

აღმოსავლეთი და დასავლეთი

**ინტერკულტურული და
ინტერდისციპლინური კვლევები**

*უდო რაინჰოლდ იეკის დაბადების 60 წლისთავისადმი
მიძღვნილი საიუბილეო კრებული*

რედაქტორ-შემდგენლები:
თენგიზ ირემაძე
გურამ თევზაძე

EAST AND WEST
Intercultural and Interdisciplinary Studies

*Jubilee volume dedicated to the 60th anniversary
of Udo Reinhold Jeck*

Edited by
Tengiz Iremadze
and
Guram Tevzadze

თბილისი 2012 Tbilisi

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტი

GRIGOL ROBAKIDZE UNIVERSITY
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

– სამეცნიერო სერია / Scientific Series –

ფილოსოფია, სოციოლოგია, მედიის თეორია
PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, MEDIA THEORY

სერიის დამფუძნებელი და მთავარი რედაქტორი:

თენგიზ ირემაძე (საქართველო)

THE FOUNDER OF THE SERIES AND EDITOR-IN-CHIEF:

Tengiz Iremadze (Georgia)

რედაქტორები / EDITORS:

- ლალი ზაქარაძე (საქართველო) • Lali Zakaradze (Georgia)
დოდო ლაბუჩიძე (საქართველო) • Dodo Labuchidze (Georgia)
ნინო ფიფია (საქართველო) • Nino Pipia (Georgia)
გიორგი ბარამიძე (საქართველო) • Giorgi Baramidze (Georgia)
გიორგი გიგაური (უკრაინა/საქართველო) • Giorgi Gigauri (Ukraine/Georgia)
მიხეილ გოგატიშვილი (საქართველო) • Mikheil Gogatishvili (Georgia)
გიორგი თავაძე (საქართველო) • Giorgi Tavadze (Georgia)
გიორგი ხეოშვილი (საქართველო) • Giorgi Kheoshvili (Georgia)
გიორგი ხუროშვილი (საქართველო) • Giorgi Khuroshvili (Georgia)

საკონსულტაციო საბჭო / EDITORIAL BOARD:

- გიუნტერ არნოლდი (გერმანია) • Günter Arnold (Germany)
დალი დანელია (საქართველო) • Dali Danelia (Georgia)
ბერნარდ ვალდენფელსი (გერმანია) • Bernhard Waldenfels (Germany)
მარტა ვაცულინოვა (ჩეხეთი) • Marta Vaculínová (The Czech Republic)
გურამ თევზაძე (საქართველო) • Guram Tevzadze (Georgia)
ქრისტოფ იამე (გერმანია) • Christoph Jamme (Germany)
უდო რაინჰოლდ იეკი (გერმანია) • Udo Reinhold Jeck (Germany)
გიორგი კაპრიევი (ბულგარეთი) • Georgi Kapriev (Bulgaria)
ზდენეკ კუჩერა (ჩეხეთი) • Zdeněk Kučera (The Czech Republic)
ვაჟა ლორთქიფანიძე (საქართველო) • Vaja Lortkipanidze (Georgia)
ბურკჰარდ მოისიში (გერმანია) • Burkhard Mojsisch (Germany)
ისტვან პერცელი (უნგრეთი) • Istvan Perczel (Ungarn)
იან რ. ვენსტრა (ჰოლანდია) • Jan R. Veenstra (Netherlands)
ფერდინანდ ფელმანი (გერმანია) • Ferdinand Fellmann (Germany)
ჰელმუტ შნაიდერი (გერმანია) • Helmut Schneider (Germany)



Cher J

UDC (უკ) 1+316+070

ფ - 562

Р - 57

PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, MEDIA THEORY

Edited by Tengiz Iremadze

Volume 6:

East and West

Intercultural and Interdisciplinary Studies

*Jubilee volume dedicated to the 60th anniversary
of Udo Reinhold Jeck*

Edited by Tengiz Iremadze and Guram Tevzadze

© თენგიზ ირემადე, 2012

© Tengiz Iremadze, 2012

Printed in Georgia

All rights reserved

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2012

Publishing House “Nekeri”, 2012

ISSN 1987-9652

ISBN 978-9941-436-61-1

სარჩევი

რედაქტორ-შემდგენლების წინათქმა	9
ლალი ზაქარაძე უდო რაინჰოლდ იეკი და ქართული ფილოსოფიური აზროვნება (ევროპოცენტრიზმის კრიტიკის ჭრილში)	15
გურამ თევზაძე შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემები	34
გიორგი ბარამიძე დაცემული ფენომენი და შინაგანი ადამიანი (იუდეურ და ევროპულ ტრადიციაში)	50
ნანა ტრაპაიძე „ესე ამბავი სპარსული“-ს ერთი ასპექტი „ვეფხისტყაოსანში“	61
დოდო ლაბუჩიძე კანონი აღმოსავლეთსა და დასავლეთში (შარლ ლუი მონტესკიე სამართლის ბუნებითი წინაპირობების შესახებ)	76
ნოდარ ბელქანია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანობა ვლადიმირ სოლოვიოვის მსოფლმხედველობაში	89
თენგიზ ირემაძე გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე ქართული აზროვნება	100

კონსტანტინე ბრეგაძე

დასავლურისა და აღმოსავლურის დიალექტიკა
გრიგოლ რობაქიძის კულტურფილოსოფიაში105

ნინო ფიფია

ბერტრან რასელი დასავლურ და
ჩინურ ცივილიზაციათა შესახებ114

ლალი ანთიძე

დიმიტრი უზნაძის პედაგოგიური შეხედულებების
მნიშვნელობა სწავლების თანამედროვე მეთოდებისათვის ...125

გიორგი თავაძე

მარტინ ჰაიდეგერი და ვაცუჟი ტეცურო:
ადგილი, სივრცე და კლიმატი133

გიორგი ხუროშვილი

პლატონსა და ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა შორის:
ჰერმან კოჰენი და ლეო შტრაუსი
იერუსალიმისა და ათენის შესახებ153

მიხეილ გოგატიშვილი

აღმოსავლეთი და დასავლეთი – ორი სამყაროს მოდელი
(ედუარდ საიდი, კობო აბე, გრიგოლ რობაქიძე)161

ჰელმუტ შნაიდერი

ძენ-ბუდიზმის ესთეტიკა.
ვაბი-საბი და მშვენიერების ევროპული იდეა173

დანართი

უდო რაინჰოლდ იეკის სამეცნიერო
ნაშრომების ბიბლიოგრაფია191

სახელთა საძიებელი207

კრებულის ავტორები217

CONTENTS

Editors' Foreword	12
Lali Zakaradze Udo Reinhold Jeck and Georgian Philosophical Thought (In Light of the Criticism of Europocentrism)	15
Guram Tevzadze Shalva Nutsbidze and the Problems of Eastern Renaissance	34
Giorgi Baramidze Fallen Phenomenon and the Inner Man (in Judaical and European Tradition)	50
Nana Trapaidze One Aspect of "This Persian Tale" in "The Knight in the Panther's Skin"	61
Dodo Labuchidze Law in the East and West (Charles-Louis Montesquieu on Natural Preconditions of Law)	76
Nodar Belqania Eastern and Western Christianity in Vladimir Solovyov's Worldviews	89
Tengiz Iremadze Grigol Robakidze and Contemporary Georgian Thought	100
Konstantine Bregadze The Dialectics of West and East in the <i>Cultural Philosophy</i> of Grigol Robakidze	105
Nino Pipia Bertrand Russell on Western and Chinese Civilizations	114

CONTENTS

Lali Antidze

The Importance of Dimitri Uznadze's Pedagogical Theory
for Modern Methods of Teaching125

Giorgi Tavadze

Martin Heidegger and Watsuji Tetsurō:
Place, Space, and Climate133

Giorgi Khuroshvili

Between Plato and Biblical Prophets:
Hermann Cohen and Leo Strauss on Jerusalem and Athens153

Mikheil Gogatishvili

The Orient and the Occident: Two World Models
(Edward Said, Kobo Abe, Grigol Robakidze)161

Helmut Schneider

Aesthetics of Zen-Buddhism.
Wabi-Sabi and the European Idea of Beauty173

Appendix

Works by Udo Reinhold Jeck191

Index of Names207

Notes on Contributors219

რედაქტორ-შემდგენლების წინათქმა

წინამდებარე საიუბილეო კრებული ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, აღმოსავლური და დასავლური სააზროვნო ტრადიციების საყოველთაოდ აღიარებული მკვლევრის, უდო რაინჰოლდ იეკის (* 1952) 60 წლის იუბილეს ეძღვნება. ამ კრებულში შესული სტატიები მოხსენებების სახით იყო წარმოდგენილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე „აღმოსავლეთი და დასავლეთი“, რომელიც გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტისა და საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის იოანე პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების ერთობლივი ორგანიზებით ჩატარდა 2012 წლის 13 ივლისს, საქართველოში, ქ. მცხეთაში, შოთა რუსთაველის სახელობის ცენტრალური ბიბლიოთეკის დარბაზში. ამ კონფერენციის თემატიკა უდო რაინჰოლდ იეკის კვლევითი ინტერესებიდან გამომდინარე შეირჩა.

შემთხვევითი არ არის, რომ ეს საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია სწორედ ქ. მცხეთაში ჩატარდა. კონფერენციის სამუშაო თემატიკას მეტად შთამბეჭდავად ეხმიანება ძველი ქართული კულტურის ის „მონუმენტური დოკუმენტები“, ქ. მცხეთაში დღემდე რომ შემონახულა. მცხეთა ძველი ცივილიზაციების თავშეყრის ტოპოსია, ის ადგილია, რომელიც, ამასთანავე, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ნაყოფიერი ინტერკულტურული დიალოგის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სვეტად შეიძლება აღვიქვათ. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სააზროვნო ტრადიცია და, საერთოდ, ამ კონფერენციის სამუშაო თემატიკა უშუალოდაა დაკავშირებული პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკის სამეცნიერო მოღვაწეობასთან. თავისთავადი, უნიკალური ინდივიდუალური ფერებით აღბეჭდილი უნივერსალიზმი ფილოსოფიური აზროვნებისა, რომელიც ინტერკულტურულ და ინტერდისციპლინურ ჭრილში ხორციელდება, – ეს ის სახასიათო შტრიხებია, რაც უდო რაინჰოლდ იეკის ნაშრომების სამეცნიერო პროფილს ქმნის, მის შემოქმედებას თვითმყოფად სახესა და ხიბლს სძენს. ამას ადასტურებს მისი კვლევისა და სწავლების სფეროთა ფართო სპექტრიც:

ანტიკური და შუა საუკუნეების აზროვნება, ახალი დროის ფილოსოფია, გერმანული იდეალიზმი, XX საუკუნის ფილოსოფია, სოციალური ფილოსოფია, მეცნიერების ისტორია, ნეიროფილოსოფია და ნეიროთეოლოგია, ნეიროფილოსოფიისა და ნეიროთეოლოგიის ისტორია, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ბიზანტინოლოგია და ა.შ. ეს მხოლოდ მცირედი ჩამონათვალია იმ კვლევითი ინტერესებისა და მიმართულებებისა, რაც უდო რაინჰოლდ იეკის სახელთანაა დაკავშირებული. ამდენად, საქმე გვაქვს ჩვენი დროის უნივერსალურ სწავლულთან და ფილოსოფოსთან, რომლის მეცნიერული შემოქმედება ინტერკულტურული აზროვნების მდიდარ საგანძურს ეკუთვნის.

უდო რაინჰოლდ იეკი არის აღმოსავლური და დასავლური პლატონიზმის, არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის ცნობილი გერმანელი მკვლევარი. მან, 1992 წელს, ბოხუმის რურის უნივერსიტეტში (გერმანია) დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის, კურტ ფლამის ხელმძღვანელობით, ხოლო 2002 წელს კი ამავე უნივერსიტეტში შეასრულა ჰაბილიტაცია. სწორედ უდო რაინჰოლდ იეკის სახელთანაა დაკავშირებული უმდიდრესი ფილოსოფიური ტრადიციის, კერძოდ კი, ორიენტალიზებული პლატონიზმისა და პლატონიკოსების სრულყოფილი გამოკვლევა, რასაც მიეძღვნა კიდევ მისი ფუნდამენტური მონოგრაფია „ორიენტალიზებული პლატონიზმი. ფილოსოფიური ტრადიციის აღმოჩენა“ (2004 წ.). გარდა ამისა, იგი XIV საუკუნის მნიშვნელოვანი (ნეო) პლატონიკოსის, ბერთოლდ მოსბურგელის „პროკლეს-კომენტარის“ ვრცელი ტექსტის ერთ-ერთი გამომცემელი და საყოველთაოდ ცნობილი ინტერპრეტატორია. მასვე ეკუთვნის დროის შესახებ არისტოტელესა და ავგუსტინეს თეორიების შუა საუკუნეების აზროვნებაში არსებული რეცეფციების (უნი-ნარეს ყოვლისა, არაბულ, ებრაულ, ბიზანტიურ და ლათინურ ენობრივ სივრცეში) ორიგინალური ანალიზი და ინტერპრეტაცია.

პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკი ამჟამად არის ლიუნებურგის უნივერსიტეტის, ბოხუმის რურის უნივერსიტეტისა და გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

რედაქტორ-შემდგენელის წინათქმა

(ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა განხრით); იგი, ამასთანავე, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის პოლიტიკის მეცნიერებათა განყოფილების გამგეა.

*** * ***

დიდი მადლობა გვსურს ვუთხრათ ზემოთ ნახსენები სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილეებსა და წინამდებარე საიუბილეო კრებულის ავტორებს მეტად ნაყოფიერი თანამშრომლობისათვის.

დაბოლოს ვსარგებლობთ შემთხვევით და კიდევ ერთხელ ვულოცავთ ჩვენს ფილოსოფიურ მეგობარსა და თანამოაზრეს ამ ღირსშესანიშნავ საიუბილეო თარიღს!

თენგიზ ირემაძე

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის პროფესორი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი

გურამ თევზაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული
აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი

ქ. თბილისი, 17 სექტემბერი, 2012 წელი

EDITORS' FOREWORD

This Jubilee Collection is dedicated to the 60th anniversary of the outstanding German philosopher and a widely recognized scholar of Eastern and Western thinking traditions, Udo Reinhold Jeck (* 1952). The articles included in this collection were presented at an international scientific conference “East and West”, which was held on July 13th 2012, at Shota Rustaveli Central Library of Mtskheta by the Institute of Philosophy and Social Sciences of the Grigol Robakidze University in collaboration with Ioane Petritsi Philosophical Society of the Georgian National Academy of Sciences. The theme of the conference was based on the research interests of Udo Reinhold Jeck.

It is no accident that this international scientific conference was held in the city of Mtskheta. The topic of the conference was impressively echoed by the monuments of ancient and medieval Georgian culture, which are still preserved in the city. Mtskheta is a topos of gathering of ancient civilizations and at the same time it is a place which can be perceived as one of the most important pillars of successful intercultural dialogue between the East and the West. It should especially be noted, that this thinking tradition, and the theme of this conference in general, is directly related to the scientific work of Prof. Udo Reinhold Jeck. Original and unique universalism of philosophical thinking impressed by individual colours, which are carried out in intercultural and interdisciplinary context – these are the peculiar features which create the scientific profile of Udo Reinhold Jeck’s works, which give original shape and charm to his creative work. This is confirmed by the wide range of his research and fields of study: Ancient Medieval Thought, Early Modern Philosophy, German Idealism, Twentieth Century philosophy, Social Philosophy, History of Science, Neurophilosophy

and Neurotheology, History of Neurophilosophy and Neurotheology, History of Georgian Philosophy, Byzantinology, etc. This is only a short list of research interests and subjects associated with the name of Udo Reinhold Jeck; hence, we are dealing with a universal scholar and philosopher of our time, whose creative work belongs to the rich heritage of intercultural thought.

* * *

Udo Reinhold Jeck is a famous German scholar of the Eastern and Western Platonism, Aristotelianism and Neo-Platonism. In 1992, he obtained his Ph.D. under the supervision of the eminent German philosopher Kurt Flasch at Ruhr University Bochum (Germany), where he also made his Habilitation in 2002. The name of Udo Reinhold Jeck is associated with the comprehensive study of the richest philosophical tradition, in particular of Orientalized Platonism and Platonists. This issue is dedicated to his fundamental monograph *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition* (2004). In addition, he is one of the publishers and a widely renowned interpreter of “Proclus’ Commentary” written by the 14th century Neoplatonist Berthold of Moosburg. He is also the author of the original analysis and interpretation of the medieval reception (primarily in Arabic, Jewish, Byzantine, and Latin linguistic space) of Aristotle’s and Augustine’s theories of time.

Presently, Udo Reinhold Jeck is a professor at the University of Lüneburg, Ruhr University Bochum, and the Grigol Robakidze University (in the field of Philosophy and Social Sciences). At the same time he is the Head of the Department of Political Sciences at the Institute of Philosophy and Social Sciences of the Grigol Robakidze University.

* * *

We would like to thank the participants of the abovementioned scientific conference and the authors of this Jubilee Collection for fruitful collaboration.

Finally, we would like to once again congratulate our philosopher friend and colleague on this remarkable anniversary.

Tengiz Iremadze

Professor at Grigol Robakidze University

Director of Institute of Philosophy and Social Sciences

Guram Tevzadze

Professor at Ilia State University

Vice-President of Georgian National Academy of Sciences

September 17, 2012, Tbilisi

**უდო რაინჰოლდ იეკი და
ქართული ფილოსოფიური აზროვნება
(ევროპოცენტრიზმის კრიტიკის ქრილში)**

*ევროპოცენტრიზმი არათუ მოძველდა,
არამედ კვდება კიდევ [...];
მართალია, ის ნელ-ნელა, მაგრამ უდავოდ კვდება.
ის იმიტომ კვდება, რომ მომავალი
მის მხარეს უკვე აღარ არის.*

უდო რაინჰოლდ იეკი

ევროპოცენტრიზმის შესახებ ამ კრიტიკული შეფასების ავტორი გახლავთ პლატონიზმის, არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის ცნობილი გერმანელი მკვლევარი, პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკი. უდო იეკის სახელთანაა დაკავშირებული ორიენტალიზებული პლატონიზმის და პლატონიკოსების უმდიდრესი ტრადიციის შესწავლა და კვლევა. აღსანიშნავია, რომ მის ფუნდამენტურ ნაშრომს – „ორიენტალიზებული პლატონიზმი. ახალი ფილოსოფიური ტრადიციის აღმოჩენა“¹ – იგი მის ქართველ მეგობრებს უძღვნის. დასავლურ მეცნიერებაში უდო იეკი იმ უიშვიათეს მკვლევართა რიცხვს მიეკუთვნება, ვინც კარგად იცნობს ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, რომელიც მეტწილად სწორედ პლატონური ტრადიციის გავლენით ყალიბდებოდა. ამდენად, მისი შეფასებები ქართველ ფილოსოფოსთა როლისა და მნიშვნელობის შესახებ ფილოსოფიის ისტორიაში უაღრესად საგულისხმო და მნიშვნელოვანია. იეკის აზრით, „დიდი ქართველი მოაზროვნეები მუდამ ფართო ჰორიზონტზე ფილოსოფოსობდნენ“ და „ქართული ფილოსოფიის ისტორია არასოდეს

1 იხ. U. R. Jeck, *Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt am Main, 2004.

შემოიფარგლებოდა მხოლოდ საქართველოთი“. იგი თავის ერთ-ერთ პროგრამულ ნაშრომს – „განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ“² – ქართული ფილოსოფიის ისტორიის „შესავალს“ უწოდებს, შესავალს, რომლის ვრცელი ვერსია ჯერ კიდევ „უნდა დაინეროს და რომელმაც გერმანელ მოაზროვნეებს ქართული აზროვნების კოსმოსის გაცნობის შესაძლებლობა უნდა მისცეს“³. ეს მას ქართული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის მომავალი კვლევის აუცილებელ ამოცანად მიაჩნია⁴.

შემთხვევითი არ არის, რომ წინამდებარე სტატიაში ევროპოცენტრიზმის უდო იეკისეულ კრიტიკას და ამავე მოვლენის კრიტიკას შალვა ნუცუბიძის მიერ ერთ კონტექსტში განვიხილავთ. უდო იეკი ხომ პირველი დასავლელი მოაზროვნეა, რომელმაც შალვა ნუცუბიძის ალეთეოლოგიური კონცეფციის ყველაზე ვრცელი და ორიგინალური ინტერპრეტაცია მოახდინა. იგი შალვა ნუცუბიძეს – XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის კლასიკოსს – „გერმანელ-ქართველ ფილოსოფოსს“ უწოდებს.

ევროპოცენტრიზმის შესახებ თეორიული დისკუსია XX საუკუნის დასავლურ მეცნიერებაში ევროპული კულტურის ფესვების ძიების საკითხს უკავშირდება. ამ სიბრტყეში აქტუალური ხდება დასავლური რენესანსის საფუძვლიანი კვლევა. XX საუკუნის 40-იან წლებში ის „ერთ-ერთ სადავო პრობლემად“ იქცა (კ. ფერ-

2 უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლ. ზაქარაძემ, თბილისი, 2010.

3 იქვე, 42.

4 უდო რანიჰოლდ იეკი შენიშნავს, რომ ქართული ფილოსოფიის გენეზისი ევროპულ ფილოსოფიასთან სიახლოვეს ავლენს. შესაბამისად, კვლევის ეს სფერო ადეკვატურად უნდა იქნეს დამუშავებული, რათა ფართო სამეცნიერო წრეებისთვის ცნობილი გახდეს ქართული და ევროპული ფილოსოფიის დიალოგის მნიშვნელოვანი ისტორიული პერიოდები. ამასთან, იეკი ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიის ნაკლოვანებაზეც მიუთითებს და გულისტკივილით აღნიშნავს: „დღემდე გერმანულ ენაზე არ არსებობს გამოკვლევა, რომელიც ქართული ფილოსოფიის განვითარების შესახებ საიმედო წარმოდგენას შეგვიქმნის და დასავლეთთან მის მრავალმხრივ კავშირებს ისტორიულად აჩვენებს“ (იქვე, 72-73).

გიუსონი). რენესანსის შესახებ არსებულ ფუნდამენტურ ნაშრომებში (მიშლე, ფოიჰტი, ბურკჰარდტი, ჰენინგი, კასირერი და სხვ.) რენესანსი ტიპურ ევროპულ მოვლენად იქნა აღიარებული და დაისვა საკითხი დასავლური კულტურის მხოლოდ ევროპული წარმოშობის შესახებ. ასე რომ, დასავლური კულტურის ისტორიული ფესვების საკითხი „ევროპოცენტრისტულად“ გადაწყდა.

XX საუკუნის პირველ ნახევარში დასავლურ მეცნიერებაში მიმდინარე ცხოველ დისკუსიას რენესანსის, ევროპული რენესანსისა და ევროპული კულტურის წყაროების შესახებ საქართველოში ქართული კულტურისა და აზროვნების თვითმყოფადობის პრობლემების კვლევა ეხმიანება. შალვა ნუცუბიძე აყალიბებს აღმოსავლური რენესანსის თეორიას და შუა საუკუნეების დასავლურ აზროვნებაზე აღმოსავლეთის გავლენას, წინარერენესანსისა და რენესანსის გენეზისს აჩვენებს. ამ თეორიამ შემდგომში „ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის სახე მიიღო“⁵. ნუცუბიძის ფუნდამენტურ ნაშრომებს – „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ (1942), „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947) – დიდი გამოხმაურება მოჰყვა არა მხოლოდ ქართულ/საბჭოთა, არამედ დასავლურ მეცნიერებაში. უფრო მეტიც, პროფ. გ. თევზაძის სამართლიანი შენიშვნით, შ. ნუცუბიძის მიერ შექმნილი აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიის ძირითადი იდეა კვლავ რჩება „გაბედულ წამოწყებად“ და „ახალი სტიმულის წყაროდ“ შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და რენესანსის შესახებ დღეს მიმდინარე მეცნიერული დისკუსიის კონტექსტში⁶.

შალვა ნუცუბიძე ევროპოცენტრიზმის თანმიმდევრულ კრიტიკას რენესანსის თეორიაზე აფუძნებს. რენესანსი აღორძინებას ნიშნავს. მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნება ვითარდება, მას აღორძინება ელოდება, რაც ინტელექტუალური აზროვნების საუკეთესო ტრადიციების აღორძინებით არის შესაძლებელი. წარსულის გარეშე არ არსებობს მომავალი და ვერავითარი „ცენტრიზმი“ ვერ მიჩქმალავს აზროვნების საუკეთესო ტრადიციების გავლენებს.

5 გ. თევზაძე, შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემები, იხ.: ფილოსოფია. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 317: ეძღვნება შალვა ნუცუბიძის დაბადების 100 წლისთავს, თბილისი, 1995, 161.

6 იხ. იქვე, 165.

შალვა ნუცუბიძე თავისი კვლევა-ძიების საფუძველმდებარე პრინციპად აღიარებს ანტიკურ, შუა საუკუნეებსა და რენესანსს შორის განვითარების მთლიანობის თვალსაზრისს; მისი აზრით, აღორძინება ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების (როგორც ქრისტიანული, ისე მაჰმადიანური) მსოფლმხედველობების სინთეზია. იგი აკრიტიკებს შეხედულებას შუა საუკუნეების, როგორც „კულტურული სიბნელის ხანგრძლივი პერიოდის“ შესახებ, ხოლო ანტიკურობას, შუა საუკუნეებსა და რენესანსს შორის ურთიერთობის საყრდენად ბერძნულ-ბიზანტიურ რენესანსს (მიქაელ ფსელოსი) მიიჩნევს. ნუცუბიძის აზრით, ბიზანტიური რენესანსის განწყობილებები „მთლიანად თანხვედბა“ იტალიური რენესანსის მოღვაწეების შეხედულებებს⁷.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თეზისი, რომელიც საფუძველად დაედო აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, არის ნეოპლატონური ფილოსოფიის აღიარება რენესანსის მსოფლმხედველობრივ წყაროდ. ქართული ნეოპლატონიზმისა და „არეოპაგიტიკის“ არსებითი როლის გამოკვეთა რენესანსული აზროვნების ფორმირებაში, ნუცუბიძის უდავო დამსახურებად უნდა მივიჩნიოთ. შუა საუკუნეების დასავლურ აზროვნებაზე აღმოსავლური სიბრძნის გავლენის შესახებ საუბარი „მხოლოდ არაბული არისტოტელიზმით შემოიფარგლებოდა“⁸. აქვე შევნიშნავთ, რომ აღმოსავლურმა ფილოსოფიამ არა თუ შესძინა ახალი იმპულსები დასავლურ ფილოსოფიას, არამედ მან გადალახა დასავლური ფილოსოფიის კრიზისი ანტიკური ფილოსოფიის დასრულების შემდგომ და ინტელექტუალური აზროვნების საუკეთესო ტრადიციები გადასცა ევროპას. გამოჩენილი არაბი მოაზროვნეების იბნ რუშდის, იგივე ავეროესის (XII ს.), ან კიდევ იბნ ქალდუნის (XV ს.) დიდი გავლენები ევროპულ ფილოსოფიაზე ამის საუკეთესო მაგალითებია.

შალვა ნუცუბიძის გამოკვლევის მიზანი მარქსიზმის ფილოსოფიური ტრადიციიდან მომდინარე „რევოლუციური ოპოზიციის“ (იგულისხმება ქრისტიანობისა და ისლამის ოპოზიციები: ისმაილიტები, მუთაზილიტები, საშუალო პე-

7 შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, იხ.: შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბილისი, 1976, 15.

8 გ. თევზაძე, შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემები, 161.

რიოდის სუფიზმი) და „რელიგიური რევოლუციების“ თვალსაზრისით არის განსაზღვრული; სწორედ ეს „ნიშანსვეტები“ განსაზღვრავს შუა საუკუნეებიდან რენესანსის განვითარების ხასიათს, რენესანსის ტემპების დაჩქარებას. აღმოსავლეთიდან მომდინარე მისტიციზმი და ერესით ნასაზრდოები რევოლუციური ოპოზიცია რელიგიურ რევოლუციაში გადადის. ამის შესაბამისად, ნათლად იკვეთება ნუცუბიძის ნაშრომის ძირითადი მიზნები⁹. კერძოდ, მისტიკური და ერეტიკული მოძღვრებების წარმოშობის და დასავლეთში მათი „შეჭრის“ კვლევა; მისტიციზმისა და ერესების ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენა შუა საუკუნეებიდან რენესანსამდე ისტორიულ ჩარჩოში, დასავლური რენესანსის აღმოსავლური ძირების დადგენა და ევროპოცენტრიზმის მსოფლმხედველობაში „ფეხმოკიდებული“ ამ გავლენის უგულებელყოფის უარყოფა.

შალვა ნუცუბიძემ განასხვავა ერეტიკული მისტიციზმი საეკლესიო მისტიკისაგან. მან ერეტიკული მისტიკის, აგრეთვე, მანიქველოზის თავისებურებად მიწიერისა და ზეციურის სინთეზი მიიჩნია, რაც რენესანსის მსოფლმხედველობისაკენ სვლას ნიშნავდა.

შალვა ნუცუბიძემ ქართული რენესანსის შინაარსი მოხაზა და მის ე.წ. „იდეოლოგიურ ფუძემდებლად“ იოანე პეტრიწის ფილოსოფია, ხოლო რენესანსის უდიდეს ძეგლად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ მიიჩნია.

ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა თანამედროვე ფილოსოფიურ დისკუსიაში კვლავ არ კარგავს აქტუალობას. და თუ დღეს ვინმეს მოძველებული მოეჩვენება სულ ცოტა 70-80 წლის წინ წარმოებული ეს დისკუსია დასავლურ თუ ქართულ ფილოსოფიაში, უდო იეკის ზემოთ მითითებულ ნაშრომში წარმოდგენილი დამაჯერებელი არგუმენტები აღნიშნული პრობლემების შესახებ ამ ეჭვს აქარწყლებს¹⁰.

აქვე ისმის შემდეგი კითხვა: რა არგუმენტებს მოიხმობს

9 შ. ნუცუბიძე, რენესანსის პრობლემა. აღმოსავლური და დასავლური რენესანსი, 22-23.

10 უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, 46: „იმ საბედისწერო ევროპოცენტრიზმს, რომელიც დასავლეთ ევროპის მაღალი კულტურებისთვის ყოველთვის იყო დამახასიათებელი, თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიაში არავითარი მომავალი აღარ აქვს“.

იეკი ევროპოცენტრიზმის კრიტიკის აქტუალობის დასაბუთებისათვის?

უპირველეს ყოვლისა, იეკი ყურადღებას ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციის სპეციფიკაზე ამახვილებს. მისი აზრით, ის ისტორიული ფენომენი, რომელიც „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის“ სახით ფილოსოფიის ისტორიის სახელმძღვანელოებში დღემდე მყარ ადგილს იკავებს, „ახალ კლასიფიკაციას მოითხოვს“. ვფიქრობთ, ამასვე ისახავდა მიზნად შალვა ნუცუბიძეც, თუმცა მან ასე კონკრეტულად და გადაჭრით საკითხის დასმა ვერ შეძლო.

XXI საუკუნეში, გლობალიზაციის დიდ ეპოქაში, არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფია, არამედ დასავლური ფილოსოფიის მთელი ისტორიული მემკვიდრეობა ახლებურ შეფასებას საჭიროებს. „ახალი ხედვის პერსპექტივა“ ლათინურენოვანი დასავლეთის ფილოსოფიის ახალი დეფინიციის საჭიროებას გვაჩვენებს: კერძოდ, იეკი დასავლურ ფილოსოფიას აფასებს, როგორც „მნიშვნელოვან კვანძს ფილოსოფიური აზროვნების ინტერნაციონალური ქსელის სისტემაში და საკუთარ ისტორიას მოიაზრებს, როგორც მისკენ მიმავალ გზას“¹¹. ის, ვინც კვლევის ამ მეთოდოლოგიას მიჰყვება, ჩვენამდე მოღწეულ ძველ ტექსტებში მრავალ აქამდე უცნობ ასპექტებს გამოავლენს და ახალ აქცენტებს დასვამს.

ამ კონტექსტში აქტუალური ხდება პროკლეს ტექსტების რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის ისტორიის შესწავლა განსხვავებულ კულტურულ ტრადიციებში, მათი შედარება, ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულად წარმოქმნილი და განსხვავებული გზების შინაგანი კავშირების შესწავლა ინტერკულტურული აზროვნების ქრილში.

თუ იეკის განაზრებებს თანმიმდევრულად გავიაზრებთ, ეს თეზისები აზროვნების საერთო საწყისების კვლევისკენ გვიბიძგებს. ხშირად ათეული საუკუნით დამორებულ ან განსხვავებული კულტურული ტრადიციებით ნასაზრდოებ ფილოსოფოსთა ნაშრომებში განსაკუთრებული ძალისხმევის გარეშე აღმოვაჩინებ მსგავსებას, რაც საფუძვლად უდევს მათ ინტერკულტურულ შედარებას.

11 უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, 46.

უნდა აღინიშნოს, რომ იეკის მიერ მის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში წამოყენებული დებულებები უაღრესად აქტუალურია თანამედროვე ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიისთვის, ისევე, როგორც ინტერკულტურული ფილოსოფიისა და კულტურის კვლევებისთვის.

პროკლეს ფილოსოფიის წარმოშობისა და რეცეფციის ისტორია შესაძლებლობას იძლევა იეკის მიერ წარმოდგენილი თეზისების დასაბუთებისთვის. ბერძნული ფილოსოფიის განვრცობით და განვითარებით პროკლემ დიდი გავლენა მოახდინა შემდგომ თაობებზე. იეკი საგანგებოდ აანალიზებს ამის მიზეზს: პროკლემ დახმარებისათვის დიდი და მდიდარი ტრადიცია მოიხმო: პლატონთან და მისი მიმდევრების ტექსტებზე განსწავლულმა ნეოპლატონიკოსებმა წინასოკრატელებისაგან მომდინარე ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციის უწყვეტობა უზრუნველყვეს.

საგულისხმოა იეკის შეფასებები გვიანანტიკური პლატონური ტრადიციის შესახებ.

1. პლატონური ტრადიცია „უფრო მეტი იყო, ვიდრე მხოლოდ ლოკალური მოვლენა“¹². ამ წრის პიროვნულმა კონტაქტებმა და დიფერენცირებულმა კავშირებმა იმპერიაში ფართო მასშტაბები მიიღო, მისი „გავლენის სფერო თვით კავკასიასაც მისწვდა“. პლატონი, პლატონური აკადემია და მისი წარმომადგენლები ხშირად ახლო აღმოსავლეთის მითებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ცნობილი ნეოპლატონიკოსი დამასკიოსი (V-VI სს.) იცნობდა არა მხოლოდ თავისი დროის თეოლოგიურ კონცეფციებს, არამედ იგი აღმოსავლური მითოლოგიის ელემენტებსაც იკვლევდა.
2. ამ მოაზროვნებმა უნიკალური პროექტი განახორციელეს: განსხვავებული კულტურული ტრადიციების შესწავლა და შემდგომ მათი „პლატონიზირება“. ათენისა და ალექსანდრიის შემდეგ, ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრი კონსტანტინეპოლი ხდება. „ქრისტიანიზებული ნეოპლატონიზმის“ საფუძველზე ბიზანტიური ფილოსოფია დაიბადა.

12 იქვე, 48.

3. აღმოსავლეთზე ბერძნული კულტურის გავლენამ ირიბად თვით ანტიკური აზროვნების გადარჩენა განაპირობა. სწორედ ამ გზით, ბიზანტიურ ფილოსოფიაში ეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობა რომ არ აეთვისებინათ, მრავალი ტექსტი მათ ენობრივ ველში საერთოდ გაქრებოდა¹³.
4. ნეოპლატონიზმმა არაბული ფილოსოფიის ფორმირება დააჩქარა. „თეოლოგიის საწყისების“ ფილოსოფიური სიღრმე და სიცხადე არაბებისთვისაც სარწმუნო აღმოჩნდა¹⁴.
5. ევროპოცენტრიზმის კრიტიკის ერთ-ერთ არგუმენტად იეკი შუა საუკუნეების ბიზანტიური ფილოსოფიის გავლენის სფეროს, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების, მთარგმნელობითი პროექტების დიდ მიღწევებს ასახელებს. განსაკუთრებულ აქცენტს იგი, ნუცუბიძისაგან განსხვავებით, იოანე პეტრინზე აკეთებს. მისი აზრით, პროკლემ „იოანე პეტრინის სახით (XII ს.) კონგენიალური კომენტატორი და მთარგმნელი იპოვა“¹⁵.
6. არაბ, ბიზანტიელ, ქართველ და დასავლეთის ლათინელ მოაზროვნეებზე პროკლეს უდიდესი გავლენიდან გამომდინარე, იეკი პროკლეს რეცეფციის ინტერკულტურული შედარების აქტუალობაზე საუბრობს. ამ კონტექსტში იგი აანალიზებს იმ ხელისშემშლელ ფაქტორებს (აღმოსავლეთ-დასავლეთის კონფლიქტი, „რკინის ფარდა“, ენობრივი ბარიერები), რამაც XX საუკუნის მეცნიერებაში სამეცნიერო კვლევების იზოლირება გამოიწვია. ამ ფონზე, ცხადია, პროკლეს ფილოსოფიის ქართული რეცეფცია, ფაქტობრივად, XX საუკუნის 90-იან წლებამდე უცნობი რჩებოდა დასავლეთისთვის.

უდო იეკი ამ „მანკიერი წრის“ გარღვევას იმ ქართველ ფილოსოფოსებს უკავშირებს, ვინც უნიკალური დიალოგის წარმატებულად წარმართვა შეძლო და, ძველ ქართულ წყა-

13 იეკე, 52.

14 აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ფილოსოფიური აზროვნების ტრანსფორმაციის თავისებურებების ანალიზის შესახებ იხ.: G. Endress, Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio theologica* in arabischer Übersetzung (Beirutur Texte und Studien 10), Beirut – Wiesbaden, 1973.

15 უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, 58.

როებზე დაყრდნობით, პროკლეს რეცეფციის რეკონსტრუირება მოახდინა. ეს დამსახურება, მისი აზრით, „ქართული მეცნიერების წამყვან წარმომადგენელს“, პროფ. თ. ირემადქეს უკავშირდება. მან თავის გამოკვლევაში¹⁶ გააერთიანა განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა მიმართულებები და ამის შედეგად უნიკალური ინტერკულტურული კვლევების საფუძველი შექმნა¹⁷. უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიური ტექსტების ინტერკულტურული ინტერპრეტაციის ეს მოდელი არა ერთი უცხოელი მკვლევრისთვის იქცა საგანგებო ინტერესის საგნად. ასე მაგალითად, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის, შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და კულტურის ცნობილი მკვლევარი, მიხეილ რეუტინი, თავის ბოლო პერიოდის გამოკვლევებში¹⁸, კვლევის ახალ, საინტერესო პერსპექტივებს გამოკვეთს. იგი ახდენს XIII-XIV საუკუნის ორი დიდი მოაზროვნის (მაისტერ ეკჰარტი, გრიგოლ პალამა) საღვთისმეტყველო დოქტრინების შედარებას და დეტალურ ანალიზს. მაისტერ ეკჰარტისა და გრიგოლ პალამას, გერმანული და ბიზანტიური კულტურის ამ ორი თანადროული თეოლოგის საღვთისმეტყველო სისტემების მსგავსება საკვანძო საკითხებში ლამის იდენტურობამდე მიდის. ეს ორი მოაზროვნე შუა საუკუნეების ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის დასავლურ და აღმოსავლურ შტოს წარმომადგენს. ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მემკვიდრეები იყვნენ და მის გამგრძელებლებად ითვლებიან.

შუა საუკუნეების ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის აღმოსავლურ და დასავლურ ტრადიციებს არ მხოლოდ აზრთა ურთიერთგაზიარების შესაძლებლობა აქვთ, არამედ, უფრო მეტიც, მათ ბევრი რამ აქვს სათქმელი ერთმანეთისთვის. მ. რეუტინის აზრით, ამგვარი აქცენტები წარმატებით არის

16 T. Iremadze, Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi (Bochumer Studien zur Philosophie 40), Amsterdam – Philadelphia, 2004.

17 იხ. იქვე, 6.

18 М. Ю. Реутин, Мистическое богословие Майстера Экхарта, Москва, 2011. М. Ю. Реутин, Ответ М. Ю. Реутина на рецензию монаха Диодора (Ларионова) «О некоторых проблемах интерпретации наследия святого Григория Паламы», 2009 // (<http://www.bogoslov.ru/es/text/472026.html>).

ლალი ზაპარაძე

დასმული „ახალი თაობის მეცნიერთა გამოკვლევებში“. სამაგალითოდ იგი იტალიელი მიქელე ტრიციოსა და ქართველი თენგიზ ირემაძის გამოკვლევებს ასახელებს. რეუტინი განაკუთრებით ხაზს უსვამს ქართველი მეცნიერის მიერ შემოთავაზებულ ახალ მეთოდოლოგიას და, მის მთავარ გამოკვლევაზე დაყრდნობით, ისტორიულ-ფილოსოფიურ კვლევებთან შედარებით, ე.წ. „ტიპოლოგიური კვლევების“ უპირატესობაზე საუბრობს: „უშუალო ისტორიული კავშირების შესახებ გამოკვლევები უკანა პლანზე გადადის ტიპოლოგიური კვლევების ფონზე, რომლის ნიმუშიც შექმნა თ. ირემაძემ (თბილისი), ბ. მოიზიშის მონაფემ, რომელმაც თავისი დისერტაცია მიუძღვნა პროკლეს თეოლოგიის პირველსაწყისების განმარტებებს საქართველოსა (იოანე პეტრინი, XI-XII სს.) და გერმანიაში (ბერთოლდ მოსბურგელი, XIV ს.-ის შუა წლები)“¹⁹.

უდო იეკი სწორედ პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ გავლენის ისტორიას განიხილავს ევროპოცენტრიზმის საპირნონედ. „რა დასკვნები უნდა გამოიტანოს დასავლეთის ფილოსოფიამ ამ პრობლემებიდან? [...] მას, პირველ ყოვლისა, უნდა გააჩნდეს სურვილი, განსხვავებული კულტურებიდან მომდინარე ფილოსოფია უფრო უკეთ გაიცნოს [...]“²⁰.

ვფიქრობთ, ამ მიმართულებით ქართულ ფილოსოფიაში სწორედ ახლა ისახება ინტერკულტურული კვლევების უნიკალური პერსპექტივა.

ინტერკულტურულობა და ინტერდისციპლინურობა ფილოსოფიურ პრობლემათა კვლევის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და წარმატებულ მეთოდოლოგიად არის აღიარებული თენგიზ ირემაძის უახლოეს გამოკვლევაში – „ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე“²¹. ამ ფილოსოფიური პროექტის

19 М. Ю. Реутин, Мистическое богословие Майстера Экхарта, 233-234.

20 იქვე, 68.

21 იხ. თ. ირემაძე, ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი, 2013.

უმთავრესი მიზანი ფილოსოფიის ვიწრო ნაციონალური საზღვრებიდან დახსნა, ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა და გლობალური აზროვნების ეპოქაში უნივერსალური აზროვნების აუცილებლობის ჩვენებაა.

კვლევის ეს მეთოდოლოგია ფილოსოფიური აზროვნების სრულიად ახალ, განსხვავებულ პერსპექტივებს სახავს; ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე შექმნილი „შთამბეჭდავი დოკუმენტების“ ინტერკულტურული ანალიზი ევროპული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის შეზღუდულობის/ცალმხრივობის გადალახვას ისახავს მიზნად. თ. ირემაძის გამოკვლევაში ფილოსოფიის მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვან, ევროპულ და არაევროპულ, პრიორიტეტულ და არაპრიორიტეტულ, მაგისტრალურ და მარგინალურ ხაზებად მკვეთრი დაყოფის მიზანშეწონილობა საეჭვოდაა მიჩნეული. საამისოდ იგი მყარ არგუმენტებს წარმოადგენს: ფილოსოფიის ისტორიის ჰეგელი-სეული კონცეფციიდან მომდინარე „[...] ევროპული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის შედეგად განხორციელებულმა ამ მკაცრმა და მკვეთრმა დაყოფამ, [...] შეაფერხა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ურთიერთგაგებისა და დაახლოების ერთობ სასურველი პროცესი“²². უფრო მეტიც, მისი აზრით, „ამგვარი მიდგომა საბედისწეროც კი აღმოჩნდა თავად ევროპული აზროვნების განვითარების გზაზე და მან მნიშვნელოვანწილად შეაფერხა ინტერკულტურული დიალოგის პროცესი“²³.

ამდენად, თენგიზ ირემაძის ორიგინალური თეორიული განაზრებანი თვით ჰეგელის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის რევიზიისკენ გვიბიძგებს, რადგან ჰეგელი ახალი დროის ევროპულ აზროვნებაში ევროპოცენტრიზმის ერთ-ერთი ყველაზე ერთგული მოამაგე იყო. არადა, ევროპული აზროვნება „საერთო სიბრძნის“ და კულტურათა შორის დიალოგის მისაღწევად ისევე ცალმხრივი აღმოჩნდა, როგორც აღმოსავლური კულტურის ინდივიდუალიზმი. თ. ირემაძე ამ თეორიული ნაკლოვანების დაძლევის აუცილებლობაზე²⁴ მიუთითებს

22 იქვე, 8.

23 იქვე.

24 ამ კონტექსტში აქტუალური ხდება ფრ. ნიცუმეს ინდივიდუალიზმის

და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ე.წ. „პარადიგმატული მეტაფორების“ საჭიროებაზე საუბრობს, რაც, ეპისტემოლოგიური და კონცეპტუალური პერსპექტივიდან გამომდინარე, შემეცნების ინტერკულტურულ პროცესში „მშრალი“ და „ცარიელი“ ცნებების ნაკლოვანებას გადალახავს²⁵.

წინამდებარე გამოკვლევა იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ამ ღრმადფილოსოფიური იდეების შესახებ განაზრებებს ევროპოცენტრიზმის კრიტიკის მეცნიერული დისკუსია ახალ სიბრტყეზე გადააქვს, განსხვავებულ არგუმენტებს ეფუძნება და ინტერკულტურული ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებს მოხაზავს. ამ კონტექსტში მთავარია საკითხის პრობლემატიზება და რეაქტუალიზება; ამდენად, ის სცილდება ევროპოცენტრიზმის შესახებ მხოლოდ სპეკულატიურ განაზრებებს და პრაქტიკულ განზომილებას იძენს.

ასე მაგალითად, ანტიკური (ბიზანტიური) ფილოსოფიის საფუძვლმდებარე თეზისების „ასახვა“ (რეცეფცია) და „გარდასახვა“ (ტრანსფორმაცია) მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა არა მხოლოდ ევროპული (ლათინურენოვანი, გერმანული) კულტურის ჩამოყალიბებისთვის, არამედ ქართული აზროვნებისთვისაც. ამ თვალსაზრისით, ქართული ფილოსოფიის „პარადიგმატული კონტექსტები“, ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევების ქრილში, სრულიად ახლებური ასპექტებით წარმოჩნდება და, ავტორის აზრით, „სულ ცოტა, ე.წ. „კავკასიური ფილოსოფიის“ ლეგიტიმურობაზე საუბრის შესაძლებლობას გვაძლევს“²⁶. ამის საუკეთესო მაგალითს ახალი დროის აზროვნებაში ანტონ ბაგრატიონი და მისი ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო სკოლა წარმოადგენს. ამ სკოლამ საქარ-

თეორიის და გრ. რობაქიძის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური ნაშრომების ინტერპრეტაცია. იხ. თ. ირემაძე, ჭეშმარიტება, ინტერპრეტაცია და კომუნიკაციის პრობლემა ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიაში, იხ. სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები, რედაქტორ-შემდგენელი: ლ. ზაქარაძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, 10-15. თ. ირემაძე, ინდივიდუალიზმი თუ ინტერსუბიექტურობა? (ნიცშე და კანტი გრიგოლ რობაქიძის ნაზრევში), იხ.: გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლები და წინათქმის ავტორები – მ. თავხელიძე, თ. ირემაძე, თბილისი 2011, 110-123.

25 თ. ირემაძე, ფილოსოფია, ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე, 13.

26 იქვე, 9.

თველოსა და სომხეთს შორის ფილოსოფიური აზროვნების დიალოგს შეუწყო ხელი. უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის გზით შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის ქართულ და სომხურ აზროვნებაში პროკლე დიადოხო-სის ფილოსოფიის რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის თავისებურებები განისაზღვრა²⁷.

ამდენად, განსხვავებული ტრადიციების შედარება, ტექსტებზე მუშაობის სპეციფიკა, მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტები, ცნებითი აპარატი, ტერმინოლოგია, აზროვნების საერთო საწყისების ძიება და ანალიზი სულ უფრო მეტად ექცევა სამეცნიერო ინტერესების სფეროში. ასე რომ, იკვეთება თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების კიდევ ერთი თავისებურება: „[...] მისი მომავალი თვით მისსავე წიაღში და მისი ჰორიზონტის განვრცობაშია საძიებელი“²⁸. აქ კი კვლევა-ძიების ყველაზე მყარ, თანამედროვე და საინტერესო მეთოდოლოგიად სწორედ ინტერკულტურულობა და ინტერდისციპლინურობა შეიძლება მივიჩნიოთ. თ. ირემადის აზრით, ფილოსოფოსობა „გზაგასაყართან“, სხვადასხვა კულტურის დიალოგი დასავლური და აღმოსავლური, ევროპული და არაევროპული აზროვნების „ურთიერთგაგების ტოპოსს“ აყალიბებს.

ვფიქრობთ, შალვა ნუცუბიძის შემოქმედების ძირითადი იდეა – აღმოსავლური რენესანსის თეორიის გზით ქართული თეორიული აზროვნების როლისა და ადგილის გარკვევა დასავლურ კულტურაში – შვიდი ათეული წლის შემდეგ კვლავაც აქტუალური და სიცოცხლისუნარიანია. ის მართლაც აღმოჩნდა „გაბედული წამოწყება“ და „ახალი სტიმულების წყარო“.

ქართული ფილოსოფიის ანალიზი ევროპული და აღმოსავლური კულტურის შეხვედრისა და დიალოგის პროცესის ქრილში, რაც წარმატებულად ხორციელდება უდო რაინჰოლდ იაკისა და თენგიზ ირემადის ზემოთ დასახელებულ გამოკვლევებში, კიდევ უფრო ზრდის ინტერკულტურული ფილოსოფიური აზროვნების მნიშვნელობას ჰუმანიტარულ მეცნიერე-

27 ცნობილია, რომ 1243 წ. გარნისის ეპისკოპოსის სვიმეონის მიერ შესრულებული პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ პირველი სომხური თარგმანი პროკლეს ტექსტის პეტრიწისეული ქართული თარგმანიდან არის შესრულებული.

28 თ. ირემადე, ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე, 11.

ლალი ზაქარაძე

ბათა ტრანსფორმაციის პროცესში: „ფილოსოფია ადამიანთა შორის უნივერსალური კომუნიკაციის დამყარებას ესწრაფვის და იმ ზოგადი მასშტაბების დადგენას ცდილობს, რომელიც სამყაროს მკვიდრთა მშვიდობიანი თანაარსებობის მყარი საფუძველია“²⁹.

²⁹ იქვე, 7.

**UDO REINHOLD JECK AND
GEORGIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT
(In Light of the Criticism of Europocentrism)**

Major Theses

This article discusses critical reasoning of Udo Reinhold Jeck and Shalva Nutsbidze about Europocentrism. In western science Udo Jeck belongs to those rare scholars who are well familiar with the history of Georgian philosophy. In addition, Udo Jeck is the first Western thinker, so far, who has offered the most comprehensive and original interpretation of Shalva Nutsbidze's theory of alethiological realism. Thus, his assessment of the role and importance of Georgian philosophical thought in the history of philosophy is significant and noteworthy. In the 20th century Western science, the heated discussions on Renaissance and sources of European culture are reflected in Georgian science in works on the problem of identity of Georgian culture and thought. Shalva Nutsbidze puts forward the theory of Eastern Renaissance by demonstrating the influence of the East on medieval Western thought and shows the genesis of pre-Renaissance and Renaissance.

In his major works – “Rustaveli and the Eastern Renaissance” (1947) and “The Eastern Renaissance and Criticism of Europocentrism” (1942), – Shalva Nutsbidze argues that the unity of development of the Antiquity, Middle Ages and Renaissance is based on the Greek-Byzantine Renaissance. He recognizes Neo-platonic philosophy as an ideological source of Renaissance and underlines the essential role of Neo-platonism and “Areopagitica”. The purpose of Nutsbidze's research is determined by the point of view of “revolutionary opposition” and “religious revolutions”, derived from the philosophical traditions of Marxism; that is a “mark” which determines the character of the development of Renaissance from Middle Ages. Accordingly, Nutsbidze's methodological steps are founded on the following basic theses:

1. The research of the origins of the Mystical and heretic doctrines and their “invasion” in the West.
2. The philosophical determination of mysticism and heresy in the historical framework from the Middle Ages to the Renaissance.
3. The determination of the Eastern roots of Western Renaissance and the rejection of the disregard of this influence “ingrained” in Europocentric worldview.

It is notable that the basic idea of the theory of Eastern Renaissance still remains as a relevant issue in the context of modern scientific discussion about medieval philosophy and the Renaissance. At the same time, it gives new impetus to the process of intercultural thought.

Udo Reinhold Jeck’s arguments are highly relevant for the historiography of modern philosophy: in his opinion, the whole historical legacy of Western philosophy requires a renewed analysis; different research methodology will reveal the hidden aspects of the old survived texts and will raise new emphasis. It becomes of utmost importance to search for the general origins of thinking and to overcome the narrow national borders.

Jeck justifies the criticism of Europocentrism by analysing the origin of Proclus’s philosophy and history of its reception.

As one of the arguments for the criticism of Europocentrism, Jeck names the sphere of influence of Byzantine medieval philosophy - the great achievements of Georgian philosophical thought. He places special emphasis on 12th century Georgian philosopher Ioane Petritsi. In his opinion, Proclus “found a congenial commentator and translator in the person of Ioane Petritsi”. Jeck speaks about the relevance of intercultural comparison of Proclus reception. In this context he is analysing those obstacles which caused the deficiency of this type of researches in 20th century science.

Udo Reinhold Jeck attributes the withdrawal from this deadlocked situation to Georgian philosophers, who have been able to conduct this unique dialogue and successfully reconstructed Proclus’s reception by utilizing old Georgian annals. This withdrawal is primarily

associated with the name of Georgian philosopher Tengiz Iremadze.

It should be mentioned that interculturality and interdisciplinarity are recognized as the most important and successful methodology during the research of philosophical problems in Tengiz Iremadze's recent book – "Philosophy at the Crossroad of Epochs and Cultures, Intercultural and Interdisciplinary Researches" (Tbilisi, Publishing House "Nekeri", 2013, in Georgian). One of the major goals of this project is to show the necessity of universal thought in the era of global thinking and to support the criticism of Europocentrism. At the same time Tengiz Iremadze's original reasoning points towards the unilateralism of European philosophical historiography and pushes us to the revision of even Hegel's philosophical historiography. In his work he considers the following important issues: reception and transformation of the basic theses of Antique and Byzantine philosophy in the "paradigmatic contexts" of Latin, German and Georgian thought; Georgian thought in the light of intercultural and interdisciplinary researches; the hypothesis of the legitimacy of "Caucasian philosophy" (Anton Bagrationi and his school); thinking via paradigmatic metaphors; philosophising at the "crossroads" and so on. These philosophical ideas and considerations transform the criticism of Europocentrism and the discussions around it into a completely new dimension. They are based on different arguments and indicate a growing need and relevance of intercultural philosophy.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- თევზაძე, გურამ: შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლური რენესანსის პრობლემები, იხ.: ფილოსოფია. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 317: ეძღვნება შალვა ნუცუბიძის დაბადების 100 წლისთავს, თბილისი, 1995, 158-167.
- იეკი, უდო რაინჰოლდ: განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლ. ზაქარაძემ, თბილისი, 2010.
- ირემაძე, თენგიზ: ჭეშმარიტება, ინტერპრეტაცია და კომუნიკაციის პრობლემა ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიაში, იხ. სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები, რედაქტორ-შემდგენელი: ლ. ზაქარაძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, 10-15.
- ირემაძე, თენგიზ: ინდივიდუალიზმი თუ ინტერსუბიექტურობა? (ნიცშე და კანტი გრიგოლ რობაქიძის ნააზრევში), იხ.: გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლები და წინათქმის ავტორები – მ. თავხელიძე, თ. ირემაძე, თბილისი, 2011, 110-123.
- ირემაძე, თენგიზ: ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი, 2013.
- ნუცუბიძე, შალვა: შრომები, ტ. IV, თბილისი, 1976.
- Реутин, М. Ю.: Мистическое богословие Майстера Экхарта, Москва, 2011.
- Реутин, М. Ю.: Ответ М. Ю. Реутина на рецензию монаха Диодора (Ларионова) «О некоторых проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы», 2009 // (<http://www.bogsllov.ru/es/text/472026.html>)
- Endress, Gerhard: Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio theologica* in arabischer Übersetzung (Beiruter Texte und Studien 10), Beirut – Wiesbaden, 1973.
- Iremadze, Tengiz: Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und

georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi (Bochumer Studien zur Philosophie 40), Amsterdam – Philadelphia, 2004.

Jeck, Udo Reinhold: Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition, Frankfurt am Main, 2004.

შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემატიკა

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის მამამთავრის, შალვა ისაკის ძე ნუცუბიძის (1888-1969) მრავალმხრივი და ნაყოფიერი მოღვაწეობა მიზნად ისახავდა ორი მთავარი პრობლემის დაფუძნებას: I. ალეთოლოგიურ პრინციპებზე საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის აგებას; II. აღმოსავლეთის რენესანსის ორიგინალური თეორიის საშუალებით ქართული კულტურის ადგილის გარკვევას საკაცობრიო კულტურაში. მიუხედავად იმისა, რომ პირველ პრობლემაზე მუშაობა მხოლოდ XX საუკუნის 30-იან წლებამდე გრძელდებოდა, ხოლო აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია 1939 წ. იქნა წამოყენებული, შეიძლება ითქვას, რომ ორივე თეორია ერთ საქმეს – ქართული კულტურის თვითმყოფადობის დასაბუთებას ემსახურებოდა. როდესაც შ. ნუცუბიძემ XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში საკუთარი სისტემის შექმნა დაიწყო, რომელიც დასავლური აზროვნების „შიგნიდან დაძლევის“ „ფაქტიურ საბუთად“ მიაჩნდა, იგი დარწმუნებული იყო, რომ ამგვარი გაბედული წამოწყებისათვის ისტორიული საფუძველი უეჭველად არსებობდა¹. მეორე პერიოდის მოღვაწეობა, არსებითად, ამგვარი საფუძველის ძიება და დასაბუთება იყო. შ. ნუცუბიძე, პირველ პერიოდში, ქართული ენის წიაღში ეძებს თანამედროვე ფილოსოფიური ცნებების შესაბამისი ტერმინების ადეკვატურ გაგებას (მაგ., შემეცნების საგნის კოლერატურობის გაცნობიერება, როგორც საგნისა, ე.ი. სამიზნისი), ხოლო, მეორე პერიოდში, საკუთარი ფილოსოფიური ცნებების („არსზე მეტი“ და სხვ.) ანალოგიურს ნახულობს არეოპაგელთან და პეტრინთან².

ქართული კულტურის ოქროს ხანის მსგავსებაზე იტალიურ რენესანსთან ბევრი მსჯელობდა; გერონტი ქიქოძე თავის

1 იხ. შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I, თბილისი, 1973, 195.

2 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, იხ.: შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბილისი, 1976, 183.

წერილში – „ხელოვნების ფსიქოლოგიიდან“ (1915 წ.) – აღნიშნავდა, რომ ფრანგ მოგზაურს ჟ. მურიეს დაუნახავს მსგავსება გელათის ტაძრის მოხატულობასა და იტალიური რენესანსის სანციის პერიოდის მხატვრობას შორის³. გერონტი ქიქოძემ ეს ახსნა მაშინდელი ქართული სინამდვილის ანალოგიურობით იტალიურ კულტურასთან. ეს მართებული დასკვნა ემყარებოდა ივანე ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ II ნიგნს, რომელის 1914 წელს გამოვიდა⁴. ამ ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ საქართველოში რენესანსული მოძრაობა „უკვე XII ს. დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“⁵. ამგვარი ზოგადი დასკვნისათვის ი. ჯავახიშვილმა, თავის მხრივ, გამოიყენა ნიკო მარის ბრწყინვალე გამოკვლევა „იოანე პეტრიწი – XI-XII სს. ქართველი ნეოპლატონიკოსი“ (1909 წ.). ნ. მარმა ნეოპლატონური კვლევა-ძიება იმდროინდელ საქართველოში წარმოადგინა, როგორც მაშინდელ ბიზანტიაში მიმდინარე პროგრესული იდეოლოგიური პროცესების განვითარება⁶.

ამგვარი მოსაზრებები მთელი მათი მნიშვნელობის მიუხედავად, სპორადული რჩებოდნენ. შ. ნუცუბიძემ მათი გათვალისწინებით შექმნა ქართული რენესანსის ცნობილი ერთიანი თეორია, როგორც აღმოსავლეთის რენესანსის თავისივე თეორიის არსებითი ნაწილი. ამ კონცეფციას, რომელმაც საყოველთაო ყურადღება დაიმსახურა და დღესაც აქტუალურია, საფუძვლად უდევს დღეს უდავოდ მიჩნეული დებულება, ნეოპლატონიზმის, როგორც რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის შესახებ (ა. ლოსევი, კ. ცინცენი, ი. მედვედევი, შ. ხიდაშელი)⁷. ნეოპლატონიზმის გარკვეული ასპექტით ინტერპრეტაცია შესაძლებელს ხდის ახალ მსოფლმხედველობას როგორც მინიერისა და ზეციერის, ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის სინთეზს, სადაც რე-

3 იხ. გ. ქიქოძე, წერილები, ესეები, ნარკვევები, თბილისი, 1985, 177.

4 იხ. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1948, 302.

5 იქვე.

6 იხ. Н. Марр, Иоанн Петрицкий – Грузинский неоплатоник XI-XII вв., СПб., 1909, 113.

7 იხ. А. Лосев, Эстетика Возрождения, Москва, 1982, 28; Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt, 1977, XXV; И. П. Медведев, Византийский гуманизм XIV-XV вв., Ленинград, 1976, 2; შ. ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1988, 220.

ალურ, კონკრეტულ ადამიანურ მისწრაფებებს და მცდელობას შეუცვლელი ღირებულება ეძლევა. ნეოპლატონიზმის ამგვარ გაგებას საფუძველი ეყრება პეტრინის ნეოპლატონიზმში, ხოლო რუსთაველთან რენესანსული მსოფლმხედველობა პოეტურად სანიმუშოდაა ხორცშესხმული⁸.

რუსთაველის ფილოსოფიურ წყაროებად შ. ნუცუბიძემ პეტრინი და „არეოპაგტიკის“ ავტორი მიიჩნია. ეს უკანასკნელი მან ჩათვალა ანტიკური მემკვიდრეობის პირველ სისტემურ ათვისებად შუა საუკუნეებში. მოციქულის სახელს ამოფარებულია ავტორმა, სამომავლო, რენესანსული იდეები შეიტანა ქრისტიანობაში. „არეოპაგტიკის“ ავტორისა და დიდი ქართული საეკლესიო მოღვაწის პეტრე იბერის (V ს.) იგივეობის ნუცუბიძისეულმა ჰიპოთეზამ (რომელიც შემდეგ ბელგიელმა მეცნიერმა ე. ჰონიგმანმა ნუცუბიძისგან დამოუკიდებლად წამოაყენა და რომელსაც მრავალმა მკვლევარმა დაუჭირა მხარი, როგორც საქართველოში, ისე უცხოეთში) XI-XII სს. ქართული კულტურა მხოლოდ ტიპოლოგიურად კი არა, არამედ გენეტურადაც დაუკავშირა იტალიურ რენესანსს.

შალვა ნუცუბიძის, ისევე, როგორც ყველა დიდი მოაზროვნის ზერელე და ცალმხრივი კრიტიკა ადვილია, ძნელია ისეთი კრიტიკა, რომლის დროს მთავარი და ღირებული შენარჩუნებული იქნება, ე.ი. როცა მკვლევარი არ ჩავარდება შექსპირის იმ ყბადაღებული კრიტიკოსის როლში, რომელმაც დიდი ხელოვანის „შესწავლის“ შედეგად ის დასკვნა გამოიტანა, რომ შექსპირმა სუსტად იცოდა ლათინური და სულ არ იცოდა ბერძნული.

ათეული წლების მანძილზე, თავისი თეორიის განუხრელი დაცვით, შ. ნუცუბიძემ გადაუფასებელი საქმე გააკეთა მთელს ჩვენს ქვეყანაში ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის მეცნიერული დონის შესანარჩუნებლად. ეს გარემოება ოფიციალურად მხოლოდ XX საუკუნის 80-იან წლებში აღინიშნა⁹. ასევე, არსებითად, და პირველ რიგში, შ. ნუცუბიძეს მიენერება ქართული ფილოსოფიურ-ისტორიული სკოლის მიღწევები „არეოპაგტიკის“ კვლევაში¹⁰.

8 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 323.

9 იხ. А. Лосев, Эстетика Возрождения, 30.

10 იხ. იქვე, 33.

პეტრე იბერისა და „არეოპაგიტიკის“ უცნობი ავტორის იდენტობის ნუცუბიძისეულმა თეორიამ (1942 წ.), რაც 1946 წ. ბელგიელი მეცნიერის, ე. ჰონიგმანის კვლევა-ძიების შედეგებს დაემთხვა, ახალი შინაარსი შესძინა რენესანსის პრობლემას და კიდევ უფრო გაამახვილა მისადმი ინტერესი; როგორც ფრანგი მკვლევარი ჟ. მ. ჰორნიუ აღნიშნავდა, XX საუკუნის 50-იან წლების მეორე ნახევარში დასავლეთში „დიონისური ციებ-ცხელება აღინიშნებოდა“¹¹. ეს ფაქტია! ფაქტია ისიც, რომ სპეციალურმა პრესამ „Byzantinische Zeitschrift“-ის სახით 1953 წელს ეს საკითხი გადაწყვეტილად მიიჩნია¹². მაგრამ ფაქტია ამ თეორიის ძლიერი კრიტიკაც მომდევნო პერიოდში. გამოითქვა საყურადღებო შენიშვნები (ს. დანელია, კ. კეკელიძე, ი. ლოლაშვილი, ა. ლოსვეი და სხვ.). ამ შენიშვნათაგან ზოგი უდავოა, ზოგი პასუხს ელის, მაგრამ ისინი თავად კონცეფციის, როგორც ჰიპოთეზის არსს ვერ უარყოფენ. ეს კონცეფცია დღესაც ნაყოფიერ სამუშაო ჰიპოთეზად რჩება.

რენესანსზე არსებული უამრავი თეორია, არსებითად, ორ ჯგუფად იყოფა: პირველი ერთადერთი რენესანსის მომხრეა, ამ ჯგუფის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ რენესანსი იყო მხოლოდ ერთხელ XIV-XVI სს. იტალიაში. იმ სახით, როგორც ის იაკობ ბურკჰარდტმა (1818-1897) გამოკვეთა და შუა საუკუნეებს დაუპირისპირა, როგორც ამქვეყნიური ცხოვრების მაღალი ღირებულების აღიარება, ადამიანის პიროვნულობის, მისი ავტონომიურობის დაცვა, როგორც ანტიკურობის ხედვის სინთეზი ქრისტიანულთან, რასაც ჰუმანიზმი ეწოდება. ამ გაგებით პიროვნება თავად ირჩევს თავის თავს, როგორც ამას პიკო დელა მირანდოლა ამტკიცებდა. ავტონომიის სურვილი ისე დიდი იყო, რომ ზოგი ლ. ბ. ალბერტის (1404-1472) მსგავსად იკვებნიდა, რომ უკანონო შვილი იყო და თავად მიაღწია ყველაფერს¹³.

მკვლევართა მეორე ჯგუფი რენესანსთა, ანუ ალორძინებათა სიმრავლის თეორიას იცავს, მაგრამ ერთნი, რენესანსს

11 შ. ნუცუბიძე, პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, იხ.: შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. V, თბილისი, 1975, 12.

12 იხ. შ. ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, 57.

13 იხ. J. Bronowski, B. Mazlish, The Western Intellectual Tradition, N.Y. 1962, 15.

მხოლოდ ანტიკური კულტურის აღორძინებად მიიჩნევს (ანდა მის აღორძინებათა ეტაპად), სხვები კი თითქმის ყველა დიდ კულტურაში თავის რენესანსს ხედავს. ასაბუთებენ რენესანსის არსებობას იმ ქვეყნებში, სადაც ბერძნული, ანდა ლათინური კულტურის გავლენა საერთოდ არ არსებობდა (მაგ., ჩინეთში).

იაკობ ბურკჰარდტის კონცეფციის წინააღმდეგ მალე გაილაშქრეს სპეციალისტებმა. ე.წ. „მედიევისტა ბუნტი“ (კ. ბურდახი, ი. ჰაიზინგა, ე. ჟილსონი და სხვ.) არ იყო არც უშედეგო და არც უსაფუძვლო, როგორც ჰაიზინგა აღნიშნავდა, ი. ბურკჰარდტი ზედმეტად წყვეტდა ერთმანეთს აღორძინებას და შუა საუკუნეებს¹⁴. ამ ბანაკის უკიდურესი წარმომადგენლები (მაგ., ე. ჟილსონი) საერთოდ უარყოფდნენ რენესანსის, როგორც კულტურის დამოუკიდებელი საფეხურის არსებობას და მას მხოლოდ განვითარებული სქოლასტიკის შინაარსის მქონედ თვლიდნენ¹⁵.

შ. ნუცუბიძე, რომელიც „აღმოსავლეთის რენესანსის“ აღიარებული მამამთავარია, აღორძინებას განიხილავდა, როგორც სინთეზს ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობებისა (ქრისტიანულის თუ მაჰმადიანურის). ბერძნულთან კავშირის გარეშე იტალიური აღორძინების დაშვება, მისი სამართლიანი მოსაზრებით, ნაშლიდა საძიებელი მოვლენის საზღვრებს¹⁶. ნუცუბიძისათვის აღორძინების ჰუმანიზმი არსებითად განსხვავდება როგორც ანტიკური (სოფისტები, პლატონი, სტოელები, ნეოპლატონიკოსები), ისე შუა საუკუნეების ჰუმანიზმისაგან (ერიუგენა, ანსელმი, თომა აქვინელი)¹⁷. ბერძნების ზეცა არსებითად არ განსხვავდებოდა მიწიერისაგან, სანამ ქრისტიანობა არ მოახდენდა გავლენას ამ მსოფლმხედველობაზე და ნეოპლატონიზმი არ წარმოიშობოდა. ხოლო შუა საუკუნეების ოფიციალური მსოფლმხედველობისათვის ისინი ძალზე მონყვეტილი იყვნენ ერთმანეთს. ეს არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული ეპოქებიც მონყვეტილნი იყვნენ ერთმანეთს. ყო-

14 იხ. Й. Хейзинга, Осень средневековья, Москва, 1988, 74.

15 იხ. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, თბილისი, 1984, 304.

16 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 445.

17 იხ. Проблема гуманизма в домарксисткой философии, Свердловск, 1987, 29.

ველი ეპოქის კულტურა ურთულესი სტრუქტურის მქონეა და მისი სპეციფიკის გამომხატველი ელემენტები ცალსახად როდი არიან გაბატონებულნი. ამიტომაც იყო, რომ აღორძინების ეპოქაში ყველაფერი ჰუმანისტური არ იყო, ხოლო შუა საუკუნეებში – ობსკურანტული. გამონაკლისი ყოველ ეპოქაშია, რაც საბაზს აძლევს როგორც რენესანსის თავისთავადობის მოწინააღმდეგეებს, ისე მრავალი რენესანსის არსებობის მომხრეებს. იგივე ითქმის რენესანსის უწყვეტობის, ანუ ე.წ. „პერმანენტული რენესანსის“ დამცველებზე (ა. დოპში, ა. ჰაიზენბერგი და სხვ.). ამ უკანასკნელთაგან შორს არ დგანან ისინი, ვინც თუნდაც მხოლოდ ბიზანტიაში ხუთი სახის რენესანსს აღიარებენ (მ. ხადზიდაკისი, ხ. ბურასი, დ. რაისი და სხვ.)¹⁸.

მაგრამ როგორც არ უნდა გავაფართოვოთ აღორძინების ცნება, მაინც ყველა მათგანს აზრს აძლევს იტალიური რენესანსი, როგორც გვარში აღმატებული, რომელთან მიმართებაში იზომება ყოველი სხვა. მეორე მხრივ, თუ ჩვენ „აღორძინების“ ცნების დადგენას მოვიწოდებთ, იტალიური აღორძინება, ანუ რენესანსი აღორძინების ცნების მხოლოდ ეგზემპლარად იქცევა. ეს ცნების ბუნებიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს. თუ „აღწერითი ცნების“ შექმნას მოვიწოდებთ, როგორც ამას ჰაინრიხ რიკერტი ცდილობდა, სიძნელე სხვა ასპექტით იჩენს თავს: ცნების აღწერითი შექმნა წანამძღვრად გულისხმობს ცნებას როგორც ზოგადს და თავად წარმოდგება როგორც ეგზემპლარისათვის ანუ განუმეორებელისათვის დამოუკიდებელი და შეუცვლელი ღირებულების მინიჭება.

პრობლემის სირთულე და მრავალმხრივობა საჭიროა გათვალისწინებული იქნეს იმის დასაწახად, თუ რა სიძნელეების გადალახვა მოუხდა შ. ნუცუბიძეს აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ჩამოსაყალიბებლად.

სათაური – „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ – როგორც ვრცელი მონოგრაფიის აღმნიშვნელი, ამ წიგნის გამოსვლამდე 8 წლით ადრე შეიქმნა, ე.ი. 1939 წ. ამ ფორმულირებით მიენდო ავტორს ნაშრომის დაწერა სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის მიერ¹⁹. მალე კონკრეტული გეგმაც შემუშავდა,

18 იხ. И. П. Медведев, Византийский гуманизм XIV-XV вв., 6.

19 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 511.

ნაკითხული იქნა მოხსენება და გამოქვეყნდა კიდეც ტექსტი საქართველოს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბეში“ (№ 8, 1941 წ.). ამავე წელს ტექსტი მოხსენებისა – „სომხეთი და აღმოსავლური რენესანსი“ – ითარგმნა და დაიბეჭდა სომხურად ერევნის ჟურნალ „საბჭოთა ლიტერატურაში“²⁰. შ. ნუცუბიძე აუცილებლად მიიჩნევდა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ წინარერენესანსისა და რენესანსის გზების ჩვენებას (შუა აზია, აზერბაიჯანი, სომხეთი, საქართველო). ეს იყო არა რაიმე დამოუკიდებელი რენესანსი, არამედ სწორედ იმ რენესანსისკენ სვლა, რომელიც მთელი ბრწყინვალეობით იტალიაში გაიშალა XIV საუკუნიდან. ნუცუბიძის მტკიცე საფუძველია ნეოპლატონიზმისა და „არეოპაგტიკის“ არსებითი როლის დადგენა აღორძინების მომზადებისა და განხორციელებისათვის. მისივე დამსახურებაა შუა საუკუნეებში აღმოსავლეთის დასავლეთზე უკუზეგავლენისათვის ხაზგასმა, რაც მანამდე მხოლოდ არაბული არისტოტელიზმით შემოიფარგლებოდა.

შ. ნუცუბიძემ თავისი თეორია ჩამოაყალიბა, როგორც ქართველ, ისე უცხოელ მეცნიერებთან პოლემიკაში. იმ პერიოდის სპეციფიკის გამო, მისმა კონცეფციამ ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის სახე მიიღო, თუმცა შ. ნუცუბიძემ შესანიშნავად იცოდა, რომ დასავლეთში მარტო ევროპოცენტრისტები როდი იყვნენ. ე. ჰონიგმანის გარდა, იგი მრავალ უცხოელ მკვლევარს ეყრდნობოდა და სპეციალურად მიუთითებდა ამის აუცილებლობაზე²¹. ამ თეორიის სხვა აპექტებიც კონკრეტული ეპოქით იყო განპირობებული და მაშინ ადვილი მისახვედრი იყო. მაგ., როცა შ. ნუცუბიძე „მედიევისტთა ბუნტის“ ცნობილ წარმომადგენელს კ. ბურდახს აკრიტიკებდა თეზისისათვის („რენესანსი საშუალო საუკუნეების შინაგანი მოძრაობის შედეგია“ და ამ პოზიციას „ყოველი ჯურის ნეოსქოლასტიკოსის საეკლესიო თვალსაზრისს“ უკავშირებდა), ეს სულაც არ ნიშნავდა მის მიერ რენესანსის და სქოლასტიკის შინაგანი კავშირის უარყოფას. იგი მათ შორის თვისობრივი განსხვავების მიჩქმალვის წინააღმდეგი იყო²². ისიც უნდა გა-

20 იხ. იქვე, 497.

21 იხ. იქვე, 27; 458.

22 იხ. იქვე, 17.

ვითვალისწინოთ, რომ შ. ნუცუბიძე არ უარყოფს ეკლესიის მამების როლს კულტურის ისტორიაში (სხვა რომ არ იყოს „არეოპაგიტიკის“ ავტორიც ერთ-ერთი მათგანი იყო), მაგრამ იგი იმის წინააღმდეგაა, რომ აღორძინება ჩაითვალოს „მხოლოდ და მხოლოდ იმ წიგნური სწავლულობისაკენ დაბრუნებად ანტიკურობის მიმართულებით, რომელსაც პატრისტიკა ფლობდა“²³. ეს საყურადღებო ასპექტია, რადგან როგორც საქართველოში, ისე ბიზანტიაში ეკლესიის მამები (კერძოდ, კაბადოკიის სამი მნათობი: ბასილ დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და გრიგოლ ნოსელი) გამოიყენეს ანტიკურობის აღორძინების გასამართლებლად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ე.წ. „კაბადოკიელთა რენესანსი“ როგორც თავისებული პროტორენენსანსი, წანამძღვარი იყო ნეოპლატონურად გაგებული ანტიკურობის რენესანსისა. მაგრამ ამ ორი ეტაპის გაიგივება არ შეიძლება. საქართველოში ეს პროცესი კიდევ უფრო რთული იყო, რამდენადაც კაბადოკიელთა შემდეგ ითარგმნა ნეოპლატონიზმის მწვერვალის, პროკლეს ქრისტიანული ინტერპრეტაცია „არეოპაგიტიკის“ სახით, რამაც თეოლოგიური საფუძველი შექმნა უშუალოდ პროკლეს სათარგმნელად პეტრინის მიერ, რომელიც მათ შორის მსგავსებას კარგად ხედავდა (უკეთ, ვიდრე ნიკოლოზ მეთონელი, ანდა თომა აქვინელი). ამის საბუთი ისაა, რომ პეტრინი დაუსახელებლად ეკამათება „არეოპაგიტიკას“, რათა აიცილოს პირველწყაროს პრობლემა. ამ მნიშვნელოვანი ფაქტის დადგენასაც შ. ნუცუბიძის მახვილ თვალს უნდა ვუმაღლოდეთ, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ პეტრინმა იცოდა ვინ იყო „არეოპაგიტიკის“ ნამდვილი ავტორი²⁴.

შ. ნუცუბიძის ერთ-ერთი დამსახურებაა აღორძინებისა და ჰუმანიზმის შინაგანი, არსებითი კავშირის ჩვენება და დაცვა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებდა, რომ „ჰუმანიზმი და ბერძენთა მოსვლა გარეგანი საბაბებია“ რენესანსისათვის²⁵. რენესანსული ჰუმანიზმის ბუნების დადგენა ბევრის ამხსნელია როგორც დასავლეთ ევროპის, ისე აღმოსავლეთის ქვეყნების რენესანსთან მიმართების დასადგენად, მაგ., „პროგრესული

23 იხ. იქვე, 12.

24 იხ. Иоанн Петрици, Рассмотрение платоновской философии, Москва, 1984, 254.

25 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 15.

ფეოდალიზმის“ ხელოვნებიდან მის გასასხვავებლად²⁶.

რენესანსული ჰუნანიზმის ჩამოყალიბების პროცესი მან დაუკავშირა შუა საუკუნეების რელიგიურ ბრძოლებს და უნარიანად გამოიყენა ერეტიკული მოძრაობების შესახებ მარქსისტული დებულება. ა. ლოსევი ნუცუბიძის ნაშრომის ამ ნაწილს ბრწყინვალეს უწოდებდა²⁷. ნაყოფიერი და საჭირო იყო მის მიერ ერეტიკული მისტიციზმის განსხვავება საეკლესიო, ასე ვთქვათ, ოფიციალური მისტიციზმისაგან (მაგ., თომა აქვინელის და მათისტიკოს ეკჰარტის მისტიციზმის განსხვავება). ერეტიკული მისტიციზმისთვის დამახასიათებელი ბრძოლა მიწიერისა და ზეციურის სინთეზისათვის აღორძინების მსოფლმხედველობის ერთ არსებით ნიშნად იქცა.

ამავე ასპექტით წამოსწია შ. ნუცუბიძემ მანიქეიზმის მნიშვნელობა, რომელიც, მისი აზრით, აუქმებდა ზეციურის პრიორიტეტს მიწიერის მიმართ და ამტკიცებდა მათ თანმიმდევრობას. ნუცუბიძისათვის მთავარი სწორედ ეს თანაარსებობა და თანასწორობა იყო, რაც რევოლუციურ ოპოზიციურ მნიშვნელობას აძლევდა მას ოფიციალურ ქრისტიანობასთან მიმართებაში. საქართველოში ამ ბრძოლის გამოვლენა მან დაინახა მოზიდანსა და „ჭეშმარიტი ეპისკოპოსის“, მიქაელის ბრძოლაში²⁸. მანიქეიზმის გავლენა არ ყოფილა აღმოსავლეთით შემოფარგლული და, ამდენად, რენესანსის გლობალური პრობლემისათვის უმნიშვნელო. ამ ერესის წინააღმდეგ ბრძოლას XVII საუკუნეშიც კი საჭიროდ თვლიდა ქრისტიანობის ერთგული გუმაგი ჯ. ბერკლი, რომელიც მანიქეიზმს ათეიზმის გვერდით აყენებდა²⁹.

ამტკიცებდა რა აღმოსავლეთის რენესანსის მნიშვნელობას და დროში პრიმატს დასავლურთან შედარებით, შ. ნუცუბიძე ცდილობდა გამოეკვეთა აღმოსავლეთის სპეციფიკა. იგი ხაზს უსვამდა აღმოსავლეთში ანტიკური ელემენტების უწყვეტობას, ასევე, „წინარერენესანსისა და რენესანსის საზღვრების წაშლას“ (მაგ., პანეგირიკული ლიტერატურის გადასვლა აღორ-

26 იხ. იქვე, 441.

27 იხ. А. Лосев, Эстетика Возрождения, 24.

28 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 41.

29 იხ. Дж. Беркли, Сочинения, Москва, 1878, 245.

ძინების ლიტერატურაში)³⁰.

ამ წერილის მთავარი მიზანია შ. ნუცუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია დღევანდელი კვლევის შუქზე განიხილოს, უჩვენოს, რომ აქ ფორმულირებული პრობლემები მნიშვნელოვანი რჩებიან. მიუხედავად ზოგადი არგუმენტის, ანდა ასპექტის მიუღებლობისა (მაგ., პეტრინთან და რუსთაველთან მატერიალიზმის შესახებ და სხვ.), რჩება პრობლემათა უმრავლესობის საღი ბირთვი. სამაგალითოდ ავიღოთ ავგუსტინეს შეფასება ამ თეორიაში, რამაც ა. ლოსევის საყვედური დაამსახურა³¹. ნუცუბიძე „არეოპაგტიკის“ მნიშვნელობის წარმოსაჩენად მკაცრად აკრიტიკებს სხვებს, რაც იმ პერიოდში ჩვეულებრივი და აუცილებელი ჩანდა, მაგრამ აქაც არ უნდა გამოგვრჩეს მის მიერ დასმული პრობლემის საჭიროება და ღირებულება აღორძინების გენეზისის გასათვალისწინებლად. ნუცუბიძე ცდილობდა დაედგინა განსხვავება ავგუსტინეს და „არეოპაგტიკას“ შორის სწორედ ამ ასპექტით. საკამათო არაა, რომ ავგუსტინე უპირატესად შუა საუკუნეების მესტიყვედ რჩებოდა აღორძინებისათვის. არც ისაა საკამათო, რომ „არეოპაგტიკის“ ავტორი უფრო ახლოს დგას მარსილიო ფიჩინოსთან, ვიდრე ავგუსტინე. ძალაში რჩება შ. ნუცუბიძის დასკვნა, რომ მ. ფიჩინოს „პლატონის თეოლოგიის“ სპეციფიკას ავგუსტინედან ვერ გამოვიყვანთ³².

დღეს ავგუსტინეს მოძღვრება თავისებურ აღორძინებას განიცდის. მკვლევრები მის ქებაში ერთმანეთს ეჯიბრებიან. უნდა ითქვას, „აღსარებების“ ავტორის სულისკვეთება ეხმაურება თანამედროვე სამყაროს ადამიანის კრიზისულ ცნობიერებას, ადამიანისა, რომელიც სულ უფრო და უფრო აცნობიერებს თავის დანაშაულს, მაგრამ ამან არ უნდა დაგვაზიწყოს, რომ მისი ნეოპლატონიზმი არ იყო იმ დონისა, როგორც „არეოპაგტიკის“ ავტორისა. როგორც ვ. თაილერმა დაამტკიცა, ავგუსტინე ფილოსოფიაში მთლიანად და სავსებით პორფირიუსს ემყარებოდა³³. განსხვავებით ა. ლოსევისგან, რომელმაც

30 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 25-26.

31 იხ. А. Лосев, Эстетика Возрождения, 28-29.

32 იხ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 74.

33 იხ. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin, 1966, 161.

ავგუსტინე პლოტინის მშვენიერ მცოდნედ გამოაცხადა, თაილერი სპეციალურ გამოკვლევაში – „პორფირიუსი და ავგუსტინე“ – უჩვენებს, რომ ავგუსტინეს პლოტინის „ენეადები“ საერთოდ არ წაუკითხავს და პლოტინის ციტატები მასთან პორფირიუსის შრომებიდანაა აღებული³⁴. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ პლოტინთან სიკეთის მონიზმი მხოლოდ იწყება, ხოლო პროკლესთან კი სავსებით დასრულებულია.

„არეოპაგიტიკის“ პროგრესული როლი შ. ნუცუბიძეს არ ავინწყებს იმას, რომ შუა საუკუნეებში ამ ძეგლის საპირისპირო გაგებანი არსებობდა (მაგ., სავონაროლას და მაისტერ ეკჰარტისა). ამ განსხვავებას იგი პროკლესა და „არეოპაგიტიკის“ ავტორს შორის განსხვავებას უკავშირებს. როგორი პოზიციაც არ უნდა დაიკავოს თანამედროვე მკვლევარმა შ. ნუცუბიძის საბოლოო დასკვნის მიმართ, პრობლემის ნათლად დასმა და მისი აქტუალობის ჩვენება შ. ნუცუბიძის დამსახურებაა. მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიის ისტორიისთვის, რომელიც, როგორც მეცნიერების დარგი, შ. ნუცუბიძეს უმადლის თავის არსებობას. აღნიშნული პრობლემის მნიშვნელობა ჩვენში განპირობებულია იმით, რომ პირველად XI-XII სს. საქართველოში ოფიციალურად დაუპირისპირდა ერთმანეთს ეფრემ მცირეს მიერ თარგმნილი „არეოპაგიტიკა“ და პეტრინის მიერ თარგმნილი და საფუძვლიანად კომენტირებული პროკლეს ყველაზე გავლენიანი ნაშრომი „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“.

რენესანსთა სიმრავლის შ. ნუცუბიძისეული თეორია, აღორძინების კულტურის საერთო კანონზომიერებასთან ერთად, მის რეგიონულ სპეციფიკას ითვალისწინებს. ქართული რენესანსის თავისებურება, მისი აზრით, ის იყო, რომ, იტალიურისგან განსხვავებით, მისი „იდეოლოგიური ფუძემდებელი“, იოანე პეტრინი, რენესანსული მოძრაობის სათავეში იდგა, ხოლო „დასავლური რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრი ფლორენცის აკადემია მხოლოდ იმის შემდეგ შეიქმნა, რაც იტალიური რენესანსის მზემ ზენიტს მიაღწია“³⁵. ეს მას იტალიაში რენესანსის „არათანაბარ განვითარებად“ მიაჩნია, განსხვავებით

34 იხ. იქვე.

35 შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 372.

ქართულისაგან, სადაც ხელოვნებაში აღორძინება „ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურას ემყარება“³⁶. ეს განვითარება გვირგვინდება რუსთაველით, რომელმაც „შექმნა აღმოსავლური და მსოფლიო რენესანსის უდიდესი ძეგლი“³⁷, რომელმაც „რენესანსი ჰუმანიზმად გამოკვეთა“³⁸. ეს რუსთაველმა სათანადო ფილოსოფიური რეფლექსიით წარმოადგინა და ამ მხრივაც სანიმუშო რენესანსული ნაწარმოები შექმნა.

ჩვენს ლიტერატურაში ათეული წლები კამათობდნენ იმის თაობაზე, არსებობდა თუ არა „ქართული ანტიკურობა“ (სხვა სიტყვებით, „ქართული წარმართობა“), როგორც პეტრინიდან დაწყებული აღორძინების საყრდენი, როგორც პროკლეს პირველი გადამუშავება „არეოპაგიტიკის“ ავტორის მიერ. შ. ნუცუბიძის აზრით, მის არსებობაზე მიუთითებდა პეტრინის სიტყვები ნაშრომის მეორედ გადმოღების („კუალად გარდმოღებად“) შესახებ. მისი აზრით, პეტრინმა იცოდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლო, ისევე, როგორც ძველმა ქართულმა კულტურულმა ტრადიციამ, მაგრამ, კონფესიონალური მოსაზრებების გამო, პირდაპირ ვერ ამბობდნენ ამას.

დღეს უდავოდ დადგენილად ითვლება, რომ ძველ ქართულ ლიტერატურაში საერთოდ არავითარი პირდაპირი მითითება არ არსებობს ამ იდენტიფიკაციის თაობაზე. პროფ. ი. ლოლაშვილის გამოკვლევები ამგვარი ეჭვის საბაზსაც არ ტოვებენ³⁹, მაგრამ ამით პრობლემა არ მოხსნილა, რამდენადაც პეტრინმა იცოდა ამ ორი ძეგლის შინაარსობრივი მიმართება („კავშირისა“ და „არეოპაგიტიკის“). ასევე შეიძლება იმის მტკიცება, რომ პეტრინს გარკვეული მიმართება ჰქონდა ძველ ქართულ კულტურასთან, ცდილობდა ქართულ ენაში, როგორც ერის მსოფლმხედველობის პირველ დოკუმენტში, ამოეკითხა საკუთარი ფილოსოფიური ხედვის შესაბამისი შინაარსი. ამის თეორიულ საფუძველს იძლეოდა პეტრინის მიერ რწმენის ტოლერანტუ-

36 იქვე, 303.

37 იქვე, 264.

38 იქვე, 305.

39 იხ. არეოპაგიტული კრებული. დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ძველქართულ მწერლობაში, გამოსაცემად მოამზადა ი. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1983.

ლი გაგება, რომელიც ქრისტიანობაში ხედავდა ყველა ძველი რწმენის (როგორც უფლებრივის) განვითარებას და დასრულებას („ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კუალად ელლენთა მიერ“)⁴⁰.

მართალია, დღეს ვერ დავეთანხმებით იმას, რომ პეტრინმა ნეოპლატონიზმი აღიქვა „არეოპაგიტიკის“ რედაქციით⁴¹. ამ ტექსტის შედარება „განმარტებაჲს“-თან სხვას გვეუბნება, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ამ სახით გაგებული პეტრინის ტექსტი უფრო ეთანხმება შ. ნუცუბიძის ძირითად კონცეფციას, რომელიც აღორძინებას წარმოგვიდგენს, როგორც ანტიკურობის ქრისტიანულ-პატრისტიკული და შუა საუკუნეებისათვის ტიპური (მაგ., თომა აქვინელის ანდა ანსელმ კენტერბერიელის) გაგებისაგან განსხვავებულს. სხვა სიტყვებით: ეს კონცეფცია აღორძინებას წარმოადგენს როგორც უარყოფის უარყოფას, როგორც გამეორებას მაღალ საფეხურზე – ქრისტიანობისა და ელინიზმის, ათენისა და იერუსალიმის სინთეზს. არეოპაგელთან საქმე მაინც დაქვემდებარებასთან გვექონდა (შეიძლება ამიტომაც არ ასახელებდა ის თავის უშუალო წყაროს!), პეტრინთან კი ფილოსოფიის და თეოლოგიის გატოლებასთან გვაქვს საქმე და ზოგიერთ ადგილას, სადაც არეოპაგელი ღვთისმეტყველებაზე საუბრობს⁴², პეტრინი იმავე ფუნქციას ფილოსოფოსს ანიჭებს⁴³.

ის გარემოება, რომ „არეოპაგიტიკას“ ქართულ ნეოპლატონიზმს ვერ ვუნოდებთ, თუნდაც მისი ავტორი პეტრე იბერი იყოს, სულაც არ ამცირებს მნიშვნელობას რენესანსისკენ საქართველოში დანყებული გზისა, რასაც ნუცუბიძემ მიაკვლია⁴⁴. რენესანსისათვის სულაც არ იყო აუცილებელი საკუთარი ანტიკური საფუძვლის აღორძინება. ყველა ქვეყნის

40 იოანე პეტრინი: განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, ტომი II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937, 208.

41 შდრ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 183.

42 იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბილისი, 1961, 136.

43 იხ. იოანე პეტრინი, შრომები, თბილისი, ტ II, 78.

44 შდრ. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, 177.

შალვა ნუცუბიძე და აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემა

რენესანსს შორის მხოლოდ ბიზანტიურს შეეძლო ეთქვა, რომ საკუთარ საფუძველს აღორძინებს, რაზედაც მიუთითებდა კიდევაც მიქელ ფსელოსი⁴⁵. აქ დანყებული საქმე გრძელდება საქართველოში გაცილებით უფრო თანამიმდევრულად, ვიდრე ბიზანტიაში, თუმცა აქაც პირველწყობებთან დაბრუნება პატრისტიკის გავლით და მისი მოშველიებით ხდება.

შალვა ნუცუბიძის მიერ შექმნილი აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიის ძირითადი იდეა დღესაც აქტუალურია შუა საუკუნეების და აღორძინების მეცნიერული კვლევის საქმეში და ახალი სტიმულების წყაროდ რჩება.

45 იხ. Михаил Пселл, Хронография, Москва, 1978, 80-81.

**SHALVA NUTSUBIDZE AND THE PROBLEMS
OF EASTERN RENAISSANCE**

Abstract

The problem of Renaissance is one of the most debatable questions in historical- philosophical science. The amplitude of the problem is very broad: from the identification of Renaissance with high scholastics until its separation from the Middle Ages, and from proving its sole character (in Italy) until the theories of many Renaissances (even in China VIII- XII).

Creator of the theory of Eastern Renaissance Shalva Nutsbidze in his book – “Rustaveli and the Eastern Renaissance” (Tbilisi 1947) followed a differential approach to the development of the spiritual culture from Greeks to early modernity. Depending on the research of N. Marr and I. Javakhishvili he was proving the existence of Renaissance in medieval Georgian culture. In 1950-60s in Georgia, as well as beyond it, there where heated discussions between many supporters and opponents of this position, which later fall silent, however, the number of unsolved problems didn’t increase even after the creation of reconciliative, so called buffer position.

There where serious negations (K. Kekelidze, S. Danelia, A. Losev) but they don’t depreciate the theory of Shalva Nutsbidze, we can even say that they are strengthening it, as far as they are releasing it form groundless claims and questionable material.

It is supposed that, those who are indiscriminately rejecting this theory, or working hypothesis, do not have united clear conception of Renaissance. It seems they feel that elucidation of any subject or circumstance takes away their unique and perfect character and turns them into the copies of the race.

Nutsbidze understands Renaissance as the formation of Greek Antiquity in medieval (Christian and Muslim) world. This keeps him from formatting a new kind of Eastern Renaissance.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- არეოპაგიტული კრებული. დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ძველქართულ მწერლობაში, გამოსაცემად მოამზადა ი. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1983.
- იოანე პეტრინი: განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს, ტომი II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937.
- პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი): შრომები, თბილისი, 1961.
- ნუცუბიძე, შ.: შრომები, ტ. I-IX, თბილისი, 1973-1985.
- ქიქოძე გ.: წერილები, ესეები, ნარკვევები, თბილისი, 1985.
- შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. II, თბილისი, 1984.
- ჯავახიშვილი ი.: ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1948, ხიდაშელი, შ.: ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1988.
- Беркли, Дж.: Сочинения, Москва, 1878.
- Иоанэ Петрици: Рассмотрение платоновской философии, Москва, 1984.
- Лосев А.: Эстетика Возрождения, Москва, 1982.
- Март Н.: Иоанн Петрицкий – Грузинский неоплатоник XI-XII вв., СПб., 1909.
- Медведев И. П.: Византийский гуманизм XIV-XV вв., Ленинград, 1976.
- Михаил Пселл: Хронография, Москва, 1978.
- Проблема гуманизма в домарксистской философии, Свердловск, 1987.
- Хейзинга, Й.: Осень средневековья, Москва, 1988.
- Чалоян, В.: Армянский Ренесанс, Москва, 1963.
- Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt, 1977.
- Bronowski J., Mazlish B.: The Western Intellectual Tradition, N.Y. 1962.
- Lexikon der Antike, hrsg. von J. Irmscher, Leipzig, 1984.
- Theiler, W.: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin, 1966.

დაცემული ფენომენი და შინაგანი ადამიანი (იუდეურ და ევროპულ ტრადიციაში)

I. დაცემული ფენომენი

დაცემული ფენომენის გამოცდილება მაშინ ჩნდება, როცა ესწრაფვიან პრეზენსად გაგებული ყოფნის დაძლევის, როცა ცდილობენ, გადალახონ ანმყოს უპირატესობა. მაგალითად, ემანუელ ლევინასი ლაპარაკობს არა დასაბამის (მაგ., მარტინ ჰაიდეგერის „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“), არამედ წინარე-დასაბამის ე.ი. დასაბამამდელი სინამდვილის შესახებ (გავიხსენოთ, რომ გალაკტიონიც წერს იმის შესახებ, რაც არის გრძნობამდელი: გრძნობის მიღმა კიდევ სხვა რამ არის და ეს სხვა არის მთანმინდა, როგორც ლანდების საუფლო – „მოხუცის ლანდს...“).

დასაბამდელი იგივეა, რაც ან-არქიული, და-უ-ასაბამო. *Le non-present ici est invisible, separe (ou saint), et en cela, non-origine, an – anarchique*. არაპრეზენსი არის გაუგებარი. იგი არის უხილავი, განყენებული – წმინდა: არადასაბამიერი, და-უ-საბამო. მისი თემატიზება, ანუ თემად ქცევა და დადგენა შეუძლებელია. სიკეთე არ ხდება აწინდელი, მისი გააწინდელება, რეპრეზენტაცია შეუძლებელია (პლატონი ლაპარაკობს სიკეთის შესახებ, რომელიც არის „ეპეკეინა ტეს უსიას“). პრეზენსი არის ჩემი თავისუფლების დასაწყისი. ის, რაც არის და-უ-საბამო არასოდეს გვეძლევა, არ არის პრეზენსი, აწინდელი. სწორედ მასთან არის დაკავშირებული სამართლიანობა. ეს უკანასკნელი სინქრონიზაში არ გვეძლევა. იგი ისე, როგორც კეთილობა, არის დიაქრონული. ლევინასი ამბობს, რომ დიაქრონულია და არ არის პრეზენსი-აწინდელი, მისი ტოტალობაში მოქცევა შეუძლებელია (ლევინასის მიზანი სწორედ ტოტალიტარიზმის შეუძლებლობის დასაბუთებაა). სუბიექტურობას არ აქვს დრო აირჩიოს სიკეთე (კეთილობა), მაგრამ იგი მისდაუნებლიედ იმ-

სჭვალება კეთილობის სხივებით. სწორედ ეს ვითარება განაპირობებს არა-თავისუფლების ფორმალურ სტრუქტურას. სუბიექტს ხელი მხოლოდ სიკეთეზე მიუწვდება და არა კეთილობაზე. იგი არა-თავისუფლებას სწორედ ამით ინაზღაურებს. სწორედ ეს განაპირობებს მის უნიკალურობას.

ერთი განსხვავება ევროპულსა და იუდეურ მეტაფიზიკურ საზოგადოებრივ ტრადიციებს შორის შეიძლება იყოს სწორედ ის, რომ ევროპული ორიენტირებულია დასაბამზე, იუდეური – დაუსაბამოზე. თუმცა აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ მე უპირატესად ვმსჯელობ ლევიანასისა და დერიდას მიხედვით; ეს მოაზროვნეები კი, ჩემი აზრით, სწორედ დასავლურ საზოგადოებას განმარტავენ იუდეურ-ბიბლიური პოზიციიდან.

აქედან გამომდინარე, ფენომენის დაცემა, უპირველეს ყოვლისა, „ვლენაში“ (ბერძ. „ფაინომაი“ – ვვლინდება) ვლინდება. ამიტომაც ფენომენი შინაგანად წინააღმდეგობრივია. საქმე ის არის, რომ ამგვარი „ვლენა“ ძირეულად ძალმომრეობას გულისხმობს. ეს უკანასკნელი კი – ლევიანასის დერიდასეულ ინტერპრეტაციაში – სინათლეს უკავშირდება. იგულისხმება ის, რომ ფენომენი – მოვლენა თავისით კი არ ვლინდება, არამედ იგი საჭიროებს სინათლეს როგორც ვლენის მედიუმს. სინათლე დაკავშირებულია ხედვასთან, ხედვა – სუბიექტთან. აქედან გამომდინარე, ძალმომრეობა, საბოლოო ჯამში, სუბიექტიდან მომდინარეობს.

რას ნიშნავს ფენომენის დაცემა თუ დაცემული ფენომენი? **დაცემა** თეოლოგიური გაგებაა და იგი დაკავშირებულია ცოდვასთან. ამიტომაც ფილოსოფიაში იგი მეტაფორულად გამოიყენება. მაგრამ მეტაფორა გაგებულია ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც „გადატანა“. ფენომენი განიმარტება, როგორც მოვლენა და თავდაპირველად მოაზრება, რომ მასში ანდა მისი მეშვეობით რაღაც **სხვა** ვლინდება. ფენომენის უცოდველობასა თუ უმნიშვნელობაში სწორედ ეს მდგომარეობა უნდა ვიგულისხმოთ. მაგრამ ჟამთა ცვალელებაში ფენომენმა მეტამორფოზა განიცადა ანდა ბუნება შეიცვალა და იგი აღარ გამოხატავს რაღაც სხვას (მაგ., არსებას), არამედ მხოლოდ თავის თავს წარმოადგენს თუ მხოლოდ თავის თავზე მინიშნებს. მაგრამ საქმე ამით არ მთავრდება, ფენომენის დაცემის

ხდომილება (ის, რომ ხდება ფენომენის დაცემა) გრძელდება. უახლესი გაგებების მიხედვით, იგი ველარც თავის თავს წარმოადგენს, ვინაიდან იგი აბსოლუტურად განძარცულია „თავისი თავიდან“. ერთი თანამედროვე გაგებით დაცემული ფენომენი არის სიმულაკრი.

ლევინასი ამბობს (დერიდას მიხედვით) ჰუსერლმა თავი ვერ დააღწია გულუბრყვილო წანამძღვარსო: ნათელსა და ხედვას; ეს კი არსს, ყოფნას ასაგნებსო. აქედან ასეთი რამ გამოვიდოდა: საგანი განს, სიგანესაც უკავშირდება და გონს, სა-გონსაც. სიგანისადმი, სა-გონისადმი ვნება კი გამგონობას მოასწავებს, გამგონობა კი მორჩილებას გულისხმობს; მორჩილება კი უსამართლობასო.

ლევინასი და დერიდა ისევდაისევ თავს დასტრიალებენ „ეპეკეინა ტეს უსიას“, როგორც აზრის ამოუნწურავ წყაროს; როგორც უსასრულოს ბერძნულ წინაპარს, რომელიც ტრანსცენდირებს ტოტალობას. იგი საინტერესოა როგორც გამოსვლა არსიდან (იგივედან, მე-დან, იდენტობიდან) და იმ კატეგორიებიდან, რომლებიც მას აღწერს. გა-მოსვლა «ex-cendance» მოხაზავს მეტათეოლოგიის, მეტაფენომენოლოგიის, მეტაონტოლოგიის ადგილს (უფრო არა-ადგილსო). „ეპეკეინა ტეს უსიას“ გულისხმობს სინათლის იქით, მიღმა სვლას. სიკეთე გადის არსის, მზის, სინათლის მიღმა (მაგრამ აქ უკვე სხვა სინათლე, ნათელი – ღვთაებრივი ნათელი იგულისხმება). ლევინასი მას განმარტავს როგორც სხვა-ს, სიკეთის ნეიტრალობის საპირისპიროდ *n'est pas essentiellement lumière, mais fécondité ou générosité*. რას ნიშნავს ორი მზის მეტაფორა? მზის მზე? სინათლის სინათლე? ნათელი, რომელიც სინათლემდე არის? სინათლე სინათლის მიღმა (ეს ხომ ღვთაებრივი სინათლეა), რომელიც არის ბნელი, ღამეული. ხშირად მიუთითებდნენ, რომ სინათლის შუაგული შავი არისო. პლატონის მზე არა მარტო ანათებს, არამედ შობს კიდევ – იგი არის ხილული მზის მამა (პლატონი, პოლიტეა, 508ა-509ბ).

მაგრამ უნდა დავსვათ შეკითხვა: ვინ იცის ის, თუ რა არის „ეპეკეინა ტეს უსიას“? თუ ეს ცოდნით არ ვიცით? თუ ვიცით, მაშინ რომელი ცოდნით ვიცით, რომელმაც არცოდნით იცის?

თეორიული ცნობიერება, თეორიული განწყობა, „თეორეო“

(ხედვა), საბოლოო ჯამში, ერთიდაიგივეა? არსებობს არათეორიული საგნები. *Il existe des actes et des objets nonthéoriques*. აზრის ამგვარი გამოცდილება მიმართულია თეორეო-ს, ხედვის საინააღმდეგოდ.

სხვა მიმართებით, ფენომენის დაცემა თუ დაცემული ფენომენი შეიძლება გავიგოთ ფონემასთან მის კავშირში. ფონემა, ხმა, როგორც აღსანიშნის პირველადმნიშვნელი, სწორედ იმასთან კავშირს გამოხატავს, რაც ნამდვილად არსებობს. დერიდა მიუთითებს, რომ ბუნების წიგნი, რომელიც ჩანერილია ადამიანის გულში. იგი არის ხმისა და ფშვინვის უშუალო ერთიანობა. მისი არსი არის არა გრამატიკოლოგია, არამედ პნევმატიკოლოგია (შდრ., ასევე, დანტე).

ცნობიერება არის სულის ხმა. ვნება არის სხეულის ხმა. არქისტიკვა არის წიგნი, ვინაიდან იგი არის კანონი. ღვთაებრივი კანონი – იგი უშუალოდ გვეძლევა გრძნობებში და არა უმაღლეს ფილოსოფიაში. იგი შინაგანად განიცდება, როგორც სხვისი ხმა და ბრძანება (შდრ. ლევინასი; მამარდაშვილი, როგორც ფონემის ფილოსოფოსი). ამ გამოცდილებაში ხელოვნური წიგნი ანდა წერის ტექნიკა განიცდება, როგორც გარყვნა; ხდება შინაგანობის განდევნა სხეულებრივად გარეგანში. ჩვენს წინაშეა პლატონური სქემის ძირეული ცვლილება, რაც შემდეგი ბინარების სახით გვეძლევა:

- სულის წიგნი და სხეულის წიგნი
- შინაწიგნი და გარეთა წიგნი
- ცნობიერების წიგნი და ვნების წიგნი.

II. შინაგანი ადამიანი

როცა ფილოსოფიურ ტრადიციაში ადამიანის შესახებ გველაპარაკებიან, უწინარეს ყოვლისა, გასარკვევია ის, თუ რა აქვთ მხედველობაში: ემპირიული, ფიზიკური, ხორციელი, „გარეგანი“ ადამიანი, თუ უხორცო, სულიერი, უნივთო, „შინაგანი“ ადამიანი. თუ ერთიც იგულისხმება და მეორეც, მაშინ საინტერესოა როგორ არსებობს ერთი – „შინაგანი ადამიანი“, მეორეში – გარეგან „ადამიანში“, ანდა რატომ სჭირდება „შინა-

გან ადამიანს“ თავისი არსებობისთვის „გარეგანი ადამიანი“? „გარეგანი ადამიანი“ „შინაგანი ადამიანის“ მარიონეტი – თოჯინა ხომ არ არის? „გარეგანი ადამიანი“ „შინაგანი ადამიანის“ წარმომადგენელი ხომ არ არის? როგორ ვარ მე ერთი, თუკი – სულ ცოტა – ორი ვარ? როგორ ვარ მე „გარეგანიც“ და „შინაგანიც“ ერსადიამავდროულად?

შინაგანობის გასაგებად აუცილებელია გავითვალისწინოთ სეპარაციის, გამოყოფის, განყენების, განკერძოების, განმხოლოების მეტაფიზიკა, ფსიქიზმი ანდა ეგოიზმი.

ემანუელ ლევინასი (გავიხსენოთ კირკეგორი) ლაპარაკობს მეტაფიზიკური ტრანსცენდენციის ანდა სურვილის შესახებ. სურვილის მოძრაობა არის ის, რაც ის არის პარადოქსის საფუძველზე: ის არსებობს იმდენად, რამდენადაც უარს ამბობს სასურველზე (აქედან ადვილია იმის მიხვედრა, თუ რატომ ამბობს კირკეგორი უარს საყვარელ ქალზე).

იუდეური გამოცდილებით დასავლური პარადიგმა არის არა დაბრუნება, ნოსტალგია, ოდისეადა, არამედ აბრაამის მიერ საცხოვრისის დატოვება დაბრუნების გარეშე.

იუდეური გამოცდილება გვიყვება ჭვრეტისა და ფილოსოფიის არანოსტალგიურ ხასიათზე (გავიხსენოთ ნოვალისის: ფილოსოფია ნოსტალგია არისო, სახლში დაბრუნების, შინ ყოფნის ნოსტალგიაო – ეს ევროპულ-დასავლურია).

ყველა დაშორების, ყველა სიმაღლის გაზომვა შეიძლება, მაგრამ ვერვინ გაზომავს სიმაღლეს, რომელიც სიმაღლემდე არისო. მთავარია განშორება დაბრუნების იმედის გარეშე (*Sans espoir de retour*) – ოდისევსი ბრუნდება, აბრაამი – არა.

Il n'y a donc pas de conceptualité de la rencontre : celle-ci est possible par l'autre, par l'imprévisible, « réfractaire à la catégorie ». სხვასთან შეხვედრა არ არის კონცეპტუალური, ის შესაძლებელია სხვისი მეშვეობით, ის არის არაპროგნოზირებადი, იგი ხედვის საწიერში არ ექცევა და კატეგორიაზედგება (კატეგორიაგამძლე; კატეგორიაშეუღწევი) *Le concept suppose une anticipation, un horizon où l'altérité s'amortit en s'annonçant, et de se laisser prévoir.* ცნებისთვის აუცილებელია წინასწარჭვრეტა, ჰორიზონტი. სხვასთან შეხვედრა კი კლასიკური ალტერნატივების მიღმაა. ეს შეხვედრა არ არის ინტუიტივური კონ-

ტაქტი. ეთიკაში ლევენასი კრძალავს ყოველგვარ კონტაქტს, შეხებას. ესაა **შეხვედრა, როგორც განშორება** – იუდეური გამოცდილების კიდევ ერთი ნიშანი. შეხვედრა იმასთან, რისი წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელია, არის წმინდა მომავალი, დროის დაწყება. იგია დრო ყველა დრომდე, რომლის მიღმაც არ არის **ხვალ**. იგი აქმყოფობს გამოცდილების გულში. მაგრამ ეს არ არის ტოტალური აქყოფნა (ა-წინდელობა, ე.ი. აობა, რომელიც არის წინდანინ), არამედ – კვალი. აქედან გამომდინარე, გამოცდილება არის ესქატოლოგიური ყოველგვარი დოგმატიზმის, მოქცევის გარეშე. სხვასთან მიმართება არის რელიგიური (ალბათ, რელიგარე-ს მნიშვნელობით).

იუდეური მსოფლმხედვის ერთი არსებითი ნიშანია გამოსვლა (ექსოდუს – ღვთაებიდან როგორც სიუხვიდან გამოსვლა), რაც ისე უპირისპირდება აღყვანებას (ღმერთამდე ასვლის ევროპულ-დასავლური პარადიგმა; აქვე შეგვეძლო აღგვენიშნა ლევენასისეული trans-ascendance – ერთგვარი „გამოსვლა-აღყვანება“) როგორც განშორება უპირისპირდება დაბრუნებას. თუმცა გამოსვლის ისევე როგორც მონყვეტის მოტივი კარგად არის ცნობილი მაისტერ ეკჰარტიდან: „საკუთარი თავიდან გამოსვლა რომ შემეძლოს; რომ შემეძლოს მთლიანად მოვწინააღმდეგე საკუთარ თავსო...“ როგორ გამოდის შინაგანი ადამიანი გარეგანი ადამიანიდან? ქრისტიანულ – დასავლურ გამოცდილებაში ამგვარი რამ უკავშირდება „კენოსისს“. ეს გაგება გვხვდება ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში და ქართულად ითარგმნება როგორც „წარმოცარიელება“ (ფილ. 2.7). მაცხოვარმა „წარმოცარიელა თავი...“. ადამიანთან მიმართებაში „წარმოცარიელება“ განიმარტება როგორც მისტიკური სიკვდილი. საბოლოო ჯამში იგი უკავშირდება „ძველი ადამის“ მოშორებას და „ახალი ადამის“ შემოსვას. მაისტერ ეკჰარტის გამოცდილებაში კი ის ნიშნავს ღვთის შობას სულში.

თანამედროვე გერმანელი მოაზროვნე თეო კობუში შემდეგნაირად განმარტავს ეკჰარტთან ამ ხდომილებას. ღმერთი სულში იშვის მართალი ადამიანის ყოველი ქველი მოქმედებით. ნებისმიერ ქველ აქტს კი სულში წინ უსწრებს ”შინაგანი აქტი, რომელსაც იგი მორალურის ძირეულ აქტს უწოდებს და იგი სულში ღვთისშობის წინაპირობაა. ამ ძირეულ აქტს ეკჰარტი ”

თავისითავიდან გამოსვლას უწოდებს. იგი გულისხმობს საკუთარი თავიდან სრულ გამოსვლას, მის დატოვებას, რათა სულში ხელახლა იშვას ღმერთი. რა თქმა უნდა სულში ეს მოვლენა ხდება ღვთის ზეციური მამის შემწეობით. ეს არის პირველსათნობის, მორჩილების/თავდაბლობის ხორცშესხმა; იგი ერთობაშია ღვთაებრივ ბუნებასთან და ადამიანი, რომელიც თავმდაბლობის სათონობას მთელი არსებით ეძლევა, ღვთაებრივ ყოფიერებას განიცდის. ეს არის ღმერთსა ადამიანს შორის მისტიკური ერთობის ადგილი – ჩაკონება (*Kuss*), როგორც მას ეკჰარტი უწოდებს. ამ გზით ადამიანი ხდება *homo divinus/homo caelestis* – ღვთაებრივი/ზეციური ადამიანი. ამისთვის აუცილებელია, რომ ადამიანმა დატოვოს თავისი თავი და მთელი სამყარო/სოფელი, განუდგეს თავის თავს და სოფელს/სამყაროს. ამგვარი დატოვება/დათმობა/სიმშვიდის მოპოვება (*Gelassenheit*) ძირეული მოვლენაა. ეს არის მოსიყვარულე სული, რომელსაც უყვარს, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა დამოუკიდებელი, თავისთავადი გული, რომელიც უარს ამბობს თავის თავზე და ამგვარი თავგანწირვით უერთდება ღმერთს (ღმერთთან გაერთება თვითნეგაციის გზით – ეს კი არის ჰეგელური მოტივი).

ამგვარი თვითნეგაცია დაკავშირებულია ნებასთან, ის ნების მოძრაობაა. ამიტომ მაისტერ ეკჰარტი ლაპარაკობს ნების მიტოვებზე/შენყვეტაზე/უარის თქმაზე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს ნების განადგურებას, იგი უნებოდ როდი რჩება, არამედ ხდება „ბუნებითი ნების“ განადგურება. ეს არის ე.წ. განსაკუთრებული/ცალკეული ნება თავისი ლტოლვებით, გულისთქმებითა და მიდრეკილებებით. სწორედ ამგვარი ბუნებითი ნების გაუქმება იძლევა ღვთაებრივ ნებასთან შერთვის შესაძლებლობას. ამ მიმართებით მნიშვნელოვანია ისეთი რამ, რასაც ეკჰარტი დავინწყებას უწოდებს. ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია თავისი თავიდან გამოსვლასა და მოსვენებასთან. ადამიანი, როგორც „კეთილი სული“, გამოდის თავისი თავიდან, ივინყებს მას, ხდება უპოვარი/ლატაკი/არასმქონე და უახლოვდება ღმერთს. რაკი ადამიანი ამგვარი თავმდაბლობით ტოვებს თავისთავს და ნივთებს ანებებს იმად ყოფნას, რანიც არიან, იგი უკვდება სოფელს. ამ მოვლენას პატრისტიკაში „ნებაყოფლობითი“, ანუ

„ღვთაებრივი სიკვდილი“ ეწოდება. ამგვარი სიკვდილი ქემ-მარიტად ათავისუფლებს ადამიანს. ამრიგად, თავისუფლება, როგორც ადამიანის არსება, სხვა არაფერია თუ არა სიკვდილი – ადამიანი თავისუფლდება თავისი ცალკეულობიდან, განსაკუთრებულობიდან და შედის საყოველთაოს სფეროში – *essae commune*. ამ გზით იგი მით უფრო მდიდარი ხდება, რაც უფრო უპოვარია – თვითგანაგურების გზით იგი ეზიარება „წმინდა არსებობას“.

გერმომ შოლემი იუდეური ტრადიციის მიხედვით განმარტავს „თვითებას“, რომელიც დაკავშირებულია შინაგან ადამიანთან. ეს უკანასკნელი არის ანგელოზებრივი თვითონ, რომელიც პერსონის იდენტურია. წინასწარმეტყველის ჩვენებაში ხილული სწორედ პერსონული ანგელოზი ხდება. ამგვარ გამოცდილებაში ხდება თვისი თავიდან გამოსვლა; ამგვარი თავდავიწყება კი მოწმობს შემდეგს: კაბალისტები ეძებდნენ რაღაცას, რაც ადამიანური ბუნების წიაღიდან მოდის და რაც მათთვის დაფარულია მათივე თვითების წიაღში. თვითების პრეზენტაცია აქ განიხილება როგორც უზენაესი მისტიკური გამოცდილება, რომლის უფლებაც წინასწარმეტყველს ენიჭება.

ჟაკ დერიდა ჰუსერლის ფენომენოლოგიის დესტრუქციისას იყენებს ისეთ სიტყვებს, როგორიცაა *მისტერიული/მისტერიულიაო, ენიგმატური/ენიგმატურიაო*: ეს სიტყვები პერფორმაციულია/პერფორმანსს გულისხმობენ; რას ქმნიან? შექმნა რა არის? გამოჩენა/ჩენა–ში/ვლენაში ჩადგომა ეს სიტყვები ავლენენ, რომ რაღაც არის ტრანსცენდენტალური თვალი/ტრანსცენდენტალური ყური/ტრანსცენდენტალური სხეული/: ყურის მოკვეთა/თვალის განგდება: რომელ თვალზეა ლაპარაკი/რომელ ყურზეა ლაპარაკი. ცდუნება რა არის? ვინ ცდუნდება/სკანდალიძო/ერგერნის კირკეგორთან? შინაგანი ადამიანი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, ქვემდებარე? ის, რაც ახლა გარეგანი და შინაგანი ადამიანია თეოლოგიურის ფენომენოლოგიზება ხომ არ არის? შინაგანი ადამიანი? ტრანსცენდენტალური სუბიექტი როგორც სუბიექტი/ქვემდებარე ემპირიულ/ბუნებითს/ადამიანურ სუბიექტში/ქვემდებარეში. როგორ არის: ემპირიული სუბიექტი ხომ არ არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მარიონეტი/little Mary? მაგრამ თუ ყველაფერს

გიორგი ბარამიძე

აქვს ორეული/სამეული და საერთოდ 11-ეული, ეხება თუ არა ეს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს/ შინაგან ადამიანს?). ჰუსერლის მიხედვით, ემპირიული სიცოცხლე და ტრანსცენდენტალური სიცოცხლე ორი აბსოლუტურად ჰეტერეგენული რამ არისო. მათ შორის კავშირი კი იქნება პირწმინდად ინდიკატივური/მაჩვენებლობითი თუ მეტაფორული/გადატანითი. ასეთ საკითხებს წამოჭრის ჰუსერლის დერიდასეული განმარტება, რაც ნიშანდობლივია სწორედ მეტაფიზიკური აზროვნების იუდეურ და ევროპულ გამოცდილებასთან მიმართებაში.

**FALLEN PHENOMENON AND THE INNER MAN
(IN JUDAICAL AND EUROPEAN TRADITION)**

Abstract

The experience of fallen phenomenon arises when one strives to overcome to be understood as presence; when one tries to get over the superiority of presence. For example, Levinas doesn't speak of origin but of pre-origin. In Levinas, pre-origin is the same as anarchic: "Le non-present ici est invisible, separe (ou saint), et en cela, non-origine, an – anarchique". Non-presence is unseen and as such it is not understandable. It is impossible to turn it into a thing. In this is expressed one of the main features of the difference between the Judaical and European experiences. The former is oriented towards the pre-origin and the second towards the origin. Therefore, the falling of phenomenon is brought into the light in the "light". Hence, phenomenon is self-contradictory. The crux of the matter is that such an expression presupposes original violence. The latter is connected with light in Levinas's and Derrida's interpretation. It is suggested that phenomenon doesn't reveal itself but it needs light as medium for its revelation. Light is connected with vision and vision is connected with the subject. Therefore, in the long run, violence comes from the subject.

One of the main characteristics of Western metaphysical thought is connected with the notion of elevation while the one of Judaical thought is linked with exodus. ἐπέκεινα της ουσίας for Levinas and Derrida this means striving towards the beyond, the unseen.

For the understanding of immanence we have to consider the experience of separation, which is same as psychisme or egoism. Levinas speaks of desire. It is a paradoxical phenomenon. Desire exists until it refuses what is desired. Therefore according to Judaical experience, the main Western paradigm is not homecoming (Odisea) but abandoning (Abraham) of native land. Judaical experience narrates

GIORGI BARAMIDZE

about non-nostalgic character of philosophy and contemplation, opposite to Novalis's definition of philosophy, according to which, it is nostalgia or homesickness.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

Derrida, Jacques: *La Voix et le phénomène*, Paris, 1967.

Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967.

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*,
La Haye, 1961.

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,
Paris, 1990.

Kobusch, Theo: *Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, hrsg. von K. Ruh, Stuttgart, 1986, 49-62.

Scholem, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich, 1962.

**„ესა ამბავი სპარსული“-ს
ერთი ასპექტი „ვეფხისტყაოსანში“**

დასავლურ-აღმოსავლური კულტურის გავლენა-გადაკვეთის კონტექსტში ქართული ლიტერატურის თავისებურების საკითხი ჯერ კიდევ მისი შესწავლის სათავეებთან დასმული და არაერთგზის პასუხგაცემული თემაა. მიუხედავად ამისა, ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნაკითხვა კულტურული დიალოგის ასპექტით არ წარმოადგენს საკითხს, რომელსაც კვლევითი სიახლეები, ორიგინალური პოზიციები არ (და)უკავშირდება. კულტურული დიალოგების ამსახველ განსაკუთრებით მეტყველ და, ამასთან, ფაქტობრივი თვალსაზრისით ყველაზე უხვ მასალას, უპირატესად, ქართული სიტყვიერება წარმოადგენს. ამდენად, იგი კვლავაც რჩება უმთავრეს კვლევით ობიექტად ტექსტოლოგიური და ჰერმენევტიკული ნიაღვრებისთვის.

ლიტერატურული ტექსტი მრავალგვარად შეიძლება გავი-აზროთ. ლიტერატურის სხვადასხვა ისტორიაც იმის მიხედვით შეიძლება დაინეროს, თუ რას დაუსაბამდება, რა კონცეპტუალურ ღერძს დაექვემდებარება მისი ნაკითხვა. არსებობს ლიტერატურის სისტემური ნაკითხვის ტრადიცია, ჰეგელის მიერ დაფუძნებული, რომელიც ხელოვნებას, ლიტერატურას ისტორიისა და სოციალური ცვლილებების კონტექსტს უკავშირებს. ჰეგელი ეცადა აღმოეჩინა ხელოვნების განვითარების კავშირი საერთო ისტორიულ პროცესთან. ეს მიდგომა ლიტერატურის, როგორც სინამდვილის ფორმის, ისტორიაში მოაზრების ნიმუშს წარმოადგენს. მაგრამ, ლიტერატურა თანაბრად წარმოადგენს ისტორიას და ისტორიის მიღმა არსებულსაც; ლიტერატურა, უპირატესად მისი ეპიკური სტრუქტურა, აერთიანებს ისტორიას (სინამდვილეს) და მითს (გამონაგონს), როგორც სინამდვილის პროექციის ორ დონეს – რაციონალურსა და ირაციონალურს, რომლებიც ადამიანური ცნობიერების დონეებს წარმოადგენენ ამავედროულად.

ლიტერატურა, როგორც სინამდვილე, რომელსაც შეუძლია აღწეროს არა მარტო არსებული, არამედ შესაძლებელი, დროის გარეთ დგას. ზედროული, მისი მხატვრული გადმოცემის ისტორიული რეპრეზენტაციის ასპექტით, შეიძლება იყოს ნაკითხვის ფოკუსი და შესწავლის ობიექტი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ლიტერატურა კი არ მოვიაზროთ ისტორიაში, არამედ ისტორია – ლიტერატურაში.

ამდენად, მხატვრული ელემენტის ისტორიული განვითარების ქრილში ჩვენ ვცდილობთ, ლიტერატურის ნაკითხვის ტრადიციული კონცეპტის გვერდით, მხატვრული ქსოვილის მზად ელემენტთა პარადიგმული მნიშვნელობის დადგენისაკენ მითითებას. ასეთი მნიშვნელობის მატარებლად ნებისმიერი სტრუქტურული ერთეული არ გამოდგება. ამიტომ არის საჭირო პარადიგმულ ელემენტთა მიკვლევა და შემდეგ მისი განსაზღვრა როგორც შიდა, ისე გარეტექსტობრივ მიმართებებში. ვფიქრობ, „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის პრობლემაში კიდევ მოიძებნება ასპექტები, რომლებიც ამ, უკვე გადაჭრილ, საკითხს ახლებურად გადაიაზრებს. ტექსტის დასავლურ-აღმოსავლური კულტურული ანტინომია, ამ მხრივ, კიდევ ბევრ საიდუმლოს ინახავს.

მხატვრული ორიგინალობის კონცეპტი (რომლის წამოყენებისა და გააზრების ტრადიციას წინამდებარე სტატიაში არ შევხებით), უპირატესად, ლიტერატურული ქმნილების, მხატვრული სახეების ემპირიული, კულტურული, ისტორიული „წინასახის“ გააზრებას, საგნისა და სახის, ტრადიციისა და სიახლის მიმართების დადგენას გულისხმობს.

შეუძლებელია ადამიანი იყოს იმ აზრით ორიგინალური, როგორც ღმერთი. ღმერთის შემოქმედებას წინ არაფერი უსწრებს. რადგან ადამიანური შემოქმედება უკვე არსებულის მოწესრიგებას გულისხმობს, შესაბამისად, ის წარმოადგენს გამეორებას მაშინაც, როცა იგი სამყაროსეულ წესრიგს მოიაზრებს როგორც ქაოტურს, მასალას კრეაციის აქტისათვის. ორიგინალობა, გარკვეული თვალსაზრისით, გამეორებაა (თუმცა არა იგივეობა) არსებულის, უკვეთქმულის სისტემაში. ცნობილია, გოეთე თავისი დროის ახალბედა ავტორებს მოუწოდებდა უკვე დამუშავებული სიუჟეტების გამოყენებას. მისსავე „ფაუსტს“ გერმანულ

ფოლკლორში მრავალი ვერსია უსწრებდა წინ და ეს გარემოება სახიფათო ან დამაბრკოლებელი სულაც არ აღმოჩნდა გოეთეს შემოქმედებითი წარმოსახვისთვის.

„ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის საკითხი მისი შესწავლის სათავეებთან დაისვა. არა ერთმა მეცნიერულმა კვლევამ დაადასტურა ამ ტექსტის ორიგინალობა, – ის, როგორც ამბავი, სიუჟეტი, არაფრის განმეორებას არ წარმოადგენს, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა ფაბულები, რომლებიც, შესაძლოა, ავტორის სიუჟეტური მოდელის მოკარნახე ყოფილიყო.

„ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი და გამომსახველობითი თავისებურების კვლევას არა ერთი ნაშრომი მიეძღვნა. ხშირ შემთხვევაში ურთიერთგამომრიცხველი დასკვნების მიუხედავად, არავინ დავობს იმაზე, რომ შუა საკუნეებში, გამაღებული რელიგიური და კულტურული კონფლიქტების პირობებში, რუსთაველთან პოლარიზებულ კულტურათა დაპირისპირება მოხნილია ტექსტის მხატვრული სტრუქტურის როგორც ხილულ, ფორმალურ გამოვლენაში, ისე მის ამოსაცნობ, დაფარულ იდეურ სიღრმეებში. ამასთან, სამყაროს კულტურული პოლუსების ეპიკური ათვისება მხატვრული ქსოვილის ისეთ უწყვეტ და მთლიან სხეულს ქმნის, რომ გადაკვეთების, მიჯნების მიკვლევა ან კიდევ კულტურული ელემენტების ერთმანეთისაგან გამოსხივება შეუძლებელი ხდება. მაგალითად, აღმოსავლური ენობრივ-ტერმინოლოგიური აპარატით შეიძლება გამოთქმული იყოს ასტრალური სამყაროს შესახებ ბერძნულ-ლათინური სააზროვნო ტრადიცია, ან პერსონაჟის სავარაუდო აღმსარებლობამ (ვთქვათ, ავთანდილის მუსულმანობამ) ხელი არ შეუშალოს მასში ქრისტიანულ ეთიკურ პრინციპებს. რუსთაველი გენიალურად მანიპულირებს, თუ შეიძლება ითქვას, კნინობითი თვითცნობიერების (უბრალო გამლექსავის – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანევი“) და აღმატებითი თვითცნობიერების (დიდი ხელოვანის – „ან ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება...“) პოზიციებით. მისი ინტელექტუალური გამოცდილებები უმდიდრესია, ისევე, როგორც წარმოსახვის უპრეცედენტო მასშტაბი, რომელიც ნებისმიერი ცოდნის ველს სწვდება.

ამ თვალსაზრისით, რუსთაველი, ალბათ, პირველი ავტო-

რია, რომელიც ტექსტის პრივილეგიას ავტორის პრივილეგიას უპირისპირებს, აცხადებს რა საკუთარ თავს მხოლოდ ფორმალური მომწესრიგებლის რანგში. შეიძლება ვიფიქროთ, ამით იგი, ერთი მხრივ, ავტორ-გადამწერის შუასაუკუნეობრივ იდეას მიყვება, რომელიც კი არ ქმნის (თხზავს), არამედ იწერს ღვთიურ ხმას ზემთაგონების კარნახით; მეორე მხრივ კი, „ავტორის სიკვდილის“ როლან ბარტისეულ კონცეპტსაც სწვდება ტექსტის პირველადობის, მისი ხალხურობის ხარისხში აყვანის ხელოვნებითა და, ამ გზით, თვითლიკვიდაციით, რომლის მიხედვით, იერარქია ავტორი-ტექსტი, იცვლება განფენილობითი პოზიციით – ტექსტი-ავტორი. შეიძლება ითქვას, საავტორო, ინდივიდუალური და კოლექტიური, ხალხური შემოქმედება აღნიშნული ინვერსიის სხვადასხვა პოზიციებს გამოხატავენ, ამიტომაც ერთი (საავტორო ლიტერატურა) ნარაციული ფენომენია, რომელშიც ტექსტს ქმნის ავტორი, მეორე – ასევე ნარაციული, რომელშიც ტექსტი ქმნის ავტორ(ებ)ს.

მსოფლიოს უდიდესი შემოქმედები ახერხებენ უმაღლესი შემოქმედებითი განცდის კარნახით საკუთარი როლი პოსტ-პოზიციურად გადაანაცვლონ ავტორიდან (პერსონიდან) ტექსტისაკენ (უპიროვნო წერისაკენ) და ასე დაადასტურონ ხელოვნების ნამდვილყოფა, სინამდვილესთან დამოკიდებულებაში მისი უპირატესობის ჭეშმარიტება. ამ აზრით, ჰომეროსი, რუსთაველი, სერვანტესი, შექსპირი, ვაჟა-ფშაველა ხალხური ავტორები არიან. მათ „მოკლეს“ ავტორი, როგორც პიროვნული ფენომენი და აჩვენეს პიროვნულისაგან გასვლის/თავისუფლების ის სიმაღლე, რომელიც ერთდროულად ითვისებს კიდევ ყოველგვარ ლიტერატურულ წესრიგს, ტრადიციას და იმავდროულად გადალახავს მას, როგორც ამას ტრადიციის არმცოდნე, „მარგინალური“ ხალხური სიტყვიერება სჩადის... ამდენად, რუსთაველის ორიგინალობა ხალხური ცნობიერების ორიგინალობაა. ამ აზრის არამორალისტური კონტექსტით (შემთხვევითი არაა მოსაზრება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულას ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასთან აკავშირების (ა. ხახანაშვილი, მ. ჩიქოვანი, ე. ქორიძე). მიუხედავად იმისა, რომ ფაქტობრივად პოემა ამ „გავლენასაც“ უარყოფს, ტექსტის ღრმა ჰერმენევტიკული უწყება საკმაოდ ლოგიკურ

და მოსალოდნელ მითითებას გამოხატავს პოემის ხალხური ფესვების ტექსტოლოგიური ძიებისათვის.

შესაბამისად, ორიგინალობის საკითხი რუსთაველთან, მას შემდეგ, რაც პოემის სიუჟეტური ორიგინალობა საკამათო აღარ არის, გულისხმობს პოემის თავისთავადი ბუნების, ერთი მხრივ, პოეტური გამომსახველობის და, მეორე მხრივ, პოემის სინამდვილესთან მიმართების საკითხის დაზუსტებას; ეს, ტექსტის ჰერმენევტიკული ავტონომიის აღიარების პირობებში, სიტყვიერებაში სინამდვილის ფიქციის რაციონალური (რეალურ-ისტორიული) და ირაციონალური (წარმოსახვითი) დონეების ამოკითხვის სპეციფიკურ, მეთოდური თვალსაზრისით, განსაზღვრული პრინციპის არმქონე, ინტუიციურ რეფლექსიას უკავშირდება იმ საგულისხმო კუთხის კარნახით, რომლის თანახმად, წარმოსახვითი სამყარო წარმოსახვის ძალით განიმარტება. ტექსტოლოგიურ-ჰერმენევტიკული კვლევა ორი შემხვედრი პოზიციაა, რომლის შედეგადაც ტექსტური საიდუმლოებები ზედაპირისაკენ ამოდიან.

ვიფიქრობ, არსებობს ლიტერატურის წაკითხვის პოზიცია, რომლის მიხედვით ორიგინალობის საკითხი განიხილება არა იმდენად (ან იმდენად) ტრადიციასთან სივრცულ, განფენილობით მიმართებაში, რამდენადაც ისტორიასთან დროით, პროცესუალურ მიმართებაში. თუ ხელოვნების მეტაფორულ-ალეგორიული გამომსახველობის „დაფარული“ (იდუური) და „ზედაპირული“ (ფორმალური) ბუნების ამბივალენტობას ჩვენი გონებისა და ემოციების ველში მოვიხელთებთ, კიდევ ერთი აღმომჩენები ვიქნებით იმისა, რომ ხელოვნება სინამდვილისაგან იქმნება. სინამდვილის სიმართლე იმდენად დიდია, რომ მას ვერ ვხედავთ და მხოლოდ ხელოვნებისეულ პროექციებში შეიძლება შეიცნობოდეს. ტექსტი-მეტაფორა ეს არის სინამდვილის აკუმულირებული სიდიდე, რომლის აზრობრივი და ემოციური მოცულობა სინამდვილის უკუპროპორციულია და წარმოსახვის ძალის პირდაპირპროპორციული. რეალობა, სიმართლე დაუჯერებლად გამჭვირვალედ გადადის ხელოვნებაში სწორედ იმ მყიფე კედლის გამო, რომელიც ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის არსებობს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ეს ზღვარი, აღქმითი და დროითი ფენების წყალობით, ნაშლას ინ-

ყებს, გადასვლის „ხაზი“ ძნელად შესამჩნევი ხდება, რის გამოც მხატვრულ პროექციას აღმქმელის ცნობიერებაში ისტორიული (ნამდვილი) ეკვივალენტი ეკარგება. ამის გამო ის მთლიანად ფიქციის ასპექტს იძენს და ისტორიის მიმართ დგება როგორც ორიგინალური, – როგორც ემპირიული შეუძლებლობა-შესაძლებლობა...

საგულისხმოა, რაც უფრო დიდი და მარადიულია ქმნილება, მით მეტად „უშუალოდ მიყვება“ სინამდვილეს; დროსთან ერთად, შორდება რა ისტორიას, მით უფრო იძენს თავის რეალურ მასშტაბს, რადგან მხატვრული „ეკრანი“ უკვე აჩენს არა მარტო იმას, რაც იყო, არამედ იმასაც, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო. ეს არის მეტაფორის ორმაგი ბუნება.

და, პირიქით, რაც მეტად ცნობიერად მუშაობს ავტორი „დიდ დროზე“, მით უფრო მეტად ლოკალიზდება მისი მასშტაბი კულტურულ დროსა და სივრცეში. შეიძლება ითქვას, ყველაზე ალეგორიული ტექსტები ყველაზე „ზედმინევენიტი“ ტექსტებია სინამდვილის შესახებ. ამ „ზედმინევენილობის“ სამალავი ემპირიული მასშტაბების სიდიდეა, რომელიც სწორედ სიდიდის გამო ხდება შეუმჩნეველი. ემპირიულ სიდიდეებს ხელოვნება მიკრო ელემენტებად – მეტაფორის ატომურ, დაუნაწევრებელ ელემენტებამდე, ამჭიდროვებს, რითაც ვიღებთ სინამდვილის კონდენსაციის განსაკუთრებულ, თითქოს ჰერმეტიულ, თვითკმარ განზომილებას, რომელსაც ტექსტ-მეტაფორას ვუნოდებთ და რომელიც, თავის მხრივ, აზრობრივ-ემოციური სიმბურვალით ემპირიული „აფეთქებების“ ენერგიას ატარებს. ამდენად, სინამდვილისადმი ყოველგვარი რომანტიკული (თუ რევანსისტული) განწყობის მიღმა, ფიზიკურ-ლოგიკური განსჯით, ხელოვნება ისევე წარმოშობს სინამდვილეს, როგორც სინამდვილე – ხელოვნებას¹.

1 მაგალითისთვის: შექსპირის ჰამლეტი სინამდვილის გამოსატქმელად მიმართავს ხელოვნებას, რომელშიც ის ფაქტობრივი სიზუსტით იმეორებს მომხდარს, რითაც ცდილობს ამხილოს ბოროტმოქმედი. აღმოჩნდება, რაც უფრო მეტია კავშირი ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის, რაც უფრო ღრმად შედის ხელოვნება სინამდვილეში, მით უფრო „ზედაპირზე“ ძვეს სიმართლე, ოღონდ მხოლოდ „დამნაშავეთათვის“, ხოლო „გულუბრყვილონი“ მას ვერც ხედავენ. აქ ხელოვნების სიბრძნე და სიშლევე ისეთივე მიმართებაში გადადის ერთმანეთთან, როგორც მეტაფორული ენის ერთდროული იდუმალება და სიცხადე.

თუ მკითხველისათვის არც თუ მარტივი ინტელექტუალური ოპერაციებია ჩასატარებელი ხელოვნებისა და სინამდვილის მიმართების, ვიტყვოდი, უაღრესად დელიკატური საკითხის გარშემო, ხელოვანისთვის, შემოქმედებით გონში, ეს (მიმართების დელიკატურობა) იმთავითვე ნაგულისხმევგანცდილი და ირონიით, მხატვრული თამაშების სხვადასხვა ვარიაციით წარმოაჩინეს ხოლმე თავს.²

ირონია წარმოსახვის საწყისია. „ესე ამბავი სპარსული“ რუსთველური ირონიის ცენტრია, რომლის გარშემოც იძენება ტექსტის რეალურ-მხატვრული და მხატვრულ-მისტიკური გრადაციები. ირონია თავს ადასტურებს იქ, სადაც „ქართული“ ამბავი წარმოდგენილია როგორც სპარსული. ამდენად, ირონია პოემაში წარმოსდგება როგორც ზღაპრისა და ისტორიის, ვიტყვით, ერთ მნიშვნელში აყვანის მხატვრული თამაში, რომელშიც ყველაფერი იყო და არა იყო, სინამდვილისა და წარმოსახვის შერწყმის ანასხლეთი, რომელიც თვალს ჭრის, გაარჩიო მიჯნები...

მაგრამ რა ემპირიულ, კულტურულ ხდომილებებს ეფუძნება თვითონ ირონიული საწყისი? აქ თამამად შეიძლება ვილაპარაკოთ ისტორიული, სოციალური, კულტურული სივრცეების შესახებ, რომელიც, ცნობილია, შუა საუკუნეების საქართველოში ფართოდ იყო გახსნილი. „გეოგრაფიული ბედისწერა“, რომელმაც განსაზღვრა ქართული კულტურის პროფილი, ერთდროულად სტაბილური ფენომენიცაა და დინამიურიც, რამდენადაც გეოგრაფია უცვლელია, ბედისწერა კი შეიძლება იცვლებოდეს...

ქართული ლიტერატურის კულტურული კონტექსტი შუა საუკუნეებში ერთდროულად არის ებრაული, ბიბლიური სამყარო, წარმოდგენილი ქრისტიანიზაციის პოლიტიკური კურსით და იმ ორიგინალურ-მთარგმნელობითი კულტურით, რომელიც

2 შემოქმედებითი ცნობიერების ეს დონე, რომელიც არა უბრალოდ ირონიებს სინამდვილის მყოფობას, მის მოხელთებას/მოუხელთებლობას (რომელსაც დროით სისტემაში მუდამ და მხოლოდ ნამყო წარსული მოეპოვება), არამედ ირონიით წარმოადგენს „შემოქმედებითი უნდილობის“ სტიქიურ ფილოსოფიასაც და ნიშნულ შემოქმედებით ინფანტილიზმს, წარმოდგენილია ქართული ხალხური ზღაპრის ფრაზეოლოგიურ ექსპოზიციაში „იყო და არა იყო რა“.

ახდენდა ბიბლიური სწავლების ათვისებას ქართულ ნიადაგზე (ათონელთა მთარგმნელობითი სკოლა), რასაც ფუნდამენტური მნიშვნელობა ჰქონდა ქვეყნის სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური რადიუსის განსაზღვრაში. და, მეორე მხრივ, ეთიკურ-რელიგიური მორალიზმისაგან თავისუფალი ეპიკური ესთეტიკური იმორალიზმი, რომელიც ჩვენში სპარსული ეპოსის სახით შემოვიდა და ცნობიერებისა და გემოვნების იმ სიმაღლეს ეფუძნებოდა და გამოხატავდა, რომელშიც ეთიკურისა და ესთეტიკურის წინააღმდეგობა ნიველირდება.

ვეფხისტყაოსნის მხატვრულ ველში მოხვედრილი კულტურული შრეები ფიქციურად აღიბეჭდავენ კულტურული გარემოს ღრმა ზედაპირს. ამ ველის მიხედვით მისი ემპირიული დონის რეკონსტრუირება სახიფათო საქმეა, რადგან ატარებს რისკს, ერთმანეთში აგვერიოს კულტურის, ცნობიერების ცენტრები და პერიფერიები... მით უფრო, რომ რუსთაველის პოლისიუფეტური სამყარო, უპირატესად, უტოპიურ-ანტიუტოპიური ან/და ირეალურ-რეალური დისკურსის მატარებელია, ხოლო სიუჟეტური სიბრტყის მექანიკური შეტრიალება საგნებსა და მოვლენებს ისტორიულ მდებარეობას ვერ დაუბრუნებს, ისევე, როგორც არც სწორხაზოვან იდენტიფიკაციებს შეუძლია აღადგინოს ისტორია.

ჯერ კიდევ რუსთაველოლოგიის სათავეებთან აღინიშნა რუსთაველის აზროვნების პლატონური, არისტოტელური, ნეოპლატონური, ქრისტიანული იდეური საფუძვლების შესახებ (ვახტანგ მეექვსე, ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, პ. ინგოროყვა, ალ. ბარამიძე). ამ ვექტორით განისაზღვრა პოემის კულტურული არეალიც, როგორც დასავლური. მაგრამ, საგულისხმოა ფაქტი, რომელიც გამოიხატება რუსთაველის შესახებ ისტორიული ქრონიკების დუმილში. ეს საკითხიც რუსთაველოლოგიური კვლევების სათავეებისაკენ გვაბრუნებს... მაგრამ ჩვენ გვინდა შევნიშნოთ რუსთაველისა და მისი თანამედროვეობის მიმართების „გენეტიკური“ ასპექტი, გავაკეთოთ აქცენტი, რომელიც დასვამს კითხვას: სად არის „ვეფხისტყაოსნის“ წარმომშობი წყარო: ისტორიაში (არსებულში) თუ ხელოვნებაში (შესაძლებლობაში/წარმოსახვაში). რა თქმა უნდა, – ორივეგან. მაგრამ საკმარისია

დავინწყოთ მიმართვა არგუმენტებისაკენ, რომ უმაღლ ვდგებით, ერთი მხრივ, სინამდვილის, ისტორიის დეფიციტისა და, მეორე მხრივ, მხატვრული რეალობის ფანტასტიკამდე ასული სიჭარბის წინაშე. ასე რომ, არც ცოდნა გვაქვს საკმარისი ისტორიის დანახვისათვის და რაც გვაქვს, საკმაოდ მოდელირებულია პოეტური ენისა და იდეოლოგიური აზრის მაქმანებით (რომლის მოხსნას თვითონ ისტორიის ფურცელი შეენიერებოდა), ამასთან, არც ხელოვნების ქმნილება ექვემდებარება „მამრავლებად“ დამშლელ კრიტიკულ რეფერენციას.

ამ კონტექსტში ჩნდება ახალი კითხვა: რას მიემართება განსაზღვრება „სპარსული“ მხატვრული ფიქციის გარეთ? (ცნობილია, ვეფხისტყაოსანში „ქართული“ სამჯერაა სულ გამოყენებული („არ შეამოკლოს ქართული...“, „რა ველარ მიხვდეს ქართულსა“, „ყმა ტკბილი და ტკბილქართული“). არც ერთ გამოყენებულ შემთხვევაში ის არ წარმოადგენს ქრონოტოპულ მნიშვნელობას. საკუთრივ სპარსული ქრონოტოპის შესახებ, როგორც საკმაოდ უხერხულის პოემის ზოგადიდეალიზებულ სივრცეში, ადრეც შენიშნულა. ეს აღნიშვნა საკითხის ობიექტური სირთულის – მეტაფორული პლასტის გათვალისწინებით, კვლავაც ელოდება ახალ განაზრებებს. საკითხის ისტორია კი აქცენტს პროლოგში მითითებულ „სპარსულზე“ აკეთებს, რომელიც მთელ სიუჟეტურ სხეულს, ქრონოტოპს მოიცავს და თავის თავში ატარებს პოემის მხატვრულ დროსივრცულ გრადაციებს.

კვლევითი გამოწვევების წინაშე გვაყენებს „ინდური“, „არაბული“, სხვა, სრულიად ვირტუალური ქრონოტოპები, რომელთაგან განსხვავებით სპარსულს ამბის წარმოშობა უკავშირდება. ფაქტია, „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოსახვით და ისტორიულ სამყაროთა გადაკვეთები ერთდროულად ზღაპრის ილუზიაში გვტოვებს და თან ცნობიერების კულტურათა დიალოგის შუასაუკუნეობრივი რეალიებისაკენ მიმართვას გვკარნახობს.

სპარსული პოეზია ჩვენში ფუფუნებას წარმოადგენდა მათთვის, ვისაც მისი დედანში კითხვა შეეძლო. ასეთი, ცხადია, ფეოდალური არისტოკრატია იყო. თარგმანებიც, მიუხედავად მათი საქვეყნო პოპულარობისა, მასებისთვის არ იქმნებოდა. ეს თხზულებებიც თავიანთი სათაურებით, რომლებიც შინაარსს

გამოხატავდნენ, ხალხში ლეგენდარულ სახელებამდე (ლეილი, მაჯუნეი, ვისი, რამინი, ხოსროვი, შირინი...) დადიოდა და ადამიანად ყოფნის, გარკვეული მორალური განწყობილების სიმბოლოებად კრისტალიზდებოდნენ მიუხედავად იმ წინააღმდეგობისა, რასაც ისინი კულტურების რელიგიურ-პოლიტიკური დაპირისპირების პირობებში აწყდებოდნენ. მეტიც, ქართულმა ნაციონალურმა გარემომ ხელიც კი მიჰყო მათ კულტურულ ადაპტაციას, ცხადია, იმ უნივერსალური ესთეტიკური და ეთიკური საფუძვლიდან, რომლის ძალითაც ეს ტექსტები და სახელები გაჩნდნენ და არსებობდნენ. ასეთად შეგვიძლია მოვიყვანოთ თეიმურაზ პირველის შემოქმედება, რომელიც თავის მთარგმნელობით საქმიანობაში სპარსული პოეზიის ქრისტიანიზაციას ცდილობდა.

ჯერ კიდევ ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა: „თუმცა „შაჰნამე“ („როსტომიანი“) ფირდოუსისა, ვისრამიანი, ქილილა და დამანა, ლეილ-მაჯუნეიანი სპარსი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანი ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ. მათთვის ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო. სხვათა შორის, ხომ სპარსული ხელოვნების წყალობით აღორძინდა ქართული საერო პოეზიაც... ქართველებისთვის სპარსულ მაჰმადიანური კულტურა უცხო რამ არ ყოფილა და თავისი პოლიტიკური მტრების მწერლობას, მეცნიერებასა და ხელოვნებას ისინი დიდ პატივსაც სცემდნენ“³. შეიძლება ითქვას, სპარსული პოეზია შუა საუკუნეების საქართველოში იქცა კულტურის გამანაყოფიერებელ ელემენტად, რომლის გარეშეც თვითფორმირების ვერც ერთი კულტურული თამაში ვერ შედგება. ისტორიულ ჭრილში, სპარსული ესთეტიკის არაოფიციალური ხმა იმ სივრცეს იჭერს, რომელიც ქრისტიანობის მიერ გაძევებულმა ელიზურმა კულტურამ დატოვა. „ტერიტორიის“ მსგავსი ათვისება ბუნებრივი პროცესია კულტურული სიცოცხლისათვის. ამის გარეშე ის არ არსებობს. კვდება.

ზემოაღნიშნული მსჯელობებიდან გამომდინარე, რუსთაველის მიერ ღმერთის, პოეზიისა და სიყვარულის შესახებ პროლოგად წარმოდგენილ ტრაქტატში თავისი ქმნილების „სპარსულად“ მოხსენიება ერთგვარი ალგორითმია, რომელსაც უკა-

3 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1973, 306.

ვმირდება როგორც ტექსტის პოეტიკური, ისე კულტუროლოგიური საზრისი.

რუსთველოლოგიური ტრადიცია „სპარსულს“ ძირითადად ორი აზრით განიხილავს: პირდაპირი (ტიმოთე გაბაშვილი, ნიკო მარი) და გადატანითი (ვახტანგ მეექვსე – „სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება“, კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე და სხვები). პირველი აღიარებს, რომ პოემა სპარსული წარმოშობისაა, მეორე უარყოფს ამ აზრს და „სპარსულს“ სიუჟეტის გაუცხოების ხერხად მიიჩნევს. არსებობს სხვა, როგორც ტრადიციული, ისე ახალი კულტუროლოგიური მიმართება, რომელიც საკითხს სპარსულ ეპიკურ სამყაროსთან დიალოგურ პოზიციაში განიხილავს. ამ აზრის თანახმად, „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს სპარსული სამყაროს დაძლევის მისი ბოლომდე ათვისების გზით, რაც ნიშნავს, რუსთაველი ბოლომდე მიყვება გავლენას და ამ გზით გადალახავს მას (ი. აბულაძე, რ. ხალვაში). „ვეფხისტყაოსნის“ ენობრივი თავისებურების შესახებ არსებულ გამოკვლევებში გაანალიზებულია სპარსიზმების საკითხი, გამოკვეთილია საკუთარ სახელთა კონცეპტუალური როლი პოემაში (ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე, ე. ხინთიბიძე, დ. კობიძე, ა. გვახარია). ეს კვლევები პოემის მხატვრული და კულტურული სტრუქტურის ანალიზს ისახავდა მიზნად; მათ წარმოაჩინეს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ენის პოეტიკური და სოციოლოგიური ასპექტები, ტექსტის სტრუქტურის, ერთი მხრივ, მეტაფიზიკური ბაზისი და, მეორე მხრივ, კულტურული კლიმატის თავისებურებანი.

ვფიქრობ, „სპარსული“, გარდა აღნიშნული მნიშვნელობებისა, რომლებიც მის არამეტაფორულ და კულტუროლოგიურ არსს უკავშირდება, შემდეგი პოეტიკური კონცეპტის მატარებელიც უნდა იყოს: პირველი, ეტალონური, უპირატესად, მხატვრული სინამდვილის ეტალონური საზომი (რომელიც, როგორც სინამდვილის ყველაზე მაღალი ფორმა, ისტორიის, ემპირიული სამყაროს „სტანდარტებსაც“ ადგენს) და გულისხმობს ეპიკურ ცნობიერებას, რაც შუა საუკუნეებში სპარსული პოეზიის უმაღლესი ფორმა იყო. ამდენად, „სპარსული“ ჟანრულ ტერმინადაც შეიძლება მოვიაზროთ. შემთხვევითი არ არის, რომ პროლოგი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს არა

მარტო პოეზიის უნივერსალური ბუნების, არამედ არსებული მხატვრული პრაქტიკის კრიტიკულ გააზრებას, მის ხარისხობრივ რანჟირებას სწორედ ჟანრული დეფინიციის ნიშნით; სიუჟეტურ დონეზე კი ორი სამყაროს – არაბულისა და ინდურის იგივეობის სარკისებური პროექცია სწორედ პოლიტიკურ დისკურსში მიმდინარეობს... და მეორე, ფაბულის, პოეტური ამბის მთარულობის, ხალხურობის, ამდენად, ზეინდივიდუალურის/პერსონალურობის იდეა, რაც ზემოთ უკვე მოვნიშნეთ ხალხური და ინდივიდუალური შემოქმედების სპეციფიკის შესახებ საუბრისას.

ამდენად, რუსთაველი, ერთი მხრივ, დგას თავის თანამედროვე კულტურულ კონტექსტში, იღებს მას ეტალონურ საზომად და აქედან ეპაექრება მას. ეს არის ერთგვარი პოეტური, კულტურული გაპაექრება ტრადიციასთან, კულტურასთან, ტენდენციასთან. აღსანიშნავია, რომ ძველ სპარსულ და ქართულ სამყაროში არსებობდა გაპაექრების ტრადიცია. ზოგიერთი მკვლევარი ქართველი და სპარსი პოეტების, თვით რუსთაველისა და ნიზამი განჯელის გაპაექრების ფაქტობრივ შესაძლებლობასაც განიხილავს⁴. ეს არის შემოქმედებითი თავისუფლების ერთი „ხაზი“; და მეორე: რუსთაველი ამას (ქმნილებისაგან თავისუფლებას/გამიჯვნას) აღწევს პოემის არაპერსონალური წარმოშობის რწმუნებით. თავისთავად ეს ფაქტი ისევე არ წარმოადგენს ინდივიდუალური ტალანტის დაკნინების გამიზნულ ხერხს, როგორც „სპარსული“ რაიმე ნეგატიურ კონცეპტს, რომელსაც რუსთაველი თითქოს „ტაქტიკურად უმკლავდებოდეს“. პირიქით, ისეთი წარმოუდგენლად მაღალი ხარისხის ფიქციონალიზმში, როგორც „ვეფხისტყაოსანია“, სპარსულის კონცეპტუალური არსი ასე სწორხაზოვნად ვერ განიმარტება. მით უფრო, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რამდენად შემოიკრებს პოემის მსოფლმხედველობრივი ბირთვი დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების, ქრისტიანული მრწამსის სიმაღლეებს. ფორმალური სამოსლისა და შინაარსობრივი ესენციის პარადოქსული მიმართება ანტინომიურად გადაიკვეთება „სპარსულის“ პოეტიკაში, ხოლო გადაკვეთის

4 იხ. დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობები, თბილისი, 1978, 16-19.

ცენტრალური პუნქტი მხატვრული ირონიაა, რომელიც ერთდროულად ეუბნება ჰოსა და არას ალქმის ნებისმიერ პროექციას. ასე რომ, „სპარსული“ ენობრივი თამაშის ერთ-ერთ უადრეს დასტურადაც შეიძლება მივიღოთ ლიტერატურის ისტორიაში.

დაბოლოს, ვფიქრობ, „სპარსულის“ ჰერმენევტიკის შემდგომი კვლევა განსაკუთრებული ინტერესის საგნად შეიძლება იქცეს როგორც ხელოვნებისა და სინამდვილის (ნარმოსახვისა და ისტორიის) გადაკვეთის ფილოსოფიური არსის ჩვენებისათვის, ისე სინამდვილის კრიტიკული გააზრების თვალსაზრისით, რადგან, ვგონებ, ლიტერატურა, ამ მხრივ, უფრო მეტს ამბობს, ვიდრე ისტორიული ქრონიკების მტვრიანი გამჭვირვალობა, ან, გნებავთ, თანამედროვე ტელე-რადიო-ინტერნეტ სივრცის ტოტალური „გულწრფელობები“...

**ONE ASPECT OF “THIS PERSIAN TALE”
IN “THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN”**

Abstract

This article discusses new aspects of the artistic identity of “The Knight in the Panther’s Skin” around notification about “Persian” given in prologue. The issue is analysed in light of the reference between this work, Georgian and non-Georgian space, text and its author. In this context, in addition to the traditional definition Rustaveli’s “Persian” should have the following meaning: first, “Persian” means etaloning, preferably etaloning standard of artistic reality and implies epic consciousness, which was the highest form of Persian poetry in the Middle Ages. Thus, “Persian” can be considered as a term of genre. This is indicated by the broad critical reflection and qualitative ranking of the artistic practice; and second, “Persian” should imply folk character and thus subjective idea of the plot and the poetic story, which expresses traditional, medieval position as well as the concept of modernity about the reference between the text and the author, which underlines independency of the text form the author.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- კეკელიძე, კორნელი: ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1958.
- აბულაძე, ილია: რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967.
- ჯავახიშვილი, ივანე: ქართველი ერის ისტორია, თბილისი, ტ. II, 1973.
- კობიძე, დავით: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ. III, თბილისი, 1978.
- ხინთიბიძე, ელგუჯა: მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი, 1975.
- ქორიძე, ეკა: „ვეფხისტყაოსნისა“ და ხალხური „ტარიელიანის“ ურთიერთმიმართება, თბილისი, 1999.
- ხალვაში, რამაზ: სპარსულის გავლენა და გავლენის შიში „ვეფხისტყაოსანში“, იხ.: საერთაშორისო კონფერენციის მასალები – „ჰუმანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში“, ტ. II, ბათუმი, 2010, 55-61.

**კანონი აღმოსავლეთსა და დასავლეთში
(შარლ ლუი მონტესკიე სამართლის
პუნეხითი წინაპირობების შესახებ)**

ევროპელ მოაზროვნეთაგან, რომლებიც ქვეყნის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში ერთ-ერთ არსებით მნიშვნელობას გეოგრაფიული გარემოს (კლიმატის) ფაქტორს ანიჭებენ, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ფრანგული განმანათლებლობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, XVIII საუკუნის დიდი ფრანგი მოაზროვნე შარლ ლუი მონტესკიე. „კანონთა გონში“, ამ მართლაც ენციკლოპედიური სახის თხზულებაში, ავტორის კვლევის საგანია ის, თუ როგორ აისახება ბუნებითი წინაპირობები საზოგადოების რაობაზე, ქვეყნის მკვიდრთა ზოგად სულისკვეთებასა და სამართალზე, მათ მიერ შექმნილ პოზიტიურ კანონებზე. მონტესკიეს ამოსავალი დებულების თანახმად, *პოლიტიკური და სამოქალაქო კანონები უნდა შეესატყვისებოდნენ ქვეყნის ფიზიკურ მონაცემებს: ცივ, ცხელ თუ ზომიერ ჰავას; ნიადაგის ხარისხს, მის მდებარეობასა და სიდიდეს; ხალხის – მიწათმოქმედთა, მწყემსთა, მონადირეთა ცხოვრების წესს; თავისუფლების იმ ხარისხს, რომელსაც სახელმწიფო წყობა აიტანს; მოსახლეობის რელიგიას, მათ მიდრეკილებებს, სიმდიდრეს, რაოდენობას, კომერციას, ადათებს [შარლ ლუი მონტესკიე, კანონთა გონი, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძემ, თბილისი, 1994, გვ. 36].*

შარლ ლუი დე სეკონდა, ბარონ დე ლა ბრედ და დე მონტესკიე დაიბადა 1689 წელს ქ. ბორდოს მახლობლად, ლა ბრედის ციხე-კოშკში. კოლეჯის დამთავრების შემდეგ მან სწავლა განაგრძო ქ. ბორდოში, სამართლისმცოდნეობის შესასწავლად. 1708 წელს, ცოდნის სრულყოფის მიზნით, მონტესკიე გაემგზავრა პარიზში, სადაც მან საფუძვლიანად შეისწავლა რომის

სამართალი, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათაგან – გეოლოგია, ბიოლოგია და ფიზიკა. 25 წლის ასაკში მონტესკიე დაბრუნდა პარიზიდან და დაიკავა ქ. ბორდოს პარლამენტის მრჩევლის თანამდებობა. 1716 წელს, ბიძის, ჟან ბატისტ დე მონტესკიეს, გარდაცვალების შემდეგ, შარლ ლუიმ მემკვიდრეობით მიიღო მონტესკიების საგვარეულო ადგილ-მამული (ასე დაემატა მის გვარს – ბარონ დე სეკონდა – ბარონ დე მონტესკიე) და ქ. ბორდოს პარლამენტის თავმჯდომარის თანამდებობა, რომელიც, ფაქტობრივად, მემკვიდრეობითი იყო.

მონტესკიე საფრანგეთის ბურჟუაზიული არისტოკრატის ე.წ. „მანტიის აზნაურთა“ ჩამომავალი იყო. ფრანგ აზნაურთა ეს შეძლებული ფენა (აბსოლუტიზმის დასაყრდენ საგვარეულო ფეოდალური არისტოკრატისაგან განსხვავებით) ოპოზიციურად იყო განწყობილი მონარქიული დესპოტიზმის მიმართ; ეს პოზიცია ნათლად გამოვლინდა 1721 წელს მონტესკიეს მიერ ანონიმურად გამოქვეყნებულ პირველ ფრანგულ ეპისტოლარულ-ფილოსოფიურ რომანში „სპარსული წერილები“, რომელშიც, იმდროინდელი ევროპისა და აზიის ქვეყნების (საფრანგეთის, სპარსეთის, თურქეთის, რუსეთის, ვენეციის, ჰოლანდიის) სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობის განხილვის ფონზე, ავტორი იძლევა როგორც აღმოსავლური დესპოტიზმის, ისე ფრანგული მონარქიული წყობის კრიტიკას. [ნაწარმოებში ხშირად არის ნახსენები საქართველო. ასე მაგალითად, 29-ე წერილში, რომელშიც მოცემულია პაპის კრიტიკა, ვკითხულობთ: „ოდესღაც მისი (პაპის) მეფეებსაც კი ეშნოდათ იმიტომ, რომ იგი ისევე ადვილად აძევებდა მეფეებს ტახტიდან, როგორც ჩვენი სულთნები აძევებდნენ იმერეთისა და საქართველოს მეფეებს“. თუმცა მონტესკიეს ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს საქართველოზე – გურიისა და იმერეთის მსგავსად, მას ჩერქეზეთიც ერთ-ერთ ქართულ სამთავროდ მიაჩნია].

„სპარსული წერილების“ ავტორის ვინაობა მალე გამოჟღავნდა და მას სახელი გაუთქვა; მონტესკიე პარიზის ინტელექტუალურ სალონთა სასურველი სტუმარი შეიქნა. ამავე პერიოდში მონტესკიე აქტიურად თანამშრომლობდა ქ. ბორდოს მეცნიერებათა აკადემიასთან, სადაც მან წაიკითხა არაერთი სერიოზული გამოკვლევა საბუნებისმეტყველო და

საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სფეროდან. 1726 წელს იგი საცხოვრებლად გადავიდა პარიზში; 1728 წელს მონტესკიე არჩეული იქნა პარიზის აკადემიის წევრად. დასავლეთ ევროპის ქვეყნების საკანონმდებლო და სახელმწიფო წყობის გაცნობის მიზნით, 1728-31 წლებში მონტესკიემ იმოგზაურა ევროპის რიგ ქვეყნებში, მასზე განსაკუთრებით დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა ინგლისმა. 1731 წელს მონტესკიე დაბრუნდა ლა ბრედის საგვარეულო მამულში და განაგრძო თანამედროვეობის აქტუალური სოციალურ-პოლიტიკური საკითხების მეცნიერული დამუშავება; იგი ცდილობდა დაესახა საზოგადოებრივი ცხოვრების გონივრულ საფუძველზე გარდაქმნის გზები და საშუალებები, რასაც პასუხი გასცა ორ დიდ თეორიულ ნაშრომში: „ფიქრები რომაელთა დიდებისა და დაცემის მიზეზების შესახებ“ (1734) (ესაა რომის სახელმწიფოს ისტორიული მიმოხილვა დაარსებიდან დაცემამდე; ამ ნაშრომში მონტესკიე ცდილობს დაადგინოს ისტორიული განვითარების კანონზომიერება; მისი აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარება განპირობებულია ხალხის ეკონომიკური მდგომარეობით, პოლიტიკური წყობით, ზნე-ჩვეულებებით, გეოგრაფიული მდებარეობით, კლიმატური პირობებით) და „კანონთა გონი“ (1748) – ავტორის უდიდესი განსწავლულობისა და ნიჭის ნაყოფი, რომელშიც მონტესკიე შეისწავლის და მეცნიერულად აშუქებს კანონისა და კანონმდებლობის წარმოშობას, ნათელყოფს მათ შეპირობებას, ერთი მხრივ, საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელი კომპლექსით (ეკონომიკური, სოციალურ-პოლიტიკური, მორალურ-რელიგიური ფაქტორები და ა.შ.), მეორე მხრივ, ბუნებითი ფაქტორებით (გეოგრაფიული მდებარეობა, ჰავა, ფლორა და ა.შ.). ამ ნაშრომს საზოგადოება თავდაჭერილი სიფრთხილით შეხვდა, ვატიკანმა კი დაგმობილ ნიგნთა ნუსხაში შეიტანა. 1750 წელს მონტესკიემ გამოაქვეყნა ბრწყინვალე პასუხი სათაურით „კანონთა გონის დაცვა“. მტრულმა კომპანიამ ვერ შელახა ავტორის პოპულარობა, თხზულება გასცდა საფრანგეთის საზღვრებს და მსოფლიო საგანძურის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ძეგლად იქცა. პროგრესული იდეებით აღსავსე ნაშრომმა, მონტესკიე დიდების შარავანდედით შემოსა. 1755 წელს შარლ ლუი მონტესკიე გარდაიცვალა.

ნაშრომში „კანონთა გონი“ მონტესკიე ბუნებითი წინაპირობებით – გეოგრაფიული მდებარეობით და კლიმატით – განპირობებულ სხვაობის ქრილში განიხილავს პოლიტიკური და სამოქალაქო კანონების, სახელმწიფო მმართველობის ფორმის, სამართლის რაობას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნებში. მონტესკიეს კონცეფციის მიხედვით, კლიმატის ბუნებამ წინდანინ განსაზღვრა აზია და აღმოსავლეთი მონობისათვის, ევროპა კი თავისუფლებისათვის. ამ მოსაზრების დასტურად, იგი იშველიებს ევროპის გეოგრაფიულ მდებარეობას, სადაც ზომიერი ჰავის ვრცელ სარტყელში რელიეფის პოლიტიკური დაყოფა ბუნებრივად ქმნის რამდენიმე საშუალო სიდიდის სახელმწიფოს, რომელთა ჰავა იმდენად შეუმჩნეველად იცვლება აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ, რომ ყოველი ქვეყნისა და მისი მეზობელი ქვეყნის ჰავა თითქმის მსგავსია. ფაქტობრივად, ევროპაში ერთმანეთს თანაბრად ძლიერი ერები უპირისპირდებიან. მონტესკიე ნეგატიური ასპექტით მოხაზავს ჰავის ზეგავლენას [საკუთრივ] ზომიერი სარტყელის არმქონე აზიისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებზე, სადაც საპირისპირო ვითარებაა: ჰავა იმდენად მკვეთრ კონტრასტს ქმნის, რომ ძალზე ცივ ჰავაში მდებარე ადგილებს უშუალოდ ესაზღვრება ძალზე ცხელი ჰავის მქონე ქვეყნები (თურქეთი, სპარსეთი, მონღოლეთი, ჩინეთი, კორეა და იაპონია); შესაბამისად, აქ ერები ერთმანეთს სიძლიერე-სისუსტის მიხედვით უპირისპირდებიან: მეომარი, მამაცი და აქტიური ხალხები უშუალო კონტაქტში არიან გასათუთებულ, ზარმაც, თვინიერ ხალხებთან; აქედან გამომდინარე, ერთი დამპყრობია, მეორე დაპყრობილი. გარდა ამისა, ავტორი დასძენს, რომ მსგავსი კონტრასტი შეინიშნება ერთი და იმავე ქვეყნის სხვადასხვა მხარის მკვიდრთა შედარებისასაც: ჩრდილოეთ ჩინეთისა და ჩრდილოეთ კორეის ხალხი უფრო მამაცია, ვიდრე სამხრეთისა. ამგვარი შედარების საფუძველზე მსჯელობის შემდეგ, მონტესკიე ასკვნის: *ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ცხელ კლიმატთა ხალხს სილაჩრე თითქმის ყოველთვის მონებად აქცევდა ხოლმე, ცივ კლიმატთა ხალხი თავისუფლებას ინარჩუნებდა. ეს ისეთი შედეგია, რომელიც თავისი ბუნებითი მიზეზებიდან მომდინარეობს.*

[„კანონთა გონი“, გვ. 295].

თუ როგორ განაწყოფს ცხელი ჰავა ადამიანებს მონობისადმი, ამ მოსაზრების ნიმუშად მონტესკიეს მოხმობილი აქვს ჩინეთი, რომლის კლიმატი ბუნებრივად აღძრავს მიდრეკილებას მონური მორჩილებისაკენ; სამაგიეროდ, ბუნებითი მიზეზები, ცივი ჰავა საფუძველს არ უქმნის მონობას ევროპაში, ადამიანებს განაწყოფს თავისუფლებისადმი, სადაც, გარემოებათა მიხედვით, პოლიტიკური თავისუფლება იზრდება ან მცირდება. აქედან გამომდინარე, ევროპის ქვეყნებში კანონთა ბატონობა უთავსდება სახელმწიფოს ინტერესებს, ადამიანის შინაგან აუცილებლობას და წარმოქმნის თავისუფლების სულისკვეთებას, რის გამოც ევროპის ყოველი ნაწილი ძნელად დასამორჩილებელი და დასამონებელია უცხო ძალისათვის [„კანონთა გონი“, გვ. 300]. ავტორის მოსაზრების თანახმად, ცივი ჰავა ერთგვარ ძალას ანიჭებს სხეულსა და გონებას, გულადი ქმედებების უნარს სძენს ადამიანებს, რომლებიც ახალგაზრდებით მამაცნი არიან. აღმოსავლეთისა და აზიის ცხელი კლიმატის ქვეყნების მკვიდრნი კი მოხუცებით გაუბედავნი არიან, ამ ქვეყნებში პოლიტიკური და სამოქალაქო თავისუფლება არასოდეს იზრდება, *აქ მონობის სულისკვეთება სუფევს, [...] რომელიც არასოდეს გამქრალა, მხოლოდ მონობის გმირობას ვხვდებით* [„კანონთა გონი“, გვ. 300]. საკუთარი დებულების გასამყარებლად, მონტესკიე იმონუმებს არისტოტელეს, რომლის თანახმადაც, *აზიელები მოხერხებულნი და გამჭრიახები არიან, მაგრამ გულადობა არ შესწევთ; აქედან მომდინარეობს ის, რომ ისინი მუდამ მორჩილებასა და მსახურებაში არიან* [არისტოტელე, პოლიტიკა, წ. VII].

ამგვარი მიმოხილვის შემდეგ, მონტესკიესათვის ნათელია, თუ რატომ არის ევროპის კლიმატის ქვეყნების მმართველობა მყარი წყობისა და მტკიცე კანონების მქონე, უმაღლესპუბლიკური ან მონარქიული და როგორ ანიჭებს ქველობა თუ ღირსება სიცოცხლეს ქვეყნის პოლიტიკურ კორპუსს, მოქმედ პოზიტიურ კანონებს და დასძენს: *კანონმდებელმა უნდა მისდიოს ერის სულისკვეთებას, როცა ის არ ეწინააღმდეგება მმართველობის პრინციპებს, რადგან ყველაზე უკეთ ჩვენ იმას ვიქმთ, რასაც თავისუფლად მყოფნი ჩვენი ბუნებრივი გენიის*

თანახმად ვიქმთ [...] მართალია, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს ღირსება, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს სახელმწიფოს ყველა ძალა ცრუ ღირსებაა, მაგრამ ეს ცრუ ღირსება ისევე სასარგებლოა საზოგადოებისათვის, როგორც ჭეშმარიტი ღირსება იქნებოდა სასარგებლო ცალკეულთათვის, ვისაც იგი ექნებოდა. [„კანონთა გონი“, გვ. 325, გვ. 55].

მონტესკიეს მკვეთრად ოპოზიციური პოზიცია უკავია აღმოსავლეთის ქვეყნების მიმართ, სადაც, დასავლეთისაგან განსხვავებით, არსებითად, შიშზე დაფუძნებული დესპოტური მმართველობა მეფობს; ამიტომ, აქ მთავარია სიმამაცის ჩაკვლა ადამიანებში, რომელთა ხვედრი არის უკიდურესი მორჩილება და სასჯელი; მონტესკიეს თქმით, ასეთი ტიპის მმართველობაში ხშირად სიტყვაც კი არ აქვთ ღირსების გამოსახატავად. როგორ უნდა აიტანოს იგი დესპოტმა, რომელსაც არავითარი ნესი არ გააჩნია? [„კანონთა გონი“, გვ. 300]. თუმცა, მონტესკიე ხაზგასმით აღნიშნავს იმ ფაქტსაც, რომ ჩინეთის იმპერიის დიდ სივრცეებთან დაკავშირებული სირთულეების მიუხედავად, ჩინეთის პირველმა კანონმდებლებმა გამოსცეს ძალიან კარგი კანონები, მმართველობა იძულებული იყო მათ მიჰყოლოდა და გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ეს ქვეყანა საჭიროებდა არა დესპოტის ტირანულ ხელისუფლებას, არამედ, მონარქის კანონიერ ხელისუფლებას, ზომიერ მმართველობას ისე, როგორც ეს იყო ოდესღაც ეგვიპტეში, როგორც ეს დღესაა ჰოლანდიაში [330].

კლიმატური პირობებით განპირობებული მკვეთრი სხვაობის კიდევ უფრო ნათლად წარმოსაჩენად, მონტესკიეს საგანგებო რეფლექსიის საგანია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნებში მოქმედი სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კანონთა არსი, სასამართლო გადაწყვეტილებათა გამოტანის ფორმა და სასჯელთა რაობა. მისი აზრით, ზომიერი ჰავის მქონე ქვეყნებში კანონიც ყველგან გონივრულია, ყველასათვის ცნობილია და ყველაზე პატარა მოხლეებსაც შეუძლიათ მისი მიყოლა. აღმოსავლეთის დესპოტური მმართველობის მქონე ქვეყნებში კი კანონი სულაც არ არსებობს, ის მხოლოდ და მხოლოდ დესპოტის ნებაა; მისი აზრით, ამ ქვეყნების მკვიდრ გაუბედავ და დაჩაგრულ ხალხებს ბევრი კანონი არც სჭირდებათ; იგი ხაზგასმით

აღნიშნავს იმასაც, თუ რა იშვიათად საუბრობდნენ მოგზაურები დესპოტურ ქვეყნებში მოქმედ სამოქალაქო კანონებზე.

რაც შეეხება სასჯელს, ავტორის მტკიცებით, თითქმის ყველა ევროპულ სახელმწიფოში სასჯელი იზრდებოდა ან მცირდებოდა იმის მიხედვით, თუ რამდენად უახლოვდებოდნენ ან შორდებოდნენ ეს სახელმწიფოები პოლიტიკურ თავისუფლებას; იმასაც დასძენს, თუ რა დიდი ძალაა შეწყალება ზომიერ მმართველობაში, თუმცა იგივე არ ითქმის დესპოტურ მმართველობაზე, რომელიც არათუ მოკლებულია ამ უპირატესობას, არამედ, არც იციან რა არის პატიება. მონტესკიეს აზრით, ხსენებული მმართველობის ტიპს სწორედ რომ სასჯელის სიმკაცრე შეესატყვისება, რის მაგალითადაც მას მოყავს ჩინეთი, სადაც, ზნეთა ხრწნის შესაბამისად, სასჯელი ყოველთვის იზრდებოდა; სიკვდილით ისჯებოდა ყველა, ვისაც ბრალად დაედებოდა იმპერატორის უპატივცემლობა და რაკი კანონით განსაზღვრული არ იყო თუ რა მოიაზრებოდა იმპერატორის უპატივცემლობით, ყველაფერი შეიძლება გამხდარიყო იმის საბაბი, რომ სურვილისამებრ აღეკვეთათ სიცოცხლე ნებისმიერისათვის. მონტესკიეს მიხედვით, მსგავსი ვითარება იყო იაპონიაშიც, სადაც კანონები ადამიანური კეთილგონიერების ყოველგვარ იდეას ამხობდნენ, დასჯის მიზანი არა დამნაშავის გამოსწორება, არამედ ხელმწიფისათვის მიყენებული შეურაცხოფისათვის შურისძიება იყო. უდიდეს დანაშაულად ითვლებოდა იმპერატორის ურჩობა, რომელიც სიკვდილით ისჯებოდა; ასევე, სიკვდილით ისჯებოდა ყოველი სიცრუე მაგისტრატის წინაშე, ფულზე აზარტულ თამაშებში მონაწილე ადამიანი. მონტესკიე თვლის, რომ მსგავს აზრებს დასაბამი მონობამ დაუდო, ისინი ეწინააღმდეგებიან ეჭვმიტანილის ბუნებრივ მიდრეკილებას თავდაცვისადმი. *იაპონიაში დესპოტიზმმა ულმობელობით თავის თავს გადააჭარბა. დაშინებულსა და გასასტიკებულ ადამიანებს ველარ მართავს ვერარა, გარდა კიდევ უფრო დიდი სისასტიკისა. აი, სათავე, აი გონი იაპონური კანონებისა! მაგრამ ამ კანონებში მეტი მძვინვარებაა, ვიდრე ძალა [...] განა ამით ისინი უმალ არ შეეგუებიან მკაცრ სასჯელებს? [...] უზომო სასჯელს თვით დესპოტიზმის გახრწნაც კი ძალუძს „კანონთა გონი“, გვ. 115-116].*

მონტესკიეს დესპოტიზმის კიდევ ერთ, აშკარა გამოვლინებად მიაჩნია ნაცვალგების კანონი, რომელიც ფართოდ გამოიყენება და მკაცრად ტარდება დესპოტურ სახელმწიფოებში, განსხვავებით ზომიერი სახელმწიფოებისაგან, სადაც მას თითქმის ყოველთვის არბილებენ. ჩინეთში მამებს სჯიან მათი შვილების შეცდომების გამო. ეს დესპოტიზმის იდეათა კიდევ ერთი გამოვლინებაა [...] სჯიან იმის გამო, რომ მათ არ გამოიყენეს მამობრივი ძალაუფლება, რომელიც ბუნებამ დაუდგინა და რომელიც თვით კანონებმა გააძლიერეს; ასეთი დასჯა მაინც იმას გულისხმობს, რომ ჩინელებს ღირსება არ გააჩნიათ; ჩვენში მამები, რომელთა შვილებსაც სასჯელი აქვთ მისჯილი და შვილები, რომელთა მამებსაც იგივე ხვედრი ხვდათ ნილად, იმდენად ისჯებიან სირცხვილით, რამდენადაც ჩინეთში დაისჯებოდნენ სიცოცხლის აღკვეთით [„კანონთა გონი“, გვ 122].

კანონსა და სამართალთან მიმართებით აღმოსავლეთის დესპოტური სახელმწიფოების სავალალო ვითარების გამოსწორების ერთადერთ გონივრულ გზად მონტესკიეს ესახება ქმედება ბრძენი კანონმდებლისა, რომელიც სასჯელისა და დაჯილდოების დროს შეეცდებოდა გონთა გაძლოლას სამართლიანი ზომიერებით, ფილოსოფიის, მორალისა და რელიგიის მაქსიმებით; დაიწყებდა სასჯელის შემცირებას მსუბუქი დანაშაულისათვის და, თანდათანობით, საერთოდ სასჯელს შეამსუბუქებდა; თუმცა იმასაც აღიარებს, რომ დესპოტიზმი არ ცნობს ხსენებულ საშუალებებს, მას ხალხი ამ გზით არ მიჰყავს.

მონტესკიე აღიარებს, რომ, მართალია, დესპოტური მმართველობა თავისი ბუნებით ყველგან ერთგვაროვანია, მაგრამ რელიგიურ რწმენას, აზროვნების ხასიათს, ადათებს, ზნეებს ძალუძთ მასში შეიტანონ მნიშვნელოვანი სხვაობები. ავტორის მოსაზრება ეფუძნება იმას, რომ ასეთ მმართველობაში ერთადერთი რამ, რაც, ზოგჯერ, შეიძლება დაუპირისპირონ ხელმწიფის ნება-სურვილს ეს არის რელიგია. თუ ხელმწიფე ბრძანებს, მამას მიატოვებენ, მოკლავენ კიდევ, მაგრამ არ დალევენ ღვინოს, თუნდაც ხელმწიფემ ეს ისურვოს და ბრძანოს. რელიგიის კანონები უფრო მაღალი რანგისაა, რადგან ისინი ერთნაირად სავალდებულონი არიან როგორც ხელმწიფისათვის, ისე მისი ქვეშევრდომებისათვის. [„კანონთა გონი“, გვ 57].

ასევე პოზიტიურად მიაჩნია ის ვითარება, თუ დესპოტურ სახელმწიფოში არის რაიმე წმინდა წიგნი (ყურანი, ვედები, კლასიკური წიგნები ჩინელებთან), რომელიც ქცევის წესებს იძლევა.

გარდა ამისა, მონტესკიესათვის ისიც ნათელია, რომ, როდესაც რელიგია გმობს იმას, რასაც სამოქალაქო კანონები უშვებენ, მაშინ სახიფათოა, სამოქალაქო კანონებმა არ დაუშვან ის, რასაც რელიგია უნდა გმობდეს; მისი აზრით, სამოქალაქო კანონების დარად, რელიგიაც ადამიანთა კარგ მოქალაქეებად ჩამოსაყალიბებლად უნდა ილტვოდეს. აქედან გამომდინარე, ყველაზე მეტად უნდა ერიდონ იმას, რომ ადამიანები არ ჩამოაშორონ სხვებისადმი სიყვარულსა და სიბრალულს. ამ თვალთახედვით, დიდი მისია აქვს რელიგიას, განსაკუთრებით, ქრისტიანულ რელიგიას, რომელიც უქადაგებს ადამიანებს ერთმანეთის სიყვარულს; ის, თუ რატომ ეთანადება კათოლიკური რელიგია უმალ მონარქიას, პროტესტანტული კი რესპუბლიკას, ამის მიზეზად მონტესკიე თვლის ევროპის ჩრდილოეთ ნაწილის მკვიდრ ხალხთა განსაკუთრებულ სწრაფვას დამოუკიდებლობისადმი, რომელიც შედარებით ნაკლებად აქვთ ევროპის სამხრეთში მცხოვრებთ, ამიტომ მათ კათოლიკობა შეინარჩუნეს.

მონტესკიე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობისათვის უცხოა ის დესპოტური რისხვა, რომლის მეშვეობითაც ხელმწიფე შურს ეძიებს და სისასტიკეს სჩადის. მას თითქმის შეუძლებელად მიაჩნია ქრისტიანობის დამკვიდრება ჩინეთში, სადაც მკვიდრთა რიტუალები თითქოს ურთიერთგანცალკევებისაკენ მოუწოდებენ ადამიანებს, რაც დესპოტიზმის სულისკვეთებას ესადაგება, სადაც ქალთა თავშეყრა ეკლესიაში, აღსარება, ზიარება, რელიგიის მსახურებთან ურთიერთობა არღვევს ქვეყანაში არსებულ ადათ-ჩვეულებებს, იმავდროულად დარტყმას აყენებს მის კანონებსა და რელიგიას, რომლებიც მოერივნენ ქრისტიანობას; თუმცა ამ მიზნის მისაღწევად გამოჩენილი გაუგონარი ძალისხმევა, მონტესკიეს, უმალ, მათი უძლეულების ნიშანად მიაჩნია.

რაც შეეხება იმას, თუ რატომ დამკვიდრდა ქრისტიანობა ევროპაში და რატომ დამარცხდა აზიაში, რატომ დამყარდა ასე იოლად მაჰმადიანობა აღმოსავლეთსა და აზიაში, რატომ აქვთ

ასეთი დიდი წარმატება ჩინეთში მაჰმადიანებს, ქრისტიანებს კი ასე ცოტა, ამის ერთ-ერთ მიზეზად მონტესკიეს მიაჩნია პოლიგამიის ინსტიტუტი, რომელიც უფრო აღმოსავლეთის კლიმატს ეთანადება, მონოგამიის კანონი კი უმალ დასავლეთის კლიმატის ფიზიკურ ბუნებას. მონტესკიეს რწმენით, პოლიგამია ეწინააღმდეგება თავად ადამიანურ ბუნებას; პოლიგამია სრულებით არაა საჭირო ადამიანთა მოდგმისათვის, მისი არც ერთი სქესისათვის – არც იმისთვის, რომელიც მის ბოროტად გამოყენების როლშია, და არც იმისთვის, რომელსაც ბოროტად იყენებენ. ასევე უსარგებლოა ბავშვებისთვისაც [...] მამას ისე ვერ ეყვარება ოცი შვილი, როგორც დედას უყვარს ორი „კანონთა გონი“, გვ. 286].

პოლიგამიის ინსტიტუტის განხილვის შემდეგ, მონტესკიე ეხება დემოგრაფიის საკითხს და აღნიშნავს, რომ, ტირანიის მიუხედავად, ჰავის წყალობით აღმოსავლეთის ქვეყნებში, სადაც ბრინჯი მოჰყავთ და, შესაძლოა, თევზის ცხიმოვანი ნაწილებიც ხელს უწყობს შობადობას, ხალხები მრავლდებიან სწრაფად; მისი აზრით, სწორედ ეს უნდა იყოს ჩინეთისა და იაპონიის მოსახლეობის დიდი რიცხვის მიზეზი. ჩინეთის ჰავა საოცრად უწყობს ხელს ადამიანური მოდგმის ზრდას. ქალები აქ ისეთი დიდი შვილოსნობით გამოირჩევიან, რომ მსგავს ვერსად შეხვდებით დედამინაზე. ყველაზე ულმობელი ტირანიც კი ვერ აჩერებს მოსახლეობის ზრდას [...] მიუხედავად ბავშვთა გადაგდების ჩვეულებისა, მოსახლეობა ჩინეთში მაინც განუწყვეტლივ იზრდება „კანონთა გონი“, გვ. 154-155]. ამ მიმართებით დასავლეთის განვითარებულ ხალხებში არასახარბილო დემოგრაფიული ვითარების გამოსასწორებლად, სადაც ახალ დროში საგრძნობლად შემცირდა შობადობა და მოსახლეობის რაოდენობა, ავტორს საჭიროდ მიაჩნია სახელმწიფოს მიერ სათანადო ღონისძიებების გატარება, კერძოდ, ეკონომიკის განვითარება და მინიმალური სოციალური სამართლიანობის უზრუნველყოფა.

ნაშრომში მონტესკიეს განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ზნე-ჩვეულებები, რომელთა საფუძველზეც იქმნება ხალხის ზოგადი სულისკვეთება, რომელიც მართავს ადამიანებს და, რაზეც, ასევე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს კლიმატი. მონტესკიეს დებულების მიხედვით, კლიმატის ძალაუფლება უპირველესია ყველა ძალაუფლებათა შორის „კანონთა გონი“,

გვ. 331]. ამიტომ, რაც უფრო მეტი ფიზიკური მიზეზი ეწვევა ადამიანებს მოსვენებისაკენ, მით უფრო მეტმა მორალურმა მიზეზებმა უნდა დაამორონ ისინი ამ უკანასკნელს და მით უფრო უნდა დაძლიოს კანონმდებელმა კლიმატით განპირობებული ნაკლოვანებები.

კლიმატური კონტრასტის საფუძველზე, ავტორი გამოკვეთს აღმოსავლეთის დესპოტური მმართველობის მქონე ქვეყნების მთავარი მაქსიმის არსს: ზნეთა და ჩვეულებათა უცვლელობა, რაც განაპირობებდა კანონმდებელთა მთავარ მიზანს – ხალხი ჰყოლოდათ მორჩილი, შრომის მოყვარე და განაფული. მონტესკიეს მიაჩნია, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნების კანონმდებელთაგან ჩინეთის კანონმდებლები უფრო გონიერნი აღმოჩნდნენ: მათ რელიგიას, ფილოსოფიას და კანონებს პრაქტიკული ხასიათი მისცეს; რელიგიის, კანონებისა და ზნე-ჩვეულებების გააერთიანებით ჩინეთის კანონმდებლებმა შექმნეს მორალი და ქველობა, რაც რიტუალებად იწოდა. ჩინეთის მმართველობის ტრიუმფი იყო მათი ზუსტად დაცვის უზრუნველყოფა; აქედან გამომდინარე, მთელ თავის ახალგაზრდობას ადამიანი რიტუალთა შესწავლას, ხოლო მთელ თავის ცხოვრებას მათ შესრულებას ანდომებდა.

მონტესკიეს მიხედვით, გეოგრაფიულ პირობებთან ადაპტაციით, სხვადასხვა კლიმატის პირობებში მოთხოვნილებათა განსხვავებულობამ წარმოქმნა ცხოვრების სხვადასხვა წესიც, დასაბამი მისცა განსხვავებული სახის კანონებს, რომლებიც მჭიდრო კავშირში იყო იმ ხერხებთან, რითაც ხალხები თავიანთ საარსებო საშუალებებს უზრუნველყოფდნენ. დედამინაზე, ალბათ, არ არსებობს ისეთი კლიმატი, სადაც შეუძლებელი იყოს შრომაში თავისუფალ ადამიანთა ჩაბმა. მაგრამ ვინაიდან კანონები ცუდად იყო შედგენილი ადამიანები გაზარმაცდნენ და ისინი მონებად აქციეს [„კანონთა გონი“, გვ. 272]. მონტესკიეს აზრით, მიწამ ნაყოფი რომ მოიცეს, საჭიროა დაულალავი შრომა, ასევე, დიდი ყურადღება მთავრობის მხრიდან; თქმულის მაგალითად მას მოყავს ჩინეთი, სადაც, რელაციების თანახმად, იმპერატორი ყოველ წელს აწყობდა „მინის გახსნის“ ცერემონიას; ამ სახალხო და საზეიმო აქტით მმართველებს ხალხში ხვნა-თესვის სურვილის გამოწვევა სურდათ; მეტიც,

ყოველ წელს იმპერატორი მერვე რანგის მანდარინობას უბოძებდა იმ მიწათმოქმედს, რომელიც ყველაზე მეტად გამოიჩინდა თავს. მონტესკიე დასძენს, რომ ქვეყნისათვის სასარგებლო შრომის სულისკვეთებით იყო ნაკარნახევი ჩინეთის 21-ე დინასტიის მესამე იმპერატორის გადანყევტილება: როდესაც მას ერთ-ერთ საბადოში აღმოჩენილი ძვირფასი ქვა მიუტანეს, მან ამ საბადოს დახურვა ბრძანა, რათა თავისი ხალხი არ დაეღალა იმ საქმეზე შრომით, რომელიც ვერც მის გამოკვებას შეძლებდა და ვერც მის შემოსვას [„კანონთა გონი“, გვ. 130]. იმავდროულად, მისი ქმედება წინაპრების პრინციპის – თუ არსებობს კაცი, რომელიც არ ხნავს ან ქალი, რომელიც არ რთავს, ეს ნიშნავს, რომ იმპერიაში ვიღაცას შია, ვიღაცას კი სცივა [„კანონთა გონი“, გვ. 130] – ერთგულებასაც ცხადყოფდა.

შეჯამების სახით, შეიძლება ითქვას, რომ „კანონთა გონში“ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნების ბუნებით წინაპირობებთან – გეოგრაფიულ გარემოსა და კლიმატთან – მიმართებით მონტესკიე განიხილავს თავად კანონთა გონს, რითაც იგი მოიაზრებს სხვადასხვა საგნებთან კანონთა მიმართებებს, რომლებიც მომდინარეობენ თავად საგანთა ბუნებიდან. ზოგიერთ შემთხვევაში მონტესკიეს კატეგორიული მსჯელობის მიუხედავად – მაგალითად, ცივი კლიმატის ადამიანების ახალგაზრდებით მამაცებად, ხოლო ცხელი კლიმატის მკვიდრთა მოხუცებით გაუბედავებად მოხსენიებამ, ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში (1815 წ.) ქართულად „კანონთა გონის“ (სათაურით „გულისხმისყოფისათვის სჯულთასა“) პირველი მთარგმნელის, დავით ბატონიშვილის უკმაყოფილება გამოიწვია, რაზეც დავით ბატონიშვილი წერს: „აქა სცთების ავტორი [...] სცთები, უფალო მონტესკუ! იარანალ რტიშჩევი და კნორინგი არიან მცხოვრებნი ცივისა კლიმატისანი და ბონაპარტე და მარშალ ნეი ცხელისა კლიმატისანი. ნუუმე ზემონი სჯობდნენ ქვემოთა ბიჭად და ანუ სარდლად?“ – საზოგადოების ცხოვრებაში გეოგრაფიული გარემოს (კლიმატის) როლის შესახებ მონტესკიეს კონცეფცია კვლავაც ღირებული და აქტუალობას მოკლებული არ არის.

LAW IN THE EAST AND WEST
(Charles-Louis Montesquieu on Natural Preconditions of Law)

Abstract

This article discusses the concept of Charles-Louis Montesquieu of the role of geographical environment (particularly climate) in political, economic and social life of the country. It is noted that for Montesquieu, the starting point is the following thesis: the natural conditions of the country are reflected in the general spirit of inhabitants, in their life style, and thus determine the essence of their political and civil laws, as well as the nature and principles of governance. In terms of difference caused by natural preconditions (geographical environment and climate) of Eastern and Western countries, Montesquieu discusses the spirit of laws, through which he considers a reference of positive laws to the variety of subjects such as: political and civil freedom, the form of state governance, customs and traditions, law, etc. Montesquieu's concept of the role of geographical environment (climate) in social life remains important and valuable.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანობა ვლადიმირ სოლოვიოვის მსოფლმხედველობაში

რუსი ფილოსოფოსის, ვლადიმირ სოლოვიოვის (1853-1900) შემოქმედების მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდა აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის სიღრმისეული ანალიზი და მათი ეკლესიების ისტორიის შესწავლა. ამ საკითხებს ის სხვადასხვა ასპექტით ეხებოდა მთელი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მანძილზე. ვ. სოლოვიოვი სწავლობდა საკითხის ისტორიულ, რელიგიურ, კულტურულ და პოლიტიკურ მხარეს. მისთვის ქრისტიანობა ერთიანი რამ იყო და გათიშული ეკლესიები ცალ-ცალკე ვერ იქნებოდნენ ამ ერთიანი იდეის მატარებლები. ეკლესიათა გათიშვა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ყველა სხვა გათიშვის საფუძველი იყო. ხოლო მათი გაერთიანება მისთვის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გაერთიანების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა. ის მწვავედ აკრიტიკებდა სლავოფილებს და მათ მიუთითებდა რუსეთისთვის დასავლეთის, კერძოდ, ევროპის, მნიშვნელობაზე. თავისი ცხოვრების გარკვეულ პერიოდში სოლოვიოვი ძლიერ იყო დაინტერესებული კათოლიციზმით და მან, 1886 წელს, რომის პაპსაც კი მისწერა წერილი, რომელშიც მას ეკლესიათა გაერთიანების იდეას სთავაზობდა. კათოლიციზმში ის აფასებდა მკაცრ იერარქიულ სტრუქტურას და მაღალ ორგანიზებულობას, თუმცა მას მართლმადიდებლობის და მისი მისტიკური რელიგიურობის გარეშე ცალმხრივად მიიჩნევდა. პროტესტანტობაში მას ხიბლავდა რაციონალობის და რელიგიურობის ერთიანობა. აქვე უნდა ითქვას, რომ ვ. სოლოვიოვს არასოდეს შეუქცევია ზურგი მართლმადიდებლობისთვის, თუმცა მას ხშირად სდებდნენ ბრალს ამაში¹. სლავოფილობასთან მისი

1 ვ. სოლოვიოვის ცხოვრების და შემოქმედების ყოვლისმომცველი მიმოხილვა იხ. А. Лосев, Владимир Соловьёв и его время, Москва 1990. აღსანიშნავია, რომ ვ. სოლოვიოვის შესახებ გერმანულ ენაზე გამოცემული

დამოკიდებულება არ იყო ერთგვაროვანი. ის ეთანხმებოდა სლავოფილებს იმაში, რომ „რუსეთი დიდ და თვითმყოფად სულიერ ძალებს ფლობს“, მაგრამ იქვე დასძენდა, რომ „მათ გამოსავლენად ის აუცილებლად საჭიროებს ცხოვრების და ცოდნის იმ ზოგადსაკაცობრიო ფორმების მიღებას და ქმედით ათვისებას, რომლებიც გამოიმუშავა დასავლეთმა ევროპამ“². მისთვის მიუღებელი იყო სლავოფილების ნაციონალიზმი და დასავლეთის გარეშე რუსეთის თვითმყოფადობაზე საუბარი „მხოლოდ ცარიელ პრეტენზიად“ მიაჩნდა. რუსული რელიგიური ფილოსოფიის გერმანელი მკვლევარი ულრიხ შმიდი მის რელიგიურ მრწამსს ახასიათებს როგორც ქრისტიანულ კოსმოპოლიტიზმს³. კაცობრიობის გადარჩენის ერთადერთ გზად ვ. სოლოვიოვს მიაჩნდა ეკლესიათა გაერთიანება და საყოველთაო მსოფლიო ეკლესიის შექმნა. თუმცა ეს გაერთიანება უნდა ყოფილიყო ნებაყოფლობითი და ყოველგვარი ძალდატანებისგან თავისუფალი. სხვათა შორის, პროტესტანტიზმს ის ცალკე ეკლესიად არ განიხილავდა და ფიქრობდა, რომ თუკი მართლმადიდებელი და კათოლიკური ეკლესიები გაერთიანდებოდნენ, ამ გაერთიანებულ მსოფლიო ეკლესიას პროტესტანტებიც ნებაყოფლობით შეუერთდებოდნენ⁴.

აღმოსავლეთის საკითხი

ვ. სოლოვიოვს ყოველთვის ანუხებდა აღმოსავლეთის საკითხი. ის ისტორიული და მისი თანამედროვე აღმოსავლეთის პირუთვნელი მსაჯული იყო. ვ. სოლოვიოვი, რასაკვირველია, დასავლეთშიც ვერ ხედავდა ქრისტიანული იდეალების

ერთ-ერთი პირველი მონოგრაფიის ავტორი იყო დ. უზნაძე, რომელმაც 1909 წელს ჰალეში დაიცვა დისერტაცია თემაზე: „Die metaphysische Weltanschauung Wladimir Ssolowiows mit orientierendem Überblick seiner Erkenntnistheorie“.

- 2 Вл. Соловьёв, Собрание сочинений, т. 5, С.-Петербург (6/т), III.
- 3 შდრ. U. Schmid, Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Freiburg – Basel – Wien, 2003, 16.
- 4 იხ. Вл. Соловьёв, Великий спор и христианская политика. В кн.: Византизм и Славянство, Москва, 2001, 310.

სრულყოფილ გამხორციელებას. მაგრამ როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის წარმომადგენელს და გულშემატკივარს, მას თავის ამოცანად უპირველეს ყოვლისა აღმოსავლეთის იმ გადახრათა და ცალმხრივობათა გამოვლენა მიაჩნდა, რომლებმაც ისტორიული განვითარების მანძილზე იჩინეს თავი. ამგვარი დიაგნოზი მისი თვითმიზანი კი არ იყო, არამედ მას ის აუცილებლად მიაჩნდა მათი დაძლევისთვის. არსებითად, ეს საკითხები წარმოადგენდა ქრისტიანობის ისტორიის ვ. სოლოვიოვისეული ანალიზის ძირითად თემას.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა ისტორიას და მათ ურთიერთობებს ვ. სოლოვიოვი განიხილავს არაერთ თავის წერილსა და წიგნში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი გამოკვლევები „Великий спор и христианская политика“ (1883) და „Византизм и Россия“ (1896). მაგრამ ჩვენ აქ შემოვიფარგლებით მისი პატარა წერილის „Восточный вопрос“ (1897) ანალიზით. ამ წერილში კონცენტრირებულადაა მოცემული აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის ზოგიერთი არსებითი ნიშანი და ისეთ სიღრმისეულ პრობლემებზეა ყურადღება გამახვილებული, რომლებიც დღევანდელი გადასახედიდანაც ინარჩუნებენ აქტუალობას და რომელთაც აქვთ არა მარტო რელიგიური, არამედ დიდი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მნიშვნელობაც.

რუსი ფილოსოფოსის წერილი გამოირჩევა განსაკუთრებული სიღრმით და, როგორც ყველა მნიშვნელოვანი ტექსტი, ის შეიძლება აისბერგს შევადაროთ, რომლის მხოლოდ მცირედი ნაწილია ხილული, ხოლო უდიდესი ნაწილი უხილავი რჩება. ასეთი ტექსტები ბევრად მეტს ამბობენ, ვიდრე ზედაპირზე ჩანს და განხილულ საკითხებში უფრო ღრმად ჩახედვის საშუალებას იძლევიან.

წერილის დასაწყისში ვ. სოლოვიოვი იხსენებს 1453 წელს ბერძნული კონსტანტინოპოლის თურქულ სტამბულად გადაქცევის ისტორიას და სვამს კითხვას: იყო თუ არა უაზრო შემთხვევითობა აღმოსავლეთ-რომაული იმპერიის დაცემა და ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე მუსულმანების მიერ მთელი ბერძნულ-სლავური სამყაროს დამონება? ამ კატასტროფით დათრგუნვილი ქრისტიანები დამარცხებაში მაშინდელი ცნო-

ბიერებისთვის დამახასიათებელი უბრალოებით ქრისტიანთა ცოდვებისთვის ღმერთის მიერ მოვლენილ სასჯელს ხედავენ. ვ. სოლოვიოვის სიტყვებით „ბავშვური გულუბრყვილობით გამოხატული ეს შეხედულება არსებითად ღრმად ჭეშმარიტია“⁵. ვ. სოლოვიოვი აზუსტებს, რომ აქ ინდივიდუალური ცოდვები კი არ იგულისხმება, არამედ კრებითი, ისტორიული ცოდვები. სწორედ ასეთი ცოდვების გამო დაეცა კონსტანტინოპოლი და ამის გაცნობიერებაზეა დამოკიდებული საერთოდ აღმოსავლეთის საკითხის გადაწყვეტა, რომელიც თავისი არსით რელიგიურ-პოლიტიკური ხასიათისაა.

დოგმატიკის სფეროში ქრისტიანული ჭეშმარიტებისგან ბოლო სერიოზული გადახრის, როგორც მას ვ. სოლოვიოვი უწოდებს, – ხატომბრძოლობის დაძლევის შემდეგ, ბიზანტია ფორმალურად, გარეგნულად პირნათლად იცავდა მართლწმენას და ამ მხრივ სასაყვედუროც არაფერია. მაგრამ, მისი სიტყვებით, მხოლოდ ფორმა კლავს. ბიზანტიელებმა კი სულ უფრო და უფრო დაივიწყეს მთავარი – ცხოველმყოფელი სული, რომელიც, როგორც შინაარსი შეავსებდა და გააცოცხლებდა გახვევებულ ფორმას. არაერთი კერძო ძალისხმევის მიუხედავად სული თანდათან გაქრა საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან. სულის გაქრობას შედეგად მოჰყვა იმპერიის კრებითი ორგანიზმის სრული რღვევა. ვ. სოლოვიოვის აზრით, ერებისა და სახელმწიფოებისგან, ისევე როგორც ცალკეულ პიროვნებებისგან, ქრისტიანული სული, უპირველესა ყოვლისა, ითხოვს საკუთარი თავით უკმაყოფილებას და სრულყოფილებისკენ სწრაფვას. ამის გარეშე წარმოუდგენელია ცხოვრების შენარჩუნება და გაუმჯობესება და, შესაბამისად, საზოგადოების და სახელმწიფოს პროგრესიც. ბიზანტიის საზოგადოება კი, მიუხედავად თავს დამტყდარი არაერთი უბედურებისა, თვითკმაყოფილებას ეძლეოდა და ზიზლით უყურებდა ყოველივე უცხოს და ახალს, მოკლებული იყო ყოველგვარ თვითკრიტიკას და არ ცდილობდა არსებული საზოგადოებრივი წყობა შეეთანხმებინა სიკეთის უზენაეს იდეალებთან, რომელთაც მხოლოდ სიტყვიერად და განცენებულ მსჯელობებში სცნობდა.

5 Вл. Соловьёв, Собрание сочинений, т. 10, С.-Петербург (6/т), 43.

**აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობა და
მათი ცალმხრივობანი**

აღმოსავლური საქრისტიანოს ასეთი მწვავე კრიტიკის შემდეგ, ვ. სოლოვიოვი სვამს კითხვას: განა დასავლური სამყარო უფრო ქრისტიანულია, ვიდრე აღმოსავლური? და იქვე პასუხობს: „რა თქმა უნდა, არა, თუ ვიგულისხმებთ მიღწეულ იდეალს და, რა თქმა უნდა, დიახ, თუ შევხედავთ ცოცხალ სწრაფვას და უკეთესისკენ ნამდვილ მოძრაობას. შუა საუკუნეების დასავლური ქრისტიანობის ყველა ისტორიული ნაკლის მიუხედავად, ის ამკვიდრებდა *ქმედით* რელიგიას, და როდესაც XV საუკუნეში დასასრულს მიუახლოვდა ეკლესიის მიერ ზრდასრული ერების სასტიკი მეურვეობა, ეს ერები წარმოგვიდგნენ სულიერ ძალთა და მისწრაფებათა მთელი სისრულით. ძველი ბერძნული კულტურის განძეულმა, რომელსაც ბიზანტიელი ბერძნები ყოველგვარი გამოყენების გარეშე ინახავდნენ თითქოსდა ძუნწის სკივრში, დასავლელ ევროპელთა ხელში მოხვედრისთანავე, ბიძგი მისცა ხელოვნებათა და მეცნიერებათა ისეთ მძლავრ „აღორძინებას“, რომელზეც ვერც კი იოცნებებდნენ ბიზანტიელი ბერძნები“⁶.

ვ. სოლოვიოვი განსაკუთრებით მაღალ შეფასებას აძლევს პირველი თაობის იტალიელ და გერმანელ ჰუმანისტთა მოღვაწეობას, რომლებიც, მისი თქმით, ჭეშმარიტად ღვთისმოსავი ადამიანები იყვნენ და რომლებმაც ღრმად შეისწავლეს და ქრისტიანული კულტურის გასაძლიერებლად ფართოდ გამოიყენეს წარმართული კულტურის საუკეთესო მიღწევები. ევროპელთა დაუმაშვრალი ძალისხმევით ასევე ძლიერ გაფართოვდა ქრისტიანობის გარეგანი საზღვრები და მთელ მსოფლიოში გავრცელდა ევროპული გერგილიანობა. ამას დაემატა დასავლური სამყაროს უდიდესი რელიგიური მოძრაობა – პროტესტანტიზმი, რომელსაც თავდაპირველად წმინდა ზრახვები ამოძრავებდა, თუმცა შემდგომში სხვადასხვა გადახრები და შეცდომებიც ვერ აიცილა თავიდან, და რომელმაც ეკლესიის გარდაქმნა და აღორძინება დაისახა მიზნად.

ვ. სოლოვიოვის აზრით, როგორადაც არ უნდა შევაფა-

6 Вл. Соловьёв, Собрание сочинений, т. 10, 44.

სოთ მთლიანობაში ახალი დროის დასავლური სამყარო, ის გვიჩვენებს სრულიად საპირისპირო სურათს, ვიდრე აღმოსავლური საქრისტიანო, რომელიც იმჟამად მხოლოდ ძალთა დაცემასა და სულიერ რღვევას განიცდიდა. დასავლეთი დაულაღვად ისწრაფვოდა და მოქმედებდა და თუმცა გადახრებისა და შეცდომებისგან თავისუფალი არ ყოფილა, მაინც ის გახდა განვითარების ძირითადი მამოძრავებელი ძალა მსოფლიოში. განვითარების ამ ფერხულში ქრისტიანული აღმოსავლეთიც უნდა ჩაბმულიყო, ვინაიდან ქრისტიანობა სწორედ განვითარების ვალდებულებას ნიშნავს და განვითარების პოტენციალი აღმოსავლეთსაც არანაკლები აქვს, ვიდრე დასავლეთს. თუმცა ეს არ მოხდა. აქ ვ. სოლოვიოვი რუსეთსაც გულისხმობს, რომელიც ბიზანტიის მემკვიდრე იყო და, მისი აზრით, მას უნდა ეტვირთა ის, რაც ბიზანტიამ ვერ შეძლო.

XVIII საუკუნიდან მოყოლებული ევროპაში და განსაკუთრებით ამერიკაში სულ უფრო და უფრო იჩინა თავი დასავლეთისთვის დამახასიათებელმა ისტორიულმა ცალმხრივობამ. დასავლურმა ქმედითმა და გერგილიანმა ხასიათმა თანდათან გარეგნული და ზედაპირული მიმართულება მიიღო. მოქმედებისკენ და პროგრესისკენ ზღვარდაუდებელი სწრაფვა გადაიზარდა აზრსმოკლებულ ფორიაქსა და საკუთარი დაბალი პიროვნების დამკვიდრების მანიამი, რისი განმტკიცებაც ხდებოდა სხვადასხვა სამართლებრივი მექანიზმებით. საბოლოოდ ამან უზომოდ გააძლიერა ადამიანური, პიროვნული ასპექტი, უფრო მაღალის სანინააღმდეგოდ და საზიანოდ. ღვთისნიერებას მოკლებული ჰუმანიზმი ნატურალიზმად და ეგოიზმად გადაიქცა და ადამიანური სანყისი მოსწყდა ღვთაებრივს. ამით ადამიანმა დაკარგა ცხოვრების უზენაესი მიზანი და მიუხედავად გარეგნული წარმატებებისა და მონაპოვრებისა, არსებითად დაუძღურდა, დაკარგა ორიენტაცია და ამქვეყნიურ ამაოებათა მონა გახდა. აქამდე მიიყვანა დასავლეთი ღვთაებრივი სანყისის დავინყება და ადამიანური სანყისის გადაფასება.

ეს ცალმხრივობა სრულიად საპირისპირო იყო იმისა, რამაც დალუპა ბიზანტია. თუ დასავლეთში ღმერთის დავინყება გახდა დაცემის მიზეზი, ბიზანტიაში ადამიანის დავინყება გამოიწვია მისი განადგურება. რეალური ადამიანის იგნორირებით ბიზან-

ტიამ დაივიწყა ქრისტიანობის არსი, რასაც ის თავგამოდებით იცავდა სიტყვიერად. ქრისტიანობის არსი კი ის არის, რომ ქრისტეში ღმერთი სრული და კაცი სრული განუყოფლად და არსებითადაა გაერთიანებული. ამიტომ ადამიანი უნდა იყოს კერძო თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყურადღების ცენტრში.

აქ ვ. სოლოვიოვი გულისხმობს იმას, რომ მართლმადიდებლურმა და კათოლიკურმა ეკლესიებმა, რომლებიც დიოფიზიტობას აღიარებენ ქვეშარიტ ქრისტიანობად და რომელთაც ჯერ კიდევ მათ გათიშვამდე, 451 წელს, ქალკედონის მე-4 მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მცდარად მიიჩნიეს მონოფიზიტობა ანუ ქრისტეში მხოლოდ ერთი – ღვთაებრივი ბუნების აღიარება, ამით ვალდებულება აიღეს ინდივიდუალური, საზოგადოებრივი თუ სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში პატივი ეცათ ორივე – ღვთაებრივი და ადამიანური – ასპექტისთვის და ყველგან გაეტარებინათ ის პრინციპები, რომელთაც მათი აღმსარებლობა ითხოვდა⁷. დასავლეთმა ეს დაარღვია ადამიანური ასპექტის გადაფასებით და ღვთაებრივის იგნორირებით, რაც, ვ. სოლოვიოვის აზრით, დასავლური სამყაროს ყველა კრიზისის არსებითი მიზეზია, ხოლო აღმოსავლეთმა – ადამიანის ვერდანახვით და მხოლოდ ღვთაებრივზე აბსტრაქტული აპელირებით.

ბიზანტიის იმპერიის დაცემის არსებითი მიზეზი

მუსულმანობას, რომელმაც იმთავითვე დააშორა ერთმანეთს ღმერთი და ადამიანი, ეს საყვედური არ ეთქმის. ის თავისი რელიგიიდან გამომდინარე პატიოსნად მოქმედებდა და

7 სხვათა შორის, ბიზანტიამ მოგვიანებითაც, კერძოდ VIII-IX საუკუნეებშიც უარი უთხრა მონოფიზიტობას, როდესაც დიდი შიდარელიგიური და შიდაპოლიტიკური ბრძოლების შემდეგ საბოლოოდ უკუაგდო ხატომბრძოლობა, რომლის საფუძველიც სწორედ მონოფიზიტობა იყო. ვინაიდან როცა ღმერთი ტრანსცენდენტურ არსებადაა გაგებული, შეუძლებელია მისი გამოსახვა და ხატებთან ბრძოლაც ამას გულისხმობდა. მაგრამ ბიზანტიამ ამის შემდეგაც ვერ განახორციელა რეალურ ცხოვრებაში დიოფიზიტობიდან გამომდინარე ვალდებულებები და ცხოვრების ყველა სფეროში განაგრძო ადამიანური საწყისის უგულუბლყოფა.

ამდენად საკუთარ თავთან მართალი იყო და შინაგანად გაორებული და ყალბი ბიზანტიაც სამართლიანად დაამარცხა. ისლამი თავისი ბუნებით მონოფიზიტური რელიგიაა, რომლისთვისაც ღმერთი ტრანსცენდენტური არსებაა და ამდენად ადამიანისთვის მიუწვდომელი. მისი ღმერთი მხოლოდ უბრძანებს თავის მიმდევრებს და ნაბრძანების უსიტყვო შესრულებას ითხოვს მათგან. ის არ უხსნის მათ, თუ რატომ უნდა შესრულდეს მისი მცნებები. ქრისტე კი უხსნის თავის მოწაფეებს თავის მოქმედებებს, როდესაც ისინი მათ ვერ იგებენ. ის ყველაფერს ადამიანების თვალწინ აკეთებს, რისთვისაც ძველი რელიგიის – ასევე „მონოფიზიტურის“ – მიმდევრებისგან საყვედურსაც იღებს, რადგან მათ ადამიანები მომწიფებულად არ მიაჩნიათ ღვთაებრივი საიდუმლოებებისთვის. ის პასუხს სცემს ადამიანთა კითხვებს და მათ მეგობრებს და უმრწემეს ძმებს უწოდებს. ქრისტიანულ რელიგიაში ადამიანებისთვის ტრანსცენდენტური, მიუწვდომელი მამა ღმერთია, რომელიც არავის უხილავს ძის გარდა. ძე კი დედამიწაზე ჩამოვიდა ადამიანებთან. მისი მოწაფეები, უპირველეს ყოვლისა, დაბალი ფენების წარმომადგენლები იყვნენ, რაც კიდევ უფრო უსვამს ხაზს ადამიანურ ასპექტს. ამით მან ისინი დიდი პატივის ღირსად სცნო. ამიტომ ვინც ქრისტეს აღიარებს, მან თავადაც პატივი უნდა სცეს კონკრეტულ ადამიანს. ასეთი პატივისცემა მართებს ნებისმიერ ადამიანს, მიუხედავად მისი სოციალური სტატუსისა თუ რეგალიებისა და მართებს სახელმწიფოსაც მთელი თავისი იერარქიული სტრუქტურების ჩათვლით. აი, რა არის ისტორიის ვ. სოლოვიოვისეული ანალიზის „უხილავი“ ნაწილი და რა უდევს საფუძვლად მის აზრთა წყობას.

რასაც მუსულმანობა თავისი რელიგიის შესაბამისად ღიად და დაუფარავად აკეთებდა, იმას ბიზანტია მის მიერ წერილობით და სიტყვიერად აღიარებული სარწმუნოებრივი პრინციპების საწინააღმდეგოდ ფარულად და ყალბად სჩადიოდა. მათი საერთო ცდომილების ფონზე, მუსულმანები უფრო მართლები და ამიტომაც უფრო ძლიერები იყვნენ და უნდა გაემარჯვათ კიდევ ბიზანტიელებზე, ვინაიდან, ვ. სოლოვიოვის ხედვით, ისტორიას აქვს შინაგანი ლოგიკა და ზნეობრივი საზრისი. სწორედ ამ შინაარსს დებდა ვ. სოლოვიოვი თავისი წერილის

დასაწყისში ნახსენებ „კრებით ცოდვებში“ და ამიტომაც ეთანხმებოდა ის უბრალო მორწმუნეების მიერ ბიზანტიის იმპერიის დაცემის „ბავშვური გულუბრყვილობით“ გამოხატულ ახსნას. თანამედროვე ისტორიკოსისთვის ასე უჩვეულო და მოულოდნელი არგუმენტებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნების პლატონური სიმალღებებიდან, ხსნის ვ. სოლოვიოვი 1453 წელს თურქების მიერ კონსტანტინოპოლის აღებას და მსოფლიო რუკიდან ერთ დროს მრისხანე იმპერიის გაქრობას.

სამომავლო ამოცანა

რუსი ფილოსოფოსის გადასახედიდან თუ შევხედავთ, აღმოსავლეთის ეს „ისტორიული წყევლა“ – ადამიანის „ვერ შემჩნევა“ – მხოლოდ ძველი ეპოქებისთვის არ იყო დამახასიათებელი. ის წითელ ზოლად გასდევს ქრისტიანულ (და არა მარტო ქრისტიანულს!) აღმოსავლეთს მომდევნო ეპოქებშიც. ახლო წარსულში ამ „წყევლის“ განსაკუთრებით სასტიკი ფორმა იყო საბჭოთა კავშირის ტოტალიტარული რეჟიმი. ადამიანის „ვერ შემჩნევა“ და იგნორირება დღემდე რჩება აღმოსავლეთის ძირითად პრობლემად და გამოწვევად ინდივიდუალური, საზოგადოებრივი თუ სახელმწიფოებრივი ცხოვრების არსებითად ყველა სფეროში. და აქ, რასაკვირველია, არც საქართველოა გამონაკლისი. სამოქალაქო საზოგადოება, რომლის მშენებლობაც დღეს ქართული სახელმწიფოს ღიად დეკლარირებული მიზანია, ნიშნავს ისეთი ადამიანების ერთობას, რომლებიც სხვების მითითებებით კი არ მოქმედებენ, არამედ „იჩენენ სიმამაცეს, გამოიყენონ საკუთარი განსჯის უნარი“ (კანტი), ცდილობენ ურთიერთობებში დაიცვან საკუთარი და სხვების ღირსებები, შეამჩნიონ ადამიანი როგორც ასეთი, პატივი სცენ მას და ადამიანთა ორგანიზების ისეთი ფორმები შექმნან, სადაც თავად ადამიანი და მისი განვითარება იქნება ამოსავალი წერტილი და მიზანი. მაშინ ქრისტიანული აღმოსავლეთი უკეთ შეძლებს იმ ამოცანების შესრულებას, რომელთაც ვ. სოლოვიოვი მას უსახავს თავის წერილში.

ვ. სოლოვიოვი წერილს ამთავრებს შემდეგი კითხვით: როგორ უნდა მოხდეს უძრავი და მოუქნელი აღმოსავლეთისა და ამქვეყნიურ ამაოებას აყოლილი დასავლეთის ცალმხრივობათა დაძლევა სრული ჭეშმარიტების ცოცხალი განხორციელებით? „არსებობს ისეთი მსოფლიო ძალა, რომელიც ისტორიის მსვლელობაში ჭეშმარიტად გააერთიანებს ღვთაებრივ სანყისს ადამიანურთან, ღვთისმოსაობას განათლებასთან, რელიგიას ჰუმანიზმთან, აღმოსავლეთის ჭეშმარიტებას დასავლეთის ჭეშმარიტებასთან და ამ სრული ჭეშმარიტების სახელით შესძახებს განრღვეულ ბერძნულ-სლავურ სამყაროს: ალსდევ და ვიდოდე!“⁸

და ბოლოს, ერთი ისტორიული იმაგინაცია: აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ცალმხრივობათა დაძლევის და მათი გაერთიანების აუცილებლობის ვ. სოლოვიოვისეული იდეა უნებლიედ გვახსენებს ერთ ძველ იგავს, რომელიც ცნობილია სახელით „ბრმა და ხეიბარი“ და რომლის სხვადასხვა ვერსია მრავალ კულტურაშია დადასტურებული და არაერთხელ დამუშავებული ხელოვანთა მიერ პოეზიაში, მუსიკაში, ფერწერა-სა თუ ქანდაკებაში. განსაკუთრებით საყურადღებოა გერმანელი მოქანდაკის და მწერლის ერნსტ ბარლახის ამავე სახელწოდების ბრინჯაოს რელიეფი. იგავის ძველ ჩინურ ვერსიაში დიდი განსაცდელის პირისპირ ცალ-ცალკე უძღური ბრმა და ხეიბარი ძალისხმევას აერთიანებენ და სასტიკ მტერს დაუსხლტებიან იმით, რომ ბრმა მხრებზე შეისვამს ხეიბარს და ასე გავლენ ორივენი სამშვიდობოს. საინტერესოა, რომ ბარლახის რელიეფში ხეიბარი (ვ. სოლოვიოვის მიერ სახარებიდან ნასესხები და თავის წერილში აღმოსავლეთის მიმართ არაერთხელ გამოყენებული სიტყვით: „расслабленный“ – „განრღვეული“) ცისკენ იყურება, ბრმას კი ადამიანებისკენ აქვს თავი მიქცეული, რაც ზუსტად შეესაბამება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ცალმხრივობათა ვ. სოლოვიოვისეულ გაგებას და კარგად გადმოსცემს ძალისხმევის გაერთიანების შემთხვევაში მათი დაძლევის შესაძლებლობას.

8 Вл. Соловьёв, Собрание сочинений, т. 10, 45.

**EASTERN AND WESTERN CHRISTIANITY IN
VLADIMIR SOLOVYOV'S WORLDVIEWS**

Abstract

In the light of splitting Eastern and Western churches in the Middle Ages, the Russian philosopher Vladimir Solovyov considered the development of Christianity as unilateral in its nature. In his opinion, Eastern Christianity lacked the development of the human aspect, while Western Christianity lacked the development of the divine aspect. The idea of Christianity, in his opinion, means equal respect for both aspects, which is possible through the unification of the both of their aspirations. As a precondition for such unification V. Solovyov considers the unification of Eastern and Western churches in universal world church.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- Лосев, Алексей: Владимир Соловьёв и его время, Москва, 1990.
Соловьёв, Владимир: Собрание сочинений, т. 5, С.-Петербург (б/г).
Соловьёв, Владимир: Собрание сочинений, т. 10, С.-Петербург (б/г).
Соловьёв, Владимир: Великий спор и христианская политика. В кн.: Византизм и Славянство, Москва, 2001.
Schmid, Ulrich: Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Freiburg – Basel – Wien, 2003.

გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე ქართული აზროვნება

გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებისადმი ინტერესი განუზომლად დიდია ქართულ საზოგადოებაში. მის მიერ განვითარებული მეტად შთამბეჭდავი მხატვრული სახეები, თეორიული კონცეპტები და ორიგინალური იდეები დღესაც მძაფრი განსჯა-განხილვის საგანია. ეს არც არის მოულოდნელი! გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებამ დიდი როლი შეასრულა XX საუკუნის დასაწყისისა და თანამედროვე ქართული აზროვნების ფორმირების საქმეში!

გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედების ყოვლისმომცველი ანალიზი ჯერ კიდევ მომავალი კვლევა-ძიების საქმედ გვესახება. კომუნისტური მმართველობის პირობებში შეუძლებელი იყო ამ დიდი ქართველი მოაზროვნის ფილოსოფიური, სოციოლოგიური, ესსეისტურ-კრიტიკული თუ მხატვრული ნაშრომების ჯეროვანი შესწავლა და შეფასება¹.

გრიგოლ რობაქიძე არა მარტო ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელთაგანია, არამედ იგი თანამედროვე ქართული ფილოსოფიური და სოციოლოგიურ-კულტუროლოგიური აზროვნების სათავეებთან დგას. შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის ქართული თეორიული აზროვნების ინიციატორები გრ. რობაქიძის ლექცია-სემინარებით საზრდოობდნენ. შემთხვევითი არც ის არის, რომ აკაკი წერეთელი გაცეხასა და აღფრთოვანებას ვერ მალავდა ახალგაზრდა ქართველი კალმოსანის მომნუსხველი გამოსვლების გამო.

გრიგოლ რობაქიძემ მართლაც ახალი ეპოქა შექმნა ქარ-

1 შდრ. თ. ირემაძე, გრიგოლ რობაქიძე და ნიცშეს ფილოსოფია. ინდივიდუალიზმი – კომუნიკაცია – უნივერსალიზმი, იხ.: ნიცშე საქართველოში. ეძღვნება თამაზ ბუაჩიძის ნათელ ხსოვნას, რედაქტორი – თ. ირემაძე, თბილისი, 2007, 47.

თულ სააზროვნო სინამდვილეში. მის მიერ შექმნილი თეორიული და მხატვრული სამყარო აღბეჭდილია ორიგინალობით, სიახლისა და სიღრმის უჩვეულო ძიების განუმეორებელი პათოსით. იგი დასავლური აზროვნების მაგისტრალურ ხაზს – პლატონი, ი. კანტი, ფრ. ნიცშე, გ. ზიმელი, ო. შპენგლერი და ა.შ. – ჯერ კიდევ ადრეულ წლებში ეზიარა, ხოლო მისი ასახვისა (რეცეფციისა) და გარდასახვის (ტრანსფორმაციის) საყურადღებო მცდელობები თავისი შემოქმედების ადრეულ პერიოდშივე გადმოსცა მეტად საყურადღებო ესსეებისა და კრიტიკული წერილების სახით. აქ უკვე კარგად ჩანს სამყაროს საიდუმლოებათა ამოხსნის დაუოკებელი სურვილით შთაგონებული მკვლევარი-შემოქმედი². მას არა მარტო ქართული თაურფენომენის, ფესვების, ძირების მოჩხრეკა-მოძიების საკითხები აწუხებს, არამედ დიდი ინტენსიობით ეკიდება (ქართული) საზოგადოების თეორიული ლეგიტიმაციის პრობლემებსაც, რაც მოტივირებულია დიდი გერმანელი მოაზროვნეების (კანტი, ნიცშე, ზიმელი) ნაშრომების ორიგინალური ხედვითა და ანალიზით³. გრ. რობაქიძის კულტუროლოგიური წერილებიც გერმანული აზროვნების კვალს ატარებს. გავიხსენოთ, თუნდაც, მისი საინტერესო ესსე, – „რა არის მოდა?“ (1902 წ.), – და „სოციოლოგიური ეტიუდები“ (1902 წ.), რომლებიც დიდი გერმანელი სოციოლოგის, გეორგ ზიმელის სოციალურ-ფილოსოფიური ნააზრევის გავლენითაა შექმნილი.

ყოველივე ზემოთქმულის შედეგად, გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ გადასახედია ქართულ ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში მყარად ფესვგადგმული აზრი, რომლის თანახმად, XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების დამწყებად მიჩნეული არიან: შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, დი-

2 შდრ. თ. ირემაძე, ინდივიდუალიზმი და ინტერსუბიექტურობა, იხ.: თ. ირემაძე, ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი, 2013, 87-94.

3 იხ. თ. ირემაძე, ფრიდრიხ ნიცშე და გრიგოლ რობაქიძე, იხ.: საზოგადოება – ცოდნის ტრანსფორმაცია – ფილოსოფია, რედაქტორ-შემდგენლები: თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე, გ. ბარამიძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, 65-68; მისივე, ინდივიდუალიზმი თუ ინტერსუბიექტურობა? (ნიცშე და კანტი გრიგოლ რობაქიძის ნააზრევში), იხ.: გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლები და წინათქმის ავტორები: მ. თავხელიძე, თ. ირემაძე, თბილისი, 2011, 110-123.

მიტრი უზნაძე და ა.შ. ჩემი აზრით, თანამედროვე ქართული თეორიული აზროვნების მოთავედ სწორედ გრ. რობაქიძე შეიძლება ჩავთვალოთ. ამ მოსაზრებას ისიც ამყარებს, რომ გრ. რობაქიძე XX საუკუნის დასაწყისში არა მარტო თეორიული და ისტორიული ფილოსოფიის შესახებ აქვეყნებდა საგულისხმო წერილებს ქართულ პრესაში, არამედ მაშინდელი სოციოლოგიისა (მაგალითად, სოციოლოგიის საგნის, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების საკითხები, ოჯახის სოციოლოგიის პრობლემები და ა.შ.) და კულტურის მეცნიერებათა აქტუალური საკითხების შესახებაც.

აქვე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედების გვიანდელი პერიოდი ბევრ კითხვას აღძრავს მისი ნააზრევის კრიტიკოსებსა თუ თაყვანისმცემლებში. გრ. რობაქიძის ცნობილი ესსეები ჰიტლერისა და მუსოლინის შესახებ უთუოდ წარუმატებელ, მეტიც საშიშ თეორიულ კონცეპტებად უნდა იქნეს განხილული. აზროვნება, რომელიც მშვიდობისმოყვარე პათოსისა და საკაცობრიო, გლობალური პასუხისმგებლობის დამკვიდრებას ისახავს მიზნად, ამგვარი სახის ნააზრევის მკაცრ შეფასებას ვერ ასცდება. ძნელი სათქმელია, თუ რა ამოძრავებდა გრ. რობაქიძეს, როცა იმდროინდელი სამყაროს ორი დიდი მტარვალის შესახებ გარკვეული აღმაფრენით წერდა! ესსეები ჰიტლერისა და მუსოლინის შესახებ გრ. რობაქიძის შემოქმედების ჩრდილოვან მხარეს მიეკუთვნება და მათი გამართლებისა თუ დაცვის რაიმენაირი მცდელობაც კი ისევე სახიფათო მოვლენად უნდა იქნეს მიჩნეული, როგორც თავად ეს ნაწარმოებია.

და მაინც! გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებიდან ქართული კულტურის მდიდარ საგანძურს, უწინარეს ყოვლისა, შემორჩება მისი არაჩვეულებრივად ღრმა და საინტერესო ესსეები, კრიტიკული წერილები, ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ-კულტუროლოგიური ეტიუდები და მხატვრული ნაწარმოებები, რომელიც ქართველმა შემოქმედმა მისი საქართველოში მოღვაწეობის ჟამს შექმნა. ეს ქმნილებები აზროვნების უჩვეულო სტიმულს სძენს მათ მკითხველს; ისინი გვიბძგებენ, რომ „უცნობი საქართველოს“ ის ხატი აღმოვაჩინოთ, რომელიც გრ. რობაქიძემ თავისი მსოფლხედვით შექმნა.

**GRIGOL ROBAKIDZE AND CONTEMPORARY GEORGIAN
THOUGHT**

Abstract

The interest towards Grigol Robakidze's works is significantly great in Georgian society. The artistic images, theoretical concepts and original ideas developed by him are still the subject of heated discussions. The present article deals with the urgent issues of Robakidze's outlook in the context of contemporary thought as well as showing that contemporary Georgian thought, to a great extent, is obliged to his creative works.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- ირემაძე, თენგიზ: ფრიდრიხ ნიცშე. „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“: ტექსტი და კონტექსტი, თბილისი, 2006.
- ირემაძე, თენგიზ: გრიგოლ რობაქიძე და ნიცშეს ფილოსოფია. ინდივიდუალიზმი – კომუნიკაცია – უნივერსალიზმი, იხ.: ნიცშე საქართველოში. ეძღვნება თამაზ ბუაჩიძის ნათელ ხსოვნას, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი, 2007, 47-56.
- ირემაძე, თენგიზ: ფრიდრიხ ნიცშე და გრიგოლ რობაქიძე, იხ.: საზოგადოება – ცოდნის ტრანსფორმაცია – ფილოსოფია, რედაქტორ-შემდგენლები: თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე, გ. ბარამიძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, 65-68.
- ირემაძე, თენგიზ: ინდივიდუალიზმი თუ ინტერსუბიექტურობა? (ნიცშე და კანტი გრიგოლ რობაქიძის ნააზრევში), იხ.: გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლები და წინათქმის ავტორები: მ. თავხელიძე, თ. ირემაძე, თბილისი, 2011, 110-123.
- ირემაძე, თენგიზ: ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი, 2013.
- Iremadze, Tengiz: Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien, in: Nietzsche-Studien, Bd. 35 (Berlin – New York, 2006), 218-227.
- Иремадзе, Тенгиз: Філософія Фридриха Ніцше і Творчість Григола Робакидзе: індивідуалізм – комунікація – універсалізм, Переклад з російської В. Недашківського // «Філософська думка», № 4 (2010), 35-42.

დასავლურისა და აღმოსავლურის დიალექტიკა გრიგოლ რობაქიძის კულტურფილოსოფიაში

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ გრიგოლ რობაქიძესთან ცნებები დასავლეთი და აღმოსავლეთი (კულტურ-)ფილოსოფიური კატეგორიებია და არა კულტუროლოგიური. შესაბამისად, გრ. რობაქიძე ცდილობს გადმოსცეს დასავლურისა და აღმოსავლურის, როგორც სპირიტუალურ სივრცეთა, ჰერმენევტიკა და დააფუძნოს ამ ორი დაპირისპირებული ფენომენის, როგორც თეზისისა და ანტითეზისის, სინთეზი. ხოლო, თავის მხრივ, ამ სინთეზის შესაძლებლობას გრ. რობაქიძე უკავშირებს როგორც მოდერნიზმის ეპოქის ადამიანის, ისე ზოგადად ადამიანის ეგზისტენციალური ხსნის გზას და ამგვარად აღნიშნული კულტურფილოსოფიური პრობლემატიკა მას იმთავითვე გადააქვს წმინდად ფილოსოფიურ სიბრტყეზე, კერძოდ, ეგზისტენციალური ფილოსოფიის პრობლემატიკის სიბრტყეზე.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთმიმართების პრობლემას იმპლიციტურად თუ ექსპლიციტურად რობაქიძის მთელი შემოქმედება ეძღვნება, როგორც მხატვრული (მაგ., რომანი „გველის პერანგი“, რომან-ფრაგმენტი „ფალესტრა“), ისე თეორიული. ამ თვალსაზრისით გამოირჩევა მისი გერმანულენოვანი ფილოსოფიური ესსე „სიცოცხლის განცდა დასავლეთსა და აღმოსავლეთში“, რომელიც შესულია გერმანიაში გამოცემულ რობაქიძის ფილოსოფიური ესსეების კრებულში „დემონი და მითოსი“¹.

ესსეში დასავლეთისა და აღმოსავლეთის, შესაბამისად, აღმოსავლურისა და დასავლურის, დიალექტიკას რობაქიძე ონტოლოგიურ ჭრილში განიხილავს. თავდაპირველად რობაქიძე გადმოსცემს ორ ურთიერთდაპირისპირებულ ონტოლოგიურ ხედვას, რომელიც ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ გონით

1 იხ. G. Robakidse, Lebensgefühl im Westen und Osten, in: ders., Dämon und Mythos. Eine magische Bildfolge, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1935, 43-63.

სივრცეშია განვითარებული: რობაქიძის მიხედვით, აღმოსავლეთში ყოფიერება გამუდმებით აღიქმება და განიცდება, როგორც საკრალური სივრცე (ლოგოსის სივრცე), ხოლო ემპირიული ბუნება განიხილება, როგორც ღვთაებრივი შესაქმის ემანაცია, მაშინ, როდესაც დასავლეთში ყოფიერების აღქმა იმთავითვე დესაკრალიზებულია და ბუნება განიხილება როგორც „მკვდარი“ წარმონაქმნი, მატერია, რამდენადაც დასავლეთი წარმოადგენს დესაკრალიზებულ და სეკურალიზებულ სივრცეს (რაციოს სივრცე).

შესაბამისად, რობაქიძესთან აღმოსავლეთი მოაზრებულია როგორც ღვთაებრივი პირველსაწყისების ემანაციათა სივრცე, ხოლო დასავლეთი – მხოლოდ როგორც ემპირიულ მეტამორფოზათა და მეცნიერული და მანქანურ-ტექნიკური პროგრესის სივრცე. ანუ, აღმოსავლეთი *პირველსაწყისი (Urbeginn)*, ხოლო დასავლეთი *საწყისი (Beginn)*:

„ყოველი საგანი, ყოველი არსი აქ (ე.ი. აღმოსავლეთში – კ.ბ.) თავის თავშია შთანთქმული, თითქოს ყოველწუთს პირველქმნილის ქროლვას შეისუნთქავსო. შესაქმისეული ქროლვა აქ ყველაფერს მსჭვალავს. [...] მიწა აღმოსავლეთში იმაზე უფრო მეტია, ვიდრე წმინდა წყლის ფიზიკური სხეული: ის კოსმიური არსებაა, რომელიც მითოსით სუნთქავს. [...] ახლა კი დასავლეთს მივხედოთ. აქაც არის მშვენიერი და გამაოგნებელი ლანდშაფტები, მაგრამ მათში არ იგრძნობა შესაქმისეული ქროლვა, იგი შემოქმედისაგან მიტოვებულია. [...] მიწა აქ მხოლოდ ფიზიკური სხეულია, ნიადაგია, რომელიც განაშენიანებულ და მოყვანილ უნდა იქნას.

ამგვარად, აღმოსავლეთი და დასავლეთი ორი თავისთვის არსებული სამყაროა, არა მხოლოდ გეოგრაფიული თვალსაზრისით, არამედ უპირატესად საგანთა წყობის თვალსაზრისით. აღმოსავლურ ყოფაში უფრო მეტად *პირველმცენარეა* (ე.ი. პირველსაწყისი – კ.ბ.) წინ წამოწეული ვიდრე მცენარე, დასავლურ ყოფაში სამაგიეროდ *მცენარეა* წინ წამოწეული (ე.ი. ემპირიული ინდივიდუალობა, მხოლოდ ემპირიის ფარგლებში განვითარებული სუბიექტურობა). აღმოსავლეთი საკუთარ თვითობას პირველსაწყისში შთანთქავს, დასავლეთი კი პირო-

ვან მონადად ავითარებს საკუთარ თავს².

ამგვარად, დასავლეთი და აღმოსავლეთი რობაქიძის კულტურფილოსოფიაში ფუძნდება როგორც ურთიერთდაპირისპირებული და შეუთავსებელი სპირიტუალურ-გონითი სივრცეები. ამ დაპირისპირების უმთავრეს მიზეზს რობაქიძე ხედავს დასავლეთში ზედმეტად განვითარებულ სუბიექტურობაში, რაც გულისხმობს საკუთარი რაციოსა და განსჯის უნართა საფუძველზე საკუთარი ემპირიული თვითობის (*Selbst*) მაქსიმალურ განვითარებას ემპირიული სინამდვილის ფარგლებში (ფაუსტის კომპლექსი), რასაც, ისტორიული თვალსაზრისით, საფუძვლად უდევს კარტეზიანულ-განმანათლებლური რაციონალიზმი, რაც შემდგომ მოდერნიზმის ეპოქაში კულმინირდება მანქანურ-ტექნიკური პროგრესის ფეტიშიზმსა და ბუნების რაციონალისტურ-მომხმარებლურ ათვისებაში.

ხოლო აღმოსავლეთი გადავარდნილია მეორე უკიდურესობაში, რამდენადაც აქ უკუგდებული და უარყოფილია სუბიექტურობა, სუბიექტის ინდივიდუალიზაციისა და ემანსიპაციის პროცესი, ვინაიდან ინდივიდუალიზმი აღმოსავლურ ცნობიერებაში პირველსაწყისებთან თანაზიარობისა და ერთყოფის შემეფერხებელი ონტოლოგიური მონაცემია.

ამდენად, აღმოსავლეთი, აღმოსავლელი ადამიანი დანთქმულია პირველსაწყისის ჭვრეტაში და დაკარგული აქვს სუბიექტურობა, დასავლეთი, დასავლელი ადამიანი პირიქით – აქ ზეინდივიდუალიზმმა, ე.ი. უკიდურესად განვითარებულმა ინდივიდუალიზმმა გააქრო პირველსაწყისის ცხოველმყოფელი შინაგანი განცდა. შესაბამისად, დასავლელმა ადამიანმა საკუთარი რაციოს საფუძველზე განვითარებული მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის საშუალებით ყოფიერებიდან, საკუთარი ყოფიდან ღმერთი განდევნა და ყოფიერებაში ღმერთი საკუთარი თავით ჩაანაცვლა:

„აღმოსავლელ ადამიანში *მცენარე* (ე.ი. სუბიექტურობა, პიროვნება) უკუმიქცეულია *პირველმცენარისაკენ*. მის ყოფაში მუდმივად ღვივის მეტაფიზიკური დვრიტა. სამაგიეროდ *მცენარე* ნაკლებადაა მასში განვითარებული. დასავლელი ადამიანის ყოფაში კი *მცენარე* ჭარბად მყოფობს, პირველმცენარ-

2 იქვე, 47-48. აქ და ქვემოთ გრიგოლ რობაქიძის ესსეების ციტატების თარგმანი ეკუთვნის წინამდებარე სტატიის ავტორს (კ.ბ.).

ისეულის მოქმედება კი მასში დაშრეტილია და პირველსაწყისი თანდათანობით ეცლება მას ხელიდან. [...] ტექნიკა დასავლეთის კუთვნილებაა, ის მისი ჯადოსნური ძალაა, რომელსაც თუკი არამართებულად მოიხმარ წყევლად გექცევა. [...] თავისთავად ტექნიკა ბოროტება (*Unheil*) არაა, მაგრამ საკმარისია ადამიანმა დაივიწყოს, რომ თავადაა ქმნილება, მაშინათვე იშვის ცდუნება და საფრთხე“³.

ამდენად, აღმოსავლურ-დასავლური დუალიზმის საფუძველს რობაქიძე სწორედ სუბიექტურობის/თვისობის რადიკალურად განსხვავებულ გააზრებაში ხედავს. შესაბამისად, საკითხი დგას ასე: შესაძლებელია თუ არა დასავლურ-აღმოსავლური დუალიზმისა და დასავლურ-აღმოსავლური ცალმხრივობის დაძლევა და მათ შორის სინთეზის დაფუძნება, თუ ეს დუალიზმი, საბოლოო ჯამში, აპრიორული ბუნებისაა და დაუძლეველია.

დასავლურ-აღმოსავლური დუალიზმისა და მათი აპრიორული შეუთავსებლობის დაძლევის თეორიულ და მსოფლმხედველობრივ ბაზისად და დასავლურ-აღმოსავლური სინთეზის შესაძლებლობის წინაპირობად რობაქიძეს გოეთეს *ურფენომენის (თაურფენომენის) სწავლება* ესახება (რასაც რობაქიძე დასავლური გონის „უგენიალურეს გამოვლინებას“ უწოდებს), ვინაიდან რობაქიძის მსოფლმხედველობრივი რწმენის თანახმად, სწორედ გოეთეს სწავლებაში მოცემული *პირველმცენარისა (Urpfanze)* და *მცენარის (Pflanze)*, ესე იგი ყოვლადობისა და სუბიექტურობის, ტრანსცენდენტურისა და ემპირიულის, პირველსაწყისისა და საწყისის დიალექტიკური მთლიანობაა დასავლურ და აღმოსავლურ ცნობიერებათა სინთეზის და მათი დუალიზმის დაძლევის წინაპირობა:

„თაურმცენარის იდეამ ერთბაშად გადაწყვიტა უმნიშვნელოვანესი პრობლემები. პირველად მსოფლიო ისტორიაში მთელი ყოფიერება *სახეობრივ-ბუნებითი მჭვრეტელობის (bild- und natursichtig)* საფუძველზე მითოსურ რეალობად იქნა შემეცნებული. [...] თაურმცენარე მცენარის მითიური სინამდვილეა – არა ისტორიული ფაქტი, ერთჯერადი მოვლენა, არამედ კოსმიური, რომელიც მუდმივად ვლინდება. თაურმცენარე მითოსის გრძნობად-პოეტური სახეა. [...] ასე თვლემს ყოველ

3 იქვე, 52-53, 59, 61.

საწყისში პირველსაწყისი და მარადიული (*das Ewige*) ხორცს ისხამს ცალკეულში (*das Einzelne*)⁴.

აქედან გამომდინარე, რობაკიძის მიხედვით, გოეთეს სწავლების საფუძველზე დასავლურ „რაციონალურ“ ცნობიერებას შეუძლია საკუთარ თვითობაზე შეიმუშავოს საკრალური წარმოდგენა, ანუ დასავლურმა სუბიექტურობამ საკუთარ თავში კვლავ დააფუძნოს ღვთის ხატობის იდეა და საკუთარი თავი გააცნობიეროს, როგორც ღვთაებრივი შესაქმნის ნაწილი, რაც მას საშუალებას მისცემს დააფუძნოს ახალი ონტოლოგიური ხედვა, ახალი ეტიკა და ყოფიერება გაიაზროს, როგორც ღვთაებრივი შესაქმე, ხოლო ემპირიული ბუნება როგორც ღვთაებრიობის ემანაცია. მეორე მხრივ, აღმოსავლურ „საკრალურ“ ცნობიერებას ეძლევა შესაძლებლობა ემპირიული სინამდვილის ფარგლებში განავითაროს საკუთარი სუბიექტურობა და ინდივიდუალობა. ამ ქრილში, დასავლეთი და აღმოსავლეთი უკვე ფუძნდება არა როგორც თეზისი და ანტითეზისი, არამედ როგორც ორი ურთიერთგანმაპირობებელი მოცემულობა:

„აღმოსავლეთი და დასავლეთი – ორი სამყარო, უფრო სწორად, ყოფიერების ორი სახეობა. რაც ერთს აკლია, იმას მეორე ფლობს. ისინი დაპირისპირებულნი არიან, თუმცა ისინი ერთმანეთს არ გამორიცხავენ, არამედ ერთმანეთს ავსებენ და ერთმანეთს განაპირობებენ. დასავლეთს რომანტიკული ლტოლვა აქვს აღმოსავლეთისადმი, ხოლო აღმოსავლეთი მოუთმენელად მოელის დასავლეთს და მზერას მიაპყრობს მას. დასავლური ყოფა მეტაფიზიკურად ისევეა გამართლებული, როგორც აღმოსავლური. რა იქნებოდა პირველსაწყისი (*Urbeginn*) საწყისის (*Beginn*) გარეშე. მხოლოდ გაქვევება. რა იქნებოდა პირველსახე (*Urgesicht*) სახის (*Gesicht*) გარეშე? მხოლოდ ჩანასახი. პირველმცენარე ცხოველმყოფელ ფორმას მხოლოდ მცენარეში იღებს. ერთჯერადიც ღვთაებრივითაა მოსილი, როგორც მარადიული, უსასრულო. მოდის აღმოსავლეთიდან პირველსაწყისის ქროლვა, დასავლეთი ამ ქროლვას ფორმას აძლევს. ისინი მოწოდებულნი არიან, რათა ერთმანეთი გაანაყოფიერონ. თითოეული მათგანი ატარებს ცალმხრი-

4 G. Robakidse, *Urangst und Mythos*, in: ders., *Dämon und Mythos. Eine magische Bildfolge*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1935, 38.

ვობის საფრთხეს, რომელიც ერთმანეთის საშუალებით უნდა დაიდლოს“⁵.

რობაქიდის ამ დებულებებში ამკარაა, რომ იგი დასავლურ-აღმოსავლური სინთეზის დაფუძნების საკითხში სწორედ გოეთეს *ურფენომენის (თაურმოვლენის) სწავლებას* ეყრდნობა, სადაც გოეთე ავითარებს სწორედ *პირველმცენარის*, ე.ი. პირველსანყისის, ყოვლადობისა და *მცენარის*, ე.ი. სანყისის, სუბიექტურობის დიალექტიკური მთლიანობისა და ურთიერთგანპირობებულობის პოსტულატს⁶.

დასავლურ-აღმოსავლური დუალიზმის დაძლევისა და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის სინთეზის დაფუძნების თვალსაზრისით, გოეთეს *ურფენომენის სწავლების* გადამწყვეტ მნიშვნელობას რობაქიძე ასევე ხაზს უსვამს ესეუში „თაურშიში და მითოსი“:

„იგი (გოეთე – კ.ბ.) სწორედ რომ ცხოველმყოფელი განსახიერებაა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მეტად წარმატებული ეპოქალური სინთეზისა. მისი სწავლება თაურმცენარეზე, ევროპის უგენიალურესი მიგნებაა [...] და როდესაც ცალკეული (*das Einzelne*) მარადიულის (*das Ewige*) (იმავე ურფენომენისეულის – კ.ბ.) გამანაყოფიერებელ მოქმედებას თავის თავში შეიგრძნობს, მაშინ ის მარადიულის თანაზიარი შეიქნება. და შემდგომ მისთვის ის მომაკვდინებელი ზღვარი აღარ იქცევა უცილობელ საფრთხედ, და საკუთარი თვითობაც (*Selbst*) გადარჩება მეტაფიზიკურ ზღვართან შეხლისას“⁷.

ამგვარად, რობაქიძე სწორედ გოეთეს *ურფენომენის* სწავლებას მიიჩნევს, ერთი მხრივ, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დუალიზმის დაძლევისა და მათი სინთეზის შესაძლებლობის წინაპირობად, მეორე მხრივ, მოდერნიზმის ეპოქის დისოცირებული, პირველსანყისებისაგან გაუცხოებული და პირველშიშისაგან შეპყრობილი მოდერნიზმის ეპოქის ადამიანის ეგზისტენ-

5 იხ. G. Robakidse, *Lebensgefühl im Westen und Osten*, 58.

6 აღნიშნული საკითხის შესახებ დაწვრილებით იხ. ჩემი სტატია: კ. ბრეგაძე, გოეთეს სწავლება ურფენომენზე (*Urphänomen*) და მისი რეცეფცია გრიგოლ რობაქიდის შემოქმედებაში, იხ.: „სჯანი“. ჟურნალი ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში, № 12, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011, 142-161.

7 G. Robakidse, *Urangst und Mythos*, 38; 42.

დასავლურისა და აღმოსავლურის დიალექტიკა

ციალური ხსნის შემეცნებით ბაზისად. აქედან გამომდინარე კი ცხადია, რომ დასავლელი ადამიანის ეგზისტენციალური გამოუვალობიდან („პირველშიში“) გამოყვანის შესაძლებლობას რობაქიძე პირდაპირ უკავშირებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დუალიზმის დაძლევას.

**THE DIALECTICS OF WEST AND EAST IN THE
CULTURAL PHILOSOPHY OF GRIGOL ROBAKIDZE**

Abstract

The concepts of *West* and *East* in Grigol Robakidze's (1880-1962) works are philosophical and not cultural categories. Accordingly, Robakidze tries to give the understanding of *West* and *East* as hermeneutics of spiritual space in order to establish the phenomenon of these two opposing terms as a synthesis of thesis and anti-thesis.

Implicitly or explicitly the works of Grigol Robakidze are dedicated to this problem, as artistic (the novel *Das Schlangenhemd*, and the fragment of a novel *Palestra*), and theoretical [his philosophical essay *The Sense of Life in West and East* (in German *Lebensgefühl im Westen und Osten*)], which is included in the collection of his philosophical essays *Damon and Mythos* (in German *Dämon und Mythos*, published in 1935).

West and *East* in the culture philosophy of Grigol Robakidze are based on the idea, that these two concepts are rival and incompatible spiritual spaces. Grigol Robakidze sees the development of subjectivity in the West as the main purpose of this controversy, which means the maximal development of The empirical *self* (*Selbst*) based on the ratio and the ability of judgment within the frameworks of empirical reality (the complex of Faust). From the historical point of view the basis should be sought in educational rationalism, which afterwards in the modernist era is culminated by the fetishism of mechanical-technical progress and the mastering of the nature by means of rationalist-consumering position.

The theoretical and the outline? basis for overcoming a priori incompatibility of the Eastern and Western dualism and the chance for their synthesis Grigol Robakidze finds in Johann Wolfgang von Goethe's work *The Teaching of Urphenomenon*.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

ბრეგაძე, კონსტანტინე: გოეთეს სწავლება ურფენომენზე (*Urphänomen*) და მისი რეცეფცია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაში, იხ.: „სჯანი“. ჟურნალი ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში, № 12, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011, 142-161.

Robakidse, Grigol: Urangst und Mythos, in: ders., Dämon und Mythos. Eine magische Bildfolge, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1935, 25-42.

Robakidse, Grigol: Lebensgefühl im Westen und Osten, in: ders., Dämon und Mythos. Eine magische Bildfolge, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1935, 43-63.

ბერტრან რასელი დასავლურ და ჩინურ ცივილიზაციათა შესახებ

ბერტრან რასელს – რომელიც, სხვათაშორის, მშვიდობის დარგშიც ისევე წარმატებით შეიძლებოდა ყოფილიყო ნობელის პრემიის ლაურეატი, როგორც ლიტერატურის დარგში გახლდათ – თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე არც ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა და ტენდენცია არ გამოჰპარვია. ლოგიკის, მათემატიკის, ფილოსოფიის გარდა, მისი ინტენსიური, გაუნელებელი ინტერესის საგანს წარმოადგენდა საზოგადოებაში მიმდინარე სოციო-კულტურული ძვრები. სწორედ ამ ინტერესის ერთ-ერთი გამოძახილი იყო რასელის ვიზიტები რუსეთსა და ჩინეთში, როგორც სახელმწიფოებში, რომლებიც დანარჩენი მსოფლიოსგან ახალი და განსხვავებული ცხოვრების წესით, მენტალობით, განსხვავებული პოლიტიკური და ეკონომიკური სივრცით გამოირჩეოდნენ. ამ ვიზიტებმა კულტურის ისტორიას მისი ორი მნიშვნელოვანი ნაშრომი „ბოლშევიზმის პრაქტიკა და თეორია“ (1920) და „ჩინეთის პრობლემა“ (1922) შესძინა. ამ ვიზიტებით მიღებულ შთაბეჭდილებას რასელი მთელი შემდგომი მოღვაწეობის მანძილზე ანალიზებდა და გამოტანილ დასკვნებს აქტუალური ინფორმაციით გაჯერებული არგუმენტებით აახლებდა. ორივე ნაშრომი, განსაკუთრებით „ჩინეთის პრობლემა“, კულტურის კომპარატიული ფილოსოფიის ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. კომპარატიული ფილოსოფიის წარმომადგენლად კი რასელს ყველაზე ნაკლებად იცნობენ¹.

ჩინეთს რასელი 1920 წლის ოქტომბერში ეწვია. მან იქ დაახლოებით რვა თვე დაჰყო. ამ პერიოდის ჩინეთში მნიშვნელოვან პოლიტიკურ და სოციალურ ძვრებს აქვს ადგილი (1921

1 იხ. G. C. H. Sun, J. W. Kidd, Challenge and response: Bertrand Russell on “The Outlook for China” Revisited / Reprinted from East-West Cultural Interflow, Macau: Macau Foundation, 1994. <http://www.inbetweenness.com>

ნელს ქვეყანაში კომუნისტური პარტია იქმნება, რომელიც მალევე კარგავს სადავეებს, მაგრამ მალევე იღებს რევანშს და აღიდგენს დაკარგულ პოზიციებს). იმხანად ჩინეთს ჯონ დიუიცი ეწვია. რასელიც და დიუიცი ჩინეთში რუსეთში ვიზიტის შემდეგ ჩავიდნენ. მოგვიანებით რასელი წერს, რომ მისი და მისი კოლეგის შთაბეჭდილებები იდენტური იყო. დიუიცი მასავით ძლიერი შთაბეჭდილებების ქვეშ იმყოფებოდა – რუსეთის შემთხვევაში შთაბეჭდილება მძიმე და ნეგატიური გახლდათ, ხოლო ჩინეთის შემთხვევაში – პოზიტიური².

რუსეთში მიმდინარე პროცესების ანალიზი რასელს იმის საფუძველს უქმნის, რომ ინინასწარმეტყველოს ის საფრთხეები, რომელიც ბოლშევიკურ იდეოლოგიას შეიძლება მოჰყვეს ნებისმიერი ქვეყნისთვის, სახელმწიფოსთვის. მოგვიანებით იგი ამ საფრთხეების შესახებ ჩინეთსაც უთითებს. მისი დასკვნები ჩინურ კულტურასთან და ტრადიციულ ჩინურ მენტალიტეტთან დაკავშირებით სიმპათიითა და დელიკატურობით გამოირჩევა, რასაც ვერ ვიტყვით რუსეთთან დაკავშირებულ იმ დასკვნებზე, რომელიც რასელმა „ბოლშევიზმის პრაქტიკასა და თეორიაში“ გააკეთა.

როგორია ჩინეთში რასელის სტუმრობის ისტორია? ამ ვიზიტის მანძილზე რასელმა ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონში არაერთი ლექცია გამართა. მათგან გამორჩეული იყო პეკინის უნივერსიტეტში წაკითხულ ლექციათა ციკლი. ლექციები ფილოსოფიური პრობლემატიკის ფართო სპექტრს მოიცავდა. პირველი ლექცია პეკინში ეხებოდა ფილოსოფიის პრობლემებს. მოგვიანებით ჩინელებისთვის შეთავაზებულ თემათა შორის იყო ცნობიერების, იდეალიზმის, მიზეზობრიობის, ფარდობითობის თეორიის, სიმბოლური ლოგიკის და განათლების პრობლემები. ჩინეთი რასელს (ასევე დიუის) შეხვდა, როგორც დასავლური ფილოსოფიის და მეცნიერების ცნობილ წარმომადგენელს. XX საუკუნეში მოღვაწე ცნობილი ჩინელი ფილოსოფოსი ფენ იულანი წერდა, რომ რასელი და დიუი პირველი დასავლელი ფილოსოფოსები იყვნენ, რომელთაგანაც ჩინეთმა სწორი წარმოდგენა შეიქმნა დასავლურ ფილოსოფიაზე, და

2 იხ. The Basis Writings of Bertrand Russell, Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn With an introduction by John G. Slater, Routledge, London & New York, 2009, 181.

რომლებმაც გააფართოვეს ჩინელ მეცნიერთა ინტელექტუალური ჰორიზონტი³. როგორც ჩინეთში რასელის თარჯიმანი, ცნობილი ლინგვისტი და ლიტერატორი იუენ რენ ჩაო წერს, რასელს 1500-იანი აუდიტორია ჰყავდა⁴.

როგორია რასელის თვალთ დასახული ჩინეთი? იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ რასელი სიმპათიით განიმსჭვალა ტრადიციული ჩინური კულტურის მიმართ. ახალი, „ახალგაზრდა“ ჩინეთი ვერ იქცა მისთვის იდეალად. ზოგი ავტორი თვლის, რომ რასელს ყველანაირი საფუძველი ჰქონდა იმისთვის, რათა ჰყვარებოდა ეს ქვეყანა: იქ ყოფნისას რასელმა მრავალი ღირშესანიშნავი ადგილი მოინახულა⁵; მას შეეძლო ჩინეთის ცივილიზაციის მაგალითი დასავლეთის მანკიერი მხარეების კრიტიკისათვის გამოეყენებინა და ა.შ.⁶ თუმცა, აღნიშნული ხედვის საპირწონედ შეიძლება ითქვას, რომ რასელის ემოციური ტონის მიუხედავად, „ჩინეთის პრობლემაში“ (და სხვა ნაშრომებშიც, სადაც რასელი ჩინეთის პრობლემებს მიმოიხილავს) მისი ყოველი დასკვნა – მათ შორის შესაძლოა მცდარიც – არ იყო მიკერძოებული და რაციონალურ არგუმენტაციას მოკლებული. ამის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ის შეფასებებიც, რომელიც რასელს ჩინურ მენტალიტეტთან დაკავშირებით მოჰყავს⁷.

ყველაზე არსებითი, რაც ზემოხსენებულ ნაშრომში რასელმა განაცხადა, არის ის, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი, როგორც ჩინური ცივილიზაციისთვის, ასევე მთელი მსოფლიოსთვის არის კულტურის საკითხი. ეკონომიკური და პოლიტიკური ფაქტორები, რა თქმა უნდა, ასევე მნიშვნელოვანია, მაგრამ

3 იხ. Фен Юлань, Краткая история китайской философии, СПб., 1998, 346.

4 იხ. Yuen Ren Chao, With Bertrand Russell in China. <http://digitalcommons.mcmaster.ca/cgi/viewcontent.cgi>

5 სხვათა შორის, ამ საინტერესო მოგზაურობის „ნაწილი“ იყო პნევმონიაც, რომლითაც რასელმა ჩინეთში იავადმყოფა და რის გამოც შეცდომაში შეყვანილმა იაპონურმა პრესამ მისი გარდაცვალების შესახებაც კი აუწყა საზოგადოებას.

6 იხ. Peter Zarrow on Rereading Russell's The Problem of China. <http://thechinabeat.blogspot.com/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>

7 იხ. Bertrand Russell, The Problem of China. London, George Allen & Unwin LTD. Ruskin House, 1922, 197-198.

მთავარი, რაც აყალიბებს სახელმწიფოს, ერს, არის მისი კულტურა, რომლის საფუძველსაც წარმოადგენს ამ კულტურის მატარებელი ხალხის მენტალობა, ცხოვრების წესი, მსოფლმხედველობა, ღირებულებები.

რასელის კვლევა კომპატარიულ მეთოდს ეყრდნობა. იგი ჩინური ცივილიზაციის თავისებურებებს დასავლური კულტურის სპეციფიკის ფონზე გამოკვეთს – და პირიქით, დასავლეთის კულტურისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს ჩინური მსოფლმხედველობის შუქზე მიმოიხილავს. მისი დაკვირვებით, დასავლურ სამყაროს (დასავლურ მენტალიტეტს), რომელშიც დასავლეთ ევროპა და ამერიკა იგულისხმება, ასაზრდოებს სამი რამ. ესენია: 1) ბერძნული კულტურა; 2) იუდაისტური რელიგია და ეთიკა; 3) თანამედროვე ინდუსტრიალიზმი, როგორც თანამედროვე მეცნიერების შედეგი. ამ წყაროთა ნიმუშებად შეიძლება მოვიხმოთ პლატონი, ძველი აღთქმა და გალილეი. ბერძნებისგან დასავლელებმა მივიღეთ ლიტერატურა და ხელოვნება, ფილოსოფია და წმინდა მათემატიკა, ასევე, ურბანული მსოფლხედვის ნაწილი. იუდეველებისგან დასავლეთმა მიიღო ფანატიკური რელიგიური რწმენა, სპეციფიკური მორალი („ცოდვის“ ცნებითურთ), რელიგიური შეუწყნარებლობა და დასავლური ნაციონალიზმის რაღაც ნაწილი. მეცნიერებამ დასავლეთს მოუტანა ძალაუფლების ყინი და მისი ძალუმი განცდა, რამაც ადამიანების ნაწილი იმაში დააჯერა, რომ ღმერთის თანასწორნი არიან და შეუძლიათ მეცნიერების არმქონე, „გაუნათლებელი“ რასების ცხოვრებისა და სიკვდილის არბიტრნი გახდნენ. დასავლეთის მონაპოვარია, ასევე, რეალური მეცნიერებებისთვის ესოდენ მნიშვნელოვანი კვლევის ემპირიული მეთოდიც⁸.

რასელის მოსაზრებით, ჩინურ კულტურაში მენტალობის ამ სამი ელემენტიდან მხოლოდ ბერძნულ კულტურასთან მსგავსებაზე შეიძლება საუბარი. ტრადიციული ჩინური კულტურისათვის ფილოსოფია (სიბრძნე) და ხელოვნება (უპირატესად ლიტერატურა) ისევე ღირებულია, როგორც ანტიკური ბერძნული სამყაროსთვის. ორივე ეს სამყარო მყარად დგას ისეთ ღირებულებებზე, როგორიცაა სიყვარული, მშვენიერე-

8 იხ. იქვე, 186.

ნა, ჰარმონია, სიბრძნე, განსწავლულობა (რომელშიც, ტრადიციულად, ჩინეთი ლიტერატურაში განსწავლულობას გულისხმობდა). ამ ორი კულტურის მსგავსებაზე მსჯელობას რასელი „ჩინეთის პრობლემის“ შემდგომაც არაერთხელ უბრუნდება – კერძოდ განათლების თემაზე საუბრისას. იგი წერს, რომ როგორც ანტიკური ეპოქის აყვავების ხანის ათენელი ახალგაზრდები მთელი გულითა და გზებით ეუფლებოდნენ ჰომეროსის შედევრებს, ისეთივე მონდომებითა და სიყვარულით ენაფებოდნენ ჩინელი ახალგაზრდები კონფუცის მოძღვრებას. ათენელები რელიგიური რიტუალების პატივისცემას სწავლობდნენ, თუმცა მათთვის ჩვეულებრივი მოვლენა იყო თავისუფალი ინტელექტუალური სპეკულაციები. ჩინელებიც იცავდნენ და სწავლობდნენ წინაპართა რწმენასთან დაკავშირებულ წესებსა და ადათებს, თუმცა არ იყვნენ ვალდებულნი ეს რწმენა ორთოდოქსულად, დოგმატურად მიეღოთ. ძველი ჩინელი და ძველი ბერძენი ესწრაფვოდა სიამოვნებას, რომელიც ორივე მათგანისათვის მშვენიერების განცდას უკავშირდებოდა. თუმცა ბერძენულ და ჩინურ მენტალიტეტებს შორის, ცხადია, მნიშვნელოვანი სხვაობაც არის. ბერძნები ენერგიულები იყვნენ, ხოლო ჩინელები ზანტები არიან. ბერძნები თავიანთ ენერგიას ხარჯავდნენ ხელოვნებაში, მეცნიერებაში და ერთმანეთის ხოცვაში (რაშიც აღწევდნენ კიდევ წარმატებას!). მათი ენერგიულობის პრაქტიკული შედეგი იყო პოლიტიკა და პატრიოტიზმი. ძალაუფლების, მაღალი პილიტიკური სტატუსის დაკარგვის შემთხვევაში ბერძენი უპრეცედენტო, ძალისმიერი რევანშისთვის ემზადებოდა; ჩინელი კი განმარტოვდებოდა და პოეზიას მიეძალებოდა. შედეგად, როგორც რასელი წერს, ბერძენულმა საზოგადოებამ საკუთარი თავი დაანგრია, დაასამარა. ჩინური ცივილიზაცია კი მხოლოდ გარედან თუ დაინგრეოდა⁹.

ტრადიციული ჩინეთისთვის უცხოა რელიგიური ფანატიზმი და შეუწყნარებლობა, „ცოდვის“ ცნებაზე დაფუძნებული ზნეობრიობა. ლაო ძის და კონფუცის მოძღვრებები დასავლეთისგან სრულიად განსხვავებულ ღირებულებებს ეყრდნობა. ცხოვრე-

9 ობ. The Basis Writings of Bertrand Russell, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn With an introduction by John G. Slater, Routledge, London & New York, 2009, 391-392.

ბის წესი, რომელსაც ეს ორი (სხვათაშორის, ერთმანეთისგან არცთუ უმნიშვნელოდ განსხვავებული¹⁰) მოძღვრება ქადაგებს, სიდინჯით, თავშეკავებულობით, იუმორით გამოირჩევა. ცხოვრების თავაშეკავებული, ვნებებს მინდობილი, ქაოტური და დაჩქარებული სტილი ამ მსოფლმხედველობისთვის უცხოა. ჩინურ ლიტერატურაში ვერსად წააწყდებით ვნებების ისეთ დეკლარირებას, როგორ ეს დასავლურ ლიტერატურას სჩვევია. ჩინელისთვის მეომარი ადამიანი არ არის იდეალი. ჩინელები თავადაც ცუდი მეომრები არიან. რასელი წერს, რომ მიუხედავად მრავალრიცხოვანი ომებისა, ჩინელის ბუნებაში პაციფიზმი ღრმადაა ფესვგადგმული. ჩინელის წარმოდგენით, ძლიერია არა ის, ვინც იბრძვის, არამედ ის, ვინც ბრძენია და უარს ამბობს დესტრუქციულ ქმედებაზე. ის, რაც ჩინურ კულტურას დასავლური კულტურისაგან რადიკალურად განსხვავებს არის ღირებულებები, რომლებიც ჯერ კიდევ ლაო ძის მოძღვრებაში შეიძლება ამოვიკითხოთ: ანტიმილიტარიზმი და პაციფიზმი, ლიბერალური/დემოკრატიული სოციალიზმი, ტოლერანტობა, ცხოვრებისეული სიბრძნე. კონფუციანელობა, რომელმაც გვიანდელ ჩინეთში ლაო ძის მოძღვრება ჩაანაცვლა, არის სწავლება იმის შესახებ, თუ კონკრეტულ სიტუაციაში როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი სწორად. კონფუციანელობა არის რელიგიური დოგმებისაგან დაცლილი ეთიკური მოძღვრება. იგი გამორიცხავს ძალმომრეობას, უხეშ ქცევაზე უხეშ პასუხს. დასავლეთი ამას სისუსტედ რაცხს, მაგრამ ეს არის ის, რითაც ჩინეთმა ყველა თავისი დამპყრობელი დაიპყრო¹¹.

ჩინური კულტურის და მენტალიტეტის უნიკალობაზე მიუთითებს ის გარემოებაც, რომ ეს კულტურა ერთნაირად დებულობს ორ განსხვავებულ მსოფლმხედვას – კონფუციანელობას და ბუდიზმს (უცხოური წარმომავლობის ერთადერთ ელემენტს ჩინეთში). არც ერთი მათგანი არ გამორიცხავს მეორის მიღების შესაძლებლობას. რასელის თანახმად, ეს შემწყნარებლობის ერთ-ერთი ნიმუშია. რომელ მათგანს მიანიჭებს ჩი-

10 ტაოიზმსა და კონფუციანელობას შორის არსებულ არსებით განსხვავებებზე რასელი, მისთვის ჩვეული სიცხადით საუბრობს ესეში „ბედნიერების აღმოსავლური და დასავლური იდეალები“. იხ. იქვე, 535.

11 იხ. Bertrand Russell, The Problem of China, George Allen & Unwin LTD. Ruskin House, London, 1922, 190.

ნელი უპირატესობას, ეს მხოლოდ ტემპერამენტის საკითხია. ბუდიზმი რელიგიაა და ხსნის თემას ეხება. კონფუციანელობა კი ეთიკური (სოციალური) მოძღვრება.

ტრადიციული ჩინური კულტურისთვის უცხოა ასევე დასავლური ტიპის მეცნიერება. რასელი ამას ხსნის მასალის, ინფორმაციის ნაკლებობით¹² და არა ცოდნისადმი, შემეცნებისადმი ჩინელთა გულგრილობით. არავინაა, რასელის თანახმად, ისე მონადინებული სწავლისთვის, როგორც ჩინელი ახალგაზრდა. თუმცა, ცხოვრებისადმი ფილოსოფიურმა მიდგომამ, სიბრძნისადმი ლტოლვამ, მჭვრეტელობითმა გონებამ, ასევე სკეპტიციზმმა, რომელიც ჩინელთა ბუნების თანამდევია, მოადუნა ზუსტი ცნებითი აპარატი, რაც საფუძველი უნდა გამხდარიყო დასავლური ტიპის მეცნიერების მისაღებად. ცხოვრების ფილოსოფია, რომელიც რასელმა ჩინეთში იხილა, სრულიად გამორიცხავდა იმ მანკიერებებს, რითაც დასავლეთი იწონებდა თავს: სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ, სიმდიდრისაკენ, თვითდამკვიდრებისა და ბატონობისაკენ (ამიტომაც მიუთითებდა რასელი ჩინურ კულტურას იმ საფრთხის შესახებ, რომელიც ჩინეთში XX საუკუნის დასაწყისისათვის პოპულარულ დასავლურ, ნიცშესეულ „სიცოცხლის ფილოსოფიას“ შეიძლებოდა მოჰყოლოდა). თავისუფლება და არა დომინირება, შემწყნარებლობა და არა ძალადობა, შემოქმედება და არა საკუთრება (ფლობა), – აი, ტრადიციული ჩინეთის ღირებულებები, ჩინური კულტურის ღირსება¹³. ეს ყოველივე იმდენად გადამწყვეტი იყო ამ კულტურისათვის და იმდენად ხელშესახები, რომ ჩინელებს არც უფიქრიათ პროგრესის იმ დასავლურ იდეალზე, რაც მეცნიერებას მოჰყვება. მათ არ ჰქონდათ მეცნიერება და შესაბამისად, ინდუსტრია. რასელმა თავად იხილა, თუ როგორ ცდილობდა ამ ხარვეზის ამოვსებას „ახალგაზრდა“ ჩინეთი.

რასელი იმ მოაზროვნეთა რიცხვს ეკუთვნის, ვინც „გამონევეა-პასუხის“ თეორიას იზიარებს. ბევრი რამ, რაც ახალმა ჩინეთმა დაისახა მიზნად, სწორედ დასავლური გამონევეების შედეგია. ამ გზაზე, რასელის აზრით, არაერთი საფრთხე იყო მოსალოდნელი. ჩინეთს, რასელის თანახმად, უნდა შეენარჩუ-

12 იხ. იქვე, 193.

13 იხ. იქვე, 194.

ნებინა ტრადიციული კულტურის ღირებულებები და ეს ღირებულებები უნდა დაეკავშირებინა დასავლურ მეცნიერებასთან (რომელიც რასელმა და დიუიმ პოზიტივიზმის, ანალიზური ფილოსოფიის, განათლების და თანამედროვე მეცნიერული აღმოჩენებისადმი მიძღვნილი ლექციებით გააცნეს ჩინეთს). მაგრამ ყოველი სიახლე კონსტრუქციული უნდა იყოს, ყოველი ქმედება აღმშენებლობის, შემოქმედების იმპულსებით უნდა საზრდოობდეს. კონსტრუქციულ ღირებულებებს, კრეატიულ იმპულსებს რასელი უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და თვლის, რომ სოციალური რეკონსტრუქცია, ცვლილებები უკეთესი მომავლისაკენ სწორედ ამ იმპულსებით საზრდოობს, როგორც ერების, ასევე, პიროვნებების დონეზე.

ახალგაზრდა ჩინეთისადმი რასელი დიდი სიმპატიით არ არის განწყობილი. თუმცა მას მიზნებს დაუსახავს. ახალი თაობის ამოცანად რასელი მიიჩნევს მუდმივი მთავრობის შექმნას, ინდუსტრიულ განვითარებას თავად ჩინეთის მეთვალყურეობით და ისეთი ტიპის განათლების სისტემის შექმნას, რომლის შედეგად იქნება დასავლური ტიპის ცოდნით აღჭურვილი, განათლებული პატრიოტიზმით ანთებული მოქალაქე, რომელიც არ იქნება დასავლური ცივილიზაციისა და ღირებულებების მონა.

მილიტარიზმის გზა, რომელსაც ჩინეთი სხვა ქვეყნების მხრიდან გამუდმებული ზენოლის გამო შეიძლება დაადგეს, დამღუპველია, – წერდა რასელი. მილიტარიზმი, ფანატიკური მისიონერული თავგამოდება, იმპერიალიზმი, დომინირების ჟინი ომისაკენ მიმავალი გზაა. ჩინეთმა დასავლეთისგან ამ უკანასკნელის ღირებულებები უნდა გადაიღოს და არა ნაკლი. ჩინეთმა უნდა ისწავლოს მინიმუმი დასავლური პრაქტიკულობისა, დასავლეთი კი ჩინურ სიბრძნეს უნდა ეზიაროს¹⁴. რასელი პატივს სცემდა ჩინელ რეფორმატორებს, რომლებიც, მისი აზრით, არ წაიყვანდნენ ჩინეთს დასავლური კაპიტალიზმის გზით. თუმცა, იგი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ კომუნისმი და კომუნისტური რევოლუცია არ არის ჩინეთის პრობლემათა გადაწყვეტის გზა. მილიტარიზმი და ბოლშევიკური იდეოლოგია (რომლის მიმართ ჩინელ ახალგაზრდათა სიმპატიები რასელმა

14 იხ. იქვე, 197-198.

უმალვე შენიშნა), კომუნიზმი გააქრობს ყოველივე იმას, რაც საუკეთესოა ჩინურ კულტურაში. ყველა ის ნაკლი, რაც ჩინელთა ბუნებისთვის არის დამახასიათებელი (და რომელთა ჩამოთვლას და ანალიზს რასელი არ მორიდებია¹⁵), უმნიშვნელოა იმ ღირსებებთან შედარებით, რაც ამ კულტურის შემოქმედ ხალხს ახასიათებს. რასელის დაკვირვებით, ჩინეთმა (ტრადიციულმა ჩინურმა კულტურამ) ჩამოაყალიბა და პრაქტიკაშიც განახორციელა ცხოვრების წესი, რომელიც, თუკი მას მთელი მსოფლიო გაიზიარებს, მას ბედნიერს გახდის. ასეთი ცხოვრების წესი დასავლეთისათვის უცხოა¹⁶. თუმცა, თუ ჩინეთი დასავლეთის საპასუხოდ მილიტარიზმის გზას დაადგება და მომავალში მილიტარისტულ სახელმწიფოდ მოგვევლინება, მაშინ, რასელის თქმით, მსოფლიო იხილავს სამი პირველი კლასის უძლიერეს ძალისმიერ სახელმწიფოს – ამერიკას, რუსეთსა და ჩინეთს – და ახალ ჩინეთს აღარ ექნება ძველი ღირსებები.

კულტურის კომპარატივისტული ფილოსოფიისთვის მნიშვნელოვანია ანალოგიები და განსხვავებები. მნიშვნელოვანია ეს მეთოდები კულტურის კვლევებშიც. ბერტრან რასელის მიერ, რბილად რომ ვთქვათ, გააზრებული კულტურული ისტორიული რეალობა ამ მხრივ მეტად საინტერესო მასალაა ამ პიტის კვლევებისათვის. დღეს, „ჩინეთის პრობლემის“ გამოქვეყნებიდან წლების შემდგომ, უკვე არც თუ ისე რთულია დასკვნების გამოტანა იმასთან დაკავშირებით, სად ცდება რასელი ჩინურ კულტურაზე საუბრისას და სად არა. ერთი რამ ცალსახაა – საფრთხეები, რომლებზეც იგი მიუთითებს, რეალისტური და დამაფიქრებელია.

15 იხ. იქვე, 199-213.

16 იხ. იქვე, 17.

**BERTRAND RUSSELL ON WESTERN AND
CHINESE CIVILIZATIONS**

Abstract

Bertrand Russell's work "The Problems of China" (1922) belongs to the field of comparative philosophy of culture. According to Russell, cultural aspects of inter-civilizational relationship – different worldviews, which represent basis of these cultures – are important despite existing economic and political contacts. For this reason, Russell brings attention to the analysis of Chinese mental outlook, spiritual values and characters. Russell sees such wisdom and perpetual values in Chinese culture, while Western Civilization and the whole world lack them despite the fact that they are absolutely necessary for a better future. As an author who shares the "Challenge-Response" theory, Russell proposes that the most of the unacceptable things that are characteristic of modern china or that can threaten it (militarism, communism) are the responses to Western challenges.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

Юлань Фен: Краткая история китайской философии, СПб., 1998.

Peter Zarrow on Rereading Russell’s The Problem of China. <http://thechinabeat.blogspot.com/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>

Russell, Bertrand: The Basis Writings of Bertrand Russell, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn with an Introduction by John G. Slater, Routledge, London & New York, 2009.

Russell, Bertrand: The Problem of China, George Allen & Unwin LTD, Ruskin House, London, 1922.

Sun, G. C. H., Kidd, J. W.: Challenge and response: Bertrand Russell on “The Outlook for China” Revisited / Reprinted from East-West Cultural Interflow, Macau: Macau Foundation, 1994. <http://www.inbetweenness.com>

Yuen Ren Chao: With Bertrand Russell in China. <http://digitalcommons.mcmaster.ca/cgi/viewcontent.cgi>

დიმიტრი უზნაძის პედაგოგიური შეხედულებების ანიჰნალოგია სწავლების თანამედროვე მეთოდებისათვის

დიმიტრი უზნაძის (1886-1950 წ.წ.) პედაგოგიური კონცეფცია 1909-1916 წლებში ჩამოყალიბდა. უნდა აღინიშნოს, რომ მისი პედაგოგიური შეხედულებები წინ უსწრებდა განწყობის თეორიის შექმნის პროცესს და მოიცავდა იდეათა წყებას, რომლებმაც მოგვიანებით განწყობის თეორიის საფუძვლები შექმნა.

მის შეხედულებებს, დღესდღეობით, აქტუალობას ანიჭებს ის გარემოება, რომ უზნაძე სწავლის პროცესს ერთიანი პიროვნების ფორმირების საშუალებად მოიაზრებს; მას აუცილებელ ფაქტორად მიაჩნია პიროვნების ინდივიდუალური თავისებურებების გათვალისწინება; ის სწავლას მიიჩნევს ცნობიერ და აქტიურ მოღვაწეობად, რომელიც აზროვნებაზეა ორიენტირებული და არ წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ინფორმაციის შეგროვების მექანიკურ პროცესს. „[...] ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში, აღზრდის მიზნების განსაზღვრისას, უზნაძე იმ თეზისს იზიარებდა, რომელიც წამყვანი გახდა თანამედროვე პედაგოგიკისა და პედაგოგიური ფსიქოლოგიის ყველა პროგრესულ კონცეფციაში“¹.

დიმიტრი უზნაძე მიიჩნევს, რომ აღზრდის საგანი ბავშვის პიროვნებაა. ის პედაგოგიკას განმარტავს როგორც ნორმატიულ მეცნიერებას, რომელიც პრაქტიკულ პედაგოგიკას უქმნის საფუძვლს. პედაგოგიკის თეორიული და პრაქტიკული მხარეების ერთიანობა არის ის გენერალური ხაზი, რომელიც მის პედაგოგიურ შეხედულებებს უწყვეტად გასდევს. იმისათვის, რომ სწავლების ეფექტური სისტემა შეიქმნას, უზნაძის აზრით, აუცილებელია თავად ბავშვის ფსიქოლოგიის ასაკობრივი და დე-

1 ნ. იმედაძე, განწყობის თეორია, განვითარებისა და სწავლის თეორიები, დამხმარე სახელმძღვანელო, I ნაწილი, თბილისი, 2008, 66.

ტალღური შესწავლა, რაც, თავის მხრივ, ბავშვის ფიზიოლოგიური განვითარების მეცნიერულ შესწავლაზე უნდა იყოს დაფუძნებული. გარდა ამისა, აუცილებლობით უნდა იყოს გათვალისწინებული ის გარემოებაც, რომ ბავშვი მონადას არ წარმოადგენს. იგი გახსნილი სისტემაა და ზრდასრული ადამიანისაგან განსხვავებით, სამყაროს მიმართ განსაკუთრებული ლიაობით გამოირჩევა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ უზნაძის პედაგოგიური ფსიქოლოგია ფსიქოლოგიის, ბუნებისმეტყველების, მსოფლმხედველობისა და ეთიკის ერთგვარ სინთეზს წარმოადგენს, რომლებიც კონკრეტული ექსპერიმენტული კვლევებით არის გამყარებული.

დამიტრი უზნაძე სწავლას ქცევის ერთ-ერთი ფორმის სახით გაიაზრებს. იგი ქცევის ფორმების კლასიფიკაციას ორ ჯგუფად – *ექსტეროგენურად* და *ინტროგენურად* – წარმოადგენს. თავის მხრივ, ექსტეროგენური ქცევის ტიპებს **მოხმარება, მომსახურება, მოვლა, შრომა, ცნობისმოყვარეობა** და **საქმე** შეადგენს, ხოლო ინტროგენური ქცევის ფორმებია – **ესთეტიური ტკობა, ხელოვნური შემოქმედება, თამაში, სპორტი** და **გართობა**. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ „ქცევის ეს ფორმები გარდაუვალი ზღუდეებით არ არიან ერთმანეთისაგან გამოყოფილი“². საინტერესოა, რომ ქართველი ავტორი ქცევის ფორმებს ერთმანეთისაგან გადაულახავი ბარიერით გამოყოფილად არ მიიჩნევს, რადგან, მისი აზრით, ყოველი კონკრეტული ქცევა ამა თუ იმ ტიპს სუბიექტის დამოკიდებულების შესაბამისად შეიძლება მიეკუთვნოს. „[...] ობიექტურად, თითქოს სავსებით ერთი და იგივე ქცევა, იმისდა მიხედვით, თუ როგორია სუბიექტის ძირითადი განცდა, ნამდვილად არსებითად განსხვავებულ ქცევის ფორმებს წარმოადგენს“³. ამ აზრით, შესაძლოა, შრომა რომელიმე შემთხვევაში ინტროგენური განცდა იყოს, ხოლო შემოქმედება – ექსტეროგენური. აღსანიშნავია, რომ სწავლას ამ კლასიფიკაციის არც ერთი რგოლში არ ვხვდებით. ის მხოლოდ ექსტეროგენურ ქცევად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან ადამიანის შინაგანი ძალების კონცენტრირების შედეგს წარმოადგენს. ასევე, შეუძლებელია, რომ ის მხოლოდ ქცევის ინტროგენური ტიპი იყოს,

2 დ. უზნაძე, სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია, თბილისი, 1998, 20.

3 იქვე.

ვინაიდან სწავლას სრულიად კონკრეტული შედეგის მრავალი სახის გამოვლინება გააჩნია. სწავლა არც გონებრივი შრომის ერთ-ერთ სახეობად შეიძლება იქნას წარმოდგენილი, ვინაიდან ის შრომაზე გაცილებით ფართო ცნებაა. უზნაძე მიიჩნევს, რომ სწავლა ქცევის ექსტეროგენურსა და ინტეროგენურ სახეებს შორის გარდამავალ ფორმას წარმოადგენს. კერძოდ, მასში შრომისა და თამაშის შინაგანი სტრუქტურა არის გაერთიანებული და ამ აზრით ის ორბუნებოვანია. „მოსწავლის განვითარებადი ფსიქო-ფიზიკური ფუნქციების ამოქმედების ტენდენცია, რაც თავის როლს ასრულებს კონკრეტული სასწავლო ქცევების აღძვრასა და წარმართვაში, სწავლას თამაშის ბუნებას აძლევს, შედეგის მიღებაზე ორიენტაცია კი მას შრომის ხასიათსაც ანიჭებს“⁴. სწავლის გაგების უზნაძისეული კონცეფცია საფუძვლად ედება იმ პრინციპებს, რაზეც სასკოლო მუშაობა უნდა იყოს აგებული და რაც უზნაძის შეხედულებების საგაკვეთილო პროცესში უშუალო რეალიზაციას ხდის შესაძლებელს. კერძოდ, სასწავლო პროცესი არის თამაშისა და შრომის სინთეზი. თანამედროვე გაკვეთილის სტრუქტურაში კი ის, შესაძლოა, შემდეგნაირად ტრანსფორმირდეს: თამაშის ფორმით განხორციელებული შრომის შინაარსის რეალიზება.

დ. უზნაძის განწყობის თეორია განიხილება როგორც ადამიანის ქცევის ახსნითი მოდელი. განწყობის ხასიათის აღსანიშნავად ის ხან ქვეფსიქიკურს, ხან ბიოსფეროს, ხან ორგანიზმის არაცნობიერ განწყობილებას იყენებს. თუმცა, ადამიანი არ შეიძლება განხილული იქნას როგორც ბიოლოგიური მანქანა, რომელიც მექანიკურად, მხოლოდ ნეირონების აღგზნების გამო ახორციელებს ამა თუ იმ ქცევას. ქცევას ის მიზანშეწონილობის კონტექსტში განიხილავს. მოქმედ სუბიექტში შინაგანი მამოძრავებელი ძალა მოთხოვნილების სახით არის რეალიზებული, ხოლო ვითარება, რომელშიც ქცევა ხორციელდება ობიექტური გარემოებების რიგს განეკუთვნება. ამდენად, განწყობის აღმოცენებას მთელი რიგი სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორები განაპირობებენ. მიუხედავად იმისა, რომ განწყობას უზნაძე არაცნობიერის სფეროს მიაკუთვნებს, ის

4 მ. მაღრაძე, განწყობის თეორია და განათლების ფსიქოლოგიის ზოგადი საკითხები, ქუთაისი, 2008, 135.

გარემოსთან ინსტინქტური დამოკიდებულების ფორმას მაინც არ წარმოადგენს. უზნაძე ერთმანეთისაგან განასხვავებს იმპულსურ და ნებისმიერ ქცევას. შესაბამისად, განწყობაც შეიძლება ინსტინქტური და ცნობიერი იყოს. ნებისმიერი ქცევის უნარი მხოლოდ ადამიანს გააჩნია, ამიტომაც ადამიანის ბუნებაში განწყობის შექმნა ცნობიერებაზე გავლით ხდება. განწყობა ქმნის იმ შინაგან მოტივაციას, რომელიც ინდივიდის მიერ მიზანშეწონილი ქცევის განხორციელებისათვის საჭირო ფსიქო-ფიზიკურ აქტივობათა კომპლექსს წარმართავს. თავად უზნაძე განწყობას შემდეგნაირად განმარტავს: „განწყობა არ არის წმინდა ლოკალური ან პერიფერიული პროცესი: იგი არსებითად სუბიექტის, როგორც მთელის მდგომარეობად უნდა ჩაითვალოს“⁵.

სწავლების პროცესში უზნაძე მხედველობიდან არ უშვებს ადამიანის ინტელექტუალურ მოთხოვნილებას – ცნობისმოყვარეობას. ის მიიჩნევს, რომ სწავლების მიზანი ცნობისმოყვარეობის ცოდნის სურვილად ტრანსფორმაციაში მდგომარეობს. აქედან გამომდინარე, სასწავლო პროცესში მოსწავლის ახალ აქტივობაში ჩართვისათვის მისი შინაგანი მზაობის – განწყობის შექმნაა აუცილებელი. მასწავლებლის ხელოვნების არსიც შესასწავლი მასალისადმი მოსწავლის განწყობის შექმნაში მდგომარეობს. განწყობა, როგორც შინაგანი მზაობა შესასწავლი მასალის აქტუალობის გააზრების შედეგად წარმოიშობა. ასეთ შემთხვევაში მოსწავლის დამოკიდებულება სწავლის პროცესისადმი გარედან თავსმოხვეულ არანებელობით აქტად კი არ აღიქმება, არამედ მისი შინაგანი მოთხოვნილების სფეროდ იქცევა. ეს გარემოება მოსწავლის საგაკვეთილო პროცესში ჩართულობის საფუძველი ხდება. შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე გაკვეთილის სამფაზიანი მოდელი (გამოწვევა – შინაარსის რეალიზება – რეფლექსია) დიდად არის დავალებული უზნაძის განწყობის თეორიის ძირითადი პოსტულატებისაგან.

დ. უზნაძის თეორიის თანახმად, ბავშვი მემკვიდრეობით იღებს იმ ძალებს, რომელიც აუცილებელია მისი ბიოლოგიური არსებობისათვის. აღზრდის დანიშნულებას კი ამ ძალების სოციალური აქტივობისაკენ წარმართვა წარმოადგენს. დ.

5 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 2006, 102.

უზნაძე ბავშვის თამაშისა და სწავლის ფსიქოლოგიურ ბუნებას და ფუნქციას თავისი თეორიის ფარგლებში აშუქებს. ვინაიდან ყველა ცოცხალი ორგანიზმის ბუნებრივ მდგომარეობას მოძრაობა, აქტიურობა შეადგენს, ცოცხალი ორგანიზმის ასა-მოქმედებლად მასზე გარეგანი გამლიზიანების ზემოქმედება აუცილებელი არ არის. ცოცხალ ორგანიზმს შინაგანი აქტი-ვობა ახასიათებს, რასაც ის *ფუნქციონალურ ტენდენციას* უწოდებს. თვითრეალიზაციისაკენ სწრაფვა იმთავითვე ჩადე-ბული არის ადამიანის ბუნებაში. თამაშის საშუალებით ხდება იმ ძალების და შესაძლებლობების (უნარების) განვითარება, რომელიც ზრდასრული ადამიანის საქმიანობის განხორციე-ლების საფუძველი ხდება. ამ რთულ და ხანგრძლივ პროცეს-ში უდიდესი როლი მასწავლებელს აკისრია. მასწავლებლის ფუნქცია მასალის უბრალოდ მიწოდება და გამოკითხვა კი არ არის, არამედ – სწავლება. უზნაძე მასწავლებლის საქმიანობას ხელოვნებას ადარებს. მას მაგალითებად მოჰყავს კაცობრიო-ბის უდიდესი პედაგოგები (სოკრატე და პლატონი), რომელთა ზეგავლენა თაობიდან თაობაზე გადადიოდა.

სწავლების პროცესი შესასწავლი მასალის მექანიკუ-რი მიწოდება არ შეიძლება იყოს. მასწავლებელმა ეს მასალა მოსწავლის უნარებისა და შესაძლებლობების მიხედვით გარ-დაქმნილი უნდა მიიტანოს. სასწავლო მასალა, ერთი მხრივ, მოსწავლის ცოდნის, შესაძლებლობების და მისი განვითარების აქტუალური ზონის შესატყვისი უნდა იყოს, მეორე მხრივ კი, – მისგან ზომიერად დაშორებული. წინააღმდეგ შემთხვევა-ში, მოსწავლის განვითარება შეუძლებელი იქნებოდა. ცოდნის მიღება ნაცნობიდან უცნობზე, ახლის ძველთან შესაბამისო-ბასა და ამ გზით ნაცნობისა და ძველის უფრო მაღალ სა-ფეხურზე აყვანას ნიშნავს. ამგვარად, მოსწავლის განვითარე-ბის პროცესში მასწავლებლის ალლოსა და ინტუიციას უდი-დესი მნიშვნელობა ენიჭება. მასწავლებელი გამოდის როგორც ერთგვარი შუამავალი სასწავლო მასალასა და მოსწავლეს შორის. ახსნის შედეგად მანამდე პრაქტიკულად მოცემული გარკვეული ფაქტი ცოდნად ტრანსფორმირდება, ბავშვის ცნო-ბიერებისთვის მისანვდომი ხდება და ცნებათა სახით ინახება. ცნებათა სინმინდისა და მათი შინაარსის სიზუსტის დაცვას

უზნაძე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა. ამრიგად, უზნაძის მიხედვით, სწავლების არსი ახსნაში და ამ გზით, მოვლენათა, ფაქტთა და საგანთა ცნობიერებაში ასახვასა და მოზარდის ცნებითი აზროვნების განვითარებაში მდგომარეობს.

ვინაიდან პედაგოგიკის მიზანი რეალიზებული ადამიანის აღზრდაა, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს აღზრდის მიზნების ცხად ფორმულირებას. „[...] აღზრდის მიზანიც ცხადად სახიერდება; იგი ყველა ღონესა და საშუალებას სწორედ იმ მხრით უნდა მიმართავდეს, რომ არ დარჩეს არც ერთი ეგზემპლარი ადამიანისა, რომელიც თავისი უზენაესი დანიშნულების განსახორციელებლად გამოუსადეგარი აღმოჩნდება; მან უნდა გაბედულად და მოურიდებლად გადალახოს ყველა დაბრკოლება, რომელიც ცხოვრების პროცესის შემუშავებულ ღონეს ადამიანის ძალის განვითარებისას დაბლა სწევს ან იმავე საფეხურზე სტოვებს, რომელზეც იგი ადრე მდგარა. სკოლა, როგორც ორგანიზაცია აღზრდის მიზნისათვის ჩასახული მოღვაწეობისა, ამიტომაც თავის უდიდეს მიზანს ამაშივე უნდა სჭვრეტდეს“⁶. გარემოს გარდამქმნელი და შემოქმედი, აქტიური და მებრძოლი – ასეთი ადამიანის აღზრდა წარმოადგენს საგანმანათლებლო სისტემის დანიშნულებას. ამ საკითხთან დაკავშირებით უზნაძის შეხედულებები სრულიად ეთანხმება „ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების“ ფორმულირებებს. ცხადია, რომ მის შეხედულებებს აქტუალობა არც ამ მიმართულებით დაუკარგავთ.

შესაძლებელია ვისაუბროთ უზნაძის თეორიის შინაგან კავშირებზე სწავლების ისეთ თეორიებთან, როგორიცაა ჯ. ბრუნერის კონსტრუქტივისტული თეორია, ჟ. პიაჟეს კოგნიტური განვითარების და სოცო-კულტურული თეორია, ა. ბანდურას სოციალური დასწავლის თეორია; ე. ერიქსონის ფსიქო-სოციალური განვითარების თეორია; ბ. ბლუმის, ჰ. გარდნერის და ლ. ვიგოტსკის და სხვ. თეორიები. მიუხედავად იმისა, რომ უზნაძის თეორიის რეცეფციას საქართველოში საკმაოდ დიდი ტრადიცია აქვს, ზემოთ აღნიშნულ სწავლების თითოეულ თანამედროვე თეორიასთან უზნაძის განწყობის თეორიის იმანენტურ კავშირებზე დამოუკიდებელი კვლევების წარმოება, ვფიქრობთ, დიდი შენაძენი იქნება ქართული მეცნიერებისთვის.

6 დ. უზნაძე, პედაგოგიური წერილები, იხ.: გაზ. „მეგობარი“, № 79, 1916.

THE IMPORTANCE OF DIMITRI UZNADZE'S PEDAGOGICAL THEORY FOR MODERN METHODS OF TEACHING

Abstract

Dimitri Uznadze's (1886-1950) pedagogical concept was established in 1909-1916. It should be noted that his pedagogical views preceded the process of formation the theory of "Attitude and Set" and contained the ideas that later formed the basis for the theory of "Attitude and Set".

His views are actual because he believed that the process of learning is the means of forming a person. The peculiarities of the person must be taken into consideration. He thought that learning is a conscious and active activity; it is oriented on thinking and is not only the mechanical process for collecting information. At the beginning of the twentieth century Uznadze shared the views that became leading in every progressive concept of modern pedagogics.

Uznadze divided pedagogics into theoretical and practical parts. He thought that the detailed study of a child's psychology is necessary in order to create an effective system of teaching. We can say that his pedagogical psychology is a kind of synthesis of psychology, nature study, and ethics and is consolidated by concrete experimental researches.

It is possible to speak about the inner connection of Uznadze's theory with such theories as: J. Bruner's constructivist theory; J. Piaget's cognitive development and socio-cultural theory; A. Bandura's social learning theory; E. Erickson's psycho-social development theory; the theories of B. Bloom, H. Gardner and L. Vigotski.

Accomplishment of the independent researches about the immanent links of Uznadze's theory of "Attitude and Set" with each above mentioned theory will be a great acquisition for the Georgian Science.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- ბერულავა, ნადეჟდა: დიმიტრი უზნაძე, ცხოვრება და შემოქმედება, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1967.
- იმედაძე, ნათელა: განწყობის თეორია, განვითარებისა და სწავლის თეორიები, დამხმარე სახელმძღვანელო, I ნაწილი, გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, თბილისი, 2008.
- მალრაძე, მერაბ: განწყობის თეორია და განათლების ფსიქოლოგიის ზოგადი საკითხები, ქუთაისი, 2008.
- უზნაძე, დიმიტრი: პედაგოგიური წერილები, იხ.: გაზ. „მეგობარი“, № 79, 1916.
- უზნაძე, დიმიტრი: ბავშვის ფსიქოლოგია, თბილისი, 1947.
- უზნაძე, დიმიტრი: ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. I, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1960.
- უზნაძე, დიმიტრი: სასკოლო ასაკის ფსიქოლოგია, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტი, თბილისი, 1998.
- უზნაძე, დიმიტრი: ზოგადი ფსიქოლოგია, „საქართველოს მაცნე“, თბილისი, 2006.

**მარტინ ჰაიდეგერი და ვაცუჯი ტეცურო:
ადგილი, სივრცე და კლიმატი**

ადამიანური ექსისტენციის დროით-სივრცითი სტრუქტურა ვლინდება კლიმატისა და ისტორიის სახით. დროისა და სივრცის განუყოფლობა ისტორიისა და კლიმატის განუყოფლობის საფუძველია.

ვაცუჯი ტეცურო, „ქარი და მინა“.

*...მხოლოდ იმას, რასაც ადგილი ეწოდება,
შეუძლია სამყოფლის შემოსაზღვრა.*

მარტინ ჰაიდეგერი,
„შენება – ცხოვრება – აზროვნება“.

მარტინ ჰაიდეგერისა და ვაცუჯი ტეცუროს ურთიერთ-მიმართების თემა მეტად საინტერესოა. ვაცუჯი ერთ-ერთი პირველი იაპონელი მოაზროვნე იყო, რომელმაც კრიტიკულად განიხილა ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“. სწორედ ჰაიდეგერის აღნიშნულმა ნაშრომმა უბიძგა ვაცუჯის, დაენერა თავისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი „ქარი და მინა“ (1935 წ.). წინამდებარე სტატიაში შევეცდები, ფილოსოფიური გეოგრაფიის პერსპექტივიდან განვიხილო ვაცუჯისა და ჰაიდეგერის შეხედულებები კლიმატისა და ადგილის შესახებ. ჩემი აზრით, თანამედროვე ფილოსოფიური გეოგრაფიისათვის ამ მოაზროვნეთა შეხედულებები დღესაც მნიშვნელოვანი და აქტუალურია.

ვაცუჯი ტეცურო XX საუკუნის იაპონური ფილოსოფიური აზროვნების თვალსაჩინო წარმომადგენელია ისეთ მოაზ-

როვნებებთან ერთად, როგორებიცაა ნიშიდა კიტარო (1870-1945 წწ.) და ტანაბე ჰაჯიმი (1885-1962 წწ.). ვაცუჯის ნააზრევი მჭიდრო კავშირშია ე. წ. „კიოტოს სკოლის“ ფილოსოფიასთან, რომლის დამფუძნებელი და ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენელი ნიშიდა კიტარო იყო. ვაცუჯი მეტად პროდუქტიული მოაზროვნე იყო: მისი თხზულებების სრული კრებული 27 ტომს შეადგენს¹ და მოიცავს პრობლემათა და საკითხთა ერთობ ფართო სპექტრს (ეთიკა, ესთეტიკა, კლიმატის ფილოსოფია, რელიგია, აღმოსავლური და დასავლური ცივილიზაციები, აღმოსავლური და დასავლური ფილოსოფია). ვაცუჯი ერთ-ერთი პირველი იყო, ვინც იაპონელ მკითხველს ფრიდრიხ ნიცშესა და სიორენ კირკეგორის ნააზრევი გააცნო. ვაცუჯის შემოქმედების გავლენა თანამედროვე იაპონურ ფილოსოფიასა და კულტურაზე დღესაც დიდია².

ვაცუჯი ტეცურო დაიბადა 1889 წელს ჰიოგოს პრეფექტურაში, სოფ. ნიბუნოში (ამჟამად ქ. ჰიმეჯის ნაწილი) ექიმის ოჯახში. მან იმ ეპოქისათვის ბრწყინვალე განათლება მიიღო: 1906 წელს იგი ტოკიოს №1 უმაღლეს სკოლაში შევიდა³, ხოლო 1909 წელს სწავლა განაგრძო ტოკიოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში ფილოსოფიის მიმართულებით. ახალგაზრდობის პერიოდში ვაცუჯი სერიოზულად იყო დაინტერესებული ლიტერატურით. მასზე დიდი იყო ცნობილი იაპონელი მწერლის, ნაცუმე სოსეკის (1867-1916 წწ.) გავლენა. 1912 წლის ივლისში ვაცუჯიმ დაასრულა სწავლა უნივერსიტეტში. მისი სადიპლომო ნაშრომი ნიცშეს შესახებ უკუგდებულ იქნა, რადგან

- 1 იხ. Watsuji Tetsurō Zenshū (Complete Works of Watsuji Tetsurō), 27 vols., Abe Yoshishigo *et al.*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1992.
- 2 ჰდრ. Robert N. Bellah, Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurō, in: *The Journal of Asian Studies*, 24 (1965), No. 4, 578; David Dilworth, Watsuji Tetsurō (1889-1960): Cultural Phenomenologist and Ethician, in: *Philosophy East and West*, 24 (1974), No.1, 3; Isamu Nagami, The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence, in: *Philosophy East and West*, 31 (1981), 279; Jin Baek, Climate, Sustainability and the Space of Ethics: Tetsurō Watsuji's Cultural Climatology and Residential Architecture, in: *Architectural Theory Review*, 15 (2010), 377-395.
- 3 აქ მისი თანაკლასელი იყო შემდგომში ცნობილი ფილოსოფოსი კუკი შუცო (1888-1941 წწ.).

იმ პერიოდში ნიცუმეს უფრო პოეტ-ფილოსოფოსად აღიქვამდნენ, ვიდრე საკუთრივ ფილოსოფოსად. ვაცუჯი იძულებული გახდა, სწრაფად დაენერა მეორე ნაშრომი შოპენჰაუერის შესახებ და ის წარედგინა საუნივერსიტეტო კომისიისათვის⁴.

1915 წელს ვაცუჯი აქვეყნებს ნაშრომს სიორენ კირკეგორის ფილოსოფიაზე. ითვლება, რომ ეს პირველი ნაშრომია იაპონიაში კირკეგორის შესახებ,⁵ ხოლო 1918 წელს მან გამოსცა „კერპების აღორძინება“, სადაც ძველ იაპონურ კულტურაზე გაამახვილა საგანგებო ყურადღება. ამ ნაშრომს სწრაფად მოჰყვა ვაცუჯის სხვა მნიშვნელოვანი შრომები: „მომლოცველობა უძველეს ტაძრებში“ (1919 წ.) და „ძველი იაპონური კულტურა“ (1920 წ.). აღნიშნულ ნაშრომებში ვაცუჯიმ დიდი ყურადღება გაამახვილა იაპონიის წარსულ კულტურულ მემკვიდრეობაზე და მის მნიშვნელობაზე თანამედროვეობისათვის.

1925 წელს, ნიშიდა კიტაროს ინიციატივით, ვაცუჯი კიოტოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში მიიწვიეს, სადაც მან დაიწყო ლექციების კითხვა ეთიკის შესახებ. 1927 წელს ვაცუჯიმ მოიპოვა დაფინანსება განათლების სამინისტროდან და ცოდნის გასაღრმავებლად ევროპაში გაემგზავრა. იგი ესტუმრა პარიზს, ჟენევას, ლონდონს, ბერლინს, რომს, ნეაპოლს, ფლორენციას, ვენეციას... ბერლინში ყოფნისას იგი უსმენდა მარტინ ჰაიდეგერის ლექციებს და გაეცნო მის ნაშრომს „ყოფიერება და დრო“, რომელიც სწორედ იმ პერიოდში გამოიცა. სწორედ ამ ნაშრომის წაკითხვამ უბიძგა მას, დაენერა თავისი ნაშრომი „ქარი და მინა“ (1935 წ.)⁶.

4 შდრ. Robert Carter, Watsuji Tetsurō, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (იხ. <http://plato.stanford.edu/entries/watsuji-tetsuro/#Eth>), წვდომა განხორციელდა 2012 წლის 25 ნოემბერს; Furukawa Tetsushi, Watsuji Tetsurō, the Man and His Work, in: Watsuji Tetsurō, Climate and Culture: A Philosophical Study, New York – Westport – London: Greenwood Press, 1988, 219; Dilworth, Watsuji Tetsurō, 4. ვაცუჯის ნაშრომი ნიცუმეს შესახებ 1913 წელს გამოქვეყნდა სათაურით „ნიცუმეანური კვლევები.“

5 იხ. Dilworth, Watsuji Tetsurō, 5.

6 ნაშრომს იაპონურად ეწოდება „ფუ-დო“, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ქარსა და მინას.“ ინგლისურ თარგმანში „ფუდოს“ „კლიმატი და კულტურა“ ეწოდება. მე ვამჯობინე, შემენარჩუნებინა იაპონური სულისკვეთება და ამიტომ „ფუდო“ გადმომაქვს, როგორც „ქარი და მინა.“ აღნიშნულ ნაშრომზე მუშაობისას ვსარგებლობდი შემდეგი გამოცემით: Watsuji

სამი წლის ნაცვლად ვაცუჯიმ ევროპაში თოთხმეტი თვე დაჰყო. 1934 წელს, ვაცუჯი გახდა პროფესორი (ეთიკის მიმართულებით) ტოკიოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში, სადაც 1949 წლამდე მოღვაწეობდა. 1935 წელს მან გამოაქვეყნა თავისი მნიშვნელოვანი ნაშრომი „ეთიკა, როგორც გამოკვლევა ადამიანის შესახებ“, ხოლო მომდევნო წლებში გამოსცა ამ ნაშრომის გადამუშავებული ვერსია სამ ტომად (პირველი ტომი – 1937 წ., მეორე ტომი – 1942 წ., მესამე ტომი – 1949 წ.), საერთო სახელწოდებით – „ეთიკა.“

ვაცუჯის ნაშრომებიდან ყველაზე გახმაურებული და ცნობილია „ქარი და მიწა“, სადაც მან თავისი კლიმატის ფილოსოფია განავითარა. ნაშრომის შესავალში ვაცუჯი მიუთითებს თავის მიზანზე: ადამიანური ექსისტენციის სტრუქტურაში კლიმატის ფუნქციის ნათელყოფა. იგი, ასევე, აღნიშნავს, რომ ნაშრომში კლიმატური ფენომენები განხილულია არა როგორც ბუნებრივი მოვლენები, არამედ როგორც ადამიანის სუბიექტური ექსისტენციის გამოხატულებები⁷.

„ყოფიერებასა და დროში“ ჰაიდეგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს დროის ფაქტორზე ადამიანის სუბიექტური ექსისტენციის სტრუქტურის ფარგლებში. ვაცუჯი მიიჩნევს, რომ ასეთი ანალიზი ვერ იქნება სრულყოფილი, რადგან ჰაიდეგერის კვლევაში სივრცეს სათანადო მნიშვნელობა არ ენიჭება. ხოლო დრო, რომელიც არ უკავშირდება სივრცეს, არც არის დრო ნამდვილი აზრით. გარდა ამისა, „ადამიანის ყოფნა“ (*Dasein*) ჰაიდეგერთან ინდივიდუალური ადამიანის ყოფნაა. ადამიანური ექსისტენციის დუალური სტრუქტურიდან (ინდივიდუალური და სოციალური) ჰაიდეგერმა მხოლოდ ერთი ასპექტის აბსტრაჰირება მოახდინა. მაგრამ დრო და სივრცე მხოლოდ მაშინ უკავშირდება ერთმანეთს ჭეშმარიტი აზრით, როდესაც ადამიანური ექსისტენცია განხილულია მის

Tetsurō, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, translated by Geoffrey Bownas, New York – Westport – London: Greenwood Press, 1988.

7 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, v. დილვორთის მიხედვით, „ადამიანური კლიმატის“ ვაცუჯისეულ ცნებაზე გარკვეული ზეგავლენა მოახდინა ნიშიდა კიტაროს მიერ შემუშავებულმა „ბაშო“-ს დიალექტიკურმა ცნებამ. „ბაშო“ არის ნოზის-ნოემა მიმართების ტოპოსი, ანუ ადგილი (იხ. Dilworth: Watsuji Tetsurō, 14).

კონკრეტულ დუალობაში. ასეთ შემთხვევაში საცნაური ხდება ისტორია და კლიმატის კავშირი ისტორიასთან⁸.

„ქარი და მინის“ საკვანძო ნაწილს წარმოადგენს პირველი თავი, რომლის სათაურია „კლიმატის ძირითადი პრინციპები.“ პირველივე წინადადებაში ვაცსუჯი განმარტავს, თუ რას გულისხმობს ტერმინ „ფუ-დო“-ში. ეს არის მოცემული ქვეყნის ბუნების, კლიმატის, ამინდის, ნიადაგის ნაყოფიერებისა და მისი გეოლოგიური მახასიათებლების, ქვეყნის ტოპოგრაფიული თავისებურებებისა და მისი პეიზაჟების აღმნიშვნელი ცნება⁹.

ვაცსუჯის აინტერესებს, არის თუ არა კლიმატი (რომელიც ადამიანის ყოველდღიურ გამოცდილებაში გვხვდება) ბუნებრივი ფენომენი. რა თქმა უნდა, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებმა კლიმატი უნდა განიხილონ, როგორც ბუნებრივი ფენომენი, მაგრამ ვაცსუჯის უფრო აინტერესებს, არის თუ არა კლიმატური ფენომენები თავისი არსებით საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების შესწავლის ობიექტები. ამ პრობლემის ანალიზს ვაცსუჯი სიცივის ფენომენის ანალიზის მეშვეობით ცდილობს. იგი იმთავითვე უკუაგდება იმ აზრს, რომლის თანახმად, სიცივე ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობს. ეს შეუძლებელია, „რადგან როგორ შეიძლება ვიცოდეთ სიცივის დამოუკიდებელი არსებობის შესახებ, ვიდრე სიცივეს არ შევიგრძნობთ? [...] მხოლოდ სიცივის შეგრძნებით აღმოვაჩინთ სიცივეს“¹⁰. ინტენციონალური მიმართების არსებობა არ არის დამოკიდებული გარე ობიექტზე. სუბიექტს თავად აქვს საკუთარი ინტენციონალური სტრუქტურა, რომელსაც რალაციისკენ მიმართავს. „ამრიგად, ამ რელაციური სტრუქტურის ინტენციონალობა, სიცივესთან მიმართებაში, სუბიექტის სტრუქტურად გვევლინება. ‘სიცივის შეგრძნება’, უპირველეს ყოვლისა, ასეთი სახის ‘ინტენციონალური გამოცდილება’“¹¹.

მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ ასეთ შემთხვევაში, სიცივე გავიაზროთ, როგორც წმინდად სუბიექტური გამოცდილება?

8 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, v-vi; Dilworth, Watsuji Tsetsurō, 15-16.

9 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 1.

10 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 2.

11 იქვე.

სუბიექტივიზმის ბრალდებას ვაცუფჯი შემდეგი მსჯელობით იცილებს თავიდან: ინტენციის ობიექტი არ არის მენტალური ხდომილება. როდესაც სიცივეს ვგრძნობთ, „სიცივის შეგრძნებას“ კი არ ვგრძნობთ, არამედ თავად ჰაერის სიცივეს. ასე რომ, ინტენციონალურ გამოცდილებაში აღქმული სიცივე სუბიექტური კი არ არის, არამედ ობიექტურია. „სიცივე, როგორც ტრანსცენდენტალური ექსისტენცია, მხოლოდ ამ ინტენციონალობაში არსებობს“¹². სიცივის შეგრძნება უკვე ნიშნავს სიცივეში, ანუ სამყაროში ყოფნას (აქ ვაცუფჯი ჰაიდეგერის *existere*-ს ცნებაზე რეფერირებს და თვლის, რომ ექსისტირება მე-ს სტრუქტურის ფუნდამენტური პრინციპია, რომელსაც ინტენციონალობა ემყარება). „შესაბამისად, სიცივის შეგრძნებით ჩვენ სიცივეში საკუთარ თავს აღმოვაჩინთ“¹³. ეს მყისიერად ხდება. „სიცივის შეგრძნება ინტენციონალური გამოცდილებაა, რომელშიც ჩვენ აღმოვაჩინთ საკუთარ თავს ექსისტირების მოდუსში, ანუ სიცივეში ყოფნით“¹⁴.

მაგრამ ვაცუფჯი არ კმაყოფილდება მხოლოდ „მე-ს“ სუბიექტური სტრუქტურისა და ინტენციონალობის აღწერით. შემდეგი საფეხური მის მსჯელობაში არა ცალკეულ ინდივიდს („მე“), არამედ ინდივიდთა ჯგუფს („ჩვენ“) ეხება. სიცივეს მხოლოდ „მე“ არ შეიგრძნობს. სიცივეს სხვებიც შეიგრძნობენ. ის ფაქტი, რომ სიცივის შეგრძნება განსხვავებულია სხვადასხვა ინდივიდებს შორის, ვაცუფჯის აზრით, განპირობებულია სიცივის საერთო შეგრძნებით. „ამრიგად, სიცივეში მხოლოდ ‘მე’ კი არ არის, არამედ ‘მე’ როგორც ‘ჩვენ’ და ‘ჩვენ’, როგორც ‘მე’“¹⁵. ექსისტირება ნიშნავს სხვა „მე“-ებთან ერთად ყოფნას. „ეს არის არა ინტენციონალური მიმართება, არამედ ექსისტენციისათვის დამახსიათებელი ‘ორმხრივი მიმართება’“¹⁶.

ის, რაც სიცივის შესახებ ითქვა, ვაცუფჯის თანახმად, თანაბრად მიეყენება ისეთ ფენომენებს, როგორებიცაა წვიმა, თოვლი, ქარი, სიცხე და ა.შ. ამ ფენომენების ერთობლიობა ქმ-

12 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 2-3.

13 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 3.

14 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 4.

15 იქვე.

16 იქვე.

ნის ამინდს. მაგრამ ამინდიც არ განიცდება იზოლირებულად, როგორც „მხოლოდ ამინდი“, არამედ ის აღიქმება მოცემული ქვეყნის ტოპოგრაფიული თავისებურებებისა და მისი პეიზაჟების ფონზე. „სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ საკუთარ თავს, როგორც ‘ორმხრივი მიმართების’ ნაწილს, ‘კლიმატში’ აღმოვაჩინეთ“¹⁷. ადამიანები ამზადებენ თბილ ტანსაცმელს, რათა სიცვივეს შეენინაალმდეგონ; მათ სიამოვნებთ გაზაფხულის კარგი ამინდი და ცდილობენ, მეგობრებთან ერთად გაატარონ დრო და ა.შ. გარდა ამისა, ადამიანები ერთობლივ ძალისხმევას მიმართავენ, რათა წინ აღუდგნენ „ბუნების ტირანიას.“ ამ მიზნით, ადამიანები ქმნიან სხვადასხვა საშუალებებს (სახლები, ხიდები, კაშხლები, ტანსაცმელები და ა.შ.)¹⁸. ამ ასპექტით განხილული კლიმატური ფენომენები განსხვავდება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მიერ შესწავლილი კლიმატური ფენომენებისაგან. „ყველაზე უფრო გავრცელებული შეხედულება კლიმატის შესახებ არის წარმოდგენა, რომლის თანახმად, არსებობს ზეგავლენები კლიმატსა და ადამიანს შორის“¹⁹. მნიშვნელოვანი მომენტი ვაცუჯისთან არის ის, რომ იგი კლიმატს განიხილავს, როგორც ადამიანის ექსისტენციის სტრუქტურის ნაწილს. მაგრამ რას მოიაზრებს ვაცუჯი „ადამიანის“ ცნებაში? „ადამიანში“ იგი ცალკეულ ინდივიდს კი არ გულისხმობს, არამედ ინდივიდუალურისა და სოციალურის ერთობლიობას. შესაბამისად, არც ანთროპოლოგიას, რომელიც ცალკეულ ინდივიდზეა ორიენტირებული და არც სოციოლოგიას, რომელიც მხოლოდ სოციალურ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას, არ ძალუძთ, სრულად ჩანვდნენ ადამიანის ბუნებას. ადამიანური ექსისტენციის სტრუქტურის კვლევისას მხოლოდ დროის ასპექტზე ყურადღების გამახვილება ნიშნავს ადამიანური ექსისტენციის წვდომას ინდივიდუალური ცნობიერების დონეზე. ამიტომ, აუცილებელია, რომ სივრცეს სათანადო ყურადღება მიექცეს²⁰. სწორედ ამის საფუძველზე აყალიბებს ვაცუჯი თავის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დებულებას:

17 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 5.

18 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 5-6, 12 და შმდ.

19 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 8.

20 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 8-9.

„ადამიანური ექსისტენციის დროით-სივრცითი სტრუქტურა ვლინდება კლიმატისა და ისტორიის სახით. დროისა და სივრცის განუყოფლობა ისტორიისა და კლიმატის განუყოფლობის საფუძველია“²¹. ამ დებულებას შემდეგი გარემოებაც ამყარებს: როგორც აღვნიშნეთ, ვაცუჯის თანახმად, ადამიანი კლიმატში აღმოაჩენს საკუთარ თავს. მაგრამ ეს თვითშემეცნება, როგორც აქტივობა, ადამიანის ექსისტენციის დუალური სტრუქტურიდან გამომდინარე, ამავე დროს, ისტორიული ბუნებისაა. „შესაბამისად, კლიმატი არ არსებობს ისტორიისაგან განცალკევებით და, პირიქით – ისტორიაც არ არსებობს კლიმატისაგან განცალკევებით“²². შესაბამისად, „ადამიანის დუალურ – ისტორიულ და კლიმატურ – სტრუქტურაში, ისტორია კლიმატური ისტორიაა და კლიმატი – ისტორიული კლიმატია“²³. ამრიგად, ვაცუჯისთან შესაძლოა გამოვყოთ ექვსი ცნება (სამი ნყვილი), რომელიც მისი კლიმატის ფილოსოფიის ბირთვს ქმნის. ესენია: დრო – სივრცე, ინდივიდუალური – სოციალური, კლიმატი – ისტორია.

როგორც აღინიშნა, ადამიანები კლიმატში საკუთარ თავს აღმოაჩენენ. ისინი ქმნიან გარკვეულ საშუალებებს (სახლი, ტანსაცმელი), რომლებიც, თავისი არსებით, კლიმატურია. რადგან ადამიანი კლიმატში აღმოაჩენს თავს, ეს კონკრეტული კლიმატი უნდა იყოს. შესაბამისად, ადამიანის თვითცნობიერება მოცემული კლიმატის ხასიათს იძენს. შესაბამისად, კლიმატის ხასიათი ადამიანის სუბიექტური ექსისტენციის ხასიათია²⁴. ვაცუჯი სამ კლიმატურ ტიპს გამოყოფს: მუსონური ტიპი, უდაბნოს ტიპი და მინდვრის/მდელოს ტიპი. კლიმატის თითოეულ ტიპს ვაცუჯისთან კულტურათა გარკვეული ტიპი შეესაბამება. მუსონური კლიმატის ტიპს ძირითადად შეესატყვისება ინდური, ჩინური და იაპონური კულტურები; უდაბნოს კლიმატურ ტიპს – არაბული და ებრაული კულტურები, ხოლო მინდვრის/მდელოს კლიმატურ ტიპს – ევროპული კულტურა.

21 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 9.

22 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 8.

23 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 10.

24 იხ. Watsuji, *Climate and Culture*, 15-16.

* * *

სივრცობრივი თემატიკა ჰაიდეგერის აზროვნებაში განსაკუთრებულად იჩენს თავს გვიანდელ პერიოდში, როდესაც „ყოფიერების მნიშვნელობისა“ და „ყოფიერების ქეშმარიტების“ ძიებას, „ყოფიერების ადგილის“ გარკვევის მცდელობა ჩაენაცვლა²⁵. სივრცისა და ადგილის შესახებ ჰაიდეგერი ბევრგან საუბრობს, თუმცა საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს მისი ნაშრომი „შენება – ცხოვრება – აზროვნება“ (*Bauen, Wohnen, Denken*, 1951 წ.)²⁶, რადგან მასში შეკუმშული სახითაა გადმოცემული ჰაიდეგერის ძირითადი შეხედულებები აღნიშნული თემატიკის შესახებ. ამ ნაშრომით ჰაიდეგერს სურს, პასუხი გასცეს შემდეგ შეკითხვებს: 1. რა არის ცხოვრება? (*wohnen*) და 2. რამდენად განეკუთვნება შენება ცხოვრებას?

ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ცხოვრება შენების მეშვეობით მიიღწევა. თითქოს შენების მიზანი ცხოვრება იყოს²⁷. თუმცა, ჰაიდეგერის აზრით, ასეთი წარმოდგენა არსებითი მიმართებების წვდომის გზას გვიხშობს. შენება არა მხოლოდ საშუალებას წარმოადგენს ცხოვრებისათვის, არამედ ის უკვე თავის თავში მოიცავს ცხოვრებას²⁸. ის ფენომენი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, ვწვდეთ აღნიშნულ სიღრმისეულ მიმართებას, არის ენა. ჰაიდეგერი აანალიზებს სიტყვა „შენების“ (*bauen*) ძირებს. „შენების“ შესატყვისი ძველ ინგლისურსა და ზემო გერმანულში არის „*buan*“, რაც ცხოვრებას ნიშნავს. ეს მნიშვნელობა თანამედროვე მეტყველებაში დაკარგულია, მიიჩნევს ჰაიდეგერი. ასევე, სიტყვა „*neahgebur*“ ძველ ინგლისურში მეზობელს, მეზობლად მცხოვრებს აღნიშნავდა. ამრიგად, „*bauen*“ უსაკუთრივესი მნიშვნელობით ცხოვრებას,

25 შდრ. Augustin Berque, *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, in: *Ecumene*, 3 (1996), 374; Jeff Malpas, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge, MA: the MIT Press, 2006, 2-3.

26 ქვემოთ მივუთითებ აღნიშნული ნაშრომის შემდეგ გამოცემაზე: Martin Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (*Gesamtausgabe*, Bd. 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, 147-164.

27 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 147.

28 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 148.

საცხოვრებელ ადგილს აღნიშნავს²⁹. ეს სიტყვები გვაძლევს მინიშნებებს, რომელთა მეშვეობით შესაძლებელია გავიგოთ, თუ რა იგულისხმება „ცხოვრებაში.“

„Bauen“-ს ჰაიდეგერი უკავშირებს „bin“-ს, ანუ „ყოფნას“. ასე რომ, იქმნება უშინაგანესი კავშირი ძველ სიტყვა „buan“-სა და „bin“-ს, ანუ „ყოფნას“ შორის. ის წესი, რომლითაც ადამიანები დედამიწაზე არიან, არის „buan“, ანუ ცხოვრება. ადამიანად ყოფნა ნიშნავს მოკვდავად ყოფნას, ხოლო მოკვდავად ყოფნა ნიშნავს ცხოვრებას³⁰.

„შენების“ ძველი მნიშვნელობა გულისხმობს, ასევე, „მოვლას“, „ზრუნვას“, „მინის დამუშავებას“, „ვენახის მოვლას.“ ასე გაგებულნი შენება მხოლოდ მოვლას გულისხმობს, ის არ მოიცავს დამზადებას, გემის, ან ტაძრის აგების აზრით. შენების ეს ორივე სახე (შენება, როგორც მოვლა და შენება, როგორც რაღაცის დამზადება) გაერთიანებულია შენების ჭეშმარიტ მნიშვნელობაში, ცხოვრებაში³¹.

ამის საფუძველზე ჰაიდეგერი გამოყოფს სამ დებულებას: 1. შენება ნიშნავს საკუთრივ ცხოვრებას; 2. ცხოვრება არის მოკვდავთა დედამიწაზე ყოფნის წესი; 3. შენება, როგორც ცხოვრება ვლინდება შენებაში, რომელიც ზრუნავს და შენებაში, რომელიც აგებს. აქვე ავითარებს ჰაიდეგერი თავის მნიშვნელოვან თეზისს, რომელიც ნაშრომის დასაწყისში განხილული დაშვების საპირისპიროს წარმოადგენს, კერძოდ: „ჩვენ იმიტომ კი არ ვცხოვრობთ, რადგან ვაშენებთ, არამედ ჩვენ ვაშენებდით და ვაშენებთ იმიტომ, რომ ვცხოვრობთ, რადგან მაცხოვრებლები (*die Wohnende*) ვართ“³². რა თქმა უნდა, აქ წარმოიშობა „ცხოვრების“ განმარტების აუცილებლობა, რასაც ჰაიდეგერი კვლავ ამ სიტყვის ძირებში ჩაძიებით ახორციელებს. როგორც ძველსაქსონური *wuon*, ასევე, გოთური *wunian*, ნიშნავს „დარჩენას“, „ადგილზე გაჩერებას“. თუმცა, გოთური *wunian*, გარდა ამისა, აღნიშნავს „კმაყოფილებას“, „მშვიდობით ყოფნას“. სიტყვა *Friede*, რომელიც „მშვიდობას“

29 იქვე.

30 იხ. M. Heidegger, Bauen, Wohnen, Denken, 149.

31 იქვე.

32 იხ. M. Heidegger, Bauen, Wohnen, Denken, 150.

აღნიშნავს, გულისხმობს „თავისუფალს“ (*Frye*), ხოლო *frü*, თავის მხრივ, ნიშნავს საფრთხისა და ზიანისაგან დაცულს, დანდობილს. გათავისუფლება, უსაკუთრივესი აზრით, დანდობას ნიშნავს.³³ დანდობა (*schonen*), საკუთრივი აზრით, ნიშნავს რაიმეს საკუთარ თავთან მინებებას, მისი არსების შენარჩუნებას. ცხოვრება, ანუ მშვიდობით ყოფნა ნიშნავს მშვიდობით ყოფნას ისეთ თავისუფლებაში, რომელიც ყოველივე არსებულის უსაკუთრივეს არსებას ინდობს. „ცხოვრების უმთავრეს თვისებას სწორედ ასეთი დანდობა წარმოადგენს“³⁴, რომელიც ცხოვრებას მთლიანად მსჭვალავს. ეს ნათელი გახდება ჩვენთვის, თუ გავაცნობიერებთ, რომ ადამიანად ყოფნა ცხოვრებას ეფუძნება, რაც, თავის მხრივ, დედამიწაზე მოკვდავთა ყოფნას გულისხმობს.

აქ ჰაიდეგერს შემოაქვს ოთხი კომპონენტი დედამიწის, ცის, ღვთაებრივებისა (*Göttliche*) და მოკვდავების სახით, რომლებიც „თავდაპირველი ერთიანობის“ ძალით ერთმანეთს განეკუთვნება³⁵. ამ ოთხი კომპონენტის მარტივ ერთიანობას ჰაიდეგერი „ოთხსახოვნებას“ (*das Geviert*) უწოდებს. მოკვდავნი

33 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 150-151.

34 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 151; Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley: University of California Press, 1997, 273.

35 აღნიშნული სტრუქტურა ჩანასახოვანი სახით მოცემულია ჰაიდეგერის ნაშრომში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი“ (1935-1936 წწ.), სადაც ჰაიდეგერი „მინა – სამყაროს“ შორის არსებულ დაპირისპირებაზე საუბრობს (იხ. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: M. Heidegger, *Holzwege (Gesamtausgabe, Bd. 5)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 28 და შმდ.). ოთხწევრა სტრუქტურა პირველად თავს იჩენს ნაშრომში „ნარკვევები ფილოსოფიის შესახებ“ (დაინერა 1936-1938 წლებში, პირველად გამოქვეყნდა 1989 წელს) და მას შემდეგი სახე აქვს: მინა – სამყარო; ადამიანი – ღმერთები. აღნიშნული ორი წყვილი ჯგუფდება „ხდომილების“ (*Ereignis*) ირგვლივ (იხ. M. Heidegger, *Vom Ereignis*, in: M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 65)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 310). ოთხსახოვნების ისეთი სტრუქტურა, რომელიც მოცემულია „შენება – ცხოვრება – აზროვნება“-ში, გვხვდება, ასევე, ჰაიდეგერის ნაშრომში „ნივთი“ (1950 წ.) (იხ. M. Heidegger, *Das Ding*, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, 175; იხ., ასევე, J. Malpas, *Heidegger's Topology*, 225 და შმდ.).

ოთხსახოვნებას ეკუთვნის, რადგან ისინი ცხოვრობენ. „მაგრამ ცხოვრების არსებითი მახასიათებელი დანდობაა. მოკვდავნი თავისი ცხოვრების წესით ოთხსახოვანს მის არსებაში ინდობენ. ამიტომაც არის მცხოვრები დანდობა (*das wohnende Schonen*) ოთხმაგი“³⁶.

ცხოვრება, როგორც დანდობა, ოთხსახოვნებას ინახავს საგნებში, რომლებთანაც ადამიანები ჩერდებიან. ამრიგად, ცხოვრებას ჰაიდეგერი საგნებს უკავშირებს. ამ აზრით ცხოვრება შენებაა. ამით ჰაიდეგერი გადადის შემდეგი საკითხის განხილვაზე: რამდენად განეკუთვნება შენება ცხოვრებას?

ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემას ჰაიდეგერი ცდილობს შენების პროდუქტის, ნაგებობის (მოცემულ შემთხვევაში, ხიდის) არსის წვდომით.

ხიდი მხოლოდ მდინარის ორ ნაპირს კი არ აერთებს, არამედ ის „თავს უყრის მიწას, როგორც ლანდშაფტს, მდინარის ირგვლივ“³⁷. ხიდი, ასევე, მოკვდავებს გადაადგილებისა და მდინარის გადალახვის საშუალებას აძლევს. ამრიგად, „თავის გარშემო ხიდი თავს უყრის მიწასა და ცას, ღვთაებრივებას და მოკვდავებს“³⁸. თავმოყრას, შეგროვებას ძველ გერმანულში *thing*, „ნივთი“ ეწოდება. ხიდი ნივთია და ის ოთხსახოვანის თავმოყრას წარმოადგენს იმდენად, რამდენადაც მისთვის (ოთხსახოვანისათვის) შესაძლებელს ხდის სამყოფელს (*Stätte*). „მაგრამ მხოლოდ იმას, რასაც ადგილი ეწოდება, შეუძლია სამყოფლის შემოსაზღვრა“³⁹, თავის მხრივ, ადგილი არ არსებობს ხიდამდე. ამრიგად, ხიდი კი არ დგას ადგილზე, არამედ ადგილი წარმოიშობა ხიდის მეშვეობით⁴⁰.

36 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 150-152.

37 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 154.

38 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 155.

39 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 156.

40 თავის ნაშრომში „ენა ლექსში“ (1952 წ.) ჰაიდეგერი წერს ადგილის შესახებ: „თავდაპირველად, სიტყვა *Ort* „მუბის წვერს“ აღნიშნავდა. მასში ყველაფერი თავს იყრის. ადგილი თავის თავში შემოიკრებს უმაღლესსა და უკიდურესს. შემომკრები განმსჭვალავს ყოველივეს. ადგილი, ანუ შემომკრები იზიდავს საგნებს თავის საფარქვეშ“ (იხ. M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, in: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Bd. 12), Frankfurt am Main: Vittorio

ის ნივთები, რომლებიც ამ სახით ადგილები არიან, სივრცის შესაძლებლობას ქმნიან. სიტყვა „სივრცის“ ძველი მნიშვნელობა, *Rum*, ნიშნავს დასახლებისა და დაბანაკებისათვის გამოთავისუფლებულ ადგილს. სივრცე არის რაღაც, რაც გარკვეულ საზღვრებშია გამოთავისუფლებული. „საზღვარში“ ჰაიდეგერი არ მოიაზრებს რაიმეს დასასრულს, არამედ იმას, საიდანაც რაიმეს არსება იწყება. შესაბამისად, სივრცეები თავიანთ არსებას არა „სივრცის“, არამედ ადგილების მეშვეობით იღებენ⁴¹.

იმ ნივთებს, რომლებიც, როგორც ადგილები, სამყოფელს ქმნიან, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნაგებობები ეწოდება. ეს სამყოფელი სივრცის არსებობას განაპირობებს. ამასთან დაკავშირებით ჰაიდეგერს აინტერესებს, თუ რა მიმართება არსებობს, ერთი მხრივ, ადგილსა და სივრცეს, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანსა და სივრცეს შორის. სივრცეები, რომლებშიც ადამიანები ყოველდღიურად მოძრაობენ, ადგილებითაა შემოფარგლული, მათი არსება ეფუძნება ნივთებს, ანუ შენობებს. რაც შეეხება ადამიანებს, გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპიროდ, ისინი სივრცისგან მონყვეტილად არ უნდა განვიხილოთ. ადამიანად ყოფნა ნიშნავს ცხოვრებას, ხოლო „ცხოვრებაში“ სივრცე იმთავითვე იგულისხმება⁴². „ადამიანთა მიმართება ადგილებთან და, ადგილების მეშვეობით – სივრცეებთან, ცხოვრებას ეფუძნება“⁴³.

Klostermann, 1985, 33). ამ მხრივ საგულისხმოა ჰაიდეგერის მიერ ბერძნული ტაძრის დახასიათება ნაშრომში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი.“ ტაძარი, როგორც ქმნილება, აქ შემომკრებად, გამაერთიანებლად გვევლინება (იხ. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 27-28). იგივე მოტივი გვხვდება „თემშარაში“ (1949 წ.), სადაც თემშარა შემოიკრებს იმას, რაც გზის ირგვლივ არსებითია (იხ. M. Heidegger, *Der Feldweg*, in: M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Gesamtausgabe, Bd. 13), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, 88). ნაშრომში „ხელოვნება და სივრცე“ (1969 წ.) ჰაიდეგერი საუბრობს ადგილზე, როგორც შემომკრებზე და, ამავე დროს, როგორც მიდამოს განმსზველზე (იხ. M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, in: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Bd. 13), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, 207 და შმდ.).

41 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 156.

42 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 158-159.

43 იხ. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, 160.

* * *

ვიდრე განვიხილავ ჰაიდეგერისა და ვაცუჯის მნიშვნელობას ფილოსოფიური გეოგრაფიისათვის, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, მოკლედ გადმოვცე ფილოსოფიური გეოგრაფიის ის პროექტი, რომელსაც ამჟამად ვამუშავებ ჩემს სადოქტორო ნაშრომში (სამეცნიერო ხელმძღვანელები: პროფ. თენგიზ ირემაძე, პროფ. ჰელმუტ შნაიდერი).

ფილოსოფიური გეოგრაფიის შესწავლის საგანი სამი დონისაგან შედგება: ლოკალური, რეგიონალური და გლობალური. ლოკალურ დონეზე ფილოსოფიურმა გეოგრაფიამ უნდა შეისწავლოს ის მიმართებები, რომლებიც არსებობს, ერთი მხრივ, ადგილებსა და მეორე მხრივ, ინდივიდუალურ და კოლექტიურ იდენტობებს შორის. ადგილებისა და ადამიანების ურთიერთქმედება ფილოსოფიური გეოგრაფიის ლოკალური დონის შესწავლის უმთავრესი ობიექტია.

ფილოსოფიური გეოგრაფიის რეგიონალურ დონეზე შესწავლის ობიექტი რეგიონალურ სივრცობრივ ცნებებსა და იდენტობებს შორის არსებული მიმართებებია. კვლევის ამ დონეზე ფილოსოფიურმა გეოგრაფიამ პასუხი უნდა გასცეს შემდეგ შეკითხვებს: რა მომენტები შეიძლება გამოვყოთ რეგიონის, როგორც ცნების, კონსტრუირების პროცესში? რა გავლენას ახდენს დედამიწის ზედაპირის რეგიონებად დაყოფა ამ რეგიონთა მაცხოვრებლების იდენტობებზე? ხომ არ იწვევს ასეთი დაყოფა განსხვავებას სააზროვნო ტრადიციებს შორის? ამ შეკითხვების ბუნებიდან გამომდინარე ნათელია, რომ ფილოსოფიური გეოგრაფიის რეგიონალური დონე ინტერკულტურული ფილოსოფიის ქრილში უნდა გავიაზროთ.

გლობალურ დონეზე ფილოსოფიურმა გეოგრაფიამ უნდა გააანალიზოს ის გლობალური პრობლემები და საკითხები, რომლებიც გეოგრაფიული ელემენტებისა და ადამიანთა ურთიერთქმედების შედეგადაა წარმოქმნილი. გლობალური დათობა და ადამიანთა სივრცობრივი ცნობიერების ჰორიზონტების მკვეთრი გაფართოება ორი ასეთი მნიშვნელოვანი საკითხია. პირველი მათგანი სერიოზულ გამოწვევას უქმნის დედამიწის მოსახლეობას, ხოლო მეორემ რადიკალურად შეცვალა ადამიანთა ცხოვრების წესი. კვლევის ამ საფეხურზე საკვანძო

ცნებას წარმოადგენს დედამიწის ისეთი ცნება, რომელიც მას ადამიანთა საცხოვრებელ სახლად, ანუ ადგილად გაიაზრებს. ფილოსოფიური გეოგრაფიის გლობალურ დონეზე დედამიწა მოიაზრება, როგორც ისეთი ადგილი და მნიშვნელობის ცენტრი, რომელიც თავის თავში მოიცავს და ამდენად, შესაძლებელს ხდის ყველა სახის სივრცისა და ადგილების არსებობას.

ვაცსუჯის კლიმატური ფილოსოფია რამდენიმე თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური გეოგრაფიისათვის. ვაცსუჯის მიხედვით, ადამიანები საკუთარ თავს კლიმატში აღმოაჩენენ. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს როგორც ინდივიდუალურ, ასევე, სოციალურ ფაქტორებზე. აღნიშნული ფაქტორები თანაბრად მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური გეოგრაფიის ლოკალურ დონეზე. გარდა ამისა, ვაცსუჯის კლიმატური ფილოსოფია საშუალებას გვაძლევს, ახლებურად გავიაზროთ ის გლობალური გამოწვევები, რომელიც დღესდღეობით კაცობრიობის წინაშე დგას⁴⁴.

ჰაიდეგერის განაზრებანი ადგილისა და სივრცის შესახებ უაღრესად მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური გეოგრაფიისათვის⁴⁵. ადგილი, შესაძლებელია გავიგოთ, როგორც ექსისტენციალური ადგილი, რომელთანაც ადამიანები განსაკუთრებულ მიმართებაში იმყოფებიან. ექსისტენციალური ადგილების სიმრავლე ადამიანურ ყოფიერებას ავსებს და მას დინამიურ ხასიათს ანიჭებს. ჰაიდეგერის შეხედულებები ნათლად აჩვენებს, რომ ფილოსოფიური გეოგრაფიის ლოკალურ დონეზე ერთ-

44 შდრ. Bruce B. Janz, Watsuji Tsetsurō, Fūdo, and climate change, in: *Journal of Global Ethics*, 7 (2011), 173-184.

45 ჯ. მალპასის აზრით, ჰაიდეგერის განაზრებებში ყოფიერების შესახებ ადგილის კონცეპტი უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს. უფრო მეტიც, იგი თვლის, რომ დასავლურ აზროვნებაში ჰაიდეგერი ის მოაზროვნეა, რომლის შრომებში ადგილის ცნება, ალბათ, ყველაზე სრულყოფილად დადგინებული. მალპასი, ასევე, განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ჰაიდეგერის გავლენებზე ამ მიმართებით. უკანასკნელ წლებში ფილოსოფიაში ადგილის ცნების რევიტალიზაციას მალპასი ჰაიდეგერის სახელს უკავშირებს (იხ. J. Malpas, Heidegger's Topology, 3-4). „ჰაიდეგერი, შესაძლოა, განვიხილოთ, როგორც მოაზროვნე, რომელიც დასავლური აზროვნების ტოპოლოგიით ოპერირებს იმისათვის, რათა აჩვენოს ამ აზროვნების საფუძველმდებარე ტოპოლოგიური ხასიათი და ორიენტაცია“ (იხ. J. Malpas, Heidegger's Topology, 7).

გიორგი თაყაი

ერთ ცენტრალურ კონცეპტს (იდენტობის ცნებასთან ერთად) ადგილი წარმოადგენს. ამრიგად, ფილოსოფიური გეოგრაფიისათვის როგორც ჰაიდეგერის, ასევე, ვაცუჯის შეხედულებები თანაბრად მნიშვნელოვანია. ფილოსოფიური გეოგრაფიის განვლილი ტრადიციების მოხაზვით შესაძლებელია, უკეთ გავიგოთ მისი თანამედროვე ამოცანები.

**MARTIN HEIDEGGER AND WATSUJI TSETSURÔ:
PLACE, SPACE AND CLIMATE**

Abstract

This paper considers Martin Heidegger's and Watsuji Tsetsurô's contributions to philosophical geography. The subject matter of philosophical geography should be divided into three major levels: local, regional and global. At the local level philosophical geography should study those relationships which exist between places and identities. Place is understood here not as a static point in the homogenous space, but as a *process and an event*. In this process places acquire new identities and lose the old ones; they are constantly redefined and reinterpreted. Thus, philosophical geography should rely on the dynamic understanding of place. At the local level philosophical geography should employ interdisciplinary methodology. When studying places theoretically, phenomenological method could be successfully used and in empirical research considerable attention should be paid to participant observation and in-depth interviews.

At the regional level the subject matter of philosophical geography is the relationships between regional spatial concepts and identities. At this level philosophical geography is interested in the following questions: what aspects can be distinguished in the process(es) of formation of regional spatial concepts? What is the influence of regional spatial concepts on the identities of inhabitants of a given region? Is it possible to assert that different regional concepts reinforce different traditions of thought? From these questions it is clear that the regional level of philosophical geography should be understood in the context of intercultural philosophy. The methodology which the student of philosophical geography should employ at this level includes the analysis of historical sources and discourse practices, questionnaires and so on.

On the last, global level philosophical geography should study the

interconnection of geographical factors and human agency on a global scale. Climate change and global warming, the development and current state of humans' spatial consciousness and the relationships between regional spatial entities are important issues to be analysed in the spatial context. The important concept of philosophical geography at this level is that of the earth as a dwelling house of mankind. The earth is considered as a place and a center of meaning, which in itself comprises and makes possible the existence of all spaces and places.

The concepts of place and identity are of crucial importance to all three levels of philosophical geography. At the local level place-identity relationships are connected to humans' activity which transforms the geographical space into social space. On the other hand, regional spatial concepts have a strong influence on individual and collective identities. Finally, at the global level the concepts of place and identity are connected to the concept of the earth (the earth as the dwelling house of mankind). In the light of the aforesaid, philosophical geography can be defined as a discipline which studies place-identity relationships at local, regional and global levels. The interculturality and interdisciplinarity of philosophical geography is defined by the dynamic relationships between places and identities.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- Baek, Jin: Climate, Sustainability and the Space of Ethics: Tetsurô Watsuji's Cultural Climatology and Residential Architecture, in: *Architectural Theory Review*, 15 (2010), 377-395.
- Bellah, N. Robert: Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tsetsurô, in: *The Journal of Asian Studies*, 24 (1965), No. 4, 573-594.
- Berque, Augustin: The Question of Space: From Heidegger to Watsuji, in: *Ecumene*, 3 (1996), 373-383.
- Carter, Robert: Watsuji Tetsurô, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (იხ. <http://plato.stanford.edu/entries/watsuji-tetsuro/#Eth> (წვდომა განხორციელდა 2012 წლის 25 ნოემბერს)).
- Casey, Edward S.: The Fate of Place: A Philosophical History, Berkeley: University of California Press, 1997.
- Dilworth, David: Watsuji Tsetsurô (1889-1960): Cultural Phenomenologist and Ethician, in: *Philosophy East and West*, 24 (1974), 3-22.
- Furukawa Tetsushi: Watsuji Tetsurô, the Man and His Work, in: Watsuji Tetsurô, Climate and Culture: A Philosophical Study, New York – Westport – London: Greenwood Press, 1988.
- Heidegger, Martin: Holzwege (Gesamtausgabe, Bd. 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin: Aus der Erfahrung des Denkens (Gesamtausgabe, Bd. 13), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe, Bd. 12), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin: Vom Ereignis, in: M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Isamu Nagami: The Ontological Foundation in Tetsurô Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence, in: *Philosophy East and West*,

31 (1981), 279-296.

Janz, Bruce B.: Watsuji Tsetsurô, Fūdo, and climate change, in: *Journal of Global Ethics*, 7 (2011), 173-184.

Malpas, Jeff: Heidegger's Topology: Being, Place, World, Cambridge, MA: the MIT Press, 2006.

Watsuji Tetsurô: Climate and Culture: A Philosophical Study, translated by Geoffrey Bownas, New York – Westport – London: Greenwood Press, 1988.

Watsuji, Tetsurô: Watsuji Tetsurô Zenshû (Complete Works of Watsuji Tetsurô), 27 vols., Abe Yoshishigo *et al.*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1992.

**კლასიკური და ბიბლიური წინასწარმეტყველთა
შორის: ჰერმან კოჰენი და ლეო შტრაუსი
იერუსალიმის და ათენის შესახებ**

თანამედროვე სამყაროში მომძლავრებული სეკულარული და ლიბერალური ტენდენციების კვალდაკვალ ბიბლიურ და კლასიკურ ტრადიციათა სიცოცხლისუნარიანობა ერთგვარი საფრთხის წინაშე დადგა. საქმე ისაა, რომ ჩვენს დროში სულ უფრო აქტიურად გაისმის კითხვა, თუ რამდენად არის საჭირო თანამედროვე ადამიანებმა, თავიანთ წინაპართა მსგავსად, ამ ტრადიციათა ერთგული მსახურება გააგრძელონ?

როგორც წესი, ბიბლიური ტრადიცია იერუსალიმის, ხოლო კლასიკური კი ათენის სახელით აღინიშნება¹. შესაბამისად, იკვეთება აზროვნების ორი წესი, რომელთაგანაც ერთი იერუსალიმის ხაზს ატარებს, მეორე კი – ათენისას. მათზე მსჯელობისას ფუძემდებლური კითხვა იჩენს თავს: რას უნდა ემყარებოდეს რწმენა, გონით განსჯას თუ უპირობო მორჩილებას? უმართებულო, მაგრამ, გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, იერუსალიმის ხაზი რაციონალური საფუძვლებისაგან, თითქოსდა, სრულიად დაცლილია. ამ საკითხის ზოგიერთი თანამედროვე კომენტატორი (ლეორა ბატნიტციკი, სტივენ გროსბი და სხვ.) მიჩნევენ, რომ იერუსალიმის ხაზი მხოლოდ უპირობო მორჩილებას ემყარება, რაც ერთი, ყოვლისშემძლე ღმერთის რწმენისაკენ გვიბიძგებს, ხოლო ათენის ხაზი კი განსჯასა და მსჯელობას, რაც, თავის მხრივ, ცოდნის და ჭეშმარიტების გონითი შემეცნებისაკენ მიგვიძღვის. შესაბამისად, ამ საკითხის ზოგიერთ მკვლევართან იერუსალიმისა და ათენის დაპირისპირების საკვანძო მომენტად მათ შორის არსებული ეს ეფემერული განსხვავება სახელდება. მიგვაჩნია, რომ უპირიანი იქნება, თუკი იმ ავტორებს (ლეო შტრაუსი, სტივენ სმიტი და სხვ.)

1 შტრ. L. Strauss, Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections, City College, 1967, 3.

დავეთანხმებით, რომელთა მიხედვითაც ბიბლიური ტრადიცია და, ზოგადად, იერუსალიმის ხაზი გონითი სჯისაგან დაცლილი სულაც არ არის. ამ მოსაზრების მართებულობას მთელი რიგი ბიბლიური აღწერები ამყარებენ, კერძოდ კი, მხედველობაში მატებს აბრაამის ღმერთთან შეპაექრების ამბავი, რომლის მიხედვითაც, აბრაამი შეეცადა სოდომისა და გომორის განადგურების ღვთისმიერ განზრახვას წინ აღდგომდა – „არ ეგების შენგან ეს საქმე, რომ მოაკვდინო, მართალი ბოროტეულთან ერთად და არ იყოს გარჩევა მართალსა და ბოროტეულს შორის. არ ეგების! არ იქნება, რომ მთელი ქვეყნიერების მსაჯულმა სამართლიანად არ განსაჯოს“². ცხადია, რომ აბრაამის ესოდენ გაბედული განზრახვა – თავად ღმერთის სამართლიანობაში შეეტენა ეჭვი – მისადმი უპირობო მორჩილების შემთხვევაში განუხორციელებელი დარჩებოდა. აბრაამა ეს ნაბიჯი რაციონალურ ნიადაგზე გადადგა; როგორც აღმოჩნდა, ამგვარი ნიადაგი ბიბლიური ღმერთისთვისაც არ ყოფილა უცხო რამ.

მსგავს გადმოცემებს ძველადღებულ ტექსტებში არც თუ ისე იშვიათად ვხვდებით. სხვა ბიბლიურ აღწერებსაც თუ მოვიხიშობთ, დავინახავთ, რომ უპირობო მორჩილება ღვთიური მონყალების უცილობელი სანინდარი სულაც არ არის, რასაც იაკობის ღმერთთან შერკინების ბიბლიური ამბავიც ნათელყოფს – „მარტო დარჩა იაკობი და ერკინებოდა მას ვილაც კაცი გათენებამდე. [...] უთხრა ამიერიდან აღარ ითქვას შენს სახელად იაკობი, არამედ ისრაელი, რადგან ღმერთსა და ადამიანებს შეებრძოლე და სძლიე“³. ამდენად, იერუსალიმის ხაზისათვის ქვეყნიერების წვდომა, ე.ი. ღმერთთან სიახლოვე მართოდ ღვთისმოსავი მორჩილების გზით როდია შესაძლებელი. როგორც ჩანს, ღმერთთან ურთიერთობისას, მორჩილების მსგავსად, გონითი სჯაც ერთობ საშურია.

როგორც უკვე ითქვა, გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, იერუსალიმისაგან ათენის ხაზის გამორჩევა ამ უკანასკნელის მიერ ქვეყნიერების წვდომის წყაროდ განსხვავებული გზის არჩევის გამო ხდება. თუმცა, გონით შემეცნებასთან ერთად, ღმერთის ანდა ღმერთების რწმენა არც ათენის ხაზი-

2 ბიბლია, დაბ. 18:25.

3 ბიბლია, დაბ. 32:24,28.

სათვის იყო უცხო რამ. მძლავრი ფილოსოფიური მოძრაობის კვალდაკვალ, ანტიკური ბერძნული კულტურა ღმერთებისადმი ღრმა რწმენითაც გამოირჩეოდა, სოკრატეც ხომ სწორედ ღმერთების უპატივცემულობის ბრალდებით გამოასალმეს სიცოცხლეს. ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა მსგავსად, ბერძენი პოეტები და ფილოსოფოსები ღმერთების სწავლებებს გადმოსცემდნენ: ჰესიოდე ხოტბას ასხამდა მუზათა ნაუბარს, რომელიც, თავის მხრივ, ზევსმა ჩააგონა მათ, ხოლო პარმენიდე და ემპედოკლე ქალღმერთის სწავლებებს აღწერდნენ თავიანთ უკვდავ თხზულებებში⁴.

* * *

როგორც აღინიშნა, „იერუსალიმისა“ და „ათენის“ ცნებებში, ჩვენ იმ ორ ტრადიციას ვგულისხმობთ, რომლებმაც დასავლური ცივილიზაციის ბედისწერა განსაზღვრეს: მათგან ერთი წინასწარმეტყველური რელიგიაა, რომელიც გამოცხადების ბიბლიურ ტრადიციას ეფუძნება, მეორე კი ფილოსოფია, რომელიც გონით საწყისებს ეყრდნობა, თუმცა, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, არც იერუსალიმის ხაზი იყო გონითობას მოკლებული და არც ათენისა – რწმენას. მათ შორის არსებული ძირითადი განსხვავება იმ გზებშია საძიებელი, რომლითაც ისინი ჭეშმარიტებისაკენ ისწრაფვოდნენ. მათი ურთიერთმიმართების კვლევა თვისობრივად ახალ საფეხურზე ავიდა გასულ საუკუნეში. ამ მხრივ ორი გამორჩეული მოაზროვნე უნდა გამოვყოთ – ჰერმან კოჰენი და ლეო შტრაუსი.

კოჰენი მიიჩნევდა, რომ თანამედროვე დასავლური კულტურა სათავეს, ერთი მხრივ, პლატონის ფილოსოფიიდან, მეორე მხრივ კი, ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა მოძღვრებებიდან იღებს⁵. ამ საკითხის შესახებ საკვანძო ხედვები კოჰენმა გადმოსცა თავის ნაშრომში „სოციალური იდეალი პლატონთან და წინასწარმეტყველებთან“. კოჰენი ამ საკითხს ისტორიციზმის ქრილში განიხილავდა, თუმცა ეს მისი ხედვის უპირტესობად უფრო შეიძლება ჩაითვალოს, ვიდრე ნაკლად, ვინაიდან, როგორც უკვე ითქვა, ამ საკითხისადმი თანამედროვე მიდგომები

4 L. Strauss, Jerusalem and Athens, 21.

5 იხ. H. Cohen, Reason and Hope: The Social Ideal as seen by Plato and by the Prophets, Hebrew Union College Press, 1993, 66.

ერთობ უიმედო და ნაკლოვანია. კოჰენის მიხედვით, წინასწარმეტყველები დაინტერესებულნი იყვნენ ცოდნით: კერძოდ, მათ ღმერთის შემეცნება აინტერესებდათ. მაგრამ წინასწარმეტყველების მიერ გაგებულ ამ ცოდნას, მეცნიერულ ცოდნასთან არაფერი აქვს საერთო; ამგვარ ცოდნას მხოლოდ მეტაფორულად თუ ვუნოდებთ ცოდნას⁶. იმავდროულად იგი მიიჩნევდა, რომ წინასწარმეტყველების წვლილი ადამიანთა ზნის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებულია, ვინაიდან მათი უკიდევანო შემწყნარებლობით ადამიანებს ღვთისმოსავი ადამიანური ცხოვრების უბადლო მაგალითი მიეცათ⁷. თუმცა, ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ კოჰენი, მრავალ სიკეთესთან ერთად, წინასწარმეტყველებს ზოგიერთ ნაკლოვანებასაც მიაწერდა: „რადგანაც წინასწარმეტყველებს მარადიულობა სწამდათ, მათ საკუთარ იდეალთა სრულყოფილად განხორციელებისათვის არ უზრუნიათ, ეს კი იმიტომ, რომ მათი ცოდნა ადამიანის ყოფის შესახებ მეცნიერულ ცოდნას კი არ ეფუძნებოდა, არამედ ერთგვარ წინათგრძნობას“⁸. კოჰენი, რომელსაც მტკიცედ სჯეროდა პროგრესის, განსაკუთრებით კი, დასავლური ცივილიზაციის ნათელი მომავლის, მიიჩნევდა, რომ „ფილოსოფიის გარეშე ადამიანთა ტანჯვა-წამება დაუსრულებლად გაგრძელდებოდა“⁹. ამიტომაც „ცოდნა სამყაროს მონყობის ქვაკუთხედად“¹⁰ უნდა ქცეულიყო. იმისათვის, რომ სრულყოფილ მოვლენად ქცეულიყო, და სამყაროს მრავალ ერსა და ხალხზე მოეხდინა ზეგავლენა, წინასწარმეტყველთა შემწყნარებლობას პლატონის მეცნიერული ცოდნა დააკლდა. პლატონის მოძღვრების ნაკლოვანება კი ის იყო, რომ იგი ადამიანთა თანასწორობას არ აღიარებდა, მას ვერ წარმოედგინა იმგვარი სამყარო, სადაც მმართველებსა და მართულებს შორის დაყოფა არ იქნებოდა¹¹. პლატონისა და წინასწარმეტყველთა სოციალური იდეალების შეჯერებით, კოჰენი მომა-

6 იხ. იქვე.

7 იხ. იქვე, 68.

8 იხ. იქვე, 69.

9 იხ. იქვე.

10 იხ. იქვე, 73.

11 იხ. იქვე, 76.

ვლის სამყაროს ხედავდა, სადაც ადამიანთა დაყოფას ან მათ ტანჯვა-წამებას ადგილი აღარ ექნებოდა.

* * *

იერუსალიმისა და ათენის ურთიერთმიმართების საკითხს თავის ცნობილ ესსეში („იერუსალიმი და ათენი: შესავალი განაზრებანი“) განიხილავს ლეო შტრაუსი¹². აღსანიშნავია, რომ შტრაუსის აღნიშნული ნაშრომი, თავისი სულისკვეთებით, ძალზე წააგავს კოჰენის ზემოთ განხილულ ნაშრომს. კოჰენის მსგავსად, შტრაუსი მიიჩნევს, რომ დასავლური ცივილიზაცია სიბრძნის ორ პოლუსს შორის ტრიალებს. ამ პოლუსთაგან ერთი ათენია, სადაც გონების დომინანტობის წყალობით ფილოსოფიამ, მეცნიერებამ და ხელოვნებამ უმაღლეს მწვერვალს მიაღწიეს. მეორე კი იერუსალიმი, სადაც თვით ყოვლისშემძლე ღმერთს დაუდგამს თავის ტახტრევანი, აქ მის მიერ მოცემული სჯული დომინანტობს. ჭეშმარიტების შეცნობა სწორედ ამ სჯულის დაცვის წყალობითაა შესაძლებელი.

შტრაუსის თანახმად, დასავლეთელი ადამიანი ბიბლიური რწმენისა და ბერძნული აზროვნების ურთიერთშერწყმის საფუძველზე ჩამოყალიბდა¹². დღესდღეობით ადგილი აქვს მცდელობას, რომ შტრაუსს იერუსალიმისა და ათენის სინთეზის განზრახვა მიაწერონ. ეს კი, სავარაუდოდ, იმიტომ, რომ შტრაუსის აღნიშნულ ნაშრომს ღრმად ატყვია კოჰენის ნააზრევის კვალი. საკუთრივ კოჰენი, როგორც ზემოთ ითქვა, იერუსალიმისა და ათენის სინთეზს პლატონისა და ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა მოძღვრებების შეჯერებით ცდილობდა. შტრაუსის მიხედვით კი, ამგვარი სინთეზი შეუძლებელია და არც არის საჭირო, ვინაიდან დასავლელი ადამიანის განვითარებისათვის ამ ორი პოლუსის დამოუკიდებელი არსებობა უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მათი შერწყმა. ერთი მხრივ, კლასიკური, ე.ი. ანტიკური ბერძნული და შუა სუკუნეების ტრადიცია, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ბიბლია და გამოცხადება, სწორედ ის საწყისებია, რომელსაც თანამედროვე ადამიანის ყოფა უნდა ეფუძნებოდეს, მათი ურთიერთდამოუკიდებლობა იმისთვისაა საჭირო, რომ თითოეული მათგანისაგან მომდინ-

12 L. Strauss, Jerusalem and Athens, 3.

არე იმპულსებმა თანამედროვე ადამიანი სულიერად და ინტელექტუალურად კვებოს.

პლატონსა და წინასწარმეტყველებზე საუბრისას შტრაუსი ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას უსვამს ხაზს, კერძოდ კი, იმას, რომ მათ გარკვეული მისია დაეკისრათ; თუმცა, საყურადღებოა, რომ, კოჰენისაგან განსხვავებით, ამ საკითხზე საუბრისას, შტრაუსი, პლატონის ნაცვლად, სოკრატეს მისიაზე საუბრობს, რის მიზეზსაც თავადვე ასახელებს: „ჩვენ სულაც აღარ ვართ დარწმუნებულნი, რომ პლატონისა და სოკრატეს ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გამიჯვნა შეგვიძლია. ამგვარი გამიჯვნის ტრადიციულ მხარდაჭერას არისტოტელესთან ვხვდებით; მაგრამ ამ საკითხზე არისტოტელეს მოსაზრებები ჩვენზე ისეთივე გავლენის მოქმედე ვეღარ არის, როგორც ეს უნინ იყო“¹³. ამიტომაც, შტრაუსი არჩევს პლატონის ნაცვლად სოკრატესა და წინასწარმეტყველების მისიაზე ისაუბროს.

ამ საკითხის განხილვისას, შტრაუსი აღნიშნავს, რომ წინასწარმეტყველებს მისია სხვადასხვაგვარად ეკისრებოდათ, კერძოდ, ზოგიერთმა მათგანმა ეს მისია საკითარი ნებით იკისრა, ზოგიერთმა კი იძულების გზით. ეს მარტოოდენ შტრაუსის მოსაზრება როდია, ბიბლიურ ტექსტებზე დაყრდნობით ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს დადგენილი ფაქტიცაა, რასაც ესაიას წინასწარმეტყველური გადმოცემაც მონიშნავს: „მეფე ყუზიას სიკვდილის წელს ვიხილე უფალი, მჯდარი ამაღლებულ, ზეალმართულ ტახტზე და მისი კალთები ავსებდა ტაძარს. [...] მოფრინდა ჩემთან ერთ-ერთი სერაფიმი და ხელში სამსხვერპლოდ აღებული მუგუზალი ეჭირა მაშით. ბაგეზე შემახო და მითხრა: აჰა, შეეხო ეს შენს ბაგეს და მოგცილდა უკეთურება, მიტევებულია შენი ცოდვა. მომესმა ხმა უფლისა, რომელიც ამბობდა: ვინ მივაგლინო და ვინ გაგვეგზავნება? ვთქვი აჰა, მიმავლინე“¹⁴. ესაიასაგან განსხვავებით, იონა მისიისაგან თავის არიდებას ცდილობდა: „ადგა იონა, რომ თარშიში გაქცეულიყო უფლის პირისგან“¹⁵, მაგრამ ღმერთმა მისიის შესრულება მას მაინც აიძულა. წინასწარმეტყველთა მისია, ადამიანთათვის

13 იხ. იქვე, 23.

14 ბიბლია, ეს. 6:1; 6:6-8.

15 ბიბლია, იონ. 1:3.

ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა გადმოცემას ემსახურებოდა, წინასწარმეტყველთა მეშვეობით ბიბლიური ღმერთი ადამიანებს ერთგვარ ცხოვრებისეულ გზამკვლევეებს უგზავნიდა. თუკი კვლავ შტრაუსს დავესესხებით, „ჭეშმარიტი წინასწარმეტყველნი ეჰაიაჰ-აშერ-ეჰაიას სულით, მისი სულისკვეთებით ლაპარაკობდნენ და მოქმედებენ“¹⁶.

შტრაუსი მიიჩნევდა, რომ, წინასწარმეტყველთა მსგავსად, სოკრატესაც ჰქონდა თავისი მისია, რომლის შესახებაც „სოკრატეს აპოლოგიიდან“ ვგებულობთ, სადაც სოკრატე ამ მისიაზე საუბრობს. მისი თქმით, ამ მისიისათვის თვითონვე არ დაუდია სათავე¹⁷. შტრაუსის მიხედვით, სოკრატეს მისია ღვთაებრივი წარმომავლობისა იყო, რის დასტურადაც მას შემდეგი ამბავი მოჰყავს: „ერთხელ ჩერიფონე დელფიში ჩავიდა, რათა აპოლონის ორაკულისათვის ეკითხა – ვინმე თუ იყო ამ ქვეყნად სოკრატეზე ბრძენი. რაზედაც პითიამ უპასუხა, რომ მასზე ბრძენი არავინ იყო“¹⁸. შტრაუსის აზრით, ამ პასუხმა სოკრატეს მისია წარმოქმნა, მართალია, ის ადამიანური ინიციატივის წყალობით იღებს სათავეს, მაგრამ შტრაუსი თვლის, რომ სოკრატეს მტკიცედ სჯეროდა, რომ პითიას პასუხი თავად აპოლონის პასუხიაო¹⁹. სოკრატეს ამქვეყნიური მისია კი სიბრძნის ძიება და მისი შემდგომი გავრცელება იყო.

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ იერუსალიმისა და ათენის შესახებ სისტემურად ჩამოყალიბებულ მოსაზრებებს, ჩვენ მხოლოდ მე-20-ე საუკუნეში თუ ვხვდებით და ისიც ამ ორ დასახელებულ მოაზროვნესთან. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ მცირე მოცულობის ნაშრომებში, ჰერმან კოჰენი, ხოლო შემდგომში კი ლეო შტრაუსი თანამედროვეობის კრიზისის კვალდაკვალ დასავლური ცივილიზაციისათვის მყარი ღირებულებითი სისტემის მოძიებას შეეცადნენ. როგორც ვნახეთ ამ ღირებულებათა სისტემის ჩამოყალიბებისათვის საჭირო მასალას მათ ბიბლიურ ტექსტებსა და ბერძენ ფილოსოფოსთა ნააზრევში მიაკვლიეს.

16 L. Strauss, Jerusalem and Athens, 24.

17 იხ. იქვე.

18 იხ. იქვე. 25.

19 იხ. იქვე.

**BETWEEN PLATO AND BIBLICAL PROPHETS:
HERMANN COHEN AND LEO STRAUSS ON
JERUSALEM AND ATHENS**

Abstract

The article is an attempt to elucidate the thought of Hermann Cohen and Leo Strauss on the relation of Jerusalem and Athens. The specific focus and special interest of this article in Hermann Cohen's and Leo Strauss's investigation of Jerusalem and Athens is the relationship between religion and philosophy. The essential assertion of the position of both thinkers is the fundamental and irreconcilable opposition between Jerusalem and Athens. However, Strauss Cohen suggests that synthesis of these two traditions is necessary and tries to search for common ideals in Plato and the prophets. On the other hand, Strauss discerns the fundamental opposition chiefly in the classical conception of philosophy and the "metaphysics" of the bible, and in the contrast of philosophic morality and the morality of the bible.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

შტრაუსი, ლეო: რა არის პოლიტიკური ფილოსოფია? ინგლისურიდან თარგმნა გ. ხუროშვილმა, რედაქტორები: მ. გოგატიშვილი, გ. ბარამიძე, თ. ირემიძე, თბილისი, 2011.

Cohen, Hermann: Reason and Hope: The Social Ideal as seen by Plato and by the Prophets, Hebrew Union College Press, 1993.

Strauss, Leo: Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections, City College, 1967.

აღმოსავლეთი და დასავლეთი – ორი სამყაროს მოდელი (ედუარდ საიდი, კოზო აბე, ბრიგოლ როგაქიჩე)

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიმართების პრობლემა თანამედროვე სამყაროში არსობრივად უკავშირდება ცოდნისა და ძალაუფლების მიმართების პრობლემას. ეს პრობლემა დღესაც არ კარგავს თავის აქტუალობას. დასავლელი პოლიტოლოგებისა და ფილოსოფოსების დიდი ნაწილი კვლავ და კვლავ ეძიებენ სისხლიანი კონფლიქტების მორიგების გზებს (იურგენ ჰაბერმასი) და მომავალი კონფლიქტების (სამუელ ჰანტიგტონი) კონტურებს ხაზავენ, რომელიც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის პრინციპულ შეურიგებლობას ეყრდნობა.

ედუარდ საიდის მთავარი ნაშრომის („ორიენტალიზმი“) ძირითადი მიზანია, აჩვენოს, თუ როგორ იქცა ცოდნა აღმოსავლეთზე ბატონობის ერთ-ერთ მძლავრ იარაღად. „რამდენადაც ორიენტალიზმი (აღმოსავლეთმცოდნეობა) ინკორპორაციისა და ჩართვის მეცნიერება გახლდათ, რომლის საშუალებითაც აღმოსავლეთი იქნა კონსტრუირებული და შემდგომ ევროპისათვის წარდგენილი; ეს იყო მეცნიერული მოძრაობა, რომლის ანალოგსაც ემპირიული პოლიტიკის სამყაროში აღმოსავლეთის დაუფლება წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, აღმოსავლეთი ევროპისათვის, მოსაუბრე კი არ იყო, არამედ მდუმარე სხვა“¹. ეს იმას ნიშნავს რომ აღმოსავლეთმცოდნეობის მეცნიერებები ინსტიტუციონალურად იყვნენ დაკავშირებული „ევროპულ ხელისუფლებასთან“ – კერძოდ, კორპორაციებთან, უნივერსიტეტებთან, ეკლესიასთან და ა.შ. ამიტომაც აღმოსავლეთმცოდნეობის დარგში მოღვაწე მეცნიერები ჩართული იყვნენ კოლონიალურ პოლიტიკაში.

საიდის აზრით, ევროპულმა აზროვნებამ შექმნა ე.წ. აღმოსავლეთის წარმოსახვითი მოდელი. ის დასავლეთის „წარმო-

1 E. W. Said, Orientalism Reconsidered, in: *Cultural Critique*, No. 1. Autumn, 1985, 94.

სახვითი გეოგრაფიის“ სტიქიონს წარმოადგენს². არსობრივად ასეთი აღმოსავლეთი ევროპული მითია და, უმთავრესად, დისკურსულ პრაქტიკებს წარმოადგენს და არა ემპირიულ რეალობას. ამ წარმოსახვით რეალობაში იქმნება აღმოსავლეთ დასავლეთის, „ჩვენ“ და „ისინი“-ს, ბინარული ოპოზიცია, სადაც უდავო პრიორიტეტი დასავლეთს ენიჭება. აქედან გამომდინარე, იქმნება აღმოსავლეთის ყალბი სურათი, რომელიც გაგების პრიმიტიულ სტრუქტურაზე რედუცირდება: „აღმოსავლური არის ირაციონალური, გარყვნილი (ზნედაცემული), ბავშვური, განსხვავებული, ხოლო ევროპული არის რაციონალური, ქველი, მონიფული და ნორმალური. ამ მიმართების გაცოცხლება ყოველთვის მიუთითებდა იმ ფაქტზე, რომ აღმოსავლეთი საკუთარ, განსხვავებულ, მაგრამ ეროვნული, კულტურული, შინაგანად დაკავშირებული პრინციპებით ყოველმხრივ ორგანიზებულ გარემოში და ეპისტემოლოგიურ საზღვრებში ცხოვრობდა“³. საიდის თვალსაზრისით, აღმოსავლეთ-დასავლეთის დაპირისპირებამ დაღი დაასვა ორიენტალიზმის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებას. ორიენტალიზმი განასახიერებს ეპისტემოლოგიურ პარადიგმას, რომელიც ევროპული სამყაროს აქტიურ მიმართებას გულისხმობს აღმოსავლური სამყაროსადმი, მაშასადამე, დასავლეთის აღმოსავლეთზე ბატონობას. ორი სამყაროს მიმართების ამ მოდელში დამკვირვებელი სუბიექტი დასავლური სამყაროა, ხოლო დაკვირვების ობიექტი აღმოსავლეთი. ამ დაკვირვების პროცესში ქრება აღმოსავლეთის სისცოცხლის სამყარო და ის სტატიკური დაკვირვების ობიექტად იქცევა, რომელიც მპყრობელ-დამკვირვებლის სპეციფიკურ დისკურსს ქმნის.

ედუარდ საიდი ორიენტალიზმის განსაზღვრისათვის მიშელ ფუკოს „დისკურსის“ ცნებას იყენებს⁴: „ორიენტალიზმის, როგორც დისკურსის, გამოკვლევის გარეშე, შეუძლებელია გავიგოთ მისი უკიდურესად სისტემატური ხასიათი, რომლის საშუალებითაც ევროპულ კულტურას შეეძლო ემართა – და

2 იხ. E. W. Said, Orientalism London: Penguin 1977, 49-71.

3 E. W. Said, Orientalism, 40.

4 იხ. M. Foucault, The Archaeology of Knowledge (1969), trans. A. M. Sheridan Smith, London: Routledge, 2002.

შეექმნა კიდეც – აღმოსავლეთი პოლიტიკურად, სოციოლოგიურად, სამხედრო თვალსაზრისით, იდეოლოგიურად, მეცნიერულად და წარმოსახულად პოსტგანმანათლებლური პერიოდის განმავლობაში. უფრო მეტიც, ორიენტალიზმი იმდენად ავტორიტეტული მეცნიერება იყო, რომ არავის არ შეეძლო, ვინც წერდა და ფიქრობდა, მის შესახებ თავი აერიდებინა აზროვნებასა და ქმედებაზე მის მიერ დაწესებული ჩარჩოებისაგან. მოკლედ თუ ვიტყვით, ორიენტალიზმის გამო, აღმოსავლეთი არ იქცა აზროვნების და მოქმედების თავისუფალ სუბიექტად და დღესდღეობითაც არ არის ის ასეთი“⁵.

ამგვარად, ორიენტალიზმი ქმნის სპეციფიკურ დისკურსულ ველს – აღმოსავლეთის შესახებ მსჯელობათა სისტემატურ პრაქტიკას – რომელიც მთლიანობაში აღწერს და ახსნის მას და წარმოგვიდგება როგორც ცოდნის სისტემა. ობიექტური მეცნიერების და უნივერსალური ცოდნის პრეტენზიით აღჭურვილი ცოდნის ეს სისტემა, არა თუ აღმოსავლეთის სიცოცხლის სამყაროში შეღწევას ცდილობს, არამედ მის დაკნინებას, მისი ხატისა და სახის გაუკუღმართებული ფორმის რეპრეზენტაციას ახორციელებს. ეს არის აღმოსავლეთის ერთგვარი პოზიტივისტური სურათის შექმნის მცდელობა, სადაც ფარული მორალური მსაჯული დასავლეთია. ორიენტალიზმის დისკურსული პრაქტიკების ძირი აღმოსავლეთმცოდნეობის ტექსტებშია თავმოყრილი. ეს ტექსტები როგორც ცოდნის საერთო ფორმას, ასევე, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სახელისუფლებო მიმართების კონტექსტებს ქმნიან. ეს დისკურსი ჭეშმარიტების საკუთარ კატეგორიებს ადგენს და განვითარების შინაგან ლოგიკას ფლობს, რომელიც მხოლოდ გარკვეული მსჯელობების, ტექსტების, ცოდნის ლეგიტიმირებას ახდენს და იმავდროულად უარყოფს იმ დებულებებს, რომელიც ამ დისკურსის დადგენილ ნორმებს უარყოფს. ედუარდ საიდი აღნიშნავს, რომ „ორიენტალიზმი, როგორც ცოდნის სისტემა, დასავლური ცნობიერების აღმოსავლეთში შესაღწევად ერთგვარ ფილტრად იქცა“⁶.

საიდის თანახმად, ორი პრინციპული მეთოდი არსებობ-

5 E. W. Said, Orientalism, 3.

6 E. W. Said, Orientalism, 6.

და, რომელიც ორიენტალიზმის საყრდენებს ქმნიდა. პირველი თანამედროვე კვლევების, განსწავლული პროფესიონალების დიფუზური აპარატურის, უნივერსიტეტების, პროფესიული საზოგადოებების, კვლევითი და გეოგრაფიული საზოგადოებების და საგამომცემლო ინდუსტრიის საშუალებით იყო უზრუნველყოფილი. ყველაფერი ეს პიონერი მკვლევრების, მოგზაურების, პოეტების ავტორიტეტზე იყო დაფუძნებული, რომელთა კუმულატიურმა ხედვამ ჩამოაყალიბა აღმოსავლეთის საკითხი⁷. მეორე მეთოდი, რომლის მიხედვითაც აღმოსავლეთი დასავლეთისადმი იყო წარდგენილი, მნიშვნელოვანი კონვერგენციის შედეგს წარმოადგენდა. დეკადების განმავლობაში ორიენტალისტები საუბრობდნენ აღმოსავლეთის შესახებ, თარგმნიდნენ ტექსტებს, წარმოადგენდნენ ცივილიზაციებს, რელიგიებს, დინასტიებს და მენტალობებს, როგორც აკადემიური კვლევის ობიექტს, რომელიც ევროპიდან იყო დანახული მისი უნიკალური უცხოობის წყალობით. ორიენტალისტი იყო ექსპერტი, რენანისა და ლანის მსგავსად, რომელთა სამუშაოს წარმოადგენდა საზოგადოებაში მათი თანამემამულეებისათვის აღმოსავლეთის ინტერპრეტაცია. ორიენტალისტისა და აღმოსავლეთის მიმართება არსობრივად ჰერმენევტიკული იყო: აღმოსავლეთმცოდნე მეცნიერი, შორს მყოფი ცივილიზაციის, ძნელად აღსაქმელი ცივილიზაციის ან კულტურული მონუმენტის, გაურკვევლობას ამარტივებდა და სიმპათიურ სახეს აძლევდა შინაგანად ძნელად სანვდომ ობიექტებს. თუმცა, ორიენტალისტი აღმოსავლეთს მიღმა რჩებოდა, რომელმაც, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი რამ გააკეთა მის სააშკაროზე გამოსატანად, ეს კულტურული, ტემპორალური და გეოგრაფიული დისტანცია სიღრმისეულ, იდუმალებით მოცულ და „სექსუალური დაპირების“ მეტაფორებში გამოხატა: ისეთი ფრაზები, როგორიც არის „აღმოსავლელი პატარძლის ვუალი“ ან „შეუცნობელი აღმოსავლეთი“ ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში შემოვიდა⁸.

აღმოსავლეთის ამ ერთგვარმა იდუმალებამ და შეუცნობლობის დისკურსმა შექმნა აღმოსავლურის ეროტიული მოდელი

7 იხ. E. W. Said, *Orientalism*, 222.

8 იხ. E. W. Said, *Orientalism*, 222.

და დისკურსული პრაქტიკა. მაგალითისათვის საიღს გუსტავ ფლობერის გენიალურ მაგალითი მოჰყავს, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა აღმოსავლეთის ეროტიული ხატის შექმნაში.

„გუსტავ ფლობერის ერთად აღებული აღმოსავლური გამოცდილება, ამაღლებელი და გულისამაძრუებელი, თითქმის აღმოსავლეთსა და სექსს შორის მიმართების უნიფორმას წარმოადგენს. აღმოსავლეთის დასავლეთთან ამ მყარი მიმართების მოტივის შექმნაში ფლობერი არც პირველი იყო და არც ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი. და მიუხედავად იმისა, რომ თავად მოტივი არსობრივად უცვლელია, ფლობერის გენიამ უდავოდ ყველაზე მეტი გააკეთა, რომ მისთვის მხატვრული ღირსება მიენიჭებინა. რატომ არის რომ აღმოსავლეთი არა მარტო ნაყოფიერებას გვთავაზობს, არამედ სექსუალურ დაპირებას, აღვირახსნილ მგრძობელობას, შეუზღუდავ სურვილს, სიღრმისეულ გენერაციულ ენერგიას – ეს არის ის რაღაც, რაზედაც კვლავ შეიძლება სპეკულაცია. მიუხედავად ამისა, უნდა ვაღიაროთ როგორც რაღაც მნიშვნელოვანი, რომელიც რთულ რეაქციებს იწვევს, ზოგჯერ შოკისმომგვრელი თვითრეფლექსია. ფლობერი, ამ მხრივ, მართლაც ძალიან საინტერესო მაგალითია“⁹.

გუსტავ ფლობერი თავის შემოქმედებაში აღმოსავლეთის არსს სექსუალური ფანტაზიისაგან თავის დაღწევას („ეს-კაპიზმს“) უკავშირებს. აღმოსავლეთი სექსუალური თავისუფლების, ტკობის და დაუოკებელი ვნებების წარმოსახვის ობიექტად იქცა. XIX საუკუნის ზედმეტად გაბურჟუაზიებული ევროპისათვის „აღმოსავლური სექსი სტანდარტული საქონელი იყო, ისევე, როგორც მასობრივი კულტურის სხვა ხელმისაწვდომი საგნები“¹⁰. დასავლური კულტურის შინაგანმა დაუკმაყოფილებლობამ შექმნა აღმოსავლეთის ეროტიული მოდეელი, რომელიც საკუთარი სურვილების წარმოსახვას უფრო წარმოადგენდა და არა აღმოსავლეთის რეალურ სურათს.

ევროპა იქცა სტანდარტად, რომელზედაც უნდა მომხდარიყო ორიენტაცია, რომლის მიხედვითაც უნდა გვემსჯელა მთელი დანარჩენი სამყაროს შესახებ. აღმოსავლეთის ბედი იმ-

9 E. W. Said, *Orientalism*, 188.

10 E. W. Said, *Orientalism*, 190.

თავითვე განსაზღვრული იყო – ეს იყო ევროპული ტიპის მოდერნიზაცია. მოდერნიზაციის ეს ტიპი წარმატებით იყო განხორციელებული იაპონიაში, გავიხსენოთ ე.წ. 1868 წლის მეიძის რევოლუცია. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ იაპონელმა ავტორმა კობო აბემ, ედუარდ საიდის განაზრებების საფუძველზე, კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა იაპონიის „ვესტერნიზაციის პროგრამა“. კობო აბეს თვალსაზრისით, იაპონელები იმდენად „ვესტერნიზებულები“ შეიქმნენ, რომ მათ დაკარგეს აზიურ სამყაროსთან იდენტობა და თავად იქცნენ მის დამკვირვებელ სუბიექტებად. ევროპის მსგავსად, იაპონიაც საკუთარ თავს ცენტრად და მთელ დანარჩენ სამყაროს პერიფერიად აღიქვამდა. ამიტომაც უწოდეს სამხრეთ აზიელმა ხალხებმა მათ „ზე-თეთრები“. ამ „ცენტრად“ და „პერიფერიად“ დაყოფას, კობო აბეს თვალსაზრისით, ისეთივე საშინელი შედეგი მოჰყვა, როგორც „ორიენტალიზმს“. მისი კრიტიკის ობიექტი საკუთრივ „ცენტრად“ და „პროვინციად“ დაყოფის ბინარული აზროვნების წესია. აზროვნების ასეთ წესს აუცილებლად მიყვავართ ზეალმატებულის ან უპირატესის თვითლეგიტიმურ დისკურსთან. ასეთი დისკურსი კი უცილობლად აყალიბებს მაღლამდგომი მოძალადის თვითლეგიტიმირებულ დისკურსს, რომელიც დანარჩენ სამყაროს ქვეშევრდომებად განიხილავს. ამგვარი აზროვნების წესის გამო, იაპონელებსაც ისეთივე პასუხისმგებლობა ეკისრებათ, როგორც ევროპელებს. მიუხედავად იმისა, რომ კობო აბეს თვალსაზრისით, პასუხისმგებლობის ძირითადი სუბიექტი სამყაროს ცენტრად წარმომსახველი აზროვნებაა, პასუხისმგებლობა დამკვირვებელ ობიექტსაც ეკისრება. რადგანაც ჩაგვრის საფუძველზე წარმოქმნილ უაზრო სიძულვილს ჩაგრულიც კი შეუძლია დამნაშავედ აქციოს. სწორედ ამაზე მიუთითებს კობო აბეს მიერ მოყვანილი ვითარების კონსტანტაცია ფრანგი კინორეჟისორის, ანდრე კაიატის ფილმიდან „სისხლი სისხლის წილ“. ფრანგ ექიმს, რომელსაც კეთილი განზრახვები ჰქონდა არაბების მიმართ, სიკვდილს მხოლოდ იმიტომ მიუსჯიან, რომ ის არ არის არაბი¹¹.

ედუარდ საიდს აღმოსავლეთის პრობლემა გლობალურ კონტექსტში სურს გაიაზროს. თუმცა კი მის მსჯელობაში საკუთრივ

11 შდრ. კობო აბე, მალრიბი და მაშრიყი: ორი კულტურის შეყრა, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 30 დეკემბერი, თბილისი, 1988, 15.

შეურიგებელი მუსლიმური აღმოსავლეთის სურათი ჩანს. აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არ შემდგარი დიალოგის ძირითადი ობიექტი სწორედ რომ მუსლიმური აღმოსავლეთია. რადგანაც დღესაც კი მუსლიმური აღმოსავლეთის ფუნდამენტალისტური განწყობილებებია განმანათლებლობის იდეის ყველაზე აშკარა მონინალმდეგე.

ედუარდ საიდის მიერ განხორციელებული განაზრებების რიგიდან გამომდინარე, ჩვენ აქცენტი განმანათლებლობის პროექტის უარყოფით მხარეებზე შეიძლება დავსვათ. განმანათლებლობის იდეას თავისუფლების იდეის განხორციელებასთან ერთად ჰქონდა მისი ბნელი მხარე. ეს, კერძოდ, თავისუფლების „პედაგოგიკაში“ გამოიხატებოდა. განმანათლებლურ იდეებს თავისუფლება და თანასწორობა უნდა შეეტანა აღმოსავლეთში. ემპირიულ პოლიტიკაში კი ეს გამოიხატებოდა ევროპის უპირობო დომინანტობაში სამყაროს ყველა სხვა კულტურებსა და სამყაროებზე. დასავლურ სამყაროს პრინციპულად სურდა და დღესაც სურს, რომ აღმოსავლეთს გაეზიარებინა, კვავი რაციონალისტური განაზრებების საფუძველზე, მის მიერვე შექმნილი აღმოსავლეთის მოდელი, რაც უცხო ფენომენად რჩებოდა აღმოსავლური სამყაროს კონსტიტუციისათვის. თუკი დასავლური სამყარო ადამიანს, დეკარტისეული პარადიგმის მიხედვით, რაციონალისტური მოდელის ქრილში გაიზრებს, აღმოსავლეთი ადამიანს მისი ბნელი/პირველყოფილი ქაოსის სტიქიაში განიხილავს. აქ ერთმანეთს ეჯახება ცოდნისა და შემეცნების, ცხოვრების წესის ორი გზა – დასავლურისა და აღმოსავლურის მიმართების ბინარული ფენომენოლოგია. სწორედ ამ არათავსებადობის ბინარულ კონტექსტზე აკეთებს აქცენტს გრიგოლ რობაქიძე თავის საპროგრამო რომანში „გველის პერანგი“. გრ. რობაქიძის თანახმად, აღმოსავლეთი უარყოფს ლოგიკური აზროვნების პირობითობასა და არასრულყოფილებას, როგორც დიალექტიკური, ასევე მეტაფიზიკური თვალსაზრისით. აღმოსავლეთისათვის აზროვნებას, როგორც გაელვებასა და გასხივოსნებას მოულოდნელი აღმოჩენის ხასიათი აქვს. „ცოდნა არ გადაიცემის... ცოდნას თვითონ უნდა მიაგნო“¹². აღმოსავლეთში აზროვნება

12 გრ. რობაქიძე, გველის პერანგი, იხ.: გრ. რობაქიძე, გველის პერანგი, ფალესტრა, თბილისი, 1988, 45.

თავისი ქვეცნობიერის შრეებს აშიშვლებს, რათა საკუთარ თავს ნარუდგეს როგორც ღმერთისა და „მე“-ს მისტიური ერთობა. დასავლეთისათვის დამახასიათებელი რაციონალური „მე“-ობა სრულიად უჩინარდება უდაბნოსავით უკიდევანო აბსოლუტში. სწორედ აქედან გამომდინარეობს აღმოსავლური აზროვნების ლტოლვა პარადოქსებისადმი, დაუმთავრებელი ნარატივებისადმი, ორაზროვანი აფორიზმებისადმი, დაცივნისა და სულელად თავის მოკატუნებისადმი.

გრიგოლ რობაქიძის მიერ წარმოჩენილ ამ გადაუწყვეტელ მიმართებაში ჩანს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ვერ და არ შემდგარი დიალოგის საფუძვლები. გრიგოლ რობაქიძის აზრთა მსვლელობა იმით განსხვავდება ედუარდ საიდის აზროვნების პრინციპებისაგან, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ დასავლური აზროვნების სტრუქტურის კრიტიკოსად გვევლინება. ედუარდ საიდი არ არის აღმოსავლური სამყაროს კოგნიტური მოდელიდან დასავლური სამყაროს მჭვრეტელი. დასავლური სამყაროს „ორიენტალისტური“ შეხედულების კრიტიკის კონტექსტში იგი კვლავ დაკვირვების ობიექტად რჩება – საკუთარი თავის დამკვირვებელ სუბიექტად აღიარების გარეშე. ამიტომაც ის ვერ იძლევა სარწმუნო დიაგნოზს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ვერ შემდგარი დიალოგის შესახებ. ამ ვერ შემდგარი დიალოგის პასუხისმგებელი მხარე მხოლოდ დასავლეთი არ არის. პასუხისმგებლობა აღმოსავლეთსაც ეკისრება. ეს პარადოქსული ვითარება ჯორჯ ორუელის მოთხრობაში „სპილოს მოკვლა-შია“ აღწერილი. ამ ალეგორიულ მოთხრობაში სრულად არის გაშიშვლებული დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთ-პასუხისმგებლობისა და დამოკიდებულების ფორმა. ევროპელის მიერ სპილოს მოკვლით გამოწვეული სინანული საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის აღებისა და განცდების ნარატივში გადმოიღვრება, თუმცა აქ ნამქეზებელი და სეირის მაყურებლები აღმოსავლეთის მკვიდრნი არიან.

**THE ORIENT AND THE OCCIDENT: TWO WORLD MODELS
(EDWARD SAID, KOBO ABE, GRIGOL ROBAKIDZE)**

Major Theses

In Orientalism, Edward Said defines the relationship between the Occident and the Orient as a certain kind of power and domination, positing Orientalism as an exclusively Europocentric phenomenon, and the Orient as a projection of Europeans' sexual fantasy. Said traces "the invention of the Orient" back to the Western quest for the "Other". Said observed that Middle Eastern Studies in the West, or Orientalism, reproduces common stereotypes and prejudices about the Islamic Arab world (laziness, sensuality, corruption, effemininity, violence, lack of intelligence, etc.) that are divorced from the reality on the ground.

He demonstrated how the encounter between the Orient and the Occident locked up in the so-called scientific discourse by which European culture, represented in great part by novelists and poets, perceived the Orient. We find expressive and insightful pages about E. W. Lane's and E. Renan's scholarly works as well as G. Flaubert's travel notes – they "saw the Orient as a locale requiring Western attention, reconstruction, even redemption". Said was interested precisely in those "Western perceptions of the Orient and in the transformation of those views into Western rule over the Orient".

Europe has become a standard towards which the rest of the world should be oriented. The fate of the East was initially predetermined – it was a European kind of modernization. Modernization of this type was successfully carried out in Japan – the so called revolution of the Meiji in 1868. Nevertheless, we should note that the Japanese author Kobo Abe, influenced by Edward Said's reasoning, criticized the programme of Westernization of Japan. According to Kobo Abe, the Japanese have become so westernized that they have lost identity with the Asian world and became superior/observing actors. Like the Europeans, Japan considered itself as the centre and the rest of the

world as a periphery. According to Kobo Abe, The object of attack is a type of binary thinking that divides the world into the “centre” and “provinces”. Such manner of thinking necessarily leads us towards a self-legitimizing discourse of superiority and dominance, which divides the world into a rightful dominator and the rest of the world, as subordinates.

As a consequence of such a worldview, the Japanese as well as the Europeans are equally responsible for committed crimes. Despite the fact that, according to Kobo Abe, the main subject of responsibility is the perspective that considers itself as the centre of the world – the responsibility is also shared by the observing object. The meaningless hate of the oppressor, arising in response to the oppression, can also turn the oppressed into an oppressor. Kobo Abe refers to a French film as an illustrative example, where a French doctor who had good intentions towards the Arabs was punished with death just because he was not an Arab.

Edward Said’s thought leads us to the project of Enlightenment. We focus on the negative aspects of the Enlightenment. The Enlightenment’s idea of freedom has its dark side. In particular, it’s expressed in the “Pedagogy” of freedom. The Enlightenment idea should bring freedom and equality in the East. In empirical politics it was expressed as the unconditional domination of Europe over the universe and all the other cultures of the world. In fact, the Western world demanded from the East to share that model of the Eastern world which was created on quasi-rationalist reflection, and was a strange phenomenon for the constitution of the East.

If the Western world considers human beings in line with the Cartesian paradigm (the rationalistic model), than the Eastern world sees human beings in the dimension of dark/primitive chaos. Here one encounters two ways of knowledge and lifestyle – the binary phenomenology of the Western and the Eastern. Grigol Robakidze emphasizes these binary contexts of contradiction in his novel *Snake’s Skin*. According to Grigol Robakidze, the East denies conditionality and imperfections of the logical-dialectical thinking as well as metaphysical points of view.

For the East, thinking, similarly to spark and illumination has

THE ORIENT AND THE OCCIDENT: TWO WORLD MODELS

a potential of unexpected discovery. “Knowledge cannot be transferred... Knowledge can only be acquired” (Grigol Robakidze). In the East, thinking denudates the subconscious layers in order to introduce itself as the mystical unity of God and “I”. The typical rational “I”, which characterizes the Western world, completely disappears in the vast wilderness of the Absolute. That is why oriental thinking strives towards paradoxes, unfinished narratives, equivocal aphorisms, and mockery.

In this interrelation depicted by Grigol Robakidze we see the basis of the failed dialogue between East and West. Robakidze’s course of thought differs from Edward Said’s thought, because the latter appears only as a critic of the Western structure of thinking. Edward Said is not an observer of the Western world from a cognitive model of the Eastern world. In the context of criticism of “oriental ideas” of the Western world, he remains an object of observation, without recognition as an observer / subject / self.

That is why he could not give a reliable diagnosis of failed communication between East and West. The responsible party for the failure of this communication is not only the West, but also the East. This paradoxical situation is described in George Orwell’s story “Shooting an Elephant”. This allegorical story fully exposes the nature of the relationship between the West and the East and their mutual responsibility. The act of shooting an Elephant by the European (George Orwell) brings on a sense of anxiety, responsibility and regret for what he did, however the instigators and spectators of the amusement are Easterners.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

კობო აბე: მალრიბი და მაშრიყი: ორი კულტურის შეყრა, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 30 დეკემბერი, თბილისი, 1988, 15.

რობაქიძე, გრიგოლ: გველის პერანგი, ფალესტრა, თბილისი, 1988.

Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge* (1969), trans. A. M. Sheridan Smith, London: Routledge, 2002.

Said, Edward W.: *Orientalism*, London: Penguin 1977.

Said, Edward W.: *Orientalism Reconsidered*, in: *Cultural Critique*, No. 1. Autumn, 1985, 89-107.

ქან-ბუდიზმის ესთეტიკა.
ვაბი-საბი და მშვენიერების ევროპული იდეა¹

შესავალი

„ვაბი-საბი“-ს ცნების სათანადოდ წვდომა რთული საქმეა. ამას მრავალი მიზეზი განაპირობებს. აქ საუბარია ესთეტიკურ მრწამსსა და პრაქტიკაზე იაპონიაში, რომელიც ათასზე მეტი წლის მანძილზე ვითარდებოდა და ამ ხნის განმავლობაში მრავალი განსხვავებული ნიუანსი და გამოხატულება შეიძინა. ქვემოთ შევეცდები, ამ განვითარების ზოგადი შტრიხები გადმოვცე.

ვაბი-სამი სამი სახისაა: უპირველეს ყოვლისა, ის არის განცდა, ცხოვრების სტილი; შემდეგ – ფორმა, რომელიც თავს იჩენს ხელოვნებასა და ყოველდღიური ცხოვრების ობიექტებსა და არტეფაქტებში; დაბოლოს ის არის შემობრუნება ბუნების ობიექტებისადმი, რომლებიც თავიანთი მცირე ზომითა და უმნიშვნელობით გამოირჩევიან. თითოეული ამ სფეროსათვის წინაპირობას წარმოადგენს განსაზღვრული ესთეტიკური მრწამსი და გამოცდილება.

ვაბი-საბის უმეტესწილად პრაქტიკულ ხასიათთან მჭიდრო კავშირშია ვაბი-საბის პრაქტიკის განმავითარებელი და მატარებელი ხელოვნების, ბერებისა და ჩაის ოსტატებისთვის ბუნებრივად დამახასიათებელი მოკრძალებული დამოკიდებულება თეორიული საკითხებისადმი. თეორიული ასპექტი საუკუნეების განმავლობაში ნელ-ნელა და არასისტემატურად ვითარდებოდა. არც იაპონიაში და არც დასავლეთში დღემდე არ არსებობს საფუძვლიანი მეცნიერული გამოკვლევა ვაბი-საბის შეს-

1 წინამდებარე თარგმანი შეასრულა ასისტენტ-პროფესორმა გიორგი თავაძემ შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Helmut Schneider, Die Grundkategorien der Zen-Ästhetik Wabi und Sabi im Vergleich mit dem europäischen Schönheitsbegriff, in: Ästhetik des Zen-Buddhismus, hrsg. von Günter Seibold und Thomas Schmaus, DenkMal Verlag, Bonn 2011, S. 77-90.

ახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება მხოლოდ მოკლე მინიშნებები, შენიშვნები, მცირე სტატიები და დეფინიციები ლექსიკონებში. უკანასკნელ დროს გამოიკა წიგნები, რომელთა ავტორები მიზნად ისახავენ, ვაბი-საბის პრაქტიკა ცხოვრების ხელოვნებისათვის, ასევე, ხელოვნებისა და დიზაინერებისათვის ნაყოფიერი გახადონ. ისინი ჩაფიქრებულია პრაქტიკული გამოყენებისათვის, როგორც სახელმძღვანელო პრინციპი მშვიდი და აუმღვრეველი ცხოვრებისათვის.²

I. ვაბი-საბი

1. განვრცობის არეალი და საფუძველმდებარე პრინციპები

იმისათვის, რათა უკეთ გავიაზროთ ვაბი-საბის გამოცდილების სტრუქტურა, მიზანშეწონილია, განვასხვაოთ შემდეგი სამი სფერო:

1. ესთეტიკური განცდისა და გამოცდილების სფერო, რომელიც გარკვეულ ობიექტებს მიემართება, ან გარკვეულ ქმედებებში გამოიხატება.
2. ესთეტიკური საგანი, ანუ ობიექტი, რომელთან მიმართებაშიც ხორციელდება ვაბი-საბის განცდა. ეს, შესაძლოა, იყოს როგორც ბუნების ობიექტები, ასევე არტეფაქტები.
3. ვაბი-საბი ხელოვნებათა სფეროში: ჩაის ცერემონიები, ფერწერა, პოეზია (ჰაიკუ, ნო), იკებანა.

ძენის ესთეტიკის და, მასთან ერთად, ვაბი-საბის ძირითადი ცნებების საკმაოდ შინაარსიანი და ნათელი სისტემატიზაცია ჰისამაცუ შინიჩის ეკუთვნის:³

2 შდრ. Koren 1995; Juniper 2003; Weidner 2008.

3 Hisamatsu 1990, 236-240. ეს ტექსტი ემყარება 1938 წელს ფრაიბურგის უნივერსიტეტში წაკითხულ მოხსენებას. 2002 წელს პეტერ ციურნმა ამ ტექსტის გერმანული ვერსია ოდნავ შეცვალა და შემოკლებული სახით დაბეჭდა.

1. არათანაბარზომიერება, ანუ ასიმეტრია (ფუკინსეი)
2. უბრალოება (კანსო)
3. მკაცრი ღირსება ანუ ძლიერება (კოკო)
4. ბუნებრიობა (შიცენი)
5. მიუწვდომლობა (იუგენი)
6. ამქვეყნიურობისაგან განძარცვა, არაამქვეყნიური თავისუფლება (დაცუცოკუ)
7. სიჩუმე, სიმშვიდე (სეიჩაკუ)

აღნიშნული შვიდი პრინციპი განმსაზღვრელია ძენის ხელოვნების ნიმუშისათვის. ამავე დროს, უნდა გვახსოვდეს, რომ „ხელოვნების ნიმუშის“ ცნება დასავლური აზრით არ უნდა გავიგოთ.

ვაბი-საბის საფუძველმდებარე სტრუქტურებს, ასპექტებსა და ნიშნებს, ასევე, განეკუთვნება:

1. ძველი და საიმედო
2. პატარა, მცირე, უმნიშვნელო
3. დაზიანებული
4. წარმავლობა, წარმავალი წამი
5. გამოხატვის სიმწირე

2. ენობრივი წარმომავლობა

სიტყვა „ვაბი“ მომდინარეობს განსაზღვრებიდან „ვაბიში“, რაც ნიშნავს დამწუხრებულს, მარტოსულს, მიტოვებულს და ზმნიდან „ვაბირე“, რაც მარტოსული და დამწუხრებული ადამიანის მიერ სხვის მონატრებას აღნიშნავს. „საბი“ მომდინარეობს როგორც განსაზღვრებიდან „საბიში“, რაც, ასევე, მარტოხელას, მოსაწყენს, უკაცრიელსა და მიტოვებულს აღნიშნავს, ასევე, ზმნიდან „საბირე“, რომელიც დასუსტებას და ძალის გამოცლას აღნიშნავს. ამას ემატება ისიც, რომ „საბი“ განსხვავებული ორთოგრაფიით, თუმცა იგივე ფონეტიკური ყღერა-

დობით „ჟანგს“ აღნიშნავს.

როგორც ვხედავთ, „ვაბი“-სა და „საბი“-ს მნიშვნელობები დიდად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ვაბი და საბი აღნიშნავენ ნეგატიური გრძნობებისა და მდგომარეობების ცალკეულ ასპექტებს, რომლებიც ერთიანობაში უნდა იქნეს გააზრებული. არსებობს კი ამ ტერმინების ზუსტი თარგმანი ან დეფინიცია? მრავალი ვარიანტი იქნა წარმოდგენილი: „მხატვრული სილატაკე“, „ელეგანტური არასრულყოფილება“⁴, „კეთილშობილი სიმარტივე“.⁵

ყოველ შემთხვევაში, გერმანულ ენაში, ისევე როგორც იაპონურში, ამ ცნების სათანადოდ გადმოსატანად ორი სიტყვა მაინცაა საჭირო. აქ შეგვეძლო, გაგვეხსენებინა ვინკელმანის მიერ ანტიკური ხელოვნების, როგორც „კეთილშობილი უბრალოების“ დახასიათება. თანაც, ჩვენ გამოგვადგება ფორმულის მხოლოდ მეორე ნაწილი – „მშვიდი სილიადე“, რადგან „სიმშვიდე“ „ვაბი-საბი“-ს განეკუთვნება, თუმცა არა სილიადე. გამოდის, რომ „ვაბი-საბი“ უმნიშვნელოს, მცირეს შინაგან სიდიადეს წარმოადგენს.

3. არ არსებობს მკაფიოდ დიფერენცირებული ეთიკა

„ვაბი-საბი“-ს არ გააჩნია არც კონკრეტულ-ფორმალური და არც მატერიალურ-ეთიკური ნორმები და მოთხოვნები. კორენის მიხედვით, „საგნები და პიროვნებები „ვაბი-საბი“-ს კონცეფციაში ერთნაირად განიხილება. ვაბი-საბი არ არის ჰუმანიტარული ფილოსოფია. აქ არ არის საუბარი სიცოცხლის ხელშეუხებლობაზე; საქმე არც მოყვასის მიმართ ადამიანურობის გამოვლენას ეხება და არც სიკეთესა და ბოროტებას.“⁶ ამრიგად, ვაბი-საბის არ გააჩნია კონკრეტული მოთხოვნები ან აკრძალვები; აქ არ არსებობს „უნდა“ და „არ უნდა“ ეთიკურ ფრილში. საქმე ეხება მხოლოდ ესთეტიკურ მრწამსს, წარმოდგენებსა და პრინციპებს. მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია,

4 GeoEpoche 2006, 81.

5 Juniper 2003; იხილეთ ამ ავტორის მითითებული წიგნის ქვესათაური.

6 Koren 1995, იქვე.

რომ ზოგიერთი ამ წარმოდგენათაგანი გავიგოთ, როგორც ეთიკური უფრო ფართო აზრით, რომელიც სცდება ეთიკური კოდექსის საზღვრებს. კერძოდ, შესაძლოა, ისინი გავიანზროთ, როგორც „სწორი“ (მართებული) ქცევა. აქ შეიძლება, გაგვეხსენებინა მოკრძალებულობასა და ზომიერებაზე ორიენტაცია, ასევე, შემობრუნება მცირესა და უმნიშვნელოსაკენ. წარმავლობისა და სიკვდილის ცნობიერების ცენტრალური ადგილიც სხვა არაფერია, თუ არა ეთიკური მიმართების ერთ-ერთი ფორმა.

4. ისტორიული განვითარება: „საბი“ და „იუგენი“

გვიანდელ ჰეიანის ეპოქასა და ადრეულ კამაკურას ეპოქაში წარმოიშვა ახალი იდეალები, რომლებიც, უწინარეს ყოვლისა, აღინერებოდა სიტყვებით „საბი“ და „იუგენი.“ ეს მოხდა დაახლოებით 1180 წელს ჩვენი წელთაღრიცხვით. ამ პერიოდში აყვავებას განიცდის, ასევე, „მუჩო“-ს ბუდისტური ცნება, რომელიც ყოველივე მიწიერის წარმავლობასა და არამდგრადობას აღწერდა. ამ ცნებასთან ერთად, რომელიც [ბუდისტი] ბერების მიერ იყო შემოტანილი, „საბი“-მ მარტოობისა და ცხოვრებისაგან განცალკევებულობის მნიშვნელობა შეიძინა. ამით „საბი“ დაუპირისპირდა ზემოთ ნახსენები ჰეიანის ეპოქის საიმპერატორო კარზე გაბატონებულ „მიიაბის“ ესთეტიკურ იდეალს, რომელიც მშვენიერების ჩინურ გაგებას წარმოადგენდა და რომლისთვისაც ბრწყინვალეობა, დახვეწილობა და ფუფუნებით მორთულობა იყო დამახასიათებელი.

„ვაბი“-სა და „საბი“-ს ცნებების დაკავშირება ჩაის ოსტატის, სენ ნო რიკიუს (1522-1591 წწ.) სახელს უკავშირდება. „ვაბი“-მ სიმწირის, იშვიათობის, სილატაკისა და არასრულყოფილების გამომსახველი „ნეგატიური მშვენიერების“ მნიშვნელობა შეიძინა. მისი გამოყენების არეალი იყო რიკიუს მიერ სრულყოფილებამდე მიყვანილი ჩაის სმის ხელოვნება, ე. წ. „ჩაის გზა“ („ჩადო“). ჩაის სახლი მაქსიმალურად უბრალო უნდა ყოფილიყო, როგორც, მაგალითად, ჩალით გადახურული გლახის ქოხი; სახლის შიდა მოწყობა – რაც შეიძლება მწირი,

ჩაის ჭურჭელი – უბრალო და ყოველგვარი ფუფუნების გარეშე. „ვაბი-საბი“ შემდგომ განავითარა ჰაიკუს პოეტმა ბაშომ, რომელმაც აღნიშნული ესთეტიკური კატეგორია ჰაიკუს ჟანრში შეიტანა. ბაშო ყურადღებას ამახვილებდა ყოველდღიური საგნების არასრულყოფილებაზე.

5. ხანიერების ესთეტიკა ხელოვნებასა და კულტურაში

„საბის“ გამოყენების ადრეულ ეტაპზევე მოხდა მისი მნიშვნელობის (მარტოხელა, ამქვეყნიურობას მოწყვეტილი) აღრევა მსგავსი ჟღერადობის, მაგრამ განსხვავებული ორთოგრაფიის მქონე სიტყვა „საბი“-სთან, რომელიც „ჟანგს“ აღნიშნავს. თუმცა „ჟანგში“ ჩვეულებრივი ჟანგი როდი იგულისხმება, რომელიც მეტაღს ანადგურებს და არავითარი ესთეტიკური ღირებულება არ გააჩნია, არამედ კეთილშობილი ჟანგი, მეტაღის პატინა. ეს სიტყვაც განსხვავებულად იწერება, ვიდრე ჩვეულებრივი ჟანგის აღმნიშვნელი სიტყვა. კეთილშობილი ჟანგი, ანუ მეტაღის პატინა წინა პლანზე წამოწევს ნივთის სიძველის ასპექტს, რასაც „ვაბი-საბი“-ს სააზროვნო სივრცეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

მეტაღის პატინის საპირისპირო ბუნებაში ძველი ფიჭვის სიმბოლო დავანებულა. ის, ამავე დროს, მდიდრული მშვენიერის საპირისპირო სიმბოლოდ გვევლინება. ჰეიანის ეპოქაში გლიცინიებით შემკობილი ფიჭვი წარმავალისა და მარადიულის ერთიანობის სიმბოლო იყო. ნოს თეატრში სცენის დეკორაციაზე დახატული ფიჭვები მსახიობთა მდიდრულ ჩაცმულობასთან მოდიოდა კონტრასტში.⁷

„ვაბი და საბი სიძველით გაკეთილშობილებული მორალური პრინციპებია. [...] საბი პოეტური იდეალია, რომელიც, შესაძლოა, აღინეროს როგორც სიძველის, სიმშვიდისა და მარტოობის ესთეტიკა.“⁸

იაპონელი აკასეგავა გენპეი „ვაბი-საბი“-ში ნივთების

7 შდრ. Shimomise 1971, 590.

8 Coulmas 2000, 342.

„სიძველის ძალას“ (როინრიოკუ)⁹ მოიაზრებდა. ბებერი ფიჭვების ამ სახემ, რომელსაც ღრმა სიმბოლური და ესთეტიკური დატვირთვა ჰქონდა, ასახვა ჰპოვა სურათებსა და ლექსებში. ქვემოთ წარმოდგენილია ძენ-ბუდიზმის სოტოს მიმართულების ბერის, რიოკანის (1758-1831 წწ.) ლექსი.¹⁰

ბებერი ფიჭვი

მწუხრია. მთის წვერზე ბებერი ფიჭვი დგას ჩაფიქრებული.
მისი დაბადების შემდეგ მრავალმა წელმა
გადარეცხა დედამიწის ზედაპირი,
თუმცა ის ისევ ამაყად დგას, მარადჯანსაღი,
ძლიერი და საკუთარ თავში დარწმუნებული.
გულის სიღრმეში დროის საიდუმლოებებს ინახავს იგი.
ბებერი ფიჭვი რომ ადამიანი ყოფილიყო,
რა ზეალმატებული სიამოვნება იქნებოდა მისთვის
კითხვების დასმა,
მისი სულის ხვეულებში გახვევა
და მისი დიდი, სიბერისაგან დაღარული ტუჩებისაგან
ამბების სმენა იმ ჭეშმარიტების შესახებ,
რომელიც, ოდესღაც, დიდი ხნის წინ,
აღმოაჩინეს ადამიანებმა.

6. „ფერები მომაკვდინებელია!“

„ვაბი-საბი“-ს იდეალი, უწინარეს ყოვლისა, ჩაის სმის ცერემონიასა და ფერწერაში დამკვიდრდა. იაპონური ხელოვნების ისტორიაში ერთმანეთს ენაცვლება ფერთა გამით მდიდარი და ფერების უარმყოფელი პერიოდები. მაგრამ თვით ჰეიანისა და მოიამას (1573-1615 წწ.) ეპოქებში, რომლებიც ფერების სიუხვით გამოირჩეოდა, არსებობდა შავ-თეთრი ფერწერის სამყარო. ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, კამაკურას ეპოქაში (1192-1333 წწ.), ჰყვაროდა ძენ-ბუდიზმი, რომელიც ესწრაფოდა „ფენომენალური ფორმებისა და ფერების მიღმა არსებულ მარადიული

9 Akasegawa 1999 და 1999a.

10 May/Schönbein 1990, 130.

სინამდვილის უფორმო და ფერების არმქონე სამყაროს“.¹¹

იცუცუს ფორმულირება ძალიან კარგად აღწერს ფენომენების მიღმა არსებული, უფრო მაღალი საფეხურის სინამდვილის მეტაფიზიკურ წარმოდგენას. ძალაუნებურად, პლატონის მოძღვრება გვახსენდება. იგივე შეიძლება ითქვას მურომაჩის ეპოქაზე (1336-1573 წწ.), რომლის შესახებაც იცუცუ წერს: „მურომაჩის ეპოქის ტილოების უმრავლესობა, რომელთა ავტორებიც, უმეტესწილად, ძენის ბერები იყვნენ, მაყურებლის სულში განუხაზღვრელ და, ამავე დროს, დაუძლეველ მისწრაფებას აღძრავდნენ ექსისტენციის უფერო განზომილებისადმი, რომელიც უზადოდ იყო წარმოჩენილი ამ ტილოების მეშვეობით.“¹²

ფერების გამორიცხვაში, რაც „ვაბი-საბი“-ს შეესატყვისება, ჩაის სმის ცერემონიისა და ფერწერისათვის დამახასიათებელი საერთო ელემენტი გვხვდება. ჩაის ოსტატ რიკუის შემდეგ „ვაბი“-ს მრწამსმა უბრალოებისა და სიმარტივის შესახებ ჩაის სივრცეში ფერები გამორიცხა. არსებობს იაპონური გამოთქმა: „ფერები მომაკვდინებელია“, რაც ასე აიხსნება: ყველა ფერი ასუსტებს, ფერის უარყოფის უმაღლესი ხარისხი შავ-თეთრი ტონალობაა.¹³ ფერი მხოლოდ ვირტუალურად არსებობს სულში და მეხსიერებაში. ეს პარადოქსული მიმართება ფერების არსებობა-არარსებობას შორის გამოხატულებას პოულობს ფუჯივარა ნო ტეიკას (1162-1241 წწ.) ვაკა-ლექსში, რომელიც რიკიუს მოძღვარმა, ჩაის ოსტატმა ტაკენო ჯოომ (1502-1555 წწ.) ჩაის სმის ცერემონიას დაუკავშირა. იგი პირველი უნდა იყოს, ვინც ამ ლექსში „ვაბი“-ს სულისკვეთება განჭვრიტა.

აღარსად ჩანს ნაირფერი ყვავილები,
ველარსად ვხედავ გასაოცარ ნეკერჩხლის ფოთლებს.
ჩემს თვალს ხვდება მხოლოდ მეთევზის ქოხი,
ეულად რომ დგას ზღვის ნაპირას,
შემოდგომის მიმწუხრის ჟამს.

11 Izutsu 1979, 133.

12 Izutsu 1979, 133.

13 შდრ. Izutsu 1979, 135.

ფერთა სილარიბე, მწუხრი და შემოდგომის საღამო „ვაბი“-ს განწყობისთვისაა დამახასიათებელი.

ის პრობლემა, რომელსაც ფერები უქმნიდა ძენს, ასახვას ჰპოვებს ნოს თეატრში. დაპირისპირებას ფერთა მრავალსახეობისა და ფერების ელიმინირებას შორის აქ სხვა დატვირთვა აქვს: „ნინა პლანზე“ ფერადი კოსტიუმებია, ხოლო „უკანა პლანზე“ უფერო „სიცარიელე“. ის მულჯანდება მსახიობთა მოძრაობებისა და ემოციების „შენელებაში.“ ფერთა გარეგანი ბრწყინვალეების მიღმა „მარადიული უფერულობის თვალმიუწვდომელი სიღრმე ვლინდება“.¹⁴

II. „ვაბი-საბი“-ს მიმართება მშვენიერების ევროპულ ცნებასთან

1. ინტერკულტურული შედარება

ესთეტიკურის დასავლური და აღმოსავლური კატეგორიების ინტერკულტურული შედარება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც ვიცით, თუ რა მნიშვნელობა აქვთ ესთეტიკურ ცნებებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ეს განსაკუთრებით ეხება მშვენიერების ცნებას, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ერთმანეთს არ ემთხვევა. ეს ეხება ხელოვნების ცნებასაც, რომლის გაგებაც სრულიად განსხვავებულია აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ხელოვნების დამოუკიდებელი ცნება იაპონელებმა მხოლოდ ევროპელებთან კონტაქტის შემდეგ, XIX საუკუნეში, განავითარეს.¹⁵

ინტერკულტურული შედარების მნიშვნელობა პოზიციების გამართლებასა და ნათელყოფაში, ან განსხვავებაში, ან კიდევ განსხვავებების საფუძველზე ახალი ცოდნის მოპოვებაში მდგომარეობს, რომლის მეშვეობითაც ახალი შესაძლებლობები წარმოჩნდება. შედარების მეთოდი მსგავსების, იდენტურობის პოვნაზეა ორიენტირებული. მაგრამ დაუშვებელია მისი ზედმე-

14 შდრ. Izutsu 1979, 138.

15 შდრ. Buchner 1989, 211 და შმდ.

ტად გამოყენება. სადაც ნამდვილი განსხვავება გვხვდება, ის აუცილებლად უნდა იქნეს აღნიშნული. ხშირად ისე ხდება, რომ განსხვავებული ენობრივი და კულტურული ფორმების მიღმა იდენტურობა ხდება საცნაური, კერძოდ მაშინ, როდესაც ხდება ენობრივი და კულტურული კონტექსტების საფუძვლებამდე წვდომა. არსებობენ კომპარატივისტები, რომლებიც უარყოფენ ყოველგვარ მსგავსებას დასავლურ და აღმოსავლურ ფილოსოფიებს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათი აზრით, საქმე გვექნება მოძალადე ევროპოცენტრისტულ აზროვნებასთან, რომელიც მთელ დანარჩენ აღმოსავლურ ფილოსოფიას ჩინეთსა და იაპონიაში საკუთარ უნიკალობასა და თვითმყოფადობას უკარგავს. რა თქმა უნდა, ეს რადიკალური პოზიციაა, რომელსაც ვერ გავიზიარებ; უფრო მეტიც, მე მას შევეწინააღმდეგებოდი კიდევ. ჩემი აზრით, განსხვავებულ ფილოსოფიებს შორის არსებული მსგავსებებისა და განსხვავებების დადგენა ობიექტურად შესაძლებელია.

2. ესთეტიკური ფენომენების კლასიფიკაცია

„ვაბი-საბი“-ს მშვენიერებასთან მიმართების საკითხი საფუძვლამდებარე კითხვებისა და პრობლემების წინაშე გვაყენებს: როგორაა შესაძლებელი ესთეტიკური ფენომენების მონესრიგება და კლასიფიცირება? რას წარმოადგენს ესთეტიკური ფენომენი? ესთეტიკური ფენომენების ზოგადი ცნება, რომელიც, როგორც გვარეობითი ცნება, თავის თავში მოიცავს ყველა სახეს, შესაძლოა, შემდეგნაირად განისაზღვროს: ეს არის გრძნობად და სულიერ ფასეულობათა შეფასებების სტრუქტურა, გამოხატულება და აღქმა. რას წარმოადგენს ესთეტიკური კონცეფცია? ყოველი ესთეტიკური კონცეფცია *სპეციფიკურ* ესთეტიკურ შეგრძნებებსა და აღქმებს ემყარება. მშვენიერება ეფუძნება ესთეტიკურ სიამოვნებას, გაცემაზე, გაკვირვებასა და შეძრწუნებაზე დამყარებულ ამალღებულობას, როგორც ეს კანტმა გამოხატა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში.“ „ვაბი-საბი“-ც შესაძლოა გავიაზროთ, როგორც თავისებური ესთეტიკური კონცეფცია, რომელიც მშვენიერების ქვესახეობას არ

წარმოადგენს. წმინდა თეორიული თვალსაზრისით შესაძლებელია სხვა ასეთი კონცეფციების არსებობაც. ხშირად „ვაბი-საბი“-ს „იაპონურ მშვენიერებასაც“ უწოდებენ. „ესთეტიკური ღირებულებების იაპონურ პანთეონში მას დაახლოებით იგივე ადგილი უკავია, როგორც დასავლეთში – მშვენიერებისა და სრულყოფილების ბერძნულ იდეალებს.“¹⁶ ამით „ვაბი-საბი“-ს იგივე როლი ენიჭება, რაც მშვენიერებას ჰქონდა ბერძნებთან, თუმცა ეს მათ გათანაბრებას როდი ნიშნავს. „ვაბი-საბი“ ესთეტიკური პრაქტიკის ფორმაა, რომელიც მშვენიერების დასავლურ იდეას უპირისპირდება. „ვაბი-საბი“ მშვენიერებისა და ამაღლებულის სანინააღმდეგოს წარმოადგენს, მისთვის უცხოა ფუფუნება და სიღიადე. რადგან იაპონიაში არსებობს როგორც ფუფუნების, ასევე, სიღიადის ესთეტიკაც, ამდენად „ვაბი-საბი“ ესთეტიკურის მესამე ფორმას წარმოადგენს. ასეთ მიდგომაში მშვენიერების ცნება დაკნინებულია და გვარეობითი ცნებიდან სახეობრივ ცნებამდეა დაყვანილი. გვარეობითი ცნება ესთეტიკური კონცეფციაა, რომელიც სახეებს აერთიანებს მათ მიმდევრობაში. ესთეტიკური ფენომენების დასავლური კლასიფიკაცია „ვაბი-საბი“-ს ჩართვით სახეს იცვლის და ფართოვდება კიდევ.

3. მშვენიერების ევროპული ცნების ოპტიკური, ნათლისმიერი ხასიათი

მშვენიერების ევროპულ განცდაში ქარბობს თვალი, მზერა, გამოხედვა, სინათლე, ობიექტის სინათლეში გამოჩენა, ფერები, ხილვადობა და გამოვლინება. ამის საპირისპიროდ, „ვაბი-საბი“-ს იაპონური განცდა ორიენტირებულია ბნელზე, ფერების გამორიცხვაზე, წარმავლობის განცდას, გაცნობიერებასა და ამით გამონვეულ ნუხილზე. შუა საუკუნეების ევროპული სქოლასტიკის ფილოსოფიურ ესთეტიკაში მშვენიერება მზისსადარი, კაშკაშა, ნათლით მოფენილი და ღვთაებრივია, რადგან ღმერთი ყოველივე მშვენიერის თაურმიზეზია.¹⁷ მშ-

16 Koren 1995, 21.

17 შდრ. Eco 2006.

ვენეერების ეს იდეა, რომელიც სრულყოფილსა და აბსოლუტურზე იყო ორიენტირებული, ხანგრძლივად ვერ დაიმკვიდრებდა თავს. ანტიკურობის შემდეგ ის ნელ-ნელა, თუმცა მიუქცევადად განიცდიდა დაცემასა და დაკნინებას.

4. მშვენიერების იდეის ისტორია

მშვენიერების იდეის ისტორია მშვენიერების რელატივიზებისა და გაუფასურების ისტორიაა. უკანასკნელი ორი ათასწლეულის განმავლობაში მშვენიერების იდეა სულ უფრო მეტად კარგავდა თავის მნიშვნელობასა და უპირატესობას. პირველი ფილოსოფიურად მოაზროვნე ესთეტიკოსი, რომელმაც ყურადღება მიაქცია განვითარების ამ პროცესს და მისი ფილოსოფიურად გააზრება და კლასიფიცირება შეძლო, ჰეგელი იყო. ხელოვნებისა და მშვენიერების ისტორიაში მან სიმბოლური, კლასიკური და რომანტიკული ხელოვნების ფორმები გამოყო, რომლებიც, ერთი მხრივ, ხელოვნებასთან დაკავშირებულ რელიგიებს, მეორე მხრივ კი – ხელოვნების ცალკეულ სახეებს დაუქვემდებარა. განვითარების მთელი ეს პროცესი აბსოლუტურ სულში მშვენიერების იდეის გაშლასა და განვრცობას წარმოადგენს. ხელოვნების სიმბოლურ ფორმას განეკუთვნება ინდოეთსა და ეგვიპტეში არსებული აღმოსავლური ხელოვნება შესატყვის რელიგიებთან ერთად; ხელოვნების კლასიკურ ფორმას – ანტიკური ხელოვნება, რომელსაც პოლითეიზმი ჰქონდა საფუძვლად; ხოლო ხელოვნების რომანტიკულ ფორმას – ხელოვნება ანტიკურობის შემდეგ. შესაბამისად, ხელოვნების რომანტიკულ ფორმაში მხოლოდ ჰეგელის ეპოქის რომანტიკული ხელოვნება როდი იგულისხმება.

ხელოვნების რომანტიკულ ფორმაში იწყება ხელოვნებისა და მშვენიერების ამკარა განცალკევების პროცესი. ხელოვნების ამ ფორმაში, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის ეპოქასა და გამოხატვის ფორმას შეესატყვისება, ცალკეულ ხელოვნებებში, უპირველეს ყოვლისა, ფერწერაში, მუსიკასა და პოეზიაში ასახულ შინაარსთა ცვლილებას ჰქონდა ადგილი. ანტიკური ღმერთების გამოსახვას ქანდაკებების მეშვეობით, რასაც ცენ-

ტრალური ადგილი ეკავა საერთოდ ანტიკურ ხელოვნებაში, ჩაენაცვლა ქრისტიანული ფერწერა, რომელიც, ძირითადად, ორიენტირებული იყო ქრისტესა და ქრისტესათვის ნამებულ-თა ტანჯვის გამოსახვაზე. ამის მეშვეობით რელიგიური ხელოვნების საგნად იქცა დამახინჯებული, სისხლიანი სხეული და სხვადასხვა ჯურის ჯალათთა ბოროტება. ეს იყო გარდამტეხი მომენტი ხელოვნების ისტორიაში. ხელოვნების განცალკევება მშვენიერების იდეისაგან დღესაც გრძელდება, თუმცა ეს უკვე აღარ ხდება რელიგიურ დონეზე. შესაძლებელია სიმახინჯის გამოსახვა ხელოვნების მეშვეობით, მაგრამ ამით ის მშვენიერი კი არ ხდება, არამედ ისევ სიმახინჯედ რჩება. შეუძლებელია ნატანჯი და ნანამები სხეული აღვიქვათ, როგორც მშვენიერი.

ხელოვნების განვითარება დასავლეთსა და აღმოსავლეთში გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებს, რაც ზედაპირული, „კამ-კაშა“ მშვენიერებისაგან უკუქცევაში გამოიხატა; თუმცა, ამ უკუქცევას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში განსხვავებული მიზეზები ედო საფუძვლად. ამ მოვლენის საბოლოო მიზეზი ხელოვნების საყოველთაო სულში უნდა ვეძიოთ, რომელიც არ კმაყოფილდება მხოლოდ მშვენიერებისადმი ერთგულებით და სხვა ესთეტიკურ სფეროებს ეძიებს, რათა მათზეც განავრცოს ხელოვნების ძალმოსილება.¹⁸

5. დასავლური და იაპონური ესთეტიკის ურთიერთმიმართება ონიში იოშინორისა და მარტინ ჰაიდეგერის მიხედვით

დასავლური და იაპონური ესთეტიკის კატეგორიების ურთიერთმიმართების გარკვევის ადრინდელი მცდელობა იაპონელ ესთეტიკოსს ონიში იოშინორის (1888-1950 წწ.) ეკუთვნის. იგი ტოკიოში ესთეტიკის კათედრას ხელმძღვანელობდა. დასავლეთში მისი შრომები უცნობია. თუმცა, მისი დებულება

18 ის, რომ „ვაბი-საბი“, როგორც ესთეტიკური კატეგორია, დასავლური ხელოვნებისათვის სრულიად უცხო ხილი არ არის, დაადასტურა დასავლური და იაპონური ხელოვნების შესანიშნავმა გამოყენამ, რომელიც 2007 წელს ვოლფსბურგის ხელოვნების მუზეუმში მოეწყო (Japan und der Westen, 2007). მსგავსება ყველაზე მეტად თავს იჩენს დასავლურ „მინიმალისტში“.

აღმოსავლურ-დასავლური ესთეტიკის შესახებ უდავოდ იმსახურებს საგანგებო ყურადღებას. ჩემი სურვილია, საფუძველი ჩავუყარო მთარგმნელობით პროექტს, რომელიც მის თხზულებებს მისაწვდომს გახდის დასავლელი ესთეტიკოსებისათვის. ონიშის ნაშრომები არ იყო უმეტესწილად „ვაბი-საბი“-ზე ორიენტირებული. იგი ძირითადად შემდეგ ცნებებს მოიცავდა: „იკი“, „იუგენი“ და „მონო ნო ავარე“. თუმცა, ეს ცნებები საფუძველს ქმნის „ვაბი-საბი“-ს თეორიისათვის.

იაპონური ესთეტიკის დასავლურ ფილოსოფიასთან შეპირისპირების შემდგომი მცდელობები მარტინ ჰაიდეგერსა და მის წრეს ეკუთვნის. ჰაიდეგერს კონტაქტი ჰქონდა იაპონელ ფილოსოფოსთა და სწავლულთა მთელ წყებასთან. მათგან განსაკუთრებით გამოირჩევა კუკი შუცო, რომლის მონოგრაფია „იკი“-ს შესახებ 1930 წელს გამოიცა; ასევე, ვაცუჟი ტეცურო, რომელსაც გასული საუკუნის ოციანი წლებიდან ჰქონდა კონტაქტი ჰაიდეგერთან; დაბოლოს, უნდა გამოვყოთ ზემოთ დასახელებული ჰისამაცუ შინიჩი. ჰაიდეგერის დაინტერესებამ იაპონური ესთეტიკის მიმართ გამოხატულება ჰპოვა ხანგრძლივ დიალოგში ერთ იაპონელთან; ეს დიალოგი ჰაიდეგერმა საკუთარ ნაშრომად შეიტანა თავის წიგნში „გზად – ენისაკენ.“

განაზრებანი იაპონური და დასავლური ესთეტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ ნამდვილად იმსახურებს შემდგომ განვითარებასა და განვრცობას; იაპონური სული სწორედ რომ ესთეტიკაში ავლენს საკუთარ თავს.

**AESTHETICS OF ZEN-BUDDHISM.
WABI-SABI AND THE EUROPEAN IDEA OF BEAUTY**

Abstract

Wabi-Sabi is an aesthetic practice in Japanese Zen-Buddhism, style of aesthetic sensibility and shaping in the ceremony of tea, painting, poetry and Ikebana. Wabi-Sabi likes the modest and natural moulding in opposition to decorative, illustrious shaping. Object of this art is not great and sublime, but little, meaningless and past. Zen-Buddhism seeks the eternal world behind the phenomena, so that the splendour of colours and forms is avoided and the painting in black and white is preferred. Compared with the European concept of beauty, Wabi-Sabi is a special aesthetic category, which is not oriented to the light-formed character of beauty. The present evolution of arts and aesthetics, which has partly solved itself from the traditional concept of beauty, can find society and touchpoints in the Zen-Aesthetics.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა

- Akasegawa, Genpei 1999: Rôjinryoku, Tôkyô: Chikuma Shobô 1999.
- Akasegawa, Genpei 1999a: Rôjinryoku no fushigi (Geheimnisse der Alteskraft). Tôkyô: Chikuma Shobô 1999.
- Buchner, Hartmut (Hrsg.) 1989: Japan und Heidegger – Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen: Thorbecke 1989.
- Coulmas, Florian 2000: Japanische Zeiten. Eine Ethnografie der Vergänglichkeit, Reinbek: Kindler 2000.
- Eco, Umberto (Hrsg.) 2006: Die Geschichte der Schönheit. München: dtv 2006 (3. Auflage 2009).
- GeoEpoche Nr. 21, 02/2006, Hamburg: Gruner + Jahr 2006.
- Hisamatsu, Shin'ichi 1990: Kunst und Kunstwerke im Zen-Buddhismus, in: Ôhashi, Ryôsuke (Hrsg.): Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg/München: Alber 1990, S. 236-249.
- Izutsu, Toshihiko 1979: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek: Rowohlt 1979.
- Japan und der Westen. Die erfüllte Leere und der moderne Minimalismus, Ausst.-Kat., Kunstmuseum Wolfsburg, Köln: DuMont Buchverlag 2007.
- Juniper, Andrew 2003: Wabi-Sabi. Edle Einfachheit als höchste Tugend, München: Lotos: 2003.
- Koren, Leonard 1995: Wabi-Sabi für Künstler, Architekten und Designer. Japans Philosophie der Bescheidenheit, hrsg. v. Matthias Dietz, Tübingen: Wasmuth 1995 (3. Auflage 1997).
- May, Ekkehard/Schönbein, Martina (Hrsg.) 1990: Blütenmond. Japanisches Lesebuch 1650-1960, München: Piper 1990.
- Shimomise, Shizuichi 1971: Zur japanischen Kunsttheorie, in: Brüll, Lydia/Kemper, Ulrich (Hrsg.): Asien. Tradition und Fortschritt. Festschrift für Horst Hammitzsch zu seinem 60. Geburtstag, Wiesbaden: Harrassowitz 1971, S. 584-590.
- Weidner, Christoph A. 2008: Wabi-Sabi. Nicht perfekt und trotzdem

ქან-ბუღიჯის ესთეტიკა ვაზი-საზი და მშვენიერების ევროპული იდეა

glücklich! Der asiatische Weg zu mehr Gelassenheit, München:
Droemer/Knaur 2008.

Zürn, Peter 2002: Erleuchtung ist überall. Auf den Zen-Wegen zum
Herzen in Geschichte und gelebter Gestalt, Aitrang: Windpferd
2002.

დანართი

უდო რაინჰოლდ იეკის სამეცნიერო ნაშრომების
ბიბლიოგრაფია

UDO REINHOLD JECK

Publikationsliste

- A. Monographien
- B. Sammelbände
- C. Editionen
- D. Zeitschrift
- E. Aufsätze
- F. Lexikon- Artikel
- G. Rezensionen
- H. Internet-Publikationen
- I. Internet-Rezensionen
- J. Forschungsbericht
- K. Hinweis

A. Monographien

1. Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert (Bochumer Studien zur Philosophie 21), Amsterdam/Philadelphia 1994.
2. PLATONICA ORIENTALIA. Aufdeckung einer philosophischen Tradition, Frankfurt am Main 2004.
3. Erläuterungen zur georgischen Philosophie, (Deutsch/Georgisch) Tbilisi 2010 (zweite Auflage: Tbilisi 2012).

B. Sammelbände

1. K. Flasch, U. R. Jeck (Hrsg.), Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, München 1997.
2. U. R. Jeck, G. Tevzadze (Hrsg.), Tengiz Iremadze, Der Aletheiologische Realismus. Schalwa Nuzubidse und seine neuen Denkansätze, Tbilisi 2008.

PUBLIKATIONSLISTE

3. G. Baramidze, M. Gogashvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey (Hrsg.),
(Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“, June 30, 2008, Grigol Robakidze University, Tbilisi 2009.
4. M. Beriashvili, U. R. Jeck, B. Mojsisch (Hrsg.),
Die Klassiker der Freiheitsphilosophie von Platon bis Heidegger, Tbilisi 2011.
5. Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.),
Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013.

C. Editionen

1. Henricus a Gandavo, Quodlibet III, Quaestio XI: Utrum tempus possit esse sine anima,
in: Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert
(Bochumer Studien zur Philosophie 21),
Amsterdam/Philadelphia 1994, 453-478.
2. Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli 160-167, in:
Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli 160-183, hrsg. v. U. R. Jeck und I. J. Tautz (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI 7),
Hamburg 2003, 1-78.
3. (zus. m. I. J. Tautz) Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli 168-183, in:
Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli 160-183, hrsg. v. U. R. Jeck und I. J. Tautz (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI 7),
Hamburg 2003, 79-241.

D. Zeitschrift

1. M. Beriaschwili, M. Bitchaschwili, U. R. Jeck (Hrsg.),
Philosophiuri Ganasrebani – Philosophische Reflexionen 1,
Tbilisi 2001.
2. M. Beriaschwili, M. Bitchaschwili, U. R. Jeck (Hrsg.),
Philosophiuri Ganasrebani – Philosophische Reflexionen 2,
Tbilisi 2002.
3. M. Beriaschwili, U. R. Jeck, S. Ratiani (Hrsg.),
Philosophiuri Ganasrebani – Philosophische Reflexionen 3,
Tbilisi 2003.

E. Aufsätze

1. Ps.-Dionysios Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 8,2 (1992) 71-80.
2. Gott in der Materie darstellen? Zum Grundverständnis des Kultbildes in
den Libri Carolini,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 9,3 (1993) 95-108.
3. Prototyp - Ikone - Relation. Zur Bildertheorie des Theodoros Studites,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 9,4 (1993) 206-214.
4. Dionysios Areopagites' Theorie des Schönen in armenischer Version,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 10,2 (1994) 96-102.
5. *Materia, forma substantialis, transmutatio*. Frühe Bemerkungen Alberts
des Großen zur Naturphilosophie und Alchemie,
in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 5 (1994) 205-240.
6. Der alte Mensch: Glücksmöglichkeiten am Rande des Todes. Zur Kritik
der Ethik Peter Singers,
in: W. L. Hohmann (Hrsg.), Glück. Möglichkeiten - Un-Möglichkeiten,
Essen 1995, 167-256.
7. Zwei Dokumente des Theodoros Studites zu Ps.-Dionysios Areopagites,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 11,2 (1995) 71-78.

PUBLIKATIONSLISTE

8. Rota figuli - Ein Zeitparadoxon des Augustinus und seine Herkunft,
in: System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik 3,2
(1995) 235-256.
9. Das Pariser Konzil von 825 über den Ursprung des Bilderkults. Eine
frühmittelalterliche Diskussion der hermetischen Philosophie,
in: Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 12,1 (1996) 37-45.
10. Sieben Jenaer Reflexionen Hegels über Homer,
in: Jahrbuch für Hegelforschung 2 (1996) 55-97.
11. Philosophie der Kunst und Theorie des Schönen bei Ps.-Dionysios
Areopagites,
in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 7 (1996) 1-38.
12. Parmenides - Platon - Hermes Trismegistus. Bemerkungen zu einer ‚her-
metischen‘ Reflexion in Heideggers Hegel-Traktat Die Negativität (1938),
in: Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 1
(1996) 153-178.
13. Magie, Alchemie und Aufklärung,
in: K. Flasch, U. R. Jeck (Hrsg.),
Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter,
München 1997, 146-161.
14. Philosophische Grundbegriffe des Ps. Dionysius Areopagita in
altarmenischer Version,
in: Études Augustiniennes. Série Antiquité 151 (1997) 201-223.
15. Ein Zusatz zum Corpus Dionysiicum,
in: Byzantinische Zeitschrift 90,1 (1997) 64-72.
16. Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den Libri
Carolini und die Temporalität des Kultbildes,
in: R. Berndt (Hrsg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisations-
punkte karolingischer Kultur (Quellen und Abhandlungen der Gesell-
schaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, 861-884.
17. Die ‚Beseelung‘ des Bildes. Stationen in der Geschichte einer bilder-
theoretischen Grundkategorie - Ästhetik als Problem der europäischen
Geistesgeschichte,

UDO REINHOLD JECK

- in: W. Scheel, K. Bering (Hrsg.), Kunst und Ästhetik. Erkundungen in Geschichte und Gegenwart (Arcus 1), Berlin 1997, 9-34.
- 18.** Zeitkonzeptionen im frühen Mittelalter. Von der lateinischen Spätantike bis zur karolingischen Renaissance,
in: T. Ehlert (Hrsg.), Zeitkonzeption - Zeiterfahrung - Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 179-202.
- 19.** Das Problem der Kontinuität der Zeit bei Aristoteles, Averroes, Albert dem Großen, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg,
in: System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik 5,1 (1997) 43-64.
- 20.** Zenons Aporie des Topos, ihre Interpretation bei den griechischen Aristoteleskommentatoren, bei Averroes, Avicenna und im lateinischen Mittelalter,
in: Miscellanea Mediaevalia 25 (1997) 419-436.
- 21.** Kennt die mittelalterliche Philosophie die Differenz zwischen exoterischer und esoterischer Philosophie? Platons ungeschriebene Lehre vom Topos in den Physikkomentaren des 13. Jahrhunderts und bei Ulrich von Straßburg,
in: Acta Academiae Scientiarum 4 (1997) 263-264.
- 22.** Jahrtausendwende und Weltverwandlung. Vier Philosophen des elften Jahrhunderts:
Michael Psellos, Ibn Sina, Ibn Gabirol und Anselm von Canterbury,
in: D. Thier (Hrsg.), Kleinere Schriften zur Geschichte der Stadt Wetter (Ruhr) 10 (1997) 33-46.
- 23.** Die Bilderlehre des Theodoros Studites und ihre areopagitischen Wurzeln,
in: Studia Mediewistyczne 32 (1997) 7-22.
- 24.** Mystische Kontemplation und sakrale Musik bei Ps.-Dionysios Areopagites und seinen Kommentatoren,
in: F. Hentschel (Hrsg.), Musik- und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter. Fragen zur Wechselwirkung von ‚musica‘ und ‚philosophia‘ im Mittelalter,

PUBLIKATIONSLISTE

(Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 62)
Leiden/Boston/Köln 1998, 125-140.

25. Libri Carolini,
in: K. Flasch (Hrsg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie.
Mittelalter,
Stuttgart 1998, 32-59.
26. Eriugena: De divisione naturae,
in: K. Flasch (Hrsg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie.
Mittelalter,
Stuttgart 1998, 60-87.
27. Albertus Magnus: De IV coaequaevis,
in: K. Flasch (Hrsg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie.
Mittelalter,
Stuttgart 1998, 193-215.
28. Roger Bacon: Opus Majus,
in: K. Flasch (Hrsg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie.
Mittelalter,
Stuttgart 1998, 216-244.
29. Albert der Grosse über die Natur der Steine,
in: ZeitSchrift 47,4 (1998) 206-211.
30. Ramon Lull, ein Querdenker zur Kreuzzugszeit (Raymond Lully,
A lateral thinker of the crusades era),
in: M.-E. Enay, Die Kreuzzüge. Ihre Zeit und Folgen. Mit Beiträgen von
J. Aguiar, M. Dahncke, U. R. Jeck, A. Schimmel nebst beschreibendem
Katalog (The Crusades. The Era and Results),
Hamburg 1998, 84-91.
31. Kennt die mittelalterliche Philosophie die Differenz zwischen exote-
rischer und esoterischer Philosophie? Platons ungeschriebene Lehre vom
Topos in den Physikkomentaren des 13. Jahrhunderts und bei Ulrich
von Straßburg,
in: Miscellanea Mediaevalia 26 (1998) 298-303.
32. Die Disputatio philosophica Gottfried Klingers. Ein Beitrag zur Diskus-

UDO REINHOLD JECK

- sion der Zeitphilosophie Augustins im Umkreis von Leibniz,
in: K. Flasch, D. de Courcelles (Hrsg.), Augustinus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek 14-17 octobre 1996, Turnhout 1998, 255-266.
- 33.** Augustins Philosophie der Zeit in Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre (1821/22),
in: K. Flasch, D. de Courcelles (Hrsg.), Augustinus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek 14-17 octobre 1996, Turnhout 1998, 267-277.
- 34.** Der Spruch des Apollophanes. - Dietrich von Freiberg über Ps.-Dionysios Areopagites in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter,
in: K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (Hrsg.), Dietrich von Freiberg, Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft (Bochumer Studien zur Philosophie 28), Amsterdam/Philadelphia 1999, 89-119.
- 35.** Magie und Alchemie im mittelalterlichen Denken - Zur Magie der Mineralien und kostbaren Steine und ihrer Kritik bei Augustin, Albertus Magnus und Roger Bacon,
in: *Eleusis* 54,1 (1999) 27-37.
- 36.** Albert der Große über die Natur der Metalle. Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des 13. Jahrhunderts,
in: *System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik* 6,1-2 (1998) 121-137.
- 37.** *Tempus continuum - tempus discretum*. Zum Problem der Kontinuität der Zeit in der Philosophie des Johannes Duns Scotus und der Scotisten,
in: E. Alliez, G. Schröder, B. Cassin, G. Febel, M. Nancy (Hrsg.), *Metamorphosen der Zeit (Ursprünge der Moderne 2)*, München 1999, 261-275.
- 38.** Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Großen und im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg,
in: *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999) 3-18.

PUBLIKATIONSLISTE

39. Virtus lapidum. - Zur philosophischen Begründung der magischen Wirksamkeit und der physikalischen Beschaffenheit kostbarer Mineralien in der Naturphilosophie Alberts des Großen,
in: *Early Science and Medicine* 5,1 (2000) 33-46.
40. Schelling und Hegels Jenaer Forschungen über spezifische Schwere und Kohäsion,
in: *Jahrbuch für Hegelforschung* 4/5 (1998-1999) 51-89.
41. Albert der Große über Anaximander,
in: Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag der Dominikanerprovinz Teutonia durch W. Senner OP u. Mitarb. v. H. Anzulewicz, M. Burger, R. Meyer, M. Nauert, P. C. Sicouly OP, J. Söder, K.-B. Springer (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. NF 10), Berlin 2001, 15-27.
42. Miraculum calcis. Eine naturphilosophische Paradoxie bei Augustin,
in: K. Kahnert, B. Mojsisch (Hrsg.), Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Amsterdam/Philadelphia 2001, 33-41.
43. Platonismus in der Ikonentheorie des Johannes von Damaskus,
in: *Der christliche Osten* 56,3-4 (2001) 209-215.
44. Zerwane Akerene – ein orientalisches Mythologem in Hegels Berliner Interpretationen zur Zendreligion,
in: *Jahrbuch für Hegelforschung* 6/7 (2000-2001) 277-306.
45. Aporetisches und skeptisches Denken in der mittelalterlichen Philosophie,
in: *Philosophiuri Ganasrebani – Philosophische Reflexionen* 2 (2002) 41-73.
46. Die Bedeutung von Leiblichkeit und Gehirn in Ficinos Auseinandersetzung mit Averroes und den Averroisten,
in: M. Bloch, B. Mojsisch (Hrsg.), *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1999)*, Wiesbaden 2003, 61-79.

47. Hat Kant eine philosophische Gehirnthorie?,
in: K. Schmidt, K. Steigleder, B. Mojsisch (Hrsg.), Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004 (Bochumer Studien zur Philosophie 42),
Amsterdam/Philadelphia 2005, 105-135.
48. Brachmani, Gymnosophistae et schola Academicorum. Zur Rezeption indischer Philosophie im Platonismus der Antike und des Mittelalters,
in: Zusammenhänge. Jahrbuch für Asiatische Philosophie 1 (2006) 25-49.
49. Gehirn und Geist in der mittelalterlichen Philosophie,
In: T. Iremadze, T. Tskhadadze, G. Kheoshvili (Hrsg.), Philosophy Theology Culture. Problems and Perspectives. Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze,
Tbilisi 2007, 80-102.
- 50a. Fichtes Freiheitsbegriff im Kontext seiner philosophischen Gehirnthorie,
in: U. an der Heiden, H. Schneider (Hrsg.), Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen,
Stuttgart 2007, 213-226.
- 50b. (erweiterte Fassung in georgischer Sprache)
in: M. Beriashvili, U. R. Jeck, B. Mojsisch (Hrsg.),
Die Klassiker der Freiheitsphilosophie von Platon bis Heidegger.
Tbilisi 2011, 179-206.
51. Einleitung,
in: U. R. Jeck, G. Tevzadze (Hrsg.),
Tengiz Iremadze, Der Aletheiologische Realismus. Schalwa Nuzubidse und seine neuen Denkansätze,
Tbilisi 2008, 4-15.
52. Gedanken zur interkulturellen Bedeutung der philosophischen Theologie des Proklos sowie ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte,
in: G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey (Hrsg.),
(Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“, June 30, 2008, Grigol Robakidze University,
Tbilisi 2009, 17-29.

PUBLIKATIONSLISTE

- 53.** „De naturae diversa significatione“. - Grundbegriffe der Naturphilosophie im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg (Proposition 34 A), in: G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey (Hrsg.), (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“, June 30, 2008, Grigol Robakidze University, Tbilisi 2009, 81-108.
- 54a.** Philosophie der Freiheit im Horizont des Bösen. Zu Friedrich Schlegels Kölner Vorlesungen über Philosophie, in: Philosophy in Global Change. Jubilee volume dedicated to the 65th anniversary of Burkhard Mojsisch. Edited by Tengiz Iremadze in collaboration with Helmut Schneider and Klaus J. Schmidt, Tbilisi 2011, 279-296.
- 54b.** (erweiterte Fassung in georgischer Sprache) in: M. Beriashvili, U. R. Jeck, B. Mojsisch (Hrsg.), Die Klassiker der Freiheitsphilosophie von Platon bis Heidegger, Tbilisi 2011, 235-259.
- 55.** Alchemie und Chemie aus der Perspektive von Leibniz, in: H. Busche, S. Heßbrüggen-Walter (Hrsg.), Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700). In Collaboration with Stefan Heßbrüggen-Walter edited by Hubertus Busche, Hamburg 2011, 1048-1062.
- 56.** Friedrich Schlegel in Köln. Zur Integration der orientalischen Studien in das europäische Bildungssystem um 1800, in: Chr. Jamme, A. v. Schröder (Hrsg.), Einsamkeit und Freiheit. Zum Bildungsauftrag der Universität im 21. Jahrhundert, München 2011, 69-81.
- 57.** Heidnische Götter in der mittelalterlichen Philosophie. Ausgewählte Beispiele und Skizze einer Entwicklungslinie, in: G. Krieger (Hrsg.), Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance (Contradictio Band 11), Würzburg 2011, 154-165.

58. Platons Götter im lateinischen Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeption des platonischen *Timaios* bei Augustin, Calcidius und Albertus Magnus, in: Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 14 (2011) 157-190.
59. Weisheit im Schatten Apollons. Der Prokloskommentar des Berthold von Moosburg als Einführung in die Philosophie und Geschichte des Platonismus, in: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur 17 (2011) 112-170.
60. (zus. m. Chr. Jamme), Einleitung, in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 7-32.
61. Systematische Einleitung in die Geschichte der theoretischen Philosophie des Gehirns (Neurophilosophie), in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 33-50.
62. Geist und Gehirn in der Antike, in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 51-73.
63. Geist und Gehirn in der mittelalterlichen und arabischen Philosophie, in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 75-105.
64. Philosophische Gehirntheorie bei Kant und im Deutschen Idealismus, in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 107-133.
65. Materialistische Theorien des Gehirns und seiner Substanz im 19. Jahrhundert, in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn, München 2013, 135-163.

PUBLIKATIONSLISTE

66. Gehirn und Sprache. Frühe philosophische Reaktionen auf die Lokalisation der Sprache im Gehirn,
in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn,
München 2013, 165-203.
67. Grundprobleme der Neuroethik als Neurowissenschaft der Ethik,
in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn,
München 2013, 205-228.
68. Ethische Grundprobleme der Neurochirurgie,
in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn,
München 2013, 229-252.
69. Gesundheit und Krankheit aus (neuro-)philosophischer Perspektive,
in: Chr. Jamme, U. R. Jeck (Hrsg.), Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn,
München 2013, 253-307.

F. Lexikon- Artikel

1. Quantität,
in: Lexikon des Mittelalters 7 (1995) 354-355.
2. (zus. m. B. Mojsisch, O. Pluta), Seele (MA),
in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9 (1996) 12-22.
- 3a. Ps. Dionysius Areopagita,
in: M. Betzler, J. Nida-Rümelin (Hrsg.), Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen,
Stuttgart 1998, 649-654.
- 3b. Pseudo-Dionysius Areopagita (Dionysios Areopagites),
in: M. Betzler, J. Nida-Rümelin (Hrsg.), neu bearb. v. Mara-Dris Cojocar. Ästhetik und Kunstphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen.
2., aktualisierte und ergänzte Auflage,
Stuttgart 2012, 731-737.

UDO REINHOLD JECK

4. (zus. m. B. Mojsisch, R. Rehn) Zeit,
in: Lexikon des Mittelalters 9 (1998) 509-512.
5. Anaximander,
in: St. Jordan, B. Mojsisch (Hrsg.), Philosophenlexikon,
Stuttgart 2009, 22-24.
6. Anaximenes,
in: St. Jordan, B. Mojsisch (Hrsg.), Philosophenlexikon,
Stuttgart 2009, 24-25.
7. Roger Bacon,
in: St. Jordan, B. Mojsisch (Hrsg.), Philosophenlexikon,
Stuttgart 2009, 54-56.
8. Thales,
in: St. Jordan, B. Mojsisch (Hrsg.), Philosophenlexikon,
Stuttgart 2009, 546-548.

G. Rezensionen

1. Nicole Oresme, *Quaestiones super de generatione et corruptione*, hrsg. v. St. Caroti, (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd. 20) München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München: München 1996, 199* u. 356 S. Kart. ISBN 3 7696 90192,
in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998) 245-248.
2. HEGEL. Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulze. Philosophie jetzt! Herausgegeben von Peter Sloterdijk. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv) [1998]. 495 S. Kart. D 29,90,
in: Wissenschaftlicher Literaturanzeiger (WLA) 38,1 (1999) 9.
3. Heinz Schott und Ilana Zinguer (Hrsg.), *Paracelsus und seine internationale Rezeption in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus* (= Brill's Studies in Intellectual History 86) Leiden/Boston/New York: Brill Academic Publishers, 1998), xii+274 pp. EUR 90,00 / US \$ 111,00 ISBN 90 04 10974 9, in: *Early Science and Medicine* 6,1 (2001) 54-66.

PUBLIKATIONSLISTE

H. Internet-Publikationen

1. Demenzbibliographie: Systematische und alphabetische Bibliographie zur Alzheimer Demenz und anderer Demenzen im interdisziplinären Kontext. Von den Anfängen bis 2006, Bochum 2012.

I. Internet-Rezensionen

1. Michael Maier,
Atalanta Fugiens.
Ein alchemistisches Emblemwerk.
Faksimiledruck der Ausgabe von 1618,
hrsg. v. M. Kuper,
Schalksmühle 2006.
<http://www.fabrica-libri.de/index.php?id=175>
2. Günther Mensching,
Roger Bacon,
(M. Dreyer [Hrsg.], Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 4)
Münster: Aschendorff 2009,
139 S. ISBN 907-3-402-15670-4,
in: H-Soz-u-Kult (June 2010)
3. Wolfgang Achtner,
Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften:
Ein historisch-systematischer Wegweiser.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 288 S.
ISBN 978-3-534-23508-7,
in: H-Soz-u-Kult (January 2011)

J. Forschungsbericht

1. Allemagne (zus. m. B. Mojsisch),
in: Bulletin de philosophie médiévale 37 (1995) 58-74.

K. Hinweis

1. X. Tiliette (Hrsg.),
Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen.
Ergänzungsband. Melchior Meyer über Schelling, Bd. 2 (1981) 258
(Ein Zeugnis Czieskowskis über Schelling).

სახელთა საძიებელი

აბულაძე, ი. 68, 71, 75
ავგუსტინე 10, 43-44
ავეროესი (იბნ რუშდი) 18
აკასეგავა გენპეი 178
ალბერტი, ლ. ბ. 37
ანთიძე, ლ. 125
ანსელმ კენტერბერიელი 38, 46
ანტონ ბაგრატიონი 26
არისტოტელე 10, 158

ბანდურა, ა. 130
ბარამიძე, ა. 68, 71
ბარამიძე, გ. 50, 101, 104, 160
ბარონ დე სეკონდა, იხ. მონტენსკიე, შ. ლ.
ბარტი, რ. 64
ბასილ დიდი 41
ბატნიცცი, ლ. 153
ბაშო, მაცუო 178
ბელქანია, ნ. 89
ბერთოლდ მოსბურგელი 10, 24
ბერკლი, ჯ. 42
ბერულავა, ნ. 132
ბლუმი, ბ. 130
ბრეგაძე, კ. 105-107, 110, 113
ბრუნერი, ჯ. 130
ბუაჩიძე, თ. 100, 104
ბურდახი, კ. 38, 40
ბურკჰარდტი, ი. 17, 37-38
ბურასი, ხ. 39

გაბაშვილი, ტ. 71
გალაკტიონ ტაბიძე 50
გარდნერი, ჰ. 130
გოგატიშვილი, მ. 26, 32, 101, 104, 160-161
გოეთე, ი. ვ. ფონ 62-63, 108-110
გრიგოლ ნოსელი 41
გრიგოლ პალამა 23
გრიგოლ ღვთისმეტყველი 41

გრობსი, ს. 153

დავით ბატონიშვილი 87

დამასკიოსი 21

დანელია, ს. 37, 101

დანტე 53

დიონისე არეოპაგელი 23, 34, 36-37, 45-46, 49

დიუი, ჯ. 115, 121

დეკარტი, რ. 167

დერიდა, ჟ. 51-53, 57-58

დიღვორთი, დ. 136

დოპში, ა. 39

ემპედოკლე 155

ერიუგენა 38

ერიქსონი, ე. 130

ეფრემ მცირე 44

ვაჟა ფშაველა 64

ვახტანგ მეექვსე 68, 71

ვაცუჯი ტეცურო 133-140, 147, 186

ვიგოტსკი, ლ. 130

ვინკელმანი, ი. ი. 176

ზაქარაძე, ლ. 15-16, 26, 32, 101, 104

ზიმელი, გ. 101

თავაძე, გ. 133, 173

თავხელიძე, მ. 26, 32, 101, 104

თაილერი, ვ. 43

თევზაძე, გ. 11, 17-18, 32, 34

თეიმურაზ პირველი 70

თომა აქვინელი 38, 42, 46

იბნ ქალდუნი 18

იეკი, უ. რ. 9-10, 15-16, 19-22, 24, 27, 32

იმედაძე, ნ. 125, 132

ინგოროყვა, პ. 68

იოანე პეტრიწი 9, 19, 22, 24, 27, 34-36, 41, 43-46, 49

ირემაძე, თ. 11, 23-27, 32, 100-101, 104, 146, 160

INDEX OF NAMES

იულანი, ფ. 115

კაიატი, ა. 166

კასირერი, ე. 17

კანტი, ი. 26, 32, 97, 101, 104, 182

კ.ბ. იხ. ბრეგაძე, კ.

კეკელიძე, კ. 37, 68, 71, 75

კირკეგორი, ს. 54, 57, 134-135

კნორინგი, კ. 87

კობიძე, დ. 71, 75

კობო აბე 166, 172

კობუში, თ. 55

კონფუცი 118

კორენი, ლ. 176

კოჭენი, ჰ. 153, 155-159

კუკი შუცო 134, 186

ლაბუჩიძე, დ. 76

ლანი, ე. უ. 164

ლაო ძი 118-119

ლევინასი, ე. 50-55

ლოლაშვილი, ი. 37, 45, 49

ლოსევი, ა. 35, 37, 42-43

მაისტერ ეკჰარტი 23, 42, 44, 55-56

მალპასი, ჯ. 147

მამარდაშვილი, მ. 53

მარი, ნ. 35, 71

მარსილიო ფიჩინო 43

მალრაძე, მ. 127, 132

მიქელ ფსელოსი 47

მედვედევი, ი. 35

მიშლე, ჟ. 17

მეიდი 166

მოიზიში, ბ. 24

მონტენსკიე, შ. ლ. 76-87

მურიე, ჟ. 35

მუსოლინი, ბ. 102

ნაპოლეონ ბონაპარტე 87

სახელთა საძიებელი

ნაცუმე სოსეკი 134
ნეი, მ. 87
ნიზამი განჯელი 72
ნიშიდა კიტარო 134-136
ნიცუმი, ფრ. 25-26, 32, 100-101, 104, 120, 134-135
ნოვალისი 54
ნუცუბიძე, შ. 16-20, 22, 27, 32, 34-47, 49, 68, 71, 101

ონიში იოშინორი 185-186
ორუელი, ჯ. 168

პარმენიდე 155
პეტრე იბერი, იხ. დიონისე არეოპაგელი
პიაჟე, ჟ. 130
პიკო დელა მირანდოლა 37
პლატონი 21, 38, 46, 49-50, 52-53, 101, 117, 129, 155-158, 180
პლოტინი 44
პორფირიუსი 43-44
პროკლე 10, 20-24, 27, 41, 44-46, 49

ჟან ბატისტ დე მონტესკიე, იხ. მონტენსკიე, შ. ლ.
ჟილსონი, ე. 38

რასი, დ. 39
რასელი, ბ. 114-120, 122
რენანი, ე. 164
რეუტინი, მ. 23-24
რიკუი 180
რიოკანი 179
რობაქიძე, გრ. 26, 32, 100-102, 104, 105-111, 167-168, 172
რტიშჩევი, ნ. 87

სავონაროლა 44
საიდი, ედ. 161-163, 165-168
სენ ნო რიკიუ 177, 180
სერვანტესი, მ. 64
სვიმეონი (გარნისის ეპისკოპოსი) 27
სმითი, ს. 153
სოკრატე 129, 155, 158-159
სოლოვიოვი, ვ. 89-98

INDEX OF NAMES

ტაკენო ჯოო 180
ტანაბე ჰაჯიმიე 134
ტოშიჰიკუ იცუცუ 180
ტრიციო, მ. 24

უზნაძე, დ. 90, 102, 125-132

ფერგიუსონი, კ. 16-17
ფიფია, ნ. 114
ფლაში, კ. 10
ფლობერი, გ. 165
ფოიჰტი, 17
ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იხ. დიონისე არეოპაგელი
ფსელოსი, მიქაელ 18
ფუკო, მ. 162
ფუჯივარა ნო ტეიკა 180

ქიქოძე, გ. 34-35, 49
ქორიძე, ე. 64, 75

ყაუხჩიშვილი, ს. 46, 49

შექსპირი, უ. 36, 64
შმიდი, უ. 90
შნაიდერი, პ. 146, 173
შოთა რუსთაველი 19, 34, 36, 43-46, 63-65, 68, 71-72
შოლემი, გ. 57
შოპენჰაუერი, ა. 135
შპენგლერი, ო. 101
შტრაუსი, ლ. 153, 155, 157-160

ჩაო, ი. რ. 116
ჩიქოვანი, მ. 64

ცინცენი, კ. 35
ციურნი, პ. 173

ხადზიდაკისი, მ. 39
ხალვაში, რ. 71, 75
ხახანაშვილი, ალ. 64

სახელთა საძიებელი

ხიდაშელი, შ. 35, 37, 49
ხინთიბიძე, ე. 71, 75
ხუროშვილი, გ. 153, 160

ჯავახიშვილი, ი. 35, 49, 68, 70, 75

ჰაბერმასი, ი. 161
ჰაიდუგერი, მ. 50, 133, 135-136, 138, 141-145, 185-186
ჰაიზენბერგი, ა. 39
ჰაიზინგა, ი. 38
ჰანტიგტონი, ს. 161
ჰეგელი, გ. ვ. ფრ. 25, 56, 61, 184
ჰენინგი 17
ჰესიოდე 155
ჰისამაცუ შინიჩი 186
ჰიტლერი, ა. 102
ჰომეროსი 64, 118
ჰონიგმანი, ე. 36-37, 40
ჰორნიუ, უ. მ. 37
ჰუსერლი, ედ. 52, 57-58

* * *

Беркли, Дж. 42, 49

Григорий Палама 23, 32

Иоанэ Петрици 41, 49
Иремадзе, Т. 104

Лосев, А. 35, 42-43, 49, 89, 99

Майстер Экхарт 236-24, 32
Март, Н. 35, 49
Медведев, И. П. 35, 39, 49
Михаил Пселл 47, 49
Монах Диодор (Ларионов) 23, 32

Реутин, М. Ю. 23-24, 32

INDEX OF NAMES

Робакидзе, Гр. 104

Недашківський, В. 104

Ніцше, Фр. 104

Соловьёв, В. 89-90, 92-93, 98-99

Юлань, Фен 116, 124

Хейзинга, Й. 38, 49

Чалоян, В. 49

* * *

Akasegawa Genpei 179, 188

Antidze, L. 131

Aristotle 13

Augustine 13

Baek, J. 134, 151

Bagratioti, A. 31

Bandura, A. 131

Baramidze, G. 59

Belkania, N. 99

Bellah, R. N. 134, 151

Berque, A. 141, 151

Berthold von Moosburg 13, 23, 33

Bloom, B. 131

Bownas, G. 136

Bregadze, K. 112

Bronowski, J. 37

Brüll, L. 188

Bruner, J. 131

Buchner, H. 181, 188

Carter, R. 135, 151

Casey, E. S. 143, 151

Chao, Y. R. 116, 124

Cohen, H. 155, 160

Coulmas, F. 178, 188

Danelia, S. 48

Dennon, E. 115, 118, 124

Derrida, J. 59-60

Dietrich von Freiberg 23, 33

Dietz, M. 188

Dilworth, D. 134-137, 151

Eco, U. 183, 188

Egner, R. E. 115, 118, 124

Endress, G. 22, 32

Erickson, E. 131

Flasch, K. 13

Flaubert, G. 169

Foucault, M. 162, 172

Furukawa Tetsushi 135, 151

Gardner, H. 131

Goethe, J. W. von 112

Hammitzsch, H. 188

Hegel, G. W. F. 31

Heidegger, M. 141-145, 149, 151, 188

Hisamatsu Shin'ichi 174, 188

Iremadze, T. 14, 23, 31-32, 103-104

Irmscher, J. 49

Isamu Nagami 134, 151

Izutsu Toshihiku 180-181, 188

Janz, B. B. 147, 152

Javakhishvili, I. 48

Jeck, U. R. 12-13, 15, 29-30, 33

Joane Petrizi (Ioane Petritsi) 23, 30, 33

Juniper, A. 174, 176, 188

Kekelidze, K. 48

Kemper, U. 188

INDEX OF NAMES

Khuroshvili, G. 160
Kidd, J. W. 114, 124
Kobo Abe 169-170
Kobusch, Th. 60
Koren, L. 174, 176, 183, 188

Labuchidze, D. 88
Lane, E. W. 169
Levinas, E. 59-60
Losev, A. 48

Malpas, J. 141, 143, 147, 152
Marr, N. 48
May, E. 179, 188
Mazlish, B. 37
Meiji 169
Meister Eckhart 60
Montensquieu, Ch.-L. 88

Novalis 60
Nutsbidze, Sh. 29, 48

Ôhashi, Ryôsuke 188
Orwell, G. 171

Piaget, J. 131
Pipia, N. 123
Plato 33, 155, 160
Proclus 22-23, 30, 32

Robakidse, G. (Robakidze, G.) 103, 105, 109-110, 112-113, 169-171
Ruh, K. 60
Russell, B. A. W. 114-116, 118-119, 123-124
Rustaveli, Sh. 48, 74

Said, E. W. 161-165, 169-172
Schmaus, Th. 173
Schmid, U. 90, 99
Schneider, H. 173, 187
Scholem, G. 60

- Schönbein, M. 179, 188
Seubold, G. 173
Sheridan Smith, A. M. 172
Shimomise, Shizuichi 178, 188
Slater, G. 115, 118, 124
Solovyov, V. 99
Strauss, L. 155, 157, 159-160
Sun, G. C. H. 114, 124
- Tavadze, G. 149
Tevzadze, G. 14, 48
Theiler, W. 43, 49
Trakl, G. 144
Trapaidze, N. 74
- Uznadze, D. 131
- Vigotski, L. 131
- Watsuji Tetsurô 134-141, 147, 149, 152
Weidner, Ch.A. 174, 188
- Zakaradze, L. 29
Zarrow, P. 116, 124
Zintzen, C. 35, 49
Zürn, P. 189

კრეპულის ავტორები

ლალი ანთიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანამშრომელი.

გიორგი ბარამიძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი.

ნოდარ ბელქანია – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

კონსტანტინე ბრეგაძე – ფილოლოგიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი გერმანული ფილოლოგიის განხრით.

მიხეილ გოგატიშვილი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით.

ლალი ზაქარაძე – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის კულტურის მეცნიერებათა განყოფილების გამგე.

გიორგი თავაძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორის თანაშემწე.

გურამ თევზაძე – საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

თენგიზ ირემაძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი.

დოდო ლაბუჩიძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის თარგმანის განყოფილების გამგე.

ნანა ტრაპაიძე – ფილოლოგიის დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი ფილოლოგიის განხრით.

ნინო ფიფია – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით.

ჰელმუტ შნაიდერი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გამგე.

გიორგი ხუროშვილი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr. **Lali Antidze** – Teaching Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia).

Prof. Dr. **Giorgi Baramidze** – Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Nodar Belkania** – Professor in Psychology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (Tbilisi, Georgia).

Ass. Prof. Dr. **Konstantine Bregadze** – Associate Professor in German Philology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Mikheil Gogatishvili** – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Tengiz Iremadze** – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Director of Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Giorgi Khuroshvili – Grigol Robakidze University, Research Fellow at the Institute of Philosophy and Social Sciences (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Dodo Labuchidze** – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). Chair of the Department for Translations in Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Ass. Prof. Dr. **Nino Pipia** – Associate Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Helmut Schneider** – Professor in Philosophy at Grigol Ro-

NOTES ON CONTRIBUTORS

bakidze University (Tbilisi, Georgia). The Head of the Department of History of Philosophy (Institute of Philosophy and Social Sciences, Grigol Robakidze University).

Assistant Prof. **Giorgi Tavadze** – Assistant Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Deputy Director of Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Prof. Dr. **Guram Tevzadze** – The vice-president of the Georgian National Academy of Sciences. Professor in Philosophy at Ilia State University (Tbilisi, Georgia).

Assistant Prof. Dr. **Nana Trapaidze** – Assistant Professor in Philology at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia).

Prof. Dr. **Lali Zakaradze** – Professor in Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia). Chair of the Department of Cultural Studies of Institute of Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გამოცემული სამეცნიერო ნაშრომების წუსხა:

I. სამეცნიერო სერია
„ფილოსოფია, სოციოლოგია, მედიის თეორია“:

- ტ. 1: **ნიცშე საქართველოში. ეძღვნება თამაზ ბუაჩიძის ნათელ ხსოვნას,** რედაქტორ-შემდგენი: თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 246 გვ.
- ტ. 2: **ფილოსოფია – დიალექტიკა – ლოგიკა. სავლე წერეთლის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული,** რედაქტორ-შემდგენელი: ლალი ზაქარაძე და თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2008, 200 გვ.
- ტ. 3: **სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები,** რედაქტორ-შემდგენელი: ლალი ზაქარაძე და მიხეილ გოგატიშვილი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009, 88 გვ.
- ტ. 4: **ლალი ანთიძე: ნიკოლოზ ლოსკის ინტუიტივიზმი,** გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 244 გვ.
- ტ. 5: ***Philosophy in Global Change. Jubilee volume dedicated to the 65th anniversary of Burkhard Mojsisch.*** Edited by Tengiz Iremadze in collaboration with Helmut Schneider and Klaus J. Schmidt, Tbilisi 2011, 436 pp.
- ტ. 6: **აღმოსავლეთი და დასავლეთი. ინტერკულტურული და ინტერ-დისციპლინური კვლევები.** რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე და გურამ თევზაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 226 გვ.

II. სამეცნიერო სერია „ფილოსოფია და სოციალური მეცნიერებები დღეს“:

თენგიზ ირემაძე: ვალტერ ბენიამინი. ცხოვრება, მოღვაწეობა, აქტუალობა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2008, 108 გვ.

Tengiz Iremadze: Der Aletheiologische Realismus. Schalwa Nuzubidse und seine neuen Denkansätze, „Nekeri“, Tbilisi, 2008, 117 S.

ბურკჰარდ მოიზიში: ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია, ინგლისურიდან ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009, 90 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი: ფილოსოფიური გეოგრაფია, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 120 გვ.

უდო რაინჰოლდ იეკი: განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულ და ქართულ ენებზე, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლალი ზაქარაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 88 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, დოდო ლაბუჩიძე, თენგიზ ირემაძე: რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 144 გვ.

გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლები: მამუკა თავხელიძე, თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 144 გვ.

ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი), მთავარი რედაქტორი: თენგიზ ირემაძე, რედაქტორები: ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი ბარამიძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 224 გვ.

უდო რაინჰოლდ იეკი: განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულ და ქართულ ენებზე, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლალი ზაქარაძემ, მეორე გამოცემა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 92 გვ.

ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო

კონფერენციის მასალები (14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი), მთავარი რედაქტორი: თენგიზ ირემაძე, რედაქტორები: ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი ბარამიძე, მეორე გამოცემა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 226 გვ.

III. სამეცნიერო-მთარგმნელობითი სერია „ფილოსოფია-სოციოლოგიის კლასიკური და თანამედროვე ტექსტები. თარგმანები“:

- ტ. 1: **ნიკლას ლუმანი:** საზოგადოებრივი კომუნიკაციის სისტემის ცვლილებანი და მასობრივი მედია, გერმანულიდან თარგმნა დევი ღუმბაძემ, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 37 გვ.
- ტ. 2: **ანრი ბერგსონი:** ცნობიერება და სიცოცხლე, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 44 გვ.
- ტ. 3: **კარლ შმიტი:** ხმელეთი და ზღვა. მსოფლიო-ისტორიული განაზრება, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 180 გვ.

IV. სამეცნიერო სერია „აღმოსავლეთი და დასავლეთი – კულტურათა დიალოგი“:

- ტ. 1: **ჰელმუტ შნაიდერი:** ძენ-ბუდიზმის ესთეტიკა. ვაბი-საბი და მშვენიერების ევროპული იდეა, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 44 გვ.

V. ფრიდრიხ ნიცშეს რჩეული თხზულებები ქართულ ენაზე (აკადემიურ-კრიტიკული გამოცემა):

- ტ. 1: **ფრიდრიხ ნიცშე:** *Ecce homo*. როგორ ხდება ადამიანი ის, რაც ის არის, გერმანულიდან თარგმნა, შენიშვნები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი თავაძემ, ტომის რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 248 გვ.

გამოსაცემად მზადაა:

ტ. 2: **ფრიდრიხ ნიცშე**: კერპების მწუხრი, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, ტომის რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე.

VI. ინსტიტუტის ცალკეული გამოცემები:

ფილოსოფია, სოციოლოგია, პოლიტოლოგია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2007, 80 გვ.

ქართული აზროვნება, განათლების პრობლემები, ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2008, 76 გვ.

ალექსანდრე ჰამილტონი, ჯეიმს მედისონი, ჯონ ჯეი: ფედერალისტი. პოლიტიკური ესეები, ინგლისურიდან ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ, სამეცნიერო რედაქტორი: მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2008, 584 გვ.

საზოგადოება, ცოდნის ტრანსფორმაცია, ფილოსოფია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009, 96 გვ.

G. Baramidze, M. Gogatisvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey (eds), (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“, June 30, 2008, Grigol Robakidze University, Publishing House “Nekeri”, Tbilisi 2009, 136 pp.

ახალი სამეცნიერო-კვლევითი პროექტები ფილოსოფიაში, რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, მიხეილ გოგატიშვილი, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი თავაძე, თბილისი, 2010, 50 გვ.

ალექსის დე ტოკვილი: დემოკრატია ამერიკაში, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, წინათქმა დაურთო თენგიზ ირემაძემ, სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011, 592 გვ.

ლეო შტრაუსი: რა არის პოლიტიკური ფილოსოფია? ინგლისურიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გიორგი ხუროშვილმა, რედაქტორები: მიხეილ გოგატიშვილი, გიორგი ბარამიძე, თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „საუნჯე“, თბილისი, 2011, 130 გვ.

თომას პეინი: საღი აზრი, ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, წინათქმა დაურთო თენგიზ ირემაძემ, სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 146 გვ.

თენგიზ ირემაძე: ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზა-გასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, სამეცნიერო რედაქტორები: გიორგი ბარამიძე, ლალი ზაქარაძე, უდო რაინჰოლდ იეკი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 170 გვ.

ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის სამეცნიერო საქმიანობისა და გამოცემების შესახებ სრული ინფორმაცია იხილეთ ინსტიტუტის ვებგვერდზე: http://www.gruni.edu.ge/menu_id/808

