

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

თინათინ თვალჭრელიძე

ჰერმენევტიკა - თეორია და პრაქტიკა

ლიტერატურის თეორია და შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობა

სამაგისტრო ნაშრომი შესრულებულია ფილოლოგიის მაგისტრის
აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად

ხელმძღვანელი: ირმა რატიანი
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
თანახელმძღვანელი: კონსტანტინე ბრეგაძე
ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი, ასისტენტ-პროფესორი

თბილისი

ანოტაცია

ჩვენი სამაგისტრო ნაშრომის თემაა “ჰერმენევტიკა – თეორია და პრაქტიკა”. მხატვრული ტექსტების ჰერმენევტიკული მეთოდით კვლევა მეტად აქტუალური და საინტერესოა. ჰერმენევტიკა სხვაგვარად გაგების თეორიადაა აღიარებული. ჰერმენევტიკა მოიაზრება როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების ახსნისა და განმარტების უნივერსალური ხერხი. მხატვრული ტექსტების ამ კუთხით კვლევა ნოვატორულია, ღრმა ფილოსოფიურ-ლიტერატურათმცოდნეობითი საფუძვლების მექანია. იგი ტექსტის ფუნდამენტური გააზრების საშუალებას იძლევა, რომლის გამოყენებითაც საცნაური ხდება მხატვრული ნაწარმოების შინაგანი და გარეგანი ლოგოსი.

ჩვენი თემის მიზანია, ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით განვიხილოთ ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობები: “რაჰათ-ლუხუმი” და “ანტონიო და დავითი”. ეს ტექსტები ნაკლებად არის შესწავლილი და მათი ამ მეთოდით ინტერპრეტაცია სიახლეს წარმოადგენს. ამასთან, ჩვენი ამოცანაა შევაჯამოთ თეორიული მასალა, რის საფუძველზეც გამოვიტანეთ ძირითადი დასკვნები: თუ როგორ ვითარდება ჰერმენევტიკული კვლევის მეთოდი. ამავდროულად, რამდენად სრულად წარმოაჩენს იგი მხატვრული ტექსტის არსებით გრამატიკულ-ტექნიკურ მხარეებს.

Annotation

The theme of our work is “hermeneutics-the theory and practice”. Hermeneutic is considered to be as a theory of understanding. It is the method of universal explanation in the literatural text. This method helps us to understand the logosity's inside and ostensible side in artistic writing.

The main goal is to discuss the work of Jemal karchkhadze's (“Rakhat-lukhumi”, “Antonio and Daviti”) by the use of this Hermeneutics methods. Such discussion is the newest information in science. The summary of our work is to understand the development of hermeneutics research method. In general terms, hermeneutics is the art of explaining and understanding facts endowed with certain concept, while in a narrower sense the term refers to the art of explaining and understanding texts.

სარჩევი

შესავალი.....	4
1.ანტიკური ხანისა და ადრექრისტიანული პერიოდის ჰერმენევტიკული კონცეფციები.....	6
1.1. სტოელთა ფილოსოფიური სკოლა	6
1.2.ეგზეგეტიკა	10
2.მეცნიერული ჰერმენევტიკა	16
2.1. ფრიდრიხ შლაიერმახერი.....	16
2.2. ვილჰელმ დილთაი.....	31
2.3. ჰანს გეორგ გადამერი.....	41
3. პრაქტიკული ანალიზი.....	56
(ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობების "რაჰათ-ლუხუმისა" და "ანტონიო და დავითის" მიხედვით)	56
3.1 "რაჰათ-ლუხუმი"	56
3.2. "ანტონიო და დავითი"	65
დასკვნა.....	74
გამოყენებული ლიტერატურა.....	78

შესავალი

“ყველგან, სადაც სამყარო განიცდება ჩვენ მიერ, სადაც ხდება უცხოობის ჩამოცილება, ყველგან სრულდება ჰერმენევტიკული პროცესი სამყაროს შეკრებისა სიტყვაში და ზოგად ცნობიერებაში”, – წერს გადამერი. (12.3). “აზრის გამოვლინება ენაში” – ასე განსაზღვრავს ჰერმენევტიკას შლაიერმახერი, ხოლო ჰაიდეგერი ფილოსოფიას ადამიანური ყოფიერების ჰერმენევტიკას უწოდებს.

თანამედროვე ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა არის გაგების ფილოსოფია და მისი საგანია სამყაროსა და ყოფიერების შესახებ ადამიანური ცოდნის მთელი ერთობლიობა. ამ მხრივ, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ დემერი თავის წიგნში ჰერმენევტიკის ისტორიად წარმოგვიდგენს პრაქტიკულად მთელ ფილოსოფიის ისტორიას, დაწყებულს მითიდან მისი წარმოშობის შესახებ.

თანამედროვე ფილოსოფიაში სამი ძირითადი თემა შეიძლება გამოვკვეთოთ. ესენია: ადამიანის “ბუნების” პრობლემა, რომელსაც იკვლევს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, გაგების პრობლემა, რომელიც მიმართულია მატერიალურ ობიექტივაციებში ჩაშიფრული იდეალური საზრისის მიმართ და რაც ჰერმენევტიკის საგანს წარმოადგენს და ამ საზრისის უშუალო, ინტუიტიური წვდომის პრობლემა, რომელიც მიეკუთვნება ფენომენოლოგიის კვლევის სფეროს.

ადამიანი თავის გარშემო არსებულ სინამდვილეს სწვდება არა მხოლოდ თეორიული შემეცნების, პრაქტიკულ-უტილიტარული მიდგომისა თუ ღირებულებითი ათვისების თვალსაზრისით, არამედ გაგების ფორმითაც. ჰერმენევტიკა, როგორც მოძღვრება გაგების შესახებ, ის საშუალებაა, რომელიც სამყაროს ამ შუქზე დანახვის, გახსნისა და

გამოვლენის შესაძლებლობას იძლევა. გაგება არა მარტო შემეცნების სახეობაა, არამედ, “უპირველეს ყოვლისა, ის არის ადამიანის არსებობის თავდაპირველი, ძირეული მომენტი”, – აღნიშნავს ჰაიდეგერი, უწოდებს რა ფილოსოფიას ადამიანური ყოფიერების ჰერმენევტიკას (12.5).

შემეცნებელი, მოქმედი და შემფასებელი ადამიანის არსებობის ხერხი – ასე განმარტავს თანამედროვე ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა გაგებას, ხაზს უსვამს მის უნივერსალურ ხასიათს. მთელი შემოქმედებითი და კომუნიკაციური მოღვაწეობა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ამა თუ იმ ნიშნის, ყესტის, სიტყვის, ლიტერატურული ნაწარმოების, მუსიკის, ფერწერის და სხვა ნიშანთა სისტემის ინტერპრეტაციასთან. აქედან გამომდინარე, ინტერპრეტაცია არ შემოიფარგლება მხოლოდ ენის სფეროთი და მოიცავს ადამიანური

მოღვაწეობის სხვა სფეროებსაც. მაგრამ რამდენადაც ენა წარმოადგენს ურთიერთობისა და აზრის გამოხატვის უნივერსალურ საშუალებას, ამიტომ ის უფრო მჭიდროდაა დაკავშირებული ინტერპრეტაციის პროცესთან. ცხადია, ბგერები, სიმბოლოთა კომბინაციები, სიტყვები და წინადადებებიც კი არ არის არსებითი გაგებისათვის, რადგან ინფორმაციული თვალსაზრისით ისინი მხოლოდ სიგნალებს წარმოადგენენ. ჩვენ ვიგებთ იმ საზრისს, რომელიც ჩადებულია ენის სიტყვებსა და წინადადებებში.

ცხოვრებისეულ პროცესში ჩამოყალიბდა გაგების სხვადასხვა სახე. გაგების წინამეცნიერული სახეებია: ენის ათვისება და გაგება, სხა ადამიანთა გაგება თანაგრძნობის ან დიალოგის სახით; სოციალური ნორმების, ნიშნების, სიმბოლოების, ღირებულებათა გაგება გულისხმობს გარკვეული მეთოდოლოგიური წესების გამოყენებას. მდენად, არსებობს: 1. ისტორიული გაგება – როდესაც წარსული ეპოქის ადამიანთა ცხოვრების სამყაროს ვიგებთ. 2. უცხო კულტურათა სიმბოლოებისა და მეტაფორების, ძველი ტექსტების განმარტება – ეს არის ფილოლოგიური გაგება. 3. ცხოვრების სხვადასხვაგვარი ფორმების ან კულტურული ნორმებისა და ღირებულებების გაგება; 4. გაგება ბუნებისმეტყველებაში – მეცნიერულ თეორიათა ფორმალიზების ინტერპრეტაციაში (12.6). ამგვარად, გაგება არის სამყაროს ათვისების ფორმა, რომელიც გულისხმობს საგნის საზრისის გამოვლენას ან მინიჭებას. ხოლო საზრისის გამოსავლენად და ტექსტის გასაგებად საჭიროა მისი შესაბამისი ხერხით ინტერპრეტაცია, რაც სხვადასხვა ტექსტის ამოსავალ საფუძველს წარმოადგენს.

ინტერპრეტაცია იწყება ერთგვარი მიხედვით, ვარაუდის ან ჰიპოთეზის გამოყენებით. შემდეგ აქედან გამოგვყავს შედეგები, რომელსაც ვადარებთ ცნობილ მონაცემებს. როგორც წესი, ინტერპრეტაციისას ჩნდება ახალი მონაცემები და ფაქტები, რომლებიც აიძულებენ ინტერპრეტატორს დააზუსტოს ან შეასწოროს თავისი ჰიპოთეზები.

ჩვენი თემის მიზანია სწორედ ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით განვიხილოთ ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობები “რაჰათ-ლუხუმი” და “ანტონიო და დავითი”. კერძოდ, ამ ტექსტთა ანალიზის დროს ვეყრდნობით შლაიერმახერის ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას. ვახდენთ ტექსტის გრამატიკულ და ტექნიკურ ინტერპრეტაციას, ვადგენთ შინაგან ლოგოს. ყოველივე ეს კი უკავშირდება ჰერმენევტიკულ წრეს, ტექსტის ერთიანობისა და მთლიანობის პრინციპს. ამასთან, თემის პირველი ნაიწილი მოიცავს ფილოსოფოსთა: ფრიდრიხ შლაიერმახერის, ვილჰელმ დილთაისა და გადამერის თეორიულ ნააზრევს. ვაანალიზებთ და განვითარებთ ეტაპებს წარმოვაჩენთ.

ნაშრომი სამი თავისგან შედგება: 1. ანტიკური ხანისა და ადრექრისტიანული პერიოდის ჰერმენევტიკული კონცეფციები; ეს თავი ორ ქვეთავს მოიცავს: 1.1. სტოელთა ფილოსოფიური სკოლა და 1.2. ეგზეგეტიკა;

2.მეცნიერული ჰერმენევტიკა: 2.1. ფ.შლაიერმახერი, 2.2. ვ.დილთაი. 2.3. ჰ.გ. გადამერი. 3. პრაქტიკული ჰერმენევტიკა: 3.1. "რაჰათ-ლუხუმი", 3.2."ანტონიო და დავითი".

1.ანტიკური ხანისა და ადრექრისტიანული პერიოდის ჰერმენევტიკული კონცეფციები

1.1. სტოელთა ფილოსოფიური სკოლა

ჰერმენევტიკა ანუ ტექსტის გაგების და ინტერპრეტაციის თეორია და პრაქტიკა მოიაზრება როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების ახსნისა და განმარტების უნივერსალური მეთოდი. მეცლერის ფილოსოფიის ლექსიკონში ცნება ჰერმენევტიკა ამგვარადაა განმარტებული: "ჰერმენევტიკა (გერმ. ჰერმენეუტიკ, ბერძ. ჰერმენეია): ტექსტის ინტერპრეტაციის ხელოვნება, ასევე თეორიული გააზრებანი გაგების მეთოდებისა და წინაპირობების შესახებ" (4.38).

თვით "ჰერმენევტიკის" ცნება არ არის ერთმნიშვნელოვანი. მას ჩვეულებრივ უწოდებენ ტექსტების განმარტების ხელოვნებასა და თეორიას. ამ მნიშვნელობით ჰერმენევტიკა გაჩნდა დამწერლობის წარმოშობასთან ერთად და მას შემდეგ ყოველთვის ჰქონდა აქტუალური მნიშვნელობა, რადგან მუდამ არსებობდა და იარსებებს წერილობითი წყაროების სწორი გაგებისა და ახსნის პრობლემა. მეორე მნიშვნელობით, ჰერმენევტიკა არის თანამედროვე ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც არ დაიყვანება ტექსტების კვლევის მეთოდოლოგიაზე და წარმოადგენს გაგების თავისებურ ფილოსოფიას.

ტერმინს – ჰერმენევტიკა – ეტიმოლოგიურად აკავშირებენ ანტიკური ღმერთის ჰერმესის სახელთან. ჰერმესი ბერძნული მითოლოგიის თანახმად, არის შუამავალი ზევსსა და ადამიანებს, ზევსსა და მიწისქვეშეთს, აგრეთვე მიწისზედა და მიწისქვეშა სამყაროებს შორის. შესაბამისად, ჰერმესი მედიატორია, რომელიც განუწყვეტლივ კვეთს ონტოლოგიურ საზღვრებს და ასრულებს "სიტყვის მიმტანის", "ამბის განმმარტავის" ფუნქციას. მაგალითად, ესქილეს ტრაგედიაში "პრომეთეოსი" ზევსი ჰერმესს გზავნის, რათა დაიყოლიოს პრომეთეოსი, გაუმხილოს მას თავისი საიდუმლო. წინააღმდეგ შემთხვევაში განრისხებული ზევსი ტიტანს დალუპვით ემუქრება. ჰერმესს ღმერთების ენაზე გამოთქმული ნება-სურვილი ადამიანთა ენაზე უნდა ეთარგმნა, ე.ი. განემარტა და ამით გასაგები გაეხადა უბრალო მოკვდავთათვის. თუ მეთოდოლოგიურ ამოცანას წარმოადგენს ტექსტის გაშიფვრა, ანუ დაფარული კოდების

დეკოდირება, ანალოგია ჰერმესსა და ჰერმენევტიკას შორის საკმაოდ დასაბუთებულ სახეს იღებს. ამდენად, ჰერმენევტიკა, როგორც ტექსტუალური ენიგმების ამოხსნის ხელოვნება, ნამდვილად აღბეჭდილია ჰერმესის ნიშნით (8.114).

თავისი სათავეებით ჰერმენევტიკის პრობლემა უკავშირდება იმ დროს, როდესაც ჯერ კიდევ არ არსებობდა დამწერლობა მაგრამ სხვადასხვაენოვან ტომთა ურთიერთობა განაპირობებდა ერთი ენიდან მეორეზე თარგმნის აუცილებლობას. დამწერლობის წარმოშობამ ჰერმენევტიკის წინაშე ახალი ამოცანა დააყენა. ამიერიდან წერილობითი წყაროები, როგორც მათი ავტორის ცნობიერების სიტყვიერი ტრანსფორმაცია ტექსტების, დოკუმენტების, ძველი ხელნაწერების სახით, ზეპირი მეტყველებისაგან განსხვავებით, აგრძელებენ “სიცოცხლეს” სხვა ადამიანთა ცნობიერებაში. აქედან ჰერმენევტიკა იქცა ტექსტის სწორი ახსნისა და გაგების ხელოვნებად.

ამრიგად, ირკვევა რომ ჰერმენევტიკა ზოგადად არის გარკვეული საზრისის შემცველი ტექსტების განმარტება-გაგების ხელოვნება. შესაბამისად, განმარტება-გაგება ერთ დიალექტიკურ მოღვაწეობას ქმნის, რის საფუძველზეც წარმოიქმნება ე.წ. ჰერმენევტიკული წრე, ანუ ჰერმენევტიკული სპირალი, რომელიც შესაძლოა უსასრულოდ გაფართოვდეს. ანუ როდესაც განმარტებისა და გაგების შედეგად რაიმე ხდება გაგებული, ამის შემდგომ გაგებული საფუძველად ედება განმარტება-გაგების შემდგომ პროცესს და ასე დაუსრულებლად, ვიდრე არ მოხდება ტექსტის დაფარული საზრისის, შინაგანი ლოგოსის წვდომა (4.38).

სემიოტიკური ანალიზის ჩარჩოებში განასხვავებენ სამ სფეროებს, ანუ კვლევის სამ მიმართულებას. თუ მთელი ყურადღება კონცენტრირებულია სემიოტიკური სისტემის ფორმალური სტრუქტურის შესწავლაზე, ამგვარ ანალიზს უწოდებენ სინტაქსურს. ასეთი კვლევა ხორციელდება ინტერპრეტაციის ნებისმიერ პროცესში. ამგვარი სინტაქსური ანალიზი ტარდებოდა უკვე შუა საუკუნეებში, მაგრამ, რადგანაც გაგება დაკავშირებულია ენობრივი გამოხატულების მნიშვნელობის ანუ საზრისის გამოვლენასთან, სემიოტიკურ ანალიზში უმთავრეს როლს თამაშობს სწორედ ინტერპრეტაცია, რომელიც სემიოტიკის შესწავლის საგანს წარმოადგენს.

სემიოტიკურ მიდგომაში უნდა აღვნიშნოთ მისი არსისა და შესაძლებლობისათვის დამახასიათებელი სამი ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტი: 1. სემიოტიკური თვალსაზრისით გაგება არის სემიოტიკური სისტემის საზრისის ანუ მნიშვნელობის გახსნა. გაგება ეხება იმ ობიექტებს, რომლებიც წარმოადგენენ მოღვაწეობის პროდუქტს. 2. გაგებისადმი სემიოტიკური მიდგომა გვიჩვენებს თვით ამ პროცესის მექანიზმის ბევრ მნიშვნელოვან თავისებურებას. გაგების პროცესი დამოკიდებულია აღზრდაზე, განათლებაზე და სამეცნიერო და პრაქტიკულ მოღვაწეობაზე. 3. გაგებისადმი სემიოტიკური მიდგომა არ

წარმოდგენს საკმარისსა და ერთადერთ შესაძლებლობას. სემიოტიკური ანალიზი მეტად აბსტრაქტული და რაციონალურია იმისათვის, რომ მოიცვას გაგების ყველა ასპექტი (12.10).

ჰერმენევტიკა, როგორც ტექსტების განმარტება-გაგების ხელოვნება და მეცნიერება, შეიმუშავებს განმარტება-გაგების უნივერსალურ მეთოდებს, რომლებიც ნებისმიერი ტიპის ტექსტების ინტერპრეტაციის ამოცანებს გადაწყვეტდა.

გაგების ჰერმენევტიკული თვალსაზრისი ისტორიულად უფრო ადრე წარმოიშვა, ვიდრე ყველა სხვა მიდგომა. თუმცა მათი ზოგიერთი იდეა ერთგვარი დაფარული სახით შეგვიძლია ვიპოვოთ ჰერმენევტიკის ჩარჩოებში და რა თქმა უნდა, ტექსტების ინტერპრეტაციისა და გაგების ანალიზში.

გაგებისა და ახსნის პრობლემით ჰერმენევტიკა დაინტერესებულია უკვე ანტიკური ხანიდან. გარკვეული ტიპის ტექსტების ახსნისას მან გამოიმუშავა მრავალი სპეციალური წესი, ხერხი, მეთოდი, რომლებიც საბოლოოდ დაიყვანება ერთი მხრივ, ტექსტის ლოგიკურ-გრამატიკულ ანალიზზე და, მეორე მხრივ, ტექსტის ავტორის მოტივაციების, მიზნებისა და მისწრაფებების ფსიქოლოგიურ განხილვაზე, რამდენადაც ამისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საშუალებაა ინტერპრეტატორის წარმოსახვა და სუბიექტური გამოცდილება. ამგვარ ახსნას ხშირად ახასიათებენ, როგორც ფსიქოლოგიურს, სუბიექტურს, ან ინტუიტიურს. ამგვარად, ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაცია და შესაბამისად გაგება არ იფარგლება ტექსტის ლოგიკურ-გრამატიკული ანალიზით, ე.ი. გაგების ობიექტური ფაქტორებით. ტექსტის გახსნას ბევრად განსაზღვრავს ავტორის ან თანამოსაუბრის განზრახვის გამოვლენა და ეს გულისხმობს ინტუიტიურ-ემპირიული და სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური ფაქტორის გათვალისწინებას, როგორცაა წარმოსახვა და გარდასახვა.

მხატვრული ტექსტების ინტერპრეტაცია ჯერ კიდევ ანტიკური ხანიდან იღებს სათავეს, რაც სტოელთა ფილოსოფიურ სკოლას უკავშირდება. ამ სკოლის წარმომადგენლებმა დაიწყეს ბერძნული მითების, ჰომეროსის “ილიადასა” და “ოდისეას” და ჰესიოდეს “თეოგონიის” განმარტება. საბერძნეთში განათლების მოთხოვნილებამ მეტად პოპულარული გახადა საკრალური ხასიათის თუ კლასიკური ტექსტები, ისეთი, როგორებიცაა, ვოქვათ, ჰომეროსის თხზულებები, განმარტება და კრიტიკა. განმარტების ხელოვნებას ეხებოდნენ სოფისტებისა და რიტორიკის სკოლებში. შემდეგ სტოელებთან განვითარდა ე.წ. ალეგორიული ინტერპრეტაცია.

ბერძნული ფილოსოფიის მიხედვით “ღმერთთა ენა” მიუწვდომელია უბრალო მოკვდავთათვის, მისი გაგება “შუამავლის” პრეროგატივას წარმოადგენს. პლატონი თავის დიალოგში “იონი” ღმერთთა ენის ამხსნელებს პოეტებს უწოდებს. განმარტების ხელოვნების სხვადასხვა მხარეს ეხება

არისტოტელე თავს თხზულებებში, რომლებშიც განიხილავს რიტორიკის, პოეტიკისა და ლოგიკის საკითხებს.

მხატვრული ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში სტოელები ურთიერთისაგან განასხვავებდნენ წარმოთქმულ და შინაგან ლოგოსს: პირველი არის ტექსტის პირდაპირი აზრი, ხოლო მეორე ამ გამოხატულების შინაარსი, ანუ დაფარული საზრისი. შინაგანი ლოგოსი, ტექსტის დაფარული საზრისი ცხადდება გარეგან ლოგოსში, ანუ ტექსტის პირდაპირ აზრში. შესაბამისად, შინაგანი ლოგოსის წვდომა და განმარტება ხდება ამ პირდაპირი აზრის გავლით: ე.ი. გამოხატულების განმარტება-გაგების გზით მივდივართ შინაგანი ლოგოსისაკენ. მაგალითად, ჰომეროსის “ოდისეას” სიუჟეტური ხაზი, მასში ასახული ოდისეესის თავგადასავალი, მისი გარეგანი ლოგოსი, ანუ ტექსტის პირდაპირი აზრი, რომლის მიღმაც მოცემულია ტექსტის ჭეშმარიტი საზრისი. შესაბამისად, ტექსტის ეს გარეგნული მხარე წარმოადგენს თავისებურ ტროპულ მოცემულობას: მეტაფორას, სიმბოლოს, ალეგორიას, რომელთა ინტერპრეტაციის საფუძველზე ხდება მხატვრული ტექსტის დაფარული საზრისის წვდომა.

ამგვარად, მხატვრული ტექსტის ინტერპრეტაცია გულისხმობს ურთიერთმიმართებას არსსა და გამოვლინებას შორის. ტექსტში მოცემული შინაგანი დაფარული საზრისი არის არსი, ხოლო მისი გარეგანი მხარე, ანუ სიტყვასიტყვითი აზრი გამოვლინება. რამდენადაც ტექსტი ენობრივი მოცემულობაა, ტექსტის არსი, ანუ მისი დაფარული საზრისი ცხადდება ენაში, იგი არის ტექსტში გადმოცემული ენა. აქ კი დგება შემდეგი პრობლემა: როგორ ვლინდება არსი მხატვრული ტექსტის ენაში – სრული სახით, თუ არასრულყოფილად? რამდენადაც ენა თავისი ბუნებიდან გამომდინარე მთლიანად, სრულად ვერ გადმოსცემს ტექსტის დაფარულ საზრისს, შინაგან ლოგოსს, ამდენად მხატვრულ ტექსტში წარმოთქმული სიტყვის, ე.ი. პირდაპირი აზრის მიღმა ყოველთვის გვრჩება წარმოსათქმელი რამ, ანუ ტექსტის შინაგანი, დაფარული საზრისი. აქ კი იკვეთება ჰერმენევტიკის საბოლოო მიზანი: მისი ამოცანაა მხატვრული ტექსტის სწორედ შინაგანი ლოგოსის განმარტება და გაგება.

ტექსტში ჭეშმარიტი აზრის ამოცნობის გამო სტოელები მითებს უკვე ალეგორიულად განმარტავდნენ. მითების პირდაპირი აზრის განმარტებით სტოელები ცდილობდნენ ჩასწვდომოდნენ დაფარულ საზრისს. ამ შემთხვევაში ხდებოდა თავად განსამარტი ტექსტის სპეციფიკის გათვალისწინება: მითში მოთხრობილ ამბებს არალოგიკური, “აბსურდული” ხასიათი აქვთ. აქ დარღვეულია რაციონალური ლოგიკის კანონზომიერებები. აქედან გამომდინარე, თუკი მითში ასახულ მოვლენებს პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ მოხდება მითის პირდაპირი აზრით გაგება, ხოლო შინაგანი საზრისი გაუგებარი დარჩება. პლაიერმახერის თანახმად კი ჰერმენევტიკის

მიზანი ხომ სწორედ ამ გაუგებრობის თავიდან აცილებაა, რისი წინაპირობაც ტექსტის ჭეშმარიტი საზრისის წვდომაა. ამდენად, მითის შინაგანი თვისება იმგვარია, რომ საფუძველშივე გამორიცხულია მისი პირდაპირი აზრით ინტერპრეტაცია. შესაბამისად, მითში გამოხატული სიტყვა, ანუ გარეგანი ლოგოსი არ არის შინაგანი აზრის სრულყოფილი გადმოცემა, იგი დაფარულ საზრისზე მხოლოდ მიაწინებს და წარმოადგენს მის სიმბოლოს, ნიშანს. ამიტომ მითის განმარტება მხოლოდ სიმბოლურ-ალეგორიული შეიძლება იყოს. ამიტომაც, ასეთი ტექსტების ალეგორიული ინტერპრეტაციისას აქცენტი გადატანილია გარეგანი ლოგოსის მიღმა მოცემულ შინაგან ლოგოსზე. ტექსტის ამგვარი ინტერპრეტაცია კი იძლევა შესაძლებლობას, გადაიღახოს პირდაპირი აზრის შეზღუდულობა.

1.2. ეგზეგეტიკა

ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში სტოელთა მიერ შინაგანი და გარეგანი ლოგოსის გამოყოფა და მათი ერთ მთლიანობად მოაზრება, ანუ ტექსტის ალეგორიული გაზრების მეთოდი შემდგომ განვითარდა ბიბლიის ტექსტების ელინისტური და პატრისტიკის პერიოდის ეგზეგეტიკაში.

შუა საუკუნეებში ჰერმენევტიკა განუყრელად დაუკავშირდა თეოლოგიას, რადგან ქრისტიანული თეოლოგიური აზროვნების აღმავლობის ეპოქაში აუცილებელი ხდება საღვთო წიგნების, ეკლესიის მამათა თხზულებების განმარტება. წმინდა წიგნებში მოცემული დოგმები და მათი ახსნის ფორმები საუკუნეების მანძილზე ღვთისმეტყველთა პრეროგატივას წარმოადგენდა. იმისთვის, რომ ღვთისმეტყველებისა და ბერებისათვის ესწავლებინათ წმინდა წიგნების გაგება და ახსნა, ეკლესია საჭიროებდა გარკვეულ მოძღვრებას, ახსნის თეორიასა და მეთოდს. ამგვარად, უკვე გვიან შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა ჰერმენევტიკის თეოლოგიასთან დაკავშირებული სახეობა, **რელიგიურ-დოგმატური ჰერმენევტიკა**. წამყვანი კათოლიკე თეოლოგები და ფილოსოფოსები ჰერმენევტიკოსი-პრაქტიკოსები იყვნენ და ამავე დროს, განიხილავდნენ ტექსტების ახსნის მეთოდების საკითხსაც, რადგან კათოლიკური სქოლასტიკის ჩამოყალიბება და განვითარება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სარწმუნოების დოგმატების, ეკლესიის მამათა თხზულებების სხვადასხვაგვარ ახსნასთან. კათოლიციზმის ოფიციალურ ფილოსოფიად იქცა თომა აქვინელის მიერ შექმნილი მოძღვრება, რომელმაც დოგმის რანგში აიყვანა ბიბლიის შინაარსის გარკვეული ინტერპრეტაცია. რამდენადაც არსებობდა წმინდა წერილის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია, იმართებოდა მწვავე დისპუტები,

რომლებიც მოიცავდა ჰერმენევტიკულ სფეროსაც. ამიტომ სქოლასტიკა აუცილებლად შეიცავდა ჰერმენევტიკულ ხერხებსაც.

თავდაპირველად, ქრისტიანობა ბიბლიას აღიქვამდა, როგორც ღვთის სიტყვას, სადაც ყოველგვარი შეცდომა დაუშვებელი იყო. ღვთის სიტყვა წარმოადგენდა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. რა შეიძლება ითქვას ბიბლიის შეცდომებთან დაკავშირებით? სწორედ ბიბლიის ტექსტის უზუსტობასთან დაკავშირებით ნეტარი ავგუსტინე ნეტარ იერონიმეს სწერდა: “თუკი ბიბლიაში ვხვდები შეცდომებს მიმაჩნია, რომ ეს არის არა ღვთის შეცდომა, არამედ გადამწერის ან მთარგმნელის. თუკი გადამწერის ან მთარგმნელის შეცდომებში ვერ ვწრმუნდები, მაშინ ვფიქრობ, რომ მე

თვითნ ბოლომდე რაღაცას ვერ ვიგებ. და თუკი ვწრმუნდები, რომ საქმე არც ჩემს მიუხვედრელობაშია, რომ რაღაც მართლა ეწინააღმდეგება ბიბლიაში უკვე ნათქვამს, მაშინ ვფიქრობ, რომ ბიბლიური შეცდომების სწორ გაგებასა და გააზრებას მე თავად უფალი მამცნობს, თუკი სიკვდილის შემდეგ სამოთხეში მოვხვდები, ეს კი მამშვიდებს” (25).

ბიბლიური ტექსტების გაკეთილშობილებისათვის ზუასაუკუნეების კათოლიკური და მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმეტყველებმა შექმნეს ტექსტის შეცდომების განმარტების მისაღები ხერხები. საბოლოოდ, შეიქმნა და სქოლასტიკურ საღვთისმსახურო სკოლებში ისწავლებოდა სახელწოდებით “საღვთო წერილის განმარტება” , ბიბლიური ტექსტების სწორი გაგების და განმარტების სისტემა. ამ სქემის თანახმად ბიბლიურ ტექსტებში უნდა განიხილოს სამმაგი აზრი: 1. ემოციურ-სიტყვასიტყვითი; 2. გადატანით-დამრიგებლობითი (ზნეობრივი); 3. იდეალურ-მისტიკური.

თუკი ბიბლიაში იმგვარი ცნობებია, რომლებიც ქმნიან შინაგან წინააღმდეგობას და ურთიერთსაწინააღმდეგოს ამტკიცებენ, ამგვარი ადგილებისათვის რეკომენდირებულია გადატანით-ზნეობრივი გაგება. უნდა ამოიკრიბოს მორალური სწავლებანი. თუმცა, თუკი ბიბლიის ტექსტების ზოგიერთი ადგილიდან შეუძლებელია მორალური მოძღვრების ამოღება, მაშინ მორწმუნეთა ყურადღება მათზე არ უნდა გავამახვილოთ. უკიდურეს შემთხვევაში ასეთი ადგილები უნდა განიმარტოს იდეურ-მისტიკური თვალსაზრისით (25).

კათოლიკური და მართლმადიდებლური ეკლესია ჰერმენევტიკის მეშვეობით ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ მათი საღვთისმსახურო სწავლება შეესაბამებოდა ბიბლიის სიტყვას, ხოლო ბიბლიის სიტყვიდან თავისთავად გამომდინარეობს მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიის სწავლება. ბიბლიის ტექსტი აშკარად დაცილებული იყო ქრისტიანული ეკლესიის სწავლებას, რის გამოც მორწმუნეებს ეკრძალებოდათ დამოუკიდებლად ბიბლიის წაკითხვა. ბიბლიის სიტყვა ისე უნდა გაეგოთ, როგორც ამას ეკლესიის მამები მიიჩნევდნენ.

XV საუკუნიდან ბერძნული და ლათინური ენიდან თარგმნილი ბიბლია იბეჭდებოდა დიდი ტირაჟით. ბიბლია ხელმისაწვდომი გახდა მორწმუნეთათვის. მკითხველებმა მალევე შეამჩნიეს აშკარა განსხვავება

ბიბლიის სიტყვასა და ეკლესიის სწავლებას შორის. XVI საუკუნეში მორწმუნეებმა და გავლენიანმა საზოგადო მოღვაწეებმა გადაწყვიტეს გაესწორებინათ ტექსტი და თანხვედრა მოეხდინათ ეკლესიის სწავლებასა და ბიბლიას შორის. ამან განაპირობა ახალი ქრისტიანული მიმდინარეობის წარმოქმნა, რომელსაც პროტესტანტიზმი ეწოდა (თავიდან ლუთერანობა, მერე – კალვინიზმი და ანგლიკანობა). ბიბლიის განმარტებისას, საკუთარი პირადი რელიგიური მსოფლმხედველობის, განათლებისა და სოციალური მოთხოვნილების ფარგლებში – პროტესტანტიზმა წარმოიშვა მრავალი ეკლესია და სექტა.

ბიბლიის ტექსტების ალევგორიული განმარტების წამოწყება ფილონ ალექსანდრიელს უკავშირდება (I ს. ქრ. წ). ფილონი თვლის, რომ ავტორი ყოველთვის ზრუნავს იმისთვის, რომ ტექსტი ალევგორიული იყოს. შესაბამისად, ამგვარი ტექსტი ალევგორიულად უნდა იქნას განმარტებულ-გაგებულ. ამ შემთხვევაში ეგზეგეტიკის ჰერმენევტიკული ამოცანაა ბიბლიის ტექსტში მოცემული პირდაპირი აზრის მიღმა მუდამ ეძიოს დაფარული საზრისი. ფილონის თანახმად, ბიბლიაში მოცემული ობიექტური ნიშნები ალევგორიულად უნდა განიმარტოს. ასე მაგალითად, შესაქმეში მოთხრობილია ცხოვრებისა და ცნობადის ხეზე (დაბ. 2, 9). ამ შემთხვევაში ეს ხე მისტიკური სემანტიკით დატვირთული შინაგანი ლოგოსის სიმბოლური ნიშანია; ანუ ეს ბიბლიური ხე სულაც არ არის ხე, არამედ ეს ობიექტური ნიშანი რაღაც სხვაზე მიაწვდის, იგი ნიშანია ტრანსცენდენტურობისა, ამ ნიშანს თავისი შინაგანი ლოგოსი აქვს (4. 40).

ის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ბიბლიური ტექსტების ალევგორიული განმარტების აუცილებლობა თავად ამ ტექსტებშივეა მოცემული, რომ თავად ამ ტექსტების შინაარსი და მათი ალოგიკური ბუნება იძლევა ამის საბაბს. რადგან საღვთო გადმოცემანი ბიბლიის ტექსტის ენაში სრული სახით არ ცხადდება, არამედ ნაწილობრივ, ვინაიდან ადამიანური ენა არასრულყოფილია, რომელსაც არ ძალუძს აბსოლუტურად დაითიოს საღვთო სიბრძნე, ამიტომაც ბიბლიის ტექსტების ენა თავისი ბუნებით სიმბოლურ-მეტაფორული ენაა. შესაბამისად, საღვთო გამოცხადება ბიბლიურ ტექსტებში იმთავითვე სიმბოლურ-ალევგორიულად გადმოიცემა, რაც გამორიცხავს ასეთი ტიპის ტექსტების მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით განმარტებას. ამგვარად, ფილონის თანახმად, ბიბლიის ტექსტებში მოცემული ობიექტური ნიშნები თავისი არსიდან გამომდინარე სრულყოფილად ვერ გადმოსცემენ, ვერ დაიტევენ ღვთაებრივ გამოცხადებათა არსს. ეს ნიშნები მხოლოდ მიუთითებენ საღვთო რეალობაზე.

ამიტომაც, ეს ობიექტური ნიშნები მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლოებია და მათი განმარტებაც სიმბოლურ-ალეგორიული თუ იქნება.

ბიბლიის ალეგორიული განმარტება ასევე დაკავშირებულია იოანე ოქროპირის სახელთან (IV საუკუნის კაბადოკიელი სასულიერო მოღვაწე). იგი აყალიბებს თავის ცნობილ სწავლებას საღვთო წერილის სამგვარი განმარტების შესახებ, ანუ საღვთო წერილის ტექსტში სამმაგი საზრისის არსებობის შესახებ. იოანემ სახარების ტექსტების სამგვარი განმარტების სწავლებას საფუძვლად დაუდო პლატონის ე.წ. დონეთა თეორია, რომლის მიხედვითაც ტექსტის სამ დონეზე განმარტება, ანუ ინტერპრეტაციისას ტექსტში პირდაპირი და დაფარული საზრისების გამოყოფა შეესატყვისება ადამიანის არსის სამ შემადგენელ ნაწილს: ხორცი, სამშვიინელი და სული.

იოანე ოქროპირის აზრით, ეგზეგეტი სახარების ტექსტებში ჯერ ჰჰოვებს სხეულებრივს, სიტყვასიტყვით აზრს, შემდეგ მშვიინვიერს, ანუ ტექსტის მორალურ-ეთიკურ საზრისს, და ბოლოს სულისმიერს, ანუ ტექსტის შინაგან ლოგოსს.

ამგვარად, ბიბლიის ეგზეგეტიკისათვის განმარტება და გაგება ამაღდროულად სულიერი შემეცნების პრაქტიკაცაა. ახალი აღთქმის ტექსტების სიტყვასიტყვითი განმარტება და მასში პირდაპირი მნიშვნელობის ძიება განკუთვნილია უბრალო ადამიანებისათვის. იოანე ამ დონის განმარტებას არ უარყოფს, რადგან იგი მრავალთათვისაა განკუთვნილი, რომლებიც სახარების ტექსტის სიტყვასიტყვითი განმარტების საფუძველზე რწმენაში უნდა განმტკიცდნენ. ახალი აღთქმის დაფარული საზრისის წვდომა განკუთვნილია მათთვის, რომელნიც უკვე განმტკიცებულნი არიან რწმენაში და რომელთა სულიერ შემეცნებასაც საღვთო წერილის სული განაღრმავებს, ანუ ხდება ტექსტის მორალური იდეის წვდომა.

საღვთო ტექსტების სულიერი საზრისი მხოლოდ სრულქმნილთათვისაა „ღია“, რომელიც ტექსტის პირდაპირი, სიტყვასიტყვითი აზრის მიღმა საგულებელი. საღვთო ტექსტების ამ სულიერ საზრისში ცხადდება სწორედ საღვთო სიბრძნის მისტერიები.

იოანე ოქროპირისთვის ბიბლიური ტექსტების ინტერპრეტაცია ამაღდროულად სულიერი შემეცნების პროცესია: გარეგანი ლოგოსის მიღმა არსებული შინაგანი ლოგოსის, ანუ ტექსტის ჭეშმარიტი აზრის შემეცნება.

მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუკი ინტერპრეტატორი, ანუ ეგზეგეტი სულიერი განვითარების იმ დონეზეა, რომლის საფუძველზეც მას შეუძლია ჩასწვდეს ტექსტში მოცემულ ობიექტური ნიშნის შინაგან ლოგოსს. ეგზეგეტი ამ დროს სულიერი განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე აღის.

სახარების ტექსტები სამ დონეზე განმარტების საფუძველზე ეგზეგეტიკაში შემდგომ განვითარდა ახალი აღთქმის ტექსტების ოთხ დონეზე განმარტების პრაქტიკა, ანუ ამ ტექსტებში უკვე მოიძიებდნენ ოთხმაგ საზრისს. ამგვარი

განმარტება უკავშირდება იოანე კასიანეს სახელს (360-430/35) (4. 42). იგი სასულიერო ტექსტებში გამოყოფს ერთი მხრივ პირდაპირ აზრს, მეორე მხრივ, სამმაგ გადატანით აზრს. შესაბამისად, გვაქვს ტექსტის სიტყვასიტყვითი, პირდაპირი ინტერპრეტაცია, ხოლო მეორე მხრივ – არაპირდაპირი განმარტებანი: გადატანითი, მორალური, ალყვანებითი.

აქედან გამომდინარე, ამ ოთხ ღონეზე სახარებისეული ტექსტის შემდეგი ობიექტური ნიშნის, მაგალითად, ქალაქ იერუსალიმის, განმარტება იოანე კასიანეს მიხედვით ასეთ სურათს მოგვცემს:

1. იერუსალიმი – ქალაქი პალესტინაში (სიტყვასიტყვითი განმარტება);
2. იერუსალიმი – ეკლესია (ალეგორიული განმარტება);
3. იერუსალიმი – განრიგებული სახელმწიფოს განსახიერება (მორალური განმარტება);
4. იერუსალიმი – მარადი ცხოვრების სიმბოლო (ალყვანებითი განმარტება) (4. 43).

ჰერმენევტიკული წესი აზროვნებისა შუა საუკუნეებისათვის ნიშნავს, რომ მთავარია არა ახალი პრობლემის ძიება, არამედ მარადიულ პრობლემათა მუდმივი განმარტება (ძველ ქართულად “თარგმანება”). ეს ასე არა მხოლოდ ჰაგიოგრაფიაში, რომელიც ქრისტიანული “თარგმანებაა” სინამდვილისა. მეტაფრასტიკა “თარგმანებაა” ადრეული, კიმენური აგიოგრაფიისა. ასევეა შემდეგაც, თვით პოსტმოდერნიზმამდე, მრავალმხრივი სახეცვლილებით (4.8). ამგვარად, თეოლოგიური ჰერმენევტიკის მიზანია ბიბლიისა და წმინდა წიგნების სწორი ინტერპრეტაცია, ძველი და ახალი აღთქმის შეჭერება. ამ მხრივ, დიდი როლი ითამაშა ავგუსტინეს თხზულებამ “ქრისტიანული მოძღვრების შესახებ”.

დანტე ალიგიერი საღვთო წერილის გაგების ოთხ პრინციპს გამოყოფდა:

1. სიტყვასიტყვითი; 2. ალეგორიული; 3. მორალური; 4. ანაგოგიკური (ალყვანებითი) (1.19).

რენესანსის ეპოქაში ვითარდება ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა. ადრეული რენესანსის ჰუმანისტებმა, ერაზე რიტერდამელმა, ჯანოცო მანეტიმ და სხვებმა, თავიანთ ახალ ჰერმენევტიკაში წამოაყენეს თვით რწმენის “ისტორიული ანალიზის” იდეა, რაც გულისხმობდა წერილობითი წყაროების “ისტორიულ კრიტიკას” და ანალიტიკური წყაროების ახლებურ წაკითხვას. იტალიური რენესანსის ჰუმანისტების ფილოლოგიური და ისტორიული კომენტარების მიზანი იყო კრიტიკულად ეკვლია რელიგიური ტექსტები, გაეთავისუფლებინა ისინი დამახინჯებებისგან, დაებრუნებინა მათთვის პირველადი საზრისი. ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა ყალიბდება ჰუმანისტების ცდებში, აეღორძინებინათ კლასიკური ლიტერატურა. იგი ვითარდება ტექსტებზე მუშაობის პროცესში. მუდმივი საკითხავი წიგნი იყო ბიბლია, თუმცა მის

გაგებას, რეფორმატორების შეხედულებით, განსზღვრავდნენ და ართულებდნენ საეკლესიო დოგმატიკის ტრადიციები. ორივე შემთხვევაში

ლიტერატურული მემკვიდრეობის ათვისება გართულებული იყო იმით, რომ იგი დაწერილი იყო უცხო ენაზე, თანაც არა იმდროინდელი მეცნიერებისათვის უნივერსალურ ლათინურზე. ამიტომ ამ მემკვიდრეობის დაუფლებისათვის საჭირო იყო ძველბერძნულისა და ძველებრაულის – ივრითის შესწავლა და მეორე მხრივ, ლათინური ენის გაწმენდა. ორივე შემთხვევაში საქმე ეხებოდა იმის აღორძინებას, რაც იყო არა მარტო უცნობი, არამედ ასევე იყო უცხო და აზრით მიუწვდომელი. ჰერმენევტიკისადმი მოთხოვნა იმაში მდგომარეობდა, რომ მემკვიდრეობის ორივე სფეროში – როგორც ჰუმანისტურ ლიტერატურაში, ისე ბიბლიაში – გამოეყვლინა ტექსტების თავდაპირველი მნიშვნელობა, საზრისი (23. 222).

ჰერმენევტიკის საბოლოო ჩამოყალიბება რეფორმაციის ეპოქაში ხდება. რეფორმატორები ამოდიან ძველი ტექსტებისა და დოგმების “ახლებური” გაგებიდან. ისინი უარყოფენ კათოლიკური ეკლესიის მონოპოლიას ბიბლიის ახსნაზე. მარტინ ლუთერი თარგმნის ბიბლიას გერმანულად, შემდეგ ბიბლია ითარგმნება სხვა ენებზეც. იგი მისაწვდომი ხდება ყველასთვის. ყველა მორწმუნეს შეუძლია თვითონ გაიგოს და ახსნას ტექსტი. სარწმუნოების წერილობითი წყაროების თავისუფალი გააზრება სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. ამან გამოიწვია კრიტიკული ჰერმენევტიკის წარმოშობა.

ამ პერიოდის ერთ-ერთი ძირეული ტენდენცია გამოთქმულია მარტინ ლუთერის დებულებაში: “საღვთო წიგნები საკუთარი თავით საწვდომია”. ეს დებულება წარმოადგენს დაპირისპირებას საეკლესიო დოგმატიკასთან, იმის მტკიცებას, რომ ბიბლიის გასაგებად არ არის საჭირო ტრადიციის დახმარება, გარეშე ავტორიტეტი (14. 9).

ჰერმენევტიკის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებით დიდი როლი ითამაშა 1567წელს გამოქვეყნებულმა ფლაცისის თხზულებამ, რომელშიც პირველად იქნა გაცნობიერებული და მოძღვრებად გაერთიანდა ინტერპრეტაციის მრავალი, მანამდე სტიქიურად მოქმედი წესი. ამრიგად, პროტესტანტების წრეებში ჰერმენევტიკული პრაქტიკა მდიდრდება თეოლოგიური დაკვირვებებით. ჰერმენევტიკა, როგორც განმარტების პრაქტიკა და თეორია თანდათან დამოუკიდებელი დისციპლინის მნიშვნელობას იძენს.

ამრიგად, ჰერმენევტიკის წინაისტორია სათავეს იღებს ანტიკურ ხანაში, ხოლო შემდეგ გადადის პატრისტიკაში: ორაკულებისა და წინასწარმეტყველთა გამონათქვამების გაგებისა და ახსნის პრობლემა გადაიზარდა წერილობითი წყაროების და, უპირველეს ყოვლისა, ბიბლიის და სხვა წმინდა წიგნთა ახსნის პრობლემაში. რენესანსული ჰუმანიზმისა და გერმანული პროტესტანტიზმის პერიოდში ჰერმენევტიკის განვითარებაში იწყება ახალი ეტაპი, რაც დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ მისმა პრობლემატიკამ ღვთისმეტყველთა ვიწრო წრის მონოპოლიიდან გადაინაცვლა საერო, ხშირად ქრისტიანული

ორთოდოქსიიდან დაშორებულ მოაზროვნეთა მიერ ბიბლიის გაგებისა და ახსნის სფეროში. ეს ეტაპი დასრულდა XIX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ჰერმენევტიკული პრაქტიკის საკმაოდ მაღალ საფეხურზე ჩნდება სპეციალური მოძღვრება, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა, რომელიც განიხილავს წერილობითი წყაროების ინტერპრეტაციის პრობლემებს. მისი წარმოშობა დაკავშირებულია გერმანული ფილოსოფოსისა და თეოლოგის დანიელ შლაიერმახერის (1768-1834) სახელთან.

2.მეცნიერული ჰერმენევტიკა

2.1. ფრიდრიხ შლაიერმახერი

შლაიერმახერი წარმოადგენს გერმანული “რომანტიკული სკოლის” ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და მეტად საინტერესო ფიგურას. მისი იდეები გამუდმებით ახდენდნენ და დღესაც ახდენენ გავლენას გერმანულ აზროვნებაზე. შლაიერმახერის რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებები მთელი გერმანული პროტესტანტული ღვთისმეტყველების საფუძველსა და ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს, ხოლო მისმა ისტორიულ-ფილოსოფიურმა კვლევებმა, ჰეგელის “ფილოსოფიური ისტორიის” გვერდით, საფუძველი ჩაუყარა მთელი გერმანული ფილოსოფიის ისტორიას.

ფრიდრიხ დანიელ შლაიერმახერი დაიბადა ბრესლაუში. მისი მამა და ბაბუა პასტორები იყვნენ. ოჯახი მიეკუთვნებოდა გერნგუტერების (პიეტიზმის ნაირსახეობა) პროტესტანტულ კავშირს. გერნგუტერებისათვის დამახასიათებელი რელიგიური თავისებურება არის ის, რომ მათ ცხოვრებაში რელიგია განცალკევებით მდგომი არ იყო, იგი მთელ მათ ოჯახურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ყოფასა და მოღვაწეობას განსაზღვრავდა. 15 წლის ასაკში შლაიერმახერმა ჩააბარა გერნგუტერების გიმნაზიაში, შემდეგ გადავიდა ღვთისმეტყველების სემინარიაში. რელიგიური კრიზისის, მამის დარღვევისა და

დაუინებული თხოვნის მიუხედავად, შლაიერმახერი მაინც გადავიდა გალის უნივერსიტეტში. შლაიერმახერის მსოფლმხედველობაზე თავდაპირველად გავლენა გერმანელი განმანათლებლების ფილოსოფიამ მოახდინა. მათი წარმომადგენელი გალის უნივერსიტეტში იყო კანტის აშკარა მოწინააღმდეგე ებერგარდე, შემდგომში კი თავად კანტის ფილოსოფია, რომელიც სამუდამოდ დარჩა შლაიერმახერის მსოფლმხედველობის ნაწილად. სპინოზას შეხედულებების ბევრი ასპექტი იქცევა შლაიერმახერის ყურადღებას, მაგრამ მას არ შეეძლო მხოლოდ რაციონალისტური პანთეიზმით დაკმაყოფილებულიყო, რამდენადაც მთელი ცხოვრება ძალიან რელიგიური იყო. ახალი ფილოსოფიის შესწავლასთან ერთად შლაიერმახერი დამოუკიდებლად სწავლობდა არისტოტელესა და პლატონის ფილოსოფიას. შლაიერმახერს თანდათან გული აუცრუვდა კანტის რელიგიასა და მორალთან დაკავშირებულ რაციონალისტურ იდეებზე. ფილოსოფოსის ყურადღების კონცენტრირება მოხდა მორალურ და რელიგიურ ცხოვრებაზე. შლაიერმახერის მსოფლმხედველობაზე გავლენა მოახდინა ფიხტემ და შელინგმა. შლაიერმახერის მოძღვრებაში მოხდა მათი იდეების თავისებური სინთეზი და შერწყმა მის რელიგიურ-ფილოსოფიურ შეხედულებებთან. შლაიერმახერის მსოფლმხედველობა ვერ თავსდება ვერანაირ სისტემურ თეორიაში და ამ მხრივ დაუსრულებელი რჩება. ცნობილი რუსი რელიგიური ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი ფრანკი წერს, რომ შლაიერმახერი დგას რელიგიურ-ფილოსოფიური და ეთიკური აზრის სხვადასხვა გზების გადაკვეთაზე, კანტისა და ფიხტეს სუბიექტივიზმსა და სპინოზას, შელინგისა და ჰეგელის ობიექტივიზმს შორის. მაგრამ ეს დაუსრულებლობა და მრავალმნიშვნელობა არის მისი ღირსება. იგი შეიცავს იდეების მარცვლებს, რომლებსაც შეუძლიათ მოგვცენ მრავალგვარი ნაყოფი. ამაშია მისი შესაძლებლობა, გავლენა მოახდინოს მრავალ ადამიანზე. მისი აზროვნება შეუმჩნევლად ითრევს თავის ატმოსფეროში მოწინააღმდეგეს, არ აშინებს და არ განიზიდავს რა მას მკვეთრი ცალმხრივობით.

შლაიერმახერი მიეკუთვნებოდა სასულიერო ცხოვრებით მცხოვრებ ადამიანთა რიცხვს, რომლის ინტერესი მიმართული იყო პიროვნების შინაგან სამყაროზე, საკუთარ შინაგან განვითარებასა და თვითაღზრდაზე. ს.ლ. ფრანკი წერს, რომ თავისი ბუნებითა და შემოქმედებითი ხასიათით ის ცხოვრების გენია იყო. ასეთ ადამიანს სჭირდება არა წიგნები და იდეები, არამედ ცოცხალ ადამიანებთან ურთიერთობა, თანაც იმგვარი, რომელიც ღრმად შეეხება მის შინაგან “მეს”. ამგვარი საზოგადოება შლაიერმახერმა ბერლინის რომანტიკოსთა წრეში იპოვა, როცა ის ბერლინის უნივერსიტეტის პასტორი გახდა. 6 წლის შემდეგ, 1802 წელს, სამეგობრო წრე დაიშალა.

თავისი ცხოვრების ბოლო სამი ათწლეული შლაიერმახერმა სამეცნიერო მუშაობას, საზოგადოებრივ და საეკლესიო ცხოვრებას უძღვნა. სამეცნიერო

მუშაობის ნაყოფი პლატონის ნაშრომების თარგმანი იყო. ეს საქმე მან შლეგელთან ერთად დაგეგმა, თუმცა მხოლოდ შლაიერმახერმა შეასრულა. იგი ასევე მონაწილეობდა ბერლინის უნივერსიტეტის დაფუძნებაში და ახალი საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბებაში ერთ-ერთი გავლენიანი პიროვნება იყო. სიბერეში ღვთისმეტყველების პროფესორი და მეცნიერებათა აკადემიის მდივანი იყო. შლაიერმეხერის ჰერმენევტიკული მოსაზრებები ჩნდება XIX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში. ჰერმენევტიკის საკითხებზე მუშაობა შლაიერმეხერმა გალში დაიწყო (1805წ.), შემდეგ ბერლინში განაგრძო, სადაც შესაბამის კურსს კითხულობდა. თუმცა ფილოსოფიური ნაშრომი ჰერმენევტიკის საკითხებთან დაკავშირებით არ დაუწერია. ამ პერიოდში განსაკუთრებით განვითარდა ჰუმანიტარული მეცნიერებები. გაჩნდა მისი ფილოსოფიისაგან გამოყოფის ტენდენცია, როგორც სამეცნიერო შრომის, ასევე მეთოდოლოგიური ავტონომიის სახითაც. აუცილებელი გახდა ჰუმანიტარული ცოდნის მეცნიერული დაფუძნება. ჰუმანიტარული კვლევები საფუძვლებს ისტორიული წყაროების კრიტიკასა და გარკვეული წესებით განმარტებაში ხედავდნენ.

შლაიერმახერის მნიშვნელოვან ნაშრომათა რიცხვს მიეკუთვნება “საუბარი რელიგიაზე” (1799), “მონოლოგები” (1800), რომლებშიც აისახა აღრეული რომანტიზმის რელიგიურ-ესთეტიკური მსოფლმხედველობა. მას ეკუთვნის მთელი რიგი შრომები ფილოსოფიაში – “დიალექტიკა” (1804), ეთიკაში, ესთეტიკაში, ფსოქოლოგიასა და პროტესტანტულ დოგმატიკაში.

შლაიერმახერი იდგა გერმანიის სულიერი მოძრაობის სათავეებთან. 1810 წელს მონაწილეობდა ბერლინის უნივერსიტეტის დაარსებაში, სადაც შემდგომ მოღვაწეობდა სიცოცხლის ბოლომდე. ის იყო ახალი

საზოგადოებრივი აზრის გამზიარებელი ერთ-ერთი გავლენიანი ფიგურა. მისი ბიოგრაფი ოტო ბრაუნი წერს, რომ შლაიერმახერმა შექმნა არა მარტო სკოლა, არამედ მთელი ისტორიული ეპოქა (14. 11).

ტექსტის სწორად გაგება – ჰერმენევტიკის ფუნდამენტალური პრობლემა ისტორიული და ფილოლოგიური მეცნიერების მეთოდოლოგიის ცენტრალურ პრობლემად იქცა. ჰუმანიტარები ასევე მოექცნენ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის თეორიტიკული გზავნილების გავლენის ქვეშ. მთელი კაცობრიობის კულტურა, ისტორია და ენა განიხილებოდა როგორც ადამიანის სულიერი სამყაროს განმავითარებელი ფაქტორი. აქედან გამომდინარე ჰერმენევტიკას ფილოსოფიური სტატუსი ჰქონდა. ჰერმენევტიკაში ხედავდნენ ფილოსოფიური განათლების მიღების მაღალ პოტენციალს. შლაიერმახერის მოღვაწეობა იქცა ჰერმენევტიკული კვლევისაკენ შემობრუნების წერტილად. შლაიერმახერი თვლიდა, რომ თავისთავად ცხოვრებაში ხდება მხოლოდ გაურკვეველობა. ხოლო ჰერმენევტიკის უნივერსალური მიზანი გახდა გაგების, განმარტების სურვილი და ძიება. აუცილებელი გახდა ამ ყველაფრის პრაქტიკული განხორციელება. შლაიერმახერი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა “ხელოვნურ”

და “ბუნებრივ” გაგებას. საუბარია არა მხოლოდ იმაზე, რომ პირველი უკავშირდება უცხო ენას და დანერვილობას, ხოლო მეორე – საკუთარ ენას და ზეპირმეტყველებას. არსებითი განსხვავება არის ის, რომ ერთი დაინტერესებულია ზუსტი გაგებით, მეორე კი – არა. ზუსტი გაგება შეესაბამება გარკვეულ ტექნიკურ გაგებას. ასეთ

გაგებას სჭირდება სწავლა. გაგება არის აუცილებელი პირობა და ადამიანისათვის განათლების უმთავრესი ნაწილი. ის თავად განათლების საფუძველში დევს, რამდენადაც განუყოფლად არის დაკავშირებული საუბართან, ენის ფლობასთან, მეტყველებასთან. საუბრის სწავლა გულისხმობს გაგების სწავლის თანადროულობასაც.

შლაიერმახერი ამტკიცებდა, რომ გაგება პრობლემურია. ადამიანის საზოგადოებრივ-ისტორიულ ცხოვრებას მუდმივად ახლავს გაგების პრობლემა. გაგების პრობლემატურობა და ჰერმენევტიკის უნივერსალიზმი – აი შემობრუნება, რომელიც შლაიერმახერმა მოახდინა. იგი თავის უმთავრეს ამოცანად ჰერმენევტიკის, როგორც გაგების თეორიის დაფუძნებას სახავდა.

ფილოლოგები ვოლფი და ასტი ჰერმენევტიკას განიხილავდნენ, როგორც დამხმარე ფილოლოგიურ დისციპლინას. მისი კვლევის საგანი ანტიკური ტექსტების განმარტება იყო. თეოლოგები ასევე მიუთითებდნენ საღვთისმეტყველო ჰერმენევტიკის სპეციალურ, ისტორიულ-გრამატიკულ ხასიათზე. ორივე შემთხვევაში არსებითი იყო საგანგებო, რთული ადგილების განსამარტავად სპეციალური აგების წესების შემუშავება და ჩამოყალიბება. ჰერმენევტიკას მხოლოდ მაშინ მიმართავდნენ, როდესაც გაუგებრობის აღმოსაფხვრელად აუცილებელი იყო გარკვეული წესების გამოყენება. მრავალწლიანმა გამოცდილებამ წარმოშვა ტექსტების “რთული ადგილების” განმარტების მოთხოვნა. ამის გამო შლაიერმახერმა სპეციალურ ჰერმენევტიკას უწოდა დაკვირვების ჰერმენევტიკა (ობსერვაცია).

“გარეგანი სამყარო, – წერს შლაიერმახერი თავის პირველ მონოლოგში, – სამყარო, მოკლებული სულიერებას, ბრბოსათვის არის უდიდესი და უპირველესი, ხოლო სული კი მხოლოდ დროებითი სტუმარი სამყაროში, რომელიც არ არის დარწმუნებული თავის ადგილსა და ძალებში. ჩემთვის კი სული, შინაგანი სამყარო თამამად უპირისპირდება გარეგანს, მატერიისა და საგნების საუფლოს. სულიერი ცხოვრება არ შეიძლება შეცვალოს არანაირმა სამყარომ, არ შეიძლება გაანადგუროს არანაირმა დრომ, რადგან ის თვითონ არის სამყაროსა და დროის შემოქმედი” (14. 11).

ჰერმენევტიკის პრობლემა მოიცავს არა მარტო კლასიკურ ლიტერატურასა და წმინდა ტექსტებს, არამედ საერთოდ ყველა ტექსტი, დანერვილი მშობლიურ ან უცხო ენაზე, და რაც მთავარია, მეტყველება, საუბარი. სწორედ ღიალოგს, როგორც გაგების უნივერსალურ ობიექტს, შლაიერმახერი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა. მისი ინტერესი “ზოგადი” ჰერმენევტიკის

დამუშავებისადმი ჩანს უკვე მის 1805 წელს გაკეთებულ შენიშვნებში. მ. ერნესტის ჰერმენევტიკის შესწავლასთან დაკავშირებით, ხოლო “ჰერმენევტიკის პირველ მონახაზში” 1809-1810 წლებში ის აკეთებს ამგვარ ჩანაწერს: “აქვთ თუ არა წმინდა წიგნებს განსაკუთრებული ჰერმენევტიკა მათი განსაკუთრებული თვისებების გამო? რა თქმა უნდა, აქვთ. მაგრამ განსაკუთრებული შეგვიძლია გავიგოთ მხოლოდ ზოგადის მეშვეობით”. ეს ნიშნავს, რომ თეოლოგიური ჰერმენევტიკა უნდა ემყარებოდეს ზოგად ჰერმენევტიკას და მისი

კანონები უნდა გამოვიყენოთ, როგორც კერძო, საერთო ჰერმენევტიკის კანონებიდან.

აქტიური გაგება – ეს არის შლაიერმახერის ჰერმენევტიკის ახალი დებულება. ჰერმენევტიკის პასიური გაგება კი გულისხმობს იმას, რომ მას მეტყველებითი ურთიერთობის პრაქტიკის, რეალური სოციალური ურთიერთობისა და ურთიერთგავლენისგან დამოუკიდებლად განიხილავდნენ. წყარო ხდებოდა იზოლირებული მთლიანობა. ამ სახით იგი იმავე ენობრივ სიბრტყეზე უკავშირდებოდა სხვა წყაროს. შლაიერმახერი ერთი და იმავე სიტყვის გამოყენების კონტექსტებს უპირისპირებდა, გამოყოფდა თანხვედრის მომენტებს და ამავდროულად, სიტყვას ანიჭებდა დამოუკიდებელ მნიშვნელობას, კონტექსტის გარეშე.

სასაუბრო მეტყველებაში მთავარი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ენობრივ ფორმას სოციალურ-ისტორიულ კონტექსტში. აქცენტი გადატანილი იყო მასში სიახლის გაგებასა და აღმოჩენაზე. აქტიური გაგება ირევა აზრის გამოხატვის საკითხში. აქტიურმა გაგებამ გამოხატულება ჰპოვა გამოთქმული აზრის რეკონსტრუქციის პრინციპში და მასში აქტიურ შერწყმაში. რეკონსტრუქცია არის გაგების მნიშვნელოვანი სტრუქტურული მომენტი. ის თავის თავში აერთიანებს მოცემული სიტყვის ისტორიულ, ობიექტურ და სუბიექტურ რეკონსტრუქციას. ობიექტური რეკონსტრუქციის შემთხვევაში სიტყვა ხდება ენის განმავითარებელი, ანუ მისი ინდივიდუალური კონკრეტიზატორი. სუბიექტურ-ისტორიული გაგება კი მნიშვნელობას ანიჭებს სიტყვის სულიერ მხარეს.

სუბიექტური გაგება ნიშნავს წინდანინ იმის განსაზღვრას თუ სიტყვაში

ჩადებული აზრი როგორ განვითარდება, შემდგომში როგორ მოახდენს მოსაუბრეზე გავლენას.

პასიური გაგება ეფუძნება ნორმირებულსა და სტაბილურ ენის სისტემას. იგი უკავშირდება ლეიბნიცის “უნივერსალურ” გრამატიკას, რომელიც წარმოადგენს რაციონალური მსოფლმხედველობის მემკვიდრეს. ენის სისტემა ემთხვევა ე.წ. მათემატიკურ ნიშნებს, რომელიც ენის ნიშნებს შორის იდეალურია. მათემატიკური ნიშნების თავისებურება გადადიოდა ენის ნიშნებზე.

აქტიური გაგება ეფუძნება ჰუმბოლტის ენის კონცეფციას. ენა აქ

წარმოადგენს შემოქმედებითი მოღვაწეობის უწყვეტ პროცესს. ენის შემოქმედებითი კანონები წარმოადგენენ ინდივიდუალურსა და ფსიქოლოგიურს,

ამასთანავე, ენის წყაროდ იქცა ადამიანის ინდივიდუალური ფსიქოლოგია. ენობრივი გამოვლინების გაგება შესაძლებელია ინდივიდუალურ-შემოქმედებითი ასპექტებით. ამიტომ ჰერმენევტიკის ინტერესი გადახრილია შემოქმედებითი პროცესების მხარეს. აქტიური გაგება სწორედ შემოქმედებითი პროცესების რეკონსტრუქციას მოითხოვს.

ნებისმიერი გაგების პროცესი არის შებრუნებული მეტყველება, რომლის საშუალებითაც ნათელი ხდება, რომ მას საფუძვლად უდევს ენა. სიტყვის გადაკეთება გულისხმობს მის რეკონსტრუირებას, მის ჩამოსაყალიბებლად შემოქმედებითი პროცესის განხორციელებას. ამასთანავე ხდება კონკრეტული ავტორის აზრის რეკონსტრუირება. საჭიროა სიტყვის გაგება მოქმედების ინდივიდუალობიდან გამომდინარე.

შლაიერმახერის თვალსაზრისით, ზოგადი ჰერმენევტიკა საგნით უნდა განსხვავდებოდეს სპეციალურისაგან. რადგანაც სპეციალური ჰერმენევტიკა უკავშირდება არა საერთოდ გაგების პროცესს, არამედ ტექსტებში რთული ადგილების გაგებას, უფრო სწორად, მათ ვერ გაგების თავიდან აცილებას. მისი თეორეტიკოსები, არა მარტო თეოლოგი (მ. ერნესტი), არამედ ფილოლოგებიც (ფრ.ა. ვოლფი, ფრ. ასტი), ამოდიოდნენ იმ პრინციპიდან, რომ გაგება თავისთავად იგულისხმება და მას არ სჭირდება გამოკვლევა ან ახსნა. ამიტომ გაგება მათთვის არ წარმოადგენდა პრობლემას. მათი ინტერესის სფეროში ხვდებოდა არა გაგება, არამედ ვერ გაგების ყველა შესაძლო შემთხვევა კლასიკური ლიტერატურისა თუ ბიბლიური ტექსტების კითხვისას.

შლაიერმახერის აზრით, სპეციალური ჰერმენევტიკისათვის არ შეიძლებოდა გვენოდებინა თეორია, რამდენადაც ის წარმოადგენდა ვერ გაგების ცალკეული შემთხვევების “გაშიფვრაზე” მრავალი წლის დაკვირვების შედეგად გამომუშავებული წესების “ნაკრებს”. შლაიერმახერი მათ “ჰერმენევტიკულ ობსერვაციებს” უწოდებს.

შლაიერმახერი თვლიდა, რომ ზოგადი ჰერმენევტიკა უნდა ამოდიოდეს იქიდან, რომ თავისთავად ნაგულისხმევია არა გაგება, არამედ ვერ გაგება და ჰერმენევტიკის ხელოვნების ნამდვილი პრობლემა არის გაგების “სურვილი და ძიება”. ზოგად ჰერმენევტიკაში თეორეტიკოსის ყურადღება მიჰყრობილი უნდა

იყოს თვითონ გაგების პროცესზე და მის შედეგად უნდა იქცეს ზოგადი პრინციპებისა და წესების, გაგების საერთო კანონზომიერებათა ფორმულირება.

ამრიგად, შლაიერმახერის მოძღვრებასთანაა დაკავშირებული შემობრუნება ჰერმენევტიკის ისტორიაში. მან პირველმა დააყენა საკითხი ფილოლოგიური, თეოლოგიური და იურიდიული ჰერმენევტიკების საერთო წანამძღვრების შესახებ. შლაიერმახერის მოძღვრების სიახლე ისაა, რომ მან ჰერმენევტიკას, რომელიც მანამდე წარმოადგენდა თეოლოგიაში წმინდა ტექსტების სწორი ახსნის, ფილოლოგიაში კი კლასიკური ლიტერატურის სწორი

ინტერპრეტაციის პრაქტიკული რეკომენდაციების კრებულს, მისცა უნივერსალური თეორიის ხასიათი. მაგრამ თვით უნივერსალური ჰერმენევტიკის შექმნა, მისი განთავისუფლება მხოლოდ კონკრეტულ, რელიგიურ თუ ლიტერატურულ ტექსტებთან მიმართებისაგან, შესაძლებელი გახდა იმის საფუძველზე, რომ შლაიერმახერმა თავისი ჰერმენევტიკის ცენტრში დააყენა ინდივიდუალობის პრობლემა. მან დაუშვა ერთდროული არსებობა მრავალი ინდივიდუალობისა, რომლებიც თითოეული თავისი შემოქმედებითი ნიჭის შესაბამისად, გამოხატავენ კაცობრიობას. ახასიათებს რა ინდივიდუალობის შემოქმედებით დონეს, შლაიერმახერი უკავშირებს მას ყველაფერს საუკეთესოს, რაც კი შექმნილია კაცობრიობის კულტურაში. ამით იგი შესაძლებელს ხდის ერთიან მიდგომას ყველა იმ ტექსტის მიმართ, რომლებიც მანამდე განცალკევებულად განიხილებოდა და ჩაკეტილი იყო პროფესიული ინტერესის სფეროში. ყველა ტექსტში გამოხატულია მათი ავტორის ინდივიდუალობა, თითოეული – თავისებური ხერხია ადამიანის სულიერი სიმდიდრის გამოვლენისა.

ქმნის რა ზოგად, უნივერსალურ ჰერმენევტიკას, შლაიერმახერი ყურადღებას ამახვილებს თვით გაგების პროცესზე და მიზნად ისახავს მისი კანონზომიერებებისა და პრინციპების გამოვლენას. ამიტომ ჰერმენევტიკის მოძღვრება მასთან ფილოსოფიის მნიშვნელობას იძენს. ამგვარად, შლაიერმახერის ჰერმენევტიკის თეორია არის ზოგადი მოძღვრება გაგების შესახებ, სადაც მკვიდრდება ჰერმენევტიკა.

ამრიგად, შლაიერმახერის აზრით, უნივერსალური ჰერმენევტიკა არ დაიყვანება გაუგებარი ტექსტების ახსნის მიზნით ჩამოყალიბებულ კანონთა კრებულზე – ჰერმენევტიკისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანია თავად გაგების ზოგად-ფილოსოფიური გააზრება. თუ გაგებას აქვს უნივერსალური ხასიათი, ასევე უნივერსალური უნდა იყოს ჰერმენევტიკა, როგორც გაგების მოძღვრება, – წერს შლაიერმახერი (14. 13).

რამდენადაც, მანამდე ჰერმენევტიკა მხოლოდ ორი ძირითადი სახით არსებობდა – ანტიკური, ბერძნულ-ლათინური ტექსტების ფილოლოგიური და წმინდა წერილის ტექსტების თეოლოგიური ინტერპრეტაციის სახით, ზოგადი ჰერმენევტიკის თეორიის შექმნა დაკავშირებული იყო ინტერპრეტაციის სპეციფიკური ხერხების დაძლევისა და საერთოდ ინტერპრეტაციისათვის დამახასიათებელი აზროვნების ოპერაციების გამოვლენის აუცილებლობასთან.

შლაიერმახერმა გამოყო გაგების სამი შემადგენელი ნაწილი: რეკონსტრუირება, შემოქმედობითობა და ინდივიდუალობა. აქ შლაიერმახერი მოგვევლინა რომანტიკულად მოაზროვნედ. სასაუბრო პროცესის რომანტიკული გაგება გულისხმობს სიტყვის შემოქმედებით პროცესად განხილვას. სასაუბრო პროცესმა შეიძინა მხატვრული ფორმა და მნიშვნელობა. სიტყვის გაგება მის ესთეტიკურ განმარტებას უტოლდება. შემოქმედებითი ნიმუშის გაგება ნიშნავს ავტორის საკრალური ჩანაფიქრის წვდომას, რომელსაც რომანტიკოსები

განიხილავდნენ როგორც მთლიანობას. შლეგელის აზრით, ნაწარმოები თავისთავად წარმოადგენს შინაგან, საკრალურ აზრის მხატვრული ფორმით გამოხატვას. ნებისმიერი ნაწარმოების გაგება მოხდება, თუკი შესაძლებელია მისი განვითარებისა და სტრუქტურის რეკონსტრუირება. სწორედ შლეგელმა 1797-1802 წლებში შლაიერმახერს გაუღვიძა ფილოლოგიით დაინტერესების სურვილი. ამიტომ 1805 წელს შლაიერმახერმა ჩამოაყალიბა გაგების თეორიული ფორმა და მისი რომანტიკული ინტერპრეტაციები.

ფრ. შლაიერმახერმა ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში გამოყო ორი ასპექტი – ტექსტის გრამატიკული და ფსიქოლოგიური, ანუ ტექნიკური ინტერპრეტაცია. შლაიერმახერის მიხედვით, ავტორი როგორც ენობრივი არსი ტექსტის შექმნის პროცესში ოპერირებს ენობრივი სისტემის მიერ შემოთავაზებული საერთო, ზოგადი სტრუქტურით, რაც ვლინდება ენის სემანტიკურ, სინტაგმატურ და პარადიგმატურ დონეებზე.

ტექსტის გრამატიკულმა ინტერპრეტაციამ ტექსტში ენის სწორედ ეს კანონზომიერებანი უნდა დაადგინოს. ასე ყალბდება ტექსტის გარეგანი ლოგოსი, ანუ ტექსტის ობიექტური საზრისი, პირდაპირი აზრი.

მაგრამ ავტორი როგორც ინდივიდუალური არსი ამავედროულად ცდილობს ტექსტის შექმნის პროცესში ენობრივი სტრუქტურის ისე გამოყენებას, სადაც გამოჩნდება მისი შემოქმედებითი ინდივიდუალობა, რაც ვლინდება ავტორის მსოფლხედვაში, სტილსა და სახისმეტყველებაში. ტექსტის შექმნის პროცესში ავტორი გარდაისახება, ანუ ქმნის კონკრეტული საზრისის (შინაგანი ლოგოსი) შემცველ ტექსტს. სწორედ ავტორისეული ინდივიდუალობაა ტექსტში შინაგანი ლოგოსის, ანუ ტექსტის დაფარული საზრისის წარმოქმნის წინაპირობა. ფსიქოლოგიური, ანუ ტექნიკურ–ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის მიზანი ტექსტის შინაგანი ლოგოსის წვდომაა, რომელიც ტექსტის პირდაპირი

აზრის მიღმაა მოცემული. ხოლო ჰერმენევტიკულ პროცესში ტექსტის ინტერპრეტაციის ეს ორი სახეობა ერთდროულად ხორციელდება, ისინი მთლიანობას ქმნიან და ურთერთგამომდინარეობენ. შლაიერმახერისეული ტექნიკურ–ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია უახლოვდება სტოელთა, ალექსანდრიის სკოლისა და ეგზეგეტიკის ალეგორიული ინტერპრეტაციის მეთოდს, ტექსტის ტექნიკურ–ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია ეს იგივე ალეგორიული ინტერპრეტაციაა.

შლაიერმახერის მიხედვით, ტექსტის გრამატიკული ინტერპრეტაცია ეფუძნება კომპარატიულ მეთოდს, რომელიც ტექსტის ცალკეული ნაწილების ურთიერთთან შედარების საფუძველზე ადგენს ტექსტის ზედაპირულ შინაარსს, პირდაპირ აზრს. ტექსტის ეს ზედაპირული შინაარსი არის ენობრივი სისტემის გამოვლინება: “ტექსტის მოცემულ კონკრეტულ ადგილზე ყოველი ცალკეული სიტყვის საზრისი უნდა განისაზღვრეოს იმ სხვა სიტყვებთან თანაარსებობის მიხედვით, რომლებიც მას გარემოიწავენ. გრამატიკული განმარტება

ნაწარმოების მთლიანობას განიხილავს ენობრივი კონსტრუქციის თვალსაზრისით, სადაც კომპოზიციის საფუძვლებს შეერთებათა კონსტრუქციები ქმნიან” (4. 44).

ტექნიკურ-ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია იყენებს დივინატორულ მეთოდს, რაც გულისხმობს ტექსტის აგებულებაში “თავისი თავის ჩასმას”, ტექსტის ზოგად მიმოხილვას. ამ შემთხვევაში ხდება ტექსტის

პირველსაზრისის ინტუიციური წვდომა, რაც ინტერპრეტაციის პირველი ეტაპისთვისაა დამახასიათებელი. დივინაციაა ის, რასაც შევყავართ თხზულების ავტორის სულში, ისაა მწერლის ინდივიდუალურ გონში “შთასვლის”, “გარადასვლის”, “ჩასახლების” ერთადერთი პირობა. ყველა ნაწარმოებში გამოიყოფა ის სუბიექტური ელემენტი, რომელიც მხოლოდ დივინაციას ექვემდებარება და ის ობიექტური ელემენტები, რომლებიც შეიძლება ლოგიკური ანალიზის საფუძველი გახდეს.

ამგვარად, ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია გულისხმობს შემოქმედებითი აქტის შინაგანი, სულიერი პროცესის წვდომას, ინტერპრეტაციის გარდასახვას, მისი გაიგივების უნარს გასაგები ნაწარმოების ავტორთან. და რამდენადაც ამის განხორციელება დამოკიდებულია თვით ინტერპრეტაციის უნარზე, ამიტომ ინტერპრეტაცია ხასიათდება როგორც ფსიქოლოგიური, სუბიექტური და

ინტუიტიური. კომპარატიული და დივინატორული მეთოდები ინტერპრეტაციის პროცესში ურთიერთგამომდინარეობენ და სინთეზურ მთლიანობას ქმნიან.

რადგანაც შლაიერმახერმა კვლევის საგნად აქცია თვითონ გაგების პროცესი, იგი უპირველესად სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი გაგება, ე.ი. რა არის მისი პირველი და აუცილებელი პირობა. შლაიერმახერის თანახმად, გაგების საფუძველს წარმოადგენს ადამიანთა ინდივიდუალობებს, ე.ი. ავტორსა და მკითხველს, ორ თანამოსაუბრეს შორის არსებული მსგავსება და განსხვავება, თუ მათ შორის ვინც უნდა გავიგოთ და ვინც იგებს არ იარსებებდა განსხვავება, მაშინ ჰერმენევტიკა აღარ იქნებოდა საჭირო, რამდენადაც შესაძლებელი გახდებოდა მეტყველების უშუალო, ინტუიტიური წვდომა და პირიქით, თუ თანამოსაუბრეები ერთმანეთისაგან იქნებოდნენ სრულიად განსხვავებულნი, მაშინ საერთოდ არ იარსებებდა “ამოსავალი” წერტილი გაგებისათვის. ამგვარად, განსხვავებისა და მსგავსების “უცხოობისა” და “მონათესაობის” ამ ორი ურთიერთდაკავშირებული, მაგრამ საპირისპირო პრინციპით ცდილობს შლაიერმახერი დააფუძნოს გაგების შესაძლებლობა.

ცდილობს რა განსაზღვროს თავისთავად გაგების ბუნება იმ სფეროსაგან დამოუკიდებლად, სადაც ის თავის თავს გამოავლენს, ე.ი. მისი გამოყენების

სფეროსაგან დამოუკიდებლად, შლაიერმახერი მიზნად ისახავს განმარტოს არა მხოლოდ ნაწერი ტექსტის ან მეტყველების

ობიექტური საზრისი, არამედ ავტორის ან ორატორის ინდივიდუალობა, უფრო მეტიც, დროთა განმავლობაში შლაიერმახერის ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდა სწორედ ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია, რამაც გადამერის აზრით, გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა XIX საუკუნის მთელი თეორიული ტრადიციის ფორმირებაზე.

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკის ფსიქოლოგიური განწყობის შესაბამისად, შესამეცნებელის ბუნებას ინტერპრეტატორი სწვდება ავტორის შინაგან სულიერ სამყაროსთან ზიარების საშუალებით. შლაიერმახერი აღიარებს, რომ რეპროდუცირებული კვლავწარმოქმნა მნიშვნელოვნად განსხვავდება ნაწარმოების შინაარსისაგან. ამასთან დაკავშირებით შლაიერმახერი აყალიბებს პრინციპს, რომელიც შემდგომ ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაციის დევიზად იქცა: “ავტორი გავიგოთ უფრო უკეთესად, ვიდრე მას თავისი თავი ესმის”. მოცემული პრინციპი ფორმალური თვალსაზრისით მომდინარეობს კანტის, ფიხტესა და შელინგიდან, მაგრამ შინაარსის თვალსაზრისით არსებითი ცვლილება განიცადა. “წმინდა გონების კრიტიკაში” კანტი ეხება ავტორის უკეთესად გაგების პრინციპს პლატონის ფილოსოფიაში ტერმინ “იდეის” საზრისის ზუსტ განსაზღვრასთან დაკავშირებით.

თუ ჰერმენევტიკული პრინციპის ჩამოყალიბებაში შლაიერმახერზე გავლენა იქონიეს კანტმა, ფიხტემ და შელინგმა ფორმალური მხრიდან, შლეგელის გავლენა შინაარსობრივ მხარეს მოიცავს. შლეგელისეული პრინციპი არსებითად განსხვავდება კანტისეულისაგან, რადგან უკეთესი გაგება, შლეგელის აზრით, არის არა ცნებათა დაზუსტების შედეგი, არამედ ხორციელდება ისტორიულ-ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის პროცესში. ნებისმიერი ავტორი შესაძლებელია უკეთესად გავიგოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გარკვეულია მისი ისტორიული პოზიცია, რომელმაც განაპირობა მისი, როგორც ავტორისა და მისი ნაწარმოების არსებობის შესაძლებლობა.

ამგვარად, შლაიერმახერის მოცემული პრინციპი შეესაბამება შემოქმედების სპეციფიკურ გაგებას, რომელიც ხდება რომანტიზმის ესთეტიკაში, როგორც გარეშე გარემოებებით განუპირობებელი და ამის გამო თვით ავტორის მიერ გაუცნობიერებელი პროცესი, რომლის არსის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ რეპროდუცირების დონეზე. ინტერპრეტაციის საშუალებით ხორციელდება არა მხოლოდ

შემოქმედებითი პროცესის გაცნობიერების ცდა, არამედ იმ თანმხლები წანამძღვრებისაც, რომელთაც ავტორი აღიქვამდა, როგორც თავის თავად ცხადსა და ნაგულისხმევს.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის განვითარებისათვის ყველაზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა შლაიერმახერის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ

ტრანსენდენტალური განწყობის ობიექტი უნდა იყოს არა წმინდა აზროვნების სფერო, არამედ ყოველდღიური ცხოვრება ყველა მისი გამოვლინებით. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია, შლაიერმახერის აზრით, არ შეიძლება გამოყოფილი იქნას ისტორიისა და კონკრეტული ადამიანური ცდისაგან. ის უნდა შეიცავდეს ხელოვნების, რელიგიის, ეთიკის, პოლიტიკისა და ენის ანალიზს. ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ისტორიულია თავისი ბუნებითა და არსებობის ფორმით (14. 16).

შლაიერმახერისათვის: 1. გაგება არის სოციალურად მნიშვნელოვანი პროცესი. ინტელექტუალური ნაშრომის გაგება ან ინდივიდის აზროვნება შესაძლებელია და აუცილებელია ურთიერთგავლენის დადგენისათვის საზოგადოებრივ თარგვლებში.

2. გაგება რეალიზდება ნააზრევის, ნათქმის შედეგში.

3. აზრობრივი პროცესი რეალიზდება ენისა და სიტყვის საშუალებით, არსებობს მათში და გადმოიცემა მათი მეშვეობით.

4. გაგება არის აღქმის პროცესის ნაწილი. ამით რეგულირდება ჰერმენევტიკასა და დიალექტიკას შორის ურთიერთობა.

შლაიერმახერის აზრით, შესაძლებელია გამოიყოს აღქმის ორი ნაირსახეობა: 1. გაგების როგორც გრძნობადი აღქმის ფენომენის წარმოქმნა, რაც თავის თავად არ გულისხმობს გაგებას. 2. აღქმის გაგება და გათავისება, რომელიც სხვა ინდივიდის მიერ არის შექმნილი. ეს ინდივიდები იმყოფებიან საკუთარ, ჩაკეტილ, იზოლირებულ სივრცეში.

გაგების ეს სახეობები განსაზღვრავს საერთო ჰერმენევტიკის მთავარ საგანს. პირველი სახეობა წარმოადგენს დიალექტიკის ნაწილს. სხვათა ცნობიერებაში შეღწევა არის უმთავრესი შემოქმედებითი პროცესი ანუ დივინაცია. ვინც გაგებას ცდილობს, იგი თავადაც სხვად იქცევა, რათა ამოიცნოს ინდივიდუალური. მას თავდაპირველად, ვისი გაგებაც სურთ, წარმოადგენენ როგორც ზოგადს, მერე მასში პოულობენ თავისებურებებს და ადარებენ სხვა საერთოსა და ზოგადს. დივინაცია განსხვავდება ემპათიისაგან. გაგების პროცესი არის შეუზღუდავი და ბრუნვადი. აქედან

გამომდინარეობს მოსაზრება, რომ ჰერმენევტიკას შეუძლია ავტორის უკეთ გაგება, ვიდრე მას თავად ტექსტის შექმნის პროცესში. ჩნდება ერთი და იმავე ტექსტის მრავალგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა. გაგებისა და განმარტების საქმე წარმოადგენს მუდმივად განვითარებად მიზანს. ეს პროცესი სიბნელეში მოძრაობის მსგავსია, მიზანი კი სრულ სიცხადემდე მიღწევას, მაგრამ რეალიზდება საწყის წერტილთან მრავალჯერადი დაბრუნებით.

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკული წრე

ტექსტის გრამატიკული და ტექნიკურ-ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციები, შესაბამისად დივინატორული და კომპარატიული მეთოდები, გულისხმობენ ჰერმენევტიკულ წრეს, ანუ ინტერპრეტაციის პროცესს მთელიდან ნაწილისაკენ, და პირიქით, ნაწილიდან მთელისაკენ. აქ გვაქვს ტექსტის დაფარული პირველსაზრისისა და მისი ქვესაზრისების გამუდმებული დივინაცია და კომპარაცია. ამ წრის არსი ის არის, რომ ამ განმარტების სისტემაში წარმოდგენილია ტექსტის ცალკეული ფრაგმენტები მთელ ნაწარმოებთან მიმართებით, სხვა ნაწყვეტებთან დაპირისპირება; ასევე მთელი ნაწარმოების განმარტება სინქრონულად არსებულ ფრაგმენტებთან მიმართებით.

გაგების პროცესისი თავისებურებაა მისი ციკლური ხასიათი. ჰერმენევტიკის ფარგლებში პირველად გამოჩნდა მთელისა და ნაწილების ურთიერთმიმართება, რომელმაც თავისი განხორციელება ჰპოვა „ჰერმენევტიკული წრის“ ცნებაში. ინტერპრეტაცია გარკვეულწილად შეიძლება გავიგოთ როგორც ჰიპოთეზურ-დედუქციური მეთოდის გამოყენება, რომლის წყალობით ცალკეული ნაწილები, მონაცემები და ფაქტები მოდიან ერთიან სისტემაში. რა თქმა უნდა, უმარტივეს შემთხვევაში, მთლიან წარმოდგენას შეიძლება მივალწიოთ ინტუიციის წყალობით, მაშინ საქმე გვექნება ინტუიციურ გაგებასთან. მაგრამ უფრო ღრმა, თეორიული გაგება გულისხმობს ანალიზის უფრო დახვეწილ საშუალებებს. მაგრამ ამგვარი ანალიზი მოითხოვს აზროვნების შემდგომ სინთეზურ მუშაობას, რომლის გარეშეც შეუძლებელია რამენაირი გაგება. სინთეზის უნარი შემოქმედებითი გონების მეტად არსებითი თვისებაა, თუმცა ეს არ გამოირიცხავს ანალიზის აუცილებლობას. ანალიზი და სინთეზი აქ გამოდის ერთიანობაში.

რამდენადაც ყოველგვარი გაგება დაკავშირებულია მნიშვნელობის გაგებასთან და ეს მნიშვნელობა, როგორც ფრეგე აღნიშნავს, იხსნება მხოლოდ კონტექსტში. შეიძლება ვთქვათ, რომ ნებისმიერ გაგებას აქ სისტემური ხასიათი აქვს. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს მეტყველებაში. ცნობილია, რომ სიტყვის მნიშვნელობა წინადადებაში განისაზღვრება, როგორც მეტყველების უმცირესი ერთეული, რომელიც დასრულებულ აზრს გამოხატავს. თავის მხრივ, ცალკეული ფრაზები ან ფრაგმენტები შეგვიძლია გავიგოთ მხოლოდ ერთ წინადადებასთან, ხოლო შემდეგ იმ უფრო დიდ ნაწილთან მიმართებით, რომელიც გამოდის ახალი მთელის სახით წინა ნაწილების მიმართ, რადგანაც ამ მთელის ჩარჩოებში იძენენ თავის ფუნქციონალურ და სტრუქტურულ მნიშვნელობას. ამგვარად, გაგების ნებისმერი პროცესის საფუძველს წარმოადგენს ნაწილებისა და მთელის ურთიერთქმედების პრინციპი, რომელიც სისტემური მეთოდის გამოყენების წინა პირობას წარმოადგენს კვლევის ყოველ კონკრეტულ სფეროში.

„ჰერმენევტიკული წრის“ ცნებას საკმაოდ დიდი ხნის ისტორია აქვს და ეს ისტორია დაკავშირებულია თვით ჰერმენევტიკის – როგორც გაგების ზოგადი

თეორიის განვითარებასა და ჩამოყალიბებასთან, მითოლოგიური სახეების და შემდგომ ძველი ტექსტებისა და ისტორიული დოკუმენტების ახსნის აუცილებლობა ინტერპრეტაციის სპეციფიკური პრინციპებისა და მეთოდების ძიების სტიმულს წარმოადგენდა.

ეს წესი ცნობილი იყო ანტიკურ რიტორიკაში, რომელიც სრულყოფილ სიტყვას ორგანულ სხეულს, თავსა და სხეულის ნაწილებს შორის მიმართებას აღარებდა. ჰერმენევტიკული წესი ცნობილია პატრისტიკაშიც, ავგუსტინეს თანახმად, წმინდა წერილის გაგებისათვის აუცილებელია რწმენა, ხოლო იმისთვის, რომ ვირწმუნოთ, კი აუცილებელია გავიგოთ.

შემდგომში ეს პრინციპები და მეთოდები, მათ რიცხვში „ჰერმენევტიკული წრის“ პრინციპიც, გამოიყენება ფაქტიურად ყველას მიერ, ვინც ჰერმენევტიკულ ანალიზს მისდევდა. მაგრამ „ჰერმენევტიკული წრე“, როგორც ფილოსოფიული ჰერმენევტიკის მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ცნება გააზრებულ იქნა XIX

საუკუნის შუა პერიოდში. ტექსტების ახსნისას ამ სტიქიურად გამოყენებულმა პრინციპმა თეორიული გააზრება მიიღო იმის ცდასთან დაკავშირებით, რომ გაგების პროცესისათვის გარკვეული სქემა მიეცათ. „ჰერმენევტიკული წრის“ ცნებას ფართოდ განიხილავს თავის შრომებში ფრიდრიხ შლაიერმახერი, რომელიც პირველად განსაზღვრავს ჰერმენევტიკას, როგორც არაერთგვაროვან ლინგვისტიკურ დისციპლინას, არამედ როგორც გაგების ზოგად თეორიას. „ჰერმენევტიკული წრის“ პრინციპს მასში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია. უნდა აღინიშნოს, რომ თვით „ჰერმენევტიკული წრის“ იდეა ფიგურირებს უკვე ასტის შრომებში. ცნობილმა გერმანელმა ფილოლოგმა, შელინგის მიმდევარმა ფრიდრიხ ასტმა თავისი გამოკვლევები მიუძღვნა ანტიკურ ბერძნულ კულტურას. ის ცდილობდა ჩასწვდომოდა „ანტიკურ სულს“, რომელიც, მისი აზრით, ყველაზე ნათლად იხსნება ანტიკური ავტორების ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში. ის წერდა, რომ მტვრიანი მანუსკრიპტები და გრამატიკის მშრალი პედანტიზმი ფილოლოგიის თვითმიზანს კი არ წარმოადგენს, არამედ ნაწარმოებს შინაარსის გარეგანი და შინაგანი ერთიანობის წვდომის საშუალებაა. „ანტიკური სულის“ გაგება ნიშნავს, გახდეს ბერძნების მსგავსი, მაგრამ „ანტიკური სულის“ წევდომა შეუძლებელია ენის გარეშე. ენა წარმოადგენს პირველ საწყის გარემო სულიერების გადმოსაცემად. თავის მხრივ ენის გასაგებად ჩვენ გვჭირდება გრამატიკა. გარდა ამისა, ანტიკური ავტორების კითხვა გულისხმობს გარკვეული ფუნდამენტალური პრინციპების ქონას. რის საფუძველზეც მკითხველი აკეთებს სწორ და ადეკვატურ დასკვნებს წაკითხულის მიმართ და შეუძლია მათი ახსნა. სწორედ ამიტომ, დაასკვნის ასტი, ანტიკური კვლევა დაკავშირებული უნდა იყოს ჰერმენევტიკასთან.

ასტთან ჰერმენევტიკული ძიება ეფუძნება გონის უნივერსალობის დებულებას. იდეების-გაგების საფუძვლად იგი აცხადებს იმას, რომ ყველგანაფერი რაც არის და შეიძლება იყოს უკვე თავდაპირველად გონშია და

მისგან ისევე წარმოიშობა, როგორც ერთი სინათლიდან ათასი ფერი. ბუნებრივია, სამყაროს ასეთი გააზრებისას, გაგება ყოველთვის იქნება ერთეულში მთელის გონის წვდომა. ერთეული ამ შემთხვევაში მთელს გვაგებინებს, მაგრამ თავად მთელით

გაიგება. ყოველი თხზულება რთული წარმონაქმნია. ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ შეგვიძლია თავიდანვე ჩავწვდეთ მთლიან ნაწარმოებს. ამიტომ ვიწყებთ ნაწილებით, ფრაგმენტებით, რომლის პირველივე გაცნობა ამავე დროს გვაცნობს მთლიანობის იდეასაც. მაგრამ ეს არის მიხვედრა, წინათგრძნობა. თხზულების ახალი და ახალი ფრაგმენტების გაცნობა თავდაპირველ წინათგრძნობით ამოცნობილ მთელს ხორცს ასხამს და წარმოგვიდგენს.

“ჰერმენევტიკული წრის” პრინციპის საფუძველია სულიერი ერთიანობის კონცეფცია, რამდენადაც “გონი არის მთელი სიცოცხლის ფოკუსი და წარმოადგენს ყოველივეს შექმნის და განვითარების წყაროს, იგი თავს გამოავლენს სხვადასხვა ინდივიდუალურ ნაწილებში. მაგრამ ნაწილები გაიგება მთელის წყალობით, მთელი კი – მის ნაწილთა შინაგანი ჰარმონიის მეშვეობით.

ჰერმენევტიკის ძირითად ამოცანას – გაგებას ფილოლოგები ყოფენ სამ შესაძლო ფორმად: 1. ისტორიული (ნაწარმოების შინაარსის გაგება); 2. გრამატიკული (ენის გაგება); 3. სულიერი (ავტორის შეხედულებების გაგება ეპოქის “სულის” გაგების მეშვეობით). გაგების პირველი ორი ფორმა ცნობილი და განვითარებული იყო ადრეც, ხოლო მესამე, ჰერმენევტიკული გაგების სულიერი ფორმა დაამუშავა ასტმა და შემდგომში განავითარეს მისმა მიმდევრებმა და განსაკუთრებით შლაიერმახერმა. (21. 145).

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკული წრე მოიცავდა ავტორის პიროვნებას და მის ყველა ნაწარმოებს, ტექსტი გამოხატავს არა მხოლოდ ფილოსოფიურ ან ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, არამედ ასევე ფსიქოლოგიას, სოციალურ მდგომარეობას. როცა ვკითხულობთ ნაწარმოების რომელიმე მონაკვეთს, ჩნდება გარკვეული ჰერმენევტიკულ წრეში მოძრაობა. მთელი ნაწარმოების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ მისი ნაწილების გაგების შემდეგ, რამდენადაც ნაწილებით იწყება ნაწარმოების გაცნობა. მაგრამ ნაწილების, მათი საზრისისა და ფუნქციების სწორად გაგება შესაძლებელია მხოლოდ მთელის გაგების შემდეგ. გაგების ამგვარი პროცესი გრძელდება მანამდე, სანამ ჩვენი ინტერპრეტაცია სრულ შესაბამისობაში არ აღმოჩნდება ნაწარმოების საზრისთან.

გაგების პროცესი შლაიერმახერთან ხასიათდება, როგორც ტექსტის ავტორის სულიერი პროცესის ხელახალი, სპეციფიკური გააზრების ხელოვნება. ის იწყება სტრუქტურის მთელი კონტექსტის შედარებით, ზერელე მიმოხილვით და შემდეგ აზრი გადადის იმ მონაკვეთზე და ფრაგმენტებზე, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ ჩავწვდეთ ნაწარმოების კომპოზიციას. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება ინტერპრეტაცია, რომელიც შედგება ორი ურთიერთდაკავშირებული “გრამატიკული” და “ფსიქოლოგიური”

პროცესისაგან. მაგალითად, ტექსტის უმარტივესი ერთეულის ნიმუშს წარმოადგენს წინადადება, რაც თავისთავად ურთიერთდაკავშირებული ნაწილებისაგან შედგება. სიტყვა, თავისთავად არაერთმნიშვნელოვანია. ის

ღებულობს ამა თუ იმ აზრს კონტექსტთან დაკავშირებით. ე.ი. მხოლოდ მთელ წინადადებასთან მისადაგებისას. მეორე მხრივ, წინადადების აზრის გაგება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად გვესმის მისი ცალკეული ნაწილების, სიტყვების მნიშვნელობა. მთელისა და ნაწილის ურთიერთკავშირის წყალობით ყოველი მომდევნო სიტყვა აძლევს გარკვეულ მნიშვნელობას მის წინამდებარეს,

აზუსტებს მთელი წინადადების მნიშვნელობას და პირიქით, და გაგების პროცესი მიმდინარეობს ამ თავისებურ წრეში.

“ჰერმენევტიკული წრე” წარმოიქმნება ტექსტის ეგზეგეზის წრიული მეთოდიდან. რომ გავიგოთ ტექსტი, ინტერპრეტმა უნდა განჭვრიტოს მთელი, ხოლო მთელის წვდომა ნაწილის გაგების საშუალებით ხორციელდება (4. 45). აანალიზებს რა გაგების ობიექტურ და სუბიექტურ მხარეებს, პლაიერმახერი აღნიშნავს, რომ ორივე მხარე ახასიათებს გაგების წრიულ მოძრაობას: ტექსტის სუბიექტური ინტერპრეტაცია გულისხმობს ავტორის პიროვნების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას, მაგრამ ეს წარმოდგენა შეიძლება შეგვექმნას მხოლოდ მისი ტექსტების ობიექტური ინტერპრეტაციის საშუალებით. როგორც ცალკეული სიტყვა სედის მწერლის შემოქმედების კონტექსტში, ხოლო მწერლის შემოქმედება მიეკუთვნება ლიტერატურის შესაბამის ჟანრს ან საერთოდ ლიტერატურას. ხოლო, მეორე მხრივ, იგივე ტექსტი, წარმოადგენს რა გარკვეული შემოქმედებითი მომენტის რეალიზაციას, ავტორის მთელი სულიერი ცხოვრების კუთვნილებას. მხოლოდ ამგვარი სუბიექტური და ობიექტური მთელის ფარგლებში შეიძლება განხორციელდეს გაგება.

ამგვარად, თუკი ჰერმენევტიკული წრის მეთოდს მხატვრული ტექსტის ინტერპრეტაციისას გამოვიყენებთ, მაშინ ჰერმენევტმა ჯერ უნდა განჭვრიტოს მოცემული ტექსტის პირველსაზრისი, ხოლო აქედან გამომდინარე გაგების შემდგომ ჰერმენევტი უკვე უბრუნდება ტექსტის პირველსაზრისს. ამ პროცესში ტექსტის პირველსაზრისი თავდაპირველად დგინდება ინტუიტიურ დონეზე, ხოლო შემდგომ ეტაპზე, ნაწილების განმარტება-გაგების საფუძველზე ხდება მხატვრული ტექსტის პირველსაზრისის საბოლოო შემეცნება.

“ჰერმენევტიკული წრის” უსასრულობა წმინდა ფორმალურია. წრე ქრება სრულყოფილ გაგებაში, რომლითაც წრე შეივსება და ამით გაგება მთავრდება. ამიტომ პრობლემას წარმოადგენს არა გაგების შესაძლებლობა, არამედ “ჰერმენევტიკულ წრეში სწორედ შესვლა”, “ჰერმენევტიკული ტეხნე”.

მოცემული წინააღმდეგობიდან თავის დასაღწევად პლაიერმახერი მიმართავს მინიმალური “წინასწარი ცოდნის” ან “წინასწარი გაგების” ცნებას. აუცილებელია გარკვეული ცოდნა იმისა, რის გაგებასაც ვაპირებთ. ის, რაც უნდა

გავიგოთ, უკვე ცნობილი უნდა იყოს. სწორედ მათი საშუალებით ხორციელდება ნახტომი ჰერმენევტიკულ წრეში.

“ჰერმენევტიკული წრის” პრინციპის გააზრებაში შლაიერმახერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ინტუიციას. ახასიათებს რა გაგების პროცესს, როგორც ნაწილობრივ გრამატიკულს და ნაწილობრივ ინტუიციურს. კომუნიკაციაში თავიდანვე იგულისხმება მნიშვნელობების

ერთიანობა, რომელსაც იზიარებენ მოსაუბრე და მსმენელი. ეს გულისხმობს ენის ცოდნას, საუბრის საგნის ცოდნას. აქაც ჩანს ერთგვარი წინააღმდეგობა: ის , რაც უნდა გავიგოთ, უკვე ნაცნობი უნდა იყოს. როგორც ენის დონეზე, ასევე საგნის დონეზე საჭიროა გარკვეული ცოდნა იმისა, რის განსჯასაც ვაპირებთ, ის, რასაც შლაიერმახერი “მინიმალურ წინასწარცოდნას” ან “წინასწარგაგებას” უწოდებს და რისი წყალობითაც ხორციელდება ”ნახტომი ჰერმენევტიკულ წრეში”. სრულ გაგებას “ჰერმენევტიკული წრის” შიგნით ვალწევთ ინტუიციისა და შედარებით მეთოდზე დამყარებული სუბიექტური ანალიზის წყალობით, სადაც შლაიერმახერი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს “წინასწარგაგებას”.

2.2. ვილჰელმ დილთაი

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის განვითარების შემდეგი ეტაპი დაკავშირებულია გერმანელი ფილოსოფოსის ვილჰელმ დილთაის სახელთან. დილთაიმ უმთავრეს ამოცანად დასახა, რომ თანამედროვე მკითხველს დახმარებოდა ფილოსოფიური ტექსტების ადეკვატურ გაგებაში. დილთაი ამტკიცებს, რომ ინტერპრეტაციის დროს თუკი გათვალისწინებულია ავტორის ფილოსოფიური პოზიცია, მისი ფსიქოლოგია, ნაწარმოების შექმნის სოციალურ-კულტურული პირობები, მაშინ მკითხველი თხზულების აზრის გაგებისას შეცდომას არ დაუშვებს. ამასთან, დილთაი მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ტექსტის შინაგან, ფსიქოლოგიურ არსს, ფილოსოფიური ჭეშმარიტების ინტუიტიურ გაგებას.

ვილჰელმ დილთაი ფილოსოფიას, ისტორიასა და თეოლოგიას დაეუფლა ჰაიდელბერგში და ბერლინში. მის პედაგოგთა შორის იყვნენ კუნო ფიშერი, ტრენდელენბურგი და რანკე. 1864 წელს ბერლინში დაიცვა დისერტაცია თემაზე “მორალური ცნობიერების ანალიზის ცდა”. შემდეგ მეცნიერულსა და პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა კილში, ბრესლაუში, ბაზელში. 1882 წელს გადავიდა ბერლინში, გარდაიცვალა 1911 წელს.

დილთაის მოძღვრებაში ჰერმენევტიკა შეუერთდა “სიცოცხლის ფილოსოფიას”. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლების თანახმად, სამყაროს პირველფენომენია სიცოცხლე, რომელზე დაყრდნობითაც უნდა გადაიჭრას ყველა ფილოსოფიური პრობლემა. სიცოცხლე უნდა იყოს ამოსავალი პუნქტი ფილოსოფიისა. სიცოცხლე არ შეიძლება წარსდგეს გონების სამსჯავროს წინაშე (თ. ქავთარაძე 2001).

“სიცოცხლის ფილოსოფიის” მიმდევრები მოითხოვდნენ წმინდა გონების როლის გადასინჯვას, ამცირებდნენ რა მის მნიშვნელობას “სიცოცხლის” ახსნასა და შეფასებაში. უარყოფდნენ ნებისმიერ რაციონალობას, როგორც მოსაწყენ და ფხიზელ ანგარიშიანობას. ლოგიკურ აზროვნებას უპირისპირებდნენ ჭვრეტას, ინტუიციას, როგორც თავის დროზე რომანტიკოსები და შელინგი. შელინგი ამტკიცებდა, რომ ნამდვილი ცოდნა უნდა იყოს აბსოლუტურად “თავისუფალი”. ეს არის ცოდნა, რომელთანაც მივყავართ არა დამტკიცებებს და დასკვნებს, არამედ მხოლოდ ჭვრეტას. შემდეგ შოპენჰაუერი უფრო დიდ

მნიშვნელობას ანიჭებდა ინტუიციას, ვიდრე გონებას. მისი აზრით, ინტელექტი საკარისია მხოლოდ საგანთა შორის გარეგანი კავშირების წვდომისთვის. ხოლო ნამდვილი შემეცნება “საგნისა თავისთავად”, მათი არსის შეცნობა შესაძლებელია მხოლოდ ინტუიციის საშუალებით (28. 190).

“სიცოცხლის ფილოსოფიის” მიმდევრებს წინა პლანზე გამოჰყავთ პიროვნება, ადამიანის ინდივიდუალური მიმართება სამყაროსადმი. ისინი ამტკიცებენ, რომ ობიექტური ცოდნა სამყაროს შესახებ არ არსებობს, რომ შეხედულება სამყაროს შესახებ ყოველთვის წარმოადგენს სამყაროს ინტერპრეტაციას მოცემული სუბიექტის მიერ. ბერგსონი თვლიდა, რომ ინტელექტის სფერო შეზღუდულია მკვდარი მატერიის მითით, ხოლო რაც შეეხება სულს, სიცოცხლის ძალას, აქ ინტელექტი აბსოლუტურად გამოუსადეგარია. სიცოცხლის წვდომისთვის საჭიროა “სიცოცხლის ძალა”, ირაციონალური ინტუიცია, რელიგიური გამოწათება და სხვა. ნიცშეს მიხედვით, სამყაროს არა აქვს რაიმე ერთი საზრისი, მას აქვს უამრავი, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ახსნა და აზრი. ასაბუთებდა და იცავდა რა ირაციონალიზმს, ნიცშე ამტკიცებდა, რომ მისტიკური სიტუაციების, მითისა, როგორც ილუზიის გარეშე ადამიანს და საერთოდ კაცობრიობას არ შეუძლია გაძლება (27. 224).

მსგავს იდეებს იზიარებს ვილჰელმ დილთაიცი. გერმენელი ფილოსოფოსი და კულტურის ისტორიკოსი, გაგებითი ფსოქოლოგიისა და ასევე “ისტორიული გონის” სკოლის ფუძემდებელი. დილთაის ფილოსოფიური შეხედულების ჩამოყალიბებაზე გავლენა მოახდინა, ერთი მხრივ, გერმანული იდეალიზმისა და რომანტიზმის იდეებმა, ხოლო მეორე მხრივ, ინგლისურ-ფრანგულმა პოზიტივიზმმა. დილთაიზე ასევე გავლენა მოახდინა ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლის წარმომადგენლების იდეებმა.

დილთაი ნაყოფიერ მეცნიერულ და პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა. მან დატოვა მდიდარი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. მის შრომებს შორის აღსანიშნავია: “გონებისმეცნიერების შესავალი” (1883), “იდეები აღწერითი და დამანანევრებელი ფსოქოლოგიის შესახებ”(1894), “ჰერმენევტიკის წარმოშობა” (1900), “განცდა და პოეზია” (1905), . ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში უნდა აღინიშნოს მისი თხზულებები: “შლაიერმახერის ცხოვრება” (1870) და “ახალგაზრდა ჰეგელის ისტორია” (1905).

დილთაი “სიცოცხლის ფილოსოფიის” თავის ვარიანტზე დაყრდნობით ავითარებს და ასახულებს ჰერმენევტიკულ მოძღვრებას.

აფასებს რა შლაიერმახერის როლს გერმანული იდეალიზმის ისტორიაში, იგი ხაზს უსვამს, რომ მისი აზროვნება ნიშნავს ახალი ეპოქის დადგომას, რომელიც ხასიათდება ჰარმონიის ძიებით აზროვნებასა და კონკრეტულ ადამიანურ ცდას შორის.

პირველი კითხვა, ცხადია, ეხება თავად ჰერმენევტიკას. რას წარმოადგენს ის? დილთაის პასუხი ასეთია: სიცოცხლის ჩანერგილი სახით ფიქსირებული გამოსახულების გაგების ხელოვნებას ჩვენ ვუწოდებთ ჰერმენევტიკას. ამრიგად ჰერმენევტიკის საგანია გაგება.

დილთაი თვლის, რომ სიცოცხლის ინტერპრეტაცია თვითონ სიცოცხლიდან, როგორც საწყისი ყოველთვის მყოფი რეალობიდან უნდა დაიწყოს. სიცოცხლე თავად სიცოცხლიდანვე გაიგება. მისი წვდომა აღარ საჭიროებს სხვა, მის გარეთ არსებული ინტენციებისა და ფაქტორების მოხმობას. შლაიერმახერი და გერმანელი რომანტიკოსები ეწინააღმდეგებოდნენ რა წინამორბედი იდეალიზმის რაციონალური სქემების აბსოლუტიზაციას, დიდ და მნიშვნელოვან როლს უთმობდნენ ირაციონალურს. მათ რაციონალურ აზროვნებას ერთგვარი მისტიკური შემეცნება დაუპირისპირეს. რის გამოც რომანტიზმი იქცა “პოეტურ იდეალიზმად”. ამიტომ ჰერმენევტიკის ამ ერთ-ერთი არსებითი ნაკლოვანების დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი არ შემოიფარგლება რელიგიური, კლასიკური თუ სხვა ტექსტების ინტერპრეტაციით და გადაიქცევა ფუნდამენტურ მეცნიერებად საერთოდ ინტერპრეტაციის მეთოდოლოგიის შესახებ. ამ ამოცანის შესრულებაში ხედავს დილთაი თავის მიზანს “გონებისმეცნიერების” სპეციფიკური მეთოდოლოგიის დაფუძნების პროცესში.

ნაშრომში “ლოგიკის ნარკვევები და ფილოსოფიური მეცნიერებათა სისტემა” იგი ერთმანეთს უპირისპირებს “გონებისმეცნიერებებს”, ანუ მეცნიერებებს კულტურის შესახებ და “გარესამყაროს მეცნიერებებს”, ანუ მეცნიერებებს ბუნების შესახებ. პირველნი მოიცავენ ფილოსოფიას, ეთიკას, ესთეტიკას, ლინგვისტიკას, ისტორიულ მეცნიერებებს, სამართალს, რელიგიას. მეორენი – ფიზიკას, ქიმიას, გეოლოგიას, ბიოლოგიას. დილთაი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ “გონებისმეცნიერებები საფუძველს იღებს ერთიანი “ფუნდამენტალური მეცნიერებიდან”, რომელსაც ის უწოდებს ფსიქოლოგიას ან “ანთროპოლოგიას”. თავის ნაშრომში “გონისმეცნიერებების შესავალი” დილთაი ამტკიცებს მისი საგნებისა და მეთოდის სპეციფიკას,

საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისაგან მათ დამოუკიდებლობას. კერძოდ, იგი ამოდის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისა და ადამიანის შესახებ მეცნიერებებს შორის არსებული განსხვავებებიდან. ორივე სახის ცოდნა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ემპირიული, ობიექტური და მნიშვნელოვანი მიუხედავად იმისა, რომ მათი მონაცემების რეალიზება სხვადასხვაგვარად ხდება მეცნიერების ყველა ცალკეულ დარგში. ამავე დროს, მეცნიერული ცოდნის ორ სახეობად დაყოფა საკვლევი ობიექტის სპეციფიკის პრინციპით გამართლებული არ არის. რამდენადაც მას მივყავართ ორი სხვადასხვა სახის ყოფიერების

არსებობის საეჭვო “მეტაფიზიკურ” მტკიცებასთან. ეს განსხვავება გამომდინარეობს უფრო მეტად აზროვნების თავისებური განწყობიდან, ცდის ორი სპეციფიკური სახეობის არსებობისგან: შინაგანი სიცოცხლის ცდისა და გარეგანი გრძნობების ცდისა. მეცნიერებები ადამიანის შესახებ ხელს უწყობენ ადამიანის ცხოვრების წვდომას ადამიანის აზროვნებითი მოღვაწეობისა და მისი ქმნილებების შემეცნების საშუალებით ადამიანი, აღნიშნავს დილთაი, „მათი ანალიზის ამოსავალი წერტილია და ამავე დროს საბოლოო მიზანი“. დილთაი ამტკიცებს, რომ ადამიანის სამყაროს შესწავლისას ჩვენ არ ვანყდებით წინააღმდეგობას შემეცნებელ სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის, დილთაი ეთანხმება იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად ჩვენ ვფლობთ საწყის ფუნდამენტურ ცდას, როგორც ეს მეცნიერულ ცდაშია.

ამგვარად, განიხილავს რა გონებისმეცნიერებათა სპეციფიკას, დილთაი ცდილობს ხაზი გაუსვას იმას, რომ მათ საქმე აქვთ არა ადამიანის აზროვნებისათვის უცხო წარმონაქმნებთან, არამედ ადამიანის გონის გამოვლინებებთან.

ვინაიდან, გარეგანი ცდა, გარეგანი აღქმა გვაძლევს ცალკეულ ფენომენებს, რომელთა შორის არავითარი შინაგანი კავშირი არ არის, ჩვენ წინაშეა მოვლენათა თანმიმდევრობა დროში და თანაარსებობა სივრცეში. “ეს მოცემულია მიზეზობრივი კავშირის გარეშე თანადროულსა და თანამიმდევრის შორის, ამიტომ მიზეზობრივი კავშირი ჩვენ მიერ ბუნების გაგებაში

წარმოიქმნება მხოლოდ დამატების გზით. ამიტომ, ცხადია, ახსნა მიზგზ-შედგობრივი კავშირის დადგენაა” (24. 11).

ამ სინამდვილეში ჩვენ ერთმანეთისაგან იზოლირებული ელემენტები კი არ გვეძლევა, არამედ მთლიანობები, სტრუქტურები, რომლებიც თავიდანვე შეიცავენ საზრისთან კავშირებს. გაგება ამ საზრისიანი

კავშირების წვდომას ნიშნავს. გონისმეცნიერებას არ სჭირდება კონსტრუირება, ჰიპოთეზების წამოყენება, ახსნა. გონის სამყაროში ეს მოღვაწეობა საჭირო აღარ არის, რადგან საზრისიანი კავშირები აქ თავიდანვე მოცემული განცდაში: სიცოცხლე არსებობს ყველგან მხოლოდ თავდაპირველად, როგორც კავშირის კომპლექსი (24. 16)

დილთაი ჰერმენევტიკას სიცოცხლის ჩანერგილი სახით ფიქსირებულ გამოსახულებათა გაგების ხელოვნებას უწოდებს. ჰერმენევტიკის საგანია გაგება. “გაგება წარმოადგენს ფუძემდებლურ მეთოდს ყველა შემდგომი მოქმედებებისა გონისმეცნიერებებში” (24.16). ამგვარი ჰერმენევტიკული წესები გამოიყენება იქ, სადაც გასაგები ობიექტი გარკვეული სახით არის დაფიქსირებული. ამასთან, ჰერმენევტიკა არა მხოლოდ გაგების პრაქტიკაა, არამედ გაგების თეორიაცა და

ფილოსოფიის თეორიაც. ჰერმენევტიკას, როგორც უზოგადეს თეორიას, ეკისრება დაახასიათოს ის, რაც მის საგნადაა მიჩნეული – დაახასიათოს გაგება. ამგვარად, დილთაისთან ჰერმენევტიკა იქცევა ფუნდამენტურ მეცნიერებად საერთოდ ინტერპრეტაციის მეთოდოლოგიის შესახებ (24. 16). შლაიერმახერის შემდეგ ჰერმენევტიკას ცოტა ჰყავს ისეთი ღრმა მკვლევარი, როგორიც იყო დილთაი. მართალია, მას ფართოდ გაშლილი და სისტემატური სახით არ დაუღაგებია თავისი ჰერმენევტიკული კრედო, მაგრამ მისი მემკვიდრეობა იძლევა იმის მტკიცების საფუძველს, რომ “გონისმეცნიერებათა შესავლის” ავტორს ჰქონდა პასუხები ჰერმენევტიკის ყველა ძირეულ კითხვაზე.

ჰერმენევტიკა რაიმეს გაგებას აღწევს მის წინაშე არსებული მასალის განმარტების ანუ ინტერპრეტაციის საშუალებით. “სიცოცხლის მყარად ფიქსირებულ გამოვლენათა ხელოვნების წესით შესრულებულ გაგებას, – წერს დილთაი, – ჩვენ ვუწოდებთ განმარტებას, ანუ ინტერპრეტაციას” (5. 46). განმარტების ამ განსზღვრებაში, რომელიც თითქმის უცვლელი სახით გვხვდება დილთაის მრავალ შრომაში, ყოველთვის არის ლაპარაკი მყარად ფიქსირებულ მასალაზე, ე.ი. ისეთ მასალაზე, რომელსაც ყოველთვის შეგვიძლია დავუბრუნდეთ – მხოლოდ ასეთ მასალაზე შეიძლება აიგოს მეცნიერული მსჯელობა. “ხელოვნების წესით შესრულებული” დილთაისთან ნიშნავს იმას, რომ

განმარტება გულისხმობს გარკვეული ტექნიკის გამოყენებას, გარკვეული, უკვე დადგენილი, წესების მიყენებას მასალისადმი.

ეს არ ნიშნავს იმას, რომ განმარტება მხოლოდ “მეცნიერული” შეიძლება იყოს. განმარტება თავად დილთაისვე სიტყვებით არსებობს ჩვეულებრივი

საუბრის დროსაც: მოსაუბრის გამოთქმები უნდა შინაგან კავშირში მოვიყვანოთ, რადგან ეს კავშირი მოსაუბრის სიტყვებში გარეგნულად მოცემული არ არის.

რა პირობებია აუცილებელი გაგებისათვის?

შლაიერმახერის მსგავსად, დილთაიც ფიქრობს, რომ განმარტება შეუძლებელი იქნება, თუ განსამარტავი – სიცოცხლის ესა თუ ის გამოვლენა – სავსებით უცხოა. მეორე მხრივ, განმარტება იქნებოდა სავსებით ზედმეტი განსამარტავში რაიმე უცხო რომ არ ყოფილიყო. მაშასადამე, ფიქრობს “ისტორიული გონების კრიტიკის” შემოქმედი, განმარტება “დევს” ამ ორ უკიდურესად დაპირისპირებულ წერტილს შორის. განმარტება საჭიროა ყველგან, სადაც არის რაღაც უცხო, რომელიც მოითხოვს გაგების ხელოვნების გამოყენებას.

როგორ არის შესაძლებელი გაგება? კონკრეტულად რა იძლევა იმის საშუალებას, რომ ერთი გონი წვდეს მეორეს? ერთმანეთის მიმართ სავსებით უცხო ფენომენები ვერაფერს გაუგებენ ერთმანეთს. გაგების მისაღწევად ამ ფენომენტა რამენაირი მსგავსება აუცილებელია. რაში გამოიხატება ეს მსგავსება?

ყოველი ადამიანი ინდივიდია, ყოველი ადამიანი, როგორც წერს დილთაი, თითქოსდა ჩაკეტილია საკუთარ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში, როგორღაა შესაძლებელი გაგება? ესაა სიძნელე, რომელიც კარგად გამოიხატა სოფისტ გორგიას ცნობილ დებულებაში: “ცოდნა რომც გაგაჩნდეს, მას სხვა ადამიანს ვერ გადავცემდით” (5. 47).

დილთაის კონცეფციის ძარღვია გამგებისა და გასაგების ნათესაობის აღიარება. ინტერპრეტატორის ინდივიდუალობა და ნაწარმოების ავტორის ინდივიდუალობა დილთაისათვის, მსგავსად შლაიერმახერისა, არ უპირისპირდება ერთმანეთს როგორც ორი სანაწარმოდეგო ფაქტი. ინდივიდუალურის არსებობა, დილთაის აზრით, სულაც არ გამორიცხავს, ადამიანთა შორის იგივეობრივს, რაღაც საერთოს არსებობას. იმიტომ, რომ ინდივიდუალურ განსხვავებებს ადამიანთა შორის ქმნის არა პიროვნებათა თვისებრივი სხვაობანი, არამედ ადამიანების სულიერ პროცესთა რაოდენობრივი, ხარისხობრივი

სხვაობანი. “უცხოს” გამოვლენაში არ მონაწილეობს არაფერი ისეთი, რასაც არ შეიცავს გამგების სიცოცხლისეული მთლიანობა.

გაგების რა სახეები არსებობს? როგორია გაგების ფორმათა კლასიფიკაცია?

ამ კლასიფიკაციის გამომუშავებისას დილთაისთვის ამოსავალია დებულება: გაგების როგორობა დამოკიდებულია გასაგები საგნის როგორობაზე. ყოველი ფენომენი, რომლის გაგებაც შეიძლება, სიცოცხლის გარკვეული გამოვლენაა, იგი განსხვავებული ფორმისაა, მისი გამოვლენის

ყოველ ფორმას გაგების გარკვეული ფორმა შეესატყვისება. როგორცაა საგანი გაგებისა, ისეთი სახისაა თავად გაგებაც.

როცა ჩვენ წინაშეა ლოგიკურად სრულყოფილი აზრისეული კავშირი, მსჯელობა, მეცნიერული დებულება, გაგება მიმართულია აზრის მხოლოდ შ ი ნ ა ა რ ს ზ ე, იმ შინაარსზე, რომელიც იგივეობრივი რჩება თავის თავისა, არ იცვლება იმისდა მიხედვით თუ სად, როდის ან ვის მიერ არის გამოთქმული. გაგების ამ ფორმას შეიძლება თეორიული ვუნდოთ (5. 49). რადგან გაგებას ამ შემთხვევაში აინტერესებს საკუთარი თავის იგივეობრივი, მყარი შინაარსი, მხოლოდ დასრულებული აზრისეული ფენომენი. დილთაის აზრით, გაგების ეს ფორმა უფრო სრულია, ვიდრე გაგების სხვა სახეები.

სიცოცხლის გამოვლენის მეორე კლასს, დილთაის თანახმად, წარმოადგენენ მოქმედებები. მოქმედება განსხვავდება თეორიული გამოსახულებებისაგან იმით, რომ ის შეტყობინების მიზნით არ არის გამოსახული. მოქმედების გაგების ფუნქციაა წვდეს მოქმედების მიზანს, აზრს, რაობას, სწორედ მოქმედებისას და არა მოქმედი პიროვნებისას.

ამრიგად ირკვევა, რომ გაგების ორ სახეს – თეორიულ გაგებასა და მოქმედების გაგებას ინდივიდის სიცოცხლესთან, განცდებთან, შინაგან სამყაროსთან არა ესაქმება. სწორედ ამ ნიშნით განსხვავდება მათგან გაგების მესამე სახე, რომელიც დილთაის ყველაზე მეტად აინტერესებს.

არსებობენ გამოსახულებები, რომლებიც არ არიან გამოთქმული, გამოთავისუფლებული პიროვნების სულიერი სიცოცხლისაგან, განცდებისაგან. მათ დილთაი უწოდებს “განცდის გამოსახულებებს”.

სიცოცხლის ამ გამოვლენაში განცდა მთლიანად წარმოსდგება გამოსახულებაში; აქ განცდა ლაპარაკობს, ამჟღავნებს თავს გამოსახულებით, ამ ფენომენებში კავშირი განცდასა და გამოსახულებას

შორის არ წყდება. განცდა არსებობს იმდენად, რამდენადაც გამოსახულია, ის პოულობს გარკვეულობას მხოლოდ გამოსახულებაში. განცდა და გამოსახულება ერთი პროცესის ორი მომენტია, ეს პროცესია განცდის ჩამოყალიბება: განცდა ყალიბდება გამოსახულებაში და გამოსახულებით. გამოსახულების ჩამოყალიბებით ცნობიერების შუქი ეცემა იმას, რაც მანამდე არაცნობიერი ან ნახევრად ცნობიერი იყო. გამოსახულება სულის სიღრმეში არაცნობიერად წარმოშობილს ცნობიერის ნაწილს მოჰყვანს.

განცდისა და გაგების ამ უწყვეტი კავშირის წვდომა ევალება გაგების მესამე სახეს – განცდის გამოსახულების გაგებას. როგორ ვწვდებით მეორე ადამიანის შინაგან ცხოვრებას? თუ გსურს გაიგო მეორე ადამიანი, უნდა შეძლო ტრანსპოზიცია, უნდა შეძლო მეორე ადამიანში, მის შინაგან სამყაროში, “შენში” შთასვლა, გადასახლება. რადგან დილთაის თანახმად ადამიანი ბუნებას იგივეობრივ მომენტს შეიცავს, რადგან მეორე ადამიანის – “შენის” – გამოსახულებაში არათფერია ისეთი , რაც ჩემში არ არის, “შენში” გადასვლისას

მე კვლავ ვპოულობ ჩემს თავს, ჩემს განცდას. გაგების აუცილებელი იარაღია მობრუნება საკუთარ განცდებთან – კვლავშექმნა და კვლავგანცდა გამოსახულებაში ნაგულისხმევი განცდისა და ამ გაცოცხლებული განცდის გადატანა უცხოში შინაგან სამყაროში. დილთაისთვის გაგება არ არის რაციონალური პროცესი, ის არის ლოგიკური ოპერაცია. დილთაი წერს: “ყოველ გაგებაში არის რაღაც ირაციონალური, ისევე როგორც თავად სიცოცხლეა ასეთი, გაგება არასოდეს არ შეიძლება იყოს წარმოდგენილი ლოგიკური მოქმედების ფორმულებით” (5. 52).

დილთაის ჰერმენევტიკულ თეორიას აკონკრეტებს ისტორიული გაგების ანალიზი. ისტორიული გაგება წარსულში გადასვლას ნიშნავს. ისტორიული პროცესი, დილთაის თანახმად, არ არის რაღაც გარეგანი, შემთხვევითი რამ ადამიანის ბუნებისათვის. ადამიანი ისტორიული არსებაა, მისი ბუნება ყალიბდება და გამოხატულებას ჰპოვებს მხოლოდ ისტორიაში, ისტორიის საშუალებით. “ადამიანური” ბუნება არსებობას იწყებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ისტორიის გზაზე გამოისახება, რაღაც გრძნობად მასალაში ფიქსირდება (14. 23).

გაგება გონისმეცნიერების ყველა წარმომადგენლის ამოცანაა, გენიალობა კი გამონაკლისია. როგორ უნდა გადანწყვიტონ თავისი მარადიული ამოცანა გონისმეცნიერებებმა? დილთაი გამოსავალს ხედავს: პიროვნების გენიალობა გარდაიქმნება ტექნიკად, ხელოვნებად, გაგების

წესების ერთობლიობად, ე.ი. ისეთ რამედ, რისი შეთვისებაც შეიძლება. ჰერმენევტიკა, როგორც გაგება-განმარტების ხელოვნება, სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს. ცხადია, გაგების გადაქცევა ტექნიკად არ ნიშნავს, რომ ყველას შეუძლია იყოს კარგი ჰერმენევტიკოსი. ვინმეს ან რაიმეს გაგება შეიძლება როგორც ღრმად, ისე ზედაპირულად.

დილთაის აზრით, თეორიული გაგება უფრო სრული და ადვილად მისაღწევია, ვიდრე, ვთქვათ, განცდის გამოსახულების გაგება. გაგების სირთულის ხარისხი აგრეთვე იზრდება გასაგები ფენომენის სტრუქტურის გართულების კვლავდაკვალ. ამ თვალსაზრისით დილთაი უკვე ლაპარაკობს გაგების ორ ფორმაზე – ელემენტარულსა და მაღალზე.

დილთაის კარგად ესმის, რომ გაგება არ არის ვიღაც შემთხვევითი ადამიანისათვის, რომ გაგების გარეშე შეუძლებელია ადამიანების ყოველდღიური ცხოვრება. “გაგება ამოიზრდება, პირველ ყოვლისა, პრაქტიკული ცხოვრების ინტერესებიდან”, – წერს დილთაი.

ადამიანის საქმიანობა შეუძლებელია სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის გარეშე, ყოველი ინდივიდის ცხოვრება ამ ურთიერთობითაა განპირობებული, ეს ურთიერთობა კი ურთიერთგაგებას გულისხმობს. აქ კი წარმოიშობა გაგების ის სახე, რომელსაც დილთაი ელემენტალურს უწოდებს. გაგების ელემენტალური ფორმები ის ასოებია, რომელთა ურთიერთდაკავშირებაც შესაძლებელს ხდის

გაგების მაღალ ფორმებს. ელემენტალურ გაგებას მხედველობაში აქვს გამოსახულებისა და გამოსახულის მიმართება, მაგრამ ის ელემენტალურია,

რადგან თავის საგნად აქვს ერთეული, ცალკეული გამოსახულების მიმართება გონით შინაარსთან. აქ ერთეული გამოსახულება თავისი თავით გაიგება, არ საჭიროებს გამოსახულებათა რთული კომპლექსის გათვალისწინებას.

დილთაი აღნიშნავს, რომ გაგების ელემენტალური ფორმებიდან მაღალი ფორმებისაკენ გადასვლა უკვე ელემენტალურშია მომზადებული. გამოსახვისა და გამოსახულების ნორმალური კავშირების რღვევა ძალზე ხშირია. ყველა ასეთ შემთხვევაში, ელემენტალური გაგება მხოლოდ ცდომილების წყარო იქნება. ცხოვრება მოითხოვს გაგების უფრო რთულ ფორმაზე გადასვლას.

ამდენად, გაგების კლასიფიკაცია დილთაიმ ორი საფუძვლით მოახდინა – შინაარსია და ფორმა-სტრუქტურის თვალსაზრისით. გვაქვს გაგების სამი სახე: თეორიული, მოქმედების გაგება და განცდის

გამოსახულების გაგება. პირველის ამოცანაა აზრისეული ფენომენის წვდომა, მეორე წვდება ნებისეულ მიზანს, მესამე – შინაგან სამყაროს, გრძნობათა სამეფოს. როცა გვაინტერესებს გამოსახულების სტრუქტურა, ფორმა, აგების ორ სახეს ვიღებთ: ელემენტალური გაგება უკავშირდება “ცალკეულ” ფენომენს, ხოლო მაღალი გაგება – მთლიანობას. ორივე კლასიფიკაციაში გაგების სახეების თავისებურება გაგების საგანთა თავისებურებითაა განპირობებული.

დილთაის “ჰერმენევტიკული წრე”

“ჰერმენევტიკული წრე” გაგების პროცესის ანალიზი განავითარა დილთაიმ. იგი ჰერმენევტიკულ წრეში მოძრაობას განმარტავს ფილოსოფიის ცნების შემუშავების მაგალითზე: ფილოსოფიის ცნება რომ ჩამოვაყალიბოთ, ყველა ტექსტიდან ფილოსოფიური ტექსტი უნდა ამოვარჩიოთ, მაგრამ ამისთვის უკვე უნდა გვქონდეს შერჩევის კრიტერიუმი, ე.ი. უნდა გვქონდეს წარმოდგენა ფილოსოფიის ცნებაზე.

დილთაი ასევე განიხილავს წინადადებას, როგორც მთელისა და ნაწილის ურთიერთქმედების ყველაზე მარტივ მაგალითს. იგი აღნიშნავს, რომ ინდივიდუალური ნაწილების მნიშვნელობა უზრუნველყოფს მთელის საზრისის გაგებას. მთელის მნიშვნელობა წარმოადგენს “საზრისს”, რომელიც გამომდინარეობს ინდივიდუალური ნაწილების მნიშვნელობიდან. იმისთვის რომ გავიგოთ ნაწარმოები, უნდა მივმართოთ ავტორსა და მის მონათესავე

ლიტერატურას. ამგვარი შედარებითი პროცედურა საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად გავიგოთ თითოეული წინადადება, ვიდრე ადრე გვექონდა გაგებული. ამიტომ მთელისა და მისი ინდივიდუალური ნაწილების გაგება ურთიერთდამოკიდებულია.

“ჰერმენევტიკული წრის” პრინციპი დილთაისთან გამოდის, როგორც მეთოდოლოგიის ერთ-ერთი ასპექტი. წრე ყოველთვის მეორდება კონკრეტული ნაწარმოების მიმართ, რომელიც გამოხატავს ავტორის სულიერ განვითარებას და უბრუნდება მის ლიტერატურულ შემოქმედებას მთლიანად. თუ “ჰერმენევტიკული წრის” პრინციპი ორიენტირებულია მეთოდის უცვლელობაზე, მისი შინაარსი, გაგების საზრისი, მუდმივ ცვალებადობას ექვემდებარება.

მნიშვნელობა, როგორც ნაწილისა და მთელის ურთიერთქმედების შედეგი, აღნიშნავს დილთაი, შეგვიძლია განვიხილოთ მხოლოდ მოცემული თვალსაზრისით, მოცემულ დროში და მოცემულ კონკრეტულ ისტორიულ სიტუაციაში. მნიშვნელობა არ ფიქსირდება უცვლელი განსაზღვრულობით, რადგან მეტად მრავალფეროვანია და ყოველთვის კონკრეტიზირდება ინტერპრეტატორის მიერ. მნიშვნელობის განსაზღვრა ხდება მხოლოდ იმ კონტექსტიდან და წარმოადგენს იმ სიტუაციის ნაწილს, რომელშიც თვით ინტერპრეტატორი იმყოფება.

“ჰერმენევტიკული წრე” დილთაისთან ყოველთვის ხელახლა იკვრება კონკრეტულ ტექსტსა და კონკრეტულ ინტერპრეტატორს შორის. ამასთან ინტერპრეტატორი გამოდის, როგორც თავისებური შუამავალი სიცოცხლისა, ისტორიულ ტრადიციასა, რომელშიც ის თვითონ იმყოფება, და იმას შორის, რასაც ტექსტი გულისხმობს, ინტუიტიურად ახდენს რა ტექსტში, არსებითად კი თავის თავში, შთასვლას.

ამგვარად, ტექსტის გაგების ფილოსოფიური მეთოდი დილთაისთან გადაიქცა ისტორიული კვლევის მეთოდოლოგიად და ამასთან, “ჰერმენევტიკული წრის” პრინციპს საკმაოდ ფართო მნიშვნელობა მიეცა. დილთაი მას ახასიათებს, როგორც, ისტორიული გაგების მნიშვნელოვან მეთოდოლოგიურ ასპექტს. დილთაის კონცეფციაში “ჰერმენევტიკულმა წრემ” მიიღო მოძრაობის სახე, ისტორიულად განსხვავებულ კულტურებსა და ინტერპრეტატორს შორის, რომელიც ცდილობს იმ კულტურაში შთასვლას და მიაწერს მას თავისსავე ცვალებად მნიშვნელობას. თვითონ გაგება ხდება “ჰერმენევტიკული წრის” ჩარჩოებში “ყოველთვის რჩება შეფარდებითი და არასოდეს არ შეიძლება დასრულდეს”(14. 32). ის მუდმივად აფართოვებს ისტორიული ხედვის ჰორიზონტს და მასვე ცვლის, გარდაქმნის.

2.3. ჰანს გეორგ გადამერი

„გადასვლა მეცნიერების სამყაროდან სიცოცხლის სამყაროზე“,- ასე ახასიათებს ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ფუძემდებელი, მარტინ ჰაიდეგერის მოწაფე, ჰანს გეორგ გადამერი იმ მკვეთრ შემოხედვას, რომელიც მოხდა XX საუკუნის გერმანულ ფილოსოფიაში. აქ იგი გულისხმობს ნაბიჯს-გადადგმულს ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის და, აგრეთვე, მათი მოწაფეების მიერ.

გადამერი მიისწრაფის აჩვენოს, რომ ჭეშმარიტება არ დაიყვანება იმ ცნებაზე, რომელიც ჩამოყალიბდა ახალ ევროპულ მეცნიერებაში. ჭეშმარიტება არა მეცნიერებისათვის, არამედ თვით ყოფიერებისათვისაა დამახასიათებელი და მისი მოპოვება არ შეუძლია შემმეცნებელ სუბიექტს რაიმე „მეთოდის“ საშუალებით. მან შეიძლება თავი გამოავლინოს მხოლოდ გაგებითი გააზრებისას.

გადამერის აზრით, მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნებაა მიმართული ადამიანური ყოფიერების ჭეშმარიტ მიზანზე და ჭეშმარიტება არ შეიძლება შეიმეცნოს და გვამცნობს მხოლოდ ვინმე ერთმა. ხელი შევუწყოთ მსოფლიო დიალოგს, მივცეთ საშუალება სხვადასხვაგვარად მოაზროვნეს, თქვას თავისი სათქმელი და შევძლოთ ავითვისოთ მისი ნათქვამი – ამაშია ჰერმენევტიკის სული.

გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი ჰანს გეორგ გადამერი თანამედროვე ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი

ფიგურაა. მან მსოფლიო აღიარება მოიპოვა, როგორც ავტორმა შრომისა „ჭეშმარიტება და მეთოდი“. წიგნი გამოვიდა 1960 წელს და იქცა ახალ, განსაკუთრებულ, „ჰერმენევტიკულად“ წოდებული მოძრაობის წყაროდ თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

გადამერი აქტიურ პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა. მან დაამთავრა მარბურგის უნივერსიტეტი. მის მასწავლებელთა შორის იყვნენ ფილოსოფიაში – ნიკოლაი ჰარტმანი და რუდოლფ ბელტმანი, თეოლოგიაში – პაულ ტილიხი, თეოლოგიაში – პაულ ფრიდლენდერი, ხელოვნების თეორიასა და ისტორიაში – ერნესტ რობერტ კურციოსი. გადამერმა 22 წლის ასაკში დაიწვა თავისი პირველი დისერტაცია პაულ ნატორპის კათედრაზე, ხოლო მეორე 6 წლის შემდეგ – მარტინ ჰაიდერგერთან. 1933-1945 წლებში მან დაწერა ათი სტატია, რომელთაგან რვა გამოქვეყნდა. ეს იყო ნაშრომები ანტიკურ ატომიზმზე, ესე პლატონის „სახელმწიფოს“ შესახებ, ცდები კანტზე, ჰერდერზე, ჰელდერლინზე და ჰეგელზე.

1946-1947 წლებში გადამერი სათავეში ედგა ლაიფციგის უნივერსიტეტს, სადაც იგი მოღვაწეობდა 1939 წლიდან, როგორც ფილოსოფის

პროფესორი. ხოლო 1949 წლიდან ჰაიდელბერგში უძღვება კათედრას, რომელსაც ადრე კარლ იარსპერსი ხელმძღვანელობდა.

გადამერის ნაშრომებიდან ასევე აღსანიშნავია: „პლატონის დიალექტიკური ეთიკა“ (1931 წ.) „ჰეგელის დიალექტიკა“ (1971 წ.), „გონება მეცნიერების საუკუნეში“ (1976 წ.), „პოეტიკა (1977 წ.), „სიკეთის იდეა პლატონსა და არისტოტელესთან“ (1978 წ.), „ჰაიდეგერის გზა“ (1983 წ.) „თეორიის ქება“ (1984 წ.), მცირე ნაშრომების ოთხტომეული (1967-1977) და სხვა. გადამერის პროგრამულ ნაშრომში „ჭეშმარიტება და მეთოდი“ ვერ ვხვდებით ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკის დეფინიციას ან ჰერმენევტიკური მეთოდის განსაზღვრებას. პირიქით, ეს ნაშრომი ეძღვნება ზუსტად იმის დემონსტრირებას, რომ არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს მეთოდი, რომელიც ჭეშმარიტების ფლობას უზრუნველყოფას. ამ წიგნის სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ „სიტუაციაში,

როდესაც ყველა ცდილობს თავისი სიტყვა თქვას ფილოსოფიაში, ავტორის მიმართვა ჰერმენევტიკისადმი წარმოადგენდა აზრის შემობრუნებას ახლის შექმნიდან ხელახალი გააზრებისაკენ.“ (26. 324).

უწოდებს რა თავის კონცეფციას ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას, გადამერი სულ ცოტა ორ ამოცანას წყვეტს. ერთ მხრივ, უერთდება ჰერმენევტიკის – როგორც ტექსტების ახსნის თეორიისა და პრაქტიკის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციას, მეორე მხრივ, კი გვიჩვენებს იმ მნიშვნელოვან ცვლილებებს, რომლებიც ამ ტრადიციამ და მისმა კონცეფციებმა განიცადა. შეიძლება კამათი იმის თაობაზე, თუ ვინ ჩაუყარა საფუძველი ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას: შლაიერმახერმა – რომელმაც მოახდინა ჰერმენევტიკის კონცეპტუალიზაცია გაგების უნივერსალური თეორიად, დილთაიმ – რომელმაც დაამუშავა ჰერმენევტიკა გონისმეცნიერების მეთოდოლოგიური საფუძვლად თუ გადამერმა – რომელმაც განახორციელა სინთეზი ჰაიდეგერის ეგზისტენციალურ ჰერმენევტიკასა და ჰერმენევტიკულ ტრადიციას შორის.”

გადამერი არ ისახავს მიზნად გაგების თეორიის შემუშავებას ან გონისმეცნიერებების მეთოდოლოგიის შექმნას, გულისხმობს რა ჰერმენევტიკის მიღმა „თეორიას ფაქტიურად არსებული ცდისა, რომლის სახითაც გამოდის აზროვნება,” იგი ცდილობს აღწეროს ის პირობები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ყოველგვარ გაგებას საერთოდ.

„უკვე თავისი ისტორიული წარმოშობით ჰერმენევტიკის პრობლემა სცილდება მეთოდის მცნების ფარგლებს, რომელიც ჩამოყალიბდა თანამედროვე მეცნიერებაში: გაგება და განმარტება ტექსტებისა მხოლოდ მეცნიერული ამოცანა კი არ არის, არამედ მიეკუთვნება ადამიანური ცდის ერთობლიობას,”- აღნიშნავს გადამერი. (23. 38).

ჰერმენევტიკის ამოცანა, როგორც გადამერი ამტკიცებს, იმაში მდგომარეობს, რომ „ჰერმენევტიკული რეფლექსიის” საშუალებით დავადგინოთ

ჭეშმარიტების პირობები, „რომლებიც კლევის ლოგიკას კი არ ემყარება, არამედ წინ უსწრებს მას“ (23. 514). ამიტომ გადამერის ჰერმენევტიკური თეორია წინა პლანზე წამოსწევს სწორედ იმას, რისი უგულებელყოფა ხდებოდა ტრადიციულ ჰერმენევტიკაში. გადამერის მიდგომა მიმართულია არა მეცნიერებაზე და მისთვის დამახასიათებელი ცდის სახეობაზე, არამედ „ადამიანური ცდის“ და „ცხოვრებისეული პრაქტიკის მთლიანობის შენარჩუნებაზე.“

გადამერის აზრით, მეცნიერებაში არ რჩება „ისტორიული ცდის“ ადგილი. როგორც გადამერი აღნიშნავს, „ცდა თავის თავში მოხსნის და ამოშლის ისტორიულობას.“

შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ორი აზრით ცდის შესახებ. 1) ცდა, რომელიც ჩვენს მოლოდინს შეესაბამება და მტკიცდება და 2) ცდა, როდესაც ჩვენ ვიყენებთ გამოთქმას „ვისწავლოთ ჩვენი საკუთარი გამოცდილებით“. თუმცა ეს „საკუთარი გამოცდილება“ ნეგატიურია, მას ამავე დროს პროდიქტიული აზრიც აქვს: ჩვენ გადავლახავთ შეცდომებს და ჩვენს ცოდნას მივმართავთ ახალი გზით, ვიძენთ ახალ ცოდნას.

ნამდვილი ცდა ღირებულია არა იმით, რომ აქ ადამიანი იძენს ცოდნას, არამედ იმით, რომ ადამიანი ხდება გამოცდილი. გამოცდილება კი აქვს იმას, ვინც იცის „გამოცდილების შინაგანი ისტორიულობის“ შესახებ და არა იმას, ვინც მიიჩნევს, რომ მას გააჩნია ობიექტური და მყარი ცოდნა. გამოცდილების ისტორიულობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ყოველთვის „ახალ გამოცდილებაზე მიუთითებს“. შესაბამისად, გამოცდილია ის, ვინც ღიაა ახალი გამოცდილებისათვის, რადგან ცდა არ არის ის, რაც „სრულდება და გადადის ცოდნის უფრო სრულყოფილ ცოდნაზე“. გონების „სიძლიერე და თვითდარწმუნებულობა აქ თავის საზღვარს აწყდება“. ნამდვილი ცდა არის სწორედ გამოცდილება იმისა, რომ „ყოველი მოლოდინი და გეგმები სასრული არსებებისა და ასევე სასრული და შეზღუდულია“. ცდა არის საკუთარი ისტორიულობის ცდა, ადამიანის სასრულობის გაცნობიერება.

ამრიგად, გადამერის მიერ დასმული ამოცანა დაიყვანება ჰერმენევტიკული ცდის გაფართოების პროცესში სინამდვილის შემეცნების ხერხების განსაზღვრაზე, რომლებიც ხორციელდება მეცნიერული სფეროს ფარგლებს გარეთ. გადამერი ამგვარი „არამეცნიერული“ შემეცნების დამახასიათებელ მაგალითად თვლის ფილოსოფიაში ისტორიასა და ხელოვნებაში განხორციელებულ შემეცნებით მოღვაწეობას.

ხელოვნების ნაწარმოების ყოფიერების ხერხის ონტოლოგიური ექსპლიკაციას გადამერი ახორციელებს მოღვაწეობის სპეციფიკური პარადიგმის „თამაშის“ მეშვეობით, რომელიც საფუძვლად უდებს ხელოვნების ნაწარმოებს. თამაშის მცნება აქ იძენს ონტოლოგიურ სტატუსს. მისი მიხედვით, არ არის გამართლებული ესთეტიკური ცნობიერების და მისი საგნის, თამაშისა და

მოთამაშის დაპირისპირება. თამაშს გაჰყავს მოთამაშე სუბიექტობის საზღვრების გარეთ, მიუთითებს რა მასზე ბევრად „აღმატებულ რეალობაზე“. მხატრული ნაწარმოები არის ამ რეალობის გახსნის, გამოვლენის ხერხი და არა ხელოვნების სუბიექტურობის პროექცია. „ყოველი თამაშის ყოფიერება არის

წმინდა შესრულება ენერგეია, რომელსაც მიზანი თავისთავში აქვს“, – აღნიშნავს გადამერი ნაშრომში “ჭეშმარიტება და მეთოდი” (13. 12)

ამასთან, თამაშის სტრუქტურის მოდელს გადამერი ავრცელებს არა მარტო ხელოვნების ნაწარმოებზე, არამედ აცხადებს მას ბუნების არსებობის უნივერსალურ ასპექტად. ეს ნიშნავს სინამდვილის აღქმის მეცნიერული მიდგომისადმი ალტერნატიული პოსტულირების ცდას: ტრადიციული სუბიექტურ–ობიექტის გნოსეოლოგიური კონსტრუქციებს უპირისპირდება პირველსაწყისიდანვე შემეცნებლის ჩართულობა მუდმივ განხორციელებად მოღვაწეობაში, რომლის ბუნებაც შემეცნებაზე კი არ დაიყვანება, არამედ წარმოადგენს თეორიასა და პრაქტიკის ერთმანეთისაგან გათიშვამდელ არსებობას.

„თამაშის“ კატეგორიის მეშვეობით გადამერი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ჰერმენევტიკული ცდის სტრუქტურაში არ არსებობს დამკვირვებლის პოზიცია, რომელიც თვითონ მასში არ მონაწილეობს. ინდივიდი მიეცემა თამაშს. ერწყმის მას, რაც ხელს უწყობს „თამაშის“ საზრისისა და ამავე დროს თავისი საკუთარი არსის აღმოჩენას. ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ გადამერის „თამაშის“ კონცეფცია და ესთეტიკური ცნობიერების კრიტიკა მიმართულია მეცნიერული ცოდნის, როგორც ჰერმენევტიკული ცდის შესაძლო ფორმის უარყოფაზე.

რამდენადაც გადამერის ფილოსოფიაში მეტად მნიშვნელოვანია ხელოვნების როლი, სწორედ მხატვრულ ესთეტიკური ცდა „ხელოვნების ცდა“, „ისტორიის ცდასა“ და „ენის ცდასთან“ ერთად აძლევს მიმართულებას მის კონცეფციას, ... ხელოვნება არასოდეს მიეკუთვნება წარსულს, რადგან მას დროითი დისტანციის გადალახვა იმის წყალობით შეუძლია, რომ იგი საკუთარ საზრისისეულ აწმყოს ფლობს.

ხელოვნების ნაწარმოების ბუნების ანალიზისა და ჰერმენევტიკული ცდის ისტორიული ხასიათის ანალიზით, რომელიც მოცემულია მის ნაშრომში “ჭეშმარიტება და მეთოდი”. გადამერმა გააფართოვა ჰერმენევტიკის საზღვრები და გვიჩვენა, რომ მას საქმე აქვს ადამიანის სამყაროში ყონის ფუნდამენტურ პრობლემებთან და იგი არ წარმოადგენს მხოლოდ ისტორიული ტექსტების კვლევის მეთოდს. გადამერისათვის ისე როგორც ჰაიდეგერისათვის, გაგება ადამიანური მოღვაწეობის მხოლოდ ერთ-ერთი სპეციფიკური სახე კი არ არის, არამედ ადამიანური ყოფიერების გამოხატვის ხერხია.

მაგრამ, რამდენადაც გადამერის თანახმად, ყოველგვარი გაგება და შესაბამისად ინტერპრეტაცია სასურველია და წინასწარგანსაზღვრულია კონკრეტული ისტორიული სიტუაციით, ჰერმენევტიკური ინტერპრეტაცია

გარდაუვლად აწყდება ობიექტური ცოდნის შეუძლებლობის პრობლემას. ამასთან დაკავშირებით თვითონ გადამერის ნაშრომის სახელწოდებას შევყავართ შეცდომაში, რადგანაც მისი მთავარი იდეა დაყვანილია მეთოდის როლის უარყოფაზე ინტერპრეტატორის „ისტორიულობის“ დაძლევისა და, აქედან გამომდინარე, ჭეშმარიტების დადგენაში. მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ თვით ჭეშმარიტების ცნება იხმარება უფრო ჰაიდეგერისეული მნიშვნელობით – როგორც ღიაობა, რომელიც წინ უსწრებს ჭეშმარიტების ყოველგვარ გაგებას და არა, როგორც ცოდნის სინამდვილისადმი შესაბამისობას.

აკრიტიკებს რა XIX საუკუნის ჰერმენევტიკური ტრადიციის ძირითად დებულებებს, გადამერი ამტკიცებს, რომ ისევე, როგორც ხელოვნების ნაწარმოების აღქმა გამოდევნა რეფლექტირებულმა ესთეტიკურმა ცნობიერებამ, ასევე ჰერმენევტიკა ცდილობდა დაემუშავებინა „გონისმეცნიერების“ მეცნიერული მეთოდოლოგია. რის გამოც, დაასკვნის გადამერი, იგნორირებული იქნა სპეციფიკური ისტორიულ კონტექსტში ადამიანის მოღვაწეობის დამკვიდრებულობის ფუნდამენტური ფაქტის აღიარება. ამის შესაბამისად, მაგალითად, არსებობდა ცდები ისტორიული ფაქტების ინტერპრეტაციისა თვით ისტორიკოსის „ისტორიულობის“ ელმინირების ხარჯზე. თუმცა უკვე შლაიერმახერი აღიარებდა განსახილველი გონითი წარმონაქმნის ისტორიული კონტექსტის რეკონსტრუქციის აუცილებლობას, თვლიდა, რომ ინტერპრეტატორმა უნდა გამორიცხოს თავისი თავი ისტორიული სიტუაციიდან და მოექცეს ავტორის პერსპექტივაში არა მისი ობიექტური საზრისი, არამედ ავტორის ინდივიდუალობა, დილთაიკ კი, - ხაზს უსვამს გადამერი, რომელიც ყველაზე უკეთ აცნობიერებდა, რომ ისტორიული მეცნიერების გაგება, როგორც მოვლენათა აღწერა განხორციელებული კონკრეტული ისტორიული პიროვნებების მიერ ასევე წინასწარგანსაზღვრულია კონკრეტული ისტორიული კონტექსტით, თვლიდა, რომ ისტორიკოსს შეუძლია დასძლიოს თავისი კონკრეტული პერსპექტივის შეზღუდულობა სპეციფიკური მეთოდის დახმარებით. ამ მხრივ, დილთაის მიზანი იყო „უნივერსალური ისტორიული შემეცნების“

მიღწევა შემეცნებითი მოღვაწეობის კონკრეტული ისტორიული ჰორიზონტის ტრანსცენდირების ხარჯზე. ტრადიციული ჰერმენევტიკის ამ მიდგომას, რომელიც მიმართულია გონისმეცნიერების შემეცნების მეთოდის აღმოჩენაზე და ამ გზით ცდილობს ჰუმანიტარული ცოდნისათვის ობიექტური მნიშვნელობის შინაარსის მინიჭებას, გადამერი უპირისპირებს შემეცნების რელატივისტურ კონცეფციას. იგი ემყარება ჰაიდეგერის მოძღვრებას ადამიანის არსებობის სასრულობის შესახებ, რომლის თანახმად, ადამიანი „განწირულია საკუთარი ბუნების

სპეციფიკური ხასიათის“ გამო და ყოველთვის იმყოფება სამყაროსადმი თავისი თეორიული პრაქტიკული დამოკიდებულების ჩარჩოებში. იგი

ყოველთვის თავის არსებობაზეა მიჯაჭული, გადმოგდებულია რაღაც განსაზღვრული შესაძლებლობებით და, მამასადამე, ჩაკეტილია აუცილებლობაში – დეტერმინირებულია.

გადამერის ფილოსოფია ვერ ჰგუობს სქემატიზმს. „სისტემისა“. და „მეთოდის“ უარყოფა მჭიდროდაა დაკავშირებული მისი ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი თეზისთან, რომ ადამიანის ყოფიერება თავისი არსით ისტორიულია. მაგრამ ისტორიულობაში არ იგულისხმება არც ისტორიული ცვალებადობა და არც ისტორიული ფარდობითობა. ისტორიულობა ადამიანის ფუნდამენტური განსაზღვრებაა, მაგრამ დილთაისაგან განსხვავებით, რომელმაც ჰერმენევტიკაში შემოიტანა ეს თეზისი, როგორც თავისებური საფუძველი ისტორიული გაგების შესაძლებლობის გამართლებისა, გადამერთან ადამიანის ისტორიულობა მდგომარეობს არა ადამიანის თვისებაში, რომ იყოს ისტორიაში, არამედ იმ თვისებაში, რომ ის თვითონ არის ისტორია. აქ ისტორია მოიაზრება არა როგორც მომენტების თანმიმდევრობა, ან „წარსულიდან“ „აწმყოზე“ „მომავლისკენ“ გამავალი ხაზი. ადამიანის არსებობა ისტორიულია – ეს ნიშნავს, რომ მას აქვს დასაწყისი და ბოლო (ე.ი. სადღაც მთავრდება და არ იწელება მარადისობაში).

ტექსტის ჰერმენევტიკური ანალიზისას გადამერი თავს იკავებს ყოველგვარი განსჯისაგან, რომელსაც სხვა რომელიმე რეალობასთან მივყავართ, გარდა თვით ტექსტისა (ეს იქნება სოციალურ-პოლიტიკური, კულტურული თუ ისტორიული რეალობა). ასევე გადამერი წინააღმდეგია ტექსტის საზრისის დაყვანისა მის ჩანაფიქრზე. ე.ი. ზუსტად იმაზე, რაზედაც მიმართულია ჰერმენევტიკური ტრადიცია. მისი ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა უარყოფს, როგორც უსარგებლოს, იმ საკითხზე ჩვევებს,

რომლებიც ჩამოყალიბდა და გავრცელება ჰპოვა კითხვის განმანათლებლური და პოზიტივისტური პარადიგმების ბატონობის პერიოდში.

პირველის თანახმად, ტექსტი ან გვასწავლის ან გვართობს და შესაბამისად უნდა იქნას წაკითხული. ხოლო მეორის თანახმად, ინტერპრეტაციის ამოცანაა ტექსტის დაწერის პირობების გამოვლენა. ტექსტის არსი განიხილება როგორც წარმოქმნილი ისტორიული და ეროვნული გარემოდან, რომელშიც იგი იქმნებოდა (22. 328).

გადამერი წინააღმდეგია მკითხველის სტიქიური სწრაფვისა, ტექსტი ახსნას ხელთარსებული ისტორიულ-კულტურული მონაცემების პრიზმაში. ასევე არ მიმართავს იგი ბიოგრაფიულ ანალიზს, რომელსაც ფართოდ იყენებდნენ დილთაი და მისი მიმდევრები (დილთაის მოსწავლეებს ი. ვახს, რ.უნიგერს, გ.მიშს არსებითი ტექსტის საზრისი დაჰყავთ მისი ჰსიქოლოგიურ და ბიოგრაფიულ მხარეებზე). „ამაშია პრინციპული განსხვავება ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას და

მის წინამორბედ ჰერმენევტიკას შორის. გადამერი ემიჯნება რეკონსტრუქციულ-ემფატიკურ ტრადიციას და მიიჩნევს, რომ ამ ტრადიციას საფუძვლად უდევს ილუზია. ეს ილუზია მდგომარეობს გონითი სფეროს გამჭირვალეობის დაშვებაში. ზუსტად მისი დაშვება ედო საფუძვლად მანამდელი ჰერმენევტიკის ისეთ პროცედურას, როგორიცაა „გადაადგილება“ (22. 329).

ვარაუდობდნენ, რომ რადგან ავტორისა და მკითხველის სულიერი სამყარო პრინციპულად ერთგვაროვანია, შესაძლებელია დაბრკოლების გარეშე გადაადგილება ერთიდან მეორეში. ამიტომ ჰერმენევტიკის ძირითადი მიზანი იყო ინტერპრეტატორის მიერ ტექსტის ავტორის სულიერ სამყაროში შეღწევა (იდეალურ ვარიანტში მასში გარდასახვა). ამგვარი ამოცანა მდგომარეობდა იმ ბარიერის გადალახვაში, რომელიც ერთ კულტურულ სიტუაციას მეორიდან გამოყოფს, მათ შორის დისტანციის მოსპობაში, გადამერი უარყოფს ამ ამოცანას. მის ჰერმენევტიკაში მოაზრებულია სწორედ დისტანცია, რომელიც ყოფს „ანმყოფს“ და „წარსულს“, „თავისას“ და „სხვას“. მხოლოდ იმ ონტოლოგიური შემოზღუდებიდან გამომდინარე, რომელიც ჰაიდეგერმა გაგებას, როგორც ეგზისტენციას მიანიჭა, მხოლოდ იმ დროითი ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე, რომელიც მან მუწყოფიერების წესს

მიანიჭა, შესაძლებელია მოაზრებული იქნას დროითი დისტანცია მის ჰერმენევტიკულ მნიშვნელობაში.

გარდასახვა შეუძლებელია. ვარაუდი, თითქოს ინტერპრეტატორს ძალა შესწევს პლატონად იქცეს, გულუწყვილობაა. არანაკლებ გულუწყვილობაა წარსული ეპოქის რეკონსტრუირების თვალსაზრისი ჰერმენევტიკური საშუალებებით. მისი სრული აღდგენა შეუძლებელია. ამიტომ გადამერთან ძირითად ჰერმენევტიკულ პროცედურას „გადაადგილება“ კი არ წარმოადგენს, არამედ „მისადაგება“. საქმე ის კი არაა, რომ თავი ავტორთან გავაიგივოთ და ამით დავძლიოთ მანძილი მის და საკუთარ „ცდას“ შორის, არამედ ვიცით რა, რომ ეს მანძილი დაუძლეველია, ავტორის „ცდა“ საკუთარს მივუსადაგოთ. ჰერმენევტიკული ძალისხმევა მიმართულია არა იმაზე, რომ ავტორის სიტუაციაში გადავიდეთ, არამედ იმაზე, რომ შინაარსი საკუთარ სიტუაციაზე გადმოვიტანოთ. ამგვარად, გადამერი ინტერპრეტაციის მიზანს ხედავს არა „კვლავწარმოქმნაში“, არამედ, „შექმნაში“, ე.ი. არა ჩანაფიქრის რეკონსტრუირებაში, არამედ საზრისის კონსტრუირებაში. ამგვარ შემოტრიალებას, ბუნებრივია, მივყავართ ინტერპრეტაციის პლურალობის აღიარებასთან. ტექსტის სხვადასხვაგვარი ახსნა არ შეიძლება დავიყვანოთ ერთზე, „სწორზე“, რამდენადაც ამგვარი რამ არ არსებობს. რადგანაც ტექსტის საზრისობრივი შინაარსი თავისი ბუნებით მრავალმხრივია, ამდენად ინტერპრეტაციის სხვადასხვაგვარობაც გარდაუვალია; ამიტომ გადამერი

ინტერპრეტაციის კორექტირების კრიტერიუმებს არ განიხილავს, მაგრამ არა რელატივიზმის გამო, არამედ იმიტომ, რომ მისი ჰერმენევტიკის სიმძიმის

ცენტრი სხვა სიბრტყეშია გადატანილი. მას აინტერესებს არა იმის განსაზღვრა, თუ სად მეთია და სად ნაკლები გაგება, არამედ ის, თუ როგორაა გაგება საერთოდ შესაძლებელი. ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას საკითხი მეთოდოლოგიური ასპექტიდან ონტოლოგიურში გადააქვს.

ჰერმენევტიკული ფილოსოფიის მეორე მნიშვნელოვანი ტერმინია „სიტუაცია“, – ინტერპრეტატორი სხვა არაფრისაკენ მიისწრაფის, გარდა ამ ზოგადის – ტექსტის გაგებისა, ე.ი. იმის გაგებისა, თუ რას გადმოგვცემს ტრადიცია, ასევე თუ რა განსაზღვრავს ტექსტის საზრისსა და მნიშვნელობას. მაგრამ ამგვარი გაგებისას არ უნდა გამოირიცხავდეს იგი თავის თავს და იმ კონკრეტული ჰერმენევტიკულ სიტუაციას,

რომელშიაც იმყოფება. მან ტექსტის სიტუაციას უნდა შეუთანადოს, თუკი საერთოდ სურს გაგება” (22. 307).

ყოველგვარი „სიტუაცია“ უნიკალურია. იგი არ შეიძლება გამოყვანილი იქნას წინარმორბედი სიტუაციიდან და არ შეიძლება დაყვანილი იქნას შემდგომზე. იგი გარკვეული სახით ჩართულია კურტურულ ისტორიულ კონტინუუმში. მაგრამ ამავე დროს შეიძლება ამოვარდნილი აღმოჩნდეს იქიდან და დისონანსი შეიტანოს ერთხელ უკვე ჩამოყალიბებული ჰარმონიაში. ამგვარ სიტუაციაზე ყოველთვის იყო მიპყრობილი ჰერმენევტიკის ყურადღება. უფრო მეტიც, სწორედ ამგვარ სიტუაციაში წამოიწევა ხოლმე წინ ჰერმენევტიკა: ავგუსტინეს დროს – ანტიკური სამყაროს იდეალების მსხვერვეა და ქრისტიანობის ჩამოყალიბება; რეფორმაციის პერიოდში ძველი და ახალი აღთქმის დაპირისპირება. ესენია საფუძვლების რღვევის პერიოდები. მკლევარის აზრით, ჰერმენევტიკა აღმოცენდება ხოლმე გარკვეულ კონტექსტში, როგორც პოლემიკის იარაღი. მაგალითად, შლაიერმახერი ავითარებდა ჰერმენევტიკას ჰეგელის ტიპის იდეალიზმთან დაპირისპირებულობაში; დილთაისთან ჰერმენევტიკა გამოდის, როგორც მისი თანამედროვე ემპირიული ფსიქოლოგიის პოზიტივიზმთან დაპირისპირების საშუალება; ჰაიდეგერი ეყრდნობა ჰერმენევტიკას „გნოსეოლოგიასა“ და ადრეული ფენომენოლოგიისაგან გამიჯნისათვის (22. 332).

ისტორიული ყოფიერების არსს გადამერი განმარტავს ხდომილების კატეგორიის დახმარებით. „ხდომილება“ არის ერთდროულობა, თანადროულობა „მაშინ“ და „ახლა“. ისტორია გაგებული, როგორც ხდომილება არ არის რაღაც, რაც ახლაც ისევე ხდება. თუ ჩვეულებრივ ცდომილებისათვის მოსახერხებელია ისტორია მოიაზრება, როგორც „იქ“ და „თანამედროვეება აქ“, ხდომილება მოიაზრება, როგორც წერტილი, სადაც „იქ“ და „აქ“ ერწყმის ერთმანეთს. თუ ისტორიული დროის ჩვეულ დაყოფას „წარსულსა“ და „აწმყოზე“ გვერდს ვერ აუვლით, მაშინ ხდომილება— ეს არის ყოფიერების ხერხი „წარსულსა“ „აწმყოში“. ხდომილება არის ყოფა, ხოლო ტრადიციის ხდომილება – ისტორიის ყოფა თანამედროვეობაში. როდესაც

გადამერი ლაპარაკობს ტრადიციის მუდმივ თანამედროვეებაზე, მას მხედველობაში აქვს თანამედროვეობაში ტრადიციის ჩართულობის გარკვეული ფორმები, კერძოდ, ენაში დაცული, მასში ჩადებული „ცდა“ სქემატური სახით. გადამერი მათ ცრურწმენებს

(ვორურტეილ) უწოდებს. გერმანული ტერმინი „(წორურტეილ) (ვორ-წინ, მღე ურტეილ- შეხედულება, მსგეჯობა) კარგავს თავის ძირითად საზრისისეულ თავისებურებას მის ტერმინ „ცრურწმენად“ თარგმნისას. გადამერი მიუთითებს ამ ტერმინის ლათინურ წარმოშობაზე ტერმინად „პროედიცუმ“. ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ ამოდის ბერძნული „პროლეჰსის- დან. იგი ეპისკურესა და სტოელეთან გვხდება და ნიშნავს გარკვეულ „წინასწარგაგებას“. სულიერ სურათს სქემას, რომელშიაც ჩვენი ცდაა ჩართული.

გადამერი იზიარებს დებულებას, რომ მკვლევარი არასოდეს არ არის თავისუფალი საწყისი გაგებისაგან, რომელიც მოცემულია იმ ტრადიციის მიერ, რომლის ფარგლებშიც ის ცხოვრობს და აზროვნებს.

გადამერი აღიარებს გაგების ბუნების ახლებურად გააზრების აუცილებლობას, რადგან თვითონ გაგება უნდა მოვიაზროთ არა როგორც სუბიექტური მოქმედება, არამედ როგორც ურთიერთქმედების სავსებით რეალური პროცესი თანამედროვეობისა – მკვლევარების სახით და წარსულისა – კულტურულ-ისტორიული მემკვიდრეობის სახით. ამ რეალურ პროცესში მკვლევარი ჩართულია თავისი წინასწარი გაგებით. დღეს შესაბამისად გაგებული კულტურულ-ისტორიული ტექსტი ხვალ სხვაგვარად შეიძლება იქნას გაგებული. ჭეშმარიტი შემოქმედებითი გაგებისას არ შეიძლება ვილაპარაკოთ არც თავდაპირველი ჩანაფიქრის რეკონსტრუქციაზე, არც შემოქმედებითი პროცესის დუბლირებაზე, როგორც ამას ადგილი აქვს ტრადიციულ ჰერმენევტიკაში. გაგება, მართლაც, არ შეიძლება იყოს უკეთესი, არც უფრო ნათელი ცნებების ხარჯზე შინაარსის უკეთესი ცოდნის მნიშვნელობით, არც გაცნობიერებელთან შედარებით. თანამედროვე ჰერმენევტიკისათვის გაგების საკითხი არის ნამდვილი გაგების საკითხი არანამდვილისაგან განსხვავებით. ჩვენ ვიგებთ არა ავტორზე უკეთესად, არამედ ვიგებთ „სხვადასხვაგვარად, თუკი საერთოდ ვიგებთ“.

გაგება, როგორც ადამიანის მიერ სამყაროს ათვისების უნივერსალური ხერხი გადამერთან წარმოადგენს „ცდას“. რადგან სამყარო არის არა მარტო თეორიული შემეცნების საგანი, არამედ პრაქტიკული ცხოვრებისეული, ე.ი. „განიცდება“ ადამიანის მიერ, გადამერი ლაპარაკობს არა შემეცნებაზე, არამედ „სამყაროს ცდაზე“, რომელიც შეიცავს უშუალო განცდას, „სიცოცხლის ცდას“, და რეალობის გაშუალებული ათვისების

სხვადასხვა ფორმებს – „ისტორიის ცდას“, „ხელოვნების ცდას“ და „ენის ცდას“. ამგვარი ცდა თავისი ხასიათით წარმოადგენს ტიპური ფენომენს – გაგებას, რომელიც ნიშნავს „თავის თავთან შეხვედრას“ (შელბსტევეგენუნგ), თვითგაგებას, რაც ადამიანის ისტორიულ ბუნებაში არის.

კულტურული ეპოქები ცვლიან ერთმანეთს. ჩნდება ახალი ფილოსოფიური კონცეფციები, მაგრამ ყოველთვის რჩება ერთგვარი მყარი ნიადაგი. ამ ნიადაგს წარმოადგენს ენა. მასში დაფიქსირებული კულტურული ცდის ფორმები განსაზღვრავენ კულტურულ ცხოვრებას. გაგებაზე მსჯელობისას გადამერთან საქმე ეხება არა „სუბიექტისა“ და „ობიექტის“ ინტერპრეტატორის და ავტორის ურთიერთქმედებას, არამედ იმ „მესამის“ ძიებას, რომელიც ორივეს უკან დგას და რომელთან მიმართებით მათი განსხვავება არსებითი არ არის. სწორედ ამ მესამის როლში გამოდის ენა. „...ენა –ის გარემოა, სადაც ერთიანდება ანუ ... თავის ნამდვილ თანამიკუთვნებულობაში წარმოგვიდგება მე სამყარო“. ენის ცნება ცდის ცნებასთან ერთად მიეკუთვნება გადამერის ჰერმენევტიკის ძირითად ცნებებს. ენის სპეციფიკური ბუნება, მისი აზრით, იმაშია, რომ იგი არ არის რეფლექსიის ან თვითცნობიერების საშუალება. „... არანაირი რეფლექსური პროცესი არ მოქმედებს, როდესაც ყალიბდება სიტყვა, რამდენადაც სიტყვა გამოხატავს არა აზროვნებას, არამედ ნაგულისხმევ ობიექტს.“ „მრავალმნიშვნელოვანი სიმბოლიკის ენა ცდების ერთ მნიშვნელოვანობით იქნეს შეცვლილი“. გადამერი განსაკუთრებულ სტატუსს ანიჭებს ურთიერთობის ენას. ეს ენა, ხაზს უსვამს იგი, არის არა „გამოთქმათა მარტივი ჯამი“, არამედ „შინაარსობრივი მოცემულობა ყოველგვარი შემდგომის ლოგიკური ანალიზისა“.

მეტყველებაში, პოეზიის ენა და, აგრეთვე, განმარტების ენაში ვლინდება ენის სპეკულატური სტრუქტურა, რომელიც არის არა რაიმე „უცვლელად მოცემულის ასახვა, არამედ აქ ადგილი აქვს “ თვითონ საქმის ქმნადობას, რომელსაც აზროვნება „განიცდის“ ეს ყოველივე... მიუთითებს რაღაც უნივერსალურ-ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე, ანუ ყოველივე იმის ძირითად ნაგებობაზე, რაზედაც კი გაგება შეიძლება იქნას მიმართული. ყოფიერება, რომელიც გაიგება არის ენა.“ ჰერმენევტიკა გამოდის როგორც საყოველთაო დიალოგი. „ცოდნის სურვილი შეუძლებელია დასრულდეს, ბოლომდე იყოს მიყვანილი, ისევე როგორც არ შეიძლება დასრულდეს ნამდვილი დიალოგი. სწორედ ამიტომ უნოდებენ მას დიალოგის ხელოვნებას, „დიალექტიკას“, და

დგება საკითხი იმის შესახებ, შესაძლებელია თუ არა იგი გაგებული იქნას აზროვნებისა და მეტყველების ფუნდამენტალური ურთიერთობის საფუძველზე. მაშინ არისტოტელე და ჰეგელი, უაიტჰედი და ვიტგენშტაინი – პლატონზე დაყრდნობით გამოდიან, როგორც უსასრულო დიალიგის მონაწილენი” (22. 12).

ვერ გაგება - ეს არის სხვადასხვა ენაზე ლაპარაკი. გაგება კი იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ შესაძლებელია კერძო, პარტიკულარული ენების მათი დამაკავშირებელი ტრადიციების ენაზე დაყვანა და მათი საერთო „ენის“ მოპოვება. გადამერი გვიჩვენებს ტრადიციაში არსებობის კონკრეტულ ფორმებს, რომლებიც ხორციელდება, როგორც ენაში ყოფიერება. ტრადიციის კონტინუუმის რღვევა სხვა არაფერია, თუ არა ენის არსებობის წყვეტილობა. ტრადიცია

არსებობს მანამ, სანამ, ჩვენს ენაში შემონახულია ზოგადსაკაცობრიო კულტურის ნიადაგში ღრმად მიმაღალი ფესვები.

გადამერის მიერ ჰერმენევტიკის უნივერსალობის დაფუძნების აღიარებამ აქტიური პოლემიკა გამოიწვია, რომელშიაც მონაწილეობა მიიღო ფრანკფურტის სკოლის „მეორე თაობის“ თვალსაჩინო წარმომადგენელმა, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის პროფესორმა იურვენ ჰაბერმასმა. აღსანიშნავია, რომ ჰაბერმასი 1961-64 წლებში ფილოსოფიას ასწავლიდა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში, სადაც თვით გადამერი მოღვაწეობდა.

ჰაბერმანის მოძღვრებას საფუძველი უდევს ფრანკფურტის სკოლის გადამუშავებული და ფსიქოანალიზისა და ანალიტიკური ფილოსოფიის იდეებით შევსებული, კრიტიკული თეორია. თავის პოლემიკაში ჰაბერმანისი ავითარებს ჰორკ ჰაიმერისა და მარკუზეს იდეებს. როგორც ცნობილია, ფორკჰაიმერი უიირისპირებს თავის თეორიის ტრადიციული ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის დებულებებს. ის აკრიტიკებს კარტეზიანელობასაც ფენომელოგიასაც იმის გამო, რომ მის ჩარჩოებში იქმნება უმართებულო, მისი აზრით, პრეტენზია წმინდა, უპირობო ცოდნის მიღწევის მეთოდოლოგიური პრინციპებისა.

მისი „კრიტიკული“ თეორია უპირისპრდება როგორც ტრადიციულ-კრიტიკულ, ასევე პოზივისტურ შეხედულებას მეცნიერებაზე, როგორც ცოდნიდან გამორიცხავს ღირებულებით ასპექტებს და იგნორირებას უკეთებს როგორც არამეცნიერულს, ადამიანურ ცხოვრებისეულ პრაქტიკას, რომელიც მეცნიერული ცოდნის საფუძველში იმყოფება.

თვით მეცნიერულ ცოდნას ჰაბერმასი სამ ტიპად ყოფს. შესამამისად, მათში რეალიზებული შემეცნებითი ინტერესია. ემპირიულ-ანალიტიკური მეცნიერების საფუძველს წარმოადგენს ტექნიკური ინტერესი; ისტორიული-ჰერმენევტიკულისას – პრაქტიკული ხოლო კრიტიკულად ორიენტირებული მეცნიერებებისა – ისეთი ემანსიპატორული შემეცნებითი ინტერესი, რომელიც ყოველთვის გაუცნობიერებლად ჩართულია . . . ტრადიციულ თეორიებში.

ემპირიულ-ანალიტიკურ მეცნიერებებს საქმე აქვთ ცოდნასთან, რომელიც ყალიბდება გარკვეული პროცედურების შესაბამისად. ამ მეცნიერებებში თეორია იქმნება ჰიპოთეტურ-დედუქტიური დებულებების ბაზაზე, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს გამოვიყენოთ ემპირიული ჰიპოთეზები და განვახორციელოთ პროგნოზები, რომელიც ხელს უწყობენ მეცნიერული ცოდნის გამოყენებას.

სხვა მდგომარეობაა ისტორიულ-ჰერმენევტიკულ მეცნიერებებში. მათი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ თეორიის ჩამოყალიბების დედუქტიური მეთოდი მასში არასაკმარისია. და მეორეც, თეორიული გამონათქვამები ამ მეცნიერებებში არ მოწმდება მოქმედების წარმატებით და წარუმატებლობით.

“ჰერმენევტიკული მეცნიერებები, აღნიშნავს ჰამერბასი, – მიმართულია, მრავალფეროვანი სიცოცხლის ფორმების ასახვაზე, სადაც სინამდვილე გაიგება

სხვადასხვაგვარი სახით თანახმად სამყაროს წვდომის სხვადასხვა სახის არსებული გრამატიკებისა” (14. 24).

ზოგადი შეფასებაში ისტორიულ-ჰერმენევტიკული დისციპლინების ჰაბერმასისეული დახასიათება ახლოს დგას გადამერის პოზიციასთან. მაგრამ, ამავე დროს, თუ გადამერისათვის საზრისის ჰერმენევტიკური გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ტრადიციით განსაზღვრული არსებობის აქტების მეშვეობით, რომლებიც ღიაა გასაგები აზრობრივი კონტექსტების მიმართ, ჰაბერმასს პრაქტიკა, რომელიც წინ უსწრებს ექსპერიმენტალური მეცნიერების ლოგიკურ ოპერაციებს, ესმის, როგორც კომუნიკაცია და ადამიანების შორის ურთიერთქმედება.

„ჰერმენევტიკა – მიუთითებს ჰაბერმასი, -წარმოადგენს „უნარს“, რომელსაც ჩვენ ვეუფლებით, რამდენადაც ჩვენ ვეუფლებით „ბუნებრივ“ ენას – უნარს, გავიგოთ ენით გადმოცემული აზრი, ხოლო კომუნიკაციის დარღვევის შემთხვევაში – გავხადოთ ის გასაგები სხვისათვის.”

სხვაგვარად არის საქმე ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში. ის საშუალებას გვაძლევს თავისი რეფლექსური მიდგომის წყალობით გავიზიაროთ გამოცდილება, რომელსაც ვიძენთ ენის მიმართ ჩვენი ენობრივი კომპენტენციის პროცესში, ე.ი. რადგანაც ვარსებობთ ენის სფეროში.

ამგვარად, ჰაბერმასის მიხედვით, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა მიმართულია იმ ცოდნის ანალიზზე, რისთვისაც ბუნებრივი ენის საშუალებები საკმარისია, „რომ გავარკვიოთ ნებისმიერი სიმბოლური კონტექსტის აზრი, როგორი უცხო და მიუწვდომელიც არ უნდა გვეჩვენებოდეს” (13.15).

გადამერისაგან განსხვავებით, რომელიც ამოდის ჰერმენევტიკული ანალიზის მეცნიერული კლევსადში მიმსგავსების პრინციპული შეუძლებლობიდან და უარყოფს ჰერმენევტიკული მეთოდოლოგიის გამოყოფის მართებულობას, ჰაბერმასისათვის ჰერმენევტიკა არის ინტერპრეტაციის მეცნიერული ფორმა.

მისი აზრით, ფსიქოანალიზი გვეხმარება აღმოვაჩინოთ ჰერმენევტიკის ახალი განზომილება, რადგან ფილოლოგიური ჰერმენევტიკისაგან განსხვავებით საუბარია ინტერპრეტაციის სიმბოლურ კონტექსტებზე, რომელიც ეხება ინდივიდის ღრმა ფსიქოლოგიური პროცესების სფეროს და არა შეგნებულად ნაგარაუდევ აზრებს. ჰერმენევტიკის ამოცანაა, აღმოაჩინოს ურთიერთკავშირი გაუცნობიერებელ ფსიქიკურ პროცესებსა და ამ პროცესების მრავალფეროვნების გამომხატველ სიმბოლიკას შორის.

უკვე 1967 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „სოციალურ მეცნიერებათა ლოგიკისათვის”, რომლის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნება გადამერის შეხედულებებთან პოლემიკას, ჰაბერმანი იზიარებს მის პოზიციას ჰერმენევტიკული გაგების მიმართ.

ჰაბერმასი საყვედურობს გადამერს, რომ მისი ჰერმენევტიკის თეორიას არ შეუძლია შეასრულოს ფუნქცია მეცნიერებისა საზოგადოების შესახებ. ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ უნდა ვისაუბროთ არა უბრალოდ სხვადასხვა საზრისთა გაგებაზე, არამედ მეთოდის ძიებაზე, რომელიც საშუალებას მოგვცემს გავხსნათ ის კონტექსტი, რომლის სფეროშიც ეს საზრისი იქნება.

ამრიგად, ჰაბერმასი ლაპარაკობს არა ჰერმენევტიკის უარყოფაზე, არამედ მისი არსებული ფორმების დაძლევაზე უფრო ფუნდამენტალური კრიტიკული მოძღვრების მეშვეობით.

ჰაბერმასის პოლემიკა გადამერთან მნიშვნელოვნად ასახავს ძიებათა ხასიათს თანამედროვე ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის თეორიის სფეროში. პოლემიკის მსვლელობისას, განსაკუთრებით თავის ბოლო ნაშრომებში, რომლებშიაც ცოტად თუ ბევრად განისაზღვრა მისი დამოკიდებულება კრიტიკისადმი, გადამერი გამოთქვამს მთელ რიგ დებულებებს, რომლებიც მიუთითებენ იმაზე, რომ მისი თვალსაზრისი, გადმოცემული „ჭეშმარიტება და მეთოდში“ ერთგვარად შეიცვალა.

პირველყოვლისა, გადამერი პროტესტს აცხადებს იმ საყვედურების წინააღმდეგ, რომლებიც გამოთქვას ჰაბერმასმა და ფრანკფურტის და სკოლის სხვა წარმომადგენლებმა, ამ საყვედურების საფუძველს, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს ტრადიციის როლის აბსოლუტიზაცია, რაც გადამერის აზრით, გადამწყვეტად მოქმედებს ჰერმენევტიკული გაგების ხასიათზე. იგი წერს, რომ „უხეშ დამახინჯებას წარმოადგენს ის ვარაუდი, რომ ხაზგასმა ტრადიციის არსებითი მნიშვნელობისა, რომელიც შედის ჩვენს ყოველგვარი გაგებაში, ნიშნავს ტრადიციის კრიტიკის გარეშე მიღებას და სოციო-პოლიტიკურ კონსერვატიზმს... სინამდვილეში, შეჯახება ჩვენს ისტორიულ ტრადიციასთან ყოველთვის არის კრიტიკული გამოწვევა ამ ტრადიციის მიმართ... ჩვენი ცდა ყოველთვის ამგვარ შეჯახებას წარმოადგენს.

პოლემიკა გადამერსა და ჰაბერმასს შორის, რომელმაც ფართო რეზონანსი მიიღო და გახდა ერთ-ერთი მიზეზი „ჰერმენევტიკული ბუმისა“ 70-იან წლებში, მეტად დამახასიათებელია ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის პრობლემატიკისათვის, ზოგადად ასახავს განმანათლებლობისა და XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისის რომანტიზმის დებულებათა ოპოზიციას, იმ დროს, როდესაც განმანათლებლობის იდეოლოგიები ხედავდნენ გონებაში ძალას, რომელსაც შეუძლია დაუპირისპირდეს ტრადიციის ავტორიტეტს, რომანტიზმის წარმომადგენლები გონების სუვერენობასა და უნვერსალობას უპირისპირებდნენ თავისი ფესვებით წარსულში მდგომ, თავისუფალსა და გარეშე პირობებისაგან არადეტერმინირებულ სულიერების იდეალს.

ამგვარ საფუძველზე ამოიზარდა და განვითარდა ჰანს გეორგ გადამერის ჰერმენევტიკული კრიტიკა. ჰ.გ. გადამერმა წარმატებით აითვისა წინამორბედი ფილოსოფოსების მიერ შემოთავაზებული ჰერმენევტიკული სისტემები და

ბრწყინვალედ განავრცო საკითხი თავის პროგრამულ ნაშრომში (“ჯემმარიტება და მეთოდი. ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ძირითადი ნიშნები”). გადამერის თეორიული კონცეფცია მოტივირებულია ისეთი არსებითი პრობლემებით, როგორცაა: ჰუმანიტარული მეცნიერებებისათვის ნიშანდობლივი ენის გამომიჯვნა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ენისაგან; შეგრძნებისა და ინტუიციის მიმართების დადგენა კონტექსტთან; ტექსტის, კონტექსტისა და ისტორიული ფონის განხილვა თანამედროვე ინტერპრეტაციის ფარგლებში: რეცეფციის პროცესთან ტექსტის დაქვემდებარებულობის (სუბორდინაციის) დადგენა და სხვა.

გადამერის ჰერმენევტიკული წრე

გადამერისთვის ჰერმენევტიკული აქტი გაცილებით უფრო გლობალური პროცესია, ვიდრე მხოლოდ ინტელექტუალური ანალიზი. გლობალური გულისხმობს ტექსტის სიღრმისეულ წვდომას, სრულ გახსნილობას ტექსტის მიმართ, როდესაც ტექსტი კი არ ემორჩილება ინდივიდის უკვე ჩამოყალიბებულ და კრისტალიზებულ სისტემას, არამედ, პირიქით, თავად ინდივიდი ინტეგრირდება ტექსტში და განიცდის ტრანსფორმაციას. ინტერპრეტატორის ხედვის ჰორიზონტი მუდმივად ესაზღვრება ტექსტის ჰორიზონტს და წარმოადგენს მასთან მუდმივ დიალოგს. ინტერპრეტატორი შეკითხვებს უსვამს ტექსტს და პირიქით, ტექსტი უსვამს შეკითხვებს ინტერპრეტატორს. მსგავს შემთხვევაში სავსებით დასაშვებია ინტერპრეტატორის გამოცდილების გადანაცვლება ტექსტის დონეზე, მისი შერწყმა ტექსტის თვითშემეცნებასთან და ახალი გამოცდილების გამოშუქება. ტექსტის ინტერპრეტაცია გადამერისთვის წარმოადგენს მუდმივ დიალოგს ანმოსა და წარსულს შორის, სადაც ანმოს განსაზღვრულობა მხოლოდ წარსულის მიღმაა შესაძლებელი. იქმნება განგრძობითობა, რომლის წიაღშიც ერთმანეთს ერწყმის

ისტორიული და თანამედროვე ხედვის ჰორიზონტები. პრინციპული

მნიშვნელობა აქ ენიჭება არა ავტორისეულ ინტენციებს, არამედ – ტექსტის გადანაცვლების პროცესს ერთი კულტურულ-ისტორიული კონტექსტიდან მეორეში. ამ პროცესს გადამერი ჰერმენევტიკული აქტის ისტორიულ ასპექტს უწოდებს (8. 2008).

გადამერმა ჰერმენევტიკა აქცია კვლევისა და მსოფლალქმის უნივერსალურ ფილოსოფიურ მეთოდად. გადამერის თანახმად, კულტურულ-ისტორიული ტექსტების გაგებისას საქმე ის კი არ არის, რომ ჩვენ პირველად ვიგებთ საზისს და შემდეგ ვცდილობთ ამოვიცნოთ მთელი ნაწარმოების საზრისი, არამედ რადგან ტექსტის ინტერპრეტატორის ცნობიერება წარმოადგენს ისტორიულ ცნობიერებას, საზრისის ამოცნობა, რომელიც განაპირობებს ჩენს

მიერ ტექსტის გაგებას, სუბიექტური ქმედება კი არ არის, არამედ განსაზღვრულია იმ ერთიანობით, რომელიც ტრადიციულ მემკვიდრეობასთან გვაკავშირებს. ამდენად, მთელი ყოველთვის თანაარსებობს ტექსტის გაგებისას. იგი გარეან კი არ შემოდის და მზა სახით კი არ ედება ტექსტს, არამედ გამოვლინდება და ყალიბდება თვით ტექსტის გაგების პროცესში.

ამგვარად, თანამედროვე ფილოსოფიის ჰერმენევტიკაში იცვლება შეხედულება ინტერპრეტაციის ძირითად მეთოდოლოგიურ სირთულეზე – “ჰერმენევტიკულ წრეზე”. თუ მანამდე ჰერმენევტიკა ცდილობდა ამ წრიდან

გამოსულიყო, გადამერი ამტკიცებს, რომ ამ წრიდან გამოსვლა არა თუ შეუძლებელია, არამედ არც არის საჭირო. იმ დროს, როდესაც დილთაი იფარგლებოდა იმით, რომ ჰერმენევტიკას თვლიდა სოციალურ-ჰუმანიტარული შემეცნების მეთოდოლოგიურ საფუძვლად, გადამერი მას ფილოსოფიის უნივერსალურ ასპექტად მიიჩნევს. რადგანაც იგი აღიარებს გაგების კატეგორიის გამოყენების შესაძლებლობას არა მარტო ტექსტების ანალიზში, როგორც ეს გვაქვს პლატონთან, ან სიცოცხლის სოციალურ-ისტორიული პროცესების მიმართ, როგორც დილთაი, არამედ სიცოცხლის ყველა მოვლენის მიმართ. გარდა ამისა, გადამერი ხაზს უსვამს გაგების ისტორიულ და დიალექტიკურ ხასიათს. ამის შესაბამისად “ჰერმენევტიკული წრე” მისთვის კარგავს თავის ავტონომიურ მნიშვნელობას და იხსნება გაგების უფრო ფართო კონტექსტში. გაგების ამოსავალი წერტილი მისთვის მდგომარეობს არა მარტო მანიპულირებასა და სუბიექტის ნებით ინტერპრეტაციაში, არამედ სიცოცხლესთან ზიარებასა და მონაწილეობაში, არა შემეცნებაში, არამედ “ცდაში”.

ენის გააზრებაში გადამერი ეყრდნობა ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიურ კონცეფციას. ტექსტის წარმოდგენს რეალობას, გადამერისთვის იქცევა არა მარტო ფილოსოფიის მთავარ საგნად, არამედ ერთგვარ საიდუმლოებით მოცულ დამოუკიდებელ ძალად. ხოლო “ჰერმენევტიკული წრე” წარმოდგენს ყოფიერების საიდუმლო საზრისის წვდომის საშუალებას.

გადამერის აზრით, როგორც ინტერპრეტატორისათვის, ისე ავტორისათვის გაგება ნიშნავს ამ გაგების შესატყვისი ენობრივ-გამომსახველობითი ფორმის დადგენას. ავტორის შემთხვევაში მსგავსი ფორმები ორიგინალურია, ინტერპრეტატორის შემთხვევაში – კი მის ენაზე გადათარგმნილი. “თარგმნისას” ინტერპრეტატორი, ერთი მხრივ, ადგენს ტექსტის ავტორისეულ მნიშვნელობას, მეორე მხრივ კი გვთავაზობს ტექსტის მისეულ გააზრებას, ანუ ინტერპრეტატორის ენობრივი პორიზონტი ესაზღვრება ავტორისა და ტექსტის ენობრივ პორიზონტს. ჰერმენევტიკული აქტი, გადამერის აზრით, ენის მიღმა ხორციელდება. მსგავსად ჰაიდეგერისა, გადამერიც ლინგვისტურ, ანუ ენობრივ კონტექსტში მოიაზრებს ტექსტს, თვლის, რომ ენა უზრუნველყოფს ასეინ-ის გამორჩევასა და გამოხატვას. კვლევის ცენტრში გადამერი ესთეტიკური ობიექტს ყოფიერების ფორმას აყენებს და ასკვნის, რომ შეუძლებელია წმინდა

ესთეტიკური სუბსტანციის იზოლირება არაესთეტიკურისაგან. ხელოვნები სწავნარმოები არ წარმოადგენს ავტონომიურ პოეტურ ფსევდოსამყაროს, ონტოლოგიურად გამიჯნულს პროზაული რეალობისგან. პირიქით, იგი მჭიდროდ

უკავშირდება რეალობას და მისი მნიშვნელობის იდენტურია პრაქტიკული ექსისტენსის ფასეულობით სტრუქტურასთან.

3. პრაქტიკული ანალიზი

(ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობების "რაჭათ-ლუხუმისა" და "ანტონიო და დავითის" მიხედვით)

3.1 "რაჭათ-ლუხუმი"

ჩვენი მიზანია, ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით განვიხილოთ ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობები: "რაჭათ-ლუხუმი" და "ანტონიო და დავითი". ქარჩხაძის შემოქმედება კრიტიკული კუთხით ნაკლებად არის შესწავლილი. იგი არსებითად მოიცავს მოთხრობა "იგის", რომან "ზებულონის" და რამდენიმე მცირე ფორმის მოთხრობის ანალიზს. ჩვენი ნაშრომის სიახლე არის ის, რომ ქარჩხაძის აღნიშნული მოთხრობებს გავაანალიზებთ ჰერმენევტიკული კუთხით.

ჯემალ ქარჩხაძე XX საუკუნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქართველი მწერალია, გამორჩეული სტილისა და მანერის მქონე სიტყვის ოსტატი. ჯ. ქარჩხაძის პროზა, ერთი მხრივ, მიჰყვება თხრობის ტრადიციულ ეტიკეტს, მეორე მხრივ, მკვეთრად ინდივიდუალურია. მწერლის სტილი არ არის სქემატური. მის ნაწარმოებებს ზნეობრივი მაქსიმალიზმი და უკომპრომისობა ახასიათებს და ამასთანავე, მისი გმირები სიკეთის მაღლით არიან აღვსილნი. ამ მწერლის რომანები, მოთხრობები, ნოველები სრულიად ახალი მანერით დაწერილი ტექსტებია, ასოციაციებითა და ქვეტექსტებით დატვირთული "სივრცეები". ჯ. ქარჩხაძეც მეტად მრავალფეროვანი მწერალია, რომელიც თემებისა და პრობლემების შესაბამისად ირჩევს წერის ამა თუ იმ მანერას. იგი თავის პერსონაჟთა სულიერ არსში ძალიან ღრმად იხედება, მაგრამ ქარჩხაძის შემოქმედებაში ეს სინთეზია. ხდება არა გმირის ანალიზი, არამედ ხდება სულიერ თვისებათა და თავისებურებათა სინთეზირება, პერსონაჟი შიგნიდან

შენდება და სიცოცხლეს ისე იძენს, ამასთან, არა მხოლოდ სიცოცხლეს, არამედ ინდივიდუალობასა და განუმეორებლობას.

ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურის მკვლევარი მაია ჯალიაშვილი გამოყოფს ჯ. ქარჩხაძის პროზის მთავარ ღირებულებებს: 1. პიროვნული თავისუფლება, რომელსაც მწერალი იმ სხივს უწოდებდა ადამიანი ღმერთს რომ შეიგრძნობს; 2. სიმაღლე, რომელიც უმრავლესობის სახელით ჯვარს ვაცვით და კვარცხლბეკზე სიცრუის კერპი დავსვით; 3. ზნეობის სინმინდე, რომლის "დაბინძურებასაც" მწერალი ზნეობის ეკოლოგიურ საფრთხედ აღიქვამდა (19. 41).

ჯ. ქარჩხაძისთვის მთავარი და უფრო საინტერესო ადამიანის სული იყო, ამიტომაც წერდა ამის შესახებ. თავისი შემოქმედების მთავარ საფიქრალად ქართველთა, თუ ზოგადად კაცობრიობის ზნეობრივ მდგომარეობას მიიჩნევდა. იგი არ ერიდებოდა ერის ნაკლოვანებათა პიროვნულ მხილებას. "ჩვენი განთქმული პატრიოტიზმი ფარსად იქცა, ჩვენი ცნობილი თვამომწონეობა თვალთმაქცობად, ჩვენი მომხიბლავი არტისტიზმი – ტაკიმასხარაობამ, ცრუპათეტიკამ, ცრუეროვნულობამ და ცრუმორალმა წაგვლეკა" (19. 41).

ჯ. ქარჩხაძე ხალოვნებას, კერძოდ მწერლობას, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა: "საზოგადოდ ხელოვნება და, კერძოდ მწერლობა, როგორც მისი ნაწილი, ზღაპრული რაშია, ერთი იმ სამ რაშთაგანი, რომლებიც კაცობრიობის დიდ ეტლში არიან შებმულნი, რათა ადამიანი სამშვიდობოს გაიყვანონ, დანარჩენი ორი რაში რელიგია და ფილოსოფიაა. სხვა სიტყვებით, ადამიანის სულიერი აქტივობა მძლავრი ვულკანური რხევაა, რომელსაც ერთი ბოლო უკიდურეს მისტიციზმში აქვს, და მეორე – ხელოვნება თვითონაა ფესვი, რომელიც იმისდა მიხედვით, თუ როგორ იზრდება რხევის ამპლიტუდა, ერთ მხარეს რელიგიაში გადადის და მეორე მხარეს ფილოსოფიაში. მთავარი ისაა, რომ ეს სამება, რომელიც სინამდვილეში ერთარსია, კაცობრიობის ყველაზე მაღალსა და წმინდა სულიერ გამოცდილებას მოიცავს. იგი კაცსა და ღმერთს შუა დგას და კაცს ღმერთისაკენ მიუძღვის" (16. 8).

გაჩენის დღიდან სულის ეს სამი ტალღა მიუძღვის ადამიანს, კაცობრიობას და ცალკეულ ერებსაც, მაგრამ მისია მათ შორის ყოველთვის თანაბრად არის განაწილებული. დროის, ვითარების და, განსაკუთრებით, ხალხის სულიერი მიდრეკილების კვალობაზე მეთაურობა ხშირად ერთ-ერთ მათგანს ეკისრება. საქართველოში ისტორიულად ეს მისია მწერლობას დაეკისრა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა თავად ჯ. ქარჩხაძის დაკვირვება:

“მხატვრული ლიტერატურა, თუ მკაცრად და პრინციპულად შევხედავთ, მარადიული თემებისგან შედგება. მწერლობა სულიერი განვითარების მაგისტრალურ გზას მიყვება და კონკრეტულ ეპოქაში იმ მთავარ ნერვებს ეძებს, რომლებიც დროთა კავშირს ქმნის. მაგრამ მწერლობა სხვა არის და მწერალი – სხვა. მწერალი კონკრეტული ადამიანია კონკრეტულ ეპოქაში,

უამრავი წარმავალი, დროებითი, სადღეისო პრობლემებით გარშემორტყმული, და თუ ალლო არ უღალატებს და დროის ორომტრიალში შეუცდომლად გაარჩევს წარმავალსა და მარადიულს, მარადიულს მხატვრულ ჭურჭელში მოაგროვებს” – წერს ჯ. ქარჩხაძე (16. 9).

ამ მწერლის პროზა მართლაც რეალობის გამოძახილია. თემატურად იგი მრავალფეროვანია, თუმცა, როგორც ქარჩხაძე თავად აღნიშნავს, მისი შემოქმედების მთავარი თემა ზნეობის პრობლემაა. “პრობლემას მწერალი არ ირჩევს, პრობლემა თვითონ ირჩევს მწერალს და ეს არჩევანი დამოკიდებულია ადამიანის ბუნების უღრმესსა და უმკვიდრეს ნიშნებზე. მე ჩემი ბუნებით, როგორც ჩანს, მორალისტი ვარ და ამას არაფერი ეშვებოდა. ადამიანმა თუ საკუთარი ბუნების შეცვლა მოინადინა, მისი ბოლო სიყალბე იქნება”.

“რაჰათ-ლუხუმი”, “ანტონიო და დავითი” ისტორიული პროზის ჟანრს მიეკუთვნება. თუმცა, მოთხრობა “ანტონიო და დავითი” პირობითად ისტორიული პროზაა. ჯ. ქარჩხაძის ისტორიული პროზის დანიშნულება ერთი მხრივ, ერის ცხოვრების შინაგანი კანონზომიერების მიგნება და ისტორიის სულის აღდგენაა და, მეორე მხრივ, თანამედროვეობის მძაფრი პრობლემების გამოხატვაა ცნებურისგან შევიწროებულ პირობებში.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია, ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით განვიხილოთ მოთხრობა “რაჰათ-ლუხუმი”. პროზის ამ ნიმუშში გამოყენებულია ორიგინალური მხატვრული ხერხი: ჩვენი ისტორიის ერთი ეპიზოდი აღქმული და შეფასებულია დამპყრობლის თვალით, მისი სიძულვილით აღვსილი გულით და გონებით, – ამ ფონზეა წარმოჩენილი ჩვენი ეროვნული თვისებანი, ზნეობრივად ნამხდარი ერის მანკიერებანი.

XVII საუკუნის მეორე ნახევარში, ლუარსაბის მეფობისას, თათრები უეცრად შემოესივნენ ქართლს. მანგლისის ახლოს, ერთ პატარა სოფელში, კველთაში მათ მღვდელი თევდორე შეიპყრეს – უბრძანეს წინ გაძლოლოდა და მოკლე გზით ლუარსაბ მეფესთან მიეყვანა. სანაცვლოდ დიდ საჩუქარს მიიღებდა, თუ ბრძანებას არ შეასრულებდა, წამებით ამოხდიდნენ სულს. მეფე ამ დროს ცხირეთის ციხეში იმყოფებოდა. თევდორე შეყოყმანდა – რომელი გზა აერჩია, უეცრად სახე გაუნათდა და თათრებს თანხმობა განუცხადა. მღვდელს იმედი ჰქონდა, რომ თავისი სიკვდილით იხსნიდა ქვეყანას უბედურებისაგან. ასეც მოხდა, თევდორემ ოსმალთა ლაშქარს გზა აურიდა და ცხირეთს კარგა მანძილზე დააშორა. ოსმალები მიხვდნენ, რომ მოტყუვდნენ, შეიპყრეს თავდადებული მღვდელი და თავი მოკვეთეს. მეფე ლუარსაბმა ციხეში მოასწრო გამაგრება. ქართველებმა მტრის შემოსევა გაიგეს, მომზადებაც მოასწრეს და ღირსეულად გაუსწორდნენ მომხდურს. ასეთი დიდებული ნაყოფი გამოიღო თევდორე მღვდლის თავდადება.

სწორედ ამ ისტორიული ფაქტის მხატვრულ რეალიზებას წარმოადგენს მოთხრობა “რაჰათ-ლუხუმი”. გერმანისტმა ლაშა ბაქრაძემ თანამედროვე

ხელოვნება განსაზღვრა, როგორც ტრანსპარენტული და გამჭვირვალე (11. 106). ჯემალ ქარჩხაძე თავისი ლიტერატურული სტილით ვერაფრით ჯდება ამ განსაზღვრებაში. იგი ვერც ქართული საბჭოთა მწერლობის მოთხოვნებში თავსდება, რადგან მის ტექსტებში სათქმელი ყოველთვის კონკრეტული შინაარსის მიღმა ძევს. სწორედ გარეგანი ლოგოსის საბურველში არის შეფარული შინაგანი ლოგოსი. პერმენევტიკული ინტერპრეტაციის მთვარი მიზანი სწორედ შინაგანი საზრისის წვდომაა. როგორც კრიტიკოსი დავით წერედიანი აღნიშნავს, “საბჭოურმა სინამდვილემ მხატვრულ ნაწარმოებს ერთპლანიანობა დაუკანონა – მთელი სათქმელი ზედაპირზე უნდა იდოს. ამრობრივადაც და ემოციურადაც, მათზე სრული კონტროლი უნდა ხერხდებოდეს. ეს პრინციპი წარმატებით მუშაობდა და არც კი აღიქმებოდა, როგორც თავსმოხვეული, იგი, შეიძლება ითქვას, გემოვნებაში გაჯდა. ჯემალ ქარჩხაძე კი პრინციპულად არ იყო საბჭოთა მწერალი” (11. 106).

“რაჰათ-ლუხუმი” ქვეტექსტური, მრავალპლანიანი ნაწარმოებია არქიტექტონიკითა და თხრობის ორგანიზებით დაწყებული, ბოლო დეტალით დამთავრებული. მოთხრობის ძირითადი ამბის მოყოლას მწერალი ერთგვარად გადადებს, აგვიანებს. უცხოელი ნახვისთანავე დაინტერესდება აღმოსავლური ტკბილეულის უცნაური გამყიდველით, მაგრამ მხოლოდ მეორე დღეს იწყებს მასთან საუბარს, დიდი ხნის განსჯისა და ცნობისმოყვარული ფიქრების აშლის შემდეგ. ჯ. ქარჩხაძე ამ ხერხით მკითხველის დაინტერესებას ცდილობს და ახერხებს კიდევ. ამას ემატება ისიც, რომ მთავარი პერსონაჟი, რაჰათ-ლუხუმის გამყიდველი, სულეიმანი, თხრობას ბოლოდან, ფინალიდან იწყებს და მხოლოდ ამის მერე უბრუნდება მთავარ ამბავს, დასაწყისს. ესეც მწერლის ერთგვარი ფანდია, ინდივიდუალური, გამორჩეული სტილია. ყველა ქართველისთვის ნაცნობ ისტორიას, თევდორე მღვდლის ისტორიას იგი თავად თათრის, ამ ფაქტის თანამონაწილის, ჩვენი მოსისხლე მტრის პირით გვიყვება, მეორე პერსონაჟიც, ამ ამბის მსმენელიც უცხოელია. მწერლის მიზანია, ჩვენი ისტორიის ეს პატარა, მაგრამ მნიშვნელოვანი ეპიზოდი, “უცხოს”, არაქართველის, სხვისი პოზიციიდან გაგვაცნოს.

50-იანი წლების ლიტერატურაში თანდათან გზა გაეხსნა სტილურ ძიებებს, ქარჩხაძე წერს, რომ მთავარი ცეცხლი მიმართული იქნა სტილისაკენ, რადგან სტილშია ტოტალიტარიზმის დაუძინებელი მტერი – ინდივიდუალობა. შემოქმედების ერთი უმთავრესი თვისება იგავურობაა, და იღუმალების საბურველქვეშ მწერლობას მაინც შეეძლო თავის გადარჩენა, განსხვავებით იმ ეპოქის კრიტიკისაგან, რომელიც უფრო მეტად იყო მოქცეული იდეოლოგიურ ჩარჩოებში. კრიტიკას მწერლის სტილურ თავისებურებაზე საუბრის შესაძლებლობა არ ჰქონდა.

“კრიტიკის მხრივ, სტილის გვერდის ავლა დაახლოებით იმას ნიშნავს, მზის სისტემას იკვლევდე და მზე გამოტოვო” – წერს ჯ. ქარჩხაძე (16. 94).

დღესდღეობით კრიტიკის წინაშე დიდი ასპარეზია და უაღრესად საინტერესო, თუმცა კი ძალზე მძიმე ამოცანა: კრიტიკამ გამრუდებული ლიტერატურული ეპოქა უნდა გაასწოროს და ამღვრეული ფასეულობანი დაწმინდოს. კრიტიკამ ლიტერატურული ეპოქა უნდა აღადგინოს, როგორც მინისძვრისგან წაქცეული ქალაქი.

საკუთარ სტილურ თავისებურებაზე ქარჩხაძე წერს: “ვიცი, რომ საკუთარი ინდივიდუალური სტილი მაქვს, მაგრამ გამოწვლილვით ვერ გავაანალიზებ. საკუთარი თავის დახასიათება ძნელიც არის და სახიფათოც. თუმცა ორი თვისება შემოძლია დავასახელო: ერთი, მოკლედ წერა არ მეხერხება, და მეორე – ზედმეტად ვერთობი ავტორისეული მსჯელობით” (16. 14).

სწორედ ამ ინდივიდუალური სტილის გამოხატულებაა “რაჰათ-ლუხუმი”. მოქმედების ადგილი არის ისტორიული ქალაქი და ახალი მუსულმანური სამყაროს სანდო მათიანე – სტამბოლი. აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის დამახასიათებელ მწვანეში ჩაფლულ ქუჩაში მოხუცი თურქი ტკბილეულს ყიდდა. მთხრობელს თითქოს შორიდან მოესმა მისი სიტყვები: “... უპატრონოდ არ დაყრის თავის შვილებს. ალაჰი ურიცხვ ლაშქარს გამოგზავნის და ქვეყნიერების ვრცელ ფარდაზე შანთით ამოწვავს იმ ადგილს, სადაც შენი ტურფა მიწა-წყალია ამოქარგული! ო, ცბიერების და მზაკვრობის ბუდე! ფერფლი და ნაცარი დარჩება”... (15. 162). ეს სიტყვები იმდენად ღრმა და შთამბეჭდავია, რომ წამიერად ეჭვიც კი გიპყრობს, დღემდე ხომ არ მოგვყვება ომან ფაშას მოხუცი აღმზრდელის წყევლა თუ შეჩვენება. ღრმად მოხუცი სულეიმანი, რომელიც ამქვეყნიურ ამაოებას განრიდებული უკვე მარადიულობაზე უნდა ფიქრობდეს, როგორც ჩანს, მთელი ცხოვრების მანძილზე გამოტარებულ ტკივილს ვერ ივიწყებს, ეს ჭრილობა ისევ ღია და ძალიან მტკივნეულია მისთვის, ამიტომაც ათეული წლების შემდეგაც შურისძიებასა და “ტურფა მიწა-წყლის” აღგვაზე ფიქრობს.

მწერალი ალი-მირზას პირით, დაუძინებელი მტრის მეშვეობით, გვეუბნება მწარე სიმართლეს ჩვენი ღალატით სავსე ისტორიაზე. მწერალი არ ერიდება უზნეო ყოფის მხილებას უაღრესად მკაცრი, ერთ-ერთი ყველაზე მტკივნეული პოზიციიდან: “ბუნებით ყველა გურჯი მოღალატეა, ოღონდ ეგ არის, ზოგს ეძლევა ღალატის საშუალება და ზოგს არა... მაგრამ მოღალატესთან საქმის დაჭერას სიბრძნე სჭირდება, რადგან ვინც მოყვარეს უღალატებს, ის მტერსაც უღალატებს, შენი მტრის მოღალატე ან უნდა მოკლა, ან ძალიან დიდი ჯამაგირი გაუჩინო” (15. 173).

აქვე ალი-მირზა ქართველთა კიდევ ერთ თვისებას ამხელს: “გურჯების უგუნურობა ყველაზე უკეთ მათ ამპარტავნებაში ჩანს, თავიანთ ურიცხვ ნაკლს ისე სასოებით მალავენ, თითქოს ერთი რამ ძვირფასი საგანძური იყოს; ყველაფერი შეიძლება გაპატიონ, მაგრამ მათი ნაკლი თუ შეამჩნიე, ამას არამც და არამც არ გაპატიებენ, ამიტომ თავი ისე დაიჭირეთ, ვითომ გურჯისთანა

სრულქმნილი თქვენს დღეში არავინ გენახოთ; ამით ორ რამეს მიაღწევთ – მორჩილებაში გეყოლება და თავის უთვალავ ნაკლსაც ვერასოდეს მოიშორებს” (15. 174). მწერალი ხაზს უსვამს, რომ საქართველოში ნამდვილად არ უყვართ განსხვავებული აზრის მოსმენა, საქციელის, ჩანაფიქრის კრიტიკულად შეფასება, თვითკრიტიკაზე და ღრმა სინანულზე რომ არაფერი ვთქვათ. ამაოდ არ ამბობდა დავით გურამიშვილი: “მართალი ვთქვა, მეშინიან, ვა თუ გავხდე დასაკარგი!” ან “მტერს შაესმის, იამების, მოყვარეს კი ეწყინება. რასაც ახლა ვამბობ, ვგონებ, ამაზედაც მხედეს გინება”. ამასვე ამბობს ილია ჭავჭავაძე, როცა მწერალსა და მწერლის დანიშნულებას შეეხება:

“ჩემზედ ამბობენ: ის სიავე ქართლისას ამბობს,
ჩვენს ცუდს არ მალავს, ეგ ხომ ცხადი სიძულვილია.
ბრიყვნი ამბობენ, კარგი გული კი მაშინვე ცნობს
ამ სიძულვილში რაოდენი სიყვარულია” (“ჩემო კალამო”) (18. 120)

როგორც ჩანს, ”კარგი გულის” დეფიციტი ყოველთვის იყო, ქართველებს ყოველთვის გვიჭირდა ჩვენი ნაკლისა და მანკიერების აღიარება. XIX საუკუნის ქართული მწერლობა, ქვეყნის განახლების გზებს ეძებდა, მას ორი უმთავრესი რამ სჭირდებოდა: ეროვნული პასუხისმგებლობის გრძნობა და მაღალი ზნეობა.

”ჩვენ სხვა ჭირი გვჭირს: სიყალბის პერანგი, რომელიც ეპოქამ ჩაგვაცვა, ჩვენ სხვაზე უკეთ მოვირგეთ (იქნებ იმიტომ, რომ ჩვენი არტისტიზმისათვის იყო მახლობელი). წყალი აიძვრა, ორიენტირები გადაადგილდა. საზოგადოებრივი და სოციალური კრიტერიუმები დაიკარგა და ზნეობას საყრდენი გამოეცალა” (16. 10). უზნეობის წამლეკი სენის წინააღმდეგ ბრძოლა დღეს მხოლოდ ერთი საშუალებით შეიძლება: პირადი მაგალითით. სიტყვა დიდი ძალაა, მაგრამ ქადაგებასა და მოწოდებას ნაკლები ფასი აქვს, რადგან ”პატიოსნებას ახლა ქურდი მეტი პათეტიკით ქადაგებს და გმირობისაკენ ლაჩარი მეტი მგზნებარებით მოგვიწოდებს”, რეალური ძალა ახლა მხოლოდ პირადი მაგალითია.

”გურჯების უგუნურება ყველაზე უკეთ მათ ამპარტავნობაში ჩანს, თავიანთ ურიცხვ ნაკლს ისე სასოებით მალავენ, თითქოს ერთი რამ ძვირფასი საგანძური იყოს, ყველაფერი შეიძლება გაპატიონ, მაგრამ მათი ნაკვლი თუ შეამჩნიე, ამას არამც და არამც არ გაპატიებენ” (15. 175). აქაც ქარჩხაძე ”უცხო, გარეშე” თვალთ აფასებს ქართველს. ალბათ აქ უცხო თვალი გამოსადეგია, მით უფრო ისეთი ხალხისთვის, ვისაც საკუთარი ნაკლის მიჩქმალვა უფრო უყვარს, ვიდრე აღმოფხვრა. ქართველს ღირსებაც ბევრი აქვს და ნაკლიც, თუმცა ნაკლს ზედმეტად შევეჩვიეთ და ტრაბახსაც ვუმატეთ. ამას ასე ხსნის ქარჩხაძე: ”ადრე ტრაბახი ჩვენი ხასიათის თვისება მეგონა. მერე დავრწმუნდი, რომ ასე არ ყოფილა. უბრალოდ ზედმეტად თავმოყვარეები ვართ, განსაკუთრებით

ეროვნული თავმოყვარეობა გვაქვს გამძაფრებული... საქმე ისაა, რომ ტრაბახი ნაკლის დაფარვის საუკეთესო სასუალება გვგონია. ამიტომ, რაც უფრო ცუდად მიგვდის საქმე, მით უფრო მეტს ვტრაბახობთ. ეს კი ჩემი რწმენით, უმოკლესი გზაა პროვინციალიზმისაკენ”.

ქარჩხაძის შემოქმედების მთავარი პრობლემა ზნეობის პრობლემაა. ყველა ხერხს: ქართველის უცხო ერის წარმომადგენლით დახასიათებას, ისტორიული თემატიკის გამოყენებას, თანამედროვე მეტყველებას მწერალი ერთი მიზნით იყენებს: ”მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს პირს უკანაო”. იგი თავისი ბუნებით მორალისტია. ყველა მწერლის ნაწარმოები, გარკვეული აზრით, ავტობიოგრაფიულია, რადგან შემოქმედება, ალბათ, სხვა არაფერია, თუ არ საკუთარი შინაგანი სამყაროს იგავური გაცხადება. თუმცა ჯ. ქარჩხაძე აღნიშნავს, რომ ყოველ ნაწარმოებს მოეძებნება ისეთი მკითხველი, რომელსაც ეს ნაწარმოები ავტორზე უკეთ ესმის. ავტორი ბოლომდე ვერასდროს ვერ დააღწევს თავს სუბიექტურობას” (16. 17).

მწერლის ოსტატობა ვლინდება პროტაგონისტთა პორტრეტების ხატვის დროს. მოთხრობაში მოღალატე ასე წარმოჩნდება: “შესახედავად მშვენიერი ვაჟკაცი იყო, მაღალი, წარმოსადეგი, ლამაზი, მხარბეჭიანი. კეხიანი ცხვირი ჰქონდა, აზიდული წარბები და გრძელი უღვაშები. ამაყად შემოვიდა, დარდიმანდულად, ბეჭების რხევით” (15. 175). ხოლო მღვდელი თევდორეს სახე კი მეტად უბრალოა, სულის ანარეკლია: ”ოცდათხუთმეტი წლისა თუ იქნებოდა, მრგვალი პირისაზე ჰქონდა, ქერა თმა-წვერი და თაფლისფერი თვალები” (15. 179). მწერალი არსად არ გვაძლევს მათი საქციელის შეფასებას, იგი უბრალოდ ოსტატურად გვიხატავს თითოეულის პორტრეტს. მწერალი ხაზს უსვამს, რომ თევდორე მღვდელი არის ჩვეულებრივი ქართველი, თუმცა სწორედ ამგვარმა ქართველებმა დაიცვეს ჩვენი ქვეყანა ფერფლად და ნაცრად ქცევისაგან. თევდორე მღვდლის თავგანწირვამ დაადასტურა, რომ ალი-მირზას დახასიათება არასრული და ცალმხრივი იყო. ღალატთან ერთად საქართველოს ისტორია თავდადებითა და ერთგულებითაც იწერებოდა. თევდორე თათრების ლაშქარმა ჯორზე ამხედრებული იხილა (სახედრიო შედის იერუსალიმში ბზობის კვირას იესო). როცა მღვდელი მტერს გზას უბნევდა, დაბურული ტყეებითა და დახრამული ვიწრო ხეობებით ატარებდა, გზად თეთრი სქელფურცლიანი ყვავილი მოწყვითა და უბეში ჩაიღო. ეს შეიძლება გავიგოთ, როგორც სიმბოლო მღვდლის მიერ ჩაფიქრებულის კეთილად დასრულებისა – ”კეთილი ნაყოფის გამოღება”.

ამდენად, მწერალმა ქართველის ნაკლიცა და ღირსებაც დაუფარავად წარმოაჩინა. წამებულის მაგალითის ჩვენებით კი ზნეობრივი ცხოვრების ნიმუში გავგიცხადა. სწორედ აქ იკვეთება ლიტერატურის ფუნქცია: მკითხველში აღძრას კათარზისის გრძნობა. ეს შეგრძნება ეფემერულია, მაგრამ კვალს ტოვებს, რომელიც შეუმჩნევლად იხსნება სისხლში, არსის შემადგენელ ნაწილად იქცევა,

გენეტიკურ კოდში იდება და თაობებს გადაეცემა. სწორედ აქაა მწერლობის ზემოქმედებითი ძალა და აღმზრდელობითი ფუნქცია.

ომან ფაშამ საკუთარი ხელით მოუღო ბოლო მღვდელს, რომელსაც მონამეობრივი სიკვდილის წინ ერთი კვნესაც არ დასცდენია, პირიქით, მადლობა შესწირა უფალს ამგვარი აღსასრულისთვის. მოთხრობა მითოსური პლანით სრულდება. მწერალი ისევ უცხოელის, სულეიმანის პირით მოგვითხრობს სასწაულს, რომელიც უფალმა თევდორე მღვდლის სიკვდილის შემდეგ მოუვლინა მის დამსჯელს: "ჭექა-ქუხილი ატყდა. ზედიზედ იელვა და კოკისპირული წვიმა წამოვიდა. პირველ გაელვებაზე კლდის მხარეს, ო, ალაჰ, ცის კაბადონზე ის მღვდელი დავინახე. მუხლმოყრილი იდგა, თვალები მაღლა აღეპყრო და სახეზე ტანჯვისა და ნეტარების უცხო ღიმილი ეფინა. კვლავ რომ იელვა, კლდეს თვალი ავარიდე, სხვა მხარეს გავიხედე და ახლა სხვა მხარეს დავინახე იგივე სურათი. განუწყვეტლივ ელავდა და ცის ოთხივ მხრიდან გურჯი მღვდლის ტანჯული და ნეტარი ღიმილი დაგვცქეროდა. არ ვიცი, სხვებიც ამჩნევდნენ თუ არა ამ უცანურ და გულსშემძვრელ სანახაობას, ჩემთვის კი ნათელი შეიქმნა, რომ ჩვენს თავზე ბედისწერის მახვილი იყო აღმართული" (15. 186). ბედისწერის მახვილი თევდორე მღვდელმა აღმართა. ამ სიტყვებში ნათლად ჩანს ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის კვალი. "აბოს წამების" ავტორი არაბი წმინდანის აღსრულების პირველ საღამოს მტკვრის ნაპირს, საგოდებელის მახლობლად, ასე აგვიწერს: "აღმალღებოდა ვარსკვლავი იგი ზე ჰაერთა. და ვერ მიეახლნენ ადგილსა მას, რამეთუ შეიპყრნენ იგინი შიშმა საღმრთოჲმან". ხოლო მეორე ღამეს სვეტის მსგავსად აღმობრწყინებულმა ნათელმა მთლიანად გაანათა "გარემოისა კიდეთა რომელსა ეგრევე ყოველი სიმრავლეი ქალაქისაი ჰხედვიდა", რაც ჰაგიოგრაფი მწერლისათვის იმის აშკარა დასტურია, რომ "აბო ჭეშმარიტად იესუ ქრისტეს, ძისა ღვთისა მარტვილ არს". იმავეს თქმა სურს ჯემალ ქარჩხაძესაც, მაგრამ მისი ნათქვამი XX საუკუნეში ანაქორონიზმად რომ არ ჩაითვალოს, ამ ღვთაებრივ სასწაულს სულეიმანის შეფასებით – "ბედისწერის მახვილად" უხმობს.

თევდორეს სისხლი უკვალოდ არ ქრება, ყველა დროში არის ერთი მაინც თვალხილული, მიყურადებული, დადარაჯებული, ზვარაკად შეწირული, "უფლისა მიერ წარემართების სვლაი"(ფს. 36, 22) მათი. სანამ ერთი მართალი ამინც იარსებებს, ერთი თევდორე, არ წარიხოცება ჩვენი ქვეყანა ცოდვით დაცემული სოლომ-გომორივით. რამეთუ "მარადღე სწყალობს და ?ავსახებს? მართალი, და ნათესავი მისი კურთხეულოდ იყოს" (ფს. 36, 26).

რომანში პერსონაჟისა და ნარატორის ამგვარი ურთიერთმიმართება სწორედ ამ მთავარი სათქმელის წარმოსაჩენადაა. ზემოთ განხილული მოთხრობა ისტორიულ თემაზეა, მაგრამ ჯემალ ქარჩხაძეს ისტორია აინტერესებს არა მხოლოდ მოვლენის თვალსაზრისით, არამედ იმ ეპოქაში მცხოვრები ადამიანის გადმოსახედიდან. თევდორე მღვდლის ზნეობრივი კვალი

წარუშლელია. ქარჩხაძე წერს, რომ ”ერი ჯერ კიდევ ილუზიის ტყვეობაში ცხოვრობს, თუ ყველა ნაკლს გააცნობიერებს, მათი აღმოფხვრის გზასაც დაადგება. ჩვენი სიყვარული და სიძულვილი მეტია, ვიდრე წმინდა გულგრილობა. ამაღდროულად ვცდილობთ საკუთარ ნაკლს თვალი ავარიდოთ, რის გამოც ჩვენი სიძულვილი ოქროს წყალში ამოველო და სიყვარული პირმოთმნე გახდა. ამ ყალბმა თეატრალურმა გარდასახვამ ნაკლსა და ღირსებას შორის წონასწორობა თანდათან დაარღვია და საშიშროება არსებობს, რომ პროცესი მალე შეუქცევადი გახდეს, და, არსებითად, სხვა ხალხად ვიქცეთ. მხილება განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს ასეთ ვითარებაში: ღირსებამ ჩუმად აკეთოს საქმე, ნაკლმა კი მთელი ძალით იყვიროს, – წერს ჯ. ქარჩხაძე (16. 11). აქედან ძნელი არაა დასკვნის გამოტანა, რომ მართალია სიკეთე გაიმარჯვებს, მაგრამ ამ გამარჯვებას მოჰყვება მსხვერპლი. პირველ ყოვლისა, შეეწირება არა ის, ვისაც ეშმაკის უღელს დაადგამს, არამედ ის, ვინც ეშმაკის უღელს დაიდგამს. ამას იქით კატასტროფაა, ჭაობია, თბილია, რბილია, საამოდ ბლანტია და ჩაძირვისთანავე გავიწყდება, ვინ იყავი, საიდან მოდიოდი, საით მიდიოდი, რა გინდოდა... ეს არ არის გაზვიადება, ეს რეალური პერსპექტივაა. საბჭოთა ზენოლის გარემოში მოქცეულმა მწერალმა ისტორიული თემატიკის, ინდივიდუალური სტილის ოსტატური გამოყენებით დადუმებულ ერში “ზარები დარეკა”. “ღღეს ყველა იარას, რომელიც ჯერ არ გაბრუებულა ნარკოზით, მარილი უნდა დავაყაროთ. ჩვენი ეპოქა ცნობიერი საწყისის ეპოქაა, ფხიზელი გონების ეპოქა” (16. 114).

ქარჩხაძის აზრით, წარსული და აწმყო კატეგორიულად არ იმიჯნება ერთმანეთისაგან. აწმყო პერსპექტიული წარსულია და წარსული – ფიქსირებული აწმყო. წარსული და აწმყო ერთმანეთში გადადიან, ერთმანეთს განმარტავენ. ამიტომაც, რომ მათი გაყოფა და განცალკევება მხოლოდ ფორმალურად და პირობითად თუ იქნება შესაძლებელი, ხოლო ადამიანი, რომელიც სამყაროს ამ უწყვეტ დინებაში, ერთსა და იმავე დროს, კიდევ მიდის და კიდევ რჩება, ერთი მხრივ, დროის ნებისმიერ წერტილში საკუთარი წარსულის შედეგი და ჯამია, მეორე მხრივ, წინაპართა გრძელი ჯაჭვის შემადგენელი რგოლი. ქარჩხაძის აზრით, მწერლისათვის არსებობს დრო, როგორც ერთიანი განზომილება, და არსებობს ადამიანი, რომელიც მთელ ამ განზომილებას მოიცავს და მთელ ამ განზომილებაში მოქმედებს. მწერალი წერს არა ისტორიულ რომანს, არამედ რომანს, რომლის სიუჟეტი ამა თუ იმ კონკრეტულ დროში მიმდინარეობს, და დროის არჩევანი აქ, პრინციპულად, არაფრით განსხვავდება ადგილის არჩევანისაგან. უბრალოდ მწერალი მიმართავს იმ ეპოქას, რომელიც, მისი აზრით, დასამუშავებელი მხატვრული პრობლემისათვის მასალასაც მეტს იძლევა ფონსაც უკეთესს ქმნის. მოქმედების სხვა ეპოქაში გადატანა კი “ლიტერატურული ილეთია”.

ამდენად, ტექნიკური და გრამატიკული ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით ჯ. ქარჩხაძის მოთხრობაში “რაჰათ-ლუხუმი” მწერლის შინაგანი და გარეგანი სტილის მთლიანობა ქმნის ტექსტის გრამატიკულ ინტერპრეტაციას. აქ იგულისხმება: რაციონალიზმის სიჭარბე ინტუიციასთან შედარებით, მორალიზაციისაკენ მიდრეკილება, ზოგადი სიღრმეებისაკენ სწრაფვა (შინაგანი სტილი). ასევე, კომპოზიციური მთლიანობა, ხასიათების სიცხადისაკენ სწრაფვა, პერსონაჟთა პორტრეტების ხატვა, სინტაქსური სირთულე, ირონია, უწყინარი იუმორი, სატირა, ისტორიული თემატიკა (გარეგნული სტილი). ყოველივე ეს კი ქმნის საფუძველს ტექნიკური ინტერპრეტაციისათვის, რითაც იკვეთება მთავარი სათქმელი, შინაგანი ლოგოსი: თანამედროვეობის მძაფრი პრობლემების გამოხატვა, ქართველთა ზნეობრივი სამყაროს ჩვენება, მკითხელზე ზემოქმედება – კათარზისი. მწერლის მიზანია ქართველმა შეიცნოს თავისი ეროვნული რაობა.

“ყოვლად მხეცობა მტრისა, ყოვლადვე სისრულე და სავსება ქართველებისა, ბავშვური წადილია... ქვეყანაზე არ არის იმისთანა ერი, რომ მიწყლული ჰქონდეს ან მარტო კარგი, ან მარტო ავი” – ილია ჭავჭავაძის ამ სიტყვების ერთგარი ხორცშესხმაა ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობა “რაჰათ-ლუხუმი”, რომელიც ძალიან ჰგავს თავად სათაურს. ამ აღმოსავლური ტკბილეულივით იდუმალი, შეუცნობელი, ტკბილ-მწარე გემო აქვს მოთხრობას და ბედნიერია მკითხველი, ვისაც მისი დაგემოვნება ელოდება.

3.2. “ანტონიო და დავითი”

“თითქმის ყველა ჩემი ნაწარმოები, რაც დამიწერია, სულის ბიოგრაფიებია, საქმე ეხება არა ამბებს, სიუჟეტურ პერიპეტიებს და ა.შ. ისინი ძირითადად მონოლოგებია, რომლებშიც განხილულია ერთადერთი პიროვნება, სახელდობრ, ის მითიური სახე, თავის სამყაროსთან, თავის საკუთარ “მესთან” მიმართებით”, – წერდა ჰერმან ჰესე ერთ პატარა ჩანახატში (19. 110).

ჯემალ ქარჩხაძის “ანტონიო და დავითი” სულის ბიოგრაფიაა. კონკრეტული ნაწარმოების სტილურ ნიშან-თვისებათა მიმართება ავტორის სტილის ზოგად საფუძვლებთან გვარწმუნებს, რომ ნაწარმოები, მას შემდეგაც კი, როცა ავტორი ბოლო წერტილს დასვამს, არ არის სავსებით დამოუკიდებელი. ქმნილების უკან ყოველთვის დგას შემოქმედი, როგორც გასაღები, რომლის გარეშე კოდის სწორი გაშიფვრა და სიმბოლოს სწორი ახსნა შეუძლებელია. შეიძლება ითქვას, ნაწარმოების ავკარგიანობის საზომი ნაწარმოების გარეთ დევს, – წერს ჯ. ქარჩხაძე (16. 97).

ჯ. ქარჩხაძის შემოქმედება თემატურად მრავალფეროვანია. ჩვენ მიერ განსახილველ მოთხრობასა, და საერთოდ, ქარჩხაძის პროზაულ ტექსტებში

ხშირია სინდისის პრობლემის თემატიზირება. აქ სინდისის ძირეული გაგება სცილდება ამ ცნების 1. ფორმალურ, 2. შეფასებით, 3. მოვალეობით და 4. თეოლოგიურ-რელიგიურ გაგებას. ჯ. ქარჩხაძე თავისი შემოქმედებით გვიჩვენებს, რომ ადამიანი თვითგეშმარიტების განხორციელების შესაძლებლობაა, რაც თავისუფლების, ადამიანის ამ უმაღლესი პრინციპის რეალიზაციის საფუძველზეა შესაძლებელი (3. 9).

ჯემალ ქარჩხაძე განსხვავდება ჩვენი და სხვა მწერლების მანერისაგან და იგი სრულიად განკერძოებით დგას, ინტელექტუალურია. იგი თავის პერსონაჟთა სულიერ არსში ძალიან ღრმად იხედება, მაგრამ ეს იმდენად ფსიქოლოგიური ანალიზი არ არის, არამედ ხდება სულიერ თვისებათა და თავისებურებათა სინთეზირება, პერსონაჟი შიგნიდან შენდება და სიცოცხლეს ისე იძენს. ქარჩხაძის პროზა გაუღენთილია

ადამიანის სიყვარულით, ზრუნვით კაცობრიობაზე. მწერლის სტილი, სადაც აზრი და ესთეტიკური ფორმა ერთ მთლიანობას შეადგენს, არის

თავად ავტორის არსი, მისი არსებობა საკუთარ ნაწარმოებებში. ფორმადქცეულმა არსებობამ წარმოშვა სათქმელი, შექმნა შინაარსი, მოიტანა აზრი. ამიტომ ავტორი არსად არ კარგავს საკუთარ სახეს.

მწერლის გამორჩეული ინდივიდუალური სტილი ამ მოთხრობაშიც იჩენს თავს. მთავარი მოქმედი პერსონაჟები: ანტონიო და ბართოლომეო უცხოელები არიან. სწორედ მათი საშუალებით წარმოაჩენს ავტორი ქართველთა ბუნებას, ისტორიას. ბართოლომეო ყვება: “ის მხარე, ჩვენში რომ “კოლხეთის” სახელითაა ცნობილი და, როგორც ძველი მწერლები გვარწმუნებენ ოდესღაც ერთიანსა და ძლიერ სახელმწიფოს წარმოდგენდა, იმჟამად პატარ-პატარა სამთავროებად იყო დაქუცმაცებული. მთავრებს, რომლებიც პატივმოყვარეობის გამო, თავიანთ თავს ზოგჯერ მეფეებსაც უწოდებდნენ, ერთმანეთში გაუთავებელი შუღლი და ქიშპობა ჰქონდათ, რის გამოც გარეშე მტერს ჯეროვან წინააღმდეგობას ვერ უწევდნენ” (15. 245). ქართული სინამდვილისათვის მეტად ნაცნობი და ჩვეული რეალობა იხატება ბართოლომეოს მიერ, როდესაც იგი ქართველ თავადს ასე დაუფარავად და ღიად ახასიათებს: “მთელი ახალგაზრდობა გარეშე მტერთან ბრძოლაში და შინაურ მტერთან გაუთავებელ კინკლაობაში გაეტარებინა, ხშირად გაუხდელი და იარაღაუყრელი დანოლილიყო, დროდადრო რომელიმე თავადისთვის თვალები დაეთხარა, სამღვდელოების გარყვნილებასა და ფუქსავატობას შეჰგუებოდა, თავი ისე დაეჭირა, ვითომ ვერ ამჩნევდა, რომ მისი დიდებულები საკუთარ ყმებს მონებად ჰყიდდნენ, მლიქვნელობა ეთმინა და ხანდახან თვითონაც ემლიქვნელა, განდგომილი თავადების შემოსარიგებლად დამამცირებელი დიპლომატიის გზას დასდგომოდა, ხოლო თუ ვერც ეს გაჭრიდა, ურჯულოებისაგან ჯარი ეჭირავებინა და საკუთარი ხალხისთვის მიესია” (15. 273). როგორც მოთხრობაში “რაჰათ-ლუხუმი”, აქაც მწერალი წარმოაჩენს ქართველის ღირსებასა და ნაკლს,

აქაც მართლისმოქმედია, ანალიტიკოსი და მორალისტი. ქართველთა გამორჩეულობაზეც “უცხო, გარეშე” მსჯელობს: “საერთოდ ქართველები, ქალებიცა და კაცებიც, ლამაზები და მოხდენილები არიან, ოღონდ ესაა, რომ მოზრდილთა გარეგნობას თავის მტკიცე დაღს ამჩნევს ხასიათიც, რომელიც აქ ყოველთვის როდია მათი სილამაზის დარი და ფარდი. მაგრამ თუ ადამიანი მართლა ღვთის ხატად და სახედაა შექმნილი, როგორც ამას ბიბლია გვასწავლის, ყველაზე უფრო ეს აქაურ ბავშვებზე ითქმის. ასეთი ლამაზი ბავშვები სხვაგან არსად შემხვედრია. უყურებ და ცხადად ხედავ, როგორ შემოგცქერის მათი საოცრად მეტყველი თვალებიდან ნათელი და შეურყვნელი სული” (15. 278). ან ამგვარი შეფასება: “ეს ხალხი ყველგან და ყოველთვის მღერის. სიმღერა მისი არსებობის ერთი უმთავრესი ძარღვთაგანია, შეიძლება ითქვას, თავის გატანის ერთი უმთავრესი საშუალება. ყველა მხამი, რაც კი ამქვეყნიური ცხოვრების სიმწარემ და ამაოებამ შეიძლება ადამიანის გულში დააგროვოს, ქართველებს სიმღერით გამოაქვთ, და ყოველგვარ გრძნობას, იქნება ეს დარდი თუ სიხარული, რისხვა თუ აღტაცება, სიყვარული თუ სიძულვილი, სიმღერაში ხარჯავენ” (15. 280).

ჯ. ქარჩხაძე ასევე საოცრად ზუსტი შტრიხებით წარმოაჩენს ქართველი მთის კაცის ბუნებას. მოხრობელი ისევ უცხოელი ბართოლომეოა: “ასეთი კუჭტი, შუბლგაუხსნელი, სიტყვაძვირი ხალხი არსად მენახა. თუ გააჩერებდით და გამოელაპარაკებოდით, მოთმინებით კი მოგისმენდნენ, რადგან, ზრდილობა და თავაზიანობა, რაც ოდითგანვე ძვალსა და რბილში აქვს გამჭდარი, სხვაგვარი მოქცევის ნებას არ აძლევდა, მაგრამ პასუხს მოკლედ მოგიჭრიდნენ, მხოლოდ იმას იტყოდნენ, რაც აუცილებელი იყო, ერთ ზედმეტ სიტყვას არ დაამატებდნენ, თქვენ მიმართ არავითარ ინტერესს არ გამოიჩენდნენ და, როგორც კი შესაფერის საბაბს იპოვნიდნენ, წამსვე გაგეცლებოდნენ” (15. 280).

მოთხრობაში გვხვდება ასევე ერთი შემთხვევა, როდესაც ქართველის ბუნება თავად ქართველი მიერაა წარმოჩენილი. თავადი ამგვარ რამეს ამბობს: “მტრებისაგან წაქეზებულები და გაბრიყვებულები ერთმანეთს ვჭამთ. მეფე მეფეს მტრობს, თავადი თავადს, აზნაური აზნაურს. ხალხი დამფრთხალია და აღარ იცის რომელ ერთს დაემალოს – შემოსულ მუსულმანს, საკუთარ ბატონს, შიმშილს, უღმერთობას თუ სნეულებას...”. “გაუტანლები და დაუნდობლები გავხდით, ძმა არ ვიცით და ნათესავი. ყოველი კაცი იმას ფიქრობს, ოღონდ მე გადავრჩე და თუნდ ქვა ქვაზე ნუ დარჩენილაო., იმას კი ველარ ვხვდებით, რომ მოყვასმა თუ მოყვასი გაწირა, ქვა ქვაზე აღარ დარჩება (15. 272).

ამდენად, მოთხრობაში ნარატივი ორი მიმართულებით ვლინდება. ერთი მხრივ, მოხრობელი ასაუბრებს უცხოელს და ასე წარმოაჩენს თავის სათქმელს, მეორე მხრივ, ქართველი თავად არის ნარატორი. ეს ორი ასპექტი ერთ მთიანობას ქმნის და ერთ მიზანს ემსახურება: ავტორის სათქმელის გადმოცემას. ამგვარი ხერხი “ლიტერატურულ ილეთად” შეიძლება მივიჩნიოთ. სწორედ აქ

ვლინდება მწერლის ინდივიდუალობა და გამორჩეულობა, ასევე ტენდენციურობა, ვინაიდან ამგვარი მწერლისეული პოზიცია მეორდება მის შემოქმედებაში (“რაჰათ-ლუხუმი”, “ანტონიო და დავითი”, “ზებულონი” და სხვ.).

მოქმედ პირთა შინაგანი სამყაროს წარმოჩენა სწორედ გარეგნული დახასიათებით ხდება. მაგალითად, ანტონიოს სახე ასეა წარმოჩენილი: “ფართო პროფილი, მაღალი შუბლი და უღალი წვერი, რომელიც ბინდის გამო ახლა უფრო მუქი ჩანდა, წყლის შავ ფონზე უცნაური და არაბუნებრივი მეჩვენა, თითქოს ნამდვილ პროფილს კი არა, პროფილის ვეება ჩრდილს ვუყურებდი” (15. 255). მოთხრობის მეორე მთავარი პერსონაჟი, დავითი, უფრო დაწვრილებით და ზედმინვენით არის დახასიათებული: “თხელი იყო, წელწრვილი და ბეჭვანიერი, მზით გარუჯული სწორი, მოგრძო სახე ჰქონდა, ნატიფი და მკაცრად დასრულებული ნაკვთები, ქერა, თითქმის ჩალისფერი, მოკლე და ცოტა მეჩხერი წვერი, თხელი ტუჩები და თხელი, ოდნავ კეხიანი ცხვირი, აზიდული წარბები და ფართო შუბლი, რომელზეც ოქროსფერი კულულები ეყარა. ცისფერ თვალებში უცნაურად არეულიყო გამარჯვებულის ნიშნისმოგებაც, დამცინავი ამპარტავნობაც, შორით მომზირალი, თითქოს შეკავებული ზიზღიც, მიაშიტური დაუოკებელი ცნობისწადილიც და წრფელი, ლამის ბავშვური სიხარულიც” (15. 303). მწერალი პერსონაჟის დახასიათებისას არ ერთვება მსჯელობით, არამედ მის წარმოსაჩენად მიმართავს გარეგნობის აღწერას.

ამგვარადვეა დახასიათებული მოთხრობის სხვა პერსონაჟებიც, მამა სებასტიანი: ”განდეგილს გავდა. მაღალ-მაღალი კაცი იყო, ბეჭებში ოდნავ მოხრილი და ისეთი გამხდარი, არათუ ქონი, ხორცის ნატამალიც კი არ ეტყობოდა. თვალის უპეები და ლოყები ჩაცვივნილი ჰქონდა, შუბლი და ხელები – დანაოჭებული, თვალები – გამოლამებული. თუმცა ამ გამოღებულ თვალებს რომ მოგაპყრობდათ, ისეთი გრძნობა გეუფლებოდათ, თითქოს შიშველი იყავით” (15.256). აგრეთვე დახასიათებულია ქართველი თავადი: “ორმოციოდე წლის იქნებოდა, მაღალი იყო, ბრგე, მაგრამ ღუნე სახე ჰქონდა და მოშვებული, ფომფლო ლოყები. სქელ თმაში და გრძელ, ტუჩის კუთხეებზე გადმოკიდებულ უღვაშებში ჭაღარა შერეოდა, ხმადაბლა ლაპარაკობდა, ცოტა ენას უკიდებდა” (15. 277).

ჯ. ქარჩხაძის “ანტონიო და დავითის” მიხედვით ადამიანისათვის, როგორც მოაზროვნე სუბიექტისათვის აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევა შესაძლებელია თვითრეფლექსიით, თვითგააზრებით.

მოთხრობის მთავარი მოქმედი პერსონაჟი ანტონიო განასახიერებს ადამიანს, რომელიც ცდილობს თავს ნამდვილ, ჭეშმარიტ “მე”-სთან, თავის სუბიექტურობასთან დაბრუნებას. რადგანაც “ანტონიოსა და დავითის” სიუჟეტი შუასაუკუნეების ფონზე იშლება, ამიტომ აქ ეკლესია, რომელიც ადამიანის მენტალობის განმსაზღვრელი და საზოგადოების ნორმატიულად

მარეგულირებელი ინსტიტუცია იყო, გვევლინება როგორც ყოველდღიური საზრუნავით ნიველირებული სოციუმი, რომლის მყარი და სტაბილური მყოფობის გარანტი ამ მოცემული სოციუმის წევრების ერთსულოვნებაა. ასეთ გარემოში ადამიანი მთლიანად თავისი თავის “გარეთაა”. ამ მდგომარეობაში მან არ იცის და ვერც ჩასწვდება თავის ნამდვილ “მე”-ს, ადამიანი არსებობს სხვების განსაზღვრულობით, ანუ სხვების მორჩილებაში. ამ შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ მუნმყოფობას, როგორც ეგზისტენცს სხვებმა წაართვეს ყოფნა და მუნმყოფობის ყოველდღიური ყოფითი შესაძლებლობანი. სწორედ ამ სოციალურ განსაზღვრულობათაგან განთავისუფლებისაკენ მოწოდებაა ანტონიოს სიტყვები ბართოლომეოსთან დიალოგში: “ტანჯვაა, ბართოლომეო, ისეთ ქვეყანაში ცხოვრება, სადაც შენს აზრს თავისუფლად არ გათქმევინებენ. რომ შეეძლოთ თავისუფლად ფიქრსაც აგვიკრძალავდნენ. პაპი ჩვენსავით ადამიანია და ჩვენსავით შეუძლია შეცდეს. მას კი თავი შეუმცდარი ჰგონია, ამიტომ ხშირად მიგვერეკება, საითაც სურს. თვალი ღვთითა გვაქვს, ბართოლომეო, და სახედველად მოგვცა, ისინი კი ჩვენს მაგივრად თვითონ იყურებიან და გვაიძულებენ თეთრი ვთქვათ იმაზე, რასაც შავად ვხედავთ. აზრიც ღვთითა გვაქვს და განსასჯელად მოგვცა, ისინი კი გვაიძულებენ ჩვენი აზრი ჩავიხშოთ და მათი აზრის კვალობაზე ვსაჯოთ” (15. 261). სრულიად ცხადია, რომ ამ “მან”-ის ხმა მოცემულ საზოგადოებას, ეკლესიას ჰგონია ერეტიკოსი. ხოლო თავის მხრივ ანტონიო ეკლესიას უწოდებს ერეტიკოსს, რადგან ეკლესია “მან”-ის ხმას ამოფარებული ცდილობს, ადამიანი, საზოგადოების წევრი უკიდურესად უარყოფით მოდუსში ჰყავდეს.

ტექსტის ავტორისათვის ერეტიკოსობის გაგება სცილდება ამ ცნების ფორმალურ გაგებას, რამეთუ ერეტიკოსი ფორმალურ-ეკლესიური გაგებით არის პიროვნება, რომელიც არ ცნობს ოფიციალურ დოგმატს, სწავლებას და ეკლესიის ზნეობრივ ნორმებს. კიდევ უფრო უკიდურესი გაგებით ერეტიკოსი არის ის, ვინც არათუ არ ცნობს მოცემულ დოგმატს, არამედ მის საპირისპიროდ რაღაც ახალს აფუძნებს. მაგრამ ანტონიო სრულიად განსხვავდება ასეთი ტიპის ადამიანისაგან. იგი რაომე ახალს კი არ აფუძნებს, არამედ ქრისტიანობის არსში დაბრუნებისაკენ ისწრაფვის, ყოველგვარი დოგმატიკისაგან განთავისუფლებისაკენ, იმ დოგმატიკისაგან, რომელიც სოციუმში განსაზღვრულ იდეოლოგიას ამკვიდრებს. ხოლო იდეოლოგია კი ყოველთვის ვინმეს ნების, ინტელექტის, ძალმომრეობის აღსრულებას ნიშნავს. ეს კი ადამიანს, როგორც სოციუმის წევრს, მუდმივად განსაზღვრულ სამყაროში ყოფნის წესით ანუ ნიველირებით ამყოფებს და აცლის მას საკუთრივ ძირითად არსს – თავისუფალ ნებას და ინტელექტს, ე.ი. იმას, რომ ის მოაზროვნე ნებაა.

კანტი სინდისს ასე განმარტავს: “სინდისი არის ცნობიერება, რომელიც თვით თავის თავის მოვალეობაა”. კანტისავე თქმით: “სინდისი არის თვით თავისთვის განმსჯელი მორალური მსჯელობის უნარი”. იმ მსაჯულის ქმედება,

რომელმაც დოგმების დასაცავად ერეტიკოსს სიკვდილით დასჯა გამოუტანა სასჯელად, ბაღებს კითხვას: სჯიდა კი სინდისის მიხედვით, თუ საერთოდ არ ჰქონდა სინდისი, რამდენად აქვს მსაჯულს მორალური ცნობიერება? თუ მართლაც მორალურია, საერთოდ სასჯელის გამოტანის უფლება. როცა საქმე დროულსა და წარმავალს ეხება, უმცირესობა მოვალეა, უმრავლესობას დაემორჩილოს და შეეგუოს იმას, რაც მისი აზრით სწორი არ არის. რელიგია სხვა რამეა. ჭეშმარიტება ერთია და მარადიული რწმენა კი ღვთის გზაა. ”სხვის რწმენას ვერც შეეგუები და ვერც დაემორჩილები, თუ იგი შენიც არ არის”.

ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, “სინდისი” – ეს უღრმესი შინაგანი განმარტოებულობაა თავის თავთან, სადაც ყოველი გარეგანი და ყველა შემლუდულობა გამქრალია, ეს სრული უკანმოხრუნეულობაა თავის თავში. ადამიანი, როგორც სინდისი განსაკუთრებულობის მიზნებისგან აღარ არის შებოჭილი. ეს არის მაღალი თვალსაზრისი” (3. 10).

სწორედ სინდისის ხმა, ეს შინაგანი მაყივნებელი ძალა უკარგავს ანტონიოს მოსვენებას. თავი და თავი ამ ყველაფრის გახდა ის დღე, როდესაც ერეტიკოსად შერაცხეს. ანტონიო მხოლოდ ახლობლების შუამდგომლობითა და დახმარებით გადაურჩა სიკვდილს. მის სამ მეგობარს კოცონზე დანვის განაჩენი გამოუტანეს, ანტონიომ კი გადარჩენის ამბავი ციხეში შეიტყო, სინდისმა შეაწუხა მეგობრებთან ერთად რომ ვერ გაინაწილებდა ტანჯულ სიკვდილს. თუმცა ისევ მათ გაუმხილა შეწყალების ამბავი, რათა მათგან დამარწმუნებელი სიტყვები მოესმინა – მისი მეგობრები და ნათესავები უბრალოდ იარაღები იყვნენ, რომელთა მეშვეობითაც უფლის ნება უნდა აღსრულებულიყო, რადგან: “უფლისთვის სიკვდილი გაცილებით უფრო იოლია, ვიდრე უფლისთვის ბრძოლა”. ანტონიო გადაურჩა სიკვდილს, მაგრამ მთელი ცხოვრება სინდისი არ ასვენებდა: “პატიება ყველაზე დიდი სასჯელი ყოფილა”, – ამბობს იგი (15. 267). ამის შემდეგ მან თავის ცხოვრების კრედიტ სხვის სულზე ზრუნვა აქცია. იგი ცდილობდა გადაერჩინა დავითი დალუპვისაგან და მოახერხა კიდევ მისი სხვა ადამიანად გარდაქმნა.

საინტერესოა ამ თვალსაზრისით კოლხი თავადის პიროვნება. იგი თავად მსჯელობს საკუთარ ცხოვრებაზე, რაციონალურად და ობიექტურად აფასებს თავის განვლილ გზას: “დროდადრო რომელიმე თავადისთვის თვალები დაეთხარა, სამღვდელოების გარყვნილებასა და ფუქსავატობას შეჰკუებოდა, თავი ისე დაეჭირა, ვითომ ვერ ამჩნევდა, რომ მისი ღიდებულები საკუთარ ყმებს მონებად ჰყიდდნენ, მლიქვნელობა ეთმინა და ხანდახან თვითონაც ემლიქვნელა, განდგომილი თავადების შემოსარიგებლად დამამცირებელი დიპლომატიის გზას დასდგომოდა, ხოლო თუ ვერც ეს გაჭრიდა, ურჯულოებისგან ჯარი ეჭირავებინა და საკუთარი ხალხისთვის მიესია (15. 273). მაგრამ საოცარია ის, რომ თავადს სრულიად გაცნობიერებული აქვს თავისი ქმედების სიმძიმე. სული დამძიმებული აქვს და გრძნობს სინდისის ქენჯნას. ამის

შეფასებას კარგად ხდება ანტონიოს მსჯელობით: “სანამ ბოროტებას სიძულვილი არ განელებია, მანამ სიკეთე ცოცხალია. ამ მთავრის ცხოვრება ტანჯვაა, ამიტომ ქვეყანა არ დაიღუპება. ქვეყანა მაშინ იღუპება, როცა იქ ტანჯვის უნარი აღარავის შერჩება” (15. 274).

სინდისის გრძნობით არიან ასევე “დასუსტებულები”, “გრძნობადაკარგულები” მთის მცხოვრებნი. ამ ქართველთ სიმღერაც კი დაჰვინწყებიათ: “სინდისის ქენჯნა, რამაც აქაურებს სიმღერა დაავინწყა” ანტონიოს თავის წარსულს აგონებდა და საკუთარ სინდისის ქენჯნას უახლებდა. მწერალი საოცრად უღრმავდება გმირთა შინაგან სამყაროს, ფსიქოლოგიურად ახასიათებს მათ. თითქმის ყველა პერსონაჟის სულის მოძრაობას გვიჩვენებს. მკითხველი კი თვალს ადევნებს, როგორ თანდათან ხდება პროტაგონისტთა ცვლილება, განახლება, თავიდან დაბადება. ამდენად, ჯ. ქარჩხაძე წერის ამ სტილს ავითარებს მთელ მოთხრობაში. იგი განათლებული, დაკვირვებული შემფასებელია. მისი პოზიცია ტექსტში ამა თუ იმ პერსონაჟის მსჯელობით ცხადდება. მწერალს აქვს მიზანი, რაც ზოგადსაკაცობრიო თემას უკავშირდება: პიროვნება რთული შინაგანი სამყაროს მქონეა, მისი შეცვლა, უკეთესობისკენ შემობრუნება შესაძლებელია. ეს ცვლილება კი ფიქრით იწყება, ფიქრით საკუთარ შეცდომებზე, ცოდვებზე, რომელიც ნებით თუ უნებლიეთ იჩენს თავს და მოსვენებას უკარგავს ადამიანს. სწორედ ეს არის სინდისის ხმა.

მოთხრობა “ანტონიო და დავითში” მწერალი გვიჩვენებს დავითის სულიერი განვითარებისა და ცვლილების გზას. შურისძიების ნარატივით წარმოჩენილია დავითის ცხოვრებაში მომხდარი დიდი გარდატეხა. ის ცხოვრებამ აქცია შურისმაძიებლად. უკანონოდ შობილი ვაჟი დედასთან ერთად თავადის ქალმა მონად აქცია. დედაც სულ იმის ცდაში ყოფილა, შვილის გულში სიძულვილი ელვივებინა, რათა ბიჭი რომ გაიზრდებოდა, მამის მამულში დაბრუნებულიყო და შური ეძია. დედას დავითისთვის სიკვდილის წინაც ანდერძად ეს დაუბარებია. მართო დარჩენილი ბიჭი კი ცხოვრებამ ყაჩაღად აქცია. თუმცა ამ გმირის ცვლილება მკითხველის თვალწინ თანდათან ხდება. მოთხრობაში საოცარი ფსიქოლოგიური სიღრმითა და მწერლური ოსტატობითაა ნაჩვენები გმირის ტრანსფორმაცია. იგი გაივლის განვითარების ყველა ფაზას: ხდება მისი გამოცალკევება საზოგადოებისგან, სეპარაცია. ამას მოჰყვება ხანგრძლივი ზღვრული, ლიმიტალური, შუალედური მდგომარეობა (10. 47). დავითის ამ შინაგან ცვლილებას ასე ახასიათებს მწერალი: “ჩემი თვალით რომ არ დამენახა, ვერ დავიჯერებდი, რომ ესოდენ მოკლე ხანში ადამიანი შეიძლებოდა ამ ზომამდე შეცვლილიყო. მის მსუბუქსა და თამამ მოძრაობაში, ლაღ დგომაში, ბუნებრივ, თანდაყოლილ სიამაყეში, რომელიც მნახველს მისდაუნებურად შურსა და აღტაცებას აღუძრავდა, ახლა რაღაც ტლანქი სიმძიმე ჩაბუდებულიყო, შუბლზე ნაოჭები დაყროდა, თვალები თითქოს უფრო ღრმად ჩასხდომოდა და ზედ რაღაც ჩრდილი გადაჰფენოდა”, და რაც უმთავრესია: “ეს

აღბათ იმის მომასწავებელი უნდა ყოფილიყო, რომ სინათლეს სიბნელებში გზა ეპოვნა” (15. 339). სულის ტანჯვა საოცარ ასახვას ჰპოვებს დავითის გარეგნობაზე. იგი მთლიანად იცვლება, ხდება ფიქრიანი, სევდიანი, ცოდვა-ბრალზე ჩაფიქრებული: “დაჭმუჭვნილი ტანისამოსი ეცვა. კიდევ უფრო მოტეხილი ჩანდა, კიდევ უფრო დამძიმებული და კიდევ უფრო დამწუხრებული” (15. 342). შინაგანად დავითი ყოველთვის განსხვავებული იყო, იგი უფრო ცხოვრების მსხვერპლი გახდა. ყაჩაღობა, ბოროტება თითქოს ხელობად აქცია, მაგრამ სულში ნათლის ძიებას ყოველთვის ცდილობდა. ამ ძიებამ ის ეკლესიამდე მიიყვანა. მისი სულის განახლებას ანტონიო ყველაზე უკეთ ამჩნევს, იგი ამბობს: “მის გამოცდილებას, რომელსაც აქამდე ბოროტებისთვის მოჰქონდა სარგებლობა, ახლა სიკეთისთვის შეეძლო სარგებლობის მოტანა” (15. 345). ამის შემდეგ ხდება გმირის ინკორპორაცია, საზოგადოებაში კვლავ დაბრუნება, მხოლოდ სრულიად განსხვავებული თვისებებით. მოხდა ინდივიდის “რეაგრეგაცია”. თუმცა ეს გზა მარტივი არ ყოფილა. თავად დავითი ამ ფაქტს ასე აფასებს: “ძნელი ყოფილა გამოღვიძება...”. მან ტყვეთა ბაზარზე უამრავი მონა გამოისყიდა, დახარჯა უკანასკნელი გროშიც, ცხენიც კი გაყიდა, რომ კიდევ ერთი ტყვე გამოეხსნა. სინანულის გრძნობა მუდმივად სიკეთისკენ უბიძგებს დავითს. იგი უკვე ასე აფასებს ცხოვრებას: “სიკვდილი ყველაზე უარესი არ ყოფილა იმ საშინელებათა შორის, რაც სიცოცხლეში შეიძლება შეგემთხვეს კაცს” (15. 343) დავითი აღმოაჩენს ცხოვრების საზრისს, აქამდე უცნობ ჭეშმარიტებას, ერთგვარ “ზნეობრივ კანონს”. ეს არის გარკვეულ მოვალეობათა აღსრულების ტვირთი..

მწერალი ნარაციის კიდევ ერთ განსხვავებულ ხერხს მიმართავს. პერსონაჟები ანტონიო და დავითი ერთერთის ქმედებას აფასებენ. ავტორი ჩვეულებრივ თხრობას ამგვარი ხერხით ჩაანაცვლებს: ანტონიოს ქმედებისა და “ფიქრების” შესახებ დავითი საუბრობს და პირიქით. მაგალითად:

“ანტონიომ თქვა: – დავითს სახეზე წამით რისხვამ გადაურბინა და უეცრად– ისე სწრაფ, რომ იმის შემჩნევაც კი ვერ მოვასწარი თუ საიდან დააძრო– მის ხელში დანა დარჩა.”

“დავითმა თქვა: ანტონიოს თვალებში ისევ ელვა ჩაუდგა, მაგრამ პირი უღიმოდა და ეს ელვა და ღიმილი ერთმანეთს ძნელად ესადაგებოდა”(15. 333).

“ანტონიომ თქვა: – მოულოდნელობის პირველმა გაკვირვებამ რომ გაუარა, დავითის ხმაში ჩვეული დამცინავი კილო გაისმა: მაინც რისი მეშინოდა, ან ახლა რისი მეშინია?”

“დავითმა თქვა: “– ამაზე ანტონიომ ისევ გაიღიმა და მითხრა: “ყველაფრის გეშინოდა. შიმშილის, სიცუვის, ბატონის, როზგის, გაქცევის დარჩენის, ბოქაულის, მანდატურის, სასამართლოსი, ხელისუფლების, მეფის...” (15 334). და სხვ.

ამდენად, თხრობა აღნიშნულ შემთხვევაში ხდება არა რეალურ დრო-სივრცეში, არამედ სხვა ქრონოტოპში. გმირები წარმოსახვაში აანალიზებენ ნათქვამს, გადააფასებენ ყოველივეს და გამოაქვთ დასკვნები, რომლებიც საფუძვლად უნდა დაედოს შემდეგში მათ ქმედებას. ერთია, როდესაც მწერალი პერსონაჟებს ალაპარაკებს, ქმნის დიალოგებს, მეორეა, როდესაც უკვე შემდგარი დიალოგი გმირთა “შებრუნებული” მეტყველებით გადმოიცემა. ამგვარი ხერხი, ვფიქრობთ, მკითხველის მეტ დაინტერესებას იწვევს. ამასთან მწერალი უფრო ბუნებრივად ერთვება გმირთა საუბარში, მისი მსჯელობა უფრო რაციონალური და მორალისტურია. პერსონაჟთა სულიერი სამყარო, მისი ცვლილება უფრო ცხადი, ნათელი და ხელშესახები ხდება.

ამდენად, მეტად საინტერესოა ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობების ჰერმენევტიკული მეთოდით განხილვა. ამგვარი კვლევა წარმოაჩენს ტექსტების არსებით პრობლემას, მწერლის მთავარ სათქმელს. ამ ყოველივეს განსახორციელებლად მწერლის მიერ გამოყენებულ ტექსტის აგების რთულ არქიტექტონიკას, საკუთარი შინაგანი სამყაროს მხატვრულ ტრანსფორმაციას, გმირთა ხატვის ინდივიდუალურ სტილსა და მწერლის მსოფლმხედველობას.

განხილული მასალა სქემატურად ასე შეიძლება წარმოვაჩინოთ;

გრამატიკული ინტერპრეტაცია:

- 1) ნაწარმოების არქიტექტონიკა;
- 2) ზოგასაკაცობრიო პრობლემის უცხო თვალთა გაანალიზება;
- 3) რაციონალიზმის სიჭარბე ინტუიციასთან შედარებით;
- 4) მორალიზაციისაკენ მიდრეკილება;
- 5) ზოგადი სიღრმეებისკენ სწრაფვა;
- 6) კომპოზიციური მთლიანობა;
- 7) ხასიათების სიცხადისაკენ სწრაფვა;
- 8) ისტორიული თემატიკა;
- 9) პერსონაჟთა პორტრეტების ხატვა;
- 10) ირონია.

ტექნიკური ინტერპრეტაცია:

- 1) ეროვნული პასუხისმგებლობის გრძნობის გაღვიძება;
- 2) ქართველებში მაღალი ზნეობის დამკვიდრება;
- 3) მკითხველის კათარზისი;
- 4) თანამედროვეობის მძაფრი პრობლემის ასახვა;
- 5) ქართველმა შეიცნოს თავისი ეროვნული რაობა

დასკვნა

ამდენად, ჰერმენევტიკა ანუ ტექსტის გაგების და ინტერპრეტაციის თეორია და პრაქტიკა მოიაზრება როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების ახსნისა და განმარტების უნივერსალური მეთოდი. ჩვენი ნაშრომის პირველ და მეორე ნაწილში წარმოდგენილი იყო ადრექრისტიანული და ანტიკური პერიოდის ჰერმენევტიკული ნააზრევნი, ასევე მეცნიერული ჰერმენევტიკის წარმომადგენელთა: შლაიერმახერის, დილთაისა და გადამერის ფილოსოფიურ-ჰერმენევტიკული მოსაზრებანი და თეორიები.

გაგებისა და ახსნის პრობლემით ჰერმენევტიკა დაინტერესებულია უკვე ანტიკური ხანიდან. გარკვეული ტიპის ტექსტების ახსნისას მან გამოიშუშა მრავალი სპეციალური წესი, ხერხი, მეთოდი, რომლებიც საბოლოოდ დაიყვანება ერთი მხრივ, ტექსტის ლოგიკურ-გრამატიკულ ანალიზზე და, მეორე მხრივ, ტექსტის ავტორის მოტიაციების, მიზნებისა და მისწრაფებების ფსიქოლოგიურ განხილვაზე, რამდენადაც ამისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საშუალებაა ინტერპრეტატორის წარმოსახვა და სუბიექტური გამოცდილება.

ანტიკურ პერიოდში მნიშვნელოვანია სტოელთა ფილოსოფიური სკოლა. მხატვრული ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში სტოელები ურთიერთისაგან განასხვავებდნენ წარმოთქმულ და შინაგან ლოგოსს: პირველი არის ტექსტის პირდაპირი აზრი, ხოლო მეორე ამ გამოხატულების შინაარსი, ანუ დათარული საზრისი.

შუა საუკუნეებში ჰერმენევტიკა განუყრელად დაუკავშირდა თეოლოგიას. ბიბლიის ტექსტების ალევგორიული განმარტების წამოწყება ფილონ ალექსანდრიელს უკავშირდება (I ს. ქრ. წ). ფილონი თვლის, რომ ავტორი ყოველთვის ზრუნავს იმისთვის, რომ ტექსტი ალევგორიული იყოს. ამ შემთხვევაში ეგზეგეტიკის ჰერმენევტიკული ამოცანაა ბიბლიის ტექსტში მოცემული პირდაპირი აზრის მიღმა მუდამ ეძიოს დათარული საზრისი. რენესანსის ეპოქაში ვითარდება ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა. ჰერმენევტიკის საბოლოო ჩამოყალიბება რეფორმაციის ეპოქაში ხდება. რეფორმატორები ამოდიან ძველი ტექსტებისა და დოგმების “ახლებური” გაგებიდან. ისინი უარყოფენ კათოლიკური ეკლესიის მონოპოლიას ბიბლიის ახსნაზე. მარტინ ლუთერი თარგმნის ბიბლიას გერმანულად, შემდეგ ბიბლია ითარგმნება სხვა ენებზეც. იგი მისაწვდომი ხდება ყველასთვის.

ტექსტის სწორად გაგება – ჰერმენევტიკის ფუნდამენტალური პრობლემა ისტორიული და ფილოლოგიური მეცნიერების მეთოდოლოგიის ცენტრალურ პრობლემად იქცა. აქედან გამომდინარე ჰერმენევტიკას ფილოსოფიური სტატუსი ჰქონდა. ჰერმენევტიკაში ხედავდნენ ფილოსოფიური განათლების მიღების მაღალ პოტენციალს. შლაიერმახერის მოღვაწეობა იქცა ჰერმენევტიკული კვლევისაკენ შემობრუნების წერტილად. ფრ. შლაიერმახერმა ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში გამოყო ორი ასპექტი – ტექსტის გრამატიკილი და ფსიქოლოგიური, ანუ ტექნიკური ინტერპრეტაცია. გრამატიკული ინტერპრეტაცია ქმნის ტექსტის გარეგან ლოგოსს, მაგრამ ავტორი როგორც ინდივიდუალური არსი ამაღდროულად ცდილობს ტექსტის შექმნის პროცესში ენობრივი სტრუქტურის ისე გამოყენებას, სადაც გამოჩნდება მისი შემოქმედებითი ინდივიდუალობა, რაც ვლინდება ავტორის მსოფლხედვაში, სტილსა და სახისმეტყველებაში.

გაგების პროცესისი თავისებურებაა მისი ციკლური ხასიათი. ჰერმენევტიკის ფარგლებში პირველად გამოჩნდა მთელისა და ნაწილების

ურთიერთმიმართება, რომელმაც თავისი განხორციელება ჰპოვა „ჰერმენევტიკული წრის“ ცნებაში. „ჰერმენევტიკული წრე“, როგორც ფილოსოფიული ჰერმენევტიკის მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ცნება გააზრებულ იქნა XIX საუკუნის შუა პერიოდში.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის განვითარების შემდეგი ეტაპი დაკავშირებულია გერმანელი ფილოსოფოსის ვილჰელმ დილთაის სახელთან. დილთაიმ უმთავრეს ამოცანად დასახა, რომ თანამედროვე მკითხველს დახმარებოდა ფილოსოფიური ტექსტების ადეკვატურ გაგებაში. დილთაის კონცეფციის ძარღვია გამგებისა და გასაგების ნათესაობის აღიარება. ინტერპრეტატორის ინდივიდუალობა და ნაწარმოების ავტორის ინდივიდუალობა დილთაისათვის, მსგავსად შლაიერმახერისა, არ უპირისპირდება ერთმანეთს როგორც ორი საწინააღმდეგო ფაქტი.

გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი ჰანს გეორგ გადამერი თანამედროვე ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი

ფიგურაა. ტექსტის ჰერმენევტიკური ანალიზისას გადამერი თავს იკავებს ყოველგვარი განსჯისაგან, რომელსაც სხვა რომელიმე რეალობასთან მიყვავართ, გარდა თვით ტექსტისა. ასევე გადამერი წინააღმდეგია ტექსტის საზრისის დაყვანისა მის ჩანათფიქრზე. გადამერი ინტერპრეტაციის მიზანს ხედავს არა „კვლავწარმოქმნაში“, არამედ, „შექმნაში“, ე.ი. არა ჩანათფიქრის რეკონსტრუირებაში, არამედ საზრისის კონსტრუირებაში. ამგვარ შემოტრიალებას, ბუნებრივია, მიყვავართ ინტერპრეტაციის პლურალობის აღიარებასთან.

გადამერისთვის ჰერმენევტიკული აქტი გაცილებით უფრო გლობალური პროცესია, ვიდრე მხოლოდ ინტელექტუალური ანალიზი. გლობალური გულისხმობს ტექსტის სიღრმისეულ წვდომას, სრულ გახსნილობას ტექსტის მიმართ, როდესაც ტექსტი კი არ ემორჩილება ინდივიდის უკვე ჩამოყალიბებულ და კრისტალიზებულ სისტემას, არამედ, პირიქით, თავად ინდივიდი ინტეგრირდება ტექსტში და განიცდის ტრანსფორმაციას. ამ პროცესს გადამერი ჰერმენევტიკული აქტის ისტორიულ ასპექტს უწოდებს.

ამ თეორიულ მასალაზე დაყრდნობით განვიხილეთ ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობები „რაჰათ-ლუხუმი“, „ანტონიო და დავითი“. ჩვენი თემის სიახლე არის ის, რომ ქარჩხაძის აღნიშნული მოთხრობები გავაანალიზეთ ჰერმენევტიკული კუთხით.

„რაჰათ-ლუხუმი“ და „ანტონიო და დავითი“ ქვეტექსტური, მრავალპლანიანი ნაწარმოებებია არქიტექტონიკითა და თხრობის ორგანიზებით დაწყებული, ბოლო დეტალით დამთავრებული. მოთხრობის ძირითადი ამბის მოყოლას მწერალი ერთგვარად გადადებს, აგვიანებს. ტექნიკური და გრამატიკული ინტერპეტაციის თვალსაზრისით ჯ. ქარჩხაძის მოთხრობაში „რაჰათ-ლუხუმი“ მწერლის შინაგანი და გარეგანი სტილის მთლიანობა ქმნის

ტექსტის გრამატიკულ ინტერპრეტაციას. აქ იგულისხმება: რაციონალიზმის სიჭარბე ინტუიციასთან შედარებით, მორალიზაციისაკენ მიდრეკილება, ზოგადი სიღრმეებისაკენ სწრაფვა (შინაგანი სტილი). ასევე, კომპოზიციური მთლიანობა, ხასიათების სიცხადისაკენ სწრაფვა, პერსონაჟთა პორტრეტების ხატვა, სინტაქსური სირთულე, ირონია, უწყინარი იუმორი, სატირა, ისტორიული თემატიკა (გარეგნული სტილი). ყოველივე ეს კი ქმნის საფუძველს ტექნიკური ინტერპრეტაციისათვის, რითაც იკვეთება მთავარი სათქმელი, შინაგანი ლოგოსი: თანამედროვეობის მძაფრი პრობლემების გამოხატვა, ქართველთა ზნეობრივი სამყაროს ჩვენება, მკითხველზე ზემოქმედება – კათარზისი. მწერლის მიზანია ქართველმა შეიცნოს თავისი ეროვნული რაობა.

მოთხრობაში “ანტონიო და დავითი” ნარატივი ორი მიმართულებით ვლინდება. ერთი მხრივ, მოთხრობელი ასაუბრებს უცხოელს და ასე წარმოაჩენს თავის სათქმელს, მეორე მხრივ, ქართველი თავად არის ნარატორი. ეს ორი ასპექტი ერთ მთიანობას ქმნის და ერთ მიზანს ემსახურება: ავტორის სათქმელის გადმოცემას. ამგვარი ხერხი “ლიტერატურულ ილეთად” შეიძლება მივიჩნიოთ. სწორედ აქ ვლინდება მწერლის ინდივიდუალობა და გამორჩეულობა.

ჰერმენევტიკის მიზანია ჩასწვდეს კონკრეტული ტექსტების მთავარ აზრს. ჩვენი მიზანდასახულობა ამ მეთოდის მომარჯვებისას იყო აღნიშნულ მოთხრობათა შინაგანი ლოგოსის წვდომა, რაც მიღწეულ იქნა. არსებითი გრამატიკული ინტერპრეტაციის შედეგად გამოვლენილი მახასიათებლებია: 1. ნაწარმოების არქიტექტონიკა; 2. ზოგასაკაცობრიო პრობლემის უცხო თვალთა გაანალიზება; 3. რაციონალიზმის სიჭარბე ინტუიციასთან შედარებით; 4. მორალიზაციისაკენ მიდრეკილება; 5. ზოგადი სიღრმეებისაკენ სწრაფვა; 6. კომპოზიციური მთლიანობა; 7. ხასიათების სიცხადისაკენ სწრაფვა; 8. ისტორიული თემატიკა; 9. პერსონაჟთა პორტრეტების ხატვა; 10. ირონია.

ხოლო ტექნიკური ინტერპრეტაციის მიხედვით არსებითი, რასაც ქმნის ავტორი და შინაგანი ლოგოსი, რომლის წარმოჩენასაც ემსახურება მთელი ნაწარმოები, არის შემდეგი: 1. ეროვნული პასუხისმგებლობის გრძნობის გაღვიძება; 2. ქართველებში მაღალი ზნეობის დამკვიდრება; 3. მკითხველის კათარზისი; 4. თანამედროვეობის მძაფრი პრობლემის ასახვა; 5. ქართველმა შეიცნოს თავისი ეროვნული რაობა.

ჰერმენევტიკულმა მეთოდმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა მე-20 საუკუნის ჰუმანიტარულ და ლიტერატურათმცოდნეობით აზროვნებაზე. ჰერმენევტიკულ ინტერპრეტაციაში მთავარი არა მხოლოდ ლიტერატურული ტექსტის რეკონსტრუქცია, ინტერპრეტაციის მიზანია მკითხველის განსწავლულობის არის გაფართოება და მის მიერ საკუთარი თავის უკეთესად შეცნობა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ალიბეგაშვილი გ. ეპიფანე კვიპრელის “თვალთაი” და ქრისტიანული ეგზეგეტიკის ტრადიციები, თბილისი, “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 1999წელი, 19-20

2. ბერიაშვილი მ. “უნდა გაახარო კაცი, თუკი შენ ამით არაფერი გაკლდება”,
ჟურნალი ”განზომილება”, 2009 წელი, №1, 18-19
3. ბერიაშვილი მ. “სინდისის ხმა”, ჟურნალი “განზომილება”, 2009 წელი, №2,
9-10
4. ბრეგაძე კ. “ჰერმენევტიკა და მხატვრული ტექსტის ინტერპრეტაცია”,
ჟურნალი “სჯანი”, 2010წელი, 38-52
5. ბუაჩიძე თ. სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, გამომცემლობა “მეცნი-
ერება”, 1991წელი, 45-55
6. კვიტაიშვილი ე. “სათქმელი ბევრია”, ჟურნალი ”განზომილება”, 2009წელი
№1, 15-16
7. ლებანიძე გ. დასავლეთი, თბილისი, გამომცემლობა “ენა და კულტურა”,
2000 წელი, 65-66
8. ლიტერატურის თეორია, XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონ-
ცეფციები და მიმდინარეობები, თბილისი, ”ლიტერატურის ინსტიტუტის
გამომცემლობა”, 2008 წელი, 114-122
9. მირცხულავა ლ. “პოსტმოდერნისტული ტენდენციები ჯემალ ქარჩხაძის
შემოქმედებაში”, “სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები”, 2008
წელი, ტ.5, 318-337
10. რატიანი ი. ლექციები ლიტერატურის თეორიაში, თბილისი, ”ლიტერატუ-
რის ინსტიტუტის გამომცემლობა”, 2005წელი, 46-49
11. ტურავა მ. “ღალატისა და ერთგულების ისტორია (ჯემალ ქარჩხაძის
მოთხრობა “რაჰათ-ლუხუმის” მიხედვით)”, ჟურნალი ”კულტურათაშორისი
კომუნიკაციები”, 2009წელი, №6-7, 106-109
12. ქავთარაძე თ. გაგების არსის შესახებ, თბილისი, “თბილისის
უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 2001წელი, 3-37
13. ქავთარაძე თ. ჰანს გეორგ გადამერის ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა,
თბილისი, “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 2001წელი, 3-28
14. ქავთარაძე თ. ჰერმენევტიკის არსის შესახებ, თბილისი, “თბილისის
უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 2001წელი, 3-36
15. ქარჩხაძე ჯ. ანტონიო და დავითი, თბილისი, გამომცემლობა “მერანი”,
1987წელი, 161-187, 240-275
16. ქარჩხაძე კ. პუბლიცისტიკა, თბილისი, “გია ქარჩხაძის გამომცემლობა”,
2005წელი, 7-212
17. ცინცაძე გ. გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა,
თბილისი, გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1975 წელი, 15-37
18. ჭავჭავაძე ი. თხზულებანი ოც ტომად, თბილისი, გამომცემლობა “მეცნიერე-
ბა”, 1987წელი, 120

19. ჯალიაშვილი მ. “სიყვარული დასიძულვით ორი გვერდია, რომლებიც ერთ ფურცელს ქმნიან”, ჟურნალი “გუმბათი”, 2008წელი, №50, 41
20. “ჰერმენევტიკა”, ჟურნალი “სჯანი”, 2000წელი, №1, 207-213
21. Герменевтика: история и современность, Москва, издательство “Мысль”, 1985год, 145-184
22. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного, Москва, издательство “Искусство”, 1991 год, 10-15, 307-333
23. Гадамер Г.Г. Истина и метод, Москва, издательство “Прогресс”, 1988 год, 28-43, 514-517
24. Дильтей В. Описательная психология, Т. 2, Москва, издательство “Искусство” 1984 год, 10-18
25. Дулуман Е.К. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Dyl/Germen.php
26. Малахов В.С. Современная западная философия, Москва, “издательство политической литературы”, 1991 год, 324-330
27. Ницше Фр. Полное собрание сочинений, Т. 9, Санкт-Петербург, издательство “Наука”, 1907 год, 224-225
28. Шопенгауер А. Полное собрание сочинений, Т. 2, Москва, издательство “Искусство”, 1901 год, 189-198

