



**ფილოსოფიუ-თეოლოგიური
მომხილველი**

**PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
REVIEWER**

№4, 2014

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Reviewer

№4, 2014

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№4, 2014



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F - 52

სარედაქციო საბჭო:

ნიკოლაი დურა (რუმინეთი)
ლორენცო პერონე (იტალია)
ანასტასია ზაქარიადე (რედაქტორი)
დემურ ჯალაღონია
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
დარეჯან თვალთვაძე
თინა დოლიძე
ბაჩანა ბრეგვაძე
დამანა მელიქიშვილი
ლელა ალექსიძე
კორნელია ჰორნი (ბერლინი)
ბასილი ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)
მარია კორნელია ბარლიბა (ბუქარესტი)
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Editorial Board:

Nicolae Dura (Romania)
Lorenzo Perrone (Italy)
Anastasia Zakariadze (Editor)
Demur Jalaghonია
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

Scientific Board:

Rismag Gordeziani
Darejan Tvaltvadze
Tina Dolidze
Bachana Bregvadze
Damana Meliqishvili
Lela Alexidze
Cornelia Horn (Berlin)
Basil Lurie (St. Petersburg)
Maria Cornelia Barliba (Bucharest)
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)
Archpriest Tariel (Sikinchalashvili)

გარეკანზე გამოყენებულია მხატვარ ნინო ებრალიძის ნამუშევარი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2015

ISSN 2233-3568

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება PHILOSOPHY AND THEOLOGY

NICOLAE V. DURĂ

The “Man” and His Creation in the Perception of “Creationism” and “Evolutionism” 9

ნიკოლაე დურა

„ადამიანი“ და მისი შექმნა „კრეაციონალიზმისა“ და

„ევოლუციონიზმის“ პერსპექტივაში – ქრისტიანული ფილოსოფიის შენატანი27

BASIL LOURIE

Barsabas of Jerusalem, On Christ and the Churches: Its Genre and

Liturgical Contents.....28

ბასილი ლურიე

ბარსაბა იერუსალიმელი, ქრისტესა და ეკლესიების შესახებ:

მისი ჟანრი და ლიტურგიკური კონტენტი.....32

CĂTĂLINA MITITELU

The Byzantine Law and Its Reception in the Romanian Principalities33

კატალინა მიტიტელუ

ბიზანტიური სამართალი და მისი რეცეფცია რუმინულ სამთავროებში.....43

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

MAMUKA BICHASHVILI

Schelling on Symbolic Language44

მამუკა ბიჭაშვილი

შელინგი სიმბოლური ენის შესახებ53

ლელა ალექსიძე

სიყვარული როგორც სულის ენერგია: პლოტინი III 556

LELA ALEXIDZE

Love as Soul’s Activity: Plotinus III 565

მამუკა დოლიძე

სამყაროს ფარული განზომილებები.....68

MAMUKA DOLIDZE

The Hidden Dimensions of the Universe.....75

თორნიკე ქოროღლიშვილი	
მარტინ ჰაიდეგერის ნარკვევი – «ვინ არის ნიცშეს ზარათუსტრა?».....	76
TORNIKE QOROGHISHVILI	
Martin Heidegger’s Essay “Who is Nietzsche’s Zarathustra?”	89

ანთიმოზ ივერიელი – თანამედროვე ავლავები
ANTHIM IVERIANUL – CONTEMPORARY STUDIES

ARCH. POLICARP CHITULESCU	
Romanian Hieratikons Printed by Saint Antim Ivireanul	91
არქიმანდრიტი პოლიკარპ ჩიტულესკუ	
წმინდა ანთიმოზ ივერიელის მიერ დაბეჭდილი რუმინული სამღვდლო	
წიგნები.....	105
ირაკლი ბრაჭული	
ანთიმოზ ივერიელი და დასავლური განმანათლებლობა.....	106
IRAKLI BRACHULI	
Anthim Iverianul and Western Enlightenment	115
ალექსი ქუტაშვილი	
წმინდა ანთიმოზ ივერიელის მოღვაწეობის პოლიტიკური ასპექტები:	
პატრიოტიზმი თუ ტერორიზმი?!	117
ALEKSI KSHUTASHVILI	
Political Aspectes in St. Anthim Iverianul Heritage - Patriotism or Terrorism?!	
(Certain issues of Anthim’s Canon Law)	122

ფილოსოფიის თანამედროვე პრობლემები
CONTEMPORARY PROBLEMS OF PHILOSOPHY

ანასტასია ზაქარიაძე	
გონივრული ეგოიზმი – ხელახალი წაკითხვის მცდელობა.....	123
ANASTASIA ZAKARIADZE	
Rational Egoism – an attempt to Reread the Theory	130
VALÉRIA TRIGUEIRO SANTOS ADINOLFI	
Engineering, Risks and Bioethics Approach	132
ვალერია ტრიგუეირო სანტოს ადინოლფი	
ინჟინერია, რისკები და ბიოეთიკური მიდგომა	138
PERRE JOVANOVICH	
Witness on the Struggle for the Family in France (2012 – 2014)	139
პიერ იოვანოვიჩი	
საფრანგეთში ოჯახისათვის ბრძოლის მოწმის ჩანაწერები (2012-2014).....	142

ქეთევან ცხვარიასვილი გამოცდილების თეორიის რეინტერპრეტაცია ამერიკულ პრაგმატიზმში.....	143
KETEVEN TSKHVARIASHVILI Reinterpretation of Theory of the Experience in American Pragmatizm	149

ახალი თარგმანები
NEW TRANSLATIONS

გაბრიელე დ'ანუნციო კერპთაყვანისმცემლები.....	151
Gabriele D'Annunzio „Idolater“ (Translated from Italian by Salome Kenchoshvili)	151
სალომე კენჭოშვილი გაბრიელე დ'ანუნციოს „კერპთაყვანისმცემლები“: ქრისტიანობის დამახინჯების პარადიგმა.....	160
SALOME KENCHOSHVILI Gabriele D'Annunzio's "Gli idolatri": a Paradigm of Perversion of Christianity	163
აინ რენდი ეგო ეგოიზმის გარეშე (ინგლისურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ნინო ტარტარაშვილმა)	164
Ayn Rand-Ego without Egoism (Translated by Nino Tartarashvili).....	164

ახალი პუბლიკაციები
NEW PUBLICATIONS

არქიმანდრიტი ალამი (ვახტანგ ახალაძე) თანამედროვე რეფლექსია გონივრული დისკუსიის, კრიტიკული ფიქრისა და გადანყვეტილების მიღების თაობაზე	170
პლატონის ახალი თარგმანები	176

PHD. PROF. NICOLAE V. DURĂ

The “Man” and His Creation in the Perception of “Creationism” and “Evolutionism”

Contributions of “Christian Philosophy”

When talking about the man and, in general, about Creation, reference is made compulsorily to the two theories, i.e. the “Creationism Theory” and the “Evolutionism Theory”. Over time, the followers of these theories (naturalists, biologists, philosophers, theologians, etc.) managed to make and accredit their own theory as the only possible conception regarding the origin of the world and life, of man’s creation, the emergence of plants, animals etc. Moreover, to date, only these two theories are presented and explained in State schools, at secondary or higher education levels, worldwide, including the Danubian-Pontic-Carpathian space. Differences and unfortunate consequences begin to appear only when the person chosen to present these theories to the young generations betrays his/her confinement in the precepts or concepts of one of these two theories. Usually, the lack of sufficient and appropriate knowledge of both areas – i.e. natural sciences and philosophical-theological areas – is added to the seclusion in the thought and knowledge in the area of one of the two theories, leading to partisan and, often, to subjective guidelines and attitudes; hence the urgent need to study and master thoroughly both theories and to assess them *sine ira et studio*, following a constructive and scientific dialogue.

Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) – who, due to his famous work, *The Structure of Scientific Revolutions*, published in Chicago, in 1962, became the founder of the new Philosophy of science of the twentieth century – stated that “becoming a philosopher means, among other things, acquiring intellectual training in order to assess both the problems and the techniques relevant to their solution”.¹ But, as Thomas Kuhn himself recognizes - (physicist, philosopher

1 Th. S. Kuhn, *The Relations between History and Philosophy of Science*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1977 (translation in Romanian by A. Florea), in vol. Thomas Kuhn, *Despre Revoluție și Paradigmă în dezvoltarea științei (About Revolution and Paradigm in the Development of Science)*, coord. A. Botez et. al., Ed. ProUniversitaria, București, 2014, p. 63.

and historian) - this assessment imperatively involves a dialogue between different fields of study and research, which “should be – as he pointed out – inter, not intra-disciplinary”,¹ or - as we would say, nowadays, - trans-disciplinary.

Human issues require not only such dialogues between the scholars of different areas of knowledge and research, such as biology, theology, philosophy, natural sciences, etc., but also a manifest desire to objectively and responsibly assess the data from the two divergent theories.

Within this study, we limited to a brief assessment of several testimonies and statements about the Man, disseminated by certain Christian philosophers who had, as precursors, some important theologians of the first centuries², who largely originated from pagans and who had a solid philosophical training, but also a legal, literary, historical, etc one.

For some representatives of the contemporary scientific and educational world³, the origin of life and the universe can be explained and understood only by the Theory of Evolutionism. However, the representatives of Creationism – which claims that the world and the Man were originally created by a personal God, theory highlighted by the data and the testimonies provided by the Bible, explained both by theologians and philosophers and by numerous and prestigious scientists of monotheistic faith (Hebrew, Christian and Muslim) – state that the theory of evolutionism is the result of a “naturalist effort to explain the origin and development of the universe” and that “it begins with the assumption that there is no divine, personal Creator that made and shaped the world”. However, they envisage that – according to the Theory of Evolutionism – “all things arose through a series of random changes that occurred billions of years ago ...”, hence the conclusion that this theory “is not truly scientific”.⁴

Indeed, “according to the scientific method, all conclusions should be based on irrefutable evidence, emerging from experiments that can be made in any laboratory. However – they state – there has not been or there cannot be invented any experiment confirming the theories about the origin of matter from a supposed original “big-bang” or about the gradual development of living beings from their simplest forms to the most complex. Therefore – they conclude – the evolution is a hypothesis without scientific “evidence”; thus in order to accept it, we should believe in a human theory. On the contrary, the faith of God’s people – they add – is in the Lord and in His inspired Revelation, which says that He is the only One Who created all things out of nothing (Evr. 11, 3)”.⁵

1 Th. S. Kuhn, *The Relations between History and Philosophy of Science*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1977 (translation in Romanian by A. Florea), in vol. Thomas Kuhn, *Despre Revoluție și Paradigmă în dezvoltarea științei (About Revolution and Paradigm in the Development of Science)*, coord. A. Botez et. al., Ed. ProUniversitaria, București, 2014, p. 62.

2 See N. V. Dură, *Man in the view of some Christian Theologians with Philosophical Background*, in *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, vol. 5, no. 1-2, 2013, pp. 75-97.

3 About today’s education and its future, see N. V. Dură, *Instruction and Education within the themes of some International Conferences. An evaluation of the subjects approached by these from the angle of some Reports, Recommendations and Decisions*, in vol. The International Conference, “Exploration, Education and Progress in the third Millennium”, Proceedings vol. II, Galati University Press, Galați 2009, pp. 203-217.

4 *The Full Life Study Bible*, Springfield, Missouri, 2000 (Romanian version, Bucharest, 2000, p. 7).

5 Ibidem.

The same proponents of Creationism recognize, however, that "change and development occur within different species of the living world. For example, some species – they say – disappear; on the other hand, we discover sometimes that new forms appear within the species. Nevertheless – they say – there is no evidence, not even in geology, supporting the theory that a form of the living world would have developed from another. Rather – they conclude – there is evidence supporting the claim of the Bible, i.e. that God made the creatures "according to their kind" (Gen. 1, 21, 24-25)".¹

Finally, the advocates of Creationism – usually known as people of the "Book" – be it the Torah, the Bible of the Old and New Testament or the Koran – also reject the theory called theistic Evolutionism, which actually adopts "most of the conclusions of naturalistic evolutionism" and, *ipso facto*, the statement that "God has unleashed the evolutionary process".² Undoubtedly, such a theory denies the revealed Truth – recorded and retained by the Bible of the Old Testament – that assigns to God "an active role in all the aspects of creation... God is not a passive supervisor of an evolutionary process; He is the active Creator of all things..."³

By the end of the sixth decade of the last century, the theory of the evolution of species reached its prestige peak. The scientific papers of several participants to the Congress occasioned by the Centenary of Darwin, in 1959, claimed it and justified it as the only scientific explanation of the origin of life and the universe.

Among others, on this occasion, the British biologist Julian Huxley, the founder of the Neo-Darwinist synthesis, i.e. the modern version of Darwin's theory, and the initiator of a "naturalistic religion", called "evolutionary humanism", stated that Darwin's Centenary was "one of the first public occasions when it was openly admitted that all aspects of reality are subject to evolution, from atoms and stars to fish and flowers, from fish and flowers to human societies and values; in short, the zoologist Julian Huxley – Thomas Henry Huxley's grandson, one of the first defenders of Darwin's theory – concluded that the entire reality is a unique process of evolution".

The same zoologist categorically stated that "in 1859, Darwin opened the door that led to a new psychosocial level, with a new model of ideological organization – the organization of thought and faith centered on evolution. In the evolutionary model – he said – there is no need or room for the supernatural. The Earth was not created, it has evolved. The same happened to the animals and plants that inhabit it, including to humans - mind and heart, brain and body. The same happened with religion... Finally – the biologist, philosopher and politician Sir Julian Huxley concluded – the evolutionary vision gives us the possibility to glimpse, although incompletely, the directions of the new religion which will surely occur, in order to serve the needs of the next era".⁴

The phrase "New Religion" was actually openly legitimating the new faith based on evolutionary naturalism, which would become "a basis not only to science but also to

1 *The Full Life Study Bible*, Springfield, Missouri, 2000 (Romanian version, Bucharest, 2000, p. 7).

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Apud Fr. Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man*, California, 2000 (Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, Cartea lumii și omul începuturilor (Genesis, the Book of the World and the Beginning of the Man)*, translation by C. Făgețan, Ed. Sophia, București, 2006, p. 6).

government, law and morality". Moreover, this "New Religion" was intended to be "the official religious philosophy of modernity",¹ which expressed the "humanist" thinking and the religious belief in the spirit of the evolutionary system.

From 1959 and until nowadays things have changed, but not in the sense of the prophecies of the British biologist Julian Huxley, although, for the contemporary materialistic philosophers – who still "did not surpass the first stage of the philosophical history of the human spirit", where reality was confused with what could be "perceived through the senses"² – the matter does not have a cause, because it is itself the ultimate cause of all appearances.³ Or, contemporary prestigious scientists and philosophers stated – at the American Philosophical Association Congress, in Chicago, in 2009 – that "Science and Religion are compatible", and that "the contemporary evolutionary theory is compatible with the Christian God ...".⁴

On the same occasion, they also stated that, according to the teachings of the Christian Church, mankind was created in the image and likeness of God, and, according to the claims of the current evolutionary theory, "neither God nor anyone else has designed, planned, or intended for mankind to exist".⁵ Moreover, they acknowledged that "the current general theory of relativity is incompatible with the current quantum theory"; therefore, we could say only about Theism that "it is inconsistent, in which case it would be naturally incompatible with science (and with anything else)", and that "Science" would be "itself without consequence, which would make it incompatible with religion (and with anything else)".⁶

Finally, they acknowledged that "there is a conflict between naturalism and science, not between the theistic religion and science".⁷ This conflict could be, of course, generated by the fact that "the recent epistemology and philosophy of science were characterized by a turning towards "naturalism", which made both areas to be based on the study of "the natural processes by which the opinions and theories are acquired, maintained and modified in the light of experience".⁸

Boethius (480-524) was a Christian philosopher of Latin language, whose philosophical contribution marked "Christian philosophy". Among other things, Boethius translated into Latin the works of Plato and Aristotle. Theodoric of the Ostrogoths – who, in 493, became master of Italy, with its capital at Ravenna – called him "Plato, the theologian" and "Aristotle, the logician".⁹

1 Phillip E. Johnson, *Defeating Darwinism by Opening Minds*, Illinois, 1997, p. 98-99, apud Ieromonah Serafim Rose, op. cit., p. 6.

2 See, Etienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960 (translation in Romanian by D. Bozdog and D. Săvinescu, Ed. Galaxia Gutenberg, București, 2006, p. 24.

3 Ibidem, p. 25.

4 Apud J. P. Sterba, *Cuvânt Înainte (Foreword)*, at D.C. Dennett and Al. Plantinga, *Știința și Religia: sunt ele compatibile? (Science and Religion: Are they compatible?)*, Oxford, 2011), Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2014, pp. 7-8.

5 D.C. Dennett și Al. Plantinga, op. cit., p. 14.

6 Ibidem, p. 13.

7 Ibidem, p. 15.

8 Harwey Siegel, *Laudan' Normative Naturalism*, în *Studies in History and Philosophy of Science*, part 1, 21 (2), 1990, p. 295.

9 Apud Cassiodorus, *Opera omnia quae extant*, Genevae, 1666, p. 44.

Boethius's favorite author was Aristotle, whose philosophical thought would otherwise underpin Thomas Aquinas's dialectic theology (thirteenth century), and, then, most of the theological works of the Roman Catholic Church. In fact, Thomas Aquinas "quotes him as an authority and often gives him the last word in *Summa Teologiae*".¹

Boethius was called "the last Roman", and his *De consolazione philosophiae* – which, in the Middle Ages, was, after the Bible, "perhaps the most widely read, widespread and commented book" and "one of the first Latin books translated into other languages"² – was known as "the last sigh of the expiring antiquity".³

Among other things, in this work, Boethius wrote that it "is certain that God leads his work as a founder"⁴ and that the "man" is "a rational and mortal animal".⁵ But, according to the statement that he made in another work, "if you join what is mortal with what is rational, you make the man".⁶ In other words, according to Boethius, the man is represented by his immortal soul and by the "Reason" that "belongs to mankind".⁷

Finally, in Poetry VI, from Book III of *De Consolatione philosophiae*, Boethius wrote that "The birth of every person on earth arises from a similar origin. There is one father of things; one serves all. That gives to the sun rays, and gives horns to the moon; that also gives humans to lands as stars to the sky; this imprisoned in members fallen souls from a high abode: then it produced all mortals from a noble germ. Why should you rattle on about birth and ancestors? If you should look at your beginning and author, God, no one is degenerate unless cherishing worse faults one should desert one's proper source".⁸

The humanist spirit of his philosophical thought remains, of course, enlightening, when he says that "every mortal" is born "from a noble germ" because - through Adam, our forefather - we have God "as beginning and author".

There is no doubt that Boethius overtook the idea of the "common origin" of "mankind" from both the Holy Scripture and the Theology of Church Fathers. As for the Holy Fathers' work – where numerous "anthropological elements" with a pronounced "humanist support" can be identified⁹ – they have actually provided Boethius with the Church doctrine itself about the man and his origin.

1 D. Popescu, *Introducere (Introduction)*, to Boethius, *De consolazione philosophiae (Mângâierile Filozofice (Philosophical Consolations))*, translation by D. Popescu, Ed. Casa Școalelor, București, 1943, p. 19.

2 Boethius, *De consolazione philosophiae*, lb. I, Book VI, ..., p. 41.

3 F. Cayrée, *Précis de Patrologie*, Paris, 1930, vol. III-IV, p. 217; O. Bardenhauer, *Geschichte der altkirchlichen literatur*, Freiburg in Breslau, 1932, vol. V, p. 250.

4 Boethius, *De consolazione philosophiae*, lb. I, ..., p. 41.

5 Ibidem, p. 42.

6 Idem, *Dialogi in Porphyrium a Victorino translatus*, cap. III, 4.

7 Idem, *De consolazione philosophiae*, lb. V, Book V, ..., p. 150.

8 Ibidem, p. 82.

9 See I. G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică (Humanist Spirit and Anthropological Elements in the Patristic Thought)*, in Studii Teologice (Theological Studies), XXII (1970), no. 5-6, pp. 356-367; Idem, *Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filosoful (Elements of Anthropology in the Works of St. Justin the Martyr and the Philosopher)*, in Ortodoxia (The Orthodoxy), XX (1968), no. 3, pp. 378-394.

In the same work, i.e. *De consolacione philosophiae*, Boethius says that “Nor could there be any reasoning nature without freedom of judgment”, i.e. “the power to choose; ... Wherefore all who have reason have also the freedom of desiring and refusing in themselves”. But those who are enslaved to passions “increase the slavery which they have brought upon themselves, and their true liberty is lost in captivity”.¹

According to the philosopher Boethius, the man is, therefore, a rational being, endowed by his Creator with “free will”, by which he is solely responsible for his actions, because only he has the possibility to choose between good or evil. Also, Boethius says that, when the space of personal freedom is vitiated by the slavery of human “passions”, the man is actually trapped by his own freedom. And, of course, in this case, we cannot speak of the “Morality of the freedom accessible to every man” - as a(n) (Orthodox) Christian philosopher asserted nowadays - since a “such Morality is performed first by the body, by the reality of life, and not primarily by thinking; ... ”²

Jesus Christ told us that God loved “the world so much that He gave even His Only Begotten Son so that whosoever believeth in Him should not perish but have eternal life” (In. 3, 16). The Eastern theology also reiterated the truth that “the man” – i.e. “Adam”, which in Hebrew designates the human being created from dust, as the Latin word *homo/nis*, which comes from “humus - clay”, i.e. dust – was created by God, by the virtue of His love for the being whom He brought into existence, and by the virtue of His “goodness”, under which He wanted to endow the man with the sight of the gifts seen around his divine nature.³ Explicitly, St. Gregory of Nyssa († 395) had the following opinion on the purpose of creation: “God the Word, Wisdom, Power was the Creator of the human nature, He was not pushed out of necessity, but by the virtue of His love for this being whose existence He made possible. The light should not remain unseen, the glory should not remain without witness, the goodness should not remain without another person to enjoy it and the other gifts which are seen around his divine nature should not remain without effect (ἵνα γὰ κερῶσθαι), without someone to share and enjoy them”.⁴

Therefore, God created the world out of love, which also implies goodness “so that the other beings should also enjoy His inter-trinitarian love”.⁵ On the other hand, by becoming a partaker to divine Love, the man enters into communion with his Creator, hence the fact that “God created the world for the man and planned the leading of the world for full communion with Him”.⁶

The contemporary Christian theology also talks about the evolution of the “man”, i.e. people “can evolve by themselves”;⁷ however, it does not talk not about their “evolutionary

1 Boethius, *De consolacione philosophiae*, lb. V, Book II, ..., p. 139-140.

2 C. Yannaras, *Libertatea Moralei (The Freedom of Morality)*, translated from Greek by M. Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 285.

3 Sf. Grigore de Nyssa, *Cuvântarea catehetică cea mare (The Great Catechetical Sermon)*, in P. G., XLV, 21, apud D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 232.

4 Ibidem.

5 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 232-233.

6 Ibidem, p. 233.

7 Ibidem, p. 226.

forms", because such a statement leads not only to the belief that the seen world would be the only reality, but also to a limitation to God's act of creation of this world. "A world existing since eternity in evolutionary forms, essentially identical to the current one, would be – specified a Romanian Christian theologian of philosophical formation – in itself, absolute, i.e. the only reality. But the Absolute cannot bear the mark of nonsense and limitations, as it has, in itself, the current form of the world, regarded as the only reality ... Even if there were a higher meaning, unknown in this reality, there should be someone aware of it eternally; in this case, He would be the absolute truth, superior to this relativity. And if nobody is aware of such meaning, such meaning does not exist".¹

The same Christian Philosophy says that "if there is an evolution of the universe, the theologian knows its origin, its supreme law and its end: starting from the One Who Is, under the infallible divine providence and guided by the efficiency of the pure Act of being, the universe is moving towards its ultimate goal, which is God".²

The Orthodox theologians of philosophical formation also say that, in their current form, the world and the man "have a beginning and will have an end... If they had no beginning, they would be out of nothing; therefore, they would not be God's exclusive work of freedom and love and they would not be intended for an existence in God's fullness, and their relative and imperfect form would be the only fatal essence of reality".³

The Creation of the visible and invisible world - whose crown is "ὁ ἀνθρώπος", i.e. "the one who looks up" to one's Creator – is, therefore, the exclusive product God's freedom and love, and not the result of an evolutionary process. As for the "end" of the world, the same theologians tell us that this is not a "final end".⁴

Regarding "the creation of man", the Holy Scripture reveals that – after having made the Heaven and the Earth, i.e. the visible and the invisible world, the Triune God (Father, Son and Holy Ghost), created the man, in the sixth day, i.e. "the man and the woman" after His "image" and "likeness" (Gen. 1, 26). The man created after God's "image" and "likeness" had, from the very beginning, two identities, namely, that of "male and female" (Gen. 1, 27) and - from the visible and the invisible world - only he (i.e. the human being) was worthy not only of this "image" and "likeness", but also of a special and direct work made by God's "hands" (see John 10: 8), which made him the master of the visible world.

The same biblical Report tells us that "God created the man from dust, and blew the breath of life upon him and the man became a living soul" (Gen. 2, 7).⁵

According to the Orthodox Christian teaching, "God's image within the man" means "the cluster of spiritual powers: reason, will, feeling", wherewith he was endowed by his Creator for the purpose of "perfection".⁶ This perfection is the result of the synergistic collaboration

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 227.

2 Etienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne, ...*, p. 163.

3 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică (The Orthodox Dogmatic Theology) ...*, vol. I, p. 226.

4 Ibidem, p. 227.

5 Apud *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod (*The Holy Bible*, jubilee edition of the Holy Synod), Ed. IBMBOR, București, 2001, pp. 23-24.

6 *Învățătura de credință creștină ortodoxă (Teachings of Orthodox Christian Faith)*, Printed with the approval of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 62.

between the human free will and God's grace, which we receive only when "we humble ourselves" and when we love Him "with a pure heart";¹ with no guile, for only Christ lives in our hearts. Or, "God's likeness in the human being"² lies precisely in achieving this completion in Christ through the supreme work of our diligence with God's grace.

The sin of disobedience committed by our forefathers, Adam and Eve, i.e. their disobedience to God's command of not eating "of the tree of knowledge of good and evil" (Gen. 2, 17), would be bore by all men (Rom. 5, 12), so that each one of us is born with "a sinful state" or "inclination towards sin, ... which is equal to the sin against God's law".³

As an immediate consequence of the original sin, our forefathers were deprived of God's grace, thus breaking not only the gracious communion with their Creator, but also the communion "with themselves and the world".⁴ Then, this original sin brought not only "the weakening of God's image within the man, by partially darkening the powers of the soul and by leaning it more towards evil than towards good" entailing, *ipso facto*, the impossibility to remain within holiness and bodily and spiritual purity, but also "the possibility of not dying".⁵ Consequently, "the wages of the sin" (1 Cor. 15, 22) was death.

This teaching of the Orthodox Christian faith on "the creation of the man"⁶ – which we presented above as succinctly as possible – actually has its foundations in the Holy Scripture, which would be claimed as the basis and source of the "Christian philosophy", whose scholars would interpret and clarify "the Revealed Truth" also by means of Reason and philosophical thought. This had been done from the very beginning even by the Apostolic Fathers, then by the Christian writers and theologians of Greek and Latin languages, some of them prominent representatives of the patristic literature and Christian philosophical thinking.

The proponents of this "Christian philosophy", Christian scholars of philosophical formation,⁷ were, from the very beginning, i.e. since the pre-Nicene era, people who, by theologizing about God and divine things, turned to the heritage of the Greek philosophical thinking in order to show to the pagan world of their time that it was possible to rationally acknowledge God's existence.

1 Ieromonah Sava Aghioritul, *Vindecarea sufletului în învățătura părintelui Porfirie (Healing the Soul in the Teachings of Father Porphyria)*, trans. C. Spătărelu, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012, p. 49.

2 *Învățătura de credință ... (Teachings of Orthodox Christian Faith)*, p. 62.

3 Ibidem, p. 65.

4 Ibidem.

5 Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar în Scrisoarea către Romani (Comment on the Letter to the Romans)*, 5, 18, in P.G. (Migne), LXXIV, 789.

6 See Sf. Gregory of Nyssa, *Despre facerea omului (About the Creation of the Man)*, 3, in P.G. (Migne), XLIV, 136A.

7 Regarding these theologians of philosophical training, which actually created a "Christian Philosophy", see N. V. Dură, *Man in the view of some Christian Theologians with Philosophical Background*, în *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, vol. 5, no. 1-2, 2013, p. 75-97; C. Mititelu, *Saint John Casian The Founder of Occidental Monasticism*, in *Christian Researches*, Tbilisi State University (Georgia), VI, 2011, p. 32-49.

We should also inform the reader of our study that until the Edict of Milan¹ in 313 – when Christianity was also recognized by the Roman Empire as "*Religio licita*" (Religion allowed) – the representatives of this Christian philosophy came among the pagan philosophers. Becoming Christians, they had, therefore, the possibility to speak of God and His creation in the spirit of their philosophical speech and thinking.

Over the centuries, many Christian theologians have resorted to philosophy in order to draft or explain chapters from Church teachings, including those referring to Anthropology. However, among them, there were no few who passed from Philosophy to Theology, as some famous theologians of the Eastern Orthodox Church from the patristic era, such as St. Athanasius the Great and St. Cyril of Alexandria, St. Gregory of Nyssa, St. Maximus the Confessor, St. John Damascene, etc. did. Nevertheless, all those ecumenical Parents transformed the philosophy into "*ancilla Theologiae*", i.e. a useful tool to define and explain the "*mysterium fidei*" revealed in the pages of the Old and the New Testaments.

The Genesis (2, 7) shows that the "Man" is "a living being" created from two constituents, i.e. the "flesh" – taken from the general matter – and the "soul" whereby he is "akin to God".²

According to the Holy Fathers of the Eastern Church, by this breath, God has planted within the man "not only a sympathetic soul akin to God, but also His grace, as a manifestation of His relationship with the man, entailing within the man a response to the act which founded the relationship with God".³

Therefore, the man is akin to God through his "understanding" soul; by the grace bestowed upon him – upon his creation – the Creator placed him within a direct relationship of communion.

However, it should be emphasized that, in the act of creating Adam, *recte* the man, as a "special being", no "temporal sequence" is stated; he was created – entirely and "simultaneously" – from both components,⁴ i.e. soul and body.

As for the act of creating the man, the Christian theology also stated that it "is different from the act of creating nature, even in its part referring to the body. God made the body "taking the dust of the ground", therefore He did not simply commanded the Earth to produce it, giving it power for this purpose".⁵ On the other hand, thereby, the Creator "distinguished

1 N. V. Dură, *Edictul de la Milan (313) și impactul lui asupra relațiilor dintre Stat și Biserică. Câteva considerații istorice, juridice și ecleziologice (The Edict of Milan (313) and its impact on the relations between State and Church. Some historical, juridical and ecclesiological considerations)*, in Mitropolia Olteniei, no. 5-8, 2012, pp. 28-43; N. V. Dură, C. Mititelu, *The Freedom of Religion and the Right to Religious*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 831-838; N. V. Dură, C. Mititelu, *The State and the Church in IV-VI Centuries. The Roman Emperor and the Christian Religion*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 923-930.

2 Sf. Grigore de Nyssa, *Oratio catehetica*, 5, in P. G. 45, col. 21 C D.

3 Ibidem, p. 267.

4 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 266.

5 Ibidem.

the body from the rest of the nature, more than the bodies of different animals differ in nature. He made the body – the Orthodox theologians conclude – for the soul which was especially related to God”.¹

In accordance with the Orthodox Christian teachings, all things were created “in the beginning” but “the creation ends with the creation of man”,² i.e. Adam, the forefather of the human race. Regarding the “successive emergence of the other men from the first man”, the Theology of the Eastern Church says that it “is not a creation as the one from the beginning, because it remains on the same level. However, on the other hand, every human soul is a novelty because it is “brought into existence out of nothing, by God’s special act”, as, “for the first time, there is manifested, as breath, God’s direct relationship with the man, a dialogic relationship, a spiritual life-giving relationship”.³

According to the Theology of the Eastern Church - based on the testimony of the Holy Scripture - “the created world” is God’s “work of love” (see John III, 13, 16-17). By “world” the Church Theology understands “both (man’s) nature” and “humanity”.⁴

In the perception of this Theology, “the man cannot conceive outside the cosmic nature” and “the nature does not fulfill its purpose without the man, or a by man working against it”, hence the inherent conclusion that “nature is not only the condition for the existence of the singular human, but also for human solidarity”.⁵ However, this reality implies that “the cosmic nature is common to all human hypostases, although each one personifies and personally lives it in his/her own manner and complementarily with others”, and it indicates man’s “responsibility” to “his peers”. The acuity of this responsibility – wrote one of the prominent theologians of the twentieth century – shows that it is based on the responsibility to a supreme entity, i.e. the Creator of nature and mankind”.⁶

According to the same Theology – written in the spirit of the Scripture and of the Patristic thought – nature is “God’s gift” and it is constantly renewed. However, the man makes an important contribution in this process of renewal through his creative thinking and work, proving that he is the “master” of nature, while “the animal falls entirely on what nature gives it invariably”.⁷

The Christian Theology has made it clear, however, that “man’s limited creative power over nature” originates in “the creative power of God, who created the world out of nothing”, and, as such, “man’s limited creation is based on God’s act of creation out of nothing”.⁸

The same Orthodox Theology tells us that the man was “brought into existence from the beginning as an incarnate spirit, or as a unit composed of soul and body, through God’s special creative act. For this purpose, the world as nature had to exist, but the man – specified

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 266.

2 Ibidem, p. 229.

3 Ibidem, p. 230.

4 Ibidem, p. 223.

5 Ibidem.

6 Ibidem, p. 224.

7 Ibidem, p. 225.

8 Ibidem.

an outstanding representative of this Theology – is not the work of nature, although he is related to it".¹

In its primordial state, i.e. before the Fall, by disobeying God's command, the man enjoyed the incorruptibility state, and, *ipso facto*, of living in God's light. Moreover, according to the Psalmist's testimony, God made the man "a little lower than the angels" but crowned him "with glory and honor", making him ruler over the work of His hands (see Ps. 8, 4-5; Evr. 2, 7). Nevertheless, the man lost this "glory" and "honor" which he had enjoyed in his heavenly state, where he was able to speak with God face to face, by showing disobedience to His command.

Referring to this reality of our forefather, Adam, an ecumenical Father tells us that he turned "the eye of the soul" towards "the divine light,... but leaned entirely towards feeling, obeying it... By obeying the feeling ..., he changed his life according to the likeness of the (forbidden, n.n.) fruit, making his living death for all the time spent here".² Furthermore, the same Father of the Ecumenical Orthodox Church, St. Maximus the Confessor (580-662), - who used the works of the Greek philosophers, especially of Aristotle, in order to articulate his theological thinking - assures us that only "the knowledge of God bestows the mind with the knowledge of intelligible things" and that "(man's) mind cannot receive the spiritual contemplation without the knowledge of God".³

In other words, Adam's "disobedience" should be understood as a lack of knowledge of God, which actually implies a lack of love on behalf of the Creator. This is why, the very notion of "salvation" should be understood as an act of knowledge and, *ipso facto*, of love of God, who has given us, as true proof, the Son of God, incarnated from the Holy Spirit and the Virgin Mary.⁴ Moreover, Jesus Christ tells us that if we want to save ourselves, we should know and love God (see Lc. I, 77).

Indeed, according to Savior Christ, "this is the way to have eternal life: to know You, the only true God" (In. 17: 3). In other words, there is no salvation without the knowledge of the Truth, which is also a present state (see In. 5, 24, 10, 27-28), which involves believing "in the Son of God" (1 In. 5, 13) and being in communion and union with Christ the Eucharistical.⁵

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 266.

2 St. Maximus the Confessor, *Ambigua*, no. 42, trans. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 232-233.

3 Ibidem, no. 43, p. 232.

4 Regarding the act of the Incarnation, and the role of Virgin Mary, see N. V. Dură, „*Theotokia*” și „*Aiparthenia*, două atribute ale Sfintei Fecioare Maria. Câteva mărturii ale Bisericii preniceene și ale Părinților Sinodului III ecumenic (Efes, 431) („*Theotokia*” and „*Aiparthenia*, two attributes of the Blessed Virgin Mary. Some testimonies of the pre-Nicene Church and of the Fathers of the Third Ecumenical Synod), in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, Year XVIII, No. 1 / 2014, pp. 20-38; C. Mititelu, *Sfânta Fecioară Maria, Maica Domnului nostru Iisus Hristos, rugătoare și mijlocitoare la Dumnezeu (Virgin Mary, Mother of our Lord Jesus Christ, praying and intercessor to God)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, no. 1 / 2011, pp. 232-240.

5 See C. Mititelu, *Rânduiești și norme canonice privind Sfânta Euharistie. Considerații de doctrină canonică (Canonical Rules and Norms on the Eucharist. Considerations of Canonical Doctrine)*, in vol. *Dimensiunea penitențială și euharistică a vieții creștine (The Penitential and Eucharistic Di-*

According to the Christian Theology, “Adam” (the Man) was created by God “from dust”; he is “the first Adam” and the “Typos” of “Him who was to come”, i.e. of Christ who also brought “the resurrection of the dead” (1 Cor. 15, 22). Moreover, by His expiatory sacrifice on the Cross of Calvary, Jesus Christ transfigured and spiritualized the entire cosmos (see 1 Peter 3, 18), and made from the first human being a new “Adam”, who thus became “εἰκόνα του Χριστοῦ” (the image or living icon of Christ) (II Cor. 4: 4; Col. 1, 15).

Regarding the Fall of the man from his primordial state, the Orthodox theologians in the contemporary epoch also emphasize that, through their sin, “men have been brought back to the death which was and was not in their own nature”, because “death and corruption are related, on one side, to human nature, ..., and, on the other side they are contrary to the aspiration of the human nature created from nothing, when it remains in itself”.¹

After the Fall of our protoparents, man’s image was not recreated; it was just restored by Christ the Savior’s sacrifice on the Cross. Therefore, theologians tell us that the man is the hypostasis of the entire cosmos, and that “only through the man the cosmos,..., might become a “Christosphere” (in Romanian, “hristosferă” or “pnevmatosferă”).²

According to the Orthodox Christian Theology, “the basis of all greatness of man’s divine image lies in his freedom. But it also involved the possibility to fall, the possibility to assert one’s freedom while giving it up to a certain extent and by continuously approving, by one’s freedom, the relinquishment of freedom”.³ This “possibility”, be it the possibility to “fall” or to renounce to one’s own freedom, truly implies the assertion of the entire content of human freedom, wherewith the man was endowed by God upon his creation in His “image” and “likeness”.

This freedom, wherewith the man was born, was provided and defended both by “*Jus divinum*” and “*Jus naturale*”⁴. Moreover, our contemporary European law explicitly states both man’s “right” to freedom,⁵ be it the freedom of “expression”, the freedom of “Religi-

mension of Christian Life), coord. G. Petraru și L. Petcu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 271-293; N. V. Dură, „Povățuirii” și „Învățăături”, cu conținut liturgico-canonice, privind Sfânta Euharistie. Considerații eclesiologice-canonice (“Advices” and “Teachings”, with Liturgical and Canonical Content, regarding the Holy Eucharist. Ecclesiological and Canonical Considerations), in vol. Dimensiunea penitențială și euharistică a vieții creștine (*The Penitential and Eucharistic Dimension of Christian Life*), coord. G. Petraru și L. Petcu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 63-109.

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...* (*The Orthodox Dogmatic Theology*), vol. I, p. 284.

2 Ibidem, p. 286.

3 Ibidem, p. 283.

4 See, N. V. Dură, *Man in the view of some Christian Theologians with Philosophical Background*, in *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, vol. 5, no. 1-2, 2013, pp. 75-97; Idem, *Despre „Jus naturale”. Contribuții filosofico-juridice (About “Jus naturale”. Philosophical and Juridical Contributions)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, Year XVIII, Np. 1 / 2014, pp. 39-52; C. Mititelu, *Dreptul natural, ca temelie al libertății sclavilor, în concepția lui Epifanie din Moirans (1644-1689) (The Natural law, as the basis of the freedom of slaves, according to Epiphany of Moirans)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, no. 1 / 2012, pp. 194-204.

5 About the legal regime of this “right” see N. V. Dură, *The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries*, in *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, no. 2/2010 (VII), pp. 153-192; Idem, *The Fundamental Rights and Liberties of Man in the E.U. Law*, în *Dionysiana*, IV, No. 1 / 2010, pp. 431-464; Idem, N. V. Dură, C. Mititelu, *Human rights and their universal-*

on"¹ etc., and the right to "Dignitas Humana"² (human dignity) and the juridical protection³ of all forms of manifestation of human freedom.

When we talk about man's "freedom", we should not only refer to his physical or intellectual freedom, but also to his "moral freedom", which involves "free will".⁴

The Fathers of the Eastern Church say that God made the man "sinless in nature and endowed with free will, but sinless and not inaccessible to the sin, as one that did not have in his nature the penchant for sin (οὐκ ἐν τῷ φῦσει τοῦ ἁμαρτανεῖν ἔχοντα) but the possibility to choose freely. In other words, he was free to continue and to progress for the better, helped by divine grace, or to depart from the good and do wrong. God allowed this for the sake of freedom, for what is done by force – they conclude – is not a virtue".⁵

Contemporary theologians also state that the man was created "conscious and free, and in his conscience and freedom he tended towards good. But he did have a progressed conscience of good and truth, nor a freedom secured against the possibility of being enslaved by certain passions".⁶

Regarding this freedom, the theology of the Eastern Orthodox Church wanted to clarify that the man, although enjoyed a freedom that he was not worthy of after his fall into sin,

ity. From the rights of the „individual” and of the „citizen” to „human” rights, in vol. International Conference, "Exploration, Education and Progress in the third Millennium", Proceedings vol. I, no. 4, Galati University Press, Galați, 2012, pp. 103-127; Idem, *The Treaty of Nice, European Union Charter of Fundamental Rights*, in 8th Edition of International Conference *The European Integration – Realities and Perspectives* Proceedings, Danubius University Press, Galati, 2013, pp. 123-129.

- 1 See, N. V. Dură, C. Mititelu, *The Freedom of Religion and the Right to Religious*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 831-838; Idem, *The State and the Church in IV-VI Centuries. The Roman Emperor and the Christian Religion*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 923-930.
- 2 See, N. V. Dură, *Dreptul la demnitate umană (dignitas humana) și la libertate religioasă. De la "Jus naturale" la "Jus cogens" (The right to human dignity (Dignitas Humana) and religious freedom. From "Jus naturale" to "Jus cogens")*, in *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative (Ovidius University Annals. Series: Law and Administrative Sciences)*, no. 1, 2006, pp. 86-128; C. Mititelu, *The Right to Life. From the Prevention of Torture and Inhuman Punishment to the Abolition of the Death Penalty*, in vol. International Conference Global Economy under Crisis, "Ovidius" University Annals, Economic Sciences Series Volume XIII, Issue 2, 2013, pp. 128-133.
- 3 N. V. Dură, *Les droits fondamentaux de l'homme et leur protection juridique*, in *Analele Universității Dunărea de Jos Galați (the Annals of the University Dunărea de Jos of Galati)*, Fascicula XXII, Drept și Administrație publică (Law and Public Administration), no. 2, 2008, pp. 19-23; Idem, *Principii și norme generale ale Dreptului Uniunii Europene privind protecția juridică a drepturilor omului (Principles and General Rules of EU Law on the Juridical Protection of Human Rights)*, in vol. RO-RUS-NIPPONICA, vol. I, Ed. Universitaria, Craiova, 2010, pp. 32-36; Idem, *General Principles of European Union Legislation Regarding the Juridical Protection of the Human Rights*, in *Journal of Danubius Studies and Research*, vol. III, no. 2/2013, pp. 7-14.
- 4 Artur Schopenhauer, *Eseu despre liberul arbitru (Essay on free will)*, transl. Al. Diaconu, Ed. Antet XX Press, București, f.a., pp. 5-7.
- 5 Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, lb. III, ch. 12, in P. G. XCIV, 92C, apud D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 282.
- 6 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, p. 281.

yet “he did not enjoy a freedom penchant towards good, so that it remains inaccessible to the temptations of a sensitivity towards the flesh. From the very beginning, the man could easily change his state of purity,..., but he was not drawn into such a change by the violence of certain pleasures or pressures deeply instilled in his habitual nature”.¹

Our forefathers’ freedom actually includes “the paradox of freedom”, because the man, although could be like God, knowing good and evil” (Gen. 3: 5), was still tempted by the lust of sin and ate “from the fruit of the tree from the midst of heaven” (Gen. 3, 3), which “bestowed knowledge” (Gen. 3, 6),² i.e. could open “one’s mind” (Genesis 3: 6)³ in order to be tempted by the lust of sin.

By the command given to the man of not eating from the “tree of the knowledge of good and evil” (Gen. 2: 16-17), God put before him “a conscious, deliberate choice of believing and obeying or of disbelieving and disobeying the will of his Creator”.⁴ It is precisely this constant choice that involves the very content of human freedom, wherewith the human being was endowed by his Creator for eternity.

The disobedience to God’s command led to the conscious abandonment of the freedom wherewith the man was created. However, as already noted by the Eastern theologians, the man gave up his freedom “by freedom itself” which, “somehow, allows the man to always come back to this renouncement, at least partially, or to want to return to it. If he did not have the freedom to give it up freely, he would not be asked to assert it by his dominion over nature”.⁵

According to the teachings of the Eastern Church, “the spirit is an entity distinct from the soul within the human being, but the superior functions of the soul, dedicated less to body care and more to thinking, can ascend to the thinking of its Creator”.⁶

It should also be emphasized that the Orthodox theology did not adopt the statements of the philosophical thinking (Platonic, Aristotelian, Neo-Platonic etc.) that make express reference to the “Spirit” and to the “Soul” as two separate entities, but considers that the “Spirit” is the constitutive element and part of the Soul. Instead, it may be noted that, in this theology, we identify the same ontological relationship between “Spirit” and “Thinking” or “Cogitation” (Diania) belonging to the philosophy of Plato, Aristotle, Plotinus etc.

St. Maximus the Confessor (580-662) – one of the most prominent theologians of the Ecumenical Church, who proved to have a solid philosophical formation – wrote that the man, consisting of a sensitive soul and body, by his natural relation and ability joined by both parties of the creation, circumscribes and is circumscribed by his being and circumscribes by power... He is circumscribed by the intelligible and sensible things, as one that is also flesh, and he circumscribes them by power, as one that reasons and feels.⁷

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, p. 282.

2 Apud *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod (The Holy Bible, printed with the approval of the Holy Synod), Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 13.

3 Ibidem, p. 11.

4 *The Full Life Study Bible...*, p. 10

5 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 283.

6 Ibidem, p. 260.

7 Sf. Maxim Mărturisorul (St. Maximus the Confessor), *Ambigua*, no. 40, ..., p. 229.

Regarding the soul, St. Maximus the Confessor says that it is "the compassionate and rational being, whose power is the mind, whose movement is the reason, whose effect is the understanding".¹ The same Father of the Ecumenical Church thought "that the person who dogmatizes the pre-existence of the soul and asserts the immobile unity of all rational beings is worthy of the great chastisement,"...²

According to the statement of the same Byzantine theologian, the world is God's rational work, and all existing things have their reasons in God's Logos, or in the supreme Reason³. These reasons of things – expressed through Logos – serve the man as a tool in his dialogue with God. The Creation and its crown, *id est*, the man (*homo/anthropos*) are, therefore, God's rational work, "Which is beyond all reason and knowledge"...⁴

The divine "Logos" is nothing but the "Supreme Reason," which finds its basis in both the spiritual and the material world. In fact, the "reasons" of the existing things are defined by Logos, because, "in the beginning, there was the Word, ... and God was the Word" (In. I, 1), and because we can dialogize with God only by this gift the man was endowed with by his Creator (i.e. by word, by speech), by which we testify that "in him all things were made; and without Him nothing was made that was made" (In. 1.3); finally, only by word we can bring "spoken service" to God (St. John Chrysostom).

St. Maximus the Confessor says that "the world's rationality is for the human being and it culminates within the human being; the human being is not for the world's rationality".⁵ Therefore, the world was created for the human being and its "rationality" is for the human being and it culminates in this crown of divine Creation, which "looks up", hence the name "ἄνωθροπος" given to the human being by the Ancient Greek philosophy.

Referring to the gift of speech – wherewith the man was endowed by God – the Orthodox theologians have pointed out that it was given by God in order to worship one's Creator and to enter into communion with one's peers. In this regard, a famous theologian of the previous century tells us that "Although, in the Genesis, it is said that Adam named the animals before the creation of Eve, the fact that the creation of the woman is mentioned immediately after Adam's act of naming the animals shows a link between man's ability to speak and his communitarian nature. The man speaks because God stimulates him to speak through the capacity and need that He planted within him. However, the man speaks because he thinks, and this shows that he thinks in order to increasingly discover, by his thought, the infinite God, within the work of creation, and to praise Him for the wisdom and power manifested within His creation, to communicate with other people, to praise God and to grow spiritually together. The man can fully grow spiritually only in relation to God. People answer each other

1 Sf. Maxim Mărturisitorul (St. Maximus the Confessor), *Ambigua*, no. 77, ..., p. 297.

2 Ibidem, p. 298.

3 Ibidem, în P.G. XCI, 1365. H. C. 27, apud. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 237.

4 Ibidem, no. 40, ..., p. 229.

5 Ibidem, P. G. XCI, 1365. H. C. 27, apud. D. Stăniloae, *Teologia dogmatic ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 241.

by thinking and speech only because God has planted within them this need, therefore He asked it".¹

Thus, this gift of speech was given by God in order to enter into communion with both our Creator and our peers; hence our obligation to enter into dialogue with those who share or express a different opinion, be it philosophical, political-ideological, etc., because only then we can discover the miracle of our compatibility in thinking and perception regarding the origin of man.

Otherwise, the Orthodox theologians of philosophical formation tell us that "humanization is related to the communion ... between people" and that "the progress of mankind ... is made together with the progress in the authentic knowledge of rationality or in the sense of nature as an object of man's knowing rationality".² It is precisely this authentic knowledge of "rationality" which states that the man was endowed with a "conscience"³ regarded by the Orthodox theology as "the highest form of existence in this world"...⁴ which actually gives expression to the existential necessity of the state of communion between people.

According to St. Maximus the Confessor's teachings we should not "say about any of the works created by God that they work by themselves by nature" - because "thereby we would foolishly introduce something uncaused in those regarding God; on the contrary, we should say that they work because God makes them work".⁵

In other words – which clearly reveal that, in his work, "Ambigua", St. Maximus the Confessor was tributary to (Platonic and Aristotelian) philosophical thinking – one of the most competent Romanian commentator of this patristic work, our deceased professor, Dumitru Stăniloae, noted that "the movement or work of the created things has, as premise, their placement and motion by God ... If those created work, God works within them for them to work. Therefore, the work – concluded this professor – is not the product of sin, as Origen said".⁶

Therefore, the Theology of the Eastern Church also speaks about God's ongoing work, about a constant movement and a constantly evolving process of those created by Him, but they always progress "*in eadem substantia*". Therefore, the human being does not originate from apes, following a biological, evolving process of species, as was erroneously stated by the leaders of the Theory of materialistic Evolution, which, unfortunately, is still the only Theory taught in some schools of world States.

1 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...* (*The Orthodox Dogmatic Theology*), vol. I, p. 243.

2 Ibidem, p. 249.

3 About consciousness and its perception by theologians and philosophers, see N. V. Dură, *The Theology of Conscience and the Philosophy of Conscience*, in *Philosophical-Theological Reviewer*, Tbilisi, no. 1, 2011, p. 20-29; Idem, „Teologia” și „Filosofia”. *Convergențe sau divergențe ideatice?! („Theology” and “Philosophy”. Convergence or divergence of ideas?!)*, in vol. *The National Symposium „Constantin Noica”, 4th ed. „La început era Cuvântul” (“In the beginning was the Word”)*, Constanța, 17-18 May 2012, pp. 175-207; Idem, *Man in the view of some Christian Theologians ...*, p. 75-97.

4 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 226.

5 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, no. 77, ..., apud D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, p. 300.

6 Ibidem, p. 252.

According to the European and international legislation, both theories should be taught in schools, leaving the young people the freedom to make their own opinion about the creation of man, the origin of life and, *ipso facto*, about one's sense and purpose on earth. However, as we know, few High School "teachers" are sufficiently acquainted with the Judeo-Christian doctrine, i.e. of Creationism; hence, the need for the tutelary authorities of Science and Culture in world countries to provide the appropriate means in order to familiarize them with the knowledge of the two theories, and also to provide them with objective explanatory and truthful documents and materials, in order to help them not to remain secluded within a partisan ideological or biased thinking. Only this way the contemporary human being could feel that he/she lives in "our common Home", i.e. our planetary Universe, in full knowledge of the Truth regarding the origin of his/her creation.

Therefore, we believe that young people attending these Schools can acquire accurate and holistic knowledge about the human being and its nature, about the human being and its creation, about its role in this universe, etc., only if they are also equally, objectively and constructively taught about the Creationism doctrine. According to this doctrine, the "Man" was created by God in His "image and likeness", as certified by the revealed Word of the Holy Scripture and abundantly shown by the anthropological contributions of several prominent Christian theologians who, with a solid philosophical formation, actually put the foundations of a Christian philosophy.

Certainly, this kind of philosophy can afford to the competent reader to come "*ad fontes*" (to sources), where he could find out – among others – that "... the man is called to the upper brightness"¹. Being created by God, in His "image and likeness", the Man was indeed called to look up, to search and to be longing for His Creator.

References:

1. Th. S. Kuhn, *The Relations between History and Philosophy of Science*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1977 (translation in Romanian by A. Florea), in vol. Thomas Kuhn, *Despre Revoluție și Paradigmă în dezvoltarea științei (About Revolution and Paradigm in the Development of Science)*, coord. A. Botez et. al., Ed. ProUniversitaria, București, 2014
2. *The Full Life Study Bible*, Springfield, Missouri, 2000 (Romanian version, Bucharest, 2000)
3. St. Maximus the Confessor, *Ambigua*, no. 42, trans. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006
4. Ieromonah Sava Aghioritul, *Vindecarea sufletului în învățătura părintelui Porfirie (Healing the Soul in the Teachings of Father Porphyria)*, trans. C. Spătăreanu, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012
5. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ... (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I
6. Artur Schopenhauer, *Eseu despre liberul arbitru (Essay on free will)*, transl. Al. Diaconu, Ed. Antet XX Press, București, f.a., pp. 5-7.

1 In these words was defined the notion of „anthropos” (man) by the Fathers of the Council in Trullo, assembled in Constantinople in the year 691/692. As these words prove „à l'evidence”, these ecumenical Fathers mastered also the field of the Christian philosophy. (About this Council and its canons, see N. V. Dură, *The Ecumenical Council in Trullo (691-692). The Canonical Tradition's Evidences from East and West*, în *Kanonika*, Roma, 1995, nr. 6, p. 229-262).

7. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, lb. III, ch. 12, in P. G. XCIV, 92C,
8. Apud *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod (The Holy Bible, printed with the approval of the Holy Synod), Ed. IBMBOR, București, 2008
9. N. V. Dură, *Man in the view of some Christian Theologians with Philosophical Background*, in Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism, vol. 5, no. 1-2, 2013
10. C. Mititelu, *Dreptul natural, ca temelie al libertății sclavilor, în concepția lui Epifanie din Moirans (1644-1689) (The Natural law, as the basis of the freedom of slaves, according to Epiphany of Moirans)*, in Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology), no. 1 / 2012, pp. 194-204.
11. N. V. Dură, *The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries*, in Acta Universitatis Danubius. Juridica, no. 2/2010 (VII), pp. 153-192;
12. Idem, *The Fundamental Rights and Liberties of Man in the E.U. Law*, în Dionysiana, IV, No. 1 / 2010, pp. 431-464;
13. N. V. Dură, C. Mititelu, *Human rights and their universality. From the rights of the „individual” and of the „citizen” to „human” rights*, in vol. International Conference, “Exploration, Education and Progress in the third Millennium”, Proceedings vol. I, no. 4, Galati University Press, Galați, 2012, pp. 103-127;
14. Idem, *The Treaty of Nice, European Union Charter of Fundamental Rights*, in 8th Edition of International Conference *The European Integration – Realities and Perspectives* Proceedings, Danubius University Press, Galati, 2013, pp. 123-129
15. C. Mititelu, *Rânduiești și norme canonice privind Sfânta Euharistie. Considerații de doctrină canonică (Canonical Rules and Norms on the Eucharist. Considerations of Canonical Doctrine)*, in vol. *Dimensiunea penitențială și euharistică a vieții creștine (The Penitential and Eucharistic Dimension of Christian Life)*, coord. G. Petraru și L. Petcu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 271-293;
16. N. V. Dură, *„Povățuiri” și „Învățăături”, cu conținut liturgico-canonice, privind Sfânta Euharistie. Considerații ecleziologice-canonice (“Advices” and “Teachings”, with Liturgical and Canonical Content, regarding the Holy Eucharist. Ecclesiological and Canonical Considerations)*, in vol. *Dimensiunea penitențială și euharistică a vieții creștine (The Penitential and Eucharistic Dimension of Christian Life)*, coord. G. Petraru și L. Petcu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 63-109.
17. N. V. Dură, *Edictul de la Milan (313) și impactul lui asupra relațiilor dintre Stat și Biserică. Câteva considerații istorice, juridice și ecleziologice (The Edict of Milan (313) and its impact on the relations between State and Church. Some historical, juridical and ecclesiological considerations)*, in Mitropolia Olteniei, no. 5-8, 2012, pp. 28-43;
18. N. V. Dură, C. Mititelu, *The Freedom of Religion and the Right to Religious*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 831-838;
19. N. V. Dură, C. Mititelu, *The State and the Church in IV-VI Centuries. The Roman Emperor and the Christian Religion*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, 1-10 September, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 923-930.
20. Boethius, *De consolatione philosophiae*, lb. V, Book II, ..., p. 139-140.
21. C. Yannaras, *Libertatea Moralei (The Freedom of Morality)*, translated from Greek by M. Cantunari, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 285.

22. Sf. Grigore de Nyssa, *Cuvântarea catehetică cea mare (The Great Catechetical Sermon)*, in P. G., XLV, 21, apud D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă (The Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. I, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 232.
23. F. Cayrée, *Précis de Patrologie*, Paris, 1930, vol. III-IV, p. 217; O. Bardenhauer, *Geschichte der altkirchlichen literatur*, Freiburg in Breslau, 1932, vol. V, p. 250.
24. I. G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică (Humanist Spirit and Anthropological Elements in the Patristic Thought)*, in Studii Teologice (Theological Studies), XXII (1970), no. 5-6, pp. 356-367;
25. Idem, *Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filosoful (Elements of Anthropology in the Works of St. Justin the Martyr and the Philosopher)*, in Ortodoxia (The Orthodoxy), XX (1968), no. 3, pp. 378-394.

ნიკოლაე დურა

„ადამიანი“ და მისი შექმნა „ხიჯასიონაიზმისა“ და „ევოლუციონიზმის“ ჰიესპეჩიში – ჰიესპეჩიანი ფილოსოფიის შენახანი

მრავალი საუკუნის განმავლობაში „ადამიანი“ და მისი შექმნის საკითხი სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა კვლევის საგანი იყო. მასში ჩართულნი იყვნენ როგორც ბიოლოგები, მედიკოსები, ზოგადად, ბუნების მეცნიერები, ასევე, ფილოსოფოსნი, ღვთისმეტყველნი, ანთროპოლოგები, სოციოლოგები და სხვ. დღესდღეობით არსებობს მხოლოდ ორი თეორია ადამიანისა და მისი შექმნის თაობაზე. იგულისხმება კრაციონალისტური და დარვინისტური/ევოლუციონისტური თეორიები. პირველი ამტკიცებს, რომ „დეადამინასა“ და „ადამიანს“ შემომქმედი-კრეატორი ჰყავს; დარვინის მიერ დაფუძნებული მეორე ხედვა კი ადგენს, რომ ორივე – დეადამინაცა და ადამიანიც – ევოლუციის, ბუნებრივი ბიოლოგიური პროცესის შედეგია.

კვლევაში წარმოდგენილია ცხადი საბუთები „ადამიანის“ კრეაციის შესახებ „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ დისკურსის ფარგლებში. ეს არგუმენტები შესაძლებელია გამოყენებულ იქნეს კონსტრუქციულ დიალოგში ევოლუციონიზმის მომხრეთა საწინააღმდეგოდ.

სტატიაში აღნიშნულია, რომ მსგავსი დიალოგის მცდელობა უკვე იყო და მან ცხადად აჩვენა, რომ არ შეიძლება რეალური კონფლიქტი არსებობდეს მეცნიერებასა და რელიგიას შორის. პრობლემა ორივე თეორიის მომხრეთა კომუნიკაციის ნაკლებობასა და, რაც მთავარია, უმრავლეს შემთხვევაში, ადამიანისა და მისი კრეაციის საკითხის მიმართ ხისტ, არაკადემიურ მოდგომაშია.

Barsabas of Jerusalem, *On Christ and the Churches: Its Genre and Liturgical Contents*

The early Christian text *On Christ and the Churches* (late 2nd or early 3rd cent.), attributed to a writer called Barsabas of Jerusalem, is known only in Georgian translation, in the unique manuscript *Iviron 11* (10th cent., going back to an earlier asomtavruli model; the translation can be dated to the second half of the 5th cent.). The first study of this text together with the *editioprinceps* was prepared in 1982 by Michel van Esbroeck. Since then, only three specific topics of this work have been studied: the exegesis of Josephus (F. Manns, 1984)¹, in anti-Jewish polemics (D. Bumazhnov, 2008)², and a kind of proto-monastic ideology in the exegesis of Adam in the Paradise (D. Bumazhnov, 2008 and 2009).³ There are, moreover, several mentions of the Georgian text by other scholars and by van Esbroeck in his later papers but, however, the four papers by Manns and Bumazhnov together with van Esbroeck's *edition princeps* and his accompanying scholarly introduction exhaust the bibliography of the original studies dedicated to the Barsabas' work. The peculiar composition of the work and its genre remain unexplained.

In the present study, I propose an interpretation of the text as a Christian reworking of a Jewish Second Temple apocalyptic frame especially close to that of *2 Baruch* and *4 Ezra* and also used in the early Christian *Apocalypse of John*. The structural similarity of the three latter apocalypses is well known; elsewhere, I have proposed a reconstruction of the calendrical scheme which was, in slightly different modifications, used in *2 Baruch* and *4 Ezra*⁴. These apocalypses contain an exact specification of the temporal intervals between the visions and other important acts of revelation.

-
- 1 Manns, Frédéric, *Une nouvelle source littéraire pour l'étude du judéo-christianisme*, *Henoch* 6 (1984), 165-180; reprinted in: *idem, Les enfants de Rébecca*, Paris: Médiaspaul, 2002 (*Vivre la Parole*), 48-61.
 - 2 Bumazhnov, Dmitry, *The Jews in the Neglected Christian Writing "The Word of Saint Barsabas, Archbishop of Jerusalem, about our Saviour Jesus Christ and the Churches" of the Second – Early Third Century*, *Scrinium* 4 (2008), 121-135.
 - 3 Bumazhnov, Dmitry, *Some Ecclesiological Patterns of the Early Christian Period and Their Implications for the History of the Term MONAXOΣ (Monk)*, in: Alexeev, A. A., Karakolis, Ch., Luz, U. (editors), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 218), 251–264; *idem, Adam alone in Paradise. A Jewish-Christian Exegesis and its implications for the history of asceticism*, in: Grypeou, E., Spurling H. (editors), *Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden etc.: Brill, 2009 (*Jewish and Christian Perspectives Series*, 18), 31-41.
 - 4 Lourié, Basil, *The Calendar Implied in 2 Baruch and 4 Ezra: Two Modifications of the One Scheme*, in: Boccaccini, G., Zurawski, J. M. (editors), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies*, London etc.: Bloomsbury, 2014 (*Library of Second Temple Studies*, 87), 124–137.

Unlike them, the *Apocalypse of John* does not contain an explicit calendrical calibration in time intervals (save the mention of the “Lord’s Day” in 1:10), but it does contain seven great visions which are sometimes subdivided into seven separate episodes; thus, its structure is especially close to that of *2 Baruch*.

The sermon of Barsabas is also composed of seven major sections dedicated to the seven great prophets. These parts are subdivided into twenty-eight “mysteries” (საიდუმლო) in an uneven way. The resulting structure turns out to be especially close to that of *2 Baruch*. The similarity between both structures is especially remarkable with respect to the implied weekdays (s. the Table).

The weekdays for *2 Baruch* are taken from my own reconstruction of its calendar¹. The weekdays for Barsabas are calculated on the basis of two presumptions:

- (1) The starting point is Sunday (I will discuss this point below);
- (2) One “mystery” corresponds to one day (this presumption is analogous to that which is used to establish the structural correspondence between the *Apocalypse of John* and *2 Baruch* and *4 Ezra*).

The differences between these four sources can be explained by calendrical motives; van Esbroeck’s supposition that one or two “mysteries” were dropped during the manuscript transmission of the text² is unnecessary.

Scenes	Barsabas of Jerusalem			Weekdays		<i>John</i>	<i>2 Baruch</i>	<i>4 Ezra</i>
	Prophets	§§	Mysteries	Bars	<i>2 Bar</i>			
	Christ	1–2		Sun	Thu	Sun	Thu	Tue
I	Adam	3–10	4	Thu	Thu	7	7	1
II	Noah	11	1	Fri	Thu	7	7	7
III	Abraham	12	1	Sat	Thu	7	7	7
IV	Sarah	13	1	Sun	Fri	1	1	7
V	Isaac	14–28	13	Sat	Sat	7	1	1
VI	Jacob	29–40	7	Sat	Sat	1	7	7
VII	Moses/Christ	41–44	1	Sun	Sun	1	1	3
Σ			28			31	31	33

Most important calendrical features

1. Christ is Sunday

In a more archaic exegesis preserved by Clement of Alexandria quoting an earlier source (*Strom* 6:16:145; Stählin 506), Christ is the light and a “day” but this day is the Sabbath (such is the Christian understanding of the fourth commandment).

1 Lourié, Basil, *The Calendar Implied in 2 Baruch and 4 Ezra: Two Modifications of the One Scheme*, in: Boccaccini, G., Zurawski, J. M. (editors), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies*, London etc.: Bloomsbury, 2014 (Library of Second Temple Studies, 87), 124–137

2 VanEsbroeck, *Barsabée de Jérusalem...*, p. 35.

In Barsabas, Christ is still the light and a “day” but this day is “the First from Sabbath” =Sunday (პირველი შაბათი, § 2; not “the first week,” cf. პირველ სამაბათსა=πρῶτον σαββατου in Mk 16:9). This is an additional argument for a third-century dating.

One has to recall the *Apocalypse of John*, where the starting point of the following visions falls on Sunday.

2. Midpentecost

In the same manner as in both *2 Baruch* and *4 Ezra*, the seventh part of Barsabas’ sermon is dedicated to Moses and is related to the Pentecost. The calendrical setting of all these texts is the second half of the Pentecost period.

However, the first visions in *2 Baruch* and *4 Ezra* are related to specific dates in the second month important in the Second Temple period, whereas the beginning of the sermon of Barnabas is related to the Midpentecost: the Sunday of the corresponding week and the commemoration of Noah. The commemoration of Noah on the Midpentecost is traceable back to the third century although it may have pre-Christian roots.¹

3. Pentecost

The final and culminating part corresponds to the Pentecost, in the same manner as in many Second Temple Jewish apocalypses but especially *2 Baruch* and *4 Ezra*. Here, Barsabas explains the role of Christ as the second Moses, in the same way that Christ’s New Testament is a renewal of the Testament of Moses. Christ as New Moses is the leitmotiv of the corresponding part of Barsabas’ work.

Actually, I know no liturgical interpretation of the remaining figures of Barsabas’ “holy prophets.” Nevertheless, in light of the given liturgical interpretations of Christ as Sunday, Noah, and Christ as New Moses, which provide a frame for the entire structure of the work, one has to suggest that such interpretations were implied.

Therefore, Barsabas’ work is a paraliturgical text, that is, a text relying on the liturgy but not created for the needs of the liturgy. It is similar to some apocalypses but it clearly does not belong to this genre itself.

Genre

Unlike *John*, *2 Baruch*, and *4 Ezra*, Barsabas’ work is not an apocalypse. Instead, it is an inverse apocalypse in which the prophecies of the past (“mysteries”) are examined and proclaimed as fulfilled. I do not know what to call such a genre; perhaps something along the lines of “realized apocalypse” would be the best name.

1 Van Goudoever, Jan, *Fêtes et calendriers bibliques*, tr. par M.-L. Kerremans, Paris: Bauchesne, 1967 (Théologie historique, 7), 193-194; Lourié, Basil, *Computus*, in: Uhlig, S. (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz-Verl., 2003, 784-787, here 787.

We do know one work of the same or similar genre, the sermon of John II of Jerusalem on the *encaenia* of the Sion basilica in 394 (preserved in Armenian).¹ It is also subdivided into seven great parts, all of them being dedicated to some Old Testament “prefigurations” of the New Testament. Moreover, John of Jerusalem’s sermon is partially based on and explicitly quotes *4 Ezra*. There is an obvious need to continue the study of both John of Jerusalem’s sermon and Barsabas’ work taking into account their possible relationship. So far, however, the following conclusion by Michel van Esbroeck still holds: “Une inconnue demeure: Jean de Jérusalem (387-427), qui parvint à s’allier des groupes judéo-chrétiens de Jérusalem lors de l’inauguration de l’Église du Saint-Esprit à la Sainte-Sion, n’a-t-il pas laissé sa trace dans ce document ? Il est bien difficile de préciser ce point qui demanderait des développements trop extérieurs à la simple présentation de l’œuvre de Barsabée”.²

References:

1. Lourié, Basil, *The Calendar Implied in 2 Baruch and 4 Ezra: Two Modifications of the One Scheme*, in: Boccaccini, G., Zurawski, J. M. (editors), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies*, London etc.: Bloomsbury, 2014 (Library of Second Temple Studies, 87), 124–137
2. van Esbroeck, Michel, *Une homélie sur l’Église attribuée à Jean de Jérusalem*, Le Muséon, 86 (1974), 283-304 (the *editio princeps* of the Armenian text together with a Latin translation); *idem*, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, Analecta Bollandiana, 102 (1984), 99-134 (contains a study and a French translation which corrects the previous Latin translation).
3. Van Goudoever, Jan, *Fêtes et calendriers bibliques*, tr. par M.-L. Kerremans, Paris: Bauchesne, 1967 (Théologie historique, 7), 193-194; Lourié, Basil, *Computus*, in: Uhlig, S. (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2003, 784-787, here 787.
4. Spurling H. (editors), *Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden etc.: Brill, 2009 (Jewish and Christian Perspectives Series, 18), 31-41.
5. Manns, Frédéric, *Une nouvelle source littéraire pour l’étude du judéo-christianisme*, Henoah 6 (1984), 165-180; reprinted in: *idem*, *Les enfants de Rébecca*, Paris: Médiaspaul, 2002 (Vivre la Parole), 48-61.
6. Bumazhnov, Dmitry, *The Jews in the Neglected Christian Writing “The Word of Saint Barsabas, Archbishop of Jerusalem, about our Saviour Jesus Christ and the Churches” of the Second – Early Third Century*, *Scrinium* 4 (2008), 121-135.

1 van Esbroeck, Michel, *Une homélie sur l’Église attribuée à Jean de Jérusalem*, Le Muséon, 86 (1974), 283-304 (the *editio princeps* of the Armenian text together with a Latin translation); *idem*, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, Analecta Bollandiana, 102 (1984), 99-134 (contains a study and a French translation which corrects the previous Latin translation).

2 Van Esbroeck, *Barsabée de Jérusalem...*, p. 60.

ბასილი ლურიე

ბახსაბა იჩხუნაციანი, *ქრისტესა და ჯაჯანიჯის შახახე*: მისი ჟანხი და ციხუხიჯანი ჟონხანხი

ნმინდა მელიტონ სარდიელის ქართული ფრაგმენტების გამოქვეყნების შემდეგ ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა, რომ ადრექრისტიანული წყაროების გარკვეული ნაწილი, შესაძლებელია, მხოლოდ ქართულ ენაზე იყოს ხელმისაწვდომი. მელიტონის ფრაგმენტების გამომცემელმა მაიკლ ვან ესბრუკმა მოგვიანებით გამოსცა სხვა ადრეული ქრისტიანული ტექსტი, რომელიც მიეკუთვნება ბარსაბას იერუსალიმიდან. ამ შემთხვევაში აკადემიური წრეები აბსოლუტურად მოუმზადებელნი აღმოჩნდნენ ამ აღმოჩენისათვის. მელიტონისგან განსხვავებით, სახელი ბარსაბა არავის არაფერს ეუბნებოდა. ყველაზე რთული აღმოჩნდა ტექსტის ჟანრობრივი წყობა. ამ საკითხის კვლევას ეძღვნება სტატიაში განხორციელებული ანალიზი. ანალიზით დგინდება, რომ ტექსტის ინტერპრეტაცია 2 ბარუქისა და 4 ეზრას აპოკალიფსური ჩარჩოს ქრისტიანული გადამუშავებაა. იგი ასევე გვხვდება იოანეს გამოცხადებაში. მათ ცნობილ სტრუქტურულ მსგავსებას წარმოდგენილ კვლევაში ემატება კალენდარული სქემის რეკონსტრუქცია, რომელიც ცხადყოფს დროითი ინტერვალების ზუსტ დამთხვევას ვიზიონებსა და აპოკალიფსის სხვა მნიშვნელოვან მოვლენებს შორის.

The Byzantine Law and Its Reception in the Romanian Principalities

The continuous relationships of the local population (Dacian-Roman and, afterwards, Romanian) with Byzantium - the latter disseminating and keeping Roman legal institutions in the medieval world of South-Eastern Europe - contributed to the takeover and appropriation of both the political and legal systems of Roman and Byzantine origin, and of several legal and canonical institutions by the Romanian Principalities, in feudal times.

These relationships were generated not only by the fact that Romanians considered that the Byzantines were bearers of the cultural, spiritual and religious values of the Old Rome in the Eastern Roman area, but also because, in terms of religious faith, i.e. the Christian faith, they belonged to the same community, whose institutions were governed by the same rules, both secular (imperial laws on religious matters) and ecclesiastical (canons).

Referring to the laws enforced by the Romanian Principalities in the early feudal period – which lasted approximately from the late sixth century to the thirteenth and fourteenth centuries¹ - Professor Vladimir Hanga wrote that “the custom” (in Romanian, “*obiceiul*”) was its “main source” because “the written law occurs later and it has a canonical and feudal nature, consecrating the domination of the feudal lords and the social inequality”² (sic). It should be noted, from the very beginning that, in this period, there was a “*jus positivum*”, i.e. a written law. It first existed under the shape of Christian religious and moral precepts and ordinances, which were based on the Old and New Testament, i.e. both under “*jus divinum*”³

1 See C. Mititelu, *De la Colecțiile de legiuri bizantine la Nomocanoanele din secolul al XVII-lea din Țările Române. Considerații asupra Dreptului penal pravilnic (From the collections of Byzantine Laws to the Nomocanons of the seventeenth century in the Romanian Principalities. Reflections on the Criminal Law included in the Codes of Laws)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, no. 1 / 2011, pp. 218-231; Idem, *Considerații privind Legea Țării și instituțiile ei (Considerations on the law of the country and its institutions)*, in *Analele Universității OVIDIUS Constanța / Seria Drept și Științe Administrative (Ovidius University Annals / Series Law and Administrative Sciences)* no. 1 / 2007, pp. 291- 312; Idem, *Începuturile Dreptului scris la români (The beginnings of the Romanian written law)*, in vol. of the International Symposium *The Juridical Regime of the Monotheist Religions in the E.U.*, Dionysiana, no. 1/2009, pp. 417-426.

2 Vl. Hanga, *Introducere, la Istoria dreptului românesc (Introduction to the History of Romanian law)*, vol. I, Ed. Academiei RSR, București, 1980, p. 20.

3 This Law, also known as positive “divine law”, includes the Old and the New Testament. The Law of the Old Testament, “which is more than a law” because it is “a teaching given by God to those who believe in Him, in order to regulate their conduct”, was completed by the Law of the New Testament, brought by Jesus Christ, hence its nature of “law of perfection”, which includes the following words: “ordinance, precept, law, right, holy commandment”. Finally, we mention that this “*Jus divinum*” (divine law) is “the foundation of ecclesiastical law” (Samir Gholam, *Legea divină și Legea bisericească (Divine law and ecclesiastical law) (Jus divinum et Jus ecclesiasticum)*, in *Studii Teologice (Theological Studies)*, XXVII (1975), no. 9-10, pp. 751-752, 758).

and “*jus naturale*”.¹ Then, it is widely known that the Dacian-Romans knew and applied the Roman law², to which the Roman-Byzantine (state and ecclesiastical) one was then added.

The Ancient Romanians (Dacian-Romans) had known and applied the canon law since the fourth century. One of the oldest legal and canonical institutions on the today’s Romanian territory, i.e. the Archdiocese of Tomis³, brought a significant contribution to its reception and application in both the Pontic Dacia and Dacia Traiana. The Archdiocese of Tomis, by the very presence of its hierarch at the first ecumenical Council (Nicaea, 325), also brought, in the Danubian-Pontic-Carpathian area, the first collection of canonical laws, which were mandatory for all the Christians in the geographical area of the Empire or beyond (Persia, Ethiopia⁴ etc.).

In the northern Danubian area, the Byzantine law was received and applied since Justinian’s times⁵ (527-565), who also reconquered a part of today’s Romania. In those times, the dissemination of the Byzantine Nomocanons in the Greek language, in the northern Danubian area, was facilitated by the fact that today’s Romanian Dobrogea – which remained in the Eastern Roman sphere of influence until the early fifteenth century – there were cities where the inhabitants also spoke Greek and where the Nomocanons could easily be translated both in the ecclesiastical language of Southern Danube, i.e. Slavic, and in the Vlach language, i.e. the language spoken by the Romanians from the northern Danubian area.

- 1 See, N. V. Dură, *Despre „Jus naturale”. Contribuții filosofico-juridice (About “Jus naturale”. Philosophical and legal contributions)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, Year XVIII, no. 1 / 2014, pp. 39-52; Idem, *Loi morale, naturelle, source du Droit naturel et de la Morale chrétienne*, in vol. *La morale au crible des religions (Studia Arabica XXI)*, coord. M. Th. Urvoy, Éditions de Paris, 2013, pp. 213-233.
- 2 When we talk about Roman law and its application in Dacia, we specify that it applies both to the Roman resident citizens and to the pilgrims from this Roman province. The relations between the Roman citizens and the pilgrims were governed by “*Jus Gentium*”, which was also a creation of the Roman legal genre. Moreover, the 25 wax tablets discovered at *Alburnus Major*, i.e. today’s Rosia Montana, - of which only 14 have a totally or partially intelligible text and 11 have a text that cannot be used - remain a peremptory testimony of the knowledge and application of the Roman Law in Dacia Traiana (see G. Popa-Lisseanu, *Tablele cerate descoperite în Transilvania. Studiu de arheologie (The wax Tablets discovered in Transylvania. Archaeological study)*, București, 1890, pp. 1-186; Vl. Hanga, *Instituțiile de drept (Institutions of law)*, in vol. *Istoria Dreptului românesc (The history of Romanian law)*, vol. I, ..., p. 108; Em. Cernea – Em. Molcuț, *Istoria statului și dreptului românesc (The history of the Romanian State and Law)*, Ed. Press Mihaela SRL, București, 2001, pp. 28-31).
- 3 See, N. V. Dură, „*Scythia Mynor*” (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV) (“*Scythia Mynor*”(Dobrogea) and its apostolic Church. The Archbishop and Metropolitan seat of Tomis (IV-XIV centuries)), Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2006, pp. 65-68.
- 4 Idem, *Organizarea Bisericii etiopiene și bazele ei canonice (Ethiopian Church organization and its canonical basis)*, Ed. IBMBOR, București, 1990, 218 p.
- 5 Regarding the perception of this Byzantine legislation in the Romanian Principalities, see C. Mititelu, *Dreptul bizantin și receptarea lui în Pravilele tipărite, în Țările Române, din secolul al XVII-lea (The Byzantine law and its reception in the Codes of Laws printed in the Romanian Principalities in the seventeenth century)*, Ed. Universitară, București, 2014; N. V. Dură, C. Mititelu, *Istoria Dreptului românesc. Contribuții și evaluări cu conținut istorico-juridico-canonice (The History of the Romanian Law. Contributions and assessments of legal, historical and canonical content)*, Ed. Universitară, București, 2014.

Regarding local law enforcement - in this case, the Dacian law and, then, the Dacian-Roman law, which was also transmitted by custom laws - we find references even in the Code of Justinian. For example, an imperial Constitution, whose text dates from 224, expressly refers to the obligation to apply local customs in provincial cities (Codex Justinianus, 8, 52 (53), 1), as were, for example those from Dacia Traiana or Pontic Dacia.

Regarding the continuity of the Roman and Dacian-Roman legal heritage in the Danubian-Pontic-Carpathian area, the historians of old Romanian law found that “the Roman-Byzantine dominion in the Lower Danube, in spite of its difficult nature – especially regarding taxation – allowed the local population to retain its old legal-institutional structure, ensuring thus the continuity of the Dacian-Roman political and legal heritage on both sides of the Danube. Moreover, in certain periods, the local population’s law (“vulgar law”) – especially the one related to community relations – served as a source of law and even as a source of inspiration for some later regulatory documents, especially in agrarian matters”.¹

Referring to the continuity of the Roman law in the northern Danube area, the old Romanian historians state that “... one can speak about it less in private law and more in public law, where the Roman dominion excelled... Several provisions that met the interests of the entire (local n.n.) population – such as a judicious distribution of justice in order to eliminate the misunderstandings between people – was kept in the acculturation process ... losing, however, its class nature (sic) and representing, as such, the will of the entire community ...”.² expressed specifically by reference to the old legal customs of the Country.

After an absence of several decades, in the late tenth century, the lands of the lower Danube and Dobrogea entered again under the dominion of the Byzantine Empire. Dobrogea was included in *Thema Paradunavon (Paristrion)*. As such, the Byzantine law (public and private) was applied in all the Pontic-Danubian space. The main Byzantine source of law for these Romanian lands was represented by the collection of laws known as “*Basilicale*”, published around 910-911.

The monumental collection of Byzantine imperial laws in 60 books - known as *Vasilicale / Basilicata* – also circulated in the intra-Carpathian area³, first in Greek and then in Slavonic. This collection of Byzantine laws - even in an abbreviated form - circulated in the northern Danube area also due to the first translations in Slavonic, primarily done by the disciples of the Slavs’ Apostles, i.e. Saints Cyril and Methodius (ninth century). Then, the translation of the Collections of Byzantine laws in Slavonic went through a second phase in the era of the

1 Vl. Hanga, *Populația autohtonă și instituțiile romano-bizantine la Dunărea de Jos (The local population and the Roman-Byzantine institutions at Lower Danube)*, in vol. *Istoria dreptului românesc (The History of the Romanian Law)*, vol. I, ..., p. 124.

2 Vl. Hanga și L. P. Marcu, *Viața politico-juridică și instituțiile autohtone în perioada năvălirii populațiilor migratoare (The legal and political life and the local institutions during the invasion of migratory populations)*, in vol. *Istoria dreptului românesc (The History of the Romanian Law)*, vol. I, ..., p. 146.

3 See L. Stan, *Vechile noastre Pravile (Our old Codes of Laws)*, in *Mitropolia Moldovei și Sucevei (The Metropolitan Church of Moldavia and Suceava)*, XXXIV (1958), nr. 9-10, pp. 745-762; Idem, *Pravila lui Alexandru cel Bun și vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei (Alexander the Good's Code of Laws and the old autocephaly of the Moldavian Metropolitan Church)*, in *Mitropolia Moldovei și Sucevei (The Metropolitan Church of Moldavia and Suceava)*, XXXVI (1960), nr. 3-4, p. 170-214.

Bulgarian Patriarch Euthymius, with the seat in Tarnovo, where there was once a Romanized local population of Thracian origin, overlapped by the Geto-Dacian-Roman one – which resulted in the Wallachian (Romanian) population – by the Slavic one and, finally, by the Bulgarian one.

The researchers in the field of Bulgarian culture, of theological and juridical-canonical nature, from Patriarch Euthymius of Turnovo's era, confirm that "... the Romanians were the only heirs of the last edition of Bulgarian literature, written in mid-Bulgarian editorial office, with the new spelling of Patriarch Euthymius, prepared by himself and by his school, for Bulgarians, at Studion monastery in Constantinople, but remained unknown to them, being completed only after the fall of Bulgaria under the Turks (1393) and acquired by Alexander the Good for the needs of the Moldavian Church, which he organized"¹. It is not excluded that, among the works acquired by Alexander the Good, there could have been at least a "Synopsis" of *Vasilicale*, which Alexander the Good (1400 - 1432), Prince of Moldavia, would have used for the organization and functioning of the legal and canonical institutions in the Country of his times.

If we are to believe the words of Dimitrie Cantemir, "Alexander, the first Despot of Moldavia, whom the inhabitants called the Good, due to his great deeds, ... also received from the emperors of Constantinople, ..., the Greek laws, which were included in Balsamon's books",² i.e. in the collections of Byzantine canonical and state laws.

The same Romanian scholar wrote that "from those books, which were too broad, they drew only what is known nowadays as the law of Moldavia".³ In other words, the ruler Alexander the Good would have owned only excerpts from *Bazilicale*, i.e. one of those Synopses circulating in the Southern Danubian area, both in Greek and Slavonic.

Dimitrie Cantemir's assertion about the presence in Moldavia of the Nomocanon laws – which, together with the custom of the Country, were, in his time, the two fundamental sources of Romanian law – is also noteworthy: "the Moldavians – Dimitrie Cantemir wrote – had two laws, a written one, based on the canons of Rome and Constantinople's emperors and on the canons of church councils; and an unwritten one, which may be called the people's custom or manner, also called, in our language, *obicei* (custom), as in Slavonic".⁴

Therefore, Dimitrie Cantemir's words reveal that, at that time, in Moldavia, "the written law" was identified with the emperors' "canons", i.e. with the Byzantine emperors' "laws", including those containing purely ecclesiastical issues, known and cataloged as "Nomocanon legislation".

This "written law" of the country, i.e. Moldavia of Alexander the Good's times, was thus composed of Roman and Byzantine legal rules and of the canons of the Eastern Orthodox Church councils.

1 I. Iufu, *Mănăstirea Moldovița – centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV-XVIII) (The Monastery of Moldavia – an important cultural center of the Romanian culture in Slavonic (XV-XVIII centuries))*, in *Mitropolia Moldovei și Sucevei (The Metropolitan Church of Moldavia and Suceava)*, XXXIX (1963), no. 7-8, p. 455.

2 D. Cantemir, *Descrierea Moldovei (The description of Moldavia)*, ed. M. Nicolescu, București, 1909, p. 184.

3 Ibidem.

4 Ibidem.

The same text reveals that “the unwritten law” was represented by Land customs, which “being unwritten, were often broken and twisted by unrighteous judges; therefore, Vasile Coci (Vasile Lupu, n.n.), who was Prince of Moldavia in the last century, employed good and knowledgeable people in the field of laws, who gathered together all the written and unwritten laws of the country, in a special book of Laws, which, to this day, represents the thread of righteousness for the Moldavian judges, in order to judge righteously”.¹

From Dimitrie Cantemir’s words, we should draw the following conclusions:

a) the legal customs of the country, being unwritten, were often transgressed or misunderstood by Land judges, whom he calls “unrighteous judges”;

b) Prince Vasile Lupu (1634 - 1653) gathered all the country’s laws, both written and unwritten, in “a special book of laws”, known as “The Romanian Teaching Book” (*Cartea românească de învățătură*) published in Iasi, in 1646;²

c) in Dimitrie Cantemir’s times, Vasile Lupu’s Code of Laws was the “Code of Laws of the Country,” which explains that its provisions enjoyed a broad and enduring reception and application;

d) for Moldavian judges, Vasile Lupu’s Code of Laws was a kind of “*norma normans*” and a guide to the right judgment in all court cases (civil, criminal etc.);³

e) in Vasile Lupu’s times, there was a School of law, with “ knowledgeable people in the field of laws”, i.e. good theoreticians and practitioners. One of them was Eustratie Logofatul, who was ordered by Vasile Lupu to bring together “all the laws of the country”. Or, this testimony also clearly confirms that Eustratie found these laws in the scriptorias of Moldavian monasteries, and did not have to import them from Southern Danube or elsewhere.

Regarding the sources of the Slavic culture, of Slavonic expression, from the Romanian Principalities, it was rightfully said that they “are nothing but creations of Byzantine origin, translated into Slavonic”.⁴ However, the Codes of Laws of the Country were also such creations of Byzantine origin, but expressed in Slavonic.

Matei Vlastares’s *Alphabetic Syntagm* enjoyed a wide circulation in the Romanian Carpathian-Danubian-Pontic area, written and published in Greek, in 1335, at Thessaloniki, and translated into Slavonic ten years later. In this Slavonic version – published in Stephen Dushan’s Serbia, in 1345 – the Nomocanon or Matei Vlastare’s Code of Laws circulated “in all countries under the Byzantine influence, i.e. Bulgaria, the Romanian Principalities, Russia, Armenia and Georgia, as manuscript copies made especially by monks”.⁵

1 D. Cantemir, *Descrierea Moldovei (The description of Moldavia)*, ed. M. Nicolescu, București, 1909, p. 184-185.

2 See, C. Mititelu, *Cartea românească de învățătură (Iasi, 1646). Izvoarele și conținutul său juridic (The Romanian Teaching Book (Iasi, 1646). Sources and legal content)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, IX (2005), no. 1, pp. 196-207.

3 Regarding the trial proceedings provided by Vasile Lupu’s Code of Laws, see C. Mititelu, *Elements of Penal Law in the Romanian Nomocanons printed in the XVII-th century*, în *Dionysiana*, nr. 1/2010, pp. 419-430.

4 Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din Mănăstirea Putna (Slavonic manuscripts from Putna Monastery)*, in *Biserica Ortodoxă Română (The Romanian Orthodox Church)*, LXXX (1962), nr. 1-2, p. 105.

5 I. N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească (Orthodox canon law. Legislation and church administration)*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1990, p.121.

This systematical Nomocanon divided into 24 chapters, ordered by the 24 letters of the Greek alphabet, where there are also Byzantine canons and state laws (on various matters of canon and ecclesiastical law), was preserved in manuscripts, in Greek, Slavonic and Slavonic-Romanian. The first Greek manuscript is dated since 1342, and the Slavonic-Romanian one is dated since 1451. As far as the Slavonic-Romanian manuscript is concerned, it should be noted that this is “the first oldest Code of Laws, known to exist in our country, written in Wallachia, in 1451, by scribe Dragomir, at the order of Prince Vladislav of Wallachia”.¹

On the Romanian territory, Matei Vlastares’s *Alphabetic Syntagm* was also used by the authors of “The Great Code of Laws” (Targoviste, 1652), as a basic source.

In 1954, a researcher in Romanian feudal law - Alexandru Grecu - wrote that “the beginnings of the written law in our country fall into the simplest forms in the second half of the sixteenth century and in the middle of this century”² and that “these beginnings are almost completely unknown: no history of our country knows and studies the Romanian texts of the Nomocanons from the sixteenth century”.³

Regarding the dates for the beginnings of the Romanian written law, it should be noted that they can be identified as early as the fifteenth century. Moreover, even the erudite professor Alexander Grecu wrote: “the first Slavic Nomocanon, written in the Romanian Principalities, dates from 1452 and was written at Targoviste by scribe Dragomir for Prince Vladislav, the ruler Wallachia... In Moldavia, in 1474, Ghervasie from Neamt copied a Nomocanon in Slavonic, for Stephen the Great. Another copy written by the scribe Damian, in Iasi, for the same Prince of Moldavia, dates from 1495”.⁴

He also noted that these manuscripts⁵ “include the Slavonic translation of Matei Vlastares’s <*Syntagm*>, not of the abbreviated form, as it appears in the Serbian texts from the fourteenth century... The complete form – Alexandru Grecu specified – also includes other than the purely religious matters, for example the one in 1474: <About the freedom of slaves and the way it is regulated>”.⁶

Finally, the same researcher in the field of old Romanian law reminded that the copies of the *Alphabetical Syntagm*, which appeared in Moldavia, also “reproduced that brief glossary of institutions in Latin, with their Slavonic equivalent, in order to clarify certain passages in the <*Syntagm*>. Examples: *pretor* = *voievoda*, *magistrate* = *vlastele*, *ilustrie* = *protospatar*”.⁷

Regarding the allegations that the beginnings of the written Romanian Law were “almost completely unknown”, and that no “history of our country” knows and studies the

1 I. N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească (Orthodox canon law. Legislation and church administration)*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1990, p.123.

2 Al. Grecu, *Începuturile dreptului scris în limba română (The beginnings of the written law in Romanian)*, in Studii. Revistă de istorie și filozofie (Studies. Journal of History and Philosophy), no. 4, 1954, p. 226.

3 Ibidem, p. 215.

4 Ibidem, p. 216.

5 See mss. no. 131 from the Romanian Academy Library.

6 Al. Grecu, op.cit., p. 216.

7 Ibidem.

Romanian texts of the Nomocanons from the sixteenth century, the author was mostly right. However, it is even more serious that, up to this day, no history of our country – be it old Romanian literature, Romanian Law, Church etc. – has studied the Romanian texts of the Nomocanons, either from the sixteenth or seventeenth centuries. On the other hand, the study of these texts would bring a significant contribution not only to the history of Romanian legal and canonical institutions, but also to the Romanian society of that time¹, with all its manifestations (spiritual-religious, literary, legal etc.). Moreover, the History of Romanian medieval literature and culture remain incomplete in many respects if they omit the study of the text of these Nomocanons, which are part of the Romanian cultural heritage, of Greek, Latin, Slavic and Romanian expression.

There are two formal sources of Romanian feudal law: custom, i.e. the customary law, and the written law (*jus positivum*).

In Slavonic documents, this unwritten law is called “*zakon ziemski*”, which would be correctly translated by “the law belonging to the country” (in Romanian, “*legea care aparține țării*”), i.e. “the Law of the Country” (“*Legea țării*”), and not by the phrase “the custom of the land” (“*obiceiul pământului*”), or, simply, by the customary law. Moreover, as Professor Alexandru Grecu noted, “only by a mistranslation of the ancient grammars in the seventeenth and eighteenth century, *zakon ziemski* was translated as the custom of the land”.² As such, the “Law of the Country” should not be identified with “the custom of the land” or “the custom of the Country” (“*obiceiul Țării*”) - as wrongly understood by some historians of old Romanian law³ - but with “*Jus valachicum*”, i.e. the Romanian medieval law, whose constituents were “*jus positivum*” - expressed by the Country’s legislation (canonical, state and Nomocanon)⁴ - and “*jus consuetudinarius*”, i.e. customary law.

In the same Slavonic documents, this “Law of the country” is also called “*starîi zakon*” (old law). In the documents written in Romanian, the Slavonic word “*zakon*” is translated by “*lege*”, “*leage*” (“law”), but not in the “sense of written law”⁵. However, later, during full-blown feudalism, the distinction between custom (*zakon*) and law (written law) is clearly evident. For example, a document signed by Prince Vasile Lupu (1634-1653) expressly referred to both “*Leage*” (“law”) and “*Pravila*” (“Code of Laws”), i.e. the customary law and the written (positive) law, the latter gaining prominence over the former, in his times.

1 See C. Mititelu, *Drepturile și îndatoririle stărilor sociale medievale, românești, în lumina Pravilelor tipărite din secolul al XVII-lea (The rights and duties of Romanian medieval social classes in the light of the Codes of Laws printed in the seventeenth century)*, in *Dionysiana*, no. 1/2007, pp. 323-333.

2 Al. Grecu, op.cit., p. 227.

3 See N. V. Dură, „*Lex terrae*” în percepția unor juriști și istorici ai vechiului Drept românesc. *Evaluări și precizări (“Lex terrae” from the perspective of certain lawyers and historians of old Romanian law. Reviews and clarifications)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, Year XIV, No. 1 / 2010, pp. 18-42.

4 Idem, *The Byzantine Nomocanons, fundamental sources of old Romanian Law*, in vol. International Conference, “Exploration, Education and Progress in the third Millennium”, Proceedings vol. I, no. 3, Galați University Press, Galați, 2011, p. 25-48.

5 Vl. Hanga, *Categorii de izvoare (Categorii de izvoare)*, in vol. *Istoria dreptului românesc (The history of Romanian law)*, vol. I, Ed. Academiei RSR, București, 1980, p. 202.

For Vasile Lupu, “*lege*” (“law”) was therefore identical with “*obiceiul Țării*” (“the custom of the country”), i.e. with the customary law, and “*Pravila*” (“Code of Laws”), with “*Legea împărătească*” (“Imperial Law”), which became, in his country, “*Lege domnească*” (“Royal law”), which stated the primacy of the written law over the customary law that had dominated “the law spring system for centuries”.¹

The subordination of the custom to the written law also brought about “its subordination to the one” that “already appears in presumably interpolated texts, attributed to Salvius Iulianus (*Digeste*, I, 3) and to other classical jurists; it was resumed in *Basilicale* (II, 1) and then, with some nuances in favor of tradition, by the Church and its Nomocanons (Vlastares, Malaxos, James of Ioannina). All these texts – an historian of legal institutions specified, i.e. Valentin Georgescu, – had a wide circulation in the Romanian Principalities, where, therefore, the two conceptions about custom had coexisted”.²

Some Romanian law historians noted that, in Romanian feudal times, the term “*Drept*” (“law”) means “less the unwritten law, the customary law, but the equity, i.e. the feudal morality of the time”.³ Moreover, in feudal Romanian times, the relationship between Law and Morality⁴ was a reality because the Romanian law of the time had always been based on the principles of the Christian morality law. It is also true that the Romanian legislator of this era had knowledge of the Roman jurisprudence, which distinguished between justice and equity, and which preferred fairness, as peremptorily confirmed by the Codes of Laws of the seventeenth century. It is no wonder that, for the Romanians of the seventeenth century, the notion “*Lege a Țării*” (“Law of the Country”) contained both “*zakon*” (customary law) and “*pravo*”, i.e. “*jus*” (written law).

We should also mention that, in the Middle Ages, the Romanians transformed certain regulations from the Codes of Laws in “*obicei și Legea țării*” (“Custom and Law of the country”), which explains that “many court decisions invoke, at the same time, the custom and the Code of Laws as the basis of common law”.⁵ Moreover, even the reforms of Constantine Mavrocordat⁶ (eighteenth century) invoked the “*duplex jus*”, i.e. the customary law and the Code of Laws, as Dimitrie Cantemir (1673-1723) had done before. In the latter’s perspective, “the custom and

1 N. Popa, *Pravila de la Govora în sistemul dreptului feudal românesc (The Code of Laws from Govora in the Romanian feudal law system)*, in *Pravila Bisericească de la Govora (The Ecclesiastical Code of Laws from Govora)*, ed. Gh. Petre-Govora, Ed. Tribuna, Rm. Vâlcea, 2004, p. 9.

2 Vl. Al. Georgescu, *Trăsăturile stilistice la dreptului feudal românesc (The stylistic features of Romanian feudal law)*, in vol. *Istoria dreptului românesc (The history of Romanian law)...*, vol. I, p. 225.

3 Ibidem.

4 See, N. V. Dură, *Law and Morals. Prolegomena (I)*, in *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, nr. 2/2011, pp. 158-173; *Idem, Law and Morals. Prolegomena (II)*, in *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, no. 3/2011, pp. 72-84.

5 Vl. Al. Georgescu, *Trăsăturile stilistice ... (The stylistic features...)*, in vol. *Istoria dreptului românesc... (The history of Romanian law...)*, vol. I, p. 224.

6 Regarding these reforms, see C. Mititelu, *Reforma judiciară, din Țările Române, în epoca fanariotă. Contribuții juridice (The judicial reform in the Romanian Principalities, during the Phanariot era. Legal Contributions)*, in *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology)*, VII (2003), no. 1, pp. 230-237.

the Byzantine law, which were intercepted with their different historical individuality, formed a *duplex jus*, a double system of Moldavian law, and not the two formal sources of a historically and technically single legal system”.¹

Under the direct impact of Roman, Roman-Byzantine and especially Byzantine law, the local population of the Carpathian-Danubian-Pontic area managed to create and to assert an individualized legal and institutional system, which grants it a special feature, but also the legitimacy of its affiliation to the European legal heritage of the first millennium.² Of course, the *sui generis* nature of the Romanian feudal Law is primarily expressed by the customary law, which was applied “not by the coercive force of the state, but of the community as a whole, becoming, thus, customary legal norms, from written rules of law”.³

In the Chronicles of the Countries and in the Codes of Laws printed in Romanian, the customary legal norms are usually expressed as “*drept obișnuielnic*” (“customary law”), which refers to the unwritten law and which also contains rules imposed by their long observation, i.e. by “*inveterata consuetudo*”, but also to the positive law, created by the courts’ jurisprudence, i.e. by “*auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum*”, that were expressly stated by Justinian’s *Digest* (I, 3. 38), *recte* by the opinion of the high court authority considered as a binding rule. Therefore, it should be stated and noted that “*obiceiurile*” (“customs”) that did not contain legal rules could not take the form of “*drept obișnuielnic*” (“customary law”),⁴ which sometimes took preeminence to Byzantine Laws, which circulated in the Romanian Principalities chiefly as Nomocanons (Codes of Laws).

Vasile Lupu’s Code of Laws expressly provides that “*Pravilele ceale împărătești*” (the “imperial Codes of Laws”) have the same power as “*obiceele locului*” (“the customs of the Land”) (gl. 58, zac. 2, CR), i.e. the Law of the Country (“*Legea Țării*”). However, the provisions of these imperial Codes of Laws are always reported and assessed in terms of the rules under the Law of the Country, which is not only an amount of customs, no matter how old and constantly observed and applied they were; it also includes both the old domestic law, whose ancestry goes from the Dacian law to *Jus Valachicum*, and the positive Roman, Dacian-Roman and Romanian Law, hence its preeminence to the Byzantine law.

Some Romanian Law historians also noted that this Byzantine legislation formed, together with the common law a “*duplex jus*” and a “dual system of law”. Moreover, “from the fourteenth century” up to “the middle of the nineteenth century”, the Romanian Principalities, although “with a vigorous customary trend”, have also known “a strong and wide customary reception of the Byzantine law, often within the constraints of official documents

1 VI. Al. Georgescu, *Trăsăturile stilistice ... (The stylistic features...)*, in vol. *Istoria dreptului românesc ... (The history of Romanian law...)*, vol. I, p. 226.

2 See N. V. Dură, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique, du I^{er} millénaire*, Ed. Ametist 92, București, 1999.

3 VI. Hanga and L. P. Marcu, *Viața politico-juridică și instituțiile autohtone în perioada năvălirii populațiilor migratoare (The legal and political life of local institutions during the invasion of migratory populations)*, in vol. *Istoria dreptului românesc (The history of Romanian law)*, vol. I, ..., p. 146.

4 Vasile Chirvaiu, *Instituțiuni de drept bisericesc (Institutions of Church law)*, Ed. Chiriașii tipografiei românești, Oradea, 1932, p. 7.

and numerous court decisions which applied it, or as a natural law of the place, or as an imperial and ecclesiastical law whose principle validity did not raise any issue, if the custom did not exclude the application of a certain Byzantine rule of law. This exclusion, in fact, could be – Valentin Georgescu remarks – later modified by a contrary custom or by an order of royal law”.¹ Moreover, “until 1777-1780, the structure of the perceived law (i.e. coded, from the Codes of Laws), remains predominantly of Nomocanon nature ... If the Moldavian Code of Laws of 1646 is a secular one, especially of criminal law, the Wallachian one (1652) is an expanded Nomocanon (which includes the entire Moldavian Code of Laws) examined by the royal council, not confirmed by the prince, but strengthened only by the metropolitan. In Moldavia, in 1632, the Code of Laws chosen is also a Nomocanon (Malaxos). In 1754, James I Putneanul from Iași ordered the translation of James of Ioannina’s Nomocanon (1645), i.e. the “Crutch” or the “Bishops’ Rod” (*Vaktêria*) ... The legislative power of the autocratic rule did not prevent – the same Romanian Law historian concluded – the existence of the canonical and civil-canonical legislative powers of the Church, as “*prăvilioare*” (small codes of laws) or “religious teachings”...² However, this legislative power of the Church was exercised by the hierarchs of the Church,³ as confirmed by the “*Prăvilioare*” written by the enlightened hierarchs of the Romanian Principalities.

In the Romanian Principalities, along with the legislative power of the autocratic rule, there was also, indeed, the legislative power of the Church, which, by its legislative bodies (councils and hierarchies) established canonical regulations for both the organization and functioning of its administrative-territorial units (parishes, monasteries, episcopacies and metropolitan churches) and for the pastoral and canonical guidance⁴ of its members. These canonical and pastoral regulations and guidance, established by the Country’s hierarchs, were entitled *Prăvilioare*, i.e. smaller Codes of Laws. However, one of these *Prăvilioare* was drawn up by Bishop Iacob Putneanul⁵ himself (1719-1778), who also ordered the translation of James

1 VI. Al. Georgescu, *Trăsăturile stilistice ... (The stylistic features...)*, in vol. Istoria dreptului românesc... (The history of Romanian law...), vol. I, p.226.

2 Ibidem, p.229.

3 About this legislative power and the hierarchy of judicial power, see C. Mititelu, *Mitropoliții Țărilor Române și competența lor judecătorească (The Metropolitans of the Romanian Principalities and their judicial competence)*, in Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology), X (2006), no. 1, pp. 191-197; Idem, *Justiția ecleziastică după Pravilele tipărite, în limba română, din secolul al XVII-lea (The ecclesiastical justice according to the Codes of Laws printed in Romanian, in the seventeenth century)*, in Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Journal of Theology), VIII (2004), no. 1, pp. 203-218.

4 See, N. V. Dură, *Activitatea canonică a mitropolitului Veniamin Costache (The canonical activity of Metropolitan Veniamin Costache)*, in Mitropolia Moldovei și Sucevei (The Metropolitan Church of Moldavia and Suceava), XLVII (1971), nr. 7-8, p. 471-493; XLVIII (1972), no. 1-2, pp. 49-76.

5 Idem, *Activitatea canonică a mitropolitului Iacob Putneanul (1719-1778) (The canonical activity of the Metropolitan Iacob Putneanul (1719-1778))*, in Glasul Bisericii (The voice of the Church), XXXIX (1980), no. 10-12, pp. 812-829; Idem, *Preocupări canonice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române, de-a lungul secolelor XVII-XIX, în lumina „Pravilelor” mici (Pravilioarelor) (Canonical concerns of the Romanian Orthodox Church hierarchs, along the XVII-XIX centuries, in the light of the small “Codes of Laws” (Pravilioare))*, in Biserica Ortodoxă Română (The Romanian Orthodox Church), CII (1984), no. 3-4, pp. 217-232.

of Ioannina's Nomocanon, which clearly proves that, usually, the Country's hierarchs had good knowledge of the Byzantine Nomocanon law. This is also confirmed by the preface to the Great Code of Laws, signed by Bishop Stefan of Targoviste, who states that, in his time, the Byzantine law – which was disseminated in the Danubian-Pontic-Carpathian space since Emperor Justinian's era – was applied both by at the Princes' courts and at the Metropolitan Churches in the Romanian Principalities.

კატალინა მიტიტელუ

ბიზანტიური სამართალი და მისი ხელშეწყობა ხაბინჯი სამთავროებში

ჯერ კიდევ იუსტინიანეს ეპოქაში (527-565 წწ.) ბიზანტიის გავლენის ქვეშ მყოფ დღევანდელი რუმინეთის ტერიტორიებზე – დუნაის, კარპატებისა და შავი ზღვის რეგიონებში – საეკლესიო სამართალი იყო ცნობილი, მიღებული და ფართოდ გამოყენებული. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ბიზანტიური საეკლესიო სამართლის გავრცელება ბერძნულ ენაზე რუმინულ დუნაისპირეთში, ანუ იქ, სადაც ბერძნული ქალაქი პოლიზები მდებარეობდა, უეჭველი ფაქტია. მოძიებული და შედარებითი ანალიზია ჩატარებული ლათინურ და ვლახურ ენებზე არსებულ ტექსტებზე. გამოტანილია დასკვნა, რომ ბიზანტიური კანონმდებლობის მიღება საეკლესიო სამართლის საფუძველზე განხორციელდა. ეს უკანასკნელი არსებობდა და ცირკულირებდა შერეული კონტექსტის მქონე კანონთა კრებულებში, რომლებითაც რეგულირდებოდა სახელმწიფო და საეკლესიო კანონმდებლობა. ისინი მეთოთხმეტე-მეთხუთმეტე საუკუნეებიდან არის ცნობილი კანონთა კოდექსის ან ნომოკანონის სახელით. მათი დამკვიდრების პროცესი დაგვირგვინდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში კოდექსის რუმინულ ენაზე დაბეჭდილი სახით გამოცემით.

MAMUKA BICHASHVILI

Schelling on Symbolic Language

Up to now, Schelling was known in Georgia as a forerunner of Hegel and just a “time-moment” in the development of 19th century German Philosophy. Under the influence of orthodox Marxism, which qualified himself as a successor of Hegel, Georgian authors, according to this very qualification, were dividing Schelling’s philosophy into two parts: The so called “successful period”, meaning writings by young Schelling that made kind of bridge between philosophies of Fichte and Hegel. This period includes Schelling’s transcendental philosophy, his analysis of the phenomenon of freedom and essays in Naturphilosophy.

As for the second – according to the same qualification – the “failed” period, it includes his philosophy of mythology and religion. Following Engels, many Georgian philosophers qualified Schelling’s ideas of later time as visions of an old man fallen into mysticism. To them Schelling as an original thinker, stopped dead after his times of youth, when he contributed much to the development of German philosophy linking Fichte to Hegel and through that making ground for Marxism.

No doubt, many philosophers may easily become backbenchers, if we take for criterion the level of their contribution of Marxism. Concerning Schelling’s philosophy, we’d rather take definitely other way of criticism.

But we mentioned this widespread misinterpretation not for critical reevaluation. No need even to say that the interpretation is a priori false because of its Marxist view. The only thesis we need to take as a starting-point for our article in contrast to that interpretation is that Schelling’s philosophy of mythology and religion is no less important for us today, than some of his early writings. In particular, it is true for Schelling’s philosophy of mythology, because of ever-growing interest among the scholars of different profile concerning the problems of mythology.

One rather important question, which arises for those who study mythology, deals with the problem of adequate understanding the mythical stories. As a rule, these stories speak not just of the things long past, but tell them in a fantastic and incredible manner. Consequently, any contemporary reader, who wants to grasp the core of myths from the point of (to put it in Husserlian term) “Naturliche Einstellung” or common sense, inevitably comes into collision

with the problem of adaptation with that very essence of myths. A layman, who is going to study mythology on the sterile ground and therefore is free from the influence of rather controversial theories, finds himself in somehow better position, but from other point of view no mind is a "Tabula Rasa", that is something like sterile intellect. Actually the problem with myth-reading arise not during the process of imprinting on a "Tabula Rasa", but because of controversies between ordinary man's common sense and the myth-making process. Fantasy status the mythological topics are labeled by, is the result of their non-suitability with whole system of beliefs and percepts of an ordinary human being. Thus we face the problem of understanding mythology.

Confrontation between common sense and mythological perceptions can be modified into incredibility by way of astonishment. In such a case, we'd find a starting point (as according to an Aristotelian tradition the starting point for philosophy is astonishment) that gives the best impulse for philosophizing. Thus it might push the philosophy of mythology as well. Strategy of our analysis can be conducted by following questions, expressing astonishment stance, e.g.: "How such thing has been created"? "How to understand it"? "What's the meaning of it"?

Schelling was well aware of the problematic character of the starting point for mythological studies. Three questions mentioned above indeed are the ones he put in his introductory lectures on philosophy of mythology.¹ Here Schelling offers philosophical analysis of mythology and started doing that with phenomena of astonishment and question-putting. To his belief, the three above-mentioned questions, put together analytically, make a basic, essential one for the meaning of myths. It does not mean, of course, that any blow-up for these questions is impossible. On the contrary, Schelling's strategy of further investigation lies through the way of analyzing those very questions. If we follow him, we can not only define the areas of our inquiry, but also get further in understanding the essence of the myths.

Meanings of Myths. A Shift to Linguistic Analysis

In his philosophy of Mythology Schelling often defines myths as "History of Gods". No doubt, that for a layman it is not so easy to grasp all the sense of such history, or understand controversies and undercurrents of relations among Gods and deities; in the process of reading myths we face the problem of grasping the discourse of the plot and the verbalized meaning of definite ideas. Schelling knew all that only too well. That is why we often find in his later writings analysis of the terms like "meaning", "sense", "understanding" and such. Thus, Schelling's general methodological disposition of philosophy of mythology shows a close connection that of hermeneutic traditions. Consequently, according to that very traditions, problem of Understanding (in the case given, understanding myths) becomes decisive for Schelling.

Although Schelling calls them the "History of Gods", he does not forget, that actually myths have been created in a pre-historical era, the fact providing the lead to realize why it is so difficult to understand what mythic stories are really telling us. There is immeasurable

1 Г.В.Ф.Шеллинг, Сочинения в двух томах. Изд. «Мысль», т.2, 1989.с. 166.

distance from the period when the myths were created, and taking the linguistic approaches to myths, it comes out that our possibility to understand them depends broadly on our ability to reconstruct their primordial linguistic meanings, sense and functions. So as Schelling suggests, not only their fantastic character complicates our understanding of myths, but also because of a long time distance from the days of their creation. Actually, we have lost old meanings of myths and according to Schelling, our ability to understand them today depends on possibility to reconstruct their primordial meanings.¹ And now, where we come to?

Schelling gives concrete recommendations. He does not differentiate, as later philosophers do, Explanation from Understanding and thoughts that we can explain primordial meanings of mythical stories or, in other words, can understand them right, if we reconstruct real conditions which contribute to their creation. Such explanation includes description of the whole mythological pre-historic epoch, mode of being and the ways of thought of the people who created myths.

Following Schelling, we are now facing genuine hermeneutic circle. Surely, according to Schelling, the only way to get direct approach to the pre-historic times lies in understanding of primordial meanings of myths and on the contrary, we grasp primordial meanings if and only if we succeed in reconstruction this pre-historic epoch.

The circle, outside of which we stand, was not hidden from Schelling and we have to follow him further if we want to obtain means for re-opening this closed circle. Myths, first of all, are linguistic entities. We do not see Gods themselves, but we hear/read about them by means of language. Language helps us to search source for the contents of such basic categories as “meaning” or “understanding” and keep analysis on linguistic level. In such a case, our problem will transform into problem of understanding the language of myths. Consequently, for reconstructing some myth-making conditions in pre-historic times, we need to find out the linguistic means providing openness of mythological language, in order to make its linguistic elements transparent and though that show the way for passing through that closed circle.

Of course, we do not presume that the problem of understanding is only, or mostly, the linguistic one. But for our purpose, we have to reduce the amount of problems to linguistic level and make questions concerning Schelling’s philosophy of mythology absolute clear: “Does Schelling give any description of linguistic means that would provide an average reader with right understanding of myths”? “Does instruments of Schelling’s philosophy of language open up reality of being in mythology”? “What kind of signs are used in Schelling’s philosophy for these purposes”? “How far they can penetrate into any such mythological system”?

Let us start with the idea, as Schelling suggests, that language of mythology at the same time is the language of poetry. Before we come to consider mythopoetical language, let us discuss what Schelling says on common basis for the art of Poetry, Mythology and Philosophy.

1 Г.В.Ф.Шеллинг, Сочинения в двух томах. Изд. «Мысль», т.2, 1989.с.168-169 .

Schelling On Common Basis of Art, Mythology and Philosophy

In his lectures on philosophy of art, Schelling says that the main aim of art is the revealing of the hidden. Though he speaks not on every art, but only that is in touch with expressing Eternal matters. According to Schelling, Eternity, is its abstract dimension, is the Absolute.¹ To start with the statement, the same Absolute is also the subject of philosophy, and we can say that both philosophy and Art study the same thing, but deal with it differently. Art is interested in beauty, while philosophy is in search of truth; and Truth in its last instance is always connected with absolute Beauty. So, Art edges philosophy as far as it express the eternal world of Absolute.

Except philosophy and art, there is one more sphere of human activity, which touches the same subject – that is mythology. Mythology merges Art, especially the art of poetry as much as it gives to the mythical world of Gods its poetic existence, resonating through language.

According to Schelling, mythology and Art get together by the very idea of Art. Just through this idea the Absolute shows itself through the concrete art samples. The question, how is it possible for Absolute to get realized this way, comes clear from Schelling's analysis of the idea of mythical Gods. In his philosophy of Art he shows development of that idea and explains how it becomes objective existence and constitutes independent mythical and the same time, poetical world.²

Schelling's analysis of poetical images defines Divine world in terms of "General" and "Concrete". Their unity manifests Divine images in *General* as well as Gods themselves *concretely*. Every poetical idea, taken in itself, is leveling with concretely considered mythical God. The art of poetry, thanks to such characterization, operates the way that each concrete poetical image in itself fully expresses the whole phenomenon of Divine entity.

In the theory of constructions, elaborated by Schelling in his philosophy of Art, he gives detailed explanation of how is it possible to shape general and absolute idea of Beauty into any concrete beautiful objects. Here is no place to speak of Schelling's investigation of such conceptual instruments as "idea", "preliminary forms", "potentiality" and so on. Although, apart from the fact that we go with the language of myths, we have to say few words on rather important term for Schelling's philosophy of Art: that is "Fantasia". Indeed it is just Fantasia that plays decisive role in process of constructing Divine images of art. Schelling identifies phenomenon of Fantasia with "intellectual contemplation". As far as poetic images of those mythical Gods constitute their specific world, they give independent being for the object of Fantasia through their poetic existence. In other words, this means that activity of Fantasia is absolutely sufficient to work out poetic images of mythical Gods and after the job is finished, human imagination has no need to add any higher level of reality to any such form. To explain how such technology could be really carried on, we have to analyze Schelling's theory of Symbolic Language.

1 Г.В.Ф.Шеллинг, Философия искусства. Изд. «Мысль», 1966; с. 48

2 ibid, 114.

On Defining the Essence of Mythic Language: Symbol as an Unity of Language and Being

What specific quality symbols of mythic language have, according to Schelling, will come clear if we compare notions of Symbol and Sign in his writings. Many scholars insist that specific quality of Sign lies in its conventional character, and that relation between the sign and the object denoted by it is accidental. For example, the word "Man" does not carry the resemblance of a real man. The lack of likeness between them makes their relationship fully accidental. In other cases denotation of things has more natural character as between that of symptom and illness; but at any rate of correspondence, the existence of object to be denoted stands outside of denoting sign and it is main quality of the latter.

By Schelling's interpretation, symbol works in utterly different way than the sign. In the poetic symbols of myths, as Schelling considered the Greek Gods of mythology, that very standard relation of correspondence does not work at all. Greek Gods: Zeus, Apollo or Pan, no matter are they expressed in poetry or sculptured, have no otherwise denoted object but of symbol. Symbolic character of mythopoetical Gods appears not in their denoting function, but by that very extraordinary fact, that the symbolic images themselves are Gods. This case is similar with the function of ideas in philosophy: idea in philosophy as well as symbol in mythopoetic language is what it is and nothing else.

Schelling analyses phenomenon of symbol in the context of general/concrete object relations and to him, specific character of mythic symbols, that are kind of symbiosis of philosophical ideas and images of poetry, appears just in such context. Mythopoetic symbols are forms of expressing similarity between General and Concrete. We can define them as the synthesis of the Scheme and Allegory. Scheme always reflects the concrete by means of general. Allegory, on the contrary, expresses the General by means of Concrete. Taking into account these both cases, we can define Symbol as full identification of General and Concrete.¹

We can interpret every mythological story-telling process as a case of symbolism at work, as just through symbolic images mythic language a priori becomes an art of reflection. As a matter of fact, absolute poetic reflection, as Schelling understands it, is based on identity between general and concrete. In the language of genuine art the General coincides with concrete and vice versa. This demand is fully accomplished in mythopoetic stories by means of poetic symbols, where every image is what it is and just thanks to this character, a Symbol may be taken as an existence of very expressed object.

The peculiar quality of symbol, distinguishing it from sign, consists of absolute identification of meaning and existence of a symbol. The symbol ceases working if we give it the function of the denoting sign. The symbol has no need of relation of correspondence to its object, as well as it needs no convention to refer to the same object. Meaning and existence always coincides in symbol: from meaning it flashes out the being and otherwise, every symbol's being is ever meaningful.²

1 Г.В.Ф.Шеллинг, *Философия искусства*. Изд. «Мысль», 1966; с.106-107.

2 *ibid*, 106

From this characterization of symbol, offered by Schelling, we can understand why and how the mythopoetic images are taking the reality status. Expressed in symbols, mythical world – that is the world of Gods – presented the sole ground for true Art. Images of such Art contained no less reality, than any natural phenomenon. The Art that Schelling talks about in the context of mythology, is first of all the Art of poetry closely connected with mythic images and which, at the same time, makes ground for all other forms of Art.

Schelling's understanding of the notion of symbol fully agrees with that of German Romantic tradition. Schelling, much the same way as Morriz, Herder, Meier, Kreuzer and others, thought the main quality of symbol lay in absolute identity of its meaning and being. According to this doctrine, it is not Art only, that speaks by the language of symbols, but the whole Universe as well, which in itself is the highest manifestation of Divine Art. Kreuzer, Novalis and others – quite in line of German tradition of Romanticism – often discussed upon “the Code of Nature Language” or on “Grammar of the Language of Nature”. From this broad interpretation of symbolic language, we can get some important conclusions concerning Schelling's philosophy of mythology. Although before this, lets make clear exactly in what sense can we speak of Nature or of Universe of Language.

Schelling points out that language is a direct expression of human mental abilities turned into sounds and signs and as such, the language itself is the sample of art. On another hand, speech is something natural and not artificial process. Unifying the Art-kind and Nature-kind qualities of language, Schelling comes out with following qualification: language is the natural creation of Art (“ein natürliches Kunstwerk”) – like every object we find in nature.

The profound function of language is understandable only in its relation with the Absolute. The Absolute in its essence is eternal process, which actually appears as cognition. We can consider this cognition from two different points: from one of it the Absolute is a mere idea, endless manifestation of itself. From another point, this Absolute Idea must be objectivated, shifted into something quite different. If Absolute in its essence is something ideal, than “something different” must be real, or better to say, material. In the case of manifestation of the Absolute in such a way, i.e. when the Absolute Idea is enwrapped in something material and is understandable through its material wrapping, we have to deal with linguistic appearance of Absolute or, saying it otherwise, with the mythopoetic language.

In the given abstract characterization of symbolic language, we were following Schelling (though, perhaps, a bit oversimplifying his ideas). And now here we come to discussing the idea of qualifying God's first revelation as “Logos” or “Divine world”. The living Word of God, when it is objectivated and as such becomes verbalized, still maintains all its ideal and real qualities. From this point of view it links with primordial language we have discussed above.

The Problem: Monotheistic/Politheistic Basis of Human History

Summarizing all said above, we can state two main conclusions, which may come useful for grasping some dark time-period of Human History, lost in deep past, or, rather, in Eternity. In his “Introduction into Philosophy of Mythology” Schelling insists on considering mythical stories in the context of some real-historical point of view. He noted that even if we admit that

myths are just result of human imagination only, they must have had a real reason for choosing just given and not other possible plot for story telling. The first considerable conclusion that we can state from the summary of above discussed material deals with just this basic reason for mythology. The key for grasping this reason, as we've seen, lies in the code of symbolic language. According to Schelling, if any interpreter of mythic stories wants to get on the right way for the reading of myths, he has to take direct position toward the myths and "hear" in mythological symbols "voice of Being".

What is really difficult for the layman now, should have been very easy for the people living in mythic epoch. Our second conclusion deals just with this phenomenon. It refers not to the contemporary interpreters of myths who need some special training to elaborate right understanding of mythic stories, but to those for whom mythopoetic language seemed to have been something like an ordinary one. A man who lived in pre-historic times (if we take into account the nature of his language) had to be much closer to fundamental stratum of the Universe, e.g. the Truth. Surely, the decisive character of the mythic language is the sameness of meaning and being, thus far more suitable for such purpose, than any of our sign-object relationship based modern language. We might have hoped that Schelling himself would agree with the point that: (a) the true, most fundamental stratum of Universe are saved in mythic language and (b) that the older is epoch, the more ancient times we deal with, the closer we come with Truth. But these conclusions are not so simple.

Schelling, who in some respect may have agreed with our first thesis, would surely deny the second. Nevertheless, as we tried to speak of, there is close connection between these two. Possibly, Schelling's position at this point faces certain confusion, that we can characterize as follows: there is definite inconsistency between Schelling's theory of symbolic language and his description of the epoch the same language was in use. In other words, Schelling's system falls into problems between essential and functional qualifications of the mythic language of symbols.

Reviewing the functional side of the mythic language, we'll find out that the "mission" it was supposed to carry through – "the Home of Truth" – turns out to be rather misleading in real usage. We may go further and say that Schelling's earlier written philosophy of Art (the one that contains essential characterization of symbolic language), does not satisfy requirements of those later discourse of his philosophy, where he gives description of functional side of the mythic language. To maintain the presumption, first we'll try to show that the above mentioned inconsistency does really exist. Then we'll try to explain its cause. Somehow, we've already done something to this direction. Namely, we gave essential characterization of mythic language that gives the answer to one basic question: "What the language of this archaic era is"? Let's discuss the functional characteristics of that very language.

On Functional Characteristics of Mythic Language

If we just re-read carefully Schelling's "Introduction into philosophy of Mythology", we'll see that mythic language, as well as people using the language, were not the most archaic population of the Earth. Mythology, if we define this term in connection with Politheism, has been created far later than any existing actual religious experience of the mankind.

Following Schelling's descriptions, we can point to three main qualities of the first, pre-mythological experience of the mankind: that is Monotheism, Eternity and Silence.

The first religious experience was not mere primitive belief, like that of animism, that step by step developed into believes of many Gods, i.e. polytheism and then in monotheism. In controversy of such evolutionist doctrine, which considers development of religion from its simple forms to complex, Schelling suggests that in the beginning Man faced the One and True God. So, according to him, the oldest religious experience of mankind was monotheistic.

The second quality of the archaic man's belief associates to eternity. According to Schelling, archaic population of the Earth had eternal mode of being, that is – they had no feeling of time, could not perceive the duration of it. To put it simpler, let us note that the term "Eternity" has at least two different meanings: first, when something considered as existed absolutely outside of spatio-temporal dimensions. So, for example, the Being of Absolute Entity is understood just in this way – God creates not only world, but space and time too. The second meaning of "Eternity" does not suggest that subject has to be outside of space and time – it does exist, but exist without duration. Such understanding of Eternity suggests that time has no different momentum. There was nothing "before"; there will be nothing "after". There are no differences, no moments, and no duration. All is equal. And when Schelling writes that archaic man lived in eternity, he has in mind just this second meaning of term.¹

Such notion of "Eternity" gives to Schelling good chance to find out very effective starting point for the History. Archaic man lived in zero point of time and the real History began when mankind came to move; and that all start in Babylon – pre-historic mankind was deprived not only of the feeling of duration, but also its national or, to be more precise, its ethnical differentiation. Such mankind really was something homogenous. The ethnolinguistic differentiation started to work just after the Babel-Tower. Babylon in Schelling's theory has no geographical meaning. It is a symbol of starting human history, linguistic differentiation and creation of mythology and the mythic language. In Babylon the sleeping mankind woke up and came to move.

For Schelling the ancient story of the Babel at Babylon does not mean the mix of already existed languages, although, Scelling actively uses term "glosolalia" in his description of the Babel themes, no doubt suggesting the idea of previously existing different languages. Actually, the "mixing of languages" for Schelling means creation of different means of speech under religious ecstasy. At Babylon mankind began to move, started intellectual activity and consciously elaborate polytheistic religious beliefs. The old mythical Gods were sounded or expressed in language. This language, of course, was the mythical language and according to what, as we've said above, it had to have some most adequate means for grasping the Divine World. But it is not so. As far as mythic language was coordinated by that very belief in many Gods, it became misleading. Schelling thought that mythic language misinterpreted Divine Entity for many God's World. Thus polytheism emerged.²

After these explanations, we have to conclude that archaic, pre-mythological religious experience of human being was far more correct than mythological. Because of monotheistic

1 Г.В.Ф.Шеллинг, Сочинения в двух томах. Изд. «Мысль», т.2, 1989; с.313.

2 *ibid*, 248.

nature of his beliefs, archaic man was closer to genuine Divine Entity and directly contemplated his God. It was Divine Greatness that caused speechlessness of pre-historic mankind.

Third quality of pre-historic religious experience, as we know, is Silence and we can understand now what it was based upon. Schelling characterizes inhabitation of pre-historic people as “dark workshop”. Full silence was its main property and revelation of Greatness of Divine Entity caused the silence of pre-historic mankind. The archaic man, so to say, saw switched off under the religious ecstatic. If we measure degree of Divine Revelation by its influence on human being, we can say that never after that God has ever appeared to human mind in such a fashion. So, speechlessness was an effect and not a cause determining all modes of life for the archaic man.

Silence stance of the archaic people, however, does not mean that they had no language. Speechlessness has nothing in common with the lack of language. People kept silence only under religious ecstasy. Schelling definitely points out that pre-historic people had language, but he says nothing more on specific qualities on those unused means of speech. Besides, when we reread the passages, where Schelling analyses the meaning of “gojim”, we find out that archaic language had to be the Jewish one. The reason for such a viewpoint is given by assumption that Jews preserved everything (including the language as we suggest) related to the archaic being and first revelation of God.

That is all we wanted to say on suggested inconsistency between Schelling’s essential and functional characterization of mythic language. Now about reasons for his inconsistency. How come, that the mythic language, by its essential character, having most penetrating potential to enclosed mythic system, did not work and fell into polytheism?

One of questions we began our analysis was: “Does Schelling give such linguistic means that provide average reader with understanding of the myths”? Another question was: “Does instruments of Schelling’s philosophy of language open up the Reality of Being in mythology”? And now we have to give the negative answer on these questions. As a matter of fact, Schelling acquainted us with such linguistic means that can not be used for right understanding of mythic stories. Such conclusion won’t be surprising if we recall that, according to Schelling, mythological language was very far from Truth even in the age myths.

References:

1. Г.В.Ф.Шеллинг, Сочинения в двух томах. Изд. «Мысль», т.1, 1987.
2. Г.В.Ф.Шеллинг, Сочинения в двух томах. Изд. «Мысль», т.2, 1989.
3. Г.В.Ф.Шеллинг, Философия искусства. Изд. «Мысль», 1966.
4. Beach, Edward A. *The Potences of the God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*, Albany: SUNY Press 1994.
5. *Philosophie der Kunst, 1802–3, The Philosophy of Art*, Minnesota: Minnesota University Press, 1989.

მამუკა ბიჭაშვილი

შანიხი სიმბოლური ენის შესახებ

სიმბოლური ენის პრობლემებს შელინგი დიდი ხნის მანძილზე ამუშავებდა. ენის პრობლემები მნიშვნელოვანია როგორც შელინგის ეთეტიკის, ასევე, მისი მითოლოგიის ფილოსოფიისათვის. რაც შეეხება ამ უკანასკნელს, შელინგმა სიცოცხლეში მითოლოგიის შესახებ თავისი შეხედულებების მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი გამოაქვეყნა. ძირითადი მასალა საზოგადოებას შელინგმა ლექციების კურსის სახით გააცნო და ამ მასალამ მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებული თხზულებების მეტერთმეტე და მეორეთმეტე ტომები შეადგინა.

წინამდებარე სტატიის მიზანია, წარმოგვიდგინოს შელინგის თვალსაზრისი სიმბოლური ენის, როგორც იმ ჰერმენევტიკული საშუალების შესახებ, რომელიც გახსნის და უზრუნველყოფს მითოლოგიის გაგებას.

შელინგი, როგორც მითოლოგიის მკვლევარი, მკვეთრად გამოიჩინა იმავე საგნის მისი დროისა და შემდგომი პერიოდის მკვლევრებისაგან. გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპიროდ, რომელიც გვიმტკიცებს, რომ თავად მითოლოგიაში, კაცობრიობის ინტელექტუალური განვითარების კვალდაკვალ, ხდება თანმიმდევრული გადასვლა მითოლოგიის უფრო პრიმიტიული, პოლითეისტური ფორმიდან უფრო სრულყოფილი, მონოთეისტური ფორმისაკენ, შელინგი მისეულ სქემას გვთავაზობს და მიაჩნია, რომ მონოთეიზმი მითოლოგიის ამოსავალი, ძირითადი ფორმა იყო, რომელიც, რიგი გარემოებების გამო, გადაიზარდა პოლითეიზმში და უკან, კვლავ მონოთეიზმში.

პრობლემა, თუ როგორ შეიძლება აბსოლუტურის კონკრეტულში გამოვლენა, გადაიჭრება მითოლოგიური ღმერთის იდეაში, რომელიც დამოუკიდებელ, ობიექტურ არსებობას იძენს დამოუკიდებელ სამყარომდე განვითარებაში, რომელიც, იმავდროულად, მითოლოგიურად ნოდებული პოეტური მთლიანობაა. თავის თავში დიფერენცირებული ეს პოეტური მთლიანობა ღმერთების სამყაროს გამოსახავს, რომლებიც წარმოადგენენ ზოგადისა და კერძოს შერწყმას, ანუ ღვთაებრივ ხატებს (იდეალურად) ან ღმერთებს (რეალურად). ამ თავისებურების წყალობით, ხელოვნება იძენს განკერძოებული, დახშული ხატების სახეს, რომელშიაც თითოეულში მთლიანადაა მოცემული ღვთაებრივის მთლიანი ფენომენი. ხატების თავისებურების გასაგებად აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ის შემეცნებითი უნარი, რომელიც მათ წარმოებაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს. ესაა ფანტაზია, რომელიც განისაზღვრება, როგორც ინტელექტუალური ჭვრეტა. იმის გამო, რომ ღმერთები აყალიბებენ თავიანთ განსაკუთრებულ სამყაროს, ისინი ფანტაზიისაგან დამოუკიდებელ, ანუ პოეტურ არსებობას იძენენ. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სამყაროს ჩამოყალიბებისთანავე ფანტაზიას აღარაფერი სჭირდება იმისათვის, რომ ა ყოველ საგანში რეალობა, სინამდვილე განჭვრიტოს. ასეთი განჭვრეტის სა-

იდუმლო, შელინგის მიხედვით, მითოსის პოეტურ სიმბოლოებში ძვეს, რომელთა კლასიკურ ნიმუშად შელინგს ბერძნული მითოსის ღმერთები მიაჩნდა. ზევსი, ათინა თუ აპოლონი, როგორც პოეტური სიმბოლოები, სრულიად მოკლებულნი არიან დესიგნატებს. ეს სიმბოლოები რაიმეს კი არ აღნიშნავენ, არამედ თავად არიან მითოსური ღმერთები. სექმატიზმი გამოსახვის ისეთი საშუალებაა, რომელშიაც კონკრეტული ზოგადის საშუალებით განიჭვრიტება. ამისგან განსხვავებით, ალეგორია საპირისპიროს – კონკრეტულის გავლით ზოგადის განჭვრეტას ახერხებს. ორივე ხერხის სინთეზი, როდესაც არც კონკრეტული აღნიშნავს ზოგადს და არც ზოგადი – კონკრეტულს, ანუ სადაც ორივე ერთი და იგივეა, არის სომბოლო.

მხატვრული გამოსახვის მოთხოვნა ასეთია: უნდა იყოს გამოსახვა სრული განუსხვავებლობის ნიშნით. ე.ი. უნდა იყოს კონკრეტული, რომელიც, იმავდროულად, უბრალოდ კი არ უნდა გამოსახავდეს ზოგადს, არამედ იყოს კიდეც ზოგადი. ეს მოთხოვნა მითოლოგიაში პოეტურად ხორციელდება. მითოლოგიის ყველა ხატი გაგებულნი უნდა იყოს, როგორც ის, რაც ის არის. მნიშვნელობა აქ ყოფიერებას ემთხვევა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სომბოლოებში რეალობა და იდეალობა განუყრელ ერთიანობაშია. როგორც კი სიმბოლო გაიაზრება, როგორც მხოლოდ აღმნიშვნელ და რეალობას მოკლებულ, თუმცა მნიშვნელობის მქონე რაიმედ, მისი მნიშვნელობა მაშინვე ინგრევა. შელინგის მიხედვით, მიუხედავად იმისა, რომ სიმბოლო მიმართებას მოკლებული თავისთავადი არსია, მნიშვნელობა მაინც გამოანათებს მისგან.

სიმბოლოს ამგვარი განსაზღვრება საშუალებას იძლევა გავიგოთ, თუ რისი ნყალობით ენიჭება პირველდანიებით მითოსურ-პოეტურ ხატებს რეალობა. მითოლოგიური სამყარო ის პირველადი ნიადაგია, რომელზედაც ამოიზრდება ჭეშმარიტი ხელოვნება. ამ სამყაროში ხელოვნების ნაწარმოებებს ახასიათებდა მეტი თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, არანაკლები რელობა, ვიდრე ბუნების ქმნილებებს.

აქედან შეგვიძლია გადავიდეთ შელინგის მითოლოგიის ფილოსოფიაზე. როგორც ზემოთ აღინიშნა, მითოლოგია შელინგისათვის მონოთეიზმით იწყება, აქედან ის გადადის პოლითეიზმში და ბოლოს ისევ მონოთეიზმს უბრუნდება. ის, რასაც ჩვენ, ჩვეულებრივ, მითოლოგიას ვუწოდებთ, ანუ ზევსის, აპოლონის და სხვა ღვთაებათა სამყაროს, შელინგისათვის ადამიანის რელიგიური გამოცდილების მხოლოდ მეორე და, ამასთან, ხმოვანი ეტაპია. მას წინ უძღვის პირველი, ე.წ. „მდუმარე“ მონოთეისტური ეტაპი, რომლის დროსაც ადამიანი უფრო ახლო იდგა ღმერთთან და ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე პოლითეისტური რელიგიის ეტაპზე. მაგრამ ამ პირველ ეტაპს შელინგი ახასიათებს ისეთი ტერმინებით, როგორიცაა უძრაობა, მარადიულობა და მდუმარება. ღმერთის სიდიადის განმცდელი ადამიანი ამ დროს არსებობდა სრულ მდუმარებაში და მოკლებული იყო რაიმე ენობრივ აქტივობას. ენა მოქმედებას იწყებს ისტორიის, ენების და, შესაბამისად, ხალხების შექმნასთან ერთად, რაც ბაბილონიდან დაიწყო. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვიძლია ვისაუბროთ ენაზე და მის შემეცნებით აქტივობაზე, იმაზე, თუ რამდენად სოლიდურია პოეტური მითოსის სიმბოლოების ჰერმენევტიკული პოტენციალი. მაგრამ შელინგი ამ სიმბოლოების ბუნების დეტალური გადმოცემების შემდეგ აცხადებს, რომ ეს ენა შორს იდგა

ჭეშმარიტებისაგან, რადგან სამყაროს პოლითეისტურ ინტერპრეტაციას აძლევდა. აქედან, სიძნელე, რომელიც თან ახლავს შელინგის სიმბოლური ენის თეორიას, შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: ხელოვნების ფილოსოფიაში შემუშავებული სიმბოლური ენის თეორია, რომელიც მონოდებული იყო გაეხსნა ჩვენთვის არქაული და მითოლოგიური სამყაროს ღვთაებრივი ბუნება, არ „მუშაობდა“ შელინგის მითოლოგიის ფილოსოფიაში, რადგან არქაული ადამიანის რელიგიური გამოცდილების ძირითადი ნიშანი მდუმარებაა, ხოლო „უფრო ენობრივი“, ბაბილონის შემდგომი პოლითეისტური ეპოქისა კი – ჭეშმარიტებისაგან შორს ყოფნა.

სიყვანიანი, ხობოხს სჯისი ანახიბი:
პლოტინი III 5

პლატონის „ნადიმის“ ეროსი, ალბათ, ამ დიალოგის დანერის დღიდან დღემდე იპყრობდა და იპყრობს, და მომავალშიც მიიპყრობს, როგორც მკითხველების (პროფესიონალებისა და დილეტანტების), ასევე, მის შესახებ ყურმოკვრით გამგონეთა ყურადღებას. მიუხედავად ამისა, ამ დიალოგზე მეტ-ნაკლებად სისტემატური კომენტარები ნაკლებად იწერებოდა, ვიდრე პლატონის ზოგიერთ სხვა დიალოგზე. ერთ-ერთი განმარტება, რომელიც მთლიანად პლატონის „ნადიმს“ მიეძღვნა, არის პლოტინის თხზულება „სიყვარულის შესახებ“. პლოტინის ეს ნაშრომი, ვფიქრობ, მნიშვნელოვანია პლატონის ეროსის უკეთესად წარმოჩენისთვის, აგრეთვე, საკუთრივ პლოტინის ფილოსოფიაში უფრო ღრმად გარკვევისთვის, დაბოლოს, ჩვენ მიერ ჩვენივე საკუთარი თავის, შეიძლება, საკმაოდ მოულოდნელი და საინტერესო კუთხით დანახვისთვის.

ჩვენი მიზანია, შეძლებისდაგვარად, გავერკვეთ პლატონის „ნადიმის“ ნეო-პლატონურ ინტერპრეტაციაში, კერძოდ, პლოტინის ნაშრომში „სიყვარულის შესახებ“ (III 5 [50]).¹ პლოტინის ყურადღების ცენტრში, ძირითადად, „ნადიმის“ ონტოლოგიური და, ნაწილობრივ, მეტაფიზიკური და ფსიქოლოგიური ასპექტებია. მისი ყურადღება განსაკუთრებით მიპყრობილია ეროსის, აფროდიტესა და ზევსის/კრონოსის/ურანოსის ურთიერთმიმართებებზე. მითით გამოხატულ ამ ურთიერთმიმართებათა ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია პლოტინისგან მოითხოვს, ძირითადად, სულის (აფროდიტე) აქტივობაში (*energeia*) გარკვევას. სწორედ სულის აქტივობას განასახიერებს ეროსი (სიყვარული). სულთან ერთად, ის მიისწრაფვის სულის მამისკენ – გონებისკენ (ზევსი იქნება ეს თუ კრონოსი, დამოკიდებულია იმაზე, რა ტიპის სული და გონება იგულისხმება), და მეტიც – გონების შუამავლობითა და მეშვეობით, თავისი უპირველესი მიზეზისა და საწყისისაკენ, რომელსაც მითში ურანოსი განასახიერებს. შესაბამისად, პლოტინის გაგებით, ეროსი „სულის თვალია“, ანუ მისი აქტივობა, მოქმედება, ბერძნ. *ენერგეია*, რომლითაც სული თავისი მშობლისკენ და საწყისისკენ – გონებისკენ უკუიქცევა. ამ სწრაფვას, ბუნებრივია, განაპირობებს სულის, ერთი მხრივ, რაციონალურობა, მეორე მხრივ კი – სწორედ რაციონალურობის ნაკლებობა მისი მხრიდან. ორივე ეს თვისება სულის ბუნებრივი მახასიათებელია. ამიტომ განსაკუთრებულ ონტოლოგიურ როლს სულსა და გონებას შორის მიმართებათა „რეალიზაციაში“ თამაშობენ *პოროსი* („სიჭარბე“, „სიმდიდრე“; ის გონივრულობით დატვირთულობას განასახიერებს) და *პენია* (რაციონა-

1 მოხსენების სახით, ეს ნაშრომი, გარკვეული სახეცვლილებებით, წარმოდგენილი იყო საერთაშორისო კონფერენციაზე „ანტიკური კულტურისა და მისი მემკვიდრეობის აქტუალური პრობლემები“, თსუ, 2015 წლის სექტემბერი. იხეჟდება მოხსენების ინგლისური ვერსია სათაურით „What does Love – the ‘Eye’ of the Soul See and not See? Plato’s Eros in Plotinus’ Interpretation“ (*Phasis*, Tbilisi 2015).

ლურობის ნაკლულობა; ეს უკანასკნელი მატერიის როლს ასრულებს). მათი ერთობა შობს სულის მოქმედებას – ენერგიას – ეროსს.

შევეცდებით, გავერკვეთ, პლოტინის ფილოსოფიის კონტექსტში, რას ხედავს და რას ვერ ხედავს ეროსი, როგორც სულის ენერგია და მისი „თვალი“ (ან რა შეუძლია და რა არ შეუძლია მას დაინახოს), ერთი მხრივ, საყოველთაო (უნივერსალური – „ზეციური“) აფროდიტეს (ანუ სულის) შემთხვევაში, ხოლო მეორე მხრივ, „ჩვეულებრივი“ (ანუ მატერიაში „ჩამოსული“) სულის შემთხვევაში (ამ უკანასკნელში ვგულისხმობთ როგორც სულის უფრო მაღალ საფეხურს – მსოფლიო სულს, ასევე ინდივიდუალურ სულებს). ვეცდებით აგრეთვე, გავერკვეთ, რამდენად იცვლება წყვილი – პოროსი და პენია (და, ბუნებრივია, მასთან ერთად ეროსიც, როგორც მათი „პროდუქტი“ და სულის ენერგია) – აფროდიტეს (სულის) ამ ორ სხვადასხვა დონეზე? გვინდა აგრეთვე თვალი გავადევნოთ „ნექტარის“ ფილოსოფიურ ფუნქციასაც ამ მითოონტოლოგიურ თამაშში.

ბევრი სხვა ნეოპლატონიკოსისგან განსხვავებით, პლოტინი არ წერდა სისტემატურ კომენტარებს პლატონის დიალოგებზე. ნარკვევი „სიყვარულის შესახებ“ ამ მხრივ მის შემოქმედებაში გამონაკლისია. თუმცა, სტანდარტული გაგებით (თუნდაც პროკლეს კომენტარებთან შედარებით), ვერც მას ვუნოდებთ „კომენტარს“. პლოტინის ნარკვევი „სიყვარულის შესახებ“ ორგანული სინთეზია პლატონისეული ეროსის განმარტებისა (ამ დიალოგთან დაკავშირებით წამოჭრილ შეკითხვებზე პასუხის გაცემის მცდელობით) და ამავე საკითხის პლოტინისეული გაგებისა, ზოგადად, პლოტინის ონტოლოგიის კონტექსტში განხილვით. ერთი სიტყვით, ეს ენეადა კარგი ნიმუშია ფილოსოფიისადმი, ერთი მხრივ, ისტორიული და, მეორე მხრივ, თეორიული, შემოქმედებითი მიდგომის ჰარმონიისა. ამ თემას ბოლოს მივუბრუნდებით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ნადიმის“ განმარტებისას პლოტინი აქცენტს აკეთებს, ძირითადად, ონტოლოგიურ საკითხებზე. ის მინიერ სიყვარულსაც ეხება და, გარკვეულწილად, მასაც დადებითად აფასებს. ასეთი გაგება გამოხატავს პლოტინის ფილოსოფიურ პოზიციას, რომლის თანახმადაც, ამქვეყნიური კოსმოსი უფრო „დაბალია“ ინტელიგიბილურ კოსმოსთან შედარებით, მაგრამ მშვენიერია და კარგი, როგორც მისი გამოვლინება. ასეთივეა, შესაბამისად, მისი დამოკიდებულება მინიერი ეროსისადმი (იმ შემთხვევაში, თუ ის „ბუნებრივია“: პლოტინი, მსგავსად მარსილიო ფიჩინოსი, რენესანსის ეპოქის უდიდესი პლატონიკოსისა და პლატონის „ნადიმის“ ასევე დიდი ინტერპრეტატორისა, ჰომოსექსუალური კავშირების წინააღმდეგი იყო).¹

ამჯერად ჩვენი ფიქრის საგანი, როგორც ვთქვით, პლატონის „ნადიმის“ პლოტინისეული ინტერპრეტაციიდან განსაკუთრებით ერთი საკითხია, კერძოდ, სი-

1 პლატონის „ნადიმის“ მარსილიო ფიჩინოსეული ინტერპრეტაციისთვის იხ. რაიმონ მარსელის შესანიშნავი გამოცემა: Marsile Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel*. Paris, “Les Belles Lettres” 1956 (გამომცემლის წინასიტყვაობა-გამოკვლევისთვის იხ. გვ. pp. 49-105). სიყვარულის პლატონური თეორიის ალეგორიულად ინტერპრეტაციისთვის იხ. Jill Kraye, *Classical Tradition in Renaissance Philosophy*. Ashgate Variorum 2002, განსაკუთრებით, მესამე თავი: The formation of Platonic love in the Italian Renaissance. უშუალოდ ფიჩინოზე იხ. იქვე, გვ. 76-81.

ყვარულის, როგორც სულის ენერჯის, მისი „თვალის“ გაგება. ამასთან დაკავშირებით, უნდა გავერკვეთ პენიას, როგორც მატერიის, და პოროსის, როგორც გონების, როლში. მაშ, შევეცადოთ, გავერკვეთ პლოტინის კომენტარში, კერძოდ, სიყვარულსა და სულს შორის მიმართებაში, ისე, როგორც ეს პლოტინს ესმის.

მოკლედ შევაჯამოთ პლოტინის ინტერპრეტაცია თავების მიხედვით (სულ გვაქვს 9 თავი), შემდეგ კი შევეცადოთ, პასუხი გავცეთ იმ კითხვებს, რომლებიც ზემოთ დავსვით. ბერძნული ტექსტის გარდა,¹ ვიყენებ ამ ენეადის ჩემს ქართულ თარგმანს², მცირეოდენი შესწორებებით, აგრეთვე, რამდენიმე ევროპულ თარგმანს და გამოკვლევას, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ჩემი აზრით, ვოლტერსის მიერ ინგლისურად თარგმნილი ტექსტი, გამოკვლევა და კომენტარები.³

(1) კითხვა, რომლითაც პლოტინი იწყებს პლატონური ეროსის განმარტებას, ასეთია: „ეროსი ღმერთია, დემონი თუ რაღაც სულიერი განცდა (*pathos*), ან – ნაწილობრივ, ღმერთი და დემონი, ნაწილობრივ კი – განცდა?“⁴

პირველი თავიდან მოკლედ ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ: ეროსი არის სულის განცდა („პათოსი“, აფექტი) და დემონიც (ანუ ის ჰიპოსტასიც არის, და არა მხოლოდ სულის აფექტი). მის არსებობას განაპირობებს სულთა მისწრაფება მშვენიერებისკენ.

(2) მეორე თავში განსაზღვრულია გონებას, სულსა და სიყვარულს (ეროსს) შორის მიმართებები, გარჩეულია ორი სახის აფროდიტე: ზეციური (არამატერიალური) სული და ამქვეყნიური სულები:

„მიგვაჩნია, რომ აფროდიტე ორია: ‘ზეციური’ აფროდიტე ზეციურია, ხოლო [მეორე აფროდიტე] ზევსისა და დიონეს [ასულია]; ის ამქვეყნიურ ქორწინებათა მეთვალყურეა“.⁵ ზეციური აფროდიტე უშუალოდ წარმოდგება გონებიდან და არ მონაწილეობს მატერიაში (ამიტომაც მას „უდედო“ ეწოდება). ამგვარად, ის მუდმივად და მოუნყვეტლად არის დაკავშირებული თავის მიზეზსა და შემოქმედთან – გონებასთან, ანუ კრონოსთან: აფროდიტემ „მიმართა თავისი მოქმედება მასზე, დაუკავშირდა მას, შეიყვარა და შვა ეროსი. ამიერიდან ის მას ეროსთან ერთად შესცქერის“.⁶ ამგვარად, ეროსი, როგორც პლოტინი ამბობს, „თვალთა მოსურნისა, რომელიც შეყვარებულს თავისი [ძალით] სასურველი ობიექტის ხილვას ანიჭებს“.⁷

1 ბერძნული ტექსტისთვის ძირითადად ვიყენებდი შემდეგ გამოცემას: Plotinus *Schriften*. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Lizenzausgabe für Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. Felix Meiner Verlag, Hamburg, Band V, 1960, pp. 173-100.

2 ლელა ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები. თბილისი, ლოგოსი, 2009. პლოტინის ენეადა III 5 - გვ. 95-124. პლოტინის ტექსტის ქართული თარგმანის მითითებისას: გვ., ალექსიძე.

3 Albert Marten Wolters, *Plotinus "On Eros": A detailed exegetical study of Enneads III, 5* (Dissertation). Amsterdam 1972.

4 Plot. III 5, 1 (გვ. 104 ალექსიძე)

5 Plot. III 5, 2 (გვ. 109 ალექსიძე).

6 Plot. III 5, 2 (გვ. 110 ალექსიძე).

7 Plot. III 5, 2 (გვ. 110 ალექსიძე).

აქვე დავუმატებთ, რომ, ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში, ჭვრეტის ობიექტი ინტელიგიბილური ფორმების – იდეების, ეიდოსების სფეროა.

(3) მოკლე რეზიუმე მესამე თავისთვის: ეროსი ჰიპოსტასია – ის არსება, რომელიც სულმა თავისი მოქმედებით შვა, როცა ინტენსიურად უყურებდა თავის მიზეზს როგორც „თავის პირველ სიკეთეს“.¹ „ხედვის“, „ჭვრეტის“ აქტი პლოტინის ფილოსოფიაში, საზოგადოდ, ძირითადი ელემენტია შედეგის, როგორც მიზეზის, შემდგომი ჰიპოსტასის წარმოქმნის „პროცესში“: „ჭვრეტის ინტენსივობით, [სულმა] თავისგან შვა რაღაც, რაც მისი და [მისი] ხედვის ობიექტის ღირსია. ხედვის საგანზე კონცენტრირებული მოქმედებიდან და იქიდან, რაც თითქოსდა ხედვის ობიექტიდან გამოედინა, იშვა ეროსი: სავსე თვალი, რომელსაც ხედვა თითქოსდა [იმ] გამოსახულებასთან ერთად გააჩნია, [რომელიც საგნის დანახვის შედეგად მიიღება]. [ეროსის] სახელიც აქედან წარმოდგება, იმიტომ, რომ [მას] ჰიპოსტასი ხედვიდან გააჩნია“.²

პლოტინის თანახმად, არა მხოლოდ ზეციურ-ღვთაებრივ სულს ჰყავს თავისი ეროსი, არამედ კოსმიურ სულს და ინდივიდუალურ სულებსაც თავ-თავისი ეროსები ჰყავთ. ეროსთა ეს უკანასკნელი სახეობა ამ სამყაროშია გაჩენილი და სხეულებრივ სიყვარულშია ჩართული.³ ამგვარად, ეროსის სახეობა იმით განისაზღვრება, თუ რომელი სახის სულს მიეკუთვნება ის.

(4) მოკლე დასკვნა მეოთხე თავისთვის: ღვთაებრივი სულისა და მისი ეროსის გარდა, არის მსოფლიო სული თავისი ეროსით, და არიან ინდივიდუალური სულებიც, რომლებსაც მათი შესაბამისი ეროსები ახლავთ. ისინი დემონთა სახეობას მიეკუთვნებიან (ანუ ღმერთები არ არიან). სულისა და დემონების ამ ორ ძირითად სახეობას შორის მიმართებას პლოტინი ასე გამოხატავს:

„საყოველთაო [სულს] ჰყავს საყოველთაო [ეროსი]. ხოლო ნაწილებითი სულეზიდან თითოეულს – თავ-თავისი. ხოლო რამდენადაც ცალკეული [სული] საყოველთაო [სულისგან] გამიჯნული კი არ არის, არამედ გარემოცულია [მისგან] ისე, რომ ყველა [სული] ერთ [საყოველთაო სულს წარმოადგენს], ასეთივე მიმართებაშია თითოეული ეროსი საყოველთაო [ეროსთან]“.⁴

(5) ძალიან მოკლე დასკვნა მეხუთე თავისთვის: ამქვეყნიური ეროსი დემონია. ის, თუმცა ამ სამყაროსია, მაინც, ისევე, როგორც სხვა დემონები, კოსმოსი არ არის.⁵

(6) მეექვსე თავში პლოტინი განმარტავს განსხვავებებს ღმერთებსა და დემონებს შორის: ღმერთები თავისუფალი არიან აფექტებისგან (განცდებისგან, ვნებებისგან), „ხოლო დემონებს განცდას მივანეროთ; ისინი ღმერთების შემდგომ მარადიულებად მიგვაჩნია, თუმცა [ეს მარადიულობა მხოლოდ] ჩვენ მიმართ ნიშნავს მარადიულობას; მიგვაჩნია, რომ ისინი შუაში, ღმერთებსა და ჩვენს გვარს შორის

1 Plot. III 5, 3 (გვ. 110 ალექსიძე).

2 Plot. III 5, 3 (გვ. 110-111 ალექსიძე). იხ. აგრეთვე Raoul Mortley, *Plotinus, Self and the World*. Cambridge, Cambridge University Press 2013, p. 6-11, 55-67.

3 Plot. III 5, 3.

4 Plot. III 5, 4 (გვ. 112 ალექსიძე).

5 Plot. III 5, 5.

არიან“.¹ წმინდა სულის ეროსი, პლოტინის აზრით, ღმერთია, ხოლო გრძნობადი სამყაროს სულთა ეროსებს დემონები უნდა ვუნოდოთ. გარდა ამისა, პლოტინი გამოთქვამს ვარაუდს: თუ დავუშვებთ, რომ ინტელიგიბილურ კოსმოსში (ანუ იდეათა სამყაროში) არის „თვით-დემონი (ანუ დემონის იდეა – ლ.ა.), ისიც, თავის მხრივ, ღმერთი იქნება“.²

ამ თავში, პლოტინის ონტოლოგიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა მისი ის თეზისი, რომელიც ეხება გონით (ინტელიგიბილურ) მატერიას, როგორც შუამავალ საფეხურს წმინდა უსხეულობასა და შეგრძნებით აღსაქმელ საგანს შორის. ეს თეზისი გვეხმარება, უკეთესად გავერკვეთ ეროსების სხვადასხვა დონეთა შორის მიმართებაშიც: „რაც წმინდაა, მაშინვე არ ერევა სხეულს. თუმცა, ბევრი ფიქრობს, რომ დემონის არსება – რამდენადაც ის დემონია – [გულისხმობს] რაიმე სხეულთან კავშირს, [იქნება ეს სხეული] ჰაერი თუ ცეცხლი. მაგრამ რატომ ერევა ეს არსება ერთ შემთხვევაში სხეულს, სხვა შემთხვევაში კი არა, თუკი შერევის რაიმე მიზეზი არ არის? და რა არის ეს მიზეზი? უნდა დავუშვათ გონითი მატერია, რათა მასთან ურთიერთობაში მყოფი [არსება] მისი მეშვეობით აქაურ, სხეულთა [მატერიალურ] ჩამოვიდეს“.³

როგორც ვოლტერსი ვარაუდობს, გონითი მატერია პლოტინთან, ამ შემთხვევაში, სულის განუსაზღვრელობაა (*aoristia*). შემდგომი თავიდან ეს უფრო ნათელი გახდება.

(7) მეშვიდე თავში პლოტინი განმარტავს „ნექტარის“ ფილოსოფიურ ფუნქციას. მისი ინტერპრეტაციით, პლატონის ნათქვამი, რომლის თანახმადაც, ეროსის დაბადებისას პოროსი მთვრალია ნექტარით, რადგან „ღვინო ჯერ არ არსებობდა“,⁴ მიანიშნებს, რომ „ეროსი გრძნობად [სამყარომდე] ადრე გაჩნდა, პენიაა. გონით ბუნებას იყო ნაზიარები [...]. ის იქ [გონით სფეროში] გაჩნდა, როგორც ფორმისა და განუსაზღვრელობის ნაზავი; ეს უკანასკნელი სულს ახასიათებს, სანამ სიკეთეს მიაღწევს; [ამ დროს სული თითქოს] მარჩიელობს, როცა განუსაზღვრელი და უსაზღვრო წარმოსახვით ეროსის ჰიპოსტასს შობს“.⁵ შესაბამისად, ეროსი მუდამ უქონელია და რაღაც სჭირდება, „ის არც სრულყოფილია და არც კმარი – ის ნაკლულია, რადგან განუსაზღვრელი მისწრაფებიდან და კმარი ლოგოსიდან [გონივრულობიდან] წარმოიქმნა“.⁶ ამგვარად, ეროსი თავისი ბუნებით, ნაკლულია, უკმარია (*aporos*): „მიზანს რომც მიაღწიოს, ის მაინც უქონელი იქნება. მას არ ძალუძს აივსოს, რადგან ნაზავს ეს არ შეუძლია. [...] გინდაც წამიერად აივსოს, ეს დიდხანს ვერ გასტანს“.⁷

ახლა, თუ დავუბრუნდებით შეკითხვას, რომელიც დასაწყისში დავსვით: რას ხედვას ან ვერ ხედავს ეროსი? – შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეროსი ხედავს ინტელიგიბილურ ფორმებს, ეიდოსებს, მაგრამ, ამავე დროს, ეს ხედვა არ არის სრულყოფილი

1 Plot. III 5, 6 (გვ. 115 ალექსიძე).

2 Plot. III 5, 6 (გვ. 116 ალექსიძე).

3 Plot. III 5, 6 (გვ. 117 ალექსიძე).

4 Plat. *Symp.* 203 b 5-6.

5 Plot. III 5, 7 (გვ. 117 ალექსიძე).

6 Plot. III 5, 7 (გვ. 118 ალექსიძე).

7 Plot. III 5, 7 (გვ. 117 ალექსიძე).

და დამაკმაყოფილებელი, რაც მას კვლავ და კვლავ უბიძგებს, სულ უფრო მეტად ჭვრიტოს თავისი ხედვის საგანი. მოკლედ, შეიძლება ითქვას, რომ ეროსი ხედავს და ვერ ხედავს ერთსა და იმავე ობიექტებს. ხოლო მათი ხელახლა ხედვის დაუოკებელი სურვილი განპირობებულია სულის განუსაზღვრელი და უსასრულო მისწრაფებით.

(8) მოკლე დასკვნა მერვე თავისთვის: პლოტინის განმარტებით, პოროსი, რომელიც, პლატონის თანახმად, ზევსის ბაღში შემოვიდა,¹ ყველაფრის ლოგოსია. თავად ზევსი – მამრობითი სანყისი – გონებაა, ხოლო აფროდიტე – მდედრობითი სანყისი – სულია. მათ შორის ონტოლოგიურ კავშირს პლოტინი უფრო დანვრილებით შემდეგ თავში ეხება.

(9) მეცხრე თავში პლოტინი იძლევა ეროსის შესახებ მითის საბოლოო და დეტალურ ფილოსოფიურ განმარტებას. ის კომენტარს აკეთებს მითის თითქმის ყველა მონაწილის ონტოლოგიურ როლზე. ამგვარად, პლოტინის თანახმად, პოროსი – გონიერულობა – განასახიერებს ფორმათა ერთობლიობას გონით სამყაროსა და უმაღლეს გონებაში: რაციონალური აზრები (*logoi*) ერთობლიობაში შეადგენენ პოროსს.² ნათქვამი, რომ „პოროსი მთვრალია ნექტარით“ იმას ნიშნავს, რომ პოროსი გარედან ივსება, როცა აზრი/გონიერება ზენა ჰიპოსტასიდან (გონებიდან) ქვედაში (სულში) ჩამოდის.³ სხვაგვარად არის საქმე თავად გონების შემთხვევაში: მას, მისი თვითკმარობის გამო, დათრობა არ სჭირდება, რადგან „გონებაში რაც არსებობს, [მასშია] ჩათესილი და სხვა რაიმედან [ანუ გარედან] არ შემოდის“.⁴

რაც შეეხება სულისა და გონების მიმართებას, პლოტინი მას შემდეგნაირად განმარტავს: სული, გონებასთან თანამყოფი, მისგან გამოდის და შემდგომ კვლავ აზრებით, რაციონალურობით („ლოგოსებით“) ივსება.⁵ ხოლო ეროსს რაც შეეხება, ის სულის მუდმივი თანმხლებია: „ასე, აუცილებლობით, [ეროსი] მუდამ წარმოდგება სულის მისწრაფებიდან, რომელიც უმჯობესი და კეთილი [პრინციპებისკენ] არის მიმართული; ეროსი, ისევე როგორც სული, ხომ მუდამ იყო“.⁶ პოროსისა და პენიას ერთობა – ფლობა და ლოგოსთა ხსოვნა, შერწყმული მათსავე ნაკლებობასთან – წარმოქმნის სულის მოქმედებას („ენერგიას“), მიმართულს სიკეთეზე, და სწორედ ეს არის ეროსი.⁷ პენია მატერიაა, „იმიტომ, რომ მატერიას ყველა [საგანი] სჭირდება, და [იმიტომაც], რომ სიკეთისკენ ლტოლვის განუსაზღვრელობა (რადგან იმაში, რაც მიილტვის, რაიმე სახოვანება ან ლოგოსი არ არის) მით უფრო მატერიალურს ხდის ლტოლვაში იმას, რაც მიილტვის“.⁸ შემდეგ პლოტინი მოკლედ და საინტერესოდ განმარტავს თავის თეორიას ფორმიდან მატერიის წარმოქმნის შესახებ: ის, რაც საკუთარ თავში არსებობს – ფორმაა, „ხოლო ის, რაც მისაღებად მიილტვის, [თავისი] მომავალი მიმღებლობით, მატერიას განუმზადებს მოახლოებულ [არსს]“.⁹

1 Plat. *Symp.* 203 b 5-6.

2 Plot. III 5, 9.

3 Plot. III 5, 9.

4 Plat. III 5, 9 (გვ. 121 ალექსიძე).

5 Plot. III 5, 9.

6 Plot. III 5, 9 (გვ. 123 ალექსიძე).

7 Plot. III 5, 9.

8 Plot. III 5, 9 (გვ. 123-124 ალექსიძე).

9 Plot. III 5, 9 (გვ. 124 ალექსიძე).

ამავე თავში პლოტინი მსჯელობს იმ მსგავსებებსა და განსხვავებებზე, რომლებიც მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ დისკურსებს ახასიათებს. ის ჯერ განსხვავებებს აღნიშნავს: „აუცილებელია, რომ მითებში – რამდენადაც ისინი მითებია – დროში იყოს დანაწევრებული ის, რასაც ისინი მოგვითხრობენ, და ერთმანეთისგან იყოს გამიჯნული ერთად მყოფი, თუმცა ერთმანეთისგან რიგით ან ძალით განსხვავებული მრავალი არსი“.¹ ამის შემდეგ კი პლოტინი ყურადღებას მიიპყრობს იმ მსგავსებას, რომელიც მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ მსჯელობას ახასიათებს: „მეცნიერული მსჯელობებიც (*logoi*) ხომ იმ წარმოქმნაზე მოგვითხრობენ, რაც წარმოქმნილი არ არის; რაც ერთად არის, იმას მიჯნავენ და, შესაბამისად, გვასწავლიან, გონებით [კვლავ] როგორ შევკრიბოთ [დანაწევრებული]“.² საზოგადოდ, პლოტინის თეორია მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ დისკურსებს შორის მიმართებაზე საინტერესო რამ არის: ონტოლოგიური თვალსაზრისით, პლოტინი აღნიშნავს მითოლოგიური დისკურსის შეზღუდულ ხასიათს, თუმცა მან ისიც იცის, რომ ფილოსოფიური დისკურსიც, როგორც დისკურსი და რაციონალური – დისკურსიული მსჯელობა – ვერასდროს იქნება აბსოლუტურად სრულყოფილი ფორმა ონტოლოგიური სინამდვილის მთელი სირთულისა და ერთიანობის გამოსახატავად.

ახლა, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შევეცადოთ, პასუხი გავცეთ ზემოთ დასმულ კითხვას: მაინც რას ხედავს და რას ვერ ხედავს ეროსი – სიყვარული, რომელიც, პლოტინის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციით, სულის (აფროდიტეს) მოქმედებას, ენერგიას განასახიერებს და მის „თვალად“ არის წოდებული?

პლოტინის მოცემული ტექსტიდან და, ზოგადად, მისი ონტოლოგიიდან გამომდინარე, ამ კითხვას ასე შეიძლება ვუპასუხოთ: ეროსი, როგორც სულის ენერგია, მისი თვალი, მიმართულია სულის „წარმოქმნელისკენ“ – „მამისკენ“ – გონებისკენ (მას განასახიერებენ ზევსი და კრონოსი, იმისდა მიხედვით, გონების რა ტიპი იგულისხმება). მისწრაფებას ის განაპირობებს, რომ სული შემდგომი ჰიპოსტასია გონებასთან შედარებით. გონისმიერი განსაზღვრულობის სიჭარბე და სიმდიდრე ჰიპოსტასად – სულად – ფორმდება, რომელიც თავისი მიზეზისკენ – გონებისკენ მიისწრაფვის, რადგან მას, როგორც შემდგომ ჰიპოსტასს, გონების განსაზღვრულობა აკლია, რომელიც მან გარედან ლოგოსების, რაციონალობის სახით უნდა მიიღოს. სულის ეს სწრაფვა მისი მოქმედება, ენერგიაა, და სწორედ ეს არის სიყვარული – ეროსი. სულთან ერთად, ეროსი ჭვრეტს, ხედავს ეიდოსებს, მაგრამ მას აკლია ის სრულყოფილება, რომელიც მათთან სრულ იდენტობას განაპირობებდა. ამიტომ, ზეციური (უსხეულო, არამატერიალური) სულის შემთხვევაშიც კი, ეს ხედვა სრულყოფილი და დასრულებული არ არის; ის არასდროს არის დაკმაყოფილებული და მუდამ ახალ ხედვას მოითხოვს. შესაბამისად, ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში, აფროდიტე წმინდა სულია, სრულიად თავისუფალი სხეულებისგან. ეროსი მისი შესაბამისია: ის განასახიერებს მისწრაფებას იდეალური, გონითი მშვენიერებისკენ (ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, პლატონის ეიდოსებისკენ), ანუ ჭეშმარიტი ფორმებისკენ. ის მათ ხედავს, მათი ჭვრეტით ივსება, მაგრამ ვინაიდან ხედვის ობი-

1 Plot. III 5, 9 (გვ. 122 ალექსიძე).

2 Plot. III 5, 9 (გვ. 123 ალექსიძე).

ექტს გარედან იღებს, ვერ კმაყოფილდება და ისევ ჭჭრეტა სურს. ამდენად, ეროსი ხედავს იდეებს, მაგრამ ეს ხედვა არ არის სრულყოფილი, რადგან საკუთარი თავის გარეთ მყოფ ობიექტზეა მიმართული. ამიტომ ეროსი მარად დაუოკებელია. როგორც უკვე ვთქვით, ზეციური სულის შემთხვევაში, ეროსის ჭჭრეტის საგანი ინტელიგიბილური ფორმებია, ხოლო სულის სწრაფვის განუსაზღვრელობა არის გონითი მატერია, რომელსაც მითში პენია განსახიერებს.

ახლა შევეცადოთ განვსაზღვროთ, რას ხედავს ან ვერ ხედავს იმ სულის ეროსი, რომელიც, ამა თუ იმ სახით, მატერიაა ზიარებული. აქ ჩვენ, სულ ცოტა, სულის ორი დონე და, შესაბამისად, ორი სახის ეროსი უნდა განვასხვავოთ: (1) მსოფლიო სულის ეროსი; (2) ინდივიდუალური სულების ეროსები. ორივე შემთხვევაში აფროდიტე, ეროსთან ერთად, მისწრაფვის იმ ფორმებისკენ/იდეებისკენ/ვიდოსებისკენ, რომლებიც განსხეულებულია – სხეულშია მოცემული. ეს ნიშნავს, რომ სულის მისწრაფების საგანი და მისი მოქმედების (სიყვარულის – ეროსის) მიზანია არა წმინდა ინტელიგიბილური ფორმები, როგორც ეს ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში იყო, არამედ – მატერიაში მოცემული ფორმები (ანუ იდეათა ანარეკლები). თუმცა, ნებისმიერ შემთხვევაში უნდა გვახსოვდეს (და პლოტინიც ამას სულ გვახსენებს), რომ მისწრაფების საგანი მუდამ არის სიკეთე.

პლოტინი არ არჩევს დეტალურად განსხვავებებს ხედვის თავისებურებებსა თუ ჭჭრეტის ობიექტებს შორის, რომლებიც ახასიათებს ეროსს, ერთი მხრივ, მსოფლიო სულის შემთხვევაში და, მეორე მხრივ, ინდივიდუალური სულის შემთხვევაში. მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ პირველ შემთხვევაში ეროსი ხედავს ფორმების/იდეების მთელ კომპლექსს, რომელიც მაკროკოსმოსში ერთიანობაშია მოცემული და მსოფლიო სხეულს განსაზღვრავს; ხოლო რაც შეეხება მეორე შემთხვევას, აქ ინდივიდუალური სული ჭჭრეტს რომელიმე უფრო კერძო იდეას გარკვეულ სხეულში/მატერიაში. ზოგადად, პლატონის ონტოლოგიის საფუძველზე, მისი სხვა ნაშრომების გათვალისწინებითაც, ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ინდივიდუალური სულის აქტივობაზე (ანუ მის ენერგიაზე – ეროსზე) დამოკიდებულია ის, თუ რამდენად ფართოდ და ღრმად შეძლებს ის, ერთი მხრივ, მატერიაში განსხეულებული ინდივიდუალური ფორმების მრავალფეროვნებისა და სიმდიდრის დანახვას, ხოლო მეორე მხრივ, რამდენად ექნება უნარი (იმ ფარგლებში, რამდენადაც ეს, საერთოდ, ადამიანს ძალუძს), განჭვრიტოს ინტელიგიბილური ფორმები მათი სხეულბრივი გამოხატულების მიღმა.

ახლა შევეცადოთ, პასუხი გავცეთ უკანასკნელ კითხვას, რომელიც, ვფიქრობ, ნებისმიერ ადამიანს შეიძლება დაეზადოს მას მერე, რაც ის პლოტინის ამ ნაშრომს წაიკითხავს: რითაა პლოტინის ინტერპრეტაცია ჩვენთვის საინტერესო?

ვფიქრობ, პლოტინის ინტერპრეტაცია გვაჩვენებს კავშირს, ერთი მხრივ, ფილოსოფიისა და სინამდვილის იმ სფეროს, რომელიც, ერთი შეხედვით, აბსტრაქტულ ონტოლოგიად და მეტაფიზიკად გამოიყურება, და, მეორე მხრივ, ჩვენს ადამიანურ და პიროვნულ ფსიქოლოგიას შორის. პლოტინის განმარტება ხელს გვიწყობს, შევიგრძნოთ და გავიგოთ, რომ სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, ჰარმონიული

ერთიანობაა, რომლის ლეგიტიმური წევრებიც თავად ვართ. მეტიც: ის გვიბიძგებს, გავაცნობიეროთ, რომ ჩვენი სულიერი შესაძლებლობები უკიდურესად ღრმაა და თითქმის უსაზღვროც, და რომ ჩვენზეა დამოკიდებული, რამდენად შევძლებთ ჩვენი ბუნებრივი სულიერი და ინტელექტუალური ძალისა და ჩვენი სულიერი ენერჯის – ანუ ჩვენი საკუთარი ეროსის – ამოქმედებას. მოკლედ, პლოტინი გვეხმარება ჩვენი შინაგანი თავისუფლების გაცნობიერებაში და ჩვენი ნამდვილი მე-ს უკეთესად გაგებაში.

სულ ბოლოს, მინდა ყურადღება მივაქციო ერთ თავისებურებას, რომელიც დასაწყისშიც ვახსენე. ჩემი აზრით, ის ძალიან მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური ტექსტთან თანამედროვე სამეცნიერო მიდგომისთვისაც. ვგულისხმობ შემდეგს: პლოტინის მიერ პლატონის „ნადიმის“ განმარტებაში პლოტინი გვევლინება, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსიც: ის ცდილობს, შინაარსობრივად ადეკვატურად წაიკითხოს პლატონის ტექსტი. ამავე დროს, ჩვენ ვხედავთ, რომ პლოტინის განმარტება თავისთავად წმინდა თეორიულ-ფილოსოფიურიც არის, და ეს ორი რამე – ფილოსოფიის ისტორია და ფილოსოფია, როგორც თეორია, მის განმარტებაში ორგანულად არის შერწყმული, თან – შერევის გარეშე. ჩემი აზრით, პლოტინის განმარტება არის ნიმუში (მე ვიტყვოდი, მასტერ-კლასი) იმისა, რომ ფილოსოფიური ტექსტის კვლევა ფილოსოფიის ისტორიკოსის პოზიციიდან განუყოფელია ფილოსოფიისგან, როგორც თეორიისგან. მეტიც: როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ვფიქრობ, რაც უფრო მეტად ვცდილობთ, ადეკვატურად განვმარტოთ ძველი ფილოსოფიური ტექსტი, მით უფრო ვრცელი და ღრმა ფილოსოფიური თეორიის სფეროში ვექცევით. ამ მხრივ, პლოტინის მიდგომა, ვფიქრობ, სანიმუშო გზამკვლევი და სტიმულის მომცემია არა მხოლოდ მეტ-ნაკლებად მისი რანგის ფილოსოფოსებისთვის, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის ჩვეულებრივი მკვლევრებისთვისაც.

ლიტერატურა:

წყაროები და თარგმანები გამოკვლევებით:

1. ლელა ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები. თბილისი, ლოგოსი, 2009.
2. Marsile Ficine, *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel. Paris, “Les Belles Lettres” 1956.
3. Plotins *Schriften*. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Lizenzausgabe für Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. Felix Meiner Verlag, Hamburg, Band V, 1960.
4. Albert Marten Wolters, *Plotinus “On Eros”. A detailed exegetical study of Enneads III, 5* (Dissertation). Amsterdam 1972.

მეორეული ლიტერატურა:

1. Jill Kraye, *Classical Tradition in Renaissance Philosophy*. Ashgate Variorum 2002
2. Raoul Mortley, *Plotinus, Self and the World*. Cambridge, Cambridge University Press 2013, p. 6-11, 55-67

LELA ALEXIDZE

Love as Soul's Activity: Plotinus III 5

Summary

The aim of this paper is to analyze the neoplatonic interpretation of Plato's *Symposium* as it is exposed in Plotinus' treatise *On Love* (III 5 [50]). Plotinus focuses his attention mainly on the ontological and, partially, on the metaphysical and psychological aspects of Plato's *Symposium*. He is interested in the interrelationship between Eros, Aphrodite and Zeus/ Kronos /Uranos. The task of philosophical interpretation of this relationship, expressed in a form of the myth, requires from Plotinus the analysis of the concept of Soul's activity (*energeia*), personified in myth by Eros (Love). Then Eros (Love), together with Aphrodite (Soul), strives toward the father of Soul that means, toward Zeus/Kronos (Intellect; depends on that what kind of Soul is discussed), and, even more, by means of Intellect, toward the supreme universal cause, personified in myth by Uranos. Therefore, in Plotinus' interpretation, Eros is "the eye of Soul", that means, her activity, by means of which she strives toward her origin, parent and cause - Intellect. The desire of Soul to go back or to ascend to her principle is caused by Soul's rationality, on the one hand, and by the lack of rationality, by its incompleteness on the other. Both of them - the rationality and its incompleteness as well - are characteristics of Soul. Hence, Poros (possession, richness of rationality) and Penia (poverty, privation of rationality) play key roles in the "realization" of the interrelationship between Soul and Intellect. The result/product of the unity of the two abovementioned principles - Poros and Penia - is Eros - the activity of Soul. In the same treatise, Plotinus discusses differences and similarities between mythical and philosophical discourses. From the ontological point of view, Plotinus acknowledges the restrict character of mythological discourse, though he knows that philosophical discourse as discourse is not an absolutely perfect form for expressing the whole complexity and unity of ontological reality either.

Our purpose is to understand, in the context of Plotinus' philosophy, what Eros as the "eye" and activity of Soul can see or not see in the case of the heavenly Aphrodite (Soul), on the one hand, and in the case of the "ordinary" Aphrodite (world-Soul and individual human Souls too), on the other. Moreover, we analyze, at what extend two kinds of the pair: Poros

and Penia (and, correspondingly, two kinds of Soul's activity that means, two types of Eros) are different from each other on two abovementioned "levels" of Soul/Aphrodite.

On the base of Plotinus' treatise *On Love* and taking into consideration generally his philosophy, we can answer the above mentioned questions in the following way: Eros is, as Soul's activity and her "eye", directed toward Soul's cause and "father" - Intellect (he is personified by Zeus or Kronos, depending on that, ontologically which level of Intellect is discussed). Soul's desire is caused by the fact that she is the "lower" hypostasis than Intellect. The richness of Forms in Intellect becomes existent as hypostasis, and this is Soul. Soul strives toward her cause, parent and origin - Intellect, because she, as the lower hypostasis, has lack of intelligence, which she should receive from outside as Reasons (*logoi*). This desire of Soul is her activity (*energeia*) - Eros. Together with Soul, it looks at and sees the intelligible Forms, though even in the case of very attentive and intensive gazing, this kind of seeing cannot be perfect because the object of seeing is "outside" of the seer. This explains why even in the case of the heavenly (immaterial, bodiless) Soul this type of seeing cannot be ever satisfied but is necessarily everlasting, requiring the desire of seeing again and again. Therefore, we can assume that in the case of heavenly Aphrodite (divine, pure Soul), Eros looks at and sees the intelligible Forms though, at the same time, it is not able to see them satisfyingly, for it cannot ever gain the absolutely perfect union with the objects seen. That's why it desires again and again to see them. In the case of heavenly Soul, the objects of seeing are intelligible Forms, and the indefiniteness of Soul's desire is intelligible matter, personified in myth by Penia. As for Aphrodite which is descended in the realm of matter, here we must distinguish at least two levels of Soul and, correspondingly, Eros: (1) Eros of the world-Soul; (2) Eros of an individual Soul. In both cases, Aphrodite, together with Eros, strives toward the Forms, which are incorporated. This means that the object of Soul's desire and the aim of her activity (Love) are not pure intelligible Forms, as it was in case of heavenly Aphrodite but forms-in-matter, though in all cases, we should remember this and Plotinus reminds it to us constantly - it is good that is desired.

Plotinus does not discuss in details the differences between the modes and objects of seeing in the case of (1) world-Soul and (2) individual Souls. However, it is clear that in the first case, Eros sees the complex of all Forms existing in unity in macrocosm and constituting world-Body, while in the second case, Eros of an individual Soul looks at a particular form-in-matter. On the basis of Plotinus' ontology, taking into consideration his other works too, I suppose, we can say that it depends on individual Soul's activity (that means, on her *energeia* - Eros), how far she can go, on the one hand, in seeing and grasping the plurality and richness of individual forms-in-matter, and, on the other, in her ability of seeing, as far as this is possible to a human being, intelligible Forms through their corporeal images. More perfect is Soul, more universally she can see, that means she can potentially see much more in the object of her desire than the form-in-matter offers to her gaze from the first sight. Thus, we may conclude that in the case of a Soul which participates in sensible (not intelligible) matter, Eros sees Forms (ideas) incorporated in matter. Moreover, in the case of individual Souls, Eros sees not all complexity of forms-in-matter but a part of it. That means, it does not see the whole realm

of intelligible Forms not only in their pure intelligible condition but in their corporeal state too. However, as even our individual Soul *always* possesses, as Plotinus believes, something divine in herself, this is the reason, why it is up to the Soul (that means, ourselves), to be able or not be able to view behind the sensibly seen objects the variety and richness of intelligible Forms. Thus, we may say that the process of seeing and not seeing, and seeing again and again, and so on, is a dynamic eternal process which constitutes Soul's substance. The dialectic of power (*dynamis*) and activity (*energeia*) plays a key role in the realization of this kind of intellectual ('theoretical') life of Soul's substance (*ousia*). Therefore, Plotinus' interpretation makes us understand that there is a connection between that realm of philosophy which, on the first sight, looks like an abstract ontology and metaphysics, on the one hand, and our human and personal psychology, on the other. Plotinus helps us to feel and understand that the world we live in is a harmonic unity, and we are members of this unity and have our own part in it. Moreover, he helps us to become conscious of the fact that our spiritual abilities are extremely vast and almost limitless, and it depends entirely on ourselves how far we can exercise our natural spiritual and intellectual power and our soul's activity, that means, our own Eros. Briefly, Plotinus helps us to recognize our inner freedom and better understand our true self.

In my opinion, Plotinus' treatise *On Love* is a very good example of the synthesis of the historical approach to a philosophical text on the one hand, and purely philosophical, theoretical and "free" interpretation of its main issues on the other. In the treatise *On Love*, Plotinus, as the author, does simultaneously two things: he is historian of philosophy and he is a "pure" philosopher too. Hence, on the one hand, he makes an attempt to read and interpret Plato's text adequately, that means to explain its sense in that way as it, presumably, was meant by Plato, and, on the other, he expresses his own theory on the issues of Plato's dialogue. In Plotinus' interpretation, these two things - the history of philosophy and the "free", purely contemplative, theoretical philosophy co-exist (though without mixing with each other) as a very interesting and harmonious synthesis.

სამყაროს ფიზიკური ბანზომილეები

ეგზისტენციალური ფენომენოლოგიის პოზიციიდან მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება ქართველი ფიზიკოსის გია დვალის თეორია სამყაროს ფარული განზომილებების შესახებ. ამ თეორიის თანახმად, სივრცის სამი განზომილების გარდა, სულაც არაა შეუძლებელი, რომ სამყაროს გააჩნდეს სხვა, ჩვენი თვალისთვის დაფარული განზომილებანი; თეორიის ავტორები ამ განზომილებად მიიჩნევენ სივრცის წრფივი საკოორდინატო ლერძის ირგვლივ შემოხვეული ე. წ. ცილინდრის ჭრილის ფართობს, უფრო ზუსტად – ამ ფართობის შემოსაზღვრული წრიული ხაზის განზომილებას.

ცილინდრულ განზომილებაზე ლაპარაკი შეიძლება მეტად მცირე რადიუსის არეში; იმისათვის, რომ სივრცის ამ ფანტასტიკურად მცირე არეში შევალნიოთ, საჭიროა სუპერზემძლავრი ურთიერთქმედება, რაც მიიღწევა ელემენტარულ ნაწილაკთა ამაჩქარებლებში. ასეთ უმძლავრეს დაძაბულობის ველში ახალი განზომილების გაჩენა დადასტურდება იმით, რომ სივრცეში განფენილი ნაწილაკები (გრაფიტონები, ფოტონები, ნუკლეონები...) შეიძლება გაქრნენ, ე. ი. გადავიდნენ ახალ განზომილებაში და შემდეგ ისევ გაჩნდნენ, დაბრუნდნენ უკან, ჩვენს სივრცეში (1).

მაგრამ ასეთი ეფექტი არ დადასტურდა არც ერთ ექსპერიმენტში. თეორიის ავტორები ვარაუდობენ, რომ ჯერჯერობით მიღწეული არ არის ცდისეულ ურთიერთქმედებათა ის ზემდლავრი დონე, რომელიც უსასრულოდ მცირე მიკროსივრცეს გასხნის, სადაც დაფიქსირდება ახალი განზომილების შედეგი.

ამრიგად, შეიძლება საკითხი დავაყენოთ ასე:

თუკი ექსპერიმენტის დღევანდელი დონე საკმარისი არ არის სამყაროს ფარული განზომილების აღმოსაჩენად, მოსალოდნელია თუ არა, ეს აღმოჩენა გაკეთდეს ხვალ ან ზეგ?

ვფიქრობთ, რომ აქ პრინციპულ შეუძლებლობასთან გვაქვს საქმე, თუმცა ეს, ჩვენი აზრით, სულაც არ ნიშნავს, რომ სამყაროს არ შეიძლება გააჩნდეს ფარული განზომილებები. უბრალოდ, ფიზიკური ექსპერიმენტი ფიზიკურ რეალობაში ვერ ჩასწვდება მათ. ამისთვის, ფიზიკის სფეროდან უნდა გადავიდეთ ფილოსოფიური აზროვნების სიღრმეში და აქ დიდ სამსახურს გაგვინევს ფენომენოლოგიური მიდგომა პრობლემის მიმართ.

* * *

მოკლედ განვიხილოთ, რაში მდგომარეობს პრობლემის ფენომენოლოგიური კვლევის მეთოდი. ფენომენოლოგია, როგორც მეცნიერება არსებობის საფუძვლის შესახებ, გვიჩვენებს, რომ სამყაროში თავისთავად მიმდინარეობს იდეათა წარმოშობის, მოძრაობის და ცვალებადობის პროცესი. ეს პროცესი, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ობიექტური (ფიზიკური) რეალობის საფუძველს, მეორე მხრივ კი, გან-

საზღვრავს ცნობიერებაში მიმდინარე ფსიქოემოციურ და მენტალურ აქტებს. იგი შეიძლება შევადაროთ რაღაც თვითმოდრავ, ონტოლოგიურ „ტექსტს“, რომელიც არსებობს არა რეალურად, არამედ ნომინალურად, ტრანსცენდენტალურ დონეზე. ასეთი ონტოტექტუალური მოცემულობა იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს ობიექტურმა მოვლენებმა ან სუბიექტურმა აქტებმა გარკვეულ სიტუაციაში შეიძლება ითამაშონ აღნიშნული პროცესის როლი.

ფენომენოლოგიური ფილოსოფია იმასაც გვეუბნება, რომ, თუკი ვილაპარაკებთ სამყაროს არსებობაზე, ჯერ უნდა გავარკვიოთ, რას ნიშნავს არსებობა, ამისათვის კი უნდა დავეყრდნოთ არსებობის ფენომენს, ანუ მის უშუალო და გარკვეულ მოცემულობას ცდაში.

არსებობა მე მეძლევა შემდეგნაირად: ერთი მხრივ, მე შევიგრძნობ, ვხედავ, აღვიქვამ გარე სამყაროს, როგორც მრავალფეროვან სიმრავლეს, რომელსაც მივაწერ ერთსა და იმავე იდეას, არსებობის იდეას; ეს იდეა ლოგიკურად სრულიად გაურკვეველია, რადგან უზოგადესია და ვერც ერთი გარკვეული შინაარსი ვერ ამოწურავს მას.

მეორე მხრივ, შინაგანად შევიგრძნობ ჩემს არსებობას, როგორც ინდივიდუალურ და განუმეორებელ „მე“-ს, რომელიც ასევე გაურკვეველი ფენომენია, რაკი მისი ლოგიკური გარკვევა (ზოგადცნებით შინაარსში გადაყვანა) მის უნიკალურობას მოსპობს.

გამოდის, რომ ამ ორი, გაურკვეველი მომენტის შერწყმა ქმნის ჩემთვის არსებობის მოცემულობას. მაგრამ არსებობა მე მეძლევა სრულიად გარკვეული სახით და არა გაურკვეველად - არც, როგორც მხოლოდ ობიექტური სამყარო და არც, როგორც წმინდად სუბიექტური „მე“, არამედ, როგორც შუალედი ამ საპირისპირო პოლუსებს შორის, რადგან სწორედ შუალედში ხორციელდება მათი ერთიანობა; არა ურთიერთმიმსგავსების გზით (ისინი მსგავსნი არიან იმით, რომ ორივე გაურკვეველია, გაურკვეველობა კი გარკვეულობას ვერ მოგვცემს), არამედ მათი ურთიერთგანსხვავების საფუძველზე.

რა შედეგი მივიღეთ? მივიღეთ ის, რომ, თუკი არსებობა მე მეძლევა უშუალოდ, მაშინ მეძლევა სამყაროს ერთიანობაც და განსხვავებაც. ამ საპირისპირო მომენტების შერწყმა კი შესაძლებელია მხოლოდ პროცესში. ფენომენოლოგიის თანახმად, ეს სწორედ ის სასიცოცხლო პროცესია, რომელიც წარმოშობს და განახორციელებს იდეას და წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ობიექტური (ფიზიკური) სამყაროს მოვლენათა გარკვეულობის საფუძველს, მეორე მხრივ კი, განსაზღვრავს ცნობიერებაში მიმდინარე ფსიქოემოციურ და მენტალურ აქტებს.

* * *

დავუბრუნდეთ გია დვალის ფიზიკურ თეორიას. ფენომენოლოგიური ანალიზის ფონზე გაირკვა შემდეგი:

თუკი ცნობიერება და ობიექტური რეალობა ურთიერთგანსხვავების გამო ერთიანობაში იმყოფებიან, როგორც იდეის წარმოშობის პროცესის დიალექტიკური მომენტები, მაშინ არ შეიძლება, ფიზიკური რეალობა განვიხილოთ ცნობიერებისა-

გან მოწყვეტით, რათა ცდაში მოცემულმა სამყარომ არ დაკარგოს თავისი არსებობის აზრი.

ეს ნიშნავს, რომ, რაც უნდა შორს წავიდეს ფიზიკური ექსპერიმენტი სამყაროს სიღრმისეულ კვლევაში, იგი უეჭველად მიადგება ზღვარს, რომლის იქითაც წასვლა აღარ შეიძლება, რადგან ამ საზღვრის მიღმა წყდება ცნობიერების და სამყაროს ცოცხალი კავშირი, ირღვევა იდეის ქმნადობის პროცესი და ქრება ფიზიკური არსებობის აზრი. მათემატიკურ აბსტრაქციაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ რაგინდ დიდი და რაგინდ მცირე მანძილები, რადგან, ლოგიკური გამომდინარეობის თვალსაზრისით, რიცხვთა ღერძი უსასრულოა, მაგრამ ამ „ცუდ“ უსასრულობაში იკვეთება ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების ხარვეზი – რომ ის მხედველობიდან უშვებს ცოცხალ, შინაარსობრივ მიმართებას აზროვნებისა თავის ობიექტთან; რომ გარკვეული მასშტაბის იქით იკარგება ან იცვლება სამყაროს აღწერის ენა (რომელსაც ჩვენ ფორმალურად უსასრულოდ ვავრცელებთ), ენა, რომელიც სწორედ ცნობიერებისა და ობიექტური რეალობის ცოცხალ ურთიერთქმედებაში იქნა ერთობლივად გამომუშავებული იდეის ქმნადობის თავისთავადი პროცესის საფუძველზე.

ფენომენოლოგია გვაფრთხილებს, რომ სპეციალურმა მეცნიერებამ თავის შემეცნებით წიაღსვლებში მხედველობიდან არ უნდა დაკარგოს ის ცნებით-ენობრივი ფუნდამენტი, რომელსაც ის უპირობოდ ეყრდნობა. რომ მეცნიერებამ თავისი ენა საგნის აღწერის მზა საშუალებად კი არ უნდა მიიჩნიოს, არამედ თვითმიზნად აქციოს, როგორც გამოსაკვლევი ობიექტი. რადგან ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს არსებობს სამყარო, რომელსაც ცნობიერება ენის გზით აღწერს, არამედ პირველთაგან არსებობს სიტყვა, ენის ფენომენი, როგორც სიცოცხლე, როგორც იდეის შექმნის პროცესი, რომელიც ერთ განუყოფელ მოძრაობაში ამყოფებს ორ განსხვავებულ ფენომენს: ცნობიერებას და სამყაროს.

ამიტომ, თუკი არსებობს სამყაროს ფარული განზომილებები, ისინი უნდა ვეძებოთ არა ფიზიკური რეალობის დაუსრულებელი გაფართოების ან უსასრულო შემცირების გზით, არამედ გონების თვალისათვის სავსებით მისაწვდომ საზღვარზე და იმ გარდამავალ სიტუაციაში, სადაც ცვალებადობას განიცდის ფიზიკური რეალობის აღწერის ენა.

ეს ცვალებადობა ჯერ კიდევ საუკუნის წინ დააფიქსირა ნილს ბორმა ე. წ. „ბორის პრინციპის“ სახით, რომლის თანახმადაც, აზრი არა აქვს, ვილაპარაკოთ ატომურ ობიექტზე, თუ არ მივუთითეთ, რომელი ექსპერიმენტული ხელსაწყო აკვირდება და ზომავს მას.

ბორის პრინციპი სამყაროს შესახებ კლასიკური წარმოდგენის რღვევაზე მიგვანიშნებს. რატომ არა აქვს აზრი, ვილაპარაკოთ გამზომ ხელსაწყოსაგან დამოუკიდებელ ატომურ ობიექტზე? იმიტომ, რომ ურთიერთქმედებამ მათ შორის, ანუ გაზომვის პროცესმა, შეიძინა მენტალური პროცესისათვის დამახასიათებელი მთლიანობა. ეს მთლიანობა გამოხატულ იქნა უმცირესი ქმედების კვანტით, პლანკის მიერ შემოყვანილი სიდიდით, რომელმაც ურთიერთქმედებათა უწყვეტ დიფერენცირებას საზღვარი დაუდო, აჩვენა კვანტურ მოვლენათა დისკრეტული ხასიათი და ნაწილობრივ გაფანტა ბურუსი ატომური სამყაროს ირგვლივ.

ბორმა იწინასწარმეტყველა ის, რაც შემდგომ ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიაში დაფიქსირდა ე. წ. წმინდა ცნობიერების ინტენციის სახით. ჯერ კიდევ კანტი მიიჩნევდა, რომ წმინდა გონება არ არის ობიექტური შინაარსისგან დაცლილი ცარიელი, იდეალური ფორმა (როგორც ამას არისტოტელე ფიქრობდა). ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ სუბიექტისკენ შემოაბრუნა კანტის დებულება და გვითხრა, რომ წმინდა ცნობიერება, ანუ ტრანცენდენტალური სუბიექტი, თავის თავში უკვე გულისხმობს გარკვეულ ორიენტაციას ობიექტისადმი და ამიტომ სხვა არაფერია, თუ არა ინტენცია, ანუ მიმართება მისგან განსხვავებულ გარე ობიექტზე.

თანამედროვე ფილოსოფიიდან აღებული ეს ინტენცია შეიძლება შევადაროთ პლანკის უმცირესი ქმედების კვანტს.

ეს მუდმივი სიდიდე მიკროსამყაროში გაზომვის პროცესს ახასიათებს. იგი გამოხატავს სუბიექტის დამოკიდებულებას ობიექტისადმი. მისი მთლიანობა თან გაზომვის პროცესის ერთიანობას გვაძლევს, თანაც ქმნის ერთგვარ ბარიერს და განსხვავებას ცდის სუბიექტსა და ობიექტს შორის. სწორედ ამას ნიშნავს ზემოთ აღნიშნული ერთიანობა განსხვავებაში; წმინდა ცნობიერებაც ისეა მიმართული გარე ობიექტზე, რომ მათ ურთიერთქმედებაში გვაქვს ერთიანობაც და განსხვავებაც.

ანალოგია კვანტურ ფიზიკასთან ახლა უფრო გამჭვირვალე ხდება. ნილს ბორი დაჟინებით ხაზს უსვამს, რომ თუმცა საქმე გვაქვს არაკლასიკურ მიკროობიექტთან, მისი გამზომი ხელსაწყო აუცილებლად უნდა აღინერებოდეს კლასიკური ფიზიკის ენით, როგორც მაკროობიექტი.

ბორის პრინციპი ენობრივ ბარიერს გულისხმობს გამზომსა და გასაზომს შორის. კლასიკური ფიზიკის ენა ფიზიკურ ურთიერთქმედებათა უწყვეტობას ემყარება. კვანტური აღწერა კი დისკრეტულია და შემოისაზღვრება უმცირესი ქმედების კვანტით.

რატომ ხდება ყოველივე ეს?

რა გვიშლის ხელს წარმოვიდგინოთ, რომ გამზომი ხელსაწყო არის მიკრონაწილაკთა სტატისტიკური სისტემა, რომელიც ზემოქმედებს მიკრონაწილაკზე. მაშინ ხომ აღნიშნული ბარიერი გაქრებოდა, შესაძლებელი იქნებოდა გაზომვის პროცესის სრული კონტროლი, რაც მოსპობდა განუსაზღვრელობის სიტუაციას მიკროსამყაროში.

ბორი არ აკეთებს ამას. თავისი გენიალური ინტუიციის წყალობით, იგი ხვდება, რომ კვანტურ მექანიკაში გამზომი ხელსაწყო პრინციპულად უნდა განსხვავდებოდეს გასაზომი ობიექტისგან, რადგან პირველი თამაშობს არა ფიზიკური ობიექტის, არამედ მენტალური ობიექტის, კერძოდ, ცნობიერების როლს, რომელიც გაზომვის ინტენციამ ორიენტირებულია მისგან განსხვავებულ ფიზიკურ ნაწილაკზე.

განსხვავებულ ფენომენტთა ეს ურთიერთქმედება განუყოფელი ხასიათისაა. გაზომვის პროცესის ცოცხალი მთლიანობა არ ექვემდებარება ლოგიკურ ანალიზს, რაც ინვეს განუსაზღვრელობის სიტუაციას.

აი, სწორედ ამ სიტუაციის შესახებ გვესაუბრება ჰუსერლი – რომ წმინდა ცნობიერება არის ობიექტზე მიმართული ინტენცია, სადაც გვაქვს მათი განსხვავებაც და ერთიანობაც (2).

ამიტომ ვფიქრობთ, რომ სწორედ ფენომენოლოგიური მიდგომის შედეგად შემოიჭრა ფიზიკის ენაში კვანტური ალბათობის ცნება. ეს ალბათობა არ დაიყვანება მიზეზშედეგობრივ კავშირებზე. იგი არ წარმოადგენს დეტერმინისტული სისტემის გაშუალებულ შედეგებს, არამედ უშუალოდ ასახავს ფიზიკურ სიტუაციას მიკროსამყაროში.

არაკლასიკური ალბათობის გაჩენა და შემდგომი გავრცელება ელემენტარულ ნაწილაკთა თეორიაში მეტყველებს იმაზე, რომ ირღვევა კლასიკური ფიზიკის ენა, რომელიც ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ ფიზიკურ რეალობაზე იყო ორიენტირებული. ასეთი ორიენტაცია უკვე კვანტურ მექანიკაში დაირღვა. ამიტომ ვფიქრობთ, არ შეიძლება კლასიკურ ფიზიკაში დადგენილი მსოფლიო მიზიდულობის კანონის პირდაპირი გადატანა მიკროსამყაროში ან მისი ტრანსფორმაცია ფორმალურ-ლოგიკური (აქ მათემატიკური) მსჯელობის საფუძველზე. ასეთი გარდაქმნის დროს თეორიის ავტორებმა უნდა გაითვალისწინონ ის მომენტიც, რომ, ენობრივ-ონტოლოგიური ან ონტოტექტუალური რღვევისა და ცვალებადობის გამო, მასის, ძალისა და მანძილის ცნებებმა შეიძლება დაკარგონ (ან, ყოველ შემთხვევაში, შეიცვალონ) ფიზიკური აზრი.

ცნობიერების მხრიდან არსებობის ერთიანი ინტენციის საფუძველზე, მათ შეიძლება შეიძინონ სუბიექტური შეფერილობა, რაც სულაც არ ნიშნავს სუბიექტურობას კლასიკური გაგებით. სუბიექტი აქ არის ერთიანი ყოფიერების შინაგანი მამოძრავებელი ძალა, რომელიც კი არ ზღუდავს, პირიქით, აფართოებს ფიზიკური არსებობის საზრისს და თავის თავში ჩაკეტილ კლასიკურ რეალობას ცნობიერების ცოცხალი ინტენციის მიმართ გახსნილ კვანტურ რეალობად გარდაქმნის.

ასეთი ონტოლოგიური სუბიექტურობა ფიზიკურ ექსპერიმენტსაც უცვლის ელფერს. და აღარ მოიაზრება კლასიკურად, როგორც ურთიერთქმედება ფიზიკურ საგნებს (გამზომ ხელსაწყოსა და ობიექტს) შორის, როგორც ნეიტრალური მასალა, რომელიც ადამიანის გონებამ უნდა გადაამუშაოს და განაზოგადოს.

ექსპერიმენტი გაგებულა, როგორც შემეცნებითი სიტუაცია, ხოლო გაზომვა, როგორც შემეცნების პროცესი, სადაც ხდება ურთიერთქმედება სუბიექტსა და ობიექტს შორის (გამზომი ხელსაწყო ამ შემთხვევაში მნიშვნელობს, როგორც ონტოლოგიური სუბიექტი).

ამასთან, ადამიანი შეიძლება სულაც არ აკვირდებოდეს ასეთ ექსპერიმენტს, და მეტიც: ცდა შეიძლება იყოს არა ხელოვნურად ჩატარებული, არამედ ბუნებრივად შემდგარი; თავისთავად შეიძლება შეიქმნას სიტუაცია, სადაც ბუნების ახალი მოვლენა გამოჩნდება; თუკი შემეცნებას გავიგებთ, როგორც აზრის წარმოშობის პროცესს, რომელიც ახალი შინაარსით წარმოაჩენს ფიზიკურ მოვლენას, მაშინ აქ სწორედ შემეცნების ობიექტურ სიტუაციაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ.

როგორც ვხედავთ, კვანტურ რეალობაში ხდება ონტოლოგიური სუბიექტის „შეჭრა“. ფიზიკური ვითარება შეიძლება გადაიქცეს შემეცნებით სიტუაციად, ხოლო კვანტური ურთიერთქმედების მთლიანობაში გამოვლინდეს ცნობიერების ინტენციონალური ფენომენი „მე-სა“ და სამყაროს ერთიანობა-განსხვავებაში.

* * *

ამასთან დაკავშირებით განვიხილოთ, თუ როგორ წარმოიშობა ელემენტარული ნაწილაკები ძლიერი ატომბირთვული ურთიერთქმედების დროს.

საკუთრივ ფიზიკური ასპექტი რომ გამოვტოვოთ და პრობლემის ფილოსოფიურ მხარეზე ვილაპარაკოთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ აქ ვლინდება ყოფიერების თავისუფლების ფენომენი და მიკროსამყაროში ალბათობა, და ინდეტერმინიზმი გამოსატყვევებელი არა ცოდნის უკმარისობას, არამედ რეალურ ვითარებას.

მაშინ შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, თუ როდის და როგორ არის მოსალოდნელი ელემენტარული ნაწილაკის გაჩენა. მოლოდინი გვაქვს მაშინ, როცა ატომბირთვული ურთიერთქმედება „იმნიშვნელებს“, როგორც სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთქმედება და შეიძენს შემეცნებითი მოძრაობის საზრისს. შესაბამისად, ფიზიკური პროცესი საზრისის შემქმნელ პროცესად მოგვევლინება იდეისა და მისი საგნის ერთიანობაშიც და განსხვავებაშიც.

რაკი ახალი ნაწილაკის წარმოშობა გია დვალის თეორიაში სამყაროს ახალი განზომილების გახსნას უკავშირდება (ავტორი გვეუბნება, რომ ახალი ნაწილაკი ახლად გახსნილი განზომილებიდან შემოდის ჩვენს სივრცეში), შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სწორედ მაშინ, როცა ფიზიკური ურთიერთქმედება „სუბიექტივაცია“ განიცდის და შემეცნებითი პროცესის (ფიზიკური აზრის ქმნადობის) როლს ითამაშებს, სავსებით მოსალოდნელია სამყაროს ფარული განზომილების მანიფესტაცია ახალი ელემენტარული ნაწილაკის წარმოშობის სახით.

* * *

პრობლემის ფენომენოლოგიური და ფიზიკის ფილოსოფიური ასპექტები რომ შევაჯამოთ, გვექნება:

ფენომენოლოგიური პოზიციიდან გამომდინარე ვიტყვით, რომ ცნობიერება მუდმივად განასხვავებს საკუთარ თავს ობიექტური სამყაროსაგან. ამ თვითგანსხვავებაში იგი მოქმედებს არა, როგორც სუბიექტი, არამედ, როგორც ეგზისტენცი – როგორც სუბიექტ-ობიექტის მთლიანობა და ე. ი. მოქმედებს, როგორც ყოფიერება. ამიტომ გამორიცხული არაა, რომ არათუ ცნობიერებამ, არამედ გარკვეულმა ფიზიკურმა მოვლენებმაც ითამაშონ ობიექტური რეალობისგან განსხვავებული ფენომენების როლი. სწორედ ეს ხდება მიკროსამყაროში. კვანტური ექსპერიმენტის ზოგიერთი მოვლენა, ცდის მთლიანობიდან გამომდინარე, პრინციპულად განასხვავებს თავის თავს კლასიკური ფიზიკის ობიექტური მოვლენებისგან. სწორედ ამ განსხვავებაში იძენს იგი ფიზიკურ აზრს და ქმნის მიკრორეალობის სურათს. კვანტურ-მექანიკურ დონეზე ამ სიტუაციას გაზომვის პროცესი ინვევს, მაგრამ გამორიცხული არაა, რომ მსგავსი „სუბიექტივაცია“ მოხდეს ელემენტარულ ნაწილაკთა სფეროშიც, სადაც ზოგიერთი ატომბირთვული ურთიერთქმედება ძალიან წააგავს ცნობიერების გამოვლენას ყოფიერებაში – მოვლენათა ინდივიდუალურობის მატერიალური გარემოსაგან განსხვავებისა და ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით.

ყოფიერების ისეთი ინდივიდუალურობა არ წარმოადგენს ზოგადი არსის კონკრეტულ მოვლენას, რომელიც გამომდინარეობს არსებული თეორიიდან. აქ ინდივი-

დუაცია მიანიშნებს არა მოვლენის, არამედ არსისეული ფენომენის შესახებ. იგი მოულოდნელია, „თვითნებურია“, მისი პროგნოზი რეალურ ურთიერთქმედებათა ანალიზიდან შეუძლებელია. პირიქით, თვით ეს უნიკალური ფენომენი წარმოადგენს ახალი განზოგადების თეორიული კონცეფციის საწყისს.

ატომბირთულ ურთიერთქმედებათა ანალიზი ვერ იძლევა ელემენტარული ნაწილაკის პროგნოზის საკმარის საფუძველს. ჩნდება სრულიად ახალი რამ, რაც აუცილებლობით არ გამომდინარეობს ობიექტურად არსებული სიტუაციიდან. მის თავისუფლებაში ვლინდება სამყაროს და ცნობიერების ერთიანი ინტენცია. ამიტომ ელემენტარული ნაწილაკის „სიცოცხლე“ შემეცნების ახალი პირობაცაა. ინდივიდუალური ნაწილაკი მხოლოდ თეორიას კი არ ექვემდებარება, ის, როგორც უნიკალური არსი, თვითონ არის შემობრუნება ახალი თეორიისკენ. რაკი ელემენტარული ნაწილაკი „ამოვარდნილია“ წინამორბედ მოვლენათა ზოგადი სისტემიდან, ახალი თეორია ვერ შეიქმნება ინდუქციის ძველი მეთოდით დემპირიულ მოვლენათა განზოგადების გზით. აქ უვარგისია დედუქციის კლასიკური ფორმაც, რომელიც თავის თავში ლოგიკურად დადგენილ თეორიას „დაიყვანს“ თავისთავად არსებულ ობიექტურ რეალობამდე. აქ უნდა შეირჩეს მხოლოდ ის წმინდა თეორიული მოდელი, რომელიც თავსებადია შემეცნების ცოცხალ, უნიკალურ ინტენციასთან.

ასეთი გზით მოხდა კვანტური თეორიის დაბადება და, ვფიქრობთ, ასევე ხდება თეორიული კვლევა ელემენტარულ ნაწილაკთა სფეროშიც.

ამრიგად, თუ ელემენტარული ნაწილაკი არ ექვემდებარება თეორიას, რომელიც ფიზიკური რეალობის სრულ „ობიექტივაციას“ გულისხმობს; თუ იგი თვითონ წარმოადგენს საწყისს ახალი თეორიული კონცეფციისათვის, მაშინ მისი გენეზისი ატომბირთვულ ურთიერთქმედებაში „სუბიექტივირებულია“ (გამოხატავს სუბიექტობიექტის ურთიერთქმედებას), სადაც ყოფიერება, როგორც ცნობიერების ინტენცია, ისე ვლინდება. თვითონ ნაწილაკი კი არის არა ფიზიკური წარმონაქმნი, არამედ მენტალური ობიექტი, რომლის უნიკალურ ინდივიდუაციაში ზოგადი არსია ჩადებული; ამიტომაც აძლევს ის ბიძგს ახალი ცოდნის, ახალი თეორიის წარმოშობას.

ცხადია, ამ დროს ყოფიერება აღარ არის ობიექტურ რეალობაში ჩაკეტილი. იგი ღიაა ცნობიერების ინტენციის მიმართ. ვფიქრობთ, სწორედ ამ სიტუაციაშია შესაძლებელი ჩაკეტილი რეალობიდან გასვლა და სამყაროს ფარული განზომილებების ძიება.

ლიტერატურა:

1. ნიკობაძე გ., სამყაროს ფარული განზომილებები, გამ. „ინტელექტი“, თბილისი, 2003.
2. ჰუსერლი ე., ფილოსოფია, როგორც მკაცრი მეცნიერება, გამ. „საგუნა“, 1994.

MAMUKA DOLIDZE

The Hidden Dimensions of the Universe

Summary

The presented article addresses the “Theory of Hidden Dimensions” by Georgian scientist Gia Dvali. The problem is considered from the viewpoint of phenomenological philosophy. Phenomenological approach to the problem takes into account the cognitive situation in quantum physics deriving from the integrity of the subject and object. The author supposes that such integrity provides the quantum particles with the probability and indeterministic nature. The phenomenon of freedom does not belong only to the human world. In atomic sphere, thanks to indeterminism of quantum particles we encounter with ontological freedom. It is important that such non-classical situation turns the physical reality into the virtual reality of cognitive sphere. Measurement process, according to the author plays a role of consciousness which makes the physical sense of atomic object. Emergence of the new elementary particles would show the appearance of hidden dimensions of the universe. The quantum effects turned into the mental phenomena of cognitive sphere on the basis of integrity of subject and object (measurement tool and quantum particle). The problems of wave-particle duality are the issues of the same cognitive wholeness which seems to be the condition for revealing the hidden dimensions of the universe.

თორნიკე ქოროლიშვილი

მახინ ჰაიდეგერის ნახაჯივი – «ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?»

მოხსენება «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» («ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?») მარტინ ჰაიდეგერმა 1953 წლის 8 მაისს წაიკითხა. მას წინ უსწრებდა 1951-1952 წლების ზამთრის სემესტრის სალექციო კურსი «Was heißt Denken?» («რას ეწოდება ფიქრი?»).¹ აღნიშნული მოხსენება 1954 წელს «გიუნტერ ნესკეს გამომცემლობამ» გამოსცა, ხოლო 2000 წელს «ვიტორიო კლოსტერმანის გამომცემლობამ» «Gesamtausgabe»-ს მეცხრე განახლებული გამოცემის VII ტომში შეიტანა.²

სასურველია, დასაწყისშივე აღინიშნოს შემდეგი გარემოება: «Gesamtausgabe»-ს შინაარსობრივი სტრუქტურა და თანამიმდევრობა თვით ჰაიდეგერის მიერ იქნა მონიშნული. ახალი გამოცემები სწორედ ჰაიდეგერისეულ სქემას იცავს.³ ეს იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ფილოსოფოსის სათქმელის ძირითადი განზრახულობის ამოცნობას ბევრად აადვილებს. შესაბამისად, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს, რომ ჰაიდეგერისეული დასახსვრით აღნიშნულ ნაშრომს წინ უძღვის 1936-1946 წლებში შესრულებული ჩანაწერები სათაურით «Überwindung der Metaphysik» («მეტაფიზიკის დაძლევა»)⁴. ჰაიდეგერი სწორედ ნიცშეს მიიჩნევს იმ მოაზროვნედ, ვის ნააზრევსაც გადამწყვეტი როლი ეკუთვნის დასავლური მეტაფიზიკის ისტორიის დამაბოლოებელ ეტაპზე. მეტაფიზიკის დასრულებისა და დაძლევის წინა პირობები ნიცშეს ნაფიქრით არის შეზავებული.

რამდენადაც ჰაიდეგერისათვის ნიცშე საბედისწერო მოაზროვნეა,⁵ ნიცშეს ნააზრევის ჰაიდეგერისეული ანალიზის განხილვას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს თვით მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლისათვის. სწორედ ამ ორი მოაზროვნის ურთიერთმიმართების გააზრებაა წინამდებარე რეფერატის ამოცანა.

* * *

ნიცშე თავისი ფილოსოფიით გამოცანას ტოვებს. მარტინ ჰაიდეგერი მის მიგნებასა და ამოხსნას ისახავს მიზნად. ჰაიდეგერისათვის თავიდანვე ნათელია, რომ ორაზროვანი და რთულია პასუხი ერთი შეხედვით მარტივ კითხვაზე - «ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?» პასუხი მარტივი უნდა იყოს, რადგან ნიცშე მას მთელ წიგნს უთმობს. მიუხედავად ამისა, ის მაინც მხოლოდ ერთი შეხედვით არის მარტივი.

ცხადია, პირველი მინიშნება არის წიგნის სათაური «ესე იტყოდა ზარატუსტრა» («Also sprach Zarathustra»)⁶ აქვე მას ახლავს ქვესათაური: «წიგნი ყველასთვის

1 Martin Heidegger, Gesamtausgabe, B.7, Vorträge und Aufsätze, Frankfurt am Main, 2000, გვ. 289.

2 იქვე. 293.

3 იქვე.

4 იქვე. 3

5 Heidegger- Handbuch. Leben - Werk — Wirkung, Dieter Thomä(Hrsg.), Stuttgart 2003, გვ. 202

6 ფრიდრიჰ ნიცშე, *ესე იტყოდა ზარატუსტრა* (თბილისი: 1993).

და არავისთვის». ამით ნიცმე ორაზროვნებას განგებ უშვებს. ჰაიდელბერგისათვის ასეთი ქვესათაური პირველი და უმნიშვნელოვანესი მინიშნებაა.

რას ნიშნავს «ყველასთვის»? ეს ნიშნავს ყოველი შემხვედრისათვის, ყოველი ცალკეული ადამიანისათვის, რამდენადაც თავის არსშია იგი ფასეული. «...და არავისთვის» – ეს ნიშნავს: არავისთვის ყოველი მხრიდან მოგროვილ ცნობისმოყვარეთაგან, რომელნიც, წიგნის ცეცხლოვანი ენითა და სტილით დაბრმავებულნი, მხოლოდ ცალკეულ ადგილს, ნაწყვეტს აწყდებიან და არკი შესწევთ ფიქრის გზაზე მყარად დგომის უნარი.

«წიგნი ყველასთვის და არავისთვის» – ასეთი ქვესათაური პროფეტულია და საბედისწერო შინაარსის მქონე თვით ნიცმეს ნააზრევისათვის, რადგან თავიდანვე გულისხმობს, რომ ძალზე რთული ამოცანაა, პასუხი გაეცეს ზემოთ დასმულ კითხვას: ვინ არის ზარატუსტრა? რაში მდგომარეობს მისი სწავლების ძირითადი არსი? ჰაიდელბერი აღნიშნავს, რომ წიგნის გამოჩენიდან (ჰაიდელბერი იყენებს ზმნას *bewahrtheit*) სამოცდაათი წლის შემდეგაც არ არის მოაზროვნე, ვინაც ამ წიგნის ძირისძირ ნააზრევს იქნებოდა შეთვისებული (*gewachsen*) და მისი ღირებულების მისივე წარმომავლობიდან შეფასებას შეიძლება.

ვინ არის ზარატუსტრა? წიგნის სათაური გვამცნობს, რომ ზარატუსტრა საუბრობს, ის მთქმელია, მეტყველია. თუმცა, რა გაგებით არის იგი მეტყველი? არის ის სახალხო მთქმელი თუ წინასწარმეტყველია? ჰაიდელბერი ზარატუსტრას «*Fxrsprecher*»-ს («მეხვამიშენე», «მეოხე», «მეყოფელი», «მელონე») უწოდებს. ამ სიტყვის პირველი ნაწილი არის უძველესი გერმანული თავსართი «*Für*», რაც მრავალი მნიშვნელობის მქონეა და უტოლდება წინსართს «*vor*» («წინ», «წინმყოფი»). «მეხვამიშენე» მსმენელის წინაშე საუბრობს და «ხვამიშნობს».¹ ამავე დროს, წინსართი «*für*» («თვის») რალაცისთვის საუბარს (*sprechen*), რალაცის ხვამიშნობას გულისხმობს. აქედან გამომდინარე, ზარატუსტრა არის ის, ვინც განმარტავს, რის შესახებ და რატომ საუბრობს (რას და რატომ ხვამიშნობს).

ზარატუსტრას ზედწოდების ეტიმოლოგია ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ რისი ან ვისი მეხვამიშენე და მეოხია იგი. მიუხედავად ამისა, ნაწილობრივ მაინც გავეცით პასუხი კითხვას «ვინ არის ნიცმეს ზარატუსტრა?» ზარატუსტრა მეხვამიშენეა. თუმცა, აქვე გამოსარკვევია, არის იგი რაიმე შემთხვევითის დამცველი, თუ იმ ერთადერთის მეხვამიშენეა, რაც ადამიანის უმნიშვნელოვანესი ბუნების შესატყვისია? («...was den Menschen vor allem und stets anspricht?»)

შემდეგი, რაც ზარატუსტრას ვინაობას გვიმხელს და მინიშნებას იძლევა, წიგნის მესამე თავის ბოლოს დასმული სათაურია: «გამოჯანსაღებული» («*Der Genesende*»)² ეს ზარატუსტრაა. თუმცა, ჩვენ ჯერ კიდევ არა ვუნწყით რა, რა არის ეს «გამოჯანსაღება» (*genesen*). გამოჯანსაღება იმავს აღნიშნავს, რასაც ბერძნული სიტყვა *νόσται, νόστος*. ამას ჰაიდელბერი შემდეგნაირად თარგმნის: *heimkehrer* (შინ დაბრუნება). სახელთა ამავე რიგში შემოიყვანება სიტყვები *Heimsschmerz* და *Heimsschmerz* (ნოსტალგია, მამულის მონატრება). მაშასადამე, გამოჯანსაღებულია, ვი-

1 «*Fürsprecher*»-ს ერეკლე ტატიშვილი თარგმნის სიტყვით „მეოხე“.

2 ზარატუსტრა (1993), 164.

ნაც შინ დასაბრუნებლად განემზადება, კერძოდ: თავის უშინაგანეს დანიშნულებას (die Bestimmung) უბრუნდება. გამოჯანსაღებული თავის თავისაკენ შემოიქცევა. გამოჯანსაღებულია ის, ვისაც ხელენიფება თქვას, ვინ და რა არის თვითონ. ნიგნის მითითებულ ადგილას გამოჯანსაღებული ასე იტყვის:

«მე, ზარატუსტრა, მეოხე ცხოვრებისა, მეოხე ურვისა, მეოხე წრისა...»¹

თუ სამეუღს – ცხოვრება, ურვა, წრე – ერთიანობაში გავიაზრებთ, ბევრად მივუახლოვდებით იმის პასუხს, თუ რისი მეხვიაშნე და მეოხია ზარატუსტრა, გამოჯანსაღებული, და მაინც ვის წინაშე მეოხებს იგი. აქვე ჰაიდეგერი წინასწარი მითითების სახით დასძენს: «ცხოვრება» («das Leben») ნიცშესთან მხოლოდ ერთს აღნიშნავს – «ნება ძალაუფლებისაკენ» («der Wille zur Macht»), როგორც ყოველი არსებულის, არა მხოლოდ კაცთა, ძირითადი მახასიათებელი.

რა არის ტანჯვა? ნიცშეს პასუხი შემდეგია: «ხოლო რაც იტანჯება, იმას ცხოვრება ჰსურს...»² ანუ მას ჰსურს ცხოვრება, რაც არის, როგორც ნება ძალაუფლებისაკენ. ხოლო წრე ბეჭდის ნიშანია, ძალისხმევისა, რაიც მუდამ თავისი თავისაკენ მოიქცევა და ამგვარი შემოქცევით მარად იმავეს (das Gleiche) უბრუნდება.

თქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ: ზარატუსტრა ხვიაშნობს იმას, რომ ყოველი არსებული არის ნება ძალაუფლებისაკენ, რომელიც იტანჯება, როგორც შემოქმედი, წინააღმდეგობრივი ნება და, ამგვარად, მარად იმავეს უკუქცევაში ელტვის თავის თავს.

პასუხი კითხვაზე, ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა, ფორმალურ დეფინიციასა და მიმართულებას იძენს. საჭიროა საკითხის გაშლა. ამ მიზნით, ჰაიდეგერი ნიცშეს დამატებით ციტირებას ახდენს. პირველ ამონარიდს იმავე «გამოჯანსაღებული»-დან მოიხმობს:

«შენ (ზარატუსტრა) ხარ მოძღვარი მარად უკუქცევისა...!»³

ნიგნის შესავალში კი ვკითხულობთ:

«გასწავლით ზეკაცს...»⁴

მოხმობილ ამონარიდთაგან შევიტყვეთ, რომ ზარატუსტრა, მეხვიაშნე, ამავე დროს არის მასწავლებელი. ხოლო მისი სწავლება ორმაგია, იგი მარად უკუქცევასა და ზეკაცის სწავლებაა. აქედან ჩვენ ჯერ კიდევ ვერაფერს შევიტყობთ, თუ რა მიმართებაშია ეს ორი ერთიმეორესთან. გარდა ამისა, ოდენ მოსმენა მასწავლებლისა და მისი სწავლების ათვისება, ჰაიდეგერის თანახმად, ვერაფერს გვეტყვის იმის შესახებ, თუ ვინ არის თავად იგი, ვინაც ჩვენ წინაშე მასწავლებლად წარმოსდგება. ამას მხოლოდ იმ შემთხვევაში გავარკვევთ, თუ გვეცოდინება, როგორ, რა ვითარებაში და რა თვალსაზრისით ამბობს იგი თავის სათქმელს.

გველი და არწივია ზარატუსტრას ცხოველები. ეს ორია მისი თანამგზავრი და თანამოსაუბრე. სწორედ ისინი აუწყებენ ზარატუსტრას მისი ვინაობის არსს. «ეს ჩემი ცხოველებია, – იტყვის ზარატუსტრა, – უამაყესი ცხოველი მზის ქვეშ და უგონი-

1 ზარატუსტრა (1993), 164.

2 იქვე, 239.

3 ნიცშე, ზარატუსტრა (1993), 168.

4 იქვე, 16.

ერესი ცხოველი მზის ქვეშ დასაზვერად გამოსულან». აქვე ვკითხულობთ: «ჰსურთ შეიტყონ, თუ ზარატუსტრა კვლავ ცოცხალია? მართლაც, თუ კვლავ ცოცხალი ვარ?»

რად იკითხავს ცოცხალი ზარატუსტრა თავის სიცოცხლეს? ჰაიდეგერი განმარტავს: ზარატუსტრას ამ კითხვას მხოლოდ მაშინ აქვს ფასი, თუ სიტყვას «ცხოვრება» გავიგებთ, როგორც «ნება ძალაუფლებისაკენ». ზარატუსტრა თავს ეკითხება: შეესატყვისება (entspricht) თუ არა ჩემი ნება იმ ნებას, რომელიც, როგორც ნება ძალაუფლებისაკენ, ყოველივეზე მეუფებს (durchherrscht)?

ზარატუსტრა უნდა იქმნას იმად, რაც არის თავად. აქ ისაა მნიშვნელოვანი, რომ ზარატუსტრა გარდაქმნას უფრო ხის. შიში (der Schrecken) განსმტყვალავს მთელს ნიგნს, რომელიც ზარატუსტრას შესახებ გვაუწყებს. ჰაიდეგერის თქმით, სწორედ შიშის ეს ყოვლისმომცველი განცდა განაპირობებს ნიგნის ენობრივ მრავალფეროვნებასა და თავისებურებასაც. ვინაც დასაწყისშივე ვერ ამოიცნობს მას, ბევრს ვერას შეიტყობს ზარატუსტრას შესახებ. შიში და თავზარდაცემამა მიზეზი იმისა, რომ მარადი უკუქცევის მასწავლებელი თავის სწავლებას ზეკაცით იწყებს.

ჰაიდეგერისათვის სიტყვა „ზეკაცი“ სრულიად კონკრეტული შინაარსის მქონეა. „ზეკაცი« აღნიშნავს არა ჩვეულებრივი, აქამდე არსებული ადამიანური ზღვარის გადალახვას, ადამიანზე აღმატებას. «ზეკაცი» არც ადამიანის ახალ სახეობას მოასწავებს, რომელიც ყოველივე ადამიანურს (das Humane) განაგდებდა და ტიტანურ სიშლეგეს წესად დაამკვიდრებდა. ჰაიდეგერის შენიშვნით, ნიცშეს «ზეკაცი» უნდა გვესმოდეს, როგორც მხოლოდ დღემდე არსებული ადამიანის მისსავე განუხორციელებელ არსებამდე ამაღლება და მისი იქ დამკვიდრება. «ზარატუსტრას» შესახებ ერთ ჩანაწერში ნიცშე მიუთითებს კიდევ: „ზარატუსტრას არ სურს ადამიანის წარსულიდან რაიმეს დაკარგვა, ყოველივეს გადადნობა... » («Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschen verlieren, alles in den Guß werfen»)¹.

და მაინც, საიდან მომდინარეობს «ზეკაცის» შესახებ მონოდება? ნუთუ, მანამდელი კაცი აღარ კმარა? ნიცშემ აღიქვა ისტორიის ის ეტაპი, როცა ადამიანმა მთელს დედამიწაზე გაბატონება დაისახა მიზნად. ნიცშე არის პირველი მოაზროვნე, რომელმაც, გაითვალისწინა რა აღმავალი ისტორიის რაობა, გაიაზრა ამგვარი ისტორიის მეტაფიზიკური მნიშვნელობა.

ჰაიდეგერთან ამოსავალი კითხვა ფორმულირებულია შემდეგნაირად: არის კი ადამიანი მზად, რათა ბატონობდეს დედამიწაზე? თუ არა, რა უნდა მოხდეს ძველი კაცის თავს, რომ მან დედამიწა «მორჩილებაში» (der Untertan) იყოლიოს? განა არ უნდა აღემატოს იგი თავის თავს? ასე ნაფიქრი «ზე-კაცი» დაზღვეული უნდა იყოს უნაყოფო ფანტაზიისაგან, რომელიც არაფრისკენ მიექანება. გარდა ამისა, ჰაიდეგერის თქმით, თანამედროვე ეპოქის გათვალისწინებისას, ვერ მოვიძიებთ ზეკაცთა ისტორიულ მაგალითებს.

ერთი რამ არის ყურადსაღები, მოძღვრება ზეკაცის თაობაზე ეხება ევროპას, მთელს დედამიწას და ხვალისდელი დღის განმსაზღვრელად უკვე დღეს გვევლინე-

1 Martin heidegger, Gesamtausgabe, B.7, გვ. 105.

ბა. არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს იმას, ვეთანხმებით თუ უარყოფთ ამ აზრს. ყოველი არსებითი აზრი ხელუხლებლად და შეუბღალავად გამოივლის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა რიგებში.

ერთადერთი, რაც ჩვენ გვრჩება, არის სწავლა იმისგან, ვინც მოძღვარია, ხოლო ეს ნიშნავს – მოძღვრის შესახებ გამოკითხვას (über ihn hinauszufagen). მხოლოდ ასე შევიტყობთ, ვინ არის ზარატუსტრა. სხვა არჩევანი არ არის. მოძღვრის გასაცნობად კი მასთან ერთად მისი გზის გავლაა საჭირო.

აქვე უნდა აღინიშნოს შემდეგი არსებითი ვითარება: ზარატუსტრა ჯერ მხოლოდ მასწავლებელია, მოძღვარია და არავითარ შემთხვევაში – ზეკაცი. ხოლო, თავის მხრივ, ნიციშე არ არის ზარატუსტრა, ის არის შემკითხველი, ვინაც ზარატუსტრას არსების გამოკითხვას ცდილობს.

ზეკაცი აღემატება მანამდელ ადამიანს. იგია გადასასვლელი (der rbergang), ხიდი (die Brücke). ზარატუსტრა მასწავლებელია, ის ზეკაცის, ხიდზე გადასვლის აუცილებლობის შესახებ იუწყება. ამ უკანასკნელის ხიდზე გადასვლის გასააზრებლად კი, ჰაიდეგერის თანახმად, მხედველობაში უნდა მივიღოთ შემდეგი:

1. ის, საიდანაც გარდავალს გარდამავალი.
2. თავად გარდასვლა.
3. ის, საითაც გარდავალს გარდამავალი.

გარდამავალს ხელმძღვანელად და შემწედ ჰყავს მოძღვარი. სწორედ მას აკისრია გზის ჩვენება. თუკი მხედველობიდან გამოტოვებული იქნა «საით» («wohin»), ხიდზე გარდამავალი საჭის გარეშე და გაურკვევლობაში დარჩება. მეორე მხრივ, გაღმა გარდამავალისათვის და თვით მასწავლებლისთვისაც, ამ შემთხვევაში, ზარატუსტრასთვის, კვლავ შორეულია «საით». ეს უკანასკნელი მუდმივ სიმორეში რჩება. ეს სიმორე თავისებურ სიახლოვესაც ნიშნავს. კერძოდ, სიახლოვეს, რაც შორეულს შორეულად ინარჩუნებს. შორეულის სიახლოვეს, რაც მუდამ ახსოვთ და რასაც ელტვიან, ჰაიდეგერი იხსენიებს სიტყვით die Sehnsucht (სევდა, ძლიერი სურვილი, ლტოლვა). იგი აქვე იძლევა ამ სიტყვის ეტიმოლოგიასაც. მისი თქმით, სიტყვის მეორე შემადგენელი – «sucht» – მისი პირვანდელი და უძველესი შინაარსით უნდა გავიგოთ, რაც «სენს», «სნეულებას», «ავადობას» ნიშნავს. თქმულიდან გამომდინარე, სევდა არის ტკივილი შორეულის სიახლოვის გამო.

ეს სევდა ეკუთვნის მას, ვინც ხიდზე გარდავალს და მის მასწავლებელს, გზის მაჩვენებელს. ორივენი ადგანან გზას, რომელიც ზემოთ უკვე განისაზღვრა, როგორც გამოჯანსაღება, ანუ შინ, საკუთარი არსებისაკენ დაბრუნება.

საინტერესოა, რომ «ზარატუსტრას» იმ თავს, რომელსაც «გამოჯანსაღებულის» ეწოდება, მოსდევს შემდეგი სათაური – «დიდი სევდისათვის» (Von der großen Sehnsucht)¹. ჰაიდეგერის თქმით, ნიციშეს «ესე იტყოდა ზარატუსტრა» III ნაწილის ბოლო თავებში თავის მწვერვალს აღწევს. თვით ნიციშეს ჰქონია ჩანაწერი : «Ein göttliches Leiden ist der Inhalt des III. Zarathustra» (ღვთაებრივი ტანჯვაა «ზარატუსტრას» III ნაწილის შინაარსი).²

1 ნიციშე, ზარატუსტრა, 169.

2 Martin heidegger, Gesamtausgabe, B.7, გვ. 108.

არსებითად, მესამე ნაწილი არის ზარატუსტრას საკუთარ სულთან დიალოგი. სწორედ «ზარატუსტრას» ამ ნაწილში ამოიცინობს ჰაიდეგერი პლატონისეულ სწავლებას ფიქრის რაობის შესახებ, რაც საკუთარ სულთან საუბარს გულისხმობს (თეეტეტი 189 e, სოფისტი 263 e). ამ საუბრისას, დიალოგისას ზარატუსტრა თავისი ყველაზე უძირო ფიქრით ფიქრობს. ეს ფიქრი ყოველი ახლასა და მერეს გამაერთიანებელი უსასრულობიდან იფიქრება. თუმცა, უსასრულობა ნიცშესთან უძრაობას როდი გულისხმობს. უსასრულობა არის მარად იმავეს თავის თავთან უკუქცევა.

დიდი სევდა იმავეს ეფუძნება, საიდანაც მომდინარეობს მისი ერთადერთი ნუგეში – თავდაჯერება (*die Zuversicht*). ნუგეშის (*der Trost*, აქვე: *trauen, zutrauen*) გვერდით ჰაიდეგერი ასახელებს იმედს (*die Hoffnung*).¹ დიდი სევდა ზარატუსტრას დიდი იმედისათვის აღძრავს.

მაგრამ გასარკვევია, რა აძლევს ზარატუსტრას სასოების უფლებას? რა იძლევა იმის იმედს, რომ დაიძლევა ადამიანი, რომ მიიღწევა ზეკაცი? რომელია და როგორი ის ხიდი, რომელზე გარდავლაც კაცისათვის პირველადი ამოცანაა? ნიცშე გარკვევით ამბობს: «რათა ადამიანი ხსნილ იქნას შურისგებისაგან, ესეა ხიდი უმაღლესი იმედისაკენ და ცისარტყელა დიდი ავდრების შემდეგ»²

ჰაიდეგერისათვის მოხმობილ ამონარიდს დიდი მნიშვნელობა აქვს. ადამიანის შურისგებისაგან (*die Rache*) განთავისუფლების ნიცშესეული მოთხოვნის გაუგონრობა იმას ადასტურებს, რომ ნიცშე ჯერ კიდევ არ არის რიგიანად და საფუძვლიანად ნაკითხული. სხვა შემთხვევაში არ მოხდებოდა ნიცშეს დემონიზება და მისი მოძღვრებისათვის იმის მიწერა, რაც მისგან არ გამომდინარეობს. ნიცშეს ეს მოთხოვნა ვერ გაუგიათ მათ, ვინაც ტოტალური ომის მქადაგებელია და ვერც მათ, ვინც პაციფიზმისა და ანგარებიანი ნეიტრალიტეტის შესახებ საუბრობს. შურისგებისაგან განთავისუფლებული სული ნიცშესთან არის თავისუფალი გონება, თავისუფალი სული (*Freigeisterei*).

ნიცშეს ნააზრევში უჩვეულოდ დაჰკავშირებია ადამიანის დაძლევა და ზეკაცი შურისგებისაგან განთავისუფლების აუცილებლობას. როგორ და რატომ დაუკავშირდა ხიდზე გარდასვლა შურისგებისაგან კაცის განთავისუფლებას?

კაცის ყოველი ფიქრი და საფიქრალი დღემდე შურისგების გარშემო ტრიალებდა. აქ მითითებულ ფიქრში ჰაიდეგერი არა უბრალოდ განსჯას გულისხმობს, არამედ ფიქრს, სადაც დავანებულია ადამიანის მიმართება იმასთან, რაც არის ყოფიერი. რამდენადაც ადამიანი თავის თავს ყოფიერთა რიგს მიაკუთვნებს, ყოფიერებას იგი იმასთან მიმართებით წარმოიდგენს, რაც არის თვითონ. ეს წარმოდგენა (*Vorstellen*), ჰაიდეგერის მიხედვით, არის კიდევ ფიქრი.

ნიცშეს კვალდაკვალ თუ განვსჯით, ეს წარმოდგენა უნდა გვესმოდეს, როგორც შურისგების სულით განსაზღვრული. ამასთან, ამ საკითხის ნიცშესეული გააზრება არის მეტაფიზიკური რამ მოვლენა და არავითარ შემთხვევაში – მორალის თემა. შურისგებისაგან განთავისუფლება არ არის მორალური ხსნის საგანი. ასევე არაფერი აქვს მას საერთო ფსიქოლოგიურ ძიებასთან.

1 «იმედი» ქართულში სპარსულიდან შემოვიდა. ძველი ქართული შესატყვისებია «სასოება» და «გინცი/გინცობა».

2 ნიცშე, ზარატუსტრა, 78.

თუკი თვალს სიტყვის მნიშვნელობასა და ეტიმოლოგიას მივადევნებთ, შურისგება (*die Rache*), შურისძიება (*rächen*), მისცე თავს ძალადობის უფლება (*wreken*) ,შევიწროება (*urgere*)¹ ნიშნავს: ხელის კვრას, გაძევებას, წინ გაგდებას, დევნასა და ჩასაფრებას (*stoßen, treiben, vor sich hertreiben, verfolgen, nachstellen*). მაინც რა გაგებით არის «შურისგება» ამავე დროს «ჩასაფრება» (*nachstellen*)? შურისგება თავის თავში არა მხოლოდ რაიმეს მონადირების, დაუფლების დაუოკებელ სურვილს გულისხმობს. შურისგება არც მხოლოდ მკვლელობის გადაწყვეტილებასა და ამ მიზნით ჩასაფრებას ნიშნავს. შურისმგებელი თავიდანვე ეწინააღმდეგება (*widersetzt*) მას, რისკენაც არის მისი შურისგება მიმართული. შეწინააღმდეგება შურისმგებლის მხრიდან მოწინააღმდეგის დამცირებითა და დამცრობით ხდება. ის ამ სახით ცდილობს საკუთარი უპირატესობის ჩვენებასა და ღირსების აღდგენას, რადგან შურისგება მოკლებულია მოსვენებას დამარცხებისა და დამცირების გრძობათა გამო. «ესე იტყოდა ზარატუსტრა»-ს შექმნის წლებში ნიცშეს ასეთი ჩანაწერი გაუკეთებია: «გთავაზობთ ყოველი წამებულის შესახებ დაფიქრებას, განა შურისგება არ უბიძგებდა მათ უკიდურესობისაკენ?»

ჰაიდეგერი კიდევ ერთ ამონარიდს მოიხმობს: «ესე, მხოლოდ ესეა შურისგება: ნების უნებობა წინააღმდეგ დროისა და მისი «ესე იყო»-სადმი»

ფილოსოფოსი ნების უნებობას (*der Widerwille*)² სიძულვილს (*der Hau*) უკავშირებს. მათ შორის მცირე მანძილი რჩება. მთავარი კი ის არის, რომ ნება განეყენება მას, რაც არის დრო და მისი «ესე იყო» (*es war*). ჰაიდეგერი ამ საკითხს ორი მიმართულებით შლის. ერთია დროის, როგორც წარმავლობის გააზრება და ნების ამ უკანასკნელთან, წარმავლობასთან დაპირისპირება. მეორე მხრივ, ყოფიერის ყოფიერება ახალი დროის მეტაფიზიკაში გამოჩინდება და გამოითქმის, როგორც ნება (*Wille*). მხოლოდ ამგვარად მიმართული ფიქრის მიდევენებისას შეგვიძლია გავიგოთ, რა აზრით არის ნიცშესეული «შურისგება» მეტაფიზიკური მოვლენა.

ზემოთ მოხმობილი ამონარიდის განმარტებისას ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ნების უნებობა, ანუ განეყენება და სიძულვილი, ოდენ «იყოს» წინააღმდეგ როდი იქნება მიმართული. დრო სამივეს გულისხმობს — წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. დრო განსაზღვრულია არა მხოლოდ წარსულით, არამედ იმითაც, რაც არის ან რაც იქნება. თუმცა, როგორც ჩანს, ნიცშე საგანგებოდ გამოყოფს «ესე იყოს». ეს საგანგებო მითითება ჰაიდეგერს აფიქრებინებს, რომ საქმე დროს (*die Zeit*), როგორც ასეთს, არ ეხება. აქ საუბარია დროის სპეციფიკურ ასპექტზე. რაც მდგომარეობს იმაში, რომ დრო მდინარებს. მდინარებს რა, წარვალს (*vergeht*). დროებითი (*das Zeitliche*) წარმავალის (*das Vergangliche*) იგივეობრივია. ნიცშესთვის დროის სწორედ ეს წარმავლობაა მნიშვნელოვანი. შურისგება არის ნების უნებობა დროისა და მისი «ესე იყოს»-სადმი, ანუ წარმავლობისადმი.

შურისგება განიმარტა, როგორც წინააღმდეგობა, უნებობა ნებისა და სიძულვილი წარმავლობისადმი. ეს არის ის, რასაც ნება ვერაფერს უხეზებს, რაზეც მისი ნებელობა იმსხვერვა. დრო და მისი «იყო» ნებისათვის არის შებრკოლების ქვა (*der*

1 Duden, Deutsches Universalwörterbuch, Hrsg. Günter Drosdowski, Mannheim, 1988.

2 ტატიშვილისეული თარგმანია.

Stein des Anstoues), რომელსაც ნება ადგილიდან ვერ დაძრავს (wälzen). ნება იტანჯება ამის გამო. მისთვის წარმავლობა სატანჯველია. შესაბამისად, მიწა და ყოველივე, რაც წარმავალია, ჭეშმარიტ ყოფიერებას მოკლებულად განიხილება. უკვე პლატონი უწოდებდა მას $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, არარსებული (Nicht-Seiende).

თუმცა, უღრმესი ნების უნებობა დროის წინააღმდეგ გამოიხატება არა უბრალო სიძულვილში მიწისა და წარმავლისადმი. ნიცშესთვის უსაზარლესი შურისგება მდგომარეობს აზროვნების იმ სახეში, რომელიც ზედროულ იდეალებს, როგორც აბსოლუტურს, ამკვიდრებს. შესაბამისად, ამგვარ იდეალებთან შედარებით, დროებითი, წარმავალი და მიწიერი, ცხადია, არარსებობამდე დამდაბლდება.

ასეთ შემთხვევაში, რას ნიშნავს ადამიანის დედამიწაზე გაბატონება? როგორ უნდა გავიგოთ ისტორიის ის პერიოდი, როცა ადამიანი მიწის მფარველად ყოფნას ცდილობს? გარდა ამისა, როგორ შეიძლება იგი მიწის მფარველად ყოფნას, თუკი ამავე დროს მიწიერს უარყოფს და დამდაბლებს? გამოდის, მიწის გადასარჩენად, შურისგების სულისაგან დახსნაა საჭირო. ამაღ არის ზარატუსტრასათვის შურისგებისაგან განთავისუფლება ხიდი დიდი იმედისაკენ.

ჰაიდელბერი აღნიშნავს, რომ შურისგების სულისაგან განთავისუფლება არამც და არამც არ უნდა გავიგოთ, როგორც ყოველგვარი ნების უარყოფა. მაგალითად, ისე, როგორც ეს არის შოპენჰაუერთან ან თუნდაც ბუდიზმში. რამდენადაც, ახალი დროის მეტაფიზიკის თანახმად, ყოფიერის ყოფიერება არის ნება, ნებაზე უარის თქმა ყოფიერებაზე უარის თქმასა და სიცარიელეში გადაჩეხვას გაუტოლდებოდა. ნიცშე მოითხოვს უარყოფელი და მიწის მოძულე ნების უკუგდებას. «არა» უნდა ჩაანაცვლოს სხვა ნებამ, რომლის განმსაზღველი იქნება «ჰო» და «ამინი». რას ეთანხმება «ჰო»? სწორედ იმას, რაც დღემდე შურისგების სულის მიერ უარყოფილი და დამცირებული იყო – მიწას, დროებითს, წარმავლობას (das Vergehen).

ამინის მთქმელ ნებას წარმავლის დარჩენა (bleiben) სურს და არა უარყოფა და დამცირება მისი. წარმავლის დარჩენა, ანუ შენარჩუნება, მისი მარადი მოსვლით, მარადი დაბრუნებითა და უკუქცევით ხდება. ამგვარად არის წარმავლობა წარმავლისა მარად იმავეს უკუქცევა. უკუქცევა კი ნამდვილად მაშინ ნარჩუნდება, თუ ის მარადიულია. შურისგებისაგან განთავისუფლება არის დროის უარყოფელი ნების უნებობიდან მარადი უკუქცევისაკენ შემობრუნება. ამგვარად შეიქმნება ნება წრის მეხვაიშნედ. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ადამიანი ოდენ მაშინ გადავა ხიდზე და განთავისუფლდება შურისგების სულისაგან, ოდეს ყოფიერის ყოფიერება მას ესმის, როგორც მარად იმავეს უკუქცევა. ამ გზაზე დგომით გარდაიქმნება კაცი ზეკაცად.

ჰაიდელბერი ხაზგასმით მიუთითებს: ზარატუსტრა ზეკაცს მხოლოდ იმის გამო ისწავლება, რომ ის მარადი უკუქცევის მასწავლებელია. მასწავლებლის ეს უკანასკნელი აზრი და სწავლება, რანგის მიხედვით, პირველია – უღრმესი სწავლებაა, ამაღაც, ბოლოსდა გამოითქმის და გაუბედავადაც ისწავლება.

დაუბრუნდეთ თავში დასმულ კითხვას: ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა? ის იმ სწავლების მასწავლებელია, რომელსაც მიზნად დაუსახავს აქამდელი აზროვნების შურისგების სულისაგან მარადი უკუქცევისათვის განთავისუფლება. აქვე

უნდა ითქვას, რომ ზარატუსტრას სწავლება ზეკაცისა და მარადი უკუქცევის შესახებ ორმაგი სწავლება როდია. მისი მოძღვრება ერთიანი და მთლიანია. მოძღვრებაში შემადგენელი ელემენტები ერთმანეთთან უშინაგანეს კავშირშია, ერთი მეორეს განსაზღვრავს. ელემენტთა ეს უერთიერთმიმართება არის ის, რასაც ზარატუსტრას სახე თავის თავში ფარავს.

თანამედროვე მეცნიერებათა საყოველთაო გავრცელება გვატყუებს და შეცდომით გვაფიქრებინებს, რომ ცოდნის მიღება შესაძლებელია მეცნიერებათა საშუალებით. თავად ფიქრიც მეცნიერების ხვედრად ქცეულა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ რასაც მოფიქრალი ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში იტყვის და იფიქრებს, მას ჩვენ სამეცნიერო მეთოდოლოგიის გამოყენებით ვერც დავადასტურებთ და ვერც უარვყოფთ. ასეთი ფიქრი და მისი ნაყოფი ექსპერიმენტის მიღმა რჩება. ცხადია, რაც საბუნებისმეტყველო მეთოდით ვერ შემოწმდება, ამით ის რწმენის სფეროში როდი გადადის. მოფიქრალის ნაფიქრი, ჰაიდეგერის თქმით, საპასუხო კითხვა-ფიქრით (*fragend-denkend*) განიჭვრიტება. თავის მხრივ, განჭვრეტილი გამოგვიჩნდება, როგორც საეჭვო (*fragwürdig*)¹.

ამას ამბობს გამოჯანსაღებული: «მე ზარატუსტრა, მეოხე ცხოვრებისა; მეოხე ურვისა; მეოხე წრისა – შენ მოგიწოდებ ჩემს აზრთაგან უღრმესო!»² სწორედ ამგვარადვე იხსენიებს ზარატუსტრა აზრს მარად იმავეს უკუქცევის შესახებ III ნაწილის იმ თავში, რომელსაც ეწოდება «ჩვენებისა და გამოცანისათვის» (*Vom Gesicht und Rätsel*)³.

ჯუჯვასთან საუბრისას ზარატუსტრა, არსებითად, პირველად ცდილობს იმის გააზრებასა და მოხელთებას, რისკენაც არის მისი სევდა (*Sehensucht*) მიმართული. ჰაიდეგერის თქმით, მარად იმავეს უკუქცევა ზარატუსტრასათვის ჯერ კიდევ ჩვენებად და გამოცანად რჩება. ეს უკანასკნელი კი ვერც ლოგიკურად ან ემპირიულად დამტკიცდება და ვერც უარიყოფა. ასვე ითქმის ნებისმიერი მოფიქრალის ჭეშმარიტად ღირებული აზრის შესახებ.

ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა? ახლა უკვე შესაძლებელია, კითხვას ფორმალური პასუხი გავცეს: ზარატუსტრა არის მარად იმავეს უკუქცევისა და ზეკაცის მასწავლებელი. პრინციპულია, რომ ეს ორი ორი სხვადასხვა კი არაა, არამედ – ერთი მთლიანია. ზარატუსტრა «ზეკაცის» მასწავლებელია, რამდენადაც ის «მარად იმავეს უკუქცევის» მასწავლებელია. და პირიქით – «მარად იმავეს უკუქცევის» მასწავლებელია, რამდენადაც «ზეკაცისას» ისწავლება. ორი სწავლება (*die Lehren*) წრეს ქმნის. იმის ნყალობით, რომ თავად მოძღვრება არის წრე, იგი შეესაბამება მას, რაც, როგორც მარად იმავეს უკუქცევა, ყოფიერთა ყოფიერებას შეადგენს.

უდიდესი ნება ძალაუფლებისაკენ, სიცოცხლე თავის უმაღლეს საფეხურზე, წარმავალის მარად იმავეს უკუქცევაში წარმოდგენაა. ასეთი წარმოდგენა არის ფიქრი, რომელიც, ნიცშეს თანახმად, ყოფიერების ხასიათს გამოჰქდავს. ასეთი

1 სიტყვასიტყვით „საკითხავი“.

2 ნიცშე, ზარატუსტრა, 164.

3 იქვე, 118.

ფიქრი და აზროვნება თავის მფარველობაში მიიღებს ყოფას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია მუდმივი შეჯახება, ტანჯვა, დარტყმები.

აქ ჰაიდელგერი კვლავ იკითხავს: გადაილახება თუ არა ამგვარი ფიქრით ძველი აზროვნება, შურისგების სული? იქნებ, ფიქრი, რომელიც წარმავალს მარად იმავეს უკუქცევის მფარველობის ქვეშ აქცევს, ასევე შურისგების მეტად გართულებული ფორმაა (ein höchst vergeistiger Geist der Rache)? წარმავლის მარადი უკუქცევა ხომ არ გულისხმობს თვით წარმავალთან დაპირისპირებას და, შესაბამისად, შურისგების სულის ახალ, დახვეწილ გამოვლენას?

ისე გამოდის, რომ ზემოთ დასმული კითხვა ნიცშეს ნაფიქრის უარყოფას გულისხმობს. ამგვარი შეკითხვა თითქოს ცდილობს, ნიცშეს მიანეროს ის, რის გადალახვასაც იგი ესწრაფვოდა. საინტერესოა შემდეგი: უარყოფის სურვილი (das Widerlegenwollen), ჰაიდელგერის თანახმად, ვერასდროს მიაგნებს მოფიქრალის გზას. ეს ნიშნავს, რომ უარყოფის სურვილით ატანილისთვის პრინციპულად გაუგებარი და უცხო რჩება მოაზროვნის ძირითადი სათქმელი. ამგვარი სურვილი სულით მცირეთა (Kleingeisterei) ხვედრია, რომელთა უსაზმნო მსჯელობანი (die Auslassungen) ოდენ მასების გასართობადაა გამოსადეგი.

და მაინც, გადაილახა თუ არა თვით ნიცშეს ფილოსოფიაში შურისგების სული? ხომ არ მოგვიწევს იმის აღიარება, რომ შურისგების სული, როგორც ის ნიცშეს ესმოდა, კვლავ დაუძლეველი რჩება? ჰაიდელგერი ამ საკითხს ღიად ტოვებს. ცხადია, ამას აქვს თავისი მიზეზი. კერძოდ: ჰაიდელგერის მთელი მსჯელობიდან მხოლოდ ის გამოდის, რომ ნიცშეს ნააზრევი მანამდე მეთაფიზიკას ემყარება და მისგან გამომდინარეობს. ნიცშეს ფილოსოფია თავადვეა მეთაფიზიკა. აქედან გამომდინარე, როგორ გადალახავს იგი შურისგების სულს, თუკი თავადაც აზროვნების იმ წესს ემყარება, რომლის არსიც შურისგებაა?

ჰაიდელგერისათვის ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა არ ნიშნავს ნიცშეს ნააზრევის უარყოფას ან მასთან შედაგებას. ფილოსოფოსი ამ გზით ცდილობს ნიცშეს ნაფიქრში იმის ჩვენებას, რასაც თვით ეს ფიქრი ვეღარ იფიქრებს (was dieses Denken selber nicht mehr zu denken vermag). ნიცშეს ნააზრევი, ეფუძნება რა მეთაფიზიკას, კიდევ აბოლოებს მას. მეთაფიზიკა ნიცშეს თავის ლოგიკურ დასასრულამდე მიჰყავს.

ჰაიდელგერის განმარტებით, მეთაფიზიკური აზროვნების წესი ეფუძნება განსხვავებას ქვეშაირიტად არსებულსა და არარსებულს შორის. მეთაფიზიკის არსის გასაგებად გადამწყვეტია არა ის, რომ დასახელებული განსხვავება გრძნობადისა და ზეგრძნობადის დაპირისპირებაში წარმოჩინდება, არამედ, გაცილებით მნიშვნელოვანია თავად განსხვავების, დაპირისპირების (Unterschied im Sinne einer Zerklüftung) ფაქტი. პლატონის საპირისპიროდ, ნიცშე ზეგრძნობადის წინააღმდეგ გრძნობადის უპირატესობას ამტკიცებს. ეს პლატონისეული იერარქიის გადმოყრევებაა, მაგრამ არსი მაინც უცვლელია – დაპირისპირება, განსხვავება ღირებულსა და ნაკლებღირებულს შორის შენარჩუნებულია. ნიცშე დასავლური მეთაფიზიკის ფარგლებში ფიქრობს. ის, რასაც ნიცშე «დიონისეს» უწოდებს და რაც გრძნობადის პრიმატს უსვამს ხაზს, კიდევ ერთხელ ადასტურებს ამ ფაქტს.

ნიცშემ თავის ნააზრევში დაუმუშავებელი დატოვა ჭეშმარიტად მეტაფიზიკური წინააღმდეგობა და ნების უნებობა (der Widerwillen). კერძოდ, თავის უკანასკნელ ნაშრომს «Ecce homo», რომელიც მან 1888 წლის ოქტომბერში დაასრულა, ხოლო 1911 წელს ნიცშეს თზულებათა ტომეულში იქნა ჩართული, ნიცშე შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს:

«– Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten...»¹ («გამიგეს კია? – დიონისე ჯვარცმულის წინააღმდეგ...»)

ზარატუსტრა მასწავლებელია, დიონისეს მეოხი, რომელიც მარადი უკუქცევისა და ზეკაცის შესახებ ისწავლება. თავში დასმულ კითხვაზე ასეთი პასუხის გაცემა ახლა უკვე ლოგიკური და სრულიად დამაკმაყოფილებელი უნდა იყოს, მაგრამ ჰაიდეგერისათვის ნებისმიერი განსაზღვრული, კონკრეტული პასუხი იმპულსია ახალი განსჯისა და ბევრად ღრმა ფიქრის ნამონწყებისათვის.

ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა? ამით ჩვენ ვკითხულობთ: ვინ არის ეს მასწავლებელი? ვინ არის ეს პერსონაჟი (die Gestalt), ვინაც მეტაფიზიკის დამასრულებელ ეტაპზე გამოჩნდება?

არსებითი კი კვლავ ისაა, რომ მასწავლებელი ორმაგი სწავლების ერთიანობას ისწავლება. თავად ზარატუსტრა განასახიერებს ამგვარ ერთობას. ამ თვალსაზრისით, ჰაიდეგერისათვის ზარატუსტრა ბოლომდე გამოცანად რჩება.

«მარად იმავს უკუქცევა» – ეს არის სახელი ყოფიერის ყოფიერებისა. «ზეკაცი» – კი ადამიანის არსებისა, რომელიც თანხმობაშია ყოფიერებასთან.

აქ საკითხავია შემდეგი: როგორ და რაგვარად ხდება ყოფიერებისა და კაცის შეთანხმება, თუ არც ყოფიერებაა კაცის დანაბადი და არც კაცია ყოფიერთა შიგნით რაიმე განსაკუთრებული მოვლენა? შეიძლება კი საერთოდ რაიმე შეთანხმებაზე საუბარი, ვიდრე აზროვნება ადამიანის რაობის აქამდელ განმარტებას ებლაუჭება? ჰაიდეგერი გულისხმობს იმ განმარტებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანი animal rationale, გონიერი ცხოველია.

აქვე ფილოსოფოსი სვამს კითხვას: შემთხვევითია თუ მხოლოდ და მხოლოდ ლიტერატურული სამკაული ის, რომ ზარატუსტრას მისი ცხოველები, უამაყესი და უგონიერესი თანამგზავრნი უჩვენებენ გზას? ისინი განამხნევენ მასწავლებელს და მიუთითებენ მასზე, რადაც უნდა იქმნას იგი. ამაყი და ბრძენი ცხოველნი ერთობას ქმნიან ერთობას, რომელიც თვით მასწავლებელში, მოფიქრალში გადმოდის და ხორციელდება.

ჰაიდეგერის თქმით, გამოცანა, თუ ვინ არის ზარატუსტრა, ზეკაცისა და მარადი უკუქცევის მასწავლებელი, უფრო ცხადი ხდება, როცა მის ერთგულ ცხოველებს დავაკვირდებით და განსჯის საგნად ვაქცევთ.

სიამაყე (არწივი), რომელსაც მორალი განიკითხავს და გმობს კიდევ, ზარატუსტრას თანამგზავრი და მისი გონიერების (გველი) აუცილებელი წყვილია. გონიერება სიამაყეს წრიულად არის გადაჭდობილი. ზარატუსტრა დიდ მიზანს უსახავს თავის თავს და შეუძლებელს ითხოვს თავისი გონებისაგან. ამ მიზეზით უბირთავან გარიყული ზარატუსტრა მარტოობასა და მიტოვებულობაში აღმოჩნდება. გზის გასაგრძელებლად კი მისი გონება თავის ერთგულ თანამგზავრს, სიამაყეს საჭირო-

1 Friedrich Nietzsche, Werke, Hrsg. von Karl Schlechta, 2000.

ებს. ქრისტიანობისაგან ცოდვად შერაცხილი სიამაყე მოფიქრალისა და ფილოსოფოსის გარდაუვალი ხვედრია.

საინტერესოა შემდეგი: ჰაიდეგერისათვის ზარატუსტრას ვინაობის გამოცანა მთლიანად უკავშირდება მისი სწავლების იდუმალებასა და ამოუხსნელობას. ზარატუსტრას «უძირო ფიქრი» ბოლომდე გამოცანად რჩება. «ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?»-ს დანართში¹ ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ზარატუსტრას მოძღვრება, კერძოდ, მისი სწავლება «მარად იმავეს უკუქცევის» შესახებ, ერთ-ერთი ყველაზე ბნელი აზრია დასავლეთის მეტაფიზიკის ისტორიაში. აქედან გამომდინარე, მისი ამოხსნა დაუძლეველ ამოცანად რჩება. თუმცა, ეს როდი ნიშნავს მისგან თავის არიდებასა და ხელალებით მის უარყოფას.

თავის ასარიდებლად კი, ძირითადად, ორი არგუმენტი მოჰყავთ ხოლმე. პირველის თანახმად, ნიცშეს აზრი მარად იმავეს უკუქცევის თაობაზე მისტიკის სფეროში გადადის და შორს სცდება ფილოსოფიისა და სალი განსჯის ფარგლებს.

მეორე არგუმენტის მიხედვით კი, ეს აზრი ძალიან ძველია და ციკლური დროის შესახებ უძველეს წარმოდგენას ეფუძნება. ამგვარი წარმოდგენის მიგნება თვით დასავლური ფილოსოფიის შიგნითაც არის შესაძლებელი, მაგალითად, ჰერაკლიტესთან.

მეორე არგუმენტი ჰაიდეგერს არაფერს ეუბნება, რადგან ის, რაც ამ აზრში დაფარული და გამოუცნობია, დაფარულივე რჩება ნებისმიერი ეპოქისა და დროის მიუხედავად. რაც შეეხება პირველს, მის უსაფუძვლობას უკვე თანამედროვეობა და, განსაკუთრებით, თანამედროვე ტექნიკა გვიმტკიცებს. ჰაიდეგერი შიდაწვის ძრავას მარად იმავეს უკუქცევის გაფორმებად მიიჩნევს და აქვე შენიშნავს, რომ შიდაწვის ძრავის არსი ისევე ვერ აიხსნება, მანქანურობიდან და მექანიკურობიდან გამომდინარე, როგორც ნიცშეს მოძღვრება მარად იმავეს უკუქცევის შესახებ.

* * *

დასკვნის სახით შევეცადოთ, კიდევ ერთხელ მოვუყაროთ თავი «ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?»-ს ძირითად სათქმელს:

- ზარატუსტრა მოსაუბრეა, მეტყველია.
- მისი საუბარი არის არა სახალხო მთქმელობა ან წინასწარმეტყველება. ზარატუსტრა მეოხია, მეხვაიშნეა. იგი ცხოვრებას, მინას, წარმავლობას, ურვასა და წრეს მეოხებს.
- ცხოვრება იგივეა, რაც «ნება ძალაუფლებისაკენ».
- ზარატუსტრა გამოჯანსაღებულია. იგი შინდაბრუნებულია, ეს ნიშნავს: ზარატუსტრა თავის თავს, თავის არსებით დანიშნულებას დაუბრუნდა. მას შეუძლია თქვას, ვინ და რა არის თვითონ.
- ის მასწავლებელია. ზარატუსტრა «ზეკაცისა» და «მარად იმავეს უკუქცევის» შესახებ ისწავლება. მისი მოძღვრება ერთ მთლიანობასა და წრეს

1 «Anmerkungen über die ewige Wiederkehr des Gleichen».

ქმნის. თუმცა, რანგით მაინც «მარად იმავეს უკუქცევის» სწავლება ალემატება «ზეკაცის» შესახებ მოძღვრებას.

- «ზეკაცია» ჰაიდეგერისათვის სრულიად კონკრეტული შინაარსის მქონეა. «ზეკაცია» ნიშნავს: ადამიანის მისსავე განუხორციელებელ არსებამდე ამაღლებას და მის იქ დამკვიდრებას.
- «მარად იმავეს უკუქცევა» წარმავლის, «ესე იყოს» მარადი დაბრუნებაა. ჰაიდეგერისათვის ნიციშეს ეს აზრი ერთ-ერთი ყველაზე რთულად ამოსაცნობია. «მარად იმავეს უკუქცევა» მეტაფიზიკის ფარგლებში ბოლომდე ვერ გაიაზრება და დაფარული რჩება. ამ აზრის ამოუხსნელობა არასდროს იძლევა მისი უარყოფის უფლებას. ჰაიდეგერისათვის თვით თანამედროვე ტექნიკაა მარად იმავეს უკუქცევის გაფორმება.
- «მარად იმავეს უკუქცევა» არის სახელი ყოფიერის ყოფიერებისა. «ზეკაცია» კი – ადამიანის არსებისა, რომელიც თანხმობაშია ყოფიერებასთან.
- ზარატუსტრა უნდა იქმნას იმად, რაც არის თავად. თუმცა, იგი უფროთხის ამ გარდაქმნას. ყოვლისმომცველი შიში წიგნის დასაწყისიდანვე იგრძნობა და ნაწარმოების ენობრივ თავისებურებასაც განსაზღვრავს. ამ ყოვლისმომცველი შიშის დანახვის გარეშე, შეუძლებელია იმის გარკვევა, თუ ვინ არის ზარატუსტრა. შიშია იმის მიზეზი, რომ «მარად იმავეს უკუქცევის» მასწავლებელი თავის სწავლებას «ზეკაციით» იწყებს.
- ადამიანმა, რომელმაც დედამიწაზე ბატონობა და მიწის მფარველად ყოფნა განიზრახა, შურისგების სულისაგან განთავისუფლება უნდა შეიძლოს. ეს არის ხიდი დიდი იმედისაკენ.
- შურისგების სულისაგან განთავისუფლება არ არის მორალის თუ ფსიქოლოგიური ძიების საგანი. ესაა დასავლეთის მეტაფიზიკური აზროვნების ძირითადი ნიშანი.
- შურისგება მიმართულია წარმავლობისა და დროის «ესე იყოს» წინააღმდეგ. უღრმესი შურისგება წარმავალს, მიწას აკნინებს და მის ნაცვლად ზედროულ იდეალებს ამკვიდრებს.
- «არა»-ს მთქმელი ნება უნდა ჩაანაცვლოს «ჰოს» და «ამინის» ნებამ. მხოლოდ ასე დაიძლევა შურისგების სული.
- ზარატუსტრა მასწავლებელი და წინამძღოლია, რომელიც ხიდზე გარდამავალს გზას მიუთითებს და შურისგების სულისაგან განთავისუფლებას უსახავს მიზნად.
- რამდენადაც ნიციშე მეტაფიზიკის ფარგლებში რჩება, ის ვერ ახერხებს თავისივე მოთხოვნის, შურისგების სულის დაძლევას.
- ზარატუსტრა, როგორც პერსონაჟი, მეტაფიზიკის დასასრულის პერიოდს ეკუთვნის.

- ზარათუსტრას ვინაობას მისი ცხოველები გვიმხელენ. უამაყესი ცხოველი (არწივი) და უგონიერესი ცხოველი (გველი) წრეს ქმნიან, გონება სიამაყეს წრიულად ეხვევა. ნებისმიერი ქეშმარიტი ფილოსოფოსისა და მოფიქრალის გონება უშინაგანეს კავშირშია მის სიამაყესთან. ის, რაც უბირთათვის ცოდვაა, ფილოსოფოსისათვის ბედისწერა და გარდაუვალობაა.

ლიტერატურა:

1. ფრიდრიჰ ნიცშე. ესე იტყოდა ზარათუსტრა. მთარგ. ერეკლე ტატიშვილი. თბილისი, 1993.
2. Duden, Deutsches Universalwörterbuch, Hrsg. Günter Drosdowski, Mannheim, 1988.
3. Friedrich Nietzsche, Werke, Hrsg. von Karl Schlechta, 2000.
4. Heidegger- Handbuch. Leben - Werk — Wirkung, Deiter Thomä(Hrsg.), Stuttgart, 2003.
5. Martin heidegger, Gesamtausgabe,B.7, Vorträge und Aufsätze, Frankfurt am Main,2000.

TORNIKE QORGLISHVILI

Martin Heidegger's Essay "Who is Nietzsche's Zarathustra?"

Summary

The paper is aimed at marking ideas of two directions: 1. the lie as the existential experience of being; or the phenomenology of lie and 2. the phenomenology of master and apprentice. The introduction to the first part is the analysis of religious experience of Indian culture, certain myths and lexical materials are discussed. In the second one –the essay of Martin Heidegger "Who is Nietzsche's Zarathustra" and the elements of Indian culture are considered.

It must be said, that the aim of this paper is not to settle the question or represent the final answers. Primary problem – which makes this work valuable – is to put a question and find out the ways for the discussion.

For the entrails of Abrahamic culture the passage, discussed in Brihadaraniaca's work, appears to be obscure. This obscurity for Abrahamic and especially for Christian believers appears because of their omnibenevolent, merciful God is incomprehensible as well, but not because of loving this incomprehensibility, but because of sinful nature of the man. He is the truth not the lie. God doesn't lie. God doesn't cheat a man. It's difficult, actually impossible to imagine Christ laughing at one of his apostles. Even more, according to the New Testament, loud or satiric laughter is unimaginable for Christ. It's easy to portray Christ with merciful and lovely face, but not with evil and juggling smile. It's difficult to assume that for example, Tzabaoth swindled Moses at Mount Sinai and told a lie about, for example, the value of Decalogue or about, for example, his

name during the theophany at the blackberry bushes. שלום (Shalom), peace, as one of the god's epithets for Judeans, depicts, that for believers and confided ones he is not the enemy and cause of division, but the peace. None of the parts of Shem Ha-mephorash doesn't carry falsehood or lie. The lie doesn't fit with Abrahamic myth. The same thing is about Islam. It's impossible to say, that foreteller Nabi was dupes by Allah and Celestial laughed at him, when he appeared as Jibreel or when he gifted him the talent of recitation of Surah. For Abrahamic believers meeting the God are prerequisite for being saved. The truth brings freedom, salvation and safety. „People can't stand his anger” would be senseless if not being prefaced with the first part, that he is the True God. Abrahamic god not only loves the truth, but he is the truth and reality. In Georgian language the word „truth”(„ჭეშმარიტი“) brings some vagueness. That's why some kind of explanation is inevitable. In Georgian the word „truth” („ჭეშმარიტი“) is borrowed from Armenian language. In Armenian ճշմարտություն (chshmartut'yun, ჭეშმარტუტიუნ), ճշմարտ (chshmartu, ჭეშმარტუ) means the truth, reality. So, for the further accuracy of foresaid discussion, we can add, that Abrahamic god is true and real and simply is the Lord *conformitas seu adaequatio intentionalis intellectus cum re* , that is he is *veritas*, the truth. It must be said as well, that *intelligere est quasi intus-legere* , because *cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei*. For Aristotelian, in the future Christian and wholly for the western consciousness attainment of object's essence is connected with that, what is *cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei*. It is very important. *Essentia* wouldn't be got, if getting is done without *veritas*.

In other words, the God of Abraham, the God of Moses is not A and not -A. Its sacrilege to say that god is kind and not-kind and, accordingly, evil as well. Or, for example, saying that Christ is Christ and at the same time not-Christ or anti-Christ. Absurdity of such discussions is easily revealed and intuitively intelligible for those, who were brought up in Christian environment and culture. Besides it's totally obscure what is stated in Indian texts multiple times.

ARHIM. DR. POLICARP CHITULESCU

Romanian Hieratikon Printed by Saint Antim Ivireanul

The issue of the *Hieratikon*, an important book printed by Saint Antim at Târgoviște, that serves at the Incarnation of the Word of God in the Eucharist invites some new considerations, moreover so because the book is in use up to this day, in the form the martyr hierarch thought and exposed.

The translation of the holy texts in the Romanian language and their introduction in the religious service – a few milestones.

Romanians have used the spoken Romanian language long before the introduction of the printing press on their territory, but the situation of the internal politics and the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchy over the Romanian Church delayed the introduction of the national language in the public religious service. The first attempts took place during the 16th century in Transylvania, in the printings of the deacon Coresi, but they did not bring about the expected results. The few items of the coresian volumes that were preserved (whose circulation was reduced to the Transylvania area) show a courageous inception, but they were far from inspiring the trust of the hierarchs and clerics of those times, mostly because of the contamination of these books with protestant ideas. Among the Romanian printings that appeared through the efforts of Coresi we can mention the Psalter (Brașov, 1570).

The preparation for the introduction of the Romanian language in the public religious service began with the printing of ethical, exegetical and judiciary texts, that could be used in churches and schools: *The Law Collection from Govora*- 1640, *The Gospel for Study*, Bălgrad-1641, *Romanian Book for Study*, Iași- 1641 and 1643, *The Gospel with Teaching*, Govora -1642, *Teachings for All the Days*, Câmpulung- 1642, *The Gospel with Teaching*, Dealu-1644, *Seven Religious Mysteries*, Iași-1644 etc; the first book in Romanian that could be used in the religious service, largely disseminated, is the *New Testament from Bălgrad*-1648, followed by a second book necessary to the religious service, the *Psalter from Bălgrad*- 1651; its second foreword is a true orthodox catechism¹. The one that continued and courageously supported

1 See our study *Considerations about the importance of the Psalms Book from Balgrad in 1651*, in the vol. *Polychronion for the professor Nicolae - Șerban Tanașoca at 70 years*, Bucharest, 2012, pp. 135-142.

the translation and printing of texts in Romanian was the Metropolitan Ștefan of Wallachia (1648-1653; 1655-1668). His effort, both financial and intellectual, generated much resistance, as he himself confesses about those that „*protested and found fault with their Shepherd*” because of his courage of „*changing a few of the norms and of proposing them in Romanian*”¹. He is the first one who prints or approves the issuing of a few Slavic rites, but with the rules and important directions in Romanian, to be used by priests in the churches: **The Burial of Priests**, Târgoviște - 1650, **Mystirio or Sacrament**, Târgoviște -1651, **The Consecration of Churches**, Târgoviște -1652. To all these can be added the voluminous **Correction of the Law** that was also issued at Târgoviște in 1652. Years later, in Moldavia, after the industrious Varlaam, another courageous one, the Metropolitan Dosoftei takes an even more daring step: the publication of the liturgies in Romanian. In 1679 was issued at Iași **The Hieratikon** translated from the Greek, as Dosoftei himself confesses in the foreword². In order to justify his courageous act, Dosoftei cites the answer of the Patriarch of Antiochia, Teodor Balsamon, at the question of Marcu, the Patriarch of Alexandria, regarding the canonicity of the introduction of national languages in the religious service, that took place as early as the 12th century in Syria and other places in Asia and Africa, where the Greek language had been abandoned in favor of the local one. The second edition of the **Liturgy**, also issued at Iași, in 1683, contains a note (f.25v) that invokes for the canonical issue of that Romanian book the blessing of Patriarch Partenie of Alexandria, who was stationed in Moldavia at the time³. **The Liturgy** of Dosoftei contained, apart from some prayers and preaching, rules that were serviced only by the bishop, like, for example, the service for the consecration of the antimysson, for lack of a proper **Archieratikon**.

After *the gift offered to the Romanian language*⁴ by the Metropolitan Dosoftei, the efforts for the translation of the holy texts continued at Bucharest. In the printing press established by Varlaam the Metropolitan of Hungarowallachia, the **Hieratikon** appeared in 1680 under the supervision of Teodosie, the Metropolitan of Hungarowallachia, but only with the Romanian cultic rules, because, as the Metropolitan confesses: „*and I neither wanted nor dared to put the whole liturgy in our language and to move it thus... for a lot of other reasons that pushed me through*”⁵. However, the old Metropolitan was the first to print in 1682, entirely in Romanian, to be read in churches, **The Gospel**, with the pericopas ordered according to Greek practice, after the three great periods of the liturgical year: **Pentecostarion**, **Octoechos**, **Lenten Triodion**, and in 1683 there appeared, also in Bucharest, the **Apostolos**, also

1 Foreword at **Mystirio or Sacrament**, Târgoviște, 1651 (I. Bianu and N. Hodoș, **Bibliografia Românească Veche**, Vol. I p.182), he also is the first one to say the **Creed** in Romanian for the first time in the church. cf. Liana Tugearu, **Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de Artă al României**, vol. II, București, 2006, p. 292.

2 **The Godly liturgy**, Iași 1679 ff.1-2.

3 The Metropolitan Dosoftei published at Iași, right after the **Liturgy** of 1679, more books in Romanian: **Psalter for understanding** (1680), **Euchologion for understanding** (1681), **Lives of saints** (begun in 1682 and finished to print in 1686).

4 **The Godly liturgy**, Iași, 1679, the first folio of the Foreword.

5 **The holy and godly liturgy**, Bucharest, 1680, f.5v.

entirely translated into Romanian, with its contents ordered according to the liturgical year. Further on, at Bălgrad, **The Book of Hours** was printed in 1687 (and the **Euchologion** in 1689), and at Bucharest were printed: the monumental **Bible** (1688), **The Greek-Romanian Gospel** (Bucharest, 1693), **The Psalter** (1694) then, at Snagov, the Romanian **Gospel** (1697). Another great tireless printer of holy books in the language of the people was the Bishop Mitrofan of Buzău (a former apprentice of the Metropolitan Dosoftei). His most important work consists of the *Menaia* from 1698 with the proverbs, synaxaria and typikon in Romanian. The option for the Slavic-Romanian variant (a transition toward the full Romanization of the religious services) was adopted also for his next books that were printed at Buzău: **The Euchologion** (1699; 1701), **The Octoechos** and **The Lenten Triodion** (1700), **The Pentecostarion** (1701), **The Psalter** (1701) and **The Hieratikon** (1702). These were soon followed by the **New Testament** at Bucharest (1703), printed by St. Antim Ivireanul. Another great teacher of the introduction of the national language in the divine service, somehow foreshadowed in history, was the Bishop Damaschin that followed Mitrofan at Buzău (+1703). He made extensive translations of the holy texts into Romanian, but they were published much later, after his death. However, he only managed to print at Buzău the second edition of the *Apostolos* (1704).

The one that consecrated the introduction of the Romanian language in the cultic service of our Church was the St. Hierarch Antim Ivireanul. He is the real creator of the Romanian liturgical language that is still used in liturgical books today. After the **New Testament** of 1703, he printed more liturgical books, but they were Slavic-Romanian (**The Antologion** and **The Little Octoechos** issued at Râmnic in 1705). In 1706, St. Antim printed in Romanian, for the first time in Wallachia, also at Râmnic, the most needed liturgical books: **The Hieratikon** and **The Euchologion**, bound together under the Greek name of **Euchologion**. This new initiative was the definitive step toward the consolidation of the presence of the Romanian language in the cultic service of our Church. The rapid dissemination of these two books in all the Romanian Countries was due to its reception amid the priests and it hastened a second edition, with the **Hieratikon** and the **Euchologion** printed as separate volumes at Târgoviște, in 1713.

We must not forget that St. Antim had published first the liturgy in Greek even as early as 1697 in the Snagov **Antologion**, a text that was later reprinted in the beautiful and elegant Greek-Arab volume also at Snagov, in 1701, and in 1709 the Greek liturgy was included in the **Church service** printed at Târgoviște. We mention the fact that of the Greek liturgies here referred to, only the Greek-Arab Hieratikon contains typikonal indications.

Because the Romanian *Hieratikon* appeared as a self standing book only in 1713, at Târgoviște, it was believed to be the first Romanian Liturgy printed by St. Antim¹.

Knowing that the **Hieratikon** from Râmnic (1706) opened the way to the **Hieratikon** from Târgoviște (1713), we will present in detail the context of the publication of this prototype in 1706 and the ones who toiled for it.

1 Pr. N. Șerbănescu, *Antim Ivireanul tipograf in Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956) nr. 8-9, p. 741.

The Euchologion of 1706

After only one year as Bishop at Râmnic, St. Antim published the *Euchologion that is M(o)l(i)tv(e)n(i)c now first printed in this way, and laid down after the rules of the Greek one*. Even from the first reading, the title indicates the fact that this is the first time a volume of such structure is published, based on the Greek one. That means that for the first time the **Hieratikon** was being published together with the **Molitvenic** in a single volume, under the old name of *Euchologion*. The term of *Euchologion* meant an anthology of all the prayers needed for the consecration (the deification) of man, including the Mystery of the Eucharist (the liturgy). Later on, the term of *Euchologion* was used (especially by the Romanians) for what is today understood by *Molitfelnic*, that is all the Holy Mysteries and other prayers beside the liturgy.

At the end of the Râmnic *Euchologion* we find specified the Greek edition that the editors, supervised by the sire Antim, have used. At page 453 we can read the following: „*But you also must know this that if you will examine in detail the rules and the translation of this M[o]l[i]tv[e]n[i]c, and if you will match them with some lettered sources, see where they be printed, and there be no match, do not hasten to defame, because we have followed the Greek M(o)l(i)tv(e)n(i)c that was printed by Nicolae Glyki[s] in the year from Christ 1691. And as much as we could, both for meaning and rules we have added here and there a translation for the shortening of the Romanian language and also for the teachings and rules for ordinary priests, and in order to help them. And those that were completely omitted were such because they are for bishops and others because they are not used in service here*”. By examining the Greek *Euchologion* we reach some conclusions that remove a lot of former doubts and assumptions. The Greek edition from 1691 printed in Venice, at the Editorial house of Nicolae Glykis, was at the moment among the newest and most accessible Greek editions of the *Euchologion*, probably also the most trustworthy, as long as St. Antim uses it, but we believe that he chose this one also for the fact that it had corrections from Ioan Avramie, who became a most devoted friend to him. (Greek editions previous to the one of 1691 existed, and even one issued one year after Glykis's edition, in 1692). Anyway, among the few books kept in St. Antim's personal library there are eight Greek Menaia (bound two by two), printed by the same N. Glykis, between 1678- 1685, to them can be added a **Gospel**, printed in the same venetian printing press in the year 1686 that the hierarch signs in Greek: „*Anthimu, episkopu Râmniku*”¹.

The resort to Greek books instead of the Slavic ones is not a matter of surprise, they are written in the original language of the liturgical texts, and the relationship with the „*Great Church*” and to „*Sveta Gora*” (as it appears in the title of the **Rules of the liturgy** even as early as the editions prior to 1706 and 1713) becomes absolutely natural. Antim's studies, even in his youth, in the Greek environment at Constantinople, the influence of the circle of

1 Arhim. Policarp Chițulescu, **Cărți din bibliotecile medievale românești păstrate în Biblioteca Sfântului Sinod**, București, 2011, pp. 22-26. Why didn't St. Antim use the Greek edition of the *Euchologion* of 1692 printed at the publishing house of Andrea Iuliano? Maybe because Iuliano had published in 1687 a Greek-Latin liturgy destined for the Unitarians? Mistrust can appear easily, the moments 1699 and 1701 were not at all far in time. Also after the edition of 1691 of the *Euchologion*, St. Antim took on the Greek text introduced in the **Greek-Arab Hieratikon**, published at Snagov in 1701.

Greek scholars at the court of the voivode Brâncoveanu and his distrust for the Slavic books, generated by the numerous Western influences noticed in the books of the Metropolitan Petru Movilă, partly taken on by the liturgical reform of the Patriarch Nikon, made orthodox people's eyes to look constantly to the two great milestones of Orthodoxy: the Ecumenical Patriarchy and Mount Athos.

The Greek name of the printing from Râmnic in 1706, that is the *Euchologion* followed by its Slavic variant, *Molitvenic*, confused researchers, inducing them to not see the *Hieratikon* from this volume or to believe that the *Molitvenic* is a more complete issue although, in this case, the two works formed together a single volume. In the old Church tradition, the *Euchologion* comprised the liturgies also. The oldest known *Euchologions* (IVth, VIIIth century)¹ confirm the presence in a single book, both of the rules for the Eucharist (the liturgy) and for the other Holy Sacraments, the liturgy itself being in fact the Sacrament of the Holy Communion. The *Euchologion* from Râmnic has the following structure: the title page + 6 folios not numbered (comprising the note about the use of national languages in the cultic service, the editor's foreword and the contents)+ 12 numbered pages (*Rules for deacons*) + 190 numbered pages (*The Hieratikon*) and after that 453 numbered pages (*The Molitvenic*)². The direct research of several copies from this printing shows us the way it was in fact printed and disseminated. From the printing press, the *Euchologion* came out as a rather inconvenient book, voluminous, with a title that comprised the *Hieratikon* and the *Molitvenic* together, like the Greek edition of 1691 (but the two had their own page numbering, with a common title page). This direct take on is justified by the editors in the note at page 453, reproduced by us earlier. Because it is a book of extensive use, the possessors-users (the priests) preferred to separate the *Hieratikon* from the *Molitvenic* out of practical reasons for handling and in order to protect them from wearing out. What could have been the use of the *Molitvenic* also staying on the holy table while the priest officiated the liturgy? What could have been the use for the priest to take with him at a sick man's bed the *Hieratikon* also, while he only needed the *Molitvenic*? In this way, every priest broke them apart and bound them in consequence. The least numerous copies of the 1706 *Euchologion* are the complete ones, that have bound together the *Hieratikon* and the *Molitvenic*, but most of the copies circulated separately as *Hieratikon* and as *Molitvenic*, only a few of these having a title page. The Holy Synod Library in Bucharest owns a complete copy of the *Hieratikon* and the *Molitvenic* that circulated in Transylvania³. Besides this one,

1 Translated and printed in Romanian by the deacon Ioan I. Ică in the vol. *Canonul Ortodoxiei I, Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, 2008.

2 The Bishop Damaschin (Dimitrie) Coravu also believed that the volumes were bound and distributed separately, as two distinct works. Although he described with many corrections the *Euchologion* from Râmnic in 1706, he erroneously adds to the *Molitvenic* in this volume a foreword (7 unnumbered folios) although there are only 453 pages. The 7 unnumbered folios (in fact, the title page+ 6 folios) were placed only at the beginning of the *Euchologion* consisting of the *Hieratikon* and the *Molitvenic*. This error occurred because the author did not encounter a complete *Euchologion* (Râmnic, 1706), in which the *Hieratikon* and the *Molitvenic* are bound together, that is why he states that: „the two were *probably*, projected to be a single volume.” Also see *Precizări și contribuții la Bibliografia Românească Veche*, in *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1968) nr. 9-10, pag. 729.

3 Purchased by the Romanian Patriarchy in 1961 from the heirs of Pr. dr. Gh. Ciuhandu.

the synod Library owns three more *Hieratikon*s and one *Molitvenic* that once were part of a Euchologion from Râmnic from 1706¹. They were by no means printed separately², with their own title page, but their separation happened after they began circulating. The 3 *Hieratikon*s taken out of the *Euchologion* from Râmnic, owned by the synod Library, have no title page. The copy of the separate *Molitvenic* has both a title page and the folios with the Pinax (contents) in which the content of the *Hieratikon* is to be found, even if it was removed and bound separately. Moreover, at page 190, the last page of the *Hieratikon*, (in all its variants, separate or not from the *Molitvenic*) there is the word „Rându[ială]” (*Rules*) that announces the title of the following page, and indeed, the *Molitvenic* begins with the *Rules at the first day after the woman has given birth*. So there is no ground for the idea that the binding together of the works was given up in the workshop and that each one received a title page and a table of contents (that would not even have corresponded to reality). This shows once more that the *Hieratikon* from Râmnic in 1706 was only printed and bound with the *Molitvenic*, after the Greek model we cited.

as we have indicated, the *Euchologion* printed at Râmnic in 1706 constituted the final step for imparting a Romanian character of the holy service in the church, by circulating the most important and utilized liturgical texts in Romanian: the Holy Liturgy and the other six Holy Sacraments, besides the services for consecrations, synaxarion etc. This undertaking came after the complete translation in Romanian and introduction in the cultic service by St. Antim of the *Gospel* printed in two editions in 1693 and 1697 (Greek-Romanian), of the *New Testament* in 1703, followed by other cultic books. Being aware of this crucial moment, the editor placed on the first folio after the title page like the Metropolitan Dosoftei in 1679 a canonical and scriptic argument that allowed and justified the translation of the sacred texts in the national language. At St. Antim, the argument is presented completely in Romanian and it clearly reproduces a verse from the *The First Epistle to the Corinthians* chapter XIV, 6, and a text cited from Balsamon that uses the *Epistle to the Romans* chapter XXX, 29. The argument was reproduced in the *Euchologion* (the *Molitvenic*) in 1713 from Târgoviște, but not in the *Hieratikon* from the same year.

- 1 According to marginal notes, all the copies of the synod Library circulated in Ardeal and Banat. The Academy Library in Bucharest owns under the shelfmark I 150A, 8 *Hieratikon*s and *Molitvenics*, most of them from Ardeal. The Central University Library in Bucharest also owns a copy of the *Molitvenic* originated from Ardeal cf. *Cartea veche românească în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București*, București, 1972, p. 52; for Banat we also find mentioned a copy cf. I. B. Mureșianu, *Cartea veche bisericească din Banat*, Timișoara, 1985, p. 88; in Șcheii Brașovului is kept a complete copy of the *Euchologion* that circulated in Ardeal cf. V. Oltean, *Catalog de carte veche din Șcheii Brașovului*, vol. II, Iași, 2009, p. 19; the Central University Library in Cluj owns two copies of the 1706 *Molitvenic* that also circulated in Ardeal. The research of the circulation of the copies will continue.
- 2 As was assumed by I. Bianu and N. Hodoș, *Bibliografia Românească Veche*, vol. I, București, 1903 pp. 541- 543, vol. IV, București, 1944, p. 220; Pr. N. Șerbănescu, *Antim Ivireanul tipograf*, in: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956), nr 7-8, p.731-732 and in *Mitropolitul Antim Ivireanul 1716-1966*, in: *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1966), nr. 9- 10, p. 782- 784; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, in: *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1966), nr. 9- 10, p. 832; Daniela Poenaru in *Contribuții la Bibliografia Românească Veche*, Târgoviște, 1973 p. 180 (takes on uncertain data from D. Coravu op. cit.). ș.a.

The foreword of the *Euchologion* from Râmnic (1706) is addressed to Antim, the Bishop of Râmnic, being signed by his apprentice Mihail Iștvanovici. He offers us in his foreword precious information about the hierarch's contribution at the rendering of the holy texts in Romanian, but also in other languages besides the Greek, like Arabic: „*everywhere (even in the whole world) are known your efforts and well crafted books and the spiritual gains that you gathered for us of the Holy Scripture both by your big spending of money and with your love for God*”.

Many of the books were printed with the financial support of the hierarch, and the *Euchologion* from 1706 was published also at Antim's initiative: „*by godly effort you made commitment that this useful for the soul book also that is called Molitvenic, to bring it to light in our Romanian language for the use of the many. Considering your love for God because all the other that were published in Romanian until now to be used by the priests and the people, were indeed very useful, and moreover this also more useful you considered to be [...] which is the way I say it considering with the whole your spending of your love for God*”. The same co-editor makes a point of highlighting the fact that Antim made the selection of the contents of the volume in question, and that he then supervised, translated and personally corrected the text from Greek to Romanian (the underlining is ours): „*and even with the correction of the words from Greek in our language you strived, and you made a great effort of establishing it, and even all those that were not to be found in Romanian before you translated, and the way it can be seen to be made and I said it before spending all that was necessary, you ordered your undeserving apprentice, to print*”. As we can understand, older texts, already translated, were also used: *rendered in Romanian before*. It is clear that St. Antim began the work for the translation of the Hieratikon and the Molitvenic before he was the Bishop of Râmnic, given the big volume of texts. He and his helpers probably used existent Romanian manuscripts, but he certainly used Slavic-Romanian and Greek printings of the day.

By comparing the previous editions of the liturgy with the one from 1706, we can see that the variant of the *Euchologion* from Râmnic reproduces the Romanian typikon from the edition printed at Bucharest in 1680, then at Buzău in 1702, but in some places, in 1706 some directions develop and become clearer, apart from the fact that all the prayers are rendered entirely in Romanian¹. It is certain that Antim and his helpers also had at hand the Slavic text that they compared with the Greek one, when they translated it in Romanian. On the other hand, the contents of the following editions of the *Hieratikon*s of 1706 and 1713 was diversified, being amplified in the editions from the 19th century and preserved until today.

We must highlight again the fact that the *Euchologion* from 1706 enjoyed a very special reception from the Romanian priests. The copies that survive (see note 12) indicate a large scale presence and use in Transylvania and Banat, and the worn aspect of the folios confirms this yet again.

1 The typikon and the rules of the service in itself actually constitutes *Diataxis tis ierodiakonias and Diataxis tis Theia Litourgeias* in the phrasing of the Patriarch of Constantinople, Filotei Kokkinos (1351-1376) they were extended in the whole Orthodoxy through Greek printings from Venice. The same rules were adopted in the Slavic Orthodoxy by Petru Movilă through his Liturgies, but with explicative amplifying of the typikon that unfortunately show Western influences which make liturgical manuscripts inspired from his printings easy to identify.

The Hieratikon from 1713

When he became, in 1708, the Metropolitan of Wallachia, St. Antim Ivireanul continued and amplified the effort of imposing the Romanian language in the cultic service of the Church. In order to do this, he transferred the printing press from Râmnic to Târgoviște with the printing plates and the rest of the equipment and he already printed in 1709 the first book, the monumental **Church service**. Of the 21 works that were published in the interval 1709-1715 from the Târgoviște printing presses, 14 were printed entirely in Romanian¹.

It is certain that the quick sale of the 1706 edition of the **Hieratikon** made the Metropolitan want to reprint it in a more practical, self sufficient book. The text of this hieratikon was improved for a larger part and remained in this last form given by Antim until nowadays.

The context of the publication of the 1713 **Hieratikon** was not an easy one, because in 1712, when the work was being corrected, the Metropolitan faced a difficult crisis: the conflict with the voivode Constantin Brâncoveanu, because of which he almost lost the Metropolitan seat. After the difficult and dangerous clearing of the situation, the volume was printed in an elegant form, followed during the same year by the **Molitvenic** (also as a separate volume) and by 3 other works.

The Hieratikon of 1713 is in the 4^o format (20 X 15 cm), printed in two colours, red and black, it has 2 unnumbered pages+ 210 pages². The title page has the following content: *The Godly and most holy LITURGIES of our saintly Fathers John Chrysostom, of Basil the Great, and of Grigorie the Dialogist (the Prejdeshtenia), now printed for the first time..In the 25th year of the exalted Reign of the most Enlightened protector of all Wallachia, Ioánn Co[n]standín B[râncoveanu] Basaráb Voevod, With all the expense of the most holy Metropolitan of Hungarowallachia, kir Antim Ivireanul. In the holy Metropolitan seat of Târgóviște. In the year from Christ 1713. [By Gheórhie Rádovici].* On the back of the title page the usual verses for the coat of arms are rendered: *About the seal, political verses, /Of Wallachia for happiness.* At right and left of the coat of arms, there are the initials: *I[loan] C[onstantin] B[râncoveanu] V[oievod] D[omn] O[blăduitor] Ț[ării] R[omânești](Lord Protector of Wallachia).* Under the coat of arms, there are the verses: *This sign of the cross that the raven shows/ Christ prepares it for the Lord Constandín / To protect him in good faith,/ And to give him a long reign.*

1 Doru Bădără, **Tiparul românesc la sfârșitul secolului al XVII- lea și începutul secolului al XVIII- lea**, Brăila, 1998, pp. 82- 83.

2 We are using the copies of the **LHieratikon** that are kept in the collections of the Holy Synod Library. The first copy that we studied has the following page numbering errors: page 13 has the number 2, exactly as in 1706 where the numbering is different, maybe in 1713 they used the plate from 1706 without having changed the number on the page!?. However, the pages that follow are correctly numbered. Between page 45 and 46 an unnumbered page was inserted, that contains an engraving with **Deisis** signed *Ursul*, although all the other pages with engravings were taken into consideration at page numbering, for instance the engraving with St. Basil can be found between pages 118 and 120, so it has the number 119. (in the copies II and III consulted by us, we can find the errors from pages 13 and 45-46, but the engraving with St. Basil is not numbered, but it is inserted between pages 118 and 119). Further on, copy nr. I has at page 121 the number 120, 122 is written as 121, there follows correctly 123, then page 124 has the wrong number 123, page 125 is written as 124 and the numbering follows in the wrong way. Copies nr II and III do not have the mistakes from page 121. In fact, the hieratikon should have 213 pages. In 1706 there are no such numbering errors.

The verses can be found for the first time in the **Akathist** printed at Snagov in 1698, and later in two printings from Târgoviște, the **Octoechos** (1712) and the **Euchologion** (1713).

Without having a foreword and the argument for the canonicity of the rendering of sacred texts in the national language, the volume begins directly with *Pínax, that is Note of what can be found in this liturgy*,

- *Teaching, about the way the deacon or priest should officiate at the Great Vespers, at Matins and at the liturgy.*
- *The Vespers prayers.*
- *The rules for the Matins.*
- *The rules of the Godly liturgy of Chrisostom.*
- *The Godly liturgy of our saintly Father John with the golden utterance.*
- *The Godly liturgy of the Great Basil.*
- *The teaching of the godly liturgy of Grigory the Dialogist with the service of Vespers during the great and holy Lent.*
- *The godly liturgy of Grigory the Dialogist.*
- *The blessing ending the Great Feasts.*
- *The blessing that ends the service on weekdays.*
- *The ending to the litanies of the Canon in the day of the holy Easter.*
- *The prayer of the Kollyvas.*
- *The prayer of the willow tree.*
- *The prayer for the blessing of the meat.*
- *The prayer for the tasting of the grapes.*
- *And the litanies for the deceased.*

The title mentions *now printed for the first time*, which we believe refers to the fact that at Târgoviște, under the care of the Metropolitan Antim, the liturgies were printed for the first time in a separate volume¹. This fact is in favor of the idea that in 1706, at Râmnic, the hieratikon did not leave the printing press separated from the molitvenic.

The contents of the 1713 **Hieratikon** corresponds precisely to the 1706 one, except for the „*litanies to be chanted for the dead*” which in 1706 were included in the memorial service from the **Molitvenic** miscellany. The order of the religious services is taken on directly from the **Euchologion** edited by Nicolae Glykis in 1691 at Venice, but the services that only the Bishop can officiate are omitted, and also other prayers that *were not usually said in our places* (for instance: the prayer for the consecration when different ranks in the ecumenical Patriarchy were offered).

1 But on the title page of the **Euchologion** (the Molitvenic) from Târgoviște - 1713 it is written „*now printed for the second time after the rules of the Greek one*”, its first printing being the one from Râmnic-1706, together with the Hieratikon.

In order to show the evolution of the *Hieratikon* that was published in 1713, from the one from Râmnic in 1706, we will note some improvements/differences that appeared between the two editions¹; thus, we have chosen for comparison a few texts. From the start, we highlight the fact that the typikon written in red, that is the movements after which the holy service takes place, corresponds for the most part to the one in the Greek *Euchologion*, Venice - 1691. But we will show that its translation and also the translation of the prayers was improved/ developed from one edition to another, even small mistakes in the contents being corrected². We mustn't forget that by the adoption of the lexical solutions, St. Antim had to take into consideration that part of the text was chanted (*exclamations or the end of a litany- with voice*) and because of that, a certain cadence was necessary.

St. Antim took on identically most of the texts from the edition of Glykis, a fact that is visible even in the preservation of the typikonal references that are specific for the service in cathedrals/monasteries: „*And if the time comes (the priest) should go to receive blessing from the greater one*” (the igumen or the bishop) (p.46); in the same cathedral service, more sumptuous, there is the antiphonal chanting, with two kliros, which is not mentioned in 1680 or 1702, but only in 1706 and 1713 (pp. 183-184), which was difficult to undertake at a parish church, but which was in use at monasteries (and the Episcopal or Metropolitan cathedrals were monasteries). At the *Little Entrance*, the deacon is urged to go to the bishop or the igumen to give to them the Gospel in order to be kissed, if they are present. Still, we have noticed that Glykis's edition mentions only the igumen, while the *Hieratikon* of 1646 mentions the archimandrite or the igumen, those of 1680 and 1702 also mention the bishop (as in Movilă 1639), and the one of 1713 takes on completely after 1680! These directions that are specific to monks are not useless, taking into consideration the fact that monasteries and sketes were numerous even in those times. At the threefold litany, in 1691, the reference is to the *brothers of this holy monastery* and Antim rendered it by „*the brothers of this holy abode* (as if it was a monks' community).

We shall cast here a short and direct comparative view on the liturgical texts from the editions of 1706 and 1713³, although the reference to the two works is inevitable during the whole study.

- 1 *The orthodox Hieratikon* printed by Petru Movilă at Kiev in 1639 will be cited as „*Movilă 1639*. [We want to thank especially the teachers Cătălina Velculescu and Zamfira Mihail who donated to the Holy Synod Library an excellent facsimile of the precious Hieratikon of 1639 from Kiev, without which we couldn't have made this analysis and we must add that also these two erudite researchers have the merit of having highlighted lately the influence of the *Hieratikon* of Petru Movilă on our hieratikons; *the Hieratikon* from Dealu - 1646 will be mentioned as *1646*, the one from Bucharest-1680 will be cited as *1680*, *the Greek Euchologion* from Venice in 1691 will be written simply *1691*, the one from Buzău- 1702 will be rendered as *1702*, the one from Râmnic printed in 1706 together with the Molitvenic under the name of *Euchologion* will be mentioned as *1706*, and the *Hieratikon* from Târgoviște in 1713 will be written simply: *1713*, we mentioned simply *Antim* when the notes on the text are available for both the antimian editions: 1706 și 1713.
- 2 In many copies of the *Liturgy* from Râmnic 1706, at p. 81 at the *Epiclesis*, in the typikon written in red, the deacon is mentioned as *blessing the holies*, which is an error. Because this was noticed at the printing press only after the printing, a correction strand of paper was applied on the wrong words. This error was made right in 1713 (pp.95-96).
- 3 For the Greek terms, we take into account the *Euchologion* from Venice-1691, a copy of this being recently identified on the occasion of this study in the Holy Synod Library also.

Even the title that opens the series of directions on the service of the holy liturgy underwent some changes. If in 1706 it was: *Rules for the holy and **godlie** liturgy that **is** like this in the Great Church, and at S[ve]ta Gora*” (p. 33), it was paraphrased in 1713: *Rules for the holy and **godly** liturgy that **is done** like this in the Great Church, and at S[ve]ta Gora* (p. 46).

The line of the *Beginning prayers* opens in 1706 with *Heavenly Emperor* and it continues with *Holy God: Heavenly Emperor, the Helper, **true spirit** [...] Holy **Lord**, Holy Mighty, Holy Immortal [...]* (p. 34). In 1713 the prayers are as follows: *Heavenly Emperor, the Helper, the Spirit **of truth** [...] Holy **God**, Holy Mighty, Holy Immortal [...]* (p.47). The second variant is in use up to this day. The preparation of the priests for the godly service opened in 1706 with the advice: *„The priest that is about to service the godly liturgy...**should have no hate toward nobody**”* (p.33), and in 1713, the incentive became clearer: *„The priest that is about to service the godly liturgy [...] **should have nothing against nobody** [...]”* (p.46).

When putting on the *poias* (the girdle), the verse of the XVIIth psalm, 35 *„they put on my innocent way”* in 1706 was modified in 1713, with *„ without guilt my way”*.

The Great Blessing that marks the beginning of the Holy Liturgy uses in 1706 the possessive-genetival article for all the three Persons of the Most Holy Trinity, while in 1713 it was eliminated before *„Tatălui”* (of the Father), the new form being *„Blessed is the Kingdom of the Father, the Son and the Holy Ghost”* (*‘Blagoslovită e împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh~*).

At the Great Litany:

- At the third request, the Greek term *evsthatias* was rendered in 1706 with *„the good undertaking of the holy churches of God”* and in 1713 with *„the good state”*, with the meaning of *constancy*, for this term was the option in the 2012 Hieratikon also.
- At the fourth request, the Greek term *evlavias* was translated differently: *„[...]for those that with faith and with **respect** (1706)/ **good faith** (1713) [...]enter herein [...]*”. Today it is rendered with *evlavie*.
- At the eleventh request, the Greek word *tlipseos* was translated in 1706 with *„scârba”* [disgust] and in 1713 with *„necazu”* [trouble], and it remained like this up to this day.

Some expressions were left in the Slavic, as for instance *„Premudrost prosti!*, (Stand up straight, Wisdom!), or the priest is being told what to do when the *Ninea*, that is, the verse that began with *Glory to the Father...*; The Beatitudes are rendered with the name *„Blajenii”*, and some hymns have their Greek title, for example when the text of the typikon is about *Holy God*, it is called *Agios* (*„and singing the Agios, the priest reads the prayer”*.)

Sometimes, the same words have several graphic renditions, which is natural, taking into account the uncertainty of the Romanian theological/church language, because this was the moment it began to be established. After the prayer of the *Three times holy hymn*, in 1713 the typikon shows that: *„and if this prayer endeth [...]”* (să **sfârșaste**) and several lines further, *„and after **Agios endes** [...]”* (să **fârșaste**), in 1706 they used *„săvârșaste”*, then *„sfârșaste”*.

Even inside the same edition, the 1713 one, a typikonal indication that is common to the liturgies of St. John and St. Basil can be rendered with synonyms: „[...]and they go behind (*din dosul* (p.70) /*pre dinapoia* (p.123) *the holy table*”. The same situation occurs at the prayer of the Threefold Hymn: „*Holy God that giveth rest to the saints (pre sfinți)*” (*the Liturgy of St. John*, p.72)/“*that giveth rest unto the saints (intru sfinți)*” (*the Liturgy of St. Basil*, p.125). At the Cherubic Hymn of the Liturgy of St. John, in 1706 we have *pohte* (*cravings*), and in 1713 *pofte*, but even in 1713 the word *pofte* was replaced in the Liturgy of St. Basil with its old and beautiful Romanian form: *pohte* (p.134).

The word order was improved here and there: in 1706 we have at Vespers the exclamation that ends the *Litany of the requests*: „*That good and loving of humans Thou art God [...]*”, in 1713 it was rephrased as “*That God good and loving Thou art [...]*”, and it is interesting that in 2012 a variant closer to 1706 was used.

In the 1713 edition, some words have a double form, but the usage is not accidental; for instance, when referring to the *steluță* (*little star*) as a liturgical object that is positioned over the saint diskos, 1713 says *zveazdă*. When they render the verse from the *Gospel according to Matthew*, II, 9 they say:“ [...] and the star (*steaua*) coming, they stood above where the Infant was” (p.60). For the st. diskos, 1713 took on in Romanian, like in the Slavic, the Greek word *discos*. Somewhere else, 1713 uses together Greek and Slavic forms in order to name the same object: „And the priest using the aer (*Văzduhul or aerul*) [...]” (p.61), but it also utilizes the word *acoperământ* (*cover*) in the prayer: „Cover us with the cover of Your wings [...]” (p.61). Somewhere else, we have *The Air* or the *Procovăț* (at the Holy Communion). Also alternatively they use the form *glory (slavă)* or *praise (mărire)*.¹ When the service begins, one says: „*Blessed (blagoslovit)* is our God” but they also use the form *to bless (a binecuvânta)* when they cite the Psalm 133, 2:“ *Raise your hands to the holy ones and bless the Lord*”. The meaning of these verbs is clearer in the Pulpit Prayer: „*The One that bless (bl[a]g[oslo]vești) the ones that bless Thou Lord (bine te cuvintează)[...]*”.

The same object may have several names; we can consider this a consequence of the uncertainty of the liturgical language during its formation process or as a desire to diversify it. When the reference is to the imperial doors, in 1706 and 1713 we find: *the holy doors (fintele uși)*, *the great dveras (dverile cele mari)*, *the great dvera (dvera cea mare)*, *the holy dvera (sfânta dveră)*, *the holy door (sfânta ușă0, the imperial door (ușa cea împărătească)*, *the holy dveras (sfintele dveri)*. When mentioning those that give answer in the church, Antim calls them: *the kliros, the singers, the reader, the choir, those outside*. Whatever the motivation for the use of these forms, the language becomes fresher and avoids the routine that sometimes a typikon inspires.

The exclamation that closes the Great Litany in the *Liturgy of St. John*: „*That to Thee is due (se cuvine) all the praise [...]*” is rendered at the end of the first Prayer for the believers in the same liturgy through: „*That to Thee is due (se cade) all the praise [...]*” *The Liturgy of St Basil* closes the Great Litany by: „*That to Thee is due (se cade) all the praise [...]*”.

1 A controversial use in Romanian liturgical texts. See the study of pr. Paraschiv Angelescu *Slavă și Mărire*, Bucharest, 1939.

The incentive that announces the reading of the Gospel in 1706 sounds thus: „*With righteous exalted wisdom (preaînțelepciune) [...]*” but it was rephrased in 1713 by: „*With righteous wisdom [...]*”.

At the Cherubic Hymn Prayer, in 1706 the verbal form: „*[...]and to work (să lucrez) in holiness your saintly and most pure body[...]*” was replaced in 1713 with a clearer one in meaning: „*[...]and to sacrifice (să jărtvesc) your saintly and most pure body*”.

We wish to highlight Antim’s fidelity toward the Athonite typikon that is in service until nowadays at the Holy Mountain, while it was altered in our parts. For example, the incense burning before reading the Gospel is placed correctly after the *Apostolos*, not during its reading, when the tingling of the bells can cover the voice of the reader. Moreover, this incense burning took place only in the altar. And also, the dialogue between the priest and the deacon in which the deacon asks for the blessing for reading the *Gospel* took place secretly in the altar. Some sentences have been taken on elliptically, like in Greek, without a predicate. At the litany for the called ones we have: „*All of you that are called, come out, so that no one of the called ones (should not remain). All of you believers [...]*”.

After the consecration of the gifts (Epiclesis), in 1706 we have the prayer: „*And we pray, mention O Lord all the archierarchy of the orthodox that with righteousness make straight the word of truth*”, and in 1713: „*[...] to those that in righteousness teach the word of truth [...]*” form that was preserved until nowadays.

We reproduce a fragment from the troparion of St. John Chrisostom, the way it was rendered in 1706, at the end of the liturgy of this saint, because this is the place it first appears in Romanian in the hieratikon: „*Your utterance as some gold shined a gift of light for the whole world, because you did not earn for the world a treasure of money, but with wisdom in humility you showed us those that are high and you taught us with your words[...]*”. The edition of 1713 brings an obvious improvement to this beautiful troparion, a variant close to the current one: „*From your mouth like a flame of fire the gift shined, illuminating the world, not earning the treasure of wordly love for money, the height of the humble thought you have shown to us, by teaching us with your words[...]*”.

The few examples (and the list can continue) highlight an improvement of the text of the *Hieratikon*, with a tendency for diversifying and clarifying the language. Moreover, it is obvious that if 1713 takes on the typikon of 1680, already translated in Romanian, and it discreetly develops it with supplementary explanations, the merit of the 1713 liturgy is to have translated again all the prayers in Romanian, a difficult and risky undertaking, taking into account the situation of the Metropolitan Dosoftei, whose language has only poetic value and did not become functional in the Romanian liturgical language.

What does Antim’s *Hieratikon* of 1713 bring new compared to previous editions¹?

(სტატიის გაგრძელება იხილეთ შემდეგ ნომერში)

1 In the comparative analysis we have made, we referred mainly to the editions in Wallachia, that is why we won’t include the editions of Dosoftei, Iași 1679 and 1683; it seems that apart from the argument for the religious service in the national language, St. Antim did not take into account at all this edition for the text or the liturgical language, as is also the case with the *Rules for Deacons* printed at Bălgrad in 1687.

References:

1. Angelescu, Pr. Paraschiv, *Slavă și Mărire*, Bucharest, 1939.
2. Bădără, Doru, *Tiparul românesc la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea*, Brăila, 1998.
3. Bianu, I. and Hodoș, N., *Bibliografia Românească Veche*, Vol IV, București, 1944.
4. Bianu, I. and Hodoș, N., *Bibliografia Românească Veche*, Vol. I, București, 1903.
5. *Cartea veche românească în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București*, București, 1972.
6. Chițulescu, Arhim. Policarp, *Cărți din bibliotecile medievale românești păstrate în Biblioteca Sfântului Sinod*, București, 2011.
7. Chițulescu, Arhim. Policarp, *Considerations about the importance of the Psalms Book from Bălgrad in 1651*, in the vol. *Polychronion for the professor Nicolae - Șerban Tanașoca at 70 years*, Bucharest, 2012.
8. Coravu, Drd. Dimitrie, *Precizări și contribuții la Bibliografia Românească Veche*, in *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1968) nr. 9-10.
9. Dosoftei, *Dumnezeiasca liturghie*, 1679 critical edition by Ursu, N.A., Iași, 1980.
10. *Euchologion* (the Molitvenic), Târgoviște, 1713.
11. *Euchologion*, 1692.
12. *Greek Euchologion*, Buzău, 1702.
13. *Greek Euchologion*, Râmnic, 1706.
14. *Greek Euchologion*, Venice, 1691.
15. *Greek-Arab Hieratikon*, Snagov, 1701.
16. *Hieratikon*, Bucharest, 1680.
17. *Hieratikon*, Bucharest, 1728.
18. *Hieratikon*, Dealu, 1646.
19. *Hieratikon*, Târgoviște, 1713.
20. Ică, Deac. Ioan I. in the vol. *Canonul Ortodoxiei I, Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, 2008.
21. Molin, Virgil, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, in: *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1966), nr. 9- 10.
22. Mureșianu, I. B., *Cartea veche bisericească din Banat*, Timișoara, 1985.
23. *Mystirio or Sacrament*, Târgoviște, 1651.
24. Nițulescu, Dr. Gabriela, *Cartea tipărită la Târgoviște și Renașterea românească*, Târgoviște, 2009.
25. Oltean, V., *Catalog de carte veche din Șcheii Brașovului*, vol. II, Iași, 2009.
26. *Orthodox hieratikon* of the Metropolitan Ștefan of Hungarowallachia, 1790.
27. *Orthodox Hieratikon* printed by Petru Movilă, Kiev, 1639.
28. Păcurariu, Pr. Prof. Mircea, *Cultura teologică românească*, Bucharest, 2011.
29. Poenaru, Daniela in *Contribuții la Bibliografia Românească Veche*, Târgoviște, 1973.
30. Șerbănescu, Pr. N., *Antim Ivireanul tipograf in Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956) nr. 8-9.
31. Șerbănescu, Pr. N., *Mitropolitul Antim Ivireanul 1716-1966*, in: *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1966), nr. 9- 10.

32. *The Godly liturgy*, Iași, 1679.
33. *The holy and godly liturgy*, Bucharest, 1680.
34. *The Key of understanding*, Bucharest, 1678.
35. Tugearu, Liana, *Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de Artă al României*, vol. II, București, 2006.

არქიმანდრიტი პოლიკარპე ჩიტულესკუ

წმინდა ანთიმოზ ივანოვიჩის მიხედვით დაბეჭდილი ხაზგაშლილი სამღვდლო წიგნები

ლიტურგიკული ტექსტების, განსაკუთრებით, ღვთაებრივი ლიტურგიის რუმინული ენაზე თარგმანი და გამართვა უკავშირდება წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ღვაწლს. თავდაპირველად მან რუმინულ ენაზე თარგმნა და გამოსცა ბევრი საღვთო-საკულტო წიგნი. ვალაქიის მიტროპოლიტად მისი დანიშვნის შემდეგ იგი შეუდგა საქმიანობას რუმინულ ენაზე საღვთისმსახური კრებულის – ევხალოგიის – მომზადებისა და გამოცემის მიმართულებით. ეს წიგნი 1713 წელს მან ტარგოვიშტეში დაბეჭდა. კვლევაში დადასტურებულია, რომ კრებულის თარგმანისას ძირითად წყაროდ გამოყენებულია ვენეციაში 1691 წელს გლუკის მიერ ბერძნულ ენაზე გამოცემული ევხალოგია. დადასტურებულია, რომ წმინდა ანთიმოზმა ასევე გამოიყენა სლავურ-რუმინულ ენაზე არსებული გამოცემები. მაგრამ ისინი ხარვეზიანი და არასრულყოფილი იყო. წმ. ანთიმოზი მიზნად ისახავდა სრულ, გამართულ სამღვდლო წიგნის შექმნას, რომლის დახმარებითაც შესაძლებელი გახდებოდა მთელი ლიტურგიის რუმინულ ენაზე ჩატარება. იგი უფრო პრაქტიკულად უნდა აგებულიყო, რათა გაემარტივებინა საეკლესიო მსახურების სრულყოფილი წარმართვა. კვლევის შედეგად გაცხადდა წმინდა ანთიმოზ ივერიელის მიერ გამოცემული წიგნის მახასიათებლები, მისი უნაკლო ხასიათი. მას დღესაც უცვლელად გამოიყენებენ რუმინულ მართლმადიდებელ ეკლესიაში ღვთისმსახურნი.

ანთიმოზი ირანის და დასავლეთის ბანანათმშენებლობა*

1. ევროპა ბალკანურ-კავკასიურ მერიდიანზე

ნმ. ანთიმოზი ივერიელის ცხოვრებისა და შემოქმედების რეაქტუალიზაცია უშუალოდ არის დაკავშირებული „ევროპის იდეასთან“ და ამ „იდეის“ კავშირთან ორ უმნიშვნელოვანეს კულტურულ-ისტორიულ რეგიონთან – საქართველოსა და რუმინეთთან. ახალი ევროპის წარმოშობა ტრადიციულად გულისხმობდა დაყოფას – დასავლეთი და აღმოსავლეთი. დასავლეთი ევროპა, როგორც ცივილიზაციური მოდელი და გარკვეულ ხალხთა საინტეგრაციო ცენტრი სათავეს ანტიკურ საბერძნეთში იღებს, მისი მემკვიდრე რომის იმპერიაა, შემდეგ ახალი, ანუ განმანათლებლობის ეპოქის ევროპა.

XX საუკუნეში ორი მსოფლიო ომის შემდეგ, რომლებიც ევროპის შუაგულში წარმოშვა. დამთავრდა „საერთო-ევროპული სახლის მშენებლობა, ევროპის „იდეა“ რეალობად იქცა, „შეიქმნა ევროკავშირი, ანუ გაფორმდა ევროატლანტიკური ცივილიზაციური იდენტობა.

ანთიმ ივერიელი, XVII-XVIII საუკუნეების გამოჩენილი მოღვაწე, ქართველი, რომელიც მოღვაწეობდა ევროპაში (ბალკანეთში, რუმინეთში), შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ევროპის უმნიშვნელოვანესი და ჯერ ნაკლებად ცნობილი ქართულ-რუმინული ვექტორის შემოქმედი მოაზროვნე და პრაქტიკულად განმახორციელებელი.

ჩვენი სტატიის ამოცანაა, ანთიმოზი ივერიელის ცხოვრებისა და შემოქმედების მაგალითზე გავამართლოთ თვითონ ეს ტერმინ-სინტაგმა – „ევროპის ქართულ-რუმინული (თუ ბალკანურ-კავკასიური) ვექტორი“.

როგორც ცნობილია, „დასავლეთ ევროპასთან“ ერთად განსხვავებენ ბალკანეთსა და აღმოსავლეთ ევროპას. ეს რეგიონები განიხილება, როგორც „დასავლეთ ევროპის“ კულტურულ-პოლიტიკური პერიფერიები. საქართველო და რუმინეთი სწორედ ასეთ „პერიფერიებად“ განიხილება. ანთიმოზი ივერიელის ცხოვრებისა და შემოქმედების განხილვა ამ კუთხით მნიშვნელოვან პერსპექტივებს ხსნის და ძალზედ აქტუალურს ხდის თანამედროვეებისთვის. თანამედროვე მსოფლიოს მომავალი დიდწილად იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ გადაწყდება „ევროკავშირის“, როგორც გარკვეული ტიპის ცივილიზაციის, საინტეგრაციო ზონის გაფართოების საკითხი.

საქართველოცა და რუმინეთიც მუდამ წარმოადგენდნენ განსხვავებულ ცივილიზაციურ მოდელთა შეხვედრისა და შეჯახების, მათი კონკურენციისა და სინთეზის ეპიცენტრებს. ამ ეპიცენტრთა შორის ხიდგამდები მოღვაწეა ანთიმოზი ივერიელი, რომელმაც მოხაზა ბალკანურ-კავკასიური ევროპის კონტურები.

* სტატია შეიქმნა რუსთაველის ფონდის ხელშეწყობით.

ანთიმის სახელთანაა დაკავშირებული ბექდვითი საქმიანობის განვითარება მთელს აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში, ანუ პოსტბიზანტიური კულტურული არეალის სამყაროში. ერთი რუმინელი ავტორი წერს: „ამბავმა ვლაჰეთის სტამბების პროდუქტიულობის შესახებ, რომელსაც თავის მფარველობას არ აკლებდა მთავარი კონსტანტინე ბრინკევიანუ, მიაღწია შორს აღმოსავლეთამდე, კავკასიის მთებამდე, სადაც ცხოვრობდნენ იბერიელები ანუ ქართველები. ანთიმ ივერიელს არ გაუწყვეტია კავშირი თავისიანებთან, თავის საყვარელ თანამემამულეებთან, რომლებიც მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ“

ვახტანგ VI-ის თხოვნით, ანთიმმა საქართველოში გამოაგზავნა იპოლიაკონი მიხეილ იშტვანოვიჩი – „ყველაზე უფრო ერთგული და დახელოვნებული თავისი მოწაფეთაგანი“. სწორედ ანთიმის ინიციატივითა და პირადი ძალისხმევით შეიქმნა თბილისში პირველი ქართული სტამბა. სხვა რუმინელი ავტორი გადმოგცემს, რომ „ანთიმმა, მიუხედავად იმისა, რომ შეისისხლხორცა თავისი მეორე სამშობლო, ერთი წუთითაც არ ივინყებდა ივერიის მიწას, სადაც იგი დაიბადა... მას მუდმივი კავშირი ჰქონდა ქართველებთან“.

ანთიმის სახელთანაა დაკავშირებული ბექდვითი საქმიანობის გავრცელება მთელს მართლმადიდებლურ სამყაროში, კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქოსა და იერუსალიმის საპატრიარქოში, სირიასა და თბილისში. მან ვლაჰეთი აქცია განათლებისა და პოლიგრაფიული საქმიანობის მსოფლიო ცენტრად, საიდანაც საერთაშორისო მასშტაბით ვრცელდებოდა წიგნები. „წიგნებით აივსო ვლაჰეთი“, „ივერთ მიწა გამდიდრდა წიგნებით“, „განა მხოლოდ ჩვენი ქვეყანა, სხვა ქვეყნებიც“.

2. სახელი – სიმბოლო „iverianul“

წმ. ანთიმი ცხოვრობდა (1660-1716) განმანათლებლობის ეპოქაში. ის იყო „დიდი განმანათლებელი და ჰუმანისტი“, პოლიგრაფიული საქმის ორგანიზატორი მსოფლიო მასშტაბით, რუმინული სალიტერატურო და საეკლესიო ენის რეფორმატორი; რუმინული და ქართული კულტურის ცენტრალური ფიგურა მე-18 საუკუნის დასაწყისში.

ბუქარესტის სტამბაში დაბეჭდილ წიგნებს ავტორი, 1696 წლიდან „ანთიმის“ სახელის გვერდით აწერს საკუთარი სამშობლოს – საქართველოს – სახელს „iverianul“. ესაა სახელი – სიმბოლო! განემარტოთ ეს სიმბოლო.

განათლებული მსოფლიო საქართველოს იცნობს ორი ტერმინით: Kolxida და Iveria. Kolxida იყო ელინური სამყაროს უკიდურესი ფორპოსტი აღმოსავლეთში. ცნობილია არგონავტების ექსპედიცია კოლხიდაში, ანტიკური ევროპის საზღვარი გადიოდა კოლხიდაში, მდინარე ფაზისზე – მეფე აიეტისა და იაზონის კოლხი ცოლის, მედეას ქვეყანაში. Kolxida წარმართული საქართველოს სახელია. Iveria კი – ქრისტიანული საქართველოსი. IV საუკუნეში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად ცხადდება საქართველოში, ე.ი. აღარ არსებობს წარმართული საქართველო. Kolxida, „ძველი იზრაელი“. ხდება st. Iveria, „ახალი ისრაელი“ და ქრისტიანული სამყაროს ფორპოსტი აღმოსავლეთში.

ასეთია ტერმინ Iverianul-ის სიმბოლური შინაარსი. ეს შეგნება (იდენტობის ფორმა) ანთიმს ბავშვობიდანვე ჰქონდა საქართველოში მიღებული. ანალოგიურია რუმინული იდენტობაც. „უანგარო-ვლაჰეით“, „ტრანსილვანია“ იყო pax Romana-ს, ბიზანტიზმის, ელინო-ლათინური უნივერსუმის ფორპოსტი ბალკანეთში.

ასე განიმარტება სინტაგმა Antim iverianul. ეს რუმინელ-ქართველი კულტურ-ტრეგერი შეიძლება განვიხილოთ „ევროპის“ (ქრისტიანული სამყაროს) ბალკანურ-კავკასიური ვექტორის პრეზენტაციადა.

განმანათლებლობის ანთიმოზისეული კონცეფცია განსხვავდება დასავლეთ-ევროპული და ევრაზიულ-რუსული მოდელებისგან. დასავლური მოდელის პოსტულატებია: *autonomi of reason*, დეკარტეს „*Cogito ergo sum*“, კანტის „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში; გერმანელი ფილოსოფოსის, იაკობის ფორმულა: „მე ვარ გონებით წარმართი, გულით კი – ქრისტიანი“. ნმ. ანთიმის კონცეფცია უარყოფს ამ დუალიზმს და ავტონომიზს. ის გულისხმობს თვითონ გონების ტრანსფორმაციას გამოცხადებაზე დამყარებით. ნმ. ანთიმის აზრით, ასეთია ცივილიზაციათა დიალოგისა და ინტეგრაციის პრინციპი.

აღსანიშნავია ნმ. ანთიმის ერთი მოდერნული თეოლოგუმენა, „მოდერნული“ თავისი სტილითა და შინაარსით. ქადაგებაში „ღვთისმშობლის მიძინების შესახებ“ ის ამბობს: ხილული და უხილავი სამყაროს შემოქმედ ღმერთს თავისი ყოვლად-ძლიერებით შეეძლო შეექმნა სამყარო უფრო დიადი და საკვირველი, ვიდრე ის, რომელშიც ჩვენ ვარსებობთ, მაგრამ მას არ შეეძლო შეექმნა არსება, თავის ღირსებაში რომ აღემატებოდეს დედა ღვთისმშობელს. „მისი ყოვლადძლიერების მიუხედავად. როგორც შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ღმერთზე აღმატებული, ასევე ვერ წარმოვიდგინებთ ქმნილებას მეტად აღმატებულს, ვიდრე მას, ვინც იტვირთა განკაცებული ღმერთის დაბადება“. ესაა ადამიანისა და ღმერთის მიერ სამყაროს თანაკრეაციის (Cocreator) კონცეფცია. აქ ჩანს ნმ. ანთიმი, როგორც მე-18 საუკუნის დიდი თეოლოგი და ფილოსოფოსი.

3. თეოლოგიური განმანათლებლობა და იდეოლოგიური პოლარიზაცია XVIII საუკუნის საფრანგეთში

ფრანგული განმანათლებლობა, რომელიც ვოტერონიმას, რუსოუსმისა და სხვა დიდი ენციკლოპედისტების შემოქმედების შედეგია და ევროპის სეკულარიზაციის ძირითად შინაარსს ქმნიდა, არ იყო ერთადერთი და უალტერნატივო ტენდენცია იმ ეპოქის ევროპის გონით სივრცეში. განმანათლებლობა და კონტრგანმანათლებლობა ჩამოყალიბდა უკვე შუა საუკუნეების სქოლასტიკის დასრულების პერიოდშივე. XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე და შემდეგაც, განათლებულობის იდეების პრაქტიკული ხორცშესხმის ანუ რევოლუციის წინა პერიოდშიც მიმდინარეობდა დებატები განმანათლებლობის რადიკალურ ფრთასა და ზომიერებას შორის განათლებების სისტემის რეფორმების შესახებ. როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, თანამედროვეობისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია ამ დებატების შინაარსის გახს-

ნა. ის ბევრ მნიშვნელოვან ხედვას მისცემს სტიმულს თანამედროვე კონტექსტში; ისტორიკოსები ლაპარაკობენ „თეოლოგიური განმანათლებლობის“ მოძრაობაზე XVIII საუკუნის საფრანგეთში, რომლის მწვერვალადაც ითვლება აბატი მარტიან დე პრადესი. მან შეიმუშავა განმანათლებლობისა და რელიგიის „კონსენსუსის“ პერსპექტიული მოდელი, რაც მთელი კათოლიციზმის მოდერნიზაციის წანამძღვრებს ქმნიდა. ამ მოძრაობის მნიშვნელოვან სანიშნედ იქცა 1732 წელს პარიზში, სორბონას უნივერსიტეტში გამოცემული პრადესის აპოლიგეტური შინაარსის ტრაქტატი. ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის სქოლასტიკური კონსენსუსი, პრადესის აზრით, უნდა შეცვლილიყო ახალი მოდელით. ის ამტკიცებდა, რომ თეოლოგიასა და განმანათლებლობას შორის არ არსებობს ანტაგონიზმი. გამოცხადების რელიგიის „ანტიფილოსოფია“ შორს იყო ანტიგანმანათლებლობისაგან. დასამუშავებელია უფრო ფუნდამენტური საკითხები, რომლებსაც ფრანგული ქრისტიანული აზროვნება უნდა წაეყვანა განმანათლებლობისაკენ, იქითკენ, რომ ქრისტიანი მოაზროვნეები გამხდარიყვნენ განმანათლებლობის თეოლოგები.

4. მოდერნული რევოლუცია XVII-XVIII საუკუნეების ვლაჰეთში

ვლაჰეთში ანთიმ ივერიელის მიტროპოლიტობის პერიოდი თანამედროვე ისტორიკოსების მიერ შეფასებულია, როგორც „ვლაჰეთში მოდერნული რევოლუციის ისტორია“ (*istoria delle modern rivoluzioni della Valachia*), რომელიც გვერდში უდგას ამავე ეპოქის გერმანული, ფრანგული და ბრიტანული განმანათლებლობის „მოდერნიზაციებს“. ამ პერიოდში ვლაჰეთის მმართველი ხდება კონსტანტინე ბრონკოვიანუ ბესარაბი, რომელიც აქტიური კულტურპოლიტიკის მხარდამჭერი და ინიციატორი იყო. ამ ეპოქაში ვლაჰეთში კულტურული კლიმატის (*climat spiritual*) მთავარი არქიტექტორი იყო ანთიმ ივერიელი.

1689 წელს ბუქარესტის ერთ-ერთ მონასტერთან დაარსდა ბერძნულენოვანი სკოლა, რომელიც 1694 წელს რეორგანიზებულ იქნა აკადემიად. ამ სასწავლო დაწესებულებაში, თეოლოგიურ დისციპლინებთან ერთად, ისწავლებოდა ფილოსოფია, ანტიკური ლიტერატურა, რიტორიკა, მეტაფიზიკა, ფიზიკა, ასტრონომია, აკუსტიკა, მათემატიკა და სხვა საგნები. ხელისუფლების მიერ უზრუნველყოფილი იყო პროფესორების პერმანენტული ჯამაგირი – 810 ტალერი. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს ხდება ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი მოვლენა – ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ „ელინიზმის ცენტრის“ გადანაცვლება ბალკანეთის სიღრმეში, რომლის შედეგია XIX საუკუნის შუა ხანებში რუმინულ უნივერსიტეტის დაარსება ჯერ ქალაქ იასაში, შემდეგ ბუქარესტში, მძლავრი თეოლოგიური და საჭირო მეცნიერებათა ფაკულტეტებით.

კონსტანტინე ბრინკევანიუსის მმართველობას ეწოდა „განათლებული აბსოლუტიზმი“ და კულტურული მონარქია (*monarchie cultural*), რომლის შინაარსს შეადგენდა ფართომასშტაბიანი იდეოლოგიური ტრანსფორმაცია, ისეთი სფეროების მოდერნიზება, როგორცაა რელიგია, განათლება, სწავლა-აღზრდის სისტემა და

კულტურის პოლიტიკა. ბრინკევიანუ, ანთიმოზ ივერიელიდან ერთად, ატარებდა ევროპულ განმანათლებლობასთან მიახლოებულ კომპლექსურ კულტურულ პოლიტიკას, რომელსაც თანამედროვე ისტორიკოსები უწოდებენ „ეროვნული კულტურის პატრიმონალურ პოლიტიკას“. კონსტანტინე ბრინკევიანუმაც და ანთიმოზ ივერიელმაც თავი შესწირეს ამ საქმეს. ბრინკევიანუ სახელმწიფო ლალატისთვის დააპატიმრეს იანიჩრებმა ბუქარესტში, თავის სახლში, ოჯახთან ერთად; გაიყვანეს სტამბოლში და იქ საჯაროდ სიკვდილით დასაჯეს. მისი ბედი ცოტა მოგვიანებით ანთიმოზ ივერიელმაც გაიზიარა. 1992 წელს რუმინეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ორივე მოღვაწე წმინდანად შერაცხა.

5. რა არის განმანათლებლობა?

ა) კანტის კონცეფცია

კანტმა ჩამოაყალიბა განმანათლებლობის დეფინი. „განმანათლებლობა – ესაა გამოსვლა უმწიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია. უმწიფრობა არის უუნარობა, საკუთარი განსჯა სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე გამოიყენო. „გაბედე საკუთარი განსჯის გამოყენება“ განმანათლებლობის შინაარსია თავისუფლება, ხოლო თავისუფლების არსი დამოუკიდებელ (ავტონომიურ) აზროვნებაშია. უმწიფრობა არის აზროვნებაზე უარის თქმა, საკუთარი თავისუფლებიდან გაქცევა, რაც ადამიანის ბუნებად ქცეულა. საზოგადოება ნელ-ნელა შეძლებს უმწიფრობიდან გამოსვლას, სხვადასხვა ინსტანციის მეურვეობიდან გონების გათავისუფლებას და განმანათლებლობასთან მიახლოებას. რევოლუციით შესაძლებელია დესპოტთა თუ ტირანთა დამხობა, მაგრამ შეუძლებელია აზროვნების წესის ნამდვილი რეფორმა. განმანათლებლობის პროცესის ერთადერთ გზა, კანტის მიხედვით, არის „თავისუფლება საკუთარი განსჯის საჯარო მოხმარებისა ყველა საკითხში“. ყოველგვარი შეზღუდვა ამ უფლებისა, საზიანოა განმანათლებლობისათვის.

ვცხოვრობთ თუ არა ჩვენ განათლებულ ეპოქაში? კანტის პასუხი ასეთია: არა! მაგრამ ჩვენ ვცხოვრობთ განმანათლებლობის ეპოქაში. მაგრამ მთავარია, რომ უმწიფრობიდან თავისუფლების ველზე გამოსვლის კარი გაიხსნა. უმწიფრობიდან ანუ მითიური ჯადოსაგან განჯადოების მთავარ სფეროდ კანტს რელიგია მიაჩნია, როგორც აკადემიური და პოლიტიკური თავისუფლების საფუძველი. კანტის იდეალია გონების თავისუფალი გამოყენების უფლება რელიგიის სფეროში, რასაც ის „რელიგიურ განმანათლებლობას“ უწოდებს.

გონების საჯარო გამოყენება კი მხოლოდ მას შემდეგ იქნება შესაძლებელი, თუ განვითარდება მედიასაშუალებები მის გასავრცელებლად. ასეთი მედიასაშუალებები XVII-XVIII საუკუნეებში იყო წიგნის ბეჭვდა, პოლიგრაფიული ინდუსტრია და განათლების პოლიტიკა. ანთიმოზ ივერიელი, ამ მხრივ, გვევლინება განმანათლებლობის პროექტის გამოჩენილ თეორეტიკოსად და პრაქტიკოსად იმდროინდელ მსოფლიოში. ანთიმოს „პროექტი“ ამ ასპექტში ენათესავება კანტიანურ „პროექტს“. გონების საჭირო გამოყენება პრაქტიკულად მხოლოდ მაშინ რეალიზდება, თუ განვითარდება პოლიგრაფიული წარმოება, წიგნების ბეჭვდა, თარგმნა და ტირაჟირე-

ბა. როგორც კანტისათვის, ასევე ანთიმოზისათვის „აზროვნების თავისუფლების ზეიმი“ უნდა მომზადდეს აზრის წერილობითი გადმოცემის ფორმით. ანთიმოზის მიხედვით, ეს უნდა მოხდეს ბილინგვური და პოლილინგვური ინტერტექსტუალური საქმიანობით, კულტურათა დიალოგით. მისი „პროექტი“ პრინციპულად შორდება კანტის „პროექტს“ გონების ავტონომიის პუნქტში და, შესაბამისად, „გონების რელიგიის“ უპერსპექტივობასა და დესტრუქციულ პოტენციალზე მკაფიო მითითებებს შეიცავს.

ბ) ჰეგელის კონცეფცია

ჰეგელის კონცეფცია განმანათლებლობის ეპოქის დასასრული და გვიანდელი განმანათლებლობის შეჯამებაა. ჰეგელის მიხედვით, „განმანათლებლობა“ კაცობრიობის მსოფლიო ისტორიის უმაღლესი და უკანასკნელი საფეხურია, რომელშიაც აბსოლუტური გონი (Geist) თავისუფალი თვითცნობიერების საფეხურზე ადის და აზროვნების ტრიუმფალური მსვლელობა ისტორიული პროგრესის პროცესში პრინციპულად იკეტება. მსოფლიო ისტორიის სამი საფეხური – აღმოსავლური დესპოტია, ანტიკური დემოკრატია და გერმანულ-ქრისტიანული სამყარო – ყოვლისმომცველი გონის თვითგაცნობიერების არსებითი მომენტებია. თვითცნობიერების ზრდა თავისუფლების ღვთაებრივ იდეაში, გადადის თავისუფლების ნებაში; ამგვარად, ეს თავისუფალი ნების რეალიზაციაა მსოფლიო ისტორიაში, ამავე დროს, „ჭეშმარიტი თეოდიცეცაა – ღმერთის გამართლება ისტორიაში“. „მაგრამ განმანათლებლობის“ ფრანგულ და გერმანულ ვარიანტებს შორის განსხვავდება, ჰეგელის მიხედვით, იმაშია, რომ გერმანელებმა „თავისუფლების პრინციპი განახორციელეს აზროვნებისა და ფილოსოფიის სფეროში, ხოლო ფრანგებმა ინებეს მისი პრაქტიკული განხორციელება დიდი ფრანგული რევოლუციის სახით. თავისუფლების პოლიტიკური პრინციპი გულისხმობს კანონის თანასწორობას, ანუ სამართლებრივი კონსტიტუციონალისტური წესრიგის დამყარებას („გონების სასუფეველი დედამინაზე“). მაგრამ, ჰეგელის განმარტებით, ეს მხოლოდ თავისუფლების პრინციპის „ფორმალური ასპექტით“, „ფორმალური ნების“ სახით გამოვლენაა, რაც, რა თქმა უნდა, ვერ ამონურავს აბსოლუტური აზროვნების სტიქიის თავისუფლებას. აბსოლუტური აზროვნება თავის ფორმალურ განსაზღვრებაში წმინდა გონების კრიტიკაა, რომელსაც გერმანულმა აზროვნებამ კანტის ფილოსოფიაში მიაღწია. მისი ნაკლი ისაა, რომ გონება თავისი თავის უპირატესობებს რელიგიის აბსოლუტურ შინაარსს, ხოლო პრაქტიკული გონება ანუ მორალი არის ყოველგვარი თავისუფლების „არქიმედის წერტილი“. გერმანულ პროტესტანტულ-ქრისტიანული“ სამყაროს აკმაყოფილებს სინდისის თავისუფლებაში გამოვლენილი თავისუფალი აზროვნების პრინციპი. ამდენად, განმანათლებლობა გერმანიაში თეოლოგიის მხარდამჭერად იქცა, ხოლო საფრანგეთში, ეკლესიისა და რელიგიის მიმართ მტრული სეკულარიზმის სახე მიიღო.

განმანათლებლობის ფრანგულ ვერსიაში დომინანტი გახდა საერო ფილოსოფია. ფრანგული რევოლუციის ამოსავალი წერტილი გახდა განმანათლებელთა ფილოსოფია. ჰეგელი მიუთითებს, რომ ეს ფილოსოფია მაინც აბსტრაქტულია

და ის უნდა კონკრეტული შინაარსით აღივსოს, რათა იქცეს ჭეშმარიტებად. ამდენად, არსებული სამართლებრივ-სახელწიფოებრივი წყობა უსამართლობისა და უგუნურების სამეფოდ გამოჩნდა. რაც გონიერია ნამდვილია, რაც ნამდვილია გონიერია – ამ პრინციპიდან გამომდინარე თავისუფლება, როგორც გონიერების შინაარსი, აბსტრაქტულ-ფორმალური ვითარებიდან უნდა გადაიქცეს მსოფლიო-ისტორიულ მოვლენად. ჰეგელის მიხედვით, ფრანგული რევოლუციის და, შესაბამისად, „განმანათლებლობის ფრანგული ვარიანტის“ ნაკლი იმაშია, რომ მან ვერ შეინარჩუნა კონსტიტუციური მონარქიის პრინციპი, „გონების საჯარო გამოყენების თავისუფლება“, საბოლოო ჯამში, მაინც ღვთაებრივი გონისაგან იღებს ლეგიტიმაციას, რადგან თავისუფლება, თავისი არსით, განსაზღვრების მიხედვით, თავისუფლების ცნობიერებაა. ჰეგელის სიტყვებით, „თავისუფლება არათუ არ არსებობს ღმერთის გარეშე, არამედ არსებითად მისი საქმეა“.

ანთიმ ივერიელი ადრეული განმანათლებლობის ეპოქაში ევროპის ერთ-ერთი გამორჩეული მოაზროვნეა, რომელიც ქრისტიანობის ცალმხრივობის საფრთხეებს ხედავდა როგორც სციენტიზმში, ასევე პროტესტანტიზმსა და კათოლიციზმში. ანთიმი ახალი ეპოქის კონტექსტში ახორციელებს მართლმადიდებლური თეოლოგიური ტრადიციის კრეატიულ ადაპტაციას. იგი ამაში ეპოქის განათლების მთავარ მიზანს ხედავს. ამით განსხვავდება ანთიმის ხედვა ევროპული განმანათლებლური მოძრაობის ისეთი რადიკალური შენაკადებისგან, როგორცაა, ერთი მხრივ, მატერიალიზმი და, მეორე მხრივ, ჰეგელისებური რაციონალური თეოლოგია.

გ) განმანათლებლობის ორაზროვნება

თ. ადორნომ და მ. ჰორკჰაიმერმა თავიანთ „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ დამაჯერებლად აჩვენეს განმანათლებლობის ორაზროვანი ბუნება. მითოსური ჯადოსაგან განჯადობა, გონების განთავისუფლება თავის არსში შეიცავს ბუნებაზე და მოაზროვნეზე გაბატონების პრინციპს. ანტირელიგიური განმანათლებლობა შეიცავს სიცოცხლისადმი მტრულ, ნიჰილისტურ, დესტრუქციულ ძალას, ანუ სიცოცხლის თვითგადარჩენის პრინციპი (ცოდნა ძალაა!), თავისი ფარული მოტივის სახით, გულისხმობს თვითმოსპობის პერსპექტივას. გონების სრულწლოვანება, რომელზეც კანტი და სხვა ფილოსოფოსები ლაპარაკობენ, მართალია, გულისხმობს არქაული ფენებიდან გამოსვლას და მათ მოთოკვას, დამორჩილებას, აკრძალვას, ტაბუირებას, დამონებას, მაგრამ ეს უძველესი ფენები კვლავ ბრუნდებიან და შურს იძიებენ გონების რეპრესიულ წესრიგზე.

სპეციალურ თავში – „მორალი და განმანათლებლობა“, ავტორები მიუთითებენ, რომ გონების იმპერატივზე დაფუძნებული ფორმალური მორალისათვის ადამიანი ისევე მასალაა, როგორც თეორიული გონებისათვის – ბუნება. განმანათლებლური მორალის პარადოქსული ორაზროვნება იმაშია, რომ მოვალეობის პრინციპით დათრგუნვილი სიამოვნების პრინციპი იქცევა სიამოვნების წარმოებად, ინდუსტრიად. ეს ვითარება აღწერილია მარკიზ დე სადის რომანებში – „ჟულიეტის ისტორია“ და „სოდომის 120 დღე“, გონების თავისუფალი კომბინირებისა და თვით-

კონსტრუირების პრინციპი ვლინდება სიყვარულის სპორტულ მოდელში – „წულიეტი განმანათლებლურად მკრეხელობს“, ფორმალური მორალი გადადის ცინიკურ ანტიპოდში.

დასავლური განმანათლებლური იდეალის ამ ფარულ მხარეებზე ბევრს წერენ თანამედროვე ფილოსოფოსები, „შეუძლებელი ხდება თვითგადარჩენის გამიჯვნა თვითგანადგურებისაგან, ერთმანეთში ირევა გონიერება და უგუნურება“. განმანათლებლობის დეკადანსის ხანაში ვლინდება მისი პარადოქსული დევიზი: „თვითგადარჩენის მიზნით, თვითმოსპობისაკენ!“

განმანათლებლობის ეს უკიდურესად რაციონალისტური ინტერპრეტაცია არსებითად განსხვავდება ანთიმ ივერიელის გონების განათლების კონცეფციისაგან. ანთიმისთვის გონება არ არის ავტონომიური, მას სჭირდება გამოცხადებისეული კათარსისი – „კეთილი და მორწმუნე გონება, რომლითაც აღგვიტაცებს დიდ და მაღალ ფიქრებში“.

6. ანთიმოზ ივერიელი და მირჩა ელიადე

რუმინელი მკვლევარი კორნელია ბარლიბა აღნიშნავს, რომ 1713-1715 წლებში ბუქარესტის ცენტრში აშენებული მონასტერი – Manastire Antim – ანთიმ ივერიელის მოღვაწეობის ნათელი ძეგლია. მონასტრის მთავარი შესასვლელი, პირადად ანთიმის მიერ, ქართული ხელოვნების მოტივებითაა შესრულებული. თუ ის ვერ შეძლებდა დაბრუნებას თავის საყვარელ იბერიაში, ამ გზით მან საქართველო მიიყვანა თავისთან, თავის მეორე სამშობლოში, რუმინეთში, და თავისი იდენტობა დაადგინა ხელოვნების ამ მარადიულ სიმბოლოებში.

იმავე გზით ხორციელდებოდა მისი ლინგვური შემოქმედება – მშობლიური ენის მეშვეობით ათვისება სხვა ენისა, რათა უკეთ შეიცნო საკუთარი ენა და გაეცხნას მეტაენა, სამყაროსთან და ღმერთთან ურთიერთობის განზომილება. ანთიმის ფენომენის ანალოგიად განიხილავს ეს ავტორი თანამედროვეობის უდიდეს ფილოსოფოსს და რელიგიათა ისტორიკოსს მირჩა ელიადეს, რომელიც რუმინელი იყო, მაგრამ, ანთიმოზის მსგავსად, ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა საზღვარგარეთ – საფრანგეთსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში. მისთვის უცხო გარემოში მოხვედრილი რუმინელი მოაზროვნე ფრანგული და ანგლოამერიკული კულტურის წიაღში ქმნის სამეცნიერო სკოლებს, მხატვრულ და პუბლიცისტურ ნაწარმოებებს, გლობალურ ბესტსელერებს, რომლებიც, ფაქტობრივად, ახდენენ ფრანგული და ანგლოამერიკული აკადემიური და, საერთოდ, სალიტერატურო-ლინგვური სივრცეების ხელახალ კრეატიულ კოდირებას. ანთიმოზ ივერიელსა და მირჩა ელიადეს, ცხადია, სხვადასხვა დროსა და კონტექსტში მოუწიათ მოღვაწეობა და მათ მრავალი რამ განასხვავებს, მაგრამ მათ შორის ბევრი პარალელიც შეიძლება დაიძებნოს. პირველი საერთო ისაა, რომ მართლმადიდებელი ქრისტიანობის წარმომადგენლები ორგანულად ჩაერთვნენ დასავლეთევროპული კულტურის ქმნალობაში, „ევროპის მშენებლობაში“.

როგორც კორნელია ბარლობა აღნიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ ანტიმ ივერიელსა და მირჩა ელიადეს ძირითადი შრომები მათთვის არამშობლიურ ენებზეა შესრულებული (მირჩა ელიადეს შრომები ფრანგულად და ინგლისურად დაიწერა, ხოლო ანთის ქადაგებები და შრომები, გამოცემული ტექსტები, წინასიტყვაობები და კომენტარები შესრულებულია რუმინულ, ბერძნულ, სლავურ და არაბულ ენებზე), თავიანთი მენტალობით, ფსიქოლოგიური ხასიათითა და სასიცოცხლო ბეგრანდით, ისინი თავიანთი მშობლიური კულტურის წარმომადგენლებად დარჩნენ. ინტერლინგვური სოლიდარობა მათთვის იყო შემოქმედების სტიმული.

რაც შეეხება მათ ნააზრევთა ნათესაობას, ცხადია, ეს სპეციალური გამოკვლევის საგანი უნდა გახდეს. ამჯერად კი შეიძლება მხოლოდ ის ითქვას, რომ ორივე მოაზროვნე, ერთი XVIII საუკუნის რუმინეთის ქართველი მიტროპოლიტი და ღვთისმეტყველი და მეორე XX საუკუნის უდიდესი რუმინელი რელიგიათმცოდნე, რელიგიის არსებად მიიჩნევენ შემოქმედებას, ხოლო კაცობრიობის განვითარებას რელიგიურ შემოქმედებაში ხედავენ.

ლიტერატურა:

1. ოთარ გვინჩიძე, ანტიმ ივერიელი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1973.
2. Antim Ivireanul, Opere Didahii, Editvra minerava, Bucaresti, 1997.
3. ანტიმოზ ივერიელი. დიდაქეები. ელექტრონული პუბლიკაცია. <https://www.tsu.ge/faculties/humanities/institut-centr/institute-of-philosophy/tqo0wck4icgrbhu//>
4. Maria Cornelia Barliba, Antim iverianu – A model of inter cultural dialogue, კრ. საქართველო და ევროპული სამყარო: ფილოსოფიურ-კულტურული დიალოგი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2009.
5. Fugen Negifci – Antim. Logos Si Personalitate, edictura Du Style, Bucaresti, 1997.
6. Antim of Iberia – “Encyclopaedia Britanica”, 2007.
7. Ф. Джинджихашвили, Антимоз Ивериели, Тб. 1967.
8. იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო, რა არის განმანათლებლობა? ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2012.
9. Гегель, сочинения, Том VIII, Ленинград, 1935.
10. თ.ადარნო და მ. ჰორკჰაიმერი, განმანათლებლობის დიალექტიკა, თბილისი, 2012.
11. Mircea Eliade. Histoire de croyances et des idees religuses, Editions, Payot, Paris, 1978.

IRAKLI BRACHULI

Anthim Iverianul and Western Enlightenment*

Summary

Saint Anthim lived in the epoch of Enlightenment. He was “a great enlightener and humanist”, organizer of the polygraphic business at a global scale, the reformer of the Rumanian literary and religious language; major figure of the Roman and Georgian culture in the beginning of the 18th century.

Enlightenment (Germ. Aufklärung) is the climax of the European civilization; the main axis of the whole Western history starting from Homer up to the establishment of the European Union.

Since 1696 the author of the books printed in Bucharest printing house writes the name of Anthim’s native land, “Iverianul” next to his name. This is a name-symbol! And we have to interpret it.

The civilized world knows Georgia by two terms: Kolkhis and Iveria. Colchis was the uttermost stronghold of the Hellenistic world in the East. Argonauts’ expedition to Kolkhis is well-known; the border of the antique Europe ran in Kolkhida, along the river of Pazisi – in the country of King of Kolkhis Aiet and Jason’s Kolkhi wife, princess Medea. ‘Kolkhida’ -- Kolkhis is the name of pagan Georgia. Iveria is the name of Christian Georgia. In the 4th century Christianity was declared the national religion of Georgia, i.e. ‘pagan’ Georgia does not exist any longer. Kolkhis -- “The Old Israel” becomes St. Iveria, “New Israel”, and the stronghold of the Christian world in the East.

Such is the symbolic content of the term Iverianul. This self-identity had formed in Anthim in his childhood in Georgia. His Romanian identity is analogous to it. “Selfless-Vlaseti”, “Transilvania” was the stronghold of Romania, Byzantinism, and Hellenic-Latin Universum in the Balkans.

This is how the syntagma is interpreted: ‘Antim Iverianul’. This Roman-Georgian ‘Kulturträger’ can be regarded as the presentation of the Balkan-Caucasian of “Europe” (the Christian world).

Anthim’s concept of enlightenment differs from the West European and Eurasian-Russian models. The postulates of the Western model are: the autonomy of reason, Descartes’ “Cogito ergo sum”, Kant’s “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, German philosopher Jacob’s formula: “I am pagan in my reason, Christian – in my heart”. Saint Anthim’s concept denies this dualism and autonomism. It implies the transformation of the reason itself, based on the Revelation. In Saint Anthim’s opinion, such is the principle of the dialogue and integration of the civilizations.

* The article is prepared with support of Rustaveli foundation.

One modernistic Theologumena of Anthim, “modernistic” by its style and content is worth mentioning here. In his sermon on the Assumption of the Virgin Mary he mentions: God, the Creator of the entire visible and invisible world, could have made the world greater and more amazing than the one we exist in, but he could not have created any creature exceeding the Mother of God in her virtue. “Despite all His might, just as we cannot imagine anything more powerful than God, it is equally impossible to imagine a creature more sublime than Her, who took upon Herself bearing God in human flesh.” This is the concept of co-creation of the world by a Human and God. Here we see Saint Anthim as a great theologian and philosopher of the 18th century.

ალექსი ქუჭაშვილი

წმინდა ანთიმოზ ივანიჩის მოღვაწეობის პოლიტიკური ასპექტები: პასივიზმი თუ აქტივიზმი?

(ანთიმოზის საეკლესიო სამართალის ზოგიერთი საკითხისათვის)

XX-XXI საუკუნეებში ტერორიზმი თანამედროვე სამყაროს ერთ-ერთი ყველაზე აქტუალური პრობლემა გახდა. განვითარებული სამხედრო და საინფორმაციო ტექნოლოგიების ეპოქაში, როდესაც პოლიტიკურად და ეკონომიკურად ძლიერი სახელმწიფოები აფართოებენ ზეგავლენის სფეროებს, კლასიკური ომების წარმოება ხშირ შემთხვევაში შეუძლებელი ხდება და, ამის გამო, მემბოხე ადამიანები ტერორისტულ აქტებს მიმართავენ [17: 1061]. ტერორიზმის ამაზრზენი მხარეა ის ფაქტი, რომ მისი სამიზნე ყოველთვის საზოგადოების ყველაზე დაუცველი და უდანაშაულო ნაწილია:

იღუპებიან სამოქალაქო პირები, მოხუცები, ქალები და ბავშვები. ამის ნათელი მაგალითებია 2001 წლის 11 სექტემბერს ნიუ-იორკში, 2004 წლის 1-3 სექტემბერს ჩრდილოეთ ოსეთის ქ. ბესლანში დატრიალებული ტრაგედიები და სხვა მრავალი. ეს არის ცხადი და დაუფარავი ტერორიზმი მთელი თავისი აგრესიითა და უმოწყალებით.

ამის გარდა, არსებობს სახელმწიფოების დონეზე წარმოებული ფარული ტერორიზმი, როდესაც ძლიერი სახელმწიფო, პოლიტიკური მოტივაციის მიზნით, ადანაშაულებს შედარებით სუსტ სახელმწიფოს ტერორიზმსა და გენოციდში და იწყებს ომს მის წინააღმდეგ. ამის მაგალითებია სამხედრო ბლოკ ნატოს მიერ 1999 წლის მარტ-ივნისში იუგოსლავიის წინააღმდეგ წარმოებული ომი, რომელიც კოსოვოს დამოუკიდებელი რესპუბლიკის გამოცხადებით დასრულდა; და რუსეთის ფედერაციის მიერ 2008 წლის აგვისტოში საქართველოს წინააღმდეგ გაჩაღებული ომი, რომელიც ასევე დასრულდა ქართული ტერიტორიების ოკუპაციითა და აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად გამოცხადებით [15: 845].

ტერორიზმზე საუბრისას ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემად რჩება მოვლენათა სწორი შეფასება: პოლიტიკური შეხედულებებიდან გამომდინარე, ერთი და იგივე ქმედება შეიძლება შეფასდეს ან ტერორისტულ აქტად, ან გმირობად [16: 961]. ამის მრავალი მაგალითი არსებობდა განსაკუთრებით, ცივი ომის პერიოდში, როდესაც დედამიწის რომელიმე კუთხეში მიმდინარე ომი საბჭოთა კავშირისა და აშშ-ის მიერ განსხვავებულად ფასდებოდა – როგორც აგრესია და ტერორიზმი ან, როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლა. მოვლენათა სწორი შეფასება, ზოგადად, ისტორიის ერთ-ერთი პრობლემატური საკითხია. ამის ნათელი მაგალი-

* სტატია შეიქმნა რუსთაველის ფონდის ხელშეწყობით.

თია XVIII საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ცხოვრება, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ მაღალი იერარქიული ხარისხის მქონე სასულიერო პირი იყო, ორი სახელმწიფო შეთქმულების ინიციატორი და ორგანიზატორიც გახლდათ. ერთ-ერთ მათგანს შეენირა არა მხოლოდ მისი სიცოცხლე, არამედ მისი, როგორც სასულიერო პირის, რეპუტაციაც. ის იყო განკვეთილი და შეჩვენებული, როგორც მეამბოხე, რევოლუციონერი და მას რომ ჩვენს დროში ეცხოვრა, აუცილებლად გამოაცხადებდნენ ტერორისტად. საბედნიეროდ, 1992 წელს აღდგა ისტორიული სამართლიანობა და მოხდა ანთიმოზ ივერიელის რეაბილიტირება და წმინდანად შერაცხვა.

ამიტომ, ჩვენი თემიდან გამომდინარე, საინტერესოდ მიგვაჩნია განვიხილოთ, ჰქონდა თუ არა მიტროპოლიტ ანთიმოზ ივერიელს მსგავსი პოლიტიკური საქმიანობის უფლება. ეს იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც სასულიერო პირების პოლიტიკური მოღვაწეობა და, შესაბამისად, პოლიტიკური გადაწყვეტილებების რელიგიური მოტივაცია დღემდე არცთუ იშვიათი მოვლენაა.

როგორც ცნობილია, წმინდა ანთიმოზი დაიბადა საქართველოში XVII საუკუნის შუა წლებში. ახალგაზრდა ასაკში ის მოიტაცეს და გაყიდეს სტამბულში. კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მეშვეობით, მან მოიპოვა თავისუფლება, რის შემდეგაც წავიდა რუმინეთში და იქ შეუდგა ძალზე ნაყოფიერ სასულიერო და კულტურულ მოღვაწეობას. როგორც უკვე აღინიშნა, იგი იყო აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე, კერძოდ, ორი სახელმწიფო შეთქმულების მთავარი ინიციატორი: უნგრეთის მიტროპოლიტმა ანთიმოზმა ორჯერ – 1711 წელს ბალკანეთში რუსეთის იმპერიის სამხედრო კამპანიისა და 1716 წელს ავსტრია-თურქეთის ომის დროს – საიდუმლოდ შეკრიბა პატრიოტულად მოაზროვნე რუმინელი თავად-აზნაურები, რომელთა მიზანიც იყო ბრძოლაში ჩაბმა და რუმინეთის სახელმწიფოს საბოლოო გათავისუფლება ოსმალეთის იმპერიის ბატონობისაგან. სამწუხაროდ, ვერც ერთი შეთქმულება ვერ დაგვირგვინდა რეალური შედეგით. უფრო მეტიც, მეორე მცდელობას შეენირა ბევრი რუმინელი პატრიოტისა და, მათ შორის, წმინდა ანთიმოზ ივერიელის სიცოცხლაც [6: 238-239; 253-256].

პროტურქული ორიენტაციის რუმინელი ქრონიკოსები (რადუ პოპესკუ, რადუ გრეჩანუ და მიტროფან გრიგორაში) მკაცრად აკრიტიკებდნენ ანთიმოზ ივერიელს და ბრალს სდებდნენ მას სახელმწიფო ღალატსა და საეკლესიო კანონების დარღვევაში. ამავე მიზეზით, თურქეთის ხელისუფლების ზენოლით, კონსტანტინეპოლის ეკლესიამაც განკვეთა ანთიმოზი მიტროპოლიტის ხარისხიდან: „რევოლუციისა და აჯანყების მომწყობის ბრალი არის ძალზე მძიმე და ის მკაცრად განიკითხება ადამიანებისა და ღვთის მიერ... ამიტომ საეკლესიო კანონებიც მძიმედ სჯიან მას, ვინც, ასე თუ ისე, სჩადის ასეთ დანაშაულს... ყოფილმა უნგრეთის მიტროპოლიტმა, ბოროტმა ანთიმოზმა, განიზრახა რა [მსგავსი] ეშმაკეული და დაუშვებელი საქმეები, უნდა განიკვეთოს მღვდელმთავრის ხარისხიდან... მისი ბრალი – უღვთო რევოლუცია და აჯანყება – ცხადი და დამტკიცებულია. ის გახდა ბოროტმოქმედი, მეამბოხე და შეთქმულების მომწყობი ძღვევამოსილი [ოსმალეთის] იმპერიისა და

ჩვენი უდიდებულესი და უბრწყინვალესი სრულიად უნგროვლახეთის მთავრის, ნიკოლაე [მაგროკორდატის] წინამდებე და, ამ ყველაფრის გამო, საეკლესიო კანონების მიხედვით, უნდა განიკვეთოს“... [13: 336-337] – ნათქვამია მსოფლიო საპატრიარქოს სინოდალურ დადგენილებაში.

თავიდანვე აღსანიშნავია, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის ერთ-ერთი ძირითადი კანონიკური პრინციპი მართლაც გულისხმობს სახელმწიფოს მიმართ ლოიალურ დამოკიდებულებას. ამ პრინციპის მიხედვით, ეკლესია აღიარებს, რომ სახელმწიფო არის საზოგადოების მართვის ღვთისგან დაწესებული სისტემა; ეკლესიას გააჩნია განსხვავებული მიზნები და, შესაბამისად, ის არ ერევა სახელმწიფოს საქმეებში; ეკლესია აღიარებს და იცავს სახელმწიფოს კანონმდებლობას; ეკლესია პატივს სცემს საერო ხელისუფლებას და ლოცულობს მისთვის [14: 200]. საეკლესიო კანონები მკაცრად სჯის მათ, ვინც შეთქმულებით ან სხვა რაიმე სახით უპირისპირდებიან სახელმწიფო ხელისუფლებას (მოციქულთა 84-ე კანონი; IV მსოფლო კრების მე-18 კანონი; VI მსოფლიო კრების 34-ე კანონი). მაგალითად:

პირი, რომელიც უსამართლოდ შეურაცხყოფს მეფეს ან მთავარს, სასჯელის ღირსია; თუ იგი სასულიერო პირი იქნება, ხარისხიდან განიკვეთოს, ხოლო თუ ერისკაცი – უზიარებლობით დაისაჯოს [2: 144] – მოციქულთა 84-ე კანონი;

თანამზრახველობითი დანაშაული ან ბრბოს თავშეყრა შეთქმულების მიზნით, გარეშე [სამოქალაქო] კანონებითაც იკრძალება; მით უფრო დაუშვებელია მსგავსი ქმედება საღვთო ეკლესიაში, ნუ იყოფინ! თუ რომელიმე კლერიკოსი ან მონაზონი ბოროტ თანამზრახველობასა და შეთქმულებაში იქნება მხილებული... სრულიად განიკვეთოს ხარისხიდან [2: 345] – IV მსოფლო კრების მე-18 კანონი.

მაგრამ საეკლესიო კანონიკაში ასახული სახელმწიფოს მიმართ ლოიალური და ერთგული დამოკიდებულება არათუ არ კრძალავს, არამედ პირიქით, გულისხმობს კიდევ პატრიოტიზმსა და, საჭიროების შემთხვევაში ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ ბრძოლაში (თანამოაზრეთა შეკრებაში, შეთქმულებასა და ომში) აქტიურ მონაწილეობას როგორც ერისკაცთა, ასევე სასულიერო პირთათვისაც. მაგალითად, წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის პირველ კანონიკურ ეპისტოლეში ვკითხულობთ:

უჯეროა კაცის კვლა, მაგრამ ბრძოლაში მონაწილედეგეთა ამონყვეტა კანონიერია და ქების ღირსი [3: 234].

წმინდა ბასილი დიდის კანონებში ვხედავთ იმავე დამოკიდებულებას, როცა საქმე ეხება იარაღით ხელში სახელმწიფო ინტერესების დაცვას, თანაც კაპადოკიელი მღვდელმთავარი იმონმებს სხვა წმინდა მამების საერთო აზრსაც:

ბრძოლის დროს ჩადენილი მკვლევლობები ჩვენს მამებს არ მიაჩნიათ მკვლევლობად, რადგანაც, როგორც მე მგონია, მათ შეუნდობენ, როგორც მოღვაწეებს სინმინდისა და კეთილი მსახურებისათვის. მაგრამ იქნებ უკეთესია, ვურჩიოთ მათ, როგორც ხელით არანმინდებმა, სამი წლით შეიკავონ თავი საიდუმლოთა ზიარებისაგან [3: 245].

წმინდა კანონთა კომენტატორები – ზონარა და ბალსამონი – აღნიშნავენ, რომ საეკლესიო კანონიკურმა პრაქტიკამ არ გაიზიარა წმინდა ბასილი დიდის რჩევა და

არ აყენებდა სამი წლით ზიარებისაგან ომიდან დაბრუნებულ მეომრებს. უფრო მეტიც, ხსენებული ბიზანტიელი კანონისტები წერენ, რომ ისტორიის მანძილზე ბევრ სასულიერო პირსაც უშუალოდ მიუღია მონაწილეობა ბრძოლებში და მოუკლავს მტერი, ამის გამო ისინი არა თუ არ დასჯილან, არამედ დაჯილდოებულან კიდევ (ატენის სინტაგმა IV, 132-133) [14: 353-354].

წმინდა ანთიმოზ ივერიელამდეც და მის შემდეგაც, რუმინეთსა და სხვა ქვეყნებში არსებული არაერთი პრეცედენტი, როცა სასულიერო პირები უშუალო მონაწილეობას იღებდნენ როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ორგანიზებაში, ასევე საომარ მოქმედებებშიც:

1. ბულგარეთის ეკლესიის საჭეთმპყრობელმა, ტირნოვოს მთავარეპისკოპოსმა ვასილიმ, 1185 წელს ბიზანტიელთაგან განმათავისუფლებელი აჯანყების დაწყების ლოცვა-კურთხევა გასცა. აღნიშნული ბრძოლა ბულგარეთის დამოუკიდებელი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებით დაგვირგვინდა [10: 60-61].

2. წმინდა სერგი რადონეჟელმა 1380 წელს აკურთხა თავადი დიმიტრი დონსკოი მონღოლთა წინააღმდეგ ომის დაწყებაზე. ამასთან, მანვე გააყოლა თავადს ორი ბერი, რომელთაგან ერთ-ერთი, სახელად პერესვეტი, თავად შეებრძოლა მონღოლთა განთქმულ მეომარს – ჩელუბუის.

3. X საუკუნეში ბერად აღკვეცილი ქართველი მთავარსარდალი თორნიკე ერისთავი სათავეში ჩაუდგა ბიზანტიელთა ჯარს ბარდას სკლიაროსის აჯანყების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

4. 1026-1027 წლებში ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე VIII ჯარით შემოვიდა დასავლეთ საქართველოში. მცირეწლოვანი ქართველი მეფის ბაგრატ VI-ის მაგივრად, თავდაცვითი ომის სათავეში ჩადგა ორი ქართველი ეპისკოპოსი – საბა მტბევა-რი და ეზრა ანჩელი, რომლებმაც ააგეს სვეტის ციხესიმაგრე, შეკრიბეს ჯარი და არ მისცეს მტერს ქვეყნის დაპყრობის საშუალება [18: 386].

5. ქართლის მატიანეს მიხედვით, თბილისელმა ბერებმა ორჯერ – 1045 და 1048 წლებში – არაბებისაგან გაათავისუფლეს ქალაქი თბილისი და მეფე ბაგრატ IV-ს გადასცეს [4: 55-56].

6. XII საუკუნის დასაწყისში ჭყონდიდელ ეპისკოპოსს, როგორც მნიგნობართუხუცესს, ემორჩილებოდა მეფის ჯარიც კი. მატიანეს ცნობით, 1110 წელს გიორგი ჭყონდიდელ-მნიგნობართუხუცესი წინ გაუძღვა მეფის ჯარს და არაბებისგან გაათავისუფლა ორი სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი ქალაქი – სამშვილდე და რუსთავი.

7. ზოგადად, მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ქართველ მღვდელმთავრებს, სასულიერო სამსახურთან ერთად, სამხედრო ფუნქციაც ებარათ [19: 190-191, 337, 384, 397, 418]. დიდი ქართველი მეცნიერი ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „ქართული ეკლესიის დიდ გავლენას და სახელმწიფო საქმეებში მის აქტიურ მონაწილეობას მონობის ის ფაქტიც, რომ თითქმის ყველა დიდ ეკლესიასა და მონასტერს ჰყავდა თავისი საკუთარი კარგად განვრთნილი ლაშქარი, რომელიც საჭიროების დროს მეფის სადროშოს უერთდებოდა და მასთან ერთად ებრძოდა საქართველოს მტრებს. ქრისტიანული ეკლესია შუა საუკუნეების საქართველოში ყოველთვის დიდ როლს თამაშობდა“ [5; 58].

8. 1877-1878 წლებში რუმინელი სასულიერო პირები თურქეთის იმპერიისაგან ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ომში აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ. იერარქები ჯარს აკურთხებდნენ, უგზავნიდნენ გამამხნეველ ეპისტოლეებს, ხოლო ასობით მღვდელი მსახურებას უშუალოდ ფრონტის ხაზზე ეწეოდა [10: 418]. მეორე მსოფლო ომის დროს რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდში არსებობდა „ჯარის ეპისკოპოსის“ ტიტულისა და ფუნქციის მქონე მღვდელმთავარი, რომელსაც, იმავდროულად, სამხედრო გენერლის რანგიც ჰქონდა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მარტივად გამოგვაქვს დასკვნა, რომ წმინდა ანთიმოზ ივერიელის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში, რომელიც მიზნად ისახავდა ოსმალეთის იმპერიის წინააღმდეგ ომის დაწყებასა და ვლახეთის სახელმწიფოსათვის დამოუკიდებლობის მოპოვებას, არაფერი იყო ანტიკანონიკური და სასულიერო პირისათვის შეუფერებელი. მსგავსი საქმიანობა აბსოლუტურად ეთანხმება მართლმადიდებლურ კანონიკურ პრინციპებსა და პრაქტიკას. აქედან გამომდინარე, პატრიოტიზმი არ უნდა გვერეოდეს რელიგიურ ინტოლერანტობასა და ტერორიზმში. მოყვანილი ისტორიული ფაქტებიდან აშკარა ხდება, რომ აუცილებელია მოვლენების სწორი შეფასება. სხვანაირად, ეროვნულ განმათავისუფლებელი ბრძოლა იოლად შეიძლება შეფასდეს ტერორიზმად და გახდეს სხვისი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებისა და ახალი ომების დაწყების მიზეზი.

ლიტერატურა:

1. საქართველოს კონსტიტუცია, სახელმწიფოს უზენაესი კანონი, ყურნალი „ადვოკატი-მეოხი“, №.27-28, თბილისი, 2001.
2. მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, გამომცემლობა „ალილო“, თბილისი, 2007.
3. დიდი სჯულის კანონი, 2004.
4. მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტომი III, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი, 1999.
5. ივანე ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემა, ტფილისი, 1928.
6. О. Ш. Гвинчидзе, *Антим Ивериец*, „Мецниереба“, Тбилиси, 1989.
7. Павлов А.С., *Курс Церковного Права*, „Лань“, Санкт-Петербург, 2002.
8. Шишков А. М., *Концепция трёх источников легитимной власти по Владимиру Соловьёву*, в „XV Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета“, Том 2, материалы, 2005.
9. Antim Ivireanul, *Opere*, Editura „Minerva“, Bucuresti, 1997.
10. Preot Prof. Dr. Mircea Pacurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, Editura Episcopiei Dunarii de Jos, Galati, 1996.
11. Gen. Conf. Univ. Dr. Mircea Mureşan, *Strategia de securitate naţională în condiţiile noului mediu global de securitate*, în volumul „Omăgiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani“, Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006.

12. Conf. Univ. Dr. Nicolae Neagu, *Conflictele armate internationale contemporane si Dreptul International Umanitar*, în volumul „Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani”, Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006.
13. Lect. Univ. Drd. Mihai Ionita, *Crima organizata transnationala – o amenintare pentru piata mondiala*, în volumul „Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani”, Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006.
14. ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, გამომცემლობა „სახელგამი”, თბილისი, 1955.
15. ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი II, საერო საკანონდებლო ძეგლები (X-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება”, თბილისი, 1965.

ALEKSI KSHUTASHVILI

Political Aspectes in St. Anthim Iverianul Heritage - Patriotism or Terrorism?! **(Certain issues of Anthim’s Canon Law)***

Summary

Political activity of clergymen and therefore religious motivation of political decisions is not a rare fact to present day.

Declared in Canon Law loyalty and fidelity towards the state does not prohibit patriotism of clergymen and even their active participation in war, national-liberation movement, etc.

The article analyses several precedents from the history of Orthodox Church, when clergymen took part in organization of national-liberation movement and facts of their participation in military activities. The core issue of the investigation is St. Anthim Iverianul heritage, namely analytical discussion of his political world out-view, his struggle against Ottoman Empire. All issues are analyzed in the key of Anthim’s Canon Law and are compared with various canonical orthodox texts.

It has been proved that in political activity of Saint Anthim Iverianul there was nothing anti-canonical and incompatible for clergymen. The similar activities are in absolute accord with orthodox canon law and practice. Patriotism must not be confused with intolerance and terrorism.

* The article is prepared with support of Rustaveli foundation.

ანასტასია ზაქარიაძე

ბონიზიცი აბოიზი – ხანაზანი ნაჩითხვის მსჯელობა

გონივრული ეგოიზმი შეიძლება განიმარტოს, როგორც საკუთარი ინტერესებით ცხოვრების ხელოვნება იმგვარად, რომ სხვათა ინტერესები არ შეილახოს.

ეთიკური მსჯელობის ეს მოდელი არ იყო უცხო ანტიკურობისათვის. ჩვენ გავიხსენებთ არისტოტელეს, რადგანაც, ჯერ ერთი, მასთან ყველაზე გაშლილად და დახასიათებული, თუ ვინ არის ეგოისტი და მეორეც – მასზე ყველაზე მეტად აპელირებენ გონივრული ეგოიზმის თანამედროვე ეპიგონები. არისტოტელე იწყებს შეკითხვით – „ვინ უფრო მეტად უნდა გიყვარდეს, შენი თავი თუ სხვა ვინმე?“ თან დასძენს, სიძნელეს ინვევსო ეს კითხვა (არისტოტელე. 2003. 1168 ბ; 201). იგი განაგრძობს მსჯელობას მეგობრობაზე და ამ კონტექსტში ხსნის ეგოიზმის რაობას. ეგოისტი ხასიათდება, როგორც ხელგაშლილი, ყველას დამხმარე, მაგრამ ამის სანაცვლოდ, მოიპოვებს ნაცნობთა თუ უცნობთა ხოტბას, რაც, არისტოტელეს თქმით, ამაღლებული და განწმენდილი მშვენიერებაა (არისტოტელე. 2003. 1169 ა; 203). არისტოტელეს ეგოისტი გონებით მოქმედებს, რაც იმაში ვლინდება, რომ იგი არსოდეს აიღებს იმაზე მეტს, რაც ეკუთვნის. ეგოისტი საკუთარ თავზე ზრუნავს, მაგრამ სხვაგვარად სხვის დახმარებას ვერ შეძლებდა. „კაცი საკუთარ თავთან უნდა მეგობრობდეს ყველაზე მეტად“, – ასკვნის არისტოტელე.

ამ მოდელის რეცეფცია, „გონივრული ეგოიზმის“ კონცეფციის სახით, ევროპულ განმანათლებლობაში იწყებს გაფორმებას. ამ თემაზე მსჯელობას ვხვდებით სმითის, სპინოზასა და ჰელვეციუსის ტექსტებში.

სმითი აყალიბებს ადამიანური ბუნების ერთიან თეორიას, სადაც ჰომო ეკონომიკუსი და ჰომო მორალის განუყოფელია.

ხოლო ჰელვეციუსის მიხედვით, რაციონალური ბალანსი ეგოისტურ ვნებასა და საზოგადოებრივ კეთილდღეობას შორის ბუნებრივად ვერ ჩამოყალიბდება. მხოლოდ მიუკერძოებელ კანონმდებელს, სახელმწიფო ძალაუფლების გამოყენებით, შეუძლია უზრუნველყოს სარგებელი მრავალი ადამიანისათვის და სიკეთის საფუძვლად „ცალკეული ინდივიდის სარგებელი“ აქციოს.

მაგრამ ტერმინი პოპულარულობას მოიპოვებს მხოლოდ XIX ხაუკუნის ბოლოს (მილი, სპენსერი, სიჯვიკი) და ისიც მცირე ხნით. იგი გულისხმობს ეთიკურ

პოზიციას, რომლის მიხედვითაც, სუბიექტისთვის მახასიათებელია პირადი ინტერესების პრინციპული პრიორიტეტულობა საზოგადოებრივ ან სხვა სუბიექტების ინტერესებთან მიმართებით. მისი მომხრეები იცავენ პოზიციას, რომ ნეგატიური საზრისული დატვირთვა, რომელიც ტრადიციულად თან ახლავს ტერმინს „ეგოიზმი“, უნდა მოიხსნას.

რამ განაპირობა ერთი საუკუნის შემდეგ, XX საუკუნის მიწურულს, გონივრული/რაციონალური ეგოიზმის პოზიციისაკენ შემობრუნება? და როგორ იქცა იგი თანამედროვე მეტაეთიკური ველის პრიორიტეტულ ხედვად?

ანალიზისათვის შევარჩიეთ თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსის აინ რენდის ეთიკური კონცეფცია (ჟურნალის ამ ნომერში ქვეყნდება რენდის ფილოსოფიური ესეის „ეგო ეგოიზმის გარეშე“ თარგმანი. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ესაა დასავლურ სივრცეში ფართოდ ცნობილი ფილოსოფოსის ანალიტიკური ნაშრომის ქართულ ენაზე გადმოცემის პუბლიკაციის პირველი მცდელობა). განსაკუთრებულია რენდის ფილოსოფიური რომანებისა და ესეების გავლენა ამერიკულ საზოგადოებაზე. სოციოლოგიური გამოკითხვებით ისინი ბიბლიის შემდეგ მეორე ადგილს იკავებენ.

ფილოსოფიურ ესეთა კრებულში „ეგოიზმის სიკეთე“ რენდმა ახალი სული შთაბერა რაციონალური ეგოიზმის თემას ეთიკაში. მისი ტირაჟირების მიზნით, რომანებში „პირველწყარო“, „ატლასმა მხრები გაშალა“ და მოთხრობაში „ჰიმნი“ ეს თემა მთავრი გმირების საუბრის, მოქმედებების ლაიტმოტივად იქნა გამოყენებული.

მიდგომის კონცეპტუალური ჩარჩო ამგვარად გამოიყურება: ა) ადამიანის ნებისმიერი ქცევის მოტივი ეგოსტურია, ბ) გონებას აქვს უნარი, მოტივთა შორის გამოარჩიოს ის, რომელიც აღძრავს სწორად გაგებულ პიროვნულ ინტერესს, ანუ მოიხელთოს იმ ეგოსტურ მოტივაციათა ბირთვი, რომელიც ადამიანის რაციონალური ბუნებისა და მისი ცხოვრების საზოგადოებრივი ხასიათის შესატყვისია. გ) შესაბამისად, ყალიბდება ნორმატიული პროგრამა, რომელიც იცავს ქცევათა ერთიან-ეგოსტურ საფუძველს, მაგრამ, იმავდროულად, ეთიკურად სავალდებულოდ მიიჩნევს სხვათა ინტერესების გათვალისწინებას.

გონივრული ეგოიზმის თეორია მორალის ახალ სახეს აფორმებს, რომელმაც უნდა ჩაანაცვლოს აბსოლუტური სიკეთისა და ბოროტების მოძველებული დუალისტური მორალი. იგი აუქმებს ტრადიციულ გაგებას „მორალური უშურველობის“ და „ალტრუიზმისა“. ალტრუისტი აიძულებს ადამიანს, რომელსაც სიკეთე გაუკეთა, დავალებულად იგრძნოს თავი, რითიც მას ფართო ასპარეზი ეხსნება მომავალი მანიპულაციებისათვის. გონიერი ეგოსტი მიუღებლად თვლის იმ ტიპის ურთიერთობებს, რომელთაც მოჰყვება სხვაზე დამოკიდებულება; იგი უარს ამბობს მისთვის განეულ დახმარებაზე, ანდა უშურველად გაკეთებულ „საჩუქარზე“ და ამით გამორიცხავს სამაგიეროს მიზღვის პრაქტიკას. ამგვარი ქმედებით მას შეუძლია განკურნოს მანიპულატორი-ალტრუისტი მანვე ჩვევისგან. ეს გაგება ახლო დგას ინდივიდუალიზმთან და გაცილებით უკეთესია ორმაგი ტიპის მორალზე, რომლითაც იტანჯებიან ადამიანები, უპირატესად, ავტორიტარული რეჟიმის პირობებში.

ეგოიზმი, ისევე როგორც პერსონალურობა და გონება, პიროვნულია, ანუ ყველა ადამიანს თავისი საკუთარი ეგოიზმი აქვს. ე.წ. „კოლექტიურ-პატრიოტული“ ლონისძიებები ეგოისტს არ იზიდავს; იზიდავს მხოლოდ „ზარმაცი გონების“ ადამიანს, რომელიც საკუთარი პრობლემების გადანყვეტას მხოლოდ სხვისგან ელის. ნიჭიერ ინდივიდუალისტებსა (რენდის ტერმინოლოგიით, პირველადი ადამიანები) და უპასუხისმგებლო კოლექტივისტებს (რენდის ტერმინოლოგიით, მეორადი ადამიანები) შორის განსხვავება იმაშია, რომ ნიჭიერი პირად ბედნიერებას მოიპოვებს შემოქმედებით პროცესში. გასათვალისწინებელია, რომ იგი, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავისა და საკუთარი თვითშეფასების განვითარებისათვის ქმნის. სხვა საქმეა, რომ გარშემომყოფნიც სარგებელს ნახულობენ ამისაგან. აქ აშკარად სახეზეა ვინ-როპრაგმატული ზნეობრივი პოზიცია.

რენდის გონიერი ეგოისტი მიზანს საკუთარ თავში პოულობს. იგი საკუთარი გონებით ცხოვრობს, საშუალებას არ აძლევს სხვა ადამიანებს, საკუთარი თავიდან შექმნან მსხვერპლი ან სხვები აქციონ მსხვერპლშენიერულებად. აქცენტი გადატანილია საკუთარ გონებასა და საღ აზრზე, რომელიც ახორციელებს გაცნობიერებულ არჩევანს ყოველდღიურ ცხოვრებაში და თავად იტვირთავს პასუხისმგებლობას მიღებულ გადანყვეტილებებზე. სწორედ ესაა მორალის მეორე ტიპი, რომელიც განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან. მასზე აპელირებდა კონფუცი. სოკრატეს მსგავსად, მისთვისაც სიკეთე ცოდნასთან იყო შერწყმული და მხოლოდ ცოდნის ფარგლებში იყო შესაძლებელი მისი რეალიზაცია. კონფუციუსის პოზიციაა – „რელიგია უნდა იყოს თანხმობაში ადამიანის გონებასთან და საღის აზრის მიერ იყოს გადამონმებული. ის, რაც შეუძლებელია გადამონმდეს გონებით, არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი და მყარი რწმენის საგანი, და ამდენად, მას ვერც ქცევების ხელმძღვანელობა შეეძლება“. ეს პოზიცია მთლიანადაა გაზიარებული გონივრული ეგოიზმის თანამედროვე ამერიკულ ვერსიაში.

არის თუ არა ადამიანი არსობრივად ეგოისტი?

რაციონალური თვითინტერესის მომხრეების მთავარი არგუმენტი ტელეოლოგიურია. მათი ხედვა გამოიხატება ფორმულებით: „ყველა იმას აკეთებს, რისი გაკეთებაც უნდა, სხვა შემთხვევაში იგი ამგვარად არ მოიქცეოდა“; „სინამდვილეში, არავინ არავისთვის წირავს თავს, რადგანაც... ყველა მიზანმიმართული ქმედება მოტივირებულია გარკვეული ღირებულებით ან მიზნით, რომლისკენაც ადამიანი ისწრაფვის, საბოლოო ჯამში ყველა ადამიანი ეგოისტურად იქცევა, მიუხედავად იმისა, იცის მან ამის შესახებ თუ არა“... [Ayn Rand (2005). 99]

რენდი, პირველ ყოვლისა, მიჯნავს ეგოიზმის ტრადიციულ გაგებას ეგოიზმის ჭეშმარიტი გაგებისაგან. ამისათვის საჭიროა ამ კონცეპტის გახსნა ეთიკურ კონტექსტში. ეთიკისა და ეთიკურის გაგება რენდთან ტიპურად პოსტპრაგმატულია. მას ეთიკა ესმის, როგორც საზოგადოებაში გამყარებული ღირებულებების გარკვეული ტიპის კოდექსი, რომელითაც ხელმძღვანელობს ადამიანი საკუთარი ქცევების აგებისა და მოტივთა შორის არჩევანის გაკეთებისას. სხვა სიტყვით, ესაა იმ ქცე-

ვებისა და არჩევანთა ერთობა, რომელიც განსაზღვრავს მისი სიცოცხლის მიმართულებასა და მიზანს. მიზნის არჩევისას ადამიანი მუდმივი ალტერნატივის წინაშე დგას. იმისთვის, რომ აირჩიოს, მას სჭირდება ღირებულებების სტანდარტი. „ღირებულება“ გულისხმობს პასუხს შეკითხვაზე: „ვისთვის?“ „რის გამო?“ „რა უნდა იყოს ადამიანის ქცევების მიზანი და მიზეზი?“ „რა იქნება მისთვის სარგებლობის მომტანი?“ ეს კითხვები უნდა იყოს მისთვის ამოსავალი წერტილი. მაგრამ, იმავდროულად, იგი ითვალისწინებს, თუ რამდენადაა სხვების სურვილებისა და საჭიროებების დაკმაყოფილება მისთვის სარგებლობის, ბედნიერების მომტანი [Torres, Louis & Kamhi, Michelle Marder, 2000, 33] ეგოიზმსა და ალტრუიზმს შორის წინააღმდეგობა ზემოთ მოცემულ კითხვებზე გაცემულ კონფლიქტურ პასუხებში შეიძლება გაიხსნას. გონივრული ეგოიზმი ამტკიცებს, რომ ადამიანი თვითკმარია, იგი საკუთარ თავშია სასრული. ალტრუიზმის მიხედვით კი – ადამიანი არის საშუალება სხვებისათვის სასრულობის მისაღწევად. ეგოიზმი ამტკიცებს, რომ ადამიანის ქმედება მის კერძო სარგებლობას უნდა ემსახურებოდეს, ალტრუიზმი კი პირიქით, ამტკიცებს, რომ ადამიანის ქმედება სხვის სარგებლობას უნდა ემსახურებოდეს [Rachels James, 2008, 3].

ეგოისტად ყოფნა ნიშნავს თვითინტერესით მოტივირებულად ყოფნას. ამისთვის ადამიანმა უნდა იცოდეს, თუ რას ნიშნავს თვითინტერესი, რას მოითხოვს ის, რა მიზნებს ისახავს და რა სახის ღირებულებას იღებს.

ეგოიზმი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს თვითინტერესის სტანდარტზე დაფუძნებული ღირებულებების იერარქიას, სადაც პერსონალური მაღალი ღირებულებები პრიორიტეტულია უფრო დაბალ ან პერსონისათვის საკუთრივი ღირებულების არმქონის მიმართ.

ჭეშმარიტად ეგოისტმა ადამიანმა იცის, რომ მხოლოდ გონებას შეუძლია განსაზღვროს, სინამდვილეში რას წარმოადგენს მისთვის პერსონალური თვითინტერესი. მან იცის, რომ აქ მთავარია ფაქტებზე დამყარებული მსჯელობა; ხოლო მსჯელობისას ფაქტების უგულვებელყოფა ან საერთოდ მსჯელობის გაუქმება ანგრევს ეგოს/პერსონულს/self. თვითინტერესი სიცოცხლის კონტექსტის გათვალისწინებით მიზნის, ღირებულებების და ცოდნის არჩევაა. იმპულსური ქმედება, კონტექსტის გაუთვალისწინებლად, არ არის ეგოისტის თვითინტერესი. პროდუქტიულად არსებობა ასევე მისი თვითინტერესია, ხოლო პარაზიტობა – არა. „ესწრაფოდეს ცხოვრებას ისე, როგორც მის ბუნებას შეეფერება, და არა ცხოველურად ცხოვრება, მისი თვითინტერესია“ [Smith Tara, 2006, 19].

რენდი თელის რომ, ალტრუიზმის ეთიკის მიიღების შემთხვევაში, ადამიანი დაიტანჯება: 1) თავდაჯერებულობის ნაკლებობით, რადგანაც მთავარი მის ცხოვრებაში იქნება არა საკუთარი თავი, არამედ სხვა. 2) საზოგადოების მიმართ უპატივცემულობით, რადგანაც იგი სხვისი დახმარების იმედზე დარჩენილ ფარად მიიჩნევა. 3) სინამდვილეზე საზარელი წარმოდგენით, რადგანაც მისთვის კაცობრიობა გამოკეტილია „არაკეთილმოსუნე სამყაროში“, სადაც მუდმივი მხოლოდ კატასტროფებია. 4) ინდიფერენტულობით ეთიკის მიმართ, რადგანაც უსუსურად ცინიკური ამორალურობა ახასიათებს, ვინაიდან რეალური ცხოვრების მიმართ კითხვებს ვერასოდეს გასცემს პასუხს და ამიტომაც ცხოვრობს ამორალურად [Rand, Ayn. 1964. 9].

მას შემდეგ, რაც ეთიკისათვის, საკუთრივ ეთიკურად, ალტრუიზმი ეთიკურ ქცევად – სხვის დახმარება იქცა, კეთილმოსურნეობისა და სიკეთის კონცეპტების არსობრივი გაგება დეფორმირდა. ამ ხედვით საკუთარი ღირებულებების დაფასება არის ეგოიზმი; ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს პიროვნული ინტერესი სხვასთან მიმართებაში – ეს ამორალურია; სიყვარული, მეგობრობა, აღტაცება თუ პატივისცემა არ შეიძლება ანიჭებდეს სიამოვნებას საკუთარ თავს – ეს ყოველივე ზნეობის რანგში მხოლოდ მაშინ მალღდება, როდესაც სხვასთან მიმართებაში განიხილება. ბევრი ადამიანი ალტრუიზმისეული დეჰუმანიზაციის მსხვერპლია; „ბევრი კი არ იღებს ამ ხედვას, მაგრამ ინტელექტუალურ ქაოსს განიცდის, არ იცის, როგორ მოიქცეს. რანდისთვის ცხადია, რომ ადამიანი არ არის მსხვერპლის გამღები არსება და მისი მორალური მგდომარეობა არ გამოიხატება სხვების დახმარებაში. ალტრუიზმისთვის მორალურია ადამიანი, რომელიც უარს ამბობს, ღალატობს საკუთარ ღირებულებებს. იგი მიიჩნევს, რომ უცნობის ან მტრისთვის თავის განწირვა საკუთრივ ეთიკურის სფეროს განეკუთვნება და უფრო დასაფასებელია, ვიდრე საყვარელი ადამიანისათვის თავგანწირვა. რაციონალური პრინციპი კი სულ სხვა რამეს გულისხმობს. ეთიკურად აქ მიიჩნევა საკუთარი ღირებულებების იერარქიის მიხედვით მოქმედება; მაღალი ღირებულებები არასოდეს უნდა განირო იმისთვის, ვინც ამას არ იმსახურებს“ [Ayn Rand, 2005: 17].

„თავგანწირვა“, რენდის კონივრული ეგოიზმის მიხედვით, განმარტებულია, როგორც საკუთარ ღირებულებებზე უარის თქმა სხვა, უფრო ნაკლები ხარისხის ადამიანის გამო.

რენდის თვლის, რომ სიყვარული და მეგობრობა ღრმად პერსონული, ეგოისტური ღირებულებებია, სიყვარული არის იმის გამოხატვა, თუ როგორ აფასებ საკუთარ თავს. ადამიანს ნამდვილ პერსონულ, ეგოისტურ სიხარულს ანიჭებს მეორე ადამიანის უბრალოდ არსებობაც კი. ამას რენდი უწოდებს ერთი ადამიანის პერსონულ, ეგოისტურ ბედნიერებას.

„მე-ს გარეშე არსებული, დაუინტერესებელი“ სიყვარული რენდის შეფასებით ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი სათანადოდ არ აფასებს საკუთარ ღირებულებებს და ეს არც არის საკუთრივ სიყვარული.

რაციონალური ეგოიზმის თეორიის ფარგლებში უმაღლესი მორალური მიზანი არის, მიაღწიო საკუთარ ბედნიერებას. ფული, დრო ან ძალისხმევა უნდა იყოს იმ ღირებულების პროპორციული, რომელსაც ადამიანისთვის ბედნიერება მოაქვს.

საკუთარი პოზიციის ნათელსაყოფად რენდს მოჰყავს ტრადიციული ეთიკის სახელმძღვანელოებისათვის პოპულარული მაგალითი დასახრჩობად განწირული კაცისა. ისმის კითხვა – როდის შეიძლება ქცევა შეიძლება ჩაითვალოს მორალურად? კონივრული ეგოიზმის მიხედვით, უცნობი კაცის გადარჩენა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება მორალური, თუ საკუთარი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების შანსი მინიმალურია. მოსაღწევი დიდი საფრთხის შემთხვევაში – წყალში შესვლა ამორალურია. ადამიანი, რომელიც ამგვარად მოიქცევა, საკუთარ თავს ნაკლებად აფასებს. თავის განწირვა მორალური იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი ძალიან ახლობელი და საყვარელია იმდენად, რომ გარეშე მის სიცოცხლეს ფასი არ ექნება (Den Uyl, 1986, 33).

რაციონალურ ეგოისტს არასოდეს ავინყდება, რომ სიცოცხლე არის ღირებულება და, პოტენციურად, ყველა ადამიანს შეუძლია მოიპოვოს ეს ღირებულებები.

ადამიანი-*tabula rasa*-ს ქცევის ნესები, როგორც ცნობიერებით, ასევე მორალურად, საგანგებო სიტუაციისა და ჩვეული სიტუაციის შემთხვევაში განსხვავებულია. ეს ორმაგ სტანდარტს არ ნიშნავს, სტანდარტი და მთავარი პრინციპები იგივე რჩება, ოღონდ ყველა სიტუაცია ზუსტ განსაზღვრებას მოითხოვს [Ayn Rand, 1964, 19]. რენდი ხმარობს ტერმინს – მეტაფიზიკურად საგანგებო მდგომარეობა. ამ სიტუაციას ადამიანი არ ირჩევს, მას ქმნის დროში შეზღუდული, მოულოდნელი შემთხვევა. იგი ერთჯერადია და სიცოცხლისათვის საფრთხის შემცველი. საგანგებო სიტუაციის დროს ადამიანის მთავარი მიზანია დაამარცხოს წინააღმდეგობა, გაექცეს საფრთხეს და აღადგინოს ნორმალური მდგომარეობა. რენდი მხოლოდ ამგვარი სიტუაციების დროს უშვებს მოხალისეობას სხვების დახმარებისას. მაგალითად, გემის ჩაძირვის დროს ადამიანი უნდა ეცადოს, გადაარჩინოს უმწეოდ დარჩენილი ადამიანების სიცოცხლე, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მან ნაპირზე გასვლის შემდეგაც მოუაროს მათ, დაახარჯოს საკუთარი ძალ-ღონე და სახსრები. ადამიანს არ აქვს მორალური უფლება, საკუთარ თავზე აიღოს მათზე მზრუნველობა

ადამიანის მორალური მიზანია საკუთარი ბედნიერების მიღწევა, ეს არ ნიშნავს სხვა ადამიანების მიმართ ინდიფერენტულობას, მაგრამ დახმარება, სხვებზე ზრუნვა ჩვევაში არ უნდა გადადიოდეს, ამგვარი ქმედება გამონაკლისი უნდა იყოს და არა წესი. ამას რენდი უწოდებს გულუხვობის აქტს და გვაფრთხილებს, რომ მას არაფერი აქვს საერთო მორალურ ვალდებულებასთან. ამ ტიპის ქცევა უნდა იყოს მარგინალური და ინციდენტური, ისევე, როგორც კატასტროფები და უბედური შემთხვევები. ღირებულებების მოპოვება უნდა იყოს ადამიანის მთავარი მიზანი, მისი ნუხილის თემა და ცხოვრების მოტივი [Ayn Rand, 1964, 22].

რენდის აზრით, ოთხი რამ ეხმარება ადამიანს, რომ ინტერესთა კონფლიქტს აირიდოს თავი. ესენია: რეალობა, კონტექსტი, პასუხისმგებლობა, ძალისხმევა [Peikoff, Leonard., 1982:50].

თუ დავაჯამებთ კვლევის შედეგებს, შესაძლებელია ითქვას, რომ გონივრული ეგოიზმის ხედვის (ასევე ცნობილია უნივერსალური ეგოიზმის ეთიკური ხედვის სახელით) გამტარებლები იყვნენ ეპიკურე, სმითი, სპინოზა, ჰელვეციუსი, ჯონ ჰოსპერსი, ჯესი ქელინი, აინ რენდი. ისინი ცდილობენ, ააგონ უნივერსალური მეტაეთიკური სისტემა, სადაც საკუთრივ ეთიკურ ქცევად ცხადდება პერსონული თვითინტერესით მოტივირებული ქმედება. თანამედროვე უნივერსალური ეთიკური ეგოიზმის აპოლოგეტი აინ რენდი საკუთარ პოზიციას უწოდებს რაციონალურ/გონივრულ ეგოიზმს. რენდის ფილოსოფიის ცენტრალური თემა ადამიანის პრობლემაა. ადამიანი, რენდის განმარტებით, არის გონიერი ეგოისტი. იგი თვითკმარი არსებაა, რომლის არსობრივი მდგომარეობა პერსონული ბედნიერებისაკენ სწრაფვაა; მისი მორალი კი პრაქტიკული ქცევის პროდუქტიულ შედეგებთან შესაბამისობაში გამოიხატება. მისი არგუმენტი ამგვარად ჟღერს: რაციონალურ ადამიანთა თვითინტერესები არასდროს მოვა კონფლიქტში ერთმანეთთან, რადგანაც მათი ღირებუ-

ლებები არსობრივად რაციონალურია. ეს ხედვა ნაივურიცაა და უტოპიურიც. კონფლიქტები თვითინტერესთა შორის უწყვეტად არსებობს და მუდმივად მოითხოვს გადანყვეტას. მაგალითად, ალბერტ აინშტაინი და ბერტრან რასელი, ორი უდიდესი მოაზროვნე და მეცნიერი, აშკარად და დაუფარავად იბრძოდნენ ატომური შეიარაღების წინააღმდეგ, ხოლო მათი თანამედროვე, ასევე დიდი მეცნიერი, ედვარდ ტელენი ლობირებდა ატომური შეიარაღების პოლიტიკას. რენდი ალბათ ისურვებდა დაესაბუთებინა, რომ ამ ტიპის ადამიანები არც ინტელექტუალურნი არიან და არც რაციონალურნი.

რენდის ნააზრევში აღინიშნება ძირითად კონცეპტთა – „უნდა“ და „მსურს“ – აღრევა. მორალური რჩევა გაუქმებულია. ხშირ შემთხვევაში, მორალური და არამორალური აღრეულია. პოზიციის დადებით მხარედ უნდა მოვიჩინოთ პერსონული თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის წინა პლანზე წამოწევა.

რენდის ფილოსოფია კლასიკური რაციონალიზმისა და პრაგმატიზმის სინთეზს ცდილობს. მას გონება – ერთადერთი აბსოლუტი – მართავს.

ლიტერატურა:

1. არისტოტელე. ნიკომაქეს ეთიკა. თსუ გამ-ბა. თბ., 2003.
2. ფილოსოფიის ისტორია ტ. II / შეადგინა ივან მარტინიმ. I.; [იტალ. თარგმნა მარიაკა სააკაშვილმა; რედ. ზაზა შათირიშვილი; სულხან-საბა ორბელიანის სახ. თეოლ., ფილოს., კულტ. და ისტ. ინ-ტი]. თბ., 2008.
3. Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library. 1964.
4. Ayn Rand Answers, the Best of Her Q&A. Rand, Ayn. Mayhew, Robert, ed. New York: New American Library. 2005.
5. Ayn Rand, *The Russian Radical*, *Chris Matthew*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
6. Ayn Rand, *Philosophy Who Needs it*, New York : Signet, 1982.
7. Ayn Rand, *The Fountainhead: An American Novel*. Twayne's Masterwork Studies. Den Uyl, Douglas J. New York: Twayne Publishers. 1999.
8. Jerome Tuccille, *It usually begins with Ayn Rand*, Universe 2007.
9. Sidgwick and the Rationale for Rational Egoism," in *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz, Brink, D. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
10. Shaver, R. *Rational Egoism*, Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
11. Rand and Aristotle: A Comparison of Objectivist and Aristotelian Ethics". In Den Uyl, Douglas J. & Rasmussen, Douglas B. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana: University of Illinois Press. 1986.
12. Torres, Louis & Kamhi, Michelle Marder, *What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand*. Chicago: Open Court Publishing. 2000.
13. Rachels James, *Ethical Egoism.*" In *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, edited by Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau California: Thomson Wadsworth, 2008.

14. Smith Tara, *The Virtuous Egoist: Ayn Rand's Normative Ethics*, Cambridge University Press. 2006.
15. Den Uyl, *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (paperback ed.) Douglas & Rasmussen Douglas eds. Chicago: University of Illinois Press. 1986 [1984].
16. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana, IL: University of Illinois Press, Rasmussen, Douglas and Douglas Den Uyl, editors. 1984.
17. Peikoff Leonard, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton, 1991.
18. Peikoff Leonard, *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America*. New York: Stein & Day, 1982:50.

ANASTASIA ZAKARIADZE

Rational Egoism - an attempt to Reread the Theory

Summary

Like ethical egoism, rational egoism needs arguments for support. One might cite our most confident judgments about rational action and claim that rational egoism best fits these. The exact meaning and dictionary definition of the word 'selfishness' is: *concern with one's own interests*. This concept does *not* include a moral evaluation; it does not tell us whether concern with one's own interests is good or evil; nor does it tell us what constitutes man's actual interests. It is the task of ethics to answer such questions.

Rational egoism claims that the promotion of one's own interests is always in accordance with reason. The greatest and most provocative proponent of rational egoism is **Ayn Rand**, whose *The Virtue of Selfishness* outlines the logic and appeal of the theory. Rand argues that: first, properly defined, selfishness rejects the sacrificial ethics of the West's Judaic-Christian heritage on the grounds that it is right for man to live his own life; and, second-Rand argues that, selfishness is a proper virtue to pursue. That being said, she rejects the "selfless selfishness" of irrationally acting individuals: "the actor must always be the beneficiary of his action and that man must act for his own *rational* self-interest." To be ethically selfish thus entails a commitment to reason rather than to emotionally driven whims and instincts.

In the strong version of rational egoism defended by Rand, not only is it rational to pursue one's own interests, it is irrational not to pursue them. Rand offers a "new concept of egoism" based on reason as man's means of survival and opposed to all forms of sacrifice.

Selfishness - a virtue? Ayn Rand's answer is-Yes. She is on a mission to overcome centuries of demonization of selfishness.

Critics of rational egoism may claim that reason may dictate that one's interests should not govern one's actions. The possibility of conflicting reasons in a society need not be evoked

in this matter; one need only claim that reason may invoke an impartiality clause, in other words, a clause that demands that in a certain situation one's interests should not be furthered. For example, consider a free-rider situation. In marking students' papers, a teacher may argue that to offer inflated grades is to make her life easier, and, therefore, is in her self-interest: marking otherwise would incur negative feedback from students and having to spend time counseling on writing skills, and so on. It is even arguably foreseeable that inflating grades may never have negative consequences for anyone.

In a deeper level, some egoists may reject the possibility of fixed or absolute values that individuals acting selfishly and caught up in their own pursuits cannot see. Nietzsche, for instance, would counter that values are created by the individual and thereby do not stand independently of his or her self to be explained by another "authority"; similarly, St. Augustine would say "love, and do as you will"; neither of which may be helpful to the prisoners above but which may be of greater guidance for individuals in normal life.

Rand exhorts the application of reason to ethical situations, but a critic may reply that what is rational is not always the same as what is reasonable. The Randian may counter that what is rational is reasonable: for one can argue that rationality is governed as much by understanding the context as adhering to the laws of logic and of non-contradiction.

Some philosophers stressed the connection between moral action and self-interest because they were concerned with motivation. It does not follow that self-interest is for them a normative standard. And many philosophers may have espoused rational egoism while thinking that God ensured that acting morally maximized one's self-interest.

ENGINEERING, RISKS AND BIOETHICS APPROACH

Engineering impacts and risks

Engineering is one of the activities with big impacts on life in the world. Billions of peoples have their lives affected by Engineering products and process, from medicines to transportation systems or plastic packaging, even the most simple. According to Uhomoibhi (9, p. 251), among the areas that demand higher education, the most affecting are the Engineering careers: *“Higher education overall provides significant effect on economic growth. The engineering and natural sciences play the most prominent role”*. But, above all, Engineering projects have similar impacts on human life and environment than biomedical areas. Burge (1, p. 46) comments that ethical reflection can be the exact element to promote safety and quality in Engineering in industrial areas: *“In many ways, industrial engineers can impact the well-being of customers, patients and workers more so than lawyers and even doctors”*, Martin and Schinzinger (5, p. 02) define Engineering projects as social experiments, and Engineers as creators and responsible by new benefits, harm prevention and new risks.

It is the nature of engineering to endorse risks. A more deep analysis considers environmental, social and cultural context of the use of a technology. It's a necessary ethical approach that takes into account the context of the application of technology and the consequences of its use. Uhomoibhi (9 p. 250) points that *“Much of what is covered by engineering today touches on the environment, sustainability, economic development, entrepreneurship and ethics, all of which are tampered with culture and legislation that are different for the many regions of the world”*. The National Academy of Engineering of U.S.A. has published in 2003 the report *“The Engineer of 2020”*, with the required abilities for the Engineers in 21st century, as mentioned by Fortenberry (2, p37):

[...] Technical proficiency is necessary, but not sufficient. To operate effectively, next-generation engineers will require a panoply of interpersonal and management skills. ...They have to lead, make tough decisions, and frame questions in a way that fosters creative solutions to such global “grand challenges” as climate change. A strong moral compass, ethics, cultural awareness, and ability to apply engineering concepts across the disciplinary spectrum are important, too.

Engineers share responsibility about acceptable risks in relation to created benefits, that make their decisions permeated of moral values. According to Professor and researcher in Engineering Ethics Babur M. Pulat, from Oklahoma University, there is a tendency to make poor decisions at the expense of safety and quality, as mentioned by Burge (1, p. 47).

There is no way out of ethical aspects in decision of engineering projects. All the time it is necessary to decide about what failures are more tolerable than others, what failures must

be avoided and why. It's a question of choice. A new auto, a new medicine or a building, all projects involve people and expose them to situations where safety and security are a critical issue. More and more ultra-reliable systems that can respond in real time to failure and risk are required, based on parameters specified by its designers - and therefore based on their values as much as the values of government, society, industry and all the stakeholders involved in rule making and requirements. The impacts of the engineering professionals on general population has to be considered, and Miller (6, p. 01) observes that

In each successive generation, a smaller and smaller number of people are enabled to affect the lives of larger and larger numbers of other people through the application of technology. The effects may be intentional or unintentional, and they may be beneficial or they may not. The relentless development of new technology raises the stakes on social, economic, and political consequences in each generation.

The mechanized agriculture, for example, increased food production but is also connected to rural exodus and precarious urbanization process, changes in alimentary culture and obesity cases. The fossil fuel use dissemination has impacts in the increase of mortality by respiratory and cardiovascular diseases, prematurity, low weight newborns and change in children's cognitive development. There is always a risk in the use of technology, but also a benefit to be considered in rule-making. What is acceptable? Is there a variation on what, when, where, by whom, for whom?

Requirements results from social and technical perception of risk, based on acceptability and impact of the faults, the state of the art technology and economic viability. The social acceptable risk reflects the values of one society. In technical terms, Engineering submitted too many kinds of calculus of the criticality that is about:

- designed object itself (as its failure brings economic losses);
- the goal (if failure can lead to interruption or cancellation of a process);
- transaction (when failure can be repaired by reversal);
- safety (if failure can result in damage to lives and / or equity);
- security - protection against unlawful acts (if failure can render the system vulnerable to illicit activities);
- Environment (if the failure includes environmental risk; it has been included just recently in criticality calculus).

The entire process of defining what is acceptable and what is not in terms of risks has a social, cultural and moral complexity that goes beyond the technical aspects. Precaution is necessary, as there are situations where the probability of harm is not very high, or is technically hard to determine and include ethical aspects of the possible risks for the involved stakeholders. The question is not just about how many (persons, things) can suffer the damage, but about the meaning of this for these beings. Thus, incorporates risk prevention approach that in technical approach may be unanticipated, unforeseen and/or not measurable and even irreversible, because they go beyond quantifiable and probabilistic elements. It's not every risk that can be predicted and measured, but it is always there and affects real people

from present and future generations. People who live in a specific social context, which is also affected. Therefore, these questions must be also considered in risk analysis: how people will be affected? And the context (environmental, economic, social, cultural, and moral) to which they belong? The discussion about risks involves definition, acceptability; probability; distribution of responsibilities and the variety of approaches. All this involves judgement in some degree, and is values permeated. There is an element of uncertainty in engineering that must be considered, and it's the ethical dimension of engineering itself.

The uncertainty in decision-making in Engineering: ethical questions

The ethical reflection, with all these issues discussed above and many others, is also one of the dimensions of the exercise of Engineering. Engineers produce new technologies and are asked to provide enhancement to the human condition through the use of technology before they have all the facts about the functioning of this new project. It implies a risk assessment and expected benefits, and a choice, and Pinkus et al (8, p. 64) observe: *"Based on tradition, experience, scientific knowledge, and judgment, engineers are asked to improve the human condition before all scientific facts are in"*. The uncertainty comes following the passage from an abstract model (itself containing uncertainties) to the implementation of a project. There are always some gaps about the accuracy of the data on the material, the manufacturing process, the final goal of the product. Projects designed to benefit individuals and populations may become harmful over time, when risks that were not estimated, or were even unknown, produce social, economic, moral, environmental or health damage, bringing ethical dilemmas. The management of the uncertainty is part of the conduction of scientific and technological activity and the acceptance of the risk is an inherent part of its activity. The uncertainty is always a factor to be considered in technical field; the lack of knowledge means that a choice has to be done – about the material, the process, the maintenance, everything. Therefore, even in technical aspects, there is a judgement involved.

This is the nature of science and technology: there are human constructions, above all, even when it's not clear. The modern scientific model presents science in a decontextualized way, a key for the control of nature, with no historicity involved. This model, typical from modern age, developed a sterile rationalization and institutionalization of domination, a process described by Habermas (3) as a rationality that involves dominance over the nature and then the society itself, a scientific model as an exercise of control. This phenomenon is described by Habermas (3) as a fetishization of science and technology, that become to be seen as neutral and objective – with no place for uncertainty. The science itself turns into an ideology, an instrument of domination for nature and humanity through the increasing application of technical rationality to everyday life without questions. The appearance of neutrality and control masks the real nature of science as a human – and therefore historic – construction, with ethical and political implications. The recognition of uncertainty brings to memory the science as product of a *dasein* (in heideggerian sense), not a neutral being, a-historic.

Technical knowledge - in terms of skills (know-how) or theoretical (know-that) - is essential and inherent in Engineering, is constitutive of his nature. It is this knowledge that provides information for the engineering project reduces uncertainty and allows a more accurate judgment. Technical expertise is therefore an important component in the risk assessment, minimization and damage prevention. The state of the art technology should be a goal, which includes excellent and continuing training. Excellence comes from Greek ἀρετή (arete, most commonly translated as virtue, which one of the senses is excellence). Ethics and excellence cannot be separated. The technical excellence increases the conditions to make a good judgment about risk-taking on a project. The lack of proficiency, technical virtue, compromises the position of an engineer on make moral judgments and increases the uncertainty degree in a project. Errors in calculation, design and maintenance can cause damage and be fatal, even without intent. However, calculation is not all: The risks include hydroelectric dam break; modification and even disruption of a culture whose center is the land that was flooded; failure of life support equipment because of the power transmission interruptions; the loss of an ecosystem and much more. Not of these risks can be calculated, not all of them have the same meaning for all involved stakeholders. The religious sense of an indigenous cemetery flooded by the waters because of the hydroelectric power generation plant, for example, how could it be determined by a simple calculation? What it means for the people that lives there? The lack of animals for hunt and fishing because of changes in ecosystem can lead to catastrophic situations among some isolated indigenous tribes. Leopoldi (4) observes that for the hunter-gatherers indigenous people, the hunting is a male attribution and has a greater symbolic value than gathering, a female task. When something provokes a lack of food, they can proceed to population control measures that include girl's infanticide. It's not a very higher probability, however it's a possible risk for a hydroelectric power plant project in a forest area.

The technique is not enough. It necessary and important in the decision process, but must be accompanied by an excellent and not limited moral reflection. Potter (7, p. 69) warns that *"knowledge can become dangerous in the hands of specialists who lack a sufficiently broad background to envisage all of implications of their work ... educated leaders should be trained in both sciences and humanities"*.

The acceptable level of criticality in a project depends of technical information and ethical foundations of those in charge of a project. For example, the construction of a hydroelectric power plant, whose lifespan goes from 50 to 100 years, needs many and complexes calculations about geological, hydrological, materials and process. There is a risk of some aspect that be left behind, and a continuous effort must be done to cover the most possibilities. There is a necessity of technical excellence to estimate the possibilities, probability and extension of damage.

The degree of tolerance of an engineering project to failure and damage depends on the degree of tolerance of the responsible engineers, employers, government institutions, society in general and the state of the art of the knowledge on the subject of study. There is no way to predict all the effects of a project on nature, society or human beings: make a project

be effective is to act based on uncertainty. Knowledge is always limited; it is necessary to obtain as much information as possible about the object in question and then design the most possible scenarios of the effects of a project. The real picture, however, will never be known until the project is implemented. A political and moral complexity goes beyond technique to be considered.

Engineering activity involves decision-making, judgment based on values, the duty towards those who will be affected, the others involved and to all members of the human and not human habitat, the consequences of each action and the calculation of what should be done. The absence or insufficiency of ethical reflection can lead to catastrophic results for present and future.

As primary ground of decision, making parameters in Engineering projects there is a key issue: what is the value of life, human and non-human? How can someone be sure that technology can advance without destroying the environment and the life on Earth? How to guarantee the benefits are bigger than the risks? How to measure it to support decision making in engineering projects? How to determine the degree of risk tolerance and failures? How to get the maximum benefit in a project, considering all people that directly or indirectly are affected by it?

These are the key issues that Bioethics has handled over time, but until now restricted to the field of biological sciences. The field of Engineering, of big social and environmental impact, must also be the object of the same reflection, the same questions, otherwise we will have a professional field whose actions affect thousands of people, whose professionals do not realize that, do not perceive themselves as historical beings, do not reflect on the morality of their actions. Bioethics has much to contribute to society through debate on Engineering process ok risk analyses, management and assessment, the projects that built the world its consequences to life.

Conclusion: Bioethical contributions to Engineering

The more often bioethical approach to risks is linked to research ethics, especially biomedical research. Although Potter's foundation of bioethics is very interdisciplinary, the origins of Bioethics are clearly close to biomedical areas. In addition, by the way, the question is that engineering development process is a research process, and engineering products have a strong impact in health issues.

The similarities between Medicine and Engineering are also noted by Potter, (7, p. 72), who proposed Bioethics as a discipline that goes beyond biomedical ethics. Bioethics, here, is not just a model to be transplanted to the Engineering, but as an embedded ethical approach of engineering as a way to promote reflection on questions of life, its risks and its preservation in all its forms. The problems can be since implantable nanotechnology chips for people monitoring to a new car design. In all these cases, there is life involved, there are risks and benefits and decisions that affect people, cultures, environment. In a broader bioethics view, the central issue is the preservation of life as a priority factor to guide the analysis. Potter

(7, p. 06) describes the field he proposed:

In suggesting a new discipline called Bioethics and specifying that we look outside the traditional sciences, I am not suggesting that we abandon the traditional treatment for a new idea, but rather that we cross the disciplinary boundaries on a somewhat broader scope and look for ideas that are susceptible to objective verification in terms of future survival of man and improvement in the quality of life for futures generations.

Bioethics in Engineering should not just import the references in biomedicine, but can be a way to address problems that affect the life in planet, people and cultures in broader and complex terms that integrate factors such environment, public health, politics and citizenship, among others. If these discussions were restrict to health field, it can generate a reductionism and it produces partial and fragmented answers to global problems. Bioethics in Engineering can contribute from research and development to the management of relations with stakholders in the course of a project, within a perspective that goes beyond calculation and includes moral, social and cultural aspects in the process.

References:

1. Burge, Ryan. "The body of ethics: how sound judgment and creative techniques can help ensure safety and quality". *Industrial Engineer*, August 2010, p. 45-50.
2. Fortenberry, Norman. L. "Engineering Workforce Development: Look at ways to give engineering graduates the necessary practical skills to succeed in tomorrow's workplace, which may see increasing emphasis on sustainability". *Mechanical Engineering*, December, 2011, p. 36-40.
3. Habermas, Jürgen. *Técnica e ciência como "Ideologia" (Technique and Science as "Ideology")*. Lisboa: Edições 70, 2011.
4. Leopoldi, José Sávio. *As relações de gênero entre os caçadores-coletores (Gender relations between hunter-gatherers)*. *Sociedade e Cultura (Society and Culture)*. 2004; 07 (01): 61-73.
5. Martin, Mike. W.; Schinzinger, Roland. *Ethics in Engineering*. New York: McGraw-Hill, 2005, 4th. ed.
6. Miller, Richard K. "From the Ground Up: Rethinking Engineering Education for the 21st Century." *Symposium on Engineering and Liberal Education*, Union College, Schenectady, NY, June 4-5, 2010.
7. Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: a bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971
8. Pinkus, Rosa Lynn B. Shuan, Larry J. Hummon, Norman P. Wolfe, Harvey. *Engineering Ethics: balancing cost, schedule, and risk – lessons learned from the Space Shuttle*. New York: Cambridge University Press, 1997.
9. Uhomoihi, James O. *The Bologna Process, globalization and engineering education developments*. *Multicultural Education & Technology Journal*, Vol. 3 No. 4, 2009, pp. 248-255.

ვალერია ტრიგუეირო სანტოს ადინოლოგი

ინჟინერია, ხისჯახი და ბიოეთიკური მიდებომა

კვლევაში წარმოდგენილია რეფლექსია ინჟინერიის სფეროში ბიოეთიკის როლზე, იმ გამონწვევებზე, რომლებიც თან ახლავს ფართო გაგებით აღებულ დაგეგმარების ტექნიკურ და არატექნიკურ მხარეებს, ასევე დასაბუთებულადაა წარმოდგენილი მათი ზნეობრივი შეფასების აუცილებლობა. გაანალიზებულია ბიოინჟინერიის მორალური, სოციალური და კულტურული ასპექტები. გამოტანილია დასკვნა, რომ გლობალური პრობლემები, რომლებიც ეხება გარემოს, ადამიანებს და მათ კულტურებს, პოლიტიკას, მოქალაქეობას, ზოგადად, სიცოცხლეს პალნეტაზე, კომპლექსური მიდგომების კონტექსტში, სწორედაც რომ ვერ აუვლის გვერდს ნაშრომში წარმოდგენილი კვლევის ობიექტს.

PIERRE JOVANOVIČH

Witness on the Struggle for the Family in France (2012 – 2014)

“They did not know it was impossible so they did it”

Mark Twain

“Impossible isn’t French”

Napoleon

In my article I would like to describe what we lived in France, with the legalization of Gay marriage, and how we tried to organize an effective resistance to this project, to defend the Family.

First, I will speak of the Taubira Bill, the name of the Minister of Justice who introduced marriage and adoption for gay couples in France. Then I will mention the advent of the protest movement, through the organization of “Manif Pour Tous” (Demo for all), and the strategy we developed.

I - The law of gay marriage

To understand the context, we must remember that in 1999 the French Socialist Government has legalized the Civil Solidarity Pact (PACS). It is a contract between two persons of opposite sex or the same sex. Civil union was created for homosexuals, however, today, 90% of people who use PACS are couples of men and women. At the time, the Government stated that, never, marriage and adoption for homosexuals would be legalized.

However, from 2004, LGBT groups demand marriage and adoption.

1) An election promise.

During the 2012 presidential campaign, the Socialist candidate François Hollande promises marriage and adoption to homosexual couples, with the commitment No. 31 of his program. On 6 May 2012, François Hollande is elected President of the French Republic against Nicolas Sarkozy.

2) Issues.

For LGBT groups, marriage and adoption are a means to transform society. The main objective of the reform is to allow homosexuals to have children, with the adoption, but also for lesbian couples, medically assisted procreation (PMA in French, IVF in English). For male couples, it goes through surrogates mothers (GPA in French). Gay marriage is the first step towards the change of society.

(Two people who have worked to legalize Gay marriage in France: Christiane Taubira is the Minister of Justice. She gave her name to the Bill.

There is also Pierre Bergé, a businessman who funded the election campaign of François Hollande. He is gay. He said, in December 2012, he was in favor of surrogate mothers for male couples: *“To rent her womb to make a child or rent his arms to work in the factory, what difference?”*)

3) Refusal of dialogue

The Government has never wanted to hear Gay marriage opponents. During hearings on the Bill in Parliament, religious leaders of the Catholic Church, Protestant Federation, Orthodox Church, Muslim and Jewish communities were despised: they only had 4 minutes each to defend their point of view.

The Government has indicated the requirement for mayors to marry same-sex couples without conscientious objection.

In February 2013, in only two weeks, opponents of Gay marriage have collected a petition of 700,000 signatures on paper, but it was rejected without good reason.

Finally, the Government has refused to hold a referendum on gay marriage.

II - *Manif Pour Tous*

A group of citizens decided to protest against the Bill. As the law is called "marriage for all" (to soften the distrust of the population), they decide to give as the name of "Manif Pour Tous" (Demo for All).

1) Mass demonstrations

For the first demonstration, in Paris and Lyon, 17 November 2012, more than 200,000 people took to the streets against Gay marriage.

A national demonstration was held in Paris January 13, 2013, with 800,000 people. On March 24, they are 1.4 million people came again to Paris. Many come from rural areas, and reserved many trains and buses to come to Paris. These are the most important protests in the history of France since the end of World War II.

On 26 May 2013, even if the Bill was passed last month, 1 million people returned to Paris to protest. The last demonstration took place on 2 February 2014.

"Manif Pour Tous" was founded by Frigide Barjot, media humorist. She was helped by an associative responsible Tugdual Derville, as well as Ludovine De La Rochère, which is currently the president of the organization.

The demonstrations were peaceful, but the police reacted brutally: tear gas was sent to families, and many protesters were arrested. On 26 June 2013, the Council of Europe has condemned France for police violence.

2) Defeat and victory

"Manif Pour Tous" failed to prevent Gay marriage from being voted on April 23, 2013, at the National Assembly.

Nevertheless, we managed to reject another Bill on the Family in February 2014. It planned to introduce the IVF for lesbians, surrogate mothers, and Gender Theory in school.

III - Strategy

1) Gay marriage arguments

During the political debate in France, proponents of Gay marriage used three main arguments. First, they talked about equality: if homosexuals can marry, citizens will be truly equal. Then they tried to demonize and discredit their opponents: they were systematically accused of being extremists and homophobic. Finally, they tried to persuade people that Gay marriage was inevitable.

2) Our answers

On the claim of equality, we said that all citizens are already equal, but that marriage is a situation with a particular condition: to marry a person of the opposite sex.

As Gay marriage involved family, “Manif Pour Tous” wanted to focus on the issue of the children.

We insisted that every child has the right to have a father and a mother. With the adoption and IVF for lesbians, we have warned against a “right to have a child”, from adults, who would have a child as an object. Finally, we have denounced surrogacy as a modern form of slavery: the womb of a woman cannot be rented to buy a baby! This is a monstrosity.

3) Our strategy

We wanted our demonstrations to be peaceful, joyful and festive. We used bright colors, and French symbols (such as Marianne, which represent the French Revolution and Freedom).

We used arguments on the right of children to have a father and a mother.

We welcomed Gay people who agreed with us. Indeed, we are not against homosexuals, but we are against a Bill. We denounce attacks and insults against homosexuals.

Finally, we built an alliance between the different religions: Catholics, Muslims, Protestants, Jews and Orthodox Christians.

The three main French Christian leaders worked together: the Catholic Archbishop of Paris, André Vingt-Trois, the president of Orthodox Bishops of France, Metropolitan Emmanuel Adamakis and Pastor Claude Baty, president of the Protestant Federation of France. The Chief Rabbi of France Gilles Bernheim, also protested against Gay marriage.

However, we used secular arguments on the children and the Family: to be better heard and understood by the media and by many French atheists.

The “Watchers”

In our peaceful strategy, we created the “Watchers” (Veilleurs, in French). These are groups that meet in the evening in front of official buildings, or in public areas. They read texts to protest against Gay marriage, recite poems or listen to music. Today they exist in many cities of France. Their impact in the media is very strong.

Current struggles

Today, we continue the fight on three separate fronts. First, we are fighting against Gender Theory in schools. This ideology is encouraged by the government to push children to be favorable to homosexuality, and to choose their own sexuality (video). Then, we denounce agencies in France offering to rent the wombs of surrogate mothers for Gay couples.

Finally, we encourage the Union for a Popular Movement (UMP), the Conservative Party, to abolish Gay marriage, by 2017, for the next presidential elections.

We thought it would be impossible to resist against Gay marriage in France, because the pressure was very strong. But we tried, we were able to mobilize, and we will not give up our fight.

References:

1. Forbes, Scott, *A Natural History of Families*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005,
2. Foucault, Michel *The History of Sexuality: Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books. 1978.
3. Gilroy, Paul *Identity Belonging and the Critique of Pure Sameness in Gilroy, Paul Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000 Ch. I.3, pp. 97–133
4. Goody, Jack *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, 1980;
5. Harris, Christopher *(The Family and Industrial Society*. London: George Allen Unwin, 1983.
6. E. James Anthony, *The Family and the Psychoanalytic Process in Children*, 1980
7. Child abuse – definition of child abuse by the Free Online Dictionary, Thesaurus and Encyclopedia". *Thefreedictionary.com*. Retrieved 15 September 2010
8. Christiane Taubira *Paroles de liberté* ("Words of Freedom"), Paris, Flammarion, coll. " Café Voltaire ", 2014
9. see also: <http://www.france24.com/en/20130211-france-gay-marriage-adoption-christiane-taubira>, <http://www.articlejax.com/criminal-reform-taubira-bill-criticized-even-left/>; <http://blogs.mediapart.fr/blog/melextra-jet/230313/gay-marriage-puts-christiane-taubira-political-spotlight>

პიერ იოვანოვიჩი

**საფხანბათში ოჯახისათვის ბიძოცის მონების ჩანაწახეზი
(2012-2014)**

ავტორი კრიტიკულად აანალიზებს ე.წ. ტობირას ბილს – საფრანგეთის იუსტიციის მინისტრის მიერ შემოთავაზებულ არატრადიციული ორიენტაციის წყვილების ქორწინების შესახებ მიღებულ კანონს რელიგიურ და სოციოლოგიურ ძრუილში. განხილულია საპროტესტო მოძრაობის და ორგანიზაციის „Manif Pour Tous“ სტრატეგია. დასაბუთებულია, რომ ლგბტ ჯგუფების შესახებ მიღებული კანონი საზოგადოების ტრანსფორმაციის საშუალებაა. რეფორმაცია პირველ რიგში უარყოფითად აისახება ოჯახის ინსტიტუტზე, რაც გამოიწვევს ტრადიციული ადამიანური ღირებულებების ტრანსფორმაციას, სოციუმში ადამიანის დანიშნულებისა და როლის შეცვლას.

ქეთევან ცხვარიაშვილი

ბაზოსილიჯის თეოხიის ჩინსახხახასია აქიხაჯი ჰახბახიხმში

ამერიკული ფილოსოფიის ახალი „თვითცნობიერების“ ჩამოყალიბება პირსის, ჯეიმსის, როისისა და დიუის სახელებს, მათ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას უკავშირდება. დიდი ხნის განმავლობაში ამერიკა ნაკლებად აღიქმებოდა გეოგრაფიულ ერთეულად, ეს ქვეყანა უფრო იდეალთა განხორციელების გონიერ ინსტიტუციას წარმოადგენდა, სადაც ადამიანები ვალდებულიყვნენ იღებდნენ, დემოკრატიულ ინსტიტუტსა და საშუალებით განხორციელებინათ მათ მიერ დასახული იდეალები.

წინამდებარე სტატია მიზნად ისახავს, წარმოაჩინოს ახალი ამერიკული ეპისტემოლოგიის ძირითადი დისკურსი, მისი მთავარი თეზისები, მთავარი განმასხვავებელი და ორიგინალური ნიშნები, რომლითაც იგი გამოირჩევა ტრადიციული ევროპული ფილოსოფიისაგან.

ამერიკული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი ჯონ სმიტი (John E. Smith) აღნიშნავს: „საჭიროა ფოკუსირება იმ ხედვაზე, რომელიც ამ მოაზროვნეთა მოტივატორი იყო, რათა დანარჩენი მსოფლიოსათვის გაეცნოთ ამერიკული გამოცდილება და შემდეგ უკან მოეტანათ ახალი თვითცნობიერება – თუ რა არის ამერიკა და რას გულისხმობს ის“.¹ სმიტი აქვე აღნიშნავს, რომ ეს ფილოსოფოსები ამერიკული სულის ოდისევსები კი არ არიან, არამედ მათში თავს იყრის, უპირატესად, სინოპტიკური რეფლექსია, რომელიც მიზნად ისახავს საერთო, საზოგადო მიმართულების დინების შეთვისებას, იმ ტენდენციების ხაზგასმას, რომელიც ხშირადაა კონცენტრირებული მოულოდნელი და უცაბედი სიტუაციების დეტალებზე.

და მართლაც, როდესაც „გამოცდილების ფილოსოფიაზე“ ვკონცენტრირდებით, ბუნებრივად და ისმის შეკითხვა: რა გავლენა იქონიეს ევროპულმა ფილოსოფიურმა სკოლებმა ამერიკულ გამოცდილებაზე? იცნობდნენ, თუ არა ისინი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისა (ე. ჰუსერლი, მ. შელერი) და „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ (ფ. ნიცშე, ა. ბერგსონი, ვ. დილთაი) ფუძემდებელთა ნააზრევს.

სტატიაში შევეცადეთ, წარმოგვედგინა პრაგმატული ეპისტემოლოგიის ფუნდამენტური თეორია, გამოცდილების თეორიის ახალი, პრაგმატული თვალსაზრისი, რომელიც საფუძვლად დაედო განათლების ახალ, ეპისტემოლოგიურ პარადიგმასაც.

პრაგმატიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობა

ფილოსოფოსები, საბოლოო ჯამში, ორ კლასად იყოფიან: რაციონალისტებად და ემპირისტებად. რაციონალისტი ძირითადად ხელმძღვანელობს პრინციპებით,

1 “America’s Philosophical Vision” by John E. Smith - pg 3.

მათ შორის: ინტელექტუალისტი, იდეალისტი, ოპტიმისტი, მორწმუნე, ნებისყოფის თავისუფლების მომხრე, მონისტი, დოგმატიკოსი; ხოლო ამის საპირისპიროდ, ემპირისტს საქმე აქვს ფაქტებთან: სენსუალისტი, მატერიალისტი, პესიმისტი, ათეისტი, დეტერმინისტი, სკეპტიკოსი.¹ პრაგმატიზმი კი, ფორმალურად მაინც, ორივე ხაზს აერთიანებს. უპირველეს ყოვლისა, ის მეთოდია, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ფილოსოფიური დავის მოწესრიგება. პრაგმატიზმი არც ერთ თვალსაზრისსა და მოძღვრებას არ იცავს და არც უარყოფს.

პრაგმატიზმის პოზიციიდან ფილოსოფიამ უნდა გვიჩვენოს გზა ჩვენი ცხოვრების გარკვეულ მომენტებში, თუ, მაგალითად, ორ განსხვავებულ პრინციპს გავიზარებთ. პრაგმატიზმი არ კმაყოფილდება სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა მიერ წამოყენებული პრინციპებით, ცარიელი სიტყვებით. ეს საკითხები პრაქტიკულ ცხოვრებაში ვერანაირ საკითხს ვერ წყვეტენ. აზროვნების მიზანია, გამოვიყვანოთ პრინციპთა ჭეშმარიტი ღირებულება, ის, რაც პრაქტიკულად ქმედითია. ესაა პრაგმატიზმის მოქმედების პროგრამა. პრაგმატისტული მეთოდი უკუაგდება პრინციპებს, როგორც საკითხების გადაწყვეტის საშუალებას, და მოითხოვს შედეგის, რეზულტატის, ნაყოფის მიხედვით მათ შეფასებას.

იტალიელი ფილოსოფოსის პანინის მიხედვით, პრაგმატული მეთოდი ფილოსოფიურ თეორიებს შორისაა, როგორც კორიდორი სასტუმროში. ამ კორიდორში გამოდის მრავალი კარი. ერთ ოთახში ათეისტური ტრაქტატი ინერება, მეორეში ლოცულობენ, მესამეში მეტაფიზიკის შესაძლებლობას ან შეუძლებლობას ამტკიცებენ, მეხუთეში ქიმიკოსი სხეულთა თვისებებს სწავლობს. კორიდორი ყველას ეკუთვნის, მისი საშუალებით შევდივართ და გამოვდივართ. ასევე, ფილოსოფიაში ყველა საკუთარი ფილოსოფიური ტემპერამენტით აგებს გარკვეულ თეორიას, მაგრამ აქ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ყველას უნდა ჰქონდეს ერთი – პრაგმატისტული მეთოდი.²

მართლაც, პრაგმატიზმის ფილოსოფიისათვის უმნიშვნელოვანესია მეთოდის საკითხი. პრაგმატიზმი არ წყვეტს არც ერთ საკითხს წინასწარ, ყველა მოაზროვნეს აძლევს თავისუფლებას, შექმნას თავისი თვალსაზრისი, აირჩიოს სამყაროს იმგვარი სურათი, რომელიც მის ინდივიდს ესადაგება, მის ტემპერამენტს შეესაბამება. პრაგმატიზმის პოზიციიდან ყველა თვალსაზრისი მართალია თავისი კუთხით. პროტაგორას³ მიხედვით, ყოველი ადამიანი არის საგანთა საზომი. პრაგმატიზმი, ერთი მხრივ, აღიარებს თვალსაზრისთა თავისუფლებას, მეორე მხრივ, გვთავაზობს ისეთ „საქონელს“, რომელიც ერთდროულად ემპირიული ფაქტორების მეცნიერული ანალიზისა და რელიგიური იდეების შეგუების აღიარებაა, ანუ ესაა მთელი მსოფლმხედველობა და არა მხოლოდ მეთოდი.

1 ანასტასია ზაქარიაძე, „ნარკვევები ამერიკულ ფილოსოფიაში“ (გამომცემლობა „მერიდიანი“ თბილისი. 2009) გვ. 118-12.

2 იქვე, გვ. 101

3 პროტაგორა - სოფისტიკის მამამთავარი ძველბერძენი ფილოსოფოსი. მისი ძირითადი დებულება: „ადამიანი არის საზომი ყველა საგანთა - არსებულთა, რომ ისინი არიან, და არარსებულთა, - რომ ისინი არ არიან.“

გამოცდილების პრაგმატული თეორიის შესახებ

პრაგმატული ფილოსოფიის ფუნდამენტურ თავისებურებათა ინტერპრეტაცია, თავისთავად ცხადია, პირსის, ჯეიმსისა და დიუის ნააზრევთა ანალიზს მოითხოვს, როგორც ბრიტანული ემპირიზმის გაგრძელებას ქმედებისა და პრაქტიკული კომპონენტების დამატებით. ეს გახლდათ წლების განმავლობაში გაბატონებული აზრი, რომელსაც მკაცრი კრიტიკოსები გამოუჩნდნენ. დღესდღეობით ბევრი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ამერიკული პრაგმატიზმი და მისი მთავარი წარმომადგენელი, არამცთუ კლასიკური, ბრიტანული ემპირიზმის მიმდევარნი, არამედ მათი უმწვავესი კრიტიკოსები არიან. მათ ლოკისა და ჰიუმის „გამოცდილება“ არასაკმარისად, არაემპირიულად (non-empirical) აღიარეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკელი ფილოსოფოსები გამოცდილების გარშემო კონცენტრირდნენ, ისინი მართლაც არ იყვნენ ემპირისტები, რადგან კლასიკური, ბრიტანული ემპირიზმისაგან განსხვავებით, ისინი უფრო ფართო კონცეფციას ანვითარებენ, რომელიც არა მხოლოდ ცოდნის მოპოვების ეპისტემოლოგიურ თეორიაში უნდა ჩაკეტილიყო, არამედ ცხოვრებისეულ, ცოცხალ ხდომილებებში რეალური ნაყოფი, სარგებელი უნდა მოეტანა. აზროვნების ეს სისტემა მიზნად არ ისახავდა განყენებულ ეპისტემოლოგიურ საკითხებზე სავარაუდო პასუხების გაცემას: გრძნობად მონაცემთა სტატუსის, მტკიცებულების კონდენციის, შემეცნების ფარდობითობის, გარე სამყაროს აღქმის მიღწევადობის პრობლემის შესახებ, რამაც, სინამდვილეში, ჩიხში შეიყვანა ბრიტანული ფილოსოფია, ჰიუმიდან მოყოლებული რასელის ჩათვლით. არა მხოლოდ დიუიმ გამოთქვა ეჭვები „ეპისტემოლოგიური ინდუსტრიის“ ვალიდურობის შესახებ, არამედ პირსმაც და ჯეიმსმაც აღიარეს „გამოცდილების“ გაგებისა და დაფუძნების გზაზე ჩადენილი შეცდომები და მიზნად დაისახეს, შეეცვალათ მისი ძირითადი მატრიცა. ამ ფილოსოფოსთათვის ფილოსოფია არც იწყება და არც მთავრდება შემეცნების თეორიით.

ზემოთ ხსენებულ ფილოსოფოსთაგან, ჯეიმსი კლასიკურ ემპირიზმთან შედარებით ლოიალური დარჩა, ხოლო პირსი და დიუი კი ღრმად აცნობიერებდნენ კლასიკურ ემპირიზმში არსებულ ნაკლოვანებას გამოცდილების დეფინიციის შესახებ. რას ვგულისხმობთ, როცა საკუთარ თავს და გარე სამყაროს გამოცდილების ფარგლებში ვაქცევთ? რას ნიშნავს, გამოცდილების მიღების მზაობა გვაქვს, ვიღებთ გამოცდილებას და უკვე გამოცდილნი ვართ?

თანამედროვე ემპირიზმში გამოცდილება კონსტრუირებული იყო, როგორც გრძნობის დარგი, და საგანთა ბუნება და სამყარო მისგან იმიჯნებოდა. გამოცდილება, როგორც ასეთი, უპირისპირდებოდა გაგებასა და საგანთა მიზეზებს. კანტიც კი გამოცდილებას გრძნობად – მატერიალურისა და კონცეპტუალური ფორმის სინთეზს უწოდებდა, ანუ მხოლოდ გრძნობადად და ფსიქოსენსუალურად აღიქვამდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, კლასიკურმა ემპირიზმმა გამოცდილება ერთგვარ შემაკავშირებელ ქსოვილად და, მეორე მხრივ, თავისებურ ფარდად აღიარა გამოცდილების მქონესა და „გარე სამყაროს“ შორის.

პრაგმატიკტივმა, რომელთა შორისაც ორთოდქს პრაგმატიკტივად დიუი და პირსი შეგვიძლია ჩავთვალოთ, სერიოზული ეჭვის ქვეშ დააყენეს ამგვარი სურათის ვალიდურობა. მათ განავითარეს გამოცდილების ახალი კონცეფცია საგანთა მიზეზებთან დაკავშირებით. ჯეიმსის მოსაზრება ამ საკითხზე საკმაოდ ბუნდოვანია, მაგრამ პირსმა და დიუიმ უარყვეს გამოცდილება, როგორც მიზეზთაგან მკაფიოდ გამიჯნული კატეგორია. ეს უარყოფა ჩამოყალიბებული და განვითარებულია მტკიცებულებით, რომ გამოცდილებას თავის თავში სრულყოფილი (დასკვნითი) განგრძობადობა (inferential stretch) გააჩნია, რაც შეუთავსებადია იმ თვალსაზრისთან, რომ იგი მიზეზებსა და რაციონალურ აქტივობას უნდა გაემიჯნოს. უფრო მეტიც, ისინი დაუპირისპირდნენ რწმენას, რომ გამოცდილება სუბიექტურობის ანარეკლი ან ეკრანია, რომელიც ჩვენსა და და გარე სამყაროს შორისაა აღმართული, როგორც ხილული გამჟღავნებული სამყარო. შესაბამისად, ისინი არ ეთანხმებოდნენ თეზისს, რომ რასაც განვიცდი, მხოლოდ ჩემი გამოცდილებაა და არა, ობიექტურად, გარე სამყარო.

პირსმა ამ თვალსაზრისს საფუძველი თავის ადრეულ, ანტიკარტეზიანულ ნაწერებში ჩაუდო, სადაც იგი აცხადებდა, რომ არ არსებობს ინტუიტიური უეჭველობა, რომ, რაც უცაბედად და მყისიერად აღიქმება, აღმქმელის ცნობიერებაში სრულად არ არის აღქმული. ამას გარდა, პრაგმატიზმი უარყოფს გამოცდილების სუბიექტის პასიურ, მაყურებლის ან თუნდაც მონაწილის (პასიურ) როლს. მისთვის მაყურებლის პოზიცია ისევე, როგორც თეორეტიკოსი მიმომხილველისა, უარყოფილია და ამ დროს უმნიშვნელოვანესია გამოცდილებაში მყოფის დამოკიდებულება, მისი უშუალო, ცოცხალი პოზიცია.

ამ ორ მიდგომას შორის განსხვავება სრულიად ნათელია; პრაგმატიზმი აქცენტირებულია გამოცდილების აქტში ჩართულობასა და ცოცხალ, უშუალო აქტივობაზე; გამოცდილების აქტის შედეგად კონკრეტულ ცხოვრებისეულ ხდომილებაში ჩვევებისა და ქცევების ფორმირებაზე. საბოლოოდ კი, ეს იმას ნიშნავს, რომ უარი უნდა ეთქვას გამოცდილების ატომიზაციის, დანაწევრების მცდელობას ცალკეულ მომენტებად და ეპიზოდებად და, ამის საპირისპიროდ, მისი განგრძობადობა და კრებითობა უნდა იქნეს აღიარებული, რაც ადამიანის ცხოვრების მიმართულებასა და თითოეული ინდივიდის ინდივიდუალურ, განუმეორებელ ბიოგრაფიას ქმნის. გამოცდილების ეს გაგება დატვირთულია ყოფის ელემენტებით, რომელსაც პრაგმატიზმი აფუძნებს; გამოცდილების მქონე ადამიანი ის პერსონაა, რომელმაც იცის, თუ როგორ უპასუხოს გამონწვევებს კონკრეტულ ხდომილებებში. Know how – ეს ის ტერმინია, რომელიც საერთო სურათში ახალი საზომის შემოტანას ნიშნავს გამოცდილების კონცეფციაში და რომელსაც კლასიკურ ემპირიზმში, ცხადია, ანალოგი არ გააჩნია.

პირსის თვალსაზრისით, ჩვენ ყველანი „მახლობელნი ვართ“, თუმცა მისი შეხედულებები იმდენად მრავალრიცხოვანი, მრავალგვარი და მრავალკონტექსტურია, რომ რთული ხდება მათი დეტერმინირება, თუმცა აქ მისი ინტერპრეტატორები გვეხმარებიან იმაში, რომ მისი ნააზრევს მეტ-ნაკლებად თანამიმდევრული სურათი ჩამოვაყალიბოთ. მაშ ასე, გამოცდილება არის რწმენისა და კოგნეციის (აზროვ-

ნების) დეტერმინიზაცია, რომელსაც ადამიანი ცხოვრების განმავლობაში აგროვებს. თავის დისკურსში პირსი „გამოცდილების სამ უნივერსუმს“ გვთავაზობს:

1. წმინდა იდეები, რომელთა არსშივეა მათი განაზრების შესაძლებლობა.

2. საგანთა ბრუტალური აქტივობა, რომელნიც მეორად აქტივობასა და რეაქტივობას მანიფესტირებენ.

3. სიმპტომები ან აქტიური ძალა, რომელსაც არამხოლოდ იმავე უნივერსუმში შეუძლია საგნებთან კავშირის დამყარება, არამედ მის გარეთაც.

მაგრამ არსებოს „უნივერსალური გამოცდილება“, რომელიც ასე ჰგავს ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მიერ დეფინიცირებულ გამოცდილებას.

გამოცდილების გაგება ფენომენოლოგიაში იმდენად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას (ფენომენოლოგიურ მეთოდს) გამოცდილების ფილოსოფიასაც კი უწოდებს. ამ პრობლემის გადაჭრა შემეცნების ფენომენოლოგიის გადაჭრის გასაღებს წარმოადგენს. ე. ჰუსერლის, მ. მერლო-პონტის, მ. შელერის საერთო მისწრაფება იყო წინამეცნიერულ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში დაბრუნება, რომელიც უშუალოდ წინ უძღვის შემეცნების ფილოსოფიურ თეორიას და მის ინსპირირებასა და დაფუძნებას უწყობს ხელს. ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში გამოცდილება ინტენციონალურობის კონტექსტში ფუძნდება ლოზუნგით – „უკან თავად საგნებისკენ“. ნაწარმოებში „ფილოსოფია, როგორც ზუსტი მეცნიერება“, ჰუსერლი წერს: „უკან, გამოცდილებისკენ, ჭვრეტისკენ მხოლოდ მათ შეუძლიათ აზრი და გონივრული ნება შთაბერონ ჩვენს სიტყვებს“¹ – გამოცდილება აქ ჭვრეტის კატეგორიასთან იკავებს ადგილს. „განცდისა“ და „წმინდა შემეცნების“ კონტექსტში გამოცდილება – „ცნობიერების აქტებში ცხოვრება“, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობას იძლევა, ან თავადაა შემეცნების აღსრულება. ჰუსერლის მიხედვით, „ცხოვრება“ კლასიკური, ემპირიული ფსიქოლოგიის მიერ აღიარებული „მე“ კი არ არის, არამედ – მისგან განსხვავებული „წმინდა მე“.

ჰუსერლი „წმინდა ცნობიერების“ მიერ კონსტატირებულ ცხოვრებასა და გამოცდილებაზე არ ჩერდება, მისი მიზანია მათი განმარტება. ცხოვრებაცა და გამოცდილებაც „ორიგინალურად მოცემული ჭვრეტით“ გვეძლევა, რომელიც ყოველგვარი შემეცნების წყაროა. ის, რაც ამგვარი ჭვრეტის შედეგად გვეძლევა, რასაც ჰუსერლი „აქქმას“ არქმევს, საფუძვლად უნდა დაედოს საგანთა არსის შემდგომ შესწავლასა და კვლევას. ამგვარია „პრინციპთა პრინციპი“.²

და მაინც, უფრო ზუსტად, რა არის „ორიგინალურად მოცემული ჭვრეტა“?! ეს არის ცნობიერების განცდათა დაჭერა საკუთარ „როგორ“-ში და მათსავე საფუძველში მათივე აზრის ფიქსაცია, როგორც ინტენციონალური განცდისა და შემეცნებისა, საერთოდ. ინტენციონალური განცდის არსი თანადროულად განცდილის არსებაცაა, საგნის განცდასთან ერთად, რაც ნოემატიკა-ნოეტიკურ განცდის ერთობაში ფიქსირდება. „ამიტომ, ცნობიერება და მისი ობიექტი ინდივიდუალური განცდების მეშვეობით განწმენდილ ერთობას აყალიბებენ“.³

1 “Philosophy as Rigorous Science” by E. Husserl – pg 143

2 “Ideen” by Husserl – paragraph 1

3 “Experience and Judgement” by Husserl – pg 78

შემეცნების თეორიის დაფუძნებისას ჰუსერლი, დეკარტეს კვალად, საფუძველში თვითცხადობის იდეას დებს. თვითცხადობის პრინციპს შემეცნებაში იგი „პრინციპთა პრინციპს“ უწოდებს. „თვითცხადობა ყველაზე არსებულის ან ამგვარად არსებულის მოდუსის დაჭერას ნიშნავს მისი ყოფიერების აბსოლუტურ სარწმუნოებაში, რომელიც ყოველგვარი ეჭვის არსებობას გამორიცხავს“.¹ „თვითცხადობა ყოველგვარი უშუალო ჭვრეტა, ანუ საგანთა აღქმა არა მხოლოდ გრძნობად გამოცდილებაში, არამედ არსთა ჭვრეტაც (უშუალო ხედვა) – არა მხოლოდ გრძნობადი, რომელიც ხედვის გამოცდილების გზით მიიღება, არამედ ხედვა, როგორც საერთოდ ცნობიერება, რომელიც პირველწყაროდან მოგვეცემა.“²

თვითცხადობა შემეცნების საფუძველია, უკანასკნელი ავტორიტეტი შემეცნების საკითხებში, პირველი მეთოდური პრინციპი, ნამდვილობის ერთადერთი კრიტერიუმი. ვერავითარი გონებისმიერი თეორია გვაიძულებს, ეჭვი შევიტანოთ ყველა პრინციპის პრინციპში: „ნებისმიერი ჭვრეტა, რომელიც პირველწყაროდან მოგვეცემა, შემეცნების სამართლებრივი წყაროა“.³ ჰუსერლის მიხედვით, მკაცრად უნდა ავირიდოთ ნებისმიერი თეორია, ესე იგი, ნებისმიერი სახის წინასწარი მოცემულობანი, უნდა გამოვიდეთ მხოლოდ იქიდან, რაც თვითცხადობით ცდაში, გამოცდილებაში მოგვეცემა. როდესაც შემეცნების საზრისზე ვსაუბრობთ, უბრალოდ, რომელიმე თვალსაზრისი კი არ უნდა ვიგულისხმოთ, არამედ თვითცხადობაზე დამყარებული ცოდნით უნდა ვხელმძღვანელობდეთ.

თვითცხადობის ბუნების კვლევისას ჰუსერლი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ, მართალია, თავად ჭეშმარიტება იდეალურია, ჭეშმარიტების თვითცხადობის განაზრება ფსიქიკური მოვლენაა, ეს არის განსჯის სისწორის განცდა, მისი ჭეშმარიტებასთან შეთანხმება. თვითცხადობა ჭეშმარიტების განცდაა, როგორც ყოფიერების განცდის ადეკვატური აღქმა.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ გამოცდილების პრაგმატული თეორია, ისევე როგორც მისი ეპისტემოლოგიური დისკურსი, მთლიანობაში, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიის ონტოლოგიური მოძღვრების, ასევე ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მეთოდისაგან არ დისტანცირდება. სიცოცხლის ფილოსოფიის მსგავსად, ამერიკელი პრაგმატისტები, რეალურ სიცოცხლესთან, მის ჭეშმარიტ, ცოცხალ განცდებთან და ყოფიერების კონკრეტულ ხდომილებებთან ერთობას, ფილოსოფიის მათ უშუალო პროცესში ჩართვას, კონკრეტული სარგებლის მოტანას მოითხოვდნენ. ისინი ძალზე იშვიათად ახსენებენ ნიცშეს, მაგრამ როგორც კაუფმანი აღნიშნავს: „ყველას აქვს უფლება, ჰყავდეს თავის ნიცშე“. პრაგმატისტები, უდავოდ, დაინტრიგებულნი არიან ნიცშეს რეცეფციით.

არის თუ არა პრაგმატისტული გამოცდილების თეორიის რეინტერპრეტაცია ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ჰარმონიზაცია, მათი სინთეზი პრაგმატული მეთოდის საშუალებით? ნიშნავს თუ არა გამოცდილების ნიაღში „სრულყოფილი გან-

1 „კარტეზიანული განაზრებანი“ - პარაგრაფი მე-6, ჰუსერლი

2 “Ideen” by Husserl – paragraph 19

3 ibid – paragraph 24

გრძობადობის“ დაშვება ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ერთგვარ შერიგებას, მსგავსად ჰუსერლის მიერ თვითცხადი ქეშმარიტებების აღიარებისა? ვფიქრობთ, რომ ნიშნავს. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში, წმინდა გამოცდილება ქეშმარიტი, წმინდა შემეცნების ერთადერთ საშუალებაა, რომელიც შესაბამის ონტოლოგიას, ეთიკასა და ესთეტიკას ემყარება, რაც, უდავოდ, დიდ ინტერესს იწვევს და, ცხადია, სერიოზულ და სიღრმისეულ კვლევის საგანს წარმოადგენს.

ლიტერატურა:

1. John Eugene Smith “America’s Philosophical Vision” – The University of Chicago Press Books, 1992.
2. ანასტასია ზაქარიაძე „ნარკვევები ამრიკულ ფილოსოფიაში“, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2009.
3. Edmund Husserl “Philosophy as Rigorous Science,” trans. in Q. Lauer (ed.), Phenomenology and the Crisis of Philosophy, New York: Harper 1965.
4. Edmund Husserl “Experience and Judgement” trans. J. S. Churchill and K. Ameriks, London: Routledge 1973.
5. Edmund Husserl “Ideas” Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff 1982.
6. Edmund Husserl, Cartesian Meditations, 1960; Cairns, D., trans. Dordrecht: Kluwer
7. John Dewey “Experience and Nature”, Free Press; Reprint edition 1997.
8. John Dewey “Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education” New York: Macmillan, 1916; New York: Free Press / London: Collier-Macmillan, 1999.
9. John Dewey “How We Think” Boston, New York & London: Heath, 1993.
10. Charles Sanders Peirce “Some Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” in Collected Papers of Charles Sanders Peirce; vol. V, Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, 1996.
11. William James “Essays in Radical Empirism”; New York: Longmans, Green & Co., 1912.

KETEVAN TSKHVARIASHVILI

Reinterpretation of the Theory of Experience in American Pragmatism

Summary

It is generally agreed that the most important single influence on the course of Western philosophical thinking since the early eighteenth century was the appeal to *experience* as the touchstone for judging all claims to knowledge and the possession of power. Unfortunately,

the understanding of experience at the hands of the classical British empiricists was quite limited and was, in fact, as Dewey claimed, largely “unempirical”. On the older view, experience was confined to the deliverances of the senses in atomistic fashion; it was set in opposition to reason and, since what is sensed was taken to be certain and incorrigible, the result was that “experience” came to be a purely private domain standing between us and the so-called external world. The watchword was, what we experience is “experience” and the world is well lost. The American philosophical vision put an end to that way of thinking. Experience, among other things, was shown to be intimately connected with “knowing how” to respond to situations and indeed with the entire range of habits formed in the interaction between the self and the world.

The pragmatists expressed serious doubts about the “empirical” understanding. With the possible exception of James, whose thought is at certain points ambiguous, they rejected the identification of experience with sense taken as a clearly defined realm standing over against reason. The clearest indication of this rejection is found in the arguments advanced by Peirce and Dewey in support of the claim that experience has within it an “inferential stretch” which is inconsistent with the view that it is sealed off from reason and rational activity. They were, moreover, opposed to the belief that experience is a screen of subjectivity standing between us and the so-called external world since they regarded it as a public and reliable disclosure of that very world. Consequently, they could not subscribe to the thesis that what we experience is experience and not the world.

გაბრიელე დ'ანუნციო

ახიჯთაყვანისმსახეობი

I

დიდი ქვიშიანი მოედანი ისე ბრწყინავდა, თითქოს ზედ დაფხვნილი პემზა იყო მიმოხეული. ირგვლივ კირით შეთეთრებულ სახლებს ისეთი ალისფერი დასდებოდა, რომ ჩაქრობის პირას მისული ვეება ლუმელის კედლები გეგონებოდა. მოედნის სიღრმეში ეკლესიის სვეტები ღრუბლების ათინათს ირეკლავდა და გრანიტით ძონისფერად მოჩანდა; ვიტრაჟები ისე ელვარებდა, თითქოს მათ უკან გაჩენილი ხანძრის ალებს აბრკოლებენო; წმინდანთა გამოსახულებები ცოცხალ ფერებსა და იერს იძენდნენ; მთელი ნაგებობა დიდებული დაისის შუქზე კიდეც უფრო შთამბეჭდავად და მედიდურად დაჰყურებდა რადუზელთა სახლებს.

კაცები და ქალები აყალმაყალითა და ხელების ქნევით ქუჩებიდან ჯგუფ-ჯგუფად ბრუნდებოდნენ მოედნისაკენ. მათ სულში სწრაფად ღვივდებოდა ცრუმორწმუნეობრივი შიში; ამ უფიცი ადამიანების წარმოდგენაში ღვთის სამსჯავროს ათასგვარი საშინელი სურათი იხატებოდა; განმარტებანი, ცხარე კამათი, ცრემლნარევი ვედრება, აბდაუბდა ამბები, ლოცვები, ყვირილი გარდუვალი გრიგალის ყრუ გუგუნში ინთქმებოდა. რამდენიმე დღე იყო, რაც მზის ჩასვლის შემდეგ ცაზე სისხლისფერი ლაქები რჩებოდა, რომლებიც ღამის მყუდროებას არღვევდა, ძილს მიცემულ არემარეს ავის მომასწავებელ შუქს ჰფენდა და ძაღლების ყეფას ინვევდა.

– იაკობ! იაკობ! – ხელების ქნევით დაიძახა რამდენიმე ადამიანმა, რომლებიც, ეკლესიის შესასვლელის ერთ-ერთი სვეტის წინ შეჯგუფებულები, მანამდე ხმადაბლა ლაპარაკობდნენ. – იაკობ!

ეკლესიის კარიბჭიდან გამოვიდა და მოსულეებთან მივიდა თითქოსდა ციებით დაავადებული ტანმალალი და დაღეული კაცი, რომელიც თხემზე მელოტი იყო, ხოლო საფეთქლებსა და კეფაზე აქა-იქ გრძელი ნითური თმები ჰქონდა. ოდნავ ცხვირისაკენ გადახრილი და გაურკვეველი ფერის წვრილი ჩავარდნილი თვალები გზნებით უელავდა. ზედა ყბის ორი წინა კბილი აკლდა, რის გამოც, ლაპარაკისას – მისი პირი და მოძრაობისას ნაწვეტებული ნიკაპი, აქა-იქ თხელი თმით, ბებერი ფავნუსის იერს იძენდა. მისი სხეულის დანარჩენი ნაწილი გასაცოდავებული ჩონხი იყო, რო-

მელსაც ტანსაცმელი მთლიანად ვერ ფარავდა; ხელები, მაჯები, მკლავების შიდა მხარეები და მკერდი ინდიგოთი და ქინძისთავის წვერით გაკეთებული მუქი ლურჯი ნაჭდევებით ჰქონდა დაფარული, წმინდა ადგილების მონახულების, მიღებული ღვთის წყალობისა და აღსრულებული აღთქმების სამახსოვროდ.

როდესაც ეს ფანატიკოსი სვეტებთან მდგომ ჯგუფს მიუახლოვდა, შეშფოთებულმა ადამიანებმა ცხარე კითხვები დააყარეს: – რაო? რას ამბობს დონ კონსოლო? მხოლოდ ვერცხლის მკლავს გამოიტანენ? განა მთელი ქანდაკების გამოსვენება არ აჯობებს? როდის დაბრუნდება პალურა სანთლებით? მხოლოდ ასი გირვანქა თაფლის სანთელი? მხოლოდ ასი გირვანქა? ზარების რეკვას როდის დაიწყებენ? რაო? რაო?

იაკობის ირგვლივ აყალმაყალმა იმატა; შორს მდგომებიც ეკლესიისკენ მიიწევდნენ; ყოველი ქუჩიდან მოედანს მოაწყდნენ და იქაურობა ხალხით აივსო. და იაკობი კითხვებზე მიუგებდა და თან ისე ხმადაბლა, თითქოსდა რაღაც საიდუმლოს ამხელდა, თითქოსდა შორეულ მომავალში მოსახდენს წინასწარმეტყველებდა. ამბობდა, რომ მაღლა ცაში სისხლის გუბეში დაქადნებული ხელი იხილა, შემდეგ – შავი საბურველი, მერე კი – მახვილი და საყვირი...

– გვიამბე! გვიამბე! – აქეზებდნენ სხვები და, სასწაულების მოსმენის დაუოკებელი წყურვილით შეპყრობილები, ერთმანეთს უცქერდნენ; ამასობაში მისი ნაამბობი ელვისებური სისწრაფით ვრცელდებოდა ამ მრავალრიცხოვან თავყრილობაში.

II

დიდი მენამული ზოლი ჰორიზონტიდან ნელ-ნელა ზენიტისაკენ მიიწევდა და თანდათან ცის მთელ კაბადონს ედებოდა. სახლების სახურავებზე თითქოსდა გავარვარებული ლითონის ალმური იდგა; და დაისის შუქზე გოგირდისფერი და იისფერი სხივები მკრთომარე ლივლივს ერწყმოდა. კიდევ უფრო კაშკაშა გრძელი ზოლი მდინარის ჯებირისაკენ მიმავალი გზისკენ ეშვებოდა; და ქვემოთ კი, მაღალ და ტანწვრილ ალვის ხეებს შორის, მოკამკამე მდინარე მოჩანდა; ხოლო მის იქით – მოშიშვლებული ველი, სადაც ნისლში მომცრო ქვიანი კუნძულებივით ოდნავ ჩანდნენ სარაცინების ძველი კოშკები. ჰაერი ახლად მოთიბული თივის მხუთავი ოხშივარით იყო გაჟღენთილი, რასაც დროდადრო ფოთლებში დამპალი აბრეშუმის ქიის სუნი დაჰკრავდა. სივრცეს ხმამაღალი ჟივილ-ხივილით მერცხლების გუნდი სერავდა და მდინარის ნაპირებიდან სახლების ღარებისაკენ მიფრინავდა.

ამ თავყრილობაში ხმაურს დროდადრო მოლოდინის დუმილი ენაცვლებოდა. ყველანი წამდაუნუნებულად პალურას სახელს ახსენებდნენ; ზოგჯერ მოუთმენლობისაგან გაცხარდებოდნენ ხოლმე. მდინარის გაყოლებით გზაზე ორთვალა ჯერაც არ ჩანდა; ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ სანთლები, რის გამოც დონ კონსოლო აყოვნებდა რელიკვიების გამოსვენებას და ავი სულების განდევნას, არადა, საფრთხე უკვე კარს იყო მომდგარი. საქონლის ჯოგივით თავმოყრილ ადამიანებს პანიკური შიში ეუფლებოდათ და ცისკენ გახედვას ვერავინ ბედავდა. ქალებს გმინვის ხმა აღმოხდებოდათ

ხოლმე; და ამ ხმის გაგონება ყველას თავზარს სცემდა და განსჯის უნარს ართმევდა.

როგორც იქნა, დაიწყო ზარების რეკვა. ვინაიდან ბრინჯაოს ზარები საკმაოდ დაბლა იყო დაკიდებული, მათი პირქუში ხმა უშუალოდ მათ თავს ზემოთ გაისმოდა და ზარებზე ყოველ ჩამოკვრას შორის არ ცხრებოდა მისი გაბმული ხმა.

– წმინდაო პანტელეიმონ! წმინდაო პანტელეიმონ!

ეს სასონარკვეთილთა და შველის მომლოდინეთა ერთსულოვანი შეძახილი იყო. მუხლმოდრეკილები, ზეაპყრობილი ხელებით, გაფითრებული სახეებით ევედრებოდნენ:

– წმინდაო პანტელეიმონ!

ეკლესიის კარიდან ორი საცეცხლურის ბოლში გახვეული ელვარე ოქრომკედით მოქარგული იისფერი ანაფორით შემოსილი დონ კონსოლო გამოვიდა. ვერცხლის წმინდა მკლავი თავს ზემოთ აღეპყრო და ხმამალა შესთხოვდა ზეცას ლათინურ ენაზე:

– *Ut fidelibus tuis aeris serenitatem concedere digneris. Te rogamus, audi nos.*

რელიკვიის გამოჩენამ ბრბოს მოზღვავებული ალტაცების გრძნობები მოჰგვარა. თვალზე ყველას ცრემლი მოადგა; და ამ ელვარე ცრემლის მიღმა იმ სასწაულებრივ ზეციურ ნათებას ხედავდნენ, რომელსაც კურთხევის ჟესტით ზემოთკენ აწეული სამი თითი გამოსცემდა. ალისფერ შუქზე ვერცხლის მკლავი კიდევ უფრო დიდი ჩანდა, რომლის ძვირფას თვლებზე დაისის ათინათი ათასგვარად ბრჭყვიალებდა: საკმევლის სურნელი სწრაფად აღწევდა ღვთისმოსავთა ნესტოებს.

– *Te rogamus, audi nos!*

როდესაც წმინდანის მკლავი ისევ შეიტანეს ეკლესიაში და ზარების რეკვაც შეწყდა, ჩამოვარდნილ წამიერ სიჩუმეში სულ ახლო მდინარის გაყოლებით მიმავალი გზიდან ეჭვნების ხმა გაისმა. და ყველანი სწრაფი ნაბიჯით იმ მიმართულებით დაიძრნენ, და თან ზოგი იძახდა:

– ეს პალურაა, სანთლები მოაქვს! პალურა მოდის! ეს პალურაა!

ხრემიან გზაზე ჭრაჭუნით ორთვალა მოინევდა მასში შებმული მძიმე ნაცრისფერი ფაშატით, რომლის უნაგირზეც ლამაზი ნახევარმთვარის მსგავსი თითბერის ქიმი ბრწყინავდა. როდესაც იაკობი და სხვები ორთვალას მიუხლოვდნენ, თვინიერი პირუტყვი შეჩერდა ნესტოების ხმამალალი ფრუტუნით. და იაკობმა, რომელიც იქ პირველი მივიდა, უმაღვე დაინახა ორთვალაზე დასვენებული პალურას სისხლში ამოსვრილი სხეული, და ხალხისაკენ გაშვერილი ხელების ქნევით ყვირილი მორთო:

– მკვდარია! მკვდარი!

III

სამწუხარო ამბავი ელვისებურად მოედო იქაურობას. ორთვალას ირგვლივ შეგროვდნენ, ყელს იღერებდნენ, რომ უკეთ დაენახათ, და ახლა, ამ ამბით გაოგნებულები და სისხლის დანახვისას ადამიანებისთვის დამახასიათებელი ცნობისმოყვარეობით შეპყრობილები, აღარ ფიქრობდნენ ზეციურ რისხვაზე.

– მკვდარია? ნუთუ მკვდარია?

პალურა გულადმა იწვა ფიცრებზე, დიდი ჭრილობით შუბლშუა, დასახიჩრებული ცალი ყურით, ხელებზე, თეძოებსა და ცალ ბარძაყზე იარებით. თვალის ფოსოებიდან სულ ქვემოთ და ქვემოთ, ნიკაპსა და კისერზე სისხლის წვრილი ნაკადი ჩამოსდიოდა, პერანგს ეშხეფებოდა და მკერდზე, ტყავის ქამარზე, შარვლის ტოტებზე მუქ და ელვარე კოშტებს ტოვებდა. იაკობი სხეულისაკენ დაიხარა; მის ირგვლივ შემოკრებილები კი ელოდნენ; გაოგნებულ სახეებს რიჟრაჟის შუქი ანათებდა; და, ამ დუმილის დროს მდინარის ნაპირებიდან ბაყაყების საამო ყიყინი ისმოდა, და ღამურები აქეთ-იქით ისე დაფრინავდნენ, რომ ღამის ადამიანთა თავებს ეხებოდნენ. უცებ იაკობი წელში გაიმართა ცალ ღანვზე სისხლის ლაქებით და დაიძახა:

– არაა მკვდარი. ჯერ კიდევ სუნთქავს.

ბრბოს გუგუნის ყრუ ხმამ გადაუარა; ახლო მდგომებმა ყელი მოიღერეს, რომ უკეთ დაენახათ; შორს მდგომნი წინ მოინევენენ ყვირილით. ორმა ქალმა ტოლჩით წყალი მოიტანა; ერთმაც – ტილოს ნაჭრები; ერთმა ყმანვილმა – ღვინით სავსე გოგრა. დაჭრილს სახე მოჰბანეს, შუბლზე სისხლისდენა შეუჩერეს, თავი აუწიეს. გაისმა ხმამალალი კითხვები, თუ რა მოხდა. ასი გირვანქა სანთელი არ ჩანდა, მხოლოდ სანთლის მცირეოდენი ნამწვი იყო დარჩენილი ორთვალას ფიცრების ღრიჭოებს შორის.

საერთო მღელვარებაში სულ უფრო და უფრო მნარე და ურთიერთსაპირისპირო მოსაზრებებს გამოთქვამდნენ. და ვინაიდან ყველა მდინარის მეორე ნაპირის მიღმა მდებარე სოფელ მასკალიკოს მიმართ ოდინდელი სიძულვილით იყო გამსჭვალული, იაკობმა ხრინწიანი ხმით გესლიანად თქვა:

– სანთლები ალბათ წმინდა გონსელვოსათვის დასჭირდათ?

ამის თქმა ცეცხლზე ნავთის გადასხმას უდრიდა. ამ გამხეცებულ ადამიანებში მრავალი წლის განმავლობაში მათი ერთადერთი კერპის ბრმა და უზომო თავყვანისცემის შედეგად დაგროვილმა ეკლესიურმა სულისკვეთებამ იფეთქა. ფანატიკოსის სიტყვებს ერთმანეთს გადასცემდნენ. და დაისის ტრაგიკულ მენამულ შუქზე, აღშფოთებული დიდძალი ხალხი აჯანყებული ზანგების ტომს ჰგავდა.

საბრძოლო ყიჟინასავით, ყველა წმინდანის სახელს იძახდა. განსაკუთრებით გაცხარებულები მდინარის გაღმელებს წყევლა-კრულვას უგზავნიდნენ, ხელებს მათკენ იშვერდნენ და მუშტებს უღერებდნენ. შემდეგ, მრისხანებითა და დაისის შუქით ანთებული ფართო და მძლავრი სახეები, ოქროს საყურეებითა და შუბლზე გადმოყრილი ქოჩრით, რაც მათ ბარბაროსების უცნაურ იერს სძენდა, აი, ეს განრისხებული სახეები, სიბრალულისაგან შეურბილდათ, როდესაც მზერა მწოლიარეს მიაპყრეს. ორთვალასთან რამდენიმე ქალი მომაკვდავს თავს დასტრიალებდა და ცდილობდა, იგი გონს მოეყვანა: ალერსიანი ხელებით ჭრილობებს უხვევდნენ, სახეზე წყალს ასხურებდნენ, გაფითრებულ ტუჩებთან ღვინიანი გოგრა მიჰქონდათ, თავქვემ უფრო რბილ ბალიშს უდებდნენ.

– პალურა, საბრალე პალურა, ვერც კი გვპასუხობ?

იგი პირაღმა იწვა თვალდახუჭული, ნახევრად დაბჩენილი პირით, ღანვებსა და ნიკაპზე მუქი ღინღლით, ახალგაზრდული ნაზი სილამაზით, ტკივილისაგან და-

ჭიმულ ნაკვებებში მაინც რომ გამოსჭვიოდა. შუბლზე გადახვეული ტილოდან საფეთქელზე სისხლის წვეთები ჩამოსდიოდა; პირის კიდეებთან ვარდისფერი ქაფის ბუშტულაკები უჩნდებოდა და ხან ყელიდან ჩახრინწული წყვეტილი სტვენის ხმა აღმოსდებოდა. მის ირგვლივ სულ უფრო მატულობდა მზრუნველთა, შეკითხვის მიმცემთა და აღგზნებულ სახეთა რიცხვი. ფაშატი დროდადრო თავს იქნევდა აქეთ-იქით და სახლების მიმართულებით ჭიხვინებდა. გარდუვალ გრიგალს რომ უძღვის წინ, იმგვარმა მღელვარებამ მოიცვა იქაურობა.

უცებ მოედნის მიმართულებით ქალის კივილი მოისმა, დედის კივილი, რომელიც უცებ ჩამოვარდნილ სრულ სიჩუმეში უფრო ხმამაღალი გეგონებოდა. და სიმსუქნისაგან აქოშინებულმა უშველებელმა ქალმა ყვირილით გაიარა ბრბო და ორთვალასთან მიიჭრა. ვინაიდან მძიმე იყო და აძრომა არ შეეძლო, შვილის ფეხებთან დაემხო, თან აქვითინებული აღერსიანად მიმართავდა უკიდურესი გამწარებისა და უბედურების ისეთი ცხოველური გამოვლინებით, რომ ყველას ჟრუანტელმა დაუარა და ყველამ პირი იბრუნა.

– ზაკეო! ზაკეო, ჩემო გულო! ჩემო სიხარულო! – გაუთავებლად მოთქვამდა ქვრივი, დაჭრილ ფეხებზე კოცნიდა და თავისკენ მიწაზე ექაჩებოდა.

დაჭრილი შეინძრა, პირი ძლიერი ტკივილისაგან მოელრიცა, თვალები ზევით აღაპყრო, მაგრამ უთუოდ ვერაფერს დაინახავდა, ვინაიდან თვალზე ერთგვარი სველი ლიბრი გადაჰკროდა. ქუთუთოების კიდეებიდან დიდრონი ცრემლები გადმოსცვივდა, რომლებიც ნელ-ნელა ჩაუდიოდა ლოყებსა და კისერში; პირი ისევ ღია ჰქონდა; ყელიდან ამოსული სუსტი სტვენის ხმაში იგრძნობოდა, რომ ამაოდ ცდილობდა, რაღაც ეთქვა. ირგვლივ მყოფნი დაჟინებით ევედრებოდნენ:

– თქვი, პალურა! ვინ დაგჭრა? ვინ დაგჭრა? თქვი! თქვი!

და ამ კითხვებით გულისწყრომა მატულობდა, მრისხანება მძაფრდებოდა, ყოველი მათგანის სულში ჩაბუდებული შურისძიების ძველისძველი წყურვილი კიდევ უფრო ღვივდებოდა.

– თქვი, პალურა! ვინ დაგჭრა? გვითხარი! გვითხარი!

მომაკვდავმა კვლავ გაახილა თვალები, და ვინაიდან მჭიდროდ ეჭირათ მისი ხელები და შესაძლოა იმიტომაც, რომ ადამიანური სითბო იგრძნო, წამით გონს მოვიდა და თვალებში შუქი ჩაუდგა. გაურკვეველად ბუტბუტებდა რაღაცას და პირიდან სულ უფრო მეტი სისხლისფერი დუჟი გადმოსდიოდა. ჯერ კიდევ შეუძლებელი იყო სიტყვების გარჩევა. გაუგებარი იყო, რას ამბობდა. სიჩუმეში მშფოთვარე ბრბოს მძიმე სუნთქვის ხმა ისმოდა და თვალები ყველას ერთი და იმავე გზებით უელავდა, ვინაიდან ყოველი მათგანი ერთი და იმავე სიტყვის გაგონებას ელოდა

– მა... მა... მა... სკალიკო.

– მასკალიკო! მასკალიკო! – დაიყვირა იაკობმა, რომელიც დახრილი იყო და გულდასმით უსმენდა მომაკვდავის პირიდან აღმობდომილ ყოველ სუსტ ბგერას.

ამ ყვირილს საშინელი ღრიალი მოჰყვა. ბრბოს ჯერ ქარიშხლის გუგუნმა გადაუარა. შემდეგ, როდესაც ამ აღიაქოთში ბრძოლისაკენ მონოდების მძლავრი ხმა

გაისმა, ხალხი ჩქარა დაიშალა. ყოველ მათგანს მხოლოდ ერთი სურვილი ამოძრავებდა, ის სურვილი, რომელმაც უმაღლესი გაიღვა მათ გონებაში: რამე საბრძოლო იარაღი ემოვათ. დაისის ავის მომასწავებელ შუქზე, მღელვარე სოფლის დაეღეჭტროებულ სურნელში ყველას გონებას სისხლიანი ბედისწერის გარდუვალობის განცდა დაუფლებოდა.

IV

და ცელებით, ნამგლებით, ცულებით, თოხებით, თოფებით შეიარაღებული ლაშქარი ეკლესიის წინ შეიკრიბა. კერპთაყვანისმცემლები ყვიროდნენ:

– წმინდაო პანტელეიმონ!

ხმაურით შეშინებული დონ კონსოლო საკურთხეველის ტიხრის უკან დაიმალა. ფანატიკოსთა ჯგუფმა იაკობის წინამძღოლობით მთავარ სამლოცველოში შეაღწია, აკლდამის ბრინჯაოს გისოსი გატეხა, სადაც წმინდანის ქანდაკება ინახებოდა. სამი ლამპარი, რომლებშიც ზეთითუნის ზეთი ენთო, საამოდ კიაფობდა ტაძრის ნესტიან ჰაერში; შუშიან კარადაში ქრისტიანული კერპი ბზინავდა მზიური შარავანდედით შემკული თეთრი თავით, ხოლო კედლებს მდიდრული შემონირულობანი ფარავდა.

როდესაც ეკლესიის სვეტებს შორის ოთხი გოლიათის მხრებზე აზიდული კერპი გამოჩნდა და ცისკრის შუქზე აელვარდა, მომლოდინე ბრბო მღელვარე განცდამ შეიპყრო და სიხარულისაგან ყველას სახე გაუნათდა. და კოლონა დაიძრა. და მათ ზემოთ წმინდანის ვეება თავი ქანაობდა და ორი ცარიელი თვალის ფოსოთი წინ იყურებოდა.

ახლა უკვე ცაზე ცისკრის მკრთალ და თანაბარ შუქზე დროდადრო უფრო მკვეთრად მოჩანდა მოწყვეტილი კუდიანი ვარსკვლავის კვალი; ღრუბლის ქულები სცილდებოდნენ ერთ გაბმულ ზოლს და ნელ-ნელა ლივლივით იფანტებოდნენ. უკან რადეზა მთლიანად ჩანდა ნაცრის გროვასავით, რომელშიც ცეცხლი ღვიოდა, და წინ მკრთალ ბინდში სოფლის სანახები ინთქმებოდა. იდუმალების ხმოვანებას ბაყაყების ხმამალალი ყიყინი ერწყმოდა.

მდინარის პირას გზაზე გავლას ხელს უშლიდა პალურას ორთვალა, რომელიც ცარიელი იყო, მხოლოდ აქა-იქ ჯერ კიდევ ემჩნეოდა სისხლის კვალი. სიჩუმეს დროდადრო მრისხანე წყევლა-კრულვა არღვევდა.

იაკობმა დაიძახა:

– წმინდანი ამაზე დავდოთ!

და ქანდაკება ფიცარნაგზე მოათავსეს და ფონზე გასავლელად გასწიეს. ასე მოიტოვა ზურგს უკან საზღვარი საბრძოლო რაზმმა. მის რიგებში ზოგჯერ ლითონის ანარეკლები ელავდა; მხეფები კაშკაშა ფერებად იფანტებოდა და შორს, ალვის ხეებს შორის, ოთხკუთხა კოშკების მიმართულებით წყლის მთელი წითელი ნაკადი ალივით გიზგიზებდა. პატარა ბორცვზე ზეთისხილის ხეებს შორის მძინარე მასკალიკო ოდნავ მოჩანდა. ძაღლები აქა-იქ გააფთრებული დაჟინებით უყეფდნენ ერთმანეთს. ფონის გავლის შემდეგ რაზმმა მთავარი გზიდან გადაუხვია და ყანების გავლით სწრაფი ნაბიჯით პირდაპირ გასწია. ახლა ვერცხლის ქანდაკება კვლავ მხრე-

ბით მიჰქონდათ; იგი ზემოდან დაჰყურებდა ადამიანებს სურნელოვან და ციციანათელებით მოფენილ მაღალ თავთავებს შორის.

უცებ ამდენი შეიარაღებული ადამიანის დანახვით თავზარდაცემული მწყემსი, რომელიც თივის ფარდულში იჯდა ყანის სადარაჯოდ, მაღლობისაკენ გაიქცა და ხმამაღალი ყვირილი მორთო:

– მიშველეთ! მიშველეთ!

და ზეთისხილის ჭალაში ყვირილის ექო დატრიალდა.

ახლა კი რადუზელები შეტევაზე გადავიდნენ. ხეების ტოტებსა და გამხმარ ლერწმებს შორის ვერცხლის წმინდანი ქანაობდა, რტოებზე მირტყმისას წკრიალა ხმას გამოსცემდა და ყოველ ჯერზე, როდესაც მისი დავარდნის საფრთხე იქმნებოდა, ელვარედ ბზინავდა. ერთიმეორის მიყოლებით ათი, თორმეტი, ოცი თოფის გასროლა სეტყვასავით დაატყდა სახლების რიგს. ისმოდა ლანალუნის, მერე ყვირილის ხმა; შემდეგ ხმამაღალი ორომტრიალი შეიქმნა: ზოგი კარი იღებოდა, ზოგი – იკეტებოდა, ცვიოდა მინის ნამსხვრევები, ეცემოდა და იმსხვრეოდა შაშკვლავის ქოთნები. მოიერიშეების კვალდაკვალ თეთრი კვამლი მშვიდადად მიინევადა გავარვარებული ლაჟვარდისაკენ. ბრძოლის ჟინით შეპყრობილები, დაბრმავებულები, გაიძახოდნენ:

– სიკვდილი მათ! სიკვდილი!

კერპთაყვანისმცემელთა ჯგუფი წმინდა პანტელეიმონის გარშემო შეგროვდა. უშვერად აგინებდნენ წმინდა გონსელვოს და თან ცელებსა და ბალის დანებს იქნევდნენ.

– ქურდო! ქურდო! მათხოვარო! სანთლები! სანთლები!

სხვა ჯგუფები წალდის დარტყმით უტევდნენ სახლებს. და როგორც კი კარებს ანჯამებიდან მოაცილებდნენ და ნამსხვრევებად აქცევდნენ, მოსაკლავად გამზადებული პანტელეიმონელები ღრიალით შერბოდნენ შიგ. ნახევრად შიშველი ქალები კუთხეებში იყუჩებოდნენ და შებრალებას ითხოვდნენ; დარტყმებისაგან რომ დაეცვათ თავი, იარაღს ავლებდნენ ხელს, რის გამოც თითებს ისერავდნენ; იატაკზე ეცემოდნენ და ფარდაგებისა და ზენრების გროვაში გორავდნენ, საიდანაც მათი თალგამით ნაკვები დაღეული სხეულები მოჩანდა.

ტანმაღალ, გამხდარ, წამონითლებულ, გაძვალტყავებულ, ხოცვა-ჟლეტის მეთაურ იაკობს ბრძოლის ჟინი მრისხანე იერს სძენდა; იგი წამდაუნუმ ჩერდებოდა და ყველას თავს ზემოთ დიდი ცელის მძლავრი ქნევით ბრძანებებს იძლეოდა. თავშიშველი, სხვებზე წინ უშიშარად მიინევადა წმინდა პანტელეიმონისათვის. მას ოცდაათზე მეტი კაცი მიჰყვებოდა. და ყოველი მათგანი ისეთი ყრუ და ბუნდოვანი განცდით იყო შეპყრობილი, თითქოს ხანძრის შუაგულში მიაბიჯებდა მერყევე ნიადაგზე ცეცხლმოდებულ თაღქვეშ, რომელიც სადაც იყო ჩამოიქცეოდა.

მაგრამ უკვე ყოველი მხრიდან მორბოდნენ დამცველები, მულატებივით ძლიერი და მუქკანიანი სისხლმონყურებული მასკალიკოელები, რომლებიც გრძელი დასაკეცი დანებით იბრძოდნენ; და მუცელში ან ყელში დანის ყოველ დარტყმას რაღაც ხორხისმიერ ხმას აყოლებდნენ. ორთაბრძოლა თანდათან ეკლესიის მიმართულე-

ბით ინაცვლებდა ადგილს; სამიოდე სახლის სახურავიდან უკვე ცეცხლი ბრიალებდა; შიშით თავზარდაცემული ქალებისა და ბავშვების გაოგნებული ჯგრო ზეთისხილის ჭალისაკენ თავგუდმოგლეჯილი გაიქცა.

ახლა მამაკაცები, რომლებსაც ხელს აღარ უშლიდა ცრემლი და ვედრება, კიდევ უფრო მეტი გააფთრებით ჩაებნენ ხელჩართულ ორთაბრძოლაში. ჟანგისფერი ცის შუქზე მინას გვამები ეფინებოდა. ისმოდა დავარდნილების კბილებს შუა გამოცრილი გინება; და ამ აურზაურს მაინც ფარავდა რადუხელების შეძახილები:

– სანთლები! სანთლები!

მაგრამ ეკლესიის უზარმაზარი და ლურსმნებით მოჭედული მუხის კარი ჯერ კიდევ ჩარაზული რჩებოდა. მასკალიკოელები მას დარტყმებისა და ცულებისაგან იცავდნენ. ხელჩართული ბრძოლის შუაგულში აულეღვებელი და თეთრი ვერცხლის წმინდანი აქეთ-იქით ირხეოდა; იგი ჯერაც მხრებით ეკავა ოთხ გოლიათს, რომლებიც თავფეხიანად სისხლში იყვნენ ამოსვრილნი, მაგრამ მაინც ზეზე იდგნენ. და მოერიშეთა უზენასი მიზანი ის იყო, რომ თავიანთი კერპი მტრის საკურთხეველზე დაედგათ.

ვიდრე მასკალიკოელები საოცარი გააფთრებით იბრძოდნენ ქვის საფეხურებზე, იაკობი უცებ იქაურობას გაეცალა, ნაგებობას მოუარა იმის გასარკვევად, თუ სად იყო ისეთი დაუცველი ადგილი, საიდანაც საყდარში შეღწევას შეძლებდა. როდესაც მიწიდან არც ისე მაღლა მცირე ლიობი დაინახა, აძვრა იქ და კლაკვნა-კლაკვნით ძლივს გააძვრინა შიგ თავისი თეძოები და გრძელი სხეული. უფლის სახლის ღამეულ სიცივეში საკმევლის თავბრუდამხვევი სურნელი იფრქვეოდა. სიბნელეში ხელების ცეცებით, კედლებს მიღმა ბრძოლის ხმაურით იკვლევდა გზას კარისაკენ: და თან სკამებს ეჯახებოდა და პირისახე უზიანდებოდა. მუხის მკვრივ მერქანზე უკვე ისმოდა რადუხელთა წალდების გაშმაგებული დარტყმის ხმა, როდესაც იაკობი რკინის იარაღით საკეტების გაეტეხვას შეუდგა; აქომინებული სულს ძლივს ითქვამდა, გული გამალებით უცემდა, რის გამოც ძალა ეცლებოდა, თვალები უჭრელდებოდა, იარები ტკივილს აყენებდნენ და ტანში თბილი ჟრუანტელი უვლიდა.

– წმინდა პანტელეიმონ! წმინდა პანტელეიმონ! – ჩახლერილი ხმით ყვიროდნენ გარეთ მისიანები, რომლებიც გრძნობდნენ, რომ კარს თანდათან იმორჩილებდნენ, და გაორმაგებული ძალით ურტყამდნენ ცულებსა და ნიხლებს. კარს იქით სხეულების მძიმედ ვარდნისა და მძლავრი დარტყმის ხმა ისმოდა, როდესაც ვინმეს დანას თირკმელებში გაუყრიდნენ და იქვე მიაკლავდნენ. და იაკობს ეჩვენებოდა, რომ მისი გამალებული გულისცემისაგან ეკლესიის მთელი ნეფი გუგუნებდა

უკანასკნელი ძალისხმევის შემდეგ კარი გაიღო. რადუხელებმა გამარჯვების ყიჟინა დასცეს, შიგ შეცვივდნენ, მოკლულების გვამებზე გადაიარეს და ვერცხლის წმინდანი საკურთხევისაკენ წაიღეს. და ნეფის უკუხეთში შემოჭრილმა შუქის მოლივლივე ანარეკლებმა ოქროს ქორკანდლები და მაღლა ორგანის მილები ააელვარა. და ამ აღისფერ ნათებაზე, რომელიც ახლომახლო ცეცხლმოდებული სახლებიდან შემოაღწევდა ხოლმე, ახალი ბრძოლა გაჩაღდა. მჭიდროდ გადაფსკვნილი სხეუ-

ლები აგურის იატაკზე ეცემოდნენ, ველარ სცილდებოდნენ ერთმანეთს, აქეთ-იქით ტრიალებდნენ, გააფთრებით იკლაკნებოდნენ, სკამებს ეტაკებოდნენ, მათ ქვეშ და საჭამნოს საფეხურებზე გორავდნენ, სააღსარებოს კიდეებს ეჯახებოდნენ. უფლის სახლის მყუდრო სიღრმეში რკინის შემზარავი ხმა ისმოდა, როდესაც დანა ხორცში აღწევდა და ძვლებზე სხლტებოდა; ისმოდა ადამიანის სასიცოცხლო ნაწილში მიყენებული ჭრილობით გამონვეული ყრუ გმინვა, დარტყმისაგან გამსკდარი თავისქალის ხრაშუნი, მათი ბლავილი, ვისაც სიკვდილი არ უნდოდა და მათი ცხოველური სიხარული, ვინაც მოკვლა შეძლო; ყოველივე ეს ცხადად ისმოდა. და ამ ორომტრი-ალში საკმევლის საამო სურნელი იფრქვეოდა.

ვერცხლის კერპს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მოპოვებული საკურთხეველში დაბრძანების პატივი, ვინაიდან მტრის ალყაში იყო მოქცეული. რამდენიმე ადგილას დაჭრილი იაკობი ცელს იქნევდა და მის მიერ დაკავებული საფეხურების არც ერთი გოჯის დათმობას არ აპირებდა. მხოლოდ ორნი იყვნენ გადარჩენილნი მათგან, ვისაც წმინდანი მოჰქონდა. ვეება თეთრი თავი დაღვრილი სისხლის გუბებზე მთვრალივით ქანაობდა. მასკალიკოელები გააფთრებით იბრძოდნენ.

უცებ წმინდა პანტელეიმონი იატაკზე დაეცა ჟღარუნით, რაც იაკობს დანის წვერზე უფრო მწარედ მოხვდა გულში. ცელიანი წითური წმინდანის ასანევად გაინია, მაგრამ ერთმა დიდრონმა კაცმა ბალის დანის დარტყმით მტერი იატაკზე დაანარცხა, რომელიც ორჯერ შეეცადა, წამომდგარიყო და ორმა დაარტყმამ ისევ ძირს დასცა. სახესა და მკერდზე და ხელებზე სისხლი ღვარად ჩამოსდიოდა; მხრებსა და მკლავებზე თეთრად მოუჩანდა დანის ღრმა დარტყმით გაშიშვლებული ძვლები; და ის კი მაინც ჯიუტად ცდილობდა, კვლავ ამდგარიყო. სიცოცხლის ასეთი შეუპოვარი სიმტკიცით გაშმაგებულმა სამმა, ოთხმა, ხუთმა გლეხმა ერთად ატაკა დანა მუცელში, საიდანაც შიგნეულობა გადმოცვივდა. ფანატიკოსი გულადმა დაეცა, კეფა ვერცხლის ქანდაკებას დაარტყა და უცებ პირქვე გადაბრუნდა ლითონზე პირისახით, წინ გაშვერილი ხელებითა და მოკეცილი ფეხებით. და ასე დაემხო წმინდა პანტელეიმონი.

*იტალიურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო
სალომე კენჭოშვილმა*

ბაბიქიჯე დ'ანუნციოს „ჯაჩხთაყვანისმცემლები“: ქრისტიანობის
ღმრთაობის პრაქტიკა

XIX საუკუნის დამლევისა და XX საუკუნის პირველი მეოთხედის იტალიური ლიტერატურის უდიდესი წარმომადგენლის – გაბრიელე დ'ანუნციოს (1863–1938) შემოქმედებაში თვალსაჩინო ადგილი უკავია მისი ნოველების კრებულს „პესკარას ნოველები“ (1902), მათში იდეურ-მხატვრული თავისებურებებით განსაკუთრებით გამოირჩევა ნოველა „კერპთაყვანისმცემლები“ („Gli idolatri“). ამ ნოველაში უაღრესად სპეციფიკური პრობლემატიკა აღძრული; კერძოდ, მორალურ-ეთიკურ ძრილობა გაშუქებული, ერთი მხრივ, ქრისტიანული რელიგიისა და, მეორე მხრივ – კოლექტიური ფსიქოზის, ცრუმორწმუნეობისა და ფანატიზმის ურთიერთმიმართების საკითხი. ნოველის ავტორი გვიჩვენებს, რომ ზოგჯერ ყოველივე იმას, რასაც ადამიანები რწმუნისა და ეკლესიის სახელით აკეთებენ, არსებითად არაფერი აქვს საერთო ქრისტიანობასთან და, რეალურად, ცრუმორწმუნეობისა და კერპთაყვანისმცემლობის გამოვლინებაა.

„კერპთაყვანისმცემლებში“ დ'ანუნციო გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ქრისტიანული რელიგიის პროფანირებული გამოვლინების მიმართ. ნოველის როგორც სათაური, ასევე მთლიანად ტექსტი იმაზე მიგვანიშნებენ, რომ ჩვენ წინაშე არა ნამდვილი ქრისტიანები, არამედ ერთგვარი წარმართები, კერპთაყვანისმცემლები არიან.

„კერპთაყვანისმცემლებში“ ხმელთაშუაზღვისპირეთის დაბალი ფენებისათვის დამახასიათებელი დაახლოებით ისეთივე წეს-ჩვეულებები და ზნეობრივი ნორმებია ასახული, როგორც პროსპერ მერიმეს ნოველაში „მატეო ფალკონე“ (3, გვ.46). მერიმეს ნოველის მსგავსად, დ'ანუნციოს ნოველაში ვენდეტას, შურისძიებას შელახული „ღირსების“ გრძნობის წარმართობის დროიდან მომდინარე გაგება განაპირობებს.

ამბის თხრობა იმთავითვე ორი შეუთავსებელი სანყისის – მორწმუნეობისა და ცრუმორწმუნეობის – ჩვენებით იწყება. კოლექტიური ფსიქოზით შეპყრობილი მორწმუნენი ერთთავად მიეშურებიან ეკლესიისაკენ იმის გამო, რომ რამდენიმე დღე ზედიზედ მზის ჩასვლისას ცა სისხლისფრად იღებება, რაც მათ უფლის სამსჯავროს ავის მომასწავებელ ნიშნად მიაჩნიათ.

თანდათან ისიც ირკვევა, რომ ეკლესიის წინ შეკრებილი რადუზელები ქრისტიანული სარწმუნოების კიდევ ერთ უმთავრეს მცნებას – „ნუ შეიქმნი კერპებს“ – არღვევენ. ისინი მხოლოდ თავიანთი მრევლის მფარველ წმინდა პანტელეიმონს სცემენ პატივს, ხოლო მასკალიკოელები – მხოლოდ წმინდა გონსელვოს; ამასთანავე, ორივე მრევლი მტრულადაა განწყობილი მეორე სოფლის მფარველი წმინდანის მიმართ. მასკალიკოელები სასიკვდილოდ დაჭრიან რადუზელების მიერ სანთლების ჩამოსატანად გაგზავნილ კაცს, რის გამოც რადუზელები მასკალიკოელებისად-

მი შურისძიების გრძნობით განიმსჭვალეზიან. ასე შემოდის ნოველაში კიდევ ერთი არაქრისტიანული და წარმართული თემა – შურისძიებისა და სისხლის აღების ატავისტური გრძნობის გამოვლინება. თოფებით, დანებითა და ნამგლებით შეიარაღებული მრევლი ეკლესიიდან წმინდა პანტელეიმონის ვერცხლის ქანდაკებას გამოასვენებს და შუალამისას თავს ესხმის მძინარე მასკალიკოს. მიმხდურები, თავიანთი მფარველი წმინდანის სახელით, უმოწყალოდ ხოცავენ ყველას, მათ შორის – ქალებს.

დ'ანუნციო ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ წმინდა ადგილი – ეკლესია – პროფანირებულია, კერპთაყვანისმცელობისა და უაზრო სისხლის ღვრის ასპარეზადაა ქცეული. შურისმაძიებელი რადუზელები ცდილობენ, მასკალიკოს ეკლესიაში შეაღწიონ, მის საკურთხეველში აღმართული წმინდა გონსელვოს ქანდაკება დაამხოონ და მის ნაცვლად თავიანთი მფარველი წმინდანის ქანდაკება დააბრძნონ. ეკლესიაში გამართული ბრძოლის დროს მიმხდურებს წმინდანის ქანდაკება ხელიდან უვარდებათ; ამავე დროს, კლავენ შურისმაძებელთა მეთაურს – იაკობს.

ნოველაში აღძრული ქრისტიანული სარწმუნოების „ხალხური“ თუ წარმართული გაგების თემა დამახასიათებელია იმ დროის იტალიური ლიტერატურისა და, ზოგადად, კულტურისათვის. დ'ანუნციოს უფროსი თანამედროვის – ჯოვანი ვერგას – ცნობილ ნოველაში „წმინდანთა ომი“ სიცილიაზე ორი მრევლის – წმინდა პასკუალესა და წმინდა როკოს – თაყვანისმცემელთა შუღლის ამბავია აღწერილი. ამავე თემას ეძღვნება დ'ანუნციოს მეგობრის, იტალიელი მხატვრის, ფრანჩესკო პაოლო მიკეტის (1851-1929) ფერწერული ტილო „აღთქმა“, რომელზეც ქალაქ მილიანიკოს მფარველი წმინდანის – პანტელეიმონისადმი მიძღვნილი დღესასწაულია ასახული. „აღთქმისადმი“ მიძღვნილ თავის აღტაცებით სავსე სტატიკაში დ'ანუნციო სურათზე გამოსახულ მლოცველებს, რომლებიც ეკლესიის იატაკზე გართხმულნი მიინევენ წმინდანის ქანდაკებისაკენ, ქვემძრომებს ადარებს (1, გვ.461).

შეიძლება ითქვას, რომ დ'ანუნციომ გააერთიანა და ახლებურად წარმოაჩინა ჯოვანი ვერგას ნოველის – „წმინდანთა ომი“ – და ფრანჩესკო მიკეტის სურათის – „აღთქმა“ – თემები და ქრისტიანობის პროფანირების წარმართულ ასპექტზე გაამახვილა ყურადღება. მართლაც, „კერპთაყვანისმცემლებში“ რელიგიურად მოტივირებული „ძალადობა ორგისა და გამმაგების, ბახუსისა და ბაკქანალიების შთაბეჭდილებას ტოვებს“ (2, გვ.227).

მართალია, ნოველაში ფორმალური ნიშნით პროტაგონისტი ფანატიკოსთა თავკაცი და ხოცვა-ჟლეტის მომწყობი იაკობია, მაგრამ, თუ კარგად დავაკვირდებით, ნაწარმოების ნამდვილი მთავარი სუბიექტი ბრმა იმპულსებით გაერთიანებული კოლექტივი, რელიგიური ტრანსით შეპყრობილი ბრბოა. ნოველაში სასწაულის მოლოდინითა და შურისძიების წყურვილით შეპყრობილ ადამიანთა დახასიათებისას ვხვდებით სემანტიკურად მონათესავე სიტყვების ისეთ რიგს, როგორცაა „ბრბო“, „ფანატიკოსთა ჯგუფი“, „ცრუმორწმუნე“, „ფანატიკოსი“, „ბარბაროსი“, „კერპთაყვანისმცემლები“.

ერთი წმინდანის ფანატიკურად თაყვანისმცემელ და სხვათა მფარველი წმინდანის მოძულე მრევლს მწერალი შავკანიანთა ტომს ადარებს, ანუ მათ, ვინც ჯერ კიდევ წარმართები არიან: „დაისის ტრაგიკულ მენამულ შუქზე აღშფოთებული დიდძალი ხალხი აჯანყებული ზანგების ტომს ჰგავდა“. ასევე შურისმაძიებელთა

წარმართობას უსვამს ხაზს ავტორი, როდესაც მათ ბარბაროსებს ადარებს: „მრის-ხანებითა და დაისის შუქით ანთებული ფართო და მძლავრი სახეები, ოქროს საყურეებითა და შუბლზე გადმოყრილი ქოჩრით, [...] მათ ბარბაროსების უცნაურ იერს ანიჭებდა“. რადუზელთა მსგავსად, მასკალიკოელებიც ველურობისა და ეგზოტიკურობის ნიშნით ხასიათდებიან: „უკვე ყოველი მხრიდან მორბოდნენ დამცველები, მულატებივით ძლიერი და მუქკანიანი სისხლმონყურებული მასკალიკოელები“.

ქრისტიანობის გაუკუღმართების, ცრუმორწმუნეობის, ფანატიზმისა და შურისძიების მოტივების სრულყოფილ წარმოჩენას ნოველაში განსაკუთრებულად უწყობს ხელს ამბის გაშლა ერთგვარ მითოლოგიზებულ გარემოში და ამ ტოპოსში ინფერნალური სახეების გამოყენება: „ირგვლივ კირით შეთეთრებულ სახლებს ისეთი ალისფერი დასდებოდა, რომ ჩაქრობის პირას მისული ვეება ღუმელის კედლები გეგონებოდა“. ეს აღწერა „ღვთაებრივი კომედიის“ ჯოჯოხეთის კონოტაციებს იძენს; იქმნება იმის განცდა, რომ ტოპოსი, სადაც კერპთაყვანისმცემლები მოქმედებენ „ჯოჯოხეთია, წყეული ადგილია“ (3, გვ.46).

ასევე მითოლოგიური კონოტაციებითაა აღბეჭდილი ნოველაში ფერთა სიმბოლიკა, კერძოდ, წითელი ფერის სემანტიკური ველი („მენამული“, „დიდი მენამული ლაქა“, „გიზგიზებდა“, „ხანძრის ნაპერწკალი“, „დაისის ტრაგიკული შუქი“, „სისხლიანი ბედისწერა“, „სისხლმონყურებული“ და სხვ.) იმ განცდას განაპირობებს, რომ „კერპთაყვანისმცემლები“ სისხლისღვრის ტოპოსში იმყოფებიან.

მითოლოგიზებას ექვემდებარება აგრეთვე ფანატიკოსთა მიერ მოწყობილი „ხოცვა-ჟლეტის მეთაურის“ – იაკობის გარეგნობა, რომელიც მითოლოგიურ არსებასთან – ფავნუსთანაა მიმსგავსებული: „ზედა ყბის ორი წინა კბილი აკლდა, რის გამოც ლაპარაკისას – მისი პირი და მოძრაობისას ნაწვეტებული ნიკაპი, აქა-იქ თხელი თმით, ბებერი ფავნუსის იერს იძენდა“. იაკობი თავისი სხეულის ცალკეული იკონოგრაფიული ნიშნებით („მისი სხეული [...] გასაცოდავებული ჩონხი იყო“), ამასთანავე იმით, რომ ცელს იქნევს, რომლითაც თავის ირგვლივ ყველას ანადგურებს, სიკვდილის შუასაუკუნეობრივ სიმბოლურ გამოსახულებათა ინტერტექსტში აღიქმება.

საგულისხმოა, რომ ნოველაში არის მომენტები, როდესაც რადუზელებისა და მათი მეთაურის – იაკობის – ქმედება შურისძიების დროს ისეა მოწოდებული, თითქოს ჩვენ წინაშე ჭეშმარიტი გმირები იყვნენ: „ყოველი მათგანი ისეთი ყრუ და ბუნდოვანი განცდით იყო შეპყრობილი, თითქოს ხანძრის შუაგულში მიაბიჯებდა მერყევე ნიადაგზე ცეცხლმოდებულ თაღქვეშ, რომელიც სადაც იყო ჩამოიქცეოდა“.

იაკობისა და შურისმაძიებელთა შეუპოვრობისა და თავგანწირული ბრძოლის აღწერა ტიპოლოგიურად დიდად არ განსხვავდება პროტაგონისტის სიკვდილისაგან საგმირო და მარტვილოლოგიურ ტექსტებში. იაკობის მსგავსად, ისეთ შეუპოვრობას ამჟღავნებს მისი ერთ-ერთი თანამებროლი, თითქოს ჩვენ წინაშე საგმირო ეპოსის გმირი იყოს: „მხრებსა და მკლავებზე თეთრად მოუჩანდა დანის ღრმა დარტყმით გაშიშვლებული ძვლები; და ის კი მაინც ჯიუტად ცდილობდა, კვლავ ამდგარიყო“. მაგრამ ამ ადამიანთა ქმედების შეუსაბამობა როგორც საგმირო ეპოსის, ასევე ქრისტიანობის ეთიკის აქსიოლოგიასთან, მთლიანად აუქმებს გმირობის შარავანდედს და ქმნის იმის განცდას, რომ ეს თავგანწირვით მებრძოლი ადამიანი-

ბი, სინამდვილეში, ატავისტური ინსტინქტებით მოქმედი ანტიგმირები არიან, ვინაიდან მათ მიერ არჩეული შურისძიების გზა ეწინააღმდეგება როგორც საგმირო კოდექსის, ასევე ქრისტიანობის პრინციპებს, რომელიც განკითხვის უზენაეს უფლებას მხოლოდ უფალს უტოვებს. იაკობის ანტიგმირულ ბუნებას ხაზს უსვამს ის ფაქტიც, რომ მას სხეულზე არა ბრძოლებში მიღებული იარების, არამედ წმინდა ადგილთა მონახულების სამახსოვროდ, მისივე ხელით ქინძისთავის წვერით დასერილი და ინდიგოთი გაფერადებული ლურჯი დალების კვალი ამჩნევია.

ამგვარად, „კერპთაყვანისმცემლებში“ ცხადად იკვეთება ავტორის უარყოფითი დამოკიდებულება რელიგიური საფარვლით შემოსილი ფანატიკური კოლექტივიზმის, კერპთაყვანისმცემლობის და შურისძიების მიმართ, რაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ჩვენი თანამედროვეობის იდეოლოგიურ და სარწმუნოებრივ ნიადაგზე აღმოცენებული ურთიერთმტრობისა და სისხლის ღვრის ვითარებაში.

ლიტერატურა:

1. D'Annunzio, G. *Novelle*. Introduzione di Pietro Gibellini. Prefazione e note di Dario Redaelli. Italy: Garzanti Editore, 1995.
2. Lunardi, E. "Gabriele D'Annunzio's *Gli idolatri* at the dawn of verismo". *Forum italicum*, vol. 17, 2, 1983.
3. Sarkany, S. "*Gli idolatri* de Gabriele d'Annunzio". *Quaderni d'italianistica*, vol.3. issue 1, 1982.

SALOME KENCHOSHVILI

Gabriele D'Annunzio's "Gli idolatri": a Paradigm of Perversion of Christianity

The article is devoted to an analysis of D'Annunzio's (1863-1938) novella *Gli idolatri* which represents a paradigm of perversion of Christianity. The wide range of heroic and religious intertextuality and axiology associated with characters of the novella makes it clear that the cult of revenge, the form of justice chosen by worshipers of San Pantaleone contradicts the principles of heroism and Christianity which reserves the right on revenge only to God. In the intertext of the contemporary world, when clashes and collisions on religious ground become particularly widespread, *Gli idolatri* takes on new moral and ideological connotations, exposing anti-heroism and anti-humanism of the *War of Saints*.

Creating in the novella a quasi mythological reality D'Annunzio emphasizes a nonsense and illogic state of things in which people do not act according to the normal moral standards and are guided not by the Christian values but by atavistic and dark instincts.

ჯაო აბოიხომის ბახაჟი¹

„გამორჩენილ რგოლში“² ვიმსჯელებ ანტიკონცეპტუალურ მენტალობასა და მის ტრაიბალურ მანიფესტაციებზე. ყველა ტრაიბალისტი³ განსხვავებული ხარისხის ანტიკონცეპტუალისტია, მაგრამ ანტიკონცეპტუალური მენტალობის ყველა ადამიანი არ არის ტრაიბალისტი. ზოგიერთი მათგანი მარტოხელა მგელია (ამ სახეობისათვის დამახასიათებელი ყველაზე მტაცებელური თვისებით).⁴

ამგვარი მგლების უმეტესობა იმედგაცრუებული ტრაიბალისტია, ე.ი პიროვნება, რომელიც ტომმა (ან მისმა უშუალო გარემოცვამ) უარყო: ისინი მეტად არასანდონი არიან იმისათვის, რომ ტრადიციული კანონებით იქნენ მართულნი; და ძნელად მანიპულირებადნი იმისათვის, რომ იმართონ ტრაიბალური ძალაუფლების მიერ. რადგანაც პერცეპტუალურ მენტალობას არ ძალუძს უჩვენოს ადამიანს გზა ხსნისა, იგი, საკუთარი შესაძლებლობების ამარა შთენილი, იქცევა ინტელექტუალურ მანანნალად, რომელიც დაეხეტება, როგორც ეკლექტიკოსი⁵ მეორადი ადამიანი, ანუ იდეათა ამნაპვნელი, რომელიც ხელს სტაცებს შემთხვევით იდეებს და აქცევს მათ ახირებად; მხოლოდ ერთი რამაა უცვლელი მის ქცევაში – ხეტიალი, ერთი ჯგუფიდან მეორეში გადასვლა, ნებისმიერი ჯურის ადამიანებთან მიკედლება და მათი მანიპულირებაა მისთვის ერთადერთი აუცილებლობა.

იგი სხვადასხვა დარგში თეორიულ კონსტრუქციებს ქსელავს, თვალთმაქცობს თავის დასაძვრენად, მაგრამ მას ყველაზე მეტად ეთიკურის სფერო აღავსებს სასტიკი შიშითა და საკუთარი იმპოტენციის განცდით. ეთიკა კონცეპტუალური დისციპლინაა და ღირებულებების კოდექსისადმი ლოიალობა მოითხოვს აბსტრაქტული პრინციპების მოხელთებისა და მათ კონკრეტულ აქტებსა და სიტუაციებში გამოყენების უნარს (თუნდაც ყველაზე პრიმიტიულ დონეზე, რუდიმენტული

1 თარგმანი შესრულებულია ფილოსოფიური ესეების კრებულიდან: *Selfishness without Self in: Ayn Rand, Philosophy: Who Needs It, a Signet book, 1982*. კრებულში გამოჩენილი ამერიკელი ფილოსოფოსი აჯამებს საკუთარ თვალსაზრისს ფილოსოფიის რაობის შესახებ და ასევე მსჯელობს პრობლემათა ფართო სპექტრზე.

რენდის მიხედვით, არჩევანი, რომელიც უნდა გააკეთოს ადამიანმა ფილოსოფიასთან მიმართებაში, „როგორი“ ფილოსოფიის არჩევანს გულისხმობს – რაციონალურს, გაცნობიერებულს და, შესაბამისად, პრაქტიკულს და მის საპირისპიროს – არაიდენტიფიცირებულს და, შესაბამისად, მკვდარ ფილოსოფიას. მოაზროვნე ადამიანი ირჩევს პირველს.

2 ეს ესეი (*The Missing Link*) ზემოთ მითითებულ კრებულშია დაბეჭდილი.

3 აქ რენდი გულისხმობს იმ სახის პოლიტიკური სისტემის მიმდევარს, რომელშიც ბატონობს ნეპოტიზმი, სადაც ჩამოყალიბებულია მემკვიდრეობითი ხასიათის მატარებელი ამ თუ იმ გვარის პოლიტიკური ბატონობა.

4 რენდის რემინისცენცია ჰერმან ჰესეს ცნობილ რომანზე „ტრამალის მგელი“.

5 ანუ ის, ვინც უპრინციპოდ აკონინებს ერთიმეორის საწინააღმდეგო შეხედულებებს (რედაქტორის შენიშვნა).

მორალური ბრძანებების აღსრულების დონეზე). ტრაიბალისტ მარტოხელა მგელს არ შეუძლია, ამ ღირებულებებს ჩასჭიდოს ხელი. ის ხვდება, რომ ეს ის ნაკლია, რომელიც მან ყველაფრის ფასად უნდა აღმოფხვრას – და ეს ის საკითხია მისთვის, რომელიც ურთულესია გასაყალბებლად. მისი კაპრიზები, რომლებიც თან დაჰყვება, იცვლება მომენტიდან მომენტამდე ან წლიდან წლამდე, საშუალებას არ აძლევს მას, სამუდამოდ მიუძღვნას საკუთარი თავი სხვის მიერ არჩეულ ღირებულებას. კაპრიზები მას საპირისპიროს კეთებას აიძულებს; უშლის ხელს, მარადიული კავშირი დაამყაროს ვინმესთან ან რამესთან. პიროვნული ღირებულებების გარეშე ადამიანს ვერ ექნება წარმოდგენა მართებულსა და მცდარზე. ტრაიბალისტი მარტოხელა მგელი ნებისმიერ შემთხვევაში ამორალურია.

ყველაზე ნათელი სიმპტომი, რომელიც ამგვარ ადამიანს ახასიათებს ისაა, რომ მას არასოდეს შეუძლია საკუთარ თავზე, საკუთარ ქცევებს ან ამგვარ ქმედებათა სტანდარტებზე მსჯელობა. საკუთარი თავის შეფასება მოითხოვს რომელიმე აბსტრაქტულ ღირებულებასთან ან გარკვეულ ღირსებასთან დაკავშირებას – მაგალითად: „მე ვარ კარგი იმიტომ, რომ ვარ მოაზროვნე“, „მე ვარ კარგი იმიტომ, რომ ვარ პატიოსანი“. მიუხედავად იმისა, შეესაბამება თუ არა სხვისგან ნასწავლი ეს გამონათქვამი ღირებულების სტანდარტს, იგი მაინც მოიცავს ძირითად მორალურ პრინციპს – ღირებულება, რომელიც სხვას ეკუთვნის, უნდა მოიპოვო.

ამორალური ადამიანის თვითშეფასების იმპლიციტური ფორმულა (ამის იდენტიფიცირებასა და აღიარებაზე იგი იშვიათად თუ წავა) არის: „მე ვარ კარგი, რადგანაც ეს მე ვარ“.

დაახლოებით სამიდან ხუთ წლამდე ასაკის შემდეგ (ანუ გონებრივი განვითარების შემეცნებითი დონის ამაღლების შემდეგ), ეს უკვე აღარ არის თვითშეფასების ან სიამაყის გამომხატველი გამონათქვამი; ამის სრულიად საპირისპიროდ, ეს არის ვაკუუმის, შებოჭილი ცნობიერების აღსარება საკუთარი უსუსურობის გამო, რადგანაც მას აღარ ძალუძს რაიმე პიროვნული ღირებულებისა თუ ღირსების მოპოვება.

ამ შემთხვევის აღრევა ფსიქოლოგიურ სუბიექტივიზმში დაუშვებელია. ფსიქოლოგიურ სუბიექტივიზმს არ შეუძლია გამოხატოს სრულად თავისი ღირებულებები ან დაამტკიცოს მათი ობიექტური მდგრადობა, თუმცა პრაქტიკაში ის მტკიცე და ღრმად ერთგულია მათ მიმართ (გასათვალისწინებელია, რომ ამას თან სდევს საშინელი ფსიქოეპისტემოლოგიური სირთულე). ამორალისტს არ გააჩნია სუბიექტური ღირებულება, მას საერთოდ არ აქვს ღირებულება. ყველაფერი ის, რასაც იგი ამბობს შეფასებისას არის – „ეს კარგია, რადგან მე მომწონს ეს“, „ეს სწორია, რადგან ეს მე გავაკეთე“. რას წარმოადგენს ამ გამონათქვამებში „მე“? – იგი მოუხეშავი ფიზიკური სხეულია, რომელსაც მუდმივად მართავს შფოთვები.

ამგვარ მაგალითებს ხშირად ვხვდებით: მწერალი, რომელსაც სჯერა, რომ მის მიერ უძველესი ბანალური ამბების კვლავ გადამღერება სიახლეა, რადგანაც ეს მან დაწერა; აბსტრაქციონისტი, რომელსაც სჯერა, რომ მისი ნათხაპნი მაიმუნის კუდის ნათხაპნზე უკეთესია, რადგანაც ეს მან შექმნა; ბიზნესმენი, რომელიც ქირაობს

მლიქვნელებს, რადგანაც ისინი მას მოსწონს; პოლიტიკურ „იდეალისტს“, რომელიც აცხადებს, რომ რასიზმი კარგია, თუკი მას (მისი არჩევანით) უმცირესობა ახორციელებს, მაგრამ ცუდია თუ ამას უმრავლესობა სჩადის – ნებისმიერი მათგანი ორმაგი სტანდარტის ადვოკატად გვევლინება.

მაგრამ ზნეობის ეს იაფფასიანი შემცვლელიც კი მოჩვენებითია. ამორალისტს არ სწამს, რომ „მე კარგი ვარ, რადგან ეს მე ვარ“. ეს შინაგანი პოლიტიკა გაუცნობიერებელი თავდაცვაა მისი უღრმესი, ვერასოდეს ვერიდენტიფიცირებული/სახელდებული განჩინებისა: „*მე არამც და არამც არა ვარ კარგი*“.

სიყვარული არის ღირებულებებისთვის გაცემული პასუხი. ამორალისტის თვითშეფასება ვლინდება მის არანორმალურ მოთხოვნილებაში, რომ შეიყვარონ (მაგრამ არა ამ სიტყვის რაციონალური მნიშვნელობით) – „*შეიყვარონ მისთვის*“, ე.ი. *უმიზეზოდ*. ჯეიმს თავართი¹ ამჟღავნებს ამგვარი აუცილებლობის ბუნებას: „არ მინდა, რაღაცის გამო შემიყვარონ. მე მინდა, ჩემ გამო შემიყვარონ – არა იმის გამო, რა მაქვს, რას ვამბობ ან ვფიქრობ. ჩემ გამო – არა ჩემი სხეულის ან გონების, ან სიტყვების, ან საქმეების, ან ქცევების გამო“.² თუმცა, როდესაც მას ცოლი ეკითხება: „*მაგრამ მერე ღ. შენ თვითონ რა ხარ?*“ – მას არ აქვს პასუხი.

აი, მაგალითი რეალური ცხოვრებიდან: წლების წინ ერთ ძალიან ჭკვიან , მაგრამ მისტიციზმით შეპყრობილ მოხუც მწერალ ქალბატონს ვიცნობდი, იგი დამძიმებული, გაღიზიანებული, მარტოსული და ძალიან უბედური იყო. მისი შეხედულებები სიყვარულსა და მეგობრობაზე ჯეიმს თავარტის მსგავსი იყო. როცა ჩემი რომანი „პირველწყარო“³ გამოსცეს, მას ვუთხარი, რომ ძალიან მაღლიერი ვიყავი რედაქტორ არჩიზალდ ოგდენისა , რომელიც დაემუქრა გამომცემლებს სამსახურიდან დათხოვნი, თუკი ჩემს წიგნს არ გამოსცემდნენ. მან მომისმინა თავისებური სკეპტიკური და გამკიცხავი გამომეტყველებით და შემდეგ თქვა: „*არაა საჭირო, მისი მაღლიერი იყო. მას ეს შენთვის არ გაუკეთებია. მან ეს თავისი კარიერული წინსვლისთვის გააკეთა, იგი ფიქრობდა, რომ ეს კარგი წიგნი იყო*“. მისმა სიტყვებმა შოკი მომგვარა, ვკითხე კიდევ, თუ რას გულისხმობდა ამ სიტყვებში, ნამდვილად მერჩივნა, ოგდენს ეფიქრა, რომ ჩემი წიგნი უხეირო იყო , მაგრამ მაინც ებრძოლა მისი გამომცემისთვის. მან არაფერი მიპასუხა ჩემს კითხვაზე , საუბრის თემა შეცვალა და წლები დამჭირდა იმისათვის, რომ მისი ნათქვამი გამეზიარებინა.

მსგავსი ფენომენი, რომელმაც ჩემი დაბნეულობა გამოიწვია, შეიძლება ვიპოვოთ პოლიტიკაში. კომენტატორები ხშირად არწმუნებენ პოლიტიკოსებს, რომ ქვეყნის ინტერესები მათ პირად ინტერესებზე მაღლა უნდა იდგეს და ამ გზით უნდა გაუწიონ ოპონენტებს წინააღმდეგობა. ასე წვრილმან მექრთამეებს კი არ არწმუნებდნენ, არამედ კარგი რეპუტაციის მქონე პოლიტიკოსებს. რას ნიშნავს ეს? თუ პოლიტიკოსს კომენტატორები არწმუნებენ, რომ იგი ქვეყანას უღალატებს კომპრომისებით ან, პირიქით – ოპონენტებისათვის წინააღმდეგობის განწევით , თუ ის

1 რენდის ცნობილი რომანის „ატლასმა გაშალა მხრები“ (1957) მთავარი გმირი.

2 რენდს მოჰყავს ეს ამონარიდი რომანიდან „ატლასმა გაშალა მხრები“ (Atlas Shregged).

3 “The Fountainhead”(1943). რომანი ქართულ ენაზე ითარგმნა და გამოიცა 2012 წელს გამომცემლობა „არეტეს“ მიერ.

არ არის დარწმუნებული, რომელი რჩევაა მართალი და რომელი მცდარი, მაშინ მან საკუთარი შეხედულებები თავად უნდა გადაამოწმოს, არა ქვეყნის ინტერესებიდან, არამედ საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, რადგანაც, რაც უნდა გადაწყვიტოს, იგი, უპირველეს ყოვლისა, თავისსავე პიროვნულ ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს.

მაგრამ ეს მიდგომები გულისხმობს კონცეპტუალურ ცნობიერებას, რომელიც იდეებს სერიოზულად უდგება, ე.ი თავის შეხედულებებს რეალური პრინციპებიდან გამომდინარე აყალიბებს. შემეცნებით ცნობიერებას არ ძალუძს ირწმუნოს, რომ იდეები შეიძლება ყველასათვის პიროვნული მნიშვნელობის მქონე იყოს. ეს თვითნებური არჩევანის საკითხია. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი არ ესწრაფვის, აირჩიოს საზოგადო სამსახური, რათა გაატაროს გარკვეული პოლიტიკა – მხარს დაუჭერს ნებისმიერ პოლიტიკას, მხოლოდ იმისათვის, რომ აირჩიონ. თუ ასეა, მაშ რატომ სურს, რომ აირჩიონ? შემეცნებითი გონების პატრონი არასოდეს სვამს ამ კითხვას. ამ დიდი მიზნის არსი საზღვრებს მიღმა (დღესდღეობით ძალიან ბევრია ამგვარი პოლიტიკოსი და კომენტატორი. და რადგანაც ამგვარი მენტალობა ნორმალურად და მართებულად ითვლება, წარმოიდგინეთ, როგორია დღევანდელი კულტურის ინტელექტუალური მდგომარეობა?).

თუ ადამიანი უქვემდებარებს იდეებსა და პრინციპებს თავის „პიროვნულ ინტერესებს“, რა არის პიროვნული ინტერესები და როგორ ხდება მათი დეტერმინირება? წარმოიდგინე, როგორია გრძობებიდან დაცლილი, მე-ს გარეთ მდგომი ადამიანი, რა უმძიმეს განაჩენს გამოუტანს პოლიტიკოსი საკუთარ თავს, თუკი სამართლიანობა მის პიროვნულ ინტერესებში არ შედის (ან ადვოკატი, თუ სამართლიანობა არ არის მისი პიროვნული ინტერესი, ანდა მწერალი, რომლის მიერ აღწერილი ობიექტური ღირებულებანი არ მოიცავს მის პიროვნულ ინტერესებს). მაგრამ შემეცნებელ გონებას არ შეუძლია შექმნას ღირებულებები და მიზნები, ის უკვე მზას იღებს, შემდეგ კი სავარაუდო სვლებს აკეთებს (ყველა ამგვარი ადამიანი არ არის ტომის მართოსული მგელი – ზოგიერთი კეთილსინდისიერი, მაგრამ დაბნეულია. ფსიქოეპისტემოლოგიური სიღრმეების მიღმა მდგომია, თუმცა ყველა მათგანი ანტიკონცეპტუალური აზროვნებისაა).

მთლიანად და სრულად საკუთარ „მე“-ზე („საკუთარი თავის შეყვარების“) კონცენტრირების მიუხედავად, მართოსულ მგელს არც თვითობა აქვს, არც პიროვნული ინტერესები, ის ამწამიერი კაპრიზების ტყვეობაშია. მან იცის ამის შესახებ. დააკვირდი, როგორც კი იგი გაბედავს და დაილაპარაკებს სულიერ (ე.ი. ინტელექტუალურ) ღირებულებებზე – საგნებზე, რომელებიც პირადად მას უყვარს და აღაფრთოვანებს, მავანი შოკირებულია მისი ბანალურობით, ვულგარულობით, უფარგისობით.

ტრაიბალისტი მართოსული მგელი გრძნობს, რომ მისი „თვითობა“ განყენებულია მისი ქმედებების, საქმიანობის, იდეებისა და მიწრაფებებისგან. ერთადერთი, რასაც იგი გრძნობს ისაა, რომ მის გარეთ მდგომი ძალა – საზოგადოება ან რეალობა, ან მატერიალური სამყარო – აიძულებს იყოს ასეთი. მისი თვითობა ნიშნს მოკლებული მთლიანობაა, ე.ი არარსებულია. მისი რეალური „თვითობა“ არის

მისი ნიჭი, რომლითაც იგი სწვდება რეალობას, კამათობს, ირჩევს ღირებულებებს. ტომის მარტოსული მგლისათვის რეალობა უაზრო ტერმინია. მისი მეტაფიზიკა შედგება ქრონიკული გრძნობისაგან, რომ სიცოცხლე არის ადამიანთა შეთქმულება. მას შეუძლია, სხეულთა გროვას გადააბიჯოს, რატომ? იმიტომ, რომ საკუთარი თვითობა აიმაღლოს? – არა! იმიტომ, რომ შეივსოს (ან შეიგრძნოს) შინაგანი ვაკუუმი, რომელიც მის განუვითარებელ თვითობაშია ჩარჩენილი.

ფაქტია, რომ კაცობრიობაზე ნათქვამი უღმობელი ხუმრობის გამო იქცა იგი ეგოიზმის სიმბოლოდ. ეს აგულიანებს მას მტაცებლობისკენ – ეს ანიჭებს მას იმედს, რომ ყალბ ქმნილებას შექმნის, რადგანაც იცის, რომ ჭეშმარიტის აგება მის ძალებს აღემატება. ეგოიზმი არის ღრმად ფილოსოფიური კონცეპტუალური მონაპოვარი. ყველა, ვინც ტრაიბალისტ მარტოსულ მგელს ეგოიზმის ხატად მიიჩნევს, უბრალოდ, აღიარებს საკუთარი მენტალური ფუნქციონირების შემეცნებით ბუნებას.

თუმცა, ტრაიბალისტები მაინც ამტკიცებენ, რომ მორალი გამორჩეულად სოციალური ფენომენია და ტომის – ნებისმიერი ტომის – ნევრობა ერთადერთი გზაა ზნეობის შესანარჩუნებლად. მაგრამ ყველაზე მორჩილი ტომის ნევრებიც არ სჯობიან მათ მიერ უარყოფილ თანამომძებს – მგლებს; ისინიც ისევე ამორალურნი არიან, რადგანაც მათი ნორმა ამგვარად ჟღერს – „ჩვენ ვართ კარგები, რადგან ეს ჩვენ ვართ“.

ყველა შემეცნებითი გონებისთვის, ტრაიბალისტურისა თუ მარტოხელა მგლურისათვის, საკუთარი თვითობის გამოფიტვა და უარყოფაა დამახასიათებელი. ყველას ეშინია საკუთარ მე-ზე დაყრდნობა, ყველას ეშინია პასუხისმგებლობის ტვირთვა, ეს მხოლოდ თავად მე-მ (ე.წ. კონცეპტუალურმა გონებამ) შეიძლება იკისროს. ისინი ყოველთვის გაურბიან იმ ორ აქტივობას, რომელიც მუდმივად თანმდევია ჭეშმარიტი ეგოისტისა – ესაა მსჯელობა და არჩევანი. მათ ეშინიათ გონების (რომელიც ნებაყოფლობითია) და ენდობიან საკუთარ ემოციებს (რომელნიც ავტომატურია); მათ ურჩევნიათ ნათესავეები (სისხლისმიერი შემთხვევა) მეგობრებს (არჩევანის შემთხვევა); მათ ურჩევნიათ ტომი (მოცემულობა) გარეთ მდგომებს (ახალს); მათ ურჩევნიათ მცნებები (რაც დამახსოვრებელია) პრინციპებს (რაც უნდა გაიგო); ისინი მიესალმებიან დეტერმინიზმის ნებისმიერ თეორიას, ყველა იდეას, რომელიც უშვებს მათ ამოძახილს: „არაფერის გაკეთება არ შემიძლია!“

აშკარაა, თუ რატომ არის ალტრუიზმის მორალი ტომის ფენომენი. პრეისტორიულ ადამიანს არ შეეძლო ფიზიკურად თავის გადარჩენა, თუ ტომს არ მიეტმასნებოდა მმართველობისა და სხვა ტომებისგან თავდასაცავად. ცივილიზებურ ეპოქებში ალტრუიზმის შეღწევა არაა ფიზიკური, ფსიქოპისტიემოლოგიურია: რეალობის წინაშე მდგარი ადამიანები, რომელთაც საკუთარი შემეცნებითი მენტალობა დაუტყვევებიათ, შეუძლებელია გადარჩენენ ტრაიბალური ლიდერშიფისა და „პროტექციის“ გარეშე. თავის განირვის დოქტრინა მათ არ ეხებათ: მათ არ აქვთ წარმოდგენა მეობასა ან პერსონულ ღირებულებებზე; მათ ისიც კი არ იციან, რის შეწირვას სთხოვენ; მათ წარმოდგენაც კი არ აქვთ ისეთ საკითხებზე, როგორები-

ცაა: ინტელექტუალური ინტეგრირება, სიმართლის სიყვარული, პერსონულად შერჩეული ღირებულებები ან იდეისათვის საკუთარი თავის მგზნებარედ მიძღვნა. მათ ეგოიზმი განაჩენი ჰგონიათ და ერთადერთი რამ, რაც იციან, ისაა, რომ პირუტყვული, უსარგებლო კაპრიზების თავყანისცემა უნდა უარყონ; მათმა ლიდერებმა, ალტრუიზმის თეორეტიკოსებმა, უკეთესად იციან ეს. იმანუელ კანტმა იცოდა ეს; ჯონ დიუიმ იცოდა ეს; ბ. ფ სკინერმა იცის ეს;¹ ჯონ როულზმა იცის ეს. დააკვირდი, რომ ეს არ არის პირუტყვული ჟინი, ეს არის გონება, ჭკუა, საზრიანობა, მოხერხებულება, ღირსება, თვითრწმენა, თვითშეფასება, რწმენა იმისა, რომ მათი დანგრევა შეუძლებელია.

დღეს ჩვენ საზარელი სპექტაკლის მაცურებელნი ვართ: შესანიშნავ სამეცნიერო საზოგადოებაზე დომინირებს პრეისტორიული ველური მორალი. ფენომენი, რომელმაც ეს შესაძლებელი გახადა. „დახლეჩილი“ გონების გახლეჩილი ფსიქოეპისტემოლოგია გახლავთ. ამის საუკეთესო მაგალითები არიან ის ადამიანები, რომლებმაც *თავი შეაფარეს* ფიზიკალისტურ მეცნიერებებს (ტექნოლოგიას, ინდუსტრიას ან ბიზნესს) იმ იმედით, რომ აქ დაიცავდნენ თავს ირაციონალიზმისაგან, და გონების მტრებს შეატოვეს იდეების ველი. ამ ლტოლვილთა შორის კაცობრიობის საუკეთესო ტვინებია. მაგრამ ასეთი გაქცევა შეუძლებელია. ადამიანები, რომლებიც კონცეპტუალურ ინტეგრაციასა და რაციონალურ აზროვნებაში საგმირო საქმეებს სჩადიან, უსუსურნი და ანტიკონცეპტუალურნი არიან მათი ცხოვრების ყველა სხვა ასპექტში, განსაკუთრებით, ადამიანურ ურთიერთობებსა და სოციალურ საკითხებში (მაგალითისათვის, შეადარეთ აინშტაინის სამეცნიერო მიღწევები მის პოლიტიკურ შეხედულებებს).

ადამიანის წინსვლა მოითხოვს სპეციალობაში დახელოვნებას, მაგრამ სამუშაო ძალთა გამანაწილებელი საზოგადოება ვერ გადარჩება რაციონალური ფილოსოფიის გარეშე – იმ მყარი ფუნდამენტური პრინციპების გარეშე, რომელთა ამოცანაა, ავარჯიშოს კაცის გონება, რათა იგი არსებობდეს, როგორც ადამიანი, ე.ი. *მოაზროვნე*.

*ინგლისურიდან თარგმნა
ნინო ტარტარაშვილმა*

1 ბ.ფ სკინერი (1904-1990), ცნობილი ამერიკელი ფსიქოლოგი, რადიკალური მიმართულების ბიჰევიორისტი, ოპერანტული განპირობების თეორიის ავტორი.

არქიმანდრიტი ადამი (ვახტანგ ახალაძე)

თანაშაქსოვი ხაფიჯის ბონიჰანი დისკუსიის, ჰიბიჰანი
ფიქსისა და ბანაჰვიჰიჰის მიღების თაობაზე

როდესაც შევიტყვე, რომ ავტორებმა დაამთავრეს ამ ნიგნზე მუშაობა, გამიხარდა. არ გამკვირვებია, სერიოზულმა მკვლევარებმა, მეცნიერებმა, უნივერსიტეტის პროფესორებმა ამ ამოცანას თავი რომ გაართვეს. არც ელექტრონული ვერსიები მომითხოვია ჩემი დაკავებულობის გამო, რომ გადამეხედა. უბრალოდ, დაველოდე, როდის იხილავდა დღის სინათლეს.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ამ ტიპის სახელმძღვანელოები გვაკლია ადამიანის ინტელექტუალური მოღვაწეობის ბევრ დარგში. ჩვენ მივტირით წარსულს, მათ შორის, განათლების სისტემას, გვაგინებდა კი კრიტიკული ანალიზი ვითარებისა – წარსულისა, დღევანდელისა და პერსპექტივისაც. მაგალითად, არ მოგვფიქრებია, დავგენერა სახელმძღვანელო იმ ექიმების, ინჟინრებისა და აგარარიკოსებისთვის, რომლებსაც მოუხდებოდათ პედაგოგიური მოღვაწეობა: რა მეთოდოლოგიით, რა წესითა და რიგით შეიძლება ასწავლო ოპერაციული ქირურგია, ხიდების კონსტრუირება ან მეაბრეშუმეობა? არა, კარგი ქირურგი რომ ხარ, ან არაერთი მშვენიერი ხიდის კონსტრუქტორი, ან ცნობილი მეფუტკრე თუ მეაბრეშუმე, არ ნიშნავს, რომ სწორად, გამართულად ასწავლი და აღზრდი სპეციალისტებს. ყველაფერი თვითდინებაზე იყო და, გარკვეულწილად, ახლაც არის მიშვეებული.

მავანნი ფიქრობენ, რომ აკადემიური მიდგომა არ სჭირდებოდა – ნიჭიც საკმარისია! აკი რამდენიმე ქართულმა სამეცნიერო სკოლამ გაითქვა კიდეც სახელი საერთაშორისო მასშტაბით. მაგრამ ეს ნიჭის გამოკრთომანი მონყვეტილი ვარსკვლავებით გაქრნენ და კრიზისიც ვიგრძენით, როგორც კი გარდაქმნათა და კატაკლიზმათა ხანა ჩამოდგა. ახლა ახალგაზრდა თაობებს დავაბრალეთ გაუნათლებლობა, წიგნის უსიყვარულობა, სიზარმაცე... რეფორმებიც ჰაიჰარად ჩავატარეთ. ერთმა თუ გაგვიმართლა, საყვედურს ვის ვათქმევინებთ?!

არადა, ამასობაში მსოფლიო სხვა გზით წავიდა. კაცობრიობა გამდიდრდა უნიკალური გამოცდილებით – როგორ ასწავლო, როგორ ისწავლო, როგორ დაწერო წიგნი-მონოგრაფია, კინო- თუ ტელესცენარი, მოთხრობა, ესეი, ჟურნალისტური ნარკვევი, ინტერვიუ, პიესა; როგორ მოიქცე მოულოდნელობებით დაყურსულ

ყოველდღიურ გარემოში, როგორ შექმნა შესატყვისი სამუშაო გარემო, როგორ მართო კროსკულტურული კრიტიკული სიტუაცია, როგორ იაზროვნო ადეკვატურად ტრანსდისციპლინურ განზომილებაში, როგორ შეეკამათო, როგორ დაინყო დიალოგი კონკურენტთან ან მტერთანაც კი...

ასე გაანალიზდა ის, რის ობიექტურ, მეცნიერულ კვლევა-ძიებაზე ადრე არ უფიქრიათ (ჩვენ ახლაც თითქმის არ ვფიქრობთ).

ახლა? ახლა ჩვენს წინაშეა ქართულ ენაზე შექმნილი წიგნი – სახელმძღვანელო – „ანალიტიკური აზროვნების შესავალი“. და იგი არ არის განკუთვნილი მხოლოდ რომელიმე დარგის სპეციალისტებისათვის, უნივერსალურია.

მართალია, მეცნიერება, ერთი მხრივ, და ფილოსოფიური, რელიგიური და მხატვრული აზროვნება, მეორე მხრივ, არსებრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და თანამედროვე კულტურის ორ პოლუსსაც კი წარმოადგენენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათ შორის არ არსებობს გადაულახავი ზღვარი, პირიქით, მათ ბუნებაში არსებობს ის საყრდენი, რომელზედაც ამ ორი მხარის დაახლოების ტენდენციები აღმოცენდა. ასე მოხდა ილია მართლის (ჭავჭავაძის), ფ. დოსტოევსკის, ლუკა ვოინო-იასენცკის, გაბრიელ ეპისკოპოსის, ალფრედ უაითჰედისა და მრავალთა სხვათა შემოქმედებაში.

ჯერ კიდევ 1986 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში წერდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე: „დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი გაუძლებს მატერიალურ-ტექნიკურ შემოტევას, თუ იგი რწმენას, სიყვარულს, ადამიანებთან კეთილ დამოკიდებულებას, მაღალ ინტელექტსა და კულტურას შეინარჩუნებს. სამწუხაროდ, ადამიანი ზოგჯერ კვლავ ძველი კატეგორიებით მსჯელობს, აუცილებელი კია თანამედროვე აღქმა მოვლენებისა და ყოველივე სიახლის მიმართ დიდი პასუხისმგებლობის გრძნობის გამოჩენა. ამაზე ფიქრობენ ღვთისმეტყველნი და ფილოსოფოსნი, სოციოლოგები და ანთროპოლოგები. დღეს ეს საკითხი აღელვებს ყველას“ (1, 70).

ამათვისაა განკუთვნილი ირაკლი ბრაჭულის, ანასტასია ზაქარიადისა და ვალერიან რამიშვილის სახელმძღვანელო „ანალიტიკური აზროვნების შესავალი“.

ვის წაადგება მისი შესწავლა? ეჭვგარეშეა, რომ ანალიტიკური აზროვნების უნარი თითოეულ ადამიანს გამოადგებოდა ცხოვრებაში, თუმცა უფრო მეტად მას, ვისაც უნდა, მიაღწიოს წარმატებას და გახდეს გამორჩეული თავის საქმიანობაში. ამისთანა ადამიანს დიდი უპირატესობა აქვს. მას შეუძლია, სხვებზე ეფექტურად და სწრაფად გადაწყვიტოს რთული ამოცანები, როგორც ცხოვრებისეული, ასევე პროფესიული, მეცნიერული, ტექნიკური და ა.შ. ასეთი უნარით აღჭურვილი ადამიანი აკეთებს სწორ, ლოგიკურად დასაბუთებულ დასკვნებს მაშინაც, როდესაც შეზღუდულ ინფორმაციას ფლობს; იგი პრობლემას ერთდროულად სხვადასხვა თვალსაწიერიდან უყურებს და ამიტომაც შეუძლია, მისი გადაჭრის ოპტიმალური ვარიანტი იპოვოს. ასეთი ადამიანი *ჯერ ასჯერ გაზომავს და მხოლოდ მერე გაჭრის, არც ფეხებს მიაყენებს ტყუილ ჯაფას*, თუმცა ისიც ხომ ვიცით: *სანამ ჭკვიანი დაფიქრდა, ცეტმა გარდავლო მთებო*.

მარტო კი არ ვიცით და გაგვიგონია, გამოგვიცდია კიდეც. ისიც, რომ ამგვარი სახელმძღვანელოების შედგენით და აზროვნებაზე ფიქრით, განსჯით და რეფლექსიით თავი არ შეგვიწუხებია აქამდე, აკი ამის დასტურია. ან *მთების გარდავლა რითაა ცუდი?*

ავტორებმა აზროვნების რუკა რომ შემოგვთავაზეს წიგნში, რა, ქართული ნეოემიგრანტების რუკა ნაკლებად მიმზიდველია, რუკა კი არა, გლობუსია – მთელი დედამიწა. ამას წინათ მიუხედავად მოვფრინავდი. ორი ქართველი ახალგაზრდა ქალი ხმამაღლა საუბრობდა მთელი გზა (ლამის მთელი ღამე) – მამაჩემმა დამირეკა, ჩამოდი, გოგო, არ გეყო ხეტიალიო? ი, მაგაი გონია ახლა ჩავალ და ლაფანყურში დავუჯღღებო... მე, გო, იტალიაში მიცხოვრია, ათენში მიცხოვრია და ახლა მაგაი გონია, იმისთვის ვბრუნდები, სოფელ შევაჭმევინო თავიო... არა, ევროპი გარეშე ღმერთმა ნუ მაცოცხლოს...

არა მგონია, ასეთი ადამიანები დაინტერესდნენ ამ წიგნით. მაგრამ ჩვენ ხომ უნდა დავინტერესდეთ ამ ადამიანების ბედითა და იღბლით და ვილოცოთ მათთვის, არა მარტო ვილოცოთ, ვუსაშველოთ კიდეც სწორი სოციალური პოლიტიკით, რომელიც ანალიტიკურ აზროვნებას უნდა ეყრდნობოდეს.

კიდეც ერთს გავიხსენებ. რა ნეგატიური განწყობით შეხვდა უნარ-ჩვევების ტესტირებითი გამოცდის შემოღებას ჩვენი საზოგადოების დიდი ნაწილი? ის, რომ მხოლოდ ტესტები არ შეიძლება იყოს გამოცდების ანუ სწავლების შეჯამების ერთადერთი ფორმა, რომ საჭიროა ალტერნატიული მეთოდების, კითხვებზე პასუხის, ამოცანების ამოხსნის, თხზულების ან, როგორც ახლა ამბობენ, ესეის დანერგა და ა. შ., ამაზე არავინ კამათობს. კამათი ამ ადამიანებს წიგნის ავტორებთანაც მოუწევთ. ამისთვის კი მათ ეს სახელმძღვანელო გულდასმით უნდა შეისწავლონ. სხვათა შორის, უნარ-ჩვევების სახელმძღვანელოების გადაშლა, ჩაჯდომა და საკუთარი ინტელექტუალური შესაძლებლობების გადამონმებაც არ იქნებოდა ურიგო.

ამას ყველაფერს იმიტომ ვიხსენებ, რომ დღეს ჩვენ წინაშე წარმოდგენილი წიგნის არსებობის აუცილებლობა ყველამ დავინახოთ.

ახლა სხვა რამესაც მივხედოთ: სამწუხაროდ, ის რაც იბეჭდება და ვრცელდება დღეს სამეცნიერო, ფილოსოფიური, საღვთისმეტყველო, სამართლებრივი, მხატვრული, პუბლიცისტური, მემუარულ-ბიოგრაფიული, საცნობარო-ენციკლოპედიური, მთარგმნელობითი და სხვა ტექსტების სახით, უმეტეს შემთხვევებში, ვერ უძლებს ვერანაირ კონსტრუქციულ კრიტიკას. უხშირესად ეს ტექსტები თავადაა სოციალურად და პედაგოგიკურად დესტრუქციული და დევიაციურიც კი.

დიახ, ვფიქრობ, არა მარტო ვინრო სპეციალისტ-პროფესიონალის დასკვნარეცენზიას უნდა ვითხოვდეთ, არამედ – ანალიტიკური აზროვნების თეორეტიკოსისასაც. ჩვენი წიგნის მალაზიების დღევანდელი ყოფისათვის შეუფერებლად დამძიმებულ თაროებზე მოთავსებული პროდუქცია ჩვენი ქალაქის მძლოლების მოძრაობის წესებისადმი დამოკიდებულების პირდაპირპროპორციულად არღვევს აზროვნების, გონიერების, განსჯის, რეფლექსიის, გონივრული დისკუსიის, ლოგიკის, პოლემიკის, კრიტიკული ფიქრის, ბჭობის, კამათის, არგუმენტაციის, დასაბუთების,

გაგების, გადწყვეტილების მიღების, კონტექსტის გათვალისწინების, სააზროვნო განწყობის ცივილიზებული მსოფლიოსათვის ცნობილ და მიღებულ ყველა სტანდარტსა და კანონს.

აზროვნება სჭირდება სამეცნიერო ოპუსის ავტორსაც და ლექსის დამწერსაც, ჟურნალისტსაც და მქადაგებელსაც, გამომგონებელსაც და ძველი ამბების არქივებში მოძიებელსაც... მაგრამ რომ არ ვაზროვნებთ...

კიდევ ერთი პრობლემა: ცოდნისა და რწმენის მიმართება. უნდა ითქვას, რომ რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხს განსაკუთრებული ბედი გააჩნია კაცობრიობის ისტორიაში – ჩვენშიც.

ჩვენ აქ იმასაც გავიხსენებთ, რომ მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაში ახლებურად დადგა ცოდნისა და რწმენის მიმართების საკითხი, რომელიც მარქსისტულ იდეოლოგიაში ერთმნიშვნელოვნად იყო გადაჭრილი ცოდნის სრული პრიმატის სასარგებლოდ. რელიგიურ რწმენას არც ნაციონალ-სოციალისტები, არც სოციალ-დემოკრატები და არც ბურჟუაზიულ იდეოლოგიათა უმეტესობა სწყალობდა. მას არც დღეს სწყალობენ და არც ჩვენში.

მე-20 საუკუნის დასაწყისიდანვე დასავლეთში შეხედულება მეცნიერების ბუნებაზე პრინციპულად შეიცვალა: **უარყოფილ იქნა არა მარტო ასახვის თეორია, არამედ მეცნიერული კანონების მარადიულობაცა და ურყეობაც.**

კიდევ ერთი: მეცნიერული რაციონალურობის კლასიკური ტიპი ობიექტის შესწავლისას უკუაგდებდა ყველაფერს, რაც კი შემეცნების სუბიექტთან დ მეცნიერთან იყო დაკავშირებული. შეფასებისა და ღირებულებების სამყარო მეცნიერებისაგან გარიყული იყო. მხოლოდ მე-20 საუკუნეში შეიცვალა მდგომარეობა, როცა „აღმოაჩინეს“ (უფრო სწორად, აღიარეს), თუ რა ღრმად და ყოველმხრივია ჩაქსოვილი ადამიანის სამყარო – კაცობრიობის კულტურული ფენომენები – მეცნიერულ-ტექნიკურ ინსტიტუციონალურ სტრუქტურებში.

რაკი მეცნიერებამ სინამდვილის ერთადერთ ჭეშმარიტ ამსახველად ყოფნის ძველ პრეტენზიაზე უარი თქვა, შესაძლებელი გახდა მეცნიერებისა და რელიგიის წარმომადგენელთა თანასწორუფლებიანი დიალოგი, რომლის მიზანი მართებული მსოფლგაგების ჩამოყალიბებაა.

რა არის ეს მართებული მსოფლმხედველობა? ამგვარი მსოფლმხედველობა უცილობლად უნდა მოიცავდეს როგორც კოსმოლოგიურ (გარემომცველი სამყაროს შესახებ), ასევე, ანთროპოლოგიურ (ადამიანის შესახებ, ანუ პიროვნულ, ფსიქოლოგიურ, მეტაფსიქოლოგიურ, სოციალურ, კულტურულ, რელიგიურ და ა. შ.) განზომილებებს. იგი ასევე უნდა ხსნიდეს რეალობის როგორც მატერიალურ, ისე იდეალურ ასპექტებს. თუკი მსოფლმხედველობა მარტოდენ ერთ განზომილებაში „მუშაობს“, იგი არასრულფასოვანია, რადგან ასეთ შემთხვევაში სამყარო განიხილება ერთი, ხოლო ადამიანი მეორე მსოფლმხედველობრივ პრინციპებზე დაყრდნობით, მაგრამ ადამიანი ორ სხვადასხვა რეალობაში როდი არსებობს და მოღვაწეობს, არამედ – ერთ მთლიან რეალურ სამყაროში. წარმოდგენილი წიგნი კიდევ ბევრ ფიქრს აღძრავს.

ნიგნი სერიოზული შრომის შედეგია. მე იგი თავიდან ბოლომდე გადავფურცლე, გადავიკითხე და მივხვდი, რომ გამგები გაიგებს, დამფასებელი დააფასებს, წამკითხველი წაიკითხავს და ყველა მოგებულ დარჩება. ავტორებმა შეძლეს, ამოცანისათვის თავი გაერთვათ. იპოვეს სათანადო ენაც, სტილიც, სახელმძღვანელო აღჭურვეს აუცილებელი პედაგოგიური ინსტრუმენტალით: დავალებებით (სხვადასხვა ტიპის: უპასუხე კითხვებს, დასვი შეკითხვა, გამოთქვი მოსაზრება, გაარკვიე, გაანალიზე, მოიფიქრე მსგავსი მაგალითები და სხვ.), სასწავლო თვალსაჩინოებით – სქემატური გამოსახულებებით, მაგალითებით და ა. შ.

ნიგნში შვიდი თავია. თითოეული თავი შედგება პარაგრაფებისაგან, ხოლო პარაგრაფები – ქვეპარაგრაფებისაგან, რომელთაც ასევე აქვთ სათაური. ეს სათაურები იმგვარადაა შერჩეული, რომ სტუდენტს დაეხმარება მასში შესული სასწავლო მასალის ათვისებაში. მოვიტან რამდენიმე ნიმუშს: რატომ ვარდება აზროვნება წინააღმდეგობაში? ორი ნიგნის თეორია. კონფლიქტი ნორმაა? ივან ილიჩის სიკვდილი და დედუქციური დასკვნა. ახსნა-განმარტება არგუმენტის ნაცვლად. აზროვნების მონაწილეობა განწყობაში. ჰუმანიზმის კრიზისი და ა. შ.

ვინმე იტყვის, სად არის კრიტიკული შეფასებაო. წაიკითხეთ ეს ნიგნი და ნახავთ, რომ ის, რაც მე ვთქვი, სწორედ რომ კრიტიკაა. და რაც შეეხება შენიშვნებს, ისინი ყოველთვის სუბიექტურია და ცალკე უნდა გააცნო ავტორებს, რადგან არ მიმანია, რომ აუცილებლად უნდა გაიზიარონ.

ეს პირველი ნიგნია. ნავსი გატეხილია. ახლა ასეთი სახელმძღვანელოს შექმნა უკვე შეიძლება სხვადასხვა ასაკისა და ინტერესების სოციალური ჯგუფებისათვის საგანმანათლებლო სისტემაში. ამის მიხედვით გადანაწილდება სამომავლოდ აქცენტები, გაჩნდება ახალი მაგალითები და ილუსტრაციები, განმარტებები იმათთვის, ვინც მზად არაა ამ არცთუ მთლად მარტივად გასაგები მასალის ათვისებისათვის; უკეთეს ქალაქდზეც დაიბეჭდება, სიფერადეც გამოჩნდება შიგადაშიგ და დიდაქტიკური პედაგოგიკური მასალაც უფრო მრავალფეროვანი გახდება.

ერთსაც ვიტყვი, ალბათ, კარგი იქნება, თუ ერთ-ერთ ვარიანტად კოლექტიური სახელმძღვანელოც იქნება განხილული. ამ კოლექტივში კი ფილოსოფოსებთან ერთად სხვა სპეციალისტებიც შევლენ: მაგალითად, ლინგვოკულტუროლოგი, განათლების მეცნიერების სპეციალისტი, ფსიქოლოგი.

მარადიულ კითხვას მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული სამყაროსი – რატომ იყო რევოლუციამდელი ბავშვი გონებაჩლუნგი, ჩვენ პირველ ეტაპზე ჩავუნაცვლებთ ახალ კითხვას – რატომ იყო დღევანდლამდე – 2015 წლის 19 თებერვლამდე – დანერბილი არაერთი ნაშრომი, ნიგნი, დისერტაცია, ლექსი, ტრაქტატი და ა. შ. არაკონკურენტუნარიანი მსოფლიო ინტელექტუალურ ბაზარზე? ხოლო მეორე ეტაპზე, ჩვენი უნიკალური აზროვნების წყალობით, ვუპასუხებთ ამ კითხვას – ანუ გავაკეთებთ დანასკვს – იმიტომ, რომ მათ არ ჰქონდათ ბრაჭული-ზაქარიადე-რამიშვილის ნიგნი „ანალიტიკური აზროვნების შესავალი“.

ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე, სააღდგომო ეპის-ტოლე. თბ. 1986.
2. ი. ბრაჭული, ა. ზაქარიადე. ვ. რამიშვილი, ანალიტიკური აზროვნების შესავალი, თბ., 2014.
3. Brown, Lesley. (ed.) *The New Shorter Oxford English Dictionary*. 1993.
4. Critical Thinking FAQs from Oxford Cambridge and RSA Examinations.
5. Reynolds, Martin. Critical thinking and systems thinking: towards a critical literacy for systems thinking in practice. In: Horvath , Christopher P. and Forte, James M. eds. *Critical Thinking*. New York, USA: Nova Science Publishers, 2011.
6. Mulnix, J. W. "Thinking critically about critical thinking". *Educational Philosophy and Theory*: 471. 2010.

პლატონის ახალი თახბანები

პლატონის შემოქმედება ყველა დროში აქტუალურია. არცთუ უსაფუძვლოდ, იგი დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციის ფუძემდებლადაა მიჩნეული. ქართულ ენაზე პლატონური ფილოსოფიის ანალიზსა და ტექსტების გადმოტანას ასევე დიდი ხნის ისტორია აქვს. ქართულ აკადემიური სივრცეში დღესაც აქტიურად მიმდინარეობს ამ მიმართულებით მუშაობა. ამ მხრივ განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსის“ შენატანი. ამ წერილში მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ ორ, ჩვენი მოსაზრებით, მნიშვნელოვან პუბლიკაციაზე.

პირველი გახლავთ პლატონის მეშვიდე წერილი, რომლის თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ეკუთვნის პროფესორ ლელა ალექსიძეს.¹

პლატონის მეშვიდე წერილს მკვლევრები „ღია წერილს“ უწოდებენ იმის ხაზგასასმელად, რომ წერილის უშუალო ადრესატების – პლატონის სირაკუზელი მეგობრის დიონის ახლობლების – მიუხედავად, იგი ფართო საზოგადოებისათვისაა განკუთვნილი. პლატონის წერილი მრავალთემიანი და მრავალპლანიანია. იგი მასში ეხება საკუთრივ მეტაფიზიკურ საკითხებს ისეთებს როგორცაა ეპისტემოლოგიის, ონტოლოგიისა და შემეცნების საკითხები, მეტა და ნორმატული ეთიკის სფეროს საკითხებს, კონკრეტულად, სიკეთისა და სწორი ქცევის რაობას, ცოდნისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების, საზოგადოებრივ თუ პირად ცხოვრებაში ქცევის რაგვარობის საკითხებს, წერილი საინტერესოა ავტობიოგრაფიული ნიაღვსვლებითაც. მიუხედავად ზემოთ ქმულისა, მეშვიდე წერილი მაინც, უმაღლეს, პოლიტიკური ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ტექსტია. იგი პლატონის პოპულარული „სახელმწიფოსა“ და „კანონების“ ერთგვარ სინთეზადაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ. სახელმწიფოს მოწყობის გეგმა, კანონების მნიშვნელობა, მმართველის სახე და სხვ. იმ საკითხთა წრეა, რომელთაც ჩვენ აქ შევხვდებით.

პლატონის მეშვიდე წერილი დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ერთერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტია. იგი პლატონის შემოქმედების აპოლოგიადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს. ამდენად, მისი თარგმანი ქართულ ენაზე, უდავოდ, ძალიან მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართულ სამეცნიერო სივრცისათვის. გამოცემა დასავლური აკადემიური სფეროსათვის დამახასიათებელი სტილითაა შედგენილი. მთარგმნელის მიერ შედგენილ შესავალს მოჰყვება თარგმანი, რომელსაც თან სდევს ინფორმაციულად დატვირთული ვრცელი სქოლიოები; გამოცემა აღჭურვილია მეთო-

1 „პლატონის მეშვიდე წერილი“, თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ეკუთვნის პროფესორ ლელა ალექსიძეს. საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსის“ თბ; 2013.

დოლოგიურად გამართული აპარატურით – გეგმა-სარჩევით, რაც მნიშვნელოვნად აადვილებს წერილის შინაარსისა და სტრუქტურის გაგებასა და ათვისებას.

აღსანიშნავია, რომ, მკვლევართა მოსაზრებით, პლატონის მეშვეობით წერილი დროში დაახლოებით ემთხვევა დიალოგ „სოფისტს“, რომლის ძველი ბერძნული ენიდან პირველ ქართულ თარგმანს გვთავაზობს ფილოსოფიის დოქტორი მაია შუხოშვილი.¹ გამოცემას თან ერთვის გამოკვლევა და კომენტარები. პარალელურად წარმოდგენილია ძველი ბერძნული ტექსტი.

სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელიც პლატონის „სოფისტს“ ეძღვნება, მდიდარი და მრავალფეროვანია. „სოფისტზე“ წერდნენ ყველა ეპოქაში, სხვადასხვაგვარად, განსხვავებული პოზიციიდან და განსხვავებული მიზნებიდან გამომდინარე. არსებობს ფუნდამენტური კვლევები, რომლებიც უშუალოდ დიალოგის ანალიზს ეძღვნება. მათ შორის გამორჩეულია მარტინ ჰაიდეგერის „პლატონი: „სოფისტი“, პ. კოლბას „პლატონის სოფისტი“, ჰ.დ.გ. გადამერის „დიალექტიკა არაა სოფისტიკა“, დიალოგის ინტერპრეტაციაზე ორიენტირებული კვლევები, რომლებიც ეძებენ და აანალიზებენ ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიასა და/ან პლატონის შემოქმედებაში მის ქრონოლოგიურ და კონცეპტუალურ ადგილს; ე.დოდსისა და ს.ბლექბერნის ცნობილი კვლევები, რომლებიც პლატონის „სოციოლოგიზმის“ ფარგლებში მოქცევას ცდილობენ. ასევე კვლევები, სადაც ცალკე საკითხის სახითაა შესული „სოფისტის“ ტექსტის ანალიზი, მაგალითის სახით მოვიყვანთ პოლ რიკერის მონოგრაფიას „მეხსიერება, ისტორია, დავინყება“, სადაც „სოფისტის“ ანალიზს დათმობილი აქვს ცალკე პარაგრაფი – „მეხსიერება და წარმოსახვა“; ანალიზი, რომელიც ეხება დიალოგის ცალკეული ასპექტების განხილვას, მაგალითად, იმიტაციის ცნების ანალიზს მ. ლესაჟესა და ნ. სტრობახის კვლევებში.

სოფისტები სოკრატული ფრთის ყველაზე ღრმა იდეურ-მსოფლმხედველობითი ოპონენტები არიან. მათი კამათი წითელ ხაზად გასდევს მთელს დასავლურ კულტურას და მის არსობრივ განმსაზღვრელადაა ქცეული. პრობლემათა წრე: ადამიანი-საზოგადოება, ცოდნა დღესაც აქტუალურია. ეს კამათი თავს იყრის შეკითხვაში – ონტოლოგიზმი თუ რელატივიზმი? ეს კამათი განსაკუთრებულად კონცენტრირებული სახით თავს იყრის სოფიზმსა და ანტისოფიზმს შორის.

„სოფისტში“ პლატონის მიერ ფორმულირებულია ყოფიერების პრობლემა, ანუ ექსპლიციტურებულია ყოფიერების საზრისი, როგორც აზროვნების ძირეული საკითხი – ესაა თანამედროვე ფილოსოფიის ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხთაგანი, რომელიც დასავლურ ფილოსოფიაში უმართებულოდ იქნა მივიწყებული. ყოფიერების პრობლემა მოითხოვს დროისა და მეტყველების საკითხების იმ პერსპექტივაში განმარტებას, რომელიც პლატონის „სოფისტშია“ გახსნილი. ჰაიდეგერის მიხედვით, პლატონის „სოფისტი“ აზროვნების ახალი ორიენტაციის წყაროა; ახალი ბრუნის პლატონისაკენ „ყოფიერებასა და დროში“ განხორციელდა.

გადამერის „ჰერმენევტიკული წრე“ წარმოუდგენელია პლატონის „სოფისტში“ დემონსტრირებული აზროვნების პოსტულატებისა და დრამის გარეშე. „სო-

1 „სოფისტი“, თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, კომენტარები და განმარტებები. დანართი ეკუთვნის მაია შუხოშვილს. საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსი“თბ; 2013.

ფისტი“. ის ტექსტია, სადაც აზროვნება იშლება კონცეპტ-გმირების ქმნადობაში. ეს კი თანამედროვე ჰერმენევტიკის, ფილოსოფიური და მხატვრული შემოქმედების ერთ-ერთი მთავარი მეთოდია.

ალბათ უნდა აღინიშნოს თემა, რომელიც განსაკუთრებულად ახლოა პლატონისათვის და რომელსაც იგი მეშვიდე წერილშიც ეხება. ვგულისხმობთ პლატონისეულ მიდგომას განათლებისადმი. ეს თემა განსაკუთრებულად საინტერესოა იმ ასპექტით, რომ მისი გახსნა თანამედროვე ჰერმენევტიკულ ვარიაცებში ხორციელდება. კერძოდ, ჰერმენევტიკულ მიდგომაში გაზიარებულია ტკივილისა და ტანჯვის საზრისის პლატონისეული გაგება და ამ ცნებათა მნიშვნელობა თანამედროვე განათლების სისტემაში.

პლატონის „სოფისტი“ დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტია. ამდენად, მისი თარგმანი ქართულ ენაზე, უდავოდ, ძალიან მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართულ სამეცნიერო სივრცეში.

თარგმანი შესრულებულია მაღალ პროფესიულ დონეზე. პუბლიკაციას ღირსებას სძენს თან დართული ძველბერძნული ტექსტი. მკითხველს ეძლევა საშუალება, პარალელურად, ბნკარედ-ბნკარედ მისდიოს ქართულ და ბერძნულ ტექსტებს, დააზუსტოს, თუ როგორ „გამოიყურება“ ორიგინალში მისთვის საინტერესო ფრაზა, ცნება, სიუჟეტური ხაზი. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია გამართული სამეცნიერო აპარატურა – საქმის ცოდნით შედგენილი შესავალი, რომელიც პლატონის ფილოსოფიური ტექსტის საფუძვლიან ანალიზს ეთმობა; სქოლიოები, შენიშვნები, გლოსარიუმი, რომელიც გაუადვილებს პლატონით დაინტერესებულ მკითხველსა და, რაც მთავარია, სტუდენტებს, ამ ურთულესი ტექსტის სიღრმისეულ გაგებასა და შესწავლას.

რედკოლეგია

ავტორები:

ლელა ალექსიძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

არქიმანდრიტი ადამი (ახალაძე) – პროფესორი, წმ. თამარის სახელობის უნივერსიტეტის რექტორი.

არქიმანდრიტი პოლიკარპე ჩიტულესკუ – თეოლოგიის დოქტორი, რუმინეთის საპატრიარქოს წმინდა სინოდის ბიბლიოთეკის დირექტორი.

ვალერია ტრიგუეირო სანტოს ადინოლფი – სან-პაულოს უნივერსიტეტის ფილოსოფიის და ეთიკის დეპარტამენტის პროფესორი (ბრაზილია).

მამუკა ბიჭაშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

ირაკლი ბრაჭული – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

ნიკოლაე ვ. დურა – ქალაქ კონსტანცის „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტის პროფესორი, რუმინეთის აკადემიის ნამდვილი წევრი, (რუმინეთი).

პიერ იოვანოვიჩი – სოციალურ მეცნიერებათა დოქტორი, ჟურნალისტი (საფრანგეთი).

ანასტასია ზაქარიაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

სალომე კენჭოშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი.

ბასილი ლურიე – პროფესორი, პატროლოგიის, ჰაგიოგრაფიისა და ეკლესიის ისტორიის სამეცნიერო ჟურნალ “Scrinium“-ის რედაქტორი. სანკტ-პეტერბურგი.

კატალინა მიტიტელუ – კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი (რუმინეთი).

მღვდელი ალექსი (ქმუტაშვილი) – თეოლოგიის დოქტორი საეკლესიო სამართალში, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მონვეული პროფესორი.

ნინო ტარტარაშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

ქეთევან ცხვარიაშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

თორნიკე ქოროლიშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

Authors:

Lela Alekssidze – Dr. professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Valeria Trigueiro Santos Adinolfi – PhD. Philosophy and Ethics department at San Paulo University (Brazil)

Archim. Adam (Akhaldze) – Dr. professor. Rector of St. Tamar’s University

Arhim. Policarp Chitulescu – Doctor of Theology. Holy Sinod Library-Bucharest, Romania

Irakli Brachuli – Dr. associated professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Nicolae V. Dura – professor, academician, University Ovidius of Constantza (Romania)

Pierre Jovanovich – PhD in Social Sciences & Journalism (France)

Priest Aleksi Kshutashvili – Doctor of Theology in Church Law, visiting professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Salome Kenchoshvili – assistant professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Basil Lurie – chief editor of „ Scrinium“. Revue de patrologie, d’hagiographie et d’histoire ecclésiastique. St Petersburg

Catalina Mititelu – Asist. Lecturer Drd. University Ovidius of Constantza, Romania

Tornike Qoroglishvili – Doctoral student at TSU

Nino Tartarashvili – Doctoral student at TSU

Ketevan Tskhvariashvili – Doctoral student at TSU

Anastasia Zakariadze – Dr. associated professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University University

გამომცემლობის რედაქტორები: დალი გერმანიშვილი
მარინე ჭყონია
გარეკანის დიზაინერი ნინო ებრალიძე
დამკაბადონებელი ნათია დვალი

TSU Press Editors: Maia Ejibia
Marina Chkonia

Cover Designer Mariam Ebralidze

Compositor Natia Dvali

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14 Ilia Tchantchavadze Avenue, Tbilisi 0179
Tel 995 (32) 225 14 32
www.press.tsu.edu.ge