

სსიპ „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

მინდია ცეცხლაძე

რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსი მეოცე საუკუნის მეორე
ნახევრისა და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისის ქართულ
პოეზიაში

(დოქტორანტურა)

ხელმძღვანელი: ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატი (დოქტორთან
გათანაბრებული - 10.01.2008), სიცოცხლის ფილოსოფიის მაგისტრი.

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის
დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი:

ნ. ტრაპაიძე

ბათუმი - 2016

მადლობა

ოჯახის წევრებისა და მეგობრების შემდეგ, დისერტაციის შექმნის პროცესში აკადემიური, ფსიქოლოგიურ-მორალური თუ სხვა სახის დახმარებისათვის პირველ რიგში მადლობას ვუხდით ჩემს ხელმძღვანელებს და ლექტორებს, მათ შორის ქუთაისიდან მოწვეულ ლექტორებს - მირიან ებანოიძეს და ირაკლი ცხვედიანს. მადლობას ვუხდით ზურაბ კიკნაძეს, ზაქარია ფურცხვანიძეს, კოკა ბრეგაძეს, ხათუნა თავდგირიძეს და ნატო იმედაშვილს.

განსაკუთრებული მადლობა მეგობრებს: დიმა ბახუტაშვილს, ლექსო დორეულს და ლევან კობახიძეს, აგრეთვე ყველა იმ ადამიანს, ვინც პირდაპირ თუ ირიბად წვლილი შეიტანა ამ ნაშრომის შექმნაში.

სარჩევი

შესავალი.....1

1. მეთოდოლოგიური წინამძღვრები.

- 1.1. ჰერმენევტიკის თანამედროვე პარადიგმის საფუძვლები. რადიკალური (დეკონსტრუქციული) ჰერმენევტიკა.....4
- 1.2 კორპუსლინგვისტიკა და მისი გამოყენება ლიტერატურათმცოდნეობაში.....14
- 1.3. კომპარატივისტიკის თანამედროვე პარადიგმა. ინტერლიტერატურულობა....24

2. შალვა ბაკურაძის პოეზიის ჰერმენევტიკული გააზრების შესავალი

- 2.1. თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსი. რელიგიურ-მისტიკური და ნიცშეანურ-დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმები..... 35
- 2.2 პოეზია და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსი. შალვა ბაკურაძის პოეზიის დეკონსტრუქციული წაკითხვის საფუძვლები.....41
- 2.3. პოეზია, როგორც გამოცდილების გადამცემი/წარმომქმნელი. ინტონაცია და დეკონსტრუქცია.....52
- 2.4. გამოუთქმადობა და ტრანსცენდენტურობა.....63
- 2.5. სიცოცხლის დასტურყოფა პანენთეისტური პერსპექტივიდან.....68

3. გინოცენტრული პერსპექტივა და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ეთიკურ-სოტერიოლოგიური ასპექტი

- 3.1. სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფა გინოცენტრული პერსპექტივიდან.....79
- 3.2. იოსების რეცეფცია და გინოცენტრული პერსპექტივა.....85
- 3.3. სიცოცხლის დასტურყოფის ეთიკურ-სოტერიოლოგიური ასპექტი..... 92
- 3.4. სიკვდილის დასტურყოფა და ტელოსის დეკონსტრუქცია.....103
- 3.5. თვითტრანსცენდენცია. შალვა ბაკურაძის პოეზიის კორპუსლინგვისტური მეთოდით კვლევის შედეგები.....113

4. შალვა ზაკურაძის პოეზიის კომპარატივისტული გააზრება

4.1. პოეზია როგორც დეკონსტრუქციისა და გამოცდილების გადაცემის/წარმოქმნის საშუალება.....	122
4.2. პანენთეიზმი და მისტიკური გამოცდილება.....	132
4.3. სიცოცხლის და სიკვდილის დასტურყოფა. ტელოსის დეკონსტრუქცია.....	139
დასკვნები.....	152
გამოყენებული ლიტერატურა.....	162

შესავალი

საკვლევი თემის აქტუალურობის დასაბუთება. საბჭოთა იზოლაციის შედეგების და ინერციის დასაძლევად საჭიროა დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმის აქტიური ათვისება. ლიტერატურას უნდა დაუბრუნდეს ლიტერატურის საგანი, მისი მიზანი უნდა იყოს არა იდეოლოგიის სამსახური, არამედ პირიქით, „დიდი ნარატივების“ დეკონსტრუქცია და ინდივიდის სააზროვნო პროცესის აქტუალიზება, რაც მას განაწყობს დიალოგისთვის სხვა თავისუფალ ინდივიდებთან.

აქ განხილული თანამედროვე ქართველი ავტორის პოეზიაში თავად ტექსტები მიანიშნებენ პოეზიის დეკონსტრუქციულ გააზრებაზე. შალვა ბაკურაძის პოეზიისთვის კომპარაბელური უცხოელი ავტორების ტექსტები სწორედ ამგვარი პარადიგმის საფუძვლებს წარმოადგენენ არამხოლოდ დასავლურ, არამედ ზოგადად თანამედროვე პოეზიაში, ქართველი ავტორებიც სწორედ ამ ანალოგიის ნიშნით შეირჩა.

შალვა ბაკურაძის პოეზიის აქტუალურობა განპირობებულია მისი კომპარაბელურობით მნიშვნელოვან უცხოელ ავტორებთან. თანამედროვე გლობალურ აზროვნებაში ნაწარმოების ლიტერატურულობას ერთგვარად განსაზღვრავს კიდევ მისი ინტერლიტერატურულობა, სწორედ ამიტომაც კომპარატივისტიკა ერთ-ერთი წამყვანი და აქტუალური დისციპლინა.

აქტუალურობას განაპირობებს ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის სფეროში ახალი მეთოდის კორპუსლინგვისტიკის გამოყენება, რომელიც საინტერესო კუთხით წარმოაჩენს კვანტიტატიურ ასპექტს.

მიზნები და ამოცანები. დეკონსტრუქციული ანუ რადიკალური ჰერმენევტიკა გულისხმობს ერთი ფორმალური ნიშნის სხვადასხვა კონტექსტებთან დაკავშირებას და წარმოქმნილი გადაუწყვეტადობის წარმოჩენას. შალვა ბაკურაძის ტექსტები თავად გვერნახობენ ამგვარი მიდგომის აუცილებლობას.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში გამოვლენილმა ფორმალურმა ნიშნებმა გამოიხმო მრავალი კონტექსტი. ამ კონტექსტების ნაშრომისთვის რელევანტური ასპექტების

წარმოჩენამ დისერტაციის სტანდარტული მოცულობა შეავსო და ნაშრომის ძირითადი ნაწილი დაეთმო მხოლოდ მისი შემოქმედების სრულყოფილ განხილვას იმის გამო, რომ ჰერმენევტიკული წრის პრინციპი გულისხმობს მთელის სრულყოფილ გააზრებას. გარდა ამისა, დეკონსტრუქციული მიდგომა, რომელსაც თავად ამ ავტორის ტექსტები მოითხოვენ, გულისხმობს არგუმენტაციის და ვერიფიკაციის სირთულეს, ამიტომ, ერთგვარი კომპენსაციის მიზნით, საჭიროა მასშტაბური გააზრება, ვრცელი რაკურსი და ფართო ჰორიზონტი.

არგუმენტაციის ხსენებული შეზღუდვის გამო უნდა ავირჩიოთ ავტორები, რომელთა ჰერმენევტიკული წვდომისას გარკვეული უპირატესობა გვექნება, რაც აანაზღაურებს ხსენებულ შეზღუდვას. შესაბამისად, ავტორების შერჩევისას ვიხელმძღვანელებ მოსაზრებით, რომელსაც გამოკვეთენ რენე უელეკი და ოსტინ უორენი წიგნში “ლიტერატურის თეორია”. ამ მოსაზრების თანახმად, თანამედროვე ავტორის განხილვას აქვს ისეთი უპირატესობები, როგორცაა, ავტორის ნაწარმოებების კონტექსტის ცოდნა, „აგრეთვე - ავტორთან პირადი, ან მიმოწერითი ნაცნობობა“. ამ სახელმძღვანელოს თანახმად, თანდათან მკვიდრდება მიდგომა, რომელიც აუცილებლად აღარ მიიჩნევს დროით დისტანციას ავტორის კვლევისათვის. კონტრარგუმენტია ავტორის ჩამოყალიბების საკითხი, თუმცა ჩემს მიერ განხილულ ავტორებზე შეიძლება ითქვას, რომ მათი შემოქმედების ძირითადი ბირთვი უკვე ჩამოყალიბებულია და რადიკალური ცვლილება ნაკლებად მოსალოდნელია.

მეორე საკითხია ავტორის აღიარების და დამკვიდრების დონე. ცხადია, კრიტერიუმი აქ ვერ იქნება მასობრივი და სახალხო აღიარება, არამედ საუბარია ლიტერატურულ და აკადემიურ სივრცეზე. შალვა ბაკურაძეს ლიტერატურულ წრეებში უკვე საკმაო აღიარება აქვს მოპოვებული, შარშან იგი მოხვდა წამყვანი ლიტერატურული პრემიის „საბას“ ე.წ. შორტ-ლისტში ანუ მისი კრებული ოთხ საუკეთესო კრებულს შორის დასახელდა და რომ არა ავტორის გადაწყვეტილება კონკურსიდან მოეხსნა კრებული, დიდი ალბათობით პრემიის ლაურეატი გახდებოდა. გარდა ამისა, გერმანიაში ახლახანს ითარგმნა და წიგნად გამოიცა 6 თანამედროვე ქართველი ავტორის ლექსები, მათ შორის ერთ-ერთი ავტორი შალვა

ბაკურაძეა და იგი მიწვეულ იქნა ამ კრებულის პრეზენტაციაზე ამა წლის მარტში, ლაიფციგის წიგნის საერთაშორისო ბაზრობაზე. შალვა ბაკურაძეზე საინტერესო სტატია აქვს გამოქვეყნებული ლიტერატურათმცოდნე ლევან ბრეგაძეს.

თამაზ ბაძაღუა გასული საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში მოღვაწეობდა და მისი აღიარების საკითხიც არ დგას კითხვის ნიშნის ქვეშ, მის შემოქმედებაზე წერენ ანდრო ბუაჩიძე, თამაზ ჭილაძე და საბა სულხანიშვილი. რაც შეეხება ზვიად რატიანს, ალბათ საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ იგი პრემია „საბას“ ლაურეატია და შედის იმ 6 ავტორში, რომელიც გერმანულად ითარგმნა.

კვლევისათვის გამოყენებული მეთოდები და მატერიალურ-ტექნიკური ბაზა. ნაშრომში ვიყენებ რადიკალური (დეკონსტრუქციული) ჰერმენევტიკის მეთოდს, დამხმარე მეთოდებია კორპუსლინგვისტიკა და კომპარატივისტიკა. ძირითადი და მნიშვნელოვანი კონცეფციების წარმოდგენისას ვეყრდნობი ცნობილი ფილოსოფოსებისა და ლიტერატურის თეორეტიკოსების პირველწყაროებს.

მეორად წყაროებად გამოყენებული მაქვს ქართული სამეცნიერო წყაროები, თუმცა ძირითადად ვეყრდნობი ინგლისურენოვან ლიტერატურას, რომელიც გამოცემულია ისეთი პრესტიჟული აკადემიური ორგანიზაციების მიერ, როგორებიცაა კემბრიჯის და ოქსფორდის, სხვა სოლიდური ევროპული და ამერიკული უნივერსიტეტების გამომცემლობები (მაგ. ნიუ იორკის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა), ჰუმანიტარული მეცნიერების სფეროში მსოფლიოს წამყვანი აკადემიური გამომცემლობა - რაუტლეჯი, და სხვა ცნობილი საგამომცემლო ორგანიზაციები (ეშგეიტი, კონტინუმი, კემდენ ჰაუზი, ბლეკველი, ვალტერ დე გრუტიერი და სხვ.).

1. მეთოდოლოგიური წანამძღვრები

1.1. ჰერმენევტიკის თანამედროვე პარადიგმის საფუძვლები. რადიკალური (დეკონსტრუქციული) ჰერმენევტიკა

ჰერმენევტიკა არის ლინგვისტური და არალინგვისტური გამოხატულებების გაგებისა და ინტერპრეტაციის ხელოვნება და თეორია (სტენფორდი, 2015: 1). პირველი ჰერმენევტიკული დისკურსი დასავლური აზროვნების ისტორიაში ძველ ბერძნებს ეკუთვნით, ჰერმენევტიკის შემდგომი განვითარების კვალდაკვალ, ალეგორიული ინტერპრეტაციის მომხრე სკოლაზე საბოლოოდ იმარჯვებს გრამატიკულ-ისტორიული სკოლა, რომელიც ავტორის თავდაპირველი მნიშვნელობის წვდომაზეა ორიენტირებული, თუმცა გაგების ისტორიულობით განსაზღვრულ სუბიექტურობას ვერ ითვალისწინებს. ასევე საგულისხმოა მთელისა და ნაწილის ურთიერთდამოკიდებულობის კონცეფციის საბოლოო ფორმირება ფრიდრიხ შლაიერმახერთან (დანართი 1.1).

გაგების სუბიექტურობაზე ფოკუსირება ქმნის ჰერმენევტიკის ახალ პარადიგმას და იგი უკავშირდება ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მიდგომას, რაც გულისხმობს არა რეალური, არამედ ჩვენს წარმოდგენაში მოცემული საგნების ანუ „ფენომენების“ „ცვალებადობას წარმოდგენაში მანამ, სანამ არ დადგინდება თუ რა არის უცვლელი მასში“, ესაა ე.წ. ფენომენოლოგიური რედუქცია ანუ ყველაფერი გარეგანის „ფრჩხილებში ჩასმა“ გატანა (იგლტონი, 2003: 48). ამგვარად, ჰუსერლთან უკვე ხდება სუბიექტურობის, ისტორიულობის და დროითობის გაცნობიერება, თუმცა საუბარია მისი გადალახვის მცდელობაზე და გაგების მეცნიერული მეთოდის შექმნაზე, რაც მაინც მოიაზრებს და აგრძელებს თავდაპირველი მნიშვნელობის წვდომის ოპტიმისტურ ტენდენციას.

ჰუსერლის ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკის საწინააღმდეგოდ, მისი მოწაფე, მარტინ ჰაიდეგერი აღიარებს მნიშვნელობის ისტორიულობას, გამორიცხავს

ფრჩხილებში ჩასმის შესაძლებლობას, რადგან სამყარო არ არის ჩვენს გარეთ, ჩვენ გადაჯაჭვული ვართ სამყაროსთან (იგლტონი, 2003: 53), გარდა ამისა, მუდმივი ცვალებადობის გამო, თუნდაც საკუთარი თავის შემეცნება არასდროსაა დასრულებული, „ადამიანი ისტორიის ანუ დროის მიერ შედგენილი არსებაა“ (იგლტონი, 2003: 54).

ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკა ეკუთვნის დეკონსტრუქციულ პარადიგმას, რაც თავის საფუძვლებში, უკავშირდება ფრიდრიხ ნიცშეს მიერ პლატონური მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციას „კერპების დაისში“. ჰაიდეგერი, ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკის გამო, ნიცშეს მაინც თვლის პლატონიზმის გაგრძელებად და დასრულებად და ცდილობს თვითონ შექმნას ნამდვილი პოსტმეტაფიზიკური ფილოსოფია, ცდილობს აღარ ისაუბროს იმაზე, რაა ნამდვილი.

ჰაიდეგერის „პლატონიზმი“, „მეტაფიზიკა“ ან „ონტოთეოლოგია“ დერიდასთან ხდება „პრეზენსის მეტაფიზიკა“ (კენედი..., 1995: 169), რაც განიმარტება როგორც „თეზისი, რომ არსებობს ფაქტები, მნიშვნელობები, დებულებები და ობიექტები, რომელთა მკაფიოდ, ცხადად და უშეცდომოდ აღქმა შესაძლებელია (ისინი უშუალოდ, მყისიერად „თანმსწრეები“ არიან) იმ პირობების, გარემოებების გათვალისწინების გარეშე, რომელთაც ისინი წარმოშვეს“ (ოუპი, 2015: 35) **(იხ. დანართი 1.2).**

პრეზენსის მეტაფიზიკა მოიაზრებს, რომ „ყოფნა მოცემულია აბსოლუტურად აწმყო მომენტში, რადგან ყოფნა მარადიულია“ (ფუხსი, 1976: 6), „ის, რაც არ არის აწმყოში, არ არის მოცემული როგორც არსება“. გარდა ამისა, „ყოფნის გარდა არაფერია“, „არყოფნა და არდასწრება წარმოქმნილი, გაშუალებული კატეგორიებია“, ყოფნის, როგორც აბსოლუტური პრეზენსის ცნება ნიშნავს დროებითის, არასრულყოფილის და უარყოფითის ცნებების ანუ დაუსწრებლობის გამორიცხვას (ფუხსი, 1976: 7).

ამის საპირისპიროდ, ედმუნდ ჰუსერლის მიხედვით „წარსული შენარჩუნებულია როგორც წარსული აწმყოში და მომავალი წინასწარ ნაგრძნობია როგორც მომავალი აწმყოში“, ანუ „მეხსიერებისა და მოლოდინებისგან განსხვავებით ეს შენარჩუნება და წინასწარგრძნობა, ყოველდღიურ გამოცდილებაში, არაცნობიერია,

მაგრამ ფილოსოფიური რეფლექსია აჩვენებს, რომ ისინი შეადგენენ ნებისმიერი მომენტის სტრუქტურას“. პენსილვანიის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორის რობერტ დოსტალის მიხედვით, ეს უკვე არის პრეზენსის მეტაფიზიკის გადალახვა, რადგან „შენარჩუნება და წინასწარჭვრეტა წარმოადგენენ როგორც არდასწრებულის (წარსული და მომავალი) დასწრების, ასევე აწმყოს ანუ დასწრებულის არდასწრების ნაირსახეობებს (წარსული როგორც უკვე არდასწრებული და მომავალი, როგორც ჯერარდასწრებული)“ (გინიონი, 1993: 147).

ჰანს გეორგ გადამერის და პოლ რიკიორის მიხედვით, ჰაიდეგერი ეყრდნობა დროითობის ჰუსერლიანურ გაგებას (გინიონი, 1993: 142). ჰაიდეგერის მიხედვით, აწმყო ატარებს თავისთავში წარსულს და მომავალს. წარსული და აწმყო ქმნიან მას, ჰაიდეგერი თავისი ნაშრომის („ყოფნა და დრო“) კონტექსტში აღადგენს და ინარჩუნებს ჰუსერლიანურ გაგებას, რომელსაც დოსტალმა „დროის სქელი ერთიანობა“ უწოდა (გინიონი, 1993: 156). ჰაიდეგერის ცენტრალური კონცეპტი - დაზაინი “განიმარტება როგორც ყოფნა-სამყაროში. დეფისი მიანიშნებს ფაქტს, რომ როგორც დაზაინი, „მე“ და სამყარო წარმოადგენს ერთიანობას, ისტორია და კულტურა გვეხმარება გავხედოთ ის, რაც ვართ“ (გინიონი, 1993: 155).

დროის გარდა, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანს შეადგენს ენა, რომელიც „იდებების“ გამოთქმის საშუალება კი არაა, არამედ თავად აყალიბებს სამყაროს და ადამიანს (იგლტონი, 2003: 54); ჰაიდეგერის მიხედვით „სიტყვის გარეშე არ არსებობს საგანი“ (მელჰასი..., 2015: 121), ენა ქმნის საგანს იმ აზრით, რომ ქმნის საგნის მენტალურ შესატყვისს, რომელიც არ არსებობს პრელინგვისტურად. „აზროვნებაში ყოფნა არტიკულირდება ენის მეშვეობით. ენა ყოფნის სახლია. ამ სახლში ადამიანები ცხოვრობენ. მოაზროვნეები და პოეტები ამ სახლის მცველები არიან“ (მელჰასი..., 2015: 121). ჰაიდეგერის მიხედვით, სიტყვა თავის პრიმორდიალურ გამოვლინებაში პოლიფონიურია (**დანართი 1.3**).

ტექსტის გაგებისას პოლიფონიურობას ზრდის ფაქტი, რომ მნიშვნელობის წარმოქმნაზე გავლენას ახდენს მკითხველის ისტორიული განსაზღვრულობა, მისი წინასწარგანსჯები, რაც ერთადერთი და ზუსტი, ობიექტური თავდაპირველი

მნიშვნელობის დადგენის შესაძლებლობას ექვევებ აყენებს. ამგვარად ფუნდებდა დეკონსტრუქციული პარადიგმა ჰერმენევტიკაში.

ჰანს გეორგ გადამერი, ეყრდნობა რა ჰაიდეგერს, მოგვიწოდებს მუდამ ვაკონტროლოთ და ექვევებ დავაყენოთ ჩვენი წინასწარგანსჯები, რომელიც ჩვენი ისტორიულობითაა განპირობებული (გადამერი, 2006: 270)“, ამისთვის კი საჭიროა მათი გაცნობიერება, საჭიროა „საკუთარი წინასწარი მნიშვნელობებისა და წინასწარგანსჯების წინასწარ დაფუძნება და ათვისება“ (გადამერი, 2006: 271-271); საჭიროა არა ტრადიციის თავიდან არიდება, არამედ ყოველივე იმის არიდება, რაც ხელს გვიშლის ამ ტრადიციის გაცნობიერებაში. სწორედ გაუცნობიერებელი წინასწარგანსჯები გვიშლის ხელს გავიგოთ ტრადიცია (გადამერი, 2006: 271-273)“.

ამავე დროს, გაგება მაინც არის „ისტორიულად განსაზღვრული მოვლენა“, გადამერი „საკუთრივ გაგების შიგნით ისტორიის სინამდვილისა და ქმედითობის დემონსტრირებას“ უწოდებს “ზემოქმედების ისტორიას“ (გადამერი, 2006: 299). გადამერის აზრით, მნიშვნელობა ავტორის მნიშვნელობას არ ემთხვევა, გაგება არამხოლოდ რეპროდუქციული, არამედ პროდუქციული ქმედებაცაა, ავტორზე უკეთ გაგება ნიშნავს, რომ „ჩვენ ვიგებთ *განსხვავებულად, თუ საერთოდ ვიგებთ რაიმეს* (გადამერი, 2006: 296)“.

გადამერი ავითარებს ჰორიზონტის ცნებას, „ჰორიზონტის ქონა“ ნიშნავს არ იყო შეზღუდული იმით, რაც ახლოსაა და შეგეძლოს მის მიღმა ხედვა (გადამერი, 2006: 301-302)“. ეს გულისხმობს სხვის გაგებას მისი ისტორიული კონტექსტის თვალთახედვიდან და არა ჩვენი წინასწარგანსჯების ფარგლებში (გადამერი, 2006: 302). ამგვარად, გადამერი იძლევა ერთგვარ მეთოდოლოგიურ მითითებებს, თუმცა იგი თავის ჰერმენევტიკას არ უწოდებს მეთოდს და მაინც უარყოფს ინტენციის წვდომის შესაძლებლობას.

მსგავსად ამისა, ერიკ დონალდ ჰირში ინტერპრეტერის ამოცანად არ მიიჩნევს ავტორის ექსპლიციტური ჩანაფიქრის წვდომას, თუმცა საჭიროდ მიიჩნევს ავტორის კონტექსტის ანუ ჰორიზონტის კვლევას, რაც შესაძლო მნიშვნელობათა არეალს შეზღუდავს (ჰირში, 2008: 469). „ინტერპრეტერის მიზანია უბრალოდ აჩვენოს, რომ მოცემული წაკითხვა უფრო შესაძლებელია ვიდრე სხვა“, რაც ხდება

თანმიმდევრულობის კრიტერიუმის დაკმაყოფილებით, თუმცა ეს უკანასკნელიც სუბიექტურობის ველში რჩება (ჰირში, 2008: 475), რადგან თანმიმდევრულობა კონტექსტზეა დამოკიდებული.

ქვემნიშვნელობების წრიული დამოკიდებულება კონტექსტზე „აძნელებს დავარწმუნოთ მკითხველი შეცვალოს მისი კონსტრუქცია, რადგან იგი თანმიმდევრული და თვითკმარია და იგივე ხდება ყველა თავდაჯერებული ინტეპრეტატორის შემთხვევაში“. შესაბამისად, „არ არსებობს აბსოლუტური სტანდარტი, რომლითაც განვსჯით სხვადასხვა თანმიმდევრულ წაკითხვებს შორის რომელია სწორი. ვერიფიკაცია თანმიმდევრულობით გულისხმობს შესაბამისად იმ საფუძვლების ვერიფიცირებას, რომლის გამოც წაკითხვა თანმიმდევრულად მიიჩნევა. აუცილებელია დავადგინოთ, რომ მოხმობილი კონტექსტი ყველაზე შესაძლებელი კონტექსტია. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ თანმიმდევრულობაზე (ჰირში, 2008: 476)“.

ამგვარად, გადამერის და ჰირშის ჰერმენევტიკული მიდგომებიდან ჩემი ნაშრომისათვის რელევანტური პრინციპებია საკუთარი წინასწარგანსჯების გაცნობიერება ერთი მხრივ და ტექსტის შესაძლო კონტექსტის ანუ ავტორის ჰორიზონტის დადგენა მეორე მხრივ, თუმცა ჩემს შემთხვევაში საუბარია არა ერთი, არამედ რამდენიმე შესაძლო კონტექსტის დადგენაზე, რაც ნიშნავს რადიკალური (დეკონსტრუქციული) ჰერმენევტიკისკენ გადანაცვლებას.

ეს ტერმინი ინსპირირებულია ამერიკელი ფილოსოფოსის, ჯონ კაპუტოსგან, რომლის აზრითაც, რადიკალური ჰერმენევტიკა არის „მზაობა იცხოვრო ილუზიის გარეშე“ (კაპუტო, 1987: 146) და იგულისხმება დერიდანული გადაუწყვეტადობის პირისპირ დარჩენა, აპოლონური წესრიგის ილუზიის გარეშე ყოფნა, დიონისური ქაოსის პირისპირ. კაპუტოს აზრით, დერიდა არ ეწინააღმდეგება „აუცილებელ ჭეშმარიტებას“, „პრაგმატულ ფიქციას“, უბრალოდ მოითხოვს სიფხიზლეს მის მიმართ, რათა არ დაგვავიწყდეს ხსენებული ჭეშმარიტების ფიქციურობა, არ დაგვავიწყდეს, რომ იგი მხოლოდ დროებით ახდენს განუსაზღვრელი და გარდაუვალი ცვალებადობის, უკონტროლო დინების, „კომბინატორული შესაძლებლობების არარედუცირებადი მრავალხმიანობის“ მოთვინიერებას და

სტაბილიზაციას. დერიდას სურს ამ დინების ზეიმური დასტურყოფა, მისი კულტივირება ერთგვარი დიონისური ცეკვით, რიტმითა და დითირამბული სიმღერით (კაპუტო, 1987: 145).

კაპუტოს აზრით, ჰანს გეორგ გადამერმა ჰაიდეგერის ის ასპექტი აითვისა, რამაც საშუალება მისცა თავისი, „ტრადიციის“ შთამბეჭდავი ფილოსოფია განევიტარებინა, თუმცა მხედველობიდან გამორჩა ჰაიდეგერის ის მხარე, რომელიც დესტრუქციას და გადალახვას მოიცავს (კაპუტო, 1987: 96). თუმცა ბოლო ორი ათწლეულის კვლევები ერთმანეთთან აკავშირებენ ჰერმენევტიკასა და დეკონსტრუქციას (ბოც-ბორნშტაინი, 2013: 250). ჰაიდეგერის კვალდაკვალ, გადამერი და დერიდა უარყოფენ „ენისგან თავისუფალი თვალთახედვის არსებობას ადამიანური გაგებისათვის“ (მიჩელფელდერი..., 1989: 1); ორივე მათგანი უარყოფს ავტორის ინტენციის წვდომის შესაძლებლობას (ბოც-ბორნშტაინი, 2013: 250). ორივე საუბრობს თამაშზე, რომელსაც აქვს სტილის თვისება, თამაში და სტილი ურთიერთდამოკიდებულია; სტილი არა წესების, არამედ პრაქტიკის შედეგია (ბოც-ბორნშტაინი, 2013: 251).

დერიდას აზრით, „მოსაუბრე ჩაკეტილია ხმაურით, თანსწრებებით და მნიშვნელობებით სავსე სამყაროში. დერიდას სურს დაიყვანოს ეს ხმაურიანი სამყარო სიჩუმემდე, რათა შესაძლებელი გახდეს გაგება“, მსგავსი აზრია ნიცშესთან, როცა იგი მიუთითებდა თვითდისციპლინის მნიშვნელობაზე ინტერპრეტაციისას და თხოვდა ფილოლოგს გაეგო, „განზრახვით ჩაწვდომოდა იმას, რისი თქმაც ტექსტს აქვს განზრახული, მაგრამ მეორე მნიშვნელობის შეგრძნების, უფრო სწორად, ვარაუდის გარეშე“, ნიცშე საუბრობს „საკუთარი ხმის საფრთხეზე“: „ზოგჯერ საუბრის მიმდინარეობისას ჩვენი საკუთარი ხმის ბგერა გვაბნევს და შეცდომით მივყავართ მტკიცებამდე, რომელიც არანაირად არ შეესაბამება ჩვენს აზრებს“ (ბოც-ბორნშტაინი, 2013: 258).

დერიდა მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერმა ვერ გადალახა მეტაფიზიკა, რადგან მეტაფიზიკის გადალახვისას ისევ გვიწევს მეტაფიზიკის მოშველიება, ენის გადალახვა საჭიროებს ისევ ენას, ასე რომ დერიდას აზრით ჩვენ უნდა ვცადოთ რაღაც ჰაიდეგერის მსგავსი, მაგრამ ამავე დროს განსხვავებული (კენედი..., 1995: 172).

დერიდას შემოაქვს ნონ-კონცეპტი დიფერანსი (Différance) (პორტერი..., 2011: 202), რაც არის წარმოდგენა, რომ არც ერთ ნიშანს არ შეუძლია ოდესმე განსაზღვრულად წარმოადგინოს მნიშვნელობა, რადგან ნიშნები თავიანთი იდენტობისათვის ეფუძნებიან სხვა ნიშნების დაუსრულებელ ტემპორალიზებულ ჯაჭვს“ (კნელვოლფი..., 2001: 125). ამგვარად, მნიშვნელობა წარმოიშობა იმასთან კავშირში, რაც იგი არ არის, ე.ი. რაც არის „ჯერ კიდევ განსასაზღვრი“ (პორტერი..., 2011: 203), რადგან არ არსებობს „საწყისი ანუ მაფუძნებელი კვალი“, სიტყვა რომელსაც სამყაროში გააჩნია რეალური და უშუალო აღსანიშნი, „ჩვენ არაპირდაპირ აღვიქვამთ მოცემულ გარდამავალ ელემენტს ანუ მნიშვნელობას აქ და ახლა როგორც რაღაც წარმოდგენილს, დასწრებულს, რომელიც ამავდროულად დაკავშირებულია რაღაც სხვასთან ვიდრე საკუთარ თავთან და ამგვარად რაღაცნაირად მუდამ უკვე არარსებულია აქ და ამდენად არდასწრებულია (პორტერი..., 2011: 203)“. დასწრებისა და არდასწრების მსგავს თანაარსებობაში მდგომარეობს პრეზენსის მეტაფიზიკის დერიდანული გადალახვა.

დერიდა გამოხს ეროვნობის არისტოტელიანურ იდეალს და მიიჩნევს, რომ უნდა ვწეროთ და ვიკითხოთ იმგვარად, რომ მოხდეს ამ ლოგოცენტრისტული ტრადიციის დეკონსტრუქცია. დერიდას მიერ ფილოსოფიური ტექსტების წაკითხვები მოიაზრებს, რომ ლიტერატურული ტექსტების შემთხვევაშიც შესაძლებელია მსგავსი წაკითხვა, რაც გულისხმობს „თვითდამხობის“ უსასრულო პროცესს (კენედი..., 1995: 173).

პოლ დე მანის მიხედვით, დერიდა იძლევა მეთოდს, რომელსაც ასეთი წაკითხვა შეუძლია განაპირობოს. დე მანის მიერ დერიდას იდეების ათვისება გადამწყვეტი მომენტია დეკონსტრუქციონიზმის განვითარებაში (კენედი..., 1995: 174). უშუალოდ ლიტერატურულ კრიტიკას დეკონსტრუქცია უკავშირდება არა დერიდას, არამედ პოლ დე მანის საშუალებით (კენედი..., 1995: 166).

დე მანის დეკონსტრუქცია არ გულისხმობს, რომ კრიტიკოსს თავისი მიზნების შესაბამისად შეუძლია ინტერპრეტაცია, დე მანის აზრით, სწორი კითხვის აქტის შედეგად ვიღებთ წაკითხვის ანუ ინტერპრეტაციის შეუძლებლობას (კენედი..., 1995: 182). ჯონათან ქალერის მიხედვით, „ტექსტს, „თავისი მარგინალური ელემენტების

ძალით“ ძალუმს „დაამხოს“ წინა წაკითხვები“ (კენედი..., 1995: 191), ქალერის აზრით, დეკონსტრუქციული კრიტიკის შედეგი არის „კრიტიკოსის მუდმივი თვითგანახლების გამოცდილება ინტერპრეტაციის წინა ჯერზე გამოყენებული ჩარჩოების მუდმივი გადალახვით“, შედეგი არის შესაძლებლობა და უნარი „ჩაერთო პრაქტიკაში, რომელიც გამუდმებით იცილებს თავიდან განსაზღვრულობის შესაძლებლობას“. ასეთი კრიტიკა არ გულისხმობს ფილოსოფიის ლიტერატურით ჩანაცვლებას ან ფილოსოფიის მიყენებას ლიტერატურისათვის, არამედ ჩართვას იმგვარ ქმედებაში, რომელსაც ეფექტურად ვეღარ მივუყენებთ ფილოსოფია-ლიტერატურის, ასევე ზოგადობა-პარტიკულარულობის ტრადიციულ გარჩევა-განსხვავებას.

რიჩარდ რორტის აზრით, „დეკონსტრუქციული კრიტიკის ქალერისეული გააზრებიდან აშკარა ხდება თუ რაოდენ რადიკალურია ასეთი კრიტიკის განცხადებები და რამდენად რადიკალურები უნდა იყვნენ ისინი რათა უპასუხონ მათ წინააღმდეგ მიმართულ სტანდარტულ კრიტიკას“, რაც გულისხმობს ბრალდებას, რომ თითქოს დეკონსტრუქცია უშვებს ინტერპრეტაციის არბიტრარულობას. რორტის აზრით, მსგავს რადიკალურ ქმედებას როტორიკულ-პოლიტიკური შეფერილობაც აქვს და მართლაც დეკონსტრუქციონისტები თავიანთ პრაქტიკას პოლიტიკური პრაქტიკის გაგრძელებად მიიჩნევენ (კენედი..., 1995: 192).

საუბარია დეკონსტრუქციის კრიტიკულ პოტენციალზე კაპიტალისტურ-პატრიარქალური და განმანათლებლური დისკურსის წინააღმდეგ, ფუკოს პერსპექტივიდან, „მარქსიზმი მოდიდან გადასული ჰუმანიზმის სახეობაა“, ხოლო ჟან ფრანსუა ლიოტარის მიხედვით, ნიცშეს, ჰაიდეგერის და ფუკოს შემდეგ ჩვენ აღარ შეგვიძლია ისეთი „მეტა-ნარატივების“ რწმენა, როგორცაა მარქსიზმი (კენედი..., 1995: 195).

ნიცშე გამოდის „ჭეშმარიტების ტირანიის წინააღმდეგ“ სწორედ ზემოაღნიშნულის მსგავსი პრაგმატული მოტივებით, მისი აზრით, „თუნდაც რომ ვიყოთ საკმარისად გიჟები, იმისათვის რათა ყველა ჩვენი შეხედულება სწორად მიგვაჩნდეს, მაინც არ უნდა გვსურდეს, რომ მხოლოდ ის არსებობდეს“, რადგან ჭეშმარიტება ძლიერდება საწინააღმდეგო აზრთან ბრძოლაში და თუ მხოლოდ

ჭეშმარიტება არსებობს, იგი ხდება „მოსახეზრებელი, უძლური და უგემური“ (ნიცშე, 2006: 206). ნიცშე ეწინააღმდეგება საკუთარი იდეალის სხვებზე თავმოხვევას და პროპაგანდას (ნიცშე, 1968: 190-191).

რაც შეეხება კონკრეტულ მიდგომას, წიგნში „გრამატოლოგიისათვის“, დერიდა ამბობს, რომ როდესაც ტექსტის გაშიფრვისას ვაწყდებით სიტყვას ან მეტაფორას, რომელიც შეიცავს წინააღმდეგობას, ორაზროვნებას და მიუთითებს ერთიანი მნიშვნელობის არარსებობაზე, ჩვენ უნდა ჩავეჭიდოთ სწორედ ამ სიტყვას თუ მეტაფორას, „ჩვენ თვალი უნდა მივაღებოთ მის თავგადასავალს ტექსტში და დავინახოთ როგორ იმსხვრევა ტექსტი, როგორც შენიღბვის სტრუქტურა, რომელიც ავლენს თავის თვითტრანსგრესიას, თავის გადაუწყვეტადობას (კენედი..., 1995: 184)“.

დერიდას მიხედვით, როდესაც ვცდილობთ გავიაზროთ აღსანიშნი ან საგნის „სრული“ პრეზენსი, არ შეგვიძლია გავექცეთ ნიშნების სამყაროს (გრონდენი, 2012: 241). „წარმოდგენილი მუდამ უკვე არის წარმოსადგენი“, არსებობს მხოლოდ ნიშნები, „ჩვენ ვაზროვნებთ მხოლოდ ნიშნებში“, „არაფერია ტექსტის გარეთ“ (ეკო, 1994: 35).

დეკონსტრუქციული წაკითხვა არ სვამს კითხვას: რა იგულისხმა ავტორმა? არამედ, რას აღნიშავს ეს ნიშნები? და იგი ამას აკეთებს იმის გაცნობიერებით, რომ არასოდეს იქნება საბოლოო წაკითხვა ან ინტერპრეტაცია“. დერიდას მიხედვით მუდამ იქნება „გაუვალა პოზიციები“, „რომელიც არ გადაიჭრება, რაც უნდა მკაცრი იყოს ჩვენი ანალიზი თუ ეგზეგეზა“ (პორტერი..., 2011: 205). დეკონსტრუქციონისტული წაკითხვა ნიშნავს „იციზოვრო გადაუწყვეტადობასთან, როგორც მუდმივ მოძრაობასთან მოცემულ შესაძლებლობებს შორის“ (პორტერი..., 2011: 206).

თუმცა არსებობს კონტექსტი, რომელიც მაინც ზღუდავს შესაძლო მნიშვნელობათა წყებას და „ამცირებს გარდაუვალ ორაზროვნებას“ (პორტერი..., 2011: 206). „გადამერი ასევე აღიარებს, რომ გაგება ნიშნავს განსხვავებულად გაგებას ყოველ ჯერზე, თუმცა უნდა ვეცადოთ დიალოგს, რაც უნდა არასრულყოფილი და შეზღუდული იყოს იგი. ჰერმენევტიკა და დეკონსტრუქცია ერთმანეთის კორექტივებს წარმოადგენს და არა ბიპოლარულ ოპოზიციებს (პორტერი..., 2011: 209)“.

ისევ ნიცშეს თუ დავუბრუნდებით, კარგად კითხვის ხელოვნება ნიშნავს „გქონდეს უნარი წაიკითხო ფაქტები ინტერპრეტაციებით მათი გაყალბების გარეშე, წაიკითხო იმგვარად, რომ არ მისცე საშუალება გაგების სურვილს დაგაკარგვინოს წინდახედულობა, მოთმინება, დელიკატურობა (ნიცშე, 2005ა: 51)“.

შესაბამისად, ჩემი კვლევის მიზანია არა ავტორის ინტენციის ან ტექსტის ზუსტი და ერთადერთი მნიშვნელობის, არამედ ტექსტში გამოვლენილი ნიშნის კვლევა, ჩემი კითხვაა: რომელ კონტექსტს ანუ რელიგიურ-ფილოსოფიურ დისკურსს ეკუთვნის ნიშანი? გადაუწყვეტადობას კი ქმნის რამდენიმე შესაძლო კონტექსტის არსებობა. კვლევაში წარმოდგენილი ჰერმენევტიკული პერიფრაზირება ანუ საუბარი იმაზე, თუ რას მიანიშნებს კონკრეტული პასაჟი, პირობითია და მხოლოდ ნიშნის უკეთ გააზრებაში გვეხმარება.

ჰერმენევტიკული წრის პრინციპი, ასევე ვერიფიკაციის სირთულე, რასაც ჰირში უსვამს ხაზს და ზოგადად დეკონსტრუქციული კონტექსტი მოითხოვს არგუმენტაციის ხარისხი გაზარდოთ პოეტის მთლიანი შემოქმედების მაქსიმალური წარმოდგენით, მისი სიღრმისეული და ამომწურავი კვლევით, რაც, დისერტაციის შეზღუდული ფორმატიდან გამომდინარე, გვაიძულებს შემოვიფარგლოთ ერთი ავტორით.

ერთი მხრივ წინასწარგანსჯების კონტროლი მოითხოვს მის სრულად გაცნობიერებას ანუ საკუთარი ჰორიზონტის ათვისებას, მეორე მხრივ გადამერიც და ჰირშიც საუბრობენ ავტორის ჰორიზონტის დადგენის აუცილებლობაზე, რაც შეზღუდავს შესაძლო მნიშვნელობათა არეალს, როგორც დეკონსტრუქციონისტულ წაკითხვაშიც მოიაზრება.

ჩემი საკვლევი ობიექტი თანამედროვე ავტორია, რაც „თითქოსდა ცალ-ცალკე არსებულ ჰორიზონტებს“ (ჰ.გ. გადამერი) კიდევ უფრო აახლოვებს, რაც არის კიდევ ის უპირატესობა, რომელიც თანამედროვე ავტორის კვლევას აქვს, როგორც დისერტაციის შესავალშიც აღინიშნა. შემდეგი ქვეთავის თემაა თანამედროვე დასავლური რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის საწყისები, როგორც შესაძლო ერთიანი ჰორიზონტი მკვლევარისა და საკვლევი ავტორისათვის.

1.2. კორპუსლინგვისტიკა და მისი გამოყენება ლიტერატურათმცოდნეობაში.

კორპუსლინგვისტიკა, როგორც განიმარტება სახელმძღვანელოში „კორპუსლინგვისტური პარადიგმა ენათმეცნიერებაში“, არის „დარგთაშორისი სამეცნიერო დისციპლინა, რომელიც იკვლევს კორპუსების აგების, მართვისა და გამოყენების მეთოდებს“ (თანდაშვილი..., 2014: 209). იგი წარმოიშვა ჰუმინატურული მეცნიერებისა და ინფორმატიკის მიჯნაზე (თანდაშვილი..., 2014: 13) და აღიარება მოიპოვა გასული საუკუნის 90-იან წლებში

კორპუსლინგვისტიკის მიზანი არის „ავთენტური ენობრივი მონაცემების გაციფრება და მათი თავმოყრა მონაცემთა სტრუქტურირებულ ბაზებში (ანუ კორპუსების შექმნა) (თანდაშვილი..., 2014: 18)“, კორპუსი არის ენის წერილობითი მასალის ნაკრები, „რომელიც, როგორც წესი, ელექტრონულ მატარებლებზე არის გადატანილი (ანუ გაციფრებულია)“ და „მანქანურად დამუშავებადია“, ანუ „ტექსტები სტრუქტურირებულია საგანგებო ნიშნულებით“, „მოიცავს მეტამონაცემებს და ლინგვისტურ ანოტაციას“, ასევე „აღჭურვილია კორპუსის მართვის სპეციალური სისტემით - კორპუსის მენეჯერით“ (თანდაშვილი..., 2014: 24). კორპუსი საშუალებას იძლევა ცალკეული საკითხებისა და პრობლემების სისტემური კვლევის საშუალებას, მათ შორის ლიტერატურათმცოდნეობაში (თანდაშვილი..., 2014: 206).

ანოტაცია შეიცავს კორპუსული კვლევის განხორციელებისათვის აუცილებელ სამი სახის ინფორმაციას: მეტამონაცემი, ტექსტის საგანგებო მარკირების ფორმა და ლინგვისტური ანოტაცია (თანდაშვილი..., 2014: 39). მეტამონაცემი არის მონაცემი ენობრივი მონაცემის შესახებ, მაგალითად შექმნის ადგილი, ავტორის ვინაობა, რელევანტური თარიღები (თანდაშვილი..., 2014: 28). მეტამონაცემების კრებული ინტეგრირებულია ე.წ. ჰედერში (header) და ერთვის თითოეულ ტექსტს (თანდაშვილი..., 2014: 27); „ლინგვისტური ანოტაცია არის „ენობრივი მონაცემების ლინგვისტური ანალიზის შედეგად მოპოვებული ინფორმაცია (თანდაშვილი..., 2014: 39)“; მარკირება არის სპეციფიკური ჯგუფების მონიშვნა, მაგალითად - ტოპონიმები,

ანთროპონიმები და ჰიდრონიმები; კორპუსმენეჯერი უზრუნველყოფს ძიების პროცესს (თანდაშვილი..., 2014: 28).

საკვანძო სიტყვების ძიების შემთხვევაში წარმოიქმნება კონკორდანსი (concordance ლათ. concordare გაერთიანება, ჰარმონიზაცია). „კონკორდანსი არის ანბანურ რიგზე დალაგებული სიტყვების ან ფრაზების სია და მისი გენერირება კორპუსში წარმოებს სპეციალური ალგორითმული სისტემის, კონკორდანსერის მეშვეობით“. კორპუსლინგვისტიკის კონკორდანსი უბრალო სიტყვების ჩამონათვალი არაა, იგი გვიჩვენებს მის ადგილს კონტექსტში (თანდაშვილი..., 2014: 59).

კორპუსში ძირითადად იგულისხმება ელექტრონული კორპუსი, თუმცა შეიძლება მისი გამოყენება „ქაღალდზე დოკუმენტირებული ტექსტური რესურსების აღსანიშნავადაც“ (თანდაშვილი..., 2014: 63). ელექტრონული კორპუსები პირველად გასული საუკუნის 60-იან წლებში გაჩნდა, ელექტრონულ მონაცემთა ბაზის პირველი ვერსია - ბრაუნის კორპუსი 1960 წელს შეიქმნა (თანდაშვილი..., 2014: 64). სპეციალური ანუ თემატური კორპუსი აერთიანებს სპეციალური თემატიკის ენობრივ რესურსებს, მაგალითად დეფექტური მეტყველების კორპუსი, ბავშვთა მეტყველების კორპუსი, ბონის პრესის კორპუსი, ალპინისტური კორპუსი და სხვ. (თანდაშვილი..., 2014: 74).

ქართულ კორპუსზე მუშაობა დაკავშირებულია გერმანელი ქართველოლოგის, პროფესორ იოსტ გიპერტის სახელთან, იგი ქართველური ენებით ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 80-იან წლებში დაინტერესდა და დაიწყო ციფრული ვერსიების შექმნა (თანდაშვილი..., 2014: 89). ქართული ენის ეროვნული კორპუსის შექმნა დაიწყო 2012 წელს იოსტ გიპერტის და მანან თანდაშვილის ხელმძღვანელობით (თანდაშვილი..., 2014: 94).

ჯონათან ქალერის მიხედვით, აზრი, რომ ლინგვისტიკა შეიძლება გამოვიყენოთ სხვა კულტურული ფენომენების შესწავლისას ეფუძნება ორ ფუნდამენტურ გაგებას: პირველი ის, რომ სოციალური და კულტურული ფენომენები არ არიან უბრალო მატერიალური ობიექტები ან მოვლენები, არამედ ობიექტები და მოვლენები თავიანთი მნიშვნელობებით და შესაბამისად - ნიშნებით; და მეორე ის, რომ მათ არ გააჩნიათ ესენცია, არამედ განისაზღვრებიან კავშირთა ქსელით, როგორც

შინაგანი ასევე გარეგანი. (კალერი, 2002: 5) როდესაც შესწავლის ობიექტად ვიღებთ არა ფიზიკურ ფენომენებს, არამედ არტეფაქტებს და მნიშვნელობის მატარებელ მოვლენებს, ფენომენების განმსაზღვრელი თვისებები ხდებიან ის მახასიათებლები, რომლებიც მათ ერთმანეთისაგან განასხვავებს და საშუალებას აძლევს ატარონ მნიშვნელობა იმ სიმბოლური სისტემის შიგნით, რომლისგანაც ისინი წარმოიქმნა. ობიექტი თვითონ არის აგებული და განსაზღვრული თავისი ადგილით სისტემის სტრუქტურაში, საიდანაც მოდის ტენდენცია ვისაუბროთ „სტრუქტურალიზმზე“. (კალერი, 2002: 5-6)

განცხადება, რომ კულტურული სისტემები წარმატებით შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც „ენები“, გულისხმობს, რომ ჩვენ მათ უკეთ გავიგებთ თუ განვიხილავთ ლინგვისტიკის მიერ მოწოდებული ტერმინების გამოყენებით და გავაანალიზებთ ლინგვისტიკის მიერ გამოყენებულ პროცედურებზე დაყრდნობით. (კალერი, 2002: 7)

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ლიტერატურათმცოდნეობის კვლევა შესაძლებელია კორპუსის ლინგვისტიკის გამოყენებით, თუმცა იგი ვერ ჩაანაცვლებს ლიტერატურათმცოდნეობას, იგი მხოლოდ დამხმარე და შემავსებელი მეთოდია, რაც მინიშნებულია თითოეულ კვლევაში. საბოლოოდ, ლიტერატურის კვლევის ის ნაწილი, რომელიც არ მოითხოვს ინტუიტიურ მეთოდებსა და კვალიტატიურ ანალიზს, არამედ წარმოადგენს რუტინულ, მექანიკურ სამუშაოს, რაც კვანტიტატიურ ანალიზს უკავშირდება, სავსებით შესაძლებელია და საჭიროცაა კომპიუტერებმა შეასრულონ. არსებობს შემდეგი კვლევები:

1) მეტაფორა და მეტონიმია. მეტაფორის შესწავლა იყო საფუძველი კვლევის პროგრამისა, რომელიც ცნობილია როგორც კოგნიტიური ლინგვისტიკა (შტეფანოვიჩი..., 2006: 63), რომლის მიხედვით, მეტაფორა განისაზღვრება როგორც ერთი კონცეპტუალური დომეინის გააზრება მეორის თვალსაზრისით. ასე გაგებულ მეტაფორას ეწოდა კონცეპტუალური მეტაფორა. კონცეპტუალური დომეინი ეწოდება გამოცდილების ნებისმიერ თანმიმდევრულ ორგანიზაციას, კონცეპტუალური მეტაფორის თეორია უარყოფს აზრს, რომ მეტაფორა არის დეკორატიული საშუალება, ენისა და აზროვნების პერიფერიული მოვლენა. ამის სანაცვლოდ, თეორია მიიჩნევს,

რომ მეტაფორა ცენტრალურია აზროვნების და შესაბამისად ენისათვის (დეიგენი, 2005: 13).

მეტაფორისა და მეტონიმის კვლევისადმი კორპუსზე დაფუძნებულმა მიდგომებმა ცხადად წარმოაჩინეს თავიანთი ეფექტურობა: რელიევანტური მონაცემების შესწავლა უფრო ამომწურავად და უფრო სისტემურადაა შესაძლებელი ვიდრე უფრო ინტროსპექტული/ოპორტუნისტული მეთოდებით (შტეფანოვიჩი..., 2006: 9). გარდა ამისა, მეტაფორისა და მეტონიმის კოგნიტიურ ანუ კონცეპტუალურ ბუნებაზე ფოკუსირებამ მიგვიყვანა დეტალური, საფუძვლიანი ანალიზის გარკვეულ უარყოფამდე და შედეგად მეტაფორის *ლინგვისტური* ბუნების მრავალი ასპექტის უფულვებელყოფამდე (შტეფანოვიჩი..., 2006: 1-6).

კორპუსის ლინგვისტიკის გამოყენებით მეტაფორის კვლევის კონკრეტული მაგალითია მაქს ბლეკის კვლევა. მისი იდეის თანახმად, მეტაფორა დამოკიდებულია „რეზონანსზე“ არაუმცირეს ორ კონცეფციას შორის, რომელთაგან პირველი (პირველადი სუბიექტი) ინტერპრეტირებულია მეორის (მეორადი სუბიექტი) თვალსაზრისით. მაქს ბლეკი ამტკიცებს, რომ რეზონანსი შეიძლება გავზომოთ მეტაფორის ნამდვილი გამოყენების შესწავლით კორპუსში. იგი აცხადებს, რომ რეზონანსი (ე.ი. მეტაფორულობა) მით უფრო დიდია, რაც უფრო ნაკლები სემანტიკური თვისებები აკავშირებს ერთმანეთთან ორ კონცეფციას. ოაზისი დიდ ქალაქში უფრო მეტაფორულია ვიდრე ოაზისი ანტარქტიდაზე, ოაზისი გონებაში კიდევ უფრო მეტაფორულია. (შტეფანოვიჩი..., 2006: 31)

2) ლიტერატურული მეტყველების რეპრეზენტაცია. შეთხზულ ტექსტში მეტყველების რეპრეზენტაცია და რეკონსტრუქცია დიდი ხანია რაც ლიტერატურული კვლევის საგანია. მიუხედავად იმისა რომ აშკარად აკლია სასაუბრო ზეპირი ინტერაქციის სპონტანურობა, შეთხზული დიალოგის ფესვები მაინც ჩვეულებრივ საუბარში და ყოველდღიურ სიტუაციებშია.

ენობრივ გადახრასთან ასოცირებული ლინგვისტური ელემენტები შესაძლოა განსაკუთრებით საინტერესო იყოს ცალკეული ავტორის ენის ანალიზის დროს. არასტანდარტული ფორმები გვხვდება როგორც ლიტერატურულ დიალოგში ასევე

საუბარში, ლიტერატურაში ის გამოყენებულია როგორც მაჩვენებელი სოციალური ან რეგიონული განსხვავებისა, რომელიც აღწერს პერსონაჟს. (ო'კიფი..., 2010: 531)

სემინო და შორტი გვთავაზობენ მეტყველების რეპრეზენტაციის კლასიფიკაციას, რომელიც მხედველობაში მისაღებია ამ კონტექსტში, რამდენადაც ის საშუალებას გვაძლევს ნაწერში მეტყველების რეპრეზენტაციის უფრო ამომწურავი ანგარიში მივიღოთ. ლიხის და შორტის ნაშრომზე დაყრდნობით მათ განავითარეს მანუალური ანოტაციის სისტემა მეტყველებისათვის, რომელიც რამდენიმე მთავარ კატეგორიას ეფუძნება. ზოგადად, მეტყველების რეპრეზენტაციის შესწავლისას შეთხზული კორპუსების გამოყენების ერთ-ერთი შეზღუდვა არის სტილის საკითხი. ცალკეული მახასიათებლის არსებობა ან არარსებობა ნაწარმოებში შესაძლოა იყოს ავტორის პერსონალური სტილით განპირობებული და ეს უნდა გაითვალისწინონ მკვლევარებმა. (ო'კიფი..., 2010: 541).

3) მკვლევარებმა ერთმანეთს შეადარეს უილიამ ბლეიკის სხვადასხვა დროს დაწერილი პოემები „უმანკოების სიმღერები“ და „გამოცდილების სიმღერები“ , რომლებიც, როგორც ამბობენ ერთმანეთის კომპლემენტარული ნაწარმოებებია და მათი წაკითხვა უნდა მოხდეს როგორც ერთი მთელის. ბაურას მიხედვით, სიმღერების მთავარი თემა კონტრასტია, შესაბამისად, მთავარი საკვლევი კითხვაა თუ როგორ განსხვავდება ეს ორი კრებული. მკვლევარებმა შეისწავლეს ლექსიკური და სემანტიკური განსხვავებები, რომელმაც თავი იჩინა სიმღერებში. შეადარეს სიტყვები და სემანტიკური ველები „უმანკოების სიმღერებში“ სიტყვებსა და სემანტიკურ ველებს „გამოცდილების სიმღერებში“ და პირიქით. მათ ასევე განიხილეს რამდენად ამყარებს კორპუსზე დაფუძნებული განზოგადებები წინამორბედი ანალიტიკოსების მიერ გაკეთებულ განზოგადებებს.

კვლევამ აჩვენა, რომ ლექსიკურად და სემანტიკურად ტექსტები ფაქტობრივად მსგავსია; კვლევის შედეგად ჩვენ ვხედავთ, რომ მაშინ როდესაც სიმღერების ორი კრებული, როგორც ამას ბლეიკი აცხადებს სიმღერების თავფურცელზე, „აჩვენებს ადამიანის სულის ორ საპირისპირო მდგომარეობას“, ეს ხდება ლექსიკური და სემანტიკური თვალსაზრისით მსგავსი ენის გამოყენებით, თუმცა არსებობს რაღაც განსხვავებებიც. (ო'კიფი..., 2010: 516-517)

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში კორპუსის ხსენებული ანალიზი ამყარებს სიმღერებზე ზოგიერთ სუბიექტურ კრიტიკულ გამოხმაურებას. რა თქმა უნდა, საკვანძო სიტყვებისა და სემანტიკური ველების შედარება შეიძლება მხოლოდ საწყისი წერტილი იყოს და იმისათვის, რომ სრულად გავიგოთ კომპიუტერული ტექნიკის მიერ წარმოებული სიები, ჩვენ უნდა დავუბრუნდეთ ტექსტს. კვანტიტატიური ანალიზი გზას უკვალავს კვალიტატიურ ანალიზს, რომელიც, თავის მხრივ, გზას უნდა უკვალავდეს უფრო ღრმა კვანტიტატიურ ანალიზს (ო'კიფი..., 2010: 522).

4) ერთ-ერთი კვლევა ერთმანეთს ადარებს ლექსიკურ მიმდევრობებს სხვადასხვა ავტორის ორ ლიტერატურულ ტექსტში, რის შედეგადაც დადგინდა, რომ სტრუქტურული თვალსაზრისით, ლიტერატურული ნაწარმოებები წარმოადგენენ ორ განსხვავებულ პროფილს. „დონ კასმუროში“ მაჩადო დე ასისი იყენებს უფრო მეტ ზმნურ ფრაზებს, განსაკუთრებით დაქვემდებარებულ ფორმებში. ეს შეიძლება მიუთითებდეს, რომ მან აირჩია უფრო რთული ენა, რაც მოითხოვს მეტ დროს, რათა მკითხველმა აითვისოს.

„დავინჩის კოდში“ დენ ბრაუნი ყველაზე ხშირად მიმართავს შაბლონურ არსებით სახელიან ან/და წინდებულიან ფრაზებს, რომელიც შეიძლება გამოყენებული იყოს აღწერისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ნარატივს წარმოადგენს. ზმნური ფრაზების მოდელების თვალსაზრისით, ჩანს რომ უპირატესობა ენიჭება მარტივ ზმნურ ფრაზებს, ვიდრე დაქვემდებარებულ სტრუქტურებს (ვიანა..., 2007: 247-248). დენ ბრაუნის ეს მიდგომა ნაკლებად ინოვაციური და კრეატიულია, ასეთი, შედარებით ადვილი ენა შეიძლება იყოს „დავინჩის კოდის“ პოპულარობის მიზეზი „დომ კასმუროსთან“ შედარებით (ვიანა..., 2007: 254).

კორპუსის ლინგვისტიკის პრინციპების გამოყენებით, ტექსტების ანალიზი მოხდა არა პერსონალურ და სუბიექტურ ინტერპრეტაციებზე, არამედ იმ ლექსიკურ მიმდევრობებზე დაყრდნობით, რომელსაც ავტორები იყენებენ ნაწარმოებებში. კორპუსის ლინგვისტიკა იკვლევს ლიტერატურულ ნაწარმოებებს რეალური მონაცემების ანალიზით და არ გვაძლევს ტექსტების ჰერმენევტიკულ შეფასებებს.

(ვიანა..., 2007: 253) კორპუსლინგვისტიკაზე დაფუძნებით აღმოცენდა ორი ახალი დარგი, ერთია კორპუსის სტილისტიკა, რომელიც არის ელექტრონულად მოცემული ლიტერატურული ტექსტების ლინგვისტური ანალიზი. კორპუსის სტილისტიკას გააჩნია ორი მიზანი: 1. შეისწავლოს მნიშვნელობა როგორაა ენაში კოდირებული და განავითაროს შესაბამისი სამუშაო ტექნიკები ამ მნიშვნელობათა დეკოდირებისთვის და 2. შეისწავლოს ტექსტის ლიტერატურული მნიშვნელობები.

ორი დისციპლინის კომბინაცია არის კორპუსის სტილისტიკის დიდი ანალიტიკური პოტენციალის მიზეზი. ის იძლევა საშუალებას მოხდეს იმ ლიტერატურული ტექსტების დეკოდირება, რომელთა გაშიფრვა ვერ მოხდება ინტუიტიური მეთოდებით, როგორც ლიტერატურათმცოდნეობაში ან აუცილებელი შეზღუდვით მოკლე ტექსტებამდე ან ტექსტის ამონარიდებამდე, როგორც ეს ტრადიციულ სტილისტიკაში ხდება. კორპუსის ლინგვისტიკის ტექნოლოგიას შეუძლია (1) დიდი რაოდენობის ენობრივი მონაცემების სისტემატური და დეტალური ანალიზი ლექსიკური და გრამატიკული ნიმუშებისთვის და (2) შემდგომ ამისა ამ ნიმუშების მნიშვნელობათა დეკოდირება. ადვილი არ არის ამ ნიმუშების ამოცნობა ინტუიტიურად მონაცემების ზომის გამო (ფიშერ-სტარკე, 2010: 1-2).

კორპუსის სტილისტიკა ფოკუსირებულია ყველაზე ხშირ ლინგვისტურ მახასიათებლებზე, თუმცა ვერ უზრუნველყოფს იშვიათი მახასიათებლების გამოვლენას. ეს ასე ხდება მიუხედავად იმისა, რომ ეს მახასიათებლები შეიძლება იყოს ძირეული და ხშირად ტექსტის მნიშვნელობის შექმნაში მონაწილეობდეს, მით უმეტეს ლიტერატურული ტექსტის. ისინი განიხილება ლიტერატურული კრიტიკის ან ტრადიციული სტილისტიკის ანალიზის დროს (ფიშერ-სტარკე, 2010: 6)

ლიტერატურული ტექსტების ანალიზისთვის კორპუსის სტილისტიკის მიდგომის გამოყენება არის ექსპლიციტურად რაოდენობრივი მიდგომა. ის ბევრი სტილისტური კვლევის რაოდენობრივ ელემენტს, რომელიც იმპლიციტურია, ექსპლიციტურს ხდის. მიუხედავად იმისა, რომ კორპუსის სტილისტიკა იყენებს იმავე მონაცემებს ანალიზისათვის, რასაც ლიტერატურათმცოდნეობა, კერძოდ კი ლიტერატურულ ტექსტებს, მისი მიზანი არაა ლიტერატურათმცოდნეობის

ჩანაცვლება. ორი დისციპლინის თანამშრომლობა მოგვცემდა უფრო ღრმა წვდომას ტექსტებში, ვიდრე თვითთელი ცალ-ცალკე. (ფიშერ-სტარკე, 2010: 7).

სტილისტურ ანალიზში ლინგვისტიკის ანალიტიკური ტექნიკების ეს მრავალსახეობა შეიძლება გამოვიყენოთ არამხოლოდ ლიტერატურული ტექსტების გასაანალიზებლად, არამედ ამ ტექნიკების შესამოწმებლად და მათი შემდგომი განვითარებისათვის. ერთ-ერთი საშუალება საამისოდ არის ლიტერატურული კრიტიკოსების მიერ ინტენსიურად განხილული ტექსტების ანალიზი. როდესაც ლინგვისტური ტექნიკების მიერ მოპოვებული ცოდნა ემთხვევა ლიტერატურული კრიტიკოსების მიერ მოპოვებულს, ლინგვისტიკის მიერ გაკეთებული აღმოჩენების მნიშვნელობა იზრდება. ეს იმიტომ, რომ შედეგების გამეორების შესაძლებლობა ცხადყოფს ტექნიკის პოტენციალს მოიპოვოს ლიტერატურული ინფორმაცია, მათ შორის სრულიად ახალი (ფიშერ-სტარკე, 2010: 61).

სტილს უკავშირდება კორპუსლინგვისტიკის საფუძველზე ჩამოყალიბებული მეორე დარგი - კომპიუტერული სტილომეტრია, რომელიც არის მცდელობა გამოვკვეთოთ ცალკეული ავტორის სტილის ძირითადი არსი სხვადასხვა კვანტიტატიური კრიტერიუმების გამოყენებით, რომლებიც ჩვეულებრივ ლექსიკური კრიტერიუმებია და დისკრიმინატორები ეწოდება. კომპიუტერული სტილომეტრიის ყველაზე ხშირი გამოყენება უკავშირდება სადავო ავტორობის დროს ავტორის იდენტიფიკაციას. მოსაზრება, რომელიც საფუძველად უდევს ავტორობის კვლევას არის ის, რომ ავტორების მიერ თავიანთი სტილის განზრახ შეცვლის მიუხედავად, ყოველთვის იქნება მათ მიერ თავიანთ ნაწარმოებებში გარკვეული სტილისტური თავისებურებების ქვეცნობიერი, თანმიმდევრული გამოყენება.

თუმცა არ არსებობს ცხადი და უდავო მტკიცებულება იმისა, რომ ასეთი თავისებურებები არსებობს. დისკრიმინატორები, რომლებსაც კვანტიტატიურ სტილომეტრიულ ანალიზში ვიყენებთ, ტექსტში ხშირად უნდა გვხვდებოდეს და წარმოაჩენდეს იმ თავისებურებებს, რომელთა რიცხვობრივად გამოსახვა შესაძლებელია. მაგალითად, იდენტიფიკაცია ისეთი თავისებურებებისა, როგორცაა სემიტიზმები ახალ აღთქმაში, სუბიექტური მომენტია და შესაბამისად არ წარმოადგენს კარგ დისკრიმინატორს. იდეალური სიტუაცია ავტორობის

კვლევისთვის არის როცა არსებობს დიდი რაოდენობის არასადავო ტექსტები და სადავო ტექსტების ავტორობის მცირე რაოდენობის პრეტენდენტები (ლიუდელინგი..., 2008: 1070-1072).

1945 წლის შემდგომი განვითარების კვალდაკვალ შესაძლებელი გახდა დიდი წინსვლა სტილომეტრიაში. თანამედროვე ნიმუშების ამოკრეფის ტექნოლოგიების წყალობით, ჩვენ აღარ გვჭირდება მოცემული ავტორის მთლიანი შემოქმედების შესწავლა, რათა გავაკეთოთ დასკვნები მისი სტილის შესახებ. კომპიუტერების გამოგონებამ შესაძლებელი გახდა სწრაფი და ზუსტი გამოთვლები და დიდი ტექსტური კორპუსების შენახვა. დღეისათვის არ არსებობს კომერციული კომპიუტერული პაკეტები სტილომეტრიისათვის. მრავალი კვლევის შედეგად განვითარდა ანალიზი ხელით ან უბრალო სიხშირის დამთვლელი პროგრამების გამოყენებით, რომლებიც დაწერილია ისეთ ენებზე როგორცაა Perl (რომელიც სპეციალურად ტექსტთან მუშაობისთვის შეიქმნა), ამ კვლევების შედეგად ამოიღეს რელევანტური მონაცემები და დაამუშავეს სტატისტიკური კომპიუტერული პაკეტების (როგორებიცაა SPSS ან MATLAB) ან მანუალური სტატისტიკური ანალიზის მეშვეობით. (ლიუდელინგი..., 2008: 1072)

ინდივიდუალური ავტორის სტილის იდენტიფიკაციის მთავარი სიძნელე არის ის, რომ ინდივიდუალური სტილი შეიძლება შეინიღბოს სხვდასხვა გზით, მიუხედავად ამ დაბრკოლებებისა, არსებობს ავტორობის მიკუთვნების მრავალი წარმატებული კვლევა. (ლიუდელინგი..., 2008: 1072-1073)

საბოლოოდ, ლიტერატურის კვლევის ის ნაწილი, რომელიც არ მოითხოვს ინტუიტიურ მეთოდებსა და კვალიტატიურ ანალიზს, არამედ წარმოადგენს რუტინულ, მექანიკურ სამუშაოს, რაც კვანტიტატიურ ანალიზს უკავშირდება, სავსებით შესაძლებელია და საჭიროცაა კომპიუტერებმა შეასრულონ.

კორპუსის ლინგვისტიკისა და ჰერმენევტიკის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ბირმინგემის უნივერსიტეტის პროფესორის ვოლფგანგ ტოიბერტის კვლევა. ვოლფგანგ ტოიბერტი ამოდის რა ენის და მნიშვნელობის ჰაიდერგერიანულ-დერიდანული გააზრებიდან, უარყოფს აღნიშნულს,

პრელინგვისტურ იდეას, „მეტაფიზიკურ მოცემულობას“ და მნიშვნელობას მიიჩნევს დისკურსის მიერ განსაზღვრულ ფენომენად.

ტობერტის კვლევაში ერთი ჰაიკუს გრამატიკული ინტერპრეტაცია ხდება დისკურსულად, უნივერსალურ დისკურსზე დაყრდნობით. ეს უნივერსალური დისკურსი, როგორც კორპუსი, არის გუგლის საძიებო სისტემა, სადაც ვოლფგანგ ტობერტი მოიძიებს თითოეულ სიტყვას და ქმნის ამონარიდების ჯგუფს, რომელთაგან ზოგიერთის გამორიცხვა ხდება კონტექსტთან შესაბამისობის მიხედვით, დარჩენილი ამონარიდებიდან კი ხდება სიტყვის ერთგვარი ინკლუზიური განმარტების ფორმირება. დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმის კვალდაკვალ, ტობერტი ხაზს უსვამს, რომ ესაა ტექსტის მნიშვნელობა და არა ავტორის, მეტიც - ტექსტს არ ჰყავს ავტორი, ჰაიკუ გენერირებულია ავტომატურად საიტზე - „ნამდვილი ჰაიკუს გენერატორი“ (www.everypoet.com/haiku/default.htm) (ტობერტი, 2010: 199-241).

ჩემი კვლევის მიზანი სრულიად განსხვავებულია, დაწვრილებით ამის შესახებ ვისაუბრებ მეოთხე თავის ბოლო ქვეთავში.

1.3. კომპარატივისტიკის თანამედროვე პარადიგმა. ინტერლიტერატურულობა

კომპარატივისტიკის საწყისები დაკავშირებულია ისეთ მოაზროვნეებთან როგორცაა ძმები შლეგელები და სემუელ ტეილორ კოლრიჯი, რომელთა აზრით ლიტერატურული ისტორია შეუძლებელია „უცხოურთან შედარების“ გარეშე, „ისევე შეუძლებელი, როგორც ლიტერატურული კრიტიკა „თეორიისა“ და „პრინციპების“ გარეშე“. გამოთქმა „კომპარატიული კრიტიკა“ ჩნდება დახლოებით 1790 წელს, სენტ-ბევი 1868 წლიდან საუბრობს „შედარებით ლიტერატურულ ისტორიაზე“, ხოლო რენანისთვის „ნებისმიერი კრიტიკა განუყოფელია შედარებისაგან“ (მარინო, 2010: 19).

თანამედროვე ესპანელი კომპარატივისტი სესარ დომინგესი თავის სახელმძღვანელოში, რომელიც გამოცემულია ჰუმანიტარული მეცნიერების სფეროში მსოფლიოს წამყვანი აკადემიური გამომცემლობის - რაუტლეჯის მიერ, წერს, რომ სტანდარტული განსაზღვრების მიხედვით, კომპარატიული ლიტერატურა გულისხმობს სხვადასხვა ენებზე შესრულებული ნაწარმოებების შედარებას. თუმცა არსებობს კვლევები ერთი ენის ფარგლებშიც, რაც კითხვებს აჩენს ამ დეფინიციასთან დაკავშირებით. „ენობრივი საზღვრების გადალახვის საკითხი ნაგულისხმევი იყო დისციპლინის თავდაპირველ დეფინიციებში, რადგან ხაზი ესმებოდა ფაქტს, რომ კომპარატიული ლიტერატურის დარგი გულისხმობდა “განსხვავებულ ლიტერატურებს შორის ურთიერთობათა” შესწავლას, სადაც „განსხვავებული“ გაიგებოდა როგორც „განსხვავებული ენის“ (დომინგესი, 2015: xi-xii)“.

თუმცა მსგავსი დეფინიცია შეიძლება მოიცავდეს ერთი ენის ფარგლებში შედარებებსაც, რადგან სწორედ ისეთი საზოგადო ცნებიდან, როგორცაა ენობრივი საზღვრები, იწყებს კომპარატიული ლიტერატურა თავისი საკამათო კითხვების დასმას. რა ითვლება ენად? არის თუ არა მეოცე საუკუნის ინგლისური მეჩვიდმეტე საუკუნის ინგლისური ენის იდენტური? ან არის თუ არა არგენტინული ლიტერატურა ესპანური? ან უფრო ზოგად ჭრილში განა ენები არ არის კინო, მხატვრობა, ოპერა, კომიქსი და ა.შ.?

1958 წელს ჩეხმა მკვლევარმა რენე უელეკმა კომპარატიული ლიტერატურის საერთაშორისო ასოციაციის მეორე კონფერენციას წარუდგინა მოხსენება „კომპარატიული ლიტერატურის კრიზისი“ (დომინგესი, 2015: xii), სადაც უელეკი „იცავს დისციპლინის ფართო და მულტივალენტურ დეფინიციას პირდაპირი და შემოწმებადი გავლენების შესწავლაზე მკაცრი ხაზგასმის საპირისპიროდ, რომელსაც წარმოადგენდნენ ისეთი მკვლევარები, როგორებიცაა მარიუს-ფრანსუა გიარი და ჟან-მარი კარე“. ეს მოხსენება გახდა „ამერიკული სკოლის“ მანიფესტი (დემროში, 2009: 161-161). აღსანიშნავია, რომ უელეკი აუქმებს მკვეთრ განსხვავებას ზოგად და კომპარატიულ ლიტმცოდნეობას შორის და აცხადებს, რომ ერთი ენის შიგნითაც შესაძლებელია შედარება (დემროში, 2009: 162-163).

უელეკი უპირისპირდება პაულ ვან ტიგემის მცდელობას გაემიჯნა ზოგადი და შედარებითი ლიტმცოდნეობა, ტიგემის განმარტებით, „ზოგადი ლიტერატურათმცოდნეობა“ შეისწავლის იმ მიმდინარეობებსა და ლიტერატურულ მოდას, რომლებიც ეროვნულ საზღვრებს სცილდება, მაშინ, როდესაც “შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობა” შეისწავლის ურთიერთმიმართებებს ორ ან მეტ ლიტერატურას შორის“, ხოლო უელეკი წერს: „მაგრამ როგორ უნდა განვსაზღვროთ, მაგალითად, ოსიანიზმი “ზოგადი” ლიტერატურათმცოდნეობის შესწავლის საგანია თუ “შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობისა”? შეუძლებელია, ჯეროვნად გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან უოლტერ სკოტის გავლენა უცხოეთში და ისტორიული რომანის საერთაშორისო პოპულარობა.“, როგორც ასკვნის უელეკი, „ტერმინები “შედარებითი” და “ზოგადი” ლიტერატურათმცოდნეობა ერთმანეთს გადაკვეთს. შესაძლებელია, უფრო უპრიანი იყოს, ვილაპარაკოთ, უბრალოდ, “ლიტერატურათმცოდნეობის შესახებ”, რომელიც განიხილავს მთელ ლიტერატურას.“ (უელეკი..., 2010: 68)

უელეკის მსგავსად, დარგის დოგმატურ განსაზღვრებებს უარყოფს ადრიან მარინოც (მარინო, 2010: 10) და თვლის რომ კრიზისი დოგმატურობიდან მომდინარეობს (მარინო, 2010: 11). მარინო საუბრობს დარგის ფორმირების და განსაზღვრების სირთულეებზე, ერთი სიტყვით, ესაა ახალი დარგი, რომელიც ჩამოყალიბების პროცესშია (მარინო, 2010: 11-13). მარინოს აზრით, დარგი

დამოუკიდებელი უნდა გახდეს და მხოლოდ დამხმარის ფუნქციით აღარ შემოიფარგლოს (მარინო, 2010: 13).

მარინოს აზრით, კომპარატივისტიკა, როგორც მეთოდი უნდა იყოს დამოუკიდებელი: „მეთოდი უნდა იყოს სპეციფიკური, რომელიც ყველა შემთხვევაში გამოირიცხავს ჰიბრიდული, ნაძალადევი, ხელოვნური გავლენების შემოტევას. მეთოდების სპეციფიკურობის და ავტონომიის შენარჩუნება არის, ფაქტობრივად, ერთადერთი მეთოდი, რომელსაც შეუძლია უზრუნველყოს ცოდნის გაფართოება (მარინო, 2010: 122).“, თუმცა მკვლევარები ეჭვის თვლით უყურებენ ამის შესაძლებლობას (მარინო, 2010: 124).

მარინო ასევე ემიჯნება დოგმატურობას როცა საუბრობს „უნივერსალური ლიტერატურის“ ახალი განსაზღვრებების შესაძლებლობაზე (მარინო, 2010: 30). კონცეფციის საწყისები უკავშირდება რენესანსის და ჰუმანიზმის კონტექსტს, ე.წ. „ლიტერატურის რესპუბლიკა“ ნიშნავდა „კომუნას, ერთობას, სოლიდარობას, ურთიერთგაცვლას, სახელის მოხვეჭას, კოსმოპოლიტიზმს, „ლიტერატურების“ პროგრესულ და ორმხრივ გახსნილობას ყველგან (მარინო, 2010: 31)“. იდეა მომწიფდა XVIII საუკუნეში ისეთ მოაზროვნეებს შორის, როგორც არიან რიჩარდ ჰერდი, გოლდსმითი, სმოლეთი, რომელთათვის პოეზია ისე მოძრავია “როგორც გადაადგილების უნივერსალური საშუალება” (მარინო, 2010: 36)“.

ფრანგ თანამოაზრეებად მარინო ასახელებს ედგარ კინეს, ჟ.ჟ. ამპერს და რენანს, მარინოს თქმით „თუ ცალკე გამოვყოფთ წინამორბედებს, (მაგალითად, ჟ. ტექსტი), შეიძლება ითქვას, რომ კომპარატივისტები მხოლოდ ბოლო დროს მიემხრნენ ამ თვალსაზრისს და ისიც მხოლოდ ისეთი მოწინავე პიროვნებების სახით, როგორც ეტიამბლია (მარინო, 2010: 37)“.

მოგვიანებით ეს გაგება ჩამოყალიბდა ფაქტობრივად ევროცენტრისტულ გააზრებად, განსაკუთრებით ნოვალისტან და ფრ. შლეგელთან, რაც გოეთემ გადაამუშავა „მსოფლიო ლიტერატურის“ ცნებაში (მარინო, 2010: 31). ერთიანობის ტენდენცია ღრმავდება სიმბოლისტებთან და ავანგარდისტებთან, ფუტურისტებთან და აპოლინერთან. ამ ტენდენციას „დასტური მისცა“ გლობალურმა და ინფორმაციულმა ეპოქამ.

მე-18 საუკუნიდან მყარდება განსაზღვრება, რომ უნივერსალური ლიტერატურა არის უბრალო ჯამი მსოფლიო ლიტერატურებისა, მექანიკურად. ამ მიმართულებას ემხრობა რენე უელეკი და მოიაზრებს დაპირისპირებას ევროცენტრიზმთან (მარინო, 2010: 32). მარინოს აზრით, „სხვა განსაზღვრებები, კიდევ უფრო ყოვლისმომცველი (ასეთი ტიპის: „სინთეზი“, „ორგანული სხეული“ და ა.შ.) უნდა გამოვრიცხოთ მათი მეტისმეტად „გამაერთფეროვნებელი“ („უნიფიკატორული“) ხასიათის გამო (მარინო, 2010: 33)“. არსებობს ასევე უნივერსალურობის ხარისხობრივი კრიტერიუმი, უნივერსალური ლიტერატურა როგორც შედეგების ჯამი, თუმცა ხარისხის განსაზღვრა პრობლემატური საკითხია, ერთი მხრივ შეიძლება ნაწარმოების საზღვრებს გარეთ გასვლა მივიჩნიოთ კრიტერიუმად, თუმცა ესეც პირობითია (მარინო, 2010: 34).

მარინოს აზრით, უნივერსალური ლიტერატურის იდეისადმი წინააღმდეგობა გამოწვეულია იმით, რომ იგი „პირდაპირ ეჯახება საუნივერსიტეტო ტრადიციებსა და რუტინას, ლიტერატურული გამოკვლევების გაბატონებულ და კონფორმისტულ კონცეფციებს, შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის გაყინულ და დრომოჭმულ თეორიებს (მარინო, 2010: 38)“.

კომპარატივიზმში მნიშვნელოვანია ინტერლიტერატურულობის ცნება, რომელიც ახალია და მისი წარმოშობა უკავშირდება რუს ფორმალისტებსა და ჩეხ სტრუქტურალისტებს. „ლიტერატურულობა“ როგორც წინამორბედი ცნება რომან იაკობსონის მიერ იქნა ჩამოყალიბებული 1921 წელს, როცა მან განაცხადა, რომ „ლიტერატურული კვლევის ობიექტი უნდა იყოს არა ლიტერატურა, არამედ ლიტერატურულობა, ე.ი. ის, რაც მოცემულ ნაწარმოებს აქცევს ლიტერატურულ ნაწარმოებად“. რენე უელეკის მიხედვით, ლიტერატურა უნდა შევისწავლოთ როგორც სხვა სფეროებისგან განსხვავებული საგანი, უნდა დავდგეთ „ლიტერატურულობის“ პრობლემის წინაშე (დე ზეპეტნეკი, 2003: 34).

დიონიზ დურიშინი თავის წიგნში „ინტერლიტერატურული პროცესის თეორია“ ახასიათებს ლიტერატურულობას, „როგორც „ძირითად და არსებით თვისებას“ ყველა ლიტერატურისა, რომელიც ასახიერებს ყველა მიმართებას ლიტერატურის შიგნით, მათ ინტენსიობას, რაოდენობას და განპირობებულობის

მანერას სხვადასხვა ინდივიდუალური ლიტერატურების ჩარჩოს შიგნით (დე ზეპეტნევი, 2003: 34-35).“, დე ზეპეტნევი ასკვნის, რომ „თუ ეს ინტენსიობა, ცვალებადობა, ურთიერთმიმართებები ან ნათესაობა ინდივიდუალური ლიტერატურების საზღვრებს მიღმა გადის, მაშინ „ლიტერატურულობა“ საკუთარ თავს ავტომატურად გარდაქმნის „ინტერლიტერატურულობად“.

როგორც ასკვნის დე ზეპეტნევი „ინტერლიტერატურულობა არის ლიტერატურის ძირითადი და არსებითი მახასიათებელი საერთაშორისო და ერთაშორის კონტექსტსა და ონტოლოგიურ განსაზღვრებაში“. დე ზეპეტნევის მიხედვით „ეს განსაზღვრება და მისი ჩარჩო მოიცავს ყველა შესაძლო ურთიერთობას და ნათესაობას, ინდივიდუალურ ლიტერატურებს, სხვადასხვა ზეეთნიკურ და ზეეროვნულ ერთეულებს და ინტერლიტერატურულობის უმაღლეს განსახიერებას - მსოფლიო ლიტერატურას“. ინტერლიტერატურულობა მეორადია ლიტერატურულობის მიმართ: ეს უკანასკნელი მოიცავს წინას და არა პირიქით. ინტერლიტერატურულობასთან დაკავშირებული საკითხები ჯერ კიდევ არაა ისე შესწავლილი, როგორც ლიტერატურულობა (დე ზეპეტნევი, 2003: 35).

თეორიულად, ინტერლიტერატურულობის უმაღლესი ხარისხი შეიძლება ვიპოვოთ მსოფლიო ლიტერატურის კონცეფციაში, რაც არის ლიტერატურების ჯამი არა რაოდენობრივი თვალსაზრისით, არამედ ორმხრივი ურთიერთობების და ნათესაობის მხრივ ინტერლიტერატურული პროცესის რთულ სისტემო-სტრუქტურულ სინამდვილეში. დე ზეპეტნევის არ ეთანხმება გაგებას, რომ მსოფლიო ლიტერატურა არის ინდივიდუალური ლიტერატურების განვითარების მანძილზე შექმნილი ყველა ნაწარმოების ჯამი ან შედეგების ჯამი (დე ზეპეტნევი, 2003: 42).

სწორედ ლიტერატურულობის განსაზღვრის ამოცანას უკავშირებს ადრიან მარინო კომპარატივისტული კვლევის მიზანს. მარინოს მიხედვით ლიტერატურის თვისობრიობის, მისი განსაზღვრების ჩამოყალიბებაში ნაციონალური ლიტერატურების თავისთავად ღირებული უნიკალურობა არ გამოგვადგება, „განსხვავებები მეორე მხარეს გადადის და ადგილი ეთმობა სტრუქტურულ თუ ფორმისმიერ მსგავსებებს, თეორიულ გაერთიანებას, აღნიშნულს გამაერთიანებელი ტერმინოლოგიით.“ მარინოს აზრით, საჭიროა „უნივერსალური ლიტერატურის“

ასიმილირება ლიტერატურაში - ზედსართავის გარეშე, რაც არაერთგზის გავიმეორეთ. მაშასადამე, კონკრეტულად, ექსპერიმენტულად და ისტორიულად დავადასტუროთ, რომ უნივერსალური ლიტერატურა არის რეალობა; რომ ის შეადგენს არსებით ერთობას; რომ მისი ნამდვილი სახელი არის ლიტერატურა” (მარინო, 2010: 234). ამ ჰიპოთეზის დასაბუთებას მიიჩნევს მარინო კომპარატივისტული ჰერმენევტიკის ამოცანად (მარინო, 2010: 135).

როგორც მარინო ამბობს: ბოლო დროის კომპარატივიზმს „სურს იცოდეს “რა არის ლიტერატურა””, იგი ცდილობს “ლიტერატურის თეორიის მთავარ ლაბორატორიად იქცეს” (მარინო, 2010: 254). მარინოსთან ჰერმენევტიკული კვლევის მიზანი უნივერსალური ლიტერატურის თეორიული დაფუძნებაა, იმის ჩვენება, რომ ლიტერატურის განსაზღვრებაში უნივერსალური ლიტერატურის დაფუძნება მნიშვნელოვან როლს თამაშობს: „მხოლოდ უნივერსალურ ლიტერატურას შეუძლია “ხელი შეუწყოს ლიტერატურულობის განსაზღვრებას” (მარინო, 2010: 261).

მარინოს მიხედვით, ტრადიციული კომპარატივიზმი „მერყეობს შედარების ორ ტიპს შორის (მარინო, 2010: 207)”, ერთი მათგანი განსხვავებებს ეძებს, მეორე მსგავსებებს (მარინო, 2010: 207-208). მარინოს აზრით, „თუ განვსაზღვრავთ თანამედროვე კომპარატივიზმის ადგილს, დავადგენთ, რომ დიფერენციალური განსხვავებების ქომაგობა და ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ლიტერატურული სხვაობა ხშირად და ინტენსიურობით ცდება გაღებულ წვლილს, რაც ღირებულებას მატებს შედარების მეორე მხარეს, ეს არის: “საერთო, კომუნალური”, გამაერთიანებელი ფაქტი.” (მარინო, 2010: 208). შესაბამისად, იდენტურობის კომპარატივიზმისათვის (ანუ რომელიც ეძებს მსგავსებებს - მ.ც.), “შეადარო, ეს ნიშნავს განჭვრიტო (ე.ი. დაადგინო) რაღაც კავშირი და, განსაკუთრებით, მსგავსების კავშირი” (მარინო, 2010: 210).

მარინოს მიხედვით, „ამაშია თვით (კომპარატივისტული) არსი: შედარება ხელს უწყობს განზოგადებას; და ის (განზოგადება), მიუხედავად ყველაფრისა, რჩება კომპარატივიზმის საბოლოო მიზანი. ძველ “პარადიგმასა” და ახალს შორის სწორედ ესაა ერთ-ერთი სიღრმისეული გაყოფის წერტილი. შედარების უპირატესობა არის ის, რომ მოქმედებს “მსგავსებების” პრინციპით, მეტიც - ადგენს “საერთო” ფაქტებს”.

მარინოს მიხედვით შედარებას აქვს განმაზოგადებელი ფუნქცია: „ყოველთვის, როცა ვაღიარებთ ღირებულ მსჯელობებს აღმოსავლეთ-დასავლეთის ერთობლიობასთან ან “აღმოსავლეთ-დასავლეთის თხზულებების” შედარებადობასთან დაკავშირებით, მძლავრად ერთვება უნივერსალური ჰიპოთეზა (კრიტიკიუმები, განსაზღვრება “ლიტერატურული” და სხვ.) (მარინო, 2010: 211)“. მარინოს აზრით, „სანამ ვჯერდებით ხელის ცეცებასა და ემპირიულ აღწერებს, ზუსტი პროგრამისა და განსაკუთრებით, თეორიული თანხედომისა და საერთოს დაძებნის გარეშე (როგორც ეს თითქმის ყოველთვის ხდება “კომპარატივისტებთან”), ლიტერატურის თავისებურებას ვერ განვსაზღვრავთ.“ (მარინო, 2010: 212), თუმცა შედარება არაა საკმარისი პირობა (მარინო, 2010: 213).

უელეკი რომანტიკულ და ნაციონალისტურ ტენდენციებს უკავშირებს ლიტერატურის შესწავლის არაუნივერსალურ მიდგომებს და ამბობს: „განსხვავებები ევროპულ ლიტერატურებს შორის თავს იჩენს მხატვრული სტილის, მეტრის, და თვით ჟანრის ზოგიერთ საკითხის განხილვისას, მაგრამ ამკარაა, რომ ხშირ შემთხვევაში იდეების (მათ შორის, ესთეტიკური იდეების) ისტორიის არაერთი პრობლემის გადაჭრისას ამგვარი განსხვავებანი არაარსებითია“ (უელეკი..., 2010: 71).

უელეკის მიხედვით, “შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის ეს პრინციპი, რასაკვირველია, არ გულისხმობს, რომ უგულვებელყოფილ უნდა იქნეს ეროვნული ლიტერატურების შესწავლა. მართლაც, აქ, უპირველეს ყოვლისა, საქმე გვაქვს სწორედ “ეროვნულობის” საკითხთან, იმასთან, თუ რა წვლილი შეიტანეს ცალკეულმა ერებმა საერთო ლიტერატურულ პროცესში“ (უელეკი..., 2010: 72).

კომპარატიული ლიტერატურის თავდაპირველ დეფინიციებში ხაზი ესმებოდა ფაქტს, რომ კომპარატიული ლიტერატურის დარგი გულისხმობდა “განსხვავებულ ლიტერატურებს შორის ურთიერთობათა” შესწავლას, სადაც „ურთიერთობები“ გაიგებოდა როგორც „გავლენები“ (დომინგესი, 2015: xi-xii)“.

ზემოხსენებული დეფინიცია გაჟღერდა 1890იან წლებში ჟოზეფ ტექსტეს მიერ, 1931 წელს კი პაულ ვან ტიგემი ყველაზე გავლენიან საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელოში განმარტავს, რომ კომპარატიული ლიტერატურა არის „სხვადასხვა ლიტერატურების ლიტერატურული ნაწარმოებების შესწავლა მათი

ორმხრივი ურთიერთობის თვალსაზრისით”. ამ განმარტებაში გავლენის კონცეფცია გააზრებული იყო იმგვარად, რომ ერთ ავტორს მეორე ავტორის კონკრეტული ნაწარმოები ორიგინალის ენაზე უნდა ჰქონოდა წაკითხული აუცილებლად, სხვაგვარად მსგავსება გავლენად არ ითვლებოდა. ტიგჰემი, ბუნებრივია აცნობიერებდა, რომ გავლენის წყარო შესაძლოა თარგმანი, მიმოხილვა, ალუზია ან სხვა არაპირდაპირი მასალა შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ ამ გააზრების განმარტებაში ინტეგრირების საკითხი არ განხილულა (დომინგესი, 2015: xii).

კომპარატიული ლიტერატურის “ახალი პარადიგმა” „იმპერატიულად აუქმებს კომპარატიული ანალიზის დასაბუთებისთვის რამეგვარი გენეტიკური მიმართების ვარაუდს და ეფუძნება ემპირიულ მტკიცებულებას, რომელიც მისაწვდომია”. თუ ორ განსხვავებულ ლიტერატურულ სისტემას, ან ლიტერატურულ ნაწარმოებსა და მუსიკას ან ნახატს შორის „აღმოჩნდება საერთო ელემენტი, ნაწარმოებებს შორის რამეგვარი ურთიერთმიმართების და დამოკიდებულების არსებობის გარეშე, მაშინ ჩნდება ფუნდამენტური თეორიული ელემენტი; ესაა ლიტერატურის ინვარიანტი” (დომინგესი, 2015: 15).

ადრიან მარინო გმობს ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიულ კონტაქტებზე დაყვანას და ინვარიანტებსაც რელევანტურ ფაქტებად განიხილავს: „ორი ტექსტი, რომელთა შორის არასოდეს ყოფილა პირდაპირი კონტაქტი, მაგრამ „ემთხვევა” ერთმანეთს ამა თუ იმ ხარისხით, ორივე წარმოადგენს ფაქტს, მეტადრე, ამ სიტყვის ყველაზე ორთოდოქსული გაგებით! (მარინო, 2010: 14)”. გარდა ამისა, მარინოს მიხედვით მხოლოდ ისტორიული კონტაქტების შესწავლისგან „არ გამომდინარეობს არაფერი ზოგადი, არსებითი, საკუთრივ „ლიტერატურული”; არაფერი გარდა უფრო და უფრო დიდ გორგლად შეკრული ინფორმაციისა (მარინო, 2010: 15)”.

მარინო გამოსავალს სინთეზში ხედავს, მისი აზრით, კრიზისი გადაილახება „თუ ერთდროულად გამოვიყენებთ, როგორც ისტორიული ხასიათის წყაროებს – მიზამკვა, დროში დამთხვევა (=ლიტერატურული ისტორია), ასევე თეორიულს – ლიტერატურულ კატეგორიებს, როგორც არის სტილი, მიმდინარეობა, „ლიტერატურის” იდეა (=ლიტერატურული თეორია) (მარინო, 2010: 18)”. მარინოს

აზრით, მკვლევარები ნელ-ნელა, მაგრამ მაინც ეთანხმებიან უკვე ამ მოსაზრებას (მარინო, 2010: 19-20).

მარინო საუბრობს გენეტიკურ და ტიპოლოგიურ მიდგომებზე, ამ უკანასკნელის მიმდევრები „წარმოაჩენენ მხოლოდ “წმინდა”, ანუ არამიზეზობრივ შედარებებს, რაც არ აიხსნება არც თავდაპირველი ერთობებით და არც ორმხრივი გავლენებით. ისინი ადგენენ საერთო ხასიათებს, თანადამთხვევებს, “სტრუქტურებსა” და “ტიპებს”.“ მარინო ასკვნის: „კარგა ხანია, რაც ყველაზე ტრადიციული კომპარატივიზმი არამიზეზობრივი შედარებების შესაძლებლობას აღიარებს, სივრცითი და დროითი შეზღუდვის გარეშე, მაგრამ ვერ მოახერხა, რომ მხოლოდ აღიარებას გასცდენოდა.“ (მარინო, 2010: 205), თუმცა შესაძლებელია ორივე წესრიგის დაშვება, რადგან „მიზეზობრივი შედარება არ კრძალავს ტიპოლოგიურ, თემატურ, სტრუქტურულ, ტექსტუალურ შედარებას. საუბარია მხოლოდ კარგად გამოკვეთილ ორიენტირებსა და გადასაწყვეტ ამოცანებზე.“ (მარინო, 2010: 206)

დე ზეპეტნეკის მიხედვით სტრუქტურალურ-ტიპოლოგიური ნათესაობის (ე.ი. მსგავსების აღმოჩენა კონკრეტული ისტორიული კონტაქტის არსებობის მიუხედავად - მ.ც.) შესწავლა გვაძლევს ახალ ცოდნას და უფრო ღრმა გააზრებას. გავლენისა და რეცეფციის კვლევა ლიტერატურის მკვლევარებს ეხმარება შეისწავლონ ნაწარმოების გენეზისის პრობლემები დიალექტიკურ დამაბულობაში ტრადიციასა (რომელიც ძირითადად უკავშირდება ეროვნულ ლიტერატურას) და ინოვაციას (რომელიც უფრო მეტად ინტერლიტერატურულ ველს მიეკუთვნება) შორის (დე ზეპეტნეკი, 2003: 38-39). სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური სივრცე ქმნის შესაძლებლობას აღმოვაჩინოთ ინტერლიტერატურულობის უფრო მაღალი ფორმები (დე ზეპეტნეკი, 2003: 39). ინტერლიტერატურული თანამეგობრობის ლიტერატურები ერთმანეთთან კონტაქტში არიან და ასრულებენ გარკვეულ ფუნქციებს, რომელიც უხილავია ჩვეულებრივი გენეტიკურ-კონტაქტური მიმართების ველში (დე ზეპეტნეკი, 2003: 40).

კომპარატიულ ლიტერატურაში მნიშვნელოვანია აბდუქციის ცნება, რაც ჩარლზ პირსის განმარტებით ნიშნავს “შეისწავლო ფაქტები მასობრივად და მისცე ნება ამ ფაქტებს შემოგთავაზონ თეორია. ამ გზით, ჩვენ აღმოვაჩინთ ახალ იდეებს; მაგრამ არგუმენტაცია არ არის ძლიერი”. შედარება როგორც აბდუქცია აჩვენებს, რომ

მეცნიერული განცხადებები შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს ექსპერიმენტული შემოწმების შემდეგ, ჰიპოთეზა მუდამ პირობითია, რადგან მსოფლიო ლიტერატურა ჯერ კიდე შესწავლის საგანია. თანამედროვე კომპარატივისტი თარგმანის კითხვასაც დასაშვებად მიიჩნევენ, რადგან სულ არწაკითხვას, ჯობს წაიკითხო თარგმანში (დომინგესი, 2015: xvi).

მარინოს აზრით, ობიექტურობაზე პრეტენზია კომპარატივისტული კვლევისას საფუძველსმოკლებულია, „საბოლოოდ მაინც ვიპოვით იმას, რასაც განმკარგულელებელ კონცეპტებსა და წინასწარგანმჭვრეტ ეპისტემოლოგიებში ვეძებთ, ხოლო დასკვნის სიტყვები და მაგალითები (ვიტყოდით, ჩვენდა უნებურად) უკვე “მოცემულ” დასკვნას დაეყრდნობა (მარინო, 2010: 150)”, რაც, ბუნებრივია, გადამერის ჰერმენევტიკულ პოზიციას ეხმიანება.

შესაბამისად, მარინო ხაზს უსვამს სინქრონული წაკითხვის მნიშვნელობას და ცდილობს მის წინ წამოწევას. სინქრონული წაკითხვა გულისხმობს ძველის ისე წაკითხვას, თითქოს იგი თანამედროვე იყოს: „მისი სინთეზური და გამამთლიანებელი პერსპექტივა, პირველ რიგში, ახერხებს იმას, რომ წარსული/აწმყოს (ძველი/თანამედროვე) წესრიგის ლიტერატურული ურთიერთობების ერთობა იდენტურობისა და ნიველირებისაკენ მიისწრაფვოდეს ისე, თითქოს მსოფლიოს მთელი ლიტერატურა და ლიტერატურის თეორია ჩვენს დროში იყოს დაწერილი (მარინო, 2010: 151)”, ასეთი წაკითხვისას „ორი “ისტორიულობა” ერთმანეთს ემთხვევა სინთეზის, კონტინუუმის შიგნით, სადაც წარსული ხდება აწმყო და აწმყო, ასიმილაციის საშუალებით, აქტუალიზებული წარსულის სახეს იღებს”.

მარინოს აზრით, „ლიტერატურა (უნივერსალური) “ყალიბდება” დიაქრონულად და “ფუნქციონირებს” სინქრონულად, ვინაიდან კითხვის აქტის სტრუქტურა ყოველთვის საკუთარ სინქრონულ ცხრილს ადგენს.” (მარინო, 2010: 152). მარინო სვამს კითხვას: „განა შესაძლებელია არსებობდეს “ლიტერატურის შედარებითი ისტორია”, როგორც ავტონომიური დისციპლინა, რომელსაც წარსულის აღდგენა აკისრია?”, მარინოს პასუხში ჩანს სინქრონული წაკითხვის დასაბუთება: „წარსული აღდგება მხოლოდ აწმყოს საშუალებით, რომელიც ყოველთვის ძლიერია

თავისი მოთხოვნებიტ”, თუმცა, როგორც მარინო დასძენს, სინქრონული მიმართულება თანამედროვე კომპარატივიზმში სუსტია (მარინო, 2010: 154)“.

სინქრონული წაკითხვა საფუძვლად მოიაზრებს მოსაზრებას, რომ „ყველა ეპოქა არის თანამედროვე... რაც განსაკუთრებით დასტურდება ლიტერატურაში“, შესაბამისად, მარინოს აზრით უნდა ვაღიაროთ, რომ არსებობს სინქრონული პოეტიკა, როგორც სახესხვაობა, „რომელიც უნდა აიგოს არა ლინგვისტურ ბაზაზე, არამედ სინქრონულ-სტრუქტურალისტური აღწერილობებისა და ინვარიანტების დახმარებით, დაწყებული მუდმივი, მარადიული გამეორებებით, რომელთა მიზანია უნივერსალური ლიტერატურის, ისტორიზირებული ისტორიის საზღვრების გაცდენა და ლიტერატურის თეორიისა და თეორიულობის მიზანში ამოღება.“ (მარინო, 2010: 156).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩემი მიზანია ნაშრომში განხილული ავტორის - შალვა ბაკურაძეს შედარება როგორც უცხოურ, ასევე ქართველ ავტორებთან, სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მიდგომა ძირითადია, თუმცა გენეტიკურ-კონტაქტური მიდგომის წვლილიც გასათვალისწინებელია. შედარების მიზანი მდგომარეობს არა განსხვავებების, არამედ მსგავსებების აღმოჩენაში, მით უმეტეს, რომ ეს ეხება იდეების მსგავსებას ანუ ჰერმენევტიკულ გააზრებას.

2. შალვა ბაკურაძის პოეზიის ჰერმენევტიკული გააზრების შესავალი

2.1. თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსი. რელიგიურ-მისტიკური და ნიცშეანურ-დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმები

ჩემი მიზანია თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის განმსაზღვრელი პარადიგმის საწყისების მიმოხილვა სპეციფიკურად ნაშრომისთვის რელევანტურ ჭრილში. შესაბამისად საუბარი იქნება რელიგიურ-მისტიკური და ნიცშეანურ-იმანენტისტური (დეკონსტრუქციონისტული) პარადიგმების ფორმალურ მსგავსებაზე. მათი საერთო ფორმალური ნიშნებია შეუცნობადობა, გამოუთქმადობა, ერთიანობა, დასტურყოფა და ა.შ.

თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის საფუძვლებზე საუბრისას, უპირველესად უნდა განვიხილოთ პოსტ-მოდერნიზმი, რომელიც თავის მხრივ დაკავშირებულია ფრიდრიხ ნიცშესთან. უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ ბუნებრივია, არსებობს ნიცშეს რამდენიმე ინტერპრეტაცია, მით უფრო, რომ იგი კომპლექსურია და სპეციფიკური სტილით გამოირჩევა, ასე რომ ნაშრომში წარმოდგენილ ვერსიას არ აქვს სიზუსტის და ერთადერთობის პრეტენზია. ნიცშეანურ პარადიგმაში სამყაროს ობიექტური, რაციონალური შემეცნების შეუძლებლობა ყოველგვარ ჭეშმარიტებას და ფილოსოფიას პრაგმატულ ფუნქციას უტოვებს. შეცნობის შეუძლებლობის აღმოჩენას მივყავართ ნიჰილიზმამდე, რაც უნდა გადაილახოს სიცოცხლის დასტურმყოფელი ფილოსოფიით (**იხ. დანართი 2.1**).

ანალოგიურად, თანამედროვე რელიგიურ დისკურსში ინკარნაციის, სამების და ზოგადად პანენთეიზმის კონცეფციები სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფის საფუძველია. არსებობს ნიცშეანური პარადიგმის და ქრისტიანობის დაახლოების მცდელობები, ქრისტიანობის და ნეოპლატონიზმის დეკონსტრუქციონისტული და იმანენტისტური ინტერპრეტაცია, სადაც ტრანსცენდენტურობა მიემართება იმანენტურობის შეუცნობადობას და

გამოუთქმადობას და არა სხვა რეალობას; აპოფატკა პოსტმოდერნისტებთან იძენს ახლებურ მნიშვნელობას. (იხ. დანართი 2.2).

დასტურყოფის მსგავსმა ტენდენციამ კათოლიკურ სამყაროში მოიტანა ვატიკანის მეორე კრება, სადაც ცელიბატის უპირატესობა ქორწინებაზე უარყოფილ იქნა (შიონჰერი, 2002: 108-110). თანამედროვე თეოლოგიაში დაუშვეს, რომ სექსუალობა ღვთაებრიობის და ქრისტიანობის ნაწილია (თეტჩერი, 2014: 24).

თუმცა მოგვიანებით უკვე საუბარია პოსტ-სექსუალობაზე თეოლოგიურ დისკურსში, რაც ისევ და ისევ დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმას უკავშირდება. მას შემდეგ, რაც მიშელ ფუკოს ჰქონდა „სიკვდილთან მიახლოებული გამოცდილება“ ავარიის დროს, იგი ეძებს სიამოვნების უფრო ხანგრძლივ გამოცდილებებს, ვიდრე არის წარმავალი სექსუალური სიამოვნება. თეოლოგიაშიც ხდება გადანაცვლება ე.წ. პოსტ-სექსუალობის ასკეტიზმზე, ხდება მოყვასის სიყვარულის, ეთიკის, ღმერთთან ურთიერთობის და სხვა გამოცდილებების აქცენტირება, როგორც თეტჩერი ამბობს „სექსი მუდამ მიაწიწებს მის მიღმა არსებული სივრცის წერტილებზე, სინამდვილეზე სადაც სურვილი საბოლოოდ პოულობს თავის ამოწურვას.... თეოლოგებმა ახლა ალბათ უნდა გაამახვილონ ყურადღება მეტად ვიდრე ადრე დაუკმაყოფილებლობაზე, რაც სექსს გარდაუვლად მოაქვს, რადგან შესაძლოა სწორედ აქ, სექსუალური დაკმაყოფილების საზღვრებში უნდა ვიპოვოთ ღმერთი“ (თეტჩერი, 2014: 29) (იხ. დანართი 2.3). საბოლოოდ, თანამედროვე კონცეფცია თეოლოგიაში აბსტინენციას და სექსუალურ ცხოვრებას თანაბარ რელიგიურ ღირებულებას ანიჭებს (შიონჰერი, 2002: 110-112).

ფუკოს პოსტ-სექსუალობის გამოცდილებები არის ნაწილი იმ ნიცმეანური შემობრუნებისა, რაც მოხდა დასავლურ ფილოსოფიაში თეორიიდან პრაქტიკისაკენ, რაციონალურისგან პრაგმატულისა და ეთიკურისკენ, რითაც იგი ემსგავსება მისტიკურ დისკურსს, სადაც სწორედ სოტერიოლოგიაა გადამწყვეტი და არა ლოგიკა (ჯოუნსი, 1993: 64). ამ პარადიგმის (ნიცმე, ფუკო, დელიოზი, დერიდა) მიმართება მისტიციზმთან ფართო განხილვის საგანია (დანართი 2.4)

ეთიკისადმი განახლებული ინტერესი უკავშირდება ლევინასს, რომელიც ნიცმეს მსგავსად უპირიპისპირდება დასავლურ რაციონალიზმს და საჭიროდ თვლის

ეთიკის უპირობო, გაუაზრებელ დაფუძნებას, ე.წ. „გააზრების მეტაფიზიკის“ გადალახვას, რაშიც მას ეხმარება იუდეურ-ქრისტიანული მეტაფიზიკის ახლებური გააზრება (დანართი 2.5)

ლევინასთან მიბრუნება განაპირობა ფენომენოლოგიის და რელიგიური თემების მიმართ ინტერესის აღორძინებამ, რომელიც 90იან წლებში ინტენსიური გახდა (კრიჩლი..., 2003: 3). ამ მხრივ მნიშვნელოვანია კონცეპტია პოლ რიკიორის „პოსტ-კრიტიკული გულუბრყვილობა“ (ვანჰუზერი, 2003: 181-182); რიკიორის აზრით, „რადგან ადამიანები ცდებიან ხოლმე და თავსაც იტყუებენ და სხვებსაც, ეჭვი საჭიროა“, ამიტომ „ეჭვის სამი დიდებული ოსტატი“ მარქსი, ნიცშე და ფროიდი „ამსხვრევენ კერპებს“ (ბარტონი, 1998: 105), თუმცა აქ არ უნდა გავჩერდეთ (ვანჰუზერი, 2003: 181-182), არსებობს შესაძლებლობა აღდგეს „რწმენა, რომელმაც გაიარა კრიტიკა, პოსტკრიტიკული რწმენა, მეორე გულუბრყვილობა“; რიკიორი აღდგენის მომხრეა, იგი ხედავს სიმბოლოს, როგორც „აზროვნების აღმომცენებელს, განსაკუთრებით სიტყვის დონეზე“ (ბარტონი, 1998: 106).

ჟაკ დერიდა 90იანი წლებიდან ახორციელებს ე.წ. „ეთიკო-რელიგიურ შემობრუნებას“, ოღონდ ესაა „რელიგია რელიგიის გარეშე“ ანუ დოგმების, ეკლესიის და ფანატიზმის გარეშე აქცენტით ეთიკაზე, სამართლიანობასა და „გახსნილობაზე“. რელიგიის ასეთმა გაგებამ გავლენა მოახდინა ჯონ კაპუტოზე, რომელიც „აერთიანებს რელიგიის პოსტმოდერნისტულ გაგებაში დამკვიდრებულ ძირითად მიმართულებებს“ (ოუპი, 2015: 40).

კაპუტოს აზრით, „რელიგიური ჭეშმარიტება“ გულისხმობს, რომ არსებობს მრავალი სწორი გზა ღმერთისკენ, ხოლო „ჭეშმარიტი რელიგია“ გულისხმობს ერთადერთ სწორ გზას, ერთადერთ ჭეშმარიტ რელიგიას, რაც ძალადობის და შეუწყნარებლობის წყაროა; „კაპუტოს აზრით, რომც არსებობდეს ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგია, უმჯობესია საიდუმლოდ დარჩეს“, რელიგიაში მთავარია პრაქტიკა, მოყვასის სიყვარული და არა ჭეშმარიტება, კაპუტოს აზრით რელიგიისთვის საფრთხეა არა რელიგიების სიმრავლე, არამედ ნიჰილიზმი და ტრაგიკული შეგრძნება, რასაც უპირისპირდება რწმენა, რომ არსებობს სიცოცხლისთვის აზრისმიმცემი რაღაც (სიყვარული) ან ვიღაც (ღმერთი).

კაპუტოს სურს ხაზი გაუსვას, რომ არსებობს „გარდაუვალი „გადაუწყვეტადობა“ ამ საპირისპირო მსოფლმხედველობებს შორის. ჩვენ არასდროს ვართ დარწმუნებული რომ დავადგინეთ ყველაფერი ერთხელ და სამუდამოდ. თუმცა ეს არაა უმოქმედობის და პარალიზის საფუძველი, პირიქით, ესაა გადაწყვეტის შესაძლებლობის პირობა (ოუპი, 2015: 42)“.

თეოლოგი დევიდ ბენტლი ჰარტი ახასიათებს პოსტმოდერნულ ეთოსს, როგორც შეურიგებელ მიმართულებებს შორის დამაბულობას, ერთი მხრივ დელიოზის „წარმართული სიუხვე“ და მეორე მხრივ ლევინასის „გნოსტიკური განდგომა“, საუბარია ლევინიცშეანიზმზე გვიანდელ დერიდასა და ჯონ კაპუტოსთან, იმაზეც, რომ დელიოზი „ერთი მხარე კი არაა, არამედ თავად მოიცავს ამ წინააღმდეგობებს“, რომ „დელიოზი შეგვიძლია მოვიაზროთ უფრო ფართო, გნოსტიკური დაბრუნების მოძრაობაში“ (სიმპსონი, 2012: 57).

კაპუტო აღიარებს, რომ ნიცშეს ზეკაცი მეტისმეტია მისთვის, კაპუტოს აზრით იმის დიდი ნაწილი, რაც ნიცშესათვის არის „მონური სოციალისტური, ეგალიტარიანული, დემოკრატიული, ებრაული, ქრისტიანული, ფემინური“ სინამდვილეში ძალიან საშურია. საინტერესოა, რომ, როგორც კანადელი პროფესორი დავიდ გუაკოშე განმარტავს, ნიცშეს „ზარატუსტრაში“, ლომის სტადიაში მყოფს შეუძლია ჩამოთვლილის გარეშე, მაშინ როცა ბავშვის სტადიაში მყოფს შეუძლია მათი დასტურყოფა (ოლთუისი, 2002: 85).

მეორე მხრივ, კაპუტოს აზრით, ლევინასი ზედმეტად დასტურყოფს, ამოწმებს სხვას. ლევინასი ძალიან რელიგიურია და ზედმეტად აფასებს მოწამეობას. კაპუტო აღნიშნავს, რომ ბერძნული სიტყვა „martyr“ დაკავშირებულია დამოწმებასთან (ასევე ქართულში), ლევინასი ზედმეტად ამოწმებს, დასტურყოფს სხვას. კაპუტოს დიონისიანელი რაბი ნიცშეს და ლევინასის შერწყმაა. ესაა ნიცშე ნიჰილიზმის გარეშე და ლევინასი მოწამეობის გარეშე (ოლთუისი, 2002: 93).

ამ მხრივ საინტერესოა, რომ ჰარტის აზრით, ნიცშე უფრო ახლოს დგას ქრისტიანობასთან, ვიდრე ემანუელ ლევინასი. „დელიოზმა (ნიცშეს მსგავსად) ის მაინც იცის, როგორ თქვას სამყაროზე - „ის კარგია!“, ლევინასი კი იმედგაცრუებული სამყაროთი, ახდენს ყველა მის მიერ გამოყენებული „ბიბლიური“ ცნების

მნიშვნელობის დამახინჯებას, სიყვარულის თავისუფლება დაყვანილია უცნაური ვალდებულების მონობამდე (ჰარტი, 2003: 92)“, ჰარტის აზრით, „ბიბლიაში ეთიკა არასოდესაა დაშორებული მეგობრობის სიხარულთან. ყველას, ვისი მგრძობელობაც ფორმირებულია ბიბლიით, ნიცშეს აზრი უქმნის უფრო მეტ კონგენიალურ ატმოსფეროს, ვიდრე ლევინასის, ნიცშე, სულ მცირე, არასოდეს დალატობს ყოფნის სიყვარულს (ჰარტი, 2003: 92)“.

ნიცშეს მსგავსი ინტეგრაცია რელიგიურ-მისტიკურ დისკურსში გამაგრებულია ასევე არგუმენტით, რომ ნიცშეს მიერ დასავლური აზროვნების და ქრისტიანობის კრიტიკა რიტორიკულია. როგორც მაძინო მონტინარი აღნიშნავს, ნიცშეს მიდგომა გულისხმობს ძველის და ნაცნობის უკეთ გაგებას მისი დაპირისპირებით უცხოთან, საკუთარი ტრადიციის გაგებას უცხოს მეშვეობით, ამიტომ უპირისპირდება იგი ქრისტიანობას და ევროპულ კულტურას მთლიანად (პარკსი, 1991: 32-33). (დანართი 2.6)

საბოლოოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშე და ლევინასი თანხმდებიან, რომ საჭიროა დროებითი აპოლონური წესრიგი, გარკვეული ჭეშმარიტება, როგორც ფიქცია, რაღაც ეთიკა, მაგრამ არ უნდა არსებობდეს მასზე დოგმატური მიჯაჭვულობა. ნიცშესთან ამას გულისხმობს პერსპექტივიზმი (ბანინი..., 2003: 834). პოსტმოდერნიზმში სხვის მიმართ პრიმორდიალურ პასუხისმგებლობაზე დაფუძნებული ეთიკა მოიაზრება როგორც „დასავლური აზროვნების ნგრევა დასავლური აზროვნებისვე მეშვეობით“, დერიდას მიხედვით ეთიკა არაძალადობრივია მანამ, სანამ ცნებებად, კანონებად არ იქცევა, ამიტომ პოსტმოდერნისტი ავტორები იყენებენ ისეთ ბუნდოვან ცნებებს, როგორიცაა „ღიაობა“.

მაგრამ, ლევინასის აზრით, ასე მუდმივად ვერ იქნება, რადგან „ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში“ და „ვალდებულება რომ ავიღოთ, აუცილებელია ძველი აზრების და კულტურის მომენტების აღიარება და რეორგანიზაცია“, ამიტომ „ეთიკური წყვეტის კოდიფიცირება უნდა მოხდეს პოლიტიკაში, მორალში, პოზიციასა და იდენტობაში, მაგრამ ამავე დროს ეთიკა მუდმივად მზად უნდა იყოს

წყვეტისათვის ისევ და ისევ იმ ვალდებულებების სახელით, რომელიც აკისრია (კონორი, 2004: 193)“.

გარდა ამისა, ახალგაზრდა ნიცშესთან, ისევე როგორც ლევინასთან პრიმორდიალური მდგომარეობა უკავშირდება ადამიანებთან გაუცხოების გადალახვას, პრიმორდიალურ სიხარული დაკავშირებულია პრიმორდიალურ ერთიანობასთან (ნიცშე, 2009: 76), რაც თავის მხრივ იმპლიციტურად უკავშირდება სიყვარულს. ნიცშეს მიხედვით, ერთიანობის განცდა არის სიხარულის და ექსტაზის უმაღლესი გამოხატულება, რომელშიც „არამხოლოდ ადამიანებს შორის გაუცხოების გადალახვა ხდება, არამედ ბუნება თავად, მიუხედავად იმისა, როგორ არის გაუცხოებული, მტრული და დაქვემდებარებული, ისევ სიხარულით ხვდება თავის შერიგების ფესტივალში თავის დაკარგულ ძეს - ადამიანს (ნიცშე, 2009: 13)“.

ნიცშეანური ტერმინებით რომ ვთქვათ, სხვა ადამიანის აპოლონური კლასიფიკაცია, ანუ ლევინასის ცნებებში „თემატიზაცია და კონცეპტუალიზაცია“ გულისხმობს ამ ადამიანზე „ბატონობას“, მის „დაუფლებას“, მის მიმართ გაუცხოებას, რაც პრიმორდიალურ დიონისურ ერთიანობაში, ასევე ლევინასის „ანარქიულ სუბიექტში“ არ არსებობს. „თვითი, რომელიც ეგოს უწინარესია, შეპყრობილია სხვათი. ლევინასი ამას უკავშირებს იმ ფაქტს, რომ ქმნილებაში აბსოლუტური „სხვას“ კვალი იკვეთება (კერნი, 1994: 167).“

თუმცა ეს მსგავსებები, როგორც სხვა ფორმალური ნიშნების შემთხვევაშიც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მხოლოდ ფორმალურია, სიყვარული და ზოგადად სოლიდარობა გვიანდელი ნიცშეს არისტოკრატიული ფილოსოფიის კონტექსტში სხვაგვარად მოიაზრება და ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ ვრცლად.

ამგვარად, როდესაც მომდევნო თავში ვისაუბრებთ კონკრეტულ საერთო ფორმალურ ნიშნებზე ამ ორ დისკურსში, დიალოგის ეს ზოგადი შესაძლებლობაც და ტენდენციებიც უნდა გავითვალისწინოთ.

2.2. პოეზია და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსი. შალვა ბაკურაძის პოეზიის დეკონსტრუქციული წაკითხვის საფუძვლები.

პოეზიისა და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ურთიერთმიმართების განხილვაც ავტორის ტექსტებისათვის რელევანტურ ჭრილში უნდა მოხდეს, მით უფრო რომ ავტორის ტექსტები თავად მოიცავს მინიშნებებს ამ თვალსაზრისით ანუ ავტორის ტექსტებში, როგორც ვნახავთ, მინიშნებულია გარკვეული კონცეფციები პოეზიის არსსა და მის აღქმასთან დაკავშირებით.

წინა ქვეთავში წარმოვადგინე პრაგმატიზმის მნიშვნელობა თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიურ დისკურსში. ბუნებრივია, ეს ვრცელდება პოეზიის გაგებაზე. ნიცშესათვის ზოგადად ენა, ფილოსოფია, პოეზია, ხელოვნება არის მნიშვნელოვანი პრაგმატული თვალსაზრისით. ეს დაკავშირებულია სამყაროს ობიექტურად შეუცნობლობასთან და შესაბამისად გამოუთქმადობასთან. ვერც ფილოსოფია, ვერც პოეზია ვერ წარმოადგენენ ჭეშმარიტებას და მნიშვნელობას, პოეზია ჰეგემონიურ ნარატივს კი არ წარმოადგენს, არამედ პირიქით, მსგავსი ნარატივების დეკონსტრუქციას ახდენს და ამაშია მისი პრაგმატულობის ერთ-ერთი გამოვლინება. როგორც პოლ დე მანი ამბობს: „პოეტური ნაწერი დეკონსტრუქციის ყველაზე წარმატებული და დახვეწილი ფორმა“ (მაკკორტი, 2001: 103). პოეზიის და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ურთიერთმიმართებას დეკონსტრუქციონისტული და პრაგმატული გააზრების მხრივ საინტერესოა ელიოტის, პაულ ტილიხის, ფრენკ კერმოუდის, მეთიუ არნოლდის და სხვათა მოსაზრებები. პოეზია განიხილება როგორც რელიგიური ძიების, აზროვნების პროვოცირების საშუალება (იხ. **დანართი 2.7**).

ჰაიდეგერიანულ პარადიგმაში პოეზიის მსგავსი დეკონსტრუქციული პოტენციალი დაკავშირებულია პოეზიის თვისებასთან, იყოს ბუნდოვანი და პოლიფონიური. ჰაიდეგერთან არამხოლოდ პოეტური სიტყვა, არამედ ზოგადად ენა თავის პრიმორდიალურ გამოვლინებაში არის პოეტური და პოლიფონიური, საგნის სახელდების მომენტში სიტყვა გახსნილია მრავალი მნიშვნელობისთვის და მხოლოდ შემდეგ, ჩვეულებრივ მეტყველებაში ხდება მისი ავტომატიზება და მიბმა ერთ

მნიშვნელობასთან. „ენა ყოფნის სახლია“ გულისხმობს, რომ ენის საშუალებით ხორციელდება აზროვნება, სამყაროს გააზრება. საგანი ჩვენს გონებაში იქმნება ენის მეშვეობით და არ არსებობს საგნის პრელინგვისტური მენტალური შესატყვისი. სიტყვა ცნება როდია, რომ ერთმნიშვნელოვანი იყოს (იხ. **დანართი 1.3**). მსგავსად ამისა, დელიოზის მიხედვით, მწერლები ისეთივე მოაზროვნეები არიან, როგორც ფილოსოფოსები, უბრალოდ ისინი აზროვნებენ არა ცნებების, არამედ სიტყვების მეშვეობით (სმითი..., 2013: 25).

რაც შეეხება მისტიკურ დისკურსს, ჰაიდეგერის „ენა ყოფნის სახლია“ შეიძლება შევადაროთ სუფი მისტიკოსი ჰაფიზის ფრაზას: „რასაც ვსაუბრობთ, ხდება სახლი, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ“ (მურსი, 2006: 120), ფილოსოფოსი დავით ანდრიაძე საუბრობს ჰაიდეგერის მიმართებაზე სუფიურ კონტექსტთან სწორედ პოეზიის გააზრების თვალსაზრისით (ანდრიაძე, 2010: 1).

ჰაიდეგერთან პოეზიის კონცეფცია გამოცხადების ერთგვარი სეკულარული ვერსიაა (გიბსონი, 2015: 150); ყოფნის შეცნობა მხოლოდ ჩვენს მცდელობაზე როდია დამოკიდებული, არამედ ყოფნის მიერ თვითგამხელაზე, შესაბამისად ხელოვანი არის შუამავალი, პასიური გამტარი, ხელოვნების ნაწარმოებში ხდება ყოფნის ამ აღმატებულობის წარმოჩენა და ჩვენ ჩვენი მნიშვნელობების თავსმოხვევისგან, ყალბი პროექციების მცდელობისგან გვათავისუფლებს, გვიხსნის. ამაშია პოეზიის პრაგმატული როლი. ჰაიდეგერთან პოეზიას აქვს მხსნელის ფუნქცია, იგი გარდაქმნის ადამიანს. ნიცშეს თანახმად, პოეტი უნდა იყოს „პირველადი ერთიანობის“ ექსტაზური განწყობის შუამავალი და გამტარი. ხელოვნება ნიცშესთანაც გვევლინება რელიგიის ერთგვარ მემკვიდრედ და შემცვლელად (იხ. **დანართი 2.8**).

მისტიკურ დისკურსში პოეზიის და ზოგადად ენის დეკონსტრუქციულობის და პრაგმატულობის თვალსაზრისით საინტერესოა დაოიზმი და ძენბუდიზმი, ასევე საუბარია ნიცშეს და ძენ-ბუდიზმის მიმართებაზე ამ თვალსაზრისით. (**დანართი 2.9**)

რაც შეეხება პოეზიის პრაგმატულობაზე მინიშნებას შალვა ბაკურაძის პოეზიაში, ტექსტში „სტუმრის სიმღერა“ პოეზია არის „ახალი ლოცვანი“ (ბაკურაძე, 2013: 43) ანუ ერთგვარად ახალი რელიგია, სოტერიოლოგია. საგულისხმოა დაოიზმში და ზოგადად მისტიციზმში „გზის“ მეტაფორის მნიშვნელობა და მისი კავშირი

პრაგმატულ გაგებასთან (დანართი 2.9). „სტუმრის სიმღერაში“ ლირიკული გმირი ამბობს, რომ გზაა, იმ აზრით, რომ „ახალ ლოცვანთან“ მივყავართ და მისი პირით ღმერთი საუბრობს, იგი გზაა ღმერთთან მისასვლელად, ერთი მხრივ ღმერთის გამტარია და მეორე მხრივ ადამიანებს „ატარებს“ ღმერთისაკენ, ხსნისკენ, გადარჩენისკენ. დასდებელში [სადღვთომან ნისლმან] გზა და სიმღერა ასევე ერთ კონტექსტშია წარმოდგენილი, თუმცა აშკარაა ალუზიაც სახარების პასაჟიდან, სადაც გზა თავად ქრისტეა (იოან. 14, 6):

„გზამ დაიფაროს ყველა მგზავრი,
გზამ აზიაროს მოკლულები,
გზამ ამიხილოს გული
ამ სიმღერაში (ბაკურაძე, 2013: 62)“

შალვა ბაკურაძის ტექსტებში სიტყვა „გადარჩენა“ ხშირად ფიგურირებს. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ერთ-ერთ ლექსში ლირიკული გმირი თავის „თითქმის უსიტყვო სიმღერებს“ უწოდებს „გადარჩენებს“, მსგავსად ამისა, ლექსში [შენ მეუფეო, მეუ...] სწორედ პოეზიას უკავშირდება გადარჩენა:

„ნათქვამი მაქვს, და სიტყვებს ვცხოვრობ, და მშობლივით
ცოლით შვილივით ღმერთით თუ არ ვიმსახურე
პოეზია, ვინ გადამირჩენს სიხარულს (ბაკურაძე, 2013: 75)“

სხვა დასდებელში ვკითხულობთ: „ცხოვრება პირდაპირი მინიშნებაა გადარჩენაზე (ბაკურაძე, 2013: 75)“, ასევე: „მქონდეს სიცოცხლე – სულის გადასარჩენად, ვიყო სული – სიცოცხლის გადასარჩენად“ (ბაკურაძე, 2013: 76)“; მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“: „ჩემი წმინდა კრავი ხარ ზვარაკი - კაცობრიობის გადასარჩენად“ (ბაკურაძე, 2013: 89)“.

ლექსში „კუნძული“, საუბარია სიცრუის კუნძულის გამოგონებაზე, რომელიც ერთგვარად ხსნა იქნება ადამიანებისთვის, ესაა ხელოვნება ნიცშეანური აზრით, ხელოვნება აუცილებელი აპოლონური ილუზიით, რომელიც რელიგიის მსგავს ფუნქციას შეასრულებს, სწორედ ამიტომ წარმოდგენილია ალუზია მხსნელზე, მაცხოვარზე, თუმცა ეს შეიძლება მეტაფიზიკური ნუგეშის ირონიაც იყოს:

„ეჯდეს მას ღრუბელი მარჯვენა მხარზე

მტრედისფერი

და ეწეროს შუბლზე: "გადარჩენა" (ბაკურაძე, 2013: 57)“.

შალვა ბაკურაძესთან პოეტური სიტყვის დეკონსტრუქციულობა მინიშნებულია ლექსში „საიდანაც უნდა დავიწყოთ“. ავტორი/ლირიკული გმირი საბოლოოდ მკითხველში ათავსებს მნიშვნელობის წარმოქმნის შესაძლებლობას, თანაც წარმოქმნის პროცესი არასოდესაა დასრულებული, ხდება დროებითი „აპოლონური წესრიგის“ ისევ ნგრევა დიონისური ქაოსით, თავად ავტორი ტექსტებს ქმნის იმგვარად, რომ წარმოიქმნება დერიდანული გადაუწყვეტადობა, ხდება „მარადიული დაბრუნება“ ტექსტებთან, მუდმივი „თვითდამხოვა“: მნიშვნელობათა დიონისურ ქაოსზე დაწესებული აპოლონური წესრიგი და საზრისი გამუდმებით და განმეორებით ინგრევა და ხელახლა იქმნება:

„არასდროს გასხლა ჩემი წიგნი, მასში ვერც ერთი
სიტყვა ვერ ლერწობს შენს გარეშე, დიდხანს ვეძებდი
შესაფერ მიწას, შესაფერ მზეს, შესაფერ წვიმას
ლექსნერგები რომ გადმომერგო შენში გულიდან
და ახლა უკვე როცა ყვავის ბალის მეცხრედი,
ვხევ ცოცხალ ფურცლებს უანგარო სიყვარულით და
ღრმა მოწიწებით კვლავ გულთან მიმაქვს (ბაკურაძე, 2013: 39).“

ჰაიდეგერის ფრაზა „ენა ყოფნის სახლია“ ტექსტში მცირედი პერიფრაზითაა წარმოდგენილი:

„სიტყვები თითქოს ბალახია ერთი შეხედვით,
მაგრამ კარგად თუ დააკვირდი, მათი ფეხები
ვაზის ფესვივით ცეცხლგამძლეა და უფრო მეტიც,
მე მათზე ვსახლობ, მათზე მძინავს, მათზე დავდივარ
და ამ ვენახში ერთხელ მაინც თუკი შეხვედი
და სიტყვის სუნი შეიგრძენი, გეტყვი ნამდვილად,
მეფე კი არა, რომ იყო ღმერთი,
ამ სილამაზეს ვერ დათმობდი ალბათ ადვილად.“

პოეზიის ჰაიდერგერიანულ-ნიცშეანურ გაგებას უკავშირდება ასევე ლექსი „სტუმრის სიმღერა“, სადაც ავტორი აცხადებს, რომ გზაა, რაც სახარებისეული ალუზიით მიანიშნებს ქრისტეზე, ღმერთზე, თუმცა იქვე ხდება დაზუსტება, რომ მხოლოდ ის როდია გზა, მხოლოდ მისი სახელი როდი ჰქვია ამ გზას:

„თუ თქმას ვაპირებ, ახლა ვიტყვი ყველაზე მთავარს,
ახლა, როდესაც სტუმრად ვარ და უცხო აივნის
რიკულს ვეყრდნობი, მცხელა,
დავყურებ ქუჩის ორომტრიალს და ვამბობ: გზა ვარ,
რომ ნეტარია ყველა,
ვინც ჩემთან ერთად ამ გზას გულით გაივლის.

ღვთის გულისათვის, ნუ ამყარებთ უძლურ იმედებს,
რომ ღვთის გმობაა ჩემი ლექსი, რომ ვარ თავხედი,
რომ თქვენთან ერთად ქალაქს
მეც ასე ვტკეპნი. ნუ ცდუნდებით, თქვენ გზას მიენდეთ
და მნიშვნელობა არ აქვს,
ქვია თუ არა ამ გზას ჩემი სახელი.“ (ბაკურაძე, 2013: 43)

მომდევნო სტროფში მინიშნებულია ღმერთის ან უბრალოდ ტრანსცენდენტური რეალობის იმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა ერთდროულად, მას ხმაზე ვერ ვიცნობთ და ვერ ვიხილავთ, თუმცა ავტორის პირით გვესაუბრება, ანუ მიუწვდომელია აღქმის ორგანოებისთვის და ამავე დროს ყველაფერშია გამოვლენილი, რადგან როგორც ზემოთ აღინიშნა, მხოლოდ ავტორი როდია გზა:

„უმნიშვნელოა, მე ვინა ვარ, თქვენც კარგად იცით,
რომ თქვენნაირი უღირსი ვარ და მაქვს უფლება,
ვიმღერო მისთვის ასე,
ვილოცო მისთვის, ვინც ლოცვაა ცისა და მიწის,
ვისაც ვერ იცნობთ ხმაზე,
ვინც ჩემი პირით ახლა გესაუბრებათ.

მე მას ვერ ვხედავ და ყველაზე გაბედულ ფიქრშიც
ვერ წარმოვიდგენ მის არსებას, მე ხომ იმდენად
უმწეო ვარ, რომ ვკვდები
ყოველთვის, როცა მეუფლება სიკვდილის შიში,
მაშინაც, როცა ვერ ვხვდები,
რომ ეს სიცოცხლე ასე მან გამითენა.“ (ბაკურაძე, 2013: 43)

ამ ლექსში არასახელდებადი, ნეგატიური თეოლოგიის ღმერთია მინიშნებული
- მას „იგი“ ეწოდება. სწორედ ჰეგემონიური ნარატივების დეკონსტრუქციის
კონტექსტში მოიაზრება აპოფატია პოსტ-მოდერნისტულ პარადიგმაში (ბოევი,
1997: 420), რადგან ღმერთი, პლოტინისეული „ერთი“, აბსოლუტი თუ უზენაესი
ჰემმარიტება არის „ყველაფერი ყველაფერში და არაფერი რომელიმე მათგანში“
(პერლი, 2007: 31) ანუ ყველა ადამიანში სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი (პერლი,
2007: 44), ამიტომ ხდება „უნივერსალური“ ნარატივის ქადაგების, მისი გაბატონების
მცდელობისგან დისტანცირება.

ამავე ტექსტში ლირიკული გმირი ამბობს, რომ იგი მხოლოდ გამტარია:
„მან განმიმარტა პოეზია, რომ ჩემი წერით
მიმყავს ყოველი თქვენთაგანი ახალ ლოცვანთან
და ამ სინათლის მომრევ
ზნელს რომ არ ვიცნობ, რომ გახარებთ, ვსუნთქავ და ვმღერი,
იგი მამღერებს, თორემ
ამ სიმღერაზე ფიქრიც გულს ამომწვავდა.“ (ბაკურაძე, 2013: 44)

შემდეგ სტროფში მინიშნებულია, რომ „გზის“ დახმარების გარეშე ვერ ხდება
ხელოვნების ნაწარმოების შექმნა:
„გზამ ამიხილოს გული
ამ სიმღერაში, რომლისთვისაც
სამ უკანასკნელ შუაღამეს
გარს უშედეგოდ ვუვლი.“ (ბაკურაძე, 2013: 62)

აქ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ჩანს პოეზიის ნიცშეანურ-ჰაიდეგერიანული კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც ხელოვანი და პოეტი შუამავალი და გამტარია, რაც ასევე პოეზიის დეკონსტრუქციულ ფუნქციას უკავშირდება, როგორც ზემოთ ვნახეთ.

ჰაიდეგერის მიხედვით, ექსისტენციალური გამოცდილების აღწერისას რეიფიკაციისა და თეორეტიზაციის არიდების მიზნით, საჭიროა „ფორმალური მინიშნება“, „რაც გულისხმობს არა რაღაცის მტკიცებას შეუმცდარი და აბსოლუტური ცოდნის მიწოდების პრეტენზიით, არამედ მიმართულების ზომიერ „მინიშნებას“ იმ მოვლენისკენ, რომელსაც ვიკვლევთ, შედეგის წინასწარ დადგინების გარეშე, იმგვარად, რომ დარჩეს შემდგომი დაზუსტების და შესწორების შესაძლებლობა (მელპასი..., 2015: 109)“. ეს არ ნიშნავს ინტელექტუალური სიზარმაცის წახალისებას და კონცეპტუალიზმთან დაპირისპირებას, თუმცა იგი აგვარიდებს კონცეპტუალურ დოგმატიზმს (მელპასი..., 2015: 110). შალვა ბაკურაძის ტექსტებში სწორედ ამგვარი ფორმალური მინიშნებები ანუ ფორმალური ნიშნებია წარმოდგენილი.

შესაბამისად, შალვა ბაკურაძის ტექსტების ინტერპრეტაცია მოითხოვს რადიკალური ჰერმენევტიკის (დეკონსტრუქციონისტულ) მიდგომას, რომელიც აცნობიერებს ნებისმიერი ინტერპრეტაციის პირობითობას და გადაუწყვეტადობის ველში ტოვებს ხსენებული ფორმალური ნიშნების კონტექსტზე მიკუთვნებულობას.

მკითხველის მიერ წარმოქმნილი მნიშვნელობა ინტერპრეტაციის შედეგია, ხოლო ინტერპრეტაცია გულისხმობს ე.წ. ნიღბების ჩხვლეტას, როგორც დელიოზის აღნიშნავს, „ფილოსოფოსს უწევს რელიგიური ნიღბის ტარება; ერთი მხრივ მან უნდა ირწმუნოს ამ ნიღბის, რომლის დამარცხება მას ძალუმს მისთვის ახალი აზრის მინიჭებით, რომელიც გამოხატავს ნამდვილად ანტირელიგიურ ძალას“ (დელიოზი, 2002: 5). ანუ რელიგიური ნიშანი შესაძლოა მხოლოდ ფორმალურადაა რელიგიური და წარმოადგენს ფილოსოფიურ კონცეპტს, ჩვენ ვერ ვენდობით ტექსტის ექსპლიციტურ ასპექტს.

მაგალითად შეუცნობადობის ნიშანი მისტიციზმში ტრანსცენდენტურ რეალობას და მისტიკურ გამოცდილებას მიმემართება, ხოლო ფილოსოფიაში - იმანენტურობას. ჟორჟ ბატაის მიხედვით, რასაც იგი უწოდებს „შინაგან გამოცდილებას“, გაიგება როგორც „მისტიკური გამოცდილება“, თუმცა ბატაი

მხოლოდ იყენებს მისტიკური მიმართებების ჩარჩოს, რათა გააუქმოს იგი, ბატაი ბლანშოს მსგავსად, გვთავაზობს „შეუცნობელის“ „ახალ თეოლოგიას“, ოღონდ ეს „შეუცნობელი“ არაა ღმერთი (კერეტი, 1999: 21). დელიოზთან, „სიცოცხლის რეალობა შეუცნობადია რადგან იგი მიუწვდომელია სადი აზრის იმ კატეგორიებისთვის, რომლებითაც ჩვენ ჩვეულებრივ შევიმეცნებთ საგნებს. ეს კი ცხადია არ გულისხმობს ტრანსცენდენტურის მისტიკურ გამოცდილებას (ჰეინსი, 2012: 71)“.

ტექსტებში წარმოდგენილია ერთი მხრივ რელიგიური და მისტიკური დისკურსის ნიშნები, რაც რელიგიურ-მისტიკურ დისკურსს საერთო აქვს თანამედროვე ფილოსოფიურ, უფრო კონკრეტულად კი ნიცშეანურ, იმანენტისტურ-დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმასთან, ამიტომ შესაძლებელია ერთი გამოხატული იყოს მეორეს საშუალებით, როგორც ეს მაგალითად არის ბატაისთან.

მისტიკურს დისკურსზე, ნიცშეს ფილოსოფიაზე ან ნიცშეანურ პარადიგმაზე საუბარი არ გულისხმობს, რომ მკვლევარს აქვს მათი სრული და სწორი გააზრების პრეტენზია. დეკონსტრუქციული ჰერმენევტიკა, უარყოფს რა ზუსტ წვდომაზე პრეტენზიას, უახლოვდება ერთგვარ კომპარატივისტულ მიდგომას, მკვლევარის მიერ ტექსტების რეცეფცია შედარებულია მკვლევარის მიერ სხვადასხვა ფილოსოფოსებისა და პარადიგმების რეცეფციასთან, გარკვეული დასაბუთების თანხლებით.

როდესაც კომპარატივისტულ მიდგომაზე ვსაუბრობთ, გასათვალისწინებელია ახალი პარადიგმა, რომელშიც გენეტიკურ-კონტაქტური მიდგომა აღარაა წამყვანი, შესაბამისად, როდესაც ვსაუბრობთ მისტიციზმზე ან ნიცშეანურ პარადიგმაზე არ იგულისხმება რომ ტექსტების ავტორს უშუალო კავშირი აქვს მასთან და ამასთან ნიცშეანურ პარადიგმაში იგულისხმება პარადიგმა, რომელიც წარმოიშვა არა ნიცშეს ფილოსოფიის სრული გააზრების, არამედ შესაძლოა მისი ცალმხრივი ან სულაც ფრაგმენტული ინტერპრეტაციის ნიადაგზე (დელიოზი, ფუკო, ირიგარე და სხვ.).

ტექსტებში წარმოდგენილია არეოპაგელისეული ნეოპლატონიზმის, ქრისტიანობის, ვედანტის, დაოიზმის ექსპლიციტური ნიშნები კონკრეტული ალუზია-რემინისცენციების, პერიფრაზების და ციტატების დონეზე, მეორე მხრივ საკმაოდ ექსპლიციტურია ნიცშესთან კავშირი რამდენიმე კონცეპტით, რაც

გვიბიძგებს ხსენებულ კონტექსტებთან სხვა იმპლიციტური კავშირებიც მოვიძიოთ, მას შემდეგ რაც უკვე გაცნობიერებულია მისტიკურ და ფილოსოფიურ პარადიგმებს შორის დიალოგის და ფორმალური მსგავსების შესაძლებლობა, როგორც წინა ქვეთავში ვნახეთ.

რამდენიმე მისტიკური კონტექსტის მსგავსი ექსპლიციტური თანაარსებობა გვაფიქრებინებს, რომ სხვა მისტიკურ მიმართულებებთან იმპლიციტური კავშირიც შეიძლება მოვიძიოთ, მით უფრო რომ არსებობს მისტიციზმის პერენიალისტური გააზრება, რაც გულისხმობს, რომ მისტიკური გამოცდილება ერთია ყველა დისკურსსა და ტრადიციაში, მხოლოდ ინტერპრეტაციები განსხვავდება, რადგან მისტიკოსები კონტექსტის და გარემოს მიხედვით განმარტავენ გამოცდილებას (უეინრაიტი, 2007: 146).

მაგალითად სიხარულის ტრანსცენდენტურ რეალობასთან გათანაბრების კონცეფცია ექსპლიციტურად არსებობს ებრაულ მისტიკაში, თუმცა ამ კონტექსტის სხვა რამე გამოკვეთილი ნიშანი მოცემულ ტექსტებში არაა წარმოდგენილი, მაშინ როცა საკმაოდ ექსპლიციტურია ვედანტური მისტიკის ნიშნები, სადაც ხსენებული კონცეფცია შედარებით იმპლიციტურადაა წარმოდგენილი. პოეტურ ტექსტებში ექსპლიციტურად წარმოდგენილი დაოსური მისტიკა მოიცავს სექსუალობის დასტურყოფის დისკურსს, თუმცა ტექსტებში ნაკლებადაა წარმოდგენილი ტანტრისტული მისტიკის ექსპლიციტური ნიშნები, მაშინ როცა სექსუალობის დასტურყოფის და საკრალიზების ნიშნები ამ დისკურსის ყველაზე გამოკვეთილი ნიშანია, ალბათ გაცილებით უფრო მეტად, ვიდრე დაოსურ მისტიკაში.

კომპლექსურობა და მრავალაზროვნება თავისთავად არის დაკავშირებული თავად მისტიციზმთან. როგორც ბატაი ამბობს, ძნელია სიტყვა „მისტიციზმის“ გამოყენება დაბნეულობის გამოწვევის გარეშე (კერეტი, 1999: 21), მასთან რამეგვარი მიმართება უკვე საკმარისია ბუნდოვანების წარმოსაქმნელად. რელიგიის ფილოსოფიის ოქსფორდულ ცნობარში მისტიციზმი განიმარტება როგორც „მისტიკური გამოცდილება და მასთან ასოცირებული პრაქტიკები, დისკურსი, ინსტიტუციები და ტრადიციები“; იქვე განმარტებულია, რომ თავად ცნება

„მისტიკური გამოცდილება“ მოიცავს უამრავ სხვადასხვა მნიშვნელობას (უეინრაიტი, 2007: 138).

ჩვენი კვლევის ფარგლებში საინტერესოა მისტიკური გამოცდილების ერთ-ერთი, ვიწრო გაგება, რომელიც ზემოხსენებული ცნობარის თანახმად არის „გაერთიანების ზეგრძნობადი გამოცდილება“, რომლის მეშვეობითაც ხდება „გაცნობა რეალობისა, რომელიც მიუწვდომელია გრძნობის ორგანოების, სომატოსენსორული მოდალობების და სტანდარტული ინტროსპექციის მეშვეობით“. გაერთიანების გამოცდილება მოიცავს მრავლობითობის ფენომენოლოგიურ გაბუნდოვნებას, საზღვრების მოშლას ან განადგურებას. გამოცდილების მაგალითებია ბუნებასთან იგივეობის, ღმერთთან „ერთიანობის“, ბრაჰმანის და ატმანის ერთიანობის ინდუსური გამოცდილებები, ასევე ბუდისტური განუპირობებელი გამოცდილება. შესაბამისად მისტიციზმის ვიწრო გაგებაც უკავშირდება გამოცდილების მსგავს გაგებას (უეინრაიტი, 2007: 140).

თუმცა ეს ვიწრო გაგებაც მოიცავს უამრავ სხვადასხვა მნიშვნელობას, იგი შეიძლება იყოს ექსტროვერტული და ინტროვერტული, თეისტური და არათეისტური, ღმერთთან ერთიანობის და ღმერთთან იგივეობის და ა.შ. (უეინრაიტი, 2007: 142-143). სირთულეს განაპირობებს ისიც, რომ მისტიკურ დისკურსის მთავარი ნიშანია მისტიკური გამოცდილების გამოუთქმადობა და მასთან დაკავშირებული პარადოქსულობა (უეინრაიტი, 2007: 143-144).

მრავალფეროვნებაა საკუთრივ ტრადიციის შიგნითაც, მაგალითად ინდუიზმში ჩვენ ვპოულობთ მონისტურ, პანთეისტურ და თეისტურ ტენდენციებს, მაშინ როცა ქრისტიანობა იცნობს მისტიციზმის როგორც აბსორბციულ, ისე არააბსორბციულ ფორმებს. გარდა ამისა, ისტორიის კვალდაკვალ იცვლება ვითარება, მაგალითად აბსორბციული მისტიკა ქრისტიანობაში თავიდანვე არ გვხვდება (კატცი, 2013: 6)

შესაბამისად, მკვლევართა შორის არსებობს დავა, რამდენად ერთიანია მისტიკური დისკურსი ასეთი კომპლექსურობის პირობებში. პერენიალიზმის საპირისპიროდ, კონსტრუქტივიზმის რადიკალური მიმართულება მიიჩნევს, რომ მისტიკური ტრადიციები დიდად განსხვავდება ერთმანეთისგან და კონკრეტული

კულტურული გარემო მთლიანად განსაზღვრავს და აყალიბებს მისტიკური გამოცდილების ბუნებას (უეინრაიტი, 2007: 148).

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ტექსტებში წარმოდგენილია მეორე პლანი, რაც რელიგიურ-ფილოსოფიურ ნიშანს შესაძლოა ერთგვარად მეორად ფუნქციას ანიჭებდეს ტექსტის მხატვრულ მიზანდასახულობაში, მაგალითად, ტექსტებში ომისა და დაკარგული ქალაქის თემატიკა უკავშირდება შალვა ბაკურაძის მშობლიურ ქალაქ სოხუმს, ავტორის მონაწილეობას ომში.

შალვა ბაკურაძის ტექსტების პოეტურობა ჰაიდეგერიანული გაგებით მდგომარეობს იმაშიც, რომ რიგ შემთხვევებში ისეთი ბანალური, ნარატიული სიტყვები „სიცოცხლე“, „სიყვარული“, „სიხარული“ და ა.შ. კონტექსტისა და ინტონაციის მეშვეობით თითქოსდა ცოცხლდებიან, უბრუნდებიან პრიმორდიალურ მდგომარეობას, როდესაც ისინი პირველად ითქვა და მათი აღქმა არ იყო ავტომატიზებული.

ამგვარად, ფაქტია, რომ ტექსტებში წარმოდგენილია ფორმალური და უზოგადესი ნიშნები, რომელთა მიხედვითაც კონკრეტული, რომელსამე რელიგიურ-მისტიკურ დისკურსზე თუ დოქტრინაზე მკაცრად მიკუთვნებული მნიშვნელობის წარმოქმნა ვერ მოხერხდება. შესაბამისად, კომპლექსურობისა და გადაუწყვეტადობის სრული სურათის შესაქმნელად, კვლევაში წარმოვადგენთ მრავალ, ტექსტებთან ექსპლიციტურად თუ იმპლიციტურად დაკავშირებულ კონტექსტს.

2.3. პოეზია, როგორც გამოცდილების გადამცემი/წარმომქმნელი. ინტონაცია და დეკონსტრუქცია.

პოეზია, როგორც ბუნდოვანების წარმომქმნელი შეგვიძლია მოვიაზროთ როგორც აზროვნების მიღმა გასვლის საშუალება მისტიციზმში (ნეოპლატონიზმი, დაოიზმი, ძენი და სხვ.) პოეზია, ერთი მხრივ, მხატვრული ენით მიანიშნებს გამოუთქმადზე და მის გამოუთქმადობაზე, მეორე მხრივ გამოუთქმადთან ასიმპტოტური მიახლოების მცდელობისას აზროვნების აქტუალიზაციის გზით, აზროვნებითი პროცესები მიჰყავს თავის საზღვრამდე, რასაც ამ პროცესის და ზოგადად ინტენციონალობის ელიმინაცია უნდა მოყვეს, რაც გულისხმობს მისტიკურ გამოცდილებას. აქ პოეზია უკვე წარმოქმნის, გადასცემს გამოცდილებას, რომელიც გამოუთქმადია (იხ. **დანართი 2.10**).

მიუხედავად იმისა, რომ ამ ავტორის შემოქმედებაში, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მინიშნებულია ღვთის შემეცნების სამსაფეხუროვანი, ქრისტიანულ-ნეოპლატონური მოდელი, ტექსტებში აზროვნების გადალახვა, როგორც პოეზიის ფუნქცია არაა ექსპლიციტურად მინიშნებული. სამაგიეროდ მინიშნებულია კონცეფცია, სადაც პოეზია არის გამოუთქმადი გამოცდილების გადამცემი არა სიტყვების, არამედ ინტონაციის მეშვეობით.

ეს უკავშირდება ფორმისა და შინაარსის დიქტომიის თანამედროვე გააზრებას, სადაც ფორმა არის ძირითადი და იგი წარმოქმნის არა იმდენად მნიშვნელობას, არამედ გამოცდილებას. ეს კი თავის საფუძვლებში უკავშირდება ნიცშეს, რომლის მიხედვითაც სიხარული და ტკივილი არის გამოუთქმადი პრიმორდიალური გამოცდილებები, ყველა სხვა გამოცდილება და ემოცია ეფუძნება ამ ძირითად გამოცდილებებს. გამოუთქმად გამოცდილებას მუსიკა და ინტონაცია უკეთ გადმოსცემს, ვიდრე სიტყვა, რომელიც მას აბუნდოვნებს; ბგერა და ინტონაცია დაკავშირებულია პრიმორდიალურ დიონისურ ერთიანობასთან, რომელიც საერთოა ყველასთვის, ენის განსხვავებების მიუხედავად (**დანართი 2.11**).

როგორც ლევან ბრეგაძე აღნიშნავს, მოცემული ავტორის ტექსტებში სიტყვის როლი მინიმალურია, მთავარი როლი ინტონაციას აკისრია, ავტორი სიტყვებით კი

არა ინტონაციებით აზროვნებს. ლევან ბრეგაძე ციტირებს შალვა ბაკურაძის მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსნიდან“ ფრაზას: „ლექსი ყველასთვისაა და მისი მიღების შანსი ყველას თანაბრად აქვს, ლექსისგან რამე განსაკუთრებულს ნუ მოელი, უბრალოდ უსმინე და როგორც გესმის, ისე გაიგე.“ და განმარტავს: „ანუ: სიტყვებზე მეტად ინტონაციებს მიაქცევი ყურადღება, ინტონაციებს მიენდეო!“ (ბრეგაძე, 2014: 69).

შემდეგ სტროფებში სიტყვა შეპირისპირებულია სიმღერასთან:

„უთხარი ყველას, შენ უთხარი, თორემ ჩემს სიტყვებს
ყურს ვინ დაუგდებს, ვინ მოისმენს, ვინ დაიჯერებს.
ვინ დამიჯერებს, რომ ღმერთი ხარ, რომ შენით ვიწყებ
ჩემს უსაშველო უსიტყვობით მოკლულ სიმღერებს. (ბაკურაძე, 2013: 37)“

„აქ სულერთია მერამდენე გულით ამოკრეფ
სიცარიელეს – უერთგულე, როგორც გენებოს,
მე შენთან ერთად ყოფნას ვირქმევ. ჩემი ხანმოკლე,
თითქმის უსიტყვო სიმღერები, გადარჩენები... (ბაკურაძე, 2013: 65)“

ლექსში „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“ მინიშნებულია სიტყვის მეორადობა მუსიკის მიმართ (ბაკურაძე, 2013: 60):

(არც მიფიქრია, სხვა ენაზე დამეწერა შენთვის ეს წიგნი. ერთი თვისება აქვს ქართულ ანბანს -

ყველაზე დაბალ ლილინსაც კი უნაკლოდ წერს, ეს იმას ნიშნავს,
რომ თითოეული შენი მსგავსი ვინც ქართული არ იცის, ალბათ
ამ ღვარჭნილებში ამოიცინობს იმ სიმღერის ყველა მთავარ სანოტო ნიშანს.) (ბაკურაძე, 2013: 59).

შალვა ბაკურაძესთან სიხარული ასევე უკავშირდება პრიმორდიალურ ერთიანობას (იხ. მესამე თავის ბოლო ქვეთავი) და იგი ასევე პირველადია სიტყვის მიმართ, ანუ გამოუთქმადია. მინი-პოემაში „ვეფხისტყაოსანი“ სიხარული აპოფატიკა-კატაფატიკის დისკურსს უკავშირდება, სიხარული მიჩნეულია პრიმორდიალურ ფენომენად, „ერთადერთ შეუძენელ თვისებად“ (ბაკურაძე, 2013: 87), რომლის სახელდება არ შეიძლება: „სიხარულია ის რაც ვერასოდეს იქნება მიბმული სახელთან,

მას სახელი ვერ ექნება“ (ბაკურაძე, 2013: 89) და ამავე დროს „თუ რამეა ირგვლივ, ყველაფერს სიხარული ჰქვია“ (ბაკურაძე, 2013: 83). დასდებელის „წინასწარმეტყველმან მან“, ფინალურ სტროფში ვკითხულობთ:

„თავდაპირველად სიტყვა არ იყო, მოდით,

ის სიხარულზე გვიან გაჩნდა, ამიტომ

სიტყვაში სწავლაა უფრო საყვარელი

სიტყვაში სწავლაა უფრო საყვარელი

სიხარულში კი ის, შეცვლა რომ მომიწევს.“ (ბაკურაძე, 2013: 71)

ნეოპლატონურის გარდა სიხარულის აპოფატიკას უკავშირდება ვედანტურ მისტიკაშიც, სადაც ბრაჰმანის პოზიტიური განსაზღვრება ემსახურება პრაგმატულ მიზანს: მიმართოს გონება ბრაჰმანისადმი (დოიჩი, 1973: 10-11), ბრაჰმანი, ყოველგვარი კატეგორიების მიღმა, იგი მხოლოდ ნეგატიურად შეიძლება განისაზღვროს, მაგრამ თუ გვსურს მისი აღწერა პოზიტიურად, მაშინ იგი არის წმინდა არსებობა, წმინდა ცნობიერება და წმინდა ნეტარება (შარმა, 2003: 284).

სიწმინდეში იგულისხმება, რომ გარეგანი კავშირები არ არსებობს (დასგუპტა, 1997: 75), ესაა მარადიული ნეტარება ემპირიული სიამოვნებისა და ტკივილის მიღმა (შარმა, 1996: 187). ანუ ეს უნდა იყოს იგივე რაც მაისტერ ექჰარტის უმიზეზო სიხარული (შიურმანი, 2001: xx). მართლაც, არადუალისტური ვედანტის მისტიკაში, ბრაჰმანი არის სიხარული, იგი განიცდება როგორც „განუსაზღვრელი არსი“ და „სიხარულში არსებობის მდგომარეობა“. ნეტარება (ანანდა) მიანიშნებს ღირებულების პრინციპზე, ფაქტზე, რომ ბრაჰმანის გამოცდილება არის ექსტაზური გამოცდილება და თავის შეუდარებელ ბრწყინვალეობაში ყველა სხვა ნაწილობრივ ღირებულებას აუქმებს (დოიჩი, 1973: 10-11). ანანდა განიმარტება როგორც ნეტარება და უმაღლესი ღირებულება (ჰერსტი, 2005: 188).

პრაგმატულობას რაც ეხება, მისტიციზმის ზოგადი ეთოსის მნიშვნელოვანი ნაწილია სიხარული (ჯოუნსი, 1993: 189), არგაიცივების და სიფხიზლის მსგავსად იგი ერთგვარად საშუალებაცაა და მიზანიც, რადგან სიხარული, ნეტარება ზოგადად მისტიკური გამოცდილების და მეტიც - თავად მისტიკური რეალობის

გამომხატველია; მისტიკურ გამოცდილებას მოაქვს სიმშვიდე ანუ აწმყოში ცხოვრების სიხარული (ჯოუნსი, 1993: 189).

პირველადი სიხარული, როგორც სოტერიოლოგია და ეთოსი მინიშნებულია დასდებელში „წინასწარმეტყველმან მან“:

„რომელი სიხარულის გახდა მომიწევს,

ბოლო რამ, რაც არავის უსწავლებია,

სიხარულია. სიცოცხლისაგან მხოლოდ

ის მომეცა უკვდავების სარწმუნებლად.

ეს ფესვებიც სიხარულმა მიმახვედრა.“ (ბაკურაძე, 2013: 70)

ფინალური სტრიქონი მაინიშნებს, რომ საწყისის წვდომა, ღმერთთან ერთიანობის მიღწევა დაკავშირებულია სიხარულთან. სიხარულის დისკურსი მნიშვნელოვანი ფენომენია ქრისტიანობაში, განსაკუთრებით ლუკას სახარებაში (ვან დერ ვატი, 2006: 88). ვფიქრობ, ამ მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვანია მთაზე ქადაგების ეპიზოდი, როდესაც ქრისტე საუბრობს მათ ნეტარებაზე, რომელთაც, ჩვეულებრივი აზრით, არ უნდა ჰქონდეთ ნეტარების მიზეზი და ამ ქადაგებას ასრულებს მოწოდებით: „იხარეთ და იმხიარულეთ, ვინაიდან დიდია თქვენი საზღაური ცაში“ (მათე 5,12).

რაც შეეხება ზოგადმისტიკურ კონტექსტს, რელიგიის ფილოსოფიის ოქსფორდულ ცნობარში ვკითხულობთ: „ერთიანობა (მისტიკური) განიცდება როგორც წმინდა ობიექტური რეალობა, „ნეტარების“ და „სიხარულის“ განცდაში“ (უეინრაიტი, 2007: 122). ებრაულ მისტიკაშიც საუბარია სწორედ სიხარულზე, როგორც მიზანსა და საშუალებაზე ერთდროულად (ბუქსბაუმი, 2002: 5).

ნიცშე სიხარულის პირველადობაზე მიუთითებს, როცა ამბობს, რომ „დიონისური სწრაფვა შთანთქავს ფორმათა მთელ სამყაროს, რათა მისი ნგრევის მეშვეობით, საშუალება მოგვცეს ჩვენ გვქონდეს წინასწარგანცდა მის მიღმა არსებული პირველადი და უმაღლესი არტისტული სიხარულისა პრიმორდიალური ერთის საშვილოსნოში“ (ნიცშე, 2009: 76).

სიხარულის პირველადობის თვალსაზრისით საგულისხმოა ისიც, რომ ნიცშეს თანახმად, „ტკივილიც სიხარულია“ (კაუფმანი, 1974: 320), სიხარულისთვის

აუცილებელია არსებობდეს ტკივილი, რომელსაც გადავლახავთ, სწორედ ტკივილის გადალახვაა სიხარული, ნიცშეს მიხედვით "ყოველი სიხარული მოიცავს ტკივილს", ტკივილი არ არის სიხარულის საპირისპირო, „ასე იტყოდა ზარატუსტრაში“ წერია, რომ სიხარული უფრო ღრმაა, ვიდრე ტკივილი, აგონია (კაუფმანი, 1974: 273).

ამგვარად, შალვა ბაკურაძის პოეზია არის პრიმორდიალური სიხარულის, ტრანსცენდენტური რეალობის, მისტიკური გამოცდილების გადმოცემის გზა, „სტუმრის სიმღერაში“ ავტორი ამბობს, რომ „გვახარებს“ და „მღერის“ ანუ მისი ტექსტების ინტონაცია გადმოსცემს სიხარულის გამოცდილებას უპირველესად.

ნიცშესთან მუსიკა და ინტონაცია საბოლოოდ, როგორც აღინიშნა, გამოხატავს სიხარულს, რომელიც არის ტკივილის გადალახვა და მოიცავს ტკივილს, ანალოგიურად ნიცშეს აზრით, ტრაგედიაში ხდება ტკივილზე ამაღლება, ტრაგედია გულისხმობს „თავად გახდე ქმნადობის მარადიული სიხარული, ყოველგვარი შიშის და სიბრაღის მიღმა (რიდლი, 2007: 125)“.

ნიცშეს მიხედვით ტრაგიკული ხელოვნება (მუსიკა, ტრაგედია) დასტურყოფს სიცოცხლეს, რადგან არ გაურბის და წარმოაჩენს ცხოვრების „საშინელ სიმართლეს“, დიონისურ ქაოსს, თუმცა ეს რომ აუტანელი არ გახდეს, მუდამ ახლავს აპოლონური ილუზიის ელემენტი, ესაა ერთგვარი სინთეზი. მაშინ, როცა სოკრატესთან უკიდურესი რაციონალური, აპოლონური ილუზიაა დომინანტი, ხოლო მისტიციზმის მეტაფიზიკური ნუგეში გულისხმობს რწმენას, ილუზიას, რომ ქოტური სამყაროს მიღმა არსებობს უცვლელი რეალობა.

ნიცშესთან „საშინელი სიმართლე“ უკავშირდება ტრაგიკულის და კომიკურის გაგებას. ნიცშეს თანახმად, „საშინელი სიმართლე“ რომელიც დიონისურ ექსტაზში განიცდება ადამიანს მოქმედების სურვილს უკარგავს, რადგან ხედავს ამაოებას, ამ დროს ხელოვნება გვევლინება მხსნელად ამაღლებულის და კომიკურის მეშვეობით, სატირების ქორო დითირამბში გვევლინება ბერძნული ხელოვნების მხსნელ აქტად (ნიცშე, 1999: 40). ნიცშე მიაწინებს, რომ ზარატუსტრა რელიგიური ნარატივების და პროფეტული გამოცხადებების პაროდიაა, ზარატუსტრას თქმით, მისი სიმართლე საშინელია (ჰეიტები, 2005: 164) (დანართი 2.12).

ლევან ბრეგაძის აზრით, ინტონაცია მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ფრაგმენტში არის ძველი საკულტო ტექსტების „ზარდამცემი ინტონაცია“, რისი ფუნქციაც არის შიშის განცდა და შესაბამისად კათარზისი. ლევან ბრეგაძე ამავე მინი-პოემის სხვა ფრაგმენტის განხილვისას საუბრობს აგრეთვე პაროდიაზე, აზრისგან დაცლილ ინტონაციაზე, „ბრძნადმეტყველების ჩინებულ იმიტაციაზე“ (ბრეგაძე, 2014: 71). რაც შეეხება კათარზისს, უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს აზრით, ტრაგედია გულისხმობს ჰოს თქმას სიცოცხლისათვის მიუხედავად მისი პრობლემებისა, არა გაქცევას შიშის და სიბრალულისგან, ან მათგან განწმენდას, როგორც არისტოტელეს მიაჩნდა, არამედ მათზე ამაღლებას (ნიცშე, 2005ა: 228).

თუმცა არისტოტელესეული კათარზისის ნიცშეანური გაგება მცდარ განმარტებად მიიჩნევა, არისტოტელესთან და ასევე მისი გავლენით ნეოპლატონიზმში ტრაგედიის ფუნქციად მიჩნეულია ემოციების დაბალანსება, სხვისი უბედურების ფონზე ჩვენი შიში გაზვიადებული ჩანს და ამდენად ხდება მისი დაბალანსება და არა სრული განწმენდა მისგან. ნეოპლატონიკოსებთან ტრაგედიის ფუნქცია მსგავსი გააზრება ასევე დაკავშირებული უნდა იყოს ბოროტების შეცნობით სიკეთის უკეთესად აღქმის პლოტინიანურ კონცეფციასთან (**დანართი 2.13**).

ლევან ბრეგაძის მიერ ხსენებული „ზარდამცემი ინტონაცია“ და ნიცშეს „საშინელი სიმართლე“ შეიძლება დავაკავშიროთ ავტორის 2 ტექსტთან, სადაც ნახსენებია „თავზარდამცემი სიმართლე“ მსგავს კონტექსტში, ესაა ორი დასდებელი: {შენ მეუფეო, მეუ...} და {გიხაროდენ შენ, წმინდაო დედაო}. პირველში „თავზარდამცემი სიმართლის“ გაცხადება თითქოს უარყოფითი მოვლენაა, მინიშნებულია, რომ პოეზია საჭიროა როგორც გადამრჩენელი ტყუილი:

„მაინც რამდენი ხანი? დრო ველარაფერს
შეცვლის აწი. ერთ-ერთმა უკვე იმდერა
თავზარდამცემი სიმართლე მის შესახებ,
უკვე გამომაცალა გულსქვეშსაყრდენი,
ჩამომინგრია, ნაცვლად - მტვერი დატოვა.

ველარ მიყვარხარ მტვერო ჩემო, შენ ის ხარ

ვინაც ერთხელაც არ მომატყუა, ერთხელაც
არ მაცდუნა, ერთხელაც არ მილალატა,
და საკუთარი ყოფნის ფასად მარწმუნა,
რომ მტვერი იყო, სიყვარული არ ერქვა.

ნათქვამი მაქვს, და სიტყვებს ვცხოვრობ, და მშობლივით
ცოლით შვილით ღმერთით თუ არ ვიმსახურე
პოეზია, ვინ გადამირჩენს სიხარულს,
თვალსაწიერზე ვინ დარჩება ისეთი,
ვინც შეცდომის შემთხვევაშიც ხელს გადამისვამს“ (ბაკურაძე, 2013: 74-75)

მომდევნო დასდებულში {გიხაროდენ შენ, წმინდაო დედაო} „თავზარდამცემი
სიმართლის“ თქმა აღარაა ცალსახად უარყოფითი მოვლენა, პირიქით, მისი ართქმა
გაუბედაობად აღიქმება:

„ერთხელ მკითხა გამვლელმა თავზარდამცემი
სიმართლის შესახებ და სხვამ უპასუხა:
>>რაც იყო, რაც არარის და რაც იქნება>>
მე ვერასდროს გავბედავდი მეპასუხა.
ის კი მაინც ჩემთან მოვიდა, სარკეში

ჩამხედა – ვიყავი ოდნავ ახალგაზრდა,
კვამლისფერი ქურთუკი მეცვა, ოთხივე
შვილი, ქმარი, დედა, თან არ მახლდა, ომში
მოკლული ძმა არ მახლდა, არავინ იყო,
ქონმახიც კი არ ჩანდა ირგვლივ, ბუჩქიც კი....

მიწაც არ იყო, სიკვდილი რომ მემდერა,
სიჩუმეც არ გამაჩნდა, რომ მეპასუხა...
და მაშინ მზერა ამარიდა გამვლელმა:
მქონდეს სიცოცხლე – სულის გადასარჩენად,

ვიყო სული – სიცოცხლის გადასარჩენად.

სხვამ იმღეროს, სხვამ იცოდეს, შენ კი ჩანდე

ავგირილებულ მდინარისპირზე, სადაც

უიმედოდ ავადმყოფს ჩამოატივებს

მღვრიე ლოცვა, მას მაინც უნდა ახარო,

უნდა დაძებნო წმინდა, მტკნარი სიტყვები“ (ბაკურაძე, 2013: 76)

ფინალური პასაჟი, როგორც ჩანს, ნიცშეს მიერ ხსენებული მისტიკური რელიგიის ილუზიაა, მეტაფიზიკური ნუგეშია. როგორც ჩანს, ეს ორი ლექსი მიანიშნებს ლირიკული გმირის, იგივე ავტორის მიერ საკუთარი პოეზიის თვითრეცეფციაზე, ერთი მხრივ მისი ინტონაციები, როგორც ლევან ბრეგაძის ანალიზი ცხადყოფს, გამოხატავს ტრაგიკულს და კომიკურს, რაც შეიძლება უკავშირდებოდეს ხელოვნების ნიცშეანურ გაგებას, მაგრამ ეს მუდამ ვერ ხერხდება და ამ დროს რჩება მეტაფიზიკური ნუგეში, რაც ნიცშეს მოგვიანო ფილოსოფიაში უკვე რადიკალურად უარყოფილია, რადგან ნიცშეს მიხედვით, სიცოცხლის დასტურყოფა ვერ მოხდება, თუ არსებობს მიღმიერი სამყაროს რწმენა, მაგრამ მისტიკური რელიგია მაინც მაღლა დგას სოკრატულ რაციონალიზმზე, როცა ნიცშე სოკრატეს აკრიტიკებს, სწორედ „მისტიკურ ტალანტს“ უპირისპირებს მას (დანართი 2.14).

ამგვარად, შესაძლოა ზემოგანხილულ დასდებელში მინიშნებულია, რომ ტრაგიკომიკურის მეშვეობით „საშინელი ჭემმარტების“ ნიცშეანური გაგებით გაცხადება არ ან ვერ ხდება, აქ შეიძლება საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც პროფესორი ხათუნა თავდგირიძე წერს შალვა ბაკურაძის ლექსის „საშობა კვარტეტის“ განხილვისას, ავტორი ერთი მხრივ მიანიშნებს ღმერთის არარსებობაზე პოსტ-მოდერნიზმისთვის დამახასიათებელი „ირონიით და მწვავე ცინიზმით“, მეორე მხრივ კი „საშობა კვარტეტი“ მაინც „მიბმული“ რჩება „ღვთის არსებობის და რწმენის გარდუვალობასთან“ (თავდგირიძე, 2011: 3). შესაძლოა სწორედ ამიტომ, ნინო დარბაისელი შალვა ბაკურაძის ტექსტებს „რელიგიურ ქმნილებებს“ უწოდებს (დარბაისელი, 2010: 1).

აქ ალბათ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ პოსტმოდერნულ განწყობას ყველაზე მეტად ახასიათებს ირონიული, დისტანცირებული თვითცნობიერება, უმბერტო ეკოს თანახმად, პოსტმოდერნიზმი არის დამოკიდებულება, „რომელშიც ჩვენ არ შეგვიძლია დავთმოთ ჩვენი ნალოლიავეები იმედები და რწმენა, მაგრამ ამავე დროს აღარ შეგვიძლია მათი მიღება უპირობოდ, მთელი სულითა და გულით. ირონია მუდამაა დაკავშირებული მოთხოვნასთან არ აღვიქვამთ საგნები (მათ შორის საკუთარი თავი) ძალიან სერიოზულად (სიმი, 2001: 252)“.

საგულისხმოა, რომ გვიანდელი ნიცშეს თანახმად, მუსიკის თავდაპირველმა ერთიანობამ პოეზიასთან მუსიკა სიმბოლიზმით დატვირთა და ახლა უკვე „დრამატული მუსიკა მხოლოდ მაშინღაა შესაძლებელი თუ ინტონაციური ხელოვნება დაამარცხებს სიმბოლური ხერხების უზარმაზარ სამფლობელოს“ (ნიცშე, 1996: 99). ნიცშეს აზრით, რაც უფრო იზრდება ჩვენი ყურის „აზროვნების უნარი“ მით უფრო მეტად უგრძნობი ხდება იგი, გრძნობის ორგანოები ბლავდება და მხოლოდ ტვინი განიცდის სიამოვნებას, სიმბოლური ანაცვლებს რეალურად არსებულს (ნიცშე, 1996: 100).

შესაბამისად, ნიცშე ყოველგვარ ხელოვნებას აღარ მიიჩნევს კულტურის განახლების საშუალებად, რადგან ხელოვნებაც შეიძლება აღმოჩნდეს “მეტაფიზიკის მახეში“ (რემპლი, 2000: 123), ამიტომ ნიცშეს თანახმად, დიონისური მუსიკა, რომელიც ინარჩუნებს უნივერსალურ მგრძნობელობას უნდა დაეფუძნოს ანტიკური ქორალური სიმღერის დითირამბის ნიმუშს, რომელიც ზოგადად იამბური საზომის ლექსი იყო (გრეისიკი..., 2011: 352).

საყურადღებოა, რომ შალვა ბაკურაძეც ცდილობს სპეციფიკური მუსიკის მოძიებას ან შექმნას, იგი იშვიათად წერს ტრადიციული ფორმებით, საყურადღებოა ხათუნა თავდგირიძის მოსაზრება, რომ ავტორი „სიმულირებს სტრუქტურულ-ენობრივ და ჟანრულ დონეზეც. ის ერთის მხრივ „სიმულირებს“ ტრადიციული საგალობლისა და ჰიმნოგრაფიული პოეზიის ჟანრულობას და რიტმიკას და მეორეს მხრივ, ამ ტრადიციიდან განყენების, აცილების გზით, ქმნის თვისობრივად ახალს, ახალი ტიპის, მოდერნისტულ, რეკონსტრუირებულ, ქალაქურ, „ურბანისტულ საგალობელს,“ „თანამედროვე ჰიმნოგრაფიულ ლექსს“ (თავდგირიძე, 2011: 3)“.

ავტორის 5 ჰერმენევტიკულად მნიშვნელოვანი ლექსი, ფორმით არის ქორეული იამბიკო, შესაძლოა აქ იამბური საზომის არჩევა რამეგვარად დაკავშირებულია დიონისური მუსიკის ნიცშეანურ გაგებასთან, მით უფრო, რომ მათი ინტონაცია ან ტრაგიკულია, რითაც ასევე გამოხატავს ნიცშეანურ დასტურყოფას, ან ვერბალურად მიანიშნებს დიონისურ ერთობასა და სიცოცხლის დასტურყოფაზე, მაგალითად დასდებელი {მოვედით დღეს შვილნო} ასე მთავრდება:

„დამელოცოს ზრახვა, დამელოცოს ზრახვა
დამელოცოს ზრახვა. ვიყო ერთი, ვიყო
თუნდაც საუკეთესო, თუნდაც ყველაზე
სპეტაკი, სიცოცხლისთვის უფრო ცოტაა
ვიდრე ბევრი სიცოცხლე ერთ ცხოვრებაში.

დამილოცნიხართ, თქვენი გაცნობის იმედს
კარადის უკანა ჯიბეში ვიტოვებ,
ხელი რომ არ წამცდეს, მტვერი რომ დაედოს,
ძველი ხუთკაპიკიანის პოვნასავით
გამიხარდეს თქვენი გაცნობა, გამიხარდეს...“ (ბაკურაძე, 2013: 73)

დასტურყოფის შინაარსიც და ემოციაც ძლიერდება უშუალოდ მომდევნო დასდებელში „[შენ მეუფეო, მეუ...]:

„ნათქვამი მაქვს, და სიტყვებს ვცხოვრობ, და მშობლით
ცოლით შვილით ღმერთით თუ არ ვიმსახურე
პოეზია, ვინ გადამირჩენს სიხარულს,
თვალსაწიერზე ვინ დარჩება ისეთი,
ვინც შეცდომის შემთხვევაშიც ხელს გადამისვამს

თავზე და მეტყვის: ჩემო ორფეხა შვილო,
ვიცი, შენი ოთხივე ხელი, ოთხივე
შეგინდე უკვე, სამი თვალი - შეგინდე უკვე
სამიათასი ცოდვა - შეგინდე უკვე,

იცოცხლე, იცოცხლე, იცოცხლე, იცოცხლე!!!“ (ბაკურაძე, 2013: 75)

საბოლოოდ, თუ გავითვალისწინებთ ნიცშეს შენიშვნას მუსიკის სიმბოლიზმით დატვირთვისთან დაკავშირებით, შესაძლოა ავტორის სურვილის მიუხედავად (ან იქნებ თანახმად), სიტყვებს არც ისე მცირედი როლი აქვთ წარმოდგენილ ტექსტებში, ეს არაა წმინდა მუსიკა, ეს მაინც პოეზიაა, რომელშიც სიტყვების როლი შესაძლოა მცირეა, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანი. როგორც ფილოსოფიის პროფესორი რონალდ დესუზა აღნიშნავს, რაც პოეზიას და ფილოსოფიას საერთო აქვთ, არის ის, რომ ორივე „ძალაუნებურად მიჯაჭვულია ენას“. მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად მუსიკა აძლიერებს პოეზიას, ენის გარეშე ის მაინც წარმოდგენილია (გიბსონი, 2015: 40).

როცა ვსაუბრობთ ინტონაციის მსგავს დეკონსტრუქციონისტულ გააზრებაზე, გასათვალისწინებელია სინტია ჩეიზის მოსაზრება, რომელიც პოლ დე მანის მაქსიმუმის ერთგვარი პერიფრაზია: „ენის შესაძლებლობა იმოქმედოს (to perform - წარმოდგენა, თამაში, შესრულება როლისა, მუსიკალური ნაწარმოებისა, განხორციელება, კეთება, ეფექტურობის დემონსტრირება) ისეთივე ფიქციურია, როგორც ენის შესაძლებლობა ამტკიცოს“ (კენედი..., 1995: 189) ანუ ენა არათუ მნიშვნელობას, გამოცდილებასაც ვერ გადასცემს ან/და ვერ წარმოქმნის ერთმნიშვნელოვნად და გარანტირებულად.

ამგვარად, ტრაგიკომიკური ინტონაციებიც ერთგვარად დეკონსტრუქციულ ველშია მოქცეული. ერთი მხრივ, ტექსტში რომელიმე დისკურსის ექსპლიციტური ნიშნის არსებობა არ ნიშნავს, რომ ტექსტი ამ დისკურსს გამოხატავს, რადგან ეს მხოლოდ ფორმალური ნიშანია, მეორე მხრივ კი გამოცდილების უფრო უშუალოდ გადამცემი ინტონაციაც გადაუწყვეტადობის ველშია მოქცეული: ავტორის მიერ ინტენციურებული ინტონაცია შეიძლება არასწორად იქნეს აღქმული, ამგვარად, ყველა შემთხვევაში ტექსტები რადიკალური (დეკონსტრუქციული) ჰერმენევტიკის მიდგომას მოითხოვს. ავტორის ესთეტიკური მრწამსის, ისევე როგორც მისი მთლიანი შემოქმედების გააზრება, ერთგვარად, ზემოხსენებული გადაუწყვეტადობის ველშია მოქცეული.

2.4. გამოუთქმადობა და ტრანსცენდენტურობა.

სიცოცხლის დასტურყოფა შალვა ბაკურაძესთან დაკავშირებულია პანენთეისტურ პერსპექტივასთან, შესაბამისად მნიშვნელოვანია უპირველესად განვიხილოთ გამოუთქმადობის და ტრანსცენდენტურობის ნიშნები. პოეზიის, როგორც ბუნდოვანების გამოცდილების წარმომქნელის გაგებას, როგორც ვნახეთ, უკავშირდება გამოუთქმადობა, რომელიც ასევე მინიშნებულია ამ ავტორის ტექსტებში, დასდებელში „სახელი“ ვკითხულობთ:

„სამივე ჩემი ხელისგულით ვმაღავ შენსგან სამივე სახეს

რადგან სამთაგან ვერცერთი ენა მათქმევეინებს

შენს

ერთადერთ სახელს“

ხოლო მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი ამბობს:

“ნუ გსურდეს ჩემთან მოსვლა

ვარ შენთვის არაფერი

სახელიც ჩემი არაფერი” (ბაკურაძე, 2013: 61)

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში, როგორც ვნახავთ, არის არეოპაგელის ტექსტებთან ექსპლიციტური კავშირი, რაც გვიბიძგებს სხვა იმპლიციტური კავშირებიც დავინახოთ. არეოპაგელის მიხედვით ღმერთს ვერავითარი სახელი ვერ გამოხატავს (ჰოლივუდი..., 2012: 141), არეოპაგელის აზრით, ღმერთი შეიცავს ყველაფერს, სწორედ ამიტომ აღიდეგენ მას ყოველი სახელით და ამავე დროს უწოდებენ მას უსახელოს (არეოპაგელი, 2000: 61).

გამოუთქმადობას და პრიმორდიალურ გამოცდილებას უკავშირდება სტროფი ლექსიდან „დიდი ბებოს ბლუზი“:

„არდავიწყებით ვიწყებით,

ვხდებით პირველი ხსოვნის ერთგული,

ყველა პირველი ხსოვნით ვიწყებით,

პირველი ფიქრის ვხდებით ერთგული

და არსებობის მტკიცებად მოგვაქვს

პირველი სიტყვა ვერთქმული“ (ბაკურაძე, 2013: 56)

ამ პასაჟში უფრო ალბათ გამოცდილებაზეა მინიშნება, ვიდრე რამეგვარ რეალობაზე; ზოგადად მისტიკურ დისკურსში, მისტიკური გამოცდილება არის გამოუთქმადი (უეინრაიტი, 2007: 143, ჯოუნსი, 1993: 103) ისევე როგორც გამოუთქმადია აბსოლუტი, ღმერთი - „ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ მასზე რაღაც, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვთქვათ იგი“ (კინგსლენდი, 1927: 6), შესაბამისად, როგორც უოლტერ სტეისი აღნიშნავს, ენა, რომელსაც მისტიკოსები იყენებენ თავიანთი გამოცდილების გადმოსაცემად, მეტაფორულია (სტეისი, 1960: 293).

ჯოან სტემბოგის წერილში „სხვა ნიცშე“ აღმოსავლეთთან ნიცშეს კავშირის კონტექსტში განიხლება მისი კავშირი მისტიციზმთან (პარკსი, 1991: 20), რაც უფრო კონკრეტულად გულისხმობს გამოუთქმად გამოცდილებასთან კავშირს (პარკსი, 1991: 21). ნიცშესათვის სიმღერა უფრო მაღალი გამოხატულებაა ვიდრე საუბარი, მაგრამ „ზარატუსტრაში“ სიმღერის მიღმა გასვლაც ხდება: „არ იმღერო! გაჩუმდი! სამყარო სრულყოფილია“. ნიცშე, სპინოზას მსგავსად სრულყოფაში გულისხმობს არა იდეალთან მიახლოებას, არამედ რეალობასთან დამთხვევას, რადგან სრულყოფა და რეალობა ერთი და იგივეა.

ნიცშე როცა ამბობს, რომ სამყარო გახდა სრულყოფილი, გულისხმობს რომ იგი მთლიანად რეალური გახდა, ზარატუსტრა ვარდება „მარადიულობის ჭაში“, ხდება დროის შეგრძნების გაქრობა, წარსული და აწმყო აღარაა განცალკევებული (პარკსი, 1991: 25) და ზარატუსტრა საუბრობს სულზე იმგვარად, რომ ცხადი ხდება მისი გამოუთქმადობა, ისევე როგორც ეკჰარტი მიუთითებს სულის გაუაზრებლობას და შეუცნობლობას ჩვეულებრივი ცოდნით (პარკსი, 1991: 26).

ნიცშეს მიხედვით, „ჩვენი ნამდვილი გამოცდილებები გამოუთქმადია, რომც გვსურდეს ვერ გამოვთქვამთ. ენა გამოგონებულია მხოლოდ საშუალო, გამოხატვადი საგნებისთვის“ (ნიცშე, 2005ა: 205). გამოუთქმადობაზე ვისაუბრეთ ზემოთ მუსიკის ნიცშეანური გაგების განხილვის დროსაც.

პოსტმოდერნიზმში, როგორც უკვე აღინიშნა, ტრანსცენდენტია იმანენტურობის გამოუთქმადი ასპექტია მხოლოდ და ტრანსცენდენტურობა

მიანიშნებს შეუცნობადობას და გამოუთქმადობას, ასევე აპოფატიკას ენიჭება ახლებური მნიშვნელობა დიფერანსის, დეკონსტრუქციის გააზრებისას (დანართი 2.2)

გამოუთქმადობა თავისთავად დაკავშირებულია ტრანსცენდენტურობასთან, რაც მისტიკურ დისკურსში ნიშნავს მეტაფიზიკური რეალობის გონებითა და აღქმით მიუწვდომლობას (უეინრაიტი, 2007: 141), სახარების მიხედვით „ღმერთი არასოდეს არავის უნახავს. მხოლოდშობილმა ძემ, მამის წიაღში მყოფმა, გააცხადა (იოან. 1,18)“. მსგავსი ტრანსცენდენტურობაა მინიშნებული ლექსში „სტუმრის სიმღერა“, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ.

პოემაში „თევზაობა“ ზღვა მიანიშნებს ტრანსცენდენტურ რეალობას, როგორც ქვემოთაც ვნახავთ, მისი „ხილვა“ რომ მეტაფორული აზრითაა მხოლოდ შესაძლებელი მინიშნებულია ამ პასაჟის ფინალით:

“შე ის კაცი ვარ ზღვა რომ იხილა და ვერ ელევა მაინც ხეტიალს
და აი ვდგავარ კართან, რომელიც მშვიდ დინებაში უნდა შემიძღვეს

და რომლის მიღმაც ჯერ არავის გადუხედაია.” (ბაკურაძე, 2013: 9)

არეოპაგელთან „ღვთაებრივ სიბნელესთან“ გაერთიანება მიიღწევა ყველაფრისგან, მათ შორის საკუთარი თავისგან სრული დისტანცირებით (არეოპაგელი, 2000: 192). ღმერთი უხილავი და შეუხებელია, იგი „სრულიად შეუცნობელია“ გონებით, მისი შეცნობა ხდება „არარას შეცნობის“ გზით (არეოპაგელი..., 1987: 137). დაოსურ მისტიკაში დაო არის იდუმალი და მიუწვდომელი, „ღრმად ბნელი არაფრობა“ (კარი..., 2005: 499).

შალვა ბაკურაძესთან არის აშკარა მინიშნებები ღმერთის არეოპაგელურ გაგებაზე, ლექსში „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“ ტრანსცენდენტურობასთან ასოცირებული სიმღერა და მელოდია არის „ბნელი“, ამავე დროს იგი დახასიათებულია აპოფატიკაზე მინიშნებებით:

„კიდევ ის გავდა უღრუბლოდ და უვარსკვლავოდ დაგუბებულ ცას, ძვლებამდე წყალმარჩხს.

მისგან ნიავიც კი არ ქროდა, ნაპირიც არ გააჩნდა ორი.“ (ბაკურაძე, 2013: 60)

მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი ამბობს:

“ნუ გასურდეს ჩემთან მოსვლა

ვარ შენთვის არაფერი

სახელიც ჩემი არაფერი” (ბაკურაძე, 2013: 90)

ამავე პოემაში ხაზგასმულია ღმერთის „არყოფნასთან“ კავშირი ზოგადად (ბაკურაძე, 2013: 95-96). ლექსში „დიდი ბებოს ბლუზი“ წერია: „ზღვა ღმერთზე ბნელი იყო“ (ბაკურაძე, 2013: 55), ერთ-ერთ დასდებელს ეკვია „სადვთომან ნისლმან“ (ბაკურაძე, 2013: 62), რაც არის იგივე ზემოხსენებული „ღვთაებრივი სიბნელე“ ქართული თარგმანის მიხედვით.

ზოგადად, „სინათლისა და სიბნელის, შეცნობადისა და შეუცნობადის, მეტყველებისა და დუმის პარადოქსული ურთიერთქმედება ინტეგრალურია მისტიკური ტრადიციისათვის (ჰოლივუდი..., 2012: 13). ნეოპლატონურ მისტიკაში ღმერთი არის როგორც „ღვთაებრივი სიბნელე“, ასევე მზე, ემანაციის საწყისი; პლატონთან გვაქვს ეპიტეტი „შუადღის ღამე“, რომელიც შემდგომ „მზიან ღამედ“ იქცა რუსთაველთან (ბლაგიძე, 1992: 149-151). ლექსში „მიმავალათა“ სწორედ ღმერთის კონტექსტშია მინიშნებული ეს პარადოქსი:

„შუადღამითაც მზიანია ხორბლის ველები

მ ა რ ა ნ ა თ ა“ (ბაკურაძე, 2013: 34)

ბიბლიაში წერია: “ამისთვის შეუდგინა და დაწერა ასურულითა ენითა მარანათა, ვითარმედ: უფალი მოვიდა” (1 კორინ. 16, 22).

როგორც ექვემოთ ვნახავთ, შალვა ბაკურაძის პოეზიაში მინიშნებულია პანენთეიზმი, ანუ ადამიანი ერთიანია ტრანსცედენტურ რეალობასთან, გამოუთქმად სიხარულთან, სწორედ ამ აზრით, დასდებელი წინასწარმეტყველმან მან}, სადაც სიხარულის გამოუთქმადობაზეა და პირველადობაზეა მინიშნება, დასაწყისშივე მინიშნებს ასევე ლირიკული გმირის სახელდება-არასახელდებადობას, ერთგვარ კატაფატიკა-აპოფატიკას:

„განა დადგა დრო, საკუთარ თავს ახალი

სახელი დავარქვა და გამოვაჩინო,

ვინც ოდნავაც კი არ მგავს, რომ კიდევ ერთხელ

ვაზეიმო, საბოლოოდ დავეხმარო

გახდეს ჩემი სახელის და ჩემი თავის

მატარებელი. რა უნდა დავთმო, რომელ
მდინარეებს უნდა შევუწყვიტო სისხლი,
რამდენი სევდის დაგუბება მომიწევს
ან არხით გადასროლა სხვა კალაპოტში,
რა შემრჩება გულისგან, როცა დაშრება?“ (ბაკურაძე, 2013: 70)

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ლირიკულ გმირს მიემართება ტრანსცენდენტური რეალობის თვისებები ასევე ლექსში „იოსები“, რომელშიც ვლინდება ექსპლიციტური კავშირი დაოსურ მისტიკასთან არასახელდებადობის და ტრანსცენდენტურობის კონტექსტში. ზემოთ ვისაუბრეთ ტრანსცენდენტურობაზე დაოიზმში, რაც შეეხება არასახელდებადობას, „დაო-დე-ძინის“ შესავალშივე საუბარია იმაზე, რომ მარადიულ დაოს არ აქვს სახელი და გამოუთქმადია, ხოლო რაც სახელდება, ის წარმოშობს მრავლობითობის სამყაროს, ანუ აქაც, არეოპაგელის მსგავსად, ორივე ასპექტია მოაზრებული.

სამყაროს შეცნობის შესაძლებლობას უარყოფს ნაგარჯუნას ბუდიზმი (ბრააკი, 2011: 38), ტრანსცენდენტურობა დეკონსტრუქციონისტულ, ნიცშეანურ პარადიგმაში, როგორც ზემოთ აღინიშნა უკავშირდება სამყაროს, იმანენტური რეალობის შეცნობის შეუძლებლობას, დელიოზთან განიხილება ერთგვარი „იმანენტური ტრანსცენდენცია“ რაც მოიაზრებს იმანენტური რეალობის რეპრეზენტაციის და შეცნობის შეუძლებლობას (ჰეინსი, 2012: 61).

2.5. სიცოცხლის დასტურყოფა პანენთეისტური პერსპექტივიდან.

ავტორის ტექსტების გაგების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ლექსი „საქორწინო ლოცვა“ (ბაკურაძე 2013: 47), რადგან მასში დასტურყოფაზე მინიშნება ყველაზე ექსპლიციტურია. ლექსში საუბარია ცისა და ხმელეთის ქორწინებასა და დამორებაზე:

„არავის გვახსოვს ის ტკბილი დრო, როდესაც ზეცას

მიწა მეუღლის სხეულივით სხეულზე ეწვა

და სულში იყო ხორცი.“ (ბაკურაძე, 2013: 48)

მირჩა ელიადეს მიხედვით, კოსმიური იეროგამია ანუ ქორწინება სამოთხესა და მიწას შორის არის ფართოდ გავრცელებული კოსმოგონიური მითი (მონცკა, 2009: xvii-xviii). ელიადესთვის ცისა და მიწის ერთიანობა იყო სიმბოლო სიუხვისა ადრეული აგრიკულტურის ხანაში (მონცკა, 2009: 68). სამოთხის (ცისა) და მიწის განცალკევება სამყაროს შექმნის აუცილებელი პირობაა შესაქმეში (ლიმინგი, 2010: 346). დაოისტურ რელიგიაში პრიმორდიალური ერთიანობა და ქაოსი კონოტირებულია სამოთხისა და მიწის ერთიანობასთან (კონი, 2000: 244). სხვადასხვა ხალხთა მითოლოგიაში ცისა და მიწის ერთიანობა იყო ქაოსის და არეულობის სიმბოლო. სინათლე და წესრიგი გაჩნდა განცალკევების შემდეგ (მონცკა, 2009: 71). მსგავსი კოსმოგონიები შეიძლება ვიპოვოთ ზუნის და ჩრდილოაღმოსავლეთ ინდოეთის მითებში, პოლინეზიელებთან, ეგვიპტელებთან, შუმერებთან, ხეთებთან (ანატოლია), ბერძნებთან, ჩინელებთან, აშშ-ს სამხრეთდასავლეთსა და ოდნავ სახეცვლილი ფორმით აფრიკის უმეტეს ნაწილში (მონცკა, 2009: 71-74).

მესოპოტამიურ მითოლოგიაში სამყაროს შექმნა არის სამოთხისა და მიწის განცალკევების შედეგი. გილგამეშის შუმერულ მითში ვლინდება გინოცენტრული მითოლოგია, რომლის მიხედვითაც თავდაპირველი დედა, რომელიც წარმოადგენდა მარადიულ წყლოვან მდგომარეობას, ბადებს სამოთხეს და მიწას, რომლებიც შემდეგ განცალკევდებიან (სნელი, 2005: 317). გინოცენტრული ნიშნები, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, წარმოდგენილია ამ ავტორის პოეზიაში.

ამ ტექსტში დასტურყოფის საფუძველია სულის ყოფნა სხეულში:

„ამიტომ, სანამ ერთადა ვართ სულიც და ხორციც,
ნუ დავასრულებთ სამარცხვინოდ ერთადერთ ქორწილს
ნუ დავივიწყებთ, რომ სხეულიც ჩვენა ვართ ჯერაც.
პატივი ვცეთ და ყოველ

შემთხვევისათვის გავამხნევოთ ასეთი ლოცვით,“ (ბაკურაძე, 2013: 48)

თანამედროვე რელიგიურ აზროვნებაში ძლიერდება სამყაროს დასტურყოფის დისკურსი და ეს უკავშირდება პანენთეიზმს, ისევე როგორც პლოტინთან. არსებობს ქრისტიანობის პანენთეისტურ ინტერპრეტაციებში არსებობს აბსორბციული და არააბსორბციული მიმართულებები (იხ. **დანართი 2.15**). პანენთეიზმი გულისხმობს, რომ ღმერთი არის “ყველაფერი ყველაფერში“ (კუპერი, 2006: 298), როგორც პავლე მოციქული იმეორებს რამდენჯერმე (სტენგი, 2012: 126) და რასაც ფსევდოდოიონისე არეოპაგელი ციტირებს კატაფატიკის დასაბუთებისას (სტენგი, 2012: 126): “ღმერთი შეიცავს ყველაფერს, სწორედ ამიტომ ადიდებენ მას ყოველი სახელით (არეოპაგელი 2015:I.5)”.

სწორედ პავლე მოციქულის რემინისცენცია, დასტურყოფის, პანენთეიზმის და კატაფატიკის ნიშნები ერთადაა წარმოდგენილი შალვა ბაკურაძის კრებულის პირველ ტექსტში „თევზაობა“ (ბაკურაძე, 2013: 3). სათაურიდან გამომდინარე, პირველი ნიშანი, რაც მოითხოვს ჰერმენევტიკულ გააზრებას არის თევზი და იგი ამ ტექსტში შესაძლოა იყოს უფლის ქრისტიანული სიმბოლო თუ გავითვალისწინებთ პასაჟს, სადაც პოემის პერსონაჟი, მეთევზე ელიოზი ოქროს თევზს უფალს უწოდებს (ბაკურაძე, 2013: 6), თევზის მიერ პასუხად ნათქვამი „ომინ“ შედგენილი სიტყვაა, „ომ“ არის ვედური საკრალური მარცვალი, დაახლოებით იგივეა რაც ქრისტიანული „ამინ“ (ლიმინგი, 2005: 300).

ეს ექსპლიციტური მინიშნება იძლევა საშუალებას სხვა იმპლიციტური ნიშნებიც დავუკავშიროთ აღმოსავლურ სამყაროს, რომლის მოხმობაც შესაძლოა განაპირობა იმან, რომ ამ სამყაროსთვის პანენთეიზმის და დასტურყოფის დისკურსი უფრო მეტადაა დამახასიათებელი, როგორც მაქს ვებერი აღნიშნავს (**დანართი 3.2**).

კერძოდ, ესაა ნიშანი ზღვა, რომელიც პოემაში ღმერთის სიმბოლო უნდა იყოს; პოემის პერსონაჟი, მეთევზე ელიოზი, ბრძაველება ზღვის ხილვის შედეგად, ისევე როგორც პავლე ქრისტეს ხილვის შედეგად:

„შენ ის კაცი ხარ ზღვა რომ იხილა და ნანახით დაბრძავეებული

ყოფით პრობლემებს ვეღარ აგვარებს.“

შემდეგ პასაჟებში ვკითხულობთ:

„მათი ზღვისპირა სახლებისკენ გაგიძღვება

ქუჩა კეთილი და პირდაპირი,

რომ იმ სახლებში არ დაიღვეა თევზი, თაფლი, ღვინო და პური,

რომ უეჭველად მზეს აიხელს იმათ ჭერქვეშ

ღამენათევი ყოველი მდგმური,

რომ

მხოლოდ და მხოლოდ დამასკოდან დაბრუნებული შეიგრძნობს

მარილსა და ლაჟვარდს ამა ზღვის

და ღულუნს მტრედებისას ტაძრის გუმბათზე“ (ბაკურაძე 2013: 9-10),

აქვეა ალუზიაც ქუჩაზე, რომლის სახელია “პირდაპირი”, სადაც პავლე მოციქული თვალს აიხელს (საქმეები 9, 3-18), პავლე მოციქულის მოქცევის ისტორიის ალუზია-რემინისცენცია აშკარაა. შესაბამისად ზღვა აქ ღმერთს შეიძლება მიანიშნებდეს, ოღონდ მისი პანენთეისტური გაგებით, რაც ძირითადად აღმოსავლურ მისტიკას ახასიათებს, ისევე როგორც ლექსში „ჯნანა“ ხდება ზღვის ღვთაებრიობასთან დაკავშირება აღმოსავლური მისტიკის კონტექსტში.

არადუალისტური ვედანტის მისტიკური სკოლის განმარტებით ჯნანა არის ბრაჰმანთან იგივეობის შეცნობა (შივანანდა, 2000: 21), „ჭეშმარიტება, რომელიც ათავისუფლებს, არის ის, რომ ატმანი და ბრაჰმანი ისეთივე მიმართებაშია ერთმანეთთან, როგორც მდინარე და ზღვა“ (მეთიუსი, 2012: 86). ეს მეტაფორა დამახასიათებელია ზოგადად ინდუიზმისთვის (ბროდი, 2003: 43). ზუსტად იგივე მეტაფორაა გამოყენებული ლაო-ძისთან (ლაო-ძი, 1990: 109). მდინარე თითქოს განსხვავდება ზღვისგან, მაგრამ იგი მაინც ერთიანია ზღვასთან, მისი ერთი ბოლო უკვე ზღვაშია, როცა მისი საწყისი ჯერ კიდევ მთაშია. ჯნანას მიღწევის

მეთოდოლოგია გულისხმობს სიფხიზლეს და სიჩუმეს, გონების პასიურობის გაგებით (ვენკატესანანდა, 2008: 62-66), ამავე დროს სიჩუმე მიზანიცაა, იგი თავად ბრაჰმანია (ჯოუნსი, 1993: 112).

ლექსის დასაწყისში გამოღვიძება უკავშირდება ზღვასთან კონტაქტს, მასთან ერთგვარ გაერთიანებას, ანუ მისტიკური გამოღვიძება, სიფხიზლე დაკავშირებულია ერთიანობის გაცნობიერებასთან:

„შუალამისას წყლის ხმაური გამოგაღვიძებს
და სხეულზე ცისფერი ქვიშა აგეკრობა
ზღვის სურნელი ასდინდება მარილიან მკლავებს და ტერფებს
თვალეზიდან კი დუმფარები ამოთენდება“

ნავში გულადმა ჩაძინებულ მოხუც მეთევზეს
პირველყოფილი სიჩუმე დაესიზმრება
და ცრემლების მლაშე შეგრძნება გამოაღვიძებს“ (ბაკურაძე, 2013: 26)

„თვალეზიდან დუმფარების ამოთენება“ მისტიკურ გასხივოსნებას მიანიშნებს. ლოტოსი არის დუმფარა რომელიც ტალახში იზრდება, ბუდიზმში იგი არის სიმბოლო ადამიანის შინაგანი სრულყოფისა მიუხედავად იმისა, რომ იგი ცხოვრობს არასრულყოფილ სამყაროში (მიულერი, 2002: 102). აქვე ნახსენები „პირველყოფილი სიჩუმე“ უკავშირდება ბრაჰმანს, როგორც ზემოთ აღინიშნა.

„შიშველი ქალი კიბეზე ეშვება“
და ხედავს
მარადიული აწმყო ამტვრევს ზღვის ნეკნებს,
მდინარეები სისხლით გრძნობენ დაბადებიდან სიკვდილამდე
გავლებულ მარღვებს
დრო უძრაობას ეგუება“ (ბაკურაძე, 2013: 26)

მარსელ დიუშამის ნახატი „შიშველი ეშვება კიბეზე“, გამოხატავს დროის გარკვეულ ფუტურისტულ, დინამიკურ კონცეფციას (მაკკაუეტი, 2013: 1), ნახატზე წარსული, აწმყო და მომავალი ერთადაა წარმოდგენილი ერთგვარად (შტრაუსი, 2009: 1), ხოლო მარადიული აწმყო უკავშირდება ჯნანას კონცეფციასაც, ვივეკანანდას

მიხედვით, „ჯნანაში ჩვენ უნდა დავკარგოთ განსხვავებულობის ხედვა და დავინახოთ ერთიანობა“, არსებობს მხოლოდ ერთიანობა და ჩვენ ვართ ეს ერთიანობა მუდამ, ყოველ დროში; „დრო მხოლოდ ჩვენი აზროვნების საშუალებაა, ჩვენ ვართ მარადიულად აწმყო დროში“ (სენი, 2006: 233). აქ მდინარეების ხსენება ცხადია ზღვის, როგორც ბრაჰმანის დამკვიდრებულ მეტაფორის და მარადიული აწმყოს კონცეფციის მხატვრული სინთეზია: მდინარეები გრძობენ თავის „სიკვდილს“ ანუ ზღვასთან შეერთებას, რაც აწმყოში მომხდარი ფაქტია და არა მომავალში, ადამიანის ღმერთთან ერთიანობის ფაქტის მსგავსად.

ზღვას და მდინარეს ერთ კონტექსტში მოიაზრებს პასაჟი „თევზაობაში“:
“მე ის კაცი ვარ ზღვა რომ იხილა და ვერ ელევა მაინც ხეტიალს
და აი ვდგავარ კართან, რომელიც მშვიდ დინებაში უნდა შემოდღეს
და რომლის მიღმაც ჯერ არავის გადუხედია.

დაკარგულია ჩემში ასაკი და ერთადერთი არის ნათელი,

რომ გამჭვირვალე ვდგავარ ჯებირთან“ (ბაკურაძე 2013: 9);
ტანტრისტულ ტექსტში „მაჰამუდრას სიმღერა“ მდინარის მშვიდი დინება გასხვივოსნების ერთ-ერთი ბოლო სტადიის მეტაფორაა (ტილოპა, 2015: 3), სიმშვიდე ნიშნავს, რომ ახლოსაა შესართავი ზღვასთან.

პოემაში ხაზგასმულია ზღვის და ქალაქის ერთიანობა:

„ამ ნაკვალევში ზღვა გუბდება

და ნაპირებზე შენი შვილები აშენებენ კეთილ ქალაქებს
და ზღვის ყოველი ამოსუნთქვა ქალაქელებს ხეთა ენაზე ალაპარაკებს,
რომ ყოველ დამე თევზთან წევხარ

და შენს პირში თევზის წყლიანი ენა შრიალებს,
რომ არცერთ სულდგმულს გაზაფხული ისე არ ტანჯავს,

როგორც ხეებს და ადამიანებს,
რომ ეს ქალაქიც პატარა ზღვაა და ყველა კაცი ამ ქალაქში არის
ნაპირი,

მათი ზღვისპირა სახლებისკენ გაგიძღვება

ქუჩა კეთილი და პირდაპირი,

რომ იმ სახლებში არ დაილევს თევზი, თაფლი, ღვინო და პური (ბაკურაძე, 2013: 9-10).

ღმერთის პანენთეისტური გაგება გულისხმობს ღმერთის ერთიანობას სამყაროსთან, ამქვეყნიურობასთან, ამდენად ქალაქი ამქვეყნიურობის სიმბოლო უნდა იყოს, როგორც ამას ნინო დარბაისელიც ადასტურებს ქვემოთ, „ქმრების საკითხავის“ განხილვისას. ამ ქალაქში “არ დაილევს თევზი, თაფლი, ღვინო და პური” (ბაკურაძე, 2013: 10), პოემის დასაწყისში იგი აღწერილია როგორც თევზით და რძით სავსე:

„როგორ იგუბებს რძეს ქალაქი მწვანე ნაოჭებში

და ამ დროს იგი თევზებით სავსე უზარმაზარ ბადეს ჰგავს“ (ბაკურაძე, 2013: 3)

ეს ყოველივე ასოცირდება აღთქმულ მიწასთან, სადაც მოედინება რძე და თაფლი (გამოსვლ. 3,17), ანუ ქალაქი არის სიმბოლო ხილული, მატერიალური სამყაროსი, რომელიც მოცემულია როგორც ღვთის საჩუქარი, აღთქმული მიწა, სადაც ამქვეყნიური სიკეთეებით ტკობა ღვთის მიერ არის ნებადართული და მოწოდებული. მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“, ღმერთი ამბობს: „გიხაროდეს თავი შენი და მკლავი შენი და ხორცი შენი მე მიხარია“ (ბაკურაძე, 2013: 93)“. „ჯნანაში“, აქილევსი პანენთეისტურ ღმერთთან იდენტიფიცირების კონტექსტში ამბობს, რომ „მარადიული ხორციელების“ დღე დადგა (ბაკურაძე, 2013: 27).

ამავე დროს თევზი ამ ტექსტში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ღმერთის სიმბოლოა, ხოლო რძე სიწმინდის, უცოდველობის სიმბოლოა ზოგადად (მალაგუცი, 2006: 181) და მარიამ ღვთისმშობელს მიემართება შალვა ბაკურაძის შემოქმედებაში, როგორც აღნიშნავს ნინო დარბაისელი (დარბაისელი, 2010: 1), შესაბამისად, ქალაქი, იგივე მატერიალური სამყარო სავსეა სიწმინდით, ღმერთით.

ქალაქი „პატარა ზღვაა“, რადგან ნეოპლატონიზმში მატერიალური სამყარო ესაა ღმერთის ანუ აბსოლუტური სიკეთის ემანაციის ბოლო, ყველაზე შორეული საფეხური, შესაბამისად მასში აუცილებლად არის სიკეთის ნაკლებობა (პლოტინი, 2015: I, 8.6-7), პლოტინის მიხედვით, სამყარო, მართალია ასლია და არა ორიგინალი, მაგრამ ეს როდია შეუსაბამო ასლი (პლოტინი, 2015: II, 8), მიუხედავად განსხეულებით გამოწვეული დაცემისა, სული მაინც ინარჩუნებს „რადაც ტრანსცენდენტურს“ (პლოტინი, 2015: IV, 4). არეოპაგელის მიხედვით, „ყველა ფიზიკური საგანი, უდაბლეს საფეხურზე მყოფი ჭიაც კი შეგვიძლია გამოვიყენოთ

რათა ვისაუბროთ ღმერთზე, რადგან ყველაფერი მიუთითებს მის საწყისზე, ღმერთზე“ (მეგილი..., 2009: 45) ასეთივე მინიშნებაა მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“:

„- არაფრიდან აღვსდგები

და მოვალ

გლახაკის გულზე დაკემსილი დარდიდან აღვსდგები

და მოვალ

მეძავის მღვრიე სინანულიდან აღვსდგები

და მოვალ

ქუჩის ძალიდან ნაკადულიდან ქვა-ღორდიდან ყველაზე შორი

ვარსკვლავიდან აღვსდგები

და მოვალ

ბოლოს მაინც ერთად ვიქნებით - თქვა ღმერთმა (ბაკურაძე, 2013: 93).

ლექსში „სტუმრის სიმღერა“, როგორც მეორე თავში ვნახეთ, ასევე მინიშნებულია ტრასცენდენციის იმანენტურობაში გამოვლენა („ის ჩემი პირით ახლა გესაუბრებათ“ (ბაკურაძე, 2013: 43).

„ყველა კაცი არის ნაპირი“ ანუ ესაზღვრება ზღვას, ღმერთს „გამჭვირვალე ჯებირით“. საგულისხმოა, რომ „თევზაობასთან“ ინტერტექსტუალურად დაკავშირებულ ლექსში „კეთილი ადამიანები“, წერია:

„ქალაქი სადაც დავეფუძნე მშვიდ ყურესა ჰგავს უსასრულო ოკეანეში
აქ ყველა კაცი ნავსადგურია და ხომალდი შორეული ნაოსნობიდან
დაბრუნებული“ (ბაკურაძე, 2016: 1)

პანენთეიზმს გამოხატავს ელიოზის ლექსში უცხო მოხუცი,

„ჯებირთან მდგარი უცხო მოხუცი ხელით მანიშნებს მწვანე მაღლობზე,

მისი ხელები წყლით დაფარული უძველესი ქალაქებია,

ამ ქალაქებში ვარსკვლავები მხოლოდ სახლობენ. (ბაკურაძე, 2013: 9-10)“

ეს “ზჰაგავად-გიტას” ალუზიაა, სადაც არჯუნას კრიშნა ეცხადება როგორც ღმერთი, რომლის სხეულშიც სამყაროები და პლანეტებია; მსგავსი ალუზია მეტი სიცხადით გვხვდება ლექსში - “ჯნანა“, სადაც აქილევსი „სხეულში ვარსკვლავებს

იგრნობს“, შემდეგ კი ისევე როგორც კრიშნა ეცხადება არჯუნას ეტლში ბრძოლის წინ, აქილევსიც ბრძოლის წინ ჯდება ოდისევსის ეტლში და მიმართავს:

„მეტყვის კი ვინმე სად ვიწყები ან სად ვმთავრდები

აღიქვამს კი ჩემი ხორცის თვალუწვდენელ წიაღისეულს

ვინ განჭვრიტოს ჩემი შინასკნელი

მარადიული ლტოლვა ელიფსიდან ელიფსისაკენ

ვინ დათვალოს ვარსკვლავები თითო ატომში (ბაკურაძე, 2013: 27)“

შევადართო ბჰაგავად-გიტას:

„ათასი მზის ელვარებით რომ ანთებულიყო ცა,

მაჰატმის დიდების ნათელს ეგებ შემსგავსებოდა,

და იხილა არჯუნამ უთვალავ ნაწილად განწილული სამყაროს სავსება,

ღმერთების მეუფეთა მეუფის სხეულში შეკრებილი, წილნაყარი და შეერთებული“

(ბჰაგავად-გიტა, 1983: 75).

ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის ერთიანობაზე საუბრობს ხათუნა თავდგირიძეც „საშობაო კვარტეტის“ (ბაკურაძე, 2013: 52-54) განხილვისას, როდესაც ყურადღებას ამახვილებს იმანენტურობის, ყოველდღიურობის ნიშნებზე და ასკვნის, რომ ამ „ეგზისტენციალურ ადამიანურ და საგნობრივ ფორმებში მიმოზნეულია ის მარადიული სულიერი მონადა, რომელსაც ადამიანი საკუთარ არსებაში მუდმივად და განუყოფლად დაატარებს“ (თავდგირიძე, 2011: 6).

ხათუნა თავდგირიძის აზრით, ლირიკული გმირი მიაწინებს, რომ იგი ქრისტეა და ამის ერთ-ერთი მინიშნება მისი ასაკია, იგი ოცდაათი წლის ხდება (თავდგირიძე, 2011: 5). ასეთივე მინიშნება ხდება ლექსში „წერილი ნინოს“, სადაც ავტორი წერს: „მკვდარი თუ ვიყო შენი ნებით სამი წლის შემდეგ“ (ბაკურაძე, 2013: 37), რაც გულისხმობს იესოს მონათვლის ასაკიდან ანუ 30 წლიდან ჯვარცმის ასაკამდე დროს - 3 წლის შემდეგ იგი მოკვდება უფლის ნებით, რომელიც მან თავის ნებაზე მაღლა დააყენა. საგულისხმოა, რომ 30 წლისაა აქილევსი ლექსში „ჯნანა“, როდესაც აცნობიერებს ღმერთთან ერთიანობას:

„როცა აქილევსს ოცდაათი შეუსრულდება

დედიშობილა გავა ზღვასთან

და სხეულში ვარსკვლავებს იგრძნობს“ (ბაკურაძე, 2013: 27)

აქვე ნახსენებია სამი წელიწადი:

„საით მივყავართ იმ სამ წელიწადს

რომლებმაც სამი მზიანი დღესავით ჩაიარეს“ (ბაკურაძე, 2013: 27)

ერთიანობის მხრივ საყურადღებოა, რომ ხათუნა თავდგირიძე „საშობაო კვარტეტის“ განხილვისას ამბობს: „პერსონაჟები ერთმანეთის არსებებში მოგზაურობენ და კონოტაციური გზით ერთმანეთს ავსებენ და ხანაც – ენაცვლებიან“ (თავდგირიძე, 2011: 3). ლირიკულ პერსონაჟებს შორის გადანაცვლებაზე ნინო დარბაისელიც მიუთითებს „ქმრების საკითხავის“ განხილვისას, ავტორი "ინსტანციათა შორის ადგილებს კი იცვლის, მაგრამ არასოდეს უცხოვდება, დისტანცირდება მათგან (დარბაისელი, 2010: 1).“

ლექსში „წერილი ნინოს“ სუფიური და ზოგადად მისტიკური ტრადიციის კვალდაკვალ ღმერთთან მიმართება ჰგავს სატრფოსთან მიმართებას და პირიქით, იქმნება ერთგვარი გადაუწყვეტადობის ველი. აქ საყურადღებოა პასაჟი:

„ვინ დამიჯერებს, რომ ღმერთი ხარ, რომ შენით ვიწყებ

ჩემს უსაშველო უსიტყვობით მოკლულ სიმღერებს.“ (ბაკურაძე, 2013: 37)

ამ მხრივ საინტერესოა ხათუნა თავდგირიძის მოსაზრება: „საოცარია ავტორის ძალაუფლება გარესამყაროზე და ინტენცია ამ სამყაროს მისტიფიკაციისაკენ, პოეზიით ისეთი რეალიები, ყოფიერება დააფუძნოს, სადაც ყველგან, თითოეულ ნაწილაკში, სიცარიელესა და სიმკვრივეში ყოვლის შემოქმედი ღმერთი იქნება დავანებული. ასეთ შემთხვევებზე ამბობს ჰაიდეგერი: „პოეზიით ყოფიერების დაფუძნება „ღმერთის მინიშნებებს“ უკავშირდება“ (თავდგირიძე, 2011: 5)“.

„თევზაობის“ იმ მონაკვეთს, სადაც საუბარია ზღვისა და ქალაქის ერთიანობაზე მოსდევს სახელდების პასაჟი, სადაც ლირიკული გმირი ახდენს საკუთარ კატაფატიკურ სახელდებას, რითაც ღმერთთან იგივდება, იგი ამბობს რომ მისი სახელია შიმშილი, სევდა, სიხარული, გარეული მტრედების ჩრდილი, ველური ხილის გემო და ა.შ. (ბაკურაძე, 2013: 11-12). ზემოთ აღინიშნა, რომ სიხარული

ტრანსცენდენტურ რეალობასთან გათანაბრებულია ზოგადად ამ ავტორის პოეზიაში და კონკრეტულად დასდებულში „წინასწარმეტყველმან მან“, სადაც დასაწყისში საუბარია ლირიკული გმირის სახელდების საჭიროებაზე და გრძელდება ასე:

„რომელი სიხარულის გახდა მომიწევს,

ბოლო რამ, რაც არავის უსწავლებია,

სიხარულია.“ (ბაკურაძე, 2013: 70)

აქ ჩანს, რომ სიხარული განუყოფელია ლირიკული გმირისგან, იგი მას „ვერ გაიხდის“, ლირიკული გმირი იგივედება სიხარულთან და ამდენად უთანაბრდება ტრანსცენდენტურ რეალობას, სწორედ ამიტომ შესავალ სტროფებში გარკვეული ბუნდოვანებით მინიშნებულია მისი სახელდება-არასახელდებადობა ანუ კატაფატიკა-აპოფატიკა, როგორც წინა ქვეთავში ვნახეთ.

ლექსში „პეიზაჟი დახატული სამრეკლოს ფონზე“ (ბაკურაძე, 2013: 4), როგორც მომდევნო თავში დავწრილებით ვნახავთ, იმანენტურობის მრავალი ნიშანია წარმოდგენილი და მათ ფონზე ჩანს «სოფლის სამრეკლო“, რაც ტანსცენდენტურობის ნიშანია.

ნიცშეანურ პარადიგმას რაც ეხება, როგორც წინა თავში ვნახეთ, სიცოცხლის ბოლომდე დასტურყოფა ვერ მოხდება თუ სულის რწმენა არსებობს და თუ ვსაუბრობთ „თავდაპირველ ცოდვაზე“ (ბანიანი..., 2003: 837) ანუ სხეულის ბრალეულობაზე. დელიოზი თვლის, რომ „მას შემდეგ რაც სინამდვილე გაიგება ტრანსცენდენტურობის და იმანენტურობის დუალიზმის თვალსაზრისით, უნდა მოხდეს იმანენტური ცხოვრების უარყოფა, რადგან იმის ძიებისას, რაც სიცოცხლის მიღმაა, სიცოცხლე სიცოცხლის წინააღმდეგ გამოდის“. ნიცშე ამასვე მიუთითებს, როცა ასკეტის მიერ ცხოვრების უარყოფაზე საუბრობს (ჰეინსი, 2012: 16).

თუმცა ნიცშესთან არის ერთიანობის გაცნობიერების დისკურსი ტრანსცენდენტურობის გარეშე. ნიცშეს მიხედვით, აპოლონური საწყისის მეშვეობით ჩვენ ქაოტურ და საშინელ რეალობაზე ვადგენთ სიმეტრიას და ჰარმონიას, ვავლებთ მკაფიო დემარკაციას, ანუ ვახდენთ ინდივიდუაციას, რითაც უზრუნველყოფთ ერთგვარ ინტელიგიბელურობას, ეს მშვენიერი ილუზიაა და საჭიროა რათა ცხოვრება შესაძლებელი გახდეს (გემსი..., 2013: 165-168). დიონისური სწრაფვის მიზანი კი

ინდივიდუაციის ტრანსცენდენციაა, დიონისურ მდგომარეობაში ვიგებთ, რომ ინდივიდუაცია და მრავლობითობა ილუზიაა და არამხოლოდ კოგნიტურ, არამედ ექსისტენციალურ დონეზე ხდება სინამდვილის ფუნდამენტური, „პრიმორდიალური“ ერთიანობის გაცნობიერება, ხდება უცხოობის გადალახვა (გემსი..., 2013: 173), რაც შიშის და იმედგაცრუების გარდა გვანიჭებს „ღრმა სიხარულს, მოწამლულ და ექსტაზურ ნეტარებას“ (გემსი..., 2013: 70).

დიონისური მდგომარეობა აუცილებელია რადგან ნიცშეს მიხედვით, „თუ ჩვენ ამ ოცნებისეულ სახეებს მივიჩნევთ „მყარ რეალობად“, ჩვენი მდგომარეობა ხდება „პათოლოგიური“ და სამკურნალო ეფექტი დაკარგულია. ოცნება კურნავს, რადგან იგი გვამღვს საშუალებას განვიცადოთ სიცოცხლის თვით „მძიმე, პირქუში, სევდიანი“ და „ბნელი“ მხარეები როგორც მშვენიერი“ (გემსი..., 2013: 213).

ნიცშესთან არა ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის ერთიანობა, არამედ წმინდა იმანენტური ერთიანობა არის სიცოცხლის ტოტალური დასტურყოფის ანუ ნიცშეანური იმორალიზმის საფუძველი: „პიროვნება ეკუთვნის მთლიანობას, პიროვნება მხოლოდ მთლიანობის კონტექსტში არსებობს, არ არსებობს ის, ვისაც შეეძლება განსჯა, გაზომვა, შედარება და დაგმობა, რადგან ეს ნიშნავს მთლიანობის განსჯას, გაზომვას, შედარებას და გმობას... *მაგრამ არ არსებობს რაიმე მთლიანობის გარეთ!*“ (ნიცშე, 2005ა: 182).

საგულისხმოა, რომ ისტორიისა და ფილოსოფიის პროფესორის რიჩარდ ჯოუნსის თანახმად, მისტიკური გზის მიზანია ჩვენს სურვილებზე მორგებული ილუზიის, კონცეპტუალურ-ემოციური კონტენტის დისტანცირება და ცხოვრების რეალობასთან ჰარმონიზაცია (ჯოუნსი, 2004: 64).

3. გინოცენტრული პერსპექტივა და რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ეთიკურ-სოტერიოლოგიური ასპექტი

3.1. სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფა გინოცენტრული პერსპექტივიდან

გინოცენტრულ პერსპექტივაზე საუბარი განპირობებულია დასტურყოფის და ფემინურობის დისკურსის ნიშნების თანაარსებობით შალვა ბაკურაძის პოეზიაში. გინოცენტრულობა გულისხმობს ფემინური დისკურსის დასტურყოფას, უძველეს გინოცენტრულ რელიგიებში ხდება „ქაოსის, გახდომის, ქმნადობის, დროითობის და სიცოცხლის დასტურყოფა „ყოფნის ფიქსირებული მდგომარეობების“ დასტურყოფის საპირისპიროდ (რეიდ-ბაუენი, 2007: 127-128). ამით ეს დისკურსი ენათესავება თანამედროვე ნიცშეანურ პარადიგმას და უპირისპირდება პატრიარქალური რელიგიების დისკურსს ფემინიზმის გამლიერების კვალდაკვალ (დანართი 3.1)

გინოცენტრულ თეალოგიაში ქალი და კაცი თანაბრად დასტურყოფილია და ამავე დროს სექსუალობა სოტერიოლოგიის ნაწილია. გინოცენტრულ რელიგიებში განიხილება ტანტრა და დაოიზმი. როგორც მაქს ვებერი აღნიშნავს „ბჰაგავად-გიტას“ განხილვისას, ვედური დისკურსი უფრო დასტურმყოფელია, ვიდრე დასავლური. აღსანიშნავია ვედებში ქალის დასტურყოფაც. ტანტრისა და დაოიზმის გარდა სექსუალობა სოტერიოლოგიის ნაწილია ებრაულ კაბალაში, სუფიზმსა და ვაჯრაიანა ბუდიზმში. (დანართი 3.2)

უფრო ზოგადად, მისტიციზმის და სექსუალობის კავშირი მნიშვნელოვანია იმ აზრით, რომ სექსური სიყვარული გულისხმობს ეგოს დისტანცირებას, როგორც ეს გააზრებულია ეროტიზმის ბატისეულ გაგებაში (დანართი 3.13).

განვიხილოთ პოემა „თევზაობის“ შემთხვევა. ხე, თავისთავად ღმერთის, რეგენერაციის, მარადიულობის გავრცელებული სიმბოლოა (სირლოტი, 1971: 347) და პოემაშიც ღმერთის სიმბოლოს, თევზის საფლავზე დასმული ჯვარი ფოთლებს გამოისხამს და იქცევა ხედ (ბაკურაძე, 2013: 4), რასაც მოსდევს პასაჟი, სადაც

ლირიკული გმირის სატრფო ერთგვარად გაიგივებულია ხესთან ანუ ღმერთთანაა ასოცირებულ-იდენტიფიცირებული, რაც სექსუალობის დასტურყოფის ნიშანია:

„ქალწულს რომელიც აქ ცხოვრობდა თითებივით ნაზი ფოთლები ესხა

და ნაყოფი ტუჩებივით სასურველი

იმის სხეულში ბელურები ბუდობდნენ და თვალებიდან

ფუტკრები თავლს ამზადებდნენ“ (ბაკურაძე, 2013: 4)

შემდეგ კი მოთხრობილია ზღაპარი, სადაც ხდება ქალის ხესთან ანუ ღვთაებრიობასთან დაკავშირება:

„საწოლის თავზე, სადაც ნახევრად შიშველი ქალის სურათი ეკიდა, შპალერს შენარჩუნებოდა ძველი სიმწვანე და ორნამენტებიც ეტყობოდა. სურათზე ქალი ევკალიპტის ხეზე ზურგით მიყრდნობილი იდგა. მისი კანის ფერი ხის მერქნის ფერში გადადიოდა და ამიტომაც ძნელად თუ გაარჩევდით, სად მთავრდებოდა ქალი და სად იწყებოდა ხე.“ (ბაკურაძე, 2013: 5)

ამით ერთდროულად ხდება ქალის და სექსუალობის, ამქვეყნიური სიყვარულის საკრალიზება, რადგან გინოცენტრულ პერსპექტივაში ქალის, ფემინურობის და სექსუალობის დასტურყოფა ერთ კონტექსტში მოიაზრება. მეთევზე ელიოზი ოქროს თევზის დასაჭერად კაუჭზე ცოლის ნიშნობის ბეჭედს აბამს - ესეც კიდევ ერთხელ ადასტურებს სექსუალობის სოტერიოლოგიურ გაგებას.

გინოცენტრიზმთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის ფინალში წარმოდგენილი ძველქართული მითი მესეფებზე (ბაკურაძე, 2013: 14) უკავშირდება ნაყოფიერების კულტს (სიხარულიძე, 2016: 1), გარდა ამისა, „ზღვა, როგორც ღვთაებრივი წესრიგის, მრავალსახა კოსმოსის ნაწილი, ქართულ ტრადიციაში უპირატესად მდედრულ პრინციპთან ასოცირდებოდა. მისი მითოლოგიური პერსონიფიკაცია ხაზგასმით მდედრული გახლდათ და ზღვის ნენეს, ზღვის დედის (ზოგჯერ მოხუცი ქალის) სახით წარმოდგინება.“ ამავე მითოლოგიის ნაწილია მესეფების მითი (აბაკელია, 2016: 1).

სექსუალობის და სიცოცხლის გინოცენტრული დასტურყოფის თვალსაზრისით საგულისხმოა, რომ ნიცმეანურ-იმანენტისტურ პარადიგმასთან ასოცირებული ფილოსოფოსი ლუსი ირიგარე სუნთქვის, ჰაერის, ქარის სიმბოლიკას

ბიბლიაში, ასევე სუნთქვის აღმოსავლურ პრაქტიკას უკავშირებს ტრანსცენდენტის და იმამენტურობის ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებას, მათ ერთიანობას, სიცოცხლის, სექსუალობის, ქალის დასტურყოფას. სუნთქვის ბიბლიური სიმბოლიკის მსგავს გაგებას სხვა თეოლოგებიც იზიარებენ (დანართი 3.3).

ლექსში „პეიზაჟი დახატული სამრეკლოს ფონზე“, ლირიკულ გმირს იმანენტურობის ნიშნები, როგორცაა „ჩეჩმა“, „ბოსელი“, „სალორე“ და ა.შ. ხელს ვერ უშლის დაინახოს „სოფლის სამრეკლო“ - რაც ტანსცენდენტურობის ნიშანია, ეს კი სწორედ ქარის, ნიავის მეშვეობით ხდება:

„მგონი ოდნავი ქარი ქროდა, რადგან სარეცხის
ნესტიან თოკზე გადაფენილ ცისფერ სარაფანს
რალაც არხევდა და ფანჯრის ქვეშ ეზო დამრეცი
ხელს ვერ მიშლიდა დამენახა სოფლის სამრეკლო.

[...]

ეზოს ბოლოში ჩეჩმა იყო, იქვე ბოსელი,
გვერდით სალორე და თექვსმეტი ჩლიქით მოზელილ
სუნთქვადართქლილ ტყლაპოს ხვნეშას ვერ მოვისმენდი,
რომ არა დილის თავანკარა გრილი ნიავი
და ალიონის ოდნავ სუნი, სწორედ ისეთი,
როგორც არის გადამიდან უცხო მოზვერის
შორი ღმუილი და მის ფონზე სოფლის სამრეკლო.“ (ბაკურაძე, 2013: 42)

ამ მხრივ საგულისხმოა ლექსი „ძლისპირი“:

„ამბავს, რომელსაც ახლა გაიმბობთ
ჩვილის ღიმილზე ნათელია და
დედის ხელეზზე თბილი.

სიზმარმოკლული ტკბილი ძილია,
ბალახმოვლილს რომ მისდევს ლიანდაგს,
ბალახმოვლილი ძილია, ტკბილი ძილი.“ (ბაკურაძე, 2013: 45)

„ძლისპირის“ დასაწყისშივე თვალშისაცემია გრამატიკული დარღვევა - მიცემით ბრუნვაში მდგარ „ამბავს“ ეწყობა სახელობით ბრუნვაში მდგარი

განსაზღვრება - „ნათელია“, სწორი ფორმა იქნება „ამბავი“, ამ შემთხვევაში კი ნაცვალსახელი იქნება „რასაც“ და არა „რომელსაც“, რათა არ დაირღვეს ლექსის რიტმი, მაგრამ ავტორისთვის მნიშვნელოვანი იყო სწორედ ეს ნაცვალსახელი, რადგან იგი, როგორც ვიქტორ ნოზაძე აღნიშნავს, ღმერთის აღმნიშვნელია არამხოლოდ „ვეფხისტყაოსანში“ არამედ მანამდე არსებულ მრავალ სხვა ლიტერატურაში, კერძოდ, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, „რომელმან“ ღმერთს გამოხატავს მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნების კრებულში „დასდებელნი აღდგომისანი“ (ნოზაძე, 1962: 268-9), ხოლო შალვა ბაკურაძის კრებულს ქვია „დასდებელნი წმინდისა აღდგომისანი“.

შესაბამისად ეს ამბავი ეხება ღმერთს და მის განცდას, სწორედ ამას მიანიშნებს „ჩვილის ღიმილი“, ზოგადად ბავშვი სახარებაში გაიაზრება როგორც ღმერთთან, სასუფეველთან უფრო ახლოს მყოფი, მისტიკური გაგებით ბავშვის ცნობიერება ჯერ კიდევ თავისუფალია ინტენციონალური კონტენტისგან და ეს მდგომარეობა გავს სწორედ ღმერთთან ზიარებულის მდგომარეობას, რომელშიც უკვე აღარაა ინტენციონალობა, ეგო და გონება.

ბალახმოვლილი ლიანდაგი და ძილი მიანიშნებს სისუფთავეს, წმინდა ცნობიერებას. სიზმარმოკლული ძილის მდგომარეობა ზოგადად მიანიშნებს ილუზიისგან თავისუფალ, ცნობიერების მშვიდ და მდუმარე მდგომარეობას, ესაა წმინდა ცნობიერება ინტენციონალური ობიექტების გარეშე; „ღრმა მედიტაციაში ჩვენ შევდივართ მდუმარე მოწმის მდგომარეობაში და განვიცდით უსიზმრო ძილის მდგომარეობას, მაშინ როცა სრულიად ფხიზლები ვართ და ვაცნობიერებთ ყოველივეს“ (ბიორკი, 2012: 39). - წერს აბატი ჯორჯ ბიორკი თავის წიგნში „სიცოცხლის სუნთქვა“, რომელიც ზემოხსენებულ სუნთქვით პრაქტიკებს ეხება.

„ზღვის ლურჯი ცაა, ადრე დანახულ

სუყველა ცაზე შორეული და

სუყველა ცაზე სუფთა.

მას დაინახავ მხოლოდ გულიდან,

თუკი იქნები დახუჭული და

თუკი შეიკრავ სუნთქვას, წუთით სუნთქვას.“ (ბაკურაძე, 2013: 45)

სუფთა ცა მისტიკურ სახისმეტყველებაში წმინდა ცნობიერების მეტაფორაა, ესაა ცნობიერება გონების და ეგოს, ინტენციონალური კონტენტის გარეშე, დაკვირვების და მედიტაციის შედეგად ცნობიერება ხდება როგორც სუფთა ცა (იეშე, 2014: 73); სუფთა ცის დანახვა ნიშნავს ასეთი ცნობიერების მიღწევას და იგი შორეულია იმდენად, რამდენადაც მის მისაღწევად საჭიროა ინტენციონალური ობიექტების უამრავი შრის მოშორება, საჭიროა ისევ ჩვილის ცნობიერების მდგომარეობის მიღწევა. გულიდან დანახვა როგორც გონებიდან დანახვის საპირისპირო მოვლენა ნიშნავს ინტუიტიურ წვდომას, ღმერთის უშუალო განცდას და არა გონებით შემეცნებას, დახუჭული ყოფნა მინიშნებაა თვალდახუჭულ მედიტაციაზე და ზოგადად საკუთარ თავში ჩაღრმავებაზე. დასდებელში [საღვთომან ნისლმან] (ზაკურაძე, 2013: 62), როგორც ზემოთ ვნახეთ, საუბარია გულის ახელაზე. თვალეზი წარმოადგენს აპოლონურის, ხილულის, დანაწევრების საწყისს, გული კი დიონისური, ქაოტური ერთიანობის სივრცეა.

ჯორჯ ბიორკის თანახმად, სუნთქვასთან დაკავშირებული მედიტაციური ტექნიკა არსებობს ინდუისტურ, ბუდისტურ, დაოისტურ, იუდაისტურ და ქრისტიანულ ტრადიციებში; სუნთქვა დაკავშირებულია სხეულთან, გრძნობებთან და გონებასთან, როდესაც ჩვენ ვცდილობთ კონცენტრაციას, სუნთქვას ვიკავებთ (ბიორკი, 2012: 7); როგორც კვანტური ფიზიკის სპეციალისტებმა აღმოაჩინეს, როდესაც ჩვენ ვაკვირდებით რაიმეს, ეს უკანასკნელი განიცდის ცვლილებას, ასე რომ მეცნიერმა თავისდაუნებრად შესაძლოა ექსპერიმენტის შედეგზე გავლენა მოახდინოს; მსგავსად ამისა, როცა სუნთქვას ვაკვირდებით იგი ხდება უფრო მსუბუქი და ინერტული (ბიორკი, 2012: 16), ასე რომ საჭიროა არა სუნთქვის შეკავება, არამედ სუნთქვაზე დაკვირვება, რაც თავისთავად გამოიწვევს შეკავებას (ბიორკი, 2012: 60); და რადგან სუნთქვა დაკავშირებულია გონებასთან, მოხდება გონების განზავებაც (ბიორკი, 2012: 17).

შემდეგ სტროფში მინიშნებულია საპირისპირო სქესში ტრანსცენდირების ირიგარესეული კონცეფცია. ირიგარეს მიხედვით ტრანსცენდენციის „ზეცაში მოთავსების“ საფუძველია „მამაკაცის მიერ საკუთარი დედობრივი საწყისის და საკუთარი ხორციელების უარყოფა“, საჭიროა ტრანსცენდენციის ჰორიზონტალურ,

ქალსა და კაცს შორის სივრცეში გადმოტანა. სხვა მიუწვდომელია ანუ ტრანსცენდენტურია ჩვენთვის და „ყველაზე არარედუცირებადი სივრცე ქალს და კაცს შორისაა“, ამიტომ „სექსობრივად განსხვავებული სხვა არის ის, ვის მიმართულებითაც შეიძლება სვლა როგორც ტრანსცენდენციის მიმართ“ (ჰეინსი, 2012: 115).

„შენი ცოლი ვარ ქმრის მორჩილი და

უფლის მორჩილი შენი ქმარი ვარ,

ქმარი ვარ შენი, ქმარი.

ვიცი, ვერ ხვდები, ახლა ძირითადად,

რადგან მიყურებ მხოლოდ ძილიდან,

ამბობ, ქარია, გარეთ ჩქარი ქარი.“ (ბაკურაძე, 2013: 46)

მსგავსი ტრანსცენდირება საპირისპირო სქესში, ერთგვარი სხვაში გასვლა და სხვად-ქცევა გვაქვს ამ ავტორის ლექსში „წერილი ნინოს“:

„ვინა ვარ? შენ ვარ. ჩემი გულის ოთახი ვიწრო

სავსეა შენით სიყვარულო, სავსეა შენით.

[....]

რა უნდა მერქვას, კედლებს შორის მომწყვდეულს, მაშინ,

როცა შენ გქვია ეს ტუჩები, თმები, კისერი“ (ბაკურაძე, 2013: 40)

საგულისხმოა, რომ ფუკოს თანახმად, ქორწინებაში ე.წ. „აქტიური მორჩილება“ ქალის მხრიდან საჭიროა რათა „მოხდეს სექსუალური ურთიერთობების, მისი ორი, აქტიურობისა და პასიურობის ბუნებრივად განსაზღვრული პოლუსებით ინტეგრირება სათნოების ურთიერთშექცევად ურთიერთობებში და ფიზიკური სიამოვნება გადავიდეს მეგობრობაში“. თუმცა ფუკო საუბრობს მუდმივ და ორმხრივ, თანაბარ აქტიურობაზე (შახტერი, 2008: 160). ამგვარად, ლირიკული გმირი უცხადებს „აქტიურ მორჩილებას“ ცოლს, ამ აზრით ხდება იგი „ქმრის მორჩილი ცოლი“, რადგან მორჩილება პატრიარქალურ დისკურსში ცოლთან უფროა ასოცირებული.

3.2. იოსების რეცეფცია და გინოცენტრული პერსპექტივა

ნინო დარბაისელის მიხედვით, პოემის „ქმრების საკითხავი“ ძირითადი თემა მარიამ ღვთისმშობლის ქმარი ანუ იოსებია, რასაც ინტერტექსტუალურად უკავშირდება ლექსი „იოსები“. იოსები ქართულ მწერლობაში საერთოდ არ ფიგურირებს, არადა, დარბაისელის აზრით, იგი მნიშვნელოვანია როგორც მამობილი, რომლისთვისაც ადვილი არ უნდა ყოფილიყო სხვისი ბიოლოგიური შვილის აღზრდა. დარბაისელი წერს: „იქნებ ამის მიზეზი იმაშიც უნდა ვეძიოთ, რომ ჩვენი სასულიერო ტრადიციით, თუმცა მაცხოვრის გენეზისი იოსების ხაზით გამოკვეთილი იყო, მისი პიროვნული ღვაწლი მაცხოვრის მიმართ მაინც ჯეროვნად არ ფასდებოდა“ (დარბაისელი, 2010: 1).

კათოლიკურ სამყაროში იოსების პოზიტიური რეცეფცია მუდამ უკავშირდებოდა ფემინურობის და სექსუალობის დასტურყოფას, ძლიერი და ახალგაზრდა იოსების პორტრეტის დამკვიდრების კვალდაკვალ ხდებოდა სექსუალობის დასტურყოფა არამხოლოდ ლეგენდების და თქმულებების, არამედ ეკლესიური დეკრეტების და კრებების დონეზე.

ამ მიმართების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იოსების ნამდვილი მამობის საკითხი დასავლურ აზროვნებაში საკმაოდ ფართო განხილვის საგანია, ძლიერი და ახალგაზრდა იოსების სახე, ასევე თქმულებებში გავრცელებული სექსუალური სახისმეტყველება შესაძლოა აღიქმებოდეს ერთგვარ მინიშნებადაც იოსების ნამდვილ მამობაზე, რაც მარიამის ქალწულობას სიმბოლურ მნიშვნელობას უტოვებს, ასკეტური იდეალი კი ეფუძნება სწორედ უმანკო ჩასახვისგან გამომდინარე ქალწულობის იდეალს.

აგრეთვე საინტერესოა გინოცენტრული რელიგიების დანაშრევები სამხრეთ იტალიურ ფოლკლორში და მისი კავშირი იოსების პოზიტიურ რეცეფციასთან, ეკლესიის მიერ წმინდა იოსების დღესასწაულით მოხდა სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურმყოფელი, ძველრომაული ყვავილების დღესასწაულის ჩანაცვლება, რამაც სავარაუდოდ იოსები უფრო მეტად დაუკავშირა უძველეს დასტურმყოფელ დისკურსს. (დანართი 3.4)

შესაბამისად, იოსების რეაბილიტაცია შეიძლება დავუკავშიროთ გინოცენტრულ დისკურსს ანუ ქალისა და სიცოცხლის, სექსუალობის ერთდროულ დასტურყოფას, იმის გათვალისწინებით, რომ ამ ავტორის შემოქმედებაში ამ დისკურსზე სხვა მინიშნებებიც არსებობს. პოემაში ერთგვარი მინიშნებაა, რომ იოსების მკვლელობა დაკავშირებულია მის მიერ მამობის დაბრალებასთან:

„მამათქვენი კი ჩააძაღლეს

ისინი მიხვდნენ და ჩააძაღლეს

მიხვდნენ – ჰო მიხვდნენ თუ ვინც იყო

რომ თქვენს მამობას იბრალებდა

და საადდგომო ღორივით დაკლეს

მდინარის პირას რომელსაც ჰქვია

ჩვენთან არს ღმერთი“ (ბაკურაძე, 2013: 18)

იოსების მკვლელობა თითქოს არის გინოცენტრული დისკურსის ძალადობრივი დასასრული პატრიარქალური და ძალადობაზე ორიენტირებული და როგორც ფინალური სტრიქონი მიანიშნებს, ფარისევლური რელიგიური დისკურსის მიერ, ამიტომაც პოემაში გადაჯაჭვულია მკვლელობის და იოსების თემატიკა, ტრაგიკულად განიცდება იმ იოსების მკვლელობა, რომლის საუკეთესო თვისება, სწორედ რომ სიცოცხლეა, ისევე როგორც გინოცენტრული დისკურსის ძირითადი ორიენტირია სიცოცხლე და მისი დასტურყოფა:

“სიცოცხლე ჩემი საუკეთესო თვისებაა და გეკითხები,

ცოცხლებს შორის განა იცნობ ვინმე ისეთს,

ამ თვისებაში ეჭვს რომ შეიტანს

შენი ქმარი ვარ და ყოველ დილით ამ სიზმრებისგან დაცლილ

ზეცას, ამ სიხარულს და ამ ქალაქს ვიწყებ შენიდან.

და ამ უკვდავი ღმერთითა და მოკვდავი ძმებით

გულისრევამდე ბედნიერი ვარ,

ვერ გავრკვეულვარ ღვთის სიძულვილს

თუ თქვენს სიყვარულს გამოვხატავ, როცა ხეიბარ

სიტყვებს ვაგროვებ ლოცვისათვის და როცა ღამით

შენთან წოლის ვითხოვ უფლებას
და ვისმენ ექვი გულის ბნელი სარდაფებიდან
ნესტიანი ხმით მესაუბრება,
რათა მეასედ დამარწმუნოს, რომ ყველა ქმარი მოკვდავია
და სიკვდილიდან რომ ვარ მოსული,
რაც თავი მახსოვს ცოცხალი ვარ - რა ვუპასუხო -
შემრთეს ქალი, რომელიც მიყვარს და ის არის სხვისგან ორსული
და ბნელ ოთახში ატუზული, ილიის ქვეშ ცოლის დაკარგვის
შიშის ლაქას ვეხები, როგორც ნიშნობის ბეჭედს,
მაგრამ ის მაინც ყოველ ღამით სხვასთან მიდის
და მთვარის შუქზე წმინდანივით მიარხევს ბეჭებს,
ხოლო მე ისიც აღარ ვიცი, რა უნდა ვიგრძნო, სად მტკიოდეს,
უბრალოდ ვზივარ, ვეწევი და ვხედავ ფანჯრიდან
კუპრისფერი ზღვა როგორ რიყავს მეომართა წაშლილ გვამებს,
მესმის დაჭრილთა
მიწისფერი ხროტინი და შენ გეკითხები, რისთვის დასჭირდა
უფალს ამდენი ბედნიერი, ამდენი მოწმე მისი ღრეობის.“ (ბაკურაძე, 2013: 19)

აქ გამოხატულია ერთგვარი უხერხულობა, თითქოს იოსები მტკივნეულად განიცდის მისი, როგორც მამობილის გაგებას, იოსებისთვის ამ ფაქტს ტრაგიზმის კონოტაცია ახლავს, იგი ახსენებს იესოს, რომლის ღმერთობა არ დგას ექვექვემ იოსების მამობისგან განსხვავებით:

„სწორედ ამიტომ ვიმეორებ: სიცოცხლე ჩემი საუკეთესო თვისებაა

და ვიწყებ ისევ შენი შვილიდან.“

ის ღმერთი როა, აშკარაა და მოდის რათა გადაღლილი და

დამძიმებული, დაკოჟრილი ხელისგულები შემოვავლო

სიყვარულს, როგორც ანთებულ სანთელს.“

როგორც ზემოთაც ვნახეთ, ამ პასაჟებში საუბარია მეომრებზე, დახოცილებზე, მკვლელობებზე, იოსების მკვლელობა ანუ გინოცეტრული დისკურსის დასასრული დაკავშირებულია ძალადობრივი დისკურსის გამარჯვებასთან:

„რომ შენ იცოცხლებ უსიკვდილოდ, მე კი მომკლავენ
როგორც მოკლეს ქმრები ჩემამდე და ახლა ნებსით
თუ უნებლიეთ შუალამით თავდახრილი ვდგავარ ზღვასთან
და საკუთარ თავს დავემებ მკვდრებში,“

საინტერესო ამ პასაჟის ფინალიც:

„შენ კი ცოცხლობ რათა გიყვარდეს

ყველა, ვინც შენში ჩემი ცოლი ვერ დაინახა,

ყველა ვინც მომკლა, ან ვერ მომკლა,

ვინც ვერ დამთმო დავიწყებისთვის და ვინც კინადამ

ღმერთად მომნათლა...” (ბაკურაძე, 2013: 20-21)

პოემის ფინალი შესაძლოა მიანიშნებდეს გინოცენტრული დისკურსის, „დიდი
დედის“ კულტის დასტურყოფას, ზოგადად ქალის დასტურყოფას:

„მიყვარხარ დედა

ყველა სიმღერა შენსკენ რომ მოდის

ყველა ლოცვას რომ შენ ლოცულობ

ყველა ფანჯრიდან შენ რომ ჩანხარ

მიყვარხარ დედა“

ეს მოსაზრება მყარდება თუ გავითვალისწინებთ ამ პოემასთან თემატურად
დაკავშირებულ ლექსს „იოსებს“, რომლის ფინალიც ანალოგიურია:

„ჩვენ საფუძველს დედაში ვხედავ

ჩვენ გვიყვარს კვება დედისაგან

ჩვენ ახლო მდგომ დედას ვეთაყვანები“ (ბაკურაძე, 2013: 31)

ამ ლექსში არასახელდებადობა და ტრანსცენდენტურობა, რომელზეც ზემოთ
ვისაუბრეთ, გამოყენებულია ირონიულად, რათა მიანიშნოს გინოცენტრული,
დასტურმყოფელი დისკურსის იგნორირება:

„ელოი, ელოი,

ვინ ვართ ჩვენ?

სახელი ჩვენი ვინმემ უწყის ამ სამყაროში

ანდა საერთოდ ვართ კი მფლობელნი სახელისა?

გვხედავენ კი ჩვენ

მაშინ როდესაც გვაკრავენ ჯვარზე

„ისინი ვინცა დაიპყრა ვნებებმა“?

„ნუთუ ეს არის დაო?“ (ბაკურაძე, 2013: 29)

თითქოს მინიშნებულია, რომ უხილავ რეალობასთან იდენტიფიცირება და ტრანსცენდენტურობაზე ფოკუსირებაა ხილული რეალობის, იმანენტურობის იგნორირების და რეპრესირების საფუძველი, ისევე როგორც ეს გააზრებულია ნიცშეანურ პარადიგმაში:

„ჩვენ ვის სიტყვასაც ვერ მოისმენენ

ჩვენ ვის სხეულსაც ვერ აღიქვამენ

და ვერასოდეს დაიჯერებენ

„რომ მათზე უწინარესი გავხდით“

რადგან

ვარსებობთ მაგრამ ვერ გვხედავენ

ვსაუბრობთ მაგრამ ვერ გვისმენენ

ვმოძრაობთ მაგრამ ვინარჩუნებთ

სრულ უძრაობას დინებაში მარადისობის“ (ბაკურაძე, 2013: 29)

აქ მინიშნებულია უმოქმედობის დაოსური კონცეფციაა „ვუ-ვეი“ (მოქმედება უმოქმედობით), რაც დაკავშირებულია ბუნებრიობასთან, ძალდატანების და რეპრესირების უარყოფასთან (კარი..., 2005: 505), გინოცენტრულობის თვალსაზრისით საგულისხმოა, რომ უმოქმედობის, სპონტანურობის, სიცარიელისგან წარმოშობის კონცეფციები დაკავშირებულია ფემინურ სიმბოლიკასთან (ჩანგი..., 2010: 250-251). სიცარიელისგან წარმოშობის დაოსური კონცეფცია გამოხატულია ლაო-ძის ფრაზაში „დაო არის უფსკრული, როგორც საგანთა სამყაროს მშობელი“ (ლაო ძი, 2012: 4), რისის ალუზია წარმოდგენილია ლექსში „ჯნანა“, როცა აქილევსი წარუდგება ოდისევსს როგორც ღმერთი „და აუწყებს საკუთარ თავს (ვით ჟამსა და სამყაროთა უფსკრულს) (ბაკურაძე, 2013: 27)“.

დაო სიმბოლიზებულია ფემინური სახეებით. იგი არის პერსონიფიცირებული დედა (ჩანგი..., 2010: 250), ფემინურობის პრიმატთან უნდა იყოს დაკავშირებული ქალი ღვთაებების არსებობა დაოისტურ ტრადიციაში (ფაულერი, 2005: 206). დაოიზმში ფემინური სახისმეტყველება და ფემინური პრინციპის ხაზგასმა დაკავშირებულია გინოცენტრულ საზოგადოებასთან და მსოფლხედვასთან, რომელიც გვიანი პალეოლითის და ადრეული ნეოლითის კულტურებში გვხვდება. ლაო-ძი ახსენებს კიდევ „ძველ დროს“, როცა ყველაფერი უკეთ იყო და ადამიანი ჰარმონიაში იყო ბუნებასთან (ჰინტონი, 2013: xi). ჯუან ძის კრებულში ვკითხულობთ, რომ ადრე ადამიანები მეტად ზრუნავდნენ დედაზე, ვიდრე მამაზე და იყო მშვიდობა ადამიანებს შორის (ჩენი, 2011: 96).

„ნუთუ უწყის ვინმემ სიმაღლე

ბანზე მიდგმული კიბისა

რომელზეც დილით მალღებთან

ლურჯი თვალები და

ტაძარი

შემდეგ სამ დღეში რომ აღადგენენ“ (ბაკურაძე, 2013: 29)

აქ კიბე შეიძლება იყოს თავად იოსების სიმბოლო, იესოს ამაღლებას საფუძვლად უდევს იოსები, როგორც ხორციელი მამა, და უფრო ზოგადად, ამქვეყნიური გამოცდილება საფუძვლად უდევს სულიერ ამაღლებას.

„დაე უმღეროდეთ დღენიადაგ მარადჩამავალ მზეს და

გაზაფხულს მარადმიმავალს

ყვავილებო ამა სოფლისა“ (ბაკურაძე, 2013: 30)

ზემოთ განვიხილეთ იოსების კავშირი გაზაფხულისა და ყვავილების გინოცენტრულ დღესასწაულებთან, თანაც ყვავილი ზოგადად არის გინოცენტრული სიმბოლიკის მნიშვნელოვანი ელემენტი (ბირნბაუმი, 2001: 23). შესაბამისად, ყვავილი ამ პატარა ლექსში რამდენჯერმეა ნახსენები დადებით კონტექსტში: „ვერავინ გიცნოს ჩაკარგული ამ ყვავილნარში“, „ეს ნიადაგი გარდა ყვავილთა განა რამეს აღმოაცენებს?“ (ბაკურაძე, 2013: 31). მნიშვნელოვანია ფინალური პასაჟი:

„ო შვილო ჩემო მას

ხისფერი სუნთქვა და მიწისფერი თვალები აქვს
ილიებში კი ოფლის სუნი სდის“

პასაჟი მიანიშნებს მიწიერებაზე, ეს პასაჟი ლექსში ორჯერაა მოცემული,
როგორც ერთგვარი რეფრენი. სხეულის დასტურყოფას მიანიშნებს შემდეგი პასაჟიც:

„მდგარნო სარკესთან

ხელისგულები დაისვით ტანზე

რა უცნაურად დაგბურცვიათ სხეული

და სატრფო ჩვენი

„ვაირაუმატი ტეი ოა“

საითკენაა რომ გვეზიდება“ (ბაკურაძე, 2013: 30)

ბრჭყალებში ჩასმულია პოლ გოგენის ნახატის სათაური, რომელზეც
გამოსახულია პოლინეზიური მითოლოგიის პერსონაჟი, გოგენის სხვა ნახატებიც და
თავად გოგენის კომენტარი ამასთან დაკავშირებით ცხადყოფს, რომ ნახატები
წარმოადგენენ პოლინეზიური მითოლოგიის ფილოსოფიურ გააზრებას, რომელშიც
ხდება სექსუალობის და ნაყოფიერების დასტურყოფა (მაურერი, 1999: 152-153).
მართლაც, ქრისტიანი მისიონერების გამოჩენამდე კუნძულ ტაიტიზე, ფრანგულ
პოლინეზიაში არსებობდა სიცოცხლის, სექსუალობის, ცეკვის და სიმღერის
დასტურმყოფელი კულტი (კრეიგი, 2004: 60-62).

3.3. სიცოცხლის დასტურყოფის ეთიკურ-სოტერიოლოგიური ასპექტი

პანენთეიზმი არის სამყაროს დასტურყოფის საფუძველი ერთი მხრივ იმის გამო, რომ ღმერთი ანუ თაყვანისცემის ობიექტი ისევ ამ სამყაროშია ან სამყაროა მასში, შესაბამისად ასკეტური იდეალი ღმერთის უარყოფასაც ნიშნავს. ამქვეყნიურობა აუცილებელია რათა გამოვლინდეს ტრანსცენდენცია, რომელიც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, სიხარულთანაა გაიგივებული. თანამედროვე პანენთეისტურ დისკურსში ხაზგასმულია სამყაროს და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულება, ღმერთი თვითონაც დამოკიდებულია სამყაროზე, რადგან მასში „გასხეულებულია“ (ვანჰუზერი, 2003: 213). ეს უნდა იყოს მინიშნებული ტექსტის {მოვედით დღეს შვილნო} ამ პასაჟში:

„ცხოვრება პირდაპირი მინიშნებაა
გადარჩენაზე. იგი რომ არა, ბნელი
დაეფარებოდა იმედს, სანუგემოს
როგორღა ვისწავლიდი, ვედარაფერში
ვაცხოვრებდი სიხარულს, ვედარაფერში.“ (ბაკურაძე, 2013: 72)

მაგრამ არსებობს მეორე, უფრო ღრმა ეთიკურ-სოტერიოლოგიური ასპექტი: მისტიციზმის მთავარი მიზანი მისტიკური გამოცდილება, ღმერთთან ერთიანობის მიღწევა თუ უბრალოდ გაცნობიერება მოითხოვს გონების და ეგოს მოშორებას, ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაციას (ფორმანი, 1999: 131) ან დისტანცირებას (ფორმანი, 1999: 150-151) ანუ ფსიქოლოგიურ განდგომას სამყაროსგან, რისთვისაც საჭიროა, რომ ადამიანი თავის გამოცდილებით დარწმუნდეს ეგოს, სურვილების და სამყაროს სიამეებზე მიჯაჭვულობის ამაოებაში.

ლექსში „საქორწინო ლოცვა“ საუბარია სხეულის ბრალეულობაზე - „ხორცმა სულის სიყვარულს უღალატა“ (ბაკურაძე, 2013: 48); ერთი მხრივ ხდება სულის და სხეულის ქორწინების სიხარულით დასტურყოფა, მეორე მხრივ კი ტექსტი მიუთითებს სხეულის ბრალეულობაზე მათ დამორებაში. პოემა „თევზაობის“ დასაწყისში საუბარია მახეში გაბმულ თევზებზე:

„როგორ იგუბებს რძეს ქალაქი მწვანე ნაოჭებში

და ამ დროს იგი თევზებით სავსე უზარმაზარ ბადეს ჰგავს
და ფრინველები ცის სიღრმეში მებადური ბიჭების თვალებს
გულმოდგინედ რომ ზომავენ მახეში გაბმულ რძისფერ სხეულებს“ (ბაკურაძე, 2013: 3)

სხეულში დაშვებული სული ეჯაჭვება სხეულის სიამოვნებას, რაც პლოტინის მიხედვით არის ბოროტების მიზეზი და არა თავად მატერია, როგორც ასეთი. პლოტინისთვის ეს დაშვება ბოროტებაში აუცილებელია, რათა უკეთ შევიცნოთ უზენაესი სიკეთე, ესაა პლატონური და ასევე დაოსური დიალექტიკა, რომ ოპოზიციები ერთმანეთს განსაზღვრავენ, ამიტომ ბოროტება არცაა ბოროტება საბოლოო აზრით, რადგან სიკეთის მიზეზიც ხდება, შესაბამისად არეოპაგელთან ბოროტება სიბნელეს გავს, უარსოა (დანართი 3.5), სახარებაში ეს ყოველივე ასეა მინიშნებული: „ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია (იოან. 1,5)“, რასაც ლექსი „სტუმრის სიმღერა“ ამგვარად ეხმიანება:

„და ამ სინათლის მომრევ

ბნელს რომ არ ვიცნობ, რომ გახარებთ, ვსუნთქავ და ვმღერი“ (ბაკურაძე, 2013: 44)

„თევზაობის“ ელიოზი, როგორც წინა თავში ვნახეთ, მხოლოდ დამასკოდან დაბრუნების შემდეგ შეიცნობს ზღვას ანუ ამქვეყნიური გამოცდილების მიღების შემდეგ შეიცნობს ადამიანი ღმერთს. მომდევნო პასაჟში იგულისხმება მიწიერი გამოცდილების არსებობა:

„რომ ჯიბეები მიწითა მაქვს გამოტენილი

და ოქროსფერი ხავსი მეზრდება თვალების ბნელი ბუდეებიდან“

დასდებელში „საღვთომან ნისლმან“ ზღვასთან ანუ ღვთაებრიობასთან შეხებას წინ უძღვის მიწასთან კონტაქტის გამოცდილების არსებობა:

„ზღვამ გამიმხილოს მარილი და

ამ მიწიანი ლაყუჩებით

კვლავ ამამღეროს შენთვის“ (ბაკურაძე, 2013: 48)

მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“ წერია: „სიკვდილიც და სიცოცხლეს სხეულის დაცვაა და სხვა არაფერი. სხეული სიცოცხლეში ისევე უნდა დავიცვათ, როგორც სიკვდილში დავიცავთ“ (ბაკურაძე, 2013: 84).

ღვთის სამსაფეხუროვანი შეცნობის სოტერიოლოგიაა მინიშნებული ლექსში „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“. ლექსი ღირს თეოფილესადმი მიმართვით იწყება, ისევე როგორც ლუკას სახარება და მოციქულთა პირველი საქმე; თეოფილე ნიშნავს ღვთისათვის საყვარელს ან ღმერთის მოყვარულს, გარდა ამისა, მისი ხსენება უკავშირდება თეოფილე ანტიოქელს, ეპისკოპოსს, რომელმაც პირველად გამოიყენა სიტყვა სამება (ჯასტი, 2003: 408), ლექსში კი სწორედ ღვთის შემეცნების სამი საფეხურია გამოხატული ერთგვარად. სამებაზე მინიშნება სხვაგანაც გვხვდება, როგორც ზემოთ ვნახეთ. საგულისხმოა, რომ თანამედროვე თეოლოგიაში სამების კონცეპტი პანენთეიზმის არგუმენტად განიხილება (ვანჰუზერი, 2003: 186).

გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, „პირველ საფეხურზე ღვთის შემეცნება ხდება ხილული სამყაროს მეშვეობით, შემდეგ ინტელექტი ღრუბელივით ეფარება ყოველივე გრძნობადს რათა სული მოამზადოს დაფარულის შესაცნობად და როცა სული მოიშორებს ყოველივე მიწიერს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია ადამიანური ბუნებისთვის, იგი შედის ღვთის შემეცნების ტაძარში, ღვთაებრივ წყვილადში გახვეული“ (აუმანი, 1985: 49), იგივე საფეხურებია ნეოპლატონიზმში (ჰარნაკი, 1997: 350-351), სადაც საუბარია „გრძნობადი აღქმის ობიექტების ამოების გაცხადებაზე“ (ადო, 1993: 122). პლოტინთან მისტიკური და რაციონალური, გამოცდილება და აზრი არ არის დაპირისპირებული, აზროვნება არის ცხოვრების, გამოცდილების ფორმა, რომელსაც მივყავართ ენოზისამდე (ო'მირა, 1993: 108).

„ეს წიგნი, ღირსო თეოფილე, შევადგინე, იმის შესახებ, თუ როგორ მოვკვდი.

ჯვრის მონასტრიდან მოვდიოდი, მეცხვარე ფარას ამოვებდა, ოდნავ ცრიდა, გალობდა შაშვი.

ბნელი სიმღერა მომყვებოდა ტაეპებს შორის ჩასუნთქვებით, ვეძებდი მოქნილ

პაუზას, რათა ჩავმჯდარიყავი საბოლოო სიმღერის ტაქტში.“ (ზაკურაძე, 2013: 59)

ღირიკული გმირი ღმერთის შეცნობის პირველ საფეხურზეა, იგი მატერიალური სამყაროს შემეცნებით მის ამოებას შეიცნობს და განიწმინდება ვნებებისა და სურვილებისგან, მეცხვარე და ფარა აქ გზააბნეული ცხვრის იგავზე მიანიშნებს, ადამიანი მატერიალურ სამყაროს შეიცნობს გზის აბნევით.

„ოდნავ ცრიდა“ ნიშნავს რომ დაიწყო განწმენდის პროცესი, წვიმა განწმენდის სიმბოლოა (სირლოტი, 1971: 271). შაშვის გალობა მატერიალური სამყაროს ცდუნებებს უკავშირდება, ჯვრის მონასტერი კი ამ ცდუნებებისგან განწმენდის გზას - პირველ საფეხურზე ხდება განწმენდა სურვილებისგან და ვნებებისგან სწორედ მატერიალური სამყაროს შეცნობის გზით, მართლაც შაშვის, როგორც ცდუნების სიმბოლოს და წმინდა ბენედიქტეს შეხვედრის ისტორიის ალეგორიული პლანი სწორედ ამ აზრს გამოხატავს: „შავმა ბუმბულმა და მელოდიურმა სიმღერამ შაშვი აქცია ცოდვის სიბნელისა და სხეულის მიმზიდველი ცდუნებების სიმბოლოდ, როდესაც შაშვი ცდილობდა წმინდა ბენედიქტეს ლოცვიდან მასზე გადაეტანა ყურადღება, წმინდანმა შეიცნო მასში ეშმაკი და ჯვრის ნიშნით განდევნა“ (ფერგიუსონი, 1961: 13).

თუ მელოდია ტრანსცენდენტური რეალობაა, მაშინ პაუზა აქ მატერიალური სამყარო უნდა იყოს, ღვთაებრივი ემანაციის ბოლო საფეხური, სადაც თითქმის აღარაა მელოდია, მაგრამ პაუზა მაინც გულისხმობს მელოდიას, პაუზა მიანიშნებს, რომ მელოდია გაგრძელდება, იგია ღვთის შემეცნების პირველი საფეხური, ამიტომ უპირველესად მას ეძიებს ღვთის ანუ საბოლოო სიმღერის ტაქტის მაძიებელი. სიმღერა ლირიკულ გმირს მოყვება, რადგან ღმერთთან შეერთება უნდა მოხდეს ღვთის მადლით, ადამიანს თავისი ნებით მისი გამოწვევა არ შეუძლია, როგორც ქვემოთ ვნახავთ პასიური ძიების განხილვისას, იქვე მეცხვარის ხსენებაც მიანიშნებს გზააზნეული ცხვრის იგავს, სადაც მეცხვარე თავად მიდის ცხვრის მოსაძებნად.

„ჩრდილივით ნელა ვმოდრაობდი, შიგადაშიგ ვჩერდებოდი, ვსუნთქავდი... მერე ღრუბლიან ტყეში ვიხედებოდი, ვის ვეძებდი ან ვინ მიცდიდა იქ? ფიჭვებამდე შევდიოდი, ვშეშდებოდი, ვიფარებდი სახეზე ხელებს...“

მაშინ სიმღერაც წყვეტდა ნაბიჯს და ისმოდა ჩამოცვნილი წიწვებიდან, შავი მიწიდან.“ (ბაკურაძე, 2013: 59)

გრიგოლ ნოსელის ზემოხსენებული შედარებიდან გამომდინარე, ღრუბლიანი ტყე ინტელექტით დაფარული გრძნობადი სამყაროა, ხეები მიწაშია ფესვგადგმული; იმის გამო, რომ ტყის ფოთლები ფარავს მზის სინათლეს, იგი მიჩნეულია მზის ძალასთან დაპირისპირებულად და მიწის, ასევე არაცნობიერის, ყოველგვარი

საშინელის, ბოროტის სიმბოლოდ (სირლოტი, 1971: 112); თუმცა ამ ტყეში არის ფიქვები - მარადიულობის სიმბოლო, როგორც სხვა მარადმწვანე ხეები (სირლოტი, 1971: 255), რაც გამოხატავს პანენთეიზმს. ინტელექტის საფეხური მოიცავს სკეპტიციზმს („ვის ვეძებდი? ვინ მიცდიდა?“), „სახეზე ხელის აფარება“ თვითჩაღრმავებაა ანუ მეორე საფეხური ნეოპლატონურ მისტიკაში, მაგრამ გაშეშება და სახეზე ხელების აფარება იქვე დასმული კითხვების კონტექსტში გამოხატავს ეგოს სიკვდილის შიშს, რაც აფერხებს ენოზისს და სიმღერა წყდება, თუმცა მაინც ისმის „ჩამოცვენილი წიწვებიდან, შავი მიწიდან“ ე.ი. ღვთაებრივი ემანაციის ბოლო საფეხურიდან, რაც ნიშნავს, რომ ეს საფეხურიც გამსჭვალულია ღვთაებრივით.

„რას გავდა ეს ხმა? ფიქვის ზურგზე მიყრდნობილმა ვიფიქრე დიდხანს, რა საიდუმლოს განმარტავდა, რა პირიდან მოდიოდა, ისმოდა ვისთვის? მერე ნელ-ნელა გავიხსენე, იგი ჰგავდა მომაკვდავის გულისფსკერზე დაძირულ სიტყვას,

ერთივე შიშით არსებობას რომ გაგრძნობინებს, მოსმენით კი არასდროს ისმის.“

ამ სტროფში ჩანს ინტელექტის, აზროვნების საფეხური, ფიქრისას ის ეყრდნობა ფიქვს ანუ გრძნობად სამყაროს შემეცნებას, აუცილებელ პირველ საფეხურს; გარდა ამისა, ღმერთის გამოუთქმადობის გამო მთხრობელი მიმართავს მიმსგავსებას, შედარებას; სიტყვა იოანეს სახარებისეული ღმერთია, რომელიც არ ისმის, რადგან ტრანსცენდენტურია და ამავე დროს იმანენტურად სამყაროს მიმართ, რადგან მომაკვდავის გულის ფსკერზე ანუ პერიფერიული ეგოს, ყოველივე მოკვდავის, მიწიერის, წარმავალის უღრმეს ცენტრში იმყოფება, ისაა ღმერთი ანუ „ღრმა ერთი“ გავრცელებული ქართული ეტიმოლოგიით; იგი გაგრძნობინებს მომაკვდავის შიშს, რაც ეგოს სიკვდილის შიშია.

„კიდევ ის გავდა უღრუბლოდ და უვარსკვლავოდ დაგუბებულ ცას, ძვლებამდე წყალმარჩხს.

მისგან ნიავიც კი არ ქროდა, ნაპირიც არ გააჩნდა ორი.

ჩემს უნაპირო სისუსტეს და უძლურებას რომ გრძნობდა, ალბათ

ზოგჯერ იმიტომ დუმდებოდა და მესმოდა დიდხანს მხოლოდ ჩასუნთქვები წარმოსახვით ტაეპებს შორის.“ (ბაკურაძე, 2013: 60)

როცა სიმღერა წყდება ანუ ღმერთთან ზიარება ფერხდება, ჩასუნთქვები მაინც ისმის, მაინც შენარჩუნებულია ღვთაებრიობა მიწიერ ყოფაშიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა. სამრეკლოს ენა აღარ ისმის, ანუ მოხდა თვითჩაღრმავება და ფსიქიკური განდგომა. ბნელ მელოდიას სულიერი არსების კითხვები დაესმის ანუ საუბარია სულიერ არსზე, ღმერთზე, რომელთანაც შეერთება ხდება ხორციელ სიკვდილამდე, მხოლოდ ეგოს და არა სხეულის სიკვდილით, სწორედ ამიტომ ეს მელოდია მიწიდანვე ყვება მიწის ყველაზე მოკლე თავგადასავალს ანუ სხეულებრივ არსებობაშივე ხდება მიწიერი არსებობის დასრულება; მიწიერი არსებობა შეიძლება მოიცავდეს რეინკარნაციების სიმრავლეს, მაგრამ მარადისობასთან შედარებით მაინც ყველაზე მოკლე თავგადასავალია.

მელოდია მიწიდან ყვება თავგადასავალს იმის გამოც, რომ ღმერთი იმანენტურია სამყაროს მიმართ, თუმცა ხდება მასთან „ასვლა“, ანუ იგი ტრანსცენდენტურიცაა ამავედროულად; ნეოპლატონიზმის მიხედვით ემანაციის დროს ხდება სულის „დაშვება“ სხეულში, შესაბამისად „ასვლა“ არის დაბრუნება ემანაციის საწყისთან, ღმერთთან. ბოროტების გამოცდილების დიალექტიკა, გარკვეული ინტერპრეტაციით, შეიძლება ამოვიკითხოთ უშუალოდ სახარებაშიც (დანართი 3.6).

ქრისტიანული მისტიკის ზოგიერთ მიმართულებაში მკაცრი ასკეტიზმი დაბრკოლებადაც კი ითვლება, მაგალითად ესპანელი მისტიკოსი წმინდა იოანე ჯვრისას მიხედვით, მიჯაჭვულობის დაძლევა მხოლოდ აქტიური ასკეტიზმით ვერ მოხდება, რადგან სურვილების დამორჩილება ძალაუფლებასთან და ძალადობასთან ასოცირდება და „ეგოს არაპირდაპირი რეაფირმაციაა“, გარდა ამისა სურვილებზე უარის თქმა ჩვენში იწვევს თვითკმაყოფილებას, ერთგვარ სიამაყეს, რაც ასევე აძლიერებს ეგოს. შესაბამისად, დაძვებისთვის აუცილებელია ძალიან მალე გასცდეს აქტიური ასკეტიზმის ეტაპს (ტიორნერი, 1995: 233-234). ასკეტიზმი არის პროცესი, რომელშიც ჩვენ ვაგებთ სწორედ იმ „თვითობას“, ეგოს, რომელიც უნდა განადგურდეს პასიურ ღამეებში, მაგრამ ის უნდა აიგოს სანამ განადგურდება (ტიორნერი, 1995: 236).

საწყის ეტაპზე ეგოს გაძლიერებას რაც ეხება, მისტიკურ დისკურსში ესეც მნიშვნელოვანია გამოცდილების მიღების მხრივ, როგორც ჩანს, მაგალითად

ბუდისტ ბერი ამბობს: „იმისათვის რომ მოვიშოროთ ეგო, ჯერ უნდა გავაძლიეროთ იგი“ (ჯოუნსი, 1993: 180). ამ მხრივ საყურადღებოა მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც საწყის დიალოგში გრომოვი ამბობს: „აღარ მხოლოდ ისეთი რამ შეიძლება იყოს, რაც უკვე ოდესღაც ყოფილა“ (ბაკურაძე, 2013: 79).

ნიცშესთანაც არის მინიშნება მსგავს მიმართებაზე. ტრაგიკულ მითში აპოლონური „ინდივიდუალური პიროვნულობის დასტურყოფა“ მიყვანილია თავის საზღვრამდე (მიურეი, 1999: 92), „მას ფორმათა სამყარო მიჰყავს თავის საზღვრამდე, სადაც იგი უარყოფს საკუთარ თავს და კვლავ ეძიებს დაბრუნებას ნამდვილი და ერთადერთი სინამდვილის საშვილოსნოში“ (ნიცშე, 2009: 76). სამსაფეხუროვან მოდელშიც ხდება აზროვნების, აპოლონური საწყისის თავის საზღვრამდე მიყვანა.

ამ ერთგვარი დიალექტიკურობის თვალსაზრისით აღსანიშნავია, რომ ტანტრისტულ მისტიკაში „სურვილი შობს სიბრძნეს, რომელიც თავის მხრივ, ანადგურებს ყველა იმ უარყოფითს, რაც ჩვენს სულს ნისლავს, მათ შორის თავად სურვილებსაც, რომლებმაც ის წარმოშვეს“ (იეშე, 2014: 25); ტანტრაში სურვილებისგან განთავისუფლება ხდება არა დათრგუნვით, არამედ განუხორციელებელი სურვილების ასრულებით და შესაბამისად მათი ამოწურვით (სინგჰი, 2010: 34).

ნეოპლატონიზმის მსგავსად, ტანტრაშიც სამყარო ღვთაების ემანაციაა (უაიტი, 2000: 9), სამყარო არის უზენაესი რეალობის გამოვლინება და თავისი არსით ღვთაებრივია (Feuerstein, 1998: 53). სიამოვნება და ტკბობა კი არაა შეცდომა, არამედ მათზე მიჯაჭვულობა, რაც მათ აქცევს ტკივილად, ასე რომ საჭიროა მხოლოდ გავთავისუფლდეთ ამ მიჯაჭვულობისგან და გავაგრძელოთ ტკბობა (იეშე, 2014: 17);

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მისტიციზმში დასტურყოფა არ ნიშნავს უკონტროლო ჰედონიზმს, პლოტინი ზომიერი ასკეტიზმის მომხრეა (**დანართი 3.5**), ბუდიზმში შუალედური გზა ეწოდება ეთიკურ-სოტეროლოგიურ კონცეფციას, რომელიც გმობს როგორც ჰედონიზმს ანუ სურვილებზე დამოკიდებულებას, ისე თვითგვემას, ასკეტიზმს (ფიზერი, 2001: 56). მსგავსად ამისა, ნიცშე საუბრობს თავშეკავებაზე ვნებებთან ბრძოლაში, რათა არ მივმართოთ რადიკალურ ხერხებს (ნიცშე, 2005ა: 172). საგულისხმოა, რომ ნიცშეს ზეკაცი უნდა იყოს მთლიანი ადამიანი, რაც დიონისურობის გარდა გულისხმობს აპოლონურ დისციპლინასაც ზომიერად

(ბანიანი..., 2003: 838-839). ტანტრაში „სურვილების ასრულებას თან ახლავს ყურადღება სურვილის ასრულების თვითთელი აქტის, მისი მიზეზებისა და შედეგებისადმი“ (ჯოუნსი, 2004: 218). ზომიერება და სიფხიზლე აქცენტირებულია მიშელ ფუკოსთანაც (თეტჩერი, 2014: 513).

არგაიგივება და სიფხიზლე ზოგადად მისტიკურ დისკურსში მთავარი მეთოდოლოგიაა. რიჩარდ ჯოუნსი აღნიშნავს, რომ მისტიკური გამოცდილების მეთოდოლოგია დაკავშირებულია „წმინდა ცნობიერების“ ტექნიკებთან, რომლებშიც „დაკვირვების ობიექტია გონების კონტენტი გრძნობადი აღქმისა და ფიქრის დროს; რაც ზრდის მენტალური აქტივობის ნაკადის გაცნობიერებას და ამცირებს მიჯაჭვულობას, რომელსაც ჩვეულებრივ ქმნიან წარმოდგენები (ჯოუნსი, 1993: 2)“.

რობერტ ფორმანის მიხედვით, არგაიგივება ყოველივე იმასთან, რაც არ არის წმინდა ცნობიერება და არის გრძნობადი სამყარო, საშუალებას გვაძლევს აღმოვაჩინოთ დისტანცია თვითონ ცნობიერებასა და განცდილ სამყაროს შორის; შესაბამისად, ქრება მიჯაჭვულობა გარესამყაროსთან (ფორმანი, 1999: 166-167). პლოტინის აზრით, სწორედ სხეულთან არგაიგივება გვათავისუფლებს (რემსი..., 2014: 427).

ლექსში „ჯნანა“ მინიშნებულია, რომ დასტურყოფის პარალელურად მაინც შენარჩუნებულია ჯნანას მთავარი პრინციპი - სხეულთან არგაიგივება (იოგანი, 2010: 246). მაგრამ ამავე დროს საჭიროა ამქვეყნიურობის დასტურყოფა, მის ამაოებაში დარწმუნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ნებისმიერი ტრანსცენდენტური რეალობის გამოცდილება აღიქმება როგორც რაღაც საშინელი, როგორც სიკვდილი, როგორც საყვარელ ადამიანთან ტრაგიკული დამორება:

„არა

გახსოვდეს მუდამ რომ შენ არა ხარ ეს სხეული

მაგრამ დადგება დღე

და მოინდომებ დაბრუნებას

მასში

ვინც უკვე დიდი ხნის წინ გადაივიწყე

გახვალ ეზოში და მოწმენდილ ცაზე ვეღარ იხილავ მზეს

რადგან მზერა მხოლოდ ფარდაა უმეცრების შესანიღბად
მოვა სატრფო ესეიგი საყვარელი ადამიანი
მთვარისფერი კანით და უამრავი საალერსო სიტყვით
მაგრამ ჩანჩქერის ხმა ჩაახშობს მათ
და ვეღარც ერთი ძველი ნუგეშით ვერ დაიმშვიდებ მოცახცახე სულს
რომელიც შენ ხარ (ბაკურაძე, 2013: 26-27)“

იმის გამო, რომ ქრისტიანულ და სუფიურ მისტიკაში ეროტიკული სახეები ხშირად ადამიანს და ღმერთს შორის მისტიკურ სიყვარულზე მიანიშნებენ, აქ ხდება დაზუსტება „სატრფო, ესე იგი საყვარელი ადამიანი“, ხოლო ზემოხსენებული ტრაგიზმი აქ გამოხატულია იოანეს გამოცხადების პირველი თავის იმ პასაჟის ალუზიით, სადაც ღმერთთან შეხვედრა შიშს იწვევს, იოანეს ღმერთის ხმა ესმის „როგორც ზათქი მრავალი წყლისა“ (გამოცხად. 1, 15) ანუ ესაა იგივე ჩანჩქერის ხმა, რომელიც ახშობს საყვარელი ადამიანის ხმას.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ანრი ბერგსონის ფილოსოფია. ბერგსონის აზრით, მეხსიერება ახდენს წარსულის მთლიანობაში აკუმულირებას. მეხსიერება დამოუკიდებელია სხეულისგან (ჰელინი..., 2014: 223); ბერგსონი მეტაფიზიკურ ოპოზიციას - სხეული და სული ანაცვლებს ოპოზიციით სხეული და მეხსიერება, რაზეც მეტყველებს წიგნის სათაური „მატერია და მეხსიერება“; თანაც კი არ აპირისპირებს მათ, არამედ განიხილავს მათ ურთიერთმიმართებას.

მეხსიერება არის ადგილი, სადაც შეგვიძლია სხეულს და ცნობიერებას შორის ურთიერთობა შევისწავლოთ, ამით ბერგსონი პასუხს აძლევს მეტაფიზიკურ დუალიზმს: არსებობს დუალიზმი სხეულს და სულს შორის, „მაგრამ ფუნქციონალურად სული და სხეული ურთიერთქმედებენ მუდმივად კონკრეტულ აღქმაში“, მეხსიერება არის „ცნობიერებას და მატერიას შორის კონტაქტის წერტილი“ (გერლეკი, 2006: 123).

ბერგსონის მიხედვით, მეხსიერება იწერს ყველაფერს, რაც მოხდა, თუმცა პრაქტიკაში, პრაქტიკული ინტელექტი ახშობს ყოველივე იმას, რაც არაა რელევანტური სხეულის ამჟამინდელი ინტერესებისათვის, რადგან მეხსიერება უსარგებლო იქნებოდა, თუ ყველაფერი იქნებოდა მოცემული აწმყო მომენტში ერთად

აღრეული (ჩაილდზი, 2001: 54). ბერგსონის მიხედვით, წმინდა მეხსიერება პრაქტიკული გონების შერჩევით ცნობიერებას უმკლავდება და რჩება ხელშეუხებელი არაცნობიერში (ჩაილდზი, 2001: 55). შესაბამისად, ბერგსონის მიხედვით იმისათვის, რათა ცნობიერება გახდეს წმინდა, უნდა უარყოთ ეგოტიკურად პრაქტიკული ინტერესები, რომელიც სხეულის მიერაა განსაზღვრული (ჩაილდზი, 2001: 54). ბერგსონის მიხედვით, ამგვარი ტრანსფორმაციის შემდეგ ჩვენ გვესმის „სიცოცხლის სიღრმეების გუგუნი“ ანუ იშლება პრაქტიკული ინტელექტისმიერი დანაწევრება სიტყვებად (ჩაილდზი, 2001: 60).

ბერგსონთან საუბარია „ორმაგ მნიშვნელოვნობაზე“, სადაც პრაქტიკული მეხსიერება და წმინდა პერცეფცია თანაბრად დასტურყოფილია (ჩაილდზი, 2001: 53). ზემოთ მოცემული პასაჟის მსგავსი ბერგსონიანური ინტერპრეტაციით, ლირიკული გმირი მიანიშნებს, რომ სხეულთან არგაიგივება საჭიროა, მაგრამ თუ ჩვენ პრაქტიკულ ინტელექტს უარყოფთ, ვეღარ დავინახავთ იმას, რაც გვჭირდება, ამ შემთხვევაში მზეს, რადგან თუ „მზერა მხოლოდ ფარდაა უმეცრების შესანიღბად“, ვერ ვიხილავთ მზეს ანუ აპოლონური დემარკაცია გაქრება და ვეღარ გავარჩევთ საყვარელი ადამიანის სიტყვებს, რადგან მას ჩაახშობს „ჩანჩქერის ხმა“ ანუ ბერგსონიანური გუგუნი.

ლექსის მომდევნო პასაჟშიც დაკავშირებულია მეხსიერება და ხორციელება:
„რადგან დღე დადგა მახსოვრობის
რადგან მარადიული ხორციელების დადგა დღე“ (ბაკურაძე, 2013: 27)

დასტურყოფა გამოცდილების მიღების მოტივით ნიშნავს ზოგადად ჰეგემონიური ნარატივების, მორალის დეკონსტრუქციას როგორც ნიცშესთან, ისე მისტიკურ დისკურსში. შალვა ბაკურაძის ტექსტებში ჰეგემონიური ნარატივის დეკონსტრუქციის ნიშანი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, იგულისხმება ესთეტიკურ პოზიციაშიც, რომელიც გამორიცხავს ავტორის მიერ რაიმე მნიშვნელობის თავსმოხვევას მკითხველზე.

ცოდნის გამოცდილებით მიღებაზეა მინიშნება მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“,
„- როგორ ხვდებით რომ ის სოკოა?

- დამიჯერეთ, პატივცემულო, ეს ისეთივე რთული საქმეა,

როგორც სიკეთისა და ბოროტების ერთმანეთისაგან გარჩევა, მაგრამ ეგეთივე მარტივიც. შეგვიძლია, აი ასე, თითებით ბალახი ჩამოვფერთხოთ და ასე შევჭამოთ (სოკოს ჭამს, ლეჭავს).“ (ბაკურაძე, 2013: 79-80).

როგორც ბუდიზმი, ტანტრა, ადვაიტა ვედანტა და ზოგადად ინდური მისტიციზმი, თავის თავდაპირველ გამოვლინებაში, ასევე ნიცშეს ფილოსოფია მორალს, ასკეტურ იდეალს და დოგმებს მიჯაჭვულობის წყაროდ, ხოლო ცოდნის საფუძვლად საკუთარ, უშუალო გამოცდილებას აცხადებს, მხოლოდ გამოცდილების შედეგად ხდება სხეულზე ამალეობა და როგორც ნიცშე ამბობს „ვნებების განსულიერება“, რაც ვერ ხდება ქრისტიანული სასტიკი ასკეტიზმის პირობებში. ნიცშეს მიხედვით უმაღლესი შეიძლება წარმოიშვას უდაბლესისგან (**დანართი 3.7**).

ნიცშეს თანახმად, ადამიანის ღირსებები და სათნოებები ბედნიერებას ეფუძნება და არა პირიქით. „ყველაფერი კარგი არის ინსტინქტური და შესაბამისად მსუბუქი, აუცილებელი, თავისუფალი. ძალისხმევა არის დაბრკოლება“ (ნიცშე, 2005ა: 177). აქ შეიძლება გავიხსენოთ დაოსური მისტიკის ძალდაუტანებლობა და სპონტანურობა, როგორც დასტურყოფის გამოხატულება, ასევე „ჯნანაში“ დუმფარას სიმბოლო, რომელიც ეხმიანება უდაბლესისგან უმაღლესის წარმოშობის გაგებას.

3.4. სიკვდილის დასტურყოფა და ტელოსის დეკონსტრუქცია

სიკვდილის დასტურყოფა და იმის გაცნობიერება, რომ სიკვდილი აუცილებელია ისევ სიცოცხლის განახლებისა და გაგრძელებისათვის, მისტიკური პერსპექტივიდან ემსახურება ერთი მხრივ სიცოცხლეზე მიჯაჭვულობის დაძლევისა და მეორე მხრივ სიკვდილის შიშის, როგორც ინტენციონალური ობიექტის გადალახვას. როგორც ოსვალდ შპენგლერი აღნიშნავს, კულტურის საფუძველი არის სიკვდილის შიში, სიკვდილის გაცნობიერება (შპენგლერი, 1991: 89-90). ამ მხრივ საყურადღებოა ლექსი „სტუმრის სიმღერა“: „ვკვდები ყოველთვის, როცა მეუფლება სიკვდილის შიში“ (ბაკურაძე 2013: 42).

„ოსების“ განხილვისას, ვისაუბრეთ პოლ გოგენის ნახატზე, რომელიც პოლინეზიურ მითოლოგიას უკავშირდება და გამოხატავს სიცოცხლის დასტურყოფას, როგორც გოგენი აღნიშნავს, ამავე მითოლოგიაში ასევე მიჩნეულია, რომ ქმნადობის კანონები მოითხოვს ქალურისა და მამაკაცურის ერთობას და სიკვდილი აუცილებელია სიცოცხლის განახლებისათვის (მაურერი, 1999: 152-153).

პოლინეზიური მითოლოგია აღიარებს განცალკევების კოსმოლოგიას, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ „საქორწინო ლოცვის“ განხილვისას. ამ მითის დაწვრილებით გაცნობისას ცხადი ხდება, რომ განცალკევების შემდეგ ხდება საკვების მიწოდება კაცობრიობისათვის სიკვდილის გაჩენით, საკვების მომწოდებელი ღმერთი დაკავშირებულია ომის ხელოვნებასთან. პოლინეზიური რიტუალები წინაპრებს მიემართება. მაორის ხალხისთვის საკვების მომწოდებელია არა შემოქმედი, არამედ წინაპრები (მონცკა, 2009: 77).

საგულისხმოა, რომ ევროპის უძველესი გინოცენტრული, ე.წ. „ქალღმერთის რელიგიები“ სიცოცხლის დასტურყოფის კონტექსტში სიკვდილის დასტურყოფასაც მიანიშნებდა. საუბარია „სიკვდილის ქალღმერთზე“, რომელიც რეგენერაციასთან დაკავშირებული ინდური ქალღმერთების წინაპრად ითვლება. „მისი გამოსახულებები ცხადად მიანიშნებენ, რომ სიკვდილს მუდამ მოსდევს ხელახალი შობა. ამ პერიოდის ქალღმერთები მუდამ არის დაკავშირებული რეგენერაციასა და ნაყოფიერებასთან“ (ლიმინგი, 2005: 320).

საკვების და ზოგადად სიცოცხლის განახლების სიკვდილთან და წინაპრებთან დაკავშირება ჩანს „თევზაობის“ შემდეგ პასაჟებში:

„ბალახი კი ბიბინებდა

ქორფა ბალახი

და წინაპრის სინაზითა და მოთმინებით ეგუებოდა

ჩემს შიშნარევ ტლანქ მოძრაობებს“ (ბაკურაძე, 2013: 8)

ღირიკული გმირი თავის სიკვდილს აკავშირებს საკვებთან:

„იმ მაღლობზე სადაც მე მომკლეს

ახლა სიმინდის დიდი ყანაა

გაზაფხულზე დილაადრიან სათოხარში გამოდის გლეხი

და

სიცოცხლეს ეძებს ჩემს მიწაში

საღამოჟამს დაქანცული სახლში ბრუნდება

ოჯახში მიაქვს ტანსაცმლით ოფლი

და ფეხსაცმელებით ჩემი მიწა

ფოთლებდაცვენილ ცოლს შემოაქვს ცივი ვახშამი

კამეჩის ყველი დაკრეფილი ჩემი მკერდიდან

მჭადი ლობიო ჩემს მკლავებზე დამწიფებული

წითელი ღვინო რომ მიყვარდა სწორედ ისეთი (ბაკურაძე, 2013: 8)

საყურადღებოა ეს პასაჟიც:

„ერთმა სოფელელმა მოხუცმა თქვა

ბალახი მკვდრის ხორციაო

ტრიალ მინდორზეც შეიძლება თურმე მივიწყებული საფლავის პოვნა

იქ ბალახი უფრო ხშირია და ხასხასა

ან სულაც ზღმარტლის მწვანე ბუჩქია ან პანტაა ან მაყვალი

გაგისინჯავთ შინდი მარხვის დღეებში

ჩემი სახელია

ველური ხილის გემო

დედას მოხუფულ მურაბებსა და კომპოტებში რომ ინახება

ყოველ ვახშამზე წარმოთქვამს მთელი ოჯახი

შემდეგ მშობლებს ბავშვები გაჰყავთ ონკანთან

და საპნით ბანენ დატკბილულ თითებს

და ციცქნა კბილებს ჯაგრისით უწმენდენ

რათა სიზმრად მკვდრები არ იხილონ“ (ბაკურაძე, 2013: 11)

აქ ხდება სიკვდილის დასტურყოფა სწორედ სიცოცხლის დასტურყოფის კონტექსტში: სიცოცხლის გაგრძელებისათვის საჭიროა სიკვდილი. დასდებულში წამისყოფითა} საუბარია მსგავს მზადყოფნაზე სიკვდილისათვის სიცოცხლის გაგრძელების კონტექსტში:

„მოვიდეს ქარი, დრო

ამიჩქარდეს, ცოლი

მოვიდეს ქარი, დრო

ამიჩქარდეს, ცოლი

დამიფეხმძიმდეს, ხორცი

გამიხანგრძლივდეს,

დამიფეხმძიმდეს, ხორცი

გამიხანგრძლივდეს,

შემაჰკნეს წვერი...

მნიშვნელობა არა აქვს

შემაჰკნეს წვერი...

მნიშვნელობა არა აქვს

ადამიანი ცოცხალია თუ

მკვდარი.

ადამიანი ცოცხალია თუ მკვდარი

მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანი

მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანი

ცოცხალია თუ მკვდარი.

ცოცხალია თუ მკვდარი.“ (ბაკურაძე, 2013: 68-69)

შალვა ბაკურაძის ტექსტში „დიდი ბებოს ბლუზი“ ლირიკული გმირი ადასტურებს სიკვდილისათვის მზადყოფნას:

„მოვიდეს ქარი, წამართვას,
ყველა ნათელი ხსოვნის სათავე,
მოვიდეს შავი ქარი, მზადავარ,
წამართვას ყველა ფუჭი სადავე,
გვამი უძლური, მუდამ ერთგული
შეხვედრისთვის მზადავარ...

სიკვდილისათვის მზადავარ,

ზღვაც უკვე ჩვენზე ბნელი არის, ზღვა...

სიკვდილისათვის, ვამბობ, მზადავარ,

ზღვაც უკვე ღმერთზე ბნელი არის, ზღვა..

მხოლოდ მთაწმინდის ანძის ნათებაააააა

და ისმის მხოლოდ ქარის ხმა... (ბაკურაძე, 2013: 60)“.

პოემაში „ვეფხისტყაოსანი“ სიკვდილის და არყოფნის თემა ყველაზე ჭარბადაა წარმოდგენილი, მინიშნებულია სიკვდილის და არყოფნის ერთგვარი უპირატესობაც, პოემებში „თევზაობა“ და „ქმრების საკითხავი“ ჭარბად არის ომის და სიკვდილის თემატიკა.

ნიცშესთან სიკვდილის დასტურყოფა ასევე სიცოცხლის დასტურყოფის და განგრძობის კონტექსტში ხდება: განადგურების დიონისური დასტურყოფა გამომდინარეობს ქმნადობის, განახლების, „მომავლის“ უხვი პოტენციალისგან, ძალის სიჭარბისგან, ნიცშეს თანახმად, არსებობს ასევე განადგურების რომანტიკული დასტურყოფა, რომელიც გამომდინარეობს სისუსტისგან, ცხოვრების სიმულვილისგან (ნიცშე, 2006ა: 187). ნიცშე საუბრობს სიცოცხლის ტოტალურ დასტურყოფაზე, რაც მოიცავს „ყველაზე საშინელის“ და თვით სიკვდილის,

განადგურების „მარადიულ სიხარულსაც“, ამავე კონტექსტში იგი ახსენებს „მარადიულ ნებას“ (დანართი 3.8). მსგავსად ამისა, ლექსში „იოსები“ საუბარია მარადიულ წყურვილზე, ლექსში „მიმავალთა“ ასევე არის მინიშნებები მარადიულობაზე, მარადიულ დაბრუნებასა და მარადიულ წყურვილზე სწორედ უბედურებისა და აღსასრულის დასტურყოფის კონტექსტში:

„ო ჭემმარიტად

უკვდავებაა ღმერთებში ჩვენთვის ყველაზე უფრო თვალისმომჭრელი

და საკუთარი გემოვნებით არჩევა უბედურებისა - ადამიანში

ო ჭემმარიტად

მოლოდინი აღსასრულისა და წყურვილი მარადიული

აი რასაც ვგრძნობთ

რა იოლია განგდება ზღვართა

და რარიგ გვიმძიმს ზეუკუნსვლა

ან ვით ვუწოდო უძრაობა დაბრუნებას

და დაბრუნება ვერდამჭკნარ ხორცს“ (ბაკურაძე, 2013: 33)

რაც შეეხება ტელოსის გაუქმების და პასიური ძიების ნიშნებს, მისტიციზმში, თვით მისტიკური გამოცდილებაც არ შეიძლება იყოს მიზანი, რადგან ყოველგვარი მიზანი ინტენციონალური ობიექტია, რომელთა ელიმინაცია უნდა მოხდეს. ნიცშესთან, მარადიული დაბრუნების კონცეფცია გულისხმობს სიცოცხლის, როგორც პროცესის ტოტალურ დასტურყოფას, მიზანზე მიჯაჭვულობის უარყოფას (კლარკი, 1990: 272), აწმყოს და ქმნადობის პროცესს აქვს თავისთავადი ღირებულება (ნიცშე, 1968: 377), როგორც ნიცშე ხშირად იმეორებს, არსებობას, სამყაროს რომ მიზანი ჰქონოდა, აქამდე მიაღწევდა კიდევ მას (ნიცშე, 1968: 36, 377, 446).

გონების, ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაცია გულისხმობს ასევე წარსულის დისტანცირება-ელიმინაცისავე მისტიციზმში. ნიცშეს მიხედვით, ჩვენი ბუნებრივი „გულმავიწყობა“ უზრუნველყოფს ჩვენს ჯანსაღ და ეფექტურ ფუნქციონირებას (დრაისი, 2008: 88). ამ მხრივ საყურადღებოა ლექსი „მიმავალთა“:

„ელოი ელოი

ერთობ მშვიდი და დღენათელი გამოგეთხოვით

სამყარო ესე გაჩრილი მეხსიერებაში“ (ბაკურაძე, 2013: 32).

ნიცშე აფუძნებს პოსტმოდერნული ეპოქის წრიულ დროითობას, ნიცშეს მიხედვით, წარსული და მომავალი ერთდება აწმყოში და ქმნის წრეს (ეკჰარდი..., 2010: 117); ამგვარად, აწმყო არის წარსულიც, როგორც მისი წყარო და მომავალიც, როგორც მისი საკუთარი ტელოსი; როგორც ჯოან სტემბოგი აღნიშნავს, ნიცშესთან წარსული და აწმყო ხვდებიან ერთმანეთს მარადიული აწმყოს მომენტში (ეკჰარდი..., 2010: 118). (დანართი 3.9)

დროის მსგავსი გაგების მხრივ საყურადღებოა, რომ პოემის პერსონაჟი ელიოზი ამბობს: „დაკარგულია ჩემში ასაკი“ (ბაკურაძე, 2013: 9), იქვე უცხო მოხუცი ეუბნება მას: „თვალს ნუ უსწორებ თვალეზამომშრალ დროის ციფერბლატს“ (ბაკურაძე, 2013: 10). ლექსში „მიმავალთა“, საუბარია ასაკის დაკარგვაზე, მანამდე კი მინიშნებულია დროის უძრაობის და ერთიანობის კავშირი მისტიკური გამოცდილების პასიურ ძიებასთან - მიზანი უკვე მიღწეულია, ძიება არაა საჭირო:

„რად ევედრებით წამს შესდექო

ოდეს არ იძვრის

სულის სიმშვიდეს რად ქადაგებთ

როს ვართ უძრავნი

უცნობმა კაცმა მომავალი არა მაქვსო როდესაც გვითხრა

და მიგვითითა წარსულის არქონაზე

ჩვენ შეშლილად ჩავთვალეთ იგი

მის თვალთაგან კი ზღვის სურნელი ედინებოდა

როდესაც ვკითხეთ წლოვანება გვამცნე-თქო

დაკვარგეო გვიპასუხა და გზა განაგრძო

კურთხეულ არს აწმყო ჩვენი მომავლისა და გარდასულის“. (ბაკურაძე, 2013: 32-33)

პასიური ძიების დისკურსს აგრძელებს „ჯნანას“ შემდეგი პასაჟი:

„წყალო ცხოველო დაგვიბრუნე უნაყოფოებს სიშიშვლე

დედალოსი ლაბირინთებში მოხეტიალე (ბაკურაძე, 2013: 26)“

ღირიკული გმირი თითქოს ლოცულობს, რაც გამომდინარეობს პასიური მიების პრინციპიდან - მისტიკური ერთიანობა არ არის დამოკიდებული მაძიებელზე. რაც შეეხება ცხოველ წყალს, სახარებაში იესო ეუბნება ნიკოდიმოსს, რომ იგი ხელახლა უნდა იშვას წყლისა და სულისაგან, რათა შევიდეს ღვთის სასუფეველში (იოანე 3, 3-5), ღირიკული გმირიც სწორედ ცხოველ ანუ ცოცხალ, სულიერ წყალს თხოვს სიშიშვლის დაბრუნებას რაც მეორედ შობას, რადგან ახალშობილი შიშველია როგორც ფიზიკურად, ისე გონების და ეგოს სამოსელის თვალსაზრისით, მეორედ შობა სწორედ მისტიკური გამოცდილების მიღწევაა.

ცხოველი ანუ ცოცხალი წყალი სახარებაში ღვთაებრიობის, ღმერთის სიმბოლოა, იესო საუბრობს ცოცხალ წყალზე, რომელიც სამუდამოდ არწყულებს ადამიანებს - „წყალი, რომელსაც მე მივცემ, იმ წყაროს წყლად იქცევა, საუკუნო სიცოცხლედ რომ იდინებს მასში“ (იოანე 4, 10-14), „ვისაც სწამს ჩემი, როგორც ამბობს წერილი, მისი მუცლიდან წარმოდინდებიან ცოცხალი წყლის მდინარენი. ესა თქვა სულზე, მის მორწმუნეებს რომ უნდა მიეღოთ (იოანე 7, 37-39).

დედალოსი არის ლაბირინთის შემქმნელი, თუმცა ამ კონტექსტში ლაბირინთი შესაძლოა შეიძლება ასოცირდებოდეს ობობას ქსელთან, რაც ვედანტურ და ბუდისტურ სახისმეტყველებაში სამყაროს შედარებით ილუზორულობას ანუ ე.წ. „დამოკიდებულ წარმოშობას“ მიანიშნებს, სამყარო ილუზიაა, რადგან არ არსებობს დამოუკიდებლად. **(დანართი 3.10)**

შესაბამისად, დედალოსი მის მიერვე შექმნილ ლაბირინთებში ხეტიალობს, ისევე როგორც ბრაჰმანი იმყოფება სამყაროს წიაღში. ქსელის მეტაფორა მომდევნო პასაჟში ბადეს უკავშირდება:

„ბადე, რომელშიც ჩავაქსოვე მე ეს ბაწარი

უსასრულოდ გამჭვირვალეა და ცოცხალი (ბაკურაძე, 2013: 26)“

ბადე გამჭვირვალეა, რადგან ცარიელია და ილუზორული, მირაჟული; თუმცა ეს ილუზორულობა უნდა გავიგოთ დამოკიდებული არსებობის ზემოხსენებული კონცეფციის მიხედვით, სამყარო არარეალურია ბრაჰმანთან შედარებით, მაგრამ ის მაინც რეალურია, ის მაინც ცოცხალია, როგორც ეს არის გააზრებული ბუდიზმის, ვედანტის, ტანტრის და ნეოპლატონიზმის მისტიკურ დოქტრინებში.

ილუზორულობა პასიური ძიების თემას შეიძლება დაუკავშირდეს თუ განვიხილავთ ნაგარჯუნას სიცარიელის კონცეფციას. ნაგარჯუნას მიხედვით სიტყვები გვაცდუნებენ, რომ საგნები რეალურად არსებობს, სინამდვილეში კი ცარიელია როგორც ამქვეყნიურობა ანუ სამსარა, რეინკარნაციის ციკლი, ასევე ნირვანაც და ამის დაფუძნება ხდება სოტერიოლოგიური მიზნით, რათა აღარ მივეჯაჭვოთ არც სამსარას და არც ნირვანას, როგორც მიზანს. (დანართი 3.11)

საინტერესოა პლოტინისეული ნეგაციის სოტერიოლოგიური ბუნებაც, ნეგაციის პროცესში ხდება აფირმაციის უარყოფა, ერთის შესახებ შექმნილი კონცეპტების უკუგდება, იგი არაა არც არსი, არც სიცოცხლე არც არსებობა, იგი მათ მიღმაა, არსზე ფიქრის ელიმინაციით მაძიებელმა უნდა გამოიწვიოს გაცემა საკუთარ თავში და აღიძრას მისი წვდომის ძლიერი წყურვილი, ოღონდ ინტუიტიურად (პლოტინი, 2015: III, 10).

სამყაროს ილუზორულობის კონცეფციაც შესაძლოა მსგავსი სოტერიოლოგიური მოტივით შეიქმნა. მომდევნო პასაჟში ცხადი ხდება, რომ ილუზორულობის და სიცარიელის დისკურსის შემოტანა სწორედ ტელოსზე მიჯაჭვულობის დაძლევას, მისტიკური გამოცდილებისგან, როგორც მიზნისგან სრულ დისტანცირებას უკავშირდება:

„და რად ვიდარდო

რომ მემკვიდრე მეთასედ გამიტაცებს წრებრუნვაში

დღენიადაგ დასაბრუნებლად განწირულს

თუკი ჭურჭელი თიხისაა

და სიცარიელეს დასტრიალებს მაინც მეჭურჭლე (ბაკურაძე, 2013: 26)“

ჯნანას მიღწევის შემდეგ აღარ ხდება რეინკარნაცია (აიარი, 1966: 45), რომელზეც ლექსში მიანიშნებს „წრებრუნვა“, ნაგარჯუნასეული სამსარა. ესაა სათაურის ამოყირავების მნიშვნელობა, როგორც ზემოთაც აღინიშნა. ლირიკული გმირი არ დარდობს, რომ გაგრძელდება ციკლი, ანუ მირვანა აღარაა მისი მიზანი, რადგან თვითონ „დარდი“ უფრო მეტად გააგრძელებს ამ ციკლს და მეტად დააშორებს ნირვანას.

პასაჟის ფინალური ფრაზა არის ლაო-ძის გამონათქვამის მხატვრული პარაფრაზი. დაოსურ მისტიკაში ცარიელი ჭურჭლის მეტაფორა აღნიშნავს მაძიებლის პასიურ როლს, მისტიკურ ფემინურობას (ჯოუნსი, 2004: 238); სხვათა შორის იგივე ფუნქცია აქვს მას დასავლურ ქრისტიანულ მისტიკაში (დომბროვსკი, 1992: 14). მსგავს ფრაზებში „ერთი შეხედვით უსარგებლოს სარგებლიანობაზე ხაზგასმა წარმოადგენს დაოს როგორც არაფრობის მნიშვნელოვნობას“, ეს უკავშირდება ვუ-ვეის (მოქმედება უმოქმედობით) მეთოდს, დაოსურ ძალდაუტანებლობას და ბუნებრიობას, რაზეც წინა თავშიც ვისაუბრეთ „იოსების“ განხილვისას.

პასიურ ძიებას მიანიშნებს პასაჟი მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც ღმერთი ამბობს:

„ნუ გსურდეს ჩემთან მოსვლა,

ვარ შენთვის არაფერი,

სახელიც ჩემი არაფერი“ (ბაკურაძე, 2013: 91),

აქაც ნეგაცია არის ტელოსის დეკონსტრუქციის საფუძველი, როგორც ნაგარჯუნასთან და პლოტინთან. საგულისხმოა, რომ სამყაროს ილუზორულობაზე, ჭეშმარიტების პრაგმატულობაზე მინიშნება შეიძლება იყოს პოემა „თევზაობასთან“ ინტერტექსტუალურად დაკავშირებულ ტექსტში „კეთილი ადამიანები“ სადაც ვკითხულობთ:

„ქალაქი სადაც დავეფუძნე დიდი ხანია აღარ არსებობს

ყოველდღიურად მოგონილ საგნებს ვეხებით“ (ბაკურაძე, 2016: 1)

„თევზაობის“ ფინალშიც, „ჯნანას“ მსგავსად, ლირიკული გმირი საუბრობს „უდარდელობაზე“, ლირიკულ გმირს აღარ ადარდებს, რომ სამყარო ილუზორულია და ცარიელი ანუ ნიცშეანური პარადიგმის ტერმინებში რომ ვთქვათ, აღარ ადარდებს „ჭეშმარიტი სამყაროს“ და ფაქტების არარსებობა, რადგან მოხდა ტელოსის აწმყოში მოთავსება და გაუქმება, ის აღარ ეძებს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ლირიკულ გმირს კონკრეტული მიზნები აღარ გააჩნია, რადგან დასტურყოფს სიცოცხლეს თავის მთლიანობაში, ლირიკულ გმირს აღარ ადარდებს:

„რომ ის ქალაქი არ არსებობს

არც არსებობდა

არც იარსებებს

რომ არ არსებობს ცა მის თავზემით და მიწა ფეხქვეშ

რომ ერთადერთი სიცოცხლეა რაც მაცოცხლებს

რომ ერთადერთი სიყვარულია რაც მაცოცხლებს

ერთადერთი სიცოცხლეა რაც მაცოცხლებს

ერთადერთი სიყვარულია რაც მაცოცხლებს

სიცოცხლეა რაც მაცოცხლებს

სიყვარულია რაც მაცოცხლებს

.....

.....“ (ბაკურაძე, 2013: 13-14)

საგულისხმოა ფრაზა „არ არსებობს ცა მის თავზემით და მიწა ფეხქვეშ“, ნიცშესთან სიცოცხლის დასტურყოფის საფუძველი სწორედ მეტაფიზიკური ოპოზიციების უარყოფაა (ბრააკი, 2011: 38), რადგან სწორედ ეს ოპოზიცია გახდა უარყოფის საფუძველი ნიცშეს აზრით, როგორც ზემოთ აღინიშნა. „ჭეშმარიტი სამყაროს“ გაუქმებასთან ერთად ქრება „გარეგანი, მოჩვენებითი სამყაროც“ (კონორი, 2004: 30). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ბრააკის კომპარატივისტული კვლევა, რომლის თანახმადაც, ნაგარაჯუნას მსგავსად, ნიცშესთანაც „ჭეშმარიტების სიცარიელის“ კონცეფცია ემსახურება მასზე მიჯაჭვულობის დაძლევის და სიცოცხლის უპირობო დასტურყოფას აქ და ახლა (**დანართი 3.12**).

ნიცშესთან, ნაგარაჯუნას მსგავსად, ყოველგვარი აპოლონური დაყოფა და კლასიფიკაცია მეტაფიზიკურ ოპოზიციებად, ისევე როგორც „ჭეშმარიტი სამყაროს რწმენა“ დაკავშირებულია სიტყვებთან, ჩვენ გვაცდუნებს „აზროვნება ენაში“ (ნიცშე, 2005ა: 170), ამიტომ ნიცშეს ზარატუსტრა სიტყვების უარყოფის კონტექსტში უარყოფს „მეტაფიზიკურ ოპოზიციებს“ და დასტურყოფს სიცოცხლის სიმსუბუქეს, ცეკვას და სიმღერას: „შეხედე! არ არსებობს არავითარი მალა, არც დაბლა! ინავარდე ირგვლივ, წინ, უკან, შენ ვინც ხარ მსუბუქი! იმღერე! ნულარ ლაპარაკობ! განა ყველა სიტყვა მწუხარეთა და მძიმეთათვის არ არის შექმნილი? განა ყველა სიტყვა ტყუილი არაა მათთვის, ვინც მსუბუქია? იმღერე! ნულარ ლაპარაკობ!“ (ქემალი..., 1998: 311).

3.5. თვითტრანსცენდენცია. შალვა ბაკურაძის პოეზიის კორპუსლინგვისტური მეთოდით კვლევის შედეგები.

აქტიური ძიების უარყოფის ერთ-ერთი არგუმენტია ასევე ის, რომ იგი ამლიერებს ეგოს, რისი ელიმინაცია ასევე არის მისტიკური გამოცდილების წინაპირობა. როგორც რიჩარდ ჯოუნსი აღნიშნავს, გასხვივოსნება ანუ მისტიკური გამოცდილება არის ეგოსგან თავისუფალი ცნობიერების მდგომარეობა (ჯოუნსი, 1993: 174); მას ეგოს სიკვდილსაც უწოდებენ (უაიტი, 2013: 7); სუფიურ მისტიკაში ამ გამოცდილებას ფანა ეწოდება, რაც სიტყვასიტყვით „განადგურებას“ ნიშნავს (ჰარმლესი, 2008: 164), ხოლო კაბალისტურ მისტიკაში ღმერთთან გაერთიანებას ეწოდება „სიკვდილი კოცნით“ (გრიოცინგერი..., 1995: 204). საგულისხმოა, რომ ნაგარჯუნას და ბუდას სოტერიოლოგიურ ფილოსოფიაში სიცარიელის კონცეფციის შემადგენელია ეგოს სიცარიელის კონცეფცია.

ბუდიზმში „მე“-ს უარყოფა არაა მისი სრული უარყოფა, არამედ უარყოფილია მისი უცვლელობა. ბუდიზმში „ცნებები, როგორცაა „მე“, „არსება“ და „პიროვნება“ არის პირობითი იარაღები იმისა, რაც სინამდვილეში არის მუდმივად ცვალებადი, მიზეზობრივად დაკავშირებული ფიზიკური და მენტალური ფენომენების ერთობლიობა“ (გეთინი, 1998: 145-146). ბუდიზმში „მეს“ ანუ ეგოს უარყოფას უკავშირდება კონცეპტი ნამა-რუპა ანუ სახელი და ფორმა, ესაა „დინამიკური ფსიქო-ფიზიკური ერთეული, რომელიც საკუთარ თავს აღიქვამს როგორც პიროვნებას, მერყევი შეგრძნებით თვითიდენტობისა, რომელშიც იგი საკუთარ თავს აიგივებს საკუთარ სხეულთან, გრძნობებთან, ნებელობით და სხვა მენტალურ პროცესებთან, მაშინ როცა ანალიზის დროს მას უწევს აღიარება, რომ არცერთი მათგანი არ არის მისი ნამდვილი „მე““ (კარი..., 2005: 113).

ეგოს სიკვდილი ასევე გაიგება როგორც ეგოიზმის სიკვდილი, რადგან ქრება სურვილები და ვნებები (შივანანდა, 2000: 32-33). ეგოს სიკვდილი არის განცალკევებული, ინდივიდუალური არსებობის შეგრძნების გაქრობა.

პოემაში „თევზაობა“ ჯებირი, რომელთანაც ელიოზი დგას, გამჭვირვალეა (ბაკურაძე, 2013: 9), რადგან ის რაც ადამიანს ყოფს ღმერთისგან ანუ ეგო,

ინდივიდუალობა, განცალკევებულობის რწმენა - ილუზორულია და მყიფე. ამავე პასაჟში გაზაფხული ანუ ბუნების გამოღვიძება მტანჯველია, რადგან ესაა მისტიკური გამოღვიძება და შესაბამისად ეგოს მოკვდინების დასაწყისი, საკუთარი თავის ღმერთთან იგივეობის შეცნობა “კლავს” განცალკევებული არსებობის ილუზიას, მცდარ თვითგანსაზღვრებას ანუ ეგოს.

ლექსში „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“ ღმერთან სიახლოვე დაკავშირებულია სიკვდილთან, რაც არის ბუნებრივია ეგოს სიკვდილი. „ეს წიგნი, ღირსო თეოფილე, შევადგინე, იმის შესახებ, თუ როგორ მოვკვდი“ ამბობს ლირიკული გმირი და საუბრობს „ბნელ მელოდიაზე“, რომელიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა ღმერთზე მიანიშნებს, მელოდიის სიახლოვე იწვევს ლირიკული გმირის შიშს, რაც სიკვდილის შიშია:

„იქ? ფიჭვებამდე შევდიოდი, ვშემდებოდი, ვიფარებდი სახეზე ხელებს...

მაშინ სიმღერაც წყვეტდა ნაბიჯს და ისმოდა ჩამოცვნილი წიწვებიდან, შავი მიწიდან.“ (ბაკურაძე, 2013: 59)

გაშეშება და სახეზე ხელების აფარება იქვე დასმული კითხვების კონტექსტში გამოხატავს ეგოს სიკვდილის შიშს, რაც აფერხებს შეერთებას და სიმღერა წყდება. ლირიკული გმირი ამბობს, რომ ეს მელოდია გაგრძნობინებს მომაკვდავის შიშს, რაც ეგოს სიკვდილის შიშია.

„ჩემს უნაპირო სისუსტეს და უძლურებას რომ გრძნობდა, ალბათ

ზოგჯერ იმიტომ დუმდებოდა და მესმოდა დიდხანს მხოლოდ ჩასუნთქვები წარმოსახვით ტაეპებს შორის“ (ბაკურაძე, 2013: 60)

აქაც უძლურება უკავშირდება ეგოს სიკვდილის შიშს, რომლის გამოც სიმღერა წყდება ანუ ღმერთთან ზიარება ფერხდება, ფინალური სტროფის პირველი სტრიქონი „ეს წიგნი, ღირსო თეოფილე, შევადგინე, იმის შესახებ თუ როგორ არ ვარ. ეს მიანიშნებს, რომ რეალურად ხდება არა ეგოს სიკვდილი, არამედ მისი არასუბსტანციურობის გაცნობიერება, იმის გაცნობიერება, რომ „არ ხარ“.

ამ აზრით, მნიშვნელოვანია მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც არყოფნის და სიკვდილის ნიშნები გამოკვეთილია. ტექსტის გასაგებად მიზანშეწონილია გავეცნოთ ვეფხისტყაოსნის ერთ-ერთ ინტერპრეტაციას, რომელიც ვეფხისტყაოსნის

ალეგორიულ პლანს განიხილავს და მას სუფისტურ-ნეოპლატონურ და ზოგადად ევროპაში იმჟამად დამკვიდრებულ სიმბოლურ მისტიკურ დისკურსს უკავშირებს.

ზვიად გამსახურდია თავის ნაშრომში - „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება“ წერს, რომ ნესტან-დარეჯანი სუფიურ მისტიკაში ღმერთის, როგორც სატრფოს ერთ-ერთი სახელია, იგი „სიტყვასიტყვით ნიშნავს „არ არის ქვეყნად“, ვინაიდან ღმერთი, აბსოლუტი, არ არის ქვეყნად, იგი ტრანსცენდენტულია, მიუწვდომელი“ (გამსახურდია, 1991: 75); შესაბამისად, ნესტანის ძიება არის ნეგატიური თეოლოგიის ღმერთის ძიება (გამსახურდია, 1991: 92), „არარას“, „არყოფნის“ ძიება, სწორედ ეს არყოფნაა ცენტრალური იდეა შალვა ბაკურაძის ტექსტში.

შალვა ბაკურაძის „ვეფხისტყაოსანში“ ორი პერსონაჟია, ერთი, გვარად გრომოვი და მეორე - ვიტალი ტიგროვი, რომელიც, როგორც მოგვიანებით აღმოჩნდება, არის ტარიელის ერთგვარი რეინკარნაცია, რასაც მისი სახელი და გვარიც მოწმობს - მას ვიტას ეძახიან ვეფხისტყაოსნის რუსული სახელწოდებიდან გამომდინარე - „ვიტიაზ ვ ტიგროვი შკურე“ (ბაკურაძე, 2013: 84). დიალოგის დასაწყისში ისინი თანხმდებიან, რომ მგლის ყველაზე მაგარი ჯიში ისაა, რომელიც აღარ არის და იქვე მეორდება დასკვნა - მაგარი ისაა, ვინც აღარ არის (ბაკურაძე, 2013: 79) - აქ ვლინდება სწორედ ვეფხისტყაოსნის მისტიკური ინტერპრეტაცია - უმაღლესი ღირებულება არის ეგოს ელიმინაცია ანუ ერთგვარი სიკვდილი, ნეგატიური თეოლოგიის ღმერთთან ანუ „არარასთან“, „არყოფნასთან“, ნესტანთან შეერთება.

მოთხრობაში საუბარია ტარიელზე, როგორც დაშიფრულ სახელზე (ბაკურაძე, 2013: 87), ზვიად გამსახურდიას მიხედვით, ტარიელი ეტიმოლოგიურად ჭექა-ქუხილის ღმერთს უკავშირდება, რომელსაც ქრისტიანულ ანგელოლოგიაში შეესაბამება „მთავარანგელოზი მიქაელი, „პირი“ ღვთისა, მისა, პანტოკრატორისა, ზეციური პირველკაცისა, რომელსაც სიმბოლურად მოსავს ფირმამენტუმი, სამყარო, როგორც ვეფხის ტყავი (ვარსკვლავეთი)“, ტარიელი უკავშირდება ასევე ვარსკვლავეთს ღმერთს ანუ საბოლოოდ „მიქაელის სახე პერსონიფიკაციაა საღვთო სიყვარულისა და ვაჟკაცობისა, ისევე როგორც ტარიელის სახე ვეფხისტყაოსანში“ (გამსახურდია, 1991: 162-163).

მიქაელთან, როგორც ღვთის „პირთან“ დაკავშირებით საგულისხმოა, რომ ამ მინი-პოემის მთავარ გმირს ვიტყვას ეუბნება: „ღმერთი თქვენზე პირით გესაუბრებათ“ (ბაკურაძე, 2013: 91), ასევე „სტუმრის სიმღერის“ ლირიკული გმირის პირით ღმერთი ლაპარაკობს. ვარსკვლავებს რაც შეეხება, ზემოთ ვისაუბრეთ ამაზე პანენთეისტური დისკურსის ნიშნების განხილვისას.

რაც შეეხება ჭექა-ქუხილის ღმერთს, მეორე პერსონაჟის გვარი გრომოვია, „გრომ“ რუსულად ჭექა-ქუხილს ნიშნავს (ბაკურაძე, 2013: 96), მოთხრობაში მინიშნებულია მისი შინაგანი კავშირი და ერთიანობა ვიტყვასთან იგივე ტარიელთან, გრომოვი ამბობს, რომ ვიტყა მას მამად ეკუთვნის (ბაკურაძე, 2013: 84), აქ უნდა გავიხსენოთ ზემოხსენებული მეორედ შობის ალეგორია მისტიკაში, ტარიელი ანუ ღვთისმადმიებელი საკუთარ თავში შობს ღმერთს საკუთარი ეგოს მოკვდინებით, თუმცა ღმერთის შობა აქ ალეგორიაა, მისტიკურ დისკურსში ადამიანი იმთავითვე იგივეობრივია ღმერთთან, უბრალოდ ხდება ამის გაცნობიერება, სწორედ ეს იგივეობაა მინიშნებული გრომოვის და ვიტყვას ერთგვარი გაიგივებით.

„თევზაობის“ ფინალში, რომელიც მისტიკური გამოცდილების წინა სტადიას ასახავს, როგორც ვნახეთ, ასევე არის მინიშნებული სუბიექტის და ქმედების ბუდისტურ-ვედანტური დაპირისპირება, სუბიექტი, ეგო არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ ქმედება, პროცესები, ამიტომ ქმედების ობიექტი და სუბიექტი აღრეულია, ჩვენ კი არ ვმოქმედებთ, სამყარო მოქმედებს და არათუ მოქმედებს, არამედ მოქმედებს ჩვენზე, ხდება ეგოს აბსოლუტური ნიველირება, ასევე გონების ელიმინაცია:

„და ვხედავ

ლუდხანები როგორ მიირთმევენ ხინკალს

სიგარეტები როგორ ეწევიან გამვლელებს

და აღარ ვფიქრობ

რამდენმა გზამ განმვლო შინიდან და შინისაკენ

რამდენმა ფეხსაცმელმა გამცვითა და რამდენი ქალი გავცვითე

რამდენმა ლუკმამ შემახრამუნა

რამდენი სიმღერა ჩავისუნთქე და რამდენი ცა ამოვისუნთქე“ (ბაკურაძე, 2013: 13)

მსგავსად ამისა, ნიცშესთან, პირმორდიალური სიხარული განიცდება მხოლოდ ინდივიდუაციის, ეგოს ნგრევის შემდეგ, თუმცა ეს ერთიანობა არაა იდენტიფიკაცია ერთობასთან პანთეისტური ან იდეალისტური აზრით (მიურეი, 1999: 32).

როგორც მისტიკურ დისკურსში, აქაც ეგოს ნგრევაში უნდა იგულისხმებოდეს მისი არასუბსტანციურობის შეგრძნება-გააზრება, რადგან ნიცშეს მიხედვით ეგო, მენტალური სუბიექტი არც არსებობს, „მცდარი წარმოდგენები გამყარებულია ზმნური ფორმებით „მე გავაკეთე/ვიფიქრე/ ვიგრძენი X“, რაც გვაცდუნებს წარმოვიდგინოთ სუბსტანციური სუბიექტი, რომელიც შეესატყვისება გრამატიკულ სუბიექტს“ (ბანიანი..., 2003: 832). ნიცშეს მიხედვით „შეცდომის სათავეა ასევე ენა, რომელიც წარმოიშვა მაშინ, როცა ადამიანის აზროვნება ყოფდა, აცალკევებდა მოქმედს და ქმედებას ერთურთისგან. ასეთ აზროვნებას სწამს, რომ არსებობს „მე“ როგორც ყოფნა, მყოფი, სუბსტანცია და პროეცირებს ამ რწმენას ყველაფერზე“ (ნიცშე, 2005ა: 169).

სიკვდილის დისკურსი ალეგორიულ პლანში შეიძლება უკავშირდებოდეს ე.წ. სიკვდილთან მიახლოებულ გამოცდილებას, რომელიც, როგორც აღნიშნავენ, გარკვეულწილად ასოცირდება მისტიციზმთან (ფოქსი, 2003: 81-82). სიკვდილი მუდამ ფიგურირებს მისტიკურ დისკურსში, როგორც სუფი მასწავლებელი ამბობს, მისტიციზმი არის „იმის სწავლა, თუ როგორ მოკვდე სიკვდილამდე“ (ბეილი..., 1996: 372). თანამედროვე ფილოსოფიურ პარადიგმაში სიკვდილთან მიახლოებული და ზღვრისეული გამოცდილებები უკავშირდება ჟორჟ ბატაის და მისი გავლენით - მიშელ ფუკოს, რომელთანაც სიკვდილში უნდა იგულისხმებოდეს „თვითცნობიერების, მენტალური ცნობიერების „სიკვდილი“, ერთგვარი მენტალურ-ეგოისტური სიკვდილი (შერი, 2008: 70-71)“, რაც მისტიკურ გაგებას უკავშირდება. მისტიკურ გამოცდილებასთან ასოცირების მხრივ საგულისხმოა დელიოზის გამოცდილებებიც (დანართი 3.13)

ეგოს სიკვდილის ნიშანს ლოგიკურად მოსდევს სიყვარულის ნიშანი, რომელიც მისტიციზმში ასევე ცენტრალურია (მურსი, 2006: 32), მისტიციზმი არის „ემპირიული ცოდნა იმისა, რომ ასე თუ ისე, ყველაფერი ურთიერთდაკავშირებულია, ყველაფერს

აქვს ერთი წყარო“ (მურსი, 2006: 33), ეს ნიშნავს აღიქვა თითქოსდა განსხვავებული ერთეულები სიყვარულით გაერთიანებულ ერთ მთლიანობად (მურსი, 2006: 33).

პოემაში „თევზაობა“ ვკითხულობთ: „სიცოცხლის ტყვე ხარ და შენი ხსნა მხოლოდ სიყვარულს ხელეწიფება“ (ბაკურაძე, 2013:10), თავად პოემა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მთავრდება სიტყვებით: „სიყვარულია რაც მაცოცხლებს“. ამ პოემასთან ინტერტექსტუალურად დაკავშირებულ ტექსტში „კეთილი ადამიანები“ (ბაკურაძე, 2016: 1), ვკითხულობთ:

„ერთმანეთია ის დიდი სიტყვა ქალაქის შექმნა რომ ჩაგვაგონა
და სიყვარულმა დაგვაგებინა ერთმანეთისკენ მავალი გრძელი ქუჩები“

სიყვარული დაკავშირებულია პრიმორდიალურ სიხარულთან, რაც თავის მხრივ პრიმორდიალურ ერთიანობას უკავშირდება მისტიციზმშიც და ნიცშესთანაც, როგორც ვნახეთ. დასდებელში [წინასწარმეტყველმან მან], სადაც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, საუბარია სიხარულის პირველადობაზე სიტყვის მიმართ, ეს პირველადი სიხარული დაკავშირებულია სიყვარულთან, რასაც მოწმობს ლექსის რეფრენი:

„მოდით, თქვენც ნახეთ, ან უბრალოდ სიტყვაზე
მენდეთ, რა მაქვს, საკუთარი თავის გარდა -
არც არაფერი, თუმცა მე ეს ცოლი და
შვილი და დედა და მამა და მკვდრებიც კი,
უფრო მიყვარს, მათთვის შევიყვარე სიტყვა.“ (ბაკურაძე, 2013: 70)

დასდებელში {მოვედით დღეს შვილნო} სიხარული უფრო ექსპლიციტურადაა დაკავშირებული სიყვარულთან და ერთიანობასთან:

„თავი მოვუყარო ყველა ხელდასხმულს და
უყოყმანოდ მივინიჭო სიხარული
სიცოცხლის და ერთად ყოფნის სიხარული,
ყველამ ერთად ვიცოცხლოთ ერთი ცხოვრებით.
ეს არის ჩემი სამართალი, ეს არის.“ (ბაკურაძე, 2013: 72)

როგორც მეორე თავის პირველი ქვეთავის ბოლოს ვნახეთ, პრიმორდიალური მდგომარეობა ლევინასთან უკავშირდება ადამიანების ერთიანობას, სიყვარულს; ლევინასის აზრით, თვითი ანუ „ანარქიული სუბიექტი“ პირველადია თემატიზაციის

მიმართ, იგი სხვის ადგილასაა, ამას ლევინასი უწოდებს „ჩანაცვლებას“, როგორც სოლიდარობის და სოციალურობის საფუძველს. „თვითი არის ქვემდებარე, რომელიც *ექვემდებარება* სხვას უსასრულო პასუხისმგებლობით“ (Kearney, 1994: 167). „ჩანაცვლების“ მხრივ საინტერესოა მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“ პასაჟი, სადაც საუბარია სიტყვა „გენაცვალეს“ მნიშვნელობაზე და განმარტებულია ასე: „ისე მიყვარხარ, რომ ღმერთს ვთხოვ, შენ ნაცვლად მე ვიყო ყველა განსაცდელში“ და იქვე საუბარია დამკვიდრებული მიმართვის „ბატონოს“ მნიშვნელობაზე და პერსონაჟის აზრით, ამ მიმართვის აზრის ისაა, რომ „მუდამ მზად ხარ დასახმარებლად“ (ბაკურაძე, 2013: 81).

როგორც აღინიშნა მეორე თავის პირველი ქვეთავის ბოლოს, ნიცშესთან უფრო იმპლიციტურად, მაგრამ მაინც დაკავშირებულია პრიმორდიალური სიხარული და სიყვარული. თუმცა ნიცშესთან სიყვარული არაა უპირობო ეთიკური იმპერატივი, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, ნიცშესთვის სათნოება ბედნიერების შედეგია და არა პირიქით, „უმაღლესი“ ეფუძნება „უდაბლესს“, სიყვარული ეგოიზმის შედეგია. ნიცშე ვნებების განსულიერებას, მათ სპირიტუალიზაციას უწოდებს სიყვარულს (ნიცშე, 2005ა: 173), ამავე დროს ნიცშესთვის მისაღებია მხოლოდ იმგვარი ეგოიზმი, რომელიც საბოლოოდ გადაიზრდება სიყვარულში, გაცემის და ჩუქების სურვილში (ნიცშე, 2005ბ: 56). (საგულისხმოა, რომ მომდევნო პასაჟებში ზარატუსტრა საუბრობს „სხეულის თვითამაღლებაზე“ ანუ ვნებების განსულიერებაზე).

თუმცა ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშესთვის სოლიდარობა მისაღებია მხოლოდ მაშინ „თუ ადამიანები თავისი ძალითა და ღირსებით რეალურად თანასწორნი არიან და ერთ ერთობას შეადგენენ (ნიცშე, 2002: 152-153)“, ნიცშე აღნიშნავს, რომ მისი ფილოსოფია მიემართება ვიწრო ეზოთერულ წრეს და არა ყველას (ნიცშე, 2002: 30-31). საგულისხმოა, რომ დასდებელში {მოვედით დღეს შვილნო}, როგორც ზემოთ ვნახეთ, საუბარია „ხელდასხმულებზე“ ანუ ერთგვარ ეზოთერულ ერთობაზე.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში სიხარულის პირველადობის, სიყვარულის, სიცოცხლის და სიკვდილის თანაბარი დასტურყოფის დისკურსს განამტკიცებს კორპუსლინგვისტური კვლევის შედეგები (სამწუხაროდ, ტექნიკური მიზეზების

გამო, ელექტრონული კორპუსის შექმნა ვერ მოხერხდა, ამიტომ დათვლა მანუალურად მოხდა). მეთოდოლოგია გულისხმობს იმ ფორმალურ ნიშნებთან ასოცირებული სიტყვების რაოდენობის დათვლას, რომელთა მნიშვნელოვნობა ხაზგასმული იყო ტექსტებში, ასეთი, როგორც ზემოთაც ვნახეთ ნამდვილად არის სიხარული, სიცოცხლე, სიყვარული და სიკვდილი, ისინი არამხოლოდ იმ პასაჟებშია წარმოდგენილი, სადაც მათ შეუძლიათ წარმოქმნან ის კონკრეტული მნიშვნელობა, რომელიც მათ მნიშვნელოვნობას წარმოაჩენს, არამედ ჰერმენევტიკულად შედარებით ნეიტრალურ პასაჟებშიც კი.

დასახელებული სიტყვების და ნიშნების ყველა სიტყვაფორმის რაოდენობის შეფარდება კორპუსში წარმოდგენილი ტექსტების რაოდენობასთან გვაწვდის ერთგვარ ჰერმენევტიკულ კოეფიციენტს, რომელიც რაოდენობრიობის და თვისობრიობის მიმართებაზე მეტყველებს და ქმნის საფუძველს შემდგომი დასკვნებისათვის ან სულაც ახალი კვალიტატიური კვლევისათვის იმასთან დაკავშირებით როგორ ეხმიანება ტექსტების ლექსიკა კონცეპტუალურ ასპექტს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მოხდა ზოგიერთი სინონიმური სიტყვის გაერთიანება, უფრო სრული სურათის წარმოსაჩენად, მაგალითად ზოგადად სიცოცხლის ნიშნის ქვეშ გაერთიანდა ისეთი სინონიმური სიტყვის ფორმები როგორცაა „ცხოვრება“, „სხეულის“ ნიშნის ქვეშ „ხორცი“ და ა.შ. კონცეპტუალური რელევანტურობის მიხედვით. თუმცა კონკორდანსის საბოლოო სურათის მიღების დროს ხდება კონტექსტების გადამოწმება, რომ არ მოხდეს იმ მნიშვნელობის ინტეგრირება, რომელიც ძალიან შორს დგას სიტყვის მეტნაკლებად რელევანტური მნიშვნელობისგან.

კორპუსლინგვისტური პერსპექტივიდან საინტერესოა ჰერმენევტიკული კვლევისას გამოკვეთილი გარკვეული ოპოზიციების შედარება, ასეთი ოპოზიციებია სიტყვა და სიმღერა, როგორც ავტორის ესთეტიკური მრწამსის ნიცმეანურ-ჰაიდეგერიანული პერსპექტივების გამომხატველი, აგრეთვე ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის თანაბარი დასტურყოფა პანენთეისტური პერსპექტივიდან, მათი ერთიანობა. ასევე სიკვდილის და სიცოცხლის თანაბარი დასტურყოფა გინოცენტრული და ნიცმეანური პერსპექტივებიდან.

ჰერმენევტიკულ კვლევას სრულიად ეთანხმება და ეხმიანება ესთეტიკური მრწამსის რაოდენობრივი გამოხატულება, ტექსტებში სიტყვის და სიმღერის (აქ გაერთიანდა მელოდია, გალობა, ღიღინი, მუსიკა) კოეფიციენტი ემთხვევა და არის 1.47. რაც შეეხება პანენთეისტურ ოპოზიციას, აქ მოხდა რიგი სიტყვების გაერთიანება, რაც ბუნებრივია, პირობითია და მიახლოებითი, თუმცა ნაშრომის ზოგადი შინაარსიდან გამომდინარე მეტნაკლებად დასაბუთებულიც. ტრანსცენდენტურობის ნიშანში გაერთიანდა ისეთი სიტყვები, როგორებიცაა: ღმერთი (თევზი, ზღვა, ხე როგორც ღვთაებრიობის სიმბოლოები), სული, ცა, ზეცა, უკვდავება, მარადიულობა. ხოლო იმანენტურობის ნიშანში ერთიანდება სხეული, ხორცი, მიწა, ქალაქი, სიცოცხლე და ცხოვრება. ტრანსცენდენტურობის კოეფიციენტი 7.8, ხოლო იმანენტურობის - 7.9.

აღმოჩნდა, რომ „სიცოცხლის“ კოეფიციენტი 3.76, ხოლო „სიკვდილის“ - 3.42, ცალკე უნდა აღინიშნოს, რომ ყოფნის კოეფიციენტი 0.605 ახლოსაა არყოფნის კოეფიციენტთან 0.526; ორივე შემთხვევაში ყოფნას და სიცოცხლეს მაინც მეტი კოეფიციენტი აქვს, რადგან სიკვდილის დასტურყოფაც სიცოცხლის დასტურყოფის კონტექსტში ხდება, როგორც ზემოთ აღინიშნა.

ცალკე უნდა აღინიშნოს სიყვარულის და სიცოცხლის ხაზგასმულად ერთად დასტურყოფა პოემა „თევზაობის“ ფინალში, სადაც ლირიკული გმირი რამდენჯერმე იმეორებს, რომ სიცოცხლე და სიყვარულია რაც აცოცხლებს. მართლაც სიყვარულის კოეფიციენტი 3.18, რაც ახლოსაა სიცოცხლის კოეფიციენტთან - 3.76. სიხარულის პირველადობის კონცეფციას ამყარებს საკმაოდ მაღალი კოეფიციენტი - 1.71.

როგორც ჩანს, შალვა ბაკურაძის პოეზიის ფორმალურ-ლინგვისტური, კვანტიტატიური ასპექტი თანხმობაშია მის ჰერმენევტიკულ, კვალიტატიურ ასპექტთან, პოეტის ენა და ლექსიკა გარკვეულწილად ასახავს და ავლენს მისი პოეზიის კონცეპტუალურ შინაარსს, რაც კიდევ ერთხელ ამყარებს შეხედულებას, რომ ლიტერატურის კვლევა შესაძლებელი და სასურველია ლინგვისტური მეთოდებით.

4. შალვა ბაკურაძის პოეზიის კომპარატივისტული გააზრება

4.1. პოეზია როგორც დეკონსტრუქციისა და გამოცდილების გადაცემის/წარმოქმნის საშუალება

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში გამოვლენილი რელიგიურ-მისტიკური თუ ფილოსოფიური ფორმალური ნიშნების ანალოგიური ან იდენტური ნიშნების მოძიება ორი მიმართულებით შეიძლება, ერთი მხრივ ესაა მეთვრამეტე-მეოცე საუკუნის დასავლური, ძირითადად ინგლისურენოვანი პოეზია, კერძოდ, უილიამ უორდზუორთის, უოლტ უიტმენის, უილიამ ბატლერ იეიტსის, თომას სტერნზ ელიოტის, ეზრა პაუნდის და რაინერ მარია რილკეს შემოქმედება, ხოლო მეორე მხრივ თანამედროვე ქართული პოეზია, კერძოდ გასული საუკუნის 70-80-იან წლებში მოღვაწე ქართველი პოეტის თამაზ ბაძაღვას და ზვიად რატიანის, რეზო გეთიაშვილის შემოქმედება, რომლებიც, შალვა ბაკურაძის მსგავსად, გასული 90-იანი წლებში გამოვიდნენ ასპარეზზე და მის თაობას წარმოადგენენ.

უცხოურ პოეტებს რაც ეხება, თანამედროვე ავტორების განხილვა არ არის მიზანშეწონილი, რადგან მათი შემოქმედების სიღრმისეული ჰერმენევტიკული წვდომა მომიჯნავე დარგების - ანგლისტიკის, ამერიკანისტიკის და გერმანისტიკის კომპეტენციას და ამ შემთხვევაში მეტნაკლებად ობიექტური კვლევისათვის უნდა დავეყრდნოთ არა საკუთარ მეტნაკლებად სუბიექტურ მიგნებებს, არამედ უკვე არსებულ მდიდარ კვლევით გამოცდილებას, რაც თანამედროვე ავტორების შემთხვევაში შედარებით ნაკლებად არსებობს.

დასახელებულ ქართველ პოეტებზე არსებობს მცირე რაოდენობის კვლევითი მასალა. უსაყრდენობის, საყრდენის ძიების პოსტმოდერნულ მდგომარეობაზე მითითება აღნიშნულია ანდრო ბუაჩიძის მიერ წერილში „ჟამი სიტყვისა (თამაზ ბაძაღვას გახსენება)“ (ბუაჩიძე, 2010: 1) და ლელა კოდალაშვილის მიერ წერილში "პოეტი ფსიქოლოგიურ ჭრილში" (კოდალაშვილი, 2010: 10), სადაც იგი ზვიად

რატიანის პოეზიას განიხილავს. ქვემოთ ვნახავთ მინიმუმბას პოსტმოდერნულ მიმდევრებსა და რელიგიურობაზე ზვიად რატიანის პოემის განხილვისას.

როგორც აღინიშნა მეთოდოლოგიურ ნაწილში, კოპმარატივიზმის ახალ პარადიგმაში სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მიდგომა ძირითადი, თუმცა გენეტიკურ-კონტაქტურიც არაა გამორიცხული. ზემოხსენებული კვლევების მსგავსად, პოეტის დაკავშირება დასავლურ პოეზიასთან შეიძლება გავამყაროთ გენეტიკურ-კონტაქტური არგუმენტებითაც; კერძოდ, შალვა ბაკურაძის მარადიული აწმყო რომ ელიოტიტაა ინსპირირებული ცხადი ხდება მისი ინტერვიუდან, სადაც იგი ამბობს: „შეიძლება, ამ მარადიულ აწმყოში ისეთი რაღაც დადო, რომ გაცოცხლდეს ეს აწმყო. „აწმყო წარსულის და აწმყო მომავლის ერთიანდება ერთ აწმყოში, რომელსაც მარადიული აწმყო ჰქვია“, - ტომას ელიოტს რომ აქვს (ჯავახიშვილი, 2012: 88-91)“.

ლექსის სათური „იგორ პანჩენკოს სასიყვარულო სიმღერა“ ასოცირდება ელიოტის ლექსთან „ჯეი ალფრედ პრუფროკის სასიყვარულო სიმღერა“. რაც შეეხება კავშირს სხვა ინგლისურენოვან პოეტებთან, რომელთაც განვიხილავთ, უნდა აღინიშნოს, რომ პოეტი განათლებით ანგლისტია. შალვა ბაკურაძეს აქვს ლექსი „უოლტ უიტმენი ჯორჯ ბუშის წინააღმდეგ“, ასევე უიტმენის ლექსის „სიმღერა ჩემზე“ ერთგვარი შემოქმედებითი თარგმანი, რასაც იგი „ფანტასტიკურ თარგმანს“ უწოდებს.

საგულისხმოა ერთგვარი გენეტიკურ-კონტაქტური მიდგომის წვლილი უცხოელი ავტორების ჰერმენევტიკული გააზრებისას. კერძოდ, დასავლური პოეზიის წარმომადგენლების მხატვრული შემოქმედების გარდა აქტიურად ქმნიდნენ ფილოსოფიურ ან ნახევრადფილოსოფიურ ნაშრომებს, ნარკვევებს, ნააზრევებს, ესეებს და სხვ. სადაც მეტი სიცხადითაა წარმოდგენილი მათი რელიგიურ-ფილოსოფიური მრწამსი, მათი პოეზიის ჰერმენევტიკული გააზრება უცხოელი მკვლევარების მიერ დიდწილად ეფუძნება კიდევ ამ ავტორების არათუ არაპოეტურ ქმნილებებში გამოვლენილ შეხედულებებს, არამედ მათ ბიოგრაფიულ მონაცემებს, მათ მიერ წაკითხულ წიგნებს, ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდში მათ მიმართებას

სხვადასხვა ფილოსოფიურ თუ მისტიკურ მოძრაობებთან, მათ მისტიკურ თუ მასთან მიახლოებულ გამოცდილებებს და ა.შ.

ელიოტის დეკონსტრუქციონისტული წაკითხვა გამყარებულია მისივე ლიტერატურული და თეოლოგიური პოზიციით (დანართი 5.1). „ჯეი ალფრედ პრუფროკის სასიყვარულო სიმღერაში“ მოცემულია არა რწმენა ან რაიმე განაცხადი, არამედ კითხვები, გადაუწყვეტლობის და ეჭვის მდგომარეობა (უორდი, 2016: 22). შალვა ბაკურაძის მინი-პოემა „ვეფხისტყაოსანში“ პერსონაჟი ამბობს, რომ კითხვების დასმას გადაეჩვია კაცობრიობა, რომ მხოლოდ „პასუხებს ახვავებს“ და ახალი კითხვა ვერ დასვა, საინტერესოა ეს დიალოგი:

- შენ იგულისხმე, რომ ადამიანი აღარ სვამს ისეთ კითხვას, რომელზეც პასუხი არ იცის.

- მართალია, ადამიანმა სწორედ ეგეთი კითხვებისგან თავის არიდების ხელოვნებას დაარქვა ფიქრი, ფიქრის ხელოვნებას დაარქვა ფილოსოფია და ფილოსოფია იყო პირველი ხელოვნება (ბაკურაძე, 2013: 80-81).

„უნაყოფო მიწაში“ მინიშნებულია, რომ „ინდივიდებმა საკუთარი თავი უნდა დაუქვემდებარონ ერთმანეთში გადნობის მტკივნეულ ამოცანას, რათა მიაღწიონ ნამდვილ ერთიანობას (ჩაილდზი, 2001: 37)“. ერთ-ერთი წაკითხვით, ელიოტი ავლენს დეკონსტრუქციონიზმის ნიშნებს „უნაყოფო მიწაში“. ამ წაკითხვების მიხედვით, პრეზენსის მეტაფიზიკის კრიტიკა ლატენტურადაა წარმოდგენილი ელიოტის პოემებსა და პიესებში, ამ კრიტიკის ხმა ჩახშობილი იყო დიდი ხნის მანძილზე იმ რწმენის გამო, რომ ელიოტი იყო როიალისტი, კლასიციისტი და ანგლოკათოლიკე (ჩაილდზი, 2001: 25).

ტრადიციის შეფარული უპირატესობა ელიოტისთვის ისაა, რომ „იგი აკმაყოფილებს საზრისის მოთხოვნას, მაშინ როცა იმავე დროს უშვებს საზრისთა კომპლექსურობას, რომელიც თეორიისა და სისტემისათვის მიუწვდომელია. გრძელი, მდიდარი ტრადიცია აუცილებლად მოიცავს მრავალხმიანობას (ჩაილდზი, 2001: 46).“

„ოთხ კვარტეტში“ (ნაწილი IV) ელიოტი ბერგსონის გავლენით მიაწინებს დეკონსტრუქციონიზმზე, კერძოდ იმაზე, რომ „სიტყვებმა თავად წარმოშვეს სამყარო

რომელშიც ისინი ისმის (ჩაილდზი, 2001: 26).“, რაც ჰაიდეგერთან და სუფისტ მისტიკოს ჰაფიზთან ასოცირდება, როგორც ზემოთ ვნახეთ. დრამაში „მკვლელობა კათედრალში“ მინიშნებულია, რომ „სიმბოლო არის ნიშანი, რომელსაც შეუძლია ობიექტის იდენტობის გარეშე ფუნქციონირება აღნიშვნის ველში, რომელიც უკავშირდება ან ეფუძნება განსხვავებას, სხვადასხვაობას (ჩაილდზი, 2001: 32).“

ზვიად რატიანთან ენის ჰაიდეგერიანულ გაგებასთან ასოცირდება ლექსი, სადაც ღმერთი მხოლოდ სიტყვებს ხედავს, ანუ ენა ქმნის სამყაროს, მხოლოდ სიტყვებში არსებობს სამყარო, ოღონდ ესაა სიტყვები კონკრეტული განსაზღვრული მნიშვნელობის გარეშე, რომელთაც თავად ძალუძთ მნიშვნელობათა წარმოქმნა, ღმერთი დაწერილ სიტყვასაც უკვე ვერ ხედავს, რადგან წერილობა ქმნის ფიქსირების ნიადაგს, პრეზენსის მეტაფიზიკის ნიადაგს (ბოც-ბორნშტაინი, 2013: 257-258).

ამ ლექსის გასაგებად უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაიდეგერი ქმნის იმ იდეის სეკულარულ ვერსიას, რომლის მიხედვითაც „საგნების „ჭეშმარიტება“ არის ის, რაც ცხადდება, როცა ჩვენ მათ ვხედავთ ისე, როგორც ღმერთი დაინახავდა მათ“. რილკეს გავლენით, ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ არა ღმერთი, არამედ ყოფნა „ჩუქნის“ მნიშვნელობას ადამიანს პოეზიის მეშვეობით, თუმცა ამ პროცესში ადამიანიც მონაწილეობს, ესაა გამოცხადება ღმერთის გარეშე (გიბსონი, 2015: 150). ამავე კონტექსტში საუბარია ყოფნის აღმატებულობაზე, რაზეც ვისაუბრეთ პოეზიის და ენის ჰაიდეგერიანული გაგების განხილვისას წინა თავებში.

მომდევნო პასაჟში მინიშნებულია ჰაიდეგერიანული პოეტური სიტყვა, რომელსაც არ გააჩნია მყარი, საბოლოო მნიშვნელობა:

„ღმერთი ვერ ხედავს ჩვენს ვერაფერს, რადგან ზემოდან არაფერი ჩანს გარდა ერთის - გარდა სიტყვების.

ის ხედავს სიტყვებს. ოღონდ შიშვლებს. ჯერარშემოსილს მნიშვნელობებით, ჟღერადობით, ასო-ნიშნებით.

ის ხედავს სიტყვებს, ეს-ესაა ჩვენში შემოსულს, ვიდრე წარმოვთქვამთ, ვიდრე დავწერთ, ვიდრე შიშვლები დგანან ჩვენს გულში და იცდიან. წიგნი ჩანიშნე,

ლამპა ჩააქრე, წაიფარე თბილი საბანი.

ღმერთი ვერ ხედავს ჩვენს საწოლებს, საბან-ბალიშებს:

შიშვლები ვყრივართ ცივ მიწაზე, წვიმით ნაბანნი.

და ვერც ამ სიტყვებს, სამწუხაროდ. მათგან არცერთი,

უკვე ნათქვამი, დაწერილი, ღმერთისგან არ ჩანს.

თუმცა ხედავდა თითოეულს, ვიდრე დავწერდი.

და ჯერაც ხედავს რამდენიმეს, რომელიც დამრჩა

მოსახელთები, დასაწერი. არ ქონდა აზრი,

თორემ ამ ლექსის დასრულებას ალბათ შევძლებდი

გულში მომხვედრი, ეფექტური, ლამაზი

ფრაზით,

რომელსაც ერთხანს, ვაღიარებ, კიდევ ვეძებდი.“

ელიოტთან ვაწყდებით პოეტურ ბუნდოვანებას თვით აშკარად ფილოსოფიურ ნარატივში. უმეტეს შემთხვევაში, ფილოსოფიური იდეები იძლევა მხოლოდ სტრუქტურებსა და სიმბოლოებს, როგორც ფილოსოფიური მითი და უჩინარდება პოეზიაში (უორდი, 2016: 12). პოემა „ოთხ კვარტეტში“ მოცემულია რელიგიური მსოფლალქმის რამდენიმე ნიმუში, საკითხი რჩება ღიად მკითხველისათვის, რათა მას ჰქონდეს განსჯის და არჩევის საშუალება. (უორდი, 2016: 227-228)“. ელიოტის მიმართება მისტიციზმთან, ასევე ნიცშესთან გადაუწყვეტადობის ველშია მოქცეული (დანართი 5.2), გადაუწყვეტადობას ემსახურება მხატვრული სახეები „ვარდების ბაღი“ და „მბურნავი ბორბლის უძრავი წერტილი“, რადგან ისინი საერთო სახეებია დასავლური და აღმოსავლური სამყაროსთვის (უორდი, 2016: 231).

ეზრა პაუნდთან საუბარია ერთგვარ ფორმალურ მინიშნებებზე, რომელთაც შეიძლება ჰქონდეთ მრავალი მნიშვნელობა და ინტერპრეტაცია და არ წარმოადგენენ ერთ მთლიან ფილოსოფიას (მაიეკი, 1991: ix-x). პაუნდის პოემები იკითხება ორ დონეზე, იგი იყენებს მეცნიერულ მეტაფორებს, რათა გადმოსცეს გამოცდილება, რომელიც პირადია და გამოუთქმადი; ერთი დონე განკუთვნილია მასისთვის, მეორე კი რჩეულთათვის, ამდენად მუდამ არსებობს დაბნეულობის, ბუნდოვანების

ელემენტი მის მიმართებაში „მისტიკურ ფენომენებთან“ (მეკინი, 2006: 144).

პაუნდისთვის მისაღებია ნეოპლატონიზმი, რადგან პლოტინის ენეადები არ აფუძნებს დოგმატურ რელიგიას, არამედ უბრალოდ არის ადამიანის და სინამდვილის რელიგიურ-ფილოსოფიური გააზრების გზა (ლიბრეტსი, 2004: 32),

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უიტმენის მისტიციზმი ექსპლიციტურადაა გამოხატული ლექსებში, თუმცა მაინც არსებობს სხვადასხვა ინტერპრეტაციები მისტიციზმის კონკრეტულ სახესთან დაკავშირებით, გარდა ამისა, დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმა თავის წილ კითხვებს სვამს, რაც მის ცალსახა ინტერპრეტაციას ართულებს (ლემასტერი..., 1998: 445-446).

უორდზუორთის პოეზიაში რელიგია არის იმ აზრით, რომ ხდება ცნობიერების გაფართოება, რაც ზოგადად რელიგიის საფუძვლად შეიძლება მივიჩნიოთ, განსაკუთრებით ისეთ დისკურსში, როგორცაა მენ-ბუდიზმი, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მიმართულება ღმერთს არ აღიარებს. როცა ვსაუბრობთ რელიგიაზე, არ ვგულისხმობთ ტრადიციულ გაგებას, მის პოეზიაში ჩვეულებრივ ორთოდოქსიასთან დაკავშირებული იდეები „კონფესიური, რელიგიური, ინსტიტუციონალური სფეროდან გადატანილია ესთეტიკურ-რელიგიურ სფეროში“, მე-18 საუკუნეში ხელოვნება რელიგიის მსახური კი აღარაა, არამედ ანაცვლებს მას (მურსი, 2006: 200).

ამრიგად, პოეტური სიტყვის მრავალაზროვნება ემსახურება ჰეგემონიური ნარატივის დეკონსტრუქციას დასახელებული ავტორების შემოქმედებაში.

პოეტური ბუნდოვანება მკითხველში ააქტიურებს აზროვნებას და შემდეგ გადალახავს კიდევ მას, როგორც ზემოთაც აღინიშნა. პოეტური სიტყვის მიღმა კონკრეტული მენტალური შესატყვისის არარსებობა მკითხველში ათავსებს მნიშვნელობის წარმოქმნის პროცესს უიტმენისა და უორდზუორთის პოეზიაში, სადაც, ისევე როგორც ელიოტთან პოეტი გვევლინება გამტარად, შუამავლად, რელიგიურ პროფეტად. ელიოტთან, ნაგარჯუნას მსგავსად, ენას ლოგიკური სპეკულაციების საშუალებით მივყავართ ზოგადად კონცეპტებზე მიჯაჭვულობის დაძლევამდე და გონებისგან დისტანცირებამდე ტელეოლოგიის უარყოფით. (დანართი 5.3).

ელიოტი თავის ესეში მიანიშნებს, რომ ბერგსონისგან განსხვავებით, თომა აქვინელის სისტემაში ღვთის წვდომაში ინტელექტი მონაწილეობს და მხოლოდ „დისკურსიული აზროვნების მეშვეობით და მის მიღმა“ ხდება უფლის შეცნობა, თომა აქვინელს შეეძლო ეთქვა თავის ნაშრომებზე, რომ ის აბდაუბდაა, რადგან მან დაწერა იგი (მუდი, 1994: 129-130). იგივე არის მინიშნებული ელიოტის „ოთხ კვარტეტში“: „იმისათვის, რომ გამოვჯანმრთელდე, ავადმყოფობა უნდა გაუარესდეს“ (2, IV), იქვე ვკითხულობთ: „მხოლოდ ის, რაც ცოცხლობს, შეძლებს რომ მოკვდეს. სიტყვები, საუბრის შემდეგ, აღწევენ სიჩუმეს (1, V).“ (წარმოდგენილია შინაარსობრივი თარგმანები - მ.ც.).

ამგვარად, აზროვნების თავის საზღვრამდე მიყვანით ხდება მისი გადალახვა. პლოტინის სოტერიოლოგიაში, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, მნიშვნელოვანია მშვენიერების წვდომა და თეორიული ფილოსოფია ანუ ე.წ. აზროვნების საფეხური. იგივე მინიშნებას მოიცავს პაუნდის შემოქმედება (ლიბრეტსი, 2004: 27).

უიტმენტან და უორდზუორთთან, ისევე როგორც იეიტსთან ხდება აზროვნების, გონების გადალახვა, შეცნობის სურვილის და შესაბამისად ფლობის სურვილის ელიმინაცია და კოსმიური ერთიანობის შეცნობა (დანართი 5.4). ლოგიკური ცნობიერება იწვევს გრძნობადი აღქმისადმი, კერძოდ მხედველობისადმი დამონებას, „თვალი ხდება გულის ბატონი“ (მურსი, 2006: 116). გულიდან დანახვის მნიშვნელობაზე შალვა ბაკურაძის ტექსტებში უკვე ვისაუბრეთ ზემოთ. აღინიშნა ისიც, რომ შალვა ბაკურაძის ტექსტებში მინიშნებულია სახელდების შეუძლებლობა სიხარულთან მიმართებით.

მერვე ელევიაში რაინერ მარია რილკე მიანიშნებს, რომ ადამიანი სამყაროსგან თავისი განცალკევებულობის გადალახვას ცდილობს სამყაროს კონტროლით, მისი მოწესრიგებით თავისი გონების საშუალებით, მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია დიდხანს აკონტროლოს სამყარო, საბოლოოდ სამყარო გაურბის ჩვენს მიერ თავს მოხვეული წესრიგის სისტემას და დრო ისევ თავს გვახვევს არეულობას და ნგრევას (ლიდერი..., 2010: 90). ელიოტის „ოთხ კვარტეტში“ წერია, რომ „ცოდნა ქმნის ყალიბს და აყალბებს“, რაც დაკავშირებულია რეალობის მუდმივცვალებადობასთან („ოთხი კვარტეტი“, 2. II)“

რილკე მერვე ელეგიაში პოულობს გზას „დაარღვიოს სემანტიკური კატეგორიები და ლინგვისტური სტრუქტურები იმისათვის, რათა აღწეროს მდგომარეობა, რომელიც ლოგიკური ექსპლიკაციისა და დისკურსიული ენის მიღმაა“. ადამიანის ცნობიერებამ უნდა გაანულოს თავისი განსხვავებები და დაწესებული, სამყაროზე თავსმოხვეული წესრიგი, ე.ი. გავიდეს თავისი თავის მიღმა, იმისათვის, რათა განიცადოს არსებობა, როგორც ერთიანი მთელი და არა როგორც „სამყარო“ ანუ ის, რაც არ არის თვითონ (ლიდერი..., 2010: 91).

უორდზოურთის და უიტმენის კოსმიური პოეზია ინტერპრეტაციულ ლინგვისტურ უნარს ანგრევს, რითაც შლის ობიექტს და სუბიექტს, აღქმულსა და აღმქმელს შორის სხვაობას (მურსი, 2006: 130). ანტი-ენის შექმნის სხვა გზაა ენის აღმოჩენა იქ, სადაც სხვები ხმაურს ხედავენ, შედეგად ამ პოეტებთან ბუნება საუბრობს (მურსი, 2006: 130). მსგავსად ამისა, უორდზოურთთან ხდება ავტომატიზებული ენისგან გათავისუფლება (მურსი, 2006: 143).

პოეტი-პროფეტი გადასცემს მისტერიის გამოცდილებას მკითხველს იმგვარად, რომ მასშიც წარმოიშობა ეს გამოცდილება (მურსი, 2006: 157). უიტმენი და უორდზოურთი გამოხატავენ „უნდობლობას“ ენის მიმართ და სურთ შეინარჩუნონ „ნამდვილი გამოცდილება“. უიტმენტან ეს ხდება ლექსში „სიმღერა ჩემზე“ (მურსი, 2006: 129), საგულისხმოა, რომ აქ სიმღერა გამოხატავს პოეზიის მუსიკალურ ასპექტს, რომლის ფუნქცია სწორედ გამოცდილების უშუალო გადაცემა, გამოცდილების „შენარჩუნებაა“. უიტმენტან მუსიკის თემა ხმიანდება ნიცშეანური აზრით, რომელიც განვიხილეთ, უიტმენტან, „სიტყვები და ფრაზები გამოყენებულია როგორც ნოტები“ (მურსი, 2006: 132), ისევე როგორც მინიმუმებულია შალვა ბაკურაძის ლექსში „ყველაზე მოკლედ თავგადასავალს“.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში სიტყვის და ინტონაციის მიმართების განხილვისას ვისაუბრეთ ტრაგიკულის ნიცშეანურ გაგებაზე, ნიცშეანური საშინელი ჭეშმარიტების კონცეფციას ეხმიანება ელიოტის პოემის „ოთხი კვარტეტის“ პასაჟი, სადაც გამოხატულია აზრი, რომ ადამიანთა მოდგმას არ ძალუძს აიტანოს მეტისმეტი სინამდვილე (კუპერი, 1995: 151).

შალვა ბაკურაძესთან ვისაუბრეთ კათარზისის ნეოპლატონურ და არისტოტელიანურ გაგებაზე. ზვიად რატიანის პოემა „მოძრავი სამიზნე“ (რატიანი, 2008: 1), მსგავს მინიშნებას შეიცავს:

„გამართლებულია, იყო ტრაგიკული.

იყო ტრაგიკული და გქონდეს ჩვევები:“

ტრაგედია ხდება კათარზისის საფუძველი, ცუდი სიზმარი სიხარულის წყაროა:

„როცა ეს-ესაა გაიღვიძე და ჯერ მხოლოდ გიხარია,

რომ ცუდი სიზმარი სიზმარი ყოფილა, კარგია.“

პოემის ფინალში ეს აზრი მეორდება და ხდება განზოგადება:

„მე ყოველთვის მიზიდავდა ცუდი სიზმრები,

საშიში სიზმრები, სისხლიანი, ველური სიზმრები,

ვთქვათ, როცა ჩემები კვდებოდნენ ჩემთვალწინ...

მიზიდავდა, მიყვარდა, რათა მეგრძნო სიხარული

გაღვიძებისას, მიხვედრისას, რომ ეს ყველაფერი

მხოლოდ სიზმარია. და რომ ყველაფერი

კარგად არის. უფრო კარგადაც,

ვიდრე არის.

მაპატიე, ლექსებიც კი,

ეს უწყინარი, მექანიკური არსებები,

შეხედე, ჩემს ხელში როგორ გაბოროტდნენ.

ხოლო სული და ყველაფერი,

რასაც დაუსწრებლად ვიცნობთ და პატივს ვცემთ,

სიტყვებით არა, არც დუმილით, შიშით ითქმება. (რატიანი, 2008: 1)“

ნეოპლატონური პარადიგმის ტერმინებში რომ ვთქვათ, ბოროტების გამოცდილება გვადლევს სულის, აბსოლუტური სიკეთის უკეთეს აღქმას, შიში იწვევს კათარზისს. დაახლოებით ანალოგიური დისკურსია უილიამ ბატლერ იეიტსის შემოქმედებაში, სადაც მინიშნებულია, რომ ღვთაებრივი ტანჯვის რწმენა ქრისტიანს აძლევს უნარს შეეწინააღმდეგოს და გადალახოს ადამიანური ტანჯვა (ჰესი..., 2007:

758) ანუ ქრისტიანული რწმენა ერთგვარად ტრაგიკული ხელოვნების როლს ასრულებს. ზვიად რატიანის სხვა ლექსში ცუდი სიზმარი იმდენად იწვევს მაღლიერებას, რომ ხდება უფლის რწმენის მიზეზი. ლირიკული გმირი ერთგვარი საყვედურით და გაღიზიანებით მიანიშნებს, რომ ღმერთი ცუდი სიზმრების მეშვეობით გვაიძულებს უნებლიე მაღლობა გადავუხადოთ:

„ჩემი სახლი იწვის. გამოღვიძებულმა,
ცივი ოფლით დანამული ბაგეებით
მაღლობა გითხარი
და გულს, ჯერაც აჩქარებულს,
კიდევ ერთხელ შეუყვარდი,
რადგან მხოლოდ სიზმრით დამსაჯე.

ასე გამომტყუე რამდენი მაღლობა. (რატიანი B, 2016: 1)“

სხვა უსათაურო ლექსში, იდეალური ცხოვრების წარმოდგენის შემდეგ ლირიკული გმირი დასტურყოფს რეალურ ცხოვრებას და ამის ერთ-ერთი საფუძველი სხვის უბედურებასთან შედარებაცაა:

„...მაგრამ დაგყნოსავს
და აგლოკავს ძაღლივით ქალი,
ქუჩაში ვიღაც უსახური
თავს შეგაცოდებს,
დიდი ხნის ნანახ საიდუმლოს
შემთხვევით გასცემ
და ცხოვრობ, ცხოვრობ,
და ასეთი ცხოვრებაც გიყვარს!...“

ამგვარად, შალვა ბაკურაძის პოეზიის აღქმის თავისებურებები ენათესავება განხილული პოეტების ესთეტიკურ ასპექტებს. პოეზიის საშუალებით ჰეგემონიური ნარატივების დეკონსტრუქცია, გამცოდილების წარმოქმნა თუ გადაცემა და პოეზიის, როგორც ტრაგიკული ხელოვნების ნიცშეანური გააზრება მათი საერთო თემებია.

4.2. პანენთეიზმი და მისტიკური გამოცდილება.

მესამე თავში სიცოცხლის დასტურყოფის პანენთეისტური პერსპექტივასთან კავშირში ვისაუბრეთ გამოუთქმადობასა და ტრანსცენდენტურობის ფორმალურ ნიშნებზე, ანალოგიურად, აღსანიშნავია გამოუთქმადობის ნიშანი ელიოტთან და პაუნდთან, ასევე შეუცნობადობის ნიშანი რილკესთან (დანართი 5.5).

შალვა ბაკურაძესთან ვისაუბრეთ პანენთეიზმის და თეოზისის ფორმალურ ნიშნებზე, ფორმალური ანალოგიის კუთხით განვიხილეთ ნიცშეანური პერსპექტივაც და გინოცენტრული დისკურსი. გინოცენტრულ რელიგიასთან, ელევსინურ მისტერიებთან კავშირის მხრივე საინტერესოა ეზრა პაუნდის შემოქმედებაში ენოზისის და სიყვარულის ნიშანი (დანართი 5.6).

პანენთეისტური დისკურსის მხრივ უპირველესად უნდა აღინიშნოს უოლტ უიტმენის პოეზია, სადაც საუბარია ადამიანებთან ერთიანობაზე, სიყვარულზე, სამყაროსთან მისტიკურ გაერთიანებაზე ტრანსის მდგომარეობაში (რეინოლდსი, 2005: 97). აღსანიშნავია მილმიერთან კავშირის, თეოზისის ნიშანი უილიამ ბატლერ იეიტსის, ეზრა პაუნდის და ტომას სტერნზ ელიოტის შემოქმედებაში (დანართი 5.7)

პანენთეიზმის თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ ეზრა პაუნდს უკავშირდება პლოტინის ის ინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვითაც ქმნადობა დაკავშირებულია კონტემპლაციასთან, სხვადასხვა მეტაფორები გამოყენებული პლოტინის მიერ, როგორცაა სულის ასვლა გრძნობადი სამყაროდან სულის სამყაროსკენ და ა.შ. არ ნიშნავს, რომ ამ ორ სინამდვილეს შორის მიმართება სივრცითია. ინტელიგიბელური სინამდვილე ისევ ჩვენშია, ესაა გრძნობადი სინამდვილე მინუს მატერიალურობა, სივრცითობა და დროითობა (ლიბრეტსი, 2004: 27-29).

პოემა „თევზაობაში“ ვისაუბრეთ ხეზე, როგორც ღვთაებრიობის სიმბოლოზე. ამ მხრივ, საინტერესოა ხის ნიშანი პაუნდის პოეზიაში. პოემა „ხე“ გამოხატავს „იეიტსისეულ“ განწყობას, რომელშიც მოსაუბრე თანხმობაშია თავის ნამდვილ, მარადიულ იდენტობასთან და მომენტალურად ხდება მთლიანობის ნაწილი. ხის, როგორც ცოდნის ხის მხატვრული სახე გვხვდება პლოტინთანაც, რომელიც აღწერს სამყაროს სტრუქტურას, როგორც ერთისგან გამოსხივების პროცესს, რომლის დროსაც

თითოეული არსება რჩება თავის წყაროსთან, სათავესთან შეხებაში. ენეადებში ეს მიმართება შედარებულია ხესთან, რომლის თითოეული ფოთოლი ან ტოტი ისევ დაკავშირებულია რამეგვარად ფესვთან, თუმცა იგი არის ასევე რაღაც თავისთავად არსებული (ლიბრეტსი, 2004: 48). ამგვარად, ლირიკული გმირის ხედ გარდაქმნა გამოხატავს სამყაროს ქმნადობის მთელი პროცესის, უმაღლესიდან უდაბლესამდე, საკუთარ თავში განცდას (ლიბრეტსი, 2004: 49).

პაუნდთან, ისევე როგორც პლოტინთან, მინიშნებულია, რომ „ნამდვილი იდენტობა“ უნივერსალურია და ინდივიდუალური ერთსა და იმავე დროს, ესაა მრავლობითი ერთიანობა“, ყველა ერთია და ამავე დროს განსხვავებული, მთელი არის თითოეულ ნაწილში და თითოეული ნაწილი არის მთელში, მისტიკური გამოცდილება არის გამოცდილება, რომელშიც ადამიანი მთელი სულით თანხმობაშია თავის ნამდვილ იდენტობასთან და შესაბამისად, სამყაროსთან (ლიბრეტსი, 2004: 52).

რილკესთან, მერვე ელეგიაში მინიშნებულია, რომ მხოლოდ ბავშვებს თითქმის ახსოვთ უფრო მაღალი ერთიანობა, რომელიც ისევ შეიძლება მივაღწიოთ სიკვდილის შემდეგ, როცა ყველა საზღვარი იშლება. ასევე შეყვარებულებს შეუძლიათ ამ ერთიანობის გამონათებები მოიხელთონ (ლიდერი..., 2010: 90). ერთიანობის შეუძლებლობა რილკესთან კომპენსირებულია ლინგვისტური დასტურყოფით (ლიდერი..., 2010: 91), რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. მურსი ასევე საუბრობს ეგოს გადალახვის კონცეფციაზე უორდზოურთან და უიტმენტან ძენზუდიზმსა და ვედანტასთან კავშირში (მურსი, 2006: 59).

დროის და მეხსიერების ბერგსონიანულ კონცეფციაზე უკვე ვისაუბრეთ შალვა ბაკურაძის ლექსის „ჯნანას“ განხილვისას. ელიოტის ბერგსონიანური მისტიციზმი, კერძოდ „მუდმივი მეხსიერების“ კონცეპტი მინიშნებულია პოემაში „რაფსოდია ქარიან ღამეში“ (ჩაილდზი, 2013: 25). ერთი ინტერპრეტაციით ელიოტის მოცემულ პოემაში ბერგსონიანური წმინდა ცნობიერება უსარგებლოდაა მიჩნეული და ერთგვარად კუთხეშია მიმწყვდეული (ჩაილდზი, 2001: 50). თუმცა სხვა წაკითხვით, ელიოტი პოემაში დასტურყოფს ბერგსონიანურ „ორმაგ მნიშვნელოვნობას“, სადაც

პრაქტიკული მეხსიერება და წმინდა პერცეფცია თანაბრად დასტურყოფილია (ჩაილდზი, 2001: 53).

ელიოტთან წარმოსახვა ექსკლუზიურად პრაქტიკულ ინტელექტს ჩაანაცვლებს ხანგრძლიობის მიმართულებით, ინკლუზიური ცნობიერების მიმართულებით, რომელსაც პრაქტიკული ინტელექტი სიგიჟედ და მთვარეულობად მიიჩნევს (ჩაილდზი, 2001: 53). ელიოტთან, ისევე როგორც ბერგსონთან, პრაქტიკული ინტელექტის კრიტიკა დაფუძნებულია მოსაზრებაზე, რომ ჩვენი აღქმა და გაგება ჩვენი პრაქტიკული მოთხოვნილებებითაა განსაზღვრული, რაც რეალობას სახეცვლილად წარმოადგენს (ჩაილდზი, 2001: 57-58). პოემის ფინალში პრაქტიკული ინტელექტი იშლება, სიტყვათა ხელოვნური დაზუსტება, როგორც დანაწევრებული ერთეულებისა ქრება და ისმის გადმოღვრილი, მომდინარე გუგუნის, რომელიც ენობრივი არტიკულაციის უწინარესია (ჩაილდზი, 2001: 60).

თეოზისის დისკურსს ეხმიანება თამაზ ბაძალუას ლექსი „აღსარება ქრისტეს ჯვარცმასთან“ (ბაძალუა, 2010: 1), სადაც ლირიკული გმირი მიმართავს ქრისტეს და საუბრობს მასთან გაერთიანებაზე, იგი იყენებს დამკვიდრებულ სიმბოლოს - ვარდს:

„შენ ვერ აღორძინდი

ჩემ სიცარიელეში, როგორც ვარდი“

სიცარიელე, ბუნებრივია არის ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაცია, როგორც ღმერთთან ერთიანობის წინაპირობა ზოგადად მისტიკურ დისკურსში, თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ლექსში ექსპლიციტური მინიშნებაა მართლმადიდებლობაზე, სადაც ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაცია არასრულია. მართლმადიდებლურ მისტიკაში თეოზისი არ გულისხმობს პიროვნების გაქრობას, ესაა ღმერთთან გაერთიანება „ენერგიების თვალსაზრისით“, შესაბამისად განსხვავებულია მთავარი მეთოდის სიფხიზლის გაგებაც, სიფხიზლეს ახლავს ქრისტეს მოხმობა (დანართი 5.8), ეს სიფხიზლე არ უნდა იყოს გონების სრული ელიმინაცია, თეოზისი აქ არ ნიშნავს პიროვნების გაქრობას, მაგრამ ლექსის ლირიკული გმირი მაინც აკავშირებს სიფხიზლეს გაქრობასთან:

„მე მემინია ჩემი სიფხიზლის,

საუკუნოვანი ღამე

არ მანებებს სიზმარს - თავის მოსატყუებლად,
მეშინია ჩემი სიფხიზლის - არაფრად ქცევის.“

სიზმარი, რომლითაც თავის მოტყუება ხდება არის აპოლონური ილუზია ინდივიდუალობის სუბსტანციურობასთან დაკავშირებით, ესაა ეგოს ილუზორულობაზე მინიშნება. ამ აზრით, ლირიკული გმირი სწორედ სხვაგვარ, აბსორბციულ ქრისტიანულ მისტიკაზე მინიშნებს და მართლმადიდებლობის ანუ არააბსორბციული მისტიკის, როგორც ალტერნატივის ხსენება ამას უკავშირდება, ლირიკული გმირს იზიდავს ეს ალტერნატივა:

„გაქრობის სუნთქვა მეზიდება
მართლმადიდებლურ ნათელ წიაღში.“

შალვა ბაკურაძესთან ვნახეთ ეგოს ილუზორულობაზე და აშკარა აბსორბციულ მისტიკაზე მინიშნებები, იქაც სიკვდილი და გაქრობა ასოცირებულია ეგოს ნგრევასთან ღმერთთან შეერთების დროს და მინიშნებაა ამგვარი სიკვდილის შიშზე ლექსში „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“.

სიფხიზლის და სიცარიელის ერთმანეთთან უარყოფით კონტექსტში დაკავშირება ხდება თამაზ ბაძაღუას სხვა ლექსშიც:

„ჩვენი სული კი ფხიზელია და ცარიელი,
უმწეობის ქვაფენილზე გამოტოლი,
უმწეობის შავ მდინარეში
პირქვე ჩამხობილი.“

წინა ლექსში ვარდი სწორედ ამ აზრითაა არჩეული როგორც თეოზისის სიმბოლო, რადგან იგი დაკავშირებულია ტანჯვასთან, რაც ლექსში ექსპლიციტურია:

„შენმა სიშორემ
საუკუნოვან ღამედ მაქცია,
გატანჯული შავი ხეების ღამედ, რომლებიც
გულისწამდებად კვნესიან ქარებში.“

ქრისტიანობაში ვარდი სიმბოლურად გამოხატავს ტანჯვის გზით თეოზისის მიღწევას (დანართი 5.9).

ბაძაღუას სხვა ლექსის დასაწყისში მინიშნებულია ეგოს ნგრევა:

„ზარით რეკავს ფოთოლი ყინულზე, ხმა გადის ჩემში
და გამჭვირვალე ბურუსიც მატყობს, როგორ ვინგრევი.

ხმა ჭრის ალაყაფს, რკინის ცხაურს და ქერქივით ეკრობა ბურუსს, (ზამალუა, 2016 A:
1)“

სხვა ლექსის პირველ ნაწილში ასახულია მისტიკური გამოცდილების
მამიებლის გამოფხიზლება, დიონისური ხილვა „საშინელი სიმართლის“ იგი
აცნობიერებს ამქვეყნიურობის ილუზიას, ტყუილს, აცნობიერებს ეგოს
ილუზორულობას:

„ვერ მოვიტყუე თავი ვერაფრით,

არყოფნის მზერა ვერ მოვიცილე. (ზამალუა, 2016 B: 1)“

ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სწორედ მსგავსი დეილუზიონირების შემდეგ ხდება
ტრანსცენდენტური რეალობისკენ, შინაგანი სამყაროსკენ მიბრუნება:

„შენ - განუწყვეტლივ მიბიძგებ საით?

მარადიული დღეო და ღამეო,

ამოდი ჩემგან, რომ მივხვდე მაინც

ჩემგან შენს გარდა თუ რჩება რამე.“

მარადიული დღე და ღამე გამოხატავს ღმერთს, ესაა მისტიციზმის
პარადოქსული მეტაფორიკა, ნეოპლატონური „შუადღის ღამის“ მსგავსი, რაზეც
მესამე თავში ვისაუბრეთ შალვა ბაკურაძის ლექსის „მიმავალთა“ განხილვისას.

ზვიად რატინის პოემაში „მოდრავი სამიზნე“ ერთიანობის დისკურსი
ერთგვარად ამოყირავებულია. პოემა ავლენს ერთგვარ ინტერტექსტუალურ კავშირს
შალვა ბაკურაძის პოემასთან „თევზაობა“, პერსონაჟს სურს გაქცევა შორს და ამბობს:
„მე ამ ქალაქში არ მოვკვდები“ და აქაც, როგორც შალვა ბაკურაძის „თევზაობაში“,
ქალაქი ამქვეყნიურობის სიმბოლოა, ოღონდ მკვეთრად უარყოფითი გააზრებით, აქ
ნაჩვენებია სწორედ ამქვეყნიურობა, როგორც ცალსახად ბოროტება, სხეულის და
ბოროტების პლოტინიანური ასოცირება, ოღონდ ტრანსცენდენტური ელემენტის
გარეშე.

ესაა ქალაქი, „სადაც სადაც ყოველი შუქი გარყვნილია და ყოველი ჩრდილი
ავაზაკი“; პოემა იწყება მეტაფიზიკური ნუგეშის დეკონსტრუქციით. ლირიკული

გმირი აღმოაჩენს, რომ რაც ღმერთად მიაჩნდა არ ყოფილა ღმერთი, არც ეშმაკი, არამედ სხვა რამ, არაღმერთი, ნიჰილიზმის და დესტრუქციის საწყისი:

„ვიცანი, ის არის - მე მიხდა ვკლა და ვიყო მოკლული რომ მასწავლა, როგორც ლოცვა, რომლის აზრი არ მესმოდა (ახლა მესმის), მაგრამ მაინც ვიმეორებდი

ნაზად, წამღერებით. ის არის, მაშინდელი

ღმერთი, თურმე რომ

არ იყო ღმერთი, არც ეშმაკი.“

მომდევნო პასაჟებში გამოხატულია დაცემის, სიმახინჯის, ზიზღის დისკურსი, რომელიც უკავშირდება ამ დესტრუქციულ საწყისთან მისტიკურ გაერთიანებას, ხდება მისტიკური დისკურსის დეკონსტრუქცია-დესაკრალიზება - ლირიკული გმირი ღმერთის მაგიერ ერწყმის არაღმერთს, თავისთავში შობს არაღმერთის მიერ ჩასახულ ურჩხულს, თვითონ კი აღარ არის, ოღონდ იშვა არა მთლიანობა, მოხდა არა მთლიანობასთან ზიარება, როგორც მისტიკურ დისკურსში, არამედ დაშლა, დანაწევრება, დესტრუქცია:

„და ეს

მე არა ვარ, მე საერთოდ

აღარა ვარ. ანუ ვგდივარ ტროტუარზე, არც ვგდივარ, ვყრივარ

მე - ნაჭუჭი“

შალვა ბაკურაძესთან, როგორც ვნახეთ, საპირისპირო განწყობა უფროა მინიშნებული. ბაკურაძის პოემასთან „მომრავი სამიზნის“ კავშირს ქვემოთაც ვნახავთ სიკვდილის დასტურყოფის ნიშნის განხილვისას.

შემდეგ პოემაში შემოდის შედარებით პოზიტიური ინტონაცია, მომდევნო პასაჟი პოემაში მიანიშნებს ტრანსცენდენტურობის და იმანენტურობის ერთიანობას,

„სად არის ის, მარადიული ავადმყოფი,

რომელსაც შეცდომით ამოკვეთეს ყველაზე ჯანმრთელი სახელი - ღმერთი,

და საკუთარი უვიცობის დასაფარად მიწაში ჩამარხეს;

ის ველარ გათვალეს, რომ მიწაც ცა იყო“

აქ შესაძლოა იგულისხმება განმანათლებლური და მოდერნული, რადიკალურად რაციონალისტური ანთროპოცენტრიზმი, მათ შორის საბჭოთა

ნარატივი, რომელიც მთლიანად მატერიალურ სამყაროსა და იმანენტურობაში მარხავს „ღმერთს“ ანუ იმანენტურობაზე ფოკუსირებით ცდილობს მეტაფიზიკურის გაუქმებას, ღმერთის მოკვლას, იმ აზრით, რომ მეტაფიზიკურის გამორიცხვით ახდენს ირაციონალურის, შეუცნობადის და გამოუთქმადის ანუ ტრანსცენდენტურის გამორიცხვასაც, ამით კი ცდილობს გაზარდოს შეცნობადობა და შესაბამისად ბუნებაზე და ადამიანზე კონტროლის შესაძლებლობა. თუმცა შეუცნობადობა და გამოუთქმადობა არამხოლოდ მეტაფიზიკური რეალობის თვისებებია, არამედ თავად იმანენტურობაც ასეთია, როგორც ეს ნათელი გახდა ნიცშეანურ-პოსტმოდერნისტულ პარადიგმაში. დევიდ პერლი ნეოპლატონიზმის იმანენტისტურ ინტერპრეტაციისას სწორედ შეცნობისა და კონტროლის ამგვარ მიმართებაზე მიანიშნებს (იხ. **დანართი 1.5**).

ესაა ერთგვარი გარდატეხა პოემაში, მომდევნო პასაჟში ტრაგიკული და ვულგარული დისკურსი შერბილებულია, იგი იწყება ხის სიმბოლოს შემოტანით, რაც ღვთაებრიობის სიმბოლოა როგორც ზოგადად, ისე შალვა ბაკურაძის „თევზაობაში“ და ეზრა პაუნდთან. „თევზაობაში“ ხე ამოდის თევზის ანუ ღმერთის საფლავზე, აქაც უშუალოდ ღმერთის „ჩამარხვის“ პასაჟს მოსდევს შემდეგი პასაჟი:

„მერე იქ ხე იდგა. დღეს უკვე არ ვიცი,
ისევ ის ხე დგას თუ ფუნა ძევს ძროხის.
მახსოვს, არ მიშვებდნენ, მეხვეწნენ, მაფიცეს,
დიდხანს მომძახოდნენ მიმავალს, მოხრილს,“

მინიშნებულია, რომ ეს ხე დამარხული ღმერთისგან ამოვიდა, თუმცა მასთან გაერთიანება მაინც ვერ ხერხდება, თანაც აშკარაა დაეჭვების კონოტაცია, ღმერთთან მიმართება არაა ცხადი და გარკვეული, ლირიკული გმირი არაა დარწმუნებული, რომ იქ ხე ისევ იქ დგას ნამდვილად, ესაა პოსტ-მოდერნისტული ირონიული რელიგიურობა, რაზეც შალვა ბაკურაძის პოეზიის განხილვისას საუბრობს ხათუნა თავდგირიძე.

4.3. სიცოცხლის და სიკვდილის დასტურყოფა. ტელოსის დეკონსტრუქცია.

იმანენტურობის დასტურყოფის თვალსაზრისით უპირველესად საინტერესოა ეზრა პაუნდი, რომელსაც პლოტინთან აკავშირებს ამ უკანასკელის მიერ გნოსტიციზმის და მკაცრი ასკეტიზმის კრიტიკა და სამყაროს, სიცოცხლის მშვენიერების დასტურყოფა.

პაუნდი თავისი მინიშნებებით კანტოებში იწვევს ასოციაციას ნიცშესთან. ლეოპარდების ღმერთი ხელახლა მოიპოვებს ქრისტეს მიერ უზურპირებულ ტახტს. მისი პროგრამა რემინისცენტულია ნიცშეს პროგრამისა, რაც გულისხმობს დიონისური ელემენტის ხელახალ შეფასებას აპოლონურის საწინააღმდეგოდ კლასიკურ ტრადიციაში, თუმცა პაუნდთან ეს ხდება შეფარულად, იგი „მხოლოდ წარმოადგენს მითიური თემების ვარიაციებს და მალავს საკუთარ სიფიცხეს“ (მეკინი, 2006: 113). ქრისტიანობის მსგავსი დეკონსტრუქცია დიონისური საწყისის კონტექსტში სწორედ იმანენტურობის დასტურყოფაზე მიანიშნებს.

რილკესთან ელეგიებში ხდება ერთგვარი შემობრუნება წმინდა ტრანსცენდენტურობის ძიებისგან იმანენტურობის დასტურყოფისაკენ. „სიხარული ხდება შესაძლებლობა ერთიანობის მაძიებელი პოეტისათვის, როდესაც იგი წყვეტს ტრანსცენდენციის ძიებას და სანაცვლოდ ბრუნდება თავის ცნობიერებაში და ფიზიკური სამყაროს გარდაქმნის პროცესისაკენ და ამდენად გაურბის სოლიფსიზმს“. პოეტი აღმოაჩენს, რომ ხელოვნება არის ფიზიკური სამყაროს ტრანსფორმაცია, რომელსაც აქვს ძალა შექმნას „ადამიანური ტრანსცენდენცია“. პოეტი ხვდება, რომ იზოლირებული თვითცნობიერება ვერასოდეს მიაღწევს ტრანსცენდენციას, იგი აღმოაჩენს როგორ გააღწიოს იზოლირებული ეგოსგან არა ტრანსცენდენტური რეალობის არამედ ფიზიკური სამყაროსაკენ (ლიდერი..., 2010: 89). პოეტი აქ განიცდის ეპიფანიას. იგი აცნობიერებს, რომ სამყაროსთან ურთიერთობა, არა მისგან გაქცევა გამოიყვანს მას სოლიფსიზმისგან და წარუძღვება ახალი სახის ერთიანობისკენ.

მეცხრე ელეგიაში ლირიკული გმირი აცნობიერებს, რომ ფიზიკური სამყარო და მისი დროითი ლიმიტები არაა ბოლომდე ნეგატიური, არამედ იგი აუცილებელია

ადამიანისათვის, მისი ეფემერულობა მას აძლევს უფრო მაღალ ღირებულებას, გარდა ამისა, ენას შეუძლია თავი დააღწიოს დროს და შექმნას ხანგრძლივობა (ლიდერი..., 2010: 91). საბოლოოდ, „ორფევის სონეტებში“ რილკესთან ხდება მინიშნება მატერიალურის და სულიერის, ხილულის და უხილავის თანაბარ დასტურყოფაზე. უნდა მოხდეს ხილულის ზეიმური დასტურყოფა და ტრანსფორმაცია (ლიდერი..., 2010: 100).

პანენთეიზმი როგორც დასტურყოფის საფუძველი გამოკვეთილი დისკურსია უოლტ უიტმენტან. მისთვის ფიზიკურ საგნებს საკრალურობა გააჩნიათ (რეინოლდსი, 2005: 80), მკვლევარები საუბრობენ უიტმენტანის პოეზიაში ვედანტურ მისტიკაზე, უიტმენტანის მიერ ღმერთის აღწერა და ზოგადად პოეტური სტილი ახლოსაა უპანიშადებსა და გიტასთან. უიტმენი, ვედანტური მისტიკის მსგავსად, მინიშნებს, რომ ფენომენალური სამყაროს შრეებს მიღმა არსებობს მაყურებელი, მოწმე, რომელიც განჯაჭვულია სამყაროსგან ქმედებისგან, ასევე ვედანტურია კონცეფცია, რომ სამყაროს რეალობა შეფარდებითია და მხოლოდ სულია რეალური.

უიტმენტანის მიერ სიცოცხლით აღფრთოვანება ჰგავს უპანიშადების განცხადებას, რომ ყველაფერი არის „თაფლი ჩვენი „მესთვის““ რადგან ის გაცოცხლებულია ამ „მეს“ მიერ და რჩება ძვირფასის მისთვის. სექსის ზეიმი უიტმენტან ასევე შეიძლება დავუკავშიროთ ადამიანის სხეულის, როგორც ღვთაებრივი ენერჯის გამტარის ტანტრისტულ თაყვანისცემას (ლემასტერი..., 1998: 279).

პანენთეისტური დისკურსია დასტურყოფის საფუძველი ასევე ელიოტთან. „ჯეი ალფრედ პრუფროკის სასიყვარულო სიმღერაში“ მინიშნებულია ილუზორული სამყაროს მიმართ სიყვარული, რადგან ილუზიის მიღმა იგულისხმება რეალური, ჩრდილის მიღმა იგულისხმება რეალური საგანი (უორდი, 2016: 13-14), რაც ნეოპლატონურ-პანენთეისტური დასტურყოფის მსგავსია: ტრანსცენდენტურობა ხდება იმანენტურობის დასტურყოფის საფუძველი.

ზემოთ, შალვა ბაკურაძის ლექსის „სტუმრის სიმღერა“ ფრაგმენტის განხილვისას ვისაუბრეთ იმაზეც, რომ ტრანსცენდენტურობა ხდება იმანენტურობის დასტურყოფის საფუძველი იმდენად, რომ ხდება ბოროტების დასტურყოფაც. ბოროტება არის სიკეთის მიზეზი, იგი არასუბსტანციურია, იგი სიკეთის გაგრძელებაა

ერთგვარად, ბოროტება, როგორც ასეთი, არც არსებობს. სიცოცხლის დასტურყოფის მსგავსი დაკავშირება ბოროტების არასუბსტანციურობის იდეასთან ჩანს ზვიად რატიანის ლექსში „ხანმოკლე მარში, რიგგარეშე სიყვარულის გამოცხადება“:

„და მე ვიქნები ბედნიერი, თუ დავივიწყებ,
რომ ყველაფრიდან ჩენი წილი სითბო მერგება;
და მე ვიქნები კმაყოფილი, თუ მოახერხებს
და თვითონ შემცვლის - რისი შეცვლაც არ შემიძლია...
რადგან ზამთრები არ არსებობენ
და რომ გხვდებიან -
როგორც ანჩხლი და უსახური კარის მცველები -
თავიდან თვითონ გვიწუნებენ, კოპებს შეჰყრიან,
ბოლოს კი მაინც გზას გვითმობენ
და ჩვენ მივდივართ... (რატიანი, 2011: 1)“

მკვლევარი თემურ კობახიძე აღნიშნავს, რომ ჯონ დონის და ნეტარი ავგუსტინეს გავლენით ელიოტთან იკვეთება ღვთის შემეცნების სამსაფეხუროვან მოდელზე მინიშნება. ესაა დაახლოებით იგივე სამსაფეხუროვანი სოტერიოლოგია რაც ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ მისტიკაშია ზოგადად და რაზეც ვისაუბრეთ შალვა ბაკურაძის ლექსის „ყველაზე მოკლე თავგადასავალს“ განხილვისას.

პირველ საფეხურზე ხდება მატერიალური სამყაროს, მეორე საფეხურზე კი ადამიანის სულის შეცნობა, ხოლო მესამე საფეხურზე ხდება ღმერთის უშუალო კონტემპლაცია. თემურ კობახიძე მინიშნებს, რომ ელიოტი შესაძლოა ინსპირირებულია დანტეს და მხატვარ იერონიმუს ბოსხის მიერ. ელიოტის პოეზიაში ეს სამი ეტაპი გამოხატულია პოემებში „უნაყოფო მიწა“, „დიდი ოთხშაბათი“ და „ოთხი კვარტეტი“ (კაკაბაძე, 1988: 180).

პოემა „მოძრავ სამიზნეში“ მინიშნებულია სამსაფეხუროვანი სოტერიოლოგია, ჯერ საუბარია სხეულის დასტურყოფაზე, მატერიალური სამყაროს შეცნობაზე:

„გაიხსენე, როგორ გინდოდა გაქცეულიყავი სადმე, თუნდაც შორს.
თუნდაც იმდენად შორს, სადაც ვერაფერი მიგყვებოდა სხეულის გარდა,
ვერც წარსული, ვერც იმედი, ვერც პოეზია,

- მხოლოდ სხეული, რომელსაც ყოველთვის აკლდი,
მაშინაც კი, როცა გეძინა.

სხეულიც ადამიანია. მასაც უნდა სიხარული, სინათლე, რაღაც -

თუნდაც ოდნავ უფრო მეტი, ვიდრე სითბო; ოღონდ არა

პოეზია - ცეცხლი და პური

ერთად; ცეცხლი ცალკე და ცალკე

პური, აი, რა უნდა.“

მომდევნო პასაჟებში მინიშნებულია ფიქრის, აზროვნების საფეხური, ფიქრი ხდება გამოფხიზლების საშუალება, თუმცა მალევე ხდება მისი გადაღახვა და მესამე საფეხურზე გადასვლა ძენის კოანის მსგავსი ეფექტით - აბსურდული ფიქრის მემწეობით ხდება ფიქრის გადაღახვა:

„სადღელამისო სანაყინეს სიმყუდროვე

სიცარიელე ცუდი სიტყვაა - ჯობია სიმყუდროვე

რულმორეული მენაყინეს უნდობლობით სავსე თვალები

ყავა და სიჩუმე - ორი ნაბიჯი სიფხიზლისკენ

მესამე და მთავარი ფიქრია

მაგრამ ჯერ გიჭირს

იფიქრე

არ იფიქრო

იფიქრე იმაზე რაც ფიქრად არ ღირს“

ფინალური სტრიქონი რამდენჯერმე მეორდება ტექსტში. აქ საგულისხმოა, რომ სიჩუმე გამოფხიზლების წინაპირობაა, მაშინ, როცა მისტიკურ სოტერიოლოგიაში პირიქითაა: სიფხიზლეა მეთოდი და შინაგანი სიჩუმე - შედეგი. საქმე იმაშია, რომ იგულისხმება გარეგანი სიჩუმე, როგორც ფიქრის ხელშემწყობი და არა შინაგანი მისტიკური სიჩუმე, რომელიც ფიქრის შეწყვეტას გულისხმობს, ამას ადასტურებს სანაყინეს სიმყუდროვეზე მითითება პასაჟის დასაწყისში. მომდევნო პასაჟში ხდება ოდნავ ირონიული, თუმცა მაინც სიცოცხლის დასტურყოფა:

„ნახევარი ფინჯანი ყავა დილის 6-ის ნახევარზე

და სალამი საყვედურებით აღსავსე სამყაროს

იფიქრე არ იფიქრო იფიქრე იმაზე რაც ფიქრად არ ღირს“

შემდეგ ხდება დისტანცირება სამყაროსგან, ცხოვრებისგან, მასზე მიჯაჭვულობის გადალახვა, ცხოვრებისადმი სერიოზული დამოკიდებულების მოშლით:

„იფიქრე

როგორ გეზიზღება შენი თავი

და შენი თანდაყოლილი ახირება -

ძალიან სერიოზულად მოეკიდო ცხოვრებას

რის გამოც ისჯები

ალბათ“

საბოლოოდ მოდის სიმშვიდე, სიცოცხლის დასტურყოფა თავისი ბნელი მხარეებით, ერთგვარი თვითირონიული, მაგრამ მაინც სიმშვიდე და დასტურყოფა:

„და შენ

აგზნებული

დილის იაფფასიანი რომანტიკით

ჩიტების ჭიკჭიკით კატის ლეშით ცოცხების ბალეტით

მიდიხარ მირბიხარ მიფრინავ

მ შ ვ ი დ დ ე ბ ი

ასე მკვდარი არ ბრუნდება საიქიოდან

ასე გული არ გადადის სიზმრიდან ცხადში

ასე ბრტყელი ქვა გადარბის წყალზე“

უშუალოდ მომდევნო პასაჟში მინიშნებულია პოსტმოდერნისტული რელიგიურობა, ძიების, ეჭვების, ირონიის დამოკიდებულებები:

„ვისაც სძულს და ვერა თმობს მაინც

თუნდაც ერთ წარსულს, უმახინჯეს.

ჰოდა მიმღერე

შენი ხმამწარე იავნანა მათთვის, ვინც ღმერთზე

მხოლოდ ის იცის, რომ ახლოა, და ვერ იყენებს

მისკენ მიმავალ ვერცერთ რწმენას, არადა ეძებს.“

ეს არის ჯონ კაპუტოს მიერ დასახული ალტერნატივა ნიჰილიზმის პირობებში. ამ მიებისას კი იმანენტურობის, სხეულის, მიწიერების დასტურყოფა ერთგვარი მინიმუმია, იმ პირობებში, როცა არ არსებობს ტრანსენდენტურობის, საზრისის და წესრიგის რწმენა, ესაა ნიცშეანური გამოსავალი მის მიერვე ნაწინასწარმეტყველები ნიჰილიზმის პირობებში:

„მიმდერე შენი იავნანა, მიმდერე შენი
კანონგარეშე იავნანა მათთვის, ვინც ახლა
დამენათევი და ნათრევი მიიწევს ქშენით
სახლისაკენ თუ რაღაცისკენ, რასაც ჯერ სახლად
ნათლავს და სჯერა, რომ იქ მაინც დახვდება სითბო,
რომელიც თუნდაც მხოლოდ სხეულს ჭირდება ჯერაც,“

რეზო გეთიაშვილის უსათაურო ლექსში „(ცაც კი დაძველდა....)“ ყოველი სტროფის ბოლოს წარმოდგენილია ოპოზიციები - დალატი და სიყვარული, ცოდვა და შენდობა, შიში და სიმშვიდე, და ხდება მათი დასტურყოფა, ხდება აუცილებელი ბოროტების ნეოპლატონური დასტურყოფა და ცხოვრების მთლიანად, უპირობო მიღება:

მიიღე!

მიდი!

სიმბოლურად, ჩუმად, ნახევრად,

ფიცად, ხუმრობად, გამოწვევად, თხოვნად, ძახილად,

შეურაცხყოფად, კომპლიმენტად, სახედ, სახელად

(მშვიდად), კანონად, დასაცავად, გადასახევად,

დოზად, გრადუსად, სუბოტექსად, ოღონდ ისეთი,

როგორც არის, უპირობოდ, თანაც ნახე რა

მშვენიერია - ცოდვისა და შენდობისათვის (გეთიაშვილი, 2016: 1).

პაუნდის პოემებსა და კანტოებში ასევე გამოხატულია სექსუალობის სოტერიოლოგიური გააზრება და დატვირთვა, ისეთივე როგორც გვხვდება ტრუბადურებთან (მეკინი, 2006: 122-123). გნოსტიკოსები მიერ სექსუალობის გმობა მიუღებელია პაუნდისთვის, რაშიც იგი ენათესავება პლოტინს, რომლის თანახმადაც,

სექსუალური ურთიერთობა რამდენადმე ასახავს ღვთაებრივისკენ სწრაფვას (ლიბრეტსი, 2004: 32),

უიტმენი ერთმანეთს აკავშირებს ეროტიზმს და მისტიკას, მიანიშნებს სულიერის და ხორციელის თანხმობაზე (რეინოლდსი, 2005: 96); უიტმენის მისტიციზმში არ ხდება სექსუალობის უბრალო დასტურყოფა, ეროტიზმი და სექსუალობა მასთან არის გათავისუფლების და ტრანსცენდენციის საშუალება. მისტიკური მდგომარეობა ზოგჯერ გამოწვეულია გრძნობადი გამოცდილების კრიზისებით ან პირიქით ეროტიული გამოცდილება მაღლდება ღვთაებრიობამდე. თუმცა უიტმენის ლექსებში მისტიკური გამოცდილებები ყოველთვის როდია სექსთან დაკავშირებული (ლემასტერი..., 1998: 446). ელიოტთან ეროტიული სურვილი და მეტაფიზიკური სურვილი ერთმანეთის სახეებია (უორდი, 2016: 19).

შალვა ბაკურაძესთან განვიხილეთ მიწიერების და სექსუალობა დასტურყოფა როგორც ღვთაებრიობის, მისტიკური გამოცდილების მიღწევის გზა. სექსუალობის რელიგიასთან ასოცირება ხდება თამაზ ბაძაღუას სხვა ლექსში:

„საუკუნეა ჩემს სხეულში, როგორც ტაძარში,
აღარავინ აღარ ლოცულობს!“

იქვე მინიშნებულია უცოდველობის დაკავშირება შიშთან:

„გამახსენოს ჩემი სიმხდალე -
უცოდველობად მონათლული დიდი ხნის წინათ...“

ხორციელი სიყვარულის უარყოფა უცოდველობის მოტივით ხდება ქრისტიანობაში; აქ მინიშნებულია, რომ რეალურად ხორციელი სიყვარულის უარყოფა შიშის შედეგია, ალბათ იმის გამო, რომ ხორციელ სიყვარულში ხდება ეგოს დასუსტება, მისი დისტანცირება, ეგოს სიკვდილის შიში თავისთავად იწვევს სიყვარულის შიშს, როგორც ზემოთ ვნახეთ ბატაი ეროტიზმს უკავშირებს სიკვდილთან ასიმპტოტურ მიახლოებას და ზოგადად სიყვარული დაკავშირებულია ეგოს ნგრევასთან. სიყვარულისგან გაქცევის თემა თამაზ ბაძაღუას სხვა ლექსშიცაა:

„ნუთუ გგონია უკანასკნელ სიყვარულსაც
ასე იოლად გადაურჩები?“

შენ აქ ვალს იხდი (ბაძაღუა, 2016 E: 1)“

სიკვდილი და სიყვარული დაკავშირებულია რატიანის „მოძრავ სამიზნეში“:
„სჯერა, რომ სიკვდილს და სიყვარულს რაც უფრო ითმენ,
მით უფრო მშვიდად დაიძინებ. რატომღაც სჯერა...“

სექსუალობა, როგორც ღვთაებრივი გამოცდილების მიღწევის გზა, ტანტრისტულ მისტიკაში დაკავშირებულია შხამის გარდაქმნის მეტაფორასთან. ტანტრაში ადამიანი უნდა ამაღლდეს იმით, რითაც დაეცა, შხამი უნდა გარდაიქმნას სიცოცხლის ელექსირად, საჭიროა არა სურვილების ჩახშობა, არამედ გარდაქმნა (სინგჰი, 2010: 190). ეს უფრო ზოგად კონტექსტში ბოროტების გამოცდილებით ღმერთის უკეთ შეცნობის პლოტინიანურ კონცეფციასაც მიანიშნებს, მეორე მხრივ კი ნიცშესთან სიხარულის წინაპირობა სწორედ ტკივილია, ტკივილის გადალახვაშია სწორედ სიხარული, ბედნიერება არის წინააღმდეგობის გადალახვა ძალაუფლების ნების კონცეფციაში.

თამაზ ბაძალუას ლექსში „(ბებერო ცაცხვო...)“ (ბაძალუა, 2016 C: 1) საუბარია შხამის თაფლად გარდაქმნაზე, სიკვდილის და პრიმორდიალური სიხარულის მისტიკურ-ნიცშეანური ფორმალური ნიშნის კონტექსტში:

„მეც მაკითხავენ გაზაფხულზე შენი ფუტკრები,
რომ გადახსნილი ყვავილებიდან
კრიალა შხამი ამოსწოვონ
და ნელ-ნელა თაფლად აქციონ.
ბებერო ცაცხვო,
მეც დამფარა ყვითელმა ხავსმა,
და ჩემი ქერქიც გაიჟღინთა სიკვდილის წყლებით.
ბებერო ცაცხვო,
გაზაფხულზე მეც ვყვავილობ შენს ხმელ ტოტებთან,
ხელაპყრობილი გაწითლებულ ვარსკვლავებს ვუმზერ
და წყნარად, წყნარად მეც ვმალდები
დაკარგული სიხარულისკენ.“

გარდაქმნაზეა მინიშნება ზვიად რატიანის უსათაურო ლექსში:
„მე უდიდესი სიმპათიით ვარ განმსჭვალული

რამდენიმე ქალაქელი გიჟის
გენიალური ჩანაფიქრისადმი,
რომელთაც შეაგროვეს ქუჩის ნაგავი, ჭრელი ნაჭრები,
გაზეთები, ტოტები, ასფალტს მისრესილი კატის ლეში,
ერთმა მათგანმა ჭიანი კბილიც კი გაიმეტა,
კიდევ უამრავი რამ, რაც კი ხელთ მოჰყვათ,
და ამ ყველაფრით მათ დაიწყეს
მზის აშენება... (რატიანი, 2012: 1)“

რაც შეეხება პასიური ძიების კონცეფციას, ამასთან კავშირში დროის შეჩერება, დროის უძრაობა როგორც ნიშანი უკვე განვიხილეთ შალვა ბაკურაძესთან. საჭიროა არაა ღმერთთან ერთიანობის აქტიური ძიება, რადგან ერთიანობის ფაქტი უკვე აწმყოშია; მეორე მხრივ საუბარი იყო ნიცშეანურ მარადიულ დაბრუნებაზე, როგორც სიცოცხლის დასტურყოფაზე აქ და ახლა. ტელოსის დეკონსტრუქციით და წარსულის დასტურყოფით. ელიოტი პოემაში „ოთხი კვარტეტი“ საუბრობს ასევე წარსულის, აწმყოს და მომავლის ერთიანობაზე, რომ ყველა დრო „მარადიულად აწმყო“ დროშია, თუმცა ამას ამბობს არაავტორიტეტულად, მხოლოდ ფორმალური მინიმუმებით, ისეთი სიტყვების ამოყენებით, როგორებიცაა „შესაძლოა“ და „თუ“ (უორდი, 2016: 228).

შალვა ბაკურაძესთან მარადიული აწმყოს პასაჟის უშუალოდ მომდევნო პასაჟია ფრაზა „მდინარეები სისხლით გრძნობენ დაბადებიდან სიკვდილამდე გავლებულ მარღვებს დრო უძრაობას ეგუება“, ელიოტის „ოთხ კვარტეტში“ გამოხატულია აზრი, რომ არ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, რასაც ვუწოდებთ დასაწყისს და დასასრულს ერთი და იგივეა და განცალკევებულია მხოლოდ დროის მიერ, თვითეული ჩვენი ნაბიჯი არის ნაბიჯი სიკვდილისკენ, სიკვდილი არის მუდმივი საწყისი წერტილი (გრანტი, 1997: 508).

თამაზ ბაძაღვასთან დიონისურ საწყისს უკავშირდება დროის აპოლონიური დაყოფის გაუქმება ანუ მისი შეჩერება, დიონისურ ექსტაზში ხდება მარადიული დაბრუნება, სიცოცხლის დასტურყოფა აწმყოში, რაც ასევე უკავშირდება გამოღვიძებას, მისტიკურ სიფხიზლეს, როგორც სოტერიოლოგიურ მეთოდს:

„როგორც ფესვებს და კენწეროს შორის დიადი მიწა-

რალაც უძრავი გაყინულა ჩემსა და ჩემს შორის.

დიონისეს მხურვალე თესლი იღვრება წარსულში.

ზამთრის წერტილები აჩერებს დროს და მე ვიღვიძებ ძილით - (ბაძაღუა, 2016 A: 1),

პასიური ძიების მხრივ საყურადღებოა თამაზ ბაძაღუას ლექსი „აღსარება ქრისტეს ჯვარცმასთან“:

„ჩვენ ერთმანეთისკენ მივდივართ

შენს შორეულ მდუმარებაში

მაგრამ ერთმანეთს უფრო ვშორდებით...“

რაც უფრო ცდილობს მაძიებელი მიაღწიოს მისტიკურ გამოცდილებას, მით უფრო ბრკოლდება, რადგან თავად ეს მცდელობა არის მიჯაჭვულობა, როგორც ინტენციონალური ობიექტი, ამიტომ მისტიკურ დისკურსში მაძიებელი უნდა გახდეს ფემინური, პასიური მიმღები, ღმერთი თავად ეძებს დაკარგულ ცხვარს. იგივეა მინიშნებული უილიამ ბატლერ იეიტსის პოეზიაში: უნდა მოხდეს ყოველგვარი ფიქრის მოშორება, განსაკუთრებით ღმერთზე ფიქრის მოშორება (უნტერეკერი, 1996: 249), ამ ავტორის კავშირზე მისტიკურ-ოკულტურ პარადიგმებთან ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ.

თამაზ ბაძაღუას სხვა ლექსში მინიშნებულია, რომ როცა ყოველგვარი იმედი ქრება, თვით ფიქრების გადალახვის იმედიც, მაშინ ხდება რალაც მნიშვნელოვანი, სიკვდილთან მიახლოებული მისტიკური გამოცდილების მსგავსი:

„როცა დარწმუნდი და ხელები გარეთ დაყარე,

შენი ლოგინი ისე შეირხა,

თითქოს ახალი საფლავიდან

მიცვალებული წარმომდგარიყოს (ბაძაღუა, 2016 D: 1)“

სხვა ლექსში მინიშნებულია ცარიელი ჭურჭლის ქრისტიანული ალეგორია:

„ყველა ცდუნებას გზა მოვუჭერი,

რომ ჩავიღვარო შენში ვით წვენი,

თუ მხოლოდ ეს ვარ - უტყვი ჭურჭელი,

რათა ბოლომდე ავივსო შენით.“

ცარიელი ჭურჭლის მეტაფორაზე შალვა ბაკურაძის ლექსში „ჯანა“ უკვე ვისაუბრეთ. ამ ლექსში მაძიებელი პირდაპირ მიანიშნებს, რომ ღმერთთან ზიარება დაკავშირებულია ცდუნებების, ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაციასთან, თუმცა იქვე ხდება ხაზგასმა რომ მაძიებელზე არაა დამოკიდებული ზიარება, იგი პასიურად ელის ღმერთის მხრიდან აქტიურობას; როცა მაძიებელი თვითონ მიილტვის ერთიანობისკენ, ის არის წვენი, მოძრავი, აქტიური ფენომენი, რომელიც უნდა ჩაიღვაროს ღმერთში.

საბოლოოდ ორივე მიმართულება თავსდება მისტიკურ სოტერიოლოგიაში, როგორც შალვა ბაკურაძის პოეზიის განხილვისას ვნახეთ, მისტიკურ დისკურსში ჯერ ეგოს გაძლიერება ხდება და შემდეგ მისი ელიმინაცია და დისტანცირება, იოანე ჯვრისას მისტიკაში ხდება აქტიური და პასიური ძიებების დაკავშირება. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ უიტმენის მისტიციზმი ხაზს უსვამს ინდივიდუალიზმს იმდენად, რომ აქ საუბარია არა ღმერთთან შერწყმაზე, არამედ საკუთარ ეგოს გაფართოებაზე, რათა მან მოიცვას სამყარო, თუმცა მოგვიანო ნაწარმოებებში ღმერთზე ფოკუსი იზრდება (ლემასტერი..., 1998: 445). შალვა ბაკურაძის მინი-პოემაში „ვეფხისტყაოსანი“ ვკითხულობთ: „აღარ მხოლოდ ისეთი რამ შეიძლება იყოს, რაც უკვე ოდესღაც ყოფილა“ (ბაკურაძე, 2013: 79). ელიოტთან ვკითხულობთ: „მხოლოდ ის, რაც ცოცხლობს შეძლებს რომ მოკვდეს („ოთხი კვარტეტი“, V)“.

აქტიური და პასიური ძიებების მსგავსი შეპირისპირებაა ზვიად რატიანის ლექსში, სადაც ლირიკული გმირი ცდილობს „გაღვიძებებით“ იპოვოს საკუთარი თავი, მაგრამ ყოველ ახალ გამოღვიძებაზე სხვაა, ბოლოს იგი ერთგვარად ირონიულად გულგრილი ხდება ამ „ტელოსის“ მიმართ და სიცოცხლე ხდება თავისთავადი ღირებულება:

„და აღარ ვიცი, როდის სად ვარ. მთავარია ვიყო ცოცხალი.“

რაც შეიძლება მეტხანს მწამდეს, რომ ვარ ცოცხალი. (რატიანი, 2016 C: 1).“

სიკვდილის დისკურსს რაც შეეხება, რილკეს აზრით, ისტორიის მანძილზე სიკვდილი აღქმულ იქნა როგორც სიცოცხლის და ბედნიერების მტერი, მოხდა მისი დავიწყება ისევე როგორც ღვთისა. არადა სიკვდილი და ღმერთი არაა მხოლოდ

იდეები, არამედ ბუნების განუყოფელი ნაწილია ორივე. „თუ ხე ყვავილობს, სიკვდილი ყვავილობს მასში იმდენადვე, რამდენადაც სიცოცხლე და ველები სავსეა სიკვდილით“. რილკეს მიხედვით, სიკვდილი ყველგანაა, მაგრამ სიყვარული თავისი ყოვლისმომცველი მგრძობელობით ადამიანისთვის ღმერთს რეალურს ხდის და სიკვდილი ვერ ერევა მას რადგან შეყვარებულები იმდენადვე არიან სიკვდილით სავსე, რამდენადაც სიცოცხლით (ლიდერი..., 2010: 167).

ლექსში „ჩემი მკერდის სურნელოვანი ბალახი“, სიკვდილის დასტურყოფა დაკავშირებულია განახლებასთან, რეგენარაციასთან, ხელახალ აყვავებასთან, ისევე როგორც გინოცენტრულ რელიგიებში, როგორც ზემოთ ვნახეთ.

ლირიკული გმირი ამბობს, რომ იგი უმღერის არა სიცოცხლეს, არამედ უფრო სიკვდილს, რომ სიყვარული და სიკვდილი ყველაზე მშვენიერია და სულერთია სიცოცხლე იქნება თუ სიკვდილი, რომ „შეყვარებულთა მაღალი სული“ სიკვდილს უფრო ღებულობს და მიესალმება (ლემასტერი..., 1998: 445).

უიტმენტან სიყვარული და სიკვდილი „ზუსტად ერთსა და იმავეს ნიშნავს“ და „განუყოფლად გადაჯაჭვულია“ (ლემასტერი..., 1998: 143), უიტმენი სხვა პოემებშიც ეხება სიკვდილის თემას (ლემასტერი..., 1998: 302), ერთ-ერთ პოემაში ღმერთი არის წარმოდგენილი, როგორც „სასტიკი მოხუცი დედა“ რომელიც ითხოვს მისი ქმნილებების სიკვდილს, მაგრამ იგი ასევე არის მოსიყვარულე დედა, რომელიც მისი ქმნილების მეშვეობით საუბრობს და ცდილობს დაარწმუნოს სული, რომ სიკვდილის შემდეგ იქნება სიცოცხლე, რომელშიც სულის სწრაფვა სიყვარულისკენ დაკმაყოფილებულია სიყვარულის ღმერთის მიერ. უიტმენის პოემებში ბალახი და ყვავილი არის უკვდავების სიმბოლოები, თუმცა უკვდავებაზე საუბარი ამ ნაწარმოებებში მინიშნებების დონეზე ხდება და არ აქვს ზუსტი დასტურყოფის ძალა (ლემასტერი..., 1998: 303).

რეზო გეთიაშვილის უსათაურო ლექსში „ცაც კი დამველდა“ (გეთიაშვილი, 2016: 1), პირველ და ბოლო სტროფს ასრულებს სიცოცხლის და სიკვდილის ერთდროული დასტურყოფა:

„თუმცა, ნახე რა

მშვენიერია - სიცოცხლით და

სიკვდილით სავსე“.

ზვიად რატიანის პოემაში „მოდრავი სამიზნე“ შალვა ბაკურაძის პოემის „თევზაობის“ მსგავსად მინიშნებულია პოლინეზიური მითოლოგიის ფილოსოფიური გააზრება სიკვდილის დასტურყოფასთან კავშირში, სიკვდილისა და წინაპრების ასოცირება საკვებთან; თუმცა აქ მკვეთრად უარყოფითი განწყობაა, პოემის პერსონაჟს ფსიქიკურ ტრავმას აყენებს ბავშვობაში მასწავლებლისგან ნათქვამი სიტყვები:

„სიკვდილიანობა აუცილებელი პირობაა

კაცობრიობის სრულფასოვანი განვითარებისთვის,

მოსავლისთვის, ნიადაგისათვის...“

ტრავმატული განწყობა მძაფრდება მომდევნო პასაჟის შემდეგ:

„...გოგო იყო, ეს კი გახსოვს, რომელი - არც აქვს მნიშვნელობა,

წინა მერხიდან მოგიბრუნდა, გიჩურჩულა, "გუშინ რა ჭამე?"

შენ, დაბნეულმა, "კართოფილი",

მან კი, ჩურჩულითვე, "გუშინ შენ ბაბუაშენის ბაბუა ჭამე!"“

ისევე როგორც შალვა ბაკურაძესთან, აქაც სიკვდილის თემა გადაჯაჭვულია სიკვდილის შიშთან: პოემა „მოდრავი სამიზნე“ მოიცავს განმეორებად მინიშნებებს სიკვდილზე და მის შიშზე, რაც პოემის რითმიან ნაწილში ერთგვარად შეჯამებულია:

„(იმღერე მისთვის, ვინც თავისი ნახა საფლავი

და თითქმის გული აუჩუყა წარწერამ ნიშში.

სახლებს ანგრევენ, ზღვებს აშრობენ, ტყეებს კაფავენ,

მან კი ვერაფრით მოიკვეთა სიკვდილის შიში.)“

ამგვარად, თანამედროვე ავტორების პოეზიაში შეიძლება ითქვას შედგა გარვეული დიალოგი დასავლური კულტურის მნიშვნელოვან წარმომადგენლებთან, რაც შემდგომი კვლევის საგანი შეიძლება გახდეს, რადგან მოცემული დისერტაციის მთავარი თემა ეს არ არის, თუმცა ნაშრომის საკვლევი ობიექტის არჩევა გარკვეულწილად ამ დიალოგის შესაძლებლობითაცაა განპირობებული.

დასკვნები

ჰერმენევტიკა, როგორც თეორია გაგების და ინტერპრეტაციის შესახებ ჯერ კიდევ ძველ ბერძნებთან არსებობდა. ფრიდრიხ შლაიერმახერმა გააღრმავა მთელის და ნაწილის ჰერმენევტიკული წრის კონცეფცია, ასევე გამოიჭნა გრამატიკული და ტექნიკური ინტერპრეტაციები. ჰუსერლთან ფუძნდება დროითობის კონცეფცია: ადამიანის გაგებაზე გავლენას ახდენს ისტორიულობა, ჰუსერლის მიზანია მისგან გათავისუფლება ფენომენოლოგიურ რედუქციაში, რის შესაძლებლობასაც ჰაიდეგერი უარყოფს - ჩვენ იმდენად გადაჯაჭვული ვართ სამყაროსთან, რომ ობიექტურობა შეუძლებელია. გადამერი, ჰაიდეგერის კვალდაკვალ, აჩვენებს, რომ ჩვენი გაგება მუდამ ისტორიულად განსაზღვრულია და მუდამ ვიგებთ სხვაგვარად, ასევე ჩვენ განპირობებული ვარ ენით, რომელიც კი არ გამოხატავს, არამედ ქმნის აზრს და რეალობას ჩვენს გონებაში.

ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკა დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმას აფუძნებს მეტაფიზიკის ნიცშეანური დეკონსტრუქციის საფუძველზე, ჟაკ დერიდა აღრმავებს ამ დეკონსტრუქციას პრეზენსის მეტაფიზიკის კრიტიკით, ხოლო პოლ დე მანს ლიტერატურაში გადმოაქვს დერიდას კონცეფცია, რომლის თანახმადაც ტექსტების კითხვისას ჩვენ უნდა ვეძიოთ ისეთი ნიშანი, სიმბოლო, მეტაფორა, რომელიც იწვევს ორაზროვნებას, დაბნეულობას და საბოლოოდ ტექსტის მნიშვნელობას გადაუწყვეტადობის ველში აქცევს ანუ ტექსტის „ერთადერთ სწორ“ ინტერპრეტაციას შეუძლებელს ხდის.

წაკითხვის და გაგების მსგავსი შეუძლებლობა არის დეკონსტრუქციის მთავარი დებულება. ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯონ კაპუტო მსგავს მზაობას დარჩე გადაუწყვეტადობასთან რადიკალურ ჰერმენევტიკას უწოდებს. მკვლევარები ამ ბოლო დროს საუბრობენ გადამერს და დერიდას შორის დიალოგის შესაძლებლობაზე და აკავშირებენ ჰერმენევტიკას და დეკონსტრუქციას, სწორედ ამ აზრით, რადიკალური ჰერმენევტიკა შეიძლება ვუწოდოთ მიდგომას, რომელიც მართალია ბოლომდე არ უარყოფს ტექსტის წაკითხვის შესაძლებლობას, მაგრამ უარყოფს

ერთადერთ სწორ და უცვლელ გაგებას ანუ წარმოადგენს რამდენიმე შესაძლო ინტერპრეტაციას, რამდენიმე პერსპექტივას.

დამხმარე მეთოდი, რომელსაც ვიყენებ ვერიფიკაციის და კომპარაციის მიზნით, არის კორპუსის ლინგვისტიკა, რომელიც ქართულ სამეცნიერო სფეროში სიახლეა, მით უფრო მისი გამოყენება ლიტერატურის კვლევაში. კორპუსლინგვისტიკა გულისხმობს ელექტრონულად დამუშავებულ კორპუსებში კვლევას და იგი მეოცე საუკუნეში ჩამოყალიბდა. ამავე საუკუნეში მოხდა ლიტერატურასთან მისი დაკავშირება, რაც ეფუძნება კონცეფციას, რომ ლიტერატურა არის ნიშნების სისტემა ანუ ერთგვარი „ენა“ და შესაძლებელია და სასურველია მისი კვლევა ლინგვისტიკის მეთოდებით. თუმცა როგორც მკვლევარები ერთხმად აღნიშნავენ, ეს მეთოდი დამხმარეა და არა ძირითადი, იგი ვერასდროს ჩაანაცვლებს ლიტერატურათმცოდნეობას.

მეორე დამხმარე მეთოდი ჩემს კვლევაში არის კომპარატივისტიკა, რომელიც ასევე შედარებით ახალი მეთოდია, მით უფრო, რომ საუბარია მის ახალ პარადიგმაზე, რაც ტრადიციულისგან განსხვავებით, გულისხმობს როგორც უცხოენოვან ავტორებთან შედარებას, ისე ერთი ენის შიგნით შედარებასაც, გარდა ამისა კონტაქტურ-გენეტიკური მიდგომა აღარაა ერთადერთი და უკვე სწორედ სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მსგავსებაა ძირითადი, ანუ გავლენის ან მსგავსების ფაქტის ცნობა რომ მოხდეს, აღარ არის სავალდებულო დამტკიცდეს ერთი ავტორის უშუალო კონტაქტი მეორესთან.

ახალი პარადიგმა უკავშირდება რენე უელეკს, ასევე მნიშვნელოვანია ადრიან მარინო, რომლის აზრითაც, შედარებისას სწორედ მსგავსებების გამოყოფაა მნიშვნელოვანი, რადგან მას მივყავართ თეორიისაკენ და გვაძლევს საფუძველს ვისაუბროთ ლიტერატურულობაზე ზოგადად. ლიტერატურულობის განმსაზღვრელი არის სწორედ ის, რაც საერთოა სხვადასხვა ლიტერატურებში.

ისტორიულობის რელევანტურობა გაგების პროცესში გულისხმობს კვლევის დაწყებამდე ავტორისა და მკვლევარის თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსების გაცნობას. ჩემს შემთხვევაში ეს დისკურსი საერთოა, რადგან ვიკვლევ თანამედროვე ავტორებს. თანამედროვე დისკურსს განსაზღვრავს მეოცე საუკუნის

მეორე ნახევარში ფრიდრიხ ნიცშესადმი განახლებული ინტერესი, რაც უკავშირდება რეპრეზენტაციულობის თეორიების, მეტაფიზიკის, დიდი ნარატივების დეკონსტრუქციას, რადგან ეს უკანასკნელნი ითვლებიან ტოტალიტარული იდეოლოგიების საფუძვლად.

მეოცე საუკუნის რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ნაშრომისათვის რელევანტური ტენდენციებია ენის, ფილოსოფიის პრაგმატული გააზრება, იმანენტურობის დასტურყოფა, პრაქტიკული ფილოსოფიისკენ შემობრუნება და მისტიკურის მსგავსი გამოცდილებების ძიება. საუბარია ქრისტიანობის და ნეოპლატონიზმის დეკონსტრუქციულ წაკითხვებზე და ეკლესიის და თეოლოგიის სფეროში სექსუალობისა და პოსტ-სექსუალობის დეკონსტრუქციონისტულ გააზრებებზე. ასევე, აღსანიშნავია დერიდანული ეთიკორელიგიური შემობრუნება ფილოსოფიურ პარადიგმაში. პრაქტიკაზე ფოკუსი ფილოსოფიას მისტიკურ დისკურსთან აახლოვებს როგორც ტიპოლოგიურად, ისე გენეტიკურ-კონტაქტური თვალსაზრისით. საგულისხმოა ნიცშეს, დერიდას, ფუკოს მისტიკური წაკითხვები, ასევე ნიცშეს და ლევინასის პარადიგმების და ზოგადად საწინააღმდეგო მიმართულებების ერთგვარი დაახლოების ტენდენცია.

ენის პრაგმატულობაზე საუბარი გულისხმობს ფილოსოფიის და პოეზიის, როგორც სოტერიოლოგიის გაგებას, რაც ნიცშეანურ-ჰაიდეგერიანულ პარადიგმას საერთო აქვს მისტიკურ დისკურსთან. პოეზია ერთ მნიშვნელობას კი არ წარმოადგენს, არამედ წარმოქმნის პოლიფონიურობას, მეორე მხრივ იგი წარმოქმნის არა მნიშვნელობებს, არამედ გამოცდილებებს. მსგავსი გაგებაა როგორც ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან, ასევე მისტიკურ დისკურსში, რისი ყველაზე ნათელი მაგალითია ძენზუდიზმში კოანის პრაქტიკა.

პოეზია, ერთი მხრივ, მიანიშნებს გამოუთქმადზე და მის გამოუთქმადობაზე, მეორე მხრივ გამოუთქმადთან ასიმპტოტური მიახლოების მცდელობისას აზროვნების აქტუალიზაციის გზით, აზროვნებითი პროცესები მიჰყავს თავის საზღვრამდე, რასაც ამ პროცესის და ზოგადად ინტენციონალობის ელიმინაცია უნდა მოყვეს, ესა ძენის კოანის ეფექტი, რაც გულისხმობს მისტიკურ გამოცდილებას.

შალვა ბაკურაძის პოეზიის ჰერმენევტიკული გააზრების თავისებურება ისაა, რომ თავად ტექსტებშია მოცემული მინიშნება, თუ როგორი მიდგომა უნდა ავირჩიოთ მათი ინტერპრეტაციისას. პოეტი მიაწვდის დეკონსტრუქციონისტული წაკითხვის აუცილებლობაზე, რაც გულისხმობს დერიდანულ, მუდმივ „თვითდამხობას“ ინტერპრეტაციის პროცესში.

შალვა ბაკურაძის პოეზიის სოტერიოლოგიური ბუნება მდგომარეობს ერთი მხრივ ჰეგემონიური ნარატივების დეკონსტრუქციაში ფორმალურ ნიშნებში მოთავსებული ორაზროვნების ველით, მეორე მხრივ კი ტექსტების ბუნდოვანება წარმოქმნის გამოცდილებას, რომელიც მისტიკურ პერსპექტივაში უკავშირდება აზროვნების მიღმა გასვლას, ეგოს, გონების, ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაცია-დისტანცირებას.

გარდა ამისა, ტექსტების ტრაგიკომიკური ინტონაციები ახდენს გამოცდილების გადაცემას ან წარმოქმნას. კერძოდ, ტრაგიკომიკური ინტონაცია შესაძლოა ახდენს სიცოცხლის ნიცშეანურ დასტურყოფას, რაც ამავე დროს შეიძლება იყოს სიცოცხლის დასტურყოფა მისტიკური პერსპექტივიდან, მით უფრო, რომ ტექსტებში ასევე არის მეტაფიზიკური ნუგემის მინიშნებანი. ავტორის ესთეტიკური მრწამსის, ისევე როგორც მისი მთლიანი შემოქმედების გააზრება, ზემოხსენებული ორაზროვნების ველშია მოქცეული.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში წარმოდგენილი ფორმალური ნიშნების გადაუწყვეტადობას მათი რომელსამე დისკურსზე მიკუთვნების თვალსაზრისით ისიც ზრდის, რომ წარმოდგენილია მისტიკური დისკურსის სხვადასხვა მიმართულებების (ქრისტიანობა, არეოპაგელი, დაოიზმი, ვედანტა, ბუდიზმი) ექსპლიციტური ნიშნები. ზოგადად მისტიციზმი თავისთავად არის ბუნდოვანების და მრავალაზროვნების პარადიგმა, ისევე როგორც ნიცშეანური პარადიგმა და თავად ნიცშეს ფილოსოფია.

შალვა ბაკურაძის ტექსტებში ტრანსცენდენტურობის ანუ გამოუთქმადობის და შეუცნობადობის ნიშნები, შესაძლოა უკავშირდებოდეს როგორც მისტიკურ, ისე ნიცშეანურ-დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმებს. ამ უკანასკნელში ტრანსცენდენტურობა იმანენტური სამყაროს ასპექტია და არა ცალკე რეალობა. შალვა

ბაკურაძესთან ტრანსცენდენციასთან გათანაბრებული და ასოცირებულია პრიმორდიალური სიხარულის ნიშანი, რაც მისტიკური დისკურსის გარდა უკავშირდება ნიცშეანურ, პრიმორდიალურ სიხარულს.

შალვა ბაკურაძეს პოეზიაში გამოვლენილი პანენთეიზმის ნიშანი უკავშირდება თანამედროვე ტენდენციას რელიგიურ-ფილოსოფიურ დისკურსში, რომლის მიხედვითაც პანენთეიზმი სამყაროს, სიცოცხლის დასტურყოფის საფუძველია. ერთიანობის ნიშანი მეტაფიზიკური ასპექტის გარეშე ასევე უკავშირდება ნიცშეს დიონისურობის კონცეფციას.

პოემა „თევზაობაში“ წარმოდგენილია ქრისტიანული და ვედანტური ფორმალური ნიშნები იმგვარად, რომ ღმერთის სიმბოლო-მეტაფორები, როგორც ტრანსცენდენტურობის ნიშნები დაკავშირებულია იმანენტურობის ნიშნებთან, ასეთივე მიმართებებია სხვა ტექსტებში. პოეტი იყენებს ზღვის და მდინარის ვედურ მეტაფორას, ასევე თევზის და ხის სიმბოლოებს ღმერთის, ტრანსცენდენტურობის მისანიშნებლად. იმანენტურობას კი გამოხატავს ქალაქი, კონკრეტულად კი ქალაქი დამასკო, რადგან პოემაში პავლე მოციქულის თვალის ახელის აღუზიაცაა წარმოდგენილი.

პანენთეიზმის მისანიშნებლად ლექსში „ჯნანა“, ზღვისა და მდინარის ვედური მეტაფორა დაკავშირებულია მარადიული აწმყოს ვედანტურ გაგებასთან, ამ ლექსში, ისევე როგორც პოემა „თევზაობაში“ წარმოდგენილია ალუზია „ბჰაგავად-გიტადან“, „თევზაობის“ ერთ-ერთ პასაჟში ლირიკული გმირი ახდენს საკუთარი თავის კატაფატიკურ სახელდებას, ლექსში „საქორწინო ლოცვა“ იმანენტურობისა და ტრანსცენდენციის მიმართება სამოთხისა და დედამიწის დაშორების მოარული მითოლოგიის გამოყენებითაა მინიშნებული. ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის ერთიანობაზეა მინიშნება ლექსში - „საშობაო კვარტეტი“, ასევე ლექსში „პეიზაჟი დახატული სამრეკლოს ფონზე“.

სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფის ნიშნების განხილვისას გინოცენტრულ პერსპექტივაზე საუბარი განპირობებულია დასტურყოფის და ფემინურობის დისკურსის ნიშნების თანაარსებობით შალვა ბაკურაძის პოეზიაში.

პრიმიტიულ, არქაულ რელიგიურ სისტემებში იმანენტურობის დასტურყოფა დაკავშირებულია ფემინურ სიმბოლოებთან.

გინოცენტრული დისკურსი და რელიგიური სამყარო ავლენს ფორმალურ მსგავსებას ნიცშეანურ-დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმასთან და უპირისპირდება პატრიარქალურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სამყაროს. ეს ფორმალური ნიშნებია ქაოსის, გახდომის, ქმნადობის, დროითობის და სიცოცხლის დასტურყოფა „ყოფნის ფიქსირებული მდგომარეობების“ დასტურყოფის საპირისპიროდ.

დასტურმყოფელი გინოცენტრული რელიგიები უფრო მეტად შენარჩუნებულია აღმოსავლურ მისტიკურ დისკურსში, დასავლურ სამყაროში ის დანაშრევების დონეზეა. პოემა „თევზაობაში“ არის სექსუალობის, ზოგადად ქალის დასტურყოფის ნიშნები, გინოცენტრულ პერსპექტივაში ქალის, ფემინურობის და სექსუალობის დასტურყოფა ერთ კონტექსტში მოიაზრება. პოემა „ქმრების საკითხავის“, ასევე მასთან ინტერტექსტუალურად დაკავშირებული ლექსის „იოსების“ ფინალები მნიშვნელოვანია დედის დასტურყოფის თვალსაზრისით. ისტორიულად, იოსების პოზიტიური რეცეფცია დასავლურ სამყაროში მუდამ დაკავშირებულია სექსუალობის და ქალის დასტურყოფასთან, „იოსებში“ დაოსური ციტატების და ალუზიების არსებობა, ყვავილების და გაზაფხულის სიმბოლოები ასევე გინოცენტრულ დისკურსზე მიანიშნებს.

პანენთეიზმი ერთი მხრივ არის დასტურყოფის საფუძველი იმ აზრით, რომ იმანენტურობის უარყოფა ნიშნავს ღმერთის უარყოფასაც, თუმცა არსებობს დასტურყოფის უფრო მნიშვნელოვანი, ეთიკურ-სოტერიოლოგიური საფუძველი მისტიკურ დისკურსში; მისტიკური გამოცდილება გულისხმობს ინტენციონალური ობიექტების დისტანცირება-ელიმინაციას, სამყაროზე მიჯაჭვულობის დამღევას, რისთვისაც საჭიროა ჯერ საკუთარი გამოცდილებით მოხდეს მის ამაოებაში დარწმუნება. თანამედროვე პანენთეისტურ დისკურსში ხაზგასმულია სამყაროს და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულება, ღმერთი თვითონაც დამოკიდებულია სამყაროზე, რადგან მასში „გასხეულებულია“.

შალვა ბაკურაძის ტექსტებში მინიშნებულია სულის მიჯაჭვულობა სხეულზე და ამქვეყნიური ცხოვრების გამოცდილების აუცილებლობა, ეს მინიშნებები უკავშირდება ბოროტების არასუბსტანციურობის ნეოპლატონურ იდეას, პლოტინის მიხედვით ბოროტების გამოცდილება გვეხმარება სიკეთის უკეთ აღქმაში, ამიტომ ბოროტება არც არის ბოროტება საბოლოო აზრით, მას დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია, იგი სიკეთის ნაკლებობაა ერთი მხრივ და მეორე მხრივ სიკეთესთან კორელატურ დაპირისპირებაშია. ასევე მინიშნებულია ღვთის შემეცნების სამსაფეხუროვანი მოდელი, რაც ნეოპლატონურ მისტიკაში გულისხმობს პირველ საფეხურზე მატერიალური სამყაროს შეცნობის და აზროვნების აუცილებლობას, რაც შეეხება ნიცმეს, მისი აზრით, თუ მათი დათრგუნვა არ მოხდება, ვნებები ბუნებრივად აღწევენ „განსულიერებას“.

ინტენციონალური ობიექტების დისტანცირება-ელიმინაცია გულისხმობს ყოველგვარი სურვილის, მათ შორის მისტიკური გამოცდილების სურვილის ელიმინაციას ანუ მის პასიურ ძიებას. ეს შალვა ბაკურაძესთან მინიშნებულია მარადიული აწმყოს კონცეფციით, რომელიც გარკვეული აზრით გულისხმობს, რომ აწმყოშივე მიღწეულია მიზანი. მსგავსი გააზრება არის ნიცმესთანაც მარადიული დაბრუნების კონცეფციაში, რომელმაც დროის ლინეარულობის კონცეფციას საფუძველი გამოაცალა, აწმყოს და ქმნადობის პროცესის თავისთავადი ღირებულება დააფუძნა და გააუქმა ტელოსი. პასიური ძიება მინიშნებულია ცარიელი ჭურჭლის დაოსური და აგრეთვე ქრისტიანული მეტაფორის მხატვრული პერიფრაზირებით.

შალვა ბაკურაძის ტექსტებში არის ალუზია გინოცენტრულ მითოლოგიაზე, რომელიც სიცოცხლეს და სიკვდილს თანაბრად დასტურყოფს. ტექსტებში სხვაგვარადაც არის მინიშნებული სიკვდილის დასტურყოფის ნიშანი, „სიკვდილისთვის მზადყოფნა“, სიკვდილის მიღება და ა.შ. სიკვდილის დასტურყოფა მისტიკური პერსპექტივიდან გულისხმობს სიცოცხლეზე მიჯაჭვულობის და სიკვდილის შიშის დაძლევას და ამ აზრითაა მნიშვნელოვანი ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაცია-დისტანცირების კონტექსტში, ხოლო ნიცმესთან სიკვდილის დასტურყოფა სიცოცხლის ტოტალური, დიონისური დასტურყოფის განუყოფელი ნაწილია.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში ეგოს ტრანსცენდირების მისტიკურ დისკურსს უკავშირდება სიყვარულის ზოგადრელიგიური დისკურსი, მინიშნებულია ლევინასიანური „ჩანაცვლების“ და „ანარქიული სუბიექტურობის“ კონცეფციები. აღსანიშნავია დიონისური ერთიანობის, ასევე ეგოს, ეგოიზმის და სიყვარულის ნიცშეანური გააზრება, ნიცშეს არისტოკრატიულ-ეზოთერული კონცეფციის შეპირისპირება ლევინასის უპირობო სიყვარულის დოქტრინასთან.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში სიხარულის პირველადობის, სიცოცხლის, სიყვარულის, სიკვდილის დასტურყოფის დისკურსს განამტკიცებს კორპუსლინგვისტური კვლევის შედეგები. რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის თვალსაზრისით რელევანტური ისეთი სიტყვები და ნიშნები, როგორცაა სიხარული, სიცოცხლე, სიყვარული და სიკვდილი წარმოდგენილია არამხოლოდ იმ პასაჟებში, სადაც მათ შეუძლიათ წარმოქმნან ის კონკრეტული მნიშვნელობა, რომელიც მათ მნიშვნელოვნობას და რელევანტურობას წარმოაჩენს, არამედ ჰერმენევტიკულად შედარებით ნეიტრალურ პასაჟებშიც.

კორპუსში წარმოდგენილი დასახელებული სიტყვების და ნიშნების ყველა სიტყვაფორმის რაოდენობის შეფარდება კორპუსში წარმოდგენილი ტექსტების რაოდენობასთან გვაწვდის ერთგვარ ჰერმენევტიკულ კოეფიციენტს. ჰერმენევტიკული კვლევისას გამოკვეთილი გარკვეული ოპოზიციების (მაგალითად, სიტყვა და ინტონაცია, სიცოცხლე და სიკვდილი და ა.შ.) თანაბარმნიშვნელოვნობას ამყარებს მათი კოეფიციენტების შედარება.

შალვა ბაკურაძის პოეზიაში გამოვლენილი რელიგიურ-მისტიკური თუ ფილოსოფიური ფორმალური ნიშნების ანალოგიური ან იდენტური ნიშნების მოძიება ორი მიმართულებით შეიძლება, ერთი მხრივ ესაა მეთვრამეტე-მეოცე საუკუნის დასავლური, ძირითადად ინგლისურენოვანი პოეზია, კერძოდ, უილიამ უორდზუორთის, უოლტ უიტმენის, უილიამ ბატლერ იეიტსის, თომას სტერნზ ელიოტის, ეზრა პაუნდის და რაინერ მარია რილკეს შემოქმედება, ხოლო მეორე მხრივ თანამედროვე ქართული პოეზია, კერძოდ გასული საუკუნის 70-80-იან წლებში მოღვაწე ქართველი პოეტის თამაზ ბაძაღუას და ზვიად რატიანის, რეზო

გეთიაშვილის შემოქმედება, რომლებიც, შალვა ბაკურაძის მსგავსად, გასული 90-იანი წლებში გამოვიდნენ ასპარეზზე და მის თაობას წარმოადგენენ.

კომარატივიზმის ახალ პარადიგმაში სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მიდგომაა ძირითადი, თუმცა გენეტიკურ-კონტაქტურიც არაა გამორიცხული. ზემოხსენებული კვლევების მსგავსად, პოეტის დაკავშირება დასავლურ პოეზიასთან ასევე შეიძლება გავამყაროთ გენეტიკურ-კონტაქტური არგუმენტებით; კერძოდ, შალვა ბაკურაძის მარადიული აწმყო რომ ელიოტიტაა ინსპირირებული ცხადი ხდება მისი ინტერვიუდან, სადაც მარადიული აწმყოს ელიოტისეულ გაგებაზე საუბრობს. ყველზე გამოკვეთილი მსგავსება სწორედ მარადიული აწმყოს ხსენებული კონცეფციაა, ასევე სხეულის და მეხსიერების ოპოზიციის ბერგსონისეული კონცეფცია.

შალვა ბაკურაძეს ხსენებულ უცხოელ ავტორებთან აკავშირებს მათი დეკონსტრუქციული წაკითხვის შესაძლებლობა. შალვა ბაკურაძესთან დასახელებულ ავტორებს საერთო აქვთ აზროვნების გზით აზროვნების და რაციონალურობის გადალახვის ფორმალური ნიშანი, ასევე გამოუთქმადობისა და შეუცნობადობის, პანენთეიზმის და თეოზისის ფორმალური ნიშნები, ეგოს ილუზორულობა და ა.შ..

პოემა „თევზაობაში“ ვისაუბრეთ ხეზე, როგორც ღვთაებრიობის სიმბოლოზე. ამ მხრივ, საინტერესოა ხის ნიშანი პაუნდის პოეზიაში. პოემა „ხე“ გამოხატავს „იეიტსისეულ“ განწყობას, რომელშიც მოსაუბრე თანხმობაშია თავის ნამდვილ, მარადიულ იდენტობასთან და მომენტალურად ხდება მთლიანობის ნაწილი. ერთიანობაზე მინიშნება ასევე რილკესთან, უიტმენტან. ერთიანობისკენ სწრაფვის მისტიკური დისკურსია თამაზ ბაძაღუას ლექსში ვარდის მეტაფორის გამოყენებით. ზვიად რატინის პოემაში „მოდრავი სამიზნე“ ავლენს ინტერტექსტუალურ კავშირს შალვა ბაკურაძის პოემასთან „თევზაობა“.

რაც შეეხება იმანენტურობის დასტურყოფას, საინტერესოა ეზრა პაუნდი, რომელსაც პლოტინთან აკავშირებს ასევე პლოტინის მიერ გნოსტიციზმის და მკაცრი ასკეტიზმის კრიტიკა და სამყაროს, სიცოცხლის მშვენიერების დასტურყოფა. პაუნდი თავისი მინიშნებებით კანტოებში იწვევს ასოციაციას ნიცმესთან. რილკესთან

ელეგიებში ხდება ერთგვარი შემობრუნება წმინდა ტრანსცენდენტურობის ძიებისგან იმანენტურობის დასტურყოფისაკენ.

პანენთეიზმი როგორც დასტურყოფის საფუძველი გამოკვეთილი დისკურსია უოლტ უიტმენთან. მისთვის ფიზიკურ საგნებს საკრალურობა გააჩნიათ, მკვლევარები საუბრობენ უიტმენის პოეზიაში ვედანტურ მისტიკაზე, უიტმენის მიერ ღმერთის აღწერა და ზოგადად პოეტური სტილი ახლოსაა უპანიშადებსა და გიტასთან. პანენთეისტური დისკურსია დასტურყოფის საფუძველი ასევე ელიოტთან.

სიცოცხლის დასტურყოფის დაკავშირება ბოროტების არასუბსტანციურობის იდეასთან ჩანს ზვიად რატიანის ლექსში „ხანმოკლე მარში, რიგგარეშე სიყვარულის გამოცხადება“. ჯონ დონის და ნეტარი ავგუსტინეს გავლენით ელიოტთან იკვეთება ღვთის შემეცნების სამსაფეხუროვან მოდელზე მინიშნება. რატიანის პოემა „მოძრავ სამიზნეში“ ასევე მინიშნებულია სამსაფეხუროვანი სოტერიოლოგია.

პაუნდის პოემებსა და კანტოებში გამოხატულია სექსუალობის სოტერიოლოგიური გააზრება და დატვირთვა. უიტმენის მისტიციზმში არ ხდება სექსუალობის უბრალო დასტურყოფა, ეროტიზმი და სექსუალობა მასთან არის გათავისუფლების და ტრანსცენდენციის საშუალება. სექსუალობის რელიგიასთან ასოცირება ხდება თამაზ ბაძალუას ლექსშიც. დასახელებულ ქართველ და უცხოელ ავტორებთან მნიშვნელოვანია პასიური ძიებისა და სიკვდილის დასტურყოფის ნიშნები.

ამგვარად, თანამედროვე ქართული პოეზიის განხილული სეგმენტი ერთგვარად ეხმიანება დასავლური რელიგიურ-ფილოსოფიური დისკურსის ძირითად და აქტუალურ თანამედროვე ტენდენციებს, გარდა ამისა, თანამედროვე ქართული პოეზია ჩართულია დიალოგში დასავლური პოეზიის ისეთ მნიშვნელოვან წარმომადგენლებთან, რომელთაც განსაზღვრეს თანამედროვე დასავლური და არამხოლოდ დასავლური პოეზიის ესთეტიკური და სააზროვნო პარადიგმები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბაკელია, 2016: აბაკელია, ნინო; აკვატური სიმბოლოს ზოგიერთი მნიშვნელობისთვის ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში;
<https://semioticsjournal.wordpress.com/tag/%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%97%E1%83%9D-%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%A2%E1%83%A3%E1%83%90%E1%83%9A%E1%83%A3%E1%83%A0%E1%83%98/>
2. ადო, 1993: Hadot, Pierre; Plotinus Or the Simplicity of Vision; The University of Chicago Press; Chicago;
<https://books.google.ge/books?id=8btzl8RaKR8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
3. აიარი, 1966 : Ayyar D. Krishna.; Advaita Vedanta - A Bird's Eye View; 1966;
<http://michaelsudduth.com/wp-content/uploads/2013/01/Advaita-Vedanta-Birds-Eye.pdf>
4. ანდრიაძე, 2010: ანდრიაძე, დ.; “ხელახალი RENDEZ-VOUS (კულტურსემიოლოგიური კონტამინაციები)”; ჟურნალ “სემიოტიკის” ბლოგი, 2010, ნოემბერი.
<https://semioticsjournal.wordpress.com/2010/11/30/%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%97-%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%93%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%90%E1%83%AB%E1%83%94- -%E1%83%AE%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%AE%E1%83%90%E1%83%9A%E1%83%98-rendez/>
5. არეოპაგელი..., 1987: the Areopagite, Pseudo-Dionysius; Luibhéid, Colm; Rorem, Paul; Pseudo-Dionysius: The Complete Works;
https://books.google.ge/books?id=qFLpXKsNeVYC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

6. არეოპაგელი, 2000: Rolt, C.E.; Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology; http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0525,_Dionysius_Areopagita,_On_The_Divine_Names_And_The_Mystical_Theology,_EN.pdf
7. არეოპაგელი, 2015: არეოპაგელი, ფსევდოდოიონისე ; «საღვთო სახელთა შესახებ, IV, 24–35. <http://www.onelittleangel.com/wisdom/quotes/saint.asp?mc=299>
8. აუმანი, 1985: Aumann, Jordan; Christian Spirituality in the Catholic Tradition; Sheed and Ward; Guildford; King's Lynn; <https://books.google.ge/books?id=BgNyoRwj4Vkc&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
9. ბაკურაძე, 2013: ბაკურაძე, შალვა; დასდებელნი წმინდისა აღდგომისანი; ახალი საუნჯე; თბილისი;
10. ბაკურაძე, 2016: ბაკურაძე, შალვა; "კეთილი ადამიანები", ლიტსაიტი "ლიტკლუბი"; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=7483>
11. ბანიანი..., 2003: Bunnin, Nicholas; Tsui-James Eric; The Blackwell Companion to Philosophy; Blackwell Publishers Ltd, a Blackwell Publishing company; Padstow; <https://books.google.ge/books?id=HNWIcgEswrsc&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
12. ბარტონი, 1998: Barton John; The Cambridge Companion to Biblical Interpretation; Cambridge University Press; Cambridge; https://books.google.ge/books?id=PSHCRgS_SAUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
13. ბარფილდი, 2011: Barfield, Raymond; The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry; Cambridge University Press; New York; <https://books.google.ge/books?id=PY9FbnNhdDUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
14. ბაძალუა, 2010: ბაძალუა, თამაზ «აღსარება ქრისტეს ჯვარცმასთან; ლიტერატურული ბლოგი „ბურუსი“; <https://burusi.wordpress.com/2010/05/10/tamaz-badzagua-5/>

15. ბაძალუა, 2016 A: ბაძალუა, თამაზ; (ზარივით რეკავს ფოთოლი...); ლიტერატურული პორტალი poetry.ge; <http://poetry.ge/poets/tamaz-badzagua/poems/8361.zarivit-rekavs-fotoli-yinulze.htm>
16. ბაძალუა, 2016 B: ბაძალუა, თამაზ; (ვერ მოვიტყუე თავი ბოლომდე...); ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=7211>
17. ბაძალუა, 2016 C: ბაძალუა, თამაზ; (ბებერო ცაცხვო...); ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=629>
18. ბაძალუა, 2016 D: ბაძალუა, თამაზ; (როცა დავრწმუნდი...); ლიტერატურული პორტალი poetry.ge; <http://poetry.ge/poets/tamaz-badzagua/poems/8347.roca-davrwmundi.htm>
19. ბაძალუა, 2016 E: ბაძალუა, თამაზ; (არა! ხვალაც ვერ დაივიწყებ ცხოვრებას...); ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=10642>
20. ბეილი..., 1996: Bailey, Lee W.; Yates, Jenny; The Near-Death Experience: A Reader; Routledge; Abingdon; https://books.google.ge/books?id=5FkmN_ROOrkC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
21. ბინგემენი..., 2012: Bingaman, Brock ; Nassif, Bradley; The Philokalia: Exploring the Classic Text of Orthodox Spirituality; Oxford University Press; New York; <https://books.google.ge/books?id=R8kNlh8AeEUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
22. ბიორკი, 2012: Burke, George; The Breath of Life; Light of the Spirit Monastery; New Mexico; <http://breathmeditation.org/wp-content/uploads/Breath-of-Life.pdf>
23. ბირნბაუმი, 2001: Birnbaum, Lucia Chiavola; Black Madonnas: Feminism, Religion, and Politics in Italy; toExcel; New York; <https://books.google.ge/books?id=qklW4ZLwnOQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

24. ბიშოპი, 2012: Bishop, Paul; A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works; Camden House; Rochester;
<https://books.google.ge/books?id=Qt9MjdL9MeMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
25. ბიშოპი..., 2005: Bishop, Paul; Stephenson, Roger H.; Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism; Camden House; Rochester;
<https://books.google.ge/books?id=ljxXTx7A1pMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
26. ბოვეი, 1997: Boeve, Lieven; Postmodernism and Negative Theology; International Journal in Philosophy and Theology Bijdragen N 58;
<https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/261695/2/97.4.pdf>
27. ბოლანოსი, 2014: Bolaños, Paolo A.; On Affirmation and Becoming: A Deleuzian Introduction to Nietzsche's Ethics and Ontology; Cambridge Scholars Publishing; Newcastle;
<https://books.google.ge/books?id=KOumBgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
28. ბოც-ბორნშტაინი, 2013: Botz-Bornstein, Thorsten; Speech, Writing, and Play in Gadamer and Derrida; Ashton and Rafferty; Melbourne;
<http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/286/535>
29. ბლაგიძე, 1992: ბლაგიძე, კარლო; ჟურნალი „მნათობი“, # 4_5.
30. ბრააკი, 2011: Braak, Andre van der; Nietzsche and Zen: Self Overcoming Without a Self; Lexington Books; Lanham;
<https://books.google.ge/books?id=FzrVMREap8cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
31. ბრაიდენი, 2011: Bryden, Mary; Deleuze and Religion; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=956CAGAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
32. ბრაუნი, 2006: Brown, Kristen; Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism; State University of New York; Albany;

<https://books.google.ge/books?id=uVgPHRI3om8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

33. ბრეგაძე, 2014: ბრეგაძე, ლევან; ინტონაციების პოემა (შალვა ბაკურაძის ვეფხისტყაოსნის ინტერპრეტაციის ცდა); ჟურნალი ახალი საუნჯე, მაისი, N3(11); თბილისი.
34. ბროდი, 2003: Brodd, Jeffrey; World Religions: A Voyage of Discovery; Saint Mary's Press; Winona;
<https://books.google.ge/books?id=DOM3XgY1ITMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
35. ბუაჩიძე, 2010: ბუაჩიძე, ანდრო; „ჟამი სიტყვისა (თამაზ ბაძაღუას გახსენება); ონლაინ ჟურნალი ბურუსი; <https://burusi.wordpress.com/2010/04/05/tamaz-badzagua-4/>
36. ბუქსბაუმი, 2002: Buxbaum, Yitzhak; Jewish Tales of Mystic Joy; Jossey-Bass - A Wiley Company; San Francisco;
<https://books.google.ge/books?id=OyE9SNKHSbwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
37. ბჰაგავად-გიტა, 1983: ბჰაგავად-გიტა, თამაზ ჩხენკელის თარგმანი; გამომცემლობა „განათლება, თბილისი, 1983.
38. გადამერი, 2006: Gadamer, Hans-Georg; Truth and Method; Continuum; London;
http://gendocs.ru/v9563/hans-georg_gadamer._truth_and_method._2_revised_edition
39. გავენტა, 1995: Gaventa, Beverly Roberts, Mary; Glimpses of the Mother of Jesus; University of South Carolina Press; Columbia;
https://books.google.ge/books?id=ZByPneXWM_MC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
40. გამსახურდია, 1991: გამსახურდია ზვიად; ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება; <http://corpora.iliauni.edu.ge/sites/default/files/vefxistyaosnis%20saxismetyveleba.pdf>
41. გეთიაშვილი, 2016: გეთიაშვილი, რეზო' (ცაც კი დაძველდა (დაუფიქრდი...); ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=2076>

42. გეთინი, 1998: Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism; Oxford University Press; New York;
http://www.ahandfulofleaves.org/documents/The%20Foundations%20of%20Buddhism_Gethin_1998.pdf
43. გემსი..., 2013: Gemes, Ken; Richardson, John; The Oxford Handbook of Nietzsche; Oxford University Press; Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=xXyHAAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
44. გერლუკი, 2006: Guerlac, Suzanne; Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson; Cornell University Press; Ithaka;
<https://books.google.ge/books?id=OYW2zfEA4TgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
45. გერსონი, 1999: Gerson, Lloyd P.; The Cambridge Companion to Plotinus; The Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=QdzrNQG3D2YC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
46. გიბსონი, 2015: Gibson, John; The Philosophy of Poetry; Oxford University Press, Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=uLq6BwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
47. გინიონი, 1993: Guignon, Charles B.; The Cambridge Companion to Heidegger; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=FPAWupXILkoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
48. გრანტი, 1997: Grant, Michael; T.S. Eliot: The Critical Heritage, Volume 2; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=iyTm45fYCNyC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

49. გრეისიკი..., 2011: Gracyk, Theodore; Kania, Andrew; The Routledge Companion to Philosophy and Music; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=DfOsAgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
50. გრენი, 1996: Gran, Peter; Beyond Eurocentrism: A New View of Modern World History; Syracuse University Press; Syracuse;
https://books.google.ge/books?id=_IZpnL4XW3sC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
51. გროცინგერი..., 1995: Grözinger, Karl Erich; Dan, Joseph; Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism; Walter De Gruyter; Berlin;
<https://books.google.ge/books?id=gUYgAAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
52. გრონდენი, 2012: Grondin, Jean; Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas; Columbia University Press; New York; <https://books.google.ge/books?id=6Kvn-xYnWX8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
53. გუდჩილდი, 2002: Goodchild, Philip; Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy; Fordham University Press; New York;
https://books.google.ge/books?id=_GsRRrIzbHcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
54. დალკე..., 1992: Dahlke, Rudiger; Martius, Katharina von; Mandalas of the World: A Meditating & Painting Guide; Sterling Publishing Co., Inc.; New York;
<https://books.google.ge/books?id=EeLMn0egxPgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
55. დალსტრომი, 2011: Dahlstrom, Daniel O.; Interpreting Heidegger: Critical Essays; Cambridge University Press; Cambridge;
https://books.google.ge/books?id=S1JS4X_1ORgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
56. დარბაისელი, 2010: დარბაისელი, ნინო; არამედ რაღაც სხვა; საიტი ურაკპარაკი;
<http://urakparaki.com/?m=4&ID=24857>

57. დასგუპტა, 1997: Dasgupta, Surendranath ; A History of Indian Philosophy, Volume 1; Motilal Banarsidas; Dehli;
https://books.google.ge/books?id=PoaMFmS1_1EC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
58. დეიგნენი, 2005: Deignan, A.; Metaphor and Corpus Linguistics; John Benjamins Publishing Company; Amsterdam;
<https://books.google.ge/books?id=bp3dHiJEUNQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
59. დელეოზი, 2002: Deleuze, Gilles; Nietzsche and Philosophy; Continuum; Trowbridge;
<http://cnqzu.com/library/Philosophy/Deleuze,%20Gilles-Nietzsche%20and%20Philosophy.pdf>
60. დემროში, 2009: Damrosch, David; Melas, Natalie; Buthelezi, Mbongiseni; The Princeton Sourcebook in Comparative Literature; Princeton University Press; Princeton;
<https://books.google.ge/books?id=VwqXxZFuBsQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
61. დეტვაილერი..., 2000: Detweiler, Robert , David Jasper; Religion and Literature: A Reader; Westminster John Knox Press; Louisville;
<https://books.google.ge/books?id=klIvP2b5l0wC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
62. დე ზეპეტნეკი, 2003: de Zepetnek, Steven Tötösy; Comparative Literature and Comparative Cultural Studies; Purdue University Press; West Lafayette;
https://books.google.ge/books?id=LN2LlgH_EsgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
63. დოიზი, 1973: Deutsch, Eliot; Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction; University of Hawaii Press; Honolulu;
<https://books.google.ge/books?id=63gdKwhHeV0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
64. დილასერი, 1999: Dilasser, Maurice; The Symbols of the Church; The Liturgical Press; Collegeville;

- https://books.google.ge/books?id=tvc2f4Ft_OEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
65. დილთაი..., 1972 : Dilthey Wilhelm; Jameson Frederic; New Literary History, Vol. 3, No. 2, On Interpretation: I (Winter, 1972), pp. 229-244); The Johns Hopkins University Press; <http://www.jstor.org/stable/468313>
66. დომბროვსკი, 1992: Dombrowski, Daniel A.; St. John of the Cross: An Appreciation; State University of New York; Albany;
<https://books.google.ge/books?id=nZK5Nw49qxoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
67. დომინგესი, 2015: Domínguez, César; Saussy, Haun; Villanueva, Darío; Introducing Comparative Literature: New Trends and Applications; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=wnnfBQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
68. დორეული, 2013: დორეული, ლექსო ; ტარიელ ჭანტურია - ხმის პოეტი ;
<http://urakparaki.com/?m=4&ID=72528>
69. დრაიბი, 2008: Dries, Manuel; Nietzsche on Time and History; Walter De Gruyter; Berlin;
<https://books.google.ge/books?id=JE11DEzrYu4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
70. ელდრიჯი, 2009: Eldridge, Richard Thomas; The Oxford Handbook of Philosophy and Literature; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=PwyEbnv4YiwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
71. ეკო, 1994: Eco, Umberto; The Limits of Interpretation; Indiana University Press; Indianapolis;
<https://books.google.ge/books?id=H4q8ZosSvB8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
72. ეკჰარდი..., 2010: Eckhard, Petra; Fuchs, Michael Hölbling, Walter; Landscapes of Postmodernity: Concepts and Paradigms of Critical Theory; Lit Verlag; Wien;

- <https://books.google.ge/books?id=o22iX3IpIZYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
73. ვანჰუზერი, 2003: Vanhoozer, Kevin J.; The Cambridge Companion to Postmodern Theology; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=RR-E32WkwuEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
74. ვან დერ ვატი, 2006: Van der Watt, Jan Gabriël; Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament, Volume 141; Walter De Gruyter; Berlin;
<https://books.google.ge/books?id=AugB2jMYCQc&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
75. ვენკატესანანდა, 2008: Venkatesananda Saraswati; The Chiltern Yoga Trust The Song Of God (Bhagavad Gita); The Chiltern Yoga Trust; Cape Province;
http://www.swamivenkatesananda.org/clientuploads/publications_online/song_of_god.pdf
76. ვიანა..., 2007: Viana V., Fausto F., Zyngier S.; Corpus linguistics & literature: a contrastive analysis of Dan Brown and Machado de Assis; Publit; Rio de Janeiro;
http://www.academia.edu/449876/Corpus_linguistics_and_literature_A_contrastive_analysis_of_Dan_Brown_and_Machado_de_Assis
77. ვუნდერი, 2008: Wunder, Jennifer. N; Keats, Hermeticism, and the Secret Societies; Ashgate; bodmin;
https://books.google.ge/books?id=0duxz_imA68C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
78. თავდგირიძე, 2011: თავდგირიძე, ხათუნა; შობის//მოსვლის ესქატოლოგია (შალვა ბაკურაძის „სამოზაო კვარტეტი“); პუბლიკაცია: ჟურნალი „ლიტერატურული პალიტრა, თბილისი.
79. თანდაშვილი..., 2014: თანდაშვილი მ., ფურცხვანიძე ზაქარია; კორპუსლინგვისტური პარადიგმა ენათმეცნიერებაში; ფრანკფურტის ლინგვისტური წრე; თბილისი.

80. თეტჩერი, 2014: Thatcher, Adrian; The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender; Oxford University Press; Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=0FMgBQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
81. იანგი, 2010: Young, Julian; Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=L0ggAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
82. იგლტონი, 2003: Eagleton Terry, Literary Theory; The University of Minnesota Press; Minneapolis; https://mthoyibi.files.wordpress.com/2011/05/literary-theory_an-introduction_terry-eagleton.pdf
83. იემე, 2014: Yeshe, Thubten; Introduction To Tantra; Wisdom Publications; Boston;
<http://www.wisdompubs.org/sites/default/files/preview/Introduction-To-Tantra-Book-Preview.pdf>
84. იოგანი, 2010: Yogani; Advanced Yoga Practices - Easy Lessons for Ecstatic Living, Volume 2; AYP Publishing; Nashville; London;
https://books.google.ge/books?id=pWDZorvxl1sC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
85. კაკაბაძე, 1988: კაკაბაძე, ნოდარ; „დასავლეთ ევროპის ლიტერატურა. XX საუკუნე ლიტერატურის ისტორია, პოეტიკა, ურთიერთობანი. თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა.
86. კალერი, 2002 : Culler J.; Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature; Routledge; Padstow;
<https://books.google.de/books?id=cBZCOD8SVzMC&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false>
87. კაპუტო, 1987: Caputo, John D.; Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project; Indiana University Press; Bloomington; Indianapolis;
https://books.google.ge/books?id=IBPcy-_epoIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

88. კარი..., 2005: Carr, Brian. Mahalingam, Indira; Companion Encyclopedia of Asian Philosophy; Routledge; London;
<https://books.google.ge/books?id=xIwrBgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
89. კატცი, 2013: Katz, Steven T.; Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=XkSEheKgiBAC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
90. კუარდი, 1990: Coward, Harold G.; Derrida and Indian Philosophy; State University of New York; Albany;
<https://books.google.ge/books?id=JtyqhtCW7jQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>;
91. კაუფმანი, 1974: Kaufmann, Walter Arnold; Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist; Princeton University Press; Princeton;
<https://books.google.ge/books?id=Rw4u68fxYQMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
92. კელსი, 2003: Kelsey, Catherine L.; Thinking about Christ with Schleiermacher; Westminster John Knox Press; Louisville;
<https://books.google.ge/books?id=MjHn4Trda2EC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
93. კემი, 2014: Cam, Daniel; Nietzsche on Art and Life; Oxford University Press; Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=8tNFAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
94. კენედი..., 1995: Kennedy, George Alexander; Selden, Raman; The Cambridge History of Literary Criticism; Volume 8; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=f30zMmXGtvYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

95. კერეტო, 1999: Carrette, Jeremy R.; Religion and Culture; Routledge; New York;
https://books.google.ge/books?id=eb_bAAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
96. კერნი, 1994: Kearney, Richard; Continental Philosophy in the 20th Century: Routledge History of Philosophy, Volume 8; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=TdspEBTxdq4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
97. კლინგერი, 2005: Killinger, Charles L.; Culture and Customs of Italy; Greenwood Press; Westport;
<https://books.google.ge/books?id=CFgM8GcmBysC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
98. კინგსლენდი, 1927: Kingsland, William; An Anthology Of Mysticism And Mystical Philosophy; Methuen and Co. Ltd.; London;
http://blavatskyarchives.com/theosophypdfs/kingsland_anthology_of_mysticism.pdf
99. კლარკი, 1990: Clark, Maudemarie; "Nietzsche on Truth and Philosophy"; Cambridge University Press; Cambridge;
https://books.google.ge/books?id=8Ux_ZugeW4oC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
100. კნელვოლფი..., 2001: Knellwolf, Christa; Norris, Christopher; The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 9, Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=NCIUqJiv6HQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
101. კნოქსი..., 2015: Knox, Francesca Bugliani; Lonsdale, David; Poetry and the Religious Imagination: The Power of the Word; Ashgate; Farnham;
<https://books.google.ge/books?id=HlJLBgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
102. კოდალაშვილი, 2010: კოდალაშვილი, ლელა; პოეტი ფსიქოლოგიურ ჭრილში; ლიტერატურული გაზეთი; 5-18 მარტი. N21.

103. კონი, 2000: Kohn, Livia; Daoism Handbook; Brill; Leiden;
<https://books.google.ge/books?id=EXVk1tr6lEYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
104. კონოლი..., 2008: Connolly, Margaret; Mooney, Linne R.; Design and Distribution of Late Medieval Manuscripts in England; University of York - York Medieval Press; Chippenham;
<https://books.google.ge/books?id=rOxplpXfAhYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
105. კონორი, 2004: Connor, Steven; The Cambridge Companion to Postmodernism; Cambridge University Press; New York;
http://arikaMayanti.lecture.uib.ac.id/files/2014/02/Steven_Connor_The_Cambridge_Companion_to_Postmodernism.pdf
106. კორიგენი, 2008: Corrigan, John; The Oxford Handbook of Religion and Emotion; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=F2Qy3V6OZ38C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
107. კრამარე..., 2000: Cheris; Spender, Dale; Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=QAOUAgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
108. კრეიგი, 2004: Craig, Robert D.; Handbook of Polynesian Mythology; ABC-CLIO; Santa Barbara;
<https://books.google.ge/books?id=LOZuirJWXvUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
109. კრიზლი..., 2003: Critchley, Simon; Bernasconi, Robert; The Cambridge Companion to Levinas; Cambridge University Press; Cambridge;
https://books.google.ge/books?id=yo2RKtKESCMC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

110. კუპერი, 1995: Cooper, John Xiros; T. S. Eliot and the Ideology of Four Quartets; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=uIck5caAVi0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
111. კუპერი, 2006: Cooper, John W.; Panentheism - The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present; Baker Academic; Grand Rapids;
<https://books.google.ge/books?id=aokfbkOdjuEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
112. ლაიტერი..., 2007: Leiter, Brian; Rosen, Michael; The Oxford Handbook of Continental Philosophy; Oxford University Press; New York; https://books.google.ge/books?id=-X_ZKVFRwugC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
113. ლაო-ძი, 1990: ლაო-ძი; დაო დე ძინი, გამომცემლობა „განათლება, თბილისი, 1990.
114. ლაო ძი, 2012: Lao Zi; Dao de Jing: The Way and Its Power; http://www.china-learn.info/Philosophy/DDJ_transOnly.pdf
115. ლაუთი, 2001: Louth, Andrew; Denys the Areopagite; Continuum; Guildford; King's Lynn; <https://books.google.ge/books?id=-nCvAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
116. ლაფონი, 2000: Lafont, Cristina; Heidegger, Language, and World-Disclosure; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=Igrj2z20CjUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
117. ლემასტერი..., 1998: LeMaster, J.R.; Kummings, Donald D.; The Routledge Encyclopedia of Walt Whitman; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=ifa3AAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
118. ლექსიკონი, 2016: საიტი www.dictionary.com,
<http://www.dictionary.com/browse/presence>
119. ლი, 2006 : Lee, Kwang-Sae; East and West: Fusion of Horizons; Homa and Sekey Books; Paramus;

- <https://books.google.ge/books?id=44gdApGWJLMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
120. ლიბრეტსი, 2004: Liebrechts, P. Th. M. G.; Ezra Pound and Neoplatonism; Fairleigh Dickinson University Press; Madison;
https://books.google.ge/books?id=3FGZ_gOJIRwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
121. ლიდერი..., 2010: Leeder, Karen; Vilain, Robert; The Cambridge Companion to Rilke; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=il0hAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
122. ლიმიზი, 2005: Leeming, David; The Oxford Companion to World Mythology; Oxford University Press: New York;
<https://books.google.ge/books?id=kQFtlva3HaYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
123. ლიმიზი, 2010: Leeming, David Adams; Creation Myths of the World: Parts I-II; ABC-CLIO; Santa Barbara;
<https://books.google.ge/books?id=9I62BcuPxfYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
124. ლინკოლნი, 2013: Lincoln, Andrew; Born of a Virgin?: Reconceiving Jesus in the Bible, Tradition, and Theology; William B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids;
<https://books.google.ge/books?id=deNgAQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
125. ლიუდელინი..., 2008: Lüdeling A., Kytö M.; Corpus Linguistics An International Handbook. Volume 2; Walter de Gruyter; Berlin.
<http://www.postgradolinguistica.ucv.cl/dev/documentos/91,1017,Ludeling,%20A.%20Corpus%20Linguistics.%20An%20international%20handbook.pdf>
126. მაიკი, 1991: Miyake, Akiko; Ezra Pound and the Mysteries of Love: A Plan for the Cantos; Duke University Press; Durham;

- https://books.google.ge/books?id=B7r7gL_YGTUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
127. მასტერი..., 2013: Meister, Chad; Copan, Paul; Routledge Companion to Philosophy of Religion; Routledge; New York; <https://books.google.ge/books?id=UMaenE1H-JEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
128. მაკგინი, 1993 : McGinn, Bernard; Mysticism and Sexuality; The Way (International journal of contemporary Christian spirituality); <http://www.theway.org.uk/Back/s077McGinn.pdf>
129. მაკკაუეტი, 2013: Philip Mccouat; Art In a Speeded Up World, part III, radical experimentation; <http://www.artinsociety.com/pt-3-the-new-time-in-painting.html>
130. მაკკორტი, 2001: McCort, Dennis; Going beyond the Pairs: The Coincidence of Opposites in German Romanticism, Zen and Deconstruction; State University of New York; Albany; <https://books.google.ge/books?id=QzLfnvRtC78C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
131. მალაგუცი, 2006: Malaguzzi, Silvia; Food and Feasting in Art; The J. Paul Getty Museum; Los Angeles; <https://books.google.ge/books?id=3Grtku7vCHIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
132. მარინო, 2010: მარინო, ადრიან; კომპარატივიზმი და ლიტერატურის თეორია; ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი.
133. მარიონი, 2002: Marion, Jean-Luc; In Excess: Studies of Saturated Phenomena; Fordham University Press; New York; <https://books.google.ge/books?id=faGbJzR-Qg4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
134. მაურერი, 1999: Maurer, Naomi E.; The Pursuit of Spiritual Wisdom: The Thought and Art of Vincent Van Gogh and Paul Gauguin; Fairleigh Dickinson University Press, Madison; https://books.google.ge/books?id=wf_PoXKhggkC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

135. მეგილი..., 2009: Magill, Kevin; Nelstrop, Louise; Onishi Bradley B; Christian
Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches; Ashgate;
Farnham;
https://books.google.ge/books?id=6DfH2_BSAzcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
136. მეთიუსი, 2012: Matthews, Alfred Warren; World Religions; Wadsworth Cengage
Learning; Scarborough;
<https://books.google.ge/books?id=3V4zalTcXCwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
137. მეკინი, 2006: Makin, Peter; Ezra Pound's Cantos: A Casebook; Oxford University Press;
New York;
<https://books.google.ge/books?id=LBrUTJBxXSoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
138. მელპასი..., 2015: Malpas, Jeff ; Gander, Hans-Helmuth; The Routledge Companion to
Hermeneutics; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=zUaLBQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
139. მერფი, 2015: Murphy, Francesca Aran; The Oxford Handbook of Christology; Oxford
University Press; Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=YssRCgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
140. მიულერი, 2002: Müller, Friedrich Max; Maguire, Jack; Dhammapada: Annotated &
Explained; SkyLight Paths Publishing; Woodstock;
<https://books.google.ge/books?id=tAWvwa9MYggC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
141. მიურეი, 1999: Murray, Peter Durno; Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation
Based in the Dionysian World-View; Walter De Gruyter; Berlin;
<https://books.google.ge/books?id=4hHhHVav8Z8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

142. მიხელფელდერი..., 1989: Michelfelder, Diane P.; Palmer, Richard E.; Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter; State University of New York; Albany; <https://books.google.ge/books?id=iM3SnGO7T-cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
143. მონცკა, 2009: Montzka, Harold W.; The Separation of Heaven and Earth: The Advent of Social Hierarchy and Its Implications; Trafford Publishing; Bloomington; <https://books.google.ge/books?id=pX-2xGrtrcsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
144. მულაპარიას სუტრა, 2015: Mulapariyaya Sutta: The Root Sequence; <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.001.than.html>
145. მუდი, 1994: Moody, A. David; Thomas Stearns Eliot: Poet; Cambridge University Press; Cambridge; <https://books.google.ge/books?id=kbX9KjkCfX0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
146. მუდი, 2005: Moody, A. David; The Cambridge Companion to T. S. Eliot; Cambridge University Press; Cambridge; https://books.google.ge/books?id=MyWjtOwCs1sC&pg=PA77&dq=eliot+literature+and+religion&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwj8hJPpyrPJAhXDXiwKHTgID_cQ6AEIPjAF#v=onepage&q=eliot%20literature%20and%20religion&f=false
147. მურსი, 2006: Moores, D. J.; Mystical Discourse in Wordsworth and Whitman: A Transatlantic Bridge; Peeters; Leuven; <https://books.google.ge/books?id=e9NmNkQTctQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
148. ნირმალა, 2007: Nirmala; Nothing Personal: Seeing Beyond the Illusion of a Separate Self; Endless Satsang Foundation; <https://books.google.ge/books?id=wypHDDemyLQC&printsec=frontcover#v=onepage&q=vedanta&f=false>
149. ნიცშე, 1968: Nietzsche, Friedrich; Kaufman, Walter; Friedrich Nietzsche: The Will to Power; Random House; New York;

- [http://cnqzu.com/library/Philosophy/neoreaction/Friedrich%20Nietzsche/Friedrich_Nietzsche%20-%20The_Will_to_Power_\(1968\).pdf](http://cnqzu.com/library/Philosophy/neoreaction/Friedrich%20Nietzsche/Friedrich_Nietzsche%20-%20The_Will_to_Power_(1968).pdf)
150. ბოცმე, 1996: Nietzsche, Friedrich; Hollingdale, R. J.; Nietzsche: Human, All Too Human: A Book for Free Spirits; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=Nl-vaAdJD3MC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
 151. ბოცმე, 1999: Nietzsche, Friedrich; Geuss, Raymond; Speirs, Ronald; Nietzsche: The Birth of Tragedy and Other Writings; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=26IfImiDrJ8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
 152. ბოცმე, 2002: Nietzsche, Friedrich; Beyond Good and Evil; Cambridge University Press; New York.
 153. ბოცმე, 2005ა: Nietzsche, Friedrich; The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols & Other Writings; Cambridge University Press; New York;
http://krishnamurti.abundanthope.org/index_htm_files/The-Anti-Christ-Ecce-Homo-Twilight-Of-The-Idols-And-Other-Writings-by-Nietzsche.pdf
 154. ბოცმე, 2005ბ: Nietzsche, Friedrich Wilhelm; Parkes, Graham; Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody; Oxford University Press; Oxford;
<https://books.google.ge/books?id=u-GNHFSclgUC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
 155. ბოცმე, 2006ა: Nietzsche, Friedrich; The Gay Science; Dover Publications; Mineola;
<https://books.google.ge/books?id=trakSLk9qt0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
 156. ბოცმე, 2006ბ: Nietzsche, Friedrich; Clarck, Maudemarie; Leiter, Brian; Daybreak: Thoughts on the prejudices of morality; Cambridge University Press; Cambridge
 157. ბოცმე, 2009: Nietzsche, Friedrich; The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music; Richer Resources Publications; Arlington; <http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Nietzsche-The-Birth-of-Tragedy.pdf>

158. ნოზაძე, 1962 : ნოზაძე ვიქტორ; „„ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება; პარიზი, 1962.
<http://dSPACE.NPLG.GOV.GE/bitstream/1234/3469/1/VepkhstqaosannisGmrtismetyveleba.pdf>
159. ნოსელი, 1978: Gregory of Nyssa, Life os Moses; Paulist Press; New York;
<http://academic.mu.edu/phil/jonesj/courses/P222/p22220062NyssaMoses.pdf>
160. ოლოთუისი, 2002: Olthuis, James H.; Religion With/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=zf3jWqmuRrsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
161. ოკეფი..., 2010: O’Keeffe A., McCarthy M.; The Routledge Handbook of Corpus Linguistics; Routledge; New York
162. ომირა, 1993: O’Meara, Dominic J.; Plotinus : An Introduction to the Enneads: An Introduction to the Enneads; Clarendon Press/Oxford University Press; Oxford;
https://books.google.ge/books?id=jd7_dTe54cAC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
163. ოუპი, 2015: Oppy, Graham; The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=XXdKCAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
164. ოუტნიცი..., 2004: Otnes, Cele C., Lowrey, Tina M.; Contemporary Consumption Rituals: A Research Anthology; Lawrence Elbaum Associates, Inc.; Mahwah;
<https://books.google.ge/books?id=4SDdatbqjJsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
165. პანაიოტი, 2013: Panaïoti, Antoine; Nietzsche and Buddhist Philosophy; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=wZt7AAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

166. პარკსი, 1991: Parkes, Graham; Nietzsche and Asian Thought; The University of Chicago Press; Chicago;
<https://books.google.ge/books?id=hpnXFLQ6QIAC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
167. პერლი, 2007: Perl, Eric D.; Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite; State University of New York Press ; Albany;
<https://arcaneknowledgeofthedeep.files.wordpress.com/2014/02/theophany.pdf>
168. პეტმენი, 2002: Dominic, Pettman; After the Orgy: Toward a Politics of Exhaustion; State University of New York; Albany;
<https://books.google.ge/books?id=o5tWks9YUyQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
169. პლატონი, 2002: პლატონი; პარმენიდე, ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანი; გამომცემლობა ნეკერი, თბილისი.
170. პლოტინი, 2015: Plotinus, Enneads;
<http://meuser.awardspace.com/NeoPlatonics/Plotinus-Enneads-Free-electronic-text.pdf>
171. პორტერი..., 2011: Porter, Stanley E.; Robinson, Jason C.; Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory; William B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids/Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=zDUFhODkl54C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
172. ჯი, 2012: Zhi, Yong; Poetic Leaps in Zen's Journey of Enlightenment; iUniverse, Inc.; Bloomington;
<https://books.google.ge/books?id=dZUmtG17CaIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
173. რატიანი, 2008: რატიანი, ზვიად; მოძრავი სამიზნე, ლიტერატურული პორტალი არილი;
<http://arilimag.ge/%E1%83%96%E1%83%95%E1%83%98%C2%AD%E1%83%90%E1%83%93->

%E1%83%A0%E1%83%90%C2%AD%E1%83%A2%E1%83%98%C2%AD%E1%83%90
%C2%AD%E1%83%9C%E1%83%98-3/

174. რატინი, 2011: რატინი, ზვიად; ხანმოკლე მარში, რიგარეშე სიყვარულის გამოცხადება; საიტი თბილისის ფორუმი;
<https://forum.ge/?showtopic=33789973&f=&st=420&>
175. რატინი, 2012: რატინი, ზვიად; (მე უდიდესი სიმკათით...); საიტი facebook.com;
https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=341845322507130&id=335194646505531
176. რატინი 2016 A: რატინი, ზვიად; დაგვიანებული პასუხი მეგობარს, ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=2898>
177. რატინი, 2016 B: რატინი, ზვიად; (ჩვენ აქ ვწვალობდეთ, ვბერდებოდეთ...), ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=2895>
178. რატინი, 2016 C: რატინი, ზვიად; (ძილი ისევ შევიბრუნე...), ლიტერატურული პორტალი litklubi.ge; <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=3980>
179. რეიდ-ბაუენი, 2007: Reid-Bowen, Paul; Goddess as Nature: Towards a Philosophical Theology; Ashgate; Bodmin;
<https://books.google.ge/books?id=LdQJwYKmn2gC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
180. რეინოლდსი, 2005: Reynolds, David S.; Walt Whitman; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=u8EDJL4veN4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
181. რემი, 2012: Ramey, Joshua; The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal; Duke University Press; Durham and London;
<https://books.google.ge/books?id=OgVSXA4kxBOC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

182. რემპლი, 2000: Rampley, Matthew; Nietzsche, Aesthetics and Modernity; Cambridge University Press; New York; <https://books.google.ge/books?id=cJcvtzvdv-4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
183. რემსი..., 2014: Remes, Pauliina; Slaveva-Griffin, Svetla; The Routledge Handbook of Neoplatonism; Routledge; Abingdon; <https://books.google.ge/books?id=yhcWBAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
184. რიდლი, 2007: Ridley, Aaron; Routledge Philosophy GuideBook to Nietzsche on Art; Routledge; Abingdon; <https://books.google.ge/books?id=MVB-AgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
185. რისტო, 1967: Rist, John M.; Plotinus: The Road to Reality; Cambridge University Press; Cambridge; <https://books.google.ge/books?id=n49OAAAIAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
186. როიჯევიჩი, 2006: Rojcewicz, Richard; Gods and Technology, The: A Reading of Heidegger; State University of New York; Albany; <https://books.google.ge/books?id=6m43NPZQuMQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
187. რორტი, 1992: Rorty, Amélie Oksenberg; Essays on Aristotle's Poetics; Princeton University Press; Princeton; <https://books.google.ge/books?id=JrGxE3-YUMYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
188. სენი, 2006: Sen Amiya P.; The Indispensable Vivekananda: An Anthology for Our Times; Permanent Black, New Delhi; <https://books.google.ge/books?id=usBhrZcnJ78C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
189. სილკი..., 1981: Silk, M. S.; Stern, J. P.; Nietzsche on Tragedy; Cambridge University Press; Cambridge; <https://books.google.ge/books?id=DaRXqBwnnbIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

190. სიმი, 2001: Sim, Stuart; The Routledge Companion to Postmodernism; Routledge; London; New York;
<https://books.google.ge/books?id=6lMvGk93Lm4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
191. სიმპსონი, 2012: Christopher Ben; Deleuze and Theology; Bloomsbury; Chennai;
<https://books.google.ge/books?id=aDv7yKjW6VwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
192. სინგჰი, 2010: Singh, Lalan Prasad; Tantra, Its Mystic and Scientific Basis; Concept Publishing Company Pvt. Ltd.; New Dehli;
<https://books.google.ge/books?id=1pz28mw2zywC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
193. სირლოტი, 1971: Cirlot, Juan Eduardo; A Dictionary of Symbols; Routledge; London; New York; <http://www.izidor.cz/wp-content/uploads/ffsd4gsd47s8fe89eee.pdf>
194. სიხარულიძე, 2016: სიხარულიძე, ქეთევან; კავკასიური მითოლოგია; I თავი, კავკასიური სახლი, თბილისი;
<http://astroblogi.com/%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%A7%E1%83%9D%E1%83%A4%E1%83%98%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90%E1%83%A1%E1%83%97%E1%83%90%E1%83%9C-%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%99%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%A8%E1%83%98/>
195. სკოდელი, 2010: Scodel, Ruth; An Introduction to Greek Tragedy; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=pSTsoA5lqYkC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
196. სკოფი..., 2013: Skof, Lenart; Holmes, Emily A.; Breathing with Luce Irigaray; Bloomsbury; Chennai;
<https://books.google.ge/books?id=ndVLAQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

197. სმითი..., 2013: Smith, Daniel W.; Somers-Hall, Henry; The Cambridge Companion to Deleuze; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=qv855NxOXkMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
198. სნელი, 2005: Snell, Daniel C.; A Companion to the Ancient Near East; Blackwell Publishing Ltd; Padstow;
<https://books.google.ge/books?id=REVFoXJM4WIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
199. სონდო, 1995 : Szondi Peter, Introduction to Literary Hermeneutics; Cambridge University Press; Cambridge; <http://www.stiba-malang.com/uploadbank/pustaka/MKSASTRA/LITERARY%20HERMENEUTICS.pdf>
200. სტეიბი, 1960: Stace W.T.; Mysticism and Philosophy; Macmillan and Co. Ltd.; London;
<http://www.cruzetech.info/wudhi/mysticism/ws/wts-mp%20-%206.htm#one>
201. სტენგი, 2012: Stang, Charles M.; Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: No Longer I; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=rcv7T2HMT3MC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
202. სტენფორდი, 2015: Stanford Encyclopedia of Philosophy;
<http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>
203. სურეტი, 1994: Surette, Leon; The Birth of Modernism: Ezra Pound, T.S. Eliot, W.B. Yeats, and the Occult; McGill-Queen's University Press; Quebec City;
<https://books.google.ge/books?id=5jSQhrao540C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
204. სტიუარტი, 1998: Stewart, William; Dictionary of Images and Symbols in Counselling; Jessica Kingsley Publishers; Gateshead;
<https://books.google.ge/books?id=GGJmFI6mtIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
205. ტარნესი, 1991: Tarnas, Richard; The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View; Ballantine Books; New York;

- <http://www.lycaem.org/forum/index.php/topic,7441.msg68690.html?PHPSESSID=h325bd5kbu8iveb4hqm5ag9kj1#msg68690>
206. ტილოპა, 2015: Tilopa, Ganga-Mahamudra-Upadesa of Sri Tilopa;
<http://www.wayoflight.net/uploads/Tilopa.pdf>
207. ტორნერი, 1995: Turner, Denys; The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism; Cambridge University Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=RVthmSz6k30C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
208. ტობერტი, 2010: Teubert, Wolfgang; Meaning, Discourse and Society; Cambridge University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=8SjbFBKq35QC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
209. უეინრაიტი, 2007: Wainwright, William J.; The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford University Press; New York;
<http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/The%20Oxford%20Handbook%20of%20Philosophy%20of%20Religion.pdf>
210. უაიტი, 2000: White, David Gordon; Tantra in Practice : Mapping a Tradition; Princeton University Press; Princeton; <https://press.princeton.edu/chapters/i6986.pdf>
211. უაიტი, 2013: White, Richard J.; The Heart of Wisdom: A Philosophy of Spiritual Life; Rowman and Littlefield Publishers, Inc.; New York;
<https://books.google.ge/books?id=4KeDv-pEPyEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
212. უელეკი..., 2010: უელეკი, რენე ; უორენი, ოსტინ; ლიტერატურის თეორია; ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.
213. უესტი, 2010: West, David; Continental Philosophy: An Introduction; Polity Press; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=1xf9P1f20K4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

214. უისნერ-ჰენქსი, 2010: Wiesner-Hanks, Merry; Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice; Routledge; New York;
<https://books.google.ge/books?id=m2ShAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
215. უნტერეკერი, 1996: Unterecker, John Eugene; A Reader's Guide to William Butler Yeats; Syracuse University Press; Syracuse;
<https://books.google.ge/books?id=D8Yl3rr5xZwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
216. უოლისი..., 1992: Wallis, Richard T.; Bregman, Jay; Neoplatonism and Gnosticism, State University of New York; Albany;
https://books.google.ge/books?id=WSbrLPup7wYC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
217. უორდი, 2016: Ward, David; T. S. Eliot Between Two Worlds: A Reading of T. S. Eliot's Poetry and Plays; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=rExACwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
218. უოტსი, 2011: Watts, Michael; The Philosophy of Heidegger; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=6kyPBAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
219. ფალკერსონი, 2012: Fulkerson, Mary McClintock; Briggs, Sheila; The Oxford Handbook of Feminist Theology; Oxford University Press; New York;
https://books.google.ge/books?id=_aBxZRMUHw0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
220. ფარბერი, 2013: Farber, Sharon Klayman; Hungry for Ecstasy: Trauma, the Brain, and the Influence of the Sixties; Jason Aronson; New York;
<https://books.google.ge/books?id=Tuj4vflHfgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
221. ფაულერი, 2005: Fowler, Jeaneane D.; An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism: Pathways to Immortality; Sussex Academic Press; Brighton, Portland;

- <https://books.google.ge/books?id=9wi-ZDdmaqEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
222. ფერგუსონი, 1961: Ferguson, George; Signs & Symbols in Christian Art; Oxford University Press; Oxford; <https://books.google.ge/books?id=GF4XDp-eSTwC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
223. ფიზერი, 2001: Fieser James; Eastern Philosophy: An Introduction to the Classical Theories of Hinduism, Buddhism, Confucianism, and Taoism; <http://www.baldoralumni.com/pdffiles2/easternphilosophy.pdf>
224. ფიშერ-სტარკე, 2010: Fischer-Starcke B., Corpus Linguistics in Literary Analysis; Continuum International Publishing Group; Chennai.
225. ფორმანი, 1999: Forman, Robert K. C.; Mysticism, Mind, Consciousness; State University of New York; Albany;
226. ფოქსი, 2003: Fox, Mark; Religion, Spirituality and the Near-Death Experience; Routledge; Bury St Edmunds; <https://books.google.ge/books?id=l1aBAgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
227. ფუხსი, 1976: Fuchs, W. Fuchs; Phenomenology and the Metaphysics of Presence: An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl; Martinus Nijhoff; The Hague; <https://books.google.ge/books?id=wHehBQAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
228. ქემალო..., 1998: Kemal, Salim; Gaskell, Ivan; W. Conway, Daniel; Nietzsche, Philosophy and the Arts; Cambridge University Press; Cambridge; <https://books.google.ge/books?id=8GzFg3pH4SIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
229. შარმა, 1996: Śarmā, Candradhara; Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta & Kashmiri Shaivism; Motilal Banarsidass Publishers; Dehli; <https://books.google.ge/books?id=uFTukA3cs8kC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

230. შარმა, 2003: Sharma, Chandradhar; A Critical Survey of Indian Philosophy; Motilal Banarsidass Publishers; Dehli;
<https://books.google.ge/books?id=Y3gQVd5WogsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
231. შახტერი, 2008: Schachter, Marc D.; Voluntary Servitude and the Erotics of Friendship: From Classical Antiquity to Early Modern France; Ashgate; Bodmin;
https://books.google.ge/books?id=6wBy0s7T_7gC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
232. შეკელფორდი, 2012: Shackelford, Todd K.; Weekes-Shackelford Viviana A.; The Oxford Handbook of Evolutionary Perspectives on Violence, Homicide, and War; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=0If5TjIuPR0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
233. შერი, 2008: Scherr, Barry Jeffrey; Love and Death in Lawrence and Foucault; Peter Lang Publishing Inc.; New York; <https://books.google.ge/books?id=hxkT-uZ0wMsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
234. შივანანდა, 2000 : Sivānanda Saraswati; Jnana Yoga; Divine life Society's Publication, <http://advaitanonduality.files.wordpress.com/2012/12/jnana-yoga-sivavnanda.pdf>
235. შიონჰერი, 2002: Schoenherr, Richard A.; Goodbye Father : The Celibate Male Priesthood and the Future of the Catholic Church; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=e81zIWLhXI8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
236. შიურმანი, 2001: Schürmann, Reiner; Wandering Joy: Meister Eckhart's, Mystical Philosophy; Lindisfarne Books; Great Barrington;
<https://books.google.ge/books?id=PPpo1-pxlI8C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
237. შლაიერმახერი, 1998 : Schleiermacher Friedrich; Hermeneutics and Criticism and Other Writings; Cambridge University Press; Cambridge;

238. შლუხტერი, 1989: Schluchter Wolfgang; Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective; University of California Press; Berkley;
<https://books.google.ge/books?id=chTHjge1o08C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
239. შპენგლერი, 1991: Spengler, Oswald, The Decline of the West; Oxford University Press; New York;
<https://books.google.ge/books?id=jYjYLoGSsQgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
240. შტეფანოვიჩი..., 2006: Stefanowitsch A., Gries S. Th.; Corpus-Based Approaches to Metaphor and Metonymy; Mouton de Gruyter; Berlin.
241. შტრაუსი, 2009: Michael Straus ; Sequence and Time: Some Thoughts on a Panathenaic Amphora; <http://www.brooklynrail.org/2009/07/art/sequence-and-time-some-thoughts-on-a-panathenaic-amphora>
242. ჩაილდზი, 2001: Childs, Donald J.; From Philosophy to Poetry: TS Eliot's Study of Knowledge and Experience; Athlone Press; London;
<https://books.google.ge/books?id=dHuxAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
243. ჩაილდზი, 2013: Childs, Donald J.; T. S. Eliot: Mystic, Son and Lover; Bloomsbury; London;
<https://books.google.ge/books?id=ZcJMAgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
244. ჩანგი..., 2010: Chung, Paul S.; Karkkainen, Veli Matt; KyoungJae, Kim; Asian Contextual Theology for the Third Millenium: Theology of Minjung in Fourth-eye Formation; James Clarke and Co.; Cambridge;
<https://books.google.ge/books?id=XZHkAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
245. ჩენი, 2011: Chen, Ellen M.; In Praise of Nothing: An Exploration of Daoist Fundamental Ontology; Xlibris; Bloomington;

- <https://books.google.ge/books?id=Ars2NKIqp9EC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
246. ჯავახიშვილი, 2012: ჯავახიშვილი, კატო; ქემმარიტება მხოლოდ არყოფნა... ინტერვიუ შალვა ბაკურაძესთან; ჟურნალი ლიტერატურული პალიტრა, 2012, N2(89), გვ. 88-91.
247. ჯასტი, 2003: Just, Arthur A.; Ancient Christian Commentary on Scripture; new testament III, Luke; InterVarsity Press; Downers Grove;
<https://books.google.ge/books?id=Gh6sFDUfq8cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
248. ჯოუნსი, 1993: Jones, Richard H.; Mysticism Examined : Philosophical Inquiries Into Mysticism; State University of New York; Albany; https://books.google.ge/books?id=uQ-XjeB4NIQC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
249. ჯოუნსი, 2004: Jones, Richard H.; Mysticism and Morality: A New Look at Old Questions; Lexington Books; Lanham;
https://books.google.ge/books?id=FoU9iPuiRewC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
250. ჯომუა, 2007: Joshua, Dr Essaka; The Romantics and the May Day Tradition; Ashgate; Bodmin;
https://books.google.ge/books?id=Z8tySq_CovYC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
251. ჰარმლესი, 2008: Harmless, William; Mystics; Oxford University Press; New York;
<http://www.elcaminosantiago.com/PDF/Book/Mystics.pdf>
252. ჰარნაკი, 1997: Harnack, Adolf; History of Dogma, 7 Volumes; Wipf and Stock Publishers; Eugene;
<https://books.google.ge/books?id=K2JKAwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
253. ჰარპერი..., 2002: Harper, Katherine Anne; Brown, Robert L., The Roots of Tantra, State University of New York; Albany;

- https://books.google.ge/books?id=M7Fbj5hrmQoC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
254. ჰარტო, 2003: Hart, David Bentley; The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth; William B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids;
<https://books.google.ge/books?id=i238ThZzszgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
255. ჰექსლი, 1947: Huxley, A. The Perennial Philosophy; Chatto & Windus; London;
http://silkworth.net/pdf/the_perennial_philosophy.pdf
256. ჰელინი..., 2014: Helin, Jenny; Hernes, Tor; Hjorth, Daniel; Holt, Robin; The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies; Oxford University Press; Oxford; https://books.google.ge/books?id=X-F_AwAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
257. ჰეინსი, 2012: Haynes, Patrice; Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy; Bloomsbury; Chennai;
https://books.google.ge/books?id=hYnLg_drSLIC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
258. ჰეიტბი, 2005: Hatab, Lawrence J.; Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=K00QWF0bpr0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
259. ჰერბი, 1982: Harris, R. Baine; Neoplatonism and Indian Thought; State University of New York; Albany;
<https://books.google.ge/books?id=ghCE3mBlb30C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
260. ჰერსტი, 2005: Hirst, Jacqueline G. Suthren; Samkara's Advaita Vedanta: A Way of Teaching; Routledge; Chippenham; <https://books.google.ge/books?id=YsN-AgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
261. ჰესი..., 2007: Hass, Andrew; Jasper, David; Jay, Elisabeth; The Oxford Handbook of English Literature and Theology; Oxford University Press; New York;

- <https://books.google.ge/books?id=bKG12u11z2AC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
262. ჰილერბრანდი, 2014: Hillerbrand, Hans J.; Encyclopedia of Protestantism: 4-volume Set; Routledge; Abingdon;
<https://books.google.ge/books?id=PMSTAgAAQBAJ&printsec=frontcover>
263. ჰინტონი, 2013: Hinton, David; The Four Chinese Classics: Tao Te Ching, Analects, Chuang Tzu, Mencius; Counterpoint LLC; Berkeley;
<https://books.google.ge/books?id=nDVlAgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
264. ჰირში, 2008: E. D. Hirsch, Objective Interpretation, PMLA, Vol. 75, No. 4 (Sep., 1960);
<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/145/319>
265. ჰოლივუდი..., 2012: Hollywood, Amy; Beckman, Patricia Z.; The Cambridge Companion to Christian Mysticism; Cambridge University Press; New York;
https://books.google.ge/books?id=rdf3nD_by54C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
266. ჰოუდეპო..., 2008: Hodapp, Christopher; Kannon, Alice Von; Conspiracy Theories and Secret Societies For Dummies; Wiley Publishing, Inc.; Indianapolis;
<https://books.google.ge/books?id=4htx62wIXIgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
267. ჰუაი-ჩინი, 1993 : Huai-Chin, Nan; Working towards enlightenment; Samuel Weiser, Inc.; York Beach, Maine; <http://tereless.hu/zen/mesterek/Nan-Huai-Chin-Working-Toward-Enlightenment.pdf>

დანართი NI

1.1. ჯერ ალექსანდრიის და პერგამონის, შემდეგ კი ალექსანდრიისა და ანტიოქიის სკოლებს შორის დაპირისპირებებმა განაპირობა დარგის საწყისი განვითარება (დილთაი..., 1972: 235-237). პერგამონულ ფილოლოგიაში, კრატეს მილოსელის მიერ შემოტანილი ალეგორიული ინტერპრეტაციის პრინციპის ხანგრძლივი გავლენა უკავშირდება მის უნარს გადაეჭრა წინააღმდეგობები ერთი მხრივ ტრადიციულ რელიგიურ ტექსტებსა და მეორე მხრივ მოგვიანებით გაჩენილ უფრო აბსტრაქტულ და წმინდა ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებს შორის (დილთაი..., 1972: 235). ალეგორიული ინტერპრეტაცია ტექსტში არსებულ გაუცხოებულ ნიშანს აძლევს ახალ მნიშვნელობას, რომელიც ამოდის არა ტექსტის კონცეპტუალური სამყაროდან, არამედ ეკუთვნის თავად ინტერპრეტატორს (დილთაი..., 1972: 8).

ალექსანდრიული და ანტიოქური სკოლების დაპირისპირება პატრისტიკულ ჰერმენევტიკაში რეფორმაციის პერიოდის გადამწყვეტი ბრძოლის შემდეგ დასრულდა გრამატიკული ინტერპრეტაციის მომხრე სკოლის გამარჯვებით. გრამატიკული ინტერპრეტაცია, ალეგორიულიდან განსხვავებით, ცდილობს თავდაპირველი მნიშვნელობის დადგენას (სონდი, 1995: 8-10). რენესანსის ეპოქის ჰერმენევტიკოსის **ფლაციუსის** იდეები დახვეწეს ალექსანდრ გოტლიბ **ბაუმგარტენმა** და მისმა თანამოაზრეებმა, რის შედეგადაც საბოლოოდ ხდება ეგზეგეტიკის დოგმისგან გათავისუფლება და ფუძნდება გრამატიკულ-ისტორიული სკოლა. ამ ახალი ჰერმენევტიკის კლასიკური ტექსტია **ერნესტის** ნაშრომი „Interpres“, რომლისგანაც ფრიდრიხ **შლაიერმახერმა** თავისი ჰერმენევტიკა განავითარა, თუმცა ამ სკოლას ჰქონდა თავისი შეზღუდვები, რადგან ეს კონცეფცია არაისტორიული იყო (დილთაი..., 1972 : 238). ინტენციის წვდომის შესაძლებლობის ექვემდებარება სწორედ ისტორიულობის გაცნობიერებას უკავშირდება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ.

ბაუმგარტენის მიმდევარი, განმანათლებლობის ეპოქის ჰერმენევტიკოსი - გეორგ მეიერი თვლის, რომ მნიშვნელობა და ავტორისეული ინტენცია ერთი და

იგივეა, გაგება ნიშნავს ავტორის ინტენციის წვდომას (სონდი, 1995: 81) და ეს ტენდენცია უმაღლეს განვითარებას აღწევს ახალ, გოეთეს ხანის ჰერმენევტიკაში, როცა ფრიდრიხ ასტი ავტორის სრული გაგების შესაძლებლობას ასაბუთებს და ხსნის ყველა სულიერის პირველადი ერთიანობით სულში: „სულისათვის, არსებითად არ არსებობს უცხო, რადგან სული არის უმაღლესი, უსასრულო ერთიანობა, ყოველგვარი სიცოცხლის ცენტრი, შემოუსაზღვრელი რაიმე პერიფერიით (სონდი, 1995: 99)“.

შემობრუნების წერტილი ჰერმენევტიკის ისტორიაში ჩნდება მაშინ, როცა ფრიდრიხ ასტის და ფრიდრიხ შლაიერმახერის ჰერმენევტიკაში გაგების ობიექტი აღარაა პასაჟი ან ტექსტი, არამედ ავტორი (სონდი, 1995: 100), შლაიერმახერის აზრით, ჩვენ უნდა გავიგოთ ტექსტი უკეთ, ვიდრე ავტორს ესმის (შლაიერმახერი, 1998: 228). ამ მიზნით, შლაიერმახერი საბოლოოდ აჯამებს და აყალიბებს მთელისა და ნაწილის ჰერმენევტიკული წრის კონცეფციებს, რომლის კონტურებიც იკვეთება ჯერ კიდევ ალექსანდრიის ფილოლოგიურ სკოლაში (არისტარქე, ჰიპარქე, მენოდოტე), რომელიც ცდილობდა ობიექტური ინტერპრეტაციის გააზრებულ დაფუძნებას ყოველივე იმის უარყოფით, რაც არ შეესაბამებოდა, არ შეეფერებოდა ზოგად კონტექსტს. მაგალითად, ჰომეროსის კვლევისას კონკრეტული მნიშვნელობის ან პასაჟის ავთენტურობის უარყოფა ხდებოდა „იმითომ რომ ეს იყო შეუსაბამო“ ან „თუ რაიმე ნაკლებად შესაფერისი იყო გმირების და ღმერთების ღირსებისათვის“ (დილთაი..., 1972: 235).

ზემოხსენებული ფლაციუსის მიხედვით, ქრისტიანული ტექსტის პასაჟის გაგებაში დაგვეხმარება ისტორიული ქრისტიანული კონტექსტი ანუ ცხოვრებაში გატარებული ქრისტიანობა, გარდა ამისა ინდივიდუალური პასაჟის ინტერპრეტაცია მთლიანი ტექსტის ფორმისა და შინაარსის, მისი ელემენტების შესაბამისობების შუქზე უნდა მოხდეს (დილთაი..., 1972 : 238).

შლაიერმახერის მიხედვით, გრამატიკული ინტერპრეტაცია არის გააზრება ენის კონტექსტში. ენა არის „ჩაკეტილი მთლიანობა“, სადაც „ყოველი ცალკეულის გაგება შესაძლებელი უნდა იყოს მთელისგან გამომდინარე“. ტექნიკური ინტერპრეტაცია კი არის გააზრება ავტორის შემოქმედების კონტექსტში, „ყოველი ნათქვამი შეესაბამება მთქმელის აზრთა მიმდევრობას და შესაბამისად მისი სრულიად გაგება შესაძლებელი უნდა იყოს მთქმელის ბუნების, განწყობის,

ჩანაფიქრის და ა.შ. მეშვეობით“. ეს ორი სახის ინტერპრეტაცია ურთიერთდამოკიდებულია (შლაიერმახერი, 1998: 229).

არა მხოლოდ მთელის გაგება უნდა მოხდეს ნაწილის მეშვეობით, არამედ პირიქით: ნაწილის გაგებაც უნდა მოხდეს მთელის მეშვეობით (შლაიერმახერი, 1998: 231), „პირველ რიგში, უნდა მოხდეს მთელის, როგორც რაღაც ზოგადობის ინდივიდუალური წარმომადგენლის გაგება და ამ ზოგადობის ინტუიტიური განჭვრეტა“, ინტერპრეტაციაც გრამატიკული მხრიდან უნდა დავიწყოთ (შლაიერმახერი, 1998: 232). ნებისმიერ სიტყვას სხვადასხვა კონტექსტის გამო აქვს მრავალი მნიშვნელობა, შესაბამისად, მთელის გაგება გვადლევს კონკრეტულ კონტექსტს და ამცირებს სიტყვის მნიშვნელობათა სიმრავლეს, ამიტომაც მნიშვნელოვანი ჟანრის დადგენაც (შლაიერმახერი, 1998: 236-238).

მიუხედავად ამ ოპტიმისტური ტენდენციისა, ჯერ კიდევ განმანათლებლობის ეპოქის ჰერმენევტიკოსის - იოჰან მარტინ ქლადენიუსისთვის სრული გაგება არ არის აუცილებელი ემთხვეოდეს ავტორის ინტენციას (სონდი, 1995: 81), როგორც აღნიშნავს პეტერ შონდი, ისტორიულ-გრამატიკული ინტერპრეტაციაც ორი მიზეზით ექვემდებარება ისტორიულ ცვალებადობას: პირველი იმის გამო, რომ ინტერპრეტატორის დამოუკიდებლობა საკუთარი ისტორიული თვალთახედვიდან მხოლოდ მიზანია და არა პრაქტიკა და მეორე იმის გამო, რომ თავად ისტორიული მნიშვნელობა იცვლება ისტორიის ცვალებადი კონცეფციების კვალდაკვალ (სონდი, 1995: 11). მას შემდეგ, რაც ეჭვქვეშ დადგა წარსულის მოვლენათა სინამდვილის დადგენის შესაძლებლობა, არანაკლებ საეჭვოა წარსულის მნიშვნელობების დადგენის შესაძლებლობა (სონდი, 1995: 12).

1.2. სხვა განმარტების მიხედვით, იგი არის „ყველაფრის მიღმა „სრული პრეზენსის“ რწმენა, რომელიც გვთავაზობს ურყევ მნიშვნელობას, დაფუძნებას და ამდენად მიზანს მოუწესრიგებელი და „ერთი შეხედვით“ ორაზროვანი სამყაროსთვის (პორტერი..., 2011: 199)“. პრეზენსის მეტაფიზიკა, როგორც ფილოსოფოსი და

თეოლოგი ჟან ლუკ მარიონი ასკვნის, მოკლებულია ზუსტ დეფინიციას და ისტორიულ ლეგიტიმაციას, იგი თანამედროვე ტერმინია (მარიონი, 2002: 128-130).

ქართულ სალიტერატურო-სამეცნიერო სივრცეში უკვე გამოყენებული სიტყვა „პრეზენსი“ (დორეული, 2013: 1) მიმაჩნია სწორ ტერმინოლოგიურ გადმოტანად, რადგან მისი ინგლისური მნიშვნელობებიდან გამომდინარე იგი შეიძლება განიმარტოს როგორც არა უბრალოდ „დასწრება“, არამედ ისეთი დასწრება, თანსწრება, ყოფნა, თანაარსებობა, წარდგენა, რომელსაც აქვს ძალის, ღირსების, განსაკუთრებულობის, თავდაჯერების, სხვებზე ზემოქმედების, შთამბეჭდავობის კონოტაცია (ლექსიკონი, 2016: 1), გარდა ამისა, ზმნის ნამყო მიმღეობა present ითარგმნება როგორც არამხოლოდ „წარმოდგენილი, დამსწრე“, არამედ როგორც „აწმყო“, რაც მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური ტერმინის დროითობასთან მიმართების თვალსაზრისით.

1.3. „ენის გარეთ არ არსებობს საგანი, ანუ როგორც ყოფნის, ასევე მნიშვნელობის ერთობ პირობითი და ინტერპრეტაციული ბუნების გამო მათი კარგად არტიკულირება ენის მეტაფორის გამოყენებითაა შესაძლებელი. გარდა ამისა, იგულისხმება, რომ საგნები ყოფნაში შემოდიან ენის მეშვეობით“ (მელპასი..., 2015: 503). ჰაიდეგერის მიხედვით, ენა და პოეტები არიან თავდაპირველი ინტერპრეტერები (მელპასი..., 2015: 107).

ზოგადად ენა თავის პრიმორდიალურ გამოვლინებაში პოლიფონიურია და პოეტური. ჰაიდეგერი ერთმანეთს უპირისპირებს ყოველდღიურ გაგებას და პოეტურ ენას (მელპასი..., 2015: 121). „ენას აქვს თავისი უტყუარი ყოფნა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მნიშვნელობათა ახალი კორელაციები და ამგვარად - თუმცა არა აუცილებლად - ახალი სიტყვები და ფრაზები ემატება მას გაგების შედეგად.“, სწორედ პოეზია გამოხატავს ენის ამგვარ ყოფას (უოტსი, 2011: 164).

ჩვეულებრივ მეტყველებაში კი არასდროს ხდება ასეთი ქმნადობა; „ყოველდღიური საუბარი არის დავიწყებული და ამდენად გაცვეთილი პოეზია,

რომლისგანაც იშვიათად ისმის რაიმე ძახილი. პოეზიის საპირისპირო არ არის პროზა, წმინდა პროზა არასოდესაა „პროზაული“. იგი პოეტურია როგორც პოეზია (ლაფონი, 2000: 101)“. „ნამდვილი პოეზია ხელახლა მოიხელთებს ყოველდღიურ სიტყვებში მიძინებულ გამასხვივოსნებელ ძალას, იმგვარად რომ ჩვენ თითქოსდა პირველად ვხედავთ და განვიცდით სამყაროს (უოტსი, 2011: 166)“.

მსგავსად ამისა, ვიქტორ შკლოვსკის აზრით, ხელოვნების ფუნქციაა ავტომატიზებული აღქმის გათავისუფლება. განმეორებითი აღქმის შემდეგ აღქმა ავტომატური ხდება და ჩვენ აღვიქვამთ არა საგანს, არამედ „მენტალურ იარლიყებს მენტალურ კატალოგში“. ამდენად, ასკვნის დონალდ მურზი, პოეზიის ფუნქციაა არა იმდენად ცოდნის გადმოცემა, არამედ ცნობიერების ცვლილება (მურსი, 2006: 143).

ჰაიდეგერთან პოეტური ენა არის ორაზროვანი ორაზროვნება, არა იმ აზრით, რომ ორიდან ერთ-ერთია ჭეშმარიტი მნიშვნელობა, არამედ მსგავსი ორაზროვნება „ორ დაპირისპირებულ მნიშვნელობას ანიჭებს არასტაბილურობას, იგი საერთოდ არ აწარმოებს ორაზროვნებას არსებული მნიშვნელობებისგან, არამედ ათავსებს ორაზროვნებას სივრცეში, რომელიც ამ მნიშვნელობათა „შუაშია“ და არც ერთს წარმოადგენს და არც მეორეს. ადამიანი, საგნები და ენა, ყველაფერი მოყვანილია მოძრაობაში და განმარცვლია დასწრებულობაზე რამეგვარი პრეტენზიისგან (დალსტრომი, 2011: 226)“.

ჰაიდეგერისათვის იყო, ნიშნავს იყო ინტერპრეტირებული, რაც ნიშნავს უფრო მეცნიერული მიდგომის უარყოფას, რომლის მიხედვითაც საგნებს აქვთ არსისეული არსებობა ან მნიშვნელობა (მელპასი..., 2015: 501). ენას, უპირველეს ყოვლისა, გამოაქვს საგნები, როგორც საგნები საამკარაოზე, რაც არის სწორედ ის, რასაც ჰაიდეგერი გულისხმობს „პოეზიაში“ (ლაფონი, 2000: 92). როდესაც ენა სახელდება საგანს პირველად, მხოლოდ ასეთ სახელდებას გამოაქვს საგანი სიტყვასა და ხილვადობაში. ეს სახელდება აკუთვნებს საგანს თავის ყოფნას მისი ყოფნისგან გამომდინარე, იმის მომზადებაში რაც გამოთქმადია, ამავე დროს მას გამოაქვს გამოუთქმადი, როგორც ასეთი, სამყაროში (ლაფონი, 2000: 93).

ჰაიდეგერის მიხედვით, აზროვნება და პოეზია ენას კი არ იყენებენ გამოხატვისათვის, არამედ სწორედ მათი საშუალებით ყალიბდენა ენა (ელდრიჯი,

2009: 64). ჰაიდგერის მიხედვით, სიტყვები არ არის ცნებები და ამდენად ის ჭურჭლები, რომლიდანაც ამოვხაპავთ შინაარსს. „სიტყვები არის ჭის წყაროები, რომელთაც ვპოულობთ და ვთხრით თქმის დროს, ჭის წყაროები, რომლებიც უნდა ვიპოვოთ და ამოვთხაროთ ისევ და ისევ, რომლებიც ადვილად უჩინარდება მიწაში, მაგრამ ასევე დროდადრო ამოხეთქავს, მაშინ როცა ყველაზე ნაკლებად ველით“ (ელდრიჯი, 2009: 68).

დანართი N2

2.1. უპირველესად, ნიცშეს მიხედვით, „სამყაროს ჩვენეული აღქმა სუბიექტურია, კერძოდ, სწორედ ადამიანი და არა ბუნება, ყოფს გრძნობად გამოცდილებას კლასებად და სახეობებად, თავს ახვევს რა „იგივეობას“ მონაცემებს, რომლებიც არ არიან ასეთები, იგი ამბობს: „ჭეშმარიტებები წარმოადგენენ ილუზიებს, რომლებიც დავივიწყეთ... მეტაფორებს, რომლებიც გაცვდა“.

ნიცშეს აზრით, ჭეშმარიტებები პრაგმატული მოტივების პროდუქტია, სამყაროს რაციონალური შეცნობა შეუძლებელია, წესრიგი, რომელსაც თავს ვახვევთ სამყაროს ქაოსს, ჩვენ გვჭირდება (ბანიანი..., 2003: 830)“.

ნიცშეს პერსპექტივიზმის თანახმად „არ არსებობს ფაქტები, არამედ მხოლოდ ინტერპრეტაციები“, ეს ეხება თეისტსაც და მეცნიერსაც, თუმცა გარკვეულ კონტექსტში უნდა ავირჩიოთ რომელიმე ინტერპრეტაცია, „მაგალითად ფიზიკოსის ინტერპრეტაცია „იმპერატიულია“ „ხიდის მშენებლისთვის“. გარდა ამისა, როგორც ხშირად განმარტავენ, ნიცშე საკუთარ მტკიცებებს მიიჩნევდა პერსპექტივულ ინტერპრეტაციებად, რომლებიც მხოლოდ იმ აზრითაა ჭეშმარიტი, რომ **პრაგმატულ** ნიადაგზე უპირატესია საპირისპირო ალტერნატივებზე. ჭეშმარიტების „საბოლოო განმსაზღვრელი“ არის „ღირებულება ცხოვრებისათვის“ (ბანიანი..., 2003: 834).

დელიოზი განსაზღვრავს ფილოსოფიას როგორც „კონცეპტების შექმნას“, სადაც „კონცეპტები არც ჭეშმარიტია არც მცდარი. კონცეპტების სარგებლიანობა მდგომარეობს მხოლოდ პრობლემებში, რომლებითაც მას ძალუძს ჩვენი დაინტერესება და აზროვნების ახალ გზებში, რომლებსაც იგი ქმნის (გუდჩაილდი, 2002: 26)“.

ნიცშე ღმერთის სიკვდილში მხოლოდ რელიგიას არ მოიაზრებდა, იგი სწორედ შემეცნების შესაძლებლობის, „ჭეშმარიტი სამყაროს“ რწმენის დაკარგვას გულისხმობს და ამით ნიცშე წინასწარმეტყველებს და მიესალმება ნიჰილიზმს, თუმცა მისი გადალახვის გზასაც გვთავაზობს (ბანიანი..., 2003: 829). ეს გზაა სწორედ ამ ქაოსის, შეუცნობლობის უპირობო დასტურყოფა, ტელეოლოგიის და ღირებულებათა ძიების გაუქმება (ბრააკი, 2011: 38), ზოგადად სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფა.

2.2. რაც შეეხება დასტურყოფას რელიგიურ დისკურსში, თანამედროვე თეოლოგიაში საუბარია სამყაროს უარყოფელი რელიგიის კონტექსტში პანენთეიზმის დაშვებაზე, რაც ქრისტიანობაში ინკარნაციის (შიონჰერი, 2002: 106) და ზოგადად სამების (ვანჰუზერი, 2003: 186) კონცეფციას უკავშირდება. თანამედროვე რელიგიურ დისკურსში პანენთეიზმი სიცოცხლის და სექსუალობის დასტურყოფის საფუძველია (კუპერი, 2006: 298). მეორე მხრივ, თეოლოგი დეივიდ ბენტლი ჰარტი მართლმადიდებელი მამების და სხვათა ნაშრომებზე დაყრდნობით აცხადებს, რომ „თანამედროვე კონტინენტური ფილოსოფია თავისი თუნდაც ყველაზე მკაცრი უარყოფით ქრისტიანობისა და თეოლოგიისა, მაინც ქრისტიანობიდან ამოდის და ესაა ბრძოლა ქრისტიანობის შიგნით დასავლეთში“ (ჰარტი, 2003: 30).

ჰარტი დადებითად აფასებს ჟილ დელიოზის დასტურყოფელ ფილოსოფიას (ჰარტი, 2003: 56-66), მაგრამ ასკვნის: „მხოლოდ ღმერთის „ეს ძალიან კარგია“ როგორც დასტურყოფა შეიძლება იყოს ნამდვილი დასტურყოფა, რადგან აქ შექმნა და დასტურყოფა ერთი და იგივეა (ჰარტი, 2003: 71); ჰარტი ტრინიტარიანული პერიქორეზის კონცეფციაზე აფუძნებს სიცოცხლის დასტურყოფის დისკურსს (ჰარტი, 2003: 104-108), ასევე მრავლობითობის, პარტიკულარობის, განსხვავებულობის დასტურყოფას (ჰარტი, 2003: 132-140).

ეს ყოველივე, ჰარტის აზრით ქრისტიანობაში უფრო ნამდვილი და რადიკალურია, ვიდრე ნეოპლატონიზმში, დელიოზთან და სხვებთან (ჰარტი, 2003: 181-183), ჰარტი ამ მოსაზრების არგუმენტირებისას ერთმანეთს უპირისპირებს პერიქორეზს ანუ ქრისტიანული სამების წევრების ურთიერთანაზარ ერთობას და ემანაციონიზმს ანუ ნეოპლატონიზმში ღვთაებრიობის კლებად იერარქიას (ჰარტი, 2003: 104), საინტერესოა, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ინტერპრეტაცია ამ კლებად იერარქიას უარყოფს; არეოპაგელის მისტიკის თანამედროვე ინტერპრეტაციაც იმანენტისტურია.

ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით, იერარქიაზე საუბარი პირობითია რადგან „სხვაგვარად ვერ ვისაუბრებთ მათზე, ასეთი ლოკალური და ქრონოლოგიური რეპრეზენტაცია საჭიროა რათა აღინიშნოს საწყისების სხვადასხვა

ურთიერთმიმართებათა უმრავლესობა, ერთი არის ინტელექტზე მაღლა, რომელიც მაღლაა სულზე, რომელიც მაღლაა გრძნობაზე, რომელშიც იგი ეშვება, სული მაღლდება ინტელექტში, ეს უკანაკსნელი კი ერთში“; ამის დასტურად მოყვანილია პლოტინის წრიული მეტაფორა, სადაც ერთი არის ცენტრში ანუ ყველა არის ყველაში და თვითეული რეალობა „მოიცავს ყველაფერს“ (მაისტერი..., 2013: 349), ასევეა ნეოპლატონიზმის დეივიდ პერლისეულ ინტერპრეტაციაში (პერლი, 2007: 74).

დეივიდ პერლთან არეოპაგელი წარმოდგენილია როგორც რადიკალურად იმანენტისტი, ტრანსცენდენტური, მეტაფიზიკური რეალობის უარმყოფელი; პერლის აზრით, ბუნებრივის და ღვთაებრივის დაპირისპირება სამყაროსადმი ტექნოლოგიური და დესტრუქციული მიდგომის საფუძველია, ნეოპლატონიზმი კი აუქმებს ამ დაპირისპირებას, ტრანსცენდენტურობა მხოლოდ შეუცნობლობას მიანიშნებს, ანუ „ყოფნა არ არის ობიექტი დაუფლებისა და ექსპლუატაციისათვის, არამედ საჩუქარია, რომელიც მიიღება მხოლოდ როდესაც გემღევა, ისაა სიმბოლო, რომელიც შეიცნობა მხოლოდ როდესაც შეუცნობელი რჩება (პერლი, 2007: 113)“.

ნეოპლატონიზმის პოსტმოდერნისტულ რეცეფციაში არეოპაგელის და მაისტერ ეკჰარტის აპოფატიკა „პოსტმოდერნიზმის ფილოსოფიის ერთ-ერთი განშტოებაა“ იგი „შეუფასებელი წყაროა თეოლოგიაში „მეტაფიზიკის“ გადალახვისათვის, რაც არის ღმერთის გააზრება, რომელიც შეზღუდულია ფილოსოფიის კატეგორიებით (როგორებიცაა „პრეზენსი“, „მიზეზი“, „ყოფნა“ და ა.შ.) (ოუპი, 2015: 37)“.

ლივენ ბოევი საუბრობს ნეოპლატონიზმში ტრანსცენდენტურობის და იმანენტურობის ურთიერთმიმართების პოსტ-მოდერნისტულ გაგებაზე, რომელშიც აღარ არის ბიპოლარობა ანუ „ისინი არ გაიგება როგორც სინამდვილის ორი განსხვავებული ფენა, არამედ ტრანსცენდენცია განმარტებულია როგორც გარდვევის მომენტი, რომლის სიტყვებით გამოხატვა შეუძლებელია ენის იმანენტურ სინამდვილეში (ბოევი, 1997: 422)“.

აპოფატიკური დისკურსის ლოგიკა და ენა ცდილობს გაუმკლავდეს სასრულობას და მეტყველებას სასრული არსებებისა, რომელთაც სურთ ისაუბრონ უსასრულოზე - ტრანსცენდენტურზე - რასაც არ შეიძლება შეიცავდეს ენა. ჟან ლუკ

მარიონი წერს: კითხვა მდგომარეობს იმაში რამდენად შეგვიძლია დავუშვათ გაუაზრებადი რაციონალურის ცნებებში. როგორაა შესაძლებელი რაციონალურობის საზღვრებში აღიწეროს გაუაზრებადი? მიუწვდომელი?

ასეთმა კითხვებმა შთააგონა მცდელობები დაენახათ მსგავსებები და განსხვავებები კლასიკურ აპოფაზისს, დეკონსტრუქციასა და დიფერანსს შორის, რადგან სამივე მათგანი ეხება და მიემართება ენის „სხვას“. ჯონ კაპუტო წერს: დერიდას აზრით, ჩვენ ყველა ვოცნებობთ „სრულიად სხვაზე“, რომელზეც არ ვიცით, როგორ არ ვილაპარაკოთ, უამრავი სახელით, ასე რომ ჩვენ ყველამ უნდა ვისწავლოთ ნეგატიური თეოლოგია (გუდჩაილდი, 2002: 213), თუ „დედანში“ არა, თუ ასეთი რამ არსებობს, თარგმანში, განზოგადებული აპოფატიკა მაინც (გუდჩაილდი, 2002: 213-214).

2.3. ბრიტანელი თეოლოგი ელიზაბეტ სტიუარტი იკვლევს დომინანტურ მეთოდოლოგიურ მიდგომებს, რომლებიც სექსუალობის დისკურსში გამოიყენება (თეტჩერი, 2014: 22); სტიუარტის აზრით, სექსუალობის დასტურყოფის მიდგომის გარდა არსებობს მიდგომა ე.წ. „via creative“, რაც გულისხმობს, რომ ახალ ადამიანში „ყოველგვარი იდენტობის მარკერები წაშლილია სქესის ჩათვლით“, როგორც პავლე მოციქული მიანიშნებს (გალ. 3:28). სტიუარტის აზრით, „ამ თეოლოგიური პოზიციიდან იწყება მიდგომა სექსუალობისადმი, რომელსაც ეწოდება ქვიარ თეოლოგია“ (ანუ უცნაური თეოლოგია - Queer theology - მ.ც.), და ეს დაკავშირებულია პოსტ-სტრუქტურალისტურ მიდგომასთან გენდერისა და სექსუალობისადმი, რომელიც „წარმოიშვა 90იანებში მიშელ ფუკოს შრომებიდან და განსაკუთრებით უკავშირდება კრიტიკის თეორეტიკოს ჯუდიტ ბატლერს (თეტჩერი, 2014: 25)“.

მიშელ ფუკოს ავტოავარიის შედეგად ჰქონდა ე.წ. „სიკვდილთან მიახლოებული გამოცდილება“, რაც მან მიიჩნია ახალ გამოცდილებად, რომელთან შედარებითაც „სექსი მხოლოდ წარმავალი სიამოვნებაა, რომლისთვისაც საჭიროა მისი განმეორება“ (თეტჩერი, 2014: 29)“, ამავე დროს ფუკოს აზრით, როცა

სექსუალობა არის „ჭეშმარიტი იდენტობის მთავარი ფაქტორი“ ადამიანის მართულობის ხარისხია მაღალია, ამიტომ უნდა ვეძიოთ სიამოვნების და ურთიერთობის ახალი, ნაკლებად იდენტიფიცირებადი სახეები (შახტერი, 2008: 9-10), მაგალითად, ფუკოსთვის „მეგობრობა თანაზიარობის შედარებით არარეგულირებული ფორმაა, განსაკუთრებით ისეთ ინსტიტუტთან შედარებით როგორცაა ქორწინება, ამიტომ მან შეიძლება მიგვიყვანოს მიმართებათა და პიროვნულობათა ახალი ფორმების კულტივირებასა და გამოგონებასთან“ (შახტერი, 2008: 191).

ამ პარადიგმაში „იესოს არასექსობრივი გზით ჩასახვა მიანიშნებს სექსუალური იდენტობების და კონსტრუქტების ნგრევაზე“ (თეტჩერი, 2014: 26-27), „ქვიარ თეოლოგები ასევე ხშირად ახსენებენ გრიგოლ ნოსელს, რომლის თანახმად ქრისტიანული ძიების მიზანია აღდგომა, რომელშიც სხეული არასექსობრივ მდგომარეობას უბრუნდება და ამ მოგზაურობისას სული მამაკაცური და ქალური როლების გავლით მოძრაობს. სულს ამოძრავებს სურვილი ღვთისადმი რომელიც სრულდება სექსობრივი განსხვავების მიღმა მყოფ კონტექსტში (თეტჩერი, 2014: 27)“.

სტიუარტის აზრით, *via transformativa* გულისხმობს, რომ ეკლესიამ აქცენტი სექსუალობისა და გენდერიდან უნდა გადაიტანოს „სიყვარულზე, სამართლიანობაზე, სურვილზე, წყალობაზე და თანასწორობაზე ურთიერთობაში, მათ შორის სექსუალურ ურთიერთობაში“, გარდა ამისა, უნდა მოხდეს სურვილის მიმართვა ღმერთისკენ. სტიუარტი საუბრობს ახალ, პოსტსექსუალობის ასპექტივებზე, რომელიც იქნება ზომიერი და შუალედური გზა.

ამ პარადიგმაში საუბარია ასექსუალურ ადამიანებზე, როგორც ერთგვარად დისკრიმინირებულ ჯგუფზე დისკურსში, სადაც სექსუალობა დომინანტურია (თეტჩერი, 2014: 29). საუბარია იმაზეც, რომ „სექსი შეიძლება იყოს ძალადობრივიც და ექსპლუატატორულიც, მისი ყველაზე კარგი ფორმაც შეიძლება იყოს არეული და ორაზროვანი, იგი შეიძლება ხსნის პროცესში ჩავრთოთ, მაგრამ იგი თავად არაა ხსნა (თეტჩერი, 2014: 29)“,

2.4 ე.წ. სიკვდილთან მიახლოებული გამოცდილება გარკვეულწილად ასოცირდება მისტიციზმთან (ფოქსი, 2003: 81-82).

ფუკოს დაინტერესება ბერძნულ-რომაული სამყარო ასკეზისით შთაგონებულია პიერ ადოს კვლევებით (გუდჩაილდი, 2002: 216), რომელიც ეხება სავარჯიშოებსა და პრაქტიკებს ანტიკური ფილოსოფიაში (სტენგი, 2012: 155), საინტერესოა, რომ ამ კონტექსტში პიერ ადო ახსენებს არეოპაგელურ აპოფაზისს, როგორც ასკეზს და პრაქტიკას (გუდჩაილდი, 2002: 222). ფუკოს აზრით ბერძნულ ფილოსოფიასა და ევროპულ კულტურაში დეკარტემდე ჭეშმარიტების წვდომა დაკავშირებულია ასკეზთან და ეთიკურობასთან (გუდჩაილდი, 2002: 217).

დელიოზის მიხედვით, „პრობლემა არის არა იმაში, როგორ გავარჩიოთ მორწმუნე არამორწმუნისგან, არამედ განვასხვავოთ რწმენის სხვადასხვა პრაქტიკების შედეგები. დელიოზის მიხედვით, რწმენის კრიტერიუმი თანამედროვე ეპოქაში არის არა მართებულ ობიექტში, არამედ წარმოშობს თუ არა იგი მართებულ შედეგს (რემი, 2012: 13)“. ამ მხრივ, დელიოზის აზრით, პასკალი და კირკეგაარდი პარადიგმატურია თანამედროვეობისათვის (რემი, 2012: 14); „ძველი ღმერთი მოკვდა დელიოზისთვის, თუმცა სულიერება რჩება (ბრაიდენი, 2011: 4)“.

პრაქტიკისკენ შემობრუნება რომ მისტიკურ დისკურსს უკავშირდება ეს ჩანს ფილოსოფოსების მიმართებაშიც მისტიციზმთან, კერძოდ, დელიოზი დავალებულია იაკობ ბომესგან (ბრაიდენი, 2011: 57), ნეოპლატონიზმის ჰერმეტიკული მიმართულებისგან (რემი, 2012: 6), სწორედ ჰერმეტიზმში ხდება აქცენტირება პრაქტიკაზე, ექსპერიმენტზე და მეცნიერებაზე, რაც რენესანსის და ზოგადად პერენიალური ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებების ინსპირაციის წყაროცაა (რემი, 2012: 28).

დელიოზის შრომებში გვხვდება „სულიერი ექსპერიმენტების სერია“ (რემი, 2012: 31)“, მისი მიდგომის მიხედვით, „მისტიციზმი შეიძლება გავიგოთ, როგორც პრაქტიკა, რომელიც ამოქმედებს წინადისკურსულ ხედვას და სმენას, ხედვას და ხმას, რომელიც სხვაგვარად დარჩებოდა ვირტუალურ სამყაროში და რომელიც შეადგენს გარეგანის ექსტაზურ გამოცდილებას“, დელიოზი და ფელიქს გატარი ასოცირდება პრაქტიკებთან, რომელთა მიზანია „კონვენციონალური სუბიექტურობის მწყობრიდან

გამოყვანას“, რაც „მისტიკური გამოცდილების, როგორც სუბიექტივაციის პროცესის გაგების“ ნაწილია (ბრაიდენი, 2011: 54), საუბარია დელიოზის „კრისტალურ რეჟიმზე“, რაც „ბერგსონის მიერ აღწერილი სუბიექტურობის მისტიკური მეტამორფოზის პარალელური პროცესია“ (ბრაიდენი, 2011: 62).

მეორე მხრივ, ჯოან სტემბოგი საუბრობს ნიცშესთან მისტიკურ დისკურსზე (პარკსი, 1991: 20-26), აღინიშნება ნიცშეს და ბუდისტი ნაგარჯუნას, ასევე მენბუდიზმის ანალოგიაც (ბრააკი, 2011: 38-173); არსებობს ფუკოს მისტიკური წაკითხვაც, სადაც საუბარია „ზღვრისეულ გამოცდილებაზე“, ტრანსგრესიაზე ერთი მხრივ და მისტიციზმსა და ტრანსცენდენციაზე მეორე მხრივ (კერეტი, 1999: 18-19).

საუბარია ნაგარჯუნას და დერიდას ურთიერთმიმართებაზე. მკვლევარები აღნიშნავენ დეკონსტრუქციის და კერძოდ დერიდას არგუმენტაციის მსგავსებას ნაგარჯუნასთან (კაუარდი, 1990: 125-130), თუმცა აღინიშნება ისიც, რომ „ბუდიზმისგან მომდინარე სიცარიელის კონცეფციები“ პოსტმოდერნულ აზროვნებაში „იდენტობის სუბსტანციური მოდელების და ცოდნის დეკონსტრუქციის მაცდუნებელი ანალოგია (კონორი, 2004: 173)“.

2.5. როგორც პოსტმოდერნიზმის კემბრიჯულ სახელმძღვანელოში აღინიშნება, „პოსტმოდერნიზმი უპირველესად არის ეთიკური პოზიცია, ვიდრე სხვა რამ“, მერი მიდგლერი აღნიშნავს, რომ „დასავლური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ტენდენციაა წარმოდგენა, რომ ვიპოვეთ ერთი მოდელი, „ყველაფრის თეორია“, ყველა იდუმალების გასაღები, სამყაროს საიდუმლო... მაგრამ ეს ყველაფერი არ მუშაობს. ესაა ტენდენცია ყველაფრის დაყვანისა სისტემამდე“, ზიგმუნდ ბაუმანი, ჟაკ დერიდა და ჰანა არენდტი თვლიან რომ ნაციზმი, კოლონიალიზმი და ანტისემიტიზმი ევროპული აზროვნების შედეგია (კონორი, 2004: 182).

თუმცა „პოსტმოდერნიზმი არ არის ეთიკის ახალი სისტემა, იგი არის გააზრების მეტაფიზიკის გაუქმება, რაც იყო დასავლური აზროვნების მახასიათებელი

ქესტი. ეს გაუქმება მომდინარეობს განსხვავებულობასთან შეხვედრისგან. მაგრამ რომ დაანგრიო სახლი, იგივე ინსტრუმენტები უნდა გამოიყენო რაც აშენებისას, ასე რომ პოსტმოდერნიზმი არ დგას გააზრების მეტაფიზიკის მიღმა“. ეს გაგება უკავშირდება ემანუელ ლევინასს (კონორი, 2004: 184), რომელმაც მოახდინა გავლენა დერიდაზე (კონორი, 2004: 185).

ლევინასი ნიციშეს მსგავსად აკრიტიკებს სოკრატეს სწავლებას და დასავლურ აზროვნებას, რადგან იგი დაფუძნებულია „იგივეობის, მსგავსების უპირატესობაზე“. გაშუალება მოიცავს „საგნების და ადამიანების დამორჩილებას, მათზე ბატონობას“, „ონტოლოგია ადამიანს გაიაზრებს არა მის ინდივიდუალობაში, არამედ მის ზოგადობაში. სხვასთან ურთიერთობა ხორციელდება მესამე ცნების მეშვეობით, რომელსაც მე ვპოულობ საკუთარ თავში... ფილოსოფია არის ეგოლოგია (კონორი, 2004: 186).“ ლევინასის მიხედვით „სხვისი თემატიზაცია და კონცეპტუალიზაცია“ არის „სხვისი დათრგუნვა და დაუფლება“.

თუმცა დასავლურ ფილოსოფიაში ლევინასი ამის საწინააღმდეგო ტენდენციებსაც ხედავს ჰუსერლის, პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ჰეგელის, ბერგსონის და ჰაიდეგერის ზოგიერთ კონცეფციაში, ასევე ღმერთის იდეაში (კონორი, 2004: 187-189). ლევინასის გარდა პოსტმოდერნულ ეთიკურობას უკავშირდება სხვადაცოფნის ჩახშობის კრიტიკა დელიოზთან, გატართან, ფუკოსთან და ადორნოსთან (კონორი, 2004: 192-193).

ლევინასი აცხადებს, რომ ადამიანის მიმართ „დავალებული ვართ სანამ მას გავიაზრებდეთ“ (კრიჩლი..., 2003: 10), ჩვენ არ შეგვიძლია გავიგოთ მართლა ტკივა თუ არა სხვა ადამიანს, არსებობს სხვაში რაღაც „განცალკევებულობის განზომილება, შინაგანობა, იდუმალეობა რაც ჩვენს გააზრებას გაურბის. გარკვეულობის დასასრული შეიძლება გახდეს ნდობის დასაწყისი“, შესაბამისად, „ლევინასი ტოვებს ჰაიდეგერის კლიმატს და მთლიანად ბერძნულ ტრადიციას, რათა დაუბრუნდეს აზროვნების სხვა წყაროს, კერძოდ, სხვა ადამიანის უფრო ბიბლიურ, უპირობო პატივისცემას“ (კრიჩლი..., 2003: 26).

ლევინასი „პოულობს ეთიკურ მიზეზებს შეინარჩუნოს მეტაფიზიკა ან მისი გადამუშავებული ვერსია მაინც. მეტაფიზიკა, უწინარესად ვიდრე სხვა რამ, არის

სწორედ ეთიკა (კონორი, 2004: 24)“. ლევინასის აზრით, „ონტოლოგია და მეტაფიზიკა განსხვავდება იმიტომ, რომ მეტაფიზიკაში ტოტალობის გადალახვა და სხვისკენ მიბრუნება ხდება, ოღონდ არა იმ მიზნით, რომ ისევ საკუთარ თავს დავუბრუნდეთ (კერნი, 1994: 159)“.

ლევინასის აზრით, ემანაციის იდეა გულისხმობს სწორედ ამგვარ ონტოლოგიას, მაშინ როცა შესაქმის მეტაფიზიკაში „ქმნილება შემოდის არსებობაში საკუთარი თავისთვის და მას ბოძებული აქვს სასრული არსებობა საკუთარი თავისთვის. შემოქმედი ათავისუფლებს საკუთარ ქმნილებას შემოქმედისგან რათა მისცეს უფლება სხვას იყოს როგორც სასრული თავის თავისუფლებაში, რომელიც ბოძებული აქვს.“, ლევინასის აზრით, „ღმერთი არის უზენაესი სხვა რომელიც ყოველგვარი სხვადაყოფის მომცემია, იმ რადიკალური სხვადაყოფის ჩათვლით, რომელიც არის უფლება იყო საკუთარი თავისთვის და არანაირად არ იყო იძულებული დაუბრუნდეს მთელს, რადგან ეს იქნებოდა ნაწილის დაქვემდებარება ყოვლისშთანმიქმელი მთელისათვის (კერნი, 1994: 161).

2.6. ნიცშე აკრიტიკებდა დასავლურ კულტურას მაშინ, როცა ევროპული ძალები იქვემდებარებდნენ მსოფლიოს ცივილიზაციის, ქრისტიანობის და ჰუმანიზმის სახელით. ნიცშე ამხელდა რომ თვით ბერძნული კულტურაც არ იყო თავისთავადი და მომდინარეობდა ეგვიპტურიდან. ნიცშე აფასებს სპარსულ კულტურას, საიდანაც იღებს „ზარატუსტრას“, ასევე თავის ფილოსოფიასთან უფრო ახლოს მყოფად განიხილავს ესპანელი მავრების და არაბულ კულტურას, რომელთაც მიაწერდა სიცოცხლის დასტურყოფას ქრისტიანობის და ბერძნული კულტურის საწინააღმდეგოდ (პარკსი, 1991: 39).

ნიცშე ბუდიზმს აყენებს ქრისტიანობაზე მაღლა იმის გამო, რომ მას არ აქვს „ორი სამყაროს“ დოქტრინა (პარკსი, 1991: 40). ბუდიზმთან ნიცშეს აახლოებს პიროვნული ღმერთის იდეის არარსებობა, „პოზიტივიზმი“, „ფენომენალიზმი“, პოზიცია „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“, არავითარი „იძულება“, არავითარი „თავდასხმა სხვაგვარად მოაზროვნეებზე“, დოქტრინა რომელიც „ეწინააღმდეგება

ressentiment-ის გრძნობას“, ცხოვრების ჯანსაღი წესი და ინდივიდუალური სულის და ეგოს ცნებების უარყოფა (პარკსი, 1991: 41). საბოლოოდ, ნიცშესთან ბუდიზმიც გამოცხადებულია „გადაღლის რელიგიად“, იგი ალბათ უფრო ახლოს იყო ლაო-ძისა და ჯუან-ძისთან, მის მიერ მეტაფიზიკური მიღმიერების უარყოფისა და სამყაროს, როგორც თამაშის გააზრებით (პარკსი, 1991: 30).

მსგავსი მიდგომა ასოცირდება კირკეგაარდის იდეასთან რომ „არ უნდა მოხდეს ჭეშმარიტ ქრისტიანად თავის გამოცხადება, მზად უნდა ვიყოთ საკუთარი თავი არაქრისტიანად წარვადგინოთ, რითაც ილუზიის ქვეშ მყოფი ადამიანს ერთგვარ უპირატესობას ვაგრძნობინებთ (დეტვაილერი..., 2000: 8)“.

2.7. ფრენკ კერმოუდის აზრით, ჩვენ შევისწავლით ტექსტს იმ ვარაუდით, რომ შესაძლებელია რაღაცის გაგება მასში (კნოქსი..., 2015: 15), კერმოუდის აზრით, „სეკულარული ლიტერატურის ტექსტები იძენენ იმ თვისებებს, რაც ერთ დროს ასოცირებული იყო რელიგიურ ტექსტებთან. ისინი წარმოადგენენ აშკარა მისაწვდომობისა და „საიდუმლოს“ კომბინაციას და გვიწვევენ უფრო სიღრმისეული ინტერპრეტაციისათვის“.

ფრენკ კერმოუდი საუბრობს ლიტერატურის კითხვის პრაგმატულ ფუნქციაზე და საუბრობს ისეთი ლიტერატურის ღირებულებაზე, რომელიც გაიძულებს „სხვაც ბევრი იკითხო“, კერძოდ „შეიძლება შენ არ იცნობდე ღრმად ჰეგელს, მაგრამ რაღაც უნდა იცოდე ჰეგელზე, ან ჰობსზე, არისტოტელეზე ან როლან ბარტზე. ჩვენ ყველა დილეტანტები ვართ რაღაც მხრივ, მაგრამ ცივილიზაციის რაღაც ნაწილი დამოკიდებულია ინტელექტუალურ დილეტანტობაზე“.

კერმოუდი დერიდას რადიკალურ მიმდევრებს არ ეთანხმება და გადამერის კვალდაკვალ უპირატესობას ანიჭებს „საკუთარი თავის ტრადიციაში მოთავსებას, ვიდრე მუდმივად მისი დამხობის მცდელობას - სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყურადღების ხშირად გამახვილებას იმაზე, რომ ტრადიცია „მუდამ უკვე თვითდამხობილია“ (კნოქსი..., 2015: 16).

გეორგ ლანგენჰორსტის აზრით, ლიტერატურა საინტერესოა თეოლოგებისათვის და აკადემიურად განსწავლული თეოლოგი საჭიროებს პოეზიას

იმის გამო, რომ პოეტური სიტყვა, როგორც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთ უდიდესი ჰერმენევტიკოსი რომანო გარდინი ამბობს, „მუდამ ემსახურება გახადოს გამოცდილება ან საგანი ან თუნდაც ადამიანის ბედისწერა - უფრო საზრისიანი და უფრო ნათელი“. „ლექსში, მკითხველი იძენს ახალ პოზიციას არსებობისადმი, „უფრო ღრმას ვიდრე ყოველდღიური პოზიციაა და უფრო ცოცხალი ვიდრე ფილოსოფოსის პოზიციაა“ (კნოქსი..., 2015: 31)“

პაულ ტილიხის კონცეფცია, კულტურისა და რელიგიის ურთიერთობის ახალ გაგებას გვთავაზობს, რაც თეოლოგიას და ლიტერატურას შორის დიალოგს გულისხმობს, „თეოლოგია აყალიბებს ადამიანურ არსებობაში ნაგულისხმევ კითხვებს და შემდეგ ღვთაებრივ თვითგაცხადებაში ნაგულისხმევ პასუხებსაც და სწორედ კითხვების ფორმულირების თვალსაზრისით თეოლოგს შეუძლია შეისწავლოს ხელოვნება და ფილოსოფია (კნოქსი..., 2015: 42)“, ტილიხის მიდგომამ შექმნა „შემდგომი თეოლოგიურ-ლიტერატურული ანალიზის საფუძველი გერმანიაში, ინგლისსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში (კნოქსი..., 2015: 43).“

ლიტერატურის და რელიგიის ინტერდისციპლინარული დარგის წამყვანი მკვლევარი რობერტ დეტვაილერი „გვთავაზობს ჩავერთოთ „რელიგიური კითხვის“ პრაქტიკაში, რომელიც წარმოსახვითი, სათამაშო და კოლექტიურია.“; გასტონ ბაშელარის და როლან ბარტის მიდგომებზე დაყრდნობით, დეტვაილერი ამბობს, რომ „ჩვენ შეგვიძლია ვისწავლოთ მოდუნება ტექსტებთან, თამაში მათთან, მივიღოთ ნაკლებად სერიოზულად და ამგვარად გამოვიყენოთ ისინი, როგორც საშუალებები, რათა გავექცეთ ჩვენს ჩაკეტილობას და ჩავერთოთ საუბარში, რომელსაც ღირებულად ვაცხადებთ მაგრამ იშვიათად ვუთმობთ დროს“; დეტვაილერი ამბობს, რომ ასეთი კითხვა რელიგიურია სწორედ მისი გახსნილობის გამო, მაშინ როცა ინტერპრეტაციული ტრადიცია და ინსტიტუცია ზღუდავს ტექსტის შესაძლებლობებს (კნოქსი..., 2015: 189).

მეთიუ არნოლდის თქმით, „პოეზიაში არ არსებობს დოგმა, რომელიც არ დგება კითხვის ნიშნის ქვეშ“; „ჩვენმა რელიგიამ საკუთარი თავის მატერიალიზება მოახდინა ფაქტში, ნაგულისხმევ ფაქტში; მას ემოცია მიჯაჭვული აქვს ამ ფაქტზე და ფაქტი

წარუმატებლობას განიცდის. პოეზია კი ემოციას აჯაჭვავს იდეას. რელიგიის უძლიერესი ნაწილი მისი გაუცნობიერებელი პოეზიაა (დეტვაილერი..., 2000: 7).“

მილტონ ბეიტსი ჯორჯ სანტაიანას წიგნის „პოეზიისა და რელიგიის ინტერპრეტაციები“ განმარტებისას მსგავს კომენტარს აკეთებს: „რელიგია არის პოეზია, რომელიც გვწამს, ჩვეულებრივ, იმის ცოდნის გარეშე, რომ იგი პოეზიაა; შესაბამისად იგი გავლენას ახდენს ჩვენს ქცევაზე... უმაღლესი პოეზია რელიგიის იდენტურია (კნოქსი..., 2015: 129-130).“

ლიტერატურის და ფილოსოფიის პრაგმატულ ბუნებაზე აქცენტირებს ტომას სტერნზ ელიოტიც, რომლის მიხედვითაც კონკრეტულ ნაწარმოებებს ღირებულება აქვთ მხოლოდ მთლიან ლიტერატურულ სისტემასთან კავშირში, რომელიც ელიოტის აზრით საფრთხის ქვეშ იყო, არამხოლოდ ომების და უხეში ინდუსტრიალიზმის გამო, არამედ ანარქიის და ნგრევის გამო. ელიოტს მყიფე კულტურების შენარჩუნება ლიტერატურის ფუნქციად მიაჩნია, „მწერლებმა უნდა გააცნობიერონ რაღაც მათ გარეთ, რის მიმართაც მათ „ერთგულების“ და „მსახურების“ ვალდებულება აქვთ, რაღაც, რომლის გამოც იდიოსინკრეტულობის, პიროვნულობის და იდეოლოგიის მსხვერპლი გამართლებული იქნება. ეს „რაღაც გარეთ“ უნდა ყოფილიყო ბუნდოვანი, „სულ მცირე პოეტებისათვის“, ხოლო კრიტიკის ვალდებულებად თვლის კულტურულ და რელიგიურ შეხედულებებზე განსჯის და კამათის გაშლას, სხვადასხვა კონკურენტული პერსპექტივის წარმოჩენას (მუდი, 2005: 78).

ელიოტის აზრით საჭიროა დავსვათ შეკითხვები, „მათ შორის კითხვები რწმენის შესახებ. იმ დროს, როცა პასუხები ასეთ შეკითხვებზე უნდა იყოს მიახლოებითი, კითხვები თავად უნდა იყოს საბოლოო და ორივე აუცილებლობის გაცნობიერება იყო არსებითი რათა კრიტიკის საზღვრები დარჩენილიყო ღია, შეღწევადი და ამავე დროს მკაფიოდ განსაზღვრული (მუდი, 2005: 79)“.

ელიოტის აზრით, „პოეზიაში უნდა მოხდეს აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრაქტიკული შემოწმებისათვის საზღვრების ღიად შენარჩუნება და შესაძლოა ამგვარი პოეზიის ფუნქცია ფილოსოფიის ფუნქციის მსგავსია“; ელიოტი ამბობს: „პრაქტიკული ვერიფიკაციის სამყაროს არ აქვს განსაზღვრული მიჯნები და

ფილოსოფიის ამოცანა სწორედ ამ საზღვრების ღიად შენარჩუნებაა... და ეს ხაზგასმა პრაქტიკაზე - ცოდნის რელატიურობასა და ინსტრუმენტალურობაზე არის ის რაც გვიბიძგებს აბსოლუტისაკენ“. ელიოტი ქმნის ძიების გარემოს, სადაც მყარი მსოფლმხედველობა არ არსებობს, თუმცა არსებობს ჭეშმარიტების „გრძნობა“, „ნებისმიერი იდენტობა მყიფეა, ეჭვი და გაურკვეველობა და დისჰარმონია საგანთა ბუნებაშია და წარმოადგენენ პირობებს, რომელშიც უნდა ვეძიოთ ერთიანი მთელი, საერთო ბედისწერის და ძალისხმევის განცდა (მუდი, 2005: 140).“

2.8. ჰაიდეგერთან ჭეშმარიტება, ღმერთები, არსი, ყველაფერი რაც „ასაჩუქრებს“ - არის სინონიმები ყოფნისთვის (როიცევიჩი, 2006: 193). ჰაიდეგერი აზრით, პოეზია არის „ჭეშმარიტების დაფუძნება“ ანუ გამოვლენა, რაც ასევე არის „ჩუქება“ , რადგან საგნები ავლენენ და ამავე დროს მალავენ თავს (გიბსონი, 2015: 149). პოეზია არის ქმნილება სადაც მნიშვნელობა იქმნება ადამიანის მიერ და ამავე დროს იგი „ნაჩუქარია“ (გიბსონი, 2015: 149), „ხელოვნების ქმნილებაში, როგორც მშვენიერების საგანში, ყოფნა აჩვენებს საკუთარ თავს“; ჰაიდეგერისთვის ჭეშმარიტება ყოფნის თვითგამხელაა, „უფრო კონკრეტულად, ჭეშმარიტება არის ყოფნის თვითგამხელისა და ჩვენი საკუთარი აღმომჩენი მზერის ურთიერთმიმართება, მათი დიალოგი.“

„ხელოვნება საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ყოფნა - სწორედ მის აღმატებულობაში ჩვენს მიმართ; ხელოვნება მორჩილია ამ აღმატებულობის შემთხვევის მიმართ (როიცევიჩი, 2006: 193). მეტიც, რადგანაც ეს აღმატებულობა არის არა ძლევა, არამედ თავად ქმნადობა, ხელოვნება გვიჩვენებს თავად ქმნადობას (როიცევიჩი, 2006: 193-194). „ხელოვნება ათვალსაჩინოებს თავსმოხვევის ალტერნატივას. სწორედ ასე, ანტიციპაციის გზით ხელოვნებამ უნდა გვიხსნას (როიცევიჩი, 2006: 194).“

სამყაროს აღმოჩენა და გახსნა ხდება ხელოვნების ნაწარმოების მიერ და არა ხელოვანის მიერ. ხელოვანი მხოლოდ დერეფანია და ანგრევს საკუთარ თავს ნაწარმოების შექმნის შემოქმედებით პროცესში. ჰაიდეგერის მიხედვით ხელოვნება არის ჭეშმარიტება მოქმედებაში (ლაიტერი..., 2007: 101), ხელოვნება არამხოლოდ ავლენს ჭეშმარიტებას, არამედ მონაწილეობს სინამდვილის ქმნადობაში (ლაიტერი...,

2007: 102). „პასუხი, რომელშიც ადამიანი ნამდვილად უსმენს ენის ძახილს, არის ის, რაც საუბრობს პოეზიის ელემენტში“, წერს ჰაიდეგერი (გიბსონი, 2015: 175).

მსგავსა ამისა, ნიცშე შეგვახსენებს, რომ ლირიკული პოეტის სუბიექტურობა, ეგო ან იდენტობა ნებდება პირველად ერთიანობას კავშირისას - პოეტის „მე“ ქრება და რასაც ის ატარებს გამოსხივდება „არსებობის უფსკრულიდან“. მოდერნული პოეტისგან განსხვავებით ანტიკური ლირიკული პოეტი არის შუამავალი იმისა, რაც ყველაზე რეალურია, პირველადი ერთიანობისა, ესაა ექსტაზური განწყობა, რაც პოეტს შეაძლებინებს დათმოს თავისი სუბიექტურობა რათა შევიდეს დიონისური დისინდივიდუაციის მდგომარეობაში (ბიშოპი, 2012: 60).

ჰაიდეგერისთვის პოეზია მხოლოდ ესთეტიკურად სასიამოვნო ხელოვნება კი არაა, არამედ დიდი ძალა, რომელსაც პოტენციურად შეუძლია გამოავლინოს ჩვენი სამყარო და გარდაქმნას ჩენი არსებობა (უოტსი, 2011: 164). ჰაიდეგერის მიხედვით, ფილოსოფიის საქმე არაა ეთიკის „კოდექსის“ შექმნა, არამედ ენის შემოქმედებითი გამოყენების პრაქტიკის ფარგლებში როგორმე ისეთი ჭეშმარიტებების გამოაშკარავება, რაც ადამიანს დაეხმარება კარგად იცხოვროს. “ენა თვითონ არის პოეზია არსებითი გაგებით“, ამბობს ჰაიდეგერი, რაც შეიძლება გულისხმობდეს, რომ ჩვენ ღირებულება უნდა ვეძიოთ ისეთი ქმედებების მეშვეობით, რომელიც მსგავსია პოეზიის და ხელოვნებისა და ამდენად ჰაიდეგერის კონცეფცია ახლოსაა ნიცშეს იდეასთან, რომ ჩვენ უნდა მივცეთ სტილი ჩვენს ცხოვრებას (ლაიტერი..., 2007: 697), რაც გულისხმობს, რომ ცხოვრება ვაქციოთ შემოქმედებად, საკუთარი თავი ხელოვნების ქმნილებად ვაქციოთ.

ჰაიდეგერის მიხედვით სიტყვა პირველადია აზრთან მიმართებით და ყოფნის მნიშვნელობა უპირველესად ჩვენი ენის სიტყვებშია გამოსახული. არსებობს სიტყვები, რომელთაც განსაკუთრებული ძალა აქვთ როცა ეხება ჩვენს გაგებას იმასთან დაკავშირებით, თუ რას ნიშნავს იყო. ეს სიტყვები გადმოგვეცემა პოეზიაში. პოეტებს (და მოაზროვნეებს) მინდობილი აქვთ ამოცანა წარმოგვიდგინონ საუკეთესო სიტყვები, სიტყვები მთელს მათ ძალმოსილებაში (როიცევიჩი, 2006: 198).

ჰაიდეგერის მიხედვით, „პოეზიის ჭეშმარიტება არ წარმოდგება რაიმე წინა ჭეშმარიტებისგან და ამ აზრითაა ჭეშმარიტება საჩუქარი, რომელიც თან ახლავს

რეალობის აღქმისა და განცდის სრულ გადანაცვლებას: ჩვეულებრივი აღქმა და გამოცდილება ჩანაცვლებულია არაჩვეულებრივი აღქმით. ჰაიდეგერის მიხედვით რასაც პოეზია აფუძნებს „არაფრით შეიძლება კომპენსირდეს“ (უოტსი, 2011: 178-179)“.

პოეზიის და ზოგადად ხელოვნების პრაგმატული გაგების, მისი რელიგიასთან მიმართების თვალსაზრისით საგულისხმოა, რომ „ნიცშე ხედავდა ხელოვნებას და ესთეტიკას, როგორც რელიგიური მსოფლმხედველობის მემკვიდრეს, არა როგორც რეალურ კომპენსაციას იმისას, რასაც ვკარგავთ, როცა აღმოავჩენთ სამყაროს უაზრობას, არამედ როგორც საუკეთესო რამეს, რაც შეგვიძლია გავაკეთოთ, რათა ეს აღმოჩენა კომპენსირდეს (გიბსონი, 2015: 150)“.

2.9. ძენის მსგავსად, დაოისტ ჯუან ძისტან ენას და პოეზიას იგივე ფუნქცია აქვს თანახმად, ყოველდღიური ენა ვერ გადმოსცემს ადამიანის ცოცხალ გამოცდილებას (ჟი, 2012: 44). ჯუან ძის „გამოუთქმადის გამოთქმა“ გულისხმობს საუბარს მსჯელობის და ჭეშმარიტების განაცხადის გარეშე, ესაა გადაცემა კვალის დატოვების გარეშე (ჟი, 2012: 46). ჯუან ძი ამბობს, რომ „თევზის მახე საჭიროა თევზის დაჭერამდე, შემდეგ იგი უნდა გადავადლოთ. ასევე საუბარი საჭიროა გამოხატვისათვის და შემდეგ უნდა დავივიწყოთ, რაც ითქვა“; ჯუან ძის, ლაო ძის და ბუდას აფიქრებთ ადამიანთა ტენდენცია მიეჯაჭვონ იმას, რაც ითქვა (ჟი, 2012: 47). პოეზია იქცა ძენის სულიერი გადაცემის მთავარ გზად (ჟი, 2012: 47).

იგივე შეიძლება ითქვას დაოსურ მისტიკაზე. ჰაიდეგერის აზრი, რომ ენა ლაპარაკობს ადამიანს, რაც გვადლევს დასკვნას, რომ პოეზია ავლენს ყოფნას, ეხმიანება დაოსურ აზრს, რომ დაო საუბრობს პოეზიაში, რისი მაგალითიცაა დაო დე ძინი. ჩინეთში ბუდიზმის აყვავება შეიძლება მივაწეროთ მის მსგავსებას დაოიზმთან. ძენი ტრადიციული ბუდიზმის და დაოიზმის სინთეზის კულმინაციაა. ძენის პოეტური განზომილება დაკავშირებულია დაოიზმის პოეტურ ბუნებასთან. დაო ნიშნავს „გზას“ როგორც არსებითი სახელი და „საუბარს“ როგორც ზმნა. ეს მიანიშნებს დაოს და ენას შორის არადუალისტურ ურთიერთობაზე. ენა შინაგანად განუყოფელია დაოსგან და არ წარმოადგენს მხოლოდ დაოს საშუალებას (ჟი, 2012: 40).

დაო როგორც ცხოვრების გზა გამოვლენილია ენაში, რომელიც არის დაო როგორც საუბრის აქტი (ჟი, 2012: 40-41). დაო როგორც საუბრის აქტი ფესვგადგმულია დაოში, როგორც ცხოვრების გზაში. მხოლოდ პოეზიაშია ენა დაოსთან ერთიანი. დაოს დამაარსებელი თავს იკავებდა თავისი მოძღვრების გადმოცემისგან, რადგან ყოველდღიური ენა დაბრკოლება იყო, ამიტომ გამოსავალი აღმოჩნდა პოეტური ენა (ჟი, 2012: 41). ჰაიდეგერის იდეის მსგავსად, დაო, როგორც სახელდების აქტი ქმნის პოეზიას (ჟი, 2012: 42).

დაო მრავალგანზომილებიანი კონცეპტია. იგი ნიშნავს გზას, როგორც კონკრეტული, ისე უფრო ზოგადი აზრითაც, როგორც ბუნებრივი გზა ან მიმართულება, რომელსაც უნდა გავყვეთ. დაო არის საგანთა არსებობის გზა, პროცესის და რეალობის, სამყაროში ყოფნის გზა (კარი..., 2005: 499). რიჩარდ ჯოუნსის მიხედვით, მისტიციზმი, მრავალი ტრადიციისათვის საერთო ცნება რომ გამოვიყენოთ, არის გზა (დაო, იანა) როგორც საშუალების გაგებით, ასევე ამ საშუალებით მიღწეული შედეგის - ცხოვრების გზის, ცხოვრების წესის გაგებით (ჯოუნსი, 2004: 64).

როლან ბარტი დასავლური აზროვნების აგრესიულ მისწრაფებას აღმოაჩინოს მნიშვნელობა ყველაფერში, უპირისპირებს ძენის „ლიტერატურულ განშტოებას“ - ჰაიკუს, სადაც ხდება მნიშვნელობის დაკარგვა და შესაძლებელი ხდება გამოვლინდეს ენის სიცარიელე (მურსი, 2006: 224). ნიცშეს ძენთან შედარების კონტექსტში აღინიშნება, რომ ნიცშესთვის ფილოსოფია ხდება პრატიკა, რომელიც იყენებს პერსპექტივების და ინტერპრეტაციების თამაშს, რათა გაზარდოს ჭეშმარიტების როგორც სიცარიელის მიღების უნარი (ბრააკი, 2011: 161).

ბრააკის აზრით, ნიცშეს მიერ ჭეშმარიტების გადაფასება ძნელია გავიგოთ დასავლური პერსპექტივიდან, მაგრამ ჩინური პერსპექტივიდან იგი სრულყოფილ აზრს იძენს: მაშინ, როცა ნიცშეს აქლემი ჭეშმარიტების მაძიებელია, ლომი გზის მაძიებელია. ეს უკანასკნელი ცდილობს „გაიკვილოს გზა“ სინამდვილეში, მასთან უშუალო შეხებაში ყოფნით. ჯუან ძისთან: ენა ინსტრუმენტია. ენის გამოყენება ნიშნავს სიტყვების და ცნებების მარჯვედ გამოყენების სწავლას. დაოიზმში ეს პრაქტიკული მიზანია ბუნებასთან ჰარმონია არა წესებისა და პრინციპების

მეშვეობით, არამედ მათი მოშორების და ბუნებრივი სპონტანურობის მეშვეობით (ბრააკი, 2011: 53). ასეთივე მიდგომაა როგორც ბუდიზმში, ასევე ნიცშესთან, სადაც ენის პრაგმატული ფუნქციაა ადრესატის ტრანსფორმაცია, „ქცევის კოდების გადაცემა“ (პანაიოტი, 2013: 221).

2.10. ლიტერატურა და რელიგია წინარაციონალური აღქმის საფეხურზე განვითარდა როცა „სამყაროზე ადამიანის სპეკულაცია გამოიხატებოდა მითების, მოთხრობების და პოეზიის მეშვეობით“; თავის მხრივ, „რელიგიური გამოცდილება და აზროვნება მუდამ წარმოშობდა პოეზიას და ლიტერატურას, ბიძგს აძლევდა რა წარმოსახვას და გადიოდა სპეკულატიური აზროვნების მიღმა (დეტვაილერი..., 2000: xi)“.

აზროვნების მიღმა გასვლა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც, მისტიკური გამოცდილება, ღმერთან ერთიანობის მიღწევა თუ უბრალოდ გაცნობიერება მოითხოვს ინტენციონალური ობიექტების ელიმინაციას (ფორმანი, 1999: 131) ან დისტანცირებას (ფორმანი, 1999: 150-151).

თომა აქვინელი თითქოს მუდამ შემთხვევით ეხებოდა ესთეტიკის საგანს, რადგან იმ ეპოქაში „სამყაროს აღქმა მშვენიერების ცნებებში“ იყო „სპონტანური და ბუნებრივი“; მაგალითად, პლოტინის მშვენიერების მეტაფიზიკას ხელოვნების თეორიასთან არაფერი აკავშირებს. „...თანამედროვე“ ადამიანი განუზომლად ჭარბად აფასებს ხელოვნებას რადგან მან დაკარგა ინტელიგიბელური მშვენიერების გრძნობა, რომელსაც ფლობდა ნეოპლატონიზმი და შუა საუკუნეები. როგორც უმბერტო ეკო ამბობს, პარადოქსულია, მაგრამ შუასაუკუნეებს კი არ აკლდა ესთეტიკა, როგორც დარგი, არამედ თანამედროვე ესთეტიკაა მეტისმეტად ვიწრო (კნოქსი..., 2015: 68)“.

ამ მიმართების სრულად გასაგებად, უნდა აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონურ (ჰარნაკი, 1997: 350-351) და ქრისტიანულ (აუმანი, 1985: 49) მისტიკურ პარადიგმაში არსებობს ღვთის შემეცნების სამი საფეხური, სადაც აზროვნება, ინტელექტუალური შემეცნება არის მეორე საფეხური და მას მოსდევს მესამე საფეხური ღვთის უშუალო ინტუიტიური წვდომა, მისტიკური გამოცდილება გონების მიღმა.

პლატონის საპირისპიროდ, პლოტინი ხელოვნებას არ მიიჩნევს მხოლოდ ბუნების მიბაძვად, არამედ ხელოვნება შეიძლება იყოს სინამდვილის კვლევის საშუალება ისევე როგორც ბუნება (ბარფილდი, 2011: 54). პლოტინის აზრით, მიწიერება ზოგისთვის დაბრკოლებაა, მაგრამ „არსებობენ სულები, რომელთაც მიწიერი მშვენიერება უფრო მაღალი რეალობის ხსოვნისკენ მიუძღვის და მათ უყვართ მიწიერი, როგორც ხატი უფრო მაღალი რეალობისა“ (ენეად. III, 5, 1); „ამ ასპარეზზე ნამდვილ პოეტს შეუძლია დაწინაურდეს და მიწიერი საგნების გამოყენებით მიგვანიშნოს უფრო მაღალი რეალობა (ბარფილდი, 2011: 56-57)“. ერთის გადმოცემა შეუძლებელია, უნდა მოხდეს მისი პირდაპირი ინტუიტიური წვდომა, რაშიც გვეხმარება ის, რაც ჩვენში მისი მსგავსია (ენეად. III, 8, 9); ამიტომ აუცილებელია ხატები და მეტაფორები (ბარფილდი, 2011: 57). „პოეზიას შეუძლია მოამზადოს სული ღვთაებრივის სახილველად, რადგან დასაწყისში სული სუსტია და არ ძალუძს მიიღოს უზენაესი ბრწყინვალება (ბარფილდი, 2011: 57)“.

მსგავსია არეოპაგელის გზაც, „პოეზია და ფილოსოფია ასრულებს მნიშვნელოვან როლს სანამ ავმალდებით რეალობაში, სადაც ყოველგვარი მეტყველება და აზროვნება ქრება“ და „ამ გზის მაგალითია თომა აქვინელი, რომელმაც მეტყველების გზა ყველაზე უკეთ განვლო და სიცოცხლის ბოლოს მდუმარება იმდენად გასაოცარი ეჩვენა, რომ მასთან შედარებით ყველა მისი ნაშრომი აბდაუბდა გახდა (ბარფილდი, 2011: 105)“. არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკის“ გავლენით, თომა აქვინელის სისტემაში ღვთის წვდომაში ინტელექტი მონაწილეობს და მხოლოდ „დისკურსიული აზროვნების მეშვეობით და მის მიღმა“ ხდება უფლის შეცნობა, თომა აქვინელს შეეძლო ეთქვა თავის ნაშრომებზე, რომ ის აბდაუბდაა, რადგან მან დაწერა იგი (მუდი, 1994: 129-130).

პოეზიის პლოტინისეული გაგების შესაბამისად, თომა აქვინელი „წერდა რათა ეხილა, ჭეშმარიტება და მშვენიერება“, მისთვის „ენა ჩვენების ფუნდამენტური გზაა და არა რეპრეზენტაციის და გამოხატვის სისტემა“; მის ნაწერებში „ღვთაებრივის გამოუთქმადი ტრასცენდენციის გაცნობიერება წარმოშობს არა დუმილს არამედ სიჭარბეს“ (კნოქსი..., 2015: 70).

მსგავსად ამისა, ძენბუდიზმის დოგენის ვერსიაში ხდება აზროვნების და ენის გამოყენება აზროვნების და ენის დეკონსტრუქციისათვის (ბრააკი, 2011: 166), უილიამ ჯეიმსის, ეველინ ანდერჰილის და მისტიციზმის სხვა მკვლევარების მიხედვით, მისტიკური სიბრძნე გამოუთქმადია და მხოლოდ მისი მინიშნება შეიძლება კომუნიკაციის ალტერნატიული საშუალებებით, რომელთაც „ანტი-ენები“ შეიძლება ეწოდოს. საბოლოოდ, მისტიკური ცნობიერება უნდა განვიცადოთ, რათა გავიგოთ. (ბრააკი, 2011: 141).

პოსტსტრუქტურალისტებმა ფერდინანდ დე სოსიურის გავლენით, როგორც დ.ჯ. მურზი აღნიშნავს, ჰაიდეგერის ფრაზა „ენა ყოფნის სახლია“ გაიგეს რადიკალური აზრით, რომ არ არსებობს პრელინგვისტური გამოცდილება და ენა ქმნის გამოცდილებას. გადამერის აზრით, არ არსებობს გამოუთქმადი გამოცდილება (Moore 2006: 119-120). სინამდვილეში ჰაიდეგერი უბრალოდ მინიშნებს, რომ არ არსებობს საგნის და გამოცდილების პრელინგვისტური მენტალური შესატყვისი, ენა ქმნის საგანს და გამოცდილებას ჩვენს გონებაში და არა მატერიალურ სამყაროში, ჰაიდეგერი ამბობს: „აზროვნებაში ყოფნა არტიკულირდება ენის მეშვეობით. ენა ყოფნის სახლია“ (Malpas... 2015: 121), რაც ნიშნავს, რომ მხოლოდ აზროვნებაში ქმნის ენა ყოფნას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ აბსურდულ დებულებას, რომ ადამიანი ფიზიკურ სამყაროსაც ქმნის თავისი ენით.

გარდა ამისა, მისტიკური ენა შეიძლება გამოვიყენოთ, რათა გარდავექმნათ ცნობიერება. ენა არამხოლოდ ინსტრუმენტია, რომლის მეშვეობითაც მისტიკოსი ცდილობს (მაგრამ საბოლოოდ ვერ ახერხებს) გადმოსცეს გამოცდილება, არამედ, იგი შეიძლება გამოყენებულ იქნას, რათა გამოვიწვიოთ მისტიკური ცნობიერება (ბრააკი, 2011: 141).

ასეთი ენაა ძენის კოანი, ირაციონალური პარადოქსი, რომლის მიზანია „ლოგიკური უნარების არევა“ იმგვარად, რომ ცნობიერებამ შეძლოს შეზღუდული ნორმალური ცნობიერების მიჯნების გადალახვა. პოეზიის მსგავს ფუნქციაზე საუბარია უორდზუორთთან და უიტმენტან (ბრააკი, 2011: 142).

პოეზია მხოლოდ ძენის გამოცდილებების გადაცემის გზა როდია (ჟი, 2012: 47). პოეზია ის თითი როდია, რომელიც მთვარეზე მიუთითებს, პოეზია გასხივოსნების

გამოცდილებას კი არ გადმოსცემს მხოლოდ, არამედ თითი და მთვარე ერთია, პოეზია განუყოფელია გამოცდილებისგან (ჟი, 2012: 48). ჰაიდეგერიც და დაოისტებიც თვლიან, რომ ენა ორლესული მახვილია, იგი მალავს და ავლენს (ჟი, 2012: 49). ძენის პოეზია მხოლოდ ძენის პოეტურ ნაწარმოებებს როდი მოიცავს, არამედ თავად ძენის ენას, რომელიც არის კოანის ენა. კოანი ძენში პოეტური ენის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფორმაა (ჟი, 2012: 52).

კოანი ეხმარება ადამიანებს უეცარი გასხივოსნების მიღწევაში. კოანი არის გამოცანა, ამოუხსნელი პარადოქსი, რომლის რაციონალურად ამოხსნის უშედეგო მცდელობების შემდეგ „მაძიებელი საბოლოოდ სცდება რაციონალური აზროვნების ბარიერს და გადადის პრეკონცეპტუალურ და პრელინგვისტურ ცნობიერებაში, რასაც სხვადასხვაგვარად უწოდებენ წმინდა ცნობიერებას, არა-გონებას, ფიქრის გარეშე ყოფნას ან სიცარიელეს“.

გონების სიცარიელე, რომელიც გასხივოსნების წინაპირობაა, ნაგარჯუნას ფილოსოფიაში მიიღწევა ფილოსოფიური დეკონსტრუქციით, თუმცა რაც უნდა დახვეწილი იყოს ფილოსოფიური არგუმენტაცია, იგი ლოგიკურ ჩარჩოებში ხორციელდება, რამაც შესაძლოა ხელი შეუწყოს სიცარიელის თეორიულ გაგებას, მაგრამ ვერ შეძლოს გონების გამოღვიძება. ძენის მიზანია „უეცარი გასხივოსნება“, რომელიც მოითხოვს, რომ დეკონსტრუქცია და გასხივოსნება ერთდროულად მოხდეს და ამისათვის ლოგიკის კანონის ტრანსცენდირება უნდა მოხდეს. კოანი აიძულებს ლოგიკურ პოზიციას უკანდახევას (ჟი, 2012: 53).

კოანი მაძიებელს აიძულებს გააუქმოს ყველა ინტელექტუალური სქემა დამკვიდრებული გონებაში, ისეთი კითხვებით, როგორცაა: „რა არის ერთი ხელით ტაშის კვრის ხმა?“. (ჟი, 2012: 54).

2.11. პოეზიის წინააღმდეგობა პარაფრაზისადმი გამომდინარეობს იქიდან, რომ პოეზიაში, მეტად ვიდრე ენის გამოყენების სხვა ფორმებში, მნიშვნელოვანია სწორედ როგორ არის რაღაც გამოხატული. გამოხატვის ფორმა არ განირჩევა იმისგან, რაც გამოხატულია. აზრი, რომ უნდა არსებობდეს გამოხატვის სხვა გზაც, ვიდრე პოეტური ტექსტია, ეწინააღმდეგება თავად პოეზიის ბუნებას, რაც მდგომარეობს

იმაში, რომ ყურადღება ექცევა, უპირატესობა ენიჭება მისი გამოხატვის ხერხებს (გიბსონი, 2015: 27). ხელოვნების ფილოსოფოსის პიერ ლამარკის დაკვირვების თანახმად, „ლექსის კითხვის პრაქტიკა იმგვარია, რომ სწორად ვხედავთ ლექსებს, როგორც ფორმისა და შინაარსს ერთიანობას იმ შედეგით, რომ აღქმის ნაყოფი არის არა მნიშვნელობები, არამედ გამოცდილებები (გიბსონი, 2015: 105-106)“.

ნიცშეს მიდგომა ზარატუსტრაში უკავშირდება დიონისური დითირამების ტრადიციას, რომლის მისტიკურებში სიმბოლური ენის მიზანი არაა რაიმეს სწავლება, არამედ ხელდასხმულის მიყვანა გამოცდილებამდე და ნიცშე „ასე იტყოდა ზარატუსტრას“ მართლაც უწოდებს დითირამს. ნიცშეს მიზანია მაძიებლის ცდუნება, მისი რამეგვარად დაინტერესება იმ გამოცდილებით, რომელიც იმდენად სუბიექტურია, რომ არ გადმოიცემა, არ გამოითქმის, მხოლოდ უშუალო გამოცდილებით შეიძლება მისი გაგება (ბრააკი, 2011: 171).

რომლის მიხედვითაც მუსიკის მეშვეობით უკეთ ხდება იმ გაგების გადაცემა, რასაც ლინგვისტური გამოხატულება მხოლოდ აბუნდოვნებს (გრეისიკი..., 2011: 352).

ნიცშე თავად მიაწინებს, რომ „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ უნდა ჩავთვალოთ მუსიკად, სადაც მთავარია ინტონაციების სწორი მოსმენა, ზარატუსტრაში ვკითხულობთ: „იმღერე! აღარ ილაპარაკო! განა ყველა სიტყვა სერიოზული და მძიმე ადამიანებისთვის არ არის შექმნილი? განა ყველა სიტყვა ტყუილი არაა მათთვის, ვინც მსუბუქია? იმღერე! ნულარ ლაპარაკობ!“ (გრეისიკი..., 2011: 356). ერთი მხრივ ზარატუსტრაში სიცოცხლის დასტურყოფა ხდება სიტყვებით, მეორე მხრივ კი მხოლოდ მისი პოეზიის და პოეტური პროზის მუსიკას შეუძლია იმ „ფუნდამენტური, "დითირამული" ემოციის გადმოცემა, რომელიც საფუძვლად უდევს და აერთიანებს ამ ქმნილებებს“, მუსიკა გვაგრძნობინებს ხსენებულ ემოციას (იანგი, 2010: 434). ნიცშესთან ხელოვნების ფუნქცია არის სიცოცხლის დასტურყოფა (იანგი, 2010: 119). ანუ ინტონაცია გადმოსცემს სიხარულის გამოცდილებას, ტკივილისმომცველ სიხარულს, დასტურყოფის შეგრძნებას.

ახალგაზრდა ნიცშეს მიხედვით, პრიმორდიალური ფუძე უპირველესად გამოხატულია ინტონაციაში და „ინტონაციური ქვენიადაგი უნივერსალური და ინტელიგიბელურია ენებს შორის განსხვავებების მიუხედავად“, სიტყვები

წარმოდგენის მეორე დონეა და ისინი გამოხატავენ პრიმორდიალურ ფუძეს, რომელიც უკვე წარმოდგენილია ინტონაციის მიერ, ეს უკანასკნელი კი ძირითადად გამოხატავს სიხარულს და ტკივილს, ამ პრიმორდიალურ განცდებზე დაფუძნებულ განცდებს (მიურეი, 1999: 114). ნიცშეს მიხედვით, "ბერა და ინტონაცია, როგორც სიხარულის და ტკივილის სიმბოლური რეპრეზენტაცია, ახდენენ ყველას მიერ გაზიარებული პრიმორდიალურობის - პირველადი დიონისური ერთიანობის სიმბოლიზებას" (ბრაუნი, 2006: 95).

2.12. ნიცშეს აზრით, სიმართლე დესტრუქციულია, ამიტომ უნდა მოხდეს მისი გაშუალება ხელოვნებით; ყველაზე დიონისური ხელოვნებები ავლენენ ჭეშმარიტებას, ესაა მუსიკა და ტრაგედია, მუსიკა უსიტყვოდ მიანიშნებს ზეინდივიდუალურ არსებობაზე, ხოლო ტრაგედიაში ჭეშმარიტება სიმბოლიზებულია ყველაზე ექსპლიციტურად. ნიცშესთვის უმაღლესი ხელოვნება ისაა, რომელიც ყველაზე სრულად ავლენს ჭეშმარიტებას, თუმცა ხელოვნების ყველა ფორმა შეიცავს ილუზიის ელემენტს, პლატონისგან განსხვავებით, ნიცშე თვლის რომ ილუზია საჭიროა, იგი აუცილებელია, ის გვიცავს, რომ სიცოცხლე აუტანელი არ გახდეს, ამ ილუზიის უმაღლესი ფორმაა აპოლონური ხელოვნება, თუმცა იგი ერთადერთი როდია, არსებობს მისტიკური რელიგია, რომელიც გვთავაზობს „მეტაფიზიკურ ნუგეშს, რომ ფენომენების გრიგალის ქვემოთ არსებობს მარადიული და წარუვალი სამყარო“ (სილკი..., 1981: 289).

ტრაგედია ყველაზე მეტად გვაახლოებს ჭეშმარიტებასთან, მაგრამ იგი აგრეთვე შეიცავს ილუზიას, სხვაგვარად ტრაგედიის განცდაც არ იქნებოდა ასატანი. ამგვარად, ტრაგედია სიცოცხლეს კი არ დასტურყოფს თავის სრულ სინამდვილეში, არამედ იგი დასტურყოფს სიცოცხლის ხატს, რომელიც ილუზიას მოიცავს. თუმცა ნიცშეს აზრით, ტრაგიკული ილუზია ხელს უწყობს დასტურყოფის უფრო მყარ და ხანგრძლივ ფორმას, ვიდრე სოკრატული და წმინდა აპოლონური ილუზიები. ტრაგიკული კულტურა აღიარებს, რომ ილუზია აუცილებელია სიცოცხლისათვის (გემსი..., 2013: 215). ამდენად, ტრაგედია დიონისურის და აპოლონურის სინთეზია (გემსი..., 2013: 216). ზოგადად ხელოვნება ნიცშესთვის არის სიცოცხლის დასტურყოფა და

გალმერთება, ტრაგედია არ ასწავლის განდგომას, საშინელებების წარმოდგენა ტრაგედიაში ნიშნავს, რომ ხელოვანს არ ეშინია მათი, ხელოვნება დასტურყოფს (ნიცშე, 1968: 434-435).

ლორენს ჰატაბის აზრით, ნიცშე კომედიას უკავშირებს საშინელ ჭეშმარიტებას, ტრაგიკომიკური გადაკვეთა უნდა იყოს ნიცშეს წაკითხვის სახელმძღვანელო პრინციპი. ნიცშე საუბრობს სერიოზულ თემებზე, მაგრამ კომიკური არაა სერიოზულთან დაპირისპირებული, პირიქით, იგია შესავალიც და შეჯამებაც სერიოზული თემების (ჰეიტები, 2005: 164).

2.13. არისტოტელეს მიხედვით ადამიანს უნდა ჰქონდეს ზომიერი ემოციები (რორტი, 1992: 343), იგი ამბობს, რომ ტრაგედია ადამიანში შიშთან ერთად იწვევს სიამოვნებასაც; ეს უნარი ტრაგედიისა, როგორც ფილოსოფიის პროფესორი კოსმანი აღნიშნავს, გამომდინარეობს იქიდან, რომ ტრაგედია მიმეტურია და რაც მასში ხდება წარმოადგენს ფიქციას (რორტი, 1992: 63); ტრაგედია ადამიანს აჩვენებს, რომ მისი საკუთარი შიშები გაზვიადებულია და მისი უბედურება არც ისე საშინელია (რორტი, 1992: 352); როგორც პროფესორი რუთ სკოდელი აღნიშნავს, ტრაგედიის განცდას შეუძლია გაგვხადოს უფრო მაღლიერი საკუთარი ბედნიერებისათვის და უკეთ მოგვამზადოს მისი ცვლილებისათვის (სკოდელი, 2010: 17).

რაც შეეხება კათარზისის სპეციფიკურ გაგებას მისტიკურ დისკურსში, ნეოპლატონიკოსი პროკლეს მიხედვით ემოციების ზომიერად დაკმაყოფილება მათ უფრო თვინიერს ხდის (რორტი, 1992: 347), იმავეს მიანიშნებს მეორე ნეოპლატონიკოსი - იამბლიხოსი, როცა ამბობს, რომ ადამიანური ემოციების ძალა, რომელიც ჩვენშია, უფრო მძვინვარე ხდება როცა მას ყველა მხრიდან ვზღუდავთ. მაგრამ თუ ხანმოკლე დროით გასაქანს მივცემთ და მივიყვანთ შესატყვისი პროპორციების წერტილამდე, ისინი ეძლევიან ტკბობას ზომიერად, კმაყოფილდებიან და ამ გზით განწმენდილნი, წყვეტენ არსებობას დარწმუნების და არა ძალადობის შედეგად.

ამავე მიზეზით, სხვის ტანჯვაზე დაკვირვებით, როგორც კომედიაში, ისე ტრაგედიაში, ჩვენ შეგვიძლია შევამოწმოთ საკუთარი ემოციები, გავხადოთ ისინი

უფრო ზომიერი და გავწმინდოთ. მსგავსად ამისა, წმინდა რიტუალებში, როცა ვუყურებთ და ვისმენთ სამარცხვინო ამბებს, ჩვენ ვთავისუფლდებით ზიანისგან, რომელიც სინამდვილეში ხდება (რორტი, 1992: 347-348); როგორც წერს მიჩიგანის უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორი რიჩარდ ჯენქო, ნეოპლატონიკოსებთან კათარზისი შედარებულია ეფექტთან გარკვეული საკრალური რიტუალებისა, რომელიც მოიცავდა უხამსობას. არისტოტელე საუბრობს ასეთ რიტუალებზე იმავე კონტექსტში, როგორშიც საუბრობს კომედიაზე; სავარაუდოდ, არისტოტელე ასევე საუბრობდა ამ კავშირზე.

მესამე ნეოპლატონიკოსი, ოლიმპიოდორე, ინარჩუნებს პლატონურ შეხედულებას ემოციებზე, როგორც იმთავითვე ბოროტ მოვლენაზე, მაგრამ კათარზისის მიზანთან დაკავშირებით იმავეს აცხადებს: "არისტოტელეს კათარზისი კურნავს ბოროტებას ბოროტებით და დაპირისპირებულთა კონფლიქტით აღწევს შესატყვის პროპორციას" (რორტი, 1992: 348).

2.14. ნიცშეს „ტრაგედიის დაბადებაში“ დიონისურობა მისტიკურ დისკურსს უკავშირდება, ნიცშეს აზრით დიონისური საწყისი რეალობის ინტოქსიკაციით „ცდილობს გააუქმოს ინდივიდი და იხსნას იგი კოლექტიური ერთიანობის მისტიკური გრძნობის მეშვეობით“, ნიცშესთვის ინტოქსიკაცია არის „დიონისური სიმთვრალე და თვითობის მისტიკური გაუქმება“, ხოლო სოკრატეზე იგი წერს: „ჩვენ აქ ვხედავთ ყოველგვარი მისტიკური ტალანტის გროტესკულ ნაკლებობას, იმგვარად რომ სოკრატე შეგვიძლია მივიჩნიოთ არამისტიკური ადამიანის განსაკუთრებულ შემთხვევად, რომელშიც ლოგიკური თვისებები უბრალოდ ძალიან გაიზარდა მისი ზედმეტი გამოყენების გამო, ისევე როგორც ინსტინქტური სიბრძნე მისტიკოსში“ (ნიცშე, 2009: 48).

ახალგაზრდა ნიცშეს თანახმად, დიონისური ილუზია მდგომარეობს მეტაფიზიკურ ნუგეშში, რომ ქაოტური სამყაროს მიღმა არსებობს საფუძველმდებარე, „პრიმორდიალური ერთიანობა“. დიონისურის მანუგეშებელი ილუზია დაკავშირებულია არა ემპირიულ სამყაროსთან, არამედ მეტაფიზიკურად განსხვავებულ სინამდვილესთან (კემი, 2014: 93), ემპირიული სამყარო იმდენად

საზარელია, რომ გვჭირდება მეტაფიზიკურად განსხვავებული სამყაროს მითი (კემი, 2014: 93-94).

მოგვიანებით კი ნიცშე მთლიანად აუქმებს მეტაფიზიკას (გემსი..., 2013: 109). ნიცშეს მიხედვით, „პრობლემა ამგვარ ნუგეშში არის ის, რომ იგი ძალიან კარგად მუშაობს. უკიდურესი რელიგიური ასკეტიზმის შემთხვევაში იმქვეყნიურობის იდეით იმდენად მოხიბლული ვხდებით, რომ ცოტა მოტივაცია გვაქვს დავრჩეთ ემპირიულ სამყაროში ჩართულები“ (კემი, 2014: 94). ნიცშე უარყოფს ყოველგვარ მეტაფიზიკას და იმქვეყნიურობას, როგორც საბაზს ამქვეყნიურობის უარყოფისათვის, ნიცშეს აზრით მიღმიერი სამყაროს იდეა შეთხზულია მხოლოდ ამქვეყნიურობის უარყოფისათვის (ნიცშე, 2009: 7), სიცოცხლის ბოლომდე დასტურყოფა ვერ მოხდება თუ არსებობს რწმენა სულის და მიღმიერი სამყაროსი (ზანიანი..., 2003: 837).

2.15 პლოტინი იცავს სტანდარტულ ბერძნულ პოზიციას, რომ სამყარო აუცილებელი შედეგია ღვთაებრივის სიბრძნის, სიკეთისა და ძალისა, იგი იცავს სამყაროს მშვენიერებას და მასში ადამიანის ღირსეულ ადგილს (უოლისი..., 1992: 118); ტანტრიზმის და ნეოპლატონიზმის მისტიკაში სამყარო ღმერთის ემანაციაა (Harris, 1982: 40), ნეოპლატონიზმი ბუნებას ხატავს როგორც ღვთაებრივობით გამსჭვალულს, როგორც მსოფლიო სულის კეთილშობილურ გამოვლინებას. ვარსკვლავები და პლანეტები. სინათლე, მცენარეები, ქვებიც კი ფლობენ ზეციურ, სულიერ-ღვთაებრივ განზომილებას (ტარნესი, 1991: 213-214).

პლოტინის ონტოლოგიაში, სამყარო, მართალია ასლია და არა ორიგინალი, მაგრამ ეს როდია შეუსაბამო ასლი, იგი მაინც ღვთაებრივი რეალობის მკაფიო, მშვენიერებით მოსილი ხატია (პლოტინი, 2015: II, 8). საგულისხმოა, რომ ტანტრაშიც სწორედ ხატზეა საუბარი. პლოტინის თანახმად, მიუხედავად განსხვავებით გამოწვეული დაცემისა, სული მაინც ინარჩუნებს „რადაც ტრანსცენდენტურს“ (პლოტინი, 2015: IV, 4).

სახარებაში ერთიანობაზე მინიშნებაა შემდეგი პასაჟები: „მე ვაზი ვარ, თქვენ კი - ლერწები.“ (იოან. 15,5), რათა ყველა ერთი იყოს, როგორც შენ ჩემში, მამაო, მე კი - შენში, რათა ისინიც იყვნენ ჩვენში“ (იოან. 17,21); პავლე მოციქულის წერილებში

ერთიანობის დისკურსი უფრო წინ დგას - „ქრისტეში“ პავლეს აზროვნების მთავარი მოტივია, მორწმუნეები უერთდებიან ქრისტეს ნათლობის, ევქარისტის დროს და სიცოცხლის ყველა ასპექტს იზიარებენ ჯვარცმულ ღმერთთან ერთად. როგორც პავლე ამბობს „ქრისტესთან ერთად ვეცვი ჯვარს, და მე კი აღარა ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში“ (გალ. 2:19-20), „ვინც უფალს უერთდება, ერთი სულია მასთან ერთად“ (კორ. 1: 6,17) (ჰოლივუდი..., 2012: 201). იგივეობის გაცნობიერებაზე მიანიშნებს პასაჟი: „იმ დღეს შევიცნობთ, რომ მე მამაში ვარ, თქვენ კი - ჩემში, ხოლო მე - თქვენში.“ (იოანე 14, 20).

ერთიანობის დისკურსია ევაგრესა და არეოპაგელთან, გრიგოლ ნოსელთან გაერთიანების იდეას გამოხატავს ღმერთთან ქორწინების მეტაფორა (ჰოლივუდი..., 2012: 203-204). თუმცა ერთ მიმართულებაში საუბარია უსასრულო სულის გაერთიანებაზე სასრულ სულთან სიყვარულის კავშირით, რაც ხაზს უსვამს შექმნილსა და შემოქმედს შორის სხვაობას, მათ ონტოლოგიურ განსხვავებას, საუბარია ასევე საკუთარი ნების დამორჩილებაზე ღვთის ნებისადმი (ჰოლივუდი..., 2012: 18). ბასილ კესარიელი განასხვავებს ღმერთის არსს, რომელიც მიუწვდომელია და მისს ქმედებებს ანუ ენერგიებს, რომლითაც შევიცნობთ ღმერთს (ჰოლივუდი..., 2012: 138).

მართლმადიდებელ მამათა კრებულში „სათნოებათმოყვარეობა“ ხაზგასმულია განსხვავება ღმერთის არსსა და ენერგიებს შორის, ღმერთთან ერთიანობა, წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ესაა „იგივეობა ენერგიების თვალსაზრისით“, და არა არსის თვალსაზრისით, ღმერთთან ერთიანობა გულისხმობს ერთიანობას მაგრამ არა შერწყმას, პიროვნულ შეხვედრას პირისპირ, მაგრამ არა აბსორბციას, მონაწილეობას ღვთაებრივში, მაგრამ არა გაქრობას, ამის დამტკიცებას ცდილობენ წმინდა მაქსიმე და გრიგოლ პალამა, როცა საუბრობენ არსისა და ენერგიების განსხვავებაზე (ბინგემენი..., 2012: 32)

საწინააღმდეგო ტენდენცია პირველად ცხადად ჩნდება ჩრდილოეთ ევროპაში მეცამეტე საუკუნის მიწურულსა და მეოთხმეტე საუკუნის დასაწყისში, როცა მატულობს ეროტიკული ალეგორიები და მისტიკოსები საუბრობენ ადამიანური ნებისა და ინდივიდუალობის სრულ გაქრობაზე, სულის დაბრუნებაზე ნამდვილ

სახლში, წინაშესაქმისეულ მდგომარეობაში, როცა არამხოლოდ ცოდვის და საკუთარი ნების, არამედ გონების, ნებისა და სურვილების გაქრობის შემდეგ სული აღწევს „იქ სადაც იგი იყო სანამ იყო“.

მაისტერ ექვარტი იღებს ამ დისკურსს და ათავსებს ემანაციის, დარჩენისა და დაბრუნების ნეოპლატონურ ჩარჩოში, საჭიროა სულის სახელდება და შემდგომ სახელების უარყოფა, ზუსტად ისევე როგორც ღმერთის მიმართ ხდება, რადგან სული მოზიარეა არასახელდებადობაში ღმერთისა იმ საფუძველში, რომელშიც ღმერთის საფუძველი და სულის საფუძველი ერთი საფუძველია (ჰოლივეუდი..., 2012: 19).

დანართი N3

3.1. პრიმიტიულ, არქაულ რელიგიურ სისტემებში იმანენტურობის დასტურყოფა დაკავშირებულია ფემინურ სიმბოლოებთან (შიონჰერი, 2002: 106). თანამედროვე სამყაროში სექსუალობის დასტურმყოფელი ტენდენციების კვალდაკვალ „გენდერული თანასწორობა გზას იკვლავს რელიგიაშიც კი, რომელიც ისტორიულად პატრიარქალური დომინირების ყველაზე ძლიერი ინსტიტუციონალური დასაყრდენი იყო“ (შიონჰერი, 2002: 115).

თანამედროვე ფემინისტური მოძრაობა, ე.წ. „ქალღმერთების ფემინიზმი“ არის სინამდვილის ერთგვარი ფემინისტური, თეალოგიური ხედვა, იგი არჩევს და ქმნის სიცოცხლის დასტურმყოფელ გინოცენტრულ მითებს, რათა დაუპირისპიროს პატრიარქალურ რელიგიურ მოდელებს (რეიდ-ბაუენი, 2007: 39).

ეს მოძრაობა და ზოგადად გინოცენტრული დისკურსი და რელიგიური სამყარო ავლენს ფორმალურ მსგავსებას ნიცშეანურ-დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმასთან და უპირისპირდება პატრიარქალურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სამყაროს. ეს ფორმალური ნიშნებია ქაოსის, გახდომის, ქმნადობის, დროითობის და სიცოცხლის დასტურყოფა „ყოფნის ფიქსირებული მდგომარეობების“ დასტურყოფის საპირისპიროდ (რეიდ-ბაუენი, 2007: 127-128).

პატრიარქალურ დისკურსში „ქაოსი ასოცირდება ქალურობასთან, რომელიც საჭიროებს კონტროლს მამაკაცური ძალის მიერ. მიუხედავად იმისა, რომ ქაოსი არის წარმომშობი წყარო იგი ნეგატიურადაა შეფასებული“. ქალღმერთების ფემინიზმი როდი უარყოფას წესრიგს, თეალოგიური გაგებით ქაოსი წარმომშობს წესრიგს, ოღონდ იგი მუდმივი როდია (რეიდ-ბაუენი, 2007: 129).

აქ აშკარაა მსგავსება დეკონსტრუქციონისტულ პარადიგმასთან, მართლაც ფემინისტებმა აითვისეს დერიდას მოსაზრება, რომ დასავლეთის პრეზენსის მეტაფიზიკის ლოგოცენტრიზმი ასევე შეიძლება გავიაზროთ როგორც ფალოცენტრიზმი. იდეა, რომ მამაკაცი უფრო რაციონალურია ვიდრე ქალი და ამიტომაც იმსახურებს უფრო მეტ ძალაუფლებას, ასახულია დასავლური

მეტაფიზიკისთვის ცენტრალურ მეტაფორებში, როგორც ფემინისტებმა აჩვენეს, რაციონალიზმის და ჰუმანიზმის მეტაფორებში აზროვნება ფალოსის თვისებებს ფლობს (აგრესიული, მტკიცე), მაშინ როცა ის, რასაც აზროვნება ეუფლება წარმოდგენილია ქალის სასქესო ორგანოს თვისებებით (არეული, დაბნეული, ის, რაც საჭიროებს ორგანიზებას) (კენედი..., 1995: 195-196).

ქალღმერთების ფემინიზმი ყურადღებას ამახვილებს იმ რელიგიებზე, რომელიც ქაოსს დადებითად განიხილავენ (რეიდ-ბაუენი, 2007: 129). ესენია ქალღმერთის რელიგიები და მითოლოგიები, რომელიც ევროპაში ყვაოდა ძვ.წ. მეშვიდე ათასწლეულში. საუბარია დიდი დედის კულტზე, რომელიც სავარაუდოდ, მთელს ევროპაში დომინირებდა (ლიმინგი, 2005: 320).

3.2. ქალის მიმართ დამოკიდებულების კონტექსტში ნიცშე საუბრობს ზოგადად სიცოცხლის დასტურყოფის დისკურსზე მანუს კანონებში (ნიცშე, 2005ა: 56-57), აღმოსავლურ რელიგიებში დასტურყოფის დისკურსთან დაკავშირებით საინტერესოა ვებერისული რელატივიზაციის ფენომენი. ვებერის მიხედვით, დასტურყოფა და უარყოფა შეიძლება განვმარტოთ, როგორც ორი ძირითადი პოზიცია, რომლითაც ადამიანები რეაგირებენ თეორიულად და პრაქტიკულად „სამყაროს“ ირაციონალურობის პრობლემაზე“ (შლუხტერი, 1989: 126). სიცოცხლის დასტურყოფა და პანენთეიზმი უფრო დამახასიათებელია აღმოსავლური რელიგიებისათვის, მაშინ როცა ქრისტიანულ სამყაროში ასკეტიზმი და თეიზმია დომინანტური (შლუხტერი, 1989: 131-134).

ვებერის მიხედვით, სამყაროს უარყოფელი რელიგიები ქმნიან დამაბულობას და კონფლიქტს, რომლის გადალახვის ერთი მცდელობაა აბსოლუტიზაციის სტრატეგია, რაც ბუნებრივი, ჩვეულებრივი ყოფის დაქვემდებარებით რელიგიური პოსტულატებისათვის უფრო მეტ დამაბულობას ქმნის (შლუხტერი, 1989: 146), მაშინ როცა მეორე სტრატეგია - რელატივიზაციის პროცესი გულისხმობს სულიერი ცხოვრების, რელიგიური ელიტის და ზოგადად რელიგიის, ერთი მხრივ და მეორე მხრივ ბუნებრივი, ჩვეულებრივი ყოფის, საერო საზოგადოების და ცხოვრების არარელიგიური წესრიგის ჰარმონიულ, ორგანულ თანაარსებობას, სადაც მოქმედებს

არა სუბორდინაცია, არამედ კოორდინაცია (შლუხტერი, 1989: 147). მაქს ვებერის აზრით, სწორედ ინდოეთმა და არა დასავლეთმა, განავითარა რელატივიზაცია მთელი თავისი ნამდვილი აზრით (შლუხტერი, 1989: 148).

ვებერი ინდურ ეპოსში „ბჰაგავად-გიტა“, ხედავს კონფლიქტის „თანმიმდევრულ“ გადაწყვეტას, რაც მისი აზრით, კულტურული ისტორიის თვალსაზრისით, მხოლოდ ინდური მოვლენაა და მას უნივერსალური მნიშვნელობა აქვს. „ბჰაგავად-გიტას“ მიხედვით, არ არის აუცილებელი „სამყაროს“ მიტოვება ფიზიკურად, საჭიროა მისი მიტოვება ასე ვთქვათ, მენტალურად. ცოდნის ადამიანი მოქმედებს, მაგრამ არ ეჯაჭვება, მოქმედებს ისე, თითქოს არ მოქმედებს. ეს გადაწყვეტა შეიძლება განვმარტოთ, როგორც შეთავსებითი რელატივიზაცია, როცა ხდება სულიერების და ამქვეყნიურობის შეთავსება (შლუხტერი, 1989: 158).

როგორც ამერიკელი თეოლოგი და სპირიტუალიზმის მკვლევარი ბერნარდ მაკგინი აღნიშნავს, ქრისტიანობა ქალწულობის იდეალის დამკვიდრების შემდეგ ხორციელ ტრფობას სრულიად გამორიცხავს სოტერიოლოგიიდან, მაშინ როცა ისლამსა და იუდაიზმში სექსუალური პრაქტიკა მეთოდოლოგიის ნაწილია. იუდაისტური კაბალის სკოლებში ხდებოდა მამაკაცური და ქალური ზებუნებრივი, ღვთაებრივი ძალების შერწყმა; ისლამური მისტიკის - სუფიზმის „უზენაესი ოსტატი“ იბნ ალ არაბი ამბობს, რომ „ნამდვილი მისტიკოსის სქესობრივი აქტივობა ღმერთთან ერთიანობის მიღწევის რჩეული გზაა“ (მაკგინი, 1993: 48).

მაგრამ ამ მხრივ ყველაზე საინტერესოა ტანტრა, ორთოდოქსული ინდუიზმის ალტერნატივა, პრეარიანული, პრეინდური ხანის გინოცენტრული დისკურსი, რომელიც ბიპოლარული აბსოლუტის ფემინურ ასპექტს უსვამს ხაზს. „ზოგიერთ ტანტრისტულ მიმართულებაში ქალღმერთია უპირველესი თაყვანისცემის ობიექტი, თუმცა ტანტრა მაინც დიალოგია შივას და ქალღმერთს შორის“. ტანტრა მიმართავს პრაქტიკებს, რომლის მიზანია ორი სქესის გაერთიანება, სხეულის სრულყოფას დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ პრაქტიკაში (ლიმინგი, 2005: 321).

პერენიალურ ფილოსოფიაში, როგორც ოლდოს ჰაქსლი წერს, ღმერთის მიმართ სულის ფემინური, პასიური მიმართების ერთ-ერთი ასპექტია „ცხოველური მადლის“ მიღება, რომელიც მოდის მაშინ, როდესაც სხეულის ცხოვრებაში არ ვერევიტ

(ჰაქსლი, 1947: 191). გინოცენტრული თეალოგია სულიერების სანაცვლოდ მიწიერების დათმობას არ მოითხოვს (ფალკერსონი, 2012: 149), იგი „ეფუძნება განსხვავებას და ეწინააღმდეგება იგივეობას და ჰომოგენურობას, ზოგიერთი ფემინისტური მოძრაობისგან განსხვავებით, რომელიც სქესთა შორის ბრძოლას წარმოქმნის, ტანტრისტული ტრადიცია წარმოიდგენს მოცეკვავე და არა მეომარ ოპოზიციებს, ქალისა და კაცის ჰარმონიულ ურთიერთობას“ (ფალკერსონი, 2012: 150).

ტანტრაში საუბარია ქალური და მამაკაცური ენერგიების დაბალანსებაზე (იეშე, 2014: 19), სამყარო მოქმედებს ქალური და მამაკაცური, პასიური და აქტიური საწყისების გაერთიანებით, შესაბამისად, უნდა მოხდეს ამ პროცესის დუბლირება ადამიანში. (ჯოუნსი, 2004: 217). ადამიანი უნდა ამალდეს იმით, რითაც დაეცა, შხამი უნდა გარდაიქმნას სიცოცხლის ელექსირად, საჭიროა არა სურვილების ჩახშობა, არამედ გარდაქმნა (სინგჰი, 2010: 190); ტანტრა ქადაგებს სამყაროს, სხეულის ენერგიის გამოყენებას სპირიტუალური, მატერიალური ან ორივე სახის მიზნებისათვის. (ჰარპერი..., 2002: 3). ტანტრის გარდა სექსი ზოგადად, სექსუალური ორგაზმი მისტიკური გამოცდილების მიღწევის გზაა ვაჯრაიანა ბუდიზმსა და დაოისტურ სექსუალურ იოგაში (კორიგენი, 2008: 171).

3.3. ირიგარე შთაგონებულია ტანტრისტული მისტიკით, ირიგარეს მიხედვით ტანტრული იოგას სუნთქვითი პრაქტიკა გვეხმარება აღქმა გავხადოთ „დეტალური და ყურადღებიანი“, რაც „ერთდროულად ზრდის თვითსიყვარულს და სხვის (განსხვავებულის) სიყვარულს“. ირიგარეს მიხედვით, სხვა აღქმადია, მაგრამ არა შეცნობადი (ჰეინსი, 2012: 116), ამიტომ მუდამ არსებობს რისკი, თუმცა სხვადასხვაბამ უნდა ასაზრდოოს „მოყვარული, არამესაკუთრული მიმართება“ (ჰეინსი, 2012: 117).

ირიგარეს ინსპირაციაა ფოიერბახის მიერ ტრადიციული რაციონალურობიდან მგრძნობელობაზე და ინტერსუბიექტურობაზე გადანაცვლება. „ჩვენი სულიერი არსი მოთავსებულია გულში, რაც უფრო დაკავშირებულია ქალთან (სტერეოტიპურად)“ (სკოფი..., 2013: 4). ირიგარეს მიხედვით, ვიტალური სუნთქვის უფრო ფაქიზ, სიყვარულის სუნთქვად გარდაქმნა ინტერსუბიექტურობას უხსნის გზას (სკოფი..., 2013: 7).

ირიგარეს წვლილი შეაქვს ქრისტიანულ პნევმატოლოგიაში ხელახლა აკავშირებს რა სუნთქვას სულთან (სკოფი..., 2013: 10). „სუნთქვის ხელახლა შემოტანით ჩვენს ცხოვრებაში ჩვენ უფრო ყურადღებიანი ვხდებით სხეულის მიმართ, პატივს ვცემთ სხვას და ბუნებას“ (სკოფი..., 2013: 11). „სუნთქვის ცნობიერად კულტივირება უდრის სულის კულტივირებას, რაც არც მკაცრად გაიგივებულია სხეულთან და არც დუალისტურ დაპირისპირებაშია მასთან. სუნთქვა არის გადასვლა შემდეგ ოპოზიციებს შორის: ბუნება/სული, მეტყველება/სიჩუმე, ხორცი/სიტყვა და იგი არის გაღვთაებრივების გზა“ (სკოფი..., 2013: 38).

ირიგარე ბიბლიურ პასაჟებში სუნთქვის და ღვთის სულის აღწერებს მიიჩნევს დედის სპირიტუალური ძალების და სუნთქვის როგორც განდმრთობის გზის ნაგულისხმევ აღიარებად (სკოფი..., 2013: 39). ირიგარეს იდეა ხანგრძლივი ქრისტიანული ტრადიციის ნაწილია, რომელიც მოიცავს ერეტიკულ მოძრაობებსაც, რომლებშიც ღვთაებრივი სუნთქვა სულიწმიდის ფორმით ღმერთის ქალურ განსხეულებას, როგორც ახალ ინკარნაციას, გენდერული თანასწორობის და კომუნალური ცხოვრების იდეალებთან, რომლის მეშვეობითაც დივინიზაცია ხდება ამ სამყაროში (სკოფი..., 2013: 39-40).

სუნთქვა არის „დეკონსტრუქციული მესამე ელემენტი რომელიც ბინარული აზროვნების დაძაბულობას ხსნის და არის მედიაცია რომელიც შესაძლებელს ხდის ინკარნაციას. ქრისტიანული ენით რომ ვთქვათ იგი არის სულიწმიდა, რომელიც კიდევ წარმოდგენილია უკვე და კიდევ ხდება მისი მოსვლის დაპირება, ესაა შესაქმის ქარი რომელიც „ქრის სადაც აირჩევს“.

შელი რემბო სხვა თეოლოგებთან ერთად თვლის, რომ „სული ღვთის სუნთქვაა“. ებრაული სიტყვა Ruach შეიძლება ითარგმნოს როგორც სუნთქვა, ქარი ან სული ებრაულ წმინდა წერილებში. ყოველ შემთხვევაში იგი „მიანიშნებს ღმერთის არსებობას ქმნილებაში და ქმნილებასთან“. სიტყვის სქესი მდებარეობითა და მისი გამოყენება ებრაულ წმინდა წერილში აკავშირებს ღვთაებრივ სუნთქვას დედის სხეულთან, რომელიც შობს ქმნილებას და მიანიშნებს ღმერთის მუდმივადთანმსწრე მკვიდრობას სამყაროში (სკოფი..., 2013: 40).

სუნთქვის საშუალებით ხდება გრძნობადის და ინტელიგიბელურის შეხვედრა, „სხეული ხდება სული სუნთქვის კულტივირების მეშვეობით“, ინდური „პრანაიამა“ როგორც სუნთქვითი პრაქტიკა ერთმანეთს აკავშირებს გრძნობადს და ინტელიგიბელურს, იმანენტურობას და ტრანსცენდენტურობას (სკოფი..., 2013: 70).

3.4. ადრეული ქრისტიანობიდანვე, ღვთისმშობლის ქალწულობა იყო ცელიბატის უპირატესობის საფუძველი და სიწმინდის მოდელი კაცებისა და ქალებისათვის (ჰილერბრანდი, 2014: 608).

იოსების რეცეფცია დასავლეთში შეცვალა კათოლიკურმა რეფორმაციამ, ქადაგებებში, ნახატებში, სპექტაკლებში იგი უძლური მოხუცის მაგიერ წარმოდგენილი იყო ძლიერ მამაკაცად, პოპულარული იყო თქმულებები მათ ცოლქმრულ ცხოვრებაზე. ნიშნობის ხალხური ისტორია დაუკავშირდა სექსუალურ სახისმეტყველებას, რომელშიც ყვავილები ფიგურირებს და რასაც ინკვიზიცია უშედეგოდ სდევნიდა. იგი ქორწინების მფარველ წმინდანად იქცა (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 136).

მიუხედავად იმისა, რომ კათოლიკური ევროპის რაღაც ნაწილის მიერ მათი შეთვისება ნელა ხდებოდა, მას მერე რაც შეითვისეს, ჩამოყალიბდა ქორწინებისა და სექსუალობის შესახებ დეკრეტი, რომელმაც შექმნა საფუძველი კათოლიკური ქორწინების კანონისათვის, რაც თითქმის დღემდე მოქმედებს. 1566 წლიდან ეს კანონი თითქმის ყველაფერს რაც „აჩვენებს და ხელს უწყობს ორმხრივ სიყვარულს“, თვით ფელაციოს ჩათვლით, მისაღებად აცხადებდა. თუმცა იკრძალებოდა ჩასახვის საწინააღმდეგო ქმედებები (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 137).

მსგავსად ამისა, კათოლიკური ეკლესია თანამედროვე სეკულარულ სამყაროში დაკარგული გავლენის აღგენას ეცადა ყურადღების გამახვილებით „კათოლიკური ოჯახის საფუძველზე, რაც აისახა იმ დიდ მნიშვნელობაზე, რომელსაც ისინი ანიჭებდნენ იოსებსა და მარიამს, როგორც მამისა და დედის ნიმუშებს“. შედეგად, ეკლესიამ სექსუალობის დასტურყოფა მოახდინა იმდენად, რომ ამან ცელიბატის პრესტიჟი დასცა და სასულიერო პირები მასობრივად ქორწინდებოდნენ მას მერე რაც ვატიკანის მეორე საბჭომ 60იან წლებში ამის ნებართვა გასცა. „სიყვარული და

მოყვასის სამსახური გახდა უფრო მნიშვნელოვანი ღმერთის სამსახურზე ან უბრალოდ იგულისხმებოდა მასში“ 1967 წელს ისევ აღდგა ცელიბატი, „რაც ასევე იგულისხმობს ქალწული მარიამისადმი თაყვანისცემას“ (ჰილერბრანდი, 2014: 610-611).

რადგან ქართულ რეალობაში იოსების თემა სიახლეა, საინტერესოა გავეცნოთ დასავლურ რეცეფციას ცოტა უფრო ვრცლად. ნინო დარბაისელის შენიშვნა, რომ „მაცხოვრის გენეზისი იოსების ხაზით გამოკვეთილი იყო“ მიანიშნებს იმაზე, რაც მსოფლიო რელიგიურ ფილოსოფიაში და ბიბლიოლოგიაში დიდი დავის საგანია. ახალი აღთქმის მკვლევარებს შორის არის დავა იმასთან დაკავშირებით, იყო თუ არა იოსები ნამდვილი მამა. არსებობს გასათვალისწინებელი არგუმენტები იოსების მამობის სასარგებლოდ (ლინკოლნი, 2013: 67-184). მეორე მხრივ, მიჩნეულია, რომ იესოს ჩასახვაში მამაკაცის მონაწილეობა იგულისხმება, თუ გავითვალისწინებთ ბიბლიურ დისკურსს, სადაც ჩასახვაში მუდამ მონაწილეობს ღმერთი ქალთან და კაცთან ერთად, ეს დისკურსი ყალიბდება მოყოლებული კაენის ჩასახვის პასაჟიდან (ლინკოლნი, 2013: 83-85).

საინტერესოა ავგუსტინეს, ანსელმ კენტერბერიელის, თომა აქვინელის, მარტინ ლუთერისა და ჟან კალვინის გააზრებები უმანკო ჩასახვასთან დაკავშირებით, თუმცა მაინც რჩება ტრადიციის ფარგლებში, მაშინ როცა შლაიერმახერის შემთხვევა უზარმაზარი ნახტომია და მან გავლენა იქონია მთელ შემდგომ ნარატივზე (ლინკოლნი, 2013: 214). შლაიერმახერის აზრით, უმანკო ჩასახვის რწმენას არ აქვს დოგმატური ღირებულება, ცოდვა, რომელიც მემკვიდრეობით გადადის, ქრისტეში მაინც რჩება რადგან მარიამი არაა თავისუფალი ცოდვისგან (ლინკოლნი, 2013: 225), გარდა ამისა, ქალწულებრივი ჩასახვა მათეს და ლუკას სახარებებშია ნახსენები და თანაც მხოლოდ თითოჯერ, ეს მომენტი რომ მნიშვნელოვანი ყოფილიყო, აუცილებლად მოხდებოდა მისი განმეორებით ხსენება (კელსი, 2003: 92).

სადავო საკითხია დარჩა თუ არა მარიამი ქალწული შობის შემდეგ. პროტესტანტიზმის გარდა ქრისტიანობის ყველა მიმართულება აღიარებს, რომ მარიამი ქალწული დარჩა იესოს შობის შემდგომაც (გავენტა, 1995: 12-16), პროტესტანტებთან არსებობს სხვადასხვა მიდგომა საკითხისადმი, ერთნი უმანკო

ჩასახვის იდეას არ მიიჩნევენ მნიშვნელოვან კონცეპტად, მეორენი მას ალეგორიულად განმარტავენ და არსებობს ასევე მესამე ფემინისტური მიდგომა, რომლის მიხედვით ქალწულის ფიგურა ფაქტობრივად გამოყენებულ იქნა როგორც მამაკაცის იარაღი ქალის რეპრესირებისათვის, რადგან მაშინ როცა ღმერთი მამად იწოდება, ქალი რჩება წყაროდ მხოლოდ სექსუალური ლტოლვისა, რაც ითვლება ბოროტებად, შესაბამისად „მხოლოდ ქალად ყოფნა უკვე ნიშნავდა დანაშაულს“ (გავენტა, 1995: 17-18).

არსებობს მოსაზრება, რომ ქალკედონური დოქტრინის მიერ ღვთაებრივი ბუნების დაკავშირებით „მარადიულ მამასთან“, ხოლო ადამიანურისა ქალწულ მარიამთან ხდება არამხოლოდ გენდერული დუალიზმის, არამედ ზოგადად რელიგიას და ბუნებას შორის დუალიზმის დამკვიდრება (მერფი, 2015: 414).

უკანასკნელი სამი ათასწლეულის კულტურული დუალიზმი სექსს საკრალურისგან აცალკევებს და ქალზე კონტროლს ამყარებს. „ქალღმერთი, ყოველგვარი სიცოცხლის მშობელი დედა, ჩამოქვეითდა ქალწულ მარიამამდე, ასექსუალურ ჭურჭლამდე, რომლის ამოცანა აღარ იყო შექმნა, არამედ შემოქმედის შუამავლობა. საკრალური ქორწინება გახდა ქალის დამონების და მამრობითი სქესის მემკვიდრეების რეპროდუქციის საშუალება“ (კრამარე..., 2000: 1832).

ერთ-ერთი მოსაზრების თანახმად ბიბლიაში სწორედ მემკვიდრეობის სიწმინდე და დარწმუნება იმაში, რომ შვილი ნამდვილად მამას ეკუთვნის, არის ქალის კონტროლის ერთ-ერთი მოტივი. გარდა ამისა, ქალის კონტროლი ამცირებს კონფლიქტს მამაკაცებს შორის, აძლიერებს მათ შორის სოლიდარობას და ამდენად საზოგადოების ბრძოლისუნარიანობას ზრდის სამხედრო თვალსაზრისით (შეკელფორდი, 2012: 77), აქედან მომდინარეობს ქალწულობის მკაცრი მოთხოვნა და ქალის ერთგულების გარანტირებასთან დაკავშირებული ტრადიციები: სასქესო ორგანოების მოკვეთა, ფეხების დამახინჯება, ერთგულების ქამარი, ფსიქოლოგიური ტერორი, ცოლის მოკვლის უფლება ღალატის შემთხვევაში და ა.შ (შეკელფორდი, 2012: 78).

გარდა ოფიციალური მიმართულებისა, არსებობს ქალწულობის იდეის ალტერნატიული რეცეფციაც, მაგალითად სექსუალური სახისმეტყველება, რომელიც

ღმერთთან შერწყმას გამოხატავდა იყო მისტიკოსების გზა დაეკავშირებინათ სული და სხეული (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 52-53), გარდა ამისა, ხალხში მარიამის დედობა უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე მისი ქალწულობა. მშობიარე ქალები მარიამის ქანდაკებაზე შემოვლებულ ქამარს იკეთებდნენ დაცვის მიზნით და წარმატებული შობის შემდეგ სანთელს უნთებდნენ და ძღვენს სწირავდნენ ქანდაკებას (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 54).

რაც შეეხება სექსუალობას აღმოსავლურ, მართლმადიდებლურ ქრისტიანობაში, სექსუალობისადმი უკიდურესად მტრული დამოკიდებულება შერბილდა მოგვიანებით. სასულიერო პირთა ქორწინება აგრეთვე დასაშვები გახდა გარკვეული შეზღუდვებით (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 59). უბიწო ჩასახვის იდეა მიღებულ იქნა ბევრგან აღმოსავლეთში, მაგრამ არასდროს გამხდარა ოფიციალური დოგმა. ქალწულობა იყო ოფიციალური დოგმა, თუმცა მას გამოსახავდნენ ბავშვით ხელში, რაც ხაზს უსვამდა მას როგორც ღვთისმშობელს და არა მის სექსუალურ სტატუსს (უისნერ-ჰენქსი, 2010: 60).

კათოლიკურ სამყაროში არსებობდა გინოცენტრული რელიგიის დანაშრევი - „მაისის დღის“ რომაული დღესასწაული, რომლის დროსაც სრულდებოდა ნაყოფიერების რიტუალი, იყო სმა-ჭამა, ცეკვა, უხამსი სიმღერები და სექსუალური თავისუფლება (კილინგერი, 2005: 98). დღესასწაული უკავშირდება ძველბერძნულ მითოლოგიას პროზერპინაზე და გაზაფხულის შემოსვლის აღნიშვნას, სიკვდილისა და ხელახალი შობის ციკლურ სიმბოლიზმს; ქალღმერთი მათა ხშირად გაიგივებულია ტერასთან, მიწის ქალღმერთთან. ამ დროს უხვად რიგდებოდა ყვავილები ბრბოში (ჯოშუა, 2007: 16-17), რადგან ესაა ასევე ფლორას, ყვავილების რომაული ქალღმერთის პატივსაცემი სადღესასწაულო დღეები (ოუტნისი..., 2004: 84), რომლის დროსაც ყველაფერი ყვავილებით ირთვებოდა, ადამიანები ცეკვით და თამაშით ეგებებოდნენ გაზაფხულის მოსვლას, თვის დარჩენილი დრო კი ეთმობოდა განწმენდას და მკვდრებისადმი პატივისცემ რელიგიურ ცერემონიებს (ოუტნისი..., 2004: 84-85).

ეს დღესასწაული აკრძალა რომაულმა ეკლესიამ, მას შემდეგ რაც ვერ მოახერხა მისი ქრისტიანიზება, რაც გულისხმობდა მის გადასაფარად ღვთისადმი

მადლიერების დღესასწაულის ან წმინდანთა დღესასწაულების შემოღებას, მაგალითად საფრანგეთი იყო პირველი, რომელმაც მაისის თვე ქალწულ მარიამს მიუძღვნა (ოუტნისი..., 2004: 86). რომაულმა კათოლიკურმა ეკლესიამ ამ უხამსი დღესასწაულის გადასაფარად 1 მაისი დააწესა წმინდა იოსების დღედ (კილინგერი, 2005: 98).

საინტერესოა ამ მხრივ იოსების განსაკუთრებული რეცეფცია სიცილიაში, რაც დაკავშირებულია ფემინურობის და სიცოცხლის გინოცენტრულ დასტურყოფასთან. მეომარი ინდოევროპელების პატრიარქალურ კულტურებს ყველაზე დიდი წინააღმდეგობა გაუწია კრეტამ, მალტამ, სარდინიამ და სიცილიამ, ასევე ადრიატიკის სანაპირო რეგიონებმა, სადაც ძვ.წ. 1500 წლამდე ძველი ევროპული კულტურა ყვაოდა (ბირნბაუმი, 2001: 22-23). ქალღმერთის რელიგიის კვალი ცენტრალური ევროპის ხელოვნებაში, ლიტერატურაში, მითებსა და არქეტიპებშიც შეიმჩნევა. პრეისტორიული მიწის დედის გაგება შეიძლება ფოლკლორული მასალების შესწავლით. ყველაფერი რაც მიწიდან ამოდის აღსავსეა სასიცოცხლო ძალით, ყვავილი, ხე, ქვა, ადამიანი, ცხოველი და ა.შ. ყველა ფლობს მის ძალას. პოლონეთსა და რუსეთში მიწის ცემა დედის ცემას უდრის, იტალიურ ენაში მიწას ეწოდება „დედა მიწა“. ლიტვიური ლოცვა მიწის დედისადმი მას უწოდებს „ამყვავილებელს“, „კვირტების აღმომცენებელს“. (ბირნბაუმი, 2001: 23).

ქალღმერთის სიმბოლოები იყო წყალი, საფლავი, გამოქვაბული, ცხოველი, მცენარე, გველები, თევზები, ხეები და ყვავილები. ქალღმერთის ცივილიზაცია სამყაროს დასტურმყოფელი იყო. პატრიარქალურ ეკლესიასთან წინააღმდეგობას ასახავს შავი მადონას კულტიც, რადგან შავი ქალღმერთის რელიგიის დისკურსში მიწის, ნაყოფიერების სიმბოლო იყო და არა სიკვდილის და ეშმაკის (ბირნბაუმი, 2001: 24).

იტალიური ფოლკლორი და ტრადიციები, განსაკუთრებით თქმულებები იოსებზე, ირონიისა და სატირის საშუალებით გამოხატავს უარყოფით დამოკიდებულებას შურისმაძიებელ ღმერთთან, ეკლესიის დოქტრინასთან, ქრისტიანულ მიზოგინიასთან, მასკულანურ დისკურსსა და ქალწულობის იდეალთან, ასევე იგი ასახავს მათ რელიგიურ შემწყნარებლობას. იოსები აქ

დაკავშირებულია სიცოცხლის დასტურმყოფელ ყვავილების დღესასწაულთან (ბირნბაუმი, 2001: 60-68); სამხრეთიტალიელი გლეხისათვის იესო ქრისტე ღმერთია და არა მისი ძე, მარიამი ქალღმერთია, წმინდა იოსები ასევე ღმერთია. ღმერთი სადღაც სამოთხეში კი არა, აქვეა (გრენი, 1996: 90).

3.5. პლოტინთან სხეული ბოროტების აუცილებელი მიზეზია, თუმცა იგი არ არის საკმარისი მიზეზი (გერსონი, 1999: 184), სულის ზრუნვა სხეულზე, ყველა შემთხვევაში როდია ბოროტება, ნებისმიერი სახის ზრუნვა როდი აბრკოლებს სულის კავშირს უზენაესთან (პლოტინი, 2015: IV, 8.2); ბოროტება ჩნდება მაშინ, როდესაც სული ბოროტების მიზეზის ანუ სხეულის სამსახურში დგება, ერწყმის მას, ყურადღება გადააქვს მასზე და ეთიშება მიღმიერ წესრიგს და არსს (პლოტინი, 2015: I, 8.4). შესაბამისად, პლოტინი არის ზომიერი ასკეტი (რისტი, 1967: 15), პლოტინის მიხედვით, სურვილები და ვნებები უნდა მოექცეს „ბუნების ნამდვილი მოთხოვნილებების“ ფარგლებში, ისე რომ არ დააბრკოლოს სული (პლოტინი, 2015: II,5).

ამ მიჯაჭვულობის დასაძლევად ანუ პლოტინის მიხედვით - აბსოლუტური სიკეთის უკეთ აღსაქმელად საჭიროა ბოროტების გამოცდილების მიღება ანუ ამქვეყნიურობის დასტურყოფა. სიცოცხლის ტოტალური დასტურყოფა პლოტინთან გამოხატულია ბოროტების დასტურყოფის კონცეფციაში. პლოტინი ამბობს, რომ სიკეთის არსებობისთვის აუცილებელია ბოროტების არსებობაც, რადგან მატერია ესაა ღმერთის ანუ აბსოლუტური სიკეთის ემანაციის ბოლო, ყველაზე შორეული საფეხური, შესაბამისად მასში აუცილებლად არის სიკეთის ნაკლებობა, რაც არის ბოროტება (პლოტინი, 2015: I, 8.6-7); „ინდივიდუალური სულის „დაშვება“ სხეულში აუცილებელია ბუნების კანონის მიხედვით და მას აქვს თავისი დანიშნულება: სული მატერიას ანიჭებს წესრიგს და მშვენიერებას და ამავე დროს იღებს ბოროტების გამოცდილებას“ (რემსი..., 2014: 406), „ადამიანი უფრო ცხადად აღიქვამს სიკეთეს, როდესაც ადარებს იმას, რაც თითქმის მისი საპირისპიროა, ასე რომ, რადგანაც

შეცნობა შეუძლებელია უშუალო შეხების გარეშე, ბოროტების გამოცდილებას მოაქვს უზენაესი სიკეთის უკეთესი აღქმა“ (პლოტინი, 2015: IV, 8.7).

ბოროტების არასუბსტანციურობა ნეოპლატონურ დისკურსში ვლინდება იმაში, რომ საბოლოოდ, ბოროტებაც სიკეთის მიზეზია. ეს კონცეფცია მომდინარეობს პლატონური დიალექტიკისგან, პლატონიზმის თანახმად, დაპირისპირება „არსს“ და არარსს“ შორის, მატერიალურ და სულიერ სამყაროებს შორის (რაც სიკეთესა და ბოროტებას შორის არსებული დაპირისპირების მიზეზია ნეოპლატონიზმში - მ.ც.) პოლარული კი არაა, არამედ კორელატური, და მათ შორის არსებული ეს კორელატურობა, ეს თანაფარდობა ისეთივე ბუნებისაა, როგორც ვთქვათ, მიზეზსა და შედეგს შორის. დაპირისპირებულთა დიალექტიკური ერთიანობა მატერიალური სამყაროს არსებობის საფუძველთა საფუძველია (პლატონი, 2002: 118); ამ მხრივ აღსანიშნავია დაოსური მისტიკის დიალექტიკა: „ოდეს შეიცნეს ცისქვეშეთში: სიკეთე რომ სიკეთეა: იშვა სიბოროტეც. ჭეშმარიტად: ყოფიერი და არყოფნა ერთმანეთს შობს“ (ლაო-ძი, 1990: 87-88).

ფსევდოდოქსისე არეოპაგელის მიხედვით, ისევე როგორც სიბნელეა სინათლის ნაკლებობა ან არარსებობა, ასევე ბოროტება არის სიკეთის არარსებობა ან ნაკლებობა: „ბოროტებას არ აქვს არსი, არც ახასიათებს იმ საგნებს, რომელთაც გააჩნიათ არსი. ბოროტება არსად არსებობს, როგორც ასეთი; და ის ჩნდება არა ძალის, არამედ სისუსტის მეშვეობით. ... ერთი სიტყვით, ბოროტება არის სისუსტე, უუნარობა, და ცოდნის ნაკლებობა... (არეოპაგელი, 2015: 24-35)“.

3.6. მათეს სახარების მეთვრამეტე თავში იესო მოწაფეებს ეუბნება, გახდნენ როგორც ბავშვები, დაიმდაბლონ თავი, ანუ მისტიკური ინტერპრეტაციის შესაბამისად - მოაკვდინონ ეგო, განცალკევებულობის, განსაკუთრებულობის ილუზია და იქვე აფრთხილებს არ აცდუნონ ბავშვები, «ვამი სოფელს ცდუნებებისაგან, ვინაიდან ცდუნებები უნდა მოვიდეს, მაგრამ ვამი იმ კაცს, ვისგანაც მოდის ცდუნება» (მათე 18, 7), ცდუნება ანუ მატერიალურ სამყაროზე, სხეულზე მიჯაჭვულობა და მისით გამოწვეული ბოროტება, ზოგადად სურვილების

ასრულებისკენ სწრაფვა, თავისთავად აუცილებელია, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ის კარგია საბოლოო აზრით.

მეორე მხრივ, იესო იმავე პასაჟში, ალეგორიულად საუბრობს სურვილების დისტანცირება-ელიმინაციაზე, მიჯაჭვულობის დაძლევაზე, მაცდუნებელი „თვალის ამოთხრა“ და „ხელის მოჭრა“ ერთგვარი ჰიპერბოლური მეტაფორა უნდა იყოს. საგულისხმოა, რომ სახარებაში ამ პასაჟის უშუალო გაგრძელებაა გზააბნეული ცხვრის იგავი - ის, რომ მწყემსი გზააბნეულ ცხვარს უფრო შეჰხარის, ვიდრე დანარჩენებს (მათე 18, 10-13).

3.7. ბუდა გმობს რწმენა-შეხედულებაზე მიჯაჭვულობას (მულაპარიაია სუტრა, 2015: 1) იგი მოუწოდებს დაეყრდნონ არა ტრადიციას, ავტორიტეტს და ა.შ., არამედ მხოლოდ საკუთარ უშუალო გამოცდილებას (გეთინი, 1998: 166-167). ინდური მისტიციზმი დაიწყო მიჯაჭვულობის წინააღმდეგ ბრძოლით და მისი პრაქტიკა, მორალისტური დუალიზმი თავად იქცა მიჯაჭვულობის წყაროდ (ჯოუნსი, 2004: 220), ხოლო ტანტრა აგრძელებს ადვაიტა ვედანტას და ბუდიზმის ბრძოლას იმის წინააღმდეგ, რაც შეიძლება იქცეს მიჯაჭვულობის წყაროდ (ჯოუნსი, 2004: 221).

მიწიერების დასტურყოფის კავშირი განვითარების, გამოცდილების მიღების შესაძლებლობასთან მოიაზრება ნიცშეანურ პარადიგმაშიც. ზარატუსტრა მოუწოდებს მოწაფეებს ემსახურონ მიწას და თავად დაადგინონ ყველაფრის ღირებულება ხელახლა, "შეცნობის მეშვეობით სხეული განწმენდს საკუთარ თავს, შემეცნებაში ექსპერიმენტირებით სხეული საკუთარ თავს აღამაღლებს" (ნიცშე, 2005ბ: 58); ნიცშეს მიხედვით უმაღლესი შეიძლება წარმოიშვას უდაბლესისგან (ნიცშე, 2005ა: 168-169), ვნებები თავდაპირველად სულელურია და საშინელი, მაგრამ შემდეგ ისინი საკუთარი თავის „განსულიერებას“ ახდენენ (ნიცშე, 2005ა: 171-172).

ქრისტიანულ ეკლესიაში არ არის საუბარი ასეთ განსულიერებაზე, არამედ იგი უპირობოდ ებრძვის ვნებებს, მიაქვს იერიში ვნებების სათავეზე და შესაბამისად თავად სიცოცხლის სათავეზე (ნიცშე, 2005ა: 172). სასტიკი მეთოდები - კასტრაცია, ამოძირკვა არის სუსტი ნებისყოფის ადამიანების ინსტინქტური არჩევანი, მათ არ ძალუძთ ვნებებთან ბრძოლაში თავშეკავება და მოითხოვენ სრულ განკვეთას,

აბსოლუტურ მტრობას. ამის საპირისპიროდ, ნიცშე ამბობს, რომ იმორალისტების მიერ სიცოცხლის დასტურყოფა იმდენად ყოვლისმომცველია, რომ თვით ეკლესია და ყველა მორალისტიც მოქცეულია მასში, რადგან მათგანაც არის რაღაც სარგებელი, კერძოდ თავად იმორალისტების არსებობა განპირობებულია მათით (ნიცშე, 2005ა: 173-176).

ნიცშე აცხადებს, რომ აზროვნების მთავარი შეცდომა არის მიზეზის აღრევა შედეგში. მორალისტები ამბობენ, რომ სათნოებები (ღირსებები) განსაზღვრავენ ადამიანის ბედნიერებას, მაშინ როცა არის პირიქით: სათნოებები არის ბედნიერების შედეგი (ნიცშე, 2005ა: 176-177). ნიცშეს მიზანია დაანგრიოს ადამიანების მიჯაჭვულობა რწმენებსა და შეფასებებზე (ბანინი..., 2003: 833), ნიცშეს აზრით, მორალი ეწინააღმდეგება ცხოვრებას, თავისი საყოველთაო ნორმებით იგი არ ითვალისწინებს ქმედებათა უნიკალურ კონტექსტს (ბანინი..., 2003: 836). ნიცშე ასკეტურ იდეალს მიიჩნევს ერთგვარ მიჯაჭვულობად, „ადამიანურ ნებას ემინია სიცარიელის, ამიტომ მას სჭირდება მიზანი - და ის მოისურვებს თვით არარასაც კი, ოღონდ რამე ისურვოს. ამიტომ ნიშნავს ამდენს ასკეტური იდეალი ადამიანისთვის (ბოლანოვი, 2014: 35)“.

3.8. ტრაგედია გულისხმობს „თავად გახდე ქმნადობის მარადიული სიხარული, ყოველგვარი შიშის და სიბრალულის მიღმა, ის სიხარული, რომელიც თავის თავში, განადგურების სიხარულსაც შეიცავს (რიდლი, 2007: 125)“.

„კერპების დაისში“ ნიცშე წერს, რომ დიონისური მისტერიების მთავარი მიზანი იყო "მარადიული სიცოცხლე, სიცოცხლის მარადიული დაბრუნება; წარსულის მიერ დაპირებული მომავალი და წარსული მიძღვნილი მომავლისათვის; ტრიუმფალური "დიახ" სიცოცხლეს ყოველგვარი სიკვდილისა და ცვლილების მაღლა და ზემოთ; ნამდვილი სიცოცხლე როგორც სიცოცხლის საყოველთაო მუდმივობა გამრავლების მეშვეობით, სექსუალობის მისტერიების მეშვეობით" (ნიცშე, 2005ა: 228), დელიოზი, როდესაც საუბრობს განადგურების დისკურსზე ნიცშესთან, „კერპების დაისის“ ხსენებული პასაჟის გარდა მოიხმობს პასაჟს

„ტრაგედიის დაბადებიდან“, სადაც ნიცშე ამბობს, რომ დიონისური ფილოსოფიის გადამწყვეტი მახასიათებელი არის კვდომისა და განადგურების დასტურყოფა (დელიოზი, 2002: 70), ნიცშე მიხედვით, „უარყოფა და განადგურება დასტურყოფის პირობებია“ (ნიცშე, 2005ა: 146).

„ძალაუფლების ნებაში“ ნიცშე საუბრობს ერთი მხრივ აპოლონურ, ფიქსირებულ მარადიულობაზე და მეორე მხრივ დიონისურ მარადიულობაზე, რაც ნიშნავს მუდმივ ქმნადობას. ნიცშეს მიხედვით დიონისური არის წარმავლობის მიღმა გაღწევის ძლიერი სურვილი, ესაა "ექსტაზური დასტურყოფა სიცოცხლის მთლიანი ბუნებისა, როგორც იმგვარისა, რომელიც რჩება იგივე, სწორედ ამგვარად ძალმოსილი, სწორედ ამგვარად ნეტარი, ყოველგვარი ცვლილების მიღმა“, რაც გულისხმობს ყველაზე საშინელის დასტურყოფასაც, რადგან დიონისური არის „მარადიული ნება გამრავლების, ნაყოფიერების, დაბრუნების; ქმნადობისა და განადგურების აუცილებელი ერთიანობის გრძნობა (ნიცშე, 1968: 539)“.

აქ მნიშვნელოვანია სინტაგმა „მარადიული ნება“, ზემოთაც, სადაც ქმნადობისა და განადგურების მარადიულ სიხარულზეა საუბარი, „სიხარულს“ გამოხატავს სიტყვა „lust“, რომელიც გერმანულად ასევე ნიშნავს მისწრაფებას, სურვილს, ჟინს.

3.9. როგორც რიჩარდ ჯონსი აღნიშნავს, მისტიკური გამოცდილება მისტიკოსის კონტროლის გარეთაა, მისი გამოწვევა არ შეუძლია თავისი ნებით მაძიებელს, იგი ხდება სპონტანურად ანუ უნებლიედ; შესაბამისად იგი ხდება „ღვთის მადლით“, თეისტი მისტიკოსების მიხედვით და იგი არის „არაკონსტრუირებული“ ბუდისტების მიხედვით (ჯოუნსი, 1993: 3).

როგორც ოლდოს ჰაქსლი აღნიშნავს, პერენიალური ფილოსოფიის ნებისმიერ გამოვლინებაში ადამიანის სული ფემინური და პასიურია ღმერთთან მიმართებაში (ჰაქსლი, 1947: 30, 190); ეკჰარტისთვის ნებისმიერი სურვილი დაბრკოლებაა, უნდა მოხდეს თვით ღმერთისგან დისტანცირებაც (ჯოუნსი, 1993: 196). ღვთის მადლი გადამწყვეტია აღმოსავლურ, მართლმადიდებლურ მისტიკაშიც (ლაუთი, 2001: 40-41).

პასიური მაძიებლობა მინიშნებულია ლექსში „ჯნანა“, სათაური „ჯნანა“ ამოყირავებულია - ტელოსის უარყოფა შეესაბამება თავად ჯნანას კონცეფციის

კონტექსტს, მაგალითად ნეოვედანტურ მისტიკაში ტრანსცენდენტურ რეალობასთან ერთიანობისკენ სწრაფვაც დაბრკოლებაა ამ ერთიანობისთვის, რადგან ეს სწრაფვაც ჩვეულებრივი სწრაფვაა ბოლოსდაბოლოს და გარდა ამისა ეს სწრაფვა ეფუძნება და გულისხმობს ტყუილს, რომ ინდივიდუალური სული განცალკევებულია აბსოლუტისგან (ნირმალა, 2007: 39), მაშინ როცა სინამდვილეში ატმანი უკვე არის ბრაჰმანი. საინტერესოა, რომ პლოტინის მიხედვით, ადამიანი უკვე „გადარჩენილია“, იგი უკვე არსებობს სულიერ დონეზე, უბრალოდ ამის გაცნობიერებაა საჭირო (ლიბრეტსი, 2004: 31).

მარადიული აწმყოს და დროის უძრაობის ხსენება „ჯნანაში“ არამხოლოდ ერთიანობის უკვე არსებულ ფაქტზე მიანიშნებს, არამედ გულისხმობს გარკვეულ მეთოდოლოგიურ პოზიციას მისტიკურ დისკურსში. ამ მხრივ საინტერესოა, რომ პოსტმოდერნისტულ ესთეტიკაში დროითობა აღარაა ისტორიული და უტოპიური, იგი აწმყოზეა ორიენტირებული, დროითობა არალინეარული ხდება (ეკჰარდი..., 2010: 115). პოსტ-მოდერნისტულ პარადიგმაში ტელეოლოგიის დეკონსტრუქცია ცვლის წარმოდგენას დროზე, აზრი, რომ დრო არის მოძრაობა წარსულიდან აწმყოს გავლით მომავლისაკენ დაფუძნებულია მომავლის გატოლებაზე ღირებულებასთან. ნიცშე თავის „მარადიული დაბრუნების“ კონცეფციით აფუძნებს დროის პოსტმოდერნისტულ, ცირკულარულ, არალინეარულ გაგებას, სადაც მომავალი და წარსული აღარაა მნიშვნელოვანი და ტელოსის აწმყოში მოთავსება ხდება, ამას უკავშირდება ე.წ. „მარადიული აწმყოს“ კონცეპტი. (ეკჰარდი..., 2010: 117).

ნიცშეს იდეალია „ზეისტორიული ადამიანი“, „ვისთვისაც სამყარო დასრულებულია ყოველ ცალკეულ წამში და მისი დასასრული მიღწეულია“. ნიცშეს „მარადიული დაბრუნების“ ცნობილი დოქტრინა ამ აზრით არის აწმყოს არსებობის ღირებულების აფირმაცია. მარადიულობის მნიშვნელობა აქ მდგომარეობს არა დროის უსასრულობაში, არამედ მომენტის ინტენსიურ ხასიათში (უესტი, 2010: 153).

ნიცშეს მარადიული დაბრუნების კონცეფცია ლინეარულ კონცეფციას საფუძველს აცლის (ეკჰარდი..., 2010: 118), მარადიული დაბრუნების ერთ-ერთი აზრი ისაა, რომ ცხოვრების უპირობო დასტურყოფა გულისხმობს წარსულის

დასტურყოფასაც (ბანიანი..., 2003: 838), ხდება წარსულის კონტროლიც: „ის იყო“ გარდაიქმნება „მე ის ამგვარად მსურდად“ (ბანიანი..., 2003: 838-839).

მარადიული დაბრუნების კონცეპტი გულისხმობს ჩვენი დამოკიდებულების შეცვლას წარსულისადმი. ნიცშეს აზრით, „არ არსებობს ბედნიერება გულმავიწყობის გარეშე“; მაგრამ ხდება ამ მიდრეკილების ჩახშობა და მეხსიერების კულტივირება „სასტიკი სასჯელების“ ეპოქებში, ადამიანებს არ უნდა დავიწყებოდათ მათი პირობა საზოგადოებრივი წესებისადმი მორჩილების შესახებ (დრაისი, 2008: 88). ნიცშეს მიხედვით წარსული აწმყოს შემადგენელია, იგი განსაზღვრავს ვინ ვარ და განსაზღვრავს იმის მნიშვნელობას თუ რას ვაკეთებ (დრაისი, 2008: 91).

ნიცშეს მიხედვით, ბავშვი, ისევე როგორც ინდივიდი, ვინც მიიღო მარადიული დაბრუნება, არსებობს სამყაროში, სადაც თითოეული მომენტი გაიელვებს მარადისობასთან ერთად. ნიცშე ხაზს უსვამს ბავშვის უდროო სამყაროს მარადიულ აწმყოში; ბავშვი მიდრეკილია დავიწყებისკენ, ბავშვი არის "საკრალური დასტურყოფა", სამყაროს იგებს ის, ვინც დაკარგა სამყარო (ბიშოპი..., 2005: 129).

3.10. ილუზორული სამყაროს სიმბოლოა და ე.წ. დამოკიდებული წარმოშობის კონცეფციას უკავშირდება. ვედანტაში ფენომენალური სამყარო არარეალურია, მას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა, ვედური მითოლოგიის თანახმად იშვარამ შექმნა ეს სამყარო საკუთარი სხეულისგან (იგივე მათა, ილუზია), ისევე როგორც ობობა ქმნის ქსელს (შივანანდა, 2000: 115).

ეს ილუზორულობა არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური აზრით, სამყარო არარეალურია არა აბსოლუტურად, არამედ მხოლოდ ბრაჰმანთან შედარებით (შივანანდა, 2000: 55), იმის გამო, რომ უბრალოდ არ არსებობს დამოუკიდებლად (ჰერისი, 1982: 40). სხვათაშორის იგივეს ამბობს გრიგოლ ნოსელი მოსეს ცხოვრების ალეგორიული განხილვისას (ნოსელი, 1978: 59-60).

უპანიშადებში ილუზიის მნიშვნელობა ეხება არა სამყაროს არსებობას, არამედ სამყაროს რელევანტურობას, იმას თუ როგორ აღვიქვამთ სამყაროს, უპანიშადებში ზოგჯერ საუბარია იმაზე, რომ სამყარო მოჩვენებაა და მხოლოდ ბრაჰმანია რეალური, ზოგჯერ კი ამბობენ, რომ სამყარო რეალურია, ოღონდ დამოკიდებულია ბრაჰმანზე.

ეს მომენტი მნიშვნელოვანია, როცა ინდუიზმში ნიჰილიზმის და სამყაროს უარყოფის იდეის არსებობის ბრალდებას ვუპირისპირდებით (ჰერისი, 1982: 40).

ვედანტის მსგავსად ბუდიზმის ერთ-ერთ განშტოებაში სიცარიელის ანუ დამოკიდებული არსებობის კონცეფციის მეტაფორა ქალღმერთ ინდრას მიერ შექმნილი ობობას ქსელია (ლი, 2006: 330); პრაფროკოდონდ აქ ილუზორულობის ნაცვლად საუბარია სიცარიელეზე, თუმცა ბუდიზმში სიცარიელის ის გაგებაა ნაგულისხმევი, რომელიც ახლოსაა ილუზიის ცნებასთან, მაგალითად, ნაგარჯუნას სიცარიელის კონცეფციაში თითოეული საგანი ცარიელია საკუთარი, დამოუკიდებელი არსებობით და შესაბამისად არ არის რეალური, არამედ მაგიური ილუზიის, სიზმრის მსგავსია (ჯოუნსი, 1993: 84). დამოკიდებული წარმოშობის ბუდისტური კონცეფციის განმარტებისას ამბობენ, რომ ყველა საგანი დამოკიდებულია მიზეზობრიობის ქსელზე (ჰუაი-ჩინი, 1993: 6).

3.11. ნაგარჯუნას შუალედური გზის დოქტრინა რადიკალურად განაგრძობს და ავითარებს ბუდას შუალედური გზის იგივე დამოკიდებული არსებობის ანუ სიცარიელის ბუდისტურ კონცეფციას სწორედ სოტერიოლოგიური მიზნით ანუ იმისათვის, რომ მოხდეს მიჯაჭვულობის დაძლევა; ნაგარჯუნა თვლის, რომ თუ გვაქვს სიტყვა რადიკისათვის, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი არსებობს, ჩვენ ასეთ ერთეულებს მივიჩნევთ ნამდვილად და ვეჯაჭვებით, მაგრამ ეს მიჯაჭვულობის ობიექტი ჩვენივე საკუთარი ფაბრიკაციების რეიფიკაციის გარდა არაფერია, ასე რომ საჭიროა ამ მენტალური საყრდენების მოშლა მიჯაჭვულობის დასაძლევადა; სიცარიელის ცნებას სწორედ ეს ფუნქცია აქვს: ჩვენ ვაცნობიერებთ, რომ საგნები არ არიან დამოუკიდებლები და მათში არაფერია, რასაც მივეჯაჭვებით (ჯოუნსი, 1993: 79-80).

ნაგარჯუნას მიხედვით გათავისუფლება არცოდნისგან ანუ ილუზიისგან მოხდება მაშინ, როცა ჩვენ ყოველივე არსებულის სიცარიელეს შევიცნობთ; როგორც ფიზერი აღნიშნავს, ნაგარჯუნას სიცარიელე არ უნდა გავიგოთ როგორც ნიჰილიზმი, რომელიც საგნების არსებობას უარყოფს, არამედ იგი გულისხმობს საბოლოო სინამდვილის აღწერის შეუძლებლობას გამომდინარე იქიდან, რომ ამ სინამდვილეს

აქვს სრულიად დაუნაწევრებელი ბუნება. ამ გაგებით, თვითონ ნირვანაც ცარიელია და არ არსებობს განსხვავება ნირვანას და ფენომენალურ სამყაროს შორის, თვით ფენომენალური არსებობის და ნირვანას ცნებებიც ხელოვნური კონსტრუქტებია, რომლებიც უნდა მოვიშოროთ (ფიზერი, 2001: 78); საბოლოოდ, ნაგარჯუნას მიხედვით, როგორც ჯონსი აღნიშნავს, ნირვანა ნიშნავს ჩვენივე საკუთარი კონცეპტუალური ფაბრიკაციებით შეპყრობილობისგან გათავისუფლებას (ჯოუნსი, 1993: 80).

ნაგარჯუნასეულ პერსპექტივისტულ, პრაგმატულ ფილოსოფიაში, რომლის მიზანია მადიებლის ცნობიერების გარდაქმნა და არა ონტოლოგიის დაფუძნება, სამსარას, რეინკარნაციის ციკლს ანუ ზოგადად ამქვეყნიურობას და ნირვანას ანუ მისტიკურ გამოცდილებას შორის არ არსებობს სხვაობა (ჯოუნსი, 1993: 87), რისი დაფუძნებაც ხდება იმ მიზნით, რომ ნირვანაც შეიძლება გახდეს მიჯაჭვულობის ობიექტი, ხოლო საჭიროა მოხდეს მისი როგორც რეიფიცირებული ფაბრიკაციის ანუ ხელოვნური კონსტრუქტის მოშორება (ფიზერი, 2001: 78), რითაც აღსრულდება სიცარიელის კონცეფციის სოტერიოლოგიური მიზანი: მიჯაჭვულობის დაძლევა თუნდაც მისტიკური გამოცდილების მიმართ

3.12. ნიცშე და ნაგარჯუნა, ორივე აკრიტიკებს ასკეტურ იდეალს და ცოდნის რეპრეზენტაციულ მოდელს, ასევე მეტაფიზიკურ ოპოზიციებს. ორივე აჩვენებს რომ „ჭეშმარიტი სინამდვილე“ და „ჭეშმარიტი ცოდნა“ ფიქციებია, რომ არსებობს მხოლოდ ინტერპრეტაციები და არა ფაქტები და მიჰყავთ აზროვნება აპორიამდე.

ნიცშე ამ ყოველივეს შედეგად ხედავს შოპენჰაუერის და ბუდას ნიჰილიზმს, პასიურ ნიჰილიზმს ანუ არაფრის სურვილს. ამის საწინააღმდეგოს ნიცშე აქტიურ ნიჰილიზმს ქადაგებს, რაც ნიჰილიზმის თავის უკიდურეს საზღვრამდე მიყვანას გულისხმობს, ესაა უსაფრთხოების დაფარული საჭიროების გამოვლენა და განდევნა, ფიქსირებულ პერსპექტივებზე მიჯაჭვულობის დაძლევა, ესაა ნიჰილიზმის თვითგადალახვა, ტელეოლოგიის დეკონსტრუქცია: არ არსებობს მიზანი, არავითარი საბოლოო ღირებულება (ბრააკი, 2011: 38).

ნაგარჯუნა გრძნობდა, რომ მას გაიგებდნენ როგორც პასიურ ნიჰილისტს, ამიტომ იგი ამტკიცებს, რომ სწორედ ბუდისტურ კონცეფციებზე და დოგმებზე მიჯაჭვულობაა ნიჰილიზმი რადგან იგი გათავისუფლებას შეუძლებელს ხდის, ამის საწინააღმდეგოდ იგი ქადაგებს, რომ არაფერია შეუძლებელი მისთვის ვინც იცის სიცარიელე (ბრააკი, 2011: 39). სიცარიელის სწავლების საშუალებით ნაგარჯუნა ბუდისტურ კონცეფციებს საფუძველს აცლის, რითაც ქმნის აპორიის შეგრძნებას, რომლისგანაც შესაძლებელია მოხდეს გამანთავისუფლებელი გარღვევა სიცოცხლისადმი აფირმაციული მიდგომისაკენ.

მაჰაიანა ბუდიზმში არსებობს კავშირი „არას“ მთქმელ სკეპტიციზმსა და „ჰოს“ მთქმელ აფირმაციას შორის, რაც ნიცშესთანაც შეინიშნება, კერძოდ ნიცშესთვის სკეპტიციზმი როგორც მრწამსი არის მხოლოდ საშუალება, რომელიც მიზნის მიღწევის შემდეგ აღარ უნდა ბატონობდეს ჩვენზე. ნაგარჯუნა და ნიცშე აქტიურ ნიჰილიზმს მხოლოდ საშუალებად მიიჩნევენ (ბრააკი, 2011: 41). „ნიცშესთვის ფილოსოფია ხდება პრაქტიკა, რომელიც იყენებს პერსპექტივების და ინტერპრეტაციების თამაშს, რათა გაზარდოს ჭეშმარიტების როგორც სიცარიელის მიღების უნარი (ბრააკი, 2011: 161)“.

ნიცშეს მიხედვით არსებობს ეზოთერული და ეგზოთერული სწავლებები და ფილოსოფოსმა ორივე დონე უნდა გამოიყენოს, რადგან მკითხველების აღქმის დონე სხვადასხვაგვარია და რაც ერთისთვის წამალია, მეორისთვის საწამლავი შეიძლება აღმოჩნდეს. ეგზოთერული სწავლება განკუთვნილია მასებისთვის, ეზოთერული კი რჩეული მცირედისთვის (ბრააკი, 2011: 161-162). ფილოსოფოსის ფუნქციაა ეგზოთერული სწავლებით ადამიანები მოამზადოს ეზოთერულის გასაგებად (ბრააკი, 2011: 162).

ნიცშეს ერთგვარი მეტაფიზიკა ძალაუფლების ნების სახით ეგზოთერული სწავლებაა. აუდიენციის დასარწმუნებლად ფილოსოფოსს სჭირდება სისტემა. ეზოთერული სწავლება კი დაკავშირებულია დიონისურთან და დასტურყოფასთან (ბრააკი, 2011: 163).

ისევე როგორც საწყის ეტაპზე ძენში ოსტატი მოწაფეს მოუწოდებს გახდეს პრაქტიკოსი და უსახავს გასხივოსნებას როგორც მიზანს, ასევე ნიცშე საუბრობს

ზეკაცზე როგორც ტელოსზე. მეორე ეტაპზე ძენში სიცარიელის გაცნობიერება ავლენს, რომ გასხვიოსნებას არ აქვს არსი და არ არის ტელოსი (ბრააკი, 2011: 172). ასევე ნიცშესთან მეორე ეტაპზე ხდება ძალაუფლების ნების უკან მოტოვება და არატელეოლოგიურ მსოფლხედვაზე გადასვლა (ბრააკი, 2011: 172-173). თუმცა ბუნებრივია ეს მხოლოდ ინტერპრეტაციაა და ნიცშეს ფილოსოფიის მსგავსი რეცეფცია, ვფიქრობ, საკამათო შეიძლება იყოს.

3.13. ჟორჟ ბატაისთან ექსტაზის ძიება დაკავშირებულია სიკვდილთან მიახლოებულ გამოცდილებებთან (ფარბერი, 2013: 32). ბატაის მიხედვით „ჩვენ მხოლოდ განვიცდით ექსტაზის მდგომარეობას, როცა ჩვენ ვაცნობიერებთ სიკვდილს ან გაქრობას, თუნდაც ძალიან შორიდან“ (პეტმენი, 2002: 48). ამასვე უკავშირებს ბატაი ეროტიზმს, მისთვის ესაა სიკვდილთან მიახლოებული. „ეროტიკული ქმედება განცალკევებული არსებების დაშლით ავლენს მათ ფუნდამენტურ უწყვეტობას, როგორც მღელვარე ზღვის ტალღები“; სექსუალური ერთობა არის „სახლი შუაგზაზე სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის“, ესაა სიკვდილთან მიახლოება ოღონდ სიკვდილის ფაქტის დადგომის გარეშე, ე.წ. ასიმპტოტური მიახლოება (პეტმენი, 2002: 50).

„ზღვრისეული გამოცდილების“ იდეა ფუკოსთან გაჩნდა ჟორჟ ბატაის გავლენით (კერეტი, 1999: 20). „ფუკოს მუდამ იზიდავდა სიკვდილი და მისი კავშირი სექსთან. ფუკოს გავლენით დღეს ბევრი ექსპერიმენტირებს ზღვრისეული გამოცდილებით, კერძოდ კი ტკივილის სასიამოვნო სახეობით, რომელშიც გონება და სხეული მიიყვანება გარღვევის მომენტამდე და ცნობიერების მდგომარეობა გადადის ტრანსში (ფარბერი, 2013: 33)“.

ფუკო ამბობს, რომ „ნამდვილი სიამოვნება რომელიც მას სურს არ არის უბრალოდ საკუთარი თავით ტკბობა, არამედ ეს უნდა იყოს სიამოვნება იმდენად ღრმა, ინტენსიური და მღელვარე, რომ ვერ გაუძლოს მას“, ეს სიამოვნება ფუკოსთვის დაკავშირებულია სიკვდილთან და მას მოყავს მაგალითი თავისი ავარიის. ფუკოსთვის სიკვდილი უდიდესი სიამოვნებაა, ოღონდ აქ უნდა იგულისხმებოდეს მისი თვითცნობიერების, მენტალური ცნობიერების „სიკვდილი“, ერთგვარი

მენტალურ-ეგოისტური სიკვდილი (შერი, 2008: 70-71). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ხსენებული ფორმალური ნიშნების მსგავსების გამო არსებობს ფუკოს მისტიკური წაკითხვაც, სადაც საუბარია „ზღვრისეულ გამოცდილებაზე“, ტრანსგრესიაზე ერთი მხრივ და მისტიციზმსა და ტრანსცენდენციაზე მეორე მხრივ (კერეტი, 1999: 18-19).

დელიოზთან საუბარია ისეთ მოვლენებზე, როგორცაა „კონვენციონალური სუბიექტურობის მწყობრიდან გამოყვანა“, „სუბიექტურობის კონვენციონალური სტრუქტურების შემოქმედებით ნგრევა“ (ბრაიდენი, 2011: 54) და „სუბიექტურობის მისტიკური მეტამორფოზა“ (ბრაიდენი, 2011: 62).

დანართი N4

4.1. ელიოტის მიხედვითაც „სულის ცხოვრება არ გულისხმობს ერთი თანმიმდევრული სამყაროს ჭკრეტას, არამედ გამაღიზიანებელი და შეუთავსებელი სამყაროების (მეტნაკლებად) გაერთიანების მტკივნეულ ამოცანას და გადასვლას, როდესაც ეს შესაძლებელია, ერთი ან მეტი შეურიგებელი თვალთახედვიდან უფრო მაღალზე, რომელიც რამენაირად მოიცავს და გარდაქმნის მათ (ჰესი..., 2007: 177)“.

რწმენასთან დაკავშირებით დასმულ კითხვებზე უნდა გაიცეს მიახლოებითი პასუხები (მუდი, 2005: 79)“. ელიოტის აზრით „პოეტის შემოქმედება სულ უფრო მრავლისმომცველი, მინიშნებებით აღსავსე და არაპირდაპირი უნდა გახდეს“, რაც მეტაფიზიკოს პოეტებთან ასოციაციას იწვევს (კაკაბაძე, 1988: 171), ელიოტის აზრით, პოეზიაში მსოფლმხედველობა არ უნდა ვეძებოთ, „პოეზიაში ცნებითი, ინტელექტუალური მომენტი მხოლოდ მასალაა „ობიექტური ემოციის“ შესაქმნელად“ (კაკაბაძე, 1988: 173).

4.2. ელიოტის კითხვისას „ჩვენ მუდმივად ვართ მიმართული ჩვენსავე შემოქმედებითი გამოცდილებებისაკენ: მეტყველების საცდელი ფორმები, სახეები, რომლებიც ინარჩუნებენ თითქმის გასაგონად ნათქვამ სიტყვას - „თითქოს“ როგორც მათი ამაღლის ნაწილს, ორაზროვნებები და გამოთქმების ფრთხილი განუსაზღვრელობანი წარმართავენ ჩვენს ცნობიერებას ჩვენსავე და არა პოეტის მჭვრეტელობითი სამყაროსაკენ (უორდი, 2016: 227-228)“.

ყველანაირი ტიპის მკითხველი ნამდვილად ერთსულოვნად აღიარებს ელიოტის მისტიკურ ტემპერამენტს, თუმცა ამ უკანასკნელის კატეგორიზაცია ასეთი ერთსულოვანი არაა. კრისტიან შმიდტის დაკვირვების თანახმად, ელიოტი შესაძლოა არ არის მისტიკოსი, მკაცრად რომ ვთქვათ, მაგრამ არსებობს არსებითი მსგავსება მის გამოცდილებებსა და ღვთაებრივთან ექსტაზური გაერთიანების მისტიკურ გამოცდილებებს შორის.

ფ. მ. იშაკის მიხედვით ელიოტი ცდილობს ყურადღება გაამახვილოს მისტიკურ რეალობაზე „მისტიკური გამოცდილების ძაფებით, რომელიც ჩაქსოვილია

თვითონ მისი პოეზიის ქსოვილში“. უ.კ. ოდენი და ენ ფრემენტლი ელიოტს პროტესტანტი მისტიკოსების კრებულში აერთიანებენ. სხვები უფრო შორს მიდიან და კითხვას სვამენ არა ზოგადად ელიოტის მისტიკოსობის თაობაზე, არამედ იმასთან დაკავშირებით, თუ უფრო კონკრეტულად რა მიმართულების მისტიკოსი იყო იგი.

კორონა შარპის მიხედვით ელიოტი ქრისტიანი მისტიკოსია, შთაგონებული იოანე ჯვრისას მიერ, რომლის შრომებსაც ელიოტი ეყრდნობოდა რათა განესაზღვრა „მისტიკური მოგზაურობა თავის ინტელექტუალურ გზაზე“. საუბარია ელიოტის და უპანიშადების, ასევე კრიშნას ურთიერთმიმართებაზე „უძრავი წერტილის“ სახესთან კავშირში (ჩაილდზი, 2013: xii).

საუბარია იმაზეც, რომ ელიოტთან მისტიციზმი არ არის ცალსახა მოცემულობა, მის შემოქმედებაში იკვეთება ფილოსოფიური და თეოლოგიური ნაკადები. ელიოტი მიანიშნებს როგორც აბსოლუტზე, ისე განსხვავებაზე (დეკონსტრუქციონისტული გაგებით - მ.ც.) (ჩაილდზი, 2013: xix). აღსანიშნავია ისიც, რომ ნიცშეს „ტრაგედიის დაბადების“ ექოებია ელიოტის პოემაში „უნაყოფო მიწა“, ნიცშესთან ასოცირდება „ჯეი ალფრედ პრუფროკის სასიყვარულო სიმღერა“ და სხვა პოემები, განსაკუთრებით ბოლოდროინდელი პიესები (ჩაილდზი, 2001: 12).

ელიოტს შეიძლება მიესადაგოს თავისივე პერსონაჟის - ილდროპის დახასიათება: „სკეპტიკოსი, მისტიციზმისაკენ მიდრეკილებით“. ელიოტის ყველაზე „მისტიკურ“ პოემად სახელდება „ოთხი კვარტეტი“ (ჩაილდზი, 2013: 1). ილდროპისეული ხასიათი ვლინდება „უნაყოფოს მიწის“ ფინალშიც (ჩაილდზი, 2013: 13).

ელიოტის ინტერესი ბუდიზმისადმი განსაზღვრავს მის მიმართებას რელიგიურ თემებთან, დოგმებსა და იკონოგრაფიასთან მის პიესებსა და პოემა „ოთხ კვარტეტში“, სადაც გამოხატულია ისეთი „უაღრესად დახვეწილი კონცეპტები, როგორცაა შუნიატა ანუ ღვთაებრივი სიცარიელე ისეთ დასამახსოვრებელ სახეებში როგორცაა ლოტოსი, რომელიც იზრდება ცარიელი აუზიდან“. ელიოტი იყო „მგრძნობიარე მისტიკური წყაროებისადმი ხელოვნებისათვის“, თუმცა იგი ყოველივე ამას „ფილოსოფიური სიფრთხილით“ ეპყრობოდა (მუდი, 2005: 83). ელიოტის მისტიციზმისადმი ინტერესი აისახა მის ნაწარმოებებში, თუმცა ელიოტს

მისტიციზმი არ მიუღია როგორც რწმენა ან როგორც თუნდაც ცხოვრების სახელმძღვანელო (მუდი, 2005: 84).

4.3. შედეგად უიტმენისა და უორდზუორთის მსგავს კოსმიურ პოეზიაში მკითხველი აცოცხლებს ტექსტებს, იგი არის თანაშემოქმედი (მურსი, 2006: 145). უიტმენის და უორდზუორთის პოეზიაში მნიშვნელობა არ არის დასწრებული, მას პერიფერიული არსებობა გააჩნია, „მნიშვნელობა“ მკითხველის სუბიექტური პასუხია (მურსი, 2006: 157-158).

პოეტები „განზრახ ქმნიან ლექსებს იმგვარად, რომ სამყარო უცნაურდება, რაც ცნობიერების დესტაბილიზაციას იწვევს და ჩვეულ აღქმას ანაცვლებს გაცეცხის, აღტაცების და იდუმალების შეგრძნებით. კოსმიური პოეტიკაში ყოველი მკითხველი პოტენციურად პოეტი-პროფეტია, რომელიც ხელოვანის ახალი სამყაროს ხედვის თანაშემოქმედი ხელოვანთან ერთად (მურსი, 2006: 158)“.

უორდზუორთი და უიტმენი არიან ახალი წინასწარმეტყველები, რელიგიური პროფეტები (მურსი, 2006: 153-154), თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი სხვებზე აღმატებულები არიან და ვინმეს იქვემდებარებენ, ისინი უბრალოდ შუამავლები არიან სულიერ გზაზე, მათთვის, ვისაც ეს სურვილი აქვს (მურსი, 2006: 155).

ელიოტის პოეტიკა „ოთხი კვარტეტის“ დაწერისას ეფუძნება მიმართებას „აშკარად ღვთაებრივი ძალის ავტორიტეტისადმი, რომლის ჭეშმარიტებებს ავტორი უბრალოდ გადაწერს თითქოს ის იყოს ახალშთაგონებული პროფეტი“. შედეგი კი არის „ნაკლები პასუხისმგებლობა ენისადმი და მეტი პასუხისმგებლობა უდაო საწყისის რწმენისადმი“. აფაზიის პოზა ჭეშმარიტების ან სინამდვილის წინაშე, როგორც რადიკალური ჰერმენევტიკული პოზა ელიოტის პოეზიაში მკაფიოდაა გამოხატული როგორც მისტიკური პოზა - მისტიკური აფაზია „მბრუნავი სამყაროს უძრავი წერტილის“ წინაშე (ჩაილდზი, 2013: xi).

ელიოტი დაინტერესებული იყო ნაგარჯუნას მისტიციზმით, მისი „შუალედური გზა“ გულისხმობს „გზას არსებობის უარყოფასა და ყოველდღიური არსებობის მიღმა არსებული უზენაესი არსებობის დაშვებას შორის“, რეალურსა და

იდეალურს შორის მსგავსი შუალედური გზის ძიება იყო ის, რასაც ელიოტი იკვლევდა ბერგსონთან.

ამ სკოლის გავლენით ელიოტი წერს, რომ ნამდვილი ფილოსოფია „ჩვენ გვაბრუნებს ზუსტად იმ წერტილთან საიდანაც დავიწყეთ, ჩვენ ვმდიდრდებით ჩვენი გამოცდილებით ამ დიად მოგზაურობაში... და სიბრძნე რომელსაც ჩვენ შევიძენთ არ იქნება იმ მსჯელობის ნაწილი, რომელსაც დასკვნამდე მივყავართ“; იგივეა მინიშნებული „ოთხ კვარტეტში“: „ჩვენი კვლევის დასასრული იქნება იქ დაბრუნება საიდანაც დავიწყეთ (ჩაილდზი, 2001: 18)“. ელიოტის მიერ დასაწყისის და სასრულის ერთიანობაზე მინიშნება მსგავსია ნაგარჯუნასთან სინამდვილისა და ხილული სამყაროს, ფორმების სამყაროს ერთიანობის კონცეფციისა (ჩაილდზი, 2001: 19).

აქ იგულისხმება ნაგარჯუნას სოტერიოლოგიური გზა, სადაც ფილოსოფიური კონცეპტებით სპეკულაციას მივყავართ ზოგადად კონცეპტებზე მიჯაჭვულობის დაძლევამდე და გონებისგან დისტანცირებამდე ტელეოლოგიის უარყოფით. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს აპოფატკის ანალოგიური ფუნქცია, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. შესაბამისად, პოემაში „ოთხი კვარტეტი“ პოეტი ცდილობს „გარდაქმნას დისკურსიული ინტელექტი დაყოფისა და ფრაგმენტაციის მსახურიდან პარტნიორად მთლიანობის მიღწევაში (ჩაილდზი, 2001: 7)“.

4.4. უორდზოურთის ლექსებში ხდება სურვილებისგან დისტანცირება და ძენბუდისტური „შუნიატას“ ანუ სიცარიელიეზე მინიშნება, შეცნობის სურვილის გადალახვით გადაილახება სამყაროს ტექნოლოგიური დაუფლების სურვილი, ესაა „პასიური სიბრძნე“ როცა არ ვცდილობთ შემეცნებას, მაგრამ ვრჩებით ღია სამყაროსადმი და თავისთავად მოდის უფრო დიადი შეცნობა (მურსი, 2006: 108).

უიტმენი და უორდზოურთი უპირატესობას ანიჭებენ რაციონალურობის მიღმა გასვლას, რაც მსგავსია ნეგატიური თეოლოგიის გზისა, სადაც ხდება „სულის ღმერთთან მიახლება წარმოდგენებისგან გათავისუფლებით“ (მურსი, 2006: 114). ღმერთზე არსებული კონცეპტების და წარმოდგენებისგან განთავისუფლებააა მინიშნებული აგრეთვე უილიამ ბატლერ იეიტსის პოეზიაში (უნტერეკერი, 1996: 249),

რომელიც ზოგადად დაკავშირებული იყო მისტიციზმსა და ნეოპლატონიზმთან (Hass, 2007: 357),.

რაციონალურობის გადალახვას მოაქვს ის, რასაც ფუკო უწოდებს „გამშაგებისა და ექსტაზის დიონისურ ყიჟინას ადამიანების სულებში“. მაშინ როცა აგნოზიას მოაქვს კოსმიური ერთიანობის აღქმა, ცოდნა ახდენს მთელის რედუცირებას, იგი ახდენს გან-ყენებას გამოცდილებისგან ანუ მივყავართ არცოდნამდე, მაშინ როცა აგნოზიას მივყავართ სიბრძნემდე (მურსი, 2006: 114).

ასეთ აგნოზიაში უიტმენტან იგულისხმება ობიექტური ჭეშმარიტების ილუზიისგან გათავისუფლება (მურსი, 2006: 115) და იგი შთაგონებულია უორდზოურთით, სადაც ლოგიკა და გონება დაკავშირებულია უტილიტარიზმთან.

4.5. ელიოტის მიხედვით, პოეტი მიანიშნებს არა იმ ჭეშმარიტებაზე, რომელიც „არ უნდა გამოითქვას“, არამედ რომელიც „შეუძლებელია გამოითქვას“, იგი საუბრის უუნარობას მიიჩნევს არა ღვთაებრივის ფუნქციად, არამედ ადამიანის უუნარობად (ჩაილდზი, 2013: xi). მისტიკური აფაზია ელიოტის პოეზიის და პროზის კვინტესენციალური გამოხატულებაა. მაგალითად „უნაყოფო მიწაში“ ლირიკული გმირი ამბოს, რომ მას არ ძალუძს საუბარი, რომ მისი „თვალეები ვერ იხედებიან სინათლის გულში, სიჩუმეში“ და ა.შ. (მუდი, 2005: 84).

პაუნდის მიხედვით, მისტიკური გამოცდილება ვერბალურად არ გადმოიცემა, შეიძლება მხოლოდ მინიშნება და მკითხველმა თავად უნდა იპოვოს გზები ამ გამოცდილების გასაგებად (ლიბრეტსი, 2004: 38). პაუნდისთვის, პლოტინის მსგავსად, მიუღებელია მისტიკური გამოცდილების გამოთქმის და დეფინიციის მცდელობა (ლიბრეტსი, 2004: 32). უიტმენტან და უორდზოურთთან არსებობს გამოუთქმადი გამოცდილებები, რომელთა გამოთქმისას ისინი მიმართავენ ნეგატიური თეოლოგიის მსგავს რიტორიკას (მურსი, 2006: 122-123).

რილკესთან თავად ღმერთი და ღვთაებრიობა გააზრებულია დეკონსტრუქციონისტული პარადიგმის შესაბამისად. რილკეს აზრით ჩვენ უნდა მივუახლოვდეთ ღმერთებს ზურგიდან, რაც შეიძლება დაუკავშირდეს მოსეს მიერ ღმერთის ზურგის ხილვას მხოლოდ. რილკეს მიხედვით მოსეს მიერ უფლის ზურგის

ხილვა ნიშნავს, რომ ჩვენ და ღმერთი ერთი მიმართულებით ვიხედებით. რილკესთვის ღვთაებრიობა არის ადამიანის ის ასპექტი, რაც მას არ ესმის (ლიდერი..., 2010: 167). აქ შეიძლება გავიხსენოთ, რომ პოსტმოდერნისტულ ინტერპრეტაციაში ნეოპლატონური ტრანსცენდენტურობა ნიშნავს შეუცნობლობას და გამოუთქმადობას ისევე იმანენტური რეალობის შიგნით.

4.6. შუასაუკუნეების ტრუბადურები იტალიასა და პროვანსში შთაგონებული იყვნენ გინოცენტრული ელევსინური მისტერიებით, იყენებდნენ ისეთ მხატვრულ სახეებს, როგორცაა ვარდი, წყარო, ტკბილი მზერა, სულის ქანდაკება, ცეცხლის დრო და ა.შ.; რომლებიც მიმოზნეულია პაუნდის კანტოებში (მაიეკი, 1991: ix-x).

სულის მოგზაურობა და ამაღლება სამოთხეში რენესანსულ ხელოვნებაში და დანტესთან შეიძლება დავუკავშიროთ ელევსინურ მისტერიებს, რომელსაც თავის მხრივ უკავშირდება პლოტინისეული „ასვლა“ მსოფლიო სულთან. პაუნდი მიყვება პლოტინის ნაფეხურებს, მაშინ როცა თავისი იდეოგრამების მეშვეობით განჭვრეტს ელევსინური მისტერიების კავშირს შუასაუკუნებრივ „სიყვარულის მისტიციზმთან“, იტალიურ და პროვანსულ პოეზიასთან (მაიეკი, 1991: x).

4.7. ამ მხრივ საგულისხმოა ოკულტიზმის განმარტება კანადის დასავლეთის უნივერსიტეტის პროფესორის - ლეონ სურეტის მიერ. ოკულტიზმი არის უცნაური ნარევი სხვადასხვა რელიგიური მიმართულებებისა, როგორებიცაა გნოსტიციზმი, ნეოპლატონიზმი, ჰერმეტიზმი, მანიქეიზმი, მითრაიზმი, ზოროასტრიზმი.

სურეტის განმარტებით, ოკულტიზმი ჩვეულებრივ არის არათეისტური და მონისტური, ასევე მისტიკური. ოკულტიზმის ყველა მრავალსახეობა ისეთ დისკურსებთან, რომელიც გულისხმობს უშუალო კონტაქტს ადამიანსა და უზენაეს რეალობას, ტრანსცენდენტურს თუ ღვთაებრივს შორის. კონტაქტი მიიღწევა ან სპონტანურ მისტიკური გამოცხადებით ან რამეგვარი რიტუალური ინიციაციით, როგორცაა ელევსინური მისტერიები.

ინიციაციით გასხივოსნების შესაძლებლობა განასხვავებს ოკულტიზმს მისტიციზმისგან და აახლოებს საიდუმლო საზოგადოებებთან, როგორცაა მასონობა.

ოკულტიზმში მხოლოდ ინიცირებულს შეუძლია მიიღოს სიბრძნე, რომელსაც იგი გადასცემს ტექსტებში, რომელიც მხოლოდ საიდუმლო საზოგადოებისთვისაა მისაწვდომი და გასაგები. სურეტი ოკულტიზმს აკავშირებს უილიამ ბატლერ იეიტსის, ეზრა პაუნდის და ტომას სტერნზ ელიოტის შემოქმედებასთან (სურეტი, 1994: 13-14). ჩვენთვის აქ საინტერესოა არა კონკრეტულად ოკულტიზმთან, არამედ ზოგადად მისტიკურ დისკურსთან კავშირი, შემდგომი დაკონკრეტების გარეშე.

4.8. მართლმადიდებელ მამათა კრებულში „ფილოკალია“ წერია: «სიფხიზლე არის სპირიტუალური მეთოდი, რომელიც, თუ მას დიდი ხნის განმავლობაში გულმოდგინედ გამოვიყენებთ, მთლიანად გვათავისუფლებს, უფლის შემწეობით, ვნებააშლილი ფიქრებისგან, ვნებააშლილი სიტყვებისგან და ავი საქმეებისგან. ამას მივყავართ, იმდენად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, გონმიუწვდომელი უფლის მტკიცე ცოდნასთან და გვეხმარება შევადწიოთ ღვთაებრივ და დამალულ მისტიკებში» (სათნოებათმოყვარეობა: 162).

ამავე კრებულში ვკითხულობთ: «სიფხიზლე არის გულის მდუმარება, დაურღვეველი რაიმე ფიქრით. ამ მდუმარებაში გული უსასრულოდ სუნთქავს და მოუხმობს მხოლოდ იესო ქრისტეს, რომელიც არის ძე ღვთისა და თავად ღმერთი» (სათნოებათმოყვარეობა: 163), გულის მდუმარებას, ფიქრების მოშორებას ეწოდება ჰესიხია, რაც „სათნოებათმოყვარეობის“ ერთ-ერთი ძირითადი თემაა (ბინგემენი..., 2012: 29-30).

4.9. ვარდი გამოხატავს ქრისტეს მზაობას იტანჯოს ჯვარზე, ვარდის ხუთი ფურცელი სიმბოლურად ასოცირდება ჯვარცმული ქრისტეს ხუთ ჭრილობასთან; თეთრი ვარდი სიმბოლურად აღნიშნავს ღვთისმშობლის ქალწულობას (კონოლი..., 2008: 125), ზოგადად სიწმინდეს (ფერგიუსონი, 1961: 37). წითელი ვარდი განასახიერებს წამებულთა სისხლს (სტიუარტი, 1998: 336), ზოგადად მარტვილობას (ფერგიუსონი, 1961: 37).

ვარდთანაა დაკავშირებული ისეთი იდეები, როგორცაა მისტიკური ცენტრი, გული, ეროსის ბაღი, დანტეს სამოთხე, სოლომონის ქებათა ქება და აფროდიტე

(სტიუარტი, 1998: 336); ვარდი ქრისტიანულ და სუფიურ მისტიკაში ღმერთთან ერთიანობის და სიყვარულის სიმბოლოა (დალკე..., 1992: 136), როზენკროიცერიანული მისტიკის სიმბოლიკაში ვარდი აღნიშნავს სპირიტუალურ ზრდას, „გაფურჩქვნას“, ასევე ქრისტეს (ჰოუდეპი..., 2008: 185-186); ეკლესიურ სიმბოლიკაში ვარდის ხე სიყვარულის სიკვდილზე გამარჯვების სიმბოლოა (დილასერი, 1999: 42); ვარდის და ჯვრის კავშირი როზენკროიცერული ორდენის ადეპტისთვის აღიქმებოდა როგორც კვინტესენციის და „გარდამქმნელი ექსტაზის“ სიმბოლიკა... როცა ადეპტი დიდი ხნის ტანჯვის და თვით-შეწირვის შემდეგ, რაც ახლავს ძიებას ამ სამყაროში, სადაც დაპირისპირებული საწყისების მუდმივი ჭიდილია და რომელსაც ჯვარი განასახიერებს - უეცრად აყვავდება როგორც სიყვარულის, ჰარმონიის და მშვენიერების ვარდი (ვუნდერი, 2008: 34).