

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

უ ა ნ ვ ა  
ნ უ ს უ ჯ ი ჭ ე

ქ ი ტ ი ზ ი ზ ი  
ს ი მ ი ს ი ს ი  
ნ ს უ ჯ ი ჯ ი  
ს ხ ს ს ს ს ს  
ფ ი დ ო ს ო ფ ი ა  
ნ ა კ უ ნ ტ უ კ ა

აკად. შ. ი. ნუცუბიძის „კრიტიკული ნარკვევები“ შეიცავს ცალკეულ წერილებს, რომლებიც ავტორის მიერ იწერებოდა და ქვეყნდებოდა ქართული აზროვნებისა და სხვა საკითხებზე მონოგრაფიებთან დაკავშირებით. ამდენად „ნარკვევები“ წარმოადგენენ ამ მონოგრაფიების კრიტიკულ დამუშავებას, ან წინასწარ გარკვევას მორიგ მონოგრაფიებში წამოსაყენებელ საკითხებისა.

„კრიტიკული ნარკვევები“ გათვალისწინებულია მკითხველთათვის, რომელთაც აინტერესებთ ქართული აზრისა და შემოქმედების ისტორია ანტიკურობიდან რენესანსამდე, ე. ი. ქართული აზროვნების ძირები, პეტრე იბერის ნააზრევი, თხუთმეტი საუკუნის საიდუმლოების გახსნა, აღმოსავლეთი და ქართული რენესანსი და სხვა.

## წინასწინტუვაობა

წარმოდგენილი „კრიტიკული ნარკვევები“ ქრონოლოგიურად მიყვებიან ჩემს მონოგრაფიულ კვლევა-ძიებას და, რამდენადაც მათ გამო და მათ ირგვლივ სადავო საკითხებს არკვევენ, ამდენად კრიტიკის ფორმაში ჩემი მეცნიერული მუშაობის მთლიანობას ემსახურებიან. ამდენად, როგორც მონოგრაფიული კვლევა-ძიება, ისე ეს კრიტიკული ნარკვევები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ და ერთი მეორეს განასრულებენ.

ეს გარემოება განსაზღვრავს ნარკვევების როგორც მომეტებულად კრიტიკულ ხასიათს, ისე თემატიურ დალაგებას. რამდენადაც ჩემი სამეცნიერო მუშაობა მომეტებულად ისტორიულ-იდეოლოგიური ხასიათისაა, ამდენად არც ქრონოლოგიური მომენტია გამორიცხული. მაგრამ იგი დაქვემდებარებულია პრობლემატიკის ვითარებისათვის.

წიგნში თორმეტი წერილია. მათი მიხედვით მკითხველი ამოიცნობს ჩემი, სამეცნიერო-მონოგრაფიული კვლევის მიმდინარეობას. იგი იწყება ნარკვევით „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“, სადაც ჰეგელის შეხედულებანი ფილოსოფიის ისტორიაზე, სათანადოდ გადამუშავებული სახით, გამოყენებულია ქართული აზროვნების პერსპექტივებისათვის, ამიტომაც მიყვება მას ნარკვევი „ქართული ნააზრევი და გადასვლა ანტიკურობიდან ფეოდალური ეპოქის აზროვნებისაკენ“ და ასე შემდეგ.

დაიძრება თუ არა ქართული აზროვნებისა და შემოქმედების კვლევა ანტიკურობიდან აღმოსავლეთის რენესანსისაკენ. იშლება ნარკვევების სახით გზა, ერთის მხრივ, არეოპაგეტიკის ცალკე საკითხისაკენ და რენესანსისაკენ — მეორეს მხრივ.

აქ ეს კრებული თავის კონკრეტულ ამოცანებს ემსახურება: იგი

მიყვება მონოგრაფიულ კვლევას და მის ირგვლივ ატეხილ პოლემიკას, ან და მასში ვერ შესულ სპეციალურ საკითხებს არკვევს.

მონოგრაფიულ კვლევაში აქ წარმოსდგნენ ისტორიის წიაღიდან არა მარტო მანამდე უცნობი ცალკე პირები, არამედ ეპოქები, და „კრიტიკული ნარკვევები“ ამ გარემოების გაგებისა და დაცვის საქმეს ემსახურება. ალაგ-ალაგ „ნარკვევს“ ვრცელი ისტორიული ფონის გაშლაც დასჭირდა იმავე მიზნებისათვის: მაგალითად, ნარკვევი „იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება“ და „ნარკვევი პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან“.

საუკუნის მეოთხედის წინ აქ წამოჭრილი საკითხები — არეობა-გიტიკაზე, აღმოსავლეთის რენესანსზე და სხვ. დიდ პოლემიკას იწვევდნენ და მათ დასაცავად შექმნილი მონოგრაფიების, ვითარცა არტილერიის, გვერდით „კრიტიკული ნარკვევები“ ლიტერატურული კავალერიის როლს ასრულებდა. ამ ხნის განმავლობაში ამ იდეებმა აღიარების საზღვარს მიაღწიეს და მათი გამოცემა დღეს არაა გამოწვეული საპოლემიკო მიზნით, არამედ მშვიდი მიდგომით, მათი ისტორიული ვითარების გასაცნობად.

ავტორი.

## ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები

ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკას ჰეგელის ფილოსოფიისათვის ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება. რამდენადაც მის კონცეფციაში ყოველი საფეხური ფილოსოფიის ისტორიისა ლოგიკური იდეის შესატყვის საფეხურს შეეფერება. ეს გარემოება ამ თავითვე აყენებს იჰვის ქვეშ საკითხს ჰეგელის მიერ ამა თუ იმ ისტორიულ-ფილოსოფიური ეპოქის ობიექტურ-მეცნიერული შეფასების შესახებ. ლოგიკურის და ისტორიულის გაერთიანების იდეას კიდევ მეტი სარბიელი აქვს ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის მიმართულების სფეროში. ერთი შეხედვით, ასეთმა დახელოვნებამ ლოგიკურისა და ისტორიულისა წინ წამოსწია განვითარების იდეა, რასაც ვ. ი. ლენინი დადებითად აფასებდა. ჰეგელის დებულებას, რომ „ფილოსოფიის განვითარება ისტორიაში უნდა შეესატყვისებოდეს ლოგიკური ფილოსოფიის განვითარებას, ვ. ი. ლენინი ცოტა სკეპტიკურად შეხვდა, მაგრამ მაინც შენიშვნა გაუკეთა: „აქ მეტად ღრმა და სწორი, არსებითად მატერიალისტური აზრია (ნამდვილი ისტორია არის ბაზა, დასაყრდენი, მყოფობა, რომელსაც მიჰყვება ცნობიერება)“<sup>1</sup>. იმავე დროს, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, რომ „ჰეგელი ძალად უმორჩილებს ლეკვიპოსს თავის ლოგიკას“<sup>2</sup>... „მაგრამ ჰეგელის მარცვალის არისო“<sup>3</sup>.

ეს ლენინური თვალსაზრისი მივეყენოთ პროკლეს ფილოსოფიის კონკრეტულ საკითხს. ჰეგელის სახელთან დაკავშირებით ასეთ თემას ორნაირი მნიშვნელობა აქვს:

ა) საერთოდ, ისტორიულ-ფილოსოფიური. ესე იგი, რამდენად სწორია ჰეგელის შეფასება პროკლეს ფილოსოფიისა, როგორც

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские Тетради, 1947, стр. 272.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

ანტიკური ფილოსოფიის უმაღლესი საფეხურისა და ბ) რა მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთ ფაქტს ჰეგელის დებულების შეფასების საქმეში.

ამ საკითხებთან დაკავშირებულია სხვა საკითხები: როგორ შეაფასა ჰეგელმა პროკლე; არის თუ არა ერთგვარი წინააღმდეგობა ჰეგელის მიერ პროკლეს შეფასებაში და, თუ არის, სადაა გამოსავალი. ასეთი და მთელი რიგი სხვა საკითხების გარჩევა მოითხოვს ჰეგელის მიერ პროკლეს ფილოსოფიის შესაწვლის განხილვას.

ჰეგელი მესამე წიგნში თავისი ლექციებისა „ფილოსოფიის ისტორიიდან“ დიდად აფასებს პროკლეს. იგი მას ნეოპლატონიკოს პორფირეზე და იამბლიხეზე, ზოგჯერ თვით პლატონზედაც მაღლა აყენებს. ჰეგელი წამოაყენებს გარკვეულ დებულებას: „პროკლე წარმოადგენს ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის მწვერვალს“. აი ეს დებულებაა ამ ნაწილში ჰეგელის თეზისი და იგი ჩვენი გამოკვლევის საგანია. ესე იგი, ჩვენ ვაყენებთ საკითხს: რამდენად მართებულია ჰეგელის ეს დებულება. უნდა გავარკვიოთ, რამდენად შეძლო ჰეგელმა ამ დებულების დამტკიცება და ამისდამიხედვით, შეიძლება თუ არა ამ დებულების წამოყენება იმ ვარაუდით, რომ მისი დაცვა მოხერხდებოდა.

ჰეგელის დებულება, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, იმას, რომ პროკლეს შემდეგ მისი მოძღვრება არ გაგრძელებულიყო. პირიქით, ის ამბობს: „პროკლეს ფილოსოფიამ განაგრძო არსებობა გვიანდელ ეპოქამდე და საშუალო საუკუნეთა გასწვრივაც“<sup>1</sup>. იგი ჩამოთვლის პროკლეს მემკვიდრეებს, დაწყებული მ ა რ ი ნ ი თ, რომელმაც „პროკლეს ცხოვრება“ დაწერა, ვიდრე დამასციუსამდე, რომელიც ათენის აკადემიაში ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი მასწავლებელი იყო. ამის გამო, ჰეგელი ამბობს, „წარმართული ფილოსოფია აღსრულდა თავისი არსებობის გარეგნული ფორმის მიხედვითაც“<sup>2</sup>.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ პროკლეს მოძღვრების გაგრძელება არ ნიშნავს ჰეგელის დებულების გაუქმებას. საშუალო საუკუნეებში, ჰეგელის თანახმად, არსებობდა პროკლეს აზრები, მაგრამ ეს ნეოპლატონიზმის შემდგომ განვითარებას კი არ ნიშნავდა, არამედ პროკლეს აზრების ამა თუ იმ შემთხვევაში გამოყენებას უღრიდა.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს კიდევ ერთ გარემოებას. ჰეგელი ამბობს: „თუმცა ნეოპლატონიკურმა სკოლამ გარეგნულად შეწყვიტა არსებობა, მისი იდეები და, განსაკუთრებით, პროკლეს ფილო-

<sup>1</sup> ჰეგელი, ლექციები, ტ. XI, წიგნი 3.  
<sup>2</sup> იქვე.

სოფიური მოძღვრება კიდევ დიდი ხნის განმავლობაში არსებობდა და ღრმად გაუშვა ფესვები საქრისტიანო ეკლესიაში<sup>1</sup>. ვინ უნდა იყოს ეს ხალხი, რომელიც შემდეგშიაც ქადაგებდა პროკლეს იღებებს? ჰეგელი ასახელებს აღრინდელ სქოლასტიკოს-მისტიკოსებს. და მოგვიანო კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებს.

ამრიგად, ჰეგელის აზრები ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე — ანტიკური ფილოსოფიის მიერ შეფასების სისწორის შესახებ — გაირკვა შემდეგი სამი დებულების სახით: 1. პროკლე უმაღლესი საფუძველია ნეოპლატონიზმისა. 2. პროკლეს შემდეგ მისი მიმდევრები არსებობდნენ (ათენში) 529 წლამდე. რის შემდეგ, ნეოპლატონიზმი, როგორც სკოლა, აღარ არსებობს. 3. დასავლეთში გაგრძელდა პროკლეს იდეები სქოლასტიკასა და კათოლიკურ ეკლესიაში.

ამ დებულებებს ის აზრი აქვთ, რომ პროკლეს სახით დამთავრდა ნეოპლატონისტური ფილოსოფია და ამის შემდეგ ის არსებითად და ფაქტიურადაც არ გავრცელებულა. ვნახოთ, რამდენად მართალია ჰეგელის ეს დებულებანი. დებულება, რომ პროკლე უმაღლესი საფეხურია ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა. მოითხოვს იმის გარკვევას — რა იყო ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის მთავარი საქმე, რომელიც პროკლეს დაუმთავრებია. კიდევ მეტი: უნდა აღიარებული იქნას, რომ სწორედ პროკლეს ახასიათებდა ის, რაც მთავარი საქმე იყო ნეოპლატონიზმისა საზოგადოდ, ჰეგელი ამბობს: „რაც პროკლეს ასხვავებს სხვა ნეოპლატონიკოსებისაგან, ეს არის მის მიერ პლატონის დიალექტიკის უფრო ღრმა შესწავლა. ასე. მაგალითად, თავის თხზულებაში „პლატონის თეოლოგია“ ის აწარმოებს უვრცელეს და უგონებამახვილეს დალაგებას ერთეულის დიალექტიკისა. მას აუცილებლად ესაჭიროება აჩვენოს სიმრავლე. როგორც ერთეული, და ერთეული, როგორც სიმრავლე, გაშალოს მკითხველის წინაშე ფორმები, რომლებსაც იღებს ერთეული“. მაშასადამე, პლატონის შემდგომი დიალექტიკა პროკლემ განავითარა, როგორც ერთეულის (ანუ ერთისა და მრავლის) დიალექტიკა. ეს სხვა ნეოპლატონიკოსების ამოცანაც ყოფილა, მაგრამ პროკლეს თითქოს გაუკეთებია სხვებზე უკეთესად და ამიტომ „იგი მწვერვალია ნეოპლატონიკოსებისა“<sup>2</sup>.

მაგრამ, იმავე ჰეგელის მიხედვით, პლატონთან შედარებით. პროკლეს დიალექტიკა მეტად თუ ნაკლებად გარეგნულად დაუმუშავებია. პლატონთან ისეთი ელემენტები დიალექტიკისა, როგორიცაა მთლიანობა, სიმრავლე, მყოფობა და სხვა წმინდა ცნებებია და

<sup>1</sup> ჰეგელი, ლექციები, ტ. XI, წიგნი 3.

<sup>2</sup> ჰეგელი, ტ. XI, 62.

მათ განსაკუთრებული პრეტენზია არ ჰქონიათ, — „პროკლესთან კი მათ უფრო დიდი მნიშვნელობა ეძლევა“. ჰეგელის აზრით, პროკლე გვიჩვენებს, როგორ ხდება, რომ ყველა განმარტება, განსაკუთრებით კი სიმრავლის განმარტება, „განიწვალება თავის თავში და ერთეულობას უბრუნდება“.

პროკლეს მიერ ამ დიალექტიკის დალაგებაში ჰეგელი ხედავს ერთგვარ ნაკლს, რომლის მიხედვით, სიმრავლეს მეორეხარისხოვანი ადგილი აქვს დათმობილი, კიდევ მეტი, იგი „იკარგება ამ დიალექტიკაში და გამოდის, რომ ნამდვილი ჰეგელმარტება არის მხოლოდ ერთეულობა და სხვა ყოველი მხოლოდ მომენტებია, რომელთა მყოფობა უდრის მხოლოდ რაიმე უშუალო აზრს“<sup>1</sup>. გამოდის, რომ დიალექტიკას, ამის მიხედვით, არ გააჩნია თანაბარი კომპონენტები — ერთი (ანუ ერთეული) ჰარბობს ერთისა და სიმრავლის დიალექტიკაში და, მაშასადამე, აქ ყველაფერი რიგზე არ უნდა იყოს. ამ კომპონენტის „დაკარგვით“ მყოფობის დიალექტიკაც ზარალდება, იგი უშუალო აზრად იქცევა და ჰეგელმარტება<sup>1</sup> ცალმხრივი გამოდის.

აი სწორედ აქ — ერთისა და სიმრავლის დიალექტიკის გზაზე — მიადგა პროკლე (ჰეგელის აზრით) მყოფობის დიალექტიკას. საცდელ მომენტად აღებულია პლატონის დიალოგი „პარმენილე“, სადაც როგორც ცნობილია, პლატონი ამტკიცებს, რომ, თუ არსებობს ერთი (ერთეული), არ არსებობს სიმრავლის მყოფობა და სხვ. ჰეგელი ფიქრობს, რომ პროკლე ღრმეაზროვნად მიხვდა, რომ ეს უარყოფანი „აპოფასეის“ პლატონისა არაა მოსპობა იმ ქვემდებარის შინაარსისა „სტერეტიკა ტონ იპოკეიმენონ“, რომელზედაც ისინი გამოითქმის, არამედ განმარტებითია, წარმოშობილი მათ წინააღმდეგობათა მიხედვით „გენეტიკა ტონ ჰოიონ ანტიკეიმენე“<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ ჰეგელს მოჰყავს მართლაც მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი პროკლეს თხზულებიდან: „როდესაც პლატონი გვიჩვენებს, რომ პირველი (ერთი — შ. ნ.) აჩვენებს, რომ პირველი არაა რაიმე მთელი, ეს ნიშნავს, რომ მთელობა წარმოიშობა პირველისაგან“<sup>3</sup>. აქ თითქოს გვაქვს პროკლეს მიერ პლატონის „პარმენიდეს“ გარჩევის დროს ნეგატიურის დიალექტიკის მიგნება, რომ უარყოფა ერთისა, როგორც სიმრავლისა, არის მისგან, ე. ი. ერთისაგან, სიმრავლის წარმოშობა.

პროკლე განაგრძობს: „ჩვენ, მაშასადამე, ეს უარყოფა არ უნდა

<sup>1</sup> ჰეგელი, XI, 63.

<sup>2</sup> იქვე, 3, გვ. 63.

<sup>3</sup> პლატონის თეოლოგია, II, გვ. 108 და შემდ.



გავიგოთ როგორც დაკლება, არამედ იგი შეიცავს დადებით განსაზღვრებებს (ერთეულში) და გამოდის ყოელის საზღვართაგან და არსებობს რაღაც უთქმელს ზეზომიერ სიმარტივეში“. ეს „უთქმელი“ რამ, რომელიც ნეგაციის მიყენების გზით ამოდის ერთისაგან, შეუძლებელს ყოფს, — პროკლეს აზრით, — და ამას აქცევს ყურადღებას ჰეგელი, — ნეგაციის ღმერთისადმი მიყენებას. „ღმერთს, — ამბობს პროკლე, — არ უნდა მიეწეროს ნეგაცია, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი (ნეგაციის — შ. ნ.) ცნება არ იქნებოდა და არც არავითარი უარყოფა. უთქმელის ცნება ტრიალებს შეუჩერებელივ თავის თავის ირგვლივ და თავის თავს ებრძვის“.

გამოდის, რომ ღმერთის ცნებას არ უხერხდება დაშლა სიმრავლედ ნეგაციის საშუალებით, რადგან მასში, როგორც ერთში, მთელი დიალექტიკის გარეშეა მოცემული. ანუ, როგორც ჰეგელი იტყვის: „ერთი (ერთეული) ამტკიცებს თავის განმარტებებს იდეალურად, მთელი შეცულია ერთში“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ჰეგელს არ გამოეპარა პროკლეს თხზულებაში ის ადგილი, რომელშიც ლაპარაკია ნეგატიურის პოზიტიური მნიშვნელობის შესახებ, მან პროკლეს ამ აზრებს „ღრმა-აზროვანი შენიშვნა“ უწოდა, მაგრამ მასვე (ე. ი. ჰეგელს) არ გამოეპარა არც ის განსაზღვრულობა პროკლესებური ნეგატიური დიალექტიკისა, რომლის შედეგად პროკლემ უარი თქვა და ნეგატიურის დიალექტიკის მიყენება ღმერთისადმი (უმალღესი ერთისადმი) ვერ გაბედა პროკლე უდავოდ წინააღმდეგობაში ჩავარდა: ერთი მხრივ, ნეგაციის ფორმა („ტროპოს“) მას მიაჩნია პოზიტიურად, როგორც „სრულქმნის მტკიცება“. ნეგაციის საშუალებით მტკიცდება ის სრულქმნა, რომლის მიხედვით ერთი თვის სრულქმნაში რჩება, არაფერს კარგავს, თავისი საზღვრიდან (სწორედ ამ სრულქმნის გამო) ამოდის და შემდეგ თავის თავს უბრუნდება, როგორც სიმრავლის მთელი. მეორე მხრივ ნეგატიურის მიყენება არ შეიძლება ღმერთისათვის. რადგან მის მიმართ ნეგაცია თურმე აზრს, „ლოგოსს“ კარგავს და ნეგაციას ველარ ვიღებთ.

ჰეგელმა იცის, რომ პროკლემ სცადა ნეგატიურის გამოყენება არა როგორც რაღაცის დაკლების, არამედ აგრეთვე როგორც დადებითი განმარტებისა და ამდენად, პლატონის დიალექტიკას პროკლესათვის დადებითი მნიშვნელობა აქვს: მას სურს დიალექტიკის საშუალებით ყველა განსხვავება „ერთიანობაში მოიყვანოს“.

პროკლეს ამ ცდას ჰეგელი უკეთებს შენიშვნას, რომლის შემდეგ

<sup>1</sup> ჰეგელი, XI, 3, გვ. 64.

ქნელი უნდა ყოფილიყო იმის თქმა, რომ პროკლე ნეოპლატონიზმის მწვერვალია. ჰეგელმა უკვე გვითხრა, რომ პროკლეს ამოცანა იყო ერთისა და სიმრავლის დიალექტიკა. გადაწყვიტა პროკლემ ეს საკითხი? ჰეგელი თავის ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ ამბობს: „პროკლე დიდ ჭაფაშია ერთისა და მრავლის (ერთიანობისა და სიმრავლის დიალექტიკის გამო და მას დიდ ყურადღებას აქცევს. განსაკუთრებით თავის მოძღვრებაში „კავშირთა“ შესახებ. მაგრამ ყოველის ერთიანობაში მოქცევა რჩება მას ამ მთლიანობის მიღმა. ამის ნაცვლად კი საჭირო იყო ეს ნეგატიურობა გაგებულყოფილი ყოფილიყო. როგორც უკანასკნელისაგან (ერთიანობისაგან) წარმოშობილი“<sup>1</sup>

როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს ადგილი ჰეგელის ნაშრომში, ეს კი უდავოა: მას არ აკმაყოფილებს პროკლეს მიერ გამოყენებული გზა ერთიანობისა და სიმრავლის ურთიერთობისათვის, რომ ეს გაერთიანება ერთიანობის გარეშეა და, მაშასადამე, დიალექტიკურა აღარაა. ამასთან ერთად. ჰეგელი კარგად ხედავდა, რომ ერთის სიმრავლედ გაშლა და შემდეგ ერთისა და სიმრავლის წინააღმდეგობათა ერთიანობად მოყვანა ნეგაციის, როგორც მამოძრავებელი ძალის, საშუალებით არ ხდება პროკლეს ნააზრევში. ამიტომაც ჰეგელი შენიშნავს, რომ „ამ დიალექტიკურ მოძრაობაში პროკლესათვის ძირითადი განმარტება არის, რომ ეს მოძრაობა ხდება მსგავსების საშუალებით“. ამ მიმართულებით, აშკარაა, ნეგაციის გამოყენება არაფერ შუაშია და ამის მაჩვენებელი უნდა იყოს ის, რასაც ჰეგელი აღნიშნავს პროკლეს შესახებ, რომ ერთი (ერთეული) თითქოს ამოდის თავისი საზღვრებიდან საეცებით. შესაძლებლობათა მოჭარბების წყალობით, და ეს უსაზღვრო შესაძლებლობა არის საზოგადოდ სინამდვილე. პროკლეს აზრი, — დასძენს ჰეგელი, — არისტოტელური ხასიათისაა“<sup>2</sup>.

ყველა ამით ნათქვამია, რომ პროკლე მიხვდა ნეგატიურის დიალექტიკის ამბავს, მაგრამ ვერ გამოიყენა იგი, პლატონის დიალექტიკაში ნეგატიურის პოზიტიურობის შეტანა. ცოდა პროკლემ „ერთის“ საკითხთან შეაჩერა და ღმერთისად ნეგატიურის დიალექტიკის მიყენება შეუძლებლად დაინახა. ამის თვალსაზრისით პროკლე — ჰეგელისავე მოწმობით — არისტოტელეს, ასე ვთქვათ, სტიქიურ დიალექტიკას დაუბრუნდა. მაგრამ არაფერი გამოუვიდა.

<sup>1</sup> აქ ყველაფერი ნათელი არ არის. უკანასკნელ, გლოკნერის, გამოცემაში ეს ადგილი ამოღებულია.

<sup>2</sup> ჰეგელი, გვ. 65.

<sup>3</sup> იქვე, 65.

ჰეგელი დიდი სიზუსტით აღნიშნავს: „პროკლე იყენებს მრავალ-სახოვან დიალექტიკას იმის საჩვენებლად, რომ სიმრავლე არაა თავისთავად, ... რომ ყოველი უბრუნდება ერთიანობას. რომ ერთიანობა არის აგრეთვე სიმრავლის საწყისი. მაგრამ იგი (ესე იგი პროკლე). — ამბობს ჰეგელი. ხაზგასმით, — ვერ გვირკვევს, როგორაა ეს სიმრავლე ერთის თავის თავთან ნეგატიური მიმართება. ამის გამო ჩვენ ვხედავთ მრავალნიარ დიალექტიკას პროკლესთან, რომელიც თავის მსჯელობაში იქით-იქით ედება „ჰინ უნდ ჰერ გეეტ“ ერთისა და მრავლის მიმართებაში“.

ყოველი ორაზროვნობის გარეშე ეს აღიარებაა პროკლეს მიერ ნეგატიურის დიალექტიკის. როგორც მამოძრავებელი ძალის, გამოუყენებლობის გამო, თუმცა ის მიხვდა ნეგატიურის რალაც დიდ მნიშვნელობას. მას შემდეგ, რაც პროკლემ ვერ შეაფასო პლატონის დიალექტიკა. იგი არისტოტელეს სტიქიური დიალექტიკის გამოყენებასაც წამოედო, მაგრამ აქაც არაფერი გამოუვიდა. ეს შეფასება საკმაოდ მკაცრია, მაგრამ საფუძვლიანია. მაგრამ არაა მართალი ყოველივე ამის შემდეგ პროკლე მივიჩნოთ ნეოპლატონიზმის მწვერვალად.

ლოგიკურად საჭირო იყო ჰეგელს ეჩვენებინა, რომ ნეოპლატონიზმი ის საფეხურია ფილოსოფიის ისტორიაში საერთოდ და ბერძნულ ფილოსოფიაში, კერძოდ, რომელსაც არ შეეძლო პროკლეს იქით წასვლა: ესე იგი, პროკლე მიხვდა ნეგატიურის, როგორც დიალექტიკური პროცესის, მამოძრავებელ ძალას, პლატონის დიალექტიკის, კერძოდ, „პარმენიდეს“ შევსება სცადა, მაგრამ სიმრავლისა და ერთის ნეგატიური (და ამავე დროს პოზიტიური) მიმართულება ვერ გაიგო, ერთის ასამოძრავებლად ჭარბი სავსეობის ცნებას დაუბრუნდა, არისტოტელეს წამოედო და სტიქიურ დიალექტიკაში გაიხლართა („მიმოდოდა“, „იქით-იქით ედებოდა“).

მაგრამ ჰეგელი ნეოპლატონიზმზე, საერთოდ, და პროკლეზე, კერძოდ, ასეთი აზრის არ არის. მართალია. ეს „ერთის და მრავლის დიალექტიკა“ მაგრამ მას, ჰეგელის აზრით. პროკლე, თითქოს, ამუშავდა იგი. კლესი გონებამახვილობით და ფრიად ვრცლად<sup>2</sup>. ჰეგელის აზრით, პროკლეს სავსებით მისაღები უნარი ჰქონდა სპეკულაციური აზროვნებისა და, იმავე დროს. მას დიდი ცოდნაც ჰქონდა, — ასე ახასიათებს მას ჰეგელი.

ჰეგელი განაგრძობს პროკლეს ანალიზს იმ მიმართულებით, რომ

<sup>1</sup> ჰეგელი, 64.

<sup>2</sup> ჰეგელი, XI, 3, 62.

ერთისა და სიმრავლის პრობლემას პროკლე ახალ გზაზე დააყენებს და სხვა ნეოპლატონიკოსებზე, კერძოდ, პროკლეზე უკეთ გადასჭრის. ეს იქნება ამ პრობლემის ტრიადის საბით წარმოდგენა და გადაჭრა. იდეა, როგორც თავის თავთან იგივეობა, ცნობილი იყო ნეოპლატონიკოსებისათვის და ქმნიდა პრობლემას თავის თავში განსხვავებისა და განსხვავებულობის მომენტებიდან ისევ თავის თავში გადასვლისა, როგორც იგივესა და განსხვავებულის მთლიანობის აღდგენისა. ჰეგელი დაასკვნის, რომ პროკლე გაცილებით უფრო გარკვეულია და უფრო შორს წავიდა, ვიდრე პლოტინი და, შეიძლება ითქვას, ის ამ მხრივ უფრო მოწინავე და უფრო განვითარებულია ყველა ნეოპლატონიკოსთა შორის“.

როგორც ვხედავთ, მყოფობის დიალექტიკის ტრიალულ გაგებაში ჰეგელი ხედავს პროკლეს უმაღლეს მიღწევას არა მარტო პლოტინთან, არამედ, საზოგადოდ, ნეოპლატონიკოსებთან შედარებით. ჰეგელს, როგორც ვიცით, არ შეიძლებოდა არ მოსწონებოდა ერთობლიობის გაორმაგება „დი ცვეიპაიტ“, რომელშიც ერთიმეორეს უპირისპირდება გარკვეულობა და გაურკვეველობა. ეს უკანასკნელი მთელში, როგორც მესამეში, გამოდის როგორც წინააღმდეგობათა „ნათხი“. „გემიშტეს“, — აქაა არსის დიალექტიკის ის მომენტი, რომელშიც მყოფობა კი არაა მოცემული, არამედ მყოფადი „დასზაიენდე“, რომელიც წყვეტს ერთისა და მრავლის პრობლემას „ჰე პოლლა“.

შემდეგში გარკვეულობის და გაურკვეველობის ადგილს დაიჭერენ საზღვარი და უსაზღვრობა „პერას, ჰაპეირონ, მიქტონ“, ეს სამეული არის ტრიადა, რომელიც თავის მხრივ ნაწევრდება ცალკე სამეულებად და გამოდის სამი სამეული ანუ ტრიადა. მყოფობის დიალექტიკა აქ დაპირისპირებულთა ნაზაობაშია („მიქტონ“). პირველი საზღვრისა და უსაზღვრობის ნაზავი არის პირველი მყოფობა („ტო პროტოს ონ“). ტრიადების ერთობლიობა თავის თავთან. პირველი ამ ნაზაობისა არის პირველი ყოველი მყოფობისა; ამას მოჰყვება მყოფობა ცხოვრებადი ანუ ცხოვრება როგორც მყოფობა და, შემდეგ, როგორც გონება. ტრიადები არსებითად („უსიოდოს“), არსებრივად მყოფობაშია („ენ ტო ონტო“) ეს მომენტებია, რომელთაც შემდეგ „მიზეზთა წიგნში“ დავინახავთ, როგორც ონ-ს (მყოფობას), არსებას. „ესსენციას“. და გონებას „რაციო“. ყოველი მომდევნო (ორი) ტრიადა წარმოიქმნება პირველი ტრიადისაგან, რომელიც არის — საზღვარი, უსასრულო და ნაზავი. მისი მთლიანობა არის პირველი, არის ღმერთი, ვინც საზღვარს საზღვრავს (გავიხსენოთ რუსთაველი: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს...“).

პირველი ტრიადის ელემენტებია: საზღვარი „პერას“ — პირველი ღმერთი თავის თავში მყოფი წესრიგი. მერე მოდის უსასრულო, „ამოუწურავი შესაძლებლობანი ღმერთისა; ნაზავი ანუ მესამე — პირველი წესი „დიაკოსმოს“ ღმერთებისა, მიზეზი ყოვლისა მყოფობისა“<sup>1</sup>.

ამას მოჰყვება მეორე ტრიადა, რომლის აღწერის დროს, თურმე. როგორც ჰეგელი ამბობს, პროკლე ჩავარდა სულიერ ალტყინებაში და ვაქსანურ გატაცებაში თქვა: „პირველი ტრიადის შემდეგ, რომელიც დარჩა ერთობლიობაში, ერთობლიობაში გამთელდა, ჩვენ საშუალება გვეძლევა მეორე ტრიადა ქებანით მოვიხსენიოთ „იმნესომენ“ და სხვ.“<sup>2</sup>. ამის შემდეგ დიდ საჭიროებას არ წარმოადგენს სხვა ტრიადების განხილვა.

ჰეგელს, ცხადია, ძალიან მოსწონს ამ ანალიზის დასასრული, რადგან იგი ეხმაურებოდა მის საკუთარ იდეებს მაღალი და დაბალი გზების შესახებ. პროკლესთან ეს დებულება მოთავსებულია თხზულებაში „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“. მაშასადამე, მყოფობას თავისი წესი ჰქონია, წინააღმდეგობის შემცველი: განწვალებული — არაგანწვალებული, დროული — არადროული, ცვალებითი — უცვლელი და სხვ. მყოფობა ზემოდან — ღმერთებრივად — განხილული კარგავს, პროკლეს აზრით, ამ დიალექტიკურ თვისებას, რადგან იგი ხსნის წინააღმდეგობას და არ აერთებს მათ. აქ საკითხი არაა ისე მარტივი, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს.

ჩამოთვლის რა ღვთაებრივი თვალსაზრისის მიერ მყოფობის წიაღში მოცემულ წინააღმდეგობებს, პროკლე (თითქოს) დასძენს, რომ ღმერთი შეიცნობს „ყველა საგნებს უკეთესად, ვიდრე მათი წესის მიხედვით“, პროკლეს ფრანზის ამ უკანასკნელ ნაწილს დაკვირვება სჭირდება. რას უნდა ნიშნავდეს, რომ უმაღლესი (ღვთაებრივი პროკლესათვის) თვალსაზრისი (შემეცნება) უკეთესია, ვიდრე წესი, რომლის მიხედვით საგნები მყოფობენ? საქმე აქ, ჯერ-ჯერობით პროკლეს ტერმინის — „კრეიტონოს“-ის გაგებაშია. ჰეგელი მას თარგმნის გერმანული სიტყვით — „ფორტრეფლის“ რუსული თარგმანი იღებს გერმანული ტერმინის ამ მნიშვნელობას, რომელიც აღმატებულს ნიშნავს (Превосходный) და რადგან ჰეგელს, ბერძნული ორგინალის მიხედვით შედარებით ხარისხში აქვს გერმანული ნახმარი, რუსულმა თარგმანმა ეს გამოხატა სიტყვა Превосходный-ს ორჯერ გამეორებით: (бог) «познает все вещи превосходнее

<sup>1</sup> პლატონის თეოლოგია, III, თ. 12, გვ. 140

<sup>2</sup> ჰეგელი, 19, 3, გვ. 89.

თოგ პრევოსოდსტვო, კოტორე ინი პრედსტოვლიოთ სობოი სოგლასნო იხ რაზრედუ». რუსული თარგმანის მიხედვით გამოდის, რომ პრევოსოდსტვო ეკუთვნის ერთხელ ღვთაებრივ შემეცნებას, რომელიც საგნებს ხედავს წინააღმდეგობათა მოხსნაში (განყოფილს—როგორც განუყოფელს, ცვალებადს — უცვალებად და სხვ.), მეორეჯერ კი თვით საგნებს, როგორც წინააღმდეგობაში მყოფობას. ამდენად, რუსულ თარგმანს არაფერი აქვს საერთო არც პროკლეს ბერძნულ დედანთან და არც ჰეგელის თარგმანთან. რაც შეეხება თვით პროკლეს ტექსტის აზრს, მასში სულ სხვა აზრია. რუსულად გამოდის, რომ **Превосодство — წარმატება — ჰქონია საგნებს, მოვლენებს და ისიც სოგლასნო იხ რაზრედუ. ეს რაზრედ გერმანული „ორდნუნგ“-ის თარგმანია და „რიგის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი.** ყველა ეს ეწინააღმდეგება პროკლეს აზრს: იგი ლაპარაკობს წესზე, რომლის მიხედვით ვითარდება მყოფობის მოვლენები (წინააღმდეგობრივ ფორმებში დროული — უდროული, ცვალებადი — უცვლელი და სხვ.) და რომლისგან განსხვავებით, უმაღლესი (ღვთაებრივი) შემეცნება ამ წინააღმდეგობათა მოხსნაა „დას ფერენდერლიხე უნფერენდერლიხ“ — ცვალებადი უცვლელად ჰეგელისა)!

პროკლეს ბერძნული ტერმინი „კრეიტონოს“ — ნიშნავს უმჯობესს და იგი ეხება მაღალ (ღვთაებრივ) შემეცნებას და სხვას არაფერს. ამდენად, ჰეგელი შედარებით უფრო ახლოა ბერძნულ ტექსტთან. ყველაზე სწორია ი. პეტრიწის ქართული თარგმანი, ხოლო, რაც შეეხება მის „განმარტება“-ს, ე. ი. პროკლეს ტექსტის კომენტარს, ეს სცილდება პროკლეს დებულებას, მაგრამ ამ დაშორებას თავისი მნიშვნელობა აქვს; რაზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. პროკლეს წიგნის ჰეგელის მიერ მოყვანილი გადამწყვეტი ადგილისა პეტრიწისეული თარგმანი იკითხება ასე:

„ყოველმან ღმერთებრივმან განუწვალებლად განუწვალებადი უწყის, ხოლო უქამოდ ქამის — შორისი, და არა საჭირო საჭიროდ, და ცვალებადი უცვალებლად, და ყოველითურთ ყოველი უმჯობესად თვისთა წესთაებრ“<sup>2</sup>.

სავსებით ნათელია, რომ აქ ლაპარაკია მაღალ შემეცნებაზე — ღმერთებრივზე და არა ღმერთზე — „ყოველმან ღმერთებრივმან“, როგორც ბერძნულში. მთავარი კი ისაა, რომ „იუბერჰაუპტ“ — „ყოველითურთ“, ყოველი უმჯობესად მათი, ე. ი. „ყოველის“ (მყოფის), წესებთან შედარებით.

<sup>1</sup> ჰეგელი, XI, 3, გვ. 73 — რუსული თარგმანი ბ. სტოლპნერისა.

<sup>2</sup> ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 163, 1937. თბილისი, შ. ნუტუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა.

მაღალი ცოდნა რომ პროკლეს აზრით მართლაც მაღალია. ეს მან გამოხატა იმით, რომ წინააღმდეგობათაგან (ცვალებადი — უცვლელი) ერთი წამოწია წინ და მეორეზე მაღლა დააყენა. ეს, ცხადია, არ იყო არა თუ ნეგატიურის დიალექტიკა, ესე იგი, ნეგაციის საშუალებით მოძრაობაში მოყვანა — ერთისაგან გამოსვლა. მეორეში გადასასვლელად და მომდევნო ერთობლიობის აღსადგენად, არამედ ტრიადაც კი, რომლის შინაგან წყობაში პროკლეს საგანგებოდ არ უძებნია ნეგატიური მომენტი. აქ მთელი მოძრაობა მყოფობისა არ აღმოჩნდა მთელამდე, როგორც პროცესის დამთავრებამდე მისული, „უქამო“ და „ქამის შორისი“, მართალია, წინააღმდეგობაა და ასეთი არის მყოფობა, წინააღმდეგობად გაშლილი; მაგრამ მართო წინააღმდეგობა ხომ არ ქმნიდა დიალექტიკურობას, მათი რაღაც სახით ერთობლიობა, ანუ „ერთობითობა“ უნდა მიღწეულიყო. პლატონმაც კი იცოდა, რომ საზღვარსა და უსასრულოს შორის რაღაც ახალი საფეხური უნდა მიღწეულიყო, თუნდაც იგი ყოფილიყო ნაზავი, რომ პროცესი, როგორც „მთელი“ „ჰენ პოლლა“ აღმდგარიყო.

სამწუხაროდ, ჰეგელმა მყოფობას ამ დაუმთავრებელ დიალექტიკას არავითარი შენიშვნა არ გაუკეთა. პროკლეს მიერ დასახელებული ადგილის მოყვანის შემდეგ მან გაათავა მასზე მსჯელობა, ოღონდ შემდეგი განცხადებით: „ასეთია მთავარი დებულებანი პროკლეს თეოლოგიისა“<sup>1</sup>.

ასეთია მთავარი განსაზღვრებანი პროკლეს „თეოლოგიისა“. ამის შემდეგ ნათქვამია: „პროკლე არის მწვერვალი ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა“.

მართო იმის მითითება, რომ ასეთია პროკლეს დასკვნა მყოფობის დიალექტიკის შესახებ, არ აღმოჩნდა საკმარისი. თუ მყოფობა დიალექტიკურია იმ გაგებით, რომ მასში მხოლოდ წინააღმდეგობათა მიმართებაა, მოსალოდნელი იყო, რომ ლაპარაკი იქნებოდა უფრო მაღალ მომენტზე — წინააღმდეგობათა „ერთობათობაზე“. მაგრამ იგი აღმოჩნდა წინააღმდეგობათა გარეთ. ღვთაებრივ ცოდნაში. ვთქვათ, ღვთაებრივი აქ მაღალს ნიშნავდა, მაგრამ იგი არსებითად არ აღმოჩნდა ასეთი, რადგან „ქამის-შორისი“ (დროულის) და „უქამოს“ (ზედროულის) „ნათხზის“ მაგივრად ერთი კომპონენტის უპირატესობა მივიღეთ. აქ მოხდა იგივე. რაზედაც ჰეგელმა უფრო ადრე მიგვიითთა: ყოველის ერთობითად მიყვანა პროკლეს-

<sup>1</sup> ჰეგელი, გვ. 92.

გან ხდება ერთობითობის გარეშე და ამდენად უარყოფითს, ამის წარმომშობს აზრი დაეკარგაო<sup>1</sup>.

რა მოხდა პროკლეს ნაწერის ამ აღგილას და რატომ შეიქნა აქ გამოუვალნი მდგომარეობა მყოფობის დიალექტიკის ვერდამთავრების გამო.—ამას გავიგებთ, თუ გავიხსენებთ ი. პეტრიწის „განმარტების“ იმავე 124-ე თავს.

პროკლე აღნიშნავს: რომ სიტყვები — „განმლობილთა“ ანუ „ღმერთთა შორისთა“ გაგებული უნდა იქნეს „ზესთ უმჯობესად“. ეს „ზესთ უმჯობესი“ კი ისაა, რომ „წარმოსდგომია ცნობა და უწყება არცა საუკუნოთად, არცა ქამითად, არამედ ზესთ ამათ ყოველთასა ერთებითად“. ამაზე ნათლად ამ შესწორების გაკეთება შეუძლებელი იყო: მაღალი ცოდნა ღმერთის ან „შორის ღმერთთან“ ცოდნა კი არაა, არამედ „წესი უმჯობესი“, ე. ი. უმაღლესი თვალაზრისი, რომელსაც ცოდნა მიუღია („წარმოსდგომია ცნობა და უწყება“) არ საუკუნოსა და არც დროულის მათი დაპირისპირებაში, არამედ ზესთ ამათ ყოველთასა ერთებითად“, ე. ი. მყოფობის დიალექტიკა არაა ცოდნა მხოლოდ წინააღმდეგობათა, არამედ წინააღმდეგობათა მთლიანობისა, „ერთებითობისა“.

პანთეისტურ მსოფლმხედველობაში, რომელიც მოცემულია ერთის (ღმერთის) და ყოვლის (ქვეყნის) ერთობლობაში, მყოფობის დიალექტიკა, ცხადია, ფორმირებულია ი. პეტრიწის გაგებით. როგორც ღვთაებრივი ცოდნა ყოველთა, „მაგრამ ვითარ ღმერთთა და ერთთა და უზადოთა ხატთა მის ზესთა ღმერთისათა და ზესთ ერთისათა“. ესე იგი, ღმერთობრივის ანუ „ზესთ ცოდნის“ უკუფენაა ქვეყანა ანუ „უზადო ხატი“. მაშასადამე, მყოფობა არ ამოიწურება წინააღმდეგობათა დაპირისპირებით, არამედ აღწევს მთლიანობას „ზესთ უმჯობეს უწყებაში“, ე. პ. უმაღლეს ცოდნაში, ხოლო მყოფობა, საბოლოოდ, შეუცდომელი უკუფენაა ანუ „უზადო ხატი მის ღმერთისათა და ზესთ ერთისათა“. ასე გააფორმა პანთეისტური თეზა იოანე პეტრიწმა — ღმერთის (ერთის) მიერ მყოფობის ცოდნისა როგორც წინააღმდეგობის ერთებითობისა, რომელშიც მყოფობა, როგორც დიალექტიკურ მთლიანობა, ღმერთისა და ერთისა — უნაკლო უკუფენაა ანუ „უზადო ხატი“. ი. პეტრიწის ამ პანთეისტური აზრების ქართულ პოეზიაში (რუსთაველი) შემოსვლას ეხება შ. ხიდაშელი. („ლიტ. და ხელოვნ.“ № 40. 1952. ფილოს. ინსტ. „შრომები“ V, 1954).

ჩვენ არ მივყვებით ჰეგელს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსს. მაგრამ ჰეგელისათვის, თუნდაც იმავე მყოფობის დიალექტი-

<sup>1</sup> ქვეყნის. გვ. 93.



კის თვალსაზრისით მნიშვნელობა ეძლევა ბერძნული ფილოსოფიის დამთავრებას და მისი ახალი რელიგიის — ქრისტიანობის — ნიადაგზე გადასვლას, რადგან აქ ისმება საკითხი სულის, როგორც კონკრეტობის, შესახებ, ოღონდ აქ „ღმერთი განმარტებულია როგორც კონკრეტული სული“<sup>1</sup>. აქ წამოიჭრა ჰეგელისათვის ისტორიულ გარემოცვაში გაგებული „თეზა“, რომ მხოლოდ კონკრეტული არის ჭეშმარიტება, ხოლო აბსტრაქტიული — არაჭეშმარიტი.

აქ საინტერესო სიტუაცია იქმნება ჰეგელისათვის: როცა მან ქრისტიანობა კონკრეტული სულის გამოხატულებად მიიჩნია, აღიარა, რომ „ქრისტიანობის იდეას ჩვენ ნეოპლატონიზმის საშუალებით სავსებით გავეცანით“.

ეს შინაგანი დაუსაბუთებლობა ხდებოდა იმიტომ, რომ დიალექტიკა ამოდიოდა ერთიდან, რომელიც უარყოფის საშუალებით თავის თავს არკვევდა, ნეგაციით ქმნიდა წინააღმდეგობებს, მაგრამ, როგორც გააბსოლუტურებულნი, ისინი აუქმებდნენ ერთიანეორეს. „ამაში, — ამბობს ჰეგელი, — იყო მათი დიალექტიკური განხილვა, მაგრამ რამდენადაც წინააღმდეგობანი აბსოლუტურად იყო მიჩნეული, მათი წევრები ერთი მეორეს არარაობად აქცევდნენ“. ეს დიალექტიკა არაა სრული, როგორც ზემოთ დავინახეთ: წინააღმდეგობათა გააბსოლუტურებამ მოხსნა მყოფობის დიალექტიკა — წინააღმდეგობის ერთი კომპონენტი მეორეში გაითქვიფა, ეს არ იყო ბოლომდე მოყვანილი, მეთოდური დიალექტიკა, არამედ განაწევრებული, განცალკევებული. ჰეგელმა ეს შეამჩნია.

მაგრამ ამისგან განსხვავებით, ჰეგელი მიუთითებს ქრისტიანობის იდეას კონკრეტული სულის შესახებ და აცხადებს, რომ ეს იყო საეკლესიო მამების დამახასიათებელი თვისებაო.

ჰეგელი არ იწუხებს თავს საკითხის გამოარკვევით — ვინ იყო ეს საქრისტიანო მოაზროვნე, რომელმაც მას უფლება მისცა ეთქვა, რომ „ქრისტიანული რელიგიის წარმოქმნა მოაზროვნე შემეცნებაში საეკლესიო მამებმა გააკეთესო“. არა, ის ამის მაგივრად აცხადებს, რომ „ამ დამუშავებას ქრისტიანულ პრინციპისას ჩვენ უფრო ახლობლივ არ განვიხილავთ, იგი ეკლესიის ისტორიას ეკუთვნისო“. ჰეგელმა ისიც კარგად იცის, „საეკლესიო მამებმა ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი ნეოპლატონიკური, ეკლესიაში შეიტანეს“ და სხვ. მით უფრო საკვირველია, რომ ჰეგელმა არ მიაქცია ყურადღება ნეოპლატონიზმის მომავალ ბედს სწორედ იმ მომენტში, როდესაც, მისივე თვალსაზრისით, სულიერის, როგორც სუბიექტის ცნებით, ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლო მდგომმა ქრისტიანობამ გადაიტანა

<sup>1</sup> ჰეგელი, გვ. 99.

თავის ნიადაგზე ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, საერთოდ, და კერძოდ, ძირითადი საკითხი მყოფობის დიალექტიკისათვის. აზროვნების ისტორიის იდეალისტურ-ლოგიკურმა კონცეფციამ შებოჭა ჰეგელი. პროკლეს სახით ნეოპლატონიზმის უმაღლესი საფეხურის ვითომდა მიღწევა ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორიით კი არ იყო ნაკარნახევი, არამედ სწორედ ამ იდეალისტურ-ლოგიკური კონცეფციით. ნამდვილი ფაქტიური ისტორია მას გარეგნულ, ზედაპირულ ამბავად მიაჩნდა. როდესაც ბერძნული, წარმართული რელიგიის წიაღში (რელიგიური იდეების საფარქვეშ) შექმნილი ფილოსოფიიდან ჰეგელს დასჭირდა ქრისტიანულ ნიადაგზე ანტიკური ფილოსოფიური კულტურის გადატანა, მან განაცხადა: „არაბები და ებრაელები მხოლოდ გარეგნულად, ისტორიულად უნდა აღენიშნოთ“<sup>1</sup>.

ჰეგელი შემცდარ თვალსაზრისზე დადგა იდეალისტურ-ლოგიკურ კონცეფციის მეოხებით. ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის განვითარებაში პროკლეს მწვერვალად შეფასება უდავოდ შედეგია ჰეგელის იმ იდეალისტურ-ლოგიკური სქემატიზმისა, სადაც მან პროკლე წინამორბედ ნეოპლატონიკოსებს და, საზოგადოდ, ბერძნულ ფილოსოფიას შეაღარა. ამის გამო ის ფაქტი, რომ ნეოპლატონიზმი ქრისტოლოგ-ნეოპლატონიკოსების მიერ იქნა განვითარებული და წინ წაწეული, ჰეგელმა მხედველობიდან გაუშვა, თუმცა ამ საკითხის ირგვლივ ტრიალებდა. განა ქრისტოლოგიამ პროკლეს ფილოსოფია, როგორც ჰეგელი ამბობს, თავის ხმარებაში შეიტანა სრულიად უცვლელად იმის გამო რომ, პროკლე თითქოს მწვერვალი იყო ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა? რა თქმა უნდა, არა, და ჰეგელს არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ ნეოპლატონიზმი (სწორედ პროკლესი) გადამუშავებული და შევსებული იქნა ქრისტოლოგების მიერ უკვე პროკლეს დროიდან. მისი სიკვდილის უმაღ. ჰეგელმა ხომ თვითონ აღნიშნა ძირეული ნაკლი პროკლეს ფილოსოფიისა: რომ მისმა დიალექტიკამ ვერ შეძლო მისივე მიღწევების დამტკიცება, რომ მტკიცებას აკლდა შინაგანი აუცილებლობა, რომ მისი დიალექტიკა მყოფობის საკითხში ვერ წავიდა წინააღმდეგობათა მხოლოდ დაპირისპირების იქით და წინააღმდეგობის კომპონენტთა აბსოლუტურად შეფასებამ მოხსნა ნეგაციის როლი მყოფობის დიალექტიკაში და ეს დიალექტიკა გამოვიდა უსრულო, არამეთოდური და გამოცალკევებული, „ფერაინცელტ“. უფრო ადრე ჰეგელმა აღნიშნა, რომ პროკლემ შეამჩნია მყოფობის დიალექტიკაში

<sup>1</sup> ჰეგელი, გვ. 99.

ნეგაციის პოზიტიური მნიშვნელობა, მაგრამ ღმერთის ცნებაზე ნეგაციის მიყენება ვერ გაბედა და ღმერთის „უთქმელობა“ აღიარა, ღმერთისა, რომელიც უსასრულოდ თავის ირგვლივ ტრიალებდა. მაშასადამე, ნეგატიური თეოლოგიის განვითარება, რომელსაც პოზიტიური შედეგები უნდა მოეცა მყოფობის დიალექტიკისათვის. პროკლემ ვერ მოახერხა.

ახლა ვასაგებია, რატომ მოვიყვანეთ ზემოთ ი. პეტრიწის კომენტარი პროკლეს „კავშირის“ 124 თავისა. ეს თავი მოჰყავს პეგელსაც თავისი შენიშვნის დასაყრდენად. ნათელია, რომ პეტრიწის კომენტარი ასწორებს და ავსებს პროკლეს ტექსტის ნაყლს. ი. პეტრიწმა 124-ე თავის კომენტარში სამი რამ აღნიშნა: 1) მყოფობის წინააღმდეგობათა ღმერთებრივად უწყება (ცოდნა) გაიგე „ზესთ უმჭობესადაო“; 2) წინააღმდეგობა მყოფობისა არ გაიგო აბსოლუტურადო: „არც საუკუნითად და არც უამითად ,არამედ ზესთა ამაღ ყოველთასა ერთებითად“; 3) მყოფობის მთლიანი (მეთოდური) და ცალ-ცალკე (პეგელის ფერეინცელტ) დიალექტიკა გაგებული უნდა იქნეს „ვითარ ღმერთთა და ერთთა“, და რადგან ღმერთი (ერთი პირველი) და ქვეყანა იგივეა, „რომელ პირველ, შემდგომთა პირველ“<sup>1</sup>, ამიტომ ყოველივე არის „უზადო ხატი მის ზესთ ერთისათა და ზესთ ღმერთისათა“. ამრიგად, აქ, ი. პეტრიწთან, მყოფობის დიალექტიკა მეთოდური და მთლიანი ნეგაციის საშუალებით გაშლილი, „არც საუკუნითად“, არც „უამითა“, რომელიც უმადლესი ერთის (ღმერთის) ცნებასაც მოიცავს და ღმერთისა და ქვეყნის პანთეისტური თეზისის ნიადაგზე უმადლესი დიალექტიკა იმავე დროს მყოფობის დიალექტიკაცაა, როგორც მისი „უზადო ხატი“ ე. ი. უკუყენა შეუმცდარი.

ი. პეტრიწის თეზისი მოგვიანო დროს ეკუთვნის, მაგრამ ის თავის აზრებს ამყარებს იმ კაცის ნაზარევის, რომელმაც, ქრისტოლოგიის ნიადაგზე მდგომმა, უშუალოდ მიიღო პროკლეს ფილოსოფიური შემკვიდრება, თავისი თანამშრომლის — პროკლეს სამწერლო მეგობრის (როგორც ეს დაადგინა დღეს დასავლეთის მეცნიერებამ<sup>2</sup> იოანე ლაზის — იერთოეოს — დახმარებით. ამდენად, პროკლეს ფილოსოფიის განვითარება ისტორიული ფაქტია. რამდენადაც არეოპაგოტიკის ფუძემდებელმა პროკლეს დებულებები — ნეგაციის გამოყენებისა ღმერთის (პირველის, ერთის) მიმართ განსაზღვრა. ამის ნიადაგზე მყოფობის დიალექტიკის წინააღმ-

<sup>1</sup> ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 219.

<sup>2</sup> ე. პონიგმანი, „პეტრე იბერის თხუზულებანი“ (ფრანგულად) ბრიუსელი. 1952 წ.

დევობათა სტადიაზე შეჩერება გადალახა და მყოფობის დიალექტიკა „მეთოდური“ გახდა.

ჰეგელმა უთუოდ იცოდა არეოპაგეტიკის ძირითადი დებულებანი: რომ ნეგაცია არის გზა, რომლითაც მყოფობა ღმერთამდე ამაღლდება და ადამიანი ღვთაებრივ უზესთაესობას ეზიარება. მას არ შეეძლო არ სცოდნოდა, რომ პროკლეს მიერ პლატონის ფილოსოფიის გააზრებისათვის გამოყენებული უარყოფა (ნეგაცია) არეოპაგეტიკის შემქმნელმა დასაყრდენად გამოაცხადა და მასზე ააგო თეოლოგიის ორ სახედ გაყოფა: დადებით თეოლოგიად და უარყოფით თეოლოგიად, რომ ეს ორი გზა არსებითად ერთი მთლიანი, საფეხურებრივი ქვეყნის განლაგება-განვითარების გზა იყო. რამდენადაც ნეგატიურ თეოლოგიაში უარყოფითი განსაზღვრულის მოხსნაცაა და უსასრულობის განმამტკიცებელი, ამდენად ნეგაციაა გზა განვითარების, მოძრაობისა და ღმერთთან ამის მიხედვით სწორედ მას მივყავართ. აქ გადალახა არეოპაგეტიკის შემქმნელმა ის განსაზღვრულობა, რომელმაც პროკლეს ხელი შეუშალა გაეგო ნეგაცია, როგორც მყოფობის დიალექტიკური უსასრულობის თავმდება. ამ გზით მივიდა არეოპაგეტიკის შემქმნელი ღმერთის, როგორც არარსებულის, როგორც ნეგატიურის, აღიარებამდე. ღმერთის მყოფობა მოიხსნა იმისათვის, რომ ნეგატიურად განმტკიცებულიყო. აქ ის მომენტია, სადაც პირველი უსაზღვრობა და პირველი საზღვარი ერთიმეორეს ემთხვევიან. ეს დასკვნები მიღებულია არეოპაგეტიკის საფუძველმდებელის მიერ თავის თხზულებაში „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“<sup>1</sup>.

აქ ნათელია, რომ ღმერთის ცნება, ისევე როგორც მყოფობისა, რომელიც მისი ხატია, არ უფრთხის ნეგატიურობის მიყენებას. ამ საფეხურზე არეოპაგისტული ღმერთი ისევე „უცნაური“ და „უთქმელია“, როგორც პროკლესი, მაგრამ ეს უთქმელობა, როგორც ჰეგელმა შენიშნა პროკლეს, არ „ტრიალებს თავის თავის ირგვლივ“, არამედ ნეგაციის ნეგაციით ისევ ქვევით ჩამოდის საფეხურებით და აღწევს პირველ საზღვარსა და პირველ უსაზღვრობას. აქ ისმის პლატონის ღმერთის ცნება, როგორც საზღვრისა, მაგრამ არეოპაგეტიკისათვის, პლატონიდან განსხვავებით, მას აზრი ეძლევა პირველის საზღვრის და პირველი უსაზღვრობის მთლიანობაში.

დასავლეთის ფილოსოფიაში არეოპაგეტიკის ავტორის ნიადაგზე მდგარმა იოანე სკოტ ერიუგენამ უკუფინა პეტრე იბერის ეს თეზისი და იგი შემდეგნაირად გამოხატა: „ღმერთმა არ იცის თავის შესა-

<sup>1</sup> პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი, საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის, თავი 1, 3.

ხებ, როგორია მისი მყოფობა, რადგან იგი არ არის მყოფობა“<sup>1</sup>. მაგრამ ღმერთის, როგორც ყოველგვარი მყოფობის, მოხსნიდან გზა მიდის ნამდვილ მყოფობისაკენ, სადაც პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრო ერთობითობაში მოდიან. თუ ეს მომენტი სავსებით ნათლად არ ჩანს პროკლეს პირველ დამამუშავებელთან — პეტრე იბერთან — ნეგატიური თეოლოგიის ბუნდოვან ენაზე, იგი უფრო ნათელია პროკლეს წიგნის ქართულად მეორე გადმომღებლისა. ი. პეტრიწის „განმარტებაში“.

„ყოველნი ღმერთებრივნი ერთნი და მხოლონი რომელნიმე საზღვრის გუარ არიან, ხოლო რომელნიმე უსაზღვროის გუარ“. ამ წინააღმდეგობათა ზემოთ — „თვით იგი უთვთოა თვით ერთი მყოფობასაცა და არამყოფობასაც სწორებით ზესთ დაუშთების“. ესე იგი, ეს არის ის საფეხური მყოფობისა, რომელიც გულგრილია ყოფნა არყოფნისადმი, მაგრამ აქ არც ნამდვილმყოფი მიიღების, ნამდვილმყოფი არაა ამოსავალი, არამედ არმყოფობა, მყოფობის ნეგაცია, მოხსნა, და აქედან „არმყოფობის დამართებით“, ე. ი. არმყოფობიდან მყოფობისაკენ გადასვლით, მიიღება ნამდვილმყოფი“: „რამეთუ, — განაგრძობს ი. პეტრიწი, — არმყოფობისა დამართებითი მყოფი არს პირველი, ესე იგი, არს ნამდვილმყოფი“. აქედან ნათელია, რომ თუ არმყოფი არის ამოსავალი ნამდვილმყოფისა, მაშინ არ შეიძლება, რომ უმაღლეს ანუ ზესთა ერთს რაიმე წამაძღვარი ანუ „წინამწყო“ ჰქონდეს და მაშინ გამოდის, რომ უმაღლესი ერთი (ანუ ღმერთი) შეიცავს, როგორც ნამდვილ მყოფის ამოსავალს, არმყოფს. ამის გამო ამბობს ი. პეტრიწი, პეტრე იბერის ნიდაგზე მდგარი: „ხოლო ზესთაი ერთთაი არას იქონებს წინამწყოდ თვისაა, რამეთუ ვერცა არმყოფი, ვითარ არ მყოფი, განეგლთას საკრველთა ერთობისათა“, ე. ი. უმაღლესი ერთი, როგორც ნამდვილმყოფი, შეიცავს არამყოფს, როგორც ნამდვილმყოფის ჰყოფადობის მომასწავებელს ანუ „არმყოფობის დამართებით ერთსა და ნამდვილ მყოფს“<sup>2</sup>.

აქ ვათავებთ ჩვენი პრობლემის წინასწარ კვლევას. ჰეგელი არ იყო მართალი, როდესაც ნეოპლატონიზმის, საერთოდ, და მყოფობის დიალექტიკაშიც, კერძოდ, მწვერვალად ჩათვალა პროკლე, რომელიც, როგორც ვხედავთ, გადაამუშავა ქრისტიანული კულტურის ნიდაგზე ანტიკურობის მემკვიდრემ ფილოსოფიაში — პეტრე იბერმა. ამ უკანასკნელმა ეს შედეგი შემდგომ ფილოსოფიურ გენერაციებს გადასცა აღმოსავლეთსა და დასავლეთში.

1956 წ.

<sup>1</sup> იოანე სკოტერი უგენა, „განყოფითათვის ბუნებისა“.

<sup>2</sup> ი. პეტრიწი, შრომები, II, 1937, თავი 139.

---

---

## ქართული ნააზრავი და გარდასვლა ანტიკურიდან ფეოდალური ეპოქის აზროვნებისაკენ

ანტიკური აზროვნებიდან საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში გადასავალ მიჯნაზე დგას დიდი საკითხი — რომელი ნააზრავი წარმოადგენს გადასასვლელ ხიდს. მეცნიერებაში ეს ამბები უკანასკნელ დრომდე მხოლოდ მიახლოებითაა ნავარაუდები და ამიტომ ერთი მეორეშია არეული, როგორც საზღვრები, ისე არსება სააზროვნო განვითარებისა.

ამ ეპოქის უფრო ახლოს შესწავლამ წინ წამოსწია ორი ნააზრავი: ავგუსტინეს და ფსევდო-დიონისესი. მეცნიერების დღევანდელ ვითარებაში ასე დგას საკითხი: — რომელი ნააზრავია წამყვანი მედიევალურ ფილოსოფიის ჩასახვა-განვითარებაში: ავგუსტინესი, ანუ ლათინური ნააზრავი. თუ ფსევდო-დიონისესი (პეტრე იბერის), ანუ ქართული ნააზრავი.

ჩვენი კვლევა სწორედ ამ გზით წავა. ავგუსტინესა და პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) კვლევას ის განსაკუთრებული საბაზი და გამართლება აქვს, რომ დასავლეთის ისტორიოგრაფიაში თითქმის უდავოდაა მიჩნეული არა მარტო სწორდირება ორივე დასახელებული მოაზროვნისა. ფილოსოფიის ისტორიაში საქმე ისეა წარმოადგენილი, თითქოს ავგუსტინე საშუალო საუკუნეთა განმავლობაში წყარო და მიმართულების მიმცემი იყოს დასავლეთის აზროვნებისათვის.

ასეთი შეფასება, რომელიც დამახასიათებელია ფილოსოფიის თითქმის ყველა დასავლეთელი ისტორიკოსისათვის, არ შეიძლება იმთავითვე ერთგვარად იქვის ქვეშ არ იქნას დაყენებული, თუნდაც იმის გამო, რომ ისტორიულ-ფილოსოფიურად ეს ორი მოაზროვნე, რომელიც ამჟამად გვინტერესებს, ფრიად განსხვავებულ სააზროვნო სიტუაციაში გამოდიოდნენ და მოღვაწეობდნენ და ამის მიხედ-

ვით მათი კვალი ამ აზროვნებაში არ შეიძლება განსხვავებული არ იყოს. ჩვენ არ გვაინტერესებს ამ ორი მოაზროვნის შესახებ ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მიერ მოცემულ შეხედულებათა განხილვა, რადგან ეს მეორადი მოვლენა, ფაქტია, რომლიდან ამოდის მეცნიერული კვლევა. მაგრამ მთავარია თვით ალებულ მოაზროვნეთა შეხედულებათა განვითარების განხილვა. რაც უშუალო და საიმედო დასაყრდენია ისტორიულ-ფილოსოფიურ ძიებნისათვის.

ფილოსოფიის ისეთი ისტორიკოსი, როგორცაა გრაბმანი, ავტორი ცნობილი წიგნისა „სქოლასტიკური მეთოდის ისტორია“, ცხადია. დაინტერესებულია წინ წამოსწიოს ავგუსტინეს როლი და მნიშვნელობა საშუალო საუკუნეთა ისტორიაში, რადგან ეს წინასწარ განსაზღვრულია მისი თემატიკური მიზანდასახულობით. გრაბმანი ამ შემთხვევაში მართალია, რამდენადაც ავგუსტინე მართლაც დიდი ფუძემდებელია სქოლასტიკური მეთოდის დადგენილებისა საშუალო საუკუნეთა აზროვნებისათვის, მაგრამ საქმე ამით არ ამოიწურება და სწორედ აქ იწყება გრაბმანის ვეებერთელა მონოგრაფიის შემცდარი მიდგომა საქმისადმი.

აფასებდა რა ასე თუ ისე სამართლიანად ავგუსტინეს ნააზრევს, როგორც სქოლასტიკურ მეთოდის დაფუძნებას, გრაბმანი სცდება, როცა ფიქრობს, რომ საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში თითქოს არ არსებობდა სხვა ნაკადი, გარდა რელიგიურ-სქოლასტიკურისა. თუზისს, რომელიც გულისხმობს ავგუსტინეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში, მხოლოდ მაშინ აქვს გამართლება, თუ ასეთ ცალმხრივ იდეურ ვითარებას დავუშვებთ.

რა თქმა უნდა, ასეთი აზრი საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაშიც ჩანსაზა და დიღზანს იყო გავრცელებული, მაგრამ მედიევეალურ ფილოსოფიის კვლევას არ შეუძლია ხელი აიღოს ამ ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებების კრიტიკულ განხილვაზე და ვერ შეამჩნიოს გარეგნული ფორმის მიღმა ნამდვილი სააზროვნო ვითარება. თუ სადმე საჭიროა ასეთი კრიტიკული მიდგომა ნამდვილისა და მოჩვენებითის განსასხვავებლად, იგი განსაკუთრებით საჭიროა მედიევეალურ ფილოსოფიის შესწავლისას, როდესაც კლასობრივი იდეოლოგიის გარდა მოქმედებდა ავტორიტარიზმი, რომლის დროს მოაზროვნენი ამა თუ იმ დებულებათა განმარტებისას სხვადასხვა საფარ ქვეშ გამოდიოდნენ.

ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია IX საუკუნის მოაზროვნე — იოანე სკოტ ერიუგენა — რომელსაც მედიევეალურ აზროვნებაში ფილოსოფიის მტკიცე ნიადაგზე დაყენება მიეწერება და რო-

მელიც ავტორია სახელგანთქმული ტრაქტატისა „განყოფისათვის ბუნებისა“ (867 წ.). ამ, ლათინურ ენაზე დაწერილ ტრაქტატის ძირითადი აზრი პანთეისტური მატერიალიზმისათვის საფუძვლების ჩაყრაში მდგომარეობდა. ერიუგენა აღიარებდა, რომ კეშმარიტი ფილოსოფია და სარწმუნოება ერთი და იგივეაო, ამავე თხზულებაში ერიუგენა არა თუ აცხადებს, რომ სხვადასხვა არაა ფილოსოფია და სარწმუნოება, არამედ იმოწმებს ავგუსტინეს — „როგორც ავგუსტინე ამბობსო“.

დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსები, იგივე გრაბმანი, ჟილოსინი, პიკავე, ორო და სხვები საგანგებოდ იკვლევენ ავგუსტინეს მნიშვნელობას ამ ფილოსოფიისათვის, მაგრამ ყველა ისინი, თითქმის გამოუკლებლივ, იმ შემცდარი გზით მიდიან, რომ ამა თუ იმ ავტორის გამონათქვამს უკრიტიკოდ იღებენ. ამის საუკეთესო მაგალითია იოანე სკოტ ერიუგენასადმი მიღგომა: ამ შემთხვევაში ერიუგენას ზემომოყვანილი გამოთქმის აზრს პირდაპირ იგებენ, კითხულობენ მასში ავგუსტინეს ვითომცდა დიდი ავტორიტეტის აღიარებას.

დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსები არ იწუხებენ თავს საკითხით: თუ იოანე სკოტ ერიუგენა ავგუსტინეს კვალს მიჰყვებოდა, ხოლო ავგუსტინე კათოლიკური ეკლესიის ბურჯი იყო, როგორ მოხდა, რომ იოანე სკოტ ერიუგენა გასამართლებულ და დევნილ იქმნა? ამ ფაქტს ახსნა უნდა, რაც მანამდე არ მოხერხდება, ვიდრე არ იქნება შეთვისებული სწორი კრიტიკული მეთოდი ავგუსტინეს გავლენის შესწავლის საქმეში.

ერიუგენა ავიღეთ, როგორც საუკეთესო მაგალითი იმისა, როგორ ურევდნენ ერთიმეორეში ორ მოაზროვნეს — ავგუსტინეს და ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს). ერიუგენა არსებითად წარმომადგენელია არა მარტო დასავლეთის მედიევალურ ფილოსოფიის აღორძინებისა, ანუ, უფრო ზუსტად, წმიდა ფილოსოფიურ აზროვნების დაფუძნებისა, არამედ მამზილებელია იმ ფაქტისა, რომ დასავლეთის მედიევალური ფილოსოფია IX საუკუნისათვის, როგორც კი ის ზოგიერთ უცხო ფილოსოფიურ მიმდინარეობებთან ერთგვარ კავშირში მოდის, საფუძველს უყრის ერთ-ერთ მიმდინარეობას — პანთეისტურ მატერიალიზმს. ამდენად, სრულიად მიუღებელია ის შეხედულება, თითქოს ერიუგენას ფილოსოფიური სისტემა ერთ-ერთი საფეხურია სქოლასტიკური ფილოსოფიის დაფუძნებისა. დასავლეთის მეცნიერება ხშირად სარგებლობს იმ ფაქტით, რომ მედიევალურ ფილოსოფიაში, სოციალ-ეკონომიურ პირობათა განუვითარებლობის გამო, არაა მკვეთრად მოცემული ძირითადი



ფილოსოფიური დაპირისპირებანი. ამით იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს საშუალო საუკუნეებში არც არსებობდა არავითარი გამოჩენა ფილოსოფიურ აზროვნებაში და იგი მხოლოდ ერთი — თეოლოგიურ-სქოლასტიკურ ფილოსოფიის არეს წარმოადგენდა ცოტაოდენი, ინდივიდუალურ გადახრებით გამოწვეული თავისებურებებით.

ამითაა განპირობებული, ფილოსოფიის ისტორიაში დამკვიდრებული აზრი, რომ თითქოს მედიევალური, ე. ი. საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიის ისტორია მხოლოდ სქოლასტიკის ისტორიას წარმოადგენს. მხოლოდ ასეთ პირობებში შეიძლებოდა გაჩენილიყო ისეთი ცნობილი ნაწარმოებები, როგორცაა ვ. ოროს „სქოლასტიკურ ფილოსოფიის ისტორია“, ან გრაბმანის „სქოლასტიკურ მეთოდის ისტორია“ და სხვა მისთანანი.

რა თქმა უნდა, სქოლასტიკა არ ფარავს მედიევალურ ფილოსოფიას. იგი ისეთივე იდეოლოგიური მოვლენაა, როგორც ყველა დროის ფილოსოფია, ყოველთვის კლასობრივი და ყოველთვის „პარტიული“ (ვ. ლენინი). განსხვავება იყო პირობებში, რომლის მიხედვით იცვლება არა ფილოსოფია, როგორც მსოფლგაგება, მისი ძირითადი განსხვავებით, არამედ მისი გამოსახვის ფორმები. გამაერთიანებელი ტენდენციები დასავლეთის მედიევალურ ფილოსოფიაში ფაქტია, და ვიდრე იგი მეცნიერულად არ იქნება დაძლეული, მედიევალურ ფილოსოფიაში ვერ იქნება მიღწეული საჭირო და სავალდებულო მეცნიერული სიზუსტე. IX საუკუნე ის ხანაა, როდესაც კიდევ ხერხდება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეების უშუალო შეთვისება და იმავე დროს ამის ნიადაგზე მედიევალურ აზროვნების საკუთარი გზის ძიება ავგუსტინეს და პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ურთიერთობისა და თვითეულ მათგანის მნიშვნელობის დადგენით ვლინდება მეტად საჭირო და მნიშვნელოვანი კვანძი. ეს ის დროა, როცა ჯერ კიდევ შემორჩენილია ბერძნული ენის ცოდნა და აზროვნება ბერძნულ ფილოსოფიური ძეგლების უშუალო შეთვისებას ახერხებს. მალე ეს ამბავი შეწყდება და დასავლური აზროვნება დიდის ხნით გაწყვეტს უშუალო კავშირს ანტიკურ აზროვნებასთან.

იოანე სკოტ ერიუგენა ცნობილია არა მხოლოდ როგორც ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე არეოპაგტიკის ძეგლების მთარგმნელი, არამედ იგი ავტორია მათ ნიადაგზე შექმნილ დიალოგებისა და იმ ფილოსოფიურ სისტემისა, რომლის მთავარი და წამყვანი მომენტია პანთეისტური შატერიალიზმი. ეს დოკუმენტურად დადასტურებული ფაქტია და ამის უარმყოფელმა უნდა იკისროს ერიუგენას თხზუ-

ლების — „განყოფისათვის ბუნებისა“ უარყოფა, რომელიც წარმოადგენს არეოპაგიტის ნიადაგზე აგებულ ფილოსოფიური სისტემის უარყოფას, და რომელიც პანთეისტური მატერიალიზმის ერთი ადრინდელი, სისტემატურად დალაგებული სახეა. ვისაც ეს წიგნი ხელში სჭერია და იგი წაუკითხავს, არ შეუძლია დაეთანხმოს დებულებას, თითქოს ერიუგენას ნააზრევი სხვა რამეს წარმოადგენდეს, გარდა არეოპაგისტულ პრინციპებზე აგებულ მსოფლგაგებისა: მისი აზრი იმაშია, რომ ნეგატიური დიალექტიკის გამოყენებით შემუშავდეს ქვეყნის იერარქიული წყობის გაგება, რომელსაც ამოძრავებს უმაღლესი არსის ანუ სიკეთისადმი სწრაფვით გამოწვეული „გაქეთილება“. ასეთ მიდგომას პირდაპირი კავშირი არა აქვს არც არისტოტელეს სილოგისტიკის ისეთს გაგებასთან, რომელიც ვერ მივიდა ნეგატიურ დიალექტიკამდე და ბოეთიუსის მიერ დასავლეთში გატანილ ფორმალურ ლოგიკურ მოძღვრებად დარჩა, და არც ნეოპლატონიზმის იმ სახეობასთან, რომელიც აგრეთვე ვერ მივიდა იმავე ნეგატიურ დიალექტიკამდე.

ყოველივე ამის დალაგება და ანალიზი აქ შეუძლებელია, რადგან იგი მედიევალურ ფილოსოფიის მთელი ამოსავალისა და შემდგომი განვითარების დალაგებასა და ანალიზს მოითხოვს. ამ მოკლე, და თუ შეიძლება ითქვას, ჩვენთვის ერთ-ერთ საპროგრამო წერილში, ერთგვარად უნდა იყოს მიღებული, რომ არეოპაგიტიკა განსხვავებულ მოვლენას წარმოადგენს ავგუსტინეს მოძღვრებასთან შედარებით, შექმნილს სულ სხვადასხვა სააზროვნო სიტუაციაში და ამიტომ მათი ერთნაირი შეფასება, მათი დაახლოება, და მით უფრო გაიგივება, სრულიად გამორიცხულია. ჩვენი მსჯელობის პირობითობა გამოწვეულია იმით, რომ აქ ფაქტიურად განუხორციელებელია მთელი საბუთებისა და არგუმენტების წარმოდგენა, რაც მედიევალურ ფილოსოფიის მთელს არსს შეადგენს და ჩვენ ისე უნდა ავაგოთ ჩვენი მსჯელობა, რომ თუ მედიევალურ ფილოსოფიის ისტორიის ჩვენება გვსურს, უნდა დავუშვათ, რომ ავგუსტინეს მოძღვრებანი და არეოპაგიტიკა კარდინალურად განსხვავებულია ერთიმეორისაგან და ისინი ისევე შედიან ერთი ეპოქის — ვთქვათ, მედიევალურ ფილოსოფიის შემადგენლობაში, როგორც, სათანადო ცვლილებით, იდეალიზმისა და მატერიალიზმის სახეები.

ავგუსტინეს და ფსევდო-დიონისეს ერთი და იმავე ნაკადის — სქოლასტიკის შემქმნელ ნააზრევად აღიარება — მედიევალურ ფილოსოფიის დამახინჯება და საზოგადოდ ფილოსოფიის ისტორიის აღრევაა. ამას ვერ გრძნობენ, თუ არ გრძნობენ დასავლეთის ფილო-

სოფიის ისტორიკოსები და ესაა ნამდვილი არევიდარევა მეცნიერებისა. რაც დღემდე განაგრძობს არსებობას.

ჩვენი მსჯელობის პირობითობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ ამოსავალ დებულებათა დაფუძნებას უარი უნდა ეთქვას: ჩვენ არ შეგვიძლია სრულიად დაუსაბუთებელი დავტოვოთ წინასწარი განსხვავება ავეგუსტინესა და პეტრე იბერს შორის, როგორც ერთი მეორეს საწინააღმდეგო სააზროვნო მოვლენისა. მაგრამ მოკლე საპროგრამო ჩანაწერში შეუძლებელია მთელი იმ საბუთების მოყვანა, რაც ამ განსხვავებას ეხება ისტორიულადაც და არსებითადაც. საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიის კვანძი, გასკვნილი ანტიკური აზროვნების იმ მომენტში, როდესაც მან ფილოსოფიურ სისტემათა შექმნა დაიწყო და წარსულის მიმართულგებათა „ფანტასტიკური გაღლობა“ (კ. მარქსის: გამოთქმა) დაიწყო, მომზადდა გასაბნელებად იმ მომენტისათვის, როდესაც დასავლეთმა ანტიკური მემკვიდრეობა ახალი ფილოსოფიური სისტემის შექმნისათვის გამოიყენა.

ეს იყო IX საუკუნეში და, როგორც ითქვა, წიგნი, რომელშიაც ასეთი სიახლის ცდა იყო მოცემული — ეკუთვნოდა შოტლანდიელ მოაზროვნეს იოანე ერიუგენას, რომელიც დასავლეთის იმდროინდელ კულტურულ ცენტრში — პარიზში მოღვაწეობდა. წიგნს ეწოდებოდა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ — „განყოფისათვის ბუნებისა“. თუ სადმე უნდა გამოჩენილიყო შემზადების შედეგი. რომელსაც აღგილი ჰქონდა IV — V საუკუნეთა მიჯნიდან IX საუკუნემდე, როცა ასეთი შემზადება თავის ეფექტს აღწევს, იგი სწორედ ერაუგენასთან უნდა მომხდარიყო და მისსავე წიგნში გამოვლენილიყო.

ანტიკური აზროვნების შეცვლა მედიევალური აზროვნებით არ იყო მარტივი პროცესი. მეცნიერებას ესმოდა, რომ ერთი ეპოქიდან მეორეში გადასვლა პირველში მის დამთავრებას მოითხოვდა და საჭიროებდა. არ ესმოდა ეს მხოლოდ იმას, ვისაც განვითარების დიალექტიკა არ ჰქონდა შეთვისებული. უკანასკნელთა შორის იყო მაქს შტირნერი, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობის პირდაპირ ქრისტიანობაში გაღობაზე ლაპარაკობდა.

ცნობილია, რომ კ. მარქსი არ დაეთანხმა ასეთ აზრს და მ. შტირნერის საწინააღმდეგოდ წამოაყენა დებულება ანტიკური ფილოსოფიის მის უკანასკნელ ფილოსოფიურ ნააზრევში გაღობის წინასწარი აუცილებლობის შესახებ, ვიდრე იგი ქრისტიანობასთან შეხებაში მოვიდოდა. მ. შტირნერი ჰეგელის აბსტრაქტულ სქემას ემყარებოდა, რომლის მიხედვით ანტიკური ფილოსოფიის გაგრძელება თითქოს მოხდა საეკლესიო მამათა ე. წ. პატრისტიკულ ფილოსოფიაში; როგორც ცნობილია, ეს მტკიცება სინამდვილეს არ შეეფ-

რებოდა (ამის შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი „ჭეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“, „მნათობი“, 1957, № II). მედიევალური ფილოსოფიისათვის, როგორც დამახასიათებელი თვისება, ის კი არაა საინტერესო, ეკლესია როგორ გამოიყენებდა, ან სცადა გამოეყენებინა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ამ პირობებში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გაგრძელებაზე ზედმეტი იყო ლაპარაკი. დიალექტიკურად ბოლომდე მისულ ანტიკურ ფილოსოფიას უნდა გამოემქლავნებინა ქმედითი წინააღმდეგობა და სწორედ ამ ნიადაგზე გაიშლებოდა, და გაიშალა კიდევ ამ მემკვიდრეობის გაგრძელებისა და ათვისების არე.

ამით მოიხსნება ის შეხედულება, თითქოს საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფია დაცემისა და სილატაკის ხანა იყო და ნათელი გახდება, რომ დიალექტიკის მაღალი ფორმის დადგენა ნეგატიური დიალექტიკის სახით არ შეიძლებოდა გამხდარიყო დასაყრდენი ფილოსოფიური დაცემისა. ენგელსის ცნობილი ფორმულა, რომ საშუალო საუკუნეებმა ანტიკურობისაგან მიიღეს დაქცეული ქალაქები და ქრისტიანობა, ეხება საშუალო საუკუნეთა აზროვნების დაწყებას, მისი აღმოცენების პირობებს, და არა მის არსს. საბჭოთა მეცნიერება ამოდის დებულებიდან; რომ ბიზანტიის სოციალ-ეკონომიური წყობილება და მის ნიადაგზე წარმოებული კულტურული მუშაობა აღმოსავლეთ პროვინციებში მაინც ინარჩუნებდა ანტიკური მემკვიდრეობის შეთვისება-განვითარების უნარს<sup>1</sup>. ასეთ პროვინციებს ეკუთვნოდა, მაგალითად, V საუკუნის სირია, სადაც, ქ. ჰაზაში, აღმოჩნდა ფილოსოფიური მუშაობის აღორძინება-გაგრძელების ცენტრი და სადაც სამი ცნობილი პაზელი ფილოსოფოსის — პროკოპი პაზელისა, ზაქარია რიტორისა და ენოს პაზელის გვერდით, ანტიკური ფილოსოფიის დაცემული დროშა კვლავ ასწიეს ორმა ქართველმა მოაზროვნემ — იოანე ლაზმა და მისმა სახელოვანმა მოწაფემ პეტრე იბერმა — სირიაში ქართული სკოლის მეთაურებმა.

ასე შორს არ მიდის დასავლეთის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია, როდესაც იგი ანტიკურ ფილოსოფიის მიწურულსა და მის მომდევნო განვითარებას ეხება. მას საკმარისად მიაჩნია ალინისნოს „უმაღლესი მწვერვალი ნეოპლატონიზმისა“ (როგორც ჰეგელი იტყვოდა) — პროკლე, მაგრამ იგი თავს არ იწუხებს სწორედ პროკლესთან დაახლოებულ მოაზროვნეთა შესწავლით, რომელთაც, გაიხადეს რა პროკლეს ანტიკური ფილოსოფიის დამუშავება ამოსავალ

<sup>1</sup> იხ. აგათა მირინელი „იუსტინიანეს მეფობა“ ლეჩენკოს შესავალი.

წერტილად, უზრუნველჰყვეს მისი შემდგომი განვითარება. მართალია, ასეთ შემთხვევაში ისინი ვერ ახერხებდნენ იმ მოაზროვნის გვერდის ავლას, რომელიც პროკლესთან ახლო იდგა და ახალი ფილოსოფიური სისტემა შეიქმნა, რაც ერთ-ერთი მიმართულების მიმცემი გახდა საშუალო საუკუნეთათვის. ეს იყო ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი, სირიაში გასული სხვადასხვა პირობათა გამო და იქ ქართული სკოლის სათავეში მდგომი (ქ. მაიუმას მახლობლად), იმავე V საუკუნეში.

მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიის დასავლეთელ მკვლევართათვის დამახასიათებელი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ აქ ქართველი მოაზროვნის როლი და მნიშვნელობა სწორად არაა წარმოდგენილი და შეფასებული, რაც ჩანს მისი შერევიდან სხვა მოაზროვნეებთან — ან მანამდე, ან მის შემდეგ, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებული იმ სააზროვნო გარემოსთან, რომელშიაც ჩაისახა და განვითარდა პეტრე იბერის აზროვნება. რაც შეეხება პეტრე იბერის მასწავლებელს, შუამავალს მასა და პროკლეს შორის, ამის შესახებ სულ უკანასკნელ ხანამდე, ვიდრე ჩვენ აღმოვაჩინდით არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილ ავტორს, დასავლეთის მეცნიერებას არ გააჩნდა არავითარი ცნობა. მხოლოდ ამ გარემოებასთან დაკავშირებით ბელგიელმა მკვლევარმა, აკადემიკოსმა ერნსტ ჰონიგმანმა, დაადგინა, რომ ფსევდო-დიონისეს ანუ, როგორც ის სთვლიდა, V საუკუნის სირიაში ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის გვერდით, პროკლესთან უახლოესს ურთიერთობაში იმყოფებოდა მეორე ქართველი მოაზროვნე — პეტრე იბერის მასწავლებელი ვარაზ ბაკურის კარზე — იოანე ლაზი, ყველა მონაცემის მიხედვით, კოლხეთის აკადემიის წრეებიდან მიწვეული ყრმა ნაბარსუგის (მომავალი პეტრეს) აღსაზრდელად.

ბელგიელი აკადემიკოსი, აწ გარდაცვლილი ერნესტ ჰონიგმანი, სასახელოდ განსხვავდება დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მთელი ბანაკიდან მით, რომ მან თავისი ცოდნითა და მეცნიერული ობიექტურობით, გაზედა და მხარი დაუჭირა პატარა ერის — საქართველოს კულტურულ მიღწევებს და საქვეყნოდ გამოვიდა სათანადო მოხსენებით ბრიუსელის აკადემიაში ქართული კულტურის დასაცავად<sup>1</sup>.

ეს არის და ეს. დასავლეთის ფილოსოფიის სხვა ისტორიკოსებმა

<sup>1</sup> ე. ჰონიგმანისაგან ესოდენ დავალებულ საქართველოში აღმოჩნდნენ მეცნიერები, რომლებიც უსაფუძვლოდ ებრძვიან ე. ჰონიგმანს და ცდილობენ მისი სახელის გატეხით შუასტონ ბელგიელი მეცნიერის გამოსვლის ეფექტი ჩვენს კულტურის საკითხების გამო.

ვერ მოახერხეს V საუკუნის სააზროვნო სისტემაში იმდენად გარკვევა, რომ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერიის) სხვებისაგან განსხვავება ვერ შესძლეს და პეტრე იბერიის გვერდით, როგორც გამაგრებლებს საშუალო საუკუნეთა ისტორიაში აცხადებენ ხან ერთს, და ხან მეორე მოაზროვნეს. ეს უკანასკნელი განსხვავება ხდება იმისდა მიხედვით კი არა — მართლაც ენათესავენ თუ არა დასახელებული მოაზროვნე არეოპაგისტულ იდეებსა და შეხედულებებს, არამედ მეტნაკლები უხერხულობის თვალსაზრისით, მომეტებულად ქრონოლოგიური ხასიათისა.

მაგალითებისათვის შორს რომ არ წავიდეთ, საკმარისია მივმართოთ ფილოსოფიის ისეთ ცნობილ ისტორიკოსს, როგორც იყო ედუარდ ცელერი: თავის ცნობილ „ბერძენთა ფილოსოფიის“ III ტომში იგი ამბობს, რომ საშუალო საუკუნეებში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადასვლისათვის საჭირო და საკმარისი ყოფილა პროკლეს სკოლა, რომელიც „ყაღბი“ (ნატყუარი — ცელერი არ ხმარობს ჩვეულებრივ ტერმინს „ფსევდო“-ს) დიონისეს და იოანე დამასკელის შუალობით ავრცელებს მის მემკვიდრეობას (III, 847). ამდენად, ცელერის მიხედვით, ფსევდოდიონისე ამ პროცესში უნდა ჩაითვალოს აუცილებელ საფეხურად და მისი მოუხსენიებლობა შეუძლებელია.

მაგრამ რა შუაშია იოანე დამასკელი? უკანასკნელი, ხომ იყო VIII საუკუნის საეკლესიო მოაზროვნე (გარდ. 749 წ.) და ცნობილია როგორც საეკლესიო-საქრისტიანო დოგმატიკის დამფუძნებელი, რომელიც მან განავითარა ბერძნულ ენაზე დაწერილ თავის თხზულებებში „წყარო ცოდნისა“. ამ თხზულებას კარგად იცნობენ X — XI ს. ს. ქართველი მოაზროვნენი, რამდენჯერმე სთარგმნეს იგი ქართულად და ი. დამასკელის ნაწერებიდან საერთო სახმარებელი სახელმძღვანელოც კი გააკეთეს, რომელსაც „წინამძღვარი“ ეწოდა.

იოანე დამასკელი იმ ხანის ქართულს მწერლობაში ისე დიდი და ღრმად ფესვგამდგარი იყო, რომ იოანე მოსხის მიერ VII საუკუნის პირველ მესამედში ჩაწერილი „ბალავარიანის“ ბერძნულად გადაკეთების დროს ექვთიმე იბერმა (მთაწმიდელმა) მრავალი კონტექსტი დამასკელისა, მეხსიერებაზე მინდობით, სტილისტურად და კომპოზიციურად გამოიყენა.

მაგრამ ამას მნიშვნელობა აქვს იმდროინდელი ქართული სამეცნიერო პროზის ისტორიისათვის. რაც შეეხება პეტრე იბერიისა და იოანე დამასკელის მნიშვნელობას, იგი გასცდება ქართული აზროვნების ისტორიის ფარგლებს და მსოფლიო ფილოსოფიის ფარგლებში შედის ქართული აზროვნების სხვა მონაპოვართან ერთად. და ად

აქ ისმის საკითხი პეტრე იბერისა და აღმოსავლურ, თუ ლათინურ-დასავლურ მოაზროვნეთა შესახებ.

ე. ცელერიმა, გასულ საუკუნის მიჯნაზე, ცხადია, არ იცის ვინ იყო ნამდვილი ავტორი ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებისა, რომელშიაც მოცემულია გზამკვლევი მასალა პროკლეს სკოლის საშუალო საუკუნეთა სააზროვნო არეში გამოტანისა. ის იცნობს „ყალბ“, ნატყუარ დიონისეს, რომელსაც მცდარ ისტორიაში ქართველი მოაზროვნის V საუკუნის პეტრე იბერის ადგილი ეჭირა, და ასაბულებს იმას.

ჩვენთვის დღეს ამას მნიშვნელობა არა აქვს. ცელერი მართალია, რომ „ყალბ დიონისეში“ იგულისხმება იმ ნააზრევის ავტორი, რომელმაც განასკვა ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი ნასკვი იმისათვის, რომ იგი IX საუკუნეში იოანე სკოტ ერიუგენას „ბუიების განყოფაში“ გახსნილიყო და საშუალო საუკუნეების აზროვნება, თავის რადიკალურ-პროგრესულ ნაკადის სახით მსოფლიო აზროვნებისათვის პანთეისტური მატერიალიზმის სახით შეენაკადებინა. ამას მიხვდა დასავლეთის ფილოსოფიის დიდი ისტორიკოსი.

მიუხედავად ამისა, ცელერიც ვერ გადაურჩა იმ შეცდომას, რომ საშუალო საუკუნეთა ნააზრევი შინაგანი იდეოლოგიური ჭიდილი ვერ დაინახა, ანტიკურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა „ფანტასტიკური გაღღობა“ (ე. მარქსი) ნეოპლატონიზმში, როგორც დიალექტიკურად დამამთავრებელ საფეხურში, ვერ შეაფასა, როგორც ახალ ისტორიულ საფეხურზე გადასვლის აუცილებელი წინამძღვარი და იგი აუცილებელ და მუდმივ ნიშნად ჩათვალა. ამიტომაც მისთვის შესაძლებელი შეიქნა, ნეოპლატონიზმიდან გამოსულ „ყალბ დიონისეს“ (პეტრე იბერის) გვერდით, არისტოტელედან გამომდინარე იოანე დამასკელის მოთავსება. იოანე დამასკელს ეკუთვნის ცნობილი დებულება, რომ ღვთისმეტყველება — დედოფალია, ხოლო ფილოსოფია მისი მსახური, რაც გვიან, დასავლეთში სქოლასტიკის დამკვიდრებასთან ერთად XII — XIII საუკუნეთა მიჯნაზე სახელმძღვანელო ლოზუნგი გახდება.

რა თქმა უნდა, აქ მთავარი დამასკელის არისტოტელეს მოძღვრებასთან კავშირი კი არაა: ასე რომ იყოს ეს ხელს არ შეუშლიდა დამასკელის პეტრე იბერთან დაახლოებას და ცელერი მართალი აღმოჩნდებოდა. პეტრე იბერი ნეოპლატონიზმიდან ამოდიოდა, ხოლო ეს უკანასკნელი — ე. მარქსის თქმით, „განაღობდა“ თავის თავში მიმავალ ანტიკურობის ყველა ძირითად მოძღვრებას და მათ შორის არისტოტელიზმსაც.

იყო კიდევ ერთი მხარე პეტრე იბერის ნააზრევი, რომელიც

იყენებდა არისტოტელეს მოძღვრებას მიზეზთა შესახებ, განსაკუთრებით იმ წიგნში, რომელსაც ეწოდება „წიგნი მიზეზთა შესახებ“. მაგრამ პეტრე იბერი ნამდვილს და არა სქოლასტიკის მიზნებისათვის გადამუშავებულს, ე. წ. „სქოლასტიზირებულ“ არისტოტელეს იყენებდა.

სწორედ ამ მუხლში იყო, რომ იოანე დამასკელი არა თუ ეთანხმებოდა პეტრე იბერს, არამედ მკვეთრად დაუპირისპირდა მას. საქმე რომ მარტივად წარმოვიდგინოთ, უნდა ვიცოდეთ, რომ არისტოტელე საფეხურებად ჰყოფდა მსოფლიო მიზეზებს, სახელდობრ, ოთხ საფეხურად, და ამ სისტემის მეორე საფეხური აღნიშნავდა მიზეზს, რომელიც შეიქმნა დასაყრდენი პეტრე იბერის შეხედულებისა. ამ საფეხურის მიზეზი ითვლებოდა „შექმნილად და შემქმნელად“. ეს იმას ნიშნავდა, რომ იგი იყო თვით სხვის მიერ შექმნილი, მაშასადამე არა უმაღლესი, არამედ მომდევნო მიზეზთაგანი. მთავარი მაინც ის იყო, რომ მას შექმნის უფლება ანუ ძალა მიეწერებოდა.

პეტრე იბერისათვის „შექმნილი შემქმნელი მიზეზი“ დასაშვები და მისაღები იყო. მას იგი გამოყენებული აქვს თავის მოძღვრებაში ქვეყნის იერარქიის ანუ საფეხურებრიობის შესახებ, განსაკუთრებით თავის წიგნებში „ზეციერი იერარქიისათვის“ და „მიწიერი იერარქიისათვის“.

იოანე დამასკელი სასტიკად ილაშქრებს ამ მოძღვრების წინააღმდეგ, რადგან მას აშინებს, რომ, თუ დავუშვით, რომ „შექმნილს“ თვით შეუძლია რისიმე შექმნა, გამოვა, რომ ღმერთს ყოვლისშემძლეობა მოაკლდება. მან შეაჩვენა ასეთი მოძღვრება და ამით ფსევდო-დიონისეს სასტიკი იდეოლოგიური ბრძოლა გამოუტხადა.

ცელერმა, დასავლეთში ფილოსოფიის დიდმა ისტორიკოსმა, არ შეიძლება, ეს ამბები, რაც ჩვენ აქ მოკლედ მოვიყვანეთ, არ იცოდეს. რომ ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტების ასეთი უგულვებელყოფა გამოწვეულია არა ცოდნა არ ცოდნის ამბავით, არამედ იდეოლოგიის კარნახით. ავტორს ორი რამის მიღწევა სურს ერთდროულად: დაამტკიცოს საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიის ამოსავალი მომენტების იდეოლოგიური მთლიანობა, რათა შემდეგში მთელი მედიევალური აზროვნება წარმოადგინოს, როგორც ერთი მთლიანი ბანაკი თეოლოგიისა და სქოლასტიკისა; მეორე კი ისაა, რომ ფსევდოდიონისეს (პეტრე იბერის) როლი შეიზღუდოს, რადგან, მიუხედავად საშუალო საუკუნეებში მისი დიდი გავლენისა, იგი მაინც მრავალი თავისი დებულებით დროდადრო არა საიმედოდ ეჩვენებოდათ. მაგრამ ცელერის ცდა გარეგნულად ნაკლებად არამეცნიერ-



რულია, ვიდრე ზოგიერთი სხვა ისტორიკოსისა. მაგალითად, ფრიალ განათლებული იბერევი თავის ერთ-ერთ წიგნში. „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიიდან“ (ნაწ. II, გვ. 150) წერს: „ვინმე ბერძენი უკვე საშუალო საუკუნეთა დასაწყისში და აგრეთვე მომდევნო ხანებში მოიპოვებს განსაცვიფრებელ გავლენას. ის არის ავგუსტინეს გვერდით მისტიკის მამამთავარი და უდიდესი წყარო ნეოპლატონიზმისა, განსაკუთრებით იმ გაფორმებაში და თავისებურებაში. რომელიც მას პროკლეს მიერ მიენიჭა — სახელდობრ ფსევდო-დიონისე არეოპაგიტი“.

როგორც ვხედავთ, აქაც ფსევდო-დიონისე — (პეტრე იბერი) არა მარტო აღიარებულია პროკლეს ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში შემტანად, არამედ ის დაყენებულია ავგუსტინეს გვერდით.

აქ არის ყველაზე დიდი გაუგებრობა: ავგუსტინე, რომელსაც დასავლეთის მეცნიერება მთელი თავისი ნააზრევის საფუძვლად სთვლის და სხვებს, მათ შორის ქართული ნააზრევის წარმომადგენელს — პეტრე იბერს მის გვერდით აყენებს, არ შეიძლებოდა ასეთი როლისათვის გამოქმდგარიყო. ურყევა კ. მარქსის მიერ წამოყენებული დებულება, რომ ვიდრე ანტიკური ფილოსოფია თავის დასასრულს არ მიაღწევდა და თავისი მიღწევათა გაცნობიერების საქმეს არ შეასრულებდა, მანამდე შეუძლებელი იყო გაჩენილიყო საბაბი და საპირობება მისი გადამუშავებისა. მდგომარეობის გასაგებად შეგვიძლია გამოვიყენოთ ჩვენი დროის უფრო ახლო მაგალითი.

საქმე ენება ახალ დროში იდეალისტური ფილოსოფიის ერთგვარად დამთავრებას ჰეგელის ნააზრევის სახით. როდესაც ეს უკანასკნელი, ე. ი. იდეალიზმი, მივიდა გარკვეულ საფეხურამდე, სადაც მან წინააღმდეგობათა სახით გამოავლინა და ამოსწურა მთელი თავისი შესაძლებლობანი, იგი გადავიდა მისი მოხსნის დიალექტიკურ საფეხურზე. ეს არ იყო ერთი სისტემის მეორიდან გამომდინარეობის პროცესი, რაც ფილიაციად იწოდება და რასაც არ იღებს დიალექტიკური მეთოდი. როგორც ყოველთვის ფილოსოფიის ისტორიაში, აქაც განვითარება ხდება ისე, რომ შემდეგი საფეხური აცნობიერებს, ავლენს წინა საფეხურის რაობას, განმარტავს მას მისი უარყოფით, რათა ამ გზით ნათელი გახადოს მისი დადებითი შინაარსი.

ეს გააკეთა ჰეგელის მიმართ დიალექტიკური მატერიალიზმის ფუძემდებელმა კ. მარქსმა.

თუ ჩვენი შემთხვევის მიმართ ამ გზას გამოვიყენებთ და ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელ მიმდინარეობის — ნეოპლატონ-

ნიზმის „უმალეს საფეხურს“ (ჰეგელი) ჩავთვლით იმის ამოსავალად, რომ, მისი ნეგატიურად წაკითხვით, შემდგომ ნაბიჯზე გადასვლის შესაძლებლობას მიეცემა — მაშინ არ შეიძლება საშუალო საუკუნეების აზროვნებისაყენ სხვა გზით გარდასვლა. ამის აზრი კი იმაში იყო, რომ, პროკლეს სახით, ასე თუ ისე, შემოქმედებითი პროცესი უნდა დამთავრებულიყო, რომ ძველ თვისობრიობას ახალში გარდასვლა შეეძლებოდა.

როგორც ვხედავთ, ამ საწინააღმდეგო პროცესში, რომელიც ფილიაციის, გამოყვანა — გამომდინარეობის კი არა. არამედ საწინააღმდეგო გზით მიდის — შემდეგი საფეხური წინამორბედიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ, პირიქით, წინამორბედის აზრი მომდევნოდან ვლინდება.

ნეოპლატონიზმი დამთავრდა პროკლეს საფეხურზე (V ს.) და მასში შინაგანი წინააღმდეგობათა გაშლით დაიბადა იოანე ლაზისა და განსაკუთრებით მისი მოწაფის — ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერის ფილოსოფიური სისტემა, როგორც საშუალო საუკუნეთა აზროვნების ერთი ძირითადი მიმდინარეობა, რომელიც ტონს მისცემს იდეოლოგიურ ჰილილს მთელ მედიევალურ (და შემდეგ) ეპოქაში.

სადაა აქ ადგილი ავგუსტინესათვის, რომელსაც დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიოგრაფია პეტრე იბერის გვერდით ათავსებს? ავგუსტინე გარდაიცვალა 430 წელს, ხოლო პროკლე დაიბადა იმავე, V საუკუნის 410 წელს. უკვე ეს უბრალო ქრონოლოგია ეჭვის ქვეშ აყენებს დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მთელ წამოწყებას. რა თქმა უნდა, ავგუსტინეს შეეძლო ასე თუ ისე გასცნობოდა უფრო ადრინდელ ნეოპლატონიკოსის — პლოტინის თარგმანების (რადგან ბერძნული მან არ იცოდა) საშუალებით ნეოპლატონიზმის ძირითად იდეებს, მაგრამ ის, რაც იყო საჭირო ანტიკურობიდან საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში გადასასვლელად, მოითხოვდა ნეოპლატონიზმის ისეთ ფორმას, როგორც მან, მეცნიერებაში მიღებულ აზრის თანახმად, მხოლოდ პროკლესთან მიიღო.

მაშასადამე ცხადია, რომ ავგუსტინეს არ შეეძლო პროკლეს სისტემით სარგებლობა, რომელსაც იგი არ მოსწრებია. ეს იმდენად არკვევს საკითხს, რომ ზედმეტს ხდის ავგუსტინეს იდეურ სამყაროს პროკლეს აზრებთან შედარებას. ის გარემოება, რომ ავგუსტინე იცნობს პლატონის სწავლას უმალესი სიკეთის, ბოროტების უმყარობის და უმალესი ერთის შესახებ, არ მოასწავებს მის მიერ ნეოპლატონიზმის ისეთი საკითხების ცოდნას, როგორც იყო დიალექტიკის განვითარების საკითხები, რომელთა შორის — უარყოფითი

ანუ ნეგატიური დიალექტიკის საკითხი, რომელმაც დიალექტიკოს ჰეგელის ყურადღებაც კი მიიპყრო. ჰეგელმა იმავე დროს აღნიშნა პროკლეს მიერ უარყოფის ცნების შევიწროებული გამოყენება. უკანასკნელი რჩებოდა ღია საკითხად და როგორც ჰეგელი თვითონ აღნიშნავდა<sup>1</sup> საეკლესიო ფილოსოფოსთა ხელში გადავიდა.

ჰეგელი, ცხადია, თვითონვე ვერ აღმოჩნდა თავისი დიალექტიკური მეთოდის გამოყენების სიმალღეზე და საეკლესიო ფორმის ქვეშ ვერ ამოიცნო ის რაციონალური მარცვალი, რაც თვითონ დიალექტიკის განვითარებასთან იყო დაკავშირებული. რა ვუყოთ. რომ დიდი ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის წამოწყებაში ნეგატიური დიალექტიკა ნეგატიური თეოლოგიის შექმნისათვის იქნა გამოყენებული. საქმე მარტო გამოყენებაში კი არაა; თვითონ ჰეგელმაც ზომ დიალექტიკა, იდეალიზმის დაფუძნებისათვის გამოიყენა.

ის გარემოება. რომ პეტრე იბერი ქრისტიოლოგიის მიმართ იყენებდა უარყოფით თეოლოგიას, ოდნავადაც არ სცვლიდა იმ გადამუშავების მნიშვნელობას, რომელიც მან დიალექტიკის მოძღვრებას გაუკეთა. ასე რომ — ჰეგელის განცხადება, რომ პროკლეს შემდეგ ნეგაციის პრობლემას საეკლესიო წრეები ამუშავებდნენო, არაფერს სცვლის დიალექტიკის განვითარების ისტორიაში.

როგორც არ უნდა იყოს, გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ აგვუსტინეს არ შეეძლო პროკლეს მიერ ფორმულირებულ საკითხების განვითარებაში მიეღო მონაწილეობა და ამაზე ლაპარაკი დასავლეთის მეცნიერების, სულ ცოტა რომ ითქვას, გაუგებრობას ნიშნავს.

სულ სხვა მდგომარეობაშია ქართველი მოაზროვნეები. პეტრე იბერი თითქმის თანატოლია პროკლესი (დაიბადა 411 წელს), ხოლო იოანე ლაზი პეტრეზე დიდი იყო დაახლოებით ოცდაათი წლით (იხ. ჩვენი ნაშრომი „კვლავ ფსევდო-დიონისეზე“. თბ. 1956. შესავალი რუსულად). მაგრამ აქ საქმე მარტო ქრონოლოგიაში არაა — პეტრე იბერი იოანე ლაზის შუალობით, როგორც ზევით აღინიშნა. პროკლესთან უშუალო კავშირში იყო. დღეს ჩვენ ხელთა გვაქვს საბუთები, რომ იოანე ლაზმა პირველმა მსოფლიო ავტორთაგან მისი დამთავრების უმალ დაალაგა პროკლეს ნაწერი „კავშირნი თეოლოგიურნი“ და შეასრულა ეს ამოკრეფითი მეთოდით.

ამ თხზულებას პეტრე იბერი უწოდებს პროკლეს სრული თხზუ-

<sup>1</sup> იხ. ჩვენი წერილი „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“, „მნათობი“, 1957, 11.

ლების სათაურს — „კავშირნი თეოლოგიურნი“ და იყენებს მას თავისი თხზულებისათვის მიზეზთა შესახებ. პროკლემ დაამთავრა თავისი თხზულება — „კავშირნი“ V საუკუნის შუა ხანების შემდეგ და ამიერიდან იგი დაედო საფუძვლად ნეოპლატონიზმის იმ კრიტიკულ გადამუშავებას, რომლის ნიადაგზე შემუშავდა სისტემა, რომელსაც საშუალო საუკუნეებისათვის მიმართულების მიმცემი მნიშვნელობა ჰქონდა და რომელსაც XII საუკუნის მახლობლად „მიზეზთა ფილოსოფია“ ეწოდა. ეს „მიზეზთა ფილოსოფია“ წმიდა პროდუქციას ქართული ნააზრევისა V საუკუნეში, თუმცა მას, არეოპაგისტულ თხზულებებთან (ე. წ. „არეოპაგისტულ კორპუსთან“) შედარებით, სხვა ბედი აღმოაჩნდა.

ვიდრე ამ საკითხს გავაგრძელებდეთ, დავუბრუნდეთ იმ გარემოებას, რომ როცა პროკლე თავის „კავშირს“ ამთავრებს და მისი ფილოსოფიური მეგობარი — ქართველი მოაზროვნე — იოანე ლაზი მისი გადალაგებით, „კავშირნი“-ს ახალ რედაქციას აკეთებს, საიდანაც პეტრე იბერი ამუშავებს ნარკვევს მიზეზთა შესახებ, რომელიც საშუალო საუკუნეებს XIII საუკუნისათვის შერჩება სათაურით „წიგნი მიზეზთა“ — ფილოსოფოს ალბერტ დიდის მიერ წოდებული — იმ დროს ავგუსტინე უკვე კარგახნის გარდაცვლილია (დაახლოებით ორნახევარი ათეული წელი).

ეს ამბები არ იცის დასავლეთის ფილოსოფიურმა ისტორიოგრაფიამ. იგი, იმთავითვე დარწმუნებული იმაში, რომ ავგუსტინე და ფსევდოდონისე ერთსა და იმავე საქმეს აკეთებდნენ და თანაბრად ქმნიდნენ საფუძვლებს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის მედიევალურ ფილოსოფიაში გადასასვლელად, ზუსტად არ იკვლევდა ამ გარდამავალი მომენტის ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტებს.

დასავლეთში ფილოსოფიის ისტორიკოსებს ეჭვი არ ეპარებათ, რომ ამ გარდასვლისათვის ერთი და იგივეა ლოგიკის გზა — არისტოტელეს მოძღვრების ბოთიფუსის მიერ გაგება-დალაგება, რაც სქოლასტიკისაკენ მიდიოდა და რომელთან ავგუსტინე შეიძლებოდა ყოფილიყო დაკავშირებული, პროკლესაგან ამოსული გზა, რომელიც პანთეისტურ მატერიალიზმის სახით იქნა დამუშავებული და რომელიც პეტრე იბერის გზა იყო.

ავგუსტინეს და პეტრე იბერის მნიშვნელობის შედარებითი კვლევა მედიევალური ფილოსოფიის დაფუძნების თვალსაზრისით აღნიშნული გარემოებებით არის განპირობებული. თუ საქმე ძირითადში არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა გადამუშავებით მიდიოდა, მისი მომავალი იყო სქოლასტიკის დაფუძნება. მართა-

ლია, ამას ავგუსტინეს სახით ერთვოდა ზოგიერთი ნეოპლატონისტური დებულებები, რომელიც პლატონის მიერ უკვე იყო მოწოდებული, მაგრამ ასეთი ნაზავი: ცოტა არისტოტელეს ლოგიკიდან, ცოტაც აღრინდელ ნეოპლატონიზმიდან არ იძლეოდა საკმარის სასაღას. რომ მისგან რაიმე განვითარებისა და წინსვლის მაჩვენებელი შექმნილიყო. აქ აშკარად ისახებოდა პერსპექტივა მომავალ სქოლასტიკისა და ასეთ მიმდინარეობას შეუძლებელი იყო ახლო დამოკიდებულება ჰქონოდა პროკლეს საფენურამდე განვითარებულ ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე დასმულ საკითხების დასამუშავებლად, თავისი დროისათვის ისეთ პროგრესულ მოძღვრებათა შემუშავებისათვის, როგორც იყო პანთეისტური მატერიალიზმი.

განვითარების იმ გზაზე, სადაც სამზადის ხანაში მედიევალური ნააზრევის ჩასახვა-განვითარებისას, უნდა შექმნილიყო ერთგვარად თავისებური სახე საშუალო საუკუნეთა პირველ სისტემისა, იდგა ზემოთ დასახელებული იოანე სკოტ ერიუგენა, რომლის ნააზრევი უნდა შემუშავებულიყო ამ სამზადისი ხანის ელემენტებისაგან.

ამ საკითხს აყენებს და მას პასუხობს დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორია და ამას თავისი გასამართლებელი საბუთი ჰქონდა.

იოანე ერიუგენას ნააზრევი უდავოდ მიჩნეულია მედიევალური ფილოსოფიის უკვე ფეხზე დადგომის მაჩვენებლად, რაც შემდეგ თაობებიდან თაობებამდე გაიშლება და პანთეისტური მატერიალიზმის სახით გავლენას ახდენს მთელს განვითარებაზე. ცხადია. რომ ფილოსოფიის ერთი ძირითადი საკითხის საკმაროდ ჩამოყალიბება არ ხდებოდა ისე, რომ მეორეც ასე თუ ისე არ განვითარებულიყო. ცხადია, რომ პანთეისტური მატერიალიზმი საბრძოლო ურთიერთობაში ჩადგა საშუალო საუკუნეთა მომდევნო ხანაში დაპირისპირებულ მიმდინარეობათა მიმართ. ეს მეორე საკითხი საშუალო საუკუნეთა პირობებში აგრეთვე ასე თუ ისე ჩამოყალიბებული იდეალისტური პოზიცია იყო, რაც სქოლასტიკის ნაირსახეობებში პოულობდა თავის გამოხატულებას.

ამიტომაც, თუ ქართული ნააზრევის ადგილის საკითხი ისმება V საუკუნეში და იქვე იმიჯნება არსებითადაც და ქრონოლოგიურად ისეთი ნააზრევიდან, რომელსაც დასავლეთის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია წამყვანად თვლის, ე. ი. ავგუსტინეს ნააზრევიდან, ეს ერთი მომენტიცაა. ეს მომენტი ეხება იმას, თუ როგორ იწყება საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიის შემზადება.

მეორე საკითხია — აქ იმის გამოკრევევა, თუ როგორი გავლენებისა, და პირობების ქვეშ იწყებს მედიევალური ფილოსოფია ჩასახვა-განვითარებას უკვე ერთგვარი თავისებურების გამოვლინე-

ბით. ეს ეხება IX საუკუნეს და თავს იყრის იოანე სკოტ ერიუგენის ნააზრევის ირგვლივ.

ფაქტიურად, ასე აყენებს საკითხს დასავლური მეცნიერება და იგი საკითხის დასმაში შეცდომას არ უშვებს. შეცდომა იწყება მაშინ, როცა აღნიშნულ საკითხზე იმგვარად პასუხობენ, თითქოს IX საუკუნეში შექმნილი ფილოსოფიური სისტემა წარმოადგენს ერთ მთლიან მიმდინარეობას, რომელიც სქოლასტიკასაც შეიცავდეს და პანთეისტურ მატერიალიზმსაც, ე. ი. განიცდიდეს გავლენას როგორც ავგუსტინესი. ისე პეტრე იბერისა (ფსევდო-დიონისესი). ასეთი შეხედულება, ცხადია, შემცდარია ისევე, როგორც ამოსავალ მომენტში (V საუკუნეში) ასეთივე ორმაგი წყაროს აღიარება. უკანასკნელის შესახებ მსჯელობისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას — რა მივიღეთ ერიუგენას ნააზრევის სახით.

იჩვენება, რომ ერიუგენა ისეთ დებულებებს აწვითარებს, რომლებიც შეუფერებელია ავგუსტინეს შეხედულებისათვის. მართალია არისტოტელესა და ადრინდელ ნეოპლატონიკოსებისაგან ავგუსტინემ შეითვისა ზოგიერთი ეკლექტიკური გარემოებანი, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავდა, რომ ისინი იმდენად ძლიერი ყოფილიყო, რომ განეპირობებინა მისი საკუთარი ნააზრევი და უნარი ჰქონებოდა სხვებზედაც გავლენა მოეხდინა.

ფრანგი ისტორიკოსი ემილ ბრეჰიე თავისი წიგნის „ფილოსოფიის ისტორიის“ ნაწილში, რომელსაც ეწოდება „ანტიკურობა და საშუალო საუკუნეები“ — სწერს დიონისეს ადგილის შესახებ ერიუგენას ნააზრევში: „დიონისეს თხზულებანი იყო აუცილებელი წყარო იმ საგანთა ნეოპლატონური კონცეფციისა, რომელსაც ჩვენ ვპოულობთ იოანე სკოტთან“ (გვ. 540). როგორც ვხედავთ, ფრანგი მკვლევარი ხმარობს სახელს „დიონისეს“, თუმცა მისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო, რომ მეცნიერებამ იმდენი მაინც იცოდა დასავლეთში ამ საკითხზე, რათა წარმოადგენა ჰქონებოდა, რომ „დიონისე“, როგორც ასეთი, არ იყო იმ წიგნების ავტორი, რომელიც მისი სახელით იყო ცნობილი. ეს გარემოება უკვე ექვის ქვეშ აყენებს ამ საკმარად დიდი მეცნიერის მსჯელობის ობიექტურობას არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის შესახებ. ეს მით უფრო გასაკვირია, რომ იმავე ემილ ბრეჰიეს „ფილოსოფიის ისტორიის“ ტომში, რომელიც ბიზანტიურ ფილოსოფიისათვისა. არის განკუთვნილი (ანტიკურობის შემდეგი პერიოდი), შემდეგს კვითხულობთ:

„აზროვნების განვითარება პირველ ორ საუკუნეში იყო წმინდა თეოლოგიური. ამითვე ხასიათდებოდა ფსევდო-დიონისეს თხზუ-

ლებანი, რომლებიც განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენას წარმოადგენენ აზროვნების ისტორიისათვის... მან შეადგინა თავისი წიგნები. როგორც ჩანს, პროკლეს სიკვდილის შემდეგ (485 წ.) და გამოსცა ისინი დიონისე არეოპაგელის სახელით. თანამედროვე და მიმდევარისა პაულე მოციქულისა. ამ გარემოებამ მოჰგვარა მის საქმეს შეუდარებელი შარავანდედი და აქცია იგი ქრისტიანულ მისტაციზმის მეთაურად“.

მართალია, აქ ავტორი ფსევდო-დიონისეზე ლაპარაკობს, რაც მოასწავებს, რომ სხვა ვილაც უნდა ყოფილიყო არეოპაგისტულ წიგნების ავტორი, მაგრამ ვერ იცავს მას რიგი შეუსაბამობისაგან. მან არ იცის, რომ ფსევდო-დიონისეს არ შეეძლო თავისი წიგნები დაეწერა პროკლეს სიკვდილის შემდეგ. რადგან პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე), მიახლოებითი ცნობებით — სამი წლის შემდეგ გარდაიცვალა. 411-ში დაბადებულ პეტრე იბერს არ შეეძლო თითქმის თავისი სიცოცხლე (411 — 485-მდე) არაფერი დაეწერა და მხოლოდ პროკლეს სიკვდილის შემდეგ მიახლოებით სამი წლის შემდეგ დაეწერა მთელი „არეოპაგისტული კორპუსი“, რომელსაც თანახმად უახლოეს მონაცემთა, „მიზეზთა წიგნაც“ უნდა დაემატოს.

ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, ასე არ იწერება. ემილ ბრეჰიემ არ იცის ნამდვილი ისტორიული სიტუაცია ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის საფილოსოფოსო — სამწერლო ვითარებისა. არ იცის, რომ არეოპაგისტული წიგნები იწერებოდა თითქმის პროკლეს წიგნების-პარალელურად — პროკლე და პეტრე იბერი ხომ თითქმის თანატოლნი იყვნენ (410 წელს დაიბადა პროკლე და 411 წელს — პეტრე იბერი). არ იცის, რომ შუაში იდგა მეორე ქართველი მოაზროვნე — იოანე ლაზი (ეგნუქი), რომელიც ორივეზე უფროსი იყო და მათთან თანამშრომლობდა იმავე წიგნების გამო თითქმის V საუკუნის სამოციან წლებამდე.

ამას ყველაფერს ცოდნა უნდა, რადგან ეს ქრონოლოგიური ქარგაა იმ დიდი გარდამავალი ეპოქისა, როცა ანტიკურობის აზრები ქართველ მოაზროვნეთა საფეხურით საშუალო საუკუნეებისაკენ დაიძრა და აღმოსავლეთ (არაბულის) და დასავლეთის (ლათინურ მსოფლიოს) კულტურის გარკვეული ჩარჩოები მოიცვა. სხვანაირად არ იწერება ისტორია, როგორც მეცნიერება.

ცნობილ ფრანგ მეცნიერს არ ავიწყდება ავგუსტინე, როდესაც ის იოანე სკოტ ერიუგენას ნააზრევის გაფორმებაზე გადადის. ეხება რა ამ უკანასკნელის ზემოთ დასახელებულ დიდ თხზულებას — „განყოფისათვის ბუნებისა“, ემილ ბრეჰიემ სწერს:

„თხზულებაში „განყოფისათვის ბუნებისა“ იოანე (ერიუგენა)

საკმაოდ მიუთითებს თავის წყაროებს — ესენია, გარდა დიონისესი და მაქსიმესი, უპირველეს ყოვლისა, წმ. ავგუსტინე და შემდეგ გრიგოლ ნოსელი, ბასილ კესარიელი და სხვ.“ (გვ. 541).

ემილ ბრეჰიე ზემოთ მოყვანილ ადგილზე ხაზს უსვამს, რომ ქრისტიანული მისტიციზმის მამამთავარი ფსევდო-დიონისე იყო. კიდევ უფრო მეტი — იგი ამბობს, რომ ეს მდგომარეობა დღემდე ძალაში რჩებაო. ამისათვის ბრეჰიე თანამედროვე ფრანგ ფილოსოფოსს მ. ბრუნშვიკს იმორწმებს. უკანასკნელი მართლაც ლაპარაკობს რალაცას ამის მსგავსს თავის წიგნში: „ცნობიერების განვითარება დასავლეთის ფილოსოფიაში“, სადაც ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს იხსენიებს.

საბჭოთა მეცნიერებისათვის ასეთ გამოკვლევას დღეს მნიშვნელობა არა აქვს. მისტიციზმს საშუალო საუკუნეებისათვის ჰქონდა მებრძოლი მნიშვნელობა, როდესაც იგი, განსაკუთრებით მემარცხენე ბანაკის სახით, ეკლესიის წინააღმდეგ ოპოზიციას წარმოადგენდა. მაგრამ აქ მთავარი მაინც ეს არ არის. ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) საქმეში მისტიციზმი შედეგი იყო და არა დასაყრდენი და ისიც სხვათა შორის. ფსევდო-დიონისე ერთ-ერთ თავის წერილში, რომელთა ათი ცალი შენახულია დღემდე, სწერდა: „მისტიკა კი არ ამტკიცებს ჭეშმარიტებას, არამედ აჩვენებს მას გაშიშვლებულს, სიმბოლოების საშუალებით“ (ფსევდო-დიონისე, წერილი IX, ბერძნული პატროლოგია, 3, 1105).

გასაგებია, რატომ ეპოტინება მისტიციზმს ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსი, როცა იგი ცდილობს ამტკიცოს ავგუსტინეს როლიც ანტიკურობიდან საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში გადასასვლელად. ჭეშმარიტების სიმბოლოების საშუალებით უშუალო ხილვისადმი სწრაფვა მართლაც ახასიათებდა სამზადისი ხანის, V — IX საუკ. ყველა შოაზროვნეს. ეს მათი საერთო დამახასიათებელი ნიშანი იყო. მაგრამ ეს არ იყო ეპოქის შემქმნელი დამახასიათებელი მოვლენა, და ყოველ შემთხვევაში, აზროვნების, როგორც ასეთის, განვითარებას არ წარმოადგენდა.

აზროვნების ძირითადი პრობლემა, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას მისი არსებობის მიჯნაზე — V საუკუნემდე მიჰყვა, იყო საკითხი — რა გამოყენება შეიძლება გააჩნდეს უარყოფას, ნეგაციას აზროვნებისა და შემეცნებისათვის. პროკლემ ვერ გადაწყვიტა ეს საკითხი. მან, როგორც ჰეგელი აღნიშნავს ფილოსოფიის ისტორიაში (ტ. IX, გვ. 62 და სხვ.), ვერ გაბედა ნეგაციის მიყენება ღვთაების ცნებისათვის და ამით ფრიად განსაზღვრა თავისი მოძღვრება დიალექტიკის შესახებ.



აი, ეს საკითხი იყო მთავარი და აქ არ იყო საკმარისი იმის ცოდნა, რომ ასეთი საკითხი იდგა ანტიკური ფილოსოფიის მიწურულში. პლოტინის ფორმულირებაში ეს ამბავი, როგორც საკითხი, იცოდა, ცხადია, ავგუსტინემაც, მაგრამ საქმე საკითხში მართა კი არ იყო, არამედ მისი გადაწყვეტის ცდებში. თავის მთავარ თხზულებაში — „საღმრთოთა სახელათვის“ პეტრე იბერმა გადაწყვიტა ეს საკითხი ისე, რომ ნეგაციაში არსებული პოზიტიური შინაარსის უპირატესობის დამტკიცება შესძლო და ამან შექმნა ამიერიდან ეპოქა, პროკლეზე დამყარებით.

ეს იყო ეპოქის ამოცანა და არა მისტიციზმი, რაც, როგორც უფრო ადვილი აზრგარეითი მოვლენა თითქმის ყველა საეკლესიო მოღვაწისათვის შეიქნა მისაწვდომი V საუკუნეში, და იგი, ცხადია, ავგუსტინესათვისაც დამახასიათებელი იყო. ნეგატიური დიალექტიკის მნიშვნელობის გაგებაზე არ მისულა არც ავგუსტინე, რომელიც ამ დროს უკვე აღარ იყო, და არც სხვები IX — საუკუნეებში, როცა იგი ამბავი გააცოცხლა იოანე სკოტ ერიუგენამ.

დასაველეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსებს სურთ, რათაც არ უნდა დაჯდეს, საქმე ისე წარმოადგინონ, და თუ მოხერხდა, დაამტკიცონ იოანე სკოტ ერიუგენას დამოუკიდებლობა ფსევდო-დიონისესაგან — პეტრე იბერისაგან და ამისათვის მზად არიან გაავრცელონ ასეთი დამოუკიდებლობა ავგუსტინეს მიმართაც. „იოანე არ იყო, — სწერს ემილ ბრევიე, — როგორც მისი წინამორბედნი, უბრალო კომპილატორი. მას გააჩნდა საკმაოდ მტკიცე, დამოუკიდებელი აზრები თავისი წყაროების ისე გამოსაყენებლად, რომ მათი მონა არ გამხდარიყო. მისი სისტემა აღარაა ნაზავი, სხვადასხვა ზომით. დიონისესი და ავგუსტინესი — ის იყო მოფიქრებული პასუხი იმ საეჭვო საკითხებზე, რომლებიც ფლობდნენ მთელ მედიევალურ აზროვნებას“ (დას. ნაშრომი, გვ. 541). ეს დიდი შექება გამიზნულია არა ფსევდო-დიონისეს ან ავგუსტინეს განსაზღვრებლად, არამედ დასაველეთის ფილოსოფიის დამოუკიდებელი ხასიათის დასამტკიცებლად.

აქ სინამდვილეა ის, რომ სამზადისი ხანა V — IX საუკუნეებში, რომელშიაც წამყვანი იყო ქართული ნააზრევი, თავის შედეგს აღწევს და საფუძველს უყრის საშუალო საუკუნეთა აზროვნებას. მაგრამ ნაზავი ავგუსტინესი და არეოპაგოტიკისა იგი არასოდეს არ ყოფილა, რადგან მათი შეზავება გამორიცხული იყო: ერთი აფუძნებდა სქოლასტიკას — საშუალო საუკუნეების იდეალიზმს, ხოლო მეორე — პანთეიზმს — საშუალო საუკუნეების არა შენაცვლებულს, არამედ საშუალო საუკუნის სოციალ-კულტურულ პირობებში

შესაძლებელ მატერიალიზმს. ერთს საფუძვლად ჰქონდა ნახევრად მისთვის ცნობილი პლატონისტური იდეები, რომლებიც მას წარმოედგინა, როგორც ღმერთის თავში არსებული წარმოდგენები. ეს გაზავეებული იყო, როგორც ამოსავალი, ბოეთიუსის საშუალებით გადაშუშავეებული არისტოტელესებური დიალექტიკით. ეს უკანასკნელი ფორმალური მტკიცების საშუალება იყო და არა ნამდვილი დიალექტიკა, უსასრულო და ქმედებითი ნეგატიურ პრინციპზე აგებული. მეორესათვის — ყოფიერება და ღმერთი ერთი და იგივე იყო, რადგან ყოფიერება შეიცავდა ყოველივეს და მასთან ღმერთსაც. მაგრამ ისე, რომ იგი თავისი განმტკიცებისათვის უარყოფას ამჟობინებს, რადგან პოზიტიურ ყოფიერებაზე უზენაესია.

მოვიყვანოთ პეტრე იბერის მხოლოდ ერთი მაგალითი. არსი — დადებითია, მაგრამ მას ყოველთვის შეიძლება დაუპირისპირდეს არარსი. ამის დასაძლევად საჭიროა — ზეარსი. სადაც წინააღმდეგობა მოხსნილია.

ეს აზრები საეგებით შეითვისა იოანე სკოტ ერიუგენამ და ამდენად ის პეტრე იბერის ნიადაგზე დადგა. თავის თხზულებაში „განყოფისათვის ბუნებისა“ იოანე სკოტი სწერს:

„ამრიგად, ღმერთი ვერ შეიცინობს რა არის. ის, რადგან ის არ არის რა“ („განყოფისათვის ბუნებისა“, II, 28, 589 — ლათინური ტექსტით). ასეთია დასკვნა, რომელიც იოანემ არეოპაგტიკიდან შეითვისა და რითაც მან გადალახა საზღვარი, რომელსაც ვერ გადასწვდა პროკლე და, მთელი ნეოპლატონიზმი და რომელმაც ღმერთის მიმართ უარყოფის, ნეგაციის ცნების მიყენება ვერ გაბედა. ცხადია, ეს არ იყო გარეგნული, ფორმალლოგიკური, არამედ შინაგანი, მომქმედი უარყოფა. რომელიც გარეგნული წინააღმდეგობის მიღმა იდგა და მაღალ, დიალექტიკურ აზროვნებას მოასწავებდა.

ეს ადგილები იოანე სკოტ ერიუგენას მიერ პირდაპირ გადმოღებულია პეტრე იბერის იმ ადგილებიდან, სადაც ის უარყოფს ღმერთის მიმართ დადებით განმარტებებს და ამ თვალსაზრისით აკრიტიკებს საეკლესიო მწერლობის მიერ მოწოდებულ განმარტებებს. რაც საღრმთო წერილის ტექსტების პირველ, ისტორიულად ცნობილ, კრიტიკას წარმოადგენს. ამის შემდეგ არაა გასაკვირველი, რომ, მიუხედავად დიდი გავლენისა, არც ფსევდო-დიონისე და არც იოანე სკოტ ერიუგენა, არ იყვნენ ბოლომდე მისაღები ეკლესიისათვის.

იოანე ერიუგენას ფილოსოფიური მუშაობის ისტორიული სიტუაცია პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ნაწერებისადმი მი-

მართებაში ისევე ნათელია, როგორც პეტრე იბერისა პროკლესადმი: ერიუგენამ გადათარგმნა ბერძნული ენიდან პეტრე იბერის თხზულებანი. ცხადია, რომ მან ეს თხზულებანი კარგად იცოდა და მათ ნიადაგზე ააგო თავისი თხზულება „განყოფისათვის ბუნებისა“. იოანეს არ გადაუთარგმნია მხოლოდ ერთი თხზულება პეტრე იბერისა — მიზეზთა შესახებ, რადგან ეს უკანასკნელი — დღეს ეს ცნობილია — დაწერილი იყო არა ბერძნულად. არამედ ქართულად.

ამ გარემოებამ ჩამოკვეთა წიგნი მიზეზთა შესახებ საზოგადოდ მთელს „არეოპაგიტულ სხეულს“ (კორპუსს). მაგრამ, იმავე IX საუკუნეში. აღმოსავლეთში, საქართველოში უკვე კარგა ხანია დაბინადრებული გაქრისტიანებული არაბები, აბო თბილელის თანამომემნი — თარგმნიან ქართულიდან არაბულ ენაზე პეტრე იბერის აღნიშნულ თხზულებასაც. მას ცოტა დააგვიანდება დასავლეთში შესვლა. რადგან არაბულიდან იგი 1187 წელს გადაითარგმნება ლათინურ ენაზე და მაინც მიუსწრებს XII საუკუნის დიდ იდეოლოგიურ შეჯახებას პანთეისტურ მატერიალისტებთან. რომელიც პარიზის უნივერსიტეტში გაიმართება.

დამახასიათებელია, რომ თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაში იხსენიებენ გავლენის გადანაშთებს საშუალო საუკუნეების თვალსაზრისით, ექსისტენციალისტები — ნეგატიური თეოლოგიის ამბებს, ხოლო თანამედროვე პოზიტივიზმის ლიდერბ, ინგლისელი მოაზროვნე ბერტრან რასელი — ფსევდო-დიონისეს შესახებ სწერს: „შესაძლოა, რომ დიდი ნაწილი ერეტიკული ელემენტებისა იოანეს (ერიუგენას — შ. ნ.) ნააზრევში უნდა მიეწეროს ფსევდო-დიონისეს გავლენას“...

ქართული ნააზრევის მნიშვნელობის ჩვენება საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში მოითხოვს ამ ისტორიის ახლებურად დაწერას.

## ერთი წერილის გავი

პატივცემულ აკადემიკოს კორნელ კეკელიძეს თავის წიგნში „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ (თბილისი, 1957 წ.) გამოუქვეყნებია სიტყვა, რომელიც მან ერთ-ერთ დისკუსიაზე წარმოსთქვა თემაზე: „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“. ჩვენ არ შევაწუხებდით ამკითხველს იმ დისკუსიის გახსენებით, მაგრამ რატომღაც ავტორს მოუსურვებია ამ თავისი გამოცემის შთამომავლობისათვის შენახვა, რათა ყველა დაინტერესებულ მკითხველს, პირველ რიგში ფილოლოგიური ფაკულტეტის სტუდენტებს, — როგორც თვითონ წერს, — გაუადვილოს აქ წარმოდგენილი მასალის გაცნობა და გამოყენება.

წერილი სამ მომენტს შეიცავს: — ქართული ანუ აღმოსავლური რენესანსის პრობლემას, პეტრე იბერიისა და ფსევდო-დიონისეს მიმართების საკითხს და ქართული კლასიკური მწერლობის ზოგიერთი მომენტის გაშუქებას. ყველა ეს საკითხი ერთნაირად საინტერესოა, მაგრამ რადგან ცენტრალური მაინც პეტრე იბერიისა და ფსევდო-დიონისეს საკითხია, ამიტომ ჭერხნობით ჩვენც მხოლოდ ამ საკითხს შევხებით.

პატივცემული აკადემიკოსი კ. კეკელიძე სამართლიანად წერს: „როდესაც შ. ნუცუბიძე აღმოსავლური რენესანსის შესახებ ლაპარაკობს ის გულისხმობს უმთავრესად ქართულ რენესანსს“ (დას. ნაშრ. გვ. 40). ამიტომ იყო, რომ ჩვენ რენესანსის პრობლემის გარჩევისას უწინარეს ყოვლისა დაგვაინტერესა იმ მოაზროვნემ, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, მისი ქრისტიანულ სამოსელში გამოხვევით, გააგრძელა და საშუალო საუკუნეთა წიაღში შემდგომ იდეოლოგიურ ბრძოლის ერთგვარი იარაღი გამოქედა, რომელიც თანდათანობით პანთეისტურ მატერიალიზმად გა-

დაიზარდა, მთელი თავისი შედეგებით მომდევნო აზროვნებისათვის<sup>1</sup>. ეს იყო პეტრე იბერი — ქართველი მოაზროვნე V საუკუნეში. მისი ავტორობა ფსევდო-დიონისესათვის მიწერილი წიგნებისა, რაც ათასწლეულის წლის განმავლობაში განმტკიცებულად ითვლებოდა, ჩვენთვის ნათელი გახდა გარკვეული საბუთების მიხედვით. და რადგან სწორედ ეს წიგნები შეიცავდა ანტიკურობის სააზროვნო მემკვიდრეობის აღნიშნულ გადამუშავებას, ამიტომ ჩვენი კვლევის ცენტრში სწორედ ეს ქართველი მოაზროვნე მოვათავსეთ.

ამით მოიხაზა აკად. კ. კეკელიძის საპოლემიკო არე. ის წერს: „არეოპაგიტიკების შინაარსობრივად დეტალური შესწავლის შედეგად მეცნიერება მივიდა იმ ურყევ დებულებამდე, რომ მათი ავტორი არაა პირველი საუკუნის მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი, რომ ისინი დაწერილია არა უადრეს მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრისა. მაშ ვინაა ნამდვილი ავტორი მათი? ამ საკითხზე მეცნიერება თავს იმტვრევს საუკუნეთა განმავლობაში, მაგრამ მისი გადაწყვეტა ვერ მოხერხდა; ნამდვილი ავტორის ადგილი ჯერ კიდევ ცარიელია. ამით სარგებლობს პროფ. შ. ნუცუბიძე, რომელმაც ამ ცარიელ ადგილზე უყოყმანოდ პეტრე იბერი წამოაჩინა“ (დას. ნაშრ. გვ. 42).

ნუ გამოვუდგებით ამ არა აკადემიურ ფორმას გამოთქმისა. „ცარიელ ადგილზე წამოაჩენა“ ჩვენ არ გვაყენებს შეუღაცხყოფას, იგი უხერხულია პირველ ყოვლისა იმ ქართველ მოღვაწისათვის, რომელიც დღეს განდიდება აღარ საკურობს. ვთქვათ ჩვენ „სამშობლოს სახელის განდიდებისათვის“, როგორც აკად. კ. კეკელიძე გვაბრალებს, „წამოაჩინეთ“ პეტრე იბერი ცარიელ ადგილზე, მაგრამ ნუ თუ კ. კეკელიძის გამოსვლის ოთხი წლის შემდეგ (1948 წ.) საქართველოს სახელის განდიდებისათვის იკისრა ბელგიელმა მეცნიერმა აკადემიკოსმა ერნესტ ჰონიგმანმა ასეთივე წამოაჩენის მოვალეობა? ან რა ამოძრავებდათ იმათ, ვინც ე. ჰონიგმანის მიერ წამოყენებულ იმავე თეზას პეტრე იბერის არეოპაგისტულ წიგნთა ავტორობის შესახებ მიესალმნენ?

ამავე საკითხზე აკად. კ. კეკელიძემ დაწერა შრომა „Прод. Хонигман о Петре Ивере и Сочин. Пс.-Дионисия“ მაგრამ ერთი საქმე იყო ამ საკითხზე წერა მაშინ, როდესაც მასზე ფართო კამათი არ იყო გაშლილი მეცნიერთა მონაწილეობით და მეორეა დღეს, როცა საკითხი მსოფლიო მეცნიერების ყურადღების ცენტრშია. ჩვენ საგანგებოდ განვიხილეთ აკად. კ. კეკელიძის ეს მეორე ნაშრომი და გაირკვა, რომ მისთვის უფრო ადვილი იყო 1948 წლის გამოსვლა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ ტ. 1, გვ. 137 — 195; ტ. II, გვ. 54—128.

<sup>2</sup> იხ. ჩვენი ნაშრომი 1957, გვ. 60.

აქედან პატივცემულ აკადემიკოსს კ. კეკელიძეს ის დასკვნა უნდა გაეკეთებინა, რომ მისი აღრინდელი ნაშრომის გამოქვეყნება ხელმეორედ 1957 წელს არ იყო გამართლებული.

ჩვენი მოკამათე თავიდანვე საინტერესო მეთოდს მიმართავს: კიდევ რომ დამტკიცდეს, რომ დიონისე არეოპაგელი მართლაც პეტრე იბერიელია, ამით ის მაინც ვერ დამტკიცდება, რის დამტკიცებაც შ. ნუტუბიძეს უნდაო, ე. ი. „რომ მისი მოძღვრება არის ქართული მოძღვრება“<sup>1</sup>. ამის შემდეგ ავტორი ამტკიცებს, რომ „პეტრე საქართველოსთან დაკავშირებულია მხოლოდ იმით, რომ ის აქ დაიბადა... მის გაფორმებაში საქართველოს მონაწილეობა არ მიუღია... სამშობლო ერთხელაც არ უნახავს... გაუბრბოდა მას და მის სანახავად მისული დედა არ მიიღო. არეოპაგეტიკები ვერ ჩაითვლება ქართული ანტიკის პროდუქტად“<sup>2</sup>.

ამ მოსაზრებით ჩვენი ავტორი თითქოს წინასწარ უკარგავს ფასს უკეთეს დამტკიცებას პეტრეს ავტორობა არეოპაგისტულ წიგნთა მიმართ. მაგრამ, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ პეტრეს ავტორობის დამტკიცებელი არ გაითვალისწინებდნენ პატივცემული ჩვენი მოკამათის მიერ დასახელებულ მომენტებს, რამდენადაც ისინი პეტრეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მხარეებს ეხება. რა თქმა უნდა, კ. კეკელიძის მიერ მოყვანილ მომენტებს ჩვენ ვეხებით, მაგრამ განსხვავება მათი გაგება-გაშუქებაშია. მის მიერ წამოყენებული საბუთები ისეთი ჭურის არიან, რომ აშკარაა წინასწარ დასახულ დასკვნისათვის არის გამოძებნილი. განა პატივცემულ კ. კეკელიძეს არ მოეხსენება, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებებში ამა თუ იმ ასკეტის ცხოვრებისათვის საგმირო თავგადადების საჩვენებლად მრავალი შემთხვევაა შეთხზული მათ მიერ ახლობელთა და, განსაკუთრებით, დედის არ მიღებისა? განა ნაბარნუგის — მომავალ პეტრე იბერს სწავლა უკვე საქართველოში არ დააწყებინეს, რისთვისაც საგანგებო პირი ჩამოუყვანეს — მითრიდატე ლაზი. შემდეგში იოანე ეფესუქი (ლაზი). რომელიც მას სიკვდილამდე არ მოშორებია. ამ იოანემ ხომ ნაბარნუგის (პეტრეს) ქართულად დააწყებინა სწავლა და შემდეგში, საბერძნეთში, როცა იმან თავისი ჯერ კიდევ კოლხეთის აკადემიაში შექმნილი ფილოსოფიური განათლების წყალობით მჭიდრო კავშირი გააბა ანტიკურ ფილოსოფიის უკანასკნელ მოაზროვნესთან — პროკლესთან, საქართველოდან (კოლხეთიდან) გატანილ ფილოსოფიურ მეთოდით (მიზნუთა კვლევისა) გადმოიღო

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 42.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 43.

პეტრესათვის „კავშირნი“ პროკლესი, რის ნიადაგზე პეტრემ შეასრულა ქართულად „პირველი გადმოღება“ პროკლეს ამ წიგნისა, რომელიც პეტრიწმა შემდეგ დაადასტურა<sup>1</sup>.

ამრიგად, პეტრე იბერს არასოდეს არ გაუწყვეტია მეცნიერული კავშირი ქართულ სინამდვილესთან. ცნობილია, რომ მის ირგვლივ შემოკრებილ მოწაფეთა შორის ქართველებიც იყვნენ, რომელნიც შემდეგში საქართველოში დაბრუნდნენ სირიელ მამათა სახით, რომელთაგან პეტრეს იღვების საქართველოში გამგრძელებლებიც იყვნენ<sup>2</sup>. პეტრეს საქართველოსთან არ გაუწყვეტია აც სხვა სახის კავშირი. ხომ ცნობილია მისი „ცხოვრებიდან“. რომ პეტრე დედისაგან და მეფე არჩილისაგან წერილებს იღებდა. პეტრემ აღაშენა იერუსალიმში მონასტერი, რომელსაც „იბერიელთა მონასტერი“ უწოდა, რაც მაშინდელ პირობებში სამშობლოსთან ყველაზე უმტკიცეს კავშირს წარმოადგენდა.

აქვე უნდა განვმარტოთ რომ ჩვენ არასოდეს არ გვითქვამს და არც დღეს ვაყენებთ დებულებას — თითქოს პეტრეს ფილოსოფიური საქმე „ქართული მოძღვრება იყოს“, ანუ რომ არეოპაგიტია... „ქართული ანტიკის პროდუქტია“. როგორც ამას ჩვენი ოპონენტი გვაწერს.

ჩვენი დებულების, რომ — არეოპაგიტკული ნეოპლატონიზმი ქართული რენესანსის იდეოლოგიაა — ისე გაგება, თითქოს ეს პეტრეს ნააზრევს ქართულ მოძღვრებად მიიჩნევდეს — შეცდომაა. არეოპაგიტკია — მსოფლიო მნიშვნელობის მოძღვრებაა და მისი მხოლოდ ქართულად გამოცხადება პეტრე იბერის ნააზრევის შეუფასებლობა იქნებოდა. მართა „მიზეზთა წიგნი“. რომლის შექმნა პეტრეს საქმეს უკავშირდება, საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ პეტრე იბერის მოძღვრება არაა მხოლოდ ქართული. თუმცა შექმნილია ქართველი მოაზროვნის მიერ. იოანე ლაზთან ერთად<sup>3</sup>. ამდენადვე არეოპაგიტკიაში ქართული ანტიკა კი არ გვაქვს, არამედ ანტიკის ქრისტიანულ ფორმაში, სამოსელში გადამუშავება. ყოველი, თუნდაც ძალზე დიდი ნააზრევი, როგორც კონკრეტული მოვლენა, ეროვნული წარმოშობისაა, რაც არ ნიშნავს, რომ თავისი მნიშვნელობითაც ის ეროვნულობით შემოიფარგლოს. ფილოსოფიის ისტორიისათვის ეს ელემენტარული ამბავია და, რა თქმა უნდა, ამას აკად. კ. კეკელიძისათვის არ ვლაპარაკობთ.

ჩვენი კვლევის მეთოდი, ისე როგორც ერნესტ ჰონიგმანისა.

<sup>1</sup> იხ. „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, დასახელებული ადგილები.

<sup>2</sup> „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I, დასახ. ადგილები.

<sup>3</sup> იხ. ფილოსოფიის ისტორია. ტ. II, დასახ. ადგილები.

აშკარაა, ენათესავება მეცნიერულ აღმოჩენათა მეთოდოლოგიას. ჩვენ თავდაპირველად ვეძებდით, რასაც შეეძლო რაიმე მსგავსება აღმოეჩინა პეტრეს გამონათქვამებსა, რომელიც ბიოგრაფებს ჩაუწერიათ, და არეოპაგიტკურ წიგნების ტექსტებს შორის. ასე მოქცეულა ე. ჰონიგმანიც. ჩვენს პატივცემულ კრიტიკოსს 'ეს ვერ გაუგია და ნაცვლად იმისა, რომ შეგვდავებოდა ჩვენს შედარებათა სისწორეში, პეტრეს გამონათქვამებს აკრიტიკებს. მაგალითად, ჩვენ მოგვყავდა პეტრეს გამონათქვამი ღვთაების „უცნაურობისა“ და „უთქმელობის“ შესახებ და ვადგენდით. რომ ეს ისეა, როგორც არეოპაგისტულ წიგნებში. კ. კეკელიძე ამ მსგავსებას კი არ აქცევს ყურადღებას, არამედ ამ ტერმინების გამო იბრძვის, რომ იგი „შაბლონური დებულებაა ქრისტიანულ კატეხიზისაო“. აქ სრული გაუგებრობაა: ვინ დაობს რომ, პეტრე იბერი ქრისტიანულ წარმოდგენების და ცნებების ენაზე არ გამოთქვამდა თავის ფილოსოფიურ იდეებს. თვით ცნება „უცნაური“ და „უთქმელი“ მან, პეტრემ, როგორც თვითონაც მიუთითა, „საკვირველი იუსტინედან“ (II, ს. აპოლოგეტიდან) აიღო, მაგრამ საჭირო იყო გვეჩვენებინა, რომ ბიოგრაფების მიერ აღნიშნული პეტრეს გამონათქვამები და არეოპაგისტული წიგნების გამონათქვამები ერთმანეთს ემთხვეოდნენ, დამოუკიდებლად დოგმატიკურ-კატეხიზურ მხარისაგან.

კიდევ ერთი მაგალითი ასეთი გაუგებრობისა: კ. კეკელიძე ეხება „ზეციურ იერარქიის“ საკითხს, რომელსაც გადმოგვცემს ერთხელ იოანე ევენუქი პეტრეს ნათქვამის მიხედვით. ხოლო არეოპაგისტულ წიგნში „ზეციურ იერარქიის შესახებ“ გადმოცემულია იეროთეოზის სახელთან დაკავშირებით. დიონისეს მიერ. სააღმოჩენო ძიების მეცნიერული ინტერესი იმაშია, რომ იოანე ევენუქის პირით გადმოცემული პეტრეს ხილვა ემთხვევა იეროთეოზის სახით გადმოცემულ ფსევდო-დიონისეს ხილვას. განცხადება პატივცემული ობონენტისა. რომ „ანგელოსთა დასების შესახებ ლაპარაკია ჯერ კიდევ ბიბლიაში“, სამწუხაროდ მიუთითებს, რომ მას ვერ შეუქმნევია ჩვენი კვლევის მიმართულება. დღესაც. როდესაც გრძელდება კამათი ამ საკითხის ირგვლივ, არც ერთი კამათის მონაწილე მეცნიერი არ ლაპარაკობს, რომ დასების შესახებ მოძღვრება იყო ბიბლიაში — ეს ელემენტარულია და ამიტომ ყველასათვის ცნობილი, არამედ იმაზე — არის თუ არა მსგავსება პეტრეს ხილვასა და ფსევდო-დიონისეს ხილვას შორის.

ნაცვლად ამისა, ჩვენ კრიტიკოსს ამ იდეოლოგიურ მსგავსებათა ჩვენი ძიება ისე გაუგია, თითქოს ასეთი მსგავსების ძებნით ავტორს (ე. ი. ჩვენ) „უნდა გადაარჩინოს თავისი თეზა პეტრეს იდეოლო-



გიურად არეოპაგიტიკებთან დაკავშირებით“. თურმე ჩვენ. ე. ი. როგორც მე ისე ერნ. ჰონიგმანი იმიტომ ვაკავშირებდით პეტრეს გამონათქვამებს არეოპაგისტულ წიგნების ტექსტთან, რომ ამით ჩვენი თეზის „გადარჩენა“ გექონდა მიზნად დასახული. ეს განცხადება პატივცემული ავტორისა. ჩვენთვის გაუგებარია: მე და ე. ჰონიგმანი კი არ ამოვდივართ პეტრეს ავტორობიდან, არამედ მძიმე მეცნიერული კვლევით, შედარება-მსგავსებით და სხვ. მივდივართ გადამწყვეტი საბუთისაკენ, როგორც ამას მეცნიერება გვაულებდა.

ამის შემდეგ არ ღირს ჩვენი ავტორის მეორეხარისხოვან შენიშვნებზე შეჩერება. მან ვერ შეამჩნია მთავარი: ყველა ჩვენი მასალით პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს გამონათქვამთა მსგავსების შესახებ ჩვენ, მე და ე. ჰონიგმანი, კი არ ვამტკიცებთ ჩვენ თეზას, რადგან აღნიშნული დამთხვევები არაა საკმარისი ასეთი მტკიცებისათვის, არამედ ვამზადებთ ნიადაგს გადამწყვეტი საბუთისათვის.

დასავლეთის თანამედროვე მეცნიერებაში ხანდისხან ლაპარაკობენ „ნუტუბიძე-ჰონიგმანის“ თეორიაზე, მაგრამ ჩვენი მთავარი. გადამწყვეტი საბუთი არ ემთხვევა ერთი მეორეს<sup>1</sup>. თავისი გამოსვლის დროს აკად. კ. კეკელიძეს არ შეიძლებოდა ხელში ჰქონოდა ე. ჰონიგმანის წიგნი, რომელიც მხოლოდ 1952 წელს გამოვიდა. ხოლო ჩვენ გადმოვთარგმნეთ და გამოვაქვეყნეთ რუსულად 1955 წელს, მაგრამ მან არ გაითვალისწინა, რომ უკვე 1942 წლის ჩემს პირველ ნარკვევში «Тайна Пс-Дионисия» წამოვაყენეთ ეს დებულება, როდესაც წინასწარმა სამზადისმა შედარებით, მსგავსებით და სხვა მიგვიყვანა ფსევდო-დიონისეს წიგნში სათაურით — „საღმრთო სახელთათვის“ ისეთ მდგომარეობამდე, რომ მის ავტორს ქართულად უნდა გადმოეღო პროკლეს „კავშირნი“ — ს შინაარსი, რასაც დიონისე არეოპაგელს ვერ მივაწერდით, ჩვენ ვწერდით (1942 წელს):

„თუ კი ჩვენ მის ადგილას დავაყენებთ პიროვნებას. რომელიც ჩვენი გამოკვლევის შედეგად დიონისე არეოპაგიტის ფსევდონიშის ტარების უფლების ერთადერთი პრეტენდენტია, მაშინ ყველაფერი თავის ადგილზეა და ნათელია“.

ამ ციტატიდან ადვილი გასაგები იყო, რომ მთელს ჩვენს წინასწარ გამოარკვევას უნდა გაერკვია ფსევდო-დიონისეს სახელის ხმარების „პრეტენდენტი“ — მეტი არაფერი, ხოლო გადამწყვეტი საბუთი იყო ქართულად მწერალი ფსევდო-დიონისე, რაც გაირკვა წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ სათანადო მითითებით.

<sup>1</sup> იხ. ჩვენი შრომა „Тайна Псевдо-Дионисия...“ 1957 წ.

ცხადია, ამ საბუთს ვერ მიაგნებდა ვერც ერნ. ჰონიგმანი და ვერც სხვა ვინმე საუკუნეთა განმავლობაში. მითითებული ნაშრომი — პროკლეს გადმოღება მიზეზთა თვალსაზრისით მოახერხეს ორმა ქართველმა მოაზროვნემ — „ნამდვილმა იეროთეოსმა“, რაც იოანე ლაზს ნიშნავდა და პეტრე იბერმა. პირველს ეს დარჩა მასალუბის სახით, ხოლო მეორემ ეს მასალა დაამუშავა, დღეს ეს ცნობილი ამბებია, მაგრამ ამას მიაგნებდა მხოლოდ ის. ვინც წიგნის „სალმრთოთა სახელთათვის“ დასახელებულ ადგილს წაიკითხავდა ქართული თვალსაზრისით.

თანამედროვე კამათის დროს ევროპაში „დაინტერესებული პირების“ თხოვნით იეზუიტთა წარმომადგენელნი ახერხებდნენ ერნ. ჰონიგმანის წინააღმდეგ ბრძოლას... ზოგი მათგანი საზეიმო ყრია-მულით რომ შეხვდა ერნ. ჰონიგმანის გამოსვლას, დღეს ებრძვის მას, მაგრამ ყოველივე ამას მეცნიერებასთან პირდაპირი კავშირი არა აქვს. ერნ. ჰონიგმანის მთავარი საბუთი იგივე იოანე ლაზის (ევნუქის) და იეროთეოსის იგბეობაა, მაგრამ საამისო გზა ტექსტუალურ-დოკუმენტალური კი არაა, როგორც ჩვენი გზა, არამედ კალენდარული დამთხვევათა გზა. გასაგებია, რომ ეს უფრო მეტ საშუალებას იძლევა კამათისათვის, მით უფრო, რომ ღირსეულმა მეცნიერმა ე. ჰონიგმანმა გაართულა თავისი საბუთი პეტრეს (დიონისეს) მოხსენების საქმეში ჩარევით, რის თარიღის სხვადასხვა გვარად წარმოდგენა სხვადასხვა გარემოში გამოყენებულ იქნა მისივე წინააღმდეგ. ეს არ მოხდებოდა, რომ კალენდარული დამთხვევა იოანე ლაზის (ევნუქის) იეროთეოსით ამოწურულიყო, რადგან „იეროთეოს“ („ტაძარი ღვთისა“), როგორც ფსევდონიმი კი არ მოკვდა 4 ოქტომბერს, არამედ „ნამდვილი იეროთეოსი“, ე. ი. იოანე ლაზი (ევნუქი). ყველაფერკ ეს ნაჩვენებია ჩვენს ნარკვევში („Петр Ивер и проблемы ареопагитики“, თბ. 1957 წ.).

დასავლეთის მეცნიერებას არ აქვს ზუსტი წარმოდგენა ჩვენი გადამწყვეტი საბუთის შესახებ. მართალია ისინი იცნობენ ჩვენს 1942 და 1955 წლების ნაშრომებს (ასახელებენ მათ თავის ნაწერებში), მაგრამ ჩვენს საბუთზე, როცა აკრიტიკებენ ერნ. ჰონიგმანის თეზას, არ ლაპარაკობენ; ეს ხდება, ცხადია, იმის გამო, რომ ჩვენი საბუთის გაგებას ესაჭიროება ფსევდო-არეოპაგელის „სალმრთოთა სახელთათვის“ ტექსტის იმ ადგილის მიხვედრა, რომელიც პროკლეს „კავშირის“ ცალკე წიგნში გადმოღებაზე ლაპარაკობს და რომელიც მიზეზთა შესახებ მოძღვრებას ეხება.

პატივცემული აკად. კ. კეკელიძე არ აქცევს ყურადღებას ჩვენს დოკუმენტურ საბუთს, რომელიც პეტრე იბერის და ქართულად

მწერალ ფსევდო-დიონისეს იგივეობას ამტკიცებს, მაგრამ ის მაინც ამჩნევს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იოანე პეტრიწის ერთი მოწმობისა და ცდილობს მას როგორმე ძირი გამოუთხაროს. საქმე იმაშია, რომ იოანე პეტრიწი, ეხება რა „კავშირის“-ს გადმოღებას, დაინტერესებული იყო იმით. თუ რას წარმოადგენდა პეტრე იბერის ძიება პირველად შესრულებული პროკლეს იმავე „კავშირის“ გადმოღება-განმარტებანი. იოანე პეტრიწმა თავისი ინტერესი პეტრე იბერის მიერ შესრულებულ გადმოღების მიმართ პროკლეს „კავშირისა“ დაამტკიცა მით, რომ პროკლეს წიგნი პეტრე იბერის თვალსაზრისით წაიკითხა და გააშუქა, რასაც მისი ნაშრომი (პეტრიწი, II, თბილისი, 1937 წ.) ადასტურებს.

აკად. კ. კეკელიძეს 1948 წ. არ ჰქონდა ხელთ ჩვენი გამოკვლევა, რომელიც ამ ფაქტის დადასტურებას შეიცავს<sup>1</sup>. მაშასადამე, იოანე პეტრიწი მთელ თავის „განმარტებას“ ამყარებს ფაქტზე პეტრეს პირველი გადმოღებისა. დაალაგა რა პროკლეს „კავშირის“-ს პირველი გადმოღება, იოანე პეტრიწი თავისი ნაშრომის ბოლოში აყენებს საკითხს — რა გამოყენება გაუკეთა პროკლეს ამ პირველმა გადმოღებმა თავის წიგნს ქართველი ხალხისათვის და არის თუ არა ვინმე ქართველებში („ტომითა შორის ჩვენთა“) ამის მცოდნე. იოანე პეტრიწი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სამწუხაროდ იმ კაცმა, რომელსაც ამის გაკეთება შეეძლო მის მიერ პროკლეს გადმოღების ნიადაგზე დაიზარა („წარეცონა“) თავისი ქართველი თანამემამულეთათვის ახსნა „პირველის“ ცნებისა. ეს ის „პირველი მიზეზია“, რომლითაც იხსნება პროკლეს დალაგება მიზეზთა თვალსაზრისით, რომელსაც მიუთითებს პეტრე (ფსევდო-დიონისე) წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“.

აი ამ ნაკლის ამოსავსებათ გადმოუღია იოანე პეტრიწს ხელმეორედ („კულად“) პროკლეს „კავშირნი“, რათა ეს სწავლა გავრცელებულიყო „ტომითა შორის ჩვენთა“, ე. ი. ქართველთა შორის<sup>2</sup>. ამასთან დაკავშირებით, ე. ი. პეტრე იბერის მიერ პროკლეს წიგნის პირველად გადმოღებასთან დაკავშირებით დასწერა იოანე პეტრიწმა: „მიზეზი აწ კულად გადმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ამისა ესეობს“... განა ამის შემდეგ საეჭვოა რომ აქ სიტყვა „კულად“ ნახმარია „მეორეჯერის“ მნიშვნელობით? მართალია ამ სიტყვას მეორე მნიშვნელობაც აქვს: „აგრეთვე“ — და ამ მნიშვნელობით ის თვით პეტრიწის ტექსტის სხვა ადგილებშიაც იხმარება, მაგრამ

<sup>1</sup> „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. II, გვ. 44—128, თბ. 1958 წ.

<sup>2</sup> ბ გ რ ი წ ი, თხზ. II, 219.

საქმე კონტექსტშია. სიტყვა „კულადა“-ის აზრი, რომელიც სურს მას მისცეს კ. კეკელიძემ, მოითხოვს მის წინ იოანე პეტრიწის სხვა ნაწერის დასახელებას. რასაც ადგილი არა'აქვს. ამიტომაც იყო, რომ ცნობილი ქართველი მეცნიერი პ. ინგოროყვა და ს. ყაუხჩიშვილი (იხ. „მნათობი“. 1939 № 9 და „ბიზანტიის ლიტერატურის ისტორია“) სიტყვას „კულადა“ აქ სწორედ „ხელმეორედ შესრულების“ მნიშვნელობით კითხულობენ.

ამრიგად. აკად. კ. კეკელიძემ ვერ შეარყია ვერც ერთი საბუთი პეტრე იბერის არეოპაგისტულ წიგნებისადმი ავტორობის შესახებ.

1958 წ.

## მიზეზთა წიგნის ავტორი

საშუალო საუკუნეების დასავლეთის ფილოსოფიაში დიდი ინტერესი გამოიწვია რომელიღაც თხზულებამ, რომელსაც გავლენა უნდა მოეხდინა ორ მოაზროვნეზე, რომლებიც გასამართლებულ იქნენ ეკლესიის მიერ, როგორც მწვალებელნი. ამ ფილოსოფოსებს — ამაღრიკ ბენელს (საფრანგეთიდან) და დავით დინანტს (ფლანდრიიდან) მე-11 — 12 საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა შეემუშავებინათ ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც თავისი ნიშნების მიხედვით ხასიათდებოდა, როგორც პანთეისტური მატერიალიზმი. პანთეიზმი ამ მოძღვრებაში გამოიხატებოდა დებულებით, თითქოს ქვეყანა იდგა ღმერთში და ღმერთი — ქვეყანაში, რაც უკანასკნელს აძლევდა საფუნურებად განლაგებულ ხასიათს, სადაც პირველი მიზეზით დაწყებული მთელ ქვეყანაში განლაგებული იყო სიმრავლე მიზეზთა, რომელთა შორის — მტკიცე ურთიერთდამოკიდებულება იგულებოდა. ეს დამოკიდებულება ხორციელდებოდა თანახმად ამ სისტემისა. უპირატესობაში პირველი მიზეზისა, რომელიც მოქმედებდა მომდევნო მიზეზებზე, და ეს მოქმედება აგებული იყო სიძლიერის კლებაზე ზევითან ქვევით მიმართულ პროცესში და მის მატებაზე — ქვევიდან ზევით წარმართულ პროცესში.

ასეთმა იერარქიულობად გაგებულმა ქვეყნის წყობამ და მიზეზთა განლაგებამ უკვე თავისთავად გამოიწვია ექვი კათოლიკური ეკლესიისა იმ მხრივ, რომ შემქმნელი ძალა განაწილებულად იქნა წარმოდგენილი, სადაც, თუ პირველი მიზეზი ყოვლის შემძლე იყო, როგორც ყოველთვის არსებობდა, შემდეგი საფუნურები — ნაკლები ძალის შემცველი, — ეს მაინც არ აუქმებდა იმ მწვალებელურ აზრს, რომ შემოქმედებაც საფუნურებრივია და იგი მიეკუთვნება არა მარტო პირველ მიზეზს, არამედ მომდევნო საფუნურებსაც. მაშინ გამოდიოდა, რომ ქვეყნის შექმნა-მართვაში შექმნილიც იღებს მონაწილეობას.

პარიზის მოსამართლეებს ეს კარგად ესმოდათ, თუმცა დადგენილებიასათვის, რომლითაც უკუგდებულ იქნა ორივე ზემოთ დასახელებული პანთეისტის აზრი, მათ დიდი თეორიულ-დოგმატიკური მოტივაცია არ დაურთავთ. ამ მოსამართლეებმა მხოლოდ მოიყვანეს პასუხისმგებლობაში მიცემულ ერეტიკოსთა დებულებები, რომლებიც შეიცავდნენ, როგორც ზემოთ ვთქვით, ერთი მიზეზისაგან წარმოებული ქვეყნის საფეხურებრივი წყობის შესახებ მოძღვრებას და მას დაურთეს მატერიალისტური მომენტი.

ეს დებულებები იყო: დავითის თეზისები — ყოველივე ერთი არსიდან იწარმოების. ეს ერთი — პირველი მიზეზი — ყოველივეს მატერიაა, ე. ი. ღმერთი არის ყოვლის მატერია, და ა. შ.

ამალრიკის თეზა ბრალდებაში მოყვანილია ასე: ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ი ერთიანობაა, რადგან რ ა ც ა რ ი ს, ა რ ი ს ღ მ ე რ თ ი.

პარიზის სასამართლო ვერ გაერკვა — საიდან მოდის ეს აზრები და, ყოველშემთხვევისათვის, არისტოტელეს გადააბრალა მისი ავტორობა, თუმცა ვერც წიგნი დაასახელა, რომელშიაც არისტოტელეს უნდა დაეწერა ასეთი რამ და ვერც დრო მისი წარმოშობისა, ან გაერკვლებიას. დადგენილებაში უბრალოდ ნათქვამია, როგორც ღონისძიება, ბოროტი აზრების მოსასპობად: „აიკრძალოს პარიზელთა მიერ არისტოტელეს საბუნებისმეტყველო ფილოსოფიის და მათი კომენტარების კითხვა საჯაროდ ანუ საიდუმლოდ“.

ეკლესიამ ხუთი წლის განმავლობაში ვერ გაარკვია, სად იყო დოკუმენტური ნამდვილი წყარო პანთეისტური მატერიალიზმისა, რომელიც გასამართლებულ იქნა მის მიერ.

საშუალო საუკუნეების მოაზროვნეთა შორის პანთეისტური მატერიალიზმის მწვალებლური ხასიათის შეფასება კიდევ კათოლიკური ეკლესიის მოაზროვნემ თომა აქვინელმა მოახერხა.

ზოგიერთებმა ადრე შეიტყვეს, საიდან მოდიოდა წყარო რომელიდაც წიგნისა, რომელიც გადმოიღეს პანთეისტურმა მატერიალისტებმა დასავლეთ ევროპაში მე-12 — 13 ს. მიჯნაზე. მაგალითად, ისტორიკოსი ვილჰელმ ბრეტანელი წერს: „იმ დროს იკითხებოდა პარიზში რაღაც წიგნაკები, როგორც ამბობენ, არისტოტელეს შედგენილი, და რომლებიც ასწავლიდა მეტაფიზიკას, ისინი ჩამოტანილიყო იმხანად კონსტანტინეპოლიდან. ბერძნულიდან ლათინურად იყო ნათარგმნი და შეიცავდნენ დასახელებულ (ამალრიკის) მწვალებლობას და, როგორც მავნებლური დაწვეს კიდევაც“. ეს შესანიშნავი ცნობა შემონახულია ფრანგულ ისტორიულ დოკუმენტაციაში.

ავტორი ყველაფერში ვერ ერკვევა (ფილიპე ავგუსტი ისტორი-

კოსია), მაგრამ ისიც, რომ ლაპარაკია რაღაც პატარა წიგნებზე. რომლებსაც არისტოტელეს აწერენ, მიუთითებს მის აღმოსავლურ წარმოშობას და ბერძნულიდან ლათინურად გადმოღებას. აქ ავტორი ცდება: ის პატარა წიგნი, რომელზედაც ის ლაპარაკობს, ლათინურად ითარგმნა, მაგრამ არა ბერძნულიდან (რადგან მისი ბერძნული ორიგინალი უკვე ექვსი საუკუნის დაკარგული იყო). არამედ არაბულიდან. მაგრამ ვიდრე ევროპის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია აქამდე მივიდოდა, მისთვის საჭირო შეიქნა კიდევ რამდენიმე საფეხურის გავლა. რომელთაგან ჩვენ აქ მხოლოდ უმთავრესს შევეხებით.

სინამდვილესთან ცოტა უფრო მეტი სიახლოვე ჩანს იმ ცნობებში, რომლებიც არსებითად არ არის შემცდარი, მაგრამ საძიებელი წყაროსაგან დაშორებულია. ეს ეხება მე-9 ს. დასავლეთის მოაზროვნეს იერუგენას წიგნს — „განყოფისათვის ბუნებისა“, რომელიც წარმოადგენს არეოპაგისტულ სწავლის დალაგებას ბუნების აღნაგობისათვის. ჩვენი საკითხის ცნობილი მკვლევარი, ფრანგი მეცნიერი შარლ ჟურდენი თავის ნაშრომში „ამალრიკ ბენელის და დავით დინანტის მწვალებლობის ფილოსოფიური წყაროებისათვის“ ასახელებს გამოჩენილ კანონისტ ჰაინრიხ სუზელს, რომელიც ასეთ წყაროდ თვლიდა იოანე სკოტ ერიუგენას ზემოთ დასახელებულ წიგნს „განყოფისათვის ბუნებისა“.

ამავე აზრს სხვებიც გამოთქვამენ. მაგრამ საკითხის უმწეო მდგომარეობას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ლოგიკის ცნობილი ისტორიკოსი პრანტილი ურევს ერთი მეორეში დავით დინანტს, ვითომცდა წიგნის — („განყოფისათვის“) ავტორს იერუგენას ნაწარმოებთან, რომელიც ზემოთ დავასახელებთ (პრანტილი, III. 5. 6.. შენი-შენა 18). ყოველშემთხვევაში სწორი თუ შემცდარი მითითება იერუგენაზე იმის მაჩვენებელია, რომ ამჩნევდნენ რაღაც კავშირს არეოპაგისტულ იდეებთან, საიდანაც, როგორც ცნობილია მეცნიერებაში, იერუგენას თხზულება — „განყოფისათვის ბუნებისა“ იყო გადმოღებული. რა თქმა უნდა, დასავლეთის მეცნიერებას შეეძლო ეძებნა დასახელებული მწვალებლობისათვის ისეთი შორეული წყარო, როგორიც იყო იერუგენა, რომელიც ორ საუკუნეზე მეტით იყო დაშორებული მათგან, მაგრამ თუ აღმოჩნდებოდა უფრო ახლო შესაძლებლობანი. კვლევა-ძიებას სხვა მიმართულება უნდა მიეღო. აქ ერთი საკვირველი ამბავი მოხდა: მე-13 ს. უკვე ესმოდათ. რომ რაღაც თავისებური კავშირი იყო გაბმული იმ წიგნს შორის, რომელიც „მიზეზთა წიგნად“ იწოდებოდა, ერთ მხრივ და ფსევდო-არეოპაგისტულ ზოგიერთ იდეას შორის მეორე მხრივ: ასე. მაგალითად, რობერტ გრიეტლენდი (ლინკოლნელი ეპისკოპოსი, გარდაიცვალა

1253 წ.), როგორც ბრიტანეთის საშუალო საუკუნეთა ისტორიული დოკუმენტაციიდან ჩანს, ერთმანეთთან აკავშირებდა „მიზეზთა წიგნსა“ და ფსევდო-არეოპაგელის ნაწარმოებს.

ზოგიერთი მეცნიერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ გასამართლებული პანთეისტები უდავოდ სარგებლობდნენ, აგრეთვე, „მიზეზთა წიგნით“, ყოველშემთხვევაში, მე-13 საუკუნეში დასავლეთის ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიას თანდათან ნათელი წარმოდგენა უმუშავდება იმ წიგნის შესახებ, რომელშიაც მიზეზების შესახებ არის ლაპარაკი.

ყველაზე ნათლად საკითხს საშუალო საუკუნეებში შეეხნენ ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი. ალბერტ დიდმა თვითონ გააკეთა წიგნი სათაურით — „წიგნი მიზეზთა და მსოფლიოს განვითარებისათვის“. რომელშიაც პირდაპირ ემყარება „მიზეზთა წიგნს“. ალბერტი „მიზეზთა წიგნის“ გარჩევისას ებრძვის პანთეისტურ მატერიალისტებს, რითაც ავლენს, რომ მას შეგნებული აქვს მათ შორის ერთგვარი კავშირი.

არაა საჭირო გავაგრძელოთ ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ დასავლეთის ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში უკვე იმავე მე-13 საუკუნეში (როცა გასამართლებული იქნენ პანთეისტი მატერიალისტები) შეიქნა აზრი, რომ ამ საქმესთან კავშირი ჰქონდა პატარა წიგნაკს, რომელიც მიზეზთა შესახებ სწავლას შეიცავდა. ეტყობა რომ მაშინ ეს წიგნი ტრიალებს ხელზე, მას კითხულობენ და მის შინაარსში საკმაოდ კარგად ერკვევიან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა. ნათელია. რომ გარკვეული ცნობა ამ წიგნის შექმნისა და გავრცელების შესახებ საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიას არა აქვს და ამის გამო, ცხადია, არა აქვს ის, არც შემდგომ დასავლურ ფილოსოფიას, რაც იმ თავითვე იყო განპირობებული. ბევრი იმათგანი, ვინც იყო მიზეზთა წიგნის შესახებ ასე თუ ისე გარკვეული აზრის მქონე, სრულიადაც არ ეხებოდა საკითხს — საიდან მოდის ეს პატარა წიგნი, ეგოდენ მრავალი ამბავის შემცველი, და ვინ იყო მისი ავტორი. ალბერტ დიდი, რომელმაც ამ წიგნის სახელი შემოიღო. მას მიაწერდა ვინმე ებრაელ ფილოსოფოს დავითს, რომელსაც იგი უნდა შეედგინოს მრავალი ფილოსოფოსის გამონათქვამებიდან. მათ შორის არისტოტელეს, ავიცენას, ალჰაცალის და ალფარაბის შეხედულებებიდან. საინტერესოა, რომ, თუ არისტოტელე არა, რომელიც მხოლოდს ამ სიაში, სხვა ყველა აღმოსავლური მოაზროვნეა დასახელებული, და ალბერტ დიდს მაინც რაღაც აზრი ჰქონდა წიგნის აღმოსავლური დამუშავების შესახებ. ალბერტ დიდს, ეტყობა, ჰქონდა რაღაც ცნობა. არისტოტელეს სახელის მიზეზთა



შესახებ წიგნთან დაკავშირების შესახებ. ეს ცნობა იმდენად აღრინდელია (მე-6 ს.). რომ ალბერტ დიდამდე მის თაობაზე ამბავის მიღწევა არაა გასაკვირველი.

სამაგიეროდ, თითქმის იმავე დროის მოაზროვნე და კომენტატორი მიზეზთა წიგნისა — თომა აქვინელი არ იზიარებს ალბერტის აზრს და მხარს უჭერს მიზეზთა წიგნის არაბულ წარმოშობას, თუმცა ავტორსა და დროს ვერ ასახელებს. თომას მოწმობა საინტერესოა მით, რომ ის გამოიციხავს არისტოტელეს ავტორობას, რასაც ზოგიერთნი მაინც უჭერდნენ მხარს. ყოველშემთხვევაში, თომა აქვინელმა იცის, რომ მიზეზთა წიგნი რალაც კავშირშია ნეო-პლატონიკოს პროკლეს წიგნთან — „კავშირნი თეოლოგიურნი“. საკვირველია, რომ თომა აქვინელი აცხადებს, თითქოს ის წიგნი (ე. ი. პროკლეს „კავშირნი“) არაბულად არსებობსო. არ შეიძლება რომ თომა აქვინელს არ ესმოდეს განსხვავება პროკლეს „კავშირნისა“ და „მიზეზთა წიგნის“ შორის. ეს იქიდანაც ნათელია, რომ თომა იმავე „კომენტარში“ — წერს, რომ ლათინურად ეს წიგნი ითარგმნა არაბულიდან, საიდანაც ჩანს, რომ ვიღაც არაბთა ფილოსოფოსმა იგი ამოკრიფა პროკლეს წიგნიდან. თომა კატეგორიულად აცხადებს, რომ ბერძნულად მიზეზთა წიგნი არ იყო.

თომა თითქოს საქმეში ჩახედული ჩანს და ამიტომ ერთი ადგილი მოვიყვანოთ მის „სენტენციების კომენტარების“ ხელნაწერიდან, სადაც თითქოს კვლავ გამოთქმულია აზრი „ვიღაც არაბის“ მიერ მიზეზთა წიგნის დაწერისა. ეს მინაწერი მეცნიერებაში არ ითვლება ნამდვილად, ინტერპოლაციათაა მიღებული, მაგრამ ეს არ წყვეტს საკითხს: თომა აქვინელის სახით დასავლეთის მეცნიერება მიზეზთა წიგნის შესახებ სწორი შეხედულების იყო იმ მხრივ, რომ იგი თავისი აზრთა წყობით და სწორედ მიზეზთა ფილოსოფიით პროკლეს „კავშირნის“ ექსცერპტი — გამოკრებილი გადმოღება იყო.

მართლაცდა, საამისოდ უბრალო შედარება იყო საკმარისი: პროკლეს „კავშირნი“ შეიცავს, ცნობილია, ორასთერთმეტ თავს. ხოლო „მიზეზთა წიგნი“ — ოცდათორმეტს. მაგრამ ასეთი მიგნება შინაარსის მიხედვითაც არ წყვეტს მთავარ საკითხს: ვინ და როდის გააკეთა ეს გადმოღება? რა თქმა უნდა, დიდი საკითხი იყო პროკლეს წიგნში მიზეზთა წიგნის წყაროს მიკვლევა. მაგრამ ეს არც ისე ძნელი საქმე იყო. მართლაცდა, საკმარისია ორივე ძეგლის ურთიერთ შედარება, რომ ეს გარემოება თვალნათლივ ცხადი გახდეს.

სიმძნელე იწყება მას შემდეგ. რაც ეს გარემოება გამოირკვა. უბრალო საქმე არაა იმის თქმა რომ მიზეზთა წიგნი არის ექსცერპტირებული დამუშავება პროკლეს „კავშირნისა“. საამისოდ აუარებე-

ლი რამ იყო საჭირო. ევროპელებმა რომ მიზეზთა წიგნი არაბულ ენაზე ნახეს და გადმოიღეს, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ იგი არაბულ ენაზე შეიქმნა. ფაქტია, რომ „მიზეზთა წიგნი“ არაბულიდან ლათინურად ითარგმნა ტოლედოში 1187 წელს ჟერარდ კრემონელის მიერ, მაგრამ ეს ფაქტი ამის მეტს არაფერს შეიცავს. საძიებელია. როდის და რა პირობებში გაჩნდა იგი არაბულ ენაზე: არის ის თარგმანი. თუნდაც მაშინდელი ვაგებით. თუ ორგინალური ნაწარმოები? დაისმება თუ არა ასეთი საკითხები, ისინი კიდევ ახალ რთულ საკითხებს იწვევენ. თუ არაბული წიგნი მიზეზთა შესახებ გადმოღებულა სხვა ენიდან. ნაჩვენები უნდა იყოს ორიგინალი და სათანადო ფილოსოფიური გარემო, რომელსაც უნდა შეექმნა ასეთი საჭიროება და მისი დაკმაყოფილების შესაძლებლობა.

დასავლეთის ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში მიზეზთა წიგნი არისტოტელეს მიეწერებოდა და მას თავისი სათაური ჰქონდა, რომელიც. მართალია, ვილჰელმ ბრეტანელმა საეგებოსოდ გადმოგვცა („როგორც ამბობდნენ“), მაგრამ თუ აქ მართლა არისტოტელეს წიგნზე იყო ლაპარაკი — ასეთი საეკვეო ამბავი გამორიცხული უნდა ყოფილიყო. აღმოსავლეთმა იციის არა ერთი თხზულება, რომელიც არისტოტელეს მიეწერება სრულიად ნებიერად, დიდი ხნის განმავლობაში არისტოტელე „ფილოსოფიის“ სინონიმი იყო აღმოსავლეთში; საქართველოშიაც პეტრიწი მე-11 — 12-ს. შიგნაზე „არისტოტელურობაზე“ ლაპარაკობს ფილოსოფოსობის მნიშვნელობით. ერთია კიდევ: არისტოტელეს თხზულება, უკეთეს ის იყო მიზეზთა წიგნის ავტორი, ბერძნულად უნდა არსებულიყო და ჩვენ ვნახეთ, რომ, იგივე ვილჰელმ ბრეტანელი ამასაც ადასტურებდა.

გამოდის. რომ ჯერ კიდევ საშუალო საუკუნეებში ორი აზრი უპირისპირდებოდა ერთმანეთს: მიზეზთა წიგნი თითქოს ბერძნულიდან ითარგმნა ლათინურად, მეორე — თითქოს ლათინური ითარგმნა არაბულიდან. მაგრამ ეს უკანასკნელი ფაქტია. ისტორიულად დამკვიდრებული — მთარგმნელისა და წლის (1187) გამოჩვენების მხრივ. ამდენად მართალი არიან ისინი, ვინც „ფსევდო-არისტოტელურ“ თხზულებაზე ლაპარაკობენ (მაგალითად, იგივე ოტო ბარდენჰევერი). მაგრამ ეს მაინც არ არკვევს, საკითხს: სადავოა თუ არა ის, რომ დასავლეთმა მიზეზთა წიგნი თარგმნა ლათინურად არაბულიდან, მაგრამ შეუძლებელი აღმოჩნდა არაბულის არც ორიგინალის და თარგმნილობის მტკიცება.

ქ. მარქსი ჰეგელზე უფრო მართებულად განსაზღვრავდა პროკ-

1. იხ. ი. პეტრიწი, თხზულებანი, II.

ლეს, როგორც ნეოპლატონიზმის მწვერვალის რაობას: იქ, სადაც პროკლეს მთავარი წიგნის გადმოღებაზე იქნებოდა ლაპარაკი, ხელზე უნდა ყოფილიყო ის ფილოსოფიური „ნაზავი“, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის მიღწევათა მემკვიდრეობის შინაარსს შეადგენდა. მეცნიერებას არ ევეჭვება, რომ ყველა ეს მონაცემი და, რაც მთავარია, ბერძნული ენის ცოდნაც კი ამ დროის არაბული სამეცნიერო წრეებისათვის ნაადრევია. პროკლეს „კავშირნი“ მიზეზთა წიგნისათვის საჭირო იყო ან არაბულად, უკეთეს იმ ვინმემ გადმოიღო, ან ბერძნულად. დადგენილად ითვლება. რომ არც ერთი და არც მეორე მე-7 — 9 საუკუნეთათვის არაბულ წრეში არაა („რაიმე ცნობა ბერძნული ტექსტის შესახებ არ მოიპოვებოდა“ — წერს — ბარდენჰევერი). იგი არც შემდეგ გამოვლენილა. მასასადამე, არც ერთი პირობა იმისათვის, რომ მიზეზთა წიგნი შექმნილიყო არაბულ სააზროვნო წრეში. არ არსებობდა. მიუხედავად ამისა, ფაქტია. რომ შემოკლებული (ექსცერპტირებული) გადმოღება მიზეზთა წიგნისა არაბულზე არსებობდა.

ცხადია, რომ მეცნიერება უნდა წავიდეს იმ გზით, რომ ამ წიგნის, ე. ი. არაბულ ენაზე არსებულ მიზეზთა წიგნის, ორიგინალი ეძიოს. არაა სწორი თომა აქვინელიდან მომდინარე აზრი, რომ, თუ არაბულიდან ითარგმნა ლათინური ვერსია მიზეზთა წიგნისა, იგი ბერძნულად არ არსებობდა. — არაბები. როგორც ცნობილია, იმ დროს (მე-8 — 9 საუკუნეთა მიჯნაზე) ბერძნულიდან არ თარგმნიდნენ და. კიდევ რომ ყოფილიყო ბერძნულად მიზეზთა წიგნი, ისინი მით ვერ ისარგებლებდნენ. ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ მიზეზთა წიგნი სხვა ენაზეც იყო არაბთა გარემოცვაში. მათთვის უფრო ახლო და უფრო მისაწვდომი?

დასავლეთის მეცნიერებაში მე 19 ს. მიწურულში (1882 წ.) ოტო ბარდენჰევერმა მიაქცია ყურადღება ბრიტანეთის მუზეუმის ხელნაწერის სახით არსებულ ნაშრომს, რომელიც პირველად რენანმა შეამჩნია. ესაა წიგნი „მსოფლიოს მიზეზთა შესახებ. რომელშიაც არისტოტელეს მიღვენებით მტკიცდება, რომ მსოფლიო რკალებრივად მოძრაობს“. ეს ტექსტი დღემდე სათანადოდ არაა შესწავლილი. ოტო ბარდენჰევერმა არ იცის, ვინაა ის პირი, რომელსაც ამ წიგნის სირიულად გაკეთება მიეწერება. იგი ამ ავტორზე ამბობს, „იაკობიტი თუ მონოფიზიტი სერგი“. ტექსტი ხელთა გვაქვს, ავტორი ცნობილია: სერგი რეშაინელი (გარდაიცვალა 536 წ.) და დასავლეთის მეცნიერება არ იწუხებს თავს — „ვიდაც იაკობიტის თუ მონოფიზიტის“ იქით წავიდეს, გაერკვეს ჩვენი საკითხის ამ ყველაზე ადრინდელი ძეგლის რაობაში.

ბარდენჰევერი იმდენს ახერხებს, რომ მისთვის უცნობი ავტორის გამოუსადეგრობაზე კატეგორიულ განცხადებას აკეთებს (იქვე). წიგნის ლათინური ზედწერა, ცხადია. სერგი რეშაინელს არ ეკუთვნის. მაგრამ იმდენად მნიშვნელოვნად გამოავლენს ეს საკატალოგო აღწერილობა წიგნის შინაარსს, რომ ყოვლად გაუმართლებელია მასზე არ შეჩერება, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი ყველაზე აღრინდელი ცნობაა მიზეზთა წიგნის შესახებ, რომელიც თითქოს არისტოტელეს აზრებს უახლოვდება. და რომ მსოფლიო მოძრაობა რკალს წარმოადგენს. ეს რომ მიზეზთა წიგნი ყოფილა, მისი სათაურიდანაც ჩანს. სადაც „მსოფლიოს მიზეზთა“ შესახებ სწავლა მიზეზთა ფილოსოფიურ გაგებასაც ნიშნავს. რკალებრივი მოძრაობა, როგორც ვნახეთ. მიზეზთა საფეხურების გაშლის — ზევიდან ქვევით და, პირიქით, შედეგი იყო იერარქიულად გაგებულ ქვეყანაში. რაც შეეხება ცნობას არისტოტელესთან კავშირის შესახებ, ეს უადრესი ცნობაა არისტოტელეს მიზეზთა წიგნთან კავშირის შესახებ და ყოვლად დაუშვებელი იყო უგულვებელყოფა იმ პირდაპირი მითითებისა. საიდანაც ერთადერთი აიხსნებოდა ფაქტი არისტოტელეს სახელთან არსებულ ვერსიაში. მიზეზთა წიგნის დაკავშირებისა, რატომ მოხდა ეს? ო. ბარდენჰევერს და ზოგ სხვას უთუოდ სურთ დაამტკიცონ, რომ „მიზეზთა წიგნი“ არაბული წარმოშობისაა, თუმცა თვითონვე აღიარებენ საამისო მონაცემების არარსებობას. კონცეპციური სქემატიზმის მიხედვით მათთვის არაა სასურველი შუამავალი ბერძნულ ტექსტს შორის, თუ ასეთი არსებობდა, და არაბულს შორის, თუმცა ეს ფაქტობრივ ისტორიულ-კულტურულ სიტუაციას ეწინააღმდეგება.

ამრიგად, ევროპის მეცნიერებამ, რომელმაც გადაწყვიტა. ყოველივე საბუთის გარეშე, არაბულ, ვითომცდა ორიგინალურ ტექსტზე შეჩერება. ხელიდან გაუშვა თვალსაჩინო შესაძლებლობა არაბული „მიზეზთა წიგნის“ წარმოშობის გარკვევისა. სირია უფრო ადრე ჩაება ფილოსოფიური კულტურის განვითარება-გავრცელების საქმეში და მოსალოდნელი იყო. რომ ამ შემთხვევაშიც სირიელები ზოგ რამეს გადასცემდნენ არაბებს. საამისოდ საჭირო და საკმარისი იყო სერგი რეშაინელის შესწავლა, საერთოდ, და კერძოდ — მიზეზთა წიგნთან დაკავშირებით.

ჩვენთვის სერგი რეშაინელის პიროვნება და ნააზრევი გამორკვეულია და მასზე დიდხანს არ შეეჩერდებით. მან. მიუხედავად თავისი საბუნებისმეტყველო ინტერესებისა, განვლო ფსევდო-ლიონისეს (პეტრე იბერის) სკოლა სირიაში, გადაიღო არეომაგისტრული შრომები სირიულ ენაზე და მათთან ერთად პატარა წიგნი მი-

ზეზთა შესახებ, რომელიც სწორედ ის წიგნია, რომელზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი, და რომელიც დღეს ხელთა გვაქვს. შესაძლოა, რომ, როგორც არეოპაგისტული წიგნები, ისე მიზეზთა შესახებ წიგნი სერგი რეშაინელმა თარგმნა ბერძნულიდან, თუ ბერძნულ ენაზე. მიუხედავად დასავლეთის მეცნიერთა აზრისა, მიზეზთა წიგნი არსებულა სხვა არეოპაგისტულ წიგნებთან ერთად, როგორც მათი ერთგვარი დანართი, მაგრამ ზოგიერთ ასეთ წიგნთან ერთად ადრე დაკარგულა?

პროფ. კ. წერეთლის დახმარებით ირკვევა, რომ იგი გადმოღებაა, საბუნებისმეტყველო მაგალითების გამოყენებით. მოძრაობის მიზეზთა შესახებ, რომელსაც შეიცავს მიზეზთა წიგნი მისი დღევანდელი სახით ლათინურ ენაზე. ქრონოლოგიის მიხედვით რეშაინელის ნაშრომი, ცხადია, წინ უსწრებს არაბულს. არის ის ორიგინალურა ნაშრომი სერგი რეშაინელისა? არსებულ მონაცემთა მიხედვით — არა. მან იგი გადმოიღო, მაშინდელი ჩვეულების მიხედვით და ზოგ შემთხვევაში განავრცო ან შეამოკლა. საძებარი არაა — საიდან გადმოიღო სერგი რეშაინელმა თავისი წიგნი; როგორც უკვე გაიჩვენა, ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) დაუწერია, როგორც ამას ის თვითონვე წერს, ცალკე წიგნი მიზეზთა შესახებ, რომელიც, როგორც იგი აგრეთვე აცხადებს: პროკლეს „კავშირნი“—დანაა გადმოღებული მისი სიცოცხლის თანამგზავრისა და თანამოაზრის იეროთეოზის მონაწილეობით.

ამრიგად, სერგი რეშაინელს კავშირი აქვს არა მარტო ფსევდო-დიონისეს მწერლობასთან, საერთოდ. რაც მან „დიდი ენთუზიაზმით“ გადაიღო სირიულად, არამედ მიზეზთა წიგნის ამ ნაწერთა წყობიდან გადაღებასთან სირიულად. კვლევა-ძიება მოითხოვდა ამ მნიშვნელოვან მომენტზე ყურადღების შეჩერებას. საჭიროა იმის ვარკვევა — რას წარმოადგენდა ფსევდო-დიონისეს მიერ მიზეზთა შესახებ დაწერილი წიგნი, გვაქვს თუ არა მის შესახებ მსჯელობის დოკუმენტური შესაძლებლობანი; რა ენაზე დაიწერა იგი, რა საკითხებს ეხებოდა და აქვს თუ არა მას რაიმე საერთო შემონახული მიზეზთა წიგნთან არაბულ და ლათინურ ენაზე?

ამ გზით უნდა წასულიყო დასავლეთის მეცნიერება. რაც მან. გაუგებარ მიზეზთა გამო, არ ქნა და მიზეზთა წიგნის წარმოშობისა და გავრცელების ამბავი არაბთა მიჯნასთან შეაჩერა.

ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) თხზულებათა შესწავლამ ჩვენ იმთავითვე მიგვიყვანა უკანასკნელის მთავარ თხზულებაში იმ ადგილამდე, სადაც ნათქვამია, რომ მიზეზთა და დასაბამის (ე. ი. პირველი მიზეზის) შესახებ პროკლეს წიგნთან „კავშირნი თუო-

ლოგიურნი“ დაკავშირებით მან, ე. ი. ფსევდო-დიონისემ (პეტრემ): „სხვა ადგილას დაწერა“. ხოლო იქვე („საღმრთო სახელთათვის“. თავი 11, 9, 1) მან მაინც საჭიროდ დაინახა დაელაგებინა მოკლედ თავისი წიგნის ძირითადი დებულებანი. ეს დალაგება პირდაპირ იწყება „პირველი მიზეზის“ ქრისტიანიზებულ ფორმაში და ავითარებს ყველა წამყვან დებულებას, რომელიც საფუძვლად უდევს პროკლეს წიგნის იმ გადამუშავებას, შემონახულ მიზეზთა წიგნში. რომაა მოცემული. ამდენად, როგორც შედარების თავდაპირველ დასაყრდენი, საკმარისი იყო, დასავლეთის მეცნიერებას ეცადა ფსევდო-დიონისეს წიგნის ამ ადგილის გამოყენება. ფსევდო-დიონისეს წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ მოხსენებული მისონაროში რომ იმ სახით ხელთ ჰქონდეს მეცნიერებას, როგორც იგი ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) კალმით აღიწერა, საკითხი თავისთავად გადაიჭრებოდა, მაგრამ თარგმანების აღრინდელმა პრაქტიკამ, როდესაც გადაღების ობიექტს საგანი შეადგენდა, რომელზედაც ლაპარაკი იყო, და სხვა კი შემოკლება-განვრცობით ხდებოდა, გააძნელა შედარების წარმოება, მაგრამ შეუძლებელი მაინც არ გახადა.

ფსევდო-დიონისეს მიზეზთა შესახებ სწავლის შემცველი წიგნი ბერძნულ ენაზე, ჩანს, დაკარგულა. იგი მაინც პროკლეს „კავშირის“ შემცველად ითვლებოდა საშუალო საუკუნეებში, და თომა აკვინელი, როგორც ვნახეთ, მას, პროკლეს წიგნის მაგივრად თვლიდა არაბულ საფილოსოფოსო მწერლობაში. ყოველ შემთხვევაში სერგი რეშაინელის შემდეგ, ე. ი. მე-6 საუკუნის შემდეგ, არ შეიძლება ვიგულოვთ მისი არსებობა. მეცნიერებას ადვილად შეეძლო პროკლეს „კავშირის“ მიზეზთა შესახებ მოძღვრება შეედარებინა მიზეზთა წიგნისათვის, რასაც ზოგიერთები, მაგალითად, თომა აკვინელი, აკეთებდა, მაგრამ აქვე საჭირო იყო სერგი რეშაინელის წიგნის შედარებაც, ხოლო ამას აკლდა არეოპაგისტულ მიზეზთა შესახებ დალაგებასთან შედარება. უკანასკნელი სავსებით შესაძლებელი იყო წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ იმ ადგილთან შედარებით, რომელშიაც ეს ამბავი მოცემული იყო. ფსევდო-დიონისეს წიგნის დაკარგვა ველარ ქმნის გამოუვალ მდგომარეობას, როდესაც მიგნებულ იქნა ის ადგილი წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, სადაც მოცემულია შინაარსი „სხვა ადგილს დაწერილი“ წიგნისა, როგორც აღნიშნავს ავტორი (პეტრე იბერი).

წიგნი მიზეზთა შესახებ და დასახელებული ადგილი წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ იწყება „პირველი მიზეზის“ გარკვევით, რასაც მოსდევს შემდეგი, — მიზეზთა განხილვა და მათში წეს-

რიგის და ურთიერთობის გამოვლენა, რაც მათ თემატურ შინაარსს შეადგენს. ამისთვის საჭირო იყო მიზეზთა წიგნის და „საღმრთოთა სახელთათვის“ სათანადო ადგილის გადაკითხვა. ამ გზით ნათელი გახდებოდა, რომ სერგი რეშინელს თავისი საყვარელი მასწავლებლის წიგნის — „საღმრთოთა სახელთათვის“ სირიულად თარგმანსთან ერთად საჭიროდ დაუნახავს გადაეთარგმნა ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) ის წიგნიც, რომელიც მითითებულია თარგმნილ წიგნში. ეს ყველაფერი სრულიად ბუნებრივია და საგანთა ლოგიკას შეესაბამება. აქედან ადვილი დასანახი იქნებოდა, რომ სერგი რეშინელის წიგნი, თუ თვითონ არ იყო გამოყენებული მიზეზთა წიგნის არაბული თარგმანისათვის, იგი, ყოველშემთხვევაში. მიუთითებდა არაბული ვარიანტის ნათარგმანობის შესაძლებლობას, რადგან ნათელს ჰყოფდა, რომ არაბულ კულტურულ გარემოცვაში არსებობდა მიზეზთა წიგნის რედაქცია, რომელიც არათუ თვითონ იყო საინტერესო, არამედ მიუთითებდა უფრო შორეულ წყაროს, რომლისაგანაც შესაძლებელი შეიქნა ამ რედაქციის თარგმანება.

ყოველშემთხვევაში, თვით ავტორის — ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მითითება და შინაარსი მიზეზთა წიგნისა ყველაზე ნათელი დამამტკიცებელია იმისა, რასაც შემდეგ მიხვდნენ თომა აქვინელი და ზოგიც სხვა, სახელდობრ, რომ მიზეზთა წიგნი გადმოღებული იყო პროკლეს „კავშირისაგან“. ეს მითითება გააკეთა სერგი რეშინელის მასწავლებელმა, რომლის სხვა წიგნებთან ერთად რეშინელმა მიზეზთა წიგნიც გადაიღო. კვლევა-ძიება რომ ამ გზით წასულოყო, ადვილად გაირკვეოდა, რომ ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) მრავალი ეროვნების წარმომადგენელი მოწაფეები ჰყავდა, რომელთათვის პროკლეს წიგნი სახელმძღვანელო იყო და მისი ამ მიზნით გადმოღება უნდა მომხდარიყო ბერძნულ ენაზე. რადგან იგი უმრავლესობას ესმოდა. მაგრამ ხომ არ იყო შესაძლებელი, რომ მიზეზთა წიგნი სხვა ენაზეც იქნა გაკეთებული?

აქ კვლევა-ძიება კედელთანაა მისული, რომლის იქით წასვლას არაფერი ეშველებოდა, თუ მეცნიერება არ დაისახავდა მიზნად იმ გარემოცვის გამოვლენას, რომელშიაც მიზეზთა წიგნს გადმოიღებს ფსევდო-დიონისე პროკლეს წიგნიდან. სხვა შემთხვევაში ჩვენ ამ საკითხისაკენ მოვდიოდით ერთგვარი სამზადისის გზით, სადაც შედარება-განსხვავებით ისმებოდა და ირკვეოდა საკითხი — ვინ უნდა ყოფილიყო ფსევდო-დიონისე და მისი თანამოაზრე და „მანათობელი“ — იეროთეოსი. ამ შედარება-განსხვავების გზამ გამოარკვევა შესაძლებელი პრეტენდენტი არეოპაგისტული წიგნების ავტორობისა. აქ ყველა ამ მომენტს ჩვენ განზე ვტოვებთ და საკითხს ვარკ-

ვევთ მხოლოდ სამუალო საუკუნეთა და რამოდენიმედ მოძღვენო დროის აზროვნებისათვის მნიშვნელოვან ძეგლზე — „მიზეზთა წიგნზე“. რომლის გაჩენისა და გავრცელების გზა დასავლეთის მეცნიერებამ ვერ გაარკვია და შუა გზაზე გაეჩხირა.

დავივიწყოთ ყველაფერი, რაც მეცნიერებამ გამოარკვია უკანასკნელი წლების განმავლობაში არეოპაგისტულ წიგნების ირგვლივ და დავუბრუნდეთ ფაქტს. რომლის მიგნება ძნელი იყო დასავლეთის მეცნიერებისათვის: ფაქტს იმავე მე-11 — 12 საუკუნეთა მიჯნაზე თითქმის საუკუნით ადრე პანთეისტ-მწვალებელთა გამოცვლისა, რომელთა გასამართლებამ თითქმა-მთქმა გამოიწვია მათი იდეათა წყაროს შესახებ. ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი ადასტურებს ქართულად პროკლეს „კავშირის“ მეორეჯერ („კულადა“) გადმოღებას, რომ ასეთი გადმოღება უკვე შეასრულა ადრე ქართველმა მოაზროვნემ და ეს გადმოღება ეხებოდა პირველი დასაბამისა ანუ მიზეზთა საკითხს.

ყველა ეს საკითხი ჩვენ სხვადასხვა ნაშრომში მოგვიხსენებია და აქ სიტყვას არ გვავარძელებთ. მასალებისაგან დღევანდელი ჩვენი დაყვება საკითხისა განსხვავდება იმით. რომ აქ ჩვენ კვლევის ცენტრში გვაქვს წიგნი მიზეზთა შესახებ და, აქედან, არეოპაგისტული წიგნებისადმი მიმართება გვაინტერესებს არა მათი ნამდვილი ავტორის დადგენისა, არამედ დასახელებული წიგნის ისტორიის გამოვლენის თვალსაზრისით. რა თქმა უნდა, საბოლოო ანგარიშში. არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის საკითხს გვერდს ვერ ავუვლით ამ შემთხვევაშიაც. მაგრამ ჩვენ მას ახლა არ ვეძებთ და მიზეზთა წიგნის ისტორიას შეუძლია თავისთავად ნათელი გახადოს ისიც. ამიტომ ჩვენ გვაინტერესებს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ მიზეზთა წიგნის დაწერის ყოველი გამოვლინება.

ერთი ასეთი, ძირითადი მითითება მიზეზთა წიგნის ფაქტზე ჩვენ უკვე წიგნიდან — „საღმრთო სახელთათვის“ ამოვიკითხეთ და მისი ბერძნული და ქართული ეფრემ მცირეს მიერ ნათარგმნი ტექსტი ურთიერთს შევეუდარეთ. მეორე საამისო საბუთი არის თეზისები მიზეზთა წიგნისა. რომელიც ავტორს იმავე მიზეზთა წიგნში აქვს მოყვანილი. მესამე საამისო მოწმობა არის ფაქტი ფსევდო-დიონისეს მოწაფის — სერგი რეშაინელის მიერ — სირიულად არეოპაგისტულ წიგნთა შორის მიზეზთა შესახებ წიგნის გადათარგმნა, რომელსაც ბრიტანეთის მუზეუმის ბიბლიოთეკის კატალოგმა „მიზეზთა შესახებ ტრაქტატი“ უწოდა.

მეოთხე მოწმე (საბუთი) ფსევდო-დიონისეს მიერ მიზეზთა წიგნის დაწერისა არის მე-11 — 12 საუკუნეთა ქართველი ფილოსოფო-



სი იოანე პეტრიწი, რომელიც მრავალმხრივ აშუქებს საკითხის საჭირო მხარეებს. იოანე პეტრიწი როგორც დადასტურებულია, ლაპარაკობს რა პროკლეს წიგნის პირველ გადმომღებელზე, თავის ყურადღებას აჩერებს სწორედ პირველ მიზეზზე და მის დამოკიდებულებაზე სხვა „შემდგომთა“ მიზეზებისადმი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ზუსტად აქვს მხედველობაში ის გადმოღება პროკლესი, რომელზედაც სწორედ ფსევდო-ლიონისე ლაპარაკობს. ცნობილია, რომ არეოპაგისტული წიგნები დამყარებულია პროკლეს საფუძველზე, მაგრამ მიზეზთა საკითხის საგანგებოდ გამოყოფაზე და პირველ და შემდგომთა მიზეზთა საკითხზე ყურადღების შეჩერება ხაზგასმული (და შესრულებულიც) აქვს სწორედ ფსევდო-ლიონისეს. იოანე პეტრიწი პირდაპირ იმ ამბავზე ლაპარაკობს, რომელსაც ფსევდო-ლიონისე მიუთითებს, რაც ყოველ ექვს გარეშე ხდის იმ მოვლენას რომ პეტრიწს ხელში უჭირავს ფსევდო-ლიონისეს წიგნი მიზეზთა შესახებ. რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ იოანე პეტრიწს ხელში ჰქონდა არა აუცილებლად თვით მიზეზთა წიგნი, არამედ წიგნი „სადმართთა სახელთათვის“, სადაც თეზისების სახით მოცემული იყო მიზეზთა შესახებ სწავლა. მაგრამ ხომ ფაქტია, რომ თვითონ ფსევდო-ლიონისე (პეტრე იბერი) უთითებს მიზეზთა შესახებ ცალკე, „სხვა ადგილს“, რაც წიგნში „სადმართთა სახელთათვის“ მოყვანილი ადგილების გვერდით უდავოთ ცალკე წიგნს ნიშნავდა. ამის გარდა, არსებობს დოკუმენტალური საბუთი, რომ პეტრიწის მიზეზთა შესახებ არეოპაგისტული სწავლის შესახებ უფრო სრული ცნობა და ცოდნა აქვს, ვიდრე ეს მოცემულია წიგნის — „სადმართთა სახელთათვის“ სათანადო ადგილას. ამ საკითხს ტექსტუალური შედარების დროს კიდევ დავუბრუნდებით.

ახლა კი მთავარი ისაა, რომ იოანე პეტრიწი, ისე როგორც ფსევდო-ლიონისე (პეტრე იბერი), საერთოდ, მთელ პროკლეს გადმოღებს და მას ემყარება, მაგრამ საგანგებოდ ხაზს უსვამს მიზეზთა შესახებ ფსევდო-არეოპაგელის (და პროკლეს) სწავლას და, ამდენად, მიჰყვება კვალ და კვალ ფსევდო-ლიონისებურ გეგმასაც და შინაარსის გაგებასაც. მეორე, რითაც იოანე პეტრიწი აჩვენებს თავის მიყოლას არეოპაგისტული წიგნების ავტორისათვის, მდგომარეობს პროკლეს მოძღვრების მიზეზთა ისეთ გადმოცემაში, რომელიც იძლევა პროკლეს მოძღვრების არეოპაგისტულ გადაკეთებას. ამ მიზნის მისაღწევად საჭირო და საკმარისია მიზეზთა შესახებ პროკლეს მოძღვრების შედარება იოანე პეტრიწის გადმოღებასთან, საიდანაც ირკვევა, რომ უკანასკნელი განსხვავდება იმით და იმდენად, რამდენადაც არეოპაგისტული გაგება პროკლესი.

„მიზეზთა წიგნის“ (რა სახელიც მას, როგორც ვიცით, მხოლოდ მე-13 საუკუნეში ეწოდა) ცალკეული დებულებები, რომელთა რიცხვი (ესეც უკვე ვიცით) ოცდათორმეტია, გარკვეულად დაიყვანება პროკლეს წიგნის ამა თუ იმ დებულებაზე. სათანადო განსხვავებით. დღეს ამ საქმის გაკეთება ძნელი არაა და დასავლეთის მეცნიერებას, და მათ შორის ყველაზე უფრო თომა აქვინელს, ამ საქმეში თავისი უდავო წილი უძევს. ამ მიმართულებით მეცნიერებას სრული საშუალება აქვს გამოარკვიოს — როგორაა სათანადო დებულება პროკლეს ტექსტში და რა სახე მიუღია მას „მიზეზთა წიგნში“, როგორც ის შენახულია დღემდე. მთავარი აქ ისაა. რომ ეს ცვლილება, როგორც იგი არაბულ და ლათინურ ტექსტში შესულა. ჩანს, უკვე არსებობდა, რადგან „კჟალად“ გადმომცემელი პროკლესი, რომელმაც მიიღო არეოპაგისტული წიგნების ავტორის გეგმა და მთავარ საქმედ პროკლესთან მიზეზთა — პირველისა და შემდგომთა — განხილვა-გადმოღება აღიარა, პროკლეს ტექსტის გადამუშავებაში მას გაპყოლია.

შემონახული „მიზეზთა წიგნის“ ადგილების გაგება ემთხვევა პეტრიწისეულ დალაგებას, ხოლო უკანასკნელი — იმ სქემას ანუ თეზისებს „მიზეზთა წიგნისა“, რომელიც მოცემულია წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, რაც ნათელი გახდება მათი შედარებით. ამდენად, იოანე პეტრიწი ავსებს იმ დიდ ნაკლს, რომელიც მეცნიერებას აქვს იმ მხრივ, რომ დაკარგულია არეოპაგისტის ნამდვილი ავტორის მიერ მითითებული მისი ცალკე წიგნი, რომლის მხოლოდ სქემა ანუ თეზისებია შემონახული. ეს შევსება დიდი და მნიშვნელოვანი არეა კვლევა-ძიებისა, რომელიც ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ და, ისიც ნიმუშის სახით შევასრულეთ „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ II ტომში (თავი მესამე). ამ საკითხის დოკუმენტური სივრცით გარკვევას ჩვენ ვუძღვნიით სპეციალურ გამოკვლევას, რომელმაც ქართულ მასალაზე დამყარებით უნდა შეიტანოს დასავლეთის მეცნიერებაში ის სიცხადე, რომელიც მას უამისოდ დღემდე აკლია.

ამ შესადარებელ მასალებს, ე. ი. თვით არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ჯერ მითითებას და შემდეგ მიზეზთა კვლევის სქემას შეეძლო, მაშასადამე, ნათელი გაეხადა მიმართულება, რომლითაც უნდა წასულიყო დასავლეთის მეცნიერება. ფაქტი არეოპაგისტულ წიგნებთან ერთად მიზეზთა წიგნის დაწერისა სერგი რეშაინელის ამბავს ხელის ჩასაქნევ ამბად კი არ გახდინდა, როგორც ეს ბარდენჰევერმა ჩაიდინა, არამედ გააფართოვებდა კვლევის არეს. რომელსაც ახალი შესადარებელი მასალა უნდა გამოეკვლია: ეს უნდა მომხდარიყო პროკლესთან მიზეზთა კვლევის დაკავშირების გზით, რასაც

ხაზს უსვამს არეოპაგითიკის ავტორი. ამის შემდეგ ირკვევა, რომ პროკლეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმღები მარტო სირია არ იყო. მოგვიანოდ, მაგრამ დასავლეთს, რომელიც მე-13 საუკუნითგან იწყებს პროკლეს გადაღებას, ერთი საუკუნით მაინც უსწრებს ქართული ფილოსოფია. ინგლისელი მკვლევარი დოდდსი გამოიხატის იყო (იხ. მისი გამოკვლევა პროკლეს, ოქსფორდი, 1931), რომელიც მიხვდა პროკლეს შესწავლისათვის ქართული ძეგლების — ე. ი. იოანე პეტრიწის „განმარტებაი“—სა და თარგმანების მნიშვნელობას და, თუმცა ქართული არ იცოდა, მაგრამ დაუკავშირდა ქართველ მეცნიერებს და არ გაუჭირდა იმ დასკვნის გაკეთება, რომ პეტრიწისეული ტექსტიც კი, არათუ „განმარტებაი“, ერთი საუკუნით უსწრებს დასავლეთის მეცნიერთა მიერ დადგენილ ტექსტს და ხშირად მათგან განსხვავდება. დოდდსის წიგნი ინგლისურად დაიბეჭდა. მაგრამ ეს იყო და ეს. მან დასავლეთში მეცნიერთა მიბაძვა ვერ გამოიწვია. დოდდსმა არ გახანდა თავისი ყურადღების ხაგანგებო საგნად, რომ იოანე პეტრიწის მიერ შესრულებული გადმოღება პროკლეს „კავშირისა“ განმეორება ანუ რენესანსი იყო მე-5 საუკუნეში შესრულებული იმავე პროკლეს გადმოღებისა. იმ დროს არც ჩვენ ვიცოდით ეს ამბები.

აქ ისმება ჩვენი ძირითადი პრობლემისათვის უმნიშვნელოვანესი საკითხი, რომელზედაც აქამდე განზრახ არ ვლაპარაკობდით. ჩვენ ზემოთ უკვე შევეხეთ იმ ამბავს, რომ სერგი რეშაინელს მიზეზთა წიგნი იმავე ენიდან უნდა ეთარგმნა, რომელზედაც არეოპაგისტული წიგნები იყო დაწერილი, ე. ი. ბერძნულიდან. დასავლეთის მეცნიერება, თუნდაც ამის გაგებისაკენ თავისთვის გზა რომ არ მოეპოვა, იგი არაბულ რედაქციასთან არ გაჩერდებოდა და გამოუვალ მდგომარეობაში თავს არ ჩაიგდებდა, რადგან, როგორც ვნახეთ, არაბულ ენაზე მიზეზთა წიგნი ფაქტია, მაგრამ მისი ახსნა არ ხერხდება არც როგორც თარგმანისა, და არც ორიგინალისა. იმის გარკვევა, რომ სერგი რეშაინელმა თავისი მასწავლებლის არეოპაგისტულ წიგნთა თარგმანსთან ერთად მიზეზთა წიგნიც თარგმნა, უკვე დიდი მიღწევა იქნებოდა და ბარდენჰევერის გაუბედავი საკითხი, რომელზედაც ლაპარაკი იყო არც ისე ხელჩასაქნევი იქნებოდა, როგორც ეს მას მოეჩვენა.

ევროპის მეცნიერებას ამ სახით შესაძლოა გადაწყვეტილი ექნებოდა საკითხი, რომ არაბული რედაქცია მიზეზთა წიგნისა თარგმნილია სირიულიდან, რაც ადვილიც და ბუნებრივიც იქნებოდა მათთვის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ თუ ეს ფაქტი, ზოგიერთი გარემოების გამო, საესებით მისაღები არ აღმოჩნდებოდა, იმის შესა-

ძლებლობას მაინც ნათელჰყოფდა, რომ არაბთა გადმოცემაში მყოფ სხვა პატარა ერებსაც. რომლებიც სირიაზე ნაკლებად არ იყვნენ მომზადებული ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრების მისაღებად, შეიძლება აღმოჩენოდა იგივე ძეგლი, ე. ი. მიზეზთა წიგნი, თავის ენაზე.

ამ პატარა ერებს შორის მე-8 — 9 საუკუნეებში, როგორც თარიღდება მეცნიერების მიერ არაბულ ენაზე მიზეზთა წიგნის რედაქციის გაჩენა, იყვნენ სომხები და ქართველები. ამ დროისათვის სომხებს უნდა ჰქონოდათ პროკლეს „კავშირნი“ თავის ენაზე<sup>1</sup> მაგრამ ესეც კი სადავო საკითხადაა გადაქცეული და „მიზეზთა წიგნის“ შესახებ აღნიშნული ცნობები აქ არ მოიპოვება. რაც შეეხება საქართველოს, ჩვენ მივადექით იმ მომენტს რომლის ქართულთა თვალსაზრისით დანახვას აქამდე შეგნებულად გავუბრლით, რადგან მიზეზთა წიგნის წარმოშობა-განვითარების პრობლემას თვითონ უნდა მივეყვანეთ უმნიშვნელოვანეს დასკვნამდე.

რა ირკვევა? ირკვევა ის, რომ ო რ ი ის ტ ო რ ი უ ლ ი ფ ა ქ - ტ ი ე ხ მ ა უ რ ე ბ ა ე რ თ ი მ ე ო რ ე ს: ერთი მხრივ, ეს არის წიგნის — „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორის მიერ ნათქვამი, როდესაც იგი ღვთაების ბუნების შესახებ მსჯელობისას მივიდა უძნელეს პრობლემასთან პირველ მიზეზის და ბუნების ურთიერთობისათვის. „იესვიის“ (იესოს) სახესთან დაკავშირებით, ე. ი. პირველ მიზეზისა და ბუნების მიმართებისათვის იგი წერს: „ამის პირისათვის ჩვენ მიერცა კმაყოფილად თქმულ არის სხუათა ადგილთა შინა“ და, აგრეთვე: „დიდებულისა მისცა წინამძღვრისა ჩუენისგანცა“ (ე. ი. იეროთეოსის) მიერ. რა გაუკეთებია ავტორს თავის „დიდებულ წინამძღვართან“ ერთად? მას გადმოუღია პროკლეს წიგნიდან — „ღმერთისმეტყველებითა შენივთებათა“ სწავლა „პირველი მიზეზისა“ ანუ „დასაბამისთვის“ და მისი დამოკიდებულებისა „კლება-მატების“ გზით მომდევნო მიზეზებთან. ეს დალაგებაჲ იეროთეოსისის დახმარებით, იეროთეოსისა, რომელიც ცნობილია, თვითონაც მუშაობდა „კავშირნის“ გადმოღებაზე. ამიტომ აქ სათაურიც ასეა აღნიშნული: „წმინდისა იეროთეოსისისა ღმრთის მეტყველებითაგან თხრობის შენივთებათა“.

აი, აქედან იწყება იმ წიგნის თეზისებური დალაგება, რომელიც ავტორის მიერ „სხუათა შინა თქმულ არს“ და იწყება იგი ყოველთა: ე. ი. პირველმიზეზით: „ყოველთა მიზეზი (ჰე პანტონ აიტია) და აღმავსებელი იესვიის ღმერთება, რომელი კერძოთა ყოველობისა

<sup>1</sup> იხ. „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. II, „სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი“, გვ. 265—315.

თანაერთობითა მაცხოვნებელ არს და არცა კერძო არს და არცა ყოვლობა, და ყოველ არს და კერძო, ვითარცა ყოველივე ყოვლობისა და კერძობითისა თავსა შორის თვისსა შემომკრებელი და უპირატესობისა მათ ყოველთაისა მქონებელი და პირველთაგან მყოფი.

სრულ უკვე უსრულოთა შორის... და წინაითვე პირველთაგან სრული სახე, სახელმყოფელი უსახოთა შორის“.

ასე იწყება ეს დალაგება პირველმიზეზების შესახებ მოძღვრებისა, რომელიც მთელ მის დიალექტიკურ მოქნილობაშია გაკეთებული. აქ შეუძლებელია მთელი ამ ადგილის (9 — 11) მოყვანა, მაგრამ იგი არც ისე დიდია, რომ მსურველს მისი დაძლევა არ შეეძლოს. მთავარი იყო იმის მიგნება, რომ ქრისტეს ბუნების იმდროინდელ მთავარ პრობლემასთან დაკავშირებით, ავტორმა ისარგებლა შემთხვევით და პირველმიზეზისა და მის მიზეზთა საფეხურებთან მიმართება ერთხელ კიდევ გადმოგვცა და მიგვითითა, რომ ამათ შესახებ მის მიერ „სხუათა ადგილთა თქმულ არს“. რამდენადაც აქ ავტორი თეზისების სახით შეხედულებათა მთელ სისტემას ალაგებს, აშკარაა, რომ გამოთქმა „სხუათა ადგილთა“ არ ნიშნავს რომელიმე ადგილს იმავე წიგნის — „საღმრთოთა სახელთათვის“, არამედ ცალკე თხზულებას, რომელშიაც მიზეზებზე ყოფილა ლაპარაკი.

ეს იშვიათი ნიმუში დიოფიზიტ-მონოფიზიტური პრობლემისათვის მიზეზთა შესახებ სწავლის გამოყენებისა შეუძინველი დარჩა მსოფლიოს მეცნიერებას. პირველი მიზეზი — ღვთაება — „წესისა ზესთა დამტკიცებული საზომი არს არსთა და საუკუნეთა და თვით ზესთა საუკუნეთა და პირველ საუკუნეთა სისავსე სავსეთა შორის, უთქმელად“ (გამოუთქმელად).

აი, ამ წეს-წყობაში უმაღლესისა და უმდაბლესისა „ბუნებისა ჩუენისადმი მოვიდა კაცთმოყვარეობისათვის და ქეშმარიტებისათვის იქმნა და მამაკაც იქმნა... რომელ უქცეველად და შეურევნელად მეზიარა ჩუენ და არარაი ევნო ზესთა სისავსესა მისდა გამოუთქმელისა და ცალოერისაგან“.

ამრიგად „იესვიის“ განკაცების პრობლემა ისმის და წყდება ავტორისათვის მიზეზთა ფილოსოფიის ნიადაგზე. უზესთაეისის, ე. ი. პირველი მიზეზის, შეხებაში მოსვლა სხვა მიზეზებთან არაფერს აკლებს მას ამ გაგებით მთავარი მიზეზი ანუ ერთი თითქოს „ნაწილდება ქვეყნად“ და ამით, — განაგრძობს ავტორი, — მრავალნაწილებ ითქუმის ყოფა ერთისა მის სიმრავლისათვის მის მიერ არსად მოყუანებულთასა“.

ეს განლაგება პირველმიზეზისა მრავალ მიზეზთა შორის არ

ხდება ამ პირველისათვის რაიმე „ქუელის მოქმედების“ მოკლებით. ეს მოკლება არ ხდება ღმერთისადმიც. აქ ჰქონდა ავტორს ყველაზე ძნელი პრობლემა: ღმერთი მრავალსახოვანი (ერთზე მეტი სიმრავლეა) არ ნიშნავდა, მისი აზრით, ღვთაების ქვეყნის წესისათვის დაქვემდებარებას, ე. ი. მეორე პირისათვის არ უნდა ყოფილიყო „უღარესი“ პირველთან შედარებით. აქაც ავტორმა მიზეზთა შესახებ „სხუასა აღგილსა თქმული“ გამოიყენა, ამ დებულებას დაასკვნის მით, რომ საღმრთო ბუნება არ განიყოფების, რჩება ერთობაიმძლე განყოფასა“. აქ აშკარაა რამდენიმედ მონოფიზიტური მიდრეკილება ფსევდო-არეოპაგელისა. ამით ცენტრი მიზეზთა შესახებ მოძღვრებისა, ცხადია, გადატანილ იქნა „პირველის ერთის“ სფეროში. რომელიც „არა რაით უღარეს პირველისა აქუს ღმერთთებასა ერთობა თვისი შემდგომად ერთისა მის განუყოფელისა“.

არ შეიძლება ითქვას, რომ „პირველისა“ და „შემდგომთა“ ერთიერთობა საკმაოდ თანაზომიერად იყოს. განცხადებული „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორისაგან. მან უღაოდ დაარღვია გეგმიანობა მიზეზთა მიმართების განხილვისა და განსაკუთრებული ყურადღება „პირველზე“ შეაჩერა, რომელიც უზეშთაეს არს შემდგომთა მიმართ, და ამით დაარღვია ის დიალექტიკური მთლიანობა, რომლითაც დაიწყო სწავლა მიზეზთა შესახებ. ე. ი. „პირველისა“ და „შემდგომთ პირველისა“ შორის. ეს შინაგანე უთანაზომიერება და უთანამიმდევრობა აშკარაა ჩვენს ავტორთან და იგი გამოწვეული იყო იმით, რომ პროკლეს სწავლა მიზეზთა შესახებ, დიალექტიკური ბუნების შემცველი, გადატანილი იქნა ღმრთისმეტყველების ენაზე და ამით, როგორც ჰეგელი იტყოდა, დაზიანდა კიდევ<sup>1</sup>. პეტრე იბერმა საბოლოოდ ღვთაებრივის, ე. ი. პირველის შემდგომად ერთის შეუჩვენელობის იდეა გაამარჯვა. რადგან პირველის ერთის ჩვენამდე და შემდგომთადმი მოსვლა ჰეშმარიტებად აღიარა. ნათელია, რომ ავტორისა მიერ და არა შემდგომთა პირველის ცნება იქნა ნათლად გაანალიზებული და ამით მან უღაოდ მისცა საბაბი შემდგომ თაობებს და, განსაკუთრებით, ქართველ მოაზროვნეს იოანე პეტრიწს. აღეარებინა, რომ პირველ გადმომღებს პროკლეს „კავშირისისა“ არ გაუთვალისწინებია „ტომითა თვისთა შორის“, ე. ი. ქართველ მწიგნობართათვის იმის განმარტება, რომელ პირველ არს პირველ: „პირველი თვისად მყოფი, ღმრთაებასა შინა“ თუ „შემდგომთა პირველი“.

იოანე პეტრიწი ლაპარაკობს პროკლეს „კავშირისის“ პირველი

<sup>1</sup> იხ. ჩვენი წერილი — „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი“, „მნათობი“, 1956 № 11.

გადმომღებლის შესახებ, როგორც მიზეზთა შესახებ სწავლის გადმომღებზე. მას არ მოჰყავს ამ შემთხვევაში სხვა არაფერი, გარდა მიზეზთა შესახებ პროკლეს სწავლისა. იოანე პეტრიწი აღნიშნავს, რომ თავის ტომს, ე. ი. ქართველებს, ვერ მიაწოდა ამ დიდმა მცოდნემ. მთავარი, რასაც ისინი საჭიროებდნენო. ვერ განმარტა „პირველი მიზეზი“ ისე, რომ ეს გამოსდგომოდა ქართულ მწიგნობრობას სწორედ იმ მეხუთე საუკუნეში, როცა გადმომღებულ იქნა საეკლესიო წიგნები ქართულად და, ყოვლის უწინარეს, საჭირო შეიქმნა განმარტება „პირველისა“. დღეს ჩვენთვის არაა საჭირო იმ დეტალის გამოვლენა, — ჰქონდა იოანე პეტრიწს მხედველობაში ქართულად პირველად პროკლეს ტექსტის მიზეზთა შესახებ სწავლის გადმომღების შინაგანი გაუმართაობა „პირველის“ ცნებისა თუ მხოლოდ მისი ახსნა-სწავლების „დაზარება“ („წარეცონა სამხილი უვიცობისა“). მასალის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ მას ესეც ჰქონდა მხედველობაში.

ყოველ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ტექსტის იმ შედარებებს დავაკვირდებით, რომლებიც უკვე გავაყეთეთ („ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. II, თავი 3) აშკარაა, რომ იოანე პეტრიწს ფსევდოდიონისეს ტექსტის გადახედვაც დაუსახავს მიზნად, მაგრამ მხოლოდ მასში თანამიმდევრობის დადგენით, ე. ი. პირველის, როგორც „შემდგომთა პირველის“, „ღიალექტიკური გაგების აღდგენით. პროკლეს „კავშირნიდან“ ამოღებული ადგილებისა და „მიზეზთა წიგნის“ დღემდე შემონახულ ლათინურ ტექსტში ისეთი დებულებებია, რომელთა განმარტებით იოანე პეტრიწი ნათელსა ჰყოფს პირველის, ღმერთის, საზღვრისა და სხვა მისთანათა ღიალექტიკურ მიმართებას, რაც წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორისათვის ნათელი იყო. განსაკუთრებით. დასაწყისში (II, 9 დასაწყისი), მაგრამ იესვიის ბუნებაში „ღმერთობრიობის“ შეურევნელად აღამიანამდე მოსვლის დასამტკიცებლად ღიალექტიკას დაპირისპირებულითა თანასწორობა დაერღვა და ღიალექტიკაც მოიშალა. იოანე პეტრიწმა ეს შეამჩნია და ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) ტექსტის თანამიმდევრათ გამართვა დაისახა მიზნად: საუკუნეთა „ზემომღებარემ“ წიგნისა „საღმრთოთა სახელთათვის“ კვლავ იჩინა თავი დებულებაში: „რომელ არის უზესთავს მარადიულობისა არს პირველ მიზეზი“, იგივე ეხება „გამოუთქმელს“ ანუ „პირველს“, რომელსაც აქვს „სივსე გამოთქმული“, რაც „მიზეზთა წიგნში“, აგრეთვე პოულობს თავის გამოვლენას, იქ სადაც ლაპარაკია იმაზე, „რომ პირველი არს უზესთავს ყოველთ გამოთქმასა“ (წიგნი მიზეზთა, § 5). როგორც ირკვევა, დასავლეთის მეცნიერება არ უნდა შეჩე-

რებულიყო არაბულ თარგმანზე, საკითხი კიდევ უნდა ეკვლია და გაირკვეოდა დიდი პერსპექტივა, რომელიც მათ არეოპაგისტული წიგნების შემქმნელამდე მიიყვანდა. რა თქმა უნდა, წიგნის — „სალმრთოთა სახელთათვის“ ავტორს არ დაუსახელებია „მიზეზთა წიგნი“, როგორც მის მიერ დაწერილი. ეს შეუძლებელი იყო, რადგან როგორც ითქვა, ასეთი სახელწოდების წიგნი არც არსებობდა და მხოლოდ მე-13 საუკუნეში, ალბერტ დიდმა შემოიღო ასეთი დასათაურება. ჩვენი ავტორი მიუთითებს ნაშრომს, რომელშიც მას პროკლესაგან (იეროზემოსის დახმარებით) გამოუღია სწავლა მიზეზთა შესახებ, რომლის ძირითად დებულებებს ატარებს წიგნი — „სალმრთოთა სახელთათვის“, მაგრამ ვადმოუღია მიზეზთა შესახებ ნაწილი — მოკლე, სულ 32 პარაგრაფი, და არა მთელი „კავშირნი“ პროკლესი.

ამას ადასტურებს სერგი რეშაინელიც. უფრო ადრე ამასვე ადასტურებდა იოანე ერიუგენა (მე-9 საუკუნის ფილოსოფოსი, ავტორი წიგნისა — „განყოფისათვის ბუნებისა“). ამ განყოფის შესახებ რამდენიმეჯერ ლაპარაკობს წიგნის — „სალმრთოთა სახელთათვის“ ავტორი, როდესაც ის ერთის და პირველის ბუნებაში გაშლაზე, განფენაზე მსჯელობს, სერგი რეშაინელიც, რომლის ზერეღე გაცნობაც მიზეზთა შესახებ იმ სწავლას, რომელიც მან ამოიკითხა ფსევდოდონისესთან, იმავე ფაქტის მოწამეა, რასაც უფრო გვიან იოანე პეტრიწი ადასტურებს ფსევდოდონისეს შესახებ.

იოანე პეტრიწის ცნობა, რომ მან ხელმეორედ ვადმოიღო პროკლეს წიგნი, ართულებს კვლევას მიზეზთა წიგნის შესახებ. რადგან მის პირველად ქართულად ვადმოღებას ადასტურებს, — ეს სირთულეა მიზეზთა წიგნის დაწერისა და დამწერის გამორკვევის თვალსაზრისით. თუ რეშაინელს მხოლოდ ბერძნულით შეეძლო მიზეზთა შესახებ წიგნის ვადათარგმნა სირიულად, ქართულად (აშკარაა იოანე პეტრიწის ვანცხადებიდან) იგი თვით ავტორმა ვააკეთა. კამათი იოანე პეტრიწის სიტყვის — „კუალად ვადმოღების“ შესახებ ვათავებულად უნდა ჩაითვალოს მას შემდეგ, რაც იოანე პეტრიწი თავის უკმაყოფილებას ვამოთქვამს „პირველის“ ცნების ქართველთათვის, რომელთა მწიგნობართა შორის არავინ „აობდა მისი მემხილე“, ვანუშარტებლობისათვის და თვითონ იკისრა ამ ნაკლის შესრულება. ყოვლად დაუშვებელია, სიტყვა „კუალად“-ს სხვა მნიშვნელობა ჰქონდეს, ვარდა „ხელმეორედ“-ისა. რამდენიმე მნიშვნელობის მქონე სიტყვის სხვადასხვაგვარ ვამოყენებას არკვევს სააზროვნო სიტუაცია: საგანთა ლოგიკა მოითხოვს, რომ, თუ ერთმა საქმე ვერ შეასრულა, მეორე ამას „ხელმეორედ“ („კუალად“) აკე-



თებს და არა „აგრეთვე“. ეს გარემოება დასრულებულად უნდა ჩაითვალოს, თუ მეცნიერული და არა სხვა მოსაზრებით ვხელმძღვანელობთ.

გართულება, რომელზედაც ლაპარაკია, მდგომარეობს იმაში, რას უნდა ნიშნავდეს მიზეზთა წიგნის ისტორიის კვლევის დროს ერთბაშად ამოტივტივებული ფაქტი, რომ ფსევდო-დიონისე წერდა ქართულად. დასავლეთის მკვლევართ კიდევ რომ შეძლებოდათ ამ ფაქტამდე მისვლა, ისინი დიდი საგონებლის წინაშე იგრძნობდნენ თავს: რას უნდა ნიშნავდეს ქართულ ენაზე წიგნის დამწერი ფსევდო-დიონისე? თექვსმეტი წლის წინათ დავაყენეთ ჩვენ ეს საკითხი და შეძლებისდაგვარად პირობით ფორმაში კიდევ ვუპასუხეთ მას; (1942 წ.). თექვსმეტი წელი დასჭირდა მთელი მასალის შესწავლა-შედარებებს და დღეს მსოფლიო მეცნიერებას შეუძლია დამშვიდებული ბრძანდებოდეს, რომ ქართულად მწერალი ფსევდო-დიონისე საბოლოოდ და უდავოდ გამოჩვენებულია.

## მაქსიმე აღმსარებელი და მართული კულტურის საკითხები

ჩვენი დროის მეცნიერება არაა ჯერ კიდევ გარკვეული იმ აღმაშენებლის ნააზრევში, რომელიც მაქსიმე აღმსარებლის სახელითაა ცნობილი. მართალია მასზე ბევრია დაწერილი და მისი ცხოვრების ძეგლები იმავე მეშვიდე საუკუნიდანაა ცნობილი, როდესაც მისი მოღვაწეობა და სიცოცხლე მიმდინარეობდა (მაქსიმე ცხოვრობდა 580—662 წ. წ.), მაგრამ ამ ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შეფასება მეცნიერებისათვის დღემდე ძნელი აღმოჩნდა.

მეცნიერებას აქვს საკმაოდ ზუსტი ცნობები მაქსიმე აღმსარებლის მოღვაწეობის შესახებ, ცნობილია მისი სააზროვნო განვითარების ამბავი, ცნობილია მისი შრომები, მათი დაწერის საბაზი, მოტივები და საბუთები, გარკვეულია მისი ხაზი და საერთო პოზიცია მის თანამედროვე იდეოლოგიურ ბრძოლებში, რომლებიც ბიზანტიის საზოგადოებრივ-იდეოლოგიურ ცხოვრების წარმმართველი იყო. ბოლოს — რაც საკვირველია, ზუსტი ცნობები დაგვრჩა მისი ცხოვრების ტრაგიკული დასასრულის შესახებ; ტანჯული მაქსიმე აღმსარებელი ბიზანტიიდან საქართველოში გადმოსახლეს, აქ გარდაიცვალა და ცაგერის მახლობლად იქნა დასაფლავებული.

ეს უკანასკნელი ცნობები მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ ცნობილია მისი თანამოაზრისა და ბედის მოზიარე მოწაფის — ანასტასი აპოკრიფარისის აღწერიდან. მაქსიმეს ტანჯვათა უკანასკნელი დღეების შესახებ ცნობები მოღწეულია იმავე VII საუკუნეში თეოდოსე განგრვლის მიერ მაქსიმეს შესახებ დაწერილი მოგონებებიდან<sup>1</sup>.

მიუხედავად მაქსიმეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ არსებული ძეგლთა საკმაოობისა, როგორც ითქვა, მისი ცხოვრება არ იწვევს შესაფერისს ყურადღებას აზროვნების ისტორიაში.

<sup>1</sup> იხ. „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, თბილისი, 1941 წ., გვ. 38—56.

იგი იხსენიება სხვათა შორის, ხანდისხან კი მოხსენიებულიც არ არის, ასე მაგალითად, ჰარტმანის „მეტაფიზიკის ისტორიაში“, ასევე ცნობილი ინგლისელი მოაზროვნის — ბერტრან რასელის „დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში“ მაქსიმე სრულიადაც არაა მოხსენიებული, რა თქმა უნდა, ამის გამართლება არ შეიძლება მით, რომ რასელის ნაშრომი მარტო „დასავლეთის ფილოსოფიას“ ეხებოდეს. მაქსიმეს ნააზრევები თავის მნიშვნელოვან ნაწილში ეხება საკითხებს, რომლებიც სწორედ დასავლეთის ფილოსოფიას ედო საფუძვლად საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში. მეშვიდე საუკუნეში მსოფლიო კრება (და არა მარტო დასავლეთი) მაქსიმეს მასალებზე მსჯელობდა როცა ნიკეას მეორე კრებას თავისი დადგენილება გამოქონდა „ღიღი დიონისეს“ შესახებ. დასასრულ — ტერიტორიალურადაც მაქსიმე აღმსარებელი რომში მოღვაწეობდა რამოდენიმე წლის განმავლობაში. ასე რომ მაქსიმეს მოღვაწეობის არ მოხსენება იმის გამო, რომ ის დასავლეთს არ ეკუთვნოდა, სრულიად გაუპართლებელია და ცალმხრივობის შედეგია.

ზოგიერთ სხვა შემთხვევაში მაქსიმეს ძლიეს იხსენიებდნენ. ასეთებია: ფრანგი ისტორიკოსი ფილოსოფიისა ემ. ბრეჰიე, გერმანელი — იბერვეგი და სხვ. მართალია, მას გვერდი ვერ აუარა ისეთმა დიდმა მკვლევარმა დოგმების ისტორიისა, როგორც იყო გერმანელი ჰარნაკი, მაგრამ, როგორც გარკვევა, ეს ისეთ მნიშვნელოვან საკითხს დაუკავშირდა, რომ სხვანაირად არ შეიძლებოდა.

ასეთი მდგომარეობა მაქსიმე აღმსარებლის საკითხისა არ შეიძლება ყურადღებას არ იპყრობდეს მეცნიერებაში და რამდენადაც დიდი აღმოჩნდება მაქსიმეს როლი მისი მოღვაწეობის, ისე, განსაკუთრებით, აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით, იმდენად უფრო საინტერესო ხდება საკითხი — რა იყო მისი მიზეზი, რომ მაქსიმეს ირგვლივ მეცნიერული კვლევა არაა მის მნიშვნელობასთან შესაფერისად მაღალ დონეზე. ამ ვითარების გასარკვევად საჭიროა მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების, მოღვაწეობის და აზროვნების მთავარი მომენტების აღდგენა, კერძოდ — ქართული კულტურის ისტორიასთან დაკავშირებით.

ამ ისტორიის შესწავლაში იმ თავითვე ერთი შეცდომაა დამკვიდრებული: ფიქრობენ, რომ მაქსიმეს ცხოვრება, მოღვაწეობა და აზროვნებაც დაკავშირებული იყო იმ სააზროვნო სიტუაციასთან მეშვიდე საუკუნეში, რომლის შინაარსს შეადგენდა ბრძოლა ეგრედწოდებული მონოთელიტობის წინააღმდეგ, რამაც საბოლოოდ, იმსხვერპლა მაქსიმე აღმსარებელი. მართალია მაქსიმეს ცხოვრებაში ამ ბრძოლამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა, იგი მას აუწერელ ტანჯ-

ვად და სიცოცხლედ დაუჭადა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ბრძოლა იყო მთავარი ამბავი მის მოღვაწეობასა და განსაკუთრებით მის წააზრევეში. ეს იყო, ასე ვთქვათ, პრაქტიკული მხარე ანუ შედეგი მაქსიმეს თეორიული პოზიციისა.

უკანასკნელის დამახასიათებელი იყო ის, რომ მაქსიმე აღმსარებელი უპირველესად ყოველისა აზროვნების ისტორიას ეკუთვნის და ამ მიმართულებით იგი პეტრე იბერის სიკვდილის შემდეგ ერთბაშად გამოდის როგორც დიდი მებრძოლი ე-წოდ. არეოპაგატიკულ შეხედულებათა დამკვიდრებისათვის. თვით ის ფაქტი, რომ მაქსიმე არეოპაგატიკის ახსნა-დამუშავებით გამოდის სწორედ პეტრე იბერის მომდევნო დროში, მნიშვნელოვანი იყო იმ მხრივ, რომ იგი ძირს უთხრიდა ყალბისმქნელების მტკიცებას, თითქოს არეოპაგატიკა შემუშავდა პირველ საუკუნეში, როცა ცხოვრობდა სახარებაში მოხსენიებული მოწაფე პავლე მოციქულისა. ადვილი გასაგებია რომ, როცა ამ დებულების მომხრენი ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მათი საწინააღმდეგო საბუთების მოსასპობად, კერძოდ ისეთისა, რაც არეოპაგატიკას მოაშორებდა პირველ საუკუნეს და გვიან დროში გადმოიტანდა, გამოდის მოაზროვნე, რომელიც ანვიტარებს არეოპაგატიკულ იდეებს. კერძოდ ის. გასაგებს ზღის არეოპაგატიკის „ძნელ ადგილებს“, რომლებიც ჭერ კიდევ არეოპაგატიკულ წიგნების ავტორის საზრუნავ საგანს შეადგენდა. ეს იყო საკითხი, რომელზედაც ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) თავის მთავარ წიგნში — „საღმრთოთა სახელთათვის“ — ლაპარაკობს და მიზეზთა შესახებ მოძღვრებას ქრისტოლოგიის ძირეულ საკითხებს უკავშირებს (იხ. ამის შესახებ ჩემი წერილი სათაურით „მიზეზთა წიგნის პირველწყარო“).

აქ იყო მთელი კვანძი — თუ როგორ დაემთხვა ერთი მეორეს ანტიკურობის მიწურულში და საშუალო საუკუნეთა გარდამავალ მომენტში ფილოსოფია და ქრისტოლოგია — ერთბუნებოვანობისა და ორბუნებოვანობის — მონოფიზიტობა — დიოფიზიტობის დასაყრდენი. თვითონ არეოპაგატიკის შემქმნელი არ აკეთებდა თავის ფილოსოფიურ დებულებიდან დასკვნას, რომელიც ან ერთ — ან ორბუნებოვანობას დაუჭერდა მხარს. მეხუთე საუკუნის შუა ხანებში (451 წელს) ოფიციალურად დამკვიდრდა მოძღვრება ორბუნებოვანობის შესახებ, მაგრამ როგორც ცნობილია, პეტრე იბერი (ფსევდო — დიონისე) ამის მიმართ ნეიტრალურ პოზიციას იღებდა (იხ. აკად. ნ. მარის შრომა „პეტრე იბერის ცხოვრება“ ს. პ. ბ. 1896 წ. შესავალი, რუსულად).

მაქსიმე აღმსარებლის გამოხვლას სწორედ პეტრე იბერის შემ-

დეგ არეოპაგიტის ენერგიული და ღრმა მოსაზრებებით დამცველის როლში არა მარტო მაჩვენებელი მნიშვნელობა აქვს აზროვნების ისტორიულ სიტუაციისათვის. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ, მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეშვიდე საუკუნის პირველ ნახევრამდე ორბუნებოვანების შესახებ მოძღვრების დამკვიდრებასთან ერთად თანდათანობით შეიქმნა პირობები ისეთ შეხედულებათა შემუშავებისათვის, რომლებიც აყენებდა საკითხს, რომ არ შეიძლებოდა ორბუნებოვანობის გაერთიანების ახალ ნაირობაზე ლაპარაკი. ამ პირობებში დაისვა საკითხი ქრისტიანულ ადამიანურ და ღვთაებრივი ბუნების დაახლოვებისა ერთი — ღვთაებრივი — ნებელობის ნიჟარაზე. ეს იყო მოძღვრება ერთნებელობის ანუ ბერძნულად მონო-თელიტობის შესახებ.

არაა საჭირო თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ძიებების კვლევა იმის გასაგებად, რომ მონოთელიტობა კომპრომისული მოძღვრება იყო დიოფიზიტობის შესასუსტებლად. პეტრე იბერი, თანახმად ისტორიული წყაროებისა, გულგრილად შეხვდა 451 წლის ქალკედონის მსოფლიო კრების დადგენილებას დიოფიზიტობის გამარჯვების შესახებ, რადგან მისთვის მოძღვრებას ღმერთის „განკაცებისა“ და აღმართის „გაღმერთების“ შესახებ ერთი და იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა საკუთარი ფილოსოფიის წინამძღვრების მიხედვით.

მაქსიმე მწიწანმარტოვანი თავისი მასწავლებლის — პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მოძღვრება ლოგოსის შესახებ და არეოპაგიტის „სიძნელეთა განმარტების“ სახით უკანასკნელი დააკავშირა „მიზეზთა შესახებ“ მოძღვრებასთან იმდენად, რომ მომდევნო საუკუნის მოაზროვნეს, იოანე დამასკელს საშუალება მისცა გაეგო არეოპაგიტისა და მასთან მორიგება მოეხერხებინა.

ჩვენ განსაკუთრებით უნდა დავიმახსოვროთ ეს მომენტი, რადგან თემისათვის — „მაქსიმე აღმსარებელი და ქართული კულტურა“ — ამას დიდი მნიშვნელობა მიეცემა, როცა მიუხაზლოვდებით იერუსალიმის ქართულ მონასტრის ფრესკაზე მსოფლიო მნიშვნელობის გამოსახულებას მაქსიმეს და დამასკელის მიერ ერთი მეორეს გაგებისა. ამის საიდუმლოება, როგორც ჩანს, ქართულ მონასტერში განსვენებულმა რუსთველმა იცოდა, აასახვინა იგი და შთამომავლობას დაუტოვა.

ამავე გარემოებას მნიშვნელობა აქვს პეტრე იბერთან (ფსევდო-დიონისესთან) ერთი გარემოების ნათელსაყოფად. მიუხედავად არეოპაგიტისაში მოცემულ წინამძღვრების ნიჟარაზე მისი ავტორობისათვის დიოფიზიტობის ან მონოთელიტობის მიწერის შეუძლებლობისა, ზოგიერთები მაინც ფიქრობენ, რომ პეტრე იბერი

თავგამოდებული მონოფიზიტი უნდა ყოფილიყო. ეს შეხედულება არაა სწორი: იგი არ იყო სავალდებულო არეოპაგატიკის თეორიულ წინამძღვართა მიხედვით, რომელიც არ ამართლებდა არც ერთ ცალმხრივ მოძღვრებას. არ იყო იგი მართალი პეტრეს არც პრაქტიკულ საქმიანობის მიხედვით. მართალია, მან დაიბრალა ერთხელ „მწვალებლობა“, მაგრამ როგორც ცნობილია, ამას მხოლოდ ტაქტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა (იხ. ჩემი „ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოება“ თბილისი, 1942 წ., რუსულად).

მაქსიმე აღმსარებელმა დიდი როლი ითამაშა ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) ოფიციალურ ეკლესიასთან დაახლოებაში, რასაც მან კიდევ მიადწია ნიკეას მეორე კრების დადგენილების სახით (VII საუკ.). რადგან მისი დროისათვის მონოფიზიტებთან ბრძოლა მიხედვით იყო, მაქსიმე გამოდიოდა, არეოპაგატიკაზე დამყარებით, ერთნებლობის მომხრეთა წინააღმდეგ, რითაც ის საქვეყნოდ განამტკიცებდა აზრს, რომ იგივე არეოპაგატიკის საბუთები მოასწავებდნენ როგორც მონოფიზიტობის, ისე მონოთელიტობის (ერთნებლობის) წინააღმდეგ ბრძოლას. მონოფიზიტებს, როგორც ეს გაირკვა კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ კრებაზე დისპუტის დროს (532) ძალიან უნდოდათ დაეცვათ პირველი საუკუნის დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება და არეოპაგატიკის ნამდვილი ავტორის სახელის მოსპობა და ამ უიმედო საქმეში მაქსიმე აღმსარებლის, როგორც არეოპაგატიკული მოძღვრების გამგრძელბლის როლი მათაც არ აწყობდათ.

ამით იყო განპირობებული მაქსიმეს ბრძოლის სიმწვავე მონოთელიტების, როგორც მონოფიზიტთა შემცველთა წინააღმდეგ, რისთვისაც მან ფილოსოფიურად უფრო გამოკვეთილი საბუთები მონახა, როცა ფილოსოფია და ქრისტოლოგია ისე დააკავშირა, რომ ერთიდან მეორეზე გადასვლა უფრო ნათელი გახდა.

აქაა მაქსიმეს ისტორიულ-ფილოსოფიური ნააზრების, როგორც პრაქტიკული საქმიანობის, დასაბუთება და ამის გაუშლელად და გაუგებრად ძნელაა მაქსიმე აღმსარებლის, როგორც მოაზროვნის ადგილის გამოკვეთა. აქ იყო მოცემული არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეების ნაცვლად მიზნითა წყობის შესახებ სწავლის ის ფორმა, რომელსაც დიალექტიკის ახალი და უფრო მაღალი საფეხურის დამუშავება ევალებოდა. აქვე დაფორმდა საბოლოოდ ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადასვლა საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში, რომლის შინაარსი იყო ყველა ამ მონაცემთა „ლოგოსის“ ფილოსოფიად გარდაქცევა.

რა ვუყოთ რომ პრაქტიკულად, ახალ შეხედულებათა პროპა-

განდის თვალსაზრისით ეს ერთნებელობის წინააღმდეგ ბრძოლად დაიხვეწა: მას არაფერი დაუკარგავს თავის ისტორიულ — ფილოსოფიურ მნიშვნელობაში იმის გამო, რომ მაქსიმეს თავგანწირვით დამთავრდა. მაქსიმეს აზროვნება და არსებობა უხერხულობას წარმოადგენდა მის თანამედროვეობისათვის: ა) დიონისეს საილუმოების შემქმნელთათვის იგი უხერხულობას ქმნიდა არეოპაგტიკის გაფართოება-გაღრმავებით სწორედ პეტრე იბერის მოღვაწეობის მომდევნო დროში; ბ) მონოთელიტობის მხრივ ბიზანტიის კეისართა და მღვდელმთავართათვის იგი უხერხულობას ქმნიდა თავისი სასტიკი დაცვით ქრისტოლოგიური ორთოდოქსალობისა.

ამ უღროულობამ მოსპო მაქსიმე აღმსარებელი, როგორც ადამიანი და კინალამ გადაიტანა მისი ნააზრვეიც, რომელსაც ქრისტოლოგიის საფარის ქვეშ განუუქმებელი ისტორიულ-ფილოსოფიური ღირებულება ჰქონდა.

პირველის მთავარი მომენტების აღდგენას შეუძლია შეგვიყვანოს მეორის მთავარი მომენტების აღდგენაში, მხოლოდ ორივეს ერთად — მის თავისებურ დამოკიდებულებაში ქართული კულტურის მიმართ.

პეტრე იბერის მოღვაწეობის მეხუთე საუკუნეში გაშლა და მისი იდეების შექცევ საუკუნის პირველ ნახევარში საბრძოლო იდეურ ვითარებაში მოხმობა მონოფიზიტების მიერ უბრალო ქრონოლოგიური წინამორბედობის ამბავი არ იყო. მეშვიდე საუკუნეში მისი ნააზრვეის აღდგენა-განმარტებისათვის, რადგან მთელი ეს პროცესი გამართლებული და განმტკიცებულია მისი შედეგით — არეოპაგტიკის ავტორის — ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის); აღიარებით. დიალექტიკური გაგება, მოვლენათა მსოფლიო მთლიანობის რა კუთხესაც არ უნდა მიეუყენოთ იგი, უკუქცევითია, ადამიანის ანატომია გაგების გზაა მაიმუნის ანატომიისათვის (კ. მარქსი).

580 წელს კონსტანტინოპოლში დაბადებული მაქსიმე აღმსარებელი, მხოლოდ 630 წლიდან შედის ქრიზოპოლისის (სკუტარი) ბერ-მონაზონთა შედგენილობაში. ამ დროისათვის იგი საკმაოდ აღქურვილია ბიზანტიაში დაუმცხრალი იდეური ბრძოლებისათვის. 633 წელს ალექსანდრიის კრებაზე იგი ებრძვის მონოთელიტებს. ღირსშესანიშნავია, რომ იგი აქ მხარ და მხარ იბრძვის ქართული კულტურისათვის ცნობილ სოფრონ პალესტინელთან ერთად მონოთელიტების წინააღმდეგ.

ფილოსოფიის ისტორიას აღუნიშნავი დარჩა დიდი მნიშვნელობა

ამ ფაქტისა: სოფრონ იერუსალიმელი დაუახლოვდა მაქსიმეს და მასთან ერთად ებრძვის მონოთელიტებს და ეს ის სოფრონ იერუსალიმელია, რომელიც ფანატიკური გაბოროტებით ებრძოდა პეტრე იბერს, მას ტალახში სვრიდა და მას დიონისე აეროპაგელს უპირისპირებდა. უკანასკნელს სოფრონი „ღვთის მოვლენილად“ სთვლიდა, რისთვისაც დასჭირდა სოფრონ იერუსალიმელს პეტრე იბერის დიონისე აეროპაგელისაგან განსასხვავებლად სასტიკი და მწვავე გამოთქმებისათვის მიმართვა. სოფრონ იერუსალიმელი იმ შეცდომის გავლენას განიცდიდა, თითქოს პეტრე იბერი მონოთეიზიტობის მომხრე იყო და ეს აიძულებდა მას არ მიეღო დებულება პეტრე იბერისა და დიონისე აეროპაგელის იგივეობის შესახებ.

აკადემ. ე. ჰონიგმანი სთვლის, რომ სოფრონ იერუსალიმელი შეცდომაში შეიყვანა იბერიელ ნაბარნუგის და ლაზი მიტრიდატის „ფსევდონიმებმა“, ე. ი. პირველის დიონისედ, ხოლო მეორეს იეროთეოსად წოდებამ. ამ ფსევდონიმურობის „პარადოქსალურ შედეგად“ სთვლის ე. ჰონიგმანი იმ გარემოებას, რომ ერთსა და იმავე მიმართვაში სერგი კონსტანტინეპოლელისადმი სოფრონ იერუსალიმელი ისე სასტიკად უპირისპირებს ერთი მეორეს პეტრე იბერსა და დიონისე აეროპაგელს (იხ. ჰონიგმანი — რუსული თარგმანი, თბილისი, 1955, გვ. 39).

აქ, რა თქმა უნდა, მარტო „ფსევდონიმურობა“ არაფერ უშუაში იყო. სოფრონი იმდენად ჩახედული იყო არეოპაგეტიკაში, რომ მისი ავტორის მონოთეიზიტობა შეუძლებლად მიაჩნდა. ტყუილად ხომ არ იყო ის ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნის იოანე მოსხი.ს მოწაფე, რომელსაც „ბალავარიანში“ გამოყენებული ჰქონდა არა ერთი იდეა არეოპაგეტიკისა, რომელთაგან არც ერთი მონოთეიზიტურად არ უღერდა. საქმე ის იყო, რომ დროთა ვითარებაში პეტრე იბერის სახელს მონოთეიზიტობის ლიდერობა დაუკავშირეს უკანასკნელის მომხრეებმა, ამიტომაც დასჭირდა სოფრონ იერუსალიმელს იმისი მწვავედ მტკიცება, რომ პეტრე იბერი არ იყო დიონისე აეროპაგელი. მაშასადამე, სოფრონის ფანატიკური გაბოროტება გამოწვეული იყო მონოთეიზიტების მიერ პეტრეს სახელის გამოყენებით და სოფრონს დასჭირდა პეტრე იბერის სახელის ჩამოშორება არეოპაგეტიკის ავტორობისაგან ე. წ. დიონისესაგან.

ამკარაა, რომ თავისი წერილით სერგი კონსტანტინეპოლელის მიმართ სოფრონმა მისი დროის დიდი საილუმოება გაამხილა, სახელდობრ, ის, რომ VII ს. პეტრე იბერი გაიგივებულ იყო დიონისე აეროპაგელთან. წინააღმდეგ შემთხვევაში სოფრონის მწვავე გამოსვლას არავითარი საბაზი და



გამართლება არ ჰქონდა. მეცნიერებისათვის მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, რომ, როცა აღმოჩნდებოდა, რომ პეტრე იბერია არ იყო მონოფიზიტი, მაშინ სოფრონ იერუსალიმელის გამოსვლა უნიადგო რჩებოდა და იხსნებოდა საბუთი პეტრე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ.

იმავე მეშვიდე საუკუნეში, როგორც გაირკვა, აფრიკაში მოღვაწეობას განაგრძობს არეოპაგეტიკური წიგნების განმმართველ-გამგრძელებელი მაქსიმე აღმსარებელი. 645 წელს ის ებრძვის კონსტანტინეპოლიდან გაძევებულ ყოფილ პატრიარქს — პიროსს. რომში მაქსიმე დიდ გავლენას მოიპოვებს, რის შედეგად იქ ახლად არჩეული პაპი — მარტინე პირველი იწვევს ლატერანის სინოდს, რომელზედაც მოხდა მონოთელიტების შეჩვენება. ბიზანტიაში ახალი ვითარების შექმნასთან დაკავშირებით (მონოთელიტების მფარველობით) შეიცვალა ბიზანტიის საეკლესიო პოლიტიკა და მასთან მაქსიმეს ბედიც. სასტიკად ნაწამები და დასჯილი მაქსიმე თავის მოწაფე — ანასტასე აპოკრიარისთან „წარავლონეს სამარადისოსა ექსორობასა დაპყრობილობასა კერძოთა სამეგრელოსათა“<sup>1</sup>. ოფიციალურ დოკუმენტში სწერია სამეგრელოს ნაცვლად „ლაზიკის ქვეყანაში“, რაც ბიზანტიაელებისათვის ერთი მეორეს უდრიდა, ანუ ძველს საქართველოში, სადაც იგი დასაფლავებულია „ცაგერის მახლობლად“<sup>2</sup>.

მაქსიმე აღმსარებლის ექსორიად საქართველოში გადმოსახლება, ცხადია, არაფერს ნიშნავს ძველი საქართველოსადმი მისი დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ასეთი გადმოსახლების მრავალ სხვა შემთხვევას რომ თავი დავანებოთ, თვით მაქსიმესთან ერთად იყვნენ იქვე გამოძევებული პირები, კერძოდ, მისი ზემოთმოხსენებული მოწაფე ანასტასე აპოკრიარისი და ანასტასე ბერი. მეორე მხრივ, არც ისაა საფიქრებელი, რომ ბიზანტიაელებს მეშვიდე საუკუნეში ძველი საქართველო ისეთ ველურ კუთხედ ჰქონდათ წარმოდგენილი, რომელიც დასჯილის მხოლოდ გადასაკარგავად თუ გამოდგებოდა (ეს იყო 662 წელს).

მაქსიმეს ბედის თანამოზიარე ანასტასი აპოკრიარისი მათი თავ-გადასავალის აღწერილობაში აღიარებს, რომ იბერიას VII ს. გაცხოველებული იდეური ურთიერთობა ჰქონებია დასავლეთთან (თვით რომამდეც კი), რაც საგანგებო მისვლა-მოსვლასა და წერილობით იდეურ ურთიერთობაში გამოიხატებოდა. ანასტასი ითხოვს: „თუ კი შესაძლებელი იქნება გადმომიგზავნეთ ერთ-ერთი სარწმუნო, ი ბ ე რ ი ა შ ი მომავალი კაცის ხელით იმ დადგენილებათა

<sup>1</sup> იხ. აკად. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს „კვიმენა“, გვ. 20.

<sup>2</sup> იხ. „მასალები“, 1940, წ. ნაწ. I, გვ. 55.

კოდექსი, რომლებიც დააქანონა წმინდა და სამოციქულო სინოდმა, პაპის მარტინეს წინადადებით, უხუცეს ქალაქ რომში<sup>1</sup>.

ამის დაწერის დროს მაქსიმე უკვე ცოცხალი აღარ არის, მაგრამ ეს არ უკარგავს მნიშვნელობას იმ იდეურ ურთიერთობათა დაბადატურებელ ძეგლს, რომელშიაც არა ერთხელაა მოხსენიებული „ქრისტეს მოყვარე ლაზთა ქვეყნის“ გვერდით „ქრისტეს მოყვარე აბაზგების ქვეყანა“<sup>2</sup>. აღვილი გასაგებია, ვის აღნიშნავდა ძველი საქართველოს ამ ორი მხარის ერთნაირი მოხსენება მეშვიდე საუკუნეში („ინ ქრისტი ამატორუმ რეგიონე აბაზგორუმ“).

მეშვიდე საუკუნე დიდი იდეური აღრევის პერიოდია ბიზანტიაში, მაგრამ არის ერთი მოაზროვნე, რომელსაც გარკვეული ხაზი აქვს აღებული. ეს კაცი — მაქსიმე აღმსარებელია: ამ საუკუნის აზროვნება მას არეოპაგიტაკული წიგნების განვრცობა-განმარტებით ნაკეას მსოფლიო კრებისაკენ მიჰყავს. მთავარი მომენტი მისი გონებრივი საქმიანობისა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტოლოგიასთან შემოქმედებით დაკავშირებაში იყო. ეს არ იყო არც აპოლოგეტიკა, ე. ი. ფილოსოფიის ქრისტოლოგიისათვის გამოყენება, არც დოგმატიკა, რადგან იგი მთელი თავისი მნიშვნელობით ანტიკური ფილოსოფიის შემდეგ დარჩენილი პრობლემების გადაჭრას ემსახურებოდა. ეს იყო შებრუნებული აპოლოგეტიკა ქრისტოლოგიის საშუალებით ფილოსოფიის გაშავებისა.

აი, ამ ორიგინალური სააზროვნო სიტუაციით მაქსიმე იკავებს ადგილს ფილოსოფიის ისტორიაში, და სადაც ეს შეგნებული არაა, იქ გაწყვეტილია ნამდვილი კავშირი. ანტიკურობასა და შუა საუკუნეთა აზროვნებას შორის. აქ არაა საჭირო ფილოსოფიის სიღრმეში შესვლა: საკმარისია გვახსოვდეს, რომ არისტოტელეს მიერ პლატონური იდეალიზმის გაკრიტიკების შედეგად შეიქმნა „მიზეზთა ფილოსოფია“ ნაცვლად იდეათა ფილოსოფიისა. უკანასკნელი თავისი უმოძრაობის გამო არ გამოღვა ქვეყნის მოვლენათა ასახვლად, ხოლო იდეათა სათავეში პლატონის მიერ მოთავსებული „მთავარი იდეა“ — უმაღლესი საიკეთედ გამოცხადებული — ვერ იქცა მსოფლიო მამოძრავებელ ძალად. ნეოპლატონიზმის მიერ მიზეზთა ფილოსოფიისათვის გამოყენებული არისტოტელეს პირველ მიზეზის ცნება, როგორც ის არის მისი „მეტაფიზიკის“ მეექვსე წიგნში, და „პირველ მამოძრავებლის“ ცნება, როგორც იგი იმავე არისტოტელეს აქვს განვითარებული თავის „ფიზიკაში“, გამოიყენა V საუკუნეში პროკლემ.

<sup>1</sup> ციტირებული „მასალები“, გვ. 47.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 45 და სხვ.

ეს ამბები იოანე ლაზმა „ამოკრიფა“ პროკლეს წიგნიდან „კავ-შირნი თეოლოგიური“ და გადასცა თავის მოწაფეს პეტრე იბერს დასამუშავებლად. ასე წარმოიშვა პირველი არეოპაგისტული წიგნი, პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მიერ შეთხზული, ვითარცა შესავალი მის თეოლოგიაში<sup>1</sup>.

ეს იყო პეტრე იბერის პირველი შრომა, ყველა მონაცემის მიხედვით ქართულად დაწერილი და მის პრინციპზე ააგო ე. წ. არეოპაგიტოკა.

იერარქიულად გაგებული ქვეყანა ოთხ საფეხურად უნდა წარმოდგენილიყო: შეუქმნელად და შემქმნელად, შექმნელად და შეუმქმნელად და შეუქმნელად, შექმნილად და შეუმქმნელად და შეუქმნელად და შეუმქმნელად. ამ საფეხურში ყველაზე ძველი ამბავი იყო გადასვლა პირველიდან მეორეზე, რადგან შეუქმნელი (ე. ი. ღმერთი), როგორც არარსებობა და სიცილიერე, ვერ გახდებოდა სინამდვილის მოვლენათა შემქმნელად, თუ თვითონ არ იქნებოდა მოვლენა, მოვლენათა წყობაში ჩამდგარი.

არისტოტელემ, შენიშნა იდეალისტ პლატონს, რომ იდეას, როგორც სინამდვილის გარეითს, არ შეუძლია იყოს მიზეზი სინამდვილისაო, მაგრამ „პირველიც“, ნეოპლატონისტურად გაგებული; ასევე არ გამოდგებოდა სინამდვილის მიზეზად. თუ იგი „შექმნილი“ იქნებოდა, „შემქმნელად“ მაინც არ გამოდგებოდა და სიძნელე დაუძლეველი რჩებოდა. არეოპაგიტოკა ვერ გაიმარჯვებდა, თუ პირველი მიზეზი არ იქნებოდა გაგებული როგორც „სიტყვა ღვთისა“ („ვერბუმ დეი“) და სწორედ ეს სინათლე შეიტანა არეოპაგიტოკაში მაქსიმე აღმსარებელმა<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ ძალა დაკარგა იოანე დამასკელის წინააღმდეგობამ არეოპაგეტოკის მიმართ, თითქოს „შექმნილს“ არ შეიძლება მიეწეროს შექმნის უნარიო, და თუ ეს იქნა დაშვებული, თითქოს, უნდა აღდგეს კერპთაყვანისცემლობა („იდოლატრია“-ო).

ადვილი მისახვედრია, რომ მაქსიმე აღმსარებელმა ორი საკითხი გადასწყვიტა: გამართა ხაზი ანტიკური ფილოსოფიური მეშვეობით და სინამდვილისა და შეუქმნელის დიალექტიკით, არამედ შეარიგა მასთან დამასკოელი დოგმატიკოსი.

ამ შერიგებამ შესაძლებელი გახადა, როგორც ზევით აღინიშნა, ნიკეას მეორე კრებაზე არეოპაგეტოკის ავტორის რეაბილიტაცია და

<sup>1</sup> იხ. ჩემი შრომა — „მიზეზთა წიგნის პირველწყარო“, ქურონალ Византийский Временник“-ში, 1961 წ. № 20, გვ. 156—164.

<sup>2</sup> იხ. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარი, კორდეროუსის გამოცემა, გვ. 510.

ამავე დროს მაქსიმეც ნამდვილი აღმსარებელი გახდა. ქართული კულტურა ამ მოვლენებს დროთა ვითარებაში გამოეხმაურა, ამიტომ ქართულ მასალას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება მაქსიმეს აზროვნებასა და მოღვაწეობის ისტორიის შესწავლა-სა და შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის ისტორიის კვლევისათვის.

ეს მასალა არაა მოთავსებული მაქსიმეს „ცხოვრების“ ქართულ თარგმანში, რომელიც აკად. კ. კეკელიძემ გამოსცა<sup>1</sup> და არც სხვა რუსულ თუ უცხოურ ბიოგრაფიულ გამოცემაში. იგი უკავშირდება იმ სააზროვნო იდეურ ვითარებას, რომელიც არაა სრულფასოვნად მოცემული დასავლეთის შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის ისტორიაში.

არეოპაგიტკიასთან მაქსიმეს დაკავშირების ნათელყოფა დასავლეთის მეცნიერებამ მხოლოდ XVII საუკუნეში შესძლო. როცა კორდერიუსმა მაქსიმეს კომენტარებს თავისი ადგილი მიუჩინა არეოპაგიტკული წიგნების სათანადო თავების მიღვევებით. მაგრამ დასავლეთის შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის ისტორიის ცენტრში მისი გადმოტანა აქამდე არ მოგვარდა და მასთან დაკავშირებულ სააზროვნო მოვლენებს, მათ შორის მაქსიმეს ნააზრევსაც, თავისი ადგილი ვერ მიუჩინეს... სანამ ეს ადგილები ოფიციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს ეკავება, მანამდე მაქსიმეს მსგავსი მოღვაწეები ჩრდილში რჩებიან და ხშირად, როგორც ითქვა, არც კი იხსენიებიან.

თუ მაქსიმეს როლი მართლაც იმის შეგნებაშია, როგორ უნდა გადაენასკვოს ერთი მეორეს ანტიკური და მედიევალური ფილოსოფიის ის კონკრეტული მომენტები, სადაც პროკლე დიადოხოსის მიერ ღიად დატოვებული საკითხი პირველ მიზეზის შესახებ უნდა გაშლილიყო იერარქიულად განლაგებული ქვეყნის მიზეზად და ადამიანურის და ღვთაებრივის კავშირის სიმბოლიკით ნამდვილ ქრისტოლოგიად დამკვიდრებულიყო, მაშინ ამის მათუწყებელ ისტორიას პროკლე დიადოხოსი და სჯულის მასწავლებელი და მაქსიმე აღმსარებელი ერთად უნდა წარმოედგინა.

ყველა ამ ამბავს საფუძვლად უნდა დადებოდა არეოპაგიტკული წიგნთა ცოდნა და სურათი მთლიანი იქნებოდა, რადგან, ერთი მხრივ, საჭირო იყო იმის ცოდნა, თუ როგორ გაიდო ხიდი პროკლე დიადოხოსისა და არეოპაგიტკულ იდეათა შორის, კერძოდ, ქრისტოლოგიურ ძირითადი საკითხის, როგორც „პირველ მიზეზის“ სახით გაგებისათვის. არ დაგვავიწყდეს, რომ პროკლესაგან მოტანილი საკითხი პეტრე იბერმა — (ფსევდო-დიონისემ) თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის მეოხებით შესავალ თხზულებაშივე აღ-

<sup>1</sup> იხ. ზემოთ დასახელებული „კვიმენა“ I, გვ. 60—103.

ნიშნა პირველი სახელით — „თეოლოგიური სახის მიღება“ — („თეოლოგიკაი ჰიპოტიპოზისი“), ხოლო შემდეგში „მიზეზთა წიგნად“ წოდებული.

იოანე ლაზზე („იეროთეოსზე“) მითითებით არეოპაგიტაიკის ავტორმა აშკარად გვაჩვენა ვისთან გვაქვს საქმე, რადგან მითრიდატე ლაზი — იოანე ევსუქი — იეროთეოსი ყველა ერთი კაცის სახელი იყო — პეტრე იბერიის მასწავლებლის — ჯერ კიდევ იბერიიდან მოყოლებული, ვიდრე ბიზანტიის საიმპერატორო კარამდე. მითრიდატე ლაზი (ბერად აღკვეციის შემდეგ იოანე ლაზი) — პეტრეს მასწავლებელი, შუამავალი იყო ბერძენ ფოლოსოფოს — პროკლესა და პეტრეს შორის. მას პეტრემ მეტ სახელად იეროთეოსი უწოდა, ე. ი. „ტაძარი ღვთისა“<sup>1</sup>.

ასე შეიკრა მეზუთე საუკუნეში ეს კულტურული რკალი, რომელშიაც მოღვაწეობდნენ ერთი ბერძნული აზროვნების წარმომადგენელი პროკლე და ორი ქართველი მოაზროვნე — იოანე ლაზი და პეტრე იბერი. მეშვიდე საუკუნეში მოდის მაქსიმე აღმსარებელი და პეტრე იბერიის (ფსევდო-დიონისუს) წიგნების განმარტებას წერს. მან არა მარტო შეავსო მთავარი საკითხი, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას და ქრისტოლოგიას აკავშირებდა, არამედ ნათელი გახადა ის, რაც შუა საუკუნეთა ფოლოსოფიის დასაწყისის საფუძველს უყრიდა, რამდენადაც უკანასკნელი ქრისტოლოგიური ფორმით ანტიკურობიდან დარჩენილ მემკვიდრეობას შეიცავდა, როგორც ამას მარქსიზმის ფუძემდებელნი აღნიშნავენ. ეს დებულება ნიშნავდა, რომ ქრისტოლოგია შუასაუკუნოებრივი აზროვნების ფორმა იყო, რომლის ქვეშ უარყოფითი დიალექტიკა ვითარდებოდა, ამ თვალსაზრისით ღმერთი თავისთავად არარაობა იყო. განმარტავდა რა არეოპაგიტაიკული წიგნის „სამართოთა სახელთათვის“ მეორე პარაგრაფს, რომელიც ეხებოდა დებულებას, რომ მამა ღმერთის შემეცნება არავის შეუძლია, თუ არა მისი ძის სახით, და ძის — მამის სახით, მაქსიმე წერდა „მამა ღმერთი შეიქნობს რა ძეს, თავის თავს შეიცნობს“. მაგრამ რადგან ღმერთი ამ სახით წარმოიდგინებოდა, როგორც ბუნებად გადაქცეული, აქედან იშლებოდა გზა ღმერთისა და ბუნების გაიგივებისაკენ იმ სახით, რომ ღმერთი იყო არაფერი, ხოლო ბუნება ყველაფერი.

ასე ჩაეყარა საბოლოოდ საფუძველი პანთეისტურ ფილოსოფიას რომელიც მაქსიმეს განმარტებაში იმდენად ნათელი გახდა, რომ იოანე სკოტ ფრიუგენამ IX საუკუნეში, არეოპაგიტაიკულ წიგნებთან

<sup>1</sup> იხ. პეტრე იბერიელის „შრომები“, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ. 1961.

ერთად, საჭიროდ დაინახა მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებანი გადაეთარგმნა ლათინურ ენაზე. მაქსიმეს, ზემოთმოყვანილ განმარტებაზე დამყარებით ერიუგენამ დასწერა: „ღმერთმა არ იცის რა არის ის, რადგან იგი არა არის რაო“. აქედან კიდევ ნაბიჯი და ერიუგენა მივიდა პანთეისტურ მატერიალიზმამდე: ღმერთი არის ის, რაც გამოვლენილია ბუნებაში.

ასე ჩაეყარა საფუძველი შუა საუკუნეთა მატერიალიზმს, რომელიც XII საუკუნის მიწურულში განვითარდა, მთელი შუა საუკუნეები გადაიარა და, ნიდერლანდებში მრეწველობის ფეხზე წამოდგომის პირობებში, სპინოზას ნააზრევში კვლავ აღორძინდა პანთეისტური მატერიალიზმის სახით. მისი ლოზუნგი იყო „ღმერთი ანუ ბუნება“ („დეუს სივე ნატურა“).

მაქსიმე აღმსარებელი, ცხადია, იცნობდა ფსევდო-დიონისეს პირველ თხზულებას. უკანასკნელმა ეს ნაწარმოები დასწერა იოანე ლაზის მასალებზე მიხედვით, რომელიც მან პროკლე დიადოხოსის „კავშირთა“ ვარიანტის სახით მისგან მიიღო. „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველი პარაგრაფის განმარტებაში მაქსიმე წერს: „საუკეთესო წესის თანახმად ღვთაებრივი შესავლის ცნებათა შემდეგ სწერს საღმრთოთა სახელთათვის“.

მაქსიმემ არ იცოდა მხოლოდ, რომ პეტრე იბერის მიერ მისი მასწავლებლის იოანე ლაზის დახმარებით შექმნილი ეს შესავალი თხზულება, როგორც დღეს ირკვევა, ქართულად იყო დაწერილი. ყოველ შემთხვევაში, მაქსიმე ამ წიგნის შესახებ განმარტებას არ წერს და კმაყოფილდება მხოლოდ მისი სარგებლიანობისა და აუცილებელი საჭიროების აღნიშვნით. შეუძლებელია რომ ეს წიგნი მაქსიმეს დროს (VII საუკუნეში) უკვე დაკარგული ყოფილიყო, რადგან VI საუკუნეში იგი ხელთ ჰქონდა პეტრეს უახლოეს მოწაფეს, სირიელ ფილოსოფოსს, სერგი რეშაინელს, ხოლო XI — XII საუკუნეთა მიჯნაზე იგი აგრეთვე ხელთ ჰქონდა ქართველ მოაზროვნეს იოანე პეტრიწს<sup>1</sup>.

ამრიგად, ქართული კულტურის ისტორიაში XI — XII საუკუნეთა მიჯნას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი მოუბრუნდება არეოპაგიტის ქართულ ვითარებაში შემოტანას. ამ საქმეს, როგორც ცნობილია, ეფერებ მცირე აკეთებს ბერძნულად დაწერილი არეოპაგიტის წიგნებისა და ათი წერილის თარგმნით, რაც მხოლოდ 1961 წელს იქნა აკადემიურად გამოცემული ს. ი. ენუქაშვილის

<sup>1</sup> იხ. მისი „შრომები“, II, 218.

მიერ. ამ წიგნების დასავლეთევროპული თარგმანი (IX საუკუნისა) არ იქნა მიჩნეული სწორდირებულად და ისინი კვლავ ორჯერ ითარგმნა XII—XIII საუკუნეებში.

არეოპაგტიკული წიგნების თარგმნას საქართველოში დაუკავშირდა მათი სათავის — პროკლე დიადოხოსის სწორედ იმ წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნის“ თარგმნა და განმარტება, რომელიც შეიცავდა მიზეზთა ფილოსოფიის უღუმენტებს. ეს საქმე, როგორც ცნობილია, ეფრემ მცირეს უმცროსმა თანამედროვემ — იოანე პეტრიწმა გააკეთა. მანვე, როგორც, აგრეთვე ცნობილია, თავის განმარტებათა III ნაწილში აღნიშნა პროკლე დიადოხოსის დასახელებული წიგნის პირველი გადმომკეთებელი ქართულ ენაზე და დასძინა, რომ მას პროკლე დიადოხოსის შესახებ მუშაობაში მხარს უჭერდა დავით აღმაშენებელი, რომ იგი მუშაობდა „თანადგომითა დავითისათა“ (იქვე).

ქართული კულტურის ამ ფაქტებმა თავისი გამომხატვრება ჰპოვეს XI—XII საუკუნის პოეზიაში. ცნობილია, რომ შავთელმა საგანგებოდ აღნიშნა დავით აღმაშენებლის თანაგრძნობა პროკლე დიადოხოსთან დაკავშირებული საქმიანობისათვის. კიდევ მეტი ქრისტოლოგიის საკითხებთან მიმართებაში იმავე შავთელს ხაზგასმული აქვს, რომ ნამდვილი სჯულის გარკვევაში იგი იმავე დავითის მოიხმედა, რომელსაც პოეტი მიმართავს სიტყვებით: „გიძნობ მაქსიმედ, შენი მაქვს იმედ“—ო. შავთელი არ იხსენიებს არეოპაგტიკის ავტორს და მის საქმიანობას, მაგრამ მაქსიმე აღმსარებლის შოხმობა, როგორც საიმედო დააყრდენისა XI ს. საქართველოში, დოგმატიკურ პაექრობაში ხშირად მონაწილე დავითის გვერდით, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მაქსიმეს მიერ არეოპაგტიკული წიგნების განმარტებაზე მითითებას.

ასეთია, ერთი მნიშვნელოვანი მოწმობა მაქსიმე აღმსარებლისა XI საუკუნის ქართულ კულტურაში. დავით აღმაშენებელთან გაიგივება ისეთი მოაზროვნისა, როგორც იყო მაქსიმე აღმსარებელი, ცხადია, გულსხმობდა, რომ XI საუკუნის საქართველოში იცოდნენ მაქსიმეს განმარტებანი. მათ შორის ისეთი თამამი განმარტება როგორც იყო, მაგალითად: „ღმერთი არის არარაობა, რადგან აღემატება ყოველივეს, რაც არის, როგორც მათი მიზეზი“ (იხ. კორდენიუსის გამ. გვ. 406, ბერძნულ ენაზე).

ეს იყო არეოპაგტიკის ავტორის მიერ შემუშავებული ნეგატიური დიალექტიკის ნიმუში. ამიტომაც გაბედა ამის შემდეგ მაქსიმემ და დაუმატა: — ღმერთი მხოლოდ უვიცობის საშუალებით შეიხმეცნება“ (იქვე, გვ. 512). თუ მივიღებთ, რომ ძველ ქართულში „უიციობა“ და „სიცრუე“ ერთსა და იმავეს ნიშნავდა, თუ გავიხსენ-

ნებთ რუსთაველის ნათქვამს — „ცოდნა ხამს მართ უიციას“ გასაგები იქნება, რომ სიცრუისა და სიბრძნის მიმართება, რომელიც ნეგატიურ დიალექტიკაში იგულისხმებოდა, ისტორიულად არეოპაგეტიკის ავტორიდან დაწყებული, მაქსიმზე გავლით, შემოვიდა ქართულ აზროვნებაში, ამიტომ „სიბრძნე სიცრუისა“—მდე მისასვლელად საბას დასავლეთ-ევროპული — შუა საფეხური თითქოს არ დასჭირებია, ნიკოლა კუზანელის მოძღვრების სახით „მეცნიერი უვიცობის შესახებ“.

ეს შუა საფეხური ქართული კულტურისათვის, როგორც დღეს ირკვევა, მაქსიმე აღმსარებელი იყო თავისი ზემოთმოყვანილი და სხვა ადგილების მიხედვით.

XI—XII სს. ქართული სააზროვნო კულტურა, იოანე პეტრიწით შეკრული უღავოდ ცნობილი იყო რუსთაველისათვის, რომელმაც, როგორც პოეტმა, მხატვრულად ასახა ეს მიღწევები თავის შემოქმედებაში, მაგრამ ეს მართო იქიდან კი არ ჩანს, რა გამოითქვა დებულებით „ცოდნა ხამს მართ უიციას“. არა, რუსთაველმა თავისი მოღვაწეობის იმ ნაწილში, რომელიც იერუსალიმთანაა დაკავშირებული, გვაჩვენა იშვიათი სიზუსტით ცოდნა მაქსიმე აღმსარებლის მიერ არეოპაგეტიკაში იმ სინათლის შეტანის შესახებ, რომელმაც გასაგები გახადა საკვანძო მომენტი ანტიკურობასა და მის ქრისტოლოგიურ მემკვიდრეობას შორის.

ამის საწინააღმდეგო იყო იოანე დამასკელის მოძღვრება, რომ „პირველი“ ვითარცა მიზეზი იყო აბსოლუტურად მოცილებული თავის შემდგომ საფეხურს, რადგან უკანასკნელნი, როგორც შემქმნილნი, არ იყვნენ ჩისიმე შემქმნელნი. ეს გარემოება იოანე დამასკელმა ჩათვალა ისეთ მომაკვდანებელ შეცდომად, რომ მისი ავტორები შეაჩვენა. ეს რომ ასე დარჩენილიყო, საქმე ძალზე გართულდებოდა და ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) ვერასოდეს ვერ ეღირსებოდა იმ განდიდებას, რომელიც მას წილად ხვდა იმავე საუკუნეში. ეს უკანასკნელი მოვლენა, როგორც აღინიშნა, პირდაპირი შედეგი იყო მაქსიმე აღმსარებლის დიდი განმარტებითი მუშაობისა. ამასთან დაკავშირებით გამოარკვეულია შუა საუკუნეების დასავლეთის ფილოსოფიისათვის გადამწყვეტი მომენტი: იოანე დამასკელისა და მაქსიმეს სახით წარმოდგენილი არეოპაგეტიკის შერჩევებისა.

ამის მეოხებით პირდაპირ გადავლივართ რუსთაველის მიერ იერუსალიმში მონასტრის მოხატვის ამბავზე, რომელიც გაირკვა პალესტინაში წარკლენილი სამეცნიერო ექსპედიციის საქმიანობასთან დაკავშირებით. ამ საკითხს მე სანჯანგებოდ შევეხე ჩემს პატარა ნარკვევში და აქ მინდა წინ წამოვწიო მხოლოდ ის ძირითადი მო-



მენტები, რომელიც მაქსიმე აღმსარებლის ქართულ კულტურასთან დამოკიდებულებას ეხება.

რუსთველის მიერ იერუსალიმის ქართული ტაძრის მოხატვაში მე იმთავითვე გავაფართოვე დასურათების კადრი და შიგ ვგულისხმობდი არა მარტო მაქსიმე აღმსარებელსა და იოანე დამასკელს, არამედ პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს (იეროთეოსს). თუ ასე არ მოვიქცეით, არ გაირკვევა წარმოდგენილი მხატვრული ჩანაფიქრისა და მისი შესრულების ეპოქალური დიაპაზონი, ამ კადრში შედიან, ერთი მხრივ, პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) და მისი ფილოსოფიური მასწავლებელი იოანე ლაზი და, მეორე მხრივ, მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი. ეს პერსონაჟები მთელი მონაცვეთია მსოფლიო კულტურის ისტორიაში: პირველი — იოანე ლაზი (ყოფილი მითრიდატე ლაზი) ანტიკურ ფილოსოფიასთან (პროკლეს საშუალებით) კავშირს განასახიერებს, ხოლო უკანასკნელი — იოანე დამასკელი — შუა საუკუნეთა დოგმატიკას. შუაში — ორი მოაზროვნე დგას, რომელთაგან პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) ანტიკურობის ნიადაგზე ქართული ნააზრევის შედეგს გამოავლენს, ხოლო მეორე — მაქსიმე აღმსარებელი — ამ ნააზრევის შუა საუკუნეების კაცობრიობასთან კავშირს აჩვენებს. ასეთ ჩარჩოებშია მოქცეული ორი ეპოქის — ანტიკურისა და შუა საუკუნეთა ქართული აზროვნების დიდება.

მრავალი აზრია ამ კადრში ჩაქსოვილი: ფსევდო-დიონისეს თანახმად იოანე ლაზი და არავითარი იეროთეოსი, რომელიც ვითარცა „ნამდვილი იეროთეოსი“ ნამდვილი იოანე იყო. უკანასკნელის გამო ფსევდო-დიონისეს ნამდვილი პეტრე იბერი იყო, რადგან V საუკუნეში პროკლესაგან ამოსულ იოანე ლაზი მისი და არა დიონისეს მასწავლებელი იყო.

მაქსიმე აღმსარებლის მოთავსებით იერუსალიმის ქართულ მონასტერში პეტრე იბერისა და იოანე დამასკელის შუა ქრონოლოგიურად გამართულია სამი საუკუნის ის ვეებერთელა იდეური კულტურა, რომელშიაც ქართული უცილობლად წამყვანია. ეს იცოდა რუსთველმა, როგორც თავისი დროის ფრიად განათლებულმა ადამიანმა და ფრესკული კულტურის ოსტატებს იერუსალიმის ქართულ ტაძარში იდეურობით გამსჭვალული შესანიშნავი სურათები მოახატვინა.

აქ საქმეს არა მარტო დიდი მსოფლიო რეზონანსი აქვს, იგი ზანჯასპით აჩვენებს არა მარტო მაქსიმე აღმსარებლის როლს, აღნიშნულს დიდ სააზროვნო მონაცვეთზე, არამედ ასახავს მას რო-

გორც უცდომელს და მით პროტესტს უცხადებს მაქსიმე აღმსარებლას საკითხში მედიევალურ დამავლეთს.

რუსთველის ასეთი დაინტერესება მაქსიმე აღმსარებლის პიროვნებით და საქმიანობით მოულოდნელი არ ყოფილა. ქართული ჯვრის მონასტერი იერუსალიმში დიდი კულტურული ცენტრიც იყო. სანდო მონაცემთა მიხედვით, იგი საკმაოდ დიდი წიგნთსაცავის მფლობელი ყოფილა თავის დროზე. ამ მხრივ იგი იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკასთან შედარებითაც კი გამოაჩნეოდა. ჯვრის მონასტერში თვალსაჩინო სამწერლო მოღვაწეობაც მიმდინარეობდა, რომლისავე იმავე საპატრიარქო ბიბლიოთეკას ეჭირა თვალი. აქ შეიძლება დავასახელოთ ორი ძეგლი: ერთის შესახებ ცნობილია, რომ საპატრიარქო ბიბლიოთეკამ იერუსალიმში მითვისა ქართული ჯვრის მონასტრის წიგნთსაცავიდან მესამე ვარიანტი ბალავარიანისა, სახელდობრ „ცხოვრება ნეტარის იოანესაჲსა“, ათონიდან მოსულის XI საუკუნეში ჯვრის მონასტრის განმცხადებლის, ექვთიმე იბერის ყოფილი მოწაფის — პროქორეს ვარემოცვაში შექმნილი, თოანე მოსხვის VII საუკუნის „ბალავარიანისა“ და ექვთიმეს „ბალავარიანისავე“ ბერძნულ ვარიანტზე დამყარებით.

მნიშვნელოვანია, აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ იმავე იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში წაუღიათ, და დღესაც იქ ინახება, მაქსიმე აღმსარებლის ერთ-ერთი ხელნაწერი XII საუკუნისა ბერძნულ ენაზე.

ამ გარემოებას დოკუმენტალურად ადასტურებს „აღწერალობა ხელნაწერებისა ბერძნულ და სომხურ საპატრიარქო ბიბლიოთეკებში“, რომელიც გამოცემულია ინგლისურ ენაზე ვაშინგტონში 1953 წელს (იხ. ამის შესახებ ჩემი ბროშურა — „რუსთველის ცხოვრების მეორე ნახევარი“, თბ., 1961, გვ. 29). ამ აღწერილობაში მოხსენებულია მაქსიმე აღმსარებლის აღნიშნული ხელნაწერიც.

უპირთებულო იქნებოდა იმის თქმა, რომ რუსთველმა მაინცა და მაინც მიზნად დაისახა მაქსიმე აღმსარებლის გამართლება ოფიციალური დოგმატიკის წინაშე, რისთვისაც საჭირო იყო ის უაღრესად ფილოსოფიური დამთხვევები, რაც შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის შესავალსა და წარმართვას წარმოადგენდა. რუსთველი, უპირველესად ყოვლისა, პოეტი იყო, დიდება ქართული გენიისა და ფოლოსოფიის საკითხებს ის მხოლოდ ამ თვალსაზრისით უდგებოდა. რუსთველს ჯვრის მონასტრის კედელთა შინა თავისი საკუთარი ტრაგედია ჰქონდა განსაცდელი და იგი „ცოდვითა შემსუბუქების“ ლაღისს იყო მიცემული, რაც დღეს დიდი შთაგონებით და ოსტატობით აღადგინა პოეტმა ირაკლი აბაშიძემ.

ამ განწყობამ წარმართა მისი შთაგონება ეკლესიის ისეთ ავტორიტეტულ „მერჩულესავენ“ როგორც იყო იოანე დამასკელი, მაგრამ მისკენ რუსთველს მეგზური სჭირდებოდა, ამ საქმეთა შინა გამოზრდმედელი. იგი მან მაქსიმე აღმსარებელში დაინახა, სხვა კი დამოკიდებული იყო ქართული გენიის რუსთველის განსწავლულობისაგან, რაც მას შესწევდა მძიმე ამოცანის ასაწევად. რუსთველმა ინდომა ეხილა დამასკელისადმი ნახევრად მიჭყეული მაქსიმე აღმსარებელი და დიდი ისტორიული შერიგების ნიადაგზე, რომელთა ამოძახილი საუკუნეთა სიღრმიდან ისმოდა, თვითონაც დამასკელი-საკენ დაიხარა და შერიგების ლიტია აღსრულებული იქნა.

რუსთველი ნაადრევი, მაგრამ დიდი რეალისტი იყო და იგი ისტორიულ სინამდვილეს ემყარებოდა. ამოიღეთ ამ სინამდვილიდან მაქსიმე აღმსარებელი და მისი განწყობა ქართული კულტურის სიმბოლოს — პეტრე იბერისადმი და მთელი მხატვრული სიტუაციაც დაირღვევა. ეს არის უდიდესი საბუთი მაქსიმე აღმსარებლის ქართულ კულტურასთან მჭიდრო კავშირისა.

ამან მისცა საშუალებიდან განდევნილ პოეტს „ცოდვათა შემსუბუქება“, ხოლო ტანჯულ და დევნილ მაქსიმე აღმსარებელს — ქართულ მიწაში მშვიდად განსვენება.

## იოანე საბაიტი თუ სინაიტი?

იოანე მოსხის ირგვლივ დღეს დიდი მითქმა-მოთქმაა მკ. იფლიო-მეცნიერებაში. მასზე სწერდნენ და მის ამბავს არკვევენ ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ და იტალიურ მეცნიერებაში. მას შემდეგ, რაც, საყვებით სანდო ისტორიულ დოკუმენტაციებზე დამყარებით, წამოყენებულ იქნა თეზა, რომელიც ამტკიცებს, რომ VII ს. უკუენის დასაწყისის ქართული ძეგლის „სიბრძნე ბალაჰვარის“ ავტორი იოანე მოსხია<sup>1</sup>, ამ საკითხისადმი ყურადღება არ ნელდება. ეს საკითხი ღარსია ცალკე განხილვისა, მაგრამ ამ შემთხვევაში გვიინტერესებს ერთი გარემოება, დაკავშირებული იოანე მოსხის სახელთან.

საკითხი ეხება იოანეს სახელთან ორი განსხვავებული სახელწოდების დაკავშირებას: „საბაიტისა“ და „სინაიტის“. მართლაც და, ბერძნულ წყაროებში იოანე მოსხი აღნიშნულია როგორც „საბაიტად“, ისე „სინაიტად“. ამ მოვლენას უდავოდ ესაქიროება გამოკვლევა, რადგან ეს არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი გარემოება.

ბერძნული სიტყვანმარების „საბაიტი“ („საბაიტოს“) სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა ქართულ „საბაწმინდელს“, რაც ქართული წყაროებით უკავშირდება იოანეს სახელს და იწარმოება საბაწმინდის სავანისაგან, რაც როგორღაც გამოხატავდა იოანე მოსხის კავშირს ამ სავანისთან. ასეთივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ბერძნულ სიტყვა „სინაიტსაც“, ე. ი. ამით იოანე, აგრეთვე, უკუენირდება სინას მთაზე არსებულ სამოღვაწეო ცენტრს. მათი გამოყენების მხრივ არსებითი განსხვავება ამ ორ სახელწოდებას შორის არ უნდა იყოს. ამიტომ, არავითარ პრობლემად არ იქცევა, როცა ვოღვაწეს რომელიმე ადგილთან — იქნება ეს საბაწმინდა. ს-ნა. თუ ათონი ანუ მთაწმინდა და სხვა — დაკავშირებით ეწოდება საბაწმინდელი, სინაელი, ათონელი, მთაწმინდელი და ა. შ. რა თქმა უნდა, სხვა საკითხია, როცა დასადგენია თვითონ ფაქტი — იყო თუ არა

<sup>1</sup> იხ. ჩუენი კ. происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф» Тб., 1956, გვ. 94—142.

ესა თუ ის მოღვაწე მართლაც დაკავშირებული ამა თუ იმ ადგილთან.

ამდენად, მაგალითად, მთაწმიდელი ან სხვა მისდაგვარი, შინცა და მაინც არაა საძებარი და საკვლევი. ამ საკითხების სპეციალისტი აკადემ. კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს: „სახელწოდება „საბაწმინდელი“ შეიძლება მივსცეთ ყველას, ვინც კი აღნიშნულ ლავრაში მოღვაწეობდა; მაგრამ საგანგებოდ და სპეციალურად ასეთს სახელს ატარებდნენ ხოლმე „მამასახლისები“ ან „წინამძღვრები“ ამა ლავრისა<sup>1</sup>“. გამოდის რომ ასეთი მოღვაწეობის ადგილთან დაკავშირებული სახელწოდება შესაძლებელი ყოფილა ფართო და ვიწრო მნიშვნელობით: პირველი საზოგადოდ მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული, ხოლო მეორე — თანამდებობრივ მდგომარეობასთან.

იოანე საბაწმინდელის შესახებ ცნობილია, რომ იგი ერთ ხანს მოღვაწეობდა საბაწმინდის მონასტერში, თუმცა თანამდებობა არა ჰქონდა, მეორეს მხრივ, არ მოიპოვება ცნობები მისი ასეთივე ხანგრძლივი მოღვაწეობის შესახებ სინას მთაზე და, მიუხედავად ამისა, სინაელის („სინაიტის“) წოდება მაინც უკავშირდება მის სახელს. ამავე დროს აღსანიშნავია ისიც, რომ იგივე იოანე საკმაოდ ხანგრძლივად მოღვაწეობდა თეოდოსეს მონასტერში, სადაც მას დამოწაფებული ჰყავდა სოფრონი, მომავალი იერუსალიმელი პატრიარქი (VII ს. პირველ ნახევრისა). მიუხედავად ამისა, მას — იოანეს — არც ერთი მეგლი არ იხსენიებს როგორც „თეოდოსიელს“.

აკად. კ. კეკელიძე სამართლიანად აცხადებს, რომ „სახელწოდება „საბაწმინდელი“ შეიძლება მივსცეთ ყველას, ვინც კი აღნიშნულ ლავრაში მოღვაწეობდა“, მაგრამ აქედანვე ცხადია, რომ აქ საველდებულო არაფერი იყო და იოანე საბაწმინდელის შემთხვევაშიაც სწორედ ისე მოქცეულან, როცა მას არ უწოდეს „თეოდოსიელი“. ცხადია, რომ იოანე მართო იმის გამო, რომ ის თეოდოსეს მონასტერში მოღვაწეობდა, არ იქნა საგანგებო სახელწოდებით შემკული. ამავე დროს ყურადღებას იქცევს ერთი გარემოება: მიუხედავად იმისა, რომ იოანეს მოღვაწეობა სინას მთაზე არაა ხანგრძლივად დადგენილი, ამან მაინც არ შეუშალა ხელი, რომ იგი „სინაიტად“ წოდებულიყო. პატივცემულ აკად. კ. კეკელიძის მოსაზრების მიხედვით ირკვევა, რომ ამა თუ იმ სავანეში (ლავრაში) ყოფნა და მოღვაწეობა თავისთავად არ ყოფილა საკმარისი ამისდა მიხედვით სახელწოდების მიცემისათვის. ამასვე ადასტურებს იოანე საბა-

<sup>1</sup> „ლიტერატურული ძიებანი“, III, 1946, გვ. 269, აკად. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს ნ ა შ - რ ო შ ი „მარტვირი ქართველი“.

წმინდელის შემთხვევა. თეოდოსეს მონასტერში მისი საკმაოდ ხანგრძლივი მოღვაწეობა, როგორც ითქვა, დადასტურებულია, მაგრამ მას სათანადო სახელწოდება (თეოდოსელი) არ მიუღია.

იოანე, როგორც ითქვა, სინას მთაზე მაინცა და მაინც ნამოღვაწარი არ ჩანს და ამის შესახებ შორეული ცნობები არსებობს, მაგრამ მას „სინაიტის“<sup>1</sup> სახელწოდება მაინც შერჩა. ეს ორი დასახელებული გარემოება საბოლოოდ ნათელჰყოფს, რომ მაინცდამაინც დიდი მნიშვნელობა რომელიმე მონასტერში მოღვაწეობას არ ჰქონია.

თვით თანამდებობრივი მდგომარეობა („მამასახლისობა“, „წინამძღვრობა“), როგორც საფუძველი ადგილმოღვაწეობის მიხედვით სახელწოდების მიცემისა, ჩანს, თავისთავად კი არ იყო გადამწყვეტი, არამედ იგი გარკვეულ სამწერლო „საკითხავ“ წიგნთა შექმნასთან იყო დაკავშირებული. გრიგორი მარტივირის (VI — VII ს.) საბაწმინდელობის ახსნასთან დაკავშირებით პატივცემული აკადემიკოსის კორნელი კეკელიძის მიერ მოყვანილი საბუთი — მარტივირის წიგნიც ადასტურებს, რომ სწორედ ამ წიგნის შემთხვევა აღმოჩნდა გადამწყვეტი (აკად. კ. კეკელიძე, დასახელებული ნაშრომი და ადგილი). ამდენად, შეიძლება იყოს ესა თუ ის სასულიერო მოღვაწე არც გამხდარიყო თანამდებობრივი პირი, მაგრამ თავისი სამწერლო დამსახურებით მაინც დაემკვიდრებინა სახელწოდება სამოღვაწო ადგილის მიხედვით.

სწორედ ასეთ მდგომარეობას უნდა ჰქონდეს ადგილი იოანეს შემთხვევაში: მას შერჩა ორი სახელწოდება — „საბაწმინდელი“ (უფრო ხშირად) და „სინაიტი“ იმის მიხედვით, რომ ის ორივე ადგილს — საბაწმინდას და სინას — დაუკავშირდა თავისი სამწერლო მოღვაწეობით. ეს უკანასკნელი გარემოება დადასტურებულია ბერძნული ტექსტებით<sup>2</sup>. არაა საჭირო განსაკუთრებულად შეეჩერდეთ სინას ხელნაწერებში დაცულ № 78 ხელნაწერში (287 გვერდზე) გაკეთებულ მინაწერზე, რომელიც 1031 წლით თარიღდება, სადაც დასახელებულია იოანე „გოლგოთელი“, რაც იმავე დროს „სინაელს“ უნდა ნიშნავდეს (გოლგოთა სინაზეა). მართალია, თავის თავს ეს იოანე გოლგოთელი „სოფრონ პატრიარქის მოწაფედ“ აცხადებს, მაგრამ სიტყვა „მოწაფემან“, როგორც მინაწერ-

<sup>1</sup> სახელწოდება „სინაიტი“ — იოანეს მიმართ დაცულია XVI ს. ბერძნულ ხელნაწერებში: ხელნაწერი ფრანგულ ნაც. ბიბლიოთეკის 908, მიუნჰენის ბიბლიოთეკის ორ ხელნაწერში 138 და 188 და სხვ. არსებობს შემდგომი აზრი, თითქოს „სინაიტი“ ვადაშვარლის მიერ შეცდომით წაკითხული „საბაიტი“.

<sup>2</sup> იხ. ჩვენი „ბერძნული რომანის წარმოშობა“, გვ. 30 დ სხვ.

შია, თუ იგი შეცდომით არაა დაწერილი სიტყვა „მო(ძლუარ)მან“- ის ნაცვლად, ჩვენთვის არაფრის გარკვევა არაა და პროფ. ა. ცაგარლის შენიშვნა, რომ ამ მეორე სოფრონ პატრიარქზეა ლაპარაკი — ბევრს არაფერს ნიშნავს.

როგორც ცნობილია, სინას მონასტრის ქართული ხელნაწერის აღწერილობაში ნათქვამია, რომ „სამოთხის“ მოქმედ პირთა ისტორიების აღწერა მოახდინა „იოანე მოძლუარჲან სოფრონ პატრიარქისაჲან“, (და არა „მოწაფეჲან“). ეს ნუსხა, ა. ცაგარლის მიხედვით, ითვლება XIV—XV საუკუნისად ნამდვილად კი იგი X ს. ნუსხადაა მიჩნეული. ამ სიტყვას — „მოძლუარჲ“ — თავისებური ბუდი ჰქონდა: იგი X საუკუნის გადაწერვა ასე შემოინახა, ხოლო XIX საუკუნე პროფ. ალ. ცაგარელმა რუხულად სიტყვა „Духовник“—ად თარგმნა, რაც აშკარაა, სინამდვილეს არ შეეფერება, რადგან, როგორც ვიცით, არსებობდა იოანე მოსახი — მასწავლებელი, აღმზრდელი სოფრონისა (შემდეგში პატრიარქისა)<sup>1</sup>.

უახლოესმა მკვლევარმა სინას შთის ქართულ ხელნაწერთა, ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორმა ცნობილმა ორიენტალისტმა ჯერარდ გარიტმა გაასწორა პროფესორ ალ. ცაგარლის შეცდომა და სიტყვა მოძღვარი ლათინურად თარგმნა როგორც magister<sup>2</sup>.

ამ ცნებებს ჩვენი საკითხისათვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იოანე მოსახის სახელთან. რომელიც ცნობილია, როგორც სოფრონ პალესტინელი პატრიარქის აღმზრდელ-მასწავლებელი, ასევე უდავოდ დაკავშირებულია სახელწოდება „სინაიტი“. როგორც აღინიშნა, ამ გარემოებას სინას ქართულ მინაწერში მოყვანილი სახელწოდება „გოლგოთელი“ (ხელნაწ. № 78, იხ. ჯერარდ გარიტის დას. ნაშრომი, გვ. 233-34) არ სცვლის და, საფიქრებელია, არც ეხება. ამის შემდეგ შეიძლება გარკვეულად ჩაითვალოს, რომ სინას მთაზე ჩატარებულა ერთი ნაწილი იოანე მოსახის მოღვაწეობისა, რომელიც მის მიერ იქ, საცხებით ან ნაწილობრივ შესრულებულ თხზულებასთან არის დაკავშირებული, რა გარემოებაც დაედო საფუძვლად იოანეს „სინაიტობას“.

ამ გარემოებას ადასტურებს სინას მთაზე აღმოჩენილი ის ხელნაწერი, რომლის ნუსხას ალ. ცაგარელი XIV ს. ვარაუდობს და რომელშიაც დაკულია წიგნი ზედწერით: „მასა წიგნსა ეწოდების „სამოთხე“, რომელსა შინა წერილ არიან: საქმენი და განგებანი

<sup>1</sup> იხ. А. Цагарели, Памятники Грузинской старины в св. Земле и на Синае, 1883, СПб. გვ. 239.

<sup>2</sup> იხ. Gerard Garriffe, სინას შთის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგი, ლუენი, 1956, გვ. 140.

წმიდათა მამათა და ქრისტეს მოყვარეთა დედათანი... რომელნი იგი აღწერა იოანე, მოძღვარმან სოფრონ პატრიარქისამან. ამ ზედწერაში არაა მოხსენებული იოანეს სახელწოდება „სინაიტი“ არც „მოსხი“, როგორც მისი ქართველ ტომთაგან წარმოშობის მაჩვენებელი, მაგრამ ნათქვამია, რომ იოანე იყო სოფრონ პატრიარქის „მოძღვარი“ და ამით ყველაფერია თქმული, რაც სხვა წყაროებით ამომწურავადაა დასახელებული (იხ. ჩვენი დასახ. ნაშრომი და ციტ. ადგილები). ჩვენ დღეს ამ საკითხებს არ ვეხებით; ჩვენთვის აქ სხვა რამეა მთავარი; როგორც ვნახეთ, იოანეს, რომელიც მოსხად იგულისხმება სოფრონ პატრიარქთან კავშირის გამო შერჩენია ორი სახელწოდება: „საბაიტი“ და „სინაიტი“ და თანდათანობით ირკვევა ამ ორმაგი სახელწოდების საბაბი და ისტორიულ-კულტურული გარემო.

ერთი ამ სახელწოდებათაგანი — „სინაელი“ „ბერძნული „სინაიტოს“, დამოუკიდებლად მეტი თუ ნაკლები ხნის სინას მონასტერში ყოფნისა და მოღვაწეობისაგან, არსებითად დაკავშირებულია ნოველათა იმ კრებულის შედგენასთან, რომელსაც, ცნობილია, „სამოთხე“ ეწოდება (ბერძნულად „ლიმონარიოს“<sup>2</sup> ანუ „პარადიზოს“). სინას მთაზე ეს თხზულება იოანე მოსხის სიცოცხლეშივე გაჩენილა და ქართულ ენაზე ყოფილა. ქართულ ნუსხაში შემონახულ აღწერილობაში არაფერია ნათქვამი, რომ „სამოთხე“ ბერძნულადაც არსებობდა. დაშვებულია, რომ „სამოთხის“ ქართული ტექსტის აღმწერელს არ სცოდნოდა, რომ კრებული „სამოთხე“ ბერძნულადაც არსებობდა, რადგან, როგორც აქვე სჩანს, კარგად იცოდა, რომ სოფრონ პატრიარქი მოწაფე იყო იოანე მოსხისა, და რომ მან თავის მოწაფეს კრებული „სამოთხე“ მიუძღვნა და როგორც შესავალი „სამოთხისა“, რომელშიაც ეს მიძღვნა მოთავსებული, ისე მთელი ტექსტი საგანგებოდ ბერძნულადაც იყო შესრულებული.

ცხადია, რომ „სამოთხე“ სინას მთაზე ქართულ ენაზე არსებობდა ქართულ ხელნაწერთა შორის და მისი აღწერილობა არ მიუთითებს, რომ ის გადმოთარგმნილია. პირიქით, იმ კრებულში, რომელშიაც „სამოთხეა“ მოთავსებული, მისი წინამორბედი ძეგლის შესახებ ნათქვამია, რომ „სიტყუანი იგი ეკლესიისათვის ითარგმნეს“... ხოლო ამის შემდეგ მომდევნო „სამოთხის“ შესახებ არაა აღნიშნული, რომ იგი ითარგმნა. ეს გარემოებაც უმნიშვნელო არ უნდა იყოს, რამდენადაც იგი ეხმაურება „სამოთხის“ შესახებ ჩვენს გამოკვლევაში წამოყენებულ დებულებას, რომ „სამოთხის“ ნოველები ერთსა და იმავე დროს ქართულადაც და ბერძნულადაც დაიწერა. ჩვენს გამოკვლევაში („ბერძნული რომანის წარმოშობა და სხვ.“



გვ. 137—141) განხილულია, რომ ბერძნული და ქართული ნოველების რიცხვი არ ემთხვევა ერთიმეორეს და, შესაძლოა, ზოგი ქართული ნოველა ბერძნულსაგან იყოს გადმოკეთებული და — პირიქით, მაგრამ არის ერთი ბირთვი ნოველებისა, რომელიც ორივე ენაზე დამოუკიდებლად არის შექმნილი.

ეს გარემოება დაადასტურა პროფესორ ს. ყაუხჩიშვილმა „სამოთხის“ ნოველების ბერძნულ-ქართული ტექსტის შედარებით<sup>1</sup>.

დღესდღეობით ჩვენთვის მთავარია ის, რომ სინას მთაზე იქნა დაწერილი თხზულება იოანე მოსხისა, ნოველების კრებული, საერთო სათაურით — „სამოთხე“, რომლის ნიადაგზე მას „სინაიტი“ ეწოდა. მართალია, ჩვენს განკარგულებაშია მხოლოდ X საუკუნის ნუსხა ამ ძეგლისა, მაგრამ ეს არ ცვლის საქმის ვითარებას, რადგან იოანე მოსხს „სინაიტი“ შეიძლებოდა წოდებოდა მხოლოდ სინას მონასტერში თავისი სახელოვანი თხზულების შესრულებისათვის.

ეს ფაქტი იმდენად მტკიცედაა დადასტურებული, რომ აქ ჩვენთვის არაა საჭირო იოანეს მიერ დასახელებული ძეგლის შესრულების თარიღის დადგენაზე საგანგებოდ ერთხელ კიდევ ლაპარაკი<sup>2</sup>. გამორკვეულია, რომ „სამოთხე“ დაიწერა მანამდე, ვიდრე იოანე იტულებული იქნებოდა დასავლეთისაკენ ლტოლვილის სახით გადახვეწილიყო სოფრონთან ერთად (VII საუკუნის დასაწყისში).

ამავე იოანეს ბერძნული წყაროები უწოდებენ საბაწმინდელს („საბაიტს“). ასეთია, მაგალითად, აღრინდელი ხელნაწერი ე. წ. ნანიანის ბიბლიოთეკისა, № 137<sup>3</sup>, სადაც პირდაპირ ნათქვამია „იოანე, საბაწმინდის საყვანის ბერის“ შესახებ. ეს „საბაწმინდელი“ („საბაიტი“) უკავშირდება ახალი რედაქციით ინდური თქმულების შექმნას (როგორც ბერძნულად ისე ქართულად). ამ რთულ საკითხებს ახლა არ გამოვუდგებით; ისინი ჩვენ გავაკრვეით და სათანადო კრიტიკული შენიშვნები დასავლეთის მეცნიერებაში ჯერ არ ჩანს<sup>4</sup>.

ნოველათა კრებულში „სამოთხე“, როგორც ეს აღნიშნულია მის შესავალში და მთელ კრებულშიაც, „სულის მარგებელ“ მოთხრობებს („ფსიხოფელეს“) შეიცავს, რომელიც, ყოვლის უწინარეს, ძმათა საკითხავად და ზნეობრივი წარმატებისათვის იყო გამიზნული.

<sup>1</sup> იხ. ს. ყაუხჩიშვილის წერილი „მეშვიდე საუკუნის ნოველისტი იოანე მოსხი“, „ცისკარი“, 1958, № 1, გვ. 99—102.

<sup>2</sup> იხ. ამის შესახებ ჩვენი დასახელებული ნაშრომი და ადგილები.

<sup>3</sup> იხ. ჩვენი დასახელებული ნაშრომი, გვ. 51 და სხვ.

<sup>4</sup> იხ. ჩვენი წერილი უნივერსიტეტის შრომებში 1958 წ. К происхождению греческого романа... Обзор научной дискуссии на Западе.

ამდენად იგი საესებით შეეფერებოდა იმ წიგნთა ნაირობას, როგორ-  
საც წარმოადგენდა „საკითხავი“ გრიგორი მარტვირისა, და რომ-  
ლის მიხედვით იგი სულთერ წინამძღვრად გამოდიოდა სწორედ  
საბაწმინდის ლავრაში.

დღეს ცნობილია, რომ ასეთი უაღრესად „სულთამარგებელი“  
ეწოდებოდა იმ თხზულებასაც, რომელიც იყო შექმნილი იმავე  
საბაწმინდის მონასტერში იოანეს მიერ, მარტვირი ქართველის მოღ-  
ვაწეობის მომდევნო საუკუნეში (VII) და რომელიც ასევე „საბა-  
წმინდელად“ იქნა წოდებული. რამდენადაც ამ თხზულებას, რომელ-  
საც ეწოდებოდა „სიბრძნე ბალაჰვარისა“, უკვე ზედწერაში აქვს  
აღნიშნული, რომ მასში მოთხრობილი „საქმენი ამის სოფლისანი,  
ფრიად სარგებელნი სულისანი“, ამდენად აშკარაა, რომ მისი მიზან-  
დასახულობა ისეთივეა, როგორც მარტვირი ქართველის „საკითხა-  
ვისა“. ორივე შემთხვევაში წიგნის მნიშვნელობა და მიმართვა მკი-  
თხველ ძმათა მიმართ ნათელყოფს, რომ ორივეს „საბაწმინდელობა“  
ამაზე იყო დაფუძნებული.

მარტვირი ქართველის მიმართ ისევე არ ჩანს ნათლად მისი  
სხვა „ხელმძღვანელობა“ თანამზრახველთა მიმართ, როგორც არ  
ჩანს ის არც იოანეს მიმართ, მხოლოდ ნათელია, რომ ორივე შემთხ-  
ვევაში საქმე გვაქვს გარკვეულ დანიშნულების ნაწარმოებთან. აქე-  
დან აშკარაა ისიც, რომ იოანეს საბაწმინდელობაც ასეთი სახელმძღ-  
ვანელო თხზულების დაწერაზე იყო აგებული, ესე იგი ეს გარემო-  
ება „სიბრძნე ბალაჰვარისი“-ს შექმნაზეა დაფუძნებული.

ამდენად, ერთი და იმავე იოანესათვის ორი სახელწოდების —  
„საბაიტისა“ და „სინაიტის“ მიკუთვნება თითქოს გასაგები ხდება.  
ბერძნული წყაროები, რომლებიც ზევით იყო მოხსენებული, ამ  
ორ სახელწოდებას მიაწერენ ერთსა და იმავე პირს — იოანეს, რო-  
მელიც „საბაიტის“ არის და „სინაიტის“<sup>1</sup>. მაგრამ იოანე, როგორც  
ავტორი „სიბრძნე ბალაჰვარისა“, არაა მოხსენებული ჩვენამდე მო-  
წეულ ქართული ძეგლის თავწერაში. ეს თავწერა, როგორც ცნო-  
ბილია, გაკეთებულია ამბავის მომთხრობელის (თუ ჩამომტანის —  
წერილობითაც და ზეპირადაც) სახით და ეს პირი არაა თვითონ  
იოანე. ამდენად ცდებიან ისინი, ვინც იოანეს ინდოეთში არყოფნის  
საბუთად იყენებენ მისი ინდური ამბავის ქართულად გადმოკეთების  
შესაძლებლობის წინააღმდეგ. ზედწერა ავტორის სახელისა არ იყო  
იმ დროს სავალდებულო ასეთი ხასიათის ნაწერებისათვის (ხანდა-

<sup>1</sup> ზოგ შემთხვევაში ბერძნულ წყაროებში ცოტაოდენ აღრევას აქვს ადგილი.  
მაგალითად, ბოდლენურ ხელნაწერში 89, იოანე დასახელებულია მოღვაწედ „წმი-  
დისა სინაიტისა“.

ხან სხვებისათვისაც). იოანე მოსხიცი არაა აღნიშნული არც „სამოთხის“ ზედწერაში, რამაც ერთ ხანს ექვოც გამოიწვია მისი ავტორობის გამო (იხ. ჩვენნი დასახ. გამოკვლევა, გვ. 100), მაგრამ შემდეგში დადგენილ იქნა იოანე მოსხის ავტორობა. პროფ. ფრ. დელვერთან კამათის დროს ჩვენ გამოვარკვიეთ, რომ ბერძნული წყაროების მიერ ინდური ამბავის, რომელიც ბერძნულ რედაქციას საფუძვლად დაედო, შემქმნელის სახელი სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, თუ ის ქართული „სიბრძნე ბალაჰვართან“ არ იყო დაკავშირებული. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში გადამწყვეტია ფაქტი რომ ბერძნული წყაროები ინდური თქმულების ქრისტიანულ ვარიანტის შემქმნელად იოანეს სთვლიან, და ამ გარემოებასთან დაკავშირებით მას დაუმკვიდრეს „საბაიტის“ სახელწოდება.

ამის შემდეგ შესაძლებელი ხდება გაიკრვეს ის ფრიად თავისებური მოვლენა, რომ ერთსა და იმავე პირს — იოანეს (VI—VII) მოღვაწეს და მწიგნობარს, რომელიც თეოდოსეს, საბაწმინდასა, სინასა და სხვ. მონასტრებში მოღვაწეობდა, ორი სახელწოდება დაუმკვიდრდა. უფრო ადრე დაიწერა ნოველათა კრებული „სამოთხე“, რაც იოანეს სინას მთაზე პერიოდულად ყოფნისა და იქაურ ქართველობასთან კავშირს დაემთხვა. სინას მთის ხელნაწერთა აღწერას, რომლის, როგორც ვიცით, X საუკუნის ნუსხა არის შემონახული, აშკარად აღუნიშნავს ავტორი და არა მთარგმნელი: „რომელი იგი აღწერა იოანე მოძღუარმან სოფრონ პატრიარქისამან“, ე. ი. იოანე მოსხმან. ყველა ამასთან დაკავშირებით იოანე მოსხი, ავტორი „სამოთხისა“ იწოდა „სინაიტად“. ბერძნული წყაროები იმავე იოანეს უწოდებენ, აგრეთვე, „საბაიტად“, რაც იმავე წესით უკავშირდება საბაწმინდაში ინდური ამბავის ქრისტიანიზაციას ქართულ ენაზე „სიბრძნე ბალაჰვარის“ სახით. ეს გარემოება სავსებით ეთანხმება დებულებას, რომ ბერძნულ წყაროებს ჰქონიათ საშუალება სცოდნოდათ, რომ არა თუ „სიბრძნე ბალაჰვარისა“ არის იოანე საბაიტის დაწერილი, არამედ ისიც, რომ იმავე იოანეს დაწერილია ასევე „სულთამარგებელ“ მოთხრობათა კრებული, რომლის ქართული რედაქცია „სამოთხედ“ იწოდებოდა. ამასთან დაკავშირებით, ყურადღებას იპყრობს ისიც, რომ თუ „სამოთხის ავტორი“ იოანე — იოანე მოსხი იყო და „სინაიტი“, იგივე იოანე სხვა ნაწარმოებთან („სიბრძნე ბალაჰვარისა“) დაკავშირებით „საბაიტად“ წოდებული, იგივე იოანე მოსხი უნდა ყოფილიყო.

ამრიგად იოანეს სახელწოდება „სინაიტი“ და „საბაიტი“ არა თუ ერთი და იგივე პირის სახელწოდებაა და ამდენად არ შეიძლება

დაისვას საკითხი — „სინაიტი“ თუ „საბაიტი“? — არამედ ამ ორრვე სახელწოდების მქონე იოანე — იოანე მოსხია. ამდენად მარტივად და უდავოდ მტკიცდება, რომ თხზულების — „სიბრძნე ბალაჰვარი-სა“ — ქართული რედაქციის ავტორი არის იოანე მოსხი — ქართ-ველი ორენოვანი მწიგნობარი (ცხოვრობდა 555—634 წ. წ.).

სინას მთის ხელნაწერთა აღწერილობამ, განგვიმარტა რა „სინა-იტის“ სახელწოდების იოანე მოსხისათვის მიკუთვნების შესაძლებ-ლობა, გზა გაგვიხსნა „საბაიტის“ ასახსნელად და ორთავეს იოანე მოსხთან დაკავშირებაში დაგვარწმუნა. საქმეში ჩახედულმა ამ აღმწერელმა, როდესაც ნოველათა კრებულ „სამოთხეზე“ ლაპარა-კობს, არ შეიძლება არ იცოდეს, რომ ეს სათაური — „სამოთხე“ ქართული რედაქციის სათაურია, რომლის გარდა და რომლის გვერ-დით არსებობდა ბერძნული ვარიანტი, თავისი საკუთარი სახელწო-დებით („პარადიზი“ ანუ „ლიმანარი“), მაგრამ მან არ აღნიშნა, რომ ქართული ბერძნულიდანაა თარგმნილი, როგორც მან, როგორც ითქვა; ეს იმავე ქართულ კრებულში „სამოთხის“ წინამორბედი „სიტყვების“ თარგმანობა აღნიშნა. ქართულ „სამოთხესაც“ არ აწერია ავტორი, მაგრამ სინას მონაპტრის ქართულ ხელნაწერების აღმწერელმა იცის, რომ ის იოანე მოსხია.

ასე მარტივად წყდება ეს დიდი ისტორიულ-კულტურული საკი-თხი: „სინაიტის“ და „საბაიტის“ — ერთი და იგივე ქართველი მწიგნობარი VI—VII ს. იოანე მოსხია, „სამოთხით“ დაკავშირებუ-ლი სინას მთასთან, სადაც ქართულ, ბერძნულ, არაბულ და სხვა ენებზე იქმნებოდა ძეგლები VI—VII IX—X საუკუნეებამდე, ხო-ლო „სიბრძნე ბალაჰვარისით“ — საბაწმინდასთან.

იოანე მოსხის საკითხი, როგორც აღინიშნა, მას შემდეგ, რაც იგი აღიარებულ იქნა ჩვენს მიერ „სიბრძნე ბალაჰვარის“ ავტორად, საკ-მაოდ მწვავე დისკუსიის საგანი გახდა დასავლეთის მეცნიერებაში. ჩვენი თეზა მეტად მოულოდნელ ამბავად მოეჩვენათ. ჩვენშიაც საკ-მაოდ ცნობილმა მკვლევარმა, რომელიც ზემოთაც დავასახელეთ, ჭერარტ გარიტმა, ჩვენს დებულებას ერთ-ერთ კონგრესზე „საკმაოდ პარადოქსალური“ უწოდა. ეს ჩვენ არ გვაკვირვებს: ჭერ კიდეც არტურ შოპენჰაუერი ამბობდა — ყოველი ახალი აზრი ჭერ პარა-დოქსალურია, შემდეგ საეგვიპტოს და ბოლოს — ნამდვილია.

ასევე შეუფოთდნენ გერმანელი მკვლევარი პროფ. ფრ. დელგე-რი<sup>1</sup>, ბელგიელი მეცნიერი პაულ დევო, რომლებმაც ჩვენს დებულე-

<sup>1</sup> იხ. „ბიზანტ. ცაიტშრ.“ 1957. № 54.

ბას „ახალი თეზა“ უწოდა! და ზოგიერთი სხვაც, რომელთაც იოანე იმთავითვე „საიდუმლოებით მოცულად“ მოეჩვენათ.

შეიძლება იოანე მოსხის ეს მარტივი დასაბუთება, რის საშუალებაც მოგვცა სინას მონასტრის ხელნაწერთა აღწერილობის ნუსხამ, დაეხმაროს ამავე საკითხის იმ რთულ დასაბუთებას, რომელიც მოცემულია ჩვენს სპეციალურ ნაშრომში ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობის შესახებ.

1958 წ.

## იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტებაჲ“

### § I. იოანე პეტრიწი და განახლების სკოლა ქართული აზროვნების ისტორიაში

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში იოანე პეტრიწს საგანგებო ადგილი უჭირავს. ქართული ფილოსოფიური აზროვნების საფუძვლებს (IV—VII სს. ორიენტაციისა და მოწინააღმდეგეთაგან გამიჯვნისას და თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მოძრაობას VIII—IX ს., რომელიც თავისდარიგად ორ საფუძვრს შეიცავდა: თეოლოგიურ-დოგმატურ და განახლებისას) მისთვის სამზადისი ხასიათი აქვს და მხოლოდ პეტრიწის სახით ქართული აზროვნება აღწევს იმ ძიღრმესა და მოცულობას, რომელიც გაცხოველებული შინაგანი ეკონომიკისა და საშინაო და საგარეო პოლიტიკური პირობების ნიადაგზე, ემთხვევა საქართველოს აქტიურ დაახლოვებას მეზობლებთან და საერთაშორისო საქმიანობაში ჩაბმასთან განსხვავება, რომელიც არსებობს საქართველოს ყოფა-ცხოვრებაში V—VII და X—XII საუკუნეებს შორის, არსებითად განსაზღვრავს ქართული აზროვნების გაშლის აპლიტუდას. მთუ პირველ პერიოდში საქართველოს ფილოსოფიურ კულტურას არა აქვს პირდაპირი კავშირი დასავლეთთან და ბერძნული ფილოსოფიის ელემენტები სხვათა შუალობით (მაგ. სირიელთა) შემოდის საქართველოში, X—XII სს. მიჯნაზე მდგომარეობა შეცვლილია და საქართველო მოდის დასავლეთიდან — ბიზანტიასთან — უკვე თანამშრომლობის ურთიერთობაში. დიდ საეპრო ვაზე აქტიურად გამოასული საქართველო უშუალოდ ეზიარება დასავლეთის ფილოსოფიურ საქმიანობას, აგრძელებს საკუთარ ფილოსოფიურ ტრადიციებს, და ბერძნებთან ერთად ჩაებმის იმ დიდ კულტურულ ნაკადში, რომელსაც ადრინდელი ანუ ბიზანტიური რენესანსი ეწოდება. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას თავისი ტრადიციებოქქონდა: იგი არ

შექმნილა XI — XII საუკუნეებში, და რთული მოვლენის სახით, ძველის განახლებისა და გაგრძელებს ნიადაგზე, ახალ პირობებში უფრო ფართოდ იშლება. X—XI საუკუნის საეკლესიო სააზროვნო განახლების ნიშნებთან შედარებით. XI — XII საუკუნეში ახალი, უფრო მაღალი საფეხური უნდა ყოფილიყო მიღწეული. პლატონ-არისტოტელეს „ანიმონის“ ცდა, რომელიც ქართულმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიურმა აზროვნებამ VII ს. შეითვისა, X საუკუნის მიჯნაზე იმავე თეოლოგიურ გარემოცვაში იქნა აღდგენილი და „ბალავარის“ ახალ ბერძნულ რედაქციაში დროს შესაფერისი გამოხატულება ჰპოვა. საერო ფილოსოფიის ელემენტები და მისწრაფება ჭერ-ჭერობით მეორე ადგილზე უნდა ყოფილიყო და იყო კიდევ. აზროვნების თვალსაზრისით განხილული ურთიერთობა ექვთიმე ივერსა და ეფრემ მცირეს შორის გაცილებით უფრო მჭიდროა, ვიდრე ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწის შორის. ეს საფეხური ქართული აზროვნებისა, რომელიც საეკლესიო განახლების ხანას ეკუთვნის, არისტოტელიზმში ფორმალურ დიალექტიკას ხედავდა, ხოლო ნეოპლატონიზმს საეკლესიო მიზნებით უდგებოდა. ორივე შემთხვევაში უპირატესობა და გარდამწყვეტი მნიშვნელობა თეოლოგიურ მომენტს ეძლეოდა.

ეს გარემოება შეუქმნეველი დარჩა ქართული კულტურის სააზროვნო ხაზის კვლევის პროცესში და ამან გავლენა მოახდინა პეტრიწის ადგილის გამოურკვეველობაზე. აკადემიკოსმა ნ. მარმა დიდი ღვაწლი დასდო პეტრიწის სააზროვნო საქმიანობის გამოკვლევას, მაგრამ ქართული აზროვნების ისტორიის მთლიანობის გამოურკვეველობამ იგი, საბოლოოდ, შემცდარ გზაზე დააყენა. ქართული სააზროვნო კულტურის ძირითადი კონცეფციის უქონლობამ, აკად. ნ. მარჩი სრულიად დააშორა ქართული რენესანსის გაგებას და აქედან გამომდინარე, შემდეგ მცდარ დებულებებამდე მიიყვანა: 1) თითქოს ქართული ფილოსოფიური აზროვნება მხოლოდ XI—XII საუკუნეებიდან იწყებოდეს; 2) თითქოს ეს ფილოსოფიური აზროვნებაც სხვა არა იყოს, გარდა სომხური ფილოსოფიური ნააზრვის VII—VIII სს., მოღვაწეობის გადმოღებლსა („სКОЛОК“) და 3) თითქოს ეფრემ მცირე XI ს-ში პეტრიწის თანამაზრე და მისი სკოლის მიმდევარი იყო!.

ამ დებულებით სავსებით არეულია ქართული აზროვნების მთე-

<sup>1</sup> Записки ВОИРА Об, т. XIX, кн. II—III, гл. 88, 89, განსაკუთრებით გვ. 94, სადაც ნათქვამია: „По существу же грузинский неоплатонизм XI—XII веков настолько повторяет армянскую философию VII—VIII вв., что первый представляет сколок последнего“.

ლი ისტორიული პერსპექტივები. მის ძირითად ნაკლს შეადგენს, რომ სრულიად არაა ანგარიშგაწეული ქართული აზროვნების საფეხური IV—VII სს., რის შემდეგ ქართული აზროვნების დოგმატური პერიოდის VIII—X სს. განზე დატოვებით სრულიად უნიადაგო და უტრადიციო ჩანს მეთერთმეტე საუკუნის საერო აზროვნების განახლების ცდები და XII საუკუნის საერო ფილოსოფიის საფეხური. აკად. ნ. მარჩაძის მხედველობის გარეთ დარჩა ის გარემოება, რომ საქართველოს ფილოსოფიურმა აზროვნებამ სხვისი ნააზრევით კი არა, თავისი საკუთარი გაიმეორა და განაახლა XI—XII საუკუნეთა პირობებში. ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწის ურთიერთობის საკითხი ყველაზე უფრო ნათელჰყოფს, თუ რაოდენ უმართებულოდ აქვს აკად. ნ. მარჩაძის წარმოდგენილი ქართული აზროვნების პერსპექტივები, და ეს გარემოება სრულიად მიუღებელ პირობებში აყენებს პეტრიწის ფილოსოფიური საქმის განხილვასა და შეფასებას.<sup>1</sup>

პეტრიწის ადგილისა და საქმის გასარკვევად ცოტა უფრო ღრმა ფილოსოფიური კვლევაა საჭირო და უპირველესად ყოვლისა განსახსნავებლად ქართული აზროვნების ორი კომპლექსისა, სასულიერო და საეროსი, რადგან სწორედ ამ სხვაობაშია საკითხის მთელი ღერძი, მაშინ შეიძლება გაირკვეს, რომ ეფრემ მცირეს პეტრიწთან არავითარი საქმე არა აქვს, რომ ის სულ სხვა და შეიძლება დაპირისპირებულ ბანაკს ეკუთვნოდეს. ამის გარკვეულობა იქნება შეტანილი თვით საეკლესიო განახლების მომხრეთა საქმეშიც და საბოლოო მიზანი — საერო ფილოსოფიისა და მისგან გამომდინარე ქართული ფილოსოფიური სკოლის საქმეც ნათელი გახდება.

აკად. ნ. მარჩაძის საკვებით მართალია, რომ IX საუკუნის „დამცველ“ (ჩვენ ვიტყვით „დოგმატურ“) მიმართულებას თეოლოგიურ აზროვნებაში „ნოვატორული“ (ჩვენ ვიტყვით „განახლების“) ტენდენცია დაუპირისპირდა. მაგრამ აქ ცოტა მეტია, ვიდრე აკადემ. ნ. მარჩაძის ფიქრობს — არა სიახლე — „ნოვატორობა“, არამედ განახლება. აკად. ნ. მარჩაძის სიახლეზე ლაპარაკობს, რადგან ის არ უწევს ანგარიშს, რომ საქართველოში აზროვნებას თავისი, საკმაოდ მომწიფებული და, ყოველ შემთხვევაში, გარემოცვის სიმადლეზე (და ხანდახან უფრო მაღლა) მდგომი საფე-

<sup>1</sup> აკად. ნ. მარჩაძის ამჩნევს, რომ „Охранительная тенденция IX в. не наша подержки даже в монастырях“ და „новатор“-თა შორის ასახელებს ექვთიმეს, გიორგისა და ეფრემს, მაგრამ აქაც პეტრიწონული სკოლის გავლენას ეძებს, რომელიც, ცხადია, მხოლოდ ეფრემის მიმართ შეიძლებოდა ყოფილიყო, თუ ასეთი რამ საზოგადოდ დასაშვებია (გვ. 92).



ხური ჰქონდა და X—XI საუკუნეში მის განახლებას ჰქონდა აღგილი, კიდევ მეტი — „დამცველობითი“ ტენდენცია ქართულ საეკლესიო აზროვნებისა აგრეთვე გარკვეული ცნება იყო და თავის მთლიანობაში მოიცავდა VIII—X საუკუნეთ: ამის შემდეგ და ამის საწინააღმდეგოდ იწყება საეკლესიო აზროვნების განახლება XI ს.

იოანე საბანისძის „ქედლის“ სიმტკიცით მოყოლებული და ვიდრე გრიგოლ ხანძთელის „ჯერკუალთა განგდების“<sup>1</sup> პრინციპით გათავებული — VIII და IX საუკუნეები აზროვნებას, როგორც თეოლოგიური დამტკიცების საშუალებას, არ სცნობდა და არ საჭიროებდა. დარწმუნება რწმენამ მოხსნა და დიალექტიკის ძალა და საჭიროება გაუქმებულად ითვლებოდა. ძიებისა და ორიენტაციის ტრადიციები IV—VII საუკუნეებისა მივიწყებულ იქნა; ფიზიკურ-დიალექტიკური გზა აბიზოს ნეკრუსელისა, ანთროპოლოგისტურ-დიალექტიკური — ესტატე მცხეთელისა და დიდებული დაპირისპირება მიწიერი და ზეციერი სინათლისა „ბალავარში“ — ე. ი. არისტოტელიზმისა და პლატონიზმისა — მივიწყებულ იქნა და საჭირო გახდა საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური მოდონიერების პირობები, რომ აზროვნების დემოკრატიზმისაგან ნელი, მაგრამ მტკიცე ძვრა დაწყებულ იყო. გაიჩნდა, რომ მოპოებულ დოგმებს მაინც როგორადაც დამტკიცება ესაჭიროებოდა თუ იმათთვის არა, ვისაც იგი მიღებული ჰქონდა, იმათთან ბრძოლის დროს მაინც, ვინც სხვაგვარად ჰფიქრობდა. გარეთი მაფიქრებლებსათვის „გარეშე“ სიბრძნე საჭირო აღმოჩნდა. ეფრემ მცირე თეორიული მსჯელობის გზით, ხოლო ექვთიმე იერუსალიმელი (გრძელი) პრაქტიკულ დისკუსიათა გზით ამ საჭიროების აღიარებამდე მივიდნენ, ხოლო ორივემ დიალექტიკის თეოლოგიურ-დემონსტრაციული გამოყენების ერთი და იგივე წყარო — საეკლესიო დისკუსიისათვის შეგუებული არისტოტელე, იოანე დამასკელის მიერ დამუშავებული, გამოიყენეს<sup>1</sup>.

ეფრემ მცირე ის საფუძვლიანი ქართულ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზროვნებაში, რომლისაგან იგი საფუძვლით შეიგნებდა, რომ „წინააღმდეგობათა“ დაძლევა და საზოგადოდ მათთან დისკუსია

<sup>1</sup> ეფრემ მცირე აღიარებს, რომ მან გადმოიღო იოანე დამასკელი „საჭიროდ საჭმარად, რამათა ამათ მიერ წინააღმდეგობოდინ შეიღნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათთავე ისრითა განგვრემდენ მათ“. მიზნის ასეთი დახასიათების გარდა ეფრემ მცირე კატეგორიულად აცხადებს „თინიერ ამათ სიტყუათასა სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყუს გებაჲ წინააღმდეგობათაჲ“ (ქრონიკები, I 216.)

შეუძლებელია „თვნიერ ამათ სიტყუათასა“ ე. ი. გარეშე დიალექტიკისა და სილოგიკისა: წესი „სიტყუათაჲ“ ანუ შესიტყუათა არისტოტელეს მთავარ ლოგიკურ საქმეს შეადგენდა და, მართალია, იგი ანალიტიკის იმ ნაწილის ღერძი იყო, რომელსაც არისტოტელემ აპოდექტიკა უწოდა, და სადაც აზრთა დაპირისპირება ნაგულსახმევი არ იყო, მაგრამ სწორედ იმ გარემოებამ განსაზღვრა არისტოტელეს ლოგიკის ის ნაწილი, სადაც „შესიტყუათა“ ძალა კიდევ უფრო ნათლად უნდა გამოჩენილიყო, სახელდობრ დიალექტიკა. ამიტომაც იოანე დამასკელის კვალად ეფრემ მცირე საესებით ერკვევა მტკიცების ურთულეს საკითხებში, როდესაც თავის ცნობილ შესავალში დამასკელის თარგმანისა სილოგიზმსა და დიალექტიკას ერთ სააზროვნო სფეროში ათავსებს და მათ ერთსა და იმავე მიზანს უსახავს<sup>1</sup>.

„წინააღმდგომთა“ რაოდენობა და საბაბი მათთან ბრძოლისა არ შეპყრობულა XI საუკუნეში. ეფრემ მცირემ კარგად იცის, რომ თეოლოგიურ დისკუსიათა დროს „წინააღმდგომთა“ მხრივ საკითხები ისმება „განუკუჭთელისათვის“ და „ბუნებისათვის“. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო მეორე საკითხი, რადგან იგი ეხებოდა ერთს ან ორს ბუნებოვნებას, რაც პრაქტიკაში სომეხ-ქართველთა ძველ სადისკუსიო თეოლოგიურ პრობლემას წარმოადგენდა. აქი სწორედ ამ მხრივ გაიშალა არტანუჯის დისკუსია, სადაც სინამდვილეში ნათელი გახდა, რომ დამასკელის ნაჩვენები გზა ერთადერთი საიმედო იყო, თუკი „წინააღმდგომი“ აღმოჩნდებოდა „ფლ მეცნიერი წერილთა“ და სხვ., როგორც მართლაც აღმოჩნდა მონოფიზიტი სოსთენე, ღრტილას კრებაზე გამოხულებ<sup>2</sup>.

ამრიგად, სრულიად ნათელია, რომ ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებას X—XI სს. მიჯნაზე სავსებით შეგნებული აქვს ფილოსოფიურ-დიალექტიკური არგუმენტაციის მნიშვნელობა და რომ ეს გარემოება შესულია არა მარტო თეორიულ-სამწერლო შეგნებაში, არამედ საჯარო პაექრობის პრაქტიკაში. ეს სრულიად ახალი ამბავია VIII—X სს. შედარებით, სადაც დოგმატიზმი პრინციპადაა აღიარებული და ლოგიკური არგუმენტაცია უადგილოა. ამის შეგნების ნიშნები უკვე X საუკ. მიწურულში ჩანს და ექვთიმეს იგი გაგებული ჰქონდა, როცა იოანე დამასკელის საქართველოში შემოტანის საქმეს შეუდგა<sup>3</sup>. მართალია, ექვთიმეს არ

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 215 და შემდ.

<sup>2</sup> ამ დისკუსიის შესახებ იხ. ქრონიკები, 1, 125—27.

<sup>3</sup> საინტერესოა, რომ, როგორც ჩანს, ექვთიმე იერუსალიმელს (გრძელს) არტანუჯის კრებაზე უსარგებლოა სწორედ ექვთიმეს მიერ გადმოკეთებულ იოანე დამასკელის თხზულებით, რომლისთვისაც ექვთიმეს „წინამძღუარი“ დაურქმევია (ქრონიკები, 1, 125).

უთარგმნია პირდაპირ იოანე დამასკელის მთავარი თხზულება, რომელიც თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ საკითხებს ეხება და მისგან, როგორც ამას იგივე ეფრემ მცირე მოწმობს<sup>1</sup>, გამოკრებილი თხზულება გაუყვებია სახელდახლოდ სახმარად, მაგრამ ამით არ იცვლება ძირითადი გარემოება, რომ ექვთიმეს დამასკელში არისტოტელეს ლოგიკის ელემენტები აინტერესებდა. თავისთავად ცხადია, რომ ეს ინტერესი საეკლესიო მიზნებით იყო ნაკარნახევი, მაგრამ სწორედ ეს იყო წინსვლა წინა პერიოდთან შედარებით<sup>2</sup>. მთავარი იყო ის, რომ ქართულმა ეკლესიამ შეიგნო ლოგიკურ-დიალექტიკური არგუმენტაციის მნიშვნელობა და ექვთიმემ დაიწყო საქმე, რომელიც შემდეგ ეფრემ მცირემ განავრცო და გააღრმავა. ეს ორი ქართველი მწიგნობარი რომ ერთი და იმავე საქმის ირგვლივ და ერთი და იმავე ხაზით მოღვაწეობდა, მიუხედავად მათ შორის ხარისხეული განსხვავებისა, ეს გარემოება კარგად ესმოდათ ქართული მწიგნობრობის მოყვარულთ. ანტონ I კათალიკოზი არა მარტო იმას ადასტურებდა, რომ ექვთიმე და ეფრემი ერთსა და იმავე ნიადაგზე მუშაობდნენ, არამედ იმასაც, რომ ორივემ არისტოტელეს ლოგიკა დამამუშავეს არა უშუალოდ არამედ „ქმნილი“ გადმოცემით „წმინდისაგან დამასკელისა“.<sup>3</sup>

იჩვენება, ამრიგად, რომ ეფრემ მცირე იოანე პეტრიწის სკოლის მიმდევარი არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რომ იგი ფილოსოფიური ხაზით აგრძელებს ექვთიმეს მიერ დაწყებულ საქმეს — დამასკელის რედაქციით საქართველოში დიალექტიკის შემოტანისა, რომ ეს საჭიროება აღმოცენდა გარკვეულ პერიოდში, როცა შეგნებულ იქნა წინა დროის დოგმატიზმის (VIII—X სს.) უკმარობა და სილოგისტიკის სადისკუსიო მიუცილებლობა. ამდენად ეს ერთი მთლიანი საქმეა. ექვთიმესა და ეფრემს შორის ლიტერატურული განსხვავება თვით ეფრემის მიერ ყველაზე ნათლადაა მოცემული, როდესაც იგი ექვთიმეს შესახებ გადმოგვცემს, რომ „მას (ე. ი. ექვთიმეს) მადლითა სულისა წმინდისაჲთა კელეწიფებო-

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 216, და შემდ.

<sup>2</sup> ის გარემოება, რომ ექვთიმე ივერმა იოანე დამასკელს თავისი მონტაჟი გაუკეთა და მას ცოტა რამ სხვა ავტორებიდანაც დაურთო და ამ სახით შექმნა თხზულება, რომელსაც „წინამძღუარი“ უწოდა, აშკარაა ექვთიმეს ლიტერატურულ მეთოდს, რომელიც მან ქართული „ბალავარის“ ბერძნულად გადაკეთების დროს გამოიყენა.

<sup>3</sup> ქრონიკები, 1, 220. მართლაც, ანტონ I ლაპარაკობს „არისტოტელური კატილორიაჲ“-ს შესახებ. მაგრამ ეს შეეცდომაა, რადგან არისტოტელეს გამოყენების ცენტრი იყო არა „კატეგორიები“, არამედ „შესიტყვება“. რადგან სადისკუსიო მიზნებისათვის მხოლოდ ეს გამოდგებოდა.

და შემატებადცა და კლებადცა“.<sup>1</sup> აქედან ირკვევა, რომ ექვთიმეს დამასკელის თხზულება ალაგ-ალაგ შეუმცირებია, ხოლო ზოგან გაუსრულებია. ჩანს, მისი მიზანი იყო მიეცა თეოლოგიურ საკითხებზე მოკამათეთათვის სახელმძღვანელო ანუ, როგორც თვითონ უწოდა, „წინამძღუარი“. საქმე რომ სწორედ ასეთს გამოყენებითს მიდგომაში იყო, ამას მოწმობს არტანუჯის დისკუსია, სადაც ექვთიმე იერუსალიმელს მონოფიზიტობის საწინააღმდეგოდ სწორედ ეს „წინამძღუარი“ გამოუყენებია.

აღნიშნული გარემოებანიც სრულად ნათელსა ჰყოფენ, რომ ნ. მარკის დებულება ეფრემ მცირისა და პეტრიწის დაახლოვებისათვის მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს, რომ ეფრემ მცირე, როგორც თვითონაც აცხადებდა, ექვთიმეს გზას აგრძელებდა და, თუ მათ შორის ცოტაოდენ სხვაობას ადგილი ჰქონდა — ეს იყო სხვაობა განვითარების სხვადასხვა საფეხურისა და არა პრინციპისა. ეს გარემოება ნიშნავდა არა გადმოკეთებას, არამედ თარგმნას და საფილოსოფიო ბაზის განვრცობას: ეფრემს იოანე დამასკელისაგან გადმოუღია საფილოსოფიო ნაწილი ვრცლად და ისიც აღნიშნული აქვს, რომ თეოლოგიური ნაწილი საფილოსოფიოს გარეშე არ იქნება ღირებულოვ<sup>2</sup>. ექვთიმეს საქმის ღირსება ეფრემს კარგად ესმის, იგი მას აფასებს, როგორც დამწყებს ფილოსოფიური ელემენტების თეოლოგიაში შეტანას, და ამის გამო იოანე დამასკელის საქართველოში შემოტანის პიონერს; ეს იქიდან ჩანს, რომ ეფრემი მსურველთათვის ექვთიმეს „წინამძღუარის“ რეკომენდაციასაც აკეთებს, მაგრამ იგი აქვე აღნიშნავს, რომ მეტი სივრცისათვის საჭირო იქნება უკვე თვით ეფრემის თარგმანის გამოყენება.

ამით გამორკვეულია, რომ ექვთიმე და ეფრემი ერთსა და იმავე საქმეზე მუშაობდნენ, რომ ეს არის გარკვეული მომენტი ქართულ აზროვნებაში, როდესაც VIII—IX სს. დოგმატიკას სცვლის „გარეშე“ ანუ საერო ფილოსოფიის საჭიროების შეგნება, რომელიც ჭერხნობით, მისი ავტორების აზრით, განისაზღვრება მხოლოდ საღისკუსიოდ „წინააღმდეგობათა“ მიმართ და ამიტომაც ამ საფეხურზე

<sup>1</sup> ქრონიკები I, 216. ეფრემის მიერ ექვთიმეს ეს დახასიათება ნათელსა ფენს აგრეთვე იმ მეთოდს, რომლითაც გაკეთებულია ქართულ „ბალავარიდან“ ბერძნული „ბალავარი“, ე. ი. „შემატებითა და კლებითა“.

<sup>2</sup> „აჲ ესერა გქონან — ამბობს ეფრემი — ასნი თავნი საეკლესიონი ორმოც და ათთა თავთა მიერ საფილოსოფოსთა გარშეზიდვილნი, და არცა ესენი სრულ არიან უმართოდ, არცა იგინი უმართოდ“. ასეთია ეფრემის შეგნება მკვიდრო კავშირისა ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის, რომელიც მას უფრო მეტად აქვს შეგნებული, ვიდრე ექვთიმეს. იხ. ქრონიკები, I, 216

ფორმალურ დიალექტიკას შეიცავს. შესიტყვებაზე დასყარებით. ასეთია ეს სრულიად ნათელი და ხელსახები ნაკვეთი ქართული აზროვნების ისტორიაში და მისი ვერ მიგნება და უგულვებელყოფა სრულიად არღვევს და შლის ქართული აზროვნების ისტორიულ პერსპექტივებს.

ქართული სააზროვნო კულტურის ისტორიაში გამოთქმულია მეორე შეხედულება, რომელიც თითქოს არ აკავშირებს პეტრიწს ეფრემ მცირესთან, მაგრამ ფაქტიურად მიიხსნება გამოსავალს ვერ ხედავს და გაურკვეველად აცხადებს, რომ „ეფრემი, როგორც ფილოსოფიურად მომზადებული და განათლებული კაცი, მიმდევარი იყო რომელიმე (!) ფილოსოფიური შკოლისა“. ამ შეხედულების ავტორის აზრით ეფრემი უფრო ნეოპლატონიკოსი იქნებოდა, რადგან ნეოპლატონიზმი ეფრემის დროს „დიდ ნაბიჯსა სდგამდა ქართულ განათლებულ წრეებში“. ამის საბუთი ავტორის აზრით თითქოს ისიც კი უნდა იყოს, რომ ეფრემ მცირეს ქართულად სათარგმნელად იოანე დამასკელის წიგნი აურჩევია“. ასეთია ეს შეხედულებანი, რომლებიც ქართული კულტურისა და ლიტერატურის საკითხების მკვლევარს პროფ. კ. კეკელიძეს ეკუთვნის<sup>1</sup>.

ეს შეხედულება აკად. ნ. მარჩის შეხედულებას ენათესავება და მის შესახებ იგივე გვეთქმის, რაც ზემოთ იყო მოხსენებული ნ. მარჩის შეხედულების შესახებ.

პროფ. კ. კეკელიძის მოაზრებაში ერთი სწორი აზრია: ეფრემ მცირე უნდა რამე ურთიერთობაში ყოფილიყო საქართველოს სინამდვილეში შემოსულ ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სკოლასთან. ასეც რომ იყოს, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ამ სკოლის მიმდევარი უნდა ყოფილიყო; მაგრამ საქართველოში, როგორც გაირკვა, არისტოტელიზმის სახელმძღვანელო თუ საკამათო გამოყენება უფრო ადრინდელი შემოსულია და ეფრემის მიერ იოანე დამასკელის წიგნის არჩევა სათარგმნელად სწორედ ამას ამტკიცებს, ე. ი. სულ სხვას. ვიდრე პროფ. კ. კეკელიძეს ჰგონია.

მიუხედავად ამისა ეფრემ მცირეს ნეოპლატონიზმთან კავშირი მართლაც აქვს, მაგრამ ეს კავშირი იქ კი არაა, სადაც მას პროფ. კ. კეკელიძე ხედავს — იქ სწორედ საწინააღმდეგოა — არამედ ფსევდოდოქსისე არქეოპაგელის თხზულებათა თარგმანში<sup>2</sup>. დიონისე არქეოპაგელი — V საუკ. მეორე ნახევრის მწერა-

<sup>1</sup> იხ. ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 265.

<sup>2</sup> ეფრემ მცირეს თარგმანი ფს.-დიონისე არქეოპაგელის თხზულები-სა იხ. ყოფ. საეკ. მუხ. ხელნაწ. № 163.

ლი — თავისი ფილოსოფიური განწყობით ნეოპლატონიკოსია, მაგრამ სწორედ ის არის დამახასიათებელი ქართული აზროვნების ამ საფეხურისათვის და აგრეთვე ექვთიმესა და ეფრემის ფილოსოფიური აზროვნების მთლიანობისათვის, რომ დიონისე არეოპაგელი ნეოპლატონიზმს ისე უყურებდა, როგორც იოანე დამასკელი არისტოტელეს, ე. ი. საეკლესიო-თეოლოგიური აზროვნებისათვის გამოყენების მიზნით. ამდენად აქ შინაგანი კავშირი აუცილებელია. იოანე დამასკელმა VIII ს. შეიგნო, რომ არისტოტელეს სილოგისტიკა და დიალექტიკა ძალაა, რომლის არგამოყენება ეკლესიას ზიანს აყენებდა, მაგრამ დიონისე არეოპაგელმა კიდევ უფრო აღწერა დაინახა, რომ ნეოპლატონიზმი შეიძლება გამოყენებულ იქნას საეკლესიო მიზნებისათვის, თუ კი საკითხები სათანადოდ დამუშავდება. თავისთავად, ე. ი. დამოუკიდებლივ მისგან, თუ როგორ გამოიყენებდა ეკლესია, არც არისტოტელიზმი და არც ნეოპლატონიზმი საქრისტიანო თეოლოგიასთან არავითარ კავშირში არაა. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ისტორიულად ამათგან გზა ერთნაირად გახსნილი იყო როგორც ქრისტიანობისა, ისე წარმართობისაკენ. დიონისე არეოპაგელმა ნეოპლატონიზმის საქრისტიანო თეოლოგიისათვის გამოყენების გზა აირჩია და, როდესაც ქართულ აზროვნებას საეკლესიო-თეოლოგიურ განახლების მომენტში X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე საეკლესიო მიზნებისათვის „გარეშეთა“ ფილოსოფიის გამოყენების ნიმუშები დასჭირდა, მან იოანე დამასკელის „გვერდით, რომელმაც არისტოტელეს დიალექტიკის გამოყენების საქმე გაკვალა, დიონისე არეოპაგელიც აღადგინა, რომელიც იმავე პრინციპულ ხაზზე ნეოპლატონიზმის გამოყენებას ახორციელებდა.

ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით აქ კიდევ ერთი დეტალი მოიპოვება: თეოლოგიურ-ფილოსოფიური განახლების შემდეგ, XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველოში, ახალ ეკონომიურ და პოლიტიკურ პერსპექტივებთან დაკავშირებით, იშლება საერო ხასიათის ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე აღმოცენებული. საფეხური ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიისა, რომელიც საქართველოს ფილოსოფიურ აზროვნებას უკავშირდება, არის მისი დიალექტიკური დამუშავების საფეხური, რომელიც პროკლეს სახელთანაა დაკავშირებული და, რომელიც საქართველოში იოანე პეტრიწმა შემოიტანა. საქმე ისაა, რომ სწორედ პროკლემ მოსცა, როგორც გაიჩვენა, ნეოპლატონიზმს დიალექტიკური დაფორმება და საქართველოში შემოსული ნეოპლატონიზმი მეორე მხრივ ენათესავებოდა დიონისე არეოპაგელს, რომელმაც ნეოპლატონიზმი სწო-

რედ პროკლეს რედაქციაში აიღო. ნამდვილი შუამავალი ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ თეოლოგიას შორის იყო დიონისე არეობაგელი, რომელიც „ერთის“ თავის საკუთარ თავიდან საფეხურებრივ დაშორების გამოსაყვანად სწორედ პროკლეს რედაქციით სარგებლობდა.

აქედან ნათელია, რომ საქართველოში დიალექტიკის საკამათო ძალის შეგნებასთან დაკავშირებით და არისტოტელიზმის მნიშვნელობის შეგნებასთან ერთად შემოტანილ იქნა ნეოპლატონიზმის ისეთი ფორმა, რომელიც ასევე დიალექტიკურად იყო აგებული, სადაც პლატონისტური მისტიკა მაღალ საფეხურზე განმტკიცდებოდა, ხოლო საფეხურების გამოსაყვანად და „ერთისა“ და „მრავლის“ ურთიერთობის გასარკვევად ნასარგებლები იქნა იმავე არისტოტელეს დიალექტიკა და ძალა შესიტყვებათა. ამდენად ეფრემ მცირე დიონისე არეობაგელის ქართულ ფილოსოფიურ საქმიანობაში შემოტანით იმავე ხაზზე ჩრქვოდა, რომელიც ექვთიმე ივერით დაიწყო და რომელიც ფილოსოფიური დემონსტრაციებით თეოლოგიურ მტკიცებათათვის გამოყენებას ნიშნავდა.

ექვთიმე ივერსა და ეფრემ მცირეს კიდევ ერთი შეხების წერტილი ჰქონდათ აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით: ეს შეხების წერტილი პლატონიზმის და არისტოტელიზმის იმ ნაზავთან იყო დაკავშირებული, რომელიც მისტიციზმის მომენტებს ქვეყნიერ ამბებს უკავშირებდა და ზეციურისა და ქვეყნიურის დამოკიდებულებას შეიცავდა. თუ ამ მხრის ნათელსაქმნელად ეფრემ მცირე ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ რედაქციას დაეწაფა, ექვთიმე იმქვეყნიურ-ამქვეყნიურის ურთიერთობისათვის ძველი ქართული ტრადიციის ნიადაგზე დარჩა და იგი „ბალავარის“ ბერძნული რედაქციის გაკეთებაში განასახიერა. ვინაიდან მას, ეფრემის მოწმობით, შემატება და გამოკლება „ველეწიფებოდა“, მან, როგორც ქართულზე ბერძნულიდან გადმოღებული „გადმოცემა“ ზოგან განავრცო სხვა წიგნებიდან ჩანამატით, ზოგან კი შეაშოკლა, ისე, პირიქით, ქართულიდან ბერძნულზე გადაღებული „ბალავარი“ ასევე გამართა. ეს საფეხური ქართული მწიგნობრობისა და აზროვნების განვითარებისა აუცილებელი შემზადებაა მეორე საფეხურისა, სადაც ეფრემ მცირემ ორი ქვეყნის მისტიკური ურთიერთობა საფეხურების დიალექტიკურ-ლოგიკურ ურთიერთობამდე გავალა.

ამით უკვე დამზადებული იყო ის საფეხური ქართული აზროვნებისა, სადაც იოანე პეტრიწი უნდა მისულყო: ნეოპლატონიზმი, არა საეკლესიო-თეოლოგიური, არამედ საერო-ფილოსოფიური ტენდენციებით. ამ საფეხურებს შორის რომ კავშირი

იყო, ჩანს პროკლეს მიერ დამუშავებულ ნეოპლატონიზმთან დამოკიდებულებაში ორივე მხრივე: საეკლესიო და საეროს. აქედან ისიც ნათელია, რომ ქართული აზროვნების პერსპექტივა ისე იშლებოდა, რომ ჯერ ნეოპლატონიზმის საეკლესიო გამოყენება შემოვიდა საქართველოში, ხოლო შემდეგ საერო-წარმართული, აქედან — ჯერ საეკლესიო გამოყენებას აქვს ადგილი და მხოლოდ შემდეგი საფეხური ქართული აზროვნებისა გაიშალა როგორც საერო ფილოსოფია, რომელიც შეუერთდა საერთო ნაკადს ქართული აზროვნებისა და მწერლობის განთავისუფლებისა საეკლესიო გავლენისაგან.

ქართული აზროვნების ამ პერსპექტივიდან ისიც ნათელია, თუ რამდენად მცდარია აზრი თითქოს პეტრიწი და, ვითომცდა მისი მოწაფე, ეფრემ მცირე, მათი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მხრით. VII—VIII საუკუნეთა სომხური ფილოსოფიური საქმიანობის განმეორებას წარმოადგენს. ესლა აშკარაა, რომ ქართული აზროვნების ისტორიამ დააყენა საკითხი X ს. მიწურულში ფილოსოფიის თეოლოგიური მიზნებისათვის გამოყენების შესახებ, ხოლო აქედან განვითარდა ქართული საერო ფილოსოფიური აზროვნება. თუ საეკლესიო განახლება მველი, IV—VII საუკუნეთა, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციები გამოიყენა X—XII საუკუნეთა მიჯნაზე ბიზანტიის რენესანსთან აქტიურ თანამშრომლობაში ჩამოშლი ქართული აზროვნება, მთელ ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციებზე დამყარებით, სარგებლობს ბიზანტიის პირობებთან შედარებით უფრო ხელსაყრელი მდგომარეობით, რამაც მას ბიზანტიაში ფილოსოფიის ლიკვიდაციის შემდეგ XI ს. კიდევ ერთი საუკუნე განვითარებისათვის წინ გაუშალა და ბიზანტიასთან ერთად დაწყებული საქმის დამოუკიდებლად გაგრძელების საშუალება მისცა.

## § 2. ბიზანტიური რენესანსი და ქართული ფილოსოფიური სკოლა

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე ამ პირობებით არის განსაზღვრული. მისი ადგილი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში სამი მომენტით განიზომება: 1) როგორ გაიმიჯნა პეტრიწი საეკლესიო-თეოლოგიური აზროვნებისაგან; 2) როგორია პეტრიწის დამოკიდებულება ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსთან და 3) რა სახით განავრცო პეტრიწმა ბიზანტიასთან ერთად დაწყებული ფილოსოფიური საქმე, ე. ი. როგორია ის საფუძვლები, რომლებიც მან ქართულ ფილოსოფიურ სკოლას ჩაუყარა.



ასეთია საკითხები, რომლებიც შეადგენენ შინაარსს საერთო საკითხისა პეტრიწისა და ქართული ფილოსოფიური სკოლის შესახებ. ერთის შეხედვით საკითხის ასეთ დაყენებას შეუძლია ზოგიერთი გაუგებრობა გამოიწვიოს. მაგალითად, თუ პეტრიწი მართლაც ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციებს აგრძელებს და კერძოდ მისი უახლოესი წინამორბედი საფეხურიდან გამოიყვანება და ვითარდება, როგორღაა წარმოსადგენი მისი ბიზანტიურ რენესანსთან, და ისიც აქტიური, თანამშრომლობა? ასევე შეიძლება გაუგებრობა დაბადოს არა მარტო ნეგატიურმა მომენტმა, არამედ პოზიტიურმაც—თუ იოანე პეტრიწი მართლაც ბიზანტიაში შეწყვეტილი ფილოსოფიური საქმიანობის გამგრძელებელია, რაღა უნდა იქ ქართული ფილოსოფიური სკოლა?

ამ საკითხების გარკვევას უნდა ემსახურებოდეს გამოკვლევა პეტრიწისა და ქართული ფილოსოფიური სკოლის შესახებ. ნ. მარრი სრულად სამართლიანად მოითხოვდა დასავლეთის მეცნიერებისაგან ორიენტალისტურ-ბიზანტინისტური კვლევის გამახვილებას. ევროპა რომ გაითავისუფლებდეს თავს ჩვეულებრივი კონცეფციებისაგან აღმოსავლეთის კულტურული ცხოვრების შესახებ, როგორც ფიქრობდა აკად. ნ. მარრი, მაშინ მართლაც იმავე ევროპული აზროვნებისათვის სულ სხვა ამბები გაიშლებოდა. დღეს აღარაა საჭირო ევროპის მეცნიერების მიერ აღმოსავლეთის და კერძოდ საქართველოს სააზროვნო კულტურის საკითხების გარკვევას დავეუცადოთ. კულტურული რენესანსის ახალ პირობებში ჩვენს მეცნიერებას თვითონ შესწევს ძალა თავისი საკითხები მოაგვაროს. აქ განსხვავება და სიახლე იმაში იქნება, რომ ქართულ და მასთან ერთად მეზობელი ერების და მათ შორის პირველ ადგილზე სომხური ფილოსოფიური აზროვნების კონცეფცია ცოტა სხვაანაირად უნდა იქნეს გაშუქებული, ვიდრე ამას აქამდე აკეთებდნენ.

ბიზანტია აღმოსავლური ხალხების დასავლეთის კულტურასთან შეჭვარებისა და თანამშრომლობის კრებადი ცნება იყო. აზროვნების ხაზზე ხდებოდა იგივე, რაც სხვა დარგებში. სხვა ხალხთა შორის, რომლებიც ბიზანტიის კულტურის შექმნაში მონაწილეობას იღებდნენ, ქართველებს თვალსაჩინო ადგილი ეჭირათ. ჯერ კიდევ VII საუკუნეში ქართულ-სომხური ფილოსოფიური შეჭვარების გამომხატველი — დავით უძლეველის — სახით გაიშალა ამ ორი მონათესავე კულტურის მონაწილეობა ბიზანტიის სააზროვნო კულტურაში. მაგრამ აღნიშნულ კულტურათა პირდაპირი და დამოუკიდებელი მონაწილეობა მწერლობაში ნათლად ჩანს ბიზანტიური

რენესანსის დაწყებიდანვე. იგანახლების გზაზე დამდგარი საქართველო XI ს. დაუყოვნებლივ იღებს მონაწილეობას ბიზანტიის კულტურულ რენესანსში და ქართულიდან „ბალავარის სიბრძნის“ ბერძნულზე გაკეთებით ექვეთიმე ივერიის სახით ერთბაშად შეაქვს ქართული კულტურის ისეთი წვლილი ბიზანტიის კრებად კულტურაში, რომელიც დასავლეთის მწერლობას მნიშვნელოვან კვალს დააჩენს.

ევროპის მეცნიერება, აკად. ნ. მარის თქმისა არ იყოს, აღმოსავლეთის და განსაკუთრებით ბიზანტიაში ნაკრებ აღმოსავლურ კულტურათა მიღწევებს ყოველთვის მიუდგომელ შეფასებას ვერ უკეთებს. ბიზანტიის რენესანსი ის დიდი პრობლემაა აღმოსავლეთის ხალხების კულტურათა კვლევისათვის, რომლის გარეშე ძნელია ამ კულტურის მოვლენათა სწორი შეფასება. რამდენადაც ბიზანტიის კულტურა კრებადი მოვლენაა, რომლის შინაარსი წინააზრის ქრისტიან ხალხების კულტურათა ვითარებამდე დაიყვანება, ამდენად აშკარაა მჭიდრო კავშირი ბიზანტიის კულტურის ბედსა და მასში შემავალ კულტურათა ბედს შორის.

ამიტომაც, როცა ლაპარაკია ბიზანტიის ადრინდელ რენესანსზე და კერძოდ აზროვნების თვალსაზრისით ისმება საკითხი ბიზანტიის რენესანსის ფარგლებსა და ღირებულებების შესახებ, ცხადია, ეს საკითხი არაა უმნიშვნელო. ვინც აღიარებს ბიზანტიის რენესანსის მნიშვნელობას, ის იმავე დროს აღიარებს ბიზანტიის კულტურის უმადგენელ ეროვნულ კულტურათა მნიშვნელობასაც და პირიქით — პირველის შეუფასებლობა მეორის შეუფასებლობას ნიშნავს.

აქედან ნათელია, რომ ბიზანტიის რენესანსის მნიშვნელობის სადაოდ გამოცხადება ჩვენთვის დიდი ყურადღების საგანი უნდა გახდეს. ცხადია, სპეციალური გამოკვლევის საქმეა ამ საკითხში ერთგვარი გარკვეულობის შეტანის ცდა. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპის მეცნიერებაში, დაწყებული გასული საუკუნის 70-იან წლებიდან საუკუნის ბოლომდე, არ შეწყვეტილა კამათი ბიზანტიის სააზროვნო რენესანსის მნიშვნელობის შესახებ. ამ კამათში მონაწილეობას იღებდა ცნობილი ისტორიკოსი ლოგიკისა პრანტილი და მისი ოპონენტები როზე, შტაპპერი და სხვ. რამდენიც არ უნდა ეცადოს დასავლეთის მეცნიერება ამტიკოს, რომ მაგალითად, მიქაელ პსელლოსის სახელით ცნობილი „მიმოხილვა“ ვითომცდა პეტრე ესპანელის ლათინური ტრაქტატიდანაა თარგმნილი, ამით ოდნავადაც არ წყდება უარყოფითად ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსის მნიშვნელობა. იგი მაინც რჩება ერთ-ერთ დიდ ნაკადად, საიდანაც დასავლეთმა

ევროპამ მიიღო განახლების სტიმული და სხვა გზებითაც მოსულ მოვლენებთან ერთად შეამზადა დასავლეთ ევროპის რენესანსის საქმე. ამიტომაცაა მნიშვნელოვანი ქართული კულტურის წარმომადგენელთა მონაწილეობა ბიზანტიის კრებად კულტურაში.

თუ სააზროვნო განახლების პირველმა, თეოლოგიურ-საეკლესიო საფეხურმა ბიზანტიის კულტურათა შეჯიბრებაში საქართველოს საშუალება მისცა ისეთი მნიშვნელოვანი კვალი დაეტოვებინა, როგორც იყო „ბალავარი“, მოსალოდნელი იყო, რომ ამვე ქართული სააზროვნო აღორძინების მეორე, უფრო მაღალი საფეხური კიდევ უფრო თვალსაჩინო მონაწილეობას მიიღებდა ბიზანტიურ რენესანსში. ეს კვალი არა მარტო იმით განიზომება, თუ რა მანძილია სააზროვნო ხაზით ექვეთიმე ივერსა და ეფრემ მცირეს შორის ერთი მხრით და იოანე პეტრიწს შორის მეორე მხრით, არამედ იმ განსხვავებითაც, რომელიც არსებობს ბიზანტიის რენესანსის აღმავლობასა და მისი დაკნინებისა და ლიკვიდაციის პერიოდს შუა. როცა ექვეთიმე ივერი თავისი თხზულებით ბიზანტიის რენესანსში შეიჭრა, უკანასკნელი აღმავლობის ხაზზე იყო, ხოლო როცა მეორე ქართველი — იოანე პეტრიწი იმავე რენესანსში მონაწილეობას იწყებს, ბიზანტიის ფილოსოფიური აზროვნება დევნას განიცდის — დიდად მიღებული ბიზანტიის კარზე მიქაელ პსელლოსი მდგომარეობას შეეგუა, ხოლო უფრო გაბედული იოანე იტალი გასამართლებულ იქნა და საეკლესიო ტრიბუნალმა მისი და მის მოწაფეთა დევნა და მათი დაბეზლება ბიზანტიის მოქალაქეთა პატიოსნობის განმსაზღვრელად აღიარა. დასავლეთიდან მოსულმა რაინდობის ურდომ ცხენების ფეხებით გადათელა ბიზანტიაში დაწყებული დიდი კულტურული აღორძინება — შედეგი აღმოსავლეთის მოწინავე ხალხთა დასავლეთის კულტურასთან თანამშრომლობისა, და მით ევროპის რენესანსის დასაწყისი ორსაუკუნეზე მეტით დააგვიანა. მართალია, საქართველოში, სადაც ოფიციალური ეკლესიის მხრივ ეფრემ მცირის მიერ საერო ფილოსოფიის შესიტყვება-დიალექტიკის სახით გამოყენებაც კი ოპოზიციას იწვევდა, საერო ფილოსოფიის წარმომადგენელს იოანე პეტრიწს კიდევ მეტი დაბრკოლება უნდა ჰქონოდა, რამაც ის, როგორც გაიჩვენა, სამშობლოს დატოვებად აიძულა და მხოლოდ დემოკრატიული ტენდენციების გამარჯვებამ და საერო და სასულიერო არისტოკრატიის შესუსტების ხანამ მისცა მას საშუალება საქართველოში კვლავ დაბრუნებისა და საქართველოს უმადლეს სასწავლებელში — გელათის აკადემიაში — მოღვაწეობისა.

განსხვავება ექვთიმე ათონელსა და იოანე პეტრიწს შორის იმ გარეგნულ ფაქტშია, რომ პირველის თხზულება „სიბრძნე ბალავარისა“ დაწერილია ბერძნულ ენაზე, რის მეოხებითაც იგი ერთბაშად გაიცნო დასავლეთმა და გავრცელდა ბერძნული კულტურის სფეროში, ამის წყალობით სხვა ქვეყნებშიაც და, შემდეგ გადათარგმნილი, მთელს დასავლეთში.

იოანე პეტრიწის მთავარი ფილოსოფიური საქმე — მისი თხზულება „განმარტებაჲ პლატონურისა ფილოსოფიისა“ ქართულ ენაზეა მოცემული და ამ გარემოებამ, უეჭველია. დიდი როლი ითამაშა ამ თხზულების შეფასებისა და გავრცელების არის განსაზღვრაში. თავის დროზე ევროპაში ამ წიგნს გავრცელება არ შეიძლება ჰქონდა და ეს არა მარტო ენობრივი დაბრკოლების გამო. ბიზანტიაში XI — XII საუკუნეთა მიჯნაზე შეწყდა ფილოსოფიური რენესანსი, რის გამოც არც არსებობდა საბაბი და შესაძლებლობა, რომ პეტრიწს თავისი წიგნი ბერძნულად გაეკეთებინა. რაც შეეხება აღმოსავლეთს, აქ იგი ადრევე ითარგმნა. ისეთ მოწინავე კულტურის ენაზე, როგორც იყო სომხური. ბიზანტიის რენესანსი დაიმსხვრა, ხოლო აღმოსავლეთის მოწინავე ერებს თავისი საკუთარი კულტურის გზები გააჩნდათ. პეტრიწის თხზულება მეტ გავრცელებას ვერ პოუვებდა. ბერძნულ ენაზე გაკეთებულს მას შეეძლო მნიშვნელობა მისცემოდა მოგვიანო ხანისათვის, როცა დაისმებოდა საკითხი, თუ რა ბედი ეწია ბიზანტიაში დაწყებულ ფილოსოფიურ რენესანსს. ასეთი კვლევა-ძიება, ცხადია, დადგებოდა იმ ფაქტის წინაშე, რომ ბიზანტიაში დაწყებული და ისტორიული სიტუაციის მიხედვით შეწყვეტილი ფილოსოფიური მოძრაობა გაგრძელდა საქართველოში, რომელმაც ისტორიული პირობების მიხედვით ზოგიერთი, ბიზანტიური პოლიტიკის გართულებული საკითხების მოგვარება იკისრა და კიდევ ერთი საუკუნე უაღრესად ხელსაყრელი პირობები შექმნა დაწყებული ფილოსოფიური საქმის გასაგრძელებლად.

ეს გარემოება, ბუნებრივია, აყენებს საკითხს — ისარგებლა თუ არა ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ, თავდაპირველად ბიზანტიურ ფილოსოფიურ რენესანსთან დაკავშირებულმა, იმ ხელსაყრელი პირობებით, რომლებიც მას „ოქროს ხანამ“ შეუქმნა საქართველოში, და, თუ ისარგებლა, რა მიმართულება მისცა მან ამ ფილოსოფიურ საქმეს. ამ საკითხს მით უფრო აქვს აზრი, რომ თუ უფრო ნაკლებად ხელსაყრელ პირობებში ქართულმა აზროვნებამ შეიტანა დასავლეთის კულტურაში „ბალავარის“ სახით ძეგლი, რომელმაც ტონი მისცა ევროპულ ჯერ სასულიეროს და შემდეგ რაინდულ-მისტიკურ რომანს, რატომ არ შეიძლება კვლევის საგნად

გახდეს საკითხი: ხომ არ გაკეთდა უფრო ხელსაყრელ პირობებში თუ მეტი არა, არა ნაკლები საქმე, რომელიც არ გავიდა ევროპის ცნობის სფეროში მხოლოდ მისი გაუცნობლობისა და მიუწევდომლობის გამო?

ევროპის მეცნიერება დღეს-დღეობით, პ რ ო კ ლ ე ს „კავშირნი“-ს აღმოსავლეთში გავრცელების ძიებისას, წააწყდა მისთვის აქამდე უცნობ ფაქტს, რომ „ძველი ქართული ვერსია იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს მიერ გაკეთებული, წარმოადგენს ბერძნულ ტექსტს, სულ უკანასკნელი ერთ საუკუნეზე უფრო აღრინდელს, ვიდრე ჩვენი ბერძნული მანუსკრიპტები“ — ეს აზრი ეკუთვნის პროფ. დოდდს, რომელიც პეტრიწის თარგმნის მხოლოდ მცირეოდენ ფრაგმენტს იცნობს. მიუხედავად ამისა, ავტორი პეტრიწის თარგმანის პროკლეს ბერძნულ ტექსტთან შედარებამ იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მისი აზრით „პეტრიწი ხანდახან ამატებს სიტყვებს, რომლებიც ბერძნულში არაა გამოხატული“<sup>1</sup>. თუ თარგმანის მცირეოდენმა შედარებამ ევროპულ მეცნიერებაზე მოახდინა შთაბეჭდილება პეტრიწის ერთგვარი თავისებურებისა — სრულიად ბუნებრივია საკითხის დასმა — ხომ არ იზრდება ეს თავისებურება მაშინ, როდესაც იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი წარმოდგება არა როგორც მთარგმნელი და, მაშასადამე, ტექსტით შებოროცილი, არამედ როგორც მოაზროვნე, და, მაშასადამე, ასეთი პირდაპირი დამოკიდებულებისაგან შედარებით თავისუფალი; ხომ არ გაიჩვენა მაშინ, რომ საქართველოს ფილოსოფიას არა მარტო ხელთ ჰქონია აღრინდელი ბერძნული ტექსტი, არამედ ისიც, რომ ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფს გაუგრძელებია და მისთვის თავისებური მიმართულება მიუცია; ხომ არ გახდება შესაძლებელი ასეთ პირობებში საკითხი — არსებობს თუ არა საკმაო ნიშანი იმისათვის, რომ „ქართულ ფილოსოფიურ სკოლაზე“ ლაპარაკი საფუძვლიანი იყოს. თუ კვლევა-ძიება ამ საკითხებს დადებითად გაარკვევს, მაშინ მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიას უნდა დაემატოს ის თავი, რომელიც მას, შესაძლებელია, აკლია და რომლის აღგვლია იქ, სადაც წყდება ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი.

ამ საკითხების ნათელსაყოფად საჭიროა ზედმიწევნითი ფილოსოფიური ანალიზი იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს ორიგინალური თხზულების — „განმარტებისა“, რომელიც დაწერილია დროის მოთხოვნის გამო კომენტარის სახით.

ბერძენ ფილოსოფოსთაგან განსხვავებით აღმოსავლეთის მოაზ-

<sup>1</sup> Proclus, The elements of Theology. A revised text... by Dodds, Oxford, 1933, გვ. XLI.

როვნეთ და მათ შორის ქართველ მოაზროვნეთა ც უხდებოდათ მთარგმნელის როლში გამოსვლა. პეტრიწსაც მოუხდა უცხო წიგნების თარგმნა. აქამდე ცნობილია მისი თარგმანები ნემესიოსის „ბუნებისათვის კაცისა“ და პროკლეს „კავშირნი ღმრთის-მეტყუელებითნი“. ცნობები მის სხვა თარგმანების შესახებ მოითხოვს შემოწმებას და დამატებითს მიმოძებნას<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში ცნობა იმის შესახებ, რომ იოანე პეტრიწმა თარგმნა და კომენტარიც დაურთო არისტოტელეს თხზულებებს „ტრაქია“ Τὰ τριακὰ და „განმარტებისათვის“ Περὶ ἐπιμύνης — სავსებით დასაშვებია, როგორც სინამდვილე, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ იოანე პეტრიწი იმათ თვალსაზრისს იზიარებდა, რომლებიც პლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ნიადაგზე იდგნენ, და აღნიშნული თხზულებებით ხშირად სარგებლობდა.

როგორც ავტორები, რომლებიც იოანე პეტრიწს სათარგმნელად აურჩევიან, ისე ის გარემო, რომელშიაც ის მუშაობდა, პლატონიზმის და არისტოტელიზმის შეთანხმების ანუ „სიმფონიის“ ნიადაგზე იდგნენ. ნემესიოს ემესელი თავის თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა“ უკვე V საუკუნის მიწურულში ცდილობდა პლატონისა და არისტოტელეს შუა პოზიციის დაჭერას და, თუ სულის ბუნების განმარტებაში არისტოტელეს მიერ თხზულებაში „სულისათვის“ მოწოდებულ „ენტელექიის“ ცნებას ებრძოდა და პლატონის „ფედონისა“ და „ტიმეოსისა“კენ<sup>2</sup> იხრებოდა<sup>3</sup>, სამაგიეროდ ნებისათვის მოძღვრებაში იგი გადაჭრით მხარს უჭერდა არისტოტელეს შეხედულებას ნების თავისუფლებისათვის<sup>3</sup>. მართალია, ამ დაახლოვებას პლატონისა და არისტოტელეს ჩერკიდევ აკლდა ის პრინციპულობა, რომელიც V საუკუნეში უფრო გაიშალა, მაგრამ ნეოპლატონიზმმა უკვე III საუკუნიდან დაიწყო პლატონ-არისტოტელეს შეერთების საქმის მზადება, და ნემესიოსს საკმაო გამოცდილება ჰქონდა ამ მხრივ თავის განკარგულებაში. ამდენად ნემესიოსი პლატონ-არისტოტელეს შეთანხმების ფილოსოფიის ნიადაგზე იდგა და ცალკე საკითხზე სულის ბუნებისათვის, რომელიც მისი თხზულების მთავარ საქმეს შეადგენს, იგი ამ თვალსაზრისს ნათელყოფს.

ნემესიოსის საქართველოში შემოტანით იოანე პეტრიწი უეჭველია უკავშირდება ქართული აზროვნების ტრადი-

<sup>1</sup> იხ. ს. გორგაძის წინასიტყვაობა მის მიერ გამოცემული ნემესიოსის შრომის თარგმანისა.

<sup>2</sup> Op. cit., c. 2.

<sup>3</sup> იქვე, c. 29 და შემდეგ.

ციებს, რომლებიც VI—VII სს. განწყობას ემყარებოდა და რომელთაც თავისი დამთავრება „ბალავარის“ პირველს, ქართულ ვერსიაში ჰპოვეს. წარმავალი, ანუ დროული, და მარადიული სულის ცნება და ნების თავისუფლება ამ ვერსიაში ჩანს<sup>1</sup> და X—XI სს. მიჯნაზე. მისი მხოლოდ გახსენება და დროის მიხედვით გაღრმავება იყო საჭირო. „ბალავარის“ ფილოსოფიური შინაარსის ზოგი ადგილის მიხედვით არ უნდა იყოს სადაო — იცნობდა თუ არა იოანე, „ბალავარი“ ქართველი ავტორი, ნემესიოსის თხზულებას, ყოველ შემთხვევაში ასეთი შესაძლებლობა გამორიცხული არაა: სამაგიეროდ აშკარაა, რომ ამ თხზულებას, რომლის პირდაპირი გავლენა ნათელია „ბალავარში“. უეჭველად იცნობდა მოწინავე ქართველობა, და ამას უნდა გამოეწვია ამ თხზულების ქართულად გაკეთება, და პეტრიწი ამ შემთხვევაშიაც აგრძელებს ქართულ სააზროვნო ტრადიციებს.

„ბალავარის“ ბერძნული რედაქციის ავტორის გამომრკვევით არ გაუთვალისწინებიათ ის ისტორიულ-ფილოსოფიური ფაქტი, რომ ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსში XI საუკუნეში, როცა „ბალავარი“ გაჩნდა ბერძნულ ენაზე, ინტერესი ნემესიოსისადმი უშუალოდ არ არსებობდა. პლატონ-არისტოტელეს ნააზრევების დაახლოვების განახლება ბიზანტიის რენესანსში საზოგადოდ მხოლოდ გარეგნულ ხასიათს ატარებდა. მიქაელ პსელლოს ერთხელ დაინტერესდა ფსიქოლოგიური პრობლემით, მაგრამ მას უფრო მეტაფიზიკური საკითხი იზიდავდა სულის წარმოშობის, ანუ ე. წ. „ფსიქოგონიის“ შესახებ, რომელიც მან გამოხატა თავის კომენტარში „ტიმეოსის შესახებ“. უფრო ადრე, X საუკ., როცა პლატონ-არისტოტელეს თხზულებისადმი ინტერესი იღვიძებს ბიზანტიაში (მაგ. ფილოსოფოს არეთას სახით), არსად არ ჩანს ინტერესი სპეციალურად ფსიქოლოგიური, ე. ი. სულის საერთოდ, და კერძოდ ადამიანის სულის შესახებ; ამასთან დაკავშირებით არ ჩანს ხსენება ისეთი სპეციალური თხზულებისა სულის ბუნებისათვის, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს განსხვავება-დაახლოებას შეიცავდა. ეს თხზულება კი იყო სწორედ ნემესიოსის ზემოთ მოხსენებული წიგნი.

აშკარაა, რომ იოანე პეტრიწის მიერ სწორედ ნემესიოსის წიგნით დაინტერესებას თავისი მიზეზი და საბაბი საქართველოს სააზროვნო ტრადიციასა და მწერლობაში უნდა ჰქონოდა, და ეს იყო ის ინტერესი, რომელიც „ბალავარის“ პრობ-

<sup>1</sup> „სიბრძნე ბალავარისა“ ილ. აბულაძის გამოც. ტფ. 1937 წ. გვ. 15.

ლემასთან იყო დაკავშირებული, სულის სიმადლესა და სიმდაბ-  
ლესთან და კერძოდ ნებისყოფის თავისუფლებასთან<sup>1</sup>. ბრძოლა  
გულისთქმის წინააღმდეგ, რომელიც ესაჭიროება იოდასაფს, ნება-  
ყოფლობით თავის გამოცდის მომენტია. იგი მიჰყვება სურვილს  
მეფის ასულისა და რჩება მასთან ღამით სრულიად შეგნებულად,  
თავისი ნებით, რათა გამოსცადოს თავი და ძალა მისცეს „მადლსა  
მოთმინებისასა“. ეს არის ბრძოლა „ვნებათა“ წინააღმდეგ, რომე-  
ლიც თვალნათლივ არის მოცემული „ბალავარში“ როგორც ქარ-  
თულ, ისე ბერძნულ ვერსიაში<sup>2</sup>.

კავშირი „ბალავარსა“ და ნ ე მ ე ს ი ო ს ი ს თხზულებას („ბუნე-  
ბისათვის კაცისა“) შორის სრულიად ნათელია.

ამ მუხლში ერთი-მეორეს ხვდებიან ნ ე მ ე ს ი ო ს ი და „ბალა-  
ვარის“ ავტორი. ნ ე მ ე ს ი ო ს ი, მსჯელობს რა ნებისყოფის თავი-  
სუფლებაზე, უპირისპირებს მას „ვნებას“, და ნებისყოფის თავი-  
სუფლებას ვნებისათვის გაძლებით ზომავს<sup>3</sup>. ამ მუხლში ის არისტო-  
ტელეს ემხრობა, რომლის ფსიქოლოგიურ თხზულებას „სულისათ-  
ვის“ ვრცლად იყენებს.

ჯერ კიდევ „ბალავარის“ ქართულ ავტორს — ი ო ა ნ ე პალეს-  
ტინელს — უნდა სცოდნოდა ნ ე მ ე ს ი ო ს ი, ან, ყოველ შემთხვე-  
ვაში, ორი დიდი თხზულება „სულისათვის“ ბერძნული ფილოსო-  
ფისა — პ ლ ა ტ ო ნ ი ს „ფედონი“ და ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს „სუ-  
ლისათვის“<sup>4</sup>. ის პათოსი ორი ქვეყნის დაპირისპირებისა, რომელიც  
ყოველ ნაბიჯზე მოცემულია „ბალავარში“, და კერძოდ პათოსი  
მარადიულ ქვეყანაში სულის ამადლებისა. ეს ფილოსოფიურად შეეძ-  
ლო დაეწერა ან პლატონის „ფედონის“ მცოდნეს ან მისი იდეების  
ქრისტიან ავტორებისაგან გადამმუშავებელს, რომელთა შორის,  
სწორედ სულის საკითხის გამო, პირველ ადგილზე ნემესიოსის  
„ბუნებისათვის კაცისა“ უნდა იქნას დაყენებული<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> „ხოლო მამისა შენისა ფილოსოფოსნი — ეუბნება იოდასაფს ზანდანი —  
ზოგნი მოკუდავად იტყვიან სულსა და ზოგნი უკუდავად“ (გვ. 15, 12—14) იგივე  
სულის პრობლემა: „ბუნებით თანაც ყოველსა სულსა მწუხარებაჲ განშორებისა-  
თვის ხორცთაჲსა და დატევებისათვის ჰაერისა და ნათელისა“ — აქ არისტოტელი-  
ზმის კვალია (გვ. 76, 1—4). ამას მოჰყვება მარადიული ქვეყნის დაპირისპირება.

<sup>2</sup> „ბალავარი“, გვ. 67—68.

<sup>3</sup> ნ ე მ ე ს ი ო ს, თავი 16 და შემდ. აქ მსჯელობა „ვნების“ შესახებ, რომლის  
პირისპირის მისწრაფებისა და ნებისყოფის განმარტებებს აკეთებს.

<sup>4</sup> ნების თავისუფლებაზე პრაქტიკული ფილოსოფიის თვალსაზრისით  
ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ლაპარაკობს აგრეთვე „ეთიკაში“ (III და IV).

<sup>5</sup> შეად. „სიბრძნე ბალავარისა“ გვ. 44—45 და „ფედონ“ XII, 2, 10. ნ ე მ ე-  
ს ი ო ს ი ს „ბუნებისათვის კაცისა“, თავი 39.



ქართული სააზროვნო გზის დამოუკიდებლობა აქ უეჭველია. სრულიდ ნათელია, რომ ინტერესი ნემესიოსის თხზულები-სადმი XI ს. ქართულ აზროვნებაში შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ იმ სააზროვნო სიტუაცი-აში, რომელიც ქართული ტრადიციით იყო შემუშავებული. ბერძნულ ფილოსოფიას X — XI საუკუნეში სამისო საბაბი არ გააჩნდა და იქედან ასეთი წაქეზება ვერ წამოვი-დოდა. ამდენად, ამ შემთხვევაში იოანე პეტრიწი უდაოდ ქარ-თული ფილოსოფიური ტრადიციის ნიდაგზე დგას<sup>1</sup>. მის მიერ ნემე-სიოსზე გაჩერება, როგორც სათარგმნელ ობიექტზე, სწორედ იმ მხრივ არის საინტერესო და მაჩვენებელი. ფილოსოფიური რენესან-სის აზრი, რომლის მთავარი წარმომადგენელი იოანე პეტრიწი იყო, ასრულებდა და აღრმავებდა იმას, რაც ქართველ მოაზროვნეთა წინა თაობებს იმ სიმაღლეზე ვერ აყვანათ, როგორც ამას საქმე ით-ხოვდა. მაგრამ ძველსა და ახალს შორის კავშირი იმაში იყო, რომ X — XI ს. ქართველმა ფილოსოფიურმა აღორძინებამ IV — VII სს. დაწყებული საქმე დაამთავრა ან, ყოველ შემთხვევაში, წინ წასწია.

იოანე პეტრიწმა რომ ნემესიოსის თხზულების იარგმნა ქართული ფილოსოფიური ტრადიციის კარნახით გააკეთა, იქიდანაც ჩანს, რომ მეორე წიგნის — პროკლეს „კავშირნი“-ს სათარგმნელად არჩევის საკითხიც ასეთსავე მდგომარეობაშია: ე. ი. ამ არჩევანს ყველაზე ნაკლები საბაბი აქვს სწორედ ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსის მხრივ და ყველაზე მეტი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციისა და სინამდვილის მიხედვით.

თუ ამ ორ მომენტს შევადარებთ, დავინახავთ ასეთ სურათს: ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიურ შეხედულებათა გაცხოველებით ხასიათდება. მიქაელ პსელოსი და იოანე იტალი ორივე ფილო-სოფოსის, ე. ი. პლატონისა და არისტოტელეს შესახებ მწერლობენ. ლოგიკის ისტორიკოსმა პრანტლმა დიდი შრომა დახარჯა განსაკუთ-რებით მიქაელ პსელლოსის ფილოსოფიური საქმის გამოსარკვევად. უნდა ითქვას რომ ის შეცდომით მიქაელ პსელლოსის საქ-

<sup>1</sup> საინტერესოა, რომ „ბალავარის“ და ნემესიოსის წიგნის „ბუნებისათვის კაცი-სა“ შუა კავშირის ზოტენბერგოც კი ხედავს; მაგრამ ასეთი დამთხვევა მას საბუთად მიაჩნია, რომ ქართველი კაცი — ექვთიმე ივერი ვერ შესძლებდა ასეთი მასალის „ბალავარის“ თხრობაში ჩართვასო: იხ. Notice sur le livre de Barlaam et Ioasaph. გვ. 27, პ. პეტერსი ცამდი მართალია, რომ ექვთიმე ივერის „ბალავარის“ ბერძნული ვერსიის ავტორობაში დაეჭვება „მხოლოდ უცილობის შედეგია“. Analecta Bollandiana, ტ. 49.

მიანობას მხოლოდ ლოგიკაში ხედავდა<sup>1</sup>. არაა სწორი, რომ მიქაელ პსელლოსის მთავარი საქმე მხოლოდ მის სახელთან დაკავშირებული თხზულება ყოფილიყო; ეს უფრო სახელმძღვანელო იყო, რომელშიაც არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრება მოწაფურად იყო დალაგებული; და ის ასეც იყო გაგებული და გამოყენებული დასავლეთის ფილოსოფიის მიერ<sup>2</sup>. დასავლეთის კულტურის ნაციონალისტური მეზობლები მეცნიერნი დაობენ, როგორც ვთქვით, „სინოფისისის“ ბერძულ-ბიზანტიური წარმოშობის წინააღმდეგ, მაგრამ ამით ოდნავადაც არ ისაზღვრება და მცირდება ბიზანტიის კულტურის დასავლეთ ევროპაზე გავლენა და არც მიქაელ პსელლოსის მნიშვნელობა. არც მიქაელ პსელლოსის და არც იოანე იტალის ფილოსოფიური ადგილი ამით არ განისაზღვრება და ისინი არ იყვნენ მხოლოდ არისტოტელიკოსები: მათთვის დამახასიათებელია, რომ ორივენი პლატონის და არისტოტელეს აღდგენას, მათი აზრების ქადაგებას ეწეოდნენ, მათი თხზულებიდან ჩანს, რომ ისინი ემყარებოდნენ როგორც არისტოტელეს, ისე პლატონს, ე. ი. ნეოპლატონიზმში დამკვიდრებულ „სიმფონიის“ ხაზს აგრძელებდნენ.

ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის წარმომადგენელთა პრობლემატიკიდან არა ჩანს ის სპეციფიკური ინტერესი დიალექტიკის სახეობისადმი, რომელიც პროკლე მ შექმნა<sup>3</sup>. პერიპატეტიკულ და ნეოპლატონისტურ დიალექტიკას შორის ვეებერთელა მანძილი იყო და არც მიქაელ პსელლოსს და არც იოანე იტალს ეს საქმე არ გაუკეთებიათ და ბიზანტიურ-ქართულ ფილოსოფიურ რენესანსში ეს საქმე იოანე პეტრიწმა გააკეთა. ამის გარდა ისმება კიდევ უფრო სპეციალური საკითხი: რატომ აირჩია იოანე პეტრიწმა თავის ყურადღების საგნად პროკლეს სხვა ნაწერთა შორის სწორედ „კავშირნი“? თუ იოანე პეტრიწის მიერ საზოგადოდ პროკლეზე შეჩერება ძნელი ასახსნელია ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსიდან, შეუძლებელია პროკლეს თხზულებათაგან სწორედ ამ თხზულების გამორჩევის ახსნა იოანე პეტრიწის მიერ მხოლოდ ბიზანტიურ რენესანსის სააზროვნო სიტუაციიდან.

<sup>1</sup> პრანტლი, ლოგიკის ისტორია II, ლაიფციგი გვ. 261—296.

<sup>2</sup> იხ. ამის შესახებ იუბერევე, ფილოსოფიის ისტორია, მეორე ნაწილი, ბერლინი, 1928 წ. 283 და შემდეგ (გერმან).

<sup>3</sup> პრანტლი პირდაპირ ამბობს, რომ იოანე იტალი „უფრო წმინდა პერიპატეტიკული დიალექტიკით ისაზღვრებოდა“; ლოგიკის ისტორია, II, 294 (გერმანულად).

პროკლეს სხვა თხზულებათაგან „კავშირნი“ გამოირჩევა იმ სპეციფიკური პრობლემატიკით, რომელიც ქვეყნის მთლიანობასა და „ერთისა“ და „მრავლის“ საკითხს ყველაზე მკვეთრად ეხებოდა. რა თქმა უნდა, ბიზანტიის ფილოსოფიის საერთო განწყობიდან ნათელი იყო პლატონის და არისტოტელეს ნააზრევის თანხმობაში მოყვანა. ნეოპლატონიზმის საერთო ხაზს, ამ მიმართულებით გავლებულს, შეეძლო ამ ამოცანის მომსახურებაც, და პროკლე, ცხადია, ამ ამოცანისათვის ყველაზე უფრო გამოდგებოდა. ამიტომ, როცა ბიზანტიის ფილოსოფოსები შეეცადნენ არისტოტელესა და პლატონის თავისი ძალით აღდგენასა და მორიგებას, გამოირკვა, რომ ისინი კომპენდიუმების იქით ვერ მიდიოდნენ. ამის საუკეთესო მაგალითი იყო მიქაელ პსელლოსის „სინოფისისი“ (მიმოხილვა) და შემდეგ მიმოხილვანი სულის შესახებ მოძღვრებათა, ფიზიკურ მოძღვრებათა და სხვ. ასეთივე იყო იოანე იტალიის საქმიანობაც, რომელიც აგრეთვე სხვადასხვა შეხედულებათა მიმოხილვებსა სწერდა, მომეტებულად პლატონ-არისტოტელეს ნაწერებიდან<sup>1</sup>.

ასეთ პირობებში თუ ახლის თქმა არც ისე ადვილად ხერხდებოდა, ხოლო ამოცანა პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონიის“ სახით წარმოსდგებოდა, უმჯობესი იყო მიმართვა სწორედ იმ ფილოსოფოსებისადმი, რომელთაც ეს „სიმფონიის“ საქმე უფრო ადრე და უკეთესად გააკეთეს. რადგან ნეოპლატონიზმის ტენდენცია იმთავითვე ასეთი ჩანდა და პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონია“ უნდა მოხერხებულყოფიყო, ბუნებრივია, რომ ასეთ შედეგს ყველაზე უფრო მიაღწევდა მოაზროვნე, რომელმაც არსებითად დაამთავრა ნეოპლატონისტური ფილოსოფიური მოძღვრება. ეს კაცი, ცნობილია, იყო პროკლე.

პროკლეს, როგორც ნეოპლატონიზმის უდიდეს სისტემატიზატორსა და დამასრულებელს, თანამედროვენი სწორედ ამ მხრივ ახასიათებდნენ, და მის ნააზრევში პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონიის“ განმტკიცებას ხედავდნენ. ამას ადასტურებს, როგორც ნეოპლატონიზმის მოგვიანო წარმომადგენელი — მაგ. სიმპლიციუსი<sup>2</sup>, ისე თვით პროკლეს ბიოგრაფოსი — მისი მოწაფე მარინი. პროკლე, სიმპლიციუსის აზრით, სავსებით ამოკლებს პლატონსა და არისტოტელეს შორის შესაძლებელ წინააღმდეგობას და უთანხმოე-

<sup>1</sup> იოანე იტალიის ფილოსოფიური თხზულებები აქამდე გამოცემული არაა. ადგილი ხელნაწერიდან პრანტლის მიერ მოყვანილი, მის ფილოსოფიურ საქმეს ახასიათებს: როგორც „გადმოცემას სხვადასხვა კვლევადობათა“ (პრანტლი II, 294, შენიშვნა, 109).

<sup>2</sup> სიმპლიციუსის შესახებ, 640, 27.

ბას (დიაფონია) და ის მხოლოდ ერთ მუხლამდე დაყავს — სახელ-  
დობრ — თუ არისტოტელე მოძრაობას მხოლოდ საგნებში განიხი-  
ლავდა, პლატონი მოძრაობაში „არსებულის გვარს“ ხედავდაო.  
ს ი მ პ ლ ი ც ი უ ს ი თავის მხრივ თანაუგრძობდა პ რ ო კ ლ ე ს  
ასეთ მიმართულებას და დასძინდა, რომ „უკეთესია, რამდენადაც  
შეიძლება მოჩვენებითს უთანხმოებაში<sup>1</sup> აღმოჩენილ იქნას თანხმო-  
ბაო“. მთელი ამ თაობის რწმენა იყო, რომ „უთანხმოება“ ფილო-  
სოფოსთა (ე. ი. პლატონ-არისტოტელეს) შორის საქმიანი კი არ იყო,  
არამედ მეტყველების მოჩვენებითი ფორმა<sup>1</sup>.

პ რ ო კ ლ ე ს მოწაფე და ბიოგრაფოსი, რომელმაც პროკლეს  
ცხოვრების ვრცელი აღწერილობა დასტოვა, მისი ფილოსოფიის  
საერთო შეფასებისას სწორედ ამ „სიმფონიისაკენ“ მიმართულ  
მოღვაწეობას აქცევს დიდ ყურადღებას. პროკლე ამ მხრივ იმდენად  
მრავალფეროვნადაა წარმოდგენილი, რომ იგი ელინურ და უცხოურ  
(ბარბაროსთა) შეხედულებათა შეთანხმებას ეწეოდა და ერთ  
მთლიანობაში უნდა ჩამოესხა. ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდ-  
რების ნიადაგზე ნეოპლატონიზმის დიდი სისტემატიზატორი და  
დიალექტიკის ოსტატი კი არ უარყოფდა ხელალებით სხვადასხვა  
შეხედულებათ. არამედ თითოეული მათგანისათვის ნათელი ადგილი  
უნდა ეპოვნა, რომ საბოლოოდ მათგან ერთი სიმფონიური მთელი  
გამოეყვანა<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ ცხადია, რომ თუ პლატონ-არისტოტელეს ნაზრე-  
ვის შეთანხმებაზე მიდგებოდა საქმე, უმჯობესი იქნებოდა ისეთი  
ფილოსოფიისათვის მიმართვა, სადაც სიმფონია ფაქტიურად და  
თანამედროვეთა მოწმობითაც უკეთესად იყო გამიზნული. ამდენად  
ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი უ ე ქ ე ვ ე ლ ად სამართლიანად მოქცეულა, რო-  
ცა მიქაელ პსელლოსის და იოანე იტალის ცდებს არ გაჰყოლია და  
სხვა ნიმუში აურჩევია. ამავე დროს კი აქ არ შეჩერებულა და თვი-  
თონ პლატონისა და არისტოტელეს ორიგინალებიდან თარგმნა და  
შესწავლა უწარმოებია. ამითვე აიხსნება, რომ იოანე პეტრიწი არც  
ერთ ამ ფილოსოფოსთაგანს არ იხსენებს თავის დამოუკიდებელ  
ნაწარმოებში — „განმარტებაში“. იმავე დროს ირკვევა, რომ პროკ-  
ლესათვის მიმართვა უნდა განსაზღვრული ყოფილიყო არა მარტო  
ნეგატიურად, ე. ი. მის საშუალებით გაკეთებულყო ის, რასაც ბი-  
ზანტიელი ფილოსოფოსები ვერ იძლეოდნენ, არამედ პოზიტიუ-  
რადაც, ე. ი. რომ იქ მოპოებული ყოფილიყო ის, რასაც იოანე

<sup>1</sup> ს ი მ პ ლ ი ც ი უ ს ი, ფიზიკა, 404, 16.

<sup>2</sup> მ ა რ ი ნ ი, პროკლეს ცხოვრება, 22.

პეტრიწი ეხებოდა. ეს ამოცანა კი როგორც ირკვევა, „ერთისა“ და „მრავლის“ ურთიერთობის დადგენაში მდგომარეობდა.

ნეოპლატონისტური ფილოსოფია იმთავითვე დაადგა ამ პრობლემის მოგვარების გზას და ამან განსაზღვრა მისი ხასიათი და მიმართულება, სადაც უმადლესი „ერთი“ ქვეყნის მიზეზად გამოდიოდა, მაგრამ იმ რიგად, რომ არც მის განყენებულ ერთობლივობას არაფერი დააკლდებოდა და არც ქვეყნის მრავალსახიანობა შეილახებოდა. „ერთი“ როგორც უმადლესი მიზეზი, რომელიც თავისი ბუნებით სიკეთეა და რომელიც მთელ არსებულს საფუძვლად უდევს — ასეთი იყო პრობლემა, რომელიც ნეოპლატონიზმმა იმთავითვე დააყენა და რომელსაც V—VI საუკუნეთა მიჯნაზე ვინმე უცნობმა ავტორმა დიონისე არეოპაგელის სახელის გამოყენებით ის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ფორმა მისცა, რომელიც იშვიათად აზავეებს საქრისტიანო-თეოლოგიურსა და ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიურ მომენტებს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი პირდაპირ მიჰყვება პროკლეს გზას ძირითად საკითხში — თეოლოგიის ცნების განმარტებაში, რომელსაც ის პროკლეს დაგვარად ორ ნაწილად ჰყოფს — დადებით და უარყოფით — თეოლოგიად. ამით მოხაზული იყო ორი გზა „ერთიდან“ ქვეყნის საგნებისა და მოვლენისაკენ და მეორე, პირიქით, საგნებიდან „ერთისაკენ“. ეს აზრები მოცემულია ფსევდო-დიონისეს თხზულებაში, რომელიც ქართულად თარგმნა ეფრემ მცირემ — სახელწოდებით „საიდუმლო ღრმისმეტყუელებისათვის“.

სწორედ ეს ცნება „ღრმისმეტყუელებისა“ იყო ის რგოლი, რომელიც პროკლეს თხზულებათა შორის დამუშავებული, მის ნაწარმოებში „კავშირნი ღრმისმეტყუელებითნი“ გამოვლინდა და რომელიც აკავშირებდა მასთან ერთის მხრივ ფსევდო-დიონისეს, ხოლო მეორე მხრით ქართველ ფილოსოფოსს — იოანე პეტრიწს. პროკლეს თხზულება ფსევდო-დიონისეს ესაჭიროებოდა იმ დიალექტიკურ-მისტიკური სქემისათვის, რომელიც მან თავის თეოლოგიურ მსჯელობებს საფუძვლად დაუდო და რომლის მიხედვით ქრისტიანიზაცია გაუქვთა ნეოპლატონიკურ დიალექტიკას. ეს საქმე ფსევდოდიონისემ მომეტებულად ორ თხზულებაში გააკეთა: „თეოლოგიურ მიმდინარეობაში“, რომელშიაც ერთი ღმერთის ქვეყანასთან დამოკიდებულება ქრისტიანულ ცნებებშია გაშლილი და რომელსაც ყველაზე ახლო აკრავს იმავე ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი ფსევდო-დიონისეს თხზულება „სადმართოთა სახელთათვის“. უკანასკნელში უმადლესი მიზეზი გამოცხადებულია „სიკეთედ“, როგორც ეს ჰქონდა პროკლეს „კავშირნი“-ში, რომე-

ლიც იოანე პეტრიწმა სთარგმნა. ეს დახასიათება უმაღლესი მიზეზისა, როგორც „სიკეთის“, კიდევ უფრო ხაზგასმით არის გატარებული პეტრიწის საკუთარ მსჯელობებში. აქ ცხადია, პროკლეს გავლენის გარდა ჩანს თვით პლატონის ზედმიწევნითი ცოდნა და მისი გავლენაც.

ეფრემ მცირემ თარგმნა ფსევდო-დიონისეს თხზულებანი და ათი ეპისტოლე; აქედან ნათელია, რომ ნეოპლატონიზმი მის ლოგიკურ დაფორმებული სახით, რომელიც მას პროკლემ მისცა, ქართულ აზროვნებას უკვე XI ს. აინტერესებდა. ეს ბუნებრივია და სავსებით გამოხატავს ქართული აზროვნების იმ საფეხურს, როდესაც ფილოსოფიით სარგებლობა იწყება განსამტკიცებლად საეკლესიო დებულებათა. ეს ინტერესი მომეტებულად ლოგიკური გამართულობით საზრდოობდა და პროკლე იმავე მიმართულებით ჩანდა მიმზიდველი, როგორც არისტოტელე; განსხვავება იმაში იყო, რომ პროკლე არისტოტელეს მოძღვრების გარდა პლატონიზმის ელემენტებსაც შეიცავდა, და რადგან ნათელი იყო, რომ არისტოტელეს დიალექტიკა ყველგან არა სწვდებოდა და ზოგი მომენტი ლოგიკურის მიღმა ალოგიურ ანუ მისტიკურ მისვლას საჭიროებდა, ამიტომ პროკლე ყველაზე ხელსაყრელი იყო.

პლატონის ფილოსოფიის დალაგება, რომელიც დიალექტიკურ-ლოგიკურ ფორმაშია ჩამოსხმული და ინტუიციას მხოლოდ უმაღლეს მომენტის დადგინებაში შეიცავს, მოცემული იყო დიალოგ „პარმენიდში“. როცა არისტოტელეს დიალექტიკის გამოყენების საკითხი წამოიჭრა და მას გვერდით პლატონით სარგებლობის შესაძლებლობა ჩაისახა, საჭირო გახდა მოაზროვნე, რომელსაც ფორმალ-დიალექტიკის გზით ამ ორი მოაზროვნის დაახლოება შეეძლო. ამ საქმის გაკეთება სწორედ პროკლემ სცადა. მაგრამ არც არისტოტელეს ლოგიკის და არც პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის შეთვისებისათვის საეკლესიო-თეოლოგიური აზროვნება პირდაპირ ფილოსოფოსებთან მისვლას ვერ ახერხებდა. ეს ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებასაც, ჩანს, კარგად სცოდნია და ამდენად იგი საეკლესიო აზროვნების განახლების პერიოდში თანამედროვეობის სრულ სიმაღლეზე მდგარა. ამიტომ X — XI საუკუნეში ქართული აზროვნება პირდაპირ ძველ ფილოსოფოსებთან კი არ იჭერს უშუალო კავშირს, არამედ საეკლესიო მოაზროვნეთა მიერ მათი დამუშავების შედეგებით სარგებლობს. არისტოტელეს მიმართ იგი იოანე დამასკელის დამუშავებით სარგებლობს, ხოლო პროკლესა და „სიმფონიის“ საკითხში ფსევდო-დიონისეს მიერ შესრულებული დამუშავებით.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქართული აზროვნება X საუკუნის მიჯნაზე, განვილილ VIII — IX სს. დოგმატიზმიდან გამოსვლისას და ფილოსოფიით სარგებლობის დასაწყისში, მაინც კიდეც მეტ სიფრთხილეს იჩენს. ექვთიმე ივერი არც იოანე დამასკელის მიერ დამუშავებულ არისტოტელიზმს იღებს სავსებით და თავის მხრივ გადაამუშავებს მას: ზოგ რამეს აკლებს და ზოგს უმატებს და ამ გზით შესდგა მისი „წინამძღუარი“<sup>1</sup>. ეფრემ მცირეს ახასიათებს ექვთიმეს ფილოსოფიური პოზიციის გაფართოება: ის, როგორც ცნობილია, უფრო ფართოდ სარგებლობს იოანე დამასკელით — არისტოტელეს ხაზით, და შემოიტანს პროკლეს სახეობის ნეოპლატონიზმს, თუმცა ფსევდო-დიონისეს რედაქციით.

სრულიად უდავოა, რომ იოანე პეტრიწი შემდეგი და უფრო მაღალი ნაბიჯია ქართული აზროვნებისა. ის სიახლის შემტანია, რამდენადაც აღარ კმაყოფილდება საეკლესიო ავტორების მიერ დამუშავებული ფილოსოფიური მასალით, არღვევს „ქედელს“<sup>2</sup>, რომელიც დოგმატური პერიოდის მემკვიდრეობის სახით აღმართულია აზროვნებასა და მოაზროვნე-ფილოსოფოსთა შორის, აღმართავს საერთო ფილოსოფიის დროშას და პირდაპირ გზას კვლავს საერო წარმართ-ფილოსოფოსებისაკენ. არა საეკლესიო რედაქციაში გატარებული ფილოსოფოსები, არამედ პირდაპირი გზა წარმართული ფილოსოფიისაკენ — ასეთია იოანე პეტრიწის ლოზუნგი და ამდენად იგი ქართული აზროვნების ისტორიაში ძირითადი გარდატეხის მაჩვენებელია. მიუხედავად ამ დიდი შედეგისა, იოანე პეტრიწი მაინც სავსებით ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ნიადაგზე დგას, მის ამოცანებსა და ტრადიციებს აგრძელებს და ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსს ემთხვევა ძებნის საერთო განწყობაში, მაგრამ ბერძნულ ფილოსოფიაშიაც ქართული ფილოსოფიის პრობლემატიკა შეაქვს ძველი, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ცოდნისა და გამოყენების ნიადაგზე.

როცა ექვთიმემ ქრისტიანული აზრის დასაბუთება კვლავ საჭიროდ გამოაცხადა, ამით VIII — X საუკუნეთა სააზროვნო განსაზღვრულობა გადალახა და ახალი ეპოქა დაიწყო; როცა ეფრემი უფრო შორს წავიდა — ეს საქმე უკვე უბრძოლველად არ ჩატარებულა: დასაბუთების უფრო ვრცლად გამოყენების საჭიროება „წინააღმდეგმთა“ მიმართ და პლატონის გამოყენებაც უკვე

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 218.

<sup>2</sup> ამ „ქედლის“ შესახებ ლაპარაკობდა იოანე საბანისძე VIII საუკუნეში.

განდგომად მოეჩვენა კონსერვატიულ წრეებს; მაგრამ ნამდვილი დევნა მხოლოდ იოანე პეტრიწმა განიცადა, რადგან საეკლესიო წრეები, რაგინდ შორს წასულიყვნენ ისინი საფილოსოფიო განახლების თვალსაზრისით, მაინც გარკვეულ საზღვარს — ფილოსოფიის საეკლესიო რედაქციისას, რაგინდ ლიბერალური ყოფილიყო იგი, მაინც ვერ გასცდებოდნენ, ამის იქით უკვე დევნისა და ბრძოლის სარბიელი იშლებოდა, მაგრამ განვითარების დიალექტიკურ პროცესში ეს საფეხური წინა საფეხურებზე მოგლეჯას არ ნიშნავდა. იგი თავის დაპირისპირებაშიაც წინა საფეხურებიდან განვითარდა. ექვთიმე ივერი, ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი — ეს ერთი მთლიანი ხაზია განვითარებისა, რომელიც უკანასკნელ მომენტში გამოვლენილ განსხვავების ნიადაგზე თვისობრივ წინააღმდეგობაში გადადის. ეს გზა იმავე დროს საეკლესიო და საერო-ფილოსოფიური აზროვნების გამიჯვნაც იყო.

იოანე დამასკელის ვიწრო და ვრცელი რედაქცია არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის პროკლესებური ნაერთი ფსევდოდონისეს რედაქციით ის მთლიანი ხაზი იყო, რომელმაც ქართული აზროვნება, საერთო, ეკონომიური და პოლიტიკური განვითარების პირობებში, წარმართული ფილოსოფიის წყაროებამდე მიიყვანა. ამან განსაზღვრა იოანე პეტრიწის ადგილი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. კიდევ მეტი: იოანე პეტრიწი ბერძნულ ფილოსოფიურ მოძრაობაში თავისი საკუთარი, ქართული აზროვნების ტრადიციით და გზებით განსაზღვრული სახით შედის. მის მიერ პროკლესზე შეჩერების პოზიტიურად გამომდინარეობს ქართული და არა ბერძნული სააზროვნო რენესანსიდან და, ბერძნებთან ურთიერთობით გაძლიერებული, ქართული აზროვნების პრობლემატიკას ემსახურება, რომელიც თანამედროვე საერო ფილოსოფიური მოძრაობის სიმალესზე დგას და მასში აქტიურ მონაწილეობას იღებს. პლატონიზმის და არისტოტელიზმის სიმფონია ფორმალური დიალექტიკისა და მისტიკის სინთეზზე დამყარებული — ასეთი იყო ეს ამოცანა, რომელიც აღმოსავლეთიდან მოსულ ზოგიერთ ელემენტებთან დაკავშირებული განსაკუთრებით იჩენს თავს იოანე პეტრიწის საკუთარ, ორიგინალურ აზროვნებაში, რომელიც წარმოდგენილია მის ნაშრომში „განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“.

ამით ამოწურულია საკითხი იოანე პეტრიწის მიერ შერჩეულ სათარგმნელ წიგნთა შესახებ, რომელთაც ჩვენამდე მოუღ-



წევია<sup>1</sup>. ნე მესიოსის წიგნსა და იოანე დამასკელის თხზულებას შორის შინაგანი კავშირი, რომელიც არისტოტელიზმის ხაზით მიდის, და ნეოპლატონიზმთან კავშირი, რომელიც ფსევდოდონისეთი განისაზღვრება — ასეთი იყო უშუალო საფეხური, რომელზე დამყარებითაც იოანე პეტრიწმა გადალახა იმავე დროს ეს ფარგლები და პირდაპირ საერო ფილოსოფიისაკენ წავიდა<sup>2</sup>. ეს ემანსიპაცია საეკლესიო-თეოლოგიური აზროვნებიდან საერთო მდგომარეობის გამოხატულებას წარმოადგენდა და საფუძველს უმზადებდა საერო ლიტერატურის შემუშავებას საქართველოში, რომელიც სასულიერო მწერლობიდან გამიჯნის ხაზით მიდიოდა. ქართული საერო მწერლობა საქართველოს აზროვნებაში პპოულობს საწყისებს და საბოლოო გამიჯნისათვის ჯერ საერო განწყობა უნდა შექმნილიყო სოფლმხედველობის ხაზით და მხოლოდ ამის ნიადაგზე გაიმარჯვებდა საერო მწერლობაც.

მთავარ საკითხს იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმის შესაფასებლად წარმოადგენს მისი საკუთარი ნააზრევის გამორკვევა. თუ იოანე პეტრიწი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების გაგრძელებას აწარმოებდა და ამ ტრადიციის ათვისებით ქართული ფილოსოფიური საქმე უფრო მაღალ საფეხურისკენ მიჰყავდა, მოსალოდნელია, რომ ბიზანტიის საფილოსოფიო რენესანსთან დამთხვევამ მას გზა არსებითად არ შეაცვლევინა და ამ მუშაობის პროცესში მან საკუთარი გზის მოხაზვა სცადა. ამის გარკვევისათვის აუცილებელია იოანე პეტრიწის ნააზრევის სპეციალურა განხილვა. ამით განსაზღვრულია მიზანი გამოკვლევისა: რამდენადაც შესაძლებელია. გამოიკვეთოს ის არე, სადაც იოანე პეტრიწის ნააზრევი ჩანს, თუნდაც ზოგად ხაზებში.

<sup>1</sup> ამით, რა თქმა უნდა, არაა მოხსნილი იოანე პეტრიწის მიერ არისტოტელეს ზოგიერთ თხზულებათა თარგმნის საკითხი. საერთო მდგომარეობისა და თავისი მწერლობაში ზედმიწევნით გამოყენების მიხედვით და განსაკუთრებით მკითხველისათვის საჭირო შემთხვევაში არისტოტელეზე მითითებით თითქოს იგულისხმება, რომ თანამედროვე ქართველ მკითხველს არისტოტელეს „წესი აღმოჩინებისა“ და სხვა რაღაც თარგმანებიდან ზედმიწევნით უნდა სცოდნოდა (იხ. ს. გორგაძე, წინასიტყვაობა ნემესიოსის შრომის თარგმანის გამოცემისა).

<sup>2</sup> თუ რა მდგომარეობაში იყო ქართული კულტურის ძიების საკითხები, ჩანს იქიდან, რომ მისი მკლევარნი, მაგ. აკად. ნ. მარი, ეფრემ მციარის თარგმანთა შორის ნეოპლატონიზმის საფუძველმდებლის ამმონიოს საკას „ნაწარმოებს“ ეძებდნენ: „В перече трудов Ефрема называют книгу Аммония, и, быть может, это известный неоплатоник Аммоний Сакка“, ИОА, გვ. 92. პროფ. ქეკელიძე კი უკვე კატეგორიულად აცხადებს: „ეფრემს, გარდმოცემით უთარგმნია აგრეთვე ამ იოს საკის წიგნი“ (ქართ. ლიტ. ისტ. 1, 381). არც ერთ მეცნიერს მხედველობაში არ მიუღია ის გარემოება, რომ ამმონიოს საკას არ ავითარი წიგნი არ დაუწერია.

იოანე პეტრიწის ორიგინალური ნააზრევები მოცემულია პროკლეს თხზულების „კავშირნი“-ს კომენტარის სახით. ასეთია მისი გარეგნული სახე და ასე იცნობს მას დღემდე მეცნიერება<sup>1</sup>. ნაშრომი სამი ნაწილისაგან შეესდგება: შესავალი, პროკლეს მიერ გამოთქმული აზრების განხილვა და დასკვნა. თითოეულ ნაწილს, გარეგნულად, თითქოს დამოუკიდებელი ხასიათი და მიზანდასახულობა აქვს, მაგრამ ეს ასეა მხოლოდ ასეთი გარეგნული მსჯელობის ნიადაგზე. ფაქტიურად სამივე ნაწილი ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, სადაც ჭერ ლაპარაკია საერთო პრინციპებზე, შემდეგ მოდის ამ პრინციპების ერთ-ერთი განსახიერების — ნეოპლატონიზმის უმაღლესი ფორმის და საზოგადოდ პლატონური ფილოსოფიის — განხილვა და ამის შემდეგ ნაცადია მიღებული დასკვნების სოფლმხედველობრივი გამოყენება, სადაც მრავალი პირადი და საზოგადოებრივ-კულტურული მომენტი შეტანილი ქართულ სინამდვილესთან დაკავშირებით. არის თუ არა ყველა ეს ნაწილი ერთნაირი მნიშვნელობის, თუ რომელიმე მათგანი სჭარბობს თავისი ღირებულებით? ასეთი საკითხის დაყენება კანონიერი ჩანს, თუ მოსალოდნელია, რომ იოანე პეტრიწის ორიგინალური ნაწარმოები კომენტარია და მეტი არაფერი; მაშინ პასუხიც სათანადო იქნებოდა. მაგრამ უფრო ახლო განხილვა ნათელს გახდის, რომ თითოეულ ნაწილს თავისი საკუთარი მნიშვნელობა აქვს და საბოლოო მნიშვნელობას იღებს მხოლოდ ერთ მთლიანობაში. შესავალი იშვიათი პრინციპული გარკვეულობით არჩევს ძირითად ფილოსოფიურ მომენტებს და იმ მოცულობით და მნიშვნელობით, რომ იგი უფრო ტევადი და ფართოა თავისი მნიშვნელობით, ვიდრე ის, რაც მეორე ნაწილში მოჰყვება. ეს მეორე ნაწილი ერთი განსახიერებათაგანია ზოგადი პრინციპებისა, რომლებიც შესავალშია დადგენილი. უკანასკნელი ნაწილი შეიცავს ორივე წინა ნაწილის დასკვნას. მიუყენებს მათ პირად სოფლგაგებასა და ქართული კულტურის პრობლემებს. აქედან შორს არაა დასკვნა, რომ იოანე პეტრიწის საკუთარი ნაწარმოები ერთ მთლიან მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს, რომელშიაც კომენტარი ერთი მომენტთაგანია

<sup>1</sup> ნ. მარია სამართლიანად ლაპარაკობს, რომ პეტრიწის ფილოსოფიურ ნაწერებს „ახლოს არ გაეარებოან ქართული ლიტერატურის მკვლევარნი“ („К НИМ близко не подходили исследователи грузинской литературы“, стр. 53). თუ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ვილაპარაკებთ, სამწუხაროდ, ნ. მარის მონოგრაფიის შემდეგაც მგომარეობა უცვლელი რჩება.

და ისიც უფრო გარეგნული ხასიათისა. ამის მიხედვით იბადება საკითხი — ხომ არაა აქ მოცემული ერთი მთლიანი ნაწარმოები, რომელიც პ რ ა კ ლ ე ს თხზულებას გამოიყენებს როგორც საბაბს ანუ მასალას მონათესავე შეხედულებათა განსავეითარებლად მთელი პლატონური ფილოსოფიის „განმარტებაზე“ აგებულს.

აღნიშნული თეზისის აქ მხოლოდ წინასწარი სახით წარმოდგენა შეიძლება და ისიც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც საკითხი უფრო თხზულების არქიტექტონიკას ეხება. შინაარსის განხილვამ ეს საკითხი საბოლოოდ უნდა გაარკვიოს, მაგრამ მანამდე ირკვევა, რომ არსებობს საბუთები, რომლებიც ასეთი საკითხის წამოყენებას კანონიერსა ჰყოფენ. ასეთი საბუთებია:

1) იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი თვითონ აცხადებს, რომ თავისი ცხოვრების მიზანს ის ხედავდა დიდი ფილოსოფიური საქმის გაკეთებაში და თუ მას ხელი შეეწყობოდა თანამემამულეთა მხრივ, მას შეეძლო არისტოტელეს ღირებულების საქმე გაეკეთებინა<sup>1</sup>. ამ თხზულების დაწერა მოხდა საქართველოში მეორეჯერ დაბრუნების შემდეგ, რა დროისათვის იოანე პეტრიწი, როგორც თვითონაც აღნიშნავს, უკვე ერთგვარ თანაგრძნობას, „წყალობათა და თანდგომას“ განიცდიდა და, მაშასადამე, დიდი საქმის გასაკეთებელი პირობები რამოდენიმედ უკვე ჰქონდა.

2) შესავალში წამოყენებულ განსხვავებას უშუალო და შუალობითს ცოდნას შორის იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი თავისი თხზულების მესამე ნაწილში ისევ უბრუნდება და მას თავის აზრად აცხადებს. ცნობილია, რომ ეს განსხვავება მას არ დაუდგენია, მაგრამ ეს ისე უნდა იქნას გაგებული, რომ იოანე პეტრიწი ემხრობა ასეთ შეხედულებას. აქ მნიშვნელობა იმას აქვს, რომ თვალსაზრისი უშუალო. ე. ი. „ხედვითი“, და შუალობითი, ე. ი. „სიტყვურებითი“ (რაც ამ შემთხვევაში ლოგიკურს, ე. ი. ცნებათა საშუალებით შემეცნებას ნიშნავს). მას გატარებული აქვს „მიუღრეკლად“ მთელ თავის ნაშრომში, რითაც მისი მთლიანი მიზანდასახულობა ნათელი ხდება<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „თუმცა მე რაგვე თანსიყუარული და შეწყენად მჩუენებოდა მათგან (ე. ი. ქართველთაგან)... ენაამცა ენისადა გაშეწყო და ხედვადმცა ფილოსოფოსთა ვანც-დისა მქარისტოტელურა და ღრმთისმეტყუელებად ნიუთისაგან მიუხებელი წარმოპყენა“ („განმარტებაი“, გვ. 222, 17—22).

<sup>2</sup> „ყოველი აზრი ჩემი... გონებისა და ხედვისათს არს“ — ამის შემდეგ უფრო ნათელი განსხვავებისათვის პ ე ტ რ ი წ ი მოჰყავს პარალელები: „სიტყვურებითი იყოს გინა და სწავლულობითი ანუ და ბუნებითი და ღმრთისმეტყუელებითი“. „ხედვისა“ და „ბუნებითის“ დაახლოება ის აზრია, რომელიც შემდეგ ფილოსოფიაში განსაკუთრებით დასავლეთში „ბუნებითი სხივის“ პრინციპად გამოქმუვდა (ლუმენ ნატურალ), დ ე კ ა რ ტ ე ს მიერ ევროპის ბურჟუაზიულ კულტურაში შეტანილი, ვახდა საფუძველი სხვადასხვა სახის „უშუალო ფილოსოფიისა“, ინტუიციონიზმისა — საფრანგეთში, ევიდენტობისა — გერმანიაში და სხვ.

3) მესამე საბუთი ისაა, რომ იოანე პეტრიწი დასაწყისში პროკლეს წიგნის თავებს ყოველი ახალი თავის შესავალში წინმიმძღვარებს და მათ რიცხვსაც აღნიშნავს. ხოლო შემდეგში ამ წესს არღვევს და პროკლეს პარაგრაფებს აღარ ასახელებს.

4) იოანე პეტრიწი თავისი აზრის გასაშლელად პროკლეთი სარგებლობს მხოლოდ როგორც საბაბით და ან უკანასკნელის დებულებებს. თავისი საკუთარი საბუთებით ამტკიცებს. ანდა ისეთ მსჯელობებს ავითარებს, რომელთაც პროკლესთან ან მხოლოდ შორეული, ან სრულებით არავითარი კავშირი აღარ აქვთ.

თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ საერო, წარმართული ფილოსოფია არ სარგებლობდა გაბატონებული ეკლესიის კეთილგანწყობით; რომ, „ადვითის წყალობა და თანადგომა“ სრულ თავისუფლებას კიდევ არ ნიშნავდა; რომ იოანე იტალის ბედი პეტრიწს თვალ წინ ჰქონდა, როდესაც დევნილ მასწავლებელს და მეგობარს ის ერთილა მტკიცე თანამგრძნობად შერჩენოდა საერო ფილოსოფიური ფრონტის დევნის გამო შესუსტების დროს — ადვილი გასაგები იქნება, რომ იოანე პეტრიწს თავისი აზრებით აშკარა გამოსვლა არ შეეძლო. მართალია, საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების გაგრძელებას, რომელსაც იოანე პეტრიწი ბიზანტიის ფილოსოფიურ აღორძინების დამხობის შემდეგ შეუდგა, უფრო ხელსაყრელი პირობები დაუდგა და ამას კიდევ უნდა გამოეღო თავისი ნაყოფი, მაგრამ საქართველოში იოანე პეტრიწის უფროსი თაობიდან ეფრემ მცირე დევნის საგანი გახდა გაცილებით უფრო ნაკლებად გაბედული ფილოსოფიური საქმიანათვის<sup>1</sup>.

იოანე პეტრიწი უეჭველია თვითონაც გრძნობდა, რომ მისდაგვარი აზრებისათვის მაინც ერთგვარი შეგუების სამოსელი იყო საჭირო. ეს უკანასკნელი არ შეადგენს მისი ნაწერის ორიგინალურ ნაწილს და შესავალის ერთი ადგილი იმდენად ხელოვნურადაა მიწებებული ფილოსოფიურ აზრთა მიმდინარეობაზე, რომ ჩანართის შთაბეჭდილებასა ქმნის და ასეთადაც ჩაითვლებოდა, რომ მესამე ნაწილში ისეთივე ადგილები უფრო ვრცლად არ იყოს მოცემული. შესავლის ამ ადგილას პეტრიწი ლაპარაკობს პროკლეს

<sup>1</sup> იოანე იტალის მიერ იოანე პეტრიწისადმი მიმართვაში, რომელშიც თ. უსპენსკის მიხედვით ნ. მარმა თავის ზემოთ მოხსენებულ გამოკვლევაში მოიყვანა, ქართველი ფილოსოფოსი („აფხაზი“) დახასიათებულია როგორც „მეტად განსწავლული“ და „რიხიანი“, „რომელიც არ მერყეობს და რჩება — სწერს იტალიის — ისეთი როგორადაც მე შენ წინათა გიცნობდი და ეხლა გიცნობ“ (ЗНАО. XIX, 108).

მეორე დასმულ საკითხებზე და აღნიშნავს, რომ მან დააწყო „მარტივად წესი და სირაჲ“ და შემდეგ ჩამოთვლის, რომ პ რ ო კ ლ ე მ „წარმოაჩინა (წესი) ვითარ გონებისა, სულისა, ბუნებისა და სხეულისა“, და დასძენს, რომ ამას ყველაფერს თავის ადგილზე განემარტავო, „რომელი ესე თითოეული თვისა ადგილსა განემარტოთ“. აქ აზრი ლოგიკურად და სტილისტიკურად თავდება და წერტილი უნდა დაისვას, მაგრამ შეგუების აუცილებლობის შეგნებამ ავტორი აიძულა დაემატებინა... „შეწევნითა ღმრთისა სიტყუსა უფლისა ქრისტესითა“ (იხ. „განმარტებაჲ“, გვ. 6,3 — 6). მცირე დაკვირვება კი საკმარისია იმის დასანახად, რომ ეს მიმატება არავითარ კავშირში არაა აზრის მიმდინარეობასთან და გამოწვეულია ქრისტიანული ნიღაბის ასაფარებლად. შესაძლოა ეს სიტყვები შემდეგი დროის ჩანართიც იყოს.

მოგვიანო ხანაში, როცა საეკლესიო დოგმატიზმი კვლავ აღსდგა საქართველოს ისტორიულ უბედურებებთან დაკავშირებით, იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი მაინც გადაუწერიათ, ხოლო გადამწერს არშიაზე მიუწერია: „რასა ვწერ, ანუ რასა გლახ ვმოქმედებ: ...ამის წიგნისგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ და ამისაგანვე განათლებულთა სამგზის. მოიგეს ღმრთისმეტყუელებისა სახელი: დიდთა ბრძენთა დიონოსი და სხვ.“. (იხ. „განმარტებაჲ“, გვ. 9, „შენიშვნა“) მინაწერის ავტორი უბრალო გადამწერი არ უნდა იყოს, არამედ კაცი განათლებული, რადგან მას სცოდნია ფ ს ე ვ დ ო - დ ი ო ნ ი ს ე ს ა და პ რ ო კ ლ ე ს ნაწარმოებთა შორის არსებული კავშირი. მაგრამ თუმცა წიგნი, რომლის მნიშვნელობა ვერ უარუყვიათ, გადაუწერიათ, ამავე მინაწერის დასასრულში მაინც მიუმატებიათ: „შენ გონებაჲ განწმედილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საზღვარსა მამათა წმიდათასა ნუ გადრავკლნდები და არა საცდურ გექმნას“ (ი ქ ვ ე).

ასეთ პირობებში იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ს არ შეეძლო ეწერა სხვაგვარად, თუ არა სხვის აზრებზე ამოფარებით და როცა მან თვითონ, ჩანს, თავისი აზრების განვითარების შემდეგ იგრძნო, რომ ძალზე შორს წავიდა და წარმართული აზრების გამოთქმას ვერ ასცდა, მესამე ნაწილში საამისო კომპენსაციის გაკეთების მიზნით ისევ შეუდგა საეკლესიო ავტორიტეტების შეგუებას — კერძოდ ბასილ დიდისა, და ამდენად მესამე ნაწილი თითქოს თვითონ პ ე ტ რ ი წ ი ს აზრების შეგუებითს კომენტარს წარმოადგენს, სადაც ავტორი ცდილობს მეორე ნაწილში გამოთქმული აზრების შესაძლებელი შთაბეჭდილების შერბილებას.

ყველა ეს მოსაზრებანი და გარემოებანი შესაძლებელს ჰყოფენ დაისვას საკითხი: ხომ არ წარმოადგენს პ ე ტ რ ი წ ი ს საკუთარი

თხზულება არა ჩვეულებრივ კომენტარს, არამედ პ რ ო კ ლ ე ს წიგნის — „კავშირნი“-ს გამო დაწერილს დამოუკიდებელ თხზულებას, რომელსაც ნაწილობრივ კომენტარის ფორმა და არქიტექტონიკა აქვს, ხოლო შინაარსით სულ სხვანაირად არის გამიზნული. ეს გარემოება ნათელი უნდა გახდეს თვით თხზულების მთავარი მომენტების განხილვიდან.

#### § 4 იოანე პეტრიწის „განმარტების“ შესავალი

ი ო ა ნ ე: პ ე ტ რ ი წ ი ამთავითვე ასხვევებს ცოდნის ორ სახეს, რომლებიც არიან „სიტყვებრებითი“ თუ „ბუნებითნი ხედვანი“. პირველი ნიშნავს ლოგიკურს, ცნებების საშუალებით აგებულ ცოდნას. ტერმინი „სიტყვებრებითი“ აქ ნიშნავს იმას, რაც იწარმოება „შესიტყვებიდან“, ე. ი. რამდენიმე ცნების შეერთებიდან. ბერძნები „სიტყვას“ მოიხმარდნენ როგორც აზრის, ისე მისი გამოსათქმელი საშუალების აღსანიშნავად. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია ცნებათა საშუალებით შეკრული ცოდნის შესახებ და მისგან განსხვავებულია მეორე საშუალება, რომელიც არაა საგანი „ლუაწლისა სასწავლოდ-სა“, ე. ი. იგი არაა მისაწვდომი ცნებათა შესწავლის გზით, არამედ „ბუნებითია“ და მხოლოდ მათთვის ხელსაწვდომი ქვეყნის „მუსიკალობაჲ“, ქვეყნის ჰარმონიული, არალოგიკური წყობა. ეს „მუსიკალობა“ არის ერთგვარი დამატება იმაზე, რაც არის და მყოფობს, ე. ი. ეს იმაზე მეტია, რაც არის, და მყოფთა ურთიერთობის გამო-მაჩინებელი; მის საშუალებით „აღმოიჩინების.. ნათხზი მყოფთა აგებულობისაჲ და ურთიერთას ზიარებისა და განყოფილებისაჲ“, („განმარტებაჲ“ 4, 27 — 28).

ასე ერთი ხელის დაკვრით ქართველმა ფილოსოფოსმა ნათლად მოხაზა პრობლემა, რომელიც ძიების საგანი უნდა იყოს: ერთია ცნებათა წყობა, რომელიც ლოგიკურ რიგს შეადგენს; სადაც დამოკიდებულება ასევე ლოგიკურია და მისი შესწავლაც შეიძლება; მეორეა — არსებულის „ნათხზი“, რომელიც „მყოფთა ურთიერთობას“ მუსიკალურად და არა ლოგიკურად გამოხატავს და რომლისათვის საჭიროა „ბუნებითი ხედვა“. ერთის სიტყვით, ერთია ცნების ფილოსოფია, მეორე — ხედვითი ფილოსოფია.

ამ განცხადებით პ ე ტ რ ი წ ი უკვე იმთავითვე ვასაგებს ხდის დიდ ერუდიციას. რომელსაც იგი ქვევით გამოიჩენს და რომლის მეოხებით იგი იშვიათ უნარს იჩენს არა თუ ნეოპლატონიზმის გაგებისა, არამედ მთელი ანტიკური და მაშასადამე, დასავლეთის ფილოსოფიის ძირითადი ბუნებისა. მომწიფების უმაღლეს საფეხურზე

ბერძნულ ფილოსოფიაში ორივე გზა მოქმედებდა: პლატონიცა და არისტოტელეც თავის ფილოსოფიურ სისტემებს ორივე გზით გამოავლენდნენ: ხედვისა და ლოგიკური მტკიცებისა. პლატონისათვის პირველი გზისათვის დამახასიათებელი იყვნენ დიალოგები „ფედონი“ და „სიმპოზიონი“, სადაც ხედვითი ფილოსოფიის მომენტები სჭარბობენ, ხოლო დამტკიცებითი — ლოგიკური — გზა მომეტებულად გამოყენებულია მაგალითად „ტიმეოსში“. არისტოტელესთან ეს გაყოფა უფრო ბუნებრივია: ლოგიკის თეორიის შემქმნელი დამტკიცებითს გზას, ცხადია, ლოგიკურ ნაწერებში ათავსებს, ე. ი. „ანალიტიკებში“, ხოლო ხედვითს ფილოსოფიას „მეტაფიზიკაში“. აქაც, ცხადია აბსოლუტური განსაზღვრულობა არაა და „ანალიტიკები“ თავდება იმავე უშუალო, დამტკიცების გარეშე მყოფი მომენტებით.

ეს უმაღლესი მომენტები გამოდიან, როგორც საგანი „პირველი ფილოსოფიისა“, რომელიც არისა და აზრის უმაღლეს საფუძვლებს არკვევს, და რომელიც შემდეგში მეტაფიზიკად იქნა წოდებული. მისი საბოლოო საგანი არის „თვითმოქმედი“ აზროვნების სფეროში, რომლისაჲც და რომლისაგან ლოგიკური გზა არ არსებობს („თეორია“).

ეს მომენტები კარგად ესმის იოანე პეტრიწს; შემდეგში ის სათანადო ადგილებსაც ასახელებს ბერძენ ფილოსოფოსთა თხზულებებიდან. ნეოპლატონიზმმა აღნიშნული მომენტების განსხვავება გაამახვილა და პროკლე მ ფილოსოფიის ცენტრი თავისებურ დიალექტიკაში გადაიტანა, სადაც მთავარი იდეის — სიკეთისა და სუბსტანციის ადგილზე „ერთი“ იქნა მოთავსებული, რომლისგან ყოველი ამოდის და რომლისაჲც ყოველი მიდის. ამავე დროს ნეოპლატონიზმმა თუმცა ორივე გზის, როგორც ხედვითის ისე ლოგიკურის, კანონიერება დასტოვა, მაგრამ მათ შორის სწორღირების ურთიერთობა დაარღვია და „ხედვითი“ ფილოსოფიისაჲც გადახრა დაიწყო<sup>1</sup>.

იოანე პეტრიწი ამიტომაც სწორედ ამ მომენტის აღნიშვნით იწყებს და შემდეგ მსჯელობათა ცენტრალურ მომენტად სწორედ ეს განსხვავება სურს გამოაცხადოს, რაც, როგორც გაირკვა. იშვიათი თანმიმდევრობით არის გატარებული თხზულების სამივე ნაწილში. პროკლეს ღირსებად ავტორს სწორედ ის მიაჩნია, რომ იგი არკვევს მას, რაც პლატონს. პეტრიწის აზრით, გაურკ-

<sup>1</sup> პლატონსა და არისტოტელს შორის თვით სისტემათა დასაბუთების ტენდენციებში ის განსხვავებაა, რომ პლატონი იწყებს ხედვითი ფილოსოფიით და ათავებს ლოგიკურით („სიტყვიერებით“), ხოლო არისტოტელე — პირიქით — იწყებს ლოგიკურით და ათავებს „ხედვითით“.

ვეველი დარჩა, რადგან ვერ შესძლო იმ „ერთის“ მიწვდომა, რომელიც გონებით მიუწვდომელი აღმოჩნდა. ხოლო ხედვითი ფილოსოფიით პლატონმა სათანადოდ ვერ ისარგებლაო. პროკლე არ დასჯერდა — ამბობს პეტრიწი — რაც „არარაობაა“ და „ზედ მოჰმართა ნამდვლ ჰემმარიტსა და არსსა“, მაგრამ აქამდე, ე. ი. ნამდვილ არსამდე — ონტოს ონამდე პლატონიც მიდიოდაო. პეტრიწი ფიქრობს, რომ საჭირო იყო პლატონის იქეთ წასვლა და ამიტომაც „არცა ამათ შორის“, ე. ი. არც ნამდვილად და ჰემმარიტად არსებულთ „დაუტევა საზღვარი თვსთა ხედვათა“, არამედ გადასცა მას და „თანაჰყვა თვსთა პირველთა, ვიტყვ პლატონისთა და მის უმწუერვალესისაცა გონებისაგან მიუწვდომელსა ერთსა“ (გვ. 5, 4 — 6).

ამ „ერთის“ შესახებ პლატონსაც ჰქონდა აზრი. მაგრამ ცოტა სხვა მნიშვნელობით: პლატონი თავის იდეებს ხანდახან „მონადებს“, ერთს, „ერთეულს“ უწოდებდა<sup>1</sup>, მაგრამ აქ საგულისხმიერო ისაა, თუ რამდენად ზუსტად აქვს გაგებული პეტრიწის პლატონის „ერთის“ კავშირი არსებობის ანუ ნამდვილად არსებულის იდეასთან. მართლაც და პლატონის „ერთი“ სულ სხვა იყო, ვიდრე პროკლეს და ნეოპლატონიზმის „ერთი“, რადგან პლატონი „ერთს“ უპირისპირებს სიმრავლეს იმავე გვარის მთვლენათა წყობაში და არა საზოგადოდ; ამიტომ საბოლოოდ ეს არაა „ერთი“, რადგან ასეთი „ერთები“ შეიძლება იმდენივე იყოს, რამდენიც საგანთა გვარნი და, მაშასადამე, „ერთი“ პლატონისა პირობითი ცნება იყო, სიმრავლის წარმავლობისათვის დაპირისპირებული, და ამიტომ „ნამდვილად არსებული“, წარმავლობისაგან განსხვავებული<sup>2</sup>. პეტრიწი კარგად ხედავს, რომ საჭიროა ასევე არა გვარის გამომხატველ „ერთამდე“ რომელიც „ჰემმარიტ მყოფსა და არსს“ ეხებოდა, არამედ „უმწუერვალესამდე“ და პროკლეს იმას უფასებს, რომ მან „რაოდენ იყო შესაძლო, იმეცადინა ცნობად მყოფთა სასურვოა“. ამ გზით პროკლემ — პეტრიწის გაგებით — ისიც ნათელი გახადა, რაც პლატონთან ნათლად არა ჩანდა<sup>3</sup>. პლატონის სიბრძნის

<sup>1</sup> ასეთი შეხედულება გატარებული აქვს პლატონს „პარმენიდესში“; იდეა არის ერთი მიმართ საგანთა სიმრავლისა, „პარმენიდეს“, 132 AC, იგივე შეხედულება „სახელმწიფოში“ VI, 493, A. ან 507, B ტერმინი „მონადოს“ მოხმარებულია „ფილებოსში“, 15 A.

<sup>2</sup> უფრო რეალისტურად განწყობილი არისტოტელე პლატონის ამ აზრს სწორედ ასევე ხსნიდა და „ერთისა“ და „არსის“ შუა კავშირს ხედავდა — „აეტროენ კაი ონ“.

<sup>3</sup> „ბექედულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოხიტყვანი განაცხადნა“ („განმარტებაჲ“, გვ. 5, 7—8).



ნათელყოფას — „განცხადებას“ — რომელიც საბოლოოდ შესაძლებელი გახდა თურმე მხოლოდ პროკლეს მიერ „ხედვითს“ გზაზე დადგომით, იოანე პეტრიწი უპირისპირებს არისტოტელეს და საზოგადოდ მთელი მისი სკოლის — „პეტრიპატოელთა“ — მიერ ნაჩვენებ გზას, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც „არისტოტელის — გამოთაჲ სიტყუაჲ კანონთა მიერ შექერწული“. აქ ერთხელ კიდევ ნათელი ხდება, რომ „სიტყუაჲ“ უეჭველად „ლოგიკურს“ ნიშნავს, რომელიც სილოგიზმის წესებით არის შეკრული ანუ „შექერწული“. და აი სწორედ ეს სილოგისტურ-ლოგისტური ანუ „შესიტყვითა კანონთათ ჩემებული სიმართლე“ დარღვეულია პლატონის ფილოსოფიაში განცხადებული „ერთით“, რომელიც შესაძლებელი გამხდარა „ხედვითი“ გზის მეოხებით; ამისათვის პროკლეს დასჭირებია დაერთო „სიწმიდე და სიცხადე აღმოსაჩენთა... სიმალლისა თანა ხედვისასა“.

ასეთია პროკლეს მეთოდის დახასიათება, რომელიც, — ამბობს პეტრიწი, — „თანწარვლის სახედ მივეციოთ საუწყოსა“.

იოანე პეტრიწი აღნიშნავს, რომ ქართულად არაა შემოღებული ზუსტი ფილოსოფიური განსხვავებანი, დისტინქციები, და ის, რაც შეუძლებელია ბერძნულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას, ქართულად არ მოიპოვებაო. მაგალითად, „სხუაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ და სხუაჲ გონებისაჲ“. ჩვენი, — განაგრძობს ის, — განსხვავებანი არავინ „დასკუროტნა“ და ამის შემდეგ აკეთებს იმ განმარტებებს, რომლებიც აუცილებელია მისთვის ზემოთ მოყვანილი ორი გზის კანონიერების და ერთის — „ხედვითის“ — უპირატესობის ნათელსაყოფად. ამის შემდეგ ხდება სამი მომენტის განსხვავება: „დიანვა“ ე. ი. დიანოია — სულის ფუნქცია; „ნოიმა“ — გონების ფუნქცია და „ნოიტონ“ — გასაგონი; განსხვავება სამივე მომენტის მიმართ ტარდება მეტ-ნაკლებ სიმარტივისა და სირთულის თვალსაზრისით. „დიანვა“ არაა „მარტივი და შეუდგენელი“, რადგან „სულს გაგონებაჲ“, ე. ი. რისიმე შემეცნება შეუძლია მხოლოდ რისიმე მიმართ, რაც მას ესაჭიროება, და მის გარეთ მყოფი თანდათანობით მისი საგანი ხდება; სული მოქმედებს მხოლოდ რისიმე მიმართ, „მიდმოობასა შორის აქუს ძალი გაგონებისაჲ“, და ამიტომ იგი განსხვავდება გონებისაგან. ამის გარდა კიდევ მეორე ნიშანი მოჰყავს პეტრიწი, რომელიც კიდევ უფრო ღრმა მნიშვნელობისაა: სული თავისი შემეცნების პროცესში მიდის წინ შეცდომებისა და მათი დაძლევის, ე. ი. სინამდვილის გაგების გზით. აუცილებლად ჭეშმარიტი გზით სვლა მას იმთავითვე უზრუნველყოფილი არ აქვს, რადგან ეძებს, საფეხურიდან საფეხურზე გა-

დადის შემეცნების ე. ი. ნამდვილად არსის მიღწევამდე. ამიტომაც პეტრიწი ამბობს: სული არაა მარტივი „რამეთუ, შეადგამს არსსა და არასა... ანუ არსსა და არა არსსა“. ამიტომაც მისი „სახელი შესაფეროა“ არის „მიდმოგონებაჲ ანუ მიდმოგაგონებაჲ“ — ე. ი. იგი მიმართულია რისიმე გასაგებად, მაგრამ იქამდე ერთბაშად ვერ მიდის, ეძებს, არჩევს და ნაბიჯ-ნაბიჯ იძვრის.

აზრის საბოლოოდ ნათელსაყოფად პეტრიწი მოიხმარს თავის დიდ ფილოსოფიურ ერთეულებას და მიმართავს ნეოპლატონიზმის დიდ ლოგიკოსს — პორფირის — რომელიც, სხვათაშორის თვით პოკლეს „კავშირს“-ში არსად ნახსენები არაა, და მისი მაგალითით სურს ნათელსაყოფად თავისი აზრი ლოგიკური და „ხედვითი“ გზის განსხვავებისათვის. სულის მოღვაწეობა ანუ „მიდმოგაგონებაჲ“ სულისა არის „ბიჯებით“ სვლა მიზნისაკენ, და არა პირდაპირ და მარტივად — „არა მარტივად მიდრეკების მუნ, სადაც მიემართოს“. ამის მსგავსად, ამბობს პეტრიწი, სული თავისი მიზნისაკენ მიდის მცირე ნაკვეთების გზით, ვიდრე მიზანს მიაღწევდეს<sup>1</sup>. აქ შემეცნების მიზნის დახასიათებაცაა მოცემული, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც საგნის შემოცევა და დაგვარობის აღმოჩენა — „თვს გუარ ყოფა“.

ასევე ნათელია მეორე გზის გაშუქება; მაგრამ მას პეტრიწი შეტის და ამასთანავე იშვიათის ენთუზიაზმით აკეთებს. სულისაგან განსხვავებით, რომელიც რთული და დანაწევრებული გზით მიიმართება, გონება თავის „გასაგონამდე“ ე. ი. საწვდომ მიზნისაკენ პირდაპირ და. მაშასადამე, მარტივად „ზედ მიესხმის“. პეტრიწი აქაც შედარების სახეს მიმართავს, და თუმცა ამ შემთხვევაში არ ასახელებს შედარების წყაროს, მაგრამ აშკარაა, რომ იგი თვით პლატონამდე აღის<sup>2</sup>. აქ იოანე პეტრიწი, ლაპარაკობს რა უშუალო შემეცნებაზე, სადაც გონება უშუალოდ ეფინება თავის საგანს, დასძენს, რომ ეს ხდება ისევე, როგორც მზე თავისი სხივებით პირდაპირ — დროის და სივრცის განუსხვავებლად დაფარავს ყოველივეს.

აქედან პეტრიწი განაგრძობს, რომ იგივე უნდა ითქვას გონებაზე, რადგან გონება, როგორც მწვდომი და „გაგონებაჲ“, როგორც ამ წვდომის გაშლა, ემთხვევიან ურთიერთს უშუალოდ, როგორც მზე და შარავანდნი (გვ. 7, 17 — 18).

<sup>1</sup> „სულიცა ამისაგან ამისდად მიდგების მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და შემოიკვას გასაგონად და თვს გუარ ყოს“ (გვ. 7, 10—11).

<sup>2</sup> პლატონს, როგორც ცნობილია „სახელმწიფოში“ (VI წიგნში) აქვს მოყვანილი მზის სახე, როგორც უშუალო წვდომის ანალოგია.

აღსანიშნავია, რომ პირველი მაგალითის მოყვანის დროს იოანე პეტრიწი ასახელებს პორფირის და პროკლეს და მეორე მაგალითის მოყვანისას არ ასახელებს მის პირველ ავტორს პლატონს. შესაძლებელია ამას თავისი მიზეზი ჰქონდეს. სიტყვა „ვითარ“ ანუ „ვითარცა“ მართალია შედარების გამომხატველია. მაგრამ აქ თითქოს საქმე მართო ანალოგიაში არ უნდა იყოს: ანალოგია აქ მიყვანილია ისეთ მდგომარეობაში, სადაც იგი თითქმის ყოველივე აზრს კარგავს: შეესაღებელი აღარაა, რადგან ერთის ნიშანი გადატანილია მეორეზე — მზის და სხივთა ურთიერთობის ნიშნები გადატანილია გონებისა და საწვდომის, — „გასაგონო“-ს ურთიერთობაზე. ნიშნების ასეთი გადატანის შემდეგ შედარებას აზრი აღარ აქვს. რადგან თვით ნიშანთა გადატანამ გააუქმა ანალოგია და იგი მსგავსების ისეთ ხარისხამდე მიიყვანა, სადაც იგივეობის მიჯნა ჩანს.

მესამე მომენტის — „ნოიტოა“-ს შესახებ პეტრიწი მოკლედ განმარტავს, რომ ეს არის გასაგონი ანუ საგონი; ეს ისაა, რაც ყველაზე მალა დგას, „ზესთა ძეს“. იგია „საგონი ანუ გასაგონი“ ამბობს პეტრიწი და თავისი ბუნებით მალა დგას „გამგონეს“ მიმართ. სულ სწორედ ეს გამგონე ყოფილა და ამიტომ უფრო დაბლა დგას, ვიდრე გონება, რადგან იგი ემთხვევა გასაგონსა და იგივეა, რაც უკანასკნელი; მაგრამ გონებასაც შეიძლება იგივე მოუვიდეს, როდესაც მასზე მალა გამოჩნდება „ნამდვლ მყოფი“, რომელიც მას „დაუზვედების“; ასევე ამ ნამდვილ მყოფსაც „დაუზვედების — საღმრთო და ერთებრივი რიცხვ“. შემდეგ ისევ ეს „ღმრთივნიც“ იქცევიან გამგონედ და მათთვის საწვდომი ანუ „გასაგონოა“ არის ის, სადაც ხვდება ერთი მეორეს „პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობაა“. ასე მიდის ეს რიგი „ზესთმდებარე“ ერთამდე, რომელიც გამოცხადებულია „უცნობრად“ და რომელიც ამვე დროს გამოდის როგორც კეთილი: იგი — ამბობს პეტრიწი — აღამიანთა მწარე განცდებმა — „წადილმან პატიჟისამან“ შექმნეს მამა — ღმერთად. „უცნაურია“, მაგრამ მისდამი ვედრება შეიძლება, როგორც კეთილისადმი.

ამ გზით ირკვევა, რომ არსებობს უმაღლესი „გასაგონოა“, რომელიც ყველაზე უმჯობეს არს“. ამის იქით წასვლა სიმადლისავენ არ შეიძლება. ამიტომაც აქედან ეხლა ქვევით, ანუ „შემდგომისავენ“ სვლა არის საჭირო, რადგან ჩვენ, აღამიანები ყოველივეს გავიგებთ შედეგის ანუ „შემდგომის“ მიხედვით. უფრო სწორად და გასაგებად რომ ითქვას: ყოველი არსება შეიცნობის იმ მოქმედების ანუ

ძალის მიხედვით, რომელიც ჩვენთვის გაიშლება, როგორც არსების გამოვლენა.

აქ პეტრიწი მიმართავს „ფერის“ მომენტს: „ვითარ ფერცა იყოს მოქმედებაჲ, ეგ ფერვე და ძალი; ვით ფერ ძალი, ეგ სახე და არსებაჲცა“. აქ სამჯერ ერთ მსჯელობაში ნახმარი მომენტი „ფერისა“ გამოხატავს ურთიერთობას, რომელიც გამოითქმის სახითაც: ე. ი. აქ „სახე“ და „ფერი“ გაიგივებულა და ორივე შემთხვევაში გამოსახატავია დამოკიდებულება, რომელიც „არსების“ გამოვლენას წარმოადგენს, მაგრამ არა ლოგიკური გამომდინარეობით, არამედ ძალისა და მოქმედების გაშლით. აქ იოანე პეტრიწი არისტოტელეს გზას მიყვება: რაც ბუნებით, ე. ი. თავის თავად პირველია — იგულისხმება არსება — მას შემეცნება („გონებაჲ“) სწვდება უკანასკნელად; ხოლო რაც ბუნებით უკანასკნელია — ე. ი. არსების გამოვლენა და გაშლა — იგი ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, პირველია, რადგან მათგან ვიწყებთ შემეცნებას.

არისტოტელეს ეს ცნობილი დებულება იშვიათად აქვს გამოყენებული პეტრიწს: თუ „უკანასკნელი“ ე. ი. გამოვლენა მართლაც ავლენს არსებას, მაშინ მარტივი მოვლენა მარტივი არსების გამოვლენა იქნება<sup>1</sup>. ამ გზით პეტრიწი კვლავ უბრუნდება გონებისა და სულის განსხვავებას და პირველში მარტივ, ხოლო მეორეში რთულ არსებასა ხედავს. ამ განსხვავებათა გამოყენების დროს ის უკვე იმოწმებს არისტოტელეს და მის მოძღვრებას მოქმედი გონების შესახებ<sup>2</sup>. ეს განსხვავება კვლავ საბაბს აძლევს იოანე პეტრიწს ერთხელ კიდევ ხაზი გაუსვას გონების თავისებურებას და აღნიშნავს, რომ მას თავისი არსების მიხედვით „თანწარმოდგომილად და სამართიდიულად აქუს მოქმედებაჲ არსებასა თანა და არსებაჲ მოქმედებასა თანა“.

პეტრიწმა ასე მოქნილად გამოიყენა არისტოტელეს ცნობილი პრინციპი, და მაინც სახეებში წარმოდგენას უბრუნდება და კვლავ მიმართავს უშუალო და შუალობითს ანუ გონებისა და სულის დაპირისპირებას. როგორც მზეს მარადიულად თან ახლავს სხივები, ისევე გონებას — მიმართება საწვდომისადმი, და ამის გარეთ იგი გონება არც იქნებოდა. იგი არაა სული, რომელიც

<sup>1</sup> „თუ მოქმედებაჲ მის მარტივ და შეუდგმელ. და არსებაჲცა მისი მარტივ და შეუდგმელ, ხოლო თუ მოქმედებაჲ მისი არ მარტივ, და არცა არსებაჲ მისი მარტივ“ (გვ. 8, 23—25).

<sup>2</sup> „რომელთა იფილოსოფოსეს, მათ შორის ოდენ დასდებს (არისტოტელი) მოქმედებითსა სულსა და გონებასა“ (გვ. 9, 2—3). შუადარე არისტოტელე, სულიათვის, 1, 418 ბ. (ბერძნულად).

თანდათანობით მიდის შემეცნების განვითარებისა და თანდათანობით წარმატების გზით და დაასკვნის, რომ „ერთბამად გონებაჲ და გასაგონოჲ მისი“ (გვ. 9, 11).

ამის იქით მაინც არის „ერთი“: რომლის მიმართ „გაგონება“, ე. ი. შემეცნება არ ითქმის. შემეცნების წარმოება ნიშნავს რალაცას არ ცოდნას — განსაგრძობს პეტრიწი. იგი „უმეცრებასა თანა შეკრულა“ ე. ი. განსაზღვრულა მით, რაც არ იცის, რის უმეცარია; იგი ისწრაფის ცოდნად, არის „წადიერი გაგონებად“. „ერთი“ არაა ასეთ მდგომარეობაში, იგი ცოდნისა და შემეცნების მიღმაა, „დეუზეედების“ (ე. ი. ტრანსცენდენტურია) ცნობასა და გაგონებასა, რადგან რა აქვს მას შესაცნობი, როცა ის „არის უმეცარ არს“, აველადური მისი შექმნილია და მან გონებაც თვითონ „ალამკოა“? აქედან უკანასკნელი და უმაღლესი ნაბიჯი: განსხვავება გონებასა და „ერთსა“ შორის. გონება, რომელიც სულის მიმართ იმ უპირატესობის მქონე იყო, რომ თავის საგანს, ე. ი. „გასაგონოს“ მარტივად „მიესხმოდა“, „ერთის“ მიმართ მაინც ერთგვარი ნაკლის მქონე გამოდის: იგი ყოველივეს „თითოეულად გაიგონებს“, ე. ი. ქვეყანაში ცალკე მოვლენას ცალკე ხედავს და სიმრავლეს — სიმრავლედ, „ხოლო ერთი ყოველთა და თითოეულთა ერთებრივ“, ე. ი. მთლიანობაში და „გაუწილებლად“, „ერთი“ ქვეყნის უმაღლესი მიზეზი და „ერთობის“ არსების მქონე ქვეყანასაც „ერთობრივობაში“ ხედავს.

პეტრიწი აქ ათავებს შესავალს და მიუთითებს ზემოთ წარმოებულ მსჯელობაზე. ამით მას, უეჭველია. იმის თქმაც სურს, რომ თუ გონების გზა უშუალობის სახით იშლებოდა, აქ გონებაზე უფრო მაღალი საფეხურის მიმართ უკვე აღარავითარი „სიტყვერებიითი“ გზა აღარ არსებობს, „ვითარ აღმოიჩინა წინაბთვე“. „ხედვითი“ გზა, აშკარაა, აქ კიდევ უფრო დასაშვები უნდა იყოს პეტრიწისათვის ამ უმაღლეს „ერთის“ მიმართ: იგი სიმრავლეში „ერთია“ და „ერთობლიობაში“ სიმრავლე — ასეთია ის ნეოპლატონური დიალექტიკის უმაღლესი საფეხური, რომელიც სწორედ პაროკლეს სახით იქმნა მიღწეული.

შესავლის მიმოხილვიდან ნათელია, რომ პეტრიწს შემეცნების ორი გზის განსხვავება აინტერესებს და მათ შორის უპირატესობას ის „ხედვითს“ გზას აკუთვნებს, დაპირისპირებით „სიტყვერებითი“ გზისათვის. არისტოტელეს მიერ დადგენილი განსხვავება „ბუნებითსა“ და ჩვენს, „პროს ემას“ — ადამიანურს შუა მას გამოყენებული აქვს არსებიდან მოქმედებაზე გადასასვლელად და პირიქით; მაგრამ არისტოტელესაგან განსხვავებით პეტრიწს აქ აინტერესებს არა

ლოგიკური გადასვლები, ე. ი. მიზეზიდან გადასვლა იმისაკენ, რაც მიზეზით გამოწვეულია და რასაც პეტრიწი „მიზეზიდან“ უწოდებს, არამედ მიზეზის ხ ი ლ ვ ა ა ნ უ ხ ე დ ვ ა „შემდგომში“. გონება და მასთან ლოგიკა არისტოტელესთანაც მიდის უშუალოდის „მარტივად მისხმის“ შეგნებამდე: მეორე „ანალიტიკაში“ სწორედ ამის აღმოჩენით დაგვირგვინა ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ ლოგიკური საქმე! მაგრამ პ რ ო კ ლ ე ს დიალექტიკამ აქ შენიშნა, რომ გონება, სულისაგან განსხვავებით, მიდის არა „მცირედ-მცირედ“, არამედ „ერთბამად“, სადაც ერთია გონება და „გაგონებაჲ“, მაგრამ ეს მაინც არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ ერთში სიმრავლე ჩანდეს და სიმრავლეში — ერთი. გონება სიმრავლეს სიმრავლედ ხედავს და „თითოეულს თითოეულად“. გონებას აქვს უშუალობა, მსჯელობს პეტრიწი, და ამით ის უფრო მალა დგას, ვიდრე სული. დიალექტიკის განვითარების ამ საფეხურზე გონებას არ მიეწერება ჯერ კიდევ ფუნქცია დიალექტიკის წვდომისა, რადგან „ერთი“ „დაეზესთავდების“ გონებას, რომელიც მაინც ასხვავებს „ერთსა“ და მრავალს, „არსებას“ და მის გამოვლენას, უმაღლეს მიზეზს და „მიზეზიდან“, ე. ი. მის მოქმედებას, და, თუმცა თითოეულ მათგანს „ხედავს“, მაგრამ ცალ-ცალკე და არა ერთად.

ამ მსჯელობებით პეტრიწი არა თუ თავისი დროის, ე. ი. XI — XII საუკუნეთა მიჯნის ფილოსოფიის სიმალემდე მივიდა, როგორც ის წარმოდგენილი იყო ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსში, არამედ იმაზე მალა დადგა. ეს სიმალლე მოსჩანს, არა მარტო იმაში, რომ პეტრიწმა ლოგიკურ პრობლემათა და მათ შესახებ მოძღვრებათა აღდგენის ნაცვლად, უფრო პრინციპულ საკითხების წამოყენება სცადა, სახელდობრ ისეთების, რომლებიც თვით ლოგიკურ მუშაობას განსაზღვრავდა. ეს ის ძირითადი მომენტი იყო, რომლის მიხედვით ფასი ეძლეოდა ყოველგვარ ცოდნას და სიბრძნეს — „ერთთან“ მისვლის შესაძლებლობის პრობლემა. პ ლ ა ტ ო ნ ი ს მიერ წამოყენებული მოძღვრება ს ი კ ე თ ი ს ი დ ე ი ს შესახებ იგივე უმაღლესი, „ერთის“ იდეა იყო. თუ თითოეულ იდეას ვგალებოდა თანაზიარობით („კოინონია“) ანუ თანხლებით („პარუსია“) საგანთა და მოვლენათა მიზეზი ანუ პირველსახე („პარადიგმა“) ყოფილიყვნენ<sup>2</sup> — ეს ყოველივე შესაძლებელი იყო მისთვის იმდენად, რამდენადაც თვით იდეათა ძირში მას გათვალისწინებული ჰქონდა ერთი იდეა, იდეა სიკეთისა. ეს გარემოება პლატონს ყოველთვის მხედველობაში ჰქონდა, რადგან უამისოდ მას ნაბიჯის გაკეთება არ შეეძ-

<sup>1</sup> ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, მეორე ანალიტიკა (ბერძნულად).

<sup>2</sup> პ ლ ა ტ ო ნ ი, „ტიმაიოს“, 28 C და ბბდ; „ფედონ“ B, შემდ.

ლო. „ფედონში“ და „სახელმწიფოში“ მან კიდევ მიუთითა გარკვეულად ამ გარემოებას<sup>1</sup>; ნამდვილი „პარადემა“, ე. ი. პირველსახე ქვეყნისა სწორედ ის ძირითადი იდეა იყო.

ნეოპლატონიზმი, განსაკუთრებით პროკლეს სახით, სწორედ ამ ძირითადს, „ერთს“ და პირველ სახეს სთვლის მთავარ გარემოებად. არისტოტელეს, როგორც გაიჩვენა, არ გამოორჩენია ეს მომენტი და ცოდნის უმაღლეს დასაყრდენს თავის საკუთარ თავისაგან მიმართულ აზრში — ძედღღა-ში ხედავდა. ამით ორივე შემთხვევაში ეს მომენტი ლოგიკისა და მეტაფიზიკის საზღვარზე იყო მოთავსებული.

პეტრიწმა სწორედ ეს მომენტი და მისი შემეცნებასთან დამოკიდებულება ჩასთავალა ძიების პირველ საქმედ და ბიზანტიის რენესანსში წამოჭრილი ლოგიკური და მეტაფიზიკური საკითხები ისეთ ადგილს გადანასკვავა, რომელიც ბერძენებისათვის მიუღწეველი დარჩა. მიქაელ პსელლოსმა და იოანე იტალმა საკითხს — თუ როგორაა შესაძლებელი აზროვნებისა და არსებობის ძიების შემეცნება — ჯეროვანი ყურადღება ვერ მიაქციეს. პეტრიწის ფილოსოფიური ინტერესი, როგორც ზევით ითქვა, უკავშირდება ბიზანტიურს, მაგრამ არსებითად ქართული ფილოსოფიური ტრადიციებით განისაზღვრებოდა. მისი საკუთარი ნაწარმოების შესავლის ანალიზმა ნათელი გახადა, რომ მისი მთავარი საკითხია — უმაღლეს საფეხურებამდე ასვლის პრობლემა და მისი „ხედვა“ სინამდვილეში, ხედვა, რომელიც „ფერის“ მიხედვით ხდება, სადაც ნათელი უნდა გახდეს, რომ „არსება“ და „მოქმედება“ ერთ ფერი არიან. ამით გარკვეულად დგება საკითხი პეტრიწის დამოკიდებულებისა თანამედროვე ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთის მხრივ და ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციებთან მეორე მხრივ.

პეტრიწის დამოკიდებულების საკითხი ბერძნულ ფილოსოფიასთან, ერთის მხრივ და ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციებთან მეორე მხრივ, საბოლოოდ შეიძლება გაიჩვენოს მხოლოდ მაშინ, როცა მისი ორიგინალური აზროვნება მთლიანად იქნება განხილული. შესავლის განხილვამ ჯერჯერობით ნათელი გახადა, რომ პეტრაწს გარკვეული წარმოდგენა აქვს თავისი ძიების ძირითად პრობლემაზე, რომელიც ეხება გზას, სადაც არსება და მოქმედება ერთი მეორის ფერი უნდა იყვნენ და ეს ფერი „ხედვითი“ წვდომის გზას გამოხატავს, სადაც ლოგიკური, „სიტყვურებითი“ უადგილო და გამოუყენებელია, მაშინაც კი, როცა იგი გონების საზღვარს აკრავს და თავის გასაგონოს „მარტივად მიესხმის“. ცხადია, რომ ამ საკი-

<sup>1</sup> პლატონ, ფედონ, 97 და შმდ.; „სახელმწიფო“, წ. VI.

თხეზს იცნობდა ბიზანტიის რენესანსი და პ რ ო კ ლ ე ს პ რ ო ბ ლ ე მ ა - ტიკაშიაც ჩახედული იყო, მაგრამ „ხედვისათვის“ ასეთი უპირატე- სობის მიცემას ის თუნდაც იმიტომ ვერ ახერხებდა, რომ მისი გან- წყობა მიქაელ პსელლოსის და იოანე იტალის სახით უფრო ლოგიკურის მხარეზე იყო, ხოლო მათ შემდეგ ფილოსოფია საბერძნეთში კვლავ დამცველობითს განწყობას ეძლევა და ნიკო- ლოზ მეთონელის სახით იგი აბოლოგეტურ-ქრისტიანულ ტრადიციებს უბრუნდება და ამ ნიადაგზე სწორედ პ რ ო კ ლ ე ს თხზულებას „კავშირნი“-ს იღებს განქიქების საგნად.

იმ გარემოებას, რომ ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსიდან ორი გზა გამოდის, ერთი ამ რენესანსის დაცემის მაჩვენებელი ნიკოლოზ მეთონელის სახით, რომელიც პ რ ო კ ლ ე ს მიმართ იმ ბრძოლის უინთაა გაედენთილი, რომელიც ძველი საეკ- ლესიო აბოლოგეტების დოგმატური სულითაა აღსავსე, მათ შორის ყველაზე უფრო პ რ ო კ ო პ ი ლ ა ზ ე ლ ის ა (415 — 526 წწ.), ხოლო მეორე — რენესანსის გაგრძელებისა და გაღრმავების — ქართველი ფილოსოფოსის — პეტრიწის მიერ წარმოდგენილი, რომელიც პ რ ო კ ლ ე ს ფილოსოფიის იმ პათოსით სუნთქავს, რომელიც საქართველოში სააზროვნო განახლებამ უკვე XI ს. აღად- გინა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემოტა- ნით, — უნდა გაეფრთხილებინა ქართული კულტურის მკვლევარნი ზოგიერთი დასკვნების გაკეთების დროს. ასეთ დასკვნას წარმოად- გენს აკად. ნ. მარჩის დებულება, თითქოს იოანე პეტრიწი ფილო- სოფიურ ხაზს იმუშავებდა სრულიად დამოუკიდებლივ წმინდა ქართულ გარემოდან. რა თქმა უნდა, იოანე პეტრიწის დამოკიდე- ბულება მაგ. ნეოპლატონიზმთან წმინდა ქართულ წრეში არ განვი- თარებულა, მაგრამ მისი ჩაახახვა რომ უკვე ქართულ წრეში უნდა მომხდარიყო, ეს უდავოა იქედან, რომ მისი ფილოსოფიური მასწავლებელი ეფრემ მცირე სწორედ ნეოპლატონისტურ თხზულებათა მთარგმნელი იყო. იოანე პეტრიწის თხზულების შესავლის გარჩევამ უღაო გახადა, რომ სწორედ პ რ ო კ ლ ე — სათაყვანო ნიმუში ქართულად თარგმნილ და იოანესათვის მასწავ- ლებლიდან — ეფრემიდან ცნობილ ფს. — დიონისე არეოპაგელისა, პეტრიწის ინტერესის საგანი უნდა გამხდარიყო ბიზანტიელ ფილო- სოფოსებისაგან სრულიად დამოუკიდებლივ<sup>1</sup>. ეს ცხადია, არ ნიშ- ნავდა, რომ ამ ინტერესის ნიადაგზე ბიზანტიის ფილოსოფიასთან შეხვედრას პეტრიწის აზროვნებაზე გავლენა არ მოეხდინა, და სა-

<sup>1</sup> «Повидимому, амбозы Н. Марч, не в чисто грузинской среде народился интерес Иоанна к неоплатонизму». ЗИАО. ციტ. აღგილი, გვ. 97.



კითხი სწორედ ისაა, რომ ქართულმა ფილოსოფიურმა ტრადიციებმა მაინც მეტი შესძლეს და პეტრიწი პროკლეს ფილოსოფიის ნიადაგზე ბერძენებისაგან განსხვავებული გზით წარმართეს.

ამ საკითხთა საბოლოოდ დასადგენად საჭიროა პეტრიწის ნააზრევის მთლიანობაში გამოვლენა.

### § 5. იოანე პეტრიწის „კომენტარები“

პეტრიწის თხზულების მეორე ნაწილი პროკლეს თხზულების „კავშირნი თეოლოგიურნი“-ს კომენტარის ფორმითაა გაშლილი, მაგრამ უკვე იმთავითვე ავტორი თავისუფალი მსჯელობის გზას ირჩევს. მისთვის რომ მთავარი სწორედ იმ გზის შეფასებაა, რომლითაც მიდის აზრი და რა შემთხვევაში იგი „სიტყვერებითა“ და რა შემთხვევაში „ხედვით“, ჩანს იქედანაც, რომ პროკლეს „კავშირნი“-ს პირველისავე თავის გარჩევისას იგი ზედმიწევნით არკვევს პროკლეს მსჯელობის მეთოდს — პირდაპირი და აპაგოგიური მტკიცების სახეებს, ხოლო შემდეგ სილოგიზმის მთელ თეორიას ღლაგებს. სილოგიზმის თეორიის დალაგება ხდება არა მოგვიანო ფორმით, არამედ არისტოტელეს „ანალიტიკებში“ მოცემული სახით: ორი „კიდით“ და საშუალოთ „კიდეთა შემკრველით“ (იხ. სქემა, გვ. 11).

აღსანიშნავია, რომ სილოგიზმების დალაგებისასაც კი, რომელიც „სიტყვერებითს“ კანონებს შეიცავს, პეტრიწი მაინც ცოცხალი დალაგების გზას მიჰყვება, განსაზღვრულ და თვალსაჩინო სახეებით სარგებლობს. ასე მაგალითად, მტკიცების გაშლისათვის — ამბობს იგი — საჭიროა აზრის საკითხის სახით ანუ „პროვლიმაჲ“-ს სახით წამოჭრა, რადგან თუ არ გამოირკვევა, რა გვესაჭიროება და რა გვაწუხებს, როგორ იქნება „დაკაზმვა აღმოჩინებისა“, ე. ი. სილოგისტური მტკიცების გაშლა. აზრის თვალსაჩინოებისათვის პეტრიწი განაგრძობს: „რამეთუ, უკუეთუ პირველად არა ცნას მკურნალმან სენი, ვითარ დაჰკაზმოს წამალი“ (გვ. 10, 24 — 25).

პროკლეს პირველი დებულება ეხება „ერთის“ ცნების განმარტებას და შეიცავს ნახევარ გვერდს; პეტრიწის მსჯელობა ამის გამო შეიცავს თოთხმეტ გვერდს. პროკლე არ ამტკიცებს პირდაპირ თავის დებულებას, რადგან იცის, რომ საამისო პირდაპირი დემონსტრაციული საშუალება არ არსებობს. ამიტომ ის მიმართავს არაპირდაპირს, ანუ აპოგოგიურ მტკიცებას: თუ ასე არაა, მაშინ ასეთი და ასეთი შედეგები გამოვა. ხოლო უქანასკნელი დაუშვებელია; მაშასადამე, უნდა მიღებულ იქნას პირველი დებულება. აპალოგიური საბუთები არაა პირველხარისხოვანი საბუთები; იგი პლატონმა გამოიყენა

„პარმენიდეში“. როცა ჯერ კიდევ არისტოტელეს ლოგიკა არ არსებობდა; მისი დამარწმუნებელი ძალა პირობითია: თუ იქნება მიღებული, რომ უარყოფის შედეგი მიუღებელია, ეს უკანასკნელი არ მტკიცდება, ის დაშვებულია.

პეტრიწი არ გაპყვა პროკლეს გზას, მას არც ანალოგიისა და არც არავითარი ლოგიკური გზა არ მიაჩნია გამოსაყენებლად „ერთის“ დასამტკიცებლად. პირველი და ერთი უნდა ჩანდეს ყოველივეში „შეურწყმელად“ და ყოველი მასში, რიცხვი არაა შეერთებული სიმრავლე — ამბობს პეტრიწი, „არამედ ერთებრი“ და ამის მტკიცება კი არ შეიძლება, არამედ მოუწოდებს იგი: „იხილე უფროდსად შეუნიერთა ხედვათა და უმხილებელთა აღმოსაჩენთაჲ“ (გვ. 13. 32 — 33). ამ ერთის „მოქმედება“ არაა მისი შინაგანი იძულება, იგი „ზესთა ძეს ყოველთა ვითარ სიმრავლე ერთსა შორის და ვითარ ერთნი ერთსა შორის“. იგი. ბოლოს და ბოლოს, პლატონის „სიკეთეა“, ანუ პეტრიწით „კეთილნი კეთილობასა შორის“. ამ სიმადლეზე ისინი ჩვეულებრივი, ლოგიკური გზით არ დაიპირებთ: აქედან „ზესთა ჰნათობენ ყოველთა ღრმებრივთა და ერთებრივთა ოვსთა ნათელთაჲთ, და თან მისცემენ თვსთა კეთილობათაჲთ და აკეთილებენ ყოველთა“. ასე სწყდება, ამბობს პეტრიწი — „ერთებრივისა და სიმრავლისათვის კანონთაებრ საღრმთისმეტყუელოთასა“. საგულისხმიეროა, რომ პეტრიწი ზევით, როცა „კანონთაებრ დადებაზე“ ლაპარაკობდა, მიუთითებდა „კანონთა აღმოსაჩენთა“, ე. ი. ლოგიკურ კანონებს და მათ შედეგს „ისტულებით აღმოჩენათა“-ს უწოდებდა. აქ კი დაასკვნის: „კანონთაებრ საღრმთისმეტყუელოთასა დაიდვა ფრიად ცხადად“ (გვ. 14, 26).

აპაგოგიური საბუთების განხილვისას პეტრიწი ხანდახან მაინც თავის განწყობას ამხელს და, თუმცა პროკლესთან ამის არავითარი კვალი არაა, მაინც ასეთ გამოთქმებს ხმარობს. „არცა ყოველობასა შორის მითესულა სინათლე ერთისაჲ“, ე. ი. იმ შემთხვევაში, „ერთი“ და მასთან ზიარება უარყოფილი იქნება „წინააღმდეგომთა“ მიერ<sup>1</sup>, მაშინ ასეთი შედეგი გამოვა. როცა მტკიცების გზა ამოწურულია, პეტრიწს იგი საკმარისად არ მიაჩნია, რიცხვთა შორის ამ გზით კი არ ვსწვდებით, „არამედ ვხედავთ წესსა შემდგომობითსა სიარასა შორის რიცხვსასა“ და ჩანს „რიცხუთა-შორისი განთესული ძალი და მოქმედებაჲ“ (გვ. 16, 7). ეს ის გზაა, რომელიც მან იმთავითვე დასახა, როგორც „არსებისა“ და „მოქმედების“ ურთიერთობა „ერთ

<sup>1</sup> მსჯელობათა და კამათის „წინააღმდეგომთა“ მიმართ ვაშლით პეტრიწში მხილდება ეფრემ მცირის გველენა. შეად. წინასიტყვაობა იოანე დამასკელის დიალექტიკისა“.

ფერად“ წარმოდგენილი. ასე მიღის მთელი პირველი თავი ბოლომდე და ყველგან, სადაც ლოგიკური არგუმენტაცია უსრულო აღმოჩნდება, პეტრიწი მიმართავს „ხატებას“ და მის საშუალებით გაშლილ ხილვას. როცა დიალექტიკის გზით გაირკვევა, რომ „ერთის“ მზიარებელი სიმრავლეთ გაშლილი „ერთიც არს და არა ერთი, ესე იგი არს ვითარცა ერთქმნილი“, ამ „ერთქმნის“ მომენტებს, პარმენიდედ ან ალბუტუსს, პეტრიწი არისტოტელეს ფილოსოფიის ტერმინებში გადაიტანს და „ძალად ოდენ“ ყოფნას, ე. ი. დინამიურ. დინამიკის ცნებას გამოიყენებს, მაგრამ ესეც არ მიაჩნია საკმარისად და გადადის „ხატებაზე“<sup>1</sup>. კიდევ მეტი — პეტრიწი აგრძელებს სახეებს და მიმართავს ზეცისა და მზის სურათს, რომლებიც მყოფნი აღმოსავლეთს „დაკლებულ არიან დასავლეთს ყოფისაგან და ძალად ოდენ არიან დასავლეთს“, ე. ი. მზე აღმოსავლეთშია და არის და დასავლეთშია, მხოლოდ ერთი მხრივ „მოქმედებით“, ხოლო მეორე მხრივ შესაძლებლობაში.

აქვე აერთებს პეტრიწი ნეოპლატონისტურ დიალექტიკას არისტოტელეს დინამიურ მეტაფიზიკასთან მზისა და სინათლის, არსებისა და მოქმედების „ფერას“ საშუალებით. ამით ის აფართოებს პროკლეს არგუმენტაციას და ამზადებს ნიადაგს იმ ფილოსოფიური კონცეფციისათვის, რომელიც ლოგიკურის ნაცვლად „ჰურეტის“ და „დაჰურეტის“ გზას აირჩევს და „გურარის“ ნაცვლად „ფერას“ მოიხმარს. ამით უკვე იხაზება ის ორიგინალური გზა, რომელსაც საფუძველს უყრის პეტრიწი და რომელიც ქართული ფილოსოფიური სკოლის სავალი გზა გახდება. თუ ერთხელ გადაწყდება, რომ მთავარი გზა ფილოსოფიისა არის „სედვა“, მაშინ მისი იარაღიც ხედვითი სფეროდან აიღება და იგი „ფერის“ სახით იპოვება. აქეთ წაიყვანა პეტრიწმა არეოპაგელის მისტიციზმი და პროკლეს წინააღმდეგ ქრისტიანულ-დოგმატურ ბრძოლას, როგორც ეს ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის დაცემის შედეგად ნიკოლოზ მეთონელმა ჩაიდინა, მისი, თუნდაც წარმართული, დაძლევა ამჯობინა. იოანე იტალის წარმართობისათვის ბრალდებაჰ პეტრიწი ვერ შეაშინა; იგი გაბედულად გაჰყვა „წარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში საფუძველები ჩაუყარა მზისა და ფერის იმ სოფლგაგებას, რომელიც ერთი საუკუნის შემდეგ XII—XIII საუკუნეთა მიჯნაზე რუსთაველის პოეტურ სოფლშეგარძნობაში უკუიფინა.

პირველი თავი ამ მხრივ სანიმუშოა, მაგრამ მსჯელობის

<sup>1</sup> „რომელი ეს სახეთა მიერ ცხად ყოით. რამეთუ ჰურეტისნი ძალად ოდენ არიან მფრინველ და არა მოქმედებით“ (გვ. 18, 5).

გაგრძელება იმავე გზას მიჰყვება: მეორე თავშიაც იგივე გამახვი-  
ლებაა დიალექტიკისა: „ერთის“ ზიარება სიმრავლისათვის ხდება  
ისე, რომ იგი „დგას და უზიარებლად ეზიარების ყოველთა“. მაგრამ  
პეტრიწი დასძენს, რომ ერთი „მისთვის ყოველთა შორის თვისა  
ერთებრივთა ნათელთათ“. აქ ყოველივე ანალოგიის გარეშე პირ-  
დაპირ „ერთებრივ ნათელზეა“ ლაპარაკი, რომელიც ისე მიეთესება  
ყოველივეს, რომ არაფერი აკლდება „ერთს“ და იმავე დროს მაინც  
აძლევს ნათელს სიმრავლეთ. პეტრიწი ამით ხაზს უსვამს, რომ ეს  
ურთიერთობა ლოგიკური საშუალებებით არ გამოითქმება. აქ, მისი  
აზრით, მოცემულია ყველა საფეხურის გავლით „ყოველი ანამკი  
სამუსიკოთაჲ, რომელიც სილამაზე და „ბუნებით მორთულობაჲ“  
არის.

რა დამოკიდებულებაა ერთსა, ორსა და სამს შორის? როგორც  
ბუნებითი რიცხვები — ამბობს პეტრიწი — ისინი სხვადასხვა  
არიან, მაგრამ ერთად შეკრული და საზღვრის მქონე ხდებიან ერ-  
თობით. სხვა არის ორი და სხვა — ორობა, ისე როგორც კაცი და  
კაცობა. ორი ერთიცაა და არა ერთიც, მაგრამ იქმნება ორობად  
ერთის საშუალებით, და ეს ხდება იმიტომ, რომ ისინი არიან „ერთი-  
სა გუარისა დამტევნენი“ (გვ. 19, 33). პეტრიწი ატყობს, რომ „გუა-  
რი“ და საზოგადოდ ლოგიკური მიდგომა აქ ყველაფერს არ არკვევს  
და მიმართავს ორ საბუთს: „ღმრთისმეტყუელების“ — ელემენტ-  
ებისა და მათ მთლიანობაში მოცემას, და „ხედვითს“; მას მოჰყავს  
სფეროთა შესახებ ცნობა — მზე, მთვარე და მნათობთა გზები —  
და დასძენს: „აწ ესე ყოველნი არიან ცისანი, ხოლო თვთ იგი ცა  
გუარ და გარეშემცველ ყოველთა“ (გვ. 20, 14). ეს ადგილი არ  
ტოვებს ეჭვს იმაში, რომ პეტრიწი ლოგიკური „გუარის“ ცნებას  
„ხედვითი“ სახის ინტერპრეტაციას უკეთებს და თუ მსოფლიო  
მნათობთა ურთიერთობით სახავს მათ, ამით ლოგიკური ნიადაგი  
საბოლოოდ დატოვებულია: დამოკიდებულება „გუარის“ ელემენტ-  
თა შორის, რომელიც ქვემდებარეობით ხასიათდება, მას გადააქვს  
სახეებში, რისთვისაც „სახის სახის“ წარმოდგენამდე მიდის. ამი-  
ტომ მიაჩნია მას ეს გზა თავისებურად, რაზედაც დასძენს: „ესე  
ვითართა სახეთა და სახის სახეთა მიერ ვიმეცადინოთ განცხადე-  
ბად“ (გვ. 20, 15). ლოგიკური „გუარი“ გაიგივებულია „ხატის  
ხატთან“.

ამავე იგივეობაზე პეტრიწი მოკლედ ამბობს: „მხოლოდ  
გონებათაჲ ერთ და ხატ ერთისა“ (გვ. 21, 27). „სიტყვერებითი“ არის  
პეტრიწის აზრით ამ „სახეთა სახის“ ანუ „ხატის ხატის“ მიბაძვა.  
„ხოლო სიტყვერებრივთა შორის ერთ ქმნა გუარისაი ჰბაძავს მას

ერთსა“ (22, 3). აშკარაა, რომ პირველია „სახედ განცხადება“, და სილოგისტიკა — მხოლოდ მისი მიბაძვა. ასე თანმიმდევროდ მიჰყვება პეტრიწი ერთხელ აღებულ გზას<sup>1</sup>.

პეტრიწმა კარგად იცის, რომ მისგან მოწონებული გზა ფილოსოფიაში პოეტური ელემენტის შეტანაა. მაგრამ იგი შეგნებულად მიმართავს მკითხველს: „კუალად სამუსიკელოთაცა რთვათა ზედ მიესხი და მათ შორისცა იხილო ცხადად ქმნული ერთი“. ამრიგად, „ერთის“ ცხადქმნისათვის უფრო გამოსადეგად არის აღიარებული „სამუსიკელოთა რთვა“, ე. ი. მხატვრული მორთვის ანუ მოკაზმვის გზა. ყოველივე ექვის გასაფანტავად, პეტრიწი აღნიშნავს ამ „რთვის“ ნიმუშებს: „ზოგთა კმათასა და მორთულებასა გუარათასა რომელთამე მზისად, რომელთამე კრონოხსდად ანუ დიოხსდად და აფროდიტესდად აღიყვანეს სასწავლოდ სამუსთაჲ“. ყოველივე ექვს გარეშეა, რომ გზა „სასწავლოდ სამუსთაჲ“ პეტრიწს „ერთის“ განცხადებისათვის უფრო ნათელ გზად მიაჩნია და „სიტყუერებაჲ“ მას მხოლოდ „ჰბაძავს“ (გვ. 22, 22—24).

პეტრიწი დაულალავად უბრუნდება თავის გზას: ლოგიკურ-ლიალექტიკურ მომენტებს ის მიუდრეკელად ასრულებს „ხედვითი“ მომენტით, იგონებს რა პარმენიდეს ნათქვამს — „ერთისა მიერ ცხოვნდებისო ყოველი“. ეს ნიშნავს, პეტრიწით, „დაუდგნეს თუ არსმან თვთებისა მიერ თვისისა ხატ ქმნასა მის ზესთ არაისა მზისასა“, ე. ი. არსების გამოვლენა „ერთისა“, რაც ქმნილ იყო მზის საშუალებით, ანუ მზე იქმნა ხატად ერთისა.

მიდგება რა საქმე ქმნილი და უქმნელი „ერთის“ განსხვავებისათვის, როგორცაა ხუთობა და ხუთი, აქაც პეტრიწი პროკლეს საბუთებს ამატებს, რომ ხუთობა ერთ შემთხვევაში არის „ოდენ გჳარ და მხოლოდ“, ე. ი. მხოლოდ განსაზღვრული გვარი და ამის განსხვავებით დასძენს: „ხოლო ხუთი რიცხვთა შორის იხილვების“, რომელსაც იღებს „დაზესთაებულისა ერთისაგან... და დაიხატავს თვის შორისცა და ზედაცა“ (გვ. 24, 19—22).

ზოგიერთ შემთხვევაში ხატის აღსანიშნავად პეტრიწი მიმართავს რიცხვს: „თუ გინებს ცნობაჲ მათ ზესთ არსთა ერთთაჲ, მოიღე სახედ რიცხუთ-შორისი ესე ერთი“, მაგრამ იქვე უწოდებს მათ „ხატთა — უგუართა“. ჩანს, მისთვის ეს გარემოება არ ემთხვევა ლოგიკურ „გუარს“ (გვ. 30, 2).

ცოტა ქვევით: „რიცხუთაცა შორის ჰპოო ხატი და მსგავსებაჲ

<sup>1</sup> აქვე პეტრიწის მიერ მოცემულ განმარტებას „განუყუეთელის“ შესახებ მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ეფრემ მცირის მიერ დასმული საკითხი (ქრონიკები, I, 218).

ერთისაჲ“; რადგან ის ამ აზრის კონტექსტში პლატონს იხსენიებს, საფიქრებელია, რომ ამ ადგილს დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს; თუ მისაღებია ცნობა, რომ პლატონმა თვით მიმართა რიცხვს იდეათა ბუნების გასაგებად, ხოლო პეტრიწი იღებს რიცხვს ხატად და მეორე მხრივ ასეთივე ხატად აღიარებულა მზე, აქედან უკვე მზადდება ნიადაგი მზის არა ანალოგიად, არამედ უფრო არსებითად მისაღებად: რიცხვი პლატონს მართო ანალოგიად არ მიუღია, არამედ საგანთა არსებად: ამას თავისი მხარეები ჰქონდა, რომელთაც იდეათა და მოვლენათა შორის შეხების შესაძლებლობა უნდა მოეცა. მზეს, როგორც ნათლის წყაროს, ასეთივე თვისებები მიეწერებოდა, რომელიც „ზიარებელად ზიარებას“ შესაძლებელს ჰყოფდა. აქ უკვე გაკეთებულია დიდი ნაბიჯი მზის ისევე „ერთის“ ხატად მიღებისათვის, როგორც რიცხვი „ერთის“ ხატად იყო მიღებული. „წარმართულ“ გამჟღავნებას აქ კიდევ ერთი ნაბიჯი რჩებოდა, რომ „ერთსა“ და „ღმერთს“ შუა მზე მოეთავსებინა და ამ გზით ანტიკური ფილოსოფიიდან წარმართულ სოლარიზმისაკენ გზა გაეკვალა. ამისთვის კი ბიზანტიური რენესანსი არ კმაროდა: წარმართობისათვის ბრადებულ იტალიის შემდეგ ნიკოლოზ მეთონელის დაგვარ საქრისტიანო დამცველებს დარჩათ მოედანი; იგი შემთხვევით არ იყო პროკლეს საწინააღმდეგოდ განწყობილი. ქართული აზროვნება პეტრიწის სახით სხვა გზით წავიდა; დევნილ იტალიის მოწმობით პეტრიწი მტკაცვე აღმოჩნდა თავის შეხედულებაში: ბიზანტიელ რენესანსის ეპიგონებისაგან განსხვავებით იგი პროკლეს და ანტიკურობას დაეყრდნო და „წარმართული“ დასკვნებისაკენ მიუღრეკელად მიდიოდა. ფილოსოფიურად „მზისა“ და „ერთის“ დაახლოვება საჭიროებდა წარმართულ პათოსს და მაშინ ანალოგიის ადგილს რეალური გაგება დაიჭერდა. ქართული საერო ფილოსოფიური აზროვნება ჩანს ამ გზით წასულა XII—XIII საუკუნეთა მიჯნამდე.

ამის შემდეგ მოდის პეტრიწისათვის ჩვეული ტერმინები: „ხედვა-სიტყვსაჲ“, ე. ი. სიტყვის აზრი და მნიშვნელობა, რაც ლოგიკური გარემოების „ხედვითი“ ფილოსოფიის ენაზე თარგმნას ნიშნავს (გვ. 31—32). ასეთი მოვლენა ტერმინი — „ხატი კეთილობისა“, სადაც „ხატი“ ნახმარია უკვე უმაღლესი მომენტის პლატონისებურ გამოხატვისათვის, კეთილობისათვის, რომელიც „ერთის“ უდრის (იქვე). „კეთილობას“ პლატონის კვალად, რომელსაც იმოწმებს პეტრიწი, ავტორი აღნიშნავს, როგორც „პირველსა წყაროსა და ერთთა წარმომაყენებელსა, ზესთასა გონებათა მზესა და ზესთ მარტივად დასდებს მას და სატრფოდ“ (გვ. 33—34). აქ პოეტური მიდგომა მზისა და სატრფოს გამოყენებით „ერთის“

კეთილად დასახვას თან ახლავს. პლატონის „ფედროსის“ დამოწმებით ავტორი პირდაპირ განაგრძობს ფილოსოფიური პოეტიკის გზას და ამბობს: „სადა პირველი შენადგი და პირველი შეწყობაა, მუნცა პირველი შუენიერებაა და სიკეთე“. ქვეყნის სიკეთის მეორებით შეწყობა პეტრიწს, პლატონის კვალად „სამუსოდ“, ე. ი. პოეტურად განაწყობს და იგი შეხარის „შუენიერებათა პირველისა მორთულისათა, სადა იწყო პირველმან ყვაეილმან შეწყობისამან და პირველმან ნართმან სამუსთამან მის რჩეულ მეველოვნისა მიერ წარმოდლეებად გუართა გონიერთა“ (გვ. 34, 8—17).

ეს აღგილი მეტად მნიშვნელოვანია: პოეტურ ფორმაში აქ ნათელი ხდება პეტრიწის ზრახვანი: საქმე ისაა, რომ მშვენიერება და ჰარმონია საშუალებადაა გამოცხადებული გონების „გუართა“, ე. ი. ლოგიკის ცნებების დღესავით ნათელსაყოფად, „წარმოდლეებად“. აშკარად ნათქვამია, რომ ცხადყოფა, რომელიც აკლია „გუართა გონიერთა“, ე. ი. ლოგიკურს, უნდა მიეცეს მას სხვა გზით — სილამაზისა და მშვენიერების დახმარებით.

პეტრიწი რომ სწორედ ამ გზით მიდის, ამას ადასტურებს მის მიერ ჯერ კიდევ შესავალში მოხსენებულის აღდგენა, რომ „არსება“ ჩანს მის ნამოქმედარში; იმავე აზრს პეტრიწი სხვა რედაქციით ასე გამოთქვამს: „ყოველი შობაა ნიშნავს წამოყენებასა ნაშვისასა, ვითარცა გონებაა გასაგონსა და სული ნასულსა. ხოლო ხედვაა მის ერთისა მზისაი არ ესთა“. აქედან ირკვევა, რა მკიდრო კავშირია პეტრიწის თხზულების შესავალსა და მეორე ნაწილს შორის, რაც საბოლოოდ ერთი მთლიანი დამოუკიდებელი თხზულების საბუთია (გვ. 35, 5—7). „ხედვითი“ ფილოსოფიის პრინციპის გამოვლენა, აქ მოცემული, სხვადასხვა სახით მრავალჯერ მეორდება თითქმის ერთსა და იმავე კონტექსტში. ყოველივე, რის „გასაგონად“, ე. ი. შესამეცნებლად „მიცემა“ შეიძლება, „იყოს ანუ გონება, ანუ სული ანუ ბუნებაა ანუ ესე განზიდული, რომელ არს ცაა“ (გვ. 35, 25—26).

„ხედვითი“ ფილოსოფიის გზაზე იოანე პეტრიწმა უკვე მიიღო მსგავსება „გუარისა“, და „ხატისა“; არსებასა და მის გამოვლენას შორის მან სინათლის ურთიერთობა მოხაზა და მათი „ერთ-ფერად“ შეკვრა განიზრახა. ესლა შემდეგი ნაბიჯი უნდა იყოს მისთვის მოვლენათა წყობაში ანუ „სირაში“ სინათლისა და ფერის ისეთი განლაგება, რომ წყობის მომენტების ხარისხეულობა ჩანდეს. თუ მზე ამ სინათლის ურთიერთობის უმაღლესი საფეხურია, მისგან „სირაში“ შვებული სხივი მეტის თუ ნაკლების ნათელით და ფენით უნდა იშლებოდეს. კეთილობა, როგორც ამ უმაღლესი საფეხურის

რომელობითი დახასიათება, უმაღლესი მიზეზია. „აწ ესე ყოველნი საზომისაებრ თვსთა რომელობათაჲსა პირველად გაკეთდებიან თვთკეთილობისა მიერ და მერმე სხუათა აკეთილებენ“, და ასეთია — ამბობს პეტრიწი — სხეული ცისა სახეთა ყოველთა“. კეთილობა საფეხურებად იწლება, მაგრამ ზოგს იგი მეტი აქვს, „ხოლო რომელთამე მრუმედ და ბინდის სახით და ზედშემოსრულად და ნაელვად აქუს კეთილობაჲ“. ასეთია ყოველივე მოკვდავი „ქმნისა და ხრწნისადა თანშეკრულად“. რომელიც ახლოა უმაღლეს მიზეზთან, უფრო ნათელია და „უმჯობეს... უშორიელესსა მიზეზისა“, ე. ი. იმაზე, რაც ამ მაღალ მიზეზისაგან უფრო დაშორებულია. ყოველი აქედან გამოვა და „მისდავე უკუ იტრფობს“. ეს რიგთ ანუ „სირაჲ“ არის: ღმერთი, გონება, სული, ბუნება, სხეული. ყველა ესენი განსხვავდებიან იმით, რომ „რომელნიმე არიან უმახლობელეს თვსთა მიზეზთა და რომელნიმე უშორიელეს“ (გვ. 36, 15—30).

არისტოტელეს ამ უმაღლესისაკენ გზა, პეტრიწის თქმით, „გუართა-გუარის“ საშუალებითი წარმოდგენაა, მაგრამ დასძენს, რომ მას საფუძვლად მაინც „უცნაური ერთი“ უდევს, რომლის მეოხებით იგი „სრულ იქმნა“. აქ მოჩანს არისტოტელეს გზის უკმარობა, რადგან „გუართა-გუარის“ საშუალებით დადგენილს მაინც „სრულ ქმნა“ ესაჭიროება იმის მიერ, რაც „უცნაური“ რჩება.

სისრულის კეთილობის გამოსახატავად პეტრიწი პოეტურ მეტაფორას მიმართავს და ამ შემთხვევაში ტბას გამოიყენებს: „კეთილობაჲ ვითარცა ტბაჲ რაიმე უკიდოჲ კეთილთაჲ“. მხოლოდ ან გზით იხედების მთელი, როგორც „ბუნებაჲ ცისაჲ“ (გვ. 38, 3—7).

სისრულის სურათი, ე. ი. წყობაში განლაგებული მოვლენები „თანტომ“ ან „ერთფერ“ არიან და ყოველი სისრულე მათ სრულმყოფელისაგან მოსდით და ამ „თანტომობისა“ და „ერთფერობის“ ნიადაგზე „ყოველი სრული, სრულმყოფელსა თვსსა ეტრფის“ (გვ. 38, 19—20).

აქ პეტრიწი თანდათანობით ავიდა პირველ არსისა და მისგან განსრულებულ მოვლენათა შორის იმ სპეციალური ურთიერთობის გაშლამდე, სადაც ნაცვლად „გუართა-გუარის“ გზით პოვნილ „უცნაურისა“ „ერთ-ფერობის“ ნიადაგზე ტრფობის პათოსი იქმნება. ნათელია, რომ ტრფობის ნიადაგის სრულ-ქმნის „ერთ-ფერობა“-ში მონახვით მან უკვე მოამზადა ნიადაგი ქვეყნის გაშლისა სიყვარულისა და ფერის ურთიერთობაში. თუ შემეცნების გაქანება გუართა საშუალებით მხოლოდ „უცნაურის“ საზღვრამდე მი-



ვიდა, ამით მან ადგილი დაუთმო ქვეყნის განცდის სხვა ფორმას, რომელიც სრულქმნის მეტ-ნაკლებ ნათელის განლაგებით „ერთფერობის“ კვალდაკვალ ტრფობის განცდას / აღაგზნებს. „შუენიერებისა“ და „სამუსოფ რთვად“-ს გზა ადრე თუ გვიან ამ მომენტამდე უნდა მოსულიყო; საჭირო იყო პროკლეს „აღმოსაჩენთა“ ზედ ამ „დანათხზის“ დართვა. ამით ქართული აზროვნება გარკვეულად თავის საკუთარ გზას დაადგა, რომელზედაც მან საუკუნე იარა და „ვეფხისტყაოსანში“ მხატვრულად უკუიფინა.

პირველი მიზეზი წოდებულია აგრეთვე „ნათელად მარადისობისა“. თავისი აზრის ნათელსაყოფად პეტრიწი უბრუნდება პლატონს, და სოკრატეს პირით მოჰყავს უზენაესი მიზეზის დახასიათება, სადაც „მოიღებს სასახოდ ამას მზესა“ და, უწოდებს რა მას აპოლოსს, (სოკრატე) „იტყვს ვითარმედ აპოლოსს მიერ და მისთა დრეკათა ყოველი ესე ქმნას“. ამ მსჯელობას მიჰყვება პეტრიწი და ყოველი შენიშვნის გარეშე მოჰყავს იმავე აზრთა განვითარება: „ეგრეთვე მის მიერ მზისა მიერ ყოველი ნაბადი“; იგი ერთია და უცვლელი; არც აღრევს, არცა იცვლების „ხრწნასა და ცვალებასა შორისთა მზე“. ასეთია ამატებს პეტრიწი „ერთი“: „იგი არ გამრავლდების მყოფთა თანა რაჲთა“, არამედ საკუთარ ბუნებაში რჩება, არ მიჰყვება ბუნებას და არ იშლება მასთან და რჩება „დიოა“ (ღმერთი). ამ დებულების შემდეგ პროკლე ლოგიკურ მტკიცებას იწყებსო — ამბობს პეტრიწი — „აწ იწყებს აღმოსაჩენთა თხზვასა და კაზმვად“ (გვ. 39, 14—26).

არსთა წესი, ანუ „სირაჲ“ ითხოვს საზღვარს, რომელიც ქვეყნის წესის თავდება. ეს აზრი პლატონმა ნათელი გახადა „პერას“ „აპეირონის“ ურთიერთობაში. პროკლე ამ აზრს ავითარებს, მაგრამ პეტრიწს, როგორც ყოველთვის, მტკიცების წესი აინტერესებს: „თუ არაა საზღვარი არსთაჲ, არცა წესი იყოს; და თუ არცა წესი, არცა განგებაჲ: და თუ არცა გამგე, არცა მხედო“; და თუ შემდეგ ყოველი ასე წავიდა, მაშინ პეტრიწს პროკლეს აპაგოგიური მტკიცება კი აღარ აინტერესებს, არამედ მეორე, „ხედვითი“ გზა. მართლაცდა დასასრულ მოყვანილ რიგისა ის იკითხავს: „თუ არცა რაობაჲ რათაჲვე, სადა ხედვაჲ გუართაჲ“. „საზღუარი“ აუცილებელი ყოფილა და ამიტომაც უმაღლესი ძალა „საზღვარის დამსაზღვრელია“ და იმავე დროს „არსთა მხედო“ (გვ. 41, 7—11).

პეტრიწი თანდათანობით უკვე შეეჩვიოა ლოგიკურ გარემოებათა „ხედვითი“ ფილოსოფიის ენაზე გადატანას, როგორც არის „გუართა ხედვად“. ქვემოთ, არსთა წყობის განხილვისას იგი იმავეს იმეორებს: „ესე არს ხედვაჲ ამის სიტყსაი, ე. ი. მნიშვნელობა.

ამით პეტრიწს საბოლოოდ გაკაფულად მიაჩნია გზა, სადაც ლოგიკური ღიერებულეზანი, მაგ. „მნიშვნელობა“, შეიძლება შეიცვალოს „ხედვად“ (გვ. 42, 22).

ამავე მიმართულებით პეტრიწს აღარ უჭირს შემდეგ და შემდეგ ყოველი ლოგიკური ოპერაცია სინათლისა და ფერის ენაზე გადაიტანოს. აქამდე ეს მოხდა „სიტყვსა“ და „გუარის“ მიმართ, ეხლსაჲ საჭიროა უფრო რთული ლოგიკური ოპერაციის, როგორცაა სოლოგიზმი, ასევე სინათლისა და ფერის ნიშნის ქვეშ დასმა. საკითხი ეხება „ერთისა“ და „კეთილობის“ იგივეობის დამტკიცებას კი არა... არამედ „ხედვას“; მაშასადამე, მიზანია „იგივეობად დადვას ხედვაჲ ერთისა და კეთილობისაჲ“, როგორ ხდება ეს დადება ხედვისა. პირველი ზომ ლოგიკური ოპერაციაა და დამტკიცებას, დადგენას ნიშნავს; მიუხედავად ამისა, პეტრიწი მას ისეთ ინტერპრეტაციას უკეთებს, რომ ცენტრი „დადებიდან“ „ხედვაში“ გადადის, „გესმა — ამბობს პეტრიწი — თუ ვითარ მოქმედებათაგან და შემდგომთა აღმოაბრწყენს სანთელსა აღმოჩენათასა, რაჲთა ერთ და იგივეობად დადვას ხედვაჲ ერთისა და კეთილობისაჲ“, და მეტი გარკვეულობისათვის დასძენს: „ერთ არს ყოველ ესე საჩინოჲ ხილული ვითარცა ერთი...“ (გვ. 45, 9—15).

მოძრაობის საკითხთან დაკავშირებით; მისი სამ სახეობად გაშლის შემდეგ, ისმის საკითხი ერთისა, რომელიც ყოველის „მიმდრეკია“, მაგრამ თვითონ ყოველგვარი მოძრაობის გარეშე დგას „მიუდრეკელად და ზესთა ყოვლისა ცვალებისა და მიდრეკისაგან“, და რომელშიც მოთავსებულია „სიკეთეთა და შუენიერებათა წყაროჲ და ინდალმაჲ ერთთა შარავანდოხსაჲ“ (გვ. 47, 10—13)<sup>1</sup>.

ამრიგად, პირველ მიმდრეკი და საზოგადოდ მოძრაობის და ამოძრავების საკითხი პეტრიწისათვის იმავე სინათლის ტერმინებში ისახება. ის ამ აზრს საბოლოო განმარტების დროსაც იმეორებს, „თვითმიმდრეკი“, ე. ი. პირველი მამოძრავებელი, რაც იგივე „ერთი“ და კეთილობაა, „არ ვისგან მიიღებს ცხოვრებასა... არამედ ბუნებაჲ მისსა არს იგი ვითარ ბუნებაჲ ნათლისა“ და ამის შემდეგ პლატონის „ავტომოონ“-ის ცნებას მოიშველებს, და თანაგრძნობით მოჰყავს ზევსის მიერ ქვეყნის მიხედვით „ერთთა მზისად“ ქვეყნის შექმნის ისტორია<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ტერმინი „ინდალმა“, რომელსაც არა ერთხელ ხმარობს პეტრიწი, არის ბერძნული „ინდალმა“, რომელსაც პეტრიწი „კავშირნი“-ს თარგმანში გადმოგვცემს სიტყვით „შარავანდელი“ („იოანე პეტრიწის შრომები“, ტ. 1, გვ. 42, 31).

<sup>2</sup> „განმარტებაჲ“, გვ. 47—48; შეად. პლატონის „ტიმაიოსს“ 41D და შემდ.

ეს მოშველიება პლატონისა საშუალებას აძლევს პეტრიწს ერთ-ხელ კიდევ გარკვეულად გადაშალოს ქვეყნის წყობის სურათი, სადაც „ყოველი სხელი და სხეულიანი არსებაჲ სულისა მიერ ეზიარების გონიერსა და მიუღრეკელსა არსებასა, ვითარ სული გონებისა მიერ ნამდვლ მყოფისა მორთულებასა“, და დასასრულ ყველა ესენი, ე. ი. სულიცა და გონებაც, „ერთბამად სული და გონებაჲ ყოველნი ნამდვლ მყოფისა მიერ მზესა მას ერთთასა“ (გვ. 48. 10—14).

ამრიგად, დამოკიდებულებათა რიგში აქ ყოველივე ორპირი-ნების გარეშე, ე. ი. ყოველივე ანალოგიის გარეშე, მზე გამოცხადებულია „ერთად“, რომელსაც ეზიარება „ნამდვლ მყოფისა მიერ“ ყოველი. პლატონის მოშველიებით და „ტიმეოსის“ წარმართული პათოსით გამხნეებული პეტრიწი აქ სავსებით საერო წარმართული ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას.

მთელ თხზულებაში ტერმინი „ხედვად“ ცვლის ლოგიკურ კატეგორიას „მნიშვნელობისა“. გადასვლა ახალ მომენტზე — უკუმიქცევისაკენ, რომელსაც განიცდის ყოველი არსი მიმართ თავის მიზეზისა და შემქმნელისა, დიალექტიკის განვითარების ახალ საფეხურზე ასვლას ნიშნავდა. პ რ ო კ ლ ე ს დიალექტიკა თავის ადგილზე მივიდა ამ მომენტამდე<sup>1</sup>: რატომ ხდება, რომ „უკუნ იქცევიან არსნი თვსდადვე?“.

პეტრიწი იცნობს პროკლეს საბუთებს, მაგრამ ამატებს: „რამეთუ ყოველთა მყოფთა შორის მითესულა ნათელი ერთისა“, ე. ი. მისი პასუხი ეხლა უკვე გამართულია სინათლისა და ფერის ფილოსოფიის ენაზე. ყოველი მოსალოდნელი, ეჭვის თავიდან ასაცილებლად პეტრიწი დასძენს, რომ სინათლეს, ანუ ნათელს ნურავინ გაიგებს, როგორც გარეგნულ მოვლენას. „ხოლო გესმა რაი ნათლად, ნუ გარეთ და ზედშემოსრულად იქნო, არამედ გაიგონე იგი თულად; რამეთუ ვითარ თესლად და მიზეზად არსისად, რომლისაცა იყოს არსისა“ (გვ. 48, 28—30). ამის შემდეგ შეუძლებელია, რომ პეტრიწი სავსებით შეგნებულად არ ეპყრობოდეს „სინათლის“ საკითხს. ყოველ შემთხვევაში მისი განცხადების აზრი სწორედ რომ ასეთია.

„ერთი“, რომლის დამოკიდებულება პ რ ო კ ლ ე ს მიერ ირკვევა ზემოდან ქვევით და ქვემოდან ზევით, მთავარი მიზეზი, მზე და მზედიან; ასეთია მისი მრავალი გამოთქმის საშუალება. მოვლენათა

<sup>1</sup> პ რ ო კ ლ ე — „კავშირნი“, თავი 15 (იხ. „იოანე პეტრიწის შრომები“, ტომი I, გვ. 14—15).

მთელ რიგს აქვს მასთან — ერთთან“ კავშირი. „ყოველთა შორის მიტესულ არიან თესლნი მის ერთთა მზისა და მხედისანი“. აშკარაა, რომ „არსთა მხელი“ და „მზე“ ერთი და იგივეა. ყველაფერი მზისაგან არის და „შეეყოფვის მას ზესთათა მზესა ერთსა“. ამის ნათელსაყოფად პეტრიწი მოიშველიებს პლატონს („ფედროს“). სინათლის პრინციპზე პროკლეს საბუთების სრულქმნიდან პეტრიწი გადადის სისტემის აგების ცდისაკენ (გვ. 49, 11 წემდლ.).

„პირველი“ მზე, „ერთი“ — „პირველად დაემთხუევის არსთა ყოველთა სიმრავლესა და მრავალსახეობასა მყოფთასა“, რის შემდეგ კვლავ უბრუნდება თავის თავს, სადაც უნდა მოხსნას ყოველივე ლოგიკური გზები და საშუალებანი, რომლებიც მხოლოდ დაღმავალ ურთიერთობისა და განფენისათვის ვარგოდნენ. შექცევისთა გზაზე, საკუთარ თავთან მისასვლელად და მასში ჩასადრმავებლად უნდა გაუქმდნენ არა მარტო „გუარნი“ და გუარობაა გუართაა“, არამედ საკითხი თვით „არსებასაც“ უნდა შეეხოს: „განაგდებს თითოგუარობასა გუართასა და თვთ თვსსაცა არსებასა აღიძრცვსო“. ასეთიან პროცესი შიგმიბრუნებისა და ჩაღრმავებისა, რომელიც ბრუნდება ქვეყნად განფენილობიდან თავის თავში<sup>1</sup>. როცა პროცესი ამ საფეხურზე მივა, „მოეხუევის პირველად თვს-შორისსა ღმერთსა და ერთსა და მერმე მის მიერ მას გამოუსიტყუესა მზესა ერთთასა“. აქ საგულისხმო ისაა, რომ სინათლისა და მზის შესახებ აშკარადაა ნათქვამი, რომ ისინი „გამოუსიტყუანი“, ე. ი. ლოგიკური საშუალებით „უთქმელი“ არიან.

აღსანიშნავია ისიც, რომ უკუნქცევა — რედუქცია — რომელზედაც ლაპარაკობს პეტრიწი, პროკლეს დიალექტიკის ამ საფეხურთან დაკავშირებით, არ უნდა იყოს გაგებული ვრცეულად. პეტრიწი აფრთხილებს მკითხველს: „უკუნქცევაა რაა გესმას, ნუ ადგილით ოდენ ჰგონებ, ვითარცა სხეულთა ზედა, არამედ უსხეულოდცა ისმინე“; ეს მით უფრო, რომ „უკუნქცევაა“ სისრულისაკენ „ღმობას“, სიყვარულის (წინათ პეტრიწი ამბობდა „ტრფობის“) მსოფლიო დასაყრდენია, რადგან „ერთისა“ სიყვარულითა უკუნ იქცევის, რომლის მიზანია „ჰპოვოს თვს-შორისისა ერთისა მიერ საწყური მყოფთაა და მზე ერთთაა“. ერთისა და მზის მიერ ნათელით მოფენილ გზაზე ტრფობითა და სიყვარულით აღინთებიან „ერთ ფერნი“, — ასე დაფორმდა უკვე პროკლეს არგუ-

<sup>1</sup> ქვევლი, ფილოსოფიის ისტორია, III, 1. ჰეგელი ნეოპლატონიზმის ამ მომენტს გამოხატავს ცნება „ერინერუნგ“-ით, სადაც ხელოვნურმა ტეხილმა სწორედ ჩაღრმავება უნდა გამოხატოს.

მენტაციაზე „დანათხზი“ ქართველ ფილოსოფოსის გზა, „ხედვითი“ ფილოსოფიით წარმართული (გვ. 49, 29 შმდლ.).

მიზეზისა და „მიზეზოანთა“ ურთიერთობამ წამოაყენა საკითხი პროკლეს წინაშე პირველ მიზეზის ბუნებისათვის. იგი არის, როგორც პეტრიწი განმარტავს, „არ მოქნენ სხვსა მამყოფებლად თვსად“, ე. ი. თავისი არსებობისათვის სხვას არ საჭიროებს, „კაუზასუი“ ევროპის მოგვიანო აზროვნებისა. ამის იქეთ არის „ხედმოსრული“ „სიუმბებეკოტა“ — „რომელთა, — ამბობს პეტრიწი, — შემთხუვეითად უწოდეს პერიპატოხს გამოთა“. ეს უკანასკნელი სადაო აღმოჩნდა; მისი ფასი, როგორც მაგ. სხეულებრივი სილამაზისა „ვითარ მხედველთა შეუხებითისა ოდენ სხეულისათა“. დიდმა პლატონმა, — ამბობს პეტრიწი, — აქ არსებით: ც დაინახა, რადგან სხეულებრივ სილამაზეშიც არის თვით სილამაზე, რომელიც ლამაზი საგნისაგან განირჩევა, „რამეთუ მუნ მორთულეზაჲ არს“, რომელსაც სამი წყება ან „ფერი“ გააჩნია (გვ. 54, 5—10). ამიტომაც შემთხვევითის ანუ „ხედმემოსრულის“ გასარკვევად პეტრიწი აყენებს საკითხს: „რამფე ბუნებითთა ხელვითა შორის ხედმემოსრულად და შემთხუვეითად ხედო, ხოლო მუნ არს და ტომ არს“, ე. ი. გვარ-ტომის გასარკვევად პეტრიწს სწორ გზად მიაჩნია „ბუნებითი ხელვა“ (გვ. 54, 21—23). აქედან გაბედული გაბიჯი „გუარის“ გამხედველობისათვის: „იხილე მეჭურტემან, რამეთუ ოდეს არსი ანუ მყოფი სთქვა, მყის თანვე გუარსა წარმოიყენებ ხედულისასა, რაჲც ხროა იყოს გაცდა, ხედული იგი“ (გვ. 54, 27—30).

საგულისხმოა, რომ გუარი და ხელვა აქაც იმ ურთიერთობაშია — „გუარი“, ჩანს, დაღმავლობის გამორკვევა უნდა იყოს; ხოლო იწყება თუ არა „უკუნმოქცევა“, გუარი იხსნება და მის აღგილზე ჩნდება „ხედული“ „ფერი“. ისიც აღსანიშნავია, რომ თუ შემოთ „ფერი“ პეტრიწმა წყობის გამოსახტავად ქართული ტერმინით იხმარა, ეხლა იგი ბერძნული ძირით იმავე სიტყვას მოიხმარს — „ხროა“, რომელიც ბერძნულ „ხრომა“-სა ანუ „ხროს“ — უნდა იყოს, სადაც იგი აგრეთვე „ფერს“ ნიშნავს. ამრიგად „ფერი“, „ხროაჲ“ — ხედული ქვეყნის ის საშუალებეა, რომელიც „სიტყვერებითი“ ქვეყნის „გუარს“ უდრის.

ყველა ამის შემდეგ ძირითადი მიზეზის ანუ მამოძრავებელის საწვდომად სრულიად გასაგებია პეტრიწის მოწოდება: „პირველსავე ხედვასა აღვიდეთ, რომელი გუეტყოდა, ვითარმედ — ყოველი მიმცემი სხვათა აობისაჲ პირველ თვთ იგი არსა“. ამის შემდეგ ქმნის იგი ქვეყანას, სადაც იგი თავის რაობისაგან მისცემს მოვლე-

ნებს „გუარს“ ყოველსა სირასა შორის“, რომელიც განლაგდება ხან „ხატის-ხატად“ და ხან „ბინდის გუარ“ (გვ. 55, 5—13). საგულისმნოა, რომ თუ წინათ „ბინდი“ და სინათლე თავის საკუთარ ხაზს არკვევდა, ახლა მთელი ლოგიკური შეცულობა „ხედვითს“ ფილოსოფიაში და ლაპარაკია „ბინდის გუარზე“, როგორც სულზე.

„სირაჲ“ ქვეყნის წყობის, არსებათა და სულთა განლაგების გამომხატველი ტერმინია. გონება, სული, კავშირნი — ყველა ესენი არის „სირაჲ“ მთლიანი, სადაც თითოეულს თავისი შინაგანი წყობა აქვს. „ერთი“ არის დასაბამი ანუ „მიზეზი მყოფობისაჲ“, იგი არის პირველ და „მიზეზი არს მის სირაჲსა“. ყველაფერი ამ სირაჲში განლაგებულია „ფერის“ მიხედვით და რამდენად იგი თავის დასაბამის ახლოა, იმდენად „ერთის“, რომელსაც თვითონ დასაბამი არა აქვს — თვით არის ყოველის დასაბამი — „ფერია“: „ყოველი მოახლე თვსთა დასაბამთა უღასაბომს ფერ“. ყველაფერი პირველ კეთილიდან კეთილდება და „პირველისა მიზეზისაგან იწარმოებს-ცა სწორედ ყოველთა და აკეთილდებისცა შესაბამად თვსთა განათლებათასა“. მაშასადამე, მთელი ქვეყანა უდასაბამოთი დაწყებული, რომელიც სხვათა დასაბამია, განლაგდების სირასა და პირველ სიკეთას მიერ გაკეთილებული წარმოადგენს. წყობას, სადაც ყოველივე მოთავსებულია ფერისა და სინათლის მიხედვით, რაც დასაბამთან მეტი თუ ნაკლები სიახლოვით განისაზღვრება. ასე ჩამოყალიბდა თანდათანობითი წყება, რომელიც ქართველმა ფილოსოფოსმა პ რ ო კ ლ ე ს მიყოლით დაამუშავა.

განსხვავებით იმისაგან, რაც თვითონ გაარკვია, როგორც გზა ქვემოდან ზევით, პირისპირ გზისა ზემოდან ქვევით, პეტრიწი აღნიშნავს პროკლეს შესახებ, რომ ის იქაც იცავს პერიპატოელთა მიერ მიღებულს ლოგიკურ გზას. პროკლემ, ეს ჩაიღინა — ამბობს პეტრაწი — „რაც სრულ ყენა ყოველნი ზენანი ხედვანი“ და გაიარა სირა „ერთისა“, ნამდვილ მყოფისა, სულისა, სხეულისა და შემდეგ „იწყებს ქუენათაგან ზენათადმი“. რისთვისაც — ამბობს პეტრიწი განსხვავების საჩვენებლად. — „გუარსა დაცავს აქა პერიპატოელთასა“. ეს ხაზგასმა ნათლად აჩვენებს, რომ პეტრიწი აქ გამოყოფს თავისი გზიდან პროკლეს გზას (გვ. 57, 1 შმდლ.).

სულის „თვთმომდრეკობის“ ნათელსაყოფად, რაც თვითმოდრობას ნიშნავს, პეტრიწი იღებს ცეცხლის სახეს. აქ ის ნეოპლატონიზმის ფიზიკას ემყარება და მიყვება მას იქაც კი, სადაც გონებისაგან სულის განსხვავება ცეცხლის ხარისხში უნდა მოჩანდეს. სული „დაკლებული გონებისაგან“, ე. ი. მასზე ნაკლებია, „რამეთუ გონებასა (ცეცხლი) დაუვსებლად აქუს თვს შორის“.

ხუთი საუკუნის წინ ქართველი მოაზროვნე აბიბოს ნეკრესელი „ცეცხლის დავებდასა“ ანუ „დაშრეტაზე“ ლაპარაკობდა და ამის ძალით ებრაძოდა მაზღენიზმს. ხუთი საუკუნის შემდეგ დასავლეთის ფილოსოფიასთან შეხებისას დატოვებულ იქნა ცეცხლის უპირატესობის უარყოფელი თვალსაზრისი და აღმოაგვლურმა სტიქიამ თავისი გაიტანა და დაუვსებელი ცეცხლის იდეა ქართულ მოაზროვნეს შეათვისებინა. ამაში იყო ძალა საერო ფილოსოფიის ნიადაგზე გადაჭრით გადასვლისა და წარმართობათან დაბრუნებისა.

\* ამის შემდეგ ისმის საკითხი: როგორია შემეცნება „გუარის“ მეოხებით, როდესაც გუარი წარმოდგენილია როგორც სახე, ე. ი. „გაგუარებული სახე“. „აწ გაგუარებულთა სახეთა ზედა განცაშისულოთ სიტყუაჲ“ — ამბობს პეტრიწი და ფიქრობს, რომ „გუართა“ საშუალებით იშლება „ცხოვრებისა მრავალგუარობა“. რაც შეეხება უმაღლეს ცოდნას, პეტრიწი თვლის „ძალსა გამგონობისასა უზესთაესად ზედმოსრულად“. ეს უკანასკნელი შეიძლება ეკვს ბადებდეს: მართლაც ზემოთ პეტრიწმა „ზედმოსრულობა“, არაარსებითის, შემთხვევითის ბაღლად გამოაცხადა არისტოტელეს „სიუმბებეკოტა“-ს მნიშვნელობით და ეხლა „უზესთაესი ძალა გამოგონებისა“ ამავე ნიშნით არის დაასიათებული, მაგრამ ამ აზრს არ უშვებს აქვე არისტოტელეს „თვრათენისა“<sup>1</sup> ცნების მოშველიება, „რომელ არს ესვითა ნაკადი მზისა შარავანდთაჲ“. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ „გაგუარებული სახით“ მოვლენათა და საგანთა შინაგანი წყება გაიგება, მხოლოდ ამის იქეთ ის — ე. ი. ლოგიკური გზა — ვერ წავა და „ძალი გაგონებისა“ ამათვის წარმოდგენს ზემოდან, გარედან დანათებულ სხივს, ნაკადს მზისა შარავანდედისა. გუართა საშუალებით რომ უმაღლესი გონება არ დაიჭირება, ამას პეტრიწი ეხლა აშკარად ნათელყოფს. გონება „თავსა შორის თვისსა კჳონან ყოველნი გუარნი არსთანი“, მაგრამ არა ისე, როგორც სულს, „არამედ გონებით და გაგუარებულად“; მაგრამ ეს თუ მისთვის ღირსებაა სულთან შედარებით, მინც ნაკლია, რადგან „გუარი“ არაა მიჩნეული „ერთობის“ განმტკიცების გზად. ამიტომაც დასძენს პეტრიწი, რომ გონება „თვთ ამით მოკლებულა პატივსა და ძალსა ერთობისასა, რამეთუ გუართა თვს შორის ქონებითა ადგილად გუართად იქმნების და განმრავლდების... და ხედავს თვს შორის სიჭმოსა გუართა მორთულებისასა... და ეს ვითა დაორდების და დასცილდების ერთობასა“ (გვ. 58, 17—22).

<sup>1</sup> „თიურათენ“ ნიშნავს „გარედან“.

აქედან სრულიად ნათელია, რომ „გუარი“ არ ყოფილა იარაღი, რომლითაც დაიძლევა შინაგანი გაორება, რომ ის მხოლოდ მრავალსახიანობის საწვდომ საშუალებად არის მიღებული, ხოლო უმაღლეს მთლიანობას იგი თვით არღვევს და ლოგიკურის გზით „დასცილდების ერთობასა“. გონების საზღვარიც, მაშასადამე, აქ უნდა იყოს. ჭერ კიდევ შესავალში აღნიშნა პეტრიწმა, რომ გონება სჯობს სულს თავისი უშუალოებით, სადაც გონება და გასაგონო ემთხვევიან ერთიმეორეს, მაგრამ იქვე ხაზი გაუსვა, რომ გონებას და მის იარაღს „გუარს“ არ ძალუძს უმაღლესი მთლიანობის მიღწევა. ეხლა პ რ ო კ ლ ე ს არგუმენტაციის განხილვისას იგი მეტის სიმტკიცით უბრუნდება იმავე დებულებას და აცხადებს, რომ გონება სწვდება მხოლოდ იქამდე, ვიდრე მოიხმარება „გუარი“, რის იქეთ მას საქმე აღარ აქვს. „გონებისა ყოველი მოქმედებაჲ ვიდრე და სადამდას მოქმედებს ძალი გონიერი, და გაგუარებულთამდის. ხოლო მეტად ვეღარა გაზიდავს თვსთა გონიერთა ნათელთა“. ამიტომაც გონებას უნდა დაერთოს „ერთისაგან“ მოსული სინათლე, რომელიც მას აღამაღლებს გუართა „მზედ“, აზიარებს უზესთაესობას. „ხოლო ერთი და სულსაცა თანა ვითარ ძალსა ცხორებისასა და წყაროსა და გონებასაცა თანა, ვითარცა მზესა გუართასა“ (გვ. 58, 24—29).

ეხლა გასაგებია, რომ ეს სინათლე მზისა თუ არ მოეფინა გონების მოქმედებას „თვრათენ“, ე. ი. გარედან, ზემოდან, იგი, დატვირთული „სიკშომათა გუართა“ ვერ მივა ერთამდე, „ცილდების ერთობასა“. ამის მიზეზებს პეტრიწი მოკლედ გამოთქვამს: „ერთი ზესთა ძეს გუართა“, რომელიც განსხვავებულია იმ საგნობრივ კონკრეტული ერთისაგან, რომელიც „გაგუარებამდე“ არ მისულა (მაგ., ემპირიული საგანი, ნივთი). ეს უმაღლესი „ერთი“ არის „მოკლებით გუართაგან“, ე. ი. განთავისუფლებულია „გუარის“ ანუ ლოგიკურის განსაზღვრულობისაგან და ამდენად დიალექტიკის უმწვერვალესობას წარმოადგენს — იგი არის „მსგავს უმსგავსოდ და კუალად უმსგავსოდ მსგავს“, ე. ი. ის კიდევ ეკუთვნის ცნებათა მიერ შექმნილ რიგებს და არც ეკუთვნის (გვ. 59, 8).

ლოგიკური გზის შეფასება და მისდამი ერთის ის დამოკიდებულება, რომელიც განავითარა პეტრიწმა პ რ ო კ ლ ე ს ფილოსოფიის დებულებათა გარჩევის გზით, აუცილებლად მიიყვანს მას „უკუნშიქცევის“ უფრო დეტალურ დამუშავებამდე. რაც ლოგიკურის ზევით არის ანუ „წინალოგიკურია“, მისგან არც გამოყვანა შეიძლება არაფრის; მისდამი არც „უკუნქცევის“ ლოგიკური გზა არსებობს. გზა ზევით და გზა ქვევით ერთია. პეტრიწმა იცის, რომ პ რ ო კ ლ ე ს იწყებს ერთისა და უპირველესისა სულისათ და სულ-



თა სიმრავლედში შთაღვა და კუალად სიმრავლესა და სულთასა ერთისადმი აღყვანებად“. ესაა ნამდვილი პრობლემა, სადაც, „რამაც აწარმოა ერთისა მიერ გონებისა, მისდადვე უკუნ იქცევის“. ასე გაიგო პეტრიწმა დიალექტიკური რკალი და მისი კიბური ისე გაშალა, რომ ყოველივეს თავის „საყოველთაო“ უღვეს ძირში, მაგრამ საბოლოოდ ყველას — „მხოლოდ ერთთაჲ — მზე იგი ერთთაჲ. ყველაფერი მისგან ამოდის და მისკენვე მიდის, მაგრამ ნათელის და არა „გუართა“ გზით, ე. ი. „პირველთა შორის ხედვითა“ (გვ. 59, 16).

და ამის მიხედვით ყოველი — „სირასა შორის ერთისა“, სადაც ზემოდან დაწყებული ქვემოთ ჩამოდის სირაჲ და პირიქით „შემდგომითი შემდგომად“. ეს ადგილი უნდა იქნას აქ მოყვანილი, რათა ნათელი განდეს პეტრიწის მიერ წარმოდგენილი ქვეყნის განლაგება, გაკეთებული პროკლეს ნიადაგზე და სინათლის პრინციპის გამოყენებით; ყოველი მაღალი საფეხური მიმდევნოს მიზეზია, ანუ უმაღლესი კეთილობა იშლება საფეხურებრივ კეთილობად. სურათი ასეა გადმოცემული: „ერთნი ნამდვლ მყოფისა, ხოლო ნამდვლ მყოფი გონიერისა არსისაჲ, ხოლო გონიერი არსი — სულისა, ხოლო სული — სულთა, ხოლო სულნი — ბუნებისა, ხოლო ბუნებაჲ — ცისა, ხოლო ცაჲ — ოთხთა კავშირთა, ხოლო ოთხნი კავშირნი — ყოველთა ქმნისა და ხრწნისა ქუეშეთა. ხოლო ერთი იგი და ზენაჲ ყოველთაჲ სწორებით ყოველთა მიზეზ“ (გვ. 59—60).

ეს ადგილი მეტად საინტერესოა. მეთოდრიდან აქ სისტემატა ჩანს. „ერთი“ ყოვლის მიზეზია, მაგრამ ისეთ დამოკიდებულებათა იმასთან, რაც არის „ყოველსა სირასა შორის“, რომ მისკენ ლოგიკური, „გაგუარებული“ გზა არ ჰქრის. მიუხედავად ამისა — ქვეყანა წესია, სადაც ზემოდან ქვევით, და პირიქით, ყველაფერი თავის ადგილზე: ეს არის არე „პირველთა, შემდგომთა, საყოველთაოთა, ნაწილებთა მსგავსთა, უმსგავსთა, უკუდოთა, მეკუდოთა“. ზევით მეტი სრულქმნა: ადამიანები ან სულთა სირაში არიან, ანდა დროებით — ოთხთა კავშირთა „ქმნისა და ხრწნის ქუეშეთში“. აქ საკითხს წყვეტს, როგორც წინათ გაირკვა, მანძილი მზისაგან. როგორც სინათლის უზესათესობისაგანი, ყველაფერი „ზემოდანა თავის ადგილზე დაბადებული“, მაგრამ არის „უკუნქცევად წადიერი“ „დაშრეტად ლმობისა ტრფობისასა უზესათეს სრულყოფის, ე. ი. მზის მიმართ (გვ. 60, 5 შმდ.).

მთელი კიბური ან „სირაჲ“ მისი გაგებისათვის წარმოდგენილ უნდა იქნას, როგორც „ერთის“ გამოვლენა. ყველა ეს „პირველის“ „ხატისხატია“ და მისი ერთობად შეკვრა შემდგომი, ადამიანური,

წარმოშობისა; „შემდგომთაგან ჰკადრა მას სურვილმან ერთობაჲ, ვითარ ერთ მქმნელსა ყოვლისა სირაჲსასა“. თავისთავად იგი არც ეს ერთობაჲ, არამედ თავის თავში დაზესთავებული (გვ. 62, 6—7). მისი ატრიბუტებია: „პირველი მორთული, პირველი სისწორე და პირველი შუენიერებაჲ“.

ასეთია პათოსი, რომლითაც ასწერს უზენაესს პეტრიწი, პათოსი, რომელიც მასში პოეტსა და მოაზროვნეს ამხელს (გვ. 82, 28). უმაღლესი საფეხური, მიღწეული ყველა ზემოთ ნახულის შემდეგ — არის მზე. მისგან არის ყოველი სინათლე, ყოველი სიკეთე. თითოეულ საფეხურს მსოფლიო წყობაში თავისი წილი სინათლე აქვს და აძლევს სინათლეს „უმოქენოსა“ ანუ, როგორც პეტრიწი იტყვის, „აცისკროვნებს“ მას. ეს ტერმინი პროკლესაგან აღებული, პეტრიწის მიერ ახსნილია როგორც „ცისკრის ფერყოფა“, უმაღლესი საფეხური — მზე არ შეიცნობა: „არცა გრძნოთა ესე მზე... არცა სულითა ცაჲ და მზე, და არცა გონებით. ვითარ ნამდვლ ნამკი და ნამდვლ მყოფი“. მისკენ მისვლა, მისი წვდობა მხოლოდ იმ გზით შეიძლება, სადაც იგი, როგორც „ერთი და პირველი კეთილობაჲ მზე“, ნატვრის და წადილის საგნად გადაქცეული, „შეირწყამს“ ყოველ სურვილს, რომელიც ისწრაფის იქ, „სადა აღმართდა ყოველი მუნ მხედნი... ყოველთა ცისკართა აღცისკრებაჲ... ყოველთა დღეთა აღღებებად“ (გვ. 63, 11—18).

აქ მთელი ქვეყანა სინათლის ხაზზეა განლაგებული: უზენაესი სინათლიდან — მზიდან — უმდაბლესამდე ყოველი გაგებულია, როგორც „ცისკრის ფერყოფნა“. ქვემოთ მოთავსებულია „უმოქენე“ სინათლისა და ფერისა, ანუ მისი მინიმუმ ფორმაში მქონე; ზემოთ კი „ყოველთა ცისკართა აღცისკრებაჲ და ყოველთა დღეთა აღღებებაჲ“, ე. ი. მარადიული სინათლე. მართალია, არც პროკლე და არც პეტრიწი არ მისულან ამავე აზრის აღმოსავლურ-ინდურ გავლენით შექმნილ ფორმულამდე — „ულამო ღამისა“ ანუ „მზიანი ღამისა“, რომელიც მოცემულია იოანე პეტრიწის სკოლის შემდგომ წარმომადგენელთან — იეზეკიელთან, მაგრამ აქ არსებითად ერთი და იგივე ამბავია. პეტრიწის მიერ განვითარებული პროკლეს წარმოდგენა, გამოთქმული მის მიერ ფორმულათ „ყოველთა დღეთა აღღება“, ამავე მარადიული სინათლის გამოხატულება და ისევე გამოხატავს ბნელს, როგორც „ულამო ღამე“ ანუ „მზიანი ღამე“. ეს გარემოება იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ პეტრიწის მიერ დაწყებული ქართული ფილოსოფიური სკოლა, იეზეკიელისა და შესაძლოა სხვების სახით აღმოსავლეთის ორიენტაციის გაძლიერების გზით წავიდა, რისთვისაც ნია-

დაგი პეტრიწმა მოამზადა. ფაქტი ქართული აზროვნების პეტრიწის შემდეგ განვითარებისა მაონც აშკარად ჩანს ამ მომენტში და შეიძლება ითქვას, რომ ნეგაციაში გამოთქმული მარადიული სინათლე, დაძლეული ღამის საიით, პროკლესაგან ნააესებებ დიალექტიკას სინათლის ფილოსოფიის სფეროში გადაიტანს, და ამდენად ამ მომენტის შენარჩუნების საქმესაც ასრულებს<sup>1</sup>.

ამით პეტრიწს მთელი სისტემა დამთავრებულად მიაჩნია: პირველი „ყოველთა უბრწყინვიდეს და არა ვითარ განთვთებულ შორის მწყობრისა სირაჟსასა“, ე. ი. „პირველი“ არის არა თავისათვის განშორებულ ქვეყნის სირას ანუ წყობას, მისგან „განთვთებულ“. ქვეყანა ერთი და მთლიანია, შეკრული სინათლით, რომელიც „ყოველთა უნათლებდეს, ვითარ თვს გამოთა“, ე. ი. სინათლე ყოველივეს ანათებს, როგორც მისგან წარმომდგარს (გვ. 64, 21).

ასე სკადა ქართველმა ფილოსოფოსმა, პროკლეს ფილოსოფიაზე დამყარებით, ქვეყნის მთლიანობის აღდგენა და გაორებული ქვეყნის ლიკვიდაცია, და ეს მთლიანობა მან ქვეყნის სინათლით შეკვრაში დაინახა. პლატონ-არისტოტელეს ურთიერთობის სახით გაშლილა პრობლემა გაბზარული ქვეყნის მთლიანობის აღდგენისა, რომელსაც მიზნად ისახავდა ბერძნული ფილოსოფია, როგორც ნეოპლატონიზმისა, ისე „სიმფონიის“ მომხრეთა სახით და რომლის გაკეთებას ლამობდა საუკეთესო დიალექტიკოსი ნეოპლატონიკოსთა შორის — პროკლე — ქართველმა ფილოსოფოსმა დაამთავრა და ქვეყანა სინათლის სხივებით და „უთვალავი ფერით“ გაშალა: ამაშია ბიზანტიელებთან ერთად დაწყებული ფილოსოფიური რენესანსის ამოცანების დამთავრება. „გუარებით“ მიუწოდმელი მთლიანობა, რომელიც სიმრავლეს იძლეოდა, მაგრამ პეტრიწის აზრით მთლიანობას გამოირიცხავდა, „ფერებით“ იქნა გაშლილი, სადაც „ციხკრის ფერით“ დადგენილი საფეხურები უმადლესი სინათლიდან უმდაბლეს სინათლემდე ჩამოდიოდა და მისი საზღვარი „პირველ მზესთან“ სიახლე-სიშორით განიზომებოდა.

რამდენადაც ბიზანტიის რენესანსმა პლატონ-არისტოტელეს სინთეზის და მთლიანი ქვეყნის პრობლემა კვლავ თავის მიზნად დაისახა, მას პასუხი მხოლოდ ქართველმა ფილოსოფოსმა გასცა და მისი თხზულება „განმარტებაჲ“ — რომ ისევე დაწერილიყო ბერძნულად, როგორც ექვთიმე ივერმა გააკეთა ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“ ბერძნულად. მაშინ მათი ბედიც ერთნაირი იქნებოდა — პეტრიწის წიგნი ბიზანტიის ფილოსოფი-

<sup>1</sup> იხ. ქვემოთ იეზეკიელის შესახებ.

ური რენესანსის დამთავრებად იქნებოდა აღიარებული დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მიერ.

„მოკუდავნი ყოველნი“ შედგენილნი არიან ოთხთა კავშირთა ანუ ასოთაგან. ისინი არიან: ცეცხლი, ქვეყანა, აირი და წყალი. „ესე თან მისცემენ თვსთა რომელობათა ყოველთა მათგან დაკავშირებულთა და აღგებულთა“. ეს კავშირი რჩება მანამდე, ვიდრე „მოკუდავნი“ არიან „ცხოველ“. ცხოველთა ყოველივე თვისება (რომელობა) არის „მიზეზოიანი“, ე. ი. გამოწვეული კავშირთაგან, რომელნი არიან „მიზეზ“. უმიზეზო არის მხოლოდ „ცაჲ უზესთაესი“. სიკვდილი — „კავშირთა დაშლა“ და სული შეერთვის სულთა სირასა.

„ერთის“ დამოკიდებულება სიმრავლესთან „ხედვითი“ საქმეა. მას სამი სახე აქვს: „სამ სახე არს ხედვაჲ“; „ერთი — რომელიც არის თავისთავად, „რომელი ზესთა ძეს ყოველსა“; იგი არც არაფერს იზიარებს და არც რას ეზიარების. ეს არის ცნობილი განმასხვავებელი ნიშანი ნეოპლატონიზმისა, პლატონთან შედარებით. მეორე „ხედვაჲ“ — როდესაც „ერთი“ სიმრავლემშია მოცემული, „ერთი ხილული შორის სიმრავლესა“; და მესამე — რომელიც არის მოცემული ცნებაში ანუ „გუარში“ და მასში იხილვების. ასეა განლაგებულხი ხილვის ანუ ხედვის საფეხურები, რომელშიაც ლოგიკური, ე. ი. „გუართაჲ“, მხოლოდ ერთი პატარა ნაწილია და ისიც „ხედვათა“ ერთერთ სახედ არის წარმოდგენილი. „ხედვითი“ ფილოსოფიის უპირატესობა ლოგიკურთან შედარებით აქ თვალნათლივ არის მოცემული (გვ. 66, 35 შმდლ.).

იმავე სისტემას, თავიდან ბოლომდე გაშლილს, კვლავ შლის პეტრიწი სრულქმნის თვალსაზრისით. ის, რაც სრულია, ყოვლის მიზეზი და ყოვლის მხედია. „უსრულებსი მყოფთა შორის უმეტ-ხატ არს ყოველთა მიზეზისა, უმეტეს ამკობს და განზიდავს ნათელსა თვსთა მოქმედებათასა“. აქედან მოდის შემდეგ საფეხურები გონიერისა, სულისა, სულთასა, ციერისა მოქმედებისა, ოთხთა კავშირთა და მის შიგან — „ქმნასა და ხრწნასა შორის მყოფთასა“. და ყველაფერი ეს „უხატებენ და უძეგლებენ ყოველთა სწორებით... მზესა ერთთასა“. დამოკიდებულება ყოველ საფეხურს შორის კვლავ არის სიახლე თუ სიშორე მზისაგან. უმდაბლესი საფეხური „უსახოა“; მაგრამ ამ ტერმინს ორმაგი მნიშვნელობა აქვს პეტრიწთან: „უსახო“ უდრის „უმსგავსოს“, ე. ი. აქ აღინიშნება, რომ მას არა აქვს არავითარი სხივი ანუ სახე სინათლისა — პროკლე აქ იტყოდა „გუარისა“; „ვითარცა — ამბობს პეტრიწი იტყვს ფილოსოფოსი კუალსა გუართასა აღებად მის

შორის“. ეს ის მოვლენაა, რომელიც არის „უპირველსი ყოველთა მბადისა“. ასევეა განმარტებული უმსგავსო: „უშორეს და უცხო ყოველთა მხედისა“. მაგრამ არის მეორე მნიშვნელობა „უსახოდასა“ და „უმსგავსოდასა“, რომელიც უმდაბლეს საფეხურს კი არ გამოხატავს, არამედ უმაღლესს. იგი საზღვრული მომენტი, რომელიც იმიტომაა უსახო ანუ უმსგავსო, რომ არაფერია მის გარეთ, რასაც იგი უნდა ესახოს ანუ ემსგავსოს. ამიტომაც, თუ პირველი უსახობა ანუ უმსგავსობა ნაკლის მაჩვენებელია, მეორე შემთხვევაში უსახობა და უმსგავსობა „უზესთაესობის“ გამომხატველია, იგი, როგორც მიზეზი, სხვა მოვლენათა სახეა, ხოლო პირველი მნიშვნელობითი, ე. ი. „არავისდა მიზეზ“. ამიტომ პეტრიწი მალაღსახეს აგრეთვე უწოდებს „უსახო სახეს“ ანუ „უმსგავსო მსგავსს“ (გვ. 69, 10 შმდლ.). „ერთი“ აგრეთვე განიხილება დროულობის, ქამის თვალსაზრისით, და აგრეთვე ქვეყანა, სიმრავლე. „ნამდვლმყოფი და ხატის ხატი იგი მიუდრეკელად იგივეობაი“ არის, არ ემორჩილება დროს, „უბერებელ არს, ნიადაგ ყმდების, ნიადაგ ყუვილდების, არცა ქამი სძღვს“. იგი დროის გარეშე და უქამოა. მისგან განსხვავებით ყოველი ქვემიზეზებით წარმოქმნილი „ქამითი და ადგილითი არს“ (გვ. 71, 3; 72, 13).

როცა მოვლენათა რიგების შინაურ აგებულებაზე მიდგება საქმე, ირკვევა, რომ ლოგიკური, „გუარი“ ზოგადი გარემოებაა, „ყოვლობაჲ“ როგორც მაგალითად, ამბობს პეტრიწი — „კაცსა შორის ყოვლობაჲ კაცი, ცხოველსა შორის ყოვლობაჲ ცხოველობა“. მრავალსახიანობას და „განკუეთას“ ქმნის ადგილი, დრო და „გუარი“, რადგან პირველ შემთხვევაში არაფერი „არ განიჭრების, არც განიყოფის უსხეულობისათვის გუარისა“. მრავალსახიანობას და მრავალფეროვნებას ქმნის ეს სამი მომენტი „სამთა ფერთა“. ეგევე მრავალსახიანობა იშლება შემდეგ ოთხთა კავშირთა მიზეზით; „რომელ სამარადისოსა დენასა თანა არიან შეკრულ“: იგი ქმნის მათ რომელობითს წყობას, რადგან იგი არის „რომელობათა თანდათანებულ“. ეს მრავალსახიანობა იხილება „სულსა შორის“, რადგან „ყოველნი რომელობანი და ნაკუეთნი და ფერნი ჰქონან სულსათვის შორის“. ამ მრავალსახიანობას ვერ იჭერს და ვერ განსაზღვრავს ლოგიკა, „და არცა შეიარწრებენ მას თითოსახეობითა გუართაჲთა“ (გვ. 74, 22).

ასე გარკვეულად არის აქ ხაზგასმული ცნებისა და ფერის განსხვავება, საიდანაც ნათელია, რომ ავტორის აზრით „გუარი“ ზოგადობაა, რომელიც ვერ იჭერს სიმრავლის მრავალსახეობას, და თუ წინათ სინათლე და ფერი საჭირო აღმოჩნდა „გუარზე“ მალა მდე-

ბარე („ერთი გუარსა ზე სძეს“) „ერთის“ მისაღწევად, ეხლა ირკვევა, რომ არც სინამდვილის მრავალფეროვნება დაიჭირება სინათლისა და ფერის გარეშე.

ასეთი გაბედული დასკვნა შეითვისა ქართველმა ფილოსოფოსმა არისტოტელესა და პლატონის მემკვიდრეობის განხილვისას და ქართულ აზროვნებას ამ მიმართულებით გზა უჩვენა. ამჟერა იყო, რომ ასეთი აზრთა წყობა ბიზანტიაში აღექისი კომენენის მიერ წარმართული ფილოსოფიის აკრძალვის შემდეგ ვერ გამოქვეყნდებოდა, მაგრამ არც საქართველოში ჩაუვლია მას ბრძოლისა და კიდილის გარეშე. კომენტატორულმა სამოსელმა პეტრიწს მრავალხნის დევნის შემდეგ მაინც სამშობლოში მშვიდობიანი აღსასრულის საშუალება მისცა.

ადამიანის სულში სინათლე და ფერი დასაბამის ნათელისაგან მოდის — ეს დებულება პეტრიწმა მრავალგზის გაშალა. „შუერთი“ ცენტრია და სინათლე იშლება კვალად სიახლისა მისდამი. ზოგი წავიდა ასეთი წარმოდგენის წინააღმდეგ, ე. ი. „უზნესთავს ერთიდან“ ადამიანის შემეცნების წარმოების წინააღმდეგ, და მით „საუკუნეთა შორის წესნი მყოფთანი აღარღვნეს“. ეს პოლემიკა მიმართულია იმათ წინააღმდეგ, რომელთაც „უპატივო ყვნეს დასაბამნი“. ასეთ მოაზროვნებად პეტრიწი სთვლის სტოელთა და პერიპატოელთ, „რომელნი იტყოდეს ცნობისა და უწყებისა დასაბამთა, და მიზნთა ამის სხეულისა და განაწილებულისა არსებისაგან“ (გვ. 75, 27—32), უ. ი. ემპირიულისა და ატომისაგან; ეს გნოსელოგიური დებულება ერთნაირად ებრძვის, მაშასადამე, როგორც არისტოტელიზმს, ისე სტოიციზმს.

შეწყობილი ქვეყნის ხილვა და მისი ერთობაში დანახვა ტრფობის და სიყვარულის საბაბად არის გამოცხადებული. ეს ჯერ კიდევ ემპედოკლემ იცოდა — ამბობს პეტრიწი — და წესი სიყვარულის თანხმლები იყო. მან, ემპედოკლემ „გონებითი ყოველი აღმკული დაიპყრა და ხუდა სიყუარულსა, რომელ არს ერთობაჲ“ (გვ. 79, 21—23). ქვეყნის წყობით სიყვარულის აღძვრა, რომელიც „გონებით დაპყრობის“ შედეგია, ე. ი. გონებრივი სიყვარული, ქართველმა ფილოსოფოსმა, ამრიგად, ხუთი საუკუნით უფრო ადრე იცოდა, ვიდრე იგი ინტელექტუალური სიყვარულის (amor intellectualis) სახით ამცნო ევროპას ფილოსოფოსმა სპინოზამ. ყოველი შექმნილი, ნაწილი ქვეყნის წყობისა „ეტრფის თვისსა წარმომჩენელსა“. სიყვარული აქ უკუნმიქცევის სახითაა მოცემული. სპინოზას სიყვარული, მართალია, მისი ობიექტი ნაჩვენები იყო ღმერთის სახით (amor dei), მაგრამ მიმართულების შემცველი არ

იყო. პ რ ო კ ლ ე ს დიალექტიკის ღერძზე დაშვებული პეტრიწის მიერ მოცემული სახე სიყვარულისა მიმართულების მქონეა. ყოველი „თვისა მიზეზისა არს მეტრფე“. მისი არის „მწაღე“, რომლის მიმართ „უქუნქეულ არს“. სიყვარულის თეორია პეტრიწის მიერ საბოლოოდ გამოთქმულია შემდეგნაირად: „სდევს წადილა მეწადისა საწადსა და მეტრფისა სატრფოსა“, „სწყურის მისდამი“ და მათი საწადო არის „სანთელი ყუაფილთა“. ეს უქუნქევა სიყვარულისა არის „თვსთა დასაბამთადვე ტრფიალება“, რომელიც არის „არსი ზესთ არსთა მეცნიერებისა“ (გვ. 81, 31 შმდ.). სიყვარულის ძალა იმაშია, რომ იგი აღამალლებს და აღიყვანს მეტრფეს. „ტრფიალებითისა სირაასაგან ვიტყვთ, ვითარ აღმკრველთა და აღმყვანეთა“. და ამას პეტრიწი დასძენს: „სიგლანაკისაგან სიმდიდრეთა“. ეს უქანასკნელი არ შეიძლება გაგებულ იქნას პირდაპირი მნიშვნელობით: აშკარაა, რომ მხატვრულად გაშლილია ამალლების იდეა შედეგად ტრფიალებისა (გვ. 83, 3 — 4). თვით სახე ამალლებისა და აყვანისა, როგორც გზა სიგლანაკიდან გამოყვანისა, შეიძლება მომდინარეობდეს იმ სოციალური იდეებიდან, რომლებიც საქართველოში შეიმუშავა დიდმა სოციალურმა რეფორმატორმა გ. ო რ გ ი ა თ ო ნ ე ლ მ ა, რომელიც მოიხმარდა ტერმინს „სიგლანაკიდან გამოყვანის“ შესახებ<sup>1</sup>.

მაგრამ სიყვარულის ძალა ჰკრავს მხოლოდ იმათ, ვინც ერთმეორის მსგავსი ანუ ფერია. პეტრიწს აქ აგონდება დ ი ო ტ ი მ ა ს ა და ს ო კ რ ა ტ ე ს ბაასი: ფილოსოფიური ეროსი ანუ „ტრფიალება“ არის ძალა, რომელსაც მიჰყავს შემდგომი პირველთა მიმართ“. მაგრამ აქვე ხაზგასმულია, რომ „ტრფიალება თვნიერ მსგავსებისა არ ეგოს, რამეთუ არ სადა ეტრფოს უმსგავსოა უმსგავსოსა“. თუ მსგავსება და სახება, როგორც გაიკვია, იგივეა რაც „ერთ-ფერობა“, მაშინ აშკარაა, რომ არ არის ტრფიალება ანუ სიყვარული გარეშე „ერთფერობისა“, მსგავსებისა ანუ შესაფერობისა (გვ. 83, 11—15).

სიყვარული და ტრფიალება, როგორც „წადიერება“, ქვეყნის წყობასთან არის დაკავშირებული. არსის საფეხურებში უნდა იყოს „თესლი მის ზესთაასა“, რომლებიც იღრკიან შეერთებად. „პირველისა“, რადგან „სატრფო და პაზრ მისდა არს შეერთებად“ თესლისა „მის ზესთათა ზესთისა“. ტრაგიკული ხასიათი აქვს სიყვარულს მხოლოდ იქ, სადაც ყოველი შეკრულია „ქმნითა და ხრწნითა ოთხთა კავშირთა“, რადგან ასეთ პირობებში სატრფოს უნდა

<sup>1</sup> იხ. „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“, ათონის კრებული, გვ. 312.

ძებნა, როგორც შესაფერის; ამ საფეხურზე სიყვარული დროსა და სივრცეში იშლება, ვიდრე იგი სატრფოს შეეყრებოდეს. სხვა არის არსის მაღალი საფეხური, რომელიც არაა ჭფერო არც ადამიანისა და არც ადამიანურ „სულთა“ (იგულისხმება სულიერ მოვლენათა, მხოლობითში კი — „სული“ სუბსტანციალური სულის მნიშვნელობით იხმარება), არამედ გონებისა და გონიერისა და მისგან „ყოველი ნათხზი სირაჲსაჲ მიუდრეკელად ერთ იქმნების“. აქ ტრფობა და სატრფო ერთია „უზესთაესობასა“, რომელი არ არის უადგილობასა და ზედროულობასა შინა, რადგან „უზესთაეს“ სიყვარულს არაფერი აქვს არც საქმბარი, არც საბრძოლველი. იმ სიყვარულს „არცა ჟამი, არცა ადგილი შთამოვარდების საშუალ შეყრისათვის“ (გვ. 84, 16—20).

აქედან აშკარაა, რომ ადამიანურ ტრფობას ანუ სიყვარულს, როგორც გაშლილს „ოთხთა კავშირის“ ქმნისა და ხრწნის წიაღში. სიყვარული მოცემული აქვს როგორც ლმობა, როგორც წამება. ამიტომ სდევს მიჯნურობას გახელება: უმოღვაწეოდ, უქმნელად სატრფოს ძებნა არ ეგების; ამ ლმობასა და წამებას უნდა დრო და უნდა ადგილი, რომ „მეტრფოჲ“ და „სატრფოჲ“ შეხვდნენ ურთიერთს, რადგან ეს პირობებია „საშოვალ შეყრისათვის“.

ასე შეკრა ქართველმა ფილოსოფოსმა ქართული სააზროვნო ტრადიციებით და ბერძნული ფილოსოფიის ნიადაგზე სინათლისა და ფერის ქვეყანა და მისი სხივების გასწვრივ სიყვარულის პათოსი გადაავლო, რომლის მაღალი საფეხური „უძრავი“ და „უქამოა“ და ამიტომ „გონიერია“, ხოლო ქვედა, ადამიანური საფეხური, მოძრავი, ლმობით პყრობილი და „დაშრეტად წადიერი“. ამ კონცეფციაში „გონიერ“ ინტელექტუალურ სიყვარულს არ გამოურიცხავს ადამიანური ვნებიანი სიყვარული, როგორც ეს მრავალ საუკუნეთა შემდეგ სპინოზას მოუვიდა, არ გადაუტანია იგი გონებით გასასწორებელ „აფექტთა“ სფეროში, რომ დაესვა პრობლემა გასაწმენდი გონებისა („დე ევენდაციონე ინტელექტუს“ სპინოზასი); მან ვნებასა და „დაშრეტად წადიერ ტრფობას“ ქვეყნის სირაში თავისი ადგილი უპოვა და სიყვარულის საშუალებით, რომელიც „ადგვამაღლებს“, ზეცისა და მიწის შუა კავშირი გააბა, რითაც ასკეტიზმს საქართველოში გასამართლებელი გზა აღუკვეთა. ყველა ამისათვის პეტრიწს ერთი გაბედული გარემოება დასჭირდა: კომენტატორის ნიღაბ ქვეშ წარმართული ფილოსოფიური რენესანსის ნიადაგზე წარმართობისაკენ ნაბიჯის გადადგმა. ეს მან გაბედა და „სიმტკიცით“, რომელსაც მას ასეთივე წარ-



მართობისათვის გასამართლებული იოანე იტალი უქებდა, უკანასკნელის ხელიდან გავარდნილი დროშა ხელთ აიღო და გელათის აკადემიის საფარში იმ სიმბოლემდე ასწია, რომ საუკუნის ბოლოში ქართველი მოაზროვნის — პეტრიწის ნაღვაწი, ქართველმა ხელოვანმა — რუსთაველმა ამავე წარმართულის გზით სიყვარულის ამბად გაშალა.

ქვეყნის მაღალ საფეხურზე „უსახო სახე“ და „უმსგავსო მსგავსი“ თავისი მნიშვნელობის მქონეა — იგი აქ სავსეობას და სრულქმნას გამოხატავს; მაგრამ ქვემო საფეხურებზე მას თავისი მნიშვნელობა აქვს. აბსოლუტური იგივეობა უარყოფილია, რადგან „არცა მსგავსი თვნიერ უმსგავსობისა და არც უმსგავსობაა თვნიერ მსგავსებისა“; მაგრამ აქ საფეხურებრივი განსხვავება იმაშია, რომ, „რადენ მაღლა, იმდენად მსგავსებაა და იგივეობაა უქარბებს“, მაგალითად, ასეთია „გონებითის“ სფერო, ხოლო რადენ დაბლა „მუნ ამრუმდების ნაფელი იგივეობისა და მსგავსებისა“; და ეს ხდება იქ „სადა — დასძენს პეტრიწი — შთაეკრეს ნიეთი“, ე. ი. სადაც მატულობს საგანთა სხვაობა მატერიასთან დაკავშირებული (გვ. 88, 1—6).

პეტრიწი, როგორც ქართველი მოაზროვნე, ამ მთლიანობის გაგებაში, რომელსაც წარმოადგენს სირათ გაშლილი ქვეყანა, ბევრგან ამხელს თავისი აზროვნების ქართულ ძირს. „სინათლე“ და „ფერი“ იმ სპეციალური მნიშვნელობით, რომელიც მათ პეტრიწის ნააზრევში აქვთ, ქართულ კულტურაში დიდი ხნის დამკვიდრებული ელემენტები იყო; „ფერის“ ხმარება გვარის მაგიერად ქართულ აზროვნებას უკვე ქართული ენის წარმოშობის ძირებიდან დაეტყო და ხალხური ენის სიღრმეში იყო ჩაქსოვილი, ამიტომაც ქართველ ფილოსოფოსს ამ მხრივ ქართველი ხალხის ენობრივმა სტიქიამ იმთავითვე მისცა სააზროვნო იარაღი, რომლითაც მთელი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა არა მარტო გამოითქმოდა, არამედ შეითვისებოდა. პლატონის „კეთილობის“ იდეა, როგორც იდეათა შორის უმაღლესი და მისი წესის გამომნატველი, ვერავინ ვერ მოარიგა არისტოტელეს სილოგისტიკასთან ისე, როგორც პეტრიწმა, და მორიგება მან პლატონის „ეროსისათვის“ გარკვეული შინაარსის მიცემით მოახერხა. ეს ეროსი ანუ „ტრფობა“ სწორედ ამ „ერთ-ფერობის“ ანუ „ერთსახეობის“ გინა მსგავსების“, ხაზით გაშალა, მაგრამ აქცენტის სწორედ „ფერს“ გაუკეთა, რომელსაც არისტოტელეს „გუარი“ უნდა მოეცვა და მით დიალექტიკურად დაეძლია.

ქართულ კულტურასთან კავშირის გამოვლენა იქაც, სადაც

პეტრიწი მთვარის მნიშვნელობას მაღლა სწევს და მას კრონოსის გვერდით ათავსებს. სისტემად გაშლილ ქვეყანაში, საცა „მოახლენი თვსთა დასაბამთაჲსა უსრულ არიან თვსთა უშემდგომესთა“, მაღალ საფეხურზე მთვარესა ვხედავთ, რაც ბერძნული აზროვნებისათვის არ იყო დამახასიათებელი. მთვარის ეგოდენ მაღლა დაყენება ქართული წარმართობის და მის ნიადაგზე შექმნილი ქართული ხალხური წარმოდგენის შედეგია. ყველაფერი განლაგებულია ისე, რომ „მოახლე უცთომსა სფეროსა უფრო ღმრთივ, ვიდრე შემდგომთა სფეროთასა: რამეთუ სფეროსა დიდისა კრონოსა და მთვარისასა“... (გვ. 89, 18—27). ეს ადგილი მეტად საგულლისხმოა. იგი განსხვავდება ბერძნულისაგან მთვარის შეფასებაში. პლატონისათვის მთვარე არაა არც მამრობითი და არც მდედრობითი სქესისა, არამედ საშუალოსი<sup>1</sup>. ამ შეხედულებიდან აშკარად განსხვავდება ქართული შეხედულება, რომლის თანახმად მთვარე მამრობითი სქესისა იყო<sup>2</sup>. მთვარე, ამის გამო პეტრიწისათვის „უდიდეს“ ღმერთის „კრონოსის მახლობლად, გვერდით დგას, რაც სავსებით ეთანხმება ქართულ წარმართობას<sup>3</sup>. მართალია პლატონმა იცის, რომ კრონოსი ერთი უძველესი ღმერთთაგანია, მაგრამ რომ ის ყველაზე ადრინდელია, არა ჩანს<sup>4</sup>.

ქართველი ფილოსოფოსი მნათობთა სფეროების განლაგებას, ჩანს, საფუძვლად უდებს მათ სიახლოვეს დასაბამთან და, ამასთან დაკავშირებით, მათ მეტ თუ ნაკლებ სისრულეს. ეს დასაბამი, როგორც გაირკვა, არის მზე, სინათლის და სიკეთის წყარო. ამიტომ ლაპარაკობს ფილოსოფოსი „უფრო მორთულობაზე“ იმათი, ვინც დასაბამთან ახლობელ დამოკიდებულებაშია და არა „ღმრთივობაზე“, როგორც ასეთზე. ამიტომაც, „კრონოს“ და „მთვარე“ „უფრო ღმრთივ“ არიან, ვითარცა „მოახლე უცთომსა სფეროსა“ (გვ. 89, 26). ეს რომ ასეა, იქედანაც ჩანს, რომ „კრონოსს“ შეიძლება კიდევ ჰქონდეს შინაგანი განსხვავება იმის მიხედვით, თუ „რაჲ ზომი განყოფილებაჲ მოაქუს თვს შორის“. პეტრიწის ქვეყანა დინა-

<sup>1</sup> „...ვინაიდან მთვარე ორივე სქესს ეზიარების“.

<sup>2</sup> იხ. პროფ. ივ. ჭავჭავიძე, ქართვ. ერის ისტ. ნაწ. 1, 1928, გვ. 53—54.

<sup>3</sup> საბა ორბელიანის ცნობა და მისი განხილვა ივ. ჭავჭავიძე, ცნობილ თან (ციტ. ადგ. 109 და სხვ.) ერთი ადრინდელი ქართული წყაროთაგანია კრონოსის და სხვ. თანმიმდევრობის შესახებ, რომელთაც ეძებს პროფ. ივ. ჭავჭავიძე (იქვე გვ. 111), პეტრიწი უნდა იყოს, რომლის ნაქობობა და გამოყენება საბას მრავალ სხვა შემთხვევაშიც ემჩნევა.

<sup>4</sup> პლატონი, სიმპოზიონ, 195, 190 ბ.

მიუხრია: „კრონოს“ შეიძლება მიუხანლოვდეს და დაშორდეს მზეს, ცხადია გარკვეულ ფარგლებში, დაურღვეველად მნათობთა სირაჲსა. პრინციპი — პეტრიწონული რჩება: სიახლე და სიშორე მზისაგან, როგორც გამოხატულება „კეთილობისა“ თუ „წყრომისა“.

საგულისხმოა, რომ პეტრიწი ანტიკური წარმართული ფილოსოფიის ნიადაგზე ანტიკურ წარმართობას კი არ დაუბრუნდა, არამედ ქართულ წარმართობას, ხოლო მასში ის ცვლილება მოახდინა, რომელიც მის მიერ აღიარებულ ფილოსოფიურ სოფლგაგებას ესაჭიროებოდა. ამიტომ იყო, რომ მან ქართულ წარმართულ სისტემაში „კრონოსისა“ და „მთვარის“ შუა მოთავსებული „მზე“ ამოიღო და „პირველად“ და „ერთად“ — ყოვლის დასაბამად დასახა: ამ გზით მოხდნენ ერთმეორის გვერდით „კრონოსი“ და „მთვარე“ პეტრიწის სისტემაში. ამრიგად, თუ ბერძნული ფილოსოფიის რენესანსმა ბიზანტიელი ფილოსოფოსები ანტიკურ წარმართობისაკენ წაიყვანა, ამ ფილოსოფიის გამოყენებით შექმნილმა ქართულმა ფილოსოფიამ პეტრიწი ქართული წარმართობისაკენ გადახარა.

თუ ეს ასე იყო, აქ უნდა დარღვეულიყო კავშირი ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციასა და პეტრიწს შორის. როცა ქართული აზროვნება VI ს. არისტოტელეს ფიზიკის გამოყენებით ცეცხლის თაყვანისმცემლობას ებრძოდა, აბიზოს ნეკრესელის სახით აცხადებდა: „ცეცხლი დავშრიტე — არა არს ღმერთი იგი“, რომ ცეცხლი „განსწორებით დადებულ“ არის ყოველ სხვა ნაწილთანაო, და „უკე-თუმცა ერთი (ცეცხლი) მეორისმცა აღემატა, განმცაქარდა მეორე იგი“. ასე ზუსტად იცავდა აბიზოს ნეკრესელი არისტოტელეს ფიზიკას, ვინაიდან ებრძოდა წარმართობას, ამ შემთხვევაში ცეცხლთაყვანისმცემლობის სახით<sup>1</sup>. როგორ იქცევა პეტრიწი?

პეტრიწისათვის ქვეყნის სურათი იცვლება. ქვეყნის წყობაში, სადაც ოთხი კავშირნი განსაზღვრავენ ახალ სფეროს, იგივე წესია და აქაც ის ეძებს „უფრო ღმრთივ“ ელემენტს, რომელსაც ის სწორედ ცეცხლში ზედაცს. ამიტომაც ის აშკარად აცხადებს: „სფეროჲ ცეცხლისაჲ უფრო ღმრთივ სხუათა ასოთასა“, და ის მარტო დებულების წამოყენებით არ კმაყოფილდება და ასაბუთებს „რამეთუ საუკუნესა თანგანზომილად თან ჰყვების და სამარადისოდ მიდრკების“<sup>2</sup>. ასე დაუბრუნდა პეტრიწი ძველ ქართულ წარმართობას და

<sup>1</sup> „ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები“ — ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს გამოცემა, ტფ. 1928 წ., გვ. 44, 45.

<sup>2</sup> „განმარტებაჲ“, გვ. 89, 30—31; ასეთივე უპირატესობა ცეცხლისა, გვ. 106, 22.

ალადგინა მასში ის სახე, რომელიც ქართულმა წარმართობამ მიიღო უცხოურ გავლენათა და გადაშენებების გზით. თუ ქრისტიანობის ნიადაგზე დამდგარი ძველი ქართული წარმოდგენა უპირისპირებდა ერთიმეორეს „ცეცხლსა“ და „ღმერთს ჭეშმარიტსა“, XI—XII ს. ს. მიჯნაზე ქართული აზროვნება წარმართული ფილოსოფიის ნიადაგზე ცეცხლს „უცთომელისა“ და „ღმრთივის“ ატრიბუტებით ალაშქრობს.

ამავე ხაზზეა მოთავსებული ქვეყნის მთლიან წყობაში „უპირველესის“ და „ერთის“ განუკვეთელად წარმოდგენა. როგორც „პირველი ერთი“ არ არის შემდგარი ნაწილებისაგან, ისე ცაჲ — „პირველი სხეული“ — არაა შემდგარი „ნაწილებითთა სხეულთაგან“. როგორც „ერთს“ უპყრია ქვეყანა, ისე „შვლნი ესე გასფეროებულნი მოქცევენი შვდთა მნათთანი — ცისა მიერ მის ერთისა“. ოთხი ელემენტიდან გაკეთებული ქვეყანა წარმართება შვიდ მნათობთა მეოხებით და ჩარევით: „ოთხნი ესე გარომელებულნი ასონი შვდთა მიერ მოქცევთა და მის ერთისა“ (გვ. 95, 8—10). მაშასადამე, ყოველივეს, რაც ოთხთა ასოთა ანუ კავშირთა შორის იშლება და უპირველეს ყოვლისა ადამიანი, მისი „ქმნაჲ და ხრწნაჲ“ შვიდთა მნათობთა გამგებლობაშია. აქედან გასაგებია, რომ ვედრებაც ადამიანის ბედის ასე თუ ისე წარმართვისათვის ამ „შვიდთა მნათობთა“ მიმართ უნდა აღიმართოს.

სწორედ ასე გაიგო ქართულმა აზროვნებამ იოანე პეტრიწი და პარაკლეს შეხედულებაზე ამოფარებული და კომენტარიულად შეპარებული წარმართობა შვიდთა მნათობთა ვედრებად გაშალა. ქართველმა ფილოსოფოსმა წარმართობისაკენ ნაბიჯი გადადგა.

მზე — კეთილობაა; კრონოსს მისგან დაშორება დასჭირდა, რომ პირქუში გამხდარიყო. ეს კეთილობა გაბნეულია პეტრიწის ქვეყანაში ზემოდან ქვემოთ. „კეთილობაჲ ძეს დაზესთაებულად ნათელსა შორის ერთებრსა და თვს გამო აწყაროებს მათ ერთებრივთა კეთილობითთა მზეთა“ (გვ. 96, 25—26).

ასე გაშლილ ქვეყანას პეტრიწი განმეორებით და რამოდენიმეჯერ გადახედავს წინათ დადგენილი „ხედვით“. ქვეყნის წყობას და კეთილობის განაწილებას, მნათობთა მმართველობას საფუძვლად უდევს ერთი „გუართა მთავარი“, ე. ი. ლოგიკურის ზესთდებულის, სხივით შეჭურვილი მზე. ეს არაა არც შემთხვევითი ამბავი, — ამბობს პეტრიწი, — არც არისტოტელეს „ენტელექიად“;

<sup>1</sup> იაკობ ხუცესი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი, გვ. 5, ს. გორგაძის გამოცემა.

„არამედ ვითარ შარავანდი მის გუართ მთავრისაჲ, რომელი იშვა ერთისაგან, ვითარ ერთი, დასაბამად ერთთად, რამეთუ შარავანდ-  
 მან მისთა მზეთამან ვიდრე და ნივთისადმოცა იწარმოა“. ამით  
 ერთხელ კიდევ ხაზგასმულია ქვეყნის მთლიანობა შექრული შარა-  
 ვანდით მზისა, რომელიც „უმთავრესია“, ე. ი. „აღმატება შუარ-  
 თა“, ე. ი. ლოგიკურს, და ეს სხივები სწვდება ქვემოთაც, სადაც  
 გაბნეულია საგანთა ანუ ნივთთა მრავალსახიანობა და „უგუარო-  
 ბასაცა ნივთისასა აგუარებენ და აღდეებენ“. აქაც სხივია საჭირო,  
 მაგრამ რადგან ეს ქვედა საფეხურია, ეს სხივი არაა ისე ძლიერი,  
 როგორც ზევით — მზის ახლოს. ამიტომ პეტრიწი იქვე ნათელ-  
 ჰყოფს, თუ როგორ ხდება ეს „გაგუარება უგუარობისა“ ანუ  
 „აღდეება“: რგი ხდება მოკლებითა მათითა (სხივთა) გინა თუ აკრე-  
 ბითა, ვითარცა შარავანდელთაჲთა ბნელ და უღმგო. უფრო ნათლად  
 თქმა შეუძლებელია: ქვედა საფეხურის მიწვდომისას სხივი (შარა-  
 ვანდელი) იკლებს, რადგან ეს საფეხური მოკლებულია სხივის გა-  
 ლების უნარს — „ბნელი და უღმგო“ (გვ. 98, 19 — 31). ამრიგად,  
 მთელი ქვეყანა გაშლილია მზის (რადგან შარავანდელი მისია) ნა-  
 თელის მეტისა და ნაკლების მოფენილობით, რომლის შიგ, შუა  
 საფეხურზე, „გუარიც“ მოქმედებს „აღდეებული“, ე. ი. ცნობაში  
 მოყვანილი, ხოლო მაღლა და დაბლა სხივი „აღმკული“ და სხივი  
 „აკრებული“. სხეულთა ირგვლივ — „ცაჲ სხეულთა ერთი“ ანუ  
 მთავარი, სხეულთაგან არ შედგმული, არამედ „მარტივი“ და „რო-  
 მელობით ასოთა ოთხთა განლაგებული ბუნება“, საცა არის ადამი-  
 ანიანიც, რომლის ბედს სხეებთან ერთად წარმართავს „შვიდი  
 მნათობი“. ასეთია პეტრიწის ქვეყანა მის ფილოსოფიურ და წარ-  
 მართულ ასახებაში, და „ბალავარის“ ქართული ვერსიიდან მოტა-  
 ნილი ტერმინოლოგია — რომ ქვეყანას მბადმან ყოვლისამან მო-  
 ხედნა“ — მხოლოდ ამტკიცებს ქართული აზროვნების განვითარე-  
 ბის მთლიანობას, მაგრამ არ აუქმებს პეტრიწის გადახრას წარმარ-  
 თობისაკენ!

ზედმიწვევითი ანალიზი ქვეყნისა დროის თვალსაზრისით პეტ-

<sup>1</sup> ქართული „ბალავარის“ ჩამწერმა შეითვისა მეთოდი, რომელიც „მოქმედე-  
 ზათა“ მიხედვით — როგორც იტყობა პეტრიწი — ასკვნია „არსებისაკენ“,  
 ხოლო „ბალავარის“ მიხედვით — „შექმნილისაგან — შემოქმედისაკენ“; ქვეყნის  
 განლაგება კეთილობის ხარისხებით „ბალავარშიაც“ „მბადის“ ანუ „დამბადის“ საქ-  
 მედ ითვლება: „რომელმან დამბადა — ამბობს ბალავარი — მყო მე რომელთაჲ  
 უდარეს და რომელთაჲ უმჯობეს“. ქართული აზროვნების ეს ტრადიციაც ცოცხ-  
 ლობს პეტრიწის აზროვნებაში, ხოლო მან ესლა სხვა ფილოსოფიური  
 ვაშუქება მიიღო. „სიბრძნე ბალავარისა“ — ილ. აბულაძის გამოც. ტფ. 1937 წ.  
 გვ. 37—38.

რიწის მიერ იმავე ფარგლებშია გატარებული, როგორც ქვეყნის სხვა „ხედვანი“. აქაც გარჩეულია ერთიმეორისაგან მთლიანი და ნაწილობითი. ერთი დრო არის მარადიულობა, რომელიც „ერთის“ იგივეობაში, „თვთმიდრეკადობაში“ იგულისხმება. და მეორე — დრო ქვესაფეხურებისა ვიდრე „მეკუდოთა შორის“, ე. ი. ადამიანთა. ამ ნაწილში საგულისხმეორაა ქართულ და „ელინურ“ ენათა შედარება დროის გამოსათქმელ საშუალებათა თვალსაზრისით (გვ. 109). პეტრიწმა იცის, რომ უყამობა დროის სამი მომენტის მთლიანობაა შიგნიდან მოხსნილი, ხოლო უფრო ქვევით და მოძრაობასთან (მოძრავ სხეულებთან) დაკავშირებით დროის მთლიანობა ცოტა სხვადასხვაგვარად გაიშლება. ის ამბობს ამის გამო: „სხუებრიხედვის გარდასრული და მყოფი და მომავალი ცასა შორის, რომელ არს ყამი, და სხუებრიმეკუდოთა შორის, რამეთუ ცისაჲ გარდასრული შეეკვრის მომავალსა და ერთ ექმნების მას“. ეს მთლიანობა სახიერდება დროის დიალექტიკაში, რადგან „დასასრული დასაწყის და დასაბამ იქნების სხვსა“, ე. ი. ერთი და იგივე მომენტი დროისა დასასრულიც არის და დასაწყისიც (გვ. 110, 11—15).

ნეოპლატონისტური დიალექტიკის ნათელსაყოფად დროის ენაზე პეტრიწი დასძენს, რომ დროის ბრუნვა აღნიშნულისა გამო „სფეროჲს გუარ ჰყოფდეს თვსთა მოქმედებათა“. ასეთი ფორმალისტურ-დიალექტიკური „ხედვის“ გარდა არაფერს უმატებს პეტრიწი მის მიერ პროკლეს ფილოსოფიის განხილვისას შემუშავებულ ქვეყნის სურათს. ამიტომ, არსებითად, მეორე ნაწილი პეტრიწის თხზულებისა, ამით ამოწურულად უნდა ჩაითვალოს. მტკიცების ხერხების განხილვით დაწყებული იგი თანდათან აფართოებდა თავის მიზნებს: ის სარგებლობდა პროკლეს აზრთა მიმდინარეობით და თანდათანობით შლიდა მის მიერ გაგებულ ქვეყნის სურათს დროდადრო პლატონისაკენ (მომეტებულად „ტიმეოსისაკენ“) ექსკურსიების მოხდენით.

ამ ნაწილში პეტრიწი უპირველესად ყოვლისა იჩენს იშვიათ ერუდიციას ბერძნული ფილოსოფიის დარგში, მისი ყურადღების გარეთ არ რჩება არც ერთი მნიშვნელოვანი აზრი და მოაზროვნე ბერძნული ფილოსოფიისა, და საგულისხმო ისაა, რომ ის თითქმის ყოველთვის წყაროებსაც ასახელებს, საიდანაც ესა თუ ის აზრი მოჰყავს. ყველაზე მეტის სიმპათიით იგი პლატონს ეპყრობა და მას „ღვთაებრივის“ ეპითეტს უნარჩუნებს. პეტრიწის აზრთა წყობაც რომ განზე იქნას დატოვებული, მარტო ასეთი დახასიათება პლატონისა საკმაო იყო, რომ პეტრიწის წიგნი ბერძნულად

ვერ დაწერიალიყო, რადგან ბიზანტიის ეკლესიის მიერ შედგენილ სინოდიკებში, რომლებიც ფილოსოფოსთა და კერძოდ იოანე იტალიის საწინააღმდეგო ბრალდებას წარმოადგენდა, ასეთი გარემოება, როგორც ყოველად დაუშვებელი, საგანგებოდ იყო გათვალისწინებული. იოანე იტალიის გასამართლებიანა და მისჯის შემდეგ და ალექსი კომნენის განკარგულების გამო ბიზანტიაში არა თუ პეტრიწის, მისი მასწავლებლის — ეფრემ მცირის — დიალექტიკაც დაუშვებელ მოვლენად ჩაითვლებოდა. მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ XI—XII სს. მიჯნაზე რაც შეუძლებელი გახდა ბიზანტიის კულტურაში და რამაც შეაჩერა მისი სააზროვნო ზრდა, ის შესაძლებელი შეიქნა საქართველოში, როგორც პირდაპირი გავრცელება და დამთავრება ანტიკური ფილოსოფიის მიერ, დატოვებული საკითხებისა. მართალია, მან სხვა, შინაური, ქართული ტრადიციების გავლენა განიცადა, მაგრამ ესენი იმავე აღმოსავლურ მოვლენათა ნიადაგზე შემუშავდა, რომელთაც საქართველო უფრო ახლო უდგა, ვიდრე ბიზანტია.

ქართული ფილოსოფიური სკოლა ამ ორი პირობის მიხედვით შეიქმნა და შინაურ ეკონომიურ და სოციალ-კლასობრივ ნიადაგზე ჩამოიქნა. ერთგული გავრცელებისა და ერთმართველობის მხარეზე დამდგარი კლასები გახდნენ წინსვლისა და განახლების მატარებელნი: მსახურეული დემოკრატია და ხალხი, გვაროვნულ-ფეოდალური არისტოკრატის წინააღმდეგ დარაზმული, მხარს უჭერდა დავით აღმაშენებელს და რუის-ურბნისის კრებამ ამ დემოკრატიული ფრონტის გამარჯვება განამტკიცა და სახელმწიფოს ახალი ვითარება შექმნა. ამან შექმნა ქართული კულტურის ახალი პირობები. როდესაც ისეთი მოაზროვნე, როგორიც იყო პეტრიწი, თავის ქვეყანაში დაბრუნებული „თანადგომითა და წყალობითა დავითისა“ თავის ორიგინალურ მწერლობას ეწევა და ქართულ ფილოსოფიურ სკოლას საფუძვლებსა უქმნის, ეს თხზულება — „განმარტებაჲ პროკლე დიოდოხისისა და პლატონურისა ფილოსოფიისა“ თავის პირველ ნაწილში თუ მეთოდოლოგიურ საკითხებს არკვევს, მეორე ნაწილში იგი უკვე მთელი ფილოსოფიის სისტემატური დალაგებაჲ პროკლეს ნააზრევის მიყოლით და ხშირად მასზე ამოფარებით. მთავარი განსხვავება, როგორც გაიკვია, იმაშია, რომ იქ, სადაც პროკლე „სიტყვერებითი“ გზით მიდის, პეტრიწი „ხედვითს“ გზას ირჩევს, რის შედეგად სინათლისა და ფერით მთლიანობაში გაშლილ ქვეყნის სურათს იმუშავებს, რომელიც ბერძნულ და აღმოსავლურ შეხედულებათა ქართულ სააზროვნო კულტურის ნიადაგზე გადა-მუშავებას წარმოადგენს.

პეტრიწის თხზულების მესამე ნაწილად უნდა ჩაითვალოს ის დანართი, რომელსაც იგი თავის თხზულებას უკეთებს „ბოლოსიტყვაობის“ სახით. მის გასაგებად საჭიროა მიღებულ იქნას მხედველობაში ცდა ქრისტიანობასთან თავის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შეგუებისა, რომელიც გააკეთა იოანე იტალმა, როდესაც მას საეკლესიო გამომძიებლებმა წარმართობის ბრალდება წარუდგინეს. მართალია, იოანე პეტრიწის მდგომარეობა განსხვავდებოდა იოანე იტალის მდგომარეობისაგან და ოფიციალურ ბრალდებასა და გასამართლებასთან მას საქმე არ ჰქონია, მაგრამ ერთგვარ დევნას ისიც განიცდიდა და ბოლოს, როცა იგი დავითის მოწვევით გელათში მოღვაწეობდა, სრული თავისუფლებით სარგებლობა მაინც არ შეეძლო. მართალია, დავითმა გაიმარჯვა არისტოკრატიულ წრეებზე, მაგრამ რუის-ურბნისის კრებაზე მის დასაყრდენს საეკლესიო დემოკრატია წარმოადგენდა და ცოტა ხნის შემდეგ მწიგნობართ-უხუცესობის სასულიერო თანამდებობასთან დაკავშირება იმას ნიშნავდა, რომ ეკლესია, თუმცა დემოკრატიული, ძალაში იყო და დავითი მასთან ურთიერთობის გაფუჭებას პეტრიწის ფილოსოფიისათვის არ მოინდომებდა.

ასეთ პირობებში პეტრიწს ისევე უნდა ეძებნა ოფიციალურ ეკლესიასთან შეგუების გზა, როგორც ეს მისმა მასწავლებელმა და მეგობარმა იოანე იტალმა იძია. მართალია, იოანე იტალი უქებდა იოანე პეტრიწს სიმტკიცეს და მის შეხედულებათა ერთგულებას, მაგრამ ეს სიმტკიცე პირობითი გარემოება იყო და იგი თვით იოანე იტალმა დაარღვია საეკლესიო გამომძიებელთა წინაშე, როცა ყოველგვარი საშუალება სცადა თავის ნამდვილ შეხედულებათა დასაფარავად და თავისი მოძღვრების ქრისტიანულად მოსაჩვენებლად. თავის „აღსარებაში“, რომელიც იოანე იტალმა საგამომძიებლო კომისიის წევრებს წარუდგინა, იგი ყოველ საშუალებას მიმართავდა, რომ თავისი აზრების „მართლმადიდებლობა“ დაემტკიცებინა. როცა საკითხი მიდგა „მამა ღმერთის და ძის“ ურთიერთობაზე, იოანე იტალის ნეოპლატონური განწყობისათვის ყველაზე მწვავე მომენტი შეიქმნა, რადგან მუდმივი მათი თანაარსებობის აღიარება მას არ შეეძლო. მდგომარეობიდან გამოსასვლელად მან განაცხადა „მწამს... ღმერთის და ადამიანის ერთად ყოფნა და ერთი ჰიპოსტასი ორი ბუნებისაგან, რომელთაგან ერთი მას ჰქონდა მარადის („ესხენ აეი“), ხოლო მეორე მიიღენ დეპროსელაბეტო.



ეს დებულება კომპრომისული იყო. ნეოპლატონისტურად დმერთი უდრიდა „ერთს“, ყოველი სხვა — მის ქვევით უნდა ყოფილიყო; მაგრამ ეს ანტიქრისტიანული იქნებოდა და გამოძიებლებს არ გამოეპარებოდათ. ადამიანობის შემდგომ მოსვლის საკომპენსაციოდ იოანე იტალმა ღვთაებრიობა ქრისტესი „ქონებით“ გამოხატა, მაგრამ რადგან აქ დაფარული ნეოპლატონისტური აზრი მაინც შესამჩნევი გახდა, რადგან ზმნა „ჰქონდა“ („ესხენ“) მაინც ნიშნავდა, რომ მას ეს შეეძლო მიეღო მამისაგან და, მაშასადამე, მას ღვთაებრივობაში დაქვემდებარებოდა. სწორედ ამის მისაჩქმალავად მიამატა იოანე იტალმა სიტყვა „მარადის“ (აგი). ამან საქმეს მაინც არ უშველა, საეკლესიო გამოძიებლებმა ეს განმარტება უარყვეს და იოანე იტალის წარმართობაში ბრალდება ძალაში დასტოვეს.

პეტრიწის თხზულების მესამე ნაწილი ამ თვალსაზრისით უნდა იქნას განხილული, იმ განსხვავებით, რომ პეტრიწი არავის გაუსამართლებია, მაგრამ ის ერთგვარ დევნას მაინც განიცდიდა.

ამ დევნის შესახებ პეტრიწი ლაპარაკობს: „ღმობათაგან მიმოვიბნეოდი, სენთა; უცხოებათა და ვერაგობათა საკუმილისაგან მექმე აწ ამის ჟამის ქართველთა და ბერძენთა შორის“. აქ, ჩანს, მას მხედველობაში ჰქონდა როგორც დევნა ბიზანტიაში, რომელიც მან, უეჭველია, იოანე იტალის გასამართლებასთან დაკავშირებით განიცადა, ისე საქართველოშიაც. უკანასკნელის შესახებ ის დასძენს: „ქართველნი თანადგომისა წილ“, ე. ი. დახმარების ნაცვლად და იმის თქმისა, რომ განგებას ჩვენთვის ასეთი კაცი მოუცია, და იქნება „გაიძულეთ ღმობათა მისთა უნუგეშინისოთ, ტკივილთა მისთა ვეწამლნეთ, დაფარულთა მისთა ცხადად ვემხარკნეთ, რაჟთა, მსგავსი და ნაცვალი მისი უშთინოთ, რამეთუ მედინისა ბუნებისა არს კაცი და ჟამსა რღუევისა მისისასა უცნაურობს“. არც ერთი ეს ქართველებს არ გამოუთქვამთ და არ გამოუჩენიათ, ჩივის პეტრიწი: „არ ესთა რაჟ ვერ იგულისხმეს“; პირიქით, კვალ და კვალ მომჩერებოდენ“ სასაფრკოდ სულისა ჩემისა (გვ. 222, 7 — 13).

აქ მთელი პროგრამა იმისა, თუ როგორ წარმოედგინა იოანე პეტრიწს თავისი ცხოვრების ამოცანა; აშკარაა სურათი იმისა, თუ როგორ დევნას განიცდიდა ის. მაგრამ ერთი ამბავი მაინც ასხვავებს მის ბედს და ეს არის — დავითის გამგონეობა და წყალობა. მაშინ როცა ბიზანტიის კეისარმა — ალექსი კომნენმა იოანე იტალი ეკლესიას პირში მისცა შესაქმელად, ქართველმა მეფემ დავითმა იოანე იტალის და საზოგადოდ ბიზანტიის რენესანსის გამგრძელებელს საქართველოში „გამგონეობა, წყალობა და თანადგომა“ აღ-

მოუჩინა. აქა მთელი ის რთული ნასკვი, რომელმაც ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას პერსპექტივები გაუშალა. საერო, წარმართული ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლა ბიზანტიაშიაც იყო და საქართველოშიაც, მაგრამ უკანასკნელში იგი იდეური ბრძოლის ფარგლებში დარჩა და პოლიტიკურ-ორგანიზაციული ხასიათი არ მიუღია. მაშინ როდესაც ოფიციალური წრეები ბიზანტიაში საეკლესიო დოგმატიკის და ობსკურანტიზმის ბანაკში აღმოჩნდნენ რენესანსისა და ჰუმანიზმის პროცესში და მმართველი კომუნენები აქტიურად ებრძოდნენ რენესანსს<sup>1</sup>, — ქართველი მეფე ჰუმანიზმისა და რენესანსის მხარეზე აღმოჩნდა და როგორც პირადი მწიგნობრობით, ისე უმაღლესი განათლების ახალი კერის — გელათის აკადემიის — შექმნით მტკიცე დასაყრდენი შეუქმნა ქართულ რენესანსს. აქედან გასაგებია, რომ ბიზანტიაში ნაძალადევად შეწყვეტილ რენესანსს, რომელსაც დასავლეთისაქენ ჯერ გასავალი არ ჰქონდა, მხოლოდ საქართველოში შეეძლო გაგრძელება ეპოვა, როგორც პიროვნული კავშირის — პეტრიწის მეოხებით, ისე ობიექტური პირობების მიხედვით.

მართალია პეტრიწი მწვავედ აღწერს „თავის ტკივილებს“ თბულების მესამე ნაწილში, მაგრამ განათლებული აბსოლუტიზმის პირობებში, როგორსაც წარმოადგენდა დავით აღმაშენებლის კულტურული პოლიტიკა, ეს „ტკივილები“ მხოლოდ იდეური გაშლის სფეროში უნდა ვიგულისხმოთ. აქაც ქართული აზროვნება ცოტა სხვა პირობებში იყო, რადგან ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება საერო ფილოსოფიისადმი განსხვავდებოდა ბიზანტიურისაგან. უკანასკნელი ურიგდებოდა ელინური, წარმართული ფილოსოფიის შესწავლას, მაგრამ წინააღმდეგი იყო მისი გამოყენებისა ან მასზე დამყარებისა<sup>2</sup>. ამდენად ბიზანტიური ეკლესია XI ს-მდე იმავე თვალსაზრისს იცავდა, რომელზედაც ქართული თეოლოგიური აზროვნება გრიგოლ ხანძთელის დროს, ე. ი. IX საუკუნეში. როგორც გაირკვა, X საუკუნის ბოლოდან ქართული

<sup>1</sup> ამ მხრივ დამახასიათებელია ანაკომენეის მიერ იოანე იტალიის ძაგება. ანაკომენისათვის იოანე იტალი იყო „ბარბაროსი“, კაცი გუთლელი და, როგორც უზრდელს ზნეობით და ბარბაროსს, არ შეეძლო ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლა (—აღსავე თავჯელობითა, ან ბარბაროსული თავაშვებულობით). უმეტესიერებოთაც თავისი თავი ყველაზე მალა მოჰქონდა; დიალექტიკის შესწავლამ მას ყრილობებზე მხოლოდ შფოთის ატება და სოფისტური ოხუნჯობანი ასწავლა. ალექსიანი, V, 8, გამოცემა შაპენისა, გვ. 260. ეს ტირადები ალექსი კომნენის მიერ აღმინისტრაციული ზომებით ფილოსოფიური რენესანსის დახრჩობის იდეოლოგიური ზედნაშენი იყო.

<sup>2</sup> ს ი თ დ ი კ ი, თავი I.

აზროვნება საერო ფილოსოფიისაკენ ნაბიჯსა სდგამს და მიმართავს არისტოტელეს დიალექტიკას, როგორც დემონსტრაციულ-მტკიცებითს საშუალებას. ექვთიმე ივერის „მოდლუარი“ ამ პერიოდის დასაწყისია, რომელმაც თავისი გაგრძელება ჰპოვა არსენი იყალთოელისა და განსაკუთრებით ეფრემ მცირის სახით. ბიზანტიის ეკლესია ურჩევს თავის შეკავებას ელინთა ფილოსოფიასა და კერძოდ დიალექტიკით სარგებლობაში, რადგან ამას შეიძლება ცუდი შედეგები მოჰყვესო<sup>1</sup>. ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებაში უკვე იყო შინაგანი ბრძოლა და იგი კულტურისა და აზროვნების საკითხში ისევე არ წარმოადგენდა მთლიან ბანაკს, როგორც არ იყო მთლიანი სოციალ-კლასობრივი გენეზისის მიხედვით არც პოლიტიკურ საკითხებში. ეფრემ მცირე სწორედ ეკუთვნოდა განახლების ჯგუფს და იმიტომაც იყო ის პეტრიწის მასწავლებელი.

ამდენად იოანე პეტრიწი უეპველად აქარბებს თავის ტკივილების აღწერაში: მას ქართული საეკლესიო წრეები არ დახვედრია ერთი მთლიანი ფრონტი, იგი ერთი ხანია გაარღვია ეკლესიის წარმომადგენელთა იმ კლასობრივმა ფენამ, რომელიც გიორგი ათონელის სოციალ-რეფორმატორული მოღვაწეობის ნიადაგზე „მონობიდან გამოყვანილი“ ეკლესიისა და მონასტრების საქმიანობაში ჩაება და საეკლესიო დიდებულთ დაუპირისპირდა. ამ ფენამ გამართა რუის-ურბნისის კრების დემოკრატიული ფრონტი, ჰუმანიტტ მეფეს გვერდში ამოუდგა, „განსუქებულნი“ დიდ-გვარიანნი ხელმძღვანელობიდან განუტევა და შეუქმნა ის პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობა, რომელმაც საქართველოდან ემიგრაციად კვლავ გასული იოანე პეტრიწი არა თუ სამშობლოში, არამედ ჰუმანიზმის და რენესანსის კერაში, „ახალ ელადაში“ — გელათის აკადემიაში დააბრუნა.

ამრიგად, იოანე პეტრიწის დევნის ამბავი იდეურ სფეროს ეკუთვნის; ის აღნიშნავს (გვ. 222, 14), რომ მის წინააღმდეგ გამოსვლა „ორითა იპყრობვოდეს უმეცრებითა: პირველ მარტივად უმეცნეობითა სასწავლოთათა, და კუალად მეორედ თვთ მის უმეცრებისა უმეცრებითა, ვითარ იტყვს სოკრატ, ვითარმედ ძნელ სენი, არამედ უფიცხეს უმეცრებაჲ სენისაჲ“. ეს პოლემიკური ტონი იდეური ბრძოლის გამწვავების მაჩვენებელია: თავის მოწინააღმდეგეთ პეტრიწი ორმაგ უმეცრად სთვლის — მათ არც რა იციან და ისიც არა უწყიან, რომ უმეცარნი არიან. ასეთ პირობებში ამაოდ ელოდა პეტრიწი, რომ მას თანაგრძნობით მოეპყრობოდნენ.

<sup>1</sup> ს ი ნ დ ი კ ი, თავი III და VI.

ეს მით უფრო შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო, რომ მას თავისი თავი მიაჩნდა არა მარტო „ქელოვნებათაგან სულისათა დაქელოვნებულად“, არამედ „ხედვათაგან გონებისა გაგონებულად“. ეს „ხედვა გონებითი“ მის ფილოსოფიურ პოზიციას ამხელდა და ეს იყო ის „დაფარული“, რომელსაც უნდა მიმხრობოდნენ სხვები, ე. ი. მისი აზრების შინაზრახვათ უნდა გამოქომაგებოდნენ. ამას პეტრიწი გამოთქვამს შემდეგნაირად: „დაფარულთა მისთა ცხადად ვემხარკნეთ“. აკად. ნ. მარჩი ამ ადგილს უმართებულოდ კითხულობს — ის თარგმნის: „и обслуживать открыто скрытые его нужды“ (ციტ. აღგ. 96). აქ სრული გაუგებრობაა: ჯერ ერთა არავითარი „нужды“ აქ არაა. ზმნა: „ვემხარკნეთ“ პეტრიწთან არ იხმარება „обслуживать“-ის მნიშვნელობით, არამედ მეცნიერული შრომის გაწევას ნიშნავს; პეტრიწი ამბობს მაგ., „ვითავე ამათსა წინაჲთ ნემესიოჲს წიგნისა შეწყობასა შინა მეხარკა“ (გვ. 223, 1). აშკარაა, რომ აქ არავითარ „მომსახურებაზე“ ლაპარაკი არაა, არამედ გაწეულ სამეცნიერო ღვაწლზე. ცნებები „დაფარული“ და „ცხად ქმნა“ პეტრიწისათვის ფილოსოფიური კონტექსტია, იხმარება ერთად და ნიშნავს ჯერ გაუშლელი აზრის დასკვნამდე მიყვანას, უცნობის ნაცნობად ქცევას; ასე მაგ., პეტრიწი ამბობს პროკლეს შესახებ — „დაფარულნი პლატონისა სიტყუანი განაცხადნა“, ე. ი. რაც პლატონს ჰქონდა გულში „ბექედული“, გაუმქლავნებელი „მიდმოჲ“, ეს გახსნა და დასანახი გახადა (გვ. 5, 8).

ასეთია ამ ფრაზის კონტექსტი და ფილოსოფიური აზრი. პეტრიწი თავისთავზედაც იმ მეცნიერული ღვაწლის მიხედვით ლაპარაკობს, რომელიც — როგორც პროკლესათვის - პლატონის მიმართ — საჭირო იყო მისი, ე. ი. პეტრიწის „დაფარულის“ მიმართაც.

რა ჰქონდა სადაო პეტრიწს? საქართველოში არ იციან მისი აზრით რა არის „სიტყუა“. „ტომითთა შორის ჩუენთა არ აობს ვინცა ვინ თან-მემხილე და მერქუე, თუ ვით ესე მოქმედებაჲ ძალითისა სიტყუსაჲ“. მაგრამ საქმე მარტო ის კი არაა, რომ ამის „თანამემხილე“, ე. ი. გამხსნელი ანუ „მერქუე“, ე. ი. მოქმელი არავინაა საერთოდ, არამედ მიხედვით „სამოციქულოთა და სხუათა ყოველთა“.

ამრიგად, განსხვავება იოანე იტალსა და პეტრიწს შორის უკვე ამთავითვე ჩანს: პირველს თუ კეისარის მიერ დანიშნული საეკლესიო ძალები თავს ესხმიან, აქ, პირიქით, პეტრიწია შეტევაზე გადასული.

მთავარი საკითხი: „თუ დასაბამსა შორის იყო სიტყუაჲ“ ანუ „პირველთაგან იყო სიტყუაჲ“ არ შეიძლებოდა სწორად გაეგოთ, „რადგან არა უწყიან, რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი“, და ამის გარდა ეს უჭირთ გაარკვიონ „არა თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებათა, ვითარ ითქმის კაცი კაცისა პირველად“ (გვ. 219, 7—14). ამის შემდეგ, პეტრიწის აზრით, არაა გასაკვირვი, რომ გაუგებრობა გაჩნდეს ისეთ საკითხებში, როგორცაა „პირველისა სიტყუსა“ და „დაბადებულთა“ და „წარმოჩენილთა“ შორის. რამდენად მნიშვნელოვანია ეს საკითხი, ამას პეტრიწი არკვევს დაუყოვნებლივ: „თუ სიტყუა მამისა ღმერთისა პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ, აწ მათი, მაგრა თანმებუნებე მათდა და ერთი, ნაბადთა წარმოჩენილთაგანი და არა პირველ საუკუნეთა ყოველთა მამის შორისი“ (გვ. 219, 15—19).

მართალია, აზრი აქ პირობითს ფორმაშია მოცემული, მაგრამ ნათელია, რომ თუ პირველი სიტყვა „ეკუთვნის მამა ღმერთს, მაშინ ყოველი მისგან ნაბადი აღარ იქნება მისი „თანამებუნებე საუკუნეთა შორის“. აქ აშკარა სიმტკიცითაა შენარჩუნებული პრინციპი და მყარებული სოფლგაგება, რომლის მიხედვით პირველი სხვა და ყოველი სხვა „მისი უმცირეს და დროში მოსული“. ამ აზრის დაცვა იოანე იტალმა ვერ გაბედა საეკლესიო სამსჯავროს წინაშე. რა განსხვავებაა იოანე იტალსა და იოანე პეტრიწს შორის? იოანე იტალი ცდილობდა როგორმე შეეთანხმებინა თავისი ფილოსოფიური იდეები ეკლესიისათვის და ისეთ რედაქციას აძლევდა მას, რომ ეს „შეთანხმება“ თვალსაჩინო ყოფილიყო. იოანე პეტრიწი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ ეკლესიას აკლია ფილოსოფიასთან შეთანხმება და ამის გარეშე მას არ შეუძლია თავის დოგმატებში გარკვევა. იოანე იტალი აცხადებს: „მრწამს რომ მამა ღმერთი და ძე უსაწყისოდ არიან თანაბუნებოვანი და თანაძლიერი“, რომ „ძე დაბადებულთა მამისაგან უწინარეს საუკუნეთა და მის შორის იმყოფება“<sup>1</sup>. იოანე პეტრიწმა უარყო ეს დებულება, როგორც ეკლესიასთან მეტად შეგუებული და განაცხადა, რომ „თანამებუნებე“ არაა „საუკუნეთა ყოველთა მამის შორის“; მან მეტიც გაბედა: შესაღარებლად საუკუნეთა შორის თანამებუნებედ ყოფნისა ნიმუშად მოიყვანა ის, „რომელ არს დასაბამი თვის — შორისისა სიტყუსაჲ ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარავანდეთად“ (გვ. 219, 19—20).

<sup>1</sup> იოანე იტალის აღსარება. 1082 წ. მუხლი პირველი.

აქედან აშკარაა, რომ იოანე პეტრიწი თითქოს იღებს „ნაბაღთა“ და „თანამებუნებეთა“ მარადიულ არსებას, მაგრამ ასაბუთებს მას არა ქრისტიანულად, არამედ ფილოსოფიურად და ისიც მზის დისკოსა და სხივთა ურთიერთობით, ე. ი. თავისი სინათლის ფილოსოფიის გზით. ამდენად პეტრიწი აშკარად წავიდა „სინოდის“ მესამე და მეოთხე თავების წინააღმდეგ, მიუხედავად იმისა, რომ ამ „სინოდის“ წინადაგზე იოანე იტალი ეკლესიამ ანათემაჰყო.

ამის წინადაგზე პეტრიწი ეძებს მოსეს აზრის სწორ გაგებას. მას არ მიაჩნია სწორედ ისეთი გაგება, თითქოს მოსე ასე გადმოსცემდეს კაცის გაჩენას: „მოვედით და ვქნათ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდაო“. არამედ „თუ დამხედმან იჰურიტნე, იტყვს — მოვედით და ვმქნათ კაცი ხატისაებრ და მსგავსისა ჩვენისა“ (გვ. 219, 23—25). პეტრიწი მიუთითებს „ხედვითი“ ფილოსოფიის გზას: „დამხედმან იჰურიტნე“, და მაშინ დასანახი გახდება, რომ მოსეს აზრის ორ რედაქციას შორის დიდი განსხვავება ყოფილა. პეტრიწი ფიქრობს, რომ სწორია მოსეს რედაქცია და „ნაბაღი“ ღმერთის მსგავსი კი არაა, არამედ „მსგავსის მსგავსი“ ანუ „ხატის ხატი“, რის მნიშვნელობაც მან პროკლეს ფილოსოფიის გარჩევისას ზუსტად გაარკვია. ამით პეტრიწი იცავს მისი ქვეყნის წყობას, სისტემად განლაგებულს და „პირველის“ სხივით მეტ-ნაკლებ მსგავსებად შეკრულს.

იოანე პეტრიწი აქაც განსხვავდება იოანე იტალიისაგან. ეკლესიით შეფუთებული იოანე იტალი დაიბნა ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ დოგმატიკას შორის. თავის „აღსარებაში“ ის განაგრძობს, რომ „სამი კი არაა მარადიული, არამედ მხოლოდ ერთი, როგორც სამი კი არაა უქმნელი“ და მიუწვდომელი. არამედ მხოლოდ ერთია უქმნელი და მიუწვდომელი<sup>1</sup>. აქ იოანე იტალს ეკლესიისაგან თავის დაცვაც სურდა და ნეოპლატონიზმის გადარჩენაც: ეკლესიისათვის ერთარსების აღიარება, ხოლო ნეოპლატონიზმისათვის „ერთის“ შენარჩუნება; მას არც ერთი გამოუვიდა და არც მეორე. ეკლესიამ შეამჩნია ფილოსოფიური ტენდენცია, რადგან იოანე იტალი თითოეულ იპოსტასის დასახელებასთან სათანადო ღმერთის პირს არ აღნიშნავდა. მეორე მხრივ აქ არც ნეოპლატონიზმის საფეხურებრივი წყობა გამოვიდა, რადგან იგი ხაზგასმულ „ერთს“ ემსხვერპლა.

პეტრიწის პოზიცია შეუღარებლად უფრო თანმიმდევნოა:

<sup>1</sup> იოანე იტალის „აღსარება“, მუხლი მეორე.

ღმერთი (ერთი) ხატი და ხატის-ხატია, ხოლო ქვეყანა სისტემა მეტ-ნაკლებ სინათლით შეკრული.

ასე განსხვავდება იოანე პეტრიწი იოანე იტალის მოსაზრებათაგან და განსხვავდება იმიტომ, რომ, როგორც ითქვა, მათ შორის ამოსავალ წერტილშიაც დიდი განსხვავება იყო და ფილოსოფიური საქმიანობის გარემოშიაც. საბოლოო მსჯელობა ამ საკითხზე შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა იოანე იტალის ფილოსოფიური ნაწერები, დღემდე გამოუცემელი და ჭეროვნად შეუსწავლელი, განხილული და გამოცემული იქნება<sup>1</sup>. მიუხედავად ამისა ესლაც აშკარაა, რომ იოანე იტალს გარკვეული ფილოსოფიური სახე არ ჰქონია და მისი ინტერესი მაინც უფრო ლოგიკურია, თუმცა არისტოტელეს ლოგიკის პლატონიზმთან შეერთების იდეას ისიც მიზნად ისახავდა. ისე როგორც მიქაელ პსელლოსი, იოანე იტალაც მიმოხილვების შემდგენელი უფრო იყო, ვიდრე მოაზროვნე მკვლევარი, რომელიმე სპეციალურ საკითხებზე მომუშავე. მართალია მას სპეციალური ნაწერი ჰქონდა სილოგიზმების შესახებ<sup>2</sup> — მზგრამ ისიც ისეთსავე მიმოხილვას წარმოადგენს, როგორებიც არის მისი სხვა თხზულებანიც. ამ მხრივ ყველაზე დამახასიათებელია „გარდმოცემა მრავალთა მიმოხილვათა“, სადაც კომპენდიუმების მეთოდით დალაგებულია ბერძნულ ფილოსოფიის მთავარი საკითხები, ყოველივე დამატებით, განხილვის. ან განვითარების გარეშე<sup>3</sup>.

იოანე იტალი ძალიან ახლო იდგა პსელლოსთან და მისდევდა იმ მეთოდს, რომელიც ბიზანტიურმა ფილოსოფიურმა რენესანსმა შეიმუშავა და რომელიც ბერძნული ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ათვისებას ისახავდა მიზნად. ეს მეთოდი უბრალო მიმოხილვებს წარმოადგენდა, რომელიც შეიძლებოდა ხან ერთ დარგს ფილოსოფიისას, ხან კი რამდენიმეს შეხებოდა. მიქაელ პსელლოსმა ორივე გზა სცადა და დასწერა როგორც „არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა მიმოხილვა“, ისე „ყოველმხრივი მოძღვრება“. როგორც ერთში, ისე მეორეში ის უბრალო მიმოხილველი და გადმომცემია სხვის მოძღვრებათა. არსად მას

<sup>1</sup> იოანე იტალის ფილოსოფიურ ნაწარმოებთა სრული გამოცემა მსოფლიო მეცნიერების ხარვეზია, გამოწვეული ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის შეუფასებლობით ბურჟუაზიული მეცნიერების მიერ. საბჭოთა საქართველოს მეცნიერების ამოცანათაგანია იოანე პეტრიწის საშობლოში იოანე იტალის შრომების შესწავლა და გამოცემა.

<sup>2</sup> იოანე იტალი „სილოგიზმების მასალისათვის“.

<sup>3</sup> იოანე იტალი „მიმოხილვა სხვადასხვა ძიებათათვის“ (ბერძნული ხელნაწერი, ფ. 279).

აზროვნების ნიშნები და ორიგინალობა არ გამოუჩენია. იტალმა შეითვისა თავის მასწავლებლის მეთოდი და თვითონაც მხოლოდ „გადმოცემების“ გზით მიდიოდა. ეს მეთოდი კარგად დაუხასიათებია თავის დროზე ვილაც უცნობ ავტორს, რომელსაც იოანე იტალის ხელნაწერებისათვის დაურთავს: მისი მეთოდი რეტორიული შეიკავდა მიმოხილვის გზით გადმოცემასა<sup>1</sup>.

ამრიგად „გადმოცემა“ და „მიმოხილვა“ ისეთი გზა და მეთოდი იყო, რომლითაც მიდიოდნენ ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის მეთაურები, და ეს მეთოდი არ დარღვეულა არც მაშინ, როცა ისინი კომენტატორულ გზას ადგებოდნენ<sup>2</sup>.

თუ იოანე პეტრიწის შრომა „განმარტებაჲ პლატონურისა ფილოსოფიისა“ — მიჩნეული იქნება ერთგვარად გამგრძელებელ და დამამთავრებელ შრომად, რისთვისაც საკმაო საბუთი აღმოჩნდა, მაშინ ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსთან შედარებით ქართული ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებელი უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს. ამის უტყუარ საბუთს შეიცავს ის, რომ ბიზანტიის ფილოსოფოსები, ვიდრე ისინი არ გასრისა კეისრისა და პატრიარქის ალიანსმა, მიმოხილვისა და გარდმოცემის საფეხურზე იდგნენ: ქართული ფილოსოფია კი — არა მიმოხილვის, არამედ განხილვის, არა „გარდმოცემის“, არამედ გაგრძელების ნიადაგზე იდგა. იოანე პეტრიწის თავდაცვის ფორმა იყო კომენტარი, არსებითაც კი, როგორც გაირკვა, ის თავისი დამოუკიდებელი აზროვნებით მიდიოდა, რომელიც ემყარებოდა ბერძნულ და ქართულ აზროვნების ტრადიციებს.

ქართულმა აზროვნებამ „გარდმოცემათა“ საფეხური ჯერ კიდევ მაშინ განვლო, როცა განახლებული საეკლესიო აზროვნება საერო ფილოსოფიას დაეწაფა და საქართველოში ძველ ფილოსოფიურ სისტემათა „გარდმოცემის“ ხანა დაიწყო. აღმოსავლეთში ეს მოძრაობა კარგა ხნით მომზადებული იყო და იგი უკვე იოანე დამასკელს უკავშირებდა. მისი „გარდმოცემა“ ბიზანტიის რენესანსისთვის ტონის მიცემა გახდა. მან თავისი მეთოდით მარტო კი არ მოახდინა გავლენა ბერძნულ რენესანსზე: არისტოტელეს ლოგიკისადმი გარდამწყვეტი ინტერესი, რომელიც ჰფლობს მიქაელ პსელლოსსა და იოანე იტალს შინაარსის მხრივაც იოანე დამასკელისთან განისაზღვრა. ბიზანტიის რენესანსმა მხოლოდ გაათავსო იოანე დამასკელის მუშაობა თა-

<sup>1</sup> ბერძნული სამონაზნო კოდექსი, ფურც. 447.

<sup>2</sup> მაგ. მიქაელ პსელლოსის კომენტარები არისტოტელეს „კატეგორიებისა“ და „პერი ერმინიას“ შესახებ.



ვის „ეკდოსისებში“ და „სინოფსისებში“, პრინციპულად კი მისგან განსხვავებული არაფერი გაუკეთებია.

საქართველოში „გარდმოცემათა“ სისტემა ექვთიმე ივერით დაიწყო და ეფრემ მცირით დამთავრდა. საქართველოში რომ სწორედ იმავე სახით შემოვიდა „გარდმოცემათა“ სისტემა, როგორც ბიზანტიის რენესანსში, ჩანს იქიდან, რომ იქაც და აქაც ეს დაუკავშირდა „ღიალექტიკისადმი“ ინტერესს, როგორც ეს იმდროს ესმოდათ. ზემოთ გაიკვია, რომ ეფრემ მცირე იოანე დამასკელის „გარდმოცემის“ ქართულ წინასიტყვაობაში საგანგებოდ შეჩერდა ღიალექტიკის პრობლემაზე, როგორც იარაღზე, რომლის ძალაა „სიტყვის გებაჲ წინააღმდეგობათაჲ“<sup>1</sup>.

ეფრემ მცირის მიერ ღიალექტიკის მაღალი დაფასება, რომელიც დაემთხვა საქართველოში „გარდმოცემითს“ ფილოსოფიას, ემთხვევა და სავსებით ჰგავს ბიზანტიის ფილოსოფურ რენესანსის მეთაურის — მიქაელ პსელლოსის მიერ ღიალექტიკის ასეთსავე მაღალ დაფასებას. „ღიალექტიკა არის, — ამბობს მ. პსელლოსი — ოსტატობათა ოსტატობა და ცოდნათა ცოდნა“<sup>2</sup>, რომელიც შეიცავს გზას ყოველგვარ ცოდნათა მეთოდების საწყისებისაკენ.

ამჟამად, რომ ღიალექტიკის შეფასებაში ისეთი შეხვედრა ეფრემ მცირესა და მიქაელ პსელლოსს შორის შემთხვევითი არ იყო; ორივე „გარდმოცემითი“ ფილოსოფიის მომხრე იყო იმ განსხვავებით, რომ „გარდმოცემითი“ ფილოსოფია საქართველოში საეკლესიო რედაქციით შემოდიოდა და პირდაპირ წარმართულ ფილოსოფიასთან მისვლა ჭერ შემოღებული არ იყო, რის გამოც იოანე დამასკელის ავტორიტეტი შეიქმნა საჭირო ქართული საეკლესიო განახლების ხალხისათვის, რისგანაც ბიზანტიის რენესანსი, სანამ ის არსებობდა, თავს დამოუკიდებლად გრძობდა და ამიტომაც პირდაპირ ფილოსოფოსთა წყაროებით სარგებლობდა<sup>3</sup>.

ეს წყაროებით სარგებლობა მაინც უკვე შემუშავებულ სახელდახელო ცნებების მიმოხილვას შეიცავდა და ახალი არსებითად არაფერი გაკეთებულა<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 216.

<sup>2</sup> მიქაელ პსელლოს „მიმოხილვა“, I, 1 გვ. 1.

<sup>3</sup> „რომლისათვის (ე. ი. ღიალექტიკისათვის) ჭეროვნად მოუხუმან ესე წმინდასა იოანე დამასკელსა“ — ამბობს ეფრემ მცირე, დამასკელის ავტორიტეტზე დაყრდნობით, ქრონიკები, 1, 216.

<sup>4</sup> ამდენად სამართლიანად უნდა ჩაითვალოს პრანტლის აზრი, რომ პსელლოსის მიმოხილვა „მთლიანად გადმოგვეცემს მხოლოდ შინაარსს ანტიურობის მიწურულში მიღებულ საყოლო ლოგიკისა“. „ლოგიკის ისტორია“, II, 265. პრანტლის დახასიათება შეიძლება გავრცელდეს პსელლოსის სხვა ნაწერებზეც.

პეტრიწი არ ამოდის სასკოლო კომპენდიუმთა შედგენის მოსაზრებიდან. მისთვის ფილოსოფიური მუშაობა გადაქცეულა ცხოვრებისა და სულიერი სიმშვიდის საკითხად. აღნიშნა რა ნაკლი საქრისტიანო აზროვნებაში ფილოსოფიურ ცნებათა ცოდნისა, პირველი სიტყვის განხილვამ ის ამაში დაარწმუნა და ნამდვილი გადაწყვეტა პრობლემისა მან მზის დისკოსა და შარავანდედის მიმართებაში იხილა. მის მსჯელობათა განხილვისათვის იგი მოითხოვს „კეთილ მებჭეს“, რადგან „თუ კეთილმებჭემან იხუედრნეს სიტყუანი ჩემნი, მიდმო უსაჯოს გულისკმის ყოფასა“. ცხადია, რომ „სიტყუანი“ აქ აზრებს ნიშნავს, რომელთა შეთვისებაზეა ლაპარაკი, და მაშინ, აშკარაა, ფილოსოფოსი ლაპარაკობს თავის აზრებზე, რომლებიც მან წიგნში განავითარა. იგი ოცნებობს კეთილ მებჭეზე, რომელიც არ დაიცილებს „სამართლივ მოქმედთა“, სადა უფროა ხოლო სიყვარულისადათა ვიწოდო მიერ“. მაგრამ ის არაა დარწმუნებული, რომ სიყვარულს დაიმსახურებს, ის უფრო ელის, რომ „უსწავლელობათა და შურთა ზედა დართეთა განმკნობილ იყოს“ (გვ. 219, 27—31).

პროკლესა და პლატონური ფილოსოფიის „განმარტება“, ჩანს, პეტრიწს დაუწერია იმ მიზნით, რომ თავის მდგომარეობაში გარკვეულობა შეეცანა. სწორი მსჯელობისათვის, ამბობს ის, საჭირო იყო „სახელისა და სიტყვის“ განსხვავების ცოდნა. მაგრამ „სიტყუა“, ე. ი. ლოგიკური, არ კმარა, საჭიროა „ამათ ყოველთა სანთლად დღე ღმრთისმეტყუელებითა ხედვისა და მაუკუდავებელი ნათელი გონებისა“ (გვ. 220, 7—9).

მაგრამ არც ეს მიაჩნია მას საკმაოდ: საჭიროა სხვადასხვა სარწმუნოებათა შედარება; „და დართე კუალად — ამბობს პეტრიწი — მრავალ გამოცდილება ტომებთა შორისთა მსხუაებათა... რწმუნებათავე თანა, რომეთუ ამას არა მცირედი გულმეკემობაა მოაქუს თვს შორის“ (გვ. 220, 9). ასეთია სამი მომენტი, რომლებიც პეტრიწს აუცილებლად მიაჩნია სწორი მსჯელობისათვის: ლოგიკურის ბუნება, „მხედველობითის“ მნიშვნელობა და სხვადასხვა ხალხთა სარწმუნოებათა განხილვა. პირველ ორ მომენტზე მსჯელობა მთელი თხზულების გასწვრივ სწარმოებდა და წამყვანი მომენტი იყო. საიდან აიღო პეტრიწმა ეს ფართო შეხედულება „მრავალთა ტომთა გამოცდილება“-ს შესახებ? ზემოთ საკმაოდ გაირკვა, რომ ეს ქართული კულტურის დამახასიათებელ თვისებას გამოხატავდა, რომელიც მის მრავალფერ ანუ პოლიფონიურ აგებულებაში ჩანდა. პეტრიწი ამდენად ამ შემთხვევაშიაც ქართული კულტურის ტრადიციების ნიადაგზე დგას.

მართალია, ეს ტენდენცია სხვადასხვა სარწმუნოებათა განხილვისა და მათი ასე თუ ისე გამოყენებისა პროკლეს დამახასიათებელიც იყო, რაც ნეოპლატონიზმის გარკვეულ საფეხურს ახასიათებდა, მაგრამ ამისაგან ის სხვა გამოყენებას აკეთებდა: მას სურდა ყოველი სარწმუნოების ამხსნელი და ქადაგი ყოფილიყო<sup>1</sup>. პეტრიწს აქ სხვა მიზანი აქვს. მან იცის, რომ სოფლგაგების შეფასებისათვის მრავალ ხალხთა გამოცდილება არ შეიცავს უმნიშვნელო რამეს მსჯელობის სისწორისათვის. პეტრიწი ფიქრობს, რომ ასეთი გამოცდილების უფიცობამ აამხედრა მის წინააღმდეგ ზოგიერთნი. „მე აწ, მათ ყოველთა მოუგებელთაგან ვისჯებოდი“; რომ ამ ხალხისათვის ნათელი გაეხადა თავისი შეხედულებანი, მან მიმართა პროკლეს ფილოსოფიის განხილვას: „რამთვე ნაქმადი ტკივილთა ჩემთა საბჭოდ მათ წინა დაედებოდის, ვითავე ხედვათა ჩემთა მაცხოვნებელი“. ეს „ხედვათა მაცხოვნებელი“, რომელიც „ითავა“ პეტრიწმა, არის პროკლე; ტკივილი, რომლისაგანაც ამას უნდა განეკურნა პეტრიწი, იყო ტკივილი, „შორის გონებისათა“ და „არავე სარეცეთა მომლოვნებისა“ და არ მიეცა სულს „სასუენი, ვიდრემდის არა მომხედნა მე გონებითმან ცისკარმან დღეთადმი: და აღვიშურვე ტომისათვს გუართა ჩემთასა მე მიდმოობაჲ ენისა გალექსებულო“ (გვ. 220, 15—25).

ასე ხსნის პეტრიწი თავისი თხზულების დაწერას და აქედან ნათელია, რომ მას თავისი მიზნების და თავისი აზრების ნათელყოფა სურდა პროკლეს ფილოსოფიის განხილვის გზით. ეს გარემოება უდავოდ უნდა ჩაითვალოს. მართალია ამაზე ლაპარაკი მხოლოდ ამ შესაძვე ნაწილშია, მაგრამ ამავე გარემოების გარეშე მთელი თხზულების შეფასება და გაგება შეუძლებელია; ხოლო ეს გარემოება უდაოსა ჰყოფს, რომ აქ საქმე გვაქვს საკუთარი მიზნების მქონე დამოუკიდებელ თხზულებასთან, რომელსაც დროისა და პირობების მიხედვით ერთ ნაწილში — უმთავრესში — კომენტატორული გარეგნული ფორმა მიეცა.

რა მიზანს ისახავს პეტრიწი? მან უნდა აცხოვნოს თავის ხედვა-

<sup>1</sup> ამდენად მისი ბიოგრაფი მარინი არ იყო მართალი, როცა ფიქრობდა, თითქოს პროკლეს მიზანი იყო „ბერძნულ და ყველა უცხო ღვთისმეტყველების შეთანხმება“. მარინი, „პროკლეს ცხოვრება, „XII, 18 (ბერძნულად). ეს მისი ფილოსოფიურ საკვლევო მიზანი კი არ იყო, არამედ პროფეტური. შეად. ცელლერი III, 2, 840 და შმდ. უფრო სწორია კირხნერის მსჯელობა, რომ პროკლეს ფილოსოფია თითქოს მთელი ქვეყნის რელიგიებს აერთებდა; თავის თავს კი მათ ამხსნელად ასაღებდა. იხ. ნ. ი. მარი, ციტ. ნაშრ. 93.

ნი, ე. ი. მისცეს მას შინაგანი კმაყოფილება და იმავე დროს ააცდინოს მას უმეცრებითა თუ შურიტ გამოწვეული მტრობა. როდის დგას მისი აზრით ადამიანი სწორ გზაზე? თუ აქვს პირობები, როდესაც იგი „უცთომელ და ცთომისაგან თავისუფალ არს“; ეს კი იქნება თუ „კაცსა მას ურჩეულესი ნაწილი სიტყუაჲ და ხედვაჲ პირველისა მის სანეტაროჲსა ბუნებისა არს და მის მიერ ნაქმადთა ყოველთა და უკეთუ ამათ მოქმედებათა მიერ იმოქმედების კაც უცთომელ და ცთომისაგან თავისუფალ არს“ (გვ. 214, 14—17).

სრულიად ნათელია ეხლა, რომ თავისი მიზნის დასახვესთან ერთად პეტრიწმა აქ ისე გააშუქა საგანი და გზა მოაზროვნისა, როგორც ეს მის მიერ გაკეთებული იყო შესავალში: გამოდის, რომ სულიერი სიმშვიდის მოსაპოვებლად მან მიმართა პროკლეს ფილოსოფიის განხილვას და ამ გზით სურდა გამოეხატა თავისი აზრები. ჭეშმარიტი აზრის გამოთქმისათვის მას იმთავითვე გათვალისწინებული ჰქონია ორი გზა: „სიტყუა“ და „ხედვა“. საბოლოო მიზანი უცდომელობისა ყოფილა „პირველის“ ჰერეტი და მოქმედება „პირველის“ მიერ „ნაქმადთა“ მიხედვით, რომელი გზაც არის გათვალისწინება „პირველიდან“ ამოსულ ქვეყნის განლაგებისა. იმავე დროს ეს არის უცთომელობის გზაც. ეს ჰქონია, როგორც სახელმძღვანელო, პეტრიწს იმთავითვე და ეხლა ირკვევა, რომ ამ მიზნით განუხილავს მას პროკლეს ფილოსოფია და მასთან ერთად მთელი პლატონური ფილოსოფია. ამდენად საბოლოოდ დადგენილად უნდა ჩაითვალოს, რომ იოანე პეტრიწის თხზულება მთლიანი და დამოუკიდებელი ნაწარმოებია, საკუთარი მიზანდასახულობის მქონე.

## § 7. იოანე პეტრიწი, როგორც ქართული ფილოსოფიის საფუძველმდებელი

რამა პეტრიწის, როგორც ქართული ფილოსოფიის საფუძველმდებლის მთავარი საქმე? უპირველესად ყოვლისა იმაში, რომ ნამდვილი ფილოსოფიური რენესანსი მოცემულია ბიზანტიის რენესანსის მხოლოდ ქართულ გაგრძელებაში. რა ახასიათებდა საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკას? ფილოსოფიის დაყენება თეოლოგიაზე დაბლა და მისი მხოლოდ მსახურებრივი გამოყენება. ეს მდგომარეობა ძალიან ადრე დაიწყო და იოანე დამასკელმა მას მხოლოდ ახალი მიმართულება მისცა. პირველი მისი საფუხური ხასიათდება ფილოსოფიის არსებითი გამოყენებით წარმარ-

თობის წინააღმდეგ. ეს იყო ფილოსოფიური ფიზიკის გამოყენება. შემდეგ, როდესაც დაირღვა წონასწორობა ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის — შესაძლებელი გახდა ფილოსოფიიდან მხოლოდ დიალექტიკის გამოყენება. ეს უკვე იოანე დამასკელია და მისი გავლენის პერიოდია. რენესანსი ნიშნავდა ფილოსოფიის უფლებათა აღდგენას, რაც უპირველეს ყოვლისა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სწორუფლებიანობის აღიარებასაც ნიშნავდა. ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი იდგა ამ გზაზე. მიქაელ პსელლოსმა და იოანე იტალმა ამ საქმის დასაწყისი გამართეს და მათ მიერ დაწყებული საქმე უკვალოდ არ დარჩენილა არც დასავლეთის მიმართ: მათი გავლენა ჯერ არისტოტელიზმის რენესანსს საფუძვლად დაედო დასავლეთის ფილოსოფიაში, რაც პლატონის აღორძინების პერსპექტივის გზაზე იდგა. კომენტების ობსკურანტიზმისა და ქრისტიანული ეკლესიის კავშირმა იოანე იტალის გასამართლებით ეს საქმე დაამხო და იტალის „აღსარების“ სახით ფილოსოფია ისევ თეოლოგიაზე დაბლა დააყენა.

საქართველოში დემოკრატიულ ძალებზე დამყარებით „განათლებული აბსოლუტიზმის“ გამარჯვებამ ქართულ აზროვნებას ახალი და ფართო პერსპექტივები გაუშალა. ამ პირობებში ქართულ ფილოსოფიას წილად ხვდა ბიზანტიური რენესანსის გაგრძელება. ფილოსოფიის თეოლოგიის მიმართ სწორუფლებიანობის აღდგენა და დასავლეთის ფილოსოფიის ამოცანების აღმოსავლური სინათლისა და ფერის სოფლგაგებით დასმა და გადაჭრა<sup>1</sup>. თუ იოანე იტალი თავის „აღსარებაში“ ცდილობს ფილოსოფია თეოლოგიას შეუგუოს, იოანე პეტრიწი, პირიქით, ცდილობს ეკლესიის მოძღვრებანი შეუგუოს ფილოსოფიას. თუ იოანე იტალის შემდეგ ბიზანტიის ფილოსოფიანიკოლოზ მეთონელის სახით გამოდის „პროკლეს კავშირთა თეოლოგიური დარღვევით“<sup>2</sup> და აქედან ნათელია, იგი ძველ საქრისტიანო დამცველობით მწერლობას დაუბრუნდა და მაშას-

<sup>1</sup> სინათლის ფილოსოფიის ამბავი ნეოპლატონიზმის მესამე საფეხურს სხვა ქვეყნებშიაც დაუკავშირდა. აღმოსავლეთში ეს იყო ბრაბეთში გვრცელებული „წიგნი მიზეზთა“ და დასავლეთში ალბერტ დიდის თხზულება „მსოფლიოს მიზეზთა და მედინობისათვის“. ქართველი ფილოსოფოსი წავიდა ამ გზით, მაგრამ მასში ქართული კულტურის ტრადიციები შეიტანა.

<sup>2</sup> ნიკოლოზ მეთონელი „განქიქება პროკლეს კავშირთა საღმრთის-შეტყველოთა“, ამ წიგნის არსებითი ნაწილი გადმოწერილია პროკოპი დაზელის თხზულებიდან პროკლეს წინააღმდეგ. პროკოპი დაზელი ცხოვრობდა 465—529წ.

დამე აზროვნების უნარი დაჰკარგა, — საქართველოში აღორძინება იშვიათი სიძლიერით მიდის წინ და საერო აზროვნება საერო ლიტერატურასა კმნის თავისი ფილოსოფიურ-სოფლმხედველობრივი უშუალო გავლენით<sup>1</sup>.

პეტრიწის ინტერესი პროკლესადმი გამორკვეულია: მას ყოვლის უწინარეს აინტერესებდა იმ გზების განსხვავება, რომლებითაც მიისვლებოდა „ერთამდე“. ცენტრი აქ იყო „სიტყვერებითი“ და „ხედვითი“ გზების განსხვავების დადგენაში. ეს უკვე ნათლად გაირკვა ზემოთ. არც ერთ წარმომადგენელს ბიზანტიისა ეს ინტერესი არ ჰქონდა წამყვანი. იოანე იტალის ინტერესიც აგრეთვე განირჩევა. მისთვის მთავარია „პირველისა“ და „ნაქმადთა“ დამოკიდებულება, რასაც მამისა და ძის ურთიერთობა უნდა გაერკვია. ნათელი გახდა ამ საკითხში პეტრიწის დაშორება იოანე იტალისაგან, რაც აქედან გამომდინარე ყველა პრობლემას ეხება. სინათლისა და ფერით ქვეყნის მთლიანობად გაშლამ პეტრიწის უპირატესობა მისცა, სადაც მას არ დასჭირდა ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის შუა ქანაობა. გარდა ამისა „სინათლის მეტაფიზიკას“ მან „ფერების ფიზიკა“ დაუმატა, რითაც გაიმიჯნა არა მარტო ბიზანტიელებისაგან.

ასევე ნათელია პეტრიწის პოზიცია მიქაელ პსელ-ლოსის მიმართ. მიქაელ პსელლოსი მასწავლებელი იყო იოანე იტალისა და პირველმა განსაზღვრა უკანასკნელის ინტერესი პროკლესადმი. მიქაელ პსელლოსს თავდაპირველად აინტერესებს პროკლეს „კავშირნი“-ში დიალექტიკური პროცესი „ერთისა“ და „სიმრავლის“ ურთიერთობისა<sup>2</sup>. მიქაელ პსელლოსის მიერ პროკლესაგან მოყვანილი ორიოდე თავის მაგალითი საკმაოდ ჭერჭერობით განსხვავების ნათელსაყოფად, რომელიც აქ არის. აღნიშნულ თავებში პროკლეს აინტერესებს, როგორც ითქვა, „ერთისა“ და „მრავლის“ ურთიერთობა, მიქაელ პსელლოსს კი—დიალექტიკის ნიმუში: ერთი-

<sup>1</sup> ნ. მეთონელის დასახ. თხზულებაში დიმიტრი რუსოსმა პირველად აღმოაჩინა პროკოპი დაზელის სიტყვა-სიტყვითი შეტანა (იხ. „სამი დაზელი“, გვ. 57—69). ამის ირგვლივ გაიშარა აზრთა დიდი გაცვლა-გამოცვლა ი. დრეზკესი (B Z, VI, 1897). ამის საწინააღმდეგოდ შტიგლმაირ B Z, VIII, 1899, დადგენილად ითვლება, რომ ნ. მეთონელი ბიზანტიურ ფილოსოფიურ რენესანსის დაღმის მაჩვენებელია.

<sup>2</sup> მიქაელ პსელლოსი, „მრავალმხრივი სასწავლონი“, თავი 74. ამ თავში მიქაელ პსელლოსი სარგებლობს პროკლეს დებულებებით, რომლებიც გამოთქმულია „წინმიქციეისა“ და „უკუმიქციეის“ პროცესში. შეად. პროკლე—„კავშირნი“, თავი 38, 39 (ჩვენი გამოცემა „იოანე პეტრიწის შრომები“, ტ. 1, გვ. 29).

დან ამოსვლა მოვლენათა და მასთანვე „უკუნქცევა“. ამიტომ პროკლე აქცენტს უყენებს „ერთისაკენ“ მისვლას ანუ უკუნქცევას, თუმცა ეს თავი სხვანაირად უნდა ყოფილიყო აგებული, რადგან მისი საგანი იყო ის, რაც იბადება „უმრავლესთა მიზეზთაგან“<sup>1</sup>. აზრის მიმდინარეობა აქ ისაა, რომ ნათელი გახდეს სიმრავლედ გაშლილ მოვლენათა და მათ მიზეზთა ურთიერთობა, სადაც უნდა დამტკიცდეს, თუ რა წესითაც წარმოიშობიან მოვლენები (მრავალ მიზეზთაგან); სადაც მათ შუა საფეხურები გააჩნიათ სიმრავლედ გასაშლელად, იმავე სახით ისინი უკუნქცევიან, ანუ „ყოველი უკუნ ქცევაჲ მათ მიერ, რაოდენთაცა მიერ წარმოარსებაჲ“<sup>2</sup>. ეს ადგილი პეტრიწს ისე აქვს ნათარგმნი, რომ მაშინვე თვალსაჩინო ხდება ორი გარემოება: პროკლეს ბერძნულ ტექსტში, როგორც ვხედავთ, არ არის არც „რაოდენთაცა“ და არც „წარმოარსებაჲ“. აქაა პეტრიწის გაგების განსხვავება, როგორც პროკლესი, ისე მიქაელ პსელლოსისაგან. პეტრიწს იშვიათად კარგად ესმის პროკლეს აზრის მიმდინარეობა, და სადაც უკანასკნელი თავისი ფილოსოფიური ტენდენციის ზეგავლენით — „ერთისა“ და „სიმრავლის“ ურთიერთობის გარკვევის ცენტრში მოთავსებით — არღვევს არგუმენტაციის თანმიმდევრობას, პეტრიწი ასწორებს და ავსებს ამ ნაკლს და ტექსტის შინაგანი თანმიმდევრობის აღდგენას ესწრაფვის.

პეტრიწმა იცის, რომ ამ თავში (38) ლაპარაკი უნდა იყოს მრავალ მიზეზთა და მრავალ შედეგთა შესახებ და საქმე მათი დამოკიდებულების ურთიერთობაშია. ერთისადმი საბოლოოდ მისვლა აქ შორეული ამბავია, რომელიც საზოგადოდ იგულისხმება პროკლესათვის, მაგრამ აქ პრობლემა სწორედ იმაშია, რომ მიზეზთა სიმრავლეს აქვს შედეგთა სიმრავლე და მათი ურთიერთობა ამ ხაზით მიდის. პროკლეს უწერია: „ყოველი უკუნქცევა მათ მიერ, რომელთაცა მიერ წარმოარსებაჲ“. პეტრიწმა ნაცვლად ამისა იხმარა „რაოდენთაცა მიერ“ და პროკლეს აზრში მოცემული არა მარტო გრამატიკული, არამედ შინაარსეული „მრავლობა“ დასაწინააღმდეგებდა. პროკლეს სურდა მსჯელობა „სიმრავლეზე“ ყოველგან „ერთის“ დომინანტის ქვეშ დაეყენებია.

<sup>1</sup> „რამე უძლიერეს მიზეზთაგანის“—პროკლე „კავშირნი“, თავი 38. იოანე პეტრიწს თარგმნისას გამოშვებული აქვს „ტინონ“-ის აზრი, რომელიც მას თავის ენაზე (სტილზე) უნდა ეთარგმნა სიტყვა „რამე“-თი; ეს გამოტოვება, როგორც გარკვევა, განზრახ ჩადენილი უნდა იყოს, რადგან პეტრიწი პროკლეს გადმოცემისას ყოველგვარ გაურკვეველობის ნიშანს გაურბინს.

<sup>2</sup> პროკლე, „კავშირნი“— „ყოველი უკუნსწრაფვა იმავე გზით, რაც წინსწრაფვა“, თავი 38.

ასეთივეა ტერმინი — „პროოდოს“, რომელიც იოანე პეტრიწს უნდა ეთარგმნა „წინმიქცევად“, რაც შექცევითი იქნებოდა მისივე ტერმინისათვის — „უკუნმიქცევისათვის“ („ეპისტოლე“). აქ პროკლე სწორედ ამ მნიშვნელობით გაიგო და გამოიყენა მ. პსელ-ლოსმა, რამდენადაც ორივე შექცევითს პროცესს შორის სრული სწორდირება იგულისხმებოდა. უეჭველია, რომ პროკლე სწორად აქვს გაგებული მ. პსელლოსს: დიალექტიკის მიზნებისათვის „წინ-მიქცევითი“ და „უკუნქცევითი“ გზა ერთნაირი უნდა ყოფილიყო, რადგან პსელლოსისათვის დიალექტიკა ფორმალურად იყო გაგებული<sup>1</sup>. პროკლე უეჭველად იმ აზრისაა, რომ აღნიშნულ მო-მენტში ხაზი გაუსვას სწორედ ამ ორი პროცესის ერთნაირობას. ამასვე იმეორებს იგი შემდეგ — 39 თავშიაც: „ვითარ წინ მიქცა, ეგრეთვე უკუნქცევით“<sup>2</sup>. პროკლეს მიზანი ნათელია: ფორმალუ-რი დიალექტიკით მას სურს თავიდან აიცილოს ქვეყნის საფეხუ-რებად ანუ უწყვეტ რიგად ანუ „სირაჲ“-ს სახით გაშლის ტვირთი. ეს უკანასკნელი ვეღარ გამოიხატებოდა ზოგად ხაზებში ლაპარაკით და დიალექტიკის იმ ფორმალზმით, როგორც ეს პროკლეს ესმოდა, აქედან ნათელია, რომ, ვინც ფორმალური დიალექტიკით ვერ დაკმაყოფილდებოდა, მისთვის „წინმიქცევა-უკუნმიქცევაში“ კი არ იყო საქმე, არამედ რეალურ „წარმოქმნასა“ და შექცევით პროცესში, რომელსაც ეხლა უფრო შინაარსეული ხასიათი უნდა მიეღო. ვინც პირველ ნაბიჯს გადადგამდა და „წინმიქცევის“ ნაცვ-ლად წარმოქმნის ცნებას ჩასვამდა, იგი პროკლეს ფორმალისტურ დიალექტიკას რეალური ცხოვრების დიალექტიკად აქცევდა, რიგის, სავსეობის ანუ „სირაჲ“-ს საკითხს წააწყდებოდა და „უკუნმიქცე-ვა“-ც ცოცხალ პროცესად უნდა ექცია. ეს ნაბიჯი გადადგა პეტრიწ-მა და ამით პროკლესაც და, ცხადია, პსელლოსაც დასცილდა და უფრო წინ წავიდა.

მიქაელ პსელლოსი დაკმაყოფილდა ფორმალური დიალექტი-კით<sup>3</sup>. პროკლე ისწრაფოდა „ერთის“ და „სიმრავლის“ ზიარების ნათელყოფას. იოანე პეტრიწი უკვე თავისი თხზულების სათანადო ადგილზე შეავსებს პროკლეს და ზემოთ უკვე გამორკვეულ, თავის სოფლგაგების ნიადაგზე იყენებს თავის საკითხებს და დებულებებს. პეტრიწი მთლიანი ქვეყნის ფილოსოფოსია: აქედან მისთვის ამოცანა იშლება რეალობისა და სავსეობის ხაზით. პროკლე რომ

<sup>1</sup> მიქაელ პსელლოსი, „სინოპსის“, ციტ. ადგ.

<sup>2</sup> პროკლე — „კაეშიონი“ 39. იოანე პეტრიწს აქაც ეთარგმნა „იწარ-მოა“, რაც აგრეთვე ინტერპრეტაციის მარჯვენებელია.

<sup>3</sup> მიქაელ პსელლოსი, ციტ. ნაშრ. და ადგილი.



რაცხვობრივად უნდა იქნეს გაგებული, ეს თარგმანში მოხერხდა მხოლოდ „რომელთა“-ს (ოიონ-ის) „რაოდენთაცა“-თი შეცვლით. თავის „კომენტარში“, რომლის დამოუკიდებელი ხასიათი საკმაოდ გაირკვა, პეტრიწი უფრო თავისუფლად გრძნობს თავს და გადადის მნიშვნელობის ანალიზზე: „რაოდენთაცა მიერ იწარმოოს, ეგოდენთაცა მიერ უკუნეჲცეს“. კიდევ მეტი — თუ საქმე მართო „წინმიქცევაში“ კი არაა, არამედ მის რეალურ შინაარსში, მაშინ „წარმოვლენა“ გარკვეულ წყობას ნიშნავს, ე. ი. „წარმოავლინა შორის სირაჲსასა“. ამრიგად, აქ პეტრიწისათვის მთავარი „რაოდენ-ეგოდენ“ — კი არაა, არამედ ქვეყნის ცოცხალი მთლიანობა, რომელიც „სირაჲ“-ს წარმოადგენს; ამასთან დაკავშირებით რეალურ შინაარსს იღებს. „უკუნეჲცევაჲც“: იგი მართო ფორმალური, გარეგნული მომენტი კი არაა, არამედ „ტრფობა“ ანუ უკუნტრფობა, ხოლო ეს „უკუნტრფობაც“ პეტრიწისათვის მსოფლიო ძალაა<sup>1</sup>, რადგან მას საფუძვლად უდევს „მსგავსებაჲ“, და პეტრიწისათვის კი „მსგავსებისა მიერ ყოველი ერთქმნაჲ და უკუნტრფობაჲ დასაბამთადმი“. აქ იშლება იოანე პეტრიწისათვის მთლიანი ქვეყნის ამბავი, სადაც მთელი ქვეყანა „სირაჲ“-ს სახით განლაგებულია მსგავსებისა და სიყვარულის საწყისზე ასხმული, და მეტი თუ ნაკლები სიახლე სინათლის ცენტრის — მზისადმი — მეტი თუ ნაკლები სიკეთე და უკუნტრფობა თუ — ქცევაჲ, და „რაოდენცაჲ უმახლობლეს იყოს მსგავსებაჲ, ეგოდენცა და უკუნეჲცევაჲ“<sup>2</sup>.

ასე გაშალა პეტრიწმა თავისი აზრები პროკლეს აზრების გამო და ერთსა და იმავე დროს ნათელი გახდა, რომ მისთვის პროკლე უახლოესი სააზროვნო საბაზი იყო, ხოლო მიქაელ პსელლოსის მიმართ კიდევ უფრო მეტი დაშორება გახდა ნათელი. მიქაელ პსელლოსი, ისე როგორც იოანე იტალი მხოლოდ სამზადისი საფეხურები იყვნენ ბიზანტიური რენესანსის იმ მაღალი საფეხურისათვის, რომლის გაშლა, შეუძლებელი ბიზანტიის პირობებში, ისტორიამ ქართულ ფილოსოფიას დააკისრა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> იხ. ზემოთ „სიყვარულის თეორია“ იოანე პეტრიწისა.

<sup>2</sup> „უკუნეჲცევის“ ეს ადგილი, პროკლესგან აღებული, საქართველოს ფილოსოფიური აზრისათვის ადრე უნდა ყოფილიყო ცნობილი; იგი აიღო იოანე დამასკელმა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა თავის „საღვთო სახელთათვის“-ში. შეადლოდს, პროკლე, გვ. 223 (ინგლის.).

<sup>3</sup> აკად. ნ. შარტი აყენებს საკითხს: „Не воспроизводит ли на грузинском языке Иоанн Петрицкий в комментариях к Проклу толкования своего Византийского тезки?“ საზოგადოდ მარტს აინტერესებს როგორც იოანე იტალის, ისე მიქაელ პსელლოსის მიმართ იოანე პეტრიწის უფრო მსგავსების, ვიდრე განსხვავების საკითხები. ჩვენ ვნახეთ, რომ აქ მსგავსებაჲ არის და კიდევ მეტი განსხვავება. Н. Я. Марр. ციტ. ადგილი, გვ. 99.

მეორე მაგალითი, აქ არის პრობლემა უკუნიმუქცევის კონკრეტულობისა, რომელსაც პროკლე სამ სახედ ჰყოფს: „მყოფობით“ (უსიოდეს) „ცხოველობით“ (ძოტიკოს) და „ცნობიერებით“ (გნოსტიკოს). მთელი „წარმოარსებულის“ შესახებ აქ ნაჩვენებია, თუ როგორ თითოეული საფეხური თავისებურად უკუნიმუქცევის თავის დასაბამისაკენ. თვით თარგმანი შესრულებული აქვს პეტრიწა იშვიათი სიზუსტით; განსხვავება ეხება მხოლოდ იმავე „წარმოარსებას“ ნაცვლად „წინმიქცევისა“<sup>1</sup>.

მიქაელ პსელლოსმა ამ ადგილითაც ისარგებლა თავის თაზულუბაში და აქაც მისი ინტერესი იმავე ღირებულებათა თანასწორობისგზით უნდა გაშლილიყო, რომელიც ორ მიმართულებათა — წინმიქცევისა და უკუნიმუქცევის შორის უნდა ყოფილიყო<sup>2</sup>. პროკლეც მხოლოდ ამ მომენტით არის დაინტერესებული. მართალია, ამ თავის ბოლოში პროკლე ლაპარაკობს „კეთილობის“ მიზეზის შესახებ, მაგრამ ჯერ ერთი — აქ მხოლოდ შეიძლება იმის გულისხმობა, რომ ლაპარაკი პირველ დასაბამს ეხება, და მეორეც იაა, რომ ამ კეთილობის მიზეზისადმი ურთიერთობის გარკვევა მხოლოდ „ცნობიერ“ ქმნილებით განისაზღვრება (კატა ტენ გნოსინ).

პეტრიწს როგორც პროკლესი, ისე პსელლოსის მიმართ საკუთარი პოზიცია აქვს, როდესაც მისი სოფლგაგების და სააზროვნო მიზანდასახულობის ბუნება საერთოდ უკვე გაირკვა. საკმარისია სანიმუშოდ ამავე თავის „კომენტარში“ გამოთქმული აზრების მოყვანა, რომ ნათელი გახდეს, რაოდენ ფართო და დიდია პეტრიწის საკუთარი, ორიგინალური ნააზრევი, პროკლეს ნეოპლატონიზმის მიდევნებით გაშლილი.

პეტრიწი, გადმოსცემს რა თავისი სიტყვებით პროკლეს ნათქვამს, ნათელყოფს ზოგ სიძნელეს: მაგალითად, პროკლეს ყრუდ აქვს ნათქვამი, რომ „ცხოველობა“ იწარმოების „მყოფობისა თანა“<sup>3</sup>. მაგრამ არსებობს აქ სისტემის სახით რალაც მტკიცე ურთიერთობა, თუ იგი შემთხვევითია — ეს პროკლესთან ნაჩვენებია არაა. ამ ნაკლს ავსებს პეტრიწი იმის აღნიშვნით, რომ პროკლე „ძალთა განყოფის არსებათსა“; რაც შეეხება მესამე საფეხურს — „ცნობიერების“ (გნოსტიკოსს), აქ პეტრიწი ორ მომენტს არჩევს: „სიტყვერების“ და „გულისქმისყოფისას“. ეს განსხვავე-

<sup>1</sup> პროკლე, „კავშირნი“, თავი 39, პეტრიწის თარგმანი: „ეითარ იწარმოა ვგრეთვე და უკუნ ექცევის“. აქ კიდევ უფრო ნათელია პეტრიწის ინტერპრეტატორობა: „პროკლესნი“ — წინმიქცევის ნიშნავს ბერძნულად და არა „იწარმოის“.

<sup>2</sup> მიქაელ პსელლოსი „მრავალმხრივი სასწავლონი“ ციტ. ადგილი.

<sup>3</sup> პროკლე „კავშირნი“, 39.

ბა, როგორც გაირკვა, მთელი მისი მიდგომის დამახასიათებელია, რადგან ლოგიკურის — (სიტყვევებებითის) და „ხედვითი“ გზის განსხვავებას ნიშნავს, რომელსაც პეტრიწის მთელი ნააზრევას განწერივ მივყავართ. მაგრამ ეს ეხება იმ შესწორება-ინტერპრეტაციას, რომელსაც უკეთებს პეტრიწი პროკლეს ნაწერს. ამის შემდეგ ის გადადის ზედმიწევნით განხილვაზე პროკლეს შეხედულებათა (და არა მიმოხილვაზე, როგორც ამას ჩადიოდნენ მიქაელ პსელლოსი და იოანე იტალი — „სინოფსისების“ და „ექდოსისების“ ავტორები).

ამ ვრცელი განხილვის შესახებ პეტრიწი თვითონ აცხადებს: „აწ სისრულეთა თანა გუაჲ განხილვად თითოეულთა ამათ არსებათა“ და ამ განხილვის მიზანს იმაში ხედავს, რომ დაადგინოს „ვითარ ჰბადვიდენ და ესახებოდინ ზესთ სახეთასა მას არსსა ნამდვლ მყოფობისასა“ (გვ. 92, 18—20). როგორაა შესაძლო, რომ არსი ეტრფის თავის დასაბამსა? იოანე პეტრიწის აზრით ეს შესაძლოა იმდენად, რამდენადაც იგი არის „გუარსა შორის შეპყრობით“, თითოეული არსებული „გუარის“ საშუალებით მიისწრაფის „ერთისაჲკენ“, რადგან „წადილი გუარისაჲ წადილ თვისსა ერთისა არს, რამეთუ ერთ ვიდრემე ყოველი გუარი“. ამ ნიადაგზე მისი „ტრფობა“ ანუ „ტრფიალებაჲ ზესთ ერთისა მის“. აქედან ნათელია, რომ ლოგიკურა ანუ „გუარ“ არსებობის ანუ მყოფობის გამოხატულებაა, რომ არსებობა „გუარია“ და მყოფობა „გუარისა“ და ლოგიკურის სფეროა. სხვა გზაა „ცხოველობის“ გზა: აქ „გუარისაჲკენ“ სწრაფვა კი არაა, არამედ „მსგავსების წარმოჩენა“. აქ „ერთი“ იპოვება არა როგორც „გუარი“, არამედ როგორც „ხატება“ ანუ, ამბობს პეტრიწი — „წარმოაჩენს მსგავსსა ხატებისათჳს მის ერთისა“. ზევით ძალი ცხოველობისა მოცემულია „ვითარ ზესთ დაზესთაებულად“, ხოლო აქა (ე. ი. ქვედა სფეროებში) „ხატოვნებით, ვითარ სამარადისოსა ზედა“, ე. ი. სამარადისოს ანუ მარადიულის გამოვლენა. აქედან კიდევ ერთი ნაბიჯია პეტრიწის მიერ ამ მეორე გზის ნათელყოფისაჲკენ და ეს „ხატოვნება“ და „მარადობა“ მიმართული იქნება „ვითარ მზესა და სხუათა ვარსკვლავთა ზედა“ (გვ. 93).

ასე დაუფარავად მიდის პეტრიწი მსოფლიო მნათობთა სახის მარადიულობის აღიარებამდე და საგანთა შორის მათი მსგავსების გამოვლენისაკენ. აქ მას აგონდება „ტიმეოსის“ განსხვავებანი აჩრდილსა და ნამდვილ სახეს შორის და უჩივის ადამიანის განსაზღვრულობას: „ჩუენ-შორისი ესე კერპი და აჩრდილის დასახვითი ცხოველობაჲ“. პეტრიწი შეხარის პლატონის მიერ მის დიალოგ „ტიმეოსში“ ნაჩვენებ ადამიანთა განსაზღვრულობის

დაძლევის და „ვითარ უკვდავნი ეგებვიან სამარადისოდ ერთობასა ზედა...“ ეგრეთვე სხუა და სხუაობით მოკუდავთაცა ბუნებად გარდაიხილავს თვს შორის სამარადისობასა და ესე არს სისრულე ცხოველობითი“. ამრიგად პეტრიწს ესმის, რომ ეს მეორე გზა ადვილი მისაღწევი არაა. აქ საჭიროა „გარდახილვა თვს შორის სამარადისობისა“, რომ პლატონს უსაფუძვლოდ არ აღუნიშნავს ადამიანის განსაზღვრულობა; მაგრამ „სისრულე ცხოველობითი“ მას სწამს.

ამის თავდება „სიტყვებებითი სრულებად“, რომელიც აღმოცენდება „სიტყვს ძალის მითესულობისგან, რომელიც ყოველს განაშუენებს და შეამკობს“ და ისე ფართოდ სწვდება, რომ „ამკობს კელოვნებათა მიერ უმკობელობასა ნივთისასა და ვითარ კეთილი ღმერთი სახოვან ჰყოფს“ ოთხი ელემენტისაგან შექმნილ ქვეყანას. „სიტყუა“, რომელზედაც აქ პეტრიწი ლაპარაკობს, არაა „ლოგიკურის“ მნიშვნელი, არამედ „კეთილი ღმერთი“, ე. ი. „პირველის“ გამოხატულება, რომელიც აძლევს ქვეყანას „უმეტესსა წესსა და მორთულობასა“ და ამის შემდეგაც ემხედვარების ყოველსა არსთა... მორთულობასა“. აქ უზესთავესი ძალა ანუ „კეთილი ღმერთი“ დასახასიათებელია „ნერგთა ზრდით“, იგი „განაშუენებს და შეამკობს, სადაცა მითესულ იყოს ძალი სიტყვსადა“.

ასე მიდის პეტრიწი იმ „სიტყვსავე“, რომელიც მას, როგორც „პირველი“ და „დასაბამი“ აინტერესებდა, როცა ის ქრისტიან მოაზროვნეთაგან ამ პირველ „სიტყვს“ განმარტებდას და ნათელყოფას მოითხოვდა თავისი თხზულების შესამე ნაწილში. განსხვავება იმაშია, რომ აქ ის საღვთო წერილს არ იხსენიებს, პარმენიდე ს და ტიმეოს იმოწმებს, და დაუსახელებლად ლაპარაკობს „ვინმე ბრძენზე“, რომელმაც „სიტყუა“ როგორც „ყოვლის მბადი“ შთამოავლინა“ — ე. ი. ცხადია — ჰერაკლიტეზე.

ასეთია ეს მეორე მაგალითი პროკლეს, მიქაელ პსელლოსის და პეტრიწის ნაზრევის გადანასკვისა. კერძოდ, რაც შეეხება პროკლეს, სრულიადაც ცხადია, რომ მისი მსჯელობანი პეტრიწისათვის მხოლოდ საბაბია შეხედულებათა მთელი სისტემის გამოსათქმელად, რომელიც იმავე დროს დიდი ფილოსოფიური ერუდიციის მაჩვენებელია, რომლის მიხედვით პეტრიწი სრულიად თავისუფლად გრძნობს თავს ანტიკურ ფილოსოფიურ მწერლობაში. მოყვანილი შედარებებიდან ნათელია, რომ პეტრიწს თავისი საკუთარი გზა ჰქონდა ფილოსოფიაში, რომელიც არსებითად განსხვავდება ბერძნების გზებისაგან. ის ამოდის ბერძნული ფილოსოფიიდან, მაგრამ მიოდის საკუთარი გზით. პროკლე მისთვის

დასაყრდენია, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამან ქართულ აზროვნებას ხელი არ შეუშალა; მიქაელ პსელლოსი და იოანე იტალი მისთვის მხოლოდ საფეხურებია, რომელთაც პეტრიწი არავითარ ანგარიშს არ უწევს. მას საქმე აქვს მხოლოდ პროკლესთან, რომელსაც თავისი მიზნებისათვის იყენებს.

ამდენად პეტრიწის თხზულების დამოუკიდებლობის საბუთებია: 1) წიგნის სამივე ნაწილის, ე. ი. მეთოდოლოგიური შესავლის, „კომენტარის“ და ბოლოსიტყვის შინაგანი მტკიცე კავშირი და მთლიანობა; 2) პეტრიწის მიერ თავისი მიზნისათვის პროკლეს გამოყენებისათვის განცხადება; 3) არსებითი შედარებით განსხვავების აღმოჩენა. ყველა ამის მიხედვით და საერთო მდგომარეობის ნიადაგზე ირკვევა: 1) რომ ქართულ აზროვნებას თავისი ტრადიციები ჰქონდა, რომლებიც ქართულ ფილოსოფიურ სკოლაში, მისი დამაარსებლის პეტრიწის სახით, ახალ პირობებში კვლავ აღსდგენ; 2) რომ ქართული დამოუკიდებელი აზროვნება შეხვდა ბიზანტიურს გარკვეულ საფეხურზე ორივეს განვითარებისა; 3) რომ მიქაელ პსელლოსს და იოანე იტალს ორივეს ფილოსოფიურ მუშაობაზე ხელი ააღებინეს და საეკლესიო და ობსკურანტულმა რეაქციამ ბიზანტიაში ჩაახრჩო დაწყებული ფილოსოფიური რენესანსი; 4) რომ XII ს. ბიზანტიაში იწყება ძველი საეკლესიო დამცველობითი მწერლობის განახლება ნიკოლოზ მეთონელის სახით და იწყება სააზროვნო რეაქცია; რომ ამისაგან განსხვავებულად საქართველოში ხელსაყრელ სოციალ-პოლიტიკური პირობები იქმნება, რაც ხელს უწყობს ბიზანტიის რენესანსის საქართველოში გაგრძელებას პეტრიწის მიერ შექმნილი ქართული ფილოსოფიური სკოლის სახით<sup>1</sup>.

უმადლესი საფეხური, რომელზედაც პეტრიწი ლაპარაკობს. და რომელიც უმადლეს სისრულეს ნიშნავს, საბოლოოდ ხაზგასმულია თხზულების მესამე ნაწილში, სადაც ფილოსოფოსი აღწევს სინთეზს „გონიერებისა“ და „ხედვისა“, და სადაც ადამიანს „ესხნესმცა თვისნი გონიერნი თუალნი“, იგი ეზიარება სამოთხეს და „მუნ შესამარადისოე სული ხედავს გუართა და მზეთა გონიერთა“. ასეთია პეტრიწის სამოთხე — აქ წმინდანები და ანგელოზები კი არაა, როგორც აზროვნობდა ქრისტიანული ეკლესია, არამედ „გუარნი და მზენი გონიერნი“. აქაა სინთეზი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურებისა: „გუარნი“ ანტიკური ლოგიკისა შერწყმულია მზესთან და მიღებულია „მზე გონიერი“. ამ სინათლის „ხედვაში“

<sup>1</sup> ამდენად მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში არის ხარვეზი. რომლის შევსება მხოლოდ „ქართული ფილოსოფიური სკოლის“ შესწავლით შეიძლება.

უმადლესი ჭეშმარიტება და „კეთილობაჲ“. ამას ეძებდა პეტრიწი თავისი „მაცხოვრებლის“, ე. ი. პროკლეს ფილოსოფიის განხილვაში (გვ. 206).

### § 8. ქართული წარმართობა და იოანე პეტრიწის საერო ფილოსოფიური აზროვნება

უკანასკნელი საკითხი, რომლისთვისაც ანგარიში უნდა გაეწია პეტრიწს და ქართულ აზროვნებას, იყო საკითხი წარმართობისადმი ურთიერთობისა. ეს საკითხი არ იყო პატარა და უმნიშვნელო ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი სწორედ ამ საკითხმა გადაიტანა. იგი თავისთავად ისმებოდა ყოველთვის, როცა ის წარმართული ფილოსოფიის აღდგენასა ანუ შესწავლაზე მიდგებოდა საქვეიოანე იტალის წინააღმდეგ წამოყენებულ ბრალდებაში ეს აუცილებლობა წარმართული ფილოსოფიის აღდგენის წარმართობასთან დაკავშირებისა ზოლივითაა გატარებული<sup>1</sup>.

ასეთი აზრი ტრიალებდა არა მარტო დასავლეთში, არამედ აღმოსავლეთშიაც. სომხეთში ბრძოლა ელინურ ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ ამავე მოსაზრებითაა ხელმძღვანებული, და ეს მაშინაც კი ხდება, როცა იგივე ბერძნული ფილოსოფია ზოგიერთ შემთხვევაში მაინც გამოყენებულია<sup>2</sup>. საქართველოში VIII საუკუნიდან ვიდრე ეფრემ მცირის საწინააღმდეგო პოზიციამდე სიფრთხილის სული ტრიალებს, რომ წარმართულმა ფილოსოფიამ თან არ მოიტანოს წარმართობა საზოგადოდ; ბიზანტიაში მიქაელ პსელლოსმა დიდი მდგომარეობის შენარჩუნება ამჯობინა ფილოსოფიას და წარმართობაში ბრალდებულმა თავის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ხელი აიღო; უფრო პრინციპულმა იოანე იტალმა სცადა შეგუების გზაზე დადგომა, მაგრამ გასამართლებულ იქნა.

განსაკუთრებული მდგომარეობა იყო პროკლეს მიმართ: მასში, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის დამამთავრებელში და წარმართული ღმერთების უნივერსალური კულტის შემქმნავეებელში, წარმართობისა და წარმართული ფილოსოფიის აუცილებელი სინთეზის დროშას ხედავდნენ, და როცა კი დაისმებოდა საკითხი წარმართული ფილოსოფიის წინააღმდეგ ქრისტიანული თვალსაზრისით ბრძოლისა, შეტევის ობიექტად პროკლეს ირჩევდნენ. როცა მე-5 საუკუნის მიწურულში დაისვა საკითხი წარმართული ფილო-

<sup>1</sup> ს ი ნ ო დ ი კ ი, განსაკუთრებით თავები 2, 3, 5.

<sup>2</sup> ე ზ ნ ი კ კ ო ლ ბ ე ლ ი, „შვეალებლობათა წინააღმდეგ“, თავი III.

სოფიის წინააღმდეგ ბრძოლისა, პროკოპი დაზელი ილაშქრებს პროკლეს წინააღმდეგ<sup>1</sup>. იგივე განმეორდა VI საუკუნეში, როცა იოანე ფილოპონმა — ალექსანდრიელმა გრამატიკოსმა და არისტოტელეს კომენტატორმა დასწერა წიგნი პროკლეს წინააღმდეგ<sup>2</sup>.

როგორც კი ბნელმა ძალებმა ჩააქრეს ბიზანტიური აღორძინება და ფილოსოფიის წინააღმდეგ შეტევა ეკლესიის მორიგ საქმედ იქცა, ნიკოლოზ მეთონელი ესხმის თავს წარმართულ ფილოსოფიას და აქაც თავდასხმის საგანი პროკლეა და სწორედ მისი „კავშირნი“<sup>3</sup>. აშკარაა, რომ პროკლე ითვლებოდა წარმართობის დროშად და მისი სახელი იყო განსახიერება წარმართობისა და ფილოსოფიის სინთეზისა. იგი აქტიური წარმართი იყო და თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის გარდა წარმართობის აღდგენისა და სისტემატიზაციისათვის იბრძოდა. პროკლე სწერდა გარდა წმინდა ფილოსოფიურ თხზულებათა რელიგიურ-წარმართულ ტრაქტატებსაც, სადაც ის გარდა დასავლეთის მითოლოგიისა ქალღმერთ რელიგიურ შეხედულებებსაც იყენებდა<sup>4</sup>. აღგზნებული წარმართი, პროკლე სთხზავდა ჰიმნებს ღმერთებისა და მსოფლიო მნათობთა, განსაკუთრებით მზის სადიდებლად. გასაგებია, რომ პროკლე ერთნაირად საინტერესო იყო იმათთვისაც, ვინც წარმართობას ეტრფოდა, და იმათთვისაც, ვინც მისი მოწინააღმდეგე იყო. თვითონ პროკლე ძალიან აფასებდა იამბლიხოსს, რომლის გავლენამ კეისარ იულიანეს წარმართობის პათოსი შთაბერა და ქრისტიანობისაგან განდგომილად აქცია.

სწორედ ეს წარმართობის მედროშე პროკლე აირჩია პეტრიწმა თავის „მაცხოვრებლად“. თუ იოანე იტალიის ტრაგედიიდან ამოვალთ და ერთი მხრივ ნიკოლოზ მეთონელს, ხოლო მეორე მხრივ პეტრიწს გავხედავთ, ორივეს ურთიერთობა პროკლესადმი დამოკიდებულების პრიზმაში ტყდება და აქედან ერთის მიმართულებით ბიზანტიის რენესანსის ლიკვიდაცია ისახება თვით ბიზანტიის სააზროვნო დაცემაში ნიკოლოზ მეთონელის სახით, ხოლო მეორე მხრივ მისი გავრძელება ქართულ ფილოსოფიურ სკოლაში იოანე პეტრიწის მეთაურობით.

<sup>1</sup> ეს თხზულება აღმოჩენილ იქნა დემეტრე რუსოს მიერ, რის ნიადაგზე, როგორც ითქვა, გაიმართა დრეზიკესა და სტაგლშიარის პოლემიკა.

<sup>2</sup> „პროკლეს წინააღმდეგ მსოფლიოს მარადუღობისათვის“ (ლათინურ ენაზე).

<sup>3</sup> ზემოთ დასახელებულ თხზულებაში: „პროკლეს თეოლოგურ კავშირთა განჭიკვებისათვის“, ნიკოლოზ მეთონელისა.

<sup>4</sup> ასეთი გაერთიანების და სისტემატიზაციის მიზნებს ემსახურებოდა თხზულება: „სიმფონია ორფეოსის, პითაგორის და პლატონისა“.

პროკლეს მიყოლამ იოანე პეტრიწი შეუმჩნევლად წარმართობამდე მიიყვანა. ეს ჩანს არა მარტო იქ, სადაც პეტრიწი პროკლეს მიყოლით და საზოგადოდ ბერძენ ფილოსოფოსთა გავლენით ღმერთებზე ლაპარაკობს ყოველგვარი ფრჩხილების გარეშე და თანაგრძნობით, არამედ ქრისტიანულ წარმოდგენების წარმართულ წარმოდგენებთან შეგუებაში. განმარტა რა ღმერთისა და „ნაბადის“ ურთიერთობა მზისა და სინათლის „ხედვითს“ ურთიერთობაში, პეტრიწმა, როგორც ვნახეთ, შეუფარდა მას, და არა პირიქით, მოსეს ნათქვამი ხატისა და მსგავსების შესახებ. ეხლა უკვე გამოჩვენებულია, რას ნიშნავს პეტრიწის მთლიანი ქვეყნისათვის „ხატი“ და „მსგავსება“. აქ მისული პეტრიწი აცხადებს, რომ მას იმედი ჰქონდეს, რომ „ვინ კეთილმებჭემან იხუედრნენს სიტყუანი ჩემნი“ — ე. ი. თუ ისე იქნება იგი გაგებული, რომ ეს გაბოროტებას არ გამოიწვევს, მაშინ ის მეტს იტყოდა. რას იტყოდა მაშინ პეტრიწი?

პეტრიწი მიმართავს ქრისტიან მოწინააღმდეგეთ. „თუმცა სიტყუაჲ სივრცოდმი არ (...) იწარებდა გიჩუენემცა თქუენთა ულუმპიანთა ძლევანი“ — ე. ი. თუ სიტყვის გაგრძელება (უსიამოვნებას არ გამოიწვევდა), გიჩვენებლით თქვენთა — ქართველ ოლიმპიელთა სიძლიერესა-ო. ვინ არიან ეს ქართველნი ოლიმპიელნი („ულუმპიანნი“)? ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია ქართველ წარმართობის ღმერთებზე, რომელთა ახსნას — ისე როგორც ამას სჩადიოდა პროკლე ბერძნული და ქალღური ღმერთების მიმართ — პეტრიწი შეასრულებდა, „კეთილმებჭეთა“ „მიხუედრის“ იმედი რომ ჰქონდეს. ის იცნობს პროკლეს „ორფეოსს“, რამდენიმეჯერ მიმართავს მას თავის თხზულების მესამე ნაწილში და მზადაა ისე სისტემატურად დააღაგოს და ახსნას ქართულ „ულუმპიანთა ძლევანი“ (გვ. 219, 26). პეტრიწმა იცის, რომ ასეთი სურათი — „ზესთა მძლისანი“ — გაშალა პროკლემ თავის „ორფეოსში“ და შენატრის: „შეწყობა ორფეოჲს წიგნისა სიკეთენი რაულ რავდენ ვინ გარდასცნეს მოსახვასა, ვითარ რაჲ ზესთა მძლისანი“ (გვ. 208, 6—7). პეტრიწი ფიქრობს, რომ ჩვენი ქვეყანა და სამოთხეც შეიძლება ასევე გაიშალოს, რადგან ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია „ერთითვე საყოველთაოთა მიზეზთა დადებისათჳს“. მისგან არ განსხვავდება ჩვენი სამოთხე. ამბობს პეტრიწი, რადგან „ჩუენსა მრავალმკულსა სამოთხესა შორის იწარმოების ერთისა ღმრთისა ზესთმეჭონეობა, ვინაჲ დაუთანებს ყოველთა კელითქმულთა... არ დიუჩინოჲ“, ე. ი. ცა და ქვეყანა ისევეა ჩვენთვისაც — ფიქრობს პეტრიწი, შეკრული ერთი ძალით, ერთი ღმერთ-



თით, რომელიც თანახლავს ყოველივეს, რაც ხელქმნილია. ეს არის მზე „არდი“ და ამის საილუსტრაციოდ მოყავს მსგავსი ადგილი ლოცვისა — „ღმერთმან ჩუენმან ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა ყოველი... იქმოდაო“. პეტრიწი ფიქრობს, რომ აქ ის აზრია, რომ აქ ერთი და იგივე პათოსია „ყოველთა არსთა ქებათ მექმისა“ (გვ. 212, 12 შმდლ).

ეს ადგილი მეტად მნიშვნელოვანია. აქ არა მარტო ნაცადია ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის წინააღმდეგობის უარყოფა, არამედ ეს გაკეთებულია ქრისტიანობის წარმართობასთან შეგუების გზით, რაც წარმართობის უპირატესობის აღიარებას უდრის. ამისა გარდა თვით ეს შეგუება ჩატარებულია პროკლეს „ორფეოსის“ მიხედვით, რაც პირდაპირ გამოწვევას ნიშნავდა ოფიციალური ეკლესიის მიმართ. მესამე და მთავარი კი ის არის, რომ პეტრიწს აღებული აქვს არა ანტი-ქური ბერძნული წარმართობა, არამედ ქართული, რითაც ის თავისი დამოუკიდებლობის ხაზს აქაც ინარჩუნებს. თუ წინათ, პროკლეს დებულებათა განხილვისას, იგი მიმართავდა მნათობთა ქართულ-ბერძნულ გამოხატულებას, როგორც იყო დიოს, ერმი, მთიები და სხვ., ეხლა თავისი სოფლგაგების ცენტრალური მომენტს — მზეს ის ძველი ქართული წარმართული სახელწოდებით — „არდით“ გამოხატავს<sup>1</sup>.

როდესაც პეტრიწი მიმართავს პლატონის, პროკლეს და პავლე მოციქულის შეთანხმებას, ის ამ წამოწყებასაც ქართული წარმართობის ნიადაგზე ამთავრებს. საინტერესოა ეპითეტები, რომლებითაც ის ამკობს თითოეულ დასახელებულ მოაზროვნეთაგანს: „მწუერვალნი ფილოსოფოსთა დღისაჲ პლატონ“, „ერმი იგი ატიკელი პროკლე“ და „ჩუენი პავლე მოციქული“; როგორც ჩანს აქ ყოველგვარი დაპირისპირება მოხსნილია და ყოველი დასახელებული მოაზროვნე დახასიათებულია დადებითად და მისაღებად. საკითხი ეხება ერთი ძალის „გამომავლობით შთამოძღვანებას“ ქვეყნად. პეტრიწი ფიქრობს, რომ აქვე ყველა დასახელებული მოაზროვნე ერთსა და იმავეს ლაპარაკობს. პლატონმა „იხილა ძე...

<sup>1</sup> პროფ. ივ. ჯავახიშვილი გამოსთქვამს მოსაზრებას ტერმინ არდადვის გარჩევისას, რომ მზეს ქართულად ოდესღაც „არდი“ უნდა ჰქმეოდა, მაგრამ ფიქრობს „ეს სახელი... ჩვენამდის მოღწეულ ძეგლებში რომ აღმოჩნდეს ძველი მოსალოდნელიაო“. პეტრიწის თხზულება პროფ. ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას ადასტურებს — და ეხლა ხელთ გვაქვს ძეგლი, რომელშიაც „არდი“ მზის მნიშვნელობით იხმარება. პროფ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. ერ. ისტორია. 1, 1928, გვ. 120—21.

ნათელსა შორის მამისა“. პროკლეს მიხედვით — „პირველი“ ამოძრავდა, „დასაბამსავე დრკა“ და არ დადგა, სანამ არ მივიდა „დგომად და მისრულებად სამობისა“. ხოლო პავლე მოციქული „თანამეკემობს“ — „ქე შორის მოაქუს მამასა ყოველივე საესებად ღმერთობისა თვისსაჲ“, რომელიც არის „ერთისა მიერ გამოშვებით შთამომძღუანველი განგებისა“ (გვ. 210, 6 შმდლ.).

ამავე გზით იშლება ქვეყანაზე კეთილობა, რადგან იგი „ერთი“ თუ ღმერთი წარმოადგენს „კეთილობასა წყაროებისასა და ზედკუალად თანამეწამე ღმრთისა კეთილობათა მდინეობისა“. ასე ფიქრობს, პეტრიწის აზრით, ყველა დასახელებული მოაზროვნე; თვითონ კი, თანამეწამე ღმრთისა კეთილობისა, რომელიც მან ქართულ წარმართულ „არღით“ გამოხატა, მიღებული აქვს, „ვითარ მთიებად ღმრთისად და მთიებად საუკუნოდ“, ე. ი. აქაც პეტრიწი ძველ ქართულ წარმართულ ღვთაებრივობას — „მთიებს“ მიმართავს. მთიები, იგივე „ასპიროზ“, ძველ ქართულ მნათობთ წარმოდგენაში ბერძნულ აფროდიტეს უდრიდა. იგი ცისკრის ვარსკვლავი იყო და, პეტრიწის ჩვეულებრივი ტერმინით, სიკეთისა და მშვენიერების გამოსახატავად — „აცისკროვნება“ არის. ამავე მნიშვნელობით არის „მთიები“ — „ასპიროზ“ — ცისკრის ვარსკვლავი აქ ნახმარი: იგი ქვეყნის მკობის ანუ „ცისკროვნობის“ გამოხატველია<sup>1</sup>.

ამრიგად, აქ პროკლეს თხზულება „ორფეოსის, პითაგორის და პლატონის სიმფონია“ უნდა იყოს გამოყენებული როგორც ნიმუში, მაგრამ მისი განხორციელება, აშკარაა, სრულიად თავისებურია. აქ „სიმფონიაში“ მოყვანილია — პლატონი, პროკლე, პავლე მოციქული და საქმე თავდება ქართული წარმართობით. ასე მივიდა ქართული გამგრძელებელი ბერძნული წარმართული ფილოსოფიისა წარმართობამდე, მაგრამ არა ბერძნულ და არც აღმოსავლურ, არამედ ქართულ წარმართობამდე.

პეტრიწს მოეპოვება, ამრიგად, თითქმის ყველა მნათობთა ქართული წარმართული აღმნიშვნელი; მათში მისთვის მთავარია „არღი“ — ქართული წარმართობის მზე, ამის შემდეგ პეტრიწი ცდილობს შეუგუოს „ერთი“ და „სამი“ „ყოვლად სახელგანთქმულსა შვდსა, რომელი არცა შობს და არცა იშობების“, ეს შეგუების პროცესი ჩატარებულია ქალღურ-პითაგორულ მანიპულაციებით და ამ გარემოებას მდგომარეობაში ახალი არაფერი

<sup>1</sup> შეიქ. პროფ. ივ. ჭავჭავაძის ქართველ ერის ისტორია, ტ. 1, 1928, გვ. 119.

შეაქვს. პეტრიწს არც დაუსახავს მიზნად შვილთა მნათობთა, ქართულ წარმოდგენაში გაშლილთა, „ძლევენი“ ეჩვენებინა. მან ამის შესაძლებლობა აღნიშნა და აქ შედგა, რადგან „კეთილმებქეთა“ იმედი არ ჰქონდა (გვ. 217, 25).

აქ თავდება იოანე პეტრიწის მიერ ქართული ფილოსოფიური სკოლის საფუძველდების საქმე. მთავარი მან გააკეთა: ქართული სააზროვნო ტრადიციების ნიადაგზე და ბერძნული ფილოსოფიის მიყოლით მან შესძლო ქართული აზროვნებისათვის საკუთარი ადგილის მონახვა. მსოფლიო-ისტორიული თვალსაზრისით კი მან შესაძლებელი გააბადა საქართველოს სელსაყრელი ეკონომიური და პოლიტიკური პირობების გამოყენება ბიზანტიური რენესანსის საქართველოში გაგრძელებისათვის. წარმართულმა ფილოსოფიამ იგი წარმართობას დაუახლოვა და ქრისტიანობის წარმართულ ენაზე გადათარგმნის ცდა გააბედინა. მან დაიწყო ეს საქმე — მაგრამ არ დაუმთავრებია; აღმოსავლეთით მოსულმა გავლენებმა, რომლებიც დაცული იყო ქართულ წარმართობაში, ეს ტენდენცია კიდევ უფრო გააძლიერა და ქართულ „ულუმპიანთა ძლევათა ჩვენების“ საქმე წინ წასწია.

### § 9. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური სკოლა

შედგა ქართული აზროვნება იქ, სადაც დღემდე ცნობილი წყაროებით შედგა იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე, თუ იგი წინ წავიდა? ასეთია პრობლემა, რომელიც დგას ქართულ სააზროვნო კულტურის ძიების წინაშე. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ მთელი XII საუკუნის მწერლობა — განსაკუთრებით პოეზიის სახით ფილოსოფიური აზრის მოძრაობას უკუფენს, მაშინ ეს პრობლემა აქტუალური ხდება. ამ პრობლემის გადაწყვეტა ფაქტიური საფუძვლის სიმცირის გამო დღესდღეობით ძალზე ბნელია. რას გვაძლევს მაინც ის მასალა, რომელიც აქამდე ცნობილია? განვიხილოთ.

ანტონ კათალიკოზი რამდენიმე მოაზროვნეს ასახელებს XII საუკუნის მანძილზე, მათ შორის: დიმიტრი მეფეს (გარდაიცვალა 1154), იეზეკიელს (გარდ. 1149), სარგის თმოგველს, იოანე ტარჩისძეს და სხვ.<sup>1</sup>

ანტონ კათალიკოზის ცნობები თავისთავად საბუთად ვერ გამოდგება. მის დამკველობითს მეტად აქტიურ განწყობას რომ თავი

<sup>1</sup> ანტონი, წყობილსიტყვაობა, 763, 766, 768, 782 და სხვ.

დავანებოთ, იგი ხშირად არასწორ და შეუმოწმებელ ცნობებსაც შეიცავს. ასე მაგალითად, ანტონი ეფრემ მციერის მასწავლებლად ასახელებს იოანე პეტრიწს, რაც, როგორც გაირკვა, სრულიად ეწინააღმდეგება ქართული აზროვნების ისტორიულ პერსპექტივებს<sup>1</sup>.

მის მიერ დასახელებულ ფილოსოფოსთა შორის შეიძლება შევჩერდეთ მხოლოდ ორზე: ესენი არიან — იეზუიტული და იოანე ტარიჭის ძე. მათი დახასიათებისას უნდა მხედველობაში იქნეს მიღებული, რომ ქართული აზროვნება XI—XII საუკუნისა არ წარმოადგენდა მთლიან და შეთანხმებულ მოვლენას. მას, როგორც ყოველთვის, კლასობრივ-იდეოლოგიური დალი აზის და თუმცა იგი საეკლესიო წრეებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სოციალ-პოლიტიკურ ბრძოლებთან დაკავშირებით თვით ეკლესია და სასულიერო წრეები არ წარმოადგენენ კომპაქტურ სოციალურ მოვლენას. ამის მიხედვით გაიშალა განახლებისა და კონსერვატორთა ბრძოლაც და XI—XII საუკუნეთა აზროვნებაც ამ თვალსაზრისით უნდა იქნას განხილული. კონსერვატიული წრე ქართულ სასულიერო წოდებაში ძლიერი უნდა ყოფილიყო, თუმცა მისი მდგომარეობა XI—XII საუკუნის ბრძოლებთან დაკავშირებით წინანდებურად მტკიცე აღარ იყო. ამ პირობებს უნდა შეექმნა და შექმნა კიდევ თავისი იდეოლოგიები. მათი მიზანი უნდა ყოფილიყო იმ „გარეშე“ ანუ საერო ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლა, რომელსაც იმავე ქართულ აზროვნებაში ისეთი წარმომადგენლები გაუჩნდა, როგორც იყო იოანე პეტრიწი.

კონსერვატიულ სააზროვნო წრის სათავეში უეჭველია დგას არსენ იყალთოელი. თუ ეფრემ მციერის წინააღმდეგ ბრძოლა ჯერ კიდევ არ იღებდა მკვეთრ ხასიათს, რადგან ეფრემი არც თვითონ მიდიოდა ძალიან შორს „გარეშე“ ფილოსოფიის საქმეში და პირველი შემთხვევის უმაღლესად იყო შერიგების გზები ეძებნა. სხვა მდგომარეობა შეიქმნა იოანე პეტრიწის გამოსვლით, რომელიც სრულიად სხვა გზას დაადგა, და არა. თუ არ ფიქრობდა უკან დახევაზე, არამედ ქართულ საეკლესიო კონსერვატორებს, როგორც ვნახეთ, უვიცებად, „უცნობოდ“ სთვლიდა. ინიც ვიციით, თუ რაოდენ მწვავედ განიცდიდა ის ბრძოლის სუსხს, რაც თავის მხრივ მას კიდევ უფრო აძლიერებდა.

ასეთი პირობებში კონსერვატიულმა პარტიამ თავისი ლიდე-

<sup>1</sup> ანტონი, წყობილსიტყვაობა, 748.

არი — არსენ იყალთოელში კპოვა. რა უნდა ყოფილიყო მისი საქმე? მისი საქმე უნდა ყოფილიყო თეოლოგიური დოგმატიკის დაცვა; ის ასედაც მოიქცა, მაგრამ დრო გამოიცვალა, ფილოსოფიაზე ხელის აღება ექვთიმე ივერის მიერ განმტკიცებული განახლების შემდეგ არ შეიძლებოდა. ძველი დრო „მომადლებულ“ და „უცილობელ“ ჭეშმარიტებისა მოკვდა. საჭირო შეიქნა მისი ახალ პირობებში გაცოცხლება, განახლების გაკვეთილას გამოყენება, მაგრამ არა ისე, როგორც ეს საერო ფილოსოფიის მოტრფიალებმა ჩაიდინეს და დასასრულ იოანე დამასკელის ანდერძის ნაცვლად თეოლოგია ფილოსოფიას ამსახურეს.

არსენ იყალთოელის გამჭირახობა იმაშია, რომ ის მიხვდა დროის ასეთ მოთხოვნილებას. მან იცოდა, რომ ძველი, თეოლოგიურ-დოგმატური ტრადიციების აღდგენა აღარ შეიძლება, რომ ექვთიმე ივერი ის საზღვარია, რომლის უკან დახვევა განუხორციელებელია. მან კვლავ აიღო ხელში იოანე დამასკელის დროშა, რომელიც საერო ფილოსოფიის ხალხმა შეგნებულად ხელიდან გააგდო, და სცადა ამავე დროშის ქვეშ გაეშალა დოგმატიზმისათვის ბრძოლის ახალი ფორმა.

არსენ იყალთოელი ფრიად განათლებული კაცი იყო; მან კარგად იცოდა, თუ რა ხდებოდა ბიზანტიაში. იგი უეჭველად გაცნობილი იყო იმ დევნას, რომელიც გამოუცხადა ეკლესიამ ბიზანტიაში წარმართული ფილოსოფიის მიმდევართ. მისთვის საიდუმლოებას არ წარმოადგენს იოანე იტალის ისტორია და სინოდის მეთხვე მუხლის განმარტება, რომ ელინური ფილოსოფია შეიძლება იქნას შესწავლილი; მაგრამ საეკლესიო მიზნებისთვის. ის კარგად იცნობდა მანგანის აკადემიის საქმიანობას, სადაც ის სწავლობდა, და სადაც ტარდებოდა ცხოვრებაში ბიზანტიური ეკლესიის თეოლოგიურ-დოგმატური მიზანდასახულობა. საქართველოში დაბრუნებისას მან დააარსა იყალთოს აკადემია, რომელსაც საფიქრებელია, იგივე მიზნები დაუსახა<sup>1</sup>.

ამას უნდა შეექმნა საქართველოში ის მდგომარეობა, რომ ორი აკადემია იყალთოსა და გელათის, რომელთა შორის დიდი განსხვავება ყოფილა, როგორც ერთიმეორეს ვერ ურიგდებოდნენ, ყოველ შემთხვევაში ფაქტი ისაა, რომ, მიუხედავად დავითის მიწვევისა, არსენ იყალთოელი გელათის აკადემიის მოღვაწეთა შორის არა ჩანს, რაც გასაგები გახდება; თუ გავიხსენებთ, რომ გელათის აკადემიაში იოანე პეტრიწი მოღვაწეობდა. შეიძლება ორი

<sup>1</sup> იხ. პროფ. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. I, 267.

აკადემიის არსებობა XII საუკუნის საქართველოში, რომელთაგან ერთი — იყალთოს აკადემია არსენ იყალთოელის სახელს უკავშირებდა, ხოლო მეორე — გელათის — იოანე პეტრიწისას, იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ პირველი კონსერვატიული აზროვნების ცენტრი იყო, სადაც „სკულოერი მოლუაწენი“ მუშაობდნენ, ხოლო მეორე — რენესანსის ცენტრი, სადაც თუ სავსებით „უსკულო“ არა, ყოველ შემთხვევაში, ეკლესიის თვალსაზრისით არაკეთილსაიმედო ხალხი იყო თავმოყრილი<sup>1</sup>.

რას წარმოადგენს არსენ იყალთოელის მთავარი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური საქმე? ეს უსათუოდ არის მის მიერ შეწყობილი, ნაწილობრივ მისგანვე თარგმნილი, სხვადასხვა თხზულებათა კრებული, რომელშიაც სხვათა შორის თექვსმეტი თეოლოგიურ-დოგმატური ნაწარმოებია შესული. ამათ შორის ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა იოანე დამასკელის წიგნის „კოდნის წყაროს“ ხელახალი თარგმანი, რომელიც არსენს თვითონვე შეუსრულებია. იოანე დამასკელიდან გადმოთარგმნილია ორი ნაწილი: „ღიალექტიკა“ და „გარდმოცემაჲ“. წამყვან როლს კრებულში თამაშობს არა ეს ნაწილი, არამედ ანასტასი სინელის წიგნის თარგმანი — საბელწოდებით „წინამძღუარი“.

ეს ის თხზულებაა, რომელიც ხელთ ჰქონდა ექვთიმე ივერს, ეფრემ მცირის მოწმობით, და რომლის მიხედვით ექვთიმემ მის მიერ შეწყობილ იოანე დამასკელის თარგმანს „წინამძღუარი“ უწოდა. მაგრამ აქ დამახასიათებელი ისაა, რომ თუმცა არსენი თავის კრებულს არ უწოდებს „წინამძღუარს“, მაგრამ, როდესაც ახასიათებს თავის „დოღმატიკონს“, აღნიშნავს: ეს წიგნი „ნამდვილი წინამძღუარი არს წმიდისა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისაჲ<sup>2</sup>. აშკარაა, რომ ამ განცხადებას თავისა საბოლემიკო მნიშვნელობა ეძლეოდა; შემდგენელს სურდა ხაზი გაესვა „ნამდვილ წინამძღუარისათვის“, რათა იგი გაერჩია მეორე „წინამძღუარისაგან“, რომელიც შეადგინა ექვთიმე ივერმა. სხვა აზრი ამ ხაზგასმას არა აქვს, მით უმეტეს, რომ არსენი მოითხოვს, რომ იგი იყოს „თუალი, რომლითა ჰხედავს, და პირი, რომლითა ზრახავს, და სასმენელი, რომლითა ესმიან ღმერთშემოსილთა მამათა უცთომელნი მოძღურებანი“. აშკარაა, რომ აქ მხოლოდ თავის წინამძღუარს აღიარებს არსენი ნამდვილ სახელმძღვანელოდ, რათა თავიდან იქნას აცილებული შეცდომანი, რომელნიც, ჩანს, მეორე „წინამძღუარს“ გამოუწვევია.

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 311.

<sup>2</sup> Ф. Жордания, Описание, 1, 232.

მიუხედავად ამისა, იოანე დამასკელი მაინც შეტანილია არსენის „დოღმატიკონში“; მაგრამ აქაც სწორედ იგივე ხდება: არსენი თვითონ სთარგმნის ხელახლად იოანე დამასკელის „დიალექტიკასა“ და „გარდმოცემას“, რადგან სხვა თარგმანი, არც ის, რომელიც შესულია ექვთიმეს „წინამძღუარში“, და მით უფრო არც ეფრემისა, რომელიც აცხადებდა, რომ დოგმატური აზრი „უღონოა თვნიერ სიტვერებისა“, ე. ი. ლოგიკისა, მისთვის მიუღებელია. ამით, და არა მარტო ფსიქოლოგიური მოსაზრებებით, აიხსნება, როგორც ფიქრობს პროფ. კ. კეკელიძე, არსენის მიერ იოანე დამასკელის ხელახლად თარგმნა. ამისდა მიუხედავად ის „თუალი, რომლითა იხედებას უცთომელნი მოძღურებანი“, დიალექტიკით და „გარეშე“ ფილოსოფიით როგორღაც მაინც არის შექურვილია.

არსენს არ შეეძლო თავის „დოღმატიკონში“ არ შეეტანა დიალექტიკა და ფილოსოფია საერთოდ. ამას ითხოვდა მისგან ახალი დრო და ახალი ვითარება. იგი ცდილობს შეუჯუოს ერთიმეორეს „უცთომელნი მოძღურებანი“ და ფილოსოფია, მაგრამ ისე, რომ დიალექტიკა დოგმატიკას ემსახურებოდეს. ამით მას სურს აღადგინოს ნამდვილი დამასკელი, მის მიერ ხელახლად საგანგებოდ თარგმნილი და გზა გაუკაფოს ნამდვილ წინამძღუარს „წმიდა კათოლიკეთა ეკლესიისა“.

ასეთია არსენ იყალთოელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური განწყობა. ცხადია, რომ იგი არსებითად განსხვავდებოდა იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმისაგან: 1) თუ არსენს ესაჭიროებოდა ფილოსოფია თეოლოგიის სამაახურად, იოანე პეტრიწს მთელი ცენტრი სწორედ ფილოსოფიაში გადაჰქონდა; 2) არსენისათვის სიბრძნე იყო „მარჯუენე მკლავი, რომლითა ესვრის და სდევნის სამწვალებლოთა გესლიანსა სიბოროტესა“<sup>1</sup>, პეტრიწი კი საერთო ფილოსოფიის ნიადაგზე გულდასმით განმარტავდა პროკლეს, „ორფეოს“, და წარმართ ღმერთებს შორის ქართულ მნათობთა თაყვანისმცემლობის ამოკითხვასაც ცდილობდა. ამ ორ მიმდინარეობას შორის შერიგება შეუძლებელი იყო და ისინი არცოდეს შერიგებულან და მხოლოდ ქართულ ჰუმანიზმსა და რენესანსს შეეძლო მიეცა საფარი იოანე პეტრიწისათვის.

ნათელია, რომ XII საუკუნის მოაზროვნეთა შეფასება და მათში ქართული ფილოსოფიური სკოლის შესაძლებელ გამგრძელებელთა ძებნა ამ იდეოლოგიური ბრძოლის ფაქტს გვერდს ვერ

<sup>1</sup> Ф. Жордания, ციტ. ადგ.

აუვლის, რის გამოც ანტონ კათალიკოზის მიერ მიღებული მწკრივი დაუშვებელი და გადასასინჯავია. ამისივე მიხედვით ჩვენ მიერ შერჩეული იოანე ტარიძე და იეზეკიელიც ერთ და იმავე სიბრტყეში არ განიხილებიან. აქ თავდაპირველად საინტერესოა გარეგნული მოვლენანი. უმნიშვნელო არაა, რომ არსენ იყალთოელი და იოანე ტარიძისძე ერთად მოსულან საქართველოში 1114 წელს<sup>1</sup>. თავისთავად ეს ფაქტი არაფერს ნიშნავს, მაგრამ საკითხს აყენებს: ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს მათი შეხვედრა შემთხვევითი არ იყო? ამაში დასარწმუნებლად კი საჭიროა იოანე ტარიძისძეს მოღვაწეობისათვის მიხედვა. კალსანიშნავია რომ იოანე ტარიძისძე — ფილოსოფიური ინტერესის კაცია. დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით ძნელი გამოსარკვევია. თუ რა დაუწერია იოანე ტარიძისძეს. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარი მაინც ის არის, რომ იოანე ტარიძისძის ინტერესი დიალექტიკა-ლოგიკის გზით მიდის, რომ დიალექტიკა აქაც ისეა გაგებული, როგორც იოანე დამასკელთან ან და რა სახითაც ის აინტერესებდა არსენ იყალთოელს, ე. ი. როგორც წმინდა ტექნიკური საშუალება მტკიცება-დასაბუთებისა.

გაცილებით მეტი მნიშვნელობა აქვს ორ სხვა, იოანეს მიერ შესრულებულ თარგმანს: სახელდობრ ამონიოს ერმიას ძისა — „განმარტებანი პორფირის შეყვანილობისა“ და „განმარტებანი კატეგორიებისა“<sup>2</sup>. ეს მოვლენა მეტად დამახასიათებელია: იოანე ტარიძისძე გაჰყვა ლოგიკის ფორმალისტურ ნაკადს, სრულიად დაშორებულს შინაარსისაგან. ასეთი უნდა ყოფილიყო მისი ფილოსოფიური განწყობა, რადგან კონსერვატიულ აზროვნებას არ აინტერესებდა ფორმისა და შინაარსის დამთხვევა, მისთვის ლოგიკას მხოლოდ გარეგნული მნიშვნელობა ჰქონდა და ამისათვის ყველაზე გამოსადეგი იყვნენ ნეოპლატონიზმის ეპიგონები, დაცემის ხანის წარმომადგენელნი. ამონიოს ერმიასძე ერთ ადგილს გამოსთვლის, რომ არსებობს 1512 ერთიმეორის მოწინააღმდეგე მსჯელობები<sup>3</sup>. მისთვის უკვე მთელი ლოგიკის აზრი ასეთ ჩხირკედელობასა და გარეგნულ სქემებშია. არსენ იყალთოელის მიერ აღებული კურსი აქ აშკარად იჩენს თავს: თუ პროკლეს, როგორც ნეოპლატონიზმის

<sup>1</sup> ქრონიკები, 1, 225.

<sup>2</sup> ეს ამონიო პროკლეს მოწაფე. მეორე ამონიოსისაგან განსასხვავებლად მის სახელს მამის სახელსაც ურთავდნენ „ერმიასძეს“. მამამისსაც ჰქონდა დაწერილი წიგნი პორფირის შესახებ: „წინასწარხედვანი პორფირის შეუალობისათვის“, მაგრამ ქართული თარგმანების ორგინალები შვილს ეკუთვნის.

<sup>3</sup> პრანტლი, ლოგიკის ისტორია, 1, 652.



მწვერვალის, გამოყენებამ საერო ფილოსოფიის მომხრენი შექმნა საქართველოში, იოანე ტარიჭისძე განაგრძობს ახალ დროსთან შეგუების საქმეს, მაგრამ პეტრიწისაგან განსხვავებით ნეოპლატონიზმის ეპიგონების და ფორმალისტურ-ლოგიკური სქემატიზმის გზას მიყვება. ეს მეტად დამახასიათებელია და იოანე ტარიჭისძეს უდაოდ არსენ იყალთოელის კონსერვატიულ სკოლას აკუთვნებს.

სხვა სურათს წარმოადგენს იეზეკიელი. მის შესახებ მეტად მცირე ცნობებია დაცული, მაგრამ ის უეჭველად დიდი მასშტაბის მოაზროვნე ყოფილა, თუ მას იოანე პეტრიწს ადარებდნენ<sup>1</sup>. მისი ფილოსოფიური მწერლობის შესახებ არავითარი სანდო ცნობა არ მოიპოვება, მაგრამ საინტერესოა, რომ მას იმ დარგშიაც უმოდგაწინია, რომელიც დამახასიათებელი იყო უკანასკნელ ნეოპლატონიკოსებისათვის და შეთვისებულ იქნა იოანე პეტრიწის მიერაც: ეს არის ფილოსოფიური პოეზია. პროკლე ფილოსოფიური პოეზიის დარგში ძალიან დახელოვნებული იყო, ის უძღვნიდა პიმნებს და ქებათ მსოფლიო მნათობებს და განსაკუთრებით მზეს. იოანე პეტრიწმა შეითვისა ფილოსოფიური პოეზიის გზა და მას ცალკე იამბიკოებიც უწერია და გალექსილი თარგმნებიც, მაგალითად, იოანე სინელის „კლემასია“. უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე პეტრიწს პოეტური ნიჭი არ ეტყობოდა, და თუ ის ფილოსოფიურ პოეზიას მანაც ეწაფებოდა, ჩანს, ეს დროის გემოვნება იყო, ნეოპლატონიკური გავლენითაც გაძლიერებული.

ი ე ზ ე კ ი ე ლ ი ს ფილოსოფიური პოეზია უფრო მოქნილია ფორმით და დამახასიათებელია შინაარსით. მეტაფორები, ეპითეტები და თვით საგანიც მისი იამბიკოებისა სრულიად ნათელყოფს მის პოეტურ ნიჭსაც და იოანე პეტრიწთან მჭიდრო კავშირსაც. იამბიკოების აკროსტიხული მოქნილობა კარგადაა გაკეთებული, მისი შინაარსის ბოლოსტრიქონში გაშლით. აქედან ცნობილია ორი იამბიკო, რომლებიც იოანე პეტრიწის მიერ ლექსად ნათარგმნ იოანე სინელის და მესამეც — უცნობ სვიმეონის ქებას შეიცავს.

დამახასიათებელია უკვე პირველი სტრიქონები:

„იძღვენ საცემნი ორფევის კმათ დამხსნენლი...“ —

ორფეოსის ხმა, რომლის „დახსნით“ გაათავა იოანე პეტრიწმა, როგორც ვნახეთ, თავისი ტრაქტატი, აქ „საცემთა“ საშუალებით უნდა „დაიხსნას“. ქება მიმართვის სახით გამოთქმულია ნათელისა და ცეცხლის ენაზე:

<sup>1</sup> ა ნ ტ ო ნ ი, წყობილსიტყვაობა, 766, 67.

„ნათელმყოფელი ალთა გულისათაო“...

და მეტაფორა იმავე პეტრიწის ენით როგორც „მუსიკთ კმათასა ზესთა“.

მეორე იამბიკო კიდევ უფრო შესანიშნავია.

„ბუნებითა აღძრვათა წამებრივთა უფლის,  
ელვა მელდესე... ნათელ იყო თვალთა თუ ნამდვილნო.

აქ წამებრივადაა წარმოდგენილი ანუ, როგორც პეტრიწი იტყო-  
და, „წამის ყოფად“ უფლის ელვა, რომელიც დღეს ანათებს. აქ  
უფალი დღის „წამებრივად“, ელვით განმანათლებელ მზედაა მო-  
ცემული. აქ ყველაფერია თავმოყრილი: ელვის .ის მნიშვნელობა,  
რომელიც, როგორც ვნახეთ, კვლავ აღადგინა პეტრიწმა მისი ძველი  
წარმართული მნიშვნელობით, „წამის ყოფა“, და თვალის ანუ  
„ხედვის“ მომენტიც. ამას მოყვება მიუღრეკელი ფენა ნათელისა  
ყოველ ნივთზე — მაღალზე თუ მდაბალზე, უკეთუ „ზესთ მნათი“  
კეთილ სახოვანია ანუ „კ ე თ ი ლ მ ო რ ფ“.

აქ პირდაპირი გზაა პეტრიწისაკენ, აქვეა პეტრიწის თქმა მზის-  
ღმერთის მიმართ: „მიუღრეკელად ანათებს ყოველსა“, და ერთვის  
პეტრიწისავე თქმას, რომ სინათლის მოფენა სიკეთის ანუ „კეთი-  
ლობის სახის“ — „მ ო რ ფ ე ს“ მოცემაა ნივთათვის და ეხება ყო-  
ველ „ნათხზს“.

„ნათხზთა რა ამათ ესე ვითართა...“

ანთებ თეათა. მუნთა აღისა და უჩინო ყოფად.

აქ ის ზეციური განათებაა მოცემული, რომელიც ალს „უჩი-  
ნოდ“ ყოფს; ეს ზეციურ აღის უჩინობა პეტრიწს, როგორც ვნახეთ,  
აგრეთვე გამოსახული ჰქონდა ქართული წარმართული ღმერთის —  
მზის — „არდის“ სახედ — „არდი უჩინოა“.

მესამე იამბიკო აღარაა ფორმალურად ისე დამუშავებული: იგი  
აღარაა აკროსტიხული. მიუხედავად ამისა აქაც მოცემულია იგივე  
სახე ნათელისა და მზისა, რომელიც გაშლილია ქართული წარმარ-  
თობის სახეებში: მარადიული სინათლის, მზისა და „ულამო  
ლამისა“

„ნ ა თ ე ლ თ ა შ ო რ ი ს უ ლ ა მ ო ს ა მ ბ რ წ ყ ი ნ ა ვ მ ა ნ ,  
და უ ვ ა ლ ი ს ა მ ზ ი ს ა ე ლ ვ ა რ ე ბ ი თ ა  
თ ა ნ შ უ ე ბ უ ლ ე ბ ა მ თ ხ ო ვ ე უ ფ ა ლ თ ა ს ჯ მ ო ნ“.

ეს ადგილი აღარ სტოვებს არავითარ ექვსს, რომ აქ მოცემულია  
პეტრიწის სოფლგაგების ნიადაგზე ნათელ ღმერთთან — მზესთან

საშუებელად მიახლოვებაზე, ვედრება და „შუებულება“ მწუხრობისგან. ყველაფერი ეს პირდაპირ ეხება იოანე პეტრიწს.

„უღამო ღამე“ და „დაუვალი მზე“ — იყო სახეები, რომლებითაც ქართული წარმართობა გაიშალა აღმოსავლური სოფლგაგების ნიადაგზე, სადაც მან სინათლისა და ბნელის დუალიზმი გადალახა და რომელიც ქრისტიანულ სოფლგაგებაში ტრანსფორმირებული და დასავლური ნეოპლატონიზმით გაღრმავებული, იოანე პეტრიწმა კვლავ აღადგინა და მისი ქრისტიანობასთან შეგუება ისევე სცადა, როგორც მრავალ საუკუნეთა წინ ქართველმა უნიონალისტმა (მობიდანის), და ნეოპლატონიზმთან შეხებაში მოსულმა ხალხმა (ბაკური) ქრისტიანული კულტურის საქართველოში შემოსვლის პერიოდში სცადეს.

ასე შეიკრა ქართული კულტურის რკალი, თავის შინაარსში და სიღრმეში გამდიდრებული, და ქართულ რენესანსს დამთავრებული სახე მისცა. პეტრიწის წარმართული წარმოდგენებიდან წავიდა გზა ფილოსოფიური პოეზიისაკენ.

მომავალი კვლევის მოვლეობაა ძეგლების ძებნა, პოვნის და არსებულის კვლევა, რათა აღდგენილ იქნას ის გზა ქართული საზღვრონო კულტურის განვითარებისა, რომელზედაც იოანე პეტრიწს გარკვეული და მიმმართველი ადგილი უჭირავს.

## რუსთველის სოფლმხედველოგიისათვის\*

### I

#### რუსთველის სოფლმხედველის ფარგლები

რუსთველის სოფლმხედველის პრობლემა არაა მხოლოდ ქართული კულტურის პრობლემა. იგი კაცობრიობის კულტურის განვითარების და, კერძოდ, აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურულ ურთიერთობის პრობლემათა კომპლექსშია მოცემული და მხოლოდ ასევე შეიძლება დაისვას და გაირკვეს. ვისაც ჰგონია, რომ რუსთველის დიდების ზარი მხოლოდ ქართულ სამრეკლოდან დაირეკება, ის ისტორიულ ობიექტივობასა და ქართულ საქმესაც ერთნაირად დალატობს. უნდა გათავდეს რუსთველის კვლევის მხოლოდ ქართულ კულტურის ფარგლებით შემოსაზღვრა, რადგან არსებითად რუსთველი, როგორც ძველ ქართულ კულტურის უმაღლესი გამოხატულება, საკაცობრიო კულტურის სფეროში გადადის. ეს ასეა არა მარტო იმის გამო, რომ არც ერთი დიდი კაცი ისტორიაში არაა მხოლოდ ეროვნული მოვლენა — ასეთი მსჯელობით დაკმაყოფილება დაუშვებელი აპრიორული სქემატიზმი იქნებოდა. საქმე ისაა, რომ ფაქტიურად რუსთველი, XII საუკუნის საქართველოს სოციალ-ეკონომიური და ისტორიულ-კულტურულ პირობებით შექმნილი, სწორედ ამ პირობების მეოხებით ეზიარება აღმოსავლეთ-დასავლეთით წარმართულ დიდ ძვრებს. XII — XIII ს. ს. მიჯნაზე მდგომი საქართველო დიდი ეკონომიური და პოლიტიკური ორგანიზაციაა — გამართულ საგარეო ურთიერთობით და ჩამოქნილ სოციალურ აღნაგობით. მის გარეთ არ წყდება არც ერთი დიდი სამეზობლო პოლიტიკური საკითხი, რომელშიაც საქართველო,

\* წაკითხულია მოხსენება რუსთველის ინსტიტუტის სხდომაზე.

დიპლომატიის თუ ხმლის საშუალებით, თავის გადამწყვეტ სიტყვას არ ამბობდეს.

შინაგან აღნაგობაში საბოლოოდ გაიმართა ის სპეციფიკური სახე ფეოდალიზმისა, რომელსაც აღმოსავლეთის იერი ჰქონდა და კურტუზიის ყველაზე რაფინირებულ ფორმას ჰქმნიდა ხანგრძლივ კიდილის შემდეგ.

ფეოდალიზმი საქართველოში არსებითად წარმოადგენს, ცხადია, იმავე ფორმას საზოგადოებრივ ურთიერთობისა, რომელიც კ. მარქსმა დახასიათა, როგორც პიროვნების პიროვნებაზე მიმავლება. მონარქიის იდეა საქართველოში ვერ შემუშავდებოდა და არც შემუშავებულა სავაქრო კაპიტალის გაძლიერების ნიადაგზე. როგორც სხვა მხრივ, ისე აქაც საქართველოს რამოდენიმედ თავისებური დასავლეთისაგან განსხვავებული, გზები ჰქონდა. მონარქიზმის იდეა რუსთველისა არსებითად განსხვავდება დანტეს „დე მონარქიას“-ს იდეებისაგან. დანტესთან ნათელია საქალაქო ცენტრებისა და მათი გავლენის მოძალეობა. აქედან „დე მონარქიას“-ს არგუმენტაცია საქმიანი და ანგარიშიანია. სულ სხვაა რუსთველი: ისიც მონარქიზმის მომხრეა, ფეოდალებს ერთმმართველის მსახურების ასპექტში აფასებს, მაგრამ მათი ურთიერთობა მთელი იმ თავისებურებითაა მოცემული, რაც რუსთველს საზოგადოდ ასხვავებს დანტესაგან. რუსთველი უზენაეს ძალის წარმოშობაზედაც თავისებური შეხედულებისაა. მართალია „ყოველი ხელმწიფე“ არის იმისაგან, „რომელმან შექმნა სამყარო“ — მაგრამ ეს რუსთველისათვის არა მეფის სიძლიერის, არამედ ქვეყნის შემქმნელის სიძლიერის დემონსტრაციაა. მზე-ღმერთი რუსთველისა იძლევა ხელმწიფობას, ისე როგორც ყოველივე ბედნიერებას. ასე რომ ხელმწიფე ბედნიერების სუმარული და მაღალი ცნებაა რუსთველისათვის, რომელსაც ძლიერება, ე. ი. „ლაშქართმრავლობა“ და „ყმიანობა“, გამოხატავს. რუსთველის გაგებაში მეფობა არაა უფლებრივი კატეგორია. იგი ბედნიერ განცდათა შესაძლებლობის იარაღია და ამ სიამოვნებაში შეიძლება საქურქლეთა არა მარტო ჰქონება, არამედ გაცემაც შედიოდეს, რადგან „რასაცა გასცემ შენია“. მეფობა შეიძლება იმავე ბუნებრივ გზაზე, როგორც ყოველი სხვა მოვლენა და რუსთველის სოფლგაგებაში მეფობას განსხვავებული ადგილი არ უჭირავს. „სვეობასა“, ე. ი. ბედზეა თურმე დამოკიდებული მთელი ის სიკეთე, რაიცა ქმნის მეფობის რეალ შინაარსს.

სიძლიერე და მორჩილება — ასეთია რეალური შინაარსი მეფობისა, რომელიც ჯერ კიდევ ძალის საფეხურზე დგას და უფლებ-

რიგობის საფეხურზე არ გადასულა. მართალია „მრისხანეობის“, როგორც ძალის, აღმოსავლურ შარავანდედის გვერდით „განგებინობაცა“ აღნიშნული, მაგრამ ეს მოწყალების სფეროს ეკუთვნის, რომელიც ფაქტიურ სიძლიერით გაიზომება. ერთი სიტყვით, რუსთველის „ხელმწიფებამ“, ცხადია, არ იცის უფლებრივი სახელმწიფო და, მაშასადამე, არ იცის არც უფლება ხელმწიფებისა. „სვე“ შეიძლება გამხდარიყო ყოველი ფეოდალი და, მაშასადამე, ზიარებოდა მის ყოველივე ატრიბუტს. ამრიგად, რუსთველის მონარქიზმი აღმოსავლურად შეფერილი, ხოლო ფეოდალიზმის პირობებში შემუშავებული, ერთმმართველობის იდეაა.

სასულიერო არისტოკრატია XI—XII სს. საქართველოში გარკვეული პარტია იყო, რომელსაც თავისი მიზნები და პროგრამა ჰქონდა. მას საქართველოშიაც, ისე, როგორც ყველგან, დოგმატურ-დამცველობითი ხასიათი ჰქონდა. აქედან აუცილებელი იყო ბრძოლა ყველა სხვაგვარად მოაზროვნეთა წინააღმდეგ, თუკი ამის კვალი გამოჩნდებოდა. ეკლესია მწიგნობრობას. ბელადობდა და საზოგადოებრივ აზროვნებასაც ტონს აძლევდა. საქართველოში, ისე როგორც სხვაგან, ერთიმეორეს უნდა დაპირისპირებოდა სქოლასტიკა და ანტიურობა დროთა ვითარებაში და, მაშინ შესაძლებელ ფარგლებში ეს ბრძოლა უნდა გაშლილიყო და გაიშალა კიდევ (ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, სამართლ. ისტ. II, 2, 63 — 92).

სქოლასტიკა საქართველოში შემოდის იოანე დამასკელის გავლენის შემოსვლასთან ერთად; XI—XII სს. გასწვრივ სამჯერ თარგმნილი „პეგე გნოსეოს“ („ცოდნის წყარო“) ამ გავლენის მაჩვენებელია. ბიზანტიურ პატრისტიკის დაგვირგვინება და არისტოტელეს ლოდიკის გამოყენება — ასეთია ის საქმე, რომლითაც ცნობრობს ქართული აზროვნების XI—XII სს. ერთი, ოფიციალი ნაკადი. მეორე მხრივ, ბიზანტიის უშუალო გავლენით, სადაც აკადემია ახალ იუპატოსების მეთაურობით XI საუკუნეში ანტიკის ფილოსოფიურ ტრადიციებს აღადგენს საქართველოში, ჩაისახება საერო ფილოსოფიის გავლენა, რომელიც ხანდისხან თავდაცვის მიზნით საეკლესიო ნიღაბს მოიხმარს, მაგრამ ფაქტიურად პლატონ-არისტოტელეს ფილოსოფიურ მემკვიდრეობის გამთვლების ნიადაგზე დგას.

ამ ორ ნაკადს შორის ბრძოლა იყო სხვა ქვეყნებშიაც და ბრძოლა უნდა მომხდარიყო საქართველოშიაც. იოანე პეტრიწონელის აზროვნების ხაზზე, მეორე მიმდინარეობის უდიდეს გამომწატველის გასვლა საქართველოდან შეიძლება შედეგი იყო ამ ბრძოლისა და მაშინ იგი განდევნილი იქნებოდა. მრავალ წლის შემ-

დევ, უდიდეს ქართველ მოაზროვნის დაბრუნება სამშობლოში და ჯელათის აკადემიაში მოღვაწეობა იმის საბუთი უნდა იყოს, რომ აღრე ქართველ მოაზროვნეს მუშაობის სათანადო პირობები არ ჰქონია; ისიც გასარკვევია, რა პირობებში დაბრუნდა სამშობლოში ემიგრაციაში გაწამებული დიდი ქართველი მოაზროვნე.

XII ს. არსებულ იდეოლოგიურ დაპირისპირებაში რუსთველი, როგორც გაირკვევა, ანტიქოლასტიკურ საერო სოფლგაგებას და ანტიკურობის ტრადიციის ბანაკს ეკუთვნოდა. აქედან მოდის ოფიციალ ეკლესიასა და რუსთველს შორის შექმნილი მწვავე დამოკიდებულება, სადაც პოეტი „სამებასა არ ახსენებს“ და თავისი გზით წავიდა, ხოლო საქრისტიანო ეკლესია ჩვეულის გზით — წიგნების დევნით და დაწვით უპასუხებდა.

ასეთია ქართული სიტუაცია რუსთველის სოფლგაგებისა, მაგრამ ამაშიც ბევრია საკაცობრიო და საყოველთაო და ეს იმიტომ, რომ რუსთველის სოფლგაგება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიჯნაზე გაშლილი, თავის განსახიერებაში საქართველოს განვითარების ერთ უმაღლეს საფეხურთან დაკავშირებული, ბუნებრივად გადაიზარდა საერთაშორისო მოვლენად. XII ს. საქართველო აზროვნების თვალსაზრისით, მესამე გავლენის ქვეშაც არის. ეს არის აღმოსავლეთი. ზედმიწევნით ანალიზმა უნდა გაარკვიოს რა სახით შედიოდა ქართულ აზროვნებაში აღმოსავლური სოფლგაგება, ე. ი. ჰქონდა მას ინდო-ირანული, თუ უფრო მოგვიანო მუსლიმანური იერი<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია: აღმოსავლეთი არ შემოსულა საქართველოში სოფლმხედველობრივად კონტესიონალ დამუშავებაში. ამ საქმეს აქ პოეზია ასრულებდა. თუ დასავლეთის გავლენის მიმართ განსხვავებას ქმნის სქოლასტიკა და საერო ანტიკა (თუნდაც სახეცვლილი); აღმოსავლეთში შედარებითი თავისუფლება პოეზიას უნდა ჰქონოდა. დასავლეთის მკვლევართ ჰგონიათ, რომ აღმოსავლეთის მთელი სააზროვნო საქმიანობა ქურუმებისა და რელიგიის საქმე იყო. პოეზიის მნიშვნელობა, რომელსაც შედარებითი თავისუფლება ჰქონდა, არაა ამ შემთხვევაში სათანადოდ შეფასებული.

<sup>1</sup> სინათლის სოფლგაგება, რომელაც ერთი კომპონენტთაგანია რუსთველის სოფლმხედველობაში, თავის გზაზე მრავალ საფეხურს გაივლის, მაგრამ აქ სიმოკლისათვის იგი ყოველთვის აღნიშნულია მხოლოდ როგორც დაღმოსავლური სოფლგაგება: ინდო-ირანულ კულტურაში სინათლისა და სიცოცხლის მომცემ სტიქიად გაშლილი, სინათლის კონცეფცია მხოლოდ ქალღაჟი იღებს მსოფლიო მნათობის — მზის სახეს. ეს სახე მას შემდეგ არ დაუკარგავს და რუსთველთანაც მზე-ღმერთის სახით შემოსულა.

რუსთველის სოფლგაგების გაშლა საქართველოს პირობებში ხდებოდა და საკითხის რეალ ნიადაგზე დაყენება მოითხოვს XI — XIII ს. ს. აზროვნების მთელი გზის გამოკვევას. მაგრამ. როგორც ინგლისელი მეცლევარი დოდსი ამბობს, საქართველო თანამედროვე აზროვნების სიმალლეზე იდგა, ე. ი. ბიზანტიას უსწორდებოდა, ხოლო ლათინურ კულტურას საუკუნეზე მეტით წინ უსწრებდა. ეს მონაწილეობა თანამედროვე კულტურაში არ იყო მხოლოდ პასიური: ამას მოწმობს დამოუკიდებლობა, რომელსაც იჩენს პეტრიწონელი აზროვნების სფეროში, ქართული აზროვნება XII საუკ. არამარტო სწედეება თანამედროვე ნააზრევს, არამედ მისი აქტიური მონაწილეა.

რუსთველი ამ აზროვნების ნიადაგზე მდგომი, ბუნებრივად სცილდება ქართულ საზღვრებს და დამოუკიდებელ სოფლგაგების ძებნის გზას განაგრძობს. ამდენად რუსთველის ადგილი არაა ანაზღეულო, შემთხვევითი და, მაშასადამე, გაუგებარი, ის გარკვეულ გარემოცვაშია მოცემული. რაც უფრო ახლო მივა მეცნიერული კვლევა-ძიება მაშინდელ ქართულ აზროვნების სურათის აღდგენასთან, მით უფრო ნათელი გახდება, რომ რუსთველი პირდაპირი შედეგია იმ გონებრივი კულტურისა, სანამდე მივიდა XII ს. მწიგნობრობა გარკვეულ ეკონომიურ და პოლიტიკურ სიძლიერის ნიადაგზე. ამავე დროს ნათელი გახდება ისიც, რომ მოაზროვნე ქართველობა პირდაპირ კავშირშია თანამედროვე კულტურულ საქმიანობასთან და მისი აქტიური მონაწილე.

აქედან თვით ქართველ მწიგნობართა საქმიანობა მთელი თავისი მოცულობით და მნიშვნელობით შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ კავშირში აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურულ თანამშრომლობასთან. ესაა მისი ბუნებრივი ჩარჩოები და ამის ხელოვნური გამოგლეჯა გაუმართლებელი განყენება და კარჩაკეტილი ცალმხრივობა იქნებოდა.

აქ დასაშვებია ერთხელ კიდევ დანტეს გახსენება. დანტეს ქვეყანაც დიდხანს გამოიყურებოდა გაუგებარი: სქოლასტიკურ გარემოცვაში XIII—XIV საუკუნეთა მიჯნაზე მისი ქვეყნის არქიტექტონიკა და მისი პრინციპები გაუმართლებელი ჩანდა. დღეს მეცნიერებაში თანდათან ფართოვდება დანტეს კვლევის არე და ის აღმოსავლეთისაკენ მიიწევს (აზინ პალაციოს, ბრუნო ნარდი და სხვ.) და მუსლიმანურ ესქატოლოგიას უახლოვდება. რუსთველის ისტორიული გარემოცვა განსხვავდება დანტეს აგან უფრო ხელსაყრელ მდგომარეობით. ეს კვლევა ვერ წავა ვერც მარტო აღ-



მოსავლეთით, ვერც მარტო დასავლეთით. ეკონომიურად და პოლიტიკურად XII—XIII ს. ს. საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაჯვარედინზე იდგა და მოაზროვნე ქართველ მწიგნობართა ხედვა ორი ქვეყნის მიჯნაზე იშლებოდა.

## II

იდეოლოგიური უთანხმოებანი IX — XII სს. საქართველოში.

სმოლასტიკა და ანტიკა

იოანე დამასკელი VIII საუკუნის პირველი ნახევრის მწერალი, ავტორი ფილოსოფიურ თხზულებისა „წყარო ცოდნისა“ არ იყო მოაზროვნე. ის შეიძლებოდა: ყოფილიყო ისე, როგორც ყოველი მისი მომხრე, მხოლოდ გაბატონებულ შეხედულებათა დამცველი. საამისოდ მან მოიმარჯვა არისტოტელეს ლოღიკა (ნაწილობრივ ონტოლოგია) და ამის ნიადაგზე, ამავე წიგნში, შეებრძოლა გამდგარობას — წარმართობას და სცადა ორთოდოქსიის განმტკიცება და სისტემატური დალაგება. თვით ავტორი აცხადებს, რომ მას ახალის არაფრის თქმა არ სურს, ხოლო წმინდა ავტორიტეტებს ემყარება. ფილოსოფიის ისტორიკოსები სრულიად სამართლიანად სთვლიან იოანე დამასკელს სქოლასტიკის ადრინდელ ნიმუშად. მას გაბატონებულ შეხედულებათა — კერძოდ ქრისტიანულ დოგმატიკის — დამცველად დაესახა თავი, ამ მიზნით, როგორც ითქვა, მოიმარჯვა არისტოტელეს ლოღიკა და მას ნამდვილი საბრძოლო იარაღის მნიშვნელობა მისცა. ასე გაიგო ის მისმა ქართველმა მთარგმნელმა ეფრემ მცირემ, რომელსაც კარგად ესმოდა მისი მნიშვნელობა, როცა მის გამოყენების ეფექტს შეჰხაროდა დამხობად უსჯულოთა და სწორ რჯულზე გადამდგართა საერო ფილოსოფიის წარმომადგენელთა.

დამასკელი საქართველოშიაც მხოლოდ იმ წრეს გამოადგებოდა, რომელიც საერო ფილოსოფიის საწინააღმდეგოდ განწყობილი, გაბატონებულ ეკლესიას გვერდში უდგა და მის თეორიულ-ფილოსოფიურ სამკაულს წარმოადგენდა<sup>1</sup>.

სხვა ამბავი უნდა ყოფილიყო იმ ბანაკში, სადაც საერო აზროვნებას შეჰხაროდნენ, სადაც ფილოსოფია დოგმატიკას არ ემსახურებოდა, სადაც პათოსს იწვევდა არა სჯულზე გადამდგართა დარბე-

<sup>1</sup> ამ ბრძოლას გარკვეული სოციალური ძირი ჰქონდა „გლახათა“ და „ლიდგვატიანთა“ ბრძოლის სახით როგორც მონასტერთა, ისე მთელი სახელმწიფოს მასშტაბით. ივ. ჯ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი; ციტ. აღგ.

ვა, არამედ „პერიპატოელთა უკუნითგდება“ პლატონის იარაღითა, ხოლო ამის ნიადაგზე არა განადგურება სახელითა სჯულისა, არამედ მორიგებისა და სიმფონიის ძებნა, აღსადგენად მთლიან სოფლ-გაგებისა — ერთისა და მრავალის მორიგებისა.

ამრიგად აზროვნების ნაკადი, იოანე დამასკელის ნიშნის ქვეშ მდგარი, და აზროვნების ნაკადი, პეტრიწონელის ირგვლივ თავ-მოყრილი, სრულიად სხვადასხვა ბუნებისანი უნდა ყოფილიყვნენ. ადრე თუ გვიან მათ შორის კონფლიქტი უნდა დაბადებულყო. იოანე დამასკელს დამოუკიდებელი ინტერესი ფილოსოფიისადმი არასოდეს ჰქონია; ვინც პეტრიწონელთ საქართველოში შემოტანილ ფილოსოფიურ საქმიანობას გაყვებოდა, ის არ შეიძლებოდა იოანე დამასკელისა და მის მიერ არჩეულ „მცველის“ გზას გაყოლოდა და მის გავლენის ქვეშ დამდგარიყო. სქოლასტიკა საქართველოშიაც შემოიჭრა და მისი გამტარი იოანე დამასკელის სამჯერ თარგმნილ წიგნის გავლენა იყო. ხოლო როგორც ყველგან, ისე საქართველოშიაც, სქოლასტიკის საწინააღმდეგოდ პლატონის გავლენა უნდა გამოდგარიყო. საქართველოს განსხვავება დასავლეთის სქოლასტიკისაგან იმაში იყო, რომ ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი ამოცანის — პლატონ-არისტოტელეს შერიგების — სიმფონიის პრობლემა აქაც ცოცხალი იყო, ხოლო დასავლეთ ევროპამ ეს ამბავი ერთი საუკუნით უფრო გვიან გაიგო. თავის დროზე ეს ტრადიცია პლატონ-არისტოტელეს მორიგებისა ისე დიდი იყო, რომ მას გვერდს ვერაფერს აუვლიდა. ნე მ ე ს ი ო ს ი ც, IV—V საუკუნეთა მიჯნაზე მოღვაწე, ამ შეთანხმების გზას ადგა, მის გავლენას თვით დამასკელიც ვერ გადაურჩა, თუმცა მისთვის ამას, როგორც საქრისტიანო დოგმატიკოსისათვის, მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა. არისტოტელე მისთვის უპირველეს ყოვლისა კონფესიონალ დებულებათა განმტკიცების იარაღს ნიშნავდა და ამან დაჩრდილა სხვა სოფლმხედველობრივი საკითხები<sup>1</sup>.

ამრიგად, ქართულ აზროვნების განვითარებაში ერთიმეორეს დაუპირისპირდა ორი ნააზრევი: ბერძნულ-აღმოსავლურ პატრისტიკის უკანასკნელი სისტემატიზატორი და შემაჯამებელი იოანე დამასკელი, რომელიც ორიგენისა და გრიგორ ნისსელის მხრებზე იდგა — და ბერძნულ საერო ფილოსოფიის უკანასკნელი სისტემატიზატორი პროკლე დიადოხი, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს ურთიერთობის გაშლის ნიადაგზე იდგა<sup>2</sup>. ამ ორ

<sup>1</sup> იოანე დამასკელი, „პეგე გნოსეოს“, წიგ. III.

<sup>2</sup> ბარდენსქვეერი, პატროლოგია, 3. 1910. გვ. 329 (გერმ.).

ნაკადს შორის სხვაობას საქართველოში თავისი მოსამზადებელი ხანაც უნდა ჰქონოდა.

არისტოტელეს გამოყენებაში ქრისტიანულ დოგმატიკისათვის იოანე დამასკელს წინამორბედი და მასწავლებელი ყავდა. ეს იყო VI ს. პირველ ნახევარში მცხოვრები ალიქსანდრიელი ღრამატიკოსი და კომენტატორი იოანე ფილოპონი. მნიშვნელოვანია, რომ აღნიშნული ავტორი იოანე დამასკელისათვის დამახასიათებელ სააზროვნო გარემოცვის მწერალი, სწერს თხზულებას „ქვეყნის მარადიულობისათვის“ პროკლე „დიადოხის წინააღმდეგ. ეს გარემოება იმის დამამტკიცებელია, რომ უკვე იმთავით ეგზეგეტურ და საერო-ფილოსოფიურ ტრადიციებს შორის ბრძოლა ყოფილა. ეს ბრძოლა საქართველოშიაც უნდა შემოსულიყო და შემოვიდა კიდევ. ამ სხვაობის გაგების დროს შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს, როდესაც საქმე მიდგება ნემესიოსის ნიადაგზე მომხდარ ინტერესთა შეხვედრაზე. ცნობილია, რომ ნემესიოსიდან სარგებლობდა იოანე დამასკელიც, — განსაკუთრებით გრძნობათა და ნების თავისუფლების საკითხის გამო. მთავარში ავტორი დარჩა საეკლესიო ღებულებათა დამცველი და ფილოსოფიური ნაწილი მისი წიგნისა „თავნი ფილოსოფიური“ ამისათვისაა მომარჩვებული. იოანე დამასკელი, ამრიგად, ითვლება იმ წყების ერთ მთავარ წარმომადგენლად, სადაც შემუშავდა შეხედულება, რომ ფილოსოფია არის მსახური ღვთისმეტყველებისა<sup>1</sup>.

აქედან არსებითად განსხვავდებოდა პეტრიწონელის სააზროვნო ინტერესი და გარემოცვა, სადაც ფილოსოფიას დამოუკიდებელი ინტერესი და მნიშვნელობა შენარჩუნებული ჰქონდა. რუსთველი უეჭველია ამ წრეს ეკუთვნის. ის არა მარტო იცნობს, არამედ იღებს პეტრიწონელის პრობლემატიკას და ამიტომაც იმთავითვე თავისუფალ მოაზროვნეთა და, შემთხვევის მიხედვით, გამდგარ და საოპოზიციო წრეს ეკუთვნის „ვეფხისტყაოსნის“ მომავალი სოფლმხედველობრივი აღნაგობა და მთელი მისი ბედი, როგორც დევნის ობიექტისა, ამ ფაქტში ჰპოებს თავისი მიზეზსა და თავის ახსნასაც<sup>2</sup>.

როდესაც ბერძნულ ფილოსოფიის ტრადიციები დამარცხდა და პლატონ-არისტოტელეს სიმფონია განუხორციელებელ ამოცანად ჩამოყალიბდა, დაიწყო ხანა პრეველაციისა, ე. ი. ან პლატონის, ან

<sup>1</sup> ამიტომაც იტყოდა ეფრემ მცირე, რომ „შვილნი კელესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა... მათითავე ისრითა განგვრემდენ...“

<sup>2</sup> სპეციალი გამოკვლევა ნათელჰოფის პეტრიწონელის გავლენას რუსთველზე.

არისტოტელესათვის უპირატესობის მინიჭებისა. თავდაპირველად მსოფლიო მასშტაბით უნდა გაემარჯვნა იმ პარტიას, რომელსაც ეკლესია დაუჭერდა მხარს. დამასკელი საუკეთესო განსახიერება იყო არისტოტელიზმის და ეკლესიის სიმბიოზისა და ამით აიხსნება მისი ავტორიტეტის გაზრდა XII — XIII საუკუნეში, როდესაც მას ლათინურად სთარგმნიან ბერძნულიდან და სწორედ XII—XIII ს. ს. იოანე დამასკელი დასავლეთში საეკლესიო დოგმატიკურ გარემოცვაში წარმომდგარ არისტოტელიზმის დროშა<sup>1</sup>.

ამრიგად ერთსა და იმავე დროს იოანე დამასკელის ნიადაგზე დასავლეთ ევროპაში ხდება ქრისტიანიზირებულ არისტოტელიზმის გაბატონება, ხოლო საქართველოში ჭერ კიდევ ძალაშია პლატონ-არისტოტელეს მორიგების პრობლემა. სქოლასტიკურ აზროვნების ფრთა საქართველოსაც მოხვდა ბერძნულ პატრისტიკაში გაჭდობილ არისტოტელეს გაფორმალისტებულ ლოღიკის ღვთისმეტყველებით-სათვის შეგუების სახით, მაგრამ, განსხვავებით დასავლეთისაგან, სქოლასტიკის პირველ ნაბიჯებსავე პეტრიწონელის წრემ პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის ლოზუნგი დაუპირისპირა. ამანა პეტრიწონელის მსოფლიო ისტორიულ-ფილოსოფიური ადგილი, აქა საბაბი იმ განხეთქილებისა, რომელიც ქართულ აზროვნებაში ხდებოდა XII—XIII ს.ს. და აქვეა რუსთველის საერო. არასაეკლესიო სიყვარულით და გატაცებით აღსავსე სოფლგაგების ძირი და მისი ათვალწუნების ძირიც.

ფილოსოფიის ისტორიკოსი იბერვეგი თავის მნიშვნელოვან წიგნში „ბერძენთა ფილოსოფია, ნაწილი მეორე, 1928 წ., გვ. 131, სცდება, როდესაც ამბობს: „იოანეს წიგნის „წყარო ცოდნისა“ გავლენა აღმოსავლეთში დღესაც დიდია, მაგრამ არა მარტო აღმოსავლეთელნი, არამედ დასავლეთის სქოლასტიკოსები თეოლოგიურ მოძღვრებაში და ფოლკლორში მისი გავლენის ქვეშ დგანან“. ავტორი არ უწყევს ანგარიშს ბიზანტიურ ფილოსოფიას, სადაც მიქელ ფსელოს და იოანე იტალი პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის პრობლემაზე მუშაობდნენ; ხოლო მეორე მხრივ „იბერვეგმა იცის. რომ აღმოსავლეთში — საქართველოში ამ სიმფონიამ ბერძნულ ფილოსოფიის ტრადიციებზე დამყარებით — პროკლეს გავლენა საქართველოში და პეტრიწონელის ნააზრევი — დამასკელის სქოლასტიკის საწინააღმდეგო ხასიათი მიიღო.

ამრიგად, აზროვნების ერთი ნაკადი — ბიზანტია — მიქელ

<sup>1</sup> იოანე დამასკელის მნიშვნელობის შესახებ დასავლეთისათვის XII—XIII ს.ს. არსებობს ნაჩვენევი „ი. დამასკელის შესვლა დასავლეთის მწერლობაში“, Byzantin, Zeitschrift, 21, 1912. 448—457.

ფსელოს, იოანე იტალი, და საქართველო — იოანე პეტრიწონელი და მისი წრე — არსებითად სხვა ნიადაგზე დგანან XI—XII ს. ს.

XII საუკუნეში იოანე დამასკელი გადის, ლათინურ ენაზე თარგმნილი ბურგუნდიო პიზანელის მიერ 1151 წელს, დასავლეთ ევროპის ხმარებაში, სადაც მას ემყარებიან პეტრე ლომბარდიელი და ნვიდრე თომა აქვინელი, ე. ი. ის განდა სქოლასტიზირებულ არისტოტელიზმის სათავე. XI ს. ბიზანტიასა და XII ს. საქართველოში ცოცხლობს ბერძნულ ფილოსოფიის ტრადიციები და მისი მატარებელია საქართველოში პეტრიწონელის წრე. დამასკელის საქმის გამარჯვებამ დასავლეთში გზა გადაუღობა ბერძნულ ფილოსოფიის შეტანას. გამარჯვებულმა დასავლეთის ეკლესიამ აზროვნება ფორმალურ სქემებამდე დასწურა — სქოლასტიკამ, სამნახევარ საუკუნით მოჰკლა ევროპაში სიცოცხლე და სიყვარული<sup>1</sup>.

ამ ნიადაგზე ვერ შეიქმნებოდა სიყვარულისა და სიხარულის პოეზია. სცდებიან დასავლეთის ლიტერატურის ისტორიკოსები, როცა ფიქრობენ თითქოს „საამო ან ახალი სტილი“ პროვანსის ლირიკის მონაბერია და ფლორენციელ პოეტებს ამით სავსებით მოუმზადდათ ნიადაგი სიყვარულის პოეზიისათვის.

ბურჟუაზიულ ევროპის მეცნიერება ლიტერატურულ შემოქმედების პრობლემაშიაც ისევე მედიდურია, როგორც აზროვნებისა, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ერთნაირადვე სცდება. დღეს უკვე მომწიფდა საკითხი დანტეს ღვთაებრივი კომედიის მთელი აღნაგობის ასხივოსნების აღმოსავლეთით გამოყვანისათვის — კერძოდ მუსლიმანურ გავლენით. ცხადია, უფრო ხელსაყრელ პირობებში, ე. ი. სქოლასტიკურ და ასკეტიკურ გარემოცივიდან თავისუფალ წრეში მყოფ მგოსანს, რუსთველს, აღმოსავლეთზე დარყნობით და ბერძნულ საერო ფილოსოფიის ტრადიციებზე გამაგრებით, უფრო ადრე და უფრო მკვეთრად უნდა გაეშალა სიყვარულზე დაქარგუ-

<sup>1</sup> მიქელ ფსელოსზე ლოლიის ცნობილ ისტორიკოსის — პრანტლის გავლენით შემცდარი შეხედულება იყო. — თითქოს ის არისტოტელიოსი იყო. დღეს ეს შეხედულება დარღვეულია: ფსელოს პლატონიკოსია (ისე როგორც იოანე იტალი), მაგრამ არისტოტელეს მანყ აფასებს და ამიტომ სიმფონიის პარტიისაა.

როგორც პროკლეს, უკანასკნელ დიდ ბერძენ ფილოსოფოსს, ეწოდა ლადონი, ისე მიქელ ფსელოს — პატოს, ანუ უპირველესი ფილოსოფოსთა. მიქელ ფსელოსის სწორედ იმას უსაყვედურებდა არისტოტელეს, რაც იოანე დამასკელს არისტოტელეს უდიდეს დამსახურებად მიანჩნდა, ე. ი. რომ ის ღვთისმეტყველების დოგმატებისათვის გამოიყენეს.

ლი პოეტური სოფლგაგება. რუსთველის და დანტეს ურთიერთობა ამ პირობებში უნდა გაიშალოს. უნდა ნათელი გახდეს — რაშია ერთისა და მეორეს საზოგადოებრივ-იდეოლოგიური რაობის სხვაობა. აქ უნდა მიღებულ იქნას მხედველობაში: სქოლასტიკა და ასკეტიზმი დანტეს ირგვლივ, მაშასადამე, მეტი შესაძლებლობა და აუცილებლობაც უცხოურ გავლენისა — „ნათარგმნობისა“; ბიზანტია — აღმოსავლეთში ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ტრადიციების ნაშთები, დანტეს სიშორე კლასიციზმისაგან და რუსთველის გონებრივი აღზრდა ბერძნულ ფილოსოფიის უკანასკნელ მიღწევათა პირობებში; დასასრულ — რუსთველის და დანტეს ადგილის განსხვავება ორი ქვეყნის მიჯნაზე.

ამრიგად, რუსთველის სოფლმხედველობის გაგებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სწორედ საქართველოს სინამდვილეში წარმოებულ შინაგან ჭიდილს, რომლის მთავარი მომენტებია — სქოლასტიკა დამასკელის გავლენით და საერთო ფილოსოფია — პროკლე დიადოხის გავლენით. სქოლასტიკურ გარემოცვაში გახვეული დანტე აღმოსავლეთის სხივმა გამოაფხიზლა და ცისა და ქვეყნის ამბავი უმხილა. ანტიკურ ფილოსოფიის ტრადიციებზე მდგომი რუსთველი უფრო ხელსაყრელ პირობებში აღმოჩნდა: დასავლეთის მიერ დასმულ საკითხს მთლიან ქვეყნისათვის მან აღმოსავლეთის სინათლის ფილოსოფიით უპასუხა. რუსთველის მდგომარეობის ეს წარმატება უნდა ნათელი გახდეს მისი შემოქმედების დანტეს შემოქმედებასთან შედარებით. რაც შეეხება სოფლგაგებას, რა თქმა უნდა, იგი არა დამასკელის სქოლასტიკით, არამედ ბერძნულ კლასიკის ზეგავლენით მოდის აღმოსავლეთისაკენ.

საქართველოში შესაძლებელ იდეოლოგიურ ბრძოლის პარალელს ადგილი ჰქონდა XI ს. ბიზანტიაში, სადაც ბერძნულ ფილოსოფიის ნიადაგზე მდგომი აკადემია — მიქელ ფსელოსის სახით ბრძოლას ეწეოდა არისტოტელეს ნიადაგზე მდგომ იოანე ქსიფილინოს წინააღმდეგ. ეს უკანასკნელი ალექსანდრიელ ქალკედონისტებს ეხმარებოდა და არისტოტელეს ისევე უყურებდა, როგორც იოანე დამასკელი.

ამრიგად სავსებით დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოში XII საუკუნეში იყო ყველა მონაცემი დიდი იდეოლოგიური ბრძოლისათვის, რადგან არსებობდა ორი ნაკადი: ერთი სქოლასტიკური — იოანე დამასკელზე დამყარებით, ხოლ მეორე — ბერძნული საერო ფილოსოფიის ნიადაგზე მდგომი, რომელიც ბიზანტიაში XI ს. აღორძინებულ ანტიკურ ფილოსოფიას ენათე-

სავებოდა, მაგრამ არსებითად ბერძნული ფილოსოფიის ტრადიციებს პროკლე დიადოხის ნააზრევი ენასკვებოდა. ეს ბრძოლა ღრმა სოციალური ჭიდილის გამოხატულება იყო.

პირველი, აშკარაა, იყო წრე კონსერვატიული, ხოლო მეორე — პროგრესიული. რუსთველის სოფლგაგება შეიქმნა არა საეკლესიო სქოლასტიკის ნიადაგზე, არამედ ბერძნული ფილოსოფიის პრობლემატიკის მიღებით, რომელსაც მან აღმოსავლეთის ნიადაგზე დამყარებით უქაასუხა. ასეთი იყო რუსთველი — ორი ქვეყნის მიჯნაზე მდგარი.

### I III

#### აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობის პრობლემა

ევროპის აზროვნების ძირების კვლევა-ძიება აყენებს საკითხებს, რომელთა გარკვევა, როგორც ჩანს, ამავე ევროპის ნააზრევის ნიადაგზე ვერ მოხერხდა, რადგან ევროპის ნააზრევის კომპლექსში არის ელემენტები, რომლებიც ან სავსებით უცხოა ევროპისათვის, ანდა ძნელად ეგუება მისი განვითარების მსვლელობას. როგორც კი დასავლეთში აზროვნების განვითარების შემსწავლელი მიდგომა თვითცნობიერებამდე მოსვლისათვის საჭირო მასშტაბით გაიშალა, იგი იმთავითვე მხილდება აღმოსავლეთის და დასავლეთის დაპირისპირებისა და მათი მიმართების გარკვევის ხაზით, რაც პირველად დიალექტიკურ ფილოსოფიის იდეალისტურ ჩამომქმნელის — ჰეგელის სახით მოხდა. ეს მიდგომა დღესაც ცოცხლობს და მას ადგილი აქვს არა მარტო სოფლმხედველობრივ სისტემატიკის თვალსაზრისით, არამედ მეცნიერული კლასიფიკაციის შემთხვევაშიაც. თანამედროვე სულსკვეთებისათვის ევროპაში მნიშვნელოვანია არა მარტო ისტორიულ-კულტურულ ინდივიდების გამოკვეთის მიზნით აღმოსავლურ-არაბულ, კულტურულ-ისტორიულ-მორფოლოგიური ტიპის დამყარება, როგორც ამას შპენგლერი სჩადის, არა მარტო მნიშვნელოვანია პირდაპირი ცდა, დასავლეთის აზროვნების დაშრეტის კონსტატაციის კარნახით, ინდურ სიბრძნის წყაროებისაგან დრეკვისა, როგორც გერმ. კაიზერი ინდოეთით ფილოსოფიურ მოგზაურობიდან ჩანს; ყველაფერი ეს საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა, სადაც დასავლეთის იდეოლოგიური კრიზისი და საამისო განწყობა იჩენს თავს.

კვლევა-ძიებისათვის უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ დავას, რომელიც თვით ევროპის მეცნიერთა შორის არსებობს და სადაც

აქამდე დიდაა დარჩენილი საკითხი აღმოსავლეთ-დასავლეთის სა-  
აზროვნო ურთიერთობისათვის. ასეთი დავა ეხება, როგორც  
საერთო ხაზებს, სადაც გამოდიან ფილოსოფოსები და ისტორიკო-  
სები ცელლერ, ედუარდ ფონ-პარტმან, პაულ დოისენ, რით, გლა-  
დიშ და სხვ., ისე სპეციალურს, ჩვენთვის მნიშვნელოვან საკითხს  
პროკლე დიადოხის შესახებ, როგორცაა ქრ. შმიდი, პარტმა-  
ნი და სხვ. ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ ინგლისელები უეთა-  
კერ, ტეილორ და ამ შემთხვევაში გერმანელი მეცნიერი ცელლერი.  
ამას ერთვის, როგორც მესამე და გადამწყვეტი მომენტი, ის გარე-  
მოება, რომელიც ჩანს თვით ევროპის ნააზრევის ისტორიასა და  
აღნაგობაში და რომელსაც თანდათანობით და შეუდრეკლად აღმო-  
სავლეთისაკენ მივყავართ, აქ საკითხი იყოფა ორ ნაწილად: 1. გავ-  
ლენა აღმოსავლეთისა დასავლეთის ნააზრევაზე, ევროპის ფილოსო-  
ფიის გაჩენისას მომხდარი, და შემდგომი ზეგავლენანი. აქედან პირ-  
ველი ეხება პრინციპის ანუ დასაყრდენის საკითხს, ხოლო მეო-  
რე — ევროპის პრობლემატიკაში შეჭრას; მაშასადამე, პირველია  
განსხვავების გზა, მეორე — აღმოსავლეთის და დასავლეთის თა-  
ნამშრომლობის გზა<sup>1</sup>.

სააზროვნო თანამშრომლობის გზა — ორი ქვეყნის — აღმო-  
სავლეთის და დასავლეთის ნააზრევის მიერ ერთმეორესთან ისე-  
თი შეხვედრის საკითხია, სადაც ერთგვარი შევსების, ერთგვარი  
მთლიანობის შექმნის გზაა, რითაც სრულიად გამორიცხულია ყო-  
ველგვარი ეკლექტიზმი. ფილოსოფიის ისტორიკოსები ევროპაში  
ზოგჯერ ამ შემთხვევაში ამჯობინებენ ტერმინს „სინკრეტიზმს“;  
საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაში უმჯობესი იქნებოდა, ევრო-  
პულ „იზმების“ გარეშე, მიღებულ იქნას ცნება „მთლიანი ქვეყ-  
ნისა“ ანუ მთლიანობისა, რადგან სწორედ ის არის ძიების საგანი.

აზროვნების პერიოდი, რომელიც აქ წამოყენებულ პრობლემა-  
ტიკის სფეროა, მთლიანობისა და სისტემატიზაციის ძებნის ეპო-  
ქაა, ამიტომაც აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობა ორი  
ქვეყნის თანამშრომლობის ატმოსფეროში დგას, ე. ი. საქმე ეხება  
არა თვით ამოსავალ წერტილებს ანუ პრინციპებს, არამედ  
მთლიანობის მისაღებად გარკვეულ ნაკლის შევსებას. მაშასა-  
დამე, ამ შემთხვევაში ფილოსოფიურ ძიების ამბავი გადმოცილე-  
ბულია არა მარტო პრინციპულ დაპირისპირების საფეხურს —

<sup>1</sup> ევროპა ყოველთვის გრძნობს მისი სავალი გზებისაგან განსხვავებულ ნა-  
აზრევს, ასე, ჩემი ფილოსოფიური ცდები, ევროპაში გამოქვეყნებული, მონათ-  
ლულ იქნა როგორც „მეორე ვარსკვლავზე წარმოებულ აზროვნება“ —  
„Auf einem anderen Stern“, Vosische Zeit, 1931.XI.



წინასოკრატულ ფილოსოფიას, არამედ აზრისა და არსის ფილოსოფიის მწვერვალებზე — დემოკრიტესა და პლატონის ფილოსოფიის ნიადაგზე გაშლილ პირველ დიდ ცდას სინთეტურ ფილოსოფიის შემუშავებისა — არისტოტელეს ფილოსოფიას. ამით ნაჩვენები იყო გზები მთელი შემდგომი განვითარებისათვის, რაც იმავე დროს პირველ საწყისების „არხე“-ების ფილოსოფიის ეპოქიდანაც იმიჯნებოდა.

არისტოტელეს პრობლემა გაორებულ ქვეყნის პრობლემაა. ევროპის მთელ შემდგომ ფილოსოფიას ეს საქმე უნდა გაეკეთებინა: აღედგინა მთლიანობა შუაში გაპოხილ ქვეყნის ნაწილებს შორის — ხორისტაპრობლემა — არისტოტელეს ტერმინოლოგიით.

ამ ნიადაგზე კვლავ წარმოსდგება უკვე ამ პრობლემისათვის დამორჩილებული წინასოკრატული პრინციპების ანუ „არხე“-ების ფილოსოფია და საქმის მოგვარებაში მონაწილეობას დაიწყებს (მაგ.: ნეოპიტაგორეიზმი, ემპედოკლე, ჰერაკლიტე და სხვ.), რაც მას არ შეუძლია თავისი ბუნებით. ცხადია, რომ „არხეს“ ფილოსოფია გავლენას ახდენს კონსტიტუტიურ ფილოსოფიაზე და სხვა კონტექსტში იქაც მთლიანი ქვეყნის პრობლემა აუცილებლად წამოიჭრება საბოლოოდ, მაგრამ „არხეს“ ფილოსოფია ძირეულად მაინც მონისტური რჩება — სულ ერთია როგორია თვით „არხე“, კონსტიტუტიური ფილოსოფია — კი ტიპიურად დუალისტურია.

პლატონის მიერ შუა გაპოხილ ქვეყანას, არისტოტელედან ანტიკის დამთავრებამდე, მრავალგზის უპირებენ გამთელებას — აქ გამოდიან როგორც წინასოკრატული სკოლების მომხრენი, ისე მრავალი სხვა. ამათში მთავარია — პლატონიზმის ახალი რედაქცია, როგორც შედეგი აღმოსავლეთით მოსულ ებრაულ და ქრისტიანულ სოფლგაგების გავლენისა. აქვე ეკუთვნის ცდა პლატონის და არისტოტელეს მორიგებისა. ამრიგად აქ შემდეგი ფაქტებია:

ა) წინასოკრატულ ფილოსოფიის ზოგი მომენტის რენესანსი, როგორც სახე ბუნების ათვისებისა, ბ) ნეოპლატონიზმი, როგორც სრულიად განსხვავებული ცდა ქვეყნის სურათის გამთელებისა და გ) პლატონ-არისტოტელურ სინთეზის შემუშავება, როგორც აღრინდელ-ელლინისტურ რენესანსის დროშა.

ასეთია სამი მთავარი ფაქტი ევროპის აზროვნებისა, რომელთა ასახსნელად საჭიროა აღმოსავლეთ-დასავლეთის ნააზრევის შეხვედრის გამორკვევა. ცხადია, რომ ეს პრობლემა მეტად რთულია, მას წინ უძღვის დიდი პრინციპული საკითხები და მოსდევს ვეებერ-

თელა მსოფლიო კულტურული განზოგადებანი; ამიტომაც ეს თავის ადგილზე უნდა იქნას განხილული და გაკეთებული.

ერთ ნაწილს, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანს და, შეიძლება ითქვას, სანიმუშოს აღმოსავლეთ-დასავლეთის აზროვნებისა და სოფლ-გაგების შეხებისა უნდა წარმოადგენდეს. ერთერთი მოწინავე კულტურული კომპლექსი აღმოსავლეთ-დასავლეთის შუა მდებარე და ამიტომაც გეოგრაფიულ, ისტორიულ-ეკონომიურ და კულტურულ შეჯვარების ზოლი — საქართველო. ეს ურთიერთობა, ბერძნულ მითოლოგიაში უკუფენილი, მიუხედავად სავაჭრო-ისტორიულ გზების ცვლისა, ასეთ თუ ისეთ კავშირში ყოველთვის იმყოფებოდა აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობათა გამრკვევ პროცესებთან. თუ მაკედონელის ლაშქრობა საქართველოს უშუალოდ არ შეხებია, შეუძლებელია დაშვება, რომ ის მისთვის სავსებით უკვალოდ ჩატარდა. მითრიდატისა და მისი მემკვიდრეების ბრძოლა რომაელებთან ხომ გარკვეულ ეტაპში საქართველოზე გადავიდა, ხოლო სპარსელებისა და ბიზანტიის ბრძოლაში აზიის ფორპოსტებისათვის VI საუკ. ქართველები იღებენ უშუალო მონაწილეობას. ამ ბრძოლებსა და შეხებას, გარდა ისტორიულ-ეკონომიურ ამოცანებისა, გარკვეული კულტურული გარემოცვა ჰქონდა. ასე მაგალითად, უკანასკნელი ომის და მის დამამთავრებელ სამშვიდობო ხელშეკრულებაში ხოსრო ანუ შირვანსა და იუსტინიანეს შორის გათვალისწინებულია ფილოსოფოსთა აღმოსავლეთიდან დასავლეთში დაბრუნების პირობები.

ამრიგად უკვე ეს შუამდებარეობა და ურთიერთობის დაჭერის შესაძლებლობა თავისდარიგად შესაძლებელს ჰყოფს დაისვას საკითხი საქართველოს ადგილისათვის იმ კულტურულ-სააზროვნო ურთიერთობაში, რომელიც არსებობდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ასეთ საკითხს, თუ მისი ნაწილობრივ გარკვევა მაინც მოხერხდება, შეუძლია თუ არა ხელი შეუწყოს როგორც თვით საქართველოს კულტურულ სახის გარკვევას — ერთ ნაკვეთზე მისი წარსულისა, ისე აღმოსავლეთის და დასავლეთის კულტურულ ურთიერთობას.

ამ სიტუაციაში დგება საკითხი საქართველოს კულტურულ ცხოვრების უმაღესი მიღწევისა XII—XIII საუკ. მიჯნაზე. სწორედ ამ პერიოდის გარეგნული გამონატულება იმაშიაც არის, რომ ის: იმავე დროს ემთხვევა აღმოსავლეთის და დასავლეთის აზროვნების გადატეხის მომენტებს. XII—XIII ს.ს. საქართველოში, თუ მისი აზროვნება მართლაც მივიდა შესაძლებელ სიმაღლემდე, უნდა მოსჩანდეს ნიშნები როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ აზროვნ-

ნებისა და სოფლგაგებისა, რადგან მისთვის, როგორც ერთერთ შუამდებარე ქვეყნისათვის, მაღალ საფეხურზე განვითარებისა სხვა ვაზა გამორიცხულია. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ უფრო დაბალ საფეხურებზე განვითარებისა და საზოგადოდ მთელ მოსამზადებელ პერიოდში გამორიცხული იყოს ნიმუშები ხან ერთი და ხან მეორე გავლენის მოჭარბებისა. ხოლო ყველა ეს თავს უნდა იყრიდეს განვითარების მაღალ საფეხურზე, საიდანაც ერთნაირად უნდა მოსჩანდეს ძირები, როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ სოფლგაგებისა.

სოფლგაგების ასეთ ნიმუშს უნდა წარმოადგენდეს საქართველოს XII — XIII სს. უღელტეხილის საუკეთესო შემოქმედებითი და კულტურული ძეგლი — „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც შოთა რუსთველს მიეწერება. რუსთველის სოფლმხედველობის შესაძლებელ აღდგენამ და მისი ურთიერთობის გარკვევამ აღმოსავლურ და დასავლურ სააზროვნო გარემოცვასთან, უნდა ნათელი გახადოს მისი სოფლმხედველობის მნიშვნელობა საქართველოს XII—XIII ს.ს. კულტურულ სახისათვის და ამის ნიადაგზე გამოჰკვეთოს ადგილი, რომელიც უჭირავს ამ კულტურულ სახეს აღმოსავლეთისა და ევროპის ნააზრევის ურთიერთობაში. ამდენად, რუსთველის სოფლმხედველობის საკითხი შედის კაცობრიობის კულტურის ისტორიულ პრობლემატიკაში, როგორც ერთი მისი საფეხური.

#### IV

#### ზოგიერთი უხედავლავათა წინასწარი განხილვა

რუსთველის სოფლგაგების შესახებ არსებობს სხვადასხვაგვარი შეხედულება: 1) ის არ იყო რომელიმე ფილოსოფიური სკოლის მიმდევარი; 2) ის იყო ელლინისტურ ორიენტაციის, ე. ი. დასავლეთის გავლენის ქვეშ; 3) ის იყო აღმოსავლური ორიენტაციის ანუ აღმოსავლური ნააზრევის გავლენის ქვეშ. პირველი მოსაზრება ეკუთვნის „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ გამომცემელთაგანს კ. ჭიჭინაძეს. მეორე — აკად. ნიკო მარს<sup>1</sup>. აკადემიკოს ნ. მარის აზრს სავსებით იზიარებს პროფ. კ. კეკელიძე<sup>2</sup>.

დასავლეთის გავლენა ნაგულისხმევია, როგორც ბერძნული ფილოსოფიის და, კერძოდ, ნეოპლატონიზმის გავლენა. ამ შეხედუ-

<sup>1</sup> Вступит. и Заключит. строфы Витязя в барс. коже. III. из Рустава, § 10.

<sup>2</sup> ქართული ლიტერ. ისტორია, ტ. II, 106 გვ. („ნ. მარმა რელიგიურად გამოაჩინა რუსთველის ნეოპლატონიკოსობა“).

ლებით, ეს გავლენა უკავშირდება საქართველოში XI — XII სს. დაშვებულ „ნეოპლატონიზმის აყვავებას“. გარდა ამისა, აკად. ნიკო მარო ზოგი ადგილების შეფარდებით „ვეფხისტყაოსნიდან“ და იოანე პეტრიწონელის თარგმანებიდან — ამავე აზრს, ე. ი. რუსთველის ნეოპლატონიკოსობას დამტკიცებულად სთვლის.

აღმოსავლური ნააზრევის გავლენა წარმოდგენილია მანის გავლენის სახით, რასაც რუსთველს მიაწერს ასეთი გავების ავტორი პ. ინგოროყვა. გარდა ისტორიულ დაახლოვებათა, რომელთაც პოემის შინაარსთან პირდაპირი კავშირი არ აქვს, ავტორი პოემის ადგილების ინტერპრეტაციით მიდის, ასეთი გავლენის ისეთ ხარისხის აღიარებამდე, რომ ზოგი ადგილი „იმდენად ახლო უდგება მანიქველთა თეოსოფიას, თითქოს პირდაპირ იყვეს ამოღებული მანიქეურ თხზულებიდან“<sup>1</sup>.

4) არსებობს ისეთი შეხედულებაც, რომლის მიხედვით რუსთველი მრავალ გავლენათა ქვეშ დგას, რაც თითქმის მთელ თანამედროვე აზრთა მიმოქცევის ზეგავლენას გულისხმობს. ასეთი შეხედულების ავტორი პროფ. ავალიშვილი ფიქრობს, რომ „ისეთ რთულ და დიდ ნაწარმოებში როგორცაა „ვეფხისტყაოსანი“, რასაკვირველია, მრავალგვარი კვალია დაშთენილი მისი დროის ცოდნისა, განათლებისა და სულისკვეთებისა. ირანულ დუალიზმის სხვადასხვა სახე... ქრისტიანობა მრავალფერი, მუსლიმანობა, ბერძნული ფილოსოფიის ზოგი რამ, ბიზანტიური სქოლასტიკა... აი ამით და სხვა ფაქტორებთანაც არის აღბეჭდილი „ვეფხისტყაოსანი“<sup>2</sup>.

ასეთია ეს ოთხი თვალსაზრისი. თითოეული მათგანი სრულიად გამოკვეთილია. მათი საბოლოო შეფასება გამოკვლევის გაშლასთან ერთად ნათელი გახდება. აქ შეიძლება მხოლოდ წინასწარი დახასიათება თვით საკითხთა დაყენების გამართულობისა.

პირველი შეხედულება მართალია, რამდენადაც რუსთველი, შეიძლებოდა, არც ერთი ფილოსოფიური სკოლის მიმდევარი არ ყოფილიყო, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას თავისი საკუთარი მთლიანი სოფლმხედველობა არ ქონოდა, პირიქით, როგორც გენიალურ პოეტს მას ასეთი მთლიანი სოფლგაგება უნდა ჰქონოდა, რადგან მსოფლიო ლიტერატურა ამის დასტურია. უსაფუძვლო იქნება ფიქრი, რომ რუსთველს, როგორც პოეტს, ფილოსოფიურ სოფლგაგებით დატვირთვა არ ევალებოდა. მაგრამ, ჭერ ერთი, რუსთველს იშვიათი ოსტატობით აქვს შეზავებული პოეტურ სა-

<sup>1</sup> რუსთველიანი, გვ. 61.

<sup>2</sup> „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები, ზ. ავალიშვილი, პარიზი, 1931, გვ. 54.

ხეებში და მოქმედების გაშლაში ფილოსოფიურ-სოფლმხედველობრივი საკითხები; მთავარი კი ისაა, რომ ინდოეთით წამოსული, ვიდრე ბერძენთა ფილოსოფიის გაშლამდე სოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიურ ამბების შემქმნელნი სწორედ პოეტებია.

ხოლო აქედან იგივე გარემოება რუსთველამდე ამოდის. რუსთველის შემდეგ-კი მეტად დამახასიათებელი, როგორც მოაზროვნე-პოეტი, როგორც აღმოსავლეთ-დასავლეთის ნიადაგზე მდგომი, არის სწორედ დანტე. მაჰაბართას პოეტები<sup>1</sup>, ფირდოუსი (შაჰ-ნამეს შესავალი და მრავალი სხვა ადგილი), გრიგოლ ბარძეპრეუს— ისლამურ-მისტიკურ პოეზიის მოტივებით ფილოსოფიურ ლექსების ავტორი, ავიცენასა და ალჰაცელის გავლენით, სხვათა შორის, არაბულ და სირიულ კულტურის შუამავალი X ს. მიჯნაზე. აქვე ეკუთვნის უკვე XII ს. იბნ-თოფაილ-ალკეიზი — არაბთა ფილოსოფიის პოეტური მთქმელი, ავიცენასა და ავეროესის შუამდგომი, უფრო ახლობლივ კი XI ს. არაბთა ფილოსოფოსის იბნ-ბაგას. ე. ი. ავემპასის მიმდევარი. მან დასწერა ფილოსოფიური რომანი, სადაც ადამიანის ცხოვრება მიწიერიდან ღმერთთან შეერთებამდე არის გაშლილი; რომანის სათაურია „ქე ფხიზელისა“.

ასეთი მოვლენა, როგორც ჩანს, ხშირი ყოფილა და პოეტი და ფილოსოფოსი ერთიმეორეს ემთხვეოდა ინდოეთში, ირანში, სირიაში, არაბეთში, ურიასტანში. XII ს. პოეტი იეჰუ და ჰალევი აბრძოლებს ებრაულ სოფლგაგებას ბერძნულ, ქრისტიანულ და მუსლიმანურ სოფლგაგების წინააღმდეგ. ეს მოვლენა გრძელდება რუსთველამდე და მასაც შეეძლო მთლიან სოფლგაგების და ადამიანის წილის პოეტური ასახვა გაეშალა მის ირგვლივ მოცემულ ფილოსოფიურ-კულტურულ გარემოცვის მიხედვით. თუ კი ეს გარემოცვა საამისოდ ძლიერი აღმოჩნდებოდა.

ან აღმოსავლური, ან დასავლური ელლინისტური გავლენის თვალსაზრისი ამ თავით ცალმხრივად უნდა ჩაითვალოს. რუსთველის კულტურულმა გარემოცვამ, მრავალ საუკუნეთა გასწვრივ შემზადების გზაზე, არ იცის არც ერთი შეურეველი ფორმა სოფლგაგებისა, რომელიც წინა აზიის ხაზით ერთიმეორესთან შეხებაში მიდიოდა. აღმოსავლეთით და დასავლეთით, განგის ნაპირებიდან ვიდრე ე. წ. „დიდ საბერძნეთამდე“ — პითაგორელთა სამყოფელომდე. — გაშლილი იყო დიდი შარა სოფლგაგებათა მიმოქცევისა. ამ შარა-გზაზე საქართველოს თავისი ადგილი ჰქონდა. წინააზის სანაპიროზე — იონიის ნაპირების ზოლზე შეხვედრა და მის შემდეგ დასავლურ ფილოსოფიის ჩასახვა, ალექსანდრე მაკე-

<sup>1</sup> ინდური ეპოსი — მაჰაბართა, ბერძნული პერი ფიუზუონენი.

დონელის ლაშქრობა და ალექსანდრია, როგორც კულტურათა შეჯვარების ცენტრი, ქრისტიანობა, როგორც აღმოსავლეთის განშეორებითი შექრა დასავლეთის კულტურაში. ანტიკის მიწურულსა და მომდევნო ელლონიზმის სინკრეტისტული ტენდენციები — ასეთია ზოგადი მომენტები ამ კულტურათა მიმოქცევის შარა გზაზე.

სპეციალურად წინააზიისათვის კიდევ განსაკუთრებულად უნდა იქნეს მიღებული ანგარიშში დასავლეთიდან წამოსული ტალღა.

529 წლიდან, როცა იუსტინიანეს დეკრეტით შეწყდა ფილოსოფიის ოფიციალი არსებობა ბიზანტიაში, ფილოსოფია იძვრის აღმოსავლეთისაკენ, იმავე სირიის შუალობით, მიდის ერთი ნაკადით არაბეთისაკენ, ხოლო მეორეთი — იძვრის ჩრდილო აღმოსავლეთით — ირანისაკენ და, საფიქრებელია, სომხეთისა და საქართველოსაკენ<sup>2</sup>.

XI—XII საუკუნეში იწყება პირუკუ მოძრაობა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ თითქმის იმავე გზით, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული წინააზიის და დასავლეთის ურთიერთობა, ე. ი. ამ შემთხვევაში გამოირიცხება ებრაულ-არაბულ ნააზრების ესპანეთით იმავე დასავლეთისაკენ წარმართვა. იქ ეს ორი ნაკადი ერთი მეორეს მიყვება.

ასეთია ის დიდი ძვრათა გზები და გადახლართულობა, რომელიც წინააზიის კულტურას და ფილოსოფიას კვალს აჩენს და სადაც შეუძლებელი იყო ამა თუ იმ შეურეველ შეხედულებათა ანუ სკოლის არსებობა. ფილოსოფიური პრობლემატიკის გამოკვლევამ III ვიდრე XII საუკუნემდე ნათელი უნდა გახადოს, რომ გარდა ამ ისტორიულ-გეოგრაფიულ გარემოებისა, რომელსაც ხალხთა ურთიერთობის სიცხოველის სახით გავლენა მოუხდენია კულტურასა და აზროვნებაზე, ფილოსოფიის განვითარების მდგომარეობა გადაჭრით იყო შემდგარი სინკრეტიზმის გზაზე. იმ ბიძგისაგან, რომელიც გაუკეთა აღმოსავლეთმა ევროპის აზროვნებას IV — V სს. მიჯნაზე, ქრ. წ., ევროპამ ყველა შესაძლო დასკვნა გამოიყვანა, ხოლო საწყისთა ფილოსოფიაში უტახოურს თავისი. დაუპირისპირა და სინთეზის პრობლემის წინ დადგა, დემოკრიტე და პლატონი „საწყისთა“ ფილოსოფიის ანტიპოდებია და შუა გამობილ ქვეყანას არისტოტელემ ვერ უშველა. ფორმა — მატერიის კონცეპცია, როგორც

<sup>1</sup> მე-5 ს. სირიაში ადგილი აქვს (ედესის სკოლა) არისტოტელეს სახით ფილოსოფიის პირველი ნიშნების გამოჩენას (პრობას), როგორც კომენტატორს პერმენეტიკისა, I ანალიტიკისა და „სოფისტოკურ დასაბუთებათა შესახებ“.

<sup>2</sup> ეს სკოლა დახურულ იქნა კეისარ ქენონის ბრძანებით.

<sup>3</sup> შეიღარე ხსარო ანუ შირვანის კარზე არისტოტელეს და პლატონის ფილოსოფიური ნაერთი.

გაერთიანების გზა, არ გამოადგა ძველ ქვეყანას და საქირო შეიქნა ქრისტიანობის ნიადაგზე პლატონიზმის შემოჭრა ევროპაში შუა გააობილ ქვეყნის გასამრთლებლად. მაგრამ „ერთი“ და „მრავალი“ მხოლოდ ცალი მხარე იყო ქვეყნის გამთელებისა. ის პლატონმაც კი გაითვალისწინა დიალოგ „პარმენიდე“-ში<sup>1</sup>.

საქირო შეიქმნა სრულქმნის საფეხურების და გონების დახარისხების საქმის გაკეთება, რისთვისაც არისტოტელე ძალაში დარჩა. დემოკრიტესა და პლატონის სინთეზის პრობლემა თანდათანობით იქცა პლატონისა და არისტოტელეს სინთეზის პრობლემად. და თვით ნეოპლატონიზმი შექმნიდან სამი საუკუნის განმავლობაში ამ ნიშნის ქვეშ იდგა, მაგრამ ვერც პლატონის იდეა და ვერც არისტოტელეს სილლოგისტიკა ვერ აღმოჩნდა საკმაო ვერც პირველ საწყისს, „კაცთა ენით უთქმელის“, როგორც ამბობს რუსთველი, გამოსათქმელად და ვერც „ერთისა“ და „მრავალის“ კავშირის დასაპყრად.

აქ უნდა აღმოსავლეთის სხივს ჩაეხედა და აქი ამბობს პლატონი იმ დამოკიდებულებაზე, რომელიც მზესა და მის სხივებს შორის არსებობს. ყველაფერი ერთია და ერთი ყველაფერი, ანუ ყველაფერი — ღმერთია და ღმერთი ყველაფერი. ამ ლოზუნგით შედის აღმოსავლური აზროვნება ერთხელ კიდევ დასავლეთში და იწყება ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრების გამთელების ეპოქა. ამ სინკრეტისტულ განწყობით გადაივლის დასავლეთის აზროვნება აღმოსავლეთის კულტურის გზებზე. ამ პირობებში ყოვლად გამორიცხულია, რომ რუსთველს ან დასავლეთის ნეოპლატონიზმის სახით, ან აღმოსავლეთის მანიქეიზმის სახით, განსაკუთრებული და გადამწყვეტი გავლენა განეცადოს. ყველა ამის მიხედვით შეიძლება ექვს ქვეშ დადგეს ან მანიქეისტურ ან ნეოპლატონიკურ შეხედულებათა თეზა. მაგრამ ასევე წინასწარი მოფიქრების გზით ჩნდება კიდევ ერთი საბუთი.

შეუძლებელია თეზისის — ან მანიქეველობა ან ნეოპლატონიკო-სობა — დაცვა თუნდაც იმიტომ, რომ თვით მანიქეველობა და თვით ნეოპლატონიზმი არ წარმოადგენდა შეურყეველ თვალსაზრისებს და იყო სინკრეტულ თეზაზე აღმოცენებული. ასე, მაინც მოძღვრება III (216—276) საუკ. ნახევარში აღმოცენდა ინდურ სოფლგაგების გადამუშავებით, უფრო სწორად ირანულ ზოროასტრულ დუალიზმის ნიადაგზე, მაგრამ აიგო მრავალ გავლენათა შერთვით, რომელთა შორის არსებობს არა მარტო აღმოსავლური

<sup>1</sup> პლატონი პირდაპირ ამბობდა: მრავალ არსებაში არის არ ყოფნა ყოვლისა და ერთისა, ხოლო არც ერთი მათგანი არაა ერთი საესეობა. პარმენ. XXVII, § 166 (გვ. 57), ტობინერის გამოცემა.

მომენტები, როგორცაა ბაბილონურ-ქალღურა გავლენა, არამედ დასავლურიც, როგორცაა გნოსტიკურ-ქრისტიანული გავლენა, უკანასკნელმა შეუწყო ხელი მის ევროპაში გავრცელებას და დასავლურ ეკლესიის ისეთი მოაზროვნე როგორც იყო ნეტარი ავგუსტინე (IV საუკ.) ერთხანს მანიქეველობის გავლენას განიცდიდა<sup>1</sup>.

ასევე ნარევია ნეოპლაიონიზმი, რომელსაც VI საუკუნის აღმოსავლეთში მოსვლისას ისეთი დიდი გავლენა დახვდა არისტოტელესი აღმოსავლეთში — სირიით შემოსული მე-5 საუკუნეში, რომ პლატონიკოსების ყოფ. ათენის სკოლის მასპინძელი ხოსრო ანუშირვანი არა პლატონის, არამედ არისტოტელეს თხზულებათაც ათარგმნიებს, ხოლო იმავე დროს იქვე ხმარებაშია არისტოტელეს ლოდიკური ნაწერების კომპენდიუმი სირიულ ენაზე<sup>2</sup>.

ყველა ამის მიხედვით, უკვე წინასწარი ზოგადი მოსაზრებანი ეპვის ქვეშ აყენებს რუსთველის ან მხოლოდ მანიქეველობას, ან მხოლოდ ნეოპლატონიკოსობას.

კულტურათა მიმოქცევისა და შეჯვარების მეტად მრავალსახოვანი სურათი, რომელსაც წინააზია წარმოადგენს V საუკუნიდან XII—XIII საუკუნემდე, არ ამართლებს დასკვნას — თითქოს რუსთველი მხოლოდ მრავალ გავლენათა ქვეშ იყო. გამოვიდოდა, რომ მისი სოფლგაგება ამ სიმრავლის და მრავალსახიანობის ანარეკლია და მეტი არაფერი. ასეთი დასკვნის წინააღმდეგ ლაპარაკობს შემდეგი მოსაზრებები.

უეჭველია, რომ რუსთველი ან უშუალოდ, ან შუალობით მთელ რიგ შეხედულებებთან ასეთ თუ ისეთ კავშირში არის, მაგრამ ჯერ ერთი თვით ეს შეხედულებანი, მიუხედავად მათი მრავალფერობისა, ორ ძირითად ტენდენციას შეიცავდა ე. ი. აღმოსავლურს და დასავლურს. მეცნიერულ კვლევა-ძიებას არ შეუძლია სოფლგაგებათა მრავალფერობის წინ დადგეს და ამ ძირითად ტენდენციამდე არ მივიდეს.

მეორე — თუ ამთავითვე არაა გამორიცხული, რომ კულტურული გარემო, რომელშიაც რუსთველი შემოქმედებდა, მოკლებული არ იყო აზროვნებას, დასაშვებია, რომ ეს ორი ნაკადიც — აღმოსავლურ-დასავლური, რაღაც კავშირში მოდიოდა მოაზროვნე

<sup>1</sup> ისტ. აგათიას, მიუხედავად მისი მედიდურად გაწყობილ მოთხრობებისა — ხოსრო ანუშირვანის და ათენიდან დევნილ ფილოსოფოსთა განწყობილების, იმის უარყოფა არ შეუძლია, რომ შემოტანილ პლატონიზმის გვერდით უკვე VI ს. ირანში არისტოტელეს ადში ინტერესი არსებობდა, II, გვ. 31.

<sup>2</sup> ცელერი, III, 2, 916.



ქართველთა თავში XI—XII საუკ. ასეთ პირობებში, ეკლექტიკოსი რუსთველი, რომელიც კოტკოტას ყველაფერს შეიცავს თავისი დროისა და გარემოცვის ნააზრევიდან, — გამორიცხულად ან, ყოველ შემთხვევაში, წინასწარ მიუღებლად უნდა ჩაითვალოს.

ამრიგად ყველა დასახელებული დაყენება საკითხისათვის თავისთავად საეჭვო ხდება. რაც შეეხება უკვე ამავე საკითხების პასუხს, ამას გაარკვევს თვით სოფლმხედველობის განხილვა.

## V

### დასავლეთი რუსთველის გაგებაში

რუსთველის სოფლგაგების დალაგება პრობლემატიურია, რადგან მისთვის არსებული ორი გზა — ორივე პრობლემატიურია: ერთი — თვით მისი თხზულება — „ვეფხისტყაოსანი“, რომლის ჩვენამდე მოღწეული სახე თვით საკვლევი როგორც განლაგების, ისე მოკულობის მხრივ. მეორე — მისი კულტურული გარემოცვაც ასევე პრობლემატიურია, რადგან რუსთველის გარშემო არსებულ კულტურის სახე და ისიც აზროვნების ხაზით, აქამდე, უმეტესად, მოკლებული იყო მტკიცე დოკუმენტალურ დასაყრდენს. ასეთ ორ სადაო დასაყრდენზე აგებული ამოცანა მეტად მძიმე პირობებშია იმთავითვე ჩაყენებული, მაგრამ კვლევა-ძიება მაინც ამ მიმართულებით უნდა წარიმართოს და შესაძლებლობის ფარგლების გარკვევის გზით წავიდეს. ცხადია, რომ რუსთველის სოფლგაგების გამოყვანისათვის საჭიროა იმ გარემოცვის აღდგენა, რომელიც ხელნაწერების სახით არსებობს. ამ მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვანი დოკუმენტია იოანე პეტრიწონელის კომენტარი პროკლე დიადოხის — ანტიკურ ფილოსოფიის უკანასკნელ წარმომადგენლის მთავარ თხზულებისა „კავშირნი თეოლოგიურნი“.

ამთავითვე უნდა ნათელი იყოს, რომ რუსთველის სოფლმხედველობის საკითხი არ უნდა ისახავდეს მიზნად მასში მოაზროვნის როგორც ასეთის ძებნას. რუსთველი უპირველესად ყოვლისა ხელოვანია და როგორც ყოველი დიდო ხელოვანი — მოაზროვნეცაა. ინდოეთით დაწყებული. ირანზე, საბერძნეთზე, არაბეთზე გავლებული — ცოცხლობს მასში დიდი ტრადიცია მოაზროვნე პოეტებისა, მაგრამ მის შემოქმედებაში აზროვნების ხელოვნებად გაშლა ისეთ სიმადლეს აღწევს, რომელსაც შემდგომ ისტორიაში ისეთი მაგალითები აქვს, როგორცაა დანტე ანუ გოეთე.

აქედან პირველი ამოცანა უნდა იყოს თუნდაც იმ მასალის მი-

ხედვით, რომელიც დღეს კვლევა-ძიების ხელთ არის, რუსთველის სოფლმხედველობის აღდგენა.

„ვეფხისტყაოსანი“ არაა ფილოსოფიური ტრაქტატი, მაგრამ ის ფილოსოფიურად მომზადებულ და მოაზროვნე პოეტის ნაწარმოებია. ამიტომაც პოეტური ფორმა ემთხვევა ფილოსოფიურ შინაარსს და ადამიანთა ამბავის სახით არის გაშლილი მთლიანი და დამთავრებული ფილოსოფიური კონცეფცია.

ამ მთლიანობის დასაჭერად უვარგისი იქნებოდა გზა ტაეპების ნუმერაციის მიყოლასა<sup>1</sup>. ასევე მიუღებლად უნდა ჩაითვალოს ყოველ დებულების ანუ აზრისათვის დაუყოვნებლივ უცხოთა პარალელებისა და ანალოგიების ძებნა. ერთიც და მეორეც მთლიანობას დაარღვევდა. რჩება ერთი სახელმძღვანელო ხაზი — ფაბულის განვითარება — მაგრამ მასაც დაახლოებითი ღირებულება აქვს, რადგან მრავალსახიანობად გაშლილ ფაბულას არ შეუძლია უშუალოდ გამოავლინოს მთლიანი ფორმა სოფლგაგებითი პირველსახისა.

რუსთველი მთლიანი ქვეყნის პოეტია. მისთვის პირველ ადგილზე ეს მთლიანობაა მოცემული, ადამიანს მასში გარკვეული ადგილი უჭირავს, მაგრამ იმდენად გარკვეული, რომ ყოველი ხვეულის ამ ადგილისა იმთავითვე გათვალისწინებულია. გაბოროტებას შეუძლია ააცდინოს ადამიანი წინასწარ გაზომილ და განრიგებულ გზას, მაგრამ სიბრძნემ ის კვლავ თავის ადგილზე უნდა დააბრუნოს, თუნდაც ეს ძნელი საქმე იყოს. აუცილებლობის ცნებას, რომლითაც შეკრულია მთელი სამყარო, თან ახლავს ის მეორე რწმენა, რომ ქვეყანაზე ყველაფერი სიკეთით დამთავრდება და „გარდაბდილ პატიყთ“ შინაგანი გამართლება აქვს.

„მითხარ უსახო რა ქმნილა, სული რად ამოგდებინა“

ეკითხება ავთანდილი ტარიელს, ე. ი. ყველაფერს თავისი სახე, თავისი ფორმა, თავისი ადგილი აქვს. ამიტომაც სიძლიერე სწორედ ამის შეგნებაშია და მაშინ ქვეყნის მომღურაობა გაუმართლებელია:

„რად ემღურვი საწუთროსა, რა უქნია უარაკო“

მაგრამ საწუთრო ერთი ნაწილია სამყაროისა და ეს უკანასკნელიც არაა სრული მთლიანობა, რადგან მთლიანობა რუსთველისათვის როგორც ოდენობით გახედვას, ისე რომელობით წვდომას ნიშნავს. სიმრავლე — ადამიანის ირგვლივ გაშლილი ქვეყანაა. ის ჩვენთვის, კაცთათვის, არის და ამიტომაც „გვაქვს უთვალავი ფერთა“. მაგრამ ადამიანით გაზომილ და ამიტომაც

<sup>1</sup> „ვეფხისტყაოსნი“-დან ციტირებისას ვსარგებლობთ პროფ. ი. აბულაძის გამოცემით.

უთვალავ ფერით გაშლილ ქვეყანას მეორე მხარე აქვს — „ზეციით მონაბერი“, სადაც უკვე ჩანს „რომელი“ — ქვეყნის რომელობის მთავარი სახე, ძალა ძლიერი, სამყაროს შემქმნელი.

„რომელი“ და „ღმერთი“ ერთი და იგივეა და ეს პირდაპირ ჩანს იქიდან, რომ ორივე „ფერის“ და „სახის“ შემქმნელია, „საზღვრის დაუსაზღვრა“ უსასრულობის გამოყენებაა, სამყაროს ჩამოქნა — ასეთია „სახის“ ქმნის ფუნქცია და ამიტომაც:

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს ზის უკვდავი ღმერთი-ღმერთად“.

და იმავე დროს ის მრავალი „ფერის“ გასწვრივ იშლება. ეს სიმრავლეა გარდამავლობა, ადამიანის ირგვლივ ატენილი დენადობა. ამიტომ ღმერთი ორივე მიმართულებით წარმართავს სამყაროს — „სახისა“ და ამითვე სიმრავლეთაც.

„იგი გახდის წამისყოფით ერთსა—ასად, ასსა—ერთადო“<sup>1</sup>.

„ფერის“ კავშირი „სახესთან“ აუცილებელია, და ამიტომაც არ ამოიწურება ოდენობით. მაგრამ სიმრავლე ერთიმეორის „ფერობასაც“ ნიშნავს, ერთი ფერისას. აქედან ის დაგვარობის გამოხატულებაც შეიძლება იყოს:

„თუა მონახე, მონახე, ჰქმენ რაა შენი ფერია“<sup>2</sup>.

პოემა იშლება როგორც სოფლმხედველობრივ ხაზებში გაშლილი ამბავი და ადამიანობისა და ქვეყნის დამოკიდებულება იმაშია, რომ ადამიანის ბედი გამოავლენს მთელი ქვეყნის წყობას და ამბავს. ამიტომაც ის იწყება, იშლება და თავდება ფილოსოფიულ-

<sup>1</sup> ეს ტაევი პირდაპირ ხედება იოანე პეტრიწონელის ტრაქტატს, სადაც ის არკვევს ერთისა და მრავლის ურთიერთობას. სინტერესოა, რომ ერთისა და მრავლის მავალითად პეტრიწონელი მოიხმარს ცნებას „ასისა“, „ასი გესმა ვითარ ასსა შორისა (ქვემოთ) ნაწილად იმეცენ რიცხვი, რომელთაგან შედგა ასობა, ხოლო ყოვლობად თვით იგი მხოლოდ ასობისა: ი. პეტრიწონელი — კომენტარი, თავი I. საზოგადოდ პეტრიწონელის ტრაქტატის და „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება მეტად სერიოზული და გადაუღებელი ამოცანაა.

<sup>2</sup> ქართულ სიტყვაზმარებაში დღემდე შენარჩუნებულია როგორც დასავლური ცნება „გვარისა“, ისე მისი შესატყვისი სინათლის სოფლგაგების ტერმინი „ფერი“. როგორცაა, რა გვარია, რა გვარია, რა ფერია. ქვეყნის გაგება უპირველესად „ხედვასთან“ ყოფილა დაკავშირებული, აქედან სოფლმხედველობა Мирозерпанье, Welfanschauung და სხვ. პლატონის სოფლმხედველობაც, ე. ი. მოძღვრება იღვებზე, თავის ძირში იმავე ხედვას ნიშნავდა.

ეს ხილვის ანუ მხედველობითი გაგება ქვეყნისა არაა პრიმიტიული ფორმა სოფლგაგებისა, არამედ ღრმადია შექრილი აზროვნების ისტორიაში, სადაც მისი სახე და მოქმედების არე გამოკვეთულ უნდა იქნას აღმოსავლეთ-დასავლეთის აზროვნების ურთიერთობის გარკვევისას. რუსთველისა და დანტეს სინათლის ქვეყანა პოეტური მხილება იმავე ძირითადი ტენდენციებისა, რომლებსაც სპეციალური გამოკვლევა შეეხება.

რად. რ უ ს თ ვ ე ლ ი ა დამიანის ბედის გაშლით მსოფლიო წყობისა და სავალ გზის გაშლაში უბადლო მოვლენაა მსოფლიო ლიტერატურაში და ეს შესრულებულია ისე, რომ მოაზროვნე არ ბორკავს ხელოვანს და ხელოვანი არ აიაფებს მოაზროვნეს.

შესავალის ორივე ხანა ერთსადაიმავე სააზროვნო კონცეფციაშია დაწერილი. კიდევ მეტი — ის პოემის მთლიანი კონცეფციის წარუხტოცელი ნაწილია<sup>1</sup>. მეორე არაა პირველის გამეორება, არამედ მისი გაშლა და ადამიანთან მისვლა. ქვეყნის „რომელობის“ შემქმნელი — ზეცისა და ქვეყნის წესა — მისაგანაა ყველაფერი: ცა, ქვეყანა, უთვალავი ფერი და მდგომარეობა. ეს არის იშვიათის სიმოკლით სულ ოთხ ბუკარში ნასროლი მთელი სინკრეტისტული ფილოსოფია — აქ პლატონიზმი — ცაა — ნეოპლატონისტურ სუსტი ელფერით: ქვეყნის შექმნა ღმერთით ზეციური სულის შუალობით პლატონმაც იცოდა და გადავიდა, და არა გადამუშავებულა, ნეოპლატონიზმში; აქვეა ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე — ქვეყნის უთვალავი ფერით გაშლილ „სახითა მის მიერთა“. შაირის სიმოკლის მსოფლიო ტევადობამდე გაშლის ნაპერწყალია შესავლის პირველი ტაეპი.

მეორე ტაეპი ადამიანისათვის მოცემულ ბედის ჩარჩოების ჩვენებაა: ღმერთი — შემქმნელია არა სამყაროსი საერთოდ, არამედ სახის „ყოვლისა ტანისა“ — აქაა გაშლილი ჭერ სამყაროსი და შემდეგ ადამიანის, როგორც მისი ნაწილის ტრადედია: ყოველი ტანის სახე — ქვეყნის წყობის უნივერსალობასთან ერთად აუცილებლობასაც, ბედისწერასაც ნიშნავს. აღმოსავლეთმა ქვეყნის წესრიგი ბედისწერად დასახა და დასავლეთში იგი მრავალი გზით შეიტანა. სახე — ღმერთია წესად გადასული, იგი ქვეყნის შინაგანი აზრია — მაგრამ ამავე დროს იგი განსაზღვრავს, შებოჰვავს, „დასაზღვრავს“. ქვეყნის სიძლიერე ქვეყნის სისუსტეა — ქვეყანა „დაუსაზღვრულია, იგი არაა „პერას“, იგი არის აპეირონული, მაგრამ, თუ ეს პლატონს და ევროპას ბედნიერება ეგონათ, რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს თ ვ ი ს ე ს განსაზღვრა ჭირია, რომელსაც დათმობა უნდა; საბოლოო წესის სიკეთე გაირკვევა — ნათელი გახდება, რომ ყველაფერი რიგზეა მოწყობილი და ბედნიერებისათვის განკუთვნილი, თუმცა იქ პირდაპირი გზა არ მიდის<sup>2</sup>. ქვეყანა მრავალფერია — „სახე ყოვლისა

<sup>1</sup> ბედნიერებისკენ პირდაპირი გზის არარსებობაში მთელი თავისებურება ბედისწერისა, და ნ ტ ე ს ამ შემთხვევაში საუკუნით დაასწრო რ უ ს თ ვ ე ლ მ ა, ხოლო ვ. წ. „ფატალიზმის“ საკითხიც აქვე დგას. ადამიანის გამძლეობას, გარჯას და აქტიუობას სწორედ აქ მიეცა გასაქანი. ეს რომ არ იყოს საჭირო და რ უ ს თ ვ ე ლ შ ი მართლაც აღმოსავლური ფატალიზმი იყოს მიცემული, შემოვლილი გზა ბედნიერებისაკენ სრული გუგებობაა აქნებოდა.

ტანისა“. ამ სახეთა შექმნილი ღმერთთა და თუნდაც ეს განსაზღვრა, მაინც დასათმობია — ქვეყნის სიბრძნე — იმავე ღროს ღმერთის სიბრძნე ჭირით გაიგების და საბოლოო ჭეშმარიტება „ამოიქნება“ — გარდახდილ ჭირთა ნიადაგზე. ასეთია ეს იშვიათი და უმაგალითო კონცეფცია ჯერ კიდევ თავის კომპოზიციამში და მოაზრებაში შეუღარებელი. მოთმენა და დათმობა ფილოსოფიის ნიადაგზე ბოეთის მხრის მიერ თავის ცნობილ „ფილოსოფიის დამშვიდება“-ში მოცემული; ანტიკის და საშუალო საუკუნეთა მიჯნაზე, ანუ „განწმედისათვის გონებასა“ სპინოზას, როგორც ახალ ევროპის კულტურის გამოხატულება — უფერული გამეორება არუსთველის „ჭირთა თმობის“ ფილოსოფიისა. ზოროასტრიზმის და ბუდიზმის სოფლგაგებად — „ჭირთა თმობის“ პრობლემა განდგომისა და მოთმინების ფილოსოფიაში გაშალა და ნირვანასა და შემდგომ მანიქეურ ასკეტიზმში გაიტანა. საშუალო საუკუნოების ევროპამ კი ასკეტიზმი მოგვიანო სტოიციზმის „თავშეკავებ“-ს ფილოსოფიაში გავლებული მიიღო.

არუსთველი დამოუკიდებელ ქართულ აზროვნების მაჩვენებელია: მან ქვეყნის აზრის ძებნა იმავე ქვეყნის მიღებაში, მის სიამეში და მგრძნობელობაში აღიარა. არუსთველის ნათქვამია:

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ, მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წაიღლსა აისრულებ?“ —

გამოწვევაა მთელი ქვეყნის განდგომილობისა და ასკეტიზმისა — როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით.

ქვეყანა განსაზღვრულია, მაგრამ „დაუმსაზღვრელი“ — ღმერთთა — მის მიერ შექმნილ „სახეს ყოვლისა ტანისა“ უნდა გაგება — ესაა სიბრძნის გზა. სახე — განსაზღვრელობაა, თუმცა იმავე ღროს წესია. არუსთველი ამბობს:

„განათლა პირი ვარდი სიხარულმა დაუსახმან“

ე. ი. დიდმა და განუსაზღვრელმა სიხარულმა; როცა იშვიათი ღირსების და სრულქმნის გამოხატვაა საჭირო, მაშინ „სახის“ ცნება როგორც განსაზღვრელი უნდა მოიხსნას, იგი აღარაა სრულქმნის მოქმელი:

„მან უთხრა — სახე არ გითხრა მის უსახოსა სახისა...“

მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ამოკვეთა სოფლის განსაზღვრელობიდან — იქვე:

„მჯობი ყოვლისა სოფლისა — წყლისა მიწისა და ხისა“.

მაგრამ „ჭირთა სათმოზად“ საჭიროა შეგნება, რომ ეს წესია და, მაშასადამე, აუცილებელი საფეხური, რადგან:

„მაგრამ ბოლოდ ლხინსა მისცემს ვისცა პირველ დაანაღვლებს“.

და სწორედ ამის გასაგებად საჭიროა იმის შეგნება, რომ მთელი ქვეყანა სახეებათაა ჩამოქნილი. განუსაზღვრელს ქვეყანა დაუსაზღვრავს და ადამიანს ხამს განსაზღვრულში „გამაგრება“ განუსაზღვრელის დასანახად.

„მითხარ უსახო რა ქმნილა — სულნი რად აღმოგხდებიან“.

ე. ი. ყველაფერს თავის გზა და ადგილი აქვს და სულის ამოხდენა „სინელეა“.

აქედან გასაგებია, რომ შესავლის მე-2 ტაეპში გადასვლაა ადამიანის ბედზე პირველი ტაეპის ზოგად-ფილოსოფიურ ხაზებიდან; მეორე—გადასვლაა ხელოვნების და ნააზრევის მეტად მაღალი გზით; პოეტის წინარსახვაში მოცემულია დიდი განცდითი გზა, რომელიც ელის გასაშლელ ამბავს; დიდია ღმერთი — წესი ქვეყნისა, მაგრამ სუსტია ადამიანი ძლევად დანაწესისა. ეს დაძლევა კი „გაძლებაა“, ე. ი. მორალური წყობისაა. გაძლებას ძალა უნდა და აქედან შიშით შექმნილ სიყვარულის ლოცვა:

„შენ დამიფარე ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა“.

ძალისათვის ვედრება მძიმე გზის გავლის წინ გასაგებია და რუსთველის მიხედვით აუცილებელი, რადგან ვინც სიძნელე შექმნა ცხოვრებაში, იგივეა მომცემი. ძალისა, რადგან ყოველი სახე იმავე ძალიდანაა: აქედან ნათელია, რომ რუსთველში ფატალიზმის არავითარი ნიშანი არაა და არც შეიძლება იყოს. ქვეყნის დასაზღვრა, ე. ი. მისი წინასწარი განწესრიგება აუცილებელი ამოსავალი წერიტილია ადამიანის საქმიანობისა და სიღრმე ტრადიციისა სწორედ აუცილებლობის შეგნებით გაიზომება<sup>1</sup>.

აქედან გასაგებია:

„ვინ დამბადა: შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად  
ვინ არს ძალი უხილავი შემწე ყოელთა მიწიერთად“.

<sup>1</sup> სპეციალურ გამრყელებაში ნაჩვენები იქნება, რომ ბედისწერის საკითხში-იც, რუსთველი არც აღმოსავლეთის ფატალიზმს მიემხრო და არც დასავლეთის კომპრომისულ ფორმას: ღმერთი ქვეყნის საერთო წესს ქმნის და კერძო ადამიანის საქმეში არ ერევათ: ეს უკანასკნელი დამახასიათებელია პლოტინისათვის, სადაც ღმერთი „არა ყოველ თითოეულისათვის, არამედ ზოგადისათვის“ მოქმედობს, ტიპური გამოხატულებაა დასავლეთის ცნებათა საშუალებით სოფლ-გაგებობის, სადაც ზოგადობა ცნებისა ვერ ჩქერს ცალკე მოვლენათ. „უნუიადები“, IV).

იქვე გაიჩნევა ასტროლოგიური შეხედულებანი და მასთან დაკავშირებული რიტუგთა ფილოსოფია.

შესაძლებელია მე-2 ტაეპში ნახმარი სიტყვა „სატანა“ უშლი-  
დეს ტაეპის გაგებას, მაგრამ ეს სიტყვა ხომ პირდაპირ თავის  
ადგილზეა: სატანა რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს ა თ ვ ი ს საწუთროს სიცრუის  
გამოხატულებაა და ემზადება რა პოეტი ამბობად ყოვლის ტანის  
სახეთა შინა გაძლებისა, აღნიშნავს მას როგორც ბრძოლას სატანის  
დასათურგნავად. შეიძლება ლიტერატურულად, როგორც გამოთქ-  
მის ფორმა „სატანის დათრგუნვა“ საეკლესიო წარმოშობისა  
იყოს, მაგრამ გამოსათქმელი: პოეტის მთლიან კონცეფციის წა-  
რუკვეთელი ნაწილია, ამ თვალსაზრისით სატანა სიბრძნისა და  
სიცრუის კონტექსტში აქვს რ უ ს თ ვ ე ლ ს აღებული:

„ვა საწუთროო, ს ი ც რ უ ე ი თ თავი სატანას ადარე“.

ამრიგად შესავლის მე-2 ხანა პირველის გაგრძელებაა: ერთში  
მოცემულია საერთო ფილოსოფიური ხაზები, მეორეში ადამიანის  
ბედი ამ ქვეყნის წყობაში. კიდევ მეტი — აქ პირდაპირი გადასვლაა  
პოემის შინაარსისაკენ, რაც დამაკავშირებელ ნასკევით — მიჯნურო-  
ბით — ისახება. მიჯნურთა სურვილი — სიცოცხლის ნიშანია და  
ამდენად აქ პირდაპირ სიცოცხლეზეა ვედრება. რადგან მიჯნურობას  
თან ახლავს ფათერაკი — აქედან ცოდვათა შემსუბუქების ვედრე-  
ბაც თავის ადგილზეა. დამახასიათებელია, რომ ლოცვაში არაა პირ-  
დაპირი მითითება სასურველზე ანუ ბედნიერებაზე. რ უ ს თ ვ ე ლ-  
მა იცის, რომ იქ პირდაპირი გზა არ არის; არც ის არის საზრუნა-  
ვი, რომ ბედნიერება არ მოვა: სათხოვარია გაძლება, დათმობა, გა-  
მაგრება. ორ ტაეპში მოცემულია როგორც სოფლმხედველობრივი,  
ისე სიუჟეტური პროგრამა უბადლო მოქნილობით და ტევადობით  
და ამის შემდეგ ზედმეტ რეფლექსიად ისმის: „მოკლედ. თქმისა“  
და „შაირის სიკარგის“ ამბავი.

ცოდნა და სიბრძნე არ წარმოადგენს თავისთავად ღირებულე-  
ბას. მას მაშინ აქვს ფასი, თუ ის გზაა ქვეყნის მთლიანობისაკენ.  
ადამიანი მაშინ არის სწორ გზაზე, როცა მოქმედობს და ქვეყნის  
ნაწილია. ამით მოცემულია რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს პროგრამა: ცოდნა-  
ფილოსოფიური, გაშლილი მოქმედების ნიადაგზე, არის გზა ზესთ-  
მწყობრთან შეერთებისა. აქედან:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“

„მით ვისწავლებით, მოვეცეს შერთვა ზესთ-მწყობრთა მწყობისა“.

ამის ნიადაგზე მაღალ სიბრძნის მოსაპოებლად საჭიროა მოქ-  
მედების ნიადაგზე გაიშალოს სამყაროს ამბავი, სადაც სახე-  
ებში, ე. ი. ადამიანების ბედის მოთხრობაში, როგორც სარკეში,  
გამოჩნდება ზესთ-მწყობრთა-მწყობი და უმაღლესი სიბრძნე იქნება.

მასთან „შერთვა“. ამის ნიადაგზე „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი ამბის შესახებ შესაძლებელია ორი გარემოება გაიკრვეს:

1. მისი „ამბავი“ პირდაპირ დაკავშირებულია სოფლგაგების მიზნებთან, სადაც ადამიანები და მათი ბედი სამყაროს „ზესთ-მწყობრთა-მწყობის“ გამოვლენაა. ამდენად, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებსა და მათ ამბავს ერთგვარი სიმბოლიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდესთ, რასაც პოეტის მთლიანი სოფლგაგების ნიადაგზე სინამდვილის გარეთ გაშლა არ ახასიათებს.

2. კავშირი „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავსა და რუსთველის სოფლგაგებას შორის იმდენად მტკიცეა, ე. ი. ერთიმეორისაგან დაუშორებელი, რომ „სპარსული ამბავი“-ს საკითხს მძიმე მდგომარეობაში აყენებს. ორში ერთია შესაძლებელი: ან „სპარსულ ამბავთან“ ერთად მისი სიმბოლიურ-ფილოსოფიური გარემოცვაც უნდა ყოფილიყო სპარსული. ან და „სპარსული ამბავი“ არ არსებობდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ „ამბავი“-ს სრული შეწყობა რუსთველის სოფლგაგებასთან შეუძლებელს ყოფს მარტო „ამბავი“-ს საკითხის განცალკევებულად დაყენებას<sup>1</sup>.

თვით „ამბავი“ უნდა გაიშალოს ისე, რომ მასში ჩანდეს უდიდესი წესთწყობის — ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობა. მრავალ ფერთა შორის მოყოლილი ადამიანი ეძებს თავის „ფერს“ ანუ შესაფერს, რადგან ემორჩილება ფერთა მიმზიდველ ძალას, მიჯნურობას — სიყვარულს. მაგრამ, სამყარო არაა ისე მოწყობილი, რომ სიყვარულმა ერთბაშად შეაერთოს შესაფერნი და ამით საქმე გათავდეს. სიძნელე იმაშია, რომ ბედნიერებისა და სიამისაყენ პირდაპირი გზა არ არის იმისთვის, ვინც ერთხელ დაერთო „სოფლის შრომას“. სიყვარული ორმხრივია: მას ფათერაკიც თან დაჰყვება და მას „აღმამაღლებელი“ ძალაც აქვს. ამიტომაც უნდა მოხდეს ფათერაკის გაძლება და ამით მოეწყობა ამაღლებაც. შეყვარებულნი, მაგრამ ერთიმეორისაგან დაშორებულნი, შეერთდებიან და ქვეყნის წესის საბოლოო გამართლება მოხდება. სახე ყოვლისა ტანისა

<sup>1</sup> აქაც მსგავსებაა პეტრიწონელსა და რუსთველს შორის; პეტრიწონელი „კომენტარსა“ სწერს პროკლე დიადოხის წიგნის თარგმნის გამო; ნამდვილად კი ეს კომენტარი დამოუკიდებლად წარმოებული ფილოსოფიური ტრაქტატია, რომელსაც რაღაც (შეიძლება — შეგუების) მოსაზრებით ეს დამოუკიდებელი ხასიათი წარმართული აქვს.

შეიძლება რუსთველსაც, ისე როგორც პეტრიწონელს, თავისი დამოუკიდებელი ამბავი სხვის „ამბავისათვის“ უნდა ამოეფარებინა: ეპოქის აზროვნებისა და მწერლობის გარკვევა შესაძლებელია ამ საკითხსაც ნათელს მოაფენს.



გაიშლება, როგორც გზა შერთვისა „ზესთ-მწყობრთა-მწყობისა“. ასეთია ეს მარტივი ამბავი: პოემის მისაღებად საკმარისია დაიხანს თავის ადგილზე თითოეული არსება: ტარიელ და ავთანდილ, ნესტან დარეჯან და თინათინ.

ამ სიმარტივის ირგვლივ გაშლილია უბადლო ხილვა; იშვიათი შერწყმით იშლება ფილოსოფიური სოფლგაგება პოეტურ ამბავში: არსად არა ჩანს, რომ პოეტი ფილოსოფოსობდეს და ფილოსოფოსი პოეტობდეს — ორივე ერთადაა და ქრება ერთიმეორეში.

ცენტრალური ადგილი რუსთველის კონცეფციაში უჭირავს ღმერთს, ამ წარმოდგენაში თავს იყრის ყველა სხვა ცნება: სამყარო, ადამიანი, აუცილებლობა, მიჯნურობა, ბედი და სხვ. მას შიგვა მოცემული „ერთისა“ და „მრავლის“ ურთიერთობა, რომელიც რუსთველის დროს ქართულ მთაზროვნე წრისათვის ცენტრალური საკითხთაგანი იყო.

რუსთველის სოფლგაგებაში „ღმერთის“ წარმოდგენის ნაირობა არაა რელიგიური პრობლემა. აქ არ შეიძლება გამოდგეს მოსაზრებები, რომელსაც ყველაზე კატეგორიულად ცელღერი იმეორებს, თითქოს აღმოსავლურ აზროვნებისათვის დამახასიათებელი იყო მხოლოდ რელიგიური აზროვნება. დასავლეთის ისტორიკოსს ყველაფერი, რაც არისტოტელეს სილლოგისტიკას ან მიაგებაში მოცემულ ბერძენთა პირველ ფილოსოფიას ვასცდებოდა, რელიგია ეგონა. შემდგომში იმავე აღმოსავლეთის გავლენამ არა მარტო არისტოტელეს სილლოგისტიკა ჩამოიყვანა ქვედა საფეხურზე, არამედ, ნეოპლატონიზმის სახით თვით პლატონის იდეებს კიდევ ერთი სართული დაადგა ზემოდან, სადაც სწორედ ის ღმერთი უნდა მოთავსებულიყო, რომელიც „უცნაური და უთქმელი“ იყო. დასავლეთში ეს ღმერთი თანდათანობით გადადის ქრისტიან ღმერთად. რუსთველის დროისათვის დასავლეთში ღმერთი უკვე მხოლოდ რელიგიური ამბავია.

საქართველოში პეტრიწონელის თარგმანის სახით შემოსული პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ თავისი კვლევის საგნის მიხედვით აუცილებლად ჩერჩვრობით რელიგიურ ამბავს არ წარმოადგენს: „თეოლოგიკ“ V საუკუნეში, როდესაც ეს წიგნი დაიწერა, არ ნიშნავდა იმას, რასაც შემდგომი თეოლოგია დასავლეთის ქრისტიანობისა. „ერთისა“ და „მრავლი“-ს ურთიერთობა, რაც ამ თხზულების კვლევის საგანს შეადგენს, იჭერს იმ ადგილს, რასაც არისტოტელემ „პირველი ფილოსოფია“

1 ი. პეტრიწონელის „ტრაქტატი“ ამავე პრობლემათა გამართული.

უწოდა, ე. ი. არსის საწყისისა და წყობის მკვლევარ ნაწილს ფილოსოფიისა.

ქართველ მთარგმნელის და კომენტატორის მხრივ პირდაპირი მითითებაა არისტოტელეზე, როგორც პირველ საწყისთა ფილოსოფიაზე. წინასიტყვაობაში პირდაპირაა მითითებული, რომ პირველ ძირებზე — სტოიხეიებზე ლაპარაკი შესაძლებელია ღვთისმეტყველებაშიაც ისე „ვითარ გვისწავლია პერი ერმინიასა“ (პეტრიწონელი, „კავშირთა შესავალი), „რამეთუ ყოველთა შედგმულთა მარტივი უწინარეს“. აშკარაა, რომ თეოლოგია აქ არისტოტელეს პირველ ფილოსოფიის მაგიერია და ეს მშვენივრად ესმის ქართველ ფილოსოფოსს. იმავე იოანე პეტრიწონელმა მთარგმნა რა პარაკლეს დებულება: პან პლეთოს მეტეხეიტენ ტუენოს პირდაპირ გაიგოს ის და იქვე უკეთებს კომენტარს. „იტყვის ფილოსოფოსი ვითარმედ ყოველი სიმრავლე ეზიარების ერთსა“. ნათელია, რომ პეტრიწონელს არ შეუტყველია პარაკლეს განწყობა, ესმის ისე მისი თემატიკა, როგორც ავტორს და მაშასადამე ევოლუცია V საუკუნიდან XII ს. საქართველოში არ წასულა იმ ხაზით, რომ თეოლოგიას პროტე ფილოსოფია-ს მნიშვნელობა დაეკარგა; პირიქით, პეტრიწონელის მითითება არისტოტელეზე ამტკიცებს, რომ ნეოპლატონიზმი საქართველოში წმინდა სახით არ შემოსულა. ეს გასაგებიც უნდა იყოს, რადგან გაცილებით უფრო ადრე, სირიასა და ირანში ევროპის ფილოსოფია პლატონისა და არისტოტელეს სინკრეტიზმის სახით შემოვიდა; ხელსაყრელ პირობებში საკითხი მომავალ განვითარებისა ან ნეოპლატონიზმის ან არისტოტელეს გავლენის გაძლიერებით გადაწყდებოდა; თუ სირიასა და ირანში არისტოტელე მიიღეს როგორც ტენე ლოგიკე-ს გამომხატველი, თუ არაბეთი მას ბუნების მცოდნეობისა და მკურნალობის ინტერესით შეხვდა, საქართველოში ყველა ამათი გავლენის გარდა რუსთველის პოეტურ კონცეფციებში ბუნების გადმეორების აღმოსავლეთით მოსული გავლენაც იქცა ლობდა.

რუსთველს უნდა სცოდნოდა XII ს. ქართული აზროვნება. ერთი და ღმერთი მისთვისაც სწორლიჩებული ცნებებია. მან იცის — რომ

„იგი (ღმერთი) გახდის წამის ყოფით ერთსა — ასად, ასსა — ერთად“.

ეს თემატიკური შეხვედრა პეტრიწონელთან თითქოს თავის დამატებით მტკიცებას იმაშიაც პოულობს, რომ რუსთვე-

ლისათვის სინამდვილის გაგება — განცხადების, ე. ი. ცხადად ქმნის ცნებით გამოითქმება:

„ერთსა რასმე მოგახსენებ, გამიცხადე დაფარული“.

მაშასადამე, ღმერთის პრობლემა აქედან არ მოჩანს, როგორც საველდებულოდ რელიგიური. სხვა უნდა გაირკვეს თვით პრობლიდან.

ღმერთი როგორც ერთში სიმრავლის მიზეზი ნეოპლატონისტურ წყაროდან წამოსული იდეაა. პროკლეს მიერ „კავშირინი“-ს დასაწყისშივე წამოყენებული დებულება პლოტინს V ენეადაში თითქმის იმავე რედაქციით აქვს მოცემული<sup>1</sup>. ის აზრი, რომ სწორედ „ერთი“ მიზეზია ყოველი არსებულისა<sup>2</sup>, გამოთქმულია VI ენ-ში<sup>3</sup>. ეს ადგილი ემთხვევა სწორედ ღმერთის შესახებ მსჯელობას და პროკლემ ისინი გაიმეორა, მხოლოდ ქართველმა ფილოსოფოსმა ქართულ აზროვნებაში შემოიტანა. ღმერთის, როგორც ერთისა და მრავლის ურთიერთობის პრობლემა რუსთველს შეეძლო ან ბერძნული წყაროდან ან პეტრიწონელის თარგმანით თუ „კომენტარით“ სცოდნოდა.

შეიძლება იმავე გზით, ან უშუალოდ, რუსთველმა იცის წმინდა ნეოპლატონისტური (და არა პლატონისტური) განმარტებანიც ღვთის ცნებისა, ანუ უფრო სწორად მისი განმარტებათა შეუძლებლობა. ცნობილი ტაეპი —

„ილოცავს იტყვის — მაღალო, ღმერთო ხმელთა და ცათო უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათო“...

მისი სისრულე და სიდიდე იმოღენაა, რომ გასცდება ყოველგვარ შესაძლებლობას აღამიანის ენით სათქმელისა.

„ასმათ თქვა — ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა. შენ ხარ სავსება ყოველთა, აღგვაესებ მზეებრ ფენითა“<sup>4</sup>.

როცა რუსთველი ღმერთის დადებით განმარტებას სცდის და ამას არსებობის ხაზით აკეთებს, იგი მაინც ნეგატიური განმარტებით ათავებს. პირველი იყო გავლენა, უეჭველია, იმ გზისა, რომ-

<sup>1</sup> შეად. „და თვით არისტოტელეს მიერ მოპოვებულთა შესიტყვათთა კანონთა ჩემებული სიმართლე, რომელთა ურღვევდეს პლატონს პერიპატოელნი განაცხადა და უღვმო ყო“. პეტრიწონელი (შესავალი, პროკლეს დახასიათება).

<sup>2</sup> ენეადები, V, 3, 12.

<sup>3</sup> ყოველი არსებული ერთით არსებობს და შემდეგ პირდაპირ [პროკლეს საკითხი: რა იქნებოდა ერთი რომ არ ყოფილიყო?

<sup>4</sup> პლოტინე, ენეადა, I, 8, ღმერთი განმარტებულია — უკეთესი და უზენაესი უკეთესთა — „სავსება ყოველთა“; კიდევ. ენეადა, IV, 8.

მელიც გაიარა ნეოპლატონიზმა III ს. VI-მდე. მაგრამ ღმერთის განმარტება საბოლოოდ მაინც ნეგატიური დარჩა:

„გულითა ღმერთსა აღიდებს“...  
(ღმერთი) „ყოფილი—ყოფი—უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“<sup>1</sup>.

დასავლეთის ფილოსოფიის ნეოპლატონიზმის სახით გავლენა რუსთველზე უეჭველია და იგი არა მარტო ცნებათა დამთხვევის ნიმუშებშია, არამედ სახეებში და გამოთქმებშიაც კი. ეს არის გავლენა ნეოპლატონიზმისა და არა პლატონისა, როგორც ხანდისხან ჰგონიათ. მთელი ეს ამბები ღმერთის შესახებ ნეოპლატონისტურია და არა პლატონისტური. პლატონის მიერ დიალოგ „პარმენიდე“—ში ერთისა და მრავლის შესახებ დასმული საკითხი არ ქმნის აქ იგივეობას, რადგან პლატონი მაინც იღებდა სფეროში დარჩა, ხოლო პლატონმა ამ სფეროს კიდევ ერთი, უფრო მაღალი სართული დაადგა. ამით მან ღმერთის განმარტებისათვის არა მარტო პოზიტიური, საზოგადოდ ყოველგვარი ლოდიკური გზა მოხსნა და სწორედ ამას ნიშნავს რუსთველის „უთქმელი“ — „ყურთაგან მოუსმენელი“.

მაგრამ ნეოპლატონიზმის გავლენა ამითვე თავდება. ღმერთის იდეის სიმალლის აღნიშვნით განისაზღვრა რუსთველისათვის ნეოპლატონიზმის ფილოსოფია და ის არ გაჰყვა გზას, დასავლეთის ფილოსოფიით ნაჩვენებს, და არ მოგლიჯა ღმერთი ქვეყანას, არ დაუპირისპირა იგი მას. ევროპას დიდი ხანი დასჭირდა ვიდრე სპინოზას ფილოსოფიამდე, რომ კვლავ ღმერთისა და ბუნების იგივეობის თეზა აღედგინა. სპინოზა დასავლეთის ფილოსოფიაში გარკვეულ საფეხურის გამომხატველი, მაგრამ მთელი მისი ფილოსოფია დასავლეთის ფილოსოფიის ძირებზე არ დაიყვანება და ეს ხდება სწორედ ღმერთის განმარტებაში მატერიის შეტანით, რასაც არაბთა ფილოსოფიის ქვედა განშტოება, მასთან პარალელურად ესპანიით ევროპაში დაბრუნებული, შეიცავდა. სპინოზა ბევრის მაჩვენებელია ამ შემთხვევაში. ნეოპლატონიზმთან სიტყვით — სიტყვამდე ახლოს მისული რუსთველი, სცილდება მას და, ყოვლის უწინარეს, სწორედ ღმერთისავე ცნებაში და აქედან გამომდინარე — კიდევ მრავალ სხვაში<sup>2</sup>.

აქ პირველია ღმერთისა და ქვეყნის და მათ შორის ადამიანის

<sup>1</sup> ასეთივეა ენადა, V, 14. შეადარე იგივე აზრები ღმერთის განმარტების შესახებ პეტრიწონელთან.

<sup>2</sup> ღმერთი სულ განცალკევებულია პლატონთან. მას არც სახე აქვს, არც ცხოვრება, არც აზრი, არც სული, არც მოძრაობა და სხვ. ენნ. VI, 9, 3.

დამოკიდებულება. მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი რუსთველმა ისევე მალა წარმოიდგინა, როგორც პლოტინმა, მან არ მიიღო არც პლოტინის მიერ წარმოდგენილი ღმერთის ქვეყანასთან დამოკიდებულება და არც გზა პოლითეიზმისაკენ, რომელსაც პლოტინის სკოლა იამბლიხოვს სახით დაადგა<sup>1</sup>.

დილემა, რომელიც აქ გაჩნდა: მონოთეიზმი და მაშინ დაშორება ქვეყნიდან (პლოტინი), ამ ქვეყანასთან მისვლა, მასში ჩარევა და მაშინ პოლითეიზმი — დაძლეულია რუსთველთან: ღმერთი ერთია, მაგრამ იგი მთელი ბუნების წესიერებაა — წესთ-წყობა, მის გარეთ და უმისოთ არაფერი ხდება. რუსთველის ღმერთი ურევია არა თუ დიდ საქმეებში, იგი ადამიანის ჭირსა, ბრძოლაში, თუ ლხინში მონაწილეა: აქედან ნათელია —

„ღმერთი გვფარავს, სწორედ გაკვეთს, შუშა ვის ჰკრა თუნდა ხმალი“  
ეს შეხედულება მოკვდა დასავლეთში ანტიკურ ქვეყანასთან ერთად, სადაც აზიის სანაპიროებიდან იყო შეტანილი, ხოლო მისი ძირი განგის ნაპირების დაპყრობის ეპოსშია — მალაბარათაში — მოთავსებული.

იამბლიხოვს სირიიდან მოვიდა. მას ცოცხალი ღმერთის გადარჩენა უნდოდა და პლოტინის „ერთს“ ან „პირველ არსს“ კიდევ ახალი სართული დაადგა: საინტერესო იყო, რომ პლატონის ფილოსოფიით შუაგაპობილ სინამდვილის გამთელებას აღმოსავლეთით მოსული აზროვნების ახალი ნაკადი წყვეტის ამოვსებით კი არ სცდიან, არამედ სამყაროს ჩარჩოების გაფართოებით<sup>2</sup>.

იამბლიხოვს ამ გზას დაადგა და მით თვით ქრისტიანობის საწინააღმდეგო რეაქცია შექმნა: კეთისარი იულიანე განდგომილი მისი პოლითეიზმის დროშით ეკვეთა გალილეველს. რუსთველი იცნობს იამბლიხოვს — მოყვანილი ადგილი სიტყვა-სიტყვით დამასკეს ცნობას ემთხვევა (იხ. შენიშვნა), მაგრამ არ მიყვება მას და რჩება ერთი ღმერთის ნიდაგზე.

როგორ გამოდის რუსთველი პლატონ-იამბლიხოვს

<sup>1</sup> ბროკლე წერს იამბლიხოვზე „ტიმეისის კომენტარებში — (64). „შემეცნებულო სამების შემდეგ შემეცნებულ ღვთაების სამებას გულისხმობდა“-ო.

<sup>2</sup> დამასკელი იღნიშნავს იამბლიხოვს შესახებ, რომ ის ღმერთს შემდეგნაირად განმარტავდა: ღმერთია ერთი პირველი ღმერთთა და ხელმწიფე, ცელუერი, III, 2, 746. შეადარე პირველი ტაეპის „ზეგარდმო არსნი სულთა“. „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე“...

ბლტერნატივიდან? ღმერთი მაღალია, მაგრამ ყოველგან ადამიანთა-  
ნაა და მთელ ბუნებაში, უმისოდ არაფერი ხდება.

„ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე,  
შენგან ვითხოვ შეწყენასა, რაზომსაცა გზასა ვვლიდე:  
მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარდე!“

ეს ამბები სავსებით გამორიცხულია პლოტინის ღმერთისა-  
თვის; ხოლო იამბლიხოს მრავალ--ღმერთებს კიდევ დემონე-  
ბის მთელი ლაშქარი ჰყავს ამის მოსაგვარებლად, რუსთველის  
ღმერთი ერთია, როგორც ერთი მთელი მისი სამყარო.

„ჰე ღმერთო ერთო“

„რაცა ღმერთსა არა სწოდდეს, არა საქმე არ იქნების“.

აქვე მოყვანილი „მზის შუქი“ პირდაპირ ნეოპლატონისტუ-  
რია — ღმერთისა და მზის ურთიერთობისათვის რუსთველს  
პლოტინის ცნობილი შედარება მოჰყავს:

„მზისა შუქთა ვერ მქვრეტელი იხმების, ვარდი ჰქნების“.

პლოტინს ეს შედარებები იმისთვის სჭირდებოდა, რომ  
ეჩვენებინა ისეთი კავშირი „პირველსა“ და ქვეყანას შორის, სადაც  
პირველი თავისთავადია და ქვეყანას მიაჩნც სწვდება — ის, რო-  
გორც მზე, სხივებს გზავნის, მაგრამ თვითონ ამით არას იკლებს.  
რუსთველს ხაზი აქვს გასმული, რომ თუ ღმერთი არ იქნა  
მსურველი, არაფერი იქნება, როგორც ვარდისა და იასათვის სა-  
ჭიროა „მზე“ — ასე რომ მზის და ღმერთის ცნების დაახლოვებას  
რუსთველთან ქვეყანას და ღმერთს შუა განუყრელი კავშირის  
მნიშვნელობა აქვს და მზე-ღმერთი რუსთველისათვის რეა-  
ლური კავშირია, ხოლო ნეოპლატონიზმში — მეტაფორული და  
ისიც არა კავშირის, არამედ ღვთის თვითარსობის გამომხატველი.

ამ განსხვავებას რუსთველი თვითონაც ხედავს და აღნიშ-  
ნავს, რომ მზე თვით კი არაა ღმერთი ძველი ფილოსოფოსები-  
ნათვის, არამედ მისი ხატო:

„ვის (მზეს) ხატად ღვთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

ეს „ხატად“ თქმა მხოლოდ ნეოპლატონიზმის ამ-  
ბავია, რადგან წინა ფილოსოფოსები, უ. ი. ძველი ბუნების ფი-  
ლოსოფოსნი, მზეში პირდაპირ ღმერთს ხედავდნენ.

აქედან ასხვავებს რუსთველი მზეს, როგორც ხატს, მზიანი  
ღამისაგან — რასაც თვითონ ამბობს<sup>1</sup>. აქ მოხდენილი შედარება და

<sup>1</sup> იტყვის: „ე. მზეო, ვინ ხატად გთქვის მზიანისა ღამისად“. ეს მზიანი ღამე,  
როგორც ვნახეთ, აღმოსავლეთის ამბავია.

განსხვავება რუსთველის მიერ შესრულებული, აღნიშნავს განსხვავებას ბუნებრივ მზესა და მეტაფორულ მზეს შორის. უკანასკნელი რუსთველისათვის ის „ერთია“, რომელიც უკამოდ უამიერია და მზის მარადიულობაში ბნელი მოხსნილია, რადგან მიწიერის და ზეციერის განსხვავებაც აღარაა. აქაც ღმერთი აღამიანის ბედში უნდა ჩაერიოს — იგი მომქმედი ღმერთია.

ასევე განსხვავებულია პლოტინისაგან ღვთის თუნდაც ნეგატიურ ატრიბუტების გამოყენება: „უსახო სახე“ პლატონის მიერ ღმერთის სრულქმნას გამოსახატავს — „სახეთა შორის უსახო არს“<sup>1</sup>. რუსთველმა ეს გამოთქმა სიტყვა-სიტყვით გაიმეორა, მაგრამ იგი ქალის მშვენიერების გამოსახატავად იხმარა:

მან უთხრა „სახე რა გითხრა მის უსახოსა სახისა“.  
„მზე“ რომ სატრფოსა და ქალის — მიჯნურობის საგნის — გამოსახატავად იხმარება მუდამ. მზე, რომელიც ერთ შემთხვევაში ღმერთია, რომელიც „აღგვავსებს მზეებრ ფენითა“, რომლის მიმართ შეიძლება აიმართოს ლოცვა:

„აჰ, მზეო, გვაჯები, შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა“...

აქ მზეს მიკუთვნებული აქვს ყველა ატრიბუტი, რომელიც პირველ ტაეპში მიეწერებოდა „რომელს“ — სამყაროს შემქმნელს.

ეს მზე გამოცხადებულია „თინათინის ღაწვთა დარად“

„შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს, თქვენ ანათებთ მთა და ბარად“.

აქვე გამოთქმული დამოკიდებულება მზესთან ყოველგვარ სიმბოლიზმს მოკლებულია:

„ხელსა მალხენს ნახვა შენი, ამდ გიკვრეტ არ დამცდარად,

მაგრამ ჩემი რად დაადღეთ გული ცივად, გაუშობარად“.

ეს ნამდვილი შემობრუნებაა ცოცხალ მზისაკენ. ღმერთი დაყვანილია ბუნებამდე. აქ გაწყდა კავშირი ქართველ პოეტსა და დასავლურ ფილოსოფიურ სპექულაციას შუა, აქ მან ის გზა მონახა, რომელიც ევროპაში დაგვიანებით იჩენს თავს: რენესანსის უღელტეხილზე დანტე, ბეატრიჩეს სახით, ისევე უსხვიო მზეს ხედავს, როგორც უსხეულო იყო თვით ბეატრიჩე. მას რუსთველის მზე — ქალივით არც სიახლოვისას გათბობა და არც მოშორებისას გაცივება არ შეეძლო. მიუხედავად ამისა, დასაუღეთის პოეტმა ქართველ პოეტის ცოცხალი მზე სტერეოსკოპში

<sup>1</sup> ენეადა, VI, 7, 17.

დანახულ მზედ ძლივს დასახა — ისიც ერთი საუკუნის შემდეგ, რა ფაეღმა კი ორი საუკუნის შემდეგ რენესანსის ახლი ული იმით გამოავლინა, რომ მარიამის ღვთაებრიობა ცოცხალი ქალის სილამაზის ატრიბუტებში გამოხატა. ის აქ იმ გზით მიდის, სადაც ქართველმა პოეტმა პლოტინის ღვთაებრიობის ატრიბუტი მშვენიერ ქალის სახედ გაშალა.

## VI

### აღმოსავლეთი რუსთაელის სოფლგაგებაში

აქ გაწყდა ძაფი, რომელიც ქართველ პოეტს ელინისტურ ფალოსოფიასთან აკავშირებდა და იშლება ისეთი რამ, რაც ევროპის ძირზე არ დაიყვანება. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა იმას კი არ აქვს, რომ ნეოპლატონისტურ აზრების გვერდით სინაჰედელის ვრძნობის ელემენტებია, რომ აღამიანს შეუძლია მხოლოდ იმ „ჭირის გარდახდა“, რომელიც მას „უნახავს“. „ჭირნი მისგან უნახავნი კაცსა ვისმცა გარდუხდიან“, რომ სიმბოლიური ანუ პეტაფორული მზე ნამდვილი მზითაა შეცვლილი, არამედ ის, რომ რუსთაელის მთლიან სოფლგაგებისათვის ნეოპლატონიზმი არ კმარა, რომ ის საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა, ასე ვსთქვათ, ერთი ქვეყნიდან ხილული სამყაროა.

ცნობიერებისა და ლოდიკის ქვეყნიდან ამოგლეჯა იყო საჭირო, რადგან ევროპას სწორედ აქ მოუვიდა მარცხი და ქვეყანა შუა გაეზნარა. ექსტატიური ფორმები ფილოსოფიისა, რომლებიც აღმოსავლეთმა კვლავ დაახმარა ევროპას, პლოტინ-იამბლიხოს ალტერნატივად გაიშალა<sup>1</sup>. პროკლე ევროპის განყენებულ სპექულაციათა მიჯნა იყო. მის იქეთ ევროპის ფილოსოფიური შემოქმედება აღარ წასულა. დასავლეთით ბოეთიუსმა ელინისტურ ფილოსოფიის ნაფლეთები წაიღო, რომლითაც იგი VI—XIV-მდე იკვებებოდა. აღმოსავლეთით იგივე ფილოსოფია წამოიღეს დამასკემ და სიმპლიციუსმა და ირანის მეფის ხოსრო ანუ შირვანის კარზე გაშალეს საკითხები, „რომელთა შესახებ როგორც ამბობს Wimmer-dubitavit Chosroës Persarum rex, რუსთაელის პრობლემისათვის მნიშვნელობა აქვს აღმოსავლეთით წამოსულ ევროპის ფილოსოფიის ზედს.

<sup>1</sup> პროკლე აქ თითქოს შუა გზას ირჩევს და პლოტინის „ერთი-იამბლიხოს სიმრავლის“ გონებით ხილვის გზას აჩვენებს (პლატონის თეოლოგია, 132).



ირანში მოვიდნენ VI საუკ. (531 წ.) დამასკე სიმპლიციუს; ამათ გარდა იყვნენ — ფრიგიელი ევლამე, ფინიკიელები — ჰერმიას და დიოგენე და ისიდორე და ზელი. უკვე ამ შემადგენლობიდან ჩანს, რომ ე. წ. ელლინური ფილოსოფია III ხაუკუნით დაწყებული VI საუკ. დასასრულამდე ფაქტიურად აღმოსავლეთის წარმომადგენელთა ხელში იყო და თუ ის ათენში იყრიდა თავს, ეს აიხსნებოდა ათენის, როგორც კულტურულ-ისტორიულ ცენტრის, დიდი ავტორიტეტით. ვისაც აზროვნების ცენტრში უნდოდა მოხვედრა, ის ათენს ეტანებოდა, თუმცა ათენში ათენური უკვე ცოტაღა იყო. ფილოსოფიამ დაპყრობა ბერძნული ხასიათი — ალექსანდრე მაკედონელით დაწყებულმა ორი ქვეყნის კულტურულ მთლიანობად შეკვრამ რომის იმპერიაში თავისი იურიდიულ-პოლიტიკური გაფორმება ჰპოვა. ათენის ავტორიტეტი ისე დიდი იყო, რომ რუსთველიც მას რაღაც მაღალ ინსტანციად სთვლის.

„მე ვინ ვაქვებ? ათენს ბრძენთა ხმს აქვებდეს ენა ბევრი“.

თუ „ენა ბევრი“ პოეტური თქმა არაა, შეიძლება რუსთველი სწორედ მრავალ კუთხიდან მოსულ და ბევრ ენაზე მოლაპარაკე ბრძენთ გულისხმობდეს.

729 წლის აქტის შემდეგ ეს ხალხი თავისი გზით, ე. ი. აღმოსავლეთით, წამოვიდნენ არაბეთიდან. როგორც ამას აღნიშნავს დამასკელი „ისიდორეს ცხოვრების აღწერილობაში“, (131), ისინი მანამდე იცნობდა არისტოტელეს ფილოსოფიას და პლატონს მხოლოდ ისიდორემ დაუახლოვათ. მაშასადამე, არისტოტელე და პლატონი VI ს-თვის ცნობილია აღმოსავლეთში.

ვინ არის ეს ხალხი თავისი ფილოსოფიური განწყობით? ესენი აღარ არიან წმინდა ნეოპლატონიკოსები. ისინი სინკრეტიზმის ახალი ფორმის ხალხია. მათ თან ახლავთ იმ შეჯამებითი ფილოსოფიის გავლენა, რომელიც პროკლემ შეასრულა. არისტოტელესა და პლატონის მორიგება, მათგან ერთი ჰარმონიული სოფლგაგების გაკეთება — ასეთია მათი განწყობა<sup>1</sup>.

პროკლემ შეამცირა არისტოტელეს და პლატონის საღაო საკითხები და, მაშინ, აღმოსავლეთით წამოსულ ფილოსო-

<sup>1</sup> სიმპლიციუსის მოწმობით პროკლემ განსხვავება პლატონსა და არისტოტელეს შორის ჩამოიყვანა მხოლოდ მოძრაობის გაგების განსხვავებამდე: არისტოტელე — მოძრაობა არის საგნებში. პლატონი — მოძრაობა არის ყოფიერების მხარე.

ფოსებმა ისროლეს ლოზუნგი პლატონსა და არისტოტელეს შორის შეთანხმების, სიმფონიის დადგინებისათვის<sup>1</sup>.

ამ ლოზუნგის განხორციელება ამ დროს ფილოსოფიისათვის ადვილი შეიქნა, რადგან ისინი ფიქრობდნენ რომ არისტოტელესა და პლატონს შუა განსხვავება მხოლოდ მოჩვენებითია და უფრო გამოთქმის ფორმას ეკუთვნის, ვიდრე არსებითს<sup>2</sup>.

პროკლეს პლოტინისა და იამბლიხოს მიმართ საშუალო პოზიცია ეჭირა, მაგრამ აღმოსავლეთის თეოლოგიის გავლენას ისიც განიცდიდა და თუმცა იამბლიხოს დაგვარად პოლითეიზმამდე არ მისულა, მაგრამ მითიური წარმოდგენები თეოლოგიაში შეითვისა და მათი სიმბოლიური ახსნით აერთებდა სხვადასხვა შეხედულებებს. მითების და თქმულებათა ასეთივე ახსნა შემოსულა საქართველოშიაც და ამ მხრივ ეფრემ მცირე უფრო საინტერესო უნდა იყოს. ქართულ აზროვნების დამახასიათებელად უნდა ჩაითვალოს, რომ, როგორც ჩანს, იოანე პეტრიწონელსაც გაუთავისუფლებია თავი იამბლიხოს გავლენისაგან, ე. ი. დემონოლოგიისაგან და პროკლესთან უფრო ახლო უნდა იდგეს.

რაც შეეხება პეტრიწონელს, ის, უეჭველია, იმ თაობას ეკუთვნის აღმოსავლურ აზროვნებაში, სადაც არისტოტელე მიღებული იყო მეთოდოლოგიურად, ე. ი. როგორც აზროვნების ტექნიკის ოსტატი. X—XI საუკუნიდან ასეთი მიდგომა არისტოტელესადმი თანდათან იკიდებს ფეხს, და ჩანს ქართველი ფილოსოფოსიც ამ მიმდინარეობის გარეშე ვერ დარჩენილა. ი. პეტრიწონელი შესავალში პროკლეს თარგმანისა და თავისი კომენტარისა ლაპარაკობს პროკლეს თხზულების მეთოდზე და იმ აზრს ატარებს, რომ ელემენტებზე ლაპარაკი შეიძლებოდა თეოლოგიაშიც ისე — „ვითარ გვსწავლია პერი ერმინიასა, რამეთუ ყოველთა შედგმულთა მარტივნი უპირველეს“. პეტრიწონელის მთელი ტარქტატი „სიმფონიის“ განსახიერებაა.

ასეთია ის სიმფონიური ანუ შემათანხმებელი განწყობა აღმოსავლეთ-დასავლეთის ნიადაგზე შექმნილი და ამ განწყობის საქართველოში შემოსვლას ხანგრძლივი ისტორია უნდა ჰქონოდა. ამ ატმოსფეროში რუსთველი ვერ დარჩებოდა ნეოპლატონიზმის

<sup>1</sup> „კარგი იქნებოდა, შეძლების დაკვალად მოჩვენებითი უთანხმოება სიმფონიად გახდეს“, სიმპლიციუსი, 404, 16. შეად. ცელსერი, III, 911.

<sup>2</sup> არაა პრაქტიკული ფილოსოფოსთა უთანხმოება, ლოღიურ დასკვნებზე აღმრცენებულო. სიმპლიციუს, „ზეციასთვის“..

ცალმხრივი გავლენის ქვეშ. ამით ისმება პრობლემა რუსთველის მიერ მთლიანი სამყაროს ათვისებისათვის, რაც, საბოლოო ანგარიშში, ამ დროის მიერ წამოყენებულ პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის საკითხებსაც გადაწყვეტდა.

ამ დიდი ამოცანისათვის კი ქართულ აზროვნებას ხანგრძლივი მომზადება ესაჭიროებოდა. შეუძლებელია, რომ აზროვნების ისეთი ინტერესი და სიძლიერე, როგორც გავლენათა სწორი შეთვისებისათვის, ისე განსაკუთრებით დამოუკიდებელი გზით სვლისათვის — დიდი ხნით არ ყოფილიყო მომზადებული. მარტო თანამედროვე ფილოსოფიის პრობლემატიკის კურსში ყოფნა, რაც ჩანს ცნობაში მოყვანილ ნიმუშებიდან იოანე პეტრიწონელისა და რაც ჩანს რუსთველის განათლებიდან, მის ორიგინალ შემოქმედებას რომ თავი დაეანებოთ, ამტკიცებს, რომ ეს საქმე საუკუნოებით უნდა მომზადებულიყო. მით უფრო, რომ ეს საუკუნოები, გარეგან გართულებათა გამო, არ წარმოადგენდა ორგანიულად მიმდინარე განვითარების ხაზს. ამავე დროს მოწინავე ქართველობას უნდა სცოდნოდა მრავალი უცხო ენა. ამას მოწმობს „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, სადაც ნათქვამია: „სამოდღურნოა ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა და მწიგნობრობაჲცა მრავალთა ენათა (შ. ნ.), სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავაკეთილად“. სიბრძნე „ამის სოფლისა“ საერო ფილოსოფიას უნდა ნიშნავდეს „საღმრთო წიგნათვს“ დაპირისპირებით.

V—VI ს. ს. დასავლეთის ფილოსოფია ცნობილია სირიაში. იგი აქ არისტოტელიზმის სახით შემოსულა და განსაკუთრებით ედესისას სკოლის სახით დამკვიდრებულა. მისი უძველესი დოკუმენტი არისტოტელეს პერი ერმენიას კომენტარი, რომელიც პეტრიწონელს ღვთისმეტყველებით „კავშირებზე“, ე. ი. ძირებზე მსჯელობის შესავლად მიაჩნდა. ჩანს არისტოტელე ისე დამკვიდრებულა აღმოსავლეთში და მას, სწორედ როგორც აზრის ტექნიკას, ისე ადრე მოუპოვებია გასავალი, რომ ქრისტიანე მოაზროვნენი, როგორც იყო ედესელი ეპისკოპოზი ჰიზა, მას იმთავითვე სახელმძღვანელოდ იხდიან. იმავე დროს ეკუთვნის სირიაში არისტოტელეს მთავარ ლოლიკურ ნაწერის — „ანალიტიკების“ შემოსვლა, რომელსაც ერთვოდა საკამათო სავარჯიშო თხზულება „სოფისტურ ფანდების შესახებ“. საინტერესოა, რომ სწორედ ეს სააზროვნო ტექნიკაა წინ წამოყენებული. ი. პეტრიწონელიც „შესიტყვებათა წესზე“ ლაპარაკობს, რაც უკვე, ცნობილია, პერი ერმენიას გაცდლება და ანალიტიკების შინაარსს შეადგენს. ამრიგად პრობი, ჰიზა, კუსნი — ესენია პირველი სირიელი ფილო-

სოფოხები, რომელთაც არისტოტელეს ფილოსოფია გაუშლიათ სირიაში და V—VI ს. ს. მიჯნამდე მოუტანიათ. როგორც ჩანს, საეკლესიო-დოგმატიკური პრობლემატიკა უნდა ყოფილიყო სირიაში არისტოტელიზმის შეტანის საბაზი და ის უსათუოდ უფრო ფილოსოფიურ მოქნილობის სკოლის როლს თამაშობდა, რადგან სხვა მხრივ მონოფიზიტობა, რომლის საყუდარს სირიაც წარმოადგენდა. არისტოტელეს დუალიზმს, როგორც სოფლგაგების პრინციპს, ვერ გამოიყენებდა. ამიტომაც სირიაში არ ჩანს არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ გავლენა, სადაც ეს დუალიზმია დამუშავებული.

489 წ. ედესის სკოლა განადგურებული იქნა და სირიელი ფილოსოფოხები დაიძრნენ ორი მიმართულებით. უდიდესი ნაწილი სასანიდების ირანში წავიდა, ხოლო მეორე ნაწილი არაბეთით — გზაზე განდისაპორაში — შუა საფეხურის შექმნით. პირველი ნაკადი თავის გზაზე შეხვდა ათენიდან წამოსულ პლატონიზმს იმავე ირანში ხოსრო ანუშერვანის კარზე. ამით აიხსნება რომ ათენიდან ჩამოსულ ნეოპლატონიკოსებს უკვე დახვდათ იქ არისტოტელეს ცოდნა და მისდამი ინტერესი<sup>1</sup>.

სირიიდან წამოსული ფილოსოფოსი დორი არისტოტელიკოსია, მაგრამ მის წინ ნეოპლატონიზმის გავლენით დგება საკითხი. პლატონთან „სიმფონიისა“; რასაც ის ისიდორე ფილოსოფოსის ხელმძღვანელობით ახერხებს. ირანში არისტოტელიზმი რომ სირიითაა მოსული, იქიდანაც ჩანს, რომ ხოსრო ანუშერვანის კარზე ნეოპლატონიზმის გვერდით, არისტოტელეს ლოლიკა სირიულ ენაზე დაწერილ მოკლე სახელმძღვანელოთი ისწავლებოდა. აქვე სთარგმნეს არისტოტელე და პლატონი<sup>2</sup>.

ამრიგად სირიიდან წამოსული არისტოტელიზმი ირანში გადაეჭვარა პლატონიზმს და შექმნა იმავე სინკრეტიზმის ანუ „სიმფონიის“ ატმოსფერო. ეს ხდება VI ს. აი აქ ისმება ფილოსოფიურ-კულტურულის განასერით ის დიდი პრობლემა საქართველოს კულტურისა და აზროვნების ისტორიისა, რომელიც „ათასმეტ სირიელ მამათა“ ქართლში მოსვლის ამბავადაა ცნობილი. პროფ. კ. კეკელიძის მიერ დასმული საკითხი ამ მამათა ქართველო-

<sup>1</sup> აგათია — ისტორია, 11, 30 მ. ეს ინტერესი აღწერილია, როგორც უბრალო დილეტანტიზმი და საზოგადოდ აღმოსავლეთისაღმის ტიპიური ვეროპული მედიდურობის შემცველი ხაზია გატარებული. აგათიას (და ყველა მის თანამოაზრეებს) ავიწყდებოდა, რომ თვით დასავლური ფილოსოფია ამ პერიოდში აღმოსავლეთის ხელში იყო (იხ. ზევით).

<sup>2</sup> ცეცელიძე, III, 916.

ბისა და მათი არა ერთად, არამედ სხვადასხვა დროს მოსვლის — ყველაზე ადრე და ვით გარეჯელის მოსვლის — შესახებ ემთხვევა ისტორიულად სირიელ ფილოსოფოსთა ამოძრავებას, რომელიც, როგორც ითქვა, 489 წ. დაიწყო. შესაძლოა ეს ხალხი ერთადაც მოვიდა, რადგან მაშინ ჯგუფობრივი, მთელი სკოლით გადასახლება ქვეყნიდან ქვეყანაში მიღებული იყო. თუ კი საბოლოოდ დამტკიცდება პროფ. კ. კეკელიძის მოსაზრებანი, მაშინ ეს იქნება კარის შეღება იმ დიად ისტორიულ ეპოქაში, როდესაც საქართველოსაც უნდა მიეღო ერთგვარი მონაწილეობა წინააზიაში გაცხოველებულ ფილოსოფიურ მუშაობაში. საქართველოში უკვე V—VI საუკუნეში დიდი გონებრივი კულტურა იქნებოდა, თუ კი ისინი მაშინდელ განათლების ცენტრებს ეტანებოდნენ. ქართული კულტურის ისტორიის, განსაკუთრებით აზროვნების დარგში VI—XII ს. წინაშე ვეებერთელა ამოცანა დგას და, უპირველესად ყოვლისა, უნდა მთელი თაობათა ენერჯია ძეგლების შესწავლასა და გამოცემას მოხმარდეს. არ შეიძლება სირიასთან, როგორც პირველ ფილოსოფიურ ცენტრთან წინააზიაში — იგულისხმება საქართველოს ისტორიის თვალსაზრისი — შეხებაში მოსვლიდან პეტრიწონელამდე და რუსთველამდე XII—XIII ს. ს. შუა საფეხურები, დიდი და საფუძვლიანი მომზადების მაჩვენებელი, არ ყოფილიყო.

რუსთველის სააზროვნო გარემოცვის გამორკვევისათვის, მორიგ და დიდ ამოცანად უნდა ჩაითვალოს პეტრიწონელის ფილოსოფიური რაობის გარკვევა, რისთვისაც, უწინარეს ყოვლისა, უნდა შესწავლილ იქნას და გამოიცეს როგორც მისი თარგმანები — ყველაზე მთავარი პროკლე ს „კავშირის“ თარგმანი და მისივე „კომენტარი“, რომელიც არსებითად მთელი ფილოსოფიური ტრაქტატი<sup>1</sup>.

დოდს-ი არ იცნობდა თვით პეტრიწონელის ტრაქტატს, რაც მისთვის გასაგებს განდიდა, რომ ქართველ მოაზროვნეს შეეძლო

<sup>1</sup> ი. პეტრიწონელის თარგმანის მხოლოდ 5 თავის გატანამ ევროპაში, რაც პროფ. სიმ. ყაუხჩიშვილმა გააკეთა, საქვეყნოდ ათქმევინა ბერმინგამის უნივერსიტეტის პროფესორს დოდს მის წიგნში. პროკლე დიადოხის თხზულ. „კავშირის“-ს შესახებ, რომ ძველი ქართული ვერსია იოანე პეტრიწისა წარმოადგენს ბერძნული ტექსტის სულ უმცირესი ერთი საუკუნით უფრო ადრინდელ ხელნაწერს, ვიდრე ჩვენი ხელნაწერები. პეტრიწონელი ხანდისხან ავსებს ბერძნულ დედანს — თავისუფლად მოიხმარს სიტყვებს, რომლებიც აბა ნათელი ბერძნულში, დოდსი, ციტ. ნაშრ. შესავალი, § 2.

დამატებანი შეეტანა ბერძნულ დედანში. ყოველ შემთხვევაში, როგორც ტრაქტატიდან ირკვევა, ქართული აზროვნება იმოდენა სიმალღეზეა XII საუკ., რომ მისი მომზადებისათვის ხანგრძლივი წინასწარი ისტორია იყო საჭირო.

კომენტარი, როგორც მწერლობის ფორმა, კომენტატორობას კიდევ არ ნიშნავდა და პეტრიწონელი, ისე, როგორც სხვები იმ დროში, კომენტარს ამოფარებულნი, საკუთარ აზრებსაც გამოთქვამდა.

თუ სირიიდან წამოსული არისტოტელიზმი ირანში პლატონიზმთან სიმფონიად იქცა, საქართველოში იგივე ფილოსოფიური ნაკადი ასეთივე „სიმფონიით“ უნდა შემოსულიყო. როგორც პეტრიწონელი, ისე შემდეგ რუსთველი ამ „სიმფონიის“ იდეის მატარებელია.

ამრიგად მეორე გზითაც, ე. ი. ევროპასთან შეხებაში მოსულ აზროვნების გზითაც, ამავე სინკრეტიზმთან მიდის საქმე და რუსთველიც ვერ დარჩებოდა და არც დარჩენილა ამ მოძრაობის გარეთ. ასე ირკვევა რუსთველის ორი ქვეყნის მიჯნაზე დგომა. რუსთველი თავისი დროის, ე. ი. წინააზიაში მიღებულ პლატონ-არისტოტელეს შეერთების ამოცანას ვერ გაექცეოდა, რაც მთლიან ქვეყნის სოფლგაგების შექმნას უდრიდა. მან მიიღო ეს ამოცანა: ღმერთი სინამდვილემდე ჩამოიყვანა, სიმბოლოები სინამდვილედ გაიგო, ალღეგარიულ მზეს ცოცხალი მზე ამჯობინა, რომელიც ყველაფერს ავსებს და ყველაფერს აშუქებს.

თავისი დროის ამოცანის, ე. ი. აღმოსავლეთის მოაზროვნეთა მიერ პლატონ-არისტოტელეს გაერთიანების ამოცანის მიღება რუსთველისათვის გაიშალა მისი პასუხისათვის საკუთარ გზის ძებნით და აქ მოსჩანს რუსთველის სოფლგაგების უმაღლესი წერტილი, მისი განსწავლულობა და მისი პოეტურ-ფილოსოფიური ინტუიცია.

აღმოსავლური აზროვნება მრავალგზის გაიშალა და ევროპის ნააზრევი თავის გზაზე ახალ და ახალ ტალღებს ხვდება, აღმოსავლეთით წამოსულთ, რომელთა შორის იმავე სირიაში არისტოტელეს გვერდით გაშლილი აღმოსავლური მისტიციზმი და პანთეიზმი იყო<sup>1</sup>. აქვე, არისტოტელ-

<sup>1</sup> ეს აღმოსავლური მისტიციზმი მოცემულია ბრიტანეთის მუზეუმში დაცულ ხელნაწერში: „წიგნი წმიდისა პიეროთეოზისა ღვთაების საიდუმლოებათსათვის“. მეცნიერებაში არსებობს შეხედულება, რომ იგი დაწერილია V ს. სირიელ ბერის ტეფანე ბარსადაულის მიერ, რომლის ფსევდონიმი თითქოს ყოფილა პიეროთეოზ.

ლესთან დაკავშირებით, პანთეისტურ მისტიციზმის გარდა, მუშავდებოდა საკითხები მთლიან ქვეყნის გაგებისათვის. აქ აღსანიშნავია სარგის რიშაინელი, რომელიც ქართველ ფილოსოფოსთა კვალად სთარგმნის „კატეგორიებს“ არისტოტელესი და პორფირეს „შეყვანილობას“. ასეთი მუშაობის გვერდით მას დაუწერია წიგნი მსოფლიო რკალის შესახებ<sup>1</sup>. ლოდიკის გვერდით, ე. ი. მეთოდოლოგიურ არისტოტელეს გვერდით, „მსოფლიო რკალი“-ს პრობლემა გაიშალა, ეს ტრადიცია საქართველოში უნდა შემოსულიყო და პანთეიზმის გვერდით მთლიანი ქვეყნის ფილოსოფიად გაშლილიყო, სირიის ფილოსოფიურ განვითარებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ის არ შეწყვეტილა V—VII—VIII საუკუნეს, რის შემდეგ იგი უკვე საბოლოოდ არაბულს შეერწყმის. ეს ხაზი საქართველოშიაც არ უნდა შეწყვეტილიყო, თუ მის სიმაღლეს XII საუკუნეში მივიღებთ მხედველობაში, შესაძლოა საქართველოში იგივე წიგნები, რომელიც XI—XII ს. ს. ითარგმნა, უფრო ადრეც, ე. ი. V-დან, ითარგმნებოდა. განმეორებითი თარგმანები ერთი და იმავე თხზულებისა ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა აღნიშნულ დროის მონაკვეთზე. ასე მაგალითად, არისტოტელეს „კატეგორიები“ სთარგმნა სარგის რიშაინელის შემდეგ (ე. ი. V ს.) იაკობ უდესელმა (+ 708), ე. ი. ორი საუკუნის შემდეგ. არისტოტელეს „კატეგორიები“ სთარგმნა განმეორებით.

საქართველოში იგივე ამბავი ცნობილია ხოანე დამასკელი-ის მიმართ, რომლის „ცოდნის წყარო“ რამდენიმეჯერ ითარგმნა. ორი საუკუნის გასწვრივ X ს. იმავე დამოუკიდებელ აზროვნებას სირიაში თითქოს მეტი გასაქანი აქვს; აქ უნდა აღინიშნოს უცნობ ავტორის წიგნი „მიზეზთა მიზეზი“<sup>2</sup>, მისი წიგნის მთავარი ამბავია I დმერთი, II სამყარო, III ადამიანი. წიგნის ასეთი პრობლემატიკა X საუკუნეში მოხზავს სფეროს, რომელიც XII—XIII ს. ს. მიჯნაზე რუსთველის პრობლემატიკას წინ უსწრებს, ე. ი. საკითხების ასეთი დაყენება აინტერესებდა აღმოსავლეთს — ამ შემთხვევაში სირიას და იგი უკვე არისტოტელეს ბატონობის ქვეშ აღარ ტარდებოდა.

სირიულ და არაბულ კულტურის შეხვედრა ხდება არისტო-

<sup>1</sup> ამის შესახებ ცნობები მოცემულია რენანის წიგნში — „პერიპატეტიკული ფილოსოფისათვის სირიელებთან, გვ. 25 და სხვ. რეშიინელის წიგნის ხათაური ყოფილა: წიგნი მიზეზთა მსოფლიოსი, არისტოტელეს მიხედვით, რომელშიც მტკიცდება, რომ მსოფლიო რკალს წარმოადგენს“. (ლათინ).

<sup>2</sup> ავტორი 30 წელი ედესის ეპისკოპოზი იყო, შემდეგ გავიდა მარტვილად.

ტელეს ფილოსოფიის გამოყენების გაფართოების ნიადაგზე, სადაც უკვე არისტოტელეს მეტაფიზიკაც შედიოდა.

ეს უკვე მოცემულია აბულ-ფარაღის ნააზრევში<sup>1</sup>. ეს არისტოტელეს სოფლგაგება პოეზიამდე მიდის და საინტერესო და მაჩვენებელი მაგალითია მოცემული მოაზროვნისა და ჩქვეყნის სრულქმნის და ღვთაების<sup>2</sup> პოეტისა. ეს შემთხვევა დამახასიათებელია იმ მხრივ, რომ საქართველოს კულტურულ გარემოცვაში — და სირიას კი საქართველოსთან კულტურულ კავშირში ჰქონია — ხან არისტოტელეს გამოყენებით არა ვიწრო მეთოდოლოგიურად, არამედ სოფლმხედველობრივად, ხან კი არისტოტელეს გარეშე, მაგრამ დასავლეთთან ერთგვარ ფილოსოფიურ კავშირში, იშლება უცნობ ელდესელ ეპისკოპოსის მისტიკა და აბულ-ფარაღის ფილოსოფიური პოეზია. ასეთი გზა საქართველოსთან ცოცხალ კავშირში მყოფი კულტურისა, ყოველ შემთხვევაში ჩამაფიქრებელია და კვლევის გაღრმავებას ითხოვს.

ბიზანტია-ირანის ბრძოლას VI ს. ორივე მხარის დასუსტება მოჰყვა შედეგად. ამან საშუალება მისცა ახალ ძალას აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობის სარბიელზე შექრილიყო. ეს ძალა იყო არაბული კულტურა, რომელსაც აღმოსავლეთის კულტურის შეჯამება და მედროშეობა ხვდა წილად. თუ აქამდე მთლიანი ქვეყნის ფილოსოფია ქრისტიანობის ნიადაგზე საიქიოსა და სააქაოს მორიგებას პლატონ-არისტოტელეს შეთანხმებით ფიქრობდა — ამ საქმეს სიძნელენი გაუჩნდა, რომელთაც ეს მთლიანობა თან გადაიტანეს. ქრისტიან-აღმოსავლური კულტურა, მაჰმადიანებთან შეხებისას, კარგავს სწორ გზას და დასახულ პრობლემიდან ამოსვლას უშედეგოდ ლაშობს. ქრისტიანულმა კულტურამ მისთვის სასურველი მთლიანობა ვერ მიიღო, პლატონ-არისტოტელე ვერ მოარიგა და ევროპაც ან არისტოტელეს ან პლატონის ნიშნის ქვეშ გაემართა თავის ისტორიულ გზაზე.

რუსთველმა მიიღო თანამედროვეობის მიერ დასმული საკითხი და ის მთლიანი ქვეყნის, ღმერთისა და ადამიანის, სამყაროსა და სიცოცხლის ურთიერთობის ასახვას შეუდგა, დასავლეთის (ელნიზმის) და წინააზიის (სირიით წარმოდგენილის) ურთიერთობაში შეიჭრა, მაგრამ საამისოდ განსხვავებული საშუალება იხმარა: არც რეფლექტიური რაციონალიზმი დასავლეთისა და არც მისტიციზმი აღმოსავლეთისა —

<sup>1</sup> აბულ-ფარაღის (†1286) თხზულება „წიგნი სიბრძნისა საკამათებლად“ არისტოტელეს მეტაფიზიკასაც შეიცავს.



არამედ ნათელი მზე და მომქმედი სიყვარული — ასეთია რუსთველის ხედვა ორი ქვეყნის მიჯნაზე.

დასავლეთში რუსთველმა მთლიანი ქვეყნის პრობლემა დაინახა, აღმოსავლეთში მან ამ პრობლემის გადასაჭრელი გზა მონახა. ელინისტურ-ქრისტიანული კულტურა ამოიწურა.

რა მისცა რუსთველს აღმოსავლეთმა და სად დასცილდა იგი მას?

არაბეთის კულტურამ ინდოეთის, ირანისა და, ნაწილობრივ, ებრაული და ქრისტიანული კულტურა შეიზავა. ძირითადი ელემენტები სოფლგაგებისა ცეცხლი — ღმერთი, მზე — ღმერთი და სინათლე — ღმერთი. მთელი ამ გზის გასწვრივ, მიუხედავად ცვლილებებისა, ძირითადად იგივე რჩებოდა.

ვედურ „ღევა“-დან, რომელმაც შემდეგ ზარათუშტრას ხელში გამოიარა, ვიდრე ყურანის ალაჰ-ამდე, ერთი გზა მოდის, როგორც სინათლის და ცეცხლის გამოხატულება. ძირითადი განსხვავება, რომელიც ამ სამ მომენტში არის მოცემული — არის გაბიროვნების ტენდენციის გაძლიერება. ძველ უბანიშაღებმა არ იცის პირადი ღმერთი — ცეცხლი და სინათლე არაა ქვეყანას დაპირისპირებული, რადგან ის არც არის „პირი“ — ასეთია მისი ძირითადი ტენდენცია. V ს. უკვე ჰეროდოტე აღნიშნავს, რომ ირანელები ღმერთებს არ წარმოადგენენ ელინელთა დაგვარად ადამიანის სახითაო; მათთვის ღმერთი იყო მთელი ზეცა, როგორც რკალი.

ზეცა არ წარმოადგენდა ზღვარს ორ ქვეყანას შორის, როგორც ეს შემდეგ შემუშავდა და დასავლეთში უაღრესობამდე მივიდა. პერტელი აღნიშნავს<sup>1</sup>, რომ ირანის მწერლობაში ქრისტიანე მთარგმნელებმა თავისი საკუთარი წარმოდგენები შეიტანეს. სხვათა შორის მათ ზეცაც ორი ქვეყნის ჯებირად აღიარეს, რაც საქმეს არ შეეფერება, მოგვიანო ისლამმა ქრისტიანობასთან შეგუებით სამოთხის ცნება წამოაყენა და ის ქვეყანას დაუპირისპირა. ირანულ სამწერლო გაგებით და ზარათუშტრას მიხედვით ზეცა „კეთილი სუნთქვაა“, „უქეთესობა“, „წარმატება“. ამრიგად ირანული შეგნება ზეცაზე მალალი ღირებულების გამოხატულებას ხედავს, სიკეთის მალალ კატეგორიას. პლატონი შორეულად ისეთივე აზრთა კონტექსტში იყრ, როდესაც იღეათა ქვეყანა სიკეთის იღვის ქვეშ დააყენა, მაგრამ ცნებათა ფილოსოფიით ეგროპა მოსწყდა ქვეყნის მთლიანობას და ამან შექმნა, სხვათა შორის, რუსთველის პრობლემატ.

<sup>1</sup> პერტელი, 1, 6.

აქედან ირანის ლოცვა აუ რ ა მ ა ზ დ ა ს მიმართ ზეცის, როგორც ღმერთის სამეფოში მონაწილეობის მიღებისათვის, ლოცვა: ნიშნავდა!:

„და ამაღ გვედრები შენ, მ ა ზ დ ა ა უ რ ა, მომეც წილი სიკეთისა სამფლობელოსა შენისა ზეცისა“.

ზარათუშტრას ეს წარმოდგენა ინდურ წარმოდგენიდან მოდის. ზეცა იქცა ცეცხლის საყოფელოს ნიშნავს, სრულქმნას, სიკეთეს. ზეცის ღმერთი პირდაპირ კავშირშია ქვეყანასთან არა მარტო მით, რომ ყოველივე მისი შექმნილია „ზეგარდმომონაბერი“<sup>1</sup>. ცეცხლით, რომელიც თითოეულ ადამიანში ღვივის, არამედ თავისი ჩარევით ქვეყნის ამბებში და წვიმითა და მცხით — თავის გამოვლენით.

ცნება „ადვაიტა“ ინდურ ფილოსოფიიდან ითარგმნება — „განუორებლობა“<sup>2</sup>. მთელი აზრი მასთან დაკავშირებული მოძღვრებისა მოცემულია საესეებით განუყოფელ, მთლიან ქვეყნის ტერმინებში<sup>3</sup>. ინდური ფილოსოფია ერთისა და დაუშლელის სოფლგაგებაა. ყველაზე კარგად ქვეყნის მთლიანობა მოცემულია მაჰაბლარათას პოეტურ თქმაში:

„ვიშნაში მყარობს მთელი ქვეყანა. ის არის, რომელიც ქმნის მთელ მოძრავ და უძრავ არსებათ, რომელიც უამთა მიმდინარეობაში მათ თავისში შეირწყამს და მათ კვლავ ქმნის... უსაწყისო და უსასრულო უფალი, როგორც არსებათა ღმერთი, ქმნის უძრავ-მოძრავს. მისი ტერმები დედამიწაა, მისი თავი — ზეცა, მისი ხელები — ცის მიდამონი და მისი სმენა ეთერია“<sup>4</sup>.

ასეთია მთლიანი ქვეყნის სურათი მოაზროვნე პოეტის მიერ მოცემული, როგორც იყო რ უ ს თ ვ ე ლ ი ც. რელიგიურ-ფილოსოფიურ წიგნებში, ან მსჯელობაში, ან ლოცვაში აქ აღმდგარია პოეტური სახით და შლის ღმერთსა და ქვეყანას მათ უშუალო მთლიანობაში.

რუსთველის მთავარი გმირები ინდოეთიდანაა, დიდი ნაწილი პოემისა ინდოეთის ირგვლივ იშლება და მთლიანი ქვეყნის იდეა მას არ შეეძლო ინდოეთის სოფლგაგების გარეთ გაეშალა. ინდოეთ-არაბეთი ეს ის ჩარჩოებია, რომლებიც ბრამაპუტრას ნაპირებიდან

<sup>1</sup> ი ა შ ნ ა, 49, 9.

<sup>2</sup> გერმანულად ეს ტერმინი სთარგმნეს — unzweiheit. იხ. ამის შესახებ: რუდ. ოტტო „აღმოსავლეთის და დასავლეთის მისტიკა, გვ. 6. „ლოგოს“, XIII, 24, გვ. 4.

<sup>3</sup> „ნამდვილად არსებული არის მხოლოდ მარადიული ბრამანი, უცვლელგაუყოფელი“, იქვე.

<sup>4</sup> მ ა ლ ა ბ ა რ თ ა, XII, 280, გერმ. თარგმ. 490, დოისენ, 34.

დაწყებულ სოფლგაგების გასაქანს აღნიშნავდა; იმავე დროს ეს რუსთველის ამბის ჩარჩოებიცაა. მართალია რუსთველი იმდროინდელ ინდო-ირან-არაბულ კულტურას იცნობს, როცა იგი ყურანის ფარგლებში დაითენთა, მაგრამ ამის გამომწვევ ძირებიდან ამოსულ რუსთველს არ შეეძლო ინდო-არაბული ამბავისას ინდო-არაბულ სოფლგაგებას არ შეხებოდა.

პოემა პირდაპირ იწყება ზეცისაქენ მიმართვით:

„ზეგარდმო არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერთა“.

ზეცა აქაც ყოვლის შემძლებლობასა და მალალ ძალას გამოხატავს და არა მოგვიანო ანუ ევროპიულ საზღვარს.

ზეცისა, მზისა და სინათლის შარავანდღდითაა მოსილი ინდო-არაბეთის გმირები.

„თინათინს ჰქალრა შერმადინ ნათელსა მას უღამოსა“.

ანუ კიდევ:

„იგი მით აერთობს ელვასა, მზისაცა უთამამოსა“.

ანუ კიდევ:

„მან ავთანდილს თაყვანი სცა ლომთა-ლომმან მზეთა მზესა.

პირი მისი უნათლეა სინათლესა ზესთა-ზესა,

სახლსამყოფი არა ჰმართებს, ცამცა გაიდარბაზესა“<sup>1</sup>.

შედარება ნათელჰყოფს, რომ ინდო-არაბეთის გმირებს თან დაჰყვება ინდო-არაბეთის ზეცის სხივი, უნათლესი ნათელი, უღამო სინათლე, რომელიც მზეთა-მზეშია განსახიერებული.

ღმერთი „სასება ყოველთა აღგავსებს მზისა ფენითა.

„ვარდი იმას ვით იაზრებს, მზე მომშორდეს არ დაჰკნეო.

— წალი, მიბრუნდი, მიეჰქეც მუნითვე, შენი მზე სითა“ და სხვ. და სხვ.

ასე მთელი ამბის გასწვრივ მოსჩანს მზე და მისგან მოფენილი სხივები და ეს მეტაფორა კი არაა, არამედ სინათლის სხივებით შეკრული მთლიანი ქვეყანაა, სადაც მთავარ სინათლიდან — მზე-ღმერთიდან დაწყებული, სინათლე ეფინება მთელ ქვეყანას — ზეციდან დაწყებული — ია-ვარდამდე. ყველაფერი იმდენად ცოცხლობს, რამდენადაც მას მზე-ღმერთის სხივი ეფინება: მოსცილდება და დასჰქნება<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ავესტური გაგებით: „მზესა და ზეცის სინათლეს თაყვანსა ვსცემთ ჩვენ, მზეს უნათლეს მალალ სინათლეთა შორის თაყვანსა ვსცემთ, მის სახლ-სამყოფს ვევედრებით ჩვენ“, V, 19, 2. შეად. ჰერტელ XXIV „მზე და მითრა ავესტაში“ — აგრეთვე გვ. 97.

<sup>2</sup> შეად. ჰერტელის — „შარავანდღიცა მისნი (მზის) მიუდრეკელად დაფარნენ ყოველსა“. შესავალი.

აქ მნიშვნელოვანია განსაკუთრებით: აჰა, მზეო გეაჯები“...

მზე და ღმერთი ერთი და იგივეა: ამისათვის მთელ პოემის დინამიკას და სოფლგაგებას ყოველ ნასკვს გარდა, ტექსტუალურადაც ღმერთის განმარტება ემთხვევა მზის განმარტებას: მზე „უმძლესი მძლეთა მძლეთა“; ღმერთმა შექმნა სამყარო „ძალითა მით ძლიერთა“; მზე „დაბალს გაამაღლებს“, ღმერთი ზეცისა და ქვეყნის განმკარგულებელია; მზე „მეფობასა მისცემს სვესა“; ღმერთისაგან არის „ყოველი ხელმწიფე“; ღმერთისაგან აქვს ყოველივე „სახე მის მიერ“, ე. ი. ყველაფერში ღმერთის სახეა. ქვეყანა, გაშლილი ღმერთის მიმართ, განიმარტება რ უ ს თ ვ ე ლ თ ა ნ „სახით“, ყოველი მდგომარეობა არის სახითა მის (ე. ი. ღმერთის) მიერითა. მან შექმნა „სახე ყოვლისა ტანისა“. მზეში (ღმერთში) დაბრუნებული ღირსლი სულღ — მზის სახეა:

„მზე უშენოდ ვერ“ იქნების და სხვ. „მუნა განხო მანდვე გასხო“  
თინათინ, როგორც სრულქმნა. მზის სახეა,

„მზესა ეტყვის — მზეო გიტყვი თინათინის ლაწედა დარად  
შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს, თქვენ ანათებთ მთა და ბარად“.

ეს მთა და ბარი ინდოეთიდან მომავალ ცისა და ქვეყნის კონკრეტის სახე უნდა იყოს. ზეცის მთის გვირაბის იქით, რ ი გ ვ ე ლ ა ს მიხედვით, იწყება სინათლის ზეცა („დივ“), რომელმაც ბნელი არ იცის. აქ დღე და ღამე მოხსნილია და სული, იქ ამაღლებული, მარადიულ სინათლეს ხედავს<sup>1</sup>.

ეს შეხედულება მზიან ღამის შესახებ, რომელიც რ უ ს თ ვ ე ლ თ ა ნ გვხვდება, სინათლის მარადიულ სამყაროს ნიშნავს და ინდოეთით შემოსულია ირანულ სოფლგაგებაში. ნესტან დარეჯანის ვედრება:

„მომცნეს ფრთენი და ლავფრინდე, მიხვდევ მას ჩემსა ნღომასა  
ღლისით და ღამით (შ. ნ.) ვხედვიდე მზისა ელვათა კართომასა“

ამ რწმენის გამოხატულება უნდა იყოს.

მას რომ ინდური, და არა ირანული, ძირი აქვს, ჩანს იმ კონტექსტიდან, როგორშიც გამოდის ადამიანობის ოცნება — ღმერთთან, სინათლესთან დაბრუნებისა. ოდესღაც ცეცხლის ნაწილი — ადამიანი ჩამოშორდა თავის სწორ გზას და გაჰყვა ქვეყნის წრომას. აქედან უკან დაბრუნება ბედნიერებაა არა მარტო იმ მხრივ, რომ ზეციურ სინათლეში დაბრუნება ბედნიერებაა, არამედ ის მომენ-

<sup>1</sup> კ ე რ ტ ე ლ, არიული მოძღვრება ცეცხლზე, 13, და სხვ. (გვრმ.).

ტიც მნიშვნელოვანია, რომ ნირვანა უმაღლესი ბრამინია და ქვეყნის შრომიდან დახსნას ნიშნავს<sup>1</sup>.

რუსთველს თავის სოფლგაგების ეს ადგილი მოცემული აქვს ინდურ სოფლგაგების პირობებში. ინდოელი ქალი — გმირი ნესტან დარეჯანი ინდურ სოფლგაგების ენით ლაპარაკობს: ზეცაში ასაფრენად ის ევედრება „დახსნას სოფლისა შრომასა“, მაგრამ ეს გზა იწყება პირველ კავშირთა დაშლით. ეს კავშირნი, ინდოეთით დაწყებული, ვიდრე ე მ პ ე დ ო კ ლ ე მ დ ე, ძირითადი მსოფლიო სტიქიონი იყო: ცეცხლი, წყალი, მიწა, ჰაერი, რომელთაც ზოგიერთ შემთხვევაში სცვლიდნენ მონათესავე ან უფრო კონკრეტულ და უფრო განყენებული სტიქიონით<sup>2</sup>. სტიქიონის შესახებ პოდღერებმა<sup>3</sup> ინდურ სოფლგაგებიდან, ირანულზე გამოვლით, წინააზიაში გაიარა და ევროპაში მივიდა ე მ პ ე დ ო კ ლ ე ს ფილოსოფიის სახით, რის შემდეგ ის თითქმის ყოველგან დამკვიდრდა და საქართველოშიაც შემოვიდა. ხოლო პ ე ტ რ ი წ ო ნ ე ლ ს ნათქვამი აქვს „მიწის“ ნაცვლად „ქვეყანა“, რაც ელემენტის ცნებას სავსებით არ ეთანხმება. აქედან საფიქრელია, რომ რუსთველი სტიქიონთა შესახებ სწავლას მარტო ქართულ წყაროებით არ იცნობს. ეს მას შეეძლო გაეცნო როგორც ნეოპლატონურ, ისე აღმოსავლურ ფილოსოფიიდან. მაგრამ თუ უმპირობოა კენ გზა როგორღაც მაინც ჩანს, საამისოდ სხვა მოსაზრებები და საბუთები არსებობს.

რაც შეეხება საკითხს პირველ ცეცხლში ან სინათლეში დაბრუნების შესახებ, ეს შეიძლება მოხდეს: ა) სოფლის შრომიდან დახსნით — ინდური ნირვანა; და ბ) კავშირთა (სტიქიონთა) დაშლით და სულის შერთვით სულთა წყობასა<sup>4</sup>.

ინდურ ფილოსოფიის მიხედვით უმაღლეს ქეშმარიტებისა და ნირვანის მისაღწევად, ამ ქვეყნის შრომიდან განსათავისუფლებლად და სხე., საჭიროა პიროვნების მთლიანობის დაშლა<sup>4</sup>.

შესაძლებელია გაირკვეს, რომ, თუმცა ირანული რედაქცია

<sup>1</sup> „სოფლის სამსალიდან“ — „მისწრაფიან ნირვანისაკენ და აღარაფრით თავს არ იწუხებენ“. — მაღაბარათა, XII, 342, 17 — გერმან. თარგმ. გვ. 166, 1,3 112.

<sup>2</sup> თვით რუსთველს ერთ ადგილას „ხე“ აქვს ნახმარი. შეად. ი. პეტრიწონელს.

<sup>3</sup> „სიკვდილი მახლავს დამეხსენ, ხანსაღა დავყო მცირასა დაშლიან ჩემნი კავშირნი შერთიან სულთა სირასა“.

<sup>4</sup> მაღაბარათა, XII, 198, 7: თარგმან. 114. „მე ახლა გავიღვიძე; თავისუფალი ვარ ჩემთვის ზრუნვიდან და თავისუფალი „მე“-ს ცნობიერებიდან“. ცნობიერების დაშლის პრობლემა, როგორც ქეშმარიტების საზომისა, ერთი უღრდესი პრობლემათაგანია შემოქმედებასა და აზროვნებაში აღმოსავლეთით.

ინდურ სოფლგაგებისა რუსთველისათვის უფრო ახლო ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ იმიტომ, რომ მისი მთავარი გმირები ინდონი არიან, თუ იმიტომ, რომ ბუნების ფილოსოფიის პირველი სახე ინდოეთში დაცული იყო, რუსთველი გარკვეულად უფრო ახლო დგას ინდურ სოფლგაგებასთან.

არის მომენტი, სადაც რუსთველის სოფლგაგება გადაქრით სცილდება ინდურს — ეს არის უბედურების უხანობის საკითხი:

„უხანობა და სიცრუე, ეა, საწუთროსა ფლიდისა“.

„უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია“.

„ბოროტსა სძლია კეთილმან არსება მისი გრძელა“.

მაგრამ ეს განსხვავება არაა შემთხვევითი და აღნიშნავს ხაზს, სადაც რუსთველი სცილდება აღმოსავლურ სოფლგაგებას და თავისი გზით მიდის.

არა მართალთა ბედი უბედობაა. მათი მომავალი ბნელეთია, ე. ი. ჭირი ხანიერია. ეს შეხედულება ზარათუშტრამ შეინარჩუნა და სწორედ ამაშია მთელი საიდუმლოება. ვედურ რელიგიურ სოფლგაგებას აქ დაემთხვა მაზდაეანური სოფლგაგება, რადგან ორივეს ლზინი და ჭირი სინათლისა და ბნელის შუა აქვთ განაწილებული და იმავეითვე მიღებულია ამ ორი საწყისის აუცილებელი თანხლება. სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმი კიდევ უფრო გაძლიერდა ირანულ სოფლგაგებაში. როდესაც სინათლე და სიბნელე პერსონიფიცირებულ იქნა. აქედან ჭირი ისევე ხანიერია, როგორც სიკეთე, აღამაანის ხედვრად გამზღარი, რადგან ბნელი სინათლის ანტიპოლია და მასავით ძლიერი.

„თუ თქვენ მოკვდავნი ისწავლით წესს, გონებით დადებულს, ორივე — როგორც ლზინი, ისე ჭირი, ე. ი. რაც ხანიერ ბნელს — სიცრუის მიმდევრისათვის და სინათლის ჭეშმარიტების მიმდევრისათვის დაუწყესებია, თქვენთვის მომავალში ასარჩევი იქნება“<sup>1</sup>.

რუსთველი არაა დუალისტი ინდური ან ირანული გაგებით. მართალია მისთვისაც ჭირი უკავშირდება ბნელს, მაგრამ ამას გარდამავალი და შედარებითი ღირებულება ეძლევა. სინათლე რუსთველისათვის მთელი ქვეყნის განმსაზღვრელია და ბნელი მხოლოდ სინათლის სიძლიერის გამოვლენისათვის არსებობს; სინათლე. მზე. ღმერთი ეფინება ყოველივეს და ყოველი მით ცხოვრობს და ხარობს. ბოროტი მოკლეა. წუთიერია; სოფელი და საწუთ-

<sup>1</sup> ი ა მ ნ ა, XXX, II, ჰერათეით, „არიული ცეცხლმეტყველება“, გვ. 55.

რო აუცილებლობის შემცველია, მაგრამ სწორედ ამ აუცილებლობაშია ბოროტების გამართლება. რუსთველის მთელი თავისებურება იმ იშვიათ კონცეფციაშია, სადაც ბოროტება, როგორც ქვეყნის წყობისათვის აუცილებელი, გამართლებულია. ბოროტება ბნელი მომენტია სამყაროს მთლიანობაში<sup>1</sup>.

აქ მოყვანილ და სხვა მრავალ ადგილიდან ნათელია, რომ ვარდი უეკლოდ არავის მოუყრევია, მაგრამ ისიც ხომ აშკარაა, რომ „რადა იგი სინათლე რასაცა ახლავს ბნელია“. გარდაბნეული ქირი აძლიერებს შემდგომ „საამოს“. ამიტომაც ქირი თავისთავად არაფერია და საბოლოოდ იგი დადებითი მოვლენაა და სამყაროს მთლიანობაში გამართლებული. ევროპის თეოლოგიის პრობლემა ღმერთისა და ბოროტების მიმართულებისათვის ყველაზე თავისებურად და ადრე რუსთველის სინათლიან თავში ჩაისახა, ხოლო პირველის რეფლექტიურ და ფრანგპენტალურ ფილოსოფიის ნიადაგზე სპინოზას amor dei ნიციეს timor dei-ს დაუპირისპირდა<sup>2</sup>. უკანასკნელი ზარათუშტრას ხელით იქნა შეტანილი სულიერად დაცალიერებულ ევროპაში.

ორი ქვეყნის მიჯნაზე მდგომმა პოეტმა მოაზროვნემ ორივე მომენტი გაამთელა და აღმოსავლეთის მხრებზე შემდგარმა ევროპას გადასძახა: შიში შეიქმნა სიყვარულსა. შიში ადამიანთანა დაკავშირებულს. ბოროტების საბოლოო გამართლებას ის ვერ ხედავს. მიჯნურობას რომ ფათერაკი თან ახლავს — ამას გრძნობს ავთანდილი, ტარაელი და საზოგადოდ ადამიანი; მაგრამ მის გამართლებას ის ვერ ხედავს, სანამ ცხოვრების მთელ გზას არ გაივლის. აქედან:

„თუ არ ვიქმ, სიბრძნე რას მარგებს“.

ე. ი. მთელი სოფლგაგების მოქმედი ხასიათი. თუ პლატონმა სიბრძნის საწყისად „თავმზნია“ — გაკვირვება — გამოაცხადა, რუსთველმა სიბრძნის საწყისად შიში აღიარა, იმის გამო, რომ ღმერთთან მისასვლელად ფეხი მიწაზე უნდა გეზიწინოს. პლატონმა მოსწყვიტა მიწას ფეხი და ფილოსოფიურ ეროსს — სიყვარულს — ადვილად აპყვა იდეათა სამეფოში. რუსთველმა მალა ასაფრენად მიწაზე ფეხი მოიმაგრა. აქედან, პლატონი ცალმხრივია; რუსთველი — ორმხრივია. აქედან — პლატონის სიყვარული უსაგნოა, რუსთველის — შეხებისაგან გაალებული. აქედან — პლატონის

<sup>1</sup> „იტყვის, ღმერთო გამსახურო განმინათლდა რადგან ბნელი, ვსცან. სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი“.

<sup>2</sup> მაშინ რუსთველის ლოზუნგის ფორმულა იქნებოდა: amor dei deigue timore.

აღმაფრენა უღისტანციოა. სიმაღლის გრძობას მოკლებული; რუსთველის აღმაფრენა დისტანციიანია: ის გრძობს სიმაღლეს, რადგან მზიდან დასცქერის „ქვეყნისა შრომას“. დასკვნა: პლატონი და რუსთველი ორივე პოეტები იყვნენ: პირველში სიბრძნემ მოჰკლა შაირობა, მეორესთვის: შაირობა „სიბრძნისაა ერთი დარგი“.

საკითხავია: რა დამოკიდებულებაში შეიძლებაოდა ყოფილიყო რუსთველი ინდურ-ირანულ სოფლგაგებაზე აღმოცენებულ მოგვიანო კულტურებთან. მათ შორის, თუ მითრია იზმის საკითხს განზე დავტოვებთ, აქტუალური შეიძლება იყოს ორი: უფრო აღრინდელი მანიქეველოზა და მოგვიანო — ისლამი.

უკვე ამ ორ სოფლგაგების ურთიერთობით ირკვევა მათი გავლენის შესაძლებლობის ფარგლები რუსთველზე. მანიქეველოზა ინდურ სოფლგაგების ირანულ ასახების შედეგია; მასში ებრაული ელემენტიცაა. ფაქტიურად მანიქეველოზას ისლამის გამოსვლის გამო აღარ შეეძლო გავლენა ჰქონოდა რუსთველზე. X საუკუნისათვის მანიქეველოზა გათავდა, როგორც კულტურული ძალა, წინააზიაში. ისლამმა ის განაიარაღა და იგი ორი ნაკადით წავიდა — აღმოსავლეთით თურქმენისტანით ჩინეთისაკენ და დასავლეთით, საბერძნეთით, სადაც ის უკვე III ს. შესულა. დასავლეთში (IV—V ს.) მას ისეთი ძლიერი „მსმენელი“ ჰყავდა, როგორც იყო ნეტარი ავგუსტინე, რომელიც შემდეგ მას გადაუღდა. ევროპაში მანიქეველოზამ დაჰკარგა პირვანდელი სახე და შეგუების გზით XIII ს. გასძლო.

არსებითად კი რუსთველისა და მანის სოფლგაგების შუა საერთოა მხოლოდ ძირი, რომელზედაც ორივე ამოვიდა; ეს არის სინათლისა და ბნელის კონცეფცია; მაგრამ აქაც მანი ამოდის ირანულ რედაქციიდან, რუსთველი უფრო ახლო დგას ინდურ ძირებთან. მაგრამ ეს შეხვედრა ამითვე თავდება: სინათლისა და ბნელის ურთიერთობა სულ სხვადასხვაა რუსთველთან და მანისთან. ბნელი მომქმედო ძალაა მანისათვის. ადამიანი სატანას, ბნელი საწყისის, შემქმნელია ნდომასთან დაკავშირებული. კაენ და აბელ ეშმაკის შეილება, ევასთან ნამრუშევი. მართალია, მათში სინათლის საწყისიც ურევია, როგორც შესაძლებელი ხსნის საწყისი, მაგრამ სატანის თანამშრომლობა ქვეყნისა და ადამიანის შექმნაში ამოსავალი წერტილია. მართალია, რუსთველი ახსენებს სატანას. როგორც ბოროტ ძალას, მაგრამ მის მონაწილეობას ქვეყნის შექმნაში არ იღებს. ის



ითხოვს ღმერთისაგან სატანის დათრგუნვის ძალის მოცემას, მაგრამ აქ მხედველობაშია სწორი გზის აცდენის საშიშროება. სატანა რუსთველისათვის, ისე როგორც ეს ინდურ (ვედურ) ფილოსოფიაში — სიცრუეა<sup>1</sup>.

რუსთველი პირდაპირ ამბობს:

„საწუთრო სიცრუეთა თავი სატანას აღარე“.

ამ სიცრუვისათვის ინდურმა სოფლგაგებამ ხანიერი კირიშემოიღო: რუსთველმა სატანას, როგორც სიცრუეს სახე შეუტყვალა და კირიც უხანოდ აქცია. ქვეყნის სიბრძნის გასაგებად სატანის, ე. ი. სიცრუის დაძლევაა საჭირო, აქედან ვედრება: „ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა“. ეს სიბრძნე და ძალა კი იმაშია, გაიგო ბოროტების სიმოკლე და საბოლოოდ მისი დადებითი მნიშვნელობა.

აქ რუსთველი დასცილდა საზოგადოდ მთელ აღმოსავლეთს და არაფერი არ აქვს საერთო არც მანიქვეელობასთან. რაც შეეხება უქანასკნელს, მთელი ეგრეთწოდებული პრაქტიკული ფილოსოფია, გამომდინარე სოფლგაგების ძირიდან. ეწინააღმდეგება რუსთველისას.

მაგრამ თვით ძირებში აღსანიშნავია მიჯნურობა. სინათლის სოფლგაგების ნიადაგზე; რუსთველმა მოფენილ სხივის ურთიერთობა სიყვარულის ძალით შეკრა. თუ ყოველივე, რაც ღმერთი — მზის მიმართ ირკვევა, მისი სახეა, ყოველი, რაც მოფენილ სხივებშია. ერთიმეორის მიმართ ირკვევა, ერთიმეორის ფერია. ფერია ძირი ერთიმეორის შესაფერისა. ხოლო ერთიმეორის შესაფერი სიყვარულით უნდა იყვნენ პყრობილნი.

აქ მიაღწია რუსთველმა მთლიანი სოფლგაგების მწვერვალს. მზე — ღმერთი ნათელსა ფენს მთელ ქვეყანას; მის მიმართ ყოველივე „ტანი“ მისი „სახეა“. ამაშივე ჩადებულია ქვეყნის არსთა დაგვარობა, რომლებიც ამისავე ნიადაგზე ერთიმეორის ფერია და გაშლილია უთვალავი ფერითა. მთელი ქვეყანა არის „სახითა მის მიერთთა“ და გაშლილია „უთვალავი ფერითა“. ქვეყანაზე ყველამ თავისი ფერი უნდა ნახოს:

„თუცა მოჰნახე, მონახე, ჰქმენ, რაცა შენი ფერია“.

ის ამ გზას უნდა გაჰყვეს — ასეთია ძალა მიჯნურობისა — შესაფერის ძებნისა და პოვნისა.

სახედ გაშლილი ქვეყანა — მზის სხივთა ფენაა და ამიტომაც

<sup>1</sup> XXX, II 002 ნა, 08. ჰერტელი, ციტ. ნაშრომი 55.

აღმაფრენის გზა არის. ფერად გაშლილი ქვეყანა — ყოველივეს თავის ადგილზე. თავის ბედზე და აუცილებლობაზე მიმაგრება. ამის შეცვლა არვის ძალუძს:

„როცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი აგვიხდების.  
არვის ძალუძს მიწიერსა“... და სხვ.

სწორი გზით მიდის ის, ვინც მიყვება თავის მიჯნურს — მის ფერს. შემცდარია ის, ვინც ამ გზას ასცდენია; აქედან გასაგებია:  
სტქეა:

„ყვეთ ვარდას რას აქნევს ანუ რა მისი ფერი ია!“

სიყვარული-მიჯნურობა — შესაფერისთა შემკვერელ მსოფლიო ძალათაა გაშლილი, რომელიც სინათლისა და მზის სხივების ფენას მიყვება. გამიჯნურება — შესაფერში მზისაკენ გზის დანახვას ნიშნავს, რადგან:

„შენ დაბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა“.

წესთა წესთმწყობი მზე-ღმერთი მიჯნურობის წესია. ამიტომ მიჯნურობის წესის მიმყოლი მზის გზით მიდის:

„წალი მიბრუნდი მიექეც მუნითვე შენი მზე სითა“, —

ამიტომაა, რომ თინათინის ღაწვებში მზის სახე ჩანს.

„შენ მას ჰგავ და იგი შენ გვავს“...

ამიტომაა, რომ ნესტან დარეჯანი მზეში ტარიელს „სახავს“.

ამჟამად, რომ სინათლე და სიყვარული ორი ზოლია, რომლითაც შეკრულია რუსთველის ქვეყანა. აქ გაწყვეტილია ყოველგვარი შესაძლებლობა მანიქველობასთან შებებისა; კიდევ მეტი — აქ გარკვეულია, რომ აღმოსავლური სოფლგაგება — უშუალო მისვლა ბუნებასთან — რუსთველმა დასავლეთიდან მოტანილ პრობლემის მთლიანი ქვეყნის გასაშართავად, რომლის ერთ მომენტთან — პლატონ-არისტოტელეს სიმფონია წარმოადგენდა, გამოიყენა. სინათლისა და სიყვარულის მიხედვით ქვეყანაც ორი ზოლით შეკრა: სინათლე — სახეების ხაზით, ხოლო სიყვარული — ფერის ზოლით. ბნელის გამართლებაში კი საბოლოოდ წყდება ყოველგვარ კავშირის შესაძლებლობა მანიქველობის სწავლასთან.

არაბეთის კულტურის პრობლემა და მისი, როგორც გავლენის შესაძლებელ წყაროს საკითხი არაა მარტივი პრობლემა; აქ, ყოველ შემთხვევაში, უნდა გაირჩეს ორი მომენტი: ა) ისლამი, როგორც არაბულ კულტურის გამოხატულება და ბ) ფილოსოფია და მედიცინა. ეს ორი მოვლენა ერთიმეორესთან მშვიდობიან დამოკიდებულებაში არ იყო.

რამდენადაც არაბული ფილოსოფია სირიულ არისტოტელიზმის ნაკადს შეიცავს, იმდენად მისი მნიშვნელობა წინააზიის სააზროვნო მოძრაობისათვის გამორკვეულია. ეს საქმე რომ ნეიტრალური იყო ისლამის მიმართ იქიდან ჩანს, რომ იგი ქრისტიანებმა შეიტანეს არაბეთის კულტურაში — მაგალითად, კოსტა იბნ ლუკა ბაალბეკელმა IX — X ს. მოღვაწემ (864 — 923).

როგორც მეცნიერულ კვლევა-ძიებიდან ჩანს, სინათლის ღმერთის იდეა არაბეთში ირანის შუალობით შესულა. ყოველ შემთავებაში ამას ფეხი მოუკიდებია სწორედ ისლამში და ყურანში ორი მომენტითაა გამოხატული: ალაჰის, როგორც სინათლის ღმერთისა და ბედის წერის მომენტით — „ალაჰ არის სინათლე ზეცისა და მიწისა“ (ყურანი 24, 35). ღვთის აკვებლობაში მყოფი ქვეყნის ბედი წინასწარ გაზომილია. ეს შეხედულება ხალხში ისლამამდეც ყოფილა, მხოლოდ უკანასკნელს იგი გაუძლიერებია. ამრიგად ისლამისტური კულტურის წიაღში იმთავითვე ორი ნაკადი იბრძვის: ორთოდოქსებისა — მუტაკალიმუნ და თავისუფალ მოაზროვნეთა — მუტაკილაჰ. ერთი მათგანი მთელ სიბრძნეს ისლამში ზედავს და ნაწალობრივ აღმოსავლურ ელემენტებს ემყარება, სოლო ელლინიზმს ებრძვის, ბოლო მეორე, მაგალითად ავეროესი დასავლეთის ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას და ისლამთან შეგუების გზებს ეძებს. უკვე IX საუკუნის არაბულ კულტურაში ელემენტებია, რომლებიც ორი ქვეყნის, აღმოსავლეთ-დასავლეთის, შეხვედრის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია და რუსთველის სააზროვნო სიტუაციისათვის მაჩვენებელია.

900 წლისათვის იბნ-მაზარაჰ ჰქმნის დუალისტურ სისტემას, რომელსაც სინათლის მატერია უდევს საფუძვლად, რომელიც ქვეყნის სულია; თუჰვა თვით ბუნებაში სიძულვილია გაბატონებული. მაგრამ მსოფლიო სული, რომელიც სინათლიდან მოდის და ქვეყანას ეფინება, — სიყვარულის ძილითაა შეკრული. ეს სოფლგაგება ირანულთან ახლო დგას, მაგრამ მასში ის ელემენტია სიყვარულ-სიძულვილის ძალებად აღიარებისა, რომელიც მეცნიერებაში ემპედოკლეს სახელს უკავშირდება და რომელიც რუსთველის მიერ მიჯნურობის ქვეყნის წესად აღიარების ძირებისათვის უმნიშვნელო არაა. იბნ-მაზარაჰ იყო აღმოსავლურ ელემენტის შემტანი არაბულ კულტურაში. აქედან სინათლის ღმერთი და ინდო-ირანული ელემენტები. ამ გზაზე სიყვარული როგორც არ ჩანს. ფიქრობენ. რომ მან ის ემპედოკლედან აიღო. საიდან შემოვიდა რუსთველის კონცეფციაში „სიყვარული“?

სუფიების წრის უდიდესი წარმომადგენელი ფარაბი

(≈ 950) გამოსთქვამს მეტად საინტერესო აზრს ბოროტების ანუ ჭირის, როგორც ლხინის აუცილებელ საფეხურის, შესახებ, და ეს ყოველი მისთვის, როგორც სუფიელისა და მისტიკოსისათვის, ღმერთის საბოლოო ხელმძღვანელობაშია მოცემული.

გააფთრებულ ბრძოლას ისლამისა და დასავლურ ფილოსოფიას შუა უნდა მიეწეროს. რომ უდიდესი არაბი ფილოსოფოსი ავიციენა (≈ 1037) დაძლეულ იქნა რჯულის მასწავლებელთა მიერ და აღმოსავლეთისათვის მან უკვალოდ ჩაიარა. სამაგიეროდ ხორასნელი იბნ-ახმედ ალგაცელი (გარდაიცვალა 1111 წ. ქ. ტუსში) გამოსთქვამს აზრს, რომ უღმერთოდ არაფერი არ იქნება. ქვეყნის მიზეზ-შედგობრივ ურთიერთობას და აუცილებლობას უარყოფს და ყოველი, რაც ხდება ღმერთის ნებას მიეწერება — უღმერთოდ არა საქმე არ იქნების.

ავეროს მთლიანი ქვეყნის მოაზროვნე იყო. შემქმნელი ბუნებისა და შექმნილი ბუნების დაახლოვებით, მან სპინოზას მთლიან ქვეყანას ნიადაგი მოუშადა; მაგრამ მის აზროვნებაში სინათლისა და მზის წარმოდგენა უბრალო ანალოგიამდე ჩამოქვეითდა — მისი შედარება: როგორც მზე თავისი სხივით იწვევს მხედველობას, ისევე იწვევს მომქმედი გონება ადამიანის აზროვნებას. ასე გაათავა შეგუების გზაზე დამდგარმა არაბულმა ფილოსოფიამ თავისი აღმოსავლურ ძირზე ამოსული აზრები. არისტოტელიზმის კომენტატორობისა და მქადაგებლობის ნიადაგზე დამდგარი — იგი ახლო მივიდა დასავლეთთან და აქ პატივით იქნა მიღებული. მართალია, არაბეთში არისტოტელეს საწინააღმდეგო ხმები ისმოდა, მაგრამ არაბეთის ფილოსოფიის მნიშვნელობა არისტოტელეს თხზულებათა დაცვაში და კომენტარიებში იყო.

ამრიგად, რუსთველს არაბთა კულტურიდან მისაღები მაინცადამაინც არაფერი ჰქონდა: აღმოსავლეთის ელემენტებს ისლამმა ისეთი სახე მისცა, რომ რუსთველისათვის, რომელიც ირანული კულტურის მიღმა ინდურს ხედავდა, აქ ღირებული აღარაფერი იყო; რაც შეეხება დასავლურ ელემენტს არაბულ კულტურაში, რუსთველი მის უფრო რთულ პრობლემის ნიადაგზე იღწვოდა არა არისტოტელეს გაგებისა, არამედ პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონიისა“. ამიტომაც ცალკეულ დამთხვევების გარდა, რაც საერთო წყაროებით აიხსნება, რუსთველს მუსლიმანურ-არაბულ კულტურასთან დამოკიდებულებითი ურთიერთობა არა აქვს.

ამრიგად, რუსთველმა მიიღო დასავლეთის მიერ დასმული საკითხი და მას აღმოსავლე-

თის ნიადაგზე უპასუხა. არისტოტელე-პლატონის მორიგებას, როგორც თანადროულობის მეორე დასმულ საკითხს, რუსთველმა სინათლე-სიყვარულისა და სახისა და ფერის სოფლგაგებით უპასუხა. პასუხი მან პოეტურ ამბავში გაშალა. რისთვისაც, შეიძლება. წმინდა ადგილობრივი, ქართული, შეიძლება პიროვნული მომენტებიც გამოიყენა. ეს მოვლენა. პოეტისა და მონაზროვნის შეხვედრა, ჩვეულებრივი ამბავი იყო ინდოეთიდან ვიდრე დანტემდე.

ეს მხოლოდ დასაწყისია, რომლის შემდეგ გაიკვლევა, რომ დანტეს საიქიო სინათლის ღმერთის ნიშნის ქვეშაა აგებული და მაშინ აღმოსავლეთის როლი მის fonti della filosofia-ში გაიზრდება.

რუსთველმა დაასწრო დანტეს და მთლიანი ქვეყანა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიჯნაზე გაშალა. მუსლიმანურ და ქრისტიანულ დოგმატიკის გარეშე მდგარმა, არ მიიღო არც აღმოსავლეთის და არც დასავლეთის კონფესიონალი დაფორმება: იქაც და აქაც ის ძირებისაკენ წავიდა. მისი „ამბავი“ სავსებით ქართული უნდა იყოს, რადგან სოფლგაგებაც ირანულისაგან განსხვავებული და ორიგინალურია. თარგმანობისა და კომენტატორობის ხსენება, როგორც ნიღაბისა, იმდროინდელი წერის მანერა იყო.

ამბავის ბოლოს მოახლოვება ნაჩვენებია:

„მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია,  
ბოროტსა სძლია კეთილმან — არსება მისი გრძელია“.

მხოლოდ თვით ბოლო ამბისა იქაა, სადაც ნათქვამია:

„მაშინ ლხინი ამო არის, რა გადიხდის კაცი ჭირსა“.

ანუ ტარიელის სიტყვები:

„ქალსა ეტყვის, შემოყრინხართ აღარა გწავს ცრემლთა დენა“.

მთელი მომდევნო ამბავი ნაწილობრივ ეპილოგია, ნაწილობრივ დანართი.

## VII

### რუსთველი და მანძი

რუსთველის და დანტეს ურთიერთობის გარკვევისათვის აქ მხოლოდ საკითხების დასმა შეიძლება. სპეციალურ გამოკვლევას ევალება ამ საკითხის ძირებამდე დაწურვა და მაშინ მთელი ისტორიული სიტუაცია, მასში მოცემული დამოკიდებულებით,

სავსებით აღსდგება. დ ა ნ ტ ე ს ა დ ა რ უ ს თ ვ ე ლ ს შორის მსგავსების ძებნა სწვადასხვა სიბრტყეში შეიძლება. მაგალითად, რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს მთარგმნელმა კ. ბ ა ლ მ ო ნ ტ მ ა ე ს მსგავსება სიყვარულის პათოსში დაინახა. ასეთი მსგავსების გზით წასვლა ადვილი საქმეა და შეიძლება გაგრძელებულ და განვრცობილ იქნას<sup>1</sup>. მთავარ საკითხებს, რომლებიც რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს სოფლგაგებას უკავშირდება, ეს ვერ გაარკვევს.

მთავარია აქ ორი საკითხი: 1) სწვდა თუ არა აღმოსავლეთის გავლენა დასავლეთის პოეტს და 2) თუ სწვდა — რაში გამოიხატა იგი. პირველი საკითხი მნიშვნელოვანია მით, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობას ეხება იმ პერიოდში, რომელიც რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს ა გ ა ნ ა რ ც ი ს ე დიდი მანძილითაა დაშორებული. აქედან ნათელი გახდება, რომ აღმოსავლეთს თავის გავლენაში ისეთი მძლეობა გააჩნდა, რომ დასავლეთის პოეტზე გავლენა მოახდინა. და თუ ეს ასეა, მაშინ საფიქრებელია, რომ იგივე აღმოსავლეთი უფრო ახლო მდგარ პოეტზე — რ უ ს თ ვ ე ლ ს ე დ ა ც გავლენას მოახდენდა.

საქმე ამით არ განისაზღვრება: გავლენის ფაქტი თავისთავად განყენებული გარემოება არაა, მთავარია, არის თუ არა აღმოსავლეთის გავლენა ერთი და იმავე ხასიათის მატარებელი ძირითადში, რადგან თუ ეს ასე იქნება. განსხვავებას მის გავლენაში და დეტალებში ადვილად გაუჩნდება ასახსნელი მიზეზი იმ სოციალ-ეკონომიურ და კულტურულ-ისტორიულ სიტუაციაში, რომელშიაც ცხოვრობდნენ და საქმიანობდნენ რ უ ს თ ვ ე ლ ი და დ ა ნ ტ ე .

დ ა ნ ტ ე ს სოფლგაგების კვლევა თანდათანობით იწყებს აღმოსავლეთისაკენ ძვრას. ბრუნო ნარდი თავის ნაშრომში: „ზიგიერ ბრაბანტელი ღეთაებრივ კომედიისაში და დანტეს ფილოსოფიის წყაროები“ (1912 წელი) — ეძებს დ ა ნ ტ ე ს სოფლგაგების წყაროს აღმოსავლეთში და მას არაბული ფილოსოფიის მშვენიებაში — ა ვ ე რ ო ე ს შ ი კპოულობს<sup>2</sup>.

ეს მეტად დამახასიათებელი გარემოებაა. დ ა ნ ტ ე არ დაიყვანება მის ფილოსოფიურ გარემოცვაზე დასავლეთში, სადაც მთავარი, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო, ეს იყო ნიადაგის შემზადება და

<sup>1</sup> მაგ. კ. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა ფიქრობს, რომ ქაჩეთი რუსთველისა და დ ა ნ ტ ე ს საიქაოს ცნების დაგვარია („ჯოჯოხეთი“, ქართ. თარგმ., წინასიტყვაობა).

<sup>2</sup> ბ რ უ ნ ო ნ ა რ დ ი, დასახელებული ნაშრომი Rivista di filosofia neoscholastica 1911, ამავე ავტორის „ნარკვევი დანტეს ომისიტობის შესახებ და ზიგიერის საკითხისათვის. „Giornale Dantesco“ XXII.

განწყობა ახალ და უცხო სოფლგაგების მისაღებად. სქოლასტიკური და ასკეტური გარემო არ აძლევდა და ანტეს საშუალებას შეემუშავებინა სოფლგაგება, რომელმაც ღვთაებრივ კომედიაში იჩინა თავი. ამითაა გამოწვეული და ანტეს სოფლგაგების ძირის უცხო გავლენაში ძებნა. დასავლეთის მეცნიერებს დიდხანს არა სურდა ამ გზაზე დგომა, მაგრამ სინამდვილის ლოლიკამ აიძულა ის ყურადღებით მოაყრობოდა იმ ნიშნებს და ანტეს სოფლგაგებაში, რაიცა აღმოსავლეთისაკენ მიუთითებს.

თუ ბრუნო ნარდი სოფლმხედველობრივ მომენტებს არკვევს და ამ მიმართულებით მოდის აღმოსავლეთისაკენ, კიდევ უფრო საინტერესოა მეორე საკმაოდ დიდი მოვლენა დასავლეთის მეცნიერებაში, ჩვენს დროსთან სრულიად ახლო მდგარი: ეს არის არა მარტო სოფლმხედველობრივი, არამედ საკომპოზიციო არქიტექტონიკის მომენტების ისევე ჩვენსკენ, აღმოსავლეთისაკენ ძებნა<sup>1</sup>.

ბრუნო ნარდის გზით ამ საკითხების გარკვევას შეუდგა ესპანელი მკვლევარი ლიტერატურისა და კულტურისა აზინ პალაციოსი, რომელმაც ჩაატარა ზედმიწევნით შედარება და ანტეს ღვთაებრივ კომედიის მუსლიმანურ ესქატოლოგიასთან<sup>2</sup>. ბუნებრივია, რომ მუსლიმანურ აღმოსავლეთის და ანტეზე გავლენის მკვლევარა სწორედ ესპანეთიდან გამოვიდა: ა) ესპანური კულტურა და ლიტერატურა თვით იდგა ხანგრძლივად მუსლიმანურ კულტურასთან მჭიდრო კავშირში და ბ) ის თავისუფალი იყო იტალიურ ნაციონალიზმიდან, რომელსაც არ სწამს და არ უნდა იწამოს ასეთი გავლენა. ამ საკითხმა დიდი დავა და წინააღმდეგობა გამოიწვია განსაკუთრებით იტალიელ მკვლევართა წრეში. აზინ პალაციოსმა უპასუხა მოწინააღმდეგეებს თავის ნაშრომში: „ესქატოლოგია ღვთაებრივ კომედიაში“... წერილი მოთავსებულია გამოცემაში: ბიულეტენი ესპანური აკადემიისა, 1924 წ.

რას წარმოადგენს თითოეული დასახელებათაგანი? ცხადია, რომ ამ კითხვის პასუხი უნდა ითვალისწინებდეს იმ მომენტებს, რომლებიც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის რუსთველის სოფლგაგების თვალსაზრისით; ე. ი. რომ აღმოსავლეთიდან წამოსული სოფლმხედველობრივი გავლენა დასავლეთის ისეთ მწვერვალებსაც კი სწვდება,

<sup>1</sup> იბერევეგი ამბობს: დანტეს შესწავლამ უანასკნელ დროში გვიჩვენა, რომ დასავლეთის კავშირი ახლო აღმოსავლეთთან გაცილებით უფრო ინტენსიური იყო, ვიდრე ეს აქამდე წარმოედგინათ. 1928, ბერლინი, ნარკვევი ფილოსოფიის ისტორიიდან, 5, 322.

<sup>2</sup> აზინ პალაციოსს ეკუთვნის შრომა: მუსულმანური ესქატოლოგია ღვთაებრივ კომედიაში, მადრიდი, 1919.

როგორც იყო დანტე და მის გავლენას უფრო ახლო მდგომი, ამ გავლენის აღმოსავლეთით დასავლეთისაკენ სრბოლის გზაზე, რუსთველი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ასცდებოდა. დღეს ფაქტი დანტეზე აღმოსავლეთის და კერძოდ, მუსლიმანურ გაფორმებაში გავლენისა იკიდებს ფეხს, მიუხედავად ევროპულ და კერძოდ იტალიელ პატრიოტებისა. შოთასთან შედარების ამოსავალი წერტილიც ეს უნდა იყოს.

ბრუნო ნარდიმ მიაქცია ყურადღება იმ ადგილებს ღვთაეთრივ კომედიაში, სადაც ლაპარაკია ზიგიერ ბრაბანტელის შესახებ<sup>1</sup>. იმ გარემოებამ, რომ ზიგიერ ბრაბანტელი მოთავსებულია სამოთხეში, თომას აქვინელთან ერთად და ისიც ისეთ პირობებში, რომ თომას აქვინელს დანტემ დაავალა ბრაბანტელისათვის ხოტბის შეახმა, ადვილად მიიყვანა ბრუნო ნარდი დასკვნამდე, რომ აქ დანტეს სიმპათიები უნდა მხილდებოდეს. ცნობილია, რომ ზიგიერ ბრაბანტელი — XIII ს. მთაწროვნი და მწერალი, რომელიც ავეროესის ფილოსოფიის მომხრე იყო და არაბულ ფილოსოფიას დასავლეთის ისეთ ცენტრში, როგორც იყო პარიზის უნივერსიტეტი, ქადაგებდა. ზ. ბრაბანტელის მოღვაწეობა იწყება პარიზის უნივერსიტეტში. 1266 წლიდან. 1270 წლისათვის უკვე აღნიშნულია ავეროესის ფილოსოფიის გავლენის გაძლიერება ზ. ბრაბანტელის გავლენით. ამ დროს ჩამოდის პარიზს მეორეჯერ თომას აქვინელი და მასსა და ზ. ბრაბანტელს შორის წინააღმდეგობა და პოლემიკა იშლება არისტოტელეს გაგების ირგვლივ. ამ ბრძოლას ლიტერატურული კვალი აქვს. სწორედ 1270 წ. იწერება ზიგიერ ბრაბანტელის მიერ ავეროისტული ფილოსოფიური ტრაქტატი: „ინტელექტუალურ სულისათვის“; ამ თხზულებას თომა აქვინელმა უპასუხა ტრაქტატი: „თომას ტრაქტატში მაგისტრ ზიგიერის წინააღმდეგ ინტელექტუალ-მთლიანობისათვის“. ჩვენი მიზნებისათვის ჯერჯერობით არა აქვს მნიშვნელობა პოლემიკის საგანს, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ პარიზელ ეპისკოპოსმა სტეფან ტამპიემ შეაჩვენა. ზ. ბრაბანტელის შეხედულებანი.

ასეთი პოლემიკის შემდეგ დანტე მაინც ათავსებს ერთად სამოთხეში თომას აქვინელსა და ზიგიერ ბრაბანტელს და კიდევ მეტი — აქვინელს ხოტბას შეახმევეინებს ბრაბანტელისათ-

<sup>1</sup> ამბავი ზიგიერ ბრაბანტელისა და თომას აქვინელის შესახებ მოთავსებულია ღვთაებრივი კომედიის მესამე ნაწილში — „სამოთხე“ X, ტაქი 133—137-მდე.



ვის. აშკარაა, რომ ბრუნო ნარდის კქონდა უფლება აქედან დაესვენა, რომ და ნ ტ ე ბ რ ა ბ ა ნ ტ ე ლ ი ს ავეროიზმს თანაუგრძნობდა.

უფრო გაბედული და რადიკალურია აზინ პალაციოსის მსჯელობანი. ავტორის აზრით, და ნ ტ ე ს ლ ვთაებრივი კომედიის „პრიმიტიული მოდელი“ (ელ პრიმო მოდელი) მოცემულია მუსლიმანურ ლეგენდაში<sup>1</sup>, სადაც მოთხრობილია მაჰმადის მოგზაურობა ჯოჯოხეთსა და ზეცაში.

ამ მოგზაურობის დროს საინტერესოა მოთხრობის დეტალები: მაგალითად დასაწყისში მხეცების შეხვედრის შესახებ. მუსლიმანურ ლეგენდაში ლაპარაკია ვეფხსა და ლომზე, რასაც, ავტორის აზრით, და ნ ტ ე მ პ ა ნ ტ ე რ ა დაუმატა, და ნ ტ ე ს თუ ვ ი რ გ ი ლ ი უ ს ს — მაჰმადის მთავარ ანგელოზი გაბრიელი. ავტორი მიჰყვება შედარება-მსგავსებათა გზას: გაბრიელს, როგორც ღვთის კარის მსახურს, მეტი შეეძლო, ვიდრე ვ ი რ გ ი ლ ი უ ს ს და ის, როგორც გამძღოლი, ბ ე ა ტ რ ი ჩ ე ს საქმესაც აკეთებს.

სამოთხის აღწერილობაშიაც და ნ ტ ე დიდ მსგავსებას ხედავს. იგი მოცულია ფ ე რ ე ბ ი თ, სხივით და ჰარმონიით.

აღსანიშნავია ეს აღწერა სამოთხისა ფერებისა და სწივის ენაზე, რაც რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს მიმართაც გამოირკვა, როგორც აღმოსავლეთით მოსული გამოხატვის საშუალება. ავტორი ხაზს უსვამს. რომ გზა მალისაქენ სინათლის მიხედვით მიდიოდა, რაც სიგანეშიაც ეფინებოდა. სხივის მიხედვით აგებული ქვეყანა უმაღლეს სინათლის წყაროთ თაედება მუსლიმანურ ლეგენდაშიაც, საცა ორივე შემთხვევაში ღმერთია მოთავსებული. მუსლიმანურ ლეგენდას უშიშრად აქვს საქმე მთავარ სინათლე — ღმერთამდე მისასვლელად, რადგან გაბრიელ — მთავარ-ანგელოზია. და ნ ტ ე კ ი შეშინდა: ასკეტიკურმა გარემოცვამ მას ასხივოსნებული ბ ე ა ტ რ ი ჩ ე ც კ ი არ მიაშვებინა ღმერთის მახლობლად და ეს საქმე წმ. ბ ე რ ა ნ ა რ დ ე ს გაღაცა.

ასე შეჰკრა გაბატონებულმა ასკეტიზმმა და სქოლასტიკამ და ნ ტ ე ს აღმაფრენა და სინათლის ენით გაშლილი ქვეყნის ზენიტზე კეთილგონიერებისაქენ მოუწოდა და სიყვარულის პოეზიით დამთვრალი გამოაფხიზლა.

რა დიდი მოსჩანს ქართველი პოეტი ამ საინტერესო მომენტში შედარებით მუსლიმანურ ლეგენდასა და და ნ ტ ე ს თ ა ნ ა ც! სა-

<sup>1</sup> აზინ პალაციოსის შეხედულებანი გადმოცემულია მადრიდის უნივერსიტეტის პროფესორის ანგ. გონზალეს პალენციას შრომის მიხედვით: არაბულ-ესპანურ ლიტერატურის ისტორია, მადრიდი, 1928 (ესპანურად).

ერო ფილოსოფიის ნიადაგზე აღზრდილი, სქოლასტიკისადმი ოპო-  
ზიციას გაცნობილი, იგი თავისუფალია მუსლიმანურ რელიგიის გავ-  
ლენიდანაც და სინათლის ენით თქმული ქვეყნის წყობას სიმარტი-  
ვის შეუღარებელ სილამაზით შლის. რუსთველის სინათლის  
და, მაშასადამე, ქვეყნის წყობის ცენტრი — ცოცხალი მზე — არც  
მთავარ ანგელოზ გაბრიელს საჭიროებს მსახურად და არც წმ. ბერ-  
ნარდეს. აღამიანებიც მიდიან ქვეყნის ცენტრთან „ქვეყნისა ბრუნ-  
ვის წესითა“. ნესტან-დარეჯანი ერთი წუთითაც არ უდრკის მზის  
სხივს და ბეატრიჩესავით უკან ჩამოდგომას არ ფიქრობს, რათა ღირ-  
სეულ წმინდანს დაუთმოს ადგილი. არც თუ თვითონ, მთელი სიყვა-  
რულის ტრადედიის უკანასკნელი აკორდიც ნესტან-დარეჯანს მზე-  
ღმერთში გადააქვს, სადაც ის თავის სატრფოს, ტარიელს, პაემანს  
უნიშნავს. ტარიელი მივა მზეში როგორც მისი „წილი“ და ნესტანიც  
მას „მუნით“ ნახავს.

ამჟამად. რომ სინათლის სოფლგაგება რუსთველისა მუს-  
ლიმანურ ძირებზე აღრინდელია და მაჰაბარათას პოეზიის და სულ  
გვიან, მის ირანულ დამუშავების შედეგია. იგი საუხვებით თავისუფა-  
ლია მუსლიმანურ სარწმუნოებრივ დანართიდან. მეორეს მხრივ ეს  
ანტიკურ ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას, რაც ევროპაში ორნახევარ  
საუკუნის შემდეგ შევა და ყოველ შემთხვევაში დანტესათვის  
ჯერ უცხოა, როგორც ფილოსოფიური გარემოცვა. ამიტომაც და ნ-  
ტეს სიყვარული გადატანილია საზოგადოდ უსხეულო ქვეყანაში.  
ბეატრიჩე ხომ ნამდვილი და ცოცხალი ქალი არაა, ამიტომ არც მისი  
სიყვარულია ცოცხალი და ვნებიანი.

დანტემ მხოლოდ მიღმა ქვეყანა გაშალა სინათლის სხივზე:  
გზა ზევით — მეტი სინათლეა; გზა ქვევით — ნაკლები სინათლე.  
აქ აზინ პალაციოს აუცილებლად მართალია: ეს ნამდვილი აღმოსავ-  
ლური გაგებაა ქვეყნის წყობისა, სინათლის სხივის მიხედვით განლა-  
გებული. ესპანელ მკვლევარს — აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულ-  
ტურული ურთიერთობის დიდ მცოდნეს რომ რუსთველის  
სოფლგაგება სცოდნოდა, ის მაშინვე შეამჩნევდა, რომ სინათლის  
პრინციპი ქართველმა პოეტმა დანტესაგან განსხ-  
ვავებით მთელი ქვეყნის მიმართ მთლიანად  
გაშალა. ამას მოითხოვდა მისგან ამოცანა მთლიან სოფლგაგების  
შემუშავებისა, რასაც ფილოსოფიურ-ისტორიულად, როგორც  
გაიკვავა. პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის ანუ შეერთე-  
ბის პრობლემა ერქვა. ცნებათა ნიადაგზე შეუძლებელი შეერთება—  
სხვა გზა კი დასავლეთს არ აღმოაჩნდა. რუსთველმა პოეტურ  
გზაზე შესაძლებელი გახადა და სხივის ენაზე — აღმოსავლეთი ხომ

სხივის ქვეყანა-ოყო — გადატანილი მზე-ღმერთის ცენტრში დანახვით, ევროპისათვის გაბზარული ქვეყანა აღადგინა და დაადგინა.

ეს ყველაფერი ზემოთ საკმაოდ გაპოიკვავა; აქ მნიშვნელობა ეძლევა იმას, რომ მთლიანი ქვეყნის მნათობი ყველაფერს ერთნაირად ანათებს<sup>1</sup>. აქ არაა მიღმა და მოღმა ქვეყანა, და ამიტომ ვნებიანი სიყვარული მთლიანი ქვეყნის ფენოშენია. აქედან ნესტან-ღარეჯანის გაქანება უფრო დიდია, უფრო ღრმა და უფრო მომქმედი. დ ა ნ ტ ე ს სურათი ბ ე ა ტ რ ი ჩ ე ს მასთან ზემოდან დაშვებისა, რაჟამს მას გაშორდა ვ ი რ გ ი ლ ი უ ს, აგრეთვე სიწმინდის ცნებით განსაზღვრული და სამოთხეში ვერ შემსვლელი — ვითარცა კათაქმეველი, პირდაპირი სურათია მიბნედილ შემოდგომისა დაქანებულ ფოთლების შრიალით გარემოცული, დაეშვება ბეატრიჩე დ ა ნ ტ ე ს ა კ ე ნ — მისი სახე ლუჩე დელა სონე მართლაც მზის სხივია მწიფე შემოდგომისას, მის ფერმკრთალ ფოთლებში დაცრეცილი.

კ. ბ ა ლ მ ო ნ ტ მ ა ც ვერ შეამჩნია ეს გარემოება: მან რ უ ს თ ვ ე ლ ი და დ ა ნ ტ ე ერთიმეორეს დაუახლოვა სიყვარულის პათოსის ნიადაგზე და ვერც-კი გაიგო, რომ აქ ღრმა განსხვავებაა.

აღმოსავლეთის სხივმა ვერ ჩაანათა დ ა ნ ტ ე ს შემოქმედების იმ ნაკეცებში, რომლებიც თ ო შ ა ა ქ ვ ი ნ ე ლ ი თ (იოანე დამასკელის გამოყენებით) გაშუალებულ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ცნებათა თარგზე იხლართებოდა. ა მ ა ნ მ ო ჰ კ ლ ა დ ა ნ ტ ე შ ი ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ის უ ნ ი ვ ე რ ს ა ლ ო ბ ის პ ა თ ო ს ი, ი ს ე, რ ო გ ო რ ც ქ ვ ე ყ ნ ის გ ა ო რ ე ბ ა შ ი — ე ს თ ე ტ ი კ უ რ ი კ ო ს მ ო ს ი. სქოლასტიზირებული ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, დ ა მ ა ს კ ე ლ ის სახით აღმოსავლეთიდან მოტანილი — დაემთხვა დასავლეთში ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს, ა ვ ე რ ო ე ს ის სახით მოტანილს. დ ა ნ ტ ე. ფლორენციელი საქალაქო კულტურის შვილი, სავაჭრო ბურჟუაზიასთან პროგრამულად გაერთიანებული საწინააღმდეგოდ რომის პოლიტიკისა, — პროგრესიული კაცი იყო და რადგან ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს იქით გზა არა ჩანდა, მის ავეროვისტულ-არაბულ რედაქციას ამჯობინებს ი დ ა მ ა ს კ ე ლ ის რედაქციის საწინააღმდეგოდ. აქედან — ზ ი გ ი ე რ ბ რ ა ბ ა ნ ტ ე ლ ის აზოთეოზი და დამასკელის ნიადაგზე მდგარი თ ო შ ა ა ქ ვ ი ნ ე ლ ი ს მის მეხოტბედ დატვირთვა.

ამრიგად, სქოლასტიზირებულ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს იომა აქვი-ნელისა, დ ა ნ ტ ე მ ავეროესის ნიადაგზე დასძლია, მაგრამ საბო-

<sup>1</sup> შუად. პ ე ტ რ ი წ ო ნ ე ლ ი: „შარავანდნიცა (მზისა) მიუღრეველად დაფარვენ ყოველსა“.

ლოოდ, თუნდაც ავეროესის რედაქციით, მაინც არისტოტელეს ნიადაგზე დარჩა და სქოლასტიკის გავლენას ვერ გაეშვა. მიუხედავად ამისა მეტად დამახასიათებელია, რომ რუსთველი ორი ქვეყნის მიჯნაზე მდგარი და დანტე — დასავლეთის მგოსანი, ერთიმეორეს შეხვდნენ სწორედ დამასკელის გავლენის წინააღმდეგ. ნათელია, როგორც წინათ გაირკვა, რომ ეს შეხვედრა არ იყო შემთხვევითი. სხვა მხრივ კი აქ არსებითი განსხვავებაა: მხოლოდ არისტოტელე — როგორც ეს დანტეს იდეურ გარემოცვაში იყო, გავრცელებულ ქვეყანას ნიშნავდა, ხოლო პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონია“ — მთლიან ქვეყანას.

აქ დასცილდნენ ერთიმეორეს რუსთაველი და დანტე: დასავლეთის სოფლგაგება დანტეს გავრცელების ნიშნის ქვეშ აქვს მიღებული, რუსთველს — მთლიანობის; ამ გარემოებამ აღმოსავლეთის სხივის სოფლგაგებაც განსაზღვრა: აღმოსავლეთის სხივი დანტეს ქვეყნის მხოლოდ ნახევარს ანათებს. რუსთველის მთლიანი ქვეყანა კი მთლიანად სხივის ქვეშაა, რადგან ეს არის მისი წესი გაშლილი „მრავალი ფერითა“<sup>1</sup>. ამრიგად, როცა ღმერთის სფეროს აღწევს შედარება, აქ იშლება აზინ პალაციოსის გაგებით (ციტ. ნაშრომი გვ. 300; „გასხივონებული გირლანდი“). მაგრამ საქმე ამით არ განისაზღვრება: მთელი ქვეყანა სხივის ასპექტშია ხილული. აქ, რა თქმა უნდა, ავეროესის აზრი ენაყვება მუსლიმანურ ლეგენდას, მაგრამ დანტესათვის ამას განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს, ხოლო რუსთველი მას უფრო რეალურ მნიშვნელობას აძლევს, ვიდრე ავეროესს, თუმცა ორივენი ერთსა და იმავე ხაზზე არიან. ესეც იმის დამატებითი საბუთია; რომ არაბული რედაქცია სინათლის სოფლგაგებისა არაა პირდაპირი წყარო რუსთველისათვის: ავეროესს ანთროპოლოგისტურ გარემოებაზე აქვს შესუსტებული სინათლის ქვეყანა, ე. ი. იგი მხოლოდ ხილვის საშუალებაა, მაშინ როდესაც რუსთველისათვის სინათლე და მისი ცენტრი მზე-ღმერთია, რაც ქვეყნის წესთა-მწყობია. აზინ პალაციოსს არ იცნობს რუსთველს და ამიტომ რუსთველის გამოყენება არაბულ და დანტესებურ შეხედულებათა განსხვავებისათვის მისთვის დაკარგულია. მხოლოდ რუსთველზე შეიძლება საბოლოოდ არაბულ სინათლის ფილოსოფიის და, მისი დანტეს მიერ გამოყენების ხარისხის გამორკვევა.

<sup>1</sup> აქედან ნათელია, რამდენად უცხო და გაუმატლებელია რუსთველის ქაჩეთის გაგება, როგორც გაორებულ ქვეყნის გამოხატულებისა.

სინათლის ქვეყნის გარკვევას აზინ პალაციოსი იწყებს ღმერთი-დან, როგორც არაბულ წარმოდგენას, ისე დანტეს მიმართ. მართალია „ღვთაება არის უცხოელის სხივის არკათებული ახალკონცენტრულ რკალეზად“ — რომლის ირგვლივ თურმე მოთავსებულია ორივე გაგებაში „უთვალავი სულები ანგელოზთა, რომლებიც აფრქვევენ ნათელს; მაგრამ ეს გზა გარკვევისა გამოდგება მხოლოდ დანტესათვის; ზუსტველისათვის სინათლის ქვეყანა მთელი ქვეყანაა და მარტო მწვერვალის ამბავი, როგორც ქვეყნის ნაწილის ამბავი, მისთვის არ იქნებოდა საკმაო.

მართალია სინათლე, როგორც ხილვის მომენტი, დანტესაც აქვს გათვალისწინებული, როდესაც ბეატრიჩე ამზადებს დანტეს — შეაჩვიოს თვალი დიდი სხივის დანახვას, რომელსაც ღმერთის სამყოფელი წარმოდგენს; მიუხედავად ამისა, სინათლისა (და ბნელის) პრინციპი გამოყენებულია საიქიოს აღნაგობის გამოსარკვევად და ამდენად აღმოსავლური გავლენა დანტესე მარტო ავეროესით არ განისაზღვრება. აზინ პალაციოსს დასახელებული აქვს აგრეთვე გავლენის სხვა წყაროებიც, მაგ. მოედინაბენარაბი. ავტორის აზრით, პოეტური აღწერები ღვთაებრივ კომედიში ზუსტად ემთხვევა აბენარაბის თხზულებას — „ფორტუპატ“-ის აღწერებს. აბენარაბის თხზულებიდან აზინ პალაციოსს მოჰყავს ადგილები, რომლებიც ამ კავშირს უნდა ამტკიცებდეს: ამ გზით ავტორი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მაგალითად, ასეთი მსგავსება უნდა იყოს:

აბენარაბი  
პარატ პროტოტიპია  
ზეპენა მოდელია  
ზირატ ასევეა  
მარაჩ გადასავალია

დანტე.  
შესაძრობ-სა  
ქოქოხეთი-სა  
სალხინელი-სა  
სამოთხეში

აქაც ქვეყნის სურათის დასამთავრებლად მიღებულია სხივი, რომელიც გაანათებს და განაწესებს ღვთაებრივ სხივის საშუალებით (მედვიანხე უნლუმენ დივინო), რომელიც აფენს სინათლეს გარემოს და ქმნის გონიერ ნათელს.

ასეთია აღმოსავლეთით მოსული სხივი. რომელიც ავტორის აზრით შეიჭრა დასავლეთის მგოსნის სოფლგაგებაში. ეს დაკვირვება მეტად მნიშვნელოვანია. სინათლისა და სხივის მოცვაში გაშლილი ქვეყანა — ასეთი უნდა ყოფილიყო აღმოსავლეთიდან მოსული გავლენა, როგორც ეს რუსთველის მიმართაც გაირკვა დანტესე

<sup>1</sup> აბენარაბის მნიშვნელობა ჰქონია, „როგორც შესაძლებელ მოდელს დანტეს ქოქოხეთის აგებულობის მისაბაძავათ“. ჟონს, ციტ. ნაშრ. გვ. 302.

აკლდა ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი ბრობლემა — პლატონ-არისტოტელეს სიმფონიის პათოსი. ის არისტოტელიზმის ცალმხრივი დაწოლის ეპოქის შვილი იყო. მიუხედავად ამისა, როგორც პოეტი, ის ცდილობდა სქოლასტიზირებულ არისტოტელედან, იოანე დამასკელიდან და თომა აკვინელის არისტოტელიზმიდან განდგომას და თავის საშველად აღმოსავლეთის ავეროისისტულ არისტოტელიზმს მიმართა. აქაა რუსთველისა და დანტეს შორის მსგავსებისა და განსხვავების ერთი უდიდესი მომენტი. რუსთველიც ანტისქოლასტიკოსია. ის იოანე დამასკელით საქართველოში მოსულ სქოლასტიკის საწინააღმდეგო ბანაკიდანაა გამოსული. მაგრამ დანტესა და რუსთველს სხვადასხვა იარაღი აქვს სქოლასტიკის წინააღმდეგ: დანტე არისტოტელიზმის უკეთესს, ე. ი. არასქოლასტიკურ, რედაქციას ეძებს; ამიტომ ჩასჭიდა მან ხელი ზიგერ ბრაბანტელს და ავეროისტულ არისტოტელიზმისაკენ წაყვამას.

რუსთველი დგას პეტრიწონელით საქართველოში შემოტანილ (ან შეიძლება უშუალოდ შესწავლილ) ანტიკურ ფილოსოფიის ტრადიციის ნიადაგზე და სქოლასტიზირებულ არისტოტელიზმის საფრთხე მისთვის მოხსნილია: ამით განსაზღვრულია აღმოსავლეთის სოფლგაგებით სარგებლობაც. დანტეს ამოღსავლეთიდან მიაქვს დასავლეთის ფილოსოფიის რედაქციაც — ავეროისტული არისტოტელიზმი და აღმოსავლური სოფლგაგების სინათლის სოფლგაგებაც. ამიტომ ერთი, ე. ი. თუნდაც ავეროისტული, მაგრამ მაინც არისტოტელიზმი იმთავითვე განსაზღვრავს აღმოსავლურ სინათლის სოფლგაგებას.

რუსთველი, ნათელია, ხვდება დანტეს აღმოსავლეთის, სინათლის სოფლგაგების ნიადაგზე, მაგრამ დასავლეთის ფილოსოფიის რედაქცია ანტიკურ-ბიზანტიურია, მთლიანი ქვეყნის პრობლემა — პლატონ-არისტოტელეს სიმფონია. დანტე აღმოსავლეთშიც ვერ გასცილდა არისტოტელიზმის საზღვრებს; რუსთველი აღმოსავლეთის მიმართ უფრო თავისუფალია — მას შეეძლო ინდო-ირანულ კულტურის ძირებამდე ასულიყო. დანტე ეკუთვნის — დასავლეთს, მაგრამ განსაზღვრულია აღმოსავლეთით. რუსთველი კი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიჯნაზე იდგა. საიდანაც როგორც ერთი, ისე მეორე ქვეყნის გზებს ხედავდა. დასავლეთის რაციონალიზმით გაბზარული ქვეყანა მან პოეტურად სინათლის სხივებზე შეკრა და ამით ის უპირატესობა გამოხატა დანტეს მიმართ, რომ ერთი საუკუნით ადრე საქართველოს მდგომარეობის გვიანობისა და კულტურას თან ახლდა.

---

## განათლება და საგანმანათლებლო იდეები ქართულ რენესანსში\*

განათლებისა და ცოდნის მოცულობა ქართული კულტურის მოღვაწეებისა XI—XII ს-ში პირდაპირ უკავშირდება საკითხს განათლების სისტემისა და ცენტრების შესახებ ამავე პერიოდის საქართველოში. გარკვეული თემატიკის თვალსაზრისით იგივე პრობლემა შეიძლება წარმოდგენილ იქნას როგორც განათლების სისტემისა და ცენტრების საკითხი ქართულ რენესანსში. საკითხის ასეთი დაყენება ბუნებრივად უკავშირდება განათლების ცენტრებისა და სისტემის საკითხს მეზობელ — აღმოსავლურ და დასავლურ — განსაკუთრებით ბიზანტიურ — საგანმანათლებლო სინამდვილეს. დამოუკიდებელი ამისაგან მთავარია გაიჩვენოს: 1. რა მოცულობისა და ხასიათისაა ცოდნა XI—XII ს. მოღვაწეთა; 2. აკმაყოფილებს თუ არა იგი რენესანსის პერიოდისათვის დამახასიათებელ ოდენობას ცოდნისა; 3. თუ ასეა, არის ეს ცოდნა უცხოურ პირობათა მეოხებით მოწოდებული თუ იმდროინდელ საქართველოში შექმნილი და 4. განათლების რა სისტემასა და რომელ ცენტრებს ემყარებოდა იგი?

ასეთია საძიებელი პრობლემის ნათელსაყოფად აუცილებელი საკითხები. ცხადია, რა დიდი მნიშვნელობა აქვს მას ქართული რენესანსის პრობლემისათვის. მართლაც, თუნდაც დავრწმუნდეთ, რომ ქართველ მოღვაწეთა ცოდნისა და განათლების დონე მაღალი იყო, ეს კიდევ არაფერია ქართული რენესანსის პრობლემისათვის, თუ არ გაიჩვენა, რომ ასეთი ცოდნის შესაძენი პირობები თვით საქართველოში არსებობდნენ. ქართველი საზოგადოების გარკვეული წრეების განათლების შესახებ ხშირად გამოთქმულა მეცნიერებაში დამადასტურებელი აზრები, მაგრამ თვით ამ განათლების მოცულო-

---

\* წაკითხულია პედაგოგიურ მეცნიერებათა ინსტიტუტში.

ბისა და ხასიათის შესახებ მეტად თუ ნაკლებად ზედმიწევნითი გამოკვლევა თითქმის აქამდე განუხორციელებელია<sup>1</sup>.

ამას გარდა, მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ საგანმანათლებლო იდეოლოგიური ვითარება ყოველგან, სადაც რენესანსის ირგვლივ მოძრაობა გაცხოველებულა, წინააღმდეგობისა და ერთგვარი, ხშირად მწვავე, ბრძოლის ნიშნის ქვეშ დამდგარა. თუ ეს ხდებოდა ყველგან აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, თუ რენესანსის ეპოქის განათლება ყოველთვის მძაფრი იდეოლოგიური ბრძოლისა ატმოსფეროში ვითარდებოდა, უნდა ველოდეთ, რომ საქართველოშიაც ასეთს მოვლენას უნდა ჰქონოდა ადგილი.

ისტორიული სინამდვილე მართლაც ამ ხაზით მიდის როგორც აღმოსავლეთში. ამ უკანასკნელის ქვეშ ჩვენი, ქართული საზომით, ცხადია, მომეტებულად ბიზანტია იგულისხმება, თუმცა იგივე კონონომიერება იტალიური რენესანსის საგანმანათლებლო იდეოლოგიურ პროცესშიც სრულიად ნათელია.

სქემატურად აღებული აღმოსავლეთის თუ დასავლეთის ვითარებაში სურათი შემდეგნაირად წარმოსდგება: ანტიკურობის მომდევნო ხანაში ადგილი აქვს მის გავლენას, რომელთანაც შეგუების გზებს ეძებს დოგმატიზირების გზაზე დამდგარი კონფესიონალური ნაკადი, განურჩევლად იმისა, იქნება ეს ქრისტიანობა, ებრაიზმი თუ მაჰმადიანობა. ადგილისა და დროის პირობებს მიხედვით თითოეულ შემთხვევაში შეგუების ასეთი პროცესი თავისებურია. კერძოდ ქრისტიანული და ანტიკური იდეოლოგიის ურთიერთობა განსხვავდება აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. მიუხედავად პატრისტიკული და ერეტიკული ელემენტების გავლენისა, რომელიც დაგვარია აღმოსავლეთისა და დასავლეთს შორის, არსებითად დასავლეთი ეკლექტურ გზას არჩევს, ანტიკური ძეგლების უშუალო ცოდნას და კომპენდიუმებისა, ე. ი. ზოგადი მიმოხილვებისა და ფრაგმენტების ნიადაგზე რჩება. ავგუსტინე და ბოეთიუსი ამ მხრივ დამახასიათებელნი არიან დასავლეთისათვის, თუმცა მათი როლის შეფასებაში ხანდისხან ფრიად აჭარბებენ დასავლეთის მეცნიერებაში მაგალითად, ავგუსტინეს შესახებ გერმანელი მეცნიერი მარტინ გრაბმანი, ხოლო ბოეთიუსის შესახებ ინგლისელი მეცნიერი ჰენრი ჰალლემი, ნელსონი და სხვ.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> აკად. ნ. მარი ლაპარაკობს „XII ს. ქართული საზოგადოების მალაო და მრავალმხრივი განათლების შესახებ“ (იხ. Труды и разыскания по А.—Г. филол. IV, გვ. 49, ПБ, 1902 წ.).

განათლების შესახებ აღრინდელ საქართველოში სწერს აგრეთვე აკად. კ. კეკელიძე („ქართ. ლიტ. ისტ. ნტ. II, შესავალი, თბ. 1941 წ.).

<sup>2</sup> მარტინე გრაბმანი, საშუალო საუკუნე. სულიერო ცხოვრება, მიუნხენი, 1935 წ. II, 23—24 (გერმ.).



აღმოსავლეთს ბიზანტიის ჩართვით, ანტიკური კულტურის მემკვიდრეობასთან უფრო უშუალო კავშირი აქვს. ამ მხრივ ბერძნული ენის კულტურულ სფეროზე ლაპარაკი ზედმეტია. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ IX ს-მდე თვით ბერძნულ ანტიკურ ძეგლებსაღმნიტერესი არ განახლებულა და ამ ეპოქის დასაწყისად ფოტიოსის მოღვაწეობა ითვლება. მაგრამ ეს ასეა, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ანტიკური ფილოსოფიის ძეგლების ისევე ხმარებაში შემოღება. თუ მხედველობაში მივიღებთ ანტიკური მემკვიდრეობის შეთვისებასა და გადამუშავებას, მაშინ როგორც მთლიანად აღმოსავლეთის, ისე კერძოდ საქართველოს განათლებისა და აზროვნების განვითარება უფრო სხვაგვარად წარმოსდგება.

ამ საკითხის გაშუქებისათვის ფრიად საინტერესოა დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერების ცალმხრივობისა და ზერელობის ნათელყოფა ისეთ შემთხვევაშიაც კი, როდესაც თითქოს ეს მეცნიერება აღმოსავლურ და დასავლურ რენესანსს შორის ერთგვარ კავშირს მაინც ხედავს და ამ კავშირის დასაბუთებას ლამობს. ამ მხრივ სანიშნოა გერმანელი მეცნიერის ლუდვიგ შტაინის შემცდარი პოზიცია. ის ცდილობს დააკავშიროს ერთმეორესთან ისეთი კულტურული საგანმანათლებლო ცენტრები, როგორც იყო IX ს. აღმოსავლეთში ბაღდადი და დასავლეთში პარიზი, ხოლო ორივე ერთად — ბიზანტიასთან. აქ ის ხედავს ახალი. რენესანსის შემამზადებელ ეპოქის დასაწყისს.

დასახელებული ავტორის ზერელობისათვის დამახასიათებელია, რომ იგი ყურადღებას აქცევს არა იდეათა და შეხედულებათა განვითარებას, არამედ მათს გარეგნულ გამოხატულებას, მწიგნობრულ-ორიგინალურს თუ თარგმნითს მოღვაწეობას. მისთვის მნიშვნელობა აქვს ბაღდადში წარმოებულ თარგმნელობითს მოღვაწეობას სირიულიდან არაბულ ენაზე, რომელსაც IX ს-ში ეწეოდა ჰონანინ-ბენ-ისხაკ. ამის პარალელს ის ხედავს პარიზში წარმოებულ მოღვაწეობაში, სადაც იოანე ერიუგენამ სთარგმნა ე. წ. ფსევდო-დონისგ არეოპაგელის წიგნები და მათ ნიადაგზე დასწერა თავისი ცნობილი წიგნი „განაწევრებისათვის ბუნებისა“ (De divisione naturae)... ორივე აღნიშნულ მოვლენას ავტორი აკავშირებს ფოტიოსის მიერ პლატონის წიგნების ხმარებაში შემოღებასთან ბიზანტიაში. თავის მსჯელობას ამ საკითხზე ლ. შტაინი აბოლოცებს შემდეგი დაკვირვებით: „ურყვევია დებულება, რომ ფოტიოსი კონსტანტინეპოლში, იოანე სკოტ ერიუგენა პარიზში, ალ კენდი და ჰონანინ ბაღდადში თითქმის ერთსა და იმავე დროს საძივენი კულტურული განვითარების ხაზით ახალ ეპოქას განამტკიცებდნენ“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ფილოსოფიის ისტორიის არქივი, წიგნი VII, 1894, გვ. 358 (გ ე რ შ ა ნ.).

მრავალ ცალკეულ დეფექტს რომ თავი დავანებოთ, აღნიშნული მსჯელობა ზერელობის გამო ერთიმეორეში ურევს სხვადასხვა მოვლენას, რომელთაც როგორც განათლების თვალსაზრისით, ისე ისტორიულ-კულტურულად სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ. მაგალითად, ერიუგენას მოღვაწეობა ემსახურება ე. წ. ფსევდო-არეოპაგელის ნააზრევის დასავლეთში შეტანის საქმეს. ამდენად იგი ენათესავენა არა ფოტიოსის მოღვაწეობას (IX ს-ნე), არამედ მაქსიმე კონფესორისა, რომელმაც ბიზანტიაში შეიტანა არეოპაგისტული იდეები ჭერ კიდევ VII ს-ში.

შტანის, ისევე როგორც სხვებს, შორეული წარმოდგენაც კი არა აქვთ ქართული განათლების შესახებ საძიებელ პერიოდში. მაგრამ აღნიშნულ ვითარებაში ერთია ყურადღების ღირსი: საშუალო საუკუნეების ბოლო ხანებში ახალი ეპოქის შემქმნელთა ინტერესი უკავშირდება ზუსტ მეცნიერებათა ზოგი დარგის განვითარებასა და ანტიკური ფილოსოფიის ისეთ შემკვიდრებობას, რომელიც ერთგვარად ოპოზიციური განწყობის მატარებელია ოფიციალურ შეხედულებათა წინააღმდეგ. ეს მდგომარეობა ახასიათებს აღმოსავლეთში, მაგალითად, ბაღდადის აკადემიას, შემდგომ ქართული საგანმანათლებლო ცენტრებს, ხოლო ბიზანტიაში — კონსტანტინეპოლის („მანგანის“) აკადემიას, დასასრულ იტალიაში — ფლორენციის აკადემიას.

პრერენესანსის და რენესანსის პერიოდის განათლებისა და საგანმანათლებლო იდეების კვლევისათვის საერთოდ საჭიროა დასახელებულ ცენტრებში არსებული იდეური ვითარების შედარებითი ანალიზი. ჩვეულებრივი სქემა განვითარების ამ ხაზისა ასეთია: V საუკუნის მიჯნაზე ევროპაში სწყდება ანტიკური კულტურის უშუალო გავლენა (იგულისხმება ანტიკური ფილოსოფიის სწავლების აკრძალვა ათენში 529 კეისარ ოუსტინიანეს მიერ). IX საუკუნიდან განახლდება ანტიკურობის შესწავლა არაბთა საგანმანათლებლო ცენტრებში — ბაღდადსა, ბასრასა და სხვაგან, რაც ევროპაშიაც ვრცელდება მომდევნო პერიოდში და ხელს უწყობს რენესანსის იდეოლოგიურ შემზადებას.

ეს საქმე ამარტივებს საკითხს. იგი პირმო შვილია რენესანსის „ევროპოცენტრისტული“ გაგებისა. აქედან გამორიცხულია რთული პროცესი აღმოსავლური საგანმანათლებლო-იდეური მოძრაობისა. გამოდის, რომ ოთხი საუკუნის განმავლობაში, V-დან IX-დე, კაცობრიობის აზროვნება შეწყვეტილი იყო. ცხადია, ასე არ იყო. დასავლეთის მეცნიერებას გამოეპარა ფაქტი ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრების განვითარებისა, რასაც ადგილი ჰქონდა აღმო-

საველეთში, კერძოდ სირიაში, სადაც შემუშავებულ იქნა ე. წ. არეო-პაგისტიკა. ეს უკანასკნელი საფუძვლად დაედო მოწინავე, ოფიციალური დოგმატიკის საწინააღმდეგოდ მიმართულ აზროვნებას როგორც აღმოსავლეთში. ისე დასავლეთში<sup>1</sup>.

XI — XII საუკუნეთა მიჯნაზე, როცა საფუძველი ეყრება ახალ ეკონომიურ და საზოგადოებრივ ვითარებას საქართველოში, რამაც თავისი გამოხატულება ჰპოვა დავით აღმაშენებლის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში, უაღრესად ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა კულტურული ცხოვრების აღორძინებისა და განვითარებისათვის. იმ დროს საქართველოს თავისი საზღვრების გარეთ გააჩნდა კულტურული მუშაობის ცენტრები. მათ შორის ათონის კერას ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ექვთიმე ივერი და გიორგი მთაწმინდელი ამ კერასთან იყვნენ დაკავშირებული. ისტორიული წყაროების მიხედვით, დავით აღმაშენებელი უცხოეთში — ბიზანტიაში გზავნიდა ახალგაზრდობას განსასწავლად. ეს ჯერ ის დროა, როცა საქართველოს უმადლესი რენესანსულ განათლების საკუთარი ცენტრი არ გააჩნდა. საქართველოს, ყველა მონაცემის მიხედვით, უმადლესი განათლების აღრინდელი ცენტრი ანტიკურობის მიწურულშიაც ჰქონია. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ აღმოსავლეთში. ბაღდადსა და ბასრაში, უკვე IX ს-ში არსებობდნენ აკადემიები, ბიზანტიაში — XI საუკუნის თითქმის ნახევრიდან, ხოლო ფლორენციაში — XV საუკუნიდან, აშკარა გახდება, რომ აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ თითქმის თანმიმდევროდ მიდიოდა ზოგი უმადლესი განათლების ტალღისა.

მართალია, საქართველოში აკადემიის დაარსებას ბიზანტიის („მანგანის“) აკადემიასთან შედარებით თითქმის ნახევარი საუკუნე დააგვიანდა, მაგრამ თუ გათვალისწინებული იქნება, რომ ბიზანტიას უფრო ხელსაყრელი სოციალ-ეკონომიური პირობები ჰქონდა, ხოლო საქართველოს აღნიშნულ პერიოდამდე უაღრესად რთული საგარეო და განუვითარებელი შინაური მდგომარეობა ახასიათებდა. აღნიშნულ დაგვიანებას აზრი დაეკარგა. შექმნილი მდგომარეობის გამო საქართველოს არა ჰქონდა საშუალება უფრო ადრე შეექმნა თავის საკუთარ ფარგლებში და უზრუნველყო უმადლესი განათლების ცენტრები.

მიუხედავად ამისა. არ იყო სავალდებულო განათლების ტალღა წასულიყო ხაზით: ბაღდადი, გელათი, კონსტანტინეპოლი, ფლორენ-

<sup>1</sup> შ. ნუცუბიძე, აღმოსავლეთის რენესანსი, აკად. გამოც. 1941, № 8 (რ უ ს.). იხ. შ. ნუცუბიძე, ფსევდო დიონისეს საიდუმლოება, გამ. აკადემ. თბ., 1942.

ცია. ასეთ სწორხაზოვნებას ბევრი რამ უშლიდა ხელს. თუ ამ ხაზის ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს როგორც ქრონოლოგიური ურთიერთობა, ისე არსებითი კავშირი, ზეგავლენა, მაშინ ზოგი რამ დამატებით გარკვევას საჭიროებს.

ჯერ ერთი, როცა საქართველოში აკადემია დაარსდა, ე. ი. XII ს-ში, ბალდადის აკადემიას უკვე დასრულებული ჰქონდა თავისი საქმიანობა. თავდაპირველად იგი მომეტებულად თარგმნითი მოღვაწეობის ცენტრი იყო, რაც ჯერ კიდევ ხალიფა ჰარუნ-ალ-რაშიდის (გარდ. 809) დროს დაიწყო, ხოლო უმაღლეს წერტილს ალ-მაიმუნის დროს (გარდ. 843) მიაღწია<sup>1</sup>.

ამ ოთხ სახელდახელოდ აღებულ საგანმანათლებლო-სამეცნიერო ცენტრს შორის ორი აღმოსავლეთს ეკუთვნის, ერთი ბიზანტიას, როგორც შუამავალს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შორის, ხოლო ერთი — ფლორენციისა — სავსებით დასავლეთს. მიუხედავად დროისა და სოციალ-კულტურული გარემოს სხვაობისა, ოთხივე სანიმუშოდ აღებული წერტი მსოფლიო კულტურისა ერთსა და იმავე სააზროვნო სიტუაციას შეიცავს. დამოუკიდებლად იმისა, რომ ოთხივე აკადემიის შესახებ ერთნაირი ღირსების მქონე ცნობები არა გვაქვს, მაინც ეს ძირითადი სიტუაცია ერთია ყველა დასახელებულ შემთხვევაში. პოზიტიური და მათემატიკური ცოდნის ერთგვარ განვითარებასთან ერთად, ყველგან ვითარდება ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, რომელიც შეჭამებულ იქნა ნეოალატონისტურ ფილოსოფიაში და რომელიც ახალი, ანტიკურის მომდევნო კულტურის მიერ განვითარებულ იქნა ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებში.

აოეოპაგისტული გადამუშავება ანტიკური მემკვიდრეობისა თავმოყრილ იქნა წიგნში „მიზეზთა შესახებ“ (De causis): ეს წიგნი გაჩნდა IX ს-ის დასაწყისში არაბულ ენაზე და მეცნიერებას დიდხანს მიაჩნდა იგი საზოგადოდ არაბულად დაწერილად ვინმე არაბ ქრისტიანის მიერ<sup>2</sup>. ეს შეხედულება შეცდომაა, რადგან აღნიშნული წიგნი უკანასკნელ დიდ ნეოალატონიკოსის პროკლეს თხზულების „კავშირხი თეოლოგიურნი“-ს თარგმანებაა ამ ცნების იმ გაგებით, როგორც ეს ძველ ქართველ მწიგნობართ ესმოდათ. მთელი სააზროვნო მიმდინარეობანი არაბულად ცნობილ კულტურისა აღნიშნუ-

<sup>1</sup> შესაძლოა სიმართლეს არ იყოს მოკლებული ბრძენ აბულ-ფარაჰის ცნობა, რომ ალ-მაიმუნმა გამოთხოვა ბიზანტიიდან მძარებიდან ამოღებული ყველა ბერძნული ფილოსოფიური წიგნი (იხ. ვერსიკ. ბერძნულ ავტორთა შესახებ, ლიტფიკია, 1842, გვ. 160, ლ ა თ ი ნ უ რ ა დ).

<sup>2</sup> ასეთი აზრი გამოთქმული აქვს არაბულ აზროვნების ისტორიკოსს ჰორტენსს, „ისლამის ფილოსოფია“ (ლ ა თ ი ნ უ რ ა დ).

ლი წიგნის ნიშნის ქვეშ დგანან. ალ-ქენდი, ალ-ფარაბი და ბოლოს ავიცენა (აბუ-ალი-იბნ-სინა), — არაბული აზროვნებისა და განათლების სამივე ეს ბურჯი ამ გზით მიდიან. ანტიკური ნააზრევის ნეოპლატონისტური შექამების გამოყენება აღმოსავლეთშიაც ისეთსავე საოპოზიციო განწყობილებას ჰქმნის დოგმატიკის წინააღმდეგ, როგორც დასავლეთში საქრისტიანო სქოლასტიკის წინააღმდეგ. ეს აზრი საკმაოდ ცნობილია მეცნიერებაში. პაინრიხ შტაინერი თავის გამოკვლევაში „მუთაზილიტები ანუ თავისუფალი მოაზროვნენი ისლამში“<sup>1</sup> სამართლიანად აღნიშნავს ამ ფაქტს. ავიცენა, ანუ უფრო სწორად, იბნ-სინა ისლამისტური აზროვნების ამ საფეხურის საუკეთესო გამომხატველია: შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ აღმოსავლურ აზროვნებაში, რენესანსის იდეოლოგიური შემზადების თვალსაზრისით, ავიცენა უმაღლესი საფეხურია. მის შემდეგ მარჯვნივ დერვიშული მისტიკა მიდის ალ-ჰაზალის მეთაურობით და მარცხნივ ევეროფისის ანუ იბნ-როშდის მოძღვრებით, რაც ფაქტიურად ავიცენას იდეების განმეორება იყო ცოტა უფრო ზომიერ ფორმაში.

XI—XII საუკუნეების ქართული განათლების ერთ-ერთი, სახელდობრ აღმოსავლური გავლენის, კომპონენტი, ამ სახით გამოჩვენებულია. ავიცენას მისტიკურ-ერეტიკულმა განწყობამ განსაზღვრა ირანული პოეზია, რომელიც ძალიან მკიდრო დამოკიდებულებაში იყო ახლად გაღვიძებულ ქართულ პოეზიასთან<sup>2</sup>. ეს დამოკიდებულება დღეს აღარ შეიძლება ისე წარმოვიდგინოთ, როგორც XIX—XX ს-ბის მიჯნაზე ეგონათ. ქართულ და ირანულ პოეზიაში XI—XII ს. ს. ურთიერთზემოქმედებას ჰქონდა ადგილი და არა ცალმხრივ გავლენას. აქ იგივე ხდებოდა, რაც საგანმანათლებლო კულტურულ სფეროში.

თავის გამოკვლევაში ნიზამის შესახებ საკავშირო აკადემიის წევრი-კორესპონდენტი ბერტელსი სამართლიანად აღნიშნავს ასეთ სააზროვნო-საგანმანათლებლო ურთიერთობას საქართველოსა და შირვანს შორის. როგორც ისტორიიდან ცნობილია, ნიზამის დროს, ე. ი. XII ს-ის შუა ხანებში, შირვანი საქართველოს პრეტექტორატის ქვეშ იყო. მემატიანეს გადმოცემით, საქართველო შირვანს შეჰპირდა „ხელისაღპყრობასა“. აღნიშნული გავლენა ამ შემთხვევაში, სჩანს, მარტო პოლიტიკური სფეროთი არ განისაზღვრე-

<sup>1</sup> ჰ. შტაინერი, მუთაზილიტები და თავის მათრ. ისლამში, წინასიტყვაობა, VII, ლიფციგი, 1865 წ. (გერმან.).

<sup>2</sup> იხ. ამის შესახებ ჩახრუხაძის რუსული თარგმანი, შესავალი.

ბოდა და შესაძლებელია ბერტელსი თავის დაკვირვებაში სავსებით მართალი იყოს.

იმავე მდგომარეობას ადასტურებს ლიტერატურის განვითარება. დღეს, მეცნიერებას უკვე აქვს საშუალება მსჯელობა იქონიოს აღმოსავლეთის რენესანსზე, როგორც ერთ მთლიან პროცესზე, რომლის წიაღში იშლება დამოკიდებულება არა ირანული პოეზიის ქართულზე ცალმხრივი გავლენისა, როგორც ეს, მაგალითად, აკადემიკოსს ნ. მარს ესახებოდა, არამედ როგორც ორმხრივი ზემოქმედება. ამ უკანასკნელს განვითარების ისეთი ტენდენცია ემჩნევა, რომელიც განვითარებას საფეხურებად წარმოგვიდგენს, სადაც საქართველოს კულტურას დამამთავრებელი ხასიათი ენიჭება<sup>1</sup>.

თუ ასეა, მაშინ აშკარა ხდება, რომ საქართველოს საგანმანათლებლო განვითარებას XI — XII ს-ბში აღმოსავლეთთან უეჭველი შეხება ჰქონდა, მაგრამ ამით სრული დამოკიდებულება საქართველოსი აღმოსავლურ კულტურისაგან არ დაჰყარებულა და ვერც დამყარდება. მართალია, ზოგიერთი ზუსტი ანუ პოზიტიური ცოდნა აღმოსავლეთიდან შემოდიოდა, მაგალითად, მათემატიკური ცოდნა, როგორც იმ დროის ზოგიერთ საფილოსოფიო ძეგლიდან სჩანს, შეიძლება აღმოსავლური გზით იყოს შემოსული. ასეთივეა ასტრონომია და მასთან დაკავშირებული ობსერვატორიები, თბილისსა და გელათის აკადემიასთან რომ არსებობდნენ: იქნებ ეს დაწესებულებებიც აღმოსავლეთიდან იყვნენ შემოტანილნი, რასაც ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ მათი ხელმძღვანელები თავდაპირველად უცხოელები, კერძოდ, არაბები იყვნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცოდნის ისეთი პოზიტიური დარგი. როგორც იყო მცენარეთა მცოდნეობა ანუ ბოტანიკა, ვრცელდებოდა საქართველოში მკურნალობასთან ისეთივე დაკავშირებით. როგორც მაგ. არაბეთში, სადაც არა თუ ბოტანიკა და სხვა სპეციალური სამეცნიერო დარგი, არამედ თვით ფილოსოფიაც კი მედიცინის მფარველობის ქვეშ ვითარდებოდა. საქართველოში შემოსული უძველესი კარაბადინი და „წიგნი სააქიმოა“ აღნიშნული გარემოების დამადასტურებელია.

აღნიშნული ფაქტები არ სცვლიან ძირითად ვითარებას: ქართული კულტურა და. კერძოდ, განათლება განაგრძობდნენ რენესანსის პერიოდში თავიანთი დიდი წარსულის ტრადიციას. აღმოსავლეთის მოწინავე იდეები — ისლამის ერეტიკული ოპოზიცია, ისევე როგორც ქრისტიანობის ასეთივე „რევოლუციური ოპოზიცია“, ქართული აზროვნების შედეგებით იყო განმტკიცებული და მასზე აგე-

<sup>1</sup> იხ. ამ საკითხზე ჩვენი შესავალი შ ა ვ თ ე ლ ი ს ა და ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ი ს რუსულ გამოცემებისა.

ბულო. ამიტომაც გარედან შექმოსულ ზოგ საგანმანათლებლო ელემენტს, რა დიდი მნიშვნელობისაც არ უნდა ყოფილიყო იგი, ქართული განათლება ადვილად ითვისებდა და გადაამუშავებდა. ამიტომაც აღმოსავლეთთან საქართველოს ურთიერთზემოქმედების დამოკიდებულება ჰქონდა... ხოლო იმ მომენტისათვის, რომელიც რენესანსის თვალსაზრისით გადამწყვეტი იყო, საქართველო, ბერტელსის თქმისა არ იყოს, მეტს აწუდიდა. ვიდრე სესხულობდა. აქედან იხიკნათელია, რომ თუ საქართველოს რენესანსული მოძრაობის დასაბამში შეეძლო დახმარება გაეწია აღმოსავლეთ მეზობლებისათვის, ცხადია, მას შეეძლებოდა თავისი საკუთარი კერა ჰქონოდა რენესანსის იდეოლოგიურად მომზადებისათვის.

განათლებისა და კულტურის ასეთი კერა საქართველოს გააჩნდა კიდევ — გელათის აკადემია, რომელიც დააარსა დავით აღმაშენებელმა XII ს-ის დასაწყისში. მის შესახებ ცოტა ცნობა მოიპოვება, მაგრამ იმ სიტუაციის მიხედვით, რომელშიაც საქართველოს ეს სასწავლო-საკვლევე დაწესებულება მოქმედებდა, ნათელი ხდება მისი დაარსების პირობები და მიზანი. ცხადია, რომ XII ს-ის დასაწყისში საქართველოს უმაღლესი სასწავლებელი აქვს. თვით ეს ფაქტი ბევრი რამეს მაჩვენებელია. ჯერ ერთი, ასეთი უმაღლესი სამეცნიერო კერის არსებობა საჭირო ყოფილა მაშინდელ საქართველოში, რაც გარკვეულ კულტურულ გარემოს მოასწავებს. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ უმაღლესი განათლების ცენტრი საქართველოში უცხოური, სულ ერთია რომელი, გავლენით შეიქნა. ფლორენციის აკადემია, რომელიც, როგორც გელათის აკადემია საქართველოში, რენესანსის იდეოლოგიურ ცენტრად გადაიქცა, ბიზანტიელების გავლენით დაარსდა XV ს-ში, ე. ი. გელათის აკადემიის დაარსების თითქმის სამი საუკუნის შემდეგ, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ამცირებს მის მნიშვნელობას. ასეთივე ურთიერთდამოკიდებულება სხვა შემთხვევებშიც ყოფილა, მაგრამ ამას არ შეუძლიერებია იმ ფაქტის მნიშვნელობა, რომ უმაღლესი განათლების ცენტრების შექმნა ყოველთვის უკავშირდებოდა ადგილობრივ მომზადებულ და მოწიფებულ პირობებს.

ასეთივე სურათი იყო გელათის აკადემიის შექმნის დროს. როგორც აღინიშნა, ამ ფაქტს წინ უსწრებდა დავითის მიერ ახალგაზრდობის გაგზავნა უცხოეთში. განსაკუთრებით ბიზანტიაში. უეჭველია ამ საგანმანათლებლო პოლიტიკამ სათანადო ნაყოფი გამოიღო, და როცა გელათის აკადემიას მეცნიერულად განსწავლული სათანადო ხელმძღვანელები დასჭირდა, ასეთი ხალხი უკვე მომზადებული აღმოჩნდა. ექვს გარეშეა ისეთი პირები, როგორც იყო იოანე

პეტრიწი, არსენ იყალთოელი, იოანე ტარიჭისძე, ეზეკიელი და სხვები, გამოვიდნენ იმ ახალგაზრდათა წრიდან, რომლებიც დავითის საგანმანათლებლო პოლიტიკის წყალობით უცხოეთში იქნენ განსწავლულნი. მართალია მათ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, თან შემოიტანეს საქართველოში ბიზანტიისათვის დამახასიათებელი სამეცნიერო-საგანმანათლებლო ურთიერთობანი, მაგრამ ამასაც თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა კულტურათა ცვლისა და მემკვიდრეობის თვალსაზრისით.

სწინას, საქართველოს საგანმანათლებლო განვითარებაში XII საუკუნის დასაწყისში უკვე შეიქნა პირობები, რომლებიც აუცილებელს ხდიდნენ უმაღლესი სასწავლებლის დაარსებას. არ შეიძლება, რომ ეს ჩაედინათ დიდებულების ატრიბუტების შესაქმნელად. ქართული პოეზია XII ს., მართალია, მაღალი პათოსით გადმოგვცემს „ახალი რომის“ იდეასთან დაკავშირებით გელათისა და ელადის იგივეობის შესახებ, მაგრამ ამ შემთხვევაში იოანე შავთელის ან, ჩვენი ნომენკლატურით, შავთელ II-ის<sup>1</sup>, ცნობას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი აძლიერებს მეორე დამამთხვევე ცნობას იმავე საგნის შესახებ. იოანე შავთელის ცნობა ემთხვევა მათიანეს ცნობას, რომ გელათის აკადემია დაარსებულ იქნა „ახლად ათინად“ და იმაზე მეტადაც. ისტორიკოსი არ მალავს, რომ გელათის აკადემიას მაღალი მიზნები ჰქონდა დასახული. შავთელ II-ის პოეტური კომპლექსი, სადაც გელათის აკადემია უკავშირდება „ახალი რომის“ იდეას, სავსებით ემთხვევა ისტორიკოსის თქმას „ახალი ათინის“ შესახებ. ათინა, როგორც მაშინ ამბობდნენ, ანუ ათენი — მეორე რომი უნდა ყოფილიყო თავისი იდეით პირველი რომია დამხობის შემდეგ. ქართული წყაროები არაფერს ამბობენ მესამე რომზე. რადგან ისინი ამჟობინებდნენ „ახალ ათინაზე“ ლაპარაკს, რაც „ახალ რომს“ უდრიდა. ქართული წყაროები „ახალ ათინას“ ეხებოდნენ კულტურულ-საგანმანათლებლო და არა პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით, რასაც ცხადჰყოფს ის, რომ ათინას თუ „ახალი რომის“ იდეა უკავშირდება გელათს. ამ უკანასკნელს უპირველესად ყოვლისა მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც ახალი კულტურის ცენტრს.

ამრიგად, გელათის აკადემიას თანამედროვეობა, როგორც საისტორიო მწერლობის, ისე მხატვრული ლიტერატურის ხაზით, სთვლის არა ერთმმართველობის გარეგნულ მოკაზმულობად, არამედ განიხილავს მას კულტურული მემკვიდრეობის პერსპექტივებში,

<sup>1</sup> იხ. ჩვენი შესავალი შავთელის რუსული გამოცემისა.



საიდანაც ნათლად სჩანს, რომ ქართული რენესანსის მოღვაწეთ კარგად ესმოდათ საქართველოს როლი, როგორც ბიზანტიაში დაწყებული საფილოსოფიო რენესანსის გამგრძელებლისა. ეს ფრიად მნიშვნელოვანი მოწმობა იმასაც ადასტურებს, რომ საქართველოში უმაღლესი განათლების კერა თანამედროვეთ არაერთაზრ შემთხვევაში არ მიაჩნდათ გარეგნულ და წარმავალ მოვლენად.

გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია მეორე გარემოებაც. უმაღლეს სასწავლო დაწესებულებას ერთგვარი კონტიგენტი ესაჭიროებოდა. იქ, სადაც განათლების საქმე უმაღლეს სასწავლო დაწესებულების შექმნამდე მისულა, ყოველთვის იგულისხმებოდა, რომ განათლების სხვა საფეხურებიც უნდა არსებულებოდა. ქართული წყაროები ამ მხრივ ძალიან ცოტა ცნობას შეიცავენ. ძნელია ისეთი ცნობებიდან, როგორიც მოიპოვება გ. ხუცეს-მონაზვნის მიერ შედგენილ გიორგი ათონელის ცხოვრების აღწერილობაში, რაიმე გარკვეული წარმოდგენის შემუშავება საქართველოში იმ დროს არსებული სასკოლო სისტემის შესახებ<sup>1</sup>. ასევე უმნიშვნელო გამოდგა ზოგიერთი სათანამდებობო სახელიდან არსებულ სასკოლო სისტემაზე შეხედულებათა შემუშავების ცდა. ასე, მაგ., „მწიგნობართ-უხუცესს“ არაერთარი კავშირი არა ჰქონდა განათლების საქმესთან, როგორც ამას ზოგიერთი ფიქრობს. ამ შედგენილი სიტყვის პირველი ნაწილი არ გულისხმობს მწიგნობრობას, დაკავშირებულს წიგნთან და მაშასადამე, საგანმანათლებლო დარგთან, არამედ დამწერლობას, როგორც, ასე ვთქვათ, სათანამდებო-საუწყებო მოვლენას. ამდენად „მწიგნობართ-უხუცესი“ ნიშნავდა სამდივნოს მეთაურობას და შემდეგ უფრო მაღალ და შეიძლება ხელმძღვანელ სახელმწიფო თანამდებობასაც.

ასეთივე მდგომარეობასთან უნდა გვექონდეს საქმე „მოძღვართ-მოძღვარი“-ს სახელწოდების გარჩევის დროს. ფიქრობდნენ, რომ აქაც რაღაც მოძღვართა ზედამხედველობითი და ხელმძღვანელობითი დანიშნულებაზე უნდა ყოფილიყო თითქოს ლაპარაკი. მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა აქ რაღაც სასწავლო-საგანმანათლებლო საქმის ხელმძღვანელობა დაგვენახა. მოუხედავად ამისა, ამ ტერმინის თითქოს სხვა გაგებაც ისახება, რომელიც იმავე განათლების სფეროს ეკუთვნის. მაგრამ მოყვანილ გაგებას არ ეთანხმება ტერმინი „მოძღვართ-მოძღვარი“. თუ იგი პირდაპირ საეკლესიო-სამონასტრო სფეროს არ ეკუთვნოდა, წარმოებული უნდა იყოს ბერძნულ „ფი-

<sup>1</sup> პროფ. ნ. ბერძენიშვილი შეეცადა ასეთი მასალის მიღებას დასახელებულ ძეგლიდან, მაგრამ, სამწუხაროდ, მან უმნიშვნელო შედეგს მიაღწია, იხ. „კრებული“, გამოცემა პედაგოგ. მეცნ. ინსტ.

ლოსოფიის იუპატოსის“ დაგვარად. ე. ი. ფილოსოფოსთა ანუ ბრძენთ-ბრძენი ანუ მოძღვარი. ამ შემთხვევაში, მაშასადამე, ეს სახელწოდება უფრო სამეცნიერო წოდებას უდრის, როგორც ეს ანალოგიურ შემთხვევაში მიღებული იყო ბიზანტიაში.

მაშასადამე, არც ერთი დასახელებული ტერმინი არ იძლევა საშუალებას რამდენადმე მაინც გაირკვეს იმდროინდელი საქართველოს სასკოლო სისტემა. მიუხედავად ამისა, თვით ფაქტი უმალესი სასწავლებლის არსებობისა ნათელჰყოფს, რომ აუცილებლად უნდა ყოფილიყო დაბალი და საშუალო სკოლა, როგორც საფეხურები უმალესი სკოლისა. ამდენად, მეთოდი მაშინდელ საქართველოში სასკოლო სისტემაზე ერთგვარი წარმოდგენის შემუშავებისა აღნიშნული პირობების გამო იწყება არა ქვემოდან ზევით, არამედ, პირიქით, ზემოდან ქვევით.

როგორი უნდა ყოფილიყო მაშინდელი საქართველოს საშუალო სკოლა და რა უნდა შეესწავლათ ამ სკოლაში? ამ საკითხს განაზღვრავს უმალესი სკოლის პროგრამა და მიზანი ძველ საქართველოში. პირდაპირი ცნობები ამის შესახებ არ მოგვეპოვება. ერთადერთი გზა. რომელიც ამ შემთხვევაში არის ჩვენს განკარგულებაში, არის შედარებითი მეთოდი და ცოტაოდენი დამატებითი არაპირდაპირი წყარო.

ამ მხრივ ჩვენ გვინდა მივაქციოთ ყურადღება სამ გარემოებას:

1. ქართველ სამეცნიერო მოღვაწეთა კავშირს უცხოეთის; კერძოდ, ბიზანტიის უმალეს სკოლასთან; 2. ასეთსავე კავშირს ქართულ სემინარიასთან პეტრიწონში და 3. საქართველოს აკადემიის პედაგოგიური ხელმძღვანელის იოანე პეტრიწის პედაგოგიური იდეებს, რომლებიც, უეჭველია, მის მიერ წარმოებულ საპედაგოგიო-სამეცნიერო პრაქტიკას უკავშირდებოდნენ.

პირველი საკითხი უკავშირდება განათლების საკითხს XI — XII ს-ში. მანგანის აკადემია კონსტანტინეპოლს დაარსდა XI-ს-ში. იგი თანდათან განათლების ცენტრად გადაიქცა მთელ ბიზანტიაში. აღსანიშნავია, რომ იმავე დროს მანგანის აკადემია ბიზანტიის იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური რენესანსის ცენტრი იყო. ამ რენესანსის მეთაურები იყვნენ ჯერ მიქაელ პსელოს და შემდეგ იოანე იტალი. მათ ამოცანას შეადგენდა ანტიკური ფილოსოფიისა და კულტურის შემკვიდრების აღდგენა იმ სახით, რა სახეც მიიღო ამ შემკვიდრების შეჯამებამ ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიაში. მაგრამ ეს ეხება გონებრივი მიმართულების საერთო ხასიათს და იგი არ განაზღვრავს განათლების სისტემას, რომელშიაც ყალიბდებოდა და ხორციელდებოდა ეს მიმართულება. ამ მხრივ საჭიროა ვიცოდეთ, თუ

როგორ საპროგრამო-საგეგმო გარემოცვაში იყო მოცემული განათლების საერო წამყვანი საზი XI საუკუნეში.

ამ საკითხს ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მანგანის აკადემიაში თავმოყრილი საქართველოდან წარგზავნილი აბალგაზრდები ითვისებენ როგორც გარკვეულ დისციპლინებს, ისე მათი სწავლების მეთოდოლოგია და ორგანიზაცია.

მანგანის აკადემიაში სწავლობდნენ იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი, იოანე ტარიჭისძე, ეზიკიელი და სხვა ქართველები, ესენა კარგად იცნობდნენ საქმის ვითარებას ამ აკადემიაში. ჯერ ერთა მანგანის აკადემიაში არსებობდა ორი იდეოლოგიური ხაზის ბრძოლა — დოგმატიკოსებისა და განახლების მომხრეებისა. რაც იდეოლოგიური გამონატყლება იყო ბიზანტიაში XI ს-ში წარმოებულა სოციალ-კლასობრივი ჭიდილისა. იოანე ქსიფილინე, ერთის მხრივ, როგორც დოგმატიკოსთა მეთაური, და მიქაელ პსელოს თავის მოღვაწეობის პირველ პერიოდში — მეორეს მხრივ. ასეთი იყო ძალთა განლაგება ძველი და ახალი იდეებისათვის მებრძოლ ბანაკებისა. შემდეგში მიქაელ პსელოსი, უკვე კონსერვატორთა ბანაკში გადასული, იოანე იტალმა შესცვალა, რომელსაც ქართველებთან მჭიდრო კავშირი ჰქონდა.

დღეს ჩვენ ყველა საბუთი გვაქვს დავასკვნათ, რომ ქართველები ბიზანტიაში დაირაზმნენ იქ არსებული პარტიების მიხედვით და მანგანის აკადემიის ირგვლივ არსებული ჭიდილი საქართველოში გადმოიტანეს. არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონ“-ის შემადგენლობაში აღმოჩენილი ნაწარმოები სათაურით „პირმშოსათვის“ იმ გარემოების დამადასტურებელი თვალსაჩინო დოკუმენტია, რომ მანგანის აკადემიაში დაწყებული ჭიდილი ქართველებმა თავიანთ სამშობლოში გადმოიტანეს. არსენ იყალთოელი ამ ნაწარმოებში თავს ეხსმის თავის იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეს იოანე პეტრიწს, სახელდობრ მის თხზულებას, რომელიც მან დასწერა ნეოპლატონიკოს პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნის“ ვითომდა კომენტარის სახით<sup>1</sup>.

დადგენილად უნდა ჩაითვალოს, რომ არსენ იყალთოელი, როგორც ქრისტიანულ-დოგმატიკური აზროვნების წარმომადგენელი XII ს-ის საქართველოში, ებრძვის იოანე პეტრიწს, როგორც კულტურისა და განათლების ახალი ნაკადის იდეოლოგს. ამრიგად საქართველოში მეორდება ის, რაც მანგანის აკადემიაში იოანე ქსიფილინეს და მიქაელ პსელოსის შორის მოხდა.

<sup>1</sup> ი. პეტრიწი, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი, 1957 წ.

ეს ფაქტი ადასტურებს. რომ ბიზანტიაში განათლებულმა ქართველებმა საქართველოში გადმოიტანეს იქაური კულტურულ-საგანმანათლებლო ტენდენციები. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ბიზანტიური პრაქტიკის შემოღება საქართველოს უმაღლეს განათლების საქმეში საორგანიზაციო და მეთოდურ საკითხებსაც უნდა შეხებოდა.

საორგანიზაციო-საპროგრამო საკითხებიდან საინტერესოა შესასწავლ საგანთა დაჯგუფება და ხასიათი. ამას გარდა, მნიშვნელობა აქვთ თვით უმაღლეს სკოლის ორგანიზაციას, მასწავლებლებს და მოსწავლეებს, რადგან, როგორც ითქვა, პირდაპირი ქართული ან სხვა რომელიმე საისტორიო წყარო არ არის ჩვენს განკარგულებაში და იძულებული ვხდებით დავკმაყოფილდეთ არა პირდაპირი წყაროებით. ასეთი წყაროა: 1. იმ უმაღლესი სკოლის პრაქტიკა, სადაც სწავლობდნენ შემდეგში ქართული უმაღლესი სკოლის მეთაურები; 2. იმ სასწავლებლის პრაქტიკა, სადაც მეთაურ-ხელმძღვანელად იყვნენ ის პირები, რომლებიც შემდეგში ქართულ უმაღლეს განათლების მეთაურებად გამოდიან.

მართლაც ძნელი საფიქრებელია. რომ ბიზანტიაში სპეციალური მომზადებისათვის გაგზავნილ და საქართველოში დაბრუნების შემდეგ უმაღლეს სკოლაში სამუშაოდ მიწვეულ პირებს საქართველოს უმაღლესი სკოლა არ აეგოთ იმ გეგმით და პროგრამით, როგორც იყო იქ, სადაც ამ პირებმა განათლება მიიღეს. ამ პირთაგან ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა არიან არსენ იყალთოელი და განსაკუთრებით იოანე პეტრიწი. პირველის სახელი ზოგიერთი ცნობით უკავშირდება იყალთოს აკადემიის საქმიანობას, ხოლო მეორესი — გელათისას. ამ შემთხვევაშიაც თანაბარი მდგომარეობა არ არის იყალთოს აკადემიის შესახებ ცნობები მეტად განსაზღვრულია და თვით არსენის იქ მოღვაწეობის შესახებ თითქმის არაფერი ვიცით. ამის გამო ჩვენი კვლევის ცენტრში თავისთავად დგება იოანე პეტრიწი და ნაწილობრივ ეფერემ მცირე.

ი. პეტრიწი ძალიან დაახლოებული იყო მანგანის აკადემიასთან, და, როგორც დღეს ირკვევა. შემდეგში იგი არ დაკმაყოფილებულა მხოლოდ მსმენელის ანუ მოწაფის როლით. დღესდღეობით, ვფიქრობთ, შეიძლება იმაზე ლაპარაკი, რომ უსპენსკის, ხოლო მის შემდეგ ნ. მარის ცნობები და აზრი იოანე პეტრიწისა და იოანე იტალის თანამშრომლობის შესახებ შესაფერ დასაყრდენს პოულობენ ჩვენ მიერ ბერძნული ხელნაწერის ერთ-ერთი ადგილის წაკითხვის ნიადაგზე. ეს ადგილი, რომლის შესახებ ცნობა ჩვენ გამოვაქვეყნეთ სამეცნიერო აკადემიის გამოცემაში („სამეცნიერო მემკვიდრეობა“)

ადასტურებს, რომ იოანე პეტრიწი მონაწილეობას იღებდა მანგანის აკადემიის სამეცნიერო საქმიანობაშიც. კერძოდ. ენციკლოპედიური ხასიათის სასწავლო საბელმძღვანელო, რომელსაც მეცნიერება აქამდე მხოლოდ იოანე იტალის დაწერილად. სთვლის (ე. წ. „ზოგადად ფილოსოფია“) — ყოველ შემთხვევაში ორ ავტორს ეკუთვნის, რომელთაგან ერთი იოანე პეტრიწი უნდა იყოს.

ასეთი აქტიური მონაწილეობა ი. პეტრიწისა მანგანის აკადემიის საქმიანობაში უფრო შესაძლებელს ხდის იმ გარემოებას, რომ საქართველოში დაბრუნებისას პეტრიწი უეჭველად შეეცდებოდა ისევე აეგო გელათის აკადემიის საქმიანობა, როგორც ეს იყო მის „ალმა მატერ“-ში — მანგანის აკადემიაში.

საორგანიზაციო მხარესთან არის აგრეთვე დაკავშირებული ის გარემოება, რომ თვითონ ი. პეტრიწი, საქართველოში მეორედ დაბრუნების შემდეგ, რექტორი გელათის აკადემიისა, მანამდე პეტრიწონის სემინარიის რექტორად იყო ოცი წლის განმავლობაში. ყოვლად დაუშვებელია, რომ ოცი წლის განმავლობაში საქართველოს გარეთ საკმაოდ ვრცელ. თუმცა არა უმალღეს სასწავლო დაწესებულების ხელმძღვანელს, იოანე პეტრიწს, საქართველოში მოღვაწეობისათვის, ამასთან სწორედ სასწავლო დარგში მოღვაწეობისათვის ისეთივე პირობები არ შეექმნა. ეს მით უფრო საფიქრებელია, რომ იოანე პეტრიწი პირველად საქართველოდან იძულებით წავიდა. იგი, მანგანში მეცნიერულად ნამოღვაწევი, ბიზანტიის რენესანსის ერთი მონაწილეთაგანი, დევნილი სხვებთან ერთად და უპირველეს ყოვლისა იოანე იტალთან ერთად. საქართველოში ვერ ანბორციელებს თავის საგანმანათლებლო იდეებს. ჯერ კიდევ რუს-ურბნისის კრება არ მომხდარა. საეკლესიო რეაქცია, ბიზანტიაში დაწყებული, საქართველოშიაც შემოიჭრა. იოანე პეტრიწი ეკლესიის რეაქციონერების მიერ დევნილი, იძულებული გახდა მიეტოვებინა საიშობლო.

სამწუხაროდ. ამ შემთხვევაშიაც ხელთ გვაქვს პეტრიწონის (ბულღარეთში) არსებული ქართული სემინარიის დებულება, მომეტებულად წაორგანიზაციო ხასიათისა, და არა გვაქვს დებულება ან რაიმე აღწერილობა გელათის აკადემიისა. ამიტომაც იძულებულნი ვართ გელათის აკადემიის შესახებ წარმოდგენა შევიმუშავოთ ნაწილობრივ მანგანის აკადემიისა და ნაწილობრივ პეტრიწონის სემინარიის მიხედვით. ვიმეორებთ, ასეთი გზის გამოყენების უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ გელათის აკადემიის ხელმძღვანელი (რექტორი) წინათ ხანგრძლივად ორივე დასახელებულ სასწავლო დაწესებულების აქტიური თანამშრომელი და ხელმძღვანელი იყო.

მანგანის აკადემია ეკლესიის ზედამხედველობის ქვეშ იყო. ეს გასაგებია იმ დროის პირობების მიხედვით. ასეთი მდგომარეობა იყო საქართველოშიაც. თვით მასწავლებელ-ხელმძღვანელნი ერთსა და იმავე საეკლესიო და სამეცნიერო წოდების მატარებელნი იყვნენ. მიქაელ პსელოს, ბიზანტიურ ფილოსოფიური რენესანსის მეთაური, ისეთივე სასულიერო პირი იყო, როგორც პეტრიწი. ქართული რენესანსის იდეოლოგიური ფუძემდებელი ეს, ცხადია, არაფერს უშლიდა. იტალიის რენესანსის მებაირახტრე პეტრარკა სასულიერო პირი იყო. ასევე — ფრანსუა რაბლე, საფრანგეთის რენესანსის საუკეთესო წარმომადგენელი.

არ ვიცით გარკვეულად, რა კვალიფიკაცია იყო საჭირო ქართული აკადემიის მეცნიერ-ხელმძღვანელისათვის. ფაქტია, რომ თვითონ იოანეს ხარისხი ჰქონდა. მას რომ საქართველოში "შერჩა სპეციალური წოდება „ფილოსოფოსისა“ — „იოანე ფილოსოფოსი“ — ეს ხელობის, ასე ვთქვათ, დარგის აღმნიშვნელი როდია. ანუ რომ იყოს, ფილოსოფიურ საქმიანობას სხვებიც ეწეოდნენ, მაგალითად. არსენი. დიმიტრი, იეზუიტი, ტარიჭისძე და სხვები, მაგრამ მათთვის „ფილოსოფოსის“ წოდება არც მიუძღიან და არც ისტორიულად შეუნარჩუნებიათ.

ამის მიზეზი არის ის გარემოება, რომ „ფილოსოფოსი“ ერთ-ერთი სამეცნიერო ხარისხი იყო, შემოღებული ბიზანტიის (მანგანის) აკადემიაში, თანახმად არსებული ცნობებისა. ბიზანტიის უმაღლეს სკოლაში მიღებული იყო სამი სამეცნიერო საფეხური: ი უ პ ე რ ტ ი მ ო ს ი, ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ი და ი პ ა ტ ო ს ი. მაგალითად. მიქაელ პსელოსს იმ დროისათვის, რომელიც ჩვენ გვაინტერესებს, უკვე უმაღლესი ხარისხი ჰქონდა — იპატოსისა. როგორც იმავე ბერძნულ წყაროებიდან სჩანს, იოანე იტალსაც მიუღია ეს ხარისხი, ანუ ი პ ა ტ ო ს ო ბ ა<sup>1</sup>.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ იპატოსობა თანამდებობის მაგვარი რამე ყოფილიყო. ანნა კომნინას ცნობით, იტალმა მიიღო უმაღლეს სკოლაში ასეთი წოდება „პსელოსის ბიზანტიიდან გასვლის შემდეგ“—ო, მაგრამ ასხევეებს ფილოსოფიის მასწავლებლის თანამდებობას იპატოსის წოდებისაგან.

იოანე პეტრიწი ფილოსოფოსად იწოდება იმ წიგნშიაც. რომელიც მან იოანე იტალთან ერთად შეადგინა — „იოანე ფილოსოფოსი“. იქ ლაპარაკია სწორედ იოანე პეტრიწზე და არა იოანე იტალზე: რომელიც იმ დროს უკვე იპატოსის სახელწოდებას ატა-

<sup>1</sup> ა ნ ნ ა კ ო მ ნ ი ნ ა — „ალექსიად“, I, 179.

რებდა „ფილოსოფოსის“ ასეთივე სამეცნიერო ტიტულით ბიზანტიისში ცნობილი იყვნენ სხვა მეცნიერებიც, მაგალითად, ბლემიდე — „ფილოსოფოსი“. იყო თუ არა საქართველოში შენარჩუნებული საზოგადოდ ინსტიტუტი სამეცნიერო ხარისხებისა — ძნელი სათქმელია, თუმცა რაშენადაც იოანეს საქართველოშიაც შერჩა ასეთი წოდება, აღნიშნული მოვლენა გამორიცხული არაა.

რაც შეეხება სწავლების მოცულობას ანუ პროგრამას, ბიზანტიის აკადემიაში ცოტა უფრო ფართო პროგრამა იყო, ვიდრე პეტრიწონის სემინარიაში: ორივე შემთხვევაში განათლება საფილოსოფიო და საღვთისმეტყველო დარგებით განისაზღვრებოდა.

ამ მხრივ ორივე სასწავლებელი თავსდებოდა დასავლეთ ევროპაში მიღებულ საგანმანათლებლო გეგმაში, ე. წ. „ტრივიუმ-კვალრივიუმის“-ში. უნდა ითქვას, რომ აღმოსავლეთის უმაღლეს განათლებას მაინც რანდენადმე თავისებური სახე ჰქონდა. თუ თვით პსელასის გადმონაცემს მივიღებთ მხედველობაში, ის ამბობს. რომ აწედიდა თავის მსმენელებს. გარდა აღნიშნულისა. აგრეთვე მასალას სხვა დარგებიდანაც, მაგალითად, ლიტერატურის ისტორიიდან. რაც ზოგიერთი ანტიკური ტექსტის ახსნაში გამოიხატებოდა, ბუნებისმეტყველებიდან და მედიცინიდანაც კი.

დაახლოვება ფილოსოფიისა მედიცინასთან წმინდა აღმოსავლური წარმოშობის ამბავი იყო და ამ მხრივ არაბები სანიმუშონი იყვნენ. სჩანს, მათ გავლენა მოახდინეს მთელი აღმოსავლეთის უმაღლეს სკოლაზე, კერძოდ, საქართველოს და ბიზანტიის სკოლებზედაც. დასაშვებია, რომ საქართველოში ეს საგანი ისწავლებოდა უმაღლეს სკოლაში, რასაც ის გარემოება ადასტურებს, რომ სათანადო სახელმძღვანელო უმაღლესი განათლებისათვის უკვე XII ს-ში შეიქნა საჭირო. რისთვისაც გადმოკეთებულ თუ გადმოთარგმნილი იქნა ისეთის სახით, როგორც იყო „კარაბადინი“ და „წიგნი სააქიმო“.

ეს რომ მომეტებულად არაბული გზით მოდიოდა, სჩანს იქიდან, რომ ასეთივე შერწყმით მედიკურ-საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიური განათლება გავრცელდა არაბული კულტურის გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში, როგორც იყვნენ ესპანეთი და სიცილია იმავე XII, XIII საუკუნეებში. საფიქრებელია, რომ საქართველოში მათემატიკური და საბუნებისმეტყველო ცოდნა ვითარდებოდა ორივე გავლენის ქვეშ — არაბულის და ბიზანტიურისა. ყოველ შემთხვევაში ცალმხრივი გავლენა აქ გამორიცხული უნდა იყოს. საამისო საბუთებს საქართველოში განათლების მდგომარეობის სხვა ცნობებიც იძლევიან. კერძოდ, მნიშვნელობას არ არის მოკლე-

ბული მეტად საგულისხმო ფაქტი: თუმცა არისტოტელეს ლოგიკას, ყველა მონაცემის მიხედვით, XI — XII ს-ში ქართველები ბერძნული წყაროებით ეცნობოდნენ, მაგრამ არისტოტელეს სილოგისტიკის ფორმალური აღმნიშვნელი საქართველოში ასეთი სახით შემუშავებული, რომ ბერძნულსაგანაც და, რა თქმა უნდა, დასავლეთ ევროპიულსაგანაც განსხვავდებოდა, მაგრამ არაბულ მსოფლიოსთან რაღაც კავშირში უნდა იყოს.

ამ ფრიად მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც ერთი საინტერესო საკითხთაგანია ქართული განათლების რენესანსის ეპოქაში, სპეციალური განხილვა ესაჭიროება.

საქართველოს კულტურული წარსულის შესწავლა ბოლო ხანებში ითვისებს დებულებებს ქართული რენესანსის შესახებ და მისი ურთიერთობა ბიზანტიის განათლებასთან თითქმის სწორად არის შეთვისებული. აკად. კორნ. კეკელიძე 1941 წელს გამოცემულ წიგნში უკვე ითვისებს დებულებას, რომ „ბერძნული რენესანსის ფილოსოფია, რომელიც შემოიჭრა საქართველოში კონსტანტინეპოლის მანგანის აკადემიიდან, უმთავრესად პეტრიწონისტული სკოლის საშუალებით მუშავდებოდა უმეტეს ნაწილად გელათისა და იყალთოს აკადემიებში“. აქ ერთი არსებითი შესწორებაა მხოლოდ საჭირო. არავითარი საბუთი არა გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ის, რაც ხდებოდა გელათის აკადემიაში, ვრცელდება იყალთოს აკადემიაზედაც. ფაქტია რომ, როცა დავით აღმაშენებელმა გადასწყვიტა შემოეკრიბნა, როგორც ისტორიკოსი ამბობს, „კაცნი პატიოსანნი და შემკულნი ყოვლითა სათნოებითა“, და ესენი გელათის აკადემიისათვის წელმძღვანელ-მასწავლებლად უნდოდა, მათ შორის არ აღმოჩნდა არსენ იყალთოელი. გელათისა და იყალთოს აკადემიები არ იდგნენ ერთი და იმავე სასწავლო პროგრამისა და იდეოლოგიური ხაზის ნიადაგზე. ასე რომ ყოფილიყო, ზემოთმოყვანილ ფაქტს ადგილი არ ექნებოდა.

კიდევ შენიშვნა. სწორია, რომ მანგანის აკადემიისაგან ქართველმა მეცნიერებმა რენესანსის პერიოდში ბევრი რამ გადმოიღეს, მაგრამ თანმიმდევრობა მოითხოვს ვაღიაროთ, რომ გადმოიღეს პარტიულ-იდეოლოგიური ბრძოლაც, რომელსაც მეთაურობდნენ კონსერვატორი ქსიფილინო და პროგრესისტი პსელოსი და განსაკუთრებით იოანე იტალი. ამ ბრძოლის ფაქტის აღიარება ბიზანტიის რენესანსში და მიჩქმალვა ქართულში დაუშვებელია. ეს მით უფრო გაუგებარია, რომ, მეორეს მხრივ, აღიარებულია, რომ იმავე ამბებმა „ხელი შეუწყო მოაზროვნე ქართულ საზოგადოების ორ ბანაკად



გაყოფას“. „მათ შორის სასტიკი იდეოლოგიური ბრძოლა იყო“ (11, 44).

რაც შეეხება მეცნიერების შესწავლის მეთოდებს, ამ მხრივაც მრავალი საინტერესო მომენტია ქართულ რენესანსის განათლებაში. ზედმიწევნით დალაგებული ცნობები ამის შესახებაც არ მოიპოვება, მაგრამ ამ საკითხზე ეტყობა უფიქრიათ ქართული რენესანსის მეცნიერ-მოაზროვნეთ და ამ მხრივაც იგივე სურათი იშლება, რაც ზემოთ იყო აღნიშნული.

ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე ს, ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ს, ა რ ს ე ნ ი ყ ა ლ თ ო ე ლ ს მრავლად გამოუთქვამთ არა თუ ზოგადი საგანმანათლებლო იდეები. არამედ წმინდა მეთოდოლოგიური ხასიათის შეხედულებანიც. აქაც, უეჭველია, მოსჩანდნენ აღმოსავლეთ-დასავლეთის გავლენის გზები. ზუსტი მეცნიერული კვლევა-სწავლისა და მეცნიერული მუშაობის მეთოდები აქ აღმოჩნდება იმავე კანონზომიერების განმტკიცებად, რაიცა სხვა შემთხვევაში იქნა ჩვენს მიერ შემჩნეული.

მაგალითად, ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე, ეხება რა კაცობრიობის აზროვნების განვითარებას, ჩერდება ბერძნულ მითოლოგიაზე და აღნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების გამოსავლენად კაცობრიობის აზროვნებისა და განათლების უფრო დაბალ საფეხურზე საჭირო იყო ზღაპრობანი. ეს იმიტომ, ფიქრობს ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე, რომ სიბრძნე და ჭეშმარიტება ჯერ მოუმაგრებელ და სუსტ კაცობრიობისათვის მხოლოდ ზღაპრის ფორმაში იყო მისაწვდომიო. შემდეგ მდგომარეობა შეიცვალა და გაჩნდა აზროვნება ფილოსოფიური და სხვა. ეფერემს მოჰყავს ბავშვის კვების მაგალითი. ვიდრე ის ჩვილია, მას რბილ საკვებს აძლევენ, მომაგრებისას — მაგარსაო. ამ მსჯელობას ის აზრი აქვს. რომ სიბრძნის სწავლას ადვილიდან ძნელზე გადასვლა ესაჭიროებაო. ეს აზრი შეიძლებოდა დამყარებოდა ერთგვარ პედაგოგიურ-დიდაქტიკურ პრაქტიკას, რასაც ქართულ საგანმანათლებლო პრაქტიკაში, საფიქრებელია, თავისი დასაყრდენი ჰქონდა. მაგრამ ეს დებულება, სწანს, ადრეც იყო ცნობილი. ყოველ შემთხვევაში სომეხთა ფილოსოფოს ეზნიკ კოლბელის წიგნში, რომელიც დასათაურებულია როგორც „სექტების წინააღმდეგ“, ასეთი დებულება არის გამოთქმული.

მეორეს მხრივ — იოანე პეტრიწის მთავარ თხზულებაში ვხვდებით ფრიად მნიშვნელოვან მეთოდურ საკითხს: რა შემთხვევაშია შესაძლებელი მივიღოთ ამა თუ იმ საკითხის სწორი გადაწყვეტა? პეტრიწი უპასუხებს: იმ შემთხვევაში, თუ თვით საკითხი სწორად არის დასმულიო. „პროვლიმა“, როგორც ამბობს პეტრიწი ანუ საკითხი თუ არ იქნება ნათლად ცნობილი, სწორი პასუხის მიღება

შეუძლებელიაო, და დასძენს: „ვითარ ჰქურნოს აქიმმა თუ არ უწყოდეს ტკივილი“<sup>1</sup>.

ქართულ რენესანსის განმანათლებლები, სჩანს, კარგად იცნობდნენ თანამედროვე მეცნიერთა მეთოდოლოგიურ ნააზრევსაც, რადგან რუსთველმა პეტრიწის დებულება თავის უკვდავ პოემაში გამოიყენა, რაც, უეჭველია, მაჩვენებელია არა მარტო უცხოურ მწერლობაში განათლება-ნაკითხობისა, არამედ მშობლიურ მწერლობაშიაც.

მეთოდური და მეთოდოლოგიური აზრები და მსჯელობა მრავლადაა მოცემული ეფრემ მცირის და განსაკუთრებით იოანე პეტრიწის ნაწერებში. ისინი განსაკუთრებულ შესწავლას და სისტემატიზირებას საჭიროებენ, რაც სპეციალური გამოკვლევის საგანს უნდა შეადგენდეს.

ეფრემ მცირემ უკვე ქართულ რენესანსის პერიოდში შეითვისა ე. წ. ალლეგორიული მეთოდი ბერძნული მითოლოგიის ახსნა-განმარტებისა. ამ მეთოდს თავისი ისტორია ჰქონდა. იგი ჭერ კიდევ პატრისტიკის წარმომადგენელთა მიერ იყო გამოყენებული. ეფრემ მცირე იცნობს ბასილ დიდის ალლეგორიულ მეთოდს, რაზედაც თვითონვე მიუთითებს. ამავე მეთოდს მიმართავს პეტრიწი იმავე ბასილ დიდის მითითებით და მის შეხედულებათა მოხსენიებით. მაგრამ პატრისტიკის წარმომადგენელთა თავიანთი მიზნები ჰქონდათ, რაც არსებითად განსხვავდებოდა რენესანსის პერიოდის მიდგომისაგან ალლეგორიულ მეთოდისადმი. ალლეგორიული ახსნა პატრისტიკისათვის საქრისტიანო დებულებათა განმტკიცების საქმეს ემსახურებოდა და მესიანიზმის პოპულარიზაციას წარმოადგენდა.

რენესანსის პერიოდისათვის ალლეგორია იყო გზა ანტიკურობის პოპულარიზაციისა და მის ნიადაგზე ახალი იდეების საქადაგებლად. ამ მეთოდის ფართო გამოყენება ქართული რენესანსის მწერალთა მიერ იმის მაჩვენებელია, რომ საქართველოს იმ ხანაში მეთოდოლოგიურ-საგანმანათლებლო იდეების მხრივაც იმავე გზას ადგა, რასაც ბიზანტიისა და შემდეგ ხანაში იტალიის რენესანსის წარმომადგენელნი, მაგალითად, დანტე. ბიზანტიის რენესანსის იდეოლოგიური საფუძველმდებელი მიქაელ პსელოს წერს: „მე ვხსნა ელინურ მითებს ალლეგორიულად“-ო<sup>2</sup>.

ასეთივე გზა აიჩრია იტალიის წინა რენესანსის მეთაურმა დანტემ, რაც მსოფლიოს რენესანსის კანონზომიერების ერთ-ერთი

<sup>1</sup> ი. პეტრიწი — „კავშირნი“, შესავალი, თბილისი, 1937 წ.

<sup>2</sup> პსელოს, V, 59.

გამოვლენათაგანია. ისიც ანტიკური მითების შესასწავლად ალლეგორიის მეთოდს მიმართავდა<sup>1</sup>.

ამ მუხლში ერთიმეორეს დაემთხვა ბიზანტიური, ქართული და იტალიური რენესანსი. ქართულ რენესანსს თავისი საკუთარი გზა და სახე ჰქონდა იმ ისტორიულ-კულტურული პირობების მიხედვით, რომელთა ნიადაგზედაც იგი აღმოცენდა.

მაგრამ თავისებურება ქართული რენესანსის საგანმანათლებლო იდეებისა ოდნავადაც არა ნიშნავდა იმას, რომ მისი თავისუფალი აზროვნება ქართული საეკლესიო აზროვნების ლიბერალიზმის შედეგი იყო. წარმართულ აზროვნებამდე მისული იდეები ქართული ფილოსოფიისა და ლიტერატურისა, აშკარად გამოვლენილი მეორე შავთელისა და განსაკუთრებით ჩახრუხაძის პოეზიაში, ოდნავადაც არა ნიშნავს, რომ მას კავშირი არ ჰქონდა საქართველოს გარეთ წარმოებულ სარენესანსო საგანმანათლებლო იდეებთან.

ასეთი მსჯელობა შეცდომა იქნებოდა. საკვირველია მოცულობა ცოდნისა, რომელსაც იჩენენ ეფრემ მცირე, ი. პეტრიწი და სხვებო ქართული რენესანსის იდეოლოგიის ხაზით. განსაცვიფრებელია განათლების სივრცე და სიღრმე შავთელისა, ჩახრუხაძისა, რუსთველისა. მაგრამ ამაში წილი არ უდევს ქართული ეკლესიის ვითომ თავისებურ თავისუფალ აზროვნებას, როგორც ფიქრობს აკად. კ. კეკელიძე. ყველა ეს გარკვეულ სოციალურ პირობებში აიხსნება კანონზომიერებით რენესანსის საგანმანათლებლო განვითარებისა, რომლის ერთ ფრთას წარმოადგენდა აღმოსავლეთის რენესანსი, კერძოდ ქართული რენესანსი.

აკად. კ. კეკელიძე, იღებს რა ქართული და ბიზანტიური რენესანსის თეზას, მაინც ფიქრობს, რომ ქართველები „ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სფეროშიც არ იზიარებდნენ ბიზანტიურ... კონსერვატიულ შეხედულებებს... ისინი რელიგიაში ყურადღებას აქცევდნენ მის მთავარ არსებით მხარეს და არა ასოებს“. აკად. კ. კეკელიძე ქართული ეკლესიის დამსახურებად სთვლის იმას, რაც იყო დამახასიათებელი თვისება მსოფლიო რენესანსისა განვითარების ამ საფეხურზე. მას რომ გაეთვალისწინებინა ის, რასაც თავისუფალი და არა ასოების მიხედვით ამბობდნენ საგანმანათლებლო-სამეცნიერო იდეებისათვის, მაგალითად, ბიზანტიასა

<sup>1</sup> დ ა ნ ტ ე, კონეივიუმ, II, 1.

და იტალიაში, ასეთი სახითათო დასკვნის გამოყვანა არ დასჭირდება.

მივხედოთ ძეგლებს. მიქაელ ჰსელოს სწორედ რელიგიური საკითხის შესახებ სწერს „ქალდეველთა დოგმატების დალაგებაში“ თავისი მოწაფეებისათვის: „იქიდან უნდა შეითვისოთ მოძღვრება ბუნების შესახებ... ასო დაამსხვრიოთ, როგორც ქერქი, ხოლო მასში დაფარული აზრი ჩაისვათ თავის თავში, როგორც მარგალიტი“<sup>1</sup>.

სად არის აქ ვითომდა ბიზანტიური მიდრეკილება ასოების მიყენებისა და კონსერვატიზმისა?

ერთ-ერთი იდეოლოგიური საფუძველმდებელი იტალიის რენესანსისა პიკო დელა ლამირანდოლა თავის წიგნში პლატონის შესახებ წერს, რომ შემცდარნი არიან, ვინც პლატონისა და არისტოტელეს შედარების დროს ყურადღებას აქცევს ასოებს და არა არსებითს. აქ პლატონი და არისტოტელე ერთიმეორეს ავსებენო<sup>2</sup>. სად არის აქ ასოების გამოდევნება? მაშასადამე, საგანმანათლებლო იდეებისა და გზების თავისუფალი ხასიათი ქართულ ეკლესიის ღირსება არც ყოფილა და ვერც იქნებოდა.

საქართველოს მსოფლიო რენესანსის განვითარებაში თავისი ადგილი აქვს კანონზომიერად დაკავშირებული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რენესანსთან. ყველა ამ იდეას თვითონ საქართველოში გარკვეულ სოციალ-ისტორიულ საფეხურზე თავისი საკუთარი დასაყრდენი ჰქონდა — დიდი ისტორიული ტრადიცია ე. წ. ფსევდო-არეოპაგელიდან მომდინარე, რომლის ქვეშაც ჩვენი სახელოვანი თანამემამულე პეტრე ივერიელი იმალება და საკუთარი საგანმანათლებლო ცენტრი რენესანსისა — გელათის აკადემია, „ახალ ათინად“ წოდებული.

1943 წ.

<sup>1</sup> მინი, ბერძნ. პატროლოგია, 1, 22, გვ. 1149 და სხვ. „ჰსელოს მიერ ქალდეველთა დოგმატების დალაგება“ (ლათინ.)

<sup>2</sup> პიკო დელა მირანდოლა, შრომები, 1601 წ. 1, 88.

## სამეცნიერო ხარისხის საკითხისათვის კველ სამართველოში

ქართული აზროვნების ისტორია თავის განვითარებას გარკვეულ საფეხურზე მჭიდრო კავშირშია ბერძნულ ფილოსოფიასთან. ეს ურთიერთობა არაა ცნობილი როგორც უწყვეტი, მაგრამ მისი თითოეული მონაკვეთი საკმაოდ ხანგრძლივია და ეფექტური. გარდა შინაარსეულ და ღირებულებითი კავშირისა, ამ ურთიერთობაში საკმაოდ ნათელია როგორც პერსონალურ-გენეტური. ისე. შესაძლებელია, ფორმალურიც. ჩვენ სხვა შემთხვევებში ვეხებით ბერძნულ-ქართულ აზროვნების საკითხებს, მაგრამ აღებულ საკითხთა შორის ამ შემთხვევაში გვაინტერესებს უკანასკნელი, ე. ი. ფორმალური საკითხი. ეს არის საკითხი სამეცნიერო წოდება-ხარისხის შესახებ.

ცნობილია, რომ საბერძნეთში I—XI სს. უკვე ჩამოყალიბებული იყო სამეცნიერო წოდებათა და ხარისხების საკითხი. მართალია, როგორც ირკვევა, საბერძნეთში აღნიშნულ ხანაში არ ყოფილა განაწევრებული და განსხვავებული სამეცნიერო წოდება და ხარისხი, მაგრამ ასეთი სახით ეს ვითარება მაინც გარკვეული იყო, მაგალითად, „იპატოსი ფილოსოფოსთა“, ანუ წარმატებული ფილოსოფოსთა შორის, იმავე დროს ხელმძღვანელად ითვლებოდა და ფილოსოფიურ სკოლას განაგებდა. ჩვენ ვიცით, რომ ასეთი „იპატოსი“ იყო, მაგალითად, კონსტანტინეპოლის აკადემიაში, იმ დროს, როცა ქართველებიც იქ სწავლობდნენ, იოანე, იტალად წოდებული. სხვა რაიმე სახელწოდება (კონსტანტინე მონომახოსის მიერ XI ს. დაარსებული) სკოლის ხელმძღვანელს არ ერქვა. ის თანამდებობრივად გამოირჩეოდა იმავე სახელწოდებით, რა სახელწოდებით ის იყო აღნიშნული, როგორც მეცნიერი. როგორც ჩანს იპატოსი უმაღლესი წოდება-ხარისხი იყო. ამას აჩვენებდა, გარდა მისი მნიშვნელობისა (უწარმატებულესი, პირველი მოძღვარი), მისი ფაქტიური გამოყე-

ნებაც მაშინდელ საბერძნეთის სინამდვილეში. ცხადია, რომ ამ უმალღეს წოდება-ხარისხის ქვევით არსებობდა სხვა, უფრო დაბალი წოდება-ხარისხებიც. მეცნიერებაში დადგენილად ითვლება, რომ პირველი ხარისხი-წოდება იმდროინდელ საბერძნეთში იყო „იმპეტიმოსის“ სახელდებით. ეს ტერმინი თავისი მნიშვნელობით ფრიად პატივცემულს ნიშნავდა და, მიუხედავად მისი კომპლექტური აგებულებისა, პირველ წოდება-ხარისხის მაჩვენებელი იყო.

მეორე ხარისხი-წოდებად ითვლებოდა სახელდება „ფილოსოფოსი“. ეს უკვე გულისხმობდა მაღალ კვალიფიკაციას, რადგან უკვე იპერტიმოსზე მაღლა იდგა. როგორც ეტყობა „ფილოსოფოსსა“ და „იპატოსს“ შორის არსებითად, ე. ი. მეცნიერული კვალიფიკაციის თვალსაზრისით განსხვავება მაინცდამაინც არ იყო. იპატოსობა დამსახურების, ასე ვთქვათ, სტაჟის საკითხიც იყო და ფილოსოფოსს შეეძლო გამხდარიყო იპატოსი უკეთეს სათანადო თანამდებობაც განთავისუფლდებოდა. ასე. მაგალითად, როცა კონსტანტინეპოლის აკადემიაში მისი აღრინდელი ხელმძღვანელის, მიქაელ პსელოსის წასვლის შემდეგ ხელმძღვანელის ადგილი ვაკანტური გახდა, ამ ადგილზე მოწვეულ იქნა მეორე ხელმძღვანელი იოანე იტალი. თანამდებობის დაკავების უმალ იოანე იტალმა მიიღო წოდება-ხარისხიც იპატოსისა. რომ ეს არ იყო მხოლოდ თანამდებობრივი წარმატების ნიშანი, არამედ მისი, ე. ი. იტალის, როგორც მეცნიერის პირადი დახასიათების გამოხატულება, ჩანს იმდროინდელ ვითარებათა ისეთი აღმწერელის ნაწარმოებიდან, როგორიც იყო ანა კომნინა<sup>1</sup>.

ამრიგად, მეცნიერებაში გამორკვეულად ითვლება, რომ წოდება-ხარისხი „ფილოსოფოსი“ XI საუკუნიდან ვიდრე XII საუკუნემდე ხმარებაში იყო. ამ ხნის განმავლობაში ცნობილია ბიზანტიიდან რამდენიმე მოაზროვნე, რომელთაც ეს ხარისხი ჰქონდათ. მათ შორის ისეთები. როგორიც იყვნენ ბ ლ ე მ ი დ ე „ფილოსოფოსი“, გ რ ი გ ო ლ „ფილოსოფოსი“ და სხვ. ამისდა მიხედვით, დასაშვებია, რომ ბერძნულ სამეცნიერო ხარისხებს იცნობდნენ ქართველები, რომელთაც აღნიშნულ პერიოდში საშუალება ჰქონდათ შეხებაში მოსულიყვნენ ბერძნულ კულტურულ მსოფლიოსთან.

ცნობილია, რომ ამავე პერიოდში, ე. ი. XI საუკუნის მიწურულში ბიზანტიაში უმალღეს განათლებას იღებდა ქართველობის თვალ-

<sup>1</sup> ანა კომნინა თავის თხზულებაში, რომელიც განკუთვნილი იყო მისი ძმის, ბიზანტიის კეისრის — ალექსის — ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერისადმი ეხება არ იოანე იტალს, აღნიშნავს, რომ მას, თუმცა ის იპატოსის წოდებას კტარებად, მრავალი სამეცნიერო და საბრძენო ნაყოი ახასიათებდაო.

საჩინო ნაწილი. ისტორიული ძეგლები ადასტურებენ, რომ დავით აღმაშენებლის დროისათვის ამ მოვლენამ უმაღლეს წერტილს მიაღწია. უნდა ვიფიქროთ, რომ განათლების მიზნით ახალგაზრდობის მივლინება საზღვარგარეთ ბიზანტიასთან ასე თუ ისე მყარი ურთიერთობის დაფუძნების უმაღლ დაიწყო. ამის გამო ეს მოვლენა ცოტა უფრო აღრეც აღინიშნება და თუ ისე არა, როგორც დავითის დროს, ცალკეული შემთხვევები მაინც უცხოეთში მივლინებისა, მანამდეც გვხვდება.

მაგრამ ამ შემთხვევაში განათლებისათვის უცხოეთში მივლინებულ პირთა რაოდენობას მნიშვნელობა არ აქვს. ქართველ ახალგაზრდობაში. რომლებიც განათლების მიზნით უცხოეთში იყვნენ მივლინებული, გამოირჩეოდა რამდენიმე პირი, რომლებიც წარმატებით ეწეოდნენ მუშაობას და გარკვეული საფეხურის მიღწევის შემდეგ თვით ჩაებნენ მეცნიერულ მუშაობაში. ეს ახალგაზრდობა, მეცნიერულ შეგნებაში მოსვლასთან ერთად, უკვე აქტიურად დაჯგუფდა ჯერ კიდევ უცხოეთში და სხვადასხვა მიმართულებას მიემხრო. ეს მიმართულებები იყო: ერთი მხრივ, უფრო პროგრესული, ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციების აღდგენისაკენ მიმართული, და, მეორე. — კონსერვატიული — საეკლესიო წრეების დოგმატური სულისკვებების მატარებელი. ერთის, ე. ი. პირველის მეთაური იყო კონსტანტინეპოლის აკადემიაში ფილოსოფოსი მიქაელ პსელოსი, ხოლო მეორესი — იოანე ქსიფილინო. უკანასკნელი თავდაპირველად მწიგნობრულ კამათს ეწეოდა მიქაელ პსელოსთან, მაგრამ საკმაოდ უშედეგოდ. შემდეგ იგი კონსტანტინეპოლის მღვდელმთავარი გახდა და თანამდებობრივი სიძლიერით შეავსო მეცნიერული არგუმენტაციის ნაკლი და სძლია თავის მოწინააღმდეგეს მიქაელ პსელოსს და ის მორჩილებად დადრიკა.

ამ სასტიკ ბრძოლაში ორ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბანაკს შორის მოწინავე ქართველმა ახალგაზრდობამ, რომელიც უმაღლესი განათლების საქმეში უკვე საკმაოდ დაწინაურებული იყო, თავისი გზა აირჩია. ასე, მაგალითად. შემდეგში იოანე პეტრიწის სახელი ცნობილმა ქართველმა, კონსტანტინეპოლის აკადემიის მსმენელმა, მიიღო მიქაელ პსელოსის დებულებები და მას მიემხრო. საწინააღმდეგო ბანაკშიაც აღმოჩნდნენ ქართველი ახალგაზრდა მწიგნობარნი, მათ შორის ისეთიც, როგორც იყო შექმდგომში არსენ იყალთოელად წოდებული და მრავალი სხვაც.

ეს გარემოება ფრიალ მნიშვნელოვანია განათლების ისტორიისათვის საქართველოში. მართალია, იგი ეხება ქართველ ახალგაზრდობის მიერ უცხოეთში განათლების მიღებას, მაგრამ ეს გარემოე-

ბაც ბევრი რამის მაჩვენებელია იმდროინდელ საქართველოში განათლებისადმი მისწრაფებისათვის და ამ განათლების შედეგებისათვის თვით საქართველოს სინამდვილეში. მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარი მაინც ეს არაა. ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას. რომ უცხოეთში ქართველი ახალგაზრდობა ებმება მეცნიერულ მუშაობაში და იმდენად შესულია მის აქტუალურ ამოცანებში ადგილობრივ, რომ თავის გზასაც კი ირჩევს სხვადასხვა სკოლასა და დაჯგუფებას შორის. ეს იყო აგრეთვე გზა იქაურ. ე. ი. ბიზანტიურ მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში გაწაფვისათვის იმდენად, რომ ეს ახალგაზრდობა თვითონაც ჩაბმულიყო სამეცნიერო მუშაობაში და ამ სარბიელზე სათანადო ადგილი დაეკავა. ასეთ შემთხვევაში ისიც არ იქნებოდა გამორიცხული, რომ ამა თუ იმ დაწინაურებულ ქართველ მუშაკს სათანადო წოდება-ხარისხიც მიეღო. ასეთ რამეს, როგორც ჩანს, მართლაც ჰქონდა ადგილი სინამდვილეში.

ვიდრე ამ საკითხს განვაგრძობდეთ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ ერთ გარემოებას. ამავე პერიოდში საქართველოს ისტორიისა ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობაში ჩვეულებრივ ამბავად გადაიქცა წოდებათა და ხარისხთა იმიგრაცია საბერძნეთიდან საქართველოში. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ამის მაგალითად კუროპალატობაც საკმარისია. ბიზანტიის კართან ასეთ თუ ისეთ კავშირში მყოფი უფლისწულნი თუ წარჩინებულნი ამა თუ იმ წოდება-ხარისხის (ტიტულს) ბიზანტიის უფლებამოსილთაგან იღებდნენ ხოლმე. მათ ეს წოდება-ხარისხები უმკვიდრდებოდათ და საქართველოში დაბრუნებისას თან მოჰქონდათ. ჩვენთვის საინტერესო არაა გამოიწვია თუ არა თვით საქართველოში ამ შემოტანილმა წოდება-ხარისხებმა რაიმე ადგილობრივი მხბაძვა. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმას, რომ XI—XII საუკუნეებში არის შექმნილი ისეთი ურთიერთობა ბერძნებთან, რომ იქიდან, სხვათა შორის, წოდება-ხარისხების გადმონერგვას აქვს ადგილი. რა თქმა უნდა, ტიტულების შემოსვლას საქართველოში სხვა მხრიდანაც არ ჰქონდა კარი დახშული, მაგრამ ამ შემთხვევაში უპირატესობა საბერძნეთის გავლენას აქვს. ასეთ ატმოსფეროში საერთოდ ნიადაგი მომზადებული იყო ყოველგვარი წოდება-ხარისხების, და მათ შორის სამეცნიერო წოდება-ხარისხების, საბერძნეთიდან საქართველოში შემოსვლისათვის. მაგრამ ამ საერთო პირობებში ადგილი ჰქონდა სპეციალურ მოვლენებს, რომლებიც პირდაპირ მიგვიითებენ ძველ საქართველოში სამეცნიერო წოდება-ხარისხების შემოტანაზე საბერძნეთიდან.



ძველ საქართველოში მრავალ მოაზროვნეს ჰქონდა კავშირი ფილოსოფიასთან, მაგრამ ეს თავისთავად კიდეც არაფერს ნიშნავს ჩვენი საკითხისათვის. იოანე შავთელიც კი, მწერლობაში ცნობილი როგორც პოეტი, დახასიათებულია ძეგლებში, სხვათა შორის, როგორც ფილოსოფოსი. იგივე არის ხშირად მოხსენებული სხვა მოაზროვნეთა შესახებაც. იმავე დროს ასეთ პირებს ძველ საქართველოში სხვა რაიმე ნიშანიც აქვს: „პოტიკოსი“, „მესტიხე“ და სხვ. ასე რომ ამ დამატებით დახასიათების მიხედვით ირკვევა, რომ სახელდებას — „ფილოსოფოსი“ ამ შემთხვევებში იგივე მნიშვნელობა ეძლეოდა, რაც მაგალითად „მესტიხეს“. ამის გამო აღნიშნულ შემთხვევებში წოდება „ფილოსოფოსს“ არ ჰქონდა რაიმე განსაკუთრებული მნიშვნელობა, ის შედიოდა საერთო დახასიათებაში, როგორც ერთ-ერთი ნიშანი და მეტი არაფერი. XI — XII საუკუნეებში, ე. ი. იმ პერიოდში, რომელიც ჩვენ განსაკუთრებით გვაინტერესებს, არის ერთი შემთხვევა, როცა წოდება „ფილოსოფოსი“ არ იხმარება როგორც ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი. არამედ იგი ეპითეტის მნიშვნელობას აღწევს. ეს შემთხვევა ეხება იოანე პეტრიწონელს: მას ჩვეულებრივ წყაროები უწოდებენ „იოანე ფილოსოფოსს“. ეს წოდება ამ შემთხვევაში თითქმის არასოდეს არ იხმარება სხვა ნიშანთა გვერდით, როგორც მათთან სწორიღებულის. არის შემთხვევა, როცა იმავე იოანე პეტრიწონელის შესახებ ვკითხულობთ — „საღვთო ფილოსოფოსი“, ძნელი საფიქრებელია, რომ ჩვენ წინაპრებს ამ რედაქციის ხმარების დროს მხედველობაში ჰქონებოდათ იმაზე მეტი, რაც აქ იკითხება, ე. ი. დამატებით განმარტებას სხვა არაფერი ევალებოდა, გარდა წოდება „ფილოსოფოსის“ მნიშვნელობის გაძლიერებისა, მისი ხაზგასმისა.

არ არსებობს საბუთი ვიფიქროთ, რომ XI — XII საუკუნეთა მწიგნობრებმა იცოდნენ დასავლეთ ევროპაში დაახლოვებით იმავე დროს მიღებული ზედმეტი დახასიათება სამეცნიერო წოდებისა-ამისათვის უნდა დავუშვათ, რომ დასავლეთის doctor angelicus, doctor seraphicus-ის და მისდაგვარ წოდებების ანალოგიურ მოვლენას ადგილი ჰქონებოდად აღრინდელ საქართველოში.

მეორე მხრივ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ იოანე პეტრიწონელის შემთხვევაში სახელდება „ფილოსოფოსი“ იმასვე ნიშნავდეს, რასაც სხვა მოაზროვნეთა მიმართ, რომლებიც დახასიათებულნი არიან სიტყვა „ფილოსოფოსით“, როგორც მარტივი ნიშნით. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული იოანე პეტრიწონელის განათლებისა და მეცნიერული მოღვაწეობის ისტორია, სამეცნიერო-წო-

დება ხარისხების გათვალისწინებით, მაშინ შეიძლება დაუშვათ, რომ იოანე პეტრიწონელს შეეძლო მიეღო მეცნიერული ხარისხი-წოდება ბიზანტიაში. მაშინ საფიქრებელია, რომ იოანე პეტრიწონელის მუდმივი და უცვლელი სახელწოდება „ფილოსოფოსი“ შეიძლება სწორედ ამას ნიშნავდეს. სახელწოდება „იოანე ფილოსოფოსი“ შეიძლება უდრიდა იმასვე. რასაც ნიშნავდა, მაგალითად, „ბლემიდე ფილოსოფოსი“, ე. ი. სამეცნიერო წოდება-ხარისხს. იმ დებულების საბოლოოდ გასარკვევად და დასამტკიცებლად, რომელსაც ჩვენ აქ ვაყენებთ, არ კმარა უბრალო ანალოგია და ისიც ფრიად პრობლემატური: საჭიროა გამოინახოს ასეთი თუ ისეთი საბუთი, რომელიც უფრო პირდაპირ დაგვანახებს, რომ იოანე პეტრიწონელს შეეძლო ჰქონებოდა საბერძნეთში იმ დროს შემოღებულ ი რომელიმე სამეცნიერო წოდება-ხარისხი. თუ გავიხსენებთ ზემოდასახელებულ სამ სამეცნიერო წოდება-ხარისხს იპერტიმოსის, ფილოსოფოსისა და ფილოსოფოსთა მეთაურისას, ცხადია, რომ ჩვენ საძიებელი გვაქვს იოანე პეტრიწონელის წოდება-ხარისხის — „ფილოსოფოსის“ დასამტკიცებელი საბუთი.

ყველა მონაცემია იმისათვის. რათა ვიფიქროთ. რომ იოანე პეტრიწონელს შეეძლო ხარისხ-წოდების მიღება საბერძნეთში, ანუ, უფრო ზუსტად, ბიზანტიაში. მისი ბიოგრაფია და საზოგადოდ მის შესახებ დაცული ცნობები ამის უფლებას იძლევა. ის სწავლობდა ბიზანტიაში. აქ ჯერხნობით ფილოსოფიურ საქმეს მეთაურობდა მიქაელ პსელლოსი — ბიზანტიაში ფილოსოფიური რენესანსის მეთაური. იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებმა აიძულეს, როგორც აღვნიშნეთ, ბოლოს და ბოლოს თავი გაენებებია კონსტანტინეპოლის აკადემიისათვის. მიქაელ პსელლოსი იყო თავდაპირველად ი. პეტრიწონელის მასწავლებელი, მაგრამ მის გადადგომას ი. პეტრიწონელისათვის მაინცდამაინც დიდი მნიშვნელობა არ ჰქონდა. მიქაელ პსელლოსის ადგილი დაიჭირა იოანე იტალმა, რომელიც თავისი ასაკითაც იოანე პეტრიწონელთან უფრო ახლო იყო. როგორც ჩანს საბუთებიდან, იოანე პეტრიწონელს დაუსრულებია კონსტანტინეპოლის აკადემია იოანე იტალის ხელმძღვანელობით. შემდეგ იოანე მაინც დარჩენილა ბიზანტიაში, ქალაქ კონსტანტინეპოლში და მხოლოდ იძულებით მიუტოვებია იგი.

ამ ხნის განმავლობაში ის დაახლოვებია თავის ყოფილ მასწავლებელს. გაუზიარებია მისი შეხედულებანი და იტალის მეგობართა წრეში იმყოფება. სადაც ის, თვით ი. იტალისავე მოწმობით, გამოირჩევა იტალიადმი უფრო მეტი იდეური სიახლოვით. ამ უკანასკნელ გარემოებას სადმე უნდა გამოემყდავენებია თავი და საფიქრებელია,

რომ იოანე იტალს მხედველობაში ჰქონდა, როცა ის შეფასებას აძლევდა იოანე პეტრიწონელის სიმტკიცეს მისი შეხედულებათა დაცვაში, რაიმე გარკვეული დასაყრდენი, ანუ საბუთი. როგორც ცნობილია, იოანე იტალს აუკრძალეს ფილოსოფიის სწავლება, რადგან ეპიკი მიიტანეს მის განსაკუთრებულ განწყობაში „ელინურ სიბრძნისადმი“. შემუშავებულ იქნა გარკვეული ბრალდებანი, რომლებიც თავმოყრილ იქნა ე. წოდებულ „სინოდიკში“. რომლის ერთი მუხლი სწორედ ამ ელინურ სიბრძნისადმი განსაკუთრებულ მიდრეკილებას მიუთითებს. პასუხისგებაში მიცემულმა იტალმა, რომელსაც ბრალი ედებოდა ქრისტიანობის ინტერესების ღალატში ანტი-ეკლერობისადმი განხრის გამო, ცდილობდა თავი ემართლებინა, მაგრამ ამაოდ. ის ანათემიზირებულ იქნა, ფილოსოფიის სწავლა აეკრძალა და დაიწყო დევნა ი. იტალის თანამგრძნობთა. როგორც მოსალოდნელი იყო ბევრმა იმ პატარა გარემოციდან, რომლებიც იტალის უშუალო მოწაფე-მომდევრები იყვნენ, უღალატა მანსწავლებელს და იყო შემთხვევები, როცა მისი ძაგება-შეჩვენებით პირადი მდგომარეობის გაუმჯობესებას ცდილობდნენ. ამ პირობებში დაიწერა ი. იტალის მიერ ის წერილი, რომელიც ბიზანტიოლოგ უსპენსკიმ გამოაქვეყნა. ეს წერილი მიმართულია ი. იტალისაგან ი. პეტრიწონელის მიმართ. „აფხაზი“, რომელიც მოხსენებულია ამ წერილის მიმართვაში<sup>1</sup>, იმ დროის ნომენკლატურის მიხედვით, ცნობილია, ქართველს ნიშნავს<sup>2</sup>. ამიტომ, ეს გარემოება შეიძლება ექვემოტანელი იყოს, რადგან იტალის მახლობელ ქართველ მოწაფეთა შორის, რომელიც გამოირჩეოდა მასწავლებლის იდეათა შეთვისების თვალსაზრისით, შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ იოანე, შემდეგში პეტრიწონელად წოდებული.

რა თქმა უნდა, იტალმა ადრევე იცოდა, რომ მისი ყოფილი მოწაფე შემდეგში იოანე პეტრიწონელი — იზიარებდა მის შეხედულებებს. დასახელებულ წერილში ხაზგასმულია სიმტკიცე და შეუპოვრობა, რომელთაც იჩენს „მშვენიერი აფხაზი“ მიუხედავად დევნისა და იმ არახელსაყრელ პირობებისა, რაც შექმნილია ი. იტალის ირგვლივ, რამაც უმეტესობა იტალის თანმიმდევართა რენეგატობის გზაზე დააყენა. მაშასადამე, ი. იტალს, როგორც ითქვა. მანამდე საშუალება ჰქონდა, ე. ი. ვიდრე დევნას დაუწყებდნენ. თვალყური ედევნებინა ახალგაზრდა ქართველი მოაზროვნისათვის, მის შეხედულებებს გასცნობოდა და დარწმუნებულებულიყო მათ ნათესაობა-

<sup>1</sup> „ჩემო მშვენიერო აფხაზო“, ასე იწება ეს წერილი.

<sup>2</sup> ამ ტერმინის შესახებ მკაფიოდ ლაპარაკია ჩვენს მონოგრაფიაში: „რუსთველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ (1947, რუსულად).

მსგავსებაში მის საკუთარ შეხედულებებთან. ძნელი საფიქრებელია, რომ ეს გამორკვეულიყო მხოლოდ სამასწავლებლო-სამოწაფო დამოკიდებულებაში, მით უმეტეს, რომ ეს სამასწავლებლო-სამოწაფო დამოკიდებულება კარგა ხნის დამთავრებული იყო. უფრო საფიქრებელია, რომ აზრთა ურთიერთობა იტალსა და ქართველ მოაზროვნეს — შემდეგში იოანე პეტრიწონელად სახელდებულს — შორის გაიშალა სამეცნიერო თანამშრომლობის ნიადაგზე<sup>1</sup>.

ეს მოსაზრებები პოულობენ პირდაპირ დასაბუთებას. იოანე იტალის საკმაოდ დიდი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, ბურჯუაზიული ევროპული მეცნიერების სამარცხვინოდ აქამდე თითქმის გამოუცემელია. ერთ-ერთი თხზულება, დაცული ი. იტალის ხელნაწერთა შორის, იწოდება „სხვადასხვა ნარკვევი“, ამ ნაშრომის შუა ადგილზე არის ტექსტი, რომელიც იწყება ასე „იოანე ფილოსოფოსი“ და შემდეგ — „როგორც ჩვენი მასწავლებელი ამბობს“, და მერე გრძელდება მსჯელობა ფილოსოფიურ საკითხებზე, რომლებიც არსებითად აგრძელებდნენ მანამდე გამოთქმულ ფილოსოფიურ აზრებს.

ბერძნული ტექსტის ამ ადგილმა მიიპყრო ჩვენი ყურადღება. ერთის შეხედვით, თითქოს შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „იოანე ფილოსოფოსი“, რომელიც აქ აღნიშნულია, თვითონ იოანე იტალი იყო. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ სხვადასხვა საკითხზე ძიებათა შემცველი ნაშრომი ი. იტალიმ ერთ მის ნაწილში დაამთავრა, თავისი სახელიც მოაწერა მეორე შემთხვევამდე, როცა კვლავ განაგრძო ამ კრებულისებური წიგნის წერა. მაგრამ მაშინდელი ჩვეულების მიხედვით ეს არც ისე აუცილებელი იყო. ავტორის გვარი სათაურთან ერთად იწერებოდა. „იოანე ფილოსოფოსის“ დაწერას ტექსტში ის აზრი ჰქონდა, რომ იგი მომდევნო ტექსტის ავტორი იყო. ეს ერთი.

მეორეა ის, რომ იოანე იტალი ამ დროის, ე. ი. აკადემიაში მასწავლებლობისას, უკვე უმაღლეს, ბიზანტიაში მიღებული სამეცნიერ-

<sup>1</sup> არაა მეცნიერულად გამართლებული აზრი იტალიისა და იოანე პეტრიწონელის შეხედულებათა წინააღმდეგობის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში, მასალა, რომელიც პატივემულ აკადემიკოსს კორნელი კეკელიძეს ხელთ ჰქონდა ი. იტალიისადმი პეტრიწონის დამოკიდებულების გასარკვევად, არ კმარა. ერთი ფრაზა პეტრიწონელის საბოლოოდ დაუმუშავებელ ჩანაწერებში (ბოლოსიტყვაობა პროკლეს კომენტარიებისა, უეჭველია, ჩანაწერია და არა ნაწერი) არ შეიძლება დავუპირისპიროთ არც იტალის წერილს და, მით ნაკლებ, საქმის მთელს არსებას და იქიდან გამომდინარე დენასა და სხვ. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ თვითონ იტალი ცდილობდა იმ მწუვალბულურ შედეგებიდან გამიჯნას, რაც მის შეხედულებათაგან გამომდინარეობდა. იდეოლოგიის ისტორიის ცოტა სხვანაირი მიდგომა უნდა.

რო წოდების მატარებელია, ე. ი. ის არის „ფილოსოფოსთა მოძღვარი“ (იუპაოს ტონ ფილოსოფონ). აღნიშნული წიგნი — „სხვადასხვა ნარკვევნი“ ყველა ნიშნის მიხედვით გამიზნულია როგორც სახელმძღვანელო, წიგნი განმარტებათა შემკველი და შედარებით პოპულარული.

მესამე და ეს არანაკლებ მნიშვნელოვანია — ტექსტში, როგორც აღინიშნა, ნათქვამია: „ჩვენი მასწავლებელი ამბობს“ თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ამ ადგილის წინ მოთავსებული ტექსტი უდაოდ იტალისაა, აშკარაა, რომ იტალს არ შეეძლო თავის თავზე ეთქვა ასეთი რამ. შეიძლებოდა კონტექსტის მიხედვით გვეფიქრა, — ხომ არ ეხება აღნიშნული მითითება პსელოსს. ან ვინმეს ანტიკური ფილოსოფიის კორიფეებთაგანს. მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს ადგილი დედანში იწყება თავიდან და მოსდევს ზედწერას „იოანე ფილოსოფოსი“. უკვე ამით გამორიცხულია კონტექსტზე ლაპარაკი. აქ სრულიად ნათელია, რომ ამ გამოთქმის ხმარება გამართლებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში. თუ იოანე იტალის შემდეგ მოდის რომელიმე მისი მოწაფის ტექსტი, რომელიც „იოანე ფილოსოფოსის“ სახელს ატარებს.

მეოთხე — ასე ვთქვათ, დამატებითი საბუთი ისიც არის, რომ იმ დროს, როგორც ჩანს, მიღებული იყო, რომ ერთსა და იმავე წიგნში — ნაშრომში თავსდებოდა ორი ავტორის ტექსტი, რომლებიც იდეურად ერთიმეორეს უკავშირდებოდნენ. ცნობილია, რომ თავდაპირველი ტექსტი იოანე პეტრიწისა პროკლეს „კავშირში“ იხეა დალაგებული, რომ თარგმანის ქართული ტექსტი და იოანე პეტრიწონელის ტექსტი ერთიმეორეს მოსდევდა თავებად განლაგებული, ხოლო პირველ თავებს წინ უსწრებდა ავტორის აღნიშვნა „პროკლე“ (ანუ მხოლოდ „პ“), და მეორესას — „იოანე“ (ანუ მხოლოდ „ი“). ასე რომ წესი, რომელიც მოცემულია წიგნში „სხვადასხვა ძიებანი“, ცნობილი იყო იოანე პეტრიწისათვის და მისი სამწერლო პრაქტიკის დამახასიათებელი იყო.

აქ საფიქრებელია მხოლოდ ერთი გარემოება: წიგნში „სხვადასხვა ძიებანი“ იოანე არის აღნიშნული ხარისხითურთ „ფილოსოფოსი“, ხოლო დასახელებულ ქართულ ნაშრომში ხარისხი მოხსენებული არაა და სწორია მხოლოდ „ი (იოანე)“, ეს გარემოება არაებითს არაფერს შეიცავს და ვერც რამეს სცვლის საქმის ვითარებაში, მაგრამ მის ასახსნელად შეიძლებოდა მიგველო მხედველობაში შემდეგი გარემოება: დასახელებულ ბერძნულ წიგნს ორი ავტორი ჰყავდა, ორივე სახელად „იოანე“. ასე რომ, თვით ეს სახელები არა-ვითარს განსხვავებულს არ შეიცავდა. ამ მიზნისათვის აუცილებელი

შეიქნა დამატებითი განსასხვავებელი ნიშნები, ერთს შემთხვევაში „პიპატოსი“ (ანუ „მოდღარი ფილოსოფოსთა“), ხოლო მეორე შემთხვევაში „ფილოსოფოსი“. უკანასკნელი, დაპირისპირებული პირველისათვის, ცხადია, იხმარება როგორც ხარისხის აღმნიშვნელი.

ყველა ზემონათქვამის მიხედვით შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რომ წიგნი „სხვადასხვა ძიებანი“ დაწერილია იოანე იტალისა და იოანე პეტრიწონელის მიერ. ეს წიგნი სახელმძღვანელო უნდა ყოფილიყო, ალბათ, კონსტანტინეპოლის აკადემიის მსმენელთათვის. აქედან ირკვევა, რომ იოანე — შემდგეში პეტრიწონელად წოდებულია — ტყუილად არ დარჩენილა ბიზანტიაში: აქ, აკადემიის დამთავრების შემდგე ის სამეცნიერო-სამასწავლებლო მოღვაწეობას შესდგომია და ი. იტალთან ერთად სახელმძღვანელოც დაუწერია ფილოსოფიის დარგში. იმავე საბუთიდან ჩანს, რომ იოანე პეტრიწონელს ბიზანტიაში სამეცნიერო წოდება-ხარისხიც მოუპოვებია; სახელდობრ, მეორე სამეცნიერო ხარისხი — „ფილოსოფოსისა“, რაც მას შერჩა საქართველოშიაც. ირკვევა ისიც, რომ ი. იტალის და მასში მოხსენებული იდეური თანამებრძოლობა და თანამშრომლობაც შემთხვევითი ამბავი არ ყოფილა. დღეს შეიძლება უკვე დანამდვილებით ითქვას, რომ ი. იტალის წერილს მტკიცე დასაყრდენი ჰქონებია სამწერლო დოკუმენტაციის ხაზით<sup>1</sup>.

ამრიგად, იმ მოვლენას, რომ იოანე პეტრიწონელი იწოდება ქართულ ძეგლებში „იოანე ფილოსოფოსად“ და რომ ამ ზედმეტ სახელდებას, განსხვავებულს სხვა შემთხვევებისაგან, რაღაც სპეციფიკური საფუძველი ჰქონდა. მტკიცე დასაყრდენი ჰქონებია იოანეს „ფილოსოფოსობა“ მისი წოდება-ხარისხი ყოფილა, როგორც ეს ამ ორი ცნების შეერთებით მოცემული იყო მაშინდელს (და შემდგომ) ბიზანტიაში. „ფილოსოფოსი“ იოანე პეტრიწონელის მიმართ არ აღნიშნავდა ისე, როგორც სხვა ქართველ მოაზროვნეთა მიმართ, ასე ვთქვათ, სპეციალობას, სამოღვაწეო დარგს. როგორც ჩანს, იოანე პეტრიწონელს უკვე გაუვლია „ოპეტრიმოსის“ საფეხური და მოუპოვებია მეორე ხარისხი — „ფილოსოფოსისა“. ამ წოდება-ხარისხის მქონეს მას შეეძლო ი. იტალთან ერთად სამეცნიერო-სამასწავლებლო მოღვაწეობა.

იოანე ფილოსოფოსი დაბრუნდა საქართველოში XII ს. დამდეგს. მას აქ დახვდა დიდი ოპოზიცია, რომელიც აგრძელებდა საქართველოში კონსტანტინეპოლის აკადემიაში შექმნილ იდეოლოგიური ბრძოლის პროგრამას. იოანე ქსიფილინოს გავლენას ქართ-

<sup>1</sup> ჩვენს მიერ მოყვანილ ლიტერატურულ საბუთს, სამწუხაროდ, არ მიუპყრია ბიზანტიოლოგების ყურადღება.

ველ ახალგაზრდობის ერთ ჯგუფზე უკვე გამოელო საქართველოში თავისი ნაყოფი. არსენ იყალთოელის და მის გარემოცვას ეკუთვნოდა საქართველოში იდეური მესვეურობა და მათ მალე აიძულეს იოანე ფილოსოფოსი დაეტოვებინა სამშობლო და ემიგრაციაში წასულიყო. ბიზანტიაში მას არ დაებრუნებოდა და მან ისარგებლა შემთხვევით და გრიგოლ ბაქურიანის მიერ დაარსებულ სასწავლებლის ხელმძღვანელად წავიდა პეტრიწში (ბულგარეთში)<sup>1</sup>, სადაც ოცი წელი დაჰყო.

პეტრიწიდან იოანე ფილოსოფოსი დავით აღმაშენებლის მოწვევით საქართველოში ბრუნდება. რუის-ურბნისის კრების შემდეგ საქართველოში სხვა ამბები. არსენ იყალთოელის პარტიის გავლენა შესუსტებულია და არსდება ახალი აკადემია გელათში, რომელსაც შველის „დავითის თანადგომი“. გელათის აკადემიის სათავეში დგება იოანე, რომელსაც ეხლა, პეტრიწიდან დაბრუნების შემდეგ ახალი სახელწოდება დაუმკვიდრდა — პეტრიწელი (პეტრიწონელი), ანუ პეტრიწი.

გელათის აკადემიის მეთაურობა, ისე როგორც კონსტანტინეპოლის აკადემიისა, უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული სამეცნიერო წოდება-ხარისხის შეცვლასთან. ბერძნებისათვის მიბაძვა ნიშნავდა იოანე პეტრიწისათვის „ფილოსოფოსის“ ნაცვლად ახალი, უმაღლესი ხარისხის — პატროსობის მიცემას. ჩანს ქართველები ასე არ მოქცეულან და აკადემიის განათლებულ მფარველს და მზრუნველს — დავით აღმაშენებელს, მართალია, ბერძნების მიბაძვით, მაგრამ მაინც თავისი, ქართული გზა აფრჩევია. დავით აღმაშენებელი, როგორც კაცი ფრიად განათლებული, რომლის კულტურული სახე ჯერ კიდევ არაა გამოვლინებული ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, კარგად იცნობდა კონსტანტინეპოლის აკადემიის ვითარებას. მან ისიც იცოდა, რომ აკადემიის სათავეში მდგომ პირს უმაღლესი წოდება-ხარისხიც უნდა ჰქონებოდა.

„მოძღვარი ფილოსოფოსთა“ (აფუპაცოს ცონ ფილოსოფონ) ადვილად იცვლებოდა მისი სწორდირებული გამოთქმით — „მოძღვართ-მოძღვარი“. ქართული წყაროების მიხედვით, ცნობილია, რომ „მოძღვართ-მოძღვარი“-ს წოდება-ხარისხი გაიწინა გელათის აკადემიის დაარსების შემდეგ, ის გაგებული იყო, როგორც ხარისხი-წო-

---

<sup>1</sup> იოანე ფილოსოფოსის წოდება პეტრიწონელი, ანუ „პეტრიწი“, იწარმოება ბერძნული გამოთქმიდან. ბერძნები „ჩ“—ვერ გამოთქვამენ. „პეტრიწი“—ბულგარულად, ბერძნულ გამოთქმით „პეტრიცი“. ქართულში ჩანს, ამ ადგილის სახელი შემოსულა ბერძნული გამოთქმის გავლენით.

დება, რადგან თანამდებობრივად მოძღვართ-მოძღვარი აკადემიის რექტორი იყო, ხოლო იერარქიულად მას, თანახმად ქართულ საისტორიო ცნობებისა, ეპისკოპოსის ტიტული ჰქონდა. ამრიგად შეიქმნა საქართველოში მეცნიერული წოდება-ხარისხი „მოძღვართ-მოძღვარისა“. მისი ამ მნიშვნელობით შემოღების მომენტი, ისე როგორც მისი პირველი მატარებლისა, სავსებით ნათელია: ეს ტერმინი წოდება-ხარისხის მნიშვნელობით შემოღებულ იქნა გელათის აკადემიის დაარსებასთან ერთად და მისი პირველი მატარებელი იყო იოანე პეტრიწი. უკანასკნელი ამიერიდან აღარ იწოდება იოანე „ფილოსოფოსად“, არამედ იოანე პეტრიწად. ცოტაოღენი გაუგებრობა, რომელსაც ბაღებდა იოანე ფილოსოფოსის დასახელება იოანე პეტრიწის გვერდით, უნდა დაძლეულ იქნას იმის დადგენის გამო. რომ იოანე ჭერ ხარისხის — „ფილოსოფოსის“ მატარებელი იყო, ხოლო შემდეგში, საქართველოში მეორეჯელ დაბრუნებისა და „მოძღვართ-მოძღვარის“ წოდება-ხარისხის მიღების შემდეგ უკვე იოანე „ფილოსოფოსად“ აღარ იხსენიებოდა<sup>1</sup>.

„მოძღვართ-მოძღვარი“-ს მდგომარეობა საზოგადოებრივი და იერარქიული სავსებით შეეფერებოდა ამ მაღალ წოდება-ხარისხს. გელათი არ იყო, ცხადია, მისი სატახტო ადგილი. ის ეპისკოპოსის ტიტულის მქონე იყო, მაგრამ გელათთან მას აკავშირებდა უმაღლესი სასწავლებლის — აკადემიის მონასტერთან არსებობა. „მოძღვართ-მოძღვარი“ მეფის კარზეც მიღებული იყო და ისტორიული წყაროების მიხედვით განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა. ჩანს იგი ესწრებოდა საგანგებო ცერემონიებს ანუ გამოსვლებს ხელმწიფის კარზე, რადგან მუდმივი სამყოფელი მისი იყო გელათი. ყოველ შემთხვევაში ეს ასე იყო მანამდე, ვიდრე „მოძღვართ-მოძღვარს“ თავისი აკადემიური მნიშვნელობა ჰქონდა.

ამრიგად, გარკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ მოძღვართ-მოძღვარი“ როგორც წოდება-ხარისხი, შემოღებულა საქართველოში XII ს. დასაწყისში, რომ მისი პირველი მატარებელი იყო გელათის აკადემიის რექტორი. ამდენად, ცხადია, მოძღვართ-მოძღვარი არ ნიშნავდა რაიმე თანამდებობას, თუმცა ისეთ მაღალ ხელმძღვანელს მეცნიერული დაწესებულებისა, როგორც იყო აკადემიის რექტორი, უმაღლესი წოდება-ხარისხიც უნდა ჰქონებოდა. ამდენად არ უნდა იყოს მართებული აზრი, რომ მოძღვართ-მოძღვარი თა-

<sup>1</sup> გელათის აკადემიის შესახებ იხილეთ ს. გორგაძის, კ. კეკელიძის, ს. ყაუხჩი-შვილის ცნობები.



ნამდებობრივი და ადმინისტრატიული ფუნქციის სახელმწიფო მოხელე ყოფილიყოს<sup>1</sup>.

ერთია შესაძლებელი, თუმცა ამის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ გვაქვს, რომ უმაღლესი ხარისხი ვერ იქნებოდა უფრო დაბალი ხარისხის გარეშე. რამდენადაც მოძღვართ-მოძღვარის წოდება-ხარისხის არსებობა უდაოდ მტკიცდება, უნდა დაშვებულ იქნას მოძღვარის წოდება-ხარისხი. რა თქმა უნდა, მოძღვართ-მოძღვარი არ ნიშნავდა მოძღვართა ხელმძღვანელს, ანუ უფროსს. მოძღვართ-მოძღვარი ისევე არ ნიშნავდა მოძღვართა ხელმძღვანელს, როგორც „მეფეთ-მეფე“ არ ნიშნავდა მეფეთა უფროსს. ეს უკანასკნელი იყო ერთგვარი ტიტული, ერთგვარი gloria mayestatis ღირსება-პატივის გამომხატველი. თავისი იდეით „მოძღვართ-მოძღვარის“ ცნებაც ამ სიბრტყეში იდო და ისიც ღირსებას, შეფასებას ნიშნავდა. ასეთივე იყო, მართალია, სხვა სფეროში ცნება „გმირთა-გმირი“. მოძღვარის მიმართ „მოძღვართ-მოძღვარს“ ადმინისტრაციული-იერარქიული კი არა, არამედ ხარისხობრივი დამოკიდებულება უნდა ჰქონებოდა. აქაც, უდაოდ, ნიმუში იგივე ბიზანტია იყო, სადაც „მოძღვართ-მოძღვარის“ ბადალი „ფილოსოფოსთა მოძღვარი“ უფრო მაღალი ხარისხი იყო შედარებით ხარისხ-წოდება „ფილოსოფოსთან“.

მოძღვარი არ შეიძლება გაუთანაბროთ მასწავლებელს, ანუ „ოსტატს“, როგორც ფიქრობენ<sup>2</sup>. „ოსტატი“ ირან-არაბული წარმოშობისაა, სიტყვიდან „უსტად“. ქართულში იგი ორი მნიშვნელობით შემოსულა: ოსტატი, როგორც მასწავლებელი და როგორც ტექნიკოსი, მშენებელი. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ცხადია, ლაპარაკია ოსტატზე, როგორც მასწავლებელზე. ეს არ უდრის ბერძნულ სიტყვახმარებას, სადაც მასწავლებელი იწოდება „ტექნიკოსად“ (ტექნიკოს). უკანასკნელს არავითარი კავშირი არ აქვს „ფილოსოფოსთან“. ეს თითქოს ერთგვარ სხივს ჰყვებს იმ გარემოებას, რომ ქართულშიაც ოსტატი, ანუ მასწავლებელი (ბერძნული „ტექნიკოსი“), ერთია, ხოლო მოძღვარი — სხვაა და ბერძნულ ფილოსოფოსს უახლოვდება.

<sup>1</sup> ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, თითქოს მოძღვართ-მოძღვარი „თანამედროვე ტერმინით რომ ვიხმართ, განათლების მინისტრი იყო სახელმწიფოში“ (აკად. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1941, გვ. 77). ზემონათქვამის შემდეგ აშკარაა, რომ „მოძღვართ-მოძღვარი“ ვერ იქნებოდა განათლების მინისტრი, რადგან, საზოგადოდ, არავითარ თანამდებობრივ მოვლენას არ წარმოადგენდა. ეს იყო მხოლოდ წოდება, მხოლოდ წოდება-ხარისხი, ვიდრე თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა.

<sup>2</sup> კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე. დასახელ. შრომა.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ფილოსოფოსი, როგორც სამეცნიერო წოდება-ხარისხის აღმნიშვნელი, არ ნიშნავდა ფილოსოფოსს ვიწრო მნიშვნელობით, ე. ი. ფილოსოფიის სპეციალისტს, ფილოსოფიაში გაწვრთნილს. ეს ნიშნავდა სწავლულს, განსწავლულს. ამიტომ „ფილოსოფოსის“ ხარისხი შეიძლებოდა ჰქონებოდა სხვა დარგის სპეციალისტსაც, მაგალითად, მეისტორიეს, ღვთის მეტყველს და სხვ.; ეს ფართო მნიშვნელობა ფილოსოფიისა, როგორც ხარისხის გამოხატულების ელემენტისა, შეინარჩუნა დასავლეთის კულტურაში. ევროპაში შენარჩუნებულია ტრადიცია ფილოსოფიის დოქტორობის მიკუთვნებისა ისეთ სპეციალობაში, რომელთაც ფილოსოფიასთან პირდაპირი კავშირი არ აქვს, მაგალითად, ზოოტექნიკაში აძლევენ ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხს.

მოყვანილ შემთხვევაში მოცემულია ორი ერთი და იმავე მნიშვნელობის სიტყვის ხმარება, ხოლო ორ ენაზე: ბერძნულზე და ლათინურზე. ცნება „ფილოსოფოსობის“ გათანაბრება დოქტორობასთან შორეული გამოძახილია იმ გარემოებისა, რომ თურმე „ფილოსოფოსობა“ არსებობდა, როგორც წოდება-ხარისხი. ზოგიერთ ევროპულ უნივერსიტეტებში, მაგალითად ფრანგულში, არ აღინიშნება სპეციალობა, რომელშიც ხარისხის მომპოვებელი არის სპეციალისტი და უკანასკნელი პირდაპირ იწოდება — „მეცნიერების დოქტორად“ (დოქტორესიანს). ეს თითქმის იგივეა, რაც „ფილოსოფიის დოქტორი“ ფართო მნიშვნელობით, ე. ი. სწავლათა-სწავლული“.

დოქტორის ხარისხი იწარმოება ზმნა docere-დან, რაც სწავლას ნიშნავს, ანუ მოძღვრებას. აქედან — დოქტორი სწავლულს ნიშნავს. ასე სხვა ენებზე, მაგალითად, იგივე ფრანგული ხარისხი ორივე ზმნას იყენებს: (docere და scire. გერმანული—lehren აქედან lernen და შემდეგ der Gelehrte, ასევე იწარმოება რუსული учиться-დან ученыхი ამავე წესით უნდა იყოს შექმნილი ქართული მოძღვარი. მოძღვრება იმავეს ნიშნავს, რასაც die Lehre დამოძღვრება მოძღვარი, მოძღვრება — ასეთია ეს პარალელი, რომლის სხვა ენებზედაც განვრცობა შეიძლება. ჩვენ შევარჩიეთ „დოქტორი“, როგორც უფრო ნათელი და გასაგები, ფილოსოფიის იპატოსი, ფილოსოფიის დოქტორი, docteur e Scence და სხვ. ყველა ესენი დაახლოებით იმავე აგებულებისა და მნიშვნელობის არიან, როგორც „მოძღვართ-მოძღვარი“, განსხვავება იმაშია, რომ პირველ შემთხვევაში ყოველთვის არა გვაქვს ერთად წოდება-ხარისხი.

აქედან ისიც ჩანს, რომ „ფილოსოფოსი“, როგორც უფრო დაბა-

ლი ხარისხი, ვიდრე „იპატოსი ფილოსოფოსთა“, უკანასკნელის მიმართ იმავე ფუნქციის მქონე იყო, როგორც „მოდღარი“ მიმართ „მოდღართ-მოდღარისა“. რა თქმა უნდა, „ფილოსოფოსს“ უფრო დაბალი, მისი ხარისხის შესატყვისი, ადგილი ექირა სასწავლო დაწესებულებაში, მაგრამ იგი არ იყო „იპატოსის“ ხელქვეითი ისევე, როგორც „მოდღარი“ „მოდღართ-მოდღარის ხელქვეითი. ყოველ შემთხვევაში, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ მაშინდელ საქართველოში „მოდღარის“ წოდება-ხარისხიც იყო მიღებული. ჩვენ გვიძნელდება იმის დადგენა — არსებობდა თუ არა ცნება მოძღვარისა უფრო ადრე, ვიდრე „მოდღართ-მოდღარის“ წოდება-ხარისხი იქნებოდა შემოღებული. ლოგიკურად თითქოს უნდა არსებულებოდა, მაგრამ სავალდებულო აქ არაფერი იყო. რამდენადაც მოძღვართ-მოდღარის წოდება-ხარისხი გაჩნდა გელათის აკადემიის დაარსებასთან ერთად, ე. ი. XII ს. დამდეგს, საფიქრებელია, რომ საზოგადოდ სამეცნიერო ხარისხთა ინსტიტუტი საქართველოში ამ დროიდან უნდა ვივარაუდოთ და მაშინ ისიც დასაშვებია, რომ ამ სისტემის ნაწილებიც ამიერიდან სავარაუდებელია. წოდება-ხარისხების სისტემა მაშინდელ საქართველოში ორსაფეხურიანი სჩანს. ამით ის განსხვავდება ბიზანტიურისაგან, სადაც, როგორც ცნობილია, სამსაფეხურიანი სისტემა იყო. ეს ორი საფეხური ქართულ სამეცნიერო წოდება-ხარისხისა ყოფილა: 1) მოძღვარი და 2) მოძღვართ-მოდღარი. შესაძლებელია, როგორც ითქვა, რომ მოძღვარის ცნებაც ამიერიდან შეიქმნა.

საქმეს აძნელებს ერთი გარემოება. სწავლის, ისე როგორც საერთოდ განათლებისა და მეცნიერების სათავეში, მთელ აღნიშნულ პერიოდში (და დიდხანს შემდეგშიც) სასულიერო წოდების პირები იდგნენ. ისინი იყვნენ. ცხადია, სამეცნიერო წოდება-ხარისხების მატარებელნიც. ამდენად თვით ეს წოდებანი და როგორც ჩანს, უფრო მასობრივი წოდება მოძღვრისა — სასულიერო ხელმძღვანელის ცნებას დაუკავშირდა და უკვე იმავე XII ს. მას შეერწყმა. ყოველ შემთხვევაში, ამ საუკუნის ბოლოსთვის ჩვენ ვიცით თამარის ეგრეთ. წოდებული „ეზოს/მოდღარი“ ბასილი. მართალია, ის სამწერლო მოღვაწეობასაც ეწეოდა და იყო კაცი ფრიალ განსწავლული, რაც მის მიერ დაწერილ თამარის ისტორიიდან სჩანს. მის წიგნში მოცემული შედარებები, მითითებები საეკლესიო და საერო ისტორიის ფაქტებზე, მაგალითები მხატვრულ ძეგლებიდან მოწმობენ, რომ ის უდაოდ მეცნიერი ყოფილა. მაგრამ საეჭვოა, რომ მისი წოდება „ეზოს/მოდღარისა“ არ იყოს უკვე დაშორებული დავითის დროის, ე. ი. იმავე XII ს. დასაწყისში შემოღებულ მნიშვნელობი-

დან და არ უახლოვდებოდეს უკვე შემდეგში გამომუშავებულ წარმოდგენას.

თუ სწორია, რომ ქართულ სამეცნიერო წოდება-ხარისხთა სისტემაში „მოდღარი“ შედიოდა, როგორც პირველი საფეხური. მაშინ ის დაახლოვებით იმასვე ნიშნავდა, რასაც ბერძნულ-ბიზანტოური „ფილოსოფოსი“. გამოდის; რომ „მოდღარის“ ცნება „მოდღრების“, ე. ი. სწავლის თანამონიშნე იქნებოდა და ამ სააზროვნო კონტექსტში შემუშავებული ეს მნიშვნელობა „მოდღრისა“ შემდეგ შეცვლილა და თუმცა „მოდღრობა“ მაინც საკმაოდ დიდ განათლებას უკავშირდებოდა, იგი მაინც „მოდღრებისაგან“ დასორებულ იქნა და სულიერი მოძღვრის ცნებად გადაქცეულა. ეგების ამ პროცესს ხელი შეუწყო თვით აკადემიის ბედმაც. გელათის აკადემიის სათავეში იოანე პეტრიწონელის შემდეგ არ სჩანან მისი თანაბარი მოღვაწენი. მართალია, გელათის აკადემიის ისტორია არც ისე ნათელითაა მოცულბი, მაგრამ ერთი ცხადია: მას განვითარების აღმავალი ხაზი მაინცდამაინც არ ეტყობა.

ამ გარემოებამ, უეჭველია, განსაზღვრა აკადემიის როლი და გავლენა. მართალია, „მოდღართ“ სახელი, ისე როგორც „მოდღართ-მოდღრისა“ კიდევ ისმის ერთხანს მომდევნო ხანაშიც, მაგრამ, შესაძლებელია, მოძღვრის ცნების შეცვლასთან ერთად შეიცვალა „მოდღართ-მოდღარის“ ცნებაც. ასეთი ამბავი დასავლეთ ევროპაშიაც მოხდა შედარებით აღრინდელ დროში. ორ სისტემიან წოდება-ხარისხიდან დასავლეთ ევროპისა, პირველს — ეგრეთ წოდებულ „მაგისტრის“ (Magister<sup>1</sup>) ხარისხს ის ბედი ეწვია, რომ ის კვლავ გახდა თანამდებობრივ-სასულიერო წოდება. საბერო ორდენების შექმნასთან მათ სათავეში ჩადგნენ პირები, რომელთაც მაგისტრები ეწოდებოდა. ეს ამბავი ახალ ისტორიამდე მოვიდა. მაგალითად, იეზუიტების ორდენის სათავეშიაც მაგისტრი იდგა. მას, რა თქმა უნდა, მეცნიერებასთან თავისთავად (ე. ი. თუ პერსონალურად არა), კავშირი აღარ ჰქონდა. მოგვიანო ევროპაშიც დოქტორის ხარისხიც გადაიქცა მიმართვის ზრდილობიანობის ფორმად, მაგრამ დოქტორის ხარისხი, როგორც აკადემიური ცნება, მაინც ძალაში დარჩა.

რა მოუვიდა სამეცნიერო წოდება-ხარისხებს ქართული რენესანსის მომდევნო ხანაში, ძნელი სათქმელია. როგორც ითქვა, უკვე XII ს. მიწურულში ამ ცნებებში რაღაც აღრევა ჩანს. თხზულებაში, სათაურით „ისტორიანი და აზმანნი“, არის დამაფიქრებელი ცნობა,

<sup>1</sup> უფრო ადრე magister-ს სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა.

რომ თამარის ლაშქრის ერთ-ერთი დიდი გამარჯვების შესახებ „ამც-ნეს ქარის ფილოსოფოსთა“-ო.

აშკარაა, რომ ეს ცნება რაღაც გამოძახილია ძველი ცნებისა „ფილოსოფოსთა“ შესახებ და, ეტყობა, ამ ცნებასაც დაუკარგავს თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა და ისევე გადაგვარებულა, როგორც „მოძღვარის“ ცნება<sup>1</sup>. სწორედ ამ გადაგვარების ფაქტის დასადასტურებლად აქვს მნიშვნელობა ბასილ მოძღვრის ცნებას<sup>2</sup>.

თუმცა გელათის აკადემიის ისტორიასთან ერთად აღარ ჩანს კვალი იმისა, თუ რა მოუვიდა მომდევნო არეში სამეცნიერო ხარისხების სისტემას, რომელიც შემოღებულ იქნა ამ აკადემიის დაარსებასთან ერთად, მაგრამ თვით ქართული სამეცნიერო წოდება-ხარისხები საქართველოში XII ს. ისეთივე ფაქტია, როგორც თვით გელათის აკადემიის არსებობა. ამდენად, საკითხი სამეცნიერო ხარისხებისათვის ძველ საქართველოში დადებითად უნდა იქნას გადაჭრილი.

1947 წ.

8

---

<sup>1</sup> „ქარის ფილოსოფოსთა“ ცნებას ვხვდებით უფრო ადრეც: მაგალითად, იგი მოხსენებულია ისეთ ძეგლში ქართულ აზროვნებისა, როგორცაა „სიბრძნე ბაღავარისი“.

<sup>2</sup> „მოძღვართ-მოძღვარის“ ყველაზე გვიან, ჩვენ დრომდე მოღწეულ მნიშვნელობით ვხვდებით საქართველოს უნივერსიტეტის დაარსების მეთაურის აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ შედგენილ საუნივერსიტეტო დებულებაში, სადაც პროფესორები იწოდებიან „მოძღვართ-მოძღვრებად“.

## სიბრძნის ცნება სულხან-საბა ორბელიანის ნააზრევში

გარდამავალ ეპოქებს მრავალმხრივი ადამიანები სჩვევიათ. XVII — XVIII საუკუნეთა მიჯნა საქართველოს ისტორიაში არცთუ ისე დიდი გაქანებისა და სიღრმის ეპოქა იყო მის სოციალ-ისტორიულ და კულტურულ ვითარებაში. ვახტანგ VI ხანა უკანასკნელი ცდა იყო საიმედო პოლიტიკური ორიენტაციისათვის, მაგრამ ამან მხოლოდ დროებითი ილუზიები შექმნა, თითქოს საქართველო კვლავ აღორძინების გზაზე დგებოდა.

დიდი მწიგნობარ-მოაზროვნე ეპოქისა სულხან-საბა ორბელიანი, რომლის დაბადებიდან სამასმა წელმა განვლო, უშალოდ იყო ჩაბმული ქართლის ბედის მოგვარების საქმეში და დიპლომატი-პოლიტიკოსი მალე დარწმუნდა, რომ ირგვლივ, მაშინდელ სინამდვილეში, მხოლოდ ვერაგობა მმართველობდა. მან ვერაზა არგო განწირულ საქართველოს, მაგრამ „ვერაგობისაგან ჭკუის“ სწავლამდე მიიყვანა. აქაა პრაქტიკული ძირი საბას მიერ სიბრძნის, როგორც სიკეთის, გაგებისა, რომელსაც სიცრუე, როგორც „ვერაგობა“ დაუპირისპირდა და ამოსაცნობი გახდა მხოლოდ „მსგავსება“, რომელიც საბამ სიბრძნისა, როგორც სიკეთის და სიცრუის, როგორც ვერაგობის, შუა დასაშვებად აღიარა.

ეს გარემოება ერთსა და იმავე დროს ამოცანაც იყო და განმარტებაც, რადგან მას უნდა ეჩვენებინა, რას ნიშნავს სიბრძნის ცნება, როგორც სიკეთისა, და როგორი შეიძლება იყოს მისი განმარტება. მართალია, ს. ორბელიანის ლექსიკონში მოცემულია სიბრძნის ვითომცდა განმარტება, მაგრამ ეს მისი მხოლოდ ერთი მხარეა, რომელიც შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ მაშინ, თუ გაირკვევა, როგორ იაზრება თვით სიბრძნის ცნება. აქედან იწყება სიბრძნის ცნება, როგორც საეკლესიო საგანი. სულხან-საბა ორბელიანის მეთოდი აქაც ნათელია: იგი ჯერ მიმართავს საეკლესიო განმარტებას და

წყაროს, რომელზეც ამოფარებითაც იგი შემდეგ აყენებს საკითხს ისე. როგორც მას ესმის.

აქაც, ისე როგორც თითქმის ყველგან, ს. ორბელიანი ჯერ მოიყვანს სიბრძნის განმარტებას სახარებიდან — „ეს არს მშობელი ჭკუისა და განმსიწვეელი ცნებათა“. ეს განმარტება, ცხადია, არაფრად ღირს არც ფორმალურად და არც შინაარსით: ჭკუის და სიბრძნის დამოკიდებულება შებრუნებულია, ხოლო მსჯელობის „ცნობათა განმსიწვეელის“ ამბავი არეულია და, ნაწილობრივ, აგრეთვე შებრუნებული. ძნელია იმის თქმა — ხედავდა ამას ყოველივეს ს. ორბელიანი თუ არა. მოყვანილ განმარტებას ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ მისთვის ამოფარებინა მიზნად დასახული გაგება — განმარტება.

აქ კი მას უწერია: „სიბრძნე და სივერაგე ემსგავსებიან; სიბრძნე კეთილ, ხოლო სივერაგე — არა“ (ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ. 1949, გვ. 60). არის აქ განმარტება მოცემული? ჩვეულებრივი გაგებით, ცხადია, არა, რადგან არაა ნაჩვენები არც ერთი ნიშანი განსამარტავისა, არც ერთი საამისოდ არსებული წესი. ამის ნაცვლად, ვტყობილობთ ავტორისაგან, რომ საბრძნე, თურმე „ემსგავსება სივერაგეს“, რაც სრულიად გაუგებარი რჩება, რადგან არათუ მსგავსების დამამტკიცებელი ან, ყოველ შემთხვევაში, მაჩვენებელი ნიშნები არაა მოყვანილი, არამედ მსგავსების ძებნის საფუძველიც არაა მითითებული. ჩვეულებრივი, არაფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანი აქ ვერავითარ განმარტებას ვერ დაინახავს, ვიდრე ავტორი თვითონვე არ მიუთითებს, რომ მსგავსების საფუძველი უნდა დაძებნილ იქნას სიბრძნისა და სივერაგის წინააღმდეგობაში, რისთვისაც ის აღნიშნავს სიბრძნეს „კეთილობით“, ხოლო სივერაგეს — „არაკეთილობით“.

არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება დავუშვათ, თითქოს ს. ორბელიანი ვერ ხედავდეს, რომ ის არ იძლევა სიბრძნის ცნების განმარტებას, მაგრამ მან კარგად იცის, რომ ის აყენებს სიბრძნის გაგების ამოცანას იმ გზის ნათელყოფით, რომელსაც უაღრესად ფილოსოფიური მნიშვნელობა აქვს. ეს ფილოსოფიური მომენტი მოცემულია არა სიბრძნისა და ვერაგობის მსგავსებაში. რააც ორბელიანი სხვა გზით არც ფიქრობდა, არამედ წინააღმდეგობათა, ე. ი. კეთილისა და არაკეთილის, როგორც წინააღმდეგობათა, მსგავსებაში სიბრძნე და სივერაგე კი არ არიან მსგავსი, როგორც კონკრეტული, ემპირიული მოვლენები. ისინი „ემსგავსებიან“ ერთიმეორეს, უკეთუ გაირკვევიან, როგორც ერთიმეორის მოწინააღმდეგენი — ამ შემთხვევაში, როგორც კეთილ და არაკეთილ.

ამკარაა, რომ ეს უკანასკნელი ოდნავადაც არ არის განმარტების გამოხატველნი, რადგან არ ემორჩილებიან განმარტების წესებს, რომლებიც მოითხოვენ კონკრეტულ ნიშანს, რასაც „კეთილ-არაკეთილ“ არ წარმოადგენენ, ხოლო თუ აქ გვარეობითი — მაშასადამე — ზოგადი ნიშანია აღებული, იგი საჭიროებს სახეობითს ნიშანს, რომელიც ჩვენს შემთხვევაში გამოირიცხულია.

მაშასადამე, ს. ორბელიანის ლექსიკონში სიბრძნის ცნებისათვის არაა მოყვანილი განმარტება, არამედ მისი გაგება და ისიც, როგორც ამოცანა. უკანასკნელი შეიძლება გაიჩვენოს, როგორც რაღაც საერთო წინააღმდეგობათა, მათი გამაერთიანებელი, ანუ როგორც ორბელიანმა მიგვითითა — „მსგავსება“. ამოცანა, მაშასადამე, მდგომარეობს ცნებისათვის მოწინააღმდეგის დადგენაში, მაგრამ ლექსიკონში ავტორი განმარტების სრულიად თავისებურ წესზე ლაპარაკობს — წინააღმდეგობათა ერთობლივობაზე და არა განსამარტავ საგანზე. მაშასადამე, ს. ორბელიანი, ნაცვლად განმარტებისა, უკანასკნელის მხოლოდ წესს ეხება, რომელიც არსებითად განსხვავდება ფორმალურ-ლოგიკური წესისაგან და წინააღმდეგობათა მსგავსებით ანუ ერთიანობით დგინდება. ეს წესიც, ს. ორბელიანის გაგებით, მოქმედებს დამოუკიდებელი ცვალებად მოვლენათაგან. ამ განმარტებაში გადაწყვეტია ნეგაცია, მაგრამ ამით განმარტება არ ხდება ნეგატიური, რაც ფორმალურ-ლოგიკურად დაბალი ღირებულებისაა; აქ კი ს. ორბელიანის განმარტება ნეგაციის გზით ხდება და ის უმადლესი ღირებულებისაა, რადგან განმარტების შესაძლებლობა მასშია მოცემული.

ამკარაა, რომ ეს განსხვავება ნეგატიური განმარტებისა არის განმასხვავებელი ნიშანი ფორმალურ-ლოგიკური და დიალექტიკურ-ლოგიკური განმარტების შუა. მთავარია ის, რომ ორბელიანი აღგენს, რომ ნამდვილი განმარტებისათვის საჭიროა ნეგაცია — მაგალითად, „კეთილ“ და „არაკეთილ“, რომლის ქვეშ შეიძლება ვიგულისხმოთ სიბრძნე და მისი საწინააღმდეგო — არასიბრძნე, თუმცა თვითონ ორბელიანი შენაცვლების გზით მიდის და სიბრძნეს შენაცვლებს — „კეთილით“ და საწინააღმდეგოს — იგულისხმება, არა სიბრძნე — „არაკეთილით“. წესი ნეგაციით განმარტებისა (და არა ნეგატიური განმარტებისა) იძლევა საშუალებას საჭიროების მიხედვით სიბრძნეს არ მივცეთ შენაცვლებული სახე, რაც წესს არ ეხება, რადგანაც სიბრძნე პირობითადაა „კეთილად“ აღებული ისე, როგორც სივერაგე — არაკეთილად“. არ შეიძლებოდა ორბელიანს, რომელიც ისეთ რთულ გარემოებაში ერკვევა, როგორცაა ნეგაციით განმარტება, არ სცოდნოდა, რომ მისი წყვილეული სიბრძნე-სივერაგე და



კეთილ-არაკეთილი არაა სწორდირებულო, ე. ი. რომ არა სიბრძნე არ უდრის სივერაგეს ანუ, პირიქით, არასივერაგე — არ უდრის სიბრძნეს. აღარაა საჭირო განვავრძოთ ლაპარაკი, თუ რამ შემოიტანა სიბრძნისა და სივერაგის მიმართებაში დაყენება ორბელიანის ნააზრევში. ეს თავისთავად ირკვევა იქიდან, რომ სივერაგე „სიმტყუენეს“. ანუ მოტყუებას ნიშნავდა, რასაც პოლიტიკური მოღვაწე და დიპლომატი ორბელიანი ჭარბად იცნობდა საქართველოს გამოსავლის ძებნისას.

ორბელიანი მიჰყვება რუსთველის სიტყვახმარებას, რომელიც ორპირობას და სიცრუეს თანასწორად ხმარობს ცნობილ ბჭკარში: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა შემდეგ სულსა“. ამ პირობებში ორბელიანი ადვილად აახლოებს სიცრუეს „სიმტყუენესთან“ (სიტყვის კონა, გვ. 613). საუკეთესო ნიმუშს სიბრძნის სიცრუესთან მიმართებაში მოყვანისა წარმოადგენდა შოთას სტროფი (789), სადაც სიბრძნე, პლატონი და სიცრუე, როგორც ორპირობა, ერთადაა განხილული.

ყველა ამას მაინც აკლია სიბრძნის ცნების, როგორც ასეთის, ე. ი. შეუწავსებლად, საწინააღმდეგო ცნების დადგენა. წყვილუული — სიბრძნე არასიბრძნე გარეგნული წინააღმდეგობაა, რადგან იგი უპირისპირებს სიბრძნეს, როგორც სავსეობას, ცარიელ უარყოფას, ნეგაციას, რაც არ გამოდგება წინააღმდეგთა „მსგავსებისათვის“, რადგან ერთი სავსეობაა და მეორე სიცარიელე. ს. ორბელიანის მიერ მოტანილ „მსგავსებას“ არ შეიძლება დასაყრდენად ჰქონდეს მხოლოდ გამთიშავი — „არა“, რაც გარემდებარებას, გარეგობას აღნიშნავს. უარყოფა უნდა ეხებოდეს სიბრძნის არსებას და ამისათვის არ კმარა მარტო არ სიბრძნის თქმა. რადგან იგი სიბრძნის არსებაში ჩაწვდომილი უარყოფა (ნეგაცია) არაა. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ არსებითი ნეგაცია და არა ნეგატიური ნეგაცია, მხოლოდ „არა“-თი გამოხატული.

ეს გარემოება არ გამოეპარა ორბელიანს და მან სიბრძნეს დაუპირისპირა სიცრუე, რომელიც იმთავითვე სივერაგის გამოხატულება იყო, მაგრამ, ამავე დროს, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, სიბრძნის არსებითი უარყოფაც იყო, სახელდობრ, უვიცობა. ეს რედაქცია ორბელიანის ნააზრევში საფუძვლად უდევს სიბრძნის იმ გაგებას, რომელიც მოცემულია ხელნაწერებში დაცულ დასათაურებაში: „წიგნი სიბრძნე სიცრუისა“, ნათქვამი ს. ორბელიანის მიერ. აშკარაა, რომ ორბელიანისათვის მთავარი იყო ორი მომენტი: ერთი — ჩვენება წინააღმდეგობათა „მსგავსებისა“, რომელიც გამოსადეგი იქნებოდა ყველა შემთხვევისათვის და მეორე იმის ჩვენება, რომ წინააღ-

მდგეგობა იყოს ა რ ა ა რ ს ე ბ ი თ ი, არამედ ა რ ს ე ბ ა შ ი. თუ სიბრძნე ჰქუის და „ცოდნის განმსჯელობის“, ე. ი. ცოდნის მაჩვენებელია, როგორც ამას ორბელიანი აღნიშნავს, მაშინ მის არსებაში საწინააღმდეგო იქნება უქუეობა და უცნობობა, ე. ი. არცნობა, ანუ უვიცობა. მოხსნა რა ვერაგობა, როგორც სიბრძნის საწინააღმდეგოს მეტყველი და შეცვალა იგი სიტყვით — „სიცრუე“, ს. ორბელიანმა საკითხი კეთილისა და არა კეთილის ზოგადფილოსოფიური დაპირისპირებიდან, სიცრუეც გაიგო, როგორც „სიმტყუენე“, ე. ი. როგორც ტყუილა „განმსჯელობა“ და არა როგორც „ცნობათა განმსჯელობა“. ამდენად ორბელიანი დაუბრუნდა სიბრძნის საწინააღმდეგოს იმ გამოხატულებას, რომელიც „ცნობათა განმსჯელობას“ უარყოფდა ანუ უცნობობა, არცოდნა, უვიცობა იქნებოდა.

ცხადია, ამ მნიშვნელობით დარჩი ორბელიანის ნააზრევში ცნება „სიცრუისა“ და იგი მოწოდებული იყო დაპირისპირებოდა სიბრძნეს არსებობის მოხსნით, მაგრამ „მსგავსებით“, ე. ი. როგორც უვიცობა. ამრიგად, რჩება სიბრძნე, როგორც „განმსჯელობა ცნობათა“ და მისი საწინააღმდეგო როგორც განუმსჯელობა ცნობათა, ე. ი. უვიცობა. ორბელიანმა არა მარტო შექმნა არსის წინააღმდეგობა სიბრძნისა და სიცრუისა, უკანასკნელის — „უვიცობის“ მნიშვნელობით, არამედ ესეც არ ჩათვალა შესრულებულ საქმედ და აქაც ა მ ო ც ა ნ ა წამოსწია წინა ადგილზე. მან კარგად იგრძნო, რომ სიბრძნისა და სიცრუის შუა წინააღმდეგობის ნიადაგზე აღმოცენებული მსგავსება არ შეიძლება საქმის ვითარების გაგება-განმარტებად ჩაითვალოს, რომ საჭიროა ამის ჩ ვ ე ნ ე ბ ა. ეს კი შესაძლებელი გახდა, და უნდა გამზდარიყო კიდევ სიცრუის, ე. ი. უ ვ ი ც ო ბ ი ს, რ ო გ ო რ ც უ ვ ი ც ო ბ ი ს, გ ა ხ ს ნ ი თ. ფილოსოფიურად ეს ნიშნავდა არცოდნის (უვიცობის) ცოდნას და არის ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელიც ქმნის სიბრძნეს. აქ კი არა გვაქვს ცოდნა-არცოდნა, როგორც „კეთილ“ და „არაკეთილ“, რომლებიც მხოლოდ გარეგნულ წინააღმდეგობის (ფორმალ-ლიგიკურის) გამოხატულებაა, არამედ წინააღმდეგობა ცოდნის (სიბრძნის) არსებაში — ა რ ც ო დ ნ ი ს ც ო დ ნ ა. კეთილსა და არაკეთილში არ არის მსგავსების (ე. ი. მთლიანობის) სფერო. მისი შესატყვისი იქნებოდა ცოდნა-არცოდნა. რაც აგრეთვე მოკლებულია მსგავსების (მთლიანობის) სფეროს, რაც გარეგნული წინააღმდეგობაა და, ამდენად, სიცარიელეა; მასში არაა უ ა რ ყ ო ფ ი ლ ი შ ი ნ ა ა რ ს ი ს დაცვა: არცოდნა ცოდნის მოხსნა და მეტი არაფერი.

სხვა არის არცოდნის ცოდნა, რადგან, რაც მოხსნილია არცოდნაში, დატულია მის ცოდნაში. ის, რაც ქმნის არცოდნას, არის საგანი ცოდნისა და, ამდენად, უარყოფითის საშუალებით მოცემული და-

დებითია, სადაც დიალექტიკის უმაღლესი მომენტია მიღწეული: ნეგატიური დიალექტიკის პოზიტიურობა. ამ საფეხურამდე მივიდა ორბელიანი, მან მოინდომა ეს ეჩვენებინა. აქედან დაიბადა არაკთა წიგნის იდეა. სადაც უვიცობის ასახვაა ისე, რომ მისი შინაგანი უვიცობა ნათელი გამხდარიყო, იქნებოდა წყარო სიბრძნისა. ეს გზა, ცხადია, ს. ორბელიანს არ მოუნახავს ისე. როგორც მხატვრული ჩვენებით მისი გაცხადება, რაც იცის ისტორიამ. ძნელი სარკვევია დღეს, რაოდენ გაცნობილია ორბელიანი იმ გზას, რომელზედაც აზროვნების ისტორია ვიდოდა სათანადოდ ასკვნამდე მისასვლელად. ამდენად ს. ორბელიანის გზა ორიგინალური არაა, მისი საწყისები სიბრძნის იდეის ჩასახვამდე მიდის და მის განვითარებას ემთხვევა.

სიბრძნე, ბერძნულად — „სოფია“, ცოდნის სინონიმად ითვლებოდა იმთავითვე, რასაც ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ მეცნიერება და სიბრძნე ერთიმეორესაგან დაშორებული არ იყვნენ. ამ სიბრძნის მატარებელნი ბრძენებად ანუ „სოფისტებად“ ითვლებოდნენ. მალე მოხდა საკვირველი ფაქტი: სიბრძნე, ცოდნასთან გაიგივებული, გაიკვავა, როგორც არცოდნა და ამავე სოფიზმის წამყვანი ხელმძღვანელების სახით აღიარებული იქნა, რომ ცოდნა არ შეიძლება. ეს მწვავე მომენტი, სოფისტების მიერ ვერგაგებული თავის მნიშვნელობაში, გახდა ფილოსოფიის დაბადების მომენტი, რა იქნა შეგნებული სოფისტური ყოვლისმცოდნეობის კრიზისის ნიადაგზე, რამაც საფუძველი ჩაუყარა სიბრძნეს ანუ ფილოსოფიას?

ცნობილია, რომ ეს მომენტი ფილოსოფიის ისტორიაში უკავშირდება სოკრატეს სახელს და ემყარება მის განთქმულ თეზისს: „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“. რა მოხდა ამ ცნობილ შეხებაში ერთიმეორესთან ორი მომენტისა — სოფისტებისა და სოკრატესი? ერთი მხრივ აქ არის არცოდნა, რაც გადავიდა ყოვლის მტკიცების შესაძლებლობაში, ანუ სიცრუეში. სოკრატეს მხრივ კი აქ არის არცოდნის ცოდნა. აქ ჩაისახა სიბრძნე, სიბრძნისმეტყველება, ფილოსოფია, მაგრამ ეს მხოლოდ ამოსავალი იყო, რომელიც ართულებდა საქმეს, რადგან არცოდნის და არარაობის დაახლოების შესაძლებლობას ქმნიდა. ამით სარგებლობა სცადა ექზისტენციალიზმმა (სარტრის სახით მის ნაშრომში — „ყოფიერება და არარაობა“), რათა იგი დიალექტიკის წინააღმდეგ გამოეყენებინა. ამან სიბრძნის ცნების შერყვევა გამოიწვია, რაც იმაში გამოიხატა, რომ ექზისტენციალიზმმა ფილოსოფია (ე. ი. სიბრძნის სიყვარული) სოფია-ფილიად (ე. ი. სიყვარულის სიბრძნედ) გადააქცია.

ეს დაბნეულობა იმის მაჩვენებელია, რომ სიბრძნის დაბადება, როგორც არცოდნის ცოდნა, არ იყო საკმარისი, რადგან არცოდნა არ

შეიძლება და ყოფილიყო მხოლოდ როგორც უარყოფითი, რადგან მაშინ მისი ცოდნა შეუძლებელი იქნებოდა. საჭირო იყო ნეგატიური-ში ყოფილიყო დადებითი, უარყოფაში გამოხატული. მაშინ მისი შემეცნება შესაძლებელი გახდებოდა.)

არც პლატონთან და არც ნეოპლატონიკოსებთან არ მოხერხდა ღვთაების ნეგატიური განმარტება, როგორც ამას ჰეგელი აღნიშნავდა<sup>1</sup>. ეს ხდებოდა იმიტომ, რომ ნეგატიურის პოზიტიურობა (არანეგატიური-პოზიტიურის დაპირისპირება) არ იყო მიღწეული ნეგატიურ დიალექტიკამდე. ეს საფეხური მიღწეულ იქნა ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებში.

ამ დებულებათა დასაბუთების დალაგება აქ უადგილოა. მთავარია იმის ცოდნა, რომ ყველაზე ნათლად ჩანს ფილოსოფიის დაბადების მომენტი, სოკრატესთან დაკავშირებული, მაგრამ აქ არცოდნა ცოდნის პოზიტიური მომენტის შემცველია და ამ გზით, ე. ი. არცოდნით, ცოდნისაკენ სავალ გზას აჩვენებს, რაც ჯერ კიდევ ნათელი არ იყო სოკრატედან — ვიდრე პლატონ-ნეოპლატონიკოსებამდე. აქ საქმე იმაში კი არაა, რომ მე არაფერი ვიცი, არამედ იმაში, რომ მე ვიცი რომ არაფერი ვიცი, სხვანაირად: იმის ცოდნა, რომ მე არაფერი ვიცი იმაზე მეტია, ვიდრე — რომ მე არაფერი ვიცი.

აქ საქმე მარტო დიალექტიკურ დაპირისპირებაში კი არ არის. „პო“ და „არაპო“ დიალექტიკამ იმთავითვე იცოდა და იგი პლატონის თითქმის ყველა დიალოგში გვხვდება, სადაც იგი გზა, მეთოდი იყო ფილოსოფოსობისა. ამ გზით გახდა სიბრძნე ბრძნობად, ე. ი. იმის შეგნებად — როგორი გზით შეიძლება სიბრძნის, როგორც ბრძნობის, განხორციელება. დიალოგ „პარმენიდეში“ ეს გარემოება საკმაოდ ღრმად განვითარდა, მაგრამ სიბრძნე განსაზღვრული აღმოჩნდა, რადგან განუსაზღვრელის ვაგება უარყოფის გზით შეუძლებელი გახდა და დიალექტიკა აქ დროებით შედგა, რაც ჰეგელმა ნათლად აჩვენა<sup>2</sup>.

ნეგატიურის დიალექტიკას ძველი — დადებითი-უარყოფითის ლოგიკური დაპირისპირების იქით წასვლისათვის ლოგიკური დასაყრდენი აღარ ყოფნიდა. მას არა ლოგიკური (რაც ამოწურული იყო უკვე ნეოპლატონიზმში), არამედ ონტოლოგიური დასაყრდენი ესაჭიროებოდა, ე. ი. სუბიექტური დიალექტიკის ნაცვლად ობიექტური

<sup>1</sup> იხ. შ. ნ. უცუბიძე „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“ „მნათობი“, № 11, 1957 წ.

<sup>2</sup> იხილეთ დასახ. ნაშრომი: „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“.

დიალექტიკა, რომელიც არსებითში წინააღმდეგობის დასანახავად არსებულში, ყოფიერებაში, ე. ი. იმაში რაც არის, წინააღმდეგობის დანახვას საჭიროებდა. ამ გზით იქნა მიღებული, რომ არსებობა მეტია, ვიდრე არსებული, რომ ყოფიერება ამ შემთხვევაში მეტია, ვიდრე ის, რაც ყოფიერია. ეს გარემოება აზროვნების მიერ კი არაა შეტანილი ყოფიერების ცნებაში, რადგან ეს ყოფიერების მხოლოდ სუბიექტური ასახვა იქნებოდა და დასახული მიზნისათვის არ გამოდგებოდა. ყოფიერება იმის გამო, რომ ის არის ის, რაც ის არის, მეტია, ვიდრე ყოფიერება. ყოფიერება, როგორც ასეთი, არის ის, რაც ის არის. ის არაა არსებულის რაიმე ნიშანი, ანუ მხარე, ის არაა პრსებულის პრედიატი, იგი ყოფნაა და მეტი არაფერი. მაგრამ, როგორც ამგვარადყოფნა იგი, ყოფიერებაზე მეტია, ე. ი. მეტია, ვიდრე ის, რაც არის; ის ორი მომენტისაგან კი არ შედგება. არამედ ის, რაც არის, მყოფობს, ემსგავსება იმას, რაც არ არის, არმყოფობს, რადგან იმაზე მეტია, რაც არის.

ამრიგად, ყოფიერება არყოფნაშია და არეოპაგიტიკის ავტორმა განუხრელად დაასკვნა: ღმერთის არსებობა მის არარსებობაშია. ასეთი იყო ეს თავისებური ონტოლოგიური ძირი ნეგატიური<sup>1</sup> დიალექტიკისა, რომლის მექანიკური განმარტებით, რაც ვერგავობას უღრიდა, ანსელმ კენტერბერიელმა თავისი ონტოლოგიური არგუმენტი შეამზადა. მან ვერ შეამჩნია, რომ არარსებულის ანუ არსებულზე მეტის არსებობა მეტს ნიშნავდა არეოპაგიტიკისთვის, ვიდრე არსებულის არსებობა.

აქ უადგილოა ყოფიერების, როგორც პრედიატის, დისკუსიაზე ლაპარაკი. იგი დღესაც აქტუალური საკითხია. ჩვენთვის დღეს საკმაოა ვიცოდეთ, რომ, თუმცა არეოპაგიტიკის შემქმნელი ღვთაების არსებობაზე ლაპარაკობდა, რაც საკითხის ისტორიული ფარგლებით განისაზღვრებოდა, მისი თეზისი — რომ ყოველი ყოფიერება არსებულიც არის და არარსებულიც — განსაზღვრული აღარ იყო მას შემდეგ, რაც იგი პანთეისტური მატერიალისტური სოფლგაგების შემადგენელ ნაწილად იქცა.

მეცნიერებისათვის შესაძლებელი აღმოჩნდა იმის დადგენა, რომ საქართველოში იოანე პეტრიწის სახით აღორძინებულ იქნა ანტიკური ფილოსოფიის არეოპაგისტული გადამუშავება. ამ გარემოებას დიდი მნიშვნელობა აქვს, თუმცა იგი ჭეროვნად შესწავლილი არაა<sup>2</sup>.

ჩვენ ერთი მომენტი გვესაჭიროება: პეტრიწი, ებრაძვის რა თავის მოწინააღმდეგეებს; აღნიშნავს, რომ ამათი უბედურება მართო იმაში კი არაა, არ იციან ის, რაზედაც ლაპარაკობენ; მთავარი უბედუ-

<sup>1</sup> იხ. შ. ნუცუბიძე, „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. II, თავი 1 იოანე პეტრიწის წინამორბედნი».

რება ყოფილა ის, რომ პეტრიწის მოკამათებებს არა აქვთ ცოდნა თავისი არცოდნის შესახებ. შემთხვევითი როდია რომ, ამ შენიშვნას დროს პეტრიწი იხსენიებს სოკრატეს დებულულებას, რომელიც სიბრძნის გზად იქცა ფილოსოფიაში. პეტრიწს ერჩია, რომ მის მოკამათებებს სცოდნოდათ თავისი არცოდნის, „სიცრუის“ შესახებ. ჩანს, რომ ეს სულ სხვა იქნებოდა, ვიდრე არცოდნა, სახელდობრ, არცოდნის ცოდნა, აშკარაა, რომ არცოდნის ცოდნა ცოდნაზე მეტი, ე. ი. სიბრძნე იქნებოდა<sup>1</sup>. ძნელი არაა მიხვედრა, რომ აქ გამოყენებულია სოკრატეს ფორმა, მაგრამ მასში ჩადებულია ის უფრო განვითარებული გაგება სიბრძნისა, როდესაც არცოდნა მხოლოდ ნეგატიური ცნება კი არ იყო, არამედ იმ დადებითსაც შეიცავდა, რომელიც ნეგატიურის ისეთი გაგება იყო, როცა იგი პოზიტიურს შეიცავდა, პოზიტიურის და ნეგატიურის მთლიანობის შემცველი რომ იყო, ე. ი. იმისა. რასაც ორბელიანი გამოთქვამს ტერმინ „მსგავსებით“ და რაც შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ცოდნა შეიცავს არცოდნის ცოდნას, რომელიც იმაზე მეტია, რაც არის. სოკრატეს სწორედ ამის თქმა პქონდა მიზნად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად შეიცვლებოდა მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური როლი, როგორც სიბრძნისმეტყველების დამფუძნებელისა და მისი მნიშვნელობა ერთ-ერთ აგნოსტიკურ-სკეპტიკურ ფილოსოფიაში ჩამოქვეითდებოდა, რაც სულ არეგდა ფილოსოფიურ პერსპექტივებს. არცოდნის ცოდნა მეტი იყო, ვიდრე ცოდნა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, სოკრატე თავის დებულულებას სოფისტების აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ ვერ გამოიყენებდა.

აშკარაა, რომ აქ უბრალო, ანუ გარეგნულ ნეგატიურზე არ იყო ლაპარაკი. ამ გზით არავითარი სიბრძნე არ მიიღებოდა, სიბრძნე, რომელიც აგნოსტიციზმს უნდა დაპირისპირებოდა. სოკრატეს როლი ფილოსოფიის ისტორიაში აგნოსტიციზმის დანგრევა იყო და მას რომ ცოდნა-არცოდნა ისევე გაეგო, როგორც ეს სოფისტებს ესმოდათ, მაშინ ესეც სოფიზმი იქნებოდა და, როგორც აღნიშნულია მეცნიერებაში, სოფისტისკური დაპირისპირების იქეთ აზროვნება ვერ წავიდოდა<sup>2</sup>; ცოდნა-არცოდნა, როგორც წინააღმდეგობა, ერთ მთლიანობაში ვერ შევიდოდა, როგორც ამას ფილოსოფიის განვითარება მოითხოვდა. ხოლო თუ ასეთი მთლიანობა აუცილებელია, (და ეს მოასწავებს ფილოსოფიის არა მარტო გაჩენას, არამედ წინსვლას), საჭიროა არცოდნაშიაც იყოს ისეთივე დადებითი, როგორიც არის ცოდნაში.

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, შრომები, II, თბ., 1937 წლის გამოცემა. ნაწ. 3.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 84.

ამის შეგნებამდე ფილოსოფიას დასჭირდა საკმაოდ გრძელი გზა და ეს შესაძლებელი გახდა, როგორც ითქვა, მას შემდეგ, როცა მიგნებულ იქნა დიალექტიკის ონტოლოგიური დასაყრდენი, რათა იგი გადაეჩინა სოფისტური სუბიექტივიზმის გავლენისაგან.

მას შემდეგ, რაც დადგენილია არცოდნის, როგორც ნეგატიურის, პოზიტიური შინაარსი, ე. ი. იმაზე მეტი, რაც არის ცოდნა, როგორც ასეთი, ე. ი. მიღებულ იქნა თეზისი, რომ არცოდნის ცოდნა იმაზე მეტია, რაც ვიცით. მაშინ შემუშავდა ისტორიულად ცნება შემეცნებული, ანდა სწავლა არცოდნისა. ასეთია დიალექტიკური შედეგი სოფისტური აგნოსტიციზმის მოხსნისა და ფილოსოფიური — გნოსტიციზმის ანუ სიბრძნისმეტყველების დადგენისა. ამ სახით ეს მოძღვრება დასავლეთშიაც წავიდა. იგი იქ იოანე სკოტ ერიუგენას მეოხებით (IX ს.) არეოპაგისტული წიგნების დასავლეთში გადათარგმნა-გადაკეთებასთან ერთად შევიდა, მთელი საშუალო საუკუნეები სქოლასტიკას ებრძოდა, ვიდრე რენესანსის დამდგენისას კვლავ არ დამკვიდრდა და ნიკოლა კუზანელი ის სახით პანთეისტური მატერიალიზმის ფორმით დასავლეთის რენესანსის იდეოლოგია შეამზადა. ამ შემზადებას ნიკოლა კუზანელმა ორი პრინციპი დაუდო საფუძვლად: „წინააღმდეგობათა დამთხვევისა“ (Conincidentia oppositorum) და სწავლული უეციობისა (docta ignorantia). ორივე არეოპაგისტულ ნიადაგზე აღმოცენდა, გაიარა რა გრძელი გზა ხუთი საუკუნისა (IX ს. — XIV-მდე).

ჩვენ ამ ვრცელ ისტორიას აქ ვერ გამოვუდგებით. თუ საშუალო საუკუნეობის ისტორია ხელახლად, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით დაიწერება, გაირკვევა, რომ იქაც მატერიალიზმი, თუმცა პანთეისტური, წამყვანი იყო იდეოლოგიურ ბრძოლაში იდეალიზმთან და ახალი დროის პანთეისტური მატერიალიზმისაკენ (სპინოზიტურ) გზას იკაფავდა; ეს მატერიალიზმი, იმავე დროს. დიალექტიკასაც უკავშირდებოდა ზემოაღნიშნული ორი ძირითადი დებულებით.

როგორც ირკვევა, სწავლული უეციობა (docta ignorantia) იგივეა, რაც „სიბრძნე სიცრუისა“, ე. ი. სიბრძნე, მოპოებული სიცრუის, ე. ი. უეციობის ცოდნით. ეს ორი მოვლენა ერთსა და იმავე ძირზეა ამოსული და შეიცავს ერთსადაიმევე ცნებას. სიბრძნის ცნება ნიკოლა კუზანელისა, ისევე როგორც სულხან-საბა ორბელიანისა, მომდინარეობს არეოპაგისტული ცნებიდან: არცოდნის ცოდნა, ე. ი. უეციობისაგან დაბადებული ცოდნა. დამახასიათებელია რომ ნიკოლა კუზანელი არა მარტო ლაპარაკობს „წინააღმდეგობათა დამთხვევაზე“ (coincidentia), რაც ძალიან ახლოა ორბელიანის გამოთქმას-

თან, თუ უკანასკნელს ისევე ზმნის ფორმაში ავიღებთ, როგორც ეს ორბელიანს აქვს: „ემთხვევიან“ ნიკოლა კუზანელი, „ემსგავსებთან“ — სულხან-საბა ორბელიანი.

გარდა ამისა, აღსანიშნავია, რომ ორივე მოაზროვნე, ე. ი. ნიკოლა კუზანელი და ორბელიანი, ყურადღებას აქცევენ უვიცობას *ignorantia* ნიკოლა კუზანელთან, „სიცრუე“ — ორბელიანთან დადებითი მომენტის ხაზგასმას, რასაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტთან დაკავშირებით, რომ სოკრატეს, როგორც აღინიშნა, ეს მომენტი არა აქვს გათვალისწინებული, რადგან ჯერ კიდევ გავლენა აქვს სოფისტურ მემკვიდრეობას, რომელიც სუბიექტურად უდგება ცოდნა-არცოდნის საკითხს და მათი მთლიანობა არა სჩანს. არცოდნის ხაზგასმა, როგორც ნეგატიურის პოზიტიურობისა, უკვე შემდეგი ნაბიჯი იყო, სადაც არცოდნა ცოდნასთან მარტივი დაპირისპირება კი აღარ იყო, არამედ არცოდნის ცოდნის საშუალებით გაძლიერებული ცოდნა. ამიტომაც არცოდნა ნიკოლა კუზანელისათვის „სწავლული“ არცოდნა (*docta*) და არა უბრალოდ (*ignorantia*).

განსხვავებას აქაც, ისე როგორც „დამთხვევის“ შემთხვევაში, აძლიერებს გრამატიკული განსხვავება; თუ იმ შემთხვევაში ნ. კუზანელთან გვექონდა სუბსტანტივი — „დამთხვევა“, ამ შემთხვევაში ორბელიანთან გვაქვს „სიბრძნე“ (სუბსტანტივი); ხოლო ნიკოლა კუზანელთან ადიექტივი: *docta* (სწავლული). თუ ამ შემთხვევაშიც ორივე მოაზროვნის ნათქვამს მივიყვანთ ერთსა და იმავე გრამატიკულ ფორმამდე, შეიძლება მივიღოთ „სიბრძნე უვიცობისა“ (სიცრუისა) ანუ ბრძენი უვიცობა.

მთავარი, ცხადია, არის არა გამოთქმის საშუალებანი, არამედ გამოსათქმელი, რადგანაც პირველი საშუალებაა, მეორე — მიზანი. უკანასკნელი კი ნიკოლა კუზანელთან, ისე როგორც ორბელიანთან, უარყოფითის (ნეგატიურის) დადებითი შინაარსის აღნიშვნაა, რაც აერთებს დადებითსა და უარყოფითს და მათი მთლიანობის საფუძველს ქმნის. ირკვევა, რომ „სწავლული უვიცობა“ ნიკოლა კუზანელისა, იგივეა. რაც ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“. ორივეს ახსნილი აქვთ რომ ასეთ ცნებათა მიმართება აგებულია წინააღმდეგობათა დამთხვევის ანუ მსგავსების ნიადაგზე.

ასეთი ვითარებაა დასავლეთში არეოპაგიტული მოძღვრების ნიადაგზე. აღმოსავლეთის მიმართულებით არაა საჭირო საქართველოს ფარგლებიდან გამოვიდეთ და სხვა ძეგლები მიმოვიხილოთ, რადგან თუ რამე გაკეთდა იქ ღირსშესანიშნავი, ქართული აზროვნებიდანაა ამ შემთხვევაში გადაღებული. ამის საბუთია „ფსევდო-არისტოტელური წიგნი უმაღლესი სიკეთის შესახებ“, რომელიც არეოპა-



გიტყვის შემქმნელის მიერ. ქართულად დაწერილი მიზეზთა შესახებ ტრაქტატის თარგმანია.

რაც შეეხება თვითონ საქართველოს, აქაც ისევე როგორც დასავლეთში. რამდენიმე საუკუნის შემდეგ, როგორც ვნახეთ, იოანე პეტრიწმა ათვისა არცოდნის ცოდნის დიალექტიკური გაგება. ქართული კულტურისათვის იმდენად ორგანიული იყო არეოპაგისტული ნააზრევი, რომ სხვა დებულებათა გარდა, ჩანს, აზრი სიბრძნის ანუ ცოდნის არცოდნის ცოდნასთან დამოკიდებულებაში დანახვის შესახებ ბუნებრივად უნდა იყოს ჩაქსოვილი რუსთველის ფილოსოფიურ პოეზიაში. ცხადია, პოეტურ ათვისებასა და რეპროდუქციაში ფილოსოფიური დებულება შეიძლება ზუსტად არ დაემთხვას ერთმეორეს, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ სათანადო სტროფში უნდა იყოს არცოდნის ცოდნის ერთგვარი მიმართება, სახელდობრ, მის მესამე ბწყარში: „...ძებნა წამლისა მისისა, ცოდნა ხამს მართუციას“. მართალია, ეს ადგილი არაა ნათელ კავშირში მთელ სტროფთან, მაგრამ მას შინა კავშირი აქვს სავეებით გამართლებული, და საჭირო არ იყო მისი გარე კავშირის გამართვაც. რუსთაველს ის განსაზღვრული „მართ“ აქვს აქ ნახვარი, რომელიც ხაზს უსვამს, რომ ცოდნა მხოლოდ არცოდნისაგან იწარმოება. არც ერთი შემთხვევა სიტყვა „უიციის“ ორჯერ ხმარებისა „ვეფხისტყაოსანში“ არ ნიშნავს არცოდნის სუბიექტს, იგი ნიშნავს თვითონ არცოდნას როგორც, ობიექტურ მოვლენას<sup>1</sup>.

ახლა ნათელია, რომ ორბელიანის ნააზრევში სიბრძნის ცნება გაგებულია ისე, როგორც ეს იმთავითვე ესმოდათ სიბრძნის, როგორც ბრძნობის, გაჩენასთან დაკავშირებით, ხოლო ამ გარემოების სუბიექტური გამოყენება, რაც ვ. ლენინის მითითებით სლფისტიკას მოასწავებდა, დაძლეულ იქნა ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების მიწურულში. იგი, აქედან შეთვისებული ერთნაირად გაფორმდა აღმოსავლეთში და დასავლეთშიაც. სულხან-საბა ორბელიანმა ყოველშემთხვევაში კარგად იცოდა პეტრიწის მიერ აღორძინებული გაგება, რაც ობიექტური კანონზომიერების ძალით დასავლეთის ფილოსოფიური რენესანსის მიერ სიბრძნის გაგებას დაემთხვა. ამრიგად, არცოდნის ცოდნა, როგორც ცოდნაზე მეტი, ანუ სიბრძნე სიცრუის, თუ არ იყო მიგნებული ორბელიანის მიერ, ყოველშემთხვევაში, საერთო წყაროდან წარმომდინარე, გაგებულ იქნა ისე, როგორც ეს სრულიად დამოუკიდებლად გაიგო დასავლეთის რენესანსის იდეოლოგიურმა მებაირახტრემ — ნიკოლა კუზანელმა.

<sup>1</sup> იხ. „ვეფხისტყაოსანი“, სტროფები: 523, 706. „ცოდნა ხამს მართ უიციას“ შილის 706 სტროფში.

არც ერთ დასახელებულ მოაზროვნეს, ე. ი. არც ნიკოლა კუზანელს და არც სულხან-საბა ორბელიანს, თვითონ არ მიუგნიათ სიბრძნის, როგორც არცოდნის ცოდნის თემა, როგორც ეს ნათლად გაიკრვა. ქრონოლოგიურად ორივეს გზაში არის განსხვავება: არეოპაგიტია შეიქმნა V საუკუნეში, ხოლო აღორძინდა საქართველოში ექვსი საუკუნის შემდეგ — XI—XII საუკუნეებში — იოანე პეტრიწის სახით, როგორც იდეოლოგიური წინამძღვარი ქართული რენესანსისა. იგივე არეოპაგიტია შევიდა დასავლეთის აზროვნებაში I-X საუკუნეში იოანე სკოტ ერიუგენას სახით, მაგრამ გარკვეული სახე მიიღო მხოლოდ პანთეისტურ მატერიალისტებთან XII—XIII სს. მიჯნაზე. ამდენად, ქრონოლოგიურადაც ერთი საუკუნეზე მეტი განსხვავება არაა ნიკოლა კუზანელისა და ორბელიანის აზროვნების პანთეისტურ მატერიალიზმთან შეხების შორის.

ასეთია პირობები ორივე მოაზროვნის მიერ გარკვეული სააზროვნო წინამორბედის შეთვისებისა, რის ნიადაგზეც საბოლოოდ დადგინდა მათი თეზისი სიბრძნის, როგორც უმეცრების შემეცნებისა.

რამდენადაც ორბელიანის მიერ შეთვისებული დებულება (ისევე როგორც იოანე პეტრიწისა და, განსაკუთრებით, ნიკოლა კუზანელის მიერ) ფილოსოფიური განვითარების ფრიად რთულ მომენტებს ეხება და მასთან მჭიდრო კავშირშია, რაც მთელ რიგ სიძნელეთა გათვალისწინებას საჭიროებს, ბუნებრივია, ორბელიანის ნააზრევში სიბრძნის ცნების გარკვევა დღემდე მეტად მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა. საქმე მარტო ის კი არაა, რომ ს. ს. ორბელიანი, როგორც ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელი საქართველოში, იმავე პოზიციაზე იდგა, როგორც დასავლეთის მოაზროვნე ნიკოლა კუზანელი, იდეოლოგიური ტონის მიმცემი დასავლეთის რენესანსისა. არც ის იყო გადამწყვეტი, რომ აზრები, რომელთაც ორბელიანი იყენებდა, ხანგრძლივი ისტორიის მქონე იყო და თავისი ძირებით ანტიკურობას აკრავდა. მთავარი იყო თვით საკითხთა სიმძიმე, რომლისთვისაც უაღრესად ფილოსოფიურ თვალსაზრისზე დადგომა იყო საჭირო.

ს. ორბელიანი რთული პიროვნება იყო: პოლიტიკოსი, დიპლომატი, მეცნიერი, ფილოსოფოსი, საეკლესიო მწერალი, ხელოვანი. ყველაზე ძნელი აღმოჩნდა მისი ფილოსოფიური საქმის კვლევა, როგორც ამას უდავოდ ამტკიცებს უნაყოფო ცდები მის ნააზრევში სიბრძნის ცნების გარკვევისათვის. ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ ვერც ერთმა მისმა მკვლევარმა, კომენტატორმა თუ მთარგმნელმა, ვერ მოახერხა სიბრძნის იდეის თუ ცნების, რომელიც გადამწყვეტია ს. ორბელიანის ნააზრევისათვის, მიხსლოებით მაინც გა-

გება. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში არაა გამორიცხული ორბელიანის მიერ ნაცადი მეთოდის ანუ გზის გამოყენება, რათა დასახულ ცდათა უმეტერების შემეცნებით დაღვენილ იქნას ორბელიანის ნააზრევში სიბრძნის სახე ანუ იდეა.

გადავიდეთ ამ საკითხის განხილვაზე. სიტყვის გაუგრძელებლად შეიძლება შევჩერდეთ რამდენიმე დამახასიათებელ შემთხვევაზე. ყველა გრძნობდა, რომ ორბელიანის ნააზრევში მთავარი სიბრძნის ცნების გარკვევა და ამიტომ ცდილობდნენ მისი მთავარი წიგნის მიხედვით სიბრძნის და სიცრუის მიმართების გარკვევას. ასეთი მიმართულება კვლევისა განზე ტოვებდა ლექსიკონში მოცემულ ცნებას სიბრძნისა, სადაც, ბუნებრივია, მეტად მოკლედ აღნიშნული იყო სიბრძნის წარმოშობის წინააღმდეგობრივი გზა, რის გამო განზე რჩებოდა ორბელიანის ნააზრევის სისტემატური ხასიათი.

აკად. კ. კეკელიძე მართალია თავის კრიტიკულ შენიშვნაში პროფ. ა. ცაგარელის წინააღმდეგ, სახელდობრ, რომ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ ს ი ბ რ ძ ნ ე და ს ი ც რ უ ე ზ ე ო. მართლაცდა, როგორც კარგად ვიცით, ზემოთ ნათქვამის შედეგად, — სიბრძნისა და სიცრუეს შორის ს. ორბელიანის გაგებით, არაა ისეთი დამოკიდებულება, რომლის გამოსახვა „და“-თი შეიძლებოდეს, რაც ან ჩამოთვლას ნიშნავს, ან კავშირის მინიმუმს გამოხატავს. ცხადია, რომ სიბრძნე და სიცრუე გაცილებით უფრო მჭიდრო კავშირში არიან ერთმანეთთან.

მაგრამ თავისი საკუთარი გაგების დროს, თითქოს „სიბრძნე“ ნიშნავდეს სიცრუის აზრს, კ. კეკელიძე თვითონ უშვებს შეცდომას. მართლაცდა, რა „აზრი“ უნდა ჰქონდეს სიცრუეს, როგორც ასეთს, რომლის გამოსახვა საჭირო იყო, და ისიც „სიბრძნის“ საშუალებითა აკად. კ. კეკელიძე ძალიან შორსაა სულხან-საბა ორბელიანის გაგებისაგან, ორბელიანისა, რომლისთვისაც სიცრუეს, როგორც ცალკე აღებულს, არავითარი აზრი არა აქვს თუ იგი შეგნებულნი არაა. როგორც სიცრუე, რომლის შემდეგ ჩნდება სიბრძნე. უმეტერების შემეცნებას აქვს აზრი და არა მხოლოდ უმეტერებას, ანუ, ორბელიანის ტერმინით, „სიცრუეს“. ამდენად აკად. კ. კეკელიძე ვერ ერკვევა ს. ორბელიანთან სიბრძნის ცნების წარმოქმნის მეთოდსა და პროცესში.

ამის შემდეგ გასაგებია კ. კეკელიძის განცხადება: „გამორიცხული არაა, რომ თვით სახელწოდება კრებულისა „ს ი ბ რ ძ ნ ე (ხაზგასმა კ. კეკელიძეს ეკუთვნის) ს ი ც რ უ ი ს ა“ მოგონილია „ვარლამისა და იოლასათვის“ წიგნის მიხედვით, რომელსაც ქართულად „ს ი ბ-

რძნე (კ. კეკელიძე) ბალავარისა „ეწოდება“<sup>1</sup>. ფრთხილად გამოთქმული ეს აზრი მაინც გაუგებრობას წარმოადგენს, რადგან ერთი სიტყვის — „მსგავსების“ დამთხვევა არ შეიძლება მივიჩნიოთ საკმაო საფუძვლად იმის სამტყიცებლად, რომ დასახელებულ თხზულებათა შორის რაიმე კავშირი დავინახოთ. საქმე ის კი არაა, ჰგავს ერთიმეორეს ორჯერ ნახმარი სიტყვა — „სიბრძნე“, — ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია — საქმე ისაა, არის თუ არა მსგავსი მეორე მომდევნო სიტყვა. რაც ამ შემთხვევაში პირდაპირ სავალალოა, რადგან მოითხოვს ბრძენი „ბალავარის“ „სიცრუესთან“ მსგავსებას.

აქ იმდენად ნაჩქარევ და გაუგებარ გარემოებასთან გვაქვს საქმე, რომ მასზე ყურადღების შეჩერება არ ღირდა, მაგრამ ასეთმა განცხადებამ ავტორიტეტული მკვლევარისა შეცდომაში შეიყვანა ინგლისელი მკვლევარი დ. მ. ლენგი. უკანასკნელი წერს ორბელიანის წიგნის — „სიბრძნე სიცრუის“ შესახებ: „ჩვენ ვაქცევთ ყურადღებას ამ წიგნის სათაურის მსგავსებას კიდევ ერთ კლასიკურ ძეგლთან — „სიბრძნე ბალავარის“ — ან, რომელიც გახდა კარგად ცნობილი საშუალო საუკუნეების ევროპაში, როგორც ბალავარის და იოდასაფის ისტორია“<sup>2</sup>. დამოუკიდებელი იმისაგან, რომ ჩვენ უნდა ვეცადოთ არ შევიყვანოთ შეცდომაში ჩვენი კულტურისადმი კეთილგანწყობილი მეცნიერნი, არსებითად იმის შესაძლებლობის დაშვებამ, თითქოს ორბელიანის ნააზრევში სიბრძნის ცნება საექვეო გავლენით ყოფილა გამოწვეული, აშკარას ხდის, რომ სულხან-საბა ორბელიანის მიერ საკითხის დაყენება მიუწვდომელი აღმოჩნდა.

დ. მ. ლენგი ბუნებრივია, თვალყურს ადევნებს, რას ამბობენ ქართველი მეცნიერები, კერძოდ, ამ შემთხვევაშიაც, მან კარგად იცის, რომ ამ ცნებათა მიმართებაშია საკვანძო მომენტი ორბელიანის ნააზრევისა. ლენგი არ უტერს მხარს გერმანული თარგმანის მიერ მოწოდებულ გაგებას, რომელიც გამოხატულია, „Weisheit und Lüge-ის ფორმით, რომელსაც, მისი გაგებით, აკად. კ. კეკელიძე და პროფ. ალ. ბარამიძე თანაუგრძნობენ. სინამდვილეში, — ფიქრობს დ. მ. ლენგი. — სიცრუის სიბრძნეზე; როგორც მის აზრზე კი არ უნდა იყოს ორბელიანთან ლაპარაკი, არამედ სიბრძნისა და სიცრუის თავყრილობაზე ანუ, როგორც ლენგი ამბობს, „ეს არის ნარევი ბრძენ და ბრიყვულ მოთხოვრებათა, სწორი თხრობის უაზრობასთან დაპირისპირებაში“<sup>3</sup>.

აშკარაა, რომ დ. მ. ლენგს მეტად გამარტივებულად აქვს გაგე-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია.

<sup>2</sup> დ. მ. ლენგი, BSOASU, ტ. XVIII, ლონდონი, 1956 წ.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 445.

ბული ორბელიანის თვალსაზრისი. მისთვის სიბრძნე-სიცრუე შეიძლება „ნარევი“. იყოს სიბრძნისა და სიცრუისა, რომელთაც ერთიმეორეს გვერდით „დაპირისპირების“ მეტი არაფერი ევალებათ. ცხადია, რომ, თუ ეს ასეა. აქ შეიძლება „და“-ც გამოდგეს სიბრძნისა და სიცრუის გამოსათქმელად და გასაგებია. რომ დ. მ. ლენგს შეუძლია ასეთი გაგების დროს მხარი დაუჭიროს პროფ. ა. ცაგარელს და უორდროპს. მაგრამ რადგან ეს „და“ წინააღმდეგობას იწვევდა ქართველ მკვლევართა შორის, დ. მ. ლენგი კმაყოფილებით შეხვდა გ. იმედაშვილის გამოსვლას, რომ ორბელიანს. როგორც დ. მ. ლენგი ამბობს, „მშვენივრად შეეძლო გაეკეთებინა სათაური ქართულო გრამატიკის მიხედვით შექმნილი კომპოზიტიური სახელწოდებით „სიბრძნე-სიცრუის“ გვარად (იქვე).

რა თქმა უნდა, გერმანული ვარიანტი არ ამარტივებს საკითხს ისე, როგორც ამას სჩადის დ. მ. ლენგი და, თუმცა არ ჩანს გერმანულ ვარიანტში ყველაფერი, რაც საჭიროა, მაგრამ აქ მარტო დაპირისპირებაში კი არაა საქმე, არამედ სიცრუის სიბრძნეში. თუ გერმანული თარგმანის მიერ ნაჩვენებ პრობლემას ვერ დავინახავთ და მას, მიუხედავად იმისა, რომ ის არ გამოირიცხავს ორბელიანის სწორ გაგებას, განზე დავტოვებთ, მაშინ შესაძლებელი გახდება ცაგარელ-უორდროპის თვალსაზრისის აღდგენაზე ლაპარაკი. გ. იმედაშვილი<sup>1</sup> მიერ ქართული კომპოზიტის მოშველიების დადებით შედეგს ამ შეხედულებათა აღდგენაში ხედავს დ. მ. ლენგი. იგი პირდაპირ წერს: „თბილისელი მეცნიერები, როგორც ჩანს, განწყობილი არიან ამ ბოლო დროს მიიღონ ცაგარელისა და უორდროპის მოსაზრება. როგორც ყველაზე მართებული. უახლოესი წერილი მეცნიერ მუშაკის გ. იმედაშვილისა... აჯამებს არგუმენტებს ძველი ინტერპრეტაციისაკენ მისაბრუნებლად“ (იქვე).

შეიძლება ეს ასეც იყოს, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოწოდებული სიბრძნის ცნებისაკენ მიბრუნებას, რადგან ვერც „და“-ს ამოკვეთა კომპოზიტის საშუალებით და ვერც მისი დატოვება ახლოსაც არ მიდის სიბრძნის, როგორც უმეცრების შემეცნების გაგებასთან, ურომლისოდაც იშლება მთელი თავისებურება ქართული აზროვნების მიერ ამ საკითხის დაყენებისა, მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაცია და სხვ.

ნათქვამის შემდეგ ნათელია, რომ სხვადასხვა ენაზე გადატანილი სიბრძნე-სიცრუის მიმართება იზიარებს მისი ინტერპრეტაციების ბედს. არც ერთი მათგანი არ დგას სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიურ თვალსაზრისზე, რომელიც მან აიღო ისტორიულად შემუშავებული სიბრძნის ცნებისაგან. ინგლისური გამოსახვა სულ-

ზან-საბა ორბელიანის ცნებათა მიმართებისა — იმავე ნაკლს შე-  
იცავს, რასაც რუსული „Книга о мудрости и лжи“. ახალი ვარიან-  
ტი რუსული გამოსახვის, რომელიც მოწოდებულია ელენე ლოლო-  
ბერიძის (და ა. გ. ლუნდბერგის) მიერ „О мудрости вымысла“  
„გონებათა ხელოვნება, მაგრამ სიცრუის გაკეთილშობილება ვერ აე-  
სებს ძირითადი ვითარების ნაკლს, რომ სიცრუის თვისობრივობის  
აწევა არაფერს ცვლის უმეცრებაში, რომლის შემეცნება არის  
სულზან-საბა ორბელიანისათვის გზა სიბრძნისაკენ. მასთან ერთად  
იკვებება დიდი და მნიშვნელოვანი ადგილი, რომელიც უჭირავს  
ორბელიანს ჩართული აზროვნების ისტორიაში.

## ნარკვევები პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან

### 1. ანტიკური აპალონიის მემკვიდრეობა ძველ საქართველოში (IX საუკუნე)

#### § 1. კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა

კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა წარმოადგენდა, თავისი პროგრამისა და გეგმის მიხედვით, ისეთივე ტიპის უმაღლეს სკოლას, როგორებიც იყვნენ იმ დროის საბერძნეთში მრავალ ადგილს და, როგორი ტიპიც, უდაოა, ბერძნების მეოხებით, კოლხეთშიაც მიუღიათ სახელმძღვანელოდ. მაშასადამე, უმაღლესი სკოლის საგნები კოლხეთში უნდა ყოფილიყო: ლოდიკა, მეტაფიზიკა, ფიზიკა, მათემატიკა, ეთიკა, პოლიტიკა და სხვ.

ამრიგად, თვითონ ტიპი უმაღლესი სასწავლებლისა, კოლხეთში ისეთივეა, როგორიც მთელს მაშინდელს განათლებულს მსოფლიოში. იყო თუ არა რაიმე თავისებური კოლხეთის აკადემიაში იმ საგნების გარდა, რომლებიც აღინიშნა, ძნელი სათქმელია. რა თქმა უნდა, იმ განცხადების მიხედვით, რომელსაც ჩვენ ვკითხულობთ თემისტოლის ცნობაში, რომ კოლხები „მუზებს ეზიარნენ“, შეიძლება დაგვესკვნა, რომ გარდა წმინდა ფილოსოფიური საგნებისა, შეიძლება ხელოვნების სხვადასხვა დარგებიც ისწავლებოდა. ამას გვაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ მუზათა რიცხვში ისეთებიც შედიოდნენ, რომლებიც, გარდა მეცნიერებისა, ხელოვნების სხვადასხვა დარგს მფარველობდნენ. რა თქმა უნდა, ასეთ მოსაზრებას მხოლოდ მიახლოებითი ხასიათი აქვს, მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ როგორც უცხოეთში, ისე მომდევნო ხანში საქართველოშიაც მეცნიერების გვერდით სხვადასხვა ვარჯიშობანი ისწავლებოდა და მათ შორის გიმნასტიკა, სიმღერა და სხვა, საფიქ-

რებელია, რომ კოლხეთის უმაღლეს რიტორიკულ სკოლაშიაც ასეთი ხასიათის საგნებსაც ჰქონდა ადგილი.

საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენ ხანს არსებობდა კოლხეთის უმაღლესი განათლების ცენტრი, არაა აგრეთვე ადვილი გადასაწყვეტი, რადგან პირდაპირი მითითებანი ამის შესახებ არ მოგვეპოვება. მართალია, საქართველოში თითქოს არ ქონდა ადგილი სპეციალურ ღონისძიებებს, რომლებიც ასეთი ხასიათის უმაღლესი განათლების წინააღმდეგ შეიძლება ყოფილიყო მიმართული, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად უნდა ვიფიქროთ, რომ კოლხეთის აკადემიას არ გადმოუწევია VI საუკუნის ნახევარის აქეთ. ამას გვაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ ბრძოლა ანტიკური განათლების წინააღმდეგ საქართველოშიაც შემოიჭრა. ზემოთ დასახელებული კეისარ იუსტინიანეს მიერ ანტიკური განათლების წინააღმდეგ ბიზანტიის იმპერიაში მიღებულმა ზომებმა შესწვეიტეს ასეთი განათლება როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. რაც შეეხება, მაგალითად, ისეთ ადგილს, როგორც იყო აღმოსავლეთში, ქალაქ ედესაში არსებული უმაღლესი განათლების სკოლა, აქ მუშაობა შეწყდა ჯერ კიდევ 489 წელში. კეისარ იუსტინიანეს განკარგულებით 527 წ. შეწყდა ანტიკური უმაღლესი განათლება თითქმის ყველგან ბიზანტიის იმპერიაში, ე. ი. რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში. მაგრამ ამ პოლიტიკის სუსხმა საქართველომდიდ მოაღწია და იუსტინიანეს მიერ წარმოებულმა შეტევამ საქართველოშიაც დიდი როლი ითამაშა და, უნდა ვიფიქროთ, ამ საუკუნის ნახევარის შემდეგ საქართველოშიაც უმაღლესი განათლების ცენტრი ვეღარ იარსებებდა და არც საამისო ცენტრები მოიპოვებოდა.

დასავლეთ საქართველოში ყველა მონაცემების მიხედვით დიდ ხანს დარჩა კვალი უმაღლესი განათლებისა, რომელიც კოლხეთის აკადემიის მეშვეობით იყო გავრცელებული. თუ ჩვენ არ შეგვიძლიან ვიმსჯელოთ იმის შესახებ რამდენ ხანს არსებობდა თვითონ ეს უმაღლესი სასწავლებელი, ყოველ შემთხვევაში იმის საშუალება მაინც გვაქვს, რომ VI საუკუნეში ვივარაუდოთ ამ უმაღლეს სკოლაში კურსდამთავრებულთა საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოღვაწეობა.

ის პირები, რომლებიც ისტორიულად ამ მხრივ ყურადღების ღირსნი არიან, ცნობილია ჩვენთვის ერთი ან ორი სახელით, ხოლო მეორე ფართაზის სახელით. ორივეს შესახებ ცნობა შემონახულია უცხოურ წყაროების მეოხებით, როგორც ეს იმ დროინდელ ამბების შესახებ ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა. ეს ორი მოღვაწე, უდაოდ, ადასტურებს იმ გარემოებას, რომ მათ მიუღიათ



უმადლესი განათლება კოლხეთის აკადემიასა ანუ რიტორიკულ უმაღლეს სკოლაში.

როგორც აეტი, ისე პარტაზი გამოდიან ცნობილი სიტყვებით, რომლებიც, რაღაც წყაროების მიხედვით, ჩაუწერია ბერძენ ისტორიკოსს აგათიას. ამ სიტყვებში ისინი ამტკიცებდნენ ორიენტაციის ასეთი თუ ისეთი მიმართულების ხელსაყრელობას. ჩვენთვის მთავარია არა ეს, არამედ სიტყვების აგებულება, რომელიც უდაოდ ადასტურებს, რომ ამ ორივე მოღვაწეს ზედმიწევნით შეუთვისებიათ ყველა ის საგანი უმაღლესი განათლებისა, რომელიც კოლხეთის რიტორიკურ სკოლაში, როგორც ასეთში ისწავლებოდა.

ორივე სიტყვის აგებულება შესრულებულია იმ კლასიკურ წესის მიხედვით, რომელიც არისტოტელეს რიტორიკაში იყო მომეტებულად განვითარებული. ეს წესებია: შესავალი, თემა, არგუმენტაცია და დასკვნა, რასაც სიტყვების ანალიზი სავსებით ადასტურებს.

ამაზედ შეიძლება შევწყვიტოთ კოლხეთის უმაღლესი სკოლის შესახებ არსებული ისტორიული ცნობების გაშლა-გაანალიზება. რაც შეეხება იმ სამეცნიერო-იდეურ ინტერესს, რომელსაც წარმოადგენდა კოლხეთის სკოლაში განსწავლული უმაღლესი პირების ცოდნა, ეს საკითხი ცალკე იქნება განხილული იმ თავში, რომელიც მოგვითხრობს ძველ საქართველოში უმაღლესი განათლების მქონე პირების გონებრივი ინტერესებისა და განსწავლულობის შესახებ.

## § 2. ქართული უმაღლესი განათლების ცენტრი სირიაში

V საუკუნეში ჩნდება ქართული უმაღლესი ცოდნის წრე საქართველოს ტერიტორიის გარეთ, სახელობრ სირიაში. ეს გარემოება თითქოს სავსებით არ ეგუება ჩვენს პრობლემას იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენდა უმაღლესი განათლების საქმე ძველ საქართველოში, რამდენადაც სირიული სკოლა ტერიტორიულად საქართველოს გარეთ იმყოფებოდა. შეიძლება ვინმემ სთქვას, რომ რამდენადაც ასეთ გარემოებას ადგილი ჰქონდა, არ შეიძლება აღნიშნული სკოლა, კიდევ რომ შეიძლებოდეს მისი ისტორიულად დადასტურება და აღწერა, საქართველოსთან რაიმე კავშირში ყოფილიყო.

ასეთი მოსაზრება საფუძვლიანად ვერ ჩიათვლება. ჭერ ერთი, მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული მაშინდელი დროის ვითარება და წესი. საერთო სურათია იმდროინდელი კულტურული მუშაობისა, რომ ამა თუ იმ ქვეყნის ხშირად ძალიან მნიშვნელოვანი კულტურული მუშაობის ცენტრი სამშობლოს ფარგლების გარეთაა გამოტანილი და ხშირად ძალიან შორსაც მოთავსებული. ამის გარდა,

დამახასიათებელია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ სხვა ერებთან კულტურული ურთიერთობის ნიადაგზე სათანადო მეცნიერული მონაპოვრის შექმნა ხშირად ისეთ ადგილზე თავსდებოდა, სადაც რამოდენიმე ასეთივე დაწესებულება იყო ერთად შეჭვდილებული. ამდენად მაშინდელ ვითარებაში, ჩანს, საკუთარი კულტურის განვითარებისათვისაც მიმართავდნენ ზემოთ დასახელებულ საშუალებას და ამდენად ასეთი ცენტრები მარტო ხალხებს შორის ურთიერთობის მიზნებს არ ემსახურებოდა.

ყველაფერი ეს მაინც საბოლოოდ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ დასახელებული კულტურული ცენტრები ყოველგვარ აღილს კი არ არსდებოდა, არამედ გარკვეულ მიმართულებით კითარდებოდა. რა უნდა ყოფილიყო ის, რაც ასეთ მიმართულებას განსაზღვრავდა? ცხადია, რომ უნდა ყოფილიყო ის, რაც ფაქტიურად კვანდება ჩვენ დასახელებულ ვითარებაში, სახელდობრ ეკონომიური განვითარების გზები.

ცნობილია, რომ ძველ მსოფლიოში არსებობდა რამოდენიმე დიდი მაგისტრალური ეკონომიური გზა, რომელზეც წარმოებდა ქარავანებით და სხვა მისდაგვარ სახმელეთო. თუ საზღვაო საშუალებათა გამოყენებით გაშლილი ურთიერთ აღებმიცემობა. ცნობილია. რომ ვინაიდან მიმოსვლის ტექნიკური საშუალებანი მოითხოვდნენ გზაში დიდხანს დარჩენას, ამიტომ ზოგიერთ ადგილს, განსაკუთრებით ისეთს, სადაც იყო მოთავსებული მნიშვნელოვანი სავაჭრო ურთიერთობის ცენტრები, აქვე ვითარდებოდა სამყოფელი, საცხოვრებელი ადგილები. მოსულათთვის თავშესაფრები, და ხშირად ასეთი დროებითი მცხოვრებნი მეტი თუ ნაკლები ხანგრძლივობით მცხოვრებლებად იქცეოდნენ ხოლმე. ხშირად, ასეთსავე წერტებში, სათანადო რელიგიურ-საკულტო, თუ კულტურული მომსახურეობაც საჭირო ხდებოდა.

ამდენად, ასეთი წერტები წარმოადგენდნენ, უფრო მოგვიანო ტერმინი რომ ვიხმართ, ერთგვარ ეკონომიურ ფაქტორიებს. უკანასკნელნი თავის მხრივ წარმოადგენდნენ ბუნებრივ გაგრძელებას შინაური ეკონომიური ვითარებისა სამშობლოს ფარგლების გარეთ. ამდენად ასეთ ეკონომიურ ფაქტორიებს ერთგვარი კულტურულ-ეკონომიური ექსტერიტორიალობის ხასიათი ეძლეოდა და იმდენად უცხო ქვეყნის ნაკვეთს კი არ წარმოადგენდნენ, არამედ, და ეს უფრო მომეტებულად, საკუთარი ეროვნული ეკონომიური და კულტურული მთლიანობის სახელმწიფოებრივ ეროვნულ ტერიტორიის გარეთ განწვდომას.

მაშასადამე, კულტურული ცენტრის შექმნა თავისი ქვეყნის

გარეშე საქართველოს შემთხვევაშიაც არ უნდა წარმოვიდგინოთ მაინცადამაინც როგორც საქართველოდან მოწყვეტილი და სრულიად სამშობლოს მიმართ გარეშდებარე. სირიის მიმართულებით, გავლით სომხეთის მთავარ ქალაქზე — დვინზე, მიიმართებოდა დიდი სავაჭრო გზა, რომელსაც თავისდარიგად განშტოებანი ჰქონდა, მეორეს მხრივ, საზღვაო გზითაც ზღვის ნაპირზე მდებარე სანაოსნო პუნქტში. როგორიც იყო ქალაქი მაიუში, აგრეთვე თავისი სავაჭრო მიმართულებანი იყო. ჩვენ გვაქვს ისტორიული ცნობები იმის შესახებ, რომ დვინზე გადაშავალ სავაჭრო გზის დიდი მაგისტრალური ნაკვეთი საქართველოს ტერიტორიაზედაც გადადიოდა და აკრავდა იმ გზას, რომელსაც აღმოსავლეთ-დასავლეთის შუა ცხოველი ეკონომიური ურთიერთობის მნიშვნელობა ჰქონდა. ამდენად, ადვილად წარმოსადგენია. რომ თავდაპირველი მიმართულების მიმცემი საქართველოსათვისაც ისე, როგორც სხვა ქვეყნებისათვის, იყო ეკონომიური ინტერესი, რომლის შესახებ აგრეთვე საკმაო ცნობები არსებობს.

პოლიტიკური მოქიშპეობა ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის, რომლის სიმძიმე ერთნაირად აწვებოდა ძველ საქართველოსა და სომხეთს, აიძულებდა ორთავეს საარსებო გზები ეძებნათ ისეთის მიმართულებით. სადაც სპარსეთ-ბიზანტიის პოლიტიკის სუსხი შედარებით ნაკლები იქნებოდა. ქალაქ დვინში რომ ქართველებს სავაჭრო ფაქტორიები ჰქონდათ, ეს უდავოა, მაგრამ ქართველების მეორე ცენტრი რომ პალესტინის ისეთ მიდამოებში უნდა ყოფილიყო, როგორიც იყო მაიუშის ნავსადგური, ესეც ადვილად გასაგებია.

ამდენად. კულტურული ცენტრის შექმნა სირიაში და მისი კავშირი სწორედ იმ ადგილთან, სადაც ყველაზე დიდი და ძლიერი პიროვნება მოღვაწეობდა ფილოსოფიურ განათლების დარგში. ადვილად გასაგები და წარმოსადგენია. ასეთი უნდა იყოს ის პირობები, რომლებშიაც ცნობილ ქართველის, პეტრე იბერის ირგვლივ შეიქმნა. არაა საფიქრებელი, რომ საქართველოდან სირიაში ყველა ის პირი, რომელსაც თავი მოიყარეს პეტრე იბერის ირგვლივ, ერთბაშად ჩამოვიდა სირია-პალესტინაში. არც ისაა საფიქრებელი, რომ ვისიმე გადაწყვეტილებით აქ, სირიაში. ერთ დღეს დაარსებულ იქნა უმაღლესი-განათლების ცენტრი. ჩვენთვის ცნობილია, რომ იმ დროს ასეთი ცენტრების შექმნას ხელს უწყობდა, საერთო ხელსაყრელი პირობების ნიადაგზე, სათანადო გამოჩენილი პიროვნების არსებობა. თუ ჩვენი მოსაზრებები სირია-პალესტინაში დასახლებულ ქართულ ეკონომიურ ფაქტორიების არსებობის შესახებ სწორია. მაშინ არაერთარ სიძნელეს არ წარმოადგენს იმის გაგებაც, რომ აქ შეიქმნა

უმადლესი ცოდნის კერა. დასახელებულ პირობებში თვით ის პიროვნება, როგორც იყო პეტრე იბერი, არა თუ საკმარისი იყო ქართველთათვის, როგორც მიმზიდველი პიროვნება ცოდნისა და სწავლის შესაძენად, არამედ მეტიც. ეს „მეტი“ იმაში გამოიხატება, რომ პეტრე იბერის ირგვლივ თავს იყრიდა, სადაც კი ის არ გამოჩნდებოდა, მრავალი განათლებული და უმადლესი განათლების მაძიებელი პირი.

ყველა ბიოგრაფის ცნობით იყო ეს სირიული, ბერძნული, თუ ქართულ ენაზე. ერთხმად არის დადასტურებული ის ფაქტი, რომ საკმარისი იყო პეტრე იბერის, რომელიც ხშირად ერთი ადგილიდან მეორეზე გადადიოდა, სადმე ხანგრძლივად შეჩერება, რომ მის ირგვლივ დაუყოვნებლივ გაჩენილიყო მოწაფეთა და მსმენელთა წრეები. ძნელი წარმოსადგენია რომ, თუ ამ გამოჩენილ ქართველს უკან დასდევდა მთელი მაშინდელი განათლებული წინააზიის და ბიზანტიის სხვა ნაწილების მოსახლეობა, და თუ ქართველებს რაიმე შესაძლებლობა ჰქონდათ თავისი სამშობლოდან წამოსვლისა და სირია-პალესტინაში ჩამოსვლისა, რომ მათ არ ეძებნათ საშუალება თავისი სახელგანთქმული თანამემამულეს როგორმე დაახლოვებოდნენ.

ასეთი რისიმე დაშვება ყოველად შესაძლებელია. თუ კი მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ მაშინდელი ბუნებრივი გზები კულტურულ წარმატების ძიებისა მკვიდროდ იყო დაკავშირებული ეკონომიურ ურთიერთობის გზებთან და ამ გზაზე შექმნილ ფაქტორებთან, მაშინ სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართველებს უნდა ესარგებლნათ მათი მონაწილეობით ეკონომიურ ურთიერთობის გზებზე და ასეთივე მონაწილეობა მიეღოთ კულტურულ მუშაობაში.

ამრიგად, ყველა ნათქვამის მიხედვით, სრულიად ნათელია, რომ პეტრე იბერი, როგორც გამოჩენილი კულტურული მოღვაწე და მოწინავე მოაზროვნე, სახელგანთქმული იყო მთელს ბიზანტიის იმპერიაში და იზიდავდა მოწაფეებს როგორც ბერძენთაგან, ისე ადგილობრივებისაგან, ე. ი. სირიელებისაგან და სხვა მეზობელ ქვეყნებისაგან. ყველა მონაცემის მიხედვით დასაშვებია, რომ ასეთი კავშირიდან ამორიცხული არ იყვნენ სომხები, რომლებიც იმავე ეკონომიური გზებით სარგებლობდნენ და, უპირველესად ყოვლისა, უნდა დაკავშირებული ყოფილიყვნენ უფრო ახლო მდებარე დიდ კულტურულ ცენტრთან, ვიდრე შორეულთან. და თუ ეს ასეა, მაშინ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სომეხთა წარმომადგენელი სირიულ სკოლაში, რომელიც პეტრე იბერის ირგვლივ უყრიდა ხალხს თავს,

მონაწილეობას იღებდა გამოჩენილი სომეხი ფილოსოფოსი V.—VI საუკუნის მიჯნისა, დავით უძლეველი ანუ ანანტი. სირიელების შესახებ ჩვენ სრულიად გარკვეული ცნობა მოგვეპოვება. ეს არის ფილოსოფოსი სერგი რეშაინელი. ის უერთგულესი მოწაფე იყო სირიული სკოლისა. მრავალი თხზულება უძღვნა მან თავისი მასწავლებლის პეტრე იბერის საქმიანობას და, რაც მთავარია, მისი პატივსაცემად სირიულ ენაზე გადათარგმნა ე. წ. არეოპაგიტული წიგნები. კიდევ მეტი—განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ მან შესთხვა პეტრე იბერის მოგონების დღისათვის მიძღვნილი სიტყვა, რომელიც განსაკუთრებული პატივისცემისათვის იყო განკუთვნილი. ეს სიტყვა, თანახმად ცნობისა, მოისმინა პეტრე იბერის მოწაფეთა კრებულმა მასწავლებლის მოსაგონრად თავმოყრილმა.

ამის შემდეგ სრულიად გასაგები ხდება, რომ თავისი მასწავლებლის, პეტრე იბერის, პატივისმცემელმა სერგი რეშაინელმა, სირიულ ენაზე თარგმნა აგრეთვე წიგნი. რომელიც დიდა მნიშვნელობისაა. ასეთი მნიშვნელობა იმაში გამოიხატება, რომ ეს წიგნი უნდა წარმოადგენდეს სირიულ სკოლაში მიღებულ სახელმძღვანელოს თარგმანს, რომლითაც ამ სკოლის მონაწილენი ეცნობოდნენ ფილოსოფოს პროკლეს ყველაზედ დამახასიათებელ წიგნის შინაარსს. ფილოსოფოს პროკლეს დასახელებული წიგნი იწოდა — „კავშირნი თეოლოგიურნი“ და მისი ფილოსოფიურ შეხედულებათა პირველ დასისტემებას წარმოადგენდა. ამ წიგნს ჩვენ კიდევ დაუბრუნდებით.

სირიულ სკოლას არ ჰქონდა მარტო ქართული ხასიათი. მასში მონაწილეობას იღებდნენ, როგორც ითქვა. სხვადასხვა კუთხის და ხალხების წარმომადგენელნი. სხვათაშორის, ესეც იმ გარემოებას ადასტურებს, რომ სირია-პალესტინის ისეთ წერტში, როგორსაც მაიუმი წარმოადგენდა და მის ნავთსადგურში მრავალმხრივ იყრიდნენ თავს სხვადასხვა ერების წარმომადგენლები, რაც ეკონომიური გზებისა და ფაქტორიების გარეშე სრულიად დაუშვებელია. იმ დროს ამ სკოლაში თავმოყრილნი ბერძენები საკმაოდ მნიშვნელოვანი მოაზროვნენი არიან. მათ შორის ისეთი პირები იმყოფება. როგორიც იყო ზაქარია რიტორი — ბერძენი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი და სხვ.

ყველა ეს გარემოება ნათელს ყოფს, რომ სირიულ სკოლას როგორც ქართულს მნიშვნელობა ჰქონდა იმდენად, რამდენადაც მის შემადგენლობაში მრავლად იყო ქართველები. აგრეთვე მისი მეთაური ქართველი კაცი იყო. ამიტომ შეიძლება ჩვენ მას ყოველგვარი უფლებით ვუწოდოთ სირიის ქართული სკოლა.

## § 8. სირიაში არსებული ქართული სკოლის განათლების გეგმა და მიზანი

იმ შემადგენლობასთან დაკავშირებით, რომელიც სირიულ სკოლას ახასიათებდა, ცხადია, უნდა დაისვას საკითხი — რა ენაზე სწარმოებდა ამ სკოლაში მეცნიერული ურთიერთობა. უდაოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ სკოლაში მეცნიერული ურთიერთობა ერთ ენაზე ვერ იარსებებდა. ეს თუნდაც იქიდან გამომდინარეობს, რომ პეტრეს მოწაფეთა შორის იყვნენ ბერძნები და სხვები, რომელთაც ქართული ენა იმდენად არ ეცოდინებოდათ, რომ მათი უმაღლესი განათლებისათვის წარმოებული მუშაობა ქართულ ენაზე ყოფილიყო გამართული. ზოგიერთი მოსაზრებანი იმის შესახებ, თითქოს დავით უძღველის ნაწერთა ზოგიერთ ადგილში ქართული სიტყვების გამოყენებას ჰქონდეს ადგილი, არ შეიძლება ჩაითვალოს იმის საბუთად, რომ სირიულ სკოლაში მუშაობა ქართულ ენაზე იყო, თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ, ვთქვათ, იგივე დავით უძღველი პეტრე იბერს ქართულ ენაზე უსმენდა.

რომ თვითონ ხელმძღვანელმა სირიული სკოლისა ქართული ენა კარგად იცოდა, ამის წინააღმდეგ საბუთის მოყვანა მეტად ძნელია. ის მოსაზრება, რომ პეტრე, ერობაში მურვანი, საქართველოდან ბავშვი წაიყვანეს და ამის გამო მას სამშობლო ენა დაავიწყდებოდა, უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს. საამისოდ შემდეგი საბუთებია: ჯერ ერთი — მურვანი (ბერობაში პეტრე) საქართველოდან ბიზანტიაში პოლიტიკურ მიქველად გაიყვანეს უკვე 12 წლის ყმაწვილი, როდესაც ის სავსებით ფლობდა ქართულ ენას და ამის შემდეგ მას ენა აღვილად არ უნდა დავიწყებოდა. მეორე საბუთი გახლავთ ის, რომ საქართველოდან გაგზავნისას, ახალგაზრდა მურვანს თან გააყოლეს მისი მზღებელი იოანე. ევენუქად წოდებული, რომელიც მას მთელი სიცოცხლის განმავლობაში არ მოშორებია და რომელთანაც ის სიყრმიდანვე. ცხადია. მხოლოდ ქართულად ლაპარაკობდა. მით უმეტეს, რომ მურვანის ცხოვრებაში ბევრი ისეთი ამბავი დატრიალდა, რომელსაც ფრიად ინტიმური ხასიათი ჰქონდა, ხშირად მურვანის ბედს ემუქრებოდა, და ასეთ შემთხვევებშიც მაშველად და ბედის ცვალებადობის თანაგანმცდელად მურვანს, შემდგომში პეტრეს, მხოლოდ იოანე ევენუქი გააჩნდა.

ადვილი გასაგებია, რომ ასეთ პირობებში პეტრე იბერს ქართული ენა არ დაავიწყდებოდა. ბერძნულის სწავლა მან მხოლოდ ბიზანტიაში დაიწყო და, თუმცა მისი ცხოვრების აღმწერელი იოანე, შეიძლება ცოტაოდენი გადაჭარბებითაც მოგვითხრობს, რომ ამ ენას

ის წარმატებულად სწავლობდაო, მაინც დასახელებულ პირობებში, 12 წლის ყმაწვილს, რომელსაც თან ყავდა მუდამ ქართულად მოლაპარაკეს, სამშობლო ენა არავითარ შემთხვევაში არ დაავიწყდებოდა.

პეტრე შემდეგშიაც ხვდებოდა ქართველებს. ის ასეთ შემთხვევებს არ გაუბოდა, პირიქით, მან საკუთარი ხარჯით ქართველთათვის თავშესაფარი შექმნა იერუსალიმში, სადაც მას საშუალება ჰქონდა ქართველებს შეხვედროდა. გადმოცემა. რომ თითქოს ბერმა პეტრე იბერმა არ მიიღო თავისი დედა. რომელსაც იერუსალიმში ჩასულს, თითქოს სურდა თავისი შვილის ნახვა, არ უნდა შეეფერებოდეს სინამდვილეს, რადგან ასეთი აშბავი ჩვეულებრივი აგიოგრაფიული სამკაულია ამ ქვეყნიდან განმდგართა სსახელოდ და სასიქადულოდ. პეტრე იბერს, როგორც ეს მეცნიერებაში დადგენილია, მუდმივი მიწერ-მოწერა ჰქონებია დედასთან, მეფე არჩილთან და სხვებთან საქართველოში.

პეტრე იბერს რომ ქართველებთან მუდმივი კავშირი ჰქონდა და რომ მას საქართველოს დიდებულ და სახელად სთვლიდნენ, ეს სჩანს მისი ცხოვრების აღმწერელის, რომელიც მის სიკვდილს დასწრებია, შემდეგი სიტყვებიდან: „ჩაესვენა შოამაგე მთელი ქვეყნისა და დიდება საქართველოსა“.

მიუხედავად ამისა. პეტრეს მიერ ქართულის ცოდნას ჩვენ ვერ ჩავთვლით იმის საკმაო საფუძვლად. რომ სირიულ სკოლაში სწავლება ყველასათვის ქართულ ენაზე სწარმოებდა. ერთი კი ნათელია, რომ პეტრე ქართველებს უსათუოდ ქართულ ენაზედ ებააებოდა და ქართულ ენაზედ ასწავლიდა ეს გარემოება, გარდა თავიანი სრული ბუნებრიობისა, როცა პეტრეს ქართველთა მთელ ჯგუფთან ჰქონდა საქმე, რომელთაც, შეიძლება, ბერძნული ენა არც ისე ზედმიწევნით იცოდნენ, იქედანაც ნათელია, რომ არსებობს შესაძლებლობა ვიფიქროთ, რომ სწორედ სირიულ სკოლაში და ამ სკოლის მოთხოვნილებისათვის შეიქმნა ის პირველი სახელმძღვანელო პროკლეს ფილოსოფიის შესასწავლად. რომელიც ქართულად დაიწერა.

ამ გარემოებას უნდა ადასტურებდეს ის მითითება. რომელიც ჩვენ დაგვიტოვა ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწიმ. პეტრიწი პირდაპირ აღნიშნავს თავისი შემონახული ფილოსოფიურ თაზულეებაში „პროკლე დიადოხოსი და ნეოპლატონური ფილოსოფიისათვის“, რომ ასეთივე შრომა ჩემამდე იყო გაკეთებულიო და მე მისი მეორე ჯერ გაკეთება მიხდებო. ამის შემდეგ პეტრიწი დაახლოებით იმასაც გვატყობინებს, ვინ უნდა ყოფილიყო ის ქართველი კაცი, რომელმაც უფრო ადრე გადმოიღო პროკლე ფილოსოფოსის წიგნი

„კავშირნი თეოლოგიურნი“. დაყოფს რა წინახედელ გადმომღებთ და კომენტატორებს სხვადასხვა ჯგუფებად, ერთ მათგანის შესახებ იოანე პეტრიწი აღნიშნავს, რომ ის, პეტრიწი, აკეთებს ისეთ საქმეს, რომელშიაც მას თავის წინამორბედთან შედარებით, არაფერი არ ასხვავებს, გარდა ერთი გარემოებისა, რომ ამ ქართველმა წინამორბედმა, რომელმაც უფრო აღრე ქართულად გადმოიღო პროკლეს წიგნი, თავისი დიდი მდგომარეობის გამო ვერ მოიცალა ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, დაიზარა ემხილა თავისი თანამედროვეთა უვიცობა, ანუ ცოდნის ნაკლი. სხვა მხრივ კი პეტრიწი განსხვავებას ვერ ხედავს.

აღნიშნული გარემოება, ე. ი. მითითება დიდ ქართველზე, რომელსაც ამ დიდმა მდგომარეობამ ხელი შეუშალა თავისი თანამემამულეთათვის ნაკლზე მიეთითებინა, გვაფიქრებინებს — ვინ უნდა ყოფილიყო აღრინდელ საქართველოში, გამოჩენილი ქართველი, „გარემოხვეული დიდების პატივით“, რომელსაც იმავე დროს აინტერესებდა პროკლეს ფილოსოფია და მისი მთავარი წიგნის შინაარსს ქართულად აკეთებდა.

ამ კითხვის დასმა საკმარისია, რომ მასზე პასუხი სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობდეს ძველ საქართველოში კულტურის ისტორიაში არსებულ მდგომარეობის მიხედვით. ჩვენ არა გვყავს არც ერთი პირი ქართულ კულტურის და აზროვნების ისტორიაში ისეთი, რომელიც დიდების შარავანდდით ყოფილიყო მოსილი და იმავე დროს პროკლეს ფილოსოფიის გადმომღები ყოფილიყო, გარდა პეტრე იბერისა. ქართული კულტურის ისტორიაში არ მოინახება შორეულადაც კი რაიმე შესაძლებელ პრეტენზიის მქონე მოაზროვნე ანუ მწიგნობარი, რომელიც პეტრიწის მიერ მითითებულ დასახელებული ორი ნიშნის მატარებელი იყოს, თუ ამის ქვეშ არ ვგულისხმობთ სირიულ-სკოლის მეთაურს — პეტრე იბერს.

თუ ეს ასეა, და ყველა მონაცემის მიხედვით ეს ასეა, მაშინ თავისდარობად ეს შეუქაა ჰფენს ჩვენს მიერ წამოყენებულ საკითხს, რომ სირიული სკოლის მუშაობა ერთს თავის ნაწილში, უდაოდ, ქართულ ენაზედ სწარმოებდა, სახელდობრ — ქართველთათვის. მართლაცდა, რამდენად ბუნებრივია, რომ სკოლის მეთაური არის ქართველი კაცი, მსმენელთა გარკვეული ჯგუფი. უცხოეთში გადმოხვეწილი, ქართველებია და მათი კულტურულ-მეცნიერული ურთიერთობის იარაღი, რა თქმა უნდა, ქართული ენაა.

ცხადია, დამამტკიცებელი ძალა აქვს არა ამ ბუნებრივობას, არამედ ფაქტს ქართულ ენაზედ სახელმძღვანელო წიგნის არსებობისა.



ამით ჩვენ მივადექით საკითხს, თუ როგორ ასწავლიდა პეტრე იბერი თავის მოწაფეებს სირიულ სკოლაში ფილოსოფიას. თავისთავად ცხადია, რომ პეტრე იბერს საამისოდ საუკეთესო გზა აურჩევია. მას აუღია თანამედროვე გაბატონებული ფილოსოფიის ყველაზე დამახასიათებელი წარმომადგენელი, სახელდობრ ფილოსოფოსი პროკლე, ე. წ. დიადოხოსი, რაც ნიშნავდა პლატონის მემკვიდრეს ფილოსოფიურ სკოლაში, და მისი მთავარი წიგნი. განსაკუთრებით მიზეზთა შესახებ გასაგებად და სათანადო ახსნა-განმარტებით დაულაგებია. ამ უკანასკნელ გარემოებას მიგვითითებს იოანე პეტრიწი, როცა ის თავის შრომას იმ ქართველი კაცის პირველ ნაშრომს უდარებს. ცნობილია, რომ იოანე პეტრიწის მოხსენიებული ფილოსოფიური შრომა შეიცავს, თუ თარგმანს განზე დავტოვებთ, სწორედ გადმოცემას განმარტების სახით პროკლეს ფილოსოფიის მთავარი წიგნის შინაარსა.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთივე სახელმძღვანელო სირიულ სკოლას დასჭირდებოდა აგრეთვე ბერძნულ ენაზე, რომელზედაც სწავლობდნენ დასახელებული სკოლის სხვა არაქართველი მსმენელებიც.

სწორედ ეს სახელმძღვანელო გადათარგმნა სირიულ ენაზე სერგი რეშიანელმა, როგორც ეს იმ ნაწყვეტებიდან სჩანს, რაც ამ წიგნიდან არის დარჩენილი.

მეორე დიდი საკითხი, რომელიც ამ წიგნს უკავშირდება, არის პრობლემა იმ წიგნის ორიგინალისა, რომელიც პროკლეს ზემოთდასახელებული წიგნის შინაარსის გადმოცემას შეიცავს და თარგმნილია ლათინურ ენაზე, გავრცელდა მთელს საშუალო საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში. ამ წიგნს ლათინურად ეწოდება „Liber de causis“ (წიგნი მიზეზთაი).

რა თქმა უნდა, ჩვენი დღევანდელი კვლევისათვის არაა მანცადამანც საჭირო იმის გამორკვევა, თუ რა კავშირი არსებობს პეტრე იბერის მიერ შედგენილ ქართულ სახელმძღვანელოსა და მისი სირიულ თუ ლათინურ თარგმანს შორის. ეს საკითხი თავისთავად დიდი საკითხია, ერთ კვანძულ მომენტს წარმოადგენს აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურულ ურთიერთობის ისტორიაში. ამ საკითხს ქართული პირი უჩანს, მაგრამ იგი ფართო და გაღრმავებულ კვლევა-ძიებას საჭიროებს, სადაც არც ისე ბევრი მონაცემია შედარებისათვის. ერთადერთი რა არის შემონახული მოგვიანო დროისათვის — ეს არის ზემოთდასახელებული ლათინურ ენაზე არსებული წიგნი, რომლის სათაური ქართულად იკითხება „წიგნი მიზეზთათვის“. რა თქმა უნდა, ამ წიგნის გარდა კიდევ სირიულიც და

ქართულიც რომ შემონახულიყო, მეცნიერებას საშუალება ექნებოდა დაესვა და გადაეწყვიტა ერთი დიდი საკითხთაგანი მსოფლიო აზროვნების ისტორიიდან, სადაც ქართული კულტურის როლი კიდევ უფრო გარკვეულად და ნათლად წარმოსდგებოდა. მაგრამ, სამწუხაროდ, როგორც აღინიშნა, მდგომარეობა ისეთია, რომ შესაძარებელი თითქმის არაფერი, ან ძალიან ცოტა მოიპოვება, რაც მხოლოდ საეგებისო მსჯელობებს შესაძლებელს ჰყოფს.

უნდა ვიფიქროთ, რომ პეტრე იბერს თავის მოწაფეთათვის ქართულ ენაზე არსებულ სახელმძღვანელოს გარდა ისეთი სახელმძღვანელოც დასჭირებოდა, რომლითაც უნდა ესარგებლნა ყველა იმათ. ვისაც ქართული ენით სარგებლობა არ შეეძლო. ასეთი გამაერთიანებელი ენა, რა თქმა უნდა, იმ დროისათვის ბერძნული ენა იყო. ამათან დაკავშირებით იბადება საკითხი, თუ ვინ გააკეთა ბერძნულ ენაზე სახელმძღვანელო, რომლითაც სირიული სკოლის არაქართველი მოწაფეები ისარგებლებდნენ. პეტრე იბერს, როგორც ცნობილია მისი ბიოგრაფიიდან, ზედმიწევნით ჰქონდა შეთვისებული ბერძნული ენა. ბიოგრაფის ცნობა ეხება პეტრე იბერის მიერ ბერძნული ენის კარგ ცოდნას ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში. სრულიად ნათელია, რომ დროთა ვითარებაში გონებრივად რა ყოვლის მხრივ მომწიფებულ პეტრე იბერს ბერძნული ენა კიდევ უფრო მოემარჯვებოდა და, თუ საჭიროება მოითხოვდა, ამ ენაზე სახელმძღვანელოს შედგენაც არ გაუჭირდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტი ისაა, რომ სერგი რეშაინელის მიერ გაკეთებული თარგმანიდან ირკვევა, რომ ასეთი სახელმძღვანელო არსებობდა სირიულ სკოლაში. თუ ამ გარემოებას დაუკავშირებთ იოანე პეტრიწის მითითებას, რომ პროკლე დიადოხოსის წიგნის შინაარსის გადმოცემა და განმარტება ადრე იყო დაწერილი ქართულ ენაზე, მაშინ საშუალება გვეძლევა ვამტკიცოთ, რომ სირიული უმაღლესი ცოდნის სკოლა უზრუნველყოფილი იყო ძირითადი ფილოსოფიური სახელმძღვანელოთი.

უნდა მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ მაშინდელი გაგება ფილოსოფიური სახელმძღვანელოსა არ შეიცავდა იმ ნიშნებს, რომლებიც მომდევნო დროს წარმოუდგენია. ფილოსოფიის შესწავლა იმ დროში უდრიდა არა ფილოსოფიურ ცნებების კლასიფიკაციას, დასისტემებას და განმარტებებს, არამედ გარკვეულ ფილოსოფიურ მიმართულებასა თუ სკოლაში შეყვანას. ამიტომ, სახელმძღვანელოს მიზანი უნდა ყოფილიყო არა ფილოსოფიური ცნებები საერთოდ. არამედ იმ სისტემასა და დამოკიდებულებაში გადმოცემული, როგორც ეს იყო გარკვეული მიმართულების რომელიმე ძირითადსა და წამყვან თხზულებაში.

ჩვენთვის ცნობილია, რომ იმ დროს, როცა პეტრე იბერი ფილოსოფიურ მოღვაწეობას ეწეოდა, გაბატონებულ ფილოსოფიურ მიმართულებად ითვლებოდა პროკლე დიადოხოსის მიერ წარმოდგენილი მიმდინარეობა. ხოლო ამ უკანასკნელს თავისი მიმდინარეობის დამახასიათებელი ძირითადი დებულებები თავმოყრილი ჰქონდა თავის თხზულებაში სახელწოდებით — „კავშირნი თეოლოგიურინი“. ამიტომ სახელმძღვანელოს შინაარსსაც სწორედ ამ წიგნის შინაარსის გადმოცემა და მათი განმარტება შეადგენდა. ამრიგად, თუ მივიღებთ ფილოსოფიური სახელმძღვანელოების მაშინდელ გაგებას, ნათელი ხდება, რომ სირიული უმაღლესი კანათლების სკოლის სახელმძღვანელო პროკლეს წიგნის სწორედ ასეთ გადმოცემასა და კომენტარს შეიცავდა.

ისტორიულად ცნობილია, რომ „წიგნი მიზეზთათვის“, რომელზედაც ლაპარაკი იყო, სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა. რაკინდ განსხვავებაც არ უნდა არსებობდეს ამ სახელმძღვანელოს ქართულ, სირიულ და ლათინურ რედაქციას შორის, მათი სავანი. საკითხთა ოდენობა და ნაწილობრივ მოცულობაც კი ერთი და იგივე უნდა ყოფილიყო. ამის თავდებია ის ფარგლები, რომლებიც ჰქონდა დადებული სახელმძღვანელოს შედგენის პირობების გამო დასახელებულ წიგნს.

მეცნიერებას, სამწუხაროდ, დაკარგული აქვს შესანიშნავი შესაძლებლობა ოთხ ენაზე არსებული ერთი და იმავე თეზზე, სავანზე და საკითხებზე დაწერილი წიგნის შედარებისა. თუ მხედველობაში მივიღებთ დალაგებისა და კომენტირების ნაირობას, რომელიც იოანე პეტრიწმა განახორციელა და რაც არსებითად გაპოლინიზირებდა თვით იმ მონაცემებისაგან, რომლის მიხედვით ასეთი სახელმძღვანელო იწერებოდა, დასახელებულ წიგნთა შორის დიდი განსხვავება, თუ არა წმინდა სარედაქციო ხასიათისა, არ იქნებოდა. მართლაცდა, დალაგების მთელს მიმდინარეობას განსაზღვრავდა დასალაგებელი წიგნი, ამ შემთხვევაში. პროკლეს „კავშირნი თეოლოგიურინი“. ამ წიგნის აღნაგობა ცნობილია. იგი თანდათანობით სათაურებით არის გაშლილი, გარკვეული ძირითადი თემატიკიდან გამომდინარე. არც ერთს ჩვენთვის ცნობილს გადმომღებელს და კომენტატორს გადმოსაღები წიგნების ასეთივე წესი არ დაურღვევია. არ დაურღვევია იგი არც იოანე პეტრიწს. კიდევ მეტი: სათაურების თანამიმდევრობას, სრულიად ბუნებრივია, მოსდევს განმარტებები ანუ კომენტარი, რომელიც არ შეიძლება სხვა რამეს ეხებოდეს და სხვა რასმე ლაპარაკობდეს, თუ არა იმას, რაც განსამარტებლად აღებულ სათაურებში იყო მოცემული.

სრულიად ნათელია. რომ დასახელებული წესები უზრუნველყოფდნენ და ავალდებულებდნენ ასეთი ხასიათის წიგნების გარკვეული ტიპის მიხედვით დაწერისათვის. ყველა აქედან ნათლად გამომდინარეობს, თუ რას წარმოადგენდა სირიულ უმაღლეს სკოლაში ფილოსოფიურ განათლების მისაღებად ხმარებული წიგნი, შესწავლის რა მეთოდი ჰქონდა ამ სახელმძღვანელოს საფუძვლად დადებული.

უმაღლესი ფილოსოფიური განათლების მისაღებად გამოყენებული მეთოდის პირდაპირ დაკავშირებულია სახელმძღვანელოთა შედგენის იმ წესთან, რომელზედაც ეხლახან გვქონდა ლაპარაკი. აქ მეთოდისა მოწყვეტილი კი არაა თვით იმ საგანს, რომლის შესასწავლ გზას იგი წარმოადგენს. არა, მეთოდისა პირდაპირ დაკავშირებულია შესასწავლ საგანთან და თვით გაგება და ცნება მეთოდისა, ამ შემთხვევაში, შესასწავლ საგანზე დაიყვანება.

მართალია, კომენტატორულმა მწერლობამ სხვადასხვაგვარი შესავალიც იცოდა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემაში. ასეთი შესავალი მრავლად იყო დაწერილი ჩვენს მიერ აღებული დროშიც და მის წინათაც. მაგალითისათვის საკმარისია აღებულ იქნას საქართველოშიაც კარგად ცნობილი არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებაში შესავალი, რომელიც ქართულად ითარგმნებოდა როგორც „შეყვანილობაჲ“. ეს წიგნი, ცნობილია, ეკუთვნოდა ფილოსოფოს პორფირეს, მრავალ ენაზედ იყო თარგმნილი და, როგორც ითქვა, საქართველოშიაც შემოვიდა. მაგრამ ჩვენს მიერ ზემოთდასახელებულ სახელმძღვანელოსა და ასეთ შესავალ თხზულებათა შორის ის განსხვავება იყო, რომ ეს შესავალი ყოველთვის სახელმძღვანელოს როლს არ თამაშობდა. მაგალითად, იგივე პორფირეს „შეყვანილობაჲ“, მართალია, შეიძლებოდა გამოყენებული ყოფილიყო არისტოტელეს ლოგიკის შესასწავლადაც, მაგრამ ამის გარდა, ის კიდევ ისეთ რამეებს შეიცავდა, რაც მართო არისტოტელეს მოძღვრების გადმოცემას არ წარმოადგენდა.

აქედან ნათელია, რომ შესავალი და დალაგებითი კომენტარი სხვადასხვა ხასიათის სახელმძღვანელო წიგნი იყო. თუ შესავალი ერთგვარად დამხმარე წიგნი იყო ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის შესასწავლად, გადმოცემა-კომენტარში უფრო ვიწრო და პირდაპირი მნიშვნელობის სახელმძღვანელო იყო.

ამრიგად, მეთოდისკურის თვალსაზრისით შესავალი ისეთი ტიპისა, როგორიც ჩვენ დავასახელეთ და გადმოცემა-კომენტარი ერთიმეორისაგან განსხვავდებოდა. მათ შედარებას შეუძლია მოგვეცეს საშუალება გამოვარკვიოთ ჩვენთვის საინტერესო სახელმძღვანე-

ლოთა მეთოდის საბოლოო სახე. ამ მეთოდის დასაყრდენს წარმოადგენდა დებულების სახით აღებული რომელიმე ძირითადი თეზა შესასწავლი წიგნიდან ანუ ავტორიდან. პეტრიწის მაგალითი რომ მხედველობაში მივიღოთ, მეთოდის ეს მხარე სრულიად ნათელი გახდება.

შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენთვის საინტერესო ტიპის სახელმძღვანელოთა მეთოდის ერთგვარად გეომეტრიულ მეთოდს მისდევდა. ეს იქიდან ჩანს, რომ ძირითადი დებულება ავტორის ტექსტიდან ამოღებული, ერთგვარად დასამტკიცებელ დებულების სახით იყო წარმოდგენილი. ამრიგად, ეს დებულება თითქოს ერთგვარ თეორემას შეიცავს.

ამის შემდეგ მოდის უკვე მტკიცების სხვადასხვა გზები ანუ მეთოდები. ასეთ შემთხვევაში მომეტებულად ყოველთვის ორი გზაა აღებული: ერთი პირდაპირი მტკიცებისა, მეორე კი არაპირდაპირი მტკიცებისა. უკანასკნელს, როგორც ცნობილია, აპაოკიური მეთოდი ეწოდება. პირველ შემთხვევაში აღებულია გარკვეული დამხმარე უდაო დებულებები. რომელთაგან გამომდინარეობის სახით გამოიყვანება ახალი დებულებები. ამ გზის გამეორებამ ლოგიკურის აუცილებლობით უნდა მიიყვანოს მკითხველი ძირითადი დებულების დამტკიცებულად აღიარებამდე.

მეორე შემთხვევაში აღებულია საწინააღმდეგო დებულება იმ დებულებასთან შედარებით, რომელიც შესასწავლ ავტორისაგან იყო აღებული. სახელმძღვანელოს ავტორი ანვითარებს ამ მოწინააღმდეგე დებულებიდან გამომდინარე დასკვნას, საიდანაც ნათელი ხდება, რომ ისინი აშკარად ეწინააღმდეგებიან უდაოდ ცნობილ დებულებას. რამდენადაც ირკვევა, რომ ეს თეორემებისათვის საწინააღმდეგო დებულება სრულიად მიუღებელია, აქედან ირკვევა, რომ ქეშმარიტი უნდა იყოს სწორედ ის დებულება, რომელსაც მოყვანილი დებულება ეწინააღმდეგებოდა.

ცნობილია, რომ პეტრიწის მიერ პროკლეს წიგნის გადმოღებაკომენტარი ორივე გზას გამოიყენებდა. რამდენადაც იოანე პეტრიწის თხზულება იწერებოდა იმავე მეთოდის-ლოგიკურ გარემოში, როგორშიაც იწერებოდა კიდევ უფრო ადრე ანალოგიური თხზულებები, ამდენად არ იქნება უსაფუძვლო ვიფიქროთ, რომ ის პირველი თხზულებაც, რომელშიდაც პეტრიწი მოგვითხრობს, ასეთივე მეთოდის შემცველი უნდა ყოფილიყო.

ჩვენ არ ვიცით, თუ რა გზას მიმართავდა პეტრე იბერი ფილოსოფიის სწავლების დროს გარდა იმ სახელმძღვანელოს გამოყენებისა, რომელზედაც ლაპარაკი იყო. შესაძლებელია დავუშვათ, რომ

ფილოსოფიის შესასწავლად პეტრე იბერი მიმართავდა სხვა მეთოდურ ხერხებსაც. ასე, მაგალითად, იმ შედეგების მიხედვით, რომელიც ჩვენ ამ შემთხვევაშიაც შეგვიძლია გამოვიყენოთ საკითხის გასარკვევად, შეიძლება დავინახოთ, რომ სხვა ფილოსოფიური სისტემების შესასწავლად სხვა გზა იყო არჩეული.

ამ შემთხვევაში ჩვენ შეიძლება მოვიქცეთ ისე, როგორც მოვიქცით კოლხეთის სკოლის პროგრამისა და გეგმის შესწავლის დროს. სახელდობრ, ჩვენ შეიძლება მივხედოთ იმ მოწაფეებს, რომელთაც პეტრეს ხელმძღვანელობით მიიღეს უმაღლესი ფილოსოფიური განათლება და გამოვარკვიოთ, რა ფილოსოფიური ინტერესი ფლობდა მათ და რას მიიღწიეს იმათ სხვადასხვა ფილოსოფიურ შეხედულებათა შესწავლის დროს. ამისათვის საკმარისია მივხედოთ თუნდაც ისეთ საკმაო ცხად მაგალითებს, როგორსაც წარმოადგენს სერგი რეშაინელი, ზაქარია რიტორი და ზოგიერთი ქართველი, ე. წ. სირიელ მამათაგანი.

სერგი რეშაინელმა, უდაოდ, კარგად იცოდა გარდა პროკლეს ფილოსოფიისა, აგრეთვე ე. წ. არეოპაგიტული წიგნები. ჩვენ დავიხსომებთ, რომ მან ეს წიგნები სირიულ ენაზედაც გადათარგმნა. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ სირიულ სკოლის სამეცნიერო საქმიანობაში არეოპაგიტული წიგნები გარკვეულ როლს თამაშობდნენ. სრულიად ადვილად გასაგებია, რომ სერგი რეშაინელმა სამშობლო ენაზე, ე. ი. სირიულზე გადათარგმნა სწორედ ის წიგნები, რომლებიც მას მისი საკუთარ ფილოსოფიურ ინტერესისა და განათლებისათვის ყველაზე მახლობლად მიაჩნდა, კიდევ მეტი, რომლებითაც მას შეთვისებული ჰქონდა და საზოგადოდ მოაზრებული მთელი მაშინდელი ფილოსოფიური პრობლემატიკა.

აქედან სრულიად ბუნებრივია დავასკვნათ, რომ სერგი რეშაინელის ფილოსოფიურ ცოდნას საფუძვლად ედო თავდაპირველად პროკლეს ფილოსოფიის შემსწავლელი სახელმძღვანელო, სადაც ამ უკანასკნელის ნააზრევის ძირითადი დებულებანი იყო მოცემული, ხოლო მეორეს მხრივ, სერგი რეშაინელის ფილოსოფიური განათლება ემყარებოდა არეოპაგიტულ წიგნებს. აქედან, ბუნებრივია, დავასკვნათ, რომ ფილოსოფიის შესწავლა სირიულ ფილოსოფიურ სკოლაში წარმოებდა ე. წ. არეოპაგიტულ წიგნების გამოყენებით. ჩვენ ჯერ არ ვაყენებთ საკითხს ამ წიგნების მიმართ პეტრე იბერის დამოკიდებულებისა. ჩვენთვის ჯერჯერობით საკმარისია იმ ფაქტის გამოარკვევა, რომ პეტრე იბერის უტყუარი მოწაფის სერგი რეშაინელის თარგმანის ფაქტი ადასტურებს, რომ მან თანამედროვე ფილოსოფია ისწავლა აგრეთვე არეოპაგიტული წიგნების მეოხებით.

მაშასადამე, ამით ვლინდება უშუალო კავშირი პეტრე იბერსა, როგორც მასწავლებელს და არეოპაგიტული წიგნების, როგორც ერთგვარი სახელმძღვანელოს შორის. არსებობდა თუ არა ეს კავშირი მასწავლებლისა და სახელმძღვანელოს შორის იმათან დაკავშირებით, რომ იგივე მასწავლებელი დასახელებული წიგნების ავტორიც იყო, ამ საკითხს ჩვენ ჯერჯერობით აქ ნუ შევეხებით.

ასევე საკითხავია, რას წარმოადგენდნენ თავისი ფილოსოფიური ინტერესის მხრივ და აგრეთვე თავისი განათლების მოცულობის თვალსაზრისით ის ქართველები, რომლებიც სირიიდან საქართველოში დაბრუნდნენ და რომელთა შესახებ, ყველა მონაცემის მიხედვით, ჩვენ იძულებული ვიყავით დავგეშვა, რომ ისინიც პეტრე იბერის მოწაფეები იყვნენ და მასთან სწავლობდნენ? რომ ავიღოთ ა ბ ი ბ ო ს ნ ე კ რ ე ს ე ლ ი და დ ა ვ ი თ გ ა რ ე ჯ ე ლ ი და სხვებს მასალის უქონლობის გამო თავი დავანებოთ, დავინახავთ, რომ იმ მცირე მასალის მიხედვითაც, რომელიც ჩვენ ხელთ არის, შეგვიძლია მიახლოვებით ვიმსჯელოთ ზემოთ დასახელებული ფილოსოფიური ინტერესისა და ცოდნის მოცულობის შესახებ.

მართლაცდა რა მდგომარეობა გვაქვს ჩვენ თუნდაც ამ ორი დასახელებულ სირიაში განსწავლულ ქართველ უმაღლეს განათლების მქონე პირთა შესახებ?

უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ჩვენი მასალა მეტად მცირე და ამ ფარგლებშიაც ცალმხრივი ცნობების შემცველია, ამათ თავისი გასამართლებული მიზეზები ჰქონდა. აღნიშნულ მოღვაწეთა საქმიანობა, როგორც ცნობილია, მიმდინარეობდა მე-6 საუკუნის დასაწყისში, ხოლო როცა ქართული ქრისტიანობა საბოლოოდ დაადგა დოგმატიზმების გზას და უცხო აზროვნებისათვის, ანუ, როგორც იტყვოდნენ, „გარეშე“ აზროვნების მიმართ შეუწყნარებელი გახდა, წამოიჭრა საკითხი, როგორც ცნობილია, მანამდე არსებული დამწერლობითი ძეგლების გადასინჯვის შესახებ. ამ გადასინჯვას აწარმოებდნენ ე. წ. მეტაფრასტები, რომელთა სათავეში მე-9 საუკუნეში ანტონ საფარელი იდგა. ეს ერთგვარი საეკლესიო ცენზურა იყო, რომელსაც მკაცრად უნდა განეხილა და გადაესინჯა დამწერლობითი ძეგლები იდეოლოგიური თვალსაზრისით და გაერკვია, რომელი მათგანი იყო დაუშვებელი მართლმორწმუნე ქრისტიანთა კეთილ აზროვნების განსამტკიცებლად და რომელი ამის საწინააღმდეგო.

თავისთავად ცხადია, რომ უნდობლობის საგნად, უპირველესად ყოვლისა, იქცა ისეთი ფილოსოფიური ნააზრევი, რომელსაც ანტიკური წარმართული ნიშნები ახასიათებდა. თვით ამ წარმართულის

გარკვევაში მეტაფრასტებს სრული თავისუფლება ჰქონდათ, რაც თვითნებობამდე მიდიოდა. ცხადია, რომ მათ ყოველთვის არ შეეძლოთ მიუღვამელი და საქმიანი მსაჯი ყოფილიყვნენ ისეთ მძიმე საქმეში, როგორც იყო ფილოსოფია. ყოველ შემთხვევაში, რაც მათ საექვოდ მიაჩნდათ, ყველაფერმა განიცადა სასტიკი კრიტიკა და განადგურებულ იქნა. ამიტომაცაა, რომ მიუხედავად ზოგიერთი ცნობისა. ორივე დასახელებულ საქრისტიანო მოაზროვნეს გააჩნდათ წერილობითი ნაშრომი; ფაქტიურად ჩვენამდე თითქმის არც ერთს არ მოუღწევია. „თითქმის“ ვაშობთ იმიტომ, რომ ზოგი რამ შემონახულია აგიოგრაფიულ ძეგლებში, სადაც ცხოვრების აღწერასთან ერთად, აქა-იქ ჩართულია ზოგიერთი დებულებანი, რომელთა სპეციალურ-ლიტერატურული აღნაგობა მოასწავებს, რომ ისინი წიგნებიდან ამოღებულ ექსცერპტებს ანუ ამონაკვეთებს უნდა წარმოადგენდნენ.

როგორც ჩანს, საეკლესიო ცენზორებს ყოველთვის ვერ შეუმჩნევიათ ამ ჩანართის სახით მოთავსებული დებულებებიან მაინც ერთგვარი თავისებურება და ამის წყალობით ისინი გადარჩენილან. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, გადარჩა ზოგიერთი აზრი, რომელიც მაინც საშუალებას იძლევა ასეთი თუ ისეთი წარმოდგენა ვიქონიოთ ამ აზრების მატარებელთა საერთო სააზროვნო განწყობის შესახებ.

თავდაპირველად გვიანტერესებს, თუ რა ცოდნას შეიცავს ჩვენს მიერ სანიმუშოდ აღებული ორი „სირიელი მოღვაწის“ ნააზრევი. იმ გადარჩენილ ფრაგმენტების მიხედვით, რომლებზედაც ლაპარაკი იყო, სინტერესოა აღინიშნოს, რომ აბიბოს ნეკრესელის ფრაგმენტებში მოცემულია ნიშნები როგორც ლოგიკის, ისე ფიზიკის ცოდნისა. რა თქმა უნდა, როგორც ლოგიკა, ისე ფიზიკა, ამ შემთხვევაში დაკავშირებულია არისტოტელესთან და შეიცავს როგორც არისტოტელეს არგუმენტაციის ზოგიერთ თავისებურებას, ისე არისტოტელისავე ფიზიკის ელემენტებს. თუ ამას მივუმატებთ იმ გარემოებასაც, რომ აბიბოს ნეკრესელის ფრაგმენტება ემჩხევა ცოდნა არისტოტელეს არგუმენტებისა პლატონის ფილოსოფიის წინააღმდეგ, მაშინ სრულიად მთავრდება ფილოსოფიური აზროვნების რკალი მისი ანტიკური ყალიბის ფარგლებში.

ამ მონაცემის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სირიულ ფილოსოფიურ სკოლის განათლებაში, უდაოდ, შედიოდა ისეთი ამბებიც, რომლებიც ჩვენს მიერ ზემოთ დასახელებულ სახელმძღვანელოთი არ ამოიწურებოდა. ამავე დროს აბიბოს ნეკრესელის ნააზრევი, თუ, მაგალითად, მხედველობაში ვიქონიებთ მის წარმოდგენას მსოფლიოს წყობის და ამ მსოფლიოში ერთგვარი მიზანშეწო-



ნილობის განხორციელების შესახებ, რაც მის საფუძვლებრივ წყობაში ხორციელდება, შეიძლება დაეასკვნათ, რომ აბიზოს ნეკრესელს ემჩნევა არეოპაგისტულ იდეათა და წარმოდგენათა გავლენა. რომ გადავიდეთ მეორე დასახელებულ ქრისტიანულ ფილოსოფიის ერთგვარ წარმომადგენელზე, როგორც იყო დავით გარეჯელი, აქაც იმავე ელემენტებს ვამჩნევთ, სახელდობრ, სულისა და სხეულის შემქმნელისა და შექმნილის დამოკიდებულების მსოფლიოში საფუძვლებრივად წარმოდგენილ განლაგებას. ეს მომენტი პირდაპირ დამახასიათებელია წარმოდგენათა არეოპაგისტული ხასიათისა.

თუ ეს ყველაფერი ასე იქნა გაგებული. რის საფუძველსაც დასახელებული ფრაგმენტები იძლევა. მაშინ ამასთან დაკავშირებით ირკვევა ორი ერთიმეორეზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი გარემოება. პირველი: ნათელი ხდება, რომ ქართველი, ე. წ. „სირიელი მოღვაწენი“ სირიაში უმალესი განათლების მიღების დროს აგრეთვე ხელმძღვანელობდნენ იმ ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიით, რომელიც მოცემული იყო არეოპაგისტულ წიგნებში და ამით დამატებით მტკიცდება ის გარემოება, რომელზედაც ზემოთ იყო მითითებული და რაც იმაში მდგომარეობდა, რომ სერგი რეშაინელი და სხვები იმავე სამეცნიერო წრეში ტრიალებდნენ, რომელშიაც „სირიელი“ ქართველები. ეს ერთი. მეორე კი ის, რომ ერთნიც და მეორენიც ერთსა და იმავე სახელმძღვანელო წიგნებით სარგებლობდნენ.

რა თქმა უნდა. გაცილებით უკეთესი იქნებოდა, ჩვენ რომ ან დავით გარეჯელის ან აბიზოს ნეკრესელისაგან რაიმე მეტი თუ ნაკლები მოცულობის მქონე მთლიანი სისტემატური ნააზრების შემცველი ძეგლი დაგვრჩენოდა. ისტორიამ არ ინება ჩვენი ასეთი ხელსაყრელ პირობებში ჩაყენება და არავინ სხვამ, არამედ საეკლესიო ცენტრამ თავისი განმანადგურებელი მოღვაწეობით შექმნა ის მდგომარეობა, როდესაც ჩვენ ყოველი პატარა გადანაშთი ფრაგმენტებიდან იძულებული ვართ ამოვიკითხოთ ის, რის ოდნავ საშუალებას მაინც ასეთი ფრაგმენტები იძლევა.

რა თქმა უნდა, აქვე უნდა აღნიშნული იყოს, რომ ფრაგმენტებს რამდენიმედ ეკარგება მნიშვნელობა. თუ ჩვენ საშუალება არ გვაქვს შევხედოთ მათ გარკვეული თვალსაზრისით, რომელსაც სათანადოდ უნდა ვიცნობდეთ, რომ ყოველი მისი, თუნდაც მცირეოდენი გამოხატულების საშუალებითაც გამოვიცნოთ იგი და სათანადოდ აღვიღოს მივაცუთვნოთ.

ამით რამოდენიმედ გაირკვა იმ სახელმძღვანელო ანუ დამხმარე წიგნების რაობა და ხასიათი, რომელიც ფილოსოფიის სასწავლად ხმარებულ იყო სირიულ უმალეს სკოლაში.

ამით შეიძლება ამოწურულიყო საკითხი ლიტერატურულ წყაროების შესახებ უმაღლესი განათლების სირიულ სკოლაში, მაგრამ არის ერთი საკითხიც, რომლის გვერდის ავლა, თუმცა ის პირდაპირ დაკავშირებული ჩვენს კვლევასთან არ არის, მაგრამ მაინც შეუძლებელია. ამ შეუძლებლობას ასაბუთებს ის გარემოება, რომ ლიტერატურული წყაროები ანუ წიგნები, რომელსაც ჩვენთვის საინტერესო უმაღლესი ფილოსოფიური განათლება ემყარებოდა სირიულ სკოლაში, უშუალოდ იყო დაკავშირებული ისტორიულად ერთ დიდ პრობლემასთან, სახელდობრ — ვინ იყო არეოპაგიტულ წიგნების ავტორი. თუ საკითხი ასე დაისმება, მაშინ ნათელი ხდება, რომ აღნიშნული პრობლემა არც ისე შორეულია ჩვენი ძირითადი თემისათვის. მართალია, როცა ჩვენ ვარკვევთ, რომ ყველა იმ მონაცემის მიხედვით, რომლებიც განხილული იქნა, შესაძლებელი ხდება ვამტკიცოთ, რომ სირიული სკოლის მეთაური პეტრე იბერია. უმნიშვნელო როდია ვიკითხოთ პეტრე იბერი საკუთარი წიგნებით ასწავლიდა თავის მოწაფეებს, თუ სხვების მიერ შედგენილ წიგნებით.

საკითხის ეს ფორმულირება თავისებურს სახეს აძლევს ფილოსოფიის ისტორიაში არსებულ დიდ საკითხს არეოპაგიტული წიგნების ავტორის შესახებ. თუ ამ საკითხს ისტორიულ-ფილოსოფიურ ძიებას დროს, მართალია მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ თეორიულ-მეცნიერული ღირებულება აქვს, ჩვენთვის უმაღლესი განათლების და საზოგადოებრივი განათლების ისტორიის კვლევის დროს, სახელმძღვანელოთა ავტორობის საკითხი თითქოს ვიწროდ და პრაქტიკულად გამოიყურება, მაგრამ იმავე დიდ საკითხს თავის ენაზედ მთარგმნის.

მართლაც, სრულიად კანონიერი ინტერესის შემცველია და აგრეთვე ამასთან დაკავშირებით თავისებურ არგუმენტაციას შეიცავს ჩვენს მიერ წამოყენებული საკითხი. თუ ზოგი მონაცემის მიხედვით შეგვეძლო დაგვესკვნა, რომ პროკლეს ფილოსოფიას პეტრე იბერი თავისი საკუთარი სახელმძღვანელოთა ასწავლიდა, რომელიც მას, თითქოს, ორი ვარიანტით დაუწერია — ქართულით და ბერძნულით, რომელთაგან უკანასკნელი საფუძვლად დაედო ლათინურ თარგმანს წიგნისა სათაურით „წიგნი მიზეზთათვის“, რატომ უნდა იყოს სავალდებულო ვიფიქროთ, რომ სხვა რამეს, ე. ი. ფილოსოფიის სხვა საკითხებს პეტრე იბერი სხვის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოებით ასწავლიდა? თუ მხედველობაში იქნება მადებული ის ისტორიული ფაქტი, აღებული აზროვნების ისტორიიდან, რომლის მიხედვით არეოპაგიტული წიგნები პირდაპირ გამომდინარეობდნენ პროკლეს ფილოსოფიიდან და ამ ფილოსოფიის

პრინციპების გამოყენებას წარმოადგენდა ქრისტოლოგიურა ფილოსოფიის მიზნებისათვის, მაშინ იბადება აზრი, რომ არეოპაგიტული წიგნები, როგორც სახელმძღვანელო, შეიძლებოდა დაკავშირებული ყოფილიყო პროკლეს ფილოსოფიის შემსწავლელ სახელმძღვანელოსთან. თუ დადგენილია უდაოდ ის ისტორიული ფაქტი, და ეს მართლაც დადგენილია, რომ ე. წ. არეოპაგიტული წიგნები დაიწერა პროკლეს ფილოსოფიის შემუშავების შემდეგ. ე. ი. მე-5 საუკუნის პირველ ნახევარში, მაშინ უნდა გამოჩნდეს იქნას ის კაცო, რომელსაც შეიძლებოდა ერთსა და იმავე დროს პროკლეს ფილოსოფიაც კარგად სცოდნებოდა და არეოპაგიტული წიგნების ავტორიც ყოფილიყო. ერთი უმეორეოდ, გვასწავლის ფილოსოფიის ისტორია, სრულიად შეუძლებელი იყო.

მაგრამ ვინ არის ის პიროვნება მე-5 საუკუნის პირველ ნახევარში, რომელიც პროკლეს ფილოსოფიის მცოდნეც იყო, მის ფილოსოფიას ასწავლიდა და ამავე დროს იმ სახელმძღვანელო წიგნების ავტორიც იყო, რომელთაც არეოპაგიტული წიგნები ეწოდებოდა?

აღნიშნულ საკითხზე პასუხი შეიძლება მიღებულ იქნას მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ მას ნაწილ-ნაწილ ვუპასუხებთ, საბედობრ — პროკლეს ფილოსოფიის საუკეთესო მცოდნე და მისი მასწავლებელი როგორც ბერძენთათვის — მაგალითად, ზაქარია რიტორიასათვის, ისე სირიელებისათვის — მაგალითად სერგი რეშინელისათვის, ასევე სხვებისათვის იყო პეტრე იბერი.

ამით ჩვენ ვუპასუხებთ დასმული საკითხის მხოლოდ პირველ ნახევარს. აქედან ამოსული. უნდა ვუპასუხოთ მეორე საკითხსაც, ე. ი. თუ გარკვეულია ის გარემოება, რომ არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია პროკლეს ფილოსოფიის დამუშავების შემდეგ და მისი საფუძვლიანი შესწავლის ნიადაგზე. და ამასთან დაკავშირებით გარკვეულია ისიც, რომ პროკლეს ფილოსოფიის საუკეთესო მცოდნე და მისი მასწავლებელი, რაც დადასტურებული ფაქტია, იყო პეტრე იბერი, თითქოს ადვილდება კითხვა, თუ ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო ასეთ პირობებში არეოპაგიტულ წიგნების ავტორი. რადგან იმ დროის მონაცემთში ყველა მონაცემი მხოლოდ პეტრე იბერს გააჩნია. და ეს მონაცემები კი აუცილებლად ითვლება ფილოსოფიის ისტორიაში არეოპაგიტულ წიგნების დამწერისათვის, კანონიერია დავასკვნათ, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორიც პეტრე იბერი უნდა ყოფილიყო.

სერგი რეშინელი ამ მხრივ ყველაზე დამახასიათებელია. როგორც ერთგული და თავდადებული მოწაფე პეტრე იბერისა, მოწაფე, რომლის კალმიდან დაგვრჩა ჩვენ მოგონებითი სიტყვა საყვარელ

მასწავლებლის დღეს წაკითხული. სერგი რეშინელი თარგმნის სირიულ ენაზე როგორც იმ სახელმძღვანელოს, რომლითაც მას პროკლეს ფილოსოფია უსწავლია, აგრეთვე იმ წიგნსაც, რომლებითაც მას ქრისტოლოგიური ფილოსოფია უსწავლია. სახელმძღვანელოთა ასეთი დაკავშირება, რომელთაგან ერთი ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერს ეკუთვნოდა, ხოლო სხვები ავტორის თვალსაზრისით საძიებელია, სერგი რეშინელის საქმიანობის თვალსაზრისითაც ერთმეორესთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

ამდენად, სახელმძღვანელოს თვალსაზრისით ავტორობის საკითხი ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიის შესასწავლ წიგნებისა, რომელთა თავყრილობა არეოპაგიტულ წიგნებად იწოდება, სწყვეტს აგრეთვე თავის მხრივ იმ საკითხს, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერს უკავშირებს. ამის ფარგლებში ჩვენი თემა, თავის მხრივ, ბუნებრივად დაუკავშირდა ზოგად ისტორიულ-ფილოსოფიურ საკითხს. ჩვენთვის პედაგოგიურია თვალსაზრისით საკითხი დგება შემდეგნაირად: თუ კი ერთ შემთხვევაში, როგორც საამისო ერთგვარი საბუთი ვნახეთ, პეტრე იბერმა საქროდ დაინახა თავისი მსმენელთათვის ფილოსოფია ესწავლებია საკუთარი სახელმძღვანელოთ, რომელიც, როგორც მრავალჯერ ითქვა, პროკლეს ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს შეიცავდა, რატომ არ მოიქცეოდა პეტრე იბერი ასევე იმ შემთხვევაშიაც, როცა მას მეორე ხასიათის სახელმძღვანელო წიგნები დასჭირდა, რატომ არ შეეცდებოდა ის ეს სახელმძღვანელოებიც თვითონვე დაეწერა.

აქ საკითხს სწყვეტს — შეეძლო თუ არა ფაქტიურად პეტრე იბერს თავისი განათლებისა და მონაცემთა მიხედვით, ასეთი დამხმარე სახელმძღვანელო წიგნების შედგენა? აკი გაირკვა, რომ ასეთი რამ პეტრე იბერს უდროდ შეეძლო. და თუ აქედან პირდაპირ იმის დასკვნა არ შეიძლება, რომ ეს შესაძლებლობა მან სინამდვილედ აქცია. არც ასეთი დასკვნა არის გამორიცხული.

მაგრამ, ნათქვამის გარდა, არის კიდევ საქმის მეორე მხარე, რომელსაც გაცილებით მეტი მნიშვნელობა აქვს. საქმე ისაა, რომ პროკლეს ფილოსოფიის დალაგება, რომლის პეტრე იბერისათვის მისაწერად ჩვენ ერთგვარი საბუთები აღმოგვაჩნდა, წარმოადგენდა შესავალს იმ წიგნებისათვის, რომელიც მოცემული უნდა ყოფილიყო და იყო კიდევ არეოპაგიტულ წიგნებში. აქ ჩვენ მხედველობაში ვიღებთ არა იმ უბრალო ისტორიულ-ფილოსოფიურ თანამიმდევრობის ფაქტს, რომელიც დადგენილია და რომლის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ არეოპაგიტულ წიგნების ავტორს უნდა სცოდ-

ნოდა პროკლეს ფილოსოფია. ჩვენ ამაზე მეტი საბუთი გვეძლევა პროკლეს ფილოსოფიის დალაგებასა და არეოპაგიტულ წიგნებს შორის შესავალის თვალსაზრისით მკიდრო კავშირი დავინახოთ. საქმე ისაა, რომ პროკლეს ფილოსოფიის შემცველი წიგნი თავისა ხასიათით არ არის მაინცადამაინც იმ თავისებური ნიშნების მქონე, როგორც ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიას ახასიათებს. უფრო გარკვევითაც შეიძლება ითქვას: პროკლეს ფილოსოფია თავისთავად, და მისი გადმოცემა — კომენტარი წარმოდგენდა ანტიკურ ფილოსოფიის განვითარების ერთ-ერთ საფეხურს და ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიასთან პირდაპირი ორგანიული კავშირი არც შეიძლებოდა ქონებოდა და არც ქონებია. ქრისტოლოგიურმა ფილოსოფიამ გამოიყენა პროკლეს ფილოსოფიის ზოგიერთი პრინციპი, ზოგიერთა სწავლა, მათ შორის, უპირველესად ყოვლისა, სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთობის საკითხი სიკეთის მარადიულობისა და ბოროტებას დენადობის თვალსაზრისით. გამოიყენა აგრეთვე წარმოდგენა მსოფლიოს საფეხურებრივი წყობის შესახებ და აგრეთვე პირველისა და ლოგიკის შესახებ მოძღვრება. მაგრამ, ყველა ამ ელემენტს პროკლეს ფილოსოფიისა ქრისტოლოგიურმა ფილოსოფიამ, როგორც ის თავდაპირველად დამუშავებულია არეოპაგიტულ წიგნებში, არა მარტო თავისებური ფორმა მისცა, არამედ ძირეულად გადაამუშავა ისინი.

მიუხედავად ამისა, ე. ი. ასეთი გადამუშავებისა, პროკლეს ფილოსოფია ერთგვარი შესავალი იყო ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიაში. ამაშია ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის, მიუხედავად მისი ფაქტიურ ქრონოლოგიურ სისწორისა, ერთგვარი ნაკლი: ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისი ვერ ხედავდა იმ დამოკიდებულებას პროკლეს ფილოსოფიასა და ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიას შორის, რომელიც უფრო ნათლად გამოიხატა იმ შესავალ წიგნში, რომელსაც სახელად ეწოდა „წიგნი მიზეზთათვის“ და ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიას შორის.

როდესაც ეს თვალსაზრისი გამორკვეულია და გამორკვეულია ფაქტიურ ნიადაგზე, მაშინ აღარაა ძნელი სწორედ სახელმძღვანელოების თვალსაზრისით დავინახოთ ის უწყვეტი კავშირი, რომელიც არსებობს პროკლეს ფილოსოფიის გადმომცემ და განმმარტველ წიგნს შორის და ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიის შემცველ არეოპაგიტულ წიგნებს შორის. ბუნებრივია, რომ შესავალი სწორედ იმიტომ იყო შესავალი, რომ ის ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიის შესავალი იყო. არეოპაგიტული წიგნები, როგორც ერთგვარად დამზარე, ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიაში გამრკვევი წიგნები, აუცი-

ლებლად საჭიროებდნენ ისეთ შესავალს. როგორც პეტრე იბერის, როგორც ავტორის, სახელს უკავშირდება. აქედან თითქოს ბუნებრივია, რომ ის წიგნებიც, რომლებიც ქრისტილოგიურ ფილოსოფიას შეიცავდნენ, დაწერილი ყოფილიყო იმავე ავტორის მიერ, რომელმაც მათთვის შესავალი დასწერა. ამრიგად, აქ ისახება ჩვენს მიერ ზემოთ დასახელებულ საკითხის თვალსაზრისითაც დადებითი გადაწყვეტის შესაძლებლობა.

ასეთია ის შედეგი, სანამდეაც მივყევართ სახელმძღვანელოს თვალსაზრისით დასმულ და გადაწყვეტილ საკითხს არეოპაგიტულ წიგნების ავტორის შესახებ.

არის კიდევ ერთი სირიულ სკოლასთან დაკავშირებული საკითხი, რომელიც ეხება საქართველოში დაბრუნებულ სირიელ მოღვაწეთა იდეოლოგიურ ვითარებას. ეს იდეოლოგიური ვითარება ორი ნაწილისაგან შედგება. ეს არის ერთი მხრივ, თუ რამდენად საქართველოში დაბრუნებული სირიული მოღვაწეები თავის ნააზრევში ავლენდნენ იდეათა იმ წყობას, რომელიც მათ პქონდათ შეთვისებული და მეორე საკითხია — თუ რას წარმოადგენდა ქრისტილოგიურად თვალსაზრისით ეს ნააზრევი?

პირველი გარემოება ეხება ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნულ კავშირს სირიელ მამათა, მაგალითად, აბიბოს ნეკრესელისა და დავით გარეჯელის არეოპაგიტულ იდეებთან. როგორც აღინიშნა, ამის შესახებ მსჯელობას მეტად ვიწრო ფარგლები აქვს დადებული იმ საცნაზურო მუშაობის შედეგად, რომელიც შეასრულა მეტაფრასტებმა არსენ საფარელის მეთაურობით. მაგრამ, თუ ჩვენ სწორად ამოვიკითხავთ დარჩენილ ფრაგმენტებში არეოპაგისტული იდეების მონათესავე დებულებებს, მაშინ ეს მეტად ძლიერი დამატებითი საბუთი იქნებოდა იმ დებულებების დასამტკიცებლად, რომელიც არეოპაგიტულ წიგნების ავტორობას შეეხებოდა.

არის კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც სირიულ ფილოსოფიურ სკოლას უკავშირდება; ეს არის მისი იდეოლოგიური მხარის საკითხი. იგი ეხება იმ პოზიციას. რომელიც ისახება მაშინდელ ბრძოლაში მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. ამ ბრძოლაში, როგორც ცნობილია. პეტრე იბერს ნეიტრალური პოზიცია ეჭირა. ე. ი. ის არც გარკვეულად დიოფიზიტი და არც გარკვეულად მონოფიზიტი იყო. უკიდურესობიდან თავისუფლად გრძნობდა ის თავს და ამიტომაც იყო, რომ ორივე დასახელებული მიმართულებანი მასში თავის მოწინავეს ხედავდა, თუმცა სინამდვილეში ის არც ერთს არ ემხრობოდა. ამავე გარემოებამ გამოიწვია რომ პეტრე იბერი გაათვრებულნი ბრძოლის დროს პარტიათა შორის მშვიდობიანობის

ჩამოსაგდებად უნდოდათ გამოეყენებინათ. კერძოდ, ცნობილია, რომ კეისარმა ზენონმა მიმართა პეტრე იბერსაც თხოვნით შეესრულებინა ასეთი შუამავლის როლი. ეს გარემოება იმის დამადასტურებელია, რომ პეტრე იბერი ასეთი როლისათვის თავისი აზროვნების მიხედვით მართლაც გამოსადეგი ჩანდა. ჩვენთვის საინტერესოა შეითვისა თუ არა ასეთი პოზიცია დასახელებულ ბრძოლაში პეტრე იბერის მოწაფეებმა და, განსაკუთრებით კი. ქართველებმა. მეცნიერებაში დავა იყო იმის შესახებ, თუ რომელ თვალსაზრისს ემხრობოდა საქართველოში დაბრუნებული ქართველი სირიელი მოღვაწენი. ყველა მონაცემის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ისინი არც ერთ ბანაკს არ მიეკუთვნებოდა განსაკუთრებით. ეს მათი გამონათქმებიდანაც სჩანს.

ამ მხრივ ყველაზე საინტერესოა ანონიმურ თხზულების „ესტატე მცხეთელის“ შეხედულებანი. ამ თხზულებაში მოცემულია ზოგიერთი დებულება, რომლებიც ერთნაირად მოასწავებენ როგორც მონოფიზიტური, ისე დიოფიზიტური თვალსაზრისის შესაძლებლობას. ჩვენ არ ვიცით ვინ არის ავტორი დასახელებული თხზულებისა, მაგრამ რომ შედარებულ იქნას ადგილები „ესტატე მცხეთელიდან“ და აბიბოს ნეკრესელისა და დავით გარეჯელის გამოთქმებიდან, ადვილად დასანახი გახდებოდა ის გარემოება, რომ ხსენებული თხზულების ავტორი ერთნაირად შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც აბიბოს ნეკრესელი, ისე ესტატე მცხეთელი. ანუ კიდევ მესამე პირი, რომელიც ამავე იდეოლოგიურ გარემოში იქნებოდა აღზრდილი და სირიელ მოღვაწეთა გონებრივი თანამგზავრა.

ამ საკითხს ჩვენ აქ მეტს აღარ გავაღრმავებთ. ქართული აზროვნების ისტორიის საქმეა დასახელებულ საკითხებს ნათელი შუქი მოჰყინოს. აქ მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ იდეოლოგიური თვალსაზრისით განხილული სირიული ფილოსოფიური სკოლის საქმიანობა წარმოსდგება ისეთსავე მთლიანობაში. როგორც მთელი ის სასწავლო სამეცნიერო საქმიანობა. რომელიც დასახელებულ სკოლის საფუძველს წარმოადგენდა.

ამით შეიძლება ამოიწუროს ყველაფერი, რის თქმაც შეიძლება ჩვენი გამოკვლევის თემატიკის ფარგლებში უშაღლესი განათლებას შესახებ V საუკუნის საქართველოში. ჩვენ ერთადერთ კიდევ ხაზს ვუსვამთ იმ გარემოებას, რომ არა მარტო იმ მხრივ, რომ ქართული უშაღლესი განათლების ცენტრი შეიქმნა ქართულ ეკონომიურ ფაქტორიასთან დაკავშირებით უცხოეთში და აშდენად არ წარმოადგენდა მაინცადამაინც სამშობლო საქართველოსაგან მოწყვეტელ მოვლენას. ჩვენ მეორე გარემოებასაც მივაქცევთ ყურადღებას.

რომელიც იმავე კავშირის მომასწავებელი და დამამტკიცებელი იქნება. ეს გარემოება არის სირიაში განსწავლულ ქართველთა სამშობლოში დაბრუნება. ეს ერთი, და მეორე — საქართველოში თავისი მოღვაწეობის გაგრძელება. აი სწორედ ამ პირობებში ეძლევა მნიშვნელობა იმ გარემოებას, რომ საქართველოში გაგრძელებული მოღვაწეობა განათლებისა და განსაწვლულობის თვალსაზრისით სირიულ სკოლასთან იყო დაკავშირებული.

შემდგომად უნდა ჩაითვალოს თვალსაზრისი, რომელიც ქართველ მოღვაწეთა სირიიდან სამშობლოში დაბრუნებას იძულებითი მოვლენად სთვლიდა და მას დაუკავშირებდა იმ ღონისძიებებს. რომლებიც საიმპერატორო ძალაუფლების მიერ მიღებულ იქნა ანტიკურ ფილოსოფიურ სკოლების წინააღმდეგ.

მართალია, ამ გარემოებამ უდაოდ ერთგვარი როლი ითამაშა სირიელ მოღვაწეთა საქართველოში დაბრუნების საქმეში, მაგრამ არც იმის მტკიცება შეიძლება, რომ ეს გარემოება გადაწყვეტი იყო. სირიაში უმადლესი განათლების მიზნით წასული ქართველები ხომ არ ისახავდნენ მიზნად იქ მთელი თავისი სიცოცხლე დარჩენილიყვნენ. მაშასადამე ასეთი განსწავლის შემდეგ ისინი ადრე თუ გვიან სამშობლოში უნდა დაბრუნებულყვნენ და ასეთი გადაწყვეტილების მიღებისათვის ზემოთ დასახელებული ღონისძიებები არაფერ შუაში იყო.

ერთადერთი, რაც შეიძლება დაშვებულ იქნას, თუ მაინცაღამაინც დასახელებული ღონისძიებები უნდა ჩაითვალოს როგორც იძულებითი საშუალება ქართველ მოღვაწეთა თავის სამშობლოში დაბრუნებისათვის. იქნებოდა ის, თუ დაუშვებთ, რომ მათ იქეთი პოზიცია ეკირათ ქართველ ქრისტიანული ეკლესიის მიმართ, რომელიც ადვილად ვერ გადააწყვეტინებდა სამშობლოში დაბრუნებას. მაგრამ ეს მოსაზრებაც არ შეიძლება მართებულად ჩაითვალოს. ჩვენ არა გვაქვს არავითარი მითითება იმაზე, რომ ქართველი „სირიელი მოღვაწენი“ მაინცაღამაინც ან მონოფიზიტურ ან დიოფიზიტურ მიმართულებას ემხრობოდნენ მაშინდელ ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიაში. ეს ერთი. მეორე ისაა, რომ საქართველოში დაბრუნების შემდეგ თათქმის ყველა დასახელებულ მოღვაწეს ვხედავთ საეკლესიო მსახურების ამა თუ იმ თვალსაჩინო თანამდებობაზე. მაშასადამე, რომ რაიმე მიუღებელი პოზიცია ჰქალებოდა თითოეულ დასახელებულ პირს, ასეთი მდგომარეობა მას საქართველოში არ შეეკმნებოდა.

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ საქართველოში მე-5 საუკუნეში ადვილად შეიცვალა ქრისტოლოგიური პოზიცია



მონოფიზიტობასა და დიოფიზიტობას შორის და ამდენად ერთგვარი გულგრილობა გამოიჩინა ქართულმა ეკლესიამ ამ საკითხისადმი, ადვილი მისახვედრია, რომ ასეთ პირობებში პეტრე იბერის მიერ დაკავებული პოზიცია ასეთივე ნეიტრალობის საქართველოში გასაგები იქნებოდა და პეტრე იბერის მოწაფეებიც სავსებით მისაღები.

## II

### პალაგოვიური იღვანი VII საუკუნის საქართველოში

#### § 1. ეკონომიური და კულტურული ვითარება VII საუკუნის საქართველოში აღზრდის პრობლემასთან დაკავშირებით

VII საუკუნეში საქართველო განაგრძობს იმ პოლიტიკურ პირობებში ყოფნას, რომელიც ორი მხარის შუა ორიენტაციის ძებნაში გამოიხატებოდა. ცხადია, რომ საქართველო არ იყო თავისუფალი ორიენტაციის არჩევაში, რადგან მისი არსებობა არა მარტო შინაგანი ვითარებით გაიზომებოდა, არამედ აღმოსავლეთით და დასავლეთით კარზე მომდგარ გარეშე ძალის ოდენობით. ეს გარეშე ძალები, როგორც ცნობილია, იყო ერთის მხრივ სპარსეთი და მეორეს მხრივ რომის იმპერია, იმ დროს ბიზანტიის იმპერიის სახით არსებული.

ეკონომიური ვითარება საქართველოსა იმ დროისათვის ჭერ კიდევ უდავოდ გაიზომებოდა იმ დიდი მნიშვნელობის გზით, რომელიც საქართველოზე გადადიოდა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სავაჭრო ურთიერთობის შესაძლებლობის პერსპექტივებს შლიდა. ის, რაც მოქმედებდა V — VI საუკუნეებში, ამ მხრივ ძალაში დარჩა VII საუკუნეშიც. მაგრამ საქართველოს შინაგან ვითარებას თანდათან ემჩნეოდა იმ ძალების ამოქმედება, რომელიც აღმოსავლეთით და დასავლეთით უკვე ემუქრებოდა ზემოთ დასახელებულ სავაჭრო გზის მნიშვნელობას. მართალია VIII საუკუნიდან მხოლოდ თვალსაჩინო ხდება საქართველოს ეკონომიურ ცხოვრებაზე არაბეთის დაპყრობითი პოლიტიკის ზეგავლენა და ის შედეგები, რომლებიც ამ დაპყრობით პოლიტიკას კონკრეტულად თან ახლდა სავაჭრო გზებზე დაუძლეველ საშიშროების შექმნის სახით, მაგრამ ეს პერსპექტივა უკვე თვალსაჩინო არის მისი სამზადისის პერიოდშიც.

საქართველოს ეკონომიური ვითარება წინა საუკუნეებში, რომელთაც მოამზადეს მე-7 საუკუნე, საკმაოდ განვითარებული იყო.

საქართველოში, როგორც ჩანს, მზადდებოდა იმდენი მასალა, ე. ი. საქონელი, რომ მისი უცხოეთში გატანაც კი შესაძლებელი ყოფილა. ეს მომენტებულად იყო სოფლის მეურნეობის პროდუქტი, მაგრამ არც სამრეწველო ხასიათის ნივთების დამზადება აკლდა მე-7 საუკუნის საქართველოს. მართალია, საქართველო აღრინდელ ფეოდალიზმის პირობებში იმყოფება. ამდენად საქალაქო ცხოვრებას ის ფასი და მნიშვნელობა არა აქვს, რომელიც მოგვიანო, უფრო ხელსაყრელ პირობებში განვითარდება, მაგრამ ფეოდალური სისტემის წარმოებას მაინც იმდენად განვითარებული ხასიათი ჰქონებია. რომ მის წიაღში საქონლის, როგორც ასეთის, დამზადების საშუალება შესაძლებელი ყოფილა. თავისთავად ცხადია, რომ ფეოდალებს თვითონ, როგორც ასეთებს, არ შეეძლოთ და ვერც გამოლიოზნენ ეკონომიური ცხოვრების ასე თუ ისე წარმმართველის როლში. თვით ქალაქებიც, ფეოდალიზმის აღნიშნულ პერიოდში, არ იყვნენ ეკონომიური ცხოვრების ორგანიზაციის ცენტრებში, ისინი უფრო გასაღების, ვიდრე დამზადებისა და დაგროვების ცენტრები იყვნენ. დამზადება და დაგროვება მაინც ფეოდალური მეურნეობის წიაღში ხდებოდა იმ ექსპლოატაციის შედეგად. რომელსაც უწევდა ფეოდალი-მებატონე მის ხელქვეით მყოფ სოფლის მეურნეებს. ამიტომ, ზედმეტი საქონელი ამ გზით გროვდებოდა საქართველოში ისევე, როგორც სხვა ქვეყნებში ასეთსავე პირობებში. საქართველოში ყოფილა ისეთი პირობები, რომ მებატონე-ფეოდალის ხელქვეით მყოფი მასები უფრო მეტს აწვდიდნენ თავის მებატონეს, ვიდრე უკანასკნელის ბუნებრივი საჭიროებისათვის იყო საკმარისი. აი სწორედ ეს იყო იმ ექსპლოატაციის შედეგი, რომლებიც ქალაქებისა და იქ მცხოვრებ ვაჭრობა-მრეწველობის, თუნდაც ჩანასახით, ხელმძღვანელებს უზღებოდათ განეხორციელებინათ. ამათ და არა ფეოდალებს, უშუალოდ, გადაქონდათ ადგილიდან ადგილზე ფეოდალურ ექსპლოატაციით დანაგროვები და საქონლად გადაქცეული პროდუქტი.

ყველა ამის მიხედვით ჩანს საქართველოში, მიუხედავად მისი მეტად მერყევი მდგომარეობისა ორიენტაციის ძებნის იმ დაუსრულებელ გზაზე, რომელზედაც მას საუკუნოებრივ უზღებოდა სიარული, მაინც შესაძლებელი ყოფილა ერთგვარი სიძლიერის შექმნა, რაც როგორც შინაგანი ბრუნვის, ისე საგარეო ვაჭრობის საგანს წარმოადგენდა. ეს გარემოება უწყობდა ხელს საქართველოში მომზადებულს ნივთს საგარეო ბაზრებზე აღმოჩენილიყო და გაცვლა-გამოცვლის ობიექტი გამხდარიყო. ასეთი იყო ის მთავარი მიმართულება, რომელიც აღნიშნულ ეკონომიურ ვითარების ნიადაგზე

შეიქმნა და რომელმაც საქართველო დასაქველეთიდან დაწყებულო, ვიდრე სორაპნაძე და სორაპანიო. ვიდრე მცხეთაძე და აქედან ვიდრე დმანისსა და შემდეგ უცხოეთში — დვინამდე ერთმნიშვნელოვან სავაჭრო მაგისტრალს ქართულ ეკონომიურ შინაარსს აძლევდა.

ამ გზას მიყვებოდა იმდროინდელი ქართული კულტურა. იგი ჭერ შინ იქმნებოდა და მწიფდებოდა. ის ჭერ შინაგან მოთხოვნილებას უწყევდა ანგარიშს როგორც ჩასახვის, ისე განვითარების, ე. ი. ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სახით.

VII საუკუნისათვის საქართველოს საკმაო შინაგანი კულტურული ტრადიციები აქვს. ეს ტრადიციები არის შედეგი იმ დიდი მეზვეიერებისა, რომელიც საქართველომ მიიღო IV საუკუნეში კოლხეთის აკადემიის მექვეიერების სახით. ამას დაერთო ის დიდი კულტურული მუშაობა, რომელიც, მართალია, ორგანიზებულ იქნა საქართველოს საზღვრების გარეთ სირია-პალესტინაში V საუკუნეში პეტრე ქართველის ანუ იბერის მეთაურობით და ხელმძღვანელობით, მაგრამ რომელსაც, მაინც, შედეგი მოყვა ამ მუშაობის მიღწევების საქართველოში გადმოტანა. ეს არის სირიელ მამთა საქართველოში დაბრუნება და თან მრავალმხრივი და მრავალსახოვანი სიბრძნის თან მოტანისა და საქართველოს კულტურული ნიადაგის ზიარებისა.

ჩვენს გამოკვლევაში უმადლესი განათლების შესახებ საქართველოში აღნიშნული გექონდა. რომ დასახელებული კულტურული მუშაობის საქართველოს ეროვნულ-პოლიტიკურ საზღვრების გარეთ ჩასახვა-ორგანიზაცია ოდნავადაც არ ნიშნავდა სამშობლოსთან იმთავითვე კავშირის უქონლობას. ჩვენ იქაც დავინახეთ, რომ ეს კულტურული კოლონია დაშორებულ არ იყო თავის სამშობლოს. რადგან უკავშირდებოდა სავაჭრო ფაქტორიებს. უკანასკნელნი, ე. ი. სავაჭრო ფაქტორიები, არსებობდნენ, პირობების მისეღვით. ყველა იმ დიდ ცენტრში, რომელიც მოთავსებული იყო სავაჭრო გზებზე. აშდენად. ვიდრე კულტურული კოლონიები გაჩნდებოდა. მათ წინ უსწრებდა ეკონომიური კოლონიები. რომელთაც ერთგვარი პოლიტიკური სახეც გააჩნდა ნორმათა იმ მინიშუმის სახით, რომელიც იცავდა ვაჭრებს ფაქტორიებში თავისა საკუთარ სამშობლოსა და მისი წესების შესატყვისად.

VII საუკუნის კულტურული მუშაობა განავრცობს ტრადიციას ძველ კულტურული კოლონიებისა. ისიც იმ პირობებშია შექმნილი და განვითარებული, როგორც ეს ჭერ კიდევ V საუკუნიდან მოყოლებული VI საუკუნეში გადმოყვა ქართულ კულტურას და ასეთივე სახით შევიდა VII საუკუნეში. არაად ისე არა ჩანს მკიდრო კავშირი ეკონომიურ გზებსა და კულტურულ გზებს შორის, როგორც სავაჭ-

რო კოლონია-ფაქტორიებისა და მასთან და მის ნიადაგზე გაშლილ კულტურულ ურთიერთობას შორის.

თუ V საუკუნიდან ასეთმა პირობებმა შესაძლებელი გახადეს ე. წ. „ქართული სირიული სკოლის“ შექმნა აღმოსავლეთის სავაჭრო გზებზე და, კერძოდ, მაიუმის ნავსადგურთან დაკავშირებით, მე-6 — 7 საუკუნეში, სანამ ჭერ კიდევ მუსლიმანური ტალღა არ დაეტაკა სავაჭრო გზებს და საბოლოოდ არ გაანადგურა ისინი, საქართველოს ეკონომიური ექსპანსია შინაგან ეკონომიურ განვითარების შედეგად შექმნილი, უქმნის პირობებს ქართულ კულტურის გამდიდრებას უცხოურ კულტურულ მონაცემთა ქართულ ეროვნულ კულტურის საბრძმედში გადასამუშავებლად.

საკითხი ეხება კულტურულ ურთიერთობის იმ სახეს, რომელსაც ადგილი აქვს VI — VII საუკუნეთა განმავლობაში ქართულსა და ინდურ მსოფლიოს შორის. ეგ საკითხი უფრო ახლობლად დაკავშირებულია ისტორიულად ქალაქ ღვინთან. ამ ქალაქის შესახებ მეცნიერებას მოეპოვება თანხმობრივი ცნობები როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით მისი ეკონომიური სავაჭრო მნიშვნელობის შესახებ. აქ იყრიდნენ თავს სხვადასხვა ქვეყნის წარმომადგენელნი, რომელთაგან უმრავლესობას თავისი ფაქტორიები გააჩნდა. დასახელებულ წყაროების მიხედვით, ქალაქ ღვინში ერთიმეორეს ხვდებოდნენ ქართველები, ინდოელები, სპარსნი, სომეხნი და სხვები. აქედან აშკარაა თუ რა გავლენას მოახდენდა ხანგრძლივად ერთად ყოფნა და ფაქტორიების არსებობა თითოეულ ამ ერის როგორც ეკონომიურ, ისე კულტურულ ცნობისმოყვარეობასა და ინტერესებზე და საერთოდ ამ სხვადასხვა ეროვნებათა თავყრილობას რაოდენ თავისებური კულტურული მნიშვნელობა ექნებოდა.

ანალოგიისათვის ჩვენ შეგვიძლია გავიხსენოთ უფრო მოგვიანო ხანიდან, მაგრამ ფრიად დამახასიათებელი მოვლენა საქართველოს ცხოვრებიდან. სახელდობრ, დავით აღმაშენებლის ეპოქის ხანიდან. სავაჭრო საქმიანობის ნიადაგზე მომეტებულად და, აგრეთვე, ზოგიერთ სხვა გარემოებათა ზეგავლენით, ქალაქ თბილისში მრავლად იყრიდა თავს როგორც მუდმივად თბილისში მობინადრე, აგრეთვე მომეტებულად მოძრავი ელემენტი სხვადასხვა ერის წარმომადგენელთა სახით. ამათი შეხვედრა იწვევდა ინტერესს როგორც ურთიერთ კულტურისადმი. ისე საკუთარი კულტურის გამოჩენისადმი. ეს იმდენად რეალური მოვლენა იყო, რომ საჭირო შეიქმნა საგანგებო სახლის აგება თბილისის ერთ-ერთ ნაწილში. სადაც ერთიმეორეს ხვდებოდნენ და თავის კულტურულ მიღწევებს უზიარებდ-

ნენ, სხვისას ისმენდნენ და საკუთარსაც ავლენდნენ სხვადასხვა კულტურის მატარებელნი.

ასეთივე ხასიათის უნდა ყოფილიყო და ხანდახან კიდევ უფრო შკვიდრი კულტურული ურთიერთობის ორგანიზაცია აღრინდელ სავაჭრო გზებზე შექმნილ ფაქტორიებში. ეს ფაქტორიები კულტურული ცხოვრების ნამდვილ ექსტერიტორიალურობას წარმოადგენდნენ, ე. ი. იმ ერის ტერიტორიის გაგრძელებას. გადატანას უცხოეთში, რომლის კულტურასაც ასეთი დასაყრდენი ესაჭიროებოდა. ასეთი იყო შედეგი იმ ეკონომიურ პირობებისა, რომლებიც შესაძლებელი გახდა VI — VII საუკუნეში.

საქართველოს კულტურული მდგომარეობა, როგორც ითქვა, მომზადებულია გარკვეულ ფარგლებში, VII საუკუნეში შექმნილ ვითარებით. თანამედროვე მოწინავე ფილოსოფიაში აღარ არსებობს არც ერთი მიმდინარეობა, რომელსაც საქართველოს ფილოსოფიური კულტურის ტრადიციასთან რაიმე კავშირი არ ჰქონებოდა. საქართველოსათვის არ არის უცხო ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრება: კიდევ მეტი, საქართველოსათვის არ არის უცხო ანტიკური ფილოსოფიური შემკვიდრების ისეთი გადამუშავება, რომელსაც ქრისტიანულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან მკიდრო კავშირი ჰქონდა. რა აზრისაც არ უნდა ვიყოთ ჩვენ იმ ძეგლების შესახებ. რომლებიც V საუკუნეში შეიქმნა და რომლებშიაც მოცემულია ანტიკურ-ფილოსოფიურ შემკვიდრების ქრისტიანობაში გადმოტანა, იმის უარყოფა მაინც არ შეიძლება, რომ საქართველოს სრული საშუალება ჰქონდა იმავე V საუკუნიდან მოყოლებული ამ ფილოსოფიურ საქმიანობას გაცნობოდა.

ანტიკურ ფილოსოფიის ქრისტიანობის ნიადაგზე გადამუშავება საშუალო საუკუნოების ფეოდალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობის იდეოლოგიური უკუფენა იყო. მასში მოცემული იყო მთელი რიგი დებულებები. რომელნიც საშუალო საუკუნოების დაწყებითი ხანის ფეოდალიზმის დამახასიათებელ ნიშნებს გამოხატავდა. ჯერ მართო იერარქიის პრინციპი, რომელზედაც აგებული იყო ქრისტიანიზირებული ანტიკური ფილოსოფიის გაგება-შეთვისება, სავსებით გამოხატავდა იმ დამახასიათებელ ნიშანს ფეოდალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობისა, რომელიც სწორედ იერარქიის პრინციპზე იყო აგებული. ამ იერარქიის მიუცილებლობას საშუალო საუკუნეებში. როგორც ფეოდალური სისტემის შინაგანი ვითარების გამოხატულებას, მიუთითებდა სწორედ კარლ მარქსი, ხოლო რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ ანტიკურ ხანის აზროვნებიდან ახალმა დრომ მიიღო მხოლოდ ქრისტიანობა, ამის შესახებ ჩვენ მოგვეპოვება ფრიდრიხ ენგელსის მითითება, რომელმაც, მეორეს მხრივ, აღიარა, რომ ქრის-

ტიანობა ფეოდალურ საზოგადოებაში მმართველ წრეების მიერ დაბალ წრეების ექსპლოატაციის იდეოლოგიური საფარი იყო. როგორც აღინიშნა, ამ ფრიად მნიშვნელოვან იდეოლოგიურ სისტემას, რომელიც ფეოდალურ საზოგადოების აუცილებელ ნიშანს წარმოადგენდა, თავისი სააზროვნო ფილოსოფიური გამოხატულება მიეცა იმ დიდ სწავლაში, რომელიც ქრისტიანიზებულ ანტიკურ ფილოსოფიის სახით არის ცნობილი, და რომელიც, ასე თუ ისე მაინც დაუკავშირდა ქართულ სააზროვნო ტრადიციებს.

VI საუკუნის სააზროვნო ტრადიციებს საქართველოში, რაც სირიელ მამათა ზოგიერთების სახელთანაა დაკავშირებული, ასე თუ ისე, მაინც ახასიათებს ცოდნა იმ პრინციპებისა და საფუძვლებისა, რასაც ამ გადამუშავებულმა ანტიკურმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ მიაღწია.

მეორეს მხრივ, უკვე იმთავითვე ყველა ნიშანია იმისა, რომ საქართველოში თავისებურად მუშავდება აღმოსავლეთში გავრცელებული ესა თუ ის რელიგიურ-სექტანტური მოძღვრება და მიმართულება. კერძოდ, ასეთ ტრადიციას ადრინდელი ძირი ჰქონდა იმ პირის სამწერლო მოღვაწეობაში, რომელსაც საქართველოს ოფიციალურმა ისტორიამ დაცინვის სახით მოხედდა, ე. ი. სპარსეთში გავრცელებულ სექტების მასწავლებელთა, მეგობრის სახელი უწოდა, ე. ი. მოზიდანია.

ამრიგად, საქართველო საფილოსოფიო-სააზროვნო თვალსაზრისით მრავალმხრივ მომზადებული შემოდის VII საუკუნეში. აზიბოს ნეკრესელი, დავით გარეჯელი და სხვები, რომელთაც ქრისტიანიზირებულ ანტიკურ ფილოსოფიის ტრადიციები წამოიღეს საქართველოში, პირდაპირ ამზადებენ ნიადაგს სექტანტურ ზოგიერთ სააზროვნო ნაკადთან ერთად, VII საუკუნეში რომელიმე ძეგლის. რასაც ასე თუ ისე მნიშვნელობა ჰქონდა, ქართულ ნიადაგზე გადაჰმუშავებისათვის. სხვანაირად რომ ითქვას, ქართულმა აზროვნებამ, თუ თვითონ უშუალოდ არ შექმნა, რასაც შეიძლება ამ შემთხვევაში არ შევეხოთ პირდაპირ, მაინც იცის ტრადიცია უცხოურ, მოტანილ სააზროვნო სისტემის ქრისტიანული თვალსაზრისით გადამუშავებისა. ამ შემთხვევაში ჩვენ ლაპარაკი გვაქვს ერთ-ერთ ძეგლის ქრისტიანიზირების შესახებ, რომელიც ფრიად გავრცელებული იყო ინდური აზროვნების სფეროებში და რომელიც მოვიდა თუ არა შეხებაში ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებასთან. დაუყოვნებლივ გადაუშავებულ იქნა ქრისტოლოგიის თვალსაზრისით.

ეს ძეგლია ინდოთ მეფის შვილის იოდასაფის ანუ ბუდოსაფის ცხოვრების აღწერილობის ქრისტიანიზაცია. ჩვენ ამ შემთხვევაში

არ შევდივართ ღრმად თვით ამ საკითხის შინაგან რაობაში და არც გვსურს დავაყენოთ საკითხი თვითონ ბუდას ბიოგრაფიის ისტორიულ-ფილოსოფიურ მნიშვნელობის შესახებ და ამ ფილოსოფიის ურთიერთობისა ქრისტიანულ ფილოსოფიათან. ჩვენ უფრო კონკრეტული საკითხი გვაქვს, სახელდობრ, ამ ბიოგრაფიის ქრისტიანული გადაშუქავება, რაც მეცნიერების მრავალ მონაცემების მიხედვით მტკიცდება, იმ მიმართულებით, რომ მას, ე. ი. ამ გადაშუქავებას ქართულ სააზროვნო ვითარებასთან კავშირი უნდა ქონებოდეს.

გავშლით თუ არა ჩვენს ძეგლს, მაშინვე ვკითხულობთ, თითქოს თხზულება „სიბრძნე ბალავარისი“ გააცნო საბაწმინდის მოღვაწეთ ვინმე სოფრომ პალესტინელის-ძემ. ე. ი. თითქოს შემოსელა ქართულ წრეში თხზულების „სიბრძნე ბალავარისის“ შინაარსისა და კავშირებული იყოს აქ დასახელებულ კონკრეტულ პიროვნებასთან. ამ განცხადებაში გაცილებით უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს იმ მხარეს, სადაც აღნიშნულია, რომ ეს ძეგლი გარედან მოვიდა ქართულ სააზროვნო წრეში. ეს სააზროვნო წრე საბაწმინდის მონასტერია და დამახასიათებელი ის არის, რომ ეს ხალხი თვითონვე აღიარებს, რომ ეს მოთხრობა ანუ ბუდას ბიოგრაფიის შესახებ თქმულება მათ მიიღეს უცხო ქვეყნიდან. პალესტინაზე მითითება ამ შემთხვევაში შეიძლება. არც ისე დიდი მნიშვნელობისა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, თვითონ ძეგლის საკითხს ჩვენ უფრო სპეციალურად შევხებით შემდეგ თავში.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა იმის გარკვევა, თუ რამდენად მომზადებულია VII საუკუნე ქართული აზროვნების ისტორიაში იმ პირობების მიხედვით. რომლებზეც ზემოდაა ლაპარაკი; ასეთი ხასიათის მუშაობისათვის. ჩვენთვის მთავარია ის სააზროვნო სიტუაცია, რომელშიაც ქრისტიანობა აზროვნების ცენტრში მოქცეული. ქრისტიანობა, როგორც ასეთი, ჯერ არაა დოგმატიზირების საზღვრამდე მისული. ის ჯერ მებრძოლი იდეოლოგიაა, რომელიც როგორც ანტიკური ფილოსოფიიდან, ისე სხვა. ასე თუ ისე თვალსაჩინო პრობლემებიდან იღებუ იმას, რაც მას მიზანშეწონილად მიაჩნია თავისი ამოცანების გადაწყვეტისათვის. VIII საუკუნე ქართული აზროვნებისათვის უკვე მომასწავებელი იქნება დოგმატიური აზროვნებისა, თუ ასე შეიძლება ითქვას. მიღებისათვის. მაგრამ ამას თავისი სოციალური და ეკონომიური პირობებიც ხელს შეუწყობენ.

VIII საუკუნის ქართულ დოგმატიურ სტლისკვეთებას გასაგებად აუცილებლად საჭიროა ანგარიში გაეწიოს ორ გარემოებას: შინაგანსა და გარეგანს. ეს გარეგანი საბოლოო ანგარიშში შინაგანი ეფექტის

მომცემია. საქმე ეხება უცხოურ დამპყრობელს საქართველოს სახელმწიფოში შემოჭრილს. ეს დამპყრობელები — არაბებია. მათ არა მარტო დასცეს საქართველოს სახელმწიფოებრიობა, არამედ დიდი სავაჭრო გზის ჩაშლით ეკონომიური ცხოვრებაც მოშალეს და დააზიანეს. ამის შემდეგ საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ის კარჩაკეტილობა იყო, რომლის პირობებში დოგმატიკური აზროვნება უნდა დამკვიდრებულიყო. ამას ხელი შეუწყო აგრეთვე, მეორეს მხრივ, ფეოდალიზმის განვითარებამ, როცა ბატონობა, ერთის მხრივ ეკლესიისა, თავის განვითარების მაღალ საფეხურს აღწევს და უცილობელ მორჩილებას აცხადებს სახელმძღვანელო პრინციპად. ამ უცილობელ მორჩილების იდეოლოგიური გამომხატველი იყო VIII საუკუნეში ქრისტიანობა, როგორც „უცილობელი ჭეშმარიტება“, რომელსაც ვითომ არავითარი დასაბუთება და ფილოსოფიური და ლოგიკური არგუმენტებით დამაგრება და გაძლიერება არ ესაჭიროებოდა.

სხვა მდგომარეობაა VII საუკუნეში. არაბების მიერ ჯერ კიდევ არაა მოშლილი დიდი სავაჭრო გზა, არც შინაგანი ვითარებაა საქართველოსი ეკონომიურად დაზიანებული. უცხოეთთან ურთიერთობაც საქართველოში შეეძლოთ ეწარმოებინათ თავისი საკუთარი ეროვნული სახის შენარჩუნებით. ყოველ შემთხვევაში ისეთი მდგომარეობაა, რომ „უცილობელი ჭეშმარიტების“, როგორც 'დოგმატიკური განწყობის საბოლოო ბატონობაზე ნაადრევია ლაპარაკი.

ქრისტიანობას ამ საფეხურზე ჯერ არ უთქვამს უარა აზროვნების ყოველგვარ გამოყენებაზე. თუ VI საუკუნემ ანტიკურ ფილოსოფიის გამოყენება ქრისტიანული საკითხებისათვის შესაძლებელი და გამართლებული გახადა; VII საუკუნე პრინციპიალურად იმავე ნიადაგზე დარჩენილი საქართველოში, მხოლოდ აფართოვებს თავისი მიყენებისა და გამოყენების არეს.

ბუღიზში და ბუღდას სახელი, რა თქმა უნდა, დიდი მოვლენა იყო აღმოსავლეთში სააზროვნო ვითარებასთან დაკავშირებით, ხოლო, რაც შეეხება ქრისტიანობის ინტერესებს, მისთვის ბუღიზმის გადალახვა რაიმე კონკრეტული გზით გაკეთებული არა ნაკლები მნიშვნელობის იყო, ვიდრე ანტიკური ფილოსოფიის გადალახვა და გადაშუშავება იმავე ქრისტიანული ეკლესიის დებულებათა განსამტკიცებლად.

ამიტომ ქართული კულტურის ინტერესებისათვის არანაკლები მნიშვნელობისა იყო ეს მეორე ნაკადი უცხოური კულტურული მონაცემების გადალახვისა, ვიდრე ანტიკურ. ფილოსოფიის წარმართული მემკვიდრეობის თავისებური გადამუშავებისა.



რა თქმა უნდა, ჰერ კიდეც საჭიროა დამატებითი მეცნიერული კვლევა-ძიება იმისათვის, რომ აღსდგეს მიახლოებითი სურათი ქართული კულტურული ცხოვრებისა VI საუკუნეში, მაგრამ ერთი რამ, ფრიად მნიშვნელოვანი, ესლავე უნდა იქნას აღნიშნული. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ V—VI საუკუნეში ქართული კულტურის შესვეურნი ერთისა და იმავე ხასიათის ინტერესს იჩენენ უცხოურ კულტურულ მონაცემთა მიმართ თავიანთი დამოკიდებულების გამორკვევაში. კიდეც რომ ფრიად სადავოდ მოგვეჩვენოს საკითხი ქართული ფილოსოფიურ საქმიანობის მიერ ანტიკურ ფილოსოფიის ქრისტიანულ კულტურის ნიადაგზე გადამუშავების საქმეში გადამწყვეტი როლის თავისის შესახებ, იმისი უარყოფა მაინც არ შეგვიძლიან, რომ სირიაში მყოფმა სირიული სკოლის მონაწილე ქართველებმა, როგორც ამას აშქლავნებს მათი სააზროვნო საქმიანობა სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში მაინც შეისწავლეს და გამოიყენეს ანტიკურ ფილოსოფიის აღნიშნული ხასიათის გადამუშავება.

ამის გამო სრულიად ბუნებრივი ჩანს VII საუკუნეში იმავე ფილოსოფიური ინტერესის გაგრძელება, რომელიც წარმართავდა ქართულ სააზროვნო კულტურას V საუკუნეშია. შემთხვევითად არ შეიძლება ჩაითვალოს ამ ორი, ერთიმეორის მონათესავე, სააზროვნო მისწრაფებათა შემოჭრა და განმტკიცება ადრინდელ საქართველოს საქმიანობაში.

ასეთია დახასიათებულ ეკონომიურ პირობებში შემუშავებული კულტურული საქმიანობა VI საუკუნის საქართველოში. ამით განისაზღვრება საქართველოს გონებრივი ინტერესები, რომლებიც კონკრეტულად ისეთი ძეგლის გადამუშავებაში გამოიხატა, როგორიცაა თხზულება „სიბრძნე ბალავარისა“.

ერთი შეხედვით, ეს ძეგლი თითქოს უბრალო ცხოვრების აღწერილობაა პიროვნების, რომელიც საბოლოო ანგარიშში ქრისტიანი გახდა, განდევნილთა ცხოვრებას ეზიარა და ქრისტიანულ საბერო ცხოვრების გზით ასკეტიკოსი გახდა და თავისი ცხოვრება ამას შესწირა. გამოდის, თითქოს აქ აგიოგრაფიული ძეგლის მეტი არაფერი გვაქვს. ასეთი ძეგლი მრავალი იყო მაშინდელსა და მომდევნო საქართველოში. მაგრამ, ამ შემთხვევაში საქმე ცოტა სხვანაირად არის. აქ იმდენად აგიოგრაფიული ძეგლი კი არ არის, რამდენადაც ერთგვარი პაექრობაა გამართული ორ სარწმუნოებრივ სოფლგაგებას შორის. ერთის მხრივ ქრისტიანობასა და მეორეს მხრივ ბუდიზმს შუა. ცხოვრების აღწერილობა, ე. ი. ბიოგრაფია, თუ აგიოგრაფია ამ შემთხვევაში მხოლოდ გარეგნული სამკაულია, ფორმაა და

მეტი არაფერი. არსებითი სხვა არის. არსებითია ის, რომ უნდა დამტკიცდეს უპირატესობა და სიძლიერე ქრისტიანული სოფლგაგებისა მის საწინააღმდეგო, ამ შემთხვევაში, ინდურ-წარმართულ სოფლგაგების მიმართ.

სხვანაირად რომ ითქვას, არსებითად, აქაც იგივე ამოცანაა, რაც ანტიკურ ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ანტიკურ ფილოსოფიასაც სრულიად თავისებურად მიუდგა ქრისტიანული აზროვნება. უკანასკნელმა კი არ უარყო ხელაღებით ანტიკური ფილოსოფია, როგორც წარმართული, არამედ მისი შინაგანი დაძლევა მოინდომა. ამ მიზნისათვის კი მან ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკა და არგუმენტაცია თავის მიზნებს შეუგუა და ქრისტიანული სწავლის გასამართლებლად გამოიყენა. რა თქმა უნდა, ერთი შეხედვით, ბუდას ბიოგრაფია ამბავია და მეტი არაფერი, მაგრამ ამ ამბავში ახალი გადამუშავების დროს ჩაქსოვილია ისეთი სააზროვნო ტენდენციები, რომლებიც ამ ძეგლს ისეთსავე სიმაღლეზე აყენებენ, რა სიმაღლეზედაც იდგა ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანული მიზნებისათვის გამოყენების ტენდენციები II საუკუნეიდან მოყოლებული, ვიდრე V საუკუნემდე. ეს უკანასკნელი ხანა განსახიერებული იყო, ერთის მხრივ, ბერძენი ფილოსოფოსის არისტოტელს თხზულებაში სათაურით: „აპოლოგია“, ხოლო მეორეს მხრივ, იმ წიგნებით, რომლებიც საბოლოოდ შეიცავდნენ ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანულ დამუშავებას და რომელსაც ფსევდო-არეოპაგიტული წიგნები ეწოდება.

ამაშია ჩვენი ძეგლის დიდი თავისებურება და მნიშვნელობა. თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ ბუდას ბიოგრაფია გამოყენებულ იქნა ინდურ-ქრისტიანულ დისკუსიისათვის, ხოლო მნიშვნელობა იმაშია, რომ ამ ფორმაში მოთავსებული იქნა შესანიშნავად დალაგებული კამათი ქრისტიანულ სოფლმხედველობის ინდურ სოფლმხედველობაზე გამარჯვების მომასწავებელი.

ჩვენი მიზანია, ამ შემთხვევაში, დასახელებული ძეგლს იმ თავისებურ მხრით მივუღვეთ, სადაც თვით ეს დისკუსია გაშლილია აღმზრდელი საკითხთან დაკავშირებით და ამდენად პედაგოგიკური აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით არის ღირსშესანიშნავი. ბუდას ცხოვრება ისეა მოცემული, როგორც ამახ ჩვენ ქვემოთ უფრო ახლობლივ დავინახავთ, რომ მისი თანდათანობით აღზრდა და განვითარება შინაგანის აუცილებლობით მიიმართება საბოლოო მიზნისაკენ, როდესაც ბუდოსაფმა ანუ იოდასაფმა უნდა აღიაროს საბოლოოდ ქრისტიანული სოფლმხედველობის უპირატესობა ინდური სოფლგაგების წარმართულ სოფლმხედველობის წინაშე.

ამ თხზულების დასახელებული თვალსაზრისით განხილვას და მისი სათანადო შინაარსის დალაგებას ამ თხზულების მომდევნო ნაწილში გავაყენებთ. ესლა გვიანტერესებს მხოლოდ ის საკითხი, რომელიც ჩვენი ძეგლის პედაგოგიკურობას იმდენად ეხება, რამდენადაც ასეთი პრობლემატიკა და მისდამი ინტერესი უნდა არსებულყო VII საუკუნის საქართველოში.

სწავლების საქმე ქართველ ხალხისათვის, საფიქრებელია, ცნობილი უნდა ყოფილიყო იმ დროიდანვე, რა დროსაც ქართველი ერის წარმომადგენლებმა სწავლა დაიწყეს ახალგაზრდობის აღზრდამომზადებასთან დაკავშირებით. ამდენად, რა თქმა უნდა, არაა გაპო-რიცხული, რომ თვით საქართველოში ერთგვარი გზა და ცოდნა აღმზრდელობითი საქმისა უეჭველად არსებობდა. გარდა ამისა, გვაქვს ცნობები მთელი რიგი სკოლებისა და წრეების არსებობისა. ასეთი ტრადიციები, უნდა ვიფიქროთ, ჯერ კიდევ წინაქრისტიანულ ხანიდან გადმოვიდა, ხოლო რაც შეეხება ქრისტიანულ ხანას. ცნობები ისეთი ხასიათისა, როგორიც იყო რიტორიკული სკოლის შესახებ კოლხეთში IV საუკუნეში, სირიელ მამათა მიერ დაარსებული სკოლის შესახებ და სხვები. იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ გარკვეული ასაკიდან ახალგაზრდობა თავს იყრიდა ამა თუ იმ დაწესებულებასა, თუ ცნობილ მასწავლებლის ირგვლივ.

მართალია, ყველაფერი ეს უკვე მოზრდილ თაობას ეხებოდა, მაგრამ მოზრდილი თაობა ისე ხომ არ იქნებოდა. რომ ის მანამდე არ გაზრდილიყო და სათანადო აუცილებლად საჭირო ცოდნა არ მიეღო. პირები, რომლებიც კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში სწავლობდნენ ისეთ დისციპლინებს, როგორიც იყო ფილოსოფიური საგნები, ძნელად საფიქრებელია, რომ ანბანის სწავლასაც იმავე რიტორიკულ სკოლაში იღებდნენ. ეს სკოლა ხომ უმადლესი განათლების მიზანდასახულობისა იყო და, მაშასადამე, თუ ჩვენის მნიშვნელობით არა, მიახლოებით მაინც, რაღაც საშუალო განათლება ამ მომავალ მსმენელებს რიტორიკული სკოლისა, რომელიც ხანდა-ხან აკადემიათაც იწოდებოდა, სადმე წინასწარ მიღებული უნდა ჰქონებოდა. იგივე ითქმის პეტრე იბერის ირგვლივ თავმოყრილ სირიელ მოღვაწეთა შესახებ.

ერთი რამ უდავოა. როგორცა ჩანს, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში, საქართველომაც ისევე არ იცის ახალგაზრდობის მასობრივი სკოლა, როგორც იმდროინდელმა კულტურულმა მსოფლიომ. სწავლება, ანუ დამოწაფება, ყველა მონაცემის მიხედვით უფრო ინდივიდუალური მოვლენა იყო და, უკეთეს შემთხვევაში, მოსწავლეთა რიცხვი ორიოდ-სამიოდე პირს არ აღემატებოდა-

ასეთი მდგომარეობა უნდა ყოფილიყო VII საუკუნის საქართველოშიაც. ასეთი წიგნობრობა არ შეიძლება ჩავთვალოთ მასობრივ მოვლენად და სწავლა-აღზრდის საქმეც უმეტეს შემთხვევაში იმ ოჯახების ფარგლებს არ სცილდებოდა, სადაც სოციალურ-კლასობრივად იგი შესაძლებელი და მიღებული იყო. თავისთავად ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია არისტოკრატიის წრეებზე, ე. ი. საშუალო საუკუნოებში. ფეოდალიზმის ხანაში გაბატონებულ სოციალურ ფენაზე.

არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სწავლა-აღზრდის საქმე VII საუკუნის საქართველოში და ახლო მომდევნო დროშიაც ფართო მასებისათვის და საზოგადოდ მოსახლეობისათვის ხელმისაწვდომი ყოფილიყო.

ასეთი შეხედულების მქონე VII საუკუნის ქართველ მწიგნობრულ წრეებს სხვანაირად არც შეეძლოთ დაელაგებინათ პედაგოგიკური შეხედულებათა იდეები, თუ რა ინდივიდუალური აღზრდის და გონებრივი მუშაობის გაშლა-განვითარებით. და სწორედ ამის გამო ისარგებლა ქართველმა ფილოსოფიურ-პედაგოგიურმა აზროვნებამ VII საუკუნეში იმ ძეგლით, რომელიც მას საშუალებას აძლევდა აღზრდისა და სწავლა-განათლების საკითხები დაეკავშირებინა და ჩაექსოვა ისეთ ძეგლში, რომელიც აზიროვნული აღზრდა-განვითარების საქმეს შეიცავდა.

ამდენად, ჩვენი მეცნიერული მიზნებისათვის საინტერესოა, რომ ჩვენს მიერ ამ თავში გამოკვლეულ ეკონომიურ პირობებში და მის ნიადაგზე განვითარებულ სააზროვნო საქმიანობაში თავისი გარკვეული ადგილი ქონებია გონებრივი აღზრდის პრობლემასაც. კიდევ უფრო საინტერესოა ის გარემოება, როგორც ქვემოთ უფრო ნათლად გაირკვევა, რომ ეს აღზრდის საქმე გარკვეული იდეებისა და შეხედულებების ჩანერგვის სახითაა წარმოდგენილი. ის მოვლენა, რომ ეს იდეები საქრისტიანო სოფლგაგების გამარჯვების საქმეს ემსახურებოდა, აიხსნება სწორედ იმ კულტურული ვითარებით, როგორსაც წარმოდგენდა VII საუკუნის საქართველო. ამ დროისათვის ქრისტიანული სოფლგაგების საკითხები იყო შინაარსი იმ ფილოსოფიისა, რომელიც ასაზრდოებდა, სხვა მეზობლებთან ერთად, საქართველოსაც.

ჩამდენადაც ქართული კულტურის სახე, ასე თუ ისე, გამოირკვევა, როგორც დაკავშირებული ქრისტიანულ სოფლგაგებასთან და მის მიერ სხვა, უცხოურ სოფლმხედველობის, იქნებოდა ეს ანტიკური თუ ინდური, ანგარიშების გაწვევასთან, ამდენად, უნდა ველოდეთ, რომ სწავლა-აღზრდის საქმეს არ ექნება სხვა ხასიათი. ამიტომ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ძეგლი, რომლის ანალიზი შეადგენს ჩვენს

საგანს, პედაგოგიური იდეების თვალსაზრისით წარმოდგენს ისეთ მასალას, რომელიც რელიგიური სოფლმხედველობის ნიშნების მატარებელია.

ჩვენი ძეგლი „სიბრძნე ბალავარისი“ იმიტომ არის შესაძლებელი მიჩნეულ იქნას, როგორც მასალა პედაგოგიური იდეებისათვის VII საუკუნეში, რომ ის, თუმცა არსებითად თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ძეგლია, მაგრამ გარკვეული იდეების ჩანერგვის მიზანს ისახავს. თვითონ ეს ჩანერგვა არ სწარმოებს რაიმე მონოტონური ქადაგების სახით, არც რაიმე სწავლის სისტემატური დალაგება-განვითარების საშუალებით. ამ შემთხვევის უპირატესობა იმაშია, რომ აღსაზრდელი პირია მოთავსებული ცენტრში, რომლის ირგვლივ იბრძვის ორგვარი, ერთიმეორეს საწინააღმდეგო, სოფლ-გაგება.

ერთის მხრივ, როგორც დავინახავთ, აქ გამოყვანილია ინდოთ მეფე—აბენესი, ხოლო მეორეს მხრივ ქრისტიანული თვალსაზრისის მატარებელი ბალავარი. ეს ორი პირი ცდილობს აღზარდოს ყრმა იოდასაფი თავისი იდეების მიხედვით. ამდენად, ცენტრი მაინც აღზრდაშია მოთავსებული და გარკვეული იდეების ჩანერგვის სახით ხორციელდება.

საშუალებები, რომლითაც ამ გარკვეულ იდეების შთანერგვის საქმე უნდა გაიშალოს ჩვენს ძეგლში, სავსებით ეთანხმება მაშინდელ დროში საკმაოდ განვითარებულ, და როგორცა ჩანს, ხმარებაში შემოღებულ სიტყვისგაგების ოსტატობას. ეს არის დიალოგის მეთოდი, რომლის მოსმენითაც და რომელში მონაწილეობის მიღებითაც უნდა განხორციელებულიყო ახალგაზრდა იოდასაფის აღზრდა ერთი რომელიმე გარკვეული სოფლგაგების მიხედვით.

ჩვენი ძეგლის ანალიზი გვაჩვენებს ამ მეთოდისა და გზების უახლოეს ხასიათს.

## **§ 2. პედაგოგიური შეხედულებანი VII საუკუნის ქართულ ძეგლში „სიბრძნე ბალავარისა“**

ჩვენს მიერ შესრულებულმა ანალიზმა ძეგლისა „სიბრძნე ბალავარისა“ ბევრი რამ გაარკვია. რა თქმა უნდა, ჩვენთვის მთავარი იმის გარკვევა, რომ საერთო კულტურულ ფილოსოფიურ გარემოცვას სპეციალურად პედაგოგიური ხასიათი და მნიშვნელობა აქვს.

ამ თვალსაზრისით ჩვენ, უპირველესად ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ იგივე გარემოება, რასაც მოკლედ შესავალ თავში შევხვით.

საქმე ისაა, რომ ჩვენი ძეგლი თავის მასალას ანვითარებს საეკლესიო თემატიკისა და მასალის ნიადაგზე. მაგრამ, ამას ჩვენთვის არავითარი მნიშვნელობა არ უნდა ქონდეს. თავისთავად ცხადია, რომ ყოველი ეპოქა სწავლობს იმას, რაც მას აინტერესებს და რაც მისთვის ხელმისაწვდომია გარკვეულ საფეხურზე ეკონომიური და კულტურული განვითარებისა. ჩვენმა გამოკვლევამ, ვფიქრობთ, საკმაოდ ნათლად გაარკვია, რომ VII საუკუნის საქართველოს იმ პირობების მიხედვით, რომლებიც ჩვენთვის ნათელი გახდა, არც უცდაა და ვერც სცდიდა აღზრდისა და განათლების სხვანაირი საკითხები გარჩია, რომელიც განსაზღვრული იყო ქართული ფეოდალური საზოგადოების ამ საფეხურზე.

ქრისტიანობა და საზოგადოდ საღვთისმეტყველო საკითხები იყო იდეოლოგიის ფორმა, რომელიც VII საუკუნის საქართველოს აინტერესებდა, და რომელიც ფეოდალურ საზოგადოებას სჭირდებოდა ექსპლოატაციის იმ სახის გამართლებისათვის, რომელიც ფეოდალური კლასების ურთიერთობის დასაყრდენს წარმოადგენდა. ამიტომ მოსალოდნელიც არ იყო, რომ სწავლა-აღზრდის მასალა სხვანაირი იქნებოდა, თუ არა იმ სიბრძნის შემცველი, რომელიც მაშინდელი განათლებული კაცის საქაულს წარმოადგენდა.

იოდასაფის ანუ ბუდოსაფის ცხოვრების აღწერილობა ქართველმა მწერალმა VII საუკუნეში გამოიყენა თავისი მიზნებისათვის და ვერავინ დააეღუბა მას იგი სხვანაირად მოქცეულიყო. ხოლო ქრისტიანულად გადამუშავებულს ბუდას ცხოვრებას განათლებულ კაცად შეეძლო მიეჩნია ისეთი კაცი, რომელიც დასძლევდა ქრისტიანული განათლებით ბუდისტურ სოფლგაგებას. მაშასადამე, სწავლა-აღზრდის საქმეც ამ მიზანს ემსახურებოდა. ბუდოსაფი უნდა გამოსულიყო ისეთი ახალგაზრდა, რომელიც ერთის მხრივ, ცხოვრების მოვლენების შესწავლისა და, მეორეს მხრივ, სათანადო ხელმძღვანელობის წყალობით აღივსებოდა იმ ცოდნით, რომელიც მას მართლმორწმუნე ქრისტიანად გადააქცევდა. იმავე დროს, ეს ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო შეიარაღებული იმგვარი ცოდნით, რომელიც ორგვარი ხასიათის იყო. ერთის მხრივ ეს ცოდნა ცხოვრების დაკვირვებით მიღებულ ცოდნას ნიშნავდა, ხოლო მეორეს მხრივ იმას, რაც შეიძლებოდა შთაგონებულნი ყოფილიყო ჭეროვანი აღმზრდელისაგან. ასეთ აღმზრდელად, როგორც დავინახეთ, გამოყვანილია ბალავარი, რომელიც იმდენად მადლად არის შეფასებული ავტორის მიერ, როგორც აღმზრდელი, რომ თხზულებას სათაურად ეწოდა „სიბრძნე ბალავარისა“.

ცუდად არაა წარმოდგენილი არც მოწაფე — იოდასაფი. იგი

ყველაფერს დაკვირვებით და ადვილად ითვისებს. ჩვენის გამოთქმით რომ ვთქვათ, იოდასაფი საკმაოდ ნიჭიერი მოწაფეა. მას არ აკლია არც სურვილი გადმოცემულის შეთვისებისა, არც უნარი ნათქვამის და ნაჩვენების გაგებისა, არც დახსომების ნიჭი, და არც ბუნებრივი განწყობა ნებისყოფის გამოსამუშავებლად და მიღებული ცოდნის რწმენად გადაქცევისა. ძლიერ დამახასიათებელია VII საუკუნის მწერლისათვის ის სახე მოწაფისა, რომელსაც იგი იოდასაფის თვისებების აღწერით გვაწვდის. ყველა ზემოდასახელებული თვისება უეჭველად შეკრულია ერთ მთლიან პიროვნებად და ავტორს არ ეთქმის საყვედური იმის შესახებ, რომ მას პიროვნების პრობლემა არ ჰქონდეს შეგნებული და ნათლად წარმოდგენილი.

რა თქმა უნდა, პიროვნების პრობლემა მოწაფის მიმართ ძალიან პირობითად უნდა იქნეს გაგებული, რადგან სწავლების პროცესში პიროვნება მხოლოდ ფორმირდება და ვითარდება. მთელი სწავლების პროცესი პიროვნების თვალსაზრისით გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს მაშინ, თუ იგი ასეთს დამთავრებულს და თანმიმდევრულ პიროვნებას იძლევა შედეგად. ჩვენი ძველის ავტორმა, უდავოდ, მოახერხა აღზრდის ისეთი სურათის მოცემა, რომელშიაც პიროვნება განუხრელად მუშავდება და მთელი აღზრდის პროცესი მიზანს აღწევს და ამ მიღწევით მთავრდება. ერთი წუთითაც არ შეიძლება იმის დამეება, რომ ბალავარის მიერ აღზრდილი იოდასაფი ვისიმე ან რისიმე გავლენის ქვეშ მოექცეს და მისი სიტყვასა და საქმეს შუა რაიზე წინააღმდეგობა აღმოჩნდეს. ამიტომაცაა, რომ მამა-ვერ იმორჩილებს იოდასაფს, და ეს შეუძლებლობა დამორჩილებისა დამყარებულია იმაზე, რომ იოდასაფი დამორჩილა აღმზრდელმა ბალავარმა და მისგან, ე. ი. თავისი მოწაფისაგან ისეთი მტკიცე პიროვნება გამოსჰედა, რომელიც მზადაა ყოველის საშუალებით იბრძოლოს თავისი შეხედულების განმტკიცებისათვის.

თუ ამდენად საინტერესოა მოწაფე იოდასაფი და ყველა მისი თვისება მტკიცე პიროვნების აღსაზრდელად გამოყენებული, არა ნაკლებ საინტერესოა ჩვენი ავტორის მიერ დახატული სახე აღმზრდელისა, როგორსაც წარმოადგენს ბრძენი ბალავარი. ბალავარი შემკულია ყველა იმ თვისებით, რომელიც უნდა ჰქონებოდა ისეთი მოწაფის აღმზრდელს, როგორიც იყო იოდასაფი. იგი მტკიცე და პრინციპულია. მას სწამს რასაც აკეთებს. მას შემდეგ, რაც ის დარწმუნებულია თავის გზის სისწორეში, იგი განუხრელად მიყვება ამ გზას, თუნდაც ვეებერთელა სიძნელენი აღიმართონ მის სავალ გზაზე. მას არ ეშინია არც შეფის დატუქვის. არც მდგომარეობის

დაკარგვის, იგი არ უფრთხის სიღარიბესა და გაჭირვებას, მას დაუგ-  
დია ბუნება და განცხრომით ცხოვრება, ზურგი შეუქცევია წყა-  
ლობისათვის ძლიერთა ამა ქვეყნისა და ყველაფერი ეს ხდება რო-  
გორც ჭეშმარიტების განმტკიცებისათვის, ისე ჭეშმარიტების სწავ-  
ლა-გადაცემისათვის.

ბრძენი ბალავარი გონებამახვილი აღამიანია. მას კარგად ესმის,  
თუ როგორ უნდა მოიქცეს იმისათვის, რომ თავისი მოწაფისაგან  
ისეთი აღამიანი აღზარდოს, როგორც მას ესახება, როგორც სა-  
სურველი და დამთავრებული აღზრდილი. ის მიმართავს ყოველ-  
გვარ საშუალებას; რომელსაც შეუძლია ბუნებრივად შთააგონოს  
მოწაფეს ისეთი განწყობა, რომლის ნიადაგზე უნდა აიგოს  
სწავლების მთელი შენობა.

ბალავარი ანტიკური აღზრდის მეთოდის განმაახლებელია —  
ქრისტიანულ სააზროვნო გარემოსა და სიტუაციაში. მან იცის, რომ  
სწავლის დასაწყისი არის იქვი და გაკვირვება. ამ იქვის და გაკვირ-  
ვების გაღვიძებას სციდილობს ბალავარი ყოვლის უწინარეს თავის  
მოწაფეში, რადგან იცის, რომ ეს შექმნის ხელსაყრელ პირობებს  
იმისათვის, რომ მისმა მოწაფემ გამოიჩინოს საკმაო ინტერესი და  
გულისყური იმ სწავლისადმი, რომელსაც მას გადასცემს ბალავარი.

ცხოვრებასთან უშუალო კავშირით, რომელსაც მიყვება ბრძენი  
ბალავარი, თავისი მოწაფის — იოდასაფის სწავლების სწორ გზაზე  
დაყენებისათვის პირდაპირ გასაკვირია იმ რეალისტურ სინამდვი-  
ლის მიმდევრო მიმართულებით, რომელიც შეუძლებელია მაშინ-  
დელ საქართველოში შემუშავებულყო, თუ არა ანტიკური განწყ-  
ობის გავლენით. „თავმაზია“ ეს ბერძნული ცნება, უაღრესად პე-  
დაგოგიკური მნიშვნელობისა, რომელიც გაკვირვებას ნიშნავდა,  
უნდა ყოფილიყო ანტიკურის გავლენით ბიძგის მიმცემი ჩვენ ირგვ-  
ლივ არსებული სინამდვილის გაგებისათვის და გასაკვირი სწორედ  
ისაა, რომ ბალავარმა ანტიკურ აზროვნების შემკვიდრეობის ქრის-  
ტიანულ ნიადაგზე გადაამუშავების დროს ეს პედაგოგიკური შემკ-  
ვიდრეობა ანტიკურობისა გაიხსენა; აღადგინა და თავისი სააღმზრ-  
დელი მიზნებისათვის გამოიყენა.

ასეთი იყო ბალავარი. ყოვლად დაუშვებელია ვიფიქროთ, რომ  
მოწაფისა და მასწავლებლის ასეთი ზედმიწევნითი აღწერისა და  
დახასიათების დროს ბუდოსაფის ბიოგრაფიის ქართველ გადმომ-  
კეთებელს მხედველობაში არ ჰქონებოდეს წმიდა აღმზრდელობი-  
თი, ანუ პედაგოგიკური პრობლემები. კლასიკურობასთან კავშირს  
ამ პედაგოგიკური შეხედულებებისა წყვეტს მისი ამოსავალი მო-  
მენტიც, იქვისა და გაკვირვების მომენტი. მართალია, ანტიკურობა



გაკვირვებას ახდენდა იოდასაფზე, მაგრამ სწორედ ეს გაკვირვება აქვს გამოყენებული იოდასაფზე ჩვენი ძეგლის ავტორსაც.

ფრიად დამახასიათებელია ჩვენი ავტორისათვის მოწაფისა და მასწავლებლის ასეთი სრულყოფით აღწერა, მაგრამ კიდევ უფრო დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ მას მოწაფე, ე. ი. მომავალი აღსაზრდელი მოცემული ყავს ჩვენთვის ისეთი სახით, რომელიც აგრეთვე ანტიკურობის ზოგიერთ ნიშანს ატარებს. საქმე ისაა, რომ იოდასაფს არ უნდა სცოდნებოდა არაფერი ცხოვრების შესახებ და ასეთი უნდა დარჩენილიყო, ვიდრე მოწიფულობას მიაღწევდა. რა თქმა უნდა, არ არსებობს ისეთი ადამიანი, რომელსაც რაიმე იდეები და წარმოდგენები არ ჰქონდეს და ამდენად „სუფთა დაფა“ არ არის სინამდვილის გამოხატულება. მიუხედავად ამისა, ჩვენი ძეგლის ავტორი იოდასაფის, როგორც მოწაფის აღზრდის საკითხს აყენებს სწორედ ისეთ პირობებში, როცა პრინციპულად მაინც მას არაფრის შესახებ არავითარი ცოდნა არ ჰქონდა. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ძეგლში მოცემული მოწაფის სახე რამდენადმე „სუფთა დაფის“ ცნებას შეიცავს.

იოდასაფმა ჯერ არაფერი არ იცის, მას არაფერი განუცდია, რასაც მისი სოფლგაგების შემუშავებისათვის ასეთი თუ ისეთი მნიშვნელობა ექნებოდა. იგი ახალგაზრდაა, ცხოვრობს გარკვეულ პირობებში, ადამიანებიდან მოშორებული, ყველაფერი აქვს, არაფერი ესაჭიროება და დღიდან დღემდე ერთი და იგივე ესმის, ერთსა და იმავეს ხედავს და არავითარი ახალი შთაბეჭდილება მის ცნობიერებას არ ეკარება.

პირველი შთაბეჭდილებები, რომელთაც უნდა ასეთი თუ ისეთი მიმართულება მიეცა იოდასაფის სოფლმხედველობისათვის, მიიღო მან ცხოვრებასთან იმ შეხების დროს, რომელიც ბალავარმა გამოიწვია. ეს გამოწვევა არ იყო ხელოვნური გზით შექმნილი. იოდასაფის მამას — ინდოთ მეფეს აბენესს არ სურდა, რომ მის შვილს ცოდნებოდა მწუხარებანი ამა სოფლისანი: არც სილარიბე, არც სიკვიდილ-სიციოცხლე, არც ტირილი და გოდება და სხვა ამდაგვარი, რითაც, რა თქმა უნდა, სავსე იყო მის ირგვლივ არსებული ხალხის მთელი სიციოცხლე.

ასე დადიოდა იოდასაფი, როგორც „სუფთა დაფა“ ცხოვრების მოვლენათაგან განრიდებული, მეფის მიერ საგანგებოდ მიჩნეული ხალხის ირგვლივ. მიუხედავად ამისა, სწორედ ამ არაფრის ცოდნის და არავითარი გრძნობის არმიღების დანგრევეთ იწყებს ბალავარა იოდასაფის აღზრდას. სწორედ ამითაა ნაჩვენები ძირითადად ამოსავალი აღზრდელობითი იდეა ჩვენი ძეგლის ავტორისა, რაც არ შეიძლება გაკვირვებას არ იწვევდეს.

ძნელია ერთბაშად დავუშვათ, რომ VII საუკუნის საქართველოს თავისი საზოგადოებრივ-კულტურულ პირობებში შესძლებოდეს პირდაპირ ასეთი აღმზრდელი ამოსავალი იდეთ ისეთი სახის შემუშავება, როგორც ამ ძეგლშია მოცემული. ამიტომაც იყო, რომ ჩვენი გამოკვლევის დროს ვსცადეთ ისეთი გზების მონახვა, რომლებმაც გასაგები გახადა და აუცილებელი შექმნა ანტიკური მემკვიდრეობის ქართულ ნიადაგზე გადამუშავება.

ანალოგიური ამბავი დავინახეთ ჩვენ არა მარტო ანტიკურობის, არამედ ინდურ სოფლგაგების მიმართ. ამიტომაც შეგვიძლია ვსთქვათ რომ, რაიგი მოწინავე და მაღალი არ უნდა ყოფილიყო აღმზრდელი ამოსავალი მომენტი, რომელიც „სუფთა დაფის“ ცნებით გამოიხატა, მისი საბოლოო შეთვისების შესაძლებლობანი მაინც ქართულ ეკონომიურ და კულტურულ ვითარებაში შემუშავდა VII საუკუნის საქართველოში.

შემდეგი საკითხები, რომლებიც ჩვენი კვლევიდან ნათლად გამომდინარეობს, ასეთია: ძირითადი მეთოდი, რომელსაც მიმართავს ბალავარი იოდასაფის აღზრდა-განვითარებისათვის, შეიცავს ორ მომენტს. ერთი მათგანი არის, შეიძლება ითქვას, ცდისეული ანუ გამოცდილების მომენტი, მეორე კი არის ხერხი, რომლის საშუალებითაც პირველი გზის დახმარებით მიღებული იდეები უნდა იქნას განვითარებული. ამიტომ ჩვენს მიზანს უნდა შეადგენდეს ეხლა იმ მასალის მიხედვით, რომელიც ჩვენს ძეგლში ვნახეთ, გავარკვიოთ დასახელებული ორი მომენტი.

პირველი მათგანი პირდაპირაა დაკავშირებული მასთან, რაზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, სახელდობრ სინამდვილის მოვლენების დაკვირვებასთან და მის ნიადაგზე გარკვეული შთაბეჭდილებების მიღებაზე. ბალავარი ისე აწყობს საქმეს, რომ მისმა მოწაფემ იოდასაფმა ნახოს ყოველივე, რისგანაც მისი მამის ბრძანებით მას განარიღებენ. ბალავარი შეახვედრებს იოდასაფს მოხუცს, რომელიც თავისი თეთრი თმებით და მთელი გამომეტყველებით იპყრობს იოდასაფის ყურადღებას და მასში გაკვირვებას იწვევს. იოდასაფის შეკითხვას — რა არის ეს? მას უხსნიან, რომ ეს მოხუცებული ადამიანია. იოდასაფის ცნობისმოყვარეობა იზრდება. — რას უნდა ნიშნავდეს მოხუცებული ადამიანი, რა არის საზოგადოდ მოხუცებულობა, რა უნდა იყოს მისი მიზეზი?

როდესაც ბალავარმა ცხოვრებასთან უშუალო კავშირის საშუალებით თავის მოწაფეში გაკვირვების გამოწვევის გზით, ცნობისმოყვარეობა მოამზადა და თავის მოწაფეს მთელი რიგი საკითხებისა წარმოათქმევინა, იგი იწყებს მისთვის პასუხის მიცემას. ამ

გზით აცნობს ბალავარი იოდასაფს, რომ ფუფუნება და ცხოვრება, რომელშიაც ის იმყოფება, არაა საერთო მოვლენა, რომ ცხოვრება წარმავალია, მას აყვავებისა და დაცემის დასაწყისისა და დასასრულის ხანა აქვს.

ასეთ შემთხვევას ახლა ისღა აკლია, რომ იოდასაფმა შეიგნოს კითხვის არსი და მნიშვნელობა: რა უნდა იყოს ცხოვრების დასასრული. ამ მიზნით ბალავარი შეახვედრებს იოდასაფს დასაფლავების პროცესიას. კვლავ მეორდება იგივე ერთიმეორისაგან უღმობელის თანმიმდევრობით გამომდინარე საკითხები.

ამ შემთხვევაშიაც ისევე იქცევა ბრძენი ბალავარი. მას მზადა აქვს თავისი ყრმისათვის მისაგები პასუხები. საკვირველია ოსტატობა, რომელსაც იჩენს ჩვენი ძეგლის ავტორი, რომელიც იმაში გამოიხატება, თუ როგორის თანდათანობით, ბუნებრივობით, შინაგანი კავშირის გამოვლენით, თვალთნათლეობითი სიცხადით უხსნის ბალავარი თავის მოწაფეს ყველა იმ საკითხს, რომლის გაგებას მისი ძლიერად ამოძრავებელი ცნობისმოყვარეობა მოითხოვს. ბალავარი არ სტოვებს არც ერთ მომენტს, რომელიც საჭიროა იმისათვის, რომ თავისი მოწაფის აზროვნებას ის მიმართულება მისცეს, რომელიც მას სწორი და ჭეშმარიტი აღზრდის განუხრელ გზად მიაჩნია.

ჩვენმა ავტორმა ისიც იცის, რომ ერთი ამბავია არაფრისმცოდნესთვის რისიმე სწავლება და მეორე ამბავია უკვე ისეთი პირისათვის რისიმე გადაცემა და სწავლება, რომელსაც უკვე გარკვეული ოდენობის ცოდნა აქვს მოპოებული.

ეს მომენტი ჩვენი ავტორის პედაგოგიკურ შეხედულებათა გადმოცემის დროს განსაკუთრებულად უნდა იქნეს აღნიშნული. იშვიათ მომენტად უნდა ჩაითვალოს იმდროინდელ პედაგოგიკურ შეხედულებათა შორის განსხვავების დადგენა ორ მომენტს შუა, როდესაც ჭერ თავდაპირველი ცოდნის მარაგია მოსაპოვებელი. იგი მარტივია, სტიქიური და ხშირად მისი განვითარების გზას, მაინცადამაინც, დიდი გარკვეულობა არ ახასიათებს. ამიტომაცაა, რომ ბალავარის საბაასო თემა თავის აღსაზრდელთან თავდაპირველად, თითქოს, არავითარ გარკვეულ გეგმას არ მიყვება, შემთხვევიდან შემთხვევამდე ხდება და იმისდა მიხედვით წამოიჭრება, თუ რამდენად ცხოვრებას განრიღებული იოდასაფი ამა თუ იმ მოვლენას წააწყდება სახლში, თუ ქალაქის გზაზედ საგანგებოდ გამოყვანილი.

მიუხედავად ამისა, ეს პირველი შთაბეჭდილებები, ჩვენი ავტორის გადმოცემის მიხედვით, მაინც გარკვეულ მარაგს ქმნიან იოდასაფის გრძნობიერებაში, რაც იქედან ხდება ნათელი, რომ ასეთი

გზით მოპოვებული ცოდნის ნიადაგზე იოდასაფი თვითონ გადადის შეკითხვებზე.

რა უნდა იყოს დამახასიათებელი აღნიშნულ ორ მომენტს შუა არსებული განსხვავებისა? დამახასიათებელი არის ის, რომ თუ პირველ შემთხვევაში ესა თუ ის მოვლენა წარმართავს მოწაფის საკითხებს და, მაშასადამე, ამ საკითხებიდან მისაცემ პასუხებს, მეორე შემთხვევაში უკვე მიმართულების მიმცემი არის ის ცოდნა, რომელიც იოდასაფს უკვე გააჩნია.

მეორეს მხრივ, ეს განსხვავება უკვე ამ საფეხურზე იმაში გამოიხატება, რომ იოდასაფს აღარ ესაჭიროება ამა თუ იმ შემთხვევითი სურათის დანახვა, მოვლენის გაგება ანუ ადამიანის შეხვედრა, რათა თავისი მასწავლებლის წინაშე ესა თუ ის საკითხი დააყენოს. მას უკვე გარკვეული მარაგი აქვს ცოდნის, ეს ცოდნა თვითონ იწვევს ახალ საკითხებს და თუ ადრე ხდებოდა სრული გამოუცდლობიდან ერთგვარ ცოდნისაყენ გადასვლა, ეხლა იოდასაფი უკვე იმ მდგომარეობაშია, რომ მას შეუძლია გარკვეული ცოდნიდან იმისაყენ წასვლა, რაც მან ჯერ არ იცის. აქ უნდა მიეკუთვნოს ყველა ის საკითხი, რომელთაც იოდასაფი უყენებს თავის მასწავლებელს. ამ საფეხურზედ ის განსხვავება ამ ორ საფეხურს შორის, რომელზედაც ლაპარაკი იყო, შეიძლება გამოიხატოს, როგორც პასიურ მდგომარეობიდან აქტიურ მდგომარეობაზე გადასვლა. მართლაცდა, იოდასაფი ეხლა ისეთ მდგომარეობაშია, რომ ის არა მარტო ეკითხება თავის მასწავლებელს, არამედ საკუთარი აზრის გამოთქმაც შეუძლია და მისი დაცვაც.

მართალია, იოდასაფსა და მის მასწავლებელს — ბალავარს სადაო ბევრი არაფერი აქვთ, არც მათი იმუშაობა და მსჯელობა არ მიიმართება ნამდვილის დიალოგიურის გზით, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ასეთ მდგომარეობას უახლოვდება. ბალავარმა იმდენად გაწაფა თავისი მოწაფე, რომ უკანასკნელი საკმაოდ მაღალ დონეზედ დგას და ბალავარს თითქმის შეუძლია მასთან თანასწორ ფეხზე დგომა მსჯელობათა წარმოების დროს.

დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ მიუხედავად სააზროვნო გარემოს იდეალისტური განწყობისა, მაინც ჩვენს ძეგლში მრავლად არის მოცემული ისეთი შემთხვევები, როდესაც სწავლის საქმე გრძნობის საფუძველზეა აგებული. ეს გასაგებიცაა. თუ ამოსავალი წერტილი ასე თუ ისე „სუფთა დაფის“ ცნებასთან იყო დაკავშირებული, მაშინ ამით უკვე წინასწარ მოხაზულია ის მიმართულება, რომელსაც, რამდენიმედ მაინც თუ წმინდა მატერიალისტური არა, სენსუალისტური დასაყრდენი მაინც შეემუშავებინა.

ასეთ სენსუალისტურ ნიადაგზეა აგებული ყველა ის შემთხვევა, რომელთა გამოყენებას ბალავარი ასე ბრძნულად აკეთებს. სიბერემ, სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხმა, სიღარიბის სურათებმა, დავრდომილების დანახვამ, ყველაფერმა ამან იოდასაფზე, უპირველესად ყოვლისა, იმოქმედეს გარკვეული შთაბეჭდილებების გამოწვევის გზით. აღმზრდელის საქმე იყო ამის ნიადაგზე ისე წარმართა აღსაზრდელის შთაბეჭდილებების მიმღები აპარატი, რომ ჯეროვანი შედეგისათვის მიეღწია. ამრიგად, სავსებით გარკვეულად შეიძლება ითქვას, რომ იოდასაფის აღზრდაში სენსუალისტური საყრდენი უდაოდ წამყვან როლს თამაშობდა. აქ იდეალისტურია მომეტებულად ის, რაც ამასთან დაკავშირებით განავითარა ბალავარმა, როგორც გარკვეული სოფლგაგება პლატონისტურად გადაღმუშავებულ ქრისტიანობისა.

შემდგომშიაც, როგორც დავინახავთ, უკვე აღზრდილი იოდასაფი, ე. ი. სიყრმეს მიღწეული, თვითონაც კარგად გრძნობს, რომ ასეთი თუ ისეთი წარმართვისათვის სულიერი ცხოვრებისა, თუ მოქმედებისა, საჭიროა მოიხმარონ შთაბეჭდილებათა და გრძნობათა იარაღი. საამისოდ ყველაზე უკეთეს მაგალითს გვაძლევს იოდასაფის მიერ ქორწინების დამეს გამოწვეული ტკივილის დიდი გრძნობა, რომელსაც უნდა ჩაეხშო ყოველგვარი სხვა გრძნობა, რაც იოდასაფისათვის, მისი საქციელის გასამართლებლად საჭირო და აუცილებელი იყო.

ეს შემთხვევა დაკავშირებულია მეორე გარემოებასთან, სახელობრ იოდასაფში ნებისყოფის აღზრდასთან. უნდა ვიფიქროთ, რომ ბალავარის ცდა ამ მიმართულებით კეთილად დაგვირგვინებულა. პიროვნების აღზრდა იოდასაფში გამოიხატა, უპირველესად ყოვლისა, რა თქმა უნდა იმაში, რომ გარკვეულ დებულებებში დარწმუნების შემდეგ, იგი ამ დარწმუნების მიხედვით იქცევა. ერთი წუთითაც არ ღალატობს შეგვისებულ შეხედულებებს. ყოველგვარ ზომას უძლებს, რომელიც მის წინააღმდეგ იქნა მიღებული.

მოწაფე სავსებით ბაძავს თავის მასწავლებელს. უკანასკნელის ცხოვრება მისთვის სამაგალითოა. როგორც ბალავარმა აიღო ხელი თავის მდგომარეობასა და დიდებაზე, ოღონდაც თავისი აზრები და შეხედულებანი შეენარჩუნებინა, სწორედ ასე იქცევა მისი მოწაფე იოდასაფიც, რომელიც არაფრად აგდებს მთელი სამეფოს მემკვიდრეობას, სიმდიდრეს და საზოგადოდ, სამეფო მდგომარეობიდან გამომდინარე ყოველგვარ „სიკეთეს“.

ყველაფერი ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ბალავარმა შესძლო

თავისი მოწაფიდან მთლიანი პიროვნება ჩამოეყალიბებინა. გრძნობა, გონება და ნებისყოფა ერთ მთლიანობად გამოიკვედა და მათ შორის არსად შეუსატყვისობა არა ჩანს. როგორც ვხედავთ, უკვე აქ ჩაეყარა საფუძველი ქართულ პედაგოგიკურ აზროვნების მიერ ანტიკურ შეხედულებათა შეთვისებას, რაც რამოდენიმე საუკუნის შემდეგ ქართული რენესანსის ანუ ჰუმანიზმის პერიოდში მე-12 საუკუნეში ქართველმა პოეტმა შოთა რუსთაველმა გაიმეორა.

ამის შესახებ ჩვენ უკვე ვწერდით ჩვენს ნაშრომში შოთა რუსთაველის პედაგოგიკური იდეების შესახებ.

ამრიგად, პიროვნების მთლიანობა და შეუდრეკელი და განუჩრელი გატარება ცხოვრებაში აზრის, გრძნობისა და ნებისყოფის ურთიერთ კავშირინა, კლასიკური ელემენტების შეთვისებად უნდა ჩაითვალოს VII საუკუნის საქართველოს პედაგოგიკურ აზროვნებაში.

პიროვნების პრობლემასთანაა დაკავშირებული, როგორც გადასავალი გრძნობიდან ნებისყოფისაკენ, ის შემთხვევა, რომელიც ზემოთ მოვიხსენიეთ. ჩვენ ვნახეთ, რომ იოდასაფის მამას, რომელსაც სურდა თავისი შვილი სულ სხვა მიმართულებით აღეზარდა, სურდა როგორმე გამოეგლიჯა ყრმობამდე მიღწეული იოდასაფის მისი მასწავლებლის, ბალავარის, ზეგავლენისაგან. ჩვენი ავტორი იმდენად თანამიმდევარია, რომ იგი მიმართულებათა განსხვავებას, რომლის ხაზითაც სწარმოებდა ახალგაზრდა იოდასაფის აღზრდა, ანგარიშს არ უწევს და გრძნობა იმდენად ძირითად მოვლენად მიაჩნია აღზრდის საქმეში, რომ იგი ერთნაირად დაუდო საფუძველად როგორც ბალავარის სააღმზრდელო მოღვაწეობას, ისე აბენესის მცდელობას.

აბენესმა მოინდომა იოდასაფის დაპყრობა ლამაზი ქალწულის სიახლოვით, მოაწყო ქორწინება და იმედოვნებდა, რომ განდგომისათვის გამზადებული იოდასაფი კვლავ შემოუბრუნდებოდა ცხოვრებას, სადაც ასეთი მშვენიერი ქალწულები მოიპოვებოდნენ. მაგრამ, ჩვენი ავტორი იმდენად თანამიმდევარია, რომ აბენესის მიერ ნაანგარიშე, შესაძლებელ გრძნობითი ეფექტს საწინააღმდეგო გრძნობა დაუპირისპირა. ეს არის ამბავი იოდასაფის მიერ ქორწინების დამეს, როცა ის მარტო დარჩა თავის ახალგაზრდა ცოლთან, სანთელზე თითის დაწვა, რათა ამ გრძნობის სიძლიერით, ე. ი. გამოუთქმელი ტკივილით ჩაექრო აღტყინების გრძნობა ქალწულის სიახლოვით გამოწვეული.

როგორც ითქვა, ამავე დროს ეს საქციელი ნებისყოფის სიძლიერის მაჩვენებელიცაა, რაც სრულიად ბუნებრივია. აკი აღინიშნა,

რომ პიროვნების მთლიანობა, რომელიც დაგვიხატა ჩვენი წიგნის ავტორმა, ემყარებოდა იმ მთლიანობას, რომელშიაც მოცემულა იყო გონების, გრძნობისა და ნებისყოფის მთლიანობა. ამიტომ სავსებით გასაგები და გამართლებულია იოდასაფის ქცევა და ამდენად იგი გამოკვეთილი პიროვნებაა.

შემდეგი საკითხი, რომელიც ჩვენს მიერ ჩატარებული მასალების ანალიზიდან ირკვევა, ეხება ცოდნის გადაცემას. ეს მომენტი, როგორც ცნობილია, უშუალოდაა დაკავშირებული როგორც აღზრდის საკითხთან, საერთოდ, ისე პიროვნების გამომუშავებასთან, კერძოდ. ამოსავალი წერტილი იოდასაფის აღზრდისა თუ იყო სიციარიელე ყოველგვარი ცოდნისაგან, იმის თქმა აღარ შეიძლება იმ მომენტისათვის, როდესაც იოდასაფი ამა თუ იმ საკითხებს უყენებს თავის მასწავლებელს ბალავარს და აგრეთვე იმათაც, ვინც იოდასაფთან, თუ ბალავართან შესაკამათებლად იქნა მოწვეული.

სიტყვისგების ოსტატის ბარაქიას მოწვევა, რომელსაც, მეფე აბენესის აზრით, დიდი და გადამწყვეტი გავლენა უნდა მოეხდინა იოდასაფის აზროვნებაზე, ის უღაო მნიშვნელობა აქვს თავისა შეხედულების მიხედვით, რომ ბუნებრივად გამდიდრებულმა იოდა-კაფმა, არარაობად აქცია ბარაქიას ყოველგვარი მცდელობა, ხოლო საბოლოოდ აიძულა იგი დანებებოდა მას და თავისი უძლურება აღეარებინა.

ბარაქიას მიერ იოდასაფის პირისპირ უძლურების აღიარება გამოხატავს იმ დიდ გონებრივ მომზადებას, გარდა სიტყვისგაგებაში დაოსტატებისა, რომელიც იოდასაფს გააჩნდა და რომელიც დაუძლეველი აღმოჩნდა მისი მოკამათე ბარაქიასათვის.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „სუფთა დაფის“ სახით წარმოდგენილი იოდასაფის ცნობიერება უკვე შთაბეჭდილების საფეხურზე იყნებოდა ერთგვარი შინაარსით და მდიდრდებოდა. მაგრამ ეს ხომ პირველი საფეხური იყო მიღებულ შთაბეჭდილებათა ნიადაგზე აშენდა ის ცოდნა, რომელიც იოდასაფს საშუალებას აძლევდა უკვე ერთგვარი კითხვები დაეყენებინა, ხოლო მომდევნო საფეხურზე, როცა იგი თვითონ იწყებს თავისი აზრების სისტემატიურ დალაგებას.

რაც შეეხება იმ ცოდნის შინაარსს, რომელიც იოდასაფს გადასცა ბალავარმა, ამას თავისთავად, ცხადია, მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ეს მნიშვნელობა მომეტებულად ქართული აზროვნების მნიშვნელობას ეკუთვნის, ხოლო ჩვენი პედაგოგიურ-ისტორიულ კვლევისათვის მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს. ცხადია, როგორც ზემოთაც არა ერთხელ აღინიშნა, რომ სწავლა, რომელიც

გადასცა ბალავარმა იოდასაფს, ქრისტიანობის იმ ფორმით განი-  
საზღვრებოდა, რომელიც ჯერ კიდევ დოგმატიზირების საფეხურამ-  
დე არ მისულა, IV საუკუნეში საქართველოში დამკვიდრებულს,  
ქრისტიანობას ახასიათებდა. მაგრამ, როგორც არ უნდა ყოფილი-  
ყო ცოდნის ის შინაარსი, ზომელიც შთააგონა აღმზრდელმა ბალა-  
ვარმა მის მიერ. აღზრდილს იოდასაფს, თვითონ პედაგოგიკური  
ხერხები, გზა და მიმართულება, ამისაგან სრულიად დამოუკიდე-  
ბელი იყო და ასედაც შეიძლება იყოს შესწავლილი.

საჭიროა შევჩერდეთ მხოლოდ ერთ გარემოებაზე, რომელიც  
საინტერესოა იმ მხრივ, რომ იგივე ანტიკურობის ერთგვარ მემკვიდ-  
რეობას წარმოადგენს. საქმე ეხება მსჯელობის წარმოების ოსტა-  
ტობას.

ანტიკურმა ხანამ თავის დროზე გაბაასების ის ფორმა შეიმუ-  
შავა, რომელსაც დიალოგი ეწოდება და რომლის ყველაზე კლასი-  
კური ფორმა მოცემული იყო პლატონის დიალოგების სახით. ანტი-  
კური აზროვნების განვითარებამ არ შეინარჩუნა ეს ფორმა. მან  
სამსჯელობო გამართული პროზა ამჯობინა, რომლითაც უკვე არის-  
ტოტელეს ტრაქტატები იწერებოდა, მომდევნო ხანამ, როცა ანტი-  
კური აზროვნება გაერთიანების ანუ სინკრეტისტულ გზას დაადგა,  
სცადა პლატონის დიალოგების აღდგენაც. მაგრამ, დროის მიხედ-  
ვით, ნათელი გახდა, რომ ასეთი აღდგენა, მთელის მისი ძველი  
მნიშვნელობით, შეუძლებელი იყო. ასეთივე მარცხი განიცადა პლა-  
ტონის დიალოგების აღდგენის ყოველმა მომდევნო ხანის ცდამ,  
ვიდრე უახლეს დრომდე.

ამიტომ, ბუნებრივია, რომ საქართველოშიაც დიალოგი ძველის  
ფორმით ვერ შემოვიდოდა და ის აღორძინებულ იქნა VII საუკუ-  
ნის საქართველოშიაც იმ სახით, რა სახითაც მას ანტიკურობა იც-  
ნობდა — ეს არის თხზულებაში გამოყენებული აზრის გაცვლა-  
გამოცვლის ფორმა, რომელიც კითხვითა და მიგებით გამოიხატე-  
ბოდა.

სწორედ ეს ფორმა პქონდა მხედველობაში ქართულ აზროვნებას,  
როცა მან უკვე იმ დროისათვის, რომელიც ჩვენ გვინტერესებს,  
შეიმუშავა ცნება „სიტყვის გება“. სწორედ ასეთ სიტყვისგებას  
წარმოადგენს ის დიალოგი, რომელიც მოცემულია ჩვენს ძეგლში,  
როდესაც ჩვენ იოდასაფის გონებრივ გაზიარებაზე და საკამათო  
დაოსტატებაზე ვლაპარაკობთ, უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რომ ეს  
დაოსტატება სწორედ სიტყვისგებაში დაოსტატებით გამოიხატე-  
ბოდა. ამ დაოსტატებამ თავის უმაღლეს წერტილს მიაღწია მაშინ,  
როცა იოდასაფმა დაამარცხა სწორედ სიტყვისგების ოსტატობაში



მისი მამის აბენესის შიერ მასთან საკამათოდ მოწვეული გამოცდელი ოსტატები სიტყვისგებისა.

არის კიდევ სხვა საკითხები, რომლებსთვისაც გვერდის ავლა არ შეიძლება, როცა ჩვენ შევაჯამებთ მონაცემებს, რაიცა მოგვცა თხზულების „სიბრძნე ბალავარის“ სათანადო ადგილების გარჩევამ. ასე, მაგალითად, იოდასაფს მიღებული აქვს სწავლა არა სწავლისათვის, არამედ ცხოვრებისათვის. ბალავარი მას ამზადებს ძველი ცხოვრების ძირეულად შეცვლისათვის და სრულიად ახალი ცხოვრების შეთვისებისათვის. ეს ახალი ცხოვრება პირდაპირ საწინააღმდეგოა იმ ცხოვრებისა, რომელსაც იოდასაფი ეწეოდა, როგორც მეფის შვილი. იოდასაფის მთავარი სიბრძნე იმაშია, მისა აღმზრდელის, ბალავარის თვალსაზრისით, რომ მან შეიგნო არა-რაობა ქვეყნისა და მას ზურგი შეაქცია. მან იცის ამავე სწავლების მეოხებით, რომ აღამიანის ცხოვრება მედინი და წარმავალაა, რომ იგი მხოლოდ სამზადისია სხვა, უკეთეს და მარადიული ცხოვრებისათვის. ასე ასწავლა მას ბალავარმა, ჩაუნერგა რა ქრისტიანობის პლატონისტური გადამუშავების იდეალისტური იდეები. ამის გამო, იოდასაფისათვის აღარ დგას საკითხი ცოდნისა და ცხოვრების შეგუებისათვის, მისი ცოდნა მისი ცხოვრებისათვის არის განკუთვნილი.

ამასთან დაკავშირებით ნათელი ხდება ის მომენტიც ცხოვრებისა და საზოგადოდ სიცოცხლის საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც ეხება ამ ცხოვრებასთან ანგარიშის გასწორებას. ბალავარმა ისე აღზარდა იოდასაფი, რომ მას აღარ ეშინია სიკვდილისა. ეს ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი მისწრაფება იყო. მართალია იდეალისტური და მატერიალისტური ფილოსოფიური ნაკადი ანტიკურობაში მას სხვადასხვანაირად სწყვეტდა. პლატონისათვის, როგორც იდეალისტისათვის, სიკვდილის შიში არ არსებობდა, რადგან მას იმედი ჰქონდა, რომ ამ ცხოვრების მიტოვებულს გზით, უკეთეს ცხოვრებისაკენ მიდიოდა. მეორე მხრივ, მატერიალისტ ეპიკურესათვის არ არსებობდა სიკვდილის შიში, მაგრამ ის მას მატერიალისტურად ასაბუთებდა: სანამ ცოცხალი ხარ სიკვდილი არ არის და, მაშასადამე, საშიშარიც არაფერია. როცა მოკვდები სიცოცხლეს აღარ გრძნობ და აქაც არც სამწუხარო და არც საშიში არაფერია.

ამკარაა, რომ VII საუკუნის საქართველოში, როცა გარკვეული წრეები, მწიგნობრობასთან დაკავშირებული, პლატონისტურ ფილოსოფიის საფუძველზე გადამუშავებულ ქრისტიანობის ნიადაგზე იზრდებოდნენ, მათთვის უფრო მისაღები იყო და კლასობრივად

გასაგები სწავლა, სიკვდილის შიშის არ არსებობის შესახებ, რომელიც ჩააგონა იოდასაფს მისმა აღმზრდელმა ბალავარმა. უკანასკნელი საკითხი, რომელიც გამომდინარეობს ჩვენს მიერ განხილულ მასალის ანალიზიდან, არის სულიერი წონასწორობის იდეალი, რომელსაც შთააგონებს ბალავარი თავის მოწაფეს. ეს სულიერი წონასწორობა სულიერ ჰარმონიასთან იყო დაკავშირებული ანტიკურ ფილოსოფიაში. ქრისტიანულმა სოფლგაგებამ ის ცოტა გააღარიბა და ჰარმონიის ცნება დაარღვია მით, რომ სიმშვიდისათვის ჰარმონიის ერთ-ერთი მომენტი მოხსნა. ასე შეიქმნა ასკეტიკური შეხედულება ცხოვრებაზე, რომელიც ქრისტიანულ საგანდევლო მოღვაწეობას დაუკავშირდა. რა თქმა უნდა, ბალავარს არ შეეძლო ეთქვა, რომ მან მისცა თავის აღზრდილს ყოველმხრივი ჰარმონიული ცხოვრების სიამოვნება; მან მოახერხა მხოლოდ ის, რომ სულიერი სიმშვიდე უნდა მოეპოვებია მის აღზრდილს მხოლოდ ამ ქვეყნის მიტოვების, მისგან განდგომის საშუალებით.

როგორც მთელი მაშინდელი იდეალისტურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა საქრისტიანო სოფლგაგებაში, ისე ვერც მასწავლებელი ბალავარი და ვერც მისი მოწაფე იოდასაფი ვერ ხედავდნენ შინაგან წინააღმდეგობას, რომელიც მათ მიერ მიღწეულ სააღმზრდელო იდეალს არარაობად აქცევდა. მართლაცდა, თუ ერთის მხრივ თითქოს იოდასაფი იმდენად მთლიან პიროვნებად გაიზარდა, რომ მის მიერ მიღებული სწავლა იყო წანამძღვარი მის მიერ ისეთი ცხოვრების არჩევისა, რომელიც ამ სწავლას ეთანხმებოდა, მეორეს მხრივ, თუ ამ სწავლამ იგი აიძულა სავსებით განდგომილიყო ცხოვრებისაგან და ასკეტიკურ ცხოვრებას შედგომოდა, მაშინ მის მიერ მიღებულმა სწავლამ იგი ცხოვრებას მაინც მოსწყვიტა.

აქ იყო დიდი ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც არ იყო შეგნებული ფეოდალურ საზოგადოების აზროვნების მიერ და, მასადაამე, არც საშუალება გააჩნდა მისი გადალახვისათვის.

### III

აღმავლობიკური იდეები ძარტულ სოლასტიკაში VIII — X სს.

#### § 1. ი. საბანისძის ნააზრევის უარყოფითი და დადებითი მნიშვნელობა

ქართული სქოლასტიკა განათლებისა და საგანმანათლებლო იდეების თვალსაზრისით სრულიად თავისებურ პერიოდს წარმოადგენს, რომელიც განპირობებულია იმ დიდი ისტორიული ცვლილებებით, რაც მოხდა საქართველოში VII — VIII საუკუნეთა მიჯნაზე.

სწორედ ამ დროს საქართველოში მწვავედება როგორც შინაგანი ვითარება, ისე საგარეო. უკანასკნელი არაბთა მიერ საქართველოს დაპყრობაში გამოიხატება, ხოლო შინაგანი ვითარება ხასიათდება იმ ბრძოლით, რომელიც იშლება საქართველოში სხვადასხვა სოციალურ დაჯგუფებათა შორის. დიდ სავაჭრო გზაზე გარეშე ძალების გაბატონებამ გადასჭრა მისი სასიცოცხლო ძარღვი, რომელიც ქართულ აღებ-მიცემობას აცხოველებდა. ზოგიერთ განაპირა ადგილების გარდა, საქართველოს სხვადასხვა ნაწილში შეწყდა ურთიერთობა, რომელიც დაკავშირებული იყო კუთხისა და კუთხის შორის აღებ-მიცემობის განვითარებასთან. ჯერ კიდევ ისტორიკოს სტრაბონის დროიდან იყო აღნიშნული, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური კეთილდღეობისათვის დიდ სავაჭრო გზას, საქართველოზე რომ გადადიოდა. VII—VIII საუკუნიდან ეს გზა უმთავრეს ნაწილში გადაიკეტა. ამან თავისი შედეგი გამოიღო.

დაქსაქსული ქართული ბინადრობის არე სამ მთავარ მონაკვეთად გაიშალა. ამის მიზეზი იყო, ერთის მხრივ, ფეოდალური დაშლილობა, ხოლო მეორეს მხრივ შემოსული მტრის — არაბების ძალადობა. ამ დროისათვის საქართველოს მთავარი შემადგენელი ნაწილებია: იბერია ანუ აღმოსავლეთი საქართველო მცხეთით, მეორე — ტაო-კლარჯეთი ანუ სამხრეთ საქართველო, მთავარი ქალაქით არტანუჯით, და მესამე აფხაზეთი ანუ დასავლეთი საქართველო ქუთაისით. ასეთი იყოს ეს სამი მთავარი ნაწილი საქართველონა დაწყებული VIII საუკუნით, ვიდრე X—XI საუკუნეებამდე. ასე გაგრძელდა მანამდე, სანამ საქართველომ კვლავ არ შემოიკრიბა შინაგანი ძალა, ეკონომიურად ერთი კუთხე ისევ არ დაუახლოვდა მეორეს, და ამის წყალობით ნიადაგი არ მოუმზადდა პოლიტიკურ გაერთიანებას, რის შედეგად არაბთა ბატონობა თანდათანობითლიკვიდირებული იქნა.

ასეთი მძიმე და რთული გზით მივიდა საქართველო XI—XII საუკუნის მიჯნამდე, როდესაც მან საბოლოოდ შეამზადა ნიადაგი იმისათვის, რომ უკვე ფეოდალურ საზოგადოების წიალში მოსახერხებელი გამხდარიყო ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული აღორძინების საქმე.

მაშასადამე, ქართველი ერის განვითარების მძიმე ხანა დაიწყო VII—VIII საუკუნის მიჯნიდან და გაგრძელდა XI საუკუნემდე. და აი სწორედ ეს მძიმე პერიოდი არის ხანა ქართულ აზროვნებაში სქოლასტიკის დამკვიდრებისა.

VIII საუკუნისათვის შინაგანი სოციალური ბრძოლა ქართულ

საზოგადოებაში ორი მიმართულებით არის გამძაფრებული: აზნაურნი განურჩევლად მათი მდგომარეობისა დიდ აზნაურთაგან დაწყებული, ვიდრე მსახურეულ აზნაურებამდე ებრძოდნენ როგორც ეკლესიას, ისე მდაბიოთ, განსაკუთრებით კი გლეხებს, რომლებიც მაშინ „ქვეყნის მუშაკად“ იწოდებოდნენ. ბრძოლის საბაბი ყველა ამ შემთხვევაში ერთი და იგივე იყო — ეს იყო მიწა, რაც გასაგებია, რადგან მეურნეობის იმ ხასიათისათვის, რაც მან სავაჭრო გზის გადაკვეთასთან ერთად მიიღო, დამახასიათებელი იყო სწორედ მიწაზედ განვითარებული მეურნეობა. ხელოსნობა, ნივთის დამზადება, მადნის ამოღება-დამუშავება — ასეთ პირობებში ადგილს უთმობს მიწას და სოფლის მეურნეობის ნაწარმს. მესაქონლეობაც კი, რომელიც ისტორიული ცნობების მიხედვით მაინც განაგრძობდა არსებობას და განვითარებას, საძოვრებთან იყო დაკავშირებული და ამდენად ამ შემთხვევაშიაც მიწა საჭირო იყო და სადაოც.

რამდენადაც მიწა მთავარ საბრძოლველ საგნად გადაიქცა, საერო არისტოკრატია შურის თვალით უყურებდა საეკლესიო მიწების ზრდას და არ ერიდებოდა „ქვეყნის მუშაკთათვის“ იარაღით ხელში მიწის წართმევას, რის შემდეგ ამ წართმეულ მიწებზე ფეოდალები „მდაბიოთ“ ათავსებდნენ. რა თქმა უნდა, მდაბიოთათვის ამას თან ახლდა ყოველგვარი ის ვალდებულება, რაც აზნაურ-მდაბიოს ქართულ ურთიერთობიდან გამომდინარეობდა. საქართველოს ისტორიას შემოუნახავს ცნობები „ქვეყნის მუშაკთა“ აჯანყებებისა და მათი იარაღით შემუსვრის შესახებ. ცხადია, რომ აჯანყებულთა დამარცხება ყოველთვის თავდებოდა მათთვის საბოლოოდ მიწის ჩამორთმევით, მაგრამ სოციალური ბრძოლები არც ამით თავდებოდა.

გარდა საერო და საეკლესიო არისტოკრატის ბრძოლისა, იმავე მიზნის გამო, როცა სამთავროები მოძალდნენ, მათ შორის იწყება ცოტა უფრო გვიან (X საუკუნეში) ბრძოლები. ეს იმდენად მწვავე იყო, რამდენადაც ამ ბრძოლის მონაწილენი უკვე საკმაოდ დარაზმულ ძალას წარმოადგენდნენ. ცხადია, როცა ძლიერნი ამა სოფლისანი იბრძოდნენ, ზარალდებოდა ყველა ფენა საზოგადოებისა, რადგან მათი მეურნეობა მიწასთან იყო დაკავშირებული და მშვიდობიანობას მოითხოვდა. დიდ ფეოდალთა ბრძოლა უპირატესობისათვის თავისი შედეგების მხრივ საბოლოოდ ფრიად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა და ერთ-ერთი ძლიერი გვარის გამარჯვებამ რამოდენიმედ ხელი შეუწყო საქართველოს გაერთიანების ისტორიას. იბერიით დაწყებულმა ბრძოლებმა და მოძრაობამ მალე აფხაზეთში ჰპოვა თავისი გაგრძელება, სადაც აგრეთვე გამაერთიანებელი ტენდენციები ეტყობოდა. უფრო ბედნიერი აღმოჩნდა ტაო-კლარჯეთი

ამ დიდ ეკონომიურ და პოლიტიკურ კიდილში. ეს კუთხე ძველი და მკვიდრი საქართველოსა შემდეგში ოსმალთა მიერ შიტაცებული, X—XI საუკუნიდან საქართველოს ეროვნული განვითარების და ეკონომიურად, პოლიტიკურად და კულტურულად აღორძინების ცენტრად გადაიქცა.

ამ მძიმე დროიდან, რომელიც ჩვენს მიერ იქნა მოკლედ დახასიათებული, ცოტა ცნობაა შემონახული როგორც განათლების, ისე საგანმანათლებლო იდეათა შესახებ, მაგრამ ამ საერთო პირობების მიხედვით რომლებშიაც ვითარდებოდა საქართველო VII—VIII საუკუნის მიჯნიდან, მაინც შესაძლებელია, როგორც ზოგიერთი საგანმანათლებლო ფაქტის დადგენა, აგრეთვე სწავლა-აღზრდის შესახებ ერთგვარი წარმოდგენის შემუშავება. რამდენადაც პედაგოგიკური იდეები საერთოდ კულტურულ ვითარებაში შედის და მის ერთგვარ გამოხატულებას წარმოადგენს, იმდენად ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმ დონის გარკვევა, რომელსაც აღწევდა ქართული განათლება ჩვენს მიერ გამოყოფილ ორ საუკუნეში და როგორი იყო ის პირობები, რომლებშიაც ასეთი მიღწევა ხორციელდებოდა.

აზროვნების ისტორიაში VII—VIII საუკუნის მიჯნა ისევე დაკნინების პერიოდად ითვლებოდა, როგორც საერთოდ, ეკონომიურსა და პოლიტიკურ სფეროში. ნაცვლად ძველი დროისა, რომელიც VII საუკუნის მიწურულით აღინიშნება, სადაც ანტიკური აზროვნების შემკვიდრება თავის გავლენას ახდენდა, VIII საუკუნეში უკვე აღარ იგრძნობა ანტიკურობის გავლენა და შემორჩენილია მხოლოდ ერთი საინტერესო მოვლენა, რომელიც თავის მხრივ ასხვავებს ქართულ განათლების საქმეს ორივე საუკუნის მიჯნაზე.

ეს უკანასკნელი გარემოება არის ქართულ განათლებაში აუცილებლად ბერძნული ენის, როგორც საგანმანათლებლო ენისა და იარაღის უცილობელი შეტანა, რამდენადაც ფართოდ სარგებლობდა ქართული საგანმანათლებლო ცენტრები ბერძნული ენით, როგორც ფართო განათლების იარაღით, ამისი ზედმიწევნითი გამოკვლევა ადვილი არაა, მაგრამ ერთი რამ მაინც უდავოა, რომ ქართულ განათლებას და მის ცენტრებს ასხვავებს, მაგალითად, დასავლეთის განათლების ცენტრებისაგან არა მარტო VIII—X საუკუნეში, არამედ მთელ წინარჩენესანსულ ხანაში ბერძნული ენის, როგორც აუცილებელ საგანმანათლებლო ენის, სწავლება.

სქოლასტიკის პერიოდი ქართულ განათლების საქმეში რამოდენიმედ ჯერ კიდევ VIII საუკუნის სასწავლო მეთოდოლოგიურ მიდგომაში მხილდებოდა. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ წიგნის „სიბრძნე

ბალავარისა“ შემადგენელი ორგვარ მეთოდზე გველაპარაკებოდა. ერთზე — რომლის დროს დასაბუთება გამოიყენებოდა, მეორეს დროს — არავითარი დასაბუთება არ გამოიყენებოდა. მაშასადამე, შესასწავლი დებულება პირდაპირ უნდა გაეზეპირებიათ შემსწავლელთ და მიეღოთ იმ სახით, რა სახითაც მათ აწოდებდნენ.

VII—VIII საუკუნის მიჯნიდან უკვე იქმნება საბოლოოდ ის მდგომარეობა, როდესაც სწავლება უბრალო გაზეპირებაში გადადის, რადგან ისწავლება მხოლოდ „უცილობელი ჭეშმარიტებანი“. მთავარი ძეგლი, რომელიც ამ მხრივ ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა, არის იოანე საბანისძის მიერ დაწერილი წიგნი სათაურით „აბო თბილელი“.

ეს თხზულება დაიწერა, ყველა მონაცემის მიხედვით, VIII საუკუნეში და უკუბუნეს იმ ვითარებას, რომელიც შექმნილია არაბთა მიერ დაპყრობილ და ეკონომიურად და პოლიტიკურად დეზორგანიზებულ საქართველოში. ეს ძეგლი ორგვარი მხარის შემცველია. ერთის მხრივ ის გამოხატველია უაღრესად დოგმატიკურ აღზრდის სისტემისა, რადგან ასეთია მისი სოფლმხედველობა, ხოლო მეორეს მხრივ იგი გამომდინარეობს შექმნილი ვითარებიდან, რაც პატრიოტულ გრძნობებს აღვიძებდა.

იოანე საბანისძის წიგნში ქართველი ერი პოლიტიკური ტრაგედიის გამოხატულებათა, რომელიც ქართველმა ერმა არაბეთის შემოსევისგან განიცადა. აღზრდის თვალსაზრისით ორივე მხარე საინტერესოა: ერთი — როგორც დოგმატიკურ მეთოდოლოგიაზე დამყარებული, გზას უხსნიდა ქართულ საგანმანათლებლო ცენტრებში ასეთივე დოგმატიზმის დამკვიდრებას. სასწავლო საგანი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ „უცილობელი ჭეშმარიტება“ წმიდა ეკლესიისა და საღმთო წერილის მიერ დაფუძნებული. მეორეს მხრივ იმავე საგანმანათლებლო, საღმრთო დელო ცენტრებში, რამდენადაც ქართული კულტურის თუნდაც საეკლესიო ძეგლები ისწავლებოდა, პატრიოტული მოტივი თავისთავად აუცილებელი იყო, და ასეთ პატრიოტულ საზრდოს დასახელებული საბანისძის წიგნი უდაოდ იძლეოდა.

„აბო თბილელი“ როგორც წიგნი — აგიოგრაფიული ძეგლია, რაც დროის პირობებით აიხსნება. თვით მასში აღწერილი ამბავი, ე. ი. მუსლიმანის გაჭრისტიანება და ახალი სარწმუნოებისათვის თავის დადება, სასწავლო მიზნით იყო გაქდენილი. დამოუკიდებლად იმისაგან ჰქონდა თუ არა სინამდვილეში ადგილი ასეთ მოვლენას, თვით აღწერის საგანი, ე. ი. უცხო სარწმუნოების აღამიანი, ისე ღრმად შემთვისებული მისთვის ახალი სარწმუნოებისა, რომ მან სიცოცხლე არ დაიშურა ამ რწმენისათვის, საგანგებოდაა შერჩეუ-

ლი საბანისძის მიერ. ამ თხზულებას უნდა ესწავლებინა თანამედროვე ქართველთათვის სიმტკიცე რწმენისა, როგორც ეროვნული დამოუკიდებლობის სიმბოლო. ამ მიზნით საბანისძე მეტად მხატვრულად აღწერდა ერთის მხრივ საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობის სიმძიმეს, და მეორეს მხრივ თანამედროვე ქართველთა წელში გატეხვას და მერყეობას.

ამ მერყეობის აღმოსაფხვრელად და თანამედროვე ქართველთა განსამტკიცებლად დასწერა საბანისძემ თავისი წიგნი, სადაც აჩვენა, რომ არა თუ ქართველნი, არამედ საქართველოში მოსული უცხო ელემენტი — აბო თბილელი მთელის თავის არსებით უეებრძოლა მოწინააღმდეგეს. აშკარაა, რომ საბანისძეს აღმზრდელობითი მიზნები ჰქონდა მხედველობაში და რამდენადაც მისი წიგნი გავრცელებული იყო იმ ადგილებში, ე. ი. მონასტრებში, სადაც აგრეთვე მოწყობილი იყო საგანმანათლებლო ცენტრები, ყველგან ამ წიგნს, უნდა ვიფიქროთ, პატრიოტიზმის აღზრდისათვის მოიხმარდნენ და მნიშვნელობაც ჰქონდა.

თუ ეს მხარე იოანე საბანისძის წიგნისა, როგორც პატრიოტიზმისაკენ მოწოდება, დადებით მოვლენად უნდა ჩაითვალოს და უდავოდ გავლენას მოახდენდა თანამედროვეობაზე, მეორე მხარე იმ წიგნისა — დოგმატიკური აზროვნების მეთოდი — უარყოფითა გავლენას ახდენდა თანამედროვეობაზე და სქოლასტიკურ აღზრდაგანვითარების ერთ-ერთ დასაყრდენთაგანი იყო VIII და მომდევნო საუკუნეებში. იოანე საბანისძე აცხადებს, რომ ყოველგვარი სხვა ცოდნა, გარდა ქრისტიანულისა, საეჭვო და დაუსაბუთებელია. ერთადერთი ცოდნა, რომელიც შეიძლება ადამიანმა მიიღოს, როგორც მტკიცე და უცილობელი, ეს არის ცოდნა ღვთაების მიერ შთაგონებული. ამ ცოდნას, ფიქრობს საბანისძე, არავითარი მტკიცება არ ესაჭიროება, ის უნდა იყოს მიღებული, როგორც შეუცდომელი. იოანე საბანისძე თავისთავს აღარებს კედელს, როგორც სიმტკიცის სიმბოლოს უცილობელ ქეშმარიტებისა. მხოლოდ ასეთი მტკიცედ მიღებული ცოდნის საშუალებით, ფიქრობს საბანისძე, შესაძლებელია გაუმკლავდე მოწინააღმდეგეს.

ასეთი ცოდნის ნიმუშად იოანე საბანისძეს მიაჩნია აბო. თბილელი, რომელსაც რაიმე ხანგრძლივი წრთვნისა და სწავლის გზით კი არ მიუღია თავისი დარწმუნება ქრისტიანულ სარწმუნოების ქეშმარიტებაში, არამედ მან იწამა იგი. ამითაა, ფიქრობს საბანისძე, გამოწვეული, მეორეს მხრივ, ის სიმტკიცე, რომლითაც აბო თბილელმა დაიცვა თავისი შეხედულება და მისთვის დასდო თავი. ასეთ მაგალითისაკენ მოუწოდებს იოანე საბანისძე უცხო მტრის შემო-

სვეისაგან შერყეულ ქართველობას და სთხოვს მათ ისწავლონ ყოველივე ეს აბო თბილელის მაგალითზე.

არის ერთი ადგილი იოანე საბანისძის თხზულებაში, სადაც იგი სარწმუნოების სისწორის გაგებაზე ლაპარაკობს. მართალია, მან აღიარა, რომ სარწმუნოების სისწორეს მისი სიმტკიცე ადასტურებსო, მაგრამ ფაქტიურად მან მაინც მიიჩნია, რომ სისწორისათვის კიდევ რაღაც სხვა საზომებიც არსებობს. ერთ ასეთ საზომს უნდა წარმოადგენდეს იმ ერის კულტურა, რომელსაც ქრისტიანული სწავლა შეუთვისებია. ამ შემთხვევაში იოანე საბანისძე ქრისტიანული სწავლის ჭეშმარიტების შედარებითობას აღიარებს.

ყოველ შემთხვევაში საგულისხმოა ის გარემოება, რომ იოანე საბანისძე ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტობის საკითხში ბერძნებს ედავება და ფიქრობს, რომ ქართველი ერი არავითარ შემთხვევაში არ დაუთმობს ბერძნებს ქრისტიანული ჭეშმარიტების გაგების, ვითომდა, მეტ ძალას. იოანე საბანისძე ვერ ამჩნევს, რომ ამ სადაო შედარების დროს ის შეუცნობლად მაინც აღიარებს, რომ არსებობს სხვადასხვა დონე ქრისტიანული განათლებისა, მაგალითად, დონე ბერძნული და დონე ქართული, რომლებიც შეიძლება ერთიმეორეს ხვდებოდნენ და შეიძლება არც კი ხვდებოდნენ. დამოუკიდებლად ამისაგან, მაინც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის დღეს, იოანე საბანისძის მიერ მითითებული დონე განათლებისა საქართველოში, რომელიც, თურმე, მოწინავე ქართველის წარმოდგენით, როგორც იყო იოანე საბანისძე იმ დროისათვის, ბერძნულს არ ჩამოუვარდებოდა. აი ეს ფაქტი საბანისძის მოწმობისა მაშინდელ საქართველოში განათლების იმოდენა სიმალლეზე ყოფნის შესახებ, რომ ბერძნულს არ ჩამოუვარდებოდა, განათლების ისტორიისათვის საქართველოში ფრიად მნიშვნელოვანია. არ საჭიროებს საგანგებო განმარტებას ის გარემოება, რომ VIII საუკუნის მიმართ თავისუფლად შეიძლება განათლებაზე საზოგადოდ ლაპარაკი, მიუხედავად იმისა, რომ ეს განათლება არსებითად საეკლესიო და რელიგიური იყო. იმ დროს სხვა სახის განათლება არსად არ არსებობდა, და მათი ცენტრები ყველგან და ყოველთვის მონასტრებთან იყო დაკავშირებული.

ამით იოანე საბანისძემ დიდი სამსახური გაავიწოა, ქართული განათლების დონეზე მიგვითითა VIII საუკუნეში და მით ჩვენს წინაშე საკვლევი სამეცნიერო საკითხი დააყენა იმის გამო, როგორ იყო შესაძლებელი ასეთი, ბერძნულის მავგარი, მაღალი განათლება. VIII საუკუნის საქართველოში.

სამწუხაროდ, თვითონ იოანე საბანისძეს არ მოეპოვება ცნობე-



ბი იმის შესახებ თუ სად, და როგორ ხორციელდებოდა საზოგადოოდ განათლების საქმე მის თანამედროობაში. მაგრამ მისი და მომდევნო დროის ზოგიერთი სხვა საბუთი გვაძლევს საშუალებას გავარკვიოთ, თუ როგორი იყო სახეები და საფუძვრები სასჯალო ადგილებისა და თვითონ სწავლებისა, რომლებიც ისეთს შედეგს იძლეოდნენ, რომ იოანე საბანისძეს საბუთს აძლევდნენ ბერძნები გამოეწვია განათლების საკითხში და საქართველოს სახელით ელაპარაკნა, როგორც მათზე არადაბლა კულტურულ ხალხზე.

## § 2. განათლება და მისი ცენტრები საქართველოში VIII—X საუკუნემდე

შევდივართ თუ არა მე-8—9 საუკუნის მიჯნაზე, მაშინვე ვამჩნევთ, რომ ქართული აზროვნება და განათლება გარკვეულს საეკლესიო დოგმატიკურ მიმართულებას იღებს. მიუხედავად ამისა, რაღაც ნაკადი საერო განათლებისა მაინც მისდევს გვერდიგვერდს სასულიერო განათლებას. ჩვენ არ შეგვიძლია ზუსტად, ისტორიულად დავადგინოთ, თუ როდის შემუშავდა სათანადო ცნებები და ტერმინები განათლებაში ამ ორის მიმართულების განსასხვავებლად, მაგრამ, როგორც ჩანს, IX საუკუნის შუა ხანებში უკვე დადგენილია და დამკვიდრებელიც აღნიშნული განსხვავება და მისი გამომხატველი სიტყვა-ხმარებაც.

განსხვავება, რომელზედაც ლაპარაკია, შეიცავს ერთის მხრივ საერო ცოდნას, რომელსაც თანამედროვეობა უწოდებდა „სიბრძნესა ამა სოფლისა ფილოსოფოსთასა“. ეს იყო გამომხატველი, უდავოდ, საერო განათლებისა, რადგან მასში ხაზგასმული იყო სიბრძნე „ამა სოფლისა“. იგი შეიცავდა საერო ხასიათის სიბრძნეს, რომელსაც უკვე ლოგიკურად უპირისპირდებოდა მეორე სიბრძნე, რომელიც ამა სოფლისა უნდა ყოფილიყო, ე. ი. რაღაც უფრო მაღალი, სასულიერო და მარადიულ ცხოვრებასთან დაკავშირებული. შეიძლება იყოს, ამ სიბრძნეს, ამ ცოდნას ყოველთვის ერთი და იგივე სიმაღლე არ ახასიათებდა, მაგრამ ყოველგვარი სახის სკოლაში, სადაც იგი სწავლობდა, მეტის თუ ნაკლების სიღრმით, მას ყოველთვის საერო ხასიათი თან ახლდა.

რაც შეეხება მეორეს, ამისათვის დაპირისპირებულს ცოდნას, მას ერქვა მოკლე სახელი — „სამოდროი“, რაც უსათუოდ იმის მაჩვენებელი იყო, რომ მასთან დაკავშირებული მომზადება გამიზნული იყო ეკლესიაში მსახურებისათვის გამოსაყენებლად. ეს იმის კი არ ნიშნავდა, რა თქმა უნდა, რომ საეკლესიო მოძღვარი მხო-

ლოდ გარკვეული, ვიწრო საეკლესიო ცოდნით უნდა ყოფილიყო აღტურველი და ცოდნა „სიბრძნისა ამა სოფლისა“ მისთვის აღკვეთილი ყოფილიყო. ეს აღნიშნავდა მხოლოდ მიმართულებას განათლების იმ ერთი ზაზისა, რომელიც ვიწრო პროფესიონალური მიზნით შემოიზღუდებოდა და თავის შინაარსში შეიცავდა ისეთ ცოდნას, რაც ტერმინს „სამოძღვროს“ აბართლებდა.

იმ დახასიათებებს რომ მივყვეთ, რომელსაც იძლევა ადრინდელი წყაროები, წარმოგვიდგება სურათი ისეთი განათლებისა, რომელიც მრავალის მხრივ არის საგულისხმო. ჯერ ერთი საინტერესოა ყურადღება მიექცეს იმ გარემოებას, რომ უკვე იმავე IX საუკუნიდან გვხვდება ტერმინი „მრავალი მოსწავლე“, რაც უსათუოდ ნიშნავდა შესაძენი ანუ შეძენილი ცოდნის მოცულობას. სჩანს, რომ სწავლება მაშინდელ საქართველოში, მიუხედავად იმისა, რომ მას საკმაოდ ვიწრო ფარგლები ჰქონდა მიჩნეული და ადგილმდებარეობითაც სამონასტრო ჩარჩოებში იყო მოქცეული, მაინც თავისი მისწრაფებით ცოდნის მრავალმხრივობას შეიცავდა.

თუ ეს ტერმინი ასე არ გავიგეთ და პარდაპირ ავიღეთ მისი მნიშვნელობა, მაშინ იგი მეტის არაფრის მთქმელი არ იქნება, გარდა მოსწავლეთა სიმრავლისა, რაც ამ პერიოდისათვის ჯერ თავისთავად ცხადია, სავსებით ნაადრევია. მასობრივ სკოლას, როგორც ცნობილია, ამ პერიოდში არ იცნობდა არა მარტო საქართველო და ტერმინი „მრავალი მოსწავლე“ უთუოდ უნდა გავიგოთ, როგორც ცოდნის და არა მოსწავლეთა აღმრიცხველი.

„მრავალ მოსწავლეთა“ ცნებას ამ დროს ყოველთვის თან ახლავს ერთი აგრეთვე დამახასიათებელი ტერმინი — „მრავალენათა წურთილი“. ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია ქართული განათლებისათვის იმ პერიოდშიაც კი, რომელთანაც ჩვენ გვხვდება საქმის დაკავება. სრულიად ბუნებრივია, რომ საქართველო, შედარებით პატარა ქვეყანა, ისტორიულ და ეკონომიურ პირობების წყალობით, მრავალ ერთან ურთიერთობაში მოდიოდა. ასეთი ურთიერთობა როგორც საჭიროებას, ისე საშუალებას იძლეოდა სხვადასხვა ენების ცოდნისა. ჩანს, მიუხედავად ყოველგვარი უბედურებისა, საქართველოს მაინც ეხერხებოდა ურთიერთობა ჰქონებოდა ახლობელ და, ხშირად, შორეულ მეზობლებთანაც, რაც მას საშუალებას აძლევდა უცხო ენების დაუფლებისა. ყოველ შემთხვევაში VIII საუკუნიდან თანახმად შემონახული ცნობებისა და ტერმინებისა, ნათლად სჩანს, რომ განათლებულ ქართველ კაცს უნდა სცოდნებოდა როგორც დასავლეთისაქენ გამძლოლი ენა — ბერძნული, ისე აღმოსავლეთისაქენ. არაბთა ბატონობის

დამკვიდრების შემდეგ აღმოსავლეთისაკენ არაბულ ენას, სჩანს, მიეცა უპირატესობა.

ისეთ ძეგლში, როგორც არის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, პირდაპირ მითითებულია მრავალ ენათა ცოდნაზე და შემუშავებულია ტერმინი „მრავალ ენათა წურთილისა“. კერძოდ, გრიგოლ ხანძთელის შესახებ ნათქვამია, რომ მან შეისწავლა არა თუ ენა, არამედ როგორც იქ ნათქვამია „მწიგნობრობაიცა მრავალთა ენათა“.

ამ გარემოებასთან დაკავშირებულია ერთი, რომელიც ფრიად დამახასიათებელი იყო ქართული განათლებისათვის სქოლასტიკურ პერიოდშიაც კი. ეს არის ბერძნული ენის ცოდნა. ამ მხრივ ქართული სამონასტრო სკოლებიც კი, რომლებიც ყოველთვის ვერ დაიკვებინდნენ მაღალი განათლების მიწოდებას, ბერძნულს მაინც ასწავლიდნენ. რომ შევადაროთ იმ დროინდელი საქართველოს სამონასტრო სკოლები, მაგალითად, დასავლეთ ევროპისას, განსხვავება მაშინვე გვეცემა თვალში: მაშინ, როდესაც დასავლეთ ევროპის სამონასტრო სკოლებმა არ იციან ბერძნული და არც მოწაფეებს ასწავლიან, საქართველოში, პირიქით, არ ყოფილა მომენტი მთელ მის ისტორიულ განვითარებაში, რომ ქართულ სკოლებში ბერძნული ენა არ ესწავლებიათ.

ამ გარემოებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს როგორც ქართული სკოლების ისტორიისათვის, აგრეთვე ქართული კულტურის განვითარების ეტაპებისათვის და მანვე მოახდინა დიდი გავლენა, როდესაც დაისვა საკითხი ანტიკური ლიტერატურის აღორძინების შესახებ საქართველოს პირობებში.

ამრიგად, ზემოთ მოყვანილი ცნობები გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ VIII საუკუნიდან X—XI საუკუნებამდე ქართულ საგანმანათლებლო ცენტრებში ცოდნის შეძენის საქმე საკმაოდ მაღალ დონეზე მდგარა და შინაარსის მხრივ საკმაოდ საფუძვლიანი ყოფილა.

სწავლის დონის საკითხი ნათელი გახდება ჩვენთვის უფრო კონკრეტულად, თუ გამოვიყენებთ ერთ სიანტიერესო ცნობას, რომელიც დაცულია აგრეთვე ისტორიულ წყაროებში და მოცემულია იმავე გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიაც. ეს შეეხება ცნობას ჯავახეთში მოწყობილ კრების შესახებ, რომელიც მოუწვევია გვარამ მამფალს. ეს კრება შესდგა IX საუკუნის შუა წლებში (845—850). გვარამ მამფალი ეკითხება ჯავახეთის კრებაზე თავმოყრილ წევრებს, რომელთა შორის, თანახმად ქართული ტრადიციისა, იმყოფებოდნენ როგორც საერო, ისე სასულიერო პირები.

— „უკეთუ ქვეყნისა ჩვენისა ერის კაცი ვინმე წიგნთა საღვთოთა მეცნიერი და ენათაჲცა წურთილი მიიწიოს იერუსალიმად და სხვათა წმიდათა ადგილთა და იხილოს რაიმე კეთილი წესი, რომელიც ქრისტიანობას შვენის და ჩვენს შორის არა იყოს, ვინათუ წიგნთაგან გულისხმა ჰყოს და თავისთვისით ერსა უსწავლელს ასწავლიდეს — კეთილ არს ანუ არა?“

ამ საკითხიდან ჩანს, ჯერ ერთი, რომ იმ დროს შესაძლებელი ყოფილა, რომ, თუ მთელი სახელმწიფოს სათავეში არა, რაც ამ დროისათვის უკვე გაუქმებული ამბავი იყო, მაგრამ გარკვეული სამთავროს სათავეში მაინც მდგარიყო პიროვნება, რომელსაც ასეთი ხასიათის საკითხის დასმა შეეძლო, უკვე დიდი მნიშვნელობის მქონე ამბავია. თუ დავაკვირდებით გვარამის საკითხს, შევამჩნევთ, რომ მას ფრიად გაბედული ამბავის თქმა უნდოდა.

კრებამ ვერ ასწია სიძიმე დასმული საკითხებისა და აი, სწორედ ეს არის დამახასიათებელი. კრების პასუხის აზრი მოცემულია ისტორიულად მხატვრულ სახოგნებაში. საჭირო არის ნავი ტალღებზედ მსრბოლავი არ დაიტვირთოს ზედმეტად, რომ არ ჩაიძიროს და არც ნამეტანი მსუბუქი იყოს, რომ ტალღების ნებაზედ მიდიოდეს, ე. ი. ვიკმაროთ ცოტა ცოდნა, რამდენიც საჭიროა ქრისტიანისათვის და ზედმეტი ცოდნით თქვენს თავს ნუ გადავტვირთავთ.

ნავთან ასეთი შედარება უაღრესად დამახასიათებელია იმდროინდელ სწავლა-განათლებლაზე წარმოდგენისათვის. ჯერ ერთი, ერის კაცს მაინცდამაინც ბევრი რამის შეძენა არ შეუძლიან საეკლესიო განათლებისათვის და უკეთუ იგი სადმე სხოგან განსწავლული ენათა მრავალთა ცოდნით, თუნდაც იერუსალიმიდან და სხვა საღმთო ადგილიდან რასმე მოჰგვრის თავის ერს, მას მაინც უფრო მეტი ზიანის მოტანა შეუძლიან, ვიდრე სარგებლობისა.

ჯავახეთის კრების ეს აზრი ფრიად დამახასიათებელია ცოდნისა და განათლების იმ დროისათვის და იმ გარემოსათვის, რომელთანაც IX საუკუნის საქართველოს საქმე ჰქონებია. არც სრული უვიცობა და არც ზედმეტი ცოდნა. ასეთია ლოზუნგი განათლების და ცოდნის საქმისა ჩვენს მიერ შესასწავლ პერიოდში აღრინდელ საქართველოსა.

მოუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც უნდა მივხედოთ, რომ თუნდაც აღნიშნული ხასიათის სწავლა სად და რანაირად ზორციელდებოდა.

თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენს მიერ აღებულ პერიოდში, ისე როგორც სხვა დროსაც, საუკუნეთა განმავლობაში განათლების ცენტრებს მონასტრები წარმოადგენდნენ. ეს მით უფრო დამახა-

სიათებელია VIII-დან X საუკუნემდე საქართველოსათვის, რადგან საქართველოში ქართულ საქმეს სათავეში უდგას არა აღმოსავლეთ საქართველო, არა აფხაზეთი — დასავლეთ საქართველო, არამედ უბედური სამხრეთ ქართლი, სამხრეთ ქართლში კი ამ ხნის განმავლობაში, როდესაც უცხო ძალები მოაწვენ საქართველოს და მის ძირეულ განადგურებას ემუქრებოდნენ, იდეოლოგიურ და, ხშირად, პოლიტიკურ მესვეურადაც მღვდელმთავარნი და მონასტერთა ხელმძღვანელები მოვედინენ. ეს უპირატესი გავლენა სამონასტრო ცხოვრებისა სამხრეთ ქართლში იმდენად დიდი იყო, რომ ისტორიამ ამ პერიოდში ამ კუთხეს „ქართული სინას“ სახელწოდება შეუნარჩუნა.

უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, თანახმად ისტორიული წყაროებისა, პარეხის სკოლა, რომელიც გრძელი ისტორიის მქონე იყო და VIII საუკუნემდე, როგორც სჩანს, არსებობდა და მოღვაწეობას ეწეოდა. ამ სკოლას დიდი ავტორიტეტი და სახელი ჰქონებია. ყოველ შემთხვევაში, თხზულებაში „ბასილ ზარზმელი“-ს შესახებ ჩვენ ვკითხულობთ ცნობას, რომ პარეხის სკოლიდან გამოსულ მოწაფეებს თავი მოჰქონდათ ამ სკოლის დიდი სახელით და, განსაკუთრებით კი, მისი დამაარსებლის ავტორიტეტით. ეს დამაარსებელი იყო მიქელ პარეხელი. მისი მოწაფეები ამბობდნენ — „მოწაფენი ვართ დიდისა მის და განთქმულისა მიქელ პარეხელისანი“.

როგორც ისტორიულ ცნობებიდან ჩანს, მიქელ პარეხელს საკმაოდ ღრმად ჩაუყრია საფუძველი თავისი სკოლისათვის, რადგან ცნობები იქაურ მოწაფეთა შესახებ შემონახულა. მოწაფეთა შორის აღნიშნული არიან ბასილ და მარკელაოს პარეხელები, სერაპიონ ზარზმელი და მისი ძმა იოანე, გიორგი მაწყვერელი და სხვები. როგორც იმავე ცნობებიდან სჩანს, პარეხაში თავისი საკუთარი სასკოლო შენობაც ყოფილა, რაც, უდაოა, იმისი მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ მონასტრისათვის ეს სასხვათაშორისო საქმე არ იყო.

ასევე დიდი მნიშვნელობა აქვს მეორე სკოლას, რომელიც ოპიზაში ყოფილა. აქაც, როგორც ისტორიული წყაროები გადმოგვცემენ, ცალკე სასკოლო შენობა ყოფილა აგებული. მას საგანგებო სახელიც კი ჰქონდა „საოატიგენ“. როგორცა სჩანს. ოპიზა დიდი ცენტრი ყოფილა განათლებისა და მწიგნობრობის საქმეში.

გიორგი მაწყვერელის შესახებ ვკითხულობთ: „ალიზარდა იგი (გიორგი მაწყვერელი) განთქმულსა მას ოპიზასა (ბასილ ზარზმელი).“

ასეთი სკოლა იყო აგრეთვე ხანძთაში, სადაც მასწავლებლად ცნობილი იყო გრიგოლ ხანძთელი. აქ ცნობა გვაქვს ისეთ გამოჩენილ მოღვაწეზე, როგორიც იყო IX საუკუნეში არსენ დიდი (საფა-

რელი). უკანასკნელის მრავალმხრივი განათლება ნებას გვაძლევს ვიქონიოთ წარმოდგენა იმ საგანმანათლებლო იდეებზე და აგრეთვე საგნებზე, რომლებსაც აწვდიდა თავის მოწაფეს ხანძთის სკოლა, რის შესახებაც ლაპარაკი გვექნება ჩვენი ნარკვევის მესამე ნაწილში, როდესაც VIII—X საუკუნის საქართველოს საგანმანათლებლო იდეებს შევხებით.

ამავე სკოლიდან გამოსულა გიორგი მერჩულე, რომლის შესახებ ცნობილია, რომ ის იყო „მეცნიერი საბჭოთა საქმეთანი“. ეს პიროვნებაც გამოჩენილია იმდენად და ისე მრავალმხრივია მისი ცოდნა და ინტერესი, რომ ისიც გვაძლევს საშუალებას ვიქონიოთ წარმოდგენა იმის შესახებ, რას ასწავლიდნენ ხანძთის სკოლაში და რა ცოდნის გადაცემა შეეძლო ამ საგანმანათლებლო ცენტრებს. ამ საკითხსაც ჩვენი ნარკვევის მესამე ნაწილში შევხებით.

ოპიზას სკოლაში რომ მრავალმხრივი ინტერესები არსებობდა, ამის მომასწავებელია ის მრავალმხრივი გატაცება სხვადასხვა დარგებით ქართული კულტურისა, რომელსაც ოპიზაში ადგილი ჰქონდა, კერძოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ სასწავლო დაწესებულების გარეშე იმავე ოპიზაში იყო ცნობილი სამხატვრო სკოლაც, რომლიდანაც სახელგანთქმული ოსტატები გამოდიოდნენ. ასეთები იყვნენ მაგალითად ძმები ოპიზარნი, სახელოვანი ოსტატები ქართული ხელოვნების ისტორიაში.

უნდა ვიფიქროთ, რომ სათანადო სკოლები VIII—X საუკუნეებში სხვა ადგილებშიაც არსებობდა როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, ისე დასავლეთ საქართველოში, მაგრამ წამყვანი როლი მაინც „ქართულ სინას“ ეკუთვნოდა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ IX საუკუნიდან დასავლეთ საქართველოში (აფხაზეთში) იწყება განათლების გაცხოველება. იხსნება სკოლები, რომელთა მიზანდასახულობა არის, რაც ფრიად დამახასიათებელია, ქართული ენისა და კულტურისათვის ბრძოლა. ეს ხდება, თანახმად ისტორიული ცნობებისა, IX საუკუნეში. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სკოლები არ მუშაობდნენ სრულიად იზოლირებულად. მათ კავშირი ჰქონდათ სხვა ქვეყნის სკოლებთანაც, კერძოდ, შემონახულია ცნობები იმის შესახებ, რომ ქართულ სკოლებს ჰქონდათ დამყარებული კავშირი იერუსალიმთან, სადაც ცოცხალი მისვლა-მოსვლით იყო განხორციელებული გამოცდილების გაცვლა-გამოცვლისა და ერთიმეორესათვის ცოდნის გაზიარების სახით. ასე, მაგალითად, დასახელებული „ქართული სინას“ სკოლები აბამდნენ კავშირს საბა წმიდას სკოლასთან. ცნობილია, რომ იქ გაემგზავრა ხანძთის სკოლიდან გამოსული მკაარ ლეთეთელი.

არსებობს ერთი დიდი საკითხი, რომლის გვერდის ავლა სრულიად შეუძლებელია, როდესაც ვეხებით საკითხს VIII-დან X საუკუნემდე ქართული სკოლების შესახებ და განსაკუთრებით, როცა იმ ფაქტებამდე მივიღვართ, რომ „ქართული სინა“, ე. ი. უბედური სამხრეთ ქართლის სამონასტრო სკოლები გარკვეულ პერიოდში წამყვან როლს თამაშობდნენ. ეს არის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ქართულ საგანმანათლებლო ცენტრებსა და სომხურ საგანთა შორის საქართველოს იმ მიწა-წყალზე, სადაც ჩვენს მიერ აღნიშნული საგანმანათლებლო საქმიანობა მიმდინარეობდა და სადაც წინათ სომხური სათანადო დაწესებულებები არსებობდნენ. ეს საკითხი სადისკუსიოდ არის გამხდარი მეცნიერებაში. ჩვენ აქ ისეთ დებულებებსაც კი ვხვდებით, რომლებიც აკადემიკოს ნიკო მარის მიმდევრობით ამტკიცებენ, თითქოს ქართული საგანმანათლებლო ცენტრები და საგანმანათლებლო იღეები, სხვა არაფერი იყო, გარდა სომხური მემკვიდრეობის გამოყენებისა და მის ნიადაგზე ქართული საქმიანობის გაგრძელებისა.

ჩვენი მიზანი არაა და არც გვაქვს ამის საშუალება ისტორიული და ისტორიულ-ეპიგრაფიული კვლევა-ძიება ვაწარმოოთ ამ საკითხის ირგვლივ. ჩვენ სააზროვნო ხაზს მიყვებით, რომლის შესახებ აკად. მარმა დიდი ხანია წამოაყენა თავისი დებულება, კერძოდ, პეტრიწის შესახებ თავის შრომაში, რომ ქართული აზროვნება მოგვიანო ხანისა (მხედველობაში აქვს VII—VIII საუკუნის მიჯნა) სხვა არაფერს წარმოადგენდა, გარდა სომხური აზროვნების „ანასხლეტისა“.

ამ აზრის წინააღმდეგ ჩვენ სხვა ადგილზე ვილაშქრებთ და გამოიჩევა, რომ არავითარი საბუთი არა გვაქვს ვიფიქროთ, თითქოს ქართულ აზროვნებას თავისი საკუთარი სოციალ-ისტორიული კანონზომიერებით განპირობებული, კულტურული და ფილოსოფიური გზა არ გააჩნდა და ნასესხობა სხვა კულტურათა აზროვნების მიმართ ჩანს ქართველ ერს ამ ისტორიის განმავლობაში არასოდეს არ დასჭირებია. ყოველ შემთხვევაში, ურთიერთ დამოკიდებულება, თუ ზეგავლენა, მეცნიერულად მისაღებ და ფაქტიურად დასაშვებ ფარგლებს არასოდეს არ გადასცილებია.

წ. მარის ზოგადი დებულება ქართული აზროვნების სომხურ აზროვნების VII—VIII საუკუნემდე „ანასხლეტად“ გამოცხადებას შესახებ, როგორც ჩანს, შემთხვევითი არ ყოფილა მის კონცეპციაში ამ ორ მომე ერთა კულტურულ დამოკიდებულების გარკვევის საქმეში. ეს სჩანს ამ ჩვენს სპეციალურ საკითხშიაც განათლებისა და მისი ცენტრების შესახებ.

ჩვენ არ ვფიქრობთ სხვის საქმეში ჩარევას. ამ საკითხზე დისკუსია გრძელდება და მასში საქმაოდ დიდი სპეციალისტები იღებენ მონაწილეობას და თუ გრძნობათა აღტყინება ხელს არ შეუშლის, უნდა იმედი ვიქონიოთ, რომ ჩვეულებრივი მეცნიერული ობიექტური კვლევის გზით ჭეშმარიტება გაირკვევა. ჩვენის ხაზით, ე. ი. აზროვნების და პედაგოგიკის ისტორიის თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ არავითარი საბუთი რაიმე უცხო გავლენის ჩამორევისა და საქართველოს სინამდვილეში გამოვლენისა, ამ შემთხვევაში არ მოიპოვება.

ამის გამო არ შეგვიძლია გვერდი ავუაროთ ისეთ განცხადებას, როგორც არის შემდეგი დებულებები:

„(IX—X საუკუნეებში) განაგრძობენ ქართველები სომხური ენიდან თარგმნას. საქმე ისაა, რომ ტაო-კლარჯეთი, სადაც VIII საუკ. ნახევრიდან დამკვიდრდნენ ქართველები და რომელიც ქართული მწერლობის ერთ-ერთ უძლიერეს ცენტრად გახდა, დასახლებული იყო ვალკედონიტ სომხებით. რამდენიმე მნიშვნელოვანი ქართული საგანე აქ სომეხთა ნამონასტრალზე გაშენდა. აი სწორედ ამ წრეში, სადაც სომხები და ქართველები ერთმანეთს პირდაპირ ხედებოდნენ, განაგრძობდა არსებობას სომხურ-ქართული ლიტერატურული ერთობა და კავშირი“.

ეს დებულებები ეკუთვნის აკად. კ. კეკელიძეს. არსებითად მის წინააღმდეგ ერთი შეხედვით, არაფრის თქმა არ შეიძლება, მაგრამ ფაქტიურად ეს ნიშნავს, რომ ქართველებმა გააგრძელეს სომხების მიერ დაწყებული კულტურული მუშაობა და შემდეგშიაც ეს მუშაობა იწარმოებოდა სომხებისა და ქართველების მიერ. რა თქმა უნდა, რამდენადაც აქ ლაპარაკია სომეხ-ქართულ ლიტერატურულ ერთობასა და კავშირზე, ეს სასურველი ამბავი იყო ძველადაც და მისასალმებელია დღესაც, მაგრამ ძირითადი აზრი, რომელსაც ემყარება მოყვანილი დებულებები, არ მართლდება არც აზროვნების ისტორიის და არც განათლების ისტორიის თვალსაზრისით.

რაც შეეხება პირველს, ე. ი. აზროვნების ისტორიას, უნდა აღინიშნოს, რომ VIII საუკუნისათვის მთავრდება ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების საქმე და იწყება ფილოსოფიის შეგუება ეკლესიის დოგმატებთან. კიდევ მეტი, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, VIII საუკუნიდან იწყება ქართული ფილოსოფიური აზროვნების დაცემა და საეკლესიო დოგმატიკის გაბატონება. ჯერ ერთი, თავისთავად, დაცემის პერიოდი ვერ ჩაითვლება რაიმე დადებით გავლენის მომასწავებლად და დიდ



ლიტერატურულს კავშირსა და ურთიერთობას არ საჭიროებს. მეორე — და ესაა მთავარი, ქართული აზროვნების თუნდაც დაკნინებული სახით, არსებობა VIII საუკუნისა და შემდგომ პერიოდში სავსებით აიხსნება და დაიყვანება იმ ისტორიულ ობიექტურ განვითარების კანონზომიერებაზე, რომელიც ქართულ საზოგადოებრივ და სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში ვლინდებოდა. მეცნიერებას არ შეუძლია დადგეს ასეთ შემთხვევაში არჩევანის წინაშე, ან უცხოური გავლენით იმპორტირებული, ე. ი. შემოტანილი იდეათა ვითარება, ანდა შინაგანი ისტორიული კანონზომიერებით განპირობებული კულტურულ საზოგადოებრივი მუშაობა. არ შეუძლია იმიტომ, რომ პირველი დაყენება საკითხისა — იდეათა შემოტანა და მათი გავლენა — არ არის მეცნიერული დაყენება საკითხისა.

მაგრამ ამას რომ თავი დავანებოთ, კონკრეტულად არც აზროვნების დარგში და არც განათლების განვითარების საკითხში არ იგრძნობა არსად რაიმე დამოკიდებულება უცხო, არა ადგილობრივ, არა ქართულ პირობებისაგან. ამ დებულების საბოლოოდ დასამტკიცებლად ჩვენთვის საჭიროა არა მარტო საგანმანათლებლო ცენტრების ჩამოთვლა, მათი მოკლე დახასიათებით, არც ამ ცენტრებში მიღებულ სწავლების მეთოდისა და ნაირობის გადმოცემა, არამედ, და ესაა სწორედ მთავარი, საგანმანათლებლო იდეების ანალიზი, რომელიც დაადგენს, თუ რა უშუალო კავშირი არსებობდა მაშინდელ ქართულ სინამდვილესა და იდეურ ვითარებას შორის. ეს საკითხი ჩვენს მიერ სპეციალურად იქნება განხილული, როგორც ითქვა, ჩვენი ნარკვევის შემდეგ მონაკვეთში, მაგრამ ეხლავე შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ სწავლების საგანი ანუ საგანმანათლებლო საგნები და იდეები მჭიდროდ არის დაკავშირებული ჩვენს შემთხვევაშიაც, საერთო სააზროვნო კულტურასთან. ამის გამო შეიძლება ჩვენ წინასწარ ვიცოდეთ, რომ განათლების და საგანმანათლებლო იდეების სფეროშიაც ისეთსავე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როგორც ამას ადგილი აქვს სააზროვნო ვითარებაში, ე. ი. აქაც უცხოურ გავლენასა და დამოკიდებულებასთან ჩვენს საკითხებს ძალიან შორეული კავშირი ექნება.

ამის გარდა. მეოთხე მონაკვეთში ჩვენი ნარკვევისა, სადაც ჩვენ სწავლების მეთოდსა და ნაირობას შევვხებით, დამატებით გამოირკვევა, რომ ყველაფერი ეს აღმოცენებული იყო ქართულ საზოგადოებრიობის ნიადაგზედ, რაც VIII — X საუკუნემდე საქართველოს სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებაში შემუშავდა.

§ 8. ცოდნის მოცულობა და ორგანიზაცია  
VIII — X საუკუნეებში

განათლების საქმისა და საგანმანათლებლო იდეების გამოსარკვევად VIII — X საუკუნეებში ეხლა ჩვენთვის საჭიროა დავსვათ საკითხი იმდროინდელ მოღვაწეთა ცოდნის ოდენობისა, ანუ მოცულობისა და ორგანიზაციის შესახებ.

ამან უნდა მოგვცეს სურათი თუ რაოდენ დიდი იყო ცოდნის ის მოხაზულობა, რომლის მატარებელიც იყო ისეთი მოღვაწე VIII — X საუკუნეებში, როგორც იოანე საბანისძე, გრიგოლ ხანძთელი, გიორგი მერჩულე და არსენ საფარელი, იმავე დროს უნდა გარკვეული იქნას, თუ რა სახით, რა გზით და სად ხერხდებოდა იმ მოცულობის განათლების მიღება, რომელიც დასახელებულ პირებს აღმოაჩნდა ისტორიულად.

იოანე საბანისძის შესახებ ამ მხრივ არაა დიდი ცნობები შემონახული, მაგრამ იმ მცირეოდენი მასალიდანაც კი, რომელიც ისტორიკოსის განკარგულებაშია, შეიძლება გაირკვეს, თუ რა იცოდა მან, რა განათლებისა და ცოდნის პატრონი იყო და აგრეთვე ვისგან და სად, ანუ რა გზით შეიძინა მან თავისი ცოდნა.

იმდროინდელი კათალიკოსის სამოელის მიმართვისაგან იოანე საბანისძისადმი ჩვენ ვტყობილობთ, რომ იოანე უდაოდ განათლებული კაცი ყოფილა. მართალია, არსად არაა განსაკუთრებით აღნიშნული იყო თუ არა იოანე საბანისძე საბერო ანუ საერო წოდებისა, მაგრამ საეკვლა, რომ ეკლესიისათვის ისეთი უაღრესად საპრობაგანდო სააგიტაციო საქმის გასაკეთებლად, როგორც იყო წამებულის აბო თბილელის ცხოვრების გარკვეული საეკლესიო თვალსაზრისის აღწერა-დალაგება, კათალიკოსს არასუსულიერო პირისათვის მიემართნა. პირიქით, ის პირი, რომელსაც ასეთი ამოცანის შესრულება ევალებოდა, არა თუ შეიარაღებული უნდა ყოფილიყო საეკლესიო მიუდგომელი და ობიექტიური გადმოცემისათვის აბოს ისტორიისა, არამედ გარკვეულად პარტიულად საეკლესიო ვიწრო მიზანდასახულობით უნდა დაეწერა იგი. მართალია, იოანე საბანისძე ამ თხზულების დაწერის დროს გამოდის საეკლესიო მწერლობის ჩვეულებრივი ფარგლებით, მაგრამ ეს უფრო პირადი უნარისა და მონაცემის საკითხი იყო, რომელიც ერთნაირად შეიძლებოდა დამახასიათებელი ყოფილიყო წოდების ადამიანისათვის და მეტი არაფერი.

როგორც ჩვენს მიერ დასახელებულ წყაროდან ჩანს, იოანე საბანისძეს ქონებია „ღმრთივ მომადლებული მეცნიერებაი საღმრთოთა წიგნთა“. ამ დახასიათებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ თანამედროვეო-

ბის წარმოდგენით საბანისძე მეცნიერი კაცი ყოფილა საღვთო-საეკლესიო ლიტერატურაში. ამ განცხადებას არ შეგვიძლია ჩვენებურა თვალსაზრისით მივუღებთ, რადგან იმდროინდელი განათლება სწორედ, უპირველესად ყოვლისა, საეკლესიო განათლება იყო. ისე როგორც იმდროინდელი სიბრძნე ანუ ფილოსოფია ღვთისმეტყველებას წარმოადგენდა. ჩვენამდე მოღწეულია აგრეთვე ისეთი ადგილი კათალიკოს სამოელის მიმართვიდან საბანისძესადმი, სადაც ნათქვამია: „მშვიდობანი იყავნ შენზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა“. ეს ადგილი დამახასიათებელია, მხოლოდ ვაგებას მოითხოვს. მეცნიერებაში მან აზრთა სხვადასხვაობა დაბადა. ზოგიერთები ფიქრობენ, რომ ამ შემთხვევაში შესაძლებელია სამოელს მხედველობაში ჰყავდა საბანისძის ოჯახი და თავის წერილში საბანისძისადმი თავაზიანობის გამოსახატავად საჭიროდ დაინახა მოკითხვა გადაეცა საბანისძის ოჯახობისადმი.

ამ მოსაზრებას ძალა ექნებოდა იმ შემთხვევაში, უკეთუ წინასწარ მიღებული გვაქვს, რომ საბანისძე ერის კაცია და ცოლშვილის პატრონია არის კიდევ მეორე აზრი, რომ შესაძლებელია სამოელს მხედველობაში ყოლოდა მონასტრის წევრნი, სასულიერო პირები საბანისძის ირგვლივ თავმოყრილნი.

ამ მოსაზრებასაც ძალა აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წინასწარ ცნობილი იქნება, რომ საბანისძე სასულიერო პირი იყო. მაგრამ ესეც ხომ ცნობილი არ იყო.

უფრო საფიქრებელია, თუ საქმეს ჩაუუკვირდებით, რომ აქ ლაპარაკია რაღაც კრებულზე, რომელიც თავს იყრიდა საბანისძის სახლში და ეს სახლი კი იყო კერა იმ ადამიანისათვის, რომელიც ცნობილი იყო მაშინდელი განათლებით. საქართველოს ისტორიიდან, მართალია, ჩვენ უფრო მოგვიანო დროიდან გვაქვს ცნობა, რომ საეკლესიო ხელმძღვანელნი სასწავლებლებს თავის სამყოფეთში ანუ ოჯახში მართავდნენ და მაშინ სწორედ მათი ოჯახი რჩებოდა ასეთი საკრებულოს ადგილად. რა თქმა უნდა, ძალიან გვიანი დროისაა ანტონ კათალიკოსის ცნობა, რომელიც აგრეთვე სასულიერო წოდებათათვის მოსამზადებელ პირებს სასწავლებლად თავის ოჯახში შემოკრებდა, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ის, რაც მოგვიანო დროიდან ვიცით, უფრო ადრე არ წარმოადგენდა ქართულ სინამდვილის ერთგვარ გამოხატულებას და გვიან იმიტომ გამოვლინდა, რომ უფრო ადრეც ასეთი პრაქტიკა იყო ქართულ სინამდვილეში.

თუ ეს ასეა, და ჩანს ეს ასეა, მაშინ სამოელის მიმართვა საბანისძისადმი საინტერესოა საგანმანათლებლო საქმის ორგანიზაციის თვალსაზრისით, რამდენადაც აქ მოცემულია ცნობა იმის შესახებ,

რომ მღვდელმთავრის ანუ მოძღვარის სახლის შინა კრებული სწორედ ასეთი ხასიათის სკოლას და მასში თავმოყრილს მოწაფეებს გულისხმობდა. ასეთ პირობებში ისიც გასაგებია, რომ სამოელმა მისალმება გაუგზავნა და მოიკითხა არა იოანე საბანისძის ოჯახი, ცოლ-შვილი, რაც მაინცადამაინც მიღებული არ უნდა ყოფილიყო საეკლესიო ურთიერთობის პრაქტიკაში, მით უმეტეს ბერის მხრივ მერე სასულიერო პირისადმი. ამრიგად, ამ შემთხვევაში, უნდა ვიფიქროთ, და საამისოდ უფრო მეტი მონაცემი არსებობს, რომ საბანისძე სწორედ იმიტომ არის მეცნიერი საღმრთოთა წიგნთა, რომ ის ამ მეცნიერების თავისი კრებული სათვის გადამცემი, მასწავლებელი, ანუ მოძღვარი იყო.

ამის შემდეგ გასარკვევია პირდაპირ საკითხი, რომელიც საბანისძის ანუ განათლების ფარგლებს გაგვირკვევდა. ამ შემთხვევაშიაც, ისე როგორც წინათ, მოძღვართა ანუ მასწავლებელთა ანუ, კიდევ მეტი, განათლებულ ხალხთა ცოდნის გამორკვევას ვერც ერთი შეზღვევნილი ნაწილი იმ კვლევისა, რომელმაც საშუალება უნდა მოგვცეს წარმოვიდგინოთ როგორი იყო ამ ეპოქის როგორც განათლება, ანუ განათლების ორგანიზაციის საქმე.

ერთი შეხედვით, თითქოს ისე გამოდის, რომ იოანე საბანისძეს მხოლოდ ცალმხრივი ცოდნა აქვს მიღებული, რომ მას ოდნავადაც არ სჭირდება თავისი საქმიანობისათვის, ე. ი. როგორც მწერლობის, ისე მოძღვრობისათვის, ანტიკური საერო ფილოსოფიური განათლება. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ის სავესებით დაშორებულია ჩვენი ქართული სკოლების ტრადიციასაც კი ბერძნული ენის ცოდნისა და სწავლების შესახებ.

ჩვენი შრომის დასაწყისშივე იყო აღნიშნული, რომ საბანის ძე კემშარიტებას ადამიანურ საქმედ არ სთვლის და ღვთის ანუ უფრო სწორად, ქრისტეს მიერ მომადლებულ საქმედ მიიჩნევს. თუ ეს მართლა ასე იყო, მაშინ სწავლების ხასიათიც ასეთი უნდა ყოფილიყო, აღვნიშნეთ, რომ თუ კემშარიტება ქრისტეს მოძღვრებაა, მაშინ იმ საკრებულოში ანუ სკოლაში, სადაც საბანისძე ასწავლიდა, ქრისტეს ისტორია უნდა ყოფილიყო შესწავლილი და მეტი არაფერი. მაგრამ საფიქრებელია, რომ ქრისტეს შესახებ საბანისძე მოცულობის თვალაზრისით კი არ ლაპარაკობს, ე. ი. მას შემოფარგვლა კი არ სურს მთელი ცოდნისა ქრისტეს შესახებ ცოდნით, არამედ მას მხედველობაში აქვს კემშარიტების დაფუძნების საქმე. სხვანაირად რომ ითქვას. საბანისძეს აინტერესებს სიმტკიცე ანუ გამაგრება კემშარიტებისა. ამ მიზნისათვის კი მას უფრო გამოადგა ქრისტეს მიერ მომადლებული კემშარიტება, რომელიც აღმოჩნდა „თვინიერ

ყოვლისა ცილობისა“ო. მაშინ დასაშვებია, რომ საბანისძეს მოცულობის თვალსაზრისით შეეძლო სცოდნებოდა, და კიდევ იცოდა. ბერძნული ფილოსოფია: მისი უდიდესი წარმომადგენლები, როგორც იყო, მაგალითად, პლატონი და სხვ.

ამდენად, უნდა გავარჩიოთ საბანისძის სამოდღვრო მოღვაწეობაში ორი მხარე — ერთი ჭეშმარიტების დასამტკიცებელი, მეორე — ცოდნის მოსაპოვებელი. მაგალითად, პირველის შესახებ საბანისძის თვალსაზრისით ფილოსოფია და ამისდაგვარი სიტყვისგებანი სრულიადაც ზედმეტი იყო. აბოს, რომელსაც ეკამათებთან მუსლიმანობის წარმომადგენლები და ცდილობენ მის უკანვე გადაბრებას, საბანისძე ათქმევინებს, რომ მე კედელივით ვარ და ვერავითარი თქვენი კამათი ჩემზე ვერ გასჭრისო. აი ეს სმენა, ეს წარმოდგენა კედლის შესახებ არის დამაბნელებელი საბანისძის ჭეშმარიტების მტკიცების დროს. აქ მას რწმენის გარდა არაფერი არ ესაჭიროება და ამდენად როგორც თვითონ საბანისძე. ისე მის მიერ აღზრდილნი, უსათუოდ. ამ გზით ფიქრობდნენ ჭეშმარიტების შეთვისებას. მეორეს მხრივ. როდესაც ჩვენ მაინც საბანისძის განათლებაზე ვლაპარაკობთ. არ შეიძლება ამოვწუროთ მისი მოცულობა დასაბუთების გზებისა და საშუალებათა შესახებ მსჯელობით. თუ ეს ფრიად განსაზღვრული იყო, სამაგიეროდ ცოდნის მოცულობა და არე ასეთ განსაზღვრულობას არ ეგუებოდა და მას ეს არ სჭირდებოდა.

საინტერესოა, რომ საბანისძის თხზულებაში ჩვენ არა გვაქვს არავითარი უცხო პლატი ანუ ფენა რომელიმე მოწინააღმდეგე თვალსაზრისიდან გადმოღებული. ხომ ფაქტია, რომ საბანისძე ეკამათება მუსლიმანობას და ამბობს, რომ „მუსლიმანობა ფილოსოფოსთა ზღაპრობას“ ემყარებოდა. შიუხედავად ამისა, იოანე საბანისძეს არ გადმოუღია მუსლიმანობიდან არავითარი ელემენტი და არავისი ნაწერის აღნაგობაში არ შეუტანია. ამ მხრივ ის განსხვავდება საბაწმინდელისაგან, რომელმაც ბუდას ცხოვრების ქრისტიანიზირებულ აღწერილობაში — („სიბრძნე ბალავარისა“-ში) ბუდიანტური პლასტი შეიტანა. იგივე ეტყობოდა სხვა ქართველ მწერლებს, მაგალითად, აბიბოს ნეკრესელს, რომელმაც თავის თხზულებაში წარმართულ ფილოსოფიური პლასტი შეიტანა.

ასეთ რასმე ვერ ვამჩნევთ საბანისძესთან. თავისი ნაშრომის აღნაგობაში ის იმავე პრინციპს იცავს, რა პრინციპსაც ის იცავდა ჭეშმარიტების დამტკიცებაში და რომელსაც. საფიქრებელია, იგი გამოიყენებდა თავისი სამოდღვრო, ე. ი. სამასწავლებლო მოღვაწეობის დროს.

მიუხედავად ამისა, სრულიად აშკარად ჩანს, რომ იმავე საბანის-

ძეს თავის თხზულებაში ემჩნევა, როცა ის აღწერს აბოს განცდებს, აბოს სხეულებრივს და სულიერ მოვლენებს და სხვა, რომ საბანის-ძისათვის არ არის უცხო იმ ფილოსოფიის ცოდნა, რომელმაც ძველ საქართველოში VI საუკუნის მიჯნაზე მოატანა. მაგალითად. მსჯელობს რა აბოს შესახებ, საბანისძე მოგვითხრობს ადამიანის არსებობის ღმერთთან დაბრუნების შესახებ ანუ კიდევ: მსჯელობს რა აბოს სხეულის შესახებ, ამ სხეულს ახასიათებს. როგორც სულის უკანასკნელს სამოსელს. დამახასიათებელია, რომ ეს ორივე დებულება ერთსა და იმავე პირშია მოცემული, სახელდობრ, პლატონის დიალოგში — „ფედონში“.

მოულოდნელი არაა, რომ საბანისძეს პლატონის ნაწარმოებებიდან აბოს ტრალიკულ მომენტის გადმოცემის დროს, როდესაც მას უხდებოდა სულის შესახებ თხრობა, მოაგონდა სწორედ ის დიალოგი პლატონისა, რომელიც სულის შესახებ მსჯელობას ეხებოდა.

VI საუკუნის მემკვიდრეობიდან აღვილი საქმე იყო იმის ამოკითხვა, თუ რას სწერდა პლატონი თავის დიალოგ „ფედონში“. საკითხავია აქ მეორე, სახელდობრ ის, თუ რომელ ენაზე შეეძლო წაეკითხა საბანისძეს პლატონი. ამ საკითხს მართო ის გარემოება კი არ სწყვეტს, იცოდა თუ არა თვითონ საბანისძემ ბერძნული ენა, ეს ფაქტი ჩვენთვის კარგადაა ცნობილი ქართული სკოლების ისტორიული პრაქტიკიდან, სადაც განსხვავებით სხვა ქვეყნებისაგან და დასავლეთისაგანაც კი ბერძნული ენა შეუწყვეტელად ისწავლებოდა ანტიკური ხანიდან მოყოლებული, ვიდრე რენესანსამდე.

საკითხავია მეორე — არსებობდა თუ არა ქართულ ენაზე პლატონის დიალოგების თარგმანი. ამ საკითხის გადასაწყვეტად ჩვენ ორი მონაცემი გვაქვს, რომელთაგან ერთი ეწინააღმდეგება მეორეს, არსებობს ცნობები იმის შესახებ, რომ VI საუკუნემდე ქართულ განათლებაში ბერძნული წყაროები ქართულსავე ენაზე უნდა ყოფილიყო მისაწვდომი. მაგრამ, მეორეს მხრივ, მართალია, უფრო მოგვიანო დროიდან, ისეთი გადმოცემაც გვაქვს, რომ, მაგალითად, ქართველი ფილოსოფოსი პეტრიწი თითქოს პლატონის თარგმანებზედაც მუშაობდა. რა თქმა უნდა, ეს ორი დებულება ადვილად მოსარიგებელია: შეიძლება, რომ ნაწილი ანტიკური ფილოსოფიური ძეგლებისა, მათ შორის, ზოგი პლატონისეული დიალოგიც არსებობდა ქართულ თარგმანებში, ხოლო ის, რაც არ არსებობდა, შეიძლება შემდეგ იოანე პეტრიწის მთარგმნელობითი საქმიანობის საგანიც გამხდარიყო.

ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ იოანე საბანისძეს, როგორც სქოლასტიკური ხანის მწე-

რალს და კრებულის მოძღვარს, არ მიაჩნდა საჭიროდ ანტიკური ლიტერატურული წყაროები თავისი დებულებათა ან მოძღვრებათა დასამტკიცებლად გამოეყენებინა. ის, როგორც მოძღვარი, ანტიკურ მასალას მხოლოდ საილუსტრაციოდ, საჩვენებლად ანუ, დიალექტიკურად რომ ვთქვათ, თვალსაჩინოებისათვის გამოიყენებდა.

რომ დავაკვირდეთ იოანე საბანისძის თხზულებას, მასში ცოდნისა და განათლების თვალსაზრისით, სხვა ელემენტებსაც ვხედავთ. ყველასი აღნიშვნა და გამოვლენა საჭირო არაა, განსაკუთრებით თუ ეს არაა დაკავშირებული საბანისძის ცოდნა-განათლების გარკვევასთან. ასე, მაგალითად, საბანისძის თხზულებას უდაოდ ეტყობა იმ წიგნის ცოდნა, რომელშიაც ფილოსოფიურ საკითხებთან დაკავშირებით, დიდი აღმზრდელობითი საკითხები იყო წამოწეული წინა პლანზე. ეს არის თხზულება თემაზე „სიბრძნე ბალავარისა“. ეს გავლენა „სიბრძნე ბალავარისა“ ზოგიერთი ადგილისა განსაკუთრებით ჩანს იქ, როდესაც აბოს აღსასრულთან დაკავშირებით საბანისძე აგვიწერს განსხვავებას ზეციერსა და მიწიერს — ცეცხლისა და სინათლეს შორის.

შეიძლება კიდევ მივაქციოთ ყურადღება აგიოგრაფიული ლიტერატურის ცოდნას. საბანისძის ნაშრომს, მისი კომპოზიციის მიხედვით, უდაოდ ეტყობა ბასილ კესარიელის გავლენა. თუ მაინცდამაინც შორს გავიხედავთ, შეიძლება იმის თქმაც საბანისძის განათლების სიფართოვის დასახასიათებლად, რომ მას, ყოველ შემთხვევაში, უნდა ახასიათებდეს აღმოსავლური ზოგიერთი წარმოდგენა სინათლეზე სწავლის შესახებ.

დასასრულ საბანისძის განათლების მოცულობის დასახასიათებლად, თავისთავად ცხადია, უნდა მხედველობაში მიღებულ იქნეს მისი კატეგორიული მსჯელობა ბერძენთა სარწმუნოების შესახებ. ეს მოვლენა პატარა მნიშვნელობისა არაა, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ იმდროინდელი განათლება, უპირველესად ყოვლისა, ღვთისმეტყველებაა, რაც განსაკუთრებულად დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო ქართული სქოლასტიკის ყველაზე მკაცრი პირველი საფეხურისათვის. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ზედმიწევნით არ ვიცით და არც შეგვიძლია ვიცოდეთ, ვის გულისხმობს საბანისძე, როდესაც ღვთისმეტყველებაზე მსჯელობს ბერძენთა მიმართ, მაგრამ ის მაინც ნათელია, რომ მას მხედველობაში აქვს საეკლესიო დოგმატიზმის ცოდნა, რაც გამოჩენილ ბერძენთა დოგმატიზმების ხელში იყო. ყოველ შემთხვევაში, არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ბერძენულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურას, მისი ყველა დარგებით, ფლობს იოანე საბანისძე.

ამრიგად, ჩვენი ცდა იოანე საბანისძის ცოდნის მოცულობის გამოკვლევისა გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ მისი დახასიათება თანამედროვეთა მიერ, რომ ის იყო კაცი, მეცნიერი საღვთო წიგნთა, უდავო ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. მაგრამ, მეორეს მხრივ, თანამედროვე დამახასიათებელი უდაოდ თვითონ იყო განსაზღვრული თავისი დროის ვიწრო ფარგლებით, და ამის გამო აღინიშნა საბანისძის მეცნიერება მხოლოდ გარკვეულ დარგში, სახელდობრ, საღმრთო წიგნთა მიმართ. ამისაგან განსხვავებით და ამაზე დამატებით შევეამჩნიეთ, რომ საბანისძეს, როგორც VIII საუკუნის მემკვიდრეს ქართულ კულტურასა და განათლებაში, არ შეიძლებოდა მხოლოდ სამღვთო წიგნებით შემოეფარგლა თავისი ცოდნა და არც შემოუფარგლავს კიდევ. ძნელი წარმოსადგენი იყო, რომ ანტიკური ფილოსოფიური განათლება VI საუკუნეს მიჯნაზე მოქცეული, ისე ერთბაშად გამქრალიყო საბანისძის დროს, რომ მას ეს განათლება ოდნავადაც არ შეეძინა და არ დასტყობოდა, და აკი აღმოჩნდა კიდევ, რომ საბანისძეს ასეთი ნაკითხაობა ჰქონდა. თუ როგორი გამოყენება გაუკეთა იოანე საბანისძემ თავის ცოდნას, როგორც მის სახლში თავმოყრილ კრებულის მოძღვარმა, ამას ჩვენ ამ თავის მე-4 პარაგრაფში დავინახავთ. ეხლა კი მივხედოთ იმ სამი მოღვაწის ცოდნისა და განათლების საქმეს, რომლებიც ჩვენ მიერ მოხაზულს VIII — X საუკუნის ფარგლებში მოღვაწეობდნენ.

მეორე პირი, რომელიც IX საუკუნეს ეკუთვნის და რომლის ფართო მოღვაწეობა დაკავშირებულია ამ საუკუნის კულტურულ საქმიანობის მოცულობასთან, არის არსენი მეორედ წოდებული. შესაძლებელია კათალიკოსი და, ყოველ შემთხვევაში, საფარელადაც წოდებული.

არსენ საფარელის ცოდნა და განათლება უდაო ფაქტია და მას რაიმე განსაკუთრებული დახასიათება თანამედროვეთაგან აღარ ესაჭიროება. ეს განათლება შესდგებოდა მომეტებულად იმ დიდ ნაკითხობაში, რომელიც არსენ საფარელს გააჩნდა ქართული მწერლობის ცოდნის დარგში. მას ძალიან კარგად შეუსწავლია აგიოგრაფიული ლიტერატურა დაწყებული უძველეს დროიდან.

მეცნიერებაში ეს სადაოდ აღარ ითვლება, რომ იმ გადაშუშავებისა და შესწორების ხასიათის მუშაობის დროს არსენი იცნობდა არსებულ წყაროებს, რომლებსაც მეცნიერებაში ხანდახან არქტიპებს ეძახიან.

არსენის განათლება მარტო ამით არ ამოიწურება. რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანია ის, რომ მან საფუძვლიანად შეისწავლა ყველაფერი, რაც საქართველოში აგიოგრაფიულსა და სხვა სახის ეკლესიურ



მწერლობასთან იყო დაკავშირებული. მაგრამ. მთავარია ის, რომ არსენმა უდაოდ დიდი განათლება გამოიჩინა, როდესაც ის ასწორებდა ზოგიერთ აგიოგრაფიულ ძეგლს და მასში, უპირველესად ყოვლისა, იდეოლოგიური ხასიათის შესწორებები შექონდა. ამ შემთხვევაში არსენ საფარელი უდაოდ დიდ ცოდნას საჭიროებდა იმ დარგებში, რომლებსაც განსაკუთრებით ეხებოდა ზოგი აგიოგრაფიული ძეგლი.

ასეთი აგიოგრაფიული ძეგლებიდან ჩვენთვის ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით საინტერესოა ცხოვრების აღწერა ე. წ. სირიულ მამებისა, რომლებიც თავის დაბრუნების შემდეგ საქართველოში გაშლიან სააზროვნო მოღვაწეობას.

მეცნიერებაში გამოთქმული აზრი, თითქოს ამ აზრების ისტორია, ე. წ. არქეტიპებიდან უნდა იწყებოდეს, ვერ ჩაითვლება დამაკმაყოფილებლად. არქეტიპები შეიძლება თავისთავად პირობითად მიღებული იქნას როგორც დახასიათება პირვანდელი წყაროებისა, რომლებიც შემდეგ გადაკეთების საგანს წარმოადგენენ. მაგრამ, თავისთავად, თუ მხედველობაში მივიღეთ აზროვნების ისტორია, თვით ის ძეგლები, რომლებზედაც ლაპარაკია. ასეთ შემთხვევაში, ვერ ჩაითვლებიან თავდაპირველად არსებულ ძეგლებად.

საქმე ისაა, რომ თვით არქეტიპებად აღიარებულ ძეგლებში ჩაჩენილია აქა-იქ ფრაგმენტალურად აზრების ესა თუ ის სისტემა, რომელიც მაჩვენებელი უნდა იყოს ან ზეპირი, ან დამწერლობითი რომელიღაც ძეგლისა. რომელშიაც ასეთი მსოფლმხედველობრივი, ფილოსოფიური დებულებები და აზრები იყო გამოთქმული. ხომ ფაქტია, რომ აგიოგრაფიულ ძეგლებში, რომლებიც საწყის ძეგლებად არის მიჩნეული, არის ფილოსოფიური ფრაგმენტები და თუ ეს ასეა, და ეს უდავოა, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ის ფრაგმენტები რაღაცას უფრო დიდს და უფრო მთელის ნაწილებია. ძნელია იმის თქმა, რომ სირიულ მამებს თან მოეტანათ, ან საქართველოში დაეწერათ განსაკუთრებული ფილოსოფიური ტრაქტატები მიუხედავად მათი, უდავოდ, ფილოსოფიური ფართო და აღრმა განაწავლულობისა. მაგრამ, ამის გარეშე დასაშვებია, რომ არსებობდა რაღაც უფრო აღრინდელი წყარო, რომელშიაც ფილოსოფიური აზრები, შემდეგში ნაფლეთების, ფრაგმენტების სახით გაღმარებული, უფრო სრული სახით იყო დაცული.

თუ ეს ასეა, მაშინ კიდევ უფრო რთულდება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა კვალი დააჩინა არსენ საფარელმა მის მიერ გადამუშავებულ აგიოგრაფიული ძეგლების სწორედ საფილოსოფიო თვალსაზრისით.

როგორც არ უნდა იყოს ამ საკითხის მდგომარეობა, რომელიც ჩვენ წამოვაცუნეთ, ერთი რამ მაინც უდავოა. არსენ საფარელს, თუ ის ოღნავად მაინც შეეხო როგორც საეკლესიო გადამმუშავებელი იმ აგიოგრაფიულ ძეგლებისა, რომლებშიაც მანამდეც და მისი მუშაობის შემდეგაც ჩარჩა ფილოსოფიური ადგილები, ფილოსოფიური განათლება უნდა ჰქონებოდა და საკმაოდ ვრცელი და ღრმა, რომ ის შესწორება შეეტანა აღნიშნულ ფილოსოფიურ ნაწილებში, რომლებიც უკვე მისი გადამმუშავებით გამოსულ ძეგლებში მაინც არის დატული. მოკლედ რომ ვსთქვათ, ფილოსოფიური მანიპულაციების გაკეთება, თუნდაც საეკლესიო დოგმატიკურის მიზნებით, მაინც მოითხოვდა ამ საქმის გამკეთებლისაგან ფილოსოფიურ განათლებასა და ცოდნას. და თუ კი არსენ საფარელი ფილოსოფიის დარგშიაც ერთგვარად განათლებული და ცოდნით აღჭურვილი პირი აღმოჩნდებოდა, გასაგებია, რომ მას საერთო ზოგად განათლებასთან ერთად. საეკლესიო დოგმატიკური განათლებაც ჰქონებია და ამდენად თავისი დროისათვის ფრიალ მეცნიერი და განსწავლული კაცი ყოფილა.

მეცნიერებაში არსებობს აზრი, რომ შეიძლება საქართველოში იმ დროს ფართო ხასიათი გადაკეთებითი (მეტაფრასტული) მოღვაწეობა ჯერ არ სწარმოებოდა. ამ შემთხვევაში მიუთითებენ ხოლმე ბიზანტიაში მეტაფრასტული მოღვაწეობის უფრო გვიან განვითარებას. ეს საბუთი ჩვენთვის არ გამოდგება, რადგან შედარებით შეთოდს, თუ რამე აზრი გააჩნია საერთოდ ყოველ შემთხვევაში, მისი მნიშვნელობა იმაში გამოიხატება, რომ ყოველთვის ერთი ერის ამბები მეორე ერის ამბებს ჩამოგავდეს. საქართველოს კულტურის განვითარების ისტორია თავისი გზებით მიდის. მას თავისი მიზეზი და პირობები ჰქონდა. რომელთა ნიადაგზე ბევრი რამ შეიძლებოდა სხვა ქვეყნებთან განსხვავებით მომხდარიყო. არა აქვს მნიშვნელობა რას დავარქმევთ არსენ საფარელის მოღვაწეობას. ჩვენთვის მთავარია ის, რომ არსენ საფარელს წიგნები გადაუხედავს, მათში შესწორება შეუტანია და ეს გადახედვა და შესწორება ამტკიცებს როგორც საერთოდ მის განათლებას, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, როდესაც ის საფილოსოფიო ძეგლებს შეეხო, უალრესად მნიშვნელოვან განათლებასაც.

არის ერთი სპეციალური საკითხი, რომელსაც შეიძლება განათლებისა და საგანმანათლებლო იდეების ისტორიისათვის პირდაპირი მნიშვნელობა არ ჰქონდეს. ეს გახლავთ საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად და რანაირად. კიდევ უფრო ზუსტად, რა ფარგლებში შესძლო არსენ საფარელმა მის მიერ გადახედულ აგიოგრაფიულ

ძეგლებში საფილოსოფიო ნაწილების შესწორება-გადაკეთება. საქმის ახლო დაკვირვებამ არსენ საფარელის სარედაქციო მუშაობაში შეიძლება აღმოაჩინოს ზოგიერთი ნაკლი, ხშირად არსებითიც. რა თქმა უნდა, ჩვენ არ გვაქვს პირდაპირი საშუალება ვიმსჯელოთ იმის შესახებ, რა ჰქონდა არსენს ხელში, როდესაც საფილოსოფიო ტექსტებს ასწორებდა და, მაშასადამე, არც იმის თქმა შეგვიძლია, რამდენად თავისუფლად განაგებდა იგი ამ მასალას. მაგრამ, ერთი რამ უდავოა: არსენ საფარელს მიზნად ჰქონდა საფილოსოფიო ტექსტების ისეთი შესწორება, რომ მათში არაფერი არ დარჩენილიყო წარმართულ შეხედულებათა და ფილოსოფიის მომასწავებელი. ამდენად მას გარკვეული საზომი ეჭირა ხელში.

ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს მივხედოთ რამდენად შესძლო არსენ საფარელმა თავისი მიზნის განხორციელება და მის ხელთმყოფი მასალა რამდენად შეუგუა თავის მიზანდასახულებას. აი, როდესაც ეს გარემოება ჩვენთვის ნათელია და, მეორეს მხრივ, ჩვენთვის ცნობილი გახდა ფილოსოფიის დებულებები, რომლებიც არსენ საფარელმა თავისი მიზნებისათვის გადააკეთა, ადვილი ამოსაცნობია არსენის შესაძლებლობათა ფარგლები. ამასთან ერთად ისიც ადვილად დასანახია, რომ არსენი ყოველთვის ვერ ამჩნევს, ან ვერ წვდება იმ სიზუსტესა და დეტალს, რომლებიც ჩართულია მის მიერ გადასაკეთებელ ტექსტში, რის გამო იგი ასეთ შექმნევაში უშვებს ანუ სტოვებს ისეთ რამეს, რასაც მისი მიზნებისათვის სახიფათო ხასიათი აქვს.

ამ საკითხების ზედმიწევნით გარკვევა ქართული პედაგოგიკის ისტორიის ფარგლებიდან გადის და ფილოსოფიის ისტორიას მიეკუთვნება.

არსენის საკუთარი ნაწერებიდან აღსანიშნავია თხზულება განკუთვნილი ქართველთა და სომეხთა საეკლესიო განყოფისათვის. ეს თხზულება მეცნიერებას უდავოდ არ მიუწერია არსენისათვის, და ამ საკითხის გამო აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ამ საკითხის განხილვაში ჩვენი მიზნების ფარგლებში ვერ შევალთ, მაგრამ ერთი რამ მაინც უნდა აღინიშნოს. დამოუკიდებლად იმისაგან, როგორ გადაწყდება დასახელებული საკითხი, ქართული პერაგოგიკური აზროვნების ისტორიას მაინც შეუძლია თქვას ის, რომ არსენის სახელთან დაკავშირებულია ქართული განათლების მნიშვნელოვანი მომენტი.

არსენს ყოველგვარი საშუალება ჰქონდა მიეღო ფართო განათლება, რა თქმა უნდა, იმ დროის ფარგლებში. ეს განათლება უპირველესად ყოვლისა განისაზღვრებოდა საეკლესიო საკითხებით,

მაგრამ ჩვენ ისიც ვნახეთ, რომ არსენს საფილოსოფიო მწერლობა-შიაც ნაკითხაობა არ აკლდა. თავის დროზე, როცა ჯავახეთის კრებაზე გურამ მამფალის ხელმძღვანელობით დაისვა საკითხი არსენის კათალიკოსობის თანამდებობისათვის შესაფერისობის შესახებ, გრიგოლ ხანძთელმა, იცავდა რა არსენ საფარელის კანდიდატურას, განაცხადა, რომ 'ის ღირსია კათალიკოსობისა „სისრულისა მისისათვის“. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს განცხადება სისრულის შესახებ არც ფიზიკურ გარემოებას გულისხმობდა და არც ხნოვანებას. არამედ იმ ღირსებას, რომელიც მაშინდელი დროის წარმოადგენით და, მით უმეტეს, ისეთი კაცის გაგებით, როგორიც იყო გრიგოლ ხანძთელი, ზნეობრივსა და გონებრივ სისრულესა და ღირსებას გულისხმობდა.

ჩვენს მიერ დასახელებულ თხზულებაში განყოფისათვის ქართველ და სომეხ ეკლესიისა, თუმცა დიდი განათლებაა მაშინდელი დროის თვალსაზრისით ნაჩვენები, მაგრამ პედაგოგიკის ისტორიის მიზნებისათვის მთელს ამ მასალას მხოლოდ პირობითი მნიშვნელობა შეიძლება მიეკუთვნოს. თავისთავად ცხადია, რომ არსენი იწავერ გაღაცემდა თავის აღსაზრდელებს, რაც თვითონ არ იცოდა. ეს რაც შეეხება მასალას. მაგრამ, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მეორე, სახელდობრ ის, რომ არსენი დასახელებულ თხზულებაში ჭეშმარიტების საზომის შესახებ ლაპარაკობს. ასეთ საზომის ნიშნად მას მიაჩნია მოციქულთა მიერ დადგინება, სხვანაირად რომ ითქვას. — თითქოს სიმართლე და ჭეშმარიტებაა ის, რაც მოციქულთა მიერ არის დადგენილი.

ეს დებულება რამოდენიმედ განსხვავდება საბანისძის შეხედულებისაგან. საბანისძე მაინც ფიქრობდა, რომ ჭეშმარიტების წყარო არის ქრისტე და ყოველგვარი ცოდნა მისგანაა მომადლებული. აქედან უკვე ერთი ნაბიჯის გადადგმა იყო კიდევ საჭირო, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმად ყოფილიყო გამოცხადებული მოციქულთა დადგინება.

არსენ საფარელის ასეთ შეხედულებაში უდაოდ მოსჩანს გრიგოლ ხანძთელის გავლენა, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტების წყაროდ აღიარებული იყო მოციქულის მონაცვალე, ე. ი. მოძღვარი. ჭეშმარიტება იცის მხოლოდ მოძღვარმა. ასეთია გრიგოლ ხანძთელის შეხედულება. მოწაფე არასოდეს არ უნდა ენდოს თავის ცოდნას. როგორც ქვევით დავინახავთ, ამ გარემოებას გრიგოლ ხანძთელი და მისი მიმდევარნი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიაკუთვნებდნენ, და არა მარტო სარწმუნოების საკითხში, არამედ სწავლების საკითხშიაც.

არსენ იყალთოელს შემთხვევით არ აღმოაჩნდა ისეთი დამახასიათებელი ნიშანი ჭეშმარიტების გაგებაში, როგორც გიორგი მერჩულეს გადმოცემით გრიგოლ ხანძთელს ახასიათებდა. ჩვენ განგებ მოვათავსეთ არსენ საფარელის ცოდნისა და განათლების განხილვა გრიგოლ ხანძთელის ასეთივე ცოდნისა და განათლების განხილვის წინ. რა თქმა უნდა, ცნობილია, რომ არსენ საფარელი თუ პირდაპირ გრიგოლ ხანძთელის მიერ არა, მისი წრის ხალხის მიერ იყო აღზრდილი. აზრდნად, ქრონოლოგიურად ჭერ არსენ საფარელის შეხედულებები და ცოდნის საკითხი უნდა გაგვეხილა. მაგრამ ჩვენ ეს ჩავიდინეთ ასე იმიტომ, რომ გრიგოლ ხანძთელის შეხედულებები უდაოდ მოცემული გვაქვს გიორგი მერჩულეს გონებრივი საბრძმედში ვატარებულნი. ამიტომ, შეიძლება უფრო სწორიც იქნებოდა იდეოლოგიური თვალსაზრისით გველაპარაკა არა გრიგოლ ხანძთელის შესახებ ცალკე, არამედ ხანძთელ-მერჩულის გონებრივი ვითარების შესახებ.

ეს გარემოება ნათელი ხდება თუნდაც ეხლახან აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც ჭეშმარიტების საზომს ეხებოდა. მართლაც, ამ თვალსაზრისით ისტორიულად საბანისძიდან რომ გამოვხედოთ, შემდეგ ნაბიჯად არსენ საფარელი გამოიყურება, ხოლო მის მომდევნოდ ხანძთელ-მერჩულის შეხედულება. აკი აღნიშნული იყო, რომ თუ საბანისძისათვის ჭეშმარიტების წყაროდ ქრისტე იყო მიჩნეული, თუ შემდეგ არსენ საფარელმა ეს გარემოება მოციქულთა ავტორიტეტით შესცვალა, გრიგოლ ხანძთელ-მერჩულმა, იგივე გარემოება ჩვეულებრივი მოძღვარის ანუ მოციქულთა მონაცვალის სახით შესცვალა. ეს გარემოება იმდენად უდაოა, რომ საკმარისად შეიძლება ჩაითვალოს იმ იდეოლოგიური თანამიმდევრობისათვის, რომელიც, მართალია არ ემთხვევა ქრონოლოგიურს, მაგრამ აღზრდისა და პედაგოგიურ იდეათა ისტორიაში უფრო გამართლებულად გამოიყურება.

მესამე პიროვნება, რომელიც ჩვენთვის საინტერესოა VIII — X საუკუნეთა მოღვაწეებს შორის, არის გრიგოლ ხანძთელი. რამდენადაც ჩვენ გიორგი მერჩულეს იდეოლოგიურად ცალკე გარჩევას არ ვაპირებთ, ამდენად მის გვერდით მიღებულ უნდა იქნას მხედველობაში ხანძთელის შეხედულებათა გადმომცემელი, სწორედ გიორგი მერჩულე. მართალია, ერთი მათგანი, სახელდობრ, გრიგოლ ხანძთელი, ასე ვთქვათ, საეკლესიო სჯულმდებელია, მისი წიგნებისა და კანონების მასწავლებელი, ხოლო გიორგი მერჩულე, როგორც სჩანს, სახელმწიფოებრივ ფუნქციითაც ყოფილა აღქმურული სჯულის, ე. ი. კანონის გამომძიებლობის შემასრულებელისა, მაგ-

რამ, როგორც ხანძთელი, ისე მერჩულე თავისი იდეოლოგიური რაობით, განათლების მოცულობით, სამწერლო ინტერესებით და, უნდა ვიფიქროთ, აღმზრდელობითი მიზანდასახულებითაც ერთმანეთს ენათესავებოდა.

გრიგოლ ხანძთელის აღმზრდელობითი მიზანდასახულებათა შესახებ ჩვენ საკმაოდ გვამცნობს ის მასალა, რომელიც უკავშირდება მის მზრუნველობას ახალი თაობის აღზრდის შესახებ. მართალია, მან თითონ ასეთი აღზრდა მიიღო კერძო სახლში, სახელდობრ ქართლის ერისთავის ნერსეს ოჯახში. დამახასიათებელია იმდროინდელი ვითარებისათვის, რომ ქართველი პანდილოსნები კისრულობდნენ ახალი თაობის აღზრდას და ასწავლიდნენ არა მარტო საკუთარ შვილებს, არამედ ახლობლებსაც, ნათესავებსაც. გრიგოლ ხანძთელმა ნერსეს მეუღლისაგან მიიღო თავისი დაწყებითი განათლება, რომელიც, რა თქმა უნდა, შემდეგ თვითონ განავითარა სხვადასხვა ხელსაყრელ პირობებში როგორც საქართველოში, ისე, შეიძლება, მის გარეთაც. თვითონ გრიგოლ ხანძთელი ფრიად აფასებდა ცოდნისა და განათლების საკითხს. ჩანს, იგი აგროვებდა ახალგაზრდებს სხვადასხვა საგანმანათლებლო ცენტრებში აღსაზრდელად და საკმაოდ ცნობილი უნდა ყოფილიყო ამ მხრივ, რადგან გვაქვს ცნობა ისეთი ფაქტის შესახებ, როცა მას, გრიგოლ ხანძთელს, გამოჩნდებოდა იგი თუ არა, მოსახლეობის დაინტერესებული პირები მიმართავდნენ ხვეწნით, რათა მათი შვილები წარევიდნენ სათანადო აღზრდისათვის. ასეთი ცნობა გვაქვს, მაგალითად, იმავე არსენ საფარელის ბავშვობიდან, რომელიც მიიღო გრიგოლ ხანძთელმა თავისი აღმზრდელობითი მზრუნველობის ქვეშ და წარავლინა ისეთ ადგილს, სადაც არსენ საფარელს სათანადო აღზრდა კიდევ მისცეს. ასეთი შემთხვევები სხვაც არის ცნობილი გრიგოლ ხანძთელის სააღმზრდელო მუშაობასთან დაკავშირებით. უნდა ვიფიქროთ, რომ გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა აღმზრდელობითი ხაზით, მარტო საორგანიზაციო ღონისძიებებით არ ამოიწურებოდა და იგი უფრო უშუალო მონაწილეობას იღებდა IX საუკუნის ახალი თაობის აღზრდის საქმეში, როგორც საგანთა შერჩევით, ისე მასწავლებელთა და მუდმივ ხელმძღვანელთა გამოარჩევით და, საფიქრებელია, უშუალო ჩარევით და ხელმძღვანელობითაც.

რა იცოდა გრიგოლ ხანძთელმა, რა მოცულობის იყო მისი განათლება და სად მიიღო მან, აღზრდა-განათლება? ეს საკითხები რამოდენიმედ მაინც შეიძლება გარკვეულ იქნას იმ ცნობების მიხედვით, რომლებიც შემოგვინახა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღმწერელმა გიორგი მერჩულემ.

უკანასკნელი გადმოგვცემს ასეთ საინტერესო ცნობას გრიგოლ ხანძთელის შესახებ, რომ მისი „გულისხმეირებაი სწავლისაი“ გასაკვირვებელი იყო ფრიად რამეთუ მსწრაფლ, ხოლო დაისწავლა დავითი და ხმითა სასწავლო სწავლაი, საეკლესიო სამოძღვრო ქართულსა ენასა შინა. ყოველი დაისწავლა და მწიგნობრობაცა ისწავა მრავალთა ენითაი და სამღრთონი წიგნი ზეპირით მოიწურთნა, ხოლო სიბრძნეთა იგი ამა სოფლისა ფილოსოფოსთაი ისწავა კეთილად“.

ამ ცნობებიდან ნათელი ხდება ის საკითხი, რომელიც ჩვენ განსაკუთრებით გვაინტერესებს. მართალია, აქ კონკრეტულად არაა მითითებული, თუ რა ისწავლა გრიგოლ ხანძთელმა, მაგრამ იმისი აღნიშვნა, რომ მან შეისწავლა: პირველი — საეკლესიო წიგნები, აგრეთვე მეორე — სამოძღვრო, რაც კი რამ იყო ქართულ ენაზე, მესამე — წიგნობრობა ისწავლა სხვადასხვა ენაზე როგორც საეკლესიო ხასიათის, აგრეთვე სიბრძნე ამა სოფლისა. რა თქმა უნდა. ყველა ამას დამატებული აქვს რომ მან შეისწავლა დასახელებული მასალა კეთილად, რაც უნდა ნიშნავდეს საეკლესიო თვალსაზრისით, უპირატესობას. გიორგი მერჩულემ კარგად იცოდა, რომ გრიგოლ ხანძთელის ცოდნის მოცულობაში ისეთი რამეც შედიოდა, რასაც შეეძლო გამოეღო მავნე შედეგიც და ამიტომ საჭირო შეიქმნა იმის ხაზგასმა, განსაკუთრებით კი ამა ქვეყნის სიბრძნესთან დაკავშირებით, რომ მან ეს ყველაფერი ბოროტებისათვის 'კი არ ისწავლა, არამედ სიკეთისათვის, ანუ კეთილად.

ამავე ცნობაში ნაჩვენებია გზები და შეიძლება ითქვას, წყაროები, თუ საიდან მიიღო გრიგოლ ხანძთელმა თავისი განათლება. აღნიშნულია ორ მოვლენათა შორის განსხვავება. ერთის მხრივ — ქართულს დამწერლობასა და მეორეს მხრივ — უცხოურ წყაროებს შორის. უკანასკნელს ემატება აგრეთვე მითითება იმაზე, რომ გრიგოლ ხანძთელმა უცხოური ცოდნა მიიღო არა ერთი რომელიმე მიმართულებით, არამედ სხვადასხვა მიმართულებით. რასაც აღნიშნავს სიტყვა მრავალთა ენათა.

რა თქმა უნდა, უკანასკნელის შესახებაც შეიძლება გაჩნდეს საკითხი, რას უნდა ნიშნავდეს უფრო ახლობრივად გარჩეული მრავალთა ენათა სწავლა, ე. ი. ნიშნავს ეს სხვადასხვა ხალხის ენას, ვთქვათ აღმოსავლეთით არაბულს თუ სპარსულს, დასავლეთით ბერძნულს და სხვ. თუ ნიშნავს ეს სხვადასხვა მიმართულებას. ამ შემთხვევაში ამ საკითხს თავისი მნიშვნელობა აქვს, რადგან, თუ მრავალთა ენათა სწავლა სხვადასხვა მიმართულებას ნიშნავს. მაშინ საკითხი ეხება იდეოლოგიურ გამორჩევას იმისა, რა უნდა ყოფი-

ლიყო მისაღები და რა არა. დამატებითი შენიშვნა, რომელიც უპირისპირდება მრავალთა ენათა სწავლას, სახელდობრ, სამღვრთონი წიგნის შესახებ, გვაფიქრებინებს, რომ ამ დაპირისპირებაში მრავალთა ენათა სწავლა მართლაც შეიძლებოდა მაჩვენებელი ყოფილიყო შეხედულებათა განსხვავებისა, რომელიც შეისწავლა გრიგოლ ხანძთელმა.

ცალკე ისმება საკითხი, თუ კი ეს ასე უნდა გავიგოთ, და თუ გრიგოლ ხანძთელმა სხვადასხვა თვალსაზრისით შეისწავლა, რომელიც საღმრთო წიგნებისაგან განსხვავდებოდა, მაშინ აღნიშნული უნდა ყოფილიყო გრიგოლ ხანძთელის დამოკიდებულება ასეთ შეხედულებათა მიმართ, და მეორე ადგილს თავისი თხზულებისა გრიგოლ ხანძთელის შესახებ გიორგი მერჩულე მართლაც უბრუნდება ამ საკითხს და მოგვითხრობს, რომ თუმცა გრიგოლმა შეისწავლა სიბრძნენი ამა ქვეყნისანი. და გარეშეთა ფილოსოფოსთა სწავლანი, მაგრამ არ შეუთვისებია ისინი.

ეს ფრიალ საინტერესო განსხვავებაა შესწავლასა და შეთვისებას შორის, რომელიც თავისი სიზუსტით, უეჭველად ყურადღებას იპყრობს. ქართული სქოლასტიკის ოსტატებს არა მარტო ის ცოდნებით, რომ არსებობს განსხვავება საეკლესიოსა და არასაეკლესიო შესწავლის შორის, არამედ ისეთი ზუსტი განსხვავებაც კი ჰქონებით გათვალისწინებული, როგორცაა განსხვავება შესწავლასა და შეთვისებას შორის. გრიგოლ ხანძთელს შეუსწავლია მთავარი სიბრძნე ამა ქვეყნისა, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავდა, რომ მან ისინი ყველაფერი შეითვისა. გიორგი მერჩულე პირდაპირ გვეუბნება, რომ გრიგოლ ხანძთელმა ამ სიბრძნიდან „ძირკული განაგდის“, ე. ი. რაც მისთვის მისაღები არ იყო, მას არ შეუთვისებია, გაეცნო მას, იცოდა იგი, მხოლოდ განზე სტოვებდა, რადგან ფილოსოფიას ის ისწავლიდა კეთილად.

ამასთან დაკავშირებით ერთბაშად ისმება ორი საკითხი — ერთი უცხო ენებზე მიღებული ცოდნის შესახებ, და მეორე — რა ენები უნდა ყოფილიყო ის უცხო ენები, რომელზედაც გრიგოლ ხანძთელი ცოდნას ითვისებდა.

რაც შეეხება პირველს — დასავლეთის შესახებ თითქმის შეუცდომლად შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო ბერძნული ენა, და ამით ერთხელ კიდევ მტკიცდება, რომ ქართული განათლება სქოლასტიკის პერიოდშიაც კი ბერძნულ ენას და ბერძნულ ენაზე დაწერილ წიგნების ცოდნას გულისხმობდა. მეორეს მხრივ კი — საფიქრებელია ან სპარსული, ან არაბული ენა. დროის პირობების მიხედვით, როდესაც არაბული სამხედრო ექსპანსია საქართველოს ტერიტორიაზე



მკიდროდ ფეხმოკიდებული იყო, უნდა უფრო არაბულ ენაზე ვიფიქროთ, მით უმეტეს, რომ დაახლოვებით მომდევნო დროში ქართულ დამწერლობით ძეგლებში მართლაც აღმოჩნდება X საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული არაბული ძეგლების გავლენის კვალი. ამდენად, სრულიად მართებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ იმ დროის პირობებში სამხრეთ ქართლში ფეხმოკიდებულ ქართულ კულტურას და მის წარმომადგენლებს ცოდნის თვალსაზრისით უცხოური ენების ცოდნა და ამ ენის საშუალებით ერთგვარი ნაკითხაობის შექმნა ახასიათებს.

ამავე დროს საკითხავია — შედიოდა თუ არა დასახელებულ ცოდნაში ფილოსოფიის, როგორც ასეთის ცოდნა. ჩვენი წყარო, ე. ი. გიორგი მერჩულე პირდაპირ მიგვითითებს, რომ გრიგოლ ხანძთელმა სწორედ სიბრძნე ისწავლა, ე. ი. ფილოსოფია. მაგრამ ამ თვალსაზრისით საინტერესოა იმის გარკვევა, თუ როგორ უპირისპირებს ერთმეორეს მაშინდელს განათლებაში იგივე გიორგი მერჩულე გარეშე ცოდნას და შინაგან ცოდნას. ამ აზრს შეუძლიან გაუგებრობა გამოიწვიოს და აფიქრებინოს ვისზე, თითქოს გარეშე მაინცდამაინც საეკლესიოსათვის დაპირისპირებულს ნიშნავდეს. რა თქმა უნდა. საბოლოო ანგარიშში ეს ასედაც იყო და საეკლესიო განათლება იმიჯნებოდა საერო განათლებისაგან, მაგრამ გიორგი მერჩულეს დახასიათებაში გრიგოლ ხანძთელის ცოდნისა, სიტყვა „გარეშეს“ უფრო სპეციფიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. აქ უნდა იგულისხმებოდეს პირდაპირ ის, რაც ნათქვამია, ე. ი. ფილოსოფია, რომელიც სხვებს — არაქრისტიანებს, ეკუთვნოდაო. ეს არაქრისტიანული ფილოსოფია ანუ სიბრძნე იმ დროისათვის უეჭველად ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას ნიშნავდა და მაშინ სიტყვა „გარეშე“ უნდა ნიშნავდეს სწორედ ძველს, ანტიკურ ფილოსოფიის ცოდნას.

ასეთია ზოგად ხაზებში მოცემული განათლება გრიგოლ ხანძთელისა, მაგრამ შევცდებოდით თუ ვიფიქრებდით, რომ მას იმდენად ფართო ნაკითხობა არ ჰქონდა, რომ პოლიტიკურ ვითარებაში გარკვეულიყო. სინამდვილეში კი გრიგოლ ხანძთელი მშვენივრად ერკვეოდა თანამედროვე პოლიტიკურ ვითარებაში. ძნელია იმის თქმა, იცნობდა თუ არა ის ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში წარმოებულ ბრძოლას საერო და სასულიერო ძალაუფლებას შორის, მაგრამ გიორგი მერჩულეს გადმოცემით, რომ გრიგოლი ერკვეოდა ამ ბრძოლის ძირითად საკითხებში, ეს უდაო უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში ამას გვაფიქრებინებს ის პასუხი, რომელიც გაცეა მეფეს, როცა მან ეკლესიის მეთაურს მორჩილებისაკენ მოუწოდა.

ეს პასუხი, რომლის მთელი აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ჯკლესიის წინამძღოლი ვალდებულია დაემორჩილოს მეფეზედ უფრო მაღლა მდგომარ, ზეციერ მეფეს და ამდენად ზოგ შემთხვევაში უგულვებლყოს მიწიერ მეფის პატივისცემა, მიგვითითებს იმაზე, რომ, ე. წ. ცეზარო-პაპისტული ბრძოლა და, შეიძლება მისი იდეოლოგიაც, გრიგოლ ხანძთელისათვის სრულიადაც არ იყო უცხო.

ამრიგად, გრიგოლ ხანძთელის პიროვნება გიორგი მერჩულეს ასახვაში წარმოსდგება ჩვენს წინაშე, როგორც ფრიად განათლებული კაცის, რომელმაც თანამედროვე მეცნიერება საღვთო წერილიდან დაწყებული, ფილოსოფიაზე გავლით, ვიდრე პოლიტიკურ საკითხებამდე უკმაყოფილოდ მივიწევით იცის. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდა აღმზრდელობითი მუშაობა, რომ იგი ერთნაირად ზრუნავდა სამხრეთ ქართლში არა მარტო სამონასტრო ცხოვრების უსამყაროდ, მონასტრების გასაახლებლად თუ გასაშენებლად, არამედ ისიც. რომ იგი გამუდმებით ზრუნავდა ახალთაობის აღზრდელად, მაშინ ჩვენთვის გასაგები იქნება, რო? გრიგოლ ხანძთელი, რამდენადაც ის არა მარტო ორგანიზატორი იყო სწავლა-აღზრდის საქმისა, არამედ მისი უშუალო ხელმძღვანელიცა და მონაწილეც, მთელს თავის ცოდნას ამ თავის საყვარელ საქმეს ანდობდა.

უკანასკნელად უნდა ითქვას გრიგოლ ხანძთელის აღმზრდელობითი მუშაობის შესახებ, რომ ამის საბოლოო მიზანს განსაზღვრავდა სამხრეთ ქართლში შექმნილი პოლიტიკური ვითარება. ეს ის დრო იყო, როცა ისტორიის კარნახით სამხრეთ ქართლი გახდა ერთადერთი ადგილი, სადაც კიდევ ღვიოდა ქართველი ერის ცხოვრება და მისი კულტურის კერა. ასეთ პირობებში სწორედ სამხრეთ ქართლი იყო ის ცენტრი, საიდანაც მოდიოდა და უნდა წამოსულიყო ქართველი ერის დამოუკიდებლობის აღორძინება, ხოლო ამ აღორძინებისათვის საჭირო ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული საქმე უნდა აქვე შემზადებულიყო. ამ დიდ პროცესში ქართველი ერის სახელმწიფოებრივი აღორძინებისა, ერთ დიდ ნაჯადს წარმოადგენდა ახალი თაობის აღზრდის საქმე.

სრულიად ბუნებრივია, რომ დასახელებულ პირობებში ახალი თაობის აღზრდა ვერ შემოიფარგლებოდა მონასტრის ზღუდეებით, ახალგაზრდებს ვერ მიეცემოდა მარტოოდენ საეკლესიო განათლება, რომ მათ უნდა შესძლებოდათ გარკვეულიყვნენ სამშობლოს თანამედროვე ვითარებაში და მომავალ მოქალაქეებს, იქნებოდა ეს სასულიერო თუ საერო ასპარეზზე, მტკიცედ უნდა ქონებოდა

ჩანერგილი სამშობლოს სიყვარული და ამისათვის თავდადებისათვის განმზადება. ამავთა მთელი თავისებურება სამხრეთ ქართლში დასახული ქართული კულტურისა, რომელიც თავისი არსებით კონსერვატიულ-რეაქციონურია, მაგრამ პოლიტიკურ სიტუაციის შეოხებით მას ერთი ნათელი ზოლი გასდევს, რომელიც პატრიოტიზმის გრძნობის აღზრდაში გამოიხატება. საბანისძით დაწყებული, რომელიც უსაყვედურებდა თავის თანამედროვეთ პოლიტიკურ მერყეობასა და სიმხდალეს და აბოს მაგალითზე მიუთითებდა, როგორც შინაგანი სიმტკიცის გამოხატულებაზე და თანამედროვეთაგან ასეთთავე თავდადებას მოითხოვდა მამულის თავისუფლებისათვის. მთელს შემდგომ დროში ქართული სქოლასტიკის გასწვრივაც კი ეს ხაზი განუღრეკელად მიყვებოდა.

ამრიგად, ქართულ განათლებას VIII — X საუკუნეში ზემოთდასახელებულ პირებით წარმოდგენილს, უდავოდ, რეაქციონული ხასიათი ჰქონდა, დოგმატურის თვალსაზრისით განხილული, მაგრამ მდგომარეობის მთელი თავისებურება მასში იყო, რომ იმავე დროს ამ რეაქციონულ განათლებას თან ახლდა ორი მომენტი, რომელიც თავისი ბუნებით პროგრესიულ მოვლენას წარმოადგენდა. ეს იყო ბერძნული ენის ცოდნა და მისი მეოხებით ანტიკური მემკვიდრეობის გაცნობა და, მეორეს მხრივ, შექმნილ პირობების მეოხებით პატრიოტიზმის გრძნობის აღზრდა.

რაც შეეხება გიორგი მერჩულეს, ჩვენ მისი დახასიათება, როგორც განათლებული კაცისა, ცალკე აღარ გვჭირდება, მართალია იმისა და გრიგოლ ხანძთელს შორის თითქმის ერთი საუკუნეა და ამდენად გიორგი მერჩულე თითქოს ძალიან შორეულ ამბებს ეხება; მაგრამ არსებითად IX საუკუნისა და X საუკუნის შუა ხანები აღზრდისა და პედაგოგიკის ისტორიის თვალსაზრისით არ განირჩევიან მაინცადამაინც ერთიმეორისაგან. ყოველ შემთხვევაში, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერაც, ყველა იმ მომენტების გათვალისწინებით, რომელიც მასში მოცემულია, უდაოდ მოასწავებს, რომ გრიგოლ მერჩულე ფრიად განათლებული კაცი ყოფილა. მას აქვს არა მარტო საეკლესიო და, შეიძლება ითქვას, საფილოსოფიო და სალიტერატურო განათლება, არამედ სრულიად ახალი შეხედულებები ცხოვრებაზე, რომლებიც თავის გადმოსაცემად ახალ საშუალებებს საჭიროებდნენ.

გიორგი მერჩულემ იცის ზედმიწევნით საქართველოს ისტორია, მას არ ეშლება ამ ისტორიის ძირითადი ტენდენციების და კანონზომიერების ცოდნა. მან იცის საქართველოს გეოგრაფია და ყოველი კუთხის ვითარება. მას ნათელი წარმოდგენა აქვს ქართველ საზოგა-

დობაში VIII — X საუკუნეში შებრძოლ ძალთა, და მათი ინტერესებისა და იდეების შესახებ. ყველა ამისაგან განსხვავებით და ყველა ამის გარდა, გიორგი მერჩულე, როგორც ამას მიუთითებს მისი ზედმეტი სახელი — „მერჩულე“, სჯულსა და კანონის სპეციალისტი ყოფილა სახელმწიფოში.

თავისთავად ცხადია, ეს თანამდებობა კანონების განმარტებასა და გაგებასთან დაკავშირებით, სათანადო იურიდიულ განათლებას მოითხოვდა და, მაშასადამე, მერჩულეს ფართო საერო განათლება უნდა ჰქონებოდა, გარდა უეპველ სასულიერო განათლებისა, რომელსაც ყველა ლებულობდა იმ დროში, როცა საეკლესიო განათლება წარმოადგენდა მთავარ ცენტრს საერთო განათლებისა.

ყველა აღნიშნულის გარდა, გიორგი მერჩულეს აქვს კიდევ ერთი მხარე, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს. ეს არის ის გარემოება, რომ გიორგი მერჩულე ქართულ კულტურასა და საზოგადოებრივ აზროვნებაში ახალი ხანის მოახლოების მომასწავებელია. ეს ახალი ხანის მოახლოების ნიშნები მდგომარეობს ცხოვრების ახალ გაგებასა და მისი გადმოცემის ახალ მანერაში.

გიორგი მერჩულეს თხზულება არა მარტო დიდი მოცულობისაა, არამედ თავისებური აღნაგობისაც. ის ერთგვარ ქრონიკას წარმოადგენს იმ ხანისას, რომლის აღწერა გიორგი მერჩულეს მიზანი იყო. მაგრამ აქ მთავარი არის არა ის, თუ რას აღწერდა გიორგი მერჩულე, არამედ ის, თუ როგორ აღწერდა იგი თავის საგანს. ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელია რამოდენიმე ცნობილი ეპიზოდი გიორგი მერჩულეს ქრონიკებისა. აქ მოცემულია ადამიანთა შორის ახალი დამოკიდებულება, რომელიც რამოდენიმე ეწინააღმდეგება ძველ სქოლასტიკურ გაგებას ცხოვრებისა და ცხოვრების ახალი გაგების მოახლოებას მოწმობს.

ეს ეპიზოდები არის რამოდენიმე ქართული მოთხრობა გიორგი მერჩულეს წიგნში, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, საესებით საერო ხასიათისა და სიყვარულის ისტორიებს გადმოგვცემს. სიყვარულის ამბები ამ მოთხრობაში მოცემულია არა მარტო მხატვრული ოსტატობით, არამედ გრძნობის გამოვლენის იმ თავისუფლების აღნიშვნით, რომელიც თავისთავად ვერასოდეს ვერ იქნებოდა სქოლასტიკის პერიოდის დამახასიათებელი.

ამდენად, გიორგი მერჩულე უდავოდ წარმოადგენს X საუკუნე-დან XI საუკუნეზე გარდასავალს. მას არ დაკლებია უნარი გადმოეცა ჩვენთვის ცოდნის მოცულობა, განათლების გზები და საშუალება, რაც აღზრდისა და პედაგოგიკის ისტორიისათვის არის საინტერესო სქოლასტიკის პერიოდში, მაგრამ იმავე დროს თვით ცხოვრე-

ბის დახატვაში, ცოცხალ ადამიანთა წარმოსახვაში და ადამიანთა ურთიერთობის გადმოცემაში გიორგი მერჩულე ამაღლდა ისტორიკოსიდან ხელოვანამდე და ამდენად იგი უღაო მაჩვენებელია სქოლასტიკის ხანის კლასიკური პერიოდის დამთავრებისა და ახალი-აღორძინების პერიოდის მოახლოვებისა.

#### § 4. აღზრდისა და სწავლების ზოგიერთი მეთოდისათვის VIII — X საუკუნეებში

საკითხი აღზრდისა და სწავლების მეთოდების შესახებ ჩვენს მიერ მოხაზულ ისტორიულ არეში არაა ადვილი საკვლევი. რადგან ქართულ პედაგოგიკურ აზრს ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ სპეციალურად ამათ შესახებ არ უმსჯელნია. მართალია, აღზრდის საქმეს საქართველოში უკვე საკმაოდ გრძელი ისტორია ჰქონდა, მაგრამ თვით სწავლებისა, აღზრდის გზებსა და მეთოდებზე საგანგებო წარმოდგენა არ იყო ჩეროვნად შემუშავებული.

ამის გარდა, ჩვენ არც წყაროები გვაქვს პირდაპირი მითითების შემცველი თუ როგორ იყო დაყენებული აღზრდისა და განათლების საქმე, თუნდაც იმ სამონასტრო ცენტრებში და სხვაგან არსებულ სკოლებში. ჩვენამდე შემონახული ცნობების მიხედვით განათლების და აღზრდის სამგვარი ცენტრი არსებობდა მაშინდელ საქართველოში. უპირველესად ყოვლისა, ეს იყო წარჩინებულთა ოჯახებში მოწყობილი სწავლება, სადაც თავის შვილებთან ერთად სხვა ნათესავ ბავშვებსაც ასწავლიდნენ, უნდა ვიფიქროთ, როგორც წაახალისებლად, ისე, შეიძლება, დახმარების მიზნითაც. ასეთ სწავლებას, ცნობების მიხედვით, დიასახლისები, ხშირად გამოჩენილი მანდილოსნებიც ხელმძღვანელობდნენ, მაგალითად, ქართლის ერასთავას ნერსეს მუხლზე ეწეოდა ასეთ მოღვაწეობას.

მეორე — სააღმზრდელო სასწავლო დაწესებულებას წარმოადგენდნენ სამონასტრო ცენტრები, სადაც როგორც ჩვენამდე მოღწეული ცნობები ადასტურებს, ასეთი სწავლებისათვის ხშირად ცალკე შენობებიც კი არსებობდა. ცალკე შენობების არსებობა გამოწვეული იყო, როგორც ჩანს, არა მარტო სწავლებისათვის უფრო მყუდრო და ხელსაყრელი პირობების შექმნის მოსაზრებით, არამედ ზნეობრივი მიზნითაც. მხედველობაში იყო მისაღები, რომ ბავშვები უფროსების წრეში არ უნდა ყოფილიყვნენ, რათა ამას არ გამოეწვია მათი ზნეობრივი აღზრდის თვალსაზრისით, ცუდი ზეგავლენა და რაიმე სიმახინჯე. ისეთ შემთხვევაში, როცა ასეთი ცალკე

მოთავსება ბავშვებისა არ ხერხდებოდა, ძნელი საქმე იყო სწავლების მოგვარება და ისტორიკოსი გადმოგვცემს ფაქტს, რომ გრიგოლ ხანძთელს ერთ შემთხვევაში დასჭირდა საქმეში ჩარევა, რომ ბავშვები მოთავსებული ყოფილიყვნენ აღსაზრდელად ბერების სენაკში, აუნდაც სრულიად განაპირა და განკერძოებულში.

მესამე საგანმანათლებლო ადგილი იყო, როგორც წყაროებიდან ჩანს, ეკლესიის ხელმძღვანელთა, ეს მგონი უფრო მალა მდგომ პირებს ეხებოდა, კარზე ანუ, როგორც ნათქვამია ტექსტში, პირდაპირ „ოჯახში“ აღსაზრდელთა მთელი კრებულის შემოკრება. რა თქმა უნდა, ეს კრებული კიდევ არ ნიშნავდა მასობრივ სკოლას, მაგრამ, უდაოა, რომ ის ამის ჩანასახს წარმოადგენდა. ასეთი ცნობა შემონახული გვაქვს იოანე საბანისძისადმი მიმართვაში, სადაც ჩანს, აღსაზრდელები არც ისე პატარანი იყვნენ, თუ კი ეკლესიის ხელმძღვანელი — კათალიკოსი მათ საგანგებოდ მოიკითხავდა.

რომ შევადაროთ ერთიმეორეს ეს სამი სხვადასხვა სახე აღზრდის დაწესებულებებისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი სხვადასხვა მიზეზებით ყოფილან გამოწვეული და ამდენად სხვადასხვა ხასიათისაც უნდა ყოფილიყვნენ. მართლაცდა, ცალ-ცალკე ოჯახებში მანდილოსნების მიერ წარმოებული აღზრდა-განათლება უაღრესად დაწყებითი ხასიათის უნდა ყოფილიყო. ჩანს, ამ ბავშვების ჯერ სადმე სასწავლოდ გაშვება ერთგვარ სიძნელეს წარმოადგენდა. მეორეს მხრივ, ხელმძღვანელები და მასწავლებლებიც დიასახლისები იყვნენ, რომლებიც ასეთი ასაკის მოწაფეთათვის, ჩანს, უფრო საჭირონი იყვნენ და განათლების დაბალ საფეხურის მოთხოვნას ადვილად აკმაყოფილებდნენ. ამისაგან განსხვავებით. საფიქრებელია, სამონასტრო სკოლები შემდგომი საფეხური იყო. საამისო ცნობა გვაქვს ისტორიულ საბუთებში. მაგალითად, არსენ საფარელი და მისი ამხანაგი ოჯახის შემდეგ სამონასტრო სკოლაში იყვნენ გადაყვანილი. ჩანს, სულ ყრმანი არც ესენი იყვნენ და ასაკითაც საოჯახო სკოლაში აღსაზრდელებს აღემატებოდნენ. რაც შეეხება ეკლესიის ხელმძღვანელთა ოჯახში ანუ კარზე აღსაზრდელად თავმოყრილ კრებულს, ისინი განათლების მესამე საფეხურს წარმოადგენდნენ მაშინდელ საქართველოში. სხვათა შორის, როგორც ზევით აღინიშნა, ამას ადასტურებს ეკლესიის მეთაურის მისალმება ამ კრებულის წევრებისადმი.

რაც შეეხება ამ სამი სახის სკოლის შორის არსებულ განსხვავებას, ძნელი დასადგენია ზუსტად, თუ სად იწყებოდა ერთის მუშაობა და სად თავდებოდა მეორესი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენ მხოლოდ მიახლოებით შეგვიძლიან გამოვარკვიოთ საგანთა მოცულობა

და ხასიათი, რომელსაც ამა თუ იმ სკოლაში ასწავლიდნენ. ყოველ შემთხვევაში, ის ცნობა, რომელიც ჩვენ გვეუბნება. რომ ერთი ნაწილი სწავლისა მოითხოვდა საგანთა ხმამალა დასწავლას, უნდა ვიფიქროთ, ეკუთვნოდა სამონასტრო სკოლას. ეს უნდა ყოფილიყო ეკლესიაში წარმოსათქმელი ესა თუ ის ადგილები ანუ ფრაზები, ლოცვები ანუ ექტენიები. საფიქრებელია, რომ ამ საქმეს მანდილოსნები ოჯახურ სკოლაში ვერ ასწავლიდნენ და ასეთ რამეს, როგორც ამ საქმეში გამოცდილნი. მონასტრის მოღვაწენი ასწავლიდნენ. ისიც გამოიციხულია, რომ უმადლეს ტიპის სკოლაში, რომელსაც საეკლესიო მოძღვარნი ხელმძღვანელობდნენ, ასეთი ზეპირად დასასწავლი სწავლება ყოფილიყო მუშაობის საგანი. ამრიგად, გამოდის რომ დაწყებით სკოლაში ასწავლიდნენ ასოებს, ამოკვეთილ კითხვას საეკლესიო და საეროს და ელემენტარულ ანგარიშს. ზეპირად დასასწავლ საეკლესიო კითხვასა და სხვა ისტორიას ანუ საღვთო წერილს, გალობას და, შეიძლება დოგმატიკის ზოგიერთ ელემენტებს სამონასტრო სკოლაში ასწავლიდნენ. უფრო ფართო განათლების საგნებს იმავე ღვთისმეტყველების დარგიდან ასწავლიდნენ, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, იმ შედარებით უფრო მაღალ საფეხურის სკოლაში, რომელსაც მღვდელ-მთავარნი თავის ოჯახის საკრებულოში ეწეოდნენ.

რაც შეეხება უფრო ახლო დახასიათებას სკოლაში წარმოებულ სწავლისა. უნდა აღინიშნოს, რომ ხმამალა სწავლება საექვოა, რომ მარტო იმას ნიშნავდეს, რაც საეკლესიო საჭიროებისათვის ხმამალა და ზეპირად უნდა ყოფილიყო დახსოვებული. ამისათვის საკმარისი იქნებოდა ისტორიკოსს ეთქვა, რომ საქმე ეხებოდა ზეპირად დასწავლას ანუ წარმოსათქმელს. მაგრამ, ისტორიკოსი რომ ხმამალა დასწავლაზედ ლაპარაკობს, საფიქრებელია, რომ აქ სხვა რამე აქვს მას მხედველობაში.

ძნელი დასადგენია სად იწყებოდა საეკლესიო პირველი სასწავლო პროგრამა და სად თავდებოდა მეორე. ისიც კი სადაოდ უნდა ჩაითვალოს, არსებობდა თუ არა საზოგადოდ რაიმე გარკვეული სასწავლო პროგრამა. ცოდნის საერთო მოცულობა, რომლის დადგენა ვსცადეთ ცალკეულ პირთა მიმართ. შორეული სახით მაინც იძლევა საშუალებას სასკოლო ცოდნის საზღვრის დადგენისათვის, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში შეიძლება არც ეს იყოს ზუსტი. რადგან სასკოლო მუშაობის დამთავრების შემდეგ იგივე პირები ეწეოდნენ თვითგანვითარების საშუალებით სკოლაში მიღებულ ცოდნის შეესებას. ასე რომ უფრო გვიხდება ლაპარაკი არა საერთო ცოდნაზე, არამედ ცოდნის საფუძვლებზე.

ამდენად, თანდათანობით ვუხლოვდებით ცოდნის საფუძვლების ისეთი ხერხების შესწავლასაც, რომელიც შეიძლება მეთოდს ჩამოგავდეს. ყოველ შემთხვევაში, ერთი ნათელია, რომ სქოლასტიკური სკოლა ერიდებოდა განუსაზღვრელი განათლების მიცემას თავისი მოწაფეთათვის. ამ შემთხვევაში ისტორიული მონაცემების მიხედვით ეტყობა სკოლას სქოლასტიკური იდეებით გამსჭვალულს, ერთსა და იმავე დროს აწუხებდა საკითხი როგორც ცოდნის გარკვეული რაოდენობის მიცემის შესახებ, ისე იმ საზღვრის შესახებ, რომელსაც სასკოლო ცოდნა არ უნდა გადავლენოდა.

ჯავახეთის ცნობილ კრებაზე გამოთქმული მოსაზრება, რომელიც გრიგოლ ხანძთელს მიეწერება და რომელიც, თითქოს, მაშინ საერთო ცოდნად იყო გადაქცეული, წარმოადგენდა სკოლის სასწავლო მეთოდის ამ მხარეს. იქ საკითხი იდგა იმის შესახებ, თუ რამდენი უნდა იცოდეს მართლმორწმუნე ქრისტიანმა. ეს საკითხი წყდებოდა იმ მიმართულებით, რომ შემსწავლელმა არ უნდა იცოდეს, არ უნდა ისწავლოს იმაზე მეტი, რაც საჭიროა მისთვის. ეს საჭიროება კი განისაზღვრებოდა მით, რომ ცხოვრებაში აღამიანს თავისუფლად შესძლებოდა გარკვევა.

ჯავახეთის კრებაზე გურამ მამფალის მიერ დაყენებული საკითხი შეიძლება თუ არა ისწავლებოდეს ისეთი რამ, რაც მაინცდამაინც საღმრთო წერილში არაა გათვალისწინებული, ანუ სარწმუნოებრივი საკითხების ერთგვარად თავისუფალ გარკვევას წარმოადგენსო. შორეულად ეხებოდა სწავლების საგანს, თუმცა მასთან ერთგვარ კავშირში იყო. იმ ხალხს, რომელთაც ამ კრებაზე დასმულ საკითხისათვის პასუხი უნდა გაეცათ, პირდაპირი კავშირი ჰქონდა სწავლების საკითხებთან, იქნებოდა ეს სამონასტრო სკოლებში თუ მღვდელ-მთავართა ოჯახურ საკრებულოში.

პასუხი ასეთი იყო. უკეთუ ცოტას ვასწავლით, ასეთი ცოდნის პატრონი მჩატე იქნება, როგორც ნავი, რომელსაც თავისუფლად მიაქანებს ტალღები დამოუკიდებლად მიმართულებისაგან. ხოლო თუ ნავი ცარიელი არ იქნება, არამედ ამის საწინააღმდეგოდ — ზედმეტად დაიტვირთება, მისი მდგომარეობაც სავალალო იქნება, რადგან სიმძიმისაგან იგი ჩაიძირება. ამ დებულებით სამონასტრო კულტურის წარმომადგენლებმა განაცხადეს, რომ არსებობს ზედმეტი ცოდნის ცნება, რომელიც არ შეიძლება შემოღებულ იქნას, როგორც სწავლების საგანი. შეიძლება არსად არაა ისე გარკვეულად მოკეპული სქოლასტიკური სასწავლებლების პროგრამის დახასიათება, როგორც ამ ცნებაში ზედმეტი ცოდნის შესახებ. იგი არსები-



თად ეწინააღმდეგება ხალხურ სიბრძნეს სიბერემდე სწავლის შესახებ და ცოდნას ზღვარს უდებს იქ, სადაც თურმე იგი შეიძლებოდა ხახიფათო აღმოჩენილიყო შემსწავლელი სათვის.

ამრიგად, სქოლასტიკური სკოლის შესახებ VIII — X საუკუნეში უნდა აღინიშნოს, რომ სასწავლო პროგრამას გააჩნდა არა მარტო საზღვარი დაბლა, რომლის ქვევით წასვლა არ შეიძლებოდა, არამედ მისი საზღვარის მაღლაც. რომლის იქეთ სწავლების განვითარება ხაზიანოდ იქნებოდა. ეს, მაშასადამე, რაც შეეხება სკოლის სასწავლო-საპროგრამო საკითხის ფარგლებს, ამ ფარგლების შიგ კი. საფიქრებელია, თავსდებოდა წერა-კითხვა, სიმღერა, ზეპირდასასწავლი მასალა, საეკლესიო მსახურების სწავლება საეკლესიო გალობასთან დაკავშირებით და, ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი ელემენტები მაინც ღვთისმეტყველებისა როგორც ახსნა-განმარტებითი ხასიათის, ისე დოგმატიური.

ამის მიხედვით ძნელია დაუფშვთ, თითქოს, საქართველოშიაც არსებულიყო ისეთი სისტემა, როგორც საშუალო საუკუნოების დასაველეთ ევროპაში. ყოველ შემთხვევაში საქართველოში სასწავლო საქმის უეჭველად თანამედროვე უცხოურისათვის მომსგავსება არც საჭიროა და არც ფაქტიურად გამართლებული. ამდენად, ტრიუმი-კვადრიუმების ძებნა ქართულ საშუალო საუკუნეთა სკოლებში ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს.

არის კიდევ სხვა საკითხები, სქოლასტიკურ სკოლაში სწავლების მეთოდების შესახებ. ერთ ასეთ საკითხად უნდა ჩაითვალოს ხმამაღლა დასწავლის საკითხი. ერთი შეხედვით, ის ისტორიული ცნობები, რომლებიც ხმამაღლა დასწავლის შესახებ მოგვითხრობენ, თითქოს, ისეთ რამეს უნდა გულისხმობდენ, რაც აუცილებლად ხმამაღლა უნდა ყოფილიყო გამოთქმული. ასეთ შემთხვევაში შეიძლება მხედველობაში გვქონდა საეკლესიო წარმოსათქმელები, რომლებიც, ცხადია, იმთავითვე ზეპირად ითქმებოდა. მაგრამ საეჭვოა, რომ ასეთი შეხედულება სწორი იყოს. შეიძლება ზეპირად წარმოსათქმელი ხმამაღლა არ იყოს დასწავლილი, ჩუმად იკითხებოდეს და ასევე ითვისებოდეს. მაშინ ხმამაღლა სწავლა მასალას კი არ უნდა ნიშნავდეს და მისი დახასიათებას კი არ უნდა წარმოადგენდეს, არამედ სხვა რასმე უნდა ნიშნავდეს.

სწავლების მიზანი, როგორც სწავლის მეთოდის განმსაზღვრელი, ცოდნისაგანაა დამოკიდებული და ამდენად თვით ხმამაღლა კითხვა შეიძლებოდა სწავლის მეთოდი ყოფილიყო მაშინდელ სკოლაში.

ამის დამადასტურებელი ჩვენ სხვა მასალაც გვაქვს, მართალია

ცოტა მოგვიანო დროიდან, მაგრამ პირდაპირ მიმთითებელი იმ გარემოებაზე, რომ ხმამაღლა კითხვა მიღებული იყო, როგორც საშუალება შთაბეჭდილების გაძლიერებისა და, მაშასადამე, დახსოვების გაადვილებისა. ასეთი მეთოდის შესახებ ჩვენ გვეტყვის, მაგალითად, იოანე პეტრიწი თავის წიგნის „პლატონურ ფილოსოფიის“ შესახებ ბოლოსიტყვაობაში, სადაც იგი სწავლების დიდაქტიკურსა და მეთოდურს საკითხებს ეხება.

ამ თვალსაზრისით ცნობა, გადმოცემული გიორგი მერჩულეს მიერ გრიგოლ ხანძთელის მიერ მაღალითა ხმითა ზოგი რამესი დასწავლის შესახებ უფრო ჩვენს მიერ აღნიშნულ გაგებას უნდა უახლოვდებოდეს.

არის კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც სქოლასტიკურ სკოლაში დიდ როლს თამაშობდა — ეს არის მასწავლებლის ანუ მოძღვარის ავტორიტეტის შესახებ. იგი უკავშირდება ცოდნის შექენასა და განვითარებას იმ მხრივ, თუ რამდენად შესაძლებელი იყო სქოლასტიკურ სასწავლებელში თავისუფალი აზროვნების ნასახისაც კი არსებობა. ასე, მაგალითად, იმავე ისტორიული მასალებიდან ჩვენ გვაქვს ცნობა, რომ სამონასტრო სკოლის და მოძღვართა საკრებულოს და შეიძლება სხვებსაც, ვინც თვითგანათლებას ეწეოდა, გარკვეული ფარგლები იყო აღნიშნული ამა თუ იმ შეხედულების გავრცელების შესახებ. მოწაფეს შეიძლებოდა ესა თუ ის აზრი გაჩენოდა, ამისი რეგულაცია, რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იყო. მაგრამ ამის შესახებ მოწაფეს თავის ამხანაგებთან არ უნდა ემსჯელა, უნდა გაჩუმებულიყო, ვიდრე იგი მოძღვარს შეეყრებოდა და მხოლოდ უკანასკნელისათვის უნდა მოეხსენებია თავისი აზრების შესახებ. თუ ეს უკანასკნელი საჭიროდ დაინახავდა, მოწაფეს მის აზრებს დაუდასტურებდა და ეს მაშინ ჭეშმარიტებად იქცეოდა, თუ არა და აუკრძალავდა აქედან გამომდინარე შედეგებით.

ამდენად, ავტორიტეტის საკითხი მოწაფეთათვის სქოლასტიკურ სასწავლებელში სრულიად თავისებურად ისმებოდა და უფრო მეტს ნიშნავდა, ვიდრე ჩვეულებრივის გაგება. იგი იყო არა მარტო მისაბძი მაგალითი მოწაფისათვის, არამედ მცველიც მოწაფეთა აზროვნების სისწორისა და, კიდევ მეტი, ჭეშმარიტების წყაროც.

ასეთია, მიახლოებით მაინც, იმ მასალის მიხედვით. რომელსაც გვაწვდის თანამედროვე წყაროები, ზოგიერთი ცნობა სქოლასტიკური სასწავლებლების შესახებ საქართველოში VIII — X საუკუნეებამდე.

ამრიგად, აღზრდის საქმე VIII — X საუკუნემდე საქართველოში გარკვეულ სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მოცემული მოვლენისათვის დამახასიათებელი იყო. სქოლასტიკური განათლება და მისი პედაგოგიური იდეები არ გულისხმობს და ვერც იგულისხმებდა მოსახლეობის ფართო მასების ბავშვების აღზრდას, ან მათი აღზრდის გზებისა და მეთოდების შესახებ თეორიულსა და პრაქტიკულ ცოდნას. მასები ამ საფეხურზე ისევე. როგორც მანამდე არსებულ სკოლებში და დიდხანს შემდეგაც სკოლებისა და აღზრდის ფარგლების იქეთ რჩებოდა. მხოლოდ შემთხვევით ესა თუ ის პირი თუ მიიღებდა განათლებას, მაგრამ ეს უდავოდ უაღრესად გამოინაკლისი მოვლენა უნდა ყოფილიყო. ამდენად სქოლასტიკური განათლება ვიწრო ჯგუფური განათლება იყო, რომელსაც თავისი სოციალური ძირი გააჩნდა იმ პირობებში შესაძლებელ პრავილეგიების ფარგლებში.

სხვა დარგში, მაგალითად, აზროვნებასა და შემოქმედებაში ხალხის ფართო მასები ახერხებდნენ ერთგვარად იდეოლოგიურ წინააღმდეგობის გაწევას გაბატონებული კლასებისათვის. ხალხი ქმნიდა თავის სიბრძნეს თქმულებებისა და ანდაზების სახით. ხოლო შემოქმედებაში თავის ხალხურ პოეზიას ანვითარებდა, რომელშიაც თავის ჭირვარამს და განთავისუფლების იმედებს უმღერდა. მაგრამ განათლების დარგში ხალხი მოკლებული იყო საშუალებას ასეთი საოპოზიციო გზები მოენახა და ამდენად მისთვის განათლების გზა, შეიძლება ითქვას, დიდი ხნის განმავლობაში სავესებით დახურული იყო.

ამ ფაქტს უნდა ანგარიში გაეწიოს ისტორიული მიმოხილვის დროს, როცა ლაპარაკია აღზრდისა და განათლების შესახებ აღრინდელ საქართველოში. ფაქტია ის, რომ განათლება წოდებრივი მონოპოლიას წარმოადგენდა და მისი ცენტრებიც იყო ისეთი მონოპოლისტების ხელში, როგორიც იყო ერთადერთი მცოდნე მწიგნობრობისა — სასულიერო წოდება. მაგრამ, თუ აღზრდისა და პედაგოგიური იდეების შესახებ ამ პერიოდში მაინც არის ლაპარაკი, ამას თავის გამართლება აქვს ორი თვალსაზრისით: პირველი — ქართული კულტურის საერთო განვითარების ხაზების მიკვლევა-შენარჩუნებისათვის და მეორე — აღზრდისა და პედაგოგიკურ შეხედულებათა სახით მაინც ერთგვარად თანამედროვე საზოგადოებრივი ყოფიერების უკუფენისათვის.

ამდენად აღზრდისა და პედაგოგიკური იდეების ვითარება VIII — X საუკუნეში წარმოადგენს საფეხურს შემდგომი განვითარებისათვის.

რებისათვის. ამ განვითარებას ერთგვარად პროგრესიული ელემენტები აღმოაჩნდება, რაც აღორძინების მოახლოების ნიშანი იქნება და მეორეს მხრივ თვით აღზრდისა და პედაგოგიური იდეების ისტორიაში მოამზადებს XI—XII საუკუნის საფეხურს, რომელიც, როგორც უფრო მაღალი, მოითხოვს და აგვიხსნის ჩვენი პერიოდის, როგორც მისდამი წინამორბედი პერიოდის, ახსნასა და განმარტებას.

1952 წ.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
პეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები	5
ქართულ ნააზრევი და გარდასვლა ანტიკურიდან ფეოდალური ეპოქის აზრათგნებდისაკენ	22
ერთი წერილის გამო	44
მიზეზთა წიგნის ავტორი	53
მაქსიმე აღმსარებელი და ქართული კულტურის საკითხები	74
იოანე საბაიტი თუ სინაიტი?	92
იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტებაჲ“	102
რუსთველის სოფლმხედველობისათვის	212
განაღლება და საგანმანათლებლო იდეები ქართულ რენესანსში	279
სამეცნიერო ხარისხის საკითხისათვის ძველ საქართველოში	301
✓ სიბრძნის ცნება სულხან-საბა ორბელიანის ნააზრევიში	318
ნარკვევები პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან	335

რედაქტორი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი შ. ხიდაშელი  
გამომცემლობის რედაქტორი დ. გეგენავა  
მხატვარი გ. ავსაჯანიშვილი  
მხატვრული რედაქტორი ნ. ოსკანოვი  
ტექნიკური რედაქტორი ვ. კვიციანიძე

კორექტორები: ო. ცინცაძე, ე. შაისურაძე  
ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7/IX-65 წ.  
ქალაქის ზომა 60 X 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. ნაბეჭდი თაბახი 27.  
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 24,1.  
უე 10140. ტირაჟი 4000. შეკვ. 437.  
ფასი 1 მან. 02 კაპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“  
თბილისი, მარჯანიშვილის, 5.

სტამბა № 1, თბილისი, ორჯონიძის ქ. № 50.  
Типография № 1, Тбилиси, ул. Орджоникидзе № 50.

**Нумубидзе Шалва Исакович**

**Критические очерки.  
Философия и культура**

**(На грузинском языке)**

**Издательство  
«Сабчота Сакартвелო»  
Тбилиси, ул. Марджанишвили, 5.  
1965**