში*

სამონასტრო ტრადიცია მართლმადიდებელ ეკლესიაში საუკუნეების განმავლობაში ერთგვარი სულიერი ორიენტირის ფუნქციას ატარებს. მას შემდეგ, რაც ლიტურგიისას მოსმენილი სახარების სიტყვებით შთაგონებულმა წმ. ანტონი დიდმა ერში ცხოვრებაზე უარი თქვა და საცხოვრებლად უდაბნოს მიაშურა, სამონაზვნო ცხოვრების ტრადიციულ ფორმად სწორედ ის ცხოვრების წესი ჩამოყალიბდა, რომელიც ბერსა და მონაზონს მთავარ მოთხოვნად ერისაგან განშორებას უყენებს. როგორც ცნობილია, სიტყვა მონაზვნის საფუძველი არის ბერძნული სიტყვა „მონოს“ და ის მარტო მცხოვრებს, მარტო მყოფს ნიშნავს, მას, ვინც უპირატესობა მარადიულ ღირებულებებს მიანიჭა და ყველა გაჭირვებას მიზანმიმართულად ითმენს ღმერთთან სიახლოვის მიზნით. სამონაზვნო ცხოვრება სწრაფად გავრცელდა ეგვიპტიდან პალესტინაში, სირიასა და ხმელთაშუაზღვისპირეთში. სამონასტრო ცხოვრების სწრაფ ზრდასა და განვითარებას ხშირად უკავშირებენ ქრისტიანობის ლეგალიზაციასა და ქრისტიანთა დევნის დასასრულს. სამონასტრო ცხოვრებამ ერთგვარად ჩაანაცვლა მონამეობის ფენომენი, რაც უდაბნოში ნებით გასვლითა და დემონებთან ნებაყოფლობითი ბრძოლით გამოიხატა.

მიუხედავად ამისა, მონაზვნობა და მონამეობა ისტორიულად მაინც ახერხებს თანაარსებობას, დღევანდელი დღის ჩათვლით. მონაზვნობა, როგორც ინსტიტუცია, აღმოცენდა სამყაროს დაცემული მდგომარეობისა და ეკლესიის შიგნით ზრდადი სეკულარიზაციის პასუხად, რაც ქრისტიანობის აღიარების შემდეგ შესამჩნევი გახდა და საღმრთო მოშურნეობაც კი ჩაახშო. მონაზვნური ცხოვრება კი აღმოცენდა როგორც ეკლესიის სინდისი, რომელიც „შეახსენებდა ადამიანებს, რომ ღვთის სასუფეველი არა ამ სოფლისაგანია“ (Ware, 1981, 696). ქრისტიანული ღირებულებებით ცხოვრება თავისთავად უცხოა ამ სოფლისათვის, მონაზვნური ცხოვრება კი კიდევ უფრო უცნაურად გამოიყურება მატერიალისტური ღირებულებებით მცხოვრებთა თვალში. მონაზვნობის მთავარი მიზანია ღმერთთან მუდმივი თანაზიარება და იმის ხსოვნა, რომ არავის შეუძლია ზეცის და მიწის ცქერა ერთდროულად (St John Climacus, 1982, 88). წმ. ისააკ ასური ამბობს, რომ „ვერაჲინ, ვინც ამა სოფლის თანაზიარია, ვერ იქნება ღმრთის თანაზიარი, ვინც ამ სოფლის ამბებითაა შეზრუნვებული, ვერ იქნება ღმრთით დაკავებული“ (St Isaac, 1984, 288). დასავლელი ქრისტიანები ხშირად იწუნებენ მართლმადიდებელი მონაზვნობის პრაქტიკას იმის გამო, რომ დასავლელი მისიონერებისაგან განსხვავებით, მართლმადიდებელი ბერები ერის ცხოვრებას ემიჯნებიან და მის სულიერ წინსვლასა და განვითარებაში ქმედითი

* სტატია დაფუძნებულია სამაგისტრო ხარისხისათვის წარდგენილ სადისერტაციო ნაშრომზე ანგლია რასკინის უნივერსიტეტში, კემბრიჯი, დიდი ბრიტანეთი, 2007 წელი.

წვლილი არ შეაქვთ. მრავალს უჩნდება შეკითხვა: თუ მონაზვნობა მხოლოდ ერის ცხოვრებისაგან განდგომას და მარტო ცხოვრებას ნიშნავს, მაშინ რა მდგომარეობაში აღმოჩნდებიან ბერ-მონაზვნები განკითხვის დღეს, როდესაც ქრისტე იკითხავს: სად იყავით, როდესაც „მშობი და არ მომეცით საჭმელი; მწყუროდა და არ მასვით; უცხო ვიყავი და არ შემინყნარეთ; შიშველი ვიყავი და არ შემმოსეთ; სნეული ვიყავი და საპყრობილეში, და არ მინახულეთ“ (მათე, 25: 42-44).

აღსანიშნავია, რომ წმ. ბასილი დიდი მონაზვნებს მონყალების საქმეების აღსრულებისაკენ მოუწოდებდა. მას ეჭვი ეპარებოდა იმაში, რომ სახარების მცნებათა აღსრულება შესაძლებელია მოყვასისადმი სიყვარულის პრაქტიკული გამოვლინების გარეშე: „ვის დაბანთ ფეხს, ვის მოუვლით, ვისზე მდაბალი იქნებით, თუ მარტობაში იცხოვრებთ?“ (St Basil, Clarke, 1913, 166) – ამბობდა ის. მიუხედავად მისი შეგონებებისა, მის მიერ შემუშავებული სამონასტრო ცხოვრების მოდელი, რომელიც მოიცავდა ობლებზე, საავადმყოფოებსა და ლატაკებზე მზრუნველობას, მართლმადიდებელი სამონასტრო ცხოვრების პრაქტიკაში ნორმად არ ჩამოყალიბებულა. ადრეულ ეტაპზე სამონასტრო ცხოვრებას ერის ცხოვრებაში წვლილი შეჰქონდა ეკლესიის გაძლიერებისა და გამშვენიერების ფორმით. ბერები წერდნენ ლიტურგიულ ტექსტებს, საგალობლებსა და ხატებს.⁸ ისინი აქტიურად იყვნენ ჩართულები თეოლოგიურ დებატებში და იცავდნენ ეკლესიის სწავლებას, როდესაც ეს საჭირო იყო. სწორედ ის გარემოება, რომ მონაზვნური ცხოვრების წესი მათ სიბრძნესა და მჭვრეტელობაში წვრთნიდა, გახდა იმის საფუძველი, რომ ნელ-ნელა ეპისკოპოსად აღსაყდრების აუცილებელი წინაპირობა სამონაზვნო აღთქმა გახდა. ეპისკოპოსებს ხშირად უწევდათ საზოგადო ანუ საერო ვალდებულების შესრულება, რის გამოც ერთგვარი საეპისკოპოსო მონაზვნობის ტიპიც კი განვითარდა ერემიტული, ნახევრადერემიტული და კენობიტური სისტემების გვერდით.⁹ თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მსახურების ფორმა ინდივიდუალურ დონეზე ხორციელდებოდა და არ გამხდარა სამონაზვნო ცხოვრების ოფიციალური ფორმა. იმისათვის, რომ გავიგოთ მონაზვნობის ჭეშმარიტი ღირებულება, უნდა გავიაზროთ, რა არის ის „ერი“ ან „სოფელი“, რომელსაც მონაზონი უარყოფს. სახარება „სოფელს“ ორი გაგებით მოიაზრებს: ღმერთს უყვარს თავისი შექმნილი სამყარო, კოსმოსი, რომელსაც „მოსცა ძე თვისი მხოლოდშობილი“ (ioane, 3: 17). ქრისტიანები კი მოვლენილები არიან ამ სოფელში არა იმისათვის, რომ ის გამოიხსნან, რადგან ეს მხოლოდ ღმერთს შეუძლია, არამედ იმისათვის, რომ სახარებისეული ჭეშმარიტება საკუთარი ცხოვრებით იქადაგონ (იოანე, 7:4). მათი კეთილი საქმეები უნდა ანათებდეს ერში არა მათ სადიდებლად, არამედ იმისათვის, რომ მათ შემხედვარე ადამიანებმა ღმერთი აღიდონ (მათე, 5: 16). ეს არის „სოფლის“ ის გაგება, რომელზე მზრუნველობაზეც პასუხისმგებლობას ქრისტიანებს თვითონ ქრისტეს განკაცების ფაქტი ავალდებულებთ. მიუხედავად იმისა, რომ სამონასტრო ცხოვრება ერსა და ამქვეყნიურ სიამეებს ემიჯნება,

⁸ იოანე დამასკელი (VIII ს.), ღვთისმეტყველების გარდა, საეკლესიო ჰიმნოგრაფიის, ხატწერისა და საგალობლების ერთ-ერთი უდიდესი ავტორია.

⁹ წმ. თეოდორე სტუდიელი (IX), წმ. სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, (XI), კოზმა ეტოლიელი (XVIII) სეკულარული საზოგადოების შუაგულში ცხოვრობდნენ.

ერის მხრიდან სულიერი საზრდოს მოთხოვნილება ხშირად იჭრება სამონასტრო ცხოვრების სივრცეში. მეუდაბნოე მამების ცხოვრებაში ხშირად ვხვდებით მონათხრობებს, სადაც ერში მცხოვრები ქრისტიანები ბერებს მათგან ბრძნული რჩევა-დარიგების მოლოდინში უდაბნოში აკითხავენ.

სახარება აგრეთვე აღწერს „სოფელს“, რომელიც „ბოროტებასა ზედა სძევს“ (1 იოანე, 5: 19), როგორც ადამიანის მიერ საკუთარი თავისუფლების ბოროტად გამოყენების შედეგი. ეს არის სოფელი, რომელშიც ქრისტემ იცხოვრა და „სოფელმა კი ის ვერ იცნო“ (იოანე, 1: 10). ქრისტიანებს დავალებული აქვთ, რომ ამ სოფელში ცხოვრებაშივე იყვნენ არა ამ სოფლისაგანნი (იოანე, 17: 16) მის ბოროტ პრინციპებთან დაპირისპირების მეშვეობით. ქრისტე თავისი მოწაფეებისათვის ლოცულობდა, რათა ისინი ღმერთს კი არ გამოეხსნა სოფლიდან, არამედ ბოროტისაგან დაეცვა (იოანე, 17:15). შესაბამისად, ბერები და მონაზვნები ბოროტებასთან ბრძოლაში მონასტრებსა და სენაკებს აქცევენ ერისათვის მანათობელ შუქურებად, რომლებიც ერში მცხოვრებ ქრისტიანებს გზას უნათებენ ბოროტებასთან ბრძოლაში. ქრისტიანები, როგორც ამა სოფლის „ნათელი“ (მათე, 5:14) და „მარილი“ (მათე, 5:13), ბოროტ სოფელში მოვლენილი არიან ვითარცა „ცხოვარნი მგელთა შორის“ (მათე, 10:16). ქრისტიანთა მხრიდან ამა სოფლის სიძულვილი (იოანე, 17:14) ადამიანური ბუნების ღვთაებრივ და დაცემულ სანყისებს შორის მარადიული კონფლიქტის შედეგია.

XX საუკუნის სამონასტრო ცხოვრებამ ამა სოფლისაგან განშორების ფენომენი სრულებით სხვა რაკურსით წარმოადგინა. მიუხედავად იმისა, რომ სახარებისეული ჭეშმარიტება უცვლელია, ამსოფლიური ხასიათისა და განწყობის ცვლილების პასუხად შეიცვალა მასზე ქრისტიანული მზრუნველობის გამოხატვის ფორმები, რამაც სამონასტრო ცხოვრების ტრადიციული პრინციპები განსხვავებული ფორმით შემოსა. როგორც ოლივიე კლემანი ამბობს, ოსვენციმის, ჰიროსიმისა და გულაგის შემდეგ ჩვენ „აუცილებლად უნდა ვისაუბროთ ღმერთზე, მაგრამ უნდა ვისაუბროთ სხვაგვარად“ (Clément, 1973, 39). ტრადიციული სამონასტრო პრაქტიკა არსებობდა და კვლავ არსებობს მრავალი საუკუნის შემდეგ და, უმეტესწილად, კენობიტური სისტემით არის წარმოდგენილი დღევანდელ მართლმადიდებლურ სამყაროში.¹⁰ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ათონის მთაზე ბერების რაოდენობა მნიშვნელოვნად შემცირდა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში (იხ. Speake, 2002, 169). საბჭოთა რუსეთისა და ომისდროინდელი ევროპის მძიმე პირობებიც ტრადიციულ სამონასტრო ცხოვრებას შესაფერის პირობებს ვერ სთავაზობდა, რასაც დღევანდელ დღეს ემატება მსოფლიოში სეკულარიზაციის ზღვარგადასული გამოვლინებები. მრავალმა ქრისტიანმა განჭვრიტა ის გარემოება, რომ ამ პირობებში დრო დადგა „შემოქმედებითი ქრისტიანობისათვის“ (Clément, 1973, 26). მაშინ, როდესაც ადრექრისტიანული პერიოდის ბერები და მონაზვნები ქალაქში კეთილდღეობით ცხოვრებას ტოვებდნენ და უდაბნოში მიდიოდნენ ბოროტებასთან საბრძოლველად, თანამედროვე სამყარო და მსოფლიოს ხასიათის რადიკალური ცვლილება

¹⁰ თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ათონური მონაზვნობა ტრადიციული მონაზვნობის სხვადასხვა სახეობას მოიცავს: ერემიტულს, კენობიტურსა და ნახევრად ერემიტულს. იხ. Graham Speake, *Mt Athos, Renewal in Paradise*, 2002.

ახალ პირობებს უყენებდა სოფლიდან გასვლის, როგორც მსხვერპლის გაღების, პრინციპს. მისი შინაარსი მოსწყდა ფიზიკურ დატვირთვას და კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა ბრძოლის ველის გეოგრაფიული მდებარეობაც. გაჩნდა კითხვა: უდაბნოში დარჩა ბოროტებასთან ბრძოლის ადგილი თუ მან ქალაქში, ერის შუაგულში, გადაინაცვლა? (Ware, 1981, 694-695).

მონაზვნური ცხოვრების აქტიური ჩართულობის აუცილებლობა საზოგადო მოღვაწეობაში ჯერ კიდევ დოსტოევსკიმ იწინასწარმეტყველა აბბა ზოსიმეს სახით.¹¹ აბბა ზოსიმე ერის ცხოვრებას სწორედ ადამიანებსა და მდაბალ ბერებში (Dostoyevsky, 1973, 370) ხედავდა და ბერებსა და მონაზვნებს ურჩევდა, რომ ხალხზე ეზრუნათ და „მათი გულები დაეცვათ“ (Dostoyevsky, 1973, 372). დოსტოევსკისეულმა „მინისმეამბორე“ სულიერებამ, რომელიც სამონაზვნო მონანილეობას ამხნევებდა ერის ცხოვრებაში და კაცობრიობას ძმურ სამსახურს სთავაზობდა¹², დიდი გავლენა მოახდინა XX საუკუნის მრავალ ბერსა და მონაზონზე, განსაკუთრებით კი რუს ემიგრანტებზე პარიზში და მათთან დაახლოებულ ინტელექტუალებზე, რომლებიც ხედავდნენ „ღვთაებრიობას მოშიებულ“ სამყაროში ქრისტეს ნათელის მოფენის აუცილებლობას. მიტროპოლიტი ანტონ სუროჟელი ამ პირობებში ერიდან განსვლას ქრისტიანული მონოდების უარყოფად მიიჩნევდა (Bloom, 2005, 23). რუსეთის რევოლუციის, მსოფლიო ომებისა და ზღვარგადასული მატერიალიზმის შემხედვარე თანამედროვე მონაზონთა შორის ბევრმა განსაცდელში მყოფი სოფლისაგან განსვლა და „უშფოთველი ძილისათვის“ ლოცვა „წმიდა ეგოიზმის“ ფორმად და, შესაბამისად, ჭეშმარიტი მონაზვნობის არსის გამოად მიიჩნია (Skobtsova, 2003, 49). XX საუკუნის მონაზვნური ცხოვრების პრაქტიკაში სამი ძირითადი კატეგორია გამოიკვეთა: მონაზონი მონამეები, საზოგადო მოღვაწე ბერები და მონაზვნები და დაყუდეებული ბერები და მონაზვნები, რომლებიც მსოფლიოსათვის ლოცულობდნენ და ერს ღვთის სიყვარულსა და მოწყალებას შეახსენებდნენ. შეუძლებელია XX საუკუნის ყველა ბერისა და მონაზვნის ღვანლის აღრიცხვა. მხოლოდ რამდენიმე მათგანს გავიხსენებთ ძალიან მოკლედ.

მონამე მონაზვნები

XX საუკუნემ მრავალი მონამე მონაზონი წარმოშვა არა მარტო სისხლით მონამეობის, არამედ სინდისის მონამეობის თვალსაზრისითაც. საბჭოთა ხელისუფლების მიერ მონაზონთა დევნა მონაზვნებს აიძულებდა, მსახურება საიდუმლოდ აღესრულებინათ, რამაც საიდუმლო მონაზვნობის ინსტიტუტი ჩამოაყალიბა. ცნობილი რუსი მეცნიერი **ალექსეი ლოსევი** სწორედ საიდუმლო მონაზვნობის მსახურებაში ქმნიდა თავის ცნობილ ნაშრომებს ესთეტიკასა და ფილოსოფიაში.

¹¹ აბბა ამბროსი, რომელიც აბბა ზოსიმეს პროტოტიპია, თავის საძმოსთან ერთად სამონაზვნო ცხოვრებას მოწყალების მსახურებას უძღვნიდა.

¹² საღმრთო ლიტურგიის შემდეგ აბბა ზოსიმეს მიერ მინის ამბორი უნივერსალური მნიშვნელობის ალეგორიად მოიაზრება.

სისხლით მონამე საზოგადო მოღვაწე მონაზონთა შორის უნდა აღინიშნოს დიდი თავადი ელისაბედი, რუსეთის ახალმონამე.¹³ მონამებრივ აღსასრულამდე მან საზოგადო მოღვაწეობა მონაწილის მონასტრის ჩამოყალიბებით დაიწყო. მეფე ნიკოლოზ მეორის ცოლისდის სტატუსმა მას საშუალება მისცა, რუსი ეპისკოპოსების წინააღმდეგობის მიუხედავად, იმპერატორის განკარგულებით გაეხსნა წმ. მართასა და მარიამის სახელობის მონაწილის დედათა მონასტერი. სამონასტრო მოდელი წმ. ბასილისა და დიაკონესების ძველ წესდებებს ეფუძნებოდა. ილუმენია ელისაბედი, რომელშიც მრავალი ადამიანი თავის მფარველ ანგელოზს ხედავდა, უვლიდა საავადმყოფოს, ობოლთა, ქალთა, დავრდომილთა და მოხუცთა თავშესაფარებს, სამშობიარო სახლს, დადიოდა მოსკოვის ბნელ უბნებში და არალეგალურ ემიგრანტებს, კრიმინალებსა და სასონარკვეთილებს დაეძებდა, რათა ქრისტეს გზაზე დაეყენებინა. მონაზვნის რანგმა ილუმენია ელისაბედს უფრო მეტი თავისუფლება მიანიჭა გაჭირვებულთათვის ზრუნვის საქმეში, ვიდრე ამას სამეფო ოჯახის წევრის სტატუსით შეძლებდა. მისი სამონასტრო მოდელი დაფუძნებული იყო მონაწილის მსახურებაზე, რაც მონასტრის წევრებს საშუალებას აძლევდა, ქრისტეს ორი მცნება ერთდროულად აღესრულებინათ: გიყვარდეს ღმერთი შენი და გიყვარდეს მოყვასი შენი.

მეორე მსოფლიო ომის დროს მონამებრივად აღსრულებული დედა **მარიამ სკობცოვა**,¹⁴ სავარაუდოდ, ყველაზე უცნაური მონაზვნის სახელით არის ცნობილი, რომელმაც ტრადიციული მართლმადიდებლობის თითქმის ყველა გარეგნული ფორმა უარყო და ამის სანაცვლოდ თავისი ასკეტური მონოდება თანამედროვე სამყაროს ტანჯვის გაზიარებაში პოვა. პარიზში მცხოვრებ რუს ემიგრანტთა დიდი ნაწილი იზიარებდა დედა მარიამის შემოქმედებით მიდგომას თანამედროვე მონაზვნური ცხოვრებისადმი. დედა მარიამს სიცოცხლის ბოლომდე არ შეუნყვეტია საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, სიცოცხლის ბოლოსაც კი ის ებრაელთა მფარველობას შეენირა და სხვის სანაცვლოდ ნებაყოფლობით იტვირთა სიკვდილით დასჯა რავენსბრუკის საკონცენტრაციო ბანაკში.¹⁵

დედა მარიამის მიერ ორგანიზებული მონასტერი აერთიანებდა ფსიქიკურად დაავადებულ უმუშევარ გოგონებს, რუსული ოპერის მომღერალთა გუნდსა და გრიგორიან მგალობელთა გუნდს. ამ ფონზე კი ლოცვა მონასტრული ტიპიკონის მიხედვით აღევლინებოდა ყოველ დილასა და საღამოს (Behr-Sigel, 1999, 212). მონასტრის დები ვერ უძლებდნენ ასეთი უცნაური ცხოვრების პირობებს, რადგან მათ მონასტერი მიაჩნდათ ადგილად, სადაც ერს შეღწევის უფლება და საშუალება არ უნდა ჰქონოდა (Hackel, 1982, 41-47). მას შემდეგ, რაც ის მონასტრის წევრებმა მიატოვეს, დედა მარიამი მარტო განაგრძობდა ყველა საქმიანობას, შეჭირვებულებზე ზრუნვისა და მათ დასაპურებლად ქუჩაში მონაწილების თხოვნის ჩათვლით. მონაზონ მარიამის

¹³ ილუმენია ელისაბედი (1864–1918) მონამებრივად აღესრულა ბოლშევიკების ხელით, მისი ცხოვრების შესახებ იხ. Hugo Mager, *Elizabeth, The Grand Duchess of Russia*, 1999.

¹⁴ ერში ელისაბედ პილენკო (1891–1945).

¹⁵ მისი ცხოვრების მკვლევრები ვარაუდობენ, რომ ამგვარი თავგანწირვა, სავარაუდოდ, მისი შვილის სიკვდილით იყო შთაგონებული, რითაც მან იგრძნო მონოდება, რომ „ყველას დედა“ უნდა გამხდარიყო. Forest, 2003, 20.

რადიკალური მონოდებები „ახალი ტიპის“ მონაზვნობისაკენ სხვა არაფერია, თუ არა მონოდება მოყვასის თავგანწირული სიყვარულისაკენ, რაც სწორედ თანამედროვე სამყაროში იქცა უჩვეულობად.

არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძე ქართველი მართლმადიდებლებისათვის განსაკუთრებულად ახლობელი და მნიშვნელოვანი წმიდანია. ემიგრანტსა და მეცნიერ ბერს, რომელიც აქტიურად იყო ჩართული ეკუმენურ მოძრაობაში ქრისტიანთა ერთობის მიღწევის მიზნით, სამრევლოები ჰქონდა პარიზსა და ვარშავაში, ემსახურებოდა ახალგაზრდების განათლების საქმეს, რომელთაც როგორც სულიერ, ასევე მატერიალურ დახმარებასაც უწევდა. ლექციებს კითხულობდა ბონის, ოქსფორდისა და ვარშავის უნივერსიტეტებში. მის შესახებ მამა ვიტალი ბოროვოი წერს: მამა გრიგოლი „სრულებით არ შეესატყვისებოდა სოფლის უარმყოფელი წმინდანის ბიზანტიურ მოდელს. ის იმდენად, რამდენადაც დისციპლინირებული იყო თავის ცხოვრებაში, საზოგადო მოღვაწეობაში ძალიან გახსნილი და „სეკულარულიც“ კი ჩანდა, რომელსაც არანაირი ტაბუ არ ზღუდავდა. ის იყო ჭეშმარიტი ბერი, რომელიც, როდესაც მარხულობს, თავს იცხებებს“ (დეკანოზი ვიტალი ბოროვოი, ციტირებულია: Lukas Vische, „A Georgian Saint“). მეორე მსოფლიო ომის დროს, ვარშავის ქუჩებში დაღუპულების დამარხვისა და დაჭრილების პატრონობისას, მამა გრიგოლი დააპატიმრეს ებრაელების დახმარებისათვის და, დედა მარიამ სკობცოვას მსგავსად, ისიც საკონცენტრაციო ბანაკში სხვის ნაცვლად იქნა ნებაყოფლობით სიკვდილით დასჯილი.¹⁶ ამ ორი წმინდანის იდენტური აღსასრული მოყვასისათვის თავგანწირვის ქრისტიანული პრინციპის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო ილუსტრაციაა, რომელიც ქრისტიანული ცხოვრების საფუძველს გამოხატავს: „უფროსი ამისსა სიყუარული არავის აქუს, რაჟთა სული თვის დადვას მეგობართა თვსთათვს“ (იოანე, 15, 13). მათი თავგანწირვის მაგალითი აჩვენებს, რომ მეგობრისა და „მოყვასის“ ქრისტიანული გაგება სცდება ქრისტიანული თემის საზღვრებს და მთელ კაცობრიობას მოიცავს.

საზოგადო მოღვაწე ბერებსა და მონაზვნებს შორის განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს **დედა გავრილია პაპაიანი**, რომელსაც ხშირად „სიყვარულის ასკეტს“ (Georgiou, 1999) უწოდებენ. მონაზვნად აღკვეცამდეც კი ის ექიმის პროფესიას ასკეტურ ცხოვრებას უთავსებდა, როგორც მისიონერი ინდოეთში.¹⁷ მან მიზნად დაისახა არა ადამიანების მართლმადიდებელ სარწმუნოებაზე მოქცევა, არამედ ღმერთის სიყვარულის მიტანა კეთროვნებთან, გლახაკებსა და ფსიქიკურად დაავადებულებთან. თავის მონოდებას ის განსაზღვრავდა არა როგორც მისიონერი, არამედ როგორც „კაცობრიობის მოყვასი“ (Georgiou, 1999, 48). მხოლოდ მათხოვრებსა და უძღურებს შეეძლოთ მისი ისინასტური ლოცვის შეწყვეტა ჰიმალაის მთებში განმარტოებისას. დედა გავრილიას ოფიციალურ მონაზვნად აღკვეცა მის მეორეულ

¹⁶ მამა გრიგოლის აღსასრულის ორი სხვადასხვა ვერსია ერთნაირად ამტკიცებს, რომ მან სხვისი სიცოცხლის გადასარჩენად თავი განირა. იხ. The Lives of Georgian Saints, 2006, 426.

¹⁷ ინდოეთში წასვლამდე დედა გავრილიამ გარკვეული პერიოდი ინგლისში გაატარა და ახლო ნაცნობობა აკავშირებდა ცნობილ თანამედროვე მართლმადიდებელ თეოლოგებთან, ნიკოლაი ზერნოვსა და მამა ლევ ყილესთან.

მონოდებას უფრო წააგავდა, ვიდრე ძირითადს. იერუსალიმში, მონასტერში განწესებისას, ის წერდა, რომ სწორედ ამ დროს მან „ერში დაბრუნება“ განიცადა, მაშინ მიხვდა, რას განიცდიდნენ ადამი და ევა სასუფეველიდან განდევნისას“ (Georgiou, 1999, 87). მისი „მოხეტიალური“ მონოდების გამო დედა გავრილიას მონასტერში დიდხანს არ უცხოვრია, თუმცა მისი სამედიცინო გამოცდილება მალე მის მოძღვრულ გამოცდილებას შეერწყა და გახდა აბბა, სულიერი მოძღვარი მრავალი ადამიანისათვის. მისი ცხოვრების აღმწერელი მას „უფულო მონაზონს და მინაზე მოხეტიალე პილიგრიმს“ უწოდებს. დედა გავრილიას ცხოვრებაში არასდროს ყოფილა სტაბილურობის ძიება, ან ერთსა და იმავე ადგილას დასახლების მცდელობა. მისი მონაზვნური აღთქმა მოყვასის მსახურების ვიწრო გზაზე დგომითა და ღვთის ნებასთან მუდმივი თანხმობით გამოიხატებოდა.

მიტროპოლიტ ანტონ სუროველის სამონასტრო ცხოვრება, ძირითადად, მისი საეპისკოპოსო მსახურებით არის ცნობილი, როგორც ინგლისში სუროვის ეპარქიის მღვდელმთავრისა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მისი მოძღვრული განწყობა ჩამოყალიბდა პირველი მსოფლიო ომის წლებში, საფრანგეთის ჯარის ექიმად მსახურებისას, როდესაც ის ჯერ კიდევ ფარული მონაზონი იყო. როგორც ბერი, ის ამ სოფლის არასრულყოფილებას აღიქვამდა როგორც ადამიანის ღმერთთან შეხვედრის დეფიციტის შედეგს (Bloom, 2005:32). ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, ის, როგორც ეპისკოპოსი, მეოცე საუკუნის ბოლო წლებში თავის შთამბეჭდავ ქადაგებებში ცდილობდა, თანამედროვე ადამიანისათვის ყველაზე გასაგები ალტერნატივითა და მაგალითებით გაეცოცხლებინა სახარებისეული ჭეშმარიტება. სწორედ ადამიანი იყო მისთვის მთავარი საზრუნავი – ადამიანი, რომელიც ღმერთთან შესახვედრად უნდა მოემზადებინა.

მღვდელმონაზონი ლევ ჟილე, რომელსაც კალისტე უეარმა ყველაზე კენოტური პიროვნება უწოდა, ცხოვრების ყოველ დღეს უძღვნიდა ქრისტეში საყოველთაო ერთობისათვის შრომას. დარწმუნებული იყო, რომ დამყოფი კედლების გადალახვა შესაძლებელია ლოცვით, სინმიდითა და ეკლესიური ცხოვრების ყოველდღიური გამოცდილებით. მისი ბერული ცხოვრების ნაწილი იყო *ჰაიდ პარკში* სახარების ქადაგებაცა და საავადმყოფოს კაპელანად მუშაობაც. თუმცა მისი მთავარი მონოდება იყო სწორედ ხიდების შენება სხვადასხვა კლასს, კულტურასა და ტრადიციას შორის. მამა ლევ ჟილე მონაზვნურ ცხოვრებას წარმატებით უსადაგებდა მისიონერულ სულსა და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას.

XX საუკუნის დაყუდებული ბერები ევროპული საზოგადოების პირისპირ

კონტემპლაციური მონაზვნობა, მიუხედავად შინაგანი დაყუდებისა და პერმანენტულობის შესახებ მოძღვრებისა, მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენებისადმი გულგრილი ვერ დარჩებოდა. მარტომყოფი განდევილი ბერები მსოფლიოზე თავიანთი სენაკებიდან ზრუნავდნენ, როცა ლოცვებს მთელი მსოფლიოსა და მისი მშვიდობისათვის აღავლენდნენ. XX საუკუნის კონტემპლაციური მონაზვნობის

ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია არქიმანდრიტი **სოფრონ სახაროვი**, რომელმაც **სილუან ათონელის** სახელი საყოველთაოდ ცნობილი გახადა. მამა სოფრონის მაგალითი ნათლად წარმოაჩინეს თანამედროვე მონაზვნობის განშორებას ამქვეყნიურთან სწორედ მასში ქრისტეს ნათელით დაბრუნების მიზნით (Ware, 1993, 40). რუსი ემიგრანტი პარიზიდან წავიდა ათონის მთაზე, სადაც მამა სილუანის ცხოვრება წარმოაჩინა, როგორც კლასიკური მაგალითი თანამედროვე განდევნილისა, რომელიც მოშორებულია ყველაფერს და, ამავე დროს, ერთობაშია ყველაფერთან“ (Evagrius, *The Philokalia*, Vol.2, 1979, 69). სილუან ათონელმა ბერის ძირითად მოვალეობად მოიაზრა ლოცვა მთელი მსოფლიოსათვის (Sakharov, 1991, 407). მისთვის დაყუდება არ მოიცავდა სიმშვიდის ძიებასა და განშორებას ტანჯულ მსოფლიოსთან, რომელსაც ის ხედავდა როგორც მთელ ადამს (Sakharov, 1991, 48), არამედ ის ქადაგებდა გონებით ჯოჯოხეთში ყოფნას სასონარკვეთასთან განუწყვეტელი ბრძოლის პროცესში (Sakharov, 1991, 209).

სოფრონ სახაროვმა II მსოფლიო ომის წლები ათონის უდაბნოში გაატარა და მსოფლიოსათვის ლოცვაში ჯანმრთელობაც კი შეერყა. სწორედ ამ პერიოდში მან აღმოაჩინა უწყვეტი კავშირი საკუთარ თავსა და მთელ კაცობრიობას შორის (Sakharov, 2002, 28). მამა სოფრონის ერში დაბრუნების მიზეზები არ არის ცნობილი, მაგრამ მისი დაბრუნების შედეგი ყველასათვის ნათელია: მან დასავლეთ ევროპასა და მთელი მსოფლიოს მართლმადიდებლებს ათონის მთიდან სიბრძნე და ღმერთის სიყვარული მოუტანა. მის მიერ ინგლისში (ესექსში) 1959 წელს დაარსებული მონასტერი ტრადიციული მონასტრის ნიმუშია თანამედროვე სეკულარული სამყაროს შუაგულში, რომელსაც ის დღესაც მუდმივად აწვდის სულიერ საზრდოს სხვადასხვა სახით: იქნება ეს ლოცვა, მონყალება, საგანმანათლებლო პროექტები ბავშვებისათვის, სტუმართმოყვარეობა თუ მონასტრის ბერებისა და მონაზვნების მიერ ინგლისის სხვადასხვა უნივერსიტეტში ლექციების კითხვა.

ჩამოთვლილი ბერებისა და მონაზვნების ცხოვრებები გვაფიქრებინებს, რომ თანამედროვე რეალობამ მონაზვნობის არსებითი პრინციპები უფრო მკაფიოდ გამოავლინა. თანამედროვე ბერები და მონაზვნები ბერის სენაკის არდატოვებას განუწყვეტელ ლოცვასთან აიგივებენ და ამტკიცებენ, რომ „სოფლისაგან ჭეშმარიტი განდგომა არა გეოგრაფიულია, არამედ სულიერი – ნამდვილი უდაბნო ადამიანის გულშია“ (Ware, 1981, 82).

მარიამ სკობცოვა საუბრობდა დღევანდელ დროში „ნორმალური“ მონაზვნობის არარსებობაზე ემიგრანტისათვის და მიანიშნებდა, რომ დღეს ბერისა და მონაზვნისათვის მხოლოდ ერთი მონასტერი არსებობს – ეს არის მთელი მსოფლიო“ (Skobtsova, 2003, 94). ალექსანდრე შმემანი „სოფლისაგან განსვლას“ ლიტურგიულ კონტექსტში ხედავდა, „როგორც დასაწყისში, როგორც ქრისტიანული მისიისა და მოქმედების საფუძველში სწორედ ამა სოფელში“ (Schmemmann, 1979, 30). შმემანი ამ სოფლისაგან განსვლის დადებით მხარეს განმარტავს, როცა იხსენებს ადრეულ ქრისტიანთა უარს იმაზე, რომ იმპერატორისათვის კირიოს ანუ უფალი ეწოდებინათ. „ეს უარი“ – ამბობს შმემანი – „ამტკიცებს სახელმწიფოს, რომელიც ერთ უფალს, იესო ქრისტეს ეკუთვნის“ (Schmemmann, 1979, 32), შესაბამისად,

მონასტრული გაქცევა ამა სოფლიდან გაქცევა კი არ არის, არამედ ამ „კეთილი და მშვენიერი სოფლის დამონებაა, რომელიც საშინელებაშია ჩაძირული“ (Clement, 2000, 24). ბერი მოიძულეს არა სოფელს, არამედ მის დამახინჯებულ პრინციპებს, რამაც სამყარო ტანჯვისა და ტკივილისათვის განირა კაცობრიობის ისტორიის განმავლობაში. ბერი იძულებულია, ამ დატანჯულ სამყაროზე იმ ფორმით იზრუნოს, რისი შესაძლებლობაც მას ღვთისაგან მიეცემა. არცერთი ბერი არ მიდის მონასტერში იმ მიზნით, რომ სამყარო იხსნას. თუმცა, როგორც მიტროპოლიტი კალისტე უეარი ამბობს, „რაც უფრო ნაკლებად ფიქრობს ბერი სამყაროს მოქცევაზე და რაც მეტად ფიქრობს საკუთარი სულის ცხოვნებაზე, მით მეტადაა შესაძლებელი, მან სამყარო მართლაც მოაქციოს“ (Ware, 2004). წმ. სერაფიმე საროველის ცნობილი ფრაზა: „მოიხვეჭე სული წმიდა და შენ გარშემო ათასები ცხოვდებიან“ (Moore, 1994, 126) სამონასტრო ცხოვრების მიერ კაცობრიობისათვის განეული ღვანლის ბუნებას გამოხატავს. მონაზვნის ამ სოფლიდან გასვლის ერთადერთი გამართლება ის არის, რომ ის კი არ გამოხსნის დაცემულ მსოფლიოს, არამედ ლოცულობს მისთვის. თუ მონაზვნობამ დაუტევა ეს სოფელი, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის შორიდან დალოცოს და მისი სიმძიმე განუწყვეტელი ლოცვით ატაროს“ (Evdokimov, 1998, 128). სხვა შემთხვევაში მისი მოქმედება მხოლოდ ეგოიზმის გამოხატულება იქნებოდა.

ღვთისადმი გულმხურვალე სიყვარული, რომელმაც პეტრე დაავალდებულა, უფლის სამწყსო დაემწყემსა, ასევე ავალდებულებს ქრისტიან ბერებსა და მონაზვნებს, რომ იზრუნონ ერში მცხოვრებ დებსა და ძმებზე. მამა გიორგი ფლოროვსკი ამბობდა: „მონასტრები იმიტომ არის საჭირო, რომ მსოფლიო არ არის ქრისტიანი. როგორც კი ის გაქრისტიანდება, სამონასტრო ცხოვრების საჭიროება აღარ იარსებებს“. თანამედროვე სამყაროს გარემოებებმა ასკეტური ბრძოლის არა არსი, არამედ მისი პირობები შეცვალა. სიკვდილის ხსოვნა, რომელსაც პირველი ქრისტიანები ერთმანეთს მისალმებისას სიტყვით შეახსენებდნენ, თანამედროვე ტრაგედიების ფონზე იმდენად დაუფინყარი გახდა, რომ სულიერმა ბრძოლამ მოყვასისადმი ხელის განოდებისა და თანაგრძნობის პრინციპი ასკეტური ბრძოლის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრინციპად აქცია. მიტროპოლიტი ანტონ სუროჟელი XX საუკუნის უიღბლობაში სულიერების აღორძინებასაც კი ხედავდა, რადგან, მისი აზრით, ეს რეალობა სახარების, ქრისტესა და ეკლესიის ახლებურ და ცოცხალ გააზრებას მოითხოვდა (Bloom, 2005, 35-36).

როგორც განხილული მაგალითები მოწმობს, თანამედროვე ეპოქაში სამონაზვნო პრაქტიკაში შემოიჭრა აზრი, რომ ბერის ღირებულება არის არა ის, თუ ვინ არის იგი, არამედ ის, თუ რას აკეთებს. თანამედროვე ამოცანებმა მოქმედება ასკეტიზმის აუცილებელ პირობად აქცია (Ware, 1981, 696). მოყვასისათვის თავგანწირვა, მასზე ზრუნვა და მისთვის სიკვდილი ლოცვის მოქმედ და ცოცხალ ფორმად გვევლინება, როდესაც ბერი და ასკეტი განუწყვეტელ ლოცვაში კი არ ატარებს ცხოვრებას, არამედ თავისი ცხოვრებითა და საქმეებით განუწყვეტლად ლოცულობს. მონაზვნობის წვლილი თანამედროვე სამყაროს ცხოვრებაში მოიცავს: მისთვის ლოცვას, სულიერ წინამძღვრობას, განათლებას, მონყალებას, სტუმართმოყვარეობასა და ქრისტიანულ მისიას. მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელი მართლმადიდებელი სამო-

ნაზვნო გამოცდილება კვლავ აგრძელებს საზოგადო მსახურების ისეთ ფორმებს, როგორებიცაა: უნივერსიტეტებში სწავლება, მონაზვნების სახლების მეთვალყურეობა, ლატაკთა და უძღურთა პატრონობა და სხვ., უნდა აღინიშნოს, რომ მონაზვნობის ტრადიციული ფორმა ყოველთვის მიანიჭებს უპირატესობას მჭვრეტელობითი ლოცვის მდგომარეობას მაშინაც კი, როდესაც, თანამედროვე სამყაროს მიერ წამოყენებული საჭიროების შესაბამისად, ასკეტური ცხოვრების ერთ-ერთ ფორმად საზოგადო მსახურების მოდელიც ჩამოყალიბდა, როგორც საჭიროებით გამონვეული გამონაკლისი. პასუხი რეალობის გამონვევაზე არ არის რაღაც გამოგონება, დამახინჯება ან ნოვატორობა. მონაზვნობის არსის განსაზღვრება არის, უპირველეს ყოვლისა, აღთქმებისადმი ერთგულება და ღმერთისა და მოყვასის უანგარო და თავგანწირული მსახურება.

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმა, წმ. გიორგი მთაწმინდლის რედაქციის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის მეორე სრული გამოცემა. ტექსტის ელექტრონული ვერსია: <http://www.orthodoxy.ge/tserili/mtatsmindeli/akhali-agtqma.htm>
2. Behr-Sigel, Elizabeth, *Discerning The Signs of Times*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001.
3. Behr-Sigel, Elizabeth, *Lev Gillet, A Monk of The Eastern Church*, Fellowship of St Alban and St Sergius, UK, 1999.
4. Bloom, (Metropolitan) Anthony, *Encounter*, Darton, Longman and Todd, UK, 2005.
5. Bourdeaux, Michael, *Risen Indeed; Lessons in Faith from the USSR*, Darton, Longman and Todd, & St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1983.
6. Chryssavgis, John, *The Way of The Fathers*, Exploring the Patristic Mind, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1998.
7. Clarke W. K, Lowther (ed.), *St Basil the Great: A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1913.
8. Clément, Olivier, *On Human Being; A Spiritual Anthropology*, New City, London, 2000.
9. Dostoyevsky, Feodor, *The Brothers Karamazovs*, Penguin Books, UK, 1973.
10. Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise*, Translated by Sebastian Brock, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1990.
11. Evagrius Ponticus, *The Praktikos; Chapters on Prayer*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1981.
12. Evdokimov, Paul, *Ages of the Spiritual Life*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998.
13. Georgiou, D, *The Ascetic of Love; Nun Gavrilia*, Series Talanto, Thessaloniki, Greece, 1999.
14. Gillet, Lev, *The Jesus Prayer*, St Vladimir's Seminary, Crestwood, New York, 1997.
15. Golitzin, Alexander (ed), *The Living Witness of the Holy Mountain; Contemporary Voices from Mount Athos*, St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania, 1999.

16. Hackel, Sergei, *The Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945*, Darton, Longman & Todd, 1982.
17. Isaac the Syrian, *The Ascetical Homilies*, Translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 1984.
18. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, NJ, 1982.
19. Machitidze, Zakaria, *The Lives of Georgian Saints*, St Herman of Alaska Brotherhood, Platina, 2006.
20. Mager, Hugo, *Elizabeth, Grand Duchess of Russia*, Carol & Graf Publishers, Inc, New York, 1999.
21. Men, Alexander, *Christianity for the Twenty-First Century, The Life and Works of Alexander Men*, Edited by Elizabeth Roberts and An Shukmann, SCM Press LTD, London, 1996.
22. Plekon, Michael, *Living Icons, Persons of Faith in the Eastern Church*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002.
23. Sakharov, (Archimandrite) Sophrony, *St Silouan The Athonite*, Stavropegic Monastery of St John the Baptist, Essex, UK, 1991.
24. Sakharov, Nicholas, *I Love Therefore I Am*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2002.
25. Schmemmann, Alexander, *Church, World, Mission*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1979.
26. Skobtsova, Maria, *Essential Writings*, Orbis Books, Mariknoll, New York, 2003.
27. Speake, Graham, *Mount Athos, Renewal in Paradise*, Yale University Press, New Haven and London, 2002.
28. Ware, Kallistos (Timothy), 'Seek First the Kingdom': **Orthodox Monasticism and Its Service to the World, Theology Today, Princeton, NJ**, Apr 2004. Online version: <http://www.findarticles.com/p/articles/mi-qa3664/is-200404/ai-n9374344/pg-5> **downloaded on 14/02/2006**.
29. Ware, Kallistos Timothy, 'The Monastic Life as a Sacrament of Love', Address at the Fourth Orthodox Congress of Western Europe, Avignon 10 November, *Εκκλησια καί Θεολογία*, 2 (1981), 690-700.
30. Ware, Kallistos Timothy, 'The monk and The Married Christian', *Eastern Churches Review*, Volume VI, N 1, Clarendon Press, Oxford, Spring, 1974.

The Phenomenon of Monasticism in the World in the 20th Century Monastic Tradition

Monasticism in the Orthodox Church plays the role of a spiritual beacon, being defined as the source and the 'boast' of her spirituality that by its presence keeps alive within the Church a sense of direction. Detachment from the world, the first necessary requirement of the monastic life, obviously raises questions about the role of monasticism in the world and particular understanding of its service to God. It is natural to ask whether there is anything that monasticism could offer to the world and whether it can have any pastoral concern for the world.

Throughout the centuries monks and nuns have adopted patterns of life established by great ascetics. The word 'monk' derives from the Greek word '*monos*' and means 'a solitary' who has given priority to eternal values and endures all hardships for the sake of being in constant unity with God. The monastic movement spread quickly from Egypt to Palestine, Syria and Mediterranean. The rapid development of the monastic movement is usually treated as a consequence of Christianity's legalisation and the end of persecution. Monasticism became a kind of substitute for martyrdom, involving voluntary flight from peaceful cities and battle with demons in deserts. Nevertheless, monasticism and martyrdom exist side by side in history up to the present day. Monasticism as an 'institution' emerged as a response to the fallen state of the world and to increased secularisation within the Church, which had experienced a discernable cooling of zeal after the legalisation of Christianity; the monastic movement served as the conscience of the Church, a prophetic voice reminding men that the Kingdom of God is a kingdom not of this world.

In order to understand the Christian value of ascetic withdrawal from the world this paper will discuss in what sense the monks and the nuns deny the world and what are the two different understandings of the 'world' that they are a) denying and b) affirming. The Gospel gives two meanings to the 'world'. God loves the world as His creation, as '*kosmos*' to which: „He gave his only Son“. This is the world, God's creation, which the Christians love and care for, including every living creature in it. The very fact of the Incarnation introduces a responsibility for bringing the light of Christ into the world, which is not to be rejected.

The Gospel also describes a world, that "lies in evil", in a fallen state resulting from the misuse of human freedom by turning that freedom against God: this is the world where Christ lived and that 'knew him not'. Christians are given a commandment to be 'not of this world' by opposing its evil principles while remaining in the world. 'Hatred' between a Christian and the world is a consequence of the eternal conflict between incompatible principles of divine and fallen human origin, which separate the two worlds and confront Christians with an obvious choice between them. The desert ascetics found that confrontation by following their calling to the desert, while lay Christians find their personal interaction with God in the city.

The great tragedies of the twentieth century brought traditional forms of monastic life into question. As Olivier Clément argues, after Auschwitz, Hiroshima and the Gulag „we can and must continue to speak of God, but perhaps in a different way“ (Clement, 39). The basic type of so-called ‘traditional’ Orthodox monasticism existed in the twentieth century and up to the present day, and manifested mainly in the form of coenobitic communities. Yet, confronted by the latest historical reality, many felt that the time was coming for a creative Christianity. If monastics of early centuries had left their peaceful cities and gone to deserts to lead the battle against demons, in the modern age the change in the world’s condition has challenged the notion of ‘flight’ from it and brought into question the geographical location of the desert: it was no longer clear whether the field of battle still remained in an actual desert or had moved to the city.

Maria Skobtsova considered separation from the suffering world to be a path of ‘holy egoism’ since it ran the danger of being far more comfortable and less ascetic than being ‘not of this world’ but sharing its pain. There was a greater degree of self denial involved in remaining in the world’s backyard, in breathing its bad air, in hungering after spiritual food. Dostoyevsky envisaged the necessity of monastic openness to the world even earlier. *Staretz Zossima* saw the salvation of the world coming from people and from meek monks, and advised monastics that they should „take care of the people and guard their heart“. Dostoyevsky’s ‘earth-kissing’ spirituality, which encouraged a monastic presence in the world and offered its ‘brotherly service [to] humanity’, certainly influenced many twentieth century Orthodox thinkers, monastics, and Russian émigrés in Paris in particular, who saw a necessity to bring the light of God into a world ‘starved of the divine’. The beginning of the twentieth century called for a renewal that met the world’s need for reinterpreting the same ascetic spirituality preached by the desert ascetics.

The monks and nuns such as Grand Duchess Elizabeth of Russia, Mother Maria Skobtsova, Archimandrite Gregory Peradze, Mother Gavrilia Papaianis, St Nektarios of Aegina, Metropolitan Anthony Bloom, Hieromonk Lev Gillet, Archimandrite Sophrony Sakharov, Staretz Silouan are among those monastics of the 20th century whose pastoral contribution to the world granted an enormous significance to the creative approach of orthodox Christian lifestyle in general as well as pointed out the essence of Orthodox Christian monasticism.

Their pastoral duty whether it was expressed by social care or praying for the world can be assessed under three categories: monastic martyrs, monastics living in the world, and those contemplative monastics, whose asceticism is basically pastoral and world-oriented since they utter in the light what they had ‘heard in darkness’.

New experience does not dismiss the experience of the past but it is built upon it as a „creative extension of ancient tradition. The lives of modern ascetics demonstrates that the Holy Spirit is the ultimate authority and author of the Tradition, who chooses God’s faithful servants to witness His truth even in apparently ‘untraditional’ forms. The pastoral commitment of monasticism to the world in the last century was represented in exceptional forms and never became a norm. The power of contemplative prayer for the world and the force of practically manifested ‘loving humility’ fought against the evil of this world with equal strength. Their contribution to Orthodox monastic tradition shows its potential to unite the

works of Mary and Martha by allowing a particular calling within monastic vocation to be more involved in the life of the society, for the sake of fulfilling Christ's two commandments.

Although within the Orthodox monastic tradition we can see a very strong emphasis on a 'flight from the world', this flight is in fact a flight *towards* Christ and anticipation of the Kingdom of God on earth. Monastic spirituality can by no means be understood as 'world denying' but only as 'sin denying and world affirming'. Detachment from the world enables the monastic to become a prayerful intercessor for the world reconciling creation with the Creator; it produces more freedom to serve the world from 'without'.

FR. COSMIN SANTI

CLERICAL CHARACTER OF THE CHRISTIAN MINISTER PRIESTS AND THE ROYAL PRIESTHO

Christian priesthood, as expression and actualization of Savior's holy and universal priesthood is in its essence same as yesterday, today and forever, having to take into account in its actual process of its solid core, as of the background of times' spirit. Priesthood is the requisite for the existence and continuity of the Church, its pillar and its power. The Church exists, holds up and moves on in time through its ministers. Priestly ministry is based on the economy of salvation. In the Church we distinguish between a royal priesthood (general) and a sacramental priesthood (special). Royal priesthood stems from the gracious, sanctifying priesthood, or apostolic succession and is depending on it, and both are in strict interdependence.

Keywords: royal priesthood, sacramental priesthood, ministry, church, salvation.

Priesthood is a sublime mission whereas it's connected with God Himself, with the Absolute that overwhelms all capacity of understanding, its meaning being by excellence the one to follow the eternal, the unchangeable, the infinite, concepts that almost defy the logic of the earthly circumstances, but towards which the human soul claims them as required realities. The Christian priesthood is the only sublime ministry as its designation is to interact with the Eternal, the Supreme Truth, personalized regarding the transfiguration of the people to His likeness. Its mission is so elevated, great and important that it cannot be qualified or cataloged. It is transforming the everlasting into the temporary, the imperishable into the perishable, and the everlasting life into the enslaved death.

Priesthood is the one that saves the man that is away from God and also all creation that slides to the „nothing“ of which it was made. The priesthood leads the man and takes him from the nihilism of an existence without God, (where all tends to decompose in its isolation from the source and the sustainer of life) to life itself, the thing itself, where the human spirit in an exhaustive manner will understand and embrace the truth, realizing fully the only sense of „reason of being“ of man, and that is to be fulfilled „in and through“ God and not „in and through“ himself.

Regarding the sublimity of the priesthood ministry, French writer A. de Lamartine once said: „In each parish there is a man that belongs to everybody, that is called as a witness, as a counselor or as a representative in all the most solemn acts of life that takes the man from

his mother's womb rather only leaving him to the grave, who blesses or sanctifies the cradle, the wedding, the deathbed and the coffin; a man that children start to love, worship and naturally, fear him; a man even complete strangers call „father“, at whose feet Christians go and submit their most intimate confessions; a man who by his condition is the comforter of souls and bodies of all misfortunes; rich mediator for poverty, which sees the poor and the rich knocking at the door, one by one; the rich to bring him charity in secret, the poor get to one without shame, and, being no higher status, cares for all social classes equally: the lower classes through the modesty and simplicity of life; the higher classes through the education, the knowledge and the elevation of the feelings, that inspires and recommends a religion of loving people; a man, finally, who knows all, who has the right to tell all and whose word falls on top of intelligences and hearts with the authority of a Divine mission. This man is the priest“ (Pr. Dr. Ion Stoica. 2005, 212-213, 220-221.)

Along with the blessing gift from creation: „Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it“ (Genesis 1, 28), God has endowed man with a triple dignity of service: that of the king of all natures; of illuminator light proclaiming by word and deed, God's will and putting names to all creatures and plants, creating after working tools; and that of priest, thanking, praising God and interceding on his behalf and for all conscious beings.

Priesthood, as bringer of material and spiritual sacrifice, is fundamentally linked to the human being and the Church, as means for the salvation. So we can talk about a royal priesthood and a gracious, civic, holy priesthood (1 Peter 2, 5).

This character of royal priesthood or community priesthood, have all Christians that have received the first sacraments, the so called „Major mysteries“: Baptism, Chrismation and the Eucharist, through which Christ incorporates them, making them one body with Him, and His people, or Church of God, which He has earned with His own blood (Acts 20, 28).

Royal priesthood stems from the gracious priesthood, or from apostolic succession and is depending on it, and both are in strict interdependence, the first of them serving to royal priesthood, the universal grace, saving through the sacraments. To the baptized, anointed with the Holy Eucharist it is engrained the character, or dignities of Christ the King, the Master and the Priest or the Bishop.

In this way it is made the „cosmic liturgy“ in the world, operating through the mere presence of „holy daughters“, the Holy Trinity sanctuaries. In general, the believer, as the royal priest, receiving power from the sacrifice brought to the Mass by the servant priest, continues this act extra-muros (outside the Church), officiating the liturgy through his everyday life. His presence in the world is a perpetual epiclesis. It is a call of the Holy Spirit upon him and upon the day that begins, over the work and the fruits of the earth.

Inside the Church, the two priesthoods, taking part of Christ's Priesthood, that derive one from each other, are interdependent. The fact that a bishop cannot celebrate Mass without people, alone, proves that the Church is the Bishop and the people and from this whole theandric body (of Church) comes the power of the Bishop; it is not personal, but functional, according to the Church - Totus Hristus.

This power does not belong to the community, but the power comes from God, it is the gift of God working in His Body, His theandric nature. Theandric power of the Church is the only operating one. Outside the Church no valid sacrament is working.

The priesthood is a permanent charisma and a saving one, but non-sacramental, not being able to officiate the sacraments; however, by its virtue, Christians can officiate infant baptism in danger of death and in the absence of the priest. This grace can be lost by those who go away from obeying the Church, and „have fall from grace“ (Matthew 18, 17).

A royal priesthood (general) which does not have the support of the sacramental priesthood as a sacrament lacks its holy character. Public prayer of the Church, unable to be done without a priest, has the character of ierurgy, of holy and sanctifying work of the Church, which can not be done with the non-Orthodox nor to them.

The participation of the laity (lay people) to these sanctifying liturgies consists on the one hand in bringing gifts of materials necessary for the worship, such as: wine, wafers, candles, incense, oil, and other offerings; and on the other hand the „spiritual sacrifices“, meaning the attention given to following the ceremonies, involving work with fellow believers and pray with the servant priest and singing cult songs, especially the common prayer at Mass; for the works of missionary nature, samaritan, social, cultural etc.

Spiritual sacrifices are more than one: glorifying God, praying for others, humility, purity of heart, the sacrifice of praise, forgiveness, kindness, gentleness, generosity, compassion, good counsel in helping, directing those lost and so on. Surely that the priest is called the first to bring spiritual sacrifices.

The essence of the Church Priesthood is the service, but not every service, but the service towards salvation, as effected by Christ in quality of Savior of the mankind, through all the acts of his work of salvation: the Incarnation, the Sacrifice of the Cross, Resurrection, Ascension and Pentecost, as well and Parusia.

In this regard, the priesthood means outpouring God's love to the world through the Church. Two essential acts draw attention to the Ordination sacrament we and make us understand what the priesthood is: bringing the candidate by the priests of the Church and presenting him before the Holy Altar. Here there is a consecration, a sacrifice. He is presented as a gift of sacrifice offered to God, that is at the service of God. From now on serving God through service to others will have to mark his entire existence. His mission and ministry are holy, and beyond any ministry, but he never should forget that this implies a profound humility, he is sacrificing and his servance has to be shown permanently sacrificial.

Just like the gracious priesthood, the sanctifying one, the royal priesthood possesses and carries on, at its level, a threefold ministry with its charisma.

- **Royal service** shown by Christians through temperance, striving against sin, against the devil and all his works (Ephesians 6, 11-18; Hebrew 12, 4); by obedience to the pastors and to the church authority and the statal authority, as by support given to the Church by its leading bodies.

- **The learning service** is shown in their zeal to know, to confess and defend - by word and deed - Orthodox teaching, as by what the Church teaches, and by reading the Holy Scriptures under the guidance of the priest, church magazines and others, soul edifying.

- **Sanctification service** is exercised by the ones faithful to the Church, both by sanctifying themselves and others through „life into Christ“ by bringing spiritual sacrifice, as

by the communion of the Holy Eucharist and their active participation in Holy Mass, carried in dialogue with priest.

The two priesthoods: royal (subjective) and objective, serving (or for the community) cannot work validly one without the other in Christ's service, that gathers both, sacrificing and sacrificing Himself for us.

The private believer is reflecting the subjectiv aspect of Christ's priesthood by bringing His person, but since this is not a collective sacrifice, such is the person of Christ, this aspect of the common priesthood of Christ is reflected by the regular priest, the common priest.

These two priesthoods are completing eachother, fulfilling together a liturgical integrity along the priesthood of Christ. None is whole without the other. Believers can not leave out exclusively to the servant priest the attribution of prayers and sacrifices for them, nor shall believe that they can dispense the servant priest.

Unlike these, the man is priest of the surrounding nature, which he enshrines to God. Man as a priest and ruler (king) of creation, brings nature to God, to glorify Him through them.

St. Gregory Nazianzen says, „Sacrifice of praise to God the sacrifice on the top altar, with the heavenly hosts. Traversing to the first iconostasis, let's go to the second, and look at the Holy of Holies. I say more, to sacrifice ourselves to God: to sacrifice daily and by any action, to receive all for Logos"... (Fr. Ioann Mircea, (1979), №2, 232, 240–245).

Therefore the orthodox teaching, does not make a confusion between the two priesthoods and affirms the equality of nature and honors all members of the church, in Christ One given objectively and subjectively through the Word of the Gospel and the sacraments and fully through the Sacrament of the Eucharist, to the Church and to all Christians, for pleroma all held in the communion of faith and of sacraments. (Fr. Dumitru Radu, (1979), 2-3-4, 551) General priesthood of believers is an important dimension of the Church. Their scope of work, their „parish“ is their world (Fr. Stefan Slevoacă, (1979), 2, 264) through their vocation to the apostolate.

The clergy was separated from the faithful from the beginning, by choosing qualities and prerogatives of the Church. Recruitment of clergy is of particular importance in determining its relations with people. The clergy are chosen from the people, in the presence of the people, with the testimony and consent of the people. Family life and the sustenance of the clergy contributed to closer ties with the believers. Sustenance did the clergy ensured through manual labor, just like the believers, as by their offerings. The clergy had as believers not only sons, but also close collaborators, very useful in the charity work of the Church. (Teodor M. Popescu, (1949), 9-10, 716-719.)

But the indestructible link between clergy and religious believers in the cult still remains: all the faithful during the Divine Liturgy are co-liturgy with the Bishop, the people participate actively in the Eucharistic epiclesis anaphora. It is always used the plural we are praying.

In Christian communities in which the laity are more active and more responsible, you should not forget about the specific Minister of the priests exercisee for the common priesthood. Between priests and the believers there is not only a relation of collaboration, but also a report as that between father and son.

And therefore to see which is the responsibility of the priest in the ecclesial communities one must proceed from a precise point, namely the vocation of the Church, the whole Church, the People of God, not a people and a hierarchy, but hierarchical people, i. e. a nation based on

the apostolic succession (Alois Bişoc, (2003), 57, 62) This vocation is to that of updating in the world the mission of the priesthood of Christ.

Therefore, priests have the duty to contribute to building general priesthood of believers and believers have a mission, under general priesthood, to contribute to the sanctification of the world.

The bishops are the ones providing the joint between the priesthood of the servants of the Church and the royal priesthood of Christ's faithful, both in the local diocese and the general plan of the Church everywhere. (Fr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, 2005, 360-361.)

The Priest's ministries also contribute to imprint Christ in the being of the faithful ones. They are realizing for themselves, therefore their general priesthood by help of the serving priesthood, not only as bringers of their personal sacrifices but as kings over their passions and as teachers in the family and the society, sanctifying themselves through all these ministries and contributing to the sanctification of the world, (Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (1997), 107) but not qualified to do so as representatives of the Church.

Sublime, sacred, fearful and full of responsibilities is this high mission of Priesthood because it is the ministry of Christ, the power and the source of gracious Priesthood. Our Lord Savior Jesus Christ who instituted the Sacrament of Holy Priesthood after His Holy Resurrection, has ordained that the Apostles and their successors in apostolic succession to continue His work of salvation in Church: to preach the word of truth of the Holy Gospel and turn the souls of the people to the knowledge of God's light; to cleanse people through the „bath of birth the second and the renewal of the Spirit” (Prof. Vasile Miron, (1977), 3-4, 55) to represent our Savior Jesus Christ as the Holy Sacrifice and offer Him to his believers, for Eucharistic food for killing of sin and earning the eternal life.

Instead of conclusions:

It is worth noting the following:

1. Christian priesthood, unlike other priesthoods is a divine service, without rank among human dignities. It is the sign of love, of greater love for and of Christ for people. Its final target is to bring man to deification. Therefore it requires skills and exceptional aim.

2. The three plans: gracious, moral and social of priest's activity are intertwined and conditioned by each other, aiming at raising man and the community, considering that the religion of Christ and, through it, His priesthood is life-promoting, supporting progress and preaching the peace.

3. Patristic and Christian clergy generally have initiated and supported the community work and considerable social changes. It is the creator of social assistance establishments in Europe: hospitals, nursing homes, home education, households, schools, etc. It sat at the top of movements of renewal and progress; today is working on major social and economic transformation of our country, fighting for the leaving the rights intact of those who work, for suppressing social classes and against the exploitation of man by man, for the cult of labor, for justice and for peace.

4. Priesthood will not be able to complete this work without permanent contact with human and social reality, as the Fathers were doing. It's good that the patterns of patristic clergy is to fulfill gaps, to turn their mistakes, to check their conscience and vocation, in order not to

receive from God and from men condemnation like many of the priests of the Old Testament received through the mouth of the prophets Jeremiah, Ezekiel, Joel, Zechariah and Malachi.

5. The priest is not a priest of one or two people, but of the Church, therefore of the community. Contact with and permanent service of the community, the huge number of brothers and sisters, here is a holy Gospel and patristic command.

6. He must be permanently busy, as were the priests elected by the Savior: some of them were fishermen, others tentmakers, other field workers. The principle is that the priest should never be idle.

7. Holy Fathers loved men to total self-denial: they gave up on their wealth, on their glory, on their health, on their lives for the sake of beloved crowd. Here is a spiritual style worth following, back to the Fathers: But not only with words but also with our lives (Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman 1949), nr. 9-10, 761-762).

As a conclusion, Orthodoxy, recognized through the balance of its theology, which distinguishes starting with the theology of the Trinity and until the theology's link of the Priesthood of Christ with the two priesthoods, the special and general, keeping the dogmatically perichoresis. Three Persons Trinity, synergism of the three priesthoods and their interdependence in the Church, seeks to increase historical and eschatological body of the Church for the temporal and eternal well-being of every member.

References:

1. ***, Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte DANIEL – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.
2. Bișoc, Alois, Preotul. Identitate, misiune și formare permanentă, Editura Sapientia, Iași, 2003.
3. Coman, Pr. Prof. Dr. Ioan G., Sensul preoției la Sfinții Părinți, în „Studii Teologice“, I (1949), nr. 9-10.
4. Mircea, Pr. Ioan, Preoția împărătească sau duhovnicească, în „Studii Teologice“, (1971), nr. 7-8.
5. Mircea, Pr. Ioan, Preoția harică și preoția obștească, în „Ortodoxia“, XXXI (1979), nr. 2.
6. Miron, Prof. Vasile, Chipul preotului ortodox, în „Studii Teologice“, XXVIII (1977), nr. 3-4.
7. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Iisus Hristos-Pantocrator, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
8. Popescu, Prof. Teodor M., Cler și popor în primele trei secole, în „Studii Teologice“, I (1949), nr. 9-10.
9. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Taina Preoției, în „Ortodoxia“, XXXI (1979), nr. 3-4.
10. Slevoacă, Pr. Ștefan, Preoția de hirotonie și „preoția“ credincioșilor, în „Ortodoxia“, XXXI (1979), nr. 2.
11. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
12. Stoica Pr. Dr. Ion, Preoția, hirotonia și succesiunea apostolică în lumina Teologiei Ortodoxe, Editura Macarie, Târgoviște, 20

ქრისტიან მღვდელმსახურთა და საბაუჯაო საღვთაობის ჯანსიუხი მახასიათებელი

მართლმადიდებლობა ემყარება წმინდა სამების თეოლოგიას, აღიარებს სამპიროვან სამებას, სამი სამღვდელოების სინერგიზმს და მათ მკვიდრ ურთიერთდამოკიდებულებას ეკლესიის წიაღში. წმიდა იერონიმეს განმარტებით, სამღვდელოთ ეს სახელი იმიტომ ეწოდებათ, რომ ისინი უფლის ნაწილი არიან. წმიდა სამღვდელოება საეკლესიო საზოგადოების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. კანონიკური სამართლის კოდექსის 266-ე კანონი იუწყება: „ადამიანი სამღვდელოების წევრად იქცევა სადიაკვნო ხელდასხმის შედეგად და განწესდება ცალკეულ ეკლესიაში ან პერსონალურ პრელატურაში, რომლის მსახურებისთვისაც არის დაშვებული“. ამიტომაც სამღვდელოებას მიეკუთვნება სამღვდელო სტატუსის მატარებელი ყველა პირი. მხოლოდ ამ პირთა კომპეტენციაა საეკლესიო მმართველობისა და ხელდასხმის განხორციელება-აღსრულება. სამღვდელოთ უმაღლესი პონტიფიქსისა და საკუთარი ზემდგომისადმი განსაკუთრებული პატივისცემისა და მორჩილების გამოხატვა ევალებათ; ვალდებულნი არიან, ყოველდღიურად აღავლინონ ჟამთა ლიტურგია, მღვდელმსახურებს უფრო ადვილად შეუძლიათ, ეზიარონ ქრისტეს განუყოფელი გულით და ისინი იძენენ უნარს, უფრო თავისუფლად მიუძღვნან საკუთარი თავი ღმრთისა და ადამიანთა მსახურებას“.

მღვდლობა ღვთიური სამსახურია. ესაა სიყვარულის გამოვლენა ქრისტესმიერი სიყვარულისა ადამიანთა მიმართ. მისი საბოლოო მიზანია ადამიანის სულის გადარჩენა. ამდენად, იგი მოითხოვს განსაკუთრებულ დახელოვნებას და თავგამოდებულ ღვწას. მღვდლის მსახურების სამი პლანი: სულიერი, მორალური, სოციალური ურთიერთგადაჯაჭვულია და ერთმანეთითაა განპირობებული. სტატიაში გაანალიზებულია სამივე ასპექტი, შეფასებულია მათი მნიშვნელობა.

სტატიაში აღწერილია ქრისტიან მღვდელმსახურთა სოციალური მსახურების განსაკუთრებული მნიშვნელობა ევროპაში – სკოლებში, ჰოსპიტლებსა და ჰოსპიტლებში; დასაბუთებულია ადამიანსა და სოციალურ რეალობას შორის პერმანენტული კონტაქტის აუცილებლობა. მღვდელმსახური არ არის ერთი ან ორი ადამიანისთვის, იგი ეკუთვნის ეკლესიას, მთლიანად მრევლს. სტატიაში შედარებულია ახალი აღთქმისა და ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა: იერემიას, ზაქარეას, იეზეკიელის, მალაქიას გამონათქვამები.

ჩინისტიანული ასახიზმის ხანიბიჩ-ფილოსოფიჩი საფაქციაბი

ასკეტიზმი უნივერსალური მოვლენაა და ის, ამა თუ იმ სახით, ყველა ეპოქასა და კულტურაში გვხვდება პირველყოფილი თემურ-გვაროვნული საზოგადოებებიდან დანყებული, პოსტმოდერნული დასავლეთით დამთავრებული. ბუნებრივია, ასკეტური ტენდენციები, უმეტესად, რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს ახასიათებდათ და ახასიათებთ დღემდე, მაგრამ თანამედროვე სამყაროში ასკეტური ცხოვრების გარკვეულ ფორმებს სხვა მოტივაციითაც მიმართავენ (ძირითადად, წმინდად „მინიერი“ მიზნებით, მაგ.: ფიზიკური ჯანმრთელობა, დიეტის დაცვა ლამაზი სხეულის შესანარჩუნებლად, იოგას ვარჯიშები ფსიქიკური და სულიერი კომფორტისათვის და ა.შ.). ასკეტიზმმა დახვეწილი ინსტიტუციური ფორმები ჯერ კიდევ აღმოსავლეთის ისეთ მაღალგანვითარებულ რელიგიებში მიიღო, როგორებიც იყო ინდუიზმი და ბუდიზმი (Wakenfield, 1983, 24-25), მძლავრ ასკეტურ ტენდენციებს ვხვდებით ზოროასტრიზმსა და ისლამშიც, მაგრამ გამორჩეული სახე მან სწორედ ქრისტიანობაში შეიძინა.

ასკეტიზმს, როგორც სხვადასხვა კულტურაში არსებული უნივერსალური მოვლენის შესწავლას, XX საუკუნის 80-იან წლებამდე ყურადღება ნაკლებად ექცეოდა. ამ ფენომენს, ძირითადად, ცალკეული კონკრეტული კულტურის კონტექსტში სწავლობდნენ, ნაკლებად ინტერესდებოდნენ ასკეტიზმის გამოვლინებების კომპარატივისტული შესწავლით (Asceticism, 1998, XIX), გარდა ამისა, სხვადასხვა რელიგიაში ასკეტიზმის გამოვლინებებს რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის ეპოქაში ძლიერ უარყოფითად აფასებდნენ. ასკეტიზმის კვლევა XIX საუკუნეში სწორედ ამგვარი არაადეკვატური შეხედულებებით დაიწყო. მოღვაწე¹ ცხოვრების წესი ფსიქოლოგიურ დარღვევად და პათოლოგიად მიიჩნეოდა, ასკეტები გამოჰყავდათ შიზოფრენიითა და პარანოიით დაავადებულ, ჰალუცინაციებით შეპყრობილ ადამიანებად. ასეთი დამოკიდებულება კარგა ხანს გაგრძელდა. XX საუკუნის მეორე ნახევარში ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში გამოჩნდა კვლევები, რომლებიც სულიერი მოსაგრეობის², როგორც ადამიანთა ცხოვრების ერთი განუყოფელი ასპექტის, გადაფასებას ცდილობდა. რამდენიმე მცდელობის მიუხედავად, მაინც აღინიშნებოდა ისეთი ნაშრომების ნაკლებობა, რომლებიც ასკეტიზმის, როგორც სამეცნიერო კვლევის ობიექტის, მულტიკულტურულ და მულტიდისციპლინურ პერსპექტივებს გადაშლიდნენ (Asceticism, 1998, XXII). ამ დანაკლისის შევსებას აქტიურად ცდილო-

¹ „მოღვაწეობა“ ძველ ქართულში ხშირად გამოიყენებოდა „ასკეტიზმის“ ეკვივალენტად. მაგ., ბასილი დიდის ცნობილი თხზულების, „ასკეტიკონის“, სათაური ითარგმნებოდა როგორც „სამოღვაწეო წიგნი“ (იხ. ხინთიბიძე, 1982, 41-47; იხ. ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ შემცველი ხელნაწერები A 689: 011v; ასევე, მშვენიერებათმოყვარეობა, I, 2013, 435).

² „მოსაგრეობა“ ასევე ასკეტიზმის სინონიმი იყო.

ბენ თანამედროვე დასავლურ ისტორიოგრაფიაში. ვრცელი კრებულის, „ასკეტიზმის“, გამომცემლები ვინსენტ ვიმბუში და რიჩარდ ვალანტასისი კრებულის შესავალ ნაწილში აკრიტიკებენ ოსკარ ჰარდმანისა და მაქს ვებერის მიდგომებსა და მეთოდოლოგიას (Asceticism, 1998, XXIII-XXIV) და ნამოჭრიან საინტერესო კითხვას – რა მნიშვნელობა აქვს ასკეტიზმის შესწავლას დღეს ჩვენთვის, ჩვენი თანამედროვეობისათვის, სადაც სეკულარალიზაციის მზარდი ტენდენცია აღინიშნება (განსაკუთრებით დასავლურ სამყაროში).

ზემოხსენებული ვრცელი კრებულის გამომქვეყნებლები ასკეტიზმის კვლევისას შემდეგ ოთხ პრინციპზე ამახვილებენ ყურადღებას, ესენია: 1. მოტივაცია – რა არის ასკეტური ცხოვრების მოტივაცია, სურვილი, იცხოვრო მწირივით, უარყო ყოველივე მატერიალური და მიწიერი კომფორტი? რატომ აკეთებდნენ ამას ადამიანები? რატომ ტოვებდნენ ოჯახს, ნათესავეებსა და ახლობლებს და რატომ მიდიოდნენ უკაცრიელ უდაბნოებში? ამგვარი კვლევა ფოკუსირდება მიზეზებზე, იმპულსებზე, იდეალებზე, სოციოკულტურულ მატრიცებზე და ა.შ.; 2. ასკეტიზმის პოლიტიკა, რაც ძალზე მნიშვნელოვანია, განსაკუთრებით გვიანანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ქრისტიანული ბერმონაზვნობის შემთხვევაში, როდესაც მონასტრები პოლიტიკისა და კულტურის განსაზღვრასა და ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან ფაქტორებად იქცნენ; 3. ასკეტიზმის ჰერმენევტიკა – სხვადასხვა ტიპის ნარატიული, არქეოლოგიური, ეპიგრაფიკული და სხვა სახის წყაროთა შესწავლა და ინტერპრეტაცია; 4. ასკეტიზმის ესთეტიკა – ასკეტურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ ემოციები და ის ფორმები, რითაც მოსაგრე ცხოვრება გამოიხატებოდა (Asceticism, 1998, XXVII). ვფიქრობთ, ეს ასპექტები ნებისმიერი სახის ასკეტიზმის კვლევისას უნდა გავითვალისწინოთ, მითუმეტეს, ქრისტიანული ასკეტური ტრადიციის შემთხვევაში. ბუნებრივია, სტატიაში ყველა ზემოხსენებულ მხარეს არ შევხვებით, ჩვენ შედარებით ზოგადად მიმოვიხილავთ ქრისტიანული ასკეტიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძვლებს, წარმოშობასა და ხასიათს.

ქრისტიანობამ ტერმინი „ასკეტიზმი“ ბერძნული ფილოსოფიიდან ისესხა. ზმნა „ἀσκή“ ძველ საბერძნეთში „ვარჯიშს“, „წვრთნას“ აღნიშნავდა, ხოლო „ἀσκητή“ – მოვარჯიშეს, მოასპარეზეს (Lampe, 1961, 244-245; Dodds, 1965, 30; გიორგობიანი, 2005, 60; გიორგობიანი, 2013, 65); ქრისტიანულ ლიტერატურაში კი ამ სიტყვამ სულიერი წვრთნისა და მოსაგრეობის მნიშვნელობა შეიძინა (Lampe, 1961, 244-245), თუმცა ქრისტიანულ ასკეტიზმს ხშირად „ფილოსოფიურ ანუ სიბრძნის-მოყვარე ცხოვრებასაც“ უწოდებდნენ (ევსები კესარიელი, 2007, 361).

ქრისტიანობა ელინისტურ სამყაროში ჩამოყალიბდა. ელინიზმისათვის³ კი დამახასიათებელი იყო მძლავრი ასკეტური რელიგიურ-ფილოსოფიური ტენდენციები. ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობათა შედეგად მოხდა აბსოლუტურად განსხვავ-

³ „ელინიზმი“ ეწოდება ეპოქას ბერძნულ-რომაულ და ახლოაღმოსავლურ სამყაროში, რომელიც ძვ. წ. IV-III საუკუნეებიდან ახ. წ. VI საუკუნემდე გაგრძელდა. პირველად ტერმინი „ელინიზმი“ სახელგანთქმულმა გერმანელმა ისტორიკოსმა იოჰან გუსტავ დროიზენმა (Johann Gustav Droysen, 1808-1884) თავის ცნობილ ნაშრომში – „Geschichte des Hellenismus“ – გამოიყენა. ბუნებრივია, ტერმინი XIX საუკუნის მეცნიერული აზრის ნაყოფია და ძველ სამყაროში ის არ გამოიყენებოდა.

ვებულ კულტურათა და ცივილიზაციათა მანამადე არნახული შეხვედრა და სინთეზი. ამ სინთეზმა რელიგიური და ფილოსოფიური აზრის არაჩვეულებრივი და ძალზე ორიგინალური განვითარება გამოიწვია.

ელინიზმის ეპოქა ანტიკური პოლისების დაშლით, ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობებითა და მონოლითური იმპერიების შექმნით იწყება. მეცნიერებაში კარგა ხნის განმავლობაში იყო გაბატონებული შეხედულება, რომლის თანახმადაც, ელინიზმი – ეს ბერძნული ფილოსოფიური აზრის დეგრადაციისა და კრიზისის ეპოქაა (ჭელიძე, 1992, 7-8), თუმცა უკვე ჰეგელთან გვხვდება შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ელინიზმი საკუთარი ორიგინალურობით ხასიათდება. როგორ გამოიხატება ეს ორიგინალურობა? ელინისტური ფილოსოფიური აზრისათვის უფრო მეტად ადამიანის ინდივიდუალური სამყაროა ახლობელი, ვიდრე მთელი უნივერსი – კოსმოსი. ელინიზმის ეპოქაში მოაზროვნე ადამიანის წინაშე განსაკუთრებით მძაფრად დაისვა ეთიკური საკითხი. რა არის ზნეობრივი ცხოვრება? ზნეობრივი პრობლემის გამძაფრებას მოჰყვა სწორედ ასკეტიზმისა და ირაციონალურობის აღმავლობა, განსაკუთრებით გვიანდელ ელინისტურ სამყაროში „ძველ და ახალ ნელთაღრიცხვათა მიჯნაზე რელიგიურ-მითოლოგიურისა და მისტიკურისადმი ელინიზმისათვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული ინტერესი ადრეული ელინიზმის პერიოდში ირაციონალურის გაუთვალისწინებლობის საპირისპირო ტენდენციად განვითარდა. გვიანდელი ელინიზმის ერთ-ერთი არსებითი თავისებურებაა ირაციონალურისადმი ღრმა ფილოსოფიური ინტერესი, სისტემის აგებისათვის მისთვის განსაკუთრებული ღირებულების მინიჭება (ჭელიძე, 1992, 26-27)“.

ქრისტიანული ასკეტიზმის უკეთ გასაგებად და აღსაქმელად ძალიან მნიშვნელოვანია, ყურადღება გავამახვილოთ იმ მნიშვნელოვან სულიერ ძვრებზე, რომლებიც აღინიშნებოდა მთელი ელინისტური პერიოდის, განსაკუთრებით გვიანანტიკური⁴ ეპოქის, განმავლობაში. ანტიკურ სამყაროში კოსმოსი ღვთაებრივ წესრიგად და ჰარმონიად აღიქმებოდა (თვითონ ბერძნული სიტყვა „κοσμος“ ხომ „წესრიგს“ აღნიშნავს). დედამიწა სამყაროს ცენტრი იყო, შემოსაზღვრული სქელი ეთერით, რომელიც მთვარემდე აღწევდა; მთვარის იქით მზისა და ხუთი პლანეტის სფეროები მოძრაობდნენ, მზისა და ამ ხუთი პლანეტისგან მოშორებით კიდევ უწმინდესი ცეცხლოვანი მატერიისგან შემდგარი რვა სფერო ჰგებდა. გვიანანტიკურობის ცნობილი ბრიტანელი მკვლევარი ერიკ რობერტსონ დოდსი (Eric Robertson Dodds, 1893–1979) აღნიშნავდა, რომ სამყაროს „მთელი დიდრონი სტრუქტურა საღვთო

⁴ თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში უკვე კარგა ხანია აღიარებულია, რომ „გვიანანტიკურობა (Late Antiquity)“ – ეს არის არა, უბრალოდ, „კლასიკური ანტიკურობასა (Classical Antiquity)“ და შუა საუკუნეებს შორის არსებული გარდამავალი პერიოდი, არამედ ცალკე ეპოქა ხმელთაშუაზღვისპირეთის ისტორიაში, ისევე როგორც ანტიკურობა და შუა საუკუნეები. გვიანანტიკურობის, როგორც სპეციფიკური ისტორიული პერიოდის, კვლევაში უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანა ცნობილმა ჩრდილოირლანდიელმა ისტორიკოსმა პიტერ ბრაუნმა (Peter Brown), რომელმაც გვიანანტიკური ეპოქის საზღვრები მესამე საუკუნის რომის იმპერიის კრიზისის დასასრულიდან (ახ. წ. 235–284) ისლამის დაპყრობითი ომების დასაწყისამდე (VII-VIII სს.) განსაზღვრა, თუმცა ეს ქრონოლოგიური ჩარჩოები, ბუნებრივია, მერყევის.

წესრიგის გამოხატულება იყო და ის ისე აღიქმებოდა, როგორც მშვენიერი და ღირსი მსახურებისა (Dodds, 1965, 6)“, მაგრამ გვიანანტიკურ ეპოქაში ამგვარი წარმოდგენები ნელ-ნელა იცვლება. დოდსი იმონებს გვიანანტიკურობის ცნობილი მოაზროვნეების: მარკუს ავრელიუსის, პლოტინესა და პალადასის პესიმისტურ აზრებს სამყაროს შესახებ. ადამიანებმა ნელ-ნელა გააცნობიერეს, რომ სამყაროში, ღვთაებრივი წესრიგის გარდა, ბოროტება, ხრწნილება და ქაოსი ბობოქრობს. სულ უფრო პოპულარული ხდებოდა აზრი სამყაროსა და ყოველგვარი მატერიალურის ბოროტი საწყისის შესახებ. ამგვარი შეხედულების სათავეს დოდსი აღმოსავლეთში ეძებს, სადაც ოდითგანვე მძლავრობდა დუალისტური მსოფლალქმა (Dodds, 1965, 13). კოსმოსი, ვითარცა ბოროტება და სიმახინჯე, უპირისპირდება სულიერ სამყაროს, სადაც უხილავი კეთილი ღმერთი მეფობს. დოდსი ამგვარ მსოფლმხედველობას, ზოგადად, სამი უძირითადესი პრინციპით ახასიათებს: 1. მატერია ბოროტებაა, რომელიც არ არის კეთილი ღმერთის მიერ შექმნილი; 2. ამ სამყაროსა და ღმერთს შორის გადაუღალახავი წინააღმდეგობაა „შვიდი კარიბჭის“ სახით, რომელსაც დემონები იცავენ; და 3. ბოროტების პერსონიფიცირებული გამოხატულება ამა სოფლის თავადია, რომელიც ხშირად დაცემული, მატერიალური სამყაროს შემოქმედად, დემიურგად აღიქმებოდა. ასეთი რწმენა-წარმოდგენები განსაკუთრებით დამახასიათებელი იყო გნოსტიციზმისათვის (Dodds, 1965, 13). დროთა განმავლობაში სწორედ ამ შეხედულებამ მოიპოვა უპირატესობა. ხშირ შემთხვევაში ასკეტიზმში ამგვარი დაცემული მდგომარეობიდან თავდახსნის საშუალებას ხედავდნენ. მოსაგრეობა ისეთი ფილოსოფიური მიმდინარეობების განუყოფელ ელემენტად იქცა, როგორებიც იყო: პითაგორელობა (ძველი, ტრადიციული ფორმითა და მოგვიანებით მისი აღორძინებული ვარიანტით, ნეოპითაგორელობის სახით), სტოიციზმი, ეპიკურეიზმი, კინიკოსთა სკოლა და ა.შ (თევზაძე, 1995, 32-36, 105-162), თუმცა გვიანანტიკურ ეპოქაში ყველაზე მძლავრ ფილოსოფიურ და მისტიკურ მიმდინარეობად მაინც ნეოპლატონიზმი ჩამოყალიბდა ემანაციისა და სამყაროს იერარქიული სტრუქტურის შესახებ არსებული მოძღვრებით (ალექსიძე, 2009, 14-19).

გვიანანტიკურ სამყაროში სულ უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა „წმინდას“, საკრალურის გააზრებასა და მასთან ურთიერთობის ფორმებს. ამ ეპოქაში ძველ, ანტიკური ხანის ფილოსოფოსებს სიცოცხლე უბრუნდებათ, ისინი შთამომავლების წინაშე ახალი, განსხვავებული სახეებით წარდგებიან. ამ სახეებს ცოცხალი რამ თუ ჰქონდათ საერთო მათ ისტორიულ პროტოტიპებთან, მაგრამ, სამაგიეროდ, ახლა ყოველი მათგანის ხატება და მოძღვრება უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა გვიანანტიკურობის ჩამოყალიბებაში, იმ ეპოქის შექმნაში, როდესაც ქრისტიანულმა ასკეტიზმმა მყარი ინსტიტუციური ფორმები შეიძინა. ამგვარ წარმართ „წმინდა კაცთა“ სახეების ტიპური მაგალითებია: პითაგორა, აპოლონიოს ტიანელი, პლოტინე და სხვ. „წმინდა/საღვთო“ კაცებმა მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი დატვირთვა შეიძინეს. მათი მონოღება საზოგადოებისადმი, ერისათვის წმინდა, სიბრძნის-მოყვარე ცხოვრების ქადაგება, პოლიტიკურ და სოციალურ ცვლილებებზე გავლენის მოხდენა იყო, მათთვის ნაკლებად იყო დამახასიათებელი დაყუდება და განდევნილობა, რამაც ასეთი დატვირთვა შეიძინა ქრისტიანულ ასკეტიზმში (Athanasiasi, 1995, 14-19).

2013, 13-27). საინტერესოა, რომ ამგვარ, ადამიანებისათვის მისაბაძ მოღვაწე ფილოსოფოსთა შორის ქალიც გვხვდება IV-V საუკუნეების მეცნიერ ჰიპატიას სახით.⁵

საინტერესოა, რა განსხვავებაა წარმართულ და ქრისტიანულ „ასკეტიზმებს“ შორის? დოდსის მიხედვით, წარმართული ასკეტიზმი უფრო ზომიერი ხასიათისაა, ქრისტიანული უფრო რადიკალურია (Dodds, 1965, 32), თუმცა მკვლევარი წარმართულ და ქრისტიანულ ასკეტიზმს შორის კონტრასტის საჩვენებლად ისეთ ქრისტიანულ წყაროებს ეყრდნობა, სადაც აშკარად შეინიშნება ქრისტიანული მოსაგრეობის რადიკალიზაცია („თეკლასა და პავლეს საქმენი“, მარკიონელთა სექტა, ორიგენეს ცხოვრების წესი და ა.შ), თუმცა სამართლიანობისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი ეკლესიის მიერ სრულიად მიღებული წყაროებიდან ამოღებულ ცნობებსაც იყენებს, სადაც ასევე ნაჩვენებია ქრისტიანული მოღვაწეობის უკიდურესობანი. ამასთან დაკავშირებით აუცილებელია აღვნიშნოთ მიტროპოლიტ კალისტე უეარის (Kallistos Ware) სტატიის შესახებ („მოსაგრეთა გზა: ნეგატიური თუ მისაღები?“), სადაც ავტორი მკვეთრად განასხვავებს ქრისტიანული ასკეტიზმის ორ ფორმას – რადიკალურსა და ზომიერს (Asceticism, 1998, 3-15).

შეიძლება თუ არა, წარმართულ ასკეტურ ტენდენციებს რაიმე გავლენა მოეხდინათ სახარებისეულ მოძღვრებასა და, მოგვიანებით, ბერმონაზვნობის ინსტიტუტის ჩამოყალიბებაზე? უნდა ითქვას, რომ ამის დამადასტურებელი რაიმე მნიშვნელოვანი ცნობა ან სანდო წყარო არ მოგვეპოვება. ქრისტიანობა ასკეტურ მოდელებს იუდეურ (უფრო სწორად, ძველალექსიკონურ) ტრადიციაში ეძებდა და პოულობდა. ჰაგიოგრაფიისათვის ძველი ალექსანდრიის მხატვრულ სახეთა და არქექტივთა უღვიწი წყარო იყო – ქრისტიანული ლიტერატურა ხომ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ბიბლიური მოდელების მიხედვით იქმნებოდა, ამ ლიტერატურის გმირთა სახეების კონსტრუქციაც სწორედ ბიბლიურ პატრიარქთა, მეფეთა, ქალწულთა და წინასწარმეტყველთა მიხედვით ხდებოდა (Dodds, 1965, 31; Coon, 1997, 1-8). ამიტომ ძალიან მნიშვნელოვანია ქრისტიანული მოსაგრეობის ისტორიისათვის იუდეური ასკეტური ტრადიციის გათვალისწინება.

იუდეურ ასკეტურ მიმართულებათაგან ქრისტიანებს თავიანთი ცხოვრების წესით ყველაზე მეტად თერაპევტები ემსგავსებოდნენ. თერაპევტების შესახებ ინფორმაციის უმთავრესი წყარო იუდეველი ფილოსოფოსი ფილონ ალექსანდრიელია, რომელიც თავის თხზულებაში „მჭვრეტელობითი ცხოვრების შესახებ“ ამ

⁵ თანამედროვე მეცნიერებაში ჰიპატიას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღიარებულ მკვლევრად ცნობილი პოლონელი მეცნიერი მარია ძიელსკა (Maria Dzielska) ითვლება (იხ. მისი სტატია „კიდევ ერთხელ ჰიპატიას სიკვდილის შესახებ“ კრებულში: „წმინდა მამები და დედეები გვიანი ელინიზმის ისტორიასა და საზოგადოებაში“ – „Divine men and Women in the History and Society of Late Hellenism“, ed. By Maria Dzielska and Kamilla Twardowska, Byzantina and Slavica Cracoviensia, VII, Cracow, 2013, 65-73). ჰიპატია ძალზე საინტერესო ფიგურაა, მასზე დიდძალი სამეცნიერო თუ მხატვრული ლიტერატურა არსებობს, პოპულარულ კულტურაში ჰიპატია, ალბათ, ყველაზე მეტად ცნობილია მისი ცხოვრების შესახებ 2009 წელს გადაღებული ფილმ „აგორათი“ (რეჟისორი ალექსანდრო ამენაბარი), რომელშიც, სამწუხაროდ, ქრისტიანები საკმაოდ ტენდენციურად არიან წარმოდგენილნი, როგორც მოძალადეები და ფანატიკოსები.

უცნაურ რელიგიურ ჯგუფზე დანვრილებით მოგვითხრობს. ფილონის თანახმად, მათ „მკურნალები“ (რასაც აღნიშნავს ბერძნულად სიტყვა „თერაპევტი“) ეწოდებოდათ, რადგან ჭეშმარიტად მკურნალები იყვნენ ადამიანის სულებისა და სხეულებისათვის, მიყვებოდნენ რა საღვთო კანონებსა და მცნებებს (Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity, 1990, 137). თერაპევტები განდევილები იყვნენ – ცხოვრობდნენ ალექსანდრიის მახლობლად. ისინი ტოვებდნენ ყოველგვარ მიწიერს, ტოვებდნენ თავიანთ ნათესავებსა და ახლობლებს, მშობლიურ ქვეყნებს, სადაც დაიბადნენ და გაიზარდნენ, ტოვებდნენ მიწიერი სამყაროს მონობას, მიაშურებდნენ უდაბნოებსა და უკაცურ ადგილებს არა რაიმე კაცთმოძულეობის, არამედ დაყუდებული ცხოვრების სიყვარულის გამო, რადგან, ფილონის თანახმად, ადამიანებთან ურთიერთობა, რომელთა ცხოვრების წესი არ არის ღვთისათვის სათნო, ზიანის მომტანია (Ascetic Behavior, 140). მართალია, ფილონის მიხედვით, თერაპევტები ბერძენთა და ბარბაროსთა შორის მრავალგან ცხოვრობენ, მაგრამ განსაკუთრებით ახლოს არიან ალექსანდრიის მახლობლად, მეროტისის ტბასთან, ამ ადგილების უსაფრთხოებისა და ბუნებრივი პირობების გამო (იქვე, 140-141). ფილონის აღწერით, თერაპევტებს შორის არ არსებობდა სოციალური უთანასწორობა, ისინი მთელ დღეებს ლოცვასა და მარხვაში ატარებდნენ და სინმინდით ცხოვრობდნენ.

ამრიგად, წარმართულ სამყაროში გაბატონებული გარყვნილების, ადამიანთა ჩაგვრისა და უთანასწორობის საპირწონედ ფილონმა ჭეშმარიტ ღვთისმოსავთა იდეალური კრებული დახატა, სადაც სრული თანასწორობა და საღვთო სიყვარული სუფევდა. ძნელია თქმა, სიმართლის რა წილს შეიცავს ფილონის თხზულება. სავარაუდოდ, ცნობილი იუდეველი ფილოსოფოსი რაღაც მცირერიცხოვანი რელიგიური დაჯგუფების იდეალიზებულ სურათს ხატავს. თერაპევტები ძალზე ჰგავდნენ ქრისტიანებს, იმდენად, რომ ევსები კესარიელი მათ ქრისტიანებად თვლიდა. ზოგიერთმა მკვლევარმა გამოთქვა მოსაზრება მათი გავლენის შესახებ ქრისტიანული ბერმონაზვნობის წარმოშობაზე. პარალელები აშკარაა, მაგრამ, თუკი ალექსანდრიის მახლობლად ამგვარი სექტა მართლაც არსებობდა, ქრონოლოგიური დაშორება მათი არსებობის დროსა და ბერმონაზვნობის წარმოშობას შორის ძალზე დიდია. თუმცა შესაძლებელია, ზოგიერთ ქრისტიან მწერალს ფილონის მიერ აღწერილი ასკეტთა იდეალური თემი ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მოტივების შესაქმნელად გამოეყენებინა.

საერთოდ, ელინისტური ეპოქის იუდაიზმში მოსაგრე ცხოვრებამ ერთობ მრავალფეროვანი და საინტერესო ხასიათი შეიძინა. თუკი იუდაიზმში ღვთის მცნების შემსრულებელი ადამიანებისათვის დაშვებული იყო შურისძიება, დიდი ყურადღება ექცეოდა ისრაელის დღეგრძელობისათვის გამრავლებასა და შთამომავლობის გაგრძელებას, სახარებისეულმა მოძღვრებამ ერთობ განსხვავებული და, შეიძლება ითქვას, რადიკალური მონოდებაც კი მოიტანა. იესო ქრისტესა და მის მიმდევრებს იუდეველები საშიშ ერეტიკულ სექტად აღიქვამდნენ. ქრისტე მრავალი კუთხით ემსგავსებოდა წინასწარმეტყველებს, ქარიზმატულ ლიდერებსა და ისრაელის გათავისუფლებისათვის მებრძოლ წინამძღოლებს, რომლებიც ასე ხშირად ჩნდებოდნენ ელინისტური ეპოქის იუდაიზმში, მაგრამ მოძღვრებას, რომელსაც მაცხოვარი ქა-

დაგებდა, პოლიტიკასა და ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ბრძოლასთან საერთო არაფერი ჰქონდა. დროთა განმავლობაში იუდაიზმმა სწორედ პოლიტიკური შინა-არსი შეიძინა – ფარისევლები და სადუკეველები უფრო მეტ აქცენტს იუდაიზმისა და ისრაელის სამხედრო-პოლიტიკურ წარმატებაზე აკეთებდნენ, ამ იმედით მოელოდნენ მესიას, ისრაელის მხსნელს, რომელიც ღვთის რჩეულ ერს დიდებასა და გამარჯვებას მოუტანდა. ამ რელიგიური და მორალური კრიზისის საპირწონედ, რომელიც რომაელთაგან დაპყრობილ ისრაელში სუფევდა, იუდეველთა ნაწილმა ხსნისათვის, ღვთის ერთგული მსახურების მიზნით, უფრო მკაცრი სულიერი ცხოვრების წესს მიმართა, რისი საუკეთესო მაგალითებიცაა ნაზარეველები, თერაპევტები და ესეველები.

იუდეური ასკეტიზმის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ქრისტიანულ ასკეტიზმზე საუბარი, რადგან იუდეველთათვის წმინდა სახეები და არქეტიპები ქრისტიანებისთვისაც საკრალური და მისაბაძი იყო. ქრისტიანული ასკეზა, პირველ რიგში, ძველი აღთქმის წმინდანთა მაგალითებით საზრდოობდა, მაგრამ იუდაიზმში არსებულ ასკეტურ მიმდინარეობებზე საუბრისას ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იუდეველ მოსაგრე ცხოვრების სპეციფიკურ ხასიათზე. პიტერ ბრაუნი შენიშნავს, რომ იუდეველი ასკეტები „არ ქმნიდნენ იზოლირებულ საზოგადოებებს, რადგან მთლიანად ისრაელის, როგორც ასეთის, ხსნა საფრთხეში იყო, ამიტომ სულიერ მებრძოლებს იუდეველთა ოჯახური ცხოვრების უარყოფის განზრახვა არ ჰქონიათ. უფრო მეტიც, საოჯახო წყობილება პირველქმნილ, წარმოსახვით სინმინდესთან დაბრუნებით კიდევ უფრო მეტად იკრებდა ძალას (Brown, 2008, 40), ანუ იუდაური ასკეტიზმი თანამედროვეებს არა რადიკალურ ქალწულებრივ ცხოვრებას, არამედ ოჯახური ცხოვრების გარდაქმნასა და საქორწინო სარეცლის სინმინდის დაცვას – მიუღწეა სექსუალური ცხოვრების კონტროლს (მამაკაცთა შემთხვევაში თესლის გამოდენა, ქალთა მენსტრუალური ციკლი და ა.შ.) სთხოვდა, კეთილმორწმუნე იუდეველისათვის საძულველი უნდა ყოფილიყო სიშიშვლე და ჰომოსექსუალური კავშირები, რაც ახალგაზრდა მამაკაცებისათვის წარმართულ ქალაქებში ნებადართული იყო (Brown, იქვე). ოჯახური ცხოვრების განწმენდა „წარმართული მინარევებისგან“ იუდეველთათვის კიდევ ერთ საშუალებად იქცა, წარმართთა შორის გავრცელებული გარყვნილებისგან თავი მოეზღუდათ, გამიჯვნოდნენ ამ სამყაროს და, ამრიგად, დაეცვათ თავიანთი ეთნიკური და რელიგიური იდენტურობა.

ყველაზე საინტერესო, ჩვენი აზრით, ქრისტიანულ და იუდეურ ასკეტურ ტრადიციათა შორის არსებული პრინციპული განსხვავებაა – ეს არის ამ ორი ტრადიციის შეხედულება მომავალი, უწყამო, ესქატოლოგიური ერთობის ხასიათზე, რომლის აღმოცენებაც მესიის მოსვლას მოჰყვებოდა. ზემოთ აღწერილი რადიკალური იუდეველი ასკეტები თვლიდნენ, რომ მომავალ ისრაელში ოჯახური ცხოვრება და შთამომავლობის გამრავლება გაგრძელდებოდა, ხოლო ქრისტიანთა წარმოდგენით, ამგვარი საზოგადოება თავისუფალი იქნებოდა მინიერ ცხოვრებაში არსებული ბიოლოგიური თუ სოციალური დეტერმინიზმისგან. ალბათ, ამ განსხვავებას ყველაზე მეტად სახარების ის ეპიზოდი გამოხატავს, როდესაც სადუკეველები მაცხოვარს მორიგი შეკითხვით მიმართავენ: „და მიუახლოვდა რამდენიმე სადუკეველი, რომ-

ლებიც ამბობდნენ, რომ აღდგომა არ არისო, და ჰკითხეს მას: „მოძღვარო, მოსემ დაგვიწერა: თუ ვინმეს მოუკვდება ძმა, რომელსაც ცოლი ჰყავდა და არის უშვილო, მისმა ძმამ შეირთოს ცოლი და აღუდგინოს თესლი თავის ძმას; იყვნენ შვილნი ძმანი. პირველმა შეირთო ცოლი და მოკვდა უშვილოდ; და მეორემაც შეირთო და ისიც უშვილოდ მოკვდა; მესამემაც შეირთო. შვიდივეს არ დარჩენიათ შვილები, და დაიხოცნენ; ყველას შემდეგ დედაკაცი მოკვდა; ჰოდა, აღდგომისას, იმათგან ვისი ცოლი იქნება? შვიდივეს ხომ ჰყავდა ცოლად! იესომ უთხრა მათ: წუთისოფლის შვილები ირთავენ ცოლებს და თხოვდებიან; ხოლო რომლებიც ეღირსებიან, მოიპოვონ ის ქვეყანა და მკვდრეთით აღდგომა, არც ცოლს ირთავენ, არც თხოვდებიან; ვინაიდან ანგელოზთა სწორნი არიან ისინი, და ღმერთის ძენი არიან ისინი, - რაკი აღდგომის ძენი არიან; ხოლო მკვდრები რომ აღდგებიან, ამის შესახებ მოსემაც მიუთითა, მაყვლის ბუჩქზე, როდესაც უფალს უწოდა ღმერთი აბრაჰამისა, და ღმერთი ისააკისა და ღმერთი იაკობისა; ხოლო ღმერთი მკვდრებისა კი არა, არამედ ცოცხლებისაა, ვინაიდან მისთვის ყველა ცოცხალია (ლუკა, 20, 27-38)“. სწორედ ამით განიჩიოდნენ ქრისტიანები. ისინი თავს არ თვლიდნენ „წუთისოფლის შვილებად“, სადაც სექსუალობა ყოფის განუყოფელ ნაწილად იქცა, მათი მიზანი ცათა სასუფეველის მოქალაქეობა იყო, სადაც სექსობრივ განსხვავებას აღარ ექნებოდა რაიმე არსებითი მნიშვნელობა.

ზემოაღწერილი მდგომარეობის გათვალისწინებით, პალესტინაში უქორწინებელი იუდეველის – იესო ნაზარეველის ქადაგება და მოღვაწეობა უჩვეულო და უცნაური ნამდვილად არ უნდა ყოფილიყო. ასკეტური ცხოვრების წესი საკმაოდ ცნობილი და, მეტიც, პატივდებული იყო, მაგრამ ქრისტიანული ასკეტური მოძღვრების არსის კარგად გასაგებად ძალიან მნიშვნელოვანია, ყურადღება გავამახვილოთ იმ სიტყვებზე, რითაც იესომ ისრაელში ქადაგება დაიწყო. იოანე ნათლისმცემლის სიტყვების მსგავსად, ეს არის უწყება ცათა სასუფეველის მოახლოების შესახებ. ეს სიტყვები ქრისტიანობის ერთ-ერთ უმთავრეს და უძირითადეს მახასიათებელს – მის ესქატოლოგიურობას განსაზღვრავს, რასაც ხშირად ნაკლებად ექცევა ყურადღება. პოპულარულ (და ხშირად სამეცნიერო) ლიტერატურაში ქრისტიანობას (ისევე როგორც რელიგიათა უმეტესობას) ხშირად უკავშირებენ მიღმიერ ცხოვრებაში სასჯელისა და ჯილდოს კონცეპტს. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ამ მსჯელობის მიხედვით, ღმერთი აჯილდოებს ადამიანებს, ვინც ამქვეყნად კარგად იქცეოდა (ისინი სასუფეველში ხვდებიან), ხოლო სჯის მათ, ვინც ბოროტებას სჩადიოდა (ამ უკანასკნელთა ხვედრი ჯოჯოხეთის მარადიული ტანჯვა-წამებაა). უნდა ითქვას, რომ კონკრეტულად ქრისტიანობის მიმართ ეს ერთგვარად გამარტივებული და ზედაპირული მიდგომაა. ქრისტე აუწყებდა, რომ სასუფეველი აქვე, მიწიერ ცხოვრებაშივე იწყებოდა. „ჰკითხეს მას ფარისეველებმა: როდის მოვა ღმერთის სასუფეველი? მან უპასუხა: ღმერთის სასუფეველი არ მოვა თვალსაჩინოდ; არც იტყვიან: აგერ აქ არის, ან: აგერ იქ არის. ვინაიდან, აჰა, თქვენშია ღმერთის სასუფეველი (ლუკა, 17-20: 21)“. რა იგულისხმებოდა ცათა სასუფეველში სახარებისა და გვიანდელი პატრისტიკული ეგზეგეზის მიხედვით? ღმერთთან ერთობა, რომელიც

ადამიანებისათვის აქვე, მატერიალურ სამყაროშივე იწყება. ღმერთთან ერთობა კი ხილული არ არის. მოწოდება ცათა სასუფევლის დამყარებისაკენ წმინდად სულიერი შინაარსისაა. მაცხოვრის ქადაგება მთლიანად იყო დაცლილი რაიმე პოლიტიკური (მაგ., ისრაელის გათავისუფლება რომაელთა უღლისაგან), ეროვნული (ებრაელი ერის გაერთიანება ეროვნულ საფუძველზე) ან სოციალური (მაგ., მონების გათავისუფლება ან საკუთრების გაუქმება) მოტივებისგან. მიუხედავად ამისა, მის ქადაგებებსა და მოღვაწეობას იუდეველი სამღვდლოება, პირველ რიგში, პოლიტიკურ საფრთხედ აღიქვამდა, ისევე როგორც რომაელი მოხელეები.

სახარებისეულ უწყებას თავიდანვე გამოარჩევდა ამგვარი რადიკალიზმი, რაც იუდეურ ასკეტიზმს არ ახასიათებდა. იუდეველისთვის ყოველთვის ოჯახისა და სანათესაოს კონტექსტში მოიაზრებდა. მოსაგრეობის მიუხედავად, მომავალი ისრაელის დიდებისათვის შვილთა სხმა და შთამომავლობის გამრავლება საშური საქმე იყო. იესო ნაზარეველმა კი თავის მოწაფეებს ღვთის სიტყვის საქადაგებლად ყველასა და ყველაფრის მიტოვება მოუწოდა. „მიუახლოვდა ერთი მწიგნობარი და უთხრა: მოძღვარო, გამოგყვები შენ, სადაც კი წახვალ; იესო ეუბნება მას: მელიებს სოროები აქვთ და ცის ფრინველებს – ბუდეები. ძე კაცისას კი არ გააჩნია, სად დადოს თავი; ხოლო სხვა მოწაფეთაგანმა უთხრა მას: უფალო, ნება მომეცი, ჯერ წავიდე და მამაჩემი დავმარხო; მაგრამ იესო ეუბნება მას: შენ მე გამომყევი და მკვდრებს აცალე თავიანთი მკვდრების დამარხვა (მათე, 8: 19–22)“. სახარებისეული ქადაგების უმთავრეს მოტივად მარადისობის მოხვეჭა იქცა: „პეტრემ უთხრა მას: აი, ჩვენ ყოველივე მივატოვეთ და გამოგყევით შენ; იესომ კი უთხრა მათ: ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: არავინ არის, რომ ღმერთის სასუფევლის გულისათვის დატოვოს სახლი, ან ცოლი, ან მშობლები, ან ძმები, ან შვილები; და არ მიიღოს მრავალგზის მეტი ამ დროს და მომავალში საუკუნო სიცოცხლე (ლუკა, 18: 28–30)“.

პირველი ქრისტიანები ესქატოლოგიურ დაძაბულობაში ცხოვრობდნენ. სახარებანი და ეპისტოლეები I საუკუნის მეორე ნახევარშია დაწერილი. ეს ეპოქა იუდეველთა და ქრისტიანთათვის უმნიშვნელოვანესი კრიზისისა და გარდაქმნის დროა. 70 წელს რომაელებმა ხანგრძლივი ალყის შემდეგ იერიშით აიღეს იერუსალიმი და ძველი ისრაელის დიდება მინასთან გაასწორეს. ამის შემდეგ საუკუნეების განმავლობაში ძველ იერუსალემს „Aelia Capitolium“-ს უწოდებდნენ. იუდეველები და ქრისტიანები მთელ ხმელთაშუაზღვისპირეთში მიმოიფანტნენ. ამ კატასტროფამ ესქატოლოგიური მოლოდინი და დაძაბულობა კიდევ უფრო გაამძაფრა (Brown, 2008, 41). ეს მომენტი კარგად აისახა ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ქრისტიანულ ძეგლში – პავლე მოციქულის პირველ ეპისტოლეში კორინთოს ეკლესიის მიმართ: „ამას კი გეტყვით, ძმანო, რომ ხორცსა და სისხლს არ ძალუძს ღმერთის სასუფევლის დამკვიდრება, და ხრწნაც ვერ დაიმკვიდრებს უხრწნელობას; აი, მე საიდუმლოს გეუბნებით: ყველანი არ განვისვენებთ, მაგრამ ყველანი შევიცვლებით; ერთ წამში, თვალის ერთ დახამხამებაზე, უკანასკნელი ბუკისას; ვინაიდან დაჰკრავს ბუკს და მკვდრები აღდგებიან უხრწნელად, ხოლო ჩვენ შევიცვლებით; ვინაიდან ეს ხრწნადი უხრწნელებით უნდა შეიმოსოს და ეს მოკვდავი უკვდავებით უნდა შეიმოსოს (1 კორინთ., 15: 53)“.

ქრისტიანული ასკეზის უძირითადესი საფუძვლები თავად ოთხთავსა და მაცხოვრის მიმდევართა, მის უშუალო მოწაფეთა თხზულებებშია ჩამოყალიბებული (ბუნებრივია, გვიანდელმა პატრისტიკულმა ტრადიციამ ეს სწავლება განავრცო და განმარტა). მოციქულები განუწყვეტლივ მოძღვრავდნენ ქრისტიანებს შინაგანი განწმენდის, ამა სოფლისაგან განდგომისა და ასკეტური ღვაწლის შესახებ. „როგორც გამგონი შვილები, ნუ აპყვებით უცოდინარობის წინანდელ გულისთქმებს, არამედ თვითონაც იყავით წმინდანნი ყოველ ქცევაში, როგორც წმინდა იგი, ვინც მოგიწოდათ, რადგან წერია: იყავით წმინდანნი, რამეთუ წმინდა ვარ მე (1 პეტრე, 1: 14–16)“. „საყვარელნო, შეგაგონებთ, როგორც ხიზნებსა და მწირებს, განეშორებით ხორციელ გულისთქმებს, რომლებიც სულის წინააღმდეგ იბრძვიან (1 პეტრე, 2: 11)“. პეტრე მოციქული ქრისტიანებს არიგებს ქრისტიანული მორჩილებისა და მოთმინების შესახებ, რამაც შემდეგში განვრცობა და სრული ასახვა პოვა ქრისტიანულ ლიტერატურაში. „მსახურნო, დაემორჩილეთ ბატონებს მთელი შიშით, არა მარტო კეთილებს და შემწყნარებლებს, არამედ მრისხანეებსაც, რამეთუ ესაა მადლი, თუ ვინმე უსამართლოდ იტანჯება და იტანს ჭირს ღმერთისთვის სინდისის გამო (1 პეტრე, 2: 18-19)“. იოანე მოციქული აფრთხილებს ქრისტიანებს იმის შესახებ, რისი უარყოფაც შემდგომში მთელი ბერმონაზვნური ყოფის საფუძველთა საფუძველი გახდა. „ნუ შეიყვარებთ ქვეყნიერებას, ნურც იმას, რაც ქვეყნიერებაზეა; ვისაც ქვეყნიერება უყვარს, მასში არ არის მამის სიყვარული; ვინაიდან ყოველივე, რაც ქვეყნიერებაზე – ხორციელი გულისთქმა, თვალთა გულისთქმა და ამო დიდება ცხოვრებისა – მამისა კი არა, ქვეყნიერებისგან არის; და ქვეყნიერებაც გადავა და მისი გულისთქმაც, ღმერთის ნების აღმსრულებელი კი რჩება უკუნისამდე (1 იოანე, 2: 15–17). სახარების უპირველეს მონოდებად მარადისობისკენ ანუ ღმერთისკენ სწრაფვაა. ქრისტიანული ასკეზის საფუძველად შეგვიძლია პავლე მოციქულის სხვა სიტყვები მივიჩნიოთ: „ნუთუ არ იცით, რომ ყველანი, ვინც მოვინათლეთ ქრისტე იესოში, მის სიკვდილში მოვინათლეთ? ამიტომ დავიმარხეთ მასთან სიკვდილში ნათლობით, რათა, როგორც მამის დიდებით აღდგა ქრისტე, ჩვენც ვიაროთ სიცოცხლის განახლებით; ვინაიდან, თუ დავენერგეთ მას სიკვდილის მსგავსებაში, ასევე ვიქნებით მისი აღდგომისას; რამეთუ ვიცით, რომ მასთან ერთად ჯვარს ეცვა ჩვენი ძველი კაცი, რათა გაუქმდეს ცოდვის სხეული და აღარ ვიყოთ მისი ცოდვის მონები, ვინაიდან, ვინც მოკვდა, ცოდვისაგან თავისუფალია, და თუ ჩვენც ქრისტესთან დავიხოცეთ, გვნამს, რომ მასთან ერთად ვიცოცხლებთ კიდევ (რომაელთა მიმართ, 6: 3–8)“. ცოტა ქვემოთ, იმავე წერილში პავლე მოციქული ქრისტიანებს მოუწოდებს: „მამ, ნუ იმეფებს ცოდვა თქვენს მოკვდავ სხეულში მის გულისთქმათა დასამორჩილებლად; ნურც მისცემთ თქვენ ასოებს ცოდვას უსამართლობის იარაღად, არამედ მიართვით ღმერთს თქვენი თავი, როგორც მკვდრეთით გაცოცხლებულნი, და თქვენი ასოები სიმართლის იარაღად ღმერთს, ვინაიდან ცოდვა ველარ იმეფებს თქვენზე, რამეთუ თქვენ სჯულის ქვეშ კი არა მადლის ქვეშ ხართ“ (რომაელთა მიმართ, 6: 12–14)“.

ბუნებრივია, ასკეტიზმის მოციქულებრივი მოძღვრება პატრისტიკულ ტრადიციამაც გაგრძელდა, რაც კარგად აისახა I-II საუკუნეების ისეთ გამორჩეულ

ქრისტიან მწერლებთან, როგორებიც იყვნენ: კლიმენტი რომაელი, ეგნატე ლმერ-თემემოსილი, პოლიკარპე სმირნელი (იხ. მოციქულებრივი მამები, 2014; *The Apostolic Fathers in English*, 2006). საინტერესოა, რომ უკვე პავლე მოციქულთან ვხვდებით მონოდებას უქორწინებლობის შესახებ. „ქალწულების შესახებ არა მაქვს ბრძანება უფლისაგან, მხოლოდ ჩემს რჩევას გაუწყებთ, მას შემდეგ, რაც შემინყალა უფალმა, რომ მისი ერთგული ვიყო; ვფიქრობ, ახლანდელი გაჭირვებისას ადამიანისთვის უმჯობესია, დარჩეს, როგორც არის; თუ შეერთებული ხარ ცოლთან, გაყრას ნუ ეძებ; ხოლო თუ უცოლო ხარ, ცოლს ნუ ეძებ; სხვაფრივ ცოლიც რომ მოიყვანო, არ შესცოდავ, და თუ ქალწული გათხოვდება, არ შესცოდავს. მაგრამ ასეთებს ხორციელი ჭირი ექნებათ და მე მეცოდებით; ხოლო ამას გეუბნებით, ძმანო, რომ დრო მოკლეა, ასე რომ, ცოლიანები უნდა იყვნენ, ვითომც არ ჰყავთ (1 კორინთ., 7: 25–29)“. ალბათ, ამ პასაჟზე უკეთესად სხვა სიტყვებით ვერც გადმოვცემთ ქრისტიანობაში არსებულ ღრმა კავშირს ასკეტიზმსა და ესქატოლოგიას შორის. საინტერესოა, რომ ა. დვორკინის მოსაზრებით, „პალესტინელ ქრისტიანთა პირველი თაობა უფლის მეორედ მოსვლას უახლოეს მომავალში მოელოდა (Дворкин, 2008, 62)“. ამ მოლოდინს პავლე მოციქულიც იზიარებდა. ამის დასადასტურებლად მკვლევარს მოციქულის სიტყვებიც მოჰყავს (1 თეს., 4: 13–18), თუმცა მოგვიანებით მთავარმოციქულს აზრი უნდა შეეცვალა და ახლა ის ქრისტიანებს აუწყებდა, რომ წუთისოფლიდან მაცხოვრის მეორედ მოსვლამდე გავიდოდა (ფილ., 1: 23–24; 2 ტიმ., 4: 6–8), თუმცა პავლე მოციქულის ზემოთ დამონებული სიტყვების იოანე ოქროპირისეული განმარტებით, პავლე მოციქული, ზოგადად, ამა სოფლის სრაფნარმავალობას გულისხმობდა (იოანე ოქროპირი, 2014, 123). ეფესელთა მიმართ გაგზავნილ ეპისტოლეში საუბარია ოჯახურ ცხოვრებაზე, ცოლისა და ქმრის ერთობა შედარებულია მაცხოვრისა და ეკლესიის ერთობას (ეფესელ., 5: 22–33), მაგრამ უახლესი კვლევების თანახმად, ახალი აღთქმის კანონში შესული ეს ეპისტოლე (ისევე როგორც ებრაელთა მიმართ გაგზავნილი ეპისტოლე) პავლე მოციქულს არ ეკუთვნის.⁶ პიტერ ბრაუნის აზრით,

⁶ მიუხედავად ამისა, მასში მაინც მოციქულის აზრები უნდა იყოს გადმოცემული მისი მონაფეების მეშვეობით, საიდანაც ჩანს, რომ მოციქული აღიარებდა ოჯახური ცხოვრების ღირსებას, თუმცა ქალწულებსა და სექსუალურ თავშეკავებას უფრო მაღლა აყენებდა. ის, რომ ეფესელთა მიმართ გაგზავნილი ეპისტოლე ფსევდოეპიგრაფიკულია (იხ. Brown, 2008, 57), სულაც არ ამცირებს მის მნიშვნელობას. საუბრობს რა ახალი აღთქმის კანონის ჩამოყალიბებაზე, ახალი აღთქმის წიგნთა შერჩევაზე ეკლესიის წიაღში, იოანე მეიონდორფი აღნიშნავს: „ეს შერჩევითობა უკვე მოციქულთა მოღვაწეობის პერიოდში მოქმედებდა. ცნობილია, რომ მოციქულ პავლეს, სულ ცოტა, კიდევ ორი ეპისტოლე აქვს დაწერილი და ახალი აღთქმის კანონში ეს წერილები არ შესულა. ახალი აღთქმის კანონში ასევე არ შეიტანეს ეპისტოლარული წერილი, რომლის ავტორობაც მოციქულ ბარნაბას მიეწერება. როგორც აპოკრიფული, ასევე გნოსტიკური სახარებები იქნა უარყოფილი. მხოლოდ ღვთის განგებულებას უნდა მივანეროთ ის, რომ ზოგიერთი ნაწარმოები კანონში უკვე ძალიან ადრეულ ეტაპზე იქნა მიღებული, ან იქნა დაწუნებული. იმ ხანებში ჯერ კიდევ არ არსებობდა მეცნიერულ-ისტორიული მეთოდები, რომელთა საშუალებითაც, სხვადასხვა ჩანაწერში ქრისტეს ან ამა თუ იმ მოციქულის სიტყვების ნამდვილობა, თუნდაც ისტორიული თვალსაზრისით, იქნებოდა დადასტურებული. ნიშანდობლივია, მოციქულის ავტორობა, ანუ ის, რომ ამა თუ იმ ნაწარმოებში ავტორი რომელიმე მოციქულია, უკვე მაშინ არ იყო ჭეშმარიტების ერთადერთი კრიტერიუმი.

ვინაიდან მოციქული უფლის სწრაფ მოსვლას ელოდა, მისთვის უკვე აღარ ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა არც ოჯახურ ცხოვრებას და არც რაიმე ამქვეყნიურ სოციალურ კავშირებს, არამედ მაცხოვრის მყისიერი მოსვლა წარმოცავდა ყოველივე ამსოფლიურს (Brown, 2008, 56-57), თუმცა აღვნიშნავთ, რომ ეს არ ნიშნავდა პავლე მოციქულის მიერ ოჯახური ცხოვრების უარყოფას.

II-III საუკუნეებში ეკლესიის ასკეტური ცხოვრების ტრადიცია გრძელდებოდა და ქრისტიანთა ნაწილი მთელი ცხოვრება ქალწულებასა და უქორწინებლობას ირჩევდა, როცა უარყოდა ნუთისოფელსა და მის საცდურებს. II-III საუკუნეთა მიჯნაზე საღვთისმეტყველო ასპარეზზე გამოჩნდნენ მოღვაწეები, რომლებმაც ბერმონაზვნური ლიტერატურის ჩამოყალიბებამდე, ალბათ, ყველაზე უკეთ შეძლეს ქრისტიანული ასკეტიზმის თეოლოგიური დაფუძნება და დასაბუთება. ბერძნულენოვან სამყაროში ასეთ მოაზროვნებად კლიმენტი ალექსანდრიელი და ორიგენე მოგვევლინნენ, ხოლო ლათინურენოვან სამყაროში – ტერტილიანე.

კლიმენტი ალექსანდრიელი (დაახ. 150–215) თავის ცნობილ თხზულება „ხალიჩებში“ სხვადასხვა გნოსტიკური მიმართულებების უკიდურესობებს ამხელს და პარალელურად ქორწინების, სხეულის, თავშეკავებისა და მატერიალური სამყაროს შესახებ მართლმადიდებლურ სწავლებას გადმოსცემს. კლიმენტი უარყოფს გნოსტიკოსებს შორის გავრცელებულ როგორც სექსუალურ აღვირახსნილობას, ასევე ქორწინებისა და ხორციელი შობის ბოროტად გამოცხადებას. კლიმენტის სწავლებით, სხეული არა სულის საპყრობილე ან სხვა რაიმე სახის ბოროტება, არამედ საღვთო განგებულების განხორციელების საშუალებაა, რამეთუ მის გარეშე არ აღესრულება საღვთო განგებულება და თვით ეკლესიის თავიც ქრისტეც სხეულში მოგვევლინა დედამიწაზე. კლიმენტისთან კარგად გამოვლინდა ის არსებითი განსხვავება, რომელიც მატერიისადმი ქრისტიანებისა და წარმართების, განსაკუთრებით მართლმადიდებელი ქრისტიანებისა და გნოსტიკოსთა დამოკიდებულებებს შორის არსებობდა. ქრისტიანებისათვის სხეული, ბუნება, მთელი მატერიალური სამყარო ღვთისაგან შექმნილი და კურთხეული, თუმცა კი ცოდვით დაზიანებული იყო. კლიმენტის თანახმად, ქორწინებაც ღვთისგანაა ნებადართული და კურთხეული და ორივე შემთხვევაში ქრისტიანი სწორად იქცევა, როდესაც ირჩევს სჯულიერ ქორწინებას ან ქალწულებას, რომელიც, კლიმენტის სწავლებით, მხოლოდ სექსუალური თავშეკავებით კი არ გამოიხატება, არამედ შინაგანი სინმინდით. სულიერი მოღვაწეობისათვის და, ზოგადად, ქრისტიანული ასკეზის ისტორიისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია კლიმენტის გამორჩეული თხზულება „სულიერი სრულყოფილების შესახებ“, სადაც ალექსანდრიელმა მოძღვარმა გადმოგვცა სწავლება ჭეშმარი-

როგორც აღინიშნა, კანონში არ მოიძებნა პავლე მოციქულის ორი ეპისტოლეს ადგილი; „ებრაელთა მიმართ ეპისტოლე“, სავარაუდოდ, პავლე მოციქულს არ ეკუთვნის; მარკოზ მახარებლის სახარება, როგორც ცნობილია, პეტრე მოციქულის კარნახით არის შექმნილი; დაბოლოს, არც წმინდა ლუკა და არც პავლე მოციქული არ იყვნენ მოციქულთა შორის, რომლებიც თავად იესო ქრისტემ თავისი მიწიერი მოღვაწეობის დროს შეარჩია. ამდენად, შერჩევა აშკარად მიმდინარეობდა და ამ შერჩევის პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა სულიწმიდით შთაგონებულ და მიმართულ ეკლესიურ ინსტიტუციასა და ავტორიტეტს (მეიენდორფი, 2015, 18)“.

ტი გნოსტიკოსის შესახებ. რა არის ჭეშმარიტი „გნოსიზი“ ანუ ცოდნა? კლიმენტის სწავლებით, ნამდვილი ცოდნა სულიერი ხასიათისაა და ის ქრისტიანის მიერ სულიერი მოსაგრეობის, ასკეზისა და სათნოებითი ცხოვრების შედეგად მოიხვეჭება. ჭეშმარიტი გნოსტიკოსია მხოლოდ, რომელიც წმინდაა და ღვთისმოსავი, ვისაც უყვარს ღმერთი და ღმერთსაც უყვარს იგი (Alexandrian Christianity, 1954, 94). გნოსტიკოსი ჭვრეტს ღმერთს, ჭეშმარიტი ღმერთის ჭვრეტაში ის იმდენად აღტაცებულია, რომ მარადის სულ უფრო მეტი სრულყოფილებისკენ მიისწრაფვის. ღვთისათვის ერთადერთი ჭეშმარიტი მსხვერპლი წმინდა გულია, გულის განწმენდა კი, როგორც სახარება და მოციქულები გვასწავლიან, მხოლოდ ძველი კაცის მოკვდინებითაა შესაძლებელი. სწორედ ეს იყო კლიმენტის სწავლებით მოსეს სჯულის კანონის (რომლის თანახმადაც ცოდვილი უნდა მომკვდარიყო) დაფარული აზრი.⁷ კლიმენტის თანახმად, მაცხოვარი განკაცდა, რათა ჩვენ გავთავისუფლებულიყავით ვნებებისა და ცოდვისმიერი მიდრეკილებებისგან. მაცხოვრის განკაცებამ გახადა შესაძლებელი ჭეშმარიტი გნოსიზმი და სულიერი სრულყოფილების მიღწევა. ამ მოძღვრებით კლიმენტი IV საუკუნის იმ ღვთისმეტყველთა წინამორბედად გვევლინება, რომლებმაც ქრისტიანულ სოტერიოლოგიასთან (სწავლება გამოსხნის შესახებ) კავშირში განავრცეს და ჩამოაყალიბეს იდეა ადამიანის მაღლით განღმრთობის შესახებ.

განუზომელია ადამატიუს ორიგენეს (185–254) ნვლილი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სისტემატიზაციასა და ასკეტური ტრადიციის თეოლოგიურ დასაბუთებაში. თავად ორიგენე ძალიან მკაცრი ასკეტი იყო, იმდენად, რომ, ევსები კესარიელის გადმოცემით, მაცხოვრის სიტყვები საჭურისების შესახებ პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგო და საკუთარი თავი დაისაჭურისა.⁸ ეკლესიის სახელგანთქმული ისტორიკოსი ევსები (დაახ. 260–340) მისი მხურვალე თაყვანისმცემელი იყო. მან თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ მრავალი საყურადღებო ცნობა დაგვიტოვა ორიგენეს შესახებ. მისი თქმით, „აქ წარმოდგენილ თხზულებაში ჩვენ ბევრს გამოვტოვებთ და მის შესახებ მოკლედ გიამბობთ; ცნობებს მოვიყვანთ ეპისტოლეებიდან და ჩვენ დროს ჯერ კიდევ ცოცხალი მისი ნაცნობების გადმოცემებიდანაც (ევსები კესარიელი, 2007, 235)“. ევსების ცნობები სანდოდ ითვლება. მისი გადმოცემით, ორიგენე სიყრმიდანვე გამოირჩეოდა რადიკალური ასკეტიზმითა და მონამებრივად აღსრულების დაუცხრომელი სურვილით, რაც მას სიკვდილამდე არ განელებია. 249 წელს, დეკიუსის დროს დაწყებული დევნისას, ის დააპატიმრეს და სასტიკად აწამეს, თუმცა სიკვდილით არ დაუსჯიათ. მიღებული ჭრილობებისგან ის რამდენიმე წელიწადში გარდაიცვალა.

⁷ აქ კლიმენტის სწავლებაში, ჩვენი აზრით, ალექსანდრიის საღვთისმეტყველო სკოლისათვის დამახასიათებელი უკიდურესი ალეგორიზმი გამოვლინდა.

⁸ თვითკასტრაციის ძირითადი მიზეზი იყო ის, რომ ორიგენეს მოწაფეებს შორის, მამაკაცების გარდა, ქალებიც იყვნენ, რაც სრულიად ახალგაზრდა ორიგენესთვის სექსუალური ცდუნების საფრთხეს ქმნიდა. ცნობილია, რომ მამამის ლეონიდეს სიკვდილის შემდეგ (ის მონამებრივად აღესრულა 202 წელს, რომის იმპერიაში დაწყებული დევნისას) მრავალსულიან ოჯახს ორიგენე მასწავლებლობით არჩენდა, ხოლო თვრამეტი წლის ასაკში ის უკვე სახელგანთქმული პედაგოგი და ალექსანდრიის კატეხეზისის სკოლის მეთაური იყო (ევსები კესარიელი, 2007, 243).

ორიგენე თავის ნაშრომებში ვრცლად გადმოგვცემს ასკეტურ მოძღვრებას. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი თხზულება „ლოცვის შესახებ“, სადაც ის საუბრობს სულიერი მოსაგრეობისა და სრულყოფილების შესახებ (Alexandrian Christianity, 1954, 238–329).

უკიდურესად რიგორისტული და რადიკალური აზრებით გამოირჩეოდა კართაგენელი იურისტი კვინტუს სეპტიმიუს ფლორენს ტერტულიანე (დაახ. 155–240), რომელიც მკაცრად უარყოფდა ყოველგვარ საერო განათლებას, როცა ქრისტიანებს ურჩევდა, მოკრძალებული და თავშეკავებული ცხოვრების წესით ეცხოვრათ. მოგვიანებით ტერტულიანემ დატოვა მართლმადიდებელი ეკლესია და მონტანისტურ მოძრაობას შეუერთდა.

IV საუკუნის დასაწყისში ქრისტიანობის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა. მულვიის ხიდთან ბრძოლის წინ, ევსები კესარიელის გადმოცემით, კონსტანტინე დიდმა ჩვენება იხილა. შუადღის მცხუნვარე მზის დისკოზე ჯვარი გამოისახა წარწერით: „ამით გაიმარჯვებ“. ძილში კი მას მაცხოვარი გამოეცხადა და ლაბარუმის⁹ გაკეთება უბრძანა. 312 წლის 28 ოქტომბერს კონსტანტინე დიდმა ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვა თავის მონინაალმდეგე მაქსენციუსზე. ეს იყო პირველი ნაბიჯი ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებისაკენ, რომელიც მოგვიანებით მოხდა იმპერატორ თეოდოსი დიდის, გრაციანესა და ვალენტინიანე II-ის 380 წლის 27 თებერვლის დეკრეტით – „Cunctos Populos“. ამ დეკრეტის საფუძველზე ნიკეურმა ქრისტიანობამ, რომელიც მაცხოვრისა და მამა ღმერთის ერთარსობას აღიარებდა, ანუ მართლმადიდებლობამ, სახელმწიფო სტატუსი შეიძინა.

ქრისტიანობის გამარჯვებამ ეკლესიას მშვიდობა მოუტანა, თუმცა, ამასთან, ახალი პრობლემებიც წამოიჭრა. თუკი მანამდე ეკლესია სულიერ მოსაგრეობასა და დაძაბულობაში ცხოვრობდა და ყოველწლიურად მოელოდა მარტვილობასა და ქრისტეს აღსარებას ტანჯვა-წამებისა და სიკვდილის გზით, ახლა ამის შესაძლებლობა ნაკლებად იყო.¹⁰ ამიტომ მონაზვნობა მონამეობის ახალ სახედ იქცა (Harmless, 2004, 65-66). თუკი ქრისტესთვის აღსრულებული მარტვილები ქრისტესთვის ერთხელ კვდებოდნენ, უდაბნოში გასული მონაზვნები მისთვის ყოველდღე განიცდიდნენ სიკვდილსა და ტანჯვას. ამ კუთხით საინტერესოა ერთი პასაჟი „ანტონი დიდის ცხოვრებიდან“, როდესაც ალექსანდრიაში მაქსიმინე დაიამ (ალმოსავლეთ რომის იმპერიის მმართველი 308–313 წლებში) ქრისტიანთა დევნა დაიწყო, ანტონი ალექსანდრიაში ჩავიდა და საკუთარი ქრისტიანობა საჯაროდ აღიარა. სახელგანთქმული ბერი „მწუხარე იყო, რამეთუ არა იმარტვრა“. ამიტომ, როდესაც დევნა დასრულდა, „განვიდა მერმე მონასტრადვე თვსად უდაბნოდ და იმარტვლებოდა იგი

⁹ „Labarum“ იყო ნიშანი, რომელზეც მაცხოვრის ბერძნული სახელის (Χριστος) პირველი ორი ასო ერთმანეთში იყო ჩანერილი. ამის შესახებ ვრცელი მსჯელობა და პროტესტანტ თეოლოგთა და ისტორიკოსთა შეხედულებების დამაჯერებელი კრიტიკა იხ. А. А. Спасский, Обращение Императора Константина Великого в Христианство: Исследования по Истории Древней Церкви, Издательство Олега Абышко, СПб, 2007, 7-75.

¹⁰ თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ IV საუკუნეში მართლმადიდებელი ეკლესია კვლავაც იდევნებოდა იმ პერიოდში, როდესაც არიანელობამ თითქმის სახელმწიფო რელიგიის სტატუსი შეიძინა, ანუ ორმოცი წლის განმავლობაში (337–378).

დღითი-დღე გონებითა და ილუწინდა იგი სარწმუნოებისა მისთვის სიმწნითა და მარ-
წვაჲცა დიდი და უფიცხლესი მოიპოვა, რამეთუ იმარხვიდა იგი მარადის (მამათა
ცხოვრებანი, 1975, 32)“.

ქრისტიანული ბერმონაზვნობის წარმოშობის შესახებ დასავლურ ისტორი-
ოგრაფიაში ათწლეულების განმავლობაში სრულიად სხვადასხვაგვარი მოსაზრება
იყო გაბატონებული, მას უკავშირებდნენ სხვადასხვა წარმართულ ასკეტურ რე-
ლიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, სტოიკოსთა და მანიქეველთა, ეგვიპტუ-
რი რელიგიური კულტების გავლენას¹¹ და ა.შ., თუმცა თანამედროვე მეცნიერებაში
აღიარებულია, რომ ბერმონაზვნობა უშუალოდ ქრისტიანული ნიადაგიდან აღმო-
ცენდა (Chitty, 1995, 4-5). მონასტრების ჩამოყალიბება ეკლესიის სულიერი ცხოვრე-
ბის ლოგიკური და კანონზომიერი შედეგი იყო (Frank, 2010, 1). ანტონი დიდი, რო-
მელიც სიმბოლურად „პირველ ბერად“ ითვლება, უდაბნოს სწორედ სახარებისეუ-
ლი იდეალების განსახორციელებლად მიაშურა. იოანე ოქროპირის თქმით, ანტონი
„შემდგომად მოციქულთა, მობაძავი მოციქულთაჲ, ეგვიპტით გამოჩნდა (იოანე ოქ-
როპირი, 2014, 133)“. ანტონის მოღვაწეობამდე ეგვიპტეში უკვე იყვნენ განდევილე-
ბი. ერთ-ერთ მათგანს დაემონაფა სწორედ ანტონი დაახ. 271 წელს, ანუ ეგვიპტეში
განდევილებს დასახლებულ ადგილთა შორიახლოს მოღვაწეობა უკვე III საუკუნის I
ნახევარში მაინც უნდა ჰქონოდათ დაწყებული. საინტერესოა, რომ პირველი მონას-
ტრის ჩამოყალიბება პისპირში (ადგილი ეგვიპტეში) არა რაიმე წინასწარ განზრახუ-
ლი გეგმით, არამედ, შეიძლება ითქვას, რომ სრულიად „შემთხვევით“, გარემოებათა
გამოისობით მოხდა. ციხე-სიმაგრეში დაყუდებულ ანტონს მონაზვნური ცხოვრე-
ბის მსურველებმა მიაკითხეს და ძალით გამოიყვანეს, რის შემდეგაც მის გარშემო
მონაფეთა სიმრავლე შეიკრიბა და ასკეტური ერთობაც ასე ჩამოყალიბდა.¹² ამ პრო-
ცესს ათანასე ალექსანდრიელი ასე აღწერს: „მაშინ, პირველ საყოფლისა, მისგან
ეჩუენა, რომელნი მისრულ იყვნეს მისა. ხოლო მათ ვითარცა იხილეს, დაუკვრდა და
ხედვიდეს, ვითარ ჯორცნი მისნი პირველებრ ეგნეს: არცაღა დამჭნარ იყო, ვითარ-
ცა გამოუცდელისაჲ, არცა მჭლე მარხვითა და ბრძოლითა ეშმაკთაჲთა, ეგრევე იყო,
ვითარცა პირველად მოსლვამდე იცოდეს იგი, და სულისა მისისაჲ კუალად ჩუეუ-
ლებაჲ წმიდა, რამეთუ არცაღა ვითარცა მოლხინებისგან შევრდომილ, არცაღა გუ-
ლისთქუმისაგან განბნეულ, არცა სიცილისაგან გინა მწუხარებისგან შეპყრობილ,
არცაღა რაჟამს იხილა ერი იგი, შეშფოთნა, არცაღა ეგოდენტაგან მოკითხვათა თა-
ვი სთნდა, არამედ ყოვლადვე იყო სწორ, ვითარცა სამებისაგან ღწულილი, და ბუნე-
ბასა ზედა ეგო (მამათა ცხოვრებანი, 1975, 17)“. ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილია არა
მხოლოდ ჰაგიოგრაფიის, არამედ მთელი ქრისტიანული ლიტერატურის ისტორია-
ში. ამ პასაჟიდან კარგად ჩანს ქრისტიანული ასკეტიზმის პრინციპი. ქრისტიანი ას-

¹¹ იხ. პატრიკჰილის (Patrick J. Healy) სტატია, სადაც მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს ჯორჯ
გორდონ კოულტონის (G.G. Coulton) ოდიოზურ აზრებს ქრისტიანული ბერმონაზვნობის
წარმოშობის შესახებ (Healy, 1923, 247-255).

¹² წყაროებში ეს ერთობა „მონასტრად“ იხსენიება, მაგრამ ეს პირველი ერთობა სულაც
არ იყო რაიმე მკაცრად ორგანიზებული, გალავნით შემოზღუდული დასახლება, არამედ
ცალკეულ მოღვაწეთ აერთიანებდა ერთი ქარიზმატული წინამძღვრის სულიერი ხე-
ლმძღვანელობით.

კეტის მიზანი არაა საკუთარი ხორცის, სხეულის განადგურება, ქრისტიანი ასკეტი არ ისწრაფვის მატერიისგან გათავისუფლებისკენ, მისი მიზანი არაა სხეულის მოსპობა, არამედ მისი გარდაქმნა, ტრანსფორმაცია და დაბრუნება იმ თავდაპირველ კონდიციაში, როგორც ღმერთმა შექმნა ის და ედემის ბაღში დაანესა. ათანასე ალექსანდრიელი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ანტონი იყო „ვითარცა სამებისაგან ღწულილი, და ბუნებასა ზედა ეგო“, ანუ ადამიანის პირველქმნილ, ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებოდა ვნებებისა და ცოდვებისაგან თავისუფალი.

სიტყვა „მონაზონი“ (μόναχος/μοναχός) „მარტომყოფს“, „განდეგილს“ აღნიშნავს (Lampe, 1961, 878–880). პირველად ეს სიტყვა ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს 324 წლის პაპირუსში იხსენიება და, როგორც კონტექსტიდან ჩანს, ის უკვე კარგა ხნის განმავლობაში იხმარებოდა. ამ დროისათვის ეგვიპტე უკვე დაფარული იყო მრავალი მონასტრით. IV საუკუნის დასაწყისში ეგვიპტის ჩრდილოეთში, ალექსანდრიის მახლობლად, ასკეტური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი ცენტრები დაარსდა ნიტრიის, კელიებისა და სკიტის სახით. დაახ. 320 წლისათვის ეგვიპტის სამხრეთში, თებაიდაში პახომი დიდი მონასტრების მთელ ქსელს ქმნის (Xocpoeв, 2004, 44–66; Rousseau, 1999, 57–76). ბერმონაზვნური ცხოვრება ვრცელდება სირიასა და პალესტინაში (AbouZayd, 1993, 51–107), მცირე აზიაში მისი პირველქმნადაგებლები ევსტათი სებასტიელი, მაკედონიუსი და სხვა მოღვაწეები იყვნენ (Elm, 1993, 106–137), ხოლო ყველაზე სახელგანთქმულ მცირეაზიელ მოღვაწედ და ბერმონაზვნობის რეფორმატორად ბასილი დიდი ითვლება (Elm, 1993, 60–77; Rousseau, 2005, 3–232), მონასტრებს აარსებენ დასავლეთშიც – მარტინ ტურელი, იოანე კასიანე და ა.შ.

უკვე მეოთხე საუკუნეში მონასტრული ცხოვრების ორი ძირითადი ტიპი ჩამოყალიბდა – ლავრა და კვინობი. „კვინობი“ (κοινός) ბერძნულად „ერთად ცხოვრებას“ აღნიშნავს, ძველ ქართულში „ზოგადცხოვრებულად“, „შესაკრებელად“, „კრებულად“, უბრალოდ, „მონასტრად“ ან „საკრებულოდ“ ითარგმნებოდა, ხანდახან უთარგმნელადაც გადმოჰქონდათ (მშვენიერებათმოყვარეობა, I, 2013, 328–330). ამ ტიპის მონასტრებს მკაცრად განერილი ტიპიკონი და რეგლამენტაცია, წინამძღვრის უსიტყვო მორჩილება და ღვთისმსახურების ერთნაირი განაწესი ახასიათებდათ. „ლავრა“ (Λαύρα) ბერძნულად „მოხვეულ ქუჩას“ ნიშნავდა. ლავრა ისეთი მონასტრის ტიპი იყო, სადაც სხვადასხვა, ერთმანეთისგან დაშორებულ სენაკში მცხოვრები მოღვაწეები (მათ თავიანთი ლოცვითი კანონი ჰქონდათ) ხუთ დღეს განმარტოებაში ატარებდნენ, ხოლო შაბათ-კვირას მთავარ ტაძარში ღვთისმსახურებაზე იკრიბებოდნენ; გვხვდება ასევე ჰიბრიდული მონასტრის ტიპი, რომელშიც ლავრა და კვინობი გაერთიანებულია (Chitty, 1995, 90). მთავარი ნაწილი კვინობური ტიპის მონასტერი იყო, მაგრამ მის მახლობლად განლაგებულ სენაკებში მოღვაწეობდნენ განდეგილი ბერები, რომლებიც სულიერად კვინობის წინამძღვარს ემორჩილებოდნენ, ანუ ამ შემთხვევაში კვინობი მოღვაწეობის უფრო მკაცრ, მარტომყოფლურ (ანაქორეტულ) სახეზე გადასვლის აუცილებელ, მოსამზადებელ საფეხურად ითვლებოდა (Chitty, 1995, 85).

ბერმონაზვნული ცხოვრების მთავარ საფუძვლად სამი აღთქმა იქცა: უქორწინებლობა, უპოვარება და მორჩილება. IV-V საუკუნეებში დიდად განვითარდა

ასკეტური ხასიათის მწერლობა. სულიერ მოღვაწეობაში გამოცდილი მწერლები ვნებებთან ბრძოლის საშუალებებსა და ჭეშმარიტი ლოცვის ბუნებას აღწერდნენ. ქრისტიანული სწავლებით ადამიანი ცოდვით დაზიანებული არსებაა. ამგვარ მდგომარეობაში იბადება, ადამის ცოდვისგან მემკვიდრეობით მიღებული ვნებებით, ცოდვისმიერი მიდრეკილებებითა და ხრწნილებით. მაცხოვრის განკაცებამ ადამიანებს განღმრთობის შესაძლებლობა მისცა (იხ. ათანასე ალექსანდრიელი, 2015, 178-183). განღმრთობა – ეს ღმერთთან მადლისმიერი ურთიერთობა – მასთან მაქსიმალურად მიახლოებაა (და ეს მიახლოება უსასრულოდ გრძელდება), მაგრამ ადამიანი ვერ მიუახლოვდება აბსოლუტურ სინმინდეს, თუ თავად არ განინმინდა. ამისთვის კი, უბრალოდ, ვნებების დათრგუნვა კი არა, მათგან სრულიად გათავისუფლება და ადამის პირვანდელ მდგომარეობასთან დაბრუნებაა აუცილებელი. ეს კი დაძაბული სულიერი ბრძოლისა და ცოდვების დამარცხების გარეშე არ ხდება. უქორწინებლობა, მორჩილება და უპოვარება ასკეტის სულიერი სრულყოფილების მიღწევის საფუძველი და დასაწყისია. IV საუკუნის მინურულს სახელგანთქმულმა ევაგრე პონტოელმა (346–399) ჩამოაყალიბა სწავლება „რვა ბოროტი გულისსიტყვისა“ და მათი დაძლევის შესახებ (Творения Аввы Евагрия, 1994, 5–77; ძველი ქართული მწერლობის მატინე, 1984, 3-38). ეს რვა „ბოროტი გულისსიტყვა“: ნაყროვანება, სიძვა, ვერცხლისმოყვარეობა, მწუხარება ანუ მოწყინება (თანამედროვე ტერმინით, დეპრესია), მრისხანება (ზოგადად, აგრესია), ამპარტავნება და ცუდად-ზუაობა (სიამაყე, პატივმოყვარეობა). ევაგრეს სწავლებამ უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ქრისტიანული ასკეტური მოძღვრების მომავალ განვითარებაში.¹³ საუკუნეთა განმავლობაში ქრისტიანის სულიერი წინსვლისა და განწმენდის შესახებ უზარმაზარი მოცულობის ლიტერატურა შეიქმნა, რაც დღეს ქრისტიანობის ნამდვილი საგანძური და ძვირფასი სულიერი მემკვიდრეობაა.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა თავიდანვე ჩამოყალიბდა როგორც ასკეტური მოძღვრება, რაც თავად მაცხოვრის სწავლების ასკეტური შინაარსით იყო განპირობებული. ქრისტიანობა მკვეთრად ესქატოლოგიური ხასიათისაა, ამიტომ მისთვის ნაკლებად მნიშვნელოვანია მიწიერი სტრუქტურები, სოციალური ინსტიტუტები და ინტერესები. საბოლოო მიზანი ღმერთთან ადამის პირველქმნილ მდგომარეობაში დაბრუნებაა, რომელიც აუცილებლად ინვეს ნუთისოფელთან, ამქვეყნიურობასთან კონფლიქტს, რის გარდაუვალობასაც მაცხოვარი არაერთხელ აუწყებდა მონაფეებს თავისი მიწიერი მოღვაწეობის განმავლობაში.

¹³ ევაგრე პონტოელი თავად მოშურნე ასკეტი და ორიგენეს მხურვალე თაყვანისმცემელი იყო. ის ვერ მოესწრო ეგვიპტეში დაწყებულ ორიგენეს ტრულის დავებს. ევაგრეს დიდი დამსახურების მიუხედავად, მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (გაიმართა 553 წელს), ერეტიკული აზრების გამო იგი, ისორიგენესთან ერთად, ანათემას გადასცა.

წყაროები და ლიტერატურა:

1. ათანასე ალექსანდრიელი, საღვთისმეტყველო, ასკეტურ და ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა დიდი მრავალთავი, ნაკვეთი I. კრებული შეადგინა, საძიებლები დაურთო და გამოსაცემად მოამზადა გრ. რუხაძემ, თბ., 2015.
2. ასკეტიკონი ბასილი ეპისკოპოსისაჲ, ხელნაწერი -689.
3. ალექსიძე ლ., ნეოპლატონური ფილოსოფია – პლოტინი და იამბლიქოსი, ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები, თბ., 2009.
4. გიორგობიანი თ., ბერძნული ენა ძველქართულ თარგმანებში, თბ., 2005.
5. გიორგობიანი თ., ძველბერძნულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 2013.
6. ევსები კესარიელი, საეკლესიო ისტორია, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ზურაბ ჯაშმა, თბ., 2007.
7. თევზაძე გ., ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1995.
8. მამათა ცხორებანი: ბრიტანეთის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა, თბ., 1975.
9. მეიენდორფი ი., წმინდა მამათა ღვთისმეტყველების შესავალი, I, მოციქულთა მონაფეები, წმ. კირილე იერუსალიმელი, თბ., 2016.
10. მოციქულებრივ მამათა სწავლანი, ძველი ბერძნულიდან და ლათინურიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორმა ვიქტორია ჯუღელმა, თბ., 2014.
11. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, I, თბ., 2014.
12. ძველი ქართული მწერლობის მათიანე, I, თბ., 1984.
13. ხინთიბიძე ე., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982.
14. წმინდა მღვიძარეთა მშვენიერებათმოყვარეობა: შემონირული წმიდა და ღმერთშემოსილ მამათა მიერ, რაც ზნეობრივი ფილოსოფიის გზით, საქმითად და ჭვრეტითად, განწმენდს გონებას, ასხივოსნებს და სულყოფს მას, I. ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ე. ჭელიძემ, თბ., 2013.
15. ჭელიძე მ., ელინიზმის ფილოსოფია, თბ., 1992.
16. Athanasiadi P. The Divine Man of Late Hellenism: A souciable and popular figure, in Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism.ed. By Maria Dzielska amd Kamilla Twardowska, Byzantina et Slavica Cracoviensia, VII, Jugiellonian University Press, Cracow, 2013.
17. AbouZayd Shafiq, Ihidayutha: A study of Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D. University of oxford: Oxford, 1993.
18. Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen.ed. By Henry Chadwick and J.E.L. Oulton, westminser John Knox Press: Louisville/London, 1954.
19. Asceticism. ed. By Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis. Oxford University Press: Oxford/New-York, 1998.
20. Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Ssourcebook.ed. By Vincent L. Wimbush, Fortress Press: Minneapolis, 1990.

21. Dictionary of Christian Spirituality, ed. By Gordon S. Wakenfield, Norwich: SCM Press, 1983.
22. Brown P. Authority and The Sacred: Aspects of the Christianisation of The Roman World, Cambridge University Press: New-York, 1995.
23. Brown P. Body and Society: Men, Women and Sexual renunciation in Early Christianity, Columbia University Press: New-York, 2008.
24. Chitty J. D. The Desert A City: An Introduction to Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, St. Vladimir's University Press: Crestwood, New-York. 1995.
25. Coon L. Lynda, Sacred Fictions, University Pensilvania Press: Philadelphia, 1997.
26. Dzielska Maria, Once more on Hypatia's death, in Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism, ed. By Maria Dzielska amd Kamilla Twardowska, Byzantina et Slavica Cracoviensia, VII, Jugiellonian University Press, Cracow, 2013.
27. Dodds E. R. Pagan and Christian in Age of Anxiety, Cambridge University Press: Cambridge, 1965.
28. Elm S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity, Clarendon Press: Oxford, 1994.
29. Harmless W. Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism, Oxford University Press: Oxford/New-York, 2004.
30. Healy P. J. Muckraking Monasticism, Catholic Historical Review, Vol. 9. No. 2. Jul., 1923.
31. The Apostolic farthers in English, translated and edited by Michael W. Holmes, Baker Academic: Michigan, 2006.
32. Rousseau Ph. Basil of Caesarea, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/ Oxford, 1994.
33. Rousseau Ph. Pachomius: The making of a Community in Fourth-Century Egypt, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/ London, 1999.
34. Frank Karl Suso, Geschichte des Christlichen Mönchtums, Umschlaggestaltung: Christian Hahn, Frankfurt, 2010.
35. Дворкин А., Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви, „Христианская Библиотека“, Нижний Новгород, 2008.
36. Спаский А. А., Обращение Императора Константина Великого в Христианство: Исследования по Истории Древней Церкви, „Издательство Олега Абышко“, СПб, 2007.
37. Творения Аввы Евагрия: Аскетические и Богословские Трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова, „Мартис“, М., 1940.
38. Хосроев Л. А., Пахомий Великий: Из ранней Истотии Общежительста в Египет, „Нестор-История“, СПб/Кишинев/Париж, 2004.

Religious-Philosophical Foundations of Christian Asceticism

Christian asceticism derives from Old and New Testaments. Christian ascetics find their archetypes and models for imitation in the Bible. The influence of Pre-Christian asceticism on Christian asceticism was actively discussed by scholars during decades. For example Jewish ascetics as exemplified in the Essenes or Therapeutae of Philo's "De Vita Contemplativa" resembled very much to the Christian ascetics. But there is no evidence that Christian asceticism is directly connected to those forms of Jewish asceticism. The teaching of Jesus was quite different not only from Jewish ascetic doctrines and lifestyle but also from those religious-philosophical doctrines which had dominated the ancient world. The philosophy of Late Antiquity more focused on fallen condition of universe. Stoic and Neoplatonist thinkers underlined the miserable character of Cosmos. Cosmos was not any more the embodiment of harmony and divine order. It expressed something which is very far from God. Gnosticism had sharpened this worldview. According to Gnosticism the visible world is creation of evil God or Demiurge. Demiurge is the god of Old Testament. He is full of hatred and violence. The material world is also evil. Gnostics and other Christian heretical groups preached the harsh continence and total rejection of marriage and sexual activity. Orthodox Christians had different opinion about visible reality. The visible world is created by one true God. He gave it to Adam. But the original sin had swayed the first created beauty of universe. The human nature is deeply damaged from sin and as a result it was captured by evil passions and mortality. According to Christian theology incarnation of Christ brought the victory over death and devil. The invisible enemy was defeated when Jesus gave back the universe from which every evil force and influence of Satan had been banished. It made possible deification for human being. According to Gospels and writings of Holy Fathers One can achieve the unification with God only with ascetic training and merit. One should free himself or herself from sinful lusts and passions to attain the eternity. The acquisition of Holy Spirit is main aim for Christian. The wandering ascetics scattered through Mediterranean world preached the superiority of continence and virginity. Virgin does not care for worldly passions and things but strives to become the citizen of Kingdom of Heaven. One very distinctive feature of Christianity is its eschatological character. Christian asceticism is deeply rooted in Christian eschatology. In Early Church Christians lived in eschatological tension. As apostle Paul reveals first Christians were awaiting for second coming of Jesus. The whole universe would be transformed and changed. It caused the reinforcement of ascetic tendencies among Christians because all earthly structures would be destroyed. According to Clement of Alexandria and other distinguished theologians of Ancient Church Marriage and reproduction are blessed by God but Virginity and sexual renunciation are indisputably better. Clement and Origen are Christian teachers which made a lot for emerging of Monastic theology. After the age of persecution ended in the early

fourth century and the Church emerged as legal institution, Christian sanctity focused on more struggle with sins and passions than on martyrdom. Late antique hagiographers paid their attention on spiritual battle against dark forces and demons, on working miracles and inner life of ascetic person. Holy monks and virgins became the daily martyrs. They were tortured every day by their passions and fallen angels. They went to desert where demons dwelt. The „first monk“ Anthony the great became a role model for generations of Christian ascetics. Anthony inspired by the words of Gospel to leave everything worldly and temporal to follow Jesus began to live as hermit. Anthony fought with his passions and during the years of spiritual battle attained the sanctity. With this daily martyrdom Anthony replaced the death for Christ for one time. If martyrs in early church died once desert fathers and mothers died every day love of God. Monasticism became the best well-established institution for ascetic life. In the beginning of fourth century monasticism spread rapidly through whole Roman Empire and outside the Roman world. Monastic communities formed in Egypt, Palestine, Syria, Asia Minor and etc. Great ascetic writers created the vast numbers of texts concerning the overcome of sinful passions and about ascending of human soul to Christ.

THE CHRISTIAN SACRED CHANT AT SAINT NICETAS OF REMESIANA. CANONICAL-LITURGICAL
AND AESTHETIC ASPECTS

In Christianity, the sacred chant was the proper way of maintaining the connection with the divinity. Practiced within and outside the cult, the Christian chant played a missionary role in spreading the new faith. Among the Christian missionaries of the first centuries, Saint Nicetas of Remesiana used Church Music in his pastoral activity, forming a true collection of musical interpretation principles in his work, *De Psalmodiae Bono*.

Keywords: Saint Nicetas of Remesiana, Church music, sacred chant, Christian chant, psalm, Christian cult

The Byzantine heritage of the Romanian culture and civilization was, particularly in the twentieth century, the object of research studies of great scientific value. Nicolae Iorga[®], Vasile Parvan[®] and Gheorghe Brătianu¹ contributed, with such studies, to the research on the Byzantine component of our people's culture. The Romanian contribution to the rich heritage that resulted from the spread of Byzantine artistic treasures throughout the Orthodox world, and, by extension, in the entire Christian world, especially after the tragic conquests of Constantinople (in 1204 and 1453), also enjoyed the attention of scientists. The focus fell on continuity, as the main development factor of the culture of Constantinopolitan origin.

Specifically, from the outset, the literature and the architecture enjoyed the attention of more researchers than the painting, sculpture and music of Byzantine origin did. However, in the last half of the twentieth century and in this century, there was registered a quantitative and a qualitative increase in the scientific studies and analyses conducted on church music, with the contribution and under the inspiration of dedicated researchers and academics, among which we mention Egon Wellesz (1885 – 1974), Lycourgos Angelopoulos (1941 - 2014), Gregorios Th. Stathis (born in 1939). Among the Romanian researchers, we mention Nicolae Lungu (1900 - 1993), Sebastian Barbu Bucur (1930 - 2015), Nicu Moldoveanu (born in 1940), Alexie Buzera (1934 - 2011), Titus Moiescu (1922-2002), Gheorghe Ciobanu (1909-2000) etc. Of course, there have been scientific personalities, apart from those mentioned above, who reached, in their studies, beyond the exclusive musical part and the analysis of the poetic or hymnographic nature of Church chants: Priest Prof. Dumitru Stăniloae, PhD (1903-1993)², Priest Prof. Ene Braniște, PhD (1913 - 1984)³, Priest Prof. Petre Vintilescu, PhD (1887

¹ N. Iorga, *Bizanț după Bizanț (Byzantium after Byzantium)*, Ed. 100+1 Gramar, București, 2002.

² V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria Creștinismului Daco-Roman (Epigraphic contributions to the history Daco-Roman Christianity)*, Ed. Libra, București, 2000.

³ G. I. Brătianu, *O enigmă și un miracol istoric: Poporul Român (An enigma and a historical miracle: the Romanian people)*, Ed. Corint, București, 2000.

- 1974)⁴. Recently, Priest Prof. Vasile Grăjdian (born in 1953) has undertaken a voluminous research in the field of Orthodox hymnography⁵. In addition, the studies on the scientific discipline, methodology and history of musicology as a separate object were conducted by several renowned scholars, among which we mention Oliver Strunk (1901 - 1980)⁶, Miloš Velimirovič (1922-2008)⁷, Diane Touliatos-Banker⁸ and others.

The roadmaker of the systematic study of Byzantine music heritage, in terms of both practical and hymnographic aspects, is Priest Prof. Ioan D. Petrescu (born in 1884, deceased in 1970), who, according to Nicolae Lungu, “strove all his life to elucidate these issues as much as possible. He has the great merit of having exceeded the approached status of musical theories, presenting in his works of musical paleography, published either in Romanian, or in an international language, especially in French, which he knew better, many comparative transcripts. He thus opened a safe route to his followers, in terms of reviving the old liturgical chant, which had become inaccessible over time, either because of the natural evolution of Byzantine music, as in all other arts, or because of the subsequent foreign influences, which entered the Byzantine singing. However, Priest Petrescu did not deal with the musical manuscripts from our country; this is, perhaps, reasonably because, indeed, we do not have musical manuscripts from the ten-thirteenth centuries, as found in the great libraries from Paris, London, Rome, Grottaferrata etc. Or, these helped him and some Western musicologists to unravel the meaning of neumatic signs and of Byzantine modes. Without the results obtained by these worthy musicologists, we would have been able to study the Romanian manuscripts only with great difficulty⁹.”

The systematic research on Byzantine music and on its documents is, as already stated, a relatively recent concern of Romanian scholars, unlike the study of other arts and sciences¹⁰. Therefore, it was necessary to mention those who contributed to the present development of psaltic music, i.e. musicologists and theologues, a great part of the clergy, in order to connect this study to the theological, historical and especially biblical nature of church chants.

⁴ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă (Spirituality and Communion in Orthodox liturgy)*, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

⁵ E. Braniște, *Liturgica generală (General Liturgy)*, Ed.Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002.

⁶ Vintilescu, *Poezia imnografică în cărțile de ritual și cântare bisericească (The hymnographic poetry in ritual books and church chants)*, Ed.Pace, București, 1937.

⁷ V. Grăjdian, *Studii de Teologie Imnografică (Hymnodic theological Studies)*, Ed.Universității “Lucian Blaga”, Sibiu, 2008.

⁸ O.Strunk, *Byzantine Music in the Light of Recent Research and Publication*, in *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 5-10 September 1966, London, 1967, 245-254.

⁹ M.Velimirovič, *Present Status of Research in Byzantine Music*, in *Acta Musicologica*, vol.43, fasc.1-2, published by International Musicological Society, Basel, 1971, 1-20; Idem, *The Present Status of Research in Slavic Chant*, in *Acta Musicologica ...Ocit.*, vol.44, fasc.2, 1972,235-265.

¹⁰ D. Touliatos-Banker, *State of the Discipline of Byzantine Music*, in *Acta Musicologica...Ocit.*, vol.50, fasc.1-2, 1978,181-192.

“The Liturgical prayer and the whole church hymnography reveal, by their expressive content, a treasure of Christian doctrine and piety, a true confession of faith, exposed in a literary, pathetic and lofty form, full of aphorisms, epithets and metaphorical expressions. Thus, they captivate the attention, sensitize the hearts and souls towards God and present the truths revealed in a poetic language accessible to all ages and levels of understanding”¹¹.

The public divine Cult of the Orthodox Church saw the chant as “the most proper way to talk about God or to God, and about the One impossible to grasp in precise and limited notions, and expressed in words appropriate to these notions”¹².

The inner experience and the religious feelings, exalted spiritually, were best expressed during the performance of church services, in chants. In this way, there is engendered the emotional connection or relationship between the person who pronounces it and the saint whom the respective hymn is addressed. It is born in the person who sings a joy manifested by waves of excitement, through accents of tenderness, in living love, and in “the decision to remain attached to the addressee and to his/her own will, at any cost”¹³.

The existential relationship between the chant and the divine cult was noticed throughout the history of the Universal Church, being a constituent part of the first Christian rituals, starting from the time when our Savior preached the coming of God’s kingdom into the world. “The presence of chants in Orthodox services and their intimate relationship with it was also noticed throughout the entire Byzantine history, when the current cult of the Orthodox Church was structured, but also whenever we go back to the roots of the Christian liturgical chant, in an unbroken succession, until the first centuries, after the coming of Jesus Christ - where there are numerous indirect (literary) testimonies, when musical documents are missing”¹⁴.

In this regard, we are given scriptural evidence, which reveal that Christ Himself sang praises with His Apostles, outside the Jewish temple, after performing the Eucharist in the foyer of the Last Supper: “After they sang a hymn, they went to the Mount of Olives”¹⁵. The connection that Christ made between the chant and the Sacrament of Holy Communion, the most precious treasure of Orthodoxy, continues after the Holy Ascension, but the greatest momentum of this relationship is represented by the Pentecost, when the first Christian community is visibly established around the Apostles: “Those who accepted his message

¹¹ N. Lungu, *Prefață la teza de doctorat a Nicu Moldoveanu* (Preface to the PhD thesis of Nicu Moldoveanu), in *BOR*, București, 1974, nr.1-2, 131-132.

¹² A critical view on this issue is found in study V. Grăjdian, *Probleme actuale ale cântării în Biserica Ortodoxă Română* (Current Issues of chants in the Romanian Orthodox Church), in *Anuarul Academic al Facultății de Teologie Ortodoxă “Andrei Șaguna”* (Academic Yearbook of “Andrei Șaguna” Faculty of Orthodox Theology), new series VII (XXXII), 2006-2007, Ed.Universității “Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, 47-59.

¹³ V. Miron, *Studii de Teologie Liturgică și de educație religioasă* (Liturgical Theology studies and religious education), Ed. IBMBOR, București, 2005, 225.

¹⁴ D. Stăniloae, *Ocit.*, 421.

¹⁵ *Ibidem*, 420.

were baptized, and about three thousand were added to their number that day. They devoted themselves to the apostles' teaching and to fellowship, to the breaking of bread and to prayer... Every day they continued to meet together in the temple courts. They broke bread in their homes and ate together with glad and sincere hearts, praising God and enjoying the favor of all the people. And the Lord added to their number daily those who were being saved".¹⁶

Although the early Christians were mostly Hebrew, from the very beginning, there is a clear difference between the Church Cult and the rituals performed in the Temple in Jerusalem. This fundamental difference is represented by the Trinity dogma, as stated by Saint Nicetas of Remesiana: "And this is the pious testimony in God, to know Him not only as God, as the Jews do, but also as Father, "Father of the living Word, of virtue (power) and wisdom", Who, before all ages (*ante omnia saecula*), before the beginning (*ante omne principium*), before any time (*ante omne omnino tempus*), begat the Son, begat the Holy Spirit [*Spiritus Spiritum (Genua)*], God begat God, Who comprises all that is built, all that is in heaven and on earth, visible and invisible; as Paul taught and John sealed: "Through Him all things were made; without Him nothing was made that has been made" (In. 1, 3)"¹⁷.

This did not prevent the first Christian community to fully use the Psalms and other texts from the Old Testament, along with the Biblical chants from the New Testament and from the unscriptural hymnographic poetry¹⁸.

Some of the first Church chants were inspired by the scripture of the Old Testament, being focused specifically on the messianic prophecies referring to Christ's life, earthly activity, Sacrifice and Resurrection, and to the Parousia, which the early Christians were waiting with great intensity¹⁹. Of these prophetic texts, the psalms have been the most widely used in church services, until today²⁰.

"The early Christians acted this way, according to the example of Jews. They sang their psalms because they addressed God, Who sent His Son, promised by prophets; afterwards, they added their own chants, addressing to the incarnate Son and praising the Father for sending Him and the Holy Spirit, through Whom the Son comes into their hearts"²¹. Saint Paul, in his epistles to the Christians from Asia Minor, referred to the chants practiced by the first Christian community – i.e. psalms, hymns and spiritual songs: "Let the word of Christ dwell in you richly, teaching and admonishing one another in all wisdom, singing psalms and hymns and spiritual songs, with thankfulness in your hearts to God"²².

In addition, in this regard, the Apostle of the Gentiles reminds us about the cleansing role of church chants and about their meaning of in the Church cult: "And do not get drunk

¹⁶ V. Grăjdian, *Ocit.*, 49.

¹⁷ Sf. Niceta de Remesiana, *Catechismus sive libelli instructionis sex, Libellus quintus: De Symbolo*, call, în I.I.Bujor și Fr. Chiriac, *Scriitori bisericești latini (Latin ecclesiastical writers)*, Ed. Renașterea, Cluj, 2005, 148.

¹⁸ E. Braniște, *Ocit.*, 315.

¹⁹ Cf. II Petru, 3,1-18; 1,19.

²⁰ E. Braniște, *Ocit.*, 315.

²¹ D. Stăniloae, *Ocit.*, 421.

²² Colos., 3, 16.

with wine, but be filled with the Spirit. Address one another in psalms and hymns and spiritual songs, singing and making melody to the Lord with your heart, giving thanks always and for everything to God the Father in the name of our Lord Jesus Christ"²³.

Regarding the use of psalms in the early church services, it is recognized that they were sung at various church services, in a number which varied from one area to another, the ordination being made every time by the bishop or by the proestos of religious gatherings²⁴. "Over time, an ordinance was introduced, regulating how many or which psalms must be sung or read at every service, as shown until nowadays in the Prayer Rule or in the Psalter"²⁵. It took account of the alternation between different types of chants, the psalms interspersing with biblical readings, various litanies and chants and prayers. This old tradition was fixed canonically by the Synod of Laodicea (363): "The Psalms are not to be joined together in the congregations, but a lesson shall intervene after every psalm"²⁶.

Moreover, Canon 15 of the same Synod emphasizes that there were books whereupon the chant was performed in the church and there was also a staff specially appointed to sing from the book, seconded by the people: "No others shall sing in the Church, save only the canonical singers, who go up into the ambo and sing from a book"²⁷.

Moreover, the Synod of Laodicea (363) forbade, by Canon 59, the use uncanonical cult hymns, allowing only the songs inspired by the Scripture, which shows, on the one hand, that there was a body of songs already composed in the fourth century. On the other hand, it reveals the rigor wherewith the entrance of new hymnographic innovations was supervised, in dogmatic and canonical terms, in the performance of services. "No psalms composed by private individuals nor any uncanonical books may be read in the church, but only the Canonical Books of the Old and New Testaments"²⁸.

Regarding the most used musical form, it was responsorial, performed by a singer accompanied in choruses by the people (ex. Polyeleos with the verse: "*That His mercy is forever. Alleluia*"), or antiphonal, when all church-goers, divided into two groups, one composed of men and the other of women and children²⁹, were interpreting, in turn, one verse, at the end of the chant; the voices came together to sing a chorus that could be either a verse from the psalm or a doxology formula (ex. "Alleluia"), or a hymn like the Great Doxology³⁰. Certainly, we can say that "the glorification of God with one voice"³¹, or the common chant, as the essential feature of Orthodox church music, "was used by Christian communities since their inception ... only it showed fully the work of the Spirit, Who achieves the union of souls in the same faith and in love of Christ, joining them as His body".³²

²³ Efes.5, 18-20.

²⁴ E. Braniște, *Ocit.*, 315-316.

²⁵ *Ibidem*, 316.

²⁶ Can.17 Laod., in *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, cu note și comentarii de I. N. Floca (The canons of the Orthodox Church, with notes and comments by I. N. Floca), Sibiu, 2005, 243.

²⁷ Can.15 Laod., in *Canoanele...* (The canons...), *Ocit.*, 242.

²⁸ Can.59 Laod., in *Canoanele...* (The canons...), *Ocit.*, 254.

²⁹ E. Braniște, *Ocit.*, 316.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Rom.15, 5-6.

³² D. Stăniloae, *Ocit.*, 424.

Important testimonies about the liturgical chant of the first Christian centuries are the assessments noted by Saint Nicetas of Remesiana in his writings, which represent true canonical norms in the field, with resonance in the provisions of several canons of the Synods subsequent to the period when he had lived.

Being aware of his Daco-Roman friend's concerns in the area of contemporary sacred music, Saint Paulinus of Nola (aprox. 353 - 431) reveals in his poems his admiration for Saint Nicetas of Remesiana's musical talent (aprox. 338 - 420). He made an interesting statement about the method by which this Saint instructed our ancestors in the art of interpreting the hymns dedicated to Christ.

Commenting the versified illustration of Nicetas's journey from Italy back to his homeland, Priest Prof. Ștefan Alexe, PhD, appreciates the saint's initiatory itinerary: "Saint Nicetas crossed a long way until he reached northern Dacia, first at sea and then on dry land. The path was indeed long, arduous and uncertain, but Nicetas was defended by God, Who sent angel Raphael, as his holy guide. Moreover, the venerable Daco-Roman bishop, being endowed with the gift of singing, chanted hymns to the glory of the Almighty, together with other Christians, thus smoothing the tiresome journey"³³. Saint Paulinus of Nola, addressing several verses written in sapphic³⁴ to Saint Nicetas, Bishop of Remesiana, valorizes some information about this Daco-Roman, useful to the observation of the stage reached by Christianization, with everything it involved, including the liturgical and musical aspects: "Oh, what a change, what a transformation! The previously unexplored mountains, full of human blood, now feed the robbers turned into monks, sons of peace ... Bravo, Nicetas, good servant of Christ, Who gave you the gift to transform stones into stars and build holy temples out of living rock. Searching your way, you traveled across the pathless woods and mountains and changed the deserted forests of barbarism into fertile fields. The entire northern region called you its father, the hostile Scythian softens at your voice and, at your urge, he abandons the wildness from his chest. The Getae and the Dacians from both provinces, living in the middle, and even the Dacian Pileati from the riverbank, rich in cattle, run to you. In the quiet region of the world, barbarians learn from you to make resound in the Roman heart the name of Christ and to live in peace and quiet honesty"³⁵.

However, Saint Paulinus of Nola's testimonies are not the only ones debating Saint Nicetas's life aspects and musical activity, for the saint of Remesiana himself was the author of several books on the teaching of faith, moral preaching and, not least, of a small treatise about the role of church chants³⁶, addressed both to catechumens and to his disciples.

³³ Ș. Alexe, *Sfântul Niceta Remesianul, în Sfinți Români și apărători ai Legii Strămoșești (St. Nicetas of Remesiana in Romanian Saints and defenders of the ancestral Law)*, Ed. IBMBOR, București, 1987, 210.

³⁴ G.Popa - Lisseanu, *Dacia în autorii clasici (Dacia in the classics)*, Ed. Vestala, București, 2007, 117.

³⁵ Sf.Paulin din Nola, *Carmen XVII*,217, in G. Popa - Lisseanu, *O cit.* 119.

³⁶ This topic was also tackled by N. M. Popescu, *Niceta Episcopus Remesianae*, București., 1931; I. G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana (The literary works of Saint Nicetas of Remesiana)*, in *ST*, nr. 3-4, București.1957, 200-232; Ș. C. Alexe, *Foloasele cântării bisericești în comun după Sfântul Niceta de Remesiana (The benefits shared by the church chants of St. Nicetas of Remesiana)*, in *BOR*, nr. 1-2, București, 1957, 165-182; N. Vornicescu, *Primele scrieri patristice în*

Here is a sum of the ideas presented by Saint Niceta, the first Romanian who wrote about church music, in the sermon *De Psalmodiae Bono*, a unique work, aiming at identifying the chanting way that our ancestors from the fifth century used in divine public worship, but also the way they practiced it, as revealed by Saint Nicetas's preach:

The saint advises church-goers – whom he called “children of light” – to perform “the sacrament of hymns” (*hymnorum misterium*) at night, for the peace and quiet that it offers to chanters. The community chanting hymns in Christ's honor resemble the soldiers praying before the battle, and the sailors enveloped by the power of water, chanting to regain courage and to paddle with hope³⁷.

The saint condemns the heretics who reject religious chants, and praises those who glorify God through the sound of their voice, advising them, however, to accompany their voice by the participation of their heart (*ne sola voce sine cordis intentione cantetur*)³⁸. The Church chant should be sheltered within the heart (*in cordis secreto*)³⁹, “not chattered in a tragic voice”⁴⁰.

Many men and women chanted to the Lord from the Old Testament: Moses, Abraham, Deborah, David. The chant power, wielded by the faithful person, banishes demons, as David did once. By singing psalms, accompanied by the lute, an instrument that foreshadowed Savior's Cross, he was driving the evil spirits out from Saul⁴¹. Inducing repentance toward straightening, the psalm becomes the consolation to all who seek the spiritual cure appropriate to their disease. In addition, the psalm is easy to sing and learn, “for everything received by the prophets and by the Gospel itself lies in the chants of those who give them voice with pleasant sweetness”⁴². Psalms are sung as “Christ's sacraments... as they show His Birth and the opposition of the unbelieving crowd, they show the nations' inheritance, sing the Lord's strength, portray the noble passion, show the glorious Resurrection, they even reveal that He sat at the right. Then, they show the Lord's coming with fire, reveal the frightening judgment of the living and the dead. What can I say? They even reveal the sending of the creation Spirit and the Earth's renewal: afterwards, the righteous' eternal kingdom into Lord's glory and the everlasting torment of sinners shall come”⁴³.

The Christian community of our ancestors during the tenure of Saint Nicetas of Remesiana sang chants to God, considering them pleasing sacrifice to our Heavenly Father. The chants dedicated to God by the Universal Church were also dedicated by the Dacians' Church from both sides of the Hister (Danube). “These are the chants that the Church sings to God. These are the ones that our gathering really sings by its voice”⁴⁴.

literatura noastră. Secolele IV-XVI (The first patristic writings in our literature. XIV-XVI centuries), Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984; Gh. C. Ionescu, *O cit.*, 258-260; V. Cosma, *Muzicieni din România (Musicians in Romania)*, *Lexicon*, Editura Muzicală, vol. II, București, 2004, 89-90.

³⁷ *Ibidem*, 135.

³⁸ *Ibidem*, 137.

³⁹ *Ibidem*, 134.

⁴⁰ *Ibidem*, 135.

⁴¹ *Ibidem*, 141.

⁴² *Ibidem*, 143.

⁴³ *Ibidem*, 143 - 145.

⁴⁴ *Ibidem*, 145.

It is noteworthy that, according to Saint Nicetas, since ancient times, Christians have rejected the mosaic provisions on instrumental chants, considering praise (chants) as a far more superior spiritual gain, obtained by the power of the New Covenant. "For those related to the body were rejected, such as circumcision, the Sabbath, sacrifices, the distinction of dishes, trumpets, harps, cymbals, tambourines, which now are understood to be in human hands and sound better... But the spiritual ones, i.e. faith, piety, prayer, fasting, forbearance, love, praise rather increased, did not decrease"⁴⁵. The Daco-Roman bishop's writings reveal a separation from the old musical instruments used in Jewish worship, instruments valued differently by Nicetas's artistic sense, but only as tools of secular art.

The Saint shows great erudition, commenting and arguing the practice of church music under numerous examples from the Scripture. Moreover, in his writings, he identified three types of Church chants (commonly known either as *cantica*⁴⁶ or as *carmina*⁴⁷, or as *decantatio*⁴⁸) practiced by Christians – led by the chanter (*cantor*⁴⁹, *lector*⁵⁰) – who was directed by the Holy Father: chanting psalms (countless forms of the verb *psallo*⁵¹ and the noun *psalmus*⁵²), chanting praise (*laudatio*⁵³, *sacrificium laudis*⁵⁴, *Dei laude*⁵⁵) and chanting hymns (*hymnus*⁵⁶, *hymnorum mysterium*⁵⁷).

Psalm singing was interspersed with prayers and Bible readings (*interpositis lectionibus*⁵⁸). "For we are also excited by psalms, and touched by prayers, and fed by the readings made from time to time. And indeed, as commensals are delighted by the diversity of dishes, so our souls grow through repeated reading and singing of hymns"⁵⁹.

Saint Nicetas specifies the correct interpretation of the Christian sacred chant: melodies must be the support whereby the mind ascends to God. Without the chanter's due attention, the mind gets lost in the thickness of thoughts and the chant becomes theatrical and playful, without being able to transfer the Christian truth, angering God in the end. "But, my beloved, in order not to anger God, let's chant with our senses tensed and with our mind sober, leaving aside the pointless stories... in other words, let's do it carefully, so as to sing not only with our breath, i.e. with our voice, but also with our mind, and ponder what we sing, for the mind, distracted by stories and extraneous thoughts, does not have trouble in vain. Even the

⁴⁵ *Ibidem*, 147.

⁴⁶ *Ibidem*, 144.

⁴⁷ *Ibidem*, 144.

⁴⁸ *Ibidem*, 134.

⁴⁹ *Ibidem*, 144.

⁵⁰ *Ibidem*, 154.

⁵¹ *Ibidem*, 142.

⁵² *Ibidem*, 140.

⁵³ *Ibidem*, 146.

⁵⁴ *Ibidem*, 144.

⁵⁵ *Ibidem*, 150.

⁵⁶ *Ibidem*, 134.

⁵⁷ *Ibidem*, 132 and 134.

⁵⁸ *Ibidem*, 151.

⁵⁹ *Ibidem*, 153.

sound or the melody is to be sung according to the holy faith, not as one that plays sufferings of tragedy, but as one that expresses true Christianity in you; not as one that appears like something theatrical, but as one that produces the repentance of sinners”⁶⁰.

The principle of the community chant is postulated by Nicetas of Remesiana under the biblical quotation on the Passion of the three youths thrown into the furnace of Babylon, and the way they sang to God: “these three ascended anthem as a single voice and glorified God in the furnace, saying: Blessed are you, Lord God of our fathers”⁶¹. The pride and the desire to please people destroy the unity of community chanting, and the expansive attitudes are considered a sin. “For we must fulfill all as before God, not from the desire to please people”⁶².

Besides the sacramental hierarchy (bishop, priest, deacon) and the lower clergy (reader, chanter, hypodeacon), in turn, the church-goers had several service ranks in the church. One laity rank, mentioned by Saint Nicetas, is represented by the choir⁶³, composed of the Christians who were musically gifted, and another one was made up of the listeners (*audientes*)⁶⁴ who, as made clear from the name itself, were listening. “Of course, we all must sing as one voice the same Psalms, with the same fluency of the voice; but for those who cannot match the others, it is best to remain silent or to sing in a low voice than to disturb the others with his/her shrill voice; for thus he/she shall fulfill the service and shall not upset the peers who sing with humility”⁶⁵.

All these regularities and principles stated by Nicetas of Remesiana are an expression of the missionary effort that he had undertaken, but also an important will, with an aesthetic and canonical-liturgical value, which the saint transmitted to posterity for the unaltered preservation of the tradition of Christian service.

ბოგდან მოისე

წმინდა ნიქიტა რემესიანელის საღვთისმეტყველო ძეგლები საბალონში. ჯანონიკი-ციტუხიკი და ესთეტიკი ასპექტები

ქრისტიანობაში გალობა იყო ყველაზე შესაფერისი საშუალება ურთიერთობის დამყარებისა ზესთასამყაროსთან. წმინდანთა დასთან, უზენაესთან. ქრისტიანული მღვდელმსახურებისა და საკულტო მსახურების გარეშე საგალობელი ასრულებდა მისიონერულ როლს ახალი რწმენის გავრცელების საქმეში.

⁶⁰ *Ibidem*, 153.

⁶¹ Daniel, 3, 51-52.

⁶² Sf .Niceta de Remesiana, *Opere (Works), Ocit.*, 153.

⁶³ *Ibidem*, 152.

⁶⁴ *Ibidem*, 155.

⁶⁵ *Ibidem*, 155.

ვერაფერი აღამაღლებს და შეასხამს ფრთებს სულს, ვერ მოსწყვეტს მას მიწას, ვერ გაათავისუფლებს ხორცის საკვრელთაგან, ვერაფერი განაწყობს იმისათვის, რომ აღივსოს ღვთისმოსაობით და დათრგუნოს ყოველივე ცხოვრებისეული, როგორც შეწყობილად აღვლენილი საღმრთო საგალობელი. საეკლესიო გალობის მაფორმირებელ ფაქტორებად გვევლინებიან: 1. საღვთისმსახურო ტექსტი (ანუ სიტყვები); 2. ღვთისმსახურების ტიპი; 3. მუსიკალური ელემენტი. ამასთან, მუსიკალური ელემენტი მასში, უბრალოდ, კი არ შედის, არამედ სრულიად არსობრივია მისთვის – მისგან გამომდინარე სიტყვა იყენებს მუსიკის ფენომენს – ტექსტის აზრისა და ხასიათის უფრო მკაფიოდ გამოსახატავად. მუსიკალური ელემენტი აქ სიტყვასთან განუყოფელია.

პირველი საუკუნის ქრისტიან მისიონერთა შორის წმინდა ნიკიტა რემესიანელი ფართოდ იყენებდა საეკლესიო მუსიკას თავის პასტორალურ პრაქტიკაში. სტატიაში გაანალიზებულია მისი ნაშრომი „*De Psalmodiae Bono*“; გამოტანილია დასკვნა, რომ შესაძლებელია, წმინდა ნიკიტა ჭეშმარიტად ჩაითვალოს საეკლესიო მუსიკის პრინციპების შემქმნელად. სტატიაში გამოვლენილია ესთეტიკური და კანონიკური-ლიტურგიკული ღირებულება საგალობლებისა ქრისტიანული ლიტურგიის ტრადიციაში.

ნესტან სულავა

აპოფატიკური საღვთო სახელთა და სახისმაყვანილობითი ასპექტები საბალობაში

ტაო-კლარჯეთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის ერთ-ერთმა მესვეურმა, ქართული ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობის ღირსეულმა დამფასებელმა და შემკრებმა, თავად ცნობილმა ჰიმნოგრაფმა, მიქაელ მოდრეკილმა შატბერდის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერში 978–988 წლებში შექმნა „სანელინდო იადგარი“, რომელშიც თავისი შეთხზული საგალობლებიც შეიტანა. სტატიის მიზანია აპოფატიკურ სახელთა სიმბოლურ არსს საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მიხედვით და მათ ტრანსფორმაციას საგალობლებში წმინდანთა ხატ-სახეების წარმოსაჩენად, რისთვისაც მიქაელ მოდრეკილის სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით გამორჩეული ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა მდიდარ მასალას გვაძლევს.

ჰიმნოგრაფია საღვთო სახელთა ორ რიგს – კატაფატიკურსა და აპოფატიკურს – იყენებს ღვთის არსის გამოსახატავად, **გამოსახატავად** და არა შესაცნობად, რადგან მისი შეცნობა ადამიანის დასაზღვრულ გონებას არ ძალუძს. საღვთო სახელები, მართალია, ღვთის არსს გამოხატავენ, მაგრამ მას ვერ ამონურავენ. ამ სახელებით ღმერთის არსის გაცნობას ცდილობს ადამიანი, მაგრამ მისი ბუნება, ადამიანის ლიტურგიული ცნობიერების დონის მიუხედავად, მაინც მიუწვდომელია. წინამდებარე ნაშრომში ყურადღება გამახვილებულია აპოფატიკურ საღვთო სახელთა სიმბოლიკაზე. მიქაელ მოდრეკილის საგალობლებში ღვთის არსი, მისი მიუწვდომლობა, კატაფატიკურთან ერთად, იმგვარივე აპოფატიკური ტერმინებით გამოიხატება, როგორც დასტურდება საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ თხზულებებში. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება დავიმომწმობთ დიონისე არეოპაგელის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა და სხვა წმიდა მამათა შეხედულებანი აპოფატიკის არსის შესახებ.

აპოფატიკურ საღვთო სახელთა არსობრივი რაობის განხილვა გვაძლევს საფუძველს, თუ რა სიღრმისაა საიდუმლო ღვთისმეტყველების არსი და ენა, თუ რა მიუწვდომელია იგი ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის; აპოფატიკური საღვთო სახელების გამოყენება საჭირო ხდება იმისთვის, რათა უკეთ გამოვლინდეს ღვთის არსის მიუწვდომლობა. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს საღვთო სახელთა სიმბოლური გააზრება, რაც საღვთისმეტყველო თხზულებათა, კერძოდ საღვთო სახელთა შესახებ არეოპაგეტიული მოძღვრების, კვალობაზეა შესასწავლი. არსობრივად ეს სახელები ორი რიგისაა: კატაფატიკური და აპოფატიკური. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ეს სახელები, განსაკუთრებით აპოფატიკური, მკვიდრდება პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან (საქმე, 17: 23–25). აქედან მოყოლებული, „უცნაურს“, ანუ შეუცნობელს, უწოდებენ ღმერთს დიონისე არეოპაგელი, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, წმ. ბასილი დიდი, წმ. გრიგოლ ნოსელი, წმ. მაქსიმე აღმსა-

რებელი და სხვ. მათ შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შეხედულებანი დიონისე არეოპაგელისა, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა საღვთო სახელებს – „საღმრთოთა სახელთათვის“ – და ვრცლად განიხილა მათი არსობრივი რაობა, განსაზღვრა თითოეული კატაფატიკური და აპოფატრიკური საღვთო სახელი შინა-არსობრივი თვალსაზრისით; აგრეთვე, უაღრესად მნიშვნელოვანია არეოპაგეტიკული თხზულებების კომენტატორ ნმ. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებები დიონისე არეოპაგელის ცალკეულ ძნელად აღსაქმელ თავთან დაკავშირებით.

ნეტარი ავგუსტინე ღვთისადმი დამოკიდებულებისა და მისი არსის სიტყვიერად გამოხატვის შესაძლებლობის შესახებ „აღსარებებში“ ამბობს: „მეტი რა შეიძლება ითქვას შენზე საუბრისას? მაგრამ ვაი მათ, ვინც ღუმილით გივლიან გვერდს, რადგან თვით შენზე მეტყველნიც კი მუწხნი არიან“ (ნეტარი ავგუსტინე, 1995, 5); მსგავსი თვალსაზრისია გამოთქმული ნეტარი ავგუსტინესავე ეგზეგეტიკურ თხზულებაში „იოანეს სახარებისათვის“: „ღმერთზე შეიძლება ყველაფერი ითქვას, მაგრამ ვერაფერს ვიტყვით ისეთს, მისი ღირსი რომ იყოს“ (ნეტარი ავგუსტინე, 1995, 311). ეფრემ მცირემ საღვთო სახელთა არსის განმარტების შესახებ აღნიშნა, რომ ეს ურთულესი საქმეა: „განმარტებაჲ არა ხოლო შესაძლებელ არს, არამედ საცთურებაჲცა“ (ეფრემ მცირე, 1968, 83), რომლის მიხედვით, ღვთის არსის წვდომა ადამიანის დასაზღვრულ გონებას, როგორც ღრმააზროვანიც არ უნდა იყოს, არ ძალუძს და იგი საფრთხის წინაშე დგას, რადგან შეიძლება მცდარი მოსაზრება გამოთქვას. შუა საუკუნეების მწერალი ორ რამეს აღიარებს: 1. იგი არაა ღირსი და შემძლე, გადმოსცეს არჩეული თემა სიტყვებით და მას ღვთისადმი პატივის მიგება მხოლოდ ღუმილით შეუძლია (მდრ.: გიორგი მერჩულის თხზულებაში დამონმბეული ბიბლიური თვალსაზრისი: „ბრძნად მეტყუელებაჲ ვეცხლი არს ნმიდაჲ, ხოლო ღუმილი ოქროზ რჩეულ“); 2. იგი გრძნობს ღვთისაგან მისთვის დაკისრებულ მოვალეობას, რომ აუცილებელია სიტყვის თქმა, რათა არ დაიკარგოს აზრი და ამბავი, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ღვთისათვის თავდადებული ადამიანის ღვანლის წარმოსაჩენად. ამიტომ მწერალმა უნდა მიმართოს ღმერთს და მოიხმოს მისი სახელები, რომლებიც სხვადასხვაგვარია, ეფრემ მცირის ტერმინოლოგიით, არის „წართქმითი“ და „უკუთქმითი“. ამგვარი სახელების განმარტება, რაც შესაძლებელიცაა და შეუძლებელიც, უთუოდ საჭიროებს რელიგიური და ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გათვალისწინებას.

ფილოსოფიის ცნების გააზრებაში გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ იგი გულისხმობდა და მოიცავდა არა უკვე არსებული, უცვლელი ცოდნის პასიურ დალაგებას, არამედ ცოდნის შესაძენად მარადიულ სწრაფვას, უმაღლესი სიბრძნის წვდომის აუცილებლობას, როგორც მოიაზრებოდა იგი ანტიკურ სამყაროში და აქედანვე წამოვიდა ეს სახელწოდება, აგრეთვე, დაუსრულებელ სვლას სიბრძნისაკენ, რაც იმასაც გამოხატავდა, რომ უმაღლესი სიბრძნის საბოლოო წვდომა შეუძლებელია. ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვებიდან – „ფილოსოფია თავად სიბრძნე კი არაა, არამედ სიბრძნის სიყვარულია“ – შეიძლება იმ დასკვნის გაკეთება, რომ არსი მიუწვდომელია, ამიტომ ფილოსოფიიდან არ უნდა ველოდეთ არსის წვდომას, ან პირიქით – ფილოსოფიიდან, ანუ სიბრძნის სიყვარულიდან შეუძლებელია არსის წვდომა,

რადგან არსი მიუწვდომელია, მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფია გონებითი ჭვრეტისაკენ, განყენებული მეცნიერული აზროვნებისაკენ, სამყაროსაგან განცალკევებისაკენ, ბერმონაზვნური ცხოვრებისაკენ იხრებოდა, რის გამოც ბერმონაზვნები ზოგჯერ ქრისტიან ფილოსოფოსებად იწოდებიან. სიბრძნისმოყვარეობა, ანუ „სოფიის“ სიყვარული ქრისტიანული აზროვნებისათვის უმაღლეს ჭეშმარიტებასთან ზიარებისა თუ წვდომის უმთავრესი გზაა. ნმ. იოანე დამასკელმა ფილოსოფოსობა საღმრთო და ადამიანურ საქმეთა მეცნიერებად განმარტა: „ფილოსოფოსობა არს მეცნიერებაა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა“ (ნმ. იოანე დამასკელი, 1976, 52, 2).

ამ თვალთახედვითაა განსახილველი აპოფატიკური საღვთო ტერმინები.

უცნაური, უთქმელი, უცვლელი, არარსი, განუსაზღვრელი, დაუბადებელი, უკვდავი, დაუსაზღვრელი, მოუხელთებელი, გამოუსახველი, დაუსახველი, შეუხებელი, უსხეულო – ამ ტიპის, ე.ი. აპოფატიკური საღვთო სახელები, აპოსტოლური მოძღვრების შემდეგ, პირველად საღვთისმეტყველო-პატრისტიკულ ლიტერატურაში ებრაელმა ფილოსოფოსმა ფილონ ალექსანდრიელმა გამოიყენა. მის შემდგომ კი ნეოპლატონიკოსთა ნააზრევში, ისრაელურ და, მოგვიანებით, ისლამურ ფილოსოფიაშიც შეინიშნება მათი არსობრივი რაობის შესახებ საუბარი. როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანულ ლიტერატურაში ეს სახელები მკვიდრდება პავლე მოციქულის ეპისტოლეების შექმნის დროიდან. შეიძლება დავიმონწიოთ პავლეს სიტყვები, როდესაც იგი არეოპაგში წარდგა ათენელთა წინაშე და ქრისტეს მოვლინება ახარა, როგორც ადამიანთათვის უცნობისა, შეუცნობლისა, რომლის საიდუმლო ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის შეუცნობელია და რომელსაც ადამიანები ვერც შეიცნობენ: „რამეთუ, მიმო-რაჲ-ვიქცეოდე და მოვიხილევდ სამსახურებელთა თქუნთა, ვპოვე ბომონიცა, რომელსა ზედა წერილ იყო: უცნაურსა ღმერთსა. ან უკუე რომლისა-იგი უმეცარ ხართ და ჰმსახურებთ მას, მე გახარებ თქუნ, ღმერთსა, რომელმან შექმნა სოფელი და ყოველი, რაჲ არს მას შინა. ესე ცისა და ქუეყანისაჲ არს უფალი, არა ჴელით ქმნულთა ტაძართა შინა დამკვდრებულ არს, არცა კაცობრივთა ჴელთა მიერ იმსახურების, ვითარმცა მოქენე ვისამე იყო, რამეთუ იგი თავად მოსცემს ყოველთა ცხორებასა და სულსა ყოველით კერძო“ (საქმე, 17: 23–25). აქედან მოყოლებული, „უცნაურს“, ანუ შეუცნობელს, უწოდებენ ღმერთს ნმ. დიონისე არეოპაგელი, ნმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ნმ. ბასილი დიდი, ნმ. გრიგოლ ნოსელი, ნმ. მაქსიმე აღმსარებელი და სხვ. მათ შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შეხედულებანი ნმ. დიონისე არეოპაგელისა, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა საღვთო სახელებს – „საღმრთოთა სახელთათვის“ და ვრცლად განიხილა მათი არსობრივი რაობა, განსაზღვრა თითოეული კათაფატიკური და აპოფატიკური საღვთო სახელი შინაარსობრივი თვალსაზრისით; აგრეთვე, უაღრესად მნიშვნელოვანია არეოპაგეტიული თხზულებების კომენტატორ ნმ. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებები ნმ. დიონისე არეოპაგელის ცალკეულ ძნელად აღსაქმელ თავთან დაკავშირებით.

საღვთო სახელებმა ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიქცია, როგორც ტერმინებმა. ამ ბოლო ხანებში საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიისადმი მიძღვნილი

რამდენიმე სამეცნიერო შრომა შეიქმნა, რომელთაგან უნდა აღინიშნოს 1996 წელს გამოცემული ედიშერ ჭელიძის მონოგრაფია „ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია“, დამანა მელიქიშვილის მონოგრაფია ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის შესახებ; აგრეთვე: ქეთევან ბეზარაშვილის, თამარ ოთხმეზურის, ნინო მელიქიშვილის, მაია რაფაგასა და სხვათა შრომები. ე. ჭელიძის წიგნში განხილულია ათი ტერმინი და მათთან შინაარსობრივად დაკავშირებული სხვა სიტყვებით გამოხატული ტერმინები. დამონმებულია უმდიდრესი ფაქტობრივი მასალა ძველი ქართული ორიგინალური და უცხო ენებიდან, ძირითადად, ბერძნულიდან, ქართულად თარგმნილი თხზულებებიდან. ტერმინთა განხილვისას დავყვარდებით ხსენებულ მკვლევართა მიერ მოპოვებული უმდიდრესი მასალის იმ ნაწილს, რომელშიც აპოფატიაჟურ საღვთო სახელებზეა მსჯელობა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დიონისე არეოპაგელმა საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიაში საღვთო სახელთა ორი რიგი გამოყო, მათი შეცნობისა თუ შეუცნობლობის ადამიანის გონების შესაძლებლობიდან, მისი დასაზღვრულობიდან გამომდინარე. კატაფატიკა, ეფრემ მცირის თარგმანის მიხედვით, წართქმითი სახელი, ღვთის არსს „მსგავსებით“ გამოხატავს, იგი განეკუთვნება იმგვარ საღვთო სახელთა რიგს, რომელიც აღნიშნავს, თუ რა არის ღმერთი – „რა იგი არს“. აპოფატიაჟური, ეფრემ მცირისავე თქმით, უკუთქმითი საღვთო სახელი, „გამოუთქმელი და საიდუმლო“, ღვთის არსს მისტიკური, „უმსგავსოებით“ გამოხატავს. იგი არკვევს, რა არ არის ღმერთი, დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, „რა იგი არა არს“.

წმ. დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების მიხედვით, აპოფატიაჟური საღვთო სახელი მიუთითებს ზეგრძნობად მარადიულობაზე, რომელიც თავის თავში არსებობს და რომელიც ყოველთვის თავის თავს უთანაბრდება. ამავე დროს, იგი ზეარსში მოცემული და არსებულია, იგი არაცვალებაა, უცვლელია, არაარსია, განუსაზღვრელია, დაუბადებელია, უკვდავია, დაუსაზღვრელია, მოუხელთებელია, გამოუსახველია, შეუხებელია, უსხეულოა, დაუსახველია, უაღნაგებო დაუსახველობაა. დავიმონმებ ედიშერ ჭელიძისეულ თარგმანს: „შევეკრძალოთ ღვთის შესახებ თქმულთა ჭეშმარიტებას „არა **ადამიანური სიბრძნის სარწმუნო სიტყვების მიერ**“, არამედ ღვთისმეტყველთა სულითაღძრული ძალის „გაცხადებით“ (შეად. I კორ., 2,4), რომლის გზითაც უთქმელთ და უცოდნელთ უთქმელად და უცოდნელად შევერთვებით ჩვენეული აზრისმიერი და გონისმიერი ძალისა და მოქმედების ერთობისამებრ. ამიტომ არანაირად არ გაიბედება არც თქმა, არც **რაიმეს გააზრება ზეარსი და ფარული ღმრთეების შესახებ** იმათ გარდა, რაც ნასიტყვობათაგან ღვთისსახოვნად თქმულა ჩვენდამი, რადგან სიტყვაზე, გონებაზე და არსებაზე უზემოეს ამ **ზეარსულობას** ეთვისება უცოდნელობა“... (ჭელიძე, 1995, 5-6; ხაზგასმა მთარგმნელისა). ზეარსი მეცნიერება თვით ღვთისაგან მოდის, იგი „განზღუდავს განზომილებაში მყოფთაგან თავის განუზომელობას, როგორც მათთვის ვერდასატევს“ (ჭელიძე, 1995, 7). წმ. მაქსიმე აღმსარებლით, „განუზომელად ამბობს თვით ღვთიურობას (ტო თეიონ), და მის, შესაძლებლობისამებრ, გამობრწყინებას“ (ჭელიძე, 1995, 19, შენ. 13). ამასთან დაკავშირებით წმ. მაქსიმე აღმსარებელი კომენტარს აკეთებს და აღნიშნავს: როდესაც ვახსენებთ დაბადებულს, არ არის საჭირო მისი

დაკავშირება ღმერთთან. რადგან ეს ისედაც ნათელია, ხოლო დაუბადებელია გარკვეულ მიზეზთა გამო, ღმერთი ხომ აბსოლუტი და პირველმიზეზია. „ღმერთი თითოეულს მისი ძალისამებრ უცხადებს ჭეშმარიტებას... სამართლიანობის თვისებაა თითოეულს მიუზომოს მისი ღირსებისამებრ. ამრიგად, უსაზომოა ღვთის შესახებ ცოდნა, ჩვენ კი ზომა გვესაჭიროება, რადგან თუკი განუზომელად გამოგვეცხადებოდა, ვერ გადავრჩებოდით, ისევე როგორც ხორციელი თვალი, მთელი მზის მიმღები“ (ჭელიძე, 1995, 19, შენ. 12).

წმ. დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებით: „როგორც **მოუხელთებელია** და ვერდასანახია გრძნობათათვის გონისეულნი და ნაძერწობასა და გამოსახულებაში მყოფთათვის – მარტივნი და გამოუსახველნი, აგრეთვე, სხეულების აღნაგობათამებრ დასახულთათვის – უსხეულოთა შეუხებელი და უაღნაგობო (*asxematistos*) დაუსახველობა, ჭეშმარიტების იმავე სიტყვისამებრ, არსებებზე ზემდებარეა ზეარსი უსაზღვროება და გონებებზე ზემდებარეა ზეგონისეული ერთობა“... (ჭელიძე, 1995, 7-8). წმ. მაქსიმე აღნიშნავს, რომ წმ. მამა აქედან „ღვთის ცოდნის შესახებ ცოდნის მიუწვდომლობას წარმოაჩენს, რადგან თუკი ვერც მარტივნი და დაუსახველნი ვერ ექვემდებარებიან გრძნობას (თუმცა კი არსებები რამ არიან ისინი), როგორც კერძოდ ანგელოზები და სულები – სხეულს, რაოდენ უფრო აღმატებულია ღმერთი, რომელიც არც არსებაა, არამედ – არსებაზე უზემოესია, არც გონებაა, არამედ – გონებაზეც უზემოესია, არც ერთებაა, არამედ ერთებაზეც უზემოესია, არც რაიმე საზღვრით გარშემოწერილია, არამედ უსაზღვროებით გამოჩეხებულია არსთაგან? გესმის რა წერილისაგან ღვთის „დასახულობა“ (*morfe*), „სახე“ (*eidosis*) და პირისახე (*prosopon*), ზეამზიდველად და ზესხეულებრივად, ღვთის ღირსებისამებრ გაიაზრე ეს, ხოლო როცა „ერთობას“ გაიგონებ, ნუ იგულისხმებ განსხვავებულთა თანხვედრას ერთობაში, რადგან არათუ ამგვართა შესახებ არის ახლა მსჯელობა, არამედ ღვთის შესახებ, რომელიც არც რიცხვთა დასაბამია და შეუდგენელიცაა (*asuntetu*), ამასთან, შეერთებულიცაა მხოლოარსებებზე (*ta monousia*) აღმატებულად“ (ჭელიძე, 1995, 19-20, შენ. 14).

შეუცნობელი, უცნაური, უცნობი, დაუსაზღვრელი, უსაზღვრო, როგორც საღვთო სახელები, აპოფატიკურ სახელთა რიგს განეკუთვნება. ღვთის შეუცნობლობა მისივე ბუნებიდან, მისივე არსიდან მომდინარეობს. მხოლოდ ღმერთია თავისი თავის მცოდნე, როგორც არის იგი, ყველა დანარჩენისათვის იგი უცოდნელია, შეუცნობელია, თუ რა არის და როგორია ღმერთი. მათეს სახარების მიხედვით: „არავინ იცის მამა, თუ არა ძემ და ძე, თუ არა მამამ“ (მათე, 11: 27). ასევე ითქმის სულიწმიდის შესახებ, რადგან ისიც შეუცნობელია ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის. წმ. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებში არეოპაგეტიული „უსაზღვროება“, „დაუსაზღვრელი“, რომელიც „დასაზღვრულს“, „შემოსაზღვრულს“ უპირისპირდება, შემდეგნაირად განიმარტება: „შემოსაზღვრული, ბუნებრივია, გარემოცულიც არის იმის მიერ, რითაც შემოსაზღვრა, ხოლო თუკი ღმერთი ყველაფრის ადგილია (არა სხეულებრივად, არამედ შემოქმედებითად), რადგან აღავსებს იგი ცას, მიწას და ყოველივეს, და ამათ გარეთ არის, ცხადია, რომ უსაზღვროებაა, ანუ საზღვრის არმქონე ძალაა იგი“ (ჭელიძე, 1995, 21, შენ. 17).

ჰიმნოგრაფიაში აპოფატიაჟი ისევე აქტუალურად გამოიყენება, როგორც კატაფატიკური საღვთო სახელები. ვლ. ლოსკის სიტყვით, აპოფატიაჟი არის ყველაფერი ის, რაც არ არის ღმერთი: თავდაპირველად უარყოფილ უნდა იქნეს ყოველივე შექმნილი, ცათა ვარსკვლავური კოსმოსური დიდებაც, გონებისათვის მისანვდომი ანგელოზური ცათა ნათელიც კი. შემდეგ უნდა გამოირიცხოს ყველაზე ამაღლებული ატრიბუტები: სიკეთე, სიყვარული, სიბრძნე; საბოლოოდ კი, თვით ყოფაც, მყოფიც. ღმერთი ხომ არც ერთი ამათგანი არ არის. მაგრამ ღმერთი ყოველივე ამის ერთიანობაა, თუმცა არც მხოლოდ ესაა ღმერთი. მთელი თავისი არსით იგი შეუცნობადია. ვლ. ლოსკი წერს: „ეს ის ღმერთია, რომელსაც ჩვენ მივმართავთ **შენობით**, ის გვიხმობს ჩვენ, ის საკუთარ თავს გვაცნობს, როგორც ცოცხალს“ (ლოსკი, 1991, 267). ქრისტიანულ ლიტერატურაში ღმერთი სახელდებულია როგორც სიკეთე, სიყვარული, სიბრძნე. პოზიტიური, კატაფატიკური გზა უარყოფის გზით იხსნება. ღმერთი სინმინდია, იგი მყოფობს ყოველგვარი საზღვრების მიღმა, იგი საკუთარ თავს ავლენს სიკეთით, სიყვარულით, სიბრძნით. ყოველივე ამის მიუხედავად, მისი ბუნება მაინც თავისი შეუცნობადობის, შეუცნობლობის, დაუსაზღვრელობის სიღრმეში რჩება.

წმიდა მამათა მოძღვრებაზე დაყრდნობით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ აპოფატიაჟი, რომელიც აღმოსავლური ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების წიაღში აღმოცენდა და მისთვისაა განსაკუთრებით დამახასიათებელი და განმსაზღვრელი, სულიწმიდის სისრულის დადასტურებაა. „სულიწმიდაში ყველაფერი სისრულედ გარდაისახება: სამყარო, რომელიც იმისთვისაა შექმნილი, რომ განღმრთობის შესაძლებლობა მიეცეს ყოველ ადამიანს, პიროვნებები, რომლებიც ღმერთთან შეერთებისაკენ არიან მონოდებულინი, ეკლესიები, რომლებშიც ეს შერწყმა ხორციელდება. დაბოლოს, ღმერთი სულიწმიდის მეშვეობით აძლევს შესაძლებლობას ყველას, რომ შეიგრძნოს იგი, ჩასწვდეს მას, როგორც ყოვლადწმიდა სამებას. რწმენა, როგორც ღვთაებრივი სისრულის აპოფატიაჟური განცდა და გამოხატულება, ბრმად არ უნდა მიიღოს ადამიანმა, არამედ – ღმერთთან შერთვის შესაძლებლობის გააზრებით. სულიწმიდა ის ჰიპოსტასია, რომელიც ღვთაებრივი საგნების შემოქმედებითი აღქმის საფუძველს ქმნის“ (ლოსკი, 1991, 267). საღვთო სახელები, რომლებიც ღვთის არსს გამოხატავენ, ის ატრიბუტებია, რომლებითაც ღმერთი საკუთარ თავს წარუდგენს ადამიანს. ისევე ვლ. ლოსკის სიტყვებს დავიმოწმებ: „ჩვენი განწმენდილი გონება და შეგნება მიგვაახლებს ღმერთთან, საღვთო სახელები, გარკვეულწილად, მის არსში შესვლის საშუალებას იძლევა, მაგრამ მისი არსის წვდომა არ ძალგვიძს, არც არასოდეს იქნება შესაძლებელი მისი წვდომა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი თვისებების განსაზღვრაც იქნებოდა შესაძლებელი: მაგრამ ღმერთი არ განისაზღვრება, რის გამოც არის იგი პიროვნული... ღმერთი ჩვენ გვიხმობს, ჩვენც მოცულნი ვართ მისი მიხმობით, სხვაგვარად მისი წვდომის მცდელობაც კი შეუძლებელია; მიუხედავად ადამიანის დასაზღვრული გონებრივი და განცდითი მცდელობისა, თავისი ბუნებით ღმერთი ყოველთვის მიუწვდომელი დარჩება ჩვენთვის“ (ლოსკი, 1991, 268).

საგალობლებში ღვთის მიუწვდომლობა, მისი არსი, კატაფატიკურთან ერთად, იმგვარივე აპოფატიაჟი ტერმინებით გამოიხატება, როგორიც დასტურდება საღ-

ვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ თხზულებებში. ამიტომაც დავიმონმეთ წმ. დიონისე არეოპაგელის, წმ. მაქსიმე აღმსარებლის, წმ. იოანე დამასკელისა და სხვათა შეხედულებანი აპოფატიზმის არსის შესახებ. საგალობლები მდიდარია აპოფატიკური საღვთო სახელებით, რომელთა მნიშვნელობა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ თხზულებებში გამოთქმულ შეხედულებებს თანხვედბა.

უცნაური, უთქმელი, უცვლელი, არარსი, განუსაზღვრელი, დაუბადებელი, უკვდავი, დაუსაზღვრელი, მოუხელთებელი, გამოუსახველი, დაუსახველი, შეუხებელი, უსხეულო, თვალთშეუდგამი – ეს აპოფატიკური საღვთო სახელები უხვად დასტურდება მიქაელის საგალობლებში. დავიმონმებ ტროპარებს მიქაელ მოდრეკილის საგალობლებიდან: „გარეშეუნერელი, **უხილავი, გამოუთქუმელი**, შობილი ზეცას უდედოდ უნინარეს ჟამთა“ (შ-425, 53რ); შობისადმი მიძღვნილი ტროპარსძლისპირიდან: „უხილავი და **გამოუთქუმელი** ღმერთი იხილვა ხატითა ადამენათა“ (შ-425, 10ვ); „დაუსაბამო ღმერთო, ყოველთა დამბადებელო, **უხილავო**, მხოლოო **მიუნდომელო**, სამებაო ერთარსებაო, ერთღმრთეებაო, **გამოუთქუმელო** მთავრობაო“ (შ-425, 64რ); მიქაელის საგალობლებში მაცხოვრის სახის წარმოსაჩენად გამოყენებული აპოფატიკური სახელები, ძირითადად, მაცხოვრის ორბუნებოვნების გამომხატვას ისახავს მიზნად: „უსხეულოთა საღმრთოთა ბუნებითა ეგე უხრწნელად, ქრისტე, ღმრთისა სიტყუაო, რაჟამს დაიდევ საფლავსა, **შეუცავო**, მოჰკალ სიკუდილი სიკუდილითა, **უკუდავო**, და აღადგინენ მკუდარნი საფლავისაგან“ (ცაიშვილი, 1979, 81); ამავე საგალობელში მაცხოვარი არის „გამოუთქუმელი **სიმდიდრე ღმრთეებისა**“, რომელიც „არიმათიელმან იოსეფ დაიუნჯა, რაჟამს საუფლო გუამი დადვა საფლავსა, ვითარცა მკუდარი მოკუდავთა უკუდავება და დაიმკვდრა სრულიად ნეტარება“ (ცაიშვილი, 1979, 81). მაცხოვრის უკვდავება გახდა მორწმუნე ადამიანთა უკვდავების საფუძველი: „რაჟამს უკუდავი ღმერთი აღსდევ საფლავით, დაჰჰსენ სიკუდილი, განაქარვე ხრწნილება და მორწმუნეთა მოგუმადლე უხრწნელება და უკუდავება მოკუდავთა მოგუანიჭე“ (ცაიშვილი, 1979, 82).

აგრეთვე დავიმონმებთ ტროპარებს წმ. გიორგი მთაწმიდლის „თუენიდან“, რათა სრულყოფილად წარმოჩინდეს ჰიმნოგრაფიული თხზულებების საერთო სახისმეტყველებითი ჰიპოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურა და საღვთო სახელთა საერთო ბიბლიურ-ევანგელური წარმომავლობა: „ნარჯდა სახე შენი, რომელმან სიბრძნით შეჰქმენ ყოველნი კაცთათჳს. სიტყუაო **დაუსაბამო**, რომელმან სულისა წმიდისა თანა ყოველნი ხილულნი და უხილავნი დაჰბადენ და დაამტკიცენ...“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 42-43); „ქე **დაუსაბამო** უნინარეს ჟამთა შობილი მამისა ჟამთა აღსასრულსა ჰჰვე, ქალწულო“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 94); საგულისხმო ფაქტია, რომ საგალობლებში წმიდა მამებიც მოიხსენიებიან აპოფატიკური სახელებით. მაგ., წმ. სვიმეონ მესვეტისადმი მიძღვნილი საგალობლის წმ. გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანის მიხედვით, წმ. სვიმეონი არის „ვარსკულავი დაუღამებელი“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 43), რომლის სიმბოლური გააზრების სათავე ევანგელური სწავლებაა: „სადა არს, რომელი-იგი იშვა მეუფე ჰურიათა? რამეთუ ვიხილეთ ვარსკულავი მისი აღმოსავალით და მოვედით თაყუანის-ცემად მისა“ (მათე, 2: 2).

საგალობლებში ღვთიური საქმეც აპოფატიზმითაა გამოხატული, აპოფატიკური საღვთო სახელებით მოიხსენიებიან წმიდა მამებიც. მათში აღნიშნულია ღვთის ხილვის შეუძლებლობა ადამიანის მიერ მათივე დასაზღვრული შესაძლებლობების გამო. საგალობელი მიუთითებს იმ გამოუთქმელ საიდუმლოზე, როგორც ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელ საიდუმლოზე, რომელიც ნაწინასწარმეტყველები იყო. „საკვრველ ხარ, უფალო, ყოველთა შემოქმედო, და საკვრველ არიან ყოველნივე საქმენი შენნი და გზანი შენნი **გამოუკულებელ**, რამეთუ შენ ხარ სიბრძნე და ძალი თანასწორი მამისა და სიტყუა **თანადაუსაბამო**“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 46); **სიტყვის თანადაუსაბამობა** ნიშნავს, რომ ძე ღმერთი მარადიულად თანაარსებობს მამა ღმერთთან და სული წმიდასთან ერთად. „რომელმან **გამოუთქუმელითა** სიბრძნითა ყოველივე დაჰბადე, ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, რომელმან ჟამნი და წელნი განგკნესენ ჩუენ სახიერებით“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 46). აგრეთვე, საგალობელში აღნიშნულია ღვთის ხილვის შეუძლებლობა ადამიანის მიერ: „ღმერთო, **შეუძლებელ** არს ხილვად კაცთაგან, რომელსა გუნდნი ანგელოზთანი ვერ მიხედვენ“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 94). საგალობლებში ღმერთი არის თვით არსება და არსებადაუბადებელი: „ერთობით ერთსა მეუფებასა, ერთსა არსებასა, ერთსა ძალსა სამბრწყინვალედ, ერთ ხატად მნათობიერსა სამებასა წმიდასა ერთბუნებასა, **არსება დაუბადებელსა, ბუნება გამოუთქუმელსა**, სამგუამოვანსა ერთსა უფლებასა ყოველნი მორწმუნენი ქებით ვაკურთხევედეთ“ (მიქაელ მოდრეკილი, 1978, 3რ). ჩვეულებრივ, ჰიმნოგრაფები კატაფატიკური საღვთო სახელებით წმინდანთა ბუნებასაც გადმოსცემენ, მაგრამ აპოფატიკური საღვთო სახელებით წმინდანის ბუნების გადმოცემა კი შეზღუდულია.

აქ მხოლოდ რამდენიმე აპოფატიკურ სახელს ვხვდებით, ესენი ისეთი სახელებია, რომლებიც ადამიანური ბუნების განღმრთობის შედეგად რომ შეიძლება ენოდოთ, კერძოდ, უკვდავი, უცოდველი, მზე მიუაჩრდილებელი; წმ. აბო მიქაელის საგალობელში უცოდველადაა წარმოსახული: „ბუნებითა უზემთაეს შეიმოსე ბუნება ჩემი, ღმრთისა სიტყუაო, მხოლოდშობილო, და ნათელს-ილე ჳორციითა, **უცოდველო**, რომლისა მსგავსებითა ნათელს-ილო მწნემან აბო წყლითა და სისხლთა დათხევითა“ (ცაიშვილი, 1979, 91). თუ იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიული თხზულების მონაცემებს გავითვალისწინებთ წმ. აბოს საღვთო სახელთა სახელდების თვალსაზრისით, შევნიშნავთ, რომ იოანე საბანისძე წმ. აბოს წარმოსაჩენად აპოფატიკურ სახელებს თითქმის არ იყენებს.

მიქაელ მოდრეკილის აღდგომის საგალობელში, რომელშიც მოსალოდნელი არაა სოფლის ამაოების განცდა, მაინც დასტურდება მსოფლიო სევდის მოტივი, სიკვდილის გარდუვალობით გამოწვეული განცდები, რაც სიტყვის აპოფატიკური აღქმითა და გაგებით გადმოიცემა. აქაც ასახულია არსებობის ამაოების შეცნობით აღძრული მწვავე სევდა, როგორც პოეტური სევდის მარადიული წყარო: „წარმავალ არს ხატი ამის სოფლისაჲ, ვითარცა თქუა პირველ მოციქულმან, რაჟამს შუებაჲ საწუთროისაჲ ყოვლითურთ დაუდგრომ არს, და განქარდების დიდებაჲ, და მთავრობაჲ მიეცემის დავინწყებად, მძლავრთა საშინელთა მძკნვარებაჲ მოაკლდების, და განიხრწნების საფლავსა შინა, ვინაჲთგან ჯერ არს ურჩებისათჳს მიქცევად მინაჲ მინად-

ვე“ (მიქაელ მოდრეკილი, 1978, 203რ). მიქაელ მოდრეკილის ამ ერთ ტროპარში ადამიანის ცოდვით დაცემის, მის მიერ პირველცოდვის ჩადენის მთელი შესაქმისეული არსია მოქცეული. პირველმოციქულის ნათქვამის დამონმებაც იმისთვის სჭირდება ჰიმნოგრაფს, რომ თავის ნააზრევს საღვთისმეტყველო არსი და საზრისი მიანიჭოს.

ბუნებაში განუწყვეტლივ იცვლება ყველაფერი, ერთის სიკვდილი და მეორის დაბადება არის მუდმივი განახლების საფუძველი. ნათლისღებისადმი მიძღვნილი საგალობელი გვამცნობს: „განსაკრვებელი ხილვაა იხილვა დღეს იორდანეს, დაბადებელი ეტყოდა დაბადებულსა თვსსა, ვითარმედ ჯერ არს ჩემდა ან ნათლისღებაჲ ჳორცითა, რაჲთა სოფლისა მნებაჲს განწმენდაჲ და **მორწმუნეთა შემოსად უხრწნელებაჲ**, რაჲთა კუალად განვაახლო, რომელი ხატად ჩემდა დავჰბადე პირველ და გალობით მადიდებენ“ (მიქაელ მოდრეკილი, 1978, 95ვ). საგალობელში შესაქმისეული მოტივებითაა მსმენელ-მკითხველისათვის მიწოდებული სოფლის, ანუ მთელი კაცობრიობის სულიერ განსაწმენდად მაცხოვრის მოვლინება და ნათლისღება, როგორც პირველცოდვით ადამიანის დაცემის საპირისპირო მოვლენა, რასაც კაცობრიობის განღმრთობისათვის განუსაზღვრელად დიდი მნიშვნელობა აქვს. საგალობელში სოფლის წარმავლობით გამოწვეული მწვავე განცდები დაძლეულია მარადიული განახლების იდეით, იმის იმედითა და რწმენით, რომ სიკეთე თავად ღმერთია. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანმა იცის სიკეთის არამატერიალურობა, იგი მაინც მატერიაში ეძებს მას. არქეტიპთან მიბრუნება, პირველხატის განახლება, ზესთასოფლურობის დაბრუნება მიიღწევა ნათლისღებითა და ღმერთთან ზიარებით, რის საწინდარიც მაცხოვრის ხორციელი ნათლისღებაა; თვით მაცხოვრის სიტყვით, იგი „სოფლისა განწმენდაჲ არს და მორწმუნეთა უხრწნელებისა შემოსაჲ“.

საგალობელი მიუთითებს გამოუთქმელ საიდუმლოზე, როგორც ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელ საიდუმლოზე, რომელიც ნაწინასწარმეტყველები იყო: „განბრწყინებულმან საღმრთოთა საიდუმლოთა **გამოუთქუმელი** დიდებაჲ, ნიშნი და ძალნი იგავთა და სახეთა მიერ წინაჲსწარვე მოასწავენ, ღმრთისმხილველო მოსე, და დასაბამი **დაუსაბამო** საქმეთაჲ და არსებაჲ **არაარსისა** და **გამოუსახველისა** გამოსახვაჲ და **უნივთოჲსა** ნივთიერებად მოსლვაჲ“ (წმ. გიორგი მთაწმიდელი, 2007, 95). მაგალითების მოხმობა კიდევ მრავლად შეიძლება.

აპოფატიკურ საღვთო სახელთა ფორმა კი აჩვენებს, რომ იგი უარყოფითი ნაწილაკებისა (არ, არა) და აფიქსების (უ-ურ, უ-ო, უ-ელ...) გამოყენებით წარმოაჩენს ღვთის არსს. ამ რიგის სახელებს მიეკუთვნებიან **არაარსი, არამყოფი, უცნაური, დაუსაბამო, განუსაზღვრელი, უმსგავსო, უცვლელი, განუზომელი, გამოუთქმელი, მოუკლებელი**, ე.ი. ყოველივე ის, რაც არ არის ღმერთი. აპოფატიკურ სახელთა არსობრივი რაობის გათვალისწინებით, ჰიმნოგრაფიაში, კერძოდ, იოანე მინჩხის, მიქაელ მოდრეკილის, იოანე მტბევრის, წმ. გიორგი მთაწმიდლის ბერძნულიდან ნათარგმნ საგალობლებში (წმ. იოანე დამასკელი, წმ. ანდრია კრიტიელი, წმ. კოზმა იერუსალიმელი, წმ. იოსებ და თეოდორე სტუდიელები...), მოგვიანებით – საერო ლიტერატურაში, უფრო მეტად კი ამ უკანასკნელში, შესაძლებელი ხდება მათი სახისმეტყველებითი, მხატვრულ-ესთეტიკური ბუნების განსაზღვრაც, რაც იმ დასკვნის გაკეთების საფუძველს გვაძლევს, რომ საღვთისმეტყველო ტერმინებში

ერთდროულად, შერწყმულად აირეკლება და გადმოიცემა რელიგიური, ფილოსოფიური, ეთიკური და ესთეტიკური თვალთახედვა. ბოლოს მინდა აღვნიშნო, რომ აპოფატიკური საღვთო სახელები ტრანსფორმირებულია საერო მწერლობაში, ისინი მეტაფორადაა გარდასახული, რის მაგალითად შეიძლება შოთა რუსთველის პოემა დავასახელოთ. თინათინის შესახებ ნათქვამში: „თინათინს უთხრა შერმადინ, ნათელსა მას უღამოსა“ აპოფატიკური საღვთო სახელი – „ნათელსა მას უღამოსა“ – პერსონაჟზეა გადატანილი, მეტაფორადაა გარდაქმნილი, რითაც თვით ამ პერსონაჟის განსაკუთრებული სილამაზე, სულიერი სრულყოფილება და შინაგანი ბუნებაა გამოხატული. ამიტომ აპოფატიკურ საღვთო სახელთა არსობრივი რაობის განხილვა გვაძლევს საფუძველს, თუ რა სიღრმისაა საიდუმლო ღვთისმეტყველების არსი და ენა, თუ რა მიუწვდომელია იგი ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის; აპოფატიკური საღვთო სახელების გამოყენება საჭირო ხდება იმისთვის, რათა უკეთ გამოვლინდეს ღვთის არსის მიუწვდომლობა, რაც კიდევ ერთხელ ამონიშნებს საღვთისმეტყველო ტერმინებში რელიგიური, ფილოსოფიური, ეთიკური და ესთეტიკური თვალთახედვის თანაარსებობას.

ლიტერატურა:

1. ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, ლათინურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 1995.
2. წმ. გიორგი მთაწმიდელის თვენი, გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლალი ჯღამაია, თბ., 2007. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მათა რაფაეამ, თბ., 1976.
3. ეფრემ მცირე, ფსალმუნთა განმარტებაჲ, გამოსაცემად მოამზადა მზექალა შანიძემ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, თბ., 1968.
4. მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, I-II-III, ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა ვაჟა გვახარია, თბ., 1978.
5. ნევემირებულნი სძლისპირნი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ, თბ., 1982.
6. პეტრე იბერიელი (დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1960.
7. ქართული პოეზია, I, ტომი შეადგინა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო სარგის ცაიშვილმა, თბ., 1979.
8. წმ. დიონისე არეოპაგელი, საღმრთოთა სახელთათვის, ე. ჭელიძის თარგმანი და კომენტარები, „გზა სამეუფო“, 2, 1995.
9. წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, კომენტარები წმ. დიონისე არეოპაგელის თხზულებაზე, ე. ჭელიძის თარგმანი და კომენტარები, „გზა სამეუფო“, 2, 1995.
10. Вл., Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви, в кн. „Мистическое Богословие“, Киев, 1991.

Apophatic Divine Names and Typological Aspects in Hymns

The article describes a symbolic meaning of apophatic names and their transformation in hymns aimed at depicting the images of Saints. To this end, the hymnographic heritage of Michael Modrekili with its typological aspects gives us rich material to discuss.

Hymnography combines two lines of divine names - cataphatic and apophatic, to express the divine essence. But this is **to express** but not understand the Divine, since divine experience is ineffable and the limited human mind is incapable of attaining the latter.

Divine names express the essence of God but they are limited to fully embrace him. God channels the information to us through them but his infinite nature is not limited thereby. The article refers to the symbolic meaning of apophatic divine names. The ineffable nature of God and his essence in Michael Modrekili's hymns is expressed in the same cataphatic and apophatic terms, which one can find in theological and philosophical works as well. *The ideas of St. Dionysius the Areopagite, St. Maximus the Confessor, St. John of Damascus, and others* about the essence of apophatism confirm the same vision.

Strange, unspeakable, unchangeable, non-existent, boundless, unborn, immortal, unlimited, ineffable, unprintable, untouchable, bodiless – these apophatic divine names can be found in abundance in Michael Modrekili's hymns. To confirm this, here are some troparion from Michael Modrekili's hymn honouring Holy Christmas: „**Unseen** and **unspeakable** God appeared in the image of human“ (S-425, 10v); „**Boundless, unseen, unspeakable**, born in heaven without mother“ (S-425, 53r); „Eternal God who gave life to all creation, **unseen**, the sole one, holy trinity in one, **unspeakable** governor of heaven“... (S-425, 64r).

Divine deeds in hymns are also expressed through apophatism; Holy Fathers are referred by apophatic divine names. Impossibility to see God by humans due to their limited capabilities is underlined in these hymns; they are pointing to the unspoken mystery, the mystery being unattainable for human mind, as the prophecy. Analysing the essence of apophatic names in hymnography, and in particular, in the hymns of Ioane Minckhi, Michael Modrekili, Ioane Mtbevri, St. Giorgi Mtatsmindeli as well as those of St. John of Damascus, St. Andrew of Crete, St. *Cosmas of Jerusalem, and St. Joseph and St. Theodore* of Stoudios, and later, studying apophatic names in secular literature (and in fact, in the secular literature mostly) makes possible to define their typological and aesthetic nature. This in turn, makes us conclude that divine names incorporate and simultaneously reflect religious, philosophical, ethical and aesthetical visions. Apophatic divine names found their way to secular literature; they are transformed into metaphors there; and as an example of this, some divine names used in Shota Rustveli's poem can be referred such as a metaphor of „a nightless light“

ნინო თომაშვილი

ღმერთის შთაქნების ჰომოლოგიკური ხაზის ფილოსოფიური
ფილოსოფია

ცნობილია, რომ რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებას რწმენის სფეროში გონების ჩარევად მიიჩნევენ. ეს კავშირი მოაზროვნეებში რელიგიის რაციონალისტურად გააზრების სურვილმა წარმოშვა. თუმცა ყველა არ ფიქრობდა ასე. ლუთერის აზრით, რწმენის ადგილი გულშია და არა გონებაში. ღვთის შესაცნობად გონების უმწეობის აღიარება იყო ტერტულიანეს ფრაზაც: მნამს, რადგან აბსურდია. ის, რომ ფილოსოფია მეცნიერებაა, რაციონალურია, თავისთავად ავლენს მის გამიჯნულობას თეოლოგიისაგან, რომელიც გამოცხადებას ეყრდნობა. ამის მიუხედავად, მორწმუნე ფილოსოფოსები გამოცხადების გააზრებისკენ, ადამიანური სიბრძნით ღვთაებრივი სიბრძნის შემეცნებისკენ ისრაფვიან. თეოლოგებიც რელიგიის ფილოსოფიურად დაფუძნებას ცდილობენ ღმერთის არსებობის დასაბუთების მრავალგვარი მცდელობით, ადამიანის სულიერი უნარების შეცნობით, და ამის შემდეგობით, ღმერთამდე მიახლოების შესაძლებლობების გააზრებით.

ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა აზრით, ღმერთი აბსოლუტური გონებაა, ის ფლობს უმაღლეს და უსასრულო სიბრძნეს, რომლის წვდომა ადამიანს შეუძლია როგორც მისტიკური, ისე რაციონალური გზებით. პირველი გულისხმობს ადამიანის სულის შერწყმას ღმერთთან რელიგიური ცდით, ლოცვითა და მედიტაციით, „ლოგოსის დაბადებით მორწმუნის სულში“. (3, 54); მეორე გზა რაციონალურია, ეს უფლის შემეცნებაა, დახასიათებაა არსებითი ნიშან-თვისებებით, კერძოდ, აღწერაა იმისა, თუ რა და როგორია ან როგორ არ არის უფალი. ადამიანის მიერ უფლის წვდომის მისტიკურ გზას ბევრი მოაზროვნე ანიჭებს უპირატესობას, განსაკუთრებით აღმოსავლეთის ქვეყნებში. ფილოსოფოსები, ძირითადად, რაციონალურ გზას ირჩევენ. ღვთის წვდომის პროცესში ამ მეთოდების მნიშვნელობა გაანალიზეს ფსევდოდონისე არეოპაგელმა, მოძღვარმა ეკპარტმა, ნიკოლაუს კუზელმა და სხვებმა, რითაც დაუშვეს ადამიანის გონების საზღვრებში უსასრულოდ სრულყოფილი მოაზროვნე ინსტანციის წვდომის შესაძლებლობა. (3, 55).

არსებობენ მოაზროვნენი, რომლებიც ღმერთთან მიახლოებისათვის მისტიკური შემეცნების გზას ირჩევენ. თუ რას ნიშნავს მისტიკური, ანუ არარაციონალური შემეცნება, ამ ცნების შინაარსისა და მისი მნიშვნელობის გაგებას XX საუკუნის ინდოელი ფილოსოფოსის, ოშო რაჯნიშის (ბჰაგვან შრი რაჯნიში, 1931–1991), შეხე-

დუღებათა განხილვით შევეცდებით. ოშოს მიერ გააზრებული ღმერთის შემეცნების პროცესია წინამდებარე კვლევის ობიექტი.

ოშო რაჯნიში განათლებით ფილოსოფოსი იყო. მან დაამთავრა რაიპურის სანსკრიტ-კოლეჯი, სადაც მიიღო ფილოსოფიის მაგისტრის წოდება, ხოლო შემდეგ ჯაბალპურის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა პროფესორის თანამდებობაზე. 1966 წლიდან ადამიანთა სულიერი გამოღვიძებისათვის მათთან საუბრების ჩატარების მიზნით დაიწყო მოგზაურობა მთელს მსოფლიოში. რაჯნიშის აზრით, აღმოსავლური მედიტაციებისა და დასავლური ფსიქოთერაპიის შერწყმით შესაძლებელი იყო ადამიანთა სულიერი მდგომარეობის მკურნალობა. ამ საქმიანობისათვის შექმნა თერაპიული ჯგუფები. 1974 წელს ბომბეისთან ახლოს, პუნაში, დააარსა აშრამი (სასწავლებელი), „ადამიანის შინაგანი ზრდისა და თერაპიის“ ცენტრი, სადაც კითხულობდა ლექციებს. 1981 წელს რაჯნიშმა შეწყვიტა ლექციების კითხვა და, როგორც თავად ამბობდა, შევიდა ე.წ. „გულისხმიერი ურთიერთობის მდუმარე ფაზაში“. 1987 წლიდან ოშომ განაახლა პუნაში ლექციების ციკლი და სიკვდილამდე ამ ცხოვრების სტილით იცხოვრა. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში არსებობს „რაჯნიშ-ცენტრები.“ მისი ლექციების კრებულები გამოცემულია მსოფლიოს ხალხთა სხვადასხვა ენაზე, მათ შორის ქართულადაც.

ოშოს ლექციები და საუბრები ეხება კაცობრიობის ყველა ძირითად რელიგიურ ტრადიციას. იგი არ არის ერთი რომელიმე რელიგიური მოძღვრების მქადაგებელი. ოშო რელიგიური კოსმოპოლიტია, ანუ არის ადამიანი, რომლის მსოფლხედვა ერთი რელიგიის ჩარჩოებში ვერ ეტევა, ის რელიგიის რელიგიური ფილოსოფოსია, ფილოსოფოსისათვის დამახასიათებელი დოგმებით შეუზღუდავი თავისუფალი აზროვნებით. როგორც თვითონ ამბობს, ყველა რელიგია ღმერთისკენ მიმართული სანიშნეა. ადამიანმა თავისი გულის მზერა უნდა მიმართოს მიზნისკენ, რომელსაც ღმერთი წარმოადგენს და არა სანიშნისკენ. ოშო იმ სულიერ მოძღვართა რიცხვშია, რომელნიც ცდილობდნენ დაერღვიათ საუკუნეობრივი ზღვარი აღმოსავლურ და დასავლურ აზროვნებას შორის. მისი აზრით, საჭიროა ადამიანის სულიერი (აღმოსავლური) და მატერიალური (დასავლური) სანყისის სინთეზი, რაც გაამთლიანებს და გააჯანსაღებს კაცობრიობას. შეძლო თუ არა მან თავისი საქმიანობითა და ფილოსოფიით ამ დიდი მიზნის მიღწევა, ამის გარკვევა მისი ნაშრომების შესწავლით მოხერხდება.

1974 წელს ოშომ წაიკითხა ლექციების ციკლი, რომელსაც თავად „მდოგვის მარცვალი“ უწოდა. ამ ლექციებს საფუძვლად დაუდო XX საუკუნეში ნაპოვნი, სპეციალისტთა მიერ, სავარაუდოდ, მოციქული თომას „სახარებად“ მიჩნეული ტექსტიდან იესო ქრისტეს 21 გამონათქვამი. მათ შესახებ ოცდაერთ საუბარში ოშო განმარტავს, რას ნიშნავს ცათა სასუფეველი, რისთვის მოვიდა დედამიწაზე იესო, როგორ უნდა მიუახლოვდეს და მისწვდეს ადამიანი უფალს, ამისათვის როგორ უნდა იცხოვროს და თავისი რა შესაძლებლობები უნდა გამოიყენოს. ეს საუბრები არის ქრისტეს მოძღვრების არაქრისტიანული, ზოგჯერ მკრეხელური განმარტებაც, თუმცა ღმერთის მორწმუნე ფილოსოფოსის არსებულთაგან განსხვავებული ინტერპრეტაცია.

ოშოს აზრით, „თომას სახარებიდან“ ამოკრეფილი იესოს გამონათქვამების ძირითადი შინაარსის მიხედვით, მხოლოდ უფლის ნვდომა გადააქცევს ადამიანს სრულყოფილ არსებად; ვინც ეძიებს, კიდევ იპოვის მას; ადამიანი უნდა დაემსგავსოს უფალს, პირველ რიგში, „მოძრაობითა და სიმშვიდით“ და ამ გზის გავლა მან **მისტიკური თვითშემეცნებით** უნდა შეძლოს.

„მდოგვის მარცვალში“ მეცამეტე საუბარი „თომას სახარებიდან“ იესოს შეგონებით იწყება:

„იესომ თქვა: თუ მეგზურნი თქვენნი გეტყვიან:

გაიხედეთ, სასუფეველი ზეცაშია, მაშინ

ფრთოსანნი ცისა დაგასწრებენ თქვენ;

თუ გეტყვიან: ის ზღვაშია, თევზნი

წყლისა მოგასწრებენ თქვენ,

მაგრამ სასუფეველი თქვენშია და

ის თქვენ გარეთაა“.

(თომა, 2)

„იესომ თქვა: თუ შეიცნობთ საკუთარ თავს,

შეცნობილნი იქნებით,

მაშინ გაიგებთ, რომ თქვენ შვილები ხართ ზეციერი მამისა,

მაგრამ თუ ვერ შეიცანით საკუთარი თავი,

მაშინ ლატაკნი ხართ და თქვენ თვითონ ხართ სილატაკე“.

(თომა, 3)

„თომას სახარების“ მიხედვით, იესო მოსწავლეების კითხვაზე, თუ რას ჰგავს ცათა სასუფეველი, პასუხობს, რომ იგი ჰგავს მდოგვის მარცვალს, ყველანაირ თესლზე მცირედს, მაგრამ როგორც კი ხნულში მოხვდება, უდიდეს ხედ აღმოცენდება, რომელზეც ციური ფრინველნი დაიბუდებენ. „თესლი – უმცირესი, ხე – უდიდესი, ღმერთი – უხილავი, სამყარო – ხილული. სამყარო არის ხე, მცენარე, ხოლო ღმერთი არის თესლი. ღმერთი გამოუმჟღავნებელია, ხოლო სამყარო – გამოუმჟღავნებელი.“ – განმარტავს ოშო. ციური ფრინველები კი, რომლებიც ამ ხეზე დაიბუდებენ, ღმერთის მაძიებელი სულელებია.

მაინც სად არის ცათა სასუფეველი? ოშო განასხვავებს რელიგიის სამ ტიპს, რომელთგან ერთი ამტკიცებს, რომ ღმერთი ადამიანის გარეთაა, ყველაზე დიდი, რისი მიღწევაც შეიძლება, ეს მიახლოებაა. ამას ქადაგებენ ინდუსები და მუსულმანები; მეორე ტიპის მიხედვით, ღმერთი ადამიანშია. ჯაინები და ბუდისტები ამბობენ, რომ ადამიანია ღმერთი, მაგრამ იმ აზრს უარყოფენ, რომ ღმერთი ადამიანის გარეთაც არის. იესო კი ამბობს, რომ ღმერთი ადამიანშიც არის და მის გარეთაც. „ეს უდიდესი სინთეზია და ის არ ირჩევს უკიდურესობებს.“ (1, 329). „სასუფეველი თქვენშია...“, ის კიდევ სადღაც კი არა, იქ არის, სადაც ამაჟამად იმყოფებით „და იგი თქვენ გარეთაა...“ ის თქვენშია და თქვენ გარეთ – თქვენშია, როგორც ცენტრი და თქვენ გარეთ, როგორც პერიფერია.“ (1, 328). „შიგნით“ და „გარეთ“ კი – ეს მთელი სამყაროა. „ღმერთი მთელი სამყარო და არსებობა... ღმერთი თავის ქმნილებებში განხორციელდა.“ (1, 328) – ასეთია პანთეიზმი ოშოსთან.

სწორედ ამიტომ **ღმერთის შეცნობა საკუთარი თავის შემეცნებით უნდა დავინწყოთ**. სამყაროს შემეცნების პროცესის გაგება იესოს მოძღვრებაში ღმერთისა და ადამიანის სინთეზის მწვერვალია – წერს ოშო. (1, 330).

ჯაინების აზრით, საკუთარი თავი თუ შეიცანით, მაშინ ყველაფერი იცით, რისი გაგებაც შეიძლება. მხოლოდ თვითშემეცნებაა შესაძლებელი. მუსლიმანების აზრით, თვითშემეცნების შესაძლებლობა არ არსებობს. მხოლოდ ღმერთმა იცის საკუთარი თავი. ადამიანმა კი შეიძლება იცოდეს ღმერთი, მიუახლოვდეს მას, მაგრამ საკუთარ თავს ვერ გაუგებს.

იესო კი ამბობს: „თუ შეიცნობთ საკუთარ თავს, შეცნობილი იქნებით“. ოშო განმარტავს იესოს ამ გამონათქვამს: როდესაც ვინმე საკუთარ თავს შეიცნობს, ამით იგი მთელი სამყაროსთვის შეცნობილი ხდება. ღმერთი ყველგანაა, ყოველ ყვავილში, ფოთოლში, ქვაში. ადამიანი თვითშემეცნებით შეიცნობს, რომ ის სამყაროს ნაწილია, რომ ის მარტოსული, უცხო არ არის ამ არსებობაში. იმიტომ, რომ ადამიანშიც და მის გარეთაც ერთი და იგივე რამ არსებობს. ეს არის ღმერთი. „ამიტომ არის, რომ საკუთარ თავს თუ შეიცნობთ, მთელი არსებობა შეგიცნობთ და იხეიძება.“ (1, 332) – წერს ოშო. „იყო შეცნობილი“ სხვათაგან, ადამიანისათვის ისეთივე დაუოკებელი სწრაფვა და სურვილია, როგორც სხვათა შემეცნების სურვილი. „თქვენ სიყვარულს იძლევი და, ამავე დროს, გსურთ, იყოთ საყვარელიც.“ ადამიანს არ სურს, მის მიერ გაცემული სიყვარულის მიმართ ქვეყნიერება იყოს მდუმარე, უყურადღებო და გულგრილი. ყველაფერმა, რაც არსებობს, უნდა იცოდეს, რომ ადამიანი არსებულთა ოჯახის წევრია.

როგორც აღვნიშნეთ, ოშოს აზრით, ღვთის სასუფეველი ყოველ ადამიანშია. მისი შეცნობით ადამიანი გადაიქცევა ტაძრად, ეკლესიად. ამის შემდეგ ვატიკანი, მექა, მედინა – ყველაფერი ზედმეტი გახდება, რადგან ადამიანია თავად ღვთის ცოცხალი ტაძარი. აღარ იქნება საჭირო ქურუმი, როგორც ღმერთთან შუამავალი. „ღმერთი თქვენშია“ – ამ ფრაზით, ოშოს აზრით, ძირი ეთხრება „ყველა ეკლესიის, ტაძრის, ქურუმის, გადამცემის საფუძველს.“ (1, 329). მსგავსი მოსაზრებები, რა თქმა უნდა, მიუღებელია ნებისმიერი სარწმუნოებისათვის. ამიტომაც არის ოშო თავად თეოლოგებისგანაც უარყოფილი.

ადამიანთათვის ეკლესიის მნიშვნელობის განმარტებისას ცნობილ ქართველ საეკლესიო მოღვაწე გაბრიელ (გერასიმე ქიქოძე) ეპისკოპოსს შემდეგი არგუმენტები მოჰქონდა: „ეკლესია ასწავლის, აწვდის ადამიანებს აზრებს ღმერთის ბუნების, მისი ადამიანისადმი დამოკიდებულების შესახებ და, ამავე დროს, ამხელს ამ „სწავლანისა“ და სჯულის მოწინააღმდეგეებს. ეკლესია არ ეხება ადამიანთა წარმოდგენებს სხვა საგნებზე, იგი იცავს მხოლოდ საღმრთო სჯულს, რომელიც ადამიანს თავად ღმერთმა გამოუცხადა და რომელზეც არის დამოკიდებული ადამიანის საუკუნო ნეტარება. (5, 87). ეპისკოპოსის აზრით, ფაქტობრივად, ეკლესია ეხმარება ადამიანს, აღმოაჩინოს, შეიცნოს თავისთავში ღმერთი. აკეთებს იმას, რაც, ოშოს აზრით, ადამიანის ცხოვრების უმთავრესი მიზანია. „საეკლესიო სწავლანი აერთებს ქრისტიანებს, ქმნის მათ კავშირს ღმერთის წინაშე. სადაც არის ერთობა და სიყვარული, იქ არის მაღლი ღვთისა. ეკლესია არის ერთმორწმუნე კაცთა შეკრება. იგი

ცდილობს, საღმრთო სწავლებანი, რომლებიც გადმოგვცეს მოციქულებმა, დაიცვან შეუცვლელად. (5, 88). მაშასადამე, საეკლესიო პირი, საღვთო წიგნების განმარტებით, ღვთის სიტყვას გასაგებს ხდის ჩვეულებრივი ადამიანისათვის, „თარგმნის“ რელიგიური ენის ფრაზებს ყოველდღიურ ენაზე. თავად ოშოც „მთარგმნელის“ როლს ითავსებს, როდესაც ცდილობს, განმარტოს „თომას სახარებიდან“ ფრაზები. ამ დროს ის თავად არის შუამავალი, როგორც მოძღვარი, ღმერთსა და ადამიანს შორის.

ქრისტიანთათვის ქრისტე გამორჩეული და განსაკუთრებული იმით, რომ იგი არის ერთადერთი ძე უფლისა. ოშო ფიქრობს, რომ „თომას სახარების“ მიხედვით, ნებისმიერი ადამიანი ღმერთის ძე. იესო გამორჩეული იმით, რომ მან ეს გააცნობიერა. ყოველ ადამიანს შეუძლია, თვითშემეცნებით გაიგოს, რომ ის ზეციური მამის, ღვთის შვილია. „ყველაფერი, რაც ამ სამყაროში არსებობს, ძეა მთელის და ეს ასეც უნდა იყოს. თქვენ მასში და მისი მეშვეობით ხართ შობილი.“ (5, 333). ამ სიტყვებში იგულისხმება ის, რომ შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ორგანული კავშირია. ღმერთს უყვარს ადამიანი, იგი მისი ერთგულია და მასზე მზრუნველი. იესო ამბობს, რომ ადამიანები ზეციური მამის შვილები არიან და ამას ისინი გაიგებენ მამის, როცა საკუთარ თავს შეიცნობენ. იესოს ორიგინალურობა ის კი არ არის, რომ ერთადერთი ძეა ღვთისა, არამედ ის, რომ მიხვდა – „ღვთის ძე თითოეული ადამიანია“, ჩვეულებრივი ადამიანები კი ამის ძიებაში არიან. „იესომ გამოიღვიძა, თქვენ კი ისევ გძინავთ“, ქრისტეს „უნიკალურობა გაცნობიერების არსიდან მოდის.“ (1, 338). თვითშემეცნება პირობაა იმისა, რომ ადამიანებმა ეს გაიგონ, შეიცნონ საკუთარი თავი როგორც ღვთის შვილებმა და ამით შეცნობილი გახდნენ მთელი სამყაროსათვის. თვითშემეცნება სამყაროსთან კავშირის დამყარებაა. არარელიგიური ადამიანი ამ ურთიერთობას ვერ შეძლებს, ვინაიდან თვითშემეცნება, უპირველეს ყოვლისა, ღმერთის ძიებაა საკუთარ თავში.

„...მაგრამ, თუ ვერ შეიცანით თავი თქვენი, მაშინ თქვენ ლატაკნი ხართ...“

ადამიანი, რომელიც ვერ შეიცნობს საკუთარ თავს, ღარბია. „ერთადერთი სიღარიბე საკუთარი თავის არცოდნა“ (1, 339), რაც იმას ნიშნავს, რომ ღმერთს ვერ ეზიარები. **ერთადერთი სიმდიდრე არის საკუთარი თავის გაცნობიერება სამყაროს, მთელის ერთიანობაში – ფიქრობს ოშო.**

საინტერესოა ის, რომ მოძღვარი ეკჰარტი ღმერთისთვის ნეტარ ადამიანებად, ანუ „გლახაკთა სულითა“-დ, მიიჩნევდა მათ, ვინც დამოუკიდებელია ცოდნისგან, არ იცის, არ იმეცნებს, არ იღებს, რომ ღმერთი მასში ცხოვრობს. „უფრო მეტიც: ის ყოველი შემეცნებიდან თავისუფალი უნდა იყოს, რაც მასში ცხოვრობს. რამეთუ, სანამ ადამიანი (კვლავ) ღმერთის მუდმივ არსში იდგა, იქ არ ცხოვრობდა მასში სხვა არაფერი; რაც იქ ცხოვრობდა, ის თვითონ იყო. რადგან, ამგვარად ვამბობთ ჩვენ, ადამიანი ისე დამოუკიდებელი უნდა იყოს თავისი საკუთარი ცოდნისაგან, როგორც ამას იქმნიდა, როცა ის (ჯერ კიდევ) არ იყო, და მან უნდა დაუთმოს ღმერთს, იმოქმედოს, რაც მას სურს და ადამიანი დამოუკიდებელი (უნდა) იდგეს.“ (4, 87). ე.ი., მოძღვარი ეკჰარტი მიიჩნევს, რომ ნებისმიერი ცოდნა, თვით ღმერთის ცოდნაც კი, აშორებს ადამიანს ღვთისაგან. ღმერთი მაშინ შედის ადამიანში, როცა მან ეს არ

იცის. ამდენად, არსებობს ღმერთის ნვდომის შესაძლებლობის ორი განსხვავებული გაგება: ღმერთს მივუახლოვდებით მისი შემეცნებით (ოშო) – ფილოსოფიური გაგება და შემეცნების გარეშე (ეკჰარტი) – თეოლოგიური გაგება.

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ ოშოს ფილოსოფიის საფუძველში პანთეისტურ-ანთროპოსოფიული იდეები ძევს. მსგავსი შეხედულებები არ არის უცხო არც დასავლური და არც აღმოსავლური ფილოსოფიისათვის. ძველი ინდური აზროვნება (ბრაჰმანიზმი, ინდუიზმი, ვედანტა), ძველი ჩინური აზროვნება (დაოიზმი), ძველი ბერძნული აზროვნება (თალესი, ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენე) სავსეა პანთეისტური იდეებით. მოგვიანებით ნეოპლატონურმა იდეამ ღმერთის ემანაციის შესახებ შუა საუკუნეებში განავითარა მოძღვრება უპიროვნო მსოფლიო სულზე. აღორძინების ეპოქაში ნ. კუზელი, ტ. კამპანელა, ჯ. ბრუნო ამტკიცებდნენ, რომ ბუნება სხვა არაფერია, თუ არა საგნებში გამოვლენილი ღმერთი. ადამიანში ღმერთის გამოვლენის იდეაც არ არის ახალი. იგი დაედო საფუძვლად XX საუკუნის თეოსოფიის სახეობას, რელიგიურ-მისტიკურ მოძღვრება ანთროპოსოფიას, რომელიც დააფუძნა რ. შტაინერმა. პანთეიზმის მსგავსად, ანთროპოსოფიას მიაჩნია, რომ ღმერთი ბუნებაში, სამყაროშია გამოვლენილი. ეს მოძღვრება ადამიანს მიიჩნევს იმ უმაღლეს არსებად, რომელშიც ღმერთი განსხეულდება, ამიტომ ღმერთის შემეცნება ადამიანის შემეცნებით უნდა დავიწყოთ. შტაინერის აზრით, ადამიანი არის ის ღვთიური ქმნილება, რომლის შესახებ ცოდნა მიიღწევა სპეციფიკური, უშუალო სულიერი ხილვის გზით. ანთროპოსოფიაც სწორედ ამ გზით მოპოვებული ცოდნაა ადამიანის შესახებ. **ამდენად, ადამიანი შეიმეცნებს თავისთავს და, შესაბამისად, ღმერთსაც, არა გონებით, არამედ მისტიკური გზებით, სულის განსაკუთრებული მდგომარეობით.**

იმავეს ფიქრობს ოშოც. „მხოლოდ აზრის მიღმა შეიცნობა ღმერთი. **აზრი დროის კუთვნილებაა და მარადიულის შესაცნობად ვერ გამოვიყენებთ.** ამდენად, ვერანაირი ფილოსოფია ან სისტემა ვერ იქნება მარადიული.“ – ამბობს ოშო – „დრომ გახვეტა უდიდესი ფილოსოფოსების მტვერი. ნადით რომში და იხილეთ, რა დაემართათ მათ, სადღაა არისტოტელეს, პლატონის ან სოკრატეს სკოლები? ბოლოს და ბოლოს, ყველა აზრი უსარგებლო ხდება, რამეთუ აზრი უბრალო რაღაცაა, რომელიც ადამიანმა შექმნა.“ (1, 11).

ოშოს აზრით, ადამიანთა უმრავლესობას ეშინია თვითშემეცნების. ეს არის მიზეზი მათი სულიერი თუ სხეულებრივი ავადმყოფობებისა. ოშო იზიარებს ფსიქონალიზური სკოლების თვალსაზრისს, რომ ადამიანი, რომელიც აღზრდის პროცესში განიცდის ზემოქმედებას გარშემომყოფთაგან, ნორმების, წესების, კანონების გამოიწვევს საკუთარი არსის უარყოფას, მიჩქმალვას. ეს დათრგუნვილი ნაწილი მუდმივად ამბოხებას და წინააღმდეგობის განევას ცდილობს, სწორედ მასთან შეხვედრის ეშინია ადამიანს, როდესაც ცდილობს, ჩაიხედოს საკუთარ სულში. „თუ შეიცნობთ საკუთარ თავს, თქვენთან იქნება არაცნობიერიც და ყოველივე უარყოფილიც“ (1, 12), მაგრამ ეს შემეცნება არ უნდა იყოს მეცნიერული, ანუ რაციონალური. გონება მუდამ ეჭვშია. მეცნიერება ღრმა სკეპტიციზმია... – ფიქრობს ოშო. მეცნიერების საშუალებები ლოგიკა, დავა და დაეჭვებაა. რაც უფრო ეჭვიანობთ, იმდენად უფრო მეცნიერულად აზროვნებთ და ეს სრულიად ეწინააღმდეგება რელიგიურ გზას. რე-

ლიგია ნდობაზეა დამყარებული – რაც უფრო მიმდობი ხართ, იმდენად რელიგიური ხდებით.

მეცნიერება სასწაულებს ახდენს და ეს სასწაულები შესამჩნევია. მაგრამ მეცნიერების მიღწევები ადამიანს ვერ გააბედნიერებს. ტექნიკური მიღწევები ადამიანს არასაჭირო არსებად აქცევს. ბედნიერება კი ის არის, როცა იგი ვინმეს სჭირდება, მისი არსებობაც ამითაა გამართლებული. ტექნოლოგიური პროცესები ვერ შექმნის საუკეთესო ადამიანს. ამისათვის სხვა შემეცნებითი განზომილებაა საჭირო – ასეთია რაჯნიშის თვალსაზრისი მეცნიერებაზე.

ოშო მიიჩნევს, რომ რელიგიის სასწაულები უფრო მეტია, ვიდრე მეცნიერების, მაგრამ ისინი ჩვეულებრივი თვალისთვის შეუმჩნეველი, უხილავია. „ხილული ყველაფერი ბერდება და ერთ მშვენიერ დღეს კვდება. მხოლოდ უხილავია მარადიული, მაგრამ თქვენ არ გაქვთ მისი დანახვის უნარი. მხოლოდ მიმდობი ადამიანი აღიქვამს და გრძნობს უხილავს, მაგრამ ისიც ნაწილობრივ. ნდობა ორივე თვალის დახუჭვას გულისხმობს.“ (1, 14). ასეთ დროს ხდება შინაგანი ტრანსფორმაცია. „როდესაც გარე სამყაროს აღიქვამთ, თქვენი თვალებიდან გამოდის ენერგია, ხოლო როცა თვალს ხუჭავთ, ეს ენერგია უკანვე გიბრუნდებათ. იგი თვალის საშუალებით ვეღარ აღწევს ობიექტამდე და იცვლის მიმართულებას, ბრუნს აკეთებს, ენერგია კი უნდა მოძრაობდეს, იგი ყოველთვის პოულობს გამოსავალს. როდესაც ორივე თვალი დახუჭულია, ენერგია უკანვე ბრუნდება და მისი გარდაქმნა ხდება. მერე ეს ენერგია „მესამე თვალს“ უტევს, რომელიც არ არის ფიზიკური სხეული. უბრალოდ, ის ენერგია, რომელიც თქვენს თვალს უნდა დაეხარჯა გარეგანი ობიექტების აღსაქმელად, სანყისს უბრუნდება და სამყაროს ხედვის მესამე საშუალებად „მესამე თვალად“ იქცევა... მხოლოდ „მესამე თვალით“ შეგიძლიათ, დაინახოთ ბუდა და ეზიაროთ იესოს“ (1, 14). როდესაც სახარებაში ვკითხულობთ, რომ ქრისტემ ბრძანა თვალი აუხილა, ოშოს აზრით, აქ სწორედ მესამე თვალის ახელაზეა ლაპარაკი. ოშო ფიქრობს, რომ ქრისტეს სასწაულები პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ეს არის რელიგიის ენის თავისებურება. იუდეველები მატერიალისტები იყვნენ და მათ უნდოდათ, საკუთარი თვალთაგან ავადმყოფების განკურნება, წყლის ღვინოდ, ქვის პურად გადაქცევა და ა.შ. ქრისტეს სასწაულები კი უხილავი იყო. ლაზარე მკვდარი იყო არა სხეულით, არამედ სულით და ქრისტემ გააცოცხლა იმით, რომ დაეხმარა, შეეცნო საკუთარი თავი. მხოლოდ ამის მერე დაიწყო მან ჭეშმარიტი არსებობა. იუდეველებს რომ ენახათ, ქრისტეს მიერ ადამიანის სხეულებრივი მკვდრეობით აღდგენა, ისინი აუცილებლად ირწმუნებდნენ იმას, რომ მათ წინაშე ღვთის შვილი იდგა – ამბობს ოშო. მათ ვერ გაიგეს, რას ნიშნავდა ქრისტეს სასწაული. ეს იყო თვითშემეცნების სწავლება ადამიანთათვის, მათი სულიერი ტრანსფორმაცია და ამით ღმერთთან ზიარება. უამისოდ ნებისმიერი ადამიანი „მკვდარია.“ ქრისტეს მონაფეები ყვებოდნენ მოძღვრის მიერ მოხდენილი სასწაულების შესახებ, მაგრამ ამას ვერ ამტკიცებდნენ, რადგან უხილავ ფენომენტთან ჰქონდათ საქმე. „სასწაულები მოხდა – ამბობს ოშო – მაგრამ ეს ის სასწაულები არ ყოფილა, რომელთა დანახვა თვალთაგან შეიძლება, მათ მხოლოდ გულით თუ იგრძნობთ.“ (1, 393).

ოშოს თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი ცოდნის შექმნის გზა არ არის შეგრძნებისა და გონების გზა. „შინაგანი „მე“ სხეულიდან არ იბადება, ის სულიწმიდისაგან,

ღვთისაგან მოდის. მაგრამ თავდაპირველად უნდა შეიძინოთ თვალი, რათა დაინახოთ, გამოიხატოს ყური, რომ მოისმინოთ. ეს კი უაღრესად ძნელია.“ (1, 15).

„იესო სულ იმეორებს: „ვისაც ყურები აქვს, ისმინოს, ვისაც თვალები აქვს, დაინახოს, მე აქა ვარ! „იესო ლაპარაკობს იმ განზომილებაზე, რომელშიც იმყოფება სულიერად ტრანსფორმირებული ადამიანი, ანუ ადამიანი, რომელიც არის მიმდობი, ე. ი. რელიგიური, რომელსაც შინაგანი ტრანსფორმაციის გზით გახსნილი აქვს „მესამე თვალი“ და, რომელშიც სუფევს „დიადი სიჩუმე“, და აზრის არანაირი ჩქამი არ ანუხებს. (1, 15). ასეთები, სამწუხაროდ, მხოლოდ უმცირესობაა. ასეთები იესოსთვის იყვნენ უბრალო ადამიანები: მეთევზეები, გლეხები, მენაღებები, მეძავეები. ისინი ერთ დაძახილზე, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, გაჰყვნენ იესოს. ოშოს აზრით, უბრალო ადამიანი მიმდობია და მორჩილი, განათლებულეს კი ეს თვისებები ნაკლებად აქვთ. „ნდობა უკანმიუხედაობას, უკანდაუბრუნებლობას გულისხმობს. ეჭვიანი გონება კი ყოველთვის უკან იცქირება, ყოველთვის ალტერნატივაზე ფიქრობს. ასეთი ადამიანი იესოს არ გაჰყვება, მას გონებაში შემდეგი აზრი გაუელვებს: „ვინ იცის, მართლა ღვთის ძეა?.. ეს კაცი არაფრით განსხვავდება ჩვენგან!“ (1, 15). არარელიგიური ადამიანი კარგავს კავშირს სამყაროსთან. მისი თვალნი და ყურნი დახშულია სხვა განზომილების აღსაქმელად. სწორედ აქედან იწყება მარტოობა და გაუცხოება. „ამჟამად მთელი მსოფლიო მარტოობს.“ – ფიქრობს ოშო. სულიერების კრიზისი თანამედროვე საზოგადოების მახასიათებელია. „თქვენი უბედურება ისაა, რომ არ შეგიძლიათ გაიხსენოთ, ვინა ხართ. თვითგახსენებაა საჭირო, მეტი არაფერი. უფრო შეგნებული უნდა გახდეთ, თქვენი ცნობიერება მწვერვალზე უნდა აიყვანოთ, საიდანაც დანახვას შესძლებთ. ამ მომენტში გასხივოსნდებით – არც ერთი კუთხე არ დარჩება ბნელი, თქვენი არსი მთლიანად განათდება. მაშინ შეიცნობთ იესოს, შეიცნობთ ბუდას, კრიშნას და მაშინ მეც მიმიხვდებით, რადგან მთელი მონაპოვარი ის არის, რომ შეგაძლებინოთ შეცნობა – ვინ ხართ.“ (1, 394).

ოშოს აზრით, თვითშემეცნების გზა საკუთარ „მე“-ში ჩაღრმავების გზაა. „მზერა შიგნით“, საკუთარ თავში ღმერთის მოძიების საშუალებაა. იგი მისტიკური გზაა და არა რაციონალური. „უყურეთ გონების გარეშე! იყავით შეგნებულნი, გონების გარეშე!“ – აი, ეს არის მედიტაცია ოშოსთვის. „ჭეშმარიტების ჭვრეტა“, „ხილვა“, „ხედვა“, ანუ სანსკრიტულად „დარშანა“ სულაც არ არის იგივე, რაც „ბერძნული ფილოსოფია“, როგორც ამას ფიქრობს ძველი ინდოეთის ფილოსოფიის ზოგიერთი ინდოელი მკვლევარი. ოშო აღნიშნავს, რომ ფილოსოფია აზროვნებას ნიშნავს, ხოლო „დარშანა“ „მესამე თვალით“ ხედვას. ე.ი., ფილოსოფია გონებით შემეცნებაა, დარშანა კი მისტიკური ხედვაა. (საინტერესოა, მაშ, როგორღა უნდა მივიჩნიოთ ოშო ფილოსოფოსად?) სწორედ ამით განსხვავდება დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიური სკოლები ერთმანეთისაგან. აღმოსავლური სიბრძნის სკოლების ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურება რელიგიასთან, მისტიკასთან მისი ორგანული კავშირია. ღმერთის შემეცნების გზა მათთვის არ არის რაციონალური, იგი მისტიკურია. „რელიგია არ არის ცხენით რბოლა! რელიგია დილის გასეირნებაა, არა რაიმე განსაკუთრებულის კეთება, არა სადმე წასვლა, არამედ უბრალოდ სეირნობა და ტკბობა ამომავალი მზით, ჩიტების ჭიკჭიკით და სუფთა ჰაერით. იგი ტკბობაა

საკუთარი ყოფიერებით!“ (1, 222) – ამბობს ოშო. რელიგიურია ის ადამიანი, ვინც იხედება თავის სულში, საკუთარ არსში. საკუთარ თავთან შეჯახება ცვლის, გარდასახავს ადამიანს. თვითშემეცნება თავისთავადი ცოდნაა, რომლითაც გარდაიქმნება ადამიანი და იწყებს მოქმედებას. „თუ შესძლებთ, იქცეთ სინათლედ საკუთარი თავისთვის, სხვასაც გაუნათებთ გზას“. (1, 232) – ეს არის ოშოსთვის რელიგიური ადამიანის მთავარი მიზანიც.

ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ ოშოს ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებები აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების ძირითადი თავისებურებების სინთეზირების მცდელობაა. ოშოს ჰქონდა სურვილი, გაეგრძელებინა ინდური ფილოსოფიის იმ სკოლის ტრადიციები, რომელიც სწორედ ამ იდეას იზიარებდა. კერძოდ კი, ვივეკანანდას ფილოსოფიური შეხედულებები. ვივეკანანდა წერდა, რომ თანამედროვე ევროპის ერები ძლიერნი იყვნენ გარე სამყაროს შესახებ ფიზიკური ცოდნის მხრივ (რასაც ისინი გონების მოღვაწეობით ახერხებენ), მაგრამ ისინი სუსტნი იყვნენ ადამიანის შინაგანი სამყაროს შესწავლაში. თავის მხრივ, აღმოსავლელები ვერ იყვნენ ძლიერნი გარეფიზიკური სამყაროს შესწავლაში, სამაგიეროდ გაუსწრეს ევროპელებს სამყაროს „შიდა არსის წვდომაში“. ვივეკანანდას აზრით, ეს ორი რამ ერთმანეთს არ უპირისპირდება და მათი სინთეზით სამყაროს სრული წვდომის შესაძლებლობა იზრდება. ინდური მოძღვრება ვედანტა ღმერთისა და ინდივიდის ერთიანობის მტკიცებას ემყარება, ყოველ ინდივიდში წარმოაჩენს სამყაროსა და ღვთაებრივის ერთიანობას. ვივეკანანდა ნეოვედანტიცტია და ინდივიდისა და სამყაროს, ინდივიდუალური სულისა და სამყაროს გონის შერწყმას აღიარებს. ამ ძირითად იდეას იზიარებს ოშოც. იგი ცდილობს ორი დიდი რელიგიის, კერძოდ ბუდიზმისა და ქრისტიანობის, ერთიანი გააზრებით შექმნას ახალი მსოფლხედვა, რომლის საფუძველი ინდური ფილოსოფიის სიღრმეებში ძევს. მას ძალიან ხიბლავს ქრისტეს მოძღვრება, თუმცა არანაკლები პატივისცემა აქვს ბუდასი. იგი ამ მოძღვრებათა თამამ ინტერპრეტაციას იძლევა, ზოგჯერ აღიარებული გაგების სრულიად საწინააღმდეგოს (მაგ., ქრისტეს სასწაულების შესახებ). იგი ცდილობს, საკუთარი მსოფლხედვა გაამყაროს მასზე ქრისტეს თუ ბუდას სიბრძნის მორგებით. ოშოს რელიგიური კოსმოპოლიტიზმი იმით ვლინდება, რომ მას აქვს სურვილი, ყოველი რელიგიური მოძღვრებიდან აიღოს „ჭეშმარიტების მარცვალი“ და ისე შეკრას სამყაროს შესახებ „ჭეშმარიტი ცოდნის“ კრიალოსანი. მისთვის ღმერთთან ერთად ადამიანიც სამყაროს ცენტრშია, რადგან, როგორც ამბობს, არა მხოლოდ ადამიანს სჭირდება ღმერთი, არამედ ღმერთსაც სჭირდება ადამიანი, იმისათვის, რომ ვიღაცამ იცოდეს მისი არსებობის შესახებ. იმავეს ფიქრობდა მოძღვარი ეკჰარტი, თავის ქადაგებაში როცა ამბობდა: „...რომ არ ვყოფილიყავი მე, მაშინ ასევე არ იქნებოდა „ღმერთი“, რომ ღმერთი „ღმერთია“, ამიტომ ვარ მიზეზი. არ ვყოფილიყავი მე, არ იქნებოდა ღმერთი „ღმერთი.“ (4, 89).

ამდენად, ოშოსთვის **ღმერთის შემეცნება ადამიანის მისტიკური თვითშემეცნებაა**. ეს ნიშნავს ადამიანისათვის არარაციონალური გზებით, სულის განსაკუთრებული მდგომარეობით საკუთარ თავში უფლის აღმოჩენას, უფალთან მიახლოებასა და წვდომას. მისი ფილოსოფია მოძღვრებაა სხვადასხვა რელიგიის სიბ-

რძნეთა გააზრებით ადამიანის სულიერი სრულყოფის შესახებ. ოშოს შეხედულებების გაცნობა საინტერესოა ფილოსოფიისა და რელიგიის პრობლემების მცოდნე ადამიანთათვის, მაგრამ მათ, როგორც ყველა თეორიასა თუ მოძღვრებასთან მიმართებით ხდება ხოლმე, გაიზიარებს მხოლოდ ის, ვისი წარმოდგენებიც ადამიანზე, სამყაროზე, ღმერთზე თანხვედრაშია ოშოს თვალსაზრისთან.

ლიტერატურა:

- 1 ოშო, მდოგვის მარცვალი, თბ., 1994.
2. მ. ქელიძე, რ. გორდეზიანი, ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია, თბ., 2001.
3. ი. ბრაჭული, ნ. დურა, ა. ზაქარიძე, რელიგიის ფილოსოფია, თბ., 2015.
4. მოძღვარი ეკჰარტის ქადაგებანი, მითოლოგია, ფილოსოფია, 1, თსუ, 1999, გვ. 73-89.
5. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ქუთაისი, ტ. I, 1913.

NINO TOMASHVILI

Problem of Comprehending God in Osho Rajneesh's Religious Philosophy

Philosophers and theologians think that God is the absolute reason which can be comprehended by man either in mystical or rational way. The first implies uniting human soul with God in religious experience through praying and meditating. The second way means characterizing God with His essential features, in particular, describing what God is or is not. Many thinkers, especially the representatives of Oriental cultures, prefer the mystical way of comprehending God. Bhagwat Osho Rajneesh, a 20th century Indian philosopher, belongs to them.

According to Osho the second way of sensual experience and reason is not the way leading to acquiring true knowledge. He thinks that it is possible to comprehend God via man's mystical self-cognition i.e. discovering and comprehending God in our own selves through a special state of soul.

Osho thinks that the way of self-cognition implies looking into one's own „I“, it is a „look inside“, „towards internal „I“ which is born not from body but from the Holy Spirit, God.

Osho shows that only those who are religious and have strong faith can comprehend God since they through internal transformation have opened „the third eye“ and are free from any opinions.

Translating Shiite Islamic Religious Literature: Some Moral Rituals

Hadiths, sayings of the Prophet Muḥammad and other thirteen Infallibles, constitute a noteworthy division of Shiite Islamic sacred discourse, hence certain moral rituals are advised for their transcription due to their sacred nature and origin. On analogy with such rituals, a set of moral recommendations are indicated for translating such Islamic sacred discourse.

Keywords: Islamic rituals, translation, sacred discourse.

Introduction

The present paper seeks to formulate certain rituals connected with translating Islamic religious literature from typical Islamicate languages (e.g., Arabic, Persian, Turkish, and Urdu) [1] into another language (typically Western languages, e.g., English) in which such literature may be sharply needed. This need proves acute when and where it is necessary to teach or preach Islamic values and instructions, particularly when the target community can hardly benefit from the original texts.

Some Definitions

Before dealing with the translating rituals proposed here, it is essential to define some basic terms and keywords. This is because some notions mentioned here contain semantic-cum-cultural features that are characteristic of the Islamic religion; hence it is most desirable to clarify their senses right in the beginning. By 'rituals', it is meant certain religious (ly-colored) acts that accompany before, during, and after a certain job performed. In the present paper, 'Shiite' refers to the branch of orthodox Islam that favors the imamate (all-encompassing leadership) of the first Infallible Imam 'Alī as the immediate successor to the Prophet Muḥammad; the line was continued by the former's sons and descendants. [2] The term 'religious literature' means the body of writings that pertain to the realm of religious knowledge. Though sometimes rather broad in scope, 'religious literature' encompasses whatever deals (positively) [3] with and is based upon the Holy Quran and the discourses (both oral and written) of the Infallibles in Shiite Islam. Clearly, there have been several non-religious and merely scholarly texts, e.g., science and medicine, that have been produced by Muslim scholars. Though such texts never essentially deal with "Islamic religious" teachings, they simply never stand against

Islamic articles of faith. The terms 'literature' deserves some explanation. Although the term 'literature' has been subject to various and even at times contradictory definitions, it is used here in the sense of the textual products that make up the body of materials that represent the Islamic legacy, mainly (but by no means exclusively) in written form. [4]

Review of Literature

There have been some Iranian Muslim authors and translators who drafted brief notes on how a work must be translated. Since a great majority of Shiite scholars have a tendency to write their books in Classical Arabic, it seems that translation from the Classical Arabic into Persian is seldom regarded as a serious academic translation in the Iranian religio-scholarly atmosphere because whoever embarks on serious Islamic religious studies is expected to start with learning Arabic. Despite such a centuries-old, prevailing atmosphere, there have been some great men of knowledge and religious scholarship who produced their works in Persian, ranging from translation from the Arabic to developing independent volumes. Examples of such figures abound, among them: Ḥusayn b. "Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Khuzā'ī al-Nayshābūrī 'Sheikh Abū al-Futūḥ al-Rāzī" (d. the first half of the 6th/ 13th century), the author of *Rawḍ al-jinān wa rawḥ al-janān*, a famous Persian exegesis of the Holy Quran; Muḥammad-Bāqir Majlisī (d. 1110 AH/ 1698), the author of *Jalā' al-'uyūn*, and compiler of the greatest Shiite hadith collection, *Biḥār al-anwār*; Qādī Nūr Allāh Shūshtarī (d. 1019 AH/ 1610), the author of *Majālis al-mu'minīn*; and Mullā Fath Allāh Kāshānī (d. 988 AH/ 1580), the author of the Quran exegesis *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn* in Persian. [5] A set of helpful and enlightening recommendations are listed at the end of Mu'addab's book *Darsnāmih-yi dirāyah al-ḥadīth*, all drawn upon the advice included in the late al-Māmiqānī's *Miqbās alhidāyah fī 'ilm al-dirāyah*, vol. 3, pp. 279-94. The present work is just a reflection of those moral rituals as applied to the task of translating Islamic texts. It must be mentioned that such pieces of advice seldom appear in English books on translation.

Moral Rituals of Translation

Some translators have developed their own 'translating rituals'. Esther Allen in an interview with Rachel Morgenstern-Clarren reports some translator's "translating rituals", that is, their individual habits before and in the process of translating texts. However, with regard to the Shiite Islamic translation practices, a number of moral recommendations can be proposed. These points are morally important, for they are concerned with the translator's attitude and his sense of fulfilling his responsibility as best as possible. It does not imply that negligence of what follows entails or embodies committing sins, rather they simply indicate how best the translator can carry out his task with utmost devotion and sincerity. The moral guidelines are as follows:

"1" The translator ought to undertake translation for the sake of Allah (God) as well as drawing well nigh to the souls of the Infallibles, without pursuing any transitory, mundane, or mercenary aim. [6, 7]

"2" The translator is expected to be thankful to, and request more opportunity, strength, and knowledge from, Allah (God) for the opportunity to utilize his translation ability in the cause of Quranic-cum-hadith literature. [8]

"3" The translator ought to translate out of cognition, wisdom, and devout enthusiasm. [9]

"4" A conscientious translator should translate the texts with full knowledge; upon coming across anything hard to understand, be it a word, idiom, or a passage, s/he must refer to authoritative books and/or experts in the field. [10]

"5" Where and when feasible and practicable, the translator is expected to practice the instructions included in the text under translation. [11]

"6" The translator ought to understand and well appreciate the delicacies, (linguistic, literary, doctrinal, historical, and otherwise) so as to render a translation as loyal to the content and aim of the original as possible. [12]

"7" The translator ought to translate texts in a state of ritual cleanliness (*ṭahārah*), while facing the qiblah (i.e., toward Mecca because the Kaaba [Arabic, *al-Ka'bah*] is located there and it is the very direction toward which Muslim face for performing their daily prayers (*salat*; Arabic, *ṣalāt*). The translator should pronounce Bismillah in the beginning of each new phase of translation. Whenever and wherever s/he comes across the name of an Infallible dignitary, s/he ought to seek help from them. [13]

"8" Whenever the translator reaches the name(s) and/or designation(s) of the Deity, i.e., Allah, and those of any of the Infallibles, and even outstanding Muslim ulema, i.e., top-ranking and distinguished religious dignitaries, [14] the translator ought to pronounce their names with reverence and indicate in writing the right honorifics [15] together with their name(s) and/or designation(s). [16] This has two functions: it implies the translator's sense of paying homage and expressing veneration, and it teaches the readers and the posterity that such dignitaries must always be respected and revered. [17]

"9" Either for making the translated text as user-friendly as possible or for disambiguating the pronouns, verbs, and so forth that might cause some difficulty for the reader, the translator should add elucidatory and explanatory words, phrases, and names, preferably all within brackets or parentheses, to set off them (i.e., his own additions) from the main text and to vividly indicate the translator's addition(s). This proves essential in indicating the referents of several uses of 'he' (in Classical Arabic *huwa*, and in Persian 'u or *vīy*) used in a text where the referent of each pronoun may be different from that of another one.

"10" As expected, a bibliography of the works consulted by the translator for elucidation or clarification of the points encountered (that might sound somewhat challenging or baffling) must appear in the same work. This is both essential and mandatory for ethical and scholarly purposes.

"11" For ethical and scholarly purposes, the translator must clearly indicate which additional point was later on added by the original author to the translation, if the author contributed it after completion of the translation. [18]

Notes:

- [1] There is no intrinsic and essential relation whatsoever between any natural language and any religion. By the same token, it cannot be argued that Arabic is exclusively an Islamicate language, although the Holy Quran is in Classical Arabic. Yet, Arabic, Persian, Turkish, and Urdu are commonly regarded as 'Islamicate' languages simply because a great majority (but by no means all) of those who speak in such languages are Muslims.
- [2] For some fundamental information regarding the Shiite creed in Islam, see Ibn Bābawayh "Sheikh al-Ṣadūq", *A Shī'ite Creed*, trans. A. A. Fyze (Oxford, 1942); S. H. M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London/ Beirut, 1979; Oxford/ Karachi, 2000); Sayyid Muḥammad-Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'ite Islam*, trans. Seyyed Hossein Nasr (New York, 1975); and Mohammad-Ali Shomali, *Shi'i Islam: Origins, Faith, and Practices* (London, 2003).
- [3] The adverb "positively" is used here because at times the opponents and enemies of the house of the Prophet Muḥammad issued texts and made speeches sarcastic of (hence 'negatively-oriented toward) the true, orthodox Islam. Hence, not every text or discourse that bears the names of the Infallibles can be regarded as a religious piece of discourse. Fake and fabricated materials must carefully be separated and distinguished from the authentic texts and indications.
- [4] Islamic literature *per se* requires further elaboration. As pertinent to the mainstream of the present paper, it must be defined by both its content and its function. Islamic literature is not essentially in Arabic, although Classical Arabic is the language of the Holy Quran and a considerable portion of Islamic written literature. Islamic literature can appear in virtually any language so long as its content and function rest mainly on the teachings of the Holy Quran and the reliable hadiths originally and factually related from the Infallibles. The function of Islamic literature cannot be limited to just amusing people; far from this: it must direct people (both Muslims and non-Muslims) to felicity, for the target audience of the Holy Quran is the mankind. (Cf. "This [The Holy Quran] is a (clear) exposition (of events) for mankind". The Holy Quran, Sura Āl 'Imrān [3]: 138; it is also "a clear message for the mankind". Sura Ibrāhīm [14]: 52; and "It [The Holy Quran] has never been a jest (or merriment) (i.e., a decisive Word)". Sura al-Ṭāriq [86]: 14).
- [5] For an overview of translation into Persian, see Karimi-Hakkak, "Persian tradition"; however, Ādharang's book *Tārīkh-i tarjumih dar Iran* [History of translation in Iran] delves deeper by far into the subject in that it provides a geographical-cum-historical spectrum much wider by far than that of Karimi-Hakkak.
- [6] The term 'Infallible' refers to the Divinely-dispatched prophets, the Prophet Muḥammad, his immediate successor and the first Infallible Imam 'Alī, Fāṭimah al-Zahrā (daughter of the Prophet Muḥammad and wife of Imam 'Alī), their sons Imam al-Ḥasan and Imam al-Ḥusayn, and the nine Infallible Imams who are descendants of Imam al-Ḥusayn, with the final Infallible Imam being Imam al-Mahdī, who has been in a state of major occultation for around twelve centuries.
- [7] Cf. Mu'addab, *Darsnāmih-yi dirāyah al-ḥadīth*, p. 229.
- [8] Cf. *Ibid.*, p. 230.
- [9] Cf. *Ibid.*

- [10] Cf. Ibid.
- [11] Cf. Ibid.
- [12] Cf. Ibid.
- [13] Cf. Ibid.
- [14] Examples of such outstanding Shiite religious dignitaries are the faithful companions of the Prophet Muḥammad, those of the Infallible Imams, the four special delegates of the twelfth Infallible Imam al-Mahdi, and such great dignitaries like Sheikh al-Ṣadūq, Sheikh al-Ṭūsī, Allama 'Abd al-Ḥusayn Amīnī-Najafī, and so forth, who are best known in Shiite religio-scholarly circles due to their crucially significant and epoch-making contributions.
- [15] Oriental cultures and languages show a rich atmosphere of politeness toward elders, knowledgeable people, clerics, and so on. Their names are usually preceded by such terms as Imam, *Ḥaḍrat* (pronounced /hazrat/ in Persian and Urdu). More often than not, their names are followed by brief prayer-like, honorific phrases and sentences that are sometimes abbreviated and follow the names concerned.
- [16] Cf. Mu'addab, *Darsnāmih*, p. 231.
- [17] The case of such Oriental-cum-Islamicate languages as Persian and Arabic is radically different from that of English in a number of ways. First of all, whereas in English pre-nominal respectful titles (e.g., Dr., Mrs.) are used for living people, in Arabic and Persian such titles are used for all dignitaries, whether living or dead. Another one is that names of dignitaries are usually followed by prayer-like sentences, e.g., 'May salaam be bestowed on him.' Sometimes such prayer-like sentences appear in abbreviated forms, e.g., PBUH that stands for 'Peace be upon him'. Moreover, some people tend to make up and use such abbreviations as 'A.S.' or 'Rhmt.' Simply used in the hope of their being well understood by native-speakers of English, the last two abbreviations are hardly recorded in English dictionaries of abbreviations, let alone in general or desk-size dictionaries. It is better to dispense with them in English texts. While some citations under 'peace' in *The OED*, 2nd edn. (20 vols. 1989) indicate that 'peace' takes preposition 'with', it must be in effect of the Arabic preposition (*ḥarf al-jarr*) 'alā (lit., over, upon) that the preposition 'upon' is used in the translation of the Arabic *al-salām[u]* 'alā (May salaam [peace and blessings] be with).
- [18] It was a research practice of the late Grand Ayatollah Allama 'Abd al-Ḥusayn Amīnī, the author of the famous 11-volume *al-Ghadīr*, to check the Persian translations of the books he wrote in Classical Arabic. He was zealous to check and select the best translator(s) for his own works. [I owe this explanation to my friend Sheikh Aḥmad Amīnī, now his eldest son.] At times, he added some points to be included in the translation for the target community. Examples of such translation exactitude can be found in the Persian translation of his book *Sīratunā wa sunnatunā sīrah nabīyyinā wa sunnatih* (Najaf, 1384 AH/ 1965) translated into Persian by the late Ayatollah Sayyid Muḥammad-Bāqir Mūsawī-Hamidānī as *Rāh va ravish-i mā rāh va ravish-i peyāmbar-i mā ast* (Tehran, 1388 AH/ 1968; repr. 1394 AH/ 1974). A few instances of such authorial post-translation additions can be seen in the Persian version on pages 261 and 262. For a detailed exposition of Allama 'Abd al-Ḥusayn Amīnī's scholarly practices, see the present writer's forthcoming volume, *Allama 'Abd al-Ḥusayn Amīnī: His Biography, Works, and Influence* (Birmingham/ Najaf, 2016).

Works Cited and Consulted

English Translations of the Holy Quran

Arberry, A. J., trans., *The Koran Interpreted* (1955; Oxford, 1964).

Mir Ahmed Ali, S. V., trans., *The Holy Qur'an, English Translation with Arabic Text* (Karachi, 1975).

Nasr, Seyyed H., trans., and ed., *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York, 2015).

Qarā'ī, 'A. Q., trans., *The Qur'an, with a Phrase-by-Phrase English Translation*, 3rd rev. edn. (London, 2009).

Dictionaries

Arts, T., ed., *Oxford Arabic Dictionary: Arabic-English/ English-Arabic* (Oxford, 2014).

Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (London, 1863-93); repr. 8 vols. in 4 (Qom, 2015).

Simpson, J. M. Y. and E. Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary*, 2nd edn., 20 vols. (Oxford, 1989).

Other works

Ādharang, 'Abd al-Ḥusayn, *Tārīkh-i tarjumih dar Iran* (Tehran, 1394 Sh/ 2015).

Al-Māmiqānī, 'Abd Allāh, *Miqbās al-hidāyah fī 'ilm al-dirāyah*, ed. Muḥammad-Riḍā al-Māmiqānī, 4 vols. (Qum, 1411 AH/ 1990).

Arberry, A. J., 'Persian literature,~ in A. J. Arberry, ed., *The Legacy of Persia* (Oxford, 1953), pp. 199-229.

Baker, Mona, and Gabriela Saldanha, eds., *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 2nd edn. (London, 2009).

Fakhr-Rohani, Muhammad-Reza, *Allama 'Abd al-Ḥusayn Amīnī: His Biography, Works, and Influence* (Birmingham, 2016). [Forthcoming]

Ḥakīmī, Muḥammad-Riḍā, *Adabīyyāt wa ta'ahhud dar Islām* (Tehran, 1356 Sh/ 1978; repr. Qom, 2005).

Ḥakīmī, Muḥammad-Riḍā, *Sheikh Āqā Buzurg Tihriānī* (Tehran, 1354 Sh/ 1976).

Ibn Bābawayh 'Sheikh al-Ṣadūq~, *A Shī'ite Creed*, trans. A. A. A. Fyze (Oxford, 1942; Tehran, 1420 AH/ 1999).

Jafri, Syed H. M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London/ Beirut, 1979; Oxford/ Karachi, 2000). Kamshad, H., *Modern Persian Prose Literature* (Cambridge, 1966).

Karimi-Hakkak, Ahmad, "Persian tradition", in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 2nd edn., ed. Mona Baker, and Gabriela Saldanha (London, 2009), pp. 493-501.

Kāshānī, Mullā Fatḥ Allāh, *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn*, ed. Abū al-Ḥasan Sha'rānī, 10 vols. (Tehran, 1347 Sh/ 1968).

Morgenstern-Clarren, Rachel, "Translator relay: Esther Allen", in *Words without Borders*, 24 July 2014. www.writingfdu.org/wordpress1/?p=1035. (Accessed 13/ 10/ 2015).

Mu'addab, Sayyid Riḍā, *Darsnāmih-yi dirāyah al-hadīth*, 2nd edn. (Qom, 1391 Sh/ 2012) [First edn., Qom, 1383 Sh/ 2004] Muḥaddithī, Jawād, *Adab-i āl Allāh* (Qom, 1387 Sh/ 2008).

Rāzī, Abū al-Futūḥ, *Rawḍ al-jinān wa rawḥ al-janān*, ed. Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī and Muḥammad-Mahdī Nāsiḥ, 20 vols. (Mashhad, Iran, 1381 Sh/ 2002).

Rypka, Jan, ed., *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968). (First Czech edn., Prague, 1956)

Shomali, Mohammad-Ali, *Shi'i Islam: Origins, Faith, and Practices* (London, 2003).

Shūshtarī, Qādī Sayyid Nūr Allāh, *Majālis al-mu'minīn*, 2 vols., ed. Sayyid Aḥmad 'Abd Manāfī (Tehran, 1355 Sh/ 1976; 4th imp. 1377 Sh/ 1998).

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn, *Shi'ite Islam*, trans. Seyyed Hossein Nasr (New York, 1975).

Acknowledgements

I should like to express my gratitude to my colleague and friend, Prof. Dr. Sayyid Riḍā Mu'addab, who read and commented on an earlier draft of the present paper in Persian. I am grateful to my close friend Sheikh Aḥmad Amīnī who informed me of the translation preferences and predilections of his late father, Ayatollah Amīnī. The Rev. Dr. Peter Ford was kind to go through it and suggested me some noteworthy points. My appreciation goes to Dr. Zuzka Černí for certain academic cooperation. Last but not least, I ought to thank my family, particularly my wife, for making a fitting environment that such tasks require.

მოჭამედ-რეზა ფაკრ-როჰანი

შიიტური-ისლამური ხელოვნური ციხეხატუბა: ზოგიერთი მოხატუბის ხელოვნური თანხმების თანხმებულობები

კვლევა ეხება ჰადისების, ანუ იმ გადმოცემების თარგმანის თავისებურებებს რომლებიც აღწერენ მუჭამედის კონკრეტულ საქციელს ან გამონათქვამს. ეს ტექსტები აგებენ ისლამურ საკრალურ დისკურსს და, შესაბამისად, მათი მნიშვნელობა ყველა ისლამურ მიმდინარეობაში, გარდა ყურანისტების სექტისა, უდიდესია. ამ სექტის წევრები ჰადისებს მთლიანად უარყოფენ, ან აღიარებენ მხოლოდ იმ ჰადისს, რომელიც მათ აზრს ეთანხმება.

ჰადისები ჯგუფდება სანდოობის მიხედვით, არსებობს ჰადისების გადარჩევის რაციონალური კრიტერიუმები, რომლებიც მათ გადმომცემთა ჯაჭვის ანალიზის საფუძველზე შედგენილი. ნაშრომი ეხება შიიტური ჰადისების ანალიზს და, ძირითადად, ჯგუფდება რვა ნიგნად. შიიტური ჰადისი მოიცავს მუჭამედთან, მის ქალიშვილ ფატიმასა და იმამებთან დაკავშირებულ ტრადიციებს. ამით ის განსხვავდება სუნიტებისგან, რომელშიც აღწერილია მუჭამედთან და მის თანამგზავრთა მცირე რიცხვთან დაკავშირებული ტრადიციები.

სტატიაში გაანალიზებულია დიდი სწავლულების: ალ-ბარქის, ალ-საფარის, ალ-კულაინის მიერ ჩანერილი შიიტურ ჰადისური ტექსტები. ისინი მიჩნეულია საკრალურ ტექსტებად. მათ გამოარჩევს ეზოთერული, ინიციაციური და მისტიკური ხასიათი და კვიეტისტური აპოლიტიზმი. რწმენის დასაცავად 12-იმამიანი შიიზმის მიმდევარი შორს უნდა იდგეს ხელისუფლებისგან, ის არც უნდა თანამშრომლობდეს და არც უნდა ებრძოდეს ხელისუფლებას. ეს განსაზღვრავს მის მორალურ კრე-

დოს. სტატიაში გაანალიზებულია რელიგიურ ლიტერატურაში ასახული ზნეობრივი ქცევის წესად ქცეული ზოგი რიტუალის თარგმანის თავისებურებები. განხილულია ნიმუშები ტიპური ისლამური ენებიდან – არაბულიდან, თურქულიდან, ურდუდან, ირანულიდან – დასავლურზე (ამ შემთხვევაში, ინგლისურ ენაზე). გამოტანილია დასკვნა, რომ ორიგინალური ტექსტების თარგმნის მიზანია საკრალურ რიტუალებში ასახული ისლამური ღირებულებებისა და სწავლების კვლევა-შესწავლა.

უილიამ ჯემსი

ჩა ჩიის ჰიბმასიზმი (1)

რამდენიმე წლის წინ მე, ახლობელთა დიდ კომპანიასთან ერთად, ვისვენებდი მთებში. ერთხელ, სეირნობიდან დაბრუნებულს, მთელი ეს საზოგადოება გაცხარებულ ფილოსოფიურ კამათში ჩაბმული დამხვდა. კამათის ობიექტი გახლდათ ციყვი, ჩვეულებრივი ცოცხალი ციყვი. სურათი ასეთი იყო: ციყვი ზის ხეზე, მისი ადგილმდებარეობის საპირისპირო მხარეს, ხესთან კი ადამიანი დგას. ადამიანს უნდა ციყვის დანახვა და ამისათვის იგი სწრაფად უვლის გარს ხეს, მაგრამ ამაოდ: როგორი სიჩქარითაც მოძრაობს ადამიანი, იმავე სიჩქარით, ოღონდ საპირისპირო მიმართულებით, მოძრაობს ციყვიც, ხე ყოველთვის ეფარება ადამიანს და მას არანაირად არ შეუძლია ციყვის დანახვა. ეს ვითარება წარმოშობდა მეტაფიზიკურ პრობლემას: *მოძრაობს თუ არ მოძრაობს ადამიანი ციყვის გარშემო?* იგი, რასაკვირველია, მოძრაობს ხის გარშემო, რომელზეც ციყვი ზის, მაგრამ მოძრაობს კია იგი ციყვის გარშემო? უკაცრიელი ადგილი მოკამათებებს დისპუტისათვის თავისუფალ დროს განუსაზღვრელად სთავაზობდა, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს არგუმენტები სრულად ამოიწურა. ყველას საკუთარი აზრი გაუჩნდა და მასზე ჯიუტად იდგა. რადგანაც მოკამათეთა ხმები გაიყო, ჩემმა გამოჩენამ ორივე მხარეს იმედი ჩაუსახა, რომ ჩემი დახმარებით მოიპოვებდნენ უმრავლესობას. ვინაიდან მახსოვდა სქოლასტიკური წესი იმის თაობაზე, რომ იქ, სადაც არის კონტრადიქცია, უნდა მონახოთ განსხვავება, მე უმალ დავინწყე მისი ძიება და ვიპოვნე კიდეც. „საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელი მხარეა მართალი, – ვთქვი მე, – დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა პრაქტიკული საზრისი არსებობს გამონათქვამში: „ციყვის გარშემო მოძრაობა“. თუ „ციყვის გარშემო მოძრაობა“ ნიშნავს მისგან ჩრდილოეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, შემდეგ სამხრეთისაკენ, დასავლეთისაკენ, შემდეგ ისევ ჩრდილოეთისაკენ გადაადგილებას, მაშინ, რასაკვირველია, ადამიანი მოძრაობს ციყვის გარშემო, რადგანაც იგი ერთიმეორის მიყოლებით იკავებს ყველა ამ პოზიციას. თუკი ამ გამონათქვამში თქვენ გულისხმობთ მის ყოფნას ჯერ წინ, მერე მარჯვნივ, მერე უკან, მერე მარცხნივ და, საბოლოოდ, ისევ მის წინ დგომას, მაშინ ადამიანი არ ტრიალებს ციყვის გარშემო, ვინაიდან, კომპენსირებადი მოძრაობების საშუალებით, იგი მუდამ უჩვენებს ადამიანს თავის სტომაქს და უმაღლავს ზურგს. დაადგინეთ ეს განსხვავება და შემდგომი კამათისათვის არანაირი საფუძველი არასოდეს გექნებათ. ორივე მხარე სწორია, ან არ არის სწორი, იმის მიხედვით, თუ რა პრაქტიკული საზრისით იყენებს ის გამონათქვამს – „გარშემო მოძრაობა.“

გულანთებულ მოკამათეთა შორის მხოლოდ ერთი-ორი ადამიანი თუ აღმოჩნდა, ვინც ჩემს გადაწყვეტაში დაინახა სოფისტიკური ხრიკი. მათ თქვეს, რომ არაფერი ესაქმებათ სხვადასხვა სქოლასტიკურ წვრილმანთან და რომ კამათისას ისინი მხოლოდ იმის დადგენას ლამობდნენ, თუ სიტყვასიტყვით რას ნიშნავს სიტყვა „გარშემო.“ უმრავლესობამ კი, სავარაუდოდ, აღიარა, რომ ჩემ მიერ მოტანილი განსხვავება კამათის საგანს თავიდან აგვაცილებსო.

მე მოვიყვანე ეს ერთი უმნიშვნელო ანეგდოტური ამბავი, როგორც განსაკუთრებულად მარტივი მაგალითი *პრაგმატული მეთოდის* გამოყენებისა. სწორედ მასზე ვაპირებ ახლა ლაპარაკს. პრაგმატული მეთოდი, უპირველეს ყოვლისა, მეტაფიზიკური კამათების მოგვარების მეთოდია, მის გარეშე ისინი შეიძლება უსასრულოდ გრძელდებოდნენ. რას წარმოადგენს სამყარო – ერთია თუ მრავალი? თავისუფლება სუფევს მასში თუ აუცილებლობა? მატერიალურია იგი თუ სულიერი? სამყაროს შესახებ არსებული ყველა ეს წარმოდგენა მართლზომიერია, და კამათი მათ შესახებ უსასრულოა. პრაგმატული მეთოდი მსგავს შემთხვევებში ცდილობს, პრაქტიკული შედეგების მითითებით, განმარტოს ყოველი ცალკე აღებული თვალსაზრისი. რა პრაქტიკული განსხვავების მომტანი იქნება მავანისათვის, თუკი იგი ქვეყნარტებად მიიღებს სწორედაც რომ ამ თვალსაზრისს და არა სხვას? თუ ჩვენ არ ძალგვიძს არანაირი პრაქტიკული განსხვავების პოვნა, ეს ნიშნავს, რომ ორივე დაპირისპირებული თვალსაზრისი არსობრივად ერთსა და იმავეს ნიშნავს და მათ შორის ყოველგვარი კამათის გაგრძელება უსარგებლოა. სერიოზული კამათი იბადება მაშინ, როდესაც შესაძლებელია, მივუთითოთ რომელიმე პრაქტიკულ განსხვავებაზე, რომელიც გამომდინარეობს დაშვებიდან, რომ გარკვეული ერთი მხარე არის მართალი.

ამ იდეის ისტორიისაკენ მიმართული მზერა უკეთ გვიჩვენებს, თუ რა არის პრაგმატიზმი. ეს ტერმინი იმავე ბერძნული სიტყვიდან – *pragma* – ამოდის, რომელიც ნიშნავს „მოქმედებას“, და რომლიდანაც მოდის ჩვენი სიტყვები: „*praktika*“ და „პრაქტიკული“. იგი ფილოსოფიაში პირველად ბატონმა ჩარლზ პირსმა შემოიტანა 1878 წელს, ჟურნალ „*Popular Science Monthly*“-ის 1878 წლის იანვრის ნომერში გამოქვეყნებულ სტატიაში: „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“ („*How to Make Our Ideas Clear*“). პირსი თავდაპირველად აღნიშნავს, რომ ჩვენი რწმენები (ელიეფს), ფაქტობრივად, მოქმედების (ავტორი ხმარობს ტერმინს – *action*) ნესებია; შემდეგ იგი ამბობს, რომ ამა თუ იმ მტკიცებულების საზრისის გასარკვევად უნდა განისაზღვროს ქცევის (ტექსტში ნახმარია ტერმინი – *conduct*) ის რაგვარობა, რომლის გამოწვევაც მას შეუძლია: ჩვენთვის ქცევის ამ რაგვარობაშია მოქცეული ამ მტკიცებულების მთელი მნიშვნელობა. ჩვენს აზრებს შორის არსებული – ყველაზე უმცირესი ნიუანსის ჩათვლით – ნაპოვნი განსხვავების საფუძველი კონკრეტული ფაქტია: არცერთი მათგანი არ არის იმდენად დახვეწილი თვისების მატარებელი, რომ მისი გადმოცემა არ შეიძლებოდეს, შესაძლებელი განსხვავების სახით, პრაქტიკის არეში. ამიტომაც, რომელიმე საგნის შესახებ აზრის სრული სიცხადის მისაღწევად მხოლოდ იმის განხილვაა საჭირო, თუ რა პრაქტიკული შედეგების მომცველია ეს საგანი, ანუ რა სახის შეგრძნებებს უნდა ველოდეთ ამ საგნიდან, და რა სახის

რეაქციებია მოსალოდნელი ჩვენი მხრიდან. მხოლოდ ამ – როგორც უახლოესი, ისე უშორესი – შედეგების შესახებ წარმოდგენა არის ის, რაც შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ამ საგნის შესახებ, თუკი საერთოდ ამ საგნის შესახებ წარმოდგენას რამენაირი დადებითი მნიშვნელობა ექნება.

ესაა პირსის პრინციპი, პრაგმატიზმის პრინციპი. ოცი წლის განმავლობაში მას არავინ იმჩნევდა, ვიდრე კალიფორნიის უნივერსიტეტში პროფ. ჰოუსონის ფილოსოფიური წრის წინაშე წაკითხულ მოხსენებაში არ გამოვიყენე იგი სპეციალურად რელიგიის მიმართ. ამ დროისათვის (1898) ნიადაგი, სავარაუდოდ, უკვე მომზადებული იყო ახალი სწავლების აღსაქმელად. ტერმინი „პრაგმატიზმი“ იწყებს ფართოდ გავრცელებას და ამჟამად ფილოსოფიური ჟურნალების გვერდები მისითაა გადაჭრელებული. ყველა მხრიდან საუბრობენ პრაგმატულ მოძრაობაზე, ზოგჯერ პატივისცემით, ზოგჯერ აგდებით, მაგრამ იშვიათად საქმის არსის ზუსტი გაგებით. ცხადია, რომ ეს სახელწოდება კარგად მოერგო მთელ რიგს ფილოსოფიური მიმდინარეობებისას, რომელთაც ამ დრომდე აკლდათ საერთო სახელი, და რომ პრაგმატიზმმა უკვე მყარად გაიდგა ფესვები.

იმისათვის, რომ პირსის პრინციპის მნიშვნელობა სრულად გავიგოთ, საჭიროა, ვისწავლოთ მისი კონკრეტულ შემთხვევებში გამოყენება. რამდენიმე წლის წინ შევამჩნიე, რომ ოსტვალდი (2), ბრწყინვალე ლაიფციგელი ქიმიკოსი, შესანიშნავად იყენებდა პრაგმატიზმის პრინციპს თავის ლექციებში ბუნების ფილოსოფიის შესახებ, თუმცა ამ სახელს არ იყენებდა(3). „მთელი რეალობა, – მწერდა იგი –, გავლენას ახდენს ჩვენს პრაქტიკაზე და ჩვენთვის სწორედ ეს გავლენა ანიჭებს მათ მნიშვნელობას. ჩემს ლექციებზე მე საკითხს, ჩვეულებრივ, შემდეგნაირად ვსვამ: რა შეიცვლებოდა სამყაროში, თუ დაპირისპირებულ თვალსაზრისებს შორის მართებული იქნებოდა ან ერთი, ან მეორე? თუ ვერ ვპოულობ ვერაფერს, რაც შესაძლებელია, რომ შეიცვალოს, ეს ალტერნატივა კრავავს ყოველგვარ საზრისს“.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ორივე დაპირისპირებული თვალსაზრისი პრაქტიკულად ერთსა და იმავე საგანს აღნიშნავს, და სხვა მნიშვნელობა, გარდა პრაქტიკულისა, ჩვენთვის არ არსებობს. ოსტვალდის ერთ-ერთ დაბეჭდილ მოხსენებაში ჩვენ ვპოულობთ მაგალითს, რომელიც კარგად ხსნის მისეულ აზრს. ქიმიკოსები დიდი ხნის განმავლობაში კამათობდნენ ზოგიერთი იმ სხეულის შინაგანი აღნაგობის შესახებ, რომელსაც ეწოდება „ტავტომერული“. სავარაუდოდ, მათი თვისებები ერთთავად კარგად პასუხობს როგორც იმ ვარაუდს, რომ მათ შიგნით რყევით მოძრაობაში იმყოფება წყალბადის არამდგრადი ატომი, ასევე ჰიპოთეზას, რომ ისინი წარმოადგენენ ორი სხეულის არამდგრად ნარევს. დაიწყო გაშმაგებული კამათი, რომელმაც ვერანაირ გარკვეულობამდე ვერ მიგვიყვანა.“ ეს კამათი, – აღნიშნავს ოსტვალდი, – არც არასოდეს დაიწყებოდა, მოკამათებებს საკუთარი თავისათვის რომ ეკითხათ, ნეტავ ფაქტობრივ ცდაში (ავტორი ტექსტში ხმარობს ტერმინს experimental fact) როგორ განსხვავებას მოგვცემს დაშვება, რომ ერთი თვალსაზრისია სწორი, ან ეგებ სხვა – მეორე. მაშინ ცხადად გამოჩნდებოდა, რომ შეუძლებელია, არსებობდეს რამენაირი ფაქტობრივი განსხვავება, და აღმოჩნდებოდა, რომ მთელი ეს კამათი ისეთივე არარეალური და სათუთა, როგორიც პირველყოფილ ადამიანთა დავა იმის თა-

ობაზე, ვისი დამსახურებაა საფუარით მოზელები ცომის ამოსვლა – გნომებისა თუ ელფების?”¹

საინტერესოა, დავაკვირდეთ, თუ როგორ კარგავს ნებისმიერი ფილოსოფიური დისპუტი აზრს, როგორც კი მას ამ მარტივ მეთოდს მიუყენებთ და იკითხავთ, თუ რა კონკრეტულ შედეგებს უნდა ველოდოთ მათგან. შეუძლებელია, არსებობდეს განსხვავება ერთ რომელიმე პუნქტში, რომელიც არ გამოიწვევს რომელიღაცა მეორეში განსხვავებას, შეუძლებელია, არსებობდეს განსხვავება აბსტრაქტულ ჭეშმარიტებაში, რომელიც კონკრეტული ფაქტებით არ იქნება გამოხატული და, აქედან გამომდინარე, ვინმესათვის ქმედების – როგორ, სად და როდის – რაგვარობად არ იქცევა. ფილოსოფიის ერთადერთი ფუნქცია უნდა ყოფილიყო იმის დადგენა, ჭეშმარიტების შემთხვევაში, რა სახის განსხვავება იარსებებდა თქვენთვის და ჩემთვის ჩვენი ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, თუკი სამყაროს ან ეს, ან ის ფორმულა იქნებოდა ჭეშმარიტი.

პრაგმატულ მეთოდში აბსოლუტურად არაფერია ახალი. სოკრატე მისი მიმდევარი იყო. არისტოტელე მას მეთოდურად მოიხმარდა. მისი დახმარებით ლოკმა, ბერკლიმ და იუმმა უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანეს ჭეშმარიტების დადგენაში. შედგოურთ ჰოდჯსონი (4) დაბეჯითებით იმეორებდა, რომ ჭეშმარიტება არის მხოლოდ ის, რის გამოც მას „აღიარებენ.“ მაგრამ პრაგმატიზმის ყველა ეს წინამორბედი მას მხოლოდ შემთხვევით, დროდადრო იყენებდა: ეს გახლდათ, ასე რომ ვთქვათ, პრელუდია. მხოლოდ ჩვენს დროში მოიპოვა პრაგმატიზმმა საყოველთაო ხასიათი, გააცნობიერა მასზე დამყარებული მსოფლიო მისია და განაცხადა საკუთარი დაპყრობითი გეგმების შესახებ. მე მწამს ამ მისიისა და გეგმებისა და ვიმედოვნებ, რომ დასასრულს თქვენც ჩემი რწმენით განიმსჭვალებით.

პრაგმატიზმი არის საკმაოდ კარგად ნაცნობი ფილოსოფიური პოზიცია – ემპირიული პოზიცია, მაგრამ მეჩვენება, რომ იგი მას წარმოადგენს გაცილებით უფრო რადიკალური და ნაკლებად ობიექტივისტური ფორმით, ფორმით, რომელსაც ნაკლებად შეიძლება გაეწიოს წინააღმდეგობა, ვიდრე ადრე იყო ეს შესაძლებელი. პრაგმატიზმი, გადანყვევით, ერთხელ და სამუდამოდ, ზურგს აქცევს მოძველებული ჩვევების მთელ ჯგუფს, რომელიც ასე ეძვირფასება პროფესიონალ ფილოსოფოსებს. იგი ზურგს აქცევს აბსტრაქციებსა და მიუწვდომელ საგნებს, სიტყვიერ გადანყვევებს, უვარგის *a priori* არგუმენტებს, მყარ, ჩაკეტილ პრინციპებს, ჩაკეტილ სისტემებს, საეჭვო აბსოლუტებსა და სანყისებს. იგი მიმართავს კონკრეტულს, მისანვდომს, ფაქტებს, მოქმედებას, ძალაუფლებას (*power*). ეს ნიშნავს ემპირიული

¹ Theorie und Praxis. Zeitschrift des Oesterreichischen Ingenieur- u. Architekten-Vereines, 1905, №4 და 6. ოსტვალდზე უფრო მეტად რადიკალურ და აშკარად გამოხატულ პრაგმატიზმს ვხედავ პროფ. უ. ს. ფრანკლინის ერთ სიტყვაში: „ფიქრობ, რომ უკიდურესად არასწორია ის წარმოდგენა ფიზიკის შესახებ – იმ შემთხვევაშიც კი, თუ იგი გაზიარებულია სხვა მეცნიერთა მიერ – რომელთა თანახმად, იგი არის მეცნიერება მასის, მოლეკულებისა და ეთერის შესახებ.“ და მე ვფიქრობ, რომ ყველაზე სწორი წარმოდგენა ფიზიკის შესახებ, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ იგი გაზიარებულია სხვა მეცნიერთა მიერ, არის ის, რომ – ესაა მეცნიერება სხეულების საკუთარი განხილვის საგნად მიღებისა და მოძრაობაში მათი მოყვანის საშუალებების შესახებ“ (*Science*“, 2 იანვარი, 1903)

ტემპერამენტის გაბატონებასა და რაციონალისტური ტემპერამენტის გაცნობიერებულ დამარცხებას; ეს ასევე ნიშნავს ღიაობას, ბუნების მთელი მრავალფეროვნების აღიარებას, დოგმატიზმთან, ხელოვნურობასთან, ჭეშმარიტების უკანასკნელი ინსტანციის ფლობის პრეტენზიებთან დაპირისპირებას.

ამავდროულად, პრაგმატიზმი არ იბრძვის ცალკე აღებული გარკვეული დასკვნების სასარგებლოდ. ის მხოლოდ მეთოდია, მაგრამ ამ მეთოდის სრულ გამარჯვებას მოჰყვება კოლოსალური გარდაქმნა იმისა, რასაც პირველ ლექციაზე ფილოსოფიის „ტემპერამენტი“ (5) ვუნოდე. მაშინ ულტრარაციონალური მეთოდის მომხრეებს ისეთივე ცუდი დღე დაადგებათ, როგორც მონარქისტებს რესპუბლიკაში, ან ულტრამონტანელ(6) მღვდლებს პროტესტანტულ ქვეყნებში; და მეცნიერება და მეტაფიზიკა შეძლებენ, ხელიხელჩაკიდებულებმა აბსოლუტურად მეგობრული თანამშრომლობა დაამყარონ.

მეტაფიზიკა, ჩვეულებრივ, მიმართავდა კვლევის საკმაოდ პირველყოფილ მეთოდს. მოგეხსენებათ, რომ ადამიანები მუდამ ავლენდნენ არაკანონიერი მაგისადმი მიდრეკილებებს, და ასევე იცით, თუ რა როლს ასრულებს ყოველთვის მაგიაში სიტყვები. სული, გენია, დემონი და, საერთოდაც, ნებისმიერი ძალა თქვენს ხელთაა, თუკი მათი სახელი იცით, ანდა მათი შემკვრელი შელოცვის ფორმულას ფლობთ. სოლომონმა იცოდა ყველა სულის სახელი და ამის ნყალობით ისინი სრულ დაქვემდებარებაში ჰყავდა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამყარო პირველყოფილ გონებას მუდამ თავისებური ენიგმის სახით ჰყავს წარმოდგენილი, რომლის გასაღები ყოველთა შუქის მომფენ, ძალაუფლების მიმნიჭებელ სახელში ან სიტყვაში უნდა ვეძიოთ. ეს სიტყვა გვაძლევს სამყაროს *პრინციპს*, მისი ფლობა, ერთგვარად, თავად სამყაროს ფლობას ნიშნავს. „ღმერთი“, „მატერია“, „გონება“, „აბსოლუტური“, „ენერჯია“ – ყველა ეს სამყაროული გამოცანის ამომხსნელი სახელია. თუ მათ ფლობთ, შეგიძლიათ, მშვიდად იყოთ. მაშინ თქვენ თქვენი მეტაფიზიკური კვლევის ბოლოში ხართ გასული.

მაგრამ თუ პრაგმატული მეთოდით ოპერირებთ, მსგავს სიტყვაში ვერასდროს დაინახავთ თქვენი კვლევის ბოლო ნერტილს. ყოველი სიტყვიდან უნდა ამოიღოთ მისი პრაქტიკული ნაღდი ღირებულება, უნდა აიძულოთ იგი, თქვენი გამოცდილების ნაკადში დაინყოს მუშაობა. იგი გვევლინება არა ოდენ როგორც გადანყვეტა, არამედ როგორც მომავალი სამუშაოს პროგრამა, კერძოდ იმ მეთოდებზე მითითება, რომელთა დახმარებითაც შესაძლებელი გახდება ჩვენთვის მოცემული რეალობის შეცვლა.

ამგვარად, თეორიები არის არა პასუხები ენიგმებზე, რომლებიც სასრულ დამამშვიდებელ რეზულტატებს მოგვცემენ, არამედ თეორიები იქცევა ინსტრუმენტებად. ჩვენ თეორიები არ გვამშვიდებს ტკბილი უმოქმედობით, ჩვენ წინ მივიწვევთ და, უფრო მეტიც, მათი დახმარებით ვცვლით ბუნებას. პრაგმატიზმი ყველა ჩვენს თეორიას ნაკლებად ხისტს ქმნის, იგი ანიჭებს მათ მეტ მოქნილობას და თითოეულს იყენებს, ამუშავებს. არსობრივად, იგი არაფერ ახალს არ ქმნის და ამიტომაც ჰარმონიაშია ბევრ ძველ ფილოსოფიურ მიმდინარეობასთან. მაგალითად, ნომინალიზმთან მას აახლოებს ის, რომ იგი მუდმივად მიმართავს კერძოს, ინდივიდუალურს;

უტილიტარიზმთან ერთად იგი ხაზს უსვამს სინამდვილის პრაქტიკულ ასპექტებს; პოზიტივიზმთან მას აახლოებს სიტყვიერი გადანყვეტილებების, უსარგებლო შეკითხვების, მეტაფიზიკური აბსტრაქციების მიმართ ზიზღი.

როგორც ხედავთ, ყოველივე ზემოთ თქმული *ანტიინტელექტუალისტური* ტენდენციანა. რაციონალიზმის პრეტენზიებისა და მეთოდის მიმართ პრაგმატიზმი მუდამ სრულ საბრძოლო მდგომარეობაშია. მაგრამ იგი არასდროს, ყოველ შემთხვევაში თავის საწყის პუნქტში, არ იცავს რომელიმე სპეციალურ თეორიას. მას არ აქვს არანაირი დოგმატი, არ იცავს რომელიმე განსაკუთრებულ სწავლებას; მას აქვს მხოლოდ საკუთარი მეთოდი. როგორც ეს კარგად გამოხატა ახალგაზრდა იტალიელმა პრაგმატიკოსმა პაპინიმ (7). იგი ჩვენს თეორიებს შორის სასტუმროს დერეფნის მსგავსადაა განთავსებული. უამრავი ნომერი გამოდის ამ დერეფანში. ერთ ოთახში იპოვნით ადამიანს, რომელიც ათეისტურ ტრაქტატს წერს; რომელიმეცა უახლოესში – ვიღაც მეორეს, ადამიანს, რომელიც დაჩოქილი ლოცულობს, რათა რწმენა და ძალა მიეცეს; მესამეში – ქიმიკოსი იკვლევს სხეულთა თვისებებს; მეოთხეში – იდეალისტური მეტაფიზიკის რომელიმეცა სისტემაზე ფიქრობენ; მეხუთეში – საბუთდება მეტაფიზიკის შეუძლებლობა. მაგრამ დერეფანი ყველას ეკუთვნის; ყველამ უნდა ისარგებლოს იმით, თუ სურთ, რომ მოხერხებულად გადაადგილდნენ, რომ შესაბამის ოთახებში შევიდნენ და გამოვიდნენ.

ამგვარად, *პრაგმატული მეთოდი არ ნიშნავს გარკვეულ რეზულტატებს, იგი საგანთა მიმართ ორიენტაციული განწყობაა (ფსიქოლოგიაში მიღებული ტერმინი. ჯემსის ტექსტში გამოყენებულია ტერმინი attitude of orientation-მთარგ. შენ.). და სწორედაც რომ ის თვალსაზრისია, რომელიც გვიბიძგებს, მოვაცილოთ მზერა სხვადასხვა პირველად საგანს – პრინციპებს, „კატეგორიებს“, აუცილებლობებს, და გვაიძულებს, მივმართოთ ჩვენი მზერა ბოლოვადი საგნებისაკენ – რეზულტატების, ფაქტებისაკენ.*

საკმაოდ ბევრი ვთქვი პრაგმატული მეთოდის შესახებ. შესაძლოა, მოგეჩვენოთ, რომ მე უფრო ვაქებდი მას, ვიდრე განვმარტავდი, მაგრამ მალე გიჩვენებთ მისი გამოყენების ნიმუშს ყველასათვის ნაცნობი პრობლემების მაგალითზე. უნდა ითქვას, რომ ტერმინ „პრაგმატიზმის“ გამოყენება დაიწყეს უფრო ფართო მნიშვნელობითაც, ვინაიდან მასში გულისხმობენ გარკვეული *ჭეშმარიტების თეორიას*. მომავალში, როდესაც ჩვენი გზა უფრო მეტად გაიწმინდება, ვაპირებ, რომ ამ თეორიის გადმოცემას ცალკე ლექცია მივუძღვნა. ამჟამად კი ძალიან მოკლედ ვიტყვი, მაგრამ, რადგანაც სქემატური, მოკლე განმარტების მიდევნება რთული საქმეა, გთხოვთ, მეოთხედი საათი უფრო გულისყურით მისმინოთ. თუ რამე გაუგებარი დარჩება, ვეცდები, მომდევნო ლექციებში განვიმარტოთ.

დღესდღეობით ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებით განვითარებული სფეროა ეგრეთ წოდებული ინდუქციური ლოგიკა, ანუ სწავლება ჩვენი მეცნიერებების განვითარების პირობების შესახებ. აგერ უკვე რამდენიმე ხანია, რაც ამ საკითხით დაინტერესებული პირები გამოთქვამენ გასაოცარ ერთსულოვნებას ბუნების კანონებისა და ელემენტარული მოვლენების გაგების საკითხში, რადგანაც ეს უკანასკნელნი აისახებიან მათემატიკური, ქიმიური და ფიზიკური ფორ-

მუღების სახით. როდესაც პირველად აღმოაჩინეს მათემატიკური, ლოგიკური და ფიზიკური იგივეობრიობები, პირველი კანონები, მკვლევრები იმდენად გაოცდნენ რეზულტატთა სიმარტივით, სიცხადით, მშვენიერებით, რომ დაიჯერეს, უტყუარი უზენაესის აზრები აღმოვაჩინეთო. თუმცა აღმოჩნდა, რომ მისი სული ასევე ავლენს თავს გრანდიოზულ სილოგიზმებში; აღმოჩნდა, რომ ის კონუსური კვებით, კვადრატებით, ფესვებითა და პროპორციებითაც აზროვნებს; იგი ევკლიდეს მსგავსად ფლობს გეომეტრიას; მან შექმნა კეპლერის კანონები, რომლებიც მართავენ პლანეტების მოძრაობას; მან შექმნა ვარდნილი სხეულების სიჩქარის დროის პროპორციულად ზრდა, მან შექმნა კანონი სინუსებისთვის, რომლითაც სინათლის სხივები გარდატეხისას მათ ექვემდებარებიან; მან შექმნა კლასები, წესები, ცხოველთა და მცენარეთა ოჯახები და სახეები და დაამყარა მათ შორის უცვლელი განსხვავებები; იგი ყველა საგნის არქეტიპს მოიაზრებდა და წინასწარ დაისახა მათი ცვლილებები... და მისი გასაოცარი წინასწარდასახულობების გამოვლენის კვლავ და კვლავ აღმოჩენა მისი გონის ჭეშმარიტ განზრახულობას გვაზიარებს.

მეცნიერების შემდგომ განვითარებასთან ერთად განმტკიცდა აზრი იმის შესახებ, რომ ბუნების კანონების უმრავლესობა (შესაძლებელია, ყველა მათგანიც კი) ატარებს მხოლოდ მიახლოებით ხასიათს. ამასთან, თავად კანონთა რიცხვი იმდენად გაიზარდა, რომ შეუძლებელი გახდა მათი ჩამოთვლა, ასევე, მეცნიერებათა ყველა დარგში კანონთა ერთმანეთის მიმართ მრავალრიცხოვანი კონკურენტული ფორმულირება და მკვლევრები თანდათანობით შეეგუვნენ აზრს, რომ არცერთი თეორია არ არის აბსოლუტური ასლი სინამდვილისა და რომ თითოეული მათგანი შესაძლებელია იყოს სასარგებლო რომელიმე განსაზღვრული კუთხით. თეორიათა უზარმაზარი მნიშვნელობა ვლინდება იმით, რომ ისინი ახდენენ ძველი ფაქტების დაჯამებას და ახლებისაკენ მიგვიძღვებიან; მათ აკისრიათ მხოლოდ ფუნქცია ხელოვნური ენისა, გარკვეული სახის კონცეპტუალური სტენოგრაფისა, როგორც მათ უნოდეს, რომელიც გვემსახურება, ვანარმოთ ბუნების შესახებ ანგარიშის ჩანაწერი. ყველა ენა კი, როგორც ცნობილია, უშვებს გამოხატვის საშუალებათა გარკვეულ თავისუფლებას, და მათში ასევე არსებობს განსხვავებული დიალექტები.

ამგვარად, ადამიანურმა თვითნებობამ განდევნა მეცნიერული ლოგიკიდან ღვთაებრივი აუცილებლობა. თუ დავასახელებ ისეთ სახელებს, როგორებიცაა: ზიგვარტი, მახი, ოსტვალდი, პირსონი, მიიო, პუანკარე, დუიჰემი, რიუსენი (Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincare, Duhem, Ruysen), ის, ვინც თქვენ შორის სტუდენტია, (8)“ ადვილად მიხვდება, თუ რა მიმართულებას ვგულისხმობ, და შეძლებს, სხვა სახელები შემატოს ჩამონათვალს.

უეჭველია, რომ ამ მეცნიერული ლოგიკის ტალღის ქიმზე გამოჩნდნენ ბატონები: შილერი და დიუი, საკუთარი პრაგმატული განმარტებებით იმის თაობაზე, თუ რას ნიშნავს ჭეშმარიტება. ეს მასწავლებლები ამბობენ, რომ „ჭეშმარიტება“ ჩვენს იდეებსა და რწმენებში იმავს ნიშნავს, რასაც იგი ნიშნავს მეცნიერებაში: ისინი ამბობენ: ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ აზრები (რომლებიც თავისთავად მხოლოდ ჩვენი გამოცდილების ნაწილია) ჭეშმარიტებად იქცევიან მხოლოდ მაშინ, თუკი ჩვენი ცდის სხვადასხვა ნაწილის გასაერთიანებლად დაგვეხმარებიან; ცალკეული

მოვლენების უსასრულოდ ცვლადი მდინარების მიდევნების ნაცვლად, კონცეპტუალური უმოკლესი გზით განხორციელდება მათი შეჯამება-რეზიუმირება. ნებისმიერი იდეა, რომელსაც შეუძლია ნაგვიძღვეს, იდეა, რომელსაც შეუძლია წარმატებით გადაგვაადგილოს გამოცდილების ერთი ნაწილიდან ნებისმიერ სხვაზე, რომელიც მიზანმიმართულად აკავშირებს საგნებს ერთმანეთთან, საიმედოდ მუშაობს, ამარტივებს, ზოგავს შრომას – ასეთი იდეა ჭეშმარიტია იმდენად, რამდენადაც ასრულებს ყოველივე ზემოთ თქმულს. იგი *ინსტრუმენტულადაა* ჭეშმარიტი. ეს გახლავთ ჭეშმარიტების მიმართ ინსტრუმენტული თვალსაზრისი, რომელიც წარმატებით ისწავლება ჩიკაგოში(9) და ბრწყინვალედ ვითარდება ოქსფორდში (10), რომ ჩვენი იდეების ჭეშმარიტება არის ის, თუ როგორ „მუშაობენ“ ისინი.

ბატონები: დიუი, შილერი და მათი მიმდევრები ჭეშმარიტების ამ ზოგად თეორიამდე მხოლოდ ბიოლოგების, გეოლოგებისა და ფილოლოგების მონაცემთა დახმარებით მივიდნენ. გადამწყვეტი ნაბიჯი ამ მეცნიერებათა დაფუძნებასა და განვითარებაში მიღწეულ იქნა ნაყოფიერი აზრის მიგნებით, რომლის მიხედვითაც საჭიროა ანმყოში მიმდინარე მარტივი პროცესების დაკვირვება, მაგალითად, მთების ქანების გამოფიტვის შედეგად მიმდინარე დენუდაცია², ნათესაური ტიპებისაგან გადახრა, ახალი სიტყვებისა და გამოთქმების შეტანის გზით დიალექტის გამდიდრება და შემდეგ მათი განზოგადება ისე, რომ ყველა დროში გახდეს შესაძლებელი მათი გამოყენება. მათი ეფექტურობის დაჯამება უზარმაზარ რეზულტატებს მოგვცემს საუკუნეების განმავლობაში.

დაკვირვებისათვის ხელმისაწვდომი ის მომენტი, რომელიც დიუიმ და შილერმა სპეციალურად გამოყვეს თავიანთი განზოგადებისათვის, ყველასათვის ცნობილი პროცესია, რომლის დახმარებითაც ნებისმიერი ადამიანი ერგება *ახალ შეხედულებებს*. ეს პროცესი ყოველთვის და ყველგან ერთი და იგივეა. ინდივიდს უკვე აქვს ძველ შეხედულებათა მარაგი, მაგრამ უცაბედად იგი ახალ გამოცდილებას შეეჯახება, რომელსაც არსებულში დუღილის ელემენტი შეაქვს. მაგალითად, ვილაც ეწინააღმდეგება ამ შეხედულებას, ანდა მასზე კონცენტრირების შედეგად აღმოაჩენს, რომ ისინი (იგულისხმება ძველი და ახალი – მთარგმ. შენიშვნა) ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან, ან იმ ფაქტების თაობაზე შეიტყობს, რომლებიც შეუთავსებლობაზე მიუთითებენ, ან იმგვარი სურვილი დაებადება, რომელსაც იგი უკვე ველარ აკმაყოფილებს. შედეგად, ყველა შემთხვევაში, იშვება შინაგანი მღელვარება, რომელიც აქამდე უცხო იყო ინდივიდისათვის, მღელვარება, რომლისგანაც იგი თავის დახსნას ცდილობს უწინდელი შეხედულებების მარაგის შეცვლის გზით; იგი ცდილობს, გადაარჩინოს იმდენი, რამდენსაც შეძლებს, რადგანაც იმის მიმართ, რაც გვწამს და გვჯერა, ყოველი ჩვენგანი უკიდურესი კონსერვატორია. თავიდან იგი ცდილობს, შეცვალოს რომელიმე იდეა, შემდეგ მეორე (თანაც ისინი ხომ ასე ადვილად არ ემორჩილებიან ცვლილებებს), ვიდრე, საბოლოოდ, არ დაიბადება ახალი იდეა, რომელიც შესაძლებელია, შეუერთდეს ძველ მარაგს იმგვარად, რომ აზრის მინიმალური

² დენუდაცია (ლათ. denudation – გაშიშვლება) – გეოლოგიაში ამ ტერმინით აღინიშნება მთის ქანების დაშლა და დაბლობში მათი გადატანა, რასაც რელიეფის მოსწორება მოსდევს.

რღვევა გამოიწვიოს. იგი არის წარმატებითა და მარჯვედ დამაკავშირებელი შუამავალი ძველსა და ახალ გამოცდილებას შორის.

ეს ახალი იდეა მაშინ მიღებული იქნება როგორც ქვეყნარტი. იგი იცავს ქვეყნარტიტებათა ძველ მარაგს მინიმალური ცვლილებებით, ახდენს მათ მოდიფიცირებას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამას მოითხოვს ახალი, რამდენადაც ეს საჭიროა ახალი ქვეყნარტიტების დასატევად, ყველაზე ჩვეული და გაკვალული გზებით. ის ახსნა, რომელიც განსაკუთრებულად ხისტად (*outrée*) განყვეტს წინასწარ აკვირებულ შეხედულებებთან კავშირს, არასდროს იქნება მიჩნეული ახალი მოვლენის ქვეყნარტი აღწერად. ჩვენ ჯიუტად ვაგრძელებთ ძიებას იქამდე, ვიდრე არ ვიპოვნით რამეს, რაც ნაკლებად ექსცენტრიული იქნება. ადამიანის შეხედულებებსა და რწმენებში უმძლავრესი რევოლუციებიც კი ხელუხლებლად ტოვებს მისი უწინდელი მოსაზრებების უმნიშვნელოვანეს ნაწილს. დრო და სივრცე, მიზეზი და შედეგი, ბუნება და ისტორია, და მისი (ადამიანის) პირადი ბიოგრაფია ხელუხლებელი რჩება. ახალი ქვეყნარტიტება ყოველთვის არის მაკავშირებელი, ყოველთვის მშვიდობისმყოფელია. იგი ძველი მოსაზრებების ახალ ფაქტებთან დაქორწინებას მინიმალური რყევითა და მაქსიმალური უწყვეტობით ახორციელებს. ჩვენთვის თეორიის ქვეყნარტიტება პირდაპირპროპორციულადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად წარმატებით გადაეჭრით ამ „მაქსიმუმისა და მინიმუმის პრობლემას.“ მაგრამ, რასაკვირველია, ამ ამოცანის გადაწყვეტისას მიღწეული წარმატება მეტისმეტად შეფარდებითი ხასიათისაა. ჩვენ, მაგალითად, ვამბობთ, რომ რომელიცა თეორია ამ ამოცანას გადაწყვეტს უფრო დამაკმაყოფილებლად, ვიდრე სხვა“, მაგრამ ეს ნიშნავს – დამაკმაყოფილებლად ჩვენთვის, სხვა ინდივიდები კი განსხვავებულად გაუსვამენ ხაზს იმას, თუ რა არის მათთვის დამაკმაყოფილებელი. აქ ყველაფერი, გარკვეულწილად, არის მოქნილი.

ახლა გთხოვთ, განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყროთ იმ როლს, რომელსაც ძველი ქვეყნარტიტებანი ასრულებენ. პრაგმატიზმის მიმართ გამოთქმული უამრავი უსამართლო ბრალდების წყარო ემყარება იმას, რომ ეს გარემოება უგულვებელყოფილია. მათი (იგულისხმება ძველი ქვეყნარტიტებანი – მთარგ.) გავლენა აბსოლუტურად აკონტროლებს სიტუაციას. მათ მიმართ ლოიალობა უპირველესი, უმრავლეს შემთხვევაში, ერთადერთი პრინციპია, რადგანაც ძალიან ხშირად, როდესაც საქმე გვაქვს ახალ ფენომენტთან, რომელიც მოითხოვს ჩვენს უწინდელ მოსაზრებებში სერიოზულ ცვლილებებს, ადამიანები ან საერთოდ უგულვებელყოფენ მათ, ან აბუჩად იგდებენ იმათ, ვინც იღებს და იცავს ამ ახალს.

თქვენ, რასაკვირველია, გასურთ, მოისმინოთ ქვეყნარტიტების ზრდის პროცესის ამხსნელი მაგალითები – ერთადერთ სირთულეს აქ ქმნის მასალის სიჭარბე. ახალი ქვეყნარტიტების უმარტივესი შემთხვევა, ცხადია, იქნება ის, როდესაც ჩვენს გამოცდილებას, უბრალოდ, რიცხობრივად ემატება ახალი ფაქტები, ან ძველი ყაიდის ფაქტების ერთეული, ახალი გამოვლენა. ეს დამატება არ იწვევს ძველი რწმენების შეცვლას. დღე დღეს ცვლის და მათი კონტენტები, უბრალოდ, ერთმანეთს ემატება. თავისთავად ახალი კონტენტები (ავტორი ამ ტერმინში გულისხმობს შინაარსებს, შიგთავსებს) არაა ქვეყნარტიტება, ისინი, უბრალოდ, *მოდიან* და *არიან*. ქვეყნარტიტება

არის ის, რასაც ჩვენ ვამბობთ მათ შესახებ, და როდესაც ვამბობთ, რომ ის მოვიდა, ჭეშმარიტება გამოიხატება ამ მარტივი დამატების ფორმულით.

მაგრამ ხშირად დღის კონტენტი მოითხოვს მოდიფიკაციებს. ახლა ამ კათედრიდან უცბად ყურთასმენის წამლები კივილი და მანიაკივით ქცევა რომ დავინყო, ეს ბევრ თქვენგანში, სავარაუდოდ, გამოიწვევს ჩემი ფილოსოფიის სანდოობის მიმართ საკუთარი აზრის გადახედვის სურვილს. ერთ მშვენიერ დღეს „რადიუმი“ იქცა დღის ახალ კონტენტად, და ერთხანს ისე ჩანდა, თითქოსდა იგი ბუნების კანონზომიერების შესახებ ჩვენს ძირითად შეხედულებებს შეენინაალმდეგა; ეს კანონზომიერება უნდა იდენტიფიცირებულიყო იმასთან, რასაც ენერჯის შენახვა ჰქვია. ერთი შეხედვით, ჩანს, რომ რადიუმი თავად ახდენს კონსერვაციას, რადგანაც მას სითბო თითქოს საკუთარი ჯიბიდან ამოაქვს. რა ვიფიქროთ? რომ დაგვეშვა, რადიუმის გამოსხივება სხვა არაფერია, თუ არა ატომის შიგნით არსებული ჯერ უცნობი „პოტენციური“ ენერჯის გათავისუფლება, შენახვის პრინციპი გადარჩებოდა. „ჰელიუმის“, როგორც რადიაციის შედეგის, აღმოჩენამ გზა გაუხსნა ამ რწმენას. ამგვარად, რემსის(11) თვალსაზრისი, ზოგადად, აღიარებულია ჭეშმარიტად, მიუხედავად იმისა, რომ იგი აფართოებს ჩვენს ძველ წარმოდგენებს ენერჯის შესახებ, იგი იწვევს, მინიმუმ, ცვლილებას მათი ბუნებისას.

მე არ ვფიქრობ, რომ საჭიროა დამატებითი მაგალითების მოტანა. ნებისმიერი ახალი რწმენა აღიარებულია როგორც „ჭეშმარიტი“, იმდენად, რამდენადაც იგი აკმაყოფილებს ინდივიდის სურვილს, განახორციელოს მის ცდაში არსებული სი-ახლის ასიმილაცია მისი რწმენების მარაგთან. იგი ერთდროულად უნდა დაეკიდოს ძველ ჭეშმარიტებას და მოიხელთოს ახალი ფაქტი; და მისი წარმატება, როგორც ეს ერთი წუთის წინ ვთქვი, დამოკიდებულია ინდივიდის შეფასებაზე. როდესაც ძველი ჭეშმარიტებები იზრდება, ახალი ჭეშმარიტების დამატებით ეს სუბიექტური მიზეზებით ხდება. ჩვენ ამ პროცესში ვართ ჩართულნი და ვემორჩილებით ამ მიზეზებს. ის ახალი იდეა ყველაზე ჭეშმარიტი, რომელიც ყველაზე წარმატებულად აღასრულებს თავის ფუნქციას, დააკმაყოფილებს ჩვენს ორმაგ მოთხოვნას. მუშაობის პროცესში იგი თავადვე ქმნის საკუთარ თავს ჭეშმარიტად, თვითკლასიფიცირებას ახდენს როგორც ჭეშმარიტი; იგი თითქოს ამყნობს საკუთარ თავს ჭეშმარიტების უძველეს სხეულზე, რომელიც ამით უფრო იზრდება, მსგავსად ხისა, რომელიც კამბიუმის³ ახალი ფენის აქტივობის შედეგად იზრდება.

ამჟამად დიუი და შილერი აგრძელებენ დაკვირვებების განზოგადებასა და ჭეშმარიტების უძველესი ნაწილებისადმი მისადაგებას. ისინიც ოდესღაც იყვნენ მოქნილნი; ისინიც, ადამიანური მიზეზებიდან გამომდინარე, მიიჩნეოდნენ და იწოდებოდნენ ჭეშმარიტებად; ისინი ასევე იყვნენ შუამავლები ადრე არსებულ ჭეშმარიტებებსა და იმდროინდელ ახალ დაკვირვებებს შორის. წმინდა ობიექტურ ჭეშმარიტებას, ჭეშმარიტებას, რომლის დადგენისას არანაირ როლს არ ასრულებს ცდის ძველი და ახალი ელემენტების დაქორწინებისაგან მოგვრილი სიამოვნება, ვერსად ვიპოვით. ის მიზეზები, რომელთა გამოც საგნებს ვუნოდებთ ჭეშმარიტს, არის მი-

³ Cambium (ლათ. ცვლა) – მცენარის ლაფანსა და მერქანს შორის მოქცეული უჯრედების ფენა, რომელიც ხელს უწყობს მცენარის ზრდას სისქეში.

ზეზი იმისა, თუ რატომაა ისინი ქვემარტივი, რადგანაც „იყო ქვემარტივი“ – ნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ დაქორწინების, ფუნქციის, აღსრულებას.

ამგვარად, სუბიექტური, ადამიანური ყველაფერზე საკუთარ კვალს ტოვებს. ქვემარტივება დამოუკიდებელია; ქვემარტივება, რომელსაც ჩვენ მხოლოდ ვპოულობთ, ქვემარტივება, რომელიც შეუძლებელია მოვარგოთ ადამიანურ მოთხოვნებებს; ქვემარტივება, ერთი სიტყვით, გამოუსწორებელია, უცვლელია. ამგვარი ქვემარტივება, რასაკვირველია, მრავლად არსებობს, ან მოაზროვნე-რაციონალისტების მიერ მიჩნეულია არსებულად. მაგრამ ამ შემთხვევაში იგი აღნიშნავს მხოლოდ ცოცხალი ხის მკვდარ გულს; მისი არსებობა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ქვემარტივებასაც აქვს თავისი პალეონტოლოგია, თავისი „ხანდაზმულობის ვადა“, და იგი შესაძლებელია, გაქვავდეს წლობით ვეტერანული მსახურების შემდეგ და ადამიანების გადმოსახედიდან მხოლოდ უძველეს ნამარხად იქცეს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უძველესი ქვემარტივებები კვლავ მოქნილი რჩებიან. ეს თვალნათლივ გამოჩნდა ჩვენს დროში ლოგიკური და მათემატიკური იდეების ტრანსფორმაციის შედეგად, ტრანსფორმაციით, რომელიც ფიზიკასაც მოიცავს. უძველესი ფორმულები ამჟამად განიმარტება როგორც უფრო ფართო მომცველობითი პრინციპების კერძო შემთხვევები, რომელთა თანამედროვე ფორმისა და ფორმულირების შესახებ ჩვენს წინაპრებს წარმოდგენაც კი არ ჰქონდათ.

შეღერმა ქვემარტივების ამ თეორიას უწოდა „ჰუმანიზმი“, მაგრამ, რადგანაც მის აღსანიშნავად საყოველთაოდ გამოიყენება სახელი „პრაგმატიზმი“, მეც ამ ლექციებში მას ამ სახელით მოვიხსენიებ.

ამგვარად, პრაგმატიზმი, უპირველესად, მეთოდია; მეორე – ესაა ერთგვარი გენეტიკური თეორია ქვემარტივებისა. შემდგომში ეს ორი რამ ჩვენი საუბრის თემა იქნება.

იმის გამო, რომ ქვემარტივების თეორიის შესახებ მოკლედ ვისაუბრე, დარწმუნებული ვარ, თქვენი უმრავლესობისათვის იგი ვერც მთლად ცხადი და ვერც მთლად დამაკმაყოფილებელი იქნებოდა. მომავალში ვეცდები, აუცილებელი დამატებები და განმარტებები მოგცეთ. ლექციაში „სალი აზრის“ შესახებ ვეცდები, განვმარტო, რას ვგულისხმობ, როდესაც ვლაპარაკობ სიძველისაგან გაქვავებულ ქვემარტივებზე. სხვა ლექციაზე დანვრილებით შევჩერდები ზემოთ მოყვანილ თეორიაზე, რომლის თანახმად, ჩვენი აზრები ქვემარტივი არიან პირდაპირპროპორციულად იმისა, თუ როგორი წარმატებით ასრულებენ მოშუალებთა მისიას. მესამე ლექციაზე გიჩვენებთ, თუ რაოდენ რთულია ქვემარტივების განვითარებაში სუბიექტური ფაქტორების ობიექტურისაგან განსხვავება. შესაძლოა, ყველა ჩემი ლექცია არ მოისმინოთ, და თუ მოისმენთ, შესაძლოა, ყველაფერში არც დამეთანხმოთ, მაგრამ დარწმუნებული ვარ, რომ, ყოველ შემთხვევაში, სავსებით სერიოზულად და სათანადოდ ყურადღებით მოეკიდებით ჩემს მსჯელობას.

სავარაუდოდ, განცვიფრდებით, როდესაც გაიგებთ, რომ ბატონების: შილერისა და დიუის თეორიების საწინააღმდეგოდ განქიქებისა და აბუჩად აგდების მძლავრი ტალღა აგორდა. სრულიად რაციონალიზმი აღდგა მათ წინააღმდეგ. გავლენიანი წრეები განსაკუთრებულად მძაფრად ერჩოდნენ ბატონ შილერს; მას, რო-

გორც ყველაზე მაჩანჩალასა და განკეპვლის ღირს მოსწავლეს ეპყრობოდნენ. მე ეს მხოლოდ იმიტომ ვახსენე, რომ ამ ფაქტით ნათელი ეფინება რაციონალისტურ ტემპერამენტს, რომელიც მე პრაგმატულის ხასიათს დავუპირისპირე. ფაქტებს მოცილებული პრაგმატიზმი თავს უხერხულად, არამყუდროდ გრძნობს. რაციონალიზმი თავს შესანიშნავად გრძნობს მხოლოდ აბსტრაქციათა შორის. პრაგმატული საუბრები ჭეშმარიტებაზე მრავლობით რიცხვში, მათ სარგებლიანობასა და მათით მონიჭებულ დაკმაყოფილებაზე, მათ მიერ წარმოებულ წარმატებულ „მუშაობაზე“ და სხვ. – ყველაფერი ეს ინტელექტუალური წყობის ადამიანში აღძრავს ეჭვს, რომ საქმე აქვს უხეში, დაბალი ხარისხის ნაყალბევთან და ჭეშმარიტების სუროგატებთან. ამგვარი ჭეშმარიტებანი მისთვის არ არის რეალური ჭეშმარიტებები. ამგვარი კრიტიკერიუმები წმინდად სუბიექტურია. ობიექტური ჭეშმარიტება, ამის საპირისპიროდ, უნდა იყოს არაუტილიტარული, დიადი, ამაღლებული, დახვეწილი, შორეული, არამინიერი. იგი უნდა იყოს აბსოლუტურად შესაბამისი ჩვენს აზრებთან, ასევე, აბსოლუტურ სინამდვილესთან. იგი უნდა იყოს იმგვარი, როგორადაც ჩვენ აუცილებლობით ვართ მოვალენი, რომ მოვიაზროთ. აქ არანაირი მნიშვნელობა არ აქვს ჩვენი ფაქტობრივად აზროვნების პირობით ხასიათს; ეს ფსიქოლოგიის საქმეა. ყველა ამ საკითხის განხილვისას – ძირს ფსიქოლოგია და გაუმარჯოს ლოგიკას!

შეხედეთ, როგორი განსხვავებაა ამ ორ გონით ტიპს შორის! პრაგმატიზმის გამოიყენება ხდება კონკრეტულის, ფაქტობრივის მიმართ, იგი აკვირდება ჭეშმარიტების მუშაობას კონკრეტულ ცალკეულ შემთხვევებში და შემდეგ ახდენს მის განზოგადებას. მისთვის ჭეშმარიტება არის გამოცდილებაში არსებული განსაზღვრული მუშა ღირებულების ყველა სახეობის გვარობრივი დასახელება. რაციონალისტებისათვის იგი რჩება წმინდა აბსტრაქციად – ეს მხოლოდ სახელია და სხვა არაფერი, რომლის წინაშეც მუხლი უნდა მოვიყარო და თაყვანი უნდა ვცეთ. ამ დროს პრაგმატისტი ცდილობს, საფუძვლიანად დაგვანახვოს, თუ რატომ უნდა მივაგოთ ამგვარი პატივი ჭეშმარიტებას; რაციონალისტს არ ძალუძს, გაიგოს ის კონკრეტული ფაქტები, რომლისგანაც ამოდის მისი აბსტრაქცია. იგი ბრალს გვდებს, რომ თითქოს უარყოფთ ჭეშმარიტებას. სინამდვილეში ჩვენ ვცდილობთ, ზუსტად ავხსნათ, თუ რატომ ეძებენ ადამიანები ჭეშმარიტებას და ყოველთვის ვალდებულნი არიან, ეძებონ იგი. *Ceteris paribus*⁴ ულტრააბსტრაქციონისტი თავს არაკომფორტულად გრძნობს კონკრეტულ ფაქტებთან პირისპირ, იგი უმალ უპირატესობას მიანიჭებს იმას, რაც, მქრქალი, სქემატურია. ორი სამყარო რომ მისცენ ასარჩევად, იგი უეჭველად უნაყოფო სქემების სამყაროს მიანიჭებს უპირატესობას, ვიდრე კონკრეტული სინამდვილის მდიდარ და რთულად აღსაქმელ სამყაროს. იგი უფრო წმინდაა, ნათელი, ღირსებით სავსე.

ვიმედოვნებ, რომ ლექციების ციკლის მსვლელობასთან ერთად, პრაგმატიზმი თავისი კონკრეტული ბუნებისა და ფაქტებთან სიახლოვის გამო შეძლებს თქვენი სიმპათიის მოპოვებას. აქ ჩვენ ვიხილავთ მხოლოდ იმ მაგალითებს, სადაც იგი თავის ღვიძლ დას – მეცნიერებას მისდევს, უკვე ნაცნობი დაკვირვებულის დახმარე-

⁴ ლათ., „სხვა მსგავს თანაბარ პირობებში“.

ბით ახდენს უცნობი დასაკვირვებელის ახსნას. იგი (პრაგმატიზმი – მთარგ.) ჰარმონიულად აერთიანებს ძველსა და ახალს. იგი გარდაქმნის ჩვენს გონებასა და რეალობას შორის (მოგვიანებით ჩვენ განვიხილავთ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს) არსებული „შესაბამისობის“ სტატისტიკური რეალაციის აბსოლუტურად ცარიელ ცნებას ჩვენი კერძო აზრებისა და სხვათა გამოცდილების უნივერსუმს შორის არსებული მდიდარი და აქტიური ურთიერთობის (რომელსაც შეუძლია ნებისმიერმა დეტალურად მისდიოს და გაიგოს) ცნებად, რომელიც ნებისმიერი ჩვენგანისათვის ნათელი და მისაწვდომია; აქ ისინი (აზრები) საკუთარ როლს ასრულებენ და პოვენ-ბენ საკუთარ გამოყენებას.

მაგრამ აქ ხომ არ შევჩერდეთ? მე უნდა გადავდო გამართლება იმისა, რაზეც ვილაპარაკე. ამჟამად მსურს, ორიოდ სიტყვით ავხსნა ბოლო შეხვედრაზე გამოთქმული მტკიცებულება იმის თაობაზე, რომ პრაგმატიზმს წარმატებით შეუძლია, ჰარმონიულად შეაერთოს აზროვნების ემპირიული გზები და ადამიანთა რელიგიური მოთხოვნილებები.

თქვენ, სავარაუდოდ, შესაძლებელია, გახსოვდეთ ჩემი შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ განსაკუთრებულად მძაფრი ფაქტების მოყვარული ტემპერამენტის მქონე ადამიანები შორს იჭერენ თავს დღევანდელი ყაიდის იდეალიზმისაგან, ისინი ნაკლებ სიმპათიას იჩენენ ამ უკანასკნელთა მიერ მონოდებული ფაქტების მიმართ. ეს ფილოსოფია მათთვის უკიდურესად ინტელექტუალურია. ძველმოდური თეიზმი ღმერთის, როგორც ზეციერი მონარქის, მისეული ცნებით, რომელიც დახუნძლულია გაუგებარი ან არაინტელიგიბელური „ატრიბუტებით“, საკმაოდ ცუდი იყო; მაგრამ ვიდრე იგი დიზაინის არგუმენტს მტკიცედ ეჭიდებოდა, ინარჩუნებდა რაღაც გარკვეულ კავშირს კონკრეტულ რეალებთან. თუმცა მას შემდეგ, რაც დარვინიზმმა განდევნა „მეცნიერული“ გონებიდან ბუნებაში არსებული მიზანშეწონილობის არგუმენტი, თეიზმმა დაკარგა თავისი საყრდენი; ერთადერთი, რამაც შესაძლოა, მიიპყროს ჩვენი თანამედროვე წარმოსახვა – ესაა რწმენა რაღაც იმანენტურისა, ან პანთეისტურისა, რომელიც საგნებში მუშაობს, და არა მათ ზემოთ. ფილოსოფიური რელიგიის მაძიებლები, როგორც წესი, დღეს მეტი იმედით შესცქერიან იდეალისტურ პანთეიზმს, ვიდრე ძველ დუალისტურ თეიზმს, თუმცა ის ფაქტიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ უკანასკნელს კვლავ ბევრი დამცველი ჰყავს.

მაგრამ როგორც ეს ჩემს პირველ ლექციაში ვთქვი, ფაქტების მოყვარულთათვის, ემპირიული გონების წყობის ადამიანებისათვის რთულია პანთეიზმის შემოთავაზებულ სახეობასთან ასიმილირება. ეს აბსოლუტისტური ყაიდის პანთეიზმია, რომელსაც სძულს მტვერი (იგულისხმება მიწიერი – მთარგ.) და წმინდა ლოგიკითაა ნასაზრდოები. მას არ აქვს არანაირი კავშირი კონკრეტულ სინამდვილესთან. იგი ამტკიცებს, რომ აბსოლუტური სული, რომელიც ღმერთის სუროგატია, ყველა ცალკეული ფაქტის რაციონალური წინაპირობაა. იგი უკიდურესად ინდიფერენტული რჩება იმის მიმართ, თუ სინამდვილეში რას წარმოადგენენ ცალკეული ფაქტები ჩვენს სამყაროში. დაე, იყვნენ, როგორებიც არიან – აბსოლუტური იქნება მათი წყარო და საწყისი. ეზოპეს ავადმყოფი ლომის იგავისა არ იყოს, ყველა ნაფეხური

ლომის ბუნაგამდე მიდის, მაგრამ *nulla vestigia retrorsum*.⁵ აბსოლუტური ვერ ჩაგიყვანთ პარტიკულარიების სამყაროში, მისი ბუნების იდეიდან გამომდინარე, ვერ შეძლებთ თქვენი ცხოვრებისათვის აუცილებელი ვერცერთი ასე თუ ისე მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანას. იგი, რასაკვირველია, გაძლევთ რწმენას, რომ მასთან ერთად და მისი მარადიული აზროვნების წესიდან გამომდინარე, ყველაფერი არის კარგად. მაგრამ აქ იგი მიგატოვებთ, რათა საბოლოო გადარჩენა საკუთარი სუსტი ძალებით შეძლოთ.

მე შორსა ვარ აზრისგან, რომ უარვყო ამ კონცეფციის სიღიადე, ან უარვყო მისი უნარი რელიგიური ნუგეშისცემისა რესპექტაბელურ პირთა მთელი კლასის მიმართ. მაგრამ, წმინდა ადამიანური თვალსაზრისიდან გამომდინარე, შეუძლებელია უარყოთ, რომ ეს სწავლება აბსტრაქტულობით, გაუცხოებით იტანჯება. იგი მთლიანად პროდუქტია იმისა, რასაც, მე გავბედე და, ვუნოდე რაციონალისტური ტემპერამენტი. იგი უგულბებელყოფს ემპირიზმის საჭიროებებს. მდიდარი და მრავალფეროვანი რეალური სამყაროს ნაცვლად იგი გვთავაზობს ფერმკრთალ სქემას. იგი დახვეწილად მშვენიერია, იგი კეთილშობილია, მაგრამ კეთილშობილია ამ სიტყვის ცუდი გაგებით, რომლის მიხედვითაც, იყო კეთილშობილი, ნიშნავს, რომ არა გაქვს უნარი, ხელი მოჰკიდო შავ სამუშაოს. ოფლისა და ჭუჭყის ამ რეალურ სამყაროში, მე მეჩვენება, რომ „კეთილშობილად“ ნოდებულები ნებისმიერი თვალსაზრისი უნდა მივიჩნიოთ მისი ჭეშმარიტების სანინალმდეგოდ გამოთქმულ მტკიცებულებად და ფილოსოფიური დისკვალიფიკაციის პრეზუმფციად. ჯოჯოხეთის მოციქული შესაძლებელია იყოს ჯენტლმენი და, როგორც გვეუბნებიან, ის არის, მაგრამ ზეციერებისა და დედამიწის ღმერთი, ვინც გინდა იყოს იგი, დანამდვილებით ვერ იქნება ჯენტლმენი. ჩვენ აქ, დედამიწაზე, ჩვენი ტანჯვების მტვერში გახვეულთ, მისი შავი მსახურებანი გაცილებით მეტად გვესაჭიროება, ვიდრე მისი დიდებით ყოფნა ზეცაში.

რაოდენ ერთგულიც არ უნდა იყოს პრაგმატიზმი ფაქტების მიმართ, იგი ჩვეულებრივი ემპირიზმისაგან განსხვავდება იმით, რომ მატერიალიზმის გავლენის ქვეშ არ იმყოფება. უფრო მეტიც, მას არაფერი აქვს სანინალმდეგო აბსტრაქციების გამოყენების მიმართ, თუკი მათ გამოყენება მხოლოდ კონკრეტულ ფაქტებში უკეთ გარკვევის მიზნით ხდება, და თუკი ამას ნამდვილად რალაციისაკენ მაინც მივყავართ. რადგანაც იგი იღებს მხოლოდ იმ დასკვნებს, რომელნიც ჩვენი გონისა და ჩვენი ცდის მიერ ერთობლივად გამომუშავდება, მას არ აქვს *a priori* ცრურწმენები თეოლოგიის წინააღმდეგ. *თუ აღმოჩნდება, რომ თეოლოგიური იდეები ღირებულების მატარებელია კონკრეტული ცხოვრებისეული მომენტების მიმართ, პრაგმატიზმის გადმოსახედიდან ისინი იქნებიან ჭეშმარიტნი, თუკი შეძლებენ წარმატებულად ამის გამოყენებას. ხოლო ის, თუ რამდენად არის შესაძლებელი, მიენეროს მათ ჭეშმარიტების უფრო მაღალი ხარისხი, დამოკიდებული იქნება მათ მიმართებაზე სხვა ჭეშმარიტებებთან, რომელნიც ასევე უნდა იქნენ აღიარებულნი.*

ის, რაც მე ახლა ვთქვი, შესაძლებელია, აბსოლუტის შესახებ ტრანსცენდენტური იდეალიზმის საილუსტრაციო მაგალითად იქნეს მიჩნეული. უპირველეს ყოვ-

⁵ ლათ., „უკან არცერთი ბრუნდება“.

ლისა, მე მას ვუნოდე ბრწყინვალე და ვთქვი, რომ გონითი კლასისათვის რელიგიური კომფორტის მიმნიჭებელია, შემდგომ ამისა, ბრალი დავდე გაუცხოებასა და უნაყოფობაში; იგი ამ ღირებულებათა მატარებელია; იგი კონკრეტულ ფუნქციას აღასრულებს. მე, ჩემდათავად, როგორც კარგმა პრაგმატიკმა, უნდა ვუნოდო აბსოლუტს ჭეშმარიტი „იმდენად რამდენადაც“, და მე ახლა დაუყოვნებლივ უყოყმანოდ ვაკეთებ ამას.

მაგრამ რას ნიშნავს ამ შემთხვევაში „იმდენად რამდენადაც“? ამ შეკითხვაზე პასუხის გასაცემად ჩვენ მხოლოდ გვჭირდება, მოვუხმოთ პრაგმატულ მეთოდს. რას გულისხმობენ ისინი, ვისაც სჯერა აბსოლუტის, როდესაც ამბობენ, რომ მათი რწმენა მათთვის ნუგეშის მიმნიჭებელია? ისინი იმას გულისხმობენ, რომ, რადგანაც აბსოლუტში სასრული ბოროტი უკვე „გადაღებულა“, ჩვენ, როგორც კი ამის სურვილი აღგვეძვრება, უფლებამოსილნი ვართ, მივიჩნიოთ ყველაფერი ის, რაც დროითი და წარმავალია, პოტენციურად მარადიულად შეგვიძლია ვირწმუნოთ მისი შედეგები და ცოდვის გარეშე გათავისუფლდეთ ჩვენი შიშებისაგან და შევწყვიტოთ ნუხილი ჩვენს ბოლოვად პასუხისმგებლობაზე. მოკლედ, ისინი გულისხმობენ, რომ ჩვენ უფლება გვაქვს, დროდადრო მოვიწყოთ მორალური უქმეები, მივუშვათ მსოფლიო ბორბალი, თავისი სვლით იტრიალოს, იმის სრული შეგრძნებით, რომ მისი ბედი ჩვენზე უკეთეს ხელშია და მის საქმეებში ჩარევა ჩვენი საქმე სულაც არაა.

სამყარო იმგვარი სისტემაა, რომლის ინდივიდუალურმა წევრებმა დროგამოშვებით შესაძლოა, მოიხსნან ყველანაირი შიში, მასში არსებობის უფლება აქვთ უზრუნველობისა და სულიერი მოსვენების განწყობებს: აბსოლუტი, თუ არ ვცდები, ალბათ, ნაწილობრივ მაინც, ეს უნდა იყოს; ამგვარია ის დიდი განსხვავება ჩვენს კონკრეტულ ცდებში, რომელთაც მოაქვთ ჩვენთვის მისი ჭეშმარიტება; ესაა მისი ნაღდი ღირებულება (12), როდესაც მისი ინტერპრეტაცია პრაგმატულად ხდება.

ფილოსოფიის რიგითი, არაპროფესიონალი მკითხველი, რომელიც დადებითად ფიქრობს აბსოლუტურ იდეალიზმზე, ამაზე შორს ვერ ბედავს წასვლას. აბსოლუტური მისთვის გამოსადეგია ზუსტად იმდენად, და ეს თავისთავად ისეთი ღირებულებაა, რომ მას არ სიამოვნებს, როდესაც აბსოლუტზე უნდობლად ვლაპარაკობთ და უგულებელყოფს ჩვენს კრიტიკას, რამდენადაც კონცეფციის იმ ასპექტებს, რომელთაც ჩვენ ვეხებით, იგი ვერ მოჰყვება.

თუ აბსოლუტი ამას ნიშნავს, და მეტს არაფერს, ვინ შეძლებს მისი ჭეშმარიტების უარყოფას? ამის უარყოფა ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ ადამიანმა არასდროს არ უნდა მოისვენოს, და რომ უქმეები არასდროს დადგება.

კარგად მესმის, თუ რაოდენ უცნაურად ჩანს ნაწილი თქვენგანისათვის იმის მტკიცება, რომ რომელიღაც აზრი „ჭეშმარიტია“, რადგან მისი რწმენა მოგებიანია ჩვენი ცხოვრებისათვის. თქვენ დანამდვილებით ადვილად დამთანხმდებით, რომ, თუკი აზრი სასარგებლოა, იგი კარგია. თუ ის, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ ამ თუ იმ აზრის დახმარებით კარგია, მზად იქნებით, დაადასტუროთ, რომ ეს აზრი თავისთავად კარგია, რადგანაც მისი (ამ აზრის – მთარგ.) მფლობელები, ჩვენ, უკეთ ვგრძნობთ თავს. განა ეს არ არის უცნაურად არასწორი ხმარება სიტყვისა „ჭეშმარიტი“, – იკითხავთ თქვენ, – რომ ამ მიზეზით ვუნოდოთ აზრებსაც „ჭეშმარიტი“?

ამ რთულ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემა ჩვენი ანგარიშის ამ სტადიაზე შეუძლებლად მიმაჩნია. აქ თქვენ შეეხეთ ბატონების: შილერის, დიუისა და ჩემი ჭეშმარიტების დოქტრინის ყველაზე ცენტრალურ პუნქტს, რომელიც, მე არ შემიძლია, განვიხილო დეტალურად, ვიდრე მეექვსე ლექციამდე არ მივალთ. ნება მიბოძეთ, ახლა მხოლოდ ის ვთქვა, რომ ჭეშმარიტება არის *სიკეთის ერთი სახეობა (one species of good)*, და არა ის, რადაც იგი ხშირად მიიჩნევა: სიკეთისაგან განსხვავებული და მის მიერ კოორდინებული კატეგორია. *ჭეშმარიტება ენოდება ყველაფერ იმას, რაც თავად გვარწმუნებს, რომ არის სიკეთე, და ასევე, არის სიკეთე გარკვეული, ხილული მიზეზების გამო.* რასაკვირველია, დამთანხმდებით, რომ თუ ჭეშმარიტი იდეებში ცხოვრებისათვის არაფერია სასიკეთო, ან თუ მათ შესახებ ცოდნა არის პოზიტიურად უარყოფითი და მხოლოდ ცრუ იდეებია სასარგებლო, მაშინ ვერასდროს ჩამოყალიბდებოდა და ვერ იქცეოდა დოგმად ცნება, რომ ჭეშმარიტება არის ღვთაებრივი და ძვირფასი, და ვალდებულნი ვართ, მას მივდიეთ. ჩვენი მსოფლიოს მსგავს სამყაროში ჩვენი მოვალეობა იქნებოდა უმაღლესი ჭეშმარიტებისაგან. მაგრამ ამ რეალურ სამყაროში ჩვენ ვხედავთ, რომ მსგავსად საკვებისა, რომელიც არა ოდენ აკმაყოფილებს ჩვენს გემოვნებას, არამედ ასევე კარგია ჩვენი კბილებისთვის, კუჭისთვის, ქსოვილებისათვის; ასევე გარკვეული იდეები სასიამოვნოა არა მხოლოდ როგორც აზროვნების ობიექტები, ან საყრდენი სხვა ჩვენთვის ძვირფასი იდეებისათვის, არამედ ასევე გვეხმარებიან ცხოვრების პრაქტიკულ ბრძოლებში. რომ არსებობდეს ნამდვილად უკეთესი სხვა სიცოცხლე, ან რომელიმე იდეის მიმართ რწმენა გვეხმარებოდეს ამ სიცოცხლის წარმართვაში, მაშინ რეალურად უკეთესი იქნებოდა ჩვენთვის, გვერწმუნა ამ იდეისა, *რასაკვირველია, იმ შემთხვევის გამორიცხვით, როდესაც მისი რწმენა შეეჯახებოდა სხვა უფრო მნიშვნელოვან ვიტალურ ინტერესებს.*

„ის, რაც ჩვენთვის უკეთესია, რომ ვირწმუნოთ!“ – ეს ფრაზა თითქოს ჭეშმარიტების განსაზღვრებად ჟღერს და ძალიან წააგავს იმას, რომ ვთქვათ: „ის, რაც ჩვენი ვალდებულებაა, რომ ვირწმუნოთ!“ ამ დეფინიციის ვერცერთი თქვენგანი ვერ იპოვნის ვერანაირ უცნაურობას. განა ვალდებულნი არა ვართ, ვირწმუნოთ ის, რაც ჩვენთვის უკეთესია? და შევძლებთ კია, ხანგრძლივად დავაშოროთ გაგება იმისა, რაც ჩვენთვის უკეთესია, იმას, რაც ჩვენთვის ჭეშმარიტია?

პრაგმატიზმი პასუხობს – არა! და მე სრულად ვეთანხმები მას. შესაძლებელია, თქვენც ასევე ეთანხმებით მას, რადგანაც საკითხი ისმის აბსტრაქტულად, მაგრამ თქვენ, ალბათ, გრჩებათ ეჭვი, რომ, თუ ჩვენ ვირწმუნებთ ყველაფერს, რაც კარგია ჩვენი პირადი ცხოვრებისათვის, მაშინ დავინწყებთ ინდულგენციების გაცემას ამ სამყაროს შესახებ ყველა სახის ფანტაზიების მიმართ, და იმ სამყაროს შესახებ ყველა სახის სენტიმენტალური ცრურწმენების მიმართ. თქვენი ეჭვი აქ, რაღა თქმა უნდა, საფუძვლიანია, და ისიც ცხადია, რომ, როდესაც აბსტრაქტულიდან კონკრეტულზე გადმოდიხარ, რაღაცა ართულებს სიტუაციას.

როგორც ახლა ზემოთ ვთქვი, ის, რაც ჩვენთვის უკეთესია, რომ ვირწმუნოთ, არის ჭეშმარიტი, *იმ შემთხვევის გამორიცხვით, როდესაც ეს რწმენა ეჯახება სხვა უფრო მნიშვნელოვან ვიტალურ ინტერესებს,* მაგრამ რეალურ ცხოვრებაში რომელ

სასიცოცხლო ინტერესებთანაა განსაკუთრებულად იოლი შეჯახება კერძო რწმენისა? ცხადია, რომ იმ ვიტალურ რწმენებთან, რომელთა გამომწვევია მათთან შეუთავსებელი სხვა რწმენები. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ნებისმიერი ჩვენი რწმენის ყველაზე მძვინვარე მტერი ჩვენი სხვა დანარჩენი რწმენაა. ჭეშმარიტებებს აქვთ თვითშენახვის განსაკუთრებულად მძაფრი ინსტინქტი და სურვილი, გაანადგურონ ყველაფერი, რაც მათ ეწინააღმდეგება. აბსოლუტის მიმართ ჩემმა რწმენამ, რომელიც დაფუძნებულია ამ რწმენის მიერ მონიჭებულ სიკეთეზე, უნდა გადალახოს ყველა ჩემი სხვა რწმენის რიგები. დაფუძვით, რომ ის შესაძლებელია, იყოს ჭეშმარიტი, იმდენად, რამდენადაც მორალური დასვენების მომტანია. ამის მიუხედავად, აბსოლუტი, როგორადაც მე ის მესმის, – და ნება მიბოძეთ, ახლა გულწრფელი ვიყო და მხოლოდ პირადად ჩემი სახელით ვილაპარაკო, – ეჯახება ჩემს სხვა ჭეშმარიტებებს, რომელთა მიერ მოგვრილი ხეირის უგულვებლყოფას სრულიადაც არ ვაპირებ. შესაძლებელია, ისეც მოხდეს, რომ ის (აბსოლუტი – მთარგ.) ასოცირებული იყოს იმ სახის ლოგიკასთან, რომლის მიმართაც მტრულადა ვარ განწყობილი, ანდა მან ჩემთვის მიუღებელ მეტაფიზიკურ პარადოქსებში გამხვიოს, და ა.შ., მაგრამ, რადგანაც ჩემი ცხოვრების განმავლობაში განსაცდელები საკმარისად ვინვნიე, აბსოლუტურთან დაკავშირებულ დამატებით ინტელექტუალურ შარებში გახვევის არავითარი სურვილი არ მაქვს, პირადად მე ვწირავ აბსოლუტს. მე მხოლოდ და მხოლოდ ვინყო მორალურ დასვენებას; ანდა, როგორც პროფესიონალი ფილოსოფოსი, რამე სხვა პრინციპის მოშველიებით ვცდილობ, გავამართლო იგი.

რომ შემეძლოს აბსოლუტის ჩემეული ცნების დაყვანა მხოლოდ დასვენების მინიჭების ღირებულებაზე, იგი აღარ შეეჯახებოდა ჩემს სხვა ჭეშმარიტებებს. მაგრამ ჩვენი ჰიპოთეზების ასე მარტივად შეზღუდვა შეუძლებელია. ისინი უამრავი დამატებითი თვისებების მატარებლები არიან, და სწორედ ისინი ეჯახებიან ერთმანეთს. აბსოლუტის მიმართ ჩემი დაეჭვება ამგვარად ნიშნავს უამრავ დამატებით თვისებაში დაეჭვებას, რამეთუ მე მთლიანად დარწმუნებული ვარ მორალური დასვენების ლეგიტიმაციაში.

ახლა თქვენ გესმით, თუ რას ვგულისხმობდი, როდესაც პრაგმატიზმს ვუნოდე დამაკავშირებელი და მშვიდობისმყოფელი, და როდესაც დავესესხე რა პაპინის, ვთქვი, რომ იგი ჩვენს თეორიებს „ნაკლებად შებოჭილს“ ხდის. ფაქტობრივად, პრაგმატიზმს არ აქვს ცრურწმენები, არანაირი ობსტრუქციული დოგმები, არანაირი უცვლელი კანონები და კრიტერიუმები. იგი სრულიად ღიაა ყველაფრისათვის. იგი ყოველნაირ ჰიპოთეზას უწევს ანგარიშს, ყურს უგდებს ნებისმიერ არგუმენტს. აქედან გამომდინარე, რელიგიურ სფეროში უზარმაზარი უპირატესობით სარგებლობს, როგორც ანტითეოლოგიური ტენდენციის მქონე პოზიტივისტური ემპირიზმის, ისე რელიგიურ რაციონალიზმთან შედარებით, რომელიც გამორჩეულია მინიერისგან გაუცხოებულის, კეთილშობილის (noble), უბრალოსა და აბსტრაქტულის მიმართ განსაკუთრებული ლტოლვით.

ერთი სიტყვით, პრაგმატიზმი აფართოებს სამოქმედო ასპარეზს ღმერთის ძიებისათვის. რაციონალიზმი დაკავშირებულია ლოგიკასა და ემპირეასთან. ემპირიზმი ჩაბლაუჭებულია გარეგან გრძნობებს. პრაგმატიზმი მზადაა, აილოს ყველაფერი,

მიჰყევს ლოგიკას ან გრძნობებს და ანგარიში გაუწიოს ყველაზე მოკრძალებულსა და ყველაზე პერსონულ გამოცდილებას. იგი ანგარიშს გაუწევს მისტიკურ გამოცდილებასაც, თუ მას პრაქტიკული შედეგები ექნება. იგი ანგარიშს გაუწევს ღმერთს, პრივატულობის უღრმეს წყვიდადმი მყოფს, თუკი შესაძლებელი იქნება მისი იქ პოვნა.

პრაგმატული ჭეშმარიტების ერთადერთი შესაძლო კრიტერიუმი არის ის, რაც ყველაზე საუკეთესოდ მუშაობს ჩვენთვის, რათა წაგვიძღვეს, რაც საუკეთესოდ მოერგება ცხოვრების ყველა მონაკვეთს და უპასუხებს ჩვენი გამოცდილების მოთხოვნების ერთობლიობას, ოღონდაც იმ პირობით, რომ არაფერი არ იქნება გამოტოვებული. თუ თეოლოგიური იდეები ასრულებენ ამ პირობებს, თუ, კერძოდ, აღმოჩნდება, რომ ღმერთის გაგება აკმაყოფილებს მას, მაშინ რის საფუძველზე უნდა უარყოს პრაგმატიზმმა ღმერთის არსებობის ჭეშმარიტება? მისთვის, უბრალოდ, უაზრო იქნება იმ გაგების „არაჭეშმარიტად“ მიღება, რომელიც აგრერიგად წარმატებულია პრაგმატული გაგებით. განა არსებობს ჭეშმარიტების სხვა განსხვავებული სახე აქ, კონკრეტულ სინამდვილესთან ამგვარი თანხმობაში მყოფობის გარდა?

ჩემს უკანასკნელ ლექციაში მე კიდევ ერთხელ მივუბრუნდები პრაგმატიზმსა და რელიგიას შორის კავშირის საკითხს. მაგრამ თქვენ უკვე შეამჩნევდით, თუ რაოდენ დემოკრატიულია პრაგმატიზმი. მისი მოქმედების საშუალებები ისეთივე მრავალფეროვანი და მოქნილია, მისი რესურსები ისევე მდიდარი და ამოუწურავია, მისი შედეგები სავსეა სიყვარულით, როგორც ეს თავად დედა ბუნებაშია.

*ინგლისურიდან თარგმნა და
კომენტარები დაურთო ანასტასია ზაქარიადემ*

კომენტარები და შენიშვნები:

1. ტექსტი თარგმნილია გამოცემიდან: William James, *What is Pragmatism*, from series of eight lectures dedicated to the memory of John Stuart Mill, in *A New Name for Some Old Ways of Thinking*, (December 1904), from William James, *Writings 1902-1920*, The Library of America.
2. ვილჰელმ ფრიდრიხ ოსტვალდი (1853-1932) – გერმანელი ქიმიკოსი და ფილოსოფოსი, ნატუროფილოსოფოსი, ნობელის პრემიის ლაურეტი ქიმიის დარგში, ენერგეტიზმის ფუძემდებელი. მისი ენერგეტიკული თეორიის მიხედვით, ერთადერთი რეალობა არის ენერგია, ხოლო მატერია ენერგიის გამოვლენის ფორმაა.
3. Ostwald W., *Vorlesungen uber Naturphilosophie*, 1907.
4. შედგოურთ ჰოდჯსონი (1832-1912) – ინგლისელი ფილოსოფოსი, რომელსაც ჯემსი მიიჩნევს პრაგმატიზმის წინამორბედად. თავად ჰოდჯსონი თვლიდა, რომ კანტის პროექტი სრულყო და დაასრულა. იყო არისტოტელეს პირველი საზოგადოების პრეზიდენტი. მთავარი ნაშრომია „ცდის მეტაფიზიკა“.
5. ამ თეორიის თანახმად, არსებობს ორი ტიპის ტემპერამენტი – ხისტი და რბილი. პირველს მიეკუთვნებიან რაციონალისტები, მონისტები, დოგმატური იდეალისტები, მორწუნენი, ოპტიმისტები, თავისუფალი ნების მომხრენი; მეორე ტიპს გა-

- ნეკუთვნებიან ემპირისტები ანუ სენსუალისტები, რომლებიც განწყობილი არიან პესიმისტურად და სკეპტიკურად. ფილოსოფიის ისტორიას განაპირობებენ სხვადასხვა ტემპერამენტის მოაზროვნეთა მოძღვრებები.
6. იგულისხმებიან სამღვდლოების წარმომადგენლები, რომლებიც მოითხოვდნენ, რომ რომის პაპს ჰქონოდა ყველა სახელმწიფოს ყველა საერო საქმეებში ჩარევის განუსაზღვრელი უფლება.
 7. ჯიოვანი პაპინი (1881-1956) – იტალიელი მწერალი, ფილოსოფოსი, იტალიური ფუტურიზმის მამამთავარი. განიცდის ბერგონისა და ჯემსის იდეების გავლენას. ძირითად ნაშრომში – „ფილოსოფოსთა ბინდბუნდი“ – პაპინი აკრიტიკებს კანტის, ჰეგელის, შოპენჰაუერის, კონტის, სპენსერის, ნიცშეს მოძღვრებებს და გვთავაზობს „ვიტალისტური ემპირიზმის“ სახელით ცნობილ საკუთარ თეორიას.
 8. აქ ჯემსი გულისხმობს დარგის სპეციალისტებს.
 9. ჯემსი აქ გულისხმობს ჯონ დიუის (John Dewey) მიერ ჩიკაგოს უნივერსიტეტში შემუშავებულ ინსტრუმენტულ თეორიას.
 10. იგულისხმება ფერდინანდ კანინგ სკოტ შილერის მიერ ოქსფორდის უნივერსიტეტში წარმოებულ კვლევათა შედეგები.
 11. ჯემსი გულისხმობს კოლუმბიისა და ჰარვარდის უნივერსიტეტების პროფესორს, ბირთვული და ელემენტარულ ნაწილაკთა ფიზიკის ცნობილ მკვლევარსა და საზოგადო მოღვაწეს, ნორმან ფოსტერ რემსის, რომელსაც 1989 წელს მიენიჭა ნობელის პრემიის ლაურეატობა ფიზიკის დარგში.
 12. ტექსტში ჯემსი იყენებს ტერმინს – *cash-value*; ამ კონტექსტში, სავარაუდოდ, იგი გულისხმობს ჭეშმარიტ მეცნიერულ ღირებულებას.

ანასტასია ზაქარიადე

ხან ნიშნავს ჰიაგმატიზმი უილიამ ჯემსის მიხედვით

უილიამ ჯემსი (1842–1910) ამერიკული ფილოსოფიის ოქროს ხანის შემოქმედი. მან ჩარღზ სანდერს პირსის იდეებისა და მეთოდის საფუძველზე შექმნა პრაგმატიზმის ორიგინალური კონცეფცია და ძალისხმევა არ დაუკლია მისი ფართოდ გავრცელებისათვის. უილიამ ჯემსის სამეცნიერო კარიერა დაკავშირებულია ჰარვარდის უნივერსიტეტთან. ამ უნივერსიტეტის მედიცინის ფაკულტეტის კურსდამთავრებული, იგი რჩება ჰარვარდის ერთგული – აგრძელებს მუშაობას როგორც პროფესორი: მას ჯერ მიჰყავს სალექციო კურსი ფიზიოლოგიაში, მოგვიანებით, ფსიქოლოგიაში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯემსის დამსახურებაა ამერიკულ უნივერსიტეტში ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის კურსის შემოტანა. მან ერთ-ერთმა პირველმა წაიკითხა ეს კურსი ჰარვარდში. ფსიქოლოგიის საფუძველების სახელით ცნობილი მაღალი დონის კვლევა დღემდე გამოიყენება სახელმძღვანელოდაც. უკვე

1880 წლიდან ჯემსს მიჰყავს ფილოსოფიის კურსი. ამ წლებში ოქსფორდის უნივერსიტეტში ფილოსოფიას უმნიშვნელოვანესი, უპირველესი ადგილი უკავია, ამიტომაც ფილოსოფიის ისტორიკოსები მიიჩნევენ, რომ მე-19 საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ამერიკული ფილოსოფია უმთავრესად ჰარვარდული ფილოსოფიაა.

ჯემსს ეკუთვნის უამრავი ნაშრომი, რომელთა შორის ყველაზე ცნობილია: „რწმენის ნება“ (1897), „ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ (1890), „პრაგმატიზმი“ (1907), „პლურალისტური სამყარო“ (1909).

ჯემსის იდეები და მისი პერსონა დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. მან სიცოცხლეშივე მოიპოვა აღიარება. მისი ტექსტები დიდი ემოციური დატვირთვის მატარებელია, მიუხედავად იმისა, რომ არგუმენტაცია, რომელსაც იგი გვთავაზობს, არ გამოირჩევა სიღრმეებით; ხშირ შემთხვევაში, თითქოსდა შეგნებულადაა გამართივებული, დაცლილი ტრადიციული ფილოსოფიური ენის მახასიათებლებისაგან. მაგალითად, ჯემსი ხშირად ცდილობს ტრადიციული ბერძნული ტერმინების ინგლისურენოვანით ჩანაცვლებას. ჩანს, რომ ჯემსი საკუთრივ ამერიკული ფილოსოფიის სტილის დაფუძნებას ცდილობს.

ჯემსი თვლის, რომ პრაგმატიზმი მხოლოდ ახალი სახელია აზროვნების ძველი წესისათვის. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადამიანები სწორედაც რომ ამ წესით აზროვნებენ. აზროვნების ამგვარი წესი არ აღიარებს აბსტრაქტულ კატეგორიებს და ყოველგვარ „პირველად პრინციპებს“. პრაგმატიზმის გამარჯვება, თვლის ჯემსი, განპირობებული იქნება იმით, რომ იგი „ნორმალურ გონებაზე“ მოახდენს ყველაზე მეტ შთაბეჭდილებას. (William James, Pragmatism, 1995, 69). ფილოსოფიის განვითარების კვალდაკვალ გაიზარდა სასტიკი წინააღმდეგობა და დაპირისპირება სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემებს შორის. ამიტომ თანამედროვე ეპოქაში პრაგმატიზმი უნდა მოგვევლინოს „ფილოსოფიური კამათის მომგვარებლის“ როლში. იგი სწორედაც რომ მეთოდია, და არა მოძღვრება ან სისტემა. იგი ატარებს ნეიტრალურ და ანტიდოგმატურ ხასიათს. პრაგმატიზმს ძალუძს, დაახლოოს მეცნიერება და მეტაფიზიკა. ჯემსი მარჯვედ იყენებს იტალიელი მკვლევარის, პაპინის, ხატოვან შედარებას. (William James, Pragmatism, 39).

ჯემსის მიხედვით, „ფილოსოფიურ ტემპერამენტთა“ ფსიქოლოგიური განსხვავება არის საფუძველი ნებისმიერი ფილოსოფიური დაპირისპირებისა. მისი აზრით, რბილი და ხისტი ტემპერამენტი არის ორი პოლუსი. სავარაუდოდ, ამ დაპირისპირებული ტემპერამენტების პროტოტიპებს ჯემსისთვის წარმოადგენენ მისი კოლეგები, ჰარვარდელი პროფესორები: ბრიტანული აბსოლუტური იდეალიზმის მიმდევარი ჯ. როისი და პოზიტივისტური განწყობების მატარებელი ჩ. რაიტი.

ტემპერამენტთა განსხვავება განაპირობებს იმას, რომ ერთი ფილოსოფოსი რაციონალისტი ხდება, ან: ინტელექტუალი, იდეალისტი, ოპტიმისტი, მორწმუნე, თავისუფალი ნების მომხრე, მონისტი, დოგმატიკოსი; სხვები კი: ემპირისტები ან სენსუალისტები, მატერიალისტები, პესიმისტები, დეტერმინისტები, პლურალისტები და სკეპტიკოსები. ჯემსი ამ პოზიციების უკიდურესობებს მასხრად იგდებს და ხაზს უსვამს, რომ პრაგმატიზმი ყოველი მათგანისაგან საუკეთესოს იღებს. ოპტი-

მიზმისა და პესიმიზმის უკიდურესობებს იგი უპირისპირებს მელიორიზმის თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, სამყაროს გადარჩენა არც გარდაუვალი არ არის და არც შეუძლებელია; ყველაფერი თავად მოქმედი ადამიანის ხელშია. სუბიექტურობა და ობიექტურობა გამოცდილების ფუნქციური ატრიბუტებია. როგორც „სუბიექტური“, იგი წარმოადგენს, როგორც „ობიექტური“ – თავადაა წარმოდგენილი. ამ კონტექსტში ჯემსი აკრიტიკებს გონისა და მატერიის, სულისა სხეულის ტრადიციულ დაპირისპირებას და ამ პოზიციის დაფიქსირებით ყველა სახის დუალიზმს წინასწარ უარყოფს. ჯემსი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფოსებმა გამოიგონეს განსაკუთრებული სუბსტანცია, სახელით „ცნობიერება“ („consciousness“). იგი ხატოვნად აღწერს მის მდგომარეობას, მას შეუძლია მხოლოდ ფილოსოფიის ატმოსფეროში განფენილი შორეული მქრქალი ხმის მოხელთება. რაციონალისტური ფრაზის – „მე ვაზროვნებ“ – ნაცვლად შესაძლებელია ვთქვათ: „მე ვსუნთქავ“. (იხ. William James, *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism"*, 1909; Prometheus Books, 1997).

ფილოსოფიის მთავარი ამოცანა არის მეტაფიზიკის, თეოლოგიისა და მორალის პრობლემების კვლევა. თეოლოგიური და ფილოსოფიური რწმენები ასახავენ ხასიათის ინდივიდუალურ თავისებურებებს. ჯემსმა თავის კვლევებსა და ლექციებში შეძლო, ოსტატურად შეერწყა კვლევის სისტემური ხასიათი გადმოცემის პოპულარულ და ხელმისაწვდომ ფორმასთან.

ამგვარადაა აგებული მისი ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი წიგნი „პრაგმატიზმი – ახალი სახელი აზროვნების ზოგიერთი ძველი მეთოდისათვის“. ესაა ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ლექციები თანამედროვე ფილოსოფიაში, რომელიც ყველაზე უფრო მეტად ციტირებული კვლევაა; იგი სავსეა ცოცხალი ილუსტრაციებითა და მაგალითებით.

პრაგმატიზმის საპროგრამო წიგნი პირველად გამოიცა ლონდონში 1907 წელს. იგი აერთიანებს ლექციათა ციკლს (სულ რვა ლექცია), რომელიც ჯემსმა წაიკითხა 1906 წელს ბოსტონის ლოუელის ინსტიტუტში და 1907 წელს ნიუ-იორკის კოლუმბიის უნივერსიტეტში.

ავტორი ამ წიგნს უძღვნის ჯონ სტიუარტ მილის ხსოვნას. ცოცხალი რომ ყოფილიყო, ჩვენი მოძრაობის ბელადი იქნებოდა, სულის პრაგმატული ღიაობა სწორედ მისგან ვისწავლეო – აღნიშნავს ჯემსი. წიგნის შესავალში ავტორი სთხოვს მკითხველს, არ დასვას ტოლობის ნიშანი „რადიკალური ემპირიზმის“ მისეულ თეორიასა და პრაგმატიზმს შორის – მათ შორის არანაირი ლოგიკური კავშირი არ არსებობს. რადიკალური ემპირიზმის თეორია სავსებით დამოუკიდებელია, იგი არაფერზე არ არის დამყარებული.

წარმოდგენილი თარგმანი – „რა არის პრაგმატიზმი“ – წიგნში შემავალ ლექციათა ციკლის მეორე ლექციაა. იგი პირველად ითარგმნა ქართულ ენაზე.

ჯემსის ფილოსოფიის საყრდენი დებულება ამგვარად ჟღერს: „პრაგმატიზმს არა აქვს არავითარი ურყევი პრინციპი, არავითარი თეორია, იგი მხოლოდ მეთოდია, რომელიც ამართლებს ჩვენი ცდის ნაკადში მომუშავე ყოველივე სასარგებლოს“. (William James, *Pragmatism*, 1995, 33).

პრაგმატული ფილოსოფიური კვლევის საყრდენი ცნებაა გამოცდილება (experience). გამოცდილება განსაზღვრულია როგორც ერთადერთი მოცემულობა ცნო-

ბიერების უწყვეტი ნაკადის სახით; ყოველივე გამოცდილებით და გამოცდილება-შია წარმოდგენილი, და ჩაყენებულია ორგანიზმის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა სამსახურში. გამოცდილების აღწერა, ანალიზი ამომწურავად დაახასიათებს ადამიანის მთელ სასიცოცხლო მოღვაწეობას.

ადამიანთა უმრავლესობას, ჩვეულებრივ მოკვდავსა თუ მეცნიერს, ჯემსის რწმენით, ისეთი ფილოსოფია უნდა, რომელიც ანგარიშს უწევს ფაქტებს და, ამავდროულად, აღიარებს რწმენას ადამიანური ღირებულებებისადმი. ესაა პრაგმატიზმი. „მე გთავაზობთ პრაგმატიზმს, რომელსაც აქვს უნარი, დააკმაყოფილოს ორივე ტიპის ტემპერამენტის მოთხოვნილება“, აღნიშნავს ჯემსი. (William James, *Pragmatism*, 1995, 104).

ფილოსოფიის ისტორია დიდწილად არის ადამიანურ ტემპერამენტთა შეჯახების ისტორია. ტემპერამენტი ფილოსოფოსის აზრთა მდინარებაზე გაცილებით მეტად ზემოქმედებს, ვიდრე უზადო ობიექტური წინაპირობა. ფილოსოფოსი ეძებს სამყაროს, რომელიც მის ტემპერამენტს ყველაზე მეტად უხდება და ამიტომ სჯერა სამყაროს იმ სურათისა, რომელიც ყველაზე მეტად მიუდგება მას“. (William James, *Pragmatism*, 1995, 105-106). ამ თვალსაზრისის საფუძველზე იგება ტემპერამენტთა კლასიფიკაცია. ავტორი გამოყოფს ორ ინტელექტუალურ ტიპს – ხისტსა და რბილს: პირველს მიეკუთვნებიან რაციონალისტები ანუ ინტელექტუალისტები, რომლებიც მონისტური და დოგმატური იდეალიზმისკენ არიან მიდრეკილნი. როგორც წესი, აქვე არიან მორწმუნენი, ოპტიმისტურად განწყობილნი, თავისუფალი ნების მომხრენი; მეორე ტიპს განეკუთვნებიან ემპირისტები ანუ სენსუალისტები, რომლებიც განწყობილნი არიან პესიმისტურად და სკეპტიკურად. ჩვეულებრივ, აქ არიან მატერიალისტები, დეტერმინისტები, ათეისტები, პლურალისტური ონტოლოგიის თვალსაზრისის მატარებლები. ამ ორ ჯგუფს შორის, ჩვეულებრივ, ანტაგონისტური დამოკიდებულება სუფევს. თუმცა რადიკალური განწყობები იშვიათია როგორც ერთ, ისე მეორე მხარეს. (William James, *A Pluralistic Universe*, 1996, 209). ეს ტიპოლოგია ვერ წყვეტს მეტაფიზიკურ პრობლემებს და ვერ აგვაცილებს დაპირისპირებებს, მაგრამ არის საინტერესო დაკვირვება ფილოსოფიური მსჯელობების ფარულ წინაპირობებზე. სხვათა შორის, ამ მიმართულებით აზროვნება ახალი დროის ევროპული ფილოსოფიისთვის არის დამახასიათებელი. ბეკონი, დეკარტი, ზოგადად, კარტეზიანელობა ესწრაფოდნენ გონების განთავისუფლებას „იდოლებისაგან“, ილუზიებისაგან, ცრუ წარმოდგენებისაგან, კლიშეებისაგან, მავნე ჩვევებისაგან, იმისაგან, რაც ხელს უშლის ჭეშმარიტ შემეცნებას.

პრაგმატიზმი ორივე ხაზს აერთებს, ამთლიანებს.

მაშ, რა არის პრაგმატიზმი? – ჯემსის მიხედვით, პრაგმატიზმი, უპირველეს ყოვლისა, არის მეთოდი, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ფილოსოფიური დავის მოწესრიგება. თუ მომწესრიგებელი არ გამოჩნდა, დავას ბოლო არ ექნება. პრაგმატიზმი არცერთ თვალსაზრისს, არცერთ მოძღვრებას არ იცავს. ფილოსოფოსებმა შეთხზეს სამყაროს მრავალი ფორმულა. მაგალითად, მეტაფიზიკოსებს სამყარო წარმოუდგენიათ როგორც გამოცანა. პასუხი არის პრინციპი, ფორმულა, რომელიც ახსნის ამ გამოცანას – ესაა ღმერთი, გონება, აბსოლუტი, მატერია, ენერჯია; ეს ის

პრინციპებია, რომლებითაც ცდილობენ სამყაროს ახსნას. ეს ფილოსოფიები ვერ ატყობენ, რომ ყველა ეს პრინციპი ცარიელი სიტყვაა და ვერაფრის ამხსნელი ვერ იქნება. რა არის ფილოსოფიის ამოცანა?

ჯემსის პასუხი ასეთია: ფილოსოფიამ უნდა მიჩვენოს, რა იქნება განსხვავებული ჩემთვის ჩემი ცხოვრების გარკვეულ მომენტებში, თუ გავიაზრე ესა თუ ის პრინციპი. პრაგმატიზმი არ კმაყოფილდება მეტაფიზიკის მიერ წამოყენებული პრინციპებით, ცარიელი სიტყვებით. ეს პრინციპები საკითხს ვერ და არც წყვეტენ. აზროვნების მიზანია, გამოვიყვანოთ მათი ნაღდი ღირებულება, ის, რაც პრაქტიკულად ქმედითია – ესაა პრაგმატიზმის მოქმედების პროგრამა. პრაგმატიზმის მეთოდი უკუაგდებს პრინციპებს, როგორც საკითხების გადაწყვეტის საშუალებას, და მოითხოვს, შედეგის, რეზულტატის, ნაყოფის მიხედვით შევაფასოთ ისინი.

ჯემსის პრაგმატიზმის არსობრივი ელემენტი არის რელიგიური რწმენის დაფუძნების მცდელობა. (William James, *The Will to Believe*, 1997, 12). ის ამოდის იმ ფაქტიდან, რომ მეცნიერების გაფურჩქვნას მოჰყვა რელიგიური მსოფლალქმის საფუძვლების შერყევა. მეცნიერები, აღნიშნავს ჯემსი, ღრმად მატერიალისტურად და ათეისტურად არიან განწყობილნი. ამ დროს მატერიალიზმის პოზიციებზე გაჩერება, ღმერთის რწმენის უარყოფა ნიშნავს ფილოსოფიის დამარცხებას, ჭეშმარიტი ზნეობრიობისთვის ზურგის შექცევას. ეს ასევე იქნება ადამიანის მიერ საკუთარ განუმეორებელ ინდივიდუალობაზე უარის თქმა, რადგანაც ღმერთი სწორედაც რომ კონკრეტულ ინდივიდს სჭირდება როგორც ბოროტებისა და ქაოსის წინააღმდეგ ბრძოლის ყველაზე საიმედო საყრდენი. ღმერთი, რელიგიური რწმენა ჯემსის მიერ ფუძნდება არა ონტოლოგიური მნიშვნელობით, არამედ ზუსტადაც რომ პრაგმატული მნიშვნელობით: ღმერთის რწმენა გადამრჩენია, იგი სჭირდება ადამიანს. რელიგია, მისი აზრით, შესაძლოა, ჩაითვალოს ჰიპოთეზად, რომელიც შესაძლებელია, ჭეშმარიტიც აღმოჩნდეს, შესაძლებელია, არსებობდეს დაპირისპირებები ღმერთისაკენ მიმართულ ადამიანისა და იმ ტიპის მეცნიერებას შორის, რომელსაც არ სურს ან არ ძალუძს რწმენის განმტკიცება. მორწმუნე ადამიანს, მეცნიერიც რომ იყოს, ეს არ უნდა აბრკოლებდეს, მიაჩნია ჯემსს. მორწმუნე ადამიანის მხარეს არის პერსონული არჩევანის უფლება – აირჩიოს „საკუთარი რისკის ფასად პირადი რწმენა“, ნებისმიერი რელიგიური ჰიპოთეზა, ისევე და ისევე იმიტომ, რომ რწმენა ადამიანისათვის არის გადამრჩენი, „სასარგებლო“, ურწმუნოება კი დამანგრეველია. (William James, *The Will to Believe*, 1997, 97).

ჯემსის პრაგმატიზმი მისი ინტელექტუალური კარიერის დამაგვირგვინებელი ფაზაა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მეტაფიზიკური ხედვის ცენტრალური პუნქტი რადიკალური ემპირიზმის კონცეფციაა.

ჯემსის უდავო დამსახურებაა ის, რომ იგი, უპირველესად, მკვეთრად ასხვავებს ფილოსოფიის საგანს, არსებასა და ამოცანებს, ასევე სხვადასხვა ფილოსოფიური კონცეფციების ურთიერთმიმართებას.

მან შეძლო, დაეფიქსირებინა თანამედროვე ფილოსოფიაში ნათელი პოზიცია – ფილოსოფიისა უნდა გწამდეს! ერთი დათქმით, – თუკი ფილოსოფია შეძლებს ადამიანური ცხოვრების სიღრმეებთან და მის მრავალფეროვან ინდივიდუალურ ტემპე-

რამენტებსა და ინტერესებთან ახლოს ყოფნას. ფილოსოფია, თუნდაც უკიდურესად პროფესიონალური, რომელიც იკეტება აბსტრაქციითა სამყაროში, დახვსებულ პრინციპებში, „ყალბ აბსოლუტებსა და სანყისებში“, მისთვის მიუღებელია.

კონკრეტულის, მისანვდომის, ფაქტების, მოქმედების, ძალაუფლების პრიორიტეტის ცალმხრივი აღიარება, რაციონალისტური მეთოდის უარყოფა და ემპირიულის გაბატონება ჯემსის ფილოსოფიის ნაკლია. რაციონალიზმს არ უარყოფ, მაგრამ იმგვარი რაციონალიზრობა მაინტერესებს, რომელიც გრძნობადი გამოცდილების ნაკადშია ჩართული, – აღიარებს ჯემსი. უკიდურესი სუბიექტივიზმი ცალმხრივობის ნიშანია.

ლიტერატურა:

1. William James. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907), Hackett Publishing 1981: Dover, 1995.
2. William James. The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy. Prometheus Books, 1997.
3. William James. A Pluralistic Universe (1909), Hibbert Lectures, University of Nebraska Press, 1996.
4. William James. Psychology (Briefer Course) (1892) University of Notre Dame Press 1985, Dover Publications, 2001.
5. William James. The Principles of Psychology, 2 vols. (1890) Dover Publications 1950, vol. 1.; vol. 2: Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals (1899), Dover Publications 2001: IndyPublish.com, 2005.
6. William James . The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism" (1909) Prometheus Books, 1997.
7. William James. Memories and Studies (1911) Reprint Services Corp, 1992.
8. William James Essays in Radical Empiricism (1912) Dover Publications, 2003.
9. Letters of William James, 2 vols. Collected Essays and Reviews, 1920.

ANASTASIA ZAKARIADZE

What does Pragmatism Mean by William James?!

William James the most famous American philosopher and psychologist developed his pragmatic philosophy and epistemology, which considers the meaning of ideas and the truth of beliefs not abstractly, but in terms of the practical difference they can make in people's lives. He explored the implications of this theory in areas of religious belief, metaphysics, human freedom and moral values, and social philosophy. he created one of the last great philosophical

systems in Western thought, even if he did not live quite long enough to complete every aspect of it. The combination of his provocative ideas and his engaging writing style has contributed to the enduring impact of his work.

James's book of lectures on *Pragmatism* is arguably the most influential book of American philosophy. The first of its eight lectures presents pragmatism as a more attractive middle ground between the two mainstream approaches of European philosophy. The „tender-minded“ approach tends to be rationalistic, intellectualistic, idealistic, optimistic, religious, committed to freedom, monistic, and dogmatic; by contrast, the „tough-minded“ approach tends to be empirical, grounded in sensations, materialistic, pessimistic, irreligious, fatalistic, pluralistic, and skeptical. It is difficult to identify many pure types of either of these in the history of philosophy, and some thinkers (such as Kant) are deliberately mixed, as is James himself. He thinks that most of us want a philosophical method that is firmly anchored in empirical facts, while being open to, rather than dismissive of, moral and religious values. He offers pragmatism as a philosophy that coherently meets both demands. James's second lecture is committed to showing how the pragmatic method helps us establish meaning by making it a function of practical consequences (the word „pragmatic“ means having to do with action and is etymologically related to our English word „practical“). Before we invest much time or effort in seeking the meaning of anything, we should consider what practical difference it would make if we could find out. Providing an example to illustrate his point, James refers to the Hegelian notion of God as the all-encompassing Absolute Spirit. How should we decide whether this is what we should mean by God? Consider the practical consequences for a believer: on the one hand, it would provide us with the optimistic, comforting assurance that everything will work out for the best; but, on the other, it also undermines the values of human individuality, freedom, and responsibility. From that pragmatic perspective, James rejects the Hegelian notion. Undoubtedly, philosophy provides us with only one legitimate approach to belief, as he observes in his fifth lecture, others being common sense (with its basic concepts derived from experience) and science. However, these others are impotent in dealing with questions of freedom and value.

ბედნიეხების საფუძვლები

იშვიათად თუ შევხვედრივართ ცხოვრებაში ლხენას, რომელიც არ სახეცვლილა და უბედურებას, რომელსაც არ გაუვლია. შესაძლოა, ხალხის ერთი ნაწილის ცხოვრებაში მხიარულებასა და მწუხარებას თანაბარი წილი უძევს, ამის მიუხედავად, ისინი ბუზღუნებენ და ბედს ემდურებიან. ზოგს, შეიძლება, ბედნიერების მეტი დოზა ერგოს, მაგრამ მაინც უკმაყოფილო იყოს. ადამიანთა მოდგმის უმრავლესობას კი საწუხარის წილი უფრო დიდი აქვს და ეს ისინი არიან, ვისაც მოთქმა მართებთ, ბედის სამდურავი რომ არგებდეს მათ რამეს.

როგორ შეიძლება ამ მდგომარეობის პირიქით შებრუნება და ადამიანთა ბედ-ილბაღში ნალველისა და დარდის წილის ბედნიერების დოზით გადანონა?!

გადავინწყება ნებით როდი ხდება! როცა ვინმე უბედურია, ის მთლიანად ივინყებს თავის ბედნიერ დღეებს, ხოლო ბედნიერების ჟამს იშვიათად ავინყდება, ოდესღაც დაჩაგრული და უბედური რომ იყო. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი უარს ამბობს, იყოს კეთილი დროების მადლიერი მამინ, როცა ეს დროება ზურგს შეაქცევს ხოლმე. თვით მართალ იობსაც კი ქვითინი და ბედის სამდურავი მოეძალა, ხანგრძლივი ბედნიერი ცხოვრების შემდეგ განსაცდელი რომ დაუდგა, როცა დაკარგა თავისი ქონება და სწეული შეიქნა. მას რომ მოეგონებინა ხოლმე თავისი უკეთესი დღეები, შეძლებდა, უფრო იოლად გადაეტანა თავისი ცუდი დროება.

რელიგიის, განათლებისა და კანონების უპირველესი და უმთავრესი ვალდებულება არის რეფორმატორთა დიადი იმედის ახდენის ხელშეწყობა, რომ ხალხის უმრავლესობამ უკეთესი ცხოვრება შეძლოს. ამ მიმართულებით იმიტომ ვამახვილებთ ყურადღებას, რომ დღესდღეობით ხალხის რაოდენობა, რომელთა ცხოვრებაშიც ლხენა და ნალველი თანაბარი დოზითაა, ბევრად მეტია, ვიდრე ტუტანხამონის ეპოქაში. რაც უფრო წინ წავინევთ ჩვენს ცოდნაში, სოციალურ რეფორმებსა და სულიერებაში, ეს რაოდენობა კიდევ უფრო გაიზრდება და სასწორის პინა კაცთა ხვედრში კარგი ცხოვრებისაკენ გადაიხრება.

ყველაფრის საიდუმლო მაინც იმაში ძევს, რომ ადამიანი საკუთარი თავის რეფორმირებაზე უნდა ზრუნავდეს. მთავარია, ამ რეფორმის პროცესში იგი იმ უდიდესი ჭეშმარიტებით ხელმძღვანელობდეს, რომ კარგი ცხოვრება მხოლოდ ოთხ ბურჯზე დგას, ესენია: ჯანსაღი სხეული, ჯანსაღი გონება, ჯანსაღი სული და თავშეკავება, ანუ რამის გარეშე იოლად გასვლა.

მრავალი სხვადასხვა გზით შეიძლება მივალნიოთ ამ ოთხ საფუძველს და ბრძენ ხალხთა მოსაზრებები ამის თაობაზე შესაძლოა, განსხვავდებოდეს, მაგრამ მე ვთავაზობ მკითხველს იმას, რაშიც დარწმუნებული ვარ და რაც ჩემი პირადი გამოცდილების შედეგია.

რათა შეინარჩუნო ჯანმრთელობა და კეთილგანწყობა:

ნუ გახდები დამოკიდებული მედიკამენტებსა და ტონუსის გამაძლიერებელ საშუალებებზე!

ნუ მიმართავ ანტიდეპრესანტებსა და ნარკოტიკებს ტკივილის გასაქარვებლად ან სტრესისგან თავდასაღწევად!

ნუ იქნები დამთმობი და შემწყნარებელი იმის მიმართ, რაც შენი ჯანმრთელობისთვის აუცილებელი გგონია, ზედმეტად ნუ მიეცემი შენს სანადელსა და სიამოვნებას, სადავეებს ნუ მიუშვებ ვნებებში!

დანეკი ადრე და ადეკი ადრე!

თავი მიაჩვიე სუნთქვის სწორ, მეცნიერულ მეთოდს; ყოველდღიურად, რამდენიმე წუთით დადეკი ღია ფანჯარასთან ან გარეთ, სუფთა ჰაერზე, ჩაისუნთქე ცხვირით ღრმად, რომ აივსოს შენი ფილტვები, შემდეგ ამოისუნთქე პირით!

ჭამე ყველაფერი, რაც გიყვარს, მაგრამ არა ძლომამდე. დაიცავი შემდეგი წესი: მაგიდას სავსე მუცლით ნუ დატოვებ. თუ გუნებაზე ვერ ხარ, გაიხსენე და მისდიე ამ რჩევას – მუცელია დაავადებათა მიზეზი!

შეინახე მარხვა ერთი-ორი კვირით გაზაფხულის დასაწყისში!

მისდიე გარესპორტულ აქტივობას! ისწავლე, მაგალითად, ცურვა, თევზაობა, ცხენოსნობა ან ტენისი. თუ შენი მდგომარეობა ან სამუშაო არ გაძლევს ამის საშუალებას, მაშინ ცოტა ნაივარჯიშე მაინც სხეულის სანვრთნელი მოძრაობებით, სანამ დასაძინებლად წახვიდოდე და დილაობით, როცა გაიღვიძებ!

იბანავე ცივ წყალში ყოველ დილას და გაშრობისას სულ გახსოვდეს, რომ შენი სხეული წმინდა ეგვიპტურია და შეინახე იგი სუფთად, წმინდად და უვნებლად!

ფეხით ნადი სამსახურში, ან, სულ მცირე, ნახევარი საათი მაინც იარე ფეხით ყოველდღიურად. ჩაისუნთქე დილის სუფთა ჰაერი, რომ სიცოცხლე ჩქეფდეს შენს ძარღვებში და ლოყებზე სულ ვარდისფერი გეფინოს. ფეხით სეირნობისას აცნობიერებდე, რომ შენ ხარ სამყაროს ჯანმრთელი და ჯანსაღი ნაწილი. იარე და შენს ნაბიჯებსა და გულში ფრინველის სიმსუბუქე და მუსიკა იყოს! არაფერი უჭირს, თუ ნაუსტვენ კიდევ, თუნდაც წყნარად, შენთვის, როგორც ფრინველები უგალობენ და შესჭიკჭიკებენ განთიადსა და მზეს.

ერთ დღეს ვნახე, ორი ყმანვილი კაცი ერთმანეთს შებმოდა. ამის მოცქერალმა ხალხმა წაგებულს უთხრა: „მაგას როგორ მოერეოდი, ყოველდღე ვარჯიშობს, ფეხით დადის და ცივ წყალში ბანაობს“.

არის კიდევ სხვა რჩევაც, და ეს ბოლო რჩევაა ჯანმრთელობის შესანარჩუნებლად: ბედს ნუ ჰყვედრი და მოშურნე ნუ იქნები! წუთისოფლის სამდურავი, თუ ავად ხარ, სენს გაგიძლიერებს, თუ გაჭირვებული ხარ, გასაჭირს მოგიმატებს, რადგან წუწუნი გაშორებს მეგობრებს, ამ დროს კი მათში ისეთნიც არიან, ვისაც შენი დახმარება შეეძლო! თუ განსაცდელში ხარ, ჩივილი საქმეს გაგირთულებს. მოშურნეობას რაც შეეხება, ის მთელ ადამიანურ სილამაზეს აკარგვინებს კაცს – სულის მშვენიერებას, გონებისა და თვით სახის სილამაზესაც კი.

ჯანმრთელობის შენარჩუნების ამ ინსტრუქციის დაცვა აგარიდებს ექიმის საჭიროებას. გულმოდგინედ და მუყაითად მისდიე მას და ის იქნება ბედნიერების პირველი საფუძველი!

* * *

რაც შეეხება ჯანსაღ გონებას, მის თანამდევ ძალას, საღ აზრსა და სიბრძნეს, მისი საფუძველი კითხვა, ფიქრი და ჭკრეტაა.

იკითხე ყოველდღე ერთი საათი მაინც სასიამოვნო და სასარგებლო წიგნები და ჟურნალები. სასიამოვნო და სასარგებლო იმიტომ გითხარი, რომ არ მოიწყინო ამ დროს, არ გაღიზიანდე და დრო ტყუილად არ დაკარგო. ერთი ნერვებისა და ვნებების ამშლელ რომანებს!

ცხოვრებასა და მის პრობლემებს მხოლოდ შენი კერძო თვალთახედვიდან ნუ შეხედავ, შეხედე მათ შენი მეზობლის და თვით შენი ოპონენტის თვალთაც კი! გახსოვდეს, რომ ყოველ საკითხს, მინიმუმ, ორი მხარე აქვს.

იყავი მიუკერძოებელი შენს განსჯასა და დასკვნებში, ერთგული – შენი პრინციპებისა, მართალი – შენს გამონათქვამებში, სამართლიანი და პატიოსანი – შენი თავის მიმართაც კი!

წვრილმანებს თავს ნუ შეაწუხებინებ, თორემ უმნიშვნელო, უფერული პრობლემები თავისი სიმრავლითა და სიხშირით დაგისუსტებს სულიერ იმუნიტეტს და ველარ შეძლებ, თავი გაართვა დიდ, მტკივნეულ განსაცდელებს!

შენი გონებრივი და სულიერი ძალები შემოინახე განსაცდელისა და ტანჯვის დღეებისთვის.

განმარტოვდი საკუთარ თავთან ყოველდღე ერთი ან ნახევარი საათით, რათა გონებრივად და ფიზიკურად დაისვენო. თუ ალელვებული, ფიქრარეული, ნაღვლიანი ან გაბრაზებული ხარ, ეს საათი დაგიბრუნებს სინყნარესა და კმაყოფილებას.

გახსოვდეს, ცხოვრების სარბიელზე გონებათა მუდმივი შეჯიბრი მიმდინარეობს და გამარჯვება წილად ხვდება ძლიერ, მოქნილ, გამოცდილ, სწრაფად მოაზროვნე, ზუსტი ანალიზის შემძლე გონებას, რომელიც ფლობს საკითხთა ცოდნას და ხედავს დასანახს მათი ფასადურობის მიღმა. სწორედ ასეთი გონება იმარჯვებს გონებათა ჭიდილში.

* * *

რაც შეეხება სულიერ სიჯანსაღეს, მისი უპირველესი ბურჯი ღვთის რწმენაა. ამ რწმენის პირობა წარმოდგენილია შენი მდგომარეობით, იმით, თუ რა გაკავშირებს სიცოცხლესთან, სამყაროსთან, – მგზნებარე გატაცებით, სიყვარულითა და იმედით.

როდესაც საკუთარ თავთან მარტო დარჩები, მოდუნდი და მოეშვი გონებითა და სხეულით. შემდეგ თვალები დახუჭე და ნურაფერზე იფიქრებ. როცა აივსები მაცოცხლებელი ეთერით, დაიწყე შენი სპირიტუალური მედიტაციები.

იფიქრე, რომ ხარ იმ სამყაროს ნაწილი, რომელიც მთლიანად სინათლე, სიჯანსაღე და ძალაა. თქვი: „ღმერთო, მიბოძე მეტი შუქი, სიჯანსაღე და ძალა!“ იფიქრე, რომ ხარ ადამიანთა იმ საზოგადოების ნაწილი, რომელიც ისეთივე ჯანსაღი და მრთელი უნდა იყოს, როგორც მისი წევრია და თქვი: „ღმერთო, მე საკუთარი თავით დავიწყებ, რათა ამით ჩემი მეზობლის სულიც გამოსწორდეს!“ შემდეგ საკუთარი თავი წარმოიდგინე ისეთი ოჯახის ნაწილად, რომლის ცხოვრების ტვირთსა და

პასუხისმგებლობასაც ინანილებ, ან რომლის საქმეებსაც უძღვები და თქვი: „უფალო, ყველაფერში, რაშიც კი სიყვარული, მიმტევებლობა და სიბრძნეა, ეს შენი შემწობითაა!“

სწორედ ამგვარ სპირიტუალურ მედიტაციაში უკავშირდები უფალს და გაიხადე იგი შენს ყოველდღიურ ლოცვად.

არ გამოგრჩეს, რომ სიმშვიდე და გულდაჯერებულობა სულიერი სიჯანსაღის საუფუძვლებია. მაშ, იყავი დანყნარებული გონებით, მტკიცე ტანითა და განსაცდელში მედგარი გულით! ყოველთვის გახსოვდეს: არ არსებობს ადამიანური უბედურება, რომელშიც ტკივილი და მწუხარება თავის უკიდურეს ზღვარს აღწევს. დიახ, რაც არ უნდა გტკიოდეს, არსებობს მასზე უფრო დიდი ტკივილიც! რაც არ უნდა დიდი უბედურება გჭირდეს, არსებობს უფრო დიდი ჭირიც!

* * *

დარჩა სილატაკე ან ფინანსური ხელმოკლეობა, რომელიც ბედნიერების მომშხამველია, თუნდაც რომ ჯანსაღი იყოს სხეული, გონება და სული! ამ შხამის საწინააღმდეგო მოქმედება კი სამუშაოს აქვს, რომელიც ყოველთვის სულიერ კეთილშობილებასა და საკუთარი თავის რწმენასთან უნდა იყოს შეწყვილებული. თუ შენს მცდელობებში ხელი მოგეცარა ერთხელ, მეორედ, მესამედ, გახსოვდეს, მუდმივი მხოლოდ ბედის ბორბალია, რომელიც გამუდმებით ტრიალებს. თუმცა არ გირჩევ, მხოლოდ მასზე დაამყარო იმედი, თუ ხელი არ გაატოკე და ამ იმედს საქმე არ შეუნწყვილე.

თუ ხელი მოგემართა შენს მცდელობაში, არ გირჩევ, ამაზე გაჩერდე და ამით დაკმაყოფილდე. კმაყოფილება იმედის საპყრობილეა და უმოქმედობის ნავსაყუდელი! დიახ, კაცი ბედნიერების თავის წილს მუდმივ მუშაობაში ნახულობს ისევე, როგორც დიდ ბედნიერებას მუდმივ წარმატებაში პოულობს.

თუმცა მე შენ გეუბნები: „იყავი კმაყოფილი იმით, რასაც ყოველდღიურად მიადწევ, იმ ძალისხმევით, რასაც ყოველდღიურად გაიღებ, თუნდაც რომ ნაყოფი არ გამოიღოს. წადი დასაძინებლად კმაყოფილი, გულდაჯერებული, უფლისა და საკუთარი თავის რწმენით აღვსილი. დილით ადგები და განახლებული შემართებით და ენერგიით კვლავ შეუდგები სამუშაოს“.

უპირველეს ყოვლისა, ამ მშვენიერ, ორატორულ სიტყვას გაგახსენებდი: „სიმდიდრე კარგად ყოფნაშია, როცა არაფერი გჭირდება, არაფერი გაკლია! თუ შეძლებული გახდი, არ დაივიწყო, რომ სიმდიდრე სიღარიბესავით ამცირებს ადამიანს, თუკი ის საყოველთაო სიკეთისთვის, უბედურთა და გაჭირვებულთათვის ძალისხმევას არ გაიღებს. ვინც გასცემს ქონებას, მისი მდგომარეობა უმჯობესდება“. გახსოვდეს, ცხოვრების სარბიელზე ასპარეზობა სულთა შეჯიბრს მოიცავს და ყველაზე კარგი ასპარეზობა კეთილ საქმეებში, ქველმოქმედებაში შეჯიბრია! უფალმა გყოს შენ ერთ-ერთ კეთილისმქნელად და ნეტარ იქნები შენ და ბედნიერი!

მეხსვანი მთხვანთათვის

გაკეთებული ერთი სიკეთე გიჯობდეს ლოცვაში გათენებულ ღამეებს!
მართლაც მორწმუნე, თუნდაც რომ უფალს არ ჰმადლობდეს, სჯობს ავის-
მქნელს, სალოცავად რომ ფხიზლობს და ღამეს ათენებს!

ღვთისმოსაობა უდავოდ კეთილ საქმეებშია და არა ლოცვების შესრულებაში!
ხშირად უმცროსნი ღვთისმოსავ შეიხებზე უფრო წრფელ მორწმუნეებს თამა-
შობენ!

ამქვეყნიურ მომაკვდინებელ ცოდვებში ჩაფლული რამდენი კეთილისმყოფე-
ლი ქალი რელიგიურად უფრო ჯანსაღია და ჭეშმარიტ გზაზე მდგარი, ვიდრე ღვთის
თაყვანისმცემელი მონაზონნი!

სიკეთისთვის დამაშვრალი რამდენი არამორწმუნე მონასტრის ბერზე უფრო
საყვარელია ღვთისთვის!

საქმით და ფიქრით ასკეტნი უკეთესნი არიან, ვიდრე უფლის ხშირი ხსენებით
ლოცვად დაცემული ასკეტნი!

შენ უფლის გზაზე მავალი მაშინ ხარ, თუკი შენი სიტყვა და საქმე ერთმანეთის
შესატყვისია!

სინანული მიტევების იმედად იგივეა, რაც სიკეთის ქმნა მადლობისთვის!

ბალზაკს უთქვამს: „ყოველთვიური სინანული სამუდამო მანკიერებაა!“

თანაგრძობა და ქველმოქმედება ყველაზე კარგი ღვთისმსახურებაა! მედდა,
რომელიც ბოროტმოქმედს ჭრილობას უხვევს, იმათ სჯობს, ვინც მისთვის ლოცუ-
ლობს. ნამღების სუნი მათთვის, ღვთის სამსახური რომ აურჩევიათ, უფრო არომა-
ტულია, ვიდრე საკმევლის სურნელი! დასუსტებული ავადმყოფის თვალში გამკრთა-
ლი სუსტი სხივი უფრო ღამაზია, ვიდრე ტაძარში დანთებული სანთლების შუქი!

შრომით და საქმით ვემსახუროთ უფალს და შრომით და საქმეებით ვადიდებ-
დეთ მას!

ბრძენია ის, ვინც ბედნიერება თავის საქმეში პოვა და არც ფიქრი დაუღლია და
არც დრო დაუხარჯავს სახლში, ქალაქში, მთებსა თუ ილუზიურ და წარმოსახვით სა-
სახლეებში ბედნიერების ძიებაში! ხოლო ის, ვინც იმით ერთობა, რომ იმედდაკარგუ-
ლი საკუთარი სულის კუნჭულებსა და ფიქრებში აფათურებს ხელს თავისი უბედუ-
რებისა და უიღბლობის მიზეზების საპოვნელად, იმას ნააგავს, ვარდის ყლორტი რომ
ჩაურგავს და ყოველდღე ამოთხრის ხოლმე, რათა დააკვირდეს, თუ როგორ იზრდე-
ბა. შენი სულის ყლორტზე იზრუნე იმით, რომ ზარდე ის და ნუ ამოთხრი დილა-საღა-
მოს იმის სანახავად, ბედნიერებამ ფესვი გაიდგა მასში თუ არა. დაუღალავად აკეთე
შენი საქმე და დაივინე, რომ ბედნიერი ხარ! გეფიცები, სწორედ ესაა ბედნიერება!

ყოველი საქმე, რომელიც ეხმარება ადამიანს სასიცოცხლო ძალების ზრდასა
და შენარჩუნებაში – ფიზიკური იქნება ეს, გონებრივი თუ სულიერი; საქმე, რომე-
ლიც ეხმარება მას ცხოვრებისეული საჭიროებების შეზღუდვაში, მხოლოდ ბუნების
კანონის მოთხოვნის შესაბამისად, კეთილი და ღირსეული საქმეა!

ბრძენია ის, ვინც თავისი მიზნისკენ ისე მიდის, რომ არ იმჩნევს გარშემო დაბოლმითა და შურიანთა ეკლებს, სიმდაბლისა და უზნეობის ლანდებს! უსაფრთხოდ იარე, ჩემო ძმაო, და პირველივე ნაბიჯის გადადგმაზე ნუ შეჩერდები! ნუ გაჩერდები, თორემ გაგასწრებენ, ნუ მოიხედავ უკან, თორემ დაეცემი! ჩვენ იმ დროში ვცხოვრობთ, სადაც გაჩერება, შესაძლოა, უკუსვლის ტოლფასი იყოს! იარე უფლის მფარველობის ქვეშ და ეს პოეტური სტრიქონი თან წაიყოლე, გზად იმეორე, რამდენჯერაც კი დაბრკოლებას გადალახავ!

„დაღვრემილობას ვერ მომგვრის მე ვერც ღამე და ვერც ქვეყანა; ვერც მოგზაურობა დამქანცავს და მომწყვეტს ჩემს სასურველ საქმეს!..“

საქმე ბედნიერების მარჯვენა ხელია და მარცხენა კი – ყაირათიანობა!

დაე შენი მიზანი შენს შესაძლებლობას აღემატებოდეს – მაშინ შენი დღევანდელი ნაშრომი გუშინდელს ემჯობინება, ხვალინდელი კი – დღევანდელს!

უდიდესი ღირსება შრომისა სწორედ ისაა, რომ საქმე თავად იყოს მიზანიცა და საშუალებაც!.. რომ სიამოვნება იყოს მასში და არა მის შედეგში!

ნებისმიერი საქმის წარმატების საიდუმლო ისაა, რომ ნახევარი დრო ფიქრსა და განსჯაში გალიო და ნახევარიც – შრომაში! მაშინ შეიცნობ შენს მიზანს და იელი პირდაპირ მისკენ, სწორ გზას იპოვი შენი საწადელისკენ და მას დაადგები! რამდენ ადამიანს მოსცარვია ხელი, რადგან საკუთარი საწადელი არ სცოდნია ნამდვილი ცოდნით და თუ შეუცვნია კიდეც, სწორ და მოკლე გზას ვერ დასდგომია მისკენ! ისინი ქათმებივით მიწას ქექავენ და მტვერს ადენენ, გაუთავებლად მოძრაობენ და ამ მოძრაობაში ღვთის მადლი არაა! იმ ქათმებივით არიან, გაუთავებელი კრიახით რომ აფრთხოვენ გლეხის ფრინველებს, მტვრის კორიანტელს აყენებენ და მეზობლებსაც აწუხებენ! ამ დროს კი ის განძი, რომელსაც ისინი ეძიებენ, სწორედ იმ მიწის ქვეშაა, ისინი რომ კრიახით ქექავენ! ისინი რომ ქათმებივით კი არა, ისე იქცეოდნენ, ბრძენთ როგორც შემვენით, დინჯად და დაფიქრებით რომ ეძებდნენ და არავის აწუხებდნენ მტვრის ბულითა და კრიახით, მათი მოძრაობა არ იქნებოდა ღვთიურ მადლს მოკლებული! თვალეხი რომ გაეხილათ და მიმოეხედათ, ფეხით არ გათელავდნენ იმ განძს, რომელსაც დაეძებენ!

ცხოვრების გარეგნული გამოვლინებანი და მისი საზღვრები დასავლელებს დღეს ცხადზე ცხადი აქვთ – არავითარი ჩრდილის კონტური, მათი საზოგადოებრივი ცხოვრების შავ-თეთრ ბოლოებს რომ შეკრავდა! არავითარი ბინდბუნდი, მათ დღეებსა და ღამეებს რომ შეაერთებდა! არავითარი გზა, მათ ცივილიზებულ შენება-დასახლებასა და ნგრევას რომ ერთმანეთს დააკავშირებდა! აქეთ სიმდიდრის სფეროა მათთან და იქით – სიღატაკისა და გაჭირვების! აქეთ ბიზნესისა და კომერციის ნაყოფიერი ველებია და იქით – უმუშევრობისა და ჭუჭყის ხრიოკი, უსწორმასწორო ნიადაგი! აქეთ სწავლულთა და ბრძენთა გუნდია და იქით – უმეცრებით, ფანატიზმით, უბედურებით შეპყრობილი ლაშქარი! ლატაკნი – მათთან განსხეულებული სიღატაკეა და მდიდარი – სიმდიდრის განსახიერება! საკვირველი კი მათ სიღატაკესა და სიმდიდრეში ისაა, რომ მჭლე ძროხები, რომლებსაც მსუქნები ჭამენ, ყოველდღიურად იმ ზომით მრავლდებიან, რა ზომითაც მათზე ძალადობენ!

ასეთია დღეს სოციალიზმისკენ მსწრაფველი დასავლელების საქმე. ჩვენს მდგომარეობას რაც შეეხება, ჩვენი დღე ღამისგან არ განირჩევა და ჩვენი შენება – ნგრევისგან. ჩვენ საგანთა ჩრდილები ვართ, არც სილატაკეა ჩვენში და არც სიმდიდრე, არც რამედ მოსახსენიებელი მეცნიერება და არც უმეცრება, არც დასაქმება და არც უმუშევრობა! საკვირველია აღმოსავლელთა საქმე – თავიანთ ცხოვრებაში ისინი მარტოოდენ ორი ურთიერთშეუთავსებლობის გრამატიკულ მართებელ კავშირს წარმოადგენენ. შესაძლოა, ესაა ცხოვრების ჭეშმარიტება და შეიძლება, სიმართლე ჩვენს მხარესაა, მაგრამ უეჭველია ის, რომ დასავლელთა პირისპირ აღმოჩენილები, რომლებმაც უკვე ჩვენს მიწაზე დაიწყეს ჩვენი შევიწროება, ჩვენვე აღმოვჩნდებით შეჭმულები ისე, როგორც მჭლე ძროხები იჭმება მათთან ყოველდღიურად, თუკი არ გამოვალთ საგანთა ჩრდილიდან და ხელს არ გამოვიღებთ, თუ გულმოდგინედ და მონდომებით არ შევუდგებით შრომას.

სტაბილური, მყარად ფეხმოუცვლელი კაცისთვის უბედურება ადამიანის დაუცხრომელ ბრძოლაშია!

საკაცობრიო გაჭირვების თავიდათავი – ეს ცივილიზაციათა სივიწროვეში შეხლა-შემოხლა და ჭყლეტა!

ჩემს მეგობარში სიამაყე უფრო მეტად მიყვარს, ვიდრე ვაჟკაცობა; მისგან საკუთარი ღირსების შეგრძნება მიყვარს, თუნდაც ამ სიამაყეში მკაცრი იყოს! არ მიყვარს სიპატარავე, თუნდაც ამ სიპატარავეში კაცი თავაზიანი და გულითადი იყოს!

ამაყ და ქედმაღალ მეგობარში, თუნდაც გაქვავებული სახით, უფრო მეტი სიყვარულია, ვიდრე იმაში, ყოველ შეხვედრაზე მონატრებულებით რომ გხვდება და გული კი წინაპრების საფლავივით აქვს გამოციებული.

თავისუფალი და კეთილშობილი კაცი შენს მეგობრად რჩება, მტრადაც რომ მოგეკიდოს; სულმდაბალი და ზნედაცემული კი, რომ გემოყვრება, მაშინაც შენი მტერია!

შენი მეგობრისთვის ზნეობის გაკვეთილის სწავლებას მეტისმეტად ნუ ჩაეძიები, თუ მისი სიყვარული და კეთილგანწყობა მუდამ გინდა, რომ გქონდეს!

ნუ ელი დახმარებას მეგობრისგან, თუ შეგეშალა, და ნურც იმას ელი, რომ ის შენი საქმისთვის გაირჯება, თუ შენ თვითონ ხელი არ გამოიღე!

ჭეშმარიტი მეგობრობა ყოველი დიდი საქმესავითაა – მასში მონაწილეობს გული, გონება და სინდისი! რამდენადაც გრძნობა მისი საკვებია, მიხვედრილობა მისი ღამპარია, სამართლიანობა კი ორივეს სასწორი! თუ სასწორის რომელიმე მხარემ გადაწონა, მეგობრობა გამოცდისკენ მიდის, საბოლოოდ კი ან გაიდევალეულ მუხად იქცევა, ან მოღალატედ, ანუ – ან წარმოსახვითი ხდება, ან კიდევ – მიწიერი! ის იცხოვრებს და გალევს თავის დღეებს დამახინჯებული და სახედაკარგული – ან გრძნობებში, ან ილუზიებში! ორივე შემთხვევაში მეგობართათვის ამ მეგობრობაში არც მიუკერძოებლობა-სამართლიანობაა და არც სიტკბოება!

ცხოვრება ვინრო სავალია ორ უსასრულოებას შორის და ელვის გაკრთომაა ორ ჩაშავებულ ღრუბელს შორის.

თუ ორი შენი მეგობარი ერთმანეთს წაეკიდა, ნუ დაასწრებ დროს მათ შერიგებას, დრო ხომ მტრობის საუკეთესო წამალია! მეგობრობის თოკის გადაბმაში სის-

წრაფეს, უმრავლეს შემთხვევაში, შედეგად ის მოსდევს ხოლმე, რაც გახრწნილი და მოუშუშებელი ჭრილობის პირის შეკვრას.

ყველაზე ღირსეული სიყვარული იმ ადამიანის უანგარო სიყვარულია, ვინც თავის გაქრობამდე ზედმეტად არც კი შეგამჩნევინებს საკუთარ მეგობრობასა და ერთგულებას. ის ანგარიშით კი არ გთავაზობს მეგობრობას დალხინებაში, რომ მერე პროცენტიტით მოგთხოვოს უკან გაჭირვებაში!

ყველაზე უარესი მეგობარი ისაა, ვინც შენ თავის თანატოლად არ გთვლის! თუ მას თავი შენზე დიდი ვინმე ჰგონია, მაშინ გამცირებს თავის სიყვარულსა და მერყეობა-ცვალებადობაში; ხოლო თუ შენზე ნაკლებად მიაჩნია თავი, გაღიზიანებს თავისი მლიქვნელური სიყვარულითა და მეგობრობით.

ყველაზე მეტად ის სილამაზე მიყვარს, რომელშიც სიმახინჯის რაღაც ნაწილია; სილამაზის ის მოძრაობა, რომელშიც გრაციოზულობა და თვალწარმტაცობაა; სილამაზის ის სიჩუმე, რომელშიც დიდი მჭევრმეტყველებაა!

უფრო მეტად ვამჯობინებდი, ყოველდღე, დღეში ათჯერ ის შეუხედავი გარეგნობა მენახა, რომელშიც ბრწყინვალეობა, სიუცხოვე და გამჭრიახობაა, ვიდრე თვეში ერთხელ ლამაზი შესახედაობა, რომელიც განგიზიდავს და ახლოს არ გიშვებს და სული, რომელშიც უნაყოფო, ხრიოკი უდაბნოა!

ვინც მატერიალური საჭიროებებისა და მინიერი ზრახვების გამო დასდგომია რელიგიურობის, ცრუ ღვთისმოსაობის, მოჩვენებითობისა და მეტისმეტი სიმკაცრის გზას, ისევე შორსაა რელიგიისა და ღმერთისაგან, როგორც დედამინა მზის სისტემის უშორესი პლანეტებისგან.

ჭეშმარიტი რელიგია ადამიანის გულსა და სინდისს ანათებს, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სწორ გზაზე აყენებს და იმქვეყნიურ ცხოვრებაში შესასვლელი ყველაზე კარგი კარისაკენ მიუძღვის. როცა ჩემი მეზობლის სინდისი მზის სხივივით ცოცხალი და წმინდაა, მისი გული კი ვარდივით გადაიფურჩქნება ხოლმე განთიადზე ციური ნამის შესაგებებლად, მაშინ რა მნიშვნელობა აქვს ჩემთვის, დერვიშად იწოდება, იეზუიტებთან ერთად იყრის მუხლს ღვთის თაყვანსაცემად თუ ბუდისტებთან ერთად განიბანება მდინარე განგის წყალში – ის ჭეშმარიტი მორწმუნეა და მართალი და გულწრფელია თავის რწმენაში, ის ღვთისთვის სანდო კაცია.

პირველი ფილოსოფოსნი ყოფიერებასა და სიცოცხლეს იკვლევდნენ და თავიანთ გამოკვლევებს იწყებდნენ მიზეზიდან შედეგისაკენ, რთულიდან მარტივისკენ, ზემოდან ქვემოთ. ჩხრეკდნენ, ხსნიდნენ და მიუთითებდნენ მიზეზებს, სენი იპყრობდა მათ და იხოცებოდნენ ისე, რომ არაფერს უმემკვიდრებდნენ ქვეყანას, არაფერს ტოვებდნენ წარმოსახვებისა და ეჭვების გარდა. დღევანდელი მეცნიერნი სასწაულს ყირაზე აყენებენ და მწერებს, ცოცხალ არსებებსა და მიკრობებს იკვლევენ, სურთ, იმას მიაღწიონ, რითაც წარსულის ფილოსოფოსებმა დაიწყეს.

ესენი შლიან, ანალიზებენ, აწყობენ, სინთეზს უკეთებენ, ავადდებიან და იხოცებიან იქამდე, სანამ წარმოსახვებსა და ეჭვებს ცოტათი მაინც გაფანტავდნენ. შედეგი კი ერთია, ქვემოდან ავალთ ზემოთ თუ ზემოდან დავემვებით ქვემოთ – ყოფიერება, როგორც არ უნდა შეხედოს მას მკვლევარმა მეცნიერმა, მის ცოდნაზე მაღლა რჩება. დიადი საიდუმლოს არსი ისაა, რომ ვარსკვლავებიდან ტელესკოპით

დააკვირდები მას თუ ცოცხალ არსებებს მიკროსკოპით ამოწმებ, სპექტროსკოპით შლი მის სინათლესა და ფერებს თუ ანალიზს უტარებ, ის მაინც დიად საიდუმლოდ რჩება! თხისა და ცხვრის მწყემსი მისგან ისევე კვდება, როგორც სოკრატე და სპენსერი. სამარეთა სიჩუმე ვარსკვლავეთის სიჩუმეს ეთათბირება, ადამიანი კი მათ შორის ჩრდილივით ჩაივლის და გაქრება.

ფანატიკოსი, ღიად და დაუფარავად მოქმედი, თუნდაც ის მოლაპარაკე ცხოველთა უდაბლესი ფენიდან იყოს, უკეთესია, ვიდრე ფანატიკოსი, შემწყნარებლად თავს რომ გაჩვენებს!

ფანატიკოსი ორფეხა ცხოველთა უცნაურ სახეობას მიეკუთვნება. როგორც ცხოველთა სხვა დანარჩენ სახეობებში, ამ სახეობაშიც არის სხვადასხვა ჯიში და ფორმა. მათგან დღეს ცნობილთაგან ყველაზე მთავარია მელიისებრნი, მგლისებრნი, ლოკოკინასებრნი, უხერხემლონი, გველისებრნი და არწივისებრნი: პირველი ჯაბანია, ღამის წყვდიადში ფანატიკოსობს და მთვარის შუქზე საკუთარი კუდის ჩრდილისა ემინია; მეორე დაგვფლეთს შენც და მეც, თუკი ამის შესაძლებლობა მიეცა და თუკი ვერ დავინახეთ ის, რასაც ის ხედავს, ან არ ვილოცეთ მის კვალდაკვალ; მესამეს ამქვეყნად არაფერი ანალვლებს, თავისი ნიჟარისა და იმ წვიმის წვეთის გარდა, ამ თავის ნიჟარაში რქას რომ უსვებლებს, წმინდანის კაბის ქობის გარდა, რომელსაც მზის სხივებისგან თავს აფარებს. ამის გარდა ის ვერაფერს ხვდება, ვერც თავისი არსებობისას და ვერც იმისას, რაც მის არსებობაზე მაღლა ან ქვემოთაა; მეოთხე ჰაერში, მაღლა რჩება ამაღლებული ფანატიზმით, სანამ ლემის სუნს არ იკრავს. აი, მაშინ კი სასწრაფოდ ისე დააცხრება, თითქოს ის ციური მანანა ან ნუგეში ყოფილიყოს!.. არის კიდევ ერთი ძველი დროის სახეობა... მიგიხვდი მინიშნებას და აქ დეტალებზე შეგწყვეტ საუბარს... თუმცა ეს წარჩინებული და ძლევამოსილი ქმნილებაა, რომელიც ფანატიკოსობს ღვთიური ჭეშმარიტებისა და რწმენის სახელით... დიდი ხანია, ეს სახეობა გადაგვარდა და მისგან მხოლოდ ძვლებსლა თუ ნახავ ანტიკვარიატში.

ხალხი აჩრდილებია, რომელთაც მიზნები და სურვილები ამოძრავებს და ქარები და ქარიშხლები სიყვარულისა თუ სიძულვილის ზღვაში ყრის მათ.

რწმენა ორია: თეორიული და პრაქტიკული. თეორიული რწმენა მხოლოდ ადამიანის სურვილია, გაიხანგრძლივოს სულიერი ცხოვრება, მისი მოწინებაა ყველაზე დიდი საიდუმლოს წინაშე და მისი წვდომა; მიხვედრა იმისა, რომ რაღაც იდუმალი კავშირი არსებობს, ორ ღვთაებრივ მარადისობას რომ აკავშირებს – იმას, რომელიც აკვნამდეა და იმას, რომელიც სამარის მიღმაა. პრაქტიკული, ცოცხალი რელიგია კი მხოლოდ ბუნების კანონებით მოქმედებაა, ანუ ყოველი ადამიანის გულის ფიცარზე აღბეჭდილი ღვთიური კანონებით ქმედება. თუ მათგანი ხარ, ჩემო ძმაო, ვისაც უფლის შიში და რიდი აქვს, ე.ი., არასოდეს წააგებ! მაშ, მოეშვი მაღლა, შენს თავზემთ ვარსკვლავების იმედად ყოფნას და დაბლა, შენს ფეხთქვეშ – საფლავებისა; ნურაფერს მიაქცევ ყურადღებას, ჩემო ძმაო, ნუ მიაქცევ ყურადღებას მათ, ვინც დაგადანაშაულებენ შენ რელიგიის სახელით და დაგემუქრებიან ზეცის რისხვითა და ჯოჯოხეთის ცეცხლით, თუ მათ ტრადიციებს არ აღასრულებ, მათ კერპებს არ ეთაყვანები და მათ ლოცვებს არ იბურტყუნებ! იარე შენი გზით და ნურაფერს მიაქცევ ყურადღებას! თუ არ შეგიძლია, დაიცვა და გააძლიერო შენი მხარე და შენი თა-

ვისუფლება; თუ არ შეგიძლია, ჭეშმარიტებას გაამარჯვებინო სიცრუეზე ყველგან და ყოველთვის, ყოველგვარ პირობებში; თუ არ ძალგდის, შეინარჩუნო და დაიცვა უფლის შუქი შენს გულში და უფლის სამართალი – შენს სინდისში, მაშ, უფრო უპ-რიანია შენთვის, რომ იმ ფარას დაუბრუნდე, რომელსაც გამოეყავი! იმ შემოღობილ ადგილს დაუბრუნდი, საიდანაც გამოხვედი და იქ მეცხვარის ძალი დაგიცავს, სულ მინიმუმ, ათეისტების მგლებისაგან.

ჩემშიც და შენშიც არის რაღაც ნისლი და რაღაც, რაც ამ ნისლს მიღმაა, მაგრამ ჩემშიც და შენშიც არის დიადი მარადიული საიდუმლო, რომლის დაფარულ მხარესაც ვერ ამოიცინობს ვერც თანამედროვე და ვერც ძველი მეცნიერება!

შენი აკლდამის ვირთხებმა როდი იციან, ეს სამარხი მარადიულია თუ დროებითი! არ იციან, ვინ ააგო იგი და რატომ; ისინი მხოლოდ მის ერთ კუთხეში ცხოვრობენ ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მის სიბნელეში და ბეჯითად ეძებენ სარჩოს, თავს იცავენ, გაურბიან იმ ცხოველებს, მათი შეპყრობა რომ შეუძლიათ; თავიანთ ნაგრამს ამრავლებენ და ამით შენც გიმატებენ ტანჯვას. ასეთია მათი ცხოვრების არსი და ეს მათი ცხოვრება კი იმ აკლდამაში დულს, რომელიც შენ შენთვის ააგე. შენ კარგად მეყოლე და კაცთა მოდგმა ამ პატარა პლანეტაზე, დედამინა რომ ჰქვია, ვირთხების მსგავსია. ვმუშაობთ, ვიღვნით ამ ყველაზე საზიზღარი ცხოველებივით სიბნელეში, არ ვიცით, სამყარო სამარადისოდ მყარია თუ დროებითი; არ ვიცით მიზანი, რისთვისაც ეს აკლდამა აიგო, დედამინა რომ ჰქვია; არც ჩვენი მასში ყოფნის მიზნისა გაგვეგება რამე, მისი დიადი მშენებლის განზრახვაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ... ეჰ, მართლაც რომ ვირთხები ვართ!

განათლებულმა და აღზრდილმა კაცმა საკუთარი თავით უნდა დაინყოს და თავისი თავი გამოწვრთნას საკუთარი მეცნიერებით. დღეს გაზეთებში რამდენ რჩევა-დარიგებას, დამოძღვრას, მკაცრ კრიტიკას და კიცხვას ვკითხულობთ, სტატიას ძლივს ჩავათავებთ და გოცებულნი ვრჩებით მისი დამწერის დიდი სახელით! ღმერთო, დაილოცა შენი სახელი! ამ დამოძღვრავ და რჩევის მომცემ კრიტიკოსს არ აწყენდა, შინ განმარტოებულიყო, კარი კარგად ჩაეკეტა, ფანჯრები ბამბით ან მუყაოს ქალაღით დაეგმანა და საკუთარი თავით დაეწყო! თუ მის საკუთარ ყურებს არ ეკუთვნის მისი ხმის მოსმენა და მის სინდისს შეგრძნება იმისა, რასაც მისი კალამი ბედავს?!.. უფალო, ღმერთო ერთო, შენ დაგვიფარე კრიტიკის ნამქეზებლისა და გრძნეული კუდიანებისგან!

მატერიის ყოველ სახეობას აქვს მისი განუყოფელი ნიშან-თვისება, უნარი, რომელიც დაბლიდან მაღლისკენ ადის ზემოთ. გაზი, მაგალითად, იფანტება და შესქელდება სივრცეში; წყალი ორთქლდება და წარმოქმნის ღრუბლებს; აზოტი იშლება მცენარეებში და ფოთლებად, ყვავილებად და ნაყოფად გამოდის, იშლება ოთხფეხა არსებებში და ისინი სუნთქავენ, იზრდებიან, დადიან, იშლება ადამიანში და ეს ის გამოცანაა, რომელიც ვერ ამოუხსნია ფილოსოფოსის გონებას, ვერ გადაუჭრია ალექსანდრე დიდის ხმაღს. აზოტში რომ აზროვნებისა და წარმოსახვა-ფანტაზიის მიკრობი იყოს, საკითხავია, ეს მიკრობი ხის ფოთლებში, ცხოველის ინსტინქტში არ უნდა იმალებოდეს?!

ნამდვილი სიმდიდრე ისეთ რამეებშია, რომელთა გარეშეც ადამიანი იოლად გავა. ამჯერად თავს ვიდებ ამ სასწაულის ახსნას – თუ ღარიბი ვარ და ცხოვრების

ზიზილ-პიპილოებისა და გადამეტებული მოსართავების ქონის სურვილი არ მაქვს, როგორებიცაა: ეკიპაჟები, ჯიშინი ცხენები, ხალიჩები, მდიდრული ავეჯი, მორთულობა და ყოველგვარი კომფორტი, მაშ, მე მდიდარი ვყოფილვარ! ხოლო თუ მე შეძლებული ვარ, მაგრამ ფული არ მყოფნის ნვეულებების მოსაწყობად, ცეკვებისა და მუსიკალური საღამოების გასამართავად, არ მყოფნის მოსამსახურეთა ანაზღაურების გადასახდელადაც კი, არ მყოფნის ჩემს მონებსა და საჯინიბოებზე, მაშ, მე ღარიბთაგანი ვარ! რამდენი რამ გვხდის მდიდარს, თუკი ჩვენ ისინი არ გვჭირდება და უმისოდ იოლად გავალთ და რამდენი რამ გვალატაკებს, თუკი ბავშვური დაჟინებით ვითხოვთ და გვინდა ისინი, მოვიხმართ მათ გადარეულებივით!

სათაყვანებელ ამქვეყნიურ საცდურში უამრავი უბედურებაა!

მომწყინდა სიკეთე, რომელსაც ღვთისმომიშნი აკეთებენ უფლის გულის მოსაგებად! მომწყინდა წყალობის ქმნა, რომელიც ზოგიერთს შემოსავლის წყაროდ გაუხდია! რა მრავლად არიან ამგვარი ქველმოქმედნი ქვეყნად და რა ცოტაა ჭეშმარიტი ქველმოქმედება, ყოველგვარი ანგარებისგან თავისუფალი, ყოველგვარი ბინიერებისგან სუფთა! შენ, ეი, მავანო! სანამ ქველმოქმედი გახდებოდე, ჯერ კეთილჰყავ შენი ქცევა და მორალი! სანამ სიკეთის მარცვალს იქმოდე, ჯერ თავად გახდი კეთილი!

არსებობს კაცი, კეთილისმქმნელზე უფრო კეთილი, რომელიც საკუთარი თავისთვის ცხოვრობს უმნიცვლო, კეთილი ცხოვრებით, რომელიც სიკეთეს ისე სჩადის, რომ არც კი იცის. ის არ მიელტვის უფლის ან ხალხის გულის მოგებას, არც პოპულარობას და დიდებას თავისი გაკეთებული სიკეთისა და მადლისთვის! მიუბრუნდი არაბთა წიგნებს, წაიკითხე მათში, ჩემო ბატონო, სულგრძელი იქრიმას¹ ისტორია, არ დაგავინყდეს ომარ იბნ ალ-ხატაბისა² და მოხუცი დედაბრის ისტორიის წაკითხვაც, და როცა სიკეთის კეთების მგზნებარე და გულმხურვალე სურვილი აგიტანს, ჰქმენ იგი ღამით და საიდუმლოდ, რომ კაციშვილმა არ დაგინახოს და შენი სიკეთე არ დაგიმახინჯოს თავისი ქება-დიდებით. გადაარჩინე წყალწალღებული, შემოსე იგი შენი სამოსით და გაიარე! სიამოვნება ხომ სიკეთის ქმნაშია და არა შედეგში!

ჩვენ ყველანი ადამიანურ საზოგადოებაში გზააბნეულნი ვართ, ყველანი ტყეში გზადაკარგული იმ ბიჭივით ვართ, თავის ლეილას რომ უმღერის საკუთარი შიშისა და ნალველის დასავიწყებლად. ჩვენ ყველას ჩვენ-ჩვენი მელოდია გვაქვს, რომელსაც ვლიღინებთ, რათა მან რამენაირად დაგვაინყოს ჩვენი ნამდვილი მდგომარეობა, ყურადღება ჩვენი თავიდან ცოტათი სხვა რამეზე გადაგვატანინოს. უფრო გასაგებად რომ ვთქვა, ჩვენ ყველანი შემთხვევითობას ვემონებით და არსიდან კი

¹ სულგრძელი იქრიმა – მესოპოტამიის გამგებელი ომაიანთა ეპოქაში, შემდგომში დევნილი სწორედ იმისგან, ვისაც თავად ინკოგნიტოდ მადლი უყო. ამის მიუხედავად, მან მაინც არ გაამჟღავნა გაკეთებული სიკეთე და საკუთარი სახელი.

² ომარ იბნ ალ ხატაბი – მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა 634-644 წლებში. ლეგენდის მიხედვით, ერთ ღამეს, როცა ის გადაცმული დაეხეტებოდა ლატაკთა შორის მათი გაჭირვების საკუთარი თვალთ სანახავად, ერთი დედაბრისგან, რომელმაც მისი ხალიფობა არ იცოდა, ბევრი მწარე-მწარე სიტყვა მოისმინა საკუთარ თავზე, თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია ომარისთვის, ისე დაეკმაყოფილებინა დედაბრის საჩივარი, საკუთარი ვინაობა არ გაეთქვა.

შორსა ვართ, ყველანი ვცხოვრობთ გადმოცემებით და არა – ლოგიკურით და რაციონალურით, პირობითობით და არა – უკეთესობისთვის. ღმერთო, შენ შეინყალე შენი მონა-მორჩილნი!

ერთ-ერთი ყველაზე დიდებული, რაც კი წმინდა ნიგნებში წამიკითხავს, ყურანის გამხსნელი სურაა (ფათიჰა).³ ეს ის ლოცვაა, რომელიც იმსახურებს იმას, რომ გულით იმეორებდეს მას ყოველი ადამიანი წელიწადის ყოველ დღეს.

„მხოლოდ შენა გმონებთ და მხოლოდ შენ გთხოვთ შეწვენას!“ ღმერთმანი, ადამიანი – იქნება ეს ყველაზე დახვეწილი ბრიტანელი თუ ყველაზე კულტურული ოსმალე, იქნება ის პარიზიდან თუ ნიუ-იორკიდან, ადანიდან⁴ თუ დაჰომეადან⁵ – დღეს ბევრად უფრო მეტად საჭიროებს სწორ გზაზე დაყენებას, ვიდრე წინასწარმეტყველ დავითის, ადისა და სამუდის⁶ ხალხების ეპოქებში.

ადამიანი, ვინც მცირედი მეცნიერებითა და სიბრძნით კმაყოფილდება, იმას ჰგავს, აბანოში შესული მხოლოდ პირის დაბანას რომ სჯერდება. ასეთისთვის რთული საქმე არაა, პირველობის გვირგვინი ან მძიმე წონაში მოიპოვოს, ან – თავქარიანობაში. მიზნისკენ თუ გააჭენა, ისე დაბრუნდება უკან, ხელში ისევ ორი წკეპლა ეჭირება. მაშ, წავიკითხოთ და ვნახოთ ორი თილისმა – თქვი: „კურთხეულია საიდუმლო, რომელიც ჩემშია!“ და ნუ მიაქცევ ყურადღებას ხალხის აყალმაყალსა და ერების ხმაურს. იცხოვრე კმაყოფილმა, სიმშვიდესა და სინყნარეში, განმარტობაში, ისევე დაიცავი გონებისა და გულის სისუფთავე, როგორც სხეულის სისუფთავეს უფრთხილდები და არ ნააგებ! ცხოვრების სირთულეებსა და საწუხარს საქმით და საკუთარი თავის ზრდით განერიდე. მოკლედ რომ გითხრა, ნაყოფიერი იყავი გამომშრალ, ეკლოვან მცენარეებშიც კი და არ დამწუხრდები იმ დღეს, როცა მოგაკითხავს სიცოცხლის მცელავი სიკვდილის ანგელოზი.

არავინ დავობს იმაზე, რომ ბავშვები გაუაზრებლად ითხოვენ რალაცებს და დაიჟინებენ, აიკვიატებენ ხოლმე, ძირს გორავენ და გაჰყვირიან გაგების უნარდაკარგულები. სრულწლოვან, კეთილგონიერ ადამიანებს შორისაც არიან ისეთნი, ვინც ბავშვებზე იტყობს გაუაზრებლად ითხოვენ რალაცებს, თავიანთ საქმეებში აიკვიატებენ ხოლმე რამეს და თავიანთებურად გორავენ ძირს, ან ხელ-ფეხს სცემენ და ან ენას არ აჩერებენ. ისინიც გაუაზრებლად სჩადიან ამას. ხედავ, რომ წინ და უკან მიდი-მოდიან ისე, რომ არ ესმით, საიდან მოდიან და საით მიდიან. დარბიან, ყვირიან და ბავშვებზე იტყობს მხოლოდ ტკბილეულისა და როზგის კანონს ემორჩილებიან. აი, ეს წამცხვრისა და ტკბილეულის კარადაა, რომელიც ბავშვებმა იციან და აი, ეს კი ჯოხია, რომლის გემოსაც ისინი მაშინ იგებენ, როცა კარადასთან წინ და უკან სიარულს

³ „1. სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა; 2. ქება ალაჰს, უფალს სამყაროთა; 3. მონყალესა, მწყალობელსა; 4. სამსჯავროს დღის მბრძანებელსა; 5. მხოლოდ შენა გმონებთ და მხოლოდ შენ გთხოვთ შეწვენას; 6. გვინინამძღვრე პირდაპირი გზით; 7. იმათი გზით, რომელთაც მიეცი მონყალეება; 8. არა – შერისხულთა და არცა – გზააბნეულთა.“ (თარგმანი გიორგი ლობჯინიძისა)

⁴ ადანა – ბიზანტიური ხანის თურქეთის ქალაქი.

⁵ დაჰომეა – დასავლეთ აფრიკის სახელმწიფო, ყოფილი ბენინი.

⁶ ადი და სამუდი – ძვ. არაბეთის მითური ხალხები, რომლებიც ალაჰმა გაანადგურა ისლამის მოვლინებამდე ბევრად ადრე.

მეტისმეტად მოუხშირებენ. რამდენი ადამიანია ისეთი, ვისაც მთავრობამ ზედ ჯოხიც რომ გადაამტვრიოს, მაინც სიტკბოების კარადის წინ მოკვდება ვნებებისა და სურვილებისთვის ნამებულად. რამდენი კაცია, ტკბილეულს რომ იპარავს და პოლიციის წინ მედიდურობს. ყოვლისშემძლე ღმერთო, დაგვიფარე დიდი ბავშვებისგან!

ქარიშხლები გრძნობებს აძლიერებენ და ამძაფრებენ. მცენარე, რომელსაც ქარები აქეთ-იქით არხევს, ხრის და დრეკს, უფრო ძლიერია, ვიდრე ის, რომელიც შუშის სათბურში იზრდება.

სულებსა და გონებაზე გარკვეულ ზღვრამდე ზენოლა ფარულ ძალებს შობს, რომლებიც ზეციურ აზრსა და წვდომას არაა მოკლებული. მაგრამ თუ ზენოლა ამ ზღვარს გადასცდა, სასონარკვეთასა და განურჩევლობას შობს. სასონარკვეთაში კი, როცა ის გულგრილობის მტვერს ჩამოიფერთხავს, ბოროტი, მომაკვდინებელი ძალაა, უაზრო და გაუგებარი.

ყოველ ადამიანში სიკეთის ნაპერწკალია, რომელსაც ვერ აქრობს ცდომილების ფერფლი, რაც არ უნდა სქელ ფენად წაეყაროს მას. ყოველ ადამიანში სიყვარულისა და ჭეშმარიტების რაღაც ნაწილია, რაც არ უნდა სისაძაგლეში იყოს ეს კაცი ჩაფლული და რაც არ უნდა სწორ გზას აცდენილი!.. და როდესაც ხელს ვართმევ დამნაშავეს, მე ხელს მისი საცოდაობის ფერფლქვეშ მიმაღულ სიკეთის ნაპერწკალს ვუნჯდი, მისი უბედურების ქვეშ მიძინებულ მცირეოდენ სიყვარულს!.. ხელს ვართმევ ამ საცოდავ უსამართლობის მოქმედს, რადგან მაშინ, როცა ის ჩემ წინ დგას, ნამდვილად კეთილისმქმნელია, თუნდაც მხოლოდ დროებით. ამ დროს არ მაინტერესებს არც მისი წარსული, არც მისი მომავალი. მისთვის ხელის ჩამორთმევას არც მისი ჩადენილი ცუდი საქციელი და არც მისი დანაშაული არ მიშლის, არც ის სირცხვილი, მას რომ გარს მოსავს. იმ დროს, როცა მე მის ხელს ჩემს ხელში ვიქცევ, ჩემი სხეულის ელექტროობა გადაეცემა მის სხეულს და შეაძლებინებს, ხელი ჩამომართვას იმ მომენტში.

ყველაზე კარგი და ძვირფასი წიგნი ისაა, რომელიც მისი წაკითხვის შემდეგ არ დამტოვებს იმ მდგომარეობაში, რომელსაც მანამდე ვიყავი მიჩვეული; წიგნი, რომელიც აამოძრავებს ჩემში ახალ, კეთილშობილურ გრძნობას ან ახალ, დიდ მიზანს, ან ახალ, მაღალ იდეას; წიგნი, რომელიც ადგილიდან მომწყვეტს, ან მიბიძგებს ჩემ გარშემო მყოფთა ამოძრავებისკენ; წიგნი, რომელიც ჩემი ღრმა, ლეთარგიული ძილიდან გამომაფხიზლებს, ან გულგრილობის ჭუჭყიდან ამომათრევს, ან იმ გზაზე დამაყენებს, რაც რომელიმე ცხოვრებისეულ ამოცანას ამომახსენებინებს, მაგრამ, მიუხედავად დღეს თავისუფალი გამომცემლობების მიერ გამოცემული უამრავი რომანისა და მოთხრობისა, ასეთი წიგნი ისეთივე სანთლით საძებარი გამხდარა, როგორც ის ღირსებებით შემკული ქალი, ჩვენი ბატონი სოლომონ წინასწარმეტყველი რომ უმღერდა და ეძიებდა.

ბერძენი კლემბროტოსი ზღვაში გადავარდა მას შემდეგ, რაც პლატონის წიგნი წაკითხა სულის უკვდავებაზე. ამ გასაოცარ, უკიდურეს ქმედებაში ერთდროულად ავტორის დიდი ქებაცაა და მკითხველისაც. კლემბროტოსი პლატონის დასაბუთებას რომ არ დაერწმუნებინა, თავის სიცოცხლეს მსხვერპლად არ განირაგდა თავისი რწმენის დასამტკიცებლად. პლატონი კი იმაში დარწმუნებული რომ არ ყოფილიყო, რასაც წერდა, ვერ შეძლებდა კლემბროტოსის ამაში დაჯერებას. ამგვა-

რი წიგნი მართლაც ადგილიდან მოსწყვეტს მკითხველს, მაგრამ მეტისმეტად ძლიერ შეძრავს, ერთბაშად მოსწყვეტს ამ სამყაროს და, ამრიგად, არც ისე გამოსადეგია. ჩვენდა ბედად, ის არაბუღად არ თარგმნილა. მიუხედავად იმისა, რომ მე ეჭვი შემაქვს კლეომბროტოსის საღ გონებაზე ყოფნაში, სრულებით არ მეპარება ეჭვი მის გამბედაობაში, რამაც ის გააკეთებინა, რის სისწორეშიც დარწმუნებული იყო. აბა, რას იტყვი ქრისტიანებზე, მუსლიმებსა და იუდეველებზე, რომლებსაც სწამთ, ან, მინიმუმ, ასე ამბობენ, რომ სწამთ სულის უკვდავების და, ამავდროულად, თავიანთ მიცვალებულებს ისე დასტირიან, თითქოს მათი სულებიც ჭია-მატლის დასაჭმელი იყოს! თუ ჩვენ გულწრფელად გვჯერა, თუ გვწამს, როგორც პლატონსა და კლეომბროტოსს, რომ სული არ კვდება, ხამს, რომ, სულ მცირე, ვხარობდეთ, როცა სული სხეულის ტყვეობიდან თავისუფლდება და თუმცა არ ვითხოვთ თქვენგან, ხარობდეთ და ზღვაში გადაცვივდეთ თქვენი გასაოცარი რწმენის დასამტკიცებლად, ცოცხალთ მაინც ნუ აყრუებთ სიკვდილის ჟამს კივილით და მოთქმა-გოდებით!

ბრძენი სიკვდილს არ უფრთხის, რადგან იცის, რომ სანამ ადამიანი ცოცხალია, სიკვდილი მისგან შორსაა, ხოლო როდესაც ადამიანი კვდება, უკვე ის თავად არის შორს სიკვდილისგან.

ყველაზე კარგი სიკეთე და ქველმოქმედება ისაა, რომელსაც გული და გონება ერთდროულად უშურველად გაიღებს, სხვა დანარჩენი – სიცრუე და თვითმარქვიობაა. მინილადე მე ცოტაოდენი პური, შევჭამ და ცოტა ხანში ისევ ისეთი ვიქნები, როგორც შენი მონყალების ბოძებამდე ვიყავი. შენმა ნამცეცებმა არაფერი შეცვალა ჩემს სულში. მაგრამ აბა, მომეცი შენი მაღალი და მშვენიერი აზრი და ის გაიშლება ჩემს გულსა და გონებაში, შეერევა ჩემს სულს და იქიდან კი მემკვიდრეობით თაობებს გადაეცემა. ყოველ ჰუმანურ ძალაში – გონებრივსა და სულიერში – არის რაღაც ნაწილი ხალასი და წმინდა სიკეთისა. თუ შენში, ჩემო ძმაო, არის რამე ამ ჰუმანური ძალისა, მაშინ ეს სიკეთე გამოედინება შენგან, გინდა ეს თუ არა, და ის მე ხეირად მერგება, მინდა ეს თუ არა.

როდესაც რენე დეკარტმა მატერია განსაზღვრა, მას მხედველობიდან გამორჩა, მოეხსენიებინა ძალა და მოძრაობა, როგორც მატერიის მახასიათებელი ნიშნები. მან მატერია მხოლოდ მოცულობაში გაფართოება-წელვადობის ნიშნით გამოყო, რაც შეეხება მოძრაობას, რომელიც მასში შეინიშნება, ის მიენერა მატერიის გარეთ არსებულ, დამოუკიდებელ ძალას, ანუ ღმერთს. მაგრამ ჩვენ დღეს სკოლებში ვსწავლობთ პრინციპს, რომელიც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა პრიორიტეტებს შორის დამკვიდრდა, კერძოდ, იმას, რომ ძალა, მოძრაობა და მოცულობაში გაფართოება-წელვადობა ერთიანობაში მატერიის მახასიათებელი ნიშნებია; რომ ყოველ მყარ ან ორგანულ სხეულში ფარული ძალაა, რომელიც მექანიკურ მოძრაობაში გადადის; რომ მუდმივი მოძრაობა მატერიის ბუნებაა; რომ სხეულთა შემადგენელი არსი მუდამ მოძრავია, თუმცა მეცნიერები, ხანგრძლივი კვლევის შემდეგ, შესაძლოა, დაუბრუნდნენ დეკარტის „მეცდომას“ და როდესაც გაიგებენ, რა არის ეთერი და აღმოაჩენენ მის ერთ-ერთ საიდუმლოს, უდავოდ შეასწორებენ თავიანთ საბუნებისმეტყველო მოძღვრებებს.

ცნობილ ადამიანთა ცუდსა და კარგ თვისებებს ერთნაირი გადაჭარბებულობა ახასიათებს. ის, რასაც მათზე ყალთაბანდი ახლობლები ამბობენ, იმაზე უფრო საძა-

გელია, ვიდრე ის, რასაც მათზე საძულველი მოშურნეები ლაპარაკობენ. როდესაც ჰერ კრუპი მოკვდა, ქვემეხთა ცნობილი ქარხნების მფლობელი, მისმა მეგობრებმა გაავრცელეს ჭორი, რომ მას საშინლად სძულდა ომი. აი, როგორ ამცირებენ გარდაცვლილებს პირმოთნე ფარისევლები!.. რა ხეირია ხალხისთვის კრუპის ნაღვლიან და მტანჯველ განცდებში, თუკი მან თავისი უზარმაზარი ქონება საომარი იარაღების შექმნასა და მათი აღჭურვილობის წარმოებას შეაღწია!.. ხოლო თუ ჯავშნოსანი მანქანები და ქვემეხები მზადდება ომის გასაჩაღებლად კი არა, მის მოსასპობად, მაშინ ომების შეწყვეტაში დამსახურება ჰერ კრუპის პროდუქციას ჰქონია!..

არიან ადამიანები, ისტორიული გმირებით რომ არიან აღტაცებულნი და ზედმინეებით ჰბაძავენ მათ ნაკლოვანებებში და არა – კარგ თვისებებში, თავიანთი სიბრყვიით გამართლებას დიდ ადამიანთა ანომალიებში ეძებენ და თავიანთ ნაკლოვანებებში მათი ნაკლოვანებებიდან იღებენ მაგალითს.

ჩინოსან და დიდგვაროვან ხალხში არიან ისეთნი, რომლებიც მდაბალთაგან მხოლოდ იმ მლიქვნელებით, ყალთაბანდებითა და შარლატანებით განსხვავდებიან, რომლებიც მათ გარშემო ტრიალებენ და ირევიან.

ადამიანთა სულები ის ნამლებია, რომელთა შეზავებაშიც უფალი და ადამიანი მონაწილეობენ. მათ შორის არის მწარეც და არის ტკბილიც, არის მჟავეც და არის მლაშეც. არის ისეთებიც, ნამლებიდან ყველაზე მეტად რომ ვერ ვიტან – არც გემო რომ არა აქვს და არც ფერი.

ბრძენია ის, ვინც თავისი სულის ხომალდში ყოველდღე მუშაობს და სულ მზადყოფნაშია. საკუთარი ქონებით დაბრმავებულ უმეცარს კი ეს არ ანუხებს, სანამ ტალღების გრგვინვას არ გაიგონებს და საკუთარი სასახლეების გარშემო ყალყზე დამდგარ ზვირთებს არ დაინახავს, მაგრამ წარღვნა შენ როდი დაგელოდება, ჩემო ბატონო! მისი მოსვლის ჟამს აღარას გარგებს შენი შეფიქრებება, ნიჩბების მოსმა და ყვირილი: „ფიცარი მომეცით, ლურსმნები მომეცითო!.. სად არიან მსახურები, ეგ ვირებიო!..“ ჩემო ბატონო! შენი ყურები შენი მსახურისაზე უფრო გრძელი ყოფილა! ის ახლა თავისი ხომალდით მიცურავს და უფალს ადიდება, შენ კი შენს ცდომილებაში იღუპები.

ფილოსოფოსის ცოლმა უთხრა საკუთარ ქმარს: „ვხედავ, ხალხი გლანძღავს, შენს ნათქვამს სისულელედ მიიჩნევს, შენს ქმედებას კიცხავს“. ფილოსოფოსმა მიუგო: „ეს ყველაფერი მათი სიყვარულისგან მოდის, ძვირფასო. მინერალები ან პირუტყვები რომ ვიყოთ, ხალხი ჩვენზე კი არ იფიქრებდა! არც ავად და არც კარგად არ მოგვიხსენიებდნენ! გაგიკვირდება ალბათ, სიყვარული მათ კადნიერებისა და უსაქციელობის ჩასადენად როგორ აგულიანებს, მაგრამ თუ გეტყვი, რომ სიძულვილი სიყვარულის სარჩულია მხოლოდ, განა შენი გაოცება არ გაივლის?! დიახ, ეს ფარული, უხილავი გრძნობა, თუნდაც უმეცრებისგან დამახინჯებული, ფანატიზმით გახრწნილი, შურით თვალეზამოჭმული, მაინც სიყვარულად რჩება, უნდა ეს ამ გრძნობის პატრონს თუ არა! და თუ ყირაზე დადგა, სარჩული გამოჩნდება, გამოეფინება მისი სისაძაგლე და ხალხს ეს გრძნობა სიძულვილი ჰგონია და სძაგს იგი“.

მეცნიერი კაცი არ ერიდება მრწამსისა და დოქტრინის შეცვლას ან მის გამოსწორებას, თუკი ამას ჭეშმარიტება მოითხოვს.

რა ლატაკია კაცი, თუკი საკუთარ თავზე მაღლა თავის აყვანა არ შეუძლია!

ერთხელ შევეცადე, შემეძულებინა კაცი, რომელიც ჩემს გულს უყვარდა. სიძულვილისგან სიცრუისა და თაღლითობის ეტლში ჩავჯექი და წარმოვიდგინე, რომ შევიძულე იგი, მაშინ, როცა სინამდვილეში, მიყვარდა. ასე ვიყავი, სანამ საკუთარი სული არ ამიმხედრდა, ბრალი არ დამდო და მომთხოვა, საქმე გამომესწორებინა, ცოდვა გამომესყიდა საკუთარი სინდისისა და ჩემი მეგობრის წინაშე. დავიწყე ამ მიზნით ჩემი მეგობრის ძიება და ვერ კი ვიპოვე იგი, უფრო სწორად, სანოლს მიჯაჭვული ვნახე. ო, ღმერთო, მისი გაციებული გვამი ვპოვე. მოკვდა ჩემი მეგობარი მანამ, სანამ ვნახავდი, დაველაპარაკებოდი და პატიებას ვთხოვდი. მოკვდა, სანამ მოისმენდა სიტყვას, რომლის წარმოთქმა ჩემს ბაგეს ეტკბილებოდა. მოკვდა ისე, რომ ვერ ნახა, როგორ დავწვი სიცრუის სამოსელი მის კუბოსთან. მოკვდა და მისი თვალებით სიკვდილი შემომაცქერდა, მითხრა: „განა გსმენია, ვინმესთვის როდისმე დამეხანებინოს და საქმის გამოსწორება, ანგარიშების გასწორება დამეცლიოს?! და თუ ვერ მხედავდი და ჩემი ხმა არ გესმოდა, განა შენი სული ვერ ხვდებოდა ჩემს შემონათვალს? განა შენი სინდისი ვერ გრძნობდა ჩემი ხელის სიმძიმეს?!“ დიახ, ვფიცავ ცათა მეუფეს, სიკვდილი შურს იძიებს ხოლმე სიმართლისა და ჭეშმარიტებისთვის, შურს იძიებს ყირაზე დაყენებული სიყვარულისთვის და თუ ამგვარ მდგომარეობაში ყოფილხარ, ძვირფასო მკითხველო, იჩქარე შენი საყვარელი მეგობრისკენ, სანამ სიკვდილი ჩადგება მასა და შენს სიყვარულს შორის, სანამ სიკვდილი შეგიშლის ხელს საქმის გამოსწორებასა და შენი ანგარიშის გასწორებაში.

არაბულიდან თარგმნა დარეჯან გარდავაძემ

ამინ ახ-ჩიქანის ომი მხატვრულ-ფილოსოფიური ასე

ამინ არ-რეიჰანი (1876 – 1940 წწ.) მაჰჯარის – ამერიკაში XX ს-ის დასაწყისის სირიულ-ლიბანური ემიგრაციის – ლიტერატურისა და სირიულ-ამერიკული ფილოსოფიურ-ლიტერატურული სკოლის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ფიგურაა. ეს სკოლა და მისი კორიფეები რეალურად XX საუკუნის დასაწყისის ნაჰდას (ალორძინების) არაბული საზოგადოებრივ-კულტურული მოძრაობის განუყოფელ და ძალიან მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდნენ და, იმის მიუხედავად, რომ ეს სკოლა არაბული რეგიონის გარეთ ჩამოყალიბდა (ამერიკაში სირიულ-ლიბანური ემიგრანტული დიასპორის მიერ), მან თავისი მულტიკულტურული ღირებულებებით ძლიერი ბიძგი მისცა არაბული კულტურის მოდერნიზაციას და დასავლურ-აღმოსავლური კულტურული სინთეზის პროცესს, თან არაბული კულტურული იდენტობის უმთავრესი ნიშნების შენარჩუნებით.

მეცნიერები, რომლებიც მე-19 ს-ის ბოლოს – მე-20 ს-ის დასაწყისში არაბულ სამყაროში მიმდინარე მოდერნიზაციის პროცესს იკვლევენ, უპირისპირდებიან იდეას, რომ ნაჰდა არის გარკვეულ დროში მოქცეული პროცესი, რომელიც დროის რაღაც მონაკვეთში უნდა დასრულდეს. როდესაც განიხილავენ, თუ რა არის ამ პროცესში „იმპორტირებული“ და რა – „თვითმყოფადი“ არაბული კულტურისთვის, მიიჩნევენ, რომ ამ კვლევის მთავარი დანიშნულება არის ამ მოდერნიზაციის პროცესის უწყვეტობის ჩვენება. პროცესის უწყვეტ რეჟიმში გადაყვანაში კი მაჰჯარის სკოლასა და მის ფარგლებში შექმნილ ლიტერატურას განუზომლად დიდი როლი აქვს.

ამ სკოლის მხატვრულ-ესეისტიკური მემკვიდრეობა ყველაზე უკეთ წარმოაჩენს იმ ფაქტს, რომ მათი ავტორები თავიანთი ეპოქის დიდი მოაზროვნეები არიან, რომელთა ნააზრევი ღრმა ფილოსოფიურ-რელიგიურ საფუძველს, აღმოსავლურ-დასავლური ფილოსოფიისა და რელიგიური მოძღვრებების ზედმიწევნით ცოდნას და მათ სინთეზს ემყარება.

როგორც სივრცით, ისე დროით კატეგორიებში ორ რადიკალურად განსხვავებულ სამყაროს შორის მოქცეულებს, ნამდვილად არ გაემტყუნებათ, ასეთ დიდ როლს რომ ანიჭებენ ბედნიერების ძიებას და ამხელა მნიშვნელობას აძლევენ ბედნიერების იდეის კონცეპტის ჩამოყალიბებას. ადამიანური აზრის ერთ-ერთი ძირითადი და ფუნდამენტური თანამდევი მიზანი ხომ ადამიანისთვის ბედნიერებისკენ გზის გაკვალვაა! ანტიკური სამყაროდან მოყოლებული (დემოკრიტე, სოკრატე, პლატონი...), ამინ არ-რეიჰანის ეპოქამდე ფილოსოფია და დიდი ფილოსოფიური სკოლები ადამიანური ბედნიერების „რეცეპტის“ ამოცნობას ცდილობს და ბედნიერებას სულის მისწრაფებასთან აიგივებს.

ამინ არ-რეიჰანი, ჩანს, კარგად იცნობს ამ თეორიებს და თავის ბევრ ესესა თუ მხატვრულ ნაწარმოებში დიდ ადგილს უთმობს ბედნიერების თემას („ხალიდის

წიგნი“, „რა არის ბედნიერება“, „ბედნიერების საფუძვლები“, „მარცვალ მთესველ-თათვის“ და სხვ.), მიიჩნევს, რომ ბედნიერება ადამიანის სულიდან მოდის, შიგნიდან და არა გარედან; ბედნიერება სულიერი სრულყოფით მიიღწევა და რელიგიის, განათლებისა და საკანონმდებლო სისტემის მიზანი სწორედ ადამიანთა სულიერი ამაღლების ხელშეწყობაა, რადგან თუ საზოგადოებაში ბევრია დალხენითა და ბედნიერად მცხოვრები ადამიანი, ასეთი საზოგადოებაც ბევრად უფრო ჯანსაღია, უფრო კეთილი და სამართლიანი.

ძალიან საინტერესოა, რომ ამინ არ-რეიჰანი ბედნიერებას განწყობის მდგომარეობად მიიჩნევს, რომელიც ადამიანმა დაუცხრომელი ძალისხმევით უნდა გამოიმუშავოს და იგი მისი ქცევის საფუძველია. ეპიკურელთა მსგავსად, ისიც ბედნიერებას სიამოვნების განცდასთან აიგივებს და ეს განცდა, მისი აზრით, უპირველესად, შრომის პროცესიდან, საყვარელი საქმისთვის თავის მიძღვნიდან და სიკეთის ქმნიდან მოდის. ყველაზე კარგი სიკეთე და ქველმოქმედება კი მისთვის ისაა, რასაც გული და გონება ერთდროულად უშურველად გაიღებს.

ეპიკურელებით ისიც ზომიერებისა და თავშეკავების მომხრეა ბედნიერებით მოგვრილ სიამოვნებაში და ამისთვის არააუცილებელი მოთხოვნები უგულვებელყოფისკენ მოუწოდებს ადამიანებს, რადგან ბედნიერება სულიერ და გონებრივ სიმდიდრეშია და არა მატერიალურში! სიმდიდრე სიღარიბესავით ამცირებს ადამიანს, თუკი ის საყოველთაო სიკეთისთვის, უბედურთა და გაჭირვებულთათვის ძალისხმევას არ გაიღებს.

ასევე ეპიკურელთა დარად მიიჩნევს, რომ ბედნიერებას გაჭირვებისა და სიკვდილის მოლოდინის შიში აქრობს, ამიტომ, ბედის სამდურავს ცხოვრების მიერ ბოძებული ბედნიერების ხსოვნა და არდავინყება სჯობს, მისი შენარჩუნებისთვის გულმოდგინედ და მუყაითად გარჯა. მას სჯერა, რომ ყოველ ადამიანში არის იდეალების რაღაც ნისლი და რაღაც, რაც ამ ნისლს მიღმაა, მაგრამ ყოველ ადამიანში არის დიადი მარადიული საიდუმლო, რომლის დაფარულ მხარესაც ვერ ამოიცნობს ვერც თანამედროვე და ვერც ძველი მეცნიერება! რწმენა კი ადამიანის სურვილია, გაიხანგრძლივოს სულიერი ცხოვრება, მისი მონივნება ყველაზე დიდი საიდუმლოს წინაშე და ამ საიდუმლოს წვდომა; მიხვედრა იმისა, რომ რაღაც იდეალური კავშირი არსებობს, ორ ღვთაებრივ მარადისობას რომ აკავშირებს – იმას, რომელიც აკვნამდეა და იმას, რომელიც სამარის მიღმაა... ბრძენი სიკვდილს არ უფრთხის, რადგან იცის, რომ სანამ ადამიანი ცოცხალია, სიკვდილი მისგან შორსაა, ხოლო როდესაც ადამიანი კვდება, უკვე ის თავად არის შორს სიკვდილისგან.

აქ წარმოდგენილი ორი ესე – „ბედნიერების საფუძვლები“ და „მარცვალ მთესველთათვის“ – კარგად უჩვენებს მკითხველს ამინ არ-რეიჰანის ბედნიერების ფორმულას.

Two Philosophical-Literary Essays by Ameen ar-Rihani

Ameen ar-Rihani (1876-1940) was one of the most outstanding figures of Mahjar – Syrian-Lebanese emigrants' literature and Syrian-American philosophical-literary school of early 20th century in USA. This school and its coryphaei comprise actually the indivisible and very important part of Nahda (renaissance) Arabic social-cultural movement and though this school was formed out of the Arabic region (by Syrian-Lebanese Diaspora in the United States), with its multicultural values it has significantly stimulated modernization of the Arabic culture and the process of western and eastern cultural synthesis, while maintaining the key signs of Arabic cultural identity.

Literary-essayistic heritage of this school is the best evidence of the fact that these authors are the greatest thinkers of their epoch, their ideas rely on the deep philosophical-religious basis, thorough knowledge of Oriental and Occidental philosophy and religious doctrines and their synthesis.

These people, placed between two drastically different worlds, within both, time and space categories, cannot indeed be blamed for their particular focus on seeking of happiness and adding such a great significance to formulation of the concept of the idea of happiness. One of the main and fundamental purposes of human thoughts is indeed finding the way to human happiness! From the antique world (Democritus, Socrates, Plato...) up to the epoch of Ameen ar-Rihani, the philosophy and all philosophical schools attempt to find the human happiness formula and identifies happiness with the mental strives.

Apparently, Ameen ar-Rihani is well aware in these theories and in many of his essays and fiction he pays great attention to the issue of happiness (The Book of Khalid, „What is Happiness“, „Bases of Happiness“, „Seeds for Planters“ etc.), he believes that happiness comes from an individual's nature, internally, rather than externally; happiness could be achieved through mental improvement and the goal of religion, education and legislative system is to support spiritual growth of an individual as greater is the number of happy people in the society, healthier, kinder and fairer is the society.

It is very interesting that Ameen ar-Rihani regards happiness as the condition of mood, to be developed by an individual through permanent efforts and it provides basis for his/her behavior. Similar to the Epicureans, he identifies happiness with the sense of pleasure and this sense, in his opinion, comes from labor process, dedication to the favorite work and doing good. And the good and charity is what is given without regrets by the heart and mind.

Similar to the Epicureans, he is supporter of modesty and abstinence in the pleasure given by the happiness and for this, he calls people to reject the requirements that are not vital, as the happiness is spiritual and mental riches rather than in the material ones! Riches humiliate individuals just similar to poverty, unless it is not given for common good, for the poor and those in hardship.

Similar to the Epicureans, he regards that happiness is dispelled by the fear of hardship and death and therefore, instead of bemoaning, one should remember happiness given by the life and work hard to maintain it. He believes that there is some kind of mist of the mystery in each individual and something, beyond this mist, but in each individual there is some great eternal secret and neither modern and nor ancient science can uncover this secret! And the religion is a human desire to prolong spiritual life, esteem of the greatest secret and its understanding; realizing that there is some mysterious link connecting two divine eternities – the one before cradle and the one beyond the grave... A wise man is not afraid of death, as he is well aware that until a man is alive, the death is far from him and when he dies, he is far from the death.

Presented two essays – „Bases of Happiness“ and „Seed for Planter“ clearly demonstrate to the reader Ameen Rihani’s formula of happiness.

ჟიხსხინაწი თაჟისუფლებიშ შახსახებ¹

(ნიგნიდან – „თავისუფლების ფილოსოფია“)

რელიგიური თავისუფლების, სინდისის თავისუფლების საკითხი – ასეთი მწვავე და მტკივნეული საკითხი – ძირეულად მცდარად დაისმის თანამედროვე სამყაროში. არარელიგიური, რწმენისადმი გულგრილი სამყარო სინდისის თავისუფლებას იცავს როგორც ფორმალურ უფლებას, როგორც ადამიანისა და მოქალაქის ერთ-ერთ უფლებას; ეკლესიური სამყარო კი, რომელიც რწმენის დამცველია, საკმაოდ ხშირად და ადვილად უარყოფს სინდისის თავისუფლებას და ეშინია რელიგიური თავისუფლებისა. არსებითად, ერთნიც და მეორენიც რელიგიურ საკითხს პოლიტიკურ, ფორმალურ, გარეგნულ ნიადაგზე აფუძნებენ – ერთ მხარეს აშინებს რწმენა და მისი მომთხოვნი ძალისაგან უნდა თავის დაცვა, მეორეს ურწმუნობისა ეშინია და ასევე უნდა თავის დაცვა მისი მზარდი ძალისაგან. მაგრამ ამ შიშსა და შეზღუდვაში არაფერია რელიგიური. ისინი, რომელნიც სინდისის თავისუფლებას შემოზღუდავენ როგორც ფორმალურ, უშინაარსო, პოლიტიკურ უფლებას, და ისინიც, რომელნიც ამგვარ უფლებას პოლიტიკურად უარყოფენ და გარეგნულად, ფორმალურად იცავენ რწმენას, ერთნაირად არიან დამორებულნი თავისუფლებასა და მის სინმინდეს.

დავა იმ სიბრტყეზე იმართება, რომელზეც რელიგიური თავისუფლების პრობლემა ქრება და რჩება მხოლოდ პოლიტიკური განაწყენება. რელიგიური პრობლემა მოცულია პოლიტიკით, ფორმალიზმით, გარეგნულითა და იძულებითით, და ბრალი ორ დაპირისპირებულ ბანაკს შორის გადანაწილდება – ერთ მხარეს არიან ისინი, რომელნიც მხოლოდ გარეგნულად იცავენ სინდისის თავისუფლებას, მეორე მხარეს კი ისინი, რომელნიც უარყოფენ ამ უფლებას და სინდისზე ძალადობენ. რწმენასთან გაუცხოებულ, რელიგიაზე გადამტერებულ ადამიანებს რომ არ შეუძლიათ, ილაპარაკონ რელიგიურ სინდისზე და იბრძოლონ რელიგიური თავისუფლებისათვის, ეს თითქოს თავისთავად ცხადია. ჩვენს დროში ძალიან ხშირად რელიგიური თავისუფლებისათვის იბრძვიან ისინი, რომელნიც რელიგიურ თავისუფლებას ძირეულად უარყოფენ. შეიძლება თუ არა რელიგიურ თავისუფლებაზე ლაპარაკობდნენ პოზიტივისტები, მატერიალისტები, ათეისტები? რად სჭირდებათ მათ ის? მათთვის ეს ლიტონი სიტყვაა. მათ მხოლოდ ის სჭირდებათ, რომ გარეგნულად და ფორმალურად შემოიზღუდონ თავი ხელისუფალთა ძალადობისა და იძულებისაგან. ამ ყველაფერს მხოლოდ გარკვეული პოლიტიკური აზრი აქვს, არავითარი რელიგიური აზრი და მნიშვნელობა მას არ გააჩნია. იმისათვის, რომ იბრძოლო რელიგიური სინდისის

¹ აქ შინაგანი თავისუფლების პრობლემა განიხილება. მხოლოდ ის საკითხი გვანტერსებს, რა უნდა იყოს თავისუფლება მათთვის, ვინც ქრისტეს ეკლესიის წიაღში გრძნობს თავს.

თავისუფლებისათვის, საჭიროა, რელიგიური სინდისი გქონდეს და თავისუფლების მეტაფიზიკურ შინაარსს აღიარებდე. რელიგიური სინდისის თავისუფლება რაღაც დადებითი და შინაარსიანია და არა უარყოფითი და ფორმალური. რელიგიური სინდისისათვის შეიძლება ებრძოლათ ინგლისური რეფორმაციის ეპოქაში ინდეპენდენტებს, მათთვის რელიგიური სინდისი ლიტონი სიტყვა არ იყო. მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს, რომ ჩვენს დროში რელიგიური სინდისის თავისუფლებისათვის იბრძვიან მარქსისტები, ლიბერალ-პოზიტივისტები, ნაროდნიკ-ათეისტები? ვინც ფორმალურად იცავს უფლებას სინდისის თავისუფლებისას, ის ამით რელიგიური თავისუფლებისა და რელიგიური სინდისის არარსებობას ადასტურებს. რელიგიური თავისუფლება, სინდისის თავისუფლება უფლება არ არის. საკითხის ამგვარად დასმა არაა რელიგიური, ეს პოლიტიკური საკითხია. *რელიგიურ ცხოვრებაში თავისუფლება მოვალეობაა, ვალაა*. ადამიანი ვალდებულია, თავისუფლების ტვირთი ზიდოს, ამ ტვირთის მოცილების უფლება მას არ აქვს. ღმერთი მხოლოდ თავისუფლებს მიიღებს, მას მხოლოდ თავისუფლები სჭირდება. დოსტოვესკის დიდი ინკვიზიტორი, თავისუფლებისა და ქრისტეს მტერი, ყვედრებით ეუბნება ქრისტეს: „შენ ინებე თავისუფალი სიყვარული ადამიანისაგან, ის რომ თავისუფლად გამოეყოლოდა, შენით მოხიბლული და დატყვევებული“. ქრისტიანული თავისუფლების საკითხს დოსტოვესკი რელიგიურ ნიადაგზე აფუძნებს და წარმოგვიდგენს თავისუფლების ჯერარნახულ აპოლოგიას. დოსტოვესკის მიხედვით, ადამიანმა ხსნისათვის თავისუფლების ტვირთს უნდა გაუძლოს. ქრისტიანული რელიგია თავისუფლებას ქრისტეში. იძულებითი ხსნა შეუძლებელია და არც არის საჭირო.

ქრისტიანულ რელიგიაში თავისუფლება არაა ფორმალური პრინციპი (როგორც ეს არის პოლიტიკურ ლიბერალიზმში), არაა უმნიშვნელო, უშინაარსო თავისუფლება. ფორმალური თავისუფლების ფსიქოლოგია შემდეგი ფორმულით გამოიხატება: მე მინდა, რომ ის იყოს, რაც მე მინდა. მატერიალური თავისუფლების ფსიქოლოგია სხვა ფორმულით გამოიხატება: მე მინდა, რომ იყოს სწორედ ის. ფორმალურ თავისუფლებაში ნებას არ აქვს მისწრაფების რჩეული საგანი. მატერიალურ თავისუფლებაში ასეთი საგანი არსებობს. ქრისტიანობისათვის არ შეიძლება უმნიშვნელო იყოს რელიგიური სინდისის შინაარსი და მას თავისუფლების ცარიელი ფორმა როდი ეძვირფასება, რომელიც ნებისმიერი შინაარსით შეიძლება შეიცვლოს. ქრისტიანობა ყოველთვის ამბობს „სწორედ იმას“ და ამიტომაც არასოდეს ურევს ერთმანეთში თავსუფლებასა და თავნებობას. საკითხი ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ არ შეიძლება ფორმალურ ნიადაგზე დავაფუძნოთ, იგი მატერიალურ ნიადაგზე უნდა დაფუძნდეს, ანუ ქრისტიანობაში თავისუფლება უნდა მოიაზრებოდეს როგორც ქრისტიანული რელიგიის *შინაარსი*. ყველაფერი, რასაც ვილაპარაკებ, მიმართული იქნება იმ ჭეშმარიტების აღმოსაჩენად, რომ ქრისტიანობა *თავისუფლების რელიგიაა*, ანუ თავისუფლება ქრისტიანობის შინაარსია, იგია მატერიალური და არა ფორმალური პრინციპი ქრისტიანობისა. ქრისტიანს უსაზღვროდ ეძვირფასება თავისუფლება, რადგან თავისუფლება მისი რწმენის პათოსია, რადგანაც ქრისტე თავისუფლებას. თავისუფლების ფორმალურ უფლებას კი რელიგიური მნიშვნელობა არ გააჩნია. რწმენის საქმეს ფორმალური შემწყნარებლობა არ

ერგება. შემწყნარებლობა, როგორც ფორმალური და უშინაარსო პრინციპი, უმნიშვნელო შემწყნარებლობა, ასე გავრცელებული ჩვენს დროში, რელიგიური სიცივისა და გულგრილობის, ნებელობის არჩევანისა და სიყვარულის არარსებობის შედეგია. ქრისტიანობა, როგორც ნებისმიერი ჭეშმარიტი რწმენა, განსაკუთრებული და შეუწყნარებელია იმის მიმართ, რასაც ბოროტებად, ცდომილებად და სიცარიელედ მიიჩნევს. ქრისტიანობა რაღაც ვერ იქნება, მას აქვს პრეტენზია, რომ ყველაფერია. ეს გამორჩეულობა და შეუწყნარებლობა მხოლოდ პატივისაცემია, მათ გარეშე ინტენსიური რელიგიური ცხოვრება არ არსებობს. და ეს თვისებები თავისუფლებას იმიტომაც არ ენიშნაღმდეგება, მათ მხოლოდ იმიტომ არ უნდა მივყავდეთ იძულები-სა და ძალადობისაკენ, რომ თავისუფლება ქრისტიანული რწმენის შინაარსის ნაწი-ლია; იმიტომ, რომ ქრისტეს რელიგია გამორჩეულია თავისუფლების განმტკიცების გზაზე და შეუწყნარებელია მონობის, ძალმომრეობისა და იძულების უარყოფისას. თავისუფლების მტრები და გამთელავნი ქრისტეს სულის, თავად ქრისტიანობის არ-სის მტრები და გამთელავნი არიან. ისინი, ვინც სულზე ძალადობენ, ქრისტიანები ვერ იქნებიან და ქრისტიანები სულზე ვერ იძალადებენ. ქრისტიანობა და სულიერი თავისუფლება ერთი და იგივეა. „და სცნათ ჭეშმარიტი, და ჭეშმარიტებამან განგა-თავისუფლნეს თქუნ“²; „უკეთუ ძემან განგათავისუფლნეს, ჭეშმარიტად თავისუ-ფალ იყვნეთ“²; „ხოლო უფალი სულ არს; ხოლო სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაუ-რებაჲ არს“³ – უსაზღვრო თავისუფლების სულით მთელი სახარებაა გაჟღერებული, ქრისტეს ყოველი სიტყვა განმათავისუფლებელი სიტყვაა. ჭეშმარიტების გზა იმავე თავისუფლების გზაა ქრისტეში, რადგან ძე ათავისუფლებს. ქრისტეს რელიგიაში თავისუფლება მხოლოდ სიყვარულითაა შეზღუდული. ქრისტიანობა თავისუფალი სიყვარულისა და მოყვარული თავისუფლების რელიგიაა. ახალი აღთქმა სიყვარუ-ლისა და თავისუფლების აღთქმაა. ახალაღთქმისეული რწმენის შინაარსი მხოლოდ სიყვარული და თავისუფლებაა, რომელიც ძველი აღთქმის კანონთმცოდნეობასა და წარმართულ ნატურალიზმს დაძლევა. ქრისტიანულ სამყაროში თავისუფლე-ბის მტრები და გამქელავნი ყოველთვის წარმართობასა და იუდაიზმში აღმოჩნდე-ბიან ხოლმე. ის ქრისტიანული ყოფა, რომელიც ფეხქვეშ თელავს თავისუფლებასა და ძალადობს მასზე, წარმართულ-იუდეური სამყაროა, რომელიც ჯერ არ აღვსილა სიყვარულისა და თავისუფლების ახალაღთქმისეული სულით. ქრისტიანობა შეუწყ-ნარებელი უნდა იყოს, მაგრამ როგორც თავისუფლების რელიგია, იგი შეუწყნარე-ბელი უნდა იყოს ძალდატანების მიმართ.

ამ ძირითად ჭეშმარიტებას ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ საოცრად კარგად გრძნობდნენ და ძლიერ იცავდნენ სლავოფილთა შორის საუკეთესონი: ა. ხომიაკოვი, ი. სამარინი, ი. აკსაკოვი. ხომიაკოვი თავის სწავლებაში თავისუფლებას წარმოგვიდგენს როგორც მსოფლიო ეკლესიის არსის ერთ-ერთ განმარტებას. თავისუფლების შესახებ ჭეშმარიტება აღმსარებლობით განსხვავებებზე, აღმოსავლე-თისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის განხეთქილებაზე მაღლა დგას. ეკლესიის მსოფლიურობის გრძნობას, ეკლესიის შინაგან აღქმას უნდა მივყავდეთ ხომიაკოვი-

² იოანე, 8: 3, 36.

³ 2 კორინთელთა, 3: 17.

სეულ გაგებამდე თავისუფლებისა ეკლესიაში. ხომიაკოვი ისტორიულ რუსულ მართლმადიდებლობას აიდეალებდა და ხშირად არასამართლიანი იყო კათოლიკობის მიმართ. მაგრამ მას ჰქონდა მართებული შეგრძნება ეკლესიისა, უსაზღვროდ თავისუფალი შეგრძნება. საგონებელში ჩავარდნილთ გვრჩება მტანჯველი კითხვა: რა უფრო მეტად ჩანს ისტორიულ სინამდვილეში – ქრისტიანობა, როგორც თავისუფლების გზა, თუ ქრისტიანობა, როგორც გზა იძულებისა.

ეკლესიის ისტორიული სინამდვილე ჯიუტად კითხულობს: ქრისტიანობა თავისუფლების გზაა თუ იძულებისა? თვით ამ საკითხის დასმა რელიგიურად გამართლებული ვერ იქნება, მაგრამ ისტორიის ირაციონალურობა ამ საკითხს ყოველთვის სვამდა და მომავალშიც დასვამს. ქრისტიანობას საკმაოდ ხშირად წაუცდებოდა ხოლმე ფეხი იძულების გზისაკენ, ცდუნებას ვერ უძლებდა და ქრისტეს თავისუფლებას უარყოფდა. კათოლიკური და მართლმადიდებლური იერარქიაც კი არაიშვიათად თავისუფლებას ჩანაცვლებდა ხოლმე იძულებით, დიდი ინკვიზიტორის ცდუნებას მიჰყვებოდა. აბსოლუტური პაპიზმი თავისუფლების ტვირთს აუქმებს – აი, რა არის მისი საშინელება და მარცხი. და ყოველი, რომელიც უარს ამბობს, ატაროს თავისუფლების ტვირთი, უარს ამბობს ვალზე, იყოს თავისუფალი, შესაბამისად, იძულებულია, პაპისტი გახდეს და უცოდველობის დოგმატი აღიაროს. მხოლოდ იქ, კათოლიკობაში, ვხედავთ მთელ საშინელებას სულთა მართვისა, რომელიც ადამიანის სულისაგან თავისუფლების ტვირთის მოხსნას მოჰყვება ხოლმე.

აბსოლუტურ პაპიზმში ხალხის მაცდუნებელი გზა ზეიმობს, გზა იძულებისა, გზა, რომელიც ადამიანებს ამ მეტად ძნელ თავისუფლებას უმსუბუქებს. ყველაფერს მტანჯველსა და რთულს თავისუფალი ადამიანისა და თავისუფალი საზოგადოების ნაცვლად წყვეტს პაპი, ემპირიული სამყაროს მატერიალური მოვლენა, მოვლენა, რომლის გავლითაც ღვთის სიტყვა იძულებით მიიღება. პაპიზმი ერთგვარი გარდასახვაა რწმენისა იძულებად. ქრისტიანობის ჭეშმარიტება, პაპიზმში გარდატეხილი, აღიქმება იძულებით, ძალადობრივად და ჭეშმარიტების ამ იძულებით აღქმაში აღარ არის გმირობა იმის თავისუფალი არჩევანისა, რაც გიყვარს და გმირობა იმის თავისუფალი უარყოფისა, რაც გაიძულებს. როცა ქრისტეს სიმართლე ხილულ მატერიალურ წერტილად იქცევა დედამიწაზე, როცა ეს სიმართლე ძალადობრივად აღწევს ადამიანთა სულებში, მას ეკარგება გამომსყიდველი და მხსნელი ბუნება. ხომ არ გადაიქცევა თავისუფალი რწმენა იძულებით ცოდნად, როცა ქრისტეს სიმართლე მატერიალურად აღქმულ ავტორიტეტად იქცევა და იგი აღარ საჭიროებს არჩევანის გმირობას?! პაპიზმის აბსოლუტიზაცია ამ პრობლემას ამძაფრებს, მაგრამ იგი არა მხოლოდ კათოლიკობაში არსებობს, იგი მართლმადიდებლობაშიც უნდა განვიხილოთ – ამ საკითხის წამოჭრით ხომ არც დასავლური ეკლესიის ჭეშმარიტ სინამდვილეს ემუქრება რამე?!

რწმენა „უხილავი საგნების გამოჩენა“, ანუ თავისუფლების აქტი თავისუფალი არჩევანის აქტია. უხილავი საგნები არ ძალადობენ ჩვენზე, ხილული საგნების მსგავსად არ გვაიძულებენ რალაცას. უხილავ საგნებს შევიყვარებთ და თავისუფლად ავირჩევთ ხოლმე და შემდეგ შიშით, რისკით გამოგვაქვს სინათლეზე. რწმენა კამათელივითაა, შეიძლება ყველაფერი ერთბაშად მოიგო ან ყველაფერი დაკარგო.

ამგვარი თავისუფლება არჩევანისა მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ რწმენაში იძულება არაა, მოძალადე გარანტიები არაა. ცოდნა იმით განსხვავდება რწმენისაგან, რომ იგი იძულებითი და გარანტირებულია, იგი არ გვიტოვებს და მას არ სჭირდება არჩევანის თავისუფლება. ცოდნა უსაფრთხოა, იგი ხილულ, მოძალადე საგნებს გვიჩვენებს. რწმენაში თავისუფლებაა, ამიტომაც იგი გმირობას იტევს, ცოდნაში თავისუფლება არაა, ამიტომაც არც გმირობაა. ქრისტე – რწმენისა და ქრისტიანული სიყვარულის საგანი – არ გვაიძულებს, მოძალადის მატერიალურ სახეს არ იღებს; იგი მონის სახით გვევლინება, თავმდაბლად რომ აღესრულა. იმისათვის, რომ ქრისტეს დამცირებულ სახეში ძე ღვთისას, მამის ერთარსის, მეფური ძალმოსილება დაინახო, თავისუფალი არჩევანი, სიყვარულის გმირობაა საჭირო. ეს უხილავი რამაა, ამის ცოდნა შეუძლებელია, ეს არ ძალადობს ჩვენზე. ვინც დაიჯერა, ვინც თავისუფალი არჩევანი აღასრულა, მისთვის ქრისტე აღდგა და ამით თავისი ღვთაებრივი ძალმოსილება გამოავლინა, სამყაროს განმანათლებელი და მხსნელი ძალმოსილება. იმისათვის კი, ვისაც არ სწამს, ვინც თავისუფალ არჩევანს არ აღასრულებს, იმისათვის, ვინც მხოლოდ ხილულ, მოძალადე საგნებს ხედავს, ქრისტე ჯვარზე მიიცივალა და მეტი არაფერი. აღდგომის სასწაული მხოლოდ თავისუფლებისათვის იხსნება, ძალდატანებისათვის იგი დახურულია. რწმენა ხილული საგნების მოძალადე ძალაუფლებაზე უარის თქმის თავისუფალ გმირობას გულისხმობს, იმ საგნებისა, რომელთა სამეფოში სიმართლე ყოველთვის გაკიცხული და ჯვარცმულია. ქრისტიანობა ჯვარცმული სიმართლის რელიგიაა, ხილული, მოძალადე საგნების სამყაროსაგან გაკიცხული სიმართლისა. ამიტომაც ქრისტიანობა თავისუფლების რელიგია, რელიგია უხილავი საგნების თავისუფალი გამჟღავნებისა, საგნებისა, რომელთა სამეფოშიც სიმართლე დიდებითაა შემოსილი. ჯვარცმული სიმართლე მხოლოდ თავისუფლად შეიძლება მიღებულ იქნეს. ის არ გვაიძულებს. როდესაც თავისუფლების ტვირთი იხსნება, ჯვარცმული სიმართლე ველარ მიიღება, ის ხილული ხდება, ნუთისოფლის სამეფოდ იქცევა. თავისუფლების ტვირთის მოხსნა და თავისუფლების იძულებით შეცვლა ნიშნავს განადგურებას რწმენის საიდუმლოსი (რომელიც სწორედ მაღლიანი თავისუფლებისა და თავისუფალი სიყვარულის საიდუმლოა), ეს ნიშნავს რელიგიური ცხოვრების გადაქცევას ხილული საგნების ძალადობად, ნიშნავს აუცილებლობის განმტკიცებას. რელიგიური რწმენა ყოველთვის მისტიკის სიღრმეებშია, თავისუფალი, ნებელობითი არჩევანის მისტიკისა, თავისუფალი სიყვარულის, უხილავ, არამოძალადე საგანთა სამყაროს მისტიკის სიღრმეებში. ამ მისტიკური ფესვის გადაჭრა ნიშნავს, რომ მოსტაცო ყველა ფერი და ნაყოფი რელიგიურ ცხოვრებას. რელიგიური ცხოვრება ტრადიციულ ყოფად, ობივატელურ წეს-ჩვეულებად, მკვდარ ფორმად გადაიქცევა. არ შეიძლება მკვდრეთით აღმდგარი და განდიდებული ქრისტე ძალით შეიყვანო ადამიანთა ცნობიერებაში. ნაძალადევი რჩება მხოლოდ ქრისტე, ჯვარცმული და შებლალული, რომელიც ურწმუნოთათვისაც ხილულია, მტერთათვისაც. ქრისტიანული თავისუფლების, რელიგიური სინდისის თავისუფლების უარყოფა და შებლალვა ჯვარცმული, ტანჯული სიმართლის გამომხსნელობითი შინაარსის უარყოფა და შებლალვაა, მაშასადამე, ურწმუნოებაა ქრისტესი. ქრისტეს რწმენა ნიშნავს რელიგიური თავისუფლე-

ბის მტკიცებას, ძალდატანების ხილული სამყაროს იქით თავისუფლების უხილავი სამყაროს ქვრეტას. ძალადობა და იძულება რწმენისა და სინდისის საკითხებში ბუნებითი წესრიგის დამორჩილებაა და უარყოფა მადლის წესრიგისა.

რელიგიურ ცხოვრებაში ყველაფერი შინაგანით უნდა იწყებოდეს: ახალ ცხოვრებაში დაბადებით, თავისუფლებით, ეკლესიური ცხოვრების სიყვარულითა და მადლით, და არა გარედან, ბუნებრივი წესრიგით. იყო თავისუფალი – ნიშნავს, რომ იყო ეკლესიაში. ჩვენ უფრო მონები ვართ და ვიდრე ეკლესიის შვილები, და ჩვენი არათავისუფლებიდან იბადება ეკლესიის გარეგნული იძულება. ჩვენ ჯერ უნდა გავთავისუფლდეთ, ანუ თავი ვიგრძნოთ ეკლესიის წიაღში, და მაშინ მოვიპოვებთ უფლებას, ვილაპარაკოთ ეკლესიური სინამდვილის ბოროტებაზე. ბუნებრივი და სახელმწიფო აუცილებლობის მონები არც კი უნდა ლაპარაკობდნენ ეკლესიაზე და არ უნდა ბედავდნენ მის სწეულებაზე მსჯელობას. ეკლესიის ცხოვრება მხოლოდ ჩვენი შინაგანი რელიგიური გამოცდილებისათვის იხსნება. არ უნდა ველოდოთ, რომ ეკლესია გარედან მოვა ჩვენთან. გარედან არაფერი ჩანს. ყველა იტანჯება იმის გამო, რომ ეკლესიას უღალატა, ეკლესიაში ბოროტებისა და ძალადობის შესახებ კი გარედან ლაპარაკობენ და თან საამისო უფლების გარეშე. მაგრამ ძალადობა და ბოროტება მხოლოდ მადლის გამრავლებით, თავისუფალი სიყვარულით დამარცხდება. თავისუფალ და მადლისმიერ წესრიგში მოსახვედრად საკუთარი პირობების წამოყენება მხოლოდ უმნებობაა იძულებით-ძალადობრივი წესრიგისაგან თავის დაღწევისას.

მართლმადიდებლობა შეიძლება მხოლოდ თავისუფლებას ეყრდნობოდეს, მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზე შეიძლება დაცვა მართლმადიდებლობის შედარებითი უპირატესობისა კათოლიციობასა და სხვა აღმსარებლობათა წინაშე. პროტესტანტული, ანუ უარყოფის თავისუფლება ფორმალურ, უშინაარსო თავისუფლებად იქცევა. ეკლესიის უარყოფა უარყოფაა თავისუფლებისა ქრისტიანული, ქრისტეს მიერ დაფუძნებული სიყვარულით ურთიერთობის უარყოფა, თავისუფლების შინაარსისა და არსის უარყოფა. ქრისტიანული რწმენის არსი ხომ ისაა, რომ იგი უარყოფს ქრისტეს გარეშე თავისუფლებას – მხოლოდ ქრისტი გვათავისუფლებს, ქრისტეს გარეშე მონობა და იძულებაა. ამიტომაც ეკლესია სრულად ეყრდნობა თავისუფლებას, თავისუფალ ურთიერთობას სიყვარულით. ის, ვინც ეკლესიაში იძულებას გრძნობს, ვინც ვერ შეიგრძნობს უსაზღვრო თავისუფლებას, ის ეკლესიის მიღმაა. ეკლესიის წიაღში არაფერია სიყვარულით შემოზღუდული, თავისუფლების გარდა, უფრო სწორად, სიყვარულით სავსე თავისუფლების გარდა. ეკლესიაში ძალდატანებითი ყოფნა, იძულებითი თანამონაწილეობა მის ცხოვრებაში ყოველგვარი აზრისაგან დაცლილი სიტყვათშეხამებაა. არათავისუფალი, უსიყვარულო მყოფობა ეკლესიაში, შეგრძნება ეკლესიისა, როგორც იძულებისა და ძალადობისა, არის *conradictio in adjecto*.⁴

ეკლესია მხოლოდ მისტიკურად შეიძლება აღვიქვათ, როგორც იდუმალი და მადლიანი საზოგადოება. ეკლესიის არამისტიკურად აღქმას მოჰყვება იდუმალი და მადლიანი საზოგადოების აღრევა ბუნებრივ და რჯულისმიერ საზოგადოებასთან.

⁴ წინააღმდეგობა განმარტებისას (ლათ.).

ყოფიერების მხოლოდ იდუმალ წესრიგში ხერხდება ცოცხალთა და გარდაცვლილთა ურთიერთობა და აღსრულებდა ქრისტეს ეკლესიის ყველა საიდუმლო. ბუნებრივ, ხილულ, იძულებით წესრიგში პური და ღვინო ქრისტეს ხორცად და სისხლად არ გადაიქცევა. ეკლესიის ცხოვრება იდუმალი, მისტიკური ცხოვრებაა, რომელიც არავის არაფერს აიძულებს და არავისზე ძალადობს, თუმცა ემპირიულად ბუნებრივ სამყაროს გამსჭვალავს. ეკლესიისა და უმოქმედო ყოფის, გარეგნული იერარქიის აღრევა ერთმანეთში არის მაღლიანი წესრიგის (თავისუფლებაზე დამყარებულის) აღრევა ბუნებრივ წესრიგთან (ძალდატანებაზე დაფუძნებულთან). ეს განაპირობებს რელიგიური ცხოვრების მარადიულ ცდუნებას. ის, ვინც მხოლოდ ძალდატანებით ყოფას და მოძალადე იერარქიულ წყობას ხედავს, ეკლესიას ვერ ხედავს. ყველა მცდელობა ეკლესიის რაციონალურად გაანალიზებისა და გაკრიტიკებისა, ეკლესიის გახლეჩას, ნაწილებად დაშლას იწვევს. ჩანს მხოლოდ ნაშალი, ქრისტე არ ჩანს. წმინდა გადმოცემაშიც ხომ (რომლის გარეშეც ეკლესიაც არ არსებობს) არაფერია ძალდატანებითი და ძალადობრივი?! ყველაფერი თავისუფალი და იდუმალია. წმინდა გადმოცემაც, ისევე როგორც ეკლესიის მთელი ცხოვრება, მხოლოდ მისტიკურ აღქმაში გვეძლევა, მისტიკური აღქმა კი გრძნობითისაგან, ბუნებრივი აღქმისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი თავისუფალია და არა ძალდატანებითი, მასში სიყვარულის არჩევანია. ყველაფერი, რასაც ეკლესია, როგორც ავტორიტეტი, თავს გვახვევს, ყველაფერი, რაც ძალდატანებითი და ძალმომრეობითია, მხოლოდ ცდუნებაა, რელიგიური ცხოვრების მოშლაა მხოლოდ.

ეკლესია ღვთიურ-ადამიანური ორგანიზმი და ღვთიურ-ადამიანური პროცესია. ადამიანური ნების თავისუფალი აქტიურობა ორგანული ნაწილია ეკლესიის სხეულისა, ეკლესიური ცხოვრების ერთ-ერთი მხარეა. სულიწმიდის მაღლიანი ძღვენი არაფერ ადამიანურზე არაა დამოკიდებული, იგი მალლიდან იღვრება და ეკლესიის უცვლელი სინმინდეა. მაგრამ ადამიანის შერწყმა ღვთაებრივ ცხოვრებასთან შემოქმედებითი და თავისუფალი ნების მისწრაფების პროცესია. ეს არაა ადამიანური პროცესი, არც – ღვთაებრივი, არამედ ღვთაებრივ-ადამიანური ანუ ეკლესიური პროცესია. სწორედ ეკლესიური ცხოვრებაა იდუმალი შერწყმა ღვთაებრივისა ადამიანურთან, ადამიანური აქტივობისა და თავისუფლების შერწყმა უფლის მაღლიან შეწვევასთან. ღმერთი თითქოს ელოდება ადამიანის თავისუფალ და შემოქმედებით ნამოწყებას. ეკლესიის დამცირება და დაცემა ადამიანის აქტიურობის დამცირება და დაცემაა, ადამიანის ნების უფლის ნებისაგან დაცილებაა, უღმერთო უარია ადამიანისა, ატაროს უფლისაგან განწესებული ტვირთი თავისუფლებისა. ადამიანები პასუხისმგებელნი არიან გავერანების სიბილწეზე⁵ ეკლესიაში, რადგან რელიგიურ ცხოვრებაში ისინი თავისუფალნი არიან. ეკლესია არ არის პასუხისმგებელი იმაზე, რომ თითქმის მთელი ინტელიგენცია წავიდა ეკლესიიდან და რომ თითქმის მთელი სასულიერო იერარქია არნახულად დაეცა ზნეობრივად, ამაში ადამიანები არიან დამნაშავენი. ეკლესია კი არ არის ცუდი, არამედ ჩვენ ვართ ცუდნი – ეკლესია უცვლელად იმარხავდა სინმინდეს, ჩვენ კი ამ სინმინდეს მუდმივად ვლალატობდით. მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის პასუხისმგებლობისა და შემოქმედების ამაღლე-

⁵ გაპარტახების სიბილწე; მათე, 24: 15; დანიელი, 9: 27 (მთარგმნელის შენიშვნა).

ბას შეუძლია ეკლესიის უცვლელი სინმინდის შეგნებამდე აამაღლოს ადამიანი. ეკლესიის დამტკიცება მხოლოდ თავისუფალთ ძალუძთ, ყველაფრის მიუხედავად და ყველა ცდუნების დაძლევიტ. ეკლესიის ისტორიას არაერთი მძიმე წუთი ახსოვს და მის წიაღში ყოველთვის გამოჩნდებოდნენ ხოლმე მართალნი, რომელთაც ეპყრათ მისი სინმინდე. ასეთ მძიმე წუთებში ეკლესიის ბედი გარეშე საგნებზე, იძულებით დაცვაზე, სახელმწიფოებრივ ჩარევაზე, პოლიტიკურ გადატრიალებებზე, საზოგადოებრივ რეფორმებზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ერთგულთა მიერ ეკლესიის მძაფრ მისტიკურ განცდაზე, უპირველესად, მისტიკურ თავისუფლებაზე. მაგრამ ეკლესიაში მისტიკა რელიგიურ ტრადიციასა და მემკვიდრეობითობას უკავშირდება, თავისუფლება – სიყვარულსა და უნივერსალურობას.

ცხოვრება ეკლესიაში ვერ ეთანხმება მონურ განცდებსა და მონურ შიშს. ის, რასაც მონურ იძულებად განვიცდით ეკლესიაში, ჩვენი სისუსტეა მხოლოდ, ჩვენი რელიგიური უმნიფრობა ან ადამიანური ცოდვაა საკუთარ თავზე ზედმეტი წარმოდგენის მქონე იერარქიისა და ყოფისა. მაგრამ მონები ეკლესიის წიაღში არ არიან, არიან მხოლოდ შვილები. ეკლესიური თვითშემეცნების არსის მიხედვით, ეკლესია მხოლოდ თავისუფალი და მოყვარული შვილებისაგან შედგება, მის ცხოვრებაში პატივყარილი და ტვირთმძიმე მონები არ მონაწილეობენ. ის, ვინც უარი თქვა საკუთარ ნებასა და საკუთარ თავისუფლებაზე, ეკლესიას არ სჭირდება და ეკლესიაში არ მიიღება – ესაა ქრისტიანობის არსი. ქრისტიანობისათვის ეს ბუნებრივი ტავტოლოგიაა. ქრისტიანული მორჩილება თავისუფალი ნების აქტია და არა ძალდატანება. ეკლესია თავისი შვილებისაგან ისეთსავე ერთგულებას ელოდება, როგორც დედის მიმართ შეიძლება გვექონდეს – იგი რაინდულ დამოკიდებულებას მოითხოვს. რაინდობა კი მონობა არ არის, მისი საწინააღმდეგოა. ეკლესიური ცხოვრება თავისუფლებასა და მადლისმიერ წესრიგში ცხოვრებაა, მხოლოდ საერო ცხოვრებაა აუცილებლობისა და კანონის წესრიგისა. მაგრამ ეს ორი წესრიგი მკვეთრად არაა გამიჯნული ერთმანეთისაგან, ისინი განსაზღვრულად ერწყმის ერთმანეთს და სწორედ ესაა ქრისტიანული ისტორიის დრამა. ქრისტიანობის ისტორია მადლიანი თავისუფლების წესრიგის შეღწევაა, შეჭრაა კანონიკური აუცილებლობის წესრიგში და, იმავდროულად, ქრისტიანობის ისტორია მარადიული ცდუნებაა კანონიკური აუცილებლობის წესრიგის შეჭრისა მადლიანი თავისუფლების წესრიგში, შეერთების ცდუნებაა. ქრისტიანობა მიიღო ბუნებრივმა წარმართმა კაცობრიობამ, რომელიც სისხლხორცეულად ცხოვრობდა ბუნებრივ წესრიგში და კანონს საჭიროებდა. სამყაროს ჯერ კიდევ არ შეეძლო ძალდატანებისა და კანონის გარეშე ცხოვრება, ის ჯერ კიდევ არ შობილიყო მადლისმიერი ცხოვრებისათვის თავისუფლებისა და სიყვარულის წესრიგში. კაცობრიობის სისხლი და ხორცი მას ჯერ კიდევ წარმართულ მინას აჯაჭვავდა.

ქრისტიანული ეკლესიის წარმართულ სახელმწიფოსთან შეერთება ისტორიულად და პროვიდენციულად გარდაუვალი იყო. მაგრამ ამ გარდაუვალი შეერთების შედეგად ჩამოყალიბდა წარმართქრისტიანობა, ქრისტიანიზებული წარმართობა თუ განწმენილი ქრისტიანობა. თავისუფლება და აუცილებლობა, მადლი და კანონი ისტორიულ სინამდვილეში გადაეხლართა ერთმანეთს, ორი სამეფო შეერწყა

და შეერია ერთმანეთს. ამ შეერთების დიდი სიმართლე ის იყო, რომ წარმართულმა სახელმწიფომ ქრისტიანული ეკლესიის მადლისმიერი ძალა აღიარა, ქრისტიანულმა ეკლესიამ კი უფრო ადრე მოციქულის სიტყვებით განაცხადა, რომ „ხელმწიფეს ტყუილად როდი არტყია ხმალი“, ანუ ის, რომ ძალაუფლებას სამყაროში დადებითი მისია აკისრია (ფორმის მიუხედავად). ამგვარად, ქრისტიანობა ისტორიის დიდ გზაზე გავიდა, მსოფლიო საეკლესიო ძალად იქცა. ამ შეერთების საცდური კი აუცილებლობისა და თავისუფლების, კანონისა და მადლის შესაძლო შერევა იყო. ცეზაროპაპიზმი და პაპოცეზარიზმი ქრისტიანობის ისტორიის წყვეტა და საცდურია. თავად „ქრისტიანული სახელმწიფო“ იდეაა წყვეტა და საცდური. ეკლესია წმინდაყოფს არა ქრისტიანულ სახელმწიფოს, არამედ წარმართულს, აღიარებს ბუნებრივ სამყაროში ძალაუფლებისა და კანონის საწყისის აუცილებლობას ანარქიისა და განხეთქილების წინააღმდეგ; აკურთხებს ხელისუფლებას კეთილის სამსახურად, ხელისუფლების ბოროტ საქმეებს კი – არასოდეს. ეკლესია ვერც სახელმწიფოს დაემორჩილება, ვერც დაიმორჩილებს სახელმწიფოს. სახელმწიფო, ძალდატანებისა და კანონის წესრიგი, კაცობრიობის ძველი აღთქმის სფეროში რჩება, ებრაული და წარმართული აღთქმის სფეროში. ძველი აღთქმა აუცილებელია ქრისტიანული სამყაროსათვის, მაგრამ ის ახალაღთქმისეული გამოცხადება არ არის. სახელმწიფო და კანონი კაცობრიობის ძველი აღთქმაა, ეკლესია და მადლი – ახალი აღთქმა. ახალაღთქმისეული გამოცხადების წიაღში არც კანონია, არც სახელმწიფო, არც ოჯახი, არც არავითარი ძალდატანებითი წესრიგი, არამედ მხოლოდ მადლი, სიყვარული და თავისუფლება. „ქრისტიანული სახელმწიფო“ შერევა ახალი აღთქმისა ძველთან, მადლისა – კანონთან, თავისუფლებისა – აუცილებლობასთან. მაგრამ ქრისტიანობის შეერთებას სახელმწიფოსთან აღმზრდელითი მნიშვნელობა ჰქონდა კაცობრიობის შინაგანი ასაკის გამო; ახალი აღთქმა ხომ არ აუქმებს ძველ აღთქმას ძველი აღთქმის კაცობრიობისათვის? ცნებას – „არა კაც-ჰკლა“ – იძულების მნიშვნელობა აქვს იმ სამყაროსათვის, რომელსაც არ დაუმარცხებია საკუთარ თავში მკვლევლობის ვნება.

ეკლესიურ საზოგადოებაში იძულების ადგილი არ არის, ყოველგვარი იძულება არაეკლესიურია. ეკლესიის წიაღში იძულება არის *contradictio in adjecto*, რადგანაც ეკლესია სიყვარულით ურთიერთობაა, მადლისმიერი წესრიგია. საერო საზოგადოება და წარმართული სახელმწიფო შეიძლება ემორჩილებოდნენ და ემსახურებოდნენ ეკლესიას, იცავდნენ რწმენას ისტორიის გზებზე და მონაწილეობდნენ კაცობრიობის აღზრდაში, მაგრამ იძულება არ შეიძლება ეკლესიის წიაღიდან მოდიოდეს და არც არასოდეს წამოსულა. სინდისის თავისუფლების დევნა ეკლესიური არასოდეს ყოფილა, ეს ადამიანური ცოდვა იყო. რწმენისა და სინდისის საქმეებში დევნა და იძულება შეუძლებელია და არაეკლესიურია არა სინდისის თავისუფლების ან რჯულშემწყნარებლობის ფორმალური პრინციპის გამო (რაც უმნიშვნელოა და რელიგიის არსს არ უკავშირდება), არამედ თავისუფლების ვალდებულების გა-

6 მიახლოებითი ციტირება მოციქულ პავლეს ეპისტოლედან, რომელშიც წერია: მთავარი „ღმრთის მსახური არს შენდა კეთილისათვის, ხოლო უკუეთუ ბოროტსა იქმოდი, გემინოდენ, რამეთუ არა ცუდად ბრმალ აბს“ (რომაელთა, 13: 4).

მო, ტვირთის ზიდვის ვალდებულების გამო, იმის გამო, რომ თავისუფლება ქრისტიანობის არსია. ეკლესიაში ძალით გაჩერება ან ეკლესიაში ძალით შეყვანა – ეს ის სიტყვებია, რომელთაც აზრი და მნიშვნელობა არ გააჩნია. ეკლესიის ნაწილად ხომ არ მოიაზრება ის ჩინოვნიკი, რომელიც მხოლოდ სამსახურის გამო მარხულობს. სახელმწიფოს – იძულებისა და კანონის სფეროს – შეჭრა ეკლესიაში, თავისუფლებისა და მადლის სფეროში იგივეა, რაც ცოდნის (ხილული საგნების ძალდატანებითი ჭვრეტის) შეჭრა რწმენაში (უხილავ საგანთა თავისუფალ ჭვრეტაში). სახელმწიფო ისევე მიემართება ეკლესიას, როგორც სამეცნიერო ცოდნა მიემართება რელიგიურ რწმენას. სახელმწიფო – ეკლესია, სახელმწიფო – ქრისტიანობა ისევეა შეუძლებელი და სიცრუე, როგორც მეცნიერული რწმენა ან ცოდნაზე დაფუძნებული რელიგია. სახელმწიფოს მცდელობა – აიძულოს ხალხი, აღიქვას ეკლესიის ჭეშმარიტება, ჰგავს იმას, მეცნიერება რომ ცდილობდეს ხალხის იძულებას რწმენის ჭეშმარიტების აღსაქმელად. აქ სახელმწიფო და მეცნიერება ეკლესიასა და რწმენას ანადგურებს, ვინაიდან თავისუფალ აღქმას იძულებითი ჩაანაცვლებს. იძულებით აღქმაში ყოველთვის ხილულ საგანთა სამყარო, მხოლოდ გრძნობითი, ბუნებითი სამყარო გვეძლევა. სახელმწიფო და მეცნიერება სწორედ ბუნებითი, გრძნობითი, ხილული სფეროა. მათ, რომელთაც სახელმწიფო იძულება ეკლესიისა და რწმენის საქმეებში შეაქვთ, მხოლოდ ხილული, გრძნობითი, ბუნებითი სწამთ; ზებუნებრივი, ზეგრძნობადი, უხილავი მათთვის მიუღწეველია. უხილავ საგანთა ჭვრეტა იძულების გზით შეუძლებელია. ეკლესიასა და რწმენაში გვეძლევა აბსოლუტური ჭეშმარიტება და აბსოლუტური სიცოცხლე, და სწორედ ამიტომაც ეკლესიური ცხოვრების სფერო სახელმწიფოსა და ცოდნას უნდა ემიჯნებოდეს, როგორც იძულებითსა და არააბსოლუტურ სფეროს.

იძულებითი სახელმწიფო და იძულებითი ცოდნა ბუნებით სამყაროსა და ბუნებით კაცობრიობას ესაჭიროება, მაგრამ ეს იძულებითი-ბუნებითი საწყისი არ უნდა შევიტანოთ ეკლესიასა და რწმენაში. ადამიანი იძულებულია, ეკლესიასა და სახელმწიფოში ერთდროულად იცხოვროს, რადგანაც იგი ორ სამყაროს მიეკუთვნება: მადლისმიერი თავისუფლების სამყაროსა და ბუნებითი აუცილებლობის სამყაროს. მაგრამ მსოფლიო პროცესის რელიგიური აზრი სწორედ ისაა, რომ თავისუფლება აუცილებლობას ამარცხებს, მადლი – კანონს, ზებუნებრივი სამყარო – ბუნებრივს. ეს გამარჯვება მექანიკურად და გარეგნულად არ გაიაზრება, იგი შინაგანი და ორგანული პროცესია, იდუმალად აღსრულდება და გარეშე თვალისათვის მიუწვდომელია. სახელმწიფოს საბოლოოდ დაძლევა, იმავდროულად, ბუნებითი აუცილებლობის საბოლოოდ დაძლევა იქნება. სამყაროს სული თავისუფლებისა და მადლის მხარეს გადაინაცვლებს ხოლმე. ეს იდუმალი პროცესი ემპირიულ სიბრტყეზე სხვადასხვაგვარად აისახებოდა, ზოგჯერ შემზარავად უცნაურადაც, მაცდურად გაურკვევლად, რადგანაც ადამიანის ნება გამუდმებით საცდურთანაა შეჭიდებული. ისტორიის განმავლობაში სახელმწიფოს ძალდატანებითი და კანონიკური წესრიგის გამსჭვალვა ეკლესიის მადლიანი და თავისუფალი წესრიგით, მათი შერევა არა მხოლოდ მადლისა და თავისუფლების გამარჯვებაა იძულებასა და კანონზე, არამედ მარადიული საშიშროება იმისა, რომ იძულება და კანონი გადაძლევს თავისუფლებას.

სა და მადლს. რელიგიური შეგნებისათვის ხომ თავისთავად ცხადია, რომ ეკლესია, როგორც თავისუფლებისა და მადლის წესრიგი, ვერ დაემორჩილება სახელმწიფოს – აუცილებლობისა და კანონის წესრიგს, და ვერც თავად იქცევა სახელმწიფოდ – ანუ ვერ იცხოვრებს იძულებისა და კანონის მიხედვით. ეკლესია სამეფოდ იქცევა, უფლის სამეფოდ მიწაზე და ზეცაში, როდესაც მსოფლიო სული საბოლოოდ შეუერთდება ლოგოსს, სასძლო – სასიძოს; ანუ იძულებითი წესრიგი სრულად გარდაისახება თავისუფალ-მადლისმიერ წესრიგად. ეს იქნება ყოველგვარი აუცილებლობის, ცოდვასთან დაკავშირებული ყოველგვარი კანონის, ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის დაძლევა და გაუქმება, ანუ საბოლოო გამოცხადება ღვთაებრივი შემოქმედებისა. და ეს გარდაუვალია, რადგან ქრისტეს სიმართლე რაღაც ვერ იქნება, ის ყველაფერი უნდა იყოს, ანუ კოსმოსური სამეფო უნდა იყოს. ეს იქნება არა ქრისტიანული სახელმწიფო, არა თეოკრატიული სახელმწიფო (რომელიც შინაგანად ცოდვიანია), არამედ თეოკრატია, ანუ ბუნებრივი და ადამიანური სამეფოს (იძულებაზე დაფუძნებული სამეფოს, რადგან მასში არის ბოროტება) გარდასახვა უფლის სამეფოდ (თავისუფლებაზე დაფუძნებულზე, რადგან მასში დამარცხებულია ბოროტება). წარმართულმა სახელმწიფომ თავისი რელიგიური მისია აღასრულა და ახლა მან, უპირველესად, თავი უნდა გაიაზროს არა ქრისტიანულად, არამედ წარმართულად, არა ღვთის ქალაქად, არამედ აუცილებელ წესრიგად კანონისა და ბუნებრივი იძულებისა. ძალაუფლებას წმინდა მისია აქვს, თუ ის მსახურებაა, მაგრამ ძალაუფლება მადლიერი არაა, ახალაღთქმისეული არაა. ქრისტიანებს საკუთარი ქალაქი არ აქვთ, მომავლის ქალაქს ეძიებენ⁷. წარმართული სახელმწიფო ვერ გაუქმდება და არ უნდა გავაუქმოთ და უარვყოთ, იგი კვლავ საჭიროა, სანამ ცოდვა და ბოროტება ადამიანური ბუნების ფსკერზე დევს, მაგრამ სახელმწიფო უნდა დაინახვებოდეს როგორც წარმართულ-ძველადღმისეული, და არა ქრისტიანულ-ახალაღთქმისეული. თანამედროვე სახელმწიფო, რუსული თუ ნებისმიერი სხვა, იმიტომ ვეღარ იწოდება ქრისტიანულად, რომ იგი არ არის ქრისტიანთა სახელმწიფო; მას უფრო უღმერთოთა სახელმწიფო შეიძლება ვუწოდოთ. ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის საკითხი გადაწყდება მხოლოდ ეკლესიათა შეერთებასა და საყოველთაო სიმართლის აღიარებასთან ერთად. წარმართული სახელმწიფოსა და ქრისტიანული ეკლესიის, იძულებისა და თავისუფლების, კანონისა და მადლის რელიგიური გამიჯვნა დიდი ისტორიული ამოცანაა და მისი აღსრულება ისევე პროვიდენციულია, როგორც ოდესღაც ეკლესიისა და სახელმწიფოს შეერთება, ახალაღთქმისეული მადლისა და ძველადღმისეული კანონის ურთიერთგამსჭვალვა იყო პროვიდენციული. ამ დიდ ისტორიულ საქმეს რელიგიური შემართება და ნების თავისუფალი თაოსნობა სჭირდება. მხოლოდ თავისუფალთ ძალუძთ, აიღონ პასუხისმგებლობა, თავისუფალნი არიან მხოლოდ ბრალეული ძენი და არა განაწყენებული მონები.

რუსულიდან თარგმნა თამთა ფარულავამ

⁷ პავლე მოციქული, ებრაელთა მიმართ ეპისტოლე, 13: 14 (მთარგმნელის შენიშვნა).

თამთა ფარულავა

ნიკოლოზ ბახიძე და ქრისტიანული თავისუფლება

ნიკოლოზ ბერდიაევის, როგორც ადამიანისა და ფილოსოფოსის, ბედი მისი თანადროული ევროპის ბედს მოგვაგონებს – რევოლუციებით, მსოფლიო ომებითა და ფილოსოფიურ შეხედულებათა სიმრავლე-მრავალგვარობით დამძიმებულს. ბერდიაევი ჯერ წმინდა ვლადიმერის სახელობის კიევის უნივერსიტეტში მარქსისტულ წრეთა მუშაობაში იყო ჩართული, გადასახლებული იყო ვოლოგდაში; მოგვიანებით მისი მამიებელი გონება ღვთისმეტყველების პრობლემებს დაუკავშირდა, ქრისტიანული რწმენის აღმსარებელი, იგი მეგობრობდა და თანამშრომლობდა რუს ფილოსოფოსებთან (ტრუბეცკოი, ბულგაკოვი, ფლორენსკი...). 1913 წელს სასამართლოს წინაშე წარდგა (ბრალდება – ღვთის გმობა); პარადოქსულია ისიც, რომ უეჭველი გადასახლებიდან იგი ოქტომბრის რევოლუციამ იხსნა.

1922 წლიდან სამშობლოდან გაძევებული უკვე პარიზში იკვლევდა შემოქმედების, ადამიანის პიროვნული თავისუფლებისა და მონობის, რუსული სოციალიზმისა და კომუნისმის, ქრისტიანული ფილოსოფიის საკითხებს. ამ დროისათვის მსოფლიოში უკვე ცნობილი მეცნიერის ფილოსოფიურ ნააზრევს ბედის ირონიით ყველაზე ცუდად სწორედ მის სამშობლოში იცნობდნენ.

ბერდიაევი 1948 წელს პარიზში, სამუშაო მაგიდასთან, გარდაიცვალა და შთამომავლობას ოთხასამდე სხვადასხვა მოცულობის ნაშრომი დაუტოვა.

ნიკოლოზ ბერდიაევის ფილოსოფიურ აზრსაც უცნაური ბედი დაჰყვა: ლიბერალებსა და სოციალისტებს იგი ზედმეტად რელიგიურად მიაჩნდათ, ეკლესიურ ხალხს – ზედმეტად ლიბერალურად. მის ნააზრევში დღესაც ბევრი რამ სადავოა, ალბათ. თუმცა ისიც ცხადია, რომ მის ნაშრომებში ნამოჭრილი პრობლემატიკა ისევე აქტუალურია, როგორც ერთი საუკუნის წინ იყო.

„თავისუფლების ფილოსოფია“ 1911 წელს ქვეყნდება ჯერ კიდევ სამშობლოდან გაძევებამდე. როგორც მიიჩნევენ, ეს ნიგნი უკვე მოიცავს თითქმის ყველაფერს, რაც შემდეგ წლებში ფილოსოფოსის საფუძვლიანი კვლევის საგნად იქცა. ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ მსჯელობა (წარმოდგენილი ერთი თავი ნიგნისა) ერთ ძირითად თეზას ეფუძნება: ქრისტე თავისუფლებაა. და იქვე: „ქრისტეს რელიგიაში თავისუფლება მხოლოდ სიყვარულითაა შეზღუდული. ქრისტიანობა თავისუფალი სიყვარულისა და მოყვარული თავისუფლების რელიგიაა. ახალი აღთქმა სიყვარულისა და თავისუფლების აღთქმაა“. როგორ გაიაზრებს ამას ფილოსოფოსი? რას ნიშნავდა ქრისტიანობა და თავისუფლება სხვადასხვა კონფესიის ქრისტიანთათვის ისტორიის სიგრძეზე? რელიგიურ ცხოვრებაში თავისუფლება ჯილდოა თუ მოვალეობა? როგორ გაიაზრებს თავისუფლების ტვირთი? რა მოიტანა თავისუფლების, როგორც მხოლოდ სამოქალაქო უფლების, გააზრებამ? წარმოდგენილი ნაშრომი სწორედ ამ კითხვათა პასუხებს მოიძიებს.

ნიკოლოზ ბერდიაევის ნააზრევი თითქოს შეურიგებელ წინააღმდეგობათა შინაგანი მთლიანობითაც გვხიბლავს:

„ქრისტიანობა შეუწყნარებელი უნდა იყოს, მაგრამ როგორც თავისუფლების რელიგია, იგი შეუწყნარებელი უნდა იყოს ძალდატანების მიმართ“;

„ადამიანი ვალდებულია, თავისუფლების ტვირთი ზიდოს, ამ ტვირთის მოცილების უფლება მას არ აქვს“;

„შემწყნარებლობა, როგორც ფორმალური და უშინაარსო პრინციპი, უმნიშვნელო შემწყნარებლობა, ასე გავრცელებული ჩვენს დროში, რელიგიური სიცივისა და გულგრილობის, ნებელობის არჩევანისა და სიყვარულის არარსებობის შედეგია“.

ბერდიაევის მსჯელობა სხარტი ენითა და წინადადებაში აზრის მაქსიმალური სინათლით გვხიბლავს (მიუხედავად თემის სირთულისა). ფილოსოფოსის ენასა და სტილზე მსჯელობისას დეკანოზი ალექსანდრე მენი იტყვის: „ბერდიაევი ბრწყინვალე სტილისტია; იგი პუბლიცისტია, წერს შთამბეჭდავად, აფორიზმული სტილით. მისი ცეცხლოვანი ტემპერამენტი, მისი სული სიტყვით გვატყვევებს. როგორც მისი მეგობრები ამბობდნენ, ზოგიერთ წიგნს იგი „ამოიძახებს“. ამიტომაც სისტემურობის, თანმიმდევრულობის, ნაწილთა შორის კავშირის არქონის გამო იგი ყველასათვის ვერ იქნება ადვილი წასაკითხი, მაგრამ ეს დიდი ფილოსოფიური პოეზიაა, ღრმა სიბრძნეა“!

წარმოდგენილი თარგმანი ამ „ფილოსოფიური პოეზიის“ ქართულ ენაზე გადმოტანის ცდაა. ეს მცდელობა დიდი პასუხისმგებლობაა იმიტომაც, რომ ნიკოლოზ ბერდიაევის ქართველ მთარგმნელთა სიას ბაჩანა ბრეგვაძის სახელი ამშვენებს.პ

TAMTA PARULAVA

Nikolai Berdyaev and Christian Freedom

Fate of Nikolai Berdyaev, as a person and as a philosopher is similar to the fate of contemporary Europe, with revolutions, world wars and burden of numerous and versatile philosophical views. Initially, Berdyaev was involved in work of Marxist circles at St. Vladimir Kiev University, later he was exiled to Vologda; further, his inquisitive mind turned to the issues of theology. The adherent to Christian religion, he was friend of Russian philosophers (Trubetskoy, Bulgakov, Florenski...). In 1913, he was brought to trial (accusation: blasphemy); it is paradox, but October revolution has saved him from exile.

Since 1922, exiled from his native country, Berdyaev studied the issues of art, personal liberty and slavery of an individual, Russian socialism and communism, Christian philosophy in Paris. Ironically, the philosophical views of now world-famous scientist were hardly known in his native country.

In 1948, Berdyaev passed away in Paris, at his desk and left up to four hundred works of various sizes to the future generations.

Nikolai Berdyaev's philosophical thinking had the strange fate as well: the liberals and socialists regarded it as excessively religious, while in the churchmen's view it was too liberal. Even now, his views are still disputed but it is clear that the problems stated in his work are similarly significant now, as they were a century ago.

"Philosophy of Freedom" was published in 1911, before his exile from his native country. It is regarded that the book contains all points that later became the subject of the philosopher's in-depth research. Considerations on Christian freedom (one of the chapters in the mentioned book) are based on the single basic: Christ is freedom and here as well: „in the Christ's religion, the freedom is limited by love only. Christianity is the religion of free love and loving freedom, New Testament is the testament of freedom and love“. How does the philosopher see this? What was Christianity and freedom for the Christians of various confessions, during the history? Is freedom an award or an obligation in the religious life? How the burden of freedom should be understood? What were results of interpreting of freedom as the civil right only? Offered work seeks the answers to these questions.

Nikolai Berdyaev's ideas charm us with internal entirety of irreconcilable contradictions:

“Christianity should be intolerant, but as the religion of freedom it should be intolerant to violence”;

“An individual is obliged to bear the burden of freedom. He has no right to get rid of this burden”;

“Tolerance, as the formal and senseless principle, insignificant tolerance, so widespread in our time, is the result of religious coldness and listlessness, absence of willful choice and love”.

Berdyaev's judgments charm us with vivid language and perfect clarity of formulations (irrespective of complexity of the issues). Discussing the language of the philosopher's language and style, Decanus Alexander Men said: „Berdyaev is the brilliant stylist; he is the publicist, he writes very impressively, in aphoristic style, but his hot temperament, his spirit ... he captures us with his words. His friends used to say that some books were „called out“ by him and therefore, due to absence of systemic, consistent nature, links between the parts, they cannot be easy reading for all. But this is a great philosophical poetry, deep wisdom”!

Presented translation is the attempt of bringing of this „philosophic poetry“ into Georgian language. This attempt is even greater responsibility, as the list of Georgian translations of Berdyaev includes the name of such great Georgian translator, as Bachana Bregvadze.

ნინო თომაშვილი

ჩადიხის ენის ერთი საინსტიტუციო ფილოსოფიური ხეობის შესახებ

ენა, როგორც მეცნიერების კვლევის ობიექტი, პრობლემატიკის დიდ სფეროს მოიცავს. მასზე მეცნიერთა ხანგრძლივმა დაკვირვებამ და შესწავლამ ენის შესახებ საფუძვლიანი ცოდნა შექმნა, თუმცა მაინც არასრულყოფილი. მკვლევართა დიდ ინტერესს იწვევს ენის მნიშვნელობა რელიგიაში. როგორ ფუნქციონირებს ენა რწმენის სფეროში, ვლინდება თუ არა სრულად მისი შესაძლებლობები რელიგიურ დისკურსში, რომელსაც ქვეყნის განსხვავებული გაგების პარალელურად აზროვნების გარკვეული თავისებურებანი ახასიათებს? და ა.შ. – ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა ბევრ ფილოსოფოსს უცდია, თუმცა იმ სააზროვნო სივრცეში, სადაც აღიარებულია, რომ ქვეყნის განვითარება უნდა ირწმუნო ისე, რომ არ დაეყრდნო არც გრძობად მონაცემებს და არც განსჯას, ენის არსის კვლევაც დიდი სირთულეა.

ქრისტიანულ სარწმუნოებაში ენას – სიტყვას უზარმაზარი მნიშვნელობა აქვს. ღმერთის სიტყვა სამყაროს ქმნის. ეს არის უმაღლესი აზრის, სიტყვისა და ქმედების სრულყოფილი ერთიანობის გამოვლენის აქტი. ასეთი სრულყოფილება ადამიანურ აზროვნებას და ენას არ ახასიათებს, იმის მიუხედავად, რომ ადამიანური ენაც ფლობს ქმნადობის გარკვეულ უნარს. ცნობილია, რომ მკვლევართა უმრავლესობა რელიგიურ დისკურსში ენის არსის გახსნას ენის ღვთიური და ადამიანური ბუნების განსხვავებით იწყებს. ღმერთის ენა, ადამიანის ენა და ის სამეცნიერო აქტი, რომელიც ერთი ენის მეორეზე თარგმანი ხდება, რელიგიის ფილოსოფიაში ძირითადი, მეტად მნიშვნელოვანი და აუცილებლად გამოსაკვლევი საკითხებია.

აღსანიშნავია, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, იმის მიუხედავად, რომ არსებობს მრავალი მეცნიერული სტატია რელიგიის ცალკეული ფილოსოფიური პრობლემების შესახებ, არ მოიძებნება მონოგრაფია ან სახელმძღვანელო, რომელშიც სრულად და ერთიანობაშია წარმოდგენილი რელიგიის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხები; მით უფრო, ვერ შეხვდებით ნაშრომებს, სადაც რელიგიის ენის არსია ნაკვლევი. ჩემთვის, როგორც ენის ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებული პირისთვის, სასიამოვნო ფაქტია, რომ ახალგამოცემულ წიგნში – „რელიგიის ფილოსოფია“ (ავტორები: ი. ბრაჭული, ნ. დურა, ა. ზაქარიაძე, თბ., 2015) – მერვე თავი, „რელიგიური ენა“, ქართველი ფილოსოფოსების მიერ ამ უყურადღებოდ მიტოვებულ საკითხს ეძღვნება.

დასახელებულ წიგნში – „რელიგიის ფილოსოფია“ – ავტორები განიხილავენ რელიგიის გააზრებისა და გადააზრების გზებს. რელიგიის ფილოსოფიის ძირითადი ცნებების განმარტებების, პარადიგმების, ვარიანტების განხილვის შემდეგ ისინი

რელიგიას აქცევენ ფილოსოფიის ფოკუსში და ანალიზებენ რელიგიური ცხოვრების ელემენტებს, რელიგიური შემოქმედების არსს, განიხილავენ ღმერთის წვდომის მისტიკურ და რაციონალურ გზებს, ღმერთის ცნების განსაზღვრის სიძნელეებს და მისი არსებობის დამასაბუთებელ არგუმენტებს. ამ საკითხების კვლევის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებით და გადააზრებით აყალიბებენ საკუთარ კონცეფციას ცოდნისა და რწმენის, ფილოსოფიისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების შესახებ.

რელიგიის ფილოსოფიური პრობლემების ამ ფართო სპექტრში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დამსახურებული ადგილი მოიპოვა რელიგიის ენის შესახებ გამოკვლევამაც. როგორც ავტორები წერენ, მათი მიზანია რელიგიური ენის ბუნების გარკვევა, ენობრივი მედიუმის კვლევა, თუ რა ტიპის ენით მეტყველებს ადამიანი, როცა რელიგიურ ვითარებებს გადმოსცემს. ავტორები განიხილავენ კვლევის ანალიზურ მეთოდს, რითაც რელიგიური ენის ბუნების კვლევა ემყარება ენობრივი ერთეულის მნიშვნელობის გარკვევას. რელიგიის ანალიტიკური მკვლევრისათვის ვიტგენშტეინის აზრი, რომ „სიტყვის მნიშვნელობა არის მისი გამოყენება ენაში“, რელიგიური გამოცდილების სპეციფიკური საზრისის გახსნის პროცესში მთავარი ორიენტირია. ცხადია, რელიგიის ენა ბუნებრივ ენას იყენებს, მაგრამ ამ დროს ბუნებრივი ენის ლექსიკა სხვა მნიშვნელობებით იტვირთება. ვინაიდან რელიგია ისეთი ობიექტების არსებობას აღიარებს, რისი შემონმებაც რეალურ სამყაროში ფიზიკის კანონებით შეუძლებელია, მათ შესახებ გამოთქმულ დებულებათა ვერიფიცირებადობაც ასევე შეუძლებელია და მათ ბუნდოვანსა და გაუგებარს ხდის იმ შემთხვევაში, თუ ასეთი გამოთქმები ბუნებრივი ენის მნიშვნელობებით ავსენით. „თანამედროვე მიდგომით რელიგია საკუთრივ მისთვის მახასიათებელი ლოგიკის მქონე განსაკუთრებულ ენად არის მიჩნეული“ (გვ. 182). ამიტომაც, ავტორთა აზრით, რელიგიის ბუნების შეცნობაში, მისი საზრისის ახსნაში, ნოუმენურ მნიშვნელობათა გარკვევაში, რელიგიური კონცეპტების ანსამბლში, ყოველი ტერმინის გააზრებაში დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიურ-ლინგვისტურ მეთოდს. ლინგვისტური ანალიზი იძლევა შესაძლებლობას, რელიგიის სპეციფიკური ენის არსი ახსნას რწმენისა და ზნეობრივი ნორმების ურთიერთკავშირისა და მორალის ენის ანალიზის საფუძველზე.

ავტორთა აზრით, რელიგიის ენა სიმბოლოების ენაა. აქ ცნებები არ გაიგება ბუნებრივი ენის მნიშვნელობებით. „ღმერთი არ შეიძლება გამოიხატოს პირდაპირი და სიტყვასიტყვითი ფორმით მისი ტრანსცენდენტობის გამო, „ღმერთი ტრანსცენდირებს საკუთარ ცნებას“. სიტყვა „ღმერთი“, ერთი მხრივ, მიანიშნებს ყოფიერების მიღმურობაზე, მეორე მხრივ, თვითონვე მონანილეობს იმაში, რაზეც მიანიშნებს. მაშასადამე, რწმენა სიმბოლოების ენაა. ჩვენ უნდა ჩავწვდეთ სიმბოლური ენის ძალმოსილებას, რომელიც გამომსახველობითი ძალით აღემატება ნებისმიერ არასიმბოლურ ენას.“ (გვ. 183).

რელიგიის ენის გარშემო ავტორთა თვალსაზრისის მნიშვნელოვნად ავსებს მათ მიერ ენისა და მეტყველების დამოკიდებულების საკითხის განხილვა. „სიტყვაში მოქცეული მნიშვნელობის გამოთქმაც მეტყველება. ჰაიდეგერის მიხედვით, „მეტყ-

ველება“ შესაძლებელია მოსმენით და დუმილით“ (გვ. 187). ავტორები განიხილავენ მეტყველების გაუკუღმართებულ ფორმას – „ლაყბობას“, რომელსაც „საშუალო ყოველდღიურობის“ ენად ახასიათებენ; „მოსმენას“ – როგორც მეტყველების სანყისს; „დუმილს“ – როგორც რელიგიური ენის, რელიგიური მეტყველების არსებით შესაძლებლობას. ავტორთა აზრით, „თანამედროვე რელიგიური ენაც ჩართულია ლაყბობის მოდუსში. კლასიფიკაციის ამ წესებით ხდება მსჯელობა ქრისტიანულ ღმერთზე.“, თუმცა, მათი აზრით, შეუძლებელია, სამების მიუწვდომელი საიდუმლო გახდეს ვერბალური მსჯელობისა და შეფასების ობიექტი.

ავტორთა სანაქებოდ უნდა ითქვას, რომ მათ ყურადღება მიაქციეს დუმილის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას რელიგიაში და ცალკე პარაგრაფი მიუძღვნეს მისი ფუნქციის განხილვას. ცნობილია, რომ დუმილი, როგორც აბსოლუტთან ურთიერთობის საშუალება, საფუძვლიანად გაიაზრეს აღმოსავლეთის ფილოსოფოსებმა. მათი აზრით, საკომუნიკაციო ენა და მჭევრმეტყველება (იგივე „ლაყბობა“) კი არ ეხმარება ადამიანს სინამდვილის შემეცნებაში, არამედ მარტოდმყოფობა და დუმილი გაუხსნის მას კოსმიური უსასრულობის საიდუმლოს. დუმილი იგივე უმოქმედობაა, ანუ ქმნადობაა ჭვრეტასა და შინაგან განსჯაში. ლაო-ძის სიტყვებია: „ჭეშმარიტი სიტყვა არ არის ლამაზი. ლამაზი სიტყვა არ არის ჭეშმარიტი. ზნემაღალი კაცი არ დავობს. ვინც დავობს, არ არის ზნემაღალი. ბრძენი სიბრძნეს ფლობს და დუმს, უმეცარი – უმეცრებას და ქადაგებს.“ დუმილის უმთავრესი ფუნქციის განსაზღვრისას, ვფიქრობ, წიგნის ავტორები ეთანხმებიან ჰაიდეგერის აზრს, კერძოდ იმას, რომ დუმილისგან იშვება ნამდვილი მოსმენის უნარი, თანაყოფნის ურთიერთმეტყველების შესაძლებლობა. „სწორედ ამ ფუნქციაზე მიუთითებდნენ ბერძნები, როცა ენას გამოხატავდნენ ლოგოსის ცნებით.“ (გვ. 188). თანამედროვე ენათმეცნიერება და ლოგიკა კი მოსწყდა ამ საფუძველს, რაც, ჰაიდეგერის აზრით, უნდა დაიძლიოს ამ მეცნიერებების ონტოლოგიურ საფუძველზე გადაყვანით.

ვფიქრობ, კარგი იქნებოდა, ამასთანავე, თუ ავტორები უფრო მეტად გაამახვილებდნენ ყურადღებას მეტყველებაზე, როგორც რელიგიური ენის ლექსიკურ ერთეულში მოქცეული მნიშვნელობის გადმოცემის საშუალებაზე. ცნობილი ფაქტია, რომ ყოველი სარწმუნოების ენა ადამიანთა იმ ჯგუფზეა მიმართული, რომელიც მომზადებულია ამ ენაზე წარმოთქმული შეტყობინების მისაღებად. ის, ვინც შეტყობინებას აგზავნის, ახდენს ადრესატის გარკვეულ ფორმირებას იმ ღირებულებათა სისტემის შეთავაზებით, რომელიც შესაბამის რელიგიურ მიმართულებაში პრიორიტეტულად ითვლება. რელიგიურ დისკურსში ადამიანის აღზრდა ისეთი ადამიანის ჩამოყალიბებას გულისხმობს, რომელიც ემორჩილება დადგენილ ნორმებს, წესებს, მოთხოვნებს, რწმენის პოსტულატების უაპელაციოდ მიმღებია და უმაღლესი ავტორიტეტის თაყვანისმცემელი. საეკლესიო პირი, რომელიც არის შუამავალი ღმერთსა და ადამიანს შორის, არის მფლობელი, ერთი მხრივ, უმაღლესი ცოდნისა, სიბრძნისა, რაც ღმერთისგან აქვს ბოძებული და, მეორე მხრივ, იმ პრაქტიკული გამოცდილებისა, რაც დააგროვა კაცობრიობამ ათასწლეულების განმავლობაში. ის ვალდებულია, ეს ცოდნა ისე გადასცეს ხალხს, როგორც რწმენა მოითხოვს. ამ ცოდნის გადაცემის ერთ-ერთი საშუალება ენაა, ის სამეტყველო აქტები, რომლებითაც

ამყარებენ კავშირს ერთმანეთთან რელიგიური დისკურსის მონაწილე ადამიანები. აღსანიშნავია, რომ ამ აზრითაც არის არსებითი რელიგიური ენის ზუსტად გამომსახველი მეტყველება. ენა, რომლის მეშვეობითაც უკავშირდება მრევლს მოძღვარი, განსაკუთრებულია იმით, რომ მისი სიტყვების მნიშვნელობები გაუგებარია იმ ადამიანთათვის, ვინც ამ სფეროს არ იცნობს. ეს თავისებურება უფრო მეტ საკრალურობას სძენს ამ ურთიერთობას. სიტყვა, რომელსაც წარმოთქვამს საეკლესიო პირი, ღმერთის მიერ ნაბოძებია და იგი მორწმუნემ უნდა მიიღოს ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. თუმცა, მრავალსაუკუნოვანმა გამოცდილებამ აჩვენა, რომ თუ ეს სიტყვა წარმოთქმულია ძლიერი არგუმენტაციული ფორმით, დარწმუნების დიდი ძალა აქვს და ზემოქმედებს ადამიანის ცნობიერებასა და ფსიქიკაზე.

ცნობილია, რომ რელიგიურ დისკურსში დიდ როლს ასრულებს ადამიანის ბუნების ემოციური მხარე. მისი სულიერი მდგომარეობა, ფსიქიკა. სული და სხეული უმაღლესი ღირებულებებია ადამიანისათვის, ამიტომ საეკლესიო პირი, რომელიც მორწმუნეს მოძღვრავს, ანუ გადასცემს საღვთო სიბრძნეს, მისი ცხოვრების საყრდენია, მისი სულიერი ტკივილების მკურნალი. იგი ფლობს მორწმუნის საიდუმლოს აღსარების მეშვეობით, რაც მორალური და სულიერი სიმშვიდის ძიებაში სულის განკურნების, ადამიანის ცოდვებისაგან განთავისუფლებისა და განახლების საშუალებაა. სწორედ ამ დროს გამოიღვიძებს სინდისი. სინდისის ფენომენის მნიშვნელობა რელიგიაში არ გამორჩენიან ავტორებს და მათ მიერ ჩატარებული ბჭობა ამასთან დაკავშირებით მკითხველის დიდ ინტერესს იწვევს. „სინდისის შეტყობინება რელიგიური ცდის საფუძველია. ეს ეხება ადრესატის ყოფნის მთლიანობას, ამიტომ უნარი აქვს, მთლიანად შეძრას და შეცვალოს ყოფნის წესი, რაც მისი თავისებურებაა. შეიძლება გამოვყოთ სინდისისმიერი შეტყობინების ორი ძირითადი ნიშანი: „მთელი სამყაროს“ ვექტორი და პრინციპული ცვლილების შეტანა მთელ სამყაროში, მისი გარდაქმნა, ფერიცვალება. რელიგიურ ენაში ამას „მოქცევა“ ეწოდება.“ (გვ. 192). ავტორთა აზრით, სინდისი ადამიანებს ყოფნის საზრისის წვდომისკენ მოუწოდებს, რისი არსების განსაზღვრაც ლოგიკური მსჯელობის აქტებით შეუძლებელია.

„სინდისის თეოლოგიისა“ და „სინდისის ფილოსოფიის“ ურთიერთშედარებით წიგნის ავტორები ცოდნისა და მორალური ცნობიერების მიმართებას ანალიზებენ. თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში სინდისის ცნების გაგების დაწვრილებითი განხილვით, ისინი ამზადებენ ამ მიმართულებით სამომავლო კვლევების საფუძველს, რასაც, ვფიქრობ, წარმატებით განახორციელებენ კიდევ.

სამწუხაროა, რომ კვლევაში არ განხილულა საკითხი რელიგიური ენის არსებითი ფუნქციების შესახებ. იმის მიუხედავად, რომ ავტორები საუბრობენ რელიგიურ ენაში სიმბოლოს როლზე, ეს მაინც არასაკმარისია ამ ენის ფუნქციების სრულად გამოსავლენად. კარგი იქნება, თუ ავტორები მომავალში წიგნის სრულყოფის მიზნით ჩატარებული მუშაობისას ამას გაითვალისწინებენ.

დასაწყისშივე აღვნიშნე, რომ წიგნი „რელიგიის ფილოსოფია“ სერიოზული შენაძენია ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურისათვის, რისთვისაც ავტორები ნამდვილად იმსახურებენ ქებას. ხოლო ამ წიგნის მერვე თავი – „რელიგიური ენა“,

– უდავოდ, საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ნაშრომია არა მხოლოდ რელიგიის ფილოსოფიაში, არამედ, ზოგადად, ენის ფილოსოფიის თვალსაზრისითაც. ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ წარმოდგენილი ნაშრომით ფილოსოფიის და რელიგიის საკითხებით დაინტერესებული მკითხველი საჭირო და ამომწურავ ცოდნას შეიძენს, ვინაიდან წიგნი კომპეტენტურად და მაღალი პროფესიონალიზმით არის დაწერილი.

NINO TOMASHVILI

On Interesting Study of the Language of Religion

The review refers to the book „Philosophy of Religion“, issued in 2015 at TSU’s publish house nad the authors of which are: I. Brachuli, N. Dura, A. Zakariadze. The core interest of analyse is namely chapter 8 „Religious Language.“

It is well known that philosophers and linguists are interested in importance of language in religion. It should be noted that there are not many works dedicated to analysis of the language of religion. That’s why the above mentioned work is of particular importance.

The book presents a wide range of problems of philosophy of religion and the study of the language of religion has its proper place among them. The authors apply analytical method to clarify the nature of religious language on the basis of the meaning of a linguistic unit. They have studied the language medium, the type of language man speaks when he renders religious experience and have drawn attention to „silence“ as an essential potential of religious language, religious speech.

The authors of the book think that the language of religion is symbolic and its essential characteristic feature is its expressive power which makes the language of religion superior to any other non-symbolic language.

It is obvious that, the book „Philosophy of Religion“ is a serious contribution to Georgian philosophic literature and chapter 8 „Religious Language“ is a really serious and important work not only in relation to philosophy of religion but from the aspect of philosophy of language in general.

დემურ ჯალაღონია

სწოზიხისა და ხასწოზიხის ეიდი მხეეეეეეეეე

(ეძღვნება ფილოსოფოსისა და საზოგადო მოღვაწის,
აპოლონ შეროზიას 90-ე წლისთავს)

აპოლონ ეპიფანეს ძე შეროზია დაიბადა 1927 წლის 23 ივნისს სენაკის (ცხაკაია) რაიონის სოფელ უშაფათში. სოფლის საშუალო სკოლის 7 კლასის დამთავრების შემდეგ, 1942 წელს შევიდა ქ. ცხაკაიას სახელმწიფო პედაგოგიურ სასწავლებელში, რომელიც დაამთავრა 1946 წელს წარჩინებით. 1946 წელს შევიდა და 1951 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი, წითელი დიპლომით. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ სწავლა განაგრძო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში, ფილოსოფიის სპეციალობით. 1954 წელს დაამთავრა ასპირანტურა.



1955–1960 წლებში მუშაობდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში მეცნიერ-თანამშრომლად. 1960 წლიდან კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, დიალექტიკური მატერიალიზმის კათედრაზე მასწავლებლად.

1962 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ქართული ფილოსოფიური აზრი მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში“.

1964 წლიდან 1968 წლამდე დიალექტიკური მატერიალიზმის კათედრის დოცენტი.

1967 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე: „ცნობიერების პრობლემა და არაცნობიერი ფსიქიკური“.

1968 წლიდან გარდაცვალებამდე (1981) იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დიალექტიკური მატერიალიზმის კათედრის პროფესორი. კითხულობდა ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური პრობლემების ზოგად კურსს, სპეცკურსს არაცნობიერზე.

1968–1997 წლებში მუშაობდა ქართული ენციკლოპედიის ფილოსოფიის რედაქციის გამგედ (შეთავსებით); ასევე წლების განმავლობაში შეთავსებით მუშაობდა

საქართველოს სსრ-ის მეცნიერებათა აკადემიის დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში.

იყო მრავალი საკავშირო და საერთაშორისო სიმპოზიუმის მონაწილე და ორგანიზატორი.

შეროზია არის საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის მიერ გამოცემული მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის ექვსტომეულის თანაავტორი.

1979 წელს მისი ინიციატივით თბილისში ჩატარდა საერთაშორისო სიმპოზიუმში არაცნობიერი ფსიქიკურის საკითხებზე, სადაც ის იყო საორგანიზაციო კომიტეტის თავმჯდომარის მოადგილე და საპროგრამო კომიტეტის თავმჯდომარე.

1981 წელს მიწვეული იყო გერმანიის ფსიქოანალიზური აკადემიის მიერ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე მიუნხენში და აშშ-ის ფსიქიატრიული ასოციაციის მიერ სიმპოზიუმზე ახალი ორლენში. უნდა აღინიშნოს, რომ, სამწუხაროდ, ამ სიმპოზიუმებზე ა. შეროზია არ გაუშვეს.

1986 წლიდან იყო გერმანიის ფსიქოანალიზის აკადემიის (დასავლეთ ბერლინი) წევრი. ასევე დინამიკური ფსიქიატრიის მსოფლიო ასოციაციის დამფუძნებელი წევრი. დინამიკური ფსიქიატრიის მსოფლიო ასოციაციის საბჭოთა სექციის თავმჯდომარე, ჟურნალი „დინამიკური ფსიქიატრიის“ (მიუნხენი) რედკოლეგიის წევრი.

გარდაცვალების შემდეგ დაჯილდოებულია გერმანიის ფსიქოანალიზის აკადემიის ოქროს მედლით მეცნიერებაში დამსახურებისათვის.

მისი შრომები თარგმნილია საზღვარგარეთ მრავალ ენაზე (გერმანია, საფრანგეთი, რუსეთი).

იგი არის ავტორი 70-ამდე სამეცნიერო შრომისა, მათ შორის რამდენიმე ფუნდამენტური მონოგრაფიისა, სადაც ჩამოყალიბებულია მისი ორიგინალური ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური კონცეფცია – ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკური მოქმედების ზოგადი თეორიის შესახებ, რომელიც ემყარება ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ფუძემდებლის, დ. უზნაძის, ძირითად იდეებს და თანამედროვე მონაცემების გათვალისწინებით შემდგომ ავითარებს მათ.

მისი მონოგრაფიებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ცნობიერებისა და არაცნობიერის პრობლემა“, ორ ტომად (1969, 1973); „ფსიქიკა, ცნობიერი, არაცნობიერი ფსიქოლოგიის განზოგადებული თეორიისათვის“ (1979).

ერთ-ერთი რედაქტორთაგანია და მრავალი სარედაქციო სტატიის თანაავტორია ოთხტომიანი კოლექტიური მონოგრაფიისა „არაცნობიერი“ (1978-1985).



პროფ. ა. შეროზია და პროფ. ე. კოდუა

მისი შრომები ეხება შემეცნების თეორიასა და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს. აღსანიშნავია მისი მონოგრაფია „ქართული ფილოსოფიური აზრი მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში“ (1963).

მისი ნაშრომი „ქართული ფილოსოფიური აზრი მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში“ მიზნად ისახავდა, ეჩვენებინა მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართული ფილოსოფიის განვითარება. ამ პერიოდის ქართული ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენცია, ავტორის აზრით, გამოიხატა იმით, რომ ისტორიული აუცილებლობით მოხდა დეტერმინიზმის პრინციპების გამოყენება კონკრეტულ გამოკვლევებში, რამაც თავისებურად განსაზღვრა არა მარტო ფილოსოფიურ სფეროში წარმართული საქმიანობა, არამედ ამავე საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმები – მეცნიერება, რელიგია, მორალი, ხელოვნება და სამართალი. ნაშრომში დანვრილებითაა განხილული და გაანალიზებული ვ. ჩერქეზიშვილის, ა. ჯიბლაძის, ა. ნულუკიძის, ი. გომართელის, დ. უზნაძის, შ. ნუცუბიძის, შ. გოგელიას, ს. ავალიანის, ა. ჯანელიძის, ა. პაპავასა და სხვათა თვალსაზრისები სხვადასხვა პრობლემის გადაჭრის მცდელობისას.

60-იანი წლების მეორე ნახევრიდან ა. შეროზია შეჩერდა ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ პრობლემატიკაზე, კერძოდ ფსიქიკის ონტოლოგიურ რაობაზე, რომელიც უკავშირდება განწყობის კატეგორიის შინაგან ბუნებასა და ფუნქციის გარკვევას.

აპოლონ შეროზიას ორტომეულის – „К проблеме сознания и бессознательного“ – პირველ ნიგნში მოცემულია ცნობიერისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ურთიერთობის პრობლემის ანალიზი დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიაზე დაყრდნობით. ავტორი განწყობის თეორიის ახლებურ ინტერპრეტაციას იძლევა, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება ფროიდიზმს, როგორც ზოგადმეთოდოლოგიურ თეორიას არაცნობიერი ფსიქიკურის შესახებ.

ამ შემთხვევაში იგი ამოდის თვითონ დიმიტრი უზნაძის მითითებებიდან ამ ორი თეორიის დაპირისპირების შესახებ. ა. შეროზია კვლევის შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ განწყობა არის „კავშირის პრინციპი როგორც ფსიქიკურისა ფსიქიკურთან, ასევე ფსიქიკურისა ტრანსფსიქიკურთან“, ანუ, მისი აზრით, განწყობის არაცნობიერება სულ სხვაგვარია, ვიდრე ტრადიციულად ცნობილი არაცნობიერი ფენომენებისა. განწყობა მხოლოდ იმდენად არის ფსიქიკური, რამდენადაც იგი ფსიქიკურის „ელემენტარულ ნაწილი“, მისი „ქვემდებარეა“. განწყობა ფუნქციონირებს როგორც ფსიქიკური, მაგრამ იგი არ არის განცდა და ამიტომ ცნობიერების სფეროში არ შედის, რაც ნიშნავს, რომ განწყობის თეორია არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორიაა. ასეთია ავტორის მიერ წარმოდგენილი განწყობის თეორიის ინტერპრეტაციის საზრისი.

მეორე ტომში გადმოცემულია ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორია. ამ თეორიის არსი ასეთია: ადამიანი უნდა დაფუძნდეს თავის თავში, როგორც იდეალური პიროვნება, მაგრამ, მეორე მხრივ, უნდა დაფუძნდეს როგორც ბუნების უშუალო გაგრძელება, ანუ როგორც ანტიპიროვნება – რამდენადაც თავის თავში დაფუძნდება, ამდენად იგი იდეალური პიროვნებაა, მაგრამ რამდენადაც ბუნების გაგრძელებაა, ამდენად ანტიპიროვნებაა. თუმცა ამ დაფუძნებისას უპირატესობა მის პიროვნებას ენიჭება. ამიტომ ადამიანის განსაზღვრისას უნდა გავით-

ვალისწინოთ არა მხოლოდ ის, რომ იგი არის პიროვნება, არამედ ისიც, რომ იგი მისი საპირისპირო ანტიპიროვნებაა. ეს დებულება არის ამ თეორიის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი, რომელსაც ავტორი ცნობიერის და არაცნობიერის შესახებ გვთავაზობს.

ა. შეროზია თვლის, რომ ცნობიერება და არაცნობიერი ფსიქიკური ადამიანის ფსიქიკურს წარმოადგენს. ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის გაერთიანება პიროვნების სფეროში ხდება. ამიტომ პიროვნების განხილვისას ორივე მომენტი უნდა გავითვალისწინოთ. ადამიანის ფსიქიკა მთლიანობაში უნდა განვიხილოთ, რომელიც როგორც ცნობიერ, ასევე არაცნობიერ ფსიქიკურს მოიცავს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ადამიანის ფსიქიკის მეცნიერული შესწავლა. ამ მთლიანობის უარყოფის შემთხვევაში კი პიროვნების მეცნიერული შესწავლა შეუძლებელია.

ავტორი არაერთგზის ამტკიცებს, რომ ცნობიერების ზოგადი თეორია და არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორია არ შეიძლება ცალ-ცალკე აიგოს, ვინაიდან ცნობიერებაც და არაცნობიერი ფსიქიკურიც პიროვნების ერთიანი მახასიათებელია. ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორიას ავტორი პიროვნების ზოგად თეორიად თვლის და გთავაზობს პიროვნების ერთიანი სფეროს ცნებას, რო-

გორც ზემოხსენებული თეორიის ძირითად კატეგორიას.

საკუთარი თვალსაზრისის გადმოცემისას ა. შეროზია მიმართავს ნილს ბორის დამატებითობის პრინციპს, რომელსაც იგი ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს. ცნობიერება და არაცნობიერი ფსიქიკური, ამტკიცებს იგი, ერთი მხრივ, ურთიერთგამომრიცხველია, ხოლო, მეორე მხრივ, ერთმანეთს ემატება და პიროვნების მთლიან სურათს ქმნის.

ა. შეროზიას განზრახული ჰქონდა, თხზულების III ტომი მიეძღვნა პიროვნების თეორიისადმი, რომელშიც



პროფესორი აპოლონ შეროზია და პროფ. გიუნტერ ამონი

ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის საფუძველზე შესწავლილი იქნებოდა პიროვნების სხვადასხვა ასპექტი: ეთიკური, ესთეტიკური და ა.შ.

მაგრამ, სამწუხაროდ, ავტორმა ამ მიზნის განხორციელება ვერ მოასწრო.

საერთაშორისო აღიარება

1982 წელს გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკიდან მოვიდა ცნობა: ქართული ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი აპოლონ ეპიფანეს ძე შეროზია არჩეულია გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის ფსიქოანალიზის აკადემიის წევრად.

1980 წლიდან პროფესორი ა. შეროზია, ამავე დროს, არის გერმანიის ფსიქოანალიზის აკადემიის (მიუნხენი) საერთაშორისო სამეცნიერო საბჭოს წევრი.

1979 წლიდან იგი არჩეულია გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის ფსიქოლოგიის აკადემიის ინტერნაციონალური სამეცნიერო ჟურნალის – „დინამიკური ფსიქიატრია“ – მთავარი სარედაქციო კოლეგიის წევრად.

პროფესორი აპოლონ შეროზია 1981 წლიდან დინამიკური ფსიქიატრიის მსოფლიო ასოციაციის დამფუძნებელი წევრია (შვეიცარია, ბერნი), ამავედროულად, ამ ასოციაციის რეგიონალური თავმჯდომარე და მისი აღმასრულებელი საბჭოს წევრი.

მისი სახელი მსოფლიოს გამოჩენილ მეცნიერთა სახელებთან ერთად ამიერიდან აღბეჭდილია დინამიკური ფსიქიატრიის მსოფლიო ასოციაციის ოფიციალურ ბლანკზე.

გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის ფსიქოანალიზის ინსტიტუტის დირექტორი, აკადემიის პრეზიდენტი და დინამიკური ფსიქიატრიის მსოფლიო ასოციაციის პრეზიდენტი, თანამედროვეობის გამოჩენილი მეცნიერი, დოქტორი გიუნტერ ამონი თავის ოფიციალურ წერილსა და მისალოც დებეშაში ხაზგასმით აღნიშნავდა:

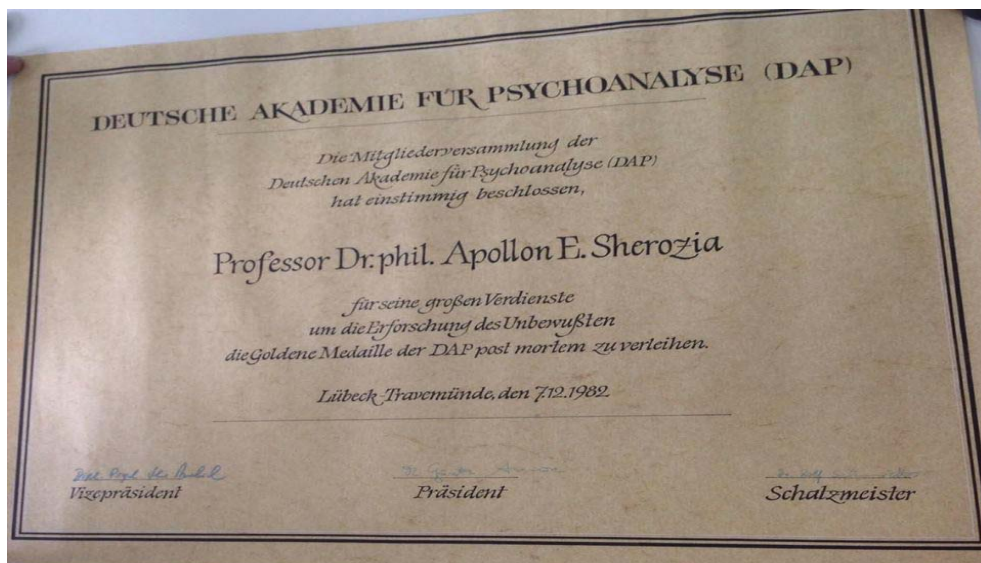


„დიდი ოქროს მედალი“, წინა და უკანა მხარე

1982 წლის 7 დეკემბერს პროფესორი აპოლონ შეროზია, გარდაცვალების შემდეგ, დაჯილდოებულია გერმანიის ფსიქოანალიზის აკადემიის „დიდი ოქროს მედალით“ (ეს გახლავთ ძალიან ორიგინალური მედალი, რომლის წონა შეადგენს 150 გრამს. ამოტვიფრულია პროფ. ა. შეროზიას სახელი და გვარი და მისი დამსახურება, მეორე მხარეს გამოსახულია ცნობილი მითოლოგიური პერსონაჟების, კენტავრისა და ოიდიპოსის, შეხვედრის ეპიზოდი, რომელშიც კენტავრის კითხვაზე – რა არის, რომელიც დილას ოთხზე დადის, შუა დღეს ორზე და საღამოს სამზე? ოიდიპოსი უპასუხებს – ესაა ადამიანი. ამ მედალით ჯილდოვდებიან გამოჩენილი ადამიანები, რომლებიც იკვლევენ ადამიანის არსს.

გერმანიის ფსიქოანალიზის აკადემიის ვესტიბიულში დაიდგა აპოლონ შეროზიას ბრინჯაოს ბიუსტი. უნდა აღინიშნოს, რომ იქ მანამდე ხუთი გამორჩეული მეცნიერის ბიუსტი იდგა.

დასავლეთში ამ დონის აღიარება არცერთ ქართველ ფილოსოფოსს დღემდე არ ღირსებია



არაცნობიერის საკითხებისადმი მიძღვნილი სიმპოზიუმი თბილისში და მისი ემბლემის არსი

1910 წელს ქ. ბოსტონში (აშშ) ჩატარდა პირველი სამეცნიერო სიმპოზიუმი არაცნობიერის საკითხებზე.

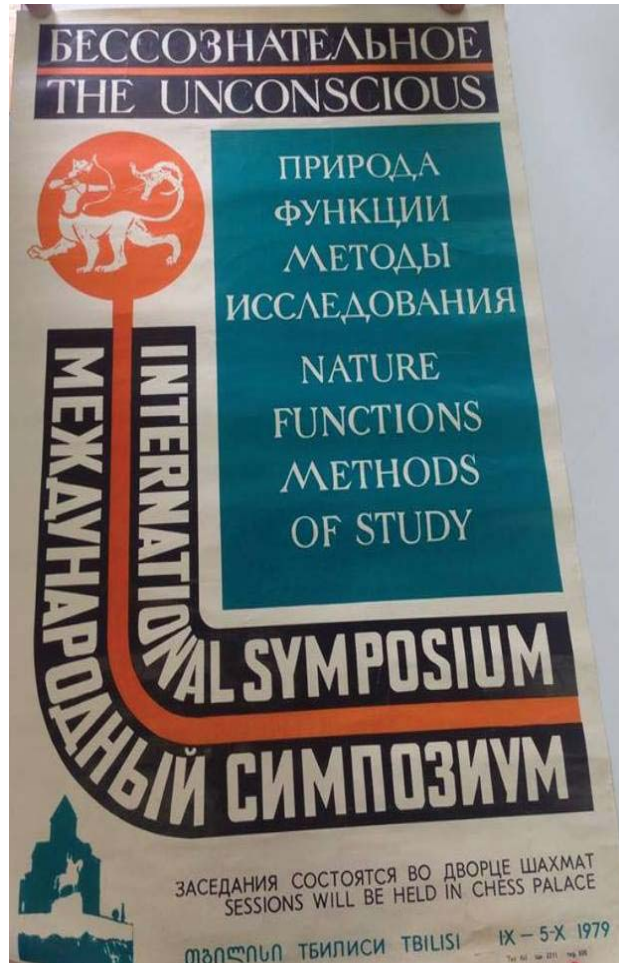
არაცნობიერი ფსიქიკური გვევლინება ერთ-ერთ ურთულეს და ძნელად გადანყვეტად პრობლემად. დიდ ხანს ამ საკითხთან დაკავშირებით დუმილი სუფევდა.

მეოცე საუკუნის ბოლოს პროფ. ა. შეროზიამ შეძლო ამ დუმილის დარღვევა. ამ პერიოდს შეიძლება ვუწოდოთ „არაცნობიერის პრობლემა ბოსტონიდან თბილისამდე“.

სამოცდაათი წლის შემდეგ, 1979 წელს, თბილისში ჩატარდა მეორე სიმპოზიუმი „არაცნობიერი“. საორგანიზაციო კომიტეტში შედიოდნენ აკად. ვ. ფრანგიშვილი, პროფ. ა. შეროზია, პროფ. ფ. ბასინი.

ამ სიმპოზიუმის მთავარი სულისჩამდგმელი და ორგანიზატორი გახლდათ აპოლონ შეროზია. მან ტიტანური შრომით, გამორჩეული ღრმა აზროვნებით, ადამიანებთან ფენომენალური ურთიერთობის ნიჭით, წარმატებით გაართვა თავი დიდ საორგანიზაციო საქმიანობას. მოსამზადებელი სამუშაოები მიმდინარეობდა 5 წლის განმავლობაში. სარედაქციო კოლეგიამ მიიღო 600 სამეცნიერო შრომა საზღვარგარეთელი და საბჭოთა მეცნიერებისაგან. აქედან 200 გამოკვლევა გამოქვეყნდა სამტომეულში – „არაცნობიერი“. თითოეული ტომი დაახლოებით 800 გვერდს მოიცავს. სიმპოზიუმის საზეიმო გახსნისათვის „არაცნობიერი“ სამ ტომად დაბეჭდილი იყო.

1979 წლის 28 სექტემბერს თბილისში, სიმპოზიუმზე მონაწილეობის მისაღებად, მსოფლიოს 17 ქვეყნიდან ჩამოვიდა 250 ადამიანი – 100 საზღვარგარეთელი და 150 საბჭოთა მეცნიერი. საფრანგეთის ფსიქონალიზის აკადემიიდან კიდევ 40 მეცნიერი ჩამოვიდა სიმპოზიუმზე.



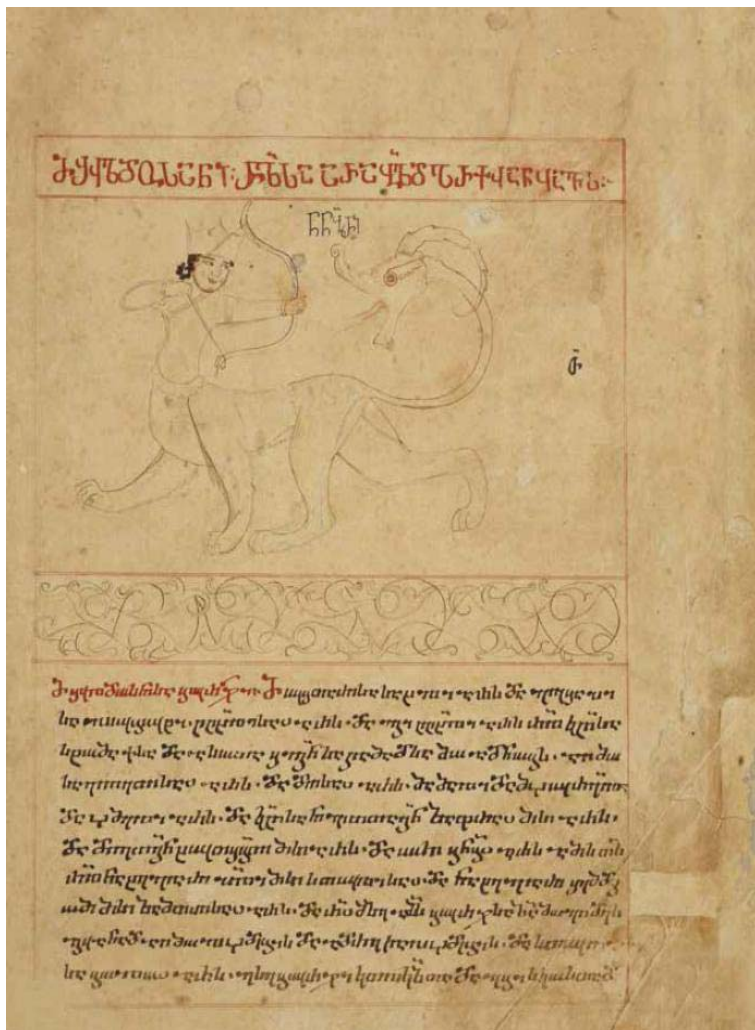
სიმპოზიუმის მასშტაბი და მისი მნიშვნელობა რომ წარმოვიდგინოთ, დავასახელებთ ზოგიერთ საზღვარგარეთელ ცნობილ და გამოჩენილ მეცნიერს, რომლებმაც მიიღეს მონაწილეობა სიმპოზიუმის მუშაობაში: აშშ-იდან – პ. იაკობსონი, გ. პოლოკი, პ. როსჟერსი, ნ. პოლინსკი; გერმანიიდან – გ. ამონი; საფრანგეთიდან – ს. ლეკლერი, ლ. შეპტოკი, ი. ბრესი; ინგლისიდან – ტ. მეინი; ბულგარეთიდან – ბ. ბუდა, ლ. გარაი; პოლონეთიდან – კ. ობუხოვსკი და სხვები.

1979 წლის 1 სექტემბრიდან 5 ოქტომბრამდე გრძელდებოდა არაცნობიერი-სადმი მიძღვნილი სიმპოზიუმი. სიმპოზიუმი გაიხსნა თბილისში, ჭადრაკის სასახლეში, ვერის ბაღში. იმდენად დიდი იყო სიმპოზიუმისადმი ინტერესი, რომ სასახლემ ყველა მსურველი ვერ დაიტია.

სიმპოზიუმის დღეებში თბილისელები და ჩამოსული სტუმრები გაკვირვებულნი იყვნენ უცნაური ემბლემით, რომელიც ქალაქის ქუჩებს ამშვენებდა.

სიმპოზიუმის ემბლემა გამოსახავდა „მშვილდოსანს“. პროფ. ა. შეროზიამ „მშვილდოსნის“ ემბლემა აიღო 1188 წლის ქართული ხელნაწერიდან, რომელიც გამოხატავდა კენტავრს – ნახევრად ლომსა და ნახევრად ადამიანს.

მოგეხსენებათ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია უძველესი ასტროლოგიური ხელნაწერები, მათ შორის 1188 წლით დათარიღებული ასტროლოგიური ტრაქტატი „ეტლთა და შვიდთა მნათობთათვის“ (ხელნაწერი – 65).



ტრაქტატი სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველი – საეტლო („ეტლი“ ძველქართულად „ზოდიაქოს“ შესატყვისი ტერმინია) და მასში დეტალურადაა განხილული თორმეტივე ეტლის ჰოროსკოპი; მეორე – სამთვარიო, სადაც მოყვანილია მთვარის კალენდარი; მესამე – მნათობთათვის, სადაც მოცემულია შვიდი მნათობის დახასი-

ათება ნიშნების მიხედვით: 1 .ზუალი (სატურნი), 2. მუშთარი (იუპიტერი), 3. მარისი (მარსი), 4. მზე, 5. მთიები (ვენერა), 6. ოტარიდი (მერკური), 7. მთვარე.

აკადემიკოსი აკაკი შანიძე, რომელმაც 1975 წელს ეს ასტროლოგიური ტრაქტატი თანამედროვე ქართულად გადმოწერა, აღნიშნავს, რომ ასტროლოგია, სხვა ქვეყნების მსგავსად, ჩვენშიც იყო გავრცელებული, რაც „ვეფხისტყაოსნიდანაც“ ჩანს.

პროფ. ა. შეროზია ამ ემბლემას ასე ხსნიდა: „მშვილდოსანი“ – ეს არის ნახევრად ლომი, ნახევრად – ადამიანი ლომის ტანით. მას კენტავრსაც უწოდებენ. მშვილდოსანი ანუ ნახევრად ადამიანი უმიზნებს ურჩხულს, ნახევრად ლომს. მშვილდი ძალზე მოჭიმული აქვს ადამიანს, საცაა, ხელს გაუშვებს ლარს, მაგრამ მშვილდში ისარი არ არის ჩადებული. მშვილდის მოჭიმვა ფიქციაა. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანის სულში არის „ნათელი“ და „ბნელი“ (სინათლე და სიბნელე). „მშვილდოსანი“ და „ურჩხული“ ერთიანობაშია. ადამიანს არ შეუძლია, მოკლას ურჩხული – ნახევრად ლომი და არც ურჩხულს შეუძლია შთანთქას ადამიანი, რადგან ერთის სიკვდილი უცილობლად იწვევს მეორის სიკვდილს.

ა. შეროზია თვლიდა, რომ ცნობიერება და არაცნობიერი ფსიქიკური ადამიანის ფსიქიკას მოიცავს. ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის გაერთიანება პიროვნების სფეროში ხდება. ამიტომ პიროვნების განხილვისას ორივე მომენტი უნდა გავითვალისწინოთ. ადამიანის ფსიქიკა მთლიანობაში უნდა განვიხილოთ, რომელიც როგორც ცნობიერ, ასევე არაცნობიერ ფსიქიკურს მოიცავს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ადამიანის ფსიქიკის მეცნიერული შესწავლა.

ერთადერთი გამოსავალი ამ ორი დაპირისპირებული საწყისისა არის მუდმივად პირისპირ დგომა. მაგრამ პრობლემა აქ არ წყდება: პროფ. ა. შეროზიამ მხატვარს მშვილდოსანი ჩაასმევინა შავ წრეში, რომელიც თვითმემცნების შეზღუდულობის გამომხატველია და, ამავე დროს, წინა თათი „ადამიანი-ლომისა“ შავი წრის გარეთაა გატანილი, როგორც სიმბოლო ნაბიჯისა უცნობისაკენ, საიდუმლოსაკენ, მაგრამ ეს ნაბიჯი „მშვილდოსანს“ გაუცნობიერებელი აქვს, რადგან მისი ხედვა მარადიული ურჩხულის თავისკენაა მიბრუნებული. ლომის თათი მიანიშნებს იმასაც, რომ ადამიანს, ამავედროულად, შეუძლია ტრანსცენდირება.

პროფ. ა. შეროზიას მითითებით, ეს ემბლემა უნდა ყოფილიყო III ტომის ბოლოში, იმის მისანიშნებლად, რომ ამით არ დამთავრდა საიდუმლოს წვდომა, არამედ, როგორც ადამიანის – კენტავრი-ლომის ბნელი წრიდან გაშლილი თათი ნიშნავს, ახლა იწყება ადამიანის არსის, საიდუმლოების ძიება.

ერთ-ერთმა დამსწრე მეცნიერმა ბ. დობროვიჩმა აღნიშნა: სიმპოზიუმზე მონაწილე 200 მეცნიერის შრომებში გატარებულ მეცნიერულ აზრზე არანაკლები აზრია ჩადებული პროფ. აპოლონ შეროზიას მიერ მიკვლევულ და შექმნილ სიმპოზიუმის ემბლემაში.

ლიტერატურა:

1. Gunter Ammon, Nachruf für einen großen sowjetischen Gelehrten und Freund: professor Apollon Sherozia. დეპეშა, 1981 წ.
2. Бессознательное, Природа Функции Методы исследования, ტ. IV, თბ., 1985.
3. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, IV ტ., ოთხტომეულის მეორე გამოცემის იდეის ავტორი და რედაქტორი მიხეილ მახარაძე, თბ., 2010.
4. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. X, თბ., 1986.
5. აპოლონ შეროზიას არქივიდან (არქივი ინახება აპოლონ შეროზიას ძმის, ბორის შეროზიას, ოჯახში)

DEMUR JALAGHONIA

Apollo Sheroziya -the Prominent Researcher of Conscious and Unconscious

Apollo Sheroziya is prominent Georgian philosopher and psychologist. In 1951 he graduated from the Tbilisi University. In 1954, the graduate school, Academy of Sciences of the Georgian. In 1955-1960 he worked as a researcher at the Institute of Philosophy of the Georgian Academy of Sciences. Since 1960, he taught philosophy at the University of Tbilisi, as well as part-time working at the Institute of Psychology.. In 1962 he defended his candidate. Doctor of Philosophy (1967). Professor of Tbilisi State University (1968). Member of the German Academy of Psychoanalysis (1979). One of the initiators and organizers of Tbilisi symposium on the problem of the unconscious (1979). Together with A. Prangishvili and F. Bassin was the editor of the three-volume monograph "The unconscious: the nature, functions, methods of research." Professor Sheroziya was author of many compositions, among them Previous studies of the new theory of the psyche and the problem of the unconscious (installation). - Tbilisi 1963. Two volumed monograph „On the problem of conscious and unconscious mental. Previous studies based on data from the psychology of set. Tbilisi 1969-1973. „The psyche. Consciousness. Unconscious. By the generalized theory of psychology” - Tbilisi: Metsniereba, 1979. In his fundamental monographs there is presented his original philosophical and psychological conception. The main source and inspirer of his theory is D. Uznadze’s well-known theory of Attitude and Set.

ავტორები:

არქიმანდრიტი ენდრიუ ლაუთი – პროფ., ბრიტანეთის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრი

ალექსიძე ლელა – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი

ბარნოვი მიხეილ – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი, ისტორიის დოქტორი

გარდავაძე დარეჯან – თსუ-ის ასოცირებული პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი

გოგუაძე თამარ – თსუ-ის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სამეცნიერო კვლევებისა და განვითარების სამსახურის უფროსი სპეციალისტი, თეოლოგიის დოქტორი

ზაქარიაძე ანასტასია – თსუ-ის ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი

თომაშვილი ნინო – თსუ-ის ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის დოქტორი

მათითაშვილი შოთა – ილიას უნივერსიტეტი, ისტორიის დოქტორი

მელიქიშვილი დამანა – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

ფაკრ-როჰანი მოჰამედ-რეზა – ომის უნივერსიტეტის პროფესორი. ირანი

მოიზე ბოგდან – პროფესორი, კონსტანცის ოვიდიუსის უნივერსიტეტი, თეოლოგიის დოქტორი.

მღვდელი კოზმინ სატი – ტარგოვიშტეს ვალახეთის უნივერსიტეტი, მართლმადიდებელი თეოლოგიისა და განათლების მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასისტენტ-პროფესორი

ნიბლაძე ვაჟა – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი

სულავა ნესტან – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი

ჯალალონია დემურ – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ფილოსოფიის დოქტორი

AUTHORS:

Archimandrite Andrew Louth – Professor, member of British Academy of Sciences.

Alexidze Lela – TSU full time professor. Ph. D in philosophy

Barnovi Michael – TSU assistant professor. Ph. D in History

Gardavadze Darejan – TSU associated professor. Ph. D in philology

Gogvadze Tamar – Senior specialist of the research and development service at the faculty of Humanities;TSU. Ph.d in Theology

Fakhr Muhammad-Reza – Rohani *prof. at University of Qom, Qom, Iran*

Jalaghonia Demur – TSU full time professor. Ph. D in philosophy

Matitashvili Shota – Ilia University. Ph. D in History

Melikishvili Damana- Professor Emeritus at TSU. Ph. D in philology

Moise Bogdan – PhD Prof. Rev. Ovidius University of Constanta, Romania

Nibladze Vazha – TSU doctortal student

Tomashvili Nino – TSU associated professor. Ph. D in philosophy

Santi Cosmin – Fr. Assist. Univ. PhD. University Valahia of Targoviste Faculty of Orthodox Theology and Sciences Education, Romania

Sulava Nestan – TSU associated professor, Ph. D in philology

Zakariadze Anastasia – TSU associated professor. Ph. D, habilitated doctor

გამომცემლობის რედაქტორები: თამარ გაბელაია
მარინა ჭყონია
გარეკანის დიზაინერი ნინო ებრალიძე
დამკაბადონებელი ნათია დვალი

TSU Press Editors: Tamar Gabelaia
Marina Chkonia
Cover Designer Nino Ebralidze
Compositor Natia Dvali

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14 Ilia Tchantchavadze Avenue, Tbilisi 0179
Tel 995 (32) 225 14 32
www.press.tsu.edu.ge