

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი

ქართული აზროვნება
განათლების პრობლემები
ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია

რედაქტორ-შემდგენლები:

თენგიზ სრემაძე

ლალი ზაქარაძე

გიორგი ბარამიძე

მიხეილ კოგატიშვილი

თბილისი

2008

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი

ქართული აზროვნება
განათლების პრობლემები
ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია

რედაქტორ-შემდგენლები:
თენგიზ ირემაძე
ლალი ზაქარაძე
გიორგი ბარამიძე
მიხეილ გოგატიშვილი

თბილისი
2008

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

რედაქტორ-შემდგენლები:

პროფ. თენგიზ ირემაძე (გრიგორ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი)

პროფ. ლალი ზაქარაძე (შოთა რუსთველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი)

პროფ. გიორგი ბარამიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელწიფო უნივერსიტეტი)

პროფ. მიხეილ გოგატიშვილი (გრიგორ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი)

რეცენზენტები:

პროფ. ჯიმი ჯალიაშვილი

პროფ. მანანა მოსულიშვილი

© გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ISBN 99940-877-6-2

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტო შორისო კონფერენცია
2008 წლის 13 ოქტომბერი

*შალვა ნუცუბიძე და თანამედროვე
აზროვნება*

(შალვა ნუცუბიძის დაბადებიდან 120
წლისთავისადმი მიძღვნილი კონფერენცია)

Лали Закарадзе

Государственный университет Шота Руставели
Департамент философии
Батуми, Грузия

«Теория грузинского Ренессанса» в исследованиях русских ученых: отзывы и оценки

Проблема ренессанса по традиции относится к проблемам истории западноевропейской культуры. Во второй половине XIX века Яков Буркхардт изложил свой взгляд на итальянский Ренессанс XIV-XVI вв. как на уникальное, точно локализованное во времени и пространстве явление. Приблизительно полвека спустя на подобные явления на Востоке указывал швейцарец А. Мец в своем знаменитом труде «Мусульманский ренессанс»¹.

В XX веке ряд крупных ученых выдвинули идею восточного Ренессанса, хронологически предшествовавшего западному и в некоторых случаях повлиявшего на него.

Грузинский ученый академик Шалва Нуцубидзе же, обосновал теорию восточного Ренессанса, ядром которой является теория грузинского Ренессанса².

Теория Ш. Нуцубидзе о «Восточном Ренессансе» вызвала многие и противоречивые отклики. Одни отрицали существование Ренессанса на Востоке (Б. Горнунг, А. Горфункель, В. Рутенбург), другие, признавая факт существования Ренессанса на Востоке, отрицали подобное явление в Грузии (В. Жирмунский, И. Голенищев-Кутузов). Часть авторов признают как Восточный, так и грузинский Ренессанс (Н. Конрад, А. Лосев). Теорию грузинского Ренессанса поддерживали

¹ А. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 1922. А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*, М., 1966

² Ш. Нуцубидзе, *Восточный ренессанс и критика европоцентризма* // *Известия АН ГССР*, т. II, № 8 (1941). Более детально концепцию грузинского ренессанса он разработал в исследовании *Руставели и восточный Ренессанс* (Тб., 1947, на русском языке), см. так же его Соч., т. IV, Тб., 1976 (на грузинском языке)

и разрабатывали грузинские учёные: Ш. Хидашели, Г. Тевзадзе, Н. Натадзе, Р. Сирадзе, М. Махарадзе, Е. Хинтибидзе, А. Гвахария и др.

При рассмотрении теории грузинского Ренессанса И. Голенищев-Кутузов противопоставляет средние века и Ренессанс, считая последний революцией. Эта точка зрения по существу отличается от позиции грузинских исследователей. В своей монографии «Творчество Данте и мировая культура» Голенищев-Кутузов не разделяет точку зрения об идентичности Псевдо-Дионисия Ареопагита и грузинского мыслителя V века Петра Ивера³. Что же касается вопроса о близости Данте и Руставели, то по его справедливому замечанию, она возможно обусловлена общим для них источником, в частности, неоплатоническими трактатами Псевдо-Дионисия Ареопагита, так как неоплатонические идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита более всего влияли на литературу позднего средневековья от Кавказа до Испании⁴.

В другом исследовании – «Романские литераторы» – И. Голенищев-Кутузов скептически относясь как к грузинскому, так и к армянскому Ренессансу, ставит вопросы: «Если восточная культура IX-X веков считается относящейся к Ренессансу, то почему французская культура XII в. – средневековой?».

«Если Руставели – «поэт Возрождения», то почему Кретьен Де Труа – поэт средневековья?»⁵ Трудно согласиться с автором, так как ни у одного исследователя грузинского Ренессанса мы не встречаем попытки обосновать мысль о том, что Ренессанс на Западе и в Грузии совпадает по времени.

Вопросы грузинского Ренессанса подробно рассматриваются Е. Мелетинским. Его основную позицию можно вкратце сформулировать следующим образом: Ш. Нуцубидзе и другие грузинские исследователи видят в «Витязе в тигровой шкуре» не романский эпос, а философскую поэму, памятник эпохи Ренессанса. По замечанию автора, преувеличение значения теории Ш. Нуцубидзе о «Восточном

³ И. Голенищев-Кутузов, *Творчество Данте и мировая культура*, М., 1971, 509.

⁴ И. Голенищев-Кутузов, *Романские литераторы*, М., 1975, 33.

⁵ Е. Мелетинский, *Средневековый роман*, М., 1983, 216.

Ренессансе и его ядре – «Грузинском Ренессансе» во многом обусловлено тем, что возрожденческий гуманизм односторонне доведен до неоплатонизма, в частности, до его ареопагитской редакции⁶.

Е. Мелетинский критически рассматривает также позицию грузинских исследователей (Ш. Хидашели, Э. Хинтибидзе и А. Барамидзе) и на этой основе отрицает идею восточного Ренессанса. Он не признает Руставели ренессансным мыслителем, считая, что это не результат преувеличенной оценки Руставели и некоторых восточных поэтов, но недооценки средневековой культуры, недооценки литературы XII-XIII вв. и данного в ней знаменитого «гуманистского начала»⁷.

Среди высказанных соображений о теории грузинского Ренессанса особенно выделяется позиция крупного русского философа и мыслителя XX в. Алексея Лосева. В его «Эстетике Возрождения» вся вступительная часть посвящается проблемам восточного Ренессанса, и в ней особенное место занимает грузинский Ренессанс.

А. Лосев критически рассматривает соображения грузинских авторов (Ш. Нуцубидзе, К. Кекелидзе, Ш. Хидашели), хотя полностью разделяет концепцию о существовании грузинского Ренессанса. В своём размышлении о грузинском Ренессансе А. Лосев выделяет заслуги грузинских учёных по четырем пунктам:

1. На основе исследований грузинских ученых о проблемах Ренессанса можно считать доказанным, что в основе грузинского Ренессанса лежит неоплатонизм, особенно философия Прокла. Это дает возможность сблизить его с итальянским Ренессансом.
2. В Грузии неоплатонизм освоен на фоне ареопагитики не как языческое мировоззрение, а как христианско-теистическая переработка и оживление диалектики Прокла⁸.

⁶ Там же, 218

⁷ А. Лосев. *Эстетика Возрождения*, М., 1978, 33.

⁸ Там же, 34.

3. Грузинские исследователи показали, что ареопагитское учение содержит более общие и более земные идеи о путях человеческого спасения, это и есть Ренессанс⁹.
4. Ареопагитский Ренессанс в трудах грузинских исследователей не сводится до язычества, до ереси, до пантеизма, до отрицания официальной церкви. Грузинские мыслители выступали инициаторами неоплатонического и ареопагитского Ренессанса в Европе. Они на несколько веков опередили Европу и, безусловно, им принадлежит приоритет в этой области. Спорить с этим невозможно¹⁰.

В заключении приводим позицию А. Лосева о грузинских исследователях: «Так можно было бы резюмировать тот подлинный и настоящий историко-философский подвиг, который осуществили исследователи эпохи Ренессанса в Грузии, а вместе с тем и истории вообще мирового Ренессанса»¹¹.

Вопросы восточного и грузинского Ренессанса достаточно подробно представлены в юбилейном сборнике к 90 летию со дня рождения Ш. Нуцубидзе. Авторы этих статей (И. С. Брагинский, М. П. Капустин, З. Кулизаде, Н. Р. Натадзе) в основном разделяют теорию восточного Ренессанса Ш. Нуцубидзе.

И. Брагинский в статье «Концепция восточного Ренессанса: за и против», перечисляет аргументы оппонентов «Восточного Ренессанса» и указывает: «Оппонентами выдвигался казавшийся им неопровержимым следующий силлогизм социологического (или, точнее, социологизаторского) характера:

«Ренессанс – это заря капитализма.

На Востоке в XI-XV вв. капитализма не было.

Следовательно, на Востоке не было и не могло быть в указанный период и ренессанса».

⁹ Там же, 37.

¹⁰ Там же, 33.

¹¹ И. Брагинский, *Концепция «Восточного Ренессанса»: за и против // Юбилейный сборник – Ш. Нуцубидзе. К 90 летию со дня рождения*, Тб., 1980, 84 (Хотя раньше он разделял эту позицию)

По И. Брагинскому «комплекс признаков», выявляющих сущность Ренессанса, может быть сжато сформулирован следующим образом:

1. Сочетание социально-экономических факторов: расцвет городской культуры, оформление особой прослойки гуманистической интеллигенции, как носителя новых идей.
2. Свободомыслие гуманистической интеллигенции в двух основных формах – рационализма и мистицизма.
3. Обострение борьбы аристократической и народной тенденций в культуре.
4. Расцвет художественной изобразительности (в искусстве и литературе) с тяготением к адекватному отображению действительности и человека (реалистический принцип).
5. Выражение новых идей и мотивов под знаком возрождения античности, переосмысление ее применительно к новым историческим условиям и целям.
6. «Незавершенность» культурного расцвета из-за перерыва, подавления, прекращения его противоборствующими силами.

И. Брагинский считает, что у противников концепции «Восточного Ренессанса» можно найти возражение, «огольное отрицание, отдельные замечания, но не систему аргументов, опирающуюся на конкретный анализ действительно литературного процесса»¹².

К вышесказанному можно добавить, что абстрактно-теоретическая модель Ренессанса, которая в наиболее чистом, «классическом» виде осуществилась в Италии, осуществлялась в разных странах по-разному на основе национальной культуры и литературы. Эта точка зрения И. Брагинского безусловно поможет выявлению и изучению Ренессанса в разных странах.

М. Капустин пионером в вопросе «Восточного Ренессанса» считает Ш. Нуцубидзе, а вышеупомянутый труд грузинского философа – фундаментальным. Хотя, согласно его мнению Шалва

¹² Там же, 89

Нуцубидзе переоценивает значение ареопагитики для Ренессанса и там же замечает: «некоторые (перехлесты) и отдельные натяжки, впрочем, неминуемы при любом первооткрытии»¹³. «Впервые в мировой науке Ш. Нуцубидзе заявил и показал на конкретном материале, с помощью философского и филологического анализа, что Ренессанс на Востоке опережает таковой на Западе на несколько столетий [...] и доведен до высшей точки у Руставели на рубеже XI-XIII вв.»¹⁴.

М. Капустин большое значение придает теории восточного Ренессанса, «С такой убедительностью и аргументированностью изложенной впервые замечательным грузинским ученым»¹⁵.

Эти отклики свидетельствуют о том, что теория восточного и грузинского Ренессанса, несмотря на некоторые «перехлесты» и возможные ошибки, приобретающая в современной науке все большую популярность, и в данный момент является актуальной, так как выявляются все новые аспекты, по-новому осмысленные в отечественной науке (Э. Хинтибидзе, Р. Сирадзе, Г. Коранашвили). Сегодня все больше склоняются к ренессансному гуманизму (М. Махарадзе), который является своеобразным откликом теории грузинского Ренессанса и подчеркивает оригинальный и своеобразный путь развития грузинской культуры.

Мы разделяем точку зрения, согласно которой под ренессансом подразумевается всеобщее развитие и процветание культуры. Был ли такой ренессанс в Грузии? – На этот вопрос нет однозначного ответа. Но можно точно сказать, что аргументы русских и грузинских ученых, которые принимают идею восточного и грузинского Ренессанса, вполне позволяют утверждать о наличии гуманизма в интересующую нас эпоху.

¹³ М. Капустин, *Идея восточного Ренессанса и западно-восточный синтез // Юбилейный сборник – Ш. Нуцубидзе...*, 149

¹⁴ Там же, 149

¹⁵ Там же, 151

თენგიზ ირემაძე
*ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
კრივოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო*

**პროკლეს ფილოსოფიის ჰეგელისეული გაგება და მისი
კრიტიკა შალვა ნუცუბიძის მიერ**

ჰეგელის მოძღვრების ათვისების ახალ ეტაპს საქართველოში საფუძველი ჩაუყარა შალვა ნუცუბიძემ (1888-1969)¹⁶. ის ფილოსოფიის აქტუალურ საკითხებს ჰეგელის აზროვნების ჭრილში განიხილავდა. ნუცუბიძის შემოქმედება პრობლემათა სხვადასხვა ველს მოიცავს. მან, თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში, განავითარა საკუთარი კონცეფცია *ალეთეოლოგიური რეალიზმისა* და ამ პრობლემატიკას ნაშრომები მიუძღვნა როგორც ქართულ, ასევე გერმანულ ენებზე. მისი მოღვაწეობის მეორე ფაზა დაკავშირებულია ფილოსოფიურ და ფილოლოგიურ შრომებთან¹⁷. თავის მრავალ გამოკვლევაში, ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს რომ ეძღვნება, ნუცუბიძე ჰეგელის თეორემებსა და ისტორიულ მასალას ფართოდ იყენებდა. ჰეგელის კონცეფციისადმი მისი კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, აზროვნების ისტორიის ნუცუბიძისეული განხილვა, გერმანელი ფილოსოფოსის ძლიერ ზეგავლენას განიცდის. მის

¹⁶ შ. ნუცუბიძის შესახებ იხ. გ. თევზაძე, *შალვა ნუცუბიძე (1888-1969) // ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია*, ტ. IV, მთავარი რედაქტორი გ. თევზაძე, თბილისი, 2003, 133-143.

¹⁷ გარდა ფილოსოფიური და ფილოლოგიური გამოკვლევებისა, უნდა გამოვყოთ შ. ნუცუბიძის მკვლევარული თარგმანები: მან რუსულ ენაზე თარგმნა შუა საუკუნეების ქართული პოეზიის შესანიშნავი ნიმუშები: "შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, ასევე ნახრუხაძის „თამარიანი“ და იოანე შავთელის „აბდულმუსია“.

ორტომეულში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ –
ჰეგელის სახელი ხშირად გვხვდება¹⁸.

XX საუკუნის 50-იან წლებში ნუცუბიძემ ფილოსოფიის
ისტორიის, კერძოდ კი, ნეოპლატონიზმის ჰეგელისეულ
კონცეფციას სტატია მიუძღვნა სათაურით „ჰეგელი და
ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“ (1956)¹⁹. მასში ნუცუბიძე
დაწვრილებით განიხილავს პროკლეს აზროვნების ჰეგელისეულ
გაგებას; მისი კვლევის შუაგულში მოექცა ერთისა და
სიმრავლის დიალექტიკის პრობლემა. თავის სტატიაში
ნუცუბიძე გამოყოფდა ჰეგელის ისტორიული და სისტემური
კვლევისთვის მნიშვნელოვან და აქტუალურ ასპექტებს (მაგ.,
ტრიადის პრობლემა)²⁰. პროკლეს ფილოსოფიის ჰეგელისეულ
ინტერპრეტაციას ის, გარკვეულწილად, აფასებდა კიდევ.

პროკლე, როგორც პლატონის აზროვნების, მისი
დიალექტიკის, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ინტერპრეტატორი,
პლატონის დიალოგებისადმი მიძღვნილ თავის კომენტარებში
ხაზს უსვამდა პლატონის დამსახურებებს. „პარმენიდეს“
კომენტარში, მის ნაშრომში „პლატონური თეოლოგია“,
რომელსაც ჰეგელი, „თეოლოგიის საწყისებთან“ ერთად,
პროკლეს მთავარ შრომად მიიხევედა, ბერძენი ფილოსოფოსი

¹⁸ „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ ნუცუბიძემ როგორც ქართულ, ასევე
რუსულ ენაზე შექმნა. ქართული ვერსია ამ შრომისა ორი დიდი ტომისაგან
შედგება, რუსული კი – ერთი ვრცელი ტომისაგან. ამ გამოკვლევებით
ნუცუბიძემ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც დამოუკიდებელი
ფილოსოფიური დისციპლინა, დააფუძნა (იხ. შ. ნუცუბიძე, *ქართული
ფილოსოფიის ისტორია*, ტ. I, თბილისი, 1956; მისივე, *ქართული ფილოსოფიის
ისტორია*, ტ. II, თბილისი, 1958).

¹⁹ იხ. შ. ნუცუბიძე, *ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები* //
„მნათობი“, № 11 (1956), 150-157.

²⁰ შდრ. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1965,
24-165, J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur
Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*,
Bonn, 1999, 432-462.

ნეგატიურის დიალექტიკას იკვლევდა²¹. ის, რომ სიმრავლე (და ამით ყველა განსხვავება) ერთზე უნდა იქნეს დაყვანილი, რათა საკუთარი თავი, როგორც ერთმა ერთეულმა, ისე განსაზღვროს, ამას პროკლე ცხადად აჩვენებდა. ის, რომ უარყოფათა როლი საგანთა ონტოლოგიური განსაზღვრის დროს მნიშვნელოვანი და აუცილებელია, ამის წვენებაც პროკლეს უდიდეს დამსახურებათა რიცხვს მიეკუთვნება. პროკლემ პლატონის „პარმენიდეს“ დედააზრი ზუსტად გაიგო. ჰეგელი საუბრობდა ნეგატიურის, ნეგაციების *„ყოფით განსაზღვრებებზე“* ისინი არა მხოლოდ *საკუთრივ*, არამედ პოზიტიურ ბუნებასაც ფლობენ²². ნეგატიურის განსაზღვრება, ჰეგელის აზრით, პროკლესთან ღმერთს არ მიეყენება. პროკლემ ღმერთის „უთქმელობა“ აღიარა და, ამდენად, „ნეგატიური თეოლოგიის“ განვითარება ვერ მოახერხა²³.

ნუცუბიძე განიხილა და ნეგატიურისა და მისი დიალექტიკის პროკლესეული ვერსიის ჰეგელისეულ ექსპლიკაციას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (ნუცუბიძის მიხედვით, იგივე პეტრე იბერიის) აზროვნებასთან მიმართებაში²⁴. ზუსტად ეს ავტორი – და მისი მიმართება – იქცევა ქართველი ფილოსოფოსის ყურადღებას. რადგან ათენელი ფილოსოფოსი ნეგატიურის ცნებას ღმერთს არ მიაწერდა, მას

²¹ შტრ. J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, 414-432

²² შტრ. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Werke in zwanzig Bänden)*, Bd. 19, Frankfurt am Main, 1971, 471-472.

²³ შტრ. შ. ნუცუბიძე, *ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები*, 156.

²⁴ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნუცუბიძე არეოპაგელის *კორპუსის* ავტორის საკითხს თავის გამოკვლევებში სპეციალურად განიხილა და მისი აზრით, ამ კორპუსის ავტორი არის პეტრე იბერი, V საუკუნის ქართველი მოღვაწე. ნუცუბიძის თეორია, მოგვიანებით, ე. პინგმანის კვლევათა შედეგებით, კიდევ უფრო მოქცა ყურადღების ცენტრში (იხ. შ. ნუცუბიძე, *ქართული ფილოსოფიის ისტორია, წიგნი I* // შ. ნუცუბიძე, *შრომები*, ტ. VIII, თბილისი, 1983, 245-261; შ. ხიდაშელი, *ქართული ფილოსოფიის ისტორია (IV-XIII სს.)*, თბილისი, 1988, 46-57; ვ. თევზაძე, *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია*, თბილისი, 1996, 39).

ნეგატიური თეოლოგიის განვითარებაც არ შეეძლო²⁵. ამდენად, ამ მიმართულებით პროკლეს კონცეფცია არასრულყოფილი დარჩა. ნუცუბიძის მიხედვით, სწორედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იყო ის მოაზროვნე, ვინც პროკლეს დიალექტიკა თავისი ქრისტოლოგიური მიზნებისთვის გამოიყენა. ნუცუბიძე სწორედ ფსევდო-დიონისეს ნაშრომთა გაუთვალისწინებლობას აკრიტიკებდა პროკლეს აზროვნების ჰეგელისეულ ინტერპრეტაციაში და, ამდენად, გერმანელი ფილოსოფოსის ძალზე ცნობილ ფრაზას, რომ „პროკლე ნეოპლატონური ფილოსოფიის მწვერვალია“²⁶, არაზუსტად და მცდარად მიიხედავდა²⁷. წარსული დროის ის ქრისტიანი მოაზროვნეები, რომლებიც, სხვადასხვა მიზეზის გამო, ფილოსოფიის ისტორიის ჰეგელისეულ კონცეფციაში ვერ მოხვდნენ, ნუცუბიძის აზრით, ნეოპლატონიზმსა და მის პროკლესეულ ვერსიას ავითარებდნენ. აქ ის ასახელებდა დიდ ქართველ ნეოპლატონიკოსს, იოანე პეტრიწს (XII ს.), რომელმაც „თეოლოგიის საწიყისები“ ძველქართულად თარგმნა და თან საკუთარი კომენტარებიც დაურთო²⁸. პროკლეს აზროვნებაში დარჩენილი სიმბოლოები, რომლებიც ჰეგელის მიერ, – ამბობს ნუცუბიძე, – ნათლად იქნა ხაზგასმული, პირველად ფსევდო-დიონისეს ნეგატიურ თეოლოგიაში, შემდეგ კი იოანე პეტრიწის

²⁵ შ. ნუცუბიძის აზრით, პროკლემ ვერ მოახერხა „ნეგატიური თეოლოგიის“ განვითარება და, ამდენად, მისი „ყოფნის დიალექტიკაც“ არასრულყოფილი დარჩა (შდრ. შ. ნუცუბიძე, *ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები*, 156).

²⁶ შდრ. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Werke in zwanzig Bänden)*, Bd. 19, 486.

²⁷ შდრ. შ. ნუცუბიძე, *ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები*, 156.

²⁸ იხ. იოანე პეტრიწი, *განმარტება პროკლესთვის დიალოგებისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*, ტ. II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ეაუხიშვილმა, ტფილისი, 1937. იოანე პეტრიწი, *პროკლე დიალოგებისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი*, ტ. I, ქართული ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ეაუხიშვილმა, შესავალი სტატია შ. გოგიბერძინისა, თბილისი, 1940.

„განმარტება“-ში²⁹ იქნა დაძლეული. აქ საქმე ეხება ღმერთის ადეკვატურ დახასიათებას, მაგრამ, ამასთანავე, *ყოფნის დიალექტიკის* განვითარებასაც. ეს საკითხები ქრისტიან ნეოპლატონიკოსებთან სათანადოდ გადაიჭრა. ნუცუბიძის მიხედვით, პეგელის გამოთქმა – *ნეოპლატონიზმში თავისი საბოლოო მიზანი და სახე პროკლეს ფილოსოფიაში იპოვა* – კორექტირებას საჭიროებს. ეს კი ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევათა გაგრძელების შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი; ამ კვლევებმა ფილოლოგიის სფეროში მიღწეული ახალი აღმოჩენები ინტენსიურად უნდა გაითვალისწინოს.

* * *

ახლა ორიოდე სიტყვით შევაფასოთ ნეოპლატონიზმის პეგელისეული გაგების ნუცუბიძისეული კრიტიკა!

შ. ნუცუბიძე ცდილობს, რომ ნეოპლატონიზმის პეგელისეული გაგება ისტორიული ფაქტების მოშველიებით გააკრიტიკოს. ეს ფაქტები ზოგჯერ ზუსტად არის მოხმობილი, ზოგჯერ კი – ნაკლებად ზუსტად! მისი აზრით, დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა სათანადო ყურადღება არ დაუთმო აზროვნების ისტორიის, ერთი შეხედვით, უცნობ, მაგრამ უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებს. პეგელისათვის, რასაკვირველია, უცნობი იყო დიდი ქართველი მოაზროვნე იოანე პეტრიწი და მისი შემოქმედება; მისთვის უცხო დარჩა *არეოპაგიტული კორპუსის* უცნობი ავტორის სულისკვეთებაც! არადა, ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ (ნეო)პლატონური, კერძოდ კი, პროკლესეული დიალექტიკის მოდელი სწორედ ამ ორმა დიდმა მოაზროვნემ სრულყო. სწორედ „არეოპაგიტოკაში“ მოხდა დიალექტიკის ისეთი განვითარება, რომ ნეგაცია ღმერთის მიმართაც კი გამოიყენეს. ამდენად, „ყოფნის დიალექტიკა“ აქ

²⁹ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის შესახებ იხ. ვ. თევზაძე, *იოანე პეტრიწი*, თბილისი, 2006; დ. ალაქიძე, *სახელდება ნეოპლატონურ ტრადიციაში: პეტრიწი, პროკლე, არეოპაგიტული კორპუსი // ფილოსოფია და თანამედროვეობა*, რედ. თ. ირემიძე, კ. ქვიციანი, თბილისი, 2007, 160-176.

„მეთოდური“ გახდა. „არეოპაგტიკის“ ავტორი „ღმერთის, როგორც არარსებულის, როგორც ნეგატიურის აღიარებამდე მივიდა“³⁰.

ღმერთისადმი უარყოფითი განსაზღვრებების, ნეგაციის მიყენება, მართლაც, წინ გადადგმულ ნაბიჯად შეიძლება მივიხილოთ აზროვნების ისტორიაში. თუმცა, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის პეტრე იბერის მოძღვრებასთან ისეთი დაახლოება, როგორც ეს ნუცუბიძესთანაა მოცემული³¹, მართებული არ არის. პეტრიწი თავის ნაშრომებში არსად არ ახსენებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, ნუცუბიძის მიხედვით, იგივე პეტრე იბერს. მეტიც, გ. თევზაძის აზრით, ის, თითქოს, ფარულად ეკამათება კიდევ „არეოპაგტიკის“ ავტორს³².

პროკლეს ფილოსოფიის ჰეგელისეული გაგების კრიტიკა ნეოპლატონიზმის ნუცუბიძისეულ ხედვაში კარგად თავსდება. ქართველი მოაზროვნის მიხედვით, ნეოპლატონიზმმა სწორედ ქრისტიანულ კულტურაში მიიღო სრულყოფილი სახე. ამ საქმეში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და იოანე პეტრიწს, მართლაც, დიდი წვლილი აქვთ შეტანილი. შალვა ნუცუბიძის დამსახურება ისაა, რომ მან ფილოსოფიის ისტორიის ჰეგელისეულ კონცეფციაში მიჩქმალულ აზროვნების ღირებულ დოკუმენტებს მიაქცია სათანადო ყურადღება; ამით მან აზროვნების ტრადიციულ მოდელთა შეზღუდულობა ასვენა და ფილოსოფიის ისტორიკოსებს ფასდაუდებელი დამსახური გაუწია³³.

³⁰ შ. ნუცუბიძე, *ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები*, 157.

³¹ შდრ. *იქვე*, 156-157.

³² შდრ. გ. თევზაძე, *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია*, 196; თ. ირემიძე, *რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსახური თუ ...? (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი) // ფილოსოფია და თანამედროვეობა*, რედ. თ. ირემიძე, ქ. ქუცბათა, თბილისი, 2007, 17-19.

³³ ფილოსოფიის ისტორიის ტრადიციულ მოდელთა კრიტიკის შესახებ იხ. თ. ირემიძე, *ნიცუბის გაგების ძიებები საქართველოში // ნიცუბი საქართველოში. ეტყობა თამაზ ბუაჩიძის ნათელ ხსენებას*, რედაქტორ-შემდგენი თ. ირემიძე, თბილისი, 2007, 12-13.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ტრანსცენდენტური, როგორც სიბრძნის მაკონსტიტუირებელი ელემენტი

ამ წერილის სათაურს სკოლური ფილოსოფიის ენიდან თუ გადმოეთარგმნით, იგი შემდეგნაირად ელერს: მიღმური, როგორც სიბრძნის ამგებელი, პირველსაწყისი. უნდა მივანიშნო, რომ მიღმური ანუ ტრანსცენდენტური სიბრძნის უბრალო შემადგენელი ნაწილი კი არ არის და, ამ აზრით, მისი ელემენტი, არამედ მიღმური არის სიბრძნის სტიქიონი. ელემენტი აქ ნიშნავს იმას, რაც სიბრძნეს სიბრძნედ აქცევს, მის ბუნებას ქმნის. ამ აზრით წინდაწინვე ვიტყვოდი, რომ ცოდნის ელემენტი არ არის მიღმური. ცოდნის ელემენტი აობიექტი, ანუ ქართულად რომ ვთქვათ, სა-განი. სა-განში ნაგულისხმევი ეს „განი“ არის ცოდნის სტიქიონი. ეს „განი“ ადამიანის წინაშე „განია“, ადამიანისგან დაშორებას მოასწავებს. ამიტომ არის, რომ შემეცნების ტრადიციულ თეორიებში „განი“ (Gegen) ადამიანისგან დაშორების გამომხატველი მიღმურად (Trans) იწოდება. საგანს, შესაბამისად, ტრანსცენდენტური ქვია. ყველა ამ თეორიათა სასიცოცხლო პრობლემა კი შემდეგნაირად გამოითქმის: როგორ უნდა ვწვდეთ ტრანსცენდენტურს. მაგრამ შემეცნებისთეორიული ტრანსცენდენტური არ არის ის მიღმური, რომელიც სიბრძნის არსებას ქმნის და რომელზეც წინამდებარე წერილშია მსჯელობა, რაკი ასეა, პრობლემა უფრო კონკრეტულ სახეს იღებს: რა არის ტრანსცენდენტური?

შეიძლება ითქვას, რომ ყველა *ფილოსოფიური* ცდა, ტრანსცენდენტური ადამიანის გარეთ და მიღმა მოეძებნა, მარცხით დასრულდა. ამ მარცხის ახსნა, ერთი შეხედვით, აღვილია: ტრანსცენდენტური არ არსებობს. თუ არსებობს, მაშინ ფილოსოფია არ არის ის გზა, რომელსაც მისკენ მივყავართ. ასეთია საღი აზრის განაწენი. მაგრამ ისიც უდავოა, რომ ადამიანის არსებაში არის რაღაც ისეთი, რისი საღ აზრთან მორიგება პრინციპულად შეუძლებელია. ეს არის მისი

სწრაფვა მიღმურისკენ. ამგვარი სწრაფვა კი ისევე ნამდვილია, როგორც ნამდვილია თვითონ ადამიანი. ფილოსოფიის ისტორიამ შემოგვინახა ამ ნამდვილი ადამიანური სწრაფვის უღმობელი ნიველირების მცდელობანი, რომელთა შორის ბეკონს გამორჩეული ადგილი უკავია: ტრანსცენდენტურისკენ სწრაფვა გვარის იდოლაა, რომელიც უნდა მოცილო. ამ საქმეში თავიანთი წილი დაიდეს ათასი ჯურის ძველმა თუ ახალმა პოზიტივისტებმა. მაგრამ ტრანსცენდენტურისა და მისდამი სწრაფვის გაუქმებულად გამოცხადება ფილოსოფიური ტრაქტატების ფურცლებზე მის ნამდვილ გაუქმებას როდი მოახწავებს³⁴.

მაგრამ სად არის ამ მიღმურის, ტრანსცენდენტურის ადგილსამყოფელი? ამ კითხვაზე წინასწარი პასუხი ასეთია: ტრანსცენდენტური ადამიანშია. როგორც ჩანს, ამით პრობლემა კი არ იჭრება, არამედ ბევრად უფრო რთულდება. კითხვა ტრანსცენდენტურის შესახებ გადაუჯაჭვება კითხვას ადამიანის არსების შესახებ. როდის ვადგავართ სწორ გზას ადამიანის არსების გაგებაში? როცა იგი გონებით დაჯილდოებულ ცოცხალ არსებად მიგვანხია, თუ როცა მასში გონების წინარე სტრუქტურებს ვეძიებთ? გონება, რაციონ - ის ინსტანციაა, რომელიც ყველაფერს, რაც არსებობს, საგნად აქცევს. არსებულის გასაგნობრივება მისი მთავარი ფუნქციაა. იმას, რისი გასაგნობრივებაც არ ხერხდება, გონება ან გვერდს უვლის, ან ძალდატანებით ცდილობს მის საგნად ქცევას (ტრანსცენდენტურის შემთხვევაში). ამიტომ იყო, რომ კანტმა მკაცრი საზღვრები დაუწესა გონებას. იმავე კანტმა ადამიანის ტრანსცენდენტური სტრუქტურის ანალიზით ახალი გზები დასახა ადამიანის არსის გასარკვევად. ტრანსცენდენტური იმ სფეროს მონიშნავს ადამიანში, რომელიც წინ უსწრებს გონებას. ეს „წინ“ საქმის არსის გამოთქმელია.

ტრანსცენდენტური³⁵, წინალოგიკური (ნუცუბიძე), წინარესტრუქტურა (Vorstruktur - პაიდევგერი) ადამიანში გონებისაგან განსხვავებულ სფეროს გამოთქვამენ. ეს სფერო

³⁴ ამის დადასტურებაა ალფონსოლოგიურ რეალიზმში გატარებული თვალსაზრისი. ტრანსცენდენტურის პრობლემახიან მიმართებაში წარმოსდგება შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური საქმის მოელი მასშტაბი: „ფილოსოფოსობის ხიძნელე იმაშია, რომ ადამიანი დარწე და ადამიანის მიღმურს სწევე“ (1. 264).

³⁵ ვუქმარები ტრანსცენდენტურის კაიდევგერისეულ ინტერპრეტაციას წიგნში: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1967.

გონების მიღმა, მაგრამ ადამიანის გარეთ არ არის. ადამიანად ყოფნა, პირველ ყოვლისა, ნიშნავს არა გონებრივ არსებად ყოფნას, არამედ გონების მიღმა ყოფნას, არა არსებულის წარმოდგენას საგნების სახით, არამედ არსებულთან სიახლოვეს, მასთან განდობილობას. არსებულთან სიახლოვე, მასთან განდობილობა არის სიბრძნე. იგი გონების გზაზე არ შეგვხვდება. სიბრძნე და შესაბამისად ის სუფრო ადამიანში, რომლის მოღვაწეობის შედეგსაც იგი წარმოადგენს, გონებასთან მიმართების გარეშეა. სიბრძნე არ არის არსებულის ცოდნა. ცოდნა მხოლოდ საგნად ქცეული არსებულისა შეიძლება. იმის ცოდნა, თუ რა არის არსებული მანამ, სანამ იგი საგნად იქცეოდეს, არ არის შესაძლებელი. სიბრძნე მოასწავებს არსებულში ორიენტაციას, მასში გარკვევას. ეს ხდება ტრანსცენდირების საფუძველზე. ტრანსცენდირება ნიშნავს გადასვლას. მაგრამ რისკენ ხდება გადასვლა, ვინ ახდენს მას, რაზე გადასვლია ეს გადასვლა? ამ კითხვაზე პასუხები შეიძლება ასე მარტივიც იყოს: ის, რისკენაც ეს გადასვლა ხდება, არის არსებული, ვინც ახდენს გადასვლას, არის ადამიანი, ხოლო რაზეც გადასვლა ხდება, ესაა უფსკრული, რომელიც ადამიანს არსებულთან აშორებს. მაგრამ გონებას აქ ისევ ელოდება ადამიანის, არსებულისა და უფსკრულის ერთობ ბუნდოვანი ცნებები. გონება უძღურია, დაინახოს ის თავდაპირველი სინათლე, რომელიც ამ ცნებებით სახელდებულ ფენომენებს ახლავს. თუ ტრანსცენდენტურის თვალსაზრისზე დავდგებით, მაშინ აღმოჩნდება, რომ ადამიანი არ არის *animal rationale*, არსებული არ არის სა-განი და რომ უფსკრული ადამიანსა და არსებულს შორის კი არ არსებობს, იგი „შორის“-ის გამომთქმელი (რადაცასა და რადაცას შორის) კი არ არის, არამედ იმ მიღმურის, იმ სიშორის გამოშხატველია, რომელიც ადამიანის არსებას ქმნის.

ადამიანის არსების სწორედ ეს უფსკრულისმიერობა, მიღმურობა ქმნის არსებულთან მისასვლელს, მასთან სიახლოვის შესაძლებლობას. ღიაობის ჰაიდვერისეული ექსისტენციული ზუსტად გამოთქვამს ადამიანის ამ მიღმურობას. ღია დახშულობის ანტიპოლია. გონების კარი დახშულია არსებულისთვის. ის კი, რაც ადამიანში გონების მიღმა, ღიაა არსებულთან შეხვედრისთვის. ტრანსცენდენტური არის ასეთი შეხვედრის შესაძლებლობათა უფსკრული (*უფსკრული*, რათქმა უნდა, არ არის სკოლური ფილოსოფიის

ცნობა, მაგრამ ისეთი ტერმინები როგორცაა ერთიანობა, ერთობლიობა, ამ შემთხვევაში ვერ გამოთქვამენ საქმის არსს).

ახლა შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიბრძნე მოასწავებს ადამიანის არსებულთან (და საკუთარ თავთან) შეხვედრის შესაძლებლობათა უფსკრულში ორიენტაციას, მასში გარკვევას. ამ საქმეში გადაამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის არა გონებას (რომელიც თავისი არსის მიხედვით გზას იხშობს არსებულთან შეხვედრის თვალსაზრისით), არამედ სწრაფვით, ნებელობითა და განწყობისმიერ აქტებს. ეს უკანასკნელი არ ესწრაფვიან არსებულის გასაგნებას და თავიანთ ყაიდაზე გამოთქვამენ მასთან სიახლოვეს³⁶.

ტრანსცენდირებაში ნაგულისხმევი გადასვლა იმას მოასწავებს, რომ ადამიანს ეძლევა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი წინარემეცნიერული გაგება: თვითონ სხვა არაფურია, თუ არა შესაძლებლობათა უფსკრული. ადამიანი ტრანსცენდირებით საკუთარ თვითობას აგებს. შესაბამისად, ტრანსცენდენტური ადამიანის „თვითონთან“ არის ორგანულად დაკავშირებული და არ ნიშნავს მის გარეთ მყოფ უმაღლეს ინსტანციას. მაგრამ ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ადამიანი ცხადდება არსებულთა მიმართებების ცენტრად? არა. აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისის მიხედვით ადამიანი არსებულთა შორისაა და არა მათს ცენტრში. იგი, უწინარეს ყოვლისა, თავის „რომ“ ყოფნაშია მოცემული და ისწრაფვის, რათა არსებულთა შორის დაფუძნდეს. და – ფუძნება საქმის არსის გამომთქმელია“ იგი მოასწავებს ფეხის მოკიდებას, საძირკვლის გადგმას, საფუძვლის ჩაყრას, კერის გაჩენას. ეგზიუპერის აზრი ადამიანის როგორც სახლის მშენებლის შესახებ (კიტადელიდან) აქ, შესაძლოა, საქმის ვითარების გათვალსაზრისითვის გამოდგეს. ადამიანი ესწრაფვის, დაესახლოს არსებულთა შორის. მაგრამ ვიდრე არსებულთა შორის ჩასახლდებოდეს, იგი უკვე არის თავის სამყაროში. ადამიანის სამყარო კი არის მისი ტრანსცენდენტური, მისი მიღმური. იგი არ არის ადამიანის გარეთ, არამედ ადამიანს

³⁶ აქ წამოიჭრება ადამიანის არსების ფსიქოლოგიების პრობლემა, რომელსაც ამ წერილში არ ვუხეხი. მხოლოდ იმაზე მითითებით დავეკისყოფილდები, რომ ეს აქტები ადამიანში „წინარე“ სტრუქტურას უმყარებთან და წინარემეცნიერული ფაქტები არიან. ვარდა ამისა, ადამიანი არ არის ნივთი, არც საგანი. იგი არც სუბსტანციაა. ადამიანი უნდა გავიფიქროთ თავისი აქტების შიდაანობა და განცდათა ერთიანობაში. ამ მხრივ ფილოსოფიური ძიების მეტად ნიჟურ ნიადაგს ქმნიან ფენომენოლოგია და ექსისტენციალიზმი.

ახასიათებს. სამყარო იმ ადგილს, იმ მყარს მონიშნავს, რომელზეც მან თავისი სახლი უნდა დააფუძნოს, რათა არსებულთა შორის სიმყარე მოიპოვოს, ვინაიდან ადამიანი ესწრაფვის, იყოს ამ სოფლად. სამყარო და სოფელი, ამ აზრით, ერთი და იგივეა. აქ სოფელი არ ნიშნავს ქალაქის კოლერატს, იგი არც ქრისტიანული იმ სოფლის კორელატია. სამყარო, სოფელი და მსოფლიო აქ ერთი და იმავე ვითარების გამოხატველი არსობრივი სიტყვებია. სამყაროში ყოფნა, სოფელში ყოფნა (იყო სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნო – ბარათაშვილი) და მსოფლიოში ყოფნა აქ ერთსა და იმავე რასმე მოასწავებენ. მაგრამ რა არის სამყარო, სოფელი, მსოფლიო? რას ნიშნავს „სოფელში ყოფნა“? რას ნიშნავს ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ „სოფელი გვაბრუნებს“? (რუსთველი).

სამყარო არ არის არსებულთა მთელი, ან ყველა არსებული ერთად აღებული. სამყარო (ტრანსცენდენტური) მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. სამყარო რომ არსებულთა მთელი იყოს, მაშინ იგი ყველა არსებულს უნდა აქონდეს, ე.ი. ყველა არსებული ტრანსცენდენტური ბუნებისა უნდა იყოს. ეს რომ ასე არ არის, ამას თვალსაჩინოს ხდის სიტყვა „სოფელი“. წვენ არ ვამბობთ, რომ ხეს აქვს სოფელი, ან ქვას აქვს სოფელი. სოფელი, სამყარო მხოლოდ ადამიანს აქვს და სოფელში, სამყაროში მხოლოდ ადამიანია. სოფლის სამდურავს ადამიანი ამბობს და არა სხვა რომელიმე არსებული (ადამიანის ონტოლოგიური უპირატესობა – ჰაიდეგერი). სამყარო, მსოფლიო, სოფელი უწინარესად ნიშნავს ადამიანის არსებულთან და საკუთარ თავთან შეხვედრის შესაძლებლობათა უფსკრულს. სამყარო ადამიანის მიერ კი არ იგება, არამედ იგი წინასწარაა კონსტრუირებული ადამიანისა და არსებულის ინტენციაში. სიბრძნე უწინარესად ყოვლისა სამყაროს, მსოფლიოს, სოფლის „შესახებ“ სიბრძნეა. სამყაროს შესახებ სიბრძნე არსებულთან შეხვედრის შესაძლებლობათა უფსკრულში სამყაროს „მყარის“ წინასწარი ხედვაა. ეს „მყარი“ კი არის სოფელი. სიბრძნე სოფლის წინასწარი ხედვაა. მსოფლმხედველობაა, იგი წინარემეცნიერული ფაქტია.

მაგრამ რა არის თვითონ ხედვა? ამ კითხვის გასაღებს იძლევა ადამიანის ბოლო-ვადობის შესახებ ყოველდღიური (ონტიური) ლაპარაკი. *ბოლო-ვადობაში ნაგულისხმევია ის ვადა, ხანი, ეამი, დრო ანუ წუთი არის ის თვალსაწიერი, რომელშიც ხორციელდება საყაროს, „მყარის“, ანუ სოფლის*

ხედვა. აქედან, სამყარო არის წუთისოფელი, ხოლო სიბრძნე არის სოფლის ანუ სამყაროს დანახვა წუთის ანუ დროის პორიზონტში.

წუთისოფელი ანუ სამყარო არის სპექტაკლი, სანახაობა, თამაში (იგი ეპოქის მეტაფიზიკური საფუძვლის შესაბამისად), იგი შეიძლება იყოს ტრაგედია, დრამა, ტრაგიკომედია და ა.შ. ადამიანი ამ თამაშის მარტო მაყურებელი კი არ არის, არამედ მის დადგმაში ღებულობს არსობრივ მონაწილეობას. თვითონ სამყარო, წუთისოფელი არის ადამიანის პარტნიორი ცხოვრების სპექტაკლში. მეორე მხრივ კი იგი განსაზღვრავს ადამიანის ეოფნას: წუთისოფელი „გვაბრუნებს“. აქ ნათქვამის მიხედვით სიბრძნე შეიძლება განისაზღვროს, როგორც წუთისოფლის ამ „ბრუნვაში“ ორიენტაცია, მასში გარკვევა. ეს იქნება ცხოვრებისეული სიბრძნე განსხვავებით ზემოთ დახასიათებული სამყაროული სიბრძნისგან.

რა არის მსოფლმხედველობის საფუძველი? მსოფლმხედველობის ანუ სიბრძნის საფუძველი არის თავისუფლება. იგი მოასწავებს ადამიანისათვის მოცემულ შესაძლებლობათა უფსკრულში ეოფნას, სამყაროს „მყარის“ წინასწარ არჩევას, მასზე დამყარებას. ვინაიდან როგორც ცალკეული ინდივიდი, ასევე მთელი თაობები და ისტორიული ეპოქები შესაძლებლობათა უფსკრულში, ანუ სამყაროში თვითონ ირჩევენ სამყაროს „მყარს“, ამდენად პასუხისმგებლობა ამ არჩევანისათვის მათვე ეკისრებათ. (თავისუფლება, პასუხისმგებლობა და არჩევანი აქ არ არიან უთიკური კატეგორიები, ეთიკა ბევრად უფრო გვიანდელია, ვიდრე ეს ვენომენები).

ფილოსოფია მოწოდებულია, იმისთვის რომ იყოს სიბრძნე, მსოფლმხედველობა. მაგრამ ყველა ფილოსოფია ვერ ახერხებს და არც არის გამიზნული იმისთვის, რომ იყოს მსოფლმხედველობა. თავდაპირველი მნიშვნელობით კი, ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულს, მასთან მეგობრობას კი არ მოასწავებს, არამედ თავად არის ამოქმედებული სიბრძნე. ფილოსოფიის როგორც ამოქმედებული სიბრძნის სარბიელი არის ფილოსოფიის ისტორია. ფილოსოფია როგორც სიბრძნე, მსოფლმხედველობა, ამ აზრით, არ შეიძლება იყოს მეცნიერული. ფილოსოფია და სიბრძნე ანუ სიბრძნის სიყვარული და სიბრძნე აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისის მიხედვით ერთი და იგივეა.

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტო-შორისო კონფერენცია
2008 წლის 10 ნოემბერი

უნივერსიტეტის იდეა და უმაღლესი
განათლების პრობლემები საქართველოში

მამუკა თავხელიძე
კრივოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის რექტორი
თბილისი, საქართველო

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
კრივოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ქართული უნივერსიტეტის მისია, ექსპერტიზა და აკადემიური თავისუფლება

პირველი ქართული უნივერსიტეტი საქართველოში გერმანული უნივერსიტეტის მსგავსად იყო აგებული: მას უნდა მოეხდინა ეროვნული სახელმწიფოს სუვერენობის იდეის აკადემიურ თავისუფლებასთან შერწყმა და არარსებული სახელმწიფოებრიობის პირობებში დაეცვა ქართველი ერის კულტურული იდენტობა და ღირსება უნივერსიტეტის ფარგლებში.

საბჭოთა პერიოდის ქართული უნივერსიტეტი იდეოლოგიურ ფუნქციას ასრულებდა; ის, ერთის მხრივ, სოციალიზმისა და მარქსისტულ-ლენინური იდეების ჭეშმარიტების გამართლებას ეწეოდა, მეორეს მხრივ კი, შესაძლებლობის ფარგლებში ცდილობდა შეენარჩუნებინა მისი ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მისია.

საქართველომ, არსებითად, გვერდი აუარა იმ სოციალურ-კულტურულ დებატებს, რაც დასავლეთის საზოგადოებაში მიმდინარეობდა: ამ დებატების საფუძველზე, საზოგადოებისა და საბაზრო ეკონომიკის დაკვეთის შესაბამისად, უნივერსიტეტის სასწავლო დისციპლინების სამოყალიბება და ძირითადი

ტრანსფორმაციები მოხდა. კერძოდ, ინდუსტრიული ეპოქის უნივერსიტეტის პროექტი მოითხოვდა დისციპლინების მიხედვით სპეციალიზაციას, ძირითადი და გამოყენებითი კვლევების განცალკევებას. XX საუკუნის დასასრულის პოსტინდუსტრიული საზოგადოების მასიური უნივერსიტეტის პროექტი კი გვიანი განვითარებული თანამედროვეობის პოლიტიკური პროექტის ანარეკლს წარმოადგენდა: ის მოითხოვდა დემოკრატიზაციას, რადიკალურ პოლიტიკურ გამოწვევებს, მულტიკულტურულ სწავლებათა პროექტების გახორციელებას.

საქართველომ, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, პირდაპირ შეაბიჯა გლობალიზაციისა და ინფორმაციული საზოგადოების ეპოქაში, რომელიც უნივერსიტეტისაგან ინტერდისციპლინარული სწავლებას, საბაზრო ღირებულებებზე ორიენტირებასა და გლობალური ტენდენციების აღიარებას მოითხოვს. მიუხედავად ამისა, კვლავ ძალაში რჩება თავდაპირველი ქართული უნივერსიტეტის იდეა, დაიცვას ქართველი ერის კულტურული იდენტობა, ღირსება, ხელი შეუწყოს სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირებას და განამტკიცოს მისი სახელმწიფოებრიობა³⁷.

უნივერსიტეტი, თავისი არსით, არის პარადიგმატული გამოხატულება იმისა, რასაც ჰაბერმასი *მოდერნის პროექტს* უწოდებს³⁸: ეს გულისხმობს მეცნიერების, ხელოვნების და მორალის ავტონომიურ სფეროებში ცოდნის რეპროდუქციას და პროფესიონალიზაციას. როგორც ჰაბერმასი აღნიშნავს, *მოდერნის პროექტი* ყოველთვის არასრულყოფილი იყო და მისი სრულყოფა სიცოცხლის სამყაროში შესვლით შეიძლებოდა მომხდარიყო³⁹. ამ კონტექსტიდან გამომდინარე, უნივერსიტეტს სიცოცხლის სამყაროს, უნივერსალური ღირებულებების დამცველისა და მოდერნიზატორის ფუნქცია ეკისრება.

³⁷ გრიგოლ რაბაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის მხიბა <http://www.gruni.edu.ge/>

³⁸ J. Habermas, *Modernity versus Postmodernity* in V Taylor & C Winquist, originally published in *New German Critique*, no. 22, Winter 1981, pp. 3-14

³⁹ იქვე 3-14

თუ ამ პოზიციას გავითვალისწინებთ, ქართული უნივერსიტეტების ფუნქცია პოლემიკის საგნად შეიძლება იყოს. მან უნდა შეითავსოს უნივერსიტეტური ღირებულებებისა და ეროვნული კულტურის დამცველის ფუნქცია. რაც ქართულ უნივერსიტეტებში ხდება, საზოგადოებაში არსებული ცვლილებების პირდაპირ რეფლექსიას წარმოადგენს. ქართულ უნივერსიტეტებს უფრო და უფრო უჭირს თავისი თავდაპირველი ფუნქციის განხორციელება – *დაიცვას ქართველი ერის კულტურული იდენტურობა უნივერსიტეტის სივრცეში*. ეს იმიტომ, რომ კულტურა, როგორც გლობალური, ისე ლოკალური თვალსაზრისით, აღარ უზრუნველყოფს უსაფრთხოებას ანარქიული გამოვლინებების საწინააღმდეგოდ. კულტურა თავად იქცა ანარქიულ, გაურკვეველი რისკებითა საზრისებით განმსჭვალულ მოვლენად⁴⁰. კულტურამ და მასთან ერთად საზოგადოების შემმეცნებელმა მოდელებმა, რომელიც უნივერსიტეტის სივრცეში იყო წარმოდგენილი⁴¹, დაკარგა დამოუკიდებელი ექსპერტისა და მიუკერძოებელი არბიტრის როლი. ასე რომ, სახელმწიფო და კერძო სექტორის მზარდი ზეწოლის პირობებში, სულ უფრო მეტად საეჭვო ხდება უნივერსიტეტების აკადემიური თავისუფლებისა და თვითმართველობის ხარისხი. ამ კონტექსტში შეიძლება წამოიჭრას შემდეგი კითხვა: შეუძლია კი მას დამოუკიდებელი ექსპერტისა და მორალური არბიტრის როლი ითამაშოს საზოგადოებაში?

დამოუკიდებელი და მიუკერძოებელი ექსპერტის როლის შესრულებას ქართულ სივრცეში, რომელიც პასუხს გასცემს საზოგადოებაში მიმდინარე კულტურულ და პოლიტიკურ დებატებს, არასამთავრობო სექტორი ცდილობს. თუმცა მისი მცდელობა განახორციელოს მორალური მსაჯულის და დამოუკიდებელი ექსპერტის ფუნქცია ძალზე საეჭვოა.

⁴⁰ სხვაგვარად ამ მოვლენას პოსტმოდერნიზაციას უწოდებენ.

⁴¹ Gerard Delanty *A History of the Present*, in *The virtual university? knowledge, markets, and management* by Kevin Robins, Frank Webster – 2002, 42-43

არახერთიფიცირებული ცოდნით აღჭურვილი “ექსპერტების” დასკვნებს არ აქვთ ვალიდური ხასიათი. არასამთავრობო სექტორი თვითმმართველობისა და აკადემიური დამოუკიდებლობის და ცოდნის სერთიფიცირების სიმულაციას ახორციელებს, რომელიც რეალობაში უნივერსიტეტებმა უნდა განახორციელონ. ქართველი ერის კულტურული იდენტობის და ღირსების დაცვის ძირეული ფუნქციის განხორციელებას არასამთავრობო სექტორი ცდილობს. ე.ი. არასამთავრობო სექტორი ცდილობს შეითავსოს ის ფუნქცია, რაც უნივერსიტეტმა უნდა განახორციელოს: ეს არის უნივერსალური ღირებულებების (პიროვნული თავისუფლება, ადამიანის უფლებები და ა.შ.) და ეროვნული კულტურის დაცვა. მაგრამ ამ სივრცეში ეს ორი დისპოზიცია იმთავითვე კონფლიქტურია ღირებულებების წონასწორობის კუთხით. საქმე ისაა, რომ არასამთავრობო სექტორი ვერც ეროვნულ კულტურას და ვერც უნივერსალურ ღირებულებებს ვერ განიხილავს სიცოცხლის სამყაროს კუთხით. არასამთავრობო სექტორის ფრაგმენტული სპექტრი, როგორც ცოდნის, ისე ინსტიტუციური თვალსაზრისით, ვერ შეძლებს არათავსებადობების ერთმანეთში შეგუებას. არათავსებადმა ღირებულებების სპექტრმა ისევ უნივერსალურ დაწესებულებაში, უნივერსიტეტის სივრცეში უნდა მოიყაროს თავი და პარტიკულარულიდან უნივერსალურ დისკურსში გადავიდეს. მაგრამ აქ კვლავ წამოიჭრება აკადემიური თავისუფლების საკითხი: როგორ უნდა შესძლოს არასამთავრობო სექტორმა პიროვნების თავისუფლებისა და ადამიანური ღირსებების დაცვა, თუკი აკადემიური თავისუფლება არ იქნება დაცული. არასამთავრობო სექტორის მიერ ასე ნალოლიაგები პიროვნული თავისუფლება აკადემიური თავისუფლების პირშშოა. ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში ნამოყალიბებულმა აკადემიური თავისუფლების მოთხოვნამ, რომელიც კვლევისა და სწავლების თავისუფლებას ეყრდნობოდა, პიროვნული თავისუფლების გაგება წარმოშვა. პიროვნული თავისუფლება სისხლით, ოფლით და ტანჯვით

მოპოვებულ აკადემიურ თავისუფლებაზე გადის. აქედან გამომდინარე, სრულიად ლოგიკური იქნებოდა საკითხის დასმა, თუკი სახელმწიფო ვერ უზრუნველყოფს უნივერსიტეტების დამოუკიდებლობასა და აკადემიურ თავისუფლებას, მაშინ პიროვნების თავისუფლებაც ეჭვქვეშ დგას.

მეორე მხრივ, არასამთავრობო სექტორს, მისი ცოდნის ფრაგმენტული ხასიათით არ შეუძლია ფუნდამენტურ დონეზე პიროვნების დაცვის გარანტიად იქცეს და არც ექსპერტული ცოდნის გენერაცია და სერთიფიცირება მოახდინოს.

უნივერსიტეტი ერთ-ერთი მცირე სივრცეა საზოგადოებაში, სადაც სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფუნქციები ერთმანეთს ემთხვევა. ეს უაღრესად სპეციალიზებული სფეროების კონტექსტში ხდება. მულტიდისიპლინარულობა და სპეციალიზაცია, რომელიც დღესდღეობით სულ უფრო თვალსაჩინო გახდა, აუცილებლად მოითხოვს უნივერსიტეტის დემოკრატიული მართვის სტილსა და დეცენტრალიზაციას. სპეციალიზაციის ავტონომიური ხასიათი ცოდნის ავტონომიურობას გულისხმობს. ცოდნის ავტონომიურობა კი პიროვნების ავტონომიურობის აღიარებასა და მის დაცვას ეფუძნება. ეს კი იმის მანკვებელია, თუ როგორ ეჯაჭვება ერთმანეთს დემოკრატიული ღირებულებები, აკადემიური თავისუფლება, ექსპერტული ცოდნა და უნივერსიტეტის საზოგადოებრივი ფუნქცია. ექსპერტული ცოდნა მორალური პასუხისმგებლობის გარეშე სრულიად ავტონომიური ვერ იქნება. ექსპერტიზა და ცოდნის საფუძველზე მიღებული გადაწყვეტილება უთიკურ გადაწყვეტილებასაც გულისხმობს. ეს კი აუცილებლად მოითხოვს პროფესიის უთიკურ საფუძველებში ნაღრმავებას, რომელიც შეუძლებელია ფილოსოფიური რეფლექსიის გარეშე.

ფილოსოფიური რეფლექსიის ძირს კვლავინდებურად უნივერსიტეტი წარმოადგენს. პროფესინალიზაციის კონტექსტში, მიუხედავად ფილოსოფიის საჭიროების მრავალგზის ეჭვქვეშ დაყენებისა, უნივერსიტეტების კურიკულუმებში,

ექსპერტული ცოდნა მაინც ვერ მოახერხებს საკუთარი თავის ეთიკურ რეფლექსიას ფილოსოფიური ცოდნის გარეშე.

საკუთარი თავის გამართლებისათვის ექსპერტიზა უფრო ხშირად მიმართავს განსხვავებულ აუდიტორიას, მაგალითად, საზოგადოებას⁴². უნივერსიტეტი კი იძულებულია ისეთ სამყაროში იცხოვროს, რომელიც ცოდნის გზით ტრანსფორმირდება⁴³. ამ კონტექსტში, საზოგადოების სციენტიზაციის წყალობით, მეცნიერების როლის უდიდესი გაცნობიერება და საექსპერტო სისტემებისადმი მზარდი უნდობლობა ყალიბდება⁴⁴. ეს იმას ნიშნავს, რომ უნივერსიტეტების ახალი როლი უნდა დაეფუძნოს საზოგადოებრივ დისკურსსა და საექსპერტო სისტემებს შორის არსებულ კომუნიკაციის ახალ სახეობას.

დემოკრატიულმა მმართველობამ, საკანონმდებლო ორგანოს გზით მეცნიერული ცოდნის უფრო და უფრო მეტი ხარისხით გათვალისწინებით, თანდათანობით უნდა შექმნას ახალი როლი ექსპერტებისათვის⁴⁵. საზოგადოების ცოდნის გენერაციაში უნივერსიტეტი უფრო ორგანულადაა დაკავშირებული საზოგადოებასთან, ვიდრე ნებისმიერი ექსპერტიზა. შეიძლება ითქვას, რომ ექსპერტიზა ერთგვარად პარაზიტირებს საუნივერსიტეტო ცოდნის ხარჯზე. მიუხედავად ამ პარაზიტირებისა, უნივერსიტეტსა და ექსპერტიზას ერთმანეთთან ორგანული კავშირი აქვს. ამის გამო უნივერსიტეტი იძულებულია უფრო მოქნილი იყოს გარემოსთან მიმართებაში. უნივერსიტეტებსა და საზოგადოებას შორის წარმოქმნილი კავშირების საფუძველზე, რომელიც მასობრივი განათლების, ახალი ტექნოლოგიებისა და მეცნიერების პოლიტიკაში შედწეით წარმოიშვა, უნივერსიტეტები უფრო და

⁴² Gerard Delanty *A History of the Present*, in *The virtual university? knowledge, markets, and management* by Kevin Robins, Frank Webster – 2002, 42-43

⁴³ იქვე

⁴⁴ Ulrich Beck, *The Risk Society*, London Sage, 1996, 56

⁴⁵ Tom Burns, *The evolution of parliaments and societies in Europe – challenges and prospects* European Journal of Social Theory 1999, 2 167 – 194.

უფრო ხდება ნათრეული პოლიტიკაში და აკადემიური თეომატრეულობის ტრადიციულ თემებს აშკარად სცდება⁴⁶. აქედან გამომდინარე, უნივერსიტეტი, სამწუხაროდ, არა მხოლოდ საზოგადოებრივი სამსახურის კომპონენტი, არამედ ხელისუფლების განხორციელების ინსტრუმენტი; მისი საზოგადოებრივი სერვისის სტრუქტურები გაუკუღმართებული **პოლიტიკური ანგაჟმენტის** უკუღმართი დანამატი.

უნივერსიტეტს არ შეუძლია გაანათლოს საზოგადოება, როგორც ამას უნივერსიტეტის ძველი მოდელი ასწავლიდა, არამედ მას შეუძლია საზოგადოებრივი დებატებისათვის უზრუნველყოს სტრუქტურები ექსპერტსა და საერო კულტურებს შორის. მაშასადამე, ეს არის უნივერსიტეტის შანსი, რათა გლობალურ ეპოქაში ახალი იდენტობა განაეითაროს⁴⁷. თუმცა მას ყოველთვის ექნება საფრთხე გაუკუღმართებული სახელისუფლებო ურთიერთობის დანამატად იქცეს.

⁴⁶ G. Delanty, *A History of the Present*, in *The virtual university? knowledge, markets, and management* by Kevin Robins, Frank Webster – 2002, 45

⁴⁷ იქვე.

უნივერსიტეტი, როგორც კულტურული ცენტრი

დღესდღეობით ბევრი იწერება უნივერსიტეტის თანამედროვე მდგომარეობაზე, მის დანიშნულებაზე XXI-ში და საერთოდ უნივერსიტეტის იდეაზე. აღნიშნული წერილის მიზანია მოკლედ მიმოიხილოს ევროპული ტიპის უნივერსიტეტის ევოლუციის გზა და დასახოს ქართული უნივერსიტეტების განვითარების შესაძლო პერსპექტივები.

სიტყვა უნივერსიტეტი წარმომდგარია ლათინური *universitas magistrorum et scholarium*-დან, რაც „მასწავლებლებისა და მეცნიერების საზოგადოებას“ ნიშნავს. უნივერსიტეტად მოიაზრება სასწავლო დაწესებულება, რომელიც უწყვეტად ფუნქციონირებს გარკვეული დროის პერიოდში და თავის კურსდამთავრებულებს აკადემიურ ხარისხებს ანიჭებს სხვადასხვა სფეროში. ამ უკანასკნელი გარემოების გამო უნივერსიტეტად ვერ მოვიხსენიებთ, მაგალითად, ათენის პლატონურ აკადემიას (2, Haskins, 1923, 4).

პირველი სასწავლო დაწესებულება, რომელიც ამ ორ ძირითად მოთხოვნას აკმაყოფილებს, დაარსებულია არა ევროპაში, არამედ ჩრ. აფრიკაში, მაროკოში. 859 წელს ქ. ფესში მდიდარი ვაჭრის ქალიშვილის ფატიმა ალ-ფიჰრის მეშვეობით დაარსდა ალ-კარაუნის უნივერსიტეტი. გინესის რეკორდების წიგნში ის მოხსენიებულია როგორც მსოფლიოს უძველესი უნივერსიტეტი. ამ უნივერსიტეტში განისწავლა შუა საუკუნეების ცნობილი ებრაელი ფილოსოფოსი მოსე მაიმონიდე.

რაც შეეხება ევროპას, პირველობა აქ ბოლონიას ეკუთვნის (1088 წ.). ევროპის პირველ უნივერსიტეტს სწრაფად მოჰყვა სხვა უნივერსიტეტებიც: პარიზის (დაახლ. 1150 წ.), ოქსფორდის (1167 წ.), კემბრიჯის (1209 წ.) და ა.შ.

უნივერსიტეტები თავიდან სტუდენტთა ან მასწავლებელთა (ან ორივეს ერთად) ინიციატივით იქმნებოდა. ეს გაერთიანებები შუასაუკუნეობრივი ამქრებისა და ვილდების მსგავსი იყო. მათ მალე მოიპოვეს რომის პაპისაგან უფლებები,

რომლებსაც პაპი შესატყვისი ბულით განამტკიცებდა (მაგ., 1231 წ. გრეგორი IX-ის მიერ გამოცემული ბულა, რომლითაც იგი პარიზის უნივერსიტეტს ავტონომიას ანიჭებდა - 2, Haskins, 1923, 23). ამგვარად, უნივერსიტეტები თავიდანვე ჩამოყალიბდნენ როგორც ავტონომიური სასწავლო დაწესებულებები, რომლებიც არ ემორჩილებოდნენ საერო ხელისუფლებას და უშუალოდ ეკლესიის მფარველობის ქვეშ იყვნენ.

უნივერსიტეტების განვითარებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი გახდა *ius ubique docendi*-ს (ვევლან სწავლების უფლება) შემოღება. მიხი მიხედვით, ვატიკანის მიერ ინდექსში შეტანილი უნივერსიტეტის დამთავრების შემთხვევაში სტუდენტს შეეძლო ნებისმიერ სხვა უნივერსიტეტში ესწავლებინა. ეს საკმაოდ დიდი სტიმული იყო როგორც სტუდენტთა, ასევე მასწავლებელთა მობილობისათვის.

შუა საუკუნეებში უნივერსიტეტების დიდი როლის მისათითებლად ერთი სტატისტიკური ფაქტის მოყვანაც იკმარებს. როგორც მკვლევარები ვარაუდობენ, რეფორმაციამდე ევროპის უნივერსიტეტებში განათლება დაახლოებით 750 000-მდე ადამიანმა მიიღო. იმდროინდელი ევროპისათვის ეს მცირე რიცხვი ნამდვილად არ იყო.

განმანათლებლობის ეპოქის ბოლოს ევროპაში შეიქმნა იმის წინაპირობა, რომ გაეაზრებინათ უნივერსიტეტის როგორც ასეთის, დანიშნულება. ამ მხრივ საეურადღებოა კარდინალ ჯონ ნიუმანისა და ვილჰელმ კუმბოლდტის შეხედულებები. პირველი ამტკიცებდა, რომ უნივერსიტეტში ადგილი უნდა ჰქონოდა მხოლოდ სწავლებას, სამეცნიერო კვლევას ნიუმანი უნივერსიტეტის ფარგლებში არ მოიაზრებდა (5, Newman, 1907, 9). მისგან განსხვავებით კუმბოლდტი თვლიდა, რომ უნივერსიტეტს საფუძვლად შემდეგი სამი პრინციპი უნდა დაედოს: კვლევისა და სწავლების ერთიანობა, სწავლების თავისუფლება და აკადემიური თვითმმართველობა. დიდი გერმანელი მოაზროვნე სწორედ ამ პრინციპებით ხელმძღვანელობდა, როდესაც ბერლინის უნივერსიტეტს აარსებდა.

XX საუკუნემ უნივერსიტეტები ახალი გამოწვევების წინაშე დააყენა. მსოფლიოს მრავალი უნივერსიტეტი დიღემის წინაშე აღმონნდა: კლასიკური განათლებისადმი ერთგულება თუ თავისუფალი ბაზრის მოთხოვნებისადმი შეგუება.

მსოფლიოს მოწინავე უნივერსიტეტების მიერ გამოცხადებული პრინციპების ანალიზის საფუძველზე

მიგვანია, რომ აღნიშნული საკითხისადმი ცალმხრივი მიდგომა არამართებულია. ანუ, შესაძლოა, დილემა არ აღმოჩნდეს დილემა. იმ უნივერსიტეტებმა, რომლებმაც გადალახეს აღნიშნული კრიზისი, მიადწიეს იმას, რომ მსოფლიოს წამყვან სამეცნიერო დაწესებულებებად იქცნენ. ისინი ხასიათდებიან განსაკუთრებული სამთავრობო დაფინანსებითა და მაღალკვალიფიციური კადრების სიუხვით. ჩვენი ასრით, მათი წარმატების საწინდარი ძველი ტრადიციების ახალი დროისათვის ეფექტურად შეხამებაში უნდა ვეძიოთ.

პირველი უნივერსიტეტი საქართველოში (და, საერთოდ, ამიერკავკასიაში), თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, დაარსებულია 1918 წლის 26 იანვარს, დავით აღმაშენებლის ხსენების დღეს. რა თქმა უნდა, ეს დღე შემთხვევით არ ყოფილა შერჩეული, დავით აღმაშენებელი ხომ დიდად უწყობდა ხელს განათლების გავრცელებას და მფარველობდა სწავლულებს. უნივერსიტეტის ამ დღეს დაარსება თავისებური გზაწინილი იყო საქართველოს მომავალი უნივერსიტეტებისათვის: უნივერსიტეტი უნდა იყოს თვითმმართველი, დამოუკიდებელი დაწესებულება, რომელიც საკუთარი შეხედულებისამებრ წარუძღვება მომავალი თაობების აღზრდის საქმეს. ამ კულტურულ-პროგრესული როლის შესრულებისათვის აუცილებელია, რომ უნივერსიტეტი გვევლინებოდეს როგორც ეროვნული თვითმყოფადობისა და სულიერების მაგნერირებელი დაწესებულება, სადაც უდიდესი ყურადღება მიეპყრობა როგორც ახალგაზრდათა აღზრდას და მათთვის ფუნდამენტურ ღირებულებათა გადაცემას, ასევე ახალი კადრების მომზადებასაც.

ევროპულ სივრცესთან დაახლოებისა და ბოლონიის პროცესში ჩართვის შემდეგ სრულიად ახალ ღირებულებას იძენს სტუდენტთა მობილობა და ახალგაზრდა მეცნიერთა აქტივობა. ბოლონიის პროცესში გაწვევიანებით სახელმწიფოები ვალდებულებას იღებენ, რომ ხელს შეუწყობენ განათლების გავრცელებას და მას მისაწვდომს გახდიან ყველა მოქალაქისათვის. ჩვენი ქვეყნის მოსახლეობის მიძიმე სოციალური მდგომარეობის გათვალისწინებით სახელმწიფომ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიაქციოს განათლების დაფინანსების საკითხს, რადგან ეს ისეთი სფეროა, სადაც ნადებული კაპიტალი არასოდეს იკარგება და ათმაგად უბრუნდება ქვეყანას. თუკი გადავხედავთ წარმატებული უნივერსიტეტების ისტორიას, ვნახავთ, რომ სახელმწიფო მათ

აქტიურად ეხმარებოდა, როცა ეს საჭირო იყო. დღეისათვის ამერიკის საგანმანათლებლო სივრცეში განსაკუთრებული ავტორიტეტით სარგებლობენ კვლევითი უნივერსიტეტები, რომლებსაც ფედერალური მთავრობა სოლიდური თანხით აფინანსებს. ამავე დროს, ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ სახელმწიფოს მხრიდან ადგილი არ ჰქონდეს შიდასაუნივერსიტეტო საქმეებში ჩარევას (1. იასპერსი, 2004, 15). ეს საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იგი ცალკე პრინციპადაა ჩამოყალიბებული უნივერსიტეტების დიდი ქარტიის ფუნდამენტური პრინციპების 1-ელ და მე-3 პუნქტებში.

XXI ს-ში ინფორმაციისა და ტექნოლოგიების უსწრაფესი განვითარების პირობებში დიდი როლი ენიჭება განათლების ინტერნაციონალიზაციას – ერთობლივი პროგრამების არსებობას, ერთი უნივერსიტეტის მიერ ფილიალების გახსნას სხვა ქვეყნებში. ინტერკულტურული პროგრამების არსებობას და ა.შ.

ასევე მნიშვნელოვანია დისციპლინათა მრავალფეროვნება უნივერსიტეტებში. თანამედროვე საბაზრო პირობების გათვალისწინებით ზოგიერთმა უნივერსიტეტმა თავისი დანიშნულება მხოლოდ ბაზრის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებით გამოხატა. ამან კი გამოიწვია მთელი რიგი დისციპლინების უკანა პლანზე გადატანა, რაც პრობლემებს წარმოშობს როგორც ახალი კადრების აღზრდის საკითხში, ასევე ხელს უშლის ფუნდამენტური ღირებულებების გადაცემას მომავალი თაობებისათვის. ჩვენი აზრით, ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ უნივერსიტეტებმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმონ განსხვავებულ დისციპლინებს და არ შესწირონ ისინი მსხვერპლად საბაზრო ინტერესებს.

საბოლოოდ, შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე უნივერსიტეტს დიდი ადგილი უჭირავს საზოგადოების კულტურულ ცხოვრებაში. საუნივერსიტეტო პოლიტიკის სწორად წარმართვის შემთხვევაში უნივერსიტეტი მოგვევლინება როგორც კულტურის განვითარების მძლავრი სტიმული, რომელიც ეროვნული ტრადიციებითაა ნახაზრდობი. ამავე დროს, სამეცნიერო კვლევის სათანადო დონეზე წარმოების შედეგად, უნივერსიტეტი მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს ქვეყნის ეკონომიკურ და სულიერ განვითარებაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კ. იასპერსი, „უნივერსიტეტის იდეა“, თბილისი, 2004;
2. უნივერსიტეტების დიდი ქარტია (Magna Charta Universitatum), ბოლონია, 1988;
3. ბოლონიის დეკლარაცია, ევროპის განათლების მინისტრების ერთობლივი დეკლარაცია, ბოლონია, 1999;
4. Charles Homer Haskins. “The Rise of Universities”, Henry Holt and Company, New York, 1923;
5. John Henry Newman, “The Idea of A University”; Logmans, Green, and Co., New York, Bombay, and Calcutta, 1907;
6. “The Idea and Ideals of the University”, A panel session of the 2004 Annual Meeting of the American Council of Learned Societies, ACLS Occasional Paper No. 63;
7. Cameron Fincher, “Recalling Karl Jaspers’ classic: The Idea of The University”, IHE Perspectives, April, 2000, Institute of Higher Education Press, University of Georgia.

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

თომა აქვინელის კერძონეპტიკული საქმიანობა

რატომ უნდა შევიხსნავოთ წინამორბედ ფილოსოფოსთა ნააზრევი? თომა აქვინელმა (დაახ. 1224/25-1274) დასვა ეს კითხვა და არისტოტელეს მოსაზრებებზე დაყრდნობით ამგვარი პასუხი გასცა: „[...] არისტოტელე ამბობს, რომ ჩვენ ორივე უნდა გვიყვარდეს, ის ვის აზრსაც მივსდევთ, და ისიც, ვის აზრსაც უარყოფთ. ორივენი ჭეშმარიტებას ეძებდნენ და დაგვეხმარნენ კიდევ მის ძიებაში“⁴⁸. ჭეშმარიტებისკენ გზას თავად ის შეცდომებიც გვანიშნებენ, რომელნიც გარდასული დროის მოაზროვნეებს შეემთხვათ. თომა აქვინელი კარგად აცნობიერებდა ამ ფაქტს და სწორედ ამიტომ მიუძღვნა ასე მრავალრიცხოვანი კომენტარი ანტიკური ხანის ფილოსოფოსთა შრომებს, რომლებშიც ის დიდი რუღუნებით იკვლევდა აზრის იმ მიღწევებსა თუ შეცდომებს, რაც ჭეშმარიტების ძიების პროცესის თანამდევია. ამასთანავე თავის კერძონეპტიკულ საქმიანობას გარკვეულ მიზნებსაც უსახავდა: კომენტარის მიზანი, მისი აზრით, ტექსტის შინაარსის ახსნა-განმარტება უნდა იყოს. თომას კომენტარები, თავისი სტრუქტურის მიხედვით, მნიშვნელოვნად განსხვავდება თავისი მასწავლებლის, ალბერტ დიდის კომენტარებისაგან: მასთან მხოლოდ იშვიათად ვხვდებით ‘პარაფრაზებს’. თომას კომენტარები ძირითადად ორი სახისაა: ‘სენტენცია’ (*Sententia*) და ‘განმარტება’ (*Expositio*). პირველში ტექსტი მოკლედ

⁴⁸ Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, hrsg., übers. und eingel. von F. Cheneval, R. Imbach, Frankfurt am Main 1993, LXIII.

განიმარტება, მეორეში კი დაწვრილებით და მრავალმხრივ მიმოიხილება და განსამარტაეი პრობლემები ძალზე საფუძვლიანად გაირჩევა.

თომა აქვინელმა არისტოტელეს თითქმის ყველა მნიშვნელოვან თხზულებაზე შექმნა კომენტარი; მან სტაგირელის შემდეგი შრომების კომენტარები დატოვა: „განიმარტებისათვის“ (II,2-მდე), „მეორე ანალიტიკა“, „ფიზიკა“, „ცისა და სამყაროს შესახებ“ (III,8-მდე), „წარმოშობისა და ხრწნის შესახებ“ (I,17-მდე), „მეტეოროლოგია“ (II,10-მდე), „სამშენიველის შესახებ“, „გრძნობადი აღქმისა და მისი საგნის შესახებ“ („მეხსიერებისა და მოგონების შესახებ“), „ეთიკა“, „პოლიტიკა“ (III,6-მდე), „მეტაფიზიკა“ (პირველი თორმეტი წიგნი)⁴⁹. აღსანიშნავია, „მიზეხთა წიგნის“ (*Liber de causis*) მისეული ახსნა-განიმარტებაც. ეს ნაშრომი თომამ სამართლიანად მიიჩნია ამონაკრებად პროკლეს „თეოლოგიის საწყისებიდან“ (*Elementatio theologica*)⁵⁰.

როგორც ცნობილია, XII საუკუნეში 'პროლოგი' კომენტარის მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი იყო. თომა აქვინელმა XIII საუკუნეში ეს ტრადიცია გააგრძელა. იგი მის მიერ კომენტირებულ არისტოტელეს თითქმის ყველა თხზულებას

⁴⁹ შტრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, LVII თომა აქვინელმა სხვა ავტორთა შესახებაც შექმნა არანაკლებ მნიშვნელოვანი კომენტარები. აღსანიშნავია, დიონისე ფსევდო არეოპაგელისა და წმინდა წერილის მისეული ახსნა-განიმარტებანი. თუმცა ამ შემთხვევაში მათ შესახებ დაწვრილებით საუბარი არ იქნება.

⁵⁰ შტრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, 5: „ბერძნულ ენაზე არსებობს ნეოპლატონიკოს პროკლეს წიგნი, რომელიც 211 თავს შეიცავს და 'თეოლოგიის საწყისების' სახელს ატარებს. არაბულ ენაზე არსებობს წიგნი, რომელიც ლათინულთან 'მიზეხთა წიგნის' სახელითაა ცნობილი და მის შესახებ გარკვეულია, რომ ის არაბულიდანაა თარგმნილი და ბერძნულ ენაზე ხერხოდ არ არსებობს. აქედან ეს წიგნი ამონაკრები აღმოსნდება, რომელიც უნამუ არაბმა ფილოსოფოსმა პროკლეს დასახელებული წიგნიდან მოამზადა; ამასთანავე ყველაფერი ის, რაც ამ წიგნში (ე.ი. 'მიზეხთა წიგნში' - თ.ი.) არის, უფრო მდიდრულად და დაწვრილებით წინაში (ე.ი. 'თეოლოგიის საწყისებში' - თ.ი.) მოაპოვება.“

‘პროლოგით’ იწყებდა. ამ ‘პროლოგებში’ განსამარტავი ტექსტის სოკადი პრობლემატიკა იყო წარმოდგენილი⁵¹.

შუა საუკუნეებში კომენტარები, უმეტესწილად, “შესავლით” იწყებოდა. ამით კომენტატორები ცდილობდნენ, რომ განსამარტავი ტექსტის (ე.ი. პირველწყაროს) სტრუქტურა ნათელი და გასაგები ფორმით წარმოეჩინათ. XII საუკუნიდან მოყოლებული, ლათინურენოვან დასავლეთში უკვე არსებობს ე.წ. “შესავალი ლიტერატურა”. ამის ნიშანდობლივ მაგალითებად პეგო სანკტ ვიტტორელის თხზულება „დარიგება კითხვის სწავლების შესახებ“ (*Didascalion de studio legendi*)⁵² და დომინიკუს გუნდისალინუსის ტრაქტატი „ფილოსოფიის დაყოფის შესახებ“ (*De divisione philosophiae*)⁵³ ითვლება⁵⁴.

თომა აქვინელმა გაითვალისწინა ეს გამოცდილება. არისტოტელეს თხზულებების მისეულ ‘პროლოგებში’ იგი ფილოსოფიის დაყოფასაც გეთავაზობს. ფილოსოფიურ დისციპლინათა კლასიფიკაციის საკითხი არისტოტელესთვისაც მნიშვნელოვანი იყო. სტაგირელმა ‘დაყოფის’ (*divisio*) გარკვეული მოდელი შეიმუშავა და თომა აქვინელიც თავისი მცდელობებისას, სწორედ ამ მოდელზე ამახვილებდა ყურადღებას. ის – თავის კომენტარში „ეთიკის“ შესახებ –

⁵¹ არისტოტელეს „სამშენებლის შესახებ“ შექმნილ კომენტარში თომა აქვინელი ‘პროლოგის’ როგორც კომენტარის “შესავლის” ამოცანებზე საუბრობს. მისი აზრით, ის, ვინც ‘პროლოგს’ წერს, მხედველობაში უნდა მიიღოს ის, თუ სარგებლობა მოაქვს *ამა თუ იმ* მეცნიერებას; გარდა ამისა, ნაწევრები უნდა იქნეს ტრაქტატის აგებულება. არისტოტელე, ამბობს თომა, ანალოგიურად იქცეოდა თავისი ტრაქტატის „სამშენებლის შესახებ“ პროლოგში. ის, თავდაპირველად, სამშენებლის შესახებ მეცნიერების სარგებლიანობაზე საუბრობდა, ხოლო შემდეგ კი ტრაქტატის სტრუქტურა აქცია დისკუსიის საგნად. ამასთანავე სტაგირელი ამ მეცნიერების ბიძგელებსაც აღნიშნავდა (შდრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, 51-53).

⁵² შდრ. E. Waldschütz, *Hugo von Sankt Viktor*, in: F. Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 1999, Bd. 1, 706-707.

⁵³ შდრ. E. Waldschütz, *Domnicus Gundisalvus*, in: F. Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 1999, Bd. 1, 403-404.

⁵⁴ შდრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, I, XVI.

სტაგირელის „მეტაფიზიკის“ ცნობილ თეზისზე მიუთითებდა და თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიებს განახსებავებდა ერთმანეთისგან.

თომას ფილოსოფიის/ფილოსოფოსის საქმედ მოწესრიგება მიანდა⁵⁵. შემდეგ იგი წესრიგის ორი სახის დიფერენცირებას ახდენდა და გონებისადმი მის მიმართებას განმარტავდა. ამ გამოკვლევის შედეგად ის დარწმუნდა, რომ თეორიული ფილოსოფია წესრიგის განხილვად, პრაქტიკული ფილოსოფია კი წესრიგის წარმოქმნა-დამყარებად უნდა იქნეს მიხსენიებული. აქედან გამომდინარე, თეორიული ფილოსოფიის პრაქტიკულისგან გამოიჯუნა გამართლებულია. პირველი ნატურფილოსოფიად, მათემატიკად და მეტაფიზიკად იყოფა, მეორე კი საპირისპიროდ ამისა – მონასტიკად, ეკონომიკად და პოლიტიკად⁵⁶.

თომა აქვინელი, პერმენეტიკული საქმიანობისას, როგორც პირველადი ტექსტების თარგმანებს, ასევე არისტოტელეს შრომების გვიანი ანტიკური ხანის კომენტატორთა მასალებს იყენებდა. ეს თარგმანები, უმეტესწილად, ვილჰელმ მოერბეკელის კალმის ნაყოფს წარმოადგენენ; მან თარგმნა სიმპლიციუსის (არისტოტელეს „კატეგორიებზე“), ალექსანდრე აფროდიასიელის, ბოეციუსის და ამონიუსის კომენტარები. ვილჰელმ მოერბეკელმა აგრეთვე თარგმნა იოანე ფილოპონოსის კომენტარი არისტოტელეს ნაშრომზე „სამშვინველის შესახებ“ (კერძოდ კი, ინტელექტთან დაკავშირებული ნაწილი) და თემისტოუსის პარაფრაზი სტაგირელის ამავე თხზულებაზე⁵⁷. ამ მასალებს იყენებდა თომა თავის კომენტარებში „სამშვინველის შესახებ“. ეს ფაქტი კი იმას აჩვენებს, რომ თომა გვიანი ანტიკური ხანის მემკვიდრეობას ითვალისწინებდა და მისი პერმენეტიკული მეთოდი წინამორბედთა გამოცდილებისაგან იყო ბევრწილად

⁵⁵ შტრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, 83

⁵⁶ შტრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren* 83-89

⁵⁷ შტრ. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, XVIII-XIX

დავალებული. ბოლოს იხვევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ კომენტარების მისეული ფორმა ძალიან განსხვავდება ალბერტ დიდის ახსნა-განმარტებითი ტექნიკისგან. თომა 'პარაფრაზების' ფორმას 'სენტენციებით' განმარტების მეთოდს ამჯობინებდა და ხშირად მოხერხებულად იყენებდა კიდევ არისტოტელეს ტექსტებზე შექმნილ კომენტარებში.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

კარლ იასპერსი და ხოსე ორტიგა ი ბასეტი უნივერსიტეტის
იდეისა და მიხიის შესახებ

*„უნივერსიტეტისა და სახელმწიფოს ერთიანობა
მოითხოვს, რომ მიხისტრები და ნინოვნიკები ისეთ
აღაშთანა ვკუყვს წარმოადგენდნენ, რომელთათვის
ქვირფასია უნივერსიტეტის იდეა. მხოლოდ ახეთი
აღაშთანების დარწმუნებას შეძლებენ უნივერსიტეტის
სალი ძღვები. მხოლოდ შათ შეუქლიათ ააცილონ
თავიდან უნივერსიტეტს კუშმარტების ძიების
კუხიდან გადაცდუნა“
კარლ იასპერსი*

უნივერსიტეტს, საუნივერსიტეტო განათლებას, ყველა ქვეყნის ცხოვრებაში სტრატეგიული მნიშვნელობა ენიჭება. მეცნიერების წინსვლა, შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, მკაცრად დაუკავშირდა საუნივერსიტეტო განათლებას; ცოდნა, მკვრეტელობითი ხასიათის გარდა, უკვე პრაქტიკულ დანიშნულებას იძენს. ამდენად, სახელმწიფოსთვის, მეცნიერებისა და პროფესიონალიზმის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, უნივერსიტეტი⁵⁸, მისი აწმყო და მომავალი, უდაოდ უნდა იყოს მუდმივი ფიქრისა და ზრუნვის საგანი.

⁵⁸ სიტყვა *უნივერსიტეტი* (ლათ. *universitas*) ნიშნავს *ერთობლიობას*: ის შუა საუკუნეებში მოიცავდა მასწავლებლისა და მოსწავლის ერთობას, რომლებიც სპეციალური უფლებებით იყვნენ აღჭურვილი. სასწავლო დაწესებულებებს უფრო გვიან მოვდათ უნივერსიტეტები. კერძოდ, პირველი უნივერსიტეტები შუა საუკუნეების ევროპაში საფრანგეთში, იტალიასა და ესპანეთში შეიქმნა: ბოლონიაში - 1119 წელს; 1202 წელს - პარიზში, ხოლო 1214 წელს კი ოქსფორდში და ა.შ. პირველი გერმანული უნივერსიტეტი დაარსდა პრაღაში, 1348 წელს შუა საუკუნეებში საუნივერსიტეტო სკოლები მიბმული იყო

უნივერსიტეტის, საუნივერსიტეტო განათლების როლისა და მნიშვნელობის გააზრება თანამედროვე ინფორმაციულ საზოგადოებაში, ინფორმაციულ სამყაროში და, მით უფრო, უმაღლესი განათლების სისტემის რეფორმის პირობებში, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. ამ კონტექსტში ჯერაც არ კარგავს მნიშვნელობას XX საუკუნის ორი უდიდესი მოაზროვნის – კარლ იასპერსისა და ხოსე ორტეგა ი ვასკეტის საყურადღებო ნაშრომები: „უნივერსიტეტის იდეა“ (1923)⁵⁹ და „უნივერსიტეტის მისია“ (1930)⁶⁰. ეს ნაშრომები უნივერსიტეტის იდეისა და მისიის გასააზრებლად დღესაც უაღრესად საგულისხმო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა.

აღსანიშნავია, რომ ცნობილ გერმანულ ფილოსოფოს-ექსისტენციალისტს და ფსიქიატრს – კარლ იასპერსს (1883-1969), 1916 წლიდან ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის, ხოლო 1921 წლიდან ფილოსოფიის კათედრის პროფესორს, 1937-1944 წლებში გერმანიის ნაცისტურმა მთავრობამ პედაგოგიური მოღვაწეობა აუკრძალა. იგი მხოლოდ 1945 წელს დაუბრუნდა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტს. 1946 წლიდან გარდაცვალებამდე კი ბაზელის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა. მის ნაშრომში რამდენიმე მნიშვნელოვანი პრობლემა განხილული: უნივერსიტეტისა და სახელმწიფოს

კათედრალუბთან და მონასტრუბთან. მხოლოდ მოგვიანებით გახდნენ უნივერსიტეტები დამოუკიდებელი. აღსანიშნავია, რომ XVIII საუკუნემდე არცერთ სახელმწიფო ძალას არ შეეძლო უნივერსიტეტის ავტორიტეტში წარუვა: მათ აქონდათ საკუთარი სამართალი, მასწავლებელი და სტუდენტი განთავისუფლებული იყო გადასახადებისგან და ომში მონაწილეობისაგან. სწავლა თავდაპირველად სპეციალურ ადგილას კი არა, არამედ უბრალოდ ქუჩებში მიმდინარეობდა, ან კიდევ კათედრალუბის ახლოს; მხოლოდ მოგვიანებით დაიწყო უნივერსიტეტებისათვის სივრცის შექმნა.

⁵⁹ იხ. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin, 1923 (Neufassung Berlin 1946)

კ. იასპერსი, *უნივერსიტეტის იდეა*, თბილისი, 2004.

⁶⁰ იხ. J. Ortega y Gasset, *Mission of the University*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1944

მიმართება, უნივერსიტეტის ავტონომია, უნივერსიტეტის იურიდიული სტატუსის გააზრება, თავისუფალი და ტოტალიტარული სახელმწიფოს მიდგომები უნივერსიტეტისადმი და სხვ.

კ. იასპერსის აზრით, უნივერსიტეტი მჭიდრო კავშირშია სახელმწიფოსთან, მაგრამ თვით „უნივერსიტეტის იდეა ზესახელმწიფოებრივია“⁶¹. უნივერსიტეტი ძლიერია მაშინ, როცა ყველაზე ნათელი შემეცნების სახეს იღებს, „როცა ჰერეტს საკუთარ ბედს სახელმწიფოს მოღიანობის ბედში, როცა ასხივოსნებს მას განმანათლებლური მიზანდასახულობის ძალით“⁶². ფაქტობრივად, რთულია უნივერსიტეტისა და სახელმწიფოს ერთმანეთის გარეშე მოაზრება. ამ აზრს არც იასპერსი უარყოფს, მაგრამ არსებითი მათი წარმატებული თანაარსებობისათვის არის სახელმწიფოს ინტერესები დაემთხვეს უნივერსიტეტის იდეას⁶³.

იასპერსის აზრით, სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამოუკიდებლობის გარანტი უნდა იყოს, უნივერსიტეტი კი, თავის მხრივ, უნდა აფასებდეს, თუ რამდენადაა სახელმწიფო თავისუფლების გარანტი. აქედან გამომდინარე, უნივერსიტეტიც და სახელმწიფოც აღიარებენ თავიანთ საერთო სათავეს – ესაა თავისუფლების პრინციპის განხორციელებისკენ დაუოკებელი სწრაფვა. ეს კი ზრდის უნივერსიტეტის აღმზრდელობითი არსის მნიშვნელობას სახელმწიფოს შიდა პოლიტიკის კრიდში. აქ საქმე ეხება საკუთარი ხალხის ეთიკურ მომავალს, რომელიც ჰემმარიტების მარადიულ ძიებასთანაა დაკავშირებული.

უნივერსიტეტი, როგორც სწავლებისა და აღზრდის ცენტრი, ორიენტირებული უნდა იყოს *მომავლის ადამიანზე*, რომელსაც შეეძლება საკუთარი მსოფლხედვის, სახელმწიფოსა და საკუთარი ხალხის ბედის განსაზღვრა. მომავლის ადამიანმა

⁶¹ კ. იასპერსი, *უნივერსიტეტის იდეა*, თბილისი, 2004, გვ. 3.

⁶² იქვე 4

⁶³ იხ. იქვე

სწორად უნდა დაადგინოს, თუ რომელი ღირებულებებია მნიშვნელოვანი, რისთვის ღირს ხიცოცხლე და თავგანწირვა!

უნივერსიტეტი აუცილებლად ავტონომიური უნდა იყოს. ავტონომიურობა ნიშნავს მის თავისუფლებას, ღიაობას, სწავლების ალტერნატიული ფორმების დანერგვას; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხელთ შეგვრნება დოგმატური აზროვნება, სწორხაზოვანი სწავლება, რაც მეცნიერების წინსვლას უშლის ხელს: თუ უნივერსიტეტში კრიტიკული აზროვნების დევიციტია, მაშინ ჭეშმარიტების ძიებას ენაცვლება *ვიწრო დოგმატიკა*⁶⁴. ეს კი როგორც უნივერსიტეტის, ისე, საბოლოო ჯამში, სახელმწიფოსთვისაც დამღუპველია. ამიტომ სახელმწიფომ, რომელიც უნივერსიტეტის თავისუფლების გარანტი უნდა იყოს, თავად უნდა უზრუნველყოს, რომ უნივერსიტეტმა არასოდეს დაივიწყოს თავისი ჭეშმარიტი სახე და დანიშნულება.

ყოველივე ამის გარანტი, იასპერსის აზრით, დემოკრატიული სახელმწიფოა. დაცემული და დეგრადირებული სახელმწიფო ამას ვერ შეძლებს: ის უნივერსიტეტს *მხოლოდ* თავისთვის სახარებლო ორგანიზაციად განიხილავს და ამით მის ნამდვილ ფუნქციას უარყოფს. ამის შედეგად, უნივერსიტეტი თავისუფალ მოაზროვნეებსა და პიროვნებებს კი არ ქმნის, არამედ სახელმწიფო მანქანის ერთგულ მოსამსახურეებს, რომლებსაც ჭეშმარიტების ძიება და მეცნიერების სამსახური მეორეხარისხოვან საქმედ მიუჩნევიან. ჭეშმარიტებას, რომელსაც უნივერსიტეტი ემსახურება დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა აქვს, რადგან მხოლოდ ჭეშმარიტებისადმი სწრაფვით შეიძლება იცქეს ადამიანი მოქალაქედ, პოლიტიზებულ და საზოგადოებრივ არსებად⁶⁵.

მაშასადამე, უნივერსიტეტის იდეა გულისხმობს, ნათლად გაირკვეს სამყაროსა და სამყაროში თვით უნივერსიტეტის სახე, დანიშნულება. მართალია, თავისუფლებისაკენ სვლა, მისი სამსახური თანმდევი წინააღმდეგობებითაა დაღდასხმული,

⁶⁴ იხ. *იქვე* 14.

⁶⁵ იხ. *იქვე* 23.

მაგრამ უნივერსიტეტი მათ გადალახვას შეძლებს – თუკი ის ჭეშმარიტებისა და თავისუფლების ერთგული დარჩება. სხვაგვარად ტოტალიტარიზმის მიმე უღლის ქვეშ აღმოვინდებით, რომელიც სობს მეცნიერების, ჭეშმარიტებისა და თავისუფლების ნამდვილ სულისკვეთებას. უნივერსიტეტი ყოველთვის ამ იდეალების სადარაჯოზე უნდა იდგეს და განათლების დიადი მიზნების განხორციელებას უნდა შეუწყოს ხელი.

* * *

უნივერსიტეტის განვითარების სოციალურ-ისტორიული გამოცდილების ანალიზს ეძღვნება დიდი ესპანელი მოაზროვნის, ხოსე ორტეგა ი გასეტის ნაშრომი „უნივერსიტეტის მისია“. მასში იგი ავითარებს პედაგოგიკის საყოველთაო არსის, სოციალური დანიშნულებისა და შესაძლებლობების იდეას. პედაგოგიური მეცნიერება არ უნდა იყოს კანონმდებელთა და ხელისუფალთა მსახური, რადგან რეალურ ცხოვრებაში ჭეშმარიტი პედაგოგიური მიზნები და ამოცანები ხშირად ეწირება ხელისუფლებაში მყოფი ადამიანების ანგარებას. განათლების ძირითად მიზნად, როგორც წესი, იქცევა საზოგადოების ლიდერთა ძალაუფლების განმტკიცება, ხოლო ძირითად შინაარსად კი – კონფორმიზმი და პირფერობა. ორტეგა ი გასეტი ამტკიცებდა, რომ პედაგოგიური იდეალები კი არ უნდა მოერგოს პოლიტიკას, არამედ პირიქით – პოლიტიკა უნდა მისდევდეს განათლების კუმანისტურ იდეალებს.

XX საუკუნეში, ორტეგა ი გასეტის აზრით, საზოგადოების ისტორიული განვითარების პროცესში უნივერსიტეტს დაეკისრა პროფესიონალი სპეციალისტების მომზადებისა და სამეცნიერო კვლევის განხორციელების პასუხისმგებლობა; ამის გამო „საყოველთაო კულტურის“ სწავლებამ, რაც შუა საუკუნეებში თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნების სწავლების გზით ხდებოდა, სრულიად დაკარგა თავდაპირველი სახრისი. ამის

შედგება „თანამედროვე საშუალო ევროპელი“ აღმოჩნდა კულტურის გარეშე. „ეს საშუალო ადამიანი არის ახალი ბარბაროსი, რომელიც ჩამორჩა თანამედროვე ცივილიზაციას. [...] ეს ახალი ბარბაროსი არის პროფესიონალი, ის მეტად განსწავლულია, ვიდრე ოდესმე, მაგრამ ამავე დროს მით უფრო უკულტურო – ინჟინერი, ექიმი, იურისტი, სწავლული“⁶⁶.

ორტეგა ი გასეტი კულტურას განიხილავს როგორც ადეკვატური წარმოდგენების ჯამს თანამედროვე სამყაროში ადამიანის დანიშნულების შესახებ. აქედან გამომდინარე ის ასკვნის, რომ XX საუკუნეში უნივერსიტეტის, როგორც უმაღლესი სასწავლო დაწესებულების, ძირითადი ფუნქცია უნდა იყოს „უდიდესი კულტურული დისციპლინების“ შესწავლა. ამ დისციპლინათა რიცხვს მიეკუთვნება: ფიზიკა (სამყაროს ფიზიკური სქემა), ბიოლოგია (ორგანული სამყაროს ფუნდამენტური სქემა), ისტორია (ადამიანთა მოდგმის ისტორიული პროცესი), სოციოლოგია (სოციალური ცხოვრების სტრუქტურა და ფუნქციონირება), ფილოსოფია (სამყაროს სქემა)⁶⁷.

ადამიანის კულტურული აღორძინებისათვის ორტეგა ი გასეტი გვთავაზობს უნივერსიტეტში კულტურის ფაკულტეტის შექმნას, რომლის მიზანია იღვათა კულტურული სინთეზი თანადროულობის კონტექსტში: ეს იქნებოდა ცოდნის ჯანსაღი სინთეზი და სისტემატიზება, მსოფლიო კაცობრიობის წინაშე მდგარი ჰუმანისტური მიზნების გააზრება და გამოხატვა⁶⁸.

„კულტურული განათლების“ კონცეფციიდან გამომდინარე, ორტეგა ი გასეტის აზრით, უნივერსიტეტის ძირითადი სოციალური ფუნქციებია:

1. კულტურის გადაცემა;
2. პროფესიათა შესწავლა;

⁶⁶ იხ. J. Ortega y Gasset, *Mission of the University*, 57-58

⁶⁷ იხ. *იქვე*, 73.

⁶⁸ იხ. *იქვე*, 59.

3. სამეცნიერო გამოკვლევები და მომავალი მეცნიერების მომზადება.

აღსანიშნავია, რომ ორტეგა ი გასეტი მეცნიერებასა და პროფესიულ სწავლებას შორის მჭიდრო კავშირს უარყოფს და ამგვარი კავშირის აღიარების მცდელობას *პედაგოგიურ უტოპიზმს* უწოდებს.

ორტეგა ი გასეტი თავის ნაშრომში ახლებურად იაზრებს სტუდენტის როლს უნივერსიტეტის ცხოვრებაში. მისი აზრით, სტუდენტი აქტიურად უნდა მონაწილეობდეს უნივერსიტეტის ცხოვრებაში, მისი ინტერესები წარმმართველი უნდა იყოს.

უნივერსიტეტი მხოლოდ მაშინ გახდება ისტორიულად მნიშვნელოვანი ინსტიტუცია, თუკი ის საკუთარ მისიას ემსახურება და არა ხელისუფლების ინტერესებს.

ორტეგა ი გასეტის „უნივერსიტეტის მისია“ იყო ერთგვარი სოციალურ-პედაგოგიური მანიფესტი, რომელიც აღიარებდა უნივერსიტეტის ინტელექტუალურ დამოუკიდებლობას სახელმწიფო მოხელეების პირადი ინტერესებისგან. ამ კონცეფციის ლოგიკური მიზანი იყო კულტურული უნივერსიტეტის ხელმძღვანელ საზოგადოებრივ ძალად ქცევა. უნივერსიტეტი, როგორც კაცობრიობის კულტურული აღორძინების ცენტრი, უნდა იქცეს არა მხოლოდ უმაღლეს სასწავლო დაწესებულებად, არამედ საზოგადოების განსაკუთრებულ სულიერ ძალად. ამით უნივერსიტეტი შეიძენს იმ ფუნქციას, რაც მას თავისი გაბრწყინების ეპოქაში ჰქონდა – როცა ის დასავლური სამყაროს ისტორიაში სულიერი აღორძინების საძირკველი იყო.

* * *

კარლ იასპერსისა და ხოსე ორტეგა ი გასეტის მიერ გააზრებული უნივერსიტეტის მისია დღესაც აქტუალურია – ისინი ხომ უნივერსიტეტის პუბლიცისტურ იდეალებზე ამბახილებენ ყურადღებას. ყფიქრობთ, რომ რეფორმის

პროცესში მყოფი ქართული საგანმანათლებლო და საუნივერსიტეტო სისტემისთვის ამ ჰუმანისტური იდეალების გათვალისწინება მისი წარმატების გარანტი იქნება.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

უნივერსიტეტის იდეის შესახებ

თანამედროვე აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პროექტი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს იმ ფენომენზე, რომელსაც ძველი ბერძნები გამოთქვამდნენ ტერმინით: *ta mathemata*. ეს უკანასკნელი სამ მომენტს გულისხმობს. მათემატიკური არის ის, რისი გაგება, დასწავლა და ცოდნა შეიძლება. ბერძნული გაგებით ამ მოთხოვნას აკმაყოფილებს “დისციპლინათა” შემდეგი ოთხეული: *არითმეტიკა, გეომეტრია, მუსიკა და ასტრონომია*.

რა განაპირობებს ამ ხელოვნებათა კუმანიტარულობას? საქმე ის არის, რომ მათ არ გააჩნიათ მაინტეგრირებული ელემენტი. ამიტომ აუცილებელია ის, რომ ისინი ფილოსოფიური გააზრების საგნად იქცეს, ფილოსოფიურად იქნეს დაფუძნებული. ასე რომ, მათ მიმართ ფილოსოფია ასრულებს მაინტეგრირებელ ფუნქციას. ვინაიდან ინტეგრალური ცოდნა მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნაა. ასე რომ, ერთი მხრივ, გვაქვს ხელოვნებანი, *technai*, რომელნიც მოკლებულნი არიან ინტეგრარულ ცოდნას; მეორე მხრივ კი – საკუთრივ “ცოდნა”, *epistemai*. პირველი მომდინარეობს ზმინიდან *tikto*, რომელიც იგივეა, რაც *დაბადება*. ამ სიტყვას არაფერი აქვს საერთო ტექნიკასთან თანამედროვე გაგებით, სადაც იგი დამზადებას ნიშნავს. რაც შეეხება *epistemai*-ს, იგი გონებასა (*nous*) და განსჯას (*dianoia*) უკავშირდება. ეს ორი რამ ერთმანეთთან შესამის მეშვეობითაა დაკავშირებული. ეს შესამე ფილოსოფიაა, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ არის საკმარისი. მას ესაჭიროება შეესება. ამგვარი შემაჯავებელი კი სხვა არაფერია, თუ არა თეოლოგია.

ლიბერალურში იუკლისხმება ის, რაც თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ რა არის თავისუფლება? იგი, სულ ცოტა, სამ მომენტს მოიცავს: *მონობისგან, ხელით შრომისგან და ბაზრის იდოლისგან* (კლეინი ჯ. 1965:43) განთავისუფლებას. ეს უკანასკნელი იმას ნიშნავს, რომ

ადამიანმა თავი უნდა დააღწიოს გაბატონებული შეხედულებების ტყვეობას.

ზემოხსენებული პროექტის მიხედვით განათლება, ბერძნული გაგებით, ბავშვსა და, შესაბამისად, მის აღზრდას უკავშირდება, იგი ამოდის ბერძნული სიტყვიდან *pais*, რაც ბავშვს ნიშნავს. მაგრამ უფრო ძირეულად *paidea* (განათლება) უკავშირდება *eidon*-ს, რომელიც არის *horao* ზმნის მეორე აორისტიის ძირი. ამრიგად, ბერძნული *paidea* იმთავითვე ხედვასა და ნათელთან არის დაკავშირებული. თუ ასე გავიგებთ, მაშინ ღიბერალურის ველში თეოლოგიური მომენტი შემოდის. საქმე ის არის, რომ ნათელი უპირისპირდება წყვდიადს. წყვდიადი კი, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის ცოდვილი ბუნებაა. ამრიგად, ღიბერალურში, თავისუფლებასა და განთავისუფლებაში ნათლის მიერ ბნელის დამარცხება ანუ ცოდვებისგან ადამიანის განთავისუფლება იგულისხმება.

არსებობს ღიბერალური განათლების კიდევ ერთი გაგება, რომელიც „კულტურაში განსწავლას“ (შტრაუსი ლ. 1959:34) გულისხმობს. კულტურა კი გაგებულია ისე, როგორაც იგი დასავლურ ტრადიციას ეხმის. მაგრამ დასავლეთში დღეს ლაპარაკობენ არა ერთი კულტურის, არამედ კულტურათა შესახებ. კულტურა აღარ არის აბსოლუტური, არამედ იგი რელატიურ სიდიდედ იქცა. მაგრამ ეროვნული კულტურა ინარჩუნებს თავის აბსოლუტურობას გარკვეულ ფარგლებში. ამიტომ უპირანია დასავლურ კულტურასთან ზიარება ეროვნული კულტურის მეშვეობით ხდებოდეს. ღიბერალური განათლება, უწინარეს ყოვლისა, ეროვნულ კულტურაში განათლებას უნდა ნიშნავდეს. ეროვნული კულტურა იმ კონტექსტად გვევლინება, რომელშიც დასავლური კულტურის ღირებულებები უნდა ჩაიდოს (როლსი).

ღიბერალური განათლება უპირისპირდება „მასურ“ კულტურას. იგი მოიაზრება როგორც მისი ანტიპოტი (შტრაუსი). „მასური კულტურა“ იგივეა, რაც „კულტურის ინდუსტრია“. კულტურა „ინდუსტრიული“ შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი პრომოუშენისა და დისტრბუციის თვალსაზრისით. თანამედროვე კომპიუტერიზირებულ (დისკარი) საზოგადოებებში ხდება არა (კუმანიტარული) ცოდნის წარმოება, არამედ მისი კვლავწარმოება. ამასთან კვლავწარმოებას აღარ აქვს კავშირი წარმოებასთან. იგი თვითყოფადსა და თვითკმარ სიდიდედ გვევლინება. ხდება

ცოდნის ტექნიკური, მექანიკური კვლავწარმოება, მისი სტანდარტიზაცია და ეგზემპლარიზაცია. ლიბერალური ხელოვნებანი ამ პროცესის წინააღმდეგაა მიმართული. მაგრამ რა უნდა გამოვიდეს აქედან, თუკი მათი მაინტეგრირებელი ელემენტი - ფილოსოფიაც ტექნიკური კვლავწარმოების იმავე პროცესშია ჩართული?

ხომ არ არის უპრიანი, გავაფართოვოთ ლიბერალური განათლების გაგება და მისი ელემენტები გავავრცელოთ მთელ საუნივერსიტეტო ცოდნაზე გავავრცელოთ? მეორე მხრივ უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ ლიბერალურ განათლებასაც საფუძვლად უდევს ავტონომიური, სეკულარული და ამპარტავანი გონების პროექტი. ამიტომ აუცილებელია მხილება და მამხილებელი გონება. საუნივერსიტეტო განათლების ველზე აშკარაა ცოდნის მრავალფეროვნება. მაგრამ აღარ არსებობს უნივერსალური ცოდნა. აღარ არსებობს მეტაენა, მეტანარაცია (ლიოტარი), აღარ არსებობს ინტეგრალური ცოდნა. უპრიანია, აქცენტი გადატანილი იქნეს *ta mathemata*-ზე როგორც ტრანსცენდენტალურ განზომილებაზე, რომელიც ყველა ლიბერალურ ხელოვნებაში იგულისხმება როგორც მათი კვაზიმაინტეგრირებელი ელემენტი. მაგრამ აუცილებელია, მთ ჰქონდეთ მიმართება ტრანსცენდენტურთან (თეოლოგიური მომენტი).

ენის ტექნიკური გამოყენების შედეგია ის, რომ ხდება დაღეპვის, სედიმენტისაციის პროცესი. როგორ უნდა ავიცილოთ თავიდან ტერმინის ტექნიკური გამოყენების გააბსოლუტება? აუცილებელია სიტყვის ბიბლიურ ძირებთან მიბრუნება. მაგალითად, ავიღოთ სიტყვა *გამზადება*, რომელსაც თანამედროვე ქართულში აქვს ტექნიკური კეთების მნიშვნელობა. მაგრამ მისი ბიბლიური ძირი არის დაფუძნება, დამყარება. უნდა მივუბრუნდეთ გასაზრისიანების (*Simnggebung*) ტრადიციულ გაგებას. პოსტმოდერნული ცოდნა მოკლებულია ძირსა და სიღრმეს, იგი *ზედაპირული* ცოდნაა, რომელიც *ზედაპირული* აზროვნების შედეგია. აუცილებელია ღრმა აზროვნება, სიღრმე, რომელიც *ზედაპირს* უპირისპირდება. ლიბერალური განათლების მიზანია ქველი ადამიანის აღზრდა. როგორ უნდა მოხდეს ეს თუ არა სიქველის სწავლებით. პლატონი უარყოფდა ამგვარ შესაძლებლობას. კანტი, პირიქით, ლაპარაკობდა სიქველის აღზრდაზე. საქართველოს პატრიარქი, უწმიდესი და უნეტარესი ილია II ქადაგებებში მშობლებს მოუწოდებს შეიღებოს *ახწავლონ* ის, თუ როგორ უნდა მიიღონ

მადლი. იგულისხმება, რომ არსებობს მადლის მიღების ტექნიკა. ეს უკანასკნელი უნდა გავიგოთ როგორც შობა; მისი საზრისი გამოსვლის სიტყვიდან *ტო ტექნონ* - ბავშვი.

ამრიგად, განათლების (*პაიდეა*) გაგებაში პერმენუეტიკულ ორიენტირად უნდა დავსახოთ არა “პაის”, არამედ “ტექნონ”. ამგვარი ტექნიკა გულისხმობს წმინდა არეს, წმინდა საწიერის არსებობას, რომლის შიგნითაც შესაძლებელი გახდება მისი განხორციელება. ამრიგად, საკმარისი არ არის რელიგიურად ორიენტირებული აზროვნება, არამედ აუცილებელია ორიენტაციის აღება ეკლესიურ არსებობაზე. თანამედროვე კომპიუტერული საზოგადოებებში აზრი დაკარგა პუმანიტარულ და საბუნებისმეტყველო ცოდნას შორის დაპირისპირებამ. სიღრმე დაკარგული აზროვნება მოკლებულია დიალოგის უნარს. აზროვნებას სიღრმეს ანიჭებს თეოლოგიური განზომილება. უარი უნდა ითქვას კატეგორიულ აზროვნებაზე (პატრიარქი). ასევე აუცილებელია, უკუვაგდოთ “სრული კონსენსუსის მიღწევის” (მაბერმასი ლიტარია 1979-29) მიზანი. სრული კონსენსუსის ნაცვლად უნდა დავისახოთ “ნაწილობრივი კონსენსუსის” (როლსი ჯ. 1998: 46) მიღწევის ამოცანა. შესაძლებელია თუ არა, რომ ლიბერალური განათლების მიზნები და მისი ტექნიკა მთელ საუნივერსიტეტო ცოდნასა და ინსტიტუციაზე გავავრცელოთ? გასარკვევია ხელახლა უნდა წამოვიწყოთ ფაკულტეტებს შორის დავა, თუ უნდა გადავიაზროთ უნივერსიტეტის არსი და დანიშნულება თანამედროვე ეპოქაში?

ინფორმაციულ საზოგადოებაში ეჭვის ქვეშ დადგა უნივერსიტეტის სტატუსი. მაგრამ აუცილებელია დავინახოთ, რომ ეს უკანასკნელი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორია ცოდნის სტატუსი თანამედროვე ეპოქაში. რაც შეეხება ფილოსოფიას, მისი სტატუსი დამოკიდებულია უნივერსიტეტის სტატუსზე და, საბოლოო ჯამში, ცოდნის სტატუსზე.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Benjamin, W.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M., 1980.
- Klein, J.: On Liberal Education. Lecture delivered 25, 1965, at the Colloquium held at St. Mary's College, California, 1965.
- Lyotard, J. F.: La Conditone Postmodern. Minuit, Paris, 1979.
- Rawls, J.: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M., 1971.
- Strauss, L.: What is Liberal education? Chicago, 1959.

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტოაშორისო კონფერენცია
2008 წლის 8 დეკემბერი

ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია
(პლატონი და მარსილიო ფიჩინო)

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

პლატონის „თეეტეტი“ და მისი ფინიროსეული კომენტარი

თეეტეტი-ში სოკრატე „სულის ექსპერტად“ გვევლინება. ექსპერტზე ლაპარაკი აქ იმას ნიშნავს, რომ სოკრატე არის „სულის საქმეებში ნახელული“, „სულის მცოდნე“. დიალოგში ვაწყდებით ტალახის სიმბოლოს. იგი განასახიერებს ე.წ. წინარემეცნიერულ ცოდნას. ხოლო აგური, რომელიც ტალახიდან მზადდება განასახიერებს მეცნიერულ ცოდნას. ეს უკანასკნელი შეიძლება იყოს მიზეზის ცოდნა. თვითონ ცოდნა კი თვლისა და გაზომვის სახით გვევლინება. სადაც არის რიცხვი იქ არის ცოდნაც. ცოდნის ამგვარი გაგება ენათესავება იმას, რასაც ქვია *ta mathemata*. იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ არსებობს ორი ცოდნა: რაციონალური და ირაციონალური, რომლებსაც სხვადასხვა ძირი აქვს.

ცოდნა გაკვირვებით იწყება. *Thaumas* – გაკვირვებიდან არის წარმოშობილი *Iris* – ცისარტყელა. ეს უკანასკნელი კი არის ის, რასაც არ აქვს სხეული. *სხეულის უქონელი, უსხეულო სხვა არაფერია თუ არა სახე*. გამოდის, რომ ცოდნა არის უსხეულოს ხედვა. მისი დანახვა. ამრიგად, ცოდნა არ არის აღქმა. კეთდება ასეთი დასკვნა: თუ ცოდნა არ არის აღქმა, მაშინ იგი არის მონევენება.

ავიდოთ სხვა სქემა: ერთ მხარეს არის არსებული, მეორე მხარეს – არარსებული. შუაში ანუ მათ შორის არის ქმნადობა. ის, რაც უკავშირდება *genesis* – ს ანუ ქმნადობას არის მუდმივი ცვალებადობა, მუდმივი მოძრაობა. კეთდება დასკვნა: ის, რაც არის არარსებულსა და არსებულს შორის, ანუ შორისი, არის

როგორც დროის, ისე სივრცის გარეშე. როგორც ასეთი ის არის მოხვეწება.

ამრიგად, ცოდნა არის მოხვეწება. თუ ყველაფერი ცვალებადობაშია, მოძრაობაშია, მაშინ ყველაფერი დამოკიდებულია სახეთქმანდობაზე ანუ იმაზე, რასაც ანგლო-ამერიკული კომენტატორები გამოთქვამენ ტერმინით: *image making*. *Image* კი არის სწორედ ის, რასაც სხეული არ აქვს. ამიტომ ცოდნა იმთავითვე არის არცოდნა.

ამგვარი ინტერპრეტაციის დროს წინა პლანზე გამოდის ისეთი ფენომენი როგორიცაა ზმანება. ამ უკანასკნელში ქრება განსხვავება ყოფნასა (ინგლისური ტერმინოლოგიით – *to be*-სა და *to appear*-ს) და მოვლენას შორის. ზმანების მოდელი ვრცელდება ყველაფერზე და ხდება განსხვავების გამორიცხვა.

თეატრის ფინინოსეული ინტერპრეტაცია, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ იმით არის საინტერესო, რომ იგი მიმართულია ამგვარად გაგებულ ცოდნის წინააღმდეგ. იგი წინა პლანზე წამოსწევს ცოდნის ღვთაებრივ ბუნებას. ცოდნა ფინინოს მიხედვით სულში ღვთის მიერაა ჩანერგილი. მაგრამ იმისთვის, რომ აღამიანმა შესძლოს სულიდან მისი გადატანა განსჯაში აუცილებელია დიალექტიკის მასწავლებელი, ოსტატი, რომელიც მას ამგვარ „გადატანაში“ დაეხმარება.

თანამედროვე დისკურსში მიღებულია ლაპარაკი ცოდნის ორი ტიპის შესახებ. ერთი ეს არის პოზიტივისტური ცოდნა. იგი გამოიყენება ტექნოლოგიებში, რომლებიც აღამიანებზე ზემოქმედებენ. მეორე არის ე.წ. კრიტიკული, რეფლექსური, პერმენენტული ცოდნა. ეს უკანასკნელი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ აისახება აღამიანურ ფასეულობებსა და მიზნებზე. ეს ვითარება სხვანიარადაც შეიძლება, დახასიათდეს. მეცნიერული ცოდნა იგივეა, რაც ინსტრუმენტული ცოდნა. მისი მიზანია ჭეშმარიტება. მისგან არსებითად განსხვავდება ე.წ. წესწვეულებითი ცოდნა. იგი გამოიხსნულია სამართლიანობაზე. ინსტრუმენტული ცოდნა და მასთან დაკავშირებული

ტექნოლოგიები უმთავრესად დამახასიათებელია მაღალგანვითარებული საზოგადოებებისთვის. ხოლო წესწვეულებით ცოდნასთან, უწინარეს ყოვლისა, საქმე გვაქვს განვითარებად საზოგადოებებში. მაგრამ საკითხის ამგვარი დაყენება არ ითვალისწინებს იმას, რომ განვითარებად საზოგადოებებშიც არსებობს ე.წ. მაღალგანვითარებული „ფუნა“, რომლსაც საქმე აქვს ინსტრუმენტალ თუ პოზიტიურ ცოდნასთან. ბუნებრივია, წამოიჭრება შეკითხვა იმის თაობაზე, თუ რა დამოკიდებულებაა ცოდნის ამ ორ ტიპს შორის განვითარებად საზოგადოებებში. არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რა ურთიერთობაშია ერთმანეთთან ამ ორი ტიპის ცოდნის თვითდაწესების ფორმები ანუ ამ ცოდნათა შესატყვისი ინსტიტუტები სწორედ ამ ტიპის საზოგადოებაში. ამ მხრივ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ორი ტიპის უმაღლესი ცოდნის დაწესებულებებზე ანუ უნივერსიტეტებზე. ერთი ეს არის, ინსტრუმენტული ცოდნის ინსტიტუტები. მეორე, წესწვეულებითი ცოდნის ინსტიტუტები. მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ხშირია მათი შერევის შემთხვევები. ოღონდ ყოველივე ეს უკავშირდება ცოდნის ლეგიტიმაციის პრობლემას.

განახვევებენ ორი ნარაცის შესახებ. ერთი ეს არის პოლიტიკური ნარაცია. მეორე - ფილოსოფიური. ერთი უკავშირდება ნაპოლეონის სახელს. მეორე - გერმანული კლასიკური იდეალიზმისას. ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე თუ ვინ არის ცოდნის სუბიექტი. ერთ შემთხვევაში ცოდნის სუბიექტი არის ხალხი და შესაბამისად მისი პრიორიტეტი არის დაწეებითი განათლება. მეორე შემთხვევაში ცოდნის სუბიექტად გვევლინება სპეკულატური სუბიექტი. პრიორიტეტული ინსტიტუცია კი არის უნივერსიტეტი. ინფორმაციულ საზოგადოებებში დარღვეულია სწორედ ეს სპეკულატური ერთიანობა. ამიტომ უნივერსიტეტის წინაშე დადგა ამოცანა, რომ მან აწარმოოს არა იდეალები, არამედ უნარწვევები. ლიბტარი ხავსებით მართებულად მიუთითებს, რომ სპეკულატური ნარაცის როლს, რომელსაც ძველად

პეკელის „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია ასრულებდა“ დღეს მონაცემთა ბანკი ასრულებს. აქედან გამომდინარე, უნივერსიტეტის სტუდენტს დღეს ევალუა ორი რამ: ჯერ ერთი, მონაცემთა აქტუალიზება. მეორეც, მონაცემების იმგვარი ორგანიზება, რომ ამან ეფექტური სტრატეგიის სახე მიიღოს. სტუდენტებს საქმე აქვთ არა მასწავლებლებთან, არამედ ე.წ. ჰკვიან ტერმინალებთან. (ქვემოთ ვნახავთ, რომ ლიბერალური განთლების პროექტის მიხედვით სტუდენტებს ეძლევათ შესაძლებლობა, რომ მასწავლებლებად გაიხადონ და დაემოწაფონ დიად წიგნებს).

ლიოტარი ყურადღებას ამახვილებს კიდევ ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე, რომელსაც მეტაფიზიკური შეფერვილობა აქვს. საქმე ეხება იმის აღნიშვნას, რომ ინფორმაციულ საზოგადოებებში ცვლილება, რომელიც ცოდნის წარმოების პროცესთან არის დაკავშირებული *განაპირობებს შემდეგ რაიმე: საბოლოო ჯამში ხდება არ ცოდნის (ცნობილის), არამედ არცოდნის (უცნობის) წარმოება.* შესაძლებელია შეკითხვა უფრო გავალრმავით და მეტაფიზიკური საკითხის სახით ჩამოეყალიბოთ: ხომ არ არის უპრიანი ვიმოქმედოთ ისე, როგორც ძველები (პლატონი) მოქმედებდნენ. ცნობილია, რომ პლატონი თავის *თევტეშში* იკვლევს არა იმას, თუ რა არის ცოდნა, არამედ იმას, თუ რა არ არის ცოდნა. მაგრამ ამგვარი შეკითხვა ხომ არ გადაიზრდება საკითხში იმის შესახებ, თუ რა არის არცოდნა.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ბერთოდ მოსბურგელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შესახებ

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერ განვითარებული ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათების მეთოდები განეკუთვნება ფილოსოფიის სფეროს, რადგან აქ ღმერთი ცოდნა-არცოდნის კატეგორიებით განიხილება. მისი აზრით, ფილოსოფიური კატეგორიებით ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია, რადგან აქ საქმე ეხება ზეგონიერს. ზეგონიერის წოდება კი - ყოველგვარი ცოდნის უარყოფის გზით და შემეცნებელის თავისი თავისაგან განდგომით - მხოლოდ მისტიკური ჭკრეტითაა შესაძლებელი. ეს კი, თავის მხრივ, არის ღვთაებრივი სიბრძნე, ანუ არცოდნა, რომელიც ცოდნაზე მეტია. ეს არის ღმერთთან ზეგონიერი შეერთება.

სწორედ ეს არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკური კონცეფციის გასაღები! მასთან მისტიკური ჭკრეტის მიზანი თავის თავშია მოცემული - ეს არის აბსოლუტთან გაერთიანება. ამასთანავე, მისტიკურ ჭკრეტაში კმაყოფილდება გონების მისწრაფება მიუწვდომლისადმი. ადამიანის მისწრაფება ღმერთისაკენ მისტიკური ჭკრეტის მოსამზადებელი საფეხურია. თავად ღმერთი კი მხოლოდ ჭკრეტის აქტში გვევლინება. ყოველივე ეს გონების აქტიურობას მოითხოვს. გონების მოქმედების გარეშე „ნეტარი ჭკრეტა“ ვერ განხორციელდება. გონება კი, თავის მხრივ, მისტიკურ ჭკრეტაში კპოვებს ხიშშიდებს. სწორედ გონებასა და მისტიკურ ჭკრეტას შორის არსებული ეს კარმონიული კავშირი

განაპირობებს არეოპაგელის მისტიკური მოძღვრების თავისებურებას, კერძოდ კი, მის ინტელექტუალურ ხასიათს.

* * *

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკური კონცეფცია ეურადღების მიღმა არ დარჩენია მის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ დამფასებელს – ანტიკური ნეოპლატონური აზროვნების უბადლო მცოდნეს შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში – ბერთოდდ მოსბურგელს (XIV ს.). ბერთოდდი, პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ კომენტირებისას, დიონისე არეოპაგელს ხშირად მოუხმობს. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ბერთოდდი პროკლეს აღნიშნულ ნაშრომს დიონისეს შრომებზე დაყრდნობითაც განმარტავს. სწორედ ეს განახსებაებს მას პროკლეს ქართველი კომენტატორის – იოანე პეტრიწისაგან; პეტრიწი „თეოლოგიის საწყისების“ საკუთარ კომენტარებში დიონისეს არსად არ ახსენებს⁶⁹.

აღსანიშნავია, რომ ბერთოდდ მოსბურგელს ისეთი ფილოსოფიური თეოლოგიის შექმნა სურდა, რომელიც „ღვთიურზე“ იქნებოდა ორიენტირებული; ის უნდა ეოფილიყო ე.წ. *divinalis philosophia*. ფილოსოფიის ბერთოდდისეული მოდელი ჰეშმარიტი მეცნიერება და უმაღლესი შემეცნება უნდა ეოფილიყო. მისი აზრით, ამგვარი მეცნიერების დაფუძნება უფრო საიმედოდ პლატონური ფილოსოფიის პრინციპების საფუძველზე იქნებოდა შესაძლებელი, ვიდრე არისტოტელურისა. არისტოტელე, ბერთოდდის აზრით, შემეცნების უმაღლეს ფორმას არ იცნობდა. ცოდნის ეს სახე არის ე.წ. „ღვთიური მანია“ (*divina mania*), რომელიც სწორედ

⁶⁹ იხ. თ. ირემაძე, *რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსახური თუ ...? (ეურემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი) // ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია, თბილისი, 2007, 18.*

პლატონმა და მისმა სკოლამ, კერძოდ, პროკლემ და ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელმა, შემოიტანეს ფილოსოფიაში⁷⁰.

პირველმიზეზის - ერთის - განსაზღვრისას ბერთოლდი⁷¹ სწორედ ფსევდო-ლიონისეს მიმართავს. ღმერთი, შესაბამისი სახით, როგორც უარყოფით, ისე პოყოფით იქნება სახელდებული, როგორც ამას ციციერონი თავის ნაშრომის „ღმერთთა ბუნების შესახებ“ II წიგნში ამბობს: „უფრო მარტივია ღმერთის შესახებ ვთქვათ, რომ იგი არ არსებობს, ვიდრე ის, რომ იგი არსებობს“. სწორედ ამ მოსაზრებებს ითვალისწინებს ღიონისე თავისი ნაშრომის „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველ და ბოლო თავებში, ისევე, როგორც „მისტიკური თეოლოგიის“ მეხუთე თავში⁷².

ბერთოლდი - თავისი „განმარტების“ 162-ე თავში (ღიონისეს „საღმრთოთა სახელთათვის“ V თავზე დაყრდნობით) - დაასკვნის, რომ „აღმატებული ერთი [უფრომ მცირეს ტერმინით - „ზეშთა-ერთი“] „ზეარსია“, უცნობია, სრულყოფილი სახით არ ცხადდება და, ამდენად, დაფარულია. სწორედ ასევე არიან ღმერთებიც, რომლებიც ერთეულთა მყოფად მყოფ სიმრავლეს გაანათებენ; რამდენადაც ეს ღმერთები „ზე-აღმატებულ ერთთან“ არიან დაკავშირებულნი, ისინი დაფარულნი, ანუ შეუცნობადნი რჩებიან. ფსევდო-ლიონისე მათ „ღვთაებრივ სიბნელეს“ უწოდებს. ბერთოლდმა ადკვატურად აითვისა ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის მოძღვრება და ის თანმიმდევრულად განავითარა. მისი აზრით, „მიუწვდომელი ნათელი“, რომელშიც ღმერთი მყოფობს, არის ისეთი „სიბნელე“, რომელიც, თავისი ზე-აღმატებული სიცხადის გამო, როგორც დაფარული, ისე არსებობს⁷³. ბერთოლდის

⁷⁰ იხ. თ. ირემაძე, *ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში II „ფილოსოფიური განაზრებანი“*, № 1, თბილისი, 2001, 30-31.

⁷¹ იხ. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, hrsg von U R Jeck und I J Tautz. Prolegomena und Indices von N Bray, Hamburg, 2003

⁷² იხ. Berthold von Moosburg, *Expositio...*, prop 162 D

⁷³ იხ. Berthold von Moosburg, *Expositio...*, prop 162 F

მიხედვით, საჭიროა ვიცოდეთ, რომ, დიონისეს თანახმად, ეს აღმატებული „ზეშთა-ერთი“, პირველი სიკეთე, იწოდება, როგორც „შემქმნებელი ნათელი“, კერძოდ კი, იმ აზრით, რომ ის ყოველი კეთილი სინათლის მიღმა არსებობს, როგორც რაღაც სინათლის გამოსხივება, რითაც ის ყოველ „ზეშთა-გონებას“, თავისი სისავსიდან გამომდინარე ანათებს, მის ინტელექტუალურ ძალებს განაახლებს და ყველა არსებულს იმგვარად შეიმეცნებს და მოიცავს, რომ ის მის მიღმა გადის⁷⁴. დიონისეს აზრების ეს ბერთოლდისეული ვერსიები ადასტურებს თვით ბერთოლდის დიდ ინტერესს ფსევდო-დიონისეს მისტიკური თეოლოგიის მიმართ.

ბერთოლდ მოსბურგელმა თავისი კომენტარებით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების ერთგვარი რადიკალიზება მოახდინა, სიკეთისა და ერთის პრინციპები ერთმანეთს გაუთანაბრა⁷⁵, რაც ფსევდო-დიონისეს მისტიკური ფილოსოფიის ნაყოფიერ განვითარებას წარმოადგენს.

⁷⁴ იხ. Berthold von Moosburg, *Expositio...* prop 162 G

⁷⁵ იხ. თ. ირემაძე, *ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში*, 31.

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ღმერთის საკითხი გერმანულ დომინიკანელთა
სკოლაში
(ალბერტ დიდი და დიტრის ფრაიბერგელი)

შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, ღმერთის შესახებ ფიქრს, განსჯას და განაზრებას წარმოადგენს. ამ ეპოქის აზროვნების ისტორიაში იშვიათად თუ მოიძებნება სხვა საკითხები, რომელთა შესახებაც იმ დროის მოაზროვნენი ისეთი რუდუნებითა და ინტენსივობით მსჯელობდნენ, როგორც ღმერთის შესახებ. გერმანულ დომინიკანელთა შემოქმედებაშიც ღმერთს და მის შესახებ განაზრებას წამყვანი ადგილი უჭირავს. ოლონდ, მათთან მახვილები ოდნავ სხვაგვარადაა დასმული. წინამდებარე ნაშრომში ვეცდებით, რომ ღმერთის გაგების იმ გზებს მივყუთ, გერმანულ დომინიკანელთა ორდენის სახელოვანმა მოაზროვნეებმა რომ მოხაზეს. ქვემოთ ღმერთი ინტელექტის, ანუ შემეცნების თეორიის ჭრილში იქნება განხილული.

* * *

ალბერტ დიდი ღმერთს აბსოლუტურ ინტელექტუალურობად მოიაზრებდა. თავის ნაშრომში „თეოლოგიის ჯამი“ (*Summa theologiae*) ის ღმერთის ინტელექტუალურობას აქტიურ ინტელექტს ადარებდა. აქტიური ინტელექტი, ერთი მხრივ, მართალია, სრულყოფილი არ არის,

მაგრამ, გარკვეული აზრით, სრულყოფილია კიდევ, იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების ფორმებს და ზოგად განსაზღვრებებს (*rationes*) აწარმოებს, რომლებიც, თავიანთი არსით, თავად ინტელექტის იგივეობრივნი არიან. ალბერტის მიზანი ადამიანის ინტელექტუალური შესაძლებლობების დახასიათების გზით, ღვთაებრივ ინტელექტუალობაზე მითითება და ამ უკანასკნელის აღმატებული ბუნების წვენება იყო⁷⁶. ალბერტის ამ დებულებამ მის მოწაფეებთან (დიტრის ფრაიბერგელი, მაისტერ ეკჰარტი, ნიკოლოზ კუზელი და ა.შ.) შემდგომი განვითარება კპოვა და სრულყოფილი სახე მიიღო.

* * *

დიტრის ფრაიბერგელი ნაშრომში „თხზულება ინტელექტისა და შემეცნების შინაარსის შესახებ“ ღმერთის ცნების ნეოპლატონიკოსებთან გაერცვლებულ მნიშვნელობაზე საუბრობს. ამ ტრაქტატის პირველ ნაწილში, რომელიც ინტელექტის ზოგად ბუნებას ეხება, დიტრიხი არისტოტელეს, პროკლესა და „მიხეზთა წიგნის“ ავტორის მოსაზრებას გვაცნობს, რომ მათთან ინტელიგენციები ღმერთებად იწოდებოდნენ. ფრაიბერგელი ფილოსოფოსი იქვე თავის დამოკიდებულებასაც გვიმჟღავნებს თავისი მოკლე შენიშვნით. მისი აზრით, ამ მოაზროვნეებთან ღმერთის ცნების შესუსტებული და არასრულყოფილი მნიშვნელობა გვხვდება, რადგან ღმერთის ცნება ისეთი არსების აღნიშვნაზე აცხადებს პრეტენზიას, რომელზე უფრო მაღალი არაფერი არსებობს, და რომელსაც როგორც ეოვნის, ასევე მოქმედების თვალსაზრისით არაფერი აკლია⁷⁷. ეს მოსაზრება ანსელმ კენტერბერიელის მიერ განვითარებული ღმერთის ცნების

⁷⁶ შტრ. B. Mojsisch, Meister Eckhart Analogie, Univozitat und Einheit, Hamburg, 1983, S. 23-24

⁷⁷ შტრ. Dietrich von Freiberg, De intellectu et intelligibili I 7 (1), Dietrich von Freiberg Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, S. 8

პირმშოა. მიუხედავად იმისა, რომ ანსელში ღმერთს უმაღლეს არსებად განსაზღვრავდა, მასთან ღმერთი მაინც ყოფნის უმაღლესი საფეხურია, რომელიც სხვა არსებულებს თავისი არსებობის ხარისხით აღემატება. ასე რომ, ანსელმის მოსაზრებიდან გამომდინარე, ღმერთი მასზე უფრო დაბალი ხარისხის არსებულებთან გარკვეულ შედარებით მიმართებაშია. ამიტომაც ანალოგიებით სარგებლობის მეთოდს შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ანსელმის შემდგომ მისი არგუმენტი ფილოსოფიური დისკუსიის მუდმივ თემად იქცა და მას შუა საუკუნეებშიც ინტენსიური რეცეფციის მცდელობანი თუ არაერთი კრიტიკული გამოსხმაურება მოჰყვა (გაუნილო, ღუნ სკოტი და ა.შ.)⁷⁸.

* * *

გერმანულ დომინიკანელებთან ღმერთის ახალი ცნება დამუშავდა და ამ გარემოებას თავის დროზე სათანადო ყურადღება დაუთმო ვ. შულციმა თავის ცნობილ წიგნში – „ახალი დროის მეტაფიზიკის ღმერთი“⁷⁹. შულცი მაისტერ ეკპარტის პარიზულ გამოკვლევას ღმერთის ცნების ინტერპრეტაციის ისტორიაში ახალ ეტაპად მიიჩნევს და ხაზგასმით აღნიშნავს მის გაგლენას კუხელისეულ ღმერთის ცნებაზე. ამ მოაზროვნებთან ღმერთი ყოველგვარ შეფარდებით განსაზღვრებებს მოკლებულია და ის „წმინდა სუბიექტურობად“ (ვ. შულცი) გაიგება. ღმერთი ხელთმყოფ არსებულად უკვე აღარ განისაზღვრება, ის, უფრო მეტად,

⁷⁸ ანსელმის არგუმენტის და მისი გაუნილოხეული კრიტიკის შესახებ დაწერილებით იხ. B. Mojsisch (Hrsg.), Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, lat.-dt., übers., erlaut v. B. Mojsisch, eing. v. K. Flasch, Mainz, 1989; B. Mojsisch, Anselm von Canterbury. Gottesbeweise, in Th. Kobusch (Hrsg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt, 2000, S. 42-53

⁷⁹ ვდრ. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen, 1957

თავისი საკუთარი აზროვნების განხორციელება⁸⁰. ვ. შულცის ეს მოსაზრება მეტად საგულისხმოა. ის შუა საუკუნეებში ეძებს ახალი დროის სუბიექტურობის საფუძვლებს და მას ეკარტის და კუზელის ფილოსოფიაში პოულობს. მისი აზრით, სწორედ აქ ხდება „ახალი დროის მეტაფიზიკის დმერთის ცნების“ ფორმირება. თუ შულცის ამ მოსაზრებას დავეთანხმებით (ის ახალი დროის მეტაფიზიკის ცნებებს გვიანი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დასახასიათებლად იყენებს), მაშინ უნდა ეიკითხოთ, მართლაც ეკარტიდან იწყება დმერთის წმინდა შემეცნებად გააზრება, თუ მანამდეც იყო ანალოგიური მცდელობები? ამგვარი მცდელობები, რასაკვირველია, უფრო ადრეც იყო და ის დიტრის ფრაიბერგელის ახალ და ორიგინალურ ინტელექტის ფილოსოფიაშია საძიებელი. სწორედ აქ ხდება შემეცნებისათვის აბსოლუტური უფლებების მინიჭება. მართალია, დმერთი ინტელექტის საფუძველი და მიზეზია, მაგრამ თვითონ ინტელექტს თავისი პრინციპის, ანუ დმერთის, ყველა განსაზღვრულობა ახასიათებს: ის შემოქმედია, ყოველთვის რეალობაშია და აქტიურად შეიმეცნებს. ინტელექტი შეუწყვეტელი, მუდმივი მოქმედებაა. მისი შემეცნებაც დმერთის შემეცნების იგივეობრივია, რადგან ინტელექტიც მარტივად და თავისი საკუთარი წესის მიხედვით ახორციელებს შემეცნების პროცესს. ის წმინდა სუბსტანციაა, რომელშიც ყოველგვარი ყოფიერი და განსაზღვრულობა მხოლოდ ინტელექტუალურად არსებობს. შემეცნების პროცესის განსახორციელებლად მას არავითარი დამხმარე ძალა არ სჭირდება, მხოლოდ მისი საკუთარი არსება კმარა იმისათვის, რომ მან არსებულთა „კონსტრუირება“ მოახერხოს საკუთარი არსებობის წესის მიხედვით. ინტელექტის წარმოშობა-წარმოქმნაც კი მისივე პრინციპის განხორციელებასთანაა დაკავშირებული: ინტელექტი დმერთიდან *კმანირების* დროს არაფერს არ აკეთებს, გარდა თავისი პრინციპის (ე.ი. დმერთის) და, ამით კი, საკუთარი თავის შემეცნებისა; ე.ი. ინტელექტი

⁸⁰ შდრ. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 13

თავისი წესით წარმოიქმნება, ანუ ის შემეცნებით „იბადება“: ეს შემეცნება, ამავე დროს, თვითშემეცნებაცაა, რადგან ის საკუთარ თავს თავისივე თავის საფუძვლად შეიმეცნებს. ალბათ, სწორედ ამ დებულების პარადოქსული ხასიათის გამო ჩნდება შემდეგი კითხვა: როგორ შეიძლება რაიმე თავისი თავის საფუძველი იყოს და არც იყოს კიდევ? არისტოტელური ლოგიკის სახელმძღვანელოებით მომარჯვებული მკითხველი ამ კითხვას უარყოფითად უპასუხებს, თუმცა ამით თავად საკვლევ პრობლემას ნათელი როლი მოუფინება; ამდენად, ონტოლოგიური პრობლემების განხილვის ფორმალურ-ლოგიკური გზა, ამჯერად, თავის თავს ვერ ამართლებს. აქ თვითონ არისტოტელური ლოგიკის გარკვეულ სფეროებზე შეუსაბამობის პრობლემა იჩენს თავს. ამას დიტრიხიც კარგად ხვდებოდა, როცა ინტელექტუალურად არსებულ ფენომენთა დასახასიათებლად არისტოტელური კატეგორიების გადამოწმება დაისახა მიზნად. მართალია, ინტელიგენციებიც შეიძლება აღწეროთ, როგორც სუბსტანცია-აქციდენცია, მიზეზი-შედეგი და ა.შ., მაგრამ, ამ შემთხვევაში, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს ამ კატეგორიათა სახეცვლილი, გაფართოებული და ხშირად მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობანი. ამიტომ, როცა ინტელექტის თავისივე თავის პრინციპად და, ამავე დროს, ღმერთის ინტელექტის პრინციპად ყოფნაზე საუბარი, ეს ასპექტი აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ. აქ დიტრიხის ფილოსოფიისათვის და, ალბათ, საერთოდ სულის დიალექტიკური თეორიებისათვის ერთი მეტად ნიშანდობლივი აქსიომა იჩენს თავს: ინტელექტუალურად წარმოქმნილი წარმოქმნელში განსხვავებულს ვერაფერს ნახელობს. ინტელექტი ღმერთის შემეცნებით საკუთარ თავს აღმოაჩენს და ამას ისევ საკუთარი არსებით, ქმედების მისთვის დამახასიათებელი წესით, ანუ ინტელექტუალურად აკეთებს. ამის შემდეგ დიტრიხი კიდევ ერთ ნაბიჯს დგამს წინ, როცა ამბობს, რომ აქტიური ინტელექტის მიერ „ნეტარი ჰერეტი“ ღმერთის შემეცნება პრინციპულად შესაძლებელია. დიტრიხის *visio beatifica*-ს

თეორია მკვეთრად განსხვავდება შუა საუკუნეებში ამგვარი სახელით გაერცელებული „ნეტარი ჰერეტიკოს“ კონცეფციებისაგან. ღმერთის ჰერეტიკოსის ფილოსოფიური მომხადებაა საჭირო; ასე რომ, აქ თეორიულ რეფლექსიათა მნიშვნელობა ძალზე დიდია. ამგვარ პოზიციაზე იდგა ფრაიბერგელი ფილოსოფოსი და სწორედ ამიტომაც თავის მოძღვრებას *visio beatifica*-ს შესახებ მკაცრი ფილოსოფიური გამოკვლევები წარუმიძღვარა.

ამავე პრობლემატიკის განხილვის ეხება დიტრიხის გვიანდელი ნაშრომი *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*. ეს შრომა დაახლოებით 1296 და 1298 წლებს შორის უნდა იყოს დაწერილი. დიტრიხი აქ შემეცნების სპეციფიკურ უნარებს (სენსუალური, რაციონალური და ინტელექტური) აანალიზებს და ინტელექტური შემეცნების პრიორიტეტულობას ხაზგასმით აღნიშნავს. ეს უკანასკნელი, შემეცნების სხვა სახეთაგან განსხვავებით, შემეცნების მარტივ „პროცესუალობას“ ეყრდნობა, რადგან ის თავისი არსების მიხედვით სინამდვილეში მუდამ არსებული ინტელექტის მეშვეობით ხორციელდება და, ამდენად, მის მიერ განხორციელებული შემეცნების აქტი და თვითონ ინტელექტი ერთსა და იმავე სუბსტანციას წარმოადგენს. დიტრიხის ფრაიბერგელმა ამ გამოკვლევაში ინტელექტის თეორიული საკითხებისადმი მიძღვნილ, თავის ადრეულ შრომებში (*De visione beatifica, De intellectu et intelligibili*) განვითარებული იდეების ღმერთის შემეცნების სფეროზე გაერცელების საკითხი განიხილა. რადგან ინტელექტური შემეცნება თავისი მარტივი, ე.ი. არა ნაბიჯ-ნაბიჯ მოპოვებული ცოდნით გამოირჩევა, და რადგან მასში ყოველგვარი არსებულის საკუთრივობები (და თვითონ ეს არსებულებიც), ე.ი. გვარები და თვისებები, თავდაპირველად უფრო წმინდა, მარტივი და უკეთესი სახით არსებობენ, ვიდრე თვითონ ამ საგნებში, ფრაიბერგელი ფილოსოფოსის აზრით, ამგვარი შემეცნება საერთოა არა მარტო ადამიანის და კოსმიური ინტელექტებისათვის, არამედ ღვთაებრივი გონებისათვისაც. შემეცნების ეს მარტივი ხასიათი

გამოარჩევს სწორედ ღმერთის შემეცნებასაც და ეს უკანასკნელი, საბოლოო ჯამში, შემეცნების უნართა ზემოთ მითითებულ ფორმებს (სენსუალური, რაციონალური და ინტელექტური) საკუთარი წესის მიხედვით აერთიანებს კიდევ. მათი ღვთაებრივ გონებაში (ანუ ინტელექტში) არსებობის ფორმა უფრო დახვეწილი, წარწინებული და წმინდაა, ვიდრე თვითონ ეს უნარები ცალ-ცალკე აღებულინი. ისინი (ანუ შემეცნების ეს სახეები) ღვთაებრივ გონებაში შემეცნების წმინდა აქტს ქმნიან, ე.ი. ისინი მასში ერთ მთლიან ერთეულს წარმოადგენენ და, აქედან გამომდინარე, ღმერთის, როგორც ინტელექტის, არსებობის წესის, შესახებ შეგვიძლია ვისაუბროთ. დიტრიხის მიზანიც ის იყო, რომ შემეცნება, როგორც პროცესი, ყოველგვარი მინარევისაგან თავისუფალი წარმოედგინა, რადგან ჯერ კიდევ ნეოპლატონური ტრადიციიდან მომდინარე თეორემები (მათ დიტრიხი ხშირად იყენებდა თავის ნაშრომებში) შემეცნებას/გონებას „დიალექტიკურ პროცესუალობად“ განიხილავდნენ და კოსმიურ არსებულთა იერარქიაში მნიშვნელოვან ადგილს მიაკუთვნებდნენ. გონება პროკლესთან „ნამდვილმყოფად“ იყო გაგებულნი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ერთის *ემანაციის* ერთ-ერთ უპირველეს საფეხურს წარმოადგენდა და წმინდა ერთი მისი წვდომის პოტენციური ობიექტი იყო. დიტრიხმა ამ ნეოპლატონური დებულებების ტრანსფორმირება მოინდომა, რათა შემეცნების ბუნება, რომელიც მასთან ინტელექტთან იყო გაიგივებული, უკეთ დაეხასიათებინა და გამოეკვეთა. ეს მან კარგად მოახერხა კიდევ! იერარქიების ნეოპლატონური სქემა დიტრიხ ფრაიბერგელის ფილოსოფიაში, ძირითადი თეორიული პრობლემების განხილვისას, თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს, მაგრამ მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში კი თითქმის გაუჩინარებულია. იმდროინდელი საზოგადოების სოციალიზაციის პროცესი მკაცრი იერარქიის ჩარჩოებში უკვე კვლარ თავსდებოდა და ამის ნიშნები მაშინდელი

არქიტექტურის სოციალურ ნიმუშშიც კარგად ჩანს (მაგ., სოციალისტური ეკლესიის შიდა სტრუქტურა⁸¹). ღმერთის ასეთი ცნების დამუშავებით, დიტრიხი ისევ და ისევ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაზე („მიზეზთა წიგნი“, პროკლეს „თეოლოგიის საწესები“, დიონისე ფსევდო-არეოპაგელი, ავგუსტინე) დაერდნობით, „არსობრივი მიზეზის“ (*causa essentialis*) თეორიას ავითარებდა⁸², რადგან ღვთაებრივი ინტელექტი მასთან ინტელიგენციების არსობრივი მიზეზი იყო, ხოლო ეს უკანასკნელი კი ცის სულებისა და ა.შ. ეს კონცეფცია დიტრიხმა თავის გვიანდელ ნაშრომში – *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum* – განავრცო და განსაკუთრებული ყურადღება მიზეზისა და შედეგის დიალექტიკურ ბუნებას მიაქცია⁸³. მას ეს ისევ და ისევ შემეცნების ბუნების „დინამიური“ (იგივეა, რაც დიალექტიკური) ხასიათის წყენებისათვის სჭირდებოდა. შედეგი მიზეზში თავად მიზეზის სახით არსებობს, ანუ მათ შორის განსხვავება არ

⁸¹ შდრ. K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt, 1994, S. 177-180.

⁸² ამ თეორიის შესახებ დაწვრილებით იხ. B. Mojsisich, Meister Eckhart Analogie, Univozität und Einheit, S. 24-17.

⁸³ მიზეზისა და შედეგის (მიზეზთან) დიალექტიკის მეტად საინტერესო ვერსიას გვთავაზობს იოანე პეტრიწი თავის კომენტარებში პროკლეს „თეოლოგიის საწესებზე“, სადაც ქართველი ფილოსოფოსი ამ პრობლემატიკის განხილვას უშუალოდ უკავშირებს კოსმიური პარამონის შინაგანი სტრუქტურის საკითხების კვლევას. პეტრიწთან ღმერთის ცნებისა და შემეცნების თეორიის პრობლემების ანალიზიც პირდაპირაა დაკავშირებული მიზეზისა და მიზეზთან შინაგანი დიალექტიკური ბუნების განხილვასთან. ნეოპლატონურ კონცეფციებში და პეტრიწთანაც კოსმიური იერარქიის სხვადასხვა საფეხურის დასახასიათებლად უკვე ერთხელ მკაცრად დამუშავებული ტერმინოლოგიური აპარატის ანალოგიურ გამოყენებასთან გვაქვს საქმე (პეტრიწის მიზეზისა და მიზეზთან თეორიის შესახებ იხ. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლესთვის დიალოგისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცემს და გამოკვლევა დაუთოს შ. ნეცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1937, გვ. 77-89).

გვხვდება⁸⁴: ამასთანავე მიზეზი პროდუქტიულია და თავის შედეგს წინ უსწრებს, შედეგის გამომდინარეობამდე კი მას თავის თავში უპირატესი და უფრო წმინდა ფორმით ფლობს, ემანირების შემდეგ კი, წარმოქმნილში, ანუ შედეგში, წარმომქმნელის, ანუ მიზეზის კვალს ვპოულობთ, რაც შემდეგში შედეგის მიზეზისაკენ სწრაფვის და მასში უკუდაბრუნების საფუძველი ხდება. ნეოპლატონურ აქსიომათა ამგვარი ტრანსფორმირებანი დიტრის ფრაიბერგელის მიერ მოხაზულ ღმერთის ცნებასაც კარგად უთავსდება, რაც ღმერთის, როგორც ინტელექტუური სუბსტანციის დახასიათებას, ინტელექტის დიტრისხისკულ კონცეფციას უდევს საფუძვლად. ღმერთი, როგორც ინტელექტუალური სიცოცხლე, როგორც სუბსტანცია, როგორც მოქმედი ინტელექტი, – აი, ის თეორემები, რომელთა მიხედვითაც შუა საუკუნეებში, მართალია, ახალი დროის მეტაფიზიკის ღმერთის ცნების ადეკვატურ ვერსიაზე ვერ ვისაუბრებთ, მაგრამ მის *პრეფიგურაციაზე* დიახაც რომ შეიძლება ვიმსჯელოთ.

⁸⁴ პეტრიწმა ეს მიმართება ტერმინით „იუდეუ სხუაი“ გადმოსცა და ამით ქართულ ენაზე მიხეზიანის (შედეგის) მიზეზში ეფონის იდენტურობის გამომხატველი ადეკვატური სემანტიკური ერთეული შექმნა (ამ ტერმინის შესახებ იხ. თიანე პეტრიწი, განმარტებაი პროკლეხიუს დიადოხიხისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, გვ. 87).

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკელი პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ღმერთი – ჭეშმარიტება – შესაძლებლობა

„ღმერთის ცნება გერმანულ დომინიკანელთა მოძღვრებაში“
(პოლემიკა პროფ. თენგიზ ირემაძესთან)

პროფ. თენგიზ ირემაძის ნაშრომი ეხება მნიშვნელოვან პრობლემას – *ღმერთის ცნებას გერმანულ დომინიკანელთა მოძღვრებაში*. ავტორის ვარაუდით, „შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, ღმერთის შესახებ ფიქრს, განსჯას და განაზრებას წარმოადგენს. ამ ეპოქის აზროვნების ისტორიაში იშვიათად თუ მოიძებნება სხვა საკითხები, რომელთა შესახებაც იმ დროის მოაზროვნენი ისეთი რუღუნებითა და ინტენსივობით მსჯელობდნენ, როგორც ღმერთის შესახებ. გერმანულ დომინიკანელთა შემოქმედებაშიც ღმერთს და მის შესახებ განაზრებას წამყვანი ადგილი უჭირავს. ოღონდ, მათთან მახვილები ოდნავ სხვაგვარადაა დასმული. ნაშრომში ცდილობს, რომ ღმერთის გაგების იმ გზებს მივყვეს, გერმანულ დომინიკანელთა ორდენის სახელოვანმა მოაზროვნეებმა რომ მოხაზეს. ამიტომაც ღმერთი ინტელექტის, ანუ შემეცნების თეორიის კრილშია განხილული“.

ანტიკურობისაგან განსხვავებით, სადაც ჭეშმარიტებას უნდა დაუფლებოდნენ, შუა საუკუნეების სამყარო იმ ჭეშმარიტების ღიაობის რწმენით იყო განსჭვალული, რომელიც მაცხოვრის გამოცხადებითა და წმინდა წერილით იყო დადასტურებული. გამოცხადების იდეა ეკლესიის მამების მიერ იქნა დამუშავებული და განმტკიცებული იყო დოგმატებით. აქედან გამომდინარე, ჭეშმარიტების ცნება თავად

მიიღტვოდა დაუფლებოდა ადამიანს და განემსჭვალა იგი. ითვლებოდა რომ, ადამიანი ჭკუშმარიტებაშია დაბადებული და იგი უნდა სწვდეს მას არა საკუთრივ თავის თავისათვის, არამედ თვით საკუთრივ მისთვის, რადგან ის არის ღმერთი. რადგანაც სამყარო შექმნილია არა ადამიანისათვის, არამედ სიტყვის გამო, მეორე ღვთაებრივი იპოსტასის სახით, რომლის განსახიერებასაც მიწაზე წარმოადგენს ქრისტე ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების ერთობლივი გამოვლინებით. ამიტომაც ამქვეყნიური სამყარო იმთავითვე მოიაზრებოდა, როგორც უმაღლეს რეალობაში ნაშენებული. შესაბამისად ამისა, იყო გააზრებული ადამიანის გონებაც, რომელიც გარკვეული ხერხით ეზიარება ამ რეალობას – ადამიანში თანდაყოლილი ჭკუშმარიტების წყალობით. ზიარების მიმღები გონება – ეს არის შუა საუკუნეების გონების განმარტება. ფილოსოფიის ფუნქცია იმაში გამოიხატება, რომ აღმოაჩინოს სწორი გზები ზიარების მიღებისათვის: ეს თვალსაზრისი იმაში გამოიხატება, რომ ფილოსოფია „თეოლოგიის მსახურია“. ამიტომაც გონება მისტიურად ორიენტირებულია, რამდენადაც მიმართულია გამოავლინოს სამყაროს შემოქმედი სიტყვის არსი. ხოლო მისტიკა კი რაციონალურად არის ორგანიზებული, რადგანაც ადამიანის გონება სხვაგვარი ხერხით ვერ სწვდება ღვთაებრივ ღოგოსს.

სწორედ ამ მისტიკის რაციონალურ ორგანიზაციას ეხება თენგიზ ირემაძის ნაშრომი. სადაც ფილოსოფია, როგორც ღმერთის შემეცნების ხერხი, არღვევს თავის („თეოლოგიის მსახურის“) პირველად განსაზღვრებას და, გარკვეულწილად, თავის დამოუკიდებლობას ადასტურებს მისსავე წიაღში. რადგანაც მეთოდი ეწინააღმდეგება იმას, რასაც ის უნდა ემსახურებოდეს.

რადგანაც „შექმნილ და შედგენილ ყოფიერთა სამყაროში ღმერთისათვის სახელის პოვნა შეუძლებელია, რადგან ის ცნებობრივ შემეცნებას არ ემორჩილება. მაგრამ ყოველი შედგენილი ყოფიერი თავისი წინმსწრებიდან გამომდინარეობს და შედგენილ არსებულთა მთელი სამყარო, როგორც ასეთი,

სწორედ მის საფუძველზე არსებობს. ეს წინმსწრები ღმერთია, რომელიც, ყოველივე ამის მიუხედავად, შედგენილ და შექმნილ არსებულთა სფეროში მაინც უცნობი რჩება“. მიუხედავად ამისა, ღმერთის შემეცნება მოითხოვს შესაძლებლობის პრინციპის დაშვებას. როდესაც ავტორი კუხელის ფილოსოფიას განიხილავს, ის ამტკიცებს, რომ კუხელი შესაძლებლობის პრინციპს (*posse ipsum*) ყოველგვარი არსებობის უძირითადეს წინაპირობად წარმოადგენს, რადგან ყველაფერი ის, რაც არსებობს, უნდა ფლობდეს კიდევ შესაძლებლობას არსებობისა. არსებობის შესაძლებლობას კი შესაძლებლობა, როგორც ასეთი, ანუ თავად შესაძლებლობა უდევს საფუძვლად. კუხელის აზრით, ამ პრინციპს წინ ვერცერთი პრინციპი ვერ წარემძღვარება, რადგან როგორ შეიძლება რაიმე შესაძლებელი იყოს, თუ ის, როგორც ასეთი, საერთოდ არ შეიძლება იყოს შესაძლებელი? *შესაძლებლობა თავისთავად* მის რომელიმე სახეზე ვერ დაიყვანება, ე.ი. ის არც ყოფნის, არც სიცოცხლის და არც შემეცნების და ა.შ. შესაძლებლობაა. პირიქით, შესაძლებლობა, როგორც ასეთი, ანუ თავად *შესაძლებლობა*, ყოველივე შესაძლებლობის შესაძლებლობაა და, ამ პრინციპის გარეშე, საერთოდ ვერაფერს განვიხილავთ და გავიგებთ.

ავტორის თვალსაზრისით, „კუხელი თავად *შესაძლებლობის* ცნებას ღმერთის ცნების იგივეობრივად მოიაზრებს. სწორედ ამ ცნებით აღინიშნება სამართიანი ღმერთის ყოვლისშემძლეობა, რომლისთვისაც, როგორც ყოველგვარი შესაძლებლობის შესაძლებლობისთვის, ყველაფერი შესაძლებელია და შეუძლებელი არაფერია. თუკი კუხელის მტკიცებათა ლოგიკურ მიმდინარეობას თანმიმდევრულად დავასრულებთ, მაშინ თავად ღმერთისთვის შეუძლებლობაც შესაძლებელი უნდა იყოს და, უპირველეს ყოვლისა, კი საკუთარი თავის შეუძლებლობა უნდა იყოს მისთვის შესაძლებელი. თუმცა, როგორც ავტორი აღნიშნავს, ამგვარ დასკვნამდე კარდინალი არ მისულა და იმდროინდელ სააზროვნო სივრცეში ღმერთის არსებობის შეუძლებლობის,

როგორც მისი ყოვლისშემძლეობის, თუნდაც ფორმალური მტკიცებაც კი ყოვლად შეუძლებელი იყო, რადგან კუხელი თავის დებულებათა შინაარსის რადიკალურობის გამო, ალბათ, თავადაც განცვიფრებული იყო“.

შუა საუკუნეების აზროვნების ამგვარად წაკითხვა ნამდვილად რომ სიახლეა. ამიტომაც უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების მოაზროვნებისათვის მიმართვა ავტორისათვის ერთგვარი ხერხია ფილოსოფოსობისათვის, სადაც შუა საუკუნეების პრობლემა ახალ ძაღას იძენს და კვლავ აქტუალური ხდება თანამედროვეობისათვის. ამით ძველი აზროვნება კვლავ ახლდება და ფილოსოფოსობის მეთოდად იქცევა.

