

კონსტანტინე ბრეგაძე  
(საქართველო)

„ნაცრისფერია, მეგობარო, თეორიები,  
მწვანედ ხასხასებს სიცოცხლის ხე ოქროცურვილი“.  
(მეფისტოფელი ბაკალავრის სტუდენტს,  
„ფაუსტი“, პირველი ნაწილი, სამუშაო ოთახი,  
V. 2038-2039)

„*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie  
Und grün des Lebens goldner Baum*“.  
(Mephistopheles zu Bakalaureus,  
“Faust I”, Studierzimmer, V. 2038-2039).

## ფაუსტის მსოფლმხედველობა და პანსოფიზმი („მაგია“)<sup>1</sup>

### შესავალი

ფაუსტის მსოფლმხედველობა სინკრეტული ბუნებისაა, მასში გვხვდება როგორც ნეოპლატონიზმის (პლოტინის *ემანაციის* კონცეპტი), ისე ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე ე. წ. „ნეგატიური თეოლოგიის“, ანუ აპოფათიკის (კერძოდ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნაშრომში „საღმრთოთა სახელთათვის“ განვითარებული აპოფათიკა), მე-16-17 საუკუნეების „გნოსტიციზმის“ (პარაცელსუსის, იაკობ ბიომეს, აგრიპა ფონ ნეტესჰაიმის, მერკურიუს ჰელმონტის და სხვ. თეოსოფია) და ადრეული განმანათლებლობის წიაღში შემუშავებული *დეიზმისა* და *მონადოლოგიის* (ლაიბნიცი) ელემენტები. ფაუსტის მსოფლმხედველობის განსაზღვრის თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად მიმაჩნია ტრაგედიის შემდეგი ეპიზოდები: იოანეს სახარების თარგმნის ეპიზოდი, ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეთხენის მართას ბაღში საუბრის ეპიზოდი, *მინის სულის (Erdgeist)* გამოხმობის ეპიზოდი. წინამდებარე სტატი-აში სწორედ აღნიშნული ეპიზოდების განხილვით შემოვიფარგლებით.

## 1. იოანეს სახარების თარგმნის ჰერმენევტიკულ-ტრანსლატიკური პრობლემატიკა

ნეოპლატონისტური ელემენტების თვალსაზრისით საინტერესოა იოანეს სახარების თარგმნის ეპიზოდი. ამ ეპიზოდში, სანამ ფაუსტი სახარების თარგმნას შეუდგება და შემდგომ თარგმნისას, ვხვდებით ფაუსტის ასეთ გამონათქვამებს: „ჩვენ ვესწრაფვით გამოცხადებას“/„ვისწრაფვით, რათა გაცხადებულ იქნას“ (“Wir sehnen uns nach **Offenbarung**”, V. 1217), „უკეთეს სულისაგან საკმარისად აღვივებები/შევიმოსები ნათლით“ (“Wenn ich vom Geiste recht **erleuchtet bin**”, V. 1228) (ციტატებში გამოუქება ყველგან ჩემია – კ. ბ.) (Goethe 2000: 36).

სიტყვა *გამოცხადება*, *გაცხადება* (გერმ. **Offenbarung**) აქ ნეოპლატონისტურად უნდა გავიგოთ და იგი შეესაბამება ნეოპლატონიზმის ცენტრალურ ცნებას *ემანაცია*, რომელიც აღნიშნავს ღვთაებრივი ენერჯის მუდმივ ფრქვევასა და „ღვრას“, რითაც – ცხადია, სხვა და სხვა ხარისხით, – გამსჭვალულია მთელი ყოფიერება, როგორც ხილული, ემპირიული, ისე ზეგრძნობადი სამყარო. ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სწორედ *ემანაცია*აა *ერთის* (ნეოპლატონისტური ღმერთის), ასე ვთქვათ, მუდმივი, მასში მარადმყოფი თვისება: ის მუდმივად *ქმედებს* და *ქმედებს*, რომ მუდმივად გამოავლინოს, „გამონათოს“ თავისი თავი. *ემანაციის*ს კი ყოველი ქმნილება ივსება ღვთაებრივი ნათლით. ამგვარად, *გამოცხადება* – როგორც *ერთის* მიერ საკუთარი თავის გამოვლენისა და მის მიერვე ყოფიერების ღვთაებრივი ნათლით გამსჭვალვის უსასრულო პროცესი დასაბამისა და დასასრულის გარეშე (Windelband 1980: 200, 209-210).

შესაბამისად, როდესაც იოანეს სახარების თარგმნამდე ფაუსტი *გაცხადებაზე/გამოცხადებაზე* საუბრობს, ამით: 1. მინიშნებულია მის მსოფლმხედველობრივ პოზიციაზე, კერძოდ, იმაზე, რომ მისთვის ღვთის არსი *ემანატორული* ბუნებისაა, და რომ იგი მზადაა მუდმივად ჭვრიტოს ემპირიულ სამყაროში ღვთაებრივის, საგნობრივში არასაგნობრივის „*გამოცხადება*“, „*გამონათება*“ (ემანაცია), რათა ამგვარად ეზიაროს, შეერთოს მაღალ ყოფიერებას და განიღმრტოს, რაც ფაუსტისავე სიტყვებით მეტაფორულად აღნიშნულია, როგორც „ნათლით შემოსვა“ (“**erleuchtet bin**”), 2. მინიშნებულია, რომ თარგმნისას და შემდგომ თარგმანში უნდა *გაცხადდეს* ნეოპლატონისტურად გაგებული ღმერთის *ემანატორული* თვისება.

ამიტომაც, იოანეს სახარების ცნობილ სანყის წინადადებაში (იოანე 1.1) მოცემული ბერძნული „ლოგოსის“ ლუთერის მიერ „სიტყვად“ (გერმ. **“Wort”**) თარგმნა ფაუსტისათვის პრინციპულად მიუღებელია (Gaier 2001: 94) და იგი „ლოგოსს“ თარგმნის ნეოპლატონისტურად – *ქმედებად*, *მოქმედებად*: „*წერილ არს: »პირველად იყო ს ი ტ ყ ვ ა („das Wort“)*!«. არა, აქ რაღაც მაბრკოლებს და მეხამუშება! ვინ შემენევა, რომ განვაგრძო თარგმანებანი? არა,

სიტყვას დიდად ვერ დაგაფასებ. უცილობელ სხვაგვარად უნდა ვთარგმნო, უკეთეს სულისაგან საკმარისად აღვივსები/შევიმოსები ნათლით. და რომ ენეროს: პირველად იყო აზრი („*der Sinn*“)?! არა, კარგად იფიქრე პირველ სტრიქონზე, არ აგიჩქარდეს შენი კალამი! განა აზრი, ჩანაფიქრია, რაც ყველაფერზე ზემოქმედებს და რაც ყველაფერს ჰქმნის?! წესით და რიგით უნდა ენეროს: პირველად იყო ძალა („*die Kraft*“)! თუმცა, ახლა ამ სიტყვას რომ ვნერ, რაღაც შემაგონებს, რომ მასზე არ უნდა შევყოვნდე. დაე, სული შემეწიოს! აი, რჩევაც მოვიდა უეცრად და დარწმუნებით ვნერ: პირველად იყო ქმედება („*die Tat*“)! V. 1224-1237 (Goethe 2000: 36).<sup>2</sup>

ამგვარად, ოთხი ვარიანტიდან – „სიტყვა“, „აზრი“, „ძალა“, „ქმედება“ – ფაუსტმა საბოლოოდ შეარჩია „ქმედება“ და იოანეს სახარების ცნობილი პირველი წინადადება თარგმნა ასე: „პირველად იყო ქმედება“. ქმედება კი, როგორც შევნიშნეთ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სწორედ ერთის თავის-თავადი, „თანდაყოლილი“ მახასიათებელია – იგი მუდმივად ქმედებს, მოქმედებს სწორედ თავისი ემანატორული, გამოცხადებითი ბუნების გამო, მისი ქმედება ამ გამოცხადებაში მდგომარეობს: ერთი თავის თავს პირველადვე საქმეში/ქმედებაში გააცხადებს, რაც ვლინდება მის ერთთავად „ღვრამი“, მისი ბუნება ეს „ღვრაა“ და ეს „ღვრა“, ვლენა, გამოცხადება თავის უკანასკნელ ხორცშესხმაში მატერიალიზებულია ემპირიული სამყაროთი, რომელიც ნეოპლატონისტური ონტოლოგიის თვალსაზრისით ყოფიერების ყველაზე დაბალი ხარისხის გამოვლინებაა და ამიტომაც მასში მხოლოდ ნაწილობრივ, ფრაგმენტულად, არასრულყოფილადაა განფენილი ღვთაებრივი გონი, სული და ნათელი, ვიდრე ზეციურ სფეროებში (Windelband 1980: 211).

ამგვარად, თავის ტრანსლაციურ და ჰერმენევტიკულ წიაღსვლებში ფაუსტი თანმიმდევრულად მივიდა „სიტყვიდან“ „ქმედებამდე“ „აზრისა“ და „ძალის“ გავლით, ეს ოთხი მოცემულობა მისთვის განუყოფელი მთლიანობაა, რამეთუ ქმედებას აღძრავს ძალა, რომელსაც ბიძგს აძლევს აზრი, შედეგად კი ეს ყველაფერი ხორცს ისხამს, ანუ გამოიხატება ცნებაში – სიტყვაში (Gaier 2001: 94-95). მაგრამ ფაუსტისთვის, როგორც მთარგმნელის, ჰერმენევტიკოსისა და „ნეოპლატონიკოსი“ თეოლოგისთვის, სწორედ ლექსიკური ერთეული „ქმედება“ იტევს სხვა ყველა დანარჩენს, სხვა ვარიანტებთან შედარებით მისთვის სწორედ ეს სიტყვაა შემომკრები და უნივერსალური. ამასთან, ფაუსტი თარგმნისას ხვდება, რომ ლექსიკურ ერთეულებში „სიტყვა“ და „აზრი“ არაა აქტივობის სემა, ხოლო სიტყვა „ძალის“ სემანტიკა უფრო აბსტრაქტულია და არ გულისხმობს პიროვნულ, სუბიექტურ მომენტს, მაშინ როცა სიტყვა „ქმედება“ მისთვის იმთავითვე გულისხმობს კონკრეტულ სუბიექტურ, პიროვნულ ნებელობას. შეიძლება ითქვას, რომ ამ პუნქტში გოეთეს ნეოპლატონურ დისკურსში ფიხტეანური ელემენტებიც შემოაქვს. და აქ კიდევ ერთხელ გავუსვამ ხაზს, რომ გოეთე, როგორც ავტორი, და ფაუსტი, როგორც პერსონაჟი, ფაქტიურად, უპირისპირდებიან იოანეს სახარების ლუთერისეულ თარგმანს, სადაც ლუთერმა ბერძნული სიტყვა

„ლოგოსი“ *სიტყვა-სიტყვით* თარგმნა სწორედ როგორც „სიტყვა“ (გერმ. **“Wort”**) (და ეს სრულიად ბუნებრივია, ვინაიდან ლუთერი წმინდა წერილის სწორედ *სიტყვა-სიტყვითი* თარგმანისა და ეგზეგეტიკის მომხრე იყო), რაც გოეთესა და მისი პერსონაჟისთვის პრინციპულად მიუღებელია, კრიტიკის საგანია და მიაჩნიათ, რომ ლუთერისეული თარგმანი არაადეკვატური თარგმანია. ამიტომაც, გვთავაზობენ გოეთე/ფაუსტი თარგმანის სხვა ალტერნატივას – არა „პირველად იყო სიტყვა“ („Im Anfang war **das Wort**“), არამედ „პირველად იყო ქმედება“ („Im Anfang war **die Tat**“).

მაგრამ ფაუსტის მთარგმნელობით არჩევანს სხვა მოტივაციაც აქვს და არა მხოლოდ მთარგმნელობითი თუ მსოფლმხედველობრივი: კერძოდ, ფაუსტის არჩევანი სიტყვა „ქმედების“ სასარგებლოდ თავად მთლიანი ტექსტის კონცეფციითაცაა განპირობებული, რომლსაც (ანუ, ტექსტის კონცეფციას) სწორედ *ქმედების* იდეა მსჭვალავს, რაც გოეთეს ტექსტში თეორიულად გამყარებულია არისტოტელეს *ენტელეჟიის*, პლოტინის *ემანაციისა* და ლაიბნიცის *მონადების* კონცეპტებით (შდრ., ფინალში ანგელოზთა ქორო: „*ვინცა ცდილობს, რომ სულ ისწრაფოს* (ანუ, ქმედებდეს – კ. ბ.), *სწორედ მისი ხსნა ხელგვენიფება*“ („Wer immer **strebend** sich bemüht, / Den können wir **erlösen**“, V. 11936-11937) (Goethe 2001: 214). ამიტომაცაა თავად ფაუსტი მარად ქმედითი, აქტიური, მარად დაუდგრომელი *ენტელეჟია/სული*: „*გავმზადებულვარ, რათა ახალი გზებით ზეავიჭრა ეთერში, განვზავდე მასში და ახალ წმინდა სფეროებში შევუდგე ქმედებათ*“ („Ich fühle mich bereit, / Auf neuer Bahn den Äther zu durchdringen, / Zu neuen Sphären reiner **Tätigkeit**“, V. 703-705) (Goethe 2000: 22). და აი, ასე იკვრება ტრაგედიის მთლიანი ტექსტის ჰერმენევტიკული წრე.

## 2. ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეთხენის დიალოგი

ფაუსტის მსოფლმხედველობაში *ნეოპლატონიზმის* (პლოტინი), ფსევდო-დიონისესეული *აპოფატიკისა* (გადმოცემული ნაშრომში „საღმრთოთა სახელთათვის“) და *დეიზმის* (ლაიბნიცი) ელემენტები იკვეთება მარგარეტესთან, იგივე გრეთხენთან, მართას ბაღში გაბაასების ეპიზოდში. ამასთან, ეს გაბაასება არის ერთგვარი ტრადიციული პოლემიკა ოფიციალური ეკლესიის ნომინალისტურ დოგმატიზმსა (რომელსაც მარგარეტე ახმოვანებს) და „მწვანელებლურ“, თავისუფალ ფილოსოფიას, გნოსტიკურ პანსოფიზმს შორის (რასაც ფაუსტი ახმოვანებს). მაგრამ, ვიმეორებ, ეს დიალოგი, პირველ რიგში, საინტერესოა სწორედ ფაუსტის მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით:

**მარგარეტე:** მაშ მითხარ, რელიგიაზედ როგორა ხარ? ვგონებ, რომ გულით კეთილი კაცი ჩანხარ, მაგრამ ვფიქრობ, რომ რელიგია არაფრად გიჩანს.

**ფაუსტი:** განაგდე ეგ აზრი, ჩემო პატარა! მე არ ვაპირებ ვინმეს წარგტაცო მისი გრძნობები და ეკლესია.

**მარგარეტე:** არ არის მართლად ნათქვამი, ის უნდა გნამდეს!

**ფაუსტი:** უნდა?!

**მარგარეტე:** ახ! ნეტავ შემეძლოს შენში რაიმეს შეცვლა! პატივს არა სცემ ნმიდა საიდუმლოებათ.

**ფაუსტი:** რატომ?! პატივს ვცემ.

**მარგარეტე:** მაგრამ კი მათკენ გული არ მიგიწევს. წირვას დიდი ხანია არ დასწრებხარ და არც აღსარებაზე ყოფილხარ ამდენი ხანი. გნამს ღმერთის?

**ფაუსტი:** ძვირფასო, ასე მარტივად ვის შეუძლია თქვას, რომ მე მნამს ღმერთის?!

**მარგარეტე:** მაშ, არა გნამს, არა?!

**ფაუსტი:** ყური დამიგდე, ჩემო სათნო სახეზე! ძვირფასო, განა ვის ძალუძს მისი სახელით რქმევა? ანდა ვინ იტყვის ასე უბრალოდ, რომ მე მნამს მისი? ან ვინ გაბედავს, რომ გააცხადოს, მე არ მნამს მისი? ყოვლისმომცველი (“**Allumfassend**”), ყოვლისმპყრობელი (“**Allerhalter**”) განა ერთიან არ მოგვიცავს შენ და მე და არ მოიცავს თავისივე თავს?! ზეცა თავს გვადგას თაღად, მინა კი ქვემოთ მყარად სუფევს. მარადიული ვარსკვლავები კი საამური გამონათებით ზემოთ ადიან. მე შენს თვალთა ვჭვრეტ უხილავ-ხილულ (“**unsichtbar sichtbar**”) მარად საიდუმლოს (“**Geheimnis**”) აქვე შენს გვერდით. და განა ეს საიდუმლო შენს თავსა და გულში არ შემოჭრილა და არ მიმოქსოვს ასევე იდუმალ?! [...] მე მისთვის არა მაქვს რაიმე სახელი. სამაგიეროდ, გრნობაა/განცდაა (“**Gefühl**”) ყველა; სახელი (“**Name**”) კი ყრუ ბგერა და ბურუსია, რომელიც ჯანლით მოსავს ზეცისა ცეცხლსა (“**Himmelsglut**”).

**მარგარეტე:** ეს ყოველივე მშვენიერია, კარგადა თქვი; დაახლოებით ამავეს უბნობს ჩვენი ხუცესიც, მაგრამ ცოტა სულ სხვა სიტყვებით.

**ფაუსტი:** ყოველი გული თავის ენაზე თავისას ამბობს ამა ზეცის ქვეშ და მე რატომ არ უნდა ვთქვა ეს ჩემს ენაზე?!

**მარგარეტე:** არა, შენ მაინც არა ფლობ ქრისტიანობას (“**Denn du hast kein Christentum**”), V. 3415-3468) (Goethe 2000: 100-101).<sup>3</sup>

ვიდრე უშუალოდ ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეთხენის დიალოგის ამ მონაკვეთს გავანალიზებ, მანამდე მინდა ყურადღება მივაქციოთ მეფისტოფელის იქედნურ და ცინიკურ კომენტარს მათს დიალოგზე, რომ „ბატონი დოქტორი კატეხიზებულ იქნა“ ვინმე გოგონას მიერ (“**Herr Doktor wurden da katechisiert**”, V. 3523) (Goethe 2000: 103): „კატეხიზებულ იქნა“ – ამით მეფისტომ მიანიშნა, რომ ქრისტიანული რწმენისა და დოგმატიკის საკითხებში მარგარეტემ/გრეთხენმა ფაუსტს ერთგვარი იეზუიტური დაკითხვა მოუწყო და ამ საკითხებზე კამათისას დაჯაბნა კიდევ, რა დროსაც მარგარეტემ/გრეთხენმა ფაუსტი არა მარტო იმაში ამხილა, რომ მას ქრისტიანული დოგმატიკის საკითხები არ ესმის და არ იცის, არამედ ამხილა იმაშიც, რომ არაა მართლმორწმუნე ქრისტიანი, რომ ის „მწვალებელია“. ცხადია, ეს ასეც

არის – ოფიციალური ეკლესიის პოზიციებიდან ფაუსტი არაა „მართლმორ-  
ნმუნე ქრისტიანი“, მაგრამ ფაუსტს ეს საკითხი დიდად არ ადარდებს, ვინა-  
იდან ოფიციალური ქრისტიანული მოძღვრება მისთვის შეზღუდული სწავ-  
ლებათა სამყაროს არსსა და ადამიანზე: ეს დოგმატიკით განწყობილი და პირ-  
ველცოდვის თვითგვემით გამოსყიდვის მორალზე დაფუძნებული მოძღვრე-  
ბა ვერ აკმაყოფილებს მის ვნებას, მის *სწრაფვას*, ჩასწვდეს სამყაროს თა-  
ვის არსში. ამიტომაც მიმართავს ის „მაგიას“, ანუ *პანსოფიზს*, ანუ „გნოს-  
ტიკურ“-მისტიკური ყაიდის უნივერსალურ ფილოსოფიას და ერთდროულად  
გვევლინება პლოტინის ყაიდის „ნეოპლატონიკოს“ ფილოსოფოსად, თუ მე-  
16-მე-17 საუკუნეების პარაცელსუსისა და იაკობ ბიომეს ტიპის თეოსოფო-  
სად. ფაუსტი, როგორც „მაგიკოსი“, *პანსოფისტია*, რომელიც სრულად ფლობს  
მისტიკურ-გნოსტიკურ სიბრძენს (Schmidt 2011: 75-85).

ახლა კი გავანალიზოთ ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეტის ზე-  
მომთმყვანილი დიალოგი. პირველი, რაც უნდა ითქვას ფაუსტის მსოფლ-  
მხედველობაზე, იგი გვევლინება ერთგვარ „აპოფატიკოს თეოლოგად“. ამ  
თვალსაზრისით საყურადღებოა მისი შემდეგი სიტყვები: *„ძვირფასო, განა  
ვის ძალუძს მისი სახელით რქმევა? [...] მე მისთვის არა მაქვს რაიმე სახელი.  
სახელი (“Name”) ყრუ ბგერა და ბურუსია, რომელიც ჯანლით მოსავს ზეცისა  
ცეცხლსა“* (Goethe 2000: 100-101). აქ აშკარაა, რომ ფაუსტისათვის ყოვლად  
მიუღებელია ღვთის პოზიტიური სახელდება, ერთგვარი ნომინალისტობა,  
მისთვის წარმოუდგენელია, რომ შესაძლოა მოკვდავი, არასრულყოფილი  
ადამიანის არასრულყოფილმა ენამ სრულყოფილად ასახოს და გადმოსცეს  
უსასრულო ღვთაებრიობის შეუცნობი არსი. ამიტომ, მისთვის საბოლოოდ  
მისაღებია *აპოფატიური თეოლოგიის* მიდგომა – ღვთის უკუთქმითი, „უარ-  
ყოფითი“ სახელდება, რომ ის *გამოუთქმელია, შეუცნობია, ბუნდოვანია,  
უცხოა* და მისთ (შდრ., სავარაუდოდ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიდან მომ-  
დინარე რუსთველური უკუთქმები: „უცნაურო და უთქმელო“, ან ბარათაშ-  
ვილისეული – „მოკვდავსა ენას არ ძალუძს უკვდავთა გრძნობათ გამოთქმა“).

ფაუსტის ეს სიტყვები კი საინტერესოა ნეოპლატონური თვალსაზ-  
რისით, კერძოდ, ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ცენტრალური ცნების, *ემანა-  
ციის* თვალსაზრისით: *„ყოვლისმომცველი (“Allumfassend”), ყოვლისმპყრობელი  
("Allerhalter") განა ერთიან ამ მოგვიცავს შენ და მე და არ მოიცავს თავისივე  
თავს?“* (Goethe 2000: 100). აქ ფაუსტი მიანიშნებს, რომ *ემანატორული* ბუ-  
ნების ღვთაებრივი *ძალა*, *გონი* და *სული* სრულიად განფენილია სამყაროში –  
როგორც ხილულ, გრძნობადალქმად, მატერიალურ, ისე უხილავ, ზეგრძნო-  
ბად, არამატერიალურ ფენომენებში, რომ ყოველი არსი (პლანეტარული სამ-  
ყარო, მცენარეული სამყარო, ცხოველთა სამყარო, ადამიანი, არაორგანუ-  
ლი ბუნება) გამსჭვალულია ამ ღვთაებრივი *სულით*. ეს *გამსჭვალვა* და *ყო-  
ვლისმომცველობა*, ყოველში განზავება კი ნეოპლატონური ღმერთის – *ერთის*  
– *ემანატორული* თვისებაა: *ერთი ცხადდება, ვლინდება, „იღვრება“* სამყარო-

ულ უსასრულობაში, ვითარცა ძალა და ამგვარად განფენილია სამყაროს ყოველ არსში, დიდსა და მცირედში; შესაბამისად, იგი თავისი ღვთაებრივი ნათლით ყოველს მოიცავს და ყოველს შემოიკრებს (Windelband 1980: 209-211).

ფაუსტის „ნეოპლატონიკოსობა“ ასევე ვლინდება იმაშიც, რომ იგი მინიერ თუ ზემინიერ ფენომენებთან კავშირს ამყარებს არა „მშრალ“ სქოლასტიკურ ნომინალიზმსა და ლოგიკაზე, არამედ ცდილობს სამყაროული მოვლენები შეიგრძნოს, ცხოველმყოფელ განიცადოს. ეს კი ერთგვარი ნეოპლატონური შემეცნების ხერხია, კერძოდ, საგანთა და მოვლენათა ექსტატიური შემეცნების „მისტიური“ მეთოდია: „*მე შენს თვალთა ვჭვრეტ უხილავ-ხილულ* (“*unsichtbar sichtbar*“) *მარად საიდუმლოს (“Geheimnis”) აქვე შენს გვერდით. და განა ეს საიდუმლო შენს თავსა და გულში არ შემოჭრილა და არ მიმოქსოვს ასევე იდუმალ? [...] გრნობაა/განცდაა (“Gefühl”) ყველა*“ (Goethe 2000: 100-101). აქ შემთხვევითი არაა, რომ ფაუსტის ექსტატიური შემეცნების მეთოდი *ჭვრეტას* (“*schauen*“), *განცდას/გრძნობას (“Gefühl”)* და *გულს (“Herz”)* ეფუძნება: სწორედ *ჭვრეტა* და *განცდაა* ის შინაგანი სულიერი მედიტაციის პროცესი, როდესაც ზეგრძნობადი საგნები ინტუიტიურად, შინაგან შეიმეცნება და შეიგრძნობა მინიერ ემპირიულ საგნებში (Plotin 2001: 150-157), ხოლო *გული* ის ეთიკური და შემეცნებითი ორგანოა, საიდანაც მოდის სამყაროსადმი უნივერსალური სიყვარული და სადაც იბადება მისტიური ექსტაზი, ღვთაებრივი „შემლილობა“, რასაც ფაუსტი „ზეციურ ელვარებას“, „ციურ ცეცხლს“ (“*Himmels-glut*“) უწოდებს.

გარდა ნეოპლატონისტური და აპოფატიკური ელემენტებისა, ფაუსტის მსოფლმხედველობა დეისტური იდეებითაცაა ნაკვები და ეს ვლინდება ამ ფრაზაში: „*ზეცა თავს გვადგას თაღად, მიწა კი ქვემოთ მყარად სუფევს. მარადიული ვარსკვლავები კი საამური გამონათებით ზემოთ ადიან*“ (Goethe 2000: 101).<sup>4</sup> აქ მინიშნებულია, რომ ხილული სამყარო პროდუქტია გონივრული, რაციონალური ღვთაებრივი ჩანაფიქრისა, რომ ის ჰარმონიულად „მუშაობს“ იმ სრულყოფილი ფიზიკურ-მექანიკური კანონების მიხედვით, რომელიც უფალმა ჩადო მასში. ამგვარად, აქ ფაუსტი ავითარებს ლაიბნიცისეულ თვალსაზრისს სამყაროს წინასწარი ჰარმონიული და სტაბილური მონყობის შესახებ (გერმ. „*prästabilierte Harmonie*“), რომლის მიხედვითაც, სამყაროში ყველაფერი იმთავითვე განონასწორებული, მყარი და აუმღვრეველია. ფაუსტის ეს თეზისი ასევე უთუოდ მოგვაგონებს ლაიბნიცისავე ცნობილ დეისტურ დებულებას, რომ ყველა შესაძლებელთაგან ეს სამყარო ყველაზე სრულყოფილია (Windelband 1980: 361-362).

ამგვარად, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ფაუსტი „ნეოპლატონიკოსიც“ არის, „აპოფატიკოსიც“ და „დეისტიც“. შესაბამისად, მისი მსოფლმხედველობა სინკრეტული სიბრძნიდანაა ამოზრდილი, იგი ერთგვარი „გნოსტიკოსი“ ფილოსოფოსია, გნებავეთ, „თეოსოფოსია“. ამიტომ, ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეთხენის დიალოგიდან (და არა მხოლოდ ამ დიალოგიდან)

ნარმოჩნდება არა მხოლოდ ფაუსტის მსოფლმხედველობრივი პოზიციები (მისი თავისებური დეისტობა, ნეოპლატონიკოსობა, აპოფატიკოსობა), არამედ ირკვევა ისიც, რომ ფაუსტი გვევლინება ე. წ. *პანსოფისტად*, ანუ იმ ყაიდის ფილოსოფოსად, რომელიც სრულად ფლობს ყველა ტიპის თეოსოფიურ და „გნოსტიკურ“ ცოდნას *მთელზე*, ანუ მთელს სამყაროზე.

### **3. მიწის სულის (*Erdgeist*) გამოხმობის „მაგიური“ (პანსოფისტური) საფუძვლები**

ახლა, რაც შეეხება ფაუსტის *პანსოფიზმსა* და ამ პანსოფიზმზე დაფუძნებულ მის მსოფლმხედველობას. როგორც უკვე აღინიშნა, იგი ემყარება მისტიკური ტიპის ფილოსოფიების სინკრეტულ ცოდნას, იქნება ეს მე-16-მე-17 საუკუნეების თეოსოფია და ასტროსოფია (აგრიპა ფონ ნეტესჰაიმი, პარაცელსუსი, იაკობ ბიომე და სხვ.), თუ ნეოპლატონიზმი (პლოტინი). ეს „გნოსტიკური“ სიბრძნე „ფაუსტის“ ტექსტში აღინიშნება კრებსითი ტერმინით *მაგია* (**“Magie”**): ტექსტში *მაგია* რაღაც ზებუნებრივ ჯადოქრობას და „შავ“ ოკულტიზმს კი არ გულისხმობს, არამედ „ტერმინი“ *მაგია* ნიშნავს სწორედ *პანსოფიზმს*, ანუ, უნივერსალურ ფილოსოფიას, ყოვლისმომცველ უმაღლეს სიბრძნეს, ეზოთერიკულ-მისტიკურ-გნოსტიკურ-ნეოპლატონური ტიპის ფილოსოფიას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია შემეცნების არარაციონალური ფორმები – ინტუიტივიზმი, გონების „გათიშვა“, მედიტატიური ვარჯიშები, თვითჩაღვრება, თვითჭვრეტა, რის საფუძველზეც მჭვრეტელ სუბიექტს ეუფლება სულიერი ამაღლების გაუნელებელი განცდა, უმძაფრდება წარმოსახვის ძალა, უვითარდება უმაღლესი ზესთაგონება და ეს ყველაფერი კულმინირდება *ექსტაზში*, რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს, საკუთარი თავიდან გასვლას, საკუთარი თავის გადალახვას სულიერი გახელებისას, სულიერი აღტყინებისას (Gaier 2001: 61; Schmidt 2011: 78). შემეცნების რაციონალური ფორმებისაგან განსხვავებით, საბოლოოდ, შემეცნების არარაციონალური ფორმა მიაჩნია ფაუსტს სწორედ იმ ფორმად, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია სამყაროს მთლიანობრივი და არა ნაწილობრივი შემეცნება, რაც სწორედ ემპირიულ მეცნიერებათა ნაკლია, ვინაიდან ემპირიული მეცნიერებები სამყაროს მხოლოდ ერთ დეტალს, ერთ პოზიტიურ მხარეს შეიმეცნებენ და უძღურნი არიან შეიმეცნონ სამყარო თავის მთლიანობაში – შეიმეცნონ უნივერსუმის როგორც პოზიტიური, ანუ ემპირიულ-ხილული, გრძობადაღქმადი მხარე, ისე არაემპირიული, არამატერიალური, ზეგრძობადი, დაფარული მხარე (ემპირიული მეცნიერებებისადმი ფაუსტის სკეპტიციზმზე იხ. ქვემოთ).<sup>5</sup>

ამგვარად, *მაგია* ეს არის უნივერსალური მეცნიერება, უნივერსალური სიბრძნე, *პანსოფიზმი*, რომლის მიზანია სამყაროს საიდუმლო არსის, უნივერსუმის წესწყობილებისა და წესრიგის წვდომა, ბუნების ენერგიების



იღუმალი კანონების შეცნობა. პირველ მონოლოგში (სცენა: ღამე) ფაუსტის სიტყვები ზედმინვნით შეესაბამება მაგიის ცნების ისტორიულ განმარტებებს, ვინაიდან მაგიის სახით ის მიმართავს უნივერსალურ სიბრძნეს, უნივერსალურ მეცნიერებას, რათა ემპირიული, გრძნობადაქმადი სამყაროს გავლით, მოვლენათა სინამდვილის ფენომენთა გადალახვის გზით სწვდეს სამყაროს იღუმალ არსს, სწვდეს იმ დიად საიდუმლოს, თუ როგორაა „შედგენილი“ უსასრულო უნივერსუმის ჰარმონია და სრულყოფილი სტრუქტურა: „და ამიტომაც მე მაგიას მივუძღვენ თავი, რათა სულისა (**“Geist”**) ძალით და პირით, მე განმეცხადოს და მეუწყოს საიდუმლობა (**„Geheimnis“**); [...] რათა შევიცნო, თუ თავის არსში რა არს სამყარო (**“Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält”**); შევიცნო ის, თუ რაზედ დაამყნობს ეს სამყარო თავის თავს, განვჭვრიტო მისი ყოველი მოქმედი ძალა (**“Wirkenskraft”**) და მისი თესლის ყოველი ნიშატი, და აღარა ვდევნო სიტყვები და აღარა მოვებლათუჭო მათ (**„Und tu nicht mehr in Worten kramen”**), V. 382-383, 385 (Goethe 2000: 13).

მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კი მაგია ეფუძნება შემდეგ პრაქტიკებს, რასაც თავად ფაუსტიც იყენებს:

a) **ექსტაზი**: „ვგრძნობ ახალ, ხალას, ნეტარ სიცოცხლეს. ყოველს ნერვსა და ძარღვს, ხტილსა და სახსარს ხელახლად მსჭვალავს ეს ელვარება; [...] ნუთუ ღმერთი ვარ? და გავსხივოსნდი!“ (**“Ich fühle junges heil’ges Lebensglück, / Neuglühend mir durch Nerv’ und Adern rinnen; [...] Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!”**, V. 432-433, 439) (Goethe 2000: 15);<sup>6</sup>

b) **ჭვრეტა/მჭვრეტელობა (schauen/anschauen)**: „ამ წმინდა ციურ ბადეში ვჭვრეტ მქმნელ ბუნებას, რომელიც ჩემი სულის წინაშე მდებარებს“ (**“Ich schau in diesen reinen Zügen, / Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen”**, V. 440) (Goethe 2000: 15); **ჭვრეტის** საფუძველზე ფაუსტი შეიმუშავებს თვალსაზრისის აბსოლუტური ჰარმონიის შესახებ: ამ თვალსაზრისის მიხედვით, მიკრო- და მაკროკოსმოსს, ე. ი. ვარსკვლავეთს-მინას-ადამიანს ერთი ჰარმონიული მთლიანობა აკავშირებს – „როგორ შეერწყმის ყოველი ყოველს ერთ მთლიანობად, ერთი მეორეში მოქმედებს და ცოცხლობს“ (**“Wie alles sich zum Ganzen webt / Eins in dem andern wirkt und lebt!”**, V. 447), (Goethe 2000: 15);

c) **ინტუიტიური წვდომა/ინტუიცია** (Schmidt 2011: 77).

ამ შემეცნებით პრაქტიკებს კი ფაუსტი თეოსოფიურ-ეზოთერული ტიპის წიგნის მეშვეობით ავითარებს, სადაც გადმოცემულია ნეოპლატონისტური ცოდნა მთლიანობაზე (გერმ. **“das Ganze”**), ანუ უსასრულო უნივერსუმზე, ასევე – ცოდნა მაკროკოსმოსსა (ვარსკვლავეთი, პლანეტები, მინა) და მიკროკოსმოსს (ადამიანი) შორის ურთიერთმიმართებისა და მათ შორის არსობრივი ნათესაობის შესახებ. შესაბამისად, ფაუსტის **პანსოფისტური** შემეცნების პროცესი მოიცავს შემდეგ განზომილებებს – კოსმიური სფეროები, ვარსკვლავეთი, პლანეტები და მინა.

ფაუსტის ვიზიონერულ მჭვრეტელობებსა და მედიტაციებში და „ოკულტურ“ პრაქტიკაში ორი ფაზა გამოიყოფა: 1. პანსოფისტურ სახელმძღვა-

ნელოში („იდუმალეხთმოსილი ნიგნი“/“**dies geheimnisvolle Buch**“, V. 419), (Goethe 2000: 14) *მაკროკოსმოსისა და მინის სულის* (გერმ. **Erdgeist**) ნიშანთა ჭვრეტა და ამ ჭვრეტით მოგვრილი ექსტატიური მდგომარეობა, 2. „საიდუმლო ფორმულებით“ (რაც, თანამედროვე „ტერმინოლოგიით“ რომ ვთქვათ, ერთგვარი „ტრანსცენდენტალური მედიტაციაა“) *მინის სულის* გამოხმობა, როდესაც უკიდურესი სულიერი დაჭიმულობისა და შთაგონებისას კავშირი მყარდება მიღმიერ, ზებუნებრივ ფენომენებთან – „*ვერძნობ, თუ როგორ დაფარფატებ ჩემს თავთა ზედა, ნანატრო სულო! ო, როგორ მიძგერს გული! მთელი ჩემი არსება შეპყრობილია, რომ ჩამესახოს ახალი განცდები და შეგრძნებანი! მთელი ჩემი სულით და გულით (**“ganz mein Herz”**) შენ გიძღვნი თავს! მაშ, გამომეცხადე!*“ (Goethe 2000: 16). ამ დროს კი ფაუსტს სწორედ სამყაროს წარმომქმნელი ერთ-ერთი პირველელემენტისაგან, ამ შემთხვევაში, *მინის* პირველელემენტისაგან, ანუ *მინის სულისაგან* სურს რომ ეუნყოს, *მინის* პირველელემენტის „გამოყენებით“ თუ როგორ შეიქმნა ცა და დედამიწა (Gaier 2001: 67).

ამგვარად, ამ ირაციონალური შემეცნების პირველ ეტაპზე ფაუსტის შინაგანი არსება, ერთი მხრივ, უნდა შეემზადოს *მინის სულთან* შესახვედრად და უნდა მივიდეს ექსტატიურ კონდიციამდე, მეორე მხრივ, ფაუსტის არსება უნდა მივიდეს იმ შეგრძნებამდე და შეგნებამდე, რომ ის, როგორც *მაკროკოსმოსი*, მთელს სამყაროსთან, როგორც *მაკროკოსმოსთან*, მთელი არსებითაა დაკავშირებული, რომ ის უნივერსუმის არსითაა განმსჭვალული და მისი განუყოფელი ნაწილია, ვინაიდან ისინი ერთი არსნი არიან. მათს ერთ-არსობას კი განაპირობებს ის, რომ მათში მყოფობს ერთი და იგივე საწყისი – ღვთაებრივი *ნათელი*. სწორედ ეს განცდა, შეგრძნება და შეგნებაა ის სულიერი მდგომარეობა, რამაც ფაუსტი უნდა განაწყოს *მინის სულთან* შესახვედრად. ამ შეხვედრისას კი მათ შორის უნდა დამყარდეს კავშირი, არსობრივი ნათესაობა და გამოირიცხოს ყოველგვარი გაუცხოება.

მაკროკოსმოსის ნიშნის პირველივე ხილვა ფაუსტში იწვევს *ექსტაზს*, ამ დროს კი დაიძლევა და გადაილახება ადამიანის შეზღუდული ბუნება – „*ვერძნობ ახალ, ხალას, ნეტარ სიცოცხლეს. ყოველს ნერვსა და ძარღვს, ხტილსა და სახსარს ხელახლად მსჭვალავს ეს ელვარება*“, V. 432-433 (Goethe 2000: 15), რომელიც ფაუსტში შემდგომ აღძრავს *ჭვრეტის* პროცესს, როდესაც იწყება ემპირიულ საგნებში ან საიდუმლო ნიშნებში ზეგრძნობადი ფენომენების ინტუიტიური წვდომა თვითნაღრმავების გზითა და გაფართოებული წარმოსახვის ძალის წყალობით – „*ამ წმინდა მონასმებსა და მონახაზებში ვჭვრეტ მქმნელ ბუნებას, რომელიც აქვე ჩემი სულის წინაშე მდებარებს*“ („*Ich schau’ in diesen reinen Zügen / Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen*“, V. 440-441) (Goethe 2000: 15). ამ პროცესში კი თან და თან უფრო ძლიერდება ფაუსტის ექსტატიური მდგომარეობა, რაც *ნეტარების* კონდიციაში გადაიზრდება: „*ერთბაშად ნეტარება ჩამელვარა და მოიცვა ჩემი გრძნობანი და შეგრძნებანი მისი* (ე. ი. მაკროკოსმოსის ნიშნის – კ. ბ.) *ხილვისას. [...] რა იდუმალმა ნებამ*

აამოქმედა ბუნების ძალნი ჩემს გარეშემო? ნუთუ ღმერთი ვარ? ნათელს ვგრძნობ ჩემში, ნათელი მმოსავს“ („Ha! welche Wonne fließt in diesem Blick / Auf einmal nur durch alle meine Sinnen! [...] Und mit geheimnisvollem Trieb, / Die Kräfte der Natur rings um mich her enthüllen? / **Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!**“, V. 430-431, 437-439) (Goethe 2000: 15). საკუთარი თავისადმი დასმული კითხვა – „ნუთუ ღმერთი ვარ?“ – მიანიშნებს სწორედ იმაზე, რომ მოცემულ ექსტაზის მომენტში ფაუსტი გრძნობს საკუთარ არსში ღვთაებრივი ძალის მოქმედებას, პირველერთან თანაზიარობას და მედიტატიური ჭვრეტისას აცნობიერებს, რომ ის ღვთაებრივი წარმოშობის არსია, რაზეც მიუთითებს მის მიერვე გაჟღერებული მეტაფორა „ნათელი“ („licht“).

შეიძლება ითქვას, რომ ფაუსტის ეს „ეზოთერიკული“ ვნებები შემეცნების ნეოპლატონისტურ კონცეფციასა და დაფუძნებული, როდესაც შემეცნებელი სუბიექტი სწორედ ექსტაზის კულმინაციისას გრძნობს საკუთარი შეზღუდული არსის გადალახვას, უნივერსუმთან შერთვას და საკუთარ თავში ღვთაებრივი ნათლის ჩასახვას. ეს კი მოდის იმ შეგნებიდან, რომ ღმერთი („ერთი“) ემანატორული ბუნებისაა, რომ იგი სამყაროში მუდმივად „იღვრება“ და სამყაროს ყველა სფეროს გამსჭვალავს საყოველთაო ჰარმონიით (შდრ.: „და გარემოცავს ყველას ბუნებას“/“**und umgreift die Natur von allem**“, Plotin 2001: 162), რაც მხოლოდ და მხოლოდ მისტიურ-ექსტატიურად შეიმეცნება და განიცდება ვარსკვლავეთის ჭვრეტისას და მიწის დამბადებელი ძალების შეგრძნებისას (Windelband 1980: 209-210).

პანსოფისტურ სახელმძღვანელოში, – რომელსაც ნოსტრადამუსის დაწერილად უხმობს ფაუსტი („Von **Nostradamus**’ eigner Hand“, V. 419) (Goethe 2000: 14), რაც გულისხმობს იმას, რომ არა მარტო ნოსტრადამუსის, არამედ იმ პერიოდის ყველა ცნობილი თეოსოფოს-„გნოსტიკოსი“ ავტორის შექმნილია ეს წიგნი, იქნება ეს პარაცელსუსი, იაკობ ბიომე და სხვ., – მაკროკოსმოსის ნიშნის ჭვრეტისას ფაუსტი შეიმეცნებს სამყაროს, როგორც მთლიანობას და მიდის შეგნებამდე, რომ ყოველი არსი (ვარსკვლავეთი, პლანეტები, მიწა, ადამიანი, ნადირ-ფრინველები, მცენარეები და ა. შ.) ყოველ არსთანაა დაკავშირებული,<sup>7</sup> რაც ქმნის იმის წინაპირობას, რომ ფაუსტის მიწის სულთან შეხვედრა წარმატებული იქნება, და რომ მისგან უთუოდ შეიტყობს, მინიმუმ, დედამიწის (გერმ. **“Erde”**) გენეზისისა და მონყობის საიდუმლოს.

როგორც უკვე ზემოთ აღინიშნა, მაკროკოსმოსზე ცოდნას ფაუსტი ითვისებს თეოსოფიურ-ასტროსოფიური ტრადიციიდან და პანსოფისტური სახელმძღვანელოს გამოყენებით ცდილობს ჩასწვდეს მიწისა და ვარსკვლავეთის ჰარმონიულ სტრუქტურას, მათი სფეროების ჰარმონიულ, მონესრიგებულ მიმოქცევას და ადამიანის, როგორც მიკროკოსმოსის, მათთან კავშირს. ამ ეპიზოდის აგებისას გოეთე ეყრდნობა რენესანსისა და ბაროკოს ეპოქებში შექმნილ თეოსოფიურ-ეზოთერულ ნაშრომებს, კერძოდ, პარაცელსუსის, იაკობ ბიომეს, აგრძელებს ფონ ნეტესჰაიმის, ფრანცისკუს მერკურიუს ჰელმონტის, გეორგ ფონ ველინგის და სხვ. ნაშრომებს, რომლებიც

ჯერ კიდევ ლაიპციგსა და სტრასბურგში სტუდენტობისას შეისწავლა და შემდგომაც შეისწავლიდა *ქარიშხლისა და შეტევის* (გერმ. **Sturm und Drang**) პერიოდში. იმ ხანად ახალგაზრდა გოეთე ასევე ალქიმიური პრაქტიკითაც იყო გატაცებული (Schmidt 2011: 77).

რენესანსისა და ბაროკოს ეპოქის ამ პანსოფისტ ავტორთა ნაშრომებს ყველას ახასიათებს ის, რომ ისინი ნეოპლატონისტურ ტრადიციას ეყრდნობიან, კერძოდ, პლოტინის სწავლებას, სადაც განვითარებულია მისტიურ-„მაგიური“ თეოსოფიური და ასტროსოფიური წარმოდგენები (Schmidt 2011: 78). პლოტინზე დაყრდნობით აღნიშნული ავტორები მაკროკოსმოსის წიაღში გამოყოფენ *მინისა და ვარსკვლავეთის*, ასევე *პლანეტების წრე-ბრუნვის* ასპექტებს, სადაც განფენილი და „განღვრილია“ ღვთაებრივი ესენცია, რომელიც ამ სფეროებში ვლინდება *სინათლისა და წარმომშობი/დამბადებელი ძალის* სახით.

#### **a) მინა/Terra**

პანსოფისტების მიხედვით, ღმერთმა ბუნებაში, *მინაში* თავისივე მაგენერირებული, ანუ წარმომქმნელი, გამანაყოფიერებელი პრინციპი ჩადო, რასაც პანსოფისტები *გამანაყოფიერებელ მარცვალს* (გერმ. **„Samen“**, **„თესლი“**) უწოდებენ (Gaier 2001: 54; Schmidt 2011: 79): *„ყველა ელემენტის ბაზისი და საფუძველი არის მინა. [...] ის თვის თავში შეიცავს თესლს („Samen“) და ყველა საგანთა სპერმულ ძალებს („Samen-Kräfte“); „ყველა ელემენტის საფუძველი და ფუნდამენტი არის მინა („Terra“) [...] მასში არის თესლი („Samen“) და ყოველი საგნის მქმნელი ძალა („wirkung Kraft“) მისგან მოდის“; „მთელი ბუნების კანონი თესლში განვითარდა“ (ციტატები აგრიპა ფონ ნეტესჰაიმის, ფსევდო-პარაცელსუსისა და ფრანცისკუს მერკურიუს ჰელმონტის თეოსოფიური ნიგნებიდან მოყვანილია ი. შმიდტის ნიგნის მიხედვით – Schmidt 2011: 79).*

შემთხვევითი არაა, რომ თავის პირველ მონოლოგში უნივერსუმის შეცნობის კონტექსტში ფაუსტი სწორედ იმავე ტერმინებს ახსენებს, რაც გამოყენებულია ზემოთხსენებულ თეოსოფთა ნიგნებში – „თესლეული“ („Samen“), „მქმნელი ძალა“ („Wirkenskraft“), „მქმნელი ბუნება“ („die wirkende Natur“), „ბუნების ძალები“ („die Kräfte der Natur“): *„რათა შევიცნო მინაგან არსში რა ზედ დაამყნობს ეს სამყარო თავისივე თავის, რათა განვჭვრიტო ყოველი მქმნელი ძალა და თესლეული“ („Dass ich erkenne was die Welt / Im Innersten zusammenhält, / Schau alle Wirkenskraft und Samen“, V. 382-384) (Goethe 2000: 13).* ამგვარად, სამყაროს მთლიანობრივი შემეცნების პროცესს „კოლლეგა“ თეოსოფთა მსგავსად ფაუსტიც *მინის* (ლათ. **Terra**, გერმ. **Erde**) ფუნდამენტური და საბაზისო ესენციის, „თესლეულის“ – ამ „მქმნელი ძალის“ – მედიტატიური ჭვრეტით იწყებს. შესაბამისად, ფაუსტი იქვე აცნობიერებს და, რაც მთავარია, ექსტატიურად შეიგრძნობს, რომ მას, როგორც *მიკროკოსმოსს*, და მინას, როგორც *მაკროკოსმოსს*, შორის არის განუყოფელი ესენცი-ალური (არსობრივი) და „ნათესაური“ კავშირი, ერთობა: კერძოდ, ფაუსტი

აცნობიერებს, რომ ისინი ერთი და იმავე გენეტიკური ღვთაებრივი სანყისი-დან აღმოცენდნენ და ამიტომაც აქვთ მსგავსი თვისება და ფუნქცია – ეს არის მაგენერირებელი ესენცია და ფუნქცია, რომ მათში ორივეში „თესლეულის“ (**“Samen”**), „სპერმული ძალების“ (გერმ. **„Samen-Kräfte“**, ლათ. **virtutes seminales**) სახით ქმედებს „მქმნელი ბუნება“. სწორედ ამ ეთიკური განწყობით ეგებება ფაუსტი *მინის სულის* (გერმ. **Erdgeist**) გამოცხადებას, რომელიც სწორედ მინის მაგენერირებელი პრინციპის სიმბოლოა და ამიტომაც აქვს ფაუსტს *მინის სულის* მიმართ მშობლიური, „ნათესაური“ განცდა – „შენ, მინის სულო, ახლობელი სული ხარ ჩემი“ („Du, Geist der Erde, bist mir näher“, V. 461) (Goethe 2000: 16), ისევე როგორც *მინის სულს* ფაუსტის მიმართ – „მძლავრად მიზიდავს შენსკენ შენი სულის ძახილი“ („Mich neigt dein mächtig Seelenflehen“, V. 488) (Goethe 2000: 16).

აქვე დავამატებდი, რომ თეოსოფებისა და გოეთეს მიერ შემუშავებული თეზისი მიკრო- და მაკროკოსმოსს შორის ესენციალური, არსობრივი ნათესაობის შესახებ თეორიულად ეფუძნება ნეოპლატონისტურ ანალოგოსის, მსგავსების ცნებას, რომლის მიხედვითაც, სამყაროში ყველა ელემენტი – დიდი თუ მცირედი, ხილული თუ უხილავი – არსით და ფუნქციით ურთიერთმსგავსია, ვინაიდან: 1. თითოეული მათგანი ღვთაებრივი წარმოშობის არსია, ღვთა-ებრივი შედგენილობა აქვს, რისი ნიშანიც არის ის, რომ თითოეული მათგანი ღვთაებრივ ნიშანს – *შინაგან ნათელს* ატარებს, 2. თითოეულ ელემენტში არის დამბადებელი, წარმომქმენლი თვისება (Kuchle 2008: 54-56; Schmidt 2011: 81-83).<sup>8</sup>

### **ბ) ვარსკვლავეთი**

ანალოგოსის ნეოპლატონისტურ კონცეფციას ეფუძნება პანსოფისტურ ტრადიციაში შემუშავებული თეზისი ადამიანსა და ვარსკვლავეთს შორის ესენციალური ერთობისა და მსგავსების შესახებ, რომლის მიხედვითაც მნათობებს, პლანეტებსა და ადამიანში *სინათლის* სახით მყოფობს ღვთაებრივი სანყისი – „ბუნების ნათელი“ (ლათ. **“lumen naturae“**; გერმ. **“Licht der Natur“**), რომელიც ნეოპლატონისტური *ერთის* მსგავსად ემანატორული ბუნებისაა და ერთგვარად „იღვრება“, „მდინარებს“ როგორც მნათობებისა და პლანეტების ასტრო-გეოლოგიური, ისე ადამიანის ანატომიური სტრუქტურიდან (Windelband 1980: 209-210; Schmidt 2011: 80).<sup>9</sup>

ეს პანსოფისტური დებულება „ფაუსტშიც“ იჩენს თავს: მაკროკოსმოსის ნიშანში მოცემულ კოსმიურ სფეროთა, პლანეტარულ განლაგებათა და მნათობთა ეტლების მიმოქცევის ჭვრეტისას ფაუსტს *ექსტაზი*, იგივე *გახელება* იპყრობს და ამ დროს მასში იღვიძებს საკუთარი შეზღუდული არსის დაძლევის, გადალახვისა და ჰარმონიულ უნივერსუმთან, ვარსკვლავეთთან, როგორც ახლობელ, მშობლიურ სივრცესთან, დიონისური გახელებით შერწყმის ვნება. ამიტომაც წამოიძახებს ის – „*ნუთუ ღმერთი ვარ? ჩემში განათდა და გასხივოსნდა!*“ („Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!“, V. 439) (Goethe 2000: 15).

ეს ფრაზა მიანიშნებს, რომ ფაუსტის არსში მოცემულია ღვთაებრივი საწყისი და ფაუსტის *გახვივოსნება* სწორედ მისი *განღმრთობის* ნიშანია. ამასთან, ამ *თეოზისის* (განღმრთობის) წყალობით ფაუსტი კავშირს ამყარებს ღვთაებრივი საწყისით მოსილ და განღმრთობილ სამყაროს სხვა არსებებთან და საგნებთან, მათ შორის, ასტრალურ სივრცეებთან და ასტრალურ სხეულებთან.

ამასთან, წინასწარდასახულ კონკრეტულ ორბიტაზე მნათობთა და პლანეტების მწყობრი სვლა და განლაგება, კოსმიურ სფეროთა მწყობრი და მონესრიგებული თანაარსებობა სამყაროს ჰარმონიულ მონყობასა და ხილულ სამყაროში ღმერთის ემანაციაზე მიუთითებს, რაც ფაუსტში ასევე იწვევს ექსტაზს: „როგორ ადიან და ჩადიან ზეცისა ძალნი, ზეციური სხეულნი და ერთმანეთს ოქროს თასებს მიმოაწვდიან! კურთხევა მოჰბერს მათი ძალიდან და ასე მიმოიქცევიან ისინი ზეციდან მიწისაკენ და შეემსჭვალვიან მიწას, ჰარმონიულად (*„harmonisch“*) ჟღერს ყოველივე ამ სამყაროში!“ (V. 449-453) (Goethe 2000: 15) (როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნე, უნივერსუმის ჰარმონიულ ნყობას, როგორც ღვთის ზეგონიერული ჩანაფიქრის პროდუქტს, მესამე პროლოგში – „პროლოგი ზეცაში“ – ხოტბას ასხამენ მთავარანგელოზები მიქაელი, გაბრიელი და რაფაელი).<sup>10</sup>

მაგრამ გარდა *მაგიისა*, ანუ *პანსოფისტური* სიბრძნისა, ფაუსტი ამავედროულად ფლობს რაციონალურ მეცნიერულ ცოდნასაც: მას შესწავლილი აქვს როგორც ემპირიული მცნიერებები – მედიცინა, იურისპრუდენცია, ისე თეორიულ-აკადემიურ დონეზე შესწავლილი აქვს რაციონალისტურ-ემპირისტული ფილოსოფია და სქოლასტიკური თეოლოგია:

**ფაუსტი:** შემისწავლია ფილოსოფია, სამართალი, მედიცინა და, სამ-ნუხაროდ თეოლოგიაც! შემისწავლია დიდი ვნებით და გატაცებით. მაგრამ რა?! აქა ვდგავარ ვით საბრალო ბრიყვი! და ისეთივე ჭკვიანი ვარ, რაც უწინ ვიყავ; მარქვით მაგისტრი, დოქტორი, ათი წელი დავდივარ ასე აღმა და დაღმა, მარცხნით და მარჯვნით, ჩემს მოსწავლეთა ცხვირწინ ვტრიალებ და ვხედავ, რომ არცა არაფრის ცოდნა არ ძალგვიძს. ეს კი გულს მიწვავს და გულსა მიკლავს, V. 354-365 (Goethe 2000: 13).

ამგვარად, ფაუსტი „მაგიკოსობის“ გარდა, ერთი მხრივ, ემპირიკოსი ტიპის, მეორე მხრივ, იდეალისტ-მეტაფიზიკოსი ტიპის ფილოსოფოსიცაა: მისი „ემპირიკოსობა“ გულისხმობს, რომ იგი ბუნებისმეტყველია, ექსპერიმენტებისა და დაკვირვებების საფუძველზე მეტ-ნაკლებად იცნობს ადამიანის ანატომიას, მეტ-ნაკლებად იცის *ქმნილი ბუნების (natura naturata)* მექანიკისა და ფიზიკის კანონები, მეტ-ნაკლებად იცნობს ორგანულ სახეობათა მორფოლოგიას, ხოლო მისი იდეალისტობა და მეტაფიზიკოსობა გულისხმობს იმას, რომ მას მხოლოდ თეორიული, სპეკულატიური ცოდნა აქვს ონტოლოგიის საკითხებზე, რაც ნიშნავს იმას, რომ ფაუსტის ფილოსოფიური შემეცნება კანტიანური ყაიდისაა – იგი *ტრანსცენდენტალურად* ე. ი. წმინდად გონებრივი განსჯისა და მსჯელობის საფუძველზე *აპრიორულად*, წინასწარ, ყოველ-

გვარი ცდისეული დაკვირვებისა და შემოწმების მიღმა, თეორიულად დაასკვნის, ვთქვათ, თუ რა არის *ღმერთი*, როგორია მისი ბუნება, რა არის სამყაროს წარმომქმნელი პირველსაწყისი, რა არის სამყაროს ეთიკური საფუძველი და ა.შ. ამ ვითარებაში კი განზე რჩება ფაუსტის მთავარი ზრუნვის საგანი – თავად რეალური სამყარო და მისი არსი, განზე რჩება ბუნების ჭეშმარიტი რაობის წვდომის საკითხი, რასაც თავადაც კარგად აცნობიერებს – „საღლა შეგწვდები და ან როგორა გწვდე, შენ, უსასრულო ბუნება?“ (“Wo fass ich dich unendliche Natur?”, V. 455) (Goethe 2000: 15). ამ რიტორიკული კითხვით ფაუსტი კიდევ აღიარებს, რომ ის თეორიული და პრაქტიკული ცოდნა ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში, ბუნებისმეტყველებასა და მედიცინაში არასაკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მთლიანობაში შეემეცნებინა ის, თუ რა არის უსასრულო სამყარო თავის არსში. ეს ცოდნა ერთგვარი „ანტიკვარიატული“ ცოდნა აღმოჩნდა, „ბურუსითმოსილი ცოდნა“ („**Wissensqualm**“) აღმოჩნდა, რომელიც მას მასწავლებელთაგან თუ ძველ თეორეტიკოს ბრძენთაგან („**Urväter**“) მექანიკურად გადმოეცა სტუდენტობისას და ახლა ამ ცოდნას, როგორც სამუზეუმო ექსპონატს, თავად გადასცემს საკუთარ სტუდენტებს. ეს მხოლოდ თეორიული ცოდნაა, რომელიც ადამიანში *სიცოცხლეს*, *სიცოცხლის* განცდას სპობს, რომელიც ბუნებასთან, სამყაროსთან ცხოველმყოფელ, ხალას, სიყვარულითმოსილ დამოკიდებულებას სპობს – „შენში ჩაკლავს და აბრკოლებს სიცოცხლის ყოველ გამოღვიძებას“ („**Dir alle Lebensregung hemmt**“, V. 413) (Goethe 2000: 14) და პერსპექტივაში ადამიანს უგრძნობელ ტექნოკრატად გადააქცევს, რადაც საბოლოოდ იქცა კიდევ ფაუსტი (იხ. ტრაგედიის მეორე ნაწილის მე-5 მოქმედება):

**ფაუსტი:** მრავალი შუალამე ამ პულტთან გამიტარებია, წიგნებისა და ფოლიანტების გროვაზე. [...] შემომიზღუდავს თავი (“**beschränkt**”) ამ მტვრითდაფარულ და ჭიებისაგან გამოხრულ წიგნების გროვაში, რომელიც აგერ სარკმლის თაღამდე აზიდულა. ეს მინის ჭურჭელი, ეს უამრავი კოლბა გარშემო, ეს ერთმანეთზე მიწყობილი და დახვავებული ათასგვარი ინსტრუმენტი, წინაპართაგან დანატოვარი (ეს ყოველივე შეზღუდულ ემპირიულ-პოზიტივისტურ მეცნიერებათა ატრიბუტებია, რომელთა გამოყენებითაც წარმართება ცალმხრივი ემპირიული კვლევები – კ. ბ.), აი, ეს არის შენი სამყარო, აი, ეს გიჩანს სამყაროდ! [...] და ნაცვლად ცხოველმყოფელი ბუნებისა, რომელშიც უფალმა ადამის მოდგმა გამოძერწა, გარემოგიცავს კვამლი, შმორი, ცხოველთა ძვლები და გარდაცვლილთა ჩონჩხი, V. 388-390, 402-409, 414-417 (Goethe 2000: 14).

ამასთან, ფაუსტის მიერ ამ ფუნდამენტური ცალკეული დარგების ჩამონათვალი – *მედიცინა*, *სამართალი*, *ფილოსოფია*, *თეოლოგია* – ტრადიციულ საუნივერსიტეტო საგანმანათლებლო სტრუქტურას შეესაბამება, კერძოდ, ფაკულტეტთა ჩამონათვალია (Gaier 2001: 49; Schmidt 2011: 70), სადაც მან და მისმა სტუდენტებმა მიიღეს ცოდნა ცალკეულ დარგებში. ამგვარად, ფაუსტსა და

მის სტუდენტებს სამყაროზე, ცხოვრებასა და სიცოცხლეზე წარმოდგენა აქვთ მხოლოდ ერთი პერსპექტივიდან (თუნდაც ოთხი პერსპექტივიდან, როგორც ფაუსტს), მაგრამ არც ერთი მათგანი ფაუსტს არ ანიჭებს ცოდნას *მთლიანობაზე*, ანუ ცოდნას უსასრულო სამყაროზე, ვინაიდან ეს დანაწევრებული ცოდნაა. ამასთან, ეს საუნივერსიტეტო-აკადემიური განათლება ფაუსტს არ ანიჭებს შესაძლებლობას, რომ მან უშუალოდ *შეიგრძნოს* და *განიცადოს* სამყაროულ ფენომენთა იდუმალი არსი, თუ „როგორ ებაახება სული სულს“ („Wie spricht ein Geist zum andern Geist“, V. 425) (Goethe 2000: 15). ამიტომ, ამ უსასრულო სამყაროს შემეცნების საკითხში ფაუსტი უპირატესობას ანიჭებს გნოსტიკურ-მისტიკურ ფილოსოფიას – *პანსოფიზმს*, როგორც ცოცხალ ცოდნას, და არა „მკვდარ“ თეორიულ ცოდნას.

როგორც ეს ზემოთ უკვე ვნახეთ, ტრაგედიის ტექსტის „ტერმინოლოგიით“ ამ ცხოველმყოფელ ცოდნას „მაგია“ (გერმ. **“Magie”**) ჰქვია: „და ამიტომაც მე მაგიას მივუძღვენ თავი, რათა სულისა (**“Geist”**) ძალით და პირით მე განმეცხადოს საიდუმლობა; [...] რათა შევიცნო, თუ თავის არსში რა არს სამყარო, (**“Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält**); შევიცნო ის, თუ რაზედ დაამყნობს ეს სამყარო თავის თავს, განვჭვრიტო მისი ყოველი მოქმედი ძალა (**“Wirkenskraft”**) და მისი თესლის ყოველი ნიშატი, რათა აღარა ვდევნო სიტყვები და აღარა მოვებლაუჭო მათ“ („Und tu nicht mehr in Worten kramen“, V. 382-383, 385) (Goethe 2000: 13). აქ საყურადღებოა ფრაზა „აღარა ვდევნო სიტყვები და აღარა მოვებლაუჭო მათ“, რაც სწორედ თეორიულ-მეცნიერულ ცოდნას, მკაცრ მეცნიერულ ტერმინოლოგიაზე დაფუძნებულ ბუნებისმეტყველურ ცოდნასა და ემპირიულ საკვლევ ობიექტთა სისტემატიზაცია-კლასიფიკაციას გულისხმობს, რაც მოცმულ მომენტში ფაუსტისათვის ფუჭი და ამო აღმოჩნდა, ვინაიდან თეორიული და ემპირიული მეცნიერებანი სამყაროს მხოლოდ ერთ, „პოზიტიურ“ მხარეს, მხოლოდ *ქმნილ ბუნებას (natura naturata)* შეიმეცნებენ და მხოლოდ მის კლასიფიცირებას ახდენენ, მაშინ როცა ფაუსტის სწრაფვის საგანია, ჩასწვდეს სამყაროს „ბნელ“ მხარეს, ჩასწვდეს მის დაფარულ, იდუმალ, ტრანსცენდენტურ არსს, მაშინ როცა ფაუსტის ზრუნვის საგანია შეიმეცნოს *მქმნელი ბუნება (natura naturans)* – „თუ როგორ ებმის ერთი მეორეს ერთ მთლიანობად, თუ როგორ ქმედებს და ცოცხლობს ერთი არსი მეორე არსში“ („Wie alles sich zum Ganzen webt, / Eins in dem andern wirkt und lebt“, V. 447-448) (Goethe 2000: 15). ამ მიზნის მისაღწევად კი მას „მაგია“, ანუ გნოსტიკურ-მისტიკური ცოდნა და სიბრძნე მიაჩნია შესატყვის საშუალებად.

და თუკი ფაუსტის პირველ მონოლოგს ისტორიულ კონტექსტში განვიხილავთ,<sup>11</sup> მაშინ შესაძლებელია საუბარი განმანათლებლური გონების ყოვლისშემძლეობის „დოგმის“ გოეთესეულ კრიტიკაზე, რენესანსისა და განმანათლებლობის ეპოქაში შემუშავებული *ანთროპოცენტრისტული* პარადიგმის უკუგდებაზე, განმანათლებლური გონების კულტისა და რაციონალიზმის კრიზისზე, რაციონალური შემეცნებისა და სამყაროს სციენტისტუ-



რი ათვისების კრიზისზე, რაც გულისხმობს იმას, რომ 1. რაციონალური მეცნიერული კვლევა უძღურია შეიმეცნოს სამყარო თავის მთლიანობაში, 2. ამ დისპოზიციაში კი მეცნიერება, როგორც მანქანურ-ტექნიკური ცივილიზაციის საფუძველი, მტრობს ბუნებას, განიხილავს მას მტრულ ძალად, რომელიც აუცილებლად უნდა იქნას დამორჩილებული და გაკონტროლებული, 3. შესაბამისად, წარმოიქმნება გაუცხოებული ვითარება ცივილიზაციასა/კულტურასა და ბუნებას შორის, მოდერნის ეპოქის ადამიანსა და ბუნებას შორის (სწორედ ეს ვითარებაა კულმინირებული ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეხუთე მოქმედებაში – ტექნოკრატი ფაუსტი vs. ბუნება).

ამ კრიზისზე ჯერ კიდევ ტრაგედიის დაწყებამდე, ტექსტის მესამე პროლოგშია მინიშნებული უფლისა და მეფისტოფელის გაბაასებაში (იხ. „პროლოგი ზეცაში“): მეფისტოფელი დასცინის ადამიანური გონების (გერმ. **Vernunft**) შეზღუდულობასა და სასრულობას, რაც სწორედ გონების ცნების განმანათლებლური გაგების კრიტიკაა და რაციონალური შემეცნების არასრულყოფილებაზე აპელირება, ვინაიდან ტერმინი „ფერნუნფტ“, ანუ გონება, ეს სწორედ განმანათლებლობის ფუნდამენტური ტერმინია. განმანათლებლობა სწორედ „ფერნუნფტ“-ს ანიჭებდა აბსოლუტურ თვისებას, მიაჩნდა რა ის ყოვლისშემძლე ინსტანციად სამყაროსა და ბუნების შემეცნების საკითხში და ადამიანის ეთიკური მდგრადობის საქმეში. მეფისტოფელის სარკაზმის საგანი სწორედ გონების ყოვლისშემძლეობისა და მუდმივი ერთიდაიგივეობის განმანათლებლური ოპტიმიზმია: „მზესა და სამყაროებზე, კოსმიურ სფეროთა შესახებ ვერაფერს ვიტყვი, მე მხოლოდ იმასა ვხედავ, თუ როგორ მოთქვამენ და გოდებენ ადამის ძენი. ამა ქვეყნის ეს პატარა ღმერთი მუდმივად იმავე ყალიბის რჩება და ისეთივე გასაოცარია, ვით მისი გაჩენის პირველსავე დღეს. ის უთუოდ უკეთესად იცხოვრებდა, მისთვის ზეციური ნათელი რომ არ მიგენიჭებინა, რასაც ის გონებად (**“Vernunft”**) უხმობს, რაც მას მხოლოდ იმისათვის სჭირდება, რომ იყოს ყველა პირუტყვზე უფრო მეტად პირუტყვი“, V. 279-286 (Goethe 2000: 10).

როგორც ვხედავთ, მეფისტოფელის ირონული შენიშვნა ადამიანზე, რომ ის „მუდმივად იმავე ყალიბის რჩება“ (**„bleibt stets von gleichem Schlag“**), მიუთითებს, რომ ადამიანი საკუთარი გონების წყალობით მუდამ ზნეობრივად მდგრადი კი არაა, როგორც ეს განმანათლებელ ფილოსოფოსთ ეგონათ (მაგ., ლაიბნიცის მიმდევარ ქრისტიან ვოლფს), არამედ ადამიანი გონების წყალობით მუდამ ერთნაირად მხეცი და პირუტყვია (**„tierischer als jedes Tier zu sein“**), რაც ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის ხელში გონება მორალური ორგანო კი არაა, რომელიც თვით კრიზისულ სიტუაციებშიც კი ადამიანის კეთილშობილ არსად წარმოჩენის გარანტიაა, არამედ გამომთვლელი ინსტრუმენტი, რომლის საფუძველზეც ადამიანი ადამიანს ყველა საზოგადოებრივ განზომილებაში ჩაგრავს (იქნება ეს პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური თუ რელიგიური განზომილებანი), და რომლის საფუძველზეც ადამიანთა სოციუმი მტაცებლური პრინციპით „მუშაობს“ და არა სოლიდარობის პრინციპით. ადამიანის

ეს მუდმივი მტაცებლური ბუნება, როგორც თანამედროვე მოდერნის ეპოქის უმთავრესი მახასიათებელი, შემდგომ პანორამული ფორმით აისახება ტრაგედის მეორე ნაწილის პირველ, მეორე, მეოთხე და, კულმინირებული სახით, მეხუთე მოქმედებებში, რითაც ტექსტში იკვრება ჰერმენევტიკული წრე, რომლის ფარგლებშიც გაკრიტიკებულია განმანათლებლობის მიერ ინიცირებული გონების კულტის „დოგმა“ და დეკონსტრუირებულია განმანათლებლობისავე ანთროპოცენტრისტული პარადიგმა.<sup>12</sup>

მაგრამ ფაუსტის, როგორც პანსოფისტის, სავალალოდ აღმოჩნდა, რომ ეს „გნოსტიკური“ თეოსოფაცა და ეზოთერიკული სიბრძნეც უძღურია სამყაროს თვით ყველაზე დაბალი სფეროს, ყველაზე დაბალი ხარისხის სულის – მინის სულის – შემეცნების საკითხში, მით უმეტეს, უსასრულო უნივერსუმის შემეცნების საკითხში, ვინაიდან ისევე როგორც ემპირიული მეცნიერებანი, ასევე პანსოფიზმიც სხვათაგან შექნილი ცოდნაა, ტრადიციით გადმოცემული თეორიული ცოდნაა (პოსტმოდერნისტულად რომ ვთქვათ, სპეკულატური კონსტრუქტია) და არა თავად ფაუსტის მიერ გამოცდილებით გამომუშავებული საკუთარი ცოდნა. ეს გაშუალებული ცოდნა ჩამდგარა ფაუსტსა და უნივერსუმს შორის. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ფაუსტს სამყაროსადმი უშუალო, გამოცდილებითი მიმართება კი არა აქვს, არამედ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური, ანუ წარმოდგენითი, აბსტრაგირებული, სპე-კულატური: კერძოდ, მისი წარმოდგენები სამყაროზე ესაა არა გამოცდილებით მიღებული საკუთრივ მისი ავთენტური წარმოდგენები სამყაროზე, ესაა არა გამოცდილებით მიღწეული და მიღებული თავად მისი შეგრძნებები სამყაროზე, როდესაც სამყაროული ფენომენები ცხოველმყოფელ განიცდებდა, არამედ პანსოფისტური წიგნებიდან შემუშავებული თეორიული ცოდნაა სამყაროზე. ამიტომ, არც პანსოფიზმი გამოადგა ფაუსტს რომ შეეცნო მინის სული და შემეცნებინა მისგან, თუ რა არის სამყარო თავის ჭეშმარიტ არსში.

და ის რომ ფაუსტის პანსოფიზმიც გაშუალებული ცოდნაა, და რომ ამ ცოდნას იგი ენაფება ვითარცა „შეგირდი“ (**“Schüler”**), რომ მას ეს ცოდნა წინამორბედ პანსოფისტთაგან აქვს შეთვისებული (იმავე ნოსტრადამუსისაგან), ამას თავად ფაუსტისა და ვინმე „ბრძენის“ (**„der Weise“**) სიტყვებიდან ვიგებთ, რომლის პროტოტიპადაც კომენტატორები მე-18 საუკუნის შვედ თეოსოფ ემანუელ ფონ სვედენბორგს (1688-1772) მიიჩნევენ,<sup>13</sup> ვის ნაშრომებსაც გოეთე საფუძვლიანად იცნობდა (Schmidt 2011: 83): „და განა ეს ნოსტრადამუსის ხელით შექმნილი იდუმალეზიმოსილი წიგნი შენთვის არ კმარა?!“ („Und dies geheimnisvolle **Buch**, / Von Nostradamus eigner Hand, / Ist dir es nicht Geleit genug?“, V. 418-420) (Goethe 2000: 14); „ჭეშმარიტად ახლალა შევიცან, რას უბნობს ბრძენი: >>სულთა სამყარო არა არს დაფარულ; [...] მაშ, აღზდექ შეგირდო, შეუპოვრად განიბანე შენი მიწიერი არსი აისის სხივებში<<“ („Jetzt erst erkenn' ich was **der Weise** spricht: / >>Die Geisterwelt ist nicht verschlossen; [...] Auf, bade, **Schüler**, unverdrossen / Die ird'sche Brust im Morgenrot“, V. 442-443, 445-446) (Goethe 2000: 15).<sup>14</sup>

## დასკვნა

ამგვარად, ფაუსტის მსოფლმხედველობის განხილვის საფუძველზე იკვეთება, რომ მისი მსოფლმხედველობა, ერთი მხრივ, ეფუძნება მისტიციზმსა და ირაციონალიზმს, მეორე მხრივ, განმანათლებლური ტიპის რაციონალიზმსა და ემპირიზმს: კერძოდ, ფაუსტის მსოფლმხედველობაში შეინიშნება სხვადასხვა ირაციონალისტურ-მისტიური თეოსოფიური თუ თეოლოგიური მოძღვრებების შენაკადები – ნეოპლატონისტური ტიპის *პანსოფიზმი*, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის *აპოფატიკა*, ლაიბნიცის *მეტაფიზიკა* (დეიზმი და მონადოლოგია); მეორე მხრივ, იგი გვევლინება გერმანელი განმანათლებელი ფილოსოფოსის, ქრისტიან ვოლფის ყაიდის რაციონალისტად და ნიუტონის ტიპის ინგლისური ემპირიზმის წარმომადგენლადაც.

შეიძლება ითქვას, რომ ფაუსტი თავის მსოფლმხედველობაში ამთლიანებს მთელს დასავლურ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ტრადიციას: იგი ერთდროულად გვევლინება „ნეოპლატონისტად“, „აპოფატიკოსად“, „ლაიბნიციანელად“, რაციონალისტ მეტაფიზიკოსად და ემპირიკოსად.

მაგრამ ფაუსტის მსოფლმხედველობრივ წარმოდგენათა და პოზიციათა თავისებურება საბოლოოდ ის არის, რომ იგი უარყოფს სამყაროს შემეცნების როგორც არარაციონალისტურ-მისტიურ, ისე რაციონალისტურ-სქოლასტიკურ გზას, ავითარებს რა *ღირებულებათა გადაფასებას* და რწმუნდება, რომ შემეცნების ვერცერთი ტრადიციული გზა ვერ შეამეცნებინებს ამ უსასრულო სამყაროს თავის მთლიანობაში. ამიტომაც, მეფისტოფელთან პაქტისა და სანაძლეოს დასადებად გამზადებული ფაუსტი საბოლოოდ ჩამოყალიბდება *სკეპტიკოსად* და *ნიჰილისტად*. თუმცა მისი ეს ნიჰილიზმი და სკეპტიციზმი უმაღლეს პროდუქტიული ნიჰილიზმია, ვინაიდან ძველ მსოფლმხედველობრივ და ეთიკურ ღირებულებათა გადაფასების პროცესი სწორედ ამ შემეცნებით ვითარებაში, ანუ *სკეპსისისა* და *ნიჰილიზმის* ვითარებაში იბადება, რომლის საფუძველზე იხსნება სწორედ ახალი, თავისუფალი, დანმენდილი შემეცნებითი პერსპექტივა საკუთარი ავთენტური მსოფლმხედველობისა და პიროვნული ეთიკის ჩამოსაყალიბებლად. ფაუსტის ცნობილი *წყევლა* (გერმ. **“Fluch”**) სწორედ ამ ძველ, ყალბ ღირებულებათა გადაფასების პირველი აქტია (რასაც მოჰყვება მეფისტოფელთან პაქტი, რაც სიმბოლურად განასახიერებს საკუთარსავე არარაციონალურ სანყისებში, ანუ საკუთარ უსასრულო არაცნობიერში ფაუსტის დანთქმას) და, ამავდროულად, თანამედროვე ფილოსოფიური სისტემების ავტორისეული კრიტიკაცაა:

**ფაუსტი:** წყეულიმც იყოს ყოველივე, რაც სულს (**“Seele”**) ამფოთებს, აცთუნებს და ხიბლში აგდებს, რაც სულს თვალს უზამს და მომხიბლავი ჯადოძალით ამ ჯოჯოხეთურ დარდის მღვიმეში (**“Trauerhöhle”**) გამოკეტილი ჰყავს (პლატონის ცნობილ *მღვიმის* სიმბოლიკაზე მინიშნება – კ. ბ.)! წყეულიმც იყოს დიადი აზრი (**“die hohe Meinung”**), რითაც გონს (**“Geist”**) თავისივე თავი

სიშლეგით შეუპყრია (კანტიანური *მეტაფიზიკის*, ჰეგელიანური *ობიექტური გონის* კრიტიკა – კ. ბ.)! წყეულიმც იყოს ეს მომხიბლავი და მოჩვენებითი მოვლენები (**“Erscheinungen”**), რომლებიც ჩვენს შეგრძნებებს (**“Sinnen”**) ახელებს და მათში შემოჭრილა! (*ემპირიზმის/სენსუალიზმის* კრიტიკა – კ. ბ.). წყეულიმც იყოს ის, რამაც ჩვენ საოცნებოდ გაგვიხადა ამ ქვეყნიური სახელი და დიდება, რაც ჩვენ ასე გვაცდუნებს და გვხიბლავს! წყეულიმც იყოს ყოველივე, რასაც ადამიანთა მოდგმა ფლობს ვით საკუთრებას: ოჯახი, ცოლი, შვილი, ყმა, სახნავ-სათესი! წყეულიმც იყოს მამონა, რომელიც თვის ოქრო-ვერცხლითა და განძეულით მამაც საქმეთათვის განგვაზრახებს! წყეულიმც იყოს ყურძნის ბალზამის ნვენი წყეულიმც იყოს ტრფობის ყოველი მობერვა! წყეულიმც იყოს ყოველი იმედი და სასოება! წყეულიმც იყოს რწმენა და, უპირველეს, წყეულიმც იყოს მოთმინება და დათმენა (**“Geduld”**)! (მაგრამ მეფისტოფელი, ანუ ფაუსტისავე *არაცნობიერი ლტოლვები*, ფაუსტს, პირველ რიგში, სწორედ ამ “ბალზამისაკენ”, ანუ ღვინისაკენ შემოაბრუნებს, იხ. აუერბახის სარდაფის ეპიზოდი; გარდა ამისა, ფაუსტისავე *არაცნობიერი*, რომელსაც ფაუსტი მეფისტოფელთან პაქტის მერე ჩაულრმავდება, მას სწორედ *ტრფიალების* უნარს, *ეროსის* ნიჭს დაუბრუნებს, იხ. გრეთხენტან და შემდეგ, ტრაგედიის მეორე ნაწილში, ტროელ ელენესთან ფაუსტის გამიჯნურების ისტორიები – კ. ბ.) V. 1587-1605, (Goethe 2000: 45-46).

ტრაგედიის ფინალში კი ისე მოხდება, რომ ფაუსტის სული იხსნა არა ოფიციალურმა ქრისტიანობამ, ეკლესიაში სიარულმა და კატეხიზმოს ტიპის სახელმძღვანელოში გადმოცემულმა ქრისტიანული დოგმატიკის გაზუთხულმა ცოდნამ, არამედ თავად ავტორის „ჩარევით“ იხსნა *პლატონიზმმა* (*ეროსის* კონცეფცია), *ნეოპლატონიზმმა* (*ქმედებისა და ექსტაზის* კონცეპტები), ადრეულმა მისტიკურმა ქრისტიანულმა თეოლოგიამ (ორიგენეს *აპოკატასტაზისის* სწავლება) და თვით ლაიბნიცის *მონადოლოგიამ* (არისტოტელედან მომდინარე *ენტელექიის* კონცეპტი), რისი წყალობითაც ფაუსტი შეერთდება *მარად-ქალურის* (გერმ. **“Das Ewig-Weibliche”**) წიაღს და დაიმკვიდრებს მარადიულ ნეტარებას ღვთაებრივ ნათელში.

### შენიშვნები:

1. წარმოდგენილი სტატია არის ერთ-ერთი თავი ჩემი მომავალი მონოგრაფიიდან, რომელიც ეძღვნება გოეთეს „ფაუსტს“. აქვე დიდი მადლიერება მინდა გამოვხატო ჩემი მეგობრის, ფილოსოფიის დოქტორ **კახა კურტანიძისადმი**, რომელიც გულდასმით გაეცნო ჩემს სტატიას და მთელი რიგი საგნობრივი და საყურადღებო შენიშვნებისა გამიზიარა თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ ცნებათა ნიუანსებზე (კ. ბ.).

2. აქ და ყველგან „ფაუსტის“ ციტატების პროზაული თარგმანები ჩემია, ასევე – სხვა გერმანულ ავტორთა ციტატების. (კ. ბ.)

3. და თუკი რადიკალურად მივუდგებით საკითხს, ფაუსტის მსოფლმხედველობა შეგვიძლია ავტორისეულ მსოფლმხედველობასთანაც გავაიგივოთ, ვინაიდან ფაუსტის

ეს მკვეთრად ნეგატიური დამოკიდებულება ოფიციალური ქრისტიანობისა და ქრისტიანული ეკლესიისადმი ავტორისთვისაც არაა უცხო: ცნობილია შვეიცარელ თეოლოგ იოჰან კასპარ ლაფატერისადმი გოეთეს წერილი (29.VII.1782), სადაც გოეთე თავის თავს „ჩამოყალიბებულ არაქრისტიანს“ (**“dezidierter Nichtchrist”**) უწოდებს და იქვე შენიშნავს, რომ თავად ქრისტეს მოწინააღმდეგე (**„Widerchrist“**) არაა. საზოგადოდ კი, გოეთესთვის პრინციპულად მიუღებელი იყო ე. წ. პირველცოდვისა და ადამიანის ცოდვილი ბუნების დოგმა, რელიგიის ეკლესიური გაგება და დოგმატური გადმოცემა (Saf-ranski 2013: 72; Frühwald 2013: 47). ქრისტიანობის გოეთესეულ კრიტიკასა და გაგებაზე დანვრისებოთ იხ. ჩემი სტატია: „გოეთე და ქრისტიანობა: გოეთეს მსოფლმხედველობის გააზრებისათვის“ (ბრეგაძე 2012: 105-123), ასევე სტატიები: ვ. კელერი, „გვიანი მისტიკა? მოხუცი გოეთე და მისი დროის ქრისტიანობა“ (Keller 1996: 237-256), ქრ. პერელსი, „გოეთე და ქრისტიანობა“ (Perels 2006: 25-53), ა. ვახსმუთი, „გოეთეს რელიგიური განვითარების სტადიები“ (Wachsmuth: 1967: 271-316) და სხვ.

4. ის დეისტური თვალსაზრისი სამყაროს აპრიორული ჰარმონიული არსის შესახებ, რასაც ფაუსტი მარგარეტესთან/გრეთხენთან საუბარში გამოთქვამს, ჯერ კიდევ მესამე პროლოგშია გაცხადებული (იხ. „პროლოგი ზეცაში“), როდესაც მთავარანგელოზები სწორედ ღვთის მიერ ჰარმონიულად და გონივრულად მოწყობილ სამყაროს ასხამენ ხობტას: „და ყოველნი შენნი საქმენი დიდებულია, ვითარცა სამყაროს შექმნის პირველ დღეს აღსრულებული“ (Goethe 2000: 10). რაც შესაქმის პირველ დღეს აღსრულდა, ანუ პირველადვე აღსრულდა, იყო სწორედ ის, რომ საფუძველი იმთავითვე ჩაეყარა სამყაროს ჰარმონიულ, სტაბილურ და მწყობრ ბუნებას.

5. ტერმინი *პანსოფიზმი* მე-17 საუკუნეში, ბაროკოს ეპოქაში დამკვიდრდა (*πάν*: „პან“ – ყველაფერი, მთლიანი; *σοφια*: „სოფია“ – სიბრძნე, ცოდნა) და იმ ხანად გამოიყენებოდა ამ ეპოქის მეცნიერული აზრის ერთგვარი ენციკლოპედიზმის, ენციკლოპედიურობის ხაზგასასმელად. შესაბამისად, ცნება *პანსოფიზმი* აღნიშნავდა ყველა მეცნიერული ცოდნის ერთობლიობას, აღნიშნავდა მთელი დაგროვილი მეცნიერული ცოდნის ერთობლიობას. მაგრამ ეს ცნება ნეოპლატონისტურადაც იყო იმ ხანად დეფინირებული და ასევე ნიშნავდა ცოდნას *მთელზე*, ანუ ყოვლისმომცველ ცოდნას მთელს სამყაროზე, მაკროკოსმოსზე (Schmidt 2011: 78). იოჰან ამოს კომენიუსი, იგივე იან ამოს კომენსკი, თავის წიგნში „შესავალი პანსოფიზმში“ (**„Praeludium pansophiae“**) (1657) სწორედ ნეოპლატონისტურად განმარტავდა ამ ცნებას: „ადამიანმა თავის მთლიანობაში უნდა შეიცნოს საგნები, უნდა მოიპოვოს პანსოფია („*πάνσοφια*“), ე. ი. უნდა შეიმოსოს სრული, ყოვლისმომცველი, ყველაფრისმწველომი სიბრძნით, რომლის წყალობითაც ადამიანის სული (**“animus”**) მართლაც გადაიქცევა ყოვლისმცოდნე ღმერთის მსგავსად, სწორედ იმად, რადაც ის უნდა იქცეს“ (ციტირებულია ი. შმიდტის წიგნის მიხედვით – Schmidt 2011: 78).

6. შდრ., პარაცელსუსის სიტყვები: „სწორედ ჩვენშია ბუნების ნათელი და ეს ნათელი ღმერთია. ამიტომაც ვინოდებით მცირე ღმერთებად“ („*In uns ist das licht der Natur und das licht ist Gott. Darum wir billig Goetter genannt werden*“) (ციტირებულია ი. შმიდტის ნაშრომის მიხედვით – Schmidt 2011: 79). აქ პარაცელსუსი მეტაფორით *ნათელი* („**das licht**“) სწორედ იმას უსვამს ხაზს, რომ ღმერთი, ადამიანი და ბუნება, მართალია,

ხარისხობრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ არსობრივად ისინი ერთნი არიან, ვინაიდან ბუნებასა და ადამიანში მოცემულია ღვთაებრივი ნათელი, ვითარცა საერთო ღვთაებრივი საწყისი. ღვთაებრივი გონის (გერმ. **Geist**) ნათლით შემოსილობაზე მიუთითებს პლოტინიც: „ჭეშმარიტად: გონი მშვენიერია, უმშვენიერესი ყოველსა ზედა, ის წმინდა ნათელში დავანებულია – წმინდა სხივებში (**“er liegt in reinem Licht, reinem Strahlen”**) – და გარემოიცავს ყველას ბუნებას; რაც არის, რაც მყოფობს, თვით ეს სამყარო თვისი მშვენიერებით, მხოლოდ მისი აჩრდილი და ანარეკლია; გონი ყოველის-მომცველ ბრწყინვალეობაში მდებარებს“ (Plotin 2001: 162).

7. შდრ.: „როგორ ებაახება სული სულს“ („**Wie spricht ein Geist zum andern Geist**“, V. 425) (Goethe 2000: 15), „თუ როგორ ებმის ყველაფერი, ერთი მეორეს ერთ მთლიანობად, თუ როგორ ქმედებს და ცოცხლობს ერთი არსი მეორე არსში“ („**Wie alles sich zum Ganzen webt, / Eins in dem andern wirkt und lebt**“, V. 447-448) (Goethe 2000: იქვე). და აქ უთუოდ გვახსენდება ავთანდილისა და პლანეტების გაბაახების ეპიზოდი და ბარათაშვილის ლირიკული გმირის ამოძახილი – „მხოლოდ ვარსკვლავთა თანამავალთა ვამცნო გული-სა მე საიდულო“. ეს მსოფლმხედველობრივი და კონცეპტუალური თანხვედრა გოეთესა და ქართველ ავტორებს შორის შემთხვევითი არ უნდა იყოს, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ გოეთეც, რუსთველიცა და ბარათაშვილიც ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წყაროებიდან იღებდნენ ფილოსოფიურ თუ თეოსოფიურ ცოდნას.

8. შდრ.: „ყოველს ძალსა და ქმედებაში, ყოველს სიქველეში ადამიანი ემგვანება დიდ სამყაროს. ამიტომაც, ადამიანი ბაძავს მაკროკოსმოსის კეთილშობილ არსს, რამეთუ ზეციურ სფეროთა სვლა, მინიერი ბუნება, თხევადი თვისებანი და ეთერული არსი მასშიც მყოფობს“; „სხეულში მყოფი სული შეიგრძნობა, ხილული და ხელშესახებია სხვა სულთათვის. სულები ცნობენ ერთურთს. ისინი ერთურთს უზიარებენ თავთავიანთ ენას და ებაახებიან ერთურთს“ (პარაცელსუსის ციტატები თარგმნილია ი. შმიდტის წიგნის მიხედვით – Schmidt 2011: 82). აქვე შდრ. ფაუსტის გამონათქვამები, რომლებიც მსოფლმხედველობრივად ზუსტად თანხვდება პარაცელსუსის „ონტოლოგიურ“ და ესენციალისტურ დებულებებს: „როგორ მოუხმობს ერთი სული მეორე სულსა“ („**Wie spricht ein Geist zum andern Geist**“, V. 425) (Goethe 2000: 15); ასევე: „როგორ ექსოვება ყველაფერი ერთურთს ერთ მთლიანობად, ერთი მეორეში ქმედებს და ცოცხლობს“ („**Wie alles sich zum Ganzen webt / Eins in dem andern wirkt und webt**“, V. 447-448) (Goethe 2000: 15).

9. შდრ.: „ჩვენშია ბუნების ნათელი და ეს ნათელი ღმერთია. ამიტომაც ვინოდებით მცირე ღმერთებად“ (პარაცელსუსის ციტატა თარგმნილია ი. შმიდტის წიგნის მიხედვით – Schmidt 2011: 79).

10. შდრ., მე-17 საუკუნის თეოსოფოსი ფრანცისკუს მერკურიუს ფონ ჰელმონტიც ზუსტად ისე აღწერს კოსმიურ სფეროთა და ვარსკვლავეთის მიმოქცევას, მათს კავშირს მიწასთან, მაკრო- და მიკროკოსმოსის განუყოფლობას, როგორც ეს ფაუსტს წარმოუდგენია: „ეს გ ზა იაკობის კიბის მსგავსად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ: როგორც ამ კიბეზე ადი-ჩადიან ღვთის ანგელოზები, სწორედ ასე ჩამოჰხდებიან ჩვენს სამყაროში ეთერულ გზებით ცხოველმყოფელი ძალნი, ანუ სულიერნი სხეულნი (ე. ი. ასტრალური სხეულნი, პლანეტები, რომელთა კეთილისმყოფელი ძალნი ნეოპლატონური ღმერთის – ერთის – ანალოგიით ატმოსფეროში „განღვრილნი“, ანუ ემანირებულნი არიან – კ. ბ.).“

და მას მერე რაც ისინი თავიანთ საქმეს აღასრულებენ და თავიანთ კეთილისმყოფელ კვალს მიწაზე დატოვებენ, ძალების მოსაკრებლად ქვემოდან კვლავ ზემოთ აიჭრებიან“ (ციტატა თარგმნილია ი. შმიდტის წიგნის მიხედვით – Schmidt 2011: 80).

11. ისტორიული კონტექსტი, რომელშიც „ფაუსტის“ პირველი ნაწილის მოქმედებანი ვითარდება (სადაც სხვასთან ერთად ასევე გათამაშებულია ტრაგედიის დასაწყისი ლამის სცენა ფაუსტის მონოლოგით, ფაუსტისა და მარგარეტეს/გრეთხენის დიალოგები), მოიცავს ისტორიულ ეპოქას მე-16 საუკუნიდან მე-18 საუკუნის ბოლომდე, ე. ი. ეპოქას – რენესანსიდან და ლუთერის რეფორმაციიდან გვიან განმანათლებლობამდე (Gaier 2001: 43-44). ამგვარად, ეს არის ეპოქა, რომელსაც დასავლურ ისტორიოგრაფიასა და კულტურის ისტორიაში ადრეული ახალი დროება ეწოდება (გერმ. **die Frühe Neuzeit**). ფაქტიურად, ეს ისტორიული მონაკვეთი არის ისტორიული მოდერნის ეპოქის, როგორც მაკროეპოქის (ს. ვიეტა), პირველი ფაზა (Vietta 2005: 311).

12. თავის ცნობილ ნაშრომში „წერილები ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ (იხ. წერილი 24) (1795) ფრიდრიხ შილერმა ხაზი გაუსვა, რომ თუკი „გონება საკმარისად არაა დანმენდილი გრძნობადობისა და ვნებებისაგან“ (“daß sich **die Vernunft** noch nicht genug von den Sinnen gereingt habe”) (Schiller 2000: 101), მაშინ გონება (გერმ. **die Vernunft**) დაექვემდებარება ცხოველურ ინსტინქტებს, ხოლო ადამიანი გადაიქცევა „გონიერ ცხოველად“ (“**ein vernünftiges Tier**”) (Schiller 2000: იქვე). ამ ვითარებაში კი გონება წყვეტს მორალური ორგანოს ფუნქციის შესრულებას, რაც ნიშნავს იმას, რომ პერსპექტივაში ამ „გონიერი ცხოველის“ ხელში გონება გადაიქცევა ძალადობის რაციონალურად დამგეგმავ ინსტრუმენტად (ე. წ. „ინსტრუმენტული გონება“). ამიტომ, შილერის მიხედვით, არც ბუნებრივმა ინსტინქტებმა უნდა იქონიოს ადამიანზე გავლენა და არც გონება უნდა მოქმედებდეს შეზღუდულად და დეტერმინებულად (“**bedingt**”), აუცილებელია, რომ ადამიანის ვნებები და გრძნობადობა (გერმ. “**die Sinnen**”) გონებამ მთლიანად აკონტროლოს, რათა ადამიანში ბუნებრივ ინსტინქტზე, ცხოველურ ყინზე მუდმივად იმარჯვოს მორალურმა იმპერატივმა, რათა ადამიანი გახდეს ადამიანი, ანუ გახდეს იმაზე მეტი, ვიდრე „გონიერ ცხოველად“ ყოფნა (Schiller 2000: 101). ამ ფუნდამენტური ამოცანის გადაჭრა ამავე ნაშრომში შილერმა ხელოვნებას დააკისრა. თუმცა თავად შილერის უფროსი მეგობარი, „ფაუსტის“ ავტორი გოეთე თეატრალური ხელოვნებისა და ლიტერატურის ამ აღმზრდელობით მისიას უკვე სკეპტიკურად უყურებდა (იხ. ტრაგედიის მეორე პროლოგი – „პროლოგი თეატრში“/“**Vorspiel auf dem Theater**”). მეფისტოფელის (ან, სულაც ავტორის) ეს ერთგვარი სკეპტიკური ანთროპოლოგია, შესაძლოა, სწორედ შილერის ამ დებულებებით იყოს შთაგონებული, როგორც ამას რ. ზაფრანსკი მიუთითებს (Safranski 2013: 608). ამადაც, ისტორიაა სწორედ იმის მონმე, რომ ადამიანის გონების ეს არასრულყოფილება ხშირად მთელს კულტურებსა და ცივილიზაციებს გადაადგებს ხოლმე პირუტყვობასა და სიმხცეცში, რისი დასტურიც შილერისათვის საფრანგეთის 1789 წლის ე. წ. „დიდი რევოლუციაა“, ისევე როგორც გოეთესათვის.

13. სხვა ვერსიით, ამ „ბრძენში“ გოეთეს სტრასბურგის პერიოდის სტუდენტობისდროინდელი მენტორი, ფილოსოფოსი და კულტურის ისტორიკოსი იოჰან გოტფრიდ ჰერდერი უნდა იგულისხმებოდეს (Gaier: 2001: 62).

14. *მინის სულთან* შეხვედრის ბოლოს სანამ ფაუსტი მეცხეულად გონებას და-კარგავს და გონებადაკარგული უკან გადავარდება, *მინის სული* ამ სიტყვებით უჩინარდება: „შენ ვაყხარ იმ სულს, რომელსაც შეიცნობ. მე არა მაგახარ“ (“Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!”), V. 512-513) (Goethe 2000: 17). ამით მინიშნებულია, რომ ფაუსტის შემეცნებითი უნარები შეზღუდულია, რომ ისინი მხოლოდ რაციონალურ შემეცნებამდე დაიყვანება. ამიტომ, ფაუსტისათვის საბოლოოდ შეუშეცნებელი რჩება მიღმიერი, ტრანსცენდენტური სინამდვილე – *მინის სულთან* შეხვედრის ბოლო მომენტში მისი *გონების, ცნობიერების* მეცხეული დაბინდვა, მისი გონების ერთგვარი „მოკლე ჩართვით“ მცირე ხნით გათიშვა, სწორედ ამაზე მინიშნებაა: ფაუსტის არასრულყოფილი გონება ვერ უძლებს მასზე მაღალი ფენომენის მონაცემთა შემეცნებას, უძლურია მათ სწვდეს, ისინი აღიქვას და ამიტომაც მისი ადამიანური გონება განწირულია, რომ „გადაინვას“ – დაუტევნელს ვერ იტევს სასრული და არასრულყოფილი ადამიანური გონება, მას შეუძლია *შეიმეცნოს* მხოლოდ ემპირიული მოცემულობანი და *გაუგოს* მხოლოდ მათ, ვინც *მისი მსგავსია*, ანუ ვინც მასავით მხოლოდ რაციონალურად შემეცნებელი ადამიანია. ამ გარემოებაზე მიუთითებს ისიც, რომ *მინის სული* განზრახ ახსენებს სიტყვას, კერძოდ, ზმნას „ბეგრაიფენ“ (“**begreifen**”), რაც აღნიშნავს გონების მიერ მხოლოდ ემპირიულ მონაცემთა შემეცნებას, რაიმე ემპირიული საგნის/მოვლენის მიზეზ-შედეგობრივი კანონზომიერების *გონებით* წვდომას, ანალიზის საფუძველზე მის მოხელთებას, გაგებას, გააზრებას ([www.duden.de](http://www.duden.de)...). ამასთან საინტერესოა, რომ ამ ზმნის ფუძეში ფიგურირებს სიტყვის ძირი „გრაიფ“ (“**-greif**”), საიდანაც ნაწარმოებია არსებითი სახელი „ბეგრიფ“ (“**Begriff**”), ანუ *ცნება*. ფენომენთა *ცნებებსა* და ტერმინებში კლასიფიკაცია და რეგისტრაცია კი მხოლოდ ანალიტიკური გონების პერეოგატივია, რომელიც, საბოლოოდ, ახარისხებს იმას, რასაც მისი დიაპაზონი გასწვდება, ეს დიაპაზონი კი მხოლოდ ემპირიული, გრძნობადალქმადი რეალობით შემოიფარგლება. აქ სიტყვის ძირი „გრაიფ“ ასევე საინტერესოა სემანტიკური თვალსაზრისითაც: იგი მინიშნებს რაიმეს „ჩავლებაზე“, „დავლებაზე“. ის, რისი ხელის ჩავლება, თუ რისთვისაც ხელის დავლებაა შესაძლებელი, მხოლოდ ემპირიული საგნებია.

#### დამონშებანი:

Bregadze, K'onst'ant'ine. “Goete da Kristianoba: Goetes Msoplmkhedvelobis Gaazrebisatvis”.

Bregadze, K'. *Germanuli Romant'izmi. Hermenevtik'uli tsdani*. Tbilisi: gamomtsemloba “meridiani”, 2012 (ბრეგაძე, კონსტანტინე. „გოეთე და ქრისტიანობა: გოეთეს მსოფლმხედველობის გააზრებისათვის“. ბრეგაძე, კ. *გერმანული რომანტიზმი. ჰერმენევტიკული ცდანი*. თბილისი: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2012).

Duden.de [www...: https://www.duden.de/suchen/dudenonline/begreifen](http://www.duden.de/suchen/dudenonline/begreifen)

Frühwald, Wolfgang. “Goethe und das Christentum” (S. 43-50); in: *Goethe-Jahrbuch. Band 130*, Göttingen: Wallstein, 2013.

Gaier, Ulrich. *Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe, “Faust. Der Tragödie Erster Teil”*, Stuttgart: Reclam, 2001.

Goethe, Johann Wolfgang. *Faust. Der Tragödie Erster Teil*, Stuttgart: Reclam, 2000.



- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust. Der Tragödie Zweiter Teil*, Stuttgart: Reclam, 2001.
- Keller, Werner. "Altersmystik? Der späte Goethe und das Christentum seiner Zeit" (S. 237-256); in: *Wahrheit und Wort. Festschrift für Rolf Tarot zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Beatrice Wehrli, Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Lang, 1996.
- Kuchle, Eric. "Novalis' Analogiedenken im Kontext seiner Plotin-Studien" (S. 53-64); in: *Deutsche Romantik. Ästhetik und Rezeption*, hrsg. von Rainer Hillenbrand, München: iudicium, 2008.
- Perels, Christoph. "Goethe und das Christentum" (S. 25-33); in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Plotin. "Über die Natur, die Schau und das Eine" (S. 144-163); in: *Plotin, Ausgewählte Schriften*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart: Reclam, 2001.
- Safranski, Rüdiger. *Goethe. Kunstwerk des Lebens. Biographie*, München: Hanser, 2013.
- Schiller, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hrsg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart: Reclam, 2000.
- Schmidt, Jochen. *Goethes "Faust". Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*, München: Beck, 2011.
- Vietta, Silvio. *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*, München: Fink, 2005.
- Wachsmuth, Andreas. "Stationen der religiösen Entwicklung Goethes" (S. 271-316); in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Tübingen: Niemeyer, 1967.
- Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen: Mohr, 1980.

**Konstantine Bregadze**  
(Georgia)

## **Faust's Worldview and Pansophism** (“Magic”)

### **Summary**

**Key words:** Goethe, Faust, Mephistopheles, Pansophism.

The article deals with the main character in Goethe's tragedy *Faust*, namely Faust, and defines the specifics of his worldview: it is based, on the one hand, on mysticism and irrationalism, and on the other hand, on the type of rationalism characteristic to enlightenment, and empiricism in particular. Faust's point of view is a combination of various irrational-mystical Theosophical or theological doctrines, such as neo-platonic Pansophism, Apophatic of pseudo-Dionysus the Areopagite, the metaphysics of Leibniz (Deism and Monadology); Faust at the same time can be regarded as the representative of the ideas of the German Enlightenment philosopher, Christian Wolf, as well as Newtonian-Lockian type of English empiricism.

First of all, what should be underlined about Faust's ideology is that he can be perceived as an “Apophatic Theologian”. His following words told to Gretchen are rather interesting in this regard: “*Sweetest being, don't misunderstand me! Who dares name the*

*nameless? [...] I have no name for it! Feeling is all: Names are sound and smoke, Veiling Heaven's bright glow*” (V. 3432, 3455-3458). (The English translation of Goethe's *Faust* belongs to A. S. Kline, who translated and published it into English in 2003).

Hence, it is obvious that the *positive* naming of God, a kind of *nominalism*, is totally unacceptable for Faust; it is inconceivable to him that the imperfect language of an imperfect mortal man might be able to perfectly reflect and convey the unknowable essence of infinite divinity. Therefore, the approach of *Apophatic* theology is acceptable for him –the “negative” and back warding of God's name, that He is *unsspoken, unknowable, obscure, foreign, etc.*

The following words by Faust are rather important from a neo-Platonic point of view, namely one of the central themes of Neo-Platonism, *Emanation*, strikes the reader: “*The all-clasping (“Allumfassner”), The all-upholding (“Allerhalter”), Does it not clasp, uphold, You: me, itself?*” (V. 3438-3441). In this passage, Faust points out that the emanating divine power, mind, and spirit are completely extended within the world in visible, sensory and material, as well as invisible, supra-sensible, intangible phenomenon, that every essence (planetary world, plant world, animal world, natural world) is interfused with the divine spirit. This pervasiveness and omnipresence, and dilution in all things, is an emanating feature of the Neo-platonic God: one is revealed, manifested, “poured out” into the infinity of the universe as a force, and thus scattered in every essence of the universe, great and small; Accordingly, he encompasses everyone with his divine light and gathers everything together.

Faust's “Neo-Platonism” is also manifested in the fact, that he does not establishes a connection with worldly, earthly or terrestrial phenomena on “dry” scholastic nominalism and logic, but tries to *feel* the worldly events, to *experience* life to the fullest. This is a kind of Neo-platonic cognition method, in particular, the “mystical” method of eclectic cognition of objects and events: *Are not my eyes reflected in yours? And don't all things press (“Geheimnis”) On your head and heart (“Herz”), And weave, in eternal mystery, Visibly: invisibly (“unsichtbar sichtbar”), around you? [...] Feeling (“Gefühl”) is all*” (V. 3446-3450, 3456). It is not accidental that Faust's ecstatic cognition is based on *contemplation (“schauen”), feeling (“Gefühl”) and Heart (“Herz”)*: It is *contemplation* and *feeling* the process of inner spiritual meditation, when sensitive objects are intuitively, internally recognized and felt in earthly empirical objects, and the *Heart* is the ethical and cognitive organ from which universal love and mystical ecstasy comes to the world, the divine “madness” that Faust calls “celestial light”, “heavenly fire” (“**Himmelsglut**”).

In addition to Neo-Platonic and Apophatic elements, Faust's worldview is also infused with Deist positions, and this becomes evident in the following phrase: “*Don't the heavens arch above us? Doesn't earth lie here under our feet? And don't the eternal stars, rising*” (V. 3442-3445). It is pointed out here that the visible world is the product of a reasonable, rational divine idea that it is harmoniously “working” according to the perfect physical-mechanical laws, which the Lord has placed in it. Thus, here Faust develops Leibniz's view of the pre-harmonic and stable arrangement of the universe

(“**prästabilierete Harmonie**“), according to which everything in the universe is balanced, solid, and non-turbid from the very beginning. This idea by Faust undoubtedly reminds us of Leibniz’s famous Deist statement that this world is as perfect as it possibly might be.

Thus, according to his worldview, Faust is a “Neo-Platonist,” an “Apophatic,” and a “Deist” at the same time. Consequently, his point of view has grown out of syncretic wisdom; he is a kind of “Gnostic” philosopher, Theosophist. Therefore, from Faust’s and Margaret’s/Gretchen’s dialogue (and not only through this dialogue) and not only are revealed Faust’s positions (his peculiar deism, Neo-Platonism, Apophatism), but also the fact that Faust can be regarded as a *Pan-Sophist*, or the kind of philosopher, who fully possesses all types of theosophical and “Gnostic” knowledge about the *whole*, or the whole world.

It can be argued, that Faust unites the whole Western philosophical and theological tradition in his worldview: he simultaneously appears as a “Platonist”, “Neo-Platonist”, “Apophatic”, “Leibnizian”, a rationalist Meta physician and empiricist. Thus, it is this syncretic knowledge, his *united* knowledge of the *whole* world, which makes him a *Pan-sophist*: his knowledge is pan-sophistic, which means that he fully possesses all the non-rationalist and rationalist knowledge that has ever existed. This knowledge is expressed in the text of *Faust* by the term “Magic” (“**Magic**”): in the text, magic does not mean some supernatural magic and occultism, but the term “magic” means Pan-Sophism, or universal philosophy, the highest all-encompassing wisdom, esoterical-mystical-gnostic-Neo-platonic philosophy, which is characterized by intuitionism, irrational forms of cognition, “disconnection” of the mind, meditative exercises, self-deepening, self-contemplation, ecstasy, etc. (Schmidt 2011:78). Unlike the rational forms of cognition, in the end, Faust perceives that it is the irrational form of cognition, on which the full and not partial knowledge of the world can be based on, which is a shortcoming of empirical sciences, since empirical science perceives only one detail the positive side of the universe, and is unable to understand the universe in unity – seeing the positive or empirical-visible and feeling-cogitable side of the universe, non-empirical, non-material, supersensitive, hidden side: “*So I’ve given myself to Magic art, To see if, through Spirit (“Geist”) powers and lips, I might have all secrets („Geheimnis“); at my fingertips. [...] That I may understand whatever Binds the world’s innermost core together; (“Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält”); See all its workings, and its seeds, Deal no more in words’ empty reeds. („Und tu nicht mehr in Worten kramen”)*” (V. 377-379, 382-385).

Thus, *Magic* is the universal science, wisdom, *Pan-Sophism*, which aims at the cognition and perception of the hidden essence of the world, the arrangement and order of the universal, the laws of nature. But the peculiarity of Faust’s worldviews and positions is that in the end he rejects both the irrational-mystical and the rationalist-scholastic ways of knowing the world, develops a *reassessment of values*, and becomes aware that no traditional way of cognition can comprehend this infinite world as a whole. Therefore, Faust, prepared to make a pact with the Mephistopheles, eventually becomes a skeptic and a nihilist. However, this *nihilism* and *skepticism* of his can be regarded as productive

*nihilism*, since during the process of reassessing old worldview and ethical values is born a new, free, purified perspective on one's own authentic worldview. Faust's famous curse (**German: "Fluch"**) is the first act of re-evaluating these old, false values:

**Faust:** So I curse whatever snares the soul ("**Seele**"), In its magical, enticing arms, Banishes it to this mournful hole ("**Trauerhöhle**") (Symbolic allusion to Plato's Cave – K.B.) , With dazzling, seductive charms! Cursed be those high Opinions ("**die hohe Meinung**"), first, With which the mind ("**Geist**") entraps itself! (Criticism of Kantian Meta-physics and the Hegelian *objective* wisdom – K.B.) Then glittering Appearance ("**Erscheinung**") curse, In which the senses ("**Sinnen**") lose themselves!(Criticism of Empiricism/Sensuality – K. B.) Curse what deceives us in our dreaming, With thoughts of everlasting fame! Curse the flattery of 'possessing' Wife and child, lands and name! Curse Mammon, when he drives us To bold acts to win our treasure: Or straightens out our pillows For us to idle at our leisure! Curse the sweet juice of the grape! Curse the highest favours Love lets fall! Cursed be Hope! Cursed be Faith, And cursed be Patience ("**Geduld**") most of all!" (V. 1587-1605).

And in the finale of the tragedy, Faust's soul is saved not by official Christianity, going to the Church, and the unspoken knowledge of Christian dogmatic depicted in the Catechism-type textbook, but Platonism (the concept of Eros), Neo-Platonism (Plato), the early Christian mystical theology (Origen) and even Leibniz's Monadology. It is this Pan-Sophist knowledge of Faust, which accompanies him in the transcendental world, and which is saturated with Faust's intelligent slavery, that helps his paradigmatic soul: his immortal soul after death "uses" this knowledge to unite with the eternal divinely light.