

მოსე ომონიანი



«სახქოთა ვნახალი»

19

თბილისი

61

კრებული შეადგინა და დასაბუქდად მოამზადა
იოსებ მეგრელიძემ

შ ი ნ ა პ რ ს ი

წინასიტყვაობა

I. რუსთაველი

- | | |
|---|----|
| 1. შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი ✓ | 11 |
| 2. რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები | 19 |
| 3. უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ ✓ . | 28 |

რუსთაველის ესთეტიკა

- | | |
|--|-----|
| 1. შესავალი, რუსთაველის სიტყვა და სიბრძნე | 60 |
| 2. რუსთაველის ლექსის ენამზეობა, მუსიკალური ფერი და მხატვრობა | 66 |
| 3. ხელოვანი | 84 |
| 4. ესთეტიკური ანალიზი ნესტან-დარეჯანის წერილისა, ქაჭეთის ციხიდან რომ მისწერა შეყვარებულს | 104 |
| 5. რუსთაველის ხელოვნების ფილოსოფია და ესთეტიკის შეცნობა | 111 |

II. პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა

- | | |
|--|-----|
| 1. საქართველოს სახელმწიფო XI—XII საუკუნეებში | 129 |
| 2. ქართული კულტურის ორი ისტორიული გზა | 134 |
| 3. იოანე ბუტრიწის ცხოვრება და ლიტერატურული მოღვაწეობა | 145 |
| 4. პეტრიწის განათლებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროები | 154 |
| 5. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისათვის | 170 |
| 6. მოძღვრება ერთის შესახებ | 194 |
| 7. იოანე პეტრიწი და ქართული კულტურა | 203 |

III. ქართული ფილოსოფიის პრელუდიები

I. მეოთხე პრელუდია

- | | |
|--|-----|
| წერილი მეორე. ნ. ბარათაშვილის „მერანის“ ესთეტიკურ-ენტიფიკატური ანალიზი | 219 |
|--|-----|

3. შეექვსე პრელუდია. წერილები	
წერილი პირველი. (ლატვიელი მონღერლის ალექსანდროვიჩის მიერ შესრულებული მალხაზის არიის, ზაქარია ფალიაშვილისა და მუსიკის შესახებ)	252
წერილი მეორე. (იაკობ ნიკოლაძის სკულპტურის „ჩახრუხაძისა“ და ქართული ხელოვნების ზოგიერთი საკითხის შესახებ)	257
წერილი მესამე. (რუსთაველის ფერის ფილოსოფიის მეორე რედაქცია)	266
IV. ბიოგრაფია, ნაწარების სია, შენიშვნები	
1. შ. ი. გოგიბერიძის ბიოგრაფია — ი. მეგრელიძე	293
2. ნაწერების სია	300
3. შენიშვნები	307
4. საკუთარ სახელთა სიაშიებელი	316

წინასიტყვაობა

დიდი და ხანგრძლივი ისტორიული ტრადიციების მქონე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენლის პროფ. მოსე გოგიბერიძის შრომების წინამდებარე კრებული შეიცავს განსვენებული მეცნიერის გამოკვლევებს შოთა რუსთაველისა და იოანე პეტრიწის შესახებ, ქართული ფილოსოფიის პრელუდიებს, ავტორის ბიოგრაფიას, ნაწერების სიას. და ჩვენს შენიშვნებს. კრებულში შეტანილი ნაშრომების ნაწილი გამოქვეყნდა ავტორის სიცოცხლეშივე, ხოლო ზოგიერთი მათგანი შემდეგ გამოვეცით, ზოგსაც კი ახლა ვაქვეყნებთ პირველად (იხ. ქვემოთ შენიშვნები).

ნაშრომებში წამოჭრილი ზოგიერთი საკითხი შეიძლება დღეს სხვაგვარად გვესმოდეს, მაგრამ ავტორისეულ აზრს არ ვცვლით. სიკვდილშემდგომი გამოცემა განსაკუთრებით საჭიროებს ასეთ დამოკიდებულებას.

კრებულის ცალკეულ წერილებს შორის. რომლებიც სხვადასხვა დროსა და ვითარებაშია დაწერილი, შეიმჩნეოდა ზოგიერთი განმეორებანი. ასეთთაგან ჩვენ ერთ-ერთი და უფრო არსებითი დავტოვეთ, გავმართეთ შენიშვნები, დავაზუსტეთ ციტატები და, სადაც ეს საჭიროდ ვცანით, გავასწორეთ სტილი ნაწერისა და მასშივე ორთოგრაფიულ-პუნქტუაციური შესწორებანი შევიტანეთ.

სუსთაველი



ზოთა რუსთაველი და ნეოკლასიციზმი

შეიდასი წელი იფიქრა ქართველმა ხალხმა რუსთაველის გენიაზე. მომხიბლავი შემოქმედება დიდი პოეტისა, მისი ჰუმანიზმი, სიბრძნე და აზროვნება, ბროლივით ნათელი და ტარეელის აბჯარივით მტკიცე ლექსი რუსთაველის სადიდებლად აერთიანებდა ყველა მის მოძღვენო თაობას და ეპოქას. მაგრამ ჩვენმა წინამორბედმა თაობებმა ვერ შეძლეს ქვეყნის გასაგონად ეთქვათ ის, თუ რას ხედავდნენ რუსთაველში, თუ რატომ იყო მთელი ქართველი ხალხი კაერთიანებული ამ სახელის ირგვლივ.

მხოლოდ ჩვენი ეპოქის თაობამ შეძლო აღედგინა რუსთაველის ისტორიული უფლება, მთელი ქვეყნისათვის ეჩვენებინა საკაცობრიო იდეალებით განათებული გენია პოეტისა. ჩვენმა თაობამ რუსთაველი მოათავსა გენიალურ ადამიანთა იმ რიგში, რომელშიც მისი ყოფნა ისტორიული სიმართლის აღდგენაა.

ჩვენმა ეპოქამ აჩვენა მთელ თანამედროვე მოწინავე კაცობრიობას, რომ რუსთაველი იყო ის გენია, რომლის მზე პირველად ამოვიდა საშუალო საუკუნეების ბნელეთზე. ასეული წლებით ადრე ევროპელ ჰუმანისტებამდე რუსთაველმა ადამიანი განათავისუფლა ღმერთის მონობისაგან, შეიყვანა იგი ბუნებაში და აჩვენა სიამე ამქვეყნიური ბედნიერებისა. რუსთაველმა თავისი გმირები არც ერთი გაჭირვების დროს არ შეავედრა ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთა, მათ ბრძოლით მოაპოვებინა თავიანთი ბედი და ამქვეყნიური ბედნიერება. ნუ დავივიწყებთ, რომ რუსთაველი ცხოვრობდა იმ ეპოქაში, როცა დასავლეთსა და აღმოსავლეთში ადამიანის სული იმყოფებოდა კლერიკალიზმის საპყრობილეში, როდესაც ყოველივე ამქვეყნიური და „ხორციელი“ სათნოება უმკაცრესი ზომებით ითრგუნებოდა და იღვენებოდა. (საკმარისია პეტრე აბელიარის ტრაგედიის მოგონება!)...

გენია რუსთაველისა იმაშია, რომ მან საშუალო საუკუნეების პირობებში და ქრისტიანული კულტურის ფონზე პირველმა გააარდვია ეს რკალი, მან პირველად იქადაგა ადამიანის ამქვეყნიური უფლება. იგია პირველი ჰუმანისტი და ახალი დროის დამწყები.

მკითხველს ებადება კითხვა, თუ რა წყაროებიდან საზრდოობდა ახალი მსოფლგაგება, გაბედული ჰუმანიზმი რუსთაველისა?

უმართებულად უკავშირებენ რუსთაველის სახელს მისი დროისა და მისი წინამორბედი ეპოქის იდეალისტურ თეოლოგიურ-გნოსტიკურ ფილოსოფიათა კონცეფციებს, მაგალითად, წარმართულსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს, მანიქეიზმს, ბიზანტიურ ლოგიკურ სქოლასტიკას (მიქაელ ფსელოსი და მისი სკოლა), სუფიზმს და სხვებს. რუსთაველი, როგორც უადრესად განათლებული პიროვნება, ყველა ამას, რასაკვირველია, იცნობდა. ჩინებულად იცნობდა იგი საშუალო საუკუნეთა ორსავე კერპს — არისტოტელესა და პლატონს (საკითხია მხოლოდ, არაბული თუ ქრისტიანული გონების თვალთს!), მაგრამ იგი არ ყოფილა არც ერთი ამ სკოლის მიმდევარი.

ამიტომ, ჩვენ ვფიქრობთ, ათასჯერ სწორი იყო პროფ. ი. ვ. ლუპოლის განცხადება მწერალთა პლენუმზე, რომ დროა თავი დავენებოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძებნას ძველ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობებში. იგი უნდა მოინახოს თვითონ რუსთაველში. რუსთაველი თვითონ არის ორიგინალი და დამწყები. რუსთაველის მიერ აღმოჩენილი ადამიანური ბედნიერება და განახლება, ჩვენი აზრით, შედეგი იყო XII საუკუნის საქართველოს სახელმწიფოში მომხდარი სოციალ-პოლიტიკური ძვრებისა, იგი ქართული სინამდვილით იყო გამოწვეული და არა არისტოტელურ-პლატონური სქოლასტიკის ნიადაგზე წარმოებული პაექრობით, რომელიც რუსთაველის დროს უკვე საკმაოდ გაქაღარაებული იყო.

შესაძლებელია ადვილად დავამტკიცოთ, რომ არც წარმართული და არც ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა და არ შეიძლება ყოფილიყო რუსთაველის მსოფლმხედველობის დასაყრდენი.

ი გ ი ვ ე ი თ ქ მ ი ს მ ა ნ ი ქ ე ი ზ მ ზ ე , ბ ი ზ ა ნ ტ ი ი დ ა ნ მ ო მ დ ი ნ ა რ ე ლ ო გ ი კ უ რ ს ქ ო ლ ა ს ტ ი კ ა ს ა და ს ხ ვ ა ზ ე .

ნეოპლატონიზმი იყო მონათმფლობელური რომის ყველაზე თვალსაჩინო ფილოსოფიური მოძრაობა მისი არსებობის უკანასკნელ პერიოდში. ნეოპლატონიზმის ისტორია მჭიდროდა დაკავშირებული ქრისტიანობის ისტორიასთან. ერთხელ ქრისტიანობის საწინააღმდეგო იდეად დაბადებული, იგი შემდეგში გამოიყენა ქრისტიანულმა რეაქციამ თეოსოფიისა და ასკეტიზმის, სქოლასტიკისა და მისტიკის საბოლოო გამარჯვების საქმისათვის... მართო ნაზარეთიდან მოსული ქრისტე კი არ სტუმრებია რომს იმპერატორების ბატონობის ეპოქაში, არამედ ბევრი კიდევ სხვა „ქრისტე“ და სხვა „მესია“ — ეგვიპტური, ქალდეური, ირანული და ინდური წარმოშობისა. თვითონ ქრისტიანობა იყო ერთგვარი ნარევი ებრაული

მიზანიზმისა და ბერძნული იდეალისტური მორალიზმისა. რასაკვირველია, პირვანდელ ქრისტიანობაში აღმოსავლური ელემენტის სპარბობდა.

სწორედ ამ დროს დაიბადა ნეოპლატონიზმი როგორც მსოფლმხედველობა. ნეოპლატონიზმს უნდოდა ეჩვენებინა, რომ ბერძნული იდეალისტური ფილოსოფიის, სახელდობრ, პლატონის ნიადაგზე შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულყო იდეალისტურ-თეოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც არანაკლებად დააკმაყოფილებდა ეპოქის მოთხოვნილებას უცნაურსა, მისტიკურსა და ასკეტურზე. ნეოპლატონიზმს ბერძნულ-რომაული ტრადიციების ნიადაგზე უნდოდა ეჩვენებინა ფილოსოფიის გადაქცევა თეოსოფიად, მეცნიერების შეცვლა რელიგიად. ქრისტიანობას თან მოჰქონდა სულია პერსონალური უკვდავების იდეა. წამომწყები ნეოპლატონიზმისა ამონიუს საკა (175—242) ქადაგობს, რომ პლატონით საუცხოოდ დასაბუთდება სულის იმპატერიალურობა. ე. ი. უკვდავება. იგი ქრისტიანად დაიბადა, მაგრამ „რა ნახა გემო ფილოსოფიისა და გონებისა“, ბერძნულ წარმართობას დაუბრუნდა და შეიქმნა მქადაგებელი პლატონური თეოსოფიისა. მას წერილობითი არაფერი დაუტოვებია, მაგრამ ნამდვილად უკვე მან დაამყარა სკოლის ტრადიცია.

ამონიუს საკას მრავალრიცხოვან მოწაფეთა შორის ყველაზე გამოჩენილი იყო პლოტინი (204—268), ერთ-ერთი უდიდესი თეოსოფი და იდეალისტი ყველა დროისა, ნეოპლატონიზმის მთავარი თეორეტიკოსი. პლოტინი წარმოშობით იყო ეგვიპტელი ბერძენი, თუმცა იგი არ ასახელებდა არც თავის სამშობლოს და არც თავის დედმამას. ყოველივე ამისათვის, — წერს მისი მოწაფე პორფირიოს, — იგი მიწიერად და ბილწად თვლიდა და როგორც ჩანს, რცხვენოდა. რომ მისი სული სხეულში იმყოფებოდაო. პლოტინი თერთმეტ წელიწადს იყო ამონიუს საკას მოწაფე. შეიარაღებული პლატონის ფილოსოფიითა და აღმოსავლეთის მისტიკით, იგი ტოვებს ეგვიპტეს და აარსებს რომში საკუთარ ფილოსოფიურ სკოლას. სულ მალე იპყრობს პლოტინი რომის მაღალი საზოგადოების ყურადღებას, მის თაყვანისმცემელთა რიცხვში იმპერატორი და მისი მეუღლეც ითვლება.

პლოტინის ფილოსოფია იწყება ღმერთის ცნებით, მისი მიზანია ადამიანს გონების საშუალებით, ხოლო იქ, სადაც გონება აღარ სწვდება, ექსტაზით ასწავლოს გაერთიანება ღმერთთან. რადგან ღმერთთან გაერთიანების პირობა არის სიკვდილი, ამიტომ პლოტინის დაუღალავი გენია ახალ-ახალ ჰიმნებს თხზავს სიკვდილის სადიდებლად, სხეულის დასათრგუნველად და სულის გადასარჩენად სხეულგრივ-მატერიალური ტყვეობისაგან. მართალია. იგი ძირითადად ეყრდნობა პლატონის იდეალიზმს, მაგრამ მისი თეოსოფიისათვის

კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიის მიერ გამოქმუნებული არც მეთოდია საკმარისი და არც მსოფლგაგება. მას არ აკმაყოფილებს არც ღმერთთან მისვლის; პლატონისეული თეორია და არც პლატონის დიალექტიკა. კლასიკოსებს არ მოეპოვებოდათ არც ღმერთი — აბსოლუტი, არც პერსონალური უკედავი სულის იდეა, არც ხორცის დათრგუნვა და ასკეტიზმი. პლოტინს კი, რომელიც მოვალეა ბერძნულ ნიადაგზე დაყრდნობით შექმნას ქრისტიანობის შემცვლელი მსოფლგაგება, ყოველივე ეს სჭირდება. პლატონი, განსაკუთრებით კი არისტოტელე, იძულებულია ანგარიში გაუწიოს რეალურ ქვეყანას, რეალურ ადამიანურ გრძნობასა და სინამდვილეს; ამიტომ პლატონი და არისტოტელე ხშირად დუალიზმის გზას მიჰყვებიან; პლოტინი კი საბოლოოდ გაწმენდს იდეალიზმს ამ დუალიზმისაგან და შექმნის აბსოლუტურად დამთავრებულ სპირიტუალისტურ მონიზმს.

ღმერთი არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი; იგია აზრი, რომელიც არსებობს აზროვნებამდე; იგია ერთი, რომელიც არსებობს სიმრავლემდე; მას არა აქვს არც საზღვარი, არც აღნაგობა, არც გარკვეულობა; მას არც ნებისყოფა აქვს და არც აზროვნება, არც ცნობიერება და არც თვითცნობიერება; იგი გამოუთქმელი და შეუდარებელია; იგია აბსოლუტური ერთი.

მუხლმოდრეკით ევედრება პლოტინი ღმერთებს, ამიხსენით საიდუმლოება, თუ ერთისაგან როგორ წარმოიშობა სიმრავლე, ღმერთისაგან — გონებაო. აბსოლუტური ერთი თავისი თავიდან ასხივოსნებს (ემანაცია) სულს, რომელიც არის გონება და მსოფლიო სული. ამისაგან იმავე ემანაციის გზით წარმოიშვება ბუნება — მესამე და უკანასკნელი საფეხური შემოქმედებისა. ადამიანში ერთად არის მოცემული მაღალი და დაბალი საწყისი — სული და მატერია. სული იტანჯება მატერიის ნაკუჭში და ცდილობს მისგან განთავისუფლებას. როგორც შემოქმედება აბსოლუტური ერთისაგან მატერიალურ ბუნებამდე სამსაფეხურიანი იყო, ისე სამსაფეხურიანია ადამიანის გონების გზა შემეცნებისაკენ. სრული შემეცნება არის ღმერთთან შეერთება. ამის პირველი პირობაა, რომ სული თავს განითავისუფლებს ღვთაებრივი ენერჯის უმდაბლესი გამოვლენისაგან, ე. ი. მატერიისაგან, დაადგება ღმერთის უშუალო ჰერეტის გზას. სული უნდა აენტოს, აღტაცებას მიეცეს, იწყოს ცნობიერებასმოკლებული ტანჯვა, გარინდებული ამ ექსტაზით იგი ეზიარება ღვთაებას, ე. ი. აბსოლუტურ ერთს. აზროვნებისა და ლოგიკის საშუალებით ამ სიმაღლეზე ასვლა არ შეიძლება, ამის გზა ექსტაზი და ერთტული ჰერეტაა. რამდენადაც ადამიანის სული მატერიის ნაკუჭშია დამწყვდევული და გრძნობელობითს აფექტებთან აქვს საქმე, იმდე-

ნად მას არ შეუძლია ამ სიმაღლეზე აწველა: ცხოვრებიდან განდგომით, ზორცის დათრგუნვით. ასკეტობით უნდა გაიწმინდოს („კათარზის“) ადამიანის სული და გახდეს ღირსი ექსტაზის მდგომარეობაში შესვლისა. მორალური ავტონომიის პრინციპიც კი განდევნა პლოტინმა თავისი ფილოსოფიიდან და ეთიკა ღმერთთან მიმსგავსებად გამოაცხადა, ე. ი. რელიგიის სამსახურში დააყენა. /

ასეთი მისტიკური იდეალიზმი იყო ეპოქის მოთხოვნილება. ამით აიხსნება, რომ მეოთხე საუკუნის დასაწყისში ქრისტიანობის გვერდით ეს იყო უდიდესი იდეოლოგიური მოძრაობა. რომში არსებული სკოლის გვერდით დროთა მსვლელობაში ჩამოყალიბდა სირიული. პერგამული. ათენური. ალექსანდრიული, ლათინურ-დასავლური და სხვა სკოლები. ასობით და ათასობით ადამიანები იწყებენ ფართო აგიტაციას და ბრძოლას იმ ეპოქაში გამარჯვების გზაზე დამდგარო ქრისტიანობის წინააღმდეგ. პლოტინის მოწაფეების ძირითადი საქმიანობაა პლატონისა და არისტოტელეს ნაწერების ინტერპრეტაცია; თან იმის მტკიცება, რომ ყოველივე ის, რაც ხიბლავდა იმდროინდელ კაცობრიობას ქრისტიანობაში, უფრო ნათლად და გონიერად ამოიკითხებოდა ბერძნულ ფილოსოფიაში.

ქრისტიანობის საწინააღმდეგოდ ნეოპლატონიკოსები აღმოსავლეთს ესესხნენ უამრავ რელიგიურ მისტერიებსა და ასკეტურ კულტს. ამით შეავსეს პლატონიზმი და არისტოტელიზმი. ასე რომ, ნეოპლატონიზმი უფრო უცნაურ და ალოგიკურ თეოსოფიად ჩამოყალიბდა, ვიდრე „მეოთხე სახარება“ და „აპოკალიფსისი“. ანდა ქრისტიანული გნოსტიციზმი. ნეოპლატონიზმით შეიარაღებული ანტიკური წარმართობა თავგამოდებით იცავდა თავს ქრისტიანობისაგან. მაგრამ ვერაფერმა უშველა. მეოთხე საუკუნის დამდეგს ქრისტიანობა რომის იმპერიის ოფიციალურ სარწმუნოებად იქცა, მაგრამ ბრძოლა ამით არ დამთავრებულა. იგი საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა. ქრისტიანობამ იმთავითვე კურსი ლოგიკურად მოაზროვნე არისტოტელეზე აიღო. ნეოპლატონიზმს მოექცა ისე, როგორც ბევრ ასეთს სხვის ნამოქმედარსა და ნაწარმოებს, — მას ჩუმად მოჰპარა რამდენიმე ცნება. ასე, მაგალითად. დღეს დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს ის დებულება, რომ მესამე საუკუნის დამლევამდე ქრისტიანული მწერლობა არ იცნობს სამპიროვან ღმერთს. სამპიროვანი ღმერთის დოგმა ქრისტიანობამ აიღო ნეოპლატონური დიალექტიკური ტრიადის ცნებიდან და შეუერთა იგი თავის დოგმატს.

დამთავრებული სახე ნეოპლატონიზმს მისცა სირიული სკოლის მამამთავარმა იამბლიხმა. მან ფილოსოფია მსახურად დაუყენა რელიგიას, ღმერთების გვერდით ფილოსოფიაში შემოიყვანა ანგე-

ლოზები და ბევრი სხვა თეოსოფიური სისულელე. იგი შეეცადა პლატონიზმის დახმარებით შეექმნა ისეთი ფართო რელიგიური მეტაფიზიკა, რომელშიაც ყველა ქვეყნისა და ყველა ხალხის ღმერთი თავისუფალ ადგილს მიიღებდა. იქ ადგილი არ მოიპოვებოდა მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთისათვის. უმაღლესი სათნოება არის ხუცის სათნოებაო. ხუცესი მაღლა დგას ფილოსოფოსზე, რადგან მას შთაგონებული აქვს ღვთაებრივი გამოცხადების საიდუმლოებაო. და თუ ამას დაეძინო, რომ იამბლიხი იცავდა მანტიკას, ათასწიერ მისტერიას და თეურგიულ სასწაულმოქმედებას, მაშინ, ცხადია, თვით ქრისტიანობა ნეოპლატონიზმთან შედარებით შეიძლება უფრო გონებასთან ახლო მდგომ გარემოებად მოგვეჩვენოს.

თუ რაოდენ თვალსაჩინო რელიგიურ მოძრაობად იქცა მეოთხე საუკუნის შუა ათეული წლებისათვის ნეოპლატონიზმი, ეს ჩანს იქიდანაც, რომ იამბლიხის თეოსოფიით გატაცებულმა იულიანემ, როგორც კი 361 წელს კეისრის ტახტი დაიმკვიდრა, მაშინვე გააუქმა ქრისტიანობა და აღადგინა წარმართობა. მაგრამ ნეოპლატონური წარმართობის ბატონობა ხანმოკლე აღმოჩნდა. წელიწად-ნახევრის შემდეგ იმპერატორი ომში დაიღუპა და ქრისტიანობა აღდგენილ იქნა თავისი სრული ძლიერებით.

ამიერიდან იწყება ნეოპლატონიზმის ისტორიის მეორე პერიოდი, მტრწილად ქრისტიანული. აქამდე ნეოპლატონიზმში ყველა რელიგიის ღმერთისათვის იყო ადგილი გამონახული, ხოლო ქრისტიანული ღმერთი არ ყოფილა იქ წარმოდგენილი. ახლა ნეოპლატონიზმი იძულებულია ძალას ანგარიში გაუწიოს და ღმერთების სასუფეველში ქრისტიანული ღმერთისათვის საპატიო ადგილი გამონახოს. ახლა იგი ამტკიცებს, რომ ქრისტე და პლატონი ერთნაირად განიცდიან ღვთაებას.

ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი დიდი წარმომადგენელი ათენური სკოლის მეთაური სირიელი პროკლე (410—485) უკვე ასეთი შერიგების გზაზე დამდგარა, თუმცა იგი ჯერ კიდევ წარმართი რჩება. აზროვნების ისტორიაში ძნელია კიდევ მოინახოს ასეთი ნარევი აზრმახვილი დიალექტიკისა, ფილოსოფიური სპეკულაციისა, მათემატიკური აბსტრაქციისა, ზუსტი განსწავლულობისა და უაზრო, ცრუმორწმუნეობაზე აგებული მისტიკისა, სასწაულმოქმედების, წინასწარმეტყველობის, მკვდრეთის აღდგომის რწმენისა და სხვა ათასი ასეთი შეუსაბამობისა, როგორც პროკლეს ნააზრევში გვხვდება. იგი იყო აზრმახვილი კომენტატორი ევკლიდეს გეომეტრიისა და პლატონის დიალოგებისა და ამავე დროს ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი აღმოსავლური მისტიციზმისა, მისი წარმართობისა და მისი თეოლოგიისა. იგი ლოგიკური სქოლასტიკის აშენებისა

არისტოტელესაც მიმართავს, მაგრამ თავის მოძღვრებას შეგნებულად პლატონზე აშენებს.

ფილოსოფიურად მნიშვნელოვანი იყო პროკლეს მიერ საბოლოოდ დამუშავებული ტრიადული დიალექტიკის მეთოდი. მისი ტრიადა განვითარების პრინციპია, მსგავსი ჰეგელის თეზის, ანტითეზისა და სინთეზისა, იმ განსხვავებით, რომ დასაწყისში მოცემულია საესეობა, დასასრულში კი გამოფიქვა და დაცალიერება. ასე რომ, პროკლეს დიალექტიკა რეგრესის გამართლებაა და არა პროგრესისა, სიკვდილის ჰიმნია და არა სიცოცხლისა. მაგრამ როცა შემეცნებიდან ღმერთების ქვეყანაში გადაიტანს თავის დიალექტიკას, აქ მას ტრიადა აღარ ჰყოფნის და ნეოპიტაგორეული შეიღსაფეხურიანი პროცესის მისტიკას დააშენებს თავის ცალიერ ცნებათა სქოლასტიკას. ამით აიხსნება, რომ პროკლე ერთ-ერთი მთავარი დასაყრდენი იყო როგორც ბიზანტიური, ისე ლათინური სქოლასტიკისათვის. ედ. ცელერი მას სამართლიანად ანტიკურობის უდიდეს სქოლასტიკოსს უწოდებს, რადგან პროკლემ ცნებათა სქოლასტიკასთან შეაერთა ისეთი ირაციონალური თეოსოფია, რომლის მსგავსი მეორე არ მოინახება აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. პროკლე თავგამოდებით ამტკიცებს, რომ უმაღლესი ფორმა შემეცნებისა არის სარწმუნოება. იგი, გამოცხადების რელიგიის სიღიადით აღფრთოვანებული, თაყვანისმცემელია ორფიული ლექსების მისტერიებისა, ქალღუერი ორაკულისა, აღმოსავლური თუ ეგვიპტური ღმერთებისა, ასკეტიზმისა, თეურგიისა. იგი სიამაყით აცხადებს, რომ მისი თეოლოგია ატევს ყველა ღმერთსა და მათ სიბრძნეს.

ამავე მეხუთე საუკუნეში ჩამოყალიბდა ნეოპლატონიზმის მეორე ფრთა — ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი, რომელსაც არაფერი ახალი აღარ უთქვამს გარდა იმისა, რომ პლატონისა და არისტოტელეს სიმფონიის იდეა წამოაყენა.

რადგან სირიაში წამოყენებული ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია ქრისტიანობისა არისტოტელეს ეყრდნობოდა, რადგან ქრისტიანობა არისტოტელეში ხედავდა ადამიანს, რომელსაც ღმერთმა ქვეყნიური საიდუმლოება გაუმხილა, ამიტომ ნეოპლატონიზმი შეეცადა დაემტკიცებინა, რომ არისტოტელე და პლატონი ერთი და იგივეა, და თუ ქრისტიანობას წარმართ არისტოტელესთან მორიგება შეუძლია, მას ეგვევ შეუძლია წარმართ პლატონთანაც, ე. ი. ნეოპლატონიზმთანაც. პირველ ასეთ ქრისტიან ნეოპლატონიკოსად უნდა ჩავთვალოთ ემესელი ეპისკოპოსი ნემესიოსი, რომლის სახელმძღვანელოს სახით დაწერილი წიგნი — „ბუნებისათვის კაცისა“ — არათუ შეიქმნა იოანე დამასკელის საშუალებით ქრისტიანულ-ბერძნული ორთოდოქსიის საბუნებისმეტყველო ცოდნის საფუძველი, არამედ

იმდენად საიმედო წიგნად იქნა მიჩნეული ეკლესიის მიერ, რომ საშუალო საუკუნეებშიც რამდენჯერმე ითარგმნა ლათინურად და ქართულადაც იოანე პეტრიწის მიერ. ეს ტიპიური ქრისტიანული წიგნი აღარ შეიცავს სპეციფიკურად იამბლიხისა და პროკლეს ნეოპლატონურ მეტაფიზიკას. სამაგიეროდ თავიდან ბოლომდე შენდება არისტოტელესა და პლატონის სიმფონიის იდეაზე და ამ სახით უპასუხებს ქრისტიანული დოგმის მოთხოვნილებას.

ამრიგად, ნეოპლატონიზმი იყო სიკვდილის გზაზე დამდგარი მონათმფლობელური რომის გაბატონებული კლასის ოფიციალური იდეოლოგია. ეს კლასი აღარ გრძნობდა სიცოცხლის დენას თავის ქარღვებში. ამიტომ ნეოპლატონიზმი სიკვდილის სიდიადეს ქადაგებდა; სიკვდილს განთავისუფლებად და არსებობის უმადლეს მიზნად სჩავდა. გონების არგუმენტებისა და მტკიცების მოსმენისათვის დრო აღარ დარჩენილიყო და ამიტომ პროკლე არწმუნებდა თავის ეპოქას, რომ ღმერთი, — მიზნით მიზანი ყოველივე არსებობისა და მიზეზი საკუთარი თავისა და ყოველივე დანარჩენისა, — არც სიტყვით გამოითქმება, არც გონებით გამოითვლება, იგი შეუდარებელი. მიუღწეველია. მართალია, მასთან მისასვლელი გზა იწყება სიყვარულითა და ჭეშმარიტებით, მაგრამ მთავრდება მხოლოდ რწმენითი ხილვით, ამიტომ არსებობის უმადლესი საიდუმლოება გამოცხადდება, უკანასკნელი საშუალება გამოცხადების საიდუმლოების მისაღწევად კი — სულის განთავისუფლება — ხორცის ტყვეობიდან, ე. ი. სიკვდილით.

ეს არის და ეს ნეოპლატონიზმი — არც მეტი, არც ნაკლები. რა საერთოა სიკვდილის ამ ფილოსოფიასა და რუსთაველის მიერ მოცემულ სიცოცხლის დაუმრეტელ ჰიმნს შორის? არაფერი. რა საერთოა ხორცისა და სისხლის დამთრგუნველ ნეოპლატონურ ასკეტიზმსა და რუსთაველის ხორცისა და სისხლის აღამიანებს შორის? არაფერი. რუსთაველის გენიალური პოემაში არაფერთა რი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა, არავითარი წარმართობა და არავითარი მსოფლმხედველობრივი ატავიზმი. და თუ რუსთაველის მკოდნეთა მზრათ ბევრჯერ მოგვისმენია საწინააღმდეგოს მტკიცება, ეს აიხსნება ნეოპლატონიზმის რაობის არცოდნით, ანდა იმის არცოდნით, რომ ნეოპლატონიზმი იყო არა მარტო წარმართობის აღდგენა და არც მარტო პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის აღდგენა (ერთიცა და მეორეც მისთვის მხოლოდ საშუალება იყო), არამედ ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა გარკვეული ეპოქის კლასობრივ, იდეოლოგიას და რომ იგი ამ ეპოქისა და გარკვეული კლასის სულისკვეთებით საზრდოობდა.

რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები

რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის მამტიცებელნი მიგვითითებენ პოემის რამდენიმე ადგილზე, რომელთა დაწერის დროსაც დიდ პოეტს ვითომ პროკლე თუ რომელიმე მისი ქართველი ან ბიზანტიელი მოწაფე გაელექსოს. ასეთი მიმსგავსებისათვის გარეგნულ საბაზს იძლევა უკვდავი პოემის ორი ადგილი.

პირველი შეეხება შემდეგს: როცა აეთანდილმა ლომთან და ვეფხვთან ბრძოლის გამო დაბნედილი ტარიელი იპოვა და მეგობარს ქცევა დაუწუნა, ტარიელმა გაუმხილა, რომ იგი დაეძებს სიკვდილს, რათა იმქვეყნად იხილოს ამქვეყნად დაკარგული მიჯნური:

მართ გარდაწყვედით იცოდი, გეტყვი მართალსა პირასა:
სიკვდილი მანლავს, დამეხსენ, ხანსალა ღაუკყოფ მცირასა;
არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?
დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა.
(„ვეფხისტყაოსნის“ 1951 წ. გამოც., 854).

ეს სიკვდილის აჩრდილით გამოწვეული პესიმისტური განწყობილება და რწმენა, რომ ამქვეყნად დაკარგული სიყვარული იმქვეყნად მოიპოვება და იმედი, რომ იმქვეყნად:

მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს.
მივეგებვი, მომეგებოს, ატირდეს და ამატროს

და სხვა (883) ნეოპლატონური მსოფლმხედველობით ნაკარნახევი კი არ არის, არამედ რელიგიური მსოფლმხედველობის საერთო სათავეა. მეთორმეტე საუკუნის ადამიანს, ქრისტიანი იქნებოდა იგი თუ მაჰმადიანი, არ შეეძლო სიკვდილის შესახებ სხვაგვარად ეაზროვნა. მაგრამ თურმე ამ პესიმიზმს ნეოპლატონურად აქცევს სტრიქონი: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“, ე. ი. იმით რომ ჩემი სხეულის შემადგენელი ელემენტები დაიშლებიან, სული შეუერთდება იმქვეყნაურ სულთა სირასა, ე. ი. სულთა წყებასა.

ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა უნდა ჰქონდეს კაცს საშუალო საუკუნეების მსოფლმხედველობაზე. რომ აქ რაიმე სპეციფიკურად ნეოპლატონური დაინახოს. მართალია, მიწიერი „კავშირების“ დაშლაზე და „სულთა სირაზე“ ნეოპლატონური სქოლასტიკაც ლაპარაკობდა, მაგრამ ამაზე მეტად ამავე მსოფლმხედველობას იზიარებდა ორივე სარწმუნოების რელიგიური ორთოდოქსია.

მოდღვრება ელემენტებზე არ ყოფილა ნეოპლატონური დოგმა იგი, მთელი ანტიკურობისა და საშუალო საუკუნეებისათვის სა-

ვალდებულო განათლება, ცოდნას წარმოადგენდა, როგორც ქრისტიანისათვის, ისევე მაჰმადიანისათვის. იგი არისტოტელეს ფიზიკამ გადმოსცა საშუალო საუკუნეებს, ამ საუკუნეების განათლებული კაცის საბუნებისმეტყველო წარმოდგენის საფუძველი იყო. რუსთაველი, იცავს რა თავისი ეპოქის რეალიებს, ტარიელს ცარიელ რელოგიურ პესიმიზმში აძებნიებს ამქვეყნად დაკარგულ ბედნიერებას, დააგმობინებს სიბრძნესა და იმედს, ათქმევინებს, რომ, თუ გინდ ას ბრძენსაც შეეკითხო, მაინც „ქმენ გულისა, რა გინდ რა ვინ გივაზიროს-ო“, მაგრამ პესიმიზმს იქვე უპირისპირებს ამქვეყნიურ სიბრძნეს ავთანდილისა, რომელიც აუხსნის ტარიელს, რომ სიკვდილით საქმე არ გაკეთდება, რომ სიკვდილი არაფერს არ უშველის, რომ „ცდა და გამარჯვება“ უნდა ეძიო. მაგრამ, რადგან ადამიანის სულის უდიდესმა მესაიდუმლოემ — რუსთაველმა იცის, რომ დამთვრალ გრძნობას და იმედდაკარგულ და მოდუნებულ ნებისყოფას არ ესმის ცივი და სამართლიანი გონების ლოგიკური ტირადები, ამიტომ ტარიელის პესიმიზმისა და სიკვდილის ფილოსოფიის გასაქრობად ავტორი მიმართავს ისეთ გენიალურ მხატვრულ ხერხს, რომლის ბადალი არ მოიპოვება მსოფლიო ლიტერატურაში. ავთანდილმა თავი გაანება სიბრძნითა და ფილოსოფიით დარწმუნებას და განგებ თხოვნით უთხრა მეგობარს, კარგი, იყოს როგორც შენ გსურს, ოღონდ

ნუ გამგზავნი გულ-მოკლულსა, ერთი მიყავ საწაღელი,
ერთხელ შეჴე, ცხენოსანი გნახო ჩემი სულთა მხდელი,
ნუთუ მაშინ მოვიქარავო სევდა ესე აწინდელი;
მე წავალ და შენ დაგადებ, იქმნას შენი საქადელი.

(890).

რაინდული სულის აპოთეოზი ტარიელი უთმობს მეგობარს, ცხენს მოითხოვს, რათა მეგობრის უკანასკნელი თხოვნა შეასრულოს, ასიამოვნოს მას, ჴერ ნელი ნაბიჯით წავლენ, მერე აუჩქარებენ, ზოლოს, ცხენებს გაათრენენ... და ტარიელი გამოცოცხლდება, სიცოცხლის წყურვილი დაუბრუნდება და მაშინ „ცნობიერთა დასტაქარი“, ე. ი. ავთანდილი მოაგონებს მეგობარს სიყვარულის საგანს და შეეკითხება: „... შენ გაჩნია ვისგან წყლული, რაგვარ გიყვარს, რაგვარ გიღირს?“ (805), შემდეგ მოაგონებს მორალურ მოვალეობას ასმათის წინაშე, რომელიც აგრეთვე დაეძებს ნესტანს და დასასრულ იტყვის თავის სიბრძნეს:

არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულაა:
არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?

(902).

ასე გაიმარჯვებს ავთანდილის სიცოცხლის ფილოსოფია სიკვდილის კაეშანზე და ტარიელი ეტყვის მეგობარს:

... ვგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს,
გონიერსა მწვრთელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს.
(904).

თავის „ცნობიერთა დასტაქარს“, ე. ი. ავთანდილს რუსთაველმა დააძლევინა ყოველნაირი რელიგიური მისტიციზმი, ნეოპლატონური იყო იგი თუ ფილონურ-პლატონური. აამაღლებინა მიწის ძალა და მომხიბლავი სურნელოვანება, ბრძოლით აძებნინა ბედი თავისი მეგობრისათვის; რუსთაველმა დაძლია საშუალო საუკუნეები. მათი აპოლაფსია (ნეოპლატონურიცა და ქრისტიანულიც), რითაც იგი, რასაკვირველია, არ დაბრუნებია წარმართობას, როგორც ეს ზოგიერთებს ჰგონიათ, არც ღმერთი დაუძლევია მას, როგორც არ დაუძლევია იგი არც ავეროესს, არც დანტეს, არც კუზანელს და მთლიანად არც ჯორდანო ბრუნოს.

„ცნობიერთა დასტაქარი“ ბოლოს მაინც ამბობს:

ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცა-გხვდების.
(903).

მეორე ადგილი, რომელიც გარეგნულად შეიძლება ნეოპლატონურ მეტაფიზიკას მიემსგავსოს, მოიპოვება ქაჯეთის ციხიდან საყვარელთან მიწერილ ნესტან-დარეჯანის წერილში, სადაც, სხვათა შორის, ნათქვამია:

ღმერთსა შემედრე, ნუთუ კვლად მხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აღფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
ღღისით და ღამით ვხხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.
(1304).

რა არის აქ სპეციფიკურად ნეოპლატონური? დებულება, რომ ვინც სიკვდილის ბუნებრივ გზას გაჰყვება, მისი სხეული აუცილებლად შეუერთდება ოთხ ბუნებრივ ელემენტს — ცეცხლს, წყალს, მიწასა და ჰაერს — როგორც ითქვა, ეს საშუალო საუკუნეებში არც ერთი ფილოსოფიური სკოლის საკუთრებას არ შეადგენდა, იგი იმდროინდელი განათლების საყოველთაოდ მიღებული ელემენტი იყო. რაც შეეხება ღვთაებისადმი მიმართულ ვედრებას, რომ ნესტან-დარეჯანი ასცდეს ამ ბუნებრივი აუცილებლობის გზას და ღვთაებისაგან ფრთებით დაჯილდოებული მიფრინავდეს სამოთხისაკენ, ღლი-

სით და ღამით ხედავდეს „მზისა ელვითა კრთომასა“; არც ნეოპლა-ტონიზმია და არც ასტრალური კულტის სულსკვეთება, ეს არის მხატვრული სახე. ვინც ზერელედ მაინც იცნობს ქრისტიანულ პა-გიოგრაფიულ ლეგენდებს, იმას ბევრი შემთხვევა ეცოდინება, როცა ადამიანი ან ანგელოზების ფრთებზე შემქდარა, ან თვით ფრთაგა-მოსხმული მიემგზავრება ამქვეყნიდან. ეს ადგილი მიგვითითებს არა-რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე, არამედ იმაზე, რომ დიდი პოეტი გენიალური მხატვრული სურა-თების შექმნისას იცავს თავისი ეპოქის რეა-ლიებს და თავის გმირებს აზრად და ოცნებად აძლევს იმას, რაც საშუალო საუკუნეების ადამიანის მოსაზრებასა და წარმოსახვას შეეფერება.

თვით რუსთაველის საკუთარი თვალსაზრისი დაინახება არა იმით, თუ რას ათქმევინებს იგი თავის გმირებს ამა თუ იმ ტრაგიკულ სიტუაციაში, არამედ იმით, თუ როგორ დაამთავრებს პოეტი მის მიერ შექმნილი სიტუაციის აზრს, რა გაიმარჯვებს საბოლოოდ და რა აღ-მოჩნდება მძლე და მყარი. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მუდამ გვხვდება გონებისა და ბუნების დაპირისპირება ერთმანეთთან, მაგრამ საბოლოოდ ყოველთვის გონება იმარჯვებს. გონება, ბუნებასთან შეთანხმებული, ასრულებს „განგების“ როლს. საერთოდ ყველა რთული სიტუაციის დროს გაშლილია გადაულახავი კოალიზია ბედისწერისა, გონებისა და პანთეისტურად შეფერადებული ღმერთისა. ღმერთის დახასიათებისას რუსთაველის მიერ ყველგან უკუვადებულია ის წარმართული ელემენტებიც კი, რაიც ქრისტიანობაში, როგორც ათასნაირი სინკრეტიზმის ნიადაგზე წარმოშობილ რელიგიაში, ასე უხვად მოიპოვება. რუსთაველის ღმერთი მონოლითური ცნებაა, მისთვის უცნობია „სამპირიანი ერთარსებანი“, ორად გაყოფილი ღმერთი და სხვა. უდავოა, რომ დიდი პოეტი კრიტიკულად და აღმაცერად უყურებდა სარწმუნოების ოფიციალურ ღმერთებს, ქრისტიანულსაც და მაჰმადიანურსაც. მაჰმადიანური კულტის მსახურნიც მოხერხებულად არიან გამასხრებულნი. მაგრამ კრიტიკა ოფიციალური სარწმუნოების ღმერთისა არ ნიშნავს არც ათეიზმს და არც წარმართობას. ამის ჩინებულ მაგალითს წარმოადგენს ევროპული აზროვნების ისტორია რენესანსის ეპოქიდან ინგლისურ ღმერთამდე.

ამიტომ, მიუხედავად ქრისტიანული და მაჰმადიანური დოგმატიკისადმი კრიტიკული განწყობისა, რუსთაველი მაინც იტოვებს ჰეგელისა და გონების ღმერთს, თავისებურ *Lumen naturale*-ს.

ღვთაების ასეთ მაღალ ცნებამდე რუსთაველი მივიდა არა გნოსეოლოგიური რეფლექსიით, როგორც ევროპელი ჰუმანისტები და რაციონალისტები, არამედ მხატვრული გენიით და ინტუიციით. ის კი უდავოა, რომ ასეთ დეწლით ადრე ევროპის ცივილიზაციამდე დიდი ქართველი გენიოსი ქმნის ადაქიანურსა და ამქვეყნიურ მსოფლმხედველობას, უარს ამბობს იმქვეყნიური ბედნიერებით დაკმაყოფილებულ იმედზე, უარს ამბობს პლატონურ იდეალიზმზე სიყვარულისა და მეგობრობის გაგებაში, ქმნის სიყვარულისა და მეგობრობის იმ მაღალ კულტს, რომელიც რელიგიური მსოფლმხედველობის დანგრევის დასაწყისს მოასწავებდა. ფრ. ენგელსი, უდიდესი ზეოღნე ევროპული ცივილიზაციის ისტორიული გზებისა, წერს, რომ რეაალი წელიწადია, რაც კაცობრიობა პოეზიის შენობას ერთგულ სიყვარულზე აგებსო. ეს მოტივი, როგორც შემოქმედების ახალი ფორმა, თავის დაღწევა იყო ქრისტიანიზმისაგან, მაგრამ იგი დამთავრებული ფორმით, ისე გენიალურად გაფორმებული და ისე ძლიერად, როგორც რუსთაველმა მოგვცა, დასაველეთ ევროპას კვინტეჩენსტოს ეპოქაშიც (ე. ი. XV საუკუნეში) არ მოეპოვებოდა.

ამრიგად მოხსნილად უნდა ჩავთვალოთ ის შეხედულება, რომელსაც სურს რუსთაველის გენია დაუქვემდებაროს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეხვედრის ნიადაგზე წარმოშობილ მისტიკურ მეტაფიზიკას, ნეოპლატონიზმს, მანიქეიზმს და სხვას. მაგრამ საკითხავია, რა დამოკიდებულებაში იყო რუსთაველი თავისი ეპოქის ორ მძლავრ ფილოსოფიურ მოძრაობასთან, — ქრისტიანულ სქოლასტიკასა და არაბულ ფილოსოფიასთან, რომ ორივეს ჩინებულად იცნობდა, ეს უდავოა. ისიც უდავოა, რომ იგი ხშირად ხმარობს თავისი დროის სქოლასტიკური დიალექტიკისათვის დამახასიათებელ ფრაზებს, როგორიცაა, მაგ. „უსახო სახე“. სადავოა მხოლოდ, შეეძლო თუ არა მას ორთოდოქსალური ქრისტიანული სქოლასტიკისაგან აელო რამე თავისი ახალი მსოფლმხედველობის ასაშენებლად.

რუსთაველის ეპოქაში ქრისტიანული სქოლასტიკა უკვე სავსებით დამთავრებული და გაფორმებული იყო. მისი დიდი წარმომადგენლები პეტრე აბელიარი, როსცელინი და ანსელმ კენტერბერელი ცოცხალთა შორის აღარ იყვნენ. სქოლასტიკის დიდი მსოფლმხედველობრივი ბრძოლის — ნომინალიზმისა და რეალიზმის პირველი ეტაპი უკვე გავლილი იყო, მაგრამ რაც უნდა ყოფილიყო, ეს ლათინური სქოლასტიკაა, და არ არსებობს არავითარი ისტორიული არგუმენტი, რომელმაც გვაფიქრებინოს, რომ რუსთაველი იცნობდა:

მას. სამაგიეროდ რუსთაველი ძალიან კარგად იცნობდა იმავე ეპოქის ბიზანტიურ სქოლასტიკას. მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელს უშუალოდ შეეძლო ესარგებლა ბერძნული წყაროებით, იგი მაინც ვაკილებით უფრო სუსტი, მკლე და იდეებით ღარიბი აღმოჩნდა, ვიდრე მისი დასავლელი მოძმეების მოძრაობა. მართალია, მან ერთგვარი ოპოზიცია შეუქმნა საეკლესიო ორთოდოქსიას, როგორც მისტიკამ დასავლეთში, მაგრამ, რა სახისაც უნდა ყოფილიყო იმდროინდელი ქრისტიანული სქოლასტიკა — ქართული, ბიზანტიური, ფრანგული თუ ინგლისური, იგი არ შეიძლებოდა საფუძვლად დასდებოდა რუსთაველის შემოქმედებას. კერძოდ, ფსელოსის სკოლამ ერთი ნაბიჯიც კი ვერ გადადგა წინ კაბადოკიელი „დიდი მამების“, გრიგოლ ნაზიანზელისა და გრიგოლ ნოსელის მიერ პირველად წამოყენებულ და იოანე დამასკელის მიერ მთელი აღმოსავლეთის ქრისტიანობისათვის საბოლოოდ დადგენილ დებულებიდან იმის შესახებ, რომ მეცნიერება ამქვეყნიური საქმეების შესახებ ხელშემწყობი და მსახური უნდა იყოს თეოლოგიისა, ხოლო გონების ლოგიკური მეთოდი უნდა ემსახურებოდეს ქრისტიანული დოგმების გამართლების საქმეს. ბიზანტიელ სქოლასტიკოსებს კონფლიქტიც კი შოუვიდათ ოფიციალურ ორთოდოქსიასთან, მაგრამ დავა შეეხებოდა არა ძირითად პრინციპს, არამედ საკითხს იმის შესახებ, დასაბუთების რომელი მეთოდი უნდა გამოეყენებინათ დასახული მიზნის განხორციელებისათვის. თავისთავად ცხადია, რომ ცარიელი სიტყვებით პაექრობასთან და ფორმალური ცნობებით ჭიდილთან რუსთაველის შემოქმედებას საერთო არაფერი ჰქონდა.

სულ სხვა სურათს წარმოადგენდა XII საუკუნისათვის არაბული მეცნიერება და ფილოსოფია. ფრ. ენგელსის მიერ ესოდენ მნიშვნელოვან მოვლენად შეფასებული არაბული მეცნიერება, ფილოსოფია და განათლება იმ დროისათვის უკვე მთლიანად ჩამოყალიბებული იყო. 1180 წლისათვის არაბეთის ცივილიზაციის უდიდესმა გენიამ ავეროესმა საბოლოოდ დაამთავრა ნამდვილი არისტოტელეს ლათინური გამოცემა და რეალისტური ინტერპრეტაცია. ავეროესი არის XII საუკუნის ის დიდი მოაზროვნე, რომელმაც არისტოტელეს ფილოსოფიის რეალისტური ტენდენციების ნატურალისტური კვლევის გამოყენებით შეძლო დაეძლია ქრისტიანულ-პლატონური დუალიზმი და ჩამოეყალიბებინა მონისტური ნატურალიზმი.

ერთი საუკუნით ადრე აღმოსავლეთის ერთ-ერთმა უდიდესმა ფილოსოფოსმა ავიცენამ, XI საუკუნის უდიდესმა ექიმმა, ბუნებისმეტყველმა და მეცნიერებათა ენციკლოპედის პირველმა ავტორმა, დაახლოებით ასეთივე მონისტურ-ნატურალისტური მსოფლმხედველობის ასაშენებლად იგივე არისტოტელე გამოაცენა.

არაბული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი საქმე იყო სირიიდან წამოღებული არისტოტელეს ნამდვილი ნაწერების გამოცემა და მთელ ქვეყანაში გავრცელება. საფიქრებელია, რომ არაბული ცივილიზაციის მეშვეობით რუსთაველი იცნობდა არისტოტელეს ნაწერებს, ნამდვილ არისტოტელეს და არა ქრისტიანულ-ბიზანტიური სქოლასტიკის მიერ პლატონიზმში შერეულ ფსევდოარისტოტელეს. ყოველ შემთხვევაში, წმიდა არისტოტელურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ რუსთაველის თქმა: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (2).

ავიციენადან დაწყებული არაბული ფილოსოფია ასწავლიდა, რომ „ტანი“, ე. ი. მატერია არ არის ღმერთის მიერ შექმნილი, იგი არაა სულის ემინაცია (როგორც ამას ნეოპლატონიზმი ამტკიცებდა). მატერია, ამ ფილოსოფიის შეხედულებით ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება. ღმერთმა მხოლოდ ფორმა, ე. ი. ტანის სახე შექმნაო. ეს იყო ამავე დროს ნამდვილი არისტოტელე, არისტოტელე — „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკის“ ავტორი. საშუალო საუკუნეების მანძილზე იყო მხოლოდ ერთადერთი მოწინავე აზრი, ერთადერთი მსოფლმხედველობა, რომელიც შეიძლებოდა საფუძვლად დასდებოდა რუსთაველის მსოფლმხედველობას, ეს იყო არაბული არისტოტელიზმი, იმ ეპოქის ნატურალისტურ-მონისტური მსოფლმხედველობა. „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული ასტრონომიული განსწავლულობა რუსთაველისა უსათუოდ არაბული საბუნებისმეტყველო განათლების შედეგია. შემთხვევითი არც ის გარემოება უნდა იყოს. რომ რუსთაველს გონების სიმბოლოდ არაბი ავთანდილი გამოყავს და გარკვეულად უწოდებს მას „ცნობიერთა დასტაქარს“. ეს, რასაკვირველია, სრულებით იმას არ ნიშნავს, ვითომც ჩვენ ვფიქრობდეთ რუსთაველის რაიმე მხრივ მუსულმანურ სამყაროსთან დაკავშირებას. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს „არაბული“, ე. ი. ნამდვილი არისტოტელე და არა მუსულმანობა.

ერთი საუკუნის შემდეგ ამ არაბულად განმარტებულმა არისტოტელემ უდიდესი ძვრები მოახდინა ქრისტიანულ დასავლეთში: დანტე რომ ავეროესის მიმდევარი იყო, ეს თითქმის დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს. ოფიციალური მაჰმადიანობა საკმაოდ მტრულად იყო განწყობილი არაბულ განათლებასთან და მის ნატურალისტურ არისტოტელესთან. ავიციენა იდეგნებოდა, ხოლო ავეროესის ნაწერებს სარწმუნოება ცეცხლით გაუმასპინძლდა.

ავიციენას სკოლის მეცნიერებს ის მნიშვნელობა შეეძლო ჰქონოდა რუსთაველისათვის, რომ ისინი არისტოტელეს აშუქებდნენ ნატურალისტური მონიზმის სინათლეზე და არა პლატონურ-ქრისტიანული

ღუალიზმის მიხედვით. რასაკვირველია, ეს რუსთაველისათვის იყო მხოლოდ განათლების ელემენტი. იგი ერთდროულად არისტოტელელი ისევე არ ყოფილა, როგორც არ ყოფილა ნეოპლატონელი. ნამდვილ არისტოტელეს გაცნობას რუსთაველში შეეძლო მოეხდინა მხოლოდ გარდატეხა ქრისტიანულ-პლატონური ორთოდოქსის წინააღმდეგ. ეს იყო რუსთაველის გზა რენესანსისა და ამჟვეყნიური მსოფლმხედველობისაკენ ისევე, როგორც თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ ავეროეს-არისტოტელემ ამავე გზაზე დააყენა დანტი.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ რუსთაველის მკაცრი მონოთეისტური ღმერთი პირდაპირ სურათს წარმოადგენს არაბული ფილოსოფოსების მიერ არისტოტელეს მეტაფიზიკის მიხედვით პანთეისტურად ინტერპრეტირებული ღმერთის ცნებისა. ორი-სამი საუკუნის შემდეგ ასეთ სამოსელში გამოეწყო დასავლეთის რენესანსის ღმერთი.

აზროვნების ამ დიდი გარდატეხის საქმეში რუსთაველისთვის მთავარ საფუძველს, რასაკვირველია, წარმოადგენდა მისი დროის საქართველოს სახელმწიფოს სოციალ-პოლიტიკური და ეკონომიური პროგრესი. უცხო იდეა მაშინ გამოადგება ეპოქის გენიას განათლებისა და შემოქმედების ელემენტად, თუ მას ნოყიერ შობილიურ ნიადაგში საკუთარი ფესვები აქვს გადგმული.

ამ მიმართულებით კვლევის წარმოებამ შეიძლება უფრო მეტი მასალა და გარკვეულობა შეგვიძინოს. საუკუნეთა უდიდესი გენიის, ე. ი. არისტოტელეს გავლენა რუსთაველზე უფრო დიდი უნდა იყოს. მაგალითისთვის მოვიყვანოთ ერთი იშვიათი დოკუმენტი:

სიყვარულისა და მეგობრობის ცნების განმარტება: ვინმე გიყვარდეს, ეს ნიშნავს, მისთვის ისურვო ის, რასაც შენ მისთვის თვლბედნიერებად და ეცადო ძალისამებრ მას კიდევაც მიანიჭო ეს ბედნიერება. მეგობარი კი არის ის, ვისაც უყვარს და ვინც ურთიერთი სიყვარულით სარგებლობს. ადამიანები, რომლებსაც ჰგონიათ. რომ ერთმანეთს ასე ექცევიან, თავიანთ თავს ერთმანეთის მეგობრებად თვლიან, რადგან ეს დადგენილია. მაშასადამე, მეგობარი არის ის. ვისაც ჩვენთან ერთად ახარებს ჩვენი მზიარულება და ვინც ჩვენთან ერთად იტანჯება ჩვენი ტანჯვისა გამო... მეგობრები არიან აგრეთვე ისინი, რომლებსაც აქვთ ერთი და იგივე ბედნიერება ან ერთი და იგივე უბედურება, ისინიც, რომლებიც მეგობრობენ ერთსა და იმავე პირებს და მტრობენ ერთსა და იმავე პირებს. ეს ასეა იმიტომ, რომ ასეთ ადამიანებს ერთი და იგივე მისწრაფებანი აქვთ. მაშასადამე, მსურველი მეორესათვის იმისა, რაც მას სურს თავისი თავისათვის; არის მეგობარი ამ მეორე კაცისა.

მკითხველი, ალბათ, ფიქრობს. რომ იგი ტარიელისა და ავთან-
დილის მეგობრობის ლამაზ ამბავს კითხულობს. რუსთაველის უკვ-
დავ რომანში პარალელურად ვითარდება ორი, ერთიმეორის მსგავსი
ამბავი, მათ გმირებს აკავშირებთ მეგობრობის უდიდესი კავშირი.
მათ მართლაც აქვთ ერთი და იგივე ბედნიერება და ერთი და იგივე
უბედურება. მაგრამ ეს ამონაწერი მოყვანილია არისტოტელეს ერთი
წიგნიდან, რომელიც უსათუოდ შედიოდა შოთა რუსთაველის განათ-
ლების სფეროში და რომლის თარგმანიც შეიძლება მოიპოვებოდა
იმდროინდელ საქართველოში. მიუხედავად იმისა, თითქოს რუსთა-
ველს თავისი რომანის კომპოზიცია, შეგობრობის ამქვეყნიური იდე-
ალი და რეალობა არისტოტელეს ეთიკურ-ესთეტიკური პრინციპების
მიხედვით აუგია, რასაც რუსთაველის მიერ მოცემული *ars poeti-*
ca-ც ამტკიცებს, „ვეფხისტყაოსანი“ მაინც არავითარ არისტოტე-
ლიზმს არ წარმოადგენს. იგი ავტორს არავითარი ფილოსოფიური
დოქტრინის გასამართლებლად არ შეუქმნია. იგი არ ყოფილა რეფ-
ლექსიის საგანი. მის ნიადაგზე კი შეიძლებოდა მომავალში რეფლექ-
სია და ფილოსოფია წარმოშობილიყო და უსათუოდ წარმოიშვებო-
და კიდევაც, რომ მონღოლების შემოსევას ჩვენი ხალხის ისტორიის
ჩარხი უკუღმა არ დაებრუნებია.

არაბული მეცნიერებისა და ნამდვილი არისტოტელეს გაცნობას
რუსთაველისათვის შეიძლებოდა განათლების ელემენტის როლი
ჰქონოდა. პოეტის ახალი მსოფლმხედველობა, პუმანიზმი, ამქვეყ-
ნიური ადამიანური ბედნიერებისა და სიყვარულის რუსთაველური
იდეალი მშობლიური სინამდვილიდან იყო ნაკარნახევი. არაბულმა
განათლებამ მას ხელი შეუწყო თავიდან მოეშორებინა იმ ეპოქაში
გაბატონებული ქრისტიანულ-კაპადოკიური პლატონური თეოლოგია
და იდეალიზმი. მსოფლმხედველობა რუსთაველისა
უპირველესად ყოვლისა რუსთაველური იყო.

შენაენი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“

ქართველი გენიოსი შოთა რუსთაველი უკანასკნელ დრომდე უმთავრესად ჩვენში იყო ცნობილი. ახლა კი მისი სახელი გასცდა ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს და საკაცობრიო გენიოსთა ოჯახს მიეკუთვნა. რუსთაველს ამ საკრებულოდან მომავალი ისტორიის ვერავითარი გარემოება ვერ გამოიყვანს.

საშუალო საუკუნეების მიჯნაზე რუსთაველის სახით პირველად ამოვიდა გონებისა და ადამიანური სიყვარულის ძალით გამთბარი სხივი და მომავალი კაცობრიობის სავალი გზა გაანათა. დღეს რუსთაველისათვის საბოლოოდ უზრუნველყოფილია სახელი პირველი ჰუმანისტისა.

XII საუკუნის საქართველოში უსათუოდ არსებობდა ყველა საქირო ობიექტური პირობა რუსთაველის გენიის წარმოშობისათვის, საქართველო იყო გზაჯვარედინი ორი იმდროინდელი უდიდესი ცივილიზაციისა — აღმოსავლურისა და დასავლურისა. რუსთაველში მოხდა ამ ორი ცივილიზაციის სიმფონია, მეტიც: რუსთაველის გენიაში მარტო შეხვედრა კი არ მოხდა მაჰმადიანურ-აღმოსავლურისა და ქრისტიანულ-დასავლური მსოფლმხედველობისა, არამედ ორივეს გადასალახავი გზაც აღმოჩნდა. რუსთაველს არც ქრისტიანული ღმერთისათვის უცია თაყვანი და არც მაჰმადიანურისათვის, მაგრამ რუსთაველი არც ათეისტი ყოფილა და არც წარმართი. მის შემოქმედებაში ოფიციალური ღმერთი არ არის, ღმერთზე კი საერთოდ ძალიან ბევრი ლაპარაკია, ღმერთი ძალიან ფართოდ არის იქ წარმოდგენილი და ამ შრომის მიზანია გამოიკვლიოს ღვთაების ცნება რუსთაველისა და აჩვენოს, რომ ეს ცნება ერთგვარი ხიდი და გზა იყო რუსთაველის მსოფლმხედველობისაკენ.

რუსთაველი ისეთი ეპოქის კაცი იყო, რომ საკითხი რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან დამოკიდებულებისა გადაწყვეტი უნდა ყოფილიყო თვით მისი საკუთარი გზებისა და მსოფლმხედველობისათვის. იმ დროს ამ საკითხს გვერდს ვერ აუვლიდა ვერც პოეტი და ვერც მოაზროვნე, იმდროინდელი მსოფლმხედველობის დადგენისათვის ღმერთის ცნებაზე უფრო დიდი რეალია არ არსებობს.

გაკვირვებას იწვევს ის გარემოება, რომ რუსთაველი, XII საუკუნის ქრისტიანული სახელმწიფოს კაცი, ისიც უსათუოდ წარჩინებულითა გვარის შვილი, მღერის უკვდავ საგალობელს და ქრისტიან-

ნულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული აზრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი — ღმერთი სამპიროფანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიანიზმი, ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა — არსად არ გვხვდება რუსთაველთან; არსად არავითარი პატივისცემით არ არის მოხსენებული არც ოფიციალური შაჰმადიანური ღმერთი, თუმცა, პოემის მხატვრული რეალიების თანახმად, რუსთაველს სჭირდება სცენაზე გვიჩვენოს შაჰმადიანური ღმერთი.

ამავე დროს აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ღმერთს, როგორც ცნებას, თუ ერთგვარ *façon de parler*, რუსთაველი თავის პოემაში შეიღაცეოვს მიმართავს.

იმდროინდელ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში ცნობილი ცნება უმაღლესი არსებისა უკლებლივ გვხვდება რუსთაველთან. რუსთაველის ღმერთი დაჯილდოებულია მონოთეისტური რელიგიებისათვის ყველა დამახასიათებელი პრედიკატით, არ გვხვდება მხოლოდ უსასრულობის პრედიკატით დაჯილდოებული ღმერთი. როგორც ცნობილია, უსასრულობის პრედიკატი პირველად ნიკოლას კუზანელმა (XV საუკუნე) მიაკეთვნა ღმერთს. რენესანსის ეპოქის ეს ცნება ჯერ კიდევ უცნობი იყო რუსთაველისათვის. სამაგიეროდ რუსთაველი უკვე აყენებს რენესანსის ეპოქის მეორე დამახასიათებელ ცნებას უმაღლესი არსებისა, ღმერთს, როგორც განგებას.

მართალია, რომ განგების ცნება ოფიციალურ ქრისტიანულ თეოლოგიაშია გვხვდება, მაგრამ იქ ეს ცნება ძალიან მკრთალად არის წარმოდგენილი და დაქვემდებარებულია პერსონალიზმთან. ქრისტიანული თუ შაჰმადიანური ღმერთი, უპირველეს ყოვლისა, არის პერსონა, პირი, ე. ი. არის ნაყოფი ანთროპომორფისტული ფანტაზიისა. რუსთაველის ღმერთი პირი კი არ არის, არამედ ძალა, რომელიც ადამიანის მიმართ განგებად ვლინდება და ადამიანს მისდამი მორჩილება მართებს.

იმ გარემოებამ, რომ რუსთაველი თავყანს არ სცემს ოფიციალური სარწმუნოების ღმერთებს, ზოგიერთებს აფიქრებინა, ვითომც რუსთაველი წარმართობას დაბრუნებოდეს, ე. ი. პრიმიტიული ანთროპომორფიზმის მიმდევარი გამხდარიყოს. ეს აზრი მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს. წარმართობა ამ შემთხვევაში ან პოლითეიზმს ნიშნავს, ანდა უღმერთობას. რუსთაველის პოლითეიზმზე ლაპარაკი აბსურდია. იგი გაუსწორებელი და პრინციპული მონოთეისტია. რუსთაველის აზრით, როგორც სახელმწიფოს უნდა ახასიათებდეს ერთმეფობა, ასევე ზეცას ახასიათებს ერთი ძალა. ამ მიმართულებით რუსთაველი არ უშვებს არავითარ კომპრომისს. აბსოლუტიზმისა და ერთმპყრობელობის მომხრეა იგი მიწისათვისაც და

ზეცისათვისაც. მეთორმეტე საუკუნის საქართველოში პოლიტიკური მოწინავე აზრი და სოციალური პროგრესი, საერთოდ, აბსოლუტური მონარქიის დაცვაში უნდა გამოხატულიყო, და რუსთაველიც უდიდესი იდეოლოგი იყო აბსოლუტიზმისა. წარმართობასა და პოლითეიზმს რომ დაბრუნებოდა რუსთაველი, ეს იდეოლოგიური რეგრესი იქნებოდა და არა პროგრესი. ვინ დაამტკიცა, რომ ბერძნული თუ ქართული წარმართობა, როგორც მსოფლმხედველობა, მონოთეისტურ რელიგიებზე უფრო პროგრესულია? ასეთი რაიმეს მტკიცება ისტორიული სანტიმენტალიზმიდან გამოდის და არა ისტორიული მატერიალიზმიდან. პრიმიტიული ეკონომიკის იდეოლოგია — წარმართობა მოკლებული იყო იმ ორგანიზირებულ ძალებს, რომლებიც აუცილებელია უფრო განვითარებული ეკონომიური და პოლიტიკური ბრძოლებისათვის. ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკოსი წარმართული რელიგიისაკენ დაბრუნებით ვერავითარ პროგრესულ სიტყვას ვერ იტყოდა. ძველი ღმერთების აღდგენით ჯერ არც ერთი პროგრესული საქმე არ გაკეთებულა ისტორიაში. ოფიციალური ქრისტიანული რელიგიის უარყოფა რომ არც წარმართობას ნიშნავს და არც ათეიზმს, ამის ჩინებული მაგალითი არის რენესანსისა და მისი მომდევნო ევროპის ისტორიის იდეოლოგია.

რუსთაველის ათეისტობაზე რომ ვილაპარაკოთ, ეს მოწაფური ვარჯიში იქნება და არა მეცნიერული აზროვნება.

რომ რუსთაველს არ სწამდა ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალური ღმერთი, ამას დიდი მტკიცება არ უნდა და ეს გარემოება სვამს სწორედ საკითხს, თუ ვისი ღმერთის თაყვანისმცემელი იყო დიდი პოეტი. ამ საკითხზე ბევრი აზრია გამოთქმული. არსებობს ისეთი შეხედულება, რომელსაც რუსთაველი ორთოდოქს ქრისტიანად სურს დასტოვოს. ქრისტიანულ ორთოდოქსიას, მის ლიტერატურას და მის მსოფლგაგების მანერას რომ კარგად იცნობს პოეტი, ქართული საეკლესიო მწერლობის ერთგვარ გავლენასაც რომ განიცდის რგი, ამის უარყოფა, რასაკვირველია, არ შეიძლება. მაგრამ ქრისტიანული ორთოდოქსიისა რომ მას ბევრი რამ არა სწამს, მისი მესიანიზმისა და გამოცხადების სარწმუნოებისაგან რუსთაველს რომ არაფერი მიუღია, ამის ჩინებულ დასაბუთება უკვდავი პოემის მხატვრული კომპოზიციია.

მაგრამ ისინიც, რომლებიც ამ უკანასკნელ დებულებებს ეწიარებენ და რუსთაველს სხვა ღმერთებს დაეძებენ — მაჰმადიანურს, მანიქველურს, მითრალს, ნეოპლატონურს, ის კი არა ძველ ინდურსა და ძველ ქართულ-წარმართულსაც კი, სწორი ისტორიული მეთოდით ვერ ხელმძღვანელობენ.

რუსთაველის განახლება და ევოლუცია, მისი ჰუმანიზმი და სიბრძნე. ძველი ღმერთებით არ გაკეთდებოდა. ღმერთის ძიებაშიც რუსთაველი განახლების გზას დაადგა. როგორც მხატვრულ შემოქმედებით, ისევე მსოფლმხედველობით რუსთაველმა თავის ეპოქას წინ გაუსწრო. მან ქრისტიანული ოფიციალური დოგმის დაძლევიით ღვთაების ცნებაც ახალი წამოაყენა.

რუსთაველის ფილოლოგიის შემქმნელმა აკად. ნიკო მარმა პირველად მიუთითა რუსთაველის შემოქმედების ანტიქრისტიანულსა და ანტიეკლესიურ ბუნებაზე. მან სამართლიანად აღნიშნა რუსთაველის მსოფლგაგების პრინციპულად მონოთეისტური ხასიათი, მაგრამ, სამწუხაროდ, უსამართლოდ გაამაჰმადიანა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი. „ჩვენი საკითხისათვის გადამწყვეტია, — წერს აკად. ნ. მარი, — რომ პოეტმა არც ერთ ადგილზე არ უღალატა თავის წარმოდგენას მუსულმანურ ერთღმერთობაზე, ე. ი. ერთია ღმერთი და არავინ არ არის გარეშე მისსა. ის კი არა, ეს ასე რჩება იქაც, სადაც თვითონ გამოდის; პოემის მთელ მანძილზე ვერ ვნახულობთ ვერც ერთ მითითებას, ვერც ერთ დასახელებას სამებისა. პოემაში არსად არ არის დასახელებული ქრისტიანული წმიდანი, არც ღვთისმშობელი“¹.

ნ. მარის ამ დებულებიდან ზოგიერთებმა რუსთაველის მაჰმადიანობა გამოიყვანეს. უდავოა, რომ შოთა მკაცრი მონოთეიზმის მომხრე იყო, მაგრამ ეს მონოთეიზმი არავითარი მუსულმანურ-რელიგიური მონოთეიზმი არ ყოფილა. გარდა ამისა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მაჰმადიანობას არ გააჩნია ქრისტიანობიდან მთლიანად დამოუკიდებელი ცნება ღმერთისა. მაჰმადიანური თვალსაზრისი ამ სფეროში ქრისტიანულ სექტანტურს უფრო ჰგავს, ვიდრე ორიგინალურს. მაგ. მაჰმადის ცნება ღვთაებისა არიანული ღვთაებისაგან თითქმის არ განსხვავდება. ამას ისიც ემატება, რომ ოფიციალურ-მუსულმანურ რელიგიას რუსთაველი ისევე აღმაცერად უყურებს, როგორც ქრისტიანულს, თუმცა მისი გმირები მაჰმადიანები არიან, პოემის მთელი მოქმედება მაჰმადიანურ სახელმწიფოებში მიმდინარეობს, ამიტომ ზწირად მისი გმირები ტარიელივით გარშემორტყმულნი არიან ყურანის წამკითხველებით და მუსულმანური სწავლულებით.

სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვიდიან:

მათ ხელთა ჰქონდა მუსათი, ყოველნი იკითხვიდიან...

(351).

¹ Н. Я. Марр. Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Руставы и новая культурно-историческая проблема. — Известия Академии наук, Петроград... 1917 წ., ვ. 497.

ნესტან-დარეჯანსაც სასთუმალს ეს მუსაფი (ყურანი) უძევს. მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა, პოემაში ქრისტიანულ-ლიტერატურული ელემენტი გაცილებით მეტია, ვიდრე მუსულმანური. როცა პოემის გმირები ღმერთს ევედრებიან, ან ლოცულობენ, ადვილი დასანახავია, რომ ამ „მუსულმანებს“ ქრისტიანული ლოცვა და ევლრება აკერიათ პირზე.

ქოემის მხატვრული აქსესუარი ავტორისაგან მუსულმანური კოლორიტის დაცვას მოითხოვს, მაგრამ ქრისტიან პოეტს აქა-იქ ეს ავიწყდება და ქართული ქრისტიანული მწერლებიდან აღებული ენით ალაპარაკებს ლოცვებს თავის გმირებს. სამაგიეროდ პოემაში არსად არ არის გამოყენებული მუსულმანური თეოლოგიური და საეკლესიო მწერლების ენა. ასე რომ, ზედმეტია ლაპარაკი პოემის ავტორის მუსულმანობაზე (ახირებული და კურიოზული აზრების მომხრეებმა იგი ქართველ მუსულმანადაც კი გამოაცხადეს!). იქ, სადაც ავტორი იძულებულია მიმართოს მუსულმანურ რიტუალსა და წესს, ძალიან გარეგნული გარემოების შთაბეჭდილება რჩება.

გარეშე ყოველივე ამისა, რუსთაველი მორწმუნე მუსულმანივით სიუღიად არ არის დარწმუნებული, რომ მაჰმადის ერთი ღმერთის მსახურის სიტყვა და შთაგონება ყველაზე უძლიერესი ჭეშმარიტება იყოს ამქვეყნად. ხშირად ოფიციალური მუსულმანობა კომიკურ სიტუაციაში ვარდება პოემის მოქმედების განვითარებისას. მუსულმანობის განსწავლული და სასულიერო პირნი ძალიან უფერულად არიან პოემაში წარმოდგენილნი. მაგალითად, ტარიელი პირდაპირ ამასხარაეებს მუსულმანთა უმაღლეს განსწავლულებსა და სასულიერო პირებს. როცა მას, სიყვარულისაგან დაბნედილს, ავადმყოფად მიიჩნევენ და განსაკურნავად თავს ეხვევიან „მუყრნი“ და „მულოინი“ „მუსაფით“ ხელში, უკითხავენ წმიდა წიგნებს, ულოცავენ და ჰკურნავენ, ტარიელი შენიშნავს: „მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი, რას ჩმახვიდიან“ (351).

მორწმუნე მუსულმანი „ჩმახველთა“ როლში რომ არ გამოიყვანდა მუსულმანური სარწმუნოების უმაღლეს ქურუმთ და მათ რესპექტს ასე სასაცილოდ არ აიგდებდა, ეს თავისთავად ცხადი უნდა იყოს.

როგორც კი სარწმუნოებრივი რესპექტი ცხოვრების რეალურ კანონებს დაეჯახება, მყისვე ეს უკანასკნელნი იმარჯვებენ, და შოთას მართლმორწმუნე მუსულმანები ივიწყებენ ალაჰსაც და ფიცსაც. ასე მაგ.: მართლმორწმუნე მუსულმან ვაჰარს უსენს მისი ცოლი ფატმანი დაადებინებს მტკიცე ფიცს, მაჰმადის რჯოლის თანახმად, არავის უთხრას საიდუმლოება ნესტან-დარეჯანის მის სახლში ყოფნისა. მაგრამ როცა ეს უსენი ნაღიმად იყო ხელმწიფესთან:

რა მეფემან უსენს წინა სვა მრავალი ღოსტაქანი,
კვლა შესვეს და კვლა აივსნეს სხვა ფარჩნი და სხვა ჭაქანი.
დააეწუდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი!

(1166).

ე. ი. უსენს დაავიწყდა ცოლისათვის მოცემული ფიცი. ყურანის და მექის ძალა სუსტი აღმოჩნდა და უსენმა მეფეს თავისი საიდუმლოება გაუმხილა. ბუნებრივია, რომ ვაჭარმა ღმერთს სიტყვა გაუტება, რათა მეფისათვის ესამოვნებინა!

თუ შოთას, განახლებისა და ჰუმანიზმის გზაზე დამდგარს, თავისი შემოქმედების საგნად გაუხდია „ხელობანი ქვენანი, რომელი ხორცთა ჰხედებიან“ (21) და ამის გამო ქრისტიანული ზეცისათვის უარი უთქვამს, ცხადია, რომ მას მუსულმანური ზეცაც უნდა უარეყო. რით სჯობდა მუსულმანური ზეცა ქრისტიანულს? რასაკვირველია, არაფრით. შოთას გენიას არ შეეძლო არ შეემჩნია, რომ მუსულმანობა თავისი შინაგანი ბუნებით არავითარ დამოუკიდებელ საწმუნოებას არ წარმოადგენდა, რომ იგი, პარადოქსალურად თუ ვიტყვი, ქრისტიანობის ნიადაგზე წარმომდგარი სექტა არის. მუსულმანური ზეცა ქრისტიანულისაგან ძირითადად იმით განსხვავდება, რომ ქრისტიანული მორალიზმის ნიადაგზე წარმოდგენილი სამოთხის მაგივრად, იგი მორწმუნეს გულუბრყვილოდ ჰპირდება, იმქვეყნად აინახლაურებ იმ მატერიალურ დოვლათს, რომელიც ამქვეყნად დაგაკლესო.

მეორე განსხვავება უფრო პრინციპული და მნიშვნელოვანია, მაჰმადიანიზმმა ქრისტიანობა გაწმინდა ბერძნულ ნიადაგზე წარმოშობილი მრავალღმერთიანობისა და ანთროპომორფიზმისაგან. მაჰმადიანობა პრინციპული მონოთეიზმია და თვით მაჰმადი ღმერთის შვილი კი არ არის, არამედ მხოლოდ წინასწარმეტყველია. მართალია, შოთაც დარწმუნებულ და უკომპრომისო მონოთეისტად გვევლინება, მაგრამ მისი გონიერებითა და სიბრძნით გამართლებული მონოთეიზმი არ არის ოფიციალური მაჰმადიანობის რელიგიური მონოთეიზმი. ეს უქანასკნელი არანაკლები მტერი იყო სიბრძნისა და გონებისა, ვიდრე ქრისტიანული ღუალიზმი და ტრინიტეტიზმი.

მარტო მონოთეიზმი რომ საკმარისი არ არის ოფიციალურ მაჰმადიანიზმთან სოლიდარული დამოკიდებულებისათვის, ამის ჩინებული მაგალითია თვით არაბული ფილოსოფია. არაბული ფილოსოფიაც მონოთეისტური იყო, მაგრამ, როგორც ცნობილია, გამოჩენილი არაბი ფილოსოფოსები მულამ ებრძოდნენ ოფიციალურ მაჰმა-

1 აკად. ნიკო მარს არ უნდა დაუშვას, რომ შოთა მუსულმანობას ისე უარყოფითად ექცეოდა, როგორც ქრისტიანობას, ნ. მარი ისე აყენებს საკითხს, რომ

დიანობას. შოთას მონოთეიზმიც სულ სხვა წყაროებიდან და სხვა პრინციპებიდან ამოდიოდა, ვიდრე მონოთეიზმი ოფიციალური მაჰმადიანობისა. ოფიციალურ მაჰმადიანობას მონოთეიზმის გვერდით და მასთან ერთად ბნელეთისა და ფანატიზმის სალაროდან აღებული იმდენი ელემენტი ახლდა, რომ წარმოუდგენელია რუსთაველის პუმანიზმი და სიბრძნე მას რაიმე გზით დაუკავშირდეს.

რაც შეეხება ქრისტიანულ ღმერთს, აქ განსაკუთრებული მდგომარეობაა. ქრისტიანულ ღმერთზე რუსთაველი არც კარგს ამბობს და არც აეს. იგი უბრალოდ იგნორირებულია შოთას გენიალურ შემოქმედებაში. და თუ ჩვენ შოთას ანტიქრისტიანობაზე ვილაპარაკებთ, ეს კარგად უნდა იქნეს განმარტებული. გარეგნულად რომ შეხედოთ „ვეფხისტყაოსანს“, იფიქრებთ, მისი დაწერის დროს ქრისტიანობა არ არსებობდაო. ნამდვილად კი იგი იწერებოდა ქრისტიანულ გარემოცვაში, ქრისტიანულ ქვეყანაში, რომელიც შოთას დროს ჯვრის სახელით თავისი მეზობლების მიწა-წყალსაც იპყრობდა და ამავე ჯვრის სახელით თავის გავლენას მთელ წინა აზიაზე ავრცელებდა. შოთა რომ ძალიან გატაცებული ყოფილიყო ჯვრის მესიანიზმით, მას რომ ქრისტიანობაში გონების და სიყვარულის სარწმუნოება დაენახა, ცხადია, ეს გამოხატულებას ჰპოვებდა მის პოემაში. მისი გმირები ინდოეთიდან „ზღვათა სახელმწიფომდე“ რომ დადიან და მოქმედებენ, ცხადია მრავალ საშუალებას ნახავდნენ ქრისტიანობის გონიერებისა და. მაღალი სამართლიანობის გამოსატქმელად. მაგრამ ასე არ ხდება. რუსთაველი გვერდს უვლის ქრისტიანობასთან შეხვედრას, მასთან კამათს და ურთიერთობას.

ყოველივე ამის გამო ვფიქრობთ, რომ უკვე პოემის დაწერამდე რუსთაველი დიდ კონფლიქტში იმყოფებოდა ქართული ქრისტიანული ეკლესიის იმდროინდელ მოღვაწეებთან. მათზე კარგის თქმა

რუსთაველა ქართველ მუსულმანდაც კი შეგვიძლია მივიჩნიოთ, და როცა ნ. მარა პოემის სხვადასხვა მუსულმანური ხასიათის რეალიებს ჩამოთვლის, ახანელებს ზემოთოყვანილ ადგილსაც, მაგრამ გამოჩენილ მეცნიერს აქ მოსდის ისეთი ლაფსუსი, რამელიც სწორედ რომ გასაკვირველია.

«В третьем государстве с приморскими городом, — წერს მარი, — когда царь нарушает клятвенное обещание купцу Усену, т. е. Хуссейну, закрепленное упоминанием в присяге священнейших мусульманских имен», поэт говорит:

„დააიწყდეს იგი ფიცნი. რა მუსაფნი, რა მაქანი?“ «Царь забыл все клятвенные свои заверения: ни до Корана, ни до Мекки ему не было уже дела» («Вестн. Акад. Наук», 1917 წ., გვ. 496). მეფეს კი არ გაუტეხია ფიცი, არამედ უსენმა გატეხა ფიცი, მიცემული თავის ცოლისადმი. ყოველ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ ეს წერია.

არ უნდოდა და ცუდის თქმაც არ შეიძლებოდა. ამიტომ იყო, რომ რუსთაველი ქრისტიანობის სრული იგნორირების გზას დაადგა.

რას შეეძლო გამოეწვია ეს ანტიქრისტიანული განწყობა რუსთაველისა? ორ რაიმეს: რუსთაველი ან მიემხრო იმ დროს მოქმედ რომელიმე სექტას (მაშინ ამ სექტის ღმერთი უნდა ასახულიყო მის შემოქმედებაში), ანდა რუსთაველს, გონებისა და სიბრძნის სინათლის განმცდელს — გული გაუტყდა ქრისტიანულ მორალიზმზე და მესიანიზმზე.

ხშირად მიუთითებენ, რუსთაველის პოემის გმირთა სამოქმედო ასპარეზი მაჰმადიანური ქვეყნებია, ავტორი თუმცა ნამდვილი ქრისტიანი იყო, მაგრამ რაკი მხატვრულ რეალიებს იცავდა, მაჰმადიანობის ფარგლებს ვერ განშორდებოდაო. ეს ფორმალური არგუმენტი. რუსთაველის გმირები წლების მანძილზე შემოივლიან ხმელეთით და ზღვით იმ დროს ცნობილ ყველა ქვეყანას და ვინ დაუშალა რუსთაველს შეეყვანა ისინი რომელიმე ქრისტიანულ კათედრალში? ქაჯების და დევების ფანტასტიურ სადგომში თუკი იყვნენ პოემის გმირები, ქრისტიანული ტაძრების არქიტექტურით რად არ შეიძლება დაინტერესებულიყვნენ ისინი?

გარეგნულად პოემაში ვითომ ყველგან მუსულმანური გარემოცვაა დაცული. ფაქტიურად კი ქრისტიანული რიტუალები და დღესასწაულებია აღწერილი, ავტორს ხშირად თითქოს დავიწყებია თავისი გმირების „მუსულმანობა“. აბა რით უნდა ავხსნათ, რომ „მუსულმანი“ ტარიელი გვიყვება:

მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდაწა, დღე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა.

(552).

აღვსება ქრისტიანული აღდგომაა, წითელი ფერებით ქრისტიანები სწორედ ამ დღესასწაულს აქობდნენ და ტარიელიც სწორედ ასე მოგვითხრობს: სიძის მისაღებად მოედანზე დავდგი კარვები წითელი ატლასებისაო. სიძე მოვიდა, ეგონა აღდგომის წინაღობებიაო. დასახელებული სტრიქონების დამწერის ქრისტიანული განცდები და ემოციები უსათუოდ ნათელია და ეს პოემის ერთადერთი ადგილი როდია — მასში ასეთი ადგილი ბევრი მოინახება. სამაგიეროდ არც ერთი ნამდვილად მუსულმანური რიტუალი, არც ერთი მუსულმანური გართობა პოემაში აწერილი არ არის. მასში წარმოდგენილი ღვინის სმა და ლხინი კი, ცხადია, ქართული ფეოდალიზმის აღწერილობაა და არა არაბეთის თუ მუსულმანური ზღვათა მეფისა. ამოღდ შეეცადა აკად. ნიკო მარც ცნობილი „ვაქარისა“ და „მაქარის“ მაგალითი განემარტა ისე, რომ ირონია არ შეხებოდა მაჰმადიანთათვის ჩვეულ ღვინისაგან თავის შეკავებას.

ავიღოთ უბრალო რიტუალის დამახასიათებელი ერთი სცენა: როცა როსტევან მეფე გაიგებს ავთანდილის გაპარვას ტარიელის საძებნელად, დიდ ვოდებასა და მწუხარებას მიეცემა. რუსთაველი აგვიწერს ტირილისა და ვოდების ისეთ სცენას, რომელმაც ტირილის ცერემონიის სახით XX საუკუნემდე მოაღწია ჩვენში:

ზარი გაისმა, შემოკრა ჯარი მრავალი კაცისა,
დარბაზს ხასთაგან ჯარია ხელითა წვერთა ტაცისა,
იღლეს და იცემს ყველაი, ხმა ისმის თავსა ტაცისა...

(825).

ამ სტრიქონების დამწერი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ ქართველი, აღზრდილი ქართული საეკლესიო და საერო ცერემონი-ალის მიხედვით. აქ შესანიშნავადაა აღწერილი ჩვენებური ტირილი, რომელიც საუკუნეების მანძილზე უცვლელი დარჩენილა. აქ წათლად ვხედავთ ქართულ ზარით ტირილს, რომლის დროსაც ყველამ (ერთ-რება თუ არა) მონაწილეობა უნდა მიიღოს მწუხარებაში და როცა ცრემლი — მესაიდუმლე გულისა — არ ექვემდებარება მოთხოვნი-ლებას, ისმის ხმა „თავსა ტაცისა“, ე. ი. გასაგონად იტკაცუნებდა ხელს შუბლზე ზარის მონაწილე ყველა მამაკაცი.

ვინც აჩქარებულ დასკვნას გააკეთებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტო-რის მაჰმადიანობაზე, ანდა იტყვის, იგი ქართველი მაჰმადიანი იყო, მან უნდა გვაჩვენოს მაჰმადიანური მსოფლგაგება და მაჰმადიანური რელიგიური ლიტერატურის ზეგავლენა რუსთაველზე. მაჰმადიანუ-რი მსოფლგაგების არაფერი ახლავს გონების წარმომადგენელს, ე. ი. ავთანდილს, რუსთაველის პოემაში. აბა, რაა მაჰმადიანური მსოფლ-გაგების გამომხატველი ავთანდილის ანდერძში?

მაქვს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანაწონები,
მიეც გლახაკთა საქურჯლე, ათავისუფლე მონები,
შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონები:
მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები.

(803).

ეს გვიან-რომაელი სტოელებისაგან მომავალი მორალიზმი, ქრის-ტიანობის ჰუმანიზმის მანტიაში გამოწყობილი, საშუალო საუკუნე-ების დამახასიათებელი თქმაა და მას საერთო არაფერი აქვს მაჰმადიანობასთან.

მეორე მხრივ, თუ პოემას გულდასმით წაიკითხავთ, შიგ აღმოვა-ჩენთ უამრავ აფორიზმს, გამოთქმას და ცნებას, რომელიც პირდაპირ აღებულია ქართული საეკლესიო ენიდან და სტილიდან. პოემაში ათჯერ კი არა, ასჯერ გვხვდება ქართული საეკლესიო მწერლობა-დან აღებული ისეთი ქრისტიანული რეალიები, როგორიც არიან მოციქულნი (791, 1045), „კურთხეულ არს“ (372, 1454 და სხვა).

შეტის თქმაც შეგვიძლია: როცა პოემის გმირები ღმერთს მიმართავენ, ისინი თავიანთ აზრს თუ ვედრებას ყველგან ქრისტიანული საეკლესიო ენით გამოთქვამენ. ასეთია განსაკუთრებით „ლოცვა ავთანდილისა“, რომლისათვის რუსთაველს თუ რომელიღაც ინტერპოლატორს კიდევაც მიუწერია „მიზგითას“. გარეგნულად ყველაფერი რიგზეა, ცხადია, მაჰმადიან-ავთანდილს თავისი უკანასკნელი ლოცვა ჯამეში უნდა ეთქვა. მაგრამ, როცა ვკითხულობთ:

ილოცავს, იტყვის: მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიუთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო!
(809).

მაშინ უფრო ცხადი ხდება, რომ ეს არ არის მაჰმადიანური ლოცვა. ამ ლოცვის ენა და ცნება ქრისტიანულ საეკლესიო მწერლობას ეკუთვნის. ღმერთი დახასიათებულია, როგორც უცნაური, უთქმელი, უფლებათა უფალი.

წავიკითხოთ მეორე ადგილი, რომელიც, ასე ვთქვათ, უფრო პოპულარულია:

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმის კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავესება ყოველთა, ავევსებ მზეებრ ფენითა;
გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ-საქებელო სმენითა!
დიდება შენდა, არ მომკალ, ამათთვის ცრემლსაა-ღენითა!“
(917).

ქრისტიანული ბუნება ამ ლოცვისა, მისი ქართული საეკლესიო ენა იმდენად ცხადია, რომ ამას მტკიცებაც არ სჭირდება. ცნობილი ქრისტიანული დოგმატი ახასიათებდა ღმერთს, როგორც „სავსებას ყოველთა“, რომელიც „არ ითქმოდა კაცთა ენითა“. ქებასა და სმენაზე მაღლა იდგა. გადაშალეთ, თუ გნებავთ, იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“, მეორე დოგმატური ნაწილი. რომელზედაც შეიძლება აღიზარდა თვითონ რუსთაველი და რომელიც ქართული დოგმატიკონის საფუძველი იყო. წავიკითხეთ მისი „მართლმორწმუნე სარწმუნოების ზუსტი დალაგება“ და ნახავთ იმ ღმერთს, რომელიც არის „უცნაური“; „უთქმელი კაცთა ენითა“. „სავსება ყოველთა“, „უფალი უფლებათა“, და სხვა. დამასკელთან ეს შეიძლება ფსევდოდოქმისე არეოპაგელის ნეოპლატონურ ცნებათა ენისაგან მოდიოდეს. მაგრამ აიღეთ უფრო ძველი ქრისტიანული წყარო — ღმერთზე უშუალოდ პლატონის ენით მოსაუბრე, ნეოპლატონიზმისაგან ჯერ კიდევ დამოუკიდებელი, ორიგენედან ამოსული კაპადოკიელი მა-

მები და აგრეთვე უშუალოდ პლატონიდან ამოსული ნეტარი ავგუსტინე და ნახავთ ამავე ღმერთს — უკვანტიტეტოდ უდიდესს, უკვალიტეტოდ უღირსეს, უსინათლოდ უნათლესს, უცნაურს და უთქმელს კაცთა ენითა, მთლად სიტყვას და მთლად სავსებას ყოველთა, ე. ი. ნახავთ იმავე ღმერთს, რომელსაც რუსთაველის გმირები ევედრებოდნენ.

ზოგიერთი ფიქრობს, რომ „ავთანდილის ლოცვა“ ეს ნეოპლატონური წარმართული ლოცვაა. არგუმენტად მოტანილია ის, რომ აწ ღმერთი დახასიათებულია, როგორც მიუწვდომელი ადამიანის აზრისა და ენისათვის. როგორც ვთქვით. ასეთი „ნეოპლატონიზმი“ მოიპოვება ყოველ ქრისტიანულ დოგმატიკონში. მეოთხე სახარება და აპოკალიპსისი მთლიანად ასეთ მსოფლგაგებაზეა აგებული.

ამრიგად, ნათელია, რომ რუსთაველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ქრისტიანობა არ არის რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი. ქრისტიანული ღმერთი არ არის გონებისა და განგების ის სინთეზი, რომელსაც რუსთაველის შემოქმედების სიმპათია და იდეა ეკუთვნის.

იცავს რა თავისი გმირების გეოგრაფიულ და ყოფითს ვარემოცვას, რუსთაველი მოქმედებს გამოუყლებლივ მაჰმადიანური კოლორიტის მიხედვით ავითარებს, მაგრამ ავტორის ქრისტიანული ამოსავალი წერტილი თავს იჩენს იქ, სადაც მის გმირებს ლოცვა და სარწმუნოება სჭირდებათ. ისინი ამისათვის ქართული საეკლესიო ენით ლაპარაკობენ, ეს ენა კი იყო ენა ქართული ქრისტიანობისა. ლოცვის ცნებაც რუსთაველს ქრისტიანული აქვს.

მაგრამ რუსთაველური ღვთაების ცნება არ არის ქრისტიანული. აი ეს გარემოება გვაიძულებს ვეძებოთ სხვა წყაროები რუსთაველის ღვთაებისათვის. რადგან ქრისტიანობის იგნორირება რუსთაველის შემოქმედებაში ავტორის ოპოზიციონერობას მიუთითებს, ბუნებრივია, ვიკითხოთ ამ ოპოზიციონერობის წყაროები.

როგორც ცნობილია, XI—XII საუკუნეში ოფიციალური ქრისტიანობის შიგნით დიდი ოპოზიციური მოძრაობა გაიშალა. ეს იყო ქრისტიანული მანიქეველობა. ბიზანტიის ბეპერი სხეული, მისი დრომოქმული ეკლესია, შიგნიდან დატრეცილი და გადაგვარებული, დიდ გასაჭირსა და ვაი-ვაგლახში ჩააგდო მანიქეველური სექტის მოძრაობამ. მთელი ბიზანტია ძრწოდა მანიქეველობასთან ბრძოლის გამო. მანიქეველობა ბიზანტიაში ხშირად პოლიტიკური ბრძოლის სარჩული იყო. მას ღებულობდნენ უცხო ხალხები, ექსპლოატირებულნი დრაკონული იმპერიის მიერ. მაგ., XII საუკუნეში იგი ბულგარეთის ნაციონალური მოძრაობის იდეოლოგიას წარმოადგენდა.

ჩვენი საისტორიო წყაროებისა და ქრონიკების მიხედვით, შემდეგში გამოჩენილი ზოგი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე, გელათის მონასტრისა და „აკადემიის“ დიდებული ჯერ კიდევ კონსტანტინოპოლში ცხოვრობდა, როცა XII საუკუნის დასაწყისში მანიქეველობა მიეძალა ბიზანტიის დედაქალაქსაც. 1111 წლის დიდი ტრაგედია და ამის მომდევნო ამბები ორანე პეტრიწმა თუ არსენ იყალთოელმა ჯერ კიდევ კონსტანტინოპოლში საკუთარი თვალით ნახეს. ბრძოლას მანიქეველობის წინააღმდეგ მეთაურობდა თვით იმპერატორი ალექსი კომნენი. სხვა საშუალებით რომ ვერ ჩააქრო არასასურველი მოძრაობა, ამ „ბრწყინვალე“ იმპერატორმა შემდეგ მუხანათურ ხერხს მიმართა: გაიციო მანიქეველობის ბელადი ვინმე ექიმი ბასილე, მოტყუებით ეზიარა მისგან მანიქეველურ სექტანტურ საიდუმლოებას, შეისწავლა ახალი მსოფლმხედველობა, ამასთან ერთად გაიციო სექტის ორგანიზაცია და გამოსტყუა ამ ბასილეს მთელი საიდუმლოება. ყველაფერი რომ გაიგო, უეცრად შეიპყრო ბასილე და ორგანიზაციის ყველა მეთაური. 1111 წელს ასა ათასი მაცურებლის თანდასწრებით კონსტანტინოპოლის ცნობილ ჰიპოდრომზე დასწევს ეს ბასილე და შემდეგ გაანადგურეს მანიქეველთა ორგანიზაცია. ეს დევნა ქრისტიანობის შიგნით წამოჭრილი სექტისა მთელი საუკუნის მანძილზე გრძელდებოდა ბიზანტიაში¹.

შეუძლებელია ესა და ამის მომდევნო ამბები გამოაპროდა ქართველ მოღვაწეებს. როგორც ცნობილია, ბიზანტიური ეკლესია და, ცხადია, მასთან ერთად ქართულიც, XII საუკუნეში ყოველნაირ ოპოზიციურ მოძრაობასა და სექტანტობას მანიქეველობას უწოდებდა. შეიძლება, რუსთაველი მანიქეველურ მოძრაობას თანაუგრძნობდა და თავისი ოპოზიციონერობა ოფიციალური ქრისტიანობის მიმართ აქედან აიღო. რუსთაველი, როგორც სპარსულ-არაბული ენისა და ლიტერატურის მცოდნე, იცნობდა არა მარტო ქრისტიანულ ყაიდაზე შელამაზებულ მანიქეველობას, არამედ თვითონ ნამდვილ მანიქეველობას, მის ისტორიას და მსოფლმხედველობასაც. მან ნამდვილად იცოდა თავისი დროის სპარსულ-არაბული ნეომანიქეიზმიც. იმ ეპოქის არაბული ფილოსოფიური მწერლობა ზომ დიდმდეც უდიდესი და უებრო წყაროა მანის მსოფლმხედველობისა და მოღვაწეობის გასაცნობად.

ამიტომ შეიძლება პატივცემული მკვლევარი პავლე ინჯოროყვა მართალი იყოს, ე. ი. რუსთაველის ოპოზიციური მსოფლმხედველობა მანიქეველური წყაროდან მომდინარეობდეს. ისტორიულად აქ

¹ V. Döllinger. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. I ნაწილი.

შეუძლებელი არაფერია. მაგრამ მაშინ „ვეფხისტყაოსანში“ უნდა აღმოჩნდეს მანიქეველური მსოფლმხედველობის კვალი. არის თუ არა იგი იქ? ამ საკითხის გადასაწყვეტად სწორედ უდიდესი მნიშვნელობის მქონეა ღმერთის ცნება. თუ რუსთაველი მანიქეველია, ცხადია, მისი ღმერთი, უპირველეს ყოვლისა, მანიქეველური უნდა იყოს.

მანიქეიზმი არის მკაცრი დუალიზმი. სამართლიანად უწოდებს მას ჰარნაკი „დუალისტურ მსოფლიო რელიგიას“¹. თვითონ მანის მოძღვრების თანახმად, დასაბამიდან არსებობს ორი ღმერთი: ღმერთი სარვან—ღმერთი სინათლისა და გონების, მეგობარი სიკეთისა და ღმერთი მანბედ—ღმერთი ბნელეთის და ბოროტებისა².

მანიქეველობის ყოველი გამოვლინება საშუალო საუკუნეებში ინარჩუნებს პრინციპული დუალიზმის სახეს. პირველად სომხეთში წარმოშობილი პავლიკიანების (VII ს.) მანიქეველურ-ქრისტიანული სექტა ასწავლის აგრეთვე არსებობას ორი ერთმანეთისაგან მთლიანად დაშორებული ღმერთისა. ამას ემატება გნოსტიკური მოძღვრება ორი სამყაროს არსებობის შესახებ და პოლიტიკური დუალიზმი ორი სწორუფლებიანი მეფის შესახებ. პრინციპულად ამასვე იმეორებს XI საუკუნეში ბულგარეთში წარმოშობილი ბოგომილობა და შემდეგ ბიზანტიასა და დასავლეთში ფართოდ გავრცელებული მანიქეველურ-ქრისტიანული სექტანტობა.

XII საუკუნეში ეს ნეომანიქეიზმი ანუ კათარობა, როგორც ცნობილია, მთელ დასავლეთს მოედო. მოძრაობა ისე გაფართოვდა, რომ პაპადაცი კი აირჩიეს მანიქეველი, ვინმე ნიკეტა. შუა საუკუნეების მანიქეველობის ისტორიკოსი დოლინჯერი წერს, XII საუკუნის დამლევს ევროპის ყოველ ქალაქში არსებობდა მოზრდილი მანიქეველური საიდუმლო საზოგადოება და „იგი რომ ხმლით არ აღმოეფხვრათ, მთელ ევროპას დაიპყრობდაო“³. ვიციით ისიც, რომ ასეთი სექტა XII საუკუნის საქართველოშიც არსებობდა.

რით აიხსნება ამ მოძრაობის ასეთი ძალა? მხოლოდ იმით, რომ ეკლესიის მიერ შეწუხებული და შევიწროებული კაცობრიობა მანიქეველურ სექტანტურ მოძრაობაში ხედავდა ოპოზიციას ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ. ცხადია, მასებისათვის მიმზიდველი იქნებოდა ის მოძღვრება, რომელიც ამტკიცებდა, ხუცობა მთლი-

¹ Ad. Harnack. Lehrbuch des Dogmengeschichte. ტომი I, გვ. 738.

² Döllinger. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters ... I ნაწილი, გვ. 125.

³ იქვე.

ანად სატანაიოლს, ე. ი. ეშმაკის ღმერთს ემსახურება და ამიტომ ჩვენი ინტერესის გამომხატველი არ არისო.

არსებითად ეს მოძრაობა მანის გნოსტიკურ დუალიზმს ემყარებოდა. გარეგნულად იგი ქრისტიანობის ქურქში იყო გახვეული, მაგრამ ამ სამოსელშიაც შეინარჩუნა მკაცრი დუალისტური ბუნება. მანიქეველური გნოსტიკა ორი სწორუფლებიანი ღმერთის არსებობის შესახებ ქრისტიანულ ენაზე გადმოითარგმნა ასე: სატანაიოლი, ე. ი. ბნელეთის და ბოროტების ღმერთი არის ღმერთი ძველი აღთქმისა; სინათლისა და სიკეთის ღმერთი კი არის ღმერთი ახალი აღთქმისა, ღმერთი ქრისტეს სახით გამოცხადებული.

X—XI საუკუნეებში მაჰმადიანობის შეგნითაც დაიწყო სექტანტური მოძრაობა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ აქაც ეს მოძრაობა მანის ღრობით მიმდინარეობდა. მაჰმადიანური ოფიციალური კლერიკალობა აქაც ხმლითა და ცეცხლით გაუმასპინძლდა არაბულ ნეომანიქეიზმს. მსოფლმხედველობრივად არაბული ნეომანიქეიზმიც მკაცრ დუალიზმს იცავდა.

ერთი სიტყვით, რა სამოსელშიც არ გამოეწყო მანიქეველოზა, იგი მაინც პრინციპულ დუალიზმად დარჩა, და ვინც რუსთაველის მანიქეველობაზე დაჰკარაკობს, მან რუსთაველის ღვთაების გაგებაში ეს დუალიზმი უნდა აღმოაჩინოს. ამის აღმოჩენა კი შეუძლებელია, რადგან რუსთაველი პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციასზე დგას. იგი დუალიზმის მოწინააღმდეგეა როგორც ქვეყნიური, ისე ზეციური მმართველობის საქმეში.

ამ საერთო ხასიათის შენიშვნის გარეშეც ჩვენს განკარგულებაში არის კონკრეტული ფაქტი, რომელიც ნათლად ამტკიცებს, რომ რუსთაველს საერთო არაფერი ჰქონია მანიქეველოზასთან, არც კლასიკურთან და არც მის ქრისტიანულ-სექტანტურ სახეობასთან.

ჩვენ მხედველობაში გვაქვს სახელგანთქმული ასტრალური ქორალი შვიდი პლანეტის სადიდებლად, რომელსაც გალობს ფრიდონისას მიმავალი ავთანდილი. შვიდი პლანეტის ეს შექება პირველად, როგორც ცნობილია, ბაბილონში წარმოიშვა. შემდეგ იგი მთელ აღმოსავლეთში გავრცელდა. მითრას სარწმუნოების გზით დასავლეთშიაც გადავიდა და ნეოპლატონურ მისტერიებშიც ნახა გამოძახილი, მანის მოძღვრების როგორც გნოსტიკურ, ისე ლიტურგიულ ნაწილში ეს შვიდი ღვთისა და შვიდი მნათობის სარწმუნოება ცენტრალურ მომენტს წარმოადგენს.

შვიდი ღმერთისა და შვიდი მნათობის მისტერიას მანი უერთებს შვიდი ადამიანური სიბრძნისა და ჰეშმარიტების ლეგენდას. „მანის მიხედვით, — წერს შეფტელოვიჩი, — არსებობდა ჰეშმარიტების

„შვიდი მლალადებელი: ადამი, სეითი, ნოე, ბუდდა, იესო და მანი“¹. თავის თავს მანი აცხადებდა იესოს მოძღვრების დამამთავრებლად, მის პარაკლეტად, თუმცა ფიქრობდა, რომ მეშვიდე ადამიანური სიბრძნე, გამომხატველი შვიდი ღვთაების საიდუმლოებისა, ერთ მთლიანობას წარმოადგენდა. ერთი სიტყვით, მანის მოძღვრება იყო რელიგიური სინკრეტიზმის იშვიათი სახე.

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მანი ცდილობს თავის მოძღვრებას ერთგვარი ორიგინალური სახე მისცეს და გარკვეულად განასხვავოს იგი სხვა მოძღვრებებისაგან. განსაკუთრებით ცდილობს გაემიჯნოს ბაბილონურ მანდიზმსა და ირანულ მითრას კულტს, ე. ი. სწორედ იმათ, რომლებსაგანაც მან ყველაზე მეტი ისესხა. გამიჯვნას იგი სწორედ შვიდი პლანეტის კულტის თავისებური გადამუშავებით აღწევს. მანის მოძღვრების თანახმად, „შვიდ ღვთაებას შორის მთვარე მთავარად თვითონ მზე ექვემდებარება მთვარეს, მზე მთვარისაგან სესხულობს სინათლესა და ძალას. მართალია, მთვარის შემდეგ იგი მზეს უთმობს პირველობას, მაგრამ მზის ძალა და სინათლე მანც მთვარის მეშვეობით არსებობს. მანის ერთ-ერთ ტექსტში მთვარე მოხსენებულია, როგორც „მთვარე-ღმერთი“, „მკვდართათვის სიცოცხლისა უკანვე მბოძებელი“ და სხვ. თუ რუსთაველი მანიქველი იყო, ცხადია, მას მანის მოძღვრება უნდა გაეზიარებინა და ეს ავთანდილის დასახელებულ ასტრალურ გალობაში გამოემიჯნებინა. მაგრამ ავთანდილი ამ ქორალს გალობს სწორედ ანტიმანიქველური გაგებით. რუსთაველს მზე მიაჩნია მსოფლიო ჰარმონიის სათავედ და არა მთვარე:

მიმავალი ცაჲ შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:
„აჲ, მზეო, გეაჭები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,
ვინ მდაბალთა გააპალლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,
მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცელი ღამედ დღესა!“
(957).

მთვარეს კი ავთანდილი ეუბნება მხოლოდ:

მო, მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ვმკლდები,
მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხვლდება, ზოგჯერ
ვწვლდები!
(963).

ავთანდილი თავის თავს მთვარეს ადარებს, ხოლო თავისი სიყვარულის საგანს, ე. ი. თინათინს — მზეს. სხვა ადგილს იმავე ავთანდილის შესახებ რუსთაველი წერს: მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა“. (839).

¹ Döllinger. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters ... I ნაწილი, გვ. 36.

ერთი სიტყვით, წარმოდგენელია, რომ მანიქველ პოეტს მთავრე ასე უმნიშვნელო, ძლიერებისა და ძალის მზისაგან მიმღებ ღვთაებად დაესახა. მანიქველურ მოძღვრებაში „უმძლესთა მძლეთა მძლე“ იყო მთვარე და არა მზე, მთვარე თვითონ იყო უმაღლესი ღვთაება და წარმოდგენელია მანიქველს მთვარისათვის მიემართა: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისაო“. მზე ასე მაღლა მდგომი იყო ირანულ მსოფლმხედველობაში და განსაკუთრებით მოგვიანო სასანიდების ეპოქის პარსიზმში. შეფტელოვიჩი წერს: „მოგვიანო სასანიდების ეპოქაში შვიდი მნათობის გაღმერთებამ საპატრიო ადგილი მოიპოვა პარსიზმში“¹. ბუნებრივია, ფუ ვიფიქრებთ, რომ მოგვიანო სასანიდების პარსიზმში თავისი მზის კულტით და სპარსული მაჰმადიანობის დიდი მწერლების ლიტერატურული მემ-

¹ სპეციალურ ლიტერატურაში საკითხი იმის შესახებ, თუ საიდან აიღო მანიქ მთვარის კულტი, დიდ დეას იწვევს, რაიტცენშტაინი (იხ. Die Vorgeschichte der christlich...) ამტკიცებს, იგი ირანული მსოფლმხედველობიდან მომდინარეობდაო. როგორც ცნობილია, რაიტცენშტაინმა ქრისტიანული აღდგომის ორეულიც ირანულში აღმოაჩინა (იქვე, გვ. 72).

ამის საწინააღმდეგო აზრისაა შეფტელოვიჩი. მისი აზრით, მთვარის კულტი მანიქ სულის განწმენდისა და მაცხოვრობის იდეის გასამართლებლად გამოიყენაო. როგორც ჩანს, — განაგრძობს შეფტელოვიჩი, — ეს იდეა, საბოლოო ანგარიშით, ბერძნების კოსმოგონიურ წარმოდგენებამდე დაიყვანება და „მანიქ, გადმოიღო რა ბერძნებისაგან იგი, უსათუოდ ბაბილონური ზეგაეღუნის დამატებით მზეს მიანიჭა მთვარისადმი დაქვემდებარებული მდგომარეობა“. ასეა თუ ისე, ფაქტი ის არის, რომ ძველ რელიგიურ გნოსტიკურ ლიტერატურაში მანიქს მოძღვრება ერთადერთია, რომელიც მთვარეს პირველობას ანიჭებს ორ ფეო ს ის ლეგენდიდან ნასესხებ ასტრალურ მისტერიაში.

ინტერესს მოკლებული არ არის აღნიშნოთ, რომ თანახმად პროფ. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებისა, ძველ ქართულ წარმართობაში მთვარე მთავარ ღმერთად ყოფილა მიჩნეული. „ყველგან, სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემის კვალი შეჩინილია, ამის გამო მთვარის, ვითარცა მთავარ-მეფისა და ღვთაების, თაყვანისცემა ყველა ქართველი ტომების უძველეს რწმენად უნდა ჩაითვალოს“. „მხოლოდ ასურელებს, ქარანელთ და ქართველებს მიაჩნდათ მთვარე მთავარ ღვთაებად და ამასთანავე მამაკაცად“ (იხ. ივ. ჯავახიშვილი: ქართველი ერის ისტორია, ნაწილი 1, თბ., 1928 წ., გვ. 54, 55. პირველი ციტატი ხაზგასმულია თვით ივ. ჯავახიშვილის მიერ). ეს ფაქტები რაიტცენშტაინის შეხედულების სისწორეს ადასტურებენ. გამოდის, რომ მანიქ წინააღიური წარმართობიდან ისესხა თავისი მთვარე-ღვთის კულტი.

კვიდრეობა იყო დასაყრდენი შოთა რუსთაველის ქორალისათვის და არა მანიქეველობა.

საინტერესოა, აღვნიშნოთ კიდევ ერთი გარემოება. რუსთაველ-თან ხშირად გვხვდება სინათლის კულტი. იოანე პეტრიწის პროკ-ლეს კომენტარებშიც უხვად არის გამოყენებული სინათლის მეტა-ფიზიკა. შეიძლება ვინმემ პირველი დაუკავშიროს მანიქეველობას და მეორე ნეოპლატონიზმს. ბევრად უფრო მეტი უფლებით ორი-ვეს დასაბამად იყო ქრისტიანული გნოსტიციზმი — იოანეს სახარე-ბა. მართალია მანიქეველობა მუდმივ სინათლის კულტს, სინათლის ღმერთებს დასტრიალებს თავს¹. ნეოპლატონიზმიც არანაკლებად ეყრდნობა სინათლის კოსმოგონიას, მაგრამ ნუ დავივიწყებთ, რომ ქრისტიანობაც მთლიანად იზიარებდა სინათლის მეტაფიზიკას.

მეოთხე სახარების ავტორი მაცხოვარს პირდაპირ „ქვეყნის სი-ნათლეს“ უწოდებს (8,12). ქრისტიანულ ფილოსოფიას მომდევნო საუკუნეებშიც არა ერთხელ განუახლებია სინათლის მეტაფიზიკა. ხოლო როცა XIX საუკუნეში მოხუცმა ფიხტემ სინათლის მეტა-ფიზიკა, იდეალიზმის ეს უკიდურესი სახეობა, განაახლა, არც ნეო-პლატონიზმს დაყრდნობია და არც მანის მოძღვრებას, არამედ მხო-ლოდ და მხოლოდ მეოთხე სახარების ქრისტიანულ დოგმატიკას. ე. წ. ალექსანდრიელი „მამები“, ე. ი. კლემენსი და ორიგენე ქრის-ტიანული დოგმის პლატონიზმზე აშენებისას უხვად იყენებდნენ სი-ნათლის მეტაფიზიკას და არა იმიტომ, რომ ისინი მანის მოძღვრებას იცნობდნენ ან ნეოპლატონიზმს, არამედ იმიტომ, რომ ქრისტიანუ-ლი დოგმისა და გნოსტიკის შემქმნელები, მანიქეველობა, ნეოპლა-ტონიზმი და კიდევ ბევრი რამ დასახელებულ ეპოქაში ამოდის ერ-თი საერთო სათავიდან.

როგორც ვიცით, ქრისტიანობის, მანიქეველობის, ნეოპლატო-ნიზმის, მითრაიზმისა და სხვა რელიგიური მსოფლგაეგებისა და გნო-სტიციზმის წყარო იყო „უძველესი ბაბილონური რელიგია, ეს პირველი წყარო ყველა წინა აზიის რელიგიური გნოსტიციზმისა“². რუსთაველისათვის კი „სინათლის ფილოსოფიის“ უშუალო წყარო შეიძლება ყოფილიყო არა მანიქეველობა, არამედ ქართული საეკ-ლესიო ფილოსოფიური მწერლობა, მაგ., იოანე პეტრიწი. ქრისტი-

¹ ერთ-ერთ ძველ მანიქეველურ ლოცვაში ნათქვამია მანის შესახებ: „კურთ-ხეულ არს ჩვენი ზეღადი, პარაკლეტი, მაცხოვარი სინათლისა“. იხ. Kessler: *Mani und Manichaer. Real-Enzyklop. for protestantisch Theol. und Kirche*, ტ. XI, გვ. 246.

² იხ. Kessler-ის დასახელებული შრომა, გვ. 256.

ანულ თეოლოგიაზე და ფილოსოფიაზე განათლებულ კაცს არ შეეძლო გვერდი აეველო სინათლის მეტაფიზიკისათვის¹.

მაგრამ არაქრისტიანული წყაროებიდან მანიქეველობაზე მეტი მნიშვნელობა სინათლის კულტის შეთვისებაში შეიძლება ჰქონოდა ნეოპლატონიზმს, შეიძლება ნეოპლატონური ღეთაების და რელიგიის მორწმუნე იყო რუსთაველი. განვიხილოთ ეს პრობლემაც, თუმცა იგი მოდალობის არც ერთი კატეგორიის არეში არ შემოდის, ე. ი. ის არ ყოფილა არც შესაძლებელი, არც აუცილებელი და არც ნამდვილი. შეუძლებელი იყო ეს იმიტომ, რომ რუსთაველის ეპოქაში ნეოპლატონიზმს თავისი საკუთარი ღმერთი აღარ ჰყოლია.

V—VI საუკუნიდან მან კათოლიკური ქრისტიანობის ღმერთი მიიღო...

ღმერთის ცნებასაც რომ თავი გავანებოთ, საერთოდ ბევრი თქმულა და დაწერილა რუსთაველის ნეოპლატონელობაზე. როცა ჩვენ ეს ლიტერატურა გულდასმით გადავიკითხეთ, გაკვირვებული დავრჩით. ერთხელ აკად. ნიკო მარის მიერ ჰიპოთეზურ და პრობლემატურ ფორმაში გამოთქმულ აზრს, იგივე არა რუსთაველის

¹ პატივემული პავლე ინგოროყვა „ვეფხისტყაოსნის“ საიუბლეო გამოცემის წინასიტყვაობაში წერს: „შოთა ქადაგებს სინათლის მატერიალიზმს“. საშუნაროდ, უნდა აღენიშნოთ, რომ ტერმინი „სინათლის მატერიალიზმი“ ყოველ აზრს მოკლებული გამოთქმაა.

რამდენადაც ვიცით, რუსთაველის სინათლის ფილოსოფია პატივემულ პავლე ინგოროყვას მანიქეველური თეორიიდან გამოჰყავდა. გამოდის, რომ მაინც სინათლის მატერიალიზმს ქადაგებს! „სინათლის მატერიალიზმი“ წინააღმდეგობის შემცველი გამოთქმაა. რაც შეეხება სინათლის ფილოსოფიას, ეს კი მოეპოვება რუსთაველს, მაგრამ ეს ხომ ყოველ ქრისტიან მწერალს ყოველგვარი მანიქეველობისაგან დამოუკიდებლად თვითონ ქრისტიანობისაგან შეეძლო აეღო.

მეტის თქმაც შეიძლება. ეტყობა, როცა ქართული ეკლესია და ქართული თეოლოგიური მსოფლგაგება ყალიბდებოდა, ქრისტიანიზმის სინათლის კულტად გაგებას მთავარი როლი უთამაშვნია. აბა რით ავსხნათ სახელწოდება ერთ-ერთი მთავარი ქრისტიანული საკრამენტისა — მონათვლისა? ეს სიტყვა ხომ სინათლის მეტაფიზიკის განცდის ნიადაგზე არის წარმოშობილი. ადამიანი ხდება ქრისტიანი სინათლის მეშვეობით, მასზე გადმოდის ნათელი, ეს არის მისი მონათვლა, ვფიქრობთ, ქრისტიანებში მეორე საეკლესიო ენა არ მოინახება, რომელიც ასე გამოხატავდეს სინათლის ქრისტიანული მეტაფიზიკის ბუნებას.

ამიტომ უმართებულად მიგვაჩნია ის გარემოებაც, რომ პ. ინგოროყვას სინათლის ფილოსოფია სურს გამოიყვანოს რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან განდგომის საფუძვლად. სინათლის ფილოსოფიიდან ნატურალიზმამდე და მატერიალიზმამდე არავითარი პირდაპირი გზა არ არსებობს.

ნეოპლატონიკოსობაზე, არამედ ნეოპლატონურ-ქრისტიანული მწერლობის ზეგავლენაზე, შემდგომი ავტორები კატეგორიულ დებულებად აქცევენ და რუსთაველის ნეოპლატონურ-ფილოსოფიური სკოლის ადვებტად აცხადებენ. მიუთითებენ პოემის იმ ორ სტროფს, რომლებიც ნიკო მარმა დაასახელა, მაგრამ, ვიმეორებთ, არა რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის დასამტკიცებლად, არამედ იმის საჩვენებლად, რომ რუსთაველი აცნობდა ნეოპლატონურ-ქრისტიანულ ქართულ მწერლობას¹. არც ერთს და არც მეორე სტროფში, როგორც ეს ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, არავითარი ნეოპლატონური ფილოსოფია არ არის მოცემული. საინტერესოა აღვნიშნოთ, რომ ნეოპლატონიზმის ცოდნას მართლაც გვიჩვენებს „ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე ადგილი, მაგრამ დღემდე ეს ადგილები არავის დაუსახელებია ლიტერატურაში. იგი გამორჩა ნიკო მარს, და ბუნებრივია, რომ სხვებსაც გამორჩებოდა.

მაგ., ასეთია 836 და 837 სტროფი უკვდავი პოემისა, სადაც ტარიელისავე მეორედ მიმავალ ავთანდილის შესახებ რუსთაველი წერს:

იტყვის: „ჰე, მზეო ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილობენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცელი, მიაჟე, შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.“

ვინ არიან ეს „ფილოსოფოსნი წინანი“, რომლებსაც მზე გამოუცხადებიათ „ღმრთის ხატად“? ვინ არიან ისინი, რომლებიც ასწავლიდნენ, რომ მზე არის ხატი „ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა“? ცხადია, რომ ეს ნეოპლატონიკოსები იყვნენ.

ნეოპლატონური მეტაფიზიკა ასწავლიდა, რომ მზე არის კოსმიური ხატი უმადლესი ღვთაებისა, რომელიც არის მთლად გონება და მთლად სული, ერთი და განუყოფელი, ამიტომ ისეთი მატერიალური პრედიკატების მიმართ, როგორიც არის სინათლე და ჟამი — ნეგატივი. რუსთაველი გენიალურად ახასიათებს ამ უცნაურ ნეგატიურ დიალექტიკას: იგი. ე. ი. ღმერთო, არის ერთარსება ერთისა, ღამე მზიანი და ჟამი უჟამო.

მზე ღმერთი კი არ არის, ნეოპლატონიზმის თანახმად. არამედ მხოლოდ მატერიალური ხატი და ამიტომ დაბალი ფორმა ღვთაე-

1 Н. Я. Марр. Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой шкуре» Шоты из Руставы. — Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, т. XII. С.-Петербург, 1910 г., «აგრეთვე მისივე წერილი «Вестник Акад. Наук»-ში, 1917 г., გვ. 423.

ბისა. თვით ეპითეტი „ფილოსოფოსნი წინანი“ ნათლად მიგვიითიბებს აქ დალაგებული მსოფლმხედველობის ბერძნულ წყაროზე. XII საუკუნის ქრისტიანი ავტორისათვის „ფილოსოფოსნი წინანი“ ბერძნები იყვნენ.

მაგრამ საჭიროა ვიკითხოთ, ამ სტროფებიდან გამომდინარეობს თუ არა ის, რომ ღვთაებასა და მზეზე რუსთაველი იმავე შეხედულებისა იყო, როგორისაც „ფილოსოფოსნი წინანი“, ე. ი. ნეოპლატონიკოსები? რასაკვირველია, არა. აქ გამოქვამებულია არა საკუთარი რწმენა და მსოფლმხედველობა პოემის ავტორისა, არამედ მისი მრავალმხრივი ერუდიცია. რუსთაველი სრულიად არ ამტკიცებს, რომ მზე ღვთაების ხატია, ე. ი. მზიანი ღამისა და უყანო ჟამის მატერიალური ორეულია, არამედ რუსთაველი აქ მხოლოდ იმას ამბობს, სხვებმა „გთქვეს, მზევ“, ასეთადო, ე. ი. მან ბევრი რამ იცის მზის სადიდებლად და, სხვათა შორის, ისიც, რომ ძველად ფილოსოფოსებმა თქვეს, მზე ესა და ეს არისო. ეს ადგილი ამქვამვანებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის მშვენიერ ცოდნას რუსთაველის მიერ და არა მის ნეოპლატონიკოსობას.

✕ ნეოპლატონური „ერთ-არსება ერთისა“ არ ყოფილა რუსთაველის ღმერთი. ნეოპლატონურ ერთარსებას დამოუკიდებელი ღვთაების სახით რუსთაველამდე აღარ მოუღწევია. ახლა იგი იყო სამპიროვანი ერთარსება ქრისტიანული კათოლიციზმისა და რამდენადაც ნეოპლატონური ენტერპრეტაცია ერთარსებისა ღმერთის პირების დროში თანდათანობით წარმოშობას სცნობდა, იგი შეიძლება ქრისტიანიზმის ძირითად დოგმატს, დადგენილს ნიკეის კონცილზე, ეწინააღმდეგებოდა. ეს გახლდათ გარემოება, რომელიც ოპოზიციასა და ბრძოლას იწვევდა ქრისტიანული ეკლესიის ოჯახში. მაგრამ ამათ იქნებოდა თეოლოგიის ეს სადავო საკითხები რუსთაველთან გვეძებნა.

ნეოპლატონური დემონოლოგია ისე შორსაა რუსთაველისაგან, რომელმაც ქართული დემონური ზღაპარი ქაჯების შესახებ უარპყო და ქაჯები კაცთა მოდგმად გამოაცხადა, როგორც ცა დედამიწიდან. და თუ ასტრალურ პლანეტ-ღვთაებათა მიმართ გალობისას რუსთაველი გარკვეულად მზის პრიორიტეტის მსოფლმხედველობას წარმოადგენს, ამის წყარო ნეოპლატონიზმზე უფრო მეტად შეიძლება რუსთაველის დროის არაბული ასტრონომია და პარსიზმი ყოფილიყო. ეს გარემოება თავისთავად ბადებს საკითხს რუსთაველის დამოკიდებულებების შესახებ ირანის ძველ და ახალ მსოფლმხედველობასთან.

მართლა არის მზე რუსთაველის უმაღლესი ღვთაება? ამ საკითხზე ბევრი აზრი გამოთქმულა. ზოგიერთებმა სპარსული მითრის

ძველ ინდურ ორეულს მიტრასაც კი დაუწყეს ძებნა და რუსთაველი ძველ ინდოეთში წაიყვანეს ღმერთებისა და მსოფლმხედველობის საძებნელად.

მაგრამ ყველაზე გადაკრით მზე რუსთაველის ღმერთად გამოცხადებულია პავლე ინგოროყვას მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ საიუბილეო გამოცემის¹ წინასიტყვაობაში, სადაც შოთას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესახებ ვკითხულობთ: „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვენ გვაქვს პოეტური რელიგია ღვთაება-მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური წყობის დასაბამად“ (გვ. XXIX). წინასიტყვაობის ავტორი გარკვეულად ამტკიცებს, რომ რუსთაველის ღვთაება მზე არის. ამაში ხედავს იგი რუსთაველის მანიქველობასაც. პ. ინგოროყვას რომ გაეთვალისწინებინა მანიქველობის პირველი წყაროები, მაშინ, ყოველ შემთხვევაში, იგი იძულებული იქნებოდა მზე მთვარით შეეცვალა, რადგან მანიქველობა, როგორც ითქვა, მთვარის პირველობას ნიშნავს და არა მზისა.

ჩვენ აქ უფრო გვაინტერესებს, რასაკვირველია, საკითხი იმის შესახებ, თუ რაოდენ არის წარმოდგენილი მზის კულტი რუსთაველთან. მართლა გაუიგივებია მზე და ღვთაება „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს?

თავისი აზრის დასამტკიცებლად პ. ინგოროყვას მოაქვს ორი ადგილი პოემიდან. პირველი ის ცნობილი ადგილია ნესტან-დარეჯანის წერილიდან, რომლითაც სხვები რუსთაველის ნეოპლატონელობას ამტკიცებდნენ. ჩვენ თავის დროზე დავამტკიცეთ, რომ აქ სპეციფიკურად ნეოპლატონური მეტაფიზიკა მზისა და სულის დამოკიდებულებისა არ არის მოცემული. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია არა ვცნოთ, რომ ეს ადგილი შეიძლება ქრისტიანულ-ნეოპლატონური ლიტერატურის ზეგავლენით იყოს დაწერილი. სამაგიეროდ პირდაპირ წარმოდგენილია აქ მანიქველობაზე ლაპარაკი. რუსთაველის თქმა

მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი.

(1305).

ან ჩვეულებრივი პოეტური მეტაფორაა, ანდა, თუ იგი მეტაფიზიკაა, წარმოდგენილია იყოს მანიქეიზმი. მანიქეიზმის აზრით, უმაღლესი სამყოფელი გაწმენდილი და განთავისუფლებული სულისა იყო მთვარე. მანიქველ რუსთაველს მთვარე-ღმერთზე უნდა ელაპარაკნა, რომლის „წილი“ ადამიანის სული იყო, და არა მზეზე.

¹ თბილისი, 1937 წ.

„მეორე ადგილი პოემისა, სადაც ჩვენ ვეცნობით შოთას ამ ფილოსოფიურ კონცეფციას ღვთაება-მზის შესახებ, ეს არის მნათობთა ლოცვა ავთანდილისა“, — წერს პ. ინგოროყვა (იქვე) და იწყებს „ციტირებას“.

მიმავალი ცაა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

„აჰა, ღმერთო, გეაჩები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა...“

(957).

გამოდის, რომ ყველაფერი რიგზეა. რუსთაველს პირდაპირ უწოდებია მზისთვის სახელწოდება ღმერთი; კიდევ რაღა არგუმენტია საჭირო, ყველაფერი დამტკიცებულია. მართლაც, თუ რუსთაველი მზეს ღმერთსაც კი უწოდებს, მაშინ რაღას ვედავებით დასახელებული წინასიტყვაობის პატივცემულ ავტორს? საიდუმლოება გაიხსნება, თუ საიუბილეო ტექსტს გადავშლით და მე-200 გვერდზე წავიკითხავთ 957-ე სტროფს:

მიმავალი ცაა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

„აჰა, მზეო, გეაჩები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა...“

რაშია საქმე? ჩვენც გვიკვირს. გადავშლით ვახტანგისეულ გამოცემას, XIX საუკუნის ოციოდე ბექდვითს გამოცემას, ასიოდე ხელნაწერს „ვეფხისტყაოსნისა“ და ყველგან ვნახავთ: „აჰა, მზეო“. საიდან აიღო წინასიტყვაობის ავტორმა „აჰა, ღმერთო“? ნამდვილად ერთ-ერთი ხელნაწერის გადამწერს XVII თუ XVIII საუკუნეში *Ирпсусъ Салани* მოუვიდა და ამისათვის რუსთაველს აგებინა პასუხი მისი საიუბილეო გამოცემის წინასიტყვაობის ავტორმა — იგი დაუმსახურებლად გახადა მანიქვევლად და მზისა თუ სინათლის მატერიალისტად...

გარეშე ყოველივე ამისა, უნდა ითქვას, რომ უხერხულია ასეთი უცნაური ლიტერატურული გამოგონებანი. წინასიტყვაობა იმისათვის იწერება, რომ მკითხველს ხელმძღვანელობა გაუწიოს. აქ კი ერთ-ერთი უსერიოზულესი და ღრმა პრინციპული საკითხის შესახებ წინასიტყვაობაში მოყვანილ სტროფში ერთი წერია, ხოლო ტექსტში — მეორე!

მაშასადამე არსად და არასდროს მზესა და ღმერთს შორის რუსთაველს არავითარი იგივეობის ნიშანი არ დაუსვამს. როდესაც რუსთაველი შვიდი პლანეტის კოსმიური კრებულის საგალობელს ათქმევინებს ავთანდილს, აქ მსოფლიო ჰარმონიის სათავედ მზე გამოკყავს და მზეს შესაფერისად შეამკობს. მაგრამ აქ არსად არ არის ნათქვამი, რომ მზე რუსთაველისათვის უმაღლესი არსება ანუ ღვთაება იყოს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქციის შემდგენელს, როგორც ჩანს, ძალიან კარგად ესმოდა თავისი საქმე. მას ავთანდილის მნათობთა ლოცვისათვის გაუკეთებია სათაური:

„აქა ავთანდილ ვარსკვლავთა ეუბნების თვის ბუნებას“.

საქმე სწორედ ამას შეეხება. ლოცვა ეხება არაღმერთს, არამედ ბუნებას. ვარსკვლავთა სამყაროს სათავედ კი რუსთაველს მზე მიაჩნია. ვარსკვლავთა ქვეყანაში რუსთაველის ეპოქის მოწინავე მეცნიერულ აზრს მზე სწორედ „უმძლესთა მძლეთა მძლედ“ ჰქონდა მიჩნეული. რასაკვირველია, ისიც დასაშვებია, რომ ამას იქით რუსთაველი არ ცნობდა არავითარ სხვა ღმერთს, მაგრამ ასეთი დაშვებისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი არავითარ საბაბს არ იძლევა. ათჯერ და ასჯერ მიმართავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი მზესა და მის ძლიერებას, ადარებს მას თავის საყვარელ გმირებს, მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა მზის თეოსოფიასთან ან XVII—XVIII საუკუნის პანთეისტურ ნატურალიზმთან, არამედ მხატვრულ სახეებთან და მეტაფორებთან. მაგ., ავთანდილი და ფრიდონი ერთმანეთს რომ გაიცნობენ, ამის შესახებ რუსთაველი წერს:

მოეხვიენეს ერთმანერთსა, უცხოობით არ დაპრიდონ;
თით უსახოდ ფრიდონს ყმა და მოეწონა ყმასა ფრიდონ;
რა მკვრეტელთა იგი ნახონ, მზე მათთანა გააფლიდონ...
(788).

ეს ჩვეულებრივი პოეტური სახეა. მაგრამ მხატვრულ მეტაფორასაც თავისი საზღვრები აქვს. იტყვის, მაგ., რუსთაველი, ავთანდილის მშვენებამ ღვთაება გააფლიდაო ან ავთანდილის გონიერებამ ღვთაების ღონება დააბნელაო? ანდა მზე რომ რუსთაველისათვის ღვთაება ყოფილიყო, მაშინ იგი იტყოდა:

„თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა“—ო?
(51).

რასაკვირველია, ამას რუსთაველი ღვთაების მისამართით არ იტყვის და რადგან ასეთ რაიმეს მზის მიმართ იგი ათჯერ და ასჯერ ამბობს, ამიტომ მზე არც მის შეგნებაში და არც მის ინტუიციის ღვთაების სახით არ ყოფილა წარმოდგენილი.

„მზე რუსთაველისათვის არავითარი ღვთაებად არ არის. მზე მასთან წარმოდგენილია, როგორც ბუნების სათავე, მნათობთა შორის მთავარი. მაგრამ იგი არ არის გონიერე-

ბისა და არსებობის სათავე, ე. ი. არ არის ღვთაება. ამიტომ რუსთაველი არავითარი სოლარისტი, არც პაგანი-სტი არ არის. ღმერთი რუსთაველს განგებისა და გონების სათავედ აქვს წარმოდგენილი და არა ბუნებისა და ვარსკვლავებისა.

„ვეფხისტყაოსანში“ მზეზე ლაპარაკი ძალიან ბევრია. მაგრამ თითქმის ყველა შემთხვევაში პოეტი მზეს მიმართავს როგორც მეტაფორას და არა მეტაფიზიკას. პოემაში არის ორიოდ შემთხვევა, სადაც ლაპარაკია იმაზე, თუ რა ადგილი უნდა მიეკუთვნოს ბუნებაში მზეს. მზე ვარსკვლავთა სათავედ არის გამოცხადებული. ამიტომ ყოველივე აზრს მოკლებულია რუსთაველის სოლარიზმზე ლაპარაკი.

ვთქვათ, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რაღაც პაგანიზტური სოლარიზმის მომხრე იყო. მერე რა? ეს რაიმე დიდი მოვლენისა და დიდი გენიის მომასწავებელი იქნებოდა, ეს უფრო პროგრესული იქნებოდა, ვიდრე ქრისტიანობა? ვინც ასე ფიქრობს, მას ერთობ პრიმიტიული წარმოდგენა აქვს რელიგიებზე და მათ ისტორიებზე. პაგანიზტური ელემენტი ბევრია ქრისტიანობაშიც და მაჰმადიანობაშიც, მაგრამ ეს ამ რელიგიების პროგრესულ ელემენტს კი არ შეადგენს, არამედ რეგრესულს. თუ ქრისტიანობიდან განდგომა პაგანიზმისაკენ დაბრუნებას მოასწავებს, ეს ნიშნავს არა ქრისტიანიზმის და რელიგიური მსოფლმხედველობის დაძლევას, არამედ გაპრიმიტივებას.

რუსთაველის მიერ იგნორირება თავისი დროის ქრისტიანობისა, ჩვენი აზრით, გამოწვეულია არა პაგანიზმისაკენ დაბრუნებით, არამედ ქრისტიანობაზე უფრო მაღალი მსოფლმხედველობის გზების ინტუიციური ხედვითა და წინაგზნებით.

ამრიგად, უდავოა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანი ავტორის მიერაა დაწერილი, რომ პოემის ავტორი თავისი დროის ქრისტიანული მწერლობის დიდ გავლენას განიცდის, რომ ხშირად იქ, სადაც პოემის მხატვრული სინამდვილე მუსულმანური გარემოს დახატვას მოითხოვს, სინამდვილეში ქრისტიანულ-ქართული ფეოდალიზმის გარემოა დახატული. ყოველივე ეს საბოლოოდ დადგენილად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობა არ ჩერდება ქრისტიანული კათოლიციზმის სამპიროვან ერთარსებაზე, რომ რუსთაველი შეგნებულად ეწევა ოფიციალური ქრისტიანობისა და მისი ეკლესიის იგნორირებას, ესეც ანბანური კემპარიტებაა.

საინტერესოა ვიკითხოთ, რამ გამოიწვია ეს უკანასკნელი გარეწობა, ე. ი. იგნორირება ქრისტიანობისა? ერთ-ერთი და არა ერთადერთი მიზეზი ამისა შემდეგი გარემოება უნდა ყოფილიყო: რო-

დესაც ქრისტიანობა საბოლოოდ გაბატონდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, მან ყველგან მოსპო ყოველივე თავისუფალი აზრი და ხელოვნება. ადამიანის შემოქმედებას ყოველმხრივ უნდა ედიდებინა ღმერთი. ხელოვნება და შემოქმედება ადამიანის ბუნებისა და ზრახვების შესახებ, ხელოვნება, ცხოვრებასა და ეროსს რომ ემსახურება, აღმოფხვრილ და განადგურებული იქნა. ქრისტიანობის ცრუმორალიზმის მიერ ადამიანური და ერთიეული ხელოვნება „მრუშობად“ იქნა გამოცხადებული. შეხედეთ ლიტერატურას იმდროინდელი ბიზანტიისა და რომისა, აბა, თუ სადმე ნახავთ ე. წ. ხელოვნებასა და მის ნაწარმოებს, რომლის საგანი ადამიანთა რომანი და ადამიანთა სოციალური ზრახვა იყოს! შემოქმედების ადგილს ჰაგიოგრაფიული ლეგენდა იჭერს. ანდა ისეთი რომანი, როგორიც არას ჩვენი „სიბრძნე ბალავარისა“.

ერთი სიტყვით, ბერების ცრუსათნოება და ასკეტიზმია ადამიანისათვის იდეალად გამოცხადებული და ნებადართული. როგორც ცნობილია, მაჰმადიანობა ვერ შეძლო თავისი უფროსი ძმისაგან, ე. ი. ქრისტიანობისაგან ეს ცრუმორალი ესესხებინა. მაჰმადიანობის ქვეყნებში აღრინდელი ფეოდალიზმის ეპოქის ე. წ. საერო მწერლობის აყვავების მომსწრენი ვართ. დიდი პოეტები და მწერლები სპარსული მაჰმადიანობისა ჩინებულად აღასტურებენ ამ გარემოებას.

საქართველო, როგორც ქვეყანა — გეოგრაფიულად მდებარე საქრისტიანო და სამუსულმანო მსოფლიოს შორის — სულიერადაც ამ ორ მსოფლიოს შორის ძევს. ქრისტიანულ საქართველოზე არაბული ცივილიზაციის ზეგავლენა იმთავითვე საგრძნობია და დიდი. ამით აიხსნება ის საკვირველი გარემოება, რომ ქართველ ხალხს უკვე აღრინდელი ფეოდალიზმის ეპოქიდან ორი მწერლობა აქვს — საერო და სასულიერო. ნუ დაივიწყებთ, რომ X—XI საუკუნეში თვითონ ბიზანტიელ ბერძნებსაც კი არ მოეპოებოდათ ორი მწერლობა. მათ მხოლოდ ერთი ჰქონდათ — ხორცის მოძულე ქრისტიანული სასულიერო მწერლობა. ჩვენი სასულიერო მწერლობა ფეხდაფეხ მიჰყვება სირიისა და ბიზანტიის ამგვარ მწერლობას, იმეორებს კაპადოკიელი და ანტიოქიელი სასულიერო მამების სიბრძნესა და მორალს, მაგრამ ჩვენი საერო მწერლობა მთლად მიწაზე დადის, იგრ მთლად ხორცია და მთლად ადამიანი, იგი სრულიად არ არის ბერ-მონაზონური ასკეტიზმით დამძიმებული და გამსჭვალული.

ეს მწერლობა (თარგმანია, გადმოკეთებულია თუ ორიგინალურია) თავის სიუყეტად მაინც სპარსულ ამბებს იღებს, რადგან იქ არის ამგვარი მწერლობა. და როცა რუსთაველი მოახდენს განახლებას, შექმნის რომანს ადამიანის მიწიერი საქმისა და ვნების შესახებ.

რასაკვირველია, იგი ამბობს, ეს სპარსული ამბავიაო. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი საფარს იკეთებს ქრისტიანული კლერიკალიზმის წინააღმდეგ. თავის გმირებად გამოყავს იმ დროს არსებული თუ არარსებული, ე. ი. პოეტის ფანტაზიით შექმნილი მუსულმანური ქვეყნების ადამიანები. ის ასე იმიტომ იქცევა, რომ საკუთარი ქვეყნის ადამიანებზე ამგვარად წერა და ლაპარაკი აკრძალული იყო. ეკლესია იმას კიდევ მოითმენდა, თუ ასეთი რომანი სხვა ქვეყნის ხალხსა და რჯულს შეეხებოდა, მაგრამ წარმოუდგენელია ასეთი რამის ნება დაერთო მას თვით ქრისტიანობაზე. როცა XI საუკუნის ბიზანტიის რაღაც ლიტერატურული რენესანსის მაგვარი მოძრაობა დაიწყო, ეკლესია ითმენდა ძველი ბერძნული პოეზიის წაკითხვას, მაგრამ წარმოუდგენელია ვინმეს გაებედა და ბიზანტიურ მწერლობას ჰომეროსისა და სოფოკლესათვის, საფოსა და ევრიპიდესათვის წაემაძა. ასეთი იყო ქართული ეკლესიის კულტურული პოლიტიკაც. ასე თუ ისე, იგი ეროტიკულ რომანს არაბებისა და სპარსელებისა, ე. ი. „ურჯულთა“ შესახებ კიდევ მოითმენდა, მაგრამ ასეთი ამბავი ქრისტიანულ ქურქში ვერ გამოეწყობოდა.

აი ისტორიის რომელ კულუარებშია მოთავსებული რუსთაველის „სპარსული ვერსია“. ამაოდ დაეძებდა მას აქად. ნიკო მარი ბრიტანეთის მუზეუმში, ეძებდნენ მას აქა-იქ, თურქესტანულ თუ ირანულ ლეგენდებში. იგი ქართული ამბავია, ქართველის მიერ თქმული იმ დროინდელი საქართველოს დამსურათებელი. ქართულია მისი ღმერთიც და მისი ზეცაც.

პოემის შესავალში, სადაც რუსთაველი თავისი შემოქმედების პრინციპულ საფუძვლებს ამკვიდრებს, გარკვეულად მითითებულია ორი „მიჯნურობა“: პირველი არის „საქმე საზეო“ და „ტომი გვართა ზენათა“, „ძნელად სათქმელი“. ეს არის იმ დროს ნებადართული საგანი შემოქმედებისათვის. მაგრამ რუსთაველის „ქება“ მიჯნურობისა ამას არ ეხება. პოეტს თავისი შემოქმედების საგნად აუღია „ხელობანი ქვენანი, რომელნიც ხორცთა ხვდებიან“. რუსთაველი გრძნობს. რომ მას ამისათვის დაიწუნებენ, დევნას დაუწყებენ. მრუშობას დააბრალებენ. ამიტომ აფრთხილებს მკითხველს:

მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი,
ნურვინ გარეეთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი.

ამ განმარტებამაც ვერ უშველა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს. „მისი ნაუბარი“ არ ესმოდა მისი ეპოქის კლერიკალურ წრეებს. რუსთაველს იმთავითვე დევნა დაუწყო ეკლესიამ. XVII საუკუნის დამთავრებამდე გრძელდება ეს დევნა. ჩვენი ამოცანისათვის დიდად საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მას ცრუქრისტიანული მორალიზმის პრინციპებიდან ამოსულნი სდევნიან არა ათეისტობისათვის, არა მაჰმადიანობისათვის, არამედ „მრუშობისათვის“ და სწორედ ამ ფრონტზე გაურღვია რუსთაველმა ქრისტიანულ ეკლესიას სიმაგრეები. სცენაზე გამოიყვანა ცოცხალი ადამიანი თავისი ვნებიითა და ზრახვებით, გვიჩვენა დაუშრეტელი ძალა მიწიერი სიყვარულის და მეგობრობისა, დაძლია და უკუაგდო „ხორცის მოძულე“ ქრისტიანული ასკეტიზმი. სიყვარულისა და მეგობრობის თეორია ააშენა როგორც „ხელობანი ქვენანი, რომელნიც ხორცთა ხედებიან“.

პირდაპირი კონტლიქტის თავიდან ასაშორებლად რუსთაველმა თავისი გმირები უცხო ქვეყნის სამოსელში გამოაწყო და უცხო ღმერთს შეავედრა. მაშასადამე, თავისი გმირების ინდურ-არაბულ ადამიანებად დასახვა და მოქმედების არედ სამაჰმადიანო ქვეყნების აღება გამოწვეული იყო ეპოქის სულისკვეთებით და არა იმით, რომ რუსთაველი მართლაც სამაჰმადიანო ქვეყანას უკეთ იცნობდა, ვიდრე თავის სამშობლო ქრისტიანულ საქართველოს. მიუხედავად ამისა, მან ეკლესიას თვალი ვერ აუხვია. „ვეფხისტყაოსანი“ ეკლესიაზე არც სპარსულ ამბად მიუჩნევია და არც არაბულ ლეგენდად. რუსთაველისათვის არავის უთქვამს საყვედური მაჰმადიანობის გამო. ეკლესიას კარგად ესმოდა, რომ მაჰმადიანობა არაფერ შუაში იყო. მას შეებრძოლნენ, როგორც ქართულ საქმეს, როგორც „მრუშობას“ და „გოგობიჭობის“ მწერლობას.

მაგრამ რუსთაველს საკუთარი მსოფლმხედველობრივი მოტივები ამოძრავებდნენ ძირითადად, როცა იგი შემოქმედების ასეთ ხერხს მიმართავდა. იგი ხომ თვითონვე გვასწავლის, რომ „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგიო“. ქრისტიანობის იგნორირებაზე აშენებული შაირობა უსათუოდ რუსთაველური სიბრძნის შედეგი იყო.

ჩვენ გვინდა გამოვიკვლიოთ რუსთაველური სიბრძნის გამოვლენა პოემაში მოცემული უმაღლესი არსების გაგების საკითხში. გვინდა ვნახოთ, თუ რა სახის და რა წარმოშობისაა რუსთაველის ღვთაება.

უპირველეს ყოვლისა უდავოდ არის დადგენილი, რომ რუსთაველი უკომპრომისო მონოთეისტია. იგი ყოველთვის „ერთს ღმერთს“ მიმართავს, არ იცნობს არც მის თანამეუბნე ძეს, არც სამ პირს ერთ არსებაში. რუსთაველი პირდაპირ ილაშქრებს

ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ. ღმერთი მისთვის არის „ერთ-არსება ერთისა“. მონოთეიზმი პირდაპირ მონარქიანიზმში გადადის. იგი ნამდვილი სურათია მიწიერი თვითმპყრობელობისა. ამ მიმართულებით რუსთაველის ღმერთს არაფერი აუღია ქრისტიანულ-ნეოპლატონური ღვთაებისაგან. ნეოპლატონური ღმერთი არ შეიძლება ყოფილიყო უკომპრომისოდ მონოთეისტური, ნეოპლატონიზმისათვის სრულიად არ ყოფილა საჭირო ტრიინიტეტის უარყოფა ერთღმერთობის ცნებაში, პირიქით, მას ეს ესაჭიროებოდა.

წმერთე მხრივ, რუსთაველის დახასიათებით, ღმერთი არის ძალა, „ძალითა მით ძლიერთა“ შექმნა მან სამყარო. ღმერთი, რუსთაველის გაგებით, არის იმავე დროს სიკეთის სათავე, იგი მხოლოდ კარგსა და კეთილს წარმოშობს, ბოროტება უცხოა მისი ბუნებისათვის:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს.

(1492).

ასევე ფიქრობდა, ასე მსჯელობდა ღმერთის შესახებ იოანე პეტრიწი. ამ ლექსით რუსთაველს გამოთქმული აქვს პეტრიწის აზრი იმის შესახებ, რომ ბოროტებას არ აქვს საკუთარი არსება და ამიტომ ბოროტება, როგორც სუბსტანცია, არ არსებობს ღვთაებაში. არსება და ძალა აქვს მხოლოდ კეთილს, მხოლოდ კეთილია მარადიული:

ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!

(1361).

ყოველივე ამის მთქმელი არ შეიძლება ყოფილიყო მანიქეველი; ეს უარყოფა გნოსტიკურ-მეტაფიზიკური და ეთიკური დუალიზმისა შეურიგებელია მანიქეველურ მსოფლმხედველობასთან. ნეოპლატონურად განსწავლული ქრისტიანი კი შეიძლება ამის მთქმელი ყოფილიყო. რუსთაველის ღმერთი ძალიან ბევრ ქრისტიანულ ელემენტს შეიცავს, მაგრამ იგი ორთოდოქსალური ქრისტიანული მაინც არ არის. ქრისტიანული რედაქციით, როგორც ეტყობა, იოანე პეტრიწის ხელით მოწოდებულნი, ნეოპლატონიზმის პოზიტიური ზეგავლენა რუსთაველზე ჩანს აქ და არა იქ, სადაც ამას დღემდე ეძებდნენ. აბა მოვუსმინოთ, რას წერს ამავე საკითხზე პეტრიწი: „ვითავე პირველი სიტყვაი კეთილობაა... მყოფთა შორის... და ზესთა ყოველთა კეთილობათა კეთილობისაგან გაკეთილდებიან“¹. ეს კეთილობა

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937 წ., ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. გვ. 213.

არის „კეთილობაჲ ღმერთისა ბუნებისა“ და ამიტომ „არა არს (რა) ბუნებით ბოროტი“¹. აქედან პეტრიწმა თავისთვის საჭირო დასკვნა გამოიყვანა: „ღმერთი თვინიერ და ერთი მიზეზი ყოველთა“.

აქ ფილოსოფიურ ცნებათა ენაზე იგივეა ნათქვამი, რაც რუსთაგელმა მხატვრული სახით გამოთქვა. ჩვენ თავის ადგილზე დავასახუთეთ, რომ ეს პეტრიწონული მოძღვრება „ბოროტთა უარსობისათვის“ ქრისტიანობაში გადმოსული იყო პროკლეს ეთიკიდან და ჭკობა იგი რუსთაგელმა იოანე პეტრიწის მეშვეობით შეითვისა. პოზიტიურად ეს არის და ეს რუსთაგელის შეხვედრა ნეოპლატონიზმთან. მაგრამ დაუშვებელია აქედან აჩქარებული დასკვნა გავაკეთოთ და რუსთაგელი ნეოპლატონელად ან პეტრიწის მოწაფედ მივიჩნიოთ.

იოანე პეტრიწმა მთელი თავისი აზრმახვილი სქოლასტიკის გენია შეაღია ერთარსების სამებად ყოფნის დასაბუთებას. რუსთაგელის ღმერთი კი იყო მხოლოდ „ერთ-არსება ერთისა“. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთის ერთ-ერთი ატრიბუტის — კეთილობის გაგებაში რუსთაგელი ამოდის პეტრიწისაგან და ამ გზით ნეოპლატონიზმისაგან, იგი მაინც უმთავრესში მთლიანად განსხვავდება იმათგან. რუსთაგელის მონოთეიზმი მონარქიული ბუნებისაა და საერთო არაფერი აქვს პეტრიწის ტრინიტეტისტულ ღვთაებასთან. ტრიადისა და სამების გარეშე წარმოუდგენელია პეტრიწის აზრმახვილი სქოლასტიკა. რუსთაგელთან ასეთ რაიმეს ვერ ვნახულობთ.

მასთან ღმერთი მრავალჯერ დახასიათებულია როგორც გონიერების სათავე, მაგრამ იგი ნოოლოგიური პრინციპი მაინც არ არის. რუსთაგელი არც ერთ შემთხვევაში არ ივიწყებს, რომ ღმერთი არის: „ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250).

თუმცა, რუსთაგელის გაგებით, გონების მიხედვით მოქმედება ღვთაების მიხედვით მოქმედებაც არის, მაგრამ ყველა ასეთ შემთხვევაში ღვთაება გვევლინება განგების სახით, ღმერთი უდრის განგებას.

უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად შედინების,
განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების.

(190).

ამბობს ავთანდილი — ეს გონების და სიბრძნის განხორციელება — კაცი, რომელშიაც, რუსთაგელის გაგებით, გაერთიანებულია რაინდული სული და ანტიკური ბრძენის ზომიერება და გონიერება.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ რუსთაგელის მსოფლმხედველობა-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937 წ., გვ. 214.

ში განგება უდიდეს როლს თამაშობს. ამ შემთხვევაში მისი აზრი სტოიციზმიდან ნაზიარებს უფრო ჰგავს, ვიდრე ქრისტიანობას. მაგრამ ანტიკურ სტოელთა ფილოსოფიური ტრადიციის გავლენასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ისეთ გარემოებასთან, როგორც გვექონდა დასავლური რენესანსის სახით. რენესანსია ადამიანთა მსოფლმხედველობაშიც ღმერთის ადგილი განგებას ეჭირა. და იგივე მოუვა უსათუოდ თითოეულ მოაზროვნეს, რომელიც პერსონიფიცირებული ღმერთის სამართლიანობაში დაექცელება, რაციონალიზმის გზებზე შედგება, ღვთაებასა და კოსმიურ გონებას გააიგივებს.

რუსთაველის ღმერთი განგებისა და გონების ერთეულია. რამდენადაც ადამიანი უზენაეს არსებასთან დამოკიდებულებას იჭერს, იმდენად იგი ადამიანისათვის განგების სახეს ღებულობს. „ვეფხისტყაოსანში“ ღვთაება, როგორც განგება, ცხრაჯერ არის ნახმარი და ყველა შემთხვევაში ამ აზრით. მეორე მხრივ, სიტყვა „განგება-განგებიანი“ რუსთაველის ლექსიკით ბრძენსა და გონიერს ნიშნავს, ამიტომ ადამიანისათვის ღმერთი გონებისა და განგების სინთეზია. გონიერად იმოქმედო, ეს იმას ნიშნავს, განგებას მოუტყმინო და მისი განაჩენი შეასრულო. გონიერება, შოთას აზრით, არ ეწინააღმდეგება განგებას, რადგან, როგორც ვიცით, „ღმერთი ბოროტს არ დაბადებს“ და ამიტომ განგების მიერ ადამიანისათვის განკუთვნილი არ შეიძლება სიბრძენსა და სიკეთეს ეწინააღმდეგებოდეს. პირდაპირ ანტიკური ბრძენის ენით ლაპარაკობს ავთანდილი, რომ ვინც განგების ეს მაღალი ძალა გაიგო, იმას აქვს ყველა უმაღლესი სიკეთე ადამიანისა, იგი მისებრ არის ვაჟკაცი, გულოვანი, გამძლე და პირდაპირი:

უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-შებნენ ხმელთა სპანი;
განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი;
ვერ მიხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნა, ვერცა ძმანი, —
ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრვეა გულოვანი.

(1039).

მაშასადამე, ყველა შემთხვევაში განგება გაგებულობა, როგორც უზენაესი ძალა, ისე აუცილებელი, როგორც კოსმიური ძალები; ამიტომ მის გაგებას ადამიანი აღწევს სიბრძნითა და გონებით. განგება უბრალოდ ადამიანის ბედი კი არ არის, სიბრძნის წინაშე ბედი და უბედობა, ლხინი და ჭირი სრული არარაობაა. რუსთაველმა ჩინებულად იცის, რომ ბრძენ კაცს „ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი“ (1184). განგებისადმი დამორჩილება კი სიბრძნის პირველი სათავეა.

უზენაესი არსება, გაგებული როგორც განგების ძალა, მთლიანად მოგვაგონებს ღმერთის იმგვარ გაგებას, რომელიც წამოაყენა XV საუკუნის დასაველთმა. რენესანსის ეპოქის ადამიანისათვის ღმერთი აღარ იყო ადამიანის მსგავსი „მამა“, არამედ იყო მხოლოდ და მხოლოდ უმაღლესი კოსმიური ძალა, ადამიანისათვის განგების სახით მოვლენილი. ეს იყო დასაწყისი ღმერთის თვითმპყრობელი ავტორიტეტისაგან ადამიანის განთავისუფლებისა, ეს იყო რელიგიური მსოფლგაგების პირველი სერიოზული კრიტიკის დაბადება. რუსთაველის ღმერთი რენესანსის ეპოქის ღმერთია.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ღმერთის ცნებაში ასეთი რევოლუციის მოხდენისათვის რუსთაველის განკარგულებაშიც თითქმის იგივე წყაროები იყო, რაც რენესანსის ეპოქას მოეპოვებოდა. ეს იყო ე. წ. მაღალ სქოლასტიკაში გაერთიანებული არისტოტელურ-ნეოპლატონური ინტერპრეტაცია სარწმუნოების დოგმისა, ამავე დროს გაცნობა არისტოტელესთან უშუალოდ, ერთი მხრივ, და არაბული ფილოსოფია, მეორე მხრივ. პირველი წყარო რუსთაველს იოანე პეტრიწის ფილოსოფიამ მისცა, მეორე, ე. ი. არაბული ფილოსოფია, იმდროინდელ საქართველოს კულტურულ-ისტორიულმა მდგომარეობამ. უდავოა, რომ რუსთაველს მოეპოვებოდა ავიცენას სკოლიდან გამომდინარე ბუნებისმეტყველურ-ფილოსოფიური განათლება, მეცნიერულ ცნებათა რეალიები. ყველგან, სადაც პოემის ავტორს ასეთ რაიმეზე ლაპარაკი უხდება, არაბული წარმოშობის კვალს ვხედავთ.

არაბული ფილოსოფიიდან რუსთაველის დამოკიდებულება ყველაზე ნათლად ამავე ღმერთის ცნების მთავარი ნიშნის დახასიათების დროს ჩნდება. ღმერთი, როგორც შემოქმედი ძალა, რუსთაველთან მოცემულია არაბული არისტოტელიზმის მიხედვით. რუსთაველის ცნობილი თქმა „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (2) ავიცენას ფილოსოფიური დოგმის მხატვრულ გადმოცემას წარმოადგენს. მონოთეიზმის აღიარების გვერდით აქ გამოთქმულია აზრი, რომ ღმერთმა შექმნა ფორმა (სახე). ყოველი მატერიისათვის მას მხოლოდ სახე, ანუ ფორმა, მიუცია. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ შემოქმედების მასალა, ე. ი. მატერია ყოველთვის იყო და იქნება. არ შეიძლება რუსთაველს ავიცენას სკოლიდან გამომდინარე არაბული ფილოსოფია არ სცოდნოდა და ეს ისე დაეწერა.

დიდი ფილოსოფოსი ავიცენა (ზარდაიცივალა 1037 წ. ჰამადანში, ეს ქალაქი შეიძლება თამარის სახელმწიფოს ფარგლებშიც კი შემოდინოდა) არისტოტელეზე დაყრდნობით ასწავლიდა, რომ ღმე-

რთი არის ძალა, რომელმაც „ტანი“, ანუ მატერია, გააფორმა. თვითონ ტანი კი არის პირველად არსებობა. იგი არ შეუქმნია ღმერთს, იგი არც სულის ემენაციაა. იგი არის ის, რაც ყოველთვის იყო და იქნება.

ნამდვილად არაბული ფილოსოფია და მეცნიერება იყო ის წყარო, რომელმაც მისცა საშუალება რუსთაველს კრიტიკულად შეეხედა ორთოდოქსალური ქრისტიანული კაცადქცეული ღმერთისათვის. არაბული ფილოსოფიის ზეგავლენით წარმოიდგინა პოეტმა უზენაესი არსება კოსმიურ ძალად, ადამიანის სიბრძნისათვის განგებად მოვლენილად. ამით ქრისტიანობის გადამუშავების ნიადაგზე რუსთაველმა შექმნა ახალი ცნება უზენაესი არსებისა. ორიოდე საუკუნის შემდეგ დასავლურმა ქრისტიანობამ, იმავე არაბული ფილოსოფიის ზეგავლენით, რევიზია გაუკეთა თავის არისტოტელიზმსა და კაცადქცეულ ღმერთს და წარმოშვა ცნება უზენაესი არსებისა, როგორც უსასრულობისა, და გააფორმა ეს აზრი კუზანელის დიალექტიკის სახით. უზენაესი არსება რუსთაველის უსასრულობის პრედიკატით არ ყოფილა დაჯილდოებული. სხვა ყველა ნიშანი მოეპოვებოდა მას რენესანსის ეპოქის ღვთაებისა.

რუსთაველის ესთეტიკა

1. შესავალი, რუსთაველის სიხვა და სიზრძნე

პლატონი „მენექსენში“ ეპოქალური შთაგონებით გვასწავლია, რომ დიდი სიბრძნე არ არის საჭირო ორატორისათვის, რათა მან მოიხვეჭოს სახელი ათენელთა შორის ათენელების ქებისათვის; კარგია ორატორი, თუ იგი ათენელებს თებელთა კრებაზე აღიდგბს და მაინც აქვს მას ორატორობა და მოუწონეს აზრმანვილობა. *Mutatis mutandis* შეგვიძლია გავიმეოროთ ეს რუსთაველის მიმართ-რასაკვირველია, ქართველის ყური სიამოვნებით მოგვისმენს და ქართველის გონება უდავოდ დაგვეთანხმება, როცა რუსთაველს მსოფლიო გენიოსთა მცირერიცხოვან ოჯახს მივაკუთვნებთ, როგორც მის სრულუფლებიან წევრს. საქები იქნება ის, თუ ჩვენს შაჯელობას უცხოც მოუსმენს და შორეულიც დაგვეთანხმება. დრო კია, რუსთაველის პრობლემას ამ თვალთახედვით მიუდგეს კრიტიკული კვლევა, და მიუდგომელი ანალიტიკოსის იარაღით დღის სინათლეზე გამოიტანოს დიდი პოეტის მუსიკალური ენამზეობა და მისი აზრით თქმული სიტყვის სიბრძნე და ლოგიკა.

დღემდე რუსთაველის ირგვლივ გამართული დისკუსია, — მდიდარი ანალოგიებით და ისტორიული ექსკურსიებით, სადაც ზოგიერთი ზომიერებას მოკლებულ შედაზებას ენაცვლება საზღვარგადამცდარი პატრიოტული პათოსი, — ამ მხრივ, სამწუხაროდ, სუსტია, ამიტომ იგი კოჭლობს დამაჯერებლობის მხრივ და ზოგ შემთხვევაში პრობლემის სირთულესაც საკმაოდ ანგარიშს ვერ უწევს.

დაბოლოს, ვერიფიცირებულ უნდა იქნას ერთ-ერთი ფაქტიურობის მეტი პრეტენზიის მქონე ისტორიული ჰიპოთეზა, რუსთაველი იქნას მიჩნეული გინდ მესხ და გინდ ერეთელ ბატონიშვილად და კვლევის სიმძიმე „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მხატვრულ-პოეტურ და ეთიკურ-ფილოსოფიურ ანალიზზე გადავიტანოთ.

ცხადია, რუსთაველი არ არის მეცნიერი და ფილოსოფოსი წინანდობლივ და თავისი უკვდავი პოემა მას არც ერთი მსოფლმხედველობრივი დოგმის დასაცავად არ დაუწერია. მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გავუშვათ ის გარემოება, რომ რუსთაველი შვილი იყო ეპოქის, მისი აზროვნება და შემოქმედება თავიდან ბოლომდე იყო მსოფლმხედველობა.

ვისაც რუსთაველის პოეზიის განმაახლებელი მოტივები სურს დაადგინოს, მან პოეტის მსოფლმხედველობის წყაროები და გზები უნდა გამოიკვლიოს. ეს მსოფლმხედველობა უშუალოდ ნათელი ხდება პოემის მხატვრული კომპოზიციების ანალიზის დროს; ესთეტიკური, ეთიკური, რელიგიური, იურიდიული, ზოგადფილოსოფიური სენტენციები და მაქსიმები, თქმული აფორიზმისა და პარადოქსის ფორმით, უხვად მიმდბნეულია „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში. ხოლო შესავალი პოემისა წარმოდგენს უებრო მეცნიერულ ტრაქტატს, დაწერილს ლექსად. ამ ტრაქტატის ავტორს მიზნად დაუსახავს ესთეტიკის მეცნიერების ფუძემდებელ არისტოტელეს პრინციპებზე დაყრდნობით დაასაბუთოს სისწორე იმ მსოფლმხედველობისა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა შემოქმედების პროცესში.

„ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისი თავდაცვითი ხასიათის მეცნიერული ტრაქტატია. ავტორი ცდილობს არგუმენტისა და ლოგიკის ხერხებით გაამართლოს მის მიერ ახლად აღორძინებული პოეზია. ავტორის მიზანია, აგრეთვე გაეკამათოს ქრისტიანობას და დაამტკიცოს, რომ ქება და ღიღება მშვენიერებისა და სიყვარულისა არ არის სიძვა (ტიტველი ეროტიკა) და მრუშობა. იგი იკვლევს პოეტიკის ნორმებსა და საგანს, მის მიერ ფიქსირებულია სიყვარულის სამი ძირითადი ფორმა და სიყვარული, როგორც მშვენიერება, გამოცხადებულია პოეზიის ნიშანდობლივ საგნად.

„დასაწყისის“ შესავალი ტაეპები ნატურალისტურად ინტერპრეტირებულ არისტოტელეს ცნებებით შეამკობენ აგრეთვე ღმერთს, ერთმპყრობელს და ერთარებას. გამფორმებელს ყოვლისა სხეულისა და არსისა.

„დასაწყისი“ რუსთაველისათვის არის შემოქმედების პროგრამა და მხატვრობით ასაშენებელი მსოფლმხედველობის ჩონჩხა. მისი მეცნიერულ ანალიზი საბოლოოდ აბათილებს ჩვენში დღემდე გაბატონებულ აზრს რუსთაველის მსოფლმხედველობის პლატონის იდეალიზმიდან წარმოვლინების შესახებ.

შოთას შემოქმედებისა და აზროვნების ცალკეულ ნაწილებზე და მომენტებზე პლატონიზმმა თუ ნეოპლატონიზმმა რომ გავლენა მოახდინა, ეს ეპოქის პროფილით და სულისკვეთებით იყო ნაკარნახევი. მაგრამ ჩვენ მიერ ჩატარებული ანალიზი ნათელყოფს, რომ XI საუკუნეში პირველად არაბების მიერ ნატურალისტურად ინტერპრეტირებული არისტოტელე აურჩევია ქართველ გენიოსს თავისი მსოფლმხედველობის სათავედ.

რუსთაველის შემოქმედებას სამი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მოტივი უძევს საფუძვლად: ცნება ღმერთისა — თეოლოგია,

მშვენიერებისა — ესთეტიკა, ზნეობისა — ეთიკა. პოემის ტექსტში უხვად მიმობნეულია აგრეთვე ზოგადფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური და სხვა სენტენციები. მაგრამ ყოველივე ამას აქვს ფრაგმენტალური ხასიათი და ნეიტრალურია რუსთაველის შემოქმედების ძირითადი მოტივის მიმართ. მაგრამ ცნება მშვენიერებისა, ზნეობისა და ღვთაებისა, განუხრელად თან ახლავს რუსთაველის მიერ ამოღენა მონუმენტალობით ნათქვამ სიტყვას და სამივე ეს ფუძემდებელი ცნება, ორთოდოქსალური არაბულად ინტერპრეტირებული, არისტოტელურ სალაროდან აუღია ქართველ პოეტს.

ამ თვალსაზრისით ვუღვებთ ჩვენ რუსთაველის სიტყვისა და სიბრძნის ანალიზს, რა წყაროდან არ უნდა ამოეღო რუსთაველს ნექტარი ლექსისა და მუსიკისა, მთავარი ის არის, რომ პოეტმა ქართული სიტყვა და სიბრძნე შექმნა. და აღმოაჩინა. ერთი და მეორეც იყო კოლოსალური მომენტი, ღირსი უკვდავებისა და ზოგადად-მიანური სულის ქართულ სახეებში დაბადების მაუწყებელი. რუსთაველმა დაამტკიცა, რომ XI საუკუნის საქართველო ღირსი იყო ისტორიის შემქმნელ ხალხთა ოჯახის სრულუფლებიანი წევრობისა. მის მიერ შექმნილი სიტყვა, მარად ნორმამიუწვდომელი ნიმუში ქართულისა, ლოგიკური შთაგონებით ქცეული სიბრძნედ XIII საუკუნის გარიჟრაჟზე, იყო პირველი მანიფესტი საკაცობრიო აზრის განახლებისა.

ეს იყო განახლება ბერძნული შემოქმედებისა, ბერძნული აზროვნებისა და ბერძნული მსოფლგაგებისა წარმოშობის პროცესში მყოფი ახალი ნაციების ეროვნული სიტყვის სახით. რუსთაველის საქართველომ გიგანტური ნაბიჯი გადადგა ამ მიმართულებით, ხოლო ეროვნული უბედურების გამო, რომელიც ჩვენს ერს თავს დაატყდა სწორედ XIII საუკუნის პირველ ნახევარში, მან ვეღარ შეძლო საბოლოოდ გაეფორმებია თავისი თავი და შემოქმედების სხვა დარგშიც წარმოეშვა მონუმენტალური ხასიათის ღირებულებანი. ამიტომ რუსთაველის შემოქმედება არა მარტო პოეზიად, არამედ განუმეორებელ სიბრძნედ დარჩა ჩვენს ისტორიულ წარსულში...

შეიძლება ნაწილობრივ მართალიც იყოს ჰეგელის შენიშვნა, რომ ზოგი ხალხი თავის სიბრძნესა და შთაგონებას ახორციელებს მხოლოდ ესთეტიკური ფენომენის სახით. ამ შემთხვევაში რეფლექსის ძალა განსაზიერებულია ენამზეობით, მხატვრულად თქმული აფორიზმისა თუ სხვა ფრაზის მეშვეობით. რუსთაველი რომ განუმეორებელი ოსტატია სიტყვისა და სიბრძნის, ამ გარემოებას, რასაკვირველია, მტკიცება არ ესაჭიროება.

მაღალი სიტყვის სინთეზის ოსტატი იყო ამავე დროს აზრის ანალიტიკოსი, ენამზეობის მუსიკალურ ფერს ცვლიდა სიბრძნისა და

ზნეობის, მშვენიერებისა და სიყვარულის მაუწყებელი სურათი. ტყუილად კი არ მოუწოდებს იგი მხატვარს, დახატოს მამაცობითა და გმირობით შეფიცული მიჯნურნი, რომელთაგან ერთს „ცნობიერ-თა დასტაქარის“ მაღალი სახელით ნათლავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი.

მეუღარებელი მცოდნე ადამიანის აფექტებისა, მახვილი და ფა-ქიზი ფსიქოლოგოსი, იგი იპრება ადამიანის სულში და მშვენიერე-ბის, ზნეობის და ცოდნის ღრმა ჰიდან იღებს ობოლ მარგალიტებს. რუსთაველის თვალი მეტს ხედავს და რუსთაველის აზრი მეტს წედე-ბა, ვიდრე სხვა ვისმესი მის საუკუნეში. იგი მეწინავე დროშაა ცხო-ვრების პროგრესისა და განახლებისა. ყოველივე ეს ქმნის ნიშანდო-ბლივ გენიალობას და რუსთაველიც უდავოდ არის გენიოსი.

რასაკვირველია, გენიალობა რუსთაველისა განისაზღვრება ალორ-ძინების ფორმით, ე. ი. იმით, თუ შემოქმედების რომელი მოტივი და შინაარსი აღდგა და ალორძინდა რუსთაველის სიტყვისა და სიბრძნის სახით.

ჩვენ გვსურს ვიფიქროთ: ეს იყო ის, რაც შეადგენდა სულსა და აზრს რენესანსისა, ბერძნული გაგება ადამიანურისა და მშვენიე-რის, ზნეობისა და სიბრძნის, ბერძნული კლასიციზმი ჰომეროსისა და არისტოტელეს სულისა, ალორძინებული ქართულს კოლორიტზე და გაფორმებული ქართული სიტყვივით.

რუსთაველი არის რენესანსი, როგორც ასეთი. მაგრამ არა მაინც დამაინც ქართული რენესანსი. რენესანსი ნიშნავს ერთხელ უკვე არსებული შინაარსისა და ფორ-მის ალორძინებას ახალ კოლორიტზე. თუ ვილაპარაკებთ ქართულ რენესანსზე ნიშანდობლივ, მაშინ უნდა დაუშვათ, რომ ოდესღაც, ისტორიულ წარსულში, არსებობდა ამის ორიგინალი ისე, რო-გორც ორიგინალი ჩვეულებრივად გაგებული რენესანსისათვის იყო ბერძნული კლასიციზმი. გარემოების კოლორიტის მიხედვით რენე-სანსი სხვადასხვა ნაციების ფორმაში ეწყობოდა, მაგრამ ფორმის მიხედვითაც იმოდენ ბერძნული რჩებოდა, რომ ევროპის არც ერთ დიდი ერის ენაზე — არც ფრანგულზე. არც გერმანულზე — მას დიდი რამ არ შეუქმნია, გამონაკლისს ნახევრად ლათინური იტა-ლიური შეადგენდა.

რუსთაველი საერთო ხაზებით იყო რა აზრი ამ ალორძინე-ბის, დროის მიხედვით, პირველი მესიტყვე. რენესანსის იდე-ებს აფორმებს ქართული სიტყვის სახით. ამი-ტომ იგი სიტყვის უდიდესი რევოლუციონერია. სტილი მისი შემოქ-მედებისა, ენამზეობა მისი ლექსისა, მეორე ბუნება კი არ არის ავ-ტორის, არამედ — პირველი. ამიტომ არის, რომ ჯადოსნური ძალა

რუსთაველის პოეზიისა მთელი მისი ძლიერებით გასაგებია. მხოლოდ იმისათვის, ვინც კარგად დაეუფლება ქართულს.

სამწუხაროდ, რუსთაველი იმ პოეტთა რიცხვს ეკუთვნის, რომელნიც მთელი თავისი ძლიერებითა და ორიგინალობით უცხო ენაზე არ ითარგმნებიან. არც რუსული ენამზეობის კანონმდებელი პუშკინი ესმის მთელი სიღრმით რუსულის არმოცოდნე უცხოელს. ასეთი პოეზიის უცხო ენაზე თარგმნის შეუძლებლობას აპირობებს დედაენის დამახასიათებელი მუსიკალური კოლორიტი. ლექსის გაფორმების პროცესში ასეთი პოეტის ენა იქცევა მუსიკად და ამავე დროს ინარჩუნებს თავისი ენის ნიშანდობლივ ნაციონალურ კოლორიტს. მაგ., ის, რასაც ჩვენ რუსთაველის ლექსის კონტრაპუნქტს ვუწოდებთ, შედეგია ქართული სმენისათვის, მაგრამ, ის თავისი წარმტაცი მუსიკალური კოლორიტით არ გადაიტანება არც ერთ სხვა ენაზე. რუსთაველის ლექსის სულ მარტივი მუსიკალური ფერი, — მაჯამა რომ ავიღოთ, მისი სხვა ენაზე გადათარგმნა შეუძლებელია როგორც რუსთაველის გენიისა, ისე იმ ენის პოეტური ნორმებისა, რომელზედაც ვთარგმნით.

რუსთაველის და პუშკინის სრულქმნილი თარგმანი განხორციელებული იქნებოდა იმ შემთხვევაში, ვისმეს ლექსის მუსიკის სიმბოლური ანბანი რომ შეექმნა, ისე როგორც მუსიკალური ნოტების სახით ჰარმონიის გამოსათქმელი ზოგადი ანბანი შეიქმნა.

რასაკვირველია, კლასიკური შემოქმედების იდეურობა, მისი აზრთა წყობის პროგრესულობა ადვილი გადასატანია თითოეულ უცხო ენაზე, მაგრამ რევოლუციური განახლება სიტყვისა და აქანთან ორგანიულად დაკავშირებული ორიგინალობა აზრისა, ის შინაგანი ლოგიკური ძალა თქმისა, რუსთაველს რომ ახასიათებს. რჩება ქართულის საიდუმლოებად.

კითხულობ რუსთაველის მიერ აფორისტულად თქმულ სენტენციებს და ყოველთვის ერთსა და იმავეს განიცდი: შენც სწორედ მზად იყავი იგივე გეფიქრა და გეთქვა, მაგრამ მოგასწორეს, უკეთესად გითხრეს და გასწავლეს! ეს არის რუსთაველის ენის საიდუმლოება, ენამზეობა მისი თქმისა. ამ ენამზეობაში ჩაქსოვილია განუმეორებელი მაღალი სიბრძნე დიდი გენიოსისა, მშვენიერი და ზნეობრივი, ესთეტიკური და ეთიკური ერთსა და იმავე დროს, დაყრდნობილი აზრთა დენის მტკიცე ლოგიკაზე და თავისი ეპოქისათვის პროგრესულ მსოფლმხედველობაზე.

სიტყვისა და სიბრძნის ერთიანობა რუსთაველის შემოქმედების ზოგადი ბუნების პრობლემაა, მაგრამ მისი ინტელექტუალური ლექსიკური კოლორიტი ნიშანდობლივ იმდენად ქართულია, იმდენად ნაციონალურია, რომ მთელი მისი მშვენიერებისა და ამალღებულო-

ბის ათვისება ქართული ფორმის გარეშე ძნელად წარმოსდგენია. სამწუხაროდ, ჯერხნობით უცხოელისათვის კი არა, ქართული სმენისა და ცნებისათვისაც არ არის მთლად გაშუქებული რუსთაველის ორიგინალობა და გენიალობა. შვიდ საუკუნეზე მეტია, რაც საქართველოს მეფე თუ გლეხი, მოხუცი თუ ახალგაზრდა ერთ აზრს ადგანან: რუსთაველის გენიალობა განუმეორებელია, მისი შემოქმედება სიამოვნებისა და შთაგონების საფუძვლად დარჩება მანამ, სანამ იარსებებს ადამიანის სმენა და აზრი. თვალი და განცდა ყველა გრძნობს ამ დებულების სისწორეს, მაგრამ ცოდნის მეშვეობით არ არის ის ჯეროვნად რეფლექტირებული. ყველამ იცის, რომ ეს ასეა, მაგრამ თითქმის ვერაფერ ვერ გეტყვის, თუ რატომ არის ეს ასე. ჩვენს საუკუნეს უყვარს ღირებულებათა რეფლექტირება და შეფასება. რასაკვირველია, რუსთაველსაც შეეხო ეს ანალიზი, ბევრი ვაკეთდა ამ მიმართულებით, მაგრამ უმთავრესად ისტორიული და ფილოსოფიური ხასიათის მასალა იქნა გამოკვლეული; ამ მუშაობის გაწევა იყო აუცილებელი, მაგრამ იგი არ უნდა გახდეს იდეალი და უკანასკნელი ნავსაყუდელი რუსთაველის შთაგონების ათვისების გზაზე...

მაშასადამე, ჩვენი გაგებით რუსთაველის სიტყვისა და სიბრძნის ორიგინალობა და გენიალობა არის ბერძნული აპოლონური კულტის აღორძინება, დასავლური თავისი სულით, ჰომეროსისებური თავისი ლექსითა და მუსიკით, არისტოტელური თავისი სიბრძნით.

არისტოტელურია რუსთაველური თაყვანისცემა სიბრძნისა: ბერძნულ-კლასიკურია ეთიკური დაფუძნებულობისა და მშვენიერების, ესთეტიკურ და ეთიკურ ღირებულებათა შორის ერთიანობის პრიმატიდან ამოსვლით, მაგრამ ქართულია სიტყვა რუსთაველისა, ქართულია მისი აზრი, ქართველია თვითონ რუსთაველი.

არსებობს არა მარტო პომეროასის ლოგოსის პრობლემა, არამედ არსებობს რუსთაველის ლოგოსის პრობლემაც. რუსთაველის ლოგოსი თავის თავში აერთიანებს სიტყვას, რომელიც ლექსად ქცეული იმოდენ ძალას მოიცავს, რომ მიუვალ და მაგარ კლდეებსაც კი გატეხს, ვითარცა გრდემლი ტყვიისა ღბილისა, მოიცავს აზრს, რომელიც გონების თვალისა და სწორად მოხმარებული „ცნობიერთა დასტაქარის“ მიერ იქცევა სიბრძნედ. ამიტომ იგი, აღმდგენი საკაცობრიო ზოგადადამიანურისა, არის უაღრესად ნაციონალური, ამიტომ არის იგი ორიგინალური.

მ. რუსთაველის ლექსის ენამზეობა, მუსიკალური ფერი
და მხატვრობა

ენამზეობას ჩვენ ვუწოდებთ სიტყვის იმ განსაკუთრებულ სინათლესა და კოლორიტს, რომლებიც თავისი პარმონიითა და ორნამენტით ხიბლავს სმენასა და თვალს, იწვევს ჩვენში დისტანციისგა და სიმეტრიის განცდას და ასე წარმოშობილი მხატვრული სახე აზრისგან დასტურსა და მოწონებას ღებულობს. ენამზეობა არის სტილი შემოქმედებისა, რომელიც შემოქმედების აქტთან ერთად მოდის ამქვეყნად და ამიტომ არის ნიშანდობლივ ინდივიდუალური ბუნებისა. სიტყვის სხვადასხვაგვარ ოსტატობას სხვადასხვაგვარი ბუნების ენამზეობა ახასიათებს; ორატორს ის თავისი აქვს, პოეტს — პოეტური და წინასწარმეტყველს და ფილოსოფოსს მათი სიტყვისა და კანონებისათვის დამახასიათებელი, მას სპეციალური დანიშნულების გამრკვევი სახელწოდებაც შეიძლება მივაკუთვნოთ; ის, მაგ. ორატორობის შემთხვევაში იქნება ენამჭკვერობა. ენამჭკვერობა ორატორის სათნოებაა, ენამზეობა კი — პოეტისა და ფილოსოფოსის ნიშანდობლიობა.

ენამზეობა ისე ექვემდებარება ენის საერთო წესებს, როგორც ლექსი და მეცნიერული ტრაქტატი, მაგრამ თითოეულს შემთხვევაში იგი არის განსაკუთრებული და ამ კერძო შემთხვევისათვის დამახასიათებელი.

ის ენით ძნელად გამოსათქმელი ჯადოსნური ძალა, მხოლოდშობილი და მარტოდშობილი, რომელიც ჩვენ ტკბილად გვათრობს, გვიტაცებს და გვარწმუნებს რუსთაველის ლექსის კითხვის დროს, რუსთაველის სიტყვის ენამზეობაა. შეიძლება ვისწავლოთ რუსთაველური ლექსის ტექნიკა, წავბაძოთ მას, მაგრამ ვერასდროს რუსთაველს ვერ გავიმეორებთ, ფორმის მიხედვითაც შეუძლებელი საქმეა ეს. შეუძლებელია იმიტომ, რომ სტილი ანუ ენამზეობა ლექსისა არის პირველშობილი და ორიგინალური ერთსა და იმავე დროს, ე. ი. ის არის ინდივიდუალური კატეგორია.

ენამზეობა ენის საშუალებით ვლინდება. ამიტომ ენამზეობის კვლევა ენის მარტივი ელემენტის — სიტყვის ანალიზით უნდა დავიწყოთ. რუსთაველი უებრო ოსტატია არა მარტო ქართული ლექსის, კანონმდებელია არა მარტო ქართული ენის, არამედ იგი აზრის მიმცემია ქართული სიტყვისათვისაც, მის სიტყვაში აზრისა და კოსმოსის განცდა ქართულ ინდივიდუალურ კოლორიტსა და ბუნებას ღებულობს.

თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, რუსთაველი კანონმდებელია ქართული მეცნიერული ცნებისა, ქართული ტერმინის, ე. ი. მან გზა

უჩვენა ქართულ აზროვნებას, თუ როგორ შეესატყვისება ერთმანეთს სიტყვა და აზრი. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი მოწმეა იმისა, რომ რუსთაველს ძალიან ბევრი უფიქრია სიტყვის, ენის, თქმის, აზრის ურთიერთობაზე; განსაკუთრებით იმ ჯაღოსნურ მიზმიდველ ძალაზე, რასაც ზომით და მხატვრობით თქმული სიტყვა შეიცავს თავის თავში. სიტყვის იმ განსაკუთრებული ბუნების სათქმელად, რომელსაც ჩვენ ენამზეობას ვუწოდებთ, რუსთაველი მრავალფეროვან ეპითეტს ხმარობს; ენის მუსიკობას, ლექსის სიტკბოს, თქმის სიტურფეს, სიამეს და სხვას.

მეორე მხრივ, სიტყვა, მისი აზრით, არის ცნობიერი, გონიერი, ბრძენი. სახელდახელოდ გავიხსენოთ ერთი მაგალითი, რომელიც ორივე მოტივს აერთიანებს:

კვლა საწოლს დაჰხვდა მის ზვისა მონა სიტყვითა ბრძენითა:

მისლვა ებრძანა, — ეამა, თქმა არ გეგების ენითა.

(692).

შეიძლება მწერლობის მსოფლიო ისტორიაში ძნელად მოინახოს მეორე კაცი, რომელსაც სიტყვის ჯაღოსნურ ძალასა და ზემოქმედებაზე ამოდენი შთაგონება და დამაჯერებლობა აღმოეჩინოს. აბა, ვის არ ახსოვს შოთას შედეგრი: „გველსა ხერელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი“ (901).

განსაკუთრებული შთაგონებით ხმარობს შოთა ეპითეტს „ტკბილი“: „ტკბილი სიტყვა“, „ტკბილი ლექსი“, „ტკბილი ხმა“, „ტკბილი საუბარი“, „ტკბილი თქმა“, „ტკბილი ენა“, „ტკბილი ქართული“. ხშირად ერთმანეთში გადადის ფერისა და გემოს ემოციები და შოთა იხმარს ეპითეტს „შაქრის ფერად შეღებილი ხმა“. მაღალი პოეტური ოსტატობით ორი მოპირდაპირე გრძნობიდან მომდინარე განცდა ფერისა და გემოსი ერთ ახალ შემუქმებულ ნიუანსად მოვლენილია ამ მაგალითში. პოეტის წარმოსახვაში აქ სასიამოვნო ხმის მოსმენის დროს მიღებულ განცდას სიტკბოების გემო მიუღია, შაქრის ფერი სიტკბოების განცდის მომგვრელი ფერია.

შოთას ამგვარი ეპითეტები გვიჩვენებს, რომ უდიდესი მესაიდუმლე ადამიანის სულისა. განსაკუთრებული უნარით განიცდიდა ორი კონკრეტული გრძნობისაგან მიღებული განცდის ახალი მგრძობელობითი ნიუანსის სახით წარმოშობას ადამიანში. მაგ., გარკვეული ფერის დანახვისას ადამიანი განიცდის გემოს ან ხმის მოგონებას, ან ორივეს ერთად — გემოსა და ხმას, თუ შეხების განცდის ზეგავლენით ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ფერი, მეტიც — მრავალფეროვანი საგანი. მე ვამბობ დავინახოთ-მეთქი და არა მოგვეჩვენოს, რომ ამ შემთხვევაში დანახვის ფაქტთან გვაქვს საქმე. ეს ექს-

პერიმენტალურად დაამტკიცა თანამედროვე აიდეტურმა ფსიქოლოგამ. ამ კლასის დაკვირვებანი, აღბეჭდილი შოთას ლექსიკაში, განსაკუთრებული გამოკვლევის ღირსია.

ამრიგად, სიტყვას, რუსთაველის გაგებით, აფერადებს ყოველთვის ემოციური ან ინტელექტუალური ხასიათის ნიუანსები. ამიტომ სიტყვა ადამიანის არსებობისა და ბრძოლის უდიდესი იარაღია. საჭიროებისდა მიხედვით იგი ყველაზე უმწარესი და უტკბილესია ერთსა და იმავე დროს, ყველაზე უმაგრესი და უმტკიცესი, შხამიანი გესლი, ყველაზე მკურნალი ნექტარი და სხვ.

მოხდენილი და ინტელექტუალური ზეგავლენის მქონე ძალა სიტყვისა ისე ძლიერია, რომ იგი გესლს — გველის შხამსაც კი უვნებელს გახდის.

ის ჯადოსნური ძალა, რომელიც აქვს ხელოვნებას, კერძოდ კი პოეზიას, ადამიანზე სიტყვის ზეგავლენის შედეგია. სიტყვათა გარკვეული კომბინირება წარმოშობს ენამზებობას — პოეზიის ამ უცილობელ თანმხლებს.

მაგრამ თავის განსაკუთრებულსა და უმაღლეს დანიშნულებას სიტყვა აღწევს მაშინ, როდესაც იგი, როგორც სიტყვა, მეორე სიტყვას დაუპირისპირდება. ლოგოსი ამ შემთხვევაში იქცევა დიალოგოსად.

განსაკუთრებული მაღალი შთაგონების ძალა აქვს რუსთაველის დიალექტიკას. ამ შემთხვევაში იგი ბერძნული კლასიციზმის ვირტუოზული ამლორძინებელი და აგიტატორია. ეს არის რუსთაველის ფილოსოფია „ბრძენთა სიტყვის“ შესახებ. „ბრძენთა სიტყვა“ სრულიად განსხვავებული ფენომენია. მას თავისი კანონები და პრინციპები აქვს. მისი ნორმები ცოდნის წყაროა. ვინც მას მოუსმენს, იგი ადვილად აიშორებს ამქვეყნიურ ვნებას.

ამ შემთხვევაში ნათელი ხდება სიტყვის გამაორებელი და გამაერთებელი ბუნება. საქმეში ერევა მეორე გრძნობა. სმენამ უნდა გააღოს კარები. ჩვენს სიტყვაში, ე. ი. შინაგან ხმაში, იჭრება სხვისი სიტყვა და ირკვევა, რომ იმ სხვას უკეთ სცოდნია, თუ რა იყო საჭირო და რას ეძებდა ჩვენი შინაგანი ხმა. მოვიგონოთ შოთას გენიალური აფორიზმი: „სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი“. (662).

ეს არის სიბრძნედი ქცეული სიტყვა. სიტყვის ამ შინაგან დამაჯერებლობას მთელი თავისი ძალით გრძნობს მხოლოდ ბრძენი აზრის დიალექტიკური საიდუმლოების თქმა არის ბრძენთა მოვალეობა: „თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა...“ (875) — აცხადებს ამ სიბრძნეს რუსთაველი ავთანდილის პირით.

რა არის ის მაღალი სიბრძნე, რომელიც ბრძენის პირმა (სიტყვამ) უნდა აუწყოს ქვეყანას? ეს არის დიალექტიკის სიბრძნე — და-პირისპირებისა და ბრძოლისა, ეს არის დიალექტიკური გაორება ერთიანისა, საფუძველი ყოველი არსებულისა. დიალექტიკის ეს უნივერსალური საიდუმლოება შოთამ გამოთქვა მომხიბლავი და წარბაქი ლექსით:

ვარდასა კითხეს: „ეგზომ ტურთა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?
მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი? პოვნა შენი რად არს ჰირად?“
მან თქვა: „ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად;
ოდეს ტურთა გაიფდეს, არღარა ღირს არცა ჩირად“.

(878).

ეს უკვდავი დიალექტიკა, აქ გამოთქმული პოეტის მიერ, გვასწავლის, რომ მოპირისპირე პოლუსებად გაორებული სამყარო კითხვა-პასუხის მეშვეობით იბადება ჩვენს გონებაში, ვითარცა სიბრძნე. ამიტომ სიბრძნის ლოგოსი დიალოგოსის შედეგია.

უყოყმანოდ დგას რუსთაველი კლასიციზმის ამ პოზიციაზე. პლატონისა და არისტოტელეს სიბრძნის ამ მესიტყვემ, ამ უღრმესმა მცოდნემ ქრისტიანული თეოსოფიისა, ისიც საუცხოოდ იცის, რომ ეს ერთიანის გაორება სინამდვილის ამ დაპირისპირებათა ერთიანობაში განხორციელდება.

რუსთაველმა იცის, რომ სიტყვა ორი ძირითადი ფორმით უერთდება სამყაროს — როგორც ხმა და როგორც აზრი. სიტყვა ერთსა და იმავე დროს არის ხმა (თქმა) და აზრი, გარემოებისა და სიტუაციის მიხედვით მნიშვნელი აქცენტი ხან აზრზეა მოთავსებული და ხან ხმაზე. ამიტომ არის, რომ ხმა ისეთივე მპყრობელობით ძალისაა, როგორისაც არის აზრი.

ეს ერთიანობა და ეს გაორება მთელი თავისი ძლიერებით გამოხატულია ბერძნულ „ლოგოსში“. ბერძნული „ლოგოსი“ ერთსა და იმავე დროს ნიშნავს როგორც აზრს, ისე სიტყვის გამაფორმებელ ხმას, ანუ თვითონ სიტყვას. ლოგოსი არის მედალი, რომლის ერთი მხარეა აზრი, მეორე — სიტყვა. იოანე მახარობლის ქართველ მთარგმნელსაც ქრისტიანული გნოსტიციზმის ცნობილი ტერმინი „ლოგოსი“ ქართულად ასე უთარგმნია: „სიტყვა“.

რუსთაველი აგრძელებს ამ ტრადიციას. სიტყვა, მისი გაგები-

თაც, არსებობის სათავეა, იგი ერთსა და იმავე დროს არის აზრიცა და ღმერთიც. ხმა მისი გამოთქმის ფორმაა, თქმა კი არის თვითონ გამოთქმა აზრისა. ხმა ის ფორმაა, რომლითაც აზრი მეორე აზრის მოსასმენი და მისი ბუნების თანამოზიარე ხდება. აქ ლოგოსი იქცევა დიალოგოსად, ლოგიკა — დიალექტიკად.

ამ პროცესის გამომთქმელ ფორმას უნდა ჰქონდეს უმაღლესი მიმზიდველობა. რუსთაველი „ტკბილისა“ და „ტურფას“ ეპითეტებით აღწევს ამას. ლექსი ანუ თქმა ტკბილია მისი შთაგონებით. ქვეყანა, დიდი პოეტის აღგზნებით, არის მარადი მუსიკა. ეს სიბრძნე ანდერძად მიიღო მან იოანე პეტრიწისაგან. ხოლო მუსიკალობის პირველი მარტივი ფორმა არის თქმის სიტყობეობა, ხმის შაქრის ფერობა და სურნელება. დიდი პოეტის გაგებით, ხმას სურნელებაც აქვს. ეს არის სურნელება ვარდისა.

ამ მომენტში სიტყვის ფილოსოფია გადადის თქმის ანუ ლექსის მუსიკაში. მუსიკის პირველი ფორმა არის „თქმა ლექსებისა ტკბილისა“. ვინც შეძლებს ამის სრულყოფილად შესრულებას, ივია პოეტი, შემოქმედი-სიტყვათა, ე. ი. ნამდვილი და მაღალი პოეზიის შემქმნელი არის ის, ვინც „ენამუსიკობს“ (18).

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი რუსთაველურ პრობლემათა წრიდან არის საკითხი რუსთაველის ლექსის მუსიკალური ფერისა და ამასთანავე მკვიდრო კავშირში მუსიკალური მსოფლგზნება რუსთაველისა.

რუსთაველში პოეტურ ნიჟა მუსიკოსის ნიჭი ეცილება პირველობას.

მუსიკის კოსმიური მნიშვნელობა არა მარტო განცდით არის ათვისებული რუსთაველის მიერ, არამედ ცოდნითაც არის რეფლექტირებული. სხვაგვარად არ შეგვიძლია გავიგოთ მისი შეხედულება, გამოთქმული დებულების სახით პოემის „დასაწყისში“ (სტროფი 18), რომ უმაღლესი ხელოვნება და უმაღლესი პოეზია თავის შემოქმედების და აღმაფრენის საგანს ამკობს ამუსიკებული ენით.

რუსთაველის ლექსის ენამზეობა არის ამუსიკებული ქართული, ეს არის ორიგინალური, ეგზემპლარული და განუმეორებელი მხარე რუსთაველის პოეზიისა. ამიტომ რუსთაველის ლექსის მუსიკალური ფერის აღმოჩენა და შესწავლა დიდი საკითხია.

აქ განმარტებაა საჭირო იმისა, თუ რას ვუწოდებთ ჩვენ ლექსის მუსიკალურ ფერს? ენამზეობით შერჩეული სიტყვიერი მასალა ლექსისა არის ის, რაც ლექსს იღეას, სიბრძნესა და ინტელექტუალურ შთაგონებას აძლევს. ამას ადამიანი თვალთ ითვით

სებს და გრძნობით გაიგონებს¹. მუსიკალურ ფერს ადამიანი ითვისებს სმენით და მთელი არსებით განიცდის.

ენამზეობა ლექსს შინაარსს აძლევს, მუსიკალური ფერი კი — ფორმას. როგორც ყოველ ნამდვილ ხელოვნებაში შინაარსი და ფორმა განუყრელ ერთიანობას წარმოადგენს. ისე ყოველივე ნამდვილ ლექსში ენამზეობა და მუსიკალური ფერი განუყრელი არიან ერთმანეთისაგან. რუსთაველის პოეტიკა ერთსადაც და მეორესადაც განიხილავს.

რუსთაველის ესთეტიკასთან მისასვლელი არის მისი ნიშანდობლივი პოეტიკა. ესთეტიკის ანუ ფართოდ გაგებული პოეტიკის საგნის შესახებ რუსთაველმა მოგვცა საინტერესო მეცნიერული ტრაქტატი — „ვეფხისტყაოსნის“ „დასაწყისი“. მაგრამ მისი ნიშანდობლივი პოეტიკის შესახებ პოეტს რეფლექსია არ დაუტოვებია, ამის შესასწავლად ჩვენ მოგვეპოვება რუსთაველის ლექსი. გასაგებია, რომ ნიშანდობლივ პოეტიკას ვუწოდებთ ჩვენ ლექსის წერის ტექნიკას.

ქართული ლექსის უდიდესი ოსტატი პოეტიკის ნორმების კანონმდებელი და ვირტუოზი იყო. ამას მტკიცება არ ესაჭიროება. ეს ტექნიკური სრულქმნა ლექსისა, ეს ვირტუოზობა ნიშანდობლივი პოეტიკის ნორმების გამოყენების დროს რუსთაველთან ხშირად განვითარების იმ უკიდურესობამდე მიდის, სადაც ფორმა თვითღირებულებად იქცევა. მაგრამ რუსთაველმა ისიც იცის, თუ როგორ ალაგმოს დეკადანსთან მიწული ფორმით გატაცება და იგი ფორმალისტად არც ერთ შემთხვევაში არ გვევლინება.

ფორმალისტური ვირტუოზობით თამაში უკიდურესობამდე მიდის ე. წ. მაჯამებში. მაჯამები, როგორც ცნობილია, ეწოდება ომონიმურ რითმებს, ე. ი. ორთავე სტრიქონის უკანასკნელი სიტყვა ერთსა და იმავე ხმოვანი ფორმისა არის. მაგ.:

იგი ველი გაიზინა, ლაშქართაგან გაეკიდა.

ვინმეა ნახა სულეირმან, ანუ ვინმეა გაეკიდა?

ვის მახვილი ვერას აენებს, მისი მკლავი გაეკიდა,

მისგან ტვირთი კაეშნისა ტვირთად ვარგად გაეკიდა.

(172).

რითმის ასეთი ფორმა ყოველთვის მისაღები და მუსიკალურად სრულღირებულბა, თუ ომონიმების შემდგენი ოთხივე სიტყვა სხვა-

¹ ჯერ იოანე პეტრიწი და შემდეგ რუსთაველი სიტყვას „გ ა გ ო ნ ე ბ ა“ (880) ხმართან, როგორც შესატყვისის ბერძნული „ნ ო ე ზ ი ს“, ანუ დღევანდელი „გ ა ნ ს ჯ ი ს“, მნიშვნელობით.

დასხვა შინაარსისაა ოთხივე სტრიქონში. ეს კი ძალიან ძნელად მისაღწევია და უდიდესი პოეტების უმეტესობა ომონიმური რითმებით უკიდურეს ფორმალიზმში ვარდება. რითმული კეთილხმოვანება სმენის სფეროში რჩება, რადგან პოლიფონიას საზრისი აკლია, ამიტომ მას აზრი ვერ ეუფლება.

პოეტის ვირტუოზობა ასეთ შემთხვევაში უშინაარსო ფორმალზმად წარმოგვიდგება. ჰარმონიული ხმები ისმის, მაგრამ არ ისმის სიტყვა -- მესაიდუმლე აზრისა, რომელიც მოითხოვს, რომ ყოველ ცალკეულ ხმეირ სახეს ცალკეული ცნება და აზრი შეესატყვისებოდეს. პოეტმა რომ გადაწყვიტოს. წეროს მხოლოდ ომონიმური რითმებით, მას ბევრი არაფერი გამოუვა.

ჩვენს მეტყველებას საკმაო მასალა არ მოეპოვება ამ ამოცანას გადასაწყვეტად. შეიძლება ვირტუოზობამ აქ მუსიკალობას მიადწიოს, მაგრამ ეს იქნება მუსიკის ნიშანდობლივი თვისებების გადჰარბებული შეტანა ლექსის ბუნებაში, აკორდის გამდიდრების მაგიერ -- მისი გადამლაშება. ამით პოეტურ სმენას დაემართება ის, რაც შოდის გემოს სახარინის მირთმევის დროს, -- თავისთავად ტკბილი იქცევა მწარედ.

ამ უკიდურესმა ფორმალიზმმა შეიძლება ზიანი მიაყენოს პოეზიის მაღალ დანიშნულებას. რუსთაველი არ შეშინებია სიძნელეს. ის მაღალი ოსტატობით აშენებს პოლიფონიურად მაღალხარისხოვან ომონიმურ რითმებს და მიზანს უმეტეს შემთხვევაში აღწევს. მასთან ლექსი დებულობს უმაღლეს მუსიკალურ ფერს და აზრის მოთხოვნისებაც დაკმაყოფილებული რჩება.

რასაკვირველია, ეს ურთულესი ამოცანა მთლად უნაკლოდ არც რუსთაველს გადაუწყვეტია. შეუდარებელი ვირტუოზი ყოველთვის არ არის ფორმალიზმიდან თავისუფალი, მაგრამ დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ შოთაზე უკეთესად ლექსის მუსიკალური ფერის ეს მხარე მსოფლიო მწერლობაში არავის გაუკეთებია. აქ რუსთაველს უსათუოდ პირველობის გვირგვინი ეკუთვნის.

ლოგიკის მეცნიერების შემქმნელმა არისტოტელემ პირველი თავისი ლოგიკური შრომის („პერი ჰერმენიას“) შესავალშივე აუკრძალა აზრს. ილაპარაკოს და იმსჯელოს სინონიმებითა და ომონიმებით. გონების კანონმდებლის ეს მოთხოვნისება ძნელად გადასალახავია პოეტური ვირტუოზობისათვისაც. გადალახვა იწვევს აზრის სიძნელეს.

რუსთაველი პირდაპირ აუწერელი ვირტუოზობით ცდილობს თავიდან აიშოროს უხერხულობა. ამიტომ იგი წმინდა ომონიმურ რითმას იშვიათად მიმართავს. მეტ ნაწილად ნაკიანი ომონიმები აქვს ნახმარი და ყველა შემთხვევაში ჩინებულად, -- განსხვავებით

ზემოაღნიშნული მაჯამისაგან, ნაკიან ომონიშს ჩვენ ეუწოდებთ. მაგ., შემდეგს:

ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრთვილა. დანასა;
მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა;
თქვის: „ქირი ჩემი სოფელმან ოთხმოცდაათი ანასა,
მოვშორდი ლხინსა ყველასა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა“.

(179).

ზემოაღნიშნული 172 ტაეპის ტიპის მაჯამა „ვეფხისტყაოსანში“ ძალიან ცოტაა, დიდი უმრავლესობა ტაეპებისა დაწერილია ნაკიანი მაჯამებით, ე. ი. პირობითი ომონიშური რითმებით.

ორივე შემთხვევაში ლექსის წერის ეს ტექნიკა ემსახურება ლექსის მუსიკალური ფერის გაფორმებას, ეს კი ლექსის მუსიკის მნიშვნელოვანი მომენტიცაა. მაგრამ ეს არ არის მთავარი.

ის, რაც რუსთაველური ლექსის მუსიკალური ფერის ორიგინალობას და თავისებურებას ქმნის. გაცილებით მეტია, ვიდრე მაჯამა. ჩემი აზრით, ეს თავისებურება პოეტიკის მეცნიერების მიერ ჯერ რეგისტრირებულად არ არის. ამ ახალს ჩვენ რუსთაველის ლექსის კონტრაპუნქტს ეუწოდებთ. მას ავტორი აღწევს კონსონანსების ჰარმონიული აკორდით ლექსის შინაგან და გარეგან რითმასთან. ამ შემთხვევაში საკითხს წყვეტს რითმებისა და სიტყვის შემადგენელი ბგერების შეწყობილი ტონაცია.

ამ ტონაციას რუსთაველთან დიდი მუსიკალური მნიშვნელობა აქვს. ჩვენ ეს საკითხი მხოლოდ რამდენიმე კონსონანსის მიმართ შევისწავლეთ. ეფექტი დიდია, მაგ., აღმოჩნდა, რომ რუსთაველის უსაყვარლესი ხმოვანებაა მ, ნ, მნ; მან, იმან, ამან; ამან, იმან, მან; იმან ან ამან, მან ან ამან; კონსონანსისა და რითმის ამ ტექნიკით შესრულებული სტროფები რუსთაველის ლექსისა შეუდარებელი შედეგებია.

შომთავადობელია ამ ბგერათა კონტრაპუნქტული ხმა. რაღაც სიტყვით, ძნელად გამოსათქმელ მშვენიერებას განიცდის სმენა, რაღაც გიგანტურსა და უაღრესად ტრაგიკულს ხედავს თვალი, დიადსა და აღმადლებულს გრძნობს ჩვენი არსება. როცა რუსთაველის ლექსი მეცხრე სიმფონიის კონტრაპუნქტის ჰანგზე იწყებს გუჟუნს: —

ზაფრანის ფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან,
გული უფრორე დამიკრა ათიათასმან დანამან;
საწოლს მეკარე შემოდგა, მოლარე გაიყვანა მან.
ვთქვი, თუ: „რა იცის ამბავი, ნეტარ ან იმან, ან ამან?“

(358).

ეს არის ის უმაღლესი მუსიკალური ფერი შოთას ლექსისა, რომელიც არ გამოითქმება ქართული ხმის გარეშე და ამიტომ არ ითარგმნება სხვა ენაზე. ეს ლექსის ის ილუმალი ძალაა, რომელიც ადამიანში აღვიძებს აღმაღლებულსა და შშვენიერს, დიადსა და წარმტაცს — ერთი სიტყვით, ყოველივეს, რაც ბუნებას პოზიტიური მიუძღვნია ადამიანის მოდგმისათვის.

ხმათა ამ გრიგალს მიმართავს რუსთაველი ყოველთვის, როცა მის სულს მოძრაობა, დიდი ტრაგედია და დიადი საქმე აქვს გამოსათქმელი. ჩვენი აზრით, ეს არის უმშვენიერესი ტაეპი „ვეფხისტყაოსნისა“ და მასთან ერთად უმშვენიერესი მარგალიტი პოეზიის სალაროში საერთოდ.

თვითონ შოთას ისე მოსწონს ლექსის ეს ფორმა, რომ მას თითქმის უცვლელად იმეორებს:

ამარტის ფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან.
დიდხანს იტირეს ყმამან და მან ქალმან შაოსანამან;
შეხსნა, შეიღო აბჯარი, ცხენიცა შეიყვანა მან;
დაღუმდეს, ცრემლნი მოჰკვეთნა შავმან გიშრისა დანამან.

(266).

მაგრამ მანისა და ანის ეს წარმტაცი კონტრაპუნქტები ფორმის უკიდურესობას აღწევენ სტროფში:

რა ჰირი კაცსა სოფელმან მოუთმოს მოუთმინამან,
ქაცვი ლერწამმან, ზაფრანა იმსგავსოს ფერად მინამან,
აუთანდილ, მისმან მხსენებმან, ლაწვი ცრემლოთა მინამან,
წერილად უამბო ამბავი მან, მისმან მონასმინამან.

(689).

არსებობს „ვეფხისტყაოსანში“ კონტრაპუნქტის მეორე ფორმა, არანაკლებად მუსიკალური, ვიდრე უკვე დახასიათებულნი. კონტრაპუნქტის ამ ფორმის კლასიკურ ნიმუშად ჩვენ დავასახელებთ შემდეგ სტროფს:

ეტყვის „შზეო, ვითა გაქო, ნათელო და დარიანო!
შენთვის ხელნი გონებანი არა ცუდად არიანო,
მზიანო და მთვარიანო, ეტლად რაო და რიანო,
თქვენ საქვრეტლად აღარ მინდით, არ ვარდნო და არ იანო“

(1537).

ამ შემთხვევაშიაც ლექსის ფორმის მუსიკალური ფერი ბატონობს პოეტურ კოლორიტზე, აქაც წარმტაცი კონტრაპუნქტული აკორდი ისე ავსება ჩვენს სმენას — და ამ გზით — მთელ ცნობიერებას, რომ იქ ადგილი იღარ რჩება სხვა ღირებულებებისათვის. აქ მუსიკობს ხმიანი და უხმო ბგერების იშვიათი ჰარმონია, აცმული

კონტრაპუნქტის პოლიფონიურ პრინციპებზე; „იანო და დარიანო. არ იანო და რიანო“ და სხვა; კონტრაპუნქტის ამ ფორმას რუსთაველი მიმართავს, რათა გამოხატოს უმაღლესი სიხარული, ბედნიერება, ლაღობა, სიამოვნება და სხვა. აქ პოეტისათვის სამყარო არის მუსიკობა ვარდისა და იისა, სინათლისა და დარისა, მზისა და მთვარისა. ამ აკორდის მაჟორი ისე განუყრელია პირველი ფორმის კონტრაპუნქტის მინორისაგან, როგორც სინათლე ბნელისაგან, სიტკბოება სიმწარისაგან, ბედნიერება უბედურებისაგან.

ტონის ფსიქოლოგია გვასწავლის: რამდენადაც მელოდია უმაღლეს აკორდებს მიუახლოვდება, იმდენად სიტყვის მოსმენა შეუძლებელი ხდება და მხოლოდ ჰარმონიის განცდალა რჩება ყურისათვის. რუსთაველის ამ ლექსით ნამდერი — „მან მის მან მონასმინამან“ ან „იანო და დარიანო“ — მუსიკალობის ასეთსავე მწვერვალებს არის მიღწეული.

რატომ ვუწოდებთ ჩვენ ლექსის ამ გაფორმებას კონტრაპუნქტს? იმიტომ, რომ სმენას, განცდასა და არსებას აჯადოებს დინება განსაკუთრებულ ხმათა, რომელთაგან პირველი აკორდი, გააღვიძებს რა მუსიკალურ აღგზნებას, ვითომ შეშინებული მიღებული შთაბეჭდილებიდან, მეორე შემობრუნებისას, ხან უკლებს ტონირებას და ხან უმატებს. ასე შეჩვეული სმენა იწყებს შეპარვით ტრიალს სიამოვნების მორევში. განმეორება ჩვეულებრივ მოსაწყენია ადამიანისათვის, აქ კი იგი იქცევა უმაღლეს სიამოვნებად და მიმზიდველობად! სმენას აღარ სურს მოშორდეს ამ კეთილხმოვანებას და სმენისაგან მოჯადობებული გონება განიცდის შემოქმედების აქტივით გამოწვეულ შინაგან ხილვას. ამ მომენტში პოეზია იქცევა სიბრძნედ. იბადება ინტელექტუალური ინტუიცია — ეს საფუძველი ყოველი პირველი შემოქმედებისა, ნიჭისა და გენიალობისა. აქ ნათელი ხდება, რომ ყოველ ნამდვილ შემოქმედებაში, ნამდვილ ორიგინალში, ფილოსოფოსის, მეცნიერის, პოლიტიკოსის თუ სარდლის შემოქმედებითს აქტში, ინტუიციის ამ აქტს შეაქვს პოეზიის მომენტი. რუსთაველის თქმას, რომ პოეზია სიბრძნის ნაწილია, რუსთაველისავე პრინციპებიდან ამოსვლით უნდა მივმატოვო: სიბრძნეც არის პოეზია. რუსთაველის გენიალობამ ეს შთაგონება მოუტანა კაცობრიობას. ყოველი ნამდვილი შემოქმედება, ჰეგზამეტრი ჰომეროსისა და ტრაგედია სოფოკლესი, ფერწერა ლეონარდო და ვინჩისა და კონტრაპუნქტი ბეთჰოვენისა ამ უკვდავს აღვიძებს ადამიანში. ეს არის გენიალობის საწინდარი. ვისაც განუცდია რუსთაველის ლექსისა და მისი ქართულის ინტელექტუალური გემო, ვისაც მიუღია ზიარება რუსთაველის ინტუიციისა, მას ვერავითარი ძალა ვერ მოაშორებს ამ ნექტარისაგან. იგი მარად

განიცდის რუსთაველური სამყაროს მუსიკალური ხილვის მონუმენტალობასა და გენიალობას.

ჩვენ ვფიქრობთ, ლექსის მუსიკალობის ეს მართლაც ობოლი მარგალიტი უნიკუმია პოეზიის ისტორიაში. უნდა აღვნიშნოთ დამატებისა და განმარტების წესით: უძველეს გურულ სასიმღერო ლექსში —

ინდი მინდი, ფრად შინდი, ფრთა გაშალე, გადმოფრინდი!
ინდი მინდი, ფრად შინდი, უკვდავების წყაროდ მინდი...

კონტრაპუნქტის ამგვარი ფორმაა შენახული. ჩვენ გვწამს რუსთაველის დროინდელ საქართველოში „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსები ასეთივე სასიმღერო შედეგები იყო — „ვეფხისტყაოსანს“ კი არ კითხულობდნენ, არამედ მღეროდნენ.

რუსთაველის ლექსის მუსიკალური ფერის ერთ-ერთ თავისებურებას შეადგენს აგრეთვე ანაფორული ალიტერაციების სიჭარბე. შთაბეჭდილება იქმნება, ვითომც დიდი პოეტი განზრახ ჰქედდეს თავის სტრიქონებს ისეთი სიტყვებით, რომელთა დაწყებითი ხმები ერთხმოვანნი არიან. ამ ოსტატობით მიღწეულ ჰარმონიულობას მნიშვნელობა აქვს, რასაკვირველია. როგორც საერთო კონტრაპუნქტული ხმოვანების ელემენტს. უსათუოდ ამ მიზნით, ამ ხელოვნებითაა შედგენილი ისეთი ალიტერაციები, სადაც რიგის მიხედვით თანხმოვანი იცვლება ასე: ორი — სამი, სამი — ორი და ერთ-ერთი ამ ხმათაგანი შეთანხმებულია რითმის ხმოვანებასთან. მხოლოდ ამ შემთხვევაში აკორდი ქდერს სრული მუსიკალური ხმოვანებით. ლექსის უდიდესი ოსტატი, რასაკვირველია, ალიტერაციით წერისას რჩება თავის სიმალლეზე და ამ შემთხვევაშიაც მის მიერ მიღწეული გადაულახავი მწვერვალი აღმოჩნდა.

კონსტანტინე ქიქინაძეს, რომელმაც რუსთაველის ლექსის ალიტერაციის ბუნება იკვლია პირველად, უსათუოდ დამსახურება აქვს ამ ლექსის მუსიკალური ფერის დანახვით, მაგრამ, სამწუხაროდ, პატივცემულმა პოეტმა-მკვლევარმა გადააჰარბა. მან ალიტერაციას დააკისრა ისეთი საკითხების გადაჭრა, რაც ალიტერაციის შესაძლებლობას აღემატება. კონსტანტინე ქიქინაძემ ალიტერაციების დახმარებით ყალბი აპოკრიფები შოთას ხელით დაწერილ ორიგინალებად გამოაცხადა. ალიტერაცია ერთ-ერთი ელემენტია ლექსის მუსიკალური ფერისა და არა ერთადერთი. გაასკეცებული დაბეჭდებით ითქმის ეს შოთას ლექსის შესახებ.

რასაკვირველია, მუსიკალური ფერი, მთლიანად აღებული, უმნიშვნელოვანესი მომენტია „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი ტექსტის

დადგენისა, აპოკრიფებისა და ინტერპოლაციების გამოყოფისათვის. მაგრამ გადაჭარბება არათუ მარტო ალიტერაციით, არამედ მუსიკალური ფერის მთელი ჰორალითაც კი დაუშვებელია. ასეთი საკითხების კვლევისას ისტორიკოსისა და ფილოლოგოსის თვალსაზრისისა და არგუმენტის უგულვებელყოფა შეუძლებელია.

ძიუღებელია, რასაკვირველია, მეორე უკიდურესობაც. შეიძლება იყო მშვენიერი ისტორიკოსი, წყაროთა წამკითხველი, ფილოლოგოსი — მცოდნე ძველი ქართულის თითოეული გრამატიკული ფორმისა, მაგრამ, თუ არ შეგიძლია შემოქმედებითი ინტუიციით — მუსიკალური ფერის განცდის გენიითა და ფილოსოფოსის შთაგონებით — ეზიარო რუსთაველის მაღალ პოეზიას, მოასმენს დიდს ვერაფერს იტყვიოთ რუსთაველის გენიალობის შესახებ. მარტო ისტორიულ-ფილოლოგიური იარაღით რუსთაველის ინტერპოლაციების და აპოკრიფების საკითხსაც ვერ გადაჭრით. თუ რუსთაველის ლექსთა აკორდს მოვუსმენთ, თუ ვეზიარებით რუსთაველის ლექსიდან მიღებულ განცდას რითმისა და კონტრაპუნქტისა, იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ რუსთაველის ხელიდან გამოსული დედანი „ვეფხისტყაოსნისა“ მთავრდებოდა 1578 სტროფით. მომდევნო სტროფებს ბევრი საერთო არ უნდა ჰქონდეს რუსთაველის ლექსისა კონტრაპუნქტთან.

აქვე სავესებით დამთავრებულია „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული კომპოზიცია, აქ მოქმედების დინამიკურობის ძალა, განგების მიერ მიზნისაკენ მიმართული სრბოლა, კეთილის გამარჯვება ბოროტზე, მშვენიერის მიერ ხილვა მშვენიერებისა—ერთი სიტყვით, გონიერებისა და განგების გაერთიანება — მოვლენათა ერთიან ჯაჭვად არის შეკრული. მაშ, შოთას შემოქმედების მიზანიც დამთავრებულია. ამის შემდეგ კიდევ რაღაც ამბების წერა ამ თემაზე, გემოვნების უქონლობის შედეგი შეიძლება ყოფილიყო. რუსთაველის ლექსის მუსიკალური ფერის თეორია საუცხოოდ ამტკიცებს იმას, რომ 1579 ტაეპიდან ტაწყებული ლექსები შოთას კალმის კუთვნილებას არ შეადგენს. ყოველივე დანარჩენი აპოკრიფია და სხვა არაფერი.

შეიძლება არსებობდა პოემის ჩვენთვის უცნობი ეპილოგი, რომლის ტექსტი, როგორც ბოლო ფურცლები წიგნისა, დაიკარგა შავ საუკუნეებში და შემდეგ ამის დარჩენილი ნაფლეთების ნიადაგზე წარმოიშვა „ვეფხისტყაოსნის“ აპოკრიფები. რა ვასაკვირია, რომ ქართველი ერის ამ უდიდეს სახარებას — „ვეფხისტყაოსანს“ ისევე გასჩენოდა თავისი აპოკრიფები, ისევე აპკიდებოდა ინტერპოლაციის ხავსი, როგორც ტექსტს თვითონ „სახარებისა“.

რუსთაველის გენია უნივერსალურია. პარნასის მობინადრეთ მისთვის უხვად უბოძებიათ მუშების ძღვენი. ძნელად გადასაწყვე-

ტია, თუ რა კარბობს მის შემოქმედებაში: — ენამზეობა და აზრი სიტყვისა, მელოდია და კონტრაპუნქტი მუსიკისა, თუ ფერწერა და სინათლის ჩრდილი მხატვრობისა. რასაკვირველია, იგი პოეტია და მისი შემოქმედების აქცენტი პოეზიას ეკუთვნის.

სხვა პირობებში, სხვა საზოგადოებრივი გემოვნების ზეგავლენით, რუსთაველი შეიძლება და ყოფილიყო ისეთივე გენიალური მხატვარი და მუსიკოსი, როგორც იგი იყო მგოსანი. წარმოუდგენელია დიდი ხელოვნება და დიდი აზრი, თუ მას მომსმენი და გამგები ობიექტური არე არ უპასუხებს. ციდან არც რუსთაველის ლექსი დაბადებულა. მისი დაბადება გვიჩვენებს, რომ თამარ მეფის საქართველოში უაღრესად განვითარებული საერო პოეზია და შესაფერისი საზოგადოებრივი გემოვნება ყოფილა გაფორმებული. არ არსებულებოდა ყური, რომელსაც შეეძლო მოესმინა კონტრაპუნქტი რუსთაველის ლექსისა, მაშინ არც ეს ლექსი არ დაიწერებოდა.

ამიტომ რუსთაველი რომ ნაპოლეონის დროის მომდევნო ეპოქაში ვენის ფილარმონიის დარბაზის არტისტი ყოფილიყო, იგი მეცხრე სიმფონიის ავტორობას დაიმტკიცებდა, ხოლო პაპა ურბან II და პიუს III დროინდელი ფენენტინელი ან ნეაპოლელი მოქალაქე ყოფილიყო, მაშინ, ცხადია, იგი დახატავდა ღვთისმშობელს სიქსტის შავი მონასტრის აღსავლის კარებისათვის, ანდა ლეონარდო და ვინჩის წაართმევდა თემას და მონა ლიზას დაწერას დაასწრებდა.

თუ რა მხატვრული ნიჭით იყო დაჯილდოებული რუსთაველი, ეს აქედანაც ჩინებულად ჩანს: რუსთაველს უგრძნვია სინათლის ჩრდილის სახელგანთქმული ფენომენი. ამას ის „მზიან-ჩრდილს“ უწოდებს. 866 სტროფში ვკითხულობთ: „ველი აჩნდა მზიან-ჩრდილი“... ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ამის წერის დროს რუსთაველი თვალთ ხედავდა ველზე წოლით მოლივლივე მზის ჩრდილს, ანუ სინათლის ჩრდილს..

ამთ აიხსნება ის გარემოება, რომ რუსთაველი თავის ამოცანებს წყვეტს არა მხოლოდ პოეტური ენამზეობით, არამედ ძალიან ხშირად ფერწერისა და მუსიკის ხერხებითაც. ერთსაც და მეორესაც, ცხადია, სიტყვის ფორმით იძლევა გენიალური პოეტი, მაგრამ მცოდნე თვალი ადვილად ხედავს, თუ რა შერჩეული სიტყვების სამოსელში იბადება იშვიათი პორტრეტი თუ ლანდშაფტი. ხელოვნების საქმეში ჩახედული ხედავს, რომ აი ამ ადგილზე, შემოქმედების აქ დასმული ამოცანის გადასაჭრელად სიტყვა ფერწერასა და

სინათლის ჩრდილებს ეკუთვნის. რუსთაველი წერის დროს ხედავს მათ. როგორც ჩანს, კოსმიური ზმანებით უგრძნია თვითონ რუსთაველს შემოქმედების სულის ეს შინაგანი მოთხოვნილება და მაჟორით დაუწერია ქება:

აქა, მხატვარო, დახატე ძმად უმტკიცესად ძმობილნი,
იგი მიჯნური მნათობთა, სხვისა ვერვისგან სწრობილნი,
ორნივე გმირნი, მოყმენი, მამაცობისა ცნობილნი;
რა ჭაჭეთს მივლენ, გასინჯოთ ომი ლახვართა სობილნი.

(1373).

ნუ დავივიწყებთ, რომ ეს ტაეპი შეეხება ტარიელისა და ავთანდილის წასვლას ფრიდონთან, რათა ჭაჭეთის ციხე აიღონ. რუსთაველმა მოათავა ყოველმხრივი დიდება საყვარელი გმირებისა და ახლა უკანასკნელი გმირობისათვის მზადყოფნის სურათი მონატრები და მხატვარს სთხოვს დაენშაროს.

რასაკვირველია, თვითონ უღრმესად რომ არ განეცადა მხატვრობის შემოქმედებითი სული, არ დაენახა თავისი გმირები, არც ეს სურათი დაიწერებოდა მის მიერ.

კითხულობ რუსთაველის ზოგ მხატვრულ-პოეტურ სახეს და თვალწინ გიდგას ფერწერით ან სინათლის ჩრდილით შესრულებული კომპოზიცია. ჩვენ გვსურს ერთ-ერთი მაგალითის ანალიზი წარმოვადგინოთ. ცხადია, რომ პოეტს არ შეეძლო დაეწერა იგი, თუ ის ამავე დროს არ იქნებოდა ფერწერის მხატვარი. აი, ეს სტროფი:

ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა;
ბშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა.
ცრმელსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მღულრად ანატირსა.

მას ტანსა კაბა ემოსა, გარე-თმა ვეფხის ტყავისა
ვეფხის ტყავისა ქუდივე იყო სარქმელი თავისა.
ხელთა ნაქედი მათრაბი ჰქონდა უსხოსი მკლავისა;
ნახეს ღა ნახვა მოუნდათ უცხოთა სანახავისა.

(84, 85).

ეს არის ლეონარდოს და რემბრანდტის თემა, დიდი პოლიგნოტეც არ იტყოდა მასზე უარს. რატომ არის ეს ნიშანდობლივი მხატვრული სურათი, თუმცა იგი გადმოცემულია პოეზიით. ნიშანდობლივი ბუნება ნამდვილი მხატვრობისა ორი გარემოებით განისაზღვრება: მისი ხილვა მნახველში, უპირველეს ყოვლისა, იწვევს გაკვირვებას, ხედვის ერთ მომენტში ჩანს ზღაპრული მონუმენტის შინაარ-

სი და ფორმა მოცემულია ერთი მთლიანი განცდის სახით, — ეს არის მეორე გარემოება. ნამდვილი მხატვრობის, ორივე ეს პირობა აქ შესრულებულია გენიალურად. რუსთაველი ამ სურათში გაკვირვების კოლოსალურ ეფექტს აღწევს. როსტევეან მეფე და მისი მხლებლები უეცრად ხედავენ, რომ წყლის პირას ზის მშვენიერი ვაჟაკი, მის იშვიათ მერანს ამკობს მარგალიტით შესხმული ლაგამ-აბჯარ-უნაგირი, რაინდს ხელთ ეჭირა ნაჭედი მათრახი უმსხვესი კაცის მკლავისა და სხვა და სხვა. ყოველივე ეს მშვენიერი და კეთილი, შეიძლება დღეს გასაკვირი ჩვენთვის, არავითარ გაკვირვებას არ გამოიწვევდა იმ დროს როსტევეან მეფისა და მისი მხლებლების მხრივ. მაგრამ მათი გაკვირვება კულმინაციურ წერტილს მიაღწევდა, როცა ისინი დაინახავდნენ, რომ უცხო მოყმეს „ტანსაკაბა ემოსა, გარე-თმა ვეფხის ტყავისა“. სწორედ აქ არის მთელი საიდუმლოება, ამ სამოსელში. ეს ის დრო იყო, როცა ფეოდალური იერარქიის მიხედვით, საზოგადოების ყველა წევრს მისთვის განკუთვნილი ტანსაცმელი ემოსა, — მონას—მონისა, გლეხს—გლეხისა, ვაჟარს—ვაჟარისა, დიდებულს—დიდებულისა და მეფეს—მეფისა. ეს ჩვენი დრო კი არ იყო, როცა ცნობილი ისტორიული ამბავი რომ გავიხსენოთ, ვერსალის კონფერენციაზე ევროპა გააკვირვა იმან, რომ ლოიდ ჯორჯს — ინგლისის მსოფლიო იმპერიის ხელმძღვანელს, გახუნებული და გაცვეთილი კოსტუმი ეცვა; სამაგიეროდ მისი პირადი მდივანი ისე ბრწყინავდა ტანჩაცმულობით, ვითომც ყოფილიყოს პარიზის ერთ-ერთ ბულვარზე სანახაობად მოვლენილი რუსი თავადიშვილი!

რუსთაველის დრომ ასეთი კურიოზები არ იცოდა. იერარქიის მიხედვით არათუ აღამიანი იყო აღამიანისაგან გამიჯნული, არამედ ტანისამოსიც. შეხედეთ ამ უცხო მოყმეს, მას ტანთ ემოსა კაბა—ჩასაცმელი დიდებულისა და ამ კაბაზე ეცვა ვეფხის ტყავი! ეს ვეფხის ტყავი იყო სწორედ უცნაურობისა და გაკვირვების სათავე, — სად დიდებულის კაბა და სად ვეფხის ტყავი? ცხადია, რომ უცხო და საკვირველი სანახაობა იყო მეფე როსტევეანისათვის ვეფხის ტყავით მორთული ხასი ვინმე უცხოელი მეფისა.

რომ გაკვირვება უბირველესი ნიშანია ყოველი ნამდვილი მხატვრობისა, ეს ისე ჩინებულად სცოდნია რუსთაველს, როგორც კარგად იცის ეს თანამედროვე მხატვრობის კრიტიკამ.

ჩვენ ერთხელ შემთხვევა გვქონდა, ქ. მიუნხენში გვენახა თანამედროვე ურბანისტული მხატვრობის გამოფენა, სადაც მხატვრებს შემოქმედებით რომ ველარ მიეღწიათ გაკვირვების ეფექტისათვის, ეს გაეკეთებიათ მექანიკური ხერხით: ერთ საკმაოდ ოსტატურ სურათზე ქალაქის ცხოვრების ციკლიდან მხატვარს მიეკრა ძველი და

გაცვეთილი კბილის ჯაგრისი. რატომ? რათა მნახველი გაეკვირვებინა და ამით იმისათვის მიედღწია, რაც აკლდა მის ხელოვნებას!

ჩვენ გვსურს ვიფიქროთ, რომ ამ სურათის (კაცი ვეფხის ტყაშში) შესრულების მომენტში პირველად დაებადა რუსთაველს იდეა თავისი ქმნილებისათვის „ვეფხისტყაოსანი“. ეწოდებინა. აქ ფერწერით ხატვა პრევალირობს პოეტურ ხერხზე.

რუსთაველი-მხატვარი განსაკუთრებული ძლიერებით გვეკვლინება ჩვენ, როცა იგი ფერებს მიმართავს და მათი შერევით განცდათა ნიუანსებს წარმოშობს მსმენელში. პოეტის განცდები ფერების ნიუანსებისა ასტრალური და აპოლონურია ერთსა და იმავე დროს:

როცა რუსთაველი-პოეტი უკვდავი ლექსით ჩვენ წინ ააფრიალებს სახელმწიფო სუვერენობისა და ომნიპოტენტური ძლიერების ალამს, მაშინ ქვეყანა თეთრისა და შავის კონტრ მოპირისპირე ფერადებით განსახიერდება ჩვენ წინაშე, როცა ძლიერი ვნებათა ღელვა გადმოქუხს ლექსში, მაშინ მუქი ორანჯი შაფრანისა და ამარტის გადაეფარება ჩვენს თვალთა ბადურას, მაგრამ როცა კვლევითა და ძებნით გატაცებული აზრი ქვეყნიერების საზღვრებს გაშორდება, მაშინ მარადისობაში მიმავალი ცის ლაქვარდი (ლურჯი) დაფარავს სივრცის უსასრულობას; როცა მეგობრობად ქცეული „მარად ქალური“ ზმანება ესტუმრება პოეტს, მაშინ გრძნობები ერთმანეთში შეიირვეიან, ვარდის სურნელებას ღებავს სიტკბოვბა შაქრის ფერისა და რუსთაველის ლექსი გვაუწყებს:

ხმა შაქრის-ფერად გაუხდა ვარდსა, ხშირ-ხშირად პობილსა...

(1335).

გამოთქმაში „შაქრის ფერი“ ჩაქსოვილია რუსთაველის ღრმა განცდა, მაუწყებელი ფერებისადმი მისი განწყობისა. ცნობილი და საერთოდ აღიარებული ფერების ფიზიკის გვერდით, არსებობს რუსთაველის ფერების მეტაფიზიკა. ფერებთან განსაკუთრებული დამოკიდებულება ახასიათებს ყველა დიდ პოეტ-ხელოვანს, ბრმა პომპროსის ისევე, როგორც სიცოცხლით აღსავსე შავარდენივით შორსმჭვრეტელი და მიკროსკოპივით გამამრავლებელი თვალის მქონე გოეთესა და რუსთაველს. გოეთეც ხომ ფერების ფიზიკოსი და მეტაფიზიკოსი იყო ერთსა და იმავე დროს.

ფერების განცდის ეს განსაკუთრებული გადმოცემა არის მხატვრისათვის სპეციალურად ნიშანდობლივ დამახასიათებელი გარემოება. გვხვდება იგი აგრეთვე ყველა ნამდვილ პოეტთან, რადგან ნამდვილი პოეტი უსათუოდ არის ამ ავე დროს მხატვარიც. პოეტი ფერების ვარიაციებით, საყვარელი და მშვენიერი საგნების და ნიუანსების დაფერადებით გვიმხელს თავის

ემოციებს და თავის მისვლას ქვეყნიურ მოვლენასთან, თავის იდეალს და სატრფიალოს.

როგორი იყო სახის ფერი უმშვენიერესი ქალისა? რა ფერისა იყო მისი თვალები? ნესტან-დარეჯანის ხორცი იყო მკრთალი ნათელის ფერის („ელვამკრთალი“) და მისი თვალები — მუქი შავის ელვარებაში მელნის ტბის ფერისა. „მე შემომხედის ლამაზად მის მელნის ტბისა თვალითა“ (394).

ნესტანის ბადალი თინათინი იყო აგრეთვე შაქრის ფერი „თმა გიშერი“ (694) და წარბ-წამწამი ჰქონდა უფრო შავი, ვიდრე ფერი „ყორნისა ბოლო ფრთათა“ (46). რა ფერისა იყო რუსთაველის უსაყვარლესი და უმშვენიერესი ცხენი, მერანი ტარიელისა, ნაჩუქარი ფრიდონის მიერ? რასაკვირველია, შავისა—„შავსა აუღვა ლაგამი“ (225).

რუსთაველმა ბერძნებიდან იანდერძა ის შეხედულება, რომ ყველაზე უმშვენიერესი ქვეყნად არის ადამიანი, და რომ სპეტაკი და უანგარო ქალის სხეული არის საგნად ქცეული ჰარმონია და სიმეტრია, ე. ი. განსაკუთრებული მუსიკა. და რადგან ამ შემთხვევაში მუსიკას თვალთ ვხედავთ, ამიტომ მას უნდა ჰქონდეს ფერი. იგი შაქრისფერია. ამ ფერის შერჩევისას ქვეცნობიერებიდან ლაპარაკობს ინსტინქტი, გემოს განცდა ერევა საქმეში და ვლებულობთ იმ ფერს, რომელიც ბუნებრივია უმაღლესი სიტკბოებისათვის. მშვენიერი ქალის თვალებში პოეტი კითხულობს მშვენიერების იდეალს.

იდეალის სახით ადამიანი იმის ფიქსირებას ცდილობს, რაც მისთვის სატრფიალოა, იმიტომ რომ მას ის აკლია. რაც მოჭარბებული გვაქვს, ის არასდროს არ გვზიზღავს. მშვენიერსა და ამადლებულს ადამიანი უწოდებს იმას, რაც *grata sunt*—იშვიათია, როგორც იტყობდა ფილოსოფოსი სპინოზა. რუსთაველის დროინდელი ქართველები ქერა ფერისა იყვნენ¹, თვალებიც ქერა თაფლის ფერისა ჰქონდათ უსათუოდ. ამიტომ გასაგებია და ბუნებრივი დიდი ქართველი პოეტის ფერების განცდა. შავის ნიუანსები უნდა ყოფილიყო მისი იდეალი. კაცს ის ხიზლავს, რაც მას არ აქვს, შორეული გვიხმობს სატრფიალოდ, და სწორედ რუსთაველის თქმითვე, ნამდვილი მშვენიერებისა და სიყვარულის საფუძველი არის „შორით ბნედა, შორით ალვა“.

რუსთაველი უდიდესი ოსტატია ფერთა შეხამებისა. უმშვენიერეს კომპოზიციად მიაჩნია მას კონტრირება შავისა და ყვითლის; აქედ-

¹ რუსთაველის წინაპრები სირიული და არაბული მწერლობა ქართველებს ქერა ჩრდილოელ ხალხად სთვლიდა. მეხუთე საუკუნის დამლევს სირიელ-ესტროიკოსის მიერ სირიულად დაწერილ *vita*-ში პეტრე, იბერიელისა, ჩვენს წინაპრები არქტიველებად იწოდებიან.

ნაა მისი განსაკუთრებული დამოკიდებულება ორანჟისადმი. შავი ყვითელში შერეული ამარტისა და ზაფრანის ფერს იძლევა. ამიტომ არის, რომ რუსთაველთან ეს ფერი აფექტის, აღრევისა და ბრძოლის სიმბოლოა. მაგრამ როცა განსაკუთრებული პატივისცემა და მოკრძალებაა საჭირო, იმ შემთხვევაშიც შავი ფერი იპყრობს პოეტის ყურადღებას. შავი ფერი, მოცემული ყვითლის ფონზე, როგორც ცნობილია, ფერის განცდაზე უდიდეს შთაბეჭდილებას სტოვებს. ჩინებულად სკოდნია ეს რუსთაველს — აღამიანის ფსიქიკის მესაიდუმლეს, და ამიტომ, ხაზი რომ გაუსვას ფრიდონის მიერ ავთანდილისადმი გამოჩენილ განსაკუთრებულ პატივისცემას, ფრიდონის მიერ გამართულ ზეიმზე ავთანდილისათვის „ყვითელი და შავი ერთგან რეული“ სავარძელი მიაართმევინა (1463). შავი ფერის ეს განსაკუთრებული შერჩევა სიმბოლური მნიშვნელობისაა. აღმოსავლეთის, განსაკუთრებით ირანის მწერლები, ასეთსავე პატივისცემდნენ ნათელ და ქერა ნიუანსებს. ულამაზესი ქალი სპარსელი მწერლის ფანტაზიით არის ქერა.

ფერების შერჩევისა და ფერებისადმი სიმბოლური განწყობის საკითხი მნიშვნელოვანი საკითხია რუსთაველის შემოქმედების ფსიქოლოგიისათვის. შემთხვევითი არ არის, რომ ქორწილის დროს ჩამწკრივებულია მრავალფეროვანი სავარძლები უპატივცემულისა სტუმრებისათვის. ამ დღეს ყველაზე პატივსაცემი სტუმარი იყო ავთანდილი, რადგან მისი მოხერხებისა და გონიერების შედეგად გაიმართა ეს ქორწილი. აქაც სავარძელი ყვითელი და შავი ფერისაგან არის შერჩეული.

ადვილი მისახვედრია, თუ რატომ აირჩია რუსთაველმა-მხატვარმა ტარიელის სამოსად ვეფხის ტყავი. ვეფხის ტყავი არის ჭადრაკული ფონი ყვითლისა და შავისა და აღამიანის ფსიქიკაში იწვევს მოკრძალებისა და პატივისცემის გრძნობას. მხატვრის თვალთათვისებელი ამ ფერის სიმბოლო იქცა შემოქმედების პოეტურ სიმბოლოდ და გენიალურ ნაწარმოებს ეს სიმბოლური სახელი „ვეფხისტყაოსანი“ უწოდა რუსთაველმა.

ცხადია, რუსთაველური პრობლემების შთაგონებისათვის რუსთაველი-მხატვარი უმნიშვნელოვანესი მომენტია. აქ აღნიშნული მომენტებით, რასაკვირველია, არ ამოიწურება რუსთაველის მხატვრული გენია. ჩვენ ჭერ ხმისა და ფერის საკითხებს ვეძებთ რუსთაველთან, მხატვრული ხელოვნების დამატებითს საკითხს, აუცილებელს ჩვენი თემის კვლევისათვის, შემდეგ მოვხაზავთ.

პოეზია სინთეზური ბუნების ხელოვნებაა. მისი შემოქმედების იარაღი არის გაფორმებული სიტყვა. პოეზიის კანონმდებელი, უპირველეს ყოვლისა, სიტყვის კანონმდებელია. რუსთაველის პოეზია კლასიკური მაგალითია ამ წესის ილუსტრირებისათვის. შეიძლება სხვადასხვა აზრისა ვიყოთ რუსთაველის ადგილის შესახებ გენიოსთა მცირერიცხოვანი ოჯახის წრეში. ერთი კი უდავოა: სიტყვის კანონმდებლობისა და ლექსის გაფორმების ოსტატობაში მას, ჰომეროსის გარდა, მეტრეჟე არ ჰყავს პოეზიის მსოფლიო ისტორიაში.

მაგრამ რუსთაველის შემოქმედების არე ამით არ არის შემოფარგლული. ჩვენ მიერ გამოკვლეული საკითხი ხმისა და ფერის განცდისა რუსთაველთან უკვე ნათლად აჩვენებდა, რომ მას უღრმესად ესმოდა პოეზიის სინთეზური ბუნება.

პოემაში რუსთაველი გარკვეულად აცხადებს, რომ მის მიერ დასმული ამოცანის შესასრულებლად ხელოვნების სამი ძირითადი დარგი უნდა გაერთიანდეს: მ ე ლ ე ქ ს ე ო ბ ა ნ ი შ ა ნ დ ო ბ ლ ი ე ვ, მ უ ს ი კ ო ს ო ბ ა და მ ხ ა ტ ვ რ ო ბ ა.

ეს საკითხი რუსთაველის მიერ ნათლად რეფლექტირებულია. ტკბილ და მომხიბლავ ლექსთა მთქმელი უნდა იყოს მხატვარი და თქმა იმდენად უნაკლოდ უნდა იყოს გაფორმებული, რომ პოეტის ენა მუსიკობდეს. მხატვრობა და მუსიკა პოეზიის განუყრელი მონაწილეა. ხმა და ფერი არის ის საერთო მასალა, რომლითაც შემოქმედებას ეწევიან პოეტი, მუსიკოსი და მხატვარი. ადამიანი ხმას აღიქვამს მუსიკალური ჰარმონიული ტონით. ამიტომ ნიშანდობლივ მუსიკალურ ნაშენში ყოველთვის მონაწილეობს მეტყველი ხმა, პოეზიაში კი — ჰარმონიული ტონირება. სმენა ითვისებს ორივეს, როგორც ერთ მთლიანს და განუყრელ სინთეზს.

მაგრამ ადამიანის შეგონებას ამით არ შეუძლია დაკმაყოფილდეს. სმენით აღქმული მას სურს მეორე განზოგადებაზე. ნახოს. ე. ი. დაინახოს. ეს არის მხატვრობის დასაბამი. კოსმოსის შეგნება ივსება ხმითა და ფერით. ხმა და ფერი ბუნების ორი უმარტივესი კავშირია. ადამიანის შეგონებაში მუსიკოსისა და მხატვრის დიმენსია სახიერდება.

სამყაროს ხელოვანის შეგონებითს სრულ ათვისებას აკლია მესამე დიმენსია. ეს არის სიმეტრიის დიმენსია. მას სკულპტურა გვაძლევს. მაღალი ხელოვნების ამდაგვარ ქმნილებაში მუსიკალური დინება ტონისა, ჰარმონია გაჩერებულა და, სინათლის ჩრდილთან შეერთებული, სიმეტრიის განცდად მოვლენილა ადამიანის შეგონებაში. ადამიანი მესამე დიმენსიას განიცდის, როგორც დისტან-

ვიისა და სიმეტრიის გრძნობას, შეხების საშუალებით. შეხების გრძნობა აფორმებს სიმეტრიის შეგონებას. შეხება აძლევს ადამიანს სივრცეში ორიენტირების უნარს, სივრცესთან ერთად იბადება დროს განცდა. სიმეტრია არის სივრცისა და დროის ჰარმონია, ამიტომ არის დრო და სივრცის განზომილებათა ერთიანობა ანუ მეოთხე დიმენსია, ე. ი. შემოქმედების დიმენსია. ამიტომ სიმეტრიის მომცემი ხელოვნება — სკულპტურა უმაღლესი ხელოვნებაა.

პოეზიას, როგორც უმაღლეს ფორმას სინთეზური ხელოვნებისა, ცხადია, სიმეტრიის გრძნობის გარეშე მოპირებება არ შეუძლია. მაგრამ მას აქ სიმეტრია არ ეწოდება. აქ ეწოდება მას ზომიერება. ზომიერების გრძნობის გარეშე არ არსებობს არავითარი ნამდვილი ხელოვნება. ხელოვანი ზომიერების ოსტატია. ზომიერება ხელოვნების მეოთხე განზომილებაა. ამიტომ არის, რომ ხელოვანის თვალი მეტია და ხელოვანის ყური მეტს რომ ისმენს.

როგორც კი ხელოვნება დაარღვევს ზომიერების პრინციპს, ის დაკარგავს ღუზას, ურომლისოდაც მის იალქნებს ზღვის ტალღებთან არ შეუძლია ბრძოლა. ამრიგად, პოეზია, ნიშანდობლივ სრულქმნილი, იყენებს ხელოვნების უძირითადეს ფორმათა ხერხებს — მუსიკის, მხატვრობისა და სკულპტურისას, ამათვე კავშირებს — მასს, ჰარმონიას, ფერს, სინათლის ჩრდილს, სიმეტრიას, ზომიერებას. მის ნიშანდობლივ ბუნებას კი შეადგენა ამ კავშირთა სინთეზირება მეტყველი ფორმების საშუალებით.

რამდენადაც პოეტი უნაკლოდ შეაჩრულებს ამ ნორმების მოხმარებას, იმდენად მაღალი იქნება მის მიერ შექმნილი ხელოვნება, იმდენად ხანგრძლივი, მყარი და გარდუვალი იქნება მის მიერ წარმოშობილი პოეტური ობიექტი, ეს ახალი ობიექტური ელემენტი არისა და სინამდვილისა.

ამიტომ პოეზია მართო მეტყველი მუსიკა კი არ არის, არამედ არის ამეტყველებული მხატვრობაც და სკულპტურაც. ნამდვილი მხატვრობა და ნამდვილი სკულპტურა არის გაჩერებული აკორდი-ჰარმონია წყნარ ყოფაში.

პოეზია სიტყვიერი ფორმით გამოთქვამს ხელოვნების ყველა ჩამოთვლილ კავშირს. პოეზია არის სიტყვით თქმული სინთეზი ყოველი სრული ხელოვნებისა. პოეზიის ყველა დიდი გენიოსი არის სრული ხელოვანი და ამიტომ თავის შემოქმედებაში ასინთეზირებს ზემოთ მოხაზულ კავშირებს. რუსთაველში ჩვენ ვხედავთ ხელოვანს, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ამიტომ რუსთაველის ხელოვნებაში უხვად ვნახულობთ პოეზიის მაღალ სინთეზებს.

ყოველივე ეს არის საშუალება, რომლითაც ხელოვანი შემოქმე-

დებს, ხერხები, რომლითაც ხელოვნება მუშაობს. მაგრამ ეს არ არის ხელოვნების მიზანი. ხელოვნების მიზანი მის იდეურობაში ვლინდება. იდეურობით ხელოვანი ახდენს ზეგავლენას.

არ არსებობს კეშმარიტი ხელოვნების არც ერთი დიდი ქმნილება, რომელიც მოკლებული იყოს მაღალ იდეურობას: ხელოვნება ყოველთვის ტენდირებულია მშვენიერების, სამართლიანობის, სიყვარულის თუ სხვა იდეალისა და პროგრესის მიმართ. ნამდვილი დიდი ხელოვანი მოწინავე იდეებისა პროგრესის აგიტატორია.

ამიტომ ხელოვანი ადამიანში ეძებს ადამიანურს, ადამიანის დამახასიათებელს. მოვლენაში — ზოგადს, წარმავალში და შემთხვევითში — მარადსა და გარდევალს. კერძო მას სჭირდება ზოგადისათვის; ხელოვანის თვალი პორიზონტის მიღმა ხედავს და ამიტომ კერძოადამიანური მისთვის გზა არის ზოგადადამიანურისაკენ.

ნამდვილი ხელოვანის სინთეზურ სულში ყოველთვის მარადისობის განმეორებული ღვთაება ბინადრობს. ლეგენდარული ღმერთის — იანუსის მსგავსად იგი ორი მიმართულებით იცქირება. არსებულიდან წარმოშობილი, სინამდვილის გარდაულახავ ჯებირებს ეფარება, მაგრამ მუდმივ ამავე ჯებირებს-ებრძვის და შორსმხედველი თვალთ მომავლისაკენ იყურება, ის მარჯვენა ფეხით მომავლის ხიდზე დგას. მომენტების მიხედვითაც რუსთაველი იყო ხელოვანი, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.

ნამდვილ ხელოვანს ესმის, თუ როგორ იზრდება მინდვრის სიმწვანე და ხელოვნის თვალი ხედავს, თუ როგორ ირხევა ბუღბუღი ხმის ვიბრინები. ხელოვანი გულისხმის ადამიანია. მისი ინტუიციამარტოდშობილი და მხოლოდშობილია, მისი ენამზეობა მომჭადობელია, ენამქვევრია, მაგრამ მისი ლოგიკა არაა ენამრავალი.

ხელოვანისათვის სამყარო მუსიკალური აკორდია, იგი ყველაფერში ხედავს ჰარმონიას და მიზანზომიერებას. ამიტომ ხელოვანი — გულისხმისა და გრძნობის კაცი, ბრძენი და გონების კაცია ერთსა და იმავე დროს. ამიტომ მშვენიერების გამარჯვება ნამდვილი ხელოვანისათვის არის ამავე დროს გონიერების ტრიუმფი. მშვენიერი და გონიერი არის ერთი და იგივე, დანახული დიდი ხელოვანის არწივის პერსპექტივიებიდან. ნამდვილი ხელოვანი ქვეყანას არწივის პერსპექტივიდან ხედავს.

ასე განიცდიდა სამყაროს ალალი ხელოვნების განუმეორებელი ოლიმპიელი — გოეთე; ამიტომ მის გონებას და გრძნობას მარად აჯადოებდა das Ewigweibliche.

ამ პირობის გარეშე არ არსებობს ნამდვილი ხელოვნება და რუსთაველი იყო ნამდვილი ხელოვანი; მის ხელოვნებაში das Ewigweibliche მშვენიერებისა გაერთიანებული იყო გონიერებასთან.

ამიტომ ყოველი რთული სიტუაციიდან მისი გმირები გონებებს ძალას გამოყავს, ამიტომ იტყვის რაციონალისტი რუსთაველი:

ვაქებ ქუჟასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებია.

(347).

„ვეფხისტყაოსნის“ იდეა რუსთაველმა მისი ეპოქისათვის ჩვეული აფორიზმით გამოთქვა:

ბოროტსა სძლია კეთილმან,—არსება მისი გრძელია.

(1361).

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული შთაგონება არის გამარჯვების ზეიმი. იმარჯვებს მშვენიერება და სიყვარული, იმარჯვებს მეგობრობა და სამართლიანობა, იმარჯვებს ინდოეთის შვიდ სამეფოთა გაერთიანებული უძლეველი მეფეთ მეფე. და ამათი გამარჯვება სიკეთის გამარჯვებაა. ეს კი გონიერებისა და განგების გამარჯვებაა. განგება არ შეიძლება იყოს გონების მოწინააღმდეგე, ამიტომ იგი სიკეთეც არის.

მას შემდეგ, რაც ვნახეთ, თუ რა ოსტატობით იყენებს რუსთაველი ხელოვნების ზემოქმედების ხერხებს სიტყვის, ხმის, ფერის, სონათლის ჩრდილისას, ე. ი. მასალას პოეტის, მუსიკოსისა და მხატვრისას, საჭიროა ვნახოთ, თუ როგორ მუშაობს რუსთაველი ზომიერების პრინციპით. ე. ი. აუცილებელია განვიხილოთ, თუ როგორ ასინთეზირებს რუსთაველი, როგორც პოეტი, ხელოვნების პრინციპებს ერთი მთლიანი სიტყვით გაფორმებულ შემოქმედების სახით.

ზომიერებით იზომება პოეტის შემოქმედების სიღრმე და სიგანე. მხატვრული მასალა, რომელსაც იყენებს ნიშანდობლივ პოეტი,— ტიპი, წარმოსახვა, ფიქცია, მეტაფორა, ანალოგია, ჰიპერბოლა და სხვა წარმოუდგენელია ეფექტური იყოს, თუ მას ნაფუძვლად ზომიერების პრინციპი არ უძევს.

პოეზიას უმეტეს შემთხვევაში საქმე აქვს ადამიანის გრძნობებთან და აფექტებთან, ამიტომ დიდი ხელოვანი უნდა იყოს ფსიქოლოგი, ზომიერების გრძნობა ინტუიტური გზით აძლევს ყოველ ნამდვილ პოეტს ფსიქოლოგობის უფლებას. პოეტი დაბადებული და ამავე დროს განსწავლული (რასაკვირველია, თავისი დროის მიხედვით) ფსიქოლოგი უნდა იყოს. თუ ხელოსანს სჭირდება წვრთნა, ცხადია, ხელოვანს ის ასჯერ მეტად სჭირდება. ეს არისტოტელური სიბრძნე კაცობრიობას შთააგონა არა მარტო რომაელთა დიდმა პოეტმა პორაციუსმა, არამედ დიდმა ქართველმა პოეტმაც. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორიც მრავალგზის გვეუბნება თავის საყვარელ გმირებზე, რომ „წვრთასა არ მოიწყინებდაო“. (51).

ზომიერების პრინციპის გასასიხად ყველაზე მაღლიერი მასალა პოეტის მიერ შექმნილი მხატვრული სახეებია. მხატვრული შემოქმედების ხერხებიც უნდა იყოს ზომიერების პრინციპის მიხედვით გამოქანდაკებული. რუსთაველი ოსტატურად აშენებს ერთსაც და მეორესაც. იგი ხშირად მიმართავს ჰიპერბოლებს, მაგრამ იშვიათ შემთხვევაში თუ აჭარბებს. ორი შემთხვევაა, სადაც მისი ჰიპერბოლები ზომიერების ფარგლებს თითქოს შორდება და ჩვენ რუსთაველის სახელოვნო ხერხების დახასიათება სწორედ აქედან გვინდა დავიწყოთ.

საქებია, თუ ლიტერატურის კრიტიკა ხარვეზებს აღმოაჩენს რუსთაველის ბრილიანტივით დახვეწილსა და უცვეთელი ფოლადივით ნაწრთობ მონუმენტში, უნაკლოსა და აღმალღებულს აქ მოძებნა არ ესაჭიროება, იგი ხელსახებია ყოველგან. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს საჩუქრისა და სიმდიდრის აღწერა „ვეფხისტყაოსანში“. პოემის პირველი ტაეპიდანვე იწყება საჩუქრების გაცემისა და მიღების, სიუხვისა და სიმდიდრის აღწერა და სანამდე რუსთაველი იტყოდეს, „გასრულდა მათი ამბავი“ და სხვ.. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები იმოდენ განძეულობას გააჩუქებენ, რიყის ქვებიც მარგალიტებად რომ ექცია შემოქმედს, მაინც არ ათავდებოდა. ყველაზე ზომიერი იყო საჩუქრები, რომლებიც ფრიდონმა გასცა ქორწილზე ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისათვის; უმაღლესი ოსტატობით აგვიწერს რუსთაველი არტისტულ ხელოვნებას ამ ძვირფასი ქვებისას. ერთი იშვიათი ქვის შესახებ ვკითხულობთ:

კვლა ერთი თვალი, სამსგავსო მზისა შუქ-მონამატისა,
მას წინა ღამით ძალ-ედვის მხატვარსა ხატვა ხატისა.

(1465).

მაგრამ ამ ქორწილზეც ბოძებული განძეულობის ღირებულება, ერთად აღებული, დღეს არ მოეპოვება ამერიკის ბანკებსაც კი. და ჩვენ საჩუქრების ისეთი შემთხვევა ავიღეთ, როცა რუსთაველი ავირვებს მკითხველს არა სიმდიდრით და ღირებულებით, არამედ იმით, რომ გაბოძებული ნივთები მაღალი არტისტული ოსტატობითაა გაკეთებული.

გაზვიადებულია აგრეთვე სიმდიდრის აღწერა. სამჯერ რომ გამრავლდეს ჩვენთვის ცნობილი ყველა სახელმწიფოს მატერიალური ძლიერება, მაინც ვერ გაუთანაბრდება იმ საზღაბრო სიმდიდრეს, რომელსაც ვნახულობთ რუსთაველის მიერ აღწერილ სამ სახელმწიფოში. მართო პატარა ქაჯეთის ციხეში გამარჯვებულმა რაინდებმა იმდენი ალაფი შეკრიბეს, რომ აქლემსა და ჯორს

აბა სიმდიდრე, რომელიც ტარიელმა ხატაელთა სახელმწიფოდან ბეგარისა და კონტრიბუციის სახით მიიღო, ხომ პირდაპირ საზღაპროა! მთელი სახელმწიფოს აქლემთა ქარავენებიც კი საკმარისი არ დარჩა ამ ალაფის წასაღებად!

ნუ დავივიწყებთ, რომ პოეზიის ნორმების თანახმად, გაზვიადებული ჰიპერბოლებით წერა დაშვებულია მიუწვდომელი იდეალების აღწერისას, მაგ., ღმერთის ძლიერების აღწერის დროს, და თუ რუსთაველი ამ მეთოდს იყენებს სიმდიდრის აღწერის შემთხვევაში, ეს იმის მაჩვენებელია, რომ იმდროინდელი საქართველო ერთობ მდიდარი ქვეყანა იყო და კიდევ უფრო მეტი გამდიდრება ქართული ძლევამოსილების სიმბოლო უნდა ყოფილიყო.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ეს ჰიპერბოლური აღწერა სიმდიდრისა გვხვდება კლასიკური ატიკის ოქროს ხანის მწერლობაშიც. თვითონ პლატონი „პოლიტიკას“ შესავალში აგვიწერს ერთი ქალაქის გარეუბანში მცხოვრები მოქალაქის ისეთ განძეულობას, რომლის ადგილიდან დასაძრავად თანამედროვე ვაგონებიც კი არ იქნებოდა საკმარისი.

რაც შეეხება საჩუქრის სიუხვეს, ზომიერება აქაც დარღვეულია, მაგრამ აქაც იდეალის აღწერის უფლებით. ნუ. დავივიწყებთ აგრეთვე, რომ რუსთაველი ცხოვრობდა ეპოქაში, როცა საჩუქარი ხოციალური ურთიერთობის მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო. მდიდარი თუ ღარიბი, დიდი თუ პატარა ცდილობდა რაიმე დაეგროვებინა, ეს შემდეგ გაებოძებინა, მაგრამ სამაგიეროდ მიეღო. ბოძება და მიღება აღებშიცემობის ერთ-ერთი ფორმა იყო. რუსთაველი ბევრჯერ აგვიწერს საჩუქრის გაცემისა და მიღების ეთიკასა და რიტუალს, და ყველა შემთხვევაში იგი თავის საგანს ექცევა როგორც ხელოვანი, ე. ი. ხატავს იდეალურ შემთხვევებს. ყველა ამ შემთხვევაში რუსთაველის — მხატვრისა და ხელოვანის გასაცნობად მოგვეპოვება უძვირფასესი მასალა. რუსთაველი მთელი ძლიერებით გრძნობს მაღალი ოსტატობით შექმნილი ნივთის მშვენიერებას. მის მიერ აღწერილი სამკაული არტისტული ნივთია, გაკეთებული მაღალი ხელოვნებით, შერჩეული გემოვნებით. რუსთაველს ახასიათებს ღირსებისა და ღირებულების განცდა; ნივთის სილამაზე და ოსტატობა მისთვის განცდის საგანია. უამრავი მაგალითიდან მოვიყვანოთ ერთი. აი ცნობილი ჩინური ხელოვნების რა შედეგს აგვიწერს პოეტი; ხატაეთიდან გმირმა წამოიღო ერთი რიდე საკვირველი, („საძღვნოდ მისად“, ე. ი. ნესტან-დარეჯანისათვის):

ვერა შვეიგენ, რა იყო, ანუ ნაქმარი რაულად!
ვისცა ვუჩვენე, უკვირდის, ღმრთისაგან თქვის სასწაულად;
არცა ლარულად ჰგებოდა მას ქსელი, არ ორხაულად;
სიმტიცე ჰკვანდის ნაქედსა, ვთქვი ცეცხლთა შენართაულად.

(461).

შეხედეთ რუსთაველს, ხელოვანს სულით და გულით! როცა საჩუქარი უნდა მიართვას უძვირფასეს არსებას ამა ქვეყნისას, მაშინ თვალ-მარგალიტით ტვირთული ქარავანი კი არ გაგზავნა, არამედ მაღალი ხელოვნების უზადო ნამოქმედარი; ღირებულება იმ ჩინური რიდისა მის იშვიათობასა და ხელოვნებაში მდგომარეობდა. და სწორედ საჩუქრების გაცემისა და მიღების რიტუალისა და ეთიკის აღწერის დროს, ამ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო მაგალითზე, ნათლად ჩნდება, რა დიაპაზონის ხელოვანია რუსთაველი.

ჰომეროსის სადარი ნიჭი ჩვენი პოეტისა ქმნის წარმატებულ მხატვრულ სახეს. მთავრდება კოლიზია „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავთან. გამარჯვებული რაინდები ქაჯების ხელიდან განთავისუფლებული მზექალითურთ მიექცნენ არაბეთს. გამოეგება მეფე როსტევეანი. მოვიდა ტარიელი. აღსრულდა. როსტევეანი თავისი თვალთ ხედავს უცხო მოყმე ვინმეს, მტირალი რომ იჯდა წყლისა პირსა, ლამაზ ტევრში. იმ შეხვედრისას ტარიელმა გაანაწყენა მეფე. ახლა მოყვრებად ხვდებიან ერთმანეთს. მაშ, უმცროსი პატიებას ითხოვს და რიტუალისა და ჩვევის მიხედვით შერჩეულ საჩუქრებს მიართმევს მაღალ სუეერენს. ყველაფერი ასე მიდის, მაგრამ საქმე საჩუქართა მართმევაზე რომ მიდგა, ენატკბილი ტარიელი ეუბნება არაბეთის მოხუც მფლობელს:

აწ ამაღ მოვალ წინაშე, დავყარენ ჩემნი გზანია,
შემინდოთ, რაცა შეგცოდე, ჰქმნნეთ გაწყრომისა კმანია.
ძღვენი არა მაქვს, მოწუმობენ ფრიღონ და მისნი ყმანია,
ოღენ ძღვნად თქვენი აეთანდილ მე თქვენთვის მომიტანია.

(1506).

აი, ჩვენი აზრით, ჩინებული მაგალითი მხატვრული ამოცანის გენიალური ამოხსნისა. რომელიმე სხვა, საშუალო ნიჭის მწერალს, ცხენ-აქლემი რომ არ აუთავდებოდა, სპილოებსაც კი აჰკიდებდა მარგალიტების ამანათს და მიართმევდა მეფე როსტევეანს. რუსთაველის მხატვრულმა აღლომ იგრძნო, რომ ეს ჰიპერბოლა ამ შემთხვევაში ეფექტს არ მოახდენდა; ამიტომ მთლიანად უარი თქვა ჰიპერბოლის ხერხზე და ამოცანა გადაკვრა ერთი დაკვრით, პირდაპირ და მომხიბლავად. მკითხველი გრძნობს, რომ ამ მომენტში იგი უნებ-

ლიე მოწამეა უდიდესი და უმშვენიერესი ძღვენის მირთმევის რიტუალისა. როსტევან მეფემაც ასე იგრძნო და ასე მიიღო ეს.

ეს მაგალითი ამტკიცებს თვალნათლივ, რომ მისი ავტორი არის შეუდარებელი ხელოვანი, რომელიც ისე წყვეტს ხელოვნების რთულ ამოცანებს, რომ ნორმას აწესებს. შემოქმედებისათვის.

ხელოვნების ამოცანების ასეთ გადაჭრას ჩვენ ჰომეროსისებურ ხერხს ვუწოდებთ. ამ სახელწოდებას თავისი გამართლება აქვს. პირველად ლესინგმა. მიუთითა ხელოვნების, სახელდობრ პოეზიის, ასეთ მაღალ ხერხებზე ჰომეროსთან, რათა გენიალობა პოეტისა განესაზღვრა და აღენუსხა.

ჰომეროსი, ლესინგის თქმით, უმაღლესი მხატვრული ამოცანის გადაჭრისათვის არასდროს არ მიმართავს ენამრავლობას და მოვლენათა გაუთავებელ სიტყვიერ აღწერას საცილობელი ჰიპერბოლების დახმარებით, არამედ ყოველთვის გამოიჯონებს რომელიღაც მხატვრულ ხერხს და ერთი დაკვირვებით შეგვიყვანს საკვლევი ამოცანის უშუალოებაში. როცა მას სჭირდებოდა აეწერა ქვეყანაზე ულამაზესი ქალის მშვენიერება, ამისათვის ჰომეროსს არც ერთი ეპითეტი და არც ერთი მეტაფორა არ დაუხარჯავს, მან ეს მშვენიერი ქალი — ელენე ქალაქ ტროას უხუცესთა კრებას წარუდგინა. შეხედეს გრძელწვერა და სისხლნაკლულმა მოხუცებმა ელენეს და ერთხმად თქვეს: ეს ქალი მართლაც ღირსია ამ სისწლისმღვრელი ომისა, მისი მშვენიერება მართლაც ღვთაებრივი ყოფილაო.

მორჩა და გათავდა. ამიერიდან მთელმა ქვეყანამ იცოდა, რომ ელენე უმშვენიერესი ქალი იყო მთელ ქვეყანაზე.

ლესინგი ჩინებულად შენიშნავს, რომ ეს არის მხატვრისათვის ნიშანდობლივ დამახასიათებელი ხერხი, სიტყვის ფორმით შთაგონებული გენიალური პოეტის მიერ.

რუსთაველის პოეზიაში ამდაგვარი და ამის ანალოგიური მაგალითი ბევრია. ხელოვნების ამოცანებს რუსთაველი წყვეტს მუსიკოსისა და ხშირად ნიშანდობლივ მხატვრისათვის ჩვეული ხერხით.

ფონისა და სიტუაციის მიხედვით ჰომეროსის ხერხის განმეორების შთაბეჭდილებას ტოვებს 694 ტაეპი. ამოცანა ასეთი: ავთანდილი დაბრუნდა ინდოეთს, მოიტანა ამბავი ტარიელის აღმოჩენისა. იგი მიიღო თინათინმა, აღუდიენცია სიტკბოებისა და ლაღობის წუთებად გადაქცეულა; ჯანსაყუთრებით ბრწყინავს თინათინი; იგი გამარჯვებულია; მისი საქმრო ნამდვილი რაინდი აღმოჩნდა; დავალება შეასრულა; ტარიელი აღმოაჩინა; როსტევან მეფემ გაიგო საიდუმლოება და დამშვიდდა. ამაყად ზის თინათინი თავის ტახტზე. პოეტი იწყებს მისი მშვენიერების შესხმას:

ბროლ-ბადახშსა ამშვენებლა თმა გიშერი, წარბი ტვერი,

მაგრამ პოეტი შეწყვეტს მდიდარი წარმოსახვის გამომწვევ მეტაფორებს და იტყვის:

მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა, ზამს, აქებდეს ენა ბევრიი
(694).

სწორედ ეს არის უმაღლესი ქება და ღიღება. პლატონის სიბრძნე და ენამზეობა ყოფილა საჭირო, რომ კაცმა თინათინის მშვენიერება შეამკოს ჭეროვნად. დანარჩენი ყველაფერი გასაგებია.

ამავე თინათინის მკითხველისადმი გაცნობის მიზნით, რუსთაველი ქმნის მეტაფორას, რომელიც იმდენად მშვენიერია, რომ ბადალი ძნელად მოინახება პოეზიის მრავალფეროვან და მრავალი საუკუნეებით შექალაქავებულ ისტორიაში.

ღიღი არაბეთის მფლობელმა როსტევან მეფემ, რომელსაც ვაჟი არ ჰყავდა, სამეფო ტახტზე თავისი მშვენიერი ქალი დაასმევინა ვაზირატს. ბევრი სიბრძნე ითქვა ვაზირატის კრებაზე. აფორიზმს აფორიზმი ცვლის რუსთაველის ლექსში და კიდევ უფრო მეტი — მეფედ კურთხევის ცერემონიალის დღეს. შეკრებილია მთელი არაბეთი. ჭარისა და ღიღებულების შეკრებაზე მეფე წარმოთქვამს საინტერესო პოლიტიკურ სიტყვას და ახალ მეფეს მისცემს დარიგებას: „ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების“ (49), ე. ი. მეფე უნდა იყოს ასეთიო. მაგრამ თინათინი ქალია, ე. ი. მეფედ არჩევა მისი უჩვეულოა და პოეტი მოვალეა, რაიმე განსაკუთრებული თქვას. რუსთაველი ექვსი სიტყვიდან შედგენილი მეტაფორით ისეთ რაიმეს იტყვის მასზე, რომ სმენა მოჯადოებული რჩება და გონება გაკვირვებულია:

თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა.
(51).

ამ თქმის არა მარტო საგანი, არამედ თვით თქმის ფორმაც მომზიბლველია. მზე, ადამიანური გაგებით, უმშვენიერესი და უმაღლესი ყოველივე სრულყოფისა; თვით ცდილობს ითინათინოს, ე. ი. ძლევამოსილებით და მშვენიერებით დაემსგავსოს მას.

მამამ გადასცა სიბრძნე აბსოლუტიზმისა, ერთმპყრობელი მეფე უმაღლესი სუვერენია ქვეყნისა, როგორც მზე ბუნებისა; ამიტომ, როგორც მზის სხივები ერთნაირად მოეფინების ვარდსაც და ნეხვსაც, ასე მეფეც ერთნაირად უნდა ეუფლოს ქვეყანას აბსოლუტურად და უსიტყვოდ, მას:

უხვსა კმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულოა.
(50).

(ამ ორი სიტყვით გამოთქმულია აგრეთვე მთელი სოციალურ-ფილოსოფია რუსთაველისა).

აჲ მამისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა

1

(51).

და შედეგის შესახებ გვასწავლის რუსთაველური შედევი, რომ ამიერიდან თვით მზეს თინათინება დასჭირდებოა. განმარტება საჭირო არ არის. რუსთაველის მოკლე მეტაფორა მეტის მთქმელი აღმოჩნდა იმის დასამტკიცებლად, რომ ეს ქალი უდიდესი მშვენიება იქნებოდა ერთმპყრობელი ტახტისა, ვიდრე ასეთად შეიძლებოდა აღმოჩენილიყო მაკიაველური ტრაქტატი, დაწერილი აბსოლუტიზმის დასაცავად!

აუწერელი ჯენიალობით გამოქანდაკებული რუსთაველური მეტაფორა ერთსა და იმავე დროს გამოხატავს როგორც იმ პოლიტიკურ მსოფლმხედველობას, რომელიც ქალმა მამისაგან სახელმძღვანელოდ მიიღო, ისე მზისადარ მშვენიერებას თვითონ ქალისა. ეს უზადო ხელოვნება, აჲ რა არის!

იშვიათი თანმიმდევრობით მოიხმარს რუსთაველი ზომიერების პრინციპს ომების აღწერის დროს. რეალისტის თვალი არ ღალატობს მას არც ერთ შემთხვევაში. უეჭველია, პოემის ავტორი სამხედრო სტრატეგიისა და ტაქტიკის დიდი მცოდნე უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ შედეგია აღწერილობა დიდი ომისა. ინდოეთის ჯარის სარდალი ტარიელი მიმართავს ომების ისტორიიდან კარგად ცნობილ სტრატეგიულ ხერხს. ლაშქარს გაყოფს ორად. ერთ ნაწილს დამალავს და მეორე ნაწილით შეებმის. გადამწყვეტ მომენტში ბრძოლის ველს მოაწყდა:

ჩემნი ლაშქარნი, რომელნი წამომეტანნეს მე არა...

(450).

და ბრძოლა ხატაელთა სრული კატასტროფით დამთავრდა.

ომი დახასიათებულია როგორც გმირობა; ომის მიზანი უმიზნო ხოცვა-ჟლეტა არ უნდა იყოს:

მისნი სპანი ყველაკანი დავიპყრენით, ირ მოვკლენით.

(451).

გამარჯვებული ტარიელი სულგრძელია, მოსახლეობისათვის აცხადებს სრულ ამნისტიას და სხვა. აღებულია იდეალური შემთხვევა ნამდვილი ომისა, გადამლაშებული არ არის არც ერთი მომენტის აღწერა. მოვლენები გაშუქებულია თქმის ღრმა ცოდნით, ეპოქის რეალიების დაცვით, ამავე დროს — მხატვრული დამაჯერებლობით.

სულ სხვა სურათს ენახულობთ ქაჯეთის ციხე-სიმაგრის ასაღებად გამართული ომის აღწერილობისას.

მაღალი სიმბოლური მხატვრობისათვის დამახასიათებელი ხერხით წყვეტს რუსთაველი რთულ ამოცანას. ეს ამოცანა შეეხება შინაგან სიმართლესა და დამაჯერებლობას.

ზომიერების პრინციპის ერთ-ერთ თავისებურებას შეადგენს შინაგანი სიმაართლისა და დამაჯერებლობის განცდის გამოწვევა. ნაწარმოები, რომელიც ეწინააღმდეგება შინაგან სიმაართლეს, რომელიც დაუჯერებლობის გრძნობას აღვიძებს ადამიანში, არ ეკუთვნის ხელოვნებას. ამიტომაც, რომ ჰიპერბოლების ხერხით წერა მიზანშეწონილია მხოლოდ და მხოლოდ იდეალურის აღსაწერად და ისიც მკაცრი პირობების საზღვარში. შინაგანი სიმაართლის გრძნობა უნდა გამოიწვიოს ადამიანში ხელოვნების ხილვამ თუ სმენამ. რუსთაველს ნათლად რეფლექსირებული აქვს ეს პრინციპი, მაღალი ოსტატობით იყენებს იგი მას.

ქაჯეთის ომის ამბავი ეგზემპლარული შემთხვევაა. ასაღებია ციხე, რომლის შესახებ ტარიელს ატყობინებს ნესტანი:

ციხეს ვზი ეზომ მაღალსა, თვალნი ძლივ გარდასწვდებიან.

(1300).

ციხის გვირაბს იცავს „ქაჯთა, ძნელად საომართა“ ათიათასიანი რაზმი. დიდი ჯარის შეკრებისა და ხანგრძლივი ომისათვის ხელსაყრელი პირობები არ მოიპოვება.

მიდის სამი რაინდი სამასი რჩეული მეომართ; ამოცანა შეეხება ძლიერი ციხის მოხერხებული დარტყმით აღებას. მკითხველნი უნდა დარწმუნდნენ ასეთი ციხის აღების შესაძლებლობასა და თქმულის შინაგან სიმაართლეში. რუსთაველი ხედავს, რომ ამისათვის ტარიელის მაღალი სტრატეგობაც არ არის საკმარისი. გამარჯვება დამაჯერებელი რომ იყოს. რაიმე სიმბოლო უნდა გამოვიდეს სამოქმედოდ.

სტრატეგიას—ჯარის ორგანიზაციასა და ხარისხს რომ დიდი მნიშვნელობა აქვს, ეს ჩინებულად იცის „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორმა. ჯერ ის ამ არგუმენტს მიმართავს:

ასი ათასსა აჯობებს, თუ გამორჩევით მქმნელია.

(1392).

მაგრამ განსხვავება მაინც დიდი რჩება: უებრო რაინდებს ასეულები ჰყავთ, მოწინააღმდეგეს კი — ათი ათასები. რით შეიძლება იყოს უზრუნველყოფილი გამარჯვება? ფენომენალური იარაღით.

იარაღის უდიდესი მნიშვნელობა ისე ნათელი ყოფილა რუსთაველისათვის, როგორც ეს დღეს ჩვენთვის, ტექნიკის საუკუნის შვილებსათვის არის ნათელი.

ტარიელს მოაგონდება, რომ მას დევთა ყოფილ ქვაბში დაცული აქვს ზარადხანა, რომელშიაც ინახება უცნაური კიღობანი აბჯარისათვის. ტარიელი და ავთანდილი დაღეწენ ქვაბის ორმოციოდე კარს, შეველენ შიგ და იპოვნენ ამ სიმბოლურ კიღობანს, იხილავენ დიდ გარემოებათა მაუწყებელ, ჯადოსნურ წარწერას: •

ზედა ეწერა: „აქა ძეს აბჯარი საკვირველიო,
ქაქვე-მუზარადი, აღმასი ხრმალი ბასრისა, მკრელიო;
თუ ქაჭნი დევთა შეებნენ, დღე იყოს იგი ძნელიო;
უმისკამისოდ ვინც გახსნას, არის მეფეთა მკლველიო.

(1368).

კიღობანი გახსნეს, პოვეს მუნ აბჯარი სამი ტანი,
რასაცა ვით შეიმოსენ მეომარნი სამნი ყმანი...

(1369).

ამით დამაჯერებლობა გამარჯვებისა საკულმინაციო წერტილის აღწევს. სამივე რაინდი შეიჭურვა იარაღით, რომელიც მსოფლიოში სახელგანთქმულ ქალაქშია დამზადებული და თვით განგების მიერ ქაჭთა გასანადგურებლად იყო განკუთვნილი. სიმბოლური ხერხი ამ ხელოვნებისა გასაგებია უკომენტაროდაც. ამიტომ რუსთაველის ხელოვნება უზადო რეალიზშია. სიმბოლიკის ხერხებსაც კი იმიტომ მიმართავს პოეტი, რათა საერთო რეალისტური შეგონება გაამართლოს.

დიდი ხელოვანი უნდა იყოს ადამიანის სულის მესაიდუმლე, ფსიქეს მეცნიერი, აწნებათა დელვისა და აფექტების დენის მცოდნე, აზრის დასტაქარი და ნების მმართვე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანში ვერ აღმოაჩენს ზოგადადამიანურს, შემთხვევათა კრებაში აუცილებელს. თუ ხელოვანს არა აქვს განყენების უნარი, იგი ვერ შექმნის მხატვრულ სახეს, ტიპს. თავისებური აბსტრაგირების უნარი განუყრელი თანმხლებელია ხელოვნებისა. მეორე მხრივ, მიუღებელია ის შეხედულებაც, რომლის თანახმაც, ხელოვნება ვიზომც ადამიანურს შეეხებოდეს და არა გარკვეულ ადამიანს, ვითომ ხელოვანი არავის არ გულისხმობდეს შემოქმედების პროცესში, ვითომ მხატვარს პორტრეტირების გარეშე შეეძლოს მხატვრობა. ასეთი ხელოვნება სისხლის სითბოსა და რეალური ცხოვრების დენას მოკლებული ოსტატობა იქნებოდა. ასეთი ნაკლოვანება ყოველთვის პერსონალურ, კონკრეტულ გარემოსა და სიტუაციას

გულისხმობს და სწორედ კონკრეტულში იძლევა საერთოს ნაგუ-
ლისხმევი რეალური ადამიანის სახით — იძლევა ზოგადადამია-
ნურს.

ქვემარტივი ხელოვნების ეს პრინციპი მაღალი ოსტატობით გა-
მოყენებულია რუსთაველის მიერ. „ვეფხისტყაოსანი“ უაღრესად
კონკრეტულ ისტორიულსა და უაღრესად განყენებულ ტიპოლო-
გიურ პერსონაჟებსა და სიტუაციებს ჯვიხატავს. მაღალი იდეები,
რომლებიც რუსთაველს სურს მიაწეროს მეფეს, აქ გადმოცემულია:
როგორც ადამიანის კუთვნილება, როგორც ისეთი სიტუაცია, რო-
მელსაც განიცდიდა მაშინ მისი სამშობლო, რომელიც დახატული
და აღწერილია როგორც ლეგენდარული და თვალთა და ყურით
მიუწვდომელი, შორეული. ასე უნდა მოქცეულიყო პოეტი, რომელ-
მაც თავი დააღწია ბიზანტიანიზმს შემოქმედებაში.

ნამდვილად რუსთაველის დროინდელ საქართველოს სამეფოს
კარზე ადვილად დაინახავდით დიდებულს, რომელიც ავთანდილს
ისე ემსგავსებოდა, როგორც ორი წვეთი წყალი ერთმანეთს, მაგ-
რამ დროის კანონმა წაიღო ის კარისკაცი და მარად დარჩა საქართ-
ველოს რუსთაველის ავთანდილი. რა პირობებშიაც არ უნდა იფიქ-
როს ქართველმა ადამიანმა, რომელიც არის სწავლული და ბრძენი
ერთსა და იმავე დროს, გაიხსენებს:

ნეტარ მამაცი სხვა რაა, არ გაძლოს რააც კირია.

(931).

და მყისვე რუსთაველის ავთანდილი ჩაისახება მის წარმოდგე-
ნაში.

რა რთული ამოცანის წინ არ უნდა იდგეს ქართველი კაცი, რო-
გორადაც არ უნდა გამოსცადოს იგი ბედისწერის ჩარხის ტრიალა-
მა, მას პირველსავე რთულ მომენტში გაახსენდება რუსთაველის
მაღალი სიბრძნე, თქმული ავთანდილის პირით:

ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გკირსა!
ყოელი შენი მონღობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!
მაგრა ღმერთი ან გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა!

(951).

იმედის ეს მაღალი სიბრძნე საუკუნეების მანძილზე ბინადრობს.
ქართველი კაცის გულში და არის ის მარადიული ღირებულება, რო-
მელიც უანდერძა რუსთაველის ხელოვნებამ საქართველოს და რო-
მელსაც მას მომავალი დროის ველარავითარი გარემოება ველარ-
წაართმევს.

დასასრულ რუსთაველის ხელოვნება რამდენიმე კერძო ხასიათის საკითხზე. უნდა გამოვცადოთ. წარმოდგენელია, დიდი ხელოვანი ადამიანის სულის დიდი მკოდნე არ იყოს. მისი თვალი ფსიქიკის მიმოქცევის ყველა ხვეულსა და თითოეულს დეტალს უნდა ხედავდეს. განსაკუთრებით აფექტების მიმოქცევის ცოდნაში დახელოვნებაა საჭირო. რუსთაველი ამ მხრივ შეუდარებელი და განუმეორებელია. თავისი დროის ფსიქოლოგიაში იგი უაღრესად განსწავლული კაცი უნდა ყოფილიყო. გარეშე ამისა არ შედგებოდა ის დიალექტიკა, რომლითაც რუსთაველი შლის სულიერი ცხოვრების სამ მოტივს — გრძნობას, ინტელექტსა და ნებისყოფას შორის და არ გაფორმდებოდა ის ინტელექტუალური თვალსაზრისი, რომლის პოზიციებზე რუსთაველი დგას გარკვეულად. რასაკვირველია, ამ მომენტში ჩვენ განსწავლულებისა და რეზონირების მომენტი არ გვიანტერესებს. ამაზე ქვემოთ იქნება მსჯელობა. აქ ჩვენ გვიანტერესებს მხატვრული ხერხების გამოყენების საკითხი ფსიქიკურ მოვლენათა გამოვლინების დროს.

რუსთაველი დამაჯერებელი ხელოვნებით გვიჩვენებს, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების მიმოქცევას დროს აფექტის პლუსსა და მინუსს ერთნაირი რეაქცია აქვთ. მაგალითად, უმაღლეს სიხარულსა და მწუხარებას, ბედნიერებასა და უბედურებას ხშირად აერთიანებენ ცრემლი და ღიმილი. არის შემთხვევა, როდესაც გრძნობა საწინააღმდეგოში გადავა და, მაგ., უმაღლეს მწუხარებას ადამიანი უპასუხებს ღიმილით, ხოლო უმაღლეს სიხარულს — ტირილით. უმაღლესმა წყრომამ და ბრანმა შეიძლება გამოიწვიოს ნებისყოფის დამდაბლავება და სხვა, სადაც უმტკიცესი სიფხიზლე საჭიროა, იქ უმაღლეს საფეხურთან მიღწევის გამო, შეიძლება დაეძინოს ადამიანს, უსაშინელეს მწუხარებას კი სიმღერით უპასუხოს. ამ შემთხვევაში ინსტინქტი ცდილობს განიცადოს საწინააღმდეგო, რათა მთლიანად შეიზიდოს მწველი ძალა პირველისა.

რუსთაველმა იცის სულიერი ცხოვრების ამ საიდუმლოების ყველა ხვეული და იყენებს მათ თვითული საჭირო შემთხვევისას; ტარიელისა და ნესტანის რომანი, როგორც ცნობილია, დაიწყო აქტივობით ქალის მხრივ, მაგრამ ნესტანი პირველად რომ იხმობს ტარიელს, დათვრება მისი დანახვით, გრძნობათა მოჭარბება მას სიტყვას წაართმევს და ასმათი ეტყვის სიყვარულითვე მთვრალ რაინდს: „აწ წადიო, ვერას გითხრობს“. (395). დანარჩენს გვაცნობებს შეყვარებულთა ცრემლები... მაღალი სტილის ხელოვნება თავიდან ბოლომდე გამართლებული. დიდმა გრძნობამ და დიდმა სიყვარულმა არ იცის დიპლომატიური ლაქლაქი.

ასეთ შემთხვევებში მუსიკის ადგილს იჭერს ტირილი. რუსთაველი შეუდარებელი ოსტატია ცრემლებით აკორდების აწყობისა. საქართველოს მთებიდან მდინარეებს არ უდენიათ იმდენი, რამდენიც ცრემლი რუსთაველმა აღენინა თავის გმირებს. რუსთაველის ცრემლის ფსიქოლოგია ცალკე კვლევის ღირსია.

ხშირად გამოუთქვამთ გაკვირვება ამ გაუთავებელი ტირილის გამო. საიდუმლოება ნათელი გახდება, როგორც კი გავიგებთ, თუ რა აზრი აქვს სიტყვას — „ტირილი“ — რუსთაველთან.

ტირილი რუსთაველთან მუსიკალური მსოფლგაგების ელემენტია. იგი ყველა ძლიერი აფექტისა და ღრმა გრძნობის თანმხლები აკომპანიმენტია. ჩვეულებრივ ტირილი მინორის ფორმიო გვესმის; რუსთაველი კი უმაღლეს მაჟორსაც ტირილით უპასუხებს. სულ ერთია, მწუხარებასთან თუ სიხარულთან, ბედნიერებასთან თუ უბედურებასთან გვაქვს საქმე, რუსთაველის გმირები ტირილის აკომპანიმენტის ქვეშ უერთდებიან ამ ქვეყანას. ამ შემთხვევაში ტირილი გამოთქვამს იმას, რაც ენას არ უთქვამს.

ტირილი მეტყველების მიმართ იმ როლს ასრულებს, რასაც ინსტრუმენტი ვოკალის მიმართ: ხან წინ უსწრებს და აწყობს მის ხმებს, არის უფერტიურა, ხან ახლავს მას და აშუქებს მის დენადობას, ხან აგრძელებს ჰანგების ტონს და ამთავრებს მოქმედების აზრს. რუსთაველური ტირილი იმავე მოთხოვნილების პირშმოა და იმავე გრძნობებს აკმაყოფილებს, რასაც მუსიკა.

ტირილი და მუსიკა მსოფლმხედველობაა რუსთაველთან. პოეტი განსაკუთრებული ინტენსივობით განიცდის ერთსაც და მეორესაც. ერთიცა და მეორეც აღზნების ღრმა აკორდებსა და გრძნობის მუქ ტონს გამოხატავს, ერთიცა და მეორეც კოსმოსური ძალაა, ერთსაც და მეორესაც ახასიათებს როგორც მინორის, ისე მაჟორის ჰანგი. საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ რუსთაველის აზრით ტირილის კოსმოსური ზემოქმედება გაცილებით ძლიერია, ვიდრე სიმღერისა. ტირილი თან ახლავს ისეთ მაღალ განცდებს, როდესაც საერთოდ არ მღერიან; განსაკუთრებით თავისებური და რუსთაველურია ეს მაღალი და უმაღლესი მხიარულების შემთხვევებში, როცა ადამიანი, რუსთაველის გაგებით, არასდროს არ მღერის, მაგრამ ცრემლების მდინარებას აძლევს სათავეს. სიმღერა თანმხლებია საშუალო ტონის სიამოვნებისა. მუსიკა თან ახლავს სიბრძნეს, ტირილი კი—უმაღლეს სიამოვნებას და მის ფსიქიკურ მონათესავეს — უმაღლეს უბედურებას.

განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ლოცვას. ლოცვა, რუსთაველის აზრით, არის ადამიანის სიტყვა ღმერთთან. რუსთაველმა მოგვცა ლოცვის შედეგრი. პოეზიის ისტორიას იშვიათად თუ მოეპოვე-

ზა ისეთი შთაგონებით თქმული და ისეთი ოსტატობით შესრულებული სიტყვა ადამიანისა ღმერთის მიმართ, როგორც არის „ლოცვა ავთანდილისა“, და ისიც აკომპანირებულია შერმადინის ცრემლის ღვარით.

როგორც ცნობილია, ქართული რიტუალური ტირილი — ზარი არის თავისებური ოპერა, რომელსაც სიტყვისა და მუსიკის სრული ექსესუარი აქვს თავის განკარგულებაში. რუსთაველი მაღალი ოსტატობით აგვიწერს ავთანდილის გაპარვის ჯამო გამართულ ზარის იშვიათ სურათს მეფე როსტევეანის სასახლეში. რუსთაველური ტირილი რომ .ნამდვილი მუსიკაა, ეს საბოლოოდ დამტკიცებულია ამ ზარის რუსთაველური აღწერით.

უნდა აღინიშნოს, რომ, რუსთაველის გაგებით, ტირილი მუსიკის ერთი ფორმაა, იგი არის ადამიანის სულის მუსიკა, ტირის ადამიანი და მასთან ერთად მუსიკობს თუ ტირის მთელი სამყარო. სამყაროს ჰარმონიული აგებულება არის უნივერსალური მუსიკა; ამიტომ არის, რომ მუსიკის მაღალ ფორმას, სიმღერას, ერთნაირი ძლიერებით გრძნობს ბუნების ყველა ძალა.

ამ მსოფლმხედველობამ თავისი გამოხატულება პოვა იმ დიდებულ ასტრალურ საგალობელში, რომელიც ფრიდონისას მიმავალმა ავთანდილმა უმღერა სამყაროს. ეს სიმღერაც როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მიხედვით რუსთაველური შედევრია. მის შინაარსს ჩვენ სხვა ადგილს დაუბრუნებდით; აქ გვაინტერესებს მისი მუსიკალური გაფორმება, ესაა გენიალური გადაარწყმა ერთმანეთში სიმღერისა და ტირილის ჰანგებისა. ეს არის რუსთაველური გრანდ-ოპერა. ავთანდილთან ერთად მღერის მთელი ბუნება. მოუესმინოთ რუსთაველს:

რა ესოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან;
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან.

მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი,
ცით მფრინველნი,
ენდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მადრიბელნი,
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი.

(967, 968).

და აქ, მთელი სამსჯავროს წინ, სადაც ავთანდილთან ერთად მუსიკობს და ტირის მთელი სამყარო, რუსთაველი თავის საყვარელ

გმირს წარმოათქმევინებს დანიელი პრინციის ყოფნა-არყოფნის ალტერნატივას! ავთანდილი „სიცოცხლისა იტყვის თუსა“ (966) და თვითონვე უპასუხებს: „მაგრა თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია!“ (965).

რუსთაველის შემოქმედებაში ყოველთვის იმარჯვებს გონება; მუსიკის მინორული ჰანგებით გამოწვეული პესიმიზმიც კი გადალახა სიცოცხლის გამარადისებით გაუღენთილმა ოპტიმიზმმა. ოპტიმისტური მსოფლგაგების სადემონსტრაციოდ უკეთესი მხატვრული სურათის დადგმა დიახაც ძნელი წარმოსადგენია. შექსპირი სიცოცხლის „თუს“ პასუხგაუცემელს ტოვებს, რუსთაველი უყოყმანოდ უკუაგდებს „თუს“ და ტოვებს სიცოცხლეს.

უკანასკნელი საკითხი, რომელსაც ჩვენ კიდევ განვიხილავთ ამ მიმართულებით, შეეხება რუსთაველურის შეჭრას ადამიანის სულის სიღრმეში. რუსთაველი იზიარებს რაციონალური ფსიქოლოგიის იმ ცნობილ შეხედულებას, რომლის თანახმად, ადამიანის აფექტების, გულისხმის, გონების და ნებისყოფის კონფლიქტის შემთხვევაში საბოლოო ანგარიშში გონება და ნებისყოფა იმარჯვებს. ასეთი ძლიერებით შეიძლება არც ერთ პოეტს არ ემღეროს გულისხმის სიტყვა, როგორც რუსთაველს. მაგ., ის ამბობს:

გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკე მიღიან.

(848).

მაგრამ გადამწყვეტ მომენტში ყოველთვის იმარჯვებს სიბრძნე-გონებისა. გონებას მრავალი ხერხი მოეპოვება, რათა დაძლიოს გული და გაიმარჯვოს მასზე. ამ იდეის მხატვრული სახით გამოთქმის შედეგს წარმოადგენს პოემის ის ადგილი, რომელშიც დასაბუთებულია „პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“. აქ, ჩვენ ამ მომენტში გვინტერესებს არა ის, თუ ავთანდილმა, ცნობიერებისა და გონების დასტაქარმა, როგორ გაიმარჯვა სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილ ტარიელზე, თუ ავთანდილის შემოუვლელმა დიალექტიკამ როგორ დაიმორჩილა ტარიელი, არამედ შედეგი, რომელიც ალაფრთოვანებს თვით რუსთაველს; აქ ამბობს იგი თავის უდიდეს და მართლაც შემოუვლელსა და ვინმეს მიერ გადაულახავ აფორიზმს: „გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი“ (901).

აქ მთავარია ის, თუ რა მხატვრული ოსტატობით გვიჩვენებს რუსთაველი ერთი ადამიანის გრძნობის მეორეზე გამარჯვების მაგალითს.

ტარიელის საძებნად არაბეთიდან გაპარული ავთანდილი ხან-

გრძლივი მოგზაურობის შემდეგ ხელმეორედ მოვიდა ასმათის სადგომთან. ქალი იყო მარტო. ტარიელი სულ გადაკარგულიყო. დრო აღარ ითმენდა. ავთანდილი მყისვე მეგობრის ძებნას შეუდგა. ხანგრძლივი ძიების შემდეგ დაინახა მან მაღალი ქედიდან მზიან ჩრდილიან ველზე ტარიელის შავი მერანი. სასწრაფოდ იქ მისულ ავთანდილს უცნაური სურათი დაუხვდა: სისხლში მცურავ ცოცხალ-მკვდარ ტარიელს ერთი მხრივ მოკლული ლომი ეგდო, მეორე მხრივ კი — ქვედანარცხებით მოკლული ვეფხვი.

შეუპოვარი მზრუნველობით გონზე მოსულსა და გამოცოცხლებულ ტარიელს წინ დაუჭდა ბრძენი მეგობარი. შეიარაღებული ანტიკურ ბრძენთა თქმული სიტყვით, ლოგიკისა და დიალექტიკის განსწავლულობითა და ხერხებით ენაშქვერი ავთანდილი მოუწოდებს მეგობარს გონიერებისაკენ. ტარიელი არა ნაკლებ განსწავლული აღმოჩნდა ბრძენთა ნათქვამის დაუფლებამში, მაგრამ მტკიცე უარით უპასუხა მეგობარს:

ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი, ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა!
ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა.

(886).

ტარიელს საბოლოოდ დაუკარგავს გამარჯვების იმედი. მას გადაუწყვეტია განშორდეს ამ ქვეყანას და მით იმედოვნებს, რომ „აქა ჯაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით“ (882).

ავთანდილი ხედავს, რომ აქ მეცნიერება და სიბრძნე აღარ გაქრის. მეგობრის გადასარჩენად მან სხვა ხერხი უნდა გამონახოს.

აქ რუსთაველი შექმნის მხატვრულ სახეს და მოიხმარს ხერხს, რომლის ხელოვნება მეტოქეს არ იცნობს შემოქმედების ფსიქოლოგიის ისტორიაში. ნათლად ვხედავთ, თუ რა უდიდესი მესაიდუმლე ყოფილა რუსთაველი ადამიანის სულის მიმოქცევისა, რა ფაქიზი ანალიტიკოსია იგი ადამიანის ფსიქიკისა, რა ხელოვანი.

როცა რელიგიური აღგზნებით გატაცებული ტარიელი აღფრთოვანებით ამბობს, რომ საიქიოს

მისკენ მივალ მზიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს,
მივეგებვი, მომეგებოს, ატირდეს და ამატიროს.
ჰკითხე ასთა, ქმენ გულისა, რა გინდ რა ვინ გივაზიროს.

(883).

მაშინ ავთანდილი მიატოვებს ლოგიკას და ფილოსოფიას და მოკლედ ეტყვის — კეთილი, შენი იყოსო: „აღარ გაწყენს ენა ჩემი, აქამდისცა ცუდად მცთარა“ (888). მაგრამ უკანასკნელად გთხოვ, პატივი მცე და ერთადერთი სურვილი შემისრულო:

ნუ გამგზავნი გულ-მოკლულსა, ერთი მიყავ საწადელი,
ერთხელ შეჭე, ცხენოსანი გნახო ჩემი სულთა მხდელი,
ნუთუ მაშინ მოვიქარვო სევდა ესე აწინდელი;
მე წავალ და შენ დაგაგდებ, იქმნას შენი საქადელი.
(890).

კითხულობ და გიკვირს, რა ახირებული სურვილია! პირდაპირ
გინდათ თქვათ, რა დროს ეს არის? ნუთუ ტარიელი ახლა ამის გუ-
ნებაზეა. მაგრამ შეხედეთ რუსთაველს, შეხედეთ გენიალურ ხელო-
ვანს, როგორ მოგაჯადოებს და ერთხელ და სამუდამოდ დაგიბყ-
რობს ყოველივე ის, რასაც იგი უმაღლვე გვიჩვენებს.

ზრდილობის მაღალი ეტიკეტებით გაზრდილი ტარიელი, ცხადია,
მეგობრის თხოვნას ასრულებს: მომიყვანე ცხენი, შევჯდებიო.

მან მოკვარა, წყნარად შესვა, არ სიჩქარით. ააქშინა;
მინდოდათავე წაიყვანა, ტანი მკვერი აძრვევინა,
ხანი წარვლეს, სიარულმან მოჯობება დააჩინა.
(892).

მაშასადამე, ხერხმა გაჭრა, ცხენზე ჯდომამ ტარიელს თავისი ბუ-
ნება აღუდგინა, ნელ-ნელა შეაჩვია იგი ავთანდილმა, ჯერ ნელ-ნელა
მიდიოდნენ ცხენები, შემდეგ უმატეს სვლას, სასიცოცხლო ინს-
ტიქტმა გაიმარჯვა, ტარიელს ცნობიერება დაუბრუნდა.

რუსთაველი ავთანდილს „ცნობიერთა დასტაქარს“ უწოდებს,
„სევდის მუფარახს“. მართლაც, ავთანდილის მოქმედება გაწვრთნი-
ლი ფსიქიატრის ოპერაციას მოგვაგონებს. შეატყო რა ტარიელს
საბოლოო მოჯობინება, ავთანდილმა ახალ ხერხს მიმართა, ესაა-
ტკბილად მოუბარი ენისა და გონების ეშმაკობა.

ერთ რამესა კიდევ მოგახსენებ და დაფარული გამიცხადდეს, —
დიიწყო მან. ახლა მიუთითა მშვენიერ სამხრეზე, რომელიც ნესტან-
დარეჯანის ნაჩუქარი იყო და რომელსაც ტარიელი განუყრელად
თან ატარებდა, ძალიან გიყვარს ეს სამხრეო?! — იგი ჩემთვისო, —
მიიღო პასუხად. —

მჯობი ყოვლისა სოფლისა, წყლისა, მიწისა და ხისა.
(896).

არისო, მაშინ, ავთანდილმა, მართლაც „ცნობიერთა დასტაქარმან“,
ჰკადრა: ნუთუ ეს სამხრე უფრო მეტი პატივისცემის ღირსია, ვიდ-
რე ასმათი, ის ასმათი, რომელიც არისო:

თქვენს შუა მქმნელი საქმისა, შენგან ნახმობი ღობისა,
თქვენი შემყრელი მსახური, შენგან ღირს-ქმნილი ხმობისა,

მისი გამზრდელი, გაზრდილი, მისთვის მიხდილი ცნობისა,
გლახ, დაგიგდია, არ კნახავ, შაბამ მართლისა ბრკობისა!

(899).

მამაცობა მისი მიტოვება კი არაა, არამედ მასთან ერთად ჰირის ატანა იქნებოდა. ეტყობა რუსთაველს თვითონ მოეწონა ძალა გონების დიალექტიკისა, თვითონ აღფრთოვანდა აწერილი სურათის მონუმენტალობით და აქ წარმოთქვა თავისი ცნობილი აფორიზმი: გველსა ზვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარო. ტარიელი უსიტყვოდ დაემორჩილა ამიერიდან ავთანდილს და მოკრძალებით...

მოახსენა: „ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს,
გონიერსა მწვრთელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს.

(904).

რუსთაველმა მიაღწია თავის მიზანს. ხელოვნების იშვიათი სურათით თქვა მან, გონიერება კაცს ყოველივე დასაჰირისაგან გამოიყვანს და უვალ გზებსაც გაუკაფავსო. თუ უღრმესი ცოდნა არა ადამიანის სულიერი ცხოვრების მიმოქცევისა, თუ არა შორსმკვრეტელი თვალი ხელოვნისა, თუ არა განსწავლული ენა მეცნიერისა და გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ცხადია, არც ასეთი მაღალი ოსტატობით შექმნილი პოეტური სახე გაფორმდებოდა.

რომ რუსთაველი ხელოვანი ასეთი იშვიათი სურათების წერის დროს ყოველთვის გარკვეულ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ეყრდნობოდა, ამას ნათლად ამტკიცებს „ვეფხისტყაოსნის“ 905 ტაეპი, რომელიც არის ლექსად თქმული დებულება არისტოტელესა, აღებული „რიტორიკიდან“.

თათლის სანთელიო, ამბობს ბრძენი ავთანდილი, ცეცხლში იწვის და ანათებს, რადგან სითბოს შეიცავს და ცეცხლის ბუნებისა არისო, მაგრამ წყალში ჩაეარდნილი ქრება, რადგან წყალი სხვა ბუნებისაა, და იმიტომო: „რაცა ვისცა საქმე თვით სჭირს, სხვათათვისცა ევარგების“ (905). შეეყარებულს შეუძლია გაუგოს შეყვარებულმა, გაჰირებულს — გაჰირებულმა, ეს არის თავდები მეგობრობისა და მეც, ვისიც გული სიყვარულით შენებრ დნების, ნამდვილი მეგობრობა შემძლია და მიმეგობრეო.

არისტოტელეს ამ ეთიკური სიბრძნით მთავრდება ეს წარმტაცი პეიზაჟი განუმეორებელი ხელოვნებისა. რუსთაველის ხელოვნება იდეურია თავიდან ბოლომდე ისე, როგორც იდეურია ყოველივე ეპოქის შემქმნელი ხელოვნება.

რასაკვირველია, მოყვანილი მაგალითები არ ამოწურავენ რუსთაველს — ხელოვანს და მით უმეტეს რუსთაველს — მოაზროვ-

ნეს. მოყვანილ მაგალითებს მიზნად ჰქონდათ მთელი თავისი უშუალოდ ეჩვენებინა რუსთაველის სიტყვის მშვენიერება, რუსთაველის თვალი და სმენა, როგორ ხედავს რუსთაველი სამყაროს, „მზიან ჩრდილს“ და „შაქრის ფერ ხმას“, როგორ მღერის და ლოცულობს პოეტი, როგორ ტირის და მუსიკობს მისი ენა და ენასთან ერთად მთელი მისი არსება. მაშასადამე, ჭერჯერობით საქმე გვაქვს იმ საკითხების წრესთან, რომლებიც ესთეტიკის სფეროს ეკუთვნიან.

იდეურობა რუსთაველის შემოქმედებისა, რასაკვირველია, იმით არ ამოიწურება, რომ მან ასეთი ოსტატობით განიცადა ფენომენი „მზიანი ჩრდილისა“, „შაქრის ფერი ხმისა“ და „ენისა, რომ მუსიკობს“, არამედ იმით, თუ რა ეთიკური და პოლიტიკური, ფილოსოფიური და მეცნიერული მსოფლმხედველობა ადიდა პოეტმა, თუ როგორ მხატვრულ სურათში გასახიერდა ეპოქის მოწინავე აზრები და იდეები.

კვლევის ის მეთოდი, რომელმაც რუსთაველი გვიჩვენა, როგორც სინათლის ჩრდილის, ლექსის მუსიკალური ფერის, თუ სიტყვის შაქრის ფერის გენიოსად, უეჭველია, რუსთაველის სიბრძნესაც თავის შესაფერის სიმალლეზე დაგვანახებს და მისი აზროვნების არწივის პერსპექტივებს გააშუქებს.

საკუთარი ესთეტიკური შემოქმედებაც გააზრებულია რუსთაველთან, დიდი პოეტი არა მარტო განუმეორებელი შემოქმედია, არამედ არის კანონმდებელიც შემოქმედების ნორმებისა. პოეტი ურყევად დგას კლასიკური არისტოტელიზმის პრინციპებზე. ესთეტიკაში, ეთიკაში თუ ნატურ-ფილოსოფიაში იგი შეგნებულად იცავს არისტოტელეს დიდ მეცნიერებას. განსაკუთრებული თვალნათლობით ვხედავთ ამას ესთეტიკისა და პოეტიკის სფეროში.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესწავლა გვაფიქრებინებს, რომ რუსთაველი არაბული სკოლის არისტოტელეს იცნობდა და ამ სკოლის ნატურალისტურ ინტერპრეტაციას იზიარებდა.

4. მსთეტიკური ანალიზი ნესტან-დარეჯანის წარდგინა, ქაჯათის თინიან რომ მისწავრა შეხვარებაულს

პოეზიის მსოფლიო ისტორიაში ძნელად თუ მოიპოვება მეორე ისეთი იშვიათი დოკუმენტი, როგორიც არის წერილი ნესტან-დარეჯანისა, მიწერილი ქაჯეთის ციხიდან საყვარელისათვის. უზადო

მხატვრობას ავტორისას თან ახლავს ღრმა პრინციპულობით შესრულებული დალაგება ესთეტიკური თვალსაზრისისა. ეს უკანასკნელი მომენტი რეფლექსირებული კი არ არის დოქტრინის გადმომცემი ტრაქტატის სტილით, არამედ სასიყვარულო მიმართვის ლირიკაშია ოსტატურად ჩაქსოვილი. წერილში მდულარე გრძნობის დინებას სცვლის მსოფლმხედველობის სინათლე ავტორისა, ესთეტიკის გვერდით გადმომცემულია მეტაფიზიკაც. აქ უნაკლოდ გაცემულია პასუხი კითხვაზე, თუ რა უნდა იყოს პოეზიის საგანი, თუ როგორია მშვენიერებად ქცეული სიყვარული.

სიყვარული სრული მშვენიერება არის მაშინ, თუ იგი იმდაგვარია, როგორც ამ წერილის მიხედვით აღმოჩნდა გრძნობა ნესტანდარეჯანისა. ესთეტიკური ანალიზი ამ წერილისა უნაკლოდ გაგვაცნობს რუსთაველის ესთეტიკურ პრინციპებს, შემოქმედების ხერხს დიდი პოეტისა და ზოგ დეტალს მისი ფილოსოფიური მსოფლგაგებებისა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ პარტიებს შორის ეს წერილი ყველაზე წარჩინებული და შთაგონებულია. მისი ესთეტიკური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ რუსთაველმა კონკრეტულად, მხატვრული მასალის გაშლით გვანახა, თუ როგორი უნდა იყოს სიყვარული. რათა იგი გახდეს მშვენიერება.

წერილის სრული ესთეტიკური ანალიზისათვის საჭიროა წინასწარ ზოგიერთი ის თეორიულ-ესთეტიკური პრინციპი გაჭარკვიოთ. რომელიც მოცემულია რუსთაველის მიერ „დასაწყისში“ ტურფა ანუ მშვენიერი სიყვარულის დასახასიათებლად. ამ პრინციპების დეფინირება ჩვენ განზრახ ამ შემთხვევისათვის დავიტოვეთ. თუ რატომ, ამას ნამდვილად მიხვდება ჩვენი მკითხველი.

„ვეფხისტყაოსნის“ „დასაწყისის“ უკანასკნელი ხუთი ტაეპი სწორედ რომ ობოლი მარგალიტია რუსთაველის ესთეტიკური მსოფლმხედველობის გაცნობისათვის.

პირველად, პლატონის „სიმფოზიონში“ წამოყენებულ იდეებზე დაყრდნობით, რუსთაველი ავითარებს შეხედულებას, რომ სიყვარული არის: „შორით ბნელა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით აღვა“... (27). შემდეგ, არისტოტელეს „ეთიკისა“ და განსაკუთრებით „რიტორიკის“ შესატყვისი ადგილების გამოყენებით, გვიჩვენებს, თუ როგორია ფსიქიკა ტურფა სიყვარულით შეყვარებულ ადამიანისა.

კლასიკური ფორმითაა აქ მოცემული სიყვარულის ფსიქოლოგია. უბრალო პრაქტიკული დარიგებიდან დაწყებული, — ასე მაგალი-

თად, პოეტი ურჩევს შეყვარებულს ფარულად შეინახოს თავისი გულის ნადები და საჯაროდ ოხვრას ერიდოს, რათა ამით შეყვარებულს რაიმე უხერხულობა არ მიაყენოს, — არისტოტელეს ეთიკიდან ნასესხებ პრინციპამდე, —

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს.

(31).

ყოველგან განვითარებულია, რომ ნამდვილი სიყვარული არის ზნეობა, უცნობი ავი კაცისათვის და უჩვევი ავი ენისათვის.

ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა,

(30).

გვასწავლის პოეტი და გვარწმუნებს, რომ ჭეშმარიტად შეყვარებული მხოლოდ ის არის, ვინც შეძლებს „დათმოს მოყვრისაგან“ (27).

ამგვარად, რუსთაველის აზრით, სიყვარული არის ორის საიდუმლოება და ერთის სათნოება. ორის საიდუმლოება არის იმიტომ, რომ იგი შესაძლებელია მხოლოდ ორი არსების უშუალო მონაწილეობით. საჭირო არ არის, იგი იცოდეს მრავალმა. ერთის სათნოება არის იმიტომ, რომ ჭეშმარიტად შეყვარებული მაშინაც არ იტყვის უარს თავის შეყვარებულზე, თუ შეყვარებულისაგან წყრომას დაიმსახურებს, თუ მას სულის დამტოვბი თანაგრძნობით არ უპასუხებენ. ჭეშმარიტად შეყვარებული არავითარ პირობას არ უყენებს თავის ტრფობის საგანს, მას ის აკმაყოფილებს, რომ მას უყვარს, ზომ თვითონ არის გამთბარი შინაჯანი ცეცხლით და მას ჰყოფნის ეს საკუთარი რწმენა და საკუთარი შინაგანი სიბო. ეს არის ის თვითკმაყოფილება, ურომლისოდაც საჭირო სიმტკიცე შეყვარებულისა არ დამკვიდრდება. მაშასადამე, იგია ამავე დროს სიმტკიცე გონებისა და სიმშვიდე სულისა, ურომლისოდაც ამქვეყნად არ დაბადებულა არავითარი ჭეშმარიტი სიყვარული.

მანძილი არ მოქმედებს სიყვარულზე. დაშორება არ ცვლის მის ძლიერებას. „თვალი თვალს რომ მოშორდება, გული გადასხვაფერდება“ — ეს საკმაოდ ცნობილი ჭეშმარიტება მოქმედი არ არის ამ სფეროში. პირიქით, სიმორეს აქ სიმტკიცე გაუათასებია. სიყვარული შორიდან მომხიბვლელია, მწველია.

ამრიგად, მცოდნე თვალი შეამჩნევს, რომ აქ ანტიკური პოეზიისა და ფილოსოფიის ნაანდერძევი სიბრძნის ზეგავლენით რუსთაველი ავითარებს სიყვარულის ახალ ღირებულებას, რომელიც მიუხედავად ნიადაგის დიდი სხვაობისა, ძალიან მოგვაგონებს ახალი დროის ღირებულებათა ესთეტიკის ნიადაგზე წამოჭრილ შეხედულებას სიყვარულზე, რომელსაც ეწოდა ქრისტიანიზმის. საწინააღმდეგოდ მოფიქრებული ანტიქრისტიანული ტერმინი die Liebe der

Ferner სიყვარული შორეულისა. (ეს ცნება ქრისტიანულ მოყვასის ანუ უახლოესი სიყვარულის სათნოებისადრე დაპირისპირებული და ამით ანტიქრისტეს ეთიკას ჩაეყარა საფუძვლები).

ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში სიყვარულის ეს ღირებულება, ეს სიყვარული შორეულისა, რუსთაველზე უკეთესად არ შეუქია და არც ერთი ქვეყნის პოეზიაში იგი უკეთესად არ გასაგნობრივებულა, ვიდრე იმ კლასიკურ წერილში, რომლის ანალიზი ამ მომენტში ჩვენი კვლევის საგანს შეადგენს. „შორით ბნელა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა“ ამშვენიერებს სიყვარულისაგან მოპოვებულ სიტკბობებას — გვარწმუნებს უდიდესი გენიოსი.

სიყვარულის ასეთ ახალ და მაღალ ღირებულებათა გასაცნობად, წერილის ესთეტიკურ ჩონჩხად უნდა ჩაითვალოს „დასაწყისის“ ოცდამეშვიდე სტროფი — ეს კლასიკური ნიმუში რუსთაველის მიერ აღდგენილი და ახლად დაფუძნებული ესთეტიკისა. აი ეს სტროფი:

არს პირველი მიწნურობა არ დაჩენა ქირთა, მალვა,
თაეის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ბნელა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
ღათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.

სიყვარულის კლასიკური თეორიის ყველა მომენტი აქ აღნიშნული. ზოგი მათგანი ჩვენ მიერ უკვე დეფინირებულია, ზოგზე აქ შევაჩერებთ: მკითხველის ყურადღებას. მაშასადამე, სიყვარული როგორც მშვენიერება, ანუ შოთას თქმით, პირველი სიყვარული არის თავდადება შეყვარებულისა, რომელიც სიამოვნებით თმობს წყრომას — მოგზავნილს ბედისაგან თუ შეყვარებულისაგან. როგორც ვთქვით, იგი კმაყოფილი და ბედნიერია იმით, რომ მას უყვარს. თვითკმაყოფილება სიყვარულისა არის ძლიერების შედეგი. ეს გასაგებია.

მაგრამ რატომ უნდა ჰქონდეს შეყვარებულს შიში და კრძალვა სიყვარულის მიმართ? რისი უნდა ეშინოდეს მას ამ შემთხვევაში? აი უკანასკნელი საკითხი, რომელსაც ჩვენ კიდევ პასუხი უნდა გავცეთ, რათა ოცდამეშვიდე ტაეპის მთელი ესთეტიკური სიბრძნე ავითვისოს. შიში, რომელზედაც აქ რუსთაველი ლაპარაკობს, სულ სხვა ფენომენია, ვიდრე შიში, რომელიც „შეიქმს სიყვარულსა“ (1045), თქმული რუსთაველის მიერ ღვთაებრივი სიყვარულის დასახასიათებლად. შიში, რომელზედაც ქრისტიანობა ლაპარაკობს, არის შიში ადამიანისა მის გარეთ მოთავსებული და მასზე ამადლებული არსების მიმართ; ამ შიშს მას აიძულებენ. შიში, რომელსაც ტურფან სიყვარულით გამსჭვალული განიცდის, არის ადამიანის შიგნით

დაბადებული, მას არავინ არ აიძულებს, ის არის მოკრძალებით და შინაგანი ტრფობით გამოწვეული შიში. ასეთი მოკრძალება იბადება ადამიანის სულში იმის შეგნებისაგან, რომ მას საქმე აქვს მისთვის ყველაზე ძვირფასს, ყველაზე მშვენიერ და ყველაზე ტკბილ, ყველაზე შინაგან გარემოებასთან.

დებულება „დათმოს წყრომა მოყვრისაგან“ იმის თავდებია, რომ ეს შიში არ არის იმით გამოწვეული, რომ მიჯნურს შეაშინებენ, რომ მას თანაგრძნობით არ უპასუხებენ, გაუწყრებიან. ყოველივე ამას ხომ თვითონ თმობს, პირობის თანახმად. მაშასადამე, აქ შეყვარებულს თავისი თავის ეშინია, ეშინია მისი შინაგანი არსება, მისი მეობა არ გაორდეს მიჯნურის მიმართ. შინაგანი სიმძიმე და იშვიათობა სიყვარულისა არის ამ შიშის საფუძველი. ალალი ბროლის კიქებით სავსე კალათი რომ მიგვეკონდეს, ჩვენ მოკრძალებითი შიშით მოვეკიდებით ჩვენს ამანათს — გვეშინია არ დაჯემტვრეს ძვირფასი ნივთები, ისევე როგორც მოკრძალებით ვეკიდებით ჩვენ ხელოვნების ყოველივე დიდ ქმნილებას და ამ გრძნობით განვიცდით რაღაც ძნელად სათქმელ შინაგან მოკრძალებას, გამოწვეულს სატრფიალო საგნის შესაძლებელი და მოსალოდნელი დანაკლისისაგან.

რუსთაველის სამართლიანი აზრით, ქეშმარიტი სიყვარული მაღალი ხელოვნებაა და მის ნექტართან ერთად შეყვარებული შიშისა და მოკრძალების ტკბილ ნექტარსაც ეზიარება.

ანალიზის საგნად აღებული წერილი ჩინებულ მკვლევართა შორით კვდომისა და შორით ალვის. ვერც დროს და ვერც მანძილს ნესტანის სიყვარულის მწველი ძალა ვერ შეუწუნებია. ჩვეულებრივ მანძილი და დრო სიყვარულის ტემპს ამცირებს და სიცხოველეს ანელებს. ამ შემთხვევაში კი პირიქით მომხდარა — გრძნობა უკიდურესად ზნეობრივად აღმაღლებულა, ნათელი და ღია გამხდარა. სიყვარულის ფსიქოლოგებმა იციან: ქალს ეძნელება თქვას (ბუნების საიდუმლოება უკარნახებს ამას), რომ იგია სიყვარულის დამწერავი, აქტიური მხარე, დამწყები. რა ცეცხლიც უნდა სწვავედეს მას მამაკაცის მიმართ, მაინც ურჩევნია ქვეყანა ისე წარმოიდგინოს, რომ სათავე ამისა მისგან არ გამოდის, რომ იგი სიამოვნებით ეგებება გამოწვევად ხელს, მაგრამ უფრო ეთანხმება გამოწვევას, ვიდრე თვითონ არის გამომწვევი. ეს არის ქალური დიპლომატიის სათავე. იშვიათი, ღრმა სიმები გულისა უნდა ჟღერდეს, რომ ქალმა უარი თქვას ამ დიპლომატიასზე.

ნესტანი სწორედ ასეთი იშვიათი ქალია. მისი სიყვარული არის უაღრესად ზნეობრივი და ამავე დროს უშრეტი ცეცხლი მარადი ტრფობისა. იგი მისულია იმ საზღვართან, სადაც

აღარავითარი დიპლომატია აღარ ღირს. ის იმდენად მშვენიერია, რომ მშვენიერების სხივები ფარავენ დედაკაცის ბუნებას მასში — რჩება ადამიანი, აქტიური და პასიურიც, მამისა და დედის სათავეს გამაერთიანებელი. იგი ზის მიუვალ კოშკში და სიყვარული მისი გულისა იზრდება, იგი სიხარულითა და სიამოვნებით მოაგონებს ტარიელს, ეს სიყვარული ჩემ მიერ არის დანერგულიო. მას ერთადერთი იმედი აქვს. ეს არის ტარიელის სიცოცხლე, ერთადერთი საზრუნავი — ამ ძვირფასი სიცოცხლის გადარჩენა. მას ეყოფა მოგონება. ასეთი ადამიანი კმაყოფილებას განიცდის ერთგულების რწმენისაგან. ნესტანი ამ ინტელექტუალური რწმენის ადამიანია, ტყუილად კი არ ეგონა იგი ვაჟართა მეფეს „ბრძენი ვინმე მაღალი და მაღლად მხედი“ (1184). იგი მართლაც არის ასეთი ბრძენი. მოვუსმინოთ წერილს:

„შენი სიცოცხლე მეყოფის ჩემად იმედად გულისად,
 გულისა ერთობ წყლულისა და ასრე დადაგულისად!
 მომიგონებდე, გახსოვდე მე შენთვის. დაკარგული სად;
 ვზი მზრდელი სიყვარულისა, მის ჩემგან დანერგულისად.
 (1297).

აქ ლაპარაკობს სიყვარულის უსპეტაკესი სული. ეს თქმა შინაგანი განცდიდან გამოწვეული მოთხოვნისებებაა. უსაშინელეს ტანჯვას განიცდის ნესტანი მარტოობის, საყვარლის დაკარგვის გამო, მაგრამ იგი ტანჯვას თვალეზში ჰირდაპირ უცქერის. ესმის სამყაროსა და ცხოვრების ჩარხის ტრიალი, იცის. რომ სინათლე სოფელს ბნელად უქცევია, და იგი უერთდება ბრძენთა მოძღვრებას და იწუნებს ხვედრს ბედისწერისა, მაგრამ მას არ აბნევს სიტუაციის სირთულე და არც განსაკუთრებულ სასოწარკვეთილებას ეძლევა:

„ჰხედავცა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია!
 რაზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ვგრეცა ბნელია.
 ბრძენნი, იცნობენ, სწუნობენ მით, მათგან საწუნელაა;
 უშენოდ ჩემი სიცოცხლე, ვამე, რა ღიღი ძნელია!
 (1294).

პოეტის მიერ ეს ქალი თავიდან ბოლომდე სტილიზირებულია, ამ სიტყვის საუკუთესო მნიშვნელობით, ყველაფერი რჩეული. დიადი. ამბლებული ახასიათებს მას. იგი გრძნობით და გონებით, თვალითა და ტანით განხორციელებული მშვენიერებაა. იგი მაღალი მეფე, არისტოკრატი, ბუნებიდან ქედმაღალი, მფლობელად დაბადებული არის ამავე დროს მთლად ალალი, სულ უბრალო, ერთობ მთელი და უაღრესად წრფელი ადამიანი. ძლიერ გონებას დედაკაცის ჩე-

ულებრივი ბუნებაც გადაულახავს, მის დაფარულ გონებას ასეთი კონტრაპუნქტით თქმული აღსარება განუცხადებია საყვარლისათვის:

„ახედავ, ჩემო, ვით გაგვყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან?
ველარ გნახე საყვარელი მზიარული მზიარულმან,
ნეტარ რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალაზერულმან!
გავიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან.

(1295).

კითხულობ ამ ტაეპს და არ იცი, რა თქვა და რა აღიღო: კონტრაპუნქტით შესრულებული მუსიკა ლექსისა, სიბრძნე ბედისწერის გამგებელი გონებისა, უმტკიცესი სიყვარულით დამწვარი გული, თუ საზღვართან მისული გულწრფელობა შეყვარებულისა!

ასეთი დიდი გულისა და გრძნობის პატრონი ენას ნებას არ მისცემს, თქვას ყოველივე, რასაც გრძნობს. დიდი გრძნობა მორცხვია. ახლა კი იგი, ტყვე ქაჭეთის ციხისა, გრძნობს მოთხოვნილებას შეყვარებულს უთხრას ყველაფერი, განუცხადოს დაფარული. ახლა მის საქციელს ხელმძღვანელობს გონება. ეს გაცხადება არის ამავე დროს კოლოსალური ფიცი, ფიცი ერთგულებებისა, ფიცი ზნეობისა, ფიცი სიმტკიცისა, ფიცი იმ გმირობისა, რომლის ჩადენა დედაკაცს, როგორც მომავალ ცოლსა და დედას, შეუძლია მოიმოქმედოს ამქვეყნად. ვისაც ასეთი ზნეობრივი მშვენიერებით და სიდიადით დაჯილდოებული ქალი თავის სულს, გონებას და გულს მიართმევს მსხვერპლად, იმის მარადიულ ერთგულებას იგი დიდი სიამოვნებით შეეწირება. შეიძლება ერთგულების მეორე ასეთი მარგალიტი არ ემღეროს ჯერ პოეზიას, როგორც რუსთაველმა იმღერა ნესტანის ენით:

„შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხედეს მთვარე შენი,
შენმან მზემან, ვერვის მიჰხედეს, მო-ცა-ვიდენ საპნი მზენი;
აქათ თავსა გარდავიქევე, ახლოს მაზღვან დიღნი კლდენი,
სული ჩემი შეივედრე, ზეცით მომხედენ ნუთუ ფრთენი.

(1303).

აქ თავდება ფიცი ერთგულებისა და იწყება უდიდესი მელოდია იმედის. ყღერა მინორის მუქდება. სააქაო გმირობა გათავებულია, საიქაოს იმედი შერჩენია ადამიანს და ნესტანი სპეტაკი და უკვდავი ლამაზი ოცნებით ინატრებს უკვდავებით გადაიმქვეყნებას:

„ღმერთსა შემეღერე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრამასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აღუფრინდე, მივკხედე მას ჩემსა ნღომასა.
დღისით და ღამით ვკხედელიდე მზისა ელვათა კრომასა.

(1304).

ნესტანის ფიცი და იმედი სულ მეტად და მეტად ლირიული ხდებოდა. სიკვდილი ახლად შეყრის იმედად იქცევა; ამქვეყნიდან გულით მიიქვს სიყვარული, მაგრამ თავგანწირვის ამპლიტუდა ქვევით არ იწვევს. მიჯნურისაგან სამაგიეროს არ მოითხოვს. აქ უმაღლეს წყურტილს აღწევს ის დებულება, რომ სიყვარული არის ერთის სათნოება. აბა მოუსმინეთ რუსთაველის იდეალურ ქალს:

„მე სიკვდილი აღარ მიმიძის, შემოგვედრებ რათგან სულსა,
მაგრა შენი სიყვარული ჩავიტანე, ჩამრჩა გულსა;
მომგონოს მოშორება, მემატების წყლული წყლულსა;
ნუცა მტირ და ნუცა მიგლოვ, ჩემო, შენთვის დაქარგულსა!

(1306).

6. რუსთაველის ხელოვნების ფილოსოფია და ესთეტიკის მეცნიერება

„შოთა რუსთაველმა „ვეფხისტყაოსანს“ წარუმიძღვარა ე. წ. „დასაწყისი“, რომელიც პოეტის ფილოსოფიისა და ესთეტიკის მეცნიერების პრინციპების ტრაქტატს წარმოადგენს. ამ შემთხვევაში ხელოვნების ფილოსოფია არის სამყაროს შემეცნების ის ნაწილი, რომელსაც ადამიანი აღწევს ხელოვნების გზით. მაშასადამე, ხელოვნების ფილოსოფია საერთო შემეცნების ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენს. ესთეტიკა კი არის მეცნიერება, რომელსაც საგნად აქვს ნიშანდობლივ გარკვეული ობიექტი. ეს ობიექტი არის მშვენიერება.

საერთოდ აღიარებული განმარტების თანახმად, ესთეტიკა არის მოძღვრება მშვენიერების შესახებ, ე. ი. თვითთული მოვლენა იმდენად შეიძლება იყოს ესთეტიკის საგანი, რამდენადაც იგი არის მშვენიერი. სიყვარული შეიძლება იყოს ესთეტიკის საგანი იმდენად, რამდენადაც იგი იქნება მშვენიერება და არა თავისთავად, როგორც შიშველი ბიოლოგიური ფენომენი. მაგ., რუსთაველი გვასწავლის, რომ პოეტის საგანი ანაბარა სიყვარული, როგორც ასეთი, არამედ „რურფა სიყვარული“.

ნათქვამიდან ცხადია, თუ რა განსხვავებაა ხელოვნების ფილოსოფიასა და ესთეტიკას შორის. ხელოვნების ფილოსოფია შეეხება

მსოფლმხედველობრივი ხასიათის საკითხებს ხელოვნების შემეცნებითი ბუნების შესახებ. ესთეტიკა კი სწავლობს არსის ერთ-ერთ მხარეს, არსს მოცემულს მშვენიერების სახით. ამიტომ არსი, ქცეული ესთეტიკის საგნად, გვევლინება როგორც ხმა, ფერი, ჰარმონია, სიმეტრია, ე. ი. ღებულობს იმ სპეციფიკურ სახეს, რომელიც არსი-სათვის მიუცია ხელოვნების ძირითად დარგებს: მუსიკას, მხატვრობას, სკულპტურას, არქიტექტურას, პოეზიას და სხვას. თითოეულ ამ დარგს თავისი ნიშანდობლივი მიდგომა აქვს სამყაროსა და არსისადმი, „თითოეულ მასალას თავისი შემოქმედებისათვის სამყაროდან“, ე. ი. ობიექტურად არსებულიდან ღებულობს. მაგრამ ამუშავენს რა ამ მასალას გარკვეული, მისთვის ჯანკუთენილი მიდგომით, იძლევა ხელოვნების სხვადასხვა დარგთა თავისებურებას. თავისებური მიდგომით ეხება თითოეული ეს დარგი სამყაროსა და სინამდვილეს, მუსიკა სხვაფრივ და მხატვრობა კიდევ სხვაგვარად და ასე შემდეგ. საერთო მათ შორის არის ის გარემოება, რაც ხელოვნების საგანს შეადგენს საერთოდ.

გაბატონებული კლასიკური შეხედულების თანახმად, ეს საერთო არის მშვენიერება. ჩვენ, რასაკვირველია, აქ დისკუსიას არ ვმართავთ ამ საგნის შესახებ. ჩვენ სრულიად არ ვფიქრობთ, წამოვაცენოთ ამ საკითხზე დღეს ჩვენთვის მისაღები და სახელმძღვანელო პრინციპები, არამედ ვცდილობთ დავადგინოთ ის პრინციპები ამ სფეროსათვის, რომლებიც შესაძლებელია ჰქონდა რუსთაველს — აღზრდილს არისტოტელესა და ბერძნული კლასიციზმის პრინციპებზე.

რასაკვირველია, რუსთაველის დროს არ არსებობდა ტერმინი „ესთეტიკა“ და არც ტერმინი „ხელოვნება“. მართალია, რუსთაველი ხშირად ხმარობს ტერმინს „ხელოვნება“, მაგრამ ყოველთვის საქმის ერთ მხარეს გულისხმობს, სახელდობრ, ის გულისხმობს უმაღლესად სრულქმნილსა და დამთავრებულ ოსტატობას. ხელოვნება ენიისა, მუსიკიკისა, მხატვრობისათუპოეზიისა, რუსთაველის გაგებით, არის უმაღლესი ოსტატობა.

ხელოვნების მეორე მხარეს, ე. ი. მის სინთეზურ ბუნებას, რუსთაველი გამოხატავს ტერმინით პოეზია — „შაირობა“. ის, რასაც დღეს ეწოდება ესთეტიკა, იმას მაშინ ეწოდებოდა *ars poetica* — პოეტიკა. ესთეტიკა, ეს ერთობ საცილობელი ტერმინი, როგორც ცნობილია, შემოღებულია ახალ დროში. მაგრამ, როცა რუსთაველი ლაპარაკობს პოეტიკისა და სიბრძნის ურთიერთობაზე, ე. ი. ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ურთიერთობაზე, იმასაც იგივე ესმის, რაც დღეს ჩვენ. ამ პრობლემათა კომპლექსი მაშინაც

პოეზიისა თუ სხვა ხელოვნების დამოკიდებულებას არკვევდა საერთო ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობრივ, თუ შემეცნება-თეორიულ ღირებულებასთან.

ეს უკანასკნელი საკითხი უფრო რელიეფურად და მწვავედ იდგა ბერძნულ ფილოსოფიასა და პოეტიკაში. რუსთაველი, განმაახლებელი ბერძნული თვალსაზრისისა, გარკვეულ პოზიციას იჭერს იმთავითვე არა მარტო დიდი სტილის პოეზიის შექმნის ფაქტით და მოქმედების გაშლაში სიბრძნისადმი დამოკიდებულების გამოკვეთვით, არამედ სპეციალური დისკუსიის გახსნით „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენთვის კარგად ცნობილ „დასაწყისში“.

რუსთაველის ესთეტიკურ მსოფლმხედველობას, ამოდენ მდიდრულად ილუსტრირებულს პოემის ტექსტში, თავს თუ მოეუყრით, საშუალება გვექნება ვიმსჯელოთ არა მარტო ხელოვნების ფილოსოფიაზე ამ დიდი პოეტისა, არამედ მის ესთეტიკურ მეცნიერებაზეც. ამ შემთხვევაში საკითხი შეეხება ხელოვნების იმ ძირითად დარგებს, რომლებიც კი პოემაში გვხვდება, პოეზიის, როგორც სინთეზური ხელოვნების ძირითად ფორმებს, პოეზიის ტექნიკური სრულყოფის პრინციპებს, ე. ი. მხატვრული შემოქმედების ნორმებს და დასასრულ, ხელოვნების და უპირატესად პოეზიის საგანს.

თუ რუსთაველისა და რუსთაველური წყაროების განკარგულებაში მყოფ მასალებს გავითვალისწინებთ, საცილობელ მეცნიერებას ესთეტიკა კი არ უნდა ვუწოდოთ, არამედ კ ა ლ ის ტ ი კ ა, ე. ი. მეცნიერება მშვენიერების შესახებ. რუსთაველი უყოყმანოდ იმ აზრისა იყო, რომ მუსიკა, მხატვრობა და პოეზია, სამივე ერთად და თითოეული ცალ-ცალკე, მშვენიერებას ემსახურებოდა და მშვენიერებას ასახავდა შემოქმედებაში.

შაირობა, პოეზია ერთ-ერთი დარგი იყო კალისტიკისა. რასაკვირველია, დღეს ჩვენ ამ ტერმინს ვერ შემოვიღებთ და იძულებული ვართ ვილაპარაკოთ ტერმინით „რუსთაველის ესთეტიკა“, რაც, რასაკვირველია, პირობითია.

როგორც ვიცით, ტერმინი ესთეტიკა შემოვიდა XVIII საუკუნეში. მისი შემომღები ფიქრობდა, რომ ადამიანი მშვენიერების ფენომენს უერთდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ გრძნობით. ამიტომ მან აიღო ბერძნული სიტყვა „აისტეზის“ — გრძნობა, გააკეთა ტერმინი ესთეტიკა და შემდეგ ამ ტერმინში იტულისხმება კანონები იმ მეცნიერებისა, რომელიც თავის ობიექტს ითვისებს გრძნობის მეშვეობით.

ეს მოკლე განმარტება უკვე საკმარისია იმის გასაგებად, რომ ეს ტერმინი სრულიად არ გამოხატავს იმას, რაც რუსთაველისა და მისი წყაროს შეხედულებას შეადგენდა ამ საკითხზე. და თუ ჩვენ მა-

ინც მას ვსმარობთ, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ტერმინს დიდი ხანია სამოქალაქო უფლება აქვს მოპოვებული.

საერთოდ, კლასიკურსა და ახალ დროში, კერძოდ ტერმინის ავტორის ბაუმგარტენის განმარტებით, ესთეტიკის საგანი არის მშვენიერება. ეს ტრადიცია მოდის არისტოტელესაგან და რუსთაველი, რასაკვირველია, უყოყმანოდ დვას ამ ტრადიციის პრინციპებზე. იგი, მაგალითად, ვაჩუყვალად ავსაწავლის, რომ ნამდვილი პოეზია ტურთა ანუ მშვენიერ სიყვარულს უმღერის. პოეტის ენა ტურთა სიყვარულისათვის მუსიკობს და სხვა. რუსთაველი მთლიანად ეთანხმება კლასიკურ ტრადიციას, რომლისათვის ხელოვნება, იქნება ის მუსიკა, სკულპტურა თუ პოეზია, არის ჰიმნი, თქმული ადამიანის მიერ სადიდებლად მშვენიერებისა, სიკეთისა, აღმაღლებულისა.

პოეზია შერჩეული სიტყვის ხელოვნებით ამშვენიერებს სიყვარულს, ვნებას, აღამაზებს ქვეყანას, თითოეულ მის ნიუანსსა და სიტუაციას. რუსთაველის მცოდნე ამ შემთხვევაშიაც უშუალოდ ხელავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს. პოემის ავტორი ამ შემთხვევაშიაც რჩება კლასიკური ტრადიციის პოზიციებზე. იგი მაღალი ოსტატობით შერჩეული მასალით დაგვიხატავს და ავციწერს ყოველივე იმას, რაც სიტყვას, ცხოვრების კვანძებს და ბუნებას აქვს მშვენიერი, ამამაღლებელი, ძლიერი და კეთილი. რუსთაველი ბუნების წალკოტსაც კი ალაპაზებს, რომელზედაც მოქმედება უნდა გაიშალოს. ჩაურთავს რა რომელიმე წარმატებულ ეპითეტს ბუნების ჩვეულებრივი მოვლენის აღსაწერად, ქმნის მხატვრული ილუზიის მაღალ ეფექტს. მაგალითად ავიღოთ ერთი სტრიქონი 840-ე სტროფისა:

რა წყალი ნახის, გარდახდის, უკვრეტდის კაულა წყლისასა.

სიტყვა კავლი ფენომენალურად ამშვენიერებს დასახატ სურათს. როგორც ეს ჩვენ ზემოთ გამოვარკვიეთ, რუსთაველს უსათუოდ განსაკუთრებული უნარი ჰქონდა წერის დროს თვალით დაენახა აღსაწერი ობიექტი. ამ შემთხვევაში რუსთაველმა ისე რელიეფურად გაამშვენიერა წყლის სურათი, რომ მას თითქოს ვხედავთ კიდევ უბრალო თვალთ, ვხედავთ ათასფერადი ლაქვარდით შეფერილ ჯადოსნურ ციმციმს კავლისა.

რუსთაველმა პირდაპირ გენიალური შთაგონებით იცის, რომ ნავთი თავის ზეგავლენას ადამიანზე ცვლის იმის მიხედვით, თუ რა ფონზე იქნება იგი ნაჩვენები. ეს არის ხელოვნების შინაგანი საი-

დუმლოება და სპეციფიკური უნარი. რუსთაველი შემოქმედების ამ ხერხს გადაჭარბებულადაც კი იყენებს.

მაშასადამე, ტერმინი ესთეტიკა ამ მიმართულებით დამაკმაყოფილებლად გამოხატავს რუსთაველის შემოქმედების პრინციპებს. მაგრამ ამ ტერმინის წარმოშობის პირველი გარემოება საეხებით უცნობია რუსთაველისათვის. იგი არსებითად არ ამტკიცებს; მშვენიერებას ადამიანი მხოლოდ გრძნობის მეშვეობით ითვისებსო. პირიქით, რუსთაველი გადაჭრით ინტელექტუალიზმის პოზიციებზე დგას. მისი აზრით, მშვენიერი სწორედ იმიტომ არის მშვენიერი, რომ იგი გონიერია. რუსთაველი მრავალგზის მიუთითებს გრძნობის უდიდეს როლს, მიუთითებს იმ კავშირს, რაც ადამიანის სამ ცნობიერების უნარს — გრძნობას, გონებას და სულს — შორის არსებობს.

გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკე მიდიან;

უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განიკიდიან...

(848).

რუსთაველისათვის გადამწყვეტი გონებაა და გულიც მხოლოდ მაშინ არის კმაყოფილი, როცა იგი გონების მიერ ნაჩვენებ გზას მიჰყვება.

ხელოვნების ფილოსოფია, რომლის საფუძველზე შენდება რუსთაველის მხატვრული შემოქმედება და რომელსაც დეფინიტურად იცავს იგი თავისი პოემის „დასაწყისში“, a limine უარყოფს გრძნობისადმი წამყვანი როლის მიკუთვნებას, სულ ერთია, შეეხება ეს ესთეტიკის საკითხებს, თუ რაიმე სხვას.

ყველაზე კანონიერი იქნებოდა, რასაკვირველია, თუ ხელოვნების იმ თეორიას, რომლის პოზიციებზე რუსთაველი დგას და რომელიც თავისი წარმოშობით ანტიკურ-არისტოტელურია, სახელადაც არისტოტელურ ტერმინს — პოეტიკას მივაკუთვნებთ. ამ შემთხვევაში ტერმინი პოეტიკა წარმოდგარია ბერძნული „პოეო“-დან — ვმოქმედებ ანუ შემოვქმედებ, და იგი, ფართოდ გაგებული, მართლაც კარგად გამოხატავს შემოქმედების უნარსა და გასაქანს. მაგრამ, დღეს დადგენილი ტერმინოლოგიის თანახმად, ამ ტერმინის მოცულობა ერთობ შემოკლებულია და იგი მხოლოდ ლექსის წერის ტექნიკასა და პრინციპებს გულისხმობს.

რუსთაველთან ამ უკანასკნელ საკითხს ფართო ადგილი აქვს დათმობილი და ჩვენც ყოველივე განსაზღვრისა და შემოკლების გარეშე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ რუსთაველის პოეტიკაზე.

რათა ყოველმხრივ გამოვხატოთ რუსთაველის შეხედულება ხე-

ლოვნების ობიექტზე და შესრულების ტექნიკაზე, ჩვენ გავაერთიანებთ ამ ორ ტერმინს და ვილაპარაკებთ რუსთაველის ესთეტიკასა და პოეტიკაზე.

გაცილებით უფრო ნათლად ვართ ჩვენ ორიენტირებული რუსთაველის ხელოვნების ფილოსოფიის საკითხებში. აქ სურათი ნათელია. არისტოტელური სათავე ამ ფილოსოფიისა თავისთავად ცხადი. მოვეხმინოთ აბა თვითონ პოეტს:

შირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი.

(12).

ამ პოეზიის ბუნების შესახებ, ე. ი. ხელოვნების შესახებ, ხუთი თეზისია წამოყენებული. გენერალური თეზისი გვასწავლის, რომ ხელოვნება ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგია.

მეორე თეზისის თანახმად ხელოვნება ემსახურება „საღმრთოს, საღმრთოდ გასაგონსა“.

მესამე თეზისის თანახმად, პოეზია არის აგრეთვე ამ ქვეყნიური სიამოვნების სათავე.

მეოთხე თეზისის შინაარსი აპირობებს მესამე თეზისს — აქ გამოთქმულია ეთიკური პრინციპი ნამდვილი ხელოვნებისა.

მეხუთე თეზისი ეხება პოეზიას ნიშანდობლივ და გვასწავლის, რომ პოეზია არის მხატვრულად თქმული სიტყვა. მხატვრულად თქმული სიტყვა ჩვეულებრივ გრძლად სათქმელ აზრს ამბობს მოკლედ და რამდენად უკეთ ახერხებს ამას, იმდენად უკეთესია შაირი.

მაშასადამე, უაღრესად ფილოსოფიურსა და თეორიულ მსჯელობასთან გვაქვს საქმე. ძირითადი თეზისი, რომ ხელოვნება არის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგი, გენერალური ხასიათის პრინციპია და ნათლად აჩვენებს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის არისტოტელურ წარმოშობას. თავის „პოეტიკაში“ არისტოტელე, ლაპარაკობს რა პოეზიის ნიშანდობლივ თვისებებზე, აყენებს სახელგანთქმულ თეზისს ფილოსოფიისა და პოეზიის ნათესაობისა. არისტოტელეს არგუმენტაცია გნოსეოლოგიური ბუნების არის და ახასიათებს ხელოვნებას, როგორც საყოველთაო შემეცნების ერთ-ერთ ფორმას. პოეზია ქმნის პარადიგმებს, ტიპებს, ფილოსოფია კი ცნებას. ორივე პროცესი კონკრეტულში იჭერს ზოგადს, ამიტომ მათ

ბუნება ნათესაურია. ხელოვნება სიბრძნეა ზოგადისა. ამით განსხვავდება იგი კონკრეტული ცოდნიდან, მაგალითად, ისტორიიდან და ენათესავება ფილოსოფიას — საყოველთაო მოძღვრებას ზოგადის შესახებ. განსხვავება მათ შორის სპეციფიკური ხასიათისა არის. ფილოსოფიის ზოგადი ანუ ცნება წარმოდგენების განზოგადოებით შენდება, ხელოვნების ზოგადი კი პოეტური სახის განზოგადოების მეშვეობით სრულდება.

თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს რუსთაველი ამ დებულეებს. პოეზია ჩვეულებრივ სიტყვათა კონიდან განსხვავდება იმით, რომ იგი სიტყვებს აფორმებს. პოეზია არის შერჩეული სიტყვების ოსტატობა, ჩვეულებრივი ენით გრძლად სათქმელ სიტყვას პოეზია მოკლედ ამბობს და რამდენად სიტყვათა მინიმალური მასალით არის დახატული სურათი, იმდენად უკეთესია ლექსი. ამ მიზნის მიღწევისას პოეზია იშველიებს მუსიკას და მხატვრობას, ენა პოეტისა მუსიკობს და პოეტი სიტყვით ხატავს. შედეგი იგივეა, რაც პირველ შემთხვევაში იყო. რამდენად მინიმალური სიტყვა იქნება მოხმარებული მუსიკალური ხმოვანებისა და მხატვრული სახის მისაღებად, მით უფრო კარგი იქნება ლექსი, მით უფრო ტკბილი და კარგი იქნება სიმღერა. რამდენად სიტყვა მინიმალური მასალით, მაგრამ უნაკლოდ, გვაძლევს სახეს, — წერს პოეტი, იმდენად მაღალია პოეზია.

ამ დებულების წამოყენებით რუსთაველმა არათუ აღადგინა კლასიკური ტრადიციები, არამედ გამოიჩინა უდიდესი წინასწარხედვის უნარი და ინტუიტურად შეეხო ზოგრაიმეს, რაც საუკუნეების შემდეგ ფიქსირებული იყო გამოჩენილი ლესინგის შიერ, როგორც პოეზიის დამახასიათებელი და ნიშანდობლივი გარემოება, ე. ი. დებულება იმის შესახებ, რომ პოეზია, ერთი მხრივ, არის მეტყველი მუსიკა და, მეორე მხრივ, პოეტური სახის შექმნით სიტყვათა მინიმალური მასალა იძლევა ხედს, საიდანაც ნათლად ჩანს წარსული და მომავალი, წინა და უკანა, როგორც აწმყო და მომენტი. ამრიგად, პოეზია გრძლად სათქმელს ამბობს მოკლედ და რამდენად უკეთესად აკეთებს ამას, იმდენად უკეთესია ლექსი.

მაშასადამე, პოეზიის შინაგანი ბუნება, მისი არსებითი მხარე შემეცნებითი ხასიათის არის. პოეზიითაც აღამიანი შემეცნებითს ზეგაუღენას ახდენს სამყაროზე. ხმისა და ფერის მუსიკისა და მხატვრობის მოხერხებული მოხმარებით ხელოვნება იჭრება არსის საიდუმლოებაში, ენოსეოლოგიურად ძლევს მას და ამ ახალი და თავისებური ხერხებით სწავლობს მის ბუნებას,

ე. ი. მიზნის მიხედვით ხელოვნება არაფრით არ განსხვავდება ფილოსოფიისაგან. სხვადასხვა არის მხოლოდ მათი სამოქმედო ხერხი და სავლელი გზა. აი, რა აზრი აქვს რუსთაველის გენერალურ თეზისს — პოეზია დასაბამშივე ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგია. რასაკვირველია, პოეზია, ე. ი. ხელოვნება, ინარჩუნებს თავის ნიშანდობლივ საგანს და იფარგლავს არეს დამოუკიდებელი მოქმედებისათვის. ეს ნიშანდობლივი მხარე ხელოვნებისა იმაში მდგომარეობს, რომ ხელოვნება არის საზვა და ხატვა ყოველივე იმისა, რაც მშვენიერია. მშვენიერება გვესიამოვნებს, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ათვისებული იქნება სიკეთის სათნოებით. არაკეთილკაცს მშვენიერების განცდაც არ შეუძლია. ანტიკური წარმოშობისა იყო ეს ეთიციზმი. რუსთაველი გარკვეულად ამბობს: „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (12), ე. ი. ამქვეყნიურ სიამოვნებას ანუ მშვენიერებას მოგვეგვრის ხელოვნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი დაჯილდოებულია სიკეთის სათნოებით, თუ იგი კეთილია, არის კაცი ვარგისი. უვარგისი და ბოროტი კაცისათვის უცნობია ის მშვენიერება და ამაღლებული სიამოვნება, რომელსაც პოეზია იძლევა.

რაც შეეხება ხელოვნების, კერძოდ პოეზიის, დამოკიდებულებას ღვთაებისადმი, აქ რუსთაველი ცდილობს ორიოდ სიტყვით ანვარიში გაუწიოს ეპოქას. რასაკვირველია, აღნიშნულია, რომ პოეზია საღმრთოდ გასაგონსაც ქმნის, ამიტომ პოეზია ღმერთის შესახებ შესაძლებელია, მაგრამ აუცილებელი არ არის. ის, რაც აქ პოეზიას გასაკეთებელი აქვს პოზიტიურად, კეთდება პოეზიის ეთიკური პრინციპების დაცვით. სიკეთის ცნება მშვენიერების ცნების განუყოფელი თანმხლებია.

ამიტომ ყოველი ნამდვილი პოეზია იდგის მიხედვით ქადაგების დებულებას „ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!“ (1361), ხოლო მხატვრული შესრულების მხრივ ადამიანს აძლევს სიამოვნებას და ჯართობას. რომ ეს უზრუნველყოს, ამიტომ პოეზია ქვეყანას ხატავს, როგორც სიყვარულსა და სილამაზეს, როგორც მშვენიერებას. აქ მარხია სპეციფიკურობა ყოველი ესთეტიკური თეორიისა და მით უმეტეს რუსთაველურისა.

რუსთაველი ამოდის იმ კლასიკური ესთეტიკური თვალსაზრისიდან, რომლის თანახმად ხელოვანი ამშვენიერებს, კიდევ უფრო მეტიც, აღამაზებს და ატკობს, შაქრავს სინამდვილესა და მის საგნებს. ქვეყანაზე მეორე პოეტს არ უხმარია: „ხმა შაქრის-ფერად გაუხდა ვარდსა, ხშირ-ხშირად პობილსა“ (1335), სადაც უმშვენიერესი თქმა აერთიანებს სამ ემოციონალურ ერთეულს: ხმისა, ფერისა და გემოსი. არავის რუსთაველამდე არ დაუხანავს „მზიანი ჩრდილი“ —

ეს გენიალური სახე, რომელიც ასე თვალნათლივ გვეამცნობს რუსთაველსა მხატვარსა და ხელოვანს. აბა ვის არ ანსოვს, თუ როგორ უხვად აბნევს რუსთაველი ეპითეტს — ტკბილი ვინ არ იცის მისი დაუფიწყარი „ტკბილი ქართული“ და „ამუსიკებელი ენა“. აი რა არის სინამდვილის გამშვენებელი თუ დატკბობა ხელოვნების მიერ.

რათა საქმეში ჩაუხედავი მკითხველი გაუგებრობას ავაცდინოთ და მან არ იფიქროს, ვითომ კლასიციზმი პილპილზე შექარს აფრქვევდეს, აუცილებელია მოვანდინოთ ისტორიულ-ესთეტიკურ ექსკურსი ამ საკითხის ძირისაკენ. გააფორმა თუ არა კლასიკურმა აზროვნებამ ხელოვნების ზოგადი თეორიული რაობის საკითხი, მყისვე გაჩნდა ნიშანდობლივი ფილოსოფიური საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ სახავს და ხატავს ხელოვნება სინამდვილეს.

რუსთაველის აზრით, ხელოვნება და ფილოსოფია ისე კი არ ხატავს სინამდვილეს — მაგალითად მაღალ სიყვარულს — როგორც ის არის თავისთავად, ბუნებრივ ყოფაში, არამედ ისე, როგორც იგი უნდა იყოს, თუ იგი მართლა ამაღლებულია, ამიტომ შემოქმედება არის ახლის დაბადება და არა უკვე არსებულის განმეორება, ასე გვესმის ჩვენ რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფია.

არისტოტელეს პოეტიკა ხელოვნების ფილოსოფიას სამ მარად წარუშლელ კითხვას უსვამს: 1) არის ხელოვნება სინამდვილის განმეორება, პორტრეტირება და ფოტოგრაფირება, 2) იძლევა ხელოვნება ნაკლებსა და უმცირესს, ვიდრე სინამდვილეში, 3) თუ ხელოვნება როგორც მშვენიერების, ისე სიკეთის მხრივ იძლევა უკეთესსა და წარმატებულს სინამდვილეზე?

პირველი არის შეხედულება ნატურალიზმისა. ამ თვალსაზრისისათვის ხელოვნება ასლია სინამდვილისა, მისი უშუალო და პირდაპირი ანაბეჭდი. კლასიკური ხელოვნება ნატურალისტური არასდროს არ ყოფილა. არც თეორიულ სფეროში გამართულა მის შესახებ სერიოზული დისკუსია. თუმცადა ნატურის უგულვებელყოფა არავითარ ხელოვნებას არ შეუძლია, ეს იქნებოდა უარის თქმა მასალაზე.

პლატონმა წამოაყენა შეხედულება, რომლის თანახმად პოეტიკა, ე. ი. ხელოვნება, ყველა მაჩვენებლის მიხედვით არის ნაკლები, ვიდრე ის სინამდვილე, რასაც ასახავს ხელოვანი. იდეალიზმის ფუძემდებლის ეს შეხედულება თავისთავად გასაგებია. მისი მოძღვრებით, სინამდვილე არის იდეა და, ცხადია, მშვენიერი ქანდაკებანი ფიდიასისა თუ მშვენიერი ლექსი ჰომეროსისა ნაკლებია, ვიდრე თვითონ იდეა მშვენიერებისა.

უკვე არისტოტელემ, შემქმნელმა ესთეტიკის მეცნიერებისა, გა-

დალახა იდეალიზმის ცალმხრივობა და წამოაყენა ხელოვნების ფილოსოფიის ის კლასიკური თეორია, რომლის თანახმად ხელოვნების მიერ შექმნილი მშვენიერება თვითონ არის იდეა მშვენიერებისა და ამიტომ არის იგი სწორედ უფრო ამაღლებული და უფრო მშვენიერი, ვიდრე სუბსტანციურად არსებული მშვენიერი სახელი, ლანდ-შაფტი თუ ქანდაკება.

არისტოტელეს ამ შეხედულებამ მისცა დასაბამი მომავალი საუკუნეების ესთეტიკურ მსოფლმხედველობას. დაკანონდა (როგორც საყოველთაოდ აღიარებული პრინციპი) შეხედულება, რომ ხელოვნების მიერ მოცემული მშვენიერება უფრო მშვენიერია, ვიდრე ბუნებაში სუბსტანციის სახით არსებული მშვენიერი. და, ცხადია, რამდენადაც ხელოვანი ასრულებს თავის დანიშნულებას, იმდენად იგი ქმნის ახალ სინამდვილეს, რომელიც უფრო მშვენიერია და აღმაღლებულია, ვიდრე ბუნება.

რუსთაველი, რასაკვირველია, თავიდან ბოლომდე ამ შეხედულებების პოზიციებზე დგას. იგი უკვდავი მხატვრული სახეებით და უმაღლესი პოეტური აკორდებით ამარადისებს არისტოტელეს ესთეტიკურ იდეებს. არისტოტელედან და არა პლატონიდან მოდის ის გარემოებაც, რომ ესთეტიკურ რეალიზმს თან ახლავს ზოგადი ფილოსოფიური რეალიზმი, ბუნების საკითხში კი — გარკვეული ნატურალიზმი.

XII საუკუნეში მხოლოდ არისტოტელეს ნატურალისტური ინტერპრეტაციის მომხრე რუსთაველს შეეძლო ეთქვა ქაჯების შესახებ, რომ ისინი არიან მხოლოდ „კაცნი, გრძნებისა მცოდნენი“, სხვაფრივ კი „იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი“, (1247 და 1249).

ამ მსოფლმხედველობას, ცხადია, არაფერი არა აქვს საერთო ძველი და ახალი დროის პლატონიზმთან, მით უმეტეს ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმთან და არეოპაგელიდან მომდინარე ნეოპლატონურ მისტიკასთან. ჩვენ მიერ უკვე განხილული რუსთაველური შეხედულება სილამაზეზე და მშვენიერებაზე, როგორც პრეზიის ნიშანდობლივ ობიექტზე, ერთხელ კიდევ ხაზს უსვამს აქ განვითარებული პოზიციის სისწორეს. რუსთაველის ეთიკური და რელიგიური იდეების განხილვა საბოლოოდ დაამკვიდრებენ ამ შეხედულებას.

მაგრამ ყველა არგუმენტზე უფრო მკვერმეტყველია თვითონ ფაქტი რუსთაველის პოეზიისა. უდიდესი რეალისტი სინამდვილის მიმართ უმაღლესი ოსტატობით ალამაზებს, ის კი არა მეტიც — იგი ატკობს ამ სინამდვილეს. რუსთაველის შესახებ მართლაც შეიძლება ითქვას, რომ მისი ხელოვნების მიერ შექმნილი მშვენიერება უფრო მშვენიერია, ვიდრე ბუნება და სინამდვილე — ეს ობიექტო

ყოველივე ნამდვილი ხელოვნებისა. და სწორედ ეს არის არისტოტელეს ტრადიცია ხელოვნებაში და ეს არის ამ ტრადიციაზე აშენებული კლასიციზმი.

მაშასადამე, რუსთაველმა არა მარტო წამოაყენა რეფლექტირებული პრინციპები ხელოვნების ფილოსოფიისა, არამედ ამავე თვალთახედვით დააკანონა ხელოვნების სპეციფიკურობა და დაადგინა საგანი ესთეტიკისა. მას მშვენივრად ესმის ის საერთო, რაც ხელოვნების ძირითად დარგებს: პოეზიას, მუსიკას, მხატვრობას ახასიათებს. ამავე დროს რუსთაველი იმ განსხვავებასაც ნათლად ხედავს, რაც ხელოვნების დარგებს დამოუკიდებელ სამოქმედო სფეროებს უმიჯნავს, ე. ი. მას ესმის ხელოვნების ცალკეული დარგის სპეციფიკურობა და სამოქმედო ნორმები.

„ვეფხისტყაოსნის“ „დასაწყისში“ დაცულია პოეტიკა, რომელიც დეფინიტურად არკვევს პოეზიის ნორმებს და ერთხელ კიდევ ხაზგასმით გამოხატავს იმ ფილოსოფიურსა და ესთეტიკურ პრინციპებს, რომლებიც ჩვენ აქ რუსთაველის მსოფლმხედველობის დადგენის მიზნით განვაფიქრებთ. ლექსის წერის ნორმები, განვითარებული რუსთაველის მიერ, შეიცავენ აგრეთვე იმ ზოგად ფილოსოფიურ პრინციპებს, რომლის საფუძველზე შეიქმნა ბროლით ნაგები შენობა „ვეფხისტყაოსნისა“.

წამოყენებული დებულების შესამოწმებლად განვიხილოთ „ვეფხისტყაოსნის“ „დასაწყისის“ ის ტაეპები, რომლებიც ლექსის წერის ნორმებზე და პრინციპებზე ესაუბრებიან მკითხველს. რა პირობებში შეიძლებოდა დაწერილიყო ამ „დასაწყისის“ მე-12—19 ტაეპები? დასახელებული ტაეპები შეიცავენ დისკუსიას ორ ძირითად თემაზე: პოეზიის ბუნება საერთოდ და პოეტიკის ფორმა კერძოდ. რუსთაველის მიერ ამ პრობლემების გაშუქების აზრი ნათელყოფს, რომ იმდროინდელ საქართველოში პოეზიისა და პოეტიკის საკითხებზე ცხოველი დისკუსია ყოფილა. პრინციპები, რომლებზედაც რუსთაველი თავის პოეზიას აშენებს, არისტოტელური ხასიათისაა. ძირითადი ფილოსოფიური დებულება — პოეზია ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგია — მხედველობიდან რომ გაუშვათ, რუსთაველის პოეტიკის არისტოტელურ ბუნებას ნათელს გახდის ისიც, რაც პოეტს ანალოგიის წესით აქვს ნათქვამი.

რუსთაველის სიტყვები — „მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს“ (11) — ბეჯითსა და ხანგრძლივ შრომას მოითხოვს პოეტისაგანაც. პოეზიის ძირითად ფორმად აღიარებულია შაირი, ე. ი. ლექსი. დისკუსია შეეხება შაირის შინაარსს, ფორმას და მოცულობას.

რას უნდა უმღეროდეს შაირი? ღმერთს, სიყვარულს, მეგობრო-

ბას, მამაცობას, გონიერებას, სიუხვეს, თვალადობას, სიმდიდრეს, ენამკვევრობას, მძლეობას, სამართლიანობას, სულით სიმალღეს, ზოკლედ, ყველა ღირებულებას, რომელიც კი შედის ზნეობისა და მშვენიერების სალაროში. აბსოლუტურად შეთანხმებული არისტოტელეს ესთეტიკურ პრინციპებთან, ნამდვილი ლექსის დანიშნულებას რუსთაველი ოთხ გარემოებაში ხედავს: 1. ლექსი იძლევა სიბრძნეს. 2. ლექსი აკეთილშობილებს ადამიანს. 3. იგი სიამოვნებას ჰგვრის მას და ართობს. 4. რამდენადაც შაირობა, ე. ი. პოეზია, ღმერთს შეეხება, რასაკვირველია, აქ იმდენად მხოლოდ აღმაფრენისა და გაკეთილშობილების მომენტზეა ლაპარაკი. მე-12 სტროფი („შაირობა პირველადვე...“) გარკვეულად მიუთითებს იმას, რომ კაცის კეთილშობილება ან ზნეობრივი ვარჯიშობა უცილობელი პირობაა პოეზიის მაღალი დანიშნულების ასათვისებლად. რადგან ღმერთი ბერძნულ-რუსთაველური გაგებით და ნაწილობრივ ქრისტიანულითაც არის სიკეთე¹. და რადგან სიკეთის მომენტი პოეზიიდან არ გამოირიცხება, ამიტომ ღვთაებრივი პოეზიაში ყოველთვის რჩება — „საღმრთო, საღმრთოთ. გასაგონი“, რუსთაველის თქმით. მაგრამ რადგან არც ერთი პოზიტიური პრედიკატი ღმერთს არ მიეკუთვნება, ღმერთი არც თვალთ დაინახება და არც ყურით მოისმინება, მას არც გართობა სჭირდება და ის არც სიამოვნებას დაეძებს, ამიტომ ლექსების დანიშნულება ღმერთების მიმართ რჩება მხოლოდ ნეგატიური — აღმაფრენის გამოწვევა ადამიანში.

ასეთივე ნეგატიური სახით იძლევა პოეზია იმ საერთო პრედიკატს, ე. ი. სიკეთეს, რომელიც ვითომც აერთიანებს ღვთაებრივსა და ადამიანურს. რუსთაველის აზრით, თუ კაცი არ არის ვარგი, ე. ი. კეთილი, მას მოშაირობა ვერ გააკეთილებს, პოეზია მას მისცემს აღმაფრენას კეთილშობილებისა, მაგრამ ვერ გამოცვლის მის ბუნებას.

პოეზიის დამახასიათებელი ორი რეალური პრედიკატი — გართობა და სიამოვნება — ლექსის ძარღვად არის მიჩნეული. სიამოვნების და გართობის პოსტპრედიკამენტები: აშოკობა, ლალობა, ნადირობა, სიმღერა, ცეკვა და სხვა „ვეფხისტყაოსნის“ მე-17 სტროფში კარგი ლექსის დამახასიათებელ მომენტებად არის მიჩნეული.

¹ ქრისტიანული დოგმის ფილოსოფიურად სრულკმნილობა დიონისე არეოპაგელის წიგნების ანონიმმა თავის ეპოქალურ ნარკვევში ღვთაებათა სახელწოდების შესახებ ღმერთს სახელად უწოდა *αγαθου* სიკეთე.

დიდად საინტერესოა რუსთაველის მიერ მოცემული დისკუსია გრძელისა და მოკლე შაირის შესახებ, ე. ი. იმისა, რასაც დღეს ნიშანდობლივ ლექსსა და პოემას ვუწოდებთ. ეტყობა, ე. წ. მოკლე შაირი, ოდა, იამბიკო, ლირიკა დიდად დამკვიდრებული იყო რუსთაველის წინამორბედ ქართულ ლიტერატურაში.

რუსთაველის ეპოქიდან შემოსული უნდა იყოს ლექსის ახალი ფორმა პოემა — გრძელი ლექსი. განახლებას დიდი ბრძოლა უნდა გამოეწვიოს იმდროინდელ პოეტებს შორის. რუსთაველის მოწმობით, თვითეული პარტია გაიძახოდა „ჩემი სჯობსო“ (15); თვითონ რუსთაველი თავგამოდებული დამკველია „გრძელი შაირისა“. „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“, ამბობს რუსთაველი და მისთვის ჩვეული გენიალური ტაეპით ამკობს და აღიღებს „ლექსთა გრძელთა თქმას“:

ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოსცდის დიდი რბევა,
მობურთალსა — მოედანი, მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრევე მელექსეთა — ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა,
რა მისჭირდეს საუბარი და დაუწყოს ლექსმან ლევა-
(13).

დიდად საინტერესოა აღინიშნოს, რომ იმდროინდელ საქართველოში პოეტების პროფესიული სკოლა არსებულა. რუსთაველი არის პოეტი მოწოდებით და თავგამოდებული იცავს პროფესიულ პოეტებს, დასცინის იმათ, რომლებიც შემთხვევით, სხვათა შორის, ორ-სამ პატარა ლექსს დასწერენ და თავი მგოსნებად მოაქვთ: —

მოშაირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი;
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი.

(15).

რუსთაველის მიერ დასახელებულთა შორის სამი ფორმა: 1. ღმერთის სადიდებლად თქმული ოდა და იამბიკო, (12), 2. ლირიკული ლექსი (16), გრძელი ლექსი, რომელიც შაირობის ყველა მოთხოვნილებას ასრულებს, იძლევა კეთილ სიბრძნეს, ადამიანს ართობს და ჰგვრის მას სიამოვნებას (17).

ლექსის თეორიაში განსაკუთრებით დიდ ადგილს უთმობს რუსთაველი ენის საკითხს. პოეტი უნდა იყოს ენის ოსტატი, გრძელად სათქმელ სიტყვას ლექსი იტყვის მოკლედ და რამდენადაც ეს ნორმა სრულქმნილია, იმდენად უკეთესია ლექსი. ლექსის მეშვეობით სიტყვებში ჩამოყალიბებული სახე უნდა იყოს ნათელი, პოეტის

ქართული, ე. ი. ენა, უნდა იყოს უნაკლო; ლექსი ენიდან თაფლივით თავისთავად უნდა სდიოდეს, განაწვალეები ენით დაწერილი ლექსი არ არის ნამდვილი პოეზია; თუ პოეტს სიტყვამცირება ესტუმბრა, თუ იგი „ამოკლებს ქართულს“, თუ მას ჩქარა უწყებს „ლექსი ლევას“, ცხადია, ასეთი პოეტი სასაცილო მდგომარეობაში ჩავარდება და რუსთაველიც დაცივნის ტონით ამბობს ასეთ პოეტებზე:

მაშინდა ნახეთ მელექსე და მისი მოშაირობა,
რა ველარ მიხვდეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა,
არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვა-მცირობა,
ხელ-მარჯვეთ სცემდეს ჩოგანსა, იხმაროს დიდი გმირობა.

(14).

თუ პოეტი პოეტური თქმით შეასრულებს ნამდვილი მოშაირის საქმეს, იგი იქცევა მხატვრად და მუსიკოსად.

ნამდვილი პოეტი უნდა იყოს უებრო მხატვარი და მუსიკოსი. სიტყვა პოეტისა ხატავს და კარგი ლექსი ამუსიკებს სიტყვას. ამაშია ამაღლებული ხელოვნების ძალა. ასეთი ხელოვნება ერთიანობა სიტყვის ოსტატობისა, მხატვრობისა და მუსიკოსობისა. პოეზია არის სწორუპოვარი ხელოვნება, მას ახასიათებს შემოქმედებისა და მიზნის ერთიანობა. ნამდვილი ხელოვანი, სიტყვით აღამაზებს შემოქმედების საგანს, რომელიც ყოველთვის არის ერთი და გარკვეული, ენით ამკობს და აქებს თავის სამიჯნუროსა, სრულქმნილია და სწორუპოვარი ლექსით იქცევა მუსიკად.

მუსიკა, რუსთაველის გაგებით, ხელოვნების უსრულესი და უმაღლესი ფორმაა. ასე გვესმის ჩვენ „ვეფხისტყაოსნის“ მე-18 სტროფის შინაარსი:

ხამს, მელექსე ნავიძეებსა მისსა ცუდად არ აბრკობდეს
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშოკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას აჰკობდეს,
მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს.

თუ ენა, ლექსად გაფორმებული, იმოდენ ხელოვნებად იქცა, რომ მუსიკალურ აკორდს დაემსგავსა, მაშინ იქნება იგი ნამდვილი პოეზია.

დაგვრჩა ერთი საერთო ხასიათის საკითხი. რატომ არის აქ ჩვენ მიერ განვითარებული ესთეტიკური თეორია არისტოტელური ხასიათისა და არა პლატონურისა? რუსთაველის პოეტური სახეები რომ საკმაოდ აითვისებენ პლატონსაც—როგორც პირველ ფუძემდებელს მოძღვრებისა მშვენიერების შესახებ, ამაში ექვის შეტანა შეუძლებელია. მაგრამ ძირითადი მოტივი მისი მათელმხედველობისა და

შემოქმედების, განსხვავებით პლატონისაგან, რეალისტური და რაციონალისტურია.

ყველა სხვა გარემოებას რომ თავი გავანებოთ, საკმარისია მოვიგონოთ პლატონის დამოკიდებულება მელექსეთა მიმართ, რათა, დავრწმუნდეთ ჩვენ მიერ წამოყენებული თეორიის სისწორეში. კარგი მელექსის ხელოვნება რუსთაველისათვის მხატვრისა და მუსიკოსის სწორუპოვარი შემოქმედებაა. ჯადოსნური ძალა კარგი მელექსისა აერთიანებს მუსიკოსის მიერ მოგვრილ სიამოვნებას და მხატვრის მიერ დახატულ მშვენიერებას; ნამდვილი მელექსი აერთიანებს მხატვარსა და მუსიკოსს. პლატონი კი, პირიქით. მუსიკას ხელოვნების უმაღლეს ფორმად თვლიდა, მხატვრობა და სკულპტურა მას მუსიკის მონათესავედ მიაჩნდა. მუსიკა და სკულპტურა, მისი აზრით; გრძნობიერი გზით ადამიანის სულში ჰარმონიისა და სიმეტრიის იდეებს აღვიძებდნენ და ამით ნამდვილი მშვენიერის, ე. ი. მშვენიერების იდეის, შესამეცნებლად ადამიანს აფხიზლებდნენ. მაგრამ მელექსი მას ლაყბობად მიაჩნდა და პროფესიონალ პოეტს დემაგოგისაგან არ ასხვავებდა. ვინც მოხდენილი სიტყვით მსმენლის ცნობიერებაზე ახდენს გავლენას, იგი, პლატონის აზრით, სიცრუის მოციქულია. პლატონი სრულიად არ ხუმრობდა, როცა თავის იდეალურ სახელმწიფოში პოეტებისათვის მხოლოდ სახრჩოპელად გაიშტა.

პოეტი, პლატონის აზრით, საზოგადოებრივი მშვიდობიანობის მტერია. ამიტომ ის უსასტიკესი მტერი იყო მელექსის ყველა ფორმისა. ლირიკა, მისი აზრით, აჩვევდა ადამიანის სულს სირბილესა და სისათუთეს და ამით ხელს უწყობდა ლაჩრობას და ემტერებოდა სიმამაცეს. ოდა აქებდა იმას, ვინც ხშირად საქები არ იყო, და წარმოშობდა ადამიანში მლიქვნელობას და სიმდაბლეს. ყოველივე ამ მოსაზრებით, პლატონმა სრულიად აკრძალა მელექსეობა თავისი იდეალური სახელმწიფოსათვის.

ცხადია, ამ მსოფლმხედველობიდან რუსთაველს ბენჯი რამ არ შეეძლო ესესხებია. რუსთაველი პროფესიული მელექსეობის მოტრფიალე იყო და მის მიერ ესოდენ გაღმერთებულ თამარ მეფეს კარზე საერო პოეზია სახელმწიფო მზრუნველობითა და პატივით სარგებლობდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მე-12 სტროფი უკვე თეორიულად ასაბუთებს ჩვენი თეზისის სისწორეს. აქ პოეზიის ორ ნიშანდობლივ ატრიბუტზეა ლაპარაკი. ეს არის შემეცნების და სიკეთის მომენტი პოეზიაში. პლატონის აზრით, თუ ადამიანი მშვენიერების იდეას მისწვდა, ამით იგი სიკეთის იდეასაც ეზიარება, და შემეცნებაც უკვე დასრულდა. შემეცნება — ესაა ადამიანის მონაწილეობა იდეათა

არსებაზე. ამიტომ ყოველივე ადამიანური სათნოების სათავე, და მათ შორის — პოეზიისა და ხელოვნებისა, არის სიკეთე. არისტოტელე ამ ეთიკურ აბსოლუტიზმს არ ღებულობს, იგი თეორიული სფეროს პირველობის პოზიციასზე რჩება და დიდი ჭკუამახვილობა არ არის საჭირო, რათა არისტოტელურად გავიგოთ რუსთაველის ლექსი: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“...

პოეზიის ნიშანდობლივი საგნის ფიქსაცია რუსთაველის მიერ მთლიანად ეწინააღმდეგება პლატონურ პოზიციებს. ხელოვნება, პლატონის აზრით, მშვენიერების იდეის ჭკრეტაა. მშვენიერება კი არის ის „ტომი გვართა ზენათა“, რომლის შესახებ რუსთაველმა გაგვაფრთხილა: ადამიანო, ნუ ეცდები ამის ენით თქმას, თორემ მრავალთა წყენათა თმობითა დაჯილდოვდებიო.

არისტოტელეს მსოფლმხედველობასთან შეთანხმებით რუსთაველი მშვენიერების იდეას იტოვებს, როგორც აღმაფრენათა მომცემ რეგულატურ პრინციპს და გარკვეულად გვეუბნება, რომ მისი ლექსი არის თქმა მხოლოდ ქვეყნიურ ხელობათა და არა საღმრთო ტომი გვართა ზენათა, ე. ი. იდეების.

მართალია, რუსთაველს გადაჭრით არ განუცხადებია, რომ პოეზიას საქმე არა აქვს ღვთაებრივ სიყვარულთან, პირიქით, იგი ერთგან დუალიზმის პრინციპებზე დგას (ჩვენი აზრით, აქაც არ ღალატობს არისტოტელეს) და უშვებს ორგვარი მიჯნურობის პოეტური შემკობის შესაძლებლობას, მაგრამ თავისთვის იგი გარკვეულად ამბობს, რომ პოეზიის საგნად მას ერთი უჩნს სამიჯნუროდ და იგი ერთსა და გარკვეულ ვინმეს უნდა აშიკობდეს. დასახელებული მე-18 სტროფი „ვეფხისტყაოსნისა“ კლასიკური ფორმით იძლევა ამ ნიშანდობლივ სახესა და ამ მაღალ მიზანს რუსთაველის პოეზიისა. მასში თქმულია, რომ მელექსეს ერთი უნდა უჩნდეს სამიჯნურო, იგი მხოლოდ მისთვის უნდა ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს, ენა მხოლოდ მისთვის უნდა მუსიკობდეს.

რუსთაველის ლექსის ეს მარგალიტი შეიცავს ავტორის ესთეტიკური მსოფლმხედველობის ყველა ელემენტს — რუსთაველის გაგებას მშვენიერებისა და სიყვარულისა, ამუსიკებულს ქვეყნიური სილამაზის აკორდებით, მომგვრელს ადამიანისათვის სიბრძნისა, სიკეთისა, სიამოვნებისა და გართობისა.

პეტრონი

და

მისი მსოფლმხედველობა



1. საპარტიველოს სახელმწიფო XI—XII საუკუნეებში

XI—XII საუკუნის მიჯნაზე ქართველებმა შავსა და კასპის ზღვებს შორის დიდი სახელმწიფო შექმნეს. მისი პოლიტიკური სახე და სოციალური კულტურა ფეოდალური მონარქიის ტიპისა იყო.

ეპოქის ისტორიულ წყაროებში აღნიშნულია არა მარტო მუსულმანური ქვეყნების წინააღმდეგ გამართული სახელგანთქმული ომები, არამედ მწვავე და ხანგრძლივი კლასობრივი ბრძოლები და სამოქალაქო ომებიც.

ახლად ჩამოყალიბებულ ძლიერ ფეოდალურ მონარქიას, მის ხელმძღვანელებსა და დამცველებს მოსვენებას არ აძლევენ ე. წ. დიდგვაროვანი აზნაურები, ე. ი. პარტიკულარული ფეოდალიზმის წარმომადგენელი; ფეოდალიზმის დამახასიათებელი სტილის მიხედვით, ეს სოციალური და კლასობრივი ბრძოლები „განდგომითა“ და დიდგვაროვანთა ღალატით იწყება. ხშირად გამოჩენილი ქართველი მეფეები უსასტიკესი ზომებით ანადგურებენ განდგომილთ. ხშირად კი ისინი იძულებულნი არიან კომპრომისის გზას დაადგენ. მიმართონ დიპლომატიას და დათმობას რეაქციონურ დიდგვაროვანთა წრის მიმართ, მოარიგონ ეს უკანასკნელი „გვარით უაზნო“, მაგრამ მონარქიისათვის ერთგულ და საჭირო სოციალურ ფენასთან. „რომელსაც აღამალლებს სიმდიდრე“. ასე მოიქცა თაჰარ მეფე.

ბიუხედავად ამ მწვავე კლასობრივი ბრძოლებსა, რომლებითაც ასე მდიდარია ჩვენი ისტორიის ე. წ. ოქროს ხანა, საქართველოს ფეოდალურმა მონარქიამ მაინც შეძლო მაღალი საგარეო პრესტიჟი შეენარჩუნებია თითქმის 200 წლის მანძილზე და შემოქმედებითი ხელით ჩარეულიყო იმდროინდელი ორი მსოფლიოს, სამაჰმადიანო აღმოსავლეთისა და საქრისტიანო დასავლეთის, ურთიერთობაში. ამით საქართველომ თავისი წვლილი შეიტანა საკაცობრიო კულტურის საღაროში.

ჩვენი საისტორიო მეცნიერების მიხედვით, მეფე ბაგრატ მესამედან იწყება საქართველოს გაერთიანების პროცესი, ე. ი. უკვე X საუკუნის დამლევადან იწყება ბრძოლა ფეოდალთა ასალაგმავად და აბსოლუტური ხელისუფლების შესაქმნელად. ეკონომიური ბაზა ამ მოძრაობისათვის, საკუთარ ნაციონალურ სოციალ-ეკონომიურ ძალთა განვითარების გარდა, მოამზადა აგრეთვე არაბების ბატონო-

ბამ კავკასიაში. პატარა საქართველო, არაბების მსოფლიო იმპერიის ფარგლებში მოქცეული, გზად იქცა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, საქართველო განიცდის არა მარტო დამპყრობელის სუსხს, არამედ არაბული ეკონომიკის და ცივილიზაციის ზეგავლენასაც. და როცა მე-10 საუკუნეში მსოფლიოზე გაბატონებული ხალიფატის ცნობილი დეგრადაცია დაიწყო და არაბობის ექსპანსია პერიფერიებში შესუსტდა, ბუნებრივია, რომ ქართველობა განთავისუფლების ძებნას იწყებს. ამ პროცესისათვის კი აუცილებელი იყო ცენტრალიზებული ხელისუფლების გაჩენა და ასეთი ხელისუფლებითაა თავის დამახასიათებელი სოციალური ატრიბუტების ჩამოყალიბება.

ეს პროცესი დაამთავრა დავით აღმაშენებელმა. მან საქართველო გააერთიანა და რამდენიმე უცხო სახელმწიფოც დაიპყრო.

დაპყრობა და თარეში საშუალო საუკუნეებში უდიდესი ეკონომიური ექსპანსია იყო. ფრ. ენგელსი ამბობს, ფეოდალიზმის დროს დაპყრობითი ომები მარტო ტერიტორიების გადიდებას კი არ ისახავდნენ მიზნად, არამედ უმთავრესად ქონებისა და ნადავლის მოპოვებასო. დავით აღმაშენებელმა ტერიტორიაც გაადიდა და უამრავი ნადავლითაც გაავსო თავისი ქვეყანა¹. მან თავისი უკანასკნელი და უდიდესი გამარჯვებით არაბობაზე 1121 წელს მსოფლიო სახელიც მოიპოვა.

61.000 კარგად გაწრთვნილი ჯარისკაციდან, რომელიც 15 აგვისტოს ბრძოლაში მონაწილეობას ღებულობდა, 1000 კაცი ფრანგი ჯვაროსანი იყო. როგორც ცნობილია, დავით აღმაშენებელმა დიდად გამოიყენა მუსულმანური ქვეყნების შესუსტება.

დავით აღმაშენებელი იყო არა მარტო გამოჩენილი მეომარი, არამედ დიდი ორგანიზატორიც. მან პირველად შექმნა ცენტრალიზირებული სახელმწიფოს უცილობელი ატრიბუტი, რეგულარული არმია. მან მოახდინა ყივჩაყთა ცნობილი გადმოსახლება საქართველოში და შექმნა სახელმწიფო არმიისათვის უცილობელი ერთგული და დამრტყმელი ბირთვი. არმია მეფემ გამოიყენა არა მარტო უცხო ქვეყნების დასაპყრობად, არამედ საკუთარი ფეოდალების ასალაგმავადაც. ბრძოლა დიდგვაროვანი ფეოდალების პარტიკულარიზმთან აღვილი საქმე რომ არ იყო, იქიდანაც ჩანს, რომ ხშირად ეს ქართველი ფეოდალები იმდენად ძლიერნი იყვნენ, რომ მათ ანგარიშს უწევდნენ უცხო ქვეყნის მეფეები.

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1914 წ. გამოც. 83-521.

ბიზანტიის იმპერატორები კუროპალატის ტიტულს ანიჭებდნენ ქართველ მეფეებს და დიდგვარიანებსაც კი¹.

დავით აღმაშენებლის ისტორია არის ისტორია დიდგვაროვან ფეოდალთა გადაყენებისა როგორც სამოქალაქო, ისე საეკლესიო უწყებებიდან და მათი ადგილის დაჭერისა თუმცა „უაზნო“, მაგრამ მეფისათვის სანდო პირების მიერ. რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აღმაშენებელი დემოკრატიით იყო აღფრთოვანებული. იგი დაეძებდა ახლად წარმოშობილი მრავალერიანი სახელმწიფოსათვის სანდო ელემენტებს და ამისათვის ცდილობდა შეექმნა სახელმწიფო მოხელეთა მტკიცე კორპორაცია, რომელიც მოქნილი იარაღი იქნებოდა ცენტრალიზებული მონარქიის ხელში. დაწყებული რომის იმპერატორებიდან, გათავებული ე. წ. განათლებული აბსოლუტიზმით, მონარქიზმის ისტორია სავსეა ასეთა „დემოკრატიზმის“ მაგალითებით.

ფეოდალურ მონარქიას დაპყრობითი ომებისათვის ფული სჭირდებოდა. ამიტომ დავით აღმაშენებელი ყოველ მხრივ ცვადა ფულის მქონეთა ინტერესებს, ხელს უწყობდა ვაჭრობისა და ხელოსნობის განვითარებას, აშენებდა გზებს. მშვენიერი სავაჭრო გზები სერავდა იმდროინდელ საქართველოს შავი ზღვიდან კასპიისამდე, ბალდადის ხალიფატიდან ჩრდილო კავკასიამდე, სავაჭრო გზებსა და ფულის პატრონებს დაცვა სჭირდებოდათ ფეოდალიზმისათვის დამახასიათებელი ძალმომრეობისა, ქურდობისა და ძარცვა-გლეჯისაგან; ქართველი მეფეები ყოველ ღონისძიებას ხმარობდნენ ამ მიმართულებით. გიორგი მესამემ განსაკუთრებულ საკანონმდებლო კრებას გამოამუშავებინა უსასტიკესი კანონები და პარვასა და ავაზაკობაში შემჩნეული არა ერთი და ორი, არამედ მრავალი პირი ჩამოახრჩობინა².

ერთი სიტყვით, პოლიტიკისა და ეკონომიკის დარგში დიდი პროგრესული ძვრები ხდებოდა; მაგრამ, რასაკვირველია, ეს უფრო პოლიტიკურ სფეროს ეხებოდა, ვიდრე ეკონომიურს; სავაჭრო კაპიტალის ზრდის მიუხედავად, ქვეყნის ეკონომიკა მაინც ნატურალისტური რჩებოდა, სახალხო მეურნეობის საფუძველს მაინც სოფლის მეურნეობა წარმოადგენდა. ეს იყო გარემოება, რომელიც საშიშროებას შეიცავდა, რომ პოლიტიკური აქტით ნაჩქარევად აშე-

¹ Н. Скабаланович. Визант. государство и церковь в XI в., 33. 152.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, თბილისი, 1929 წ., გვ. 307.

ნებული ძლიერი სახელმწიფო რომელიმე მოულოდნელი პოლიტიკური აქტის გამო დაინგრეოდა.

ყოველმხრივ გაფართოებული სოციალური ყოფა მოითხოვდა კულტურისა და ლიტერატურის გაზრდასა და გაფართოებას. იმდროინდელი პირობების მიხედვით, ეს ეკლესიის გარეშე არ შეიძლებოდა, და დავით აღმაშენებლის ცდა მიმართულია იმისაკენ, რათა ეკლესიაც მონარქიას დაექვემდებაროს. არაბთა ისტორიკოსების გადმოცემის თანახმად, დავით აღმაშენებელი დიდად იყო დაინტერესებული იმდროინდელი მოწინავე არაბული ცივილიზაციით და დიდი პატივისმცემელი იყო მაშინდელი არაბული პოეზიისა და ფილოსოფიის. როგორც ეტყობა, პირადად სარწმუნოების მიმართ ერთგვად ტოლერანტობას იცავდა, მაგრამ პოლიტიკური მოსაზრებიდან გამოსული, იგი თვალსაჩინო თანხებს ხარჯავდა ეკლესიებისა და მონასტრების მშენებლობაზე; მისი ბრძანებით აშენდა გელათი და მოეწყო იქ ქართველთა პირველი უმაღლესი სამეცნიერო დაწესებულება, რომელიც მეფის განზრახვით უნდა ყოფილიყო მეორე იერუსალიმი და მეორე ათენი, ე. ი. გელათის აკადემია, ერთსა და იმავე დროს, უნდა ყოფილიყო ქრისტიანობის დასაყრდენი და ფილოსოფიისა და მეცნიერების კერაც.

გელათში მოღვაწეობდა დავით აღმაშენებლის ეპოქის უდიდესა ქართველი მოაზროვნე და, როგორც ეტყობა, დავითისავე მოწვევით იქ მისული, იოანე პეტრიწი.

დავით აღმაშენებლის შემდეგ ქართული ფეოდალური მონარქიის განვითარების გზაზე პრინციპულად ახალი აღარაფერი მომხდარა. თამარ მეფის ეპოქაში განვითარების ხაზი დასრულდა, ყველაფერი, რის გაკეთებაც კი შეეძლო ფეოდალიზმზე დაყრდნობილ აბსოლუტიზმს, საბოლოოდ დამთავრდა და აქა-იქ დეგრადაციის აჩრდილიც გამოჩნდა. ორი უდიდესი გამარჯვებით, რომელიც თამარ მეფის სარდლობას ხვდა წილად მუსულმანურ ქვეყანასთან ბრძოლაში, საქართველოს სამეფოს საგარეო პრესტიჟი და რეალური სამხედრო ძლიერება იმდენად გაიზარდა, რომ ბიზანტიის იმპერიის ცნობილი კატასტროფის ხანაში, სახელდობრ 1204 მომდევნო წლებში, თამარ მეფე გამოყოფს ბიზანტიის დაავადებული და დანგრეული სხეულიდან მეზობელ ტერიტორიას და დააარსებს ე. წ. ტრაპეზუნდის იმპერიას, რომლის საიმპერატორო ტახტზე დასვამს თავის ნათესავსა, და მის კარზე აღზრდილს კომნენების პრინცს¹, ე. ი. ვასალურ სახელმწიფოს² გაიჩენს ბიზანტიაში. ქართული პარტია ძალიან

¹ Ф. И. Успенский. Очерки из истории Трапезунтской империи, 33-28 — 32.

² Krubacher. Byz. Literaturgeschichte, 33. 1049.

დიდხანს წარმოადგენდა ტრაპეზუნდის იმპერიის ისტორიაში მმართველ ძალას და საგრძნობ წინააღმდეგობას უწევდა კონსტანტინოპოლელ პალეოლოგებს, როგორც ეს მშვენივრად დაამტკიცა ფ. უსპენსკიმ.

თამარის მეფობაც ერთობ მდიდარია კლასობრივი ბრძოლებით და სოციალური გარდატეხებით. თუ რა სიმაღლემდე ასულა ამ ეპოქის სოციალური განვითარება, ნათლად ჩანს ყუთლუ-არსლანის აჯანყებიდან. კლასობრივი ბრძოლის ეს იშვიათი ნიმუში, რომელიც ძალიან მაღალ სოციალურ განვითარებას მიუთითებს, სამწუხაროდ საფუძვლიანად შესწავლილი არ არის.

ყუთლუ-არსლანი მეკურკლეთუხუცესი ყოფილა თამარის ვაზირატში, ე. ი. ფინანსთა მინისტრი, თამარ მეფის ისტორიკოსი მას „ბიჭად“ მოიხსენიებს, „ქართლის ცხოვრება“ პირდაპირ ამბობს; რომ იგი „უაზნოთა“ წრიდან არის გამოსული, მამასადამე, წევრია იმ სოციალური წრისა, რომელსაც „აღამაღლებს სიმდიდრე“. ამ „მესამე წოდების“ წარმომადგენელს ერთგული სამსახურისათვის თამარის მამამ ვაზრობა მისცა და მდიდარ ტფილისელ ვაჭართა წრის ლიდერი, ეს უგვარო ფინანსთა მინისტრი, დიდგვაროვანთა ერთ-ერთი მორიგი განდგომისა და გაფიცვის მომენტში, როცა თამარ მეფემ რეაქციას დაუთმო, გაილაშქრებს თამარის დათმობისა და კომპრომისის წინააღმდეგ და მეფეს წაუყენებს ულტიმატუმს: „ითხოვს კარავი დადგმად ველსა ჰისანისასა დასანახებსა საგოდებლისსა და თქუა: დასხდომილნი მუნ შიგან, განმგებელნი მიცემისა და მოღებისა, წყალობისა და შერისხვისანი, ვკადრებდეთ დავაცნობებდეთ თამარს მეფესა და დედოფალსა [და] მაშინლა სრულ იქმნებოდეს განგებულნი უნი“¹, ე. ი. ყუთლუ-არსლანს პარლამენტალური სისტემის შემოღება, მეფის უფლების შეზღუდვა და მთელი მართვა-გამგეობის, კანონმდებლობის „კარავის“ ე. ი. პარლამენტის ხელში გადასვლა მოუთხოვია.

ქართველ მეფეს ისლა უნდა დარჩენოდა, რომ კარავი-პარლამენტის გადაწყვეტილებისათვის სანქცია მიეცა, მას უფლებაც კი არ უნდა ჰქონებოდა „კარავის“ სხდომებზე დასწრებისა. ეს გაბედული იდეები ჩვენს გაკვირვებას იწვევს და ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა მაღალ დონემდე ასულა ჩვენი ხალხის სოციალური განვითარება თამარის ეპოქაში. სიმდიდრით ამალლებულთა ამ მოთხოვნამ თამარ მეფე კიდევ უფრო გააკვირვა და გაარისხა, ვიდრე დიდგვაროვანი

¹ ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს ისტორია, II, გვ. 577.

აზნაურების განდგომებმა, მან ყუთლუ-არსლანი შეიპყრო. ამ ამბავს, შესაძლოა, „მესამე წოდების“ აჯანყება მოჰყოლოდა, მაგრამ თამარი ამ შემთხვევაში დიპლომატიისა და კომპრომისის გზას დაადგა და, როგორც ეტყობა, რაღაც საერთო ენა გამოიხატა „სიმდიდრით აღმადლებულებთან“.

თამარის დროს საქართველოს სახელმწიფო ფარგლები მნიშვნელოვნად გაიზარდა, კიდევ უფრო დიდი იყო რიცხვი ვასალურ მდგომარეობაში მყოფ მეზობელ სახელმწიფოთა და თამარის პოლიტიკა ცდილობდა მრავალერიაანი სახელმწიფოს ინტერესების გამომხატველი ყოფილიყო. ეს პოლიტიკა პატივისცემით ეპყრობოდა მეზობელი ხალხების კულტურასა და თავმოყვარეობას, რასაკვირველია, იმ ფარგლებში, რა ფარგლებშიც პატივისცემის გამოჩენა შეუძლია დამპყრობელს და პატრონს დაპყრობილისა და ყმის მიმართ.

კიდევ უფრო დიდი იყო კულტურული აღორძინება თამარის ეპოქისა. მართალია, მტკიცე ნაციონალური სახელმწიფო ვერც დავით აღმაშენებელმა შექმნა და ვერც თამარ მეფემ, მაგრამ მთლიანი ნაციონალური კულტურა ყოველ შემთხვევაში შექმნილი იყო.

სხვა ისტორიულ ფონზე რუსთაველის დაბადება წარმოუდგენელია. თუ იოანე პეტრიწი იყო მწვერვალი ქართული კულტურისა დავით აღმაშენებლის დროს, შოთა რუსთაველი თამარის ეპოქის ნაციონალური აღორძინების ლამპარი იყო და საქართველოს ისტორიის ოქროს ხანის უდიდესი დაგვირგვინება გახლდათ.

იოანე პეტრიწი და რუსთაველი ჩვენი ისტორიული წარსულს ორი დიდი გზაა. უამრავი ისტორიული ჭირ-ვარამის მიუხედავად. მაინც შეძლეს ქართველებმა ამ გზით სვლა ისტორიულ ქარტეხილებში და თავისი კულტურის გადარჩენა. თავისთავად ცხადია, რომ პეტრიწი და რუსთაველი მართო არ ყოფილან, მათ გვერდს უმშვენებდა შემოქმედებითი მუშაობა კულტურის ყველა დარგში, ოქრომკედლობიდან დაწყებული მხატვრობითა და ხუროთმოძღვრებით გათავებული. ქართველი მხატვარი, რომელმაც მოხატა ბეთანიისა და უბისის კედლები და ქრისტიანული კულტის ფერებში ცოცხალი ადამიანური ვნება აალაპარაკა, ლეონარდო და ვინჩისა და მიქელ ანჯელოს გენიის მსგავსად, ცხადია, რომ იყო რუსთაველი თავისი საქმისა.

2. ქართული კულტურის ორი ისტორიული გზა

ქართული კულტურის ფესვები შორეულ ისტორიულ წარსულშია მოთავსებული. მაგრამ მისი ინტენსიური განვითარების ეპოქა

იწყება X საუკუნის დამლევადან. ე. ი. საქართველოს გაერთიანების დაწყების ეპოქიდან. ინტერნაციონალური ღირებულების მქონე მოვლენად იგი იქცა XI საუკუნის დამლევს და მსოფლიო კულტურის ისტორიაში თავისი წვლილი შეიტანა XII—XIII საუკუნეში.

XII საუკუნის ქართული კულტურის ისტორია ჩინებული მაგალითია ბურჟუაზიულ მეცნიერთა იმ არაისტორიული შეხედულებების გასაბათილებლად, რომელსაც საშუალო საუკუნეები ანტიკურ მონათმფლობელობაზე უფრო უკან მდგარ ისტორიულ ფორმაციად მიაჩნდა, რომელიც საშუალო საუკუნეებში ისტორიული პროგრესის შეჩერებას ხედავდა. ეს ადრინდელი ბურჟუაზიული მეცნიერების ისტორიული ნიჰილიზმი, გაანადგურეს ისტორიული მატერიალიზმის შემქმნელებმა. აი რას წერს ისტორიის ასეთი გაგების წინააღმდეგ ფრ. ენგელსი:

„არაისტორიული შეხედულება ბატონობდა ისტორიის სფეროშიაც. ბრძოლას საშუალო საუკუნეების გადმონაშთთა წინააღმდეგ აქ შორსმჭვრეტელობა დაუბნელებია. საშუალო საუკუნეები მიჩნეულა იყო ისტორიის უბრალო შეწყვეტად ათასწლოვანი საყოველთაო ბრბაროსობის ზეგავლენის გამო; ვერაფერს ამჩნევდა საშუალო საუკუნეების დიდ პროგრესს — გაფართოებას ევროპის კულტურის სფეროსა, წარმოშობას სიცოცხლის უნარის მქონე დიდი ნაციებისა, რომლებიც აქ ერთიმეორის გვერდით ყალიბდებოდნენ. დასასრულ, XIV და XV საუკუნის უმაგალითოდ დიდ ტექნიკურ პროგრესს — ყოველივე ამას ვერ ხედავდნენ. ამით კი დიდ ისტორიულ მოვლენათა რაციონალური გაგება შეუძლებელი იყო და ისტორია უკეთეს შემთხვევაში იყო მაგალითებისა და ილუსტრაციების კრებული, დანიშნული ფილოსოფოსთა მოხმარებისათვის“¹.

მაიქსმა და ენგელსმა, გაანადგურეს რა ეს ისტორიული ნიჰილიზმი, დასაბუთეს, რომ თითოეული ისტორიულად მომდევნო ფორმაცია აღის ამავე დროს საზოგადოების ეკონომიურად ჩამოყალიბების პროგრესული ეპოქაც. მაშასადამე, არც ერთი ფორმაცია არ შეიძლება წარმოადგენდეს საერთო ისტორიის პროგრესული მსვლელობის შეჩერებას, რომ თითოეულმა ფორმაციამ და მათ შორის ფეოდალურმაც შეასრულა თავისი მოვალეობა ისტორიის განვითარების გზაზე.

რადგან უძველესი ქართული კულტურა ქრისტიანიზმთან იყო დაკავშირებული, ცხადია, პირვანდელი ლიტერატურული ძეგლები ქრისტიანიზმის პროპაგანდის საკითხებს ემსახურება და გარკვეულ ისტორიულ გარემოებათა გამო სირიულ-ბერძნული ქრისტიანული

¹ ფრენგელსი. Ludwig Feuerbach... გვ. 20—21.

მწერლობიდან ამოდის. ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ძალიან ადრე იმართება წელში და ბერძნულიდან დამოუკიდებელი ხდება. იგი ქართულ ნაციონალურ კოლორიტსა და სპეციფიურობას იძენს.

ქართველებისათვის ქრისტიანობა თავდაპირველად ისტორიული ფსევდომორფოზა იყო. მონათმფლობელური რომის იმპერიის დეგრადაციის საშოდან დაბადებული ქრისტიანიზმი, მოწყენილი და მოღუნებული, სტოელთა დეკადანსური მორალიზმით შეფერადებული, სასაფლაოსა და საიქიოს აპოთეოზი, აბა რა ისტორიულ აუცილებლობას წარმოადგენდა სისხლითა და ხორციით სავსე ახალგაზრდა ხალხისათვის! ამიტომ ქართულ ეკლესიაში ქრისტიანობია ქურქში ბევრი არაქრისტიანული სულისკვეთება და მსოფლგაგება იყო გამოწყობილი.

და აი ახლა, აღორძინების ხანის დასაწყისშივე, ეს თავისებურება თავს იჩენს ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში. უდიდესი, ძველ ქართველ საეკლესიო მწერალთა შორის, გიორგი მერჩული არის ქართული ორიგინალური შემოქმედების საფუძვლის ჩამყრელი. ნიკო მარის მიერ აღმოჩენილი და დიდ ოსტატობით გამოცემული გიორგი მერჩულის „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“¹ არის ის ნაწარმოები, რომელიც ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურის შედევრად შეიძლება მივიჩნიოთ.

აქ ჰაგიოგრაფიული ლეგენდის და საეკლესიო საქმეების ძალაგების უკან ამოფარებულია წმინდა რომანტიკული ნოველები, საიდანაც იმდროინდელი მკითხველი ხედავდა ქრისტიანული ასკეტიზმისაგან განსხვავებულ მეორე ქვეყანას, ქვეყანას ხორცისა, მიწისა, სისხლისა და სიყვარულისა. მართალია, ეს „მრუშობა“ აქ დეტუქსულია, მაგრამ იგი თავისას აკეთებს, მეორე ქვეყანა მისი წაჭითხველისათვის აღმოჩენილია. ამის შემდეგ მკითხველის საქმეა დაუჩერებს ქრისტიანულ დოგმასა და ასკეტიზმსა და ბედნიერება ძებნას იმ ქვეყნისათვის გადადებს, თუ ამქვეყნად შეუდგება მის განხორციელებას.

გიორგი მერჩული, მისდა უნებლიეთ. წმიდანს რომანის დამატრობელ სილამაზესა და წარმტაცებას აქადაგებინებს. რაღაც ისეთი ხდება, რასაკვირველია, სხვა საფენელითა და სხვა გარემოების ფარგლებში, როგორც ვეროპელ დიდ სქოლასტიკოსს დუნ სკოტს მოუვიდა. კარლ მარქსმა დაასაბუთა, რომ სქოლასტიკური ჰოფლმხედველობის შინაგანმა წინააღმდეგობამ დუნ სკოტი იიყვანა

¹ Георгий Мерчул. Жизнь св. Григория Хандзтийскор.—Тексты и разыскания по армяно-груз. филологии, т. VII, 1911,

იქამდე, რომ მან თეოლოგიას მატერიის არსებობა აქადაგებინა¹. ასე, გიორგი მერჩულმაც წმიდანს, მონაზნობის აპოლეგეტს, რომანისა და სისხლის ღვლევის ძალა აღმოაჩენინა და მისი ძლიერება და წარმტაცება გამოამზეურებინა.

ამიტომ, ჩვენი აზრით, მერჩული, მისდა უნებლიეთ, დასაბამი შეიქმნა მომდევნო საუკუნეში წარმოშობილი ქართული საერო ლიტერატურისა. იგი რუსთაველის შორეული წინაპარია.

რასაკვირველია, ჩვენი კულტურის ეს გზა მერჩულის ნეგატიურ ზმანებას არ გაყოლია. მან ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ძიებისა, დასაბუთებისა და პროპაგანდის გზა გააგრძელა. უნდა ითქვას, რომ მას ისტორიულმა შემთხვევამ ხელსაყრელი სამოქმედო ასპარეზი შეუქმნა XIX საუკუნის ქრისტიანული მსოფლიო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ამასვე აკეთებდა, იგი ყოველრეე ძალას ხმარობდა, რათა გონების არგუმენტები ზეცაში მოესმინათ, იგი ქმნიდა სქოლასტიკურ ფილოსოფიას და რაციონალურ თეოლოგიას. ქართველებიც ამ ძიების მორევეში მოხვდნენ და აქ გაშალეს თავიანთი შემოქმედება. ამავე დროს მათ თავიანთ სამშობლოში ყოველმხრივ ხელის შეშეწყობი პირობები აღმოაჩნდათ: აღორძინების გაძლიერებისა და გაერთიანების გზაზე დამდგარი ქვეყანა, მფარველი მეფეები და ამ მეფეების მიერ უხვად ბოძებული ეკონომიური რესურსები. ამიტომ, რომ ამ საუკუნის ქართველი სამეცნიერო და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოღვაწეობა არც ერთ იმდროინდელ მოწინავე ერს უკან არ რჩება და ზოგ რამეში კიდევაც უსწრებს. ხუთი გამოჩენილი ქართველი სქოლასტიკოსი და თეოლოგი მეთაურობს ქართული კულტურის ამ ისტორიულ გზას: ექვთიმე მთაწმიდელი; გიორგი მთაწმიდელი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი და იოანე პეტრიწი. რასაკვირველია, მათ დაამთავრეს ის, რაც წინაპრებმა წამოიწყეს. X

ქართული კულტურის მეორე გზა აღმოსავლეთიდან მოდიოდა. არაბთა მეცნიერება და ფილოსოფია, მათი თავისუფალი ჰაერით გაჟღენთილი ცივილიზაცია, სასანიდების ირანის საერო მწერლობა იმთავითვე ცნობილი იყო ქართველებისათვის. ამანაც, სხვათა შორის, ხელი შეუწყო ქართული საერო მწერლობის დასაწყისს. მწერლობის ეს დარგი დავით აღმაშენებლის დროს ჩნდება. X

ნიკო. მარი ამტკიცებდა, რომ „აბდულ-მესია“ დავით მეფის სა-

¹ K. Marx und Fr. Engels, Nachlass, ტ. II, გვ. 225.

დიდებლად დაწერილი ოდაა¹ და, ჩვენი აზრით, ეს სწორია. ამ ეპოქის საერო პოეზიიდან ბევრი რამ არის დაკარგული; რამაც ჩვენამდე მოაღწია, პოეზიის შედევრებია. და უნდა ვიფიქროთ, რომ რაც დაიკარგა, იგიც კარგი იყო.

რუსთაველი ქართული საერო პოეზიის დაგვირგვინება იყო. თავისთავად ცხადია, რომ ისეთი ყოველმხრივ გენიალური ქმნილება, როგორცაა „ვეფხისტყაოსანი“, უეცრად არ გაჩნდებოდა, იგრძნობოდა ხანგრძლივი და მრავალმხრივი ლიტერატურული განვითარების შედეგი შეიძლება ყოფილიყო. აკად. ივ. ჭავჭავაძის ალნიშნავს, მე-12 საუკუნეში აღმოსავლეთის არც ერთ ქრისტიან ერს, გარდა ქართველებისა, არც ასურელებს, არც სომხებს, არც თვით ბიზანტიელ ბერძნებს საერო მწერლობა არ გააჩნდათ². და ეს ბევრის მოქმელი ფაქტია. არაბულ-ირანული მსოფლიოს გარეშე, ცხადია, ქართული კულტურის განვითარების ის საერო გზა, რომელიც რუსთაველში კლასიკურად გაფორმდა, არ წარმოიდგინება; მაგრამ რუსთაველი უკვე ყოველივე ზეგავლენაზე მაღლა დგას, იგი სინთეზია ქართული კულტურის ორივე გზისა. რუსთაველი თვითონ არის ის ორიგინალი, რომელიც ახალს იწყებს და დამოუკიდებელ საკუთარ ქვეყანას წარმოშობს.

✠ ქართული კულტურის პირველი გზიდან, ე. ი. ქრისტიანულ-ბერძნული გზიდან, მომავალი განვითარების ამდაგვარ ორიგინალურ მოვლენას გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი და თეოლოგი იოანე პეტრიწი წარმოადგენს. ქრისტიანული მსოფლგაგების ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის მან უსათუოდ თავისი ორიგინალური და საინტერესო სიტყვა თქვა. მის მოსვლასაც ქართულ მწერლობაში დიდი ისტორიული განვითარება ამზადებდა, მასაც გამოჩენილი წინაპრები ჰყავდა, და ყველაზე თვალსაჩინო მათ შორის უსათუოდ ეფრემ მცირე იყო.

პეტრიწის ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნების გაგებისათვის აუცილებელია წინასწარ ის იქნას გათვალისწინებული, რაც ამ სფეროში ეფრემ მცირემ გააკეთა. განვითარების ამ ხაზზე ეფრემ მცირე პირველი საფეხურია, პეტრიწი — მეორე და უკანასკნელი. ყოველ შემთხვევაში, ისტორიას ჩვენთვის ცნობა და ფაქტი აღარ შეუენახავს იმის შესახებ, რომ ვინმეს ქართული სკილასტიკა პეტრიწის შემდეგ წინ წაეწიოს და განვითარებინოს.

¹ Н. Марр. Древнегрузинские описцы.

² ივ. ჭავჭავაძის ილი, ქართ. ერის ისტორია, II, გვ. 665; 1948 წ. გამ.

XI საუკუნეში ქართველები სერიოზულ მუშაობას ატარებდნენ იმდროინდელი მეცნიერული კვლევის სფეროში, ე. ი. ქრისტიანული ლიტერატურული ძეგლების ფილოლოგიურ დამუშავებაში. ისინი კრიტიკულად სწავლობდნენ ბერძნულ ტექსტებს, ეძებდნენ პირველ დედნებს, თარგმნიდნენ მათ ქართულ ენაზე, ეწეოდნენ უკვე არსებული თარგმანების რედაქციას და სხვა.

არსებული მწერლების მრავალ დარგს ახლა ახალი და მნიშვნელოვანი დარგი მიემატა: ფილოსოფია, რასაკვირველია, ფილოსოფია, რომლის მიზანი იყო ქრისტიანული მსოფლმხედველობის არგუმენტაციით დასაბუთება, ე. ი. სქოლასტიკა.

ეკეთიმე მთაწმიდლიდან დაწყებული მრავალი თეოლოგიური წიგნი ყოფილა ქართულად თარგმნილი, დოგმატურ-თეოლოგიური თხზულებანი: გრიგოლ ნოსელისა, ნაზიანზელისა, თვით დამასკელისაც. მაგრამ პირველი გამოჩენილი სქოლასტიკური წიგნი — დამასკელის „დიალექტიკა“ — ქართულად ეფრემ მცირემ თარგმნა და ამდენად მას უსათუოდ უფლება ჰქონდა ეთქვა იოანე დამასკელის მის მიერვე შესრულებული ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაში: ამ წიგნის გადმოთარგმნამდე „ენასა ჩუჴსნსა... სხუად არარაჲ ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთაგანი“¹. ეფრემ მცირეს მრავალი თანამშრომელი და გამგრძელებელი გაუჩნდა. აკად. ნიკო მარმა, ძველი ქართული ფილოლოგიის შემქმნელმა, აიროგორ შეაფასა ამ ქართველ მეცნიერთა მუშაობა:

„X და XI საუკუნეში ქართველები ფილოსოფიის სფეროში იმავე საკითხებით იყვნენ დაინტერესებულნი, რომლებიც ფლობდნენ იმდროინდელი კაცობრიობის მოწინავე ადამიანებს როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, იმ განსხვავებით დანარჩენებისაგან, მაგ. ევროპელებისაგან, რომ იმდროინდელი ქართველები სხვებზე ადრე გამოთქვამდნენ თავიანთ აზრს იმდროინდელი ფილოსოფიური აზრის ახალ მიმდინარეობაზე; ამავე დროს ისინი შეიარაღებული იყვნენ იმ დროისათვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკის იარაღით და მუშაობდნენ უშუალოდ ბერძნულ ორიგინალებზე“².

ეს საინტერესო მსჯელობა არანაკლები უფლებით შეეხება ეფრემ მცირეს, ვიდრე იოანე პეტრიწს. ჩვენი მიზანია დავადგინოთ. თუ რომელია იმ დროისათვის ახალი ფილოსოფიური აზრები ქრისტიანობისა, რომლის დაუფლებებისათვის ქართველებს თავიანთი მუ-

1 იხ. ეფრემ მცირის ამ სახელგანთქმული წინასიტყვაობის ტექსტი კრებულში „მიმოხილველი“, 1926 წ., გვ. 123, გამოქვეყნებულია სერ. გორგაძის მიერ.

² Н. Я. Марр. Иоанн Петрицкий, გვ. 61.

შობა გაუშლიათ. ჩვენი მთავარი მიზანი, რასაკვირველია, პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნების, ბუნებისა და დასაბამის გამოკვლევას, მაგრამ ამ ამოცანის შესრულებისათვის აუცილებელია ეფერემ მცირეს მოღვაწეობაზე მოკლედ მაინც შევჩერდეთ.

† ეფერემ მცირე იყო ქართული საეკლესიო მწერლობის მრავალმხრივი მოღვაწე¹, დიდი ფილოლოგოსი და ისტორიკოსი², მაგრამ საქმის ეს მხარე ჩვენ აქ არ გვაინტერესებს. ჩვენ გვაინტერესებს მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობა. ეს საქმე მან დაიწყო ქრისტიანული სქოლასტიკის შემქნელის ბერ იოანე დამასკელის (VIII საუკ.) მთავარი ნაწარმოების: „Πρωτὸν ὄν ὡς ἀληθινόν — „წყარო ცოდნისა“ — ქართულად გადმოთარგმნით. იმ დროს ეს წიგნი კათოლიკური ქრისტიანობის ყველაზე დიდი და ორთოდოქსალური დოგმატური საფუძველი იყო³. ის იყო ერთგვარი ენციკლოპედია მთლიანად და უნაკლოდ შეთანხმებული ქრისტიანულ დოგმასთან, გაწმენდილი ყოველივე გადახრებისა და მწვალებლობის აჩრდილებებისაგან.

ამ წიგნით დამასკელმა საფუძველი ჩაუყარა იმ დამოუკიდებელ ქრისტიანულ ფილოსოფიას, რომელიც სქოლასტიკის სახელწოდებით არის ცნობილი. სქოლასტიკის სამივე დამახასიათებელი პრინციპი წამოაყენა ამ წიგნში დამასკელმა ბერმა: 1) მიიჩნია აუცილებლად ქრისტიანულ დოგმატიკონში ფილოსოფიის (ლოგიკისა და ონტოლოგიის) შესავალის სახით შეტანა; 2) დაასაბუთა, რომ ფილოსოფია და ყოველივე მდაბიო ცოდნა ტექნიკური ხელსაწყოა და ამიტომ თეოლოგიისათვის სამსახურის გაწევა შეუძლია და ამისათვის შეიწყნარა; 3) შეიცვალა ტრადიცია IV—VI საუკუნის გამოჩენილ ქრისტიან თეოლოგთა, რომლებიც თავიანთ აზრებს ფარულად და ნათლად პლატონისაგან სესხულობდნენ, და ქრისტიანობისათვის სანდო მოკაეშირედ დიდ ბერძენ ფილოსოფოსთა შორის არისტოტელე აღიარა.

თავის შრომის პირველ ნაწილში, რომელსაც სახელად შემდეგ „დიალექტიკა“ ეწოდა, მან მოგვცა ამონაკრები არისტოტელური ლოგიკიდან და ონტოლოგიიდან. ამით ჩამოაყალიბა საშუალო საუ-

¹ ამის შესახებ იხ. კორ. კეკელიძე. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, 1951 წ., ტ. I, 249.

² ეფერემ მცირე, როგორც ფილოლოგოსი და ისტორიკოსი, იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები, ნაწ. I, გვ. 145—169.

³ ქართულად ეს წიგნი 1060 წლის მომდევნო ხანაში უნდა იყოს ნათარგმნი. ლათინურად იგი პაპა ევგენი III განკარგულებით 1145 წელს ითარგმნა. ამ წიგნის გავლენა ლათინურ სქოლასტიკაზედაც დიდი იყო.

კუნეებისათვის საჭირო კომპენდიუმი ფორმალური ლოგიკისა, ხოლო წიგნის უკანასკნელ ნაწილში, რომელსაც სახელად ჰქვია: *ἔκθεσις* — *ἀκριβὴς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως* — „გარდმოცემა უცილობელი მადიდებელთა სარწმუნოებისა“ — ქრისტიანული თეოლოგიის მთავარი დოგმების გვერდით მოცემულია ბუნებისმეტყველური, ფსიქოლოგიური და ეთიკური ხასიათის ცნობები და ეს უკანასკნელი ხელახლავე არისტოტელედან არის ამოკრებილი.

ეფრემ მცირემ დამასკელის ნაწარმოების სწორედ ეს ორი ნაწილი თარგმნა და, ცხადია, ამით საფუძველი ჩაუყარა ქართულ სქოლასტიკას, მისცა ქართველებს იმდროინდელი მეცნიერების კომპენდიუმი, ქრისტიანულად გამართული და ყოველივე „უცხო“ ელემენტისაგან გაწმენდილი; მაგრამ მთარგმნელის როლით მას არ ამოუწურავს თავისი მნიშვნელობა ქართული სქოლასტიკის ისტორიაში. მან დამასკელის წიგნის თარგმანს წაუმძღვარა საინტერესო წინასიტყვაობა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ეფრემ მცირე XI საუკუნის ქრისტიანული სქოლასტიკის მწვერვალზე იდგა. ამ წინასიტყვაობაში, სხვათა შორის, ჩვენ ვკითხულობთ:

„და დაღაცათუ ყოველივე ვერ გულისკმა ვყოთ, გარნა ესე ხოლო სადმე უწყოდით, ვითარმედ ესევითარი არს საფილოსოფოსოა სწავლაჲ, რომელი იგი აქაცა საჭიროდ საკმარად შემოუღებდეს წმიდასა იოვანე დამასკელსა, რათა ამით მიერ წინააღმდეგობდინ შეილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰკურმდენ მათ“¹. ე. ი. ეფრემ მცირე ამბობს: თუმცადა ყოველივეს, რაც ამ წიგნში წერია, ვერ შევიგნებთ, მაგრამ მაინც ვიცოდეთ, რომ იმდაგვარია ის საფილოსოფიო მოძღვრება, რომელიც სახმარად შემოულია წმიდა იოანე დამასკელს, რომ მისი მეშვეობით შეილნი ეკლესიისანი წინააღმდეგობიან მათ საერო, ე. ი. არაქრისტიან ფილოსოფოსებს და განგმირავენ მათ ფილოსოფიისავე ისრით.

ქართველი სქოლასტიკოსი აგრძელებს ამ აზრთა მიმდინარეობას და დასძენს, რომ სხვა სიტყვითა და სხვა ხერხით ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეთ პასუხს ვერ გავცემთ. რათა საერო ფილოსოფოსების შემოკამათება გაენადგურებია, დამასკელს ქრისტიანული ფილოსოფია შეუქმნია და „ამათითა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ეენაჲსა ამის თვისისა ნაყოფთა შუღნიერებაჲ“².

ამაზე უფრო ნათლად და კარგად წარმოუდგენელია სქოლასტიკის მიზნებისა და ამოცანების დახასიათება. ეფრემ მცირე აღი-

¹ კრებ. „მიმოხილველი“, გვ. 184.

² იქვე, გვ. 184.

რებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების შესწავლის აუცილებლობას, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ამათ რაიმე დამოუკიდებელ ღირებულებას ანიჭებდეს, არამედ იმიტომ, რომ ქრისტიანული დოგმის დაცვის საქმე უზრუნველყოს. ქრისტიანობამ ფილოსოფიიდან უნდა ამოკრიფოს მისთვის საჭირო მასალა და ამ ქრისტიანულად გამართულ ფილოსოფიით მან უნდა გაანადგუროს ფილოსოფია, დაამტკიცოს ქრისტიანობისათვის უცხო, ე. ი. საერო ფილოსოფიის უსაფუძვლობა.

ამის დამწერი ფილოსოფიაზე ხელაღებით უარს არ ამბობს იმიტომ, რომ ხელაღვს მისი გამოყენების სარგებლიანობას ქრისტიანული დოგმის განმტკიცების მიზნით.

ეფრემ მცირე ამბობს მხატვრულად, რომ ფილოსოფია ეკალია: მაგრამ აუცილებელია დაცულ იქნას ვენახის მშვენიერება და, მოდი, ეს მშვენიერი ბაღი საერო ფილოსოფიის ეკლით შემოვლობოთო. ფილოსოფია ფილოსოფიისავე ისრითა უნდა განიგმიროსო, — აი ლოზუნგი ადრინდელი სქოლასტიკისა.

ჩვენ არ ვიცით, რომ მეთერთმეტე საუკუნის შუა ათეული წლებისათვის ვინმეს დასავლეთში ან აღმოსავლეთში სქოლასტიკის ეს ისტორიული დანიშნულება უფრო აზრმახვილად და ნათლად გამოეთქვას, ვიდრე ეს აქ ეფრემ მცირემ თქვა. ჯეს იშვიათი დოკუმენტი პირბადეს ხდის ფილოსოფიის ბურჟუაზიულ ისტორიკოსებს, რომლებიც ამტკიცებენ ვითომც სქოლასტიკა გონებისა და რწმენის მორიგების ფილოსოფია ყოფილიყოს. ჭირიქით, ადრინდელი სქოლასტიკა ცოდნასა და გონებას სარწმუნოების მონად ხდიდა, ფილოსოფიას იმდენად აძლედა არსებობის უფლებას, რამდენად ეს საერო ფილოსოფიის დასამარცხებლად გამოდგებოდა, რამდენად ფილოსოფიის ეკლით სარწმუნოების ბაღნარი შემოიფარგლებოდა.

ეტყობა, ეფრემ მცირის მიერ იოვანე დამასკელის ისტორიული საქმის სწორად გაგების ნიადაგზე გამომუშავებული ეს ლოზუნგი დიდხანს არ მოუშორებია თავიდან ქართულ სქოლასტიკას და თეოლოგიას. XIII საუკუნეში იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომის ვილაც გადამწერი თავის თავს შეეკითხება. რად უნდა მას ეს სულის წამწყმედი ფილოსოფია, რა დანიშნულება აქვს ამ ამოებას და უეცრად გაიხსენებს, რომ გველის შხამს გველისავე შხამით აღმოფხვრიან, ე. ი. გაიგებს, რომ ფილოსოფია საჭიროა ფილოსოფიის მოსასპობად და ამით დაკმაყოფილდება. ეს იყო ნაყოფი ეფრემის თესლისა.

მაშასადამე, ეფრემ მცირეს ძველი ქართული აზროვნების ისტორიაში ძალიან გამოჩენილი ადგილი უჭირავს. იგი თვალსაჩინო წარ-

პომადგენელია ადრინდელი სქოლასტიკური ფილოსოფიისა. იგი უნაკლოდ ფლობს ამ ფილოსოფიის მთელ საიდუმლოებას. ამიტომ აქ მთელი სერიოზულობით ისმის საკითხი ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწის დამოკიდებულების შესახებ.†

იტყვის პეტრიწი, ფილოსოფია უნდა განადგურდეს ფილოსოფიისავე ისრით, ფილოსოფია არის ეკალი, გველის შხამი გველისავე შხამით უნდა ამოვწვათო? არა, ამას იგი არ იტყვის და ამიტომ იგი მეორე საფეხურს გამოხატავს ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების ისტორიაში. იოანე პეტრიწი მეორე თაობის წარმომადგენელია, პირველ თაობას იგი ებრძვის და ეკამათება, გარეგნულად ვითომც მხოლოდ თარგმანებისა და ენის რეფორმის საკითხების გამო. მაგრამ, ცხადია, რომ ეს საფარია და ამის უკან უფრო პრინციპული და სადავო საკითხები იმალებიან.

ეფრემ მცირესთან შედარებით იოანე პეტრიწი რაღაც ოცდაათით თუ ორმოცი წლით უმცროსი უნდა ყოფილიყო და გასაკვირია, რომ იგი უკვე სულ სხვა სააზროვნო პერსპექტივების წინ დამდგარა. რასაკვირველია, იგიც მთლიანად ქრისტიანული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის სააზროვნო წრეს ეკუთვნის, მაგრამ მისი მიზანი სულ სხვა გამხდარა, იგი სულ სხვა საკითხებით არის დაინტერესებული. მისთვის აუცილებელი შექმნილა ქრისტიანობის დასაბუთება. იგი მოითხოვს, რათა ფილოსოფიის არგუმენტები ზეცაში მოისმინონ.

მაშასადამე, ეფრემ მცირეს იდეოლოგიური სახე ჩვენთვის მთლიანად გამორკვეულია. იგი არის უზადო ორთოდოქსალურ-ქრისტიანული თეოლოგიისა და სქოლასტიკის ადრინდელი ეტაპის წარმომადგენელი. მისი ფილოსოფია ქრისტიანული ფილოსოფიაა, ე. წ. კაპადოკიელი მამებიდან მომდინარე, და მერვე საუკუნის ბოლოს საბოლოოდ გაფორმებული იოანე დამასკელის მიერ.

ასე რომ, შეხედულება, ვითომც ეფრემ მცირე ეკუთვნოდა ნეოპლატონური ფილოსოფიის წრეს, მცდარად უნდა ჩაითვალოს. ამ შეცდომის გავრცელებას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ ეფრემ მცირეს უთარგმნია ქართულად (ფსევდო) დიონისე არეოპაგელის. გამოჩენილი ქრისტიანე ნეოპლატონიკოსის, ნაწერები. ამ ავტორის ბიოგრაფია კიდევ მეათე საუკუნეში გადმოუთარგმნიათ ქართულად. მაგრამ საქმე ისაა, რომ X და XI საუკუნის ქართველებმა არ იცოდნენ ის, რაც ჩვენ ვიცით დღეს, ე. ი. იმათ არ იცოდნენ, რომ დასახელებული ავტორის სახით ცნობილი წიგნები VI საუკუნის ანონიმს ეკუთვნოდა. როგორც ეტყობა, ისინი ფიქრობდნენ, ეს წიგნები მართლაც პირველი საუკუნის ათენელმა მოქალაქემ. არეოპაგის წევრმა დიონისემ დაწერაო, მათ არ იცოდნენ, რომ

დიონისეს ქრისტიანობა და წიგნების ავტორობა მოგვიანო ქრისტიანული ფანტაზიის ნაყოფი იყო. ეს რომ ასეა, ნათლად ჩანს წინასიტყვაობიდან, რომელიც X საუკუნის ქართველ მთარგმნელს გაუკეთებია: „ცხოვრებაჲ დიონისიოჲსი ეპისკოპოსისაჲ, რომელი იყო ძმ^ს სოკრატისი და მთავარი ათენელთაჲ“¹, ვკითხულობთ აქ და სავსებით ნათელია საქმის ვითარება! ქრისტიანობაში (ფსევდო) დიონისეს ლიტერატურული შანტაჟი ორთოდოქსალურ საქმედ გაასაღაცნობილმა მისტიკოსმა და ქრისტოლოგმა მ ა ქ ს ი მ ე ა ლ მ ს ა რ ე ბ ე ლ მ ა (Maximus Confessor, 580—662). ეს მაქსიმე აღმსარებელი თითქმის მთლიანად მოიპოვებოდა ქართულ ენაზე მე-10 საუკუნიდან და, მაშასადამე, მისი მეშვეობით ის აზრიც, რომ დიონისე მართლა ათენის პირველი ეპისკოპოსი იყო, ყოფილი წევრი არეოპაგისა, ვითომც ყოველივე, რასაც იგი წერდა, მას უშუალოდ პავლე მოციქულიდან მოესმინა და სხვ. და როცა VIII საუკუნეში ეს ლეგენდა იოანე დამასკელმა ჭეშმარიტებად გამოაცხადა, ამოკრიფა (ფსევდო) დიონისე არეოპაგელის ნაწერებიდან ადგილები და თავის ორთოდოქსალურ დოგმატიკონში შეიტანა, დიონისეს ლიტერატურულმა ხრიკმა საბოლოოდ გაიმარჯვა და ეს აზრმახვილი ნეოპლატონიკოსი ქრისტიანული ორთოდოქსიის უზადო სამოსელში გამოეწყო. აი ვინ იყო ექვთიმე მთაწმიდელი და ეფრემ მცირეს ცნობიერებაში დიონისე არეოპაგელი². იმას სწავლობდნენ და თარგმნიდნენ არა იმიტომ, რომ მასში „პლატონიურს ფილოსოფოსს“ ხედავდნენ, არამედ ქრისტიანს, რომელსაც ქრისტიანული სიბრძნე თვით პავლე მოციქულმა ასწავლა³.

¹ იხ. კორ. კ ე ლ ი ძ ე, უცხო ავტორები ძველს ქართულს მწერლობაში.— ტფ. უნივ. მოამბე, № VIII, გვ. 131.

² (ფსევდო) დიონისე არეოპაგელის გავლენა განსაკუთრებით დიდი იყო დასავლეთის ქრისტიანებზე. მისმა იდეებმა გაანოყიერეს ნიკოლაუს კუზანელი და რენესანსის ეპოქის აზროვნება. როცა ევროპელები მიხვდნენ, რომ ბევრი საეკლესიო რამ იყო „ნეგატიური თეოლოგიის“ შემქნელის ნააზრებში, მას დაეწაფნენ, როგორც კრიტიკულსა და თავისუფალ წყაროს. მაგრამ ეკლესია თავისას გაოცახლდა. იგი ფიქრობდა, რომ არ ყოფილიყო ღვთის სიტყვა თქმული არეოპაგელის თეოლოგიაში, მაშინ წმინდა იოანე დამასკელი მას არ დაეყრდნობოდა. და რადგან დამასკელი მას დაეყრდნო, მაშინ უსათუოდ ღვთის საქმეა გამოცხადებული.

³ პირველად ლავრენტის ვალამ აღმოაჩინა, რომ ეს ნაწერები დიონისე არეოპაგელს არ დაუწერია, თანამედროვე კლასიკური ფილოლოგიის მკვლევარებმა შტიგლმაიერმა, კოხმა და სხვ. კი ეს საბოლოოდ დაასაბუთეს — რადგან კოხმა დამატყცა, რომ ამ ნაწერების ავტორი თავიდან ბოლომდე პროკლეს

„იოანე ფილოსოფოსი“ ანუ იოანე პეტრიწი გამოჩენილი ფილოსოფოსი და თეოლოგი იყო. მეთერთმეტე საუკუნის სხვა ქვეყნების მოაზროვნეებიდან მას ასხვავებდა მხოლოდ ენა, აზროვნებით კი იმათ წრეში იდგა და იყო ერთი პირველთაგანი. იმდროინდელი ბიზანტიურ-ბერძნული ცივილიზაციის წიაღში აღზრდილი, ძველი ბერძნული კლასიკური კულტურის ცოდნაში დაოსტატებული, იგი ცდილობდა ქართველებისათვის საბოლოოდ ჩამოეყალიბებია სამეცნიერო თეორეტიული ტერმინოლოგია, გაეხადა ქართველები ფილოსოფიური აზროვნების მონაწილედ. ენის დიდ რეფორმატორს და „ღვთაებრივ ფილოსოფოსს“ დევნაჲ კი განუცდია თანამედროვეთაგან, მისთვის ხელი შეუშლიათ, რათა გამხდარიყო ქართველების არისტოტელე, მაგრამ, როგორც ეტყობა, მებრძოლი ბუნების მქონეს და განახლების მოციქულს იარაღი არ დაუყრია და ქართველებისათვის ფილოსოფიური აზროვნება და სკოლა შეუქმნია.¹

სამაგიეროდ მომდევნო ისტორიამ იგი დიდად დააფასა. მისი ავტორიტეტი ძველ ქართულ მწერლობაში განუზომლად დიდია. მასში უკვე საშუალო საუკუნეებში „პლატონურ ფილოსოფოსს“ ხედავდნენ. მის მიერ ქართულად თარგმნილი ნემესიოსის წიგნის ერთ ძველ ხელნაწერს არშიაზე მიწერილი აქვს შენიშვნა, რომელიც შეიცავს განმარტებას იმისა, თუ რა მნიშვნელობით აქვს ნაწმარი სიტყვა „მიდრეკა“: „აწინდელისა წიგნისასა ელლადელთა ხმისაგან ქართველთა სიტყუად გადმომწერელსა ამისსა იოვანეს პლატონურსა ფილოსოფოსსა“².

ჩრასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „პლატონური ფილოსოფია“. პეტრიწისა რაიმე მიმართულებით ქრისტიანობას ეწინააღმდეგებოდეს. პირიქით, „პლატონური ფილოსოფოსობა“ მას ესმის, როგორც ქრისტიანობის „გონებითა“ და „ხედვით“ (თეორიით) დასაბუთების საუკეთესო საშუალება. იოანე პეტრიწი ქრისტიანობის იდეოლოგია, დამცველი ყველა მისი დოგმატური ატრიბუტისა და ტრადიციისა. კიდევ მეტი, მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის

ტრიადას ეყრდნობა, ამიტომ შესაძლოა მივიჩნიოთ მისი ავტორი მეხუთე საუკუნის დასასრულსა და მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევარში მცხოვრებ ქრისტიან მწერლად.

1 იხ. ნემესიოს ემესელი. ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულიდან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ. გამოცემა სერ. გორგაძისა, ტფილისი, 1914 წ., გვ. 24.

შესწავლა გვარწმუნებს, რომ იგი არის ორთოდოქსალური ქალკი-
ლონისტი¹.

იგი ქრისტიანული სქოლასტიკის ისტორიაში დამწყებია იმ ახა-
ლი მიმართულებისა, რომელმაც გადაწყვიტა ფილოსოფია პოზი-
ტიურად გამოეყენებია, რომელიც ფიქრობდა, რომ რელიგია „გო-
ნების არგუმენტებითა“ და „თეორიით“ დასაბუთდებოდა. სქოლას-
ტიკის ასეთ მიმართულებას შერიგება მოუხდა ფილოსოფიასთან,
პეგელის მოხდენილი. გამოთქმა რომ ვიხმართ, მან ზეცა აიძულა
მოესმინა ფილოსოფიის არგუმენტები. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ
საქმეს ჩვენში პეტრიწი ათეული წლებით ადრე იწყებს ევროპულ
სქოლასტიკაზე და, მაშასადამე, შეაქვს ქრისტიანულ თეოლოგიაში
ის განახლების სინათლე, რომელიც შემდეგ დასავლეთში რენესან-
სის ეპოქის მზედ ამოვიდა. აქვითონ პეტრიწისთან ეს პროცესი ჯერ,
რასაკვირველია, შეუგნებლად არის წამოწყებული. მას პლატონით,
არისტოტელით და „პლატონური ფილოსოფოსების“ დახმარებით
ქრისტიანობა უნდა გონიერი და დასაჯერებელი გახადოს და, რასა-
კვირველია, არ გრძნობს, რომ მომავალში არისტოტელე ქრისტეს
დაჩრდილავს და ადამიანს საჩუმუნოების სამართლიანობაში დაა-
ეკვებს.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ პეტრიწის წამოწყებას გულგრილად
ვერ შეხვდებოდა ტრადიციებზე აშენებული საეკლესიო რეაქცია.
ქრისტიანული თეოლოგია ყოველგვარ რეფორმებსა და შესწორებებს
გაურბოდა, მაგრამ პეტრიწის თავის რეფორმატორული იდეა რომ
განევეთარებინა, ამისათვის, ცხადია, ობიექტური პირობები იყო
საჭირო. ასეთი პ ი რ ო ბ ე ბ ი მ ა ს და ვ ი თ ა დ მ ა შ ე ნ ე ბ ლ ი ს
ს ა ე კ ლ ე ს ი ო პ ო ლ ი ტ ი კ ა მ შეუქმნა, ხოლო ასეთი იდეების
წამოყენებისათვის საჭირო განათლება. მან კონსტანტინოპოლში
მიიღო.

ცნობები პეტრიწის ცხოვრების შესახებ ძალიან ბუნდოვანი და
ხშირად ერთიმეორის საწინააღმდეგო არის. მაგრამ თუ ყოველივე
იმათ, რაც ნიკო მარმა, ივ. ჯავახიშვილმა, კორ. კეკელიძემ, ს. გორ-
გაძემ, და სხვებმა ამ საკითხზე ფაქტიური მასალის მხრივ მოგვა-
წოდეს, კრიტიკულად ერთმანეთს შევადარებთ, შემდეგ სურათს მი-
ვიღებთ: პეტრიწი დაბადებული უნდა იყოს 1050 წლის შემდეგ.

¹ ნიკო შარი წერს სამართლიანად: ცხადია, პროკლეს წიგნის კომენტარები
«поры халкодониста» კუთვნოდნენ, об. Н. И. М а р р. Иоанн Петрицкий,
გვ. 12.

ძველი ტრადიციით იგი იყო გურული. (ცნობას, რომ იგი იყო ეფრემ მცირის მოწაფე, ორი აზრი შეიძლება ჰქონდეს, ე. ი. შეიძლება ახალგაზრდობაში პეტრიწი იყო შავ მთაზე ეფრემ მცირესთან; ანდა ეს იმას ნიშნავს, რომ იყო მოწაფე ეფრემ მცირის სალიტერატურო სკოლისა.)

ქდაახლოებით 25—30 წლისა კონსტანტინოპოლში ჩასულა სწავლის დასამთავრებლად და, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ იგი შევიდა იმ დროს არსებულ კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტში², სადაც ფილოსოფიას იმ ხანებში იოანე იტალი მეთაურობდა³.

1082—83 წელს მომხდარი ამბების შემდეგ პეტრიწი კონსტანტინოპოლიდან უნდა წასულიყო. 1083 წელს პეტრიწონში (მაკედონიაში) გრიგოლ ბაკურიანმა დიდი მონასტერი დააარსა სემინარიით. სადაც, როგორც ეტყობა, იოანე დამკვიდრდა და თავისი სახელწოდება პეტრიწი თუ პეტრიწონელი აქედან მიიღო.

ქრონოლოგიის მიხედვით დასაშვებია, რომ პეტრიწი კონსტანტინოპოლში იყო იოანე იტალის მოწაფე. მართლაც, ცნობილმა ბრ-

¹ სერ. გორგაძე ამას ამტკიცებს პეტრიწის ლექსიკის გარჩევით. ამ აზრისა იყო ნიკო მარიც (იხ. ი. პეტრიწის ნემესიოსის თარგმანის ს. გორგაძის წინასიტყვაობა, გვ. VIII).

² ეს უნივერსიტეტი დააარსა იმპერატორმა კონსტანტინე მონომახმა 1045 წელს. იგი ორი ფაკულტეტისაგან შედგებოდა, იურიდიულისა და ფილოსოფიურისაგან. ფილოსოფიური ფაკულტეტის ანუ აკადემიის ხელმძღვანელად მეფემ შიქელ ფსელოსი დანიშნა საპატიო წოდებით *μπασις τῶν φιλοσοφῶν*—ფილოსოფოსთა მეთაური. ამ დიდი მოხერხებისა და ნიჰის (რომელიც უფრო ფართო იყო, ვიდრე ღრმა) მქონე კაცმა სულ მალე თავისი ფაკულტეტი მსოფლიო მეცნიერების ცენტრად აქცია. აქ ასწავლიდნენ გრამატიკას, რიტორიკას, დიალექტიკას, არითმეტიკას, გეომეტრიას, ასტრონომიას, მუსიკას, ფიზიკას, მეტაფიზიკასა და თეოლოგიას. ფსელოსი ამტკიცებს, რომ მის აუდიტორიაში თავს იყრიდნენ მთელი იმდროინდელი მსოფლიოს წარმომადგენლები, იგი მსმენელთა შორის ხედავს არაბებს, ეგვიპტელებს, სპარსელებს, ადამიანებს ჩამოსულს დასავლეთიდან. ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნოდა იოანე იტალი, რომელიც იმპერატორ მიხეილ დუკას დროს თვითონ იქნა დანიშნული ფილოსოფოსთა ჰიპატად. იოანე იტალიმ კიდევ მეტი აურზაური ასტეხა უნივერსიტეტის ირგვლივ, მან ახალგაზრდობისა და უცხოელების კიდევ უფრო დიდ გუნდს მოუყარა თავი. მასთან, როგორც ეტყობა, ქართველებიც სწავლობდნენ. იმპერატორ ილექსი კომნენს არ მოსწონდა იოანე იტალი. ჭერ სამოქალაქო და შემდეგ საეკლესიო სასამართლოს გაასამართლებია იგი, ბრალდებული ერეტიკოსობაში, შეჩვენებული ეკლესიის შიერ, გააძევა 1083 წელს.

³ იხ. Fr. Fuchs. Die höheren Schulen von Konstantinopol in Mittelalter, 1926, გვ. 24.

ანტიოლოგმა უსპენსკიმ გამოაქვეყნა იოანე იტალის წერილი. წერილის ადრესატია ვინმე იოანე აბხაზი, ე. ი. იოანე ქართველი, რომელიც იტალის მოწაფე ყოფილა. წერილი დაწერილია 1082 წლის შემდეგ და იტალი უწონებს საქციელს თავის მოწაფეს იოანე ქართველს, რომელიც სასამართლოს დაუკითხავს, როგორც მოწმე. თუმცა პირდაპირი ფაქტი არ არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ ეს იოანე ქართველი არის ის პირი, რომელსაც შემდეგ ისტორიკოს იოანე პეტრიწი უწოდა, მაგრამ ქრონოლოგია სრულ უფლებას გვაძლევს დავუშვათ ასეთი რამ. ამ ხანისათვის პეტრიწი იქნებოდა დაახლოებით 30 წლის კაცი.

რამდენი წელი იმოდგა მან პეტრიწონის მონასტერში, ეს მთლად ცნობილი არ არის. პროფ. კ. კეკელიძის მიხედვით ეს იყო 1083—1114 წლები. ეტყობა აქ გაშალა მან ფართო ლიტერატურული მოღვაწეობა. საქართველოში დაბრუნებული უნდა იყოს მხოლოდ XII საუკუნის დამდეგს გელათში სამოღვაწეოდ და ისიც ნამდვილად 1106 წლის შემდეგ. რუის-ურბნისის „ძეგლის წერაში“ პეტრიწის გვარი არ არის მოხსენებული, ე. ი. 1103 წ. იგი ჯერ კიდევ საქართველოში არ იყო. პეტრიწი გარდაცვლილი უნდა იყოს 1126 წლის მომდევნო ხანაში, ე. ი. მეფე დემეტრე პირველის მეფობის დროს, რადგან მას ტრადიცია ასახელებს შესხმის ავტორად დემეტრეს გამეფების გამო.

პეტრიწის ანუ „იოანე ფილოსოფოსის“ ლიტერატურული სახელი ძალიან დიდი იყო ძველ ქართულ მწერლობაში. ტრადიცია მასში ხედავდა პეტრიწონული ლიტერატურული სკოლის დამაარსებელს, ქართული ენის რეფორმატორს, ქართული გრამატიკის შემდგენს, მაღალი სტილის შემომღებს და, უწინარეს ყოვლისა, ფილოსოფოსსა და თეოლოგს, მაგრამ აგრეთვე მეცნიერს, ასტრონომსა და ასტროლოგს.

ჩვენამდე პეტრიწის სახელით მოუღწევია საკმაოდ მრავალ ლიტერატურულ ძეგლს, ასკეტურს, ეგზეგეტურს, ჰაგიოგრაფიულს, ისტორიულს (ეს არის ებრაელთა ცნობილი ისტორიკოსის იოან. ფლავიოსის წიგნი „მოთხრობანი იუდაებრივისა სიტყვათადასაბამობისანი“, ჩვენამდე მოუღწევია თხუთმეტ წიგნს ამ ნაწარმოებისა, უკანასკნელი ხუთი წიგნი კი დაკარგულა). დაკარგულია პეტრიწის ქართული გრამატიკა. ტრადიცია მასვე მიაწერს მრავალ იამბიკოს ავტორობას¹.

ხოლო „კელისნა შინა გენათისასა“ ე. ი. გელათის მონასტერ-

¹ კ. რ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, გვ. 301—310.

ში, XII საუკუნის პირველ მეოთხედში მას ბერძნულიდან ქართულად გადმოუღია.

- 1) ნემესიოს ემესელი: Περὶ φήσεως ἀνθρώπων.
- 2) პროკლე დიადოხოსი: Στοιχῆσαις φυσικοῦ.
- 3) არისტოტელე: Τὰ Τοπικά.
- 4) არისტოტელე: Περὶ ἐρημῶν.

ორ უკანასკნელ შრომას ჩვენამდე არ მოუღწევია. ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ გამოცემულია 1914 წ. სერ. გორგაძის მიერ.

რაც შეეხება პროკლე დიადოხოსის ცნობილ წიგნს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, რომელიც ახლა გამოდის სტამბური წესით, ჩვენამდე მრავალი ხელნაწერის სახით მოაღწია. უძველესი მათ შორის გადაწერილია XVII საუკუნეში¹

ხელნაწერი ეგზემპლარები ამ ნაშრომისა შემდეგ სურათს იძლევა. წიგნი იწყება შესავლით, რომელიც ეკუთვნის მთარგმნელს და რომელიც მოკლედ იძლევა შრომის მთავარ იდეას, მეორე ნაწილია: „პროკლე დიადოხოსისა, პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი თავნი ორას და ათ ერთნი“. აქ მოცემულია არა მარტო თარგმანი პროკლეს ცნობილი წიგნისა Στοιχῆσαις, არამედ მთარგმნელის მიერ შედგენილი ვრცელი კომენტარებიც; მოცულობით კომენტარები რამდენიმეჯერ უფრო დიდია, ვიდრე თვითონ ტექსტი. ხელნაწერებში პროკლეს ტექსტს გვერდზე მიწერილი აქვს „პროკლესაგან“, კომენტარებს კი „იოვანესაგან“ და ამით ადვილად განირჩევიან ერთმანეთისაგან ტექსტი და კომენტარები.

შრომის მესამე ნაწილი წარმოადგენს ვრცელ ბოლოსიტყვაობას, რომელიც ეკუთვნის მთლიანად მთარგმნელს და რომელიც იძლევა პროკლეს ფილოსოფიის საერთო შეფასებას და მთარგმნელის მსოფლმხედველობას და გვამცნობს ზოგ რაიმეს მთარგმნელის შესახებ^{1, 2}

¹ სტამბურად პროკლეს წიგნი გამოდის პეტრიწის შრომების პირველი ტომის სახით (იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. 1, პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. ქართული ტექსტი გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია მოსე გოგიბერიძისა. თბილისი, 1940 წ.) უკვე გამოსული მეორე ტომი შეიცავს პეტრიწის ორიგინალურ შემოქმედებას ცალკე შრომის სახით გამოკრებილს ხელნაწერებიდან. (იხ. იოანე პეტრიწი, შრომები. ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუკუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1937 წ. (რედ.).

ამ ბოლოსიტყვაობამ ჩვენ მოულოდნელ დასკვნამდე მიგვიყვანა: აღმოჩნდა, რომ ეს ე. წ. ბოლოსიტყვაობა სინამდვილეში წარმოადგენს ორ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ნაწარმოებს: დამთავრებს რა პროკლეს შეფასებას და საკუთარი მსოფლმხედველობის დასაგებას, პეტრიწი ამბობს: „მიზეზი აწ კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ამის ესეობს: პირველ რამეთუ განმრავლდეს გარდმომღებელნი და სხუასა აღუჩნდის სხუად“ (გვ. 219). შემდეგ იგი შენიშნავს, რომ ფილოსოფიის ცოდნას, მისი ენისა და აზრის შეთვისებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს სამღვთო წერილის ძნელი ტექსტების გადმოთარგმნა-გაგებინათვის. მას მოჰყავს მთელი რიგი მაგალითები იმისა, თუ მისი მეთოდით სახარება რამდენად უფრო კარგად ითარგმნება, ვიდრე იგი იმ დროს მოიპოვებოდა. „თუ სიტყვა „არ იწარება, — განაგრძობს იგი, — ვიჩუენემცა თქუენთა ულუმპიანთა ძლევანი“, ე. ი. თუ არ გეწყინებთ, კიდეც ვიჩვენებთ. ძლიერებას თქვენი ულუმპიელებისა: ასე უწოდებს იგი მთარგმნელების რომელიდაც სკოლას, შეიძლება მთაწმინდელებზედაც იყოს ლაპარაკი.

— შემდეგ მას მოჰყავს თავისი თეორია ქართული ენის რეფორმისა. ე. ი. წინადადებანი ქართული ენის სამეცნიერო ენად გადაქცევისათვის, იმორწმებს არისტოტელეს და ამტკიცებს, ყოველივე რომ გაითვალისწინა და ისწავლა, როცა ამოვიდა ცისკარი მისი ვონებისა. როცა თავიდან მოიშორა „ბნელი უმეცრებათა“. მაშინ „აღვიშურვე ტომისათვს გუართა ჩემთასა მე მიდმოობაჲ ენისაჲ გალექსებული და მესხუეჲ მდაბრიონთაგანს“ (გვ. 220). ე. ი. აქ ლაპარაკია „გალექსული ენის“ მდაბიური ენისაგან განსხვავებაზე, ე. ი. იმაზე, რასაც შემდეგში მაღალი და დაბალი სტილი ეწოდა, ანდა იმაზე, რასაც მეცნიერული მსჯელობის ენა და ჩვეულებრივი სახმარი ენის განსხვავება ეწოდება.

კიდეც მოჰყავს რამდენიმე მაგალითი თავისი თეორიის დასასაბუთებლად და გადადის თავისი ცხოვრების ვინაობის მოყოლაზე. ყოველივე ამის გამო მე გავხდი მსხვერპლი მრავალ სენთა. უცხოებათა, შურთა და ვერაგობისაო. მე ერთნაირად მდევნიდნენ ბერძნები და ქართველებიო. „ქართველნი თანადგომისა წილ და თქუმისა ესთა ვითარმედ, წმიდასა განგებასა ღმრთისასა კაცი ტომისაგან ჩვენისა უწარმოებია, ხელოვნებათაგან სული(სა)თა დახელოვნებული, ხოლო ხედვათაგან ვონებისათა გაგონებებული“ (იხ. გვ. 222). ე. ი. იმის მაგივრად, რომ ქართველებს მაღლობა გადაეხადათ ღმერთის განგებისათვის, რომ მათი ტომისაგან წარმოიშვა კაცი ყოველმხრივ განსწავლული და დახელოვნებული და სხვ., და ამის გამო გვერდში ამომდგომოდნენ და დამხმარებოდნენ. ბრძოლა და დევნა.

გამომიცხადესო. ქართველების ეს საქციელი ორი გარენობით იყო გამოწვეული, ორი უმეტრებისაგან გამომდინარეობდაო. ერთი უბრალოდ იმისაგან, რომ უსწავლელობის გამო იყვნენ უმეტარო და მეორე იმის გამო, რომ არ იცოდნენ, რომ უმეტარნი და უსწავლელნი იყვნენ, როგორც ამას მოხდენილად სოკრატე იტყვისო: „ვინაჲ ძვრთასაცა უძვრეს ესე, რომელ ორითა იპყრობვოდეს უმეტრებითა: პირველ მარტივად უმეტნეობითა სასწავლოთაჲთა, და კუალად მეორედ თვთ მის უმეტრებისა უმეტრებითა, ვითარ იტყვს სოკრატე, რამეთუ „ძნელ სენი, არამედ უფიცხეს უმეტრებაჲ სენისაჲ“. (გვ. 222).

ასე რომ, ჩვენთვის ხელი არ შეეშალათ და საშუალება არ წაერთმიათ, „თვთ მათ ხედვათა ვფუცავ სურვილსა, რომელ ენამცა ენისადა გამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ ნეარისტოტელურა და ღმრთისმეტყველებაჲ ნიეთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“, ე. ი. ვფიცავ, რომ ენასაც დავამუშავებდი, ფილოსოფოსთა თეორიაში ვიარისტოტელუბდი და წამოვაცენებდი ღვთისმეტყველებას ნიეთისაგან ხელშეუხებელსო. 1

რადგან ეს ასე არ მოხდაო, ამიტომ „აწ შეძლებისაებრ და ძალისა ჩემისა აწცა ვიღონო სწორადვე წყალობათა ღმრთისათა დავითის გამგონეობისა და წყალობითა და თანადგომისა მინდობილმან“ გავაკეთე რაც შეემძლო, შეეხებოდა ეს ენას. სიტყვიერებით და ხედვით აზრს, ფილოსოფიას თუ ღვთისმეტყველებასო და ეს გავაკეთე ისე, როგორც ეს ამასწინათ „ნემესიოჲს წიგნისა შეწყობასა შინა მეხარკა“-ო (გვ. 222—23).

აქ მთლიანად და სავსებით თავდება ყოველივე ის, რაც იოანე პეტრიწს სათქმელი ჰქონდა პროკლეს წიგნის შესახებ. მაგრამ ფაქტიურად ხელნაწერი აქ არ თავდება. ამ ადგილის არშიაზე ხელნაწერებში მიწერილია მსხვილი ასოებით: „იოვანე ფილოსოფოსი“. ამას მოჰყვება იამბიკო, რომლის აზრი ძალიან ძნელი გასაგებია და შემდეგ იწყება ახალი გამოკვლევა, რომლის თემა სულ სხვაა, ვიდრე აქამდე იყო. იგი ერთი სიტყვითაც აღარ შეეხება იმ ძირითად პრობლემას, რომლის შესახებ აქამდე წარმოებდა მსჯელობა. ამ ახალი გამოკვლევის თემა შეეხება ცნობილი თეოლოგი ბასილი დიდის ღვაწლისა და მნიშვნელობის დალაგებას; ეხება იგი ბასილი დიდს, როგორც ღვთისმეტყველს და ბუნებისმეტყველს, როგორც ფილო-

1 ვინაჲ ეს დავითი, რომლის წყალობასა და თანადგომას პეტრიწი მინდობიო? იგი დავით აღმაშენებელი უნდა იყოს. თუმცა სამართლიან გაკვირვებას გამოთქვამს აკადემიკოსი ივ. ჭავჭავაძე იმის გამო, რომ არ არის ნათქვამი „მეფისა დავითისა“.

სოფოსს და ასტროლოგს, როგორც რიტორსა და გრამატიკოსს, ატარებს მასსა და პლატონს შორის პარალელს და ხაზს გაუსვამს მათ სულიერ ნათესაობას, თუ იმას, რომ ბასილი დიდი პლატონს იყენებდა... ტრაქტატის დედააზრი იმის ჩვენებაში უნდა იყოს, რომ ყოველთვის უებრო და უზადო ბასილი დიდის პლატონს ემყარებოდა.

რა დანიშნულებისათვის უნდა დაეწერა პეტრიწს ეს ტრაქტატი? ან იმისათვის, რათა გაემართლებია თავისი წამოწყება და პლატონის გამოყენების მაგალითი ეჩვენებია ქრისტიანობაში, ანდა შეიძლება ეს იყოს წინაპიტიყვაობა ბასილი დიდის რომელიღაც შრომის ქართული თარგმანისათვის. რათა ქრისტიანული ორთოდოქსიის ამ უდიდესი წარმომადგენლის აზრები სწორად დაეღაგებია, პეტრიწს სახელმძღვანელოდ აუღია გრიგოლ ღვთისმეტყველის (ნაზიანზელის) „სიტყვაჲ ეპიტაფიად დიდისა ბასილისათვის“. ამ წიგნის თარგმანი ეფრემ მცირისა ძალიან გავრცელებული და ცნობილი იყო იმ დროს.

ჩემოთ აღნიშნული ავტობიოგრაფიული ცნობებიდან ნათელია, რომ ჩვენამდე მოღწეული ფილოსოფიური ნაწერები პეტრიწს თავისი ცხოვრების უკანასკნელ პერიოდში დაუწერია, ე. ი. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ. ჭერ ნემესიო ემესელის წიგნი გადმოუთარგმნია და შემდეგ პროკლე გაუმართავს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამას მოყვა არისტოტელეს ზემოდასახელებული შრომების თარგმანითავეის კომენტარებში იგი ხშირად ეხება, იყენებს და კიდევაც ეკამათება არისტოტელეს „ორგანონს“ და, ბუნებრივია, რომ ზემოდასახელებულ შრომებს, რომლებიც „ორგანონის“ ნაწილებს წარმოადგენენ, სიამოვნებით გადმოაქართულებდა, თუ ამისათვის შესაფერისი გარემოება ძქნებოდა.

—წორიოდე სიტყვით საჭიროა შევეხოთ იოანე პეტრიწის ენისა და სტილის საკითხს! თუ მაგ. წაიკითხავ დაახლოებით იმავე ეპოქაში არსენ იყალთოელის მიერ გადმოთარგმნილ დამასკელის „დიალექტიკას“, გაკვირვებული დარჩები მთარგმნელის ნათელი და გასაგები ენით. ტყუილად კი არ ამბობს იყალთოელი თავის თარგმანის წინასიტყვაობაში, თუ მკითხველი აქა-იქ ამ ნაწარმოებში ბუნდოვან ადგილს ნახავს, ეს გამომდინარეობს ბერძნული ტექსტის ზედმიწევნითი „შედარებულობისაგან“ და არა იმისაგან, რომ მე სწორ ქართულზე საგნის გადმოცემა არ შემიძლია¹. აიღეთ ახლა და წაიკითხეთ პეტრიწის ძნელი და მძიმე ენა, ხელოვნური და მკაცრი, თუმცა პოეტური, მაგრამ ძალიან ძნელად დასაძლევია სტილი.

¹ იხ. საქარ. მუზ. ხელნ. S ფონდი, № 1463,39 v.

მისი ბნელი სტილი, ხელოვნურ ცნებათა ენა ფილოსოფიის ისტორიის მცოდნეში გარკვეულ ასოციაციებს იწვევს, იგი ძალიან მოგვაგონებს ხელოვნურ ცნებათა ენას დასავლეთის გვიანი სქოლასტიკისა და შემდეგ გერმანელი იდეალისტებისას, ჰეგელის, ფიხტეს და კანტის აგრეთვე ხელოვნურად შექმნილ ცნებათა ენას და ბუნდოვან სტილს.

პეტრიწი ამტკიცებს. რომ ფილოსოფიური აზროვნებისათვის საჭიროა ენა „მესხუეი მდაბრიონთაგან“ ე. ი. განსხვავებული მდაბიოსაგან. იგი აყენებს, ასე ვთქვათ, მეცნიერულ ცნებათა ენის თეორიას და ფაქტიურადაც ატარებს ამას თავის ფილოსოფიურ ნაწარმოებში. რადგან იგი ხედავს, რომ ჩვეულებრივი სალიტერატურო ქართული, თუგინდ კლასიკური „ულუმპიანთა“ ქართული, რომლითაც მშვენიერად გადმოითარგმნა სამღვთო წერილის მხატვრული სტილი და ენა, ვერასვზით ვერ გამოხატავდა იმ ცნებათა უკიდურეს განყენებულსა და სქოლასტიკურ კონსტრუქციას, იმ გაუთავებულ დიალექტიკური კვანძებით ფორმალისტურ სიტყვათა და ცნებათა თამაშს, რომელსაც ადგილი აქვს პროკლეს „თეოლოგიაში“ (ბერძნული ენა ათასი წლებით მუშავდებოდა ასეთი დიალექტიკური კვანძების გამოსათქმელად), ამიტომ პეტრიწი ფილოსოფოსი და მოაზროვნე გადაწყვეტს ქართველებსაც შეუქმნას ასეთი დიალექტიკური და თეორეტული ენაჲ

✓ცხადია, რომ ეს ენა ხელოვნური უნდა ყოფილიყო. ამის შექმნა ერთი დაკვირით არ შეიძლებოდა, ამისთვის დიდი მუშაობა და საკუთარი ძიებისა და განვითარების გზა იყო საჭირო. მეცნიერული ტერმინებით მსაჯ ენასთან ერთად უნდა შექმნილიყო ფილოსოფიური, დიალექტიკურად მადედუციკიბელი, ცნებათა ენა. ნემესიოსის თარგმანში გვხვდება მაგალითები, სადაც ცნება მარტივი მსჯელობით, ე. ი. სიტყვა ფრაზით არის გადმოღებული, მაგრამ როგორც ეტყობა, საბოლოო ანგარიშით სულ სხვა გზა აურჩევია პეტრიწს. ეს გზა შემდეგში უნდა მდგომარეობდეს. წიგნი იღებს ჩვეულებრივი ქართული სიტყვის ძირს და აკეთებს აქედან ფილოსოფიური ცნების გამომხატველ ტერმინს, ანდა იხმარიებს ქართული ენის იპდროინდელ ერთ-ერთ დიალექტს, ასე აკეთებს ახალ ქართულ სიტყვას. სადაც ესეც აღარ ყოფნის, იქ იგი მიბაძავს ბერძნულს. ქართულ სიტყვებს აწყობს ბერძნული სიტყვების მიხედვით და ქართული სიტყვიბიდან ქმნის ისეთსავე სიტყვების დიალექტიკურ თამაშს, რაც ფილოსოფიურ ბერძნულისათვის დიდი ხნიდან დადგენილი და გასაგებ იყო. იგი თარგმნის ქართულად ბერძნულ სიტყვებს, მაგ., თეორიას, ლოგოსს, ლოგიკას, დიალოგს და მთელ რიგ სხვას.

(სადაც ეს ხერხიც აღარ ყოფნის, იქ პეტრიწს პირდაპირ გადმო-

აქვეს ქართულში ბერძნული ტერმინი. რაც ბერძნული ენის უცოდინარი მკითხველისათვის მთლად გაუგებარად ხდის პეტრიწის ტექსტს. თუ ყველა ამ სიძნელეს დაძლევეთ, თუ მრავალჯერ წაკითხვით შეეჩვევით პეტრიწის ენის თავისებურებას, მისი სტილი უსაათუოდ ინტელექტუალურად მომნიბლავი, ცნებებით მდიდარი და აღმასივით მაგარია. რადგან ისტორიულ გარემოებათა გამო, პეტრიწს გამგძლებლები აღარ ჰყოლია, თუ მათ ჩვენამდე აღარ მოუღწევიათ. ამიტომ მისი მკაცრი მეცნიერულ-თეორეტიული ენა უნიკუმის სახით არის წარმოდგენილი ქართული ენისა და სტილის ისტორიაში. როცა XVIII საუკუნეში ცნობილმა ანტონ კათალიკოსმა XII საუკუნის რენესანსს მოჰკიდა ხელი და ხელმეორედ წამოიწყო ენის რეფორმა, მაღალი სტილისა და მეცნიერულ-ხელოვნური ენის შექმნა გადაწყვიტა, როგორც ცნობილია, პეტრიწის ტყვეობაში აღმოჩნდა და ამის ენა და სტილი იმდენად „მაღალი“ და „ბუნდოვანი“ აღმოჩნდა, რომ პეტრიწის ცნებათა სქოლასტიკაც დაჩრდილა. პეტრიწის წამოწყება გენიალური ჭიდილი იყო აზროვნების ქვეყანაში, ანტონ კათალიკოსის მოღვაწეობა კი უხერხემლო ეპიგონობა.

XIII საუკუნეში პროკლეს წიგნი იოანე პეტრიწის კომენტარებითა და წინასიტყვაობით ქართულიდან სომხურად იქნა გადათარგმნილი, ჩვენამდე მოაღწია უძველესმა სომხურმა ხელნაწერმა. მეცამეტე საუკუნისამ¹.

4. პროკლეს განათლებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესაროვნი

პეტრიწის ლიტერატურული მოღვაწეობის გაცნობა გაკვირვებას იწვევს მკითხველში ავტორის ყოველმხრივი განათლების გამო; განსაკუთრებით გაკვირვებას იწვევს იმ დროისათვის არაჩვეულებრივად კარგი ცოდნა ანტიკური მწერლობისა საერთოდ და ფილოსოფიისა კერძოდ. ნიკო მარი ამ საკითხის შესახებ წერს:

„პროკლესათვის კომენტარების შემდგენელი იოანე მუდმივ ტრიალებს არა მარტო ნეოპლატონიკოსთა ქვეყანაში, არამედ ანტიკურ პოეტებისა და ფილოსოფოსების ქვეყანაშიაც.“

¹ როგორც ცნობილია, დავით აღმაშენებელმა საქრისტიანო სომხეთი გამოგლიჯა თურქების ბატონობას (ქ. ანი აილო 1123 წელს) და საქართველოს პროვინციად აქცია. ასეთად დარჩა სომხეთი მეთოთხმეტე საუკუნემდე. ამან ხელი შეუწყო ამ ორი ხალხის კულტურულ ერთიანობას და სომხებმა თავიანთ განაოლებულ საზოგადოებას არა ერთი და ორი იმდროინდელი ქართული ლიტერატურული ძეგლი გააცნეს მოხდენილი თარგმანების საშუალებით.

ქესიოდე და ჰომეროსი მას მასალას აწვდიან. ჰიპოკრატე, ემპედოკლე, პარმენიდე ხშირად არიან მისთვის ავტორიტეტები. ციტირებულია ხშირად პლატონი, რომელსაც იგი აღიღებს ეპითეტებით „დიადი“, „ღვთაებრივი“. სოკრატეს სახელი თითქმის არ შორდება ძეგლის არც ერთ გვერდს, სადაც მოყვანილია მრავალი ციტატი პლატონის ნაშრომებისაგან¹.

იგი იცნობს თითქმის ყველა გამოჩენილ ნეოპლატონიკოსს. მას აინტერესებს ქრისტიანობის წარმოშობის ისტორიული წყაროები, თარგმნის ქართულად ცნობილ ებრაელთა ისტორიკოსს ოსებ ფლაბიოსს. ცხადია, ბერძნულ ისტორიულ საეკლესიო პწერლობას იცნობს ზედმიწევნით. იცნობს სირიისა და საბერძნეთის ყველა გამოჩენილ ღვთისმეტყველს/ რაც შეეხება საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის მთავარი წყაროების ცოდნას, ე. ი. პლატონსა და არისტოტელეს, ამ საკითხზე ჩვენ სპეციალურად შევჩერდებით ქვემოთ.

გაურკვეველია მისი დამოკიდებულება არაბეთის კულტურის წრესთან, თუმცა კაცი, რომელსაც პროკლე ასე ჰყვარებია, არ შეიძლება არ დაინტერესებულყო არაბული ფილოსოფიით, თუგინდ პროკლესთან დამოკიდებულების საკითხის გამო. მით უმეტეს, დავით აღმაშენებლის ეპოქა ამისათვის საბაზსა და საშუალებას იძლეოდა.

ჩვენ ვღებულობთ ჰიპოთეზას, რომ პეტრიწმა თავისი ფილოსოფიური განათლება დაამთავრა ოთხმოციან წლებში კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე იოანე იტალის/ ხელმძღვანელობით. თუ ამ ჰიპოთეზის ვერიფიცირების შესაძლებლობაში გამოგვედავებთან, ჩვენ ხელთ მიიხდის უტყუარი ფაქტი გვრჩება, რომ თვითონ პეტრიწი ათეული წლების შემდეგ ეკამათება იტალიელებს, ე. ი. იოანე იტალის და მის სკოლას. იგი აკრიტიკებს ერთ-ერთ დებულებას იოანე იტალისა და მისი სკოლისას, ამ კონტექსტში იგი მოიხსენიებს მათ ერეტიკოსებად, ე. ი. იმათ, რომელთა ერეტიკოსობის მონაწილე ახალგაზრდობაში ნამდვილად თვითონაც იყო. ამ ფაქტით დამტკიცებულია, რომ პეტრიწი იოანე იტალის ამბებს კარგად იცნობდა².

¹ Н. Я. Марр. Иоанн Петрицский, გვ. 33.

² „ვინა სადა ყოველმან იტალიელთა წვალეზამან ვითარ ქალწულსა პატივი სცა და მიემსახურა“, ე. ი. როგორც ეს იტალიელთა ერეტიკოსობას ქალწულის საკითხში აღმოჩნდა რაზეა აქ ლაპარაკი? თუ გავიხსენებთ, რომ იოანე იტალის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებათა ერთ-ერთი პუნქტი ამბობდა, რომ იტალი არ ცნობს ღვთისმშობლის ქალწულობას, ე. ი. რომ მართამ ქალწული დარჩა იმას შემდეგაც, რაც მაცხოვარი შვა, მაშინ მიხვდებით, რომ ამ კრიტი-

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ პეტრიწი კარგად იცნობს აღმოსავლეთის ხალხების და სხვათა მითოლოგიასა და მსოფლმხედველობას, რასაკვირველია, ბერძნული წყაროებიდან. იცნობს აგრეთვე საშუალო საუკუნეების უმაღლესი სკოლის წესდებაში შეტანილ მეცნიერულ დისციპლინებს მუსიკით დაწყებულსა და ასტრონომიით გათავებულს.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ იოანე პეტრიწის განათლების მთავარი წყარო და მოტივი უნდა მოინახოს კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტის ფარგლებში, იმ ფილოსოფიურ მოძრაობაში, რომელიც მიქაელ ფსელოსით დაიწყო და რომლის განვითარებულსა და დამთავრებულს სახეს იოანე იტალის ლექციები წარმოადგენდნენ სწორედ მაშინ, როცა იოანე პეტრიწი მისი მსმენელი იყო.

მიქაელ ფსელოსი ტიპიური სქოლასტიკოსი იყო საშუალო საუკუნეებისა. სქოლასტიკის იმ სკოლის ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელია, რომელმაც ფილოსოფიას ერთგვარი დამოუკიდებლობა მიანიჭა; რასაკვირველია, სქოლასტიკის ამ მიმართულებას რელიგიის პირველობის დოგმა არ შეუცვლია, მაგრამ რადგან ახლა მისთვის ანტიკური ფილოსოფიაც ძვირფასი გამზღარაჟ ამიტომ სურს დაამტკიცოს, წარმართულ ფილოსოფიაშიც გამოცხადებისა და განგების რელიგიის მზე იყო ამოსული. მხოლოდ ეს იმათ შეგნებული არ ჰქონდათ.

მიქაელ ფსელოსი არწმუნებს თანამედროვეებს, რომ იგი ქრისტიანობამ მიიყვანა პლატონთან და არისტოტელესთან, აქედან მას გზა გაუკაფავს პლოტინისა, იამბლიხისა, პორფირისა და დასასრულ წარმტაც პროკლესაკენ. სველა ფილოსოფოსზე მალლა იგი აყენებს პლატონს; აქედან ჩანს მისი პლატონიზმი; ნაკლებად მოსწონს არისტოტელე, მაგრამ ფილოსოფოსთა სიბრძნე მაინც განგებისა და გამოცხადების სიბრძნეზე ნაკლებად მიაჩნია. ამიტომ ფილოსოფოსთა მზე პლატონიც კი უმეცარი აღმოჩნდება, თუ ღვთისმეტყველს დაეუპირისპირებთ: „*ὄς οὐδέ τις ἔν τῶν πᾶντων ἀμείψαντων θεαμικλήσεται Πλάτων ἢ ὁ μέγας ἐν θεολογία Γρηγορίου* = არავის, აღამიანთა შორის არ შეუძლია შეეჭიბროს პლატონს, გარდა ღვთისმეტყველებაში დიდისა გრიგორისა“¹.

გადაჭარბებით პლატონით გატაცებისათვის მას ცხარე კამათი ჰქონდა თავის ახალგაზრდობის მეგობარ იოანე ქსიფილინესთან,

კული შენიშვნით პეტრიწი ეკამათება იოანე იტალის და ე. წ. იტალიელებს, რომლებიც მთელ სკოლას წარმოადგენენ XII საუკუნის ბიზანტიური სქოლასტიკის ისტორიაში.

¹ M. Baumgarten. Ueberwegs Grundrisse..., ტ. II, გვ. 355.

რომელიც ფსელოსთან ერთად პროფესორი იყო კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტში და შემდეგ პატრიარქი გახდა. მტრებმა ფსელოსს ელინობა მოუგონეს და წარმართობაში დასდეს ბრალი, მაგრამ საქმე გასამართლებამდე არ მისულა. მიქაელ ფსელოსს, მსოფლიო ისტორიის ერთ-ერთ უდიდეს ოსტატს ყოველგვარი მოხერხებისა და შეგუებისა, მცირე წერილი დასჯირდა მეფესთან, რათა მონარქი დაერწმუნებია თავის ორთოდოქსობაში და ისიც დაემტკიცებია: სულ ადვილად შესაძლებელია პლატონის იმდაგვარი ინტერპრეტაცია, რომ აქედან ქრისტიანობისათვის დიდად სასარგებლო საქმე გამოსულიყო. ამით ყოველივე ექვი გაფანტა და ამ გამარჯვებებს დაჩვეულმა ფილოსოფოსმა, მეფეთა აზრებისა და სურვილების დიქტატორმა, ერთხელ კიდევ ძლია თავის მრავალრიცხოვან მტრებს¹.

თავისი პლატონიზმით და თავისი სქოლასტიკით მიქაელ ფსელოსმა უსათუოდ შეარყია ბიზანტიის იდეოლოგიის ის წუმბე, რომელიც ეკლესიის ცნობილი ტირანის, პატრიარქი ფოტიოსის მიერ იყო დაყენებული, და რომლის დამასკელურ ფორმალიზმსა და ფსევდოარიისტოტელიზმს უკვე საუკუნე-ნახევრის რატორია ჰქონდა. მაგრამ ფსელოსი ამას იქით არ წასულა და მისი ნააზრევის რენესანსის ეპოქის დამწყებად გამოცხადება უბრალო უმართებულობაა. მას მომავალ დასავლური რენესანსის წარმომადგენლებთან აკავშირებს მხოლოდ გარეგნული გარემოება, სახელდობრ ის, რომ ბერძნებს ბერძნულად კითხულობს, XI საუკუნის დასავლეთ სქოლასტიკოსებს კი ჯერ ბერძნული არ სცოდნიათ. იდეოლოგიის შინაარსის მიხედვით კი მას ყველაფერი საერთო აქვს სქოლასტიკასთან, არაფერი — რენესანსის ეპოქასთან².

¹ K. Krumbacher. *Geschich. d. byz. Litter.*, გვ. 475.

² ცნობილ საკითხს იმის შესახებ, თუ ვის ეკუთვნის სილოგისტიკის შემოღ�ალი ცხრილის შექმნა, ფსელოსს თუ პეტრე ჰისპანს, ე. ო. საკითხს იმის შესახებ, თუ ვინ არის პირველი ავტორი წიგნისა *Σησιμυς εις την Ἀρισταριέλιους δι-γυρισυ ἐπιστολῆσιν*, ჩვენ აქ აღარ შეეხებით. ერთი რომ, ფორმალური ლოგიკის ამ ხერხების გამოყენებას ვერ ვნახულობთ პეტრიწთან, კიდევ მეტო, ფსელოსის ავტორობის უდიდესმა დამცველმა, პრანტლმა, ვერ ნახა ასეთის გამოყენება თვით იოანე იტალისთან (იხ. K. Prantl. *Geschichte der Logik im Abendland*, ტ. II, გვ. 293), და მეორე ის, რომ, ოდესმე ეს საკითხი ფსელოსის სასარგებლოდ გადაწყდეს (თუმცა ჩვენი რწმენით ეს შეუძლებელია), მაშინაც ჩვენი ძირითადი თეზისი, რომ ფსელოსი განვითარებული სქოლასტიკის წარმომადგენელია და არავითარი რენესანსის ეპოქის დამახასიათებელი მოტივი მის ნააზრევში არ ეხვედება, შეურყეველი დარჩება.

იოანე პეტრიწს მიქაელ ფსელოსის ზეგავლენა უშუალოდ აღარ
კანუცდია. სამაგიეროდ მან იოანე იტალი მოიამინა და მისი მეშვე-
ობით შევიდა ფსელოსის მიერ გამოწვეულ იდეურ მოძრაობაში.

იოანე იტალი მალალი ნიჭისა და დაუღვეგარი ბუნების კაცი
იყო. ანა კომნენი იუწყება, რომ მან მოწაფეობა ფსელოსთან ახი-
რებული ქესტითა და უწმაწური კამათით დაიწყო. ფსელოსის დიპ-
ლომატობა და მოქნილობა მას არ მოსწონდა. იტალი ეკუთვნოდა
მოდგმას ადამიანთა, რომლებიც მზად არიან მსხვერპლი გახდნენ თა-
ვიანთი პრინციპებისა, ფსელოსის ტიპის კაცი კი საქმეს ასეთ უკი-
ღურესობამდე არ მიიყვანს. უფრო რადიკალურად მოაზროვნე, ვიდ-
რე ფსელოსი, იგი თავის ძიების ცენტრს არისტოტელეს ლოგიკური
ნაწერების კომენტარებზე გადაიტანს, იგი „ორგანონს“ ასწავლის
და უხსნის თავის მსმენელებს, ნეოპლატონიკოსებიდან მისი ყურად-
ღებეს ცენტრში დგას პროკლე¹

უცნაურია, რომ მის წინააღმდეგ წაყენებული ბრალდებანი სა-
ეკლესიო სასამართლოს მიერ, რომლებიც ბიზანტიური ეკლესიის
ცნობილ „სინოდიკონშია“ შეტანილი, სულ სხვა რაიმეს შეიცავს.
ვიდრე მისი ნაწერები² თერთმეტი პუნქტისაგან შემდგარი ბრალდე-
ბა, ჩამოთვლილი „სინოდიკონში“, შეიძლება დავიყვანოთ რამდენი-
მე არსებითზე.

1) იტალი აღიარებს მეტაფსიქოზს ე. ი. სულის გადასახლებისა
და ღოდვის თეორიას (და არა მკვდრეთით აღდგომას), 2) იგი პლა-
ტონის მომხრეა და აღიარებს იდეების რეალურად არსებობას გა-
ჩენის აქტის დაწყებამდე, 3) მას ეჭვი შეაქვს ღმერთი-ლოგოსის
ხორცის შესხმის შესაძლებლობაში, ამიტომ უარყოფს სასწაულ-
მოქმედებას, ხატის თაყვანისცემას და ღვთისმშობლის ქალწულობას³

ჯექედან ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის მნიშვნელოვანია მხო-
ლოდ მეორე პუნქტი, ე. ი. დაშვება იმისა, რომ ზოგადი ცნება ანუ
იდეა ობიექტური რეალობის სახით არსებობს, უწინარეს ამ ცნების
ქვეშ სუბსუმირებული კონკრეტული საგნებისა. მივიღოთ, რომ ამ
თეორიას მართლაც აღიარებდა იოანე იტალი, რაც შესაძლებელია
და დასაშვებიც, მაშინ გამოდის, რომ იგი პირველი მამამთავარი
ყოფილა (დროის მიხედვით) სქოლასტიკის იმ დიდი და ცნობილი
თეორიისა, რომელსაც დასავლეთში სახელად ეწოდება რეალის-

¹ „იგი ეწეოდა განმარტებას პროკლესა და პლატონის, პორფირესა და იამ-
ბლიხოსის მოძღვრებისა, განსაკუთრებით კი არისტოტელეს ნაწერებისა. ამ ნაწე-
რებიდან იგი მხურვალედ ასწავლიდა იმას, რომელიც იწოდების „ორგანონად“,
რომლის განმარტება მის მთავარ საქმეს შეადგენდა“, — წერს მისი დაუძინებელი
მტერი ანა კომნენი.

მის ცნობილია, რომ ამდგვარ პლატონიზმზე მცირეოდენი მანიპულაციის მოხდენაა საჭირო, და იმისგან მიიღება ქრისტიანობისათვის მთლიანად მისაღები დოგმა. ჩვენ ქვემოთ ვნახეთ, რა ოსტატობით და მოხერხებით ასდენს პლატონიზმზე ასეთ მანიპულაციას ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი და საბოლოოდ არიგებს პლატონსა და ქრისტეს.

მაშასადამე, როგორც ეს „სინოდიკონში“ წამოყენებული ბრალდება, ისე ის არისტოტელეს ლოგიკური ნაწერების ინტერპრეტაციის მიზნით დაწერილი შრომები, რომლებმაც იტალიის სახელით ჩვენამდე მოაღწიეს, გვაცნობენ მას, როგორც ძალადი სქოლასტიკის ნამდვილ წარმომადგენელს. როგორც ფსელოსის მიერ დაწყებული მოძრაობის გამგრძელებელს, ისეთ ფილოსოფოსს ქრისტიანობისა, რომელიც იოანე დამასკელსავეთ მართო არისტოტელედან ამოკრებილი სენტენციებით კი არ უმასპინძლებდა კაცობრიობას, არამედ აცხობს თვითონ არისტოტელეს.

იმ გარემოებას, რომ მას ბრალი დასდეს წარმართობაში, გასამართლეს, შეაჩვენეს, არავითარი ღირებულება არა აქვს იმის თვალში, ვინც მაშინდელი ბიზანტიის პოლიტიკური ცხოვრების რთული ვითარებანი გაიცნო¹. ეკლესიის საბრალმდებლო აქტებში რომ სწერია, ეს და ეს კაცი წარმართობას უკან დაუბრუნდაო, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ბრალდებული მართლაც წარმართი იყო. წარმართობის იარლიყს მაშინ ძალიან იაფად აკრავდნენ ყოველგვარ ბრალდებულსა და ექვემიტანილ კაცს, საკმარისი იყო ვინმეს რისხვა დაემსახურებოდა ხელისუფლებისა, რომ იგი „წარმართობისათვის“ სასამართლოს წინაშე წარედგინათ.

ვინც იოანე იტალიის წარმართობაზე ილაპარაკებს, ის, დეე, ნუ დაივიწყებს, რომ იმავე ეპოქის დასავლელი გამოჩენილი სქოლას-

¹ საინტერესოა ანა კომნენის გულახდილი ინფორმაცია. ეკლესიის კი არ მიუტანია იერიში იოანე იტალიზე, არამედ ანას მამამ იმპერატორმა ალექსი კომნენმა. იტალი იყო მიქაელ დუკას (1072—77) დიდად დაახლოებული პირი, ამიტომ მას ვერ იტანდა მუსტი-კრივითა და ხმლით გაიმპერატორებული გენერალი, მას ელანდებოდა, აჯანყების მოტრფიალე და არსებული რეჟიმით უკმაყოფილო ახალგაზრდობა თავს იყრის იტალიის ირგვლივ; ამის გამო ჭერ იყო და სევასტოკრატორს დაავალა სამოქალაქო ბრალდება შეეთხზა ფილოსოფოსის წინააღმდეგ, მაგრამ აქედან რომ აღარაფერი გამოვიდა, პატრიარქს დაამწყვედევია იგი სოფიის ეკლესიის საპრობილეში. „ამ დროს პატრიარქად იყო ესტატე გარიდა, — განაგრძობს იმპერატორის ასული, — ამბობენ, რომ მან არა თუ ვერ გაასწორა იტალი, არამედ თვითონ კინალამ გადაიქცა მის სიკვითა მონაწილედ. იტალიმ გარიდა თავის მხარეზე გადაიბირა“ (Alexias 269). ნათელია, რომ სიტყვა წარმართობა ასე ასეთ შემთხვევაში ძალიან ფრთხილად უნდა მოვეპყრათ!

ტიკოსებიც არა ერთხელ დაუყენებიათ საეკლესიო სასამართლოს წინაშე და არა ერთხელ შეუჩვენებიათ და გაუძევებიათ. ასე, მაგ. ნომინალიზმის შემქმნელი როსცელინი წარმართობისათვის, ტრინიტეტთეიზმისათვის და სხვა შეაჩვენეს და გააძევეს 1092 წელს, ათწლის თავზე იოანე იტალის შეჩვენებისა და გაძევებისა; ხოლო XII საუკუნის დასაწყისის უდიდესი სქოლასტიკოსი პეტრე აბელიარი შეაჩვენეს 1141 წლის კრებაზე ბრალდებით: *dum multum sudat quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum* — განსაკუთრებული ცდის გამო გაექრისტიანებია პლატონი, თვითონ გახდა წარმართი.

ასეთი ბრალდების წაყენება შეიძლებოდა, როგორც იოანე იტალის, ისე მისი ქართველი მოწაფის იოანე პეტრიწის მიმართ. მაგრამ ეს სინამდვილეში ისე შორსაა წარმართობიდან და თუ გსურთ, იმ ცეცხლიდანაც, რომელიც XVI საუკუნის ადამიანების გულში დღეოდა, როგორც ცა და დედამიწა.

იოანე პეტრიწი, რომელმაც უსათუოდ იოანე იტალის გასამართლების სკოლა გაიარა და ჭკუა ისწავლა, ცდილობს ისე გააკეთოს ქრისტიანული ფილოსოფია, რომ ჩავარდნები თავიდან აიშოროს და ფილოსოფიაც შეინარჩუნოს. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ამ ამოცანას აკეთებს იგი დიდი ოსტატობით და პროკლეს თეოლოგიის მოხდენილი გამოყენების მეშვეობით მართლაც ქმნის ერთგვარი უნიონის მოჩვენებას ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის.

რა გააკეთა იოანე იტალიმ გასამართლების შემდეგ? რაც ყველა მისმა აღმოსავლელმა და დასავლელმა კოლეგამ: მოინანია. „დაბოლოს იტალიმ შეცვალა თავისი შეხედულები, მოინანია ცოდვები — წერს ანა კომენი — უარი თქვა მეტამფსიქიზის თეორიაზე, უარი თქვა წმიდა ხატების გმობაზე, ხოლო მოძღვრება იდეებზე განმარტა ისე, რომ იგი შეგუებულნი გამოვიდა მართლმორწმუნე თვალსაზრისთან“. ამ განცხადებიდან უკანასკნელი მომენტი დაღად საყურადღებო. უდავოა, რომ ცოდვების მონანიებისათვის მთავარი მოტივი იმპერატორის მათრახი იყო. მაგრამ ამავე იმპერატორის ასული იმაში უსათუოდ მართალია, რომ პლატონის იდეალიზმი სულ ადვილად შეიძლებოდა იმდაგვარად ინტერპრეტირებული ყოფილიყო, რომ იქიდან მართლმორწმუნე თვალსაზრისის გამართლება გამოვიდოდა. ამის საუცხოო საბუთია იდეალიზმის ისტორია ძველი და ახალი დროისა¹.

¹ ამ საკითხების ირგვლივ არსებულ მასალათა უდიდესი მკვლევარი და პუბლიკატორი რუსი აკადემიკოსი ფ. უსპენსკი უსათუოდ უტყუარ დასკვნას იძლევა. „ჩვენ მხოლოდ იმას ვამტკიცებთ, — წერს იგი, — რომ იდეათა წრე, რომელშიაც

იოანე პეტრიწმა მთელი ეს სკოლა გაიარა და ყველა ამ ამბავში მონაწილეობა მიიღო, და შესაძლებელია ასეთი შეცდომისათვის თვითონაც იყო ახალგაზრდობაში დასჯილი, რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ, უკვე მოხუცმა კაცმა იშვიათი ოსტატობით გააქრისტიანა პლატონი და არისტოტელე და, როგორც ქვევით ენახავთ, დიდი მოხერხებით გაიტანა ბეწვის ხილზე სწორედ ის სამეცნიერო მეტაფიზიკა, რომელმაც არა ერთი და ორი სქოლასტიკოსი XII საუკუნისა დააყენა უღმობელი საეკლესიო სასამართლოს წინაშე.]

ასეთი იყო იოანე პეტრიწის განათლების წყარო. როგორი იყო მისი ფილოსოფიური აზროვნების მასალა და ნიადაგი? იოანე პეტრიწი თავის შრომაში ანტიკური მწერლობიდან ასახელებს პომპროსს, პესიოდეს, პითაგორას, პარმენიდეს, ემპედოკლეს, პიპოკრატეს, სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, სტოელებს. მოგვიანო პერიპატეტელებს, პლოტინს, იამბლიხოსს, პორფირეს, ალექსანდრე აფროდისელს და სხვა. საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელ ამათგანს იცნობდა იგი უშუალოდ და რომელი მათგანი გაიცნო მან პლატონისა და არისტოტელეს მეშვეობით, ანდა საეკლესიო მწერლობისა და ქრისტიანული თეოლოგების დახმარებით, ძალიან ძნელად გადასაჭრელია. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ისტორიულ გარემოცვას, რომელშიაც მას სწავლა მოუხდა ბიზანტიაში, იმ გატაცებას ანტიკური მხატვრული მწერლობითა და ფილოსოფიით, რომელიც მიქაელ ფსელოსის მიერ დაფუძნებული ტრადიცია იყო. მაშინ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ იგი თვითონ იყო მცოდნე პომპროსისა და პესიოდესი.

რაც შეეხება ისეთ სახელებს, როგორიც არის პითაგორა, პარმენიდე ანდა სოკრატე, ცხადია, რომ მათი ნაწერები მას თვითონ არ უნახავს, რადგან პითაგორას და სოკრატეს ნაწერების არსებობა საერთოდ უცნობია, ხოლო პარმენიდეს და ემპედოკლესი საშუალო საუკუნეების განკარგულებაში არ იყო. როდესაც პეტრიწი ხშირად ამბობს, ასე იტყვის სოკრატეო, ეს არის სოკრატე—ლიტერატურული ტიპი პლატონისა, ე. ი. ეს სინამდვილეში არის თქმა პლატონისა, თქმული სოკრატეს მიერ, როგორც პლატონის დიალოგების გმირის მიერ მხოლოდ ერთ შემთხვევაში, როცა პეტრიწი სოკრატისებურ „უმცერების უმცენებაზე“ ლაპარაკობს, ეტყობა მის განკარგულებაში უშუალოდ სოკრატეს სახელთან დაკული ტრადიციის ცოდნა იყო.

ბრუნავდა ევროპული აზროვნება XI და XII საუკუნეში, იგივე იყო, როგორსაც ენახულა ამ დროინდელ ბიზანტიაში". იხ. Ф. Успенский. Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков. М Н П № СС XXV, გვ. 139.

რაც შეეხება გვიანდელი ანტიკურობის ფილოსოფოსებს, ესენი კველა ცნობილი იყო იმდროინდელი ბიზანტიელებისათვის და პეტრიწი იცნობდა მათ. რა გასაკვირია, რომ პროკლეს ასე ზუსტად მცოდნე პეტრიწის სცოდნოდა აგრეთვე პორფირეს „ისაგოგე“ და „ამბლიხოსი“.

მთავარი საკითხია, თუ რა მოცულობით იცნობდა პეტრიწი საშუალო საუკუნეების ორივე კერპს — არისტოტელეს და პლატონს. ხან ავტორის დასახელებით და ხან ამის გარეშეც მას მოჰყავს ციტატები პლატონის დიალოგებიდან, „პარმენიდე“ და „ტიმეოს“. „ნომოი“, „ფედრო“, „ფედონი“ და „ალკივიადე“. რადგან იგი ერთობ კარგად იცნობს პლატონის კომენტატორებს — პროკლესა. ჰერმiasა და სხვას. ამიტომ ახალი ძნელი პრობლემა დგება მკვლევარის წინ: რამდენად თვითონ უშუალოდ იცნობს იგი პლატონის დიალოგებს, ანდა რამდენად დამოკიდებულია პლატონის ინტერპრეტატორებისა, განსაკუთრებით პროკლესაგან. მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გატაცებას პლატონის ნაწერებით, რომელიც მიქაელ ფსელოსმა დაამკვიდრა და იოანე პეტრიწის მიერ ამ წრეში მიღებულ ფილოსოფიურ განათლებასაც გავიხსენებთ, ცხადია, საკითხი ვადაწყდება პეტრიწის მიერ პლატონის უშუალოდ ცოდნის სასარგებლოდ, ყოველ შემთხვევაში უდავოა, რომ იოანე პეტრიწი უშუალოდ და კარგად იცნობს პლატონის დიალოგს „პარმენიდეს“ და „ტიმეოს“.

გაცილებით უფრო ნათელია არისტოტელეს ნაწერების ცოდნის საკითხი. პეტრიწი ჩინებულად იცნობს არისტოტელეს ლოგიკურ ნაწერებს, არა მარტო „ორგანონს“ — ამ კრებულს არისტოტელეს ლოგიკური ნაწერებისა — არამედ შეიძლება „რიტორიკასაც“. უშუალო ბერძნულ ორიგინალზე დამყარებულ არისტოტელეს „ორგანონის“ ციტირება, მისი ხან მთლიანად და ხან მასში მოთავსებული ნაწერებისა ცალ-ცალკე, კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ პეტრიწი იოანე იტალის მოწაფე იყო და აქ შეითვისა მან „ორგანონის“ ჩინებული ცოდნა. იოანე იტალი ხომ თავის პედაგოგიურ საქმიანობას საფუძვლად უდებდა „ორგანონის“ განმარტებას.

ჩვეულებრივი შეხედულება, ვითომც იოანე პეტრიწი არისტოტელეს აღმაცერად უყურებდა¹, გაუგებრობაზე და პრობლემის თავისებურების არგათვალისწინებაზეა აშენებული. არისტოტელეს, იგი კიდევაც აკრიტიკებს ძალიან მძაფრად, აკრიტიკებს იმ საკითხში, რა საკითხში იგი მას ქრისტიანსა და „პლატონურ ფილოსოფოსს“ არ შეეძლო არ გაეკრიტიკებია. იგი აკრიტიკებს არისტოტელეს ცნო-

¹ შედ. Н. Я. Марр. Иоанн Петрицкий, გვ. 33.

ბილ ლოგიკურ თეორიას სახეობითი ცნებების გვარეობითში შერწყმის გზით უმაღლეს გვარეობაზე ასვლის გამოყენებას ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხში.

პეტრიწი არ ცნობს, რომ ღმერთი ლოგიკური გვარეობა იყოს ქვეყნიერ საგანთა სახეობის მიმართ. იგი ემხრობა ნეოპლატონურ თეორიას ღმერთის არსებობის ექსტაზის საშუალებით ხილვისას. ყველა დანარჩენ საკითხში იგი არისტოტელეს მიყვება. ლოგიკა, ბუნებისმეტყველება თავიდან ბოლომდე არისტოტელეზეა აშენებული; საერთოდ მეცნიერება პეტრიწთან არისტოტელეზეა დამყარებული და ამაში იგი სოლიდარულია მთელ საშუალო საუკუნეებთან. პეტრიწი განირჩევა დასავლური საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიიდან იმით, რომ იგი არისტოტელეს იცნობს უშუალოდ ბერძნული ორიგინალების მიხედვით. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ XII საუკუნის პირველ ნახევარში დასავლელ არც ერთ სქოლასტიკოსს არისტოტელე იმ მოცულობით არ სცოდნია, როგორც ეს პეტრიწთან გვაქვს მოცემული, თვით პეტრე აბელარსაც კი. პეტრიწი პროკლეს განმარტებათა დასაწყისშივე აცხადებს, რომ არისტოტელეს მიერ „ორგანონში“ დადგენილი კანონების გარეშე ლოგიკური აზროვნება არ არსებობს და თავიდან ბოლომდე თანმიმდევრულად იცავს ამ დებულებას. ეს ადგილი იწყება ასე:

„შეისწავე, ვითარმედ ამას პირველსა სიტყუასა ჰქვან წინჩამოსაგდებელი სიტყუაჲ...: (მოყვება ლოგიკის პრინციპების დალაგებას არისტოტელეს „ანალიტიკენის“ მიხედვით, სადაც პეტრიწს მოჰყავს ბერძნული ტერმინები და დაასკვნის): და ესე მცირედთა მიერ შემოსისაზღვრა კანონი არისტოტელის „ორდანოჲსაჲ“; რომლისა თვნიერ უღონო არს რაჲსამე გაგონებაჲ სულისა მიერ სიტყუერისა“¹. აქ გადაჭრით და ნათლად არის ნათქვამი, რომ არისტოტელეს მიერ „ორგანონში“ დაფუძნებული ლოგიკური კანონების გარეშე შეუძლებელია რისიმე შეცნობათ.

როდესაც პეტრიწს სჭირდება ბუნებათმეცნიერული ცნებები, მაგ. ცნება დროისა, ბუნებრივ ოთხ ელემენტთა, ე. წ. მეხუთე ანუ ეთერის ელემენტისა, სულისა და სხვა, იგი ყოველთვის არისტოტელეს მიმართავს; იჩენს ცოდნას არა მარტო არისტოტელეს „ფიზიკისა“, არამედ შეიძლება „მეტაფიზიკისასაც“, რამდენიმეჯერ დასახელებული და ციტირებულია არისტოტელეს ცნობილი ბუნებათმეც-

¹ იხ. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გვ. 10, 11.

ნიერული შრომა De generatione et corruptione ¹, უნდა იცნობდეს იგი აგრეთვე არისტოტელეს De coelo -ს თუმცა ამ უკანასკნელის დამტკიცება უშუალო ლიტერატურული მითითებით არ შეიძლება.

თვით ღვთისმეტყველების საკითხებში არისტოტელე მისთვის უდიდესი ავტორიტეტია. მოათავენს რა მწვავე კამათს მანიქველურ დუალიზმთან, მოიყვანს რა ყოველგვარ ავტორიტეტსა და გააჩქევს რა ყველა არგუმენტს მონიზმის სასარგებლოდ, დასკვნის: რა ბევრი ვიმსჯელო, როდესაც ამას „არისტოტელი თან მიეხმავების. ხმითა ბრწყინვალითა“ ².

ნათქვამიდან ნათელია, თუ რაოდენ ზერელეა შეხედულება, ვითომც პეტრიწი არისტოტელეს აღმაცერად უყურებდა. ეკლესიის ფილოსოფოსი მისთვისაც უდიდესი ავტორიტეტი რჩება ცოდნისა და მეცნიერების ყველა დარგისათვის. პლატონური ფილოსოფიის, ე. ი. ნეოპლატონიზმის მიღება მის მიერ სრულიად არ ნიშნავს არისტოტელეს დაგმობას. ნეოპლატონიზმით ქრისტიანული სიბრძნის გამართლება და ღმერთის არსებობის დასაბუთება ერთ-ერთი ზედმეტი არგუმენტია მისთვის, ვინაიდან იგი ფილოსოფიის და რელიგიის უნიონისათვის ლაპარაკობს. ნეოპლატონური მონიზმისა და მონოთეიზმის გამოყენებით პეტრიწს სურს ის ექვი საბოლოოდ გაფანტოს, რომელიც ფილოსოფიის წინააღმდეგ იმთავითვე არსებობდა ქრისტიანულ თეოლოგიაში.

ამ მიზნით მან ქართულად თარგმნა, განმარტა და დაამუშავა ორი გამოჩენილი მწერალი ნეოპლატონიზმისა ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი და პ რ ო კ ლ ე დ ი ა დ ო ხ ო ს ი. ეს ორი ავტორი და მათთან ერთად მთელი ნეოპლატონიზმი, ცხადია, თვალსაჩინო წყაროა პეტრიწის განათლებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისათვის.

ამიტომ საჭიროა უფრო დაწვრილებით შევჩერდეთ ამ ორი ავტორის ვინაობაზე და მათ ნაწარმოებებზე, რომლებიც ქართულად თარგმნილი და განმარტებული იყო პეტრიწის მიერ. საჭიროა გამოვიკვლიოთ ხვედრითი წონა ამ ორი წიგნისა საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში და დავესვათ საკითხი იმის შესახებ, თუ რატომ სწორედ ეს ორი წიგნი აირჩია პეტრიწმა თავისი აზრების განხორციელებისათვის.

¹ პეტრიწი იცნობს ამ შრომის ბერძნულ რეგინალს, რაც ნათელია აის შემდეგი ადგილიდან: „... და აგრეთვე ნაწილი იხარწნა აირისაჲ და არა ყოვლობაჲ, და ჯდო რაჲ თვისა სიმჭურვალე, ვითარცა არისტოტელი წიგნსა შორის „ქმნისა და ზრუნისასა“ გუასწავლის, რომელ „პერი გენესეოს და ფთორას“ უწოლა“. იხ. იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. II. გვ. 119.

² იქვე, გვ. 214.

ნე მესიოს იყო ქ. ემესის ეპისკოპოსი. ახალგაზრდობაში ნეოპლატონიკოსი. მეოთხე საუკუნის დამლევს 385 წლის რომდე-
ნო ხანაში იგი გაიცნო ქრისტიანობის ერთ-ერთმა უდიდესმა ღვთის-
მეტყველმა გრიგოლ ნაზიანზელმა და ნებსით თუ უნებლიეთ გააქ-
რისტიანა. ეკლესიამ მას ეს „ღვაწლი“ დაუფასა და 400 წელს ეპის-
კოპოსად აკურთხა.

V საუკუნის დასაწყისში მან დაწერა თავისი შესანიშნავი წიგნი *Περὶ φύσεως ἀσμῶπισ*, რომელიც წარმოადგენს ერთგვარ ენცი-
კლოპედიას მეცნიერებისა და ფილოსოფიისა, შეგუებულს ქრის-
ტიანობასთან. ავტორი ძირითადად ამოდის ნეოპლატონიზმიდან,
მაგრამ ბუნებისმეტყველებისა და ფსიქოლოგიის საკითხებს მთლიან-
ად არისტოტელეზე აშენებს, ძალიან ფართოდ იყენებს სტოელების
ზოძღვრებასაც აფექტების შესახებ, აშენებს არისტოტელეზე ნების-
ყოფის თავისუფლების საკითხს და ასე ასრულებს თავის კომპენდი-
უმს.

ამ წიგნს არაჩვეულებრივი ფართო გავრცელება ხვდა წილად
ადრინდელ საშუალო საუკუნეებში, მას ერთნაირი ნდობით მიმარ-
თავენ დასავლეთში და აღმოსავლეთში. რამდენიმე საუკუნის მან-
ძილზე მის ავტორად აღიარებული იყო ეკლესიის ცნობილი მამა
გრიგოლ ნოსელი. ამ წიგნზე ააშენა თავის დოგმატიკის ფილოსო-
ფიური საფუძველი იოანე დამასკელმა¹. იგი ფართოდ გავრცელე-
ბული იყო XI საუკუნის ბიზანტიაში. მისი პირველი ლათინური
თარგმანი გამოვიდა 1159 წელს, ქართული კი 50 წლით ადრე, —
1109 წლის მომდევნო ხანაში.

თავისთავად ცხადია და გასაგები, რომ ქრისტიანობის მიერ მი-
ღებული ეს ფილოსოფიისა და მეცნიერების ენციკლოპედია ჩინებუ-
ლად უპასუხებდა იოანე პეტრიწის მიზნებს — გადმოელო ქართულ
ენაზე სერიოზული და ამავე დროს ქრისტიანულ დოგმასთან შეთან-
ხმებული ფილოსოფიური წიგნები, დაენერგა ქართველებს შორის
მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნება. მაშასადამე, ამ წიგნის
გადმოთარგმნა ქართულ ენაზე სერიოზული მოთქმების შედეგი
იყო. ფილოსოფიასთან მტრულად განწყობილი საეკლესიო რეაქცია
ან წიგნის წინააღმდეგ ადვილად ვერ ამხედრდებოდა.

უფრო სახიფათო იყო, რაასაკვიოვებლია, რომ პეტრიწის მეორე
წამოწყება, წარმართი ნეოპლატონელი ფილოსოფიის ქართულ-
ადგამოდება. როგორც ჩანს, პეტრიწი ღრმად იყო დარწმუნებული,
რომ პროკლე, პლატონური ფილოსოფოსი, მისდა უნებლიეთ ქრის-
ტიანობის საქმეს აკეთებდა, იგი ფილოსოფიაში იმასვე ამბობდა, რა-

¹ იხ. Ueberwegs Grund, გვ. 185.

საც თეოლოგიაში პავლე მოციქული. მაგრამ, ცხადია, ამ დებულებას დასაბუთება სჭირდებოდა და ამიტომ შეამკო პეტრიწმა თავისი თარგმანი წინასიტყვაობით, ვრცელი კომენტარებით და დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე ბოლოსიტყვაობით.

პროკლე (410—485) იყო უკანასკნელი მნათობი ნეოპლატონიზმისა, და მთელი ანტიკური წარმართობისა. საერთოდ იგი ცხოვრობდა იულიანე განდგომილის მომდევნო ხანაში და თავისი თვალით ხედავდა, თუ როგორ იღუპებოდა ანტიკური ცივილიზაცია და როგორ იმარჯვებდა „მკვდრებისა და საფლავების“ საარწმუნოება. ეს ანტიკურობის უკანასკნელი ფაუსტი იძულებული იყო ქედი მოეხარა ქრისტიანობის წინაშე და მას მორიგებოდა, თუმცა იგი იყო და დარჩა შეგნებული წარმართი. იგი ამოდ ცდილობდა თავისი ფილოსოფია ექცია ასკეტიზმად და მისტიციზმად და ამით დაეკმაყოფილებია ეპოქის მოთხოვნილება მისტიურზე და ზებუნებრივზე. ეპოქა თავის გზას აგრძელებდა და ქრისტიანობის ბავშვური ზღაპრები უფრო სწამდა, ვიდრე პროკლეს რაფინირებული მისტერიები. ამავე დროს პროკლე იყო უდიდესი მეცნიერი და ფილოსოფოსი მეხუთე საუკუნისა, ტრიადული დიალექტიკის შემქმნელი. ევკლიდეს კომენტატორი და ასტრონომი.

პროკლემ შექმნა ნეოპლატონური სქოლასტიკა, დაყრდნობილი არისტოტელეზე და რიცხვთა მეტაფიზიკაზე. ფორმალური ცნებების კონსტრუირებაში მას ბადალი არ ჰყავს აზროვნების ისტორიაში.

მისი შრომა *Ἐπιχρῆσταις θεολογίαις* ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში იყო დაწერილი, ამ შრომის მიზანი იყო ლოგიკურ-დიალექტიკური კომბინაციებით დაესაბუთებინა უმაღლეს არსებათა ერთობა. ამავე დროს იგი იშვიათ მანიპულაციას ახდენდა პლატონის იდეალიზმის სხეულზე. აძლევდა რა თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას პლატონის უმაღლეს *ἄσμεθον*-ს, აჩვენებდა, რომ პლატონის აზრითაც ყველაფრის დასაბამად ერთი, ანუ სიკეთე, ანუ ღმერთი იყო მიჩნეულიო. პროკლეს მიზანი იყო თავისი თანამედროვეობისათვის ეჩვენებია, რომ პლატონიზმის ნიადაგზე გაცილებით უფრო მტკიცე და ლოგიკურად უნაკლო ცნება ერთღმერთობისა და მონოთეიზმისა აშენდებოდა, ვიდრე ეს ქრისტიანობას გააჩნდა.

თავის მხრივ ქალკედონში საბოლოოდ კონსოლიდირებული ქრისტიანობა (451 წ.) და ბიზანტიანიზმი ამაში თავის არსებობის გამართლებას ხედავდა, მის დაუძინებელ მტერს პროკლეს იყენებდა თავისი სიმართლის, ერთ-ერთი ზედმეტი არგუმენტით, დაასაბუთებ-

ლად¹. სხვაგვარად აბა რით აეხსნათ V—VI საუკუნეების სირიელი და ბიზანტიელი ქრისტიანი თეოლოგების ცნობილი კავშირი პროკლესთან. ეს კავშირი საბოლოოდ განმტკიცდა მას შემდეგ, რაც იოანე დამასკელმა დიონისე არეოპაგელი თავიდან ბოლომდე ქრისტიანულ დოგმატიკონში შეიტანა და მასთან ერთად შევიდა იქ მისი მასწავლებელი პროკლეც².

პროკლეს დასახელებულ შრომას თავისი ყურადღება მიაქცია იმთავითვე არაბულმა აზროვნებამაც, რომელიც აგრეთვე მონოთეიზმის დასაბუთების ძებნაში იყო. პროკლე არაბულად ითარგმნა შემოკლებული რედაქციით (IX საუკ.) და ძალიან ფართო გავრცელება პოვა მთელ ხალიფატში.

არაბული მოკლე რედაქციიდან იგი XII საუკუნეში გადავიდა დასავლეთში სახელწოდებით *Liber de causis* და დიდი გავლენა მოახდინა სქოლასტიკაზე. ამიერიდან სქოლასტიკურ აზროვნებაში პროკლემ დაიჭირა საპატიო ადგილი არისტოტელეს გვერდით.

ამ წიგნის უდიდესი გავლენა განიცადეს ალბერტ დიდმა და თომას აკვინელმა. გადაჭარბებული არ უნდა იყოს ის შეხედულება, აქვინელმა თავის კონცეფციისათვის პროკლედან არა ნაკლები ისესხა, ვიდრე არისტოტელედიანაო. ფაქტია, რომ მის კალამს ეკუთნის ამ წიგნის აღფრთოვანებული სტილით დაწერილი კომენტარები. ამ ხანებისათვის აქვინელმა იშოვა პროკლეს ბერძნული ტექსტი, საჩქაროდ გადაათარგმნინა იგი თავის ლიტერატურულ მდივანს, ვილჰელმ მოერბეკს და საბოლოოდ დაადგინა, თუ რა კავშირი იყო *Liber de causis* და პროკლეს *Μετὰ φυσικ-ს* შორის. 1268 წლის 18 მაისს მოერბეკმა აქვინელს ჩააბარა პროკლეს თარგმანი და აღმოჩნდა, რომ ქრისტიანობის ფილოსოფიურ ქვაკუთხედად მიჩნეული *Liber de causis* გამოჩენილი ნეოპლატონიკოსის კლასიკური ნაშრომის დამახინჯებული რედაქცია იყო. ამიერიდან პროკ-

¹ ე. დ. ცელერი უსათუოდ სწორად ხედავს, როდესაც წერს: „კონსექვენტური გამოყენება ტრიადული სისტემისა პროკლემ ყველაზე მეტად განავითარა, და მან ჩამოაყალიბა სამყაროს სურათი, რომელიც ყოველივე ხილულსა და უხილავს ითავსებდა, იყო ერთიანი და თან დანაწევრებული ერთისა და იმავე სქემის მიხედვით, რომელიც მისი ზეციური იერარქიით წარმოადგენდა საპატიო ორეულს ბიზანტიის სახელმწიფოს მოხელეთა იერარქიისა და მთლიანად გამოდგებოდა იმისათვის, რათა ყოფილიყო ნიმუში და მისაბაძი მავალითი ბიზანტიელთა სახელმწიფო იერარქიის სულიერ მონათესავე საეკლესიო იერარქიისათვისაც.“ იხ. Ed. Zeller. *Philos. der Griech.*, ო. III, ნაწ. 2, გვ. 851.

² შეადარე ე. დ. ცელერი. *Ph. d. Gr.*, ტ. III, ნაწ. 2, გვ. 847.

ლე არისტოტელეს გვერდით მოთავსდა და თომა აქვინელის რჩევითა და კურთხევით შეიქნა ეკლესიის ფილოსოფოსი.

აი ეს წიგნი იყო, რომელიც აირჩია თავისი მუშაობის საგნად ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწმა ას ორმოცდაათი წლით ადრე თომა აქვინელამდე და გამოიყენა იგი დაახლოებით ისე და იმ მიზნებისათვის, როგორც დასავლური სქოლასტიკის მწვერვალმა თომა აქვინელმა.

პროკლეს წიგნის ამდაგვარი გამოყენება იოანე პეტრიწმა ნამდვილად მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იტალის მიერ შექმნილ ფილოსოფიურ მოძრაობის წრეში შეითვისა. XI საუკუნის ბიზანტიის სქოლასტიკაში, ე. ი. კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე, არისტოტელესა და პლატონის გვერდით პროკლე ყველაზე მიღებული ავტორი იყო.

საერთო ფილოსოფიური ინტერესის გარდა ბიზანტიელებისათვის პროკლეს რესტავრაციას დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონდა. ბიზანტიელები პროკლეს მკაცრ მონიშმს და მონოთეიზმს იყენებდნენ იმ საუკუნეში სწორედ ბიზანტიაში ფართოდ გავრცელებული მანიქვევლური დუალიზმის წინააღმდეგ. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ამ გარემოებამ თავისი გამოხატულება ქართველ ფილოსოფოს იოანე პეტრიწთანაც პოვა. როგორც ცნობილია, იტალის გასამართლება განადგურებას ალექსი კომნენმა მანიქვევლების განადგურებაც მიачოლა და ამით გამოწვეულმა რეაქციამ ბიზანტიაში იმდენად კარიკატურული ფორმა მიიღო, რომ ნიკოლოზ მეთონელის ცნობილ პლაჯიარობამდე მივიღა¹.

¹ ქრისტიანული ეკლესიის დაცდილი ტრადიცია იყო ის, რომ თუ ეკლესიის რაიმე გასაპირის დროს, ერეტიკოსებთან ბრძოლის დროს და სხვა, ანტიკური ფილოსოფია მოკავშირედ დასაქირდებოდა, იგი ასეთ კავშირს სიამოვნებით მიმართავდა და როგორც კი ეს საკიროება გაივლიდა, საეკლესიო რეაქცია მოკავშირეს დაუწყებდა განადგურებას. ასე მოექცა იგი პროკლესაც XII საუკუნეში. პროკლეს გაზრდილი ავტორიტეტი ეკლესიისათვის უხერხული აღმოჩნდა. პროკლეს განადგურება იყისრა მეთონის ეპისკოპოსმა ნიკოლოზმა. ამ პროფესიონალმა პლაგიატორმა მოზრდილი წიგნი დაწერა პროკლეს წინააღმდეგ, მაგრამ შთავარი ნაწილი ამ წიგნისა სიტყვიდან სიტყვამდე გადმოსწერა პროკლეს დროინდელი საეკლესიო მწერლის პროკოპი გაზელის წიგნიდან (465—529). ამ ახირებულმა ზუესმა სხვა ათიოდე შრომაც გადმოწერა წინა საუკუნეების მწერლებისაგან და ბიზანტიის იმპერატორს თავის ნაშრომებად მიასაღა. ეს გარემოება ძალიან ნათლად გვიჩვენებს ბიზანტიის კულტურის საბოლოო დეგრადაციას. იხ. K. Krumbacher. *Geschich... d. byz. Litter*, გვ. 85—86.

XII საუკუნე ბიზანტიის სახელმწიფო სხეულის გახრწნის საუკუნე იყო. დრომოკმული და დაუძლურებული იგი ეხეტეებოდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კედლებს. ცხადია, რომ ის ფილოსოფიური მოძრაობა და ინტერესი მეცნიერებისადმი, რომელიც XI საუკუნემ წარმოშვა, საბოლოოდ ლიკვიდირებული და განადგურებული იყო. საეკლესიო რეაქცია მძვინვარებდა კულტურული ცხოვრების ყველა დარგში. ამიტომ ბიზანტიის სქოლასტიკას განვითარების ის ფორმები არ მიუღია, რომელსაც ისტორია იცნობს მისი უმცროსი დის, ე. ი. დასავლური სქოლასტიკის სახით, აღარ განვითარებულა ე. წ. მაღალი სქოლასტიკის დონემდე და აღარ დაწყებულა მასში ის პროცესი, რაც თომა აკვინელისა და ღუნ სკოტის სპეკულაციაში დაიწყო: სქოლასტიკის შინაგანი დაშლის პროცესი.

ბიზანტიაში დაწყებული სქოლასტიკის ერთგვარ გაგრძელებას და დამთავრებას ჩვენ XII საუკუნის საქართველოში ვნახულობთ. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნება ამის უტყუარი საბუთია. პეტრიწის წამოწყება მდგომარეობდა იმის ჩვენებაში, რომ ფილოსოფია და ისტორია რელიგიის განმტკიცებისათვის გამოეყენებია. ამ სამსახურის გაწვევისათვის კი იგი ფილოსოფიას არსებობის უფლებას ანიჭებდა და რელიგიისაგან დამოუკიდებელ ღირებულებად აქცევდა.

რასაკვირველია, იოანე პეტრიწი მარტო არ იყო, მას მხოლოდ კი არ სდევნიდნენ, არამედ მას მსმენელი და წამკითხავიც ჰყავდა. მარტო XII საუკუნის მანძილზე ჩვენი საისტორიო წყაროები ათიოდე სახელგანთქმულ ფილოსოფოსს ასახელებს, თითოეულ მათგანს ახასიათებს ეს ცნობები „ღეთაებრივ“ თუ სამღვთო-ფილოსოფოსად, ზეციერად თუ ჰიმჰიმელად, მეცნიერად თუ გრამატიკოსად, ქართული ეკლესიის დასაყრდენად თუ ბერძენთა შორის სახელგანთქმულად¹. მათ შორის სამი „იოანე ფილოსოფოსი“ გვხვდებ-

¹ შეად. Н. Я. Марр. Иоанн Петрицский, გვ. 58, ნიკო მარის უდიდეს დამზრებას შეადგენს, რომ მან პირველად გააცხოველა ყურადღება XI—XII საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის მიმართ, და იმ მასალის ფარგლებში, რაც მაშინ მარის განკარგულებაში იყო, მან მისთვის დამახასიათებელი ოსტატობით, გააშუქა ყველა საკითხი. მარი შეცდა მხოლოდ ერთი საერთო ხასიათის საკითხში; რაღაც უმართებულო წყაროებით სარგებლობის გამო იგი ფიქრობდა, ვითომ XI საუკუნის ბიზანტიაში მომხდარიყოს ნეოპლატონიზმის აღორძინება, და ეს ნეოპლატონიზმი გადმოსულიყოს საქართველოში. მასთან ყველაფერი რიგზეა ნეოპლატონიზმის გარდა, ბიზანტიაში ხდებოდა სქოლასტიკის გარკვეული ეტაპის კონსოლიდაცია, რისთვისაც ამ მოძრაობის მეთაურების მიერ ნეოპლატონიზმიც იყო გამოყენებული და სხვა რამეც მრავალი. ფ ს ე ლ ო ს ი, თუ

ბა, — გარემოება, რომელიც ძალიან ხელის შემშლელია იოანე პეტრიწის ისტორიული ვინაობის საბოლოო გამოკვლევისათვის.

პროკლეს იოანე პეტრიწი იცნობს, რასაკვირველია, არა მარტო „კავშირის“ მეშვეობით, არამედ მთლიანად. კომენტარების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ იგი პროკლეს მიმართავს მრავალგვარ შემთხვევის დროს და ხელმძღვანელობს პროკლეს მიერ შექმნილი პლატონის ეგზეგეტიკური ლიტერატურით. პეტრიწის ბოლოსიტყვაობის ერთი ადგილი გვარწმუნებს იმაში, რომ იგი პროკლეს იცნობს დეტალურად. იქ ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ არ არსებობს ბოროტების სუბსტანცია, რომ ბოროტებას დამოუკიდებელი არსებობა არა აქვს, რომ ბოროტების არსებად მიღება სიკეთის გვერდით მანიქველური და ერეტიკული აზრია. ებრძვის რა ასეთ მოძღვრებას. პეტრიწი დასძენს, პროკლე ნაცარტუტად აქცევს ბოროტების დამოუკიდებელ არსებად აღიარებას; ამ აზრის აღება პეტრიწს პროკლეს თეოლოგიიდან არ შეეძლო, პროკლემ ეს დებულება გამოთქვა თავის ეთიკურ ნაწერებში, სადაც პროკლე დაბეჯითებით ამტკიცებს. რომ არ არსებობს ბოროტება თავისთავად და სუბსტანციის სახით, რომ ბოროტების ერთადერთი მიზეზი ადამიანია, რომ ბოროტება იბადება ადამიანის მიერ დანაშაულის ჩადენის გამო — *Τὸν κακὸν ἔαυτῶ το φυχῶν ἔνωσ ἀλλοιοσ*, აქედან პროკლეს ნებისყოფის თავისუფლების თეორია გამოჰყავს და სხვ. ცხადია, რომ პეტრიწი შშვენივრად არის ორიენტირებული პროკლეს ეთიკურ ნაწერებშიც¹.

5. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისათვის

იოანე პეტრიწი დიდი დამრავალმხრივი მოაზროვნე იყო. ეპოქისა და გარემოების მიხედვით ხუცესისა და ბერის ტანსაცმელში გახვეული, იგი ცდილობს აზროვნება შეიტანოს ქრისტიანული სარწმუნოების ქვეყანაში. მას, როგორც ჩანს, ნათლად შეგნებული ჰქონია თავისი ფილოსოფიური მოწოდება და მისია. ბერძნებსა და ქართველებს უსაყვედურებს. რომ მას არ დაანებეს გამხდარიყო მეორე არისტოტელე და ამ გზით — „ღმრთისმეტყუელება ნივთისაგან მიუხებელი წარმოეყენა“, — ე. ი. შეექმნა თეოლოგია ამაღლებული ყოველივე ნივთიერისაგან და ქვეყნიერისაგან.

გნებათ, უფრო პლატონისტი იყო, ვიდრე ნეოპლატონისტი, ხოლო იოანე ბელის ნეოპლატონობა არ ჩანს არც ერთ მისი სახელით დარჩენილ შრომაში და იგი არ არის მოხსენებული არც სინოდის სტატუტში.

¹ შეად. Zeller. ციტ. ნაშრ., ტ. III, ნაწ. 2, გვ. 874.

პეტრიწი მტკიცედ დგას იმ აზრზე. რომ სარწმუნოებას თავისი საკუთარი ძალებით ამის გაკეთება არ შეუძლია, ამიტომ მიმართავს იგი ფილოსოფიის დახმარებას. რათა გაამართლოს ფილოსოფიის შესაძლებლობა, ეწევა რთულ ძიებასა და მტკიცებას იმის საჩვენებლად, რომ ჭეშმარიტება და სიტყვა (ლოგოსი), რომელიც გამოცხადების სახით გამოვლენილია ქრისტიანობაში, „ხედვითი“ ცოდნის სახით მოცემული იყო ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსებში. ჭკრეტიითი და განცდითი შთაგონების სახით იგივე ჭეშმარიტება ლოგოსისა მოცემული ყოფილა მრავალ სხვა აღმოსავლეთიდან მომავალ სიბრძნეში, უპირველეს ყოვლისა „მოსესა და მოსეანთა“ მსოფლგაგებაში, მაგრამ აგრეთვე ქალდეველებთან და სხვ.

რადგან გზა „ხედვითი“ ანუ თეორეტიული ცოდნისა ყველაზე უფრო დამუშავებული და ნათელია, რადგან ამ გზის გაკაფვისათვის ბერძენ ფილოსოფოსებს უმუშავნიათ, ამიტომ მას სჭირდება ბერძნებისაკენ უკან დაბრუნება და მათი დიდი საქმის გამოყენება. ვინ გამოდგება ამ დიდი საქმისათვის ბერძენთა შორის? პლატონი, არისტოტელე და პლატონური ფილოსოფოსი პროკლე¹.

მთლიანად არც ერთ ამათთაგანს პეტრიწი არ ღებულობს, თითოეულისაგან იგი იმას იყენებს, რაც მისი საკუთარი მსოფლმხედველობისათვისაა საჭირო. ამ კონტექსტში თავის თავად ნათელი ხდება, თუ რაოდენ არის პეტრიწი ნეოპლატონიკოსი. შეხედულება, ვითომც იგი იყოს პროკლეს პირდაპირი მოწაფე და ვითომც პროკლეს გადმონერგვას ეწეოდეს საქართველოში. შეიძ-

¹ სახელწოდება „პლატონური ფილოსოფოსი“ არის სინონიმი სიტყვისა „პროკლეს ფილოსოფია“. ანტიკურობიდან გადაჩენილი „პროკლეს შრომების ხელნაწერები გვიჩვენებენ წარწერას *Διάδοχος* და *Πλατωνικός*. შემდგვი ლიტერატურა მას მოიხსენიებს მონაცვლედ პლატონისა. ასე, მაგ., სიმპლიციუსი წერს: *Πρόκλος ὁ ἐκ Ἀσσυρίας ὀλίγον πορὸς ἔμισθον ἑρῶν τῶν Πλάτωνος διάδοχος* ეტყობა, ყოველივე ეს ჩინებულად სცოდნია პეტრიწს და ამიტომ უწოდებია თავისი შრომისათვის: „პროკლე დიადოხოსი, პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ (ასეთი სათაური აქვს ჩვენს მუზეუმში დაცულ ყველა ხელნაწერს). პეტრიწის შრომების მეორე ტომისათვის კი გამომცემლებს გაუყუებიათ აზრის შემცვლელი სათაური: „განმარტება პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“ და ისიც ძველი ქართული ტრანსკრიფციით დაუწერიათ; ასე რომ, მკითხველმა უნდა იფიქროს, ვითომც პეტრიწს შრომა დაუწერია პლატონის ფილოსოფიის განმარტებისათვის. სინამდვილეში პეტრიწი წერს და ბაასობს პლატონურ ფილოსოფოსზე, ე. ი. პროკლეზე და არა პლატონის ფილოსოფიაზე.

ლება შენდებოდეს ერთი მხრით საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის და მეორე მხრით იოანე პეტრიწის მიერ შედგენილ პროკლეს ტექსტის განმარტებათა გაუთვალისწინებლობაზე. თუ ამ განმარტებას გულდასმით გადავიკითხავთ, ნათელი გახდება, რომ პეტრიწი ძალიან ხშირად ეკამათება პროკლეს და მყისვე ემიჯნება მას, თუკი შეამჩნევს, რომ პროკლეს აზრის ესა თუ ის ნიუანსი მას ეწინააღმდეგება. მაგ. პეტრიწი ნათლად ხედავს, რომ პროკლესებური დიალექტიკა ხშირად ხედვითი—ე. ი. თეორიული ცოდნის გზას სტოვებს, ამ შემთხვევაში პეტრიწი აღარ ეთანხმება პროკლეს და მტკიცედ იცავს ხედვითი ცოდნის სისწორეს. ასე რომ, ნეოპლატონელობა იოანე პეტრიწისა ძალიან პირობითი ცნებაა და ქრისტიანული ფილოსოფიის გარკვეული სკოლისა და განვითარების დონით არის გაპირობებული.

საქმის ზუსტი გამოკვლევა გვარწმუნებს, რომ პროკლე პეტრიწს სჭირია სამი გარემოებისათვის: 1) ერთისა და მისგან გამომდინარე სიმრავლის დიალექტიკურობის დადგენისათვის, ე. ი. უმაღლესი ერთისაგან ქვეყნიერებათა საფეხურობრივ წარმომდინარეობის თეოლოგიური საკითხის ფილოსოფიურ-დიალექტიკური ხერხით გავალანთლობისათვის, 2) სიკეთისა და ბოროტის სუბსტანციონალური დუალიზმის დაძლევისათვის და სიკეთის მონიზმის დადგენისათვის (აქ სჭირდებოდა მას პროკლესებური ინტერპრეტაცია პლატონის ბუჯდბუ-ისა); 3) ღვთის მტერ და მგმობელ ფილოსოფოსთა, ე. ი. ეპიკურეელთა (წაიკითხე მატერიალისტები) განადგურებისათვის.

ხოლო არისტოტელე სჭირდება მას: 1) ყოველივე მდაბიო ცოდნის, იმის, რასაც დღეს მეცნიერება ეწოდება, დადგენისათვის, არისტოტელე ცისა და მიწისაა, ნივთთა წარმოშობისა და ხრწნის შესაიდუმლეა; 2) არისტოტელე ავტორი „ორგანონისა“ საფუძველია ყოველივე ლოგიკისა და დასაბუთებისა, რადგან პეტრიწმა იცის, რომ არისტოტელეს ლოგიკის გარეშე „უღონო არს რისავე გაგონებაა სულისა მიერ სიტყვიერისა?“, რადგან თვით ღმერთს არ შეუძლია ლოგიკას ეწინააღმდეგოს, ვინაიდან თვითონ არის ლოგოსი. ამიტომ, ცხადია, სადაც ლოგიკა საჭიროა, იქ არისტოტელეც აუცილებელია; 3) რადგან არისტოტელეს მოძღვრება „სიტყვიერებითი“, ე. ი. სიტყვაში ამოკითხული ქეშმარიტება და კანონი, და მისი მოძღვრება „ბუნებითნი“, ე. ი. ბუნებაში ამოკითხული კანონი, საბოლოო ანგარიშით მიდის იმ აზრამდე, რომ „ერთი არის მეუფე ყოველთა“, ამიტომ არისტოტელეს მეცნიერების საბოლოო დასკვნა მისივე ღვთისმეტყველებაა და ცხადია, ასეთი ფილოსოფოსი სჭირია ქარ-

თველ ფილოსოფოსს, რათა სიბრძნე და სარწმუნოება ფილოსო-
ფიად გადააქციოს. ✓

რაც შეეხება პლატონს, აქ პეტრიწის პოზიცია ძალიან გვაგონებს მიქაელ ფსელოსის პოზიციას. „ღვთაებრივი“ პლატონის მიერ იგი უფრო აღფრთოვანებულია, ვიდრე დარწმუნებული, პლატონი მას უფრო ხიბლავს, ვიდრე ასწავლის. პლატონს იგი ადიდებს, როგორც პირველ სათავეს იმ სიბრძნისა, რომელიც პავლე მოციქულში გამოცხადდა. ✓

პეტრიწის აზროვნებისათვის ძალიან დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ, როცა ის წერს მაგ. პლატონზე, არისტოტელეზე თუ პროკლესზე, ყოველთვის შთაბეჭდილება იქმნება, რომ თითოეული მსოფლმხედველობრივი პრობლემა აღებული ამ ფილოსოფოსებიდან მისთვის მხოლოდ საბაბია, რაღაც დამოუკიდებელი და საკუთარი აზრის გასაშლელად, რაღაც საკუთარი საკითხის დასასმელად, ამიტომ მისი გამოცხადება რომელიმე ანტიკური ფილოსოფოსის ადექტად არამეტუ ორიგინალობას მოკლებული წამოყენებაა, არამედ საქმის ფაქტიური მხარის საწინააღმდეგო გარეშობაც არის.

მაშ; რომელია ის მსოფლმხედველობა, რომლის გაშლისათვის მას საბაბად ანტიკური ფილოსოფია გამოუყენებია? რასაკვირველია, ქრისტიანობა, და არც შეიძლება სხვა რაიმე ყოფილაყო.

მაგრამ უნდა ითქვას ნათლად: დამასკელის სკოლაში გამოჩენილ ვებულ დოგმატზე იგი ასი თავით მაღლა ასულა. მამასადამე. უკვე არსებული ქართული საეკლესიო თეოლოგიისათვის თავისი სიბრძნე დაუპირისპირებია. მას უშუალოდ შეუხვდავს ანტიკური ფილოსოფიისათვის და მისი სინათლე დაუნახავს და განუტოლია. ამიტომ ვუწოდებ ჩვენ მას სქოლასტიკის ისტორიაში იმ მიმართულებების შემქმნელი, რომელიც იძულებული იყო ეცნო ფილოსოფიის უფლება, რომელმაც ზეცა აიძულა გონების არაგუმენტები მოესმინა. რასაკვირველია, მან ეს აზრები პირველად მიქაელ ფსელოსის და იოანე იტალისაგან ისესხა, მაგრამ რადგან საქართველოს ეკლესიის ზედამხედველი თვალი ისე ძლიერი არ იყო, როგორც ბიზანტიისა, რადგან იმდროინდელი საქართველო ნაციონალური გავრთიანებისა და ახლად წარმოშობილი მონარქიის გამო ერთგვარ აღორძინებას განიცდიდა, ამიტომ ბევრ შემთხვევაში სქოლასტიკის ეს აზრი იოანე პეტრიწისა უფრო გაბედულად და უფრო ნათლად იქვა, ვიდრე ვინმე მისმა მოძმემ XI საუკუნის დამლევს დასავლეთსა და აღმოსავლეთში.

ნათქვამი იმას ხომ არ ნიშნავს, რომ პეტრიწში დავინახოთ ე. წ. რენესანსი ფილოსოფიური აზროვნებისა? ლიტერატურაში ასე-

თი აზრები მის ირგვლივ და მისი მნიშვნელობის დასახასიათებლად უკვე გამოთქმულია. მაგრამ ეს შეხედულება მოკლებულია ყოველივე ისტორიულსა და ფაქტიურ საფუძველს. მართალია პეტრიწმა ფილოსოფიის ერთგვარი დამოუკიდებელი უფლება ცნო ანალოგიურად ფსელოსისა და იტალის წამოწყებისა, მაგრამ იგი რენესანსის ეპოქის თვალსაზრისამდე არ მისულა. / რენესანსის შინაარსი იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ პლატონისა და არისტოტელეს ბერძნულ ორიგინალებს ბერძნულადვე დაუწყეს წაკითხვა (აბა ბიზანტია ელ ბერძნებს რა ენაზე უნდა წაეკითხათ პლატონი!) არც იმაში, რომ ფილოსოფიაში გარკვეული ღირებულება დაინახეს, არამედ რენესანსის ეპოქის თავისებურება და საკუთარი თვალსაზრისი მდგომარეობს ო რ მ ა გ ი ჰ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს თ ე ო რ ი ი ს წამოწყებაში, ე. ი. იმის აღიარებაში, რომ არსებობს ო რ ი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ჰეშმარიტება, ჰეშმარიტება ქვეყნისა და ფილოსოფიისა, ჰეშმარიტება ღმერთისა და თეოლოგიისა; განვითარების შექმნა საფუძველზე ეს ორი ჰეშმარიტება ერთმანეთს დაუპირისპირდა და ცნობილი ბრძოლა გაიმართა მათ შორის.

იოანე პეტრიწს (და არც მის მასწავლებლებს — ფსელოსსა და იტალის) სიზმარშიაც კი არ უნახავს ო რ მ ა გ ი ჰ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს შესაძლებლობა. მისთვის ჰეშმარიტება ერთია, მხოლოდ ორი და მრავალი არსებობს გზა მისი გამოთქმისა. იგი არ ზოგავს არავითარ არგუმენტს თავისი მახვილი გონებისა, არავითარ სახეს თავისი მრავალმხრივი ფანტაზიისა და მოქმედებას თავისი კალმის წვერისა, რათა აჩვენოს, რომ ცოდნა, სინათლე და ჰეშმარიტება ერთნაირი ძალით ამოსხივოსნდა დასავლეთში და აღმოსავლეთში, ქალდეველთა და მოსიანთა თქმებში, ბერძნებისა და ქრისტიანების სიბრძნეში, რომ ყოველივე ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშით იმასვე ამბობს, რასაც „ჩვენი პავლე მოციქულიო“; მართალია, ამ არგუმენტის გამო მან ფილოსოფიასაც არსებობის უფლება მოუპოვა, მაგრამ ეს არის საბოლოო ანგარიშით მაინც სქოლასტიკა და არა რენესანსის ეპოქის აზროვნებაში დაბადებული აზრის თავისუფლება¹.

მაშასადამე, პეტრიწთან მოცემულია განვითარებული სქოლასტიკის თვალსაზრისი; ამ თვალსაზრისის გამომუშავება ქართული თეოლოგიური და საეკლესიო აზროვნების დამთავრება იყო, მისი

¹ პეტრიწის შრომების II ტ. წინასიტყვაობაში პეტრიწი არათუ რენესანსის ეპოქის გმირად არის წამოყენებული და სპინოზას ინტელექტუალური ტრაგედიის დამძლეად, არამედ ქართული წარმართობის აღმდგენადც. ეს შეხედულება უმართებულოა. რაზედაც არ უნდა იყოს იგებულები იგი, ყოველ შემთხვევაში პეტრიწის შრომებში ამდგარი არაფერი წერია.

განვითარების იმ წერტილთან მიყვანა, როცა განვითარების პროცესში მყოფი თითოეული მოვლენა თავისთავთან უცხო გახდება და თავის საწინააღმდეგოში გადავა, — ძველი იღუპება და ახალი იბადება.

თვითონ პეტრიწში ქართულ კულტურას განვითარების ამ მაღალი დონისათვის არ მიუღწევია; პეტრიწიდან ასი წლის შემდეგ ქართული კულტურის ამ სახეს გააფორმებს რუსთაველი და ფიცი არა რეფლექსიის სფეროში, არამედ მხატვრული ხედვისა და პოეტური შემოქმედების სფეროში. რენესანსი რუსთაველში დიბადა, პეტრიწთან იგი ჯერ კიდევ არ ყოფილა, /

წინასიტყვაობა, რომელიც პეტრიწმა პროკლეს შრომის ქართულ თარგმანს წაუძღვარა, იშვიათ ფილოსოფიურ ტრაქტატს წარმოადგენს; მისი მიზანია მოკლედ შემოხაზოს საკვლევი ობიექტის არე, დააყენოს კვლევის მთავარი პრობლემა და განიხილოს საკითხი იმ იარაღის შესახებ, რომლითაც წარმოებს კვლევა. ამავე დროს აქ გარკვეულია საკითხი პროკლესთან ურთიერთობისა და პროკლეს მნიშვნელობისა დღეთსმეტყველების თეორიისათვის. ✓

“დასაწყისშივე ამბობს პეტრიწი: „პაპრი ამის წიგნისა ამათ შინა შემოიცივის: პირველად რაჟთა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესიტყუათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალ საქადაგოჲ ერთი“ (გვ. 3). ე. ი. წიგნის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი აღმოაჩინოს, როგორც საფუძველი ყოველივე სიმრავლისა და სილოგისტური იძულებით დაამტკიცოს, რომ სიმრავლის საფუძველი არის ერთი და სხვა მრავალ მოვლენას აქვს პრეტენზია იყოს ერთი და საფუძველი, განაგრძობს პეტრიწი, მაგრამ „არა არიან იგინი ერთ“ და ის, რაც „არის უზადო და წმინდა ერთ“ პროკლემ აღმოაჩინა ლოგიკის კანონების მიხედვით. პეტრიწმა იცის, რომ ბერძნულ ფილოსოფიაში ეს აზრი დიდი ხანია არსებობდა, იგი იცოდა პარმენიდემ, იმას ასაბუთებდა „ორგანონის“ ავტორი, ე. ი. არისტოტელე, იგი იყო პლატონის „ხედვათა“ საფუძველი. მაგრამ თვით პლატონთან ერთადერთი და ჭეშმარიტი ერთის ბუნება „უცნაურ და მიუწვდომელ“ არის. ✓

ხოლო პროკლეო, განაგრძობს ქართველი ფილოსოფოსი — „თანაჰყვა თვსთა პირველთა, ვიტყვ პლატონისთა და მის უმწუერვალესისაჲსა გონებისაგან მიუწდომელსა ერთსა. რაოდენ იყო შესაძლო, იმეცადინა ცნობად მყოფთა სასურვოჲ იგი და სატრფოჲ და ბეჭდულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოსიტყვსანი განაცხადნა და მათ შორისი სიბრძნე საუკუნითგან არსთა და თანწარმოდგომილი სარწმუნოებაჲ აღასაჟუმილა, და ვითარ მათ შორის სწყურის

პლატონს მის უოცნოხსა ერთისათვის და ყოვლისა გონიერისა და ზესთ გონიერისა აღმკულისათვს“ (გვ. 5).

ე. ი. პროკლე თან გაჰყვა მის წინაპართა და ვიტყვი, რომ მიწვედა ბუნებას ერთისა, რომელიც თვითონ პლატონის უმწვერვალესობამდე განვითარებული გონებისათვისაც მიუწვედომელი აღმოჩნდა და რამდენად შესაძლებელი იყო იმეცადინა, რათა იგი სასურველი და სატრფიალო არსებული, ის, რომელიც პლატონის დიალოგებში იყო დაფარული და დაბეჭდილი, გამოეცხადებია, ე. ი. შეეცნო. ამით აღადგინა ის საუკუნეებში აღბეჭდილი სიბრძნე არსთა, რომელიც სარწმუნოებაში იყო წარმოდგენილი და ასახული, ე. ი. აღმოაჩინა ის ყოვლისა გონიერისა და ზესთგონიერის საფუძვლად დებული ერთი, რომელიც პლატონისათვის დარჩა უცნო და გაუგებარი ერთი.

ამ საქმისათვის პროკლემო, განაგრძობს პეტრიწი, აჩვენა გამოუსადეგრობა არისტოტელეს მიერ აღმოჩენილი სილოგიზმების კანონისო, იმ კანონის, რომლითაც პერიპატეტელები ლამობდნენ პლატონის დამარცხებასო; მესამედ, მან ყოველივე ამას დაურთო სიწმიდე და სიცხადე დამტკიცებათა, სიმაღლე და მაღალი ზედა განმარტებისა და ყოველივე ამისათვის დაიმსახურა სახელწოდება დიალოხისისა, „რომელ არს მონაცვლეობაჲ პლატონისი“.

კითხულობ ამ ადგილს პეტრიწის წინასიტყვაობიდან და გიჟვირს, თუ საიდან შეკრიბა XI საუკუნეში მცხოვრებმა ქართველმა ბერმა ასეთი ზუსტი და ფაქტების ცოდნაზე აშენებული გაგება ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების გზებისა.

რას ამბობს ფაქტიურად აქ პეტრიწი? აქ მისი მსოფლმხედველობის მთელი პრინციპია მოცემული საფუძვლად ყველაფრისა გამოცხადებულია ერთი, რომელიც მაღლა და მიღმა მდგომია ყოველივე სიმრავლისაგან, ყოველივე მოვლენისა და ქვეყნიურისაგან. ეს ის პრინციპია, რომელიც სარწმუნოებამ აღმოაჩინა, რომლის აღმოჩენისათვის პერიპატეტელ ფილოსოფოსთა ყოვლად ძლიერი სილოგიზმის კანონებიც კი არ გამოდგებიან. ეს ის ერთია, რომელიც თვითონ პლატონისათვის გაუგებარი და მიუწვედომელი იყო, თუმცა როგორც პროკლემ პლატონის დიალოგების განმარტებით გვიჩვენა, პლატონიც გრძნობდა, რომ, რაღაც ასეთი არსებობდა, მაგრამ მისთვის ეს პრინციპი მაინც უცხო და გაუგებარი დარჩაო. ფილოსოფოსთა შორის პროკლე ყველაზე უფრო კარგად მიმხვდარა ამ ერთის ბუნებასა და საიდუმლოებას. ✓

პირველი ალექსანდრიელი ეკლესიის მამებიდან დაწყებული, კლიმენტი და ორიგენით, ნეტარი ავგუსტინე, და კაბადოკიელ მამათა სკოლით და გათავებული მიქაელ ფსელოსით და იოანე იტა-

ლით, ქრისტიანული აზროვნება თავს იტეხდა პლატონის იდეალიზმთან დამოკიდებულების საკითხით. ჩინებულად დაამტკიცა ბ რ უ ნ ო ბ ა უ ე რ მ ა, რომ ქრისტიანობა თავისი ბუნებით ძალიან ახლო მონათესავე იყო პლატონისა. მაგრამ თუ გავიხსენებთ პლატონის მოძღვრების იმ ნაწილს, რომლის თანახმად იმდენი იდეა არსებობს, რაოდენი ზოგადი სახელი, რომ ღმერთი ქვეყანას ქმნის იდეის სქემის მიხედვით და სხვ., მივხვდებით, რომ პლატონიზმში ისეთი ელემენტებიც მოინახებოდა, რომლების მორიგება ქრისტიანულ თეოლოგიასთან შეუძლებელი იყო. მართალია, პლატონი იცნობდა უმაღლესი იდეის არსებობას, რომელსაც იგი სიკეთის იდეას უწოდებდა და მის ადგილს იდეათა სამყაროში ადარებდა მზის ადგილს ხილულ ქვეყანაში, მაგრამ ეს უმაღლესი იდეა თავის ონტოლოგიური და ნოოლოგიური ბუნებით დანარჩენი იდეებისაგან არ განსხვავდებოდა და, მაშასადამე, უშუალოდ აღებული, იგი ქრისტიანობისათვის სახიფათო მოკავშირე იყო. ამიტომ იყო, რომ ქრისტიანობამ საბოლოო ანგარიშით პლატონზე უშუალოდ დაყრდნობა ვერ გადაწყვიტა.

ქართველი ფილოსოფოსი თავისებურად წყვეტს ამ საკითხს, იგი პროკლეს დაყრდნობით აჩვენებს, რომ შესაძლებელი იყო პლატონის იდეათა გზით აღმოჩენა უმაღლესი ერთისა, რომელიც იქნებოდა უცნაური და უთქმელი, ზებუნებრივი და ზეგონებრივი, აბსოლუტურად მიღებული და ქვეყნის მიმართ ინდიფერენტული. პეტრიწი ფიქრობს, რომ ეს ერთი ანუ აბსოლუტი ბნელად ნაგულისხმევი იყო პლატონთან და ახლა მონაცვალემ მისი საყდრისა „თარგმანებითა დენითა განაცხადა“ იგიო. ეს იყო პლატონიზმის ის ფორმა, რომელიც მთლიანად მისაღები იყო ქრისტიანობისათვის.

პროკლეს „კავშირთა“ განმარტების დროს ამ აზრს პეტრიწი ფართოდ გაშლის, ამავე დროს შეეცდება დაამტკიცოს, რომ სრული ერთობა არსებობს ამ საკითხში პლატონსა და არისტოტელეს შორის. აბა, როგორ უნდა გავიგოთ ამ კონტექსტში გამოთქმული კრიტიკული აზრი პერიპატეტელთა სილოგისტიკის კანონებზე შესახებ, რომლებიც ვერ მისწვდებიან იმ „უზადოსა ერთსა“. ჰუმანობს პეტრიწი არისტოტელეს ფილოსოფიურ ღვაწლს? რასაკვირველია, არა. პეტრიწის ნაწერის მთლიანი გაცნობა გვარწმუნებს, რომ იგი მთელ თავის „სიტყვიერებითს“ და „ბუნებითს“ ცოდნას თავიდან ბოლომდე არისტოტელეზე აშენებს, ე. ი. ლოგიკა და ბუნებათმეცნიერება არისტოტელეზე უნდა იქნეს აშენებული. მაგრამ ბუნების და

ლოგიკის კანონები „გაგონების“¹ და გონების 'სფეროს ეკუთვნიან. ხოლო ის „უცნაური ერთი“ ამათ მიღმაა მოთავსებული. ამიტომ იმ „ერთის“ გაგება და შემეცნება სილოგიზმებით არ შეიძლება. ყოველივე დანარჩენის მიმართ სილოგიზმი ძალაში რჩება და არისტოტელეს უკუგდება არავის არ შეუძლია. პეტრიწმა ისიც იცის, რომ სილოგიზმის აღმომჩენი, ე. ი. არისტოტელე, რაღაც ხედვით ცოდნაზე, ე. წ. წმინდა თეორიაზე, ანუ აზროვნების აზროვნებაზე ლაპარაკობდა და ეს საესებით ისეთივე გზაა სიბრძნისა, რაც პლატონის დიალოგებიდან პროკლემ „განაცხადა“.

საიდან აიღო პეტრიწმა პლატონიზმის ასეთი ინტერპრეტაცია? წყარო ჩვენთვის უცნობია და ვფიქრობთ, რომ იგი მისი აზროვნების შედეგია. შეიძლება პლატონიზმის ასეთ ინტერპრეტაციას ეწეოდა იოანე იტალი, მისი ნაწერებიდან ჭერჭერობით ეს უცნობია, ხოლო მის წინააღმდეგ სინოდიკონში წაყენებული ბრალდება მას ტიტველ პლატონელობას აბრალებს, რომლისაგან იღეათა პლურალიზმი და მეტაფსიქოზის თეორია გამომდინარეობს. ანა კომნენის ბნელი. თუმცა დიდად საინტერესო ცნობა, რომ იოანე იტალიმ მოინანია ცოდვები და პლატონიზმს ისეთი განმარტება მისცა, რომ იგი მართლმორწმუნე თვალსაზრისისათვის მისაღები იყო, შინაარსის მხრივ ჩვენთვის უცნობია.

“შემდეგ პეტრიწი იძლევა შემეცნების წყაროების გამოკვლევას.² იშვიათი გამოყენებით ბერძნული შემეცნება-თეორეტული და ლოგიკური წყაროებისა იგი იძლევა ორგინალურ განსხვავებას შემეცნების ორ ნაკადს შორის: ს უ ლ ს ა და გ ო ნ ე ბ ა ს შორის, *θεσμοια* და *νόημα*.

შემეცნება სულის მიხედვით არ არის მარტივი პროცესი, სულს „ძალი გაგონებისა“, ე. ი. შემეცნების ძალა მხოლოდ „მიდმოგონებაში“, აქვს, ე. ი. არის დიალელი; იგი „არა მარტივად მიდრკეპის მუნ, სადაცა მიემართოს“, იგი „ამისაგან ამისდად მიდგების მცირედ-მცირედ; ამიტომ როგორც სხვადასხვა სელა და ის გზა, რომელზედაც დადიან, ისე ის, რასაც სული დაეძება და რასაც „გაიგონებს“, ე. ი. შეიმეცნებს.

რაც შეეხება შემეცნებას გონების გზით, ამის შესახებ პეტრიწი ამბობს: „ხოლო გონებაა ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰქდეს რაა მზე და ამა შარავანდნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარავენ ყოველსა, და არა მცირედ-მცირედ მიდგებიან.

¹ პეტრიწის ტერმინი „გაგონება“ ნიშნავს იმას, რასაც ბერძნული *νοησις*, დაახლოებით რუსული *разумок*, გერ. *Verstand*, თანამედ. ქართული *გ ა ნ ს ჯ ა*, *გ ა ნ ს ჯ ი ს უნარი*.

არამედ მყის თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოდასა აჰა და მი-
უენადცა შარავანდელთაჲ (გვ. 7) ე. ი. გონება მარტივად მომდინა-
რეობს, ისე, როგორც გამოჩნდება თუ არა მზე, მყისვე შარავანდე-
ლი მისი სხივისა ყოველივეს დაფარავს და ეს არ ხდება თანდათან
და დროში, არამედ ხდება „უჟამოდ“ ე. ი. დროის გარეშე, აქ არ
არის ჭერ მზე და შემდეგ შარავანდელი. ასეთია გონების გზაც —
ჯანაგრძობს პეტრიწი — ეინა აჰა გონება და აჰა გაგონება, „ერთ-
ბაშად გონება და გასაგონი მისი“, ე. ი. ერთი და იგივეა გონება
და აზრი, თუ გონებაა, „ერთბაშად“ აზრიც არის.

მესამე ცნება, რომელსაც აქ პეტრიწი არჩევს. არის ცნება ნოე-
ტონის (νοητον), იგია „საგონი“ ანუ „გასაგონი“. ე. ი. თანამედ-
როვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, იგი ყოფილა ობიექტი გონე-
ბისათვის და, როგორც ასეთი, სუბიექტზე წარჩინებული, უმჯობესი.
პეტრიწი ამბობს: „ხოლო ყოველი გასაგონი უმჯობესს არს გამგო-
ნესა, რამეთუ დაუზესთავდების გასაგონოჲ გამგონესა“. თანამედ-
როვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ეს იქნება ასე: ყოველივე
ობიექტი უმჯობესია სუბიექტზე, რადგან ობიექტი აპრიორია და
წინასწარ არის მოცემული სუბიექტისათვის.

შემდეგ ეს დებულება პეტრიწს გადააქვს სულისა და გონების
განსხვავების დასადგენად და ამბობს: „სულსა დაუზევდების გონე-
ბაჲ, და სხუაჲ არსებაჲ მისი და სხუაჲ სულისაჲ, და არს სული გამ-
გონე; ხოლო გონებაჲ გასაგონოჲ“ (გვ. 7) ე. ი. სულს ზე უდევს
გონება, სული სუბიექტია, გონება კი ობიექტი.

ამ ჩინებულ დიალექტიკას მოჰყვება მენტაფიზიკა, გაკვირვების
გამომწვევი თავისი გაბედულებითა და აღფრთოვანებისა — თავისი
არქიტექტონიკით.

პეტრიწი მსჯელობ ასე:

წიწყებს თუ არა გონება ნამდვილ მყოფი არსების შემეცნებას,
ნამდვილ მყოფი იქცევა ობიექტად და გონება სუბიექტად. შევუდ-
გებით აღმოჩენას ნამდვილ მყოფისა, მყისვე მას ზე დაუდგების
„ერთებრივი რიცხვი“, ახლა სუბიექტი არის ნამდვილ მყოფი, ხო-
ლო ობიექტი ერთებრივი რიცხვი; როგორც კი რიცხვს ამავე კა-
ნონის მიხედვით განვიხილავთ, განმეორდება იგივე დიალექტიკა
„საზღვარსა და უსაზღვროობას“. შორის, აქაც უსაზღვროობა იქ-
ნება ობიექტი და საზღვარი სუბიექტი; და თუ კვლავ მიმართ უსაზ-
ღვროებისა გამოვიყენებთ ამავე დიალექტიკას. მაშასადამე, თუ
უსაზღვროება იქნება სუბიექტი, ახლა იქნება ის ობიექტი, რომელიც
მის მიმართ არის აპრიორი და ზესთდებული, ე. ი. რა იქნება გასა-
გონო და პეტრიწი უპასუხებს: „ხოლო გასაგონო (იქნება) სწორად
ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობაჲ,

რომელსა წადილმან პატივისამან ჰკადრა მას და მამადცა წოდებდა“¹. ე. ი. ობიექტი იქნება ყოველივეთაგან ზესთ მდებარე (აპრიორული უცნაური ერთი, რომელსაც ფილოსოფოსები უწოდებდნენ) სიკეთეს და რომელსაც პატივისცემის წადილმა ჰკადრა და სახელად უწოდა „მამა“ (ეს არის ქრისტიანობის „მამა“ ანუ ლმერთი). √

მივიდა რა ასე დიალექტიკის გზით ლმერთამდე, გამოიმუშავა რა სრულიად ახალი მეთოდი ლმერთის დასაბუთებისა, გამოიყენა რა მთლიანად პროკლეს დიალექტიკის ყველა ხერხი, ახლა პეტრიწი მოაბრუნებს ამ მეთოდს მიმართ ქვეყნისა და მისი მამოძრავებელი ძალებისა, მიმართ ქვეყნის შემეცნებისა და გაგებისა, მოქმედებისა და ძალისა, მამოძრავებელისა და მოძრავისა, აქაც ყოველგან ამავე დიალექტიკურ პროცესს ხედავს და ასაბუთებს მას, არისტოტელეს სახელის ამ კონტექსტში დაუსახელებლად, არისტოტელეს დიალექტიკიდან აღებული კლასიკური ნიმუშით: „და კუალად სათანადო არს შესწავებად, რამეთუ პირველნი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკუანაძსკნელ იქმნებიან, და ბუნებით შემდგომნი პირველ, ვითარ არსებად თითოეულისაჲ და მოქმედებად“ და სხვ. (გვ. 8). დღის სინათლესავით ნათელია, რომ პეტრიწი აქ ათამაშებს არისტოტელეს ცნობილ დებულებას იმის შესახებ, რომ შემეცნებაში ჩვენგან პირველი ბუნებისაგან მეორეა და ბუნებისაგან პირველი ჩვენგან მეორე.

მაგრამ ამ იშვიათი დიალექტიკის ავტორს არ ავიწყდება, რომ ეს ჭეშმარიტება საბოლოოდ და ნათლად დადგინდება „შეწევნითა პირველისა სიტყვთა უფლისა ქრისტესითა“ და რომ პროკლე და არისტოტელე აქ დამხმარე ძალაა და არა მიზანი.

ნათქვამიდან ცხადია, პეტრიწის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ საინტერესო მოაზროვნესთან, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიის დეტალური ცოდნით თავისი ეპოქის მოწინავე პრობლემები ორიგინალურად და ოსტატურად გაიაზრა. ძირითადში იგი მიჰყვება დიალექტიკის ნეოპლატონურ სახეს, მაგრამ სრულიად არ არის იგი მონურად განწყობილი ნეოპლატონიზმის მიმართ, იგი ფართოდ იყენებს არისტოტელეს, პლატონს, პერაკლიტე და დემოკრიტეც კი არ ჰყავს დავიწყებული, მაგრამ მთავარი მისი მიზანი, რომ ყოველივე ამისაგან განსხვავებულია, ესეც ნათლად ესმის. ანტიკური ფილოსოფიის ისეთი სპეციალური საკითხების ცოდნას იჩენს ეს ქართველი ფილოსოფოსი, რომ თანამედროვე საქმეში ჩახედული მკითხველი გაკვირვებული რჩება.

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გვ. 8.

მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ დიალექტიკის იშვიათ ნიმუშებს შორის პეტრიწის ჩართული აქვს გოდება იმის გამო, რომ ქართული ენა არაა ფილოსოფიისათვის დამუშავებული, რომ ქართველი მთარგმნელები სამ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე ბერძნულ სიტყვას ქართულად ერთი სიტყვით გამოთქვამენ, რის გამო „ენამზე“, ბერძნული სიტყვა ბუნდოვანდება და სხვ. ცხადია, დავრწმუნდებით იმაშიაც, რომ უსაფუძვლოა ნიკო მარის ექვი, პეტრიწმა ვინმე მისი სახელის მოზიარე ბიზანტიელთა ხომ არ თარგმნაო, და ყოველივე ამის შემდეგ გაკვირვების გრძნობა პაუვისციემის გრძნობად იქცევა ამ გელათელი ბერის მიმართ.

ჩერხნობით, მაშასადამე, ჩვენ შეეჩერდით იმ ძირითად პრობლემებზე, რომლებიც წამოყენებულია პეტრიწის წინასიტყვაობაში. რაც შეეხება კომენტარებს, დაწერილს პროკლეს „კავშირთა“ განმარტებისათვის, იმათ ჩვენ ამ გამოკვლევაში მხოლოდ ნაწილობრივ შევეხებით. ამ კომენტარების სრული შესწავლა დამატებითს ძიებასა და დამატებითს მასალას მოითხოვს. ამ კომენტარებში ბევრი მარგალიტი მოინახება, ზოგი ადგილი შედევრია ლოგიკური და დიალექტიკური აზროვნებისა, მაჩვენებელი პეტრიწის აზროვნების ორიგინალობისა და დამოუკიდებლობისა, მაგრამ რა ნიჭიერადაც არ იყვნენ ისინი შედგენილი, მათი ავტორი მაინც ხელშეკრულია განსამარტებელი მასალის ბუნებით.

სამაგიეროდ ჩვენი აწინდელი მიზნებისათვის, ე. ი. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შოთღლმხედველობის დადგენისათვის, გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონეა პეტრიწის შრომის ბოლოსიტყვაობა. იგი ორიგინალურ, მოზრდილ და მთლიანად დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ ტრაქტატს წარმოადგენს. ზანმარტავს რა კომენტარებში პროკლეს შრომას, პეტრიწი ნათლად ხედავს, რომ მან ახლა თავისი სიტყვა უნდა თქვას; ქრისტიან მკითხველს სურს აჩვენოს, თუ რა ფარგლებშია მისაღები წარმართი ფილოსოფოსი და თუ რა გარემოებისათვისაა საჭირო მისი დახმარება. მაშასადამე, ბოლოსიტყვაობა წინასიტყვაობის გაგრძელებაა.

წინასიტყვაობის ბოლოს ყველა ხელნაწერში (რამდენიმე ხელნაწერში არშიაზე, დანარჩენში კი თვითონ ტექსტში) მოიპოვება საინტერესო მინაწერი, აი ის: .

„ქ. რასა ვწერ ანუ რასა გლახ ემოქმედებ: გარნა გვსწავიეს გულთაგან თერიაჲ: და წარმოვსტყუცნავ: ყოველსა ძალსა ქრისტეს მიერ: ამის წიგნისგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ: და ამისგანვე განათლებულთა სამგზის: მოიგეს ღმრთისმეტყულეებისა სახელი: დიდთა ბრძენთა დიონოსი: და ღრილორი: და ვასილი: და სხუათაცა ვიეთმე: . შენ გონებაჲ განწმედილი მოიგე ღმრთისა მი-

მართ: და საზღვარსა მამათა წმიდათასა: ნუ გარდაეპლდნები: და არა საცთურ გექმნეს“¹.

ფილოლოგები ფიქრობენ, რომ ეს მინაწერი თვითონ პეტრიწს არ ეკუთვნის, არამედ ვილაც XIII საუკუნის გადამწერს. ეს უსათუოდ ასეა, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ ზემოთმოყვანილი სტრიქონების ავტორი უბრალო გადამწერი არ არის. მას ძალიან კარგად ესმის ქრისტიანობისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების საკითხი. გამოდის დამასკელ-ეფრემ მცირესებური დებულებიდან, რომ გველის ნაკბენი ჯველისავე შხამით უნდა განიკურნოს, მაგრამ აკვირვებს ის გარემოება, რომ ერთი და იგივე ფილოსოფია, ერთი მხრივ. ყოველივე წვალეზლობის საფუძველია, ფილოსოფიისაგან „წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ“, მაგრამ ამავე ფილოსოფიის წყალობით მოიხვეჭეს უდიდესი და უგანათლებულესი სახელი ღვთისმეტყველისა დიდმა ბრძენმა დიონისემ, გრიგოლ ნაზიანზელმა და ბასილი დიდმა. წარწერის ავტორი აღამიანის გონებისაგან მოითხოვს არ გადაცდეს „საზღვარსა მამათა წმიდათასა“ და განწმენდილი წარდგეს ღვთის წინაშე.

პეტრიწმა ეს შიში ფილოსოფიის წინაშე უკვე გარკვეულად გადალახა, იგი უყოყმანოდ იმ აზრისა არის, რომ ფილოსოფია აღამიანს ეხმარება უკანასკნელი ამოცანის გადაწყვეტაში, ფილოსოფია, მისი აზრით, გამწმენდია და არა დამბნელებელი. როგორ უნდა ჩატარდეს ეს განწმენდის ოპერაცია? როგორ უნდა იქნეს გამოყენებული ფილოსოფია და არა მხოლოდ ფილოსოფია, შექმნილი ბერძნების მიერ, არამედ სხვა ძველ ხალხთა სიბრძნე და აზრი? პასუხს ამ კითხვაზე იძლევა მისი ბოლოსიტყვაობა.

ბოლოსიტყვაობის დასაწყისშივე პეტრიწი რადიკალურად და ეპოქალურად აყენებს საკითხს: ✓

„მამ მ რ უ მ ნ ი დ ღ ი ს ა ნ ი და მ ა რ ღ უ ნ ი გ ო ნ ე ბ ა თ ა ჩ უ ე ნ თ ა ნ ი გ ა ნ ვ ი შ ო რ ნ ე თ ჩ უ ე ნ გ ა ნ , ა ნ უ მ ა რ ჯ უ ლ ო ბ დ ე ს ბ ო რ ო ტ ი , გ ი ნ ა თ უ და მ ა რ ც ხ უ ლ ო ს“ (გვ. 207), ე. ი. ღღის დამაბნელებელი და გონების შემცდენი მოვიშოროთ თავიდან, სულ ერთია ბოროტი მოვა მარჯვნიდან თუ მარცხნიდანაო. ✓

აი ეს არის ძირითადი პირობა. ფილოსოფია თავისთავად კი არ არის საშიში, არამედ მხოლოდ იმ შემთხვევაშია, თუ იგი სწორი გზიდან არ მოდის, თუ გონების მაცდურია. ხოლო თუ იგი სწორად გამოხატავს გონებას და სწორად წარმართავს მის საქმეს, მაშინ იგი ისეა მისაღები, როგორც სარწმუნოება, როგორც „უფალმან მსახმან“.

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. II, გვ. 9.

ბუნებისამან“ თავისი თავიდან გამოყო ძე და სული და არის ერთი სამად და სამი ერთად, ასე გამოყო მან თავისი თავიდან ბუნება, კაცი და „სული სიტყვითი“ და იგიც არის სამება და ერთარსება, ე. ი. გონება. ამიტომ „სული სიტყვითი“ ე. ი. ლოგიკა იმასვე გამოხატავს, რასაც გონება, გონება კი იმას, რასაც ღვთაება.

ვინც ფილოსოფიას ასე სწორად გაიგებს, იგი აღარც მარჯვნიდან მოსულ ბოროტს დაუჭერებს და აღარც მარცხნიდან, მან იცის, რომ „სიტყვითი სულის“, ე. ი. ლოგიკის ქეშმარიტება საბოლოო ანგარიშით იგივეა, რაც არსება ღვთაებისა.✓

ასეთ ქრისტიანულ ენაზე გადათარგმნილი პლატონიზმით იწყებს პეტრიწი თავის ბოლოსიტყვაობას. „სული სიტყვითი“ ანუ ლოგიკური სული, პეტრიწის აზრით, ადამიანისათვის არის მისი შინაგანი არსება და ამავე დროს ის ხიდი, რომელიც ადამიანს აკავშირებს ღმერთთან, რომლისა გამო ადამიანის სული მეტექსეობს (ეზიარება) ღვთაების ერთარსებასა. ადამიანი გვევლინება ვითარცა „ნაზავი“ ბუნებისა და ღმერთისა, ე. ი. საბოლოო ანგარიშით ყველაფერი იმ დასაბამობრივ ერთთან მიდის, რომელსაც პატივისცემის სურვილმა სახელად „მამა“ უწოდა.✓

ამას მოჰყვება დიდად საინტერესო მსჯელობა პეტრიწისა, რომლის მიზანია დაამტკიცოს, რომ არა მარტო ბერძნულმა ლოგოსის ფილოსოფიამ, არა მარტო ზორცუმესხმულმა ღმერთმა—ლოგოსმა ქრისტიანობისამ, არამედ ყველა სხვა ხალხისა და ეპოქის სიბრძნე სხვადასხვა გზითა და საშუალებით მივიდა ამ დასაბამობრივი ერთის აღმოჩენამდე. ეს ქეშმარიტება შემჩნეული იყო „ორფეოსა წიგნისა“ შემწყობის მიერ, „აბრაჰამისა მიერ, ვითარ ხალდეველთა მიერ და კუალად ელლენთა მიერ. ვინაჲ შემოდღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაჲ პ ა ვ ლ ე თვთ მისვე სულისაგან და სიბრძნედ უწოდს ღმრთისად“ (გვ. 208). ამას მოჰყვება მოზაიზმის (მოსესა და მოსენათა) გარჩევა და ნაჩვენებია იგივე.

შემდეგ გარჩეულია უძველესი სიბრძნე „ხალდეველთა“, „ვითარ შეიდთა ამათ მნათთათვის“ და უძველესი ასტრალური სპეკულაციის გარჩევითაც პეტრიწი თავის დასაბამობრივ ერთს ასაბუთებს. ხალდეველთა ასტრალურ მსოფლმხედველობაში დასაბამობრივი ერთის როლი მზეს აქვს მინიჭებულიო, მისგან არის ყოველივე წარმოშობილი და მისგან „განიმტკავლების ყოველივე ჟამი“-ო, იგია სათავე წარმოშობისა და დაღუპვისა, ყოველივე ქცევადისა და ხრწნადისა. ყოველის „მბადი“ მზე არის, იგი ზემდგომია ყოველივე დგომაზე და დრეკაზე (გვ. 208).✓

დაასაბუთებს რა ასე, რომ აღმოსავლეთში დაბადებული ნამდვილი სიბრძნე, იყო იგი აბრაჰამისა, მოსესი, თუ ასტრალური ჰიმ-

ნის მთქმელისა, საბოლოო ანგარიშით, „ერთის“ კეშმარიტებამდე წივიდა, „ერთის“ დასაბამობრივობაში სიბრძნის სახით განსახიერდა, პეტრიწი გადავა „ელენთა“ მიერ თქმულზე და უპირველეს ყოვლის შეჩერდება პლატონზე და ამბობს, რომ იგი იყო „მწუერვალი ფილოსოფოსთა დღისასა“ (გვ. 209), მისი სიბრძნე უკვე ღვთისმეტყველების შიროხს ნაზიარები იყო და ამით მან ეს უძველესი სიბრძნე თეორიის სახით ჩამოაყალიბაო. პლატონი უკვე ერთის ანუ ღმერთის სამობით ხედვის თეორიას აყენებსო¹ და ეს პლატონის ღმერთის თეორია „სამობით ხედვისა“ ისეა გაკეთებული, როგორც ეს ამას აკეთებს „ჩემი ესე ღმერთის მეტყველიო“, რომელიც შამის მიმართ ამბობსო, „ნათელსა შორის შენსა ვიხილეთო ესეო“, ანდო, „სულსა შენსა შორის ვიხილეთო ნათელი ძე შენიო“. როგორც ეს უდიდესი უდიდეს ღვთისმეტყველთა შორის, მთლად ასე ლაპარაკობს ფილოსოფოსი (ე. ი. პლატონი). და ეს აღმოჩნდა მას შემდეგო, რაც „ტიმოს“ და „პარმენიდი“ ჩემმა ატიკელმა (ე. ი. პროკლემ) ოქრომძივთა ძაფზე ააცვაო („აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თვისთა“), ე. ი. რაც პროკლემ მოგვცა პლატონის დასახელებული დიალოგების ეგზეგეტიკა. პროკლემ იტყვისო, იგი ერთი „ხოლოდ დასაბამსავე დრეკა და ვიდრე სამობამდის დადგა“.

მოჰყავს რა პროკლეს დიალექტიკის ეს იშვიათი ადგილი, ტრიადის ეს თეორია, პეტრიწი მყისვე გაიხსენებს, რომ ამ ერთის დასაბამშივე საამად დადგომას პროკლესე გაცილებით აღრე მიხვდა ფსალმუნების ავტორი „დიდი დავითი“. მოხერხებულად და სქოლასტიკური დიალექტიკის ენაზე ალაგებს პეტრიწი შამის, ძისა და სული წმიდის იგივეობას და ერთიანობას, და შესძახებს გახარებულნი: „ვითარ და თანა მექმეობს ჩემიცა პაველე“. ამას მოჰყვება პავლე მოციქულის მიხედვით დალაგება სამების ერთღმერთობის თეოგენიისა. შემდეგ პეტრიწი ხელახლავე უბრუნდება პროკლეს და აჩვენებს, უმაღლეს არსებას, ამ „საკუთრად მყოფს“ პროკლემც „სიკეთეს“ უწოდებსო: „ხოლო ატიკელი ესე საკუთრად მყოფთა წარმოობისათჳს კეთილობას დასდებს საფუძვლად“ (გვ. 210).

✓ მაშასადამე, განვითარებულია ის აზრი, რომ თუმცა ერთარსების უმაღლეს სიბრძნეს პლატონი მიუხვდა, მაგრამ ნათლად ვერ გამოავლინა და პროკლემ ამოიკითხა ეს პლატონის დიალოგებიდან, გასაგები და ნათელი გახადა. პროკლეს განმარტების შემდეგ გავიგეთ, რომ მწვერვალი „ფილოსოფოსთა დღისასა“ „სიტყვიერებითი სულის“ გზით იმასვე გამოთქვამს, რასაც პავლე მოციქული, ეს მწვერვალი თეოლოგიისა.

მაშასადამე, უაზრობაა ფილოსოფიის გმობა და უკუგდება.

ფილოსოფიას უდიდესი სამსახურის გაწევა შეუძლია სარწმუნოები-
სათვის, მას ლოგიკური გზებით შეუძლია იმის თვალნათლივყოფა,
რაც სარწმუნოებას სწამს.

ამის შემდეგ პეტრიწის ბოლოსიტყვაობა დაყოფილია ქვესათაუ-
რებად, რომელთაგან თითოეული განცალკევებული პრობლემის გან-
ხილვას შეიცავს. პირველი ასეთი პრობლემა არის „გ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს
გ ა ნ გ ე ბ ი ს ა“ ე. ი. აქ დასაბამობრივი ერთი დახასიათებელია.
როგორც გ ა ნ გ ე ბ ა . ო ცნობილია, რომ გ ა ნ გ ე ბ ი ს პრობლემა დი-
დი თავსატეხი საკითხი იყო იდეალისტური ფილოსოფიისათვის და
თეოლოგიისათვის. ცნობილია აგრეთვე, რომ ანტიკურმა ს ტ ო ი -
ც ი ზ მ მ ა ღმერთი განგებად აქცია. და ბუნების კანონზომიერებაც
განგების დგომად ახსნა. სტოიციზმიდან ეს მსოფლმხედველობა გად-
მოვიდა ქრისტიანობაში, მაგრამ ქრისტიანობაში იგი ერთგვარი
ხორცმეტის შთაბეჭდილებას სტოევბდა. ქრისტიანული ღმერთი
უპირველეს ყოვლისა იყო პერსონა, იუდაიზმიდან ნასესხები ტირა-
ნის ტიპი, რომელიც მოქმედების დროს ცვლიდა თავის განზრახვას
და ამიტომ ქრისტიანობა იძულებული იყო განგების თეორია შეეც-
ვალა ლოზუნგით: მიაგდე უფალსა ზრუნვა შენი და უთხარი მას:
„სად დავიმალო, უფალო, პირისაგან შენისა“. პეტრიწმა, ცხადია,
ქრისტიანული დოგმატიკის ეს ელემენტები ჩინებულად იცის და
ცდილობს, ეს გამოიყენოს ქვეყნის წყობის საკითხის გასაგებად.
ქვეყნის მოწყობილობა დასაბამობრივი ერთის ანუ ღმერთის განგე-
ბად არის გამოცხადებული და საშუალო საუკუნეში გავრცელებული
ფსევდოარისტოტელური მოძღვრება მეხუთე ელემენტის შესახებ
განმარტებულია, როგორც განგება ბუნების ძალებს შორის არსე-
ბული.

ამ კონტექსტში ერთი დიდად საინტერესო ისტორიული გარე-
მოება გვხვდება. პეტრიწს ებადება საკითხი, რა სამსახურის გაწევა
შეუძლია ამ დოგმისათვის პროკლეს?

პასუხი თუმცა მოულოდნელი არ არის, მაგრამ განცვიფრების
გამომწვევია:

„ვინაჲ და ატტიკელიცა ესთენ ემეტქუების და მძღავრთა ადამატი-
ნებრთა აღმოსაჩენელთა ქუხილსა მიუვლენს უგან-
გებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი
ეპიკურელთა და წმიდასა და ზესთა ბრძენსა ყოველთა ღმრთი-
სა განგებასა“ (გვ. 211), ე. ი. პროკლეც ეთანხმება ამ მოძღვრებას
მთლიანად და ამის გამო გასრესს და გაანადგურებს ეპიკურე-
ლებს, რომლებიც არ სცნობენ განგებასა და გამობენ ღვთაებასა,
ხოლო ღვთის განგებას იგი (პროკლე) განამტკიცებს წმიდისა და
მაღალი სიბრძნით.

უფრო ნათლად და უფრო გარკვეულად აღარ შეიძლება თქმა! თითქმის 2000 წლის მანძილზე სიტყვა „ეპიკურელობა“ იყო სინონიმი სიტყვისა მატერიალიზმი. სქოლასტიკა მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე გააფთრებულ ბრძოლას აწარმოებდა ეპიკურეიზმთან. კარლ მარქსი წერს ამ ბრძოლის შესახებ: „ეპიკურე ნამდვილი რადიკალური წარმომადგენელი იყო ძველი ქვეყნისა, ის პირდაპირ თავს დაესხა რელიგიას... ამიტომ ეკლესიის მამები პლუტარქოსიდან დაწყებული ლიუთერამდე ეპიკურეს უყურებენ, როგორც უღმრთო ფილოსოფოსს Par excellence, როგორც ღორს. კლიმენტი ალექსანდრიელი ამბობს, პავლე მოციქული რომ ფილოსოფოსების წინააღმდეგ არის ამხედრებული, მას მხედველობაში ეპიკურელები ჰყავსო“¹.

შემქმნელი ქართული სქოლასტიკისა არ ტოვებს თავისი ეპოქისა და თავისი კლასის ტრადიციებს, იგიც ზიზღით თავს ესხმის ანტიკური ქვეყნის უდიდეს მატერიალისტს და ეკლესიას ეუბნება, თუგინდ იმისათვის შესაწყნარებელია პროკლეს იდეალიზმი, რომ იგი გამანადგურებელ „ქუხილს მიუვლენს“ ღვთის მგმობელს და უგანგებო ფილოსოფოსსო.

ამით ჩვენ მივედით პეტრიწის ბოლოსიტყვაობის ცენტრალურ ნაწილთან. აქ პეტრიწი ეხება მთელი სამუალო საუკუნის ფილოსოფიისა და თეოლოგიის უდიდეს პრობლემას. პეტრიწს თავისი ტრაქტატის ამ ნაწილისათვის ქვესათაურად მიუცია: „ბოროტთა უარსობისათვის“.

ამასადამე, საკითხი შეეხება კეთილისა და ბოროტის ურთიერთობის პრობლემას. პეტრიწი გვევლინება სუბსტანციონალისტური და მორალისტური მონიზმის უმკაცრეს მქადაგებლად, უმკაცრეს მოწინააღმდეგედ სუბსტანციონალური და მორალური დუალიზმისა. არ არსებობს ორი სუბსტანცია, მაშ, არც ორი მორალური პრინციპი, ბოროტს არა აქვს არსება, ბოროტებას არა აქვს საკუთარი სუბსტანცია, „არა არს რა ბუნებითი ბოროტი“, „ზესთა ყოველთა არსებობასა“ არის „კეთილობა ღმრთისა ბუნებისა“ და ყოველივე ამ კეთილობათა კეთილობისაგან გაკეთილდებიან“ (გვ. 213) — აი ძირითადი თეზისები, რომლებსაც აყენებს და ასაბუთებს პეტრიწი. აქ დიალექტიკა სქოლასტიკოსისა იშვიათი ოსტატობით შეერთებულია ნეტარი ავგუსტინედან მომავალ ცნობილ მორალისტურ მეტაფიზიკასთან. დასამტკიცებლად თავისი აზრისა პეტრიწი ჯერ მიმართავს სამღვთო წერილის ტექსტებს, შემდეგ, კოსმოგონური სპეკულაციის დახმარებით ამტკიცებს წამოყენებულ დებულებას და

¹ К. Маркс и Энгельс. Сочинения, т. IV, стр. 121.

გადადის თავის მსოფლმხედველობის ძირითადი მოტივის გადმოლა-
გებაზე. „და თან დაედასებთან მას პლატონ და პლატონური მონაცე-
ლენი საყდართანი ყოველნი“ (გვ. 213). ე. ი. ერთ სუბსტანციონალო-
ბის თეორიას, თეორიას, რომელიც უარყოფს დამოუკიდებელ არ-
სობას ბოროტისა, რომელიც ამბობს, რომ „ღმერთი თვინიერ და
ერთი მიზეზი ყოველთაა“, მთლიანად ეთანხმება ფილოსოფია პლა-
ტონისა და პროკლესი და მისი სკოლისა. არისტოტელეცო, დასძენს
დასასრულ პეტრიწი, რომლის ლოგიკური და ბუნებისმეტყველური
ცოდნა ამავე ღროს იყო ცოდნა ღვთისმეტყველებითია „მიეკმავე-
ბის კმითა ბრწყინვალითა“ ამ შეხედულებას და „იტყვს ესთა ზესთ
ნათლად, ვითარმედ ერთი არს მეუფლე ყოველთაა“ (გვ. 214—215).

მაშასადამე, პეტრიწმა შემოკრიბა თავის ირგვლივ პლატონი,
არისტოტელე, პროკლე და მისი სკოლა და აჩვენა, რომ ერთ-ერთ
უდიდეს საკითხს ფილოსოფოსები ისე წყვეტენ, როგორც ამის მო-
გვარება ქრისტიანობას სჭირდება. ეს არის საკითხი ბოროტე-
ბის არარსების შესახებ. ამ მსჯელობათა მანძილზე პეტრი-
წი ლაპარაკობს გამარჯვებული ტონით და განსაკუთრებული დამა-
ჯერებლობით. აქ ეტყობა, რომ მან მიადგინა იმას, რის დამტკიცებას
ლამობდა, შეძლო ეჩვენებია ქრისტიანობისათვის ფილოსოფიის აუ-
ცილებლობა. რა მოხდა? რამ გაამხნევა პეტრიწი.

როგორც ძრკვევა, პლატონური ფილოსოფოსებისა და ეკლე-
სიის საერთო ბრძოლამ მანიქველობის წინააღმდეგ. მანი და მისი
მიმდევარი მწვალებელნი ქადაგობენ „ბოროტ“ მოძღვრებას დუა-
ლიზმისას და პეტრიწი აჩვენებს, რომ მანიქველობის განადგურება
შეუძლია მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიას, აშენებულს მონიზმ-
ზე და იდეალიზმზე. მამ, მან ფაქტიური მასალით ხელში დაამტკიცა-
დიდი უპირატესობა მიღებული ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის
უნიონისაგან. მოვეუსმინოთ თითონ პეტრიწს:

„მანი და ყოველთა წვალებისა მისისა თანმისუმურთა,
რომელნი ორთა წარჰრევდეს მიზეზთა ვითავე კეთილისასა, ესთავე
და წინმეწყვისა ბოროტისასა და მყოფობითსა არსებასა მიუქმან
მას, ვითავე კეთილობასა. ვინაჲ ვინათაჲს იტყვს ჩუენი ესე მნათი,
ვითარმედო ისიტყუა უცნობომან გულსა შინა თვისსა, რამეთუ არა
არს ღმერთი; არამედ მწყობრი ესე ფილოსოფოსისა მონაცვალეთაჲ,
რომელთაჲ ერთი არს ბოროტე დიადოხოჲ ესე ვითართა აღ-
მოსაჩენელთა წინა უყოფს, რომელთა მიერ ავლნი ნაცეცხლავისა მა-
თისანი განიქარვიან მოღებად“ (გვ. 213). ე. ი. მანი და მისი ერე-
სის მიმდევარნი ამტკიცებენ, რომ ორი მიზეზი არსებობს და ორია
არსება, იმდენად კეთილისა, რამდენად ბოროტისა, და ამ ბოროტსა
და ღმერთის უარისმყოფელ მოძღვრებას დაეძლევეთ მხოლოდ მწყო-

ბრი ფილოსოფიის დახმარებით, რომელსაც აღიარებენ მიმდევარნი პლატონური ფილოსოფიისა, რომელთაგან ერთ-ერთი არის ეს პროკლე დიადოხი; და იგი სწორედ ნათელყოფს შეცდომას იმ მოძღვრებისას და ცეცხლის ალში დაწვავს და უაზადგურებს მის მოჩვენებითობას.

მაშასადამე, ბრძოლა გამართულია მანიქეველური დუალიზმის წინააღმდეგ. პლატონი, არისტოტელე და პროკლე სანდო მოკავშირეებად არიან გამოცხადებული. თუ ახლა გავიხსენებთ ამბებს, რომლებიც მოხდა XII საუკუნის დასაწყისში, მივხვდებით, რა დამაჯერებელი და დროული უნდა ყოფილიყო ეს ქადაგება იდეალისტურ ფილოსოფიასთან უნიონისა პეტრიწის მიერ.

როგორც ცნობილია, მანიქეველური დუალიზმი XI საუკუნეში არაჩვეულებრივად გავრცელდა. ბიზანტიაში მთელი პროვინციები და ეკლესიები გადავიდნენ მანიქეველობის მხარეზე. მანიქეზმი ასწავლიდა არსებობას ორი ღმერთისა, მათ სწორ უფლებიანობას, ორი პრინციპისა და ორი ხელისუფლების სუვერენობას. ქვეყანა მას ესმოდა, როგორც შედეგი სიკეთისა და ბოროტებისა, სინათლისა და სიბნელის ღმერთს შორის ბრძოლისა, ქრისტიანობის მიმართ იგი უარყოფდა სამების თეორიას და ორი ღმერთის პრინციპს აღიარებდა, დუალიზმით ძველი აღთქმისა და ახალი აღთქმის ღმერთს შორის.

ბულგარეთი, რომელშიაც პეტრიწონის მონასტერი იყო და რომელშიაც იოანე პეტრიწი ცხოვრობდა, მთლიანად მანიქეველურ ქვეყანას წარმოადგენდა. ათეული წლების მანძილზე გააფთრებული ბრძოლა არსებობდა ბულგარელ ბოგომილებსა და კონსტანტინოპოლის ხელისუფლებას შორის. მალე მანიქეველობა დასავლეთში გადავიდა, იქ საქმე იქამდე მივიდა, რომ მანიქეველი პაპიც კი იქნა არჩეული. ქრისტიანობა განადგურების წინ იდგა.

მართალია, თვითონ მანიქეველობა იყო მისტიკურ-სექტანტური მსოფლმხედველობა, მაგრამ ეკლესიის მიერ შევიწროებული და გაძვალტყავებული მასების თვალში მანიქეველურ აგიტაციას, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ქრისტიანული ხუცობა დიდი ხანია ეშმაკის მხარეზეა გადასული და ქრისტიანობას დღეს მოძღვარი აღარ ჰყავსო, ცხადია, რომ დიდი მიმზიდველობითი ძალა გააჩნდა.

ცნობილი უზურპატორი, იმპერატორი ალექსი კომნენი მანიქეველობის განადგურებაში ხედავდა თავის ერთ-ერთ მოწოდებას. არ არსებობს არავითარი სისაძაგლე და მუხანათობა, რომელიც არ გამოეყენებოდეს მართლმორწმუნე ქრისტიანობის ამ „გადამრჩენს“ მანიქეველობასთან ბრძოლაში. დაბოლოს იმპერატორმა მიმართა ასეთ ხერხს: უეცრად თვითონ უამანიქეველდა. ამ საშუალებით გა-

იცნო მანიქეველობის იმდროინდელი ბელადი ექიმი ბასილი, გამოსტყუა მას ორგანიზაციის მეთაურების სია და საერთოდ მთელი მათი საიდუმლოება. ერთ მშვენიერ დღეს კი შეიპყრო ბასილი და მისი მეგობრები და 1111 წელს კონსტანტინოპოლის უდიდეს ჰიპოდრომზე ასი ათასი მაყურებლის თანდასწრებით ცეცხლს მისცა ბასილი და მისი მეგობრები¹.

იოანე პეტრიწი ამ ეპოქის შვილი და ამ ამბების თვალთ მნახველი იყო. და რა გასაკვირია, თუ მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მანიქეველური დუალიზმი და გნოსტიციზმი მხედველობიდან არ გამოჰპარვია. მანიქეველური მოძრაობა იმდროინდელ საქართველოშიც არსებობდა და პეტრიწმა ბრძოლა მანიქეველობის წინააღმდეგ თავისი ფილოსოფიური მიზნებისათვის გამოიყენა. მანიქეველობის შემოტევებით გაჭირვებულ ქრისტიანობას ურჩია ანტიკური იდეალისტური ფილოსოფია აეყვანა მოკავშირედ.

იოანე პეტრიწი არც იმაში შემცდარა, რომ თავისი არჩევანი უპირველეს ყოვლისა პროკლეზე შეაჩერა. როგორც XI—XII საუკუნე იყო საუკუნე უდიდესი ბრძოლებისა გაქრისტიანებულ მანიქეველურ სექტანტობასა, პავლიკიანელობასა, ბოგომილობასა, კათარობასა და ქრისტიანობას შორის, ისე იყო V საუკუნე — უდიდესი ბრძოლების საუკუნე მანიქეველობასა, ნეოპლატონიზმსა და კათოლიკურ ქრისტიანობას შორის. ნახევარი საუკუნის მანძილზე პროკლე ნეოპლატონიზმის მესიტყვე იყო იმ ბრძოლების დროს. პროკლე უკვე მაშინ ავითარებდა თეორიას იმის შესახებ, რომ ბოროტებას არა აქვს დამოუკიდებელი არსება, რომ ბუნებით ბოროტება არ არსებობს, დროთა მსვლელობამ და ქრისტიანობამ პროკლეს მონიზმიც დაამარცხა და მანიქეველობაც. როცა მანიქეველობა, ქრისტიანული სექტანტობის ტანსაცმელში გამოწყობილი ხელახლავე უდიდეს სოციალურ ძალად იქცა. პროკლეს მონიზმი ხელახლა ინტერესის ცენტრში დადგა და მისი შესწავლა და გამოყენება დღის წესრიგში დაისვა. დიდი ინტერესი პროკლესადმი XI—XII საუკუნის ბიზანტიაში და დასავლეთ ევროპაში ამ მიმართულებითაც უნდა ვეძიოთ. პეტრიწის წამოწყების სათავეებიც აქ მონიხებიან.

მეორე მხრივ, საეკლესიო რეაქცია ბიზანტიაშიც, დასავლეთშიაც და ჩვენშიაც ასეთ კავშირებს და ასეთ უნიონს ფალოსოფიასთან ძალიან გაურბოდა, და სქოლასტიკის შემქმნელებს საეკლესიო სასამართლოს წინ აჩერებდა. რასაკვირველია, საბოლოო ანგარიშით, სქოლასტიკა მაინც ეკლესიის საქმეს აკეთებდა, თუმცა მის-

¹ Jgn. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, ნაწ. I, გვ. 70—120.

და უნებლიეთ იგი ხშირად მასალას აგროვებდა, რომელიც ეკლესიის ცინე-სიმაგრეს მომავალში შიგნიდან გატეხდა. პეტრიწიც უსათუოდ ასეთ ადამიანთა კატეგორიას ეკუთვნოდა.

უკანასკნელი პრობლემა, რომელსაც პეტრიწის ბოლოსიტყვაობა იხილავს, არის პრობლემა ს ა მ ე ბ ი ს ა და ე რ თ ა რ ს ე ბ ი ს ა. ეს აგრეთვე უდიდესი თავსატეხი პრობლემა იყო საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკისა და თეოლოგიისათვის.

XI—XII საუკ. თითქმის ყველა გამოჩენილმა სქოლასტიკოსმა კისერი მოიტეხა ამ პრობლემის გარჩევის დროს და გაკიცხვასა და ანათემას ვერ გადაურჩა. ზოგს სამი ღმერთი გამოდიოდა ერთის მაგივრად და ზოგს კი ხელში ერთ-ერთი პირი და ერთი არსება რჩებოდა, არ ყოფილა არც ერთი სქოლასტიკოსი მთელი საშუალო საუკუნეების მანძილზე, რომელსაც თავისი აზრმახვილობა არ გამოეცადა ამ საკითხის გადაჭრაში.

თავისთავად ეს პრობლემა ქრისტიანობის მიერ ისტორიულად შენახენი პრობლემა იყო. პირვანდელ ქრისტიანულ აპოლოგეტურ და გნოსტიკურ მწერლობაში იმას ჯერ კიდევ ვერ ვნახულობთ, პირვანდელ ალექსანდრიელ ქრისტიან თეოლოგებთან ღმერთს ორი პირი აქვს და თვით ნიკეის კონგრესზე ატეხილი დავა ღმერთის ორი ბუნების ირგვლივ ტრიალებს. ნეოპლატონიზმის მიერ შემუშავებული ტრიალის ზეგავლენით კაპადოკიელმა და ანტიოქიელმა თეოლოგებმა წეიტანეს სამებისა და ერთარსების პრობლემა ქრისტიანობაში და გადააქციეს იგი დოგმის საჭირბოროტო პრობლემად.

✓დროთა განმავლობაში ამ პრობლემის შიგნით წამოიჭრა საკითხი ორი ბუნების არსებობისა ერთ ჰიპოსტასში და გამოირკვა, რომ ნეოპლატონური ტრიალა და ქრისტიანული სამება შეუურიგებელი იყო, ქრისტიანობას გარეგნულად მიეღო სამების ერთარსებობა, ხოლო იმანენტურად ეს იმ ბუნებას ვერ ეგუებოდა. საქმე ისაა, რომ ✓ნეოპლატონურად ტრიალის სამ ელემენტს შორის ერთარსობა არ არსებობს, სამება მთლიანად ერთარსებაა, მაგრამ სანების შიგნით არავითარი თანასწორუფლებიანობა არ არსებობს, პირველი ყოველთვის მეტია მეორეზე, მეორე არა მარტო ქვემდებარეა მომენტის მიხედვით. არამედ ნაკლებიც არის არსების და ლოგიკის მიხედვით პირველთან შედარებით. თუ ამას ქრისტიანობას მივუყენებდით, გამოვადოდა, რომ ქრისტე რალაც მდარე ხარისხის ღმერთი იყო „მამასთან“ შედარებით. როცა ეკლესია ამ საიდუმლოებაში გაერკვა, მან ეს ერესად გამოაცხადა. ამიერიდან მას იარაღი ჰქონდა ხელში, ნეოპლატონიზმისადმი სიმპათიებით გამსჭვალული თავისი წევრისათვის ერეტიკოსობა დაებრალეზიდა.

რას შერება იოანე პეტრიწი? როგორ ეპყრობა? გი თეოლო-

ვის ამ თავსატეხ პრობლემას? მისი აზრმახვილობა გვაკვირვებს. ასე ვთქვათ, ფილოსოფოსი პოეზიაში გადავარდება და ზტყვის: როგორც უაზროა ვილაპარაკოთ „ჭერ და მერე“ მზის დისკოსის და სხივთა შარავანდელის შესახებ, ასე უაზროა ვილაპარაკოთ ღმერთის ბუნების „წინა-უკუმოზე“. თუ არის დისკოსი, არის შარავანდელიც, თუ არის შარავანდელი, არის დისკოსიც. თუ არის ღმერთი-ლოგოსი, არის ღმერთი-ძეც, და თუ არის ღმერთი-ძე, არის ღმერთი-ლოგოსიც. თუ არის ღმერთი, თან არის მისი „თანმებუნებე“ მოვუსმინოთ თვითონ პეტრიწს:

„ვინაჲ თუ სიტყუა მამისა ღმრთისა პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ აწ მათი, მაგრამ თანმებუნებე მათდა და ერთი ნაბადთა და წარმოჩენილთაგანი. და არა პირველ საუკუნეთა ყოველთა მამის-შორისი, რომელ არს დასაბანი თვს-შორისისა სიტყუსაჲ, ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარავანდელთად“ (გვ. 219).

მოაგვარა რა ასე ჰიპოსტასის საკითხი სამების და ერთარსების შიგნით, გაიტანა რა ბეწვის ხიდზე ეს სახიფათო პრობლემა, პეტრიწი გადადის სამების ფილოსოფიურ, ლოგიკურ, მეცნიერულ, ასტროლოგიურ და სხვა დასაბუთებაზე. ყველაფერი რაც არსებობს, არსებობს სამებისა და ერთარსების სახით. ე. ი. არსება ერთია, სუბსტანცია ერთია, ხოლო არსობა მისი არის სამება — აი ნეოპლატონისტურად შეფარებული ქრისტიანული სქოლასტიკის დებულება.

რასაკვირველია, სქოლასტიკის უსულგულო, შინაარსს მოკლებულ სპეკულაციებში დაბანდებული ეს ფორმალისტურ სიტყვათა თამაში თავისთავად ყოველივე პოზიტიურ მეცნიერულ და შემეცნებით მნიშვნელობას მოკლებული მეტაფიზიკაა. სულ ერთია მას გააშუქებს ქართველი სქოლასტიკოსი თუ პეტრე აბელარი. ლიტერატურისა და ისტორიული მნიშვნელობის მქონეა ის დამხმარე მასალა, რომელსაც იყენებს ამ შემთხვევაში ქართველი სქოლასტიკოსი და ჩვენც ამ მასალაზე შევჩერდებით.

ყველაფერი, რაც დასაბამობრივი ერთიდან გამოვლენილა და მყოფობის სახე მიუღია, მდინარეობს სამების სახით. პეტრიწი ფიქრობს დაამტკიცოს ეს არა მარტო ღმერთის ქრისტიანული სამების მეტაფიზიკით, არა მარტო ნეოპლატონიზმიდან ნასესხებ ცნებათა ტრიალული დიალექტიკით, არამედ „ქვეყნის სამზომლოთ“, „რიცხუნით“, „სამუსიკელოთ“, „ბუნებით“ და სხვა.

პეტრიწის ტრაქტატში გეომეტრია, არითმეტიკა, მუსიკის თეორია და სხვა, გამოყოფილია ცალ-ცალკე ქვეთავებად და ჩვენი ავტორი თითოეულის ძირითადი პრინციპების განხილვით ამტკიცებს

თავის დებულების სისწორეს. მაგ., გეომეტრიის მიმართ მისი არგუმენტაცია იწყება ასე: „აჰა ვით ესე ამის ერთისა სიმიახსგან წარმოიხინნეს, რომელ არს წენტილი. რამეთუ წაიღუაროს რაჲ წენტლი, შეიქმს წრფელსა, რომელ არს ძე პირმშობ მისი“ (გვ. 215), ხოლო შემდეგ, რომ ვთქვათ თანამედროვე ენით, წრფელის ჯაგრცობა მოგვეცემს სიბრტყესა, ხოლო მარტივი ფორმა სიბრტყისა არის სამკუთხედი. მაშ, აქ პირველი პროცესი დამთავრებულია. თუ ახლა სამკუთხედს ავიღებთ, როგორც ზაფხუძველს, აქედან მივიღებთ ოთხკუთხედს, გინდ მრავალკუთხედს, ხოლო მრავალკუთხედზე კუთხეთა ოპერაციების გამრავლებით „შესფეროებულს, რომელსა არცა არს დასაწყისი და არც დასასრული, რამეთუ, სადაჲთ იწყო წყებად, მუნვე მისრულდა“. აქ დიალექტიკური პროცესი სამობისა სრულყოფილ სახეს არის მიღწეული. „შესფეროებული“ წერტილიც არის და „სამყურიც“, უსასრულობის ცნება ორივეს შეიცავს თავის თავში.

გეომეტრიიდან ეს სპეკულაცია პეტრიწს გადააქვს ბუნებაზე, აქ მეხუთე ელემენტს, ანუ ცას შეასრულებინებს იმ როლს, რასაც „შესფეროებულს“ გეომეტრიაში აკეთებინებს. მეხუთე არსება ანუ მეხუთე ელემენტი ახდენს დიალექტიკურ სინთეზს და აჩვენებს, რომ „სადაჲთ იწყებს, და მასვე ზედა შეისრულებს, ვითარ დაულევნელი და დაულევნელთა საუკუნეთა თანა განმტკავლებული“ (გვ. 216).

შემდეგ პეტრიწი გადადის რიცხვთა თეორიაზე. დასაწყისშივე დაადგენს უღაგო დებულებას: „სადაცა აიღო რიცხვ, ყოველი ერთისა მიერ იწარმოებვის“ (გვ. 216), აქ ჯაასკეცებული ყურადღება ებადება თანამედროვე მკითხველს, მას აინტერესებს, აბა როგორ ააშენებს რიცხვებიდან ტრიადსა და სამების ერთარსობას ქართველი სქოლასტიკოსი. მაშ ასე, ყოველი რიცხვი ერთისაგან იწარმოების, „ხოლო სამი დასაწყი სხუათა რიცხუთა შობისაჲ, ვინაჲცა ორი არ რიცხუ არს, რამეთუ გზა მხოლოჲსა. ეგრეთვე და არსცა სამი, რამეთუ დასაწყისი არს რიცხუთა შობისაჲ. ესთავე და ზესთ მექონეობაჲ წმინდისა სამობისაჲ“ (გვ. 216). ე. ი. აქ ტრიადაა გათამაშებული: აზრი ამ სპეკულაციის ასეთია: რიცხვი დაიბადა ერთის სახით. ეს იყო თეზისი. რიცხვი იყო მხოლობითი. როდესაც ორი მივიღეთ, ამით გაჩნდა ანტითეზისი და ვითომც დასაბუთდა, რომ რიცხვი არ არის მხოლობითი. მაგრამ სინთეზის სახით წარმოიშვა შემდეგ რიცხვი და საბოლოოდ დასაბუთდა, რომ რიცხვი მხოლობითი ყოფილა. მაშ, სამის მიღებით უზრუნველყოფილი იქნა რიცხვის ბუნების თავისებურება და ამიტომ სამი არის დასაწყისი სხვა რიცხვთა შობისათვის და რიცხვთა ქვეყანა არის წმინდისა სამობის ერთი არსების კიდევ ერთი ზედმეტი გამართლება.

✓ დასასრულ, პეტრიწი პითაგორას დაიხმარებს და რიცხვში ამოკითხულ სამობის და ერთარსობის თეორიას გაავრცელებს ყველაფერზე, რაც კი არსებობს ან „საკუთრებით“ ან „ხატონებთ“ და ან „შემთხვევით“.

ერთგვარ დამაჯერებლობას აღწევს ეს სპეკულაცია შემდეგ ქვეთაურში, სადაც პეტრიწი მუსიკის რაობას არჩევს. პეტრიწი აიღებს ნამდვილად იმდროინდელი ქართული მუსიკის ხმათა გამომხატველ ტერმინებს: მზახრ, ჟირ და ბამ, და აჩვენებს, რომ მუსიკალობა, რომელსაც ჩვენ განვიცდით, როგორც ერთ მშვენიერებას და სიამოვნებას, ერთ სიტკბოებას და კეთილობას, სინამდვილეში არის ერთ არსებად ქცეული სამება. ხედავთ, როგორ გაამართლა რიცხვთა შორის წმინდა სამება მუსიკამო, გვეუბნება პეტრიწი, და უდიდესი პოეტური აღფრთოვანებით შექმნის იშვიათ სახეს თავისი მეტაფიზიკის სადიდებლად:✓

„ვინაჲ მზადმან ღმერთმან საპირმშოთა ხატთა პირველსა მას გონებასა თვისსა შორის პყრობითა მორთნა და ამუსიკელნა ნაბადთა ყოველთა მეწყუეობანი, და ვიდრე ნივთამდის დააქაუნა გუარნი მისვე და ერთისა ნივთისაგან სხუაებითა მეძიებელმან“. (გვ. 217).

და რომ საბოლოოდ დაარწმუნოს მკითხველი თავისი თეორიის სისწორეში, რომ საბოლოოდ მოაჯადოოს იგი, პეტრიწი თავის რიცხვთა მეტაფიზიკით აუხსნის მას, თუ რატომ გადაჩება და გაიზრდება შვიდი თვის ბავშვი როგორც ცხრა თვის ბავშვი, ხოლო თუ ბავშვი დაიბადა რვა თვისა, იგი უსათუოდ დაიღუპება¹. როგორც ცნობალია, რაღაც ემპირიულ დაკვირვებაზე აშენებული ეს შეხედულებაც დღემდე გავრცელებულია და მისახვედრია, თუ რა დამაჯერებელი ძალა ექნებოდა ამ მაგალითს XII საუკუნეში.

შემდეგ პეტრიწი გადადის სტრატეგიის საკითხებზე და აჩვენებს, რომ სამობის პრინციპი ომის ხელმძღვანელობასაც საფუძვლად უძევს, ომის დროს მეფენი „სამყურად უდასებდიან წყობასა სპასთა თვსთასა“, რადგან იციან „სადაცა ძალმან სამობისამან მიიმოქმედოს“, იქ გონება, განარჯვება და ზესთნეტარება უზრუნველყოფილია და სხვა.

✓ ერთი სიტყვით, პეტრიწი ყოველივე ძალას ხმარობს, რათა სამობის მეტაფიზიკა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დახმარებით.

¹ „ბუნებითთაცა ზედა იხილო მეშეშეობაჲ ნამეტ რიცხუსა ამის, რომელ არს სამი; რამეთუ ჩივლი პირველ სრულ ქმნისა საშოსა შინა უკუეთუ დააკლდეს სრულქმნისაგან თთვსა მეცხრისა, და მერვესა ნაკუეთსა შორის იშვეს თთუესა, რომელ არს მერვე, და არ დარჩების, ხოლო მეშვდესა შორის ნაკუეთსა თთვსასა იშვეს, კეთილ იქმნების და დარჩების“ გვ. 217.

დასაბუთოს და თეოლოგიას და ეკლესიას მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დახმარების აუცილებლობა დაუმტკიცოს. სრული ცოდნით არა მარტო ბერძნული ფილოსოფიისა და ლიტერატურისა, არამედ თავისი დროის ბუნებისმეტყველებლისა და მათემატიკისა, მუსიკისა და სტრატეგიისა აჩვენებს იგი, რომ ჭეშმარიტება ერთია, რომ სარწმუნოებაში ამას ღმერთი-სიტყვა ეწოდება, რომ პლატონური მონაცეალენი მას დასაბამობრივ ერთს ანუ კეთილობას უწოდებენ, რომ იმ ფილოსოფოსამაც კი, რომლის თითოეული სიტყვა ღვთისმეტყველურ სიბრძნეს შეიცავდა და რომლის ავტორიტეტი ეკლესიის თვალში საერთოდ აღიარებული იყო, ე. ი. არისტოტელემ ერთში მიიჩნია მეუფე და დასაბამი ყოველივე ნივთთა.

კიდევ მეტი: თვითონ მთავარი დოგმა ქრისტიანობისა სამება ერთარსებისა დამაჩერებლად და სიტყვიერებითი ბუნებითი ხედვანით სწორედ პლატონური ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა დაამტკიცეს, სწორედ პროკლემ გამოიყენა ამ საქმისათვის მათემატიკური ცოდნის ყველა დარგი და ტრიაღულობა ყოველივე განვითარებაში მყოფი არსისა დაამტკიცა.

მაშასადამე, „სამობით ხედვისათვის საღმრთოთა ბუნებისა“, თავისი პირველი სიტყვა თქვა „მწუერვალმან ფილოსოფოსთა დღისასა პლატონმან“ (გვ. 209). ატიკელმა პროკლემ, მონაცვლემან პლატონურისა ფილოსოფიისა, გამოავლინა რა ფარულად თქმული პლატონის დიალოგებში, საბოლოოდ ნათელჰყო ყოველივე ეს. და ყოველივე ამას „თანა მეხმეობს ჩემი ცა პავლე“ (გვ. 210).

ასე დამაჩერებლად დაუმტკიცა იოანე პეტრიწმა თავის ეპოქას ფილოსოფიასთან უნიონის დადების აუცილებლობა, ასე შექმნა მან საქართველოში სქოლასტიკის ის განვითარებული სახე, რომელიც დასავლეთმა თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ გააფორმა. /

6. მომღვრება ერთის უსახეობა

ამრიგად, ქრისტიანობის დოგმა, ერთარსების სამებად ყოფნა, ფილოსოფიის დახმარებით მოგვარებულია. ყოველ შემთხვევაში გარეგნულ ეფექტს პეტრიწი აღწევს და ერთგვარ მოჩვენებითს ფორმალურ დამაჩერებლობას იძლევა ტრინიტეტის მეტაფიზიკოსათვის.

მაგრამ XI საუკუნეში ქრისტიანულ თვალსაზრისს ამით დაკმაყოფილებს აღარ შეეძლო. საკითხი რადიკალურად იყო დასმული. დასაბამი რა არის, სამი თუ ერთი? იოანე პეტრიწი არაჩვეულებრივი აზრმახვილობით და სპეკულატური განყენებით აღწევს ამ საკითხის, ასე ვთქვათ, მათემატიკურ მოგვარებას. იგი, რასა-

კვირველია, ხელაღებით დებულობს ქრისტიანული დოგმის პასუხს; დასაბამიდან და მარადიულად არსებობს ერთი.

✓ მაგრამ განიხილავს რა ერთს, როგორც რიცხვს, აღმოაჩენს რა რომ რიცხვი ის არის, რაც მხოლოდითია, გარეშე ამისა რიცხვი ის არის, რაც დაითვლება, ისმება საკითხი, ორი არის თუ არა რიცხვი? პასუხი ნათელია: პოც და არაჯ. ორი, რამდენად დაითვლება, რიცხვია, მაგრამ რამდენად იგი, როგორც რიცხვი, არის უარყოფა მხოლოდობის ბუნებისა, ამდენად არ არის რიცხვი. სამი კი ნამდვილი რიცხვია, იგი კიდევაც დაითვლება და მხოლოდობითაც არის. ამიტომ, ამტკიცებს პეტრიწი, რომ სამი „დასაწყისი არს რიცხუთა შობისაჲ“, ე. ი. ნამდვილი რიცხვი ყოფილა სამი. ე. ი. ერთსა და სამს ერთმანეთს ვერ მოვაშორებთ, თუკი რიცხვთა ქვეყანა ვესურს ავაშენოთ.

აქ ერთგვარი შერიგება გვაქვს ქრისტიანული და ნეოპლატონური მსოფლმხედველობისა. ე. ი. მიღწეულია იმის დამტკიცება, რომ თუმცა მარადიული დასაბამი ერთია, მაგრამ რაოდენ იგი იქნება განხილული, ვითარცა რიცხვი, ეს სამის არსებობის გარეშე არ შესრულდება. მაშასადამე, ერთის დასაბამად არსებობა გულისხმობს სამის თანარსებობას. აქ აღმოჩენილია ერთისა და სამის „თანამებუნებობა“.

მთავარი მიზანი, რასაკვირველია, ის კი არ იყო პეტრიწისათვის, რომ დიალექტიკის დახმარებით არითმეტიკის თუ გეომეტრიის ლოგიკური ბუნება ნათელი გაეხადა. არა, ეს ყველაფერი მაჯალითი და დამხმარე გარემოებაა, მთავარია დამტკიცდეს „თანამებუნებე-ძე“ მამისა, ე. ი. *πατρις* და *υιός* მახარებლისა. ფილოსოფია, მისი აზრით, ეხმარებოდა სარწმუნოებას, რათა „თანამებუნებობის“ სახარებაში მოცემული თეორია გასაგები და ნათელი გახდეს. აქ პეტრიწი იხმარიებს ქართულ გარემოცვას. მისი აზრით, სახარების ქართულ თარგმანში დარღვეულია ის პრინციპი, რომ თანამებუნებე მამისა დასაბამი ივე არის „დასაბამი თვის-შორისისა სიტყვისაჲ, ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარავანდედთად“ (გვ. 219) და ამის ვასწორებას და დოგმატურად სწორი თარგმანის გაკეთებას პეტრიწი ამ პრობლემის ფილოსოფიურად სწორ გადაწყვეტიდან მოელის.

პეტრიწი, ცხადია, ვერ ამჩნევს იმ ჯამოუვალ ჩიხს, რომელშიაც შესულია აქ მისი სპეკულაცია. მას ერთი მხრით სჭირდება იყოს გაცილებით უფრო მკაცრი მონისტი, ვიდრე ეს ქრისტიანობისათვის შესაწყნარებელია. აქ იგი იხრება ბერძნებისაკენ, კერძოდ ნეოპლატონიზმისაკენ; მეორე მხრივ, გამოყავს რა პირველი რიცხვის, ე. ი. სამის არსებობა უშუალოდ ერთისაგან, უარყოფს შინაგან განვითარებას და შორდება ნეოპლატონურ დიალექტიკას.

ნამდვილად ამით აიხსნება, რომ პროკლეს მარტივ დებულებას, რომ „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაღათვე ერთსა“ — და ამის იმ მარტივ დასაბუთებას, რომ თვითეული რაობა ან ერთია ან არაერთი, ე. ი. მრავალი, ანუ არა-რაა, ხოლო არა-რაა, ანუ სიმრავლე, უსაზღვროებამდე გაგრძელებული, ან იქნება უსაზღვრობა, სადაც თვითეული რაობა იქნება ერთიც და სიმრავლაც, ანდა იქნება უსაზღვრო უსაზღვრობა, სადაც ერთი და არა ერთი ერთი და იგივეა, მაშასადამე, არ არსებობს სიმრავლე, რომელიც ერთისაგან არ წარმომდგარიყოს, — პეტრიწმა თავის კომენტარებში დაურთო მთელი გამოკვლევა დაახლოებით ორჯერ უფრო დიდი, ვიდრე პროკლეს „კავშირთა“ პირველი თავი და შეეცადა, ქრისტიანული მათემატიკის საჭიროებათა მიხედვით და ნეოპლატონური დიალექტიკის გამოყენებით, წარმოედგინა საესეებით თავისებური ფილოსოფიური თეორია.

აქ საკითხი უმთავრესად შეეხება არა ერთს, როგორც მტკიცება უარყოფის მიღმა არსებულ დასაბამს, არამედ გამოკვლევას იმ გზებისა, რომლებსაც მივყავართ ერთთანავე პეტრიწის „განმარტებაა“-ს შესაფერის ადგილებს კარგად ამოიკითხავს, მიხედვით, რომ მთავარ საკითხში ქართველი ფილოსოფოსი შეგნებულად დაშორდა მის ფილოსოფიურ სახელმძღვანელო ხაზს, ნეოპლატონიზმს; აქ მან მოგვცა საინტერესო საკუთარი ძიება. თუმცა არსებული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ მთლად თეორიის სინათლეზე პეტრიწს თავისი თვალსაზრისი არ გამოუტანია.

პეტრიწის მთელ ნაშრომს თუ გადავსინჯავთ, აღმოვაჩინოთ, რომ ყველაზე დიდი ენერგია მას დაუხარჯავს ერთის, როგორც დასაბამის, დადგენაზე. მიელო მას ამ საკითხში ან პლატონი, ან არისტოტელე, თუ გინდა პროკლე, მაშინ ცხადია ეს საკითხი იმოდენ თავსატეხი არ იქნებოდა, რგი ეთანხმება ბერძნებს იმაში, რომ ყოველივე სიმრავლე ერთისაგან უნდა ამოდიოდეს, ამიტომ ხელდავს იგი ბერძნებში ქრისტიანობის წინაპრებს; მაგრამ როგორი უნდა იყოს ეს ამოსვლა? აქ იწყება გამიჯვნა აქ მას თვით მისი ატიკელიც, ე. ი. პროკლეს აღარ აკმაყოფილებს.

ერთი ანუ აბსოლუტი, გინა ღმერთი, პროკლესათვისაც ყოველივე რაციონალურ განსაზღვრის მიღმა იდგა, მასთან არც გრძნობადი ქვეყნის გზა მიდიოდა და არც რაციონალურის. ლოგიურ გვარეობათა აბსტრაგირების გზით ღმერთთან მიხვლა და ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების გზები არისტოტელეს მეტაფიზიკისა მიუღებელი იყო არა მარტო იოანე პეტრიწისათვის, არამედ მთელი ნეოპლატონიზმისათვის და ფსევდოდიონისე არეოპაგელისაგან გამომდინარე ქრისტიანული თეოლოგიისათვისაც.

აბსოლუტი ან ღმერთი პროკლესათვისაც იყო ყოვლის შემცველი, უთქმელი, უხილავი, შეუცნობელი და შეუხებელი. მიუხედავად ამისა, პროკლემ მაინც წამოაყენა ღმერთის არსებობის დასაბუთების თეორია. ამ თეორიის თანახმად ჩვენ თუმცა არ ვიცით, თუ რა არის ერთი, არავითარი ლოგიკური გზით არ შეგვიძლია გავიგოთ, რა არის ერთი, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ყოველთვის ვთქვათ, რა არის ერთი.

ამიტომ როგორც კი ერთს ან ღმერთს მივადგებით განსაზღვრის მიზნით, მივიღებთ პოზიტიურისა და ნეგატიურის აქტუალურ შეერთებას. მართალია კითხვაზე, რა არის ღმერთი ანუ ერთი, ჩვენ ვერ ვიტყვით, რა არის იგი, სამაგიეროდ უსასრულობამდე შეგვიძლია მისი ფორმალურ ნეგატიური განსაზღვრა და არც ერთი შეცდომა არ დავუშვათ, მაგ. ერთი არ არის სახლი, ქვეყანა, მიზეზი, შემეცნება და სხვ. წიგი თვითეულ ამაზე მეტია, იგია მიზეზი უმიზეზოდ, სინათლე უსინათლოდ, საქმე უსაქმოდ, საზღვარი უსაზღვროდ, უსაზღვრო საზღვრით და სხვა.✓

ღებულობს თუ არა იოანე პეტრიწი ღმერთის ასეთ განსაზღვრას? ქრისტიანული თეოლოგია მისი ეპოქისა დაახლოებით ასეთსავე თვალსაზრისზე იდგა, თუმცა ამოდენ რაფინირებული მეტაფიზიკა მას არ გააჩნდა, მაგრამ დაახლოებით იგიც ამას იმეორებდა, რასაკვირველია, გავულგარებული სახით. ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების თეორიები, ონთოლოგიური და სხვა მოჩვენებითი დამტკიცებანი, ჯერ კიდევ ნაკლებად იყო ცნობილი.

ფორმალურად, რასაკვირველია, პეტრიწი წინააღმდეგია აბსოლუტის ანუ ერთის ყოველივე დამტკიცებით და სილოგიზმით გაგებისა, არსებითად კი ოთხი მეხუთედი მისი კომენტარებისა ტრიოლებენ ერთისა და მისი კორელაციების განსაზღვრაათა ირგვლივ უნდა ითქვას პეტრიწის: როგორც ფილოსოფოსის და მოაზროვნის. სასარგებლოდ, რომ ამ კომენტარებში უამრავი უკიდურესობამდის აზრმანვილი დიალექტიკური არგუმენტები გვხვდება, ასე რომ, ეს კომენტარები აზრმანვილობაში და ცნებათა ფორმალურ დიალექტიკურ თამაშში ეჯობრებიან აზრმანვილობისა და ფორმალურ-დიალექტიკური კონსტრუქციების ოსტატს, პროკლეს. მაგრამ გავასაღოთ ყოველივე ეს პეტრიწის ფილოსოფიად, ეს გადაქარბებული ამბავი იქნება. იგი ამ შემთხვევაში მაინც დამოკიდებულია ნეოპლატონიზმის მიერ დამკვიდრებულ ცნებათა ქვეყნისაგან.

საინტერესო და დიდად მნიშვნელოვანია ამ მიმართულებით ის, თუ როგორ ოსტატურად ნეგატიური თეოლოგიის მეტაფიზიკურ ცნებებს პოზიტიურად იყენებს პეტრიწი ქრისტიანული მეტაფიზიკი-

სათვის: ის კი უსათუოდ სწორია, რომ ასეთ შემთხვევებში ძალიან ხშირად ქრისტიანული ცნებები უცხო შინაარსით ივსება.

ქ ერთის გაგების საკითხში იგი ყველა ბერძენ ფილოსოფოსს შორის უპირატესობას პროკლეს ანიჭებს. პროკლე მისწვდა „გონების აგან მიუწვდომელსა ერთსა“ იმას, რის სიღრმეს პლატონის გენიაც ვერ ჩასწვდა, რომლის რაობა არისტოტელესათვის ნათელი იყო, მაგრამ მეთოდი, რომლითაც ყოველივე რაობასთან არისტოტელე მიდიოდა, აქ არ გამოდგებოდა.

პეტრიწი ამ მიმართულებით გვიჩვენებს არისტოტელეს ლოგიკური მეთოდის იშვიათსა და უნაკლო ცოდნას, დაყრდნობილს „ორგანონის“ უშუალო ცოდნაზე. პეტრიწმა იცის, რომ ყოველივე დამტკიცება არისტოტელესთან საბოლოო ანგარიშით არის სილოგიზმი, რომელიც არის კანონი არისტოტელის „ორდანოვსა“, რომლისა თვნიერ უღონო არს რაფსავე გაგონებაა სულისა მიერ სიტყვიერსა¹, ე. ი. არისტოტელეს მიერ ორგანონში მოცემულ ლოგიკურ კანონებს გარეშე, შეუძლებელია გაგება რაიმე ლოგიკური ურთიერთობისა. ლოგიკური კანონის ძალა და მნიშვნელობა შენდება საშუალო ტერმინის იგივეობაზე სილოგიზმში. ეს პეტრიწმა ისე მტკიცედ და უნაკლოდ იცის, როგორც ჩვენ დღეს. „იხილე: — იძლევა პეტრიწი მოკლე ფორმულას, — ვითარ ყოველი ცნობაა დაძიებაა საშუალისაა არს, და იგი აზიარებს და შეჰყრის ურთიერთას ორთავე კიდურთა“².

არისტოტელეს ლოგიკას მხოლოდ ისეთ მოვლენებში შეუძლია კანონი აღმოაჩინოს, რომლებსაც ჰიუდგება ეს ფორმულა, ე. ი. თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის ენაზე რომ ვთქვათ „ორრეულა“:

$$M=P$$

$$S=M \quad \text{სადაც } M=M,$$

$$S=P \quad \text{ამიტომ } S=P.$$

გამოდგება ეს კანონი, რათა აღმოჩენილ იქნას დამოკიდებულება ერთსა ანუ ღმერთსა და ქვეყანას, გინდ ერთსა და ადამიანს. გინდ ერთსა და შემეცნებას შორის? რომელია აქ იგი „საშუალო-რომელიც აზიარებს და შეჰყრის ურთიერთას ორთავე კიდურთა“.

ასეთი „საშუალო“ არ არსებობს და, მაშასადამე, არც ლოგიკურ გზა არსებობს ღმერთისაკენ.

ამას პეტრიწი მოაყოლებს ასეთ კოლოსალურ მსჯელობას:

¹ შრომები, ტ. 11, გვ. 11.

² იქვე, ხაზი ჩვენია, მ. გ.

„იტყვს, ვითარმედ „ეზიარების რაჟთავე ერთსა“. აწ ესე სიტყუაჲ უკუნ არღუევს ყოველთა, რომელთაცა დასხნეს დასაბამნი მრავალნი და შეშალეს საუკუნესა შორის დამყარებული წესი, არამედ დამყის უჩინო ჰყოფს მათ, ვითარცა ნადედაზარღვეთა. იტყვს „ეზიარებისო სიმრავლე ერთსა“. ვინაჲ აწ ესე საძიებელი დიდად ძნია დი განვჰმარტოთ“¹.

აზრი ამისა შემდეგია, პროკლეს მიერ წამოყენებულმა დებულებამ „ეზიარების რაჟთავე ერთსა“ და სხვა. დაარღვია კანონიერება მრავალ პრინციპთ, რომელთაც დასხნეს „დასაბამნი მრავალნი“, რითაც მყისვე უძალო და უჩინო გახდეს მრავალ საუკუნეთა მანძილზე დამყარებული წესი, ე. ი. არისტოტელეს და მისი სკოლის მიერ აღმოჩენილი ლოგიკური კანონები და პეტრიწი მოგვიწოდებს, ეს დიდად ძნელი საკვლევი გამოვიკვლიოთ.

საკითხია მხოლოდ პროკლეს ახალი გზა თუ აკმაყოფილებს პეტრიწს? მიიღო მან ნეგატიური დიალექტიკის ხერხები, რომლის შედეგი იყო ნეგატიური თეოლოგია? /

საქმე ისაა, რომ მას არ მიუღია ეს, რომ ამ ყველაზე გადაწყვეტ და უძირითადეს საკითხში პეტრიწი არ გაჰყვა ნეოპლატონიზმსა და პროკლეს. იგი ასობით გვერდებზე გაშლილ კომენტარებში ცდილობს ჩაურიოს თავისი ფილოსოფია ერთისა. შეგნებულად და მტკიცედ, დამოუკიდებლად და სრული გაგებით, იგი აქ დგება ქრისტიანობის თვალსაზრისზე და როგორც ერთხელ იოანე დამასკელი ლოგიკის კატეგორიების ცნებების გადამუშავების და ქრისტიანულ შინაარსში გამოთქმით ცდილობდა შეექნა ქრისტიანული ლოგიკა, ასე ახლა იოანე პეტრიწი ქრისტიანობის მოთხოვნილებათა გამოყენებით ცდილობს შექნას ახალი და დამოუკიდებელი ფილოსოფია ერთისა.

აქ ჩანს მთელი გენია და ორიგინალობა ამ კაცისა, და ყველა იმათ, ვინც პეტრიწში მხოლოდ და მხოლოდ ნეოპლატონიკოსს ხედავდნენ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მათ თავიანთ შეხედულებას უნდა გადახედონ.

საბოლოო ანგარიშით პროკლეს ნეგატიური დიალექტიკაც ლოგიკური გზა იყო მტკიცებისა, იგი საბოლოოდ განზანილი იყო არისტოტელეს ონთოლოგიზმისა და რეალიზმის გადმონაშთებისაგან და ამიტომ იყო უკიდურესი ფორმალიზმი და იდეალიზმი. პეტრიწისათვის კი „ერთი“ ყოველნაირი მტკიცება-უარყოფის მიღმა დგას. აზრმახვილ რიცხვთა სპეკულაციით ამტკიცებს პეტრიწი, რომ ყოველივე რიცხვი ერთის გარეშე არის გაშლილი საზღვარსა და მიზენს შორის. ამიტომ სიმრავლეში ერთი არ გაითქვიფება, სიმრავლე ერ-

¹ შრომები, ტ. II, გვ. 12, ხაზი ჩვენია, მ. გ.

თებად რომ აქციო, ერთი მაინც მეტი იქნება, ხოლო „ყოველივე სიმრავლე ერთსა შორის იხილვების“¹ „რამეთუ ყოველსა შეერთებულსა პირველ თვისსა ორნი უნებან: სიმრავლე რიცხუთაჲ და ერთი, რომელმან სიმრავლე შეაერთოს, ვითარცა აღმოიჩინა. რამლისათვისცა ჩანს, ვინაჲმე ერთსა შორის რიცხვ არა შეერთებული, არამედ ერთებრი. და კუალად იხილე უფროსად შუენიერთა ხედვათა და უმხილებელთა აღმოსაჩენთაჲ“¹.

დაადგენს რა აქ პეტრიწი სრულ დამოუკიდებლობას ერთისა, ვითარცა რიცხვისა, მაშასადამე, აჩვენებს მის უპირატესობას სამზედაც, აჩვენებს რა რომ ამ „ერთის“ გაგებისათვის რიცხვის კანონები საკმარისი არ არის, არამედ ამისათვის საჭიროა „შუენიერის ხედვა“, იგი გააგრძელებს მსჯელობას და აჩვენებს, რომ „ერთი“ მეტია, ვიდრე ყოველივე მოქმედება, მეტია ვიდრე სრული თუ ზესთა სრული („არცა სრულობაჲ ეკადრების მას“) ძალა და არსება, და დაასკვნის „და მიერ ზესთ ჰნათობენ ყოველთა, ღმერთებრივთა და ერთებრივთა თვისთა ნათელთაჲთ, და თან მისცემენ თვისთა კეთილობათაჲთ და აკეთილებენ ყოველთა. ასე ღიდად სათანადოჲ რიცხვსა ერთებრივისა და სიმრავლისათვის კანონთაებრ საღმრთისმეტყუელოთასა დაიდვა ფრიად ცხადად“². მაშასადამე ერთი ყოფილა ის, რომელსაც ნათელი შეაქვთ ყოველსავე სინათლეში, რომელიც კეთილობით აკეთილებს ყოველივეს, რომლის „მშუენიერის ხედვით“ შეიძლება ცხადყოფა და გაგება ყოველისაო, გვარწმუნებს პეტრიწი შეთანხმებულ ღმრთისმეტყუელობასთან. როცა ეს ერთი იშლება ქვეყანაში, მას თავისი ბუნება, თავისი დასაბამისობა თან მოაქვს, პეტრიწის ენაზე თუ ვიტყვით, ერთის სინათლე იმთავითვე მოთესულია ყველაფერში. ამიტომ ყოველივე არსი, ვთქვათ ადამიანი, რომელიც სინათლითა და ბვალთ უერთდება ქვეყნიერებას, მონაწილეობას ღებულობს ერთში, თუმცა ეს ზიარება და მონაწილეობა ამ ყოველს მთლიანად არც შეგნებული აქვს და არც შეუძლია შეიგნოს პეტრიწი პირდაპირ ამბობს: „თანმოაქუს მას ყოველი, ხოლო ყოველნი ერთბამად ვერ უკმაებენ თან მოქონებად მისდა“³. ესაა ძირითადი და გადაულახავი წინააღმდეგობა ერთის „ერთბამად“, მას სპონტანურად მოაქვს მთლიანობა, ჩვენს ადამიანურს შემეცნებას, ე. ი. ლოგიკურ შემეცნებას კი ნაწილ-ნაწილ შეუძლია იმუშაოს, ერთში არ არის ჯერ და შემდეგ, ჩვენს შემეცნებაში კი ყოველივე ჯერ და შემდეგ იშლება და ლაგდება. ამიტომ პეტრიწის აზრით, და ეს არის

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. II, გვ. 13 .

² იქვე, გვ. 14.

³ იქვე, გვ. 16.

მთავარი, ის რაც იქმნა ერთის მიერ, არის ხატებად ერთისა.

მაშასადამე, ქვეყანა, ადამიანი თუ შემეცნება პეტრიწის მიერ ხან მოთესულ სინათლედ არის გამოცხადებული, ე. ი. ერთის სინათლედ, ხან ერთის ხატებად. უნებლიეთ გვახსენდება სქოლასტიკის დამთავრებისას და დასავლური რაციონალიზმის გაფორმებისას წამოჭრილი ცნება *Lumen naturale*, რომელიც პეტრიწსავით ნეოპლატონიზმის შორეული წყაროებიდან ამოდიოდა და ქრისტიანობის დამოუკიდებელ თვალსაზრისს ეძებდა.

ერთის ანუ აბსოლუტის, გინდ ღმერთის საკითხში პეტრიწი, უდავოა, ნეოპლატონიზმიდან ამოდის, მაგრამ თავიდან იშორებს რა იმ ნეგატიურს, მაგრამ მაინც ლოგიკურსა და რაციონალურ გზას, რომლითაც ნეოპლატონიზმში ერთი მოდიოდა, დგება სავსებით ახალ პოზიციასზე და თავის სიტყვას ამბობს იმ მეტაფიზიკური ინტუიციონიზმისათვის, იმ შინაგანი ხილვის თვალსაზრისისათვის, რომლის ამბავი ავგუსტინესთან დაიწყო და რომლითაც ასე მდიდარია ქრისტიანული ეპოქის სპეკულაცია.

პეტრიწი ხშირად იძლევა ერთ იშვიათ ამომწურავ ფორმულირებას, ნიმუშს მისი ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი სიზუსტისა და დიალექტიკური გაწვრთნილობისა. აი, მაგ., ნიმუში:

„ვინაფთვან აღმოჩნდა ერთი უზადოდ და წმინდად და თვთ ერთად და ზესთ მდებარედ, თვთ მას ვიტყვ დასაბამობასაცა, ამით რომელ დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთა, ვითარცა ხუროდ ნახუროებთა და ბუნებად ნაბუნებებთა“¹.

ეს კლასიკური ნიმუში პეტრიწის აზროვნების ელევანტობისა და მაღალი დიალექტიკური გამართულობისა, არის ამავე დროს კლასიკური ნიმუში სრული დეფინიციის. სრულია ის დეფინიცია, რომელიც შეიცავს მხოლოდ ლოგიკურად კმარ ნიშნებს, ნიშნების გადაჭარბება ისეთივე კოჭლი საქმეა დეფინიციისათვის, როგორც მათი დაკლება. ამ დეფინიციაში ექვესი ძირითადი ნიშანია წამოყენებული. უზადო, წმიდა, თვით ერთი, ზესთმდებარე, დასაბამი და ის რასაც თან მოაქვს დასაბამი ისე, როგორც ხუროდ ნახუროებთა და ბუნებად ნაბუნებებთა, ე. ი. თუ ვნახავთ ხუროს მიერ აშენებულს, თავისთავად ნათელი და ცხადია, რომ იყო ხურო, ისე მის მიერ აშენებული არ იქნებოდა, თუ ვნახავთ შედეგს ბუნებისა, ცხადია, ბუნება იყო. ასეთივე ხილული, თავისუფალი შინაგანი სიცხადეა ერთიც. მის არსებობას დამტკიცება კი არ სჭირია, არამედ ცხადყოფა. რა კონსტრუქციული და აზრმახვილი არ იყოს ეს დიალექტიკა,

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. II, გვ. 16.

მისი სათავე მაინც ქრისტიანული გამოცხადების მეტაფიზიკა იყო. ნეოპლატონიზმი თვითონ შეიცავდა ასეთ ელემენტს, იგი თვითონ იყო გამოცხადების ფილოსოფია.

იოანე პეტრიწმა ქრისტიანობის ფონზე დაამთავრა ეს მეტაფიზიკა, რითაც ქრისტიანობის ნიადაგზე შეიქმნა დამოუკიდებელი ფილოსოფია. რასაკვირველია, აქ მთლიან დამოუკიდებლობაზე ლაპარაკი ისე ზედმეტია, როგორც ზედმეტია ქრისტიანობის დამოუკიდებლობაზე ლაპარაკი საერთოდ.

თუ გნებავთ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სამარეც იყო ეს სპეკულაცია. ერთის მიმართ მტკიცების და გონების ხერხების უარყოფა თვითონ იყო მტკიცება და გონება. ჩინებული მაგალითი ამისა თვითონ პეტრიწთან მოიპოვება. ჩვენ ეს წინა თავში განვიხილეთ.

ქდაიწყებს რა პეტრიწი შემეცნების წყაროების უნარის კვლევას¹ აწყევბა რა აბსტრაგირების გზას, მოგვცემს ასეთ იშვიათ კონსტრუქციას: წადმიანს შემეცნების ორი წყარო აქვს, სული და გონება, შემეცნების მიზანია ნამდვილ მყოფ არსებათა შემეცნება; ეს მიზანი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში სახიერდება, ობიექტი, პეტრიწის აზრით, უფრო მალა დგას სუბიექტზე, გონება სულზე, ხოლო ნამდვილ-მყოფი არსება მალა დგას გონებაზე, ამ შემთხვევაში გონება სუბიექტია, ნამდვილ-მყოფი—ობიექტი; მაგრამ ნამდვილ-მყოფ არსებაზე მალა „ერთებრივი რიცხვი“ დგას.

ახლა თუ რიცხვს ავიღებთ როგორც საზღვარს, მის მალა უსაზღვროება მოთავსდება, საზღვარი სუბიექტი იქნება, უსაზღვროება ობიექტი. თუ უსაზღვროება იქნება აღებული სუბიექტად, რა შეიძლება იყოს მისი ობიექტი, რა უსაზღვროებაზე უფრო მაღალი, პეტრიწის ტერმინით რომ ვთქვათ, რაა ზესთ მდებარე უსაზღვროებისა? ეს იქნებაო, ამბობს პეტრიწი, „ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობაჲ, რომელსა წადილმან პატივისამან ჰკადრა მას და მამადცა წოდებაჲ“¹, ე. ი. იგი ყოფილა პლატონის ზიკეთე, პროკლეს და ნეოპლატონიზმის ერთი, ქრისტიანობის ღმერთი, პატივისცემის წადილის გამო მამად წოდებული.

რა არის ეს თუ არა თავისებური ორიგინალური ცდა ღმერთის არსებობის რაციონალური ხერხებით დამტკიცებისა? თუმცა პეტრიწი აქვე გვარწმუნებს, რომ იგი უცნოა, მაგრამ გზა, რომლითაც იგი მასთან მივიდა, ცოდნისა და მტკიცების გზაა და ჩვენ გვინდა ვიფიქროთ, რომ აქ შეიძლება შეუგნებლად, მაგრამ აშკარად ჩანს ღმერთის არსებობის დამტკიცების გზების ძებნა. ✓

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. II, გვ. 8.

პეტრიწი ამ საკითხში თავისი ეპოქის მოწინავე პოზიციებზე: ღდა. დაუწყო რა დასაბუთება დებულებას, რომ დმერთის არსებობას მტკიცება არ სჭირდებო, გამოიგონა რა ამის დასამტკიცებლად უამრავი აზრმახვილი არგუმენტი, მან მტკიცების მოთხოვნილება შეიტანა სარწმუნოებაში და ამით ნიდაგი მოამზადა მომავალი კატაკლიზმებისათვის.

პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნების იშვიათი ნიმუშების მოყვანა კიდევ შეიძლება, მაგრამ ნათქვამიც საკმარისია იმის დასადახავად, რომ ეს ქართველი ფილოსოფოსი უდიდესი მოაზროვნე უყო თავისი ეპოქისა, ეპოქის მიერ დასმული საკითხების მკვლევარი და ამით მომავალი განვითარების მეგზური.

7. იოანე პეტრიწი და ქართული კულტურა

იოანე პეტრიწი სრულმქნელი და დამამთავრებელია ქართულ კულტურის იმ ისტორიული გზისა, რომელიც ქრისტიანობიდან მოდიოდა. ქართული კულტურის ეს გზა ბერძნების კლასიკურ ცივილიზაციას დასაწყისიდანვე უკავშირდებოდა რა ბერძნული ენის მშვეობით, საბოლოო ანგარიშით მას შინაარსეულადაც უნდა დაკავშირებოდა. პეტრიწი საუკეთესო წარმომადგენელია ამ გზისა, ამიტომ ძველ ქართულ მწერლობაში იგი კლასიციზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

პეტრიწის წინაპრები და თანამედროვეები ბერძნული სალიტერატურო ენით მუშაობდნენ, ბერძნულ ავტორებს ქართულად თარგმნიდნენ, თუ ზოგ შემთხვევაში ქართულიდანაც ითარგმნებოდა ბერძნულად, მაგრამ მათი ბერძნული საეკლესიო ბერძნულს არ გამოარებია; პირველად იოანე პეტრიწმა კლასიკური, სააზროვნო და ფილოსოფიური ბერძნული აჩვენა ქართველებს. იყო რა მიმდევარი სქოლასტიკის იმ განვითარებული სკოლისა, რომელმაც დამასკენურ ამოკრებას კლასიკური წყაროებიდან თავი გაანება და წყაროებს უშუალოდ და მთლიანად კითხვა დაუწყო, იოანე პეტრიწმა ქართველებს უთარგმნა, წაუკითხა თუ ასწავლა არისტოტელე, პლატონი, პროკლე, ნემესიოსი და სხვა.

მისი წინაპარი და თანამედროვე ეფრემ მცირე და არსენი ყალთოელი მასზედ არა ნაკლებად დახელოვნებულნი იყვნენ ბერძნულში, კარგად იცნობდნენ აგრეთვე ბერძნულ კლასიკურ წყაროებს, მაგრამ იდგნენ რა დამასკელის პოზიციებზე, რომ ქრისტიანი ავტორი თავისას არაფერს არ უნდა ამბობდეს, ისინი დამასკელთან ერთად იმეორებდნენ „არა რას თავით ჩემით ვიტყვოდი... არამედ

ქუნდა ვემსგავსო სახეობასა ფუტკრისასა და უცხოთაგან თვისნი მსგავსნი ნივთნი ჭეშმარიტებასა შემოუკრიბნენ¹—ო.

საკითხის დეტალურად შესწავლამ უფრო თავისებური გარემოების წინ დაგვაყენა, ირკვევა, რომ ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი აწარმოებდნენ ამოკრებას თვითონ იოანე დამასკელიდან². არ ნახულობდნენ საჭიროდ ყველა ბერძნულ-ფილოსოფიური წყაროსაგან მომავალი მასალა ქართველი მკითხველისათვის მიეწოდებიათ.

ჩვენ ამ მიზნით შევადარეთ არსენ იყალთოელის თარგმანი დამასკელის „დიალექტიკის“ ტექსტს და აღმოჩნდა, რომ იგი არათუ ორჯერ უფრო მცირეა, ვიდრე დამასკელის „დიალექტიკის“ ე. წ. ვრცელი ვარიანტი, არამედ იგი უფრო შემოკლებულია, ვიდრე ე. წ. დამასკელის მოკლე რედაქცია. ქართველ მთარგმნელს დამასკელის შრომიდან ამოულია ყველაფერი, რაც კი მცირეოდენ თეორეტიული და ზოგადფილოსოფიური მნიშვნელობისა კი იყო იქ, ყოველივე რაც კი შორიდან ანტიკურ დიალექტიკას და ონთოლოგიას მოგვაგონებდა და ხელუხლებლად დაუტოვებია მხოლოდ და მხოლოდ მშრალი ფორმალურ-ლოგიკური მასალა; მას მოუტია მკაცრი, მოკლე და „ფილოსოფიიდან გაწმენდილი“ კომპენდიუმი ფორმალური ლოგიკისა.

ვინ შეამოკლა დამასკელი ამდაგვარად?

რასაკვირველია პირდაპირ იმის დამტკიცება არ შეიძლება, რომ ეს შემოკლება თვითონ მთარგმნელს ეკუთვნის. შეიძლება მას ხელთ ჰქონდა უკვე ასე შემოკლებული ბერძნული დედანი, მაგრამ რადგან ქართული თარგმანი არსებითად განსხვავდება დღეს ცნობილი ბერძნული მოკლე რედაქციიდან, უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ეს შემოკლება თუ ამოკრება ქართველი მთარგმნელის საქმეა.

პრინციპულად სხვა პოზიციაზე დგას იოანე პეტრიწი. იგი არათუ ეკლესიის მასების ფილოსოფიური შრომების შემოკლებას ეწევა, არამედ ქართულად თარგმნის ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსებს, იგი ფილოსოფიიდან ამოკრებილი და ქრისტიანულად გადაკეთებული ფრაზებით კი არ უმასპინძლდება თავის თანამედროვეობას, არამედ უშუალოდ ასწავლის ფილოსოფიის და მეცნიერების ორიგინალებს.

პეტრიწს ამ ნოვატორობის გასამართლებლად მთელი მსოფლმხედველობა გამოუმუშავებია. იგი თავის თანამედროვეებს უმტკიცებს, რომ ბერძნული ფილოსოფიის სახით ღმერთმა-სიტყვამ პირველად თქვა სიტყვა გონიერი, იგი ამტკიცებს, რომ პირველად ლო-

¹ ამოღებულია დამასკელის ეფრემ მცირესეული თარგმანიდან—ციტ. „მიმომხილველი“, გვ. 191.

² შეად. აგრეთვე Migne. Patrol. Graec. ტ. XCIV, გვ. 524.

გოსის სინათლე პლატონის ფილოსოფიაში ამობრწყინდა, რომ ქრისტიანობამ ლოგოსი ღმერთად აქცია და რაც პლატონთან ბუნდოვანი ზმანების სახით იყო მოცემული, რაც არისტოტელესთან ლოგიკურ თეორიაში იყო განხორციელებული, იგი ქრისტიანობაში გონების სინათლედ და ქვეშარიტებად არის გამოცხადებული.

საკითხზე, რომელი უფრო მაღლა დგას, გამოცხადების ქვეშარიტება, თუ ლოგიკის შექმარიტება, პეტრიწი უყოყმანოდ, ცხადია, პირველის მხარეზე დგება და მეორეში ხედავს საჭირო და კანონიერ ხერხს პირველის გასამართლებლად. ამიტომ არის იგი ს ქ ო ლ ა ს ტ ი კ ო ს ი და ქრისტიანობის ფილოსოფოსი.

ქრისტიანული აზროვნების ისტორიაში იგი წარმომადგენელია განვითარების იმ შედარებით მაღალი საფეხურის, რომლის დროს ქრისტიანობამ გადაწყვიტა არა მარტო ანტიკური ფილოსოფია, არამედ მთელი ანტიკური ცივილიზაცია გამოეყენებია თავისი საქმისათვის. ამან, რასაკვირველია, აუცილებელი გახადა ანტიკურობის უშუალო შესწავლა, წარმოშვა კლასიციზმის თავისებური ფორმა.

სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ, რომ ასი წლით ადრე დასავლელ გამოჩენილ სქოლასტიკოსებამდე ქართველი ფილოსოფოსი შედგა განვითარების ამ გზაზე და შექმნა საკუთარი ლიტერატურული, ქრისტიანულ-ფილოსოფიური ძეგლი, რომელიც ერთ-ერთი უდიდესი დოკუმენტია XI და XII საუკუნის მიჯნაზე აღმოსავლეთიდან დაწყებული ძიებისა და განახლებისა.

როგორც ვიცით, იმდროინდელ საქართველოში განახლების ფართო მასშტაბით დაწყებისათვის ხელსაყრელი სოციალ-პოლიტიკური პირობებიც არსებობდა. ამ ხელსაყრელი სოციალ-პოლიტიკური პირობებიდან ამოსვლით ქართველები იმდროინდელ სხვა მოწინავე ხალხებთან ერთად, და ხან პირველადაც, იწყებენ ახლის ძიებას. ნიკო მარის შესანიშნავი შენიშვნის თანახმად, ეწევიან მუშაობას შემოქმედების მოწინავე პოზიციებზე.

ყოველივე ნამდვილი, ეპოქის გამომხატველი კულტურა ყოველთვის ინტერნაციონალური მოვლენაა და იმ ეპოქაშიაც წამოწყებული განახლების ძიება ქრისტიანობის შიგნით ინტერნაციონალური იყო თავისი ბუნებით. XI საუკუნეში ეს ძიება დაიწყო ბიზანტიაში, პეტრიწის სახით გაგრძელდა საქართველოში, მაგრამ, ისტორიის ბედის უკუღმა დატრიალების გამო, ამ ქვეყნებში იგი მალე შეწყდა და ცოტა მოგვიანებით დასავლეთში გაიშალა და დიდი ისტორიული განვითარების შარავზაზე დადგა.

XI — XII საუკუნეში ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარე დიდ პოლიტიკურსა და ეკონომიურ განვითარებას თავისი გზები მისგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო რომ არ შესწყვეტოდა, პეტრიწის ფილო-

სოფიური საქმეც უნიკუმის სახით არ დარჩებოდა ჩვენს ისტორიაში. პას მოწაფეები და მიმდევრები უსათუოდ ჰყავდა, მაგრამ ვამგრძელებლები აღარ ჰყოლია.

ჩვენი ძველი ლიტერატურული ცნობები მეთორმეტე საუკუნეში მცხოვრებ თითქმის ათიოდე ფილოსოფოსს ასახელებს, მაგრამ ყველა მათ შესახებ ჩვენ ხელთ შეგვრჩა მხოლოდ სახელები და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე უნიკუმის სახით დგას ჩვენს ისტორიაში. უნდა აღინიშნოს, რომ სამართლიანად ძველი ქართული მწერლობა XIII საუკუნიდან XVIII დასასრულამდე, მუდმივ დიდი დიდებით იხსენიებს იოანე ფილოსოფოსს, აქებს მას, კითხულობს, სწავლობს, მაგრამ ვერ აგრძელებს. შვიდი საუკუნის მანძილზე საქართველოს ხელში ეჭირა ამ კაცის მიერ XII საუკუნის დასაწყისში გაღმთარგმნილი და გაკეთებული მეცნიერება, სწავლობდა და იმეორებდა მას. ამ საუკუნეების მანძილზე არა მარტო ქართული ეკლესიის განუყრელი სახელმძღვანელო იყო პეტრიწი, არამედ პეტრიწის ნაწერებში განსწავლული იყო დიდი შოთა რუსთაველი, პეტრიწს სწავლობდნენ მწიგნობარი ქართველი მეფეები. ერთ-ერთ უძველეს ხელნაწერზე პეტრიწის „კავშირებისა“ ვნახულობთ არჩილ მეფის ავტოგრაფს და წარწერას, რომლისგანაც ვტყობილობთ, რომ ეს წიგნი არჩილ მეფეს შეუსწავლია¹.

საბა ორბელიანს თავისი უკვდავი ლექსიკონისათვის პეტრიწის ლექსიკა საფუძვლად დაუდგია. პეტრიწის სტილი და ენა, მისი სქოლასტიკა ეზმანებოდა ანტონ კათალიკოსს.

ქართული ფილოლოგიის შემქმნელმა აკადემიკოსმა ნიკო მარმა იშვიათი გამოკვლევა უძღვნა პეტრიწის ლიტერატურულ მოღვაწეობას, მან გამოიმუშავა პირველად პეტრიწის წაკითხვის ტექნიკა. ძველი ქართული ლიტერატურის ცნობილმა მკვლევარმა პროფ. კორ. კეკელიძემ მოგვცა პეტრიწის ლიტერატურული მოღვაწეობის სრული ისტორია, პეტრიწის ტექსტებზე დიდი მუშაობა ჩაატარა სერგი გორგაძემ; მანვე შეადგინა პირველად პეტრიწის ვრცელი ბიოგრაფია. ერთი სიტყვით ძველსა და ახალ დროში პეტრიწს პატივისმცემლნი და შემფასებელნი არ ჰკლებია.

მაგრამ მთელი ეს მოძრაობა შეეხება პეტრიწს, როგორც გარკვეული ლიტერატურული სკოლისა და ენის მამამთავარს, პეტრიწი, როგორც ფილოსოფოსი და მოაზროვნე, ჯერ თითქმის არავის უკვლევია. გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ არავინ ცდილა გაეგო, თუ რა ეწერა შინაარსის მხრივ პეტრიწის სახელგანთქმულ განმარტებებში; ნიკო მაროც აღნიშნავდა, რომ ქართული ლიტერატურის მკვლევარნი პეტრიწის ნაწერებს, მსოფლმხედველობისა და შინაარსის მხრივ,

¹ საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერი A № 69.

არც კი შესებინაო. გამოჩენილმა მკვლევარმა პეტრიწის აზროვნება მიაკუთვნა ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობას, სამართლიანად დაუკავშირა პეტრიწის მოღვაწეობა მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იტალის სახელთან დაკავშირებულ ლიტერატურულ მოძრაობას, მაგრამ პეტრიწს-ფილოსოფოსს არც ნიკო მარი შენებია. მარმა მხოლოდ ნეოპლატონელობის ნიშანი ჩამოაკიდა პეტრიწს მკერდზე.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ვერც ისტორიული კვლევისათვის მიუღებელი მეთოდით მუშაობის გამო, პეტრიწის შრომების მეორე ტომის წინასიტყვაობამ ვერ გვიჩვენა ის ისტორიული გარემო და პირობები, რომელიც პეტრიწის მსოფლმხედველობის გაპირობებას საფუძვლად ედო. აქ ქრისტიანობის ადრინდელი ეპოქის დამახასიათებელი ზოგი იდეოლოგიური ვითარება გასაღებულია „ქართული ფილოსოფიის“ მიღწევად...

პეტრიწის მნიშვნელობა ისაა, რომ იგი ბიზანტიაში დაწყებული მოძრაობიდან ამოსვლით ცდილობს შექმნას დიდი სტილის ქრისტიანული ფილოსოფია და ამისათვის მთლიანად გამოიყენოს ძველი ბერძნები. ქრისტიანიზმისათვის საერთოდ ეს საქმე, როგორც ცნობილია, თომა აქვინელმა დაამთავრა. მან დაუმტკიცა დასავლეთს, რომ ქრისტიანობას შეუძლია მთლიანი არისტოტელე და პროკლე გამოიყენოს. და ჩვენს გაკვირვებას და ერთგვარ პატივისცემას და სიამაყის გრძნობას იწვევს ის გარემოება, რომ თითქმის 150 წლით ადრე თომა აქვინელამდე ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწმა წამოიწყო იგივე საქმე მთლიანი არისტოტელესა და პროკლეს გამოყენებით ქრისტიანობის ხედვითი, ე. ი. თეორეტიულ კოდნაზე აშენებისა.

ავიღოთ უბრალო საკითხი, რატომ აირჩია იოანე პეტრიწმა ნემესიოსი თუ პროკლე სათარგმნელად?

| იოანე პეტრიწამდე ათიოდე წლით ადრე პროკლეთი გატაცება უდიდესი ლიტერატურული მოდა იყო ბიზანტიაში; მიქაელ ფსელოსი აღფრთოვანებით აცხადებდა, რომ მან დაიწყო საქმე ფილოსოფიისა პლატონით და არისტოტელით და როცა მოვიდა „წარმტაც და საუცხოო პროკლესთან“, მაშინ იხილა ძალა და შშვენეირება ფილოსოფიისა. ამავე აზრის იყო იოანე იტალიც. მართალია, საეკლესიო რეაქციამ ბიზანტიაში პროკლეთი ასეთი გატაცება სარწმუნოების საქმეებთან შეუთანხმებლად გამოაცხადა, მაგრამ პროკლეთი ეს გატაცება და პროკლესთან კავშირის დამყარება ქრისტიანობაში ამიერიდან აღარ შეწყვეტილა. მას ეზმანებოდნენ ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი, არაბები და ევროპელები. ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით ზემოთ ჩვენ გამოვიკვლიეთ ეს მსვლელობა პროკლესა ქრისტიანულ დასავლეთში და, ცხადია, იოანე პეტრიწსაც ქრისტიან-

ნული აზროვნების ის განახლების საკითხები აწუხებდა, როგორც მის დასავლელ მოძმეებს და ამ საკითხებიდან ამოსვლით მიმართა მან პროკლეს და არა ქვეყნისათვის უცნობი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების გამო.

სიტყვა „ფერი“ მრავალჯერ არის პეტრიწთან ნახმარი, მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ როგორც შედარების ხერხი, როგორც გურჯულ დიალექტში დღემდე იხმარება „ამფერი“, „იმფერი“, „სხვაფერი“ და სხვა. დიდი ჯამბაზობაა საჭირო, რომ აღამიანმა ეს „ფერის ფილოსოფიად“ გადააქციოს.

კრაც შეეხება „სინათლის ფილოსოფიას“, ეს რამდენიც გსურდეთ, იმდენია პეტრიწთან, სინათლის მეტაფიზიკაც ნათლად არის მასთან წარმოდგენილი. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ ეს ქრისტიანული მეტაფიზიკის ერთ-ერთი სახეობაა. არა უშაშია აქ ქართული ფილოსოფიური ტრადიცია!

სინათლის მეტაფიზიკა იდეალიზმის უკიდურესი სახეობაა. იგი აღმოსავლური წარმოშობის არის, მაგრამ ბერძნული. ნეოპლატონიზმის თვალსაჩინო ელემენტსაც წარმოადგენს. ქრისტიანობა, მანიქვევლობა და ნეოპლატონიზმი დღიდან მათი წარმოშობისა სინათლის ფილოსოფიას ეყრდნობოდნენ. სინათლის მეტაფიზიკა სამივე დიდი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძრაობის საერთო დასაყრდენი იყო. ქრისტიანული გზით შემოვიდა იგი ძველ ქართულ მწერლობაში¹ და პეტრიწთან ქრისტიანობის გარდა იგი საზრდოობდა ნეოპლატონური ნატურფილოსოფიის წყაროებიდან. იგი იყო ინტერნაციონალური პრობლემა და არა ნაციონალურ-ქართული.

მაგალითისათვის განვიხილოთ ორიოდვე ფაქტიური მასალა: მანიქვევლობა თავიდან ბოლომდე სინათლის მეტაფიზიკაზე იყო აშენებული, სინათლე მანის მოძღვრებაში მთავარი პოზიტიური ძალაა. ერთ-ერთ ძველ მანიქვევლურ ლოცვაში ნათქვამია მანის შესახებ: „კურთხეულ არს ჩვენი ბელადი პარაკლეტი, მაცხოვარი სინათლისა“².

ქრისტიანული გნოსტიციზმი და ამის წყარო იოანეს სახარება ხომ თავიდან ბოლომდე სინათლის მეტაფიზიკაზე შენდებოდა. სახარების ავტორი მაცხოვარს ხომ პირდაპირ უწოდებს „ქვეყნის სინათლეს“ (8,12) და ისეთი დინჯი ინტელექტუალისტი, როგორც იყო იოანე დამასკელი, იმეორებდა რა წერილს, უწოდებდა ღმერთს, ხან Πατερς τῆς φάτος—სინათლეთა მამას, ხან φάταჯაჯბς მბოძებელს სინათლისა³. რა უცნაური ამბავი იქნება, რომ ვინმემ ამის

¹ Kessler. Mani und Manichäer, Real-Enzyklop. für protestant. Theol. und Kirche, ტ. XI. გვ. 246.

² Migne, Patrolog. Graec. ტ. XCIV, გვ. 524.

გამო იოანე 'სახარობელი და იოანე დამასკელი გამოაცხადოს „წარმართად“ და „ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების“ (რომლებიც თურმე წარმართული ტრადიციები იყო) წარმომადგენლად. მეტი უფლებით არც პეტრიწის გამოცხადება შეიძლება ქართული წარმართული სინათლის ფილოსოფიის რესტავრატორად.

ასინათლის ფილოსოფია, რომელიც მოცემულია პეტრიწის მიერ „განმარტებათა“ ნატურფილოსოფიურ ნაწილებში, არის ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი და სხვა არაფერი. პეტრიწი გარკვეულად ასწავლის:✓

„გესმა, რამეთუ ყოველთა მყოფთა შორის მითესულა ნათელი ერთისაჲ. ხოლო გესმას რაჲ ნათლად, ნუ გარეთ და ზედშემოსრულად იქნო, არამედ გაიგონე იგი თუალად, რამეთუ ვითარ თესლად და მიზეზად არსისად“¹.

წართლაც დღის სინათლესავით ცხადია, რომ აქ არის მიზეზად და თესლად გამოცხადებული ნათელი არის სინათლე ერთისა ანუ ღმერთისა, აქ დასაბამს ნათელი კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთი ანუ ღმერთი. პეტრიწი ამბობს, რომ ეს სინათლე გარედან შემოსული კი არ არის, არამედ დასაბამიდანვე იგი „ყოველთა მყოფთა შორის მითესულია“✓ ამ ტიპურ ქრისტიანულ გნოსტიციზმში რომ კაცმა წარმართული და იგიც ქართული ნაციონალური თუ ტრადიციული ფილოსოფია ამოიკითხო, არ იქნება მართებული.

იოანე პეტრიწის ვინაობის გამოსარკვევად უსათუოდ აუცილებელია იმდროინდელი ბიზანტიის იდეოლოგიური მდგომარეობა მიმოვიხილოთ.

დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგ., პეტრიწის დამოკიდებულების საკითხს მიქაელ ფსელოსთან და იოანე იტალისთან, საერთოდ იმ ლიტერატურულ რენესანსთან ბიზანტიაში, რომელიც ამ ორი კაცის სახელთან არის უმთავრესად დაკავშირებული. ნიკო მარის ცნობილი ჰიპოთეზის სავერიფიკაციოდ საჭირო იყო დამხმარე ისტორიული ფაქტების გამონახვა და იმის დამტკიცება, რომ უსპენსკის მიერ გამოქვეყნებული იტალის წერილი ვინმე იოანე აფხაზის ანუ ქართველის მიმართ, აღრესატად „განმარტებათა“ ავტორს, იოანე პეტრიწს გულისხმობს.

დასახელებულ წინასიტყვაობაში მრავალჯერ ხაზგასმით აღნიშნულია, რომ XI საუკუნის ბიზანტიაში ფილოსოფიური რენესანსი დაიწყო, ამ რენესანსის ავტორებად ფსელოსი და იტალია მიჩნეული. მათ მოღვაწეობაში ანტიკური წარმართობის აღდგენასაც კი ხედავენ. ჩვენ ზემოთ ვნახეთ, რომ არავითარი ნამდვილი რენესანსი

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. II, გვ. 48.

XI საუკუნის ბიზანტიაში არ ყოფილა, იქ იყო ერთგვარი ლიტერატურული რენესანსი, ფსელოსი და იტალი თავიანთ მრავალრიცხოვან მსმენელებს უქითხავდნენ მთლიან პლატონს, არისტოტელეს. პროკლეს.

მთელი იმდროინდელი ბიზანტიელი ახალგაზრდობა გატაცებული იყო ანტიკური პოეტებით და მწერლებით, ნებადართული იყო მათი სწავლება და სწავლა, დამწყები და ლიდერი ამ მოძრაობისა ფსელოსი მაინც იმ ნათლად გარკვეული სქოლასტიკური აზრის წარმომადგენელი იყო, რომ ანტიკურობას უფლება არ ჰქონდა დაპირისპირებოდა ქრისტიანობას. იგი ფიქრობდა ანტიკური სილამაზით ქრისტიანობა გაელამაზებია. ანტიკური ფილოსოფია ქრისტიანულ ენაზე გადაეთარგმნა და ქრისტიანობის სამსახურში დაეყენებია. მაგრამ ფსელოსი არასდროს არ მისულა რენესანსამდე შინაარსის მხრივ, ე. ი. ორმაგი ჭეშმარიტების აღმოჩენამდე. მისი ჭეშმარიტებაც ერთი იყო. ე. ი. ქრისტიანული... ამიტომაც ჩვენ ფსელოსში და იტალიში არ ვხედავთ რენესანსის ეპოქის შემქმნელებს, არამედ განვითარებული სქოლასტიკის წარმომადგენლებს.

ბიზანტიის ლიტერატურული რენესანსი ორი გარემოებით განისაზღვრა. პირველია გატაცება პლატონით, აღმოჩენა, რომ პლატონი იყო ღვთაებრივი ფილოსოფოსი, მისაღები ქრისტიანობისათვის. გამოყენება არა მარტო ქრისტიანულად რედაქტირებული ნეოპლატონიზმისა, არამედ თვითონ პლატონისა, მისი ნაწერების სწავლა და სწავლება. უებერვეგის ცნობილი კომპენდიუმის გამგრძელებელი და ახლად გამომცემელი მათიას ბაუმჰარტნერი წერს: „ის მომავალი აღფრთოვანება პლატონისათვის, რომელსაც შემდეგში გემისტოსს პლეთონთან ვხვდებით, ექვს გარეშეა ფსელოსის მიერ იყო მომზადებული“¹.

აბა ვინ არ იცის, ის მკაცრი შეტაკება, რომელიც ფსელოსს პლატონით გატაცებისათვის მოუხდა მის ახალგაზრდობის მეგობართან იოანე ქსიფილინოსთან, კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან, აბა ვინ არ იცის, რომ ფსელოსი პლატონიზმისათვის უნდა გაესამართლებია ეკლესიას? ვინ არ იცის, რომ ამ მოხერხებისა. და დიპლომატიის მსოფლიო ოსტატმა მეფე დაარწმუნა, რომ პლატონიზმი ქრისტიანობის სამეგობროდ უნდა იქნას გამოყენებულიო.

დამასკელი კი ის გამოჩენილი კაცია ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში, რომელმაც პირველად პლატონი შეაჩვენა და განდევნა ეკლესიიდან. როგორც ცნობილია, ეკლესიის პირველი გამოჩენილი მამები, ალექსანდრიელები, კლემენს და ორიგენე, კაპადოკიელები ბასილი დიდი და ორივე გრიგოლი პლატონისტები იყვნენ, თვით ნე-

¹ იხ. Ueberwegs. G. d. Ph., II, გვ. 355.

ტარი ავეუსტინეც პლატონისაკენ იხრებოდა. პირველად იოანე დამასკელმა მოაშორა ეკლესიას პლატონი. როცა დამასკელმა ერესების წინააღმდეგ ცნობილი ქრისტიანული წიგნი დაწერა, პლატონიზმი, სტოიციზმი და ეპიკურეიზმი მწვალებლობად გამოაცხადა¹. ეს შეხედულება IX საუკუნეში კანონიზებული იყო ბიზანტიის ეკლესიის დიდი დიქტატორის, ცნობილი ვერაგი პატრიარქი ფოტოის მიერ და ორი საუკუნის შემდეგ ფსელოსის მიერ აღფრთოვანება პლატონისათვის თუ რამდენად გამოდგებოდა დამასკელის მიერ დაწყებული საქმის გაგრძელებად, ეს გადასწყვეტოს თვითონ მკითხველმა!

ბიზანტიის ლიტერატურული რენესანსის მეორე დამახასიათებელი გარემოება იყო არისტოტელეს ორიგინალების გავრცელება. იმდროინდელი მნახველები, მაგ. ანა კომნენის ქალი, მოგვითხრობენ, ფსელოსსა და იტალის ხელში ეკირათ არისტოტელეს წიგნი „ორგანონი“ და ამას უკითხავდნენ და უხსნიდნენ თავიანთ მსმენელებსო. ეგება ეს იყო დამასკელის საქმის გაგრძელება? გარეგნულად ეს ჰგავს ამას. სინამდვილეში ეს იყო ნამდვილი აჯანყება დამასკელის საქმის წინააღმდეგ. დამასკელის „არისტოტელიზმი“ იმაში კი არ მდგომარეობდა, რომ მან ეკლესიას ურჩია არისტოტელე შეისწავლეო. არა, დამასკელმა აიღო პორფირეს შესავალი არისტოტელეს ლოგიკური შრომისა „კატეგორიები“, თვითონ არისტოტელეს შრომაც. კარგ დახელოვნებულ პლაგიატორსავეთ ამ ორი შრომიდან ამოკრიბა ლოგიკური დებულებები, შეცვალა არისტოტელეს მოძღვრება პირველის და მეორე სუბსტანციის შესახებ ქრისტიანული მოძღვრებით ჰიპოსტასის შესახებ და ერთ ჰიპოსტასში ორი ბუნების თანაარსებობის შესახებ, ლოგიკის ფორმულებში მოათავსა სამღვთო წერილიდან აღებული მაგალითები, და სხვა ასეთი ქრისტიანული მანიპულაციის მოხდენის შემდეგ შეადგინა სახელმძღვანელო და ქრისტიანობას უთხრა: ესაა ჩვენი ფილოსოფია და ისაა „გარეშეთა ფილოსოფიაო“. რაც მართლა ფილოსოფია იყო დამასკელთან, ის იყო უსინდისო ნაჭურღალი და საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დაბესკელი თვითონ არ ფარავდა, „ელინელთ ბრძენი“ რომ გაქურდა.

¹ შდრ. Migne Patrol. Graec. ტ. XCIV, გვ. 680, 684. ხაზგასმით რომ აღენიშნა პლატონის ერეტიკოსობა და მისი მოძღვრების შეუწყნარებლობა ქრისტიანობისათვის, დამასკელმა, სხვათა შორის, დასწერა პლატონის შესახებ:

„იგი ასწავლიდა, რომ ცოლები ყველას საზოგადო ყოლოდათ (Υψηλ και κοινοεα) და არავის არ უნდა ჰყოლოდა თავის საკუთარი მეუღლე“. იქვე, გვ. 684 ქრისტიანი მკითხველის თვალში, ცხადია, პლატონისათვის ეს სიკვდილის განაჩენის გამოტანას უდრიდა.

მიქაელ ფსელოსმა და იოანე იტალიმ თავის თანამედროვეებს წაუთხოვეს და ასწავლეს ნამდვილი არისტოტელე. ეს იყო დასაწყისი დამაკვლის და პატრიარქი ფოტიოსის ცრუარისტოტელიზმის განადგურებისა. და ახლა ჩვენმა მკითხველმა გადაწყვიტოს ისიც, თუ რამდენად სწორია აზრი, ვითომც მიქაელ ფსელოსის და იოანე იტალის მოძრაობა „შინაარსის მხრივ იოანე დამასკელით განისაზღვრა“.

ეფრემ მცირე ჩინებული და გარკვეული წარმომადგენელი იყო აღრინდელი, დამასკენური სქოლასტიკისა: არც ესენი სრულ არიან უმათოდ, არცა იგინი უამითოდ, ე. ი. საეკლესიო უფილოსოფიოდ და საფილოსოფოსო უეკლესიოდ. მაგრამ ნუ დავივიწყებთ, რომ ეს კი არ ყოფილა ფილოსოფია, როგორც ასეთი, არამედ დამასკელის ქრისტიანულად გაკეთებულ ფილოსოფიაზე იყო აქ ლაპარაკი. ამ ქრისტიანულად გაკეთებული ფილოსოფიით ეფრემ მცირეს სურდა გაენადგურებია ყოველივე ნამდვილი, ანუ „გარეშეთა“ ფილოსოფია და ამ წამოწყების მიქაელ ფსელოსის საქმესთან გაიგივება შეუძლებელია.

მოჩვენებით ისტორიულსა და ზოგად ფილოსოფიურ არგუმენტებს პეტრიწის წარმართობისაკენ უკან დაბრუნების შესახებ, მოჰყვება ლიტერატურული არგუმენტი, რომლის მიზანია თვითონ პეტრიწის ნაწარმოებში ამოიკითხოს იმ დებულების სისწორე, რომლის თანახმად პეტრიწი გარკვეულად ქართული წარმართობის არქაული ფორმების აღდგენაზე ოცნებობდა დავით აღმაშენებელის ეპოქაში.

შეორე ტომის წინასიტყვაობის ავტორები წერენ:

„პეტრიწი მიმართავს ქრისტიან მოწინააღმდეგეთ: „თუმცა სიტყვაჲ სივრცოდმი არ (...) იწარებდა, გიჩუენემცა თქუენთა ულუმპინათა ძლევანი“ — ე. ი. თუ სიტყვის გაგრძელება [უსიამოვნებას] არ გამოიწვევდა თქვენთა—ქართველი ოლიმპიელთა სიძლიერესო. ვინ არიან ეს ქართველი ოლიმპიელნი („ულუმპინანი“)? ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია ქართველი წარმართობის ღმერთებზე, რომელთა ახსნას—როგორც ამას სჩადიოდა პროკლე ბერძნული და ქალღმერთი ღმერთების მიმართ—პეტრიწი შეასრულებდა, „კეთილმებჭეთა“ „მიხვედრის“ იმედი რომ ჰქონდეს“¹.

ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ არაფერი ამდაგვარი პეტრიწის ტექსტში არ წერია. პეტრიწი „ულუმპიელებს“ უწოდებს სამღვთო წერილის ქართველ მთარგმნელებს და არა წარმართ ღმერთებს...

საცილობელი ადგილი ამოღებულია პეტრიწის ბოლოსიტყვაობის უკანასკნელი გვერდებიდან, (სტამბური გამოცემით, 219 გვ.), რომელიც იწყება ასე: „მიზეზი ან კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ

¹ იოანე პეტრიწი. შრომები, II, წინასიტყ. გვ. CII.

წიგნისა ამის ესეობს: პირველ რამეთუ განმრავლდეს გარდმოძღვებელი“.... მეორე მიზეზად ფილოსოფიური წიგნების ქართულად თარგმანისა პეტრიწი ასახელებს იმას, რომ ამ გზით ქართული ენა გაიწვრთნება და სახარებისა და სამოციქულოს სიტყვა უკეთესად ითარგმნება და უკეთესად „განიცხადების“. მას მოჰყავს ორი კლასიკური მაგალითი იმისა, თუ იმ დროს მიღებულ თარგმანებში როგორ დამახინჯებულია საღვთო წერილის აზრი.

პირველი მაგალითი შეეხება მეოთხე სახარების ცნობილ დასაწყის ფრაზას. არსებულ თარგმანებში ყოფილა „პირველითგან იყო სიტყვაა“, პეტრიწი აკრიტიკებს ამ ფორმულას და თვითონ, — ფილოსოფოსი და თეოლოგი — თარგმნის: „დასაბამსა შორის იყო სიტყუა“. ასეთ თარგმანს პეტრიწი ასაბუთებს უფაქიზესი და უაზრმახვილესი თეოლოგიური სპეკულაციით. ეს დასაბუთება ნათელს ხდის, რომ პეტრიწი იყო გამოჩენილი მოაზროვნე და თეოლოგი ორთოდოქსალური ნიკეისა და ქალკიდონის ქრისტიანობისა.

ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ ნიკო მარის აზრი იმის შესახებ, რომ კომენტარები ქალკიდონისტის კალმით არის დაწერილი. ეს ადგილი, რომელშიაც წარმართობის აღდგენას ხედავენ, სინამდვილეში ქალკიდონური ქრისტიანობის უკიდურეს დაცვას ემსახურება, ემსახურება მას აზრმახვილი ლოგიკური არგუმენტაციით.

პეტრიწი არგუმენტირებს ასე: „ვინაჲ თუ სიტყუა მამისა ღმრთისა პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ აწ მათი, მაგრა თანმებუნებე მათღა და ერთი ნაბადთა და წარმოჩენილთაგანი, და არა პირველ საუკუნეთა ყოველთა მამისშორისი, რომელ არს დასაბამი თვს-შორისისა სიტყვსაჲ, ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარვანდელთად“. (გვ. 219).

არ ვარგა თარგმანი „პირველითგან იყო სიტყვაა“ — გვასწავლის პეტრიწი, რადგან თუ სიტყვაა მოდის პირველთაგან, მაშინ გამოდის, რომ იგი არ ყოფილა მამალმერთის „თანამებუნებე“, იგი ყოფილა მას შემდეგ, ამიტომ მასზე ნაკლები, ე. ი. ერთბუნება და ძლიერება მამისა, ძისა და სულისა ირღვევა, რაც ქრისტიანობის ორთოდოქსალური დოგმის გაბრუნდებას ნიშნავს. პეტრიწს სურს ისე სთარგმნოს წერილი, რომ ასეთი გაბრუნდებისათვის საბაზი არავის დაურჩეს. ამიტომ იძლევა იგი წინადადებას, ვსთარგმნოთო: „დასაბამსა შორის იყო სიტყუაა“, დასაბამი კი თვითონ არის „თვს-შორისისა სიტყვაა“, „ვითარ დისკოჲ თუალი მზისაჲ შარვანდელთად“, ე. ი. როგორც თვალი მზის დისკოსსა და მის შარვანდელს ხედავს ერთი მილიონობის სახით, ისე გონება მამას და სიტყუას ერთ მთლიანობად უნდა ხედავდეს. დაუშვებელია აქ გამოვიყენოთ ჯერ და შემდეგ,

ხოლო ძველი თარგმანი ასეთი გაუგებრობის წარმოშობას ხელს უწყობსო.

პეტრიწის მიზანია ფილოსოფიურად გამართულ ცნებათა ენის დახმარებით თავიდან აიშოროს ასეთი შეცდომა და ეკლესიას დაანახოს, რომ მისი დოგმების სისწორის საქმეს ემსახურება სწორად მოხმარებული ფილოსოფია.

შემდეგ პეტრიწი აიღებს მაგალითს ძველი აღთქმიდან. მოსე თარგმნილია ასეო: „მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდაო“, იწუნებს ამ თარგმანს და იძლევა წინადადებას ვთარგმნოთ ასე: „მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატისაებრ და მსგავსისა ჩუენისა“. ამას პირდაპირ მოყვება: „და თუმცა სიტყუაჲ სიერცოდმი არ... იწარებდა, გიჩუენებდა თქუენთა ულუმპიანთა ძლევანი“ და სხვა. ე. ი. თუ საწყენი არ იქნებოდა, მაგალითების მოყვანას გავაგრძელებდი და კიდევ გიჩვენებდი, თუ თქვენი ოლიმპიელები რა ძალისა არიან თარგმანის საქმეშიო. დღის სინათლესავით ცხადია, რომ სინონიმი ოლიმპიელი აქ მოხმარებულია ქართული მთარგმნელების გამოსახატავად და არავითარი კავშირი ამ შემთხვევაში ამ სიტყვას წარმართ ღმერთებთან არა აქვს. რა შუაში იყო იმაზე ლაპარაკი. რომ არსებული თარგმანები ნაკლს შეიცავენო და უეცრად იმის განცხადება, რომ თუ არ გეწყინებათ, გიჩვენებთ, რა ძლიერნი არიან თქვენი წარმართი ღმერთებიო! რა კავშირი უნდა ყოფილიყო საღვთო წერილის ასეთსა თუ ისეთს თარგმანსა და წარმართულ ღმერთებს შორის! ცხადია, არავითარი.

ნათქვამს თუ იმასაც მივუმატებთ, რომ სიტყვა „ულუმპიანთა ძლევანი“ წარმოადგენს ქართულ თარგმანს ბერძნული *οὐρανοκρατία*-ს, ხოლო ამ ტერმინს ეკლესიის მამები ხშირად ხმარობდნენ ქართულ საეკლესიო მწერლობაშიც (მაგ. ეფრემ მცირე), მივხვდებით, თუ რა ღირებულებისა არის ამ ტერმინით პეტრიწის წარმართობის დამტკიცების წამოწყება.

ერთი სიტყვით, პეტრიწის ტექსტში არავითარ წარმართობაზე და არავითარ წარმართ ღმერთებზე ლაპარაკი არ არის. პირიქით, ეს ადგილი სწორედ ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი იმ დებულების დასაცავად, რომ პეტრიწი უდიდესი ოსტატობით ხმარობდა ანტიკური ფილოსოფიის კლასიკურ ნიმუშებს, რათა ამის საშუალებით ქრისტიანული დოგმის გონებით გამართლების საქმე უზრუნველყოფილი და თუ ხშირად კლასიკური ფილოსოფიის ცნებები პეტრიწის მსოფლმხედველობას ეწინააღმდეგებოდა, პეტრიწი იაეთ ინტერპრეტაციას უკეთებდა ფილოსოფიას, რომ ქრისტიანობას აგუებდა, ანდა იგი თვითონ აკეთებდა ქრისტიანობასთან შეგუებულ ცნებებს, ქმნიდა

„საკუთარ ფილოსოფიას“, მაგრამ ეს პეტრიწის საკუთარი ფილოსოფია იყო ქრისტიანული სქოლასტიკა.

მეორე საბუთი, რომლითაც სურთ დაამტკიცონ, რომ პეტრიწი ქართული წარმართობის აღმდგენელი იყო, არის სიტყვა „არდი“. პეტრიწთან მართლაც რამდენიმეჯერ ნახმარია სიტყვა არდი და ეს სიტყვა უფლებას აძლევს წინასიტყვაობის ავტორებს დაასკვნან: „აქ არა მართო ნაცადია ქრისტიანობასა და წარმართობის შორის წინააღმდეგობის უარყოფა, არამედ ეს გაკეთებულია ქრისტიანობის წარმართობასთან შეგუების გზით... პეტრიწს აღებული აქვს არა ანტიკური ბერძნული წარმართობა, არამედ ქართული, რითაც იგი თავისი დამოუკიდებლობის ხაზს აქაც ინარჩუნებს... თავის წარმართული მსოფლგაგების ცენტრალურ მომენტს — მზეს — ის ძველი ქართული წარმართული სახელწოდებით — „არდით“ გამოხატავს“¹.

შეიძლება უძველეს ქართულში „არდი“ მართლაც მზეს ნიშნავდა, მაგრამ უდაოდ დაამტკიცა პროფ. კორნ. კეკელიძემ, რომ პეტრიწთან ეს ტერმინი არის ბერძნული სიტყვა ἄρδι, რაც ქართულად ნიშნავს „მყის“. პეტრიწი, როგორც ნათქვამი იყო, ბერძნულ სიტყვას ხშირად ქართული ასოებით წერდა და ტერმინად აკეთებდა. სამივე ადგილს, სადაც ეს სიტყვა „არდი“ ნახმარია პეტრიწთან, ნახმარია იგი „მყის“ ან „უმალ“-ის მნიშვნელობით და არავითარ ღმერთებზე იქ ლაპარაკი არ არის. მეტი საბუთი რაღა საჭიროა, როცა პეტრიწის შრომის ხელნაწერ ეგზემპლარში სიტყვა „არდის“ პირველსავე დასახელებას განმარტება აქვს მიწერილი: „მყის“.

პეტრიწი რჩება უდიდეს მოაზროვნედ თავის ეპოქისა და თავისი ქვეყნისა არა იმიტომ, რომ იგი ბურჟუაზიული მოცული ქართული წარმართობის აღდგენაზე ოცნებობდა დავით აღმაშენებლის დროს, არამედ იმიტომ, რომ მან წამოაყენა და იკვლია საკითხები, რომლებიც იმდროინდელი მოწინავე კაცობრიობის კვლევისა და ძიების საგანს შეადგენდა. იგი შეეცადა განახლების სინათლე შეეტანა ქრისტიანობაში. მან დაუმტკიცა თავის ეპოქას კლასიკური ფილოსოფიის ძეგლების შესწავლის აუცილებლობა. ეს კლასიციზმი მან გამოხატა იმ დროისათვის იმ ერთადერთი შესაძლებელი და მისაღები ფორმით, რომლის თანახმად, ვითომც ნამდვილი ფილოსოფია კეშმარტად, რელიგიას არ ეწინააღმდეგებოდეს. იგი შეეცადა ეს შეხედულება განსაკუთრებული, საკუთარი მსოფლმხედველობის სახით გამოემუშაებია.

ამ მსოფლმხედველობის კვლევის მეთოდი იყო დიალექტიკა, რასაკვირველია, არისტოტელურ-ნეოპლატონური წარმოშო-

¹ იხ. იოანე პეტრიწი. შრომები, II, წინასიტყვაობა, C III.

ბისა, თვითონ ეს მსოფლმხედველობა იყო ი დ ე ა ლ ი ზ მ ი. სხვა რაიმე იგი არ შეიძლება ყოფილიყო, რადგან იგი ცდილობდა ნეოპლატონური და არისტოტელურ დიალექტიკას კრიტიკულად მოპყრობოდა, იმათი პოზიციები საბაზად აეღო საკუთარი კვლევებისათვის, საკუთარი მიზნებისათვის, უზადო მონიზმისა და მონოთეიზმის დასაბუთებისათვის, ამიტომ პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნება ძალიან საინტერესო და ერთობ ორიგინალურ მოვლენას წარმოადგენს სქოლასტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში.

ჩვენი ღრმა რწმენით, სქოლასტიკის ისტორიაში იოანე პეტრიწი შევა როგორც საინტერესო ორიგინალი ქართული კულტურისა, როგორც იმის საბუთი, რომ ქართველებს საშუალო საუკუნეების კულტურაში თავიანთი ორიგინალური სიტყვა უთქვამთ და ისტორიული საქმე გაუკეთებიათ.

იოანე პეტრიწმა ერთი და ერთ-ნახევარი საუკუნით დაასწრო დასავლეთს, ეპოქის აზროვნება იმავე მიმართულებით წაყვანა, რა მიმართულებითაც იგი შემდეგ დასავლეთში განვითარდა. რასაკვირველია, თავის ეპოქის სააზროვნო ფორმებიდან პეტრიწი ისე არ გამოსულა, როგორც მისი იმდროინდელი ბიზანტიელი და დასავლეთელი თანამოძმენი. რასაკვირველია, მისთვისაც ფილოსოფია იყო მხოლოდ *ancilla theologiae*. მაგრამ რადგან ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალურ მესვეურთ ამ ფორმითაც კი არ სურდათ გონებასთან და ფილოსოფიასთან კავშირი დაეჭირათ, ამიტომ ხშირად სქოლასტიკის იდეოლოგიები, ანათემაქმნილნი და გაუბედურებულნი, პროტესტანტის დროშით ხელში გვევლინებოდნენ, ეს იყო პროცესი სქოლასტიკის შინაგანი ნგრევის დაწყებისა. როგორც ჩანს, იოანე პეტრიწმაც გაიარა ის ისტორიული სკოლა და ნებისთ თუ უნებლიეთ ნიადაგი მოამზადა ქართული კულტურის იმ დიდი აღორძინებისათვის, რომელიც ასი წლის შემდეგ რუსთაველმა განახორციელა.

ქართული

ფილოსოფიის

პრობლემები



მეოთხე პრელუდია

წერილი მეორე

ნ. ბარათაშვილის „მერანის“ ესთეტიკურ-ენტიფიკატორი ანალიზი

მოკვდავსა ენას არ ძალუქს

უკვდავთა გრძნობათ გამოთქმა!

ნ. ბარათაშვილი.

I

ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანი“ უდავო შედეგია ქართული პოეზიისა. „მერანი“ დიდი სტილის ნაწარმოებია მსოფლიო პოეზიის თვალსაზრისითაც. პოეტი ვიზიონერი, მოგვი და ბრძენი ერთმანეთს ეცილებიან პირველობაში კლასიკური ნაწარმოების ამ უებრო ძეგლის შექმნის დროს. ლექსის წარმტაც ფორმასა და მომხიბლავ მუსიკას ორგანულად შეერთებია მაღალი შთაგონება შინაარსისა. უიმედობის ტონი მისი ჰანგისა შესრულების პროცესში იქცევა მარადისობის ხილვის იმედად და ლექსის პესიმისტური დასაწყისი მთავრდება სიცოცხლის პომყოფელი და გამარჯვების რწმენით.

ამავე დროს, ეს ლექსი ქართველური მოდგმის უკვდავების მონუმენტია. ზოგადადამიანური თავისი ბუნებით, იგი უაღრესად ნაციონალურია თავისი შინაარსითა და დანიშნულებით. ამ ლექსით გენიალურმა პოეტმა განსაზღვრა უსასრულობა და დაამკვიდრა ქართველური განცდა მარადისობისა, რომელიც ამ შემთხვევაში არის უმაღლესი პროლექტი სამშობლოს სიყვარულისა და შედეგრი პატრიოტიკისა, დაწერილი საქართველოს სახელმწიფოებრივი და მეობის შერყევის ეპოქაში.

როგორც ლექსი, დაწერილი მომხიბლავი და სრულქმნილი ფორმით, „მერანი“ აჯადოებს მკითხველს მაღალი იდეურობით და ცხოვრების ფილოსოფიის საკითხების ადამიანის ინტერესის ცენტრში დასმით.

„მერანში“ ადამიანის აზრის სიღრმიდან უშუალოდ გადმოქუხს და გენიალურად ნახატი პოეტური სახეები ეჯიბრება მარადიულ

პრობლემას კლასიკური პოეზიისა, ბრძოლას ადამიანისა თავის ბედი-მდევართან. თავისებურება ამ ლექსისა, როგორც მხატვრული კომპოზიციისა, იმაში მდგომარეობს, უპირველეს ყოვლისა, რომ მის შთაგონებას ადამიანის აზრი შემოქმედების ცენტრში მოუქცევია და მხატვრული სახე უშუალოდ კონსოლიდირებულია შემეცნებად. ამიტომ თავისი შინაარსით ეს ლექსი არის ფილოსოფიური ტრაქტიკტი, რომლის თემა არის ზოგადადამიანური მოტივი და რომლის დიაპაზონი საყოველთაო და საზოგადო პრობლემებს შეეხება. ერთი შეხედვით, ინდიფერენტული სამშობლოს სიყვარულისა და მამა-პაპათა საფლავის მყუდროების მიმართ, პოეტი დაინტერესებულია ადამიანის ინდივიდის ბედითა და არსებობის აზრით, იგი ეძებს კაცის სოციალური ყოფის დანიშნულებას. ამ ლექსის აზრი არის ის კოსმოპოლიტური და პანთეისტური ქორალი, რომლის პარმონიით დამძიმებულსა და დაბანგულ ადამიანს ეღვიძება თავისი ნაციონალური მეობისა და. პატრიოტული თვითცნობიერების სრული შეგნების სიმალეზე.

ეს ლექსი შესრულებულია კონტრაპუნქტის სტილით და ამიტომ მისი მხატვრული ათვისებისა და შთაგონების პროცესში სასოწარკვეთილება ქრება და ბრძოლის წყურვილი იბადება, უიმედობის ადგილს იჭერს იმედი, სიცოცხლის უარყოფის ფილოსოფია კი ყველა სასიცოცხლო ძალის კოლოსალური კონცენტრაციით მთავრდება. ეს შემოქმედებითი მოტივი ამ ლექსს კლასიკური მუსიკის იმ ცნობილ მოტივთან აერთებს, რომელიც სწორედ იმ დროს შექმნეს მოცარტმა, ბეთჰოვენმა და შოპენმა, როცა ძველი საქართველოს სახელმწიფოს უკანასკნელი დიდი ნაშიერი ნაღველში ამოწებული კალმით წერდა „მერანის“ სტრიქონებს, წარსული დიდების დაღუპვას დასტიროდა, მაგრამ შორეული იმედით გასხვიოსნებული, ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა ახალ საქართველოს.

რუსთაველი და ბარათაშვილი ამართლებენ ჰეგელის მიერ „ესთეტიკაში“ წამოყენებულ დებულებას, რომ მრავალი ხალხი თავის უმაღლეს სიბრძნესა და რეფლექსიას, ე. ი. ამ ხალხის სულისათვის ბუნებრივ ფილოსოფიას და მსოფლმხედველობას, აღწევს მხატვრული ფაქტის გაფორმების საფეხურზე და თავის თეორეტულ აზროვნებას აფორმებს პოეზიის სახით.

ნ. ბარათაშვილის „მერანი“ ერთ-ერთი ყველაზე უგამოჩენილესი ძეგლია ქართული აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის განვითარების ისტორიაში, იგი არის არამარტო ქართული მხატვრული სიტყვის შედეგრი, არამედ ქართული აზრისა და ფილოსოფიის ეპოქალური მედიტაცია. ნ. ბარათაშვილი არის არამარტო უებრო პოეტი, არამედ გამოჩენილი მოაზროვნე

და ფილოსოფოსი ქართველთა შორის. ქართული საზოგადოებრივი აზროვნებისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ისტორიკოსი მან გვერდს ვერ აუვლის ვერასდროს და „მერანში“ დასმულ ზოგადსაკაცობრიო, ცხოვრების ფილოსოფიისადმი აზრისა და შინაარსის მიმცემ იდეებს ჭეროვანი კვლევის გარეშე ვერ დატოვებს.

„მერანი“ არა მარტო ფორმის მიხედვით არის შესრულებული კონტრაპუნქტის სტილის მიხედვით, არამედ შინაარსითაც, და ამიტომ ფენობრივი განმეორებით და წრეების კონცენტრული ზრდით მისი ჰარმონია მომჯადოებელი ზღაპრის მსგავსად ინტენსიურდება და მასში გამოთქმული აზრების დენა განვითარების მწვერვალთან ამოსავალი წერტილისა და დასაბამის სრულ წინააღმდეგობად იქცევა. შემოქმედებითი სტილის ეს თავისებურება რელიეფურადაა მოცემული „მერანის“ ძირითადი იდეის გაშლის პროცესში, რომელშიც ლექსის მუსიკა და აზრის შინაგანი ხილვა ადამიანის შთაგონებას იმდენად იპყრობს, რომ მას მთლიანად გადაეყვართ თვითონ ნაწარმოების ამოსავალი იდეისა და მხატვრული ჰანგის საწინააღმდეგო ქვეყანაში.

როგორც ცნობილია, ბარათაშვილის პოეზიის ამოსავალი პრობლემა არის „ბედი ქართლისა“. პოეტის შემოქმედების სოციალური საფუძველი და უმთავრესი ლეიტმოტივია პატრიოტიზმი; სიყვარული მშობელი მიწისა, სულიერი ტანჯვა მისი აწმყოსა და ზრუნვა მომავლისათვის არის დასაბამი მისი შემოქმედებისა. შემოქმედების აქტი თავის შესრულებისა და სრულყოფის პროცესში შინაგანად ინტენსიურდება და დასრულებისას ამოსავალი წერტილის სრულ მოპირისპირედ კონსოლიდირდება. ამიტომ პესიმისმის ადგილს იჭერს ოპტიმისმი, ინდივიდუალიზმისა—უნივერსალიზმი, ნაციონალიზმისა — კოსმოპოლიტიზმი, უიმედობისა — იმედი, მინორისა—მაჟორი და სხვა.

ამ ლექსის მინორული მელოდიის მუსიკა მოგვაგონებს ტკბილ ჰანგს. დარბაისელი, ერთგული, ჰკვიანი ქალისა, რომელმაც საყვარელი ვაჟაკი ქმარი ცივ სამარეს მიაბარა, თავზარდაცემული სასაფლაოზე თავის ქმარს უკანასკნელად რომ ეთხოვებოდა და გათხრილ სამარეში ჩახტომას ლამობდა, შაგრამ უეცრად წინ ორი მშვენიერი ჭაბუკი შვილი გადაეღობა, სიყვარული ქმრისადმი უცებ გადავიდა შვილებზე და იგი გაასკეცდა კიდევ, ამ მომენტში უიმედობა იქცა იმედად, შავი აწმყო შეიცვალა ნათელი მომავლით, სასოწარკვეთილება — სიამით, სიკვდილი — სიცოცხლით.

ასეთ შთაგონებას და ასეთ იმედს უკვდავებისა ჰგვრის „მერანი“ იმას, ვისაც ძალუძს განიცადოს მისი მუსიკა და აითვისოს მისი მალალი იდეა.

ამიტომ „მერანის“ იდეა, ვითომ პესიმისტური, სინამდვილეში არის ოპტიმიზმის უმაღლესი ფორმა; მისი მსოფლგაგება, ვითომ უკიდურესი ინდივიდუალიზმი, სინამდვილეში არის უნივერსალიზმი, თავისი დასაყრდენით და ლეიტმოტივით ეროვნული და ქართული, იგი თავისი შთაგონებით არის ინტერნაციონალური.

სხვა ქართველი მოაზროვნე და პოეტი ახალ დროში შემოქმედების იმ ღვთაებრივ სიმალეზე არასდროს არ ასულა და ხელოვნებისა და სიბრძნის ესოდენი სრული ნაწარმოები არ შეუქმნია, როგორც ნ. ბარათაშვილმა მისცა. ქართველობას თავისი შედეგის — „მერანის“ — სახით შეიძლება მეტის თქმაც, როგორც ცალკე აღებული ძეგლი, იგი კონკურსგარეშე დგას, ალალი ხელოვნების ამ უბადლო მონუმენტს ძნელად თუ შეედრება მეორე რაიმე თვით ძველ საქართველოში. მეტიც: „ვეფხისტყაოსანშიაც“ ძნელად მოინახება რომელიმე ცალკეული ლექსი, რომელიც ესოდენ გენიალური იყოს შთაგონებული იდეის ინტენსიურობით და მარადისობის განცდის თვალსაზრისით. არც „ლოცვა ავთანდილისა“, არც „წერილი ნესტანისა“, ქაჯეთის ციხიდან მიწერილი ტარიელი სადმი, მიუხედავად მთელი თავისი სრულყოფისა, არ ადის პოეზიის მეშვეობით დახატული სიტყვისა და სიბრძნის, მუსიკისა და კომპოზიციის, ფილოსოფიისა და იდეის იმ მწვერვალზე, რომელზედაც ბარათაშვილის გენიამ ქართული შემოქმედების სტიქიონი „მერანი“ აიყვანა.

პოეზიის მსოფლიო ისტორიაში „მერანი“ თუ ყველაზე სრულქმნილი ლექსი არ არის, ყოველ შემთხვევაში, ასეთი შთაგონებითა და ღრმა განცდით დაწერილი ლექსი ერთ ათეულზე მეტი არ მოიპოვება ძველსა და ახალ დროში. სრულყოფა ფორმისა და სიდიადე იდეისა ამ ლექსის შთაგონებისა და განცდის პროცესში ისე კონცენტრალურად იზრდება, რომ ადამიანის წარმოსახვის საზღვრებს გადადის და მარადისობასა და უსასრულო ზეცას უერთდება.

II

„მერანის“ არსების ენტიფიკატური ანალიზი უნდა დავიწყოთ შინაარსისა და იდეის კონცენტრული ზრდის განხილვით. ამ ნაწარმოების ძირითადი იდეის ზრდა შესრულებულია იმ ხერხით, რა ხერხითაც კლასიკური მუსიკა ასრულებს კონტრაპუნქტს. როგორც მუსიკალური კონტრაპუნქტის შემთხვევაში ფენობრივი გახმიერებით და ზრდით ღრმავდება და ინტენსიურდება ამოსავალი ძირითადი მხატვრული სახე, მუსიკალური ტონი, ისე აქაც ნაწარმოების შინაარსის იდეა, ანუ კონსტიტუციამდებელი იდეა, სულ მეტად და მეტად იზრდება განვითარების პროცესში და კონტრაპუნქტისდა-

გვარი განმეორების საშუალებით ლაგდება, როგორც ერთგვარი კონცენტრული წრეების სისტემა. პირველი წრე ასეთი მუსიკალური სახისა თავისებური მაღალი ტონირებით შერწყმულია თუ გადასულია მეორე მასზე უფრო მაღალს და მისდაგვარი მელოდიის მქონე ტონირებაში, მეორე წრე — მესამეში და ასე სულ, რამდენად მაღლა მივიღივართ, იმდენად წინა საფეხურის ტონსა, ჰარმონიას თუ მხატვრულ სახეს უფრო რელიეფურად, უფრო ძლიერად ავითვისებთ და შთავიგონებთ: მუსიკის მიერ მოგვარილი მშვენიერების ათვისება ინტენსიურდება, სიამოვნება არსებობისა იზრდება, ტონი და ჰარმონია უფრო და უფრო მუქდება და ასე ამრიგად, ჩვენს განცდასა და შთაგონებაში მომენტის უტკლავლობა ქრება და უსასრულობა იზადება, როგორც აქტუალური პროცესი. უკეთ თუ ვიტყვით, ადამიანის სული და განცდა იწყებს ინტენსიურ შეზრდას უსასრულო პროცესში, მის წარმოსახვაში იქმნება მხატვრული ილუზია მარადისობის ნივთობრივი განცდისა.

მარადისობის განცდის ილუზიას ისეთი ინტენსივობით ადამიანის სულში არაფერი არ იწვევს, როგორც მუსიკალური ჰარმონიის კონტრაპუნქტი. ამიტომ ყველა სხვა მხატვრული სახე, თავისი ბუნებით მარადისობის განცდასთან დაკავშირებული, უსათუოდ კონტრაპუნქტის ანალოგიით შენდება. აქ შემეცნება უდრის მუსიკის სმენითს ინტუიციას.

რაც შეეხება პოეზიას, აქ, ცნობილია, რომ ლექსის დაწერა შემოქმედების ამ ხერხით მეტ ნაწილად ეხება ფორმას. ლექსწყობას, ე. ი. მუსიკალურ ფერს და სისრულეში მოღის კონტრაპუნქტული დალაგებით იმ კატეგორიებისა, რომლებიც შეადგენენ ლექსის ფორმის ელემენტებს, როგორიცაა რიტმი, ალიტერაცია, მაჯამა და სხვა.

ქართულ პოეზიას თავისი ისტორიის სალაროში მოეპოვება კონტრაპუნქტით ნაწერი ლექსის შედევრი. ეს არის, რუსთაველის ლექსი, შესრულებული ლექსწერის ფორმალური ხელოვნების უმაღლესი ოსტატობით და ბევრ შემთხვევაში შესრულებული სხვა კონტრაპუნქტის მუსიკალური მომხიბლავი ფერადებით. თვით ქართული ვოკალური ხალხური მუსიკა კონტრაპუნქტის შედევრს წარმოადგენს. „მერანის“ შესრულება აქ ქართული პოეზიისათვის და ქართული სახალხო მუსიკისათვის ჩვეული ფორმით რასაკვირველია, ჩვენს გაკვირვებას არ იწვევს.

გენიალობა ამ ლექსისა, უპირველეს ყოვლისა, მდგომარეობს არა ლექსის ფორმის კონტრაპუნქტულად განლაგებულ მუსიკალურ გაფერადებაში, არამედ ლექსის იდეისა და მასში ჩაქსოვილი სიბრძნის კონცენტრულ ზრდაში, რომელიც მოგვაგონებს მუსიკალურ

ჩი კონტრაპუნქტის შესრულებიდან გამოწვეულ ეფექტს ადამიანის ცნობიერებაზე.

ამ ლექსის მხატვრული ფორმისა და შინაარსის ათვისების პროცესში ხდება მკითხველში ერთგვარი კონცენტრირებული ზრდა ლექსის ძირითადი იდეისა, იზრდება და ღრმავდება მისი სიბრძნე, ჩვენს შთაგონებაში ღრმავდება და ვითარდება მისი წამყვანი მსოფლმხედველობა და, დასრულების საზღვართან მისული, იგი ქცეული უსასრულო პროცესად, დაიკავებს ადამიანის აზროვნებისა და სულიერი ცხოვრების თითოეულს პოზიციას და აქცევს ნეგატიურს პოზიტიურად, უიმედობას — იმედად, პესიმიზმს — ოპტიმიზმად.

როგორც ყოველი ადამიანის აზრისა და სულის პირველწყაროდან გადმომჩქეფარე ცნების ბუნება, ისე ამ ლექსის მოტივი და სიბრძნე არის ნეგატიური და პოზიტიური ერთსა და იმავე დროს, უარყოფითი პროცესის დასაწყისში და პოყოფითი მის დასასრულში.

„მერანის“ წამყვანი იდეა არის ადამიანის ბრძოლა თავის ბედ-მდევართან, ამ იდეის გადმოცემისათვის ავტორი ხატავს წარმტაც სახეს: თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის მოტრფიალე ფანტაზია ტიტანური პიროვნებისა, მერანზე მჯდომი უგზო-უკვლოდ მიფრინავს უსასრულო სივრცეში, — ადამიანს სწყურია გადალახოს საწუთროება ყველა მისი დაბრკოლება-უსიამოვნებითა და შეუერთდეს მარადისობას ჟამისა და უსასრულობას სივრცის, მომგვრელს იმედისა და შთამნერგველს ბრძოლისა და გამარჯვების წყურვილისა. ეს არის ცენტრი, იდეა, რომლისაგან კონცენტრული განვითარება იწყება.

ახლა შეხედეთ თავისუფლების მაძიებელი ტიტანური პიროვნების ტრაგედიას. მას, აღსავეს ბრძოლისა და წინსვლის წყურვილით, მოციქულს თავისუფლებისა, ესმის ხმა ბედი-მდევრის, რომელიც განსახიერებულა შავი ყორნის საზარელ ხმაში და ეს „თვალბედითი შავი ყორანი“ მისჩხავის უკან ადამიანს და ჩასჩიჩინებს, რომ გამარჯვება იმთავითვე აღკვეთილია, რომ თავისუფლება მიუწვდომელია, რომ მომავალი უფრო მწარე იქნება, ვიდრე არას აწმყო. ამრიგად, პირველი წრის გაშლისას მერანის გაბედულ მხედარს წინ ეღობება ბედი-მდევრის მიერ შექმნილი და თითქმის შემოუვლელი წინააღმდეგობის მთელი მთა.

აქვე იწყება მეორე წრე. მხედარი ამხნეებს თავის მერანს, იგი უმატებს ჰენებას, გაბედული აირბენს წინააღმდეგობათა უმაღლეს მწვერვალზე. სამაგიეროდ, ბედი-მდევარიც აწუქებს უბედურებას, ართულებს წინააღმდეგობას და შთააგონებს თავისუფლებასა და

მომავლის მაძიებელ სულს ადამიანისა, რომ ამ გზით სრბოლის გამო მხედარს მოაკლდება სითბო და მშვენიერება თავისი მაკული-სა, დაკარგავს სწორსა და მეგობარს, ველარ იხილავს მშობელთა და ვერც სატრფოს „ტკბილ მოუბარსა“, იგი დაკარგავს სამშობლო მიწას და მოსვენებას, ამიერიდან უსასრულო სივრცე იქნება მისი ბინა და სადგომი. დასვენებასა და ორიენტაციაშეკლებულს იქ გაუთენდება, სადაც დაუღამდება და ამ უსასრულობაში არ არის გარკვეული ჟამი და ადგილი. კენესა გულისა იზრდება, სასოწარკვეთილება მატულობს, სიყვარული იფერფლება, მოსვენება და იმედი ზღვის ღელვას უერთდება და უიმედობა საკულმინაციო წერტილთან მიდის. მაგრამ თავისუფლების მაძიებელი სული ინდივიდუუმისა არ შედრკება, ბირიქით, იგი ძალას იკრებს ახალი გადახტომისა და ახალი ბრძოლებისათვის. ბარათაშვილის გენია შესძახებს მერანს: „გაჰსწი, მერანო, შენს ჭენებას არ აქვს სამძღვარი“ და ამით გაქმნევებული სული ადამიანისა, რომელმაც ახლა უარი თქვა სატრფოზე, მშობელზე, მამულსა და მეგობარზე, ერთი საფეხურით კიდევ უფრო მალა ადის მარადისობის, უსასრულო გზის ყოფას კიბურზე და უკანასკნელი ძალების კონცენტრირებით შეეცდება იგი ხელთ იგდოს გამარჯვების სადავე და იგემოს თავისუფლება.

საპასუხოდ ამისა, ბედი-მღევარი აათესებს საშინელებას და კანსაცდელს. ამუქებს კაეშანს და უიმედობას. უღმობელი შავი ყორანი, მთესველი უბედურებისა და ეპეის, მოციქული ბოროტი ბედი-მღევრისა ახალ პოზიციებზე გადის და ადამიანს, გენიას, მჯდომარეს შეუპოვარ მერანზე, ჩასჩინებს: აღსრულდება განაჩინა, სიცოცხლის მაძიებლო მალე პოვებ სიკვდილს და იცოდე, რომ შენი საფლავი გაითხრება უცხო ქვეყანაში, შორს მამა-პაპათა საფლავთაგან, მე თვითონ გაგიტხრი საფლავს, ერთგულ ნათესაკთა გლოვისა ნაცულად, სვაგი მყივარი ივალალებს შენსა დაღუპვას, სატრფო გულისა არ დაგიტირებს და მწუხარების ცრემლებს არ დააფრქვევს შენს ცხედარს.

ბედი-მღევრის ასეთი მძაფრი შემოტევის გამო სასოწარკვეთილების საზღვართან მისული გენია თავისუფლების მაძიებელი ადამიანისა უკანასკნელ ძალებს მოიკრებს, უკანასკნელ ბრძოლას გაუმართავს ბედი-მღევრის მოციქულს — შავ ყორანს და ბარათაშვილის ლექსი გვაუწყებს მებრძოლის გადაწყვეტილებას:

გაჰსწი, გაფრინდი, ჩემო მერანო,
გარდამატარე ბედის სამძღვარი,

1. ნ. ბარათაშვილი. ლექსები, პოემა, წერილები, თბილისი, 1939 წ. გვ. 29. ქვემოთაც ყველგან ეს გამოცემაა ციტირებული. რედ.

თუ აქამომდე არ ემონა მას,
არც აწ ემონოს შენი მხედარი.

მაშასადამე, კვანძი გაიხსნა. ადამიანის გენიამ უარი თქვა, როდესმე დაემორჩილოს ბედი-მღევრის გადაწყვეტილებას. ბრძოლისა და გამარჯვების სტიქიამ მიაღწია კონცენტრირების იმ წრეს, სადაც პროცესი გაგლეჯს თანდათანობას და იშვება წინააღმდეგობა, როგორც მამოძრავებელი ძალა და სტიქიონი განვითარებისა. სამყაროს მოპირისპირე ძალები ერთი ნახტომით ერთმანეთში გადავლენ, პოზიციები შეიცვლება, უკანანი დაიჭერენ წინათა ადგილს, უარყოფა იქერს ჰოყოფის პოზიციას და პირიქით შესრულდება განაჩენი და აღმოჩნდება, რომ დაუსვენარმა სულმა მეზრძოლის ბედი-მღევარი უკან მოიქცია. ადამიანის გენია საბოლოოდ გადაწყვეტს, რომ არ დაემორჩილოს მის ბედ-მღევარს, არ ემონოს შავ ყორანს. მონა დაამსხვრევს ბორკილებს, თავისუფლების მაძიებელი სული ადამიანისა იწყებს მონობის ნგრევას...

ათასი წლების მანძილით დახვასებული ინსტიტუტი მონობისა იწყებს ნგრევას. გამარჯვების იმედით ანთებული ადამიანი ლამობს თავისუფლების აღმის ხელთგდებას... ბარათაშვილი არ არის ისე ულმობელი, როგორც იყო ფილოსოფოსი ჰეგელი, რომელმაც უთხრა კაცობრიობას, რომ თავისუფლების გამარჯვების უკანასკნელ მომენტში მოხდება ადგილის შეცვლა: მონა გახდება ბატონი, უკეთ — მზრძანებელა, და ბატონი კი — მონა, უკეთ შემსრულებელი.

ბარათაშვილი არის არა ფილოსოფოსი იდეალისტი, აზრის მიმყვანი იმ უკიდურესობამდე, სადაც აზროვნება აღარ არის საჭირო, არამედ იდეალების მოციქული პოეტი. ამიტომ ამ მომენტში: „მერანის“ იდეის კონცენტრირება აქტუალურ უსასრულო პროცესად იქცევა და კონტრაპუნქტი მისი ლექსისა იწყებს ახალ ჰანგს. სიმღერა იქცევა ბრძოლის გალობად, რომელიც ქუხს, ვითარცა გრიგალი მთისა, და ბარს რომ მოედება, დაემსგავსება. ოკეანიდან მოვარდნილ ქარიშხალს და ყიყინას გენერალური შეტევისა. ამ მომენტში ადამიანის გენია თავს გამოაცხადებს ბედი-მღევრისა და მისი მოციქული შავი ყორანის ჯალათად და ამყად ამცნობს ქვეყანას, რომ ამიერიდან ადამიანს აღარ ეშინია ბედისწერისა და მცხმიერ მოვლენილი ურჩხულისა, თუ ბედშავითი შავი ყორანის ჩხავილისა.

აქ კონტრაპუნქტი ბარათაშვილის ლექსისა ერთხელ კიდევ შემობრუნდება და გამხნევებული პოეტი, აღზნებული ბრძოლის ცეცხლით, ერთხელ კიდევ შესძახებს თავის შეუპოვარ მერანს, ადა-

მიანის არსებობის აზრი ახალ წრეს შემოავლებს სამყაროს და სი-
ცოცხლეს, თავისუფლების მაძიებელი ინდივიდუუმი, შინაგანი
იღუმალი ძალებით გამხნეებული, სპონტანურად აღმოაჩენს, რომ
ადამიანის გამარჯვება ბედი-მღევარზე უზრუნველყოფილია, მისთ-
ვის ნათელი გახდება, რომ გამარჯვება უზრუნველყოფილია იმით,
რომ ადამიანმა ბრძოლის პროცესში თვითონ შექმნა აზრი ბრძო-
ლისა, არსებობას გაუჩნდა მტკიცე დასაყრდენი, აზრითა და რღვით
აივსო ყოფა, უიმედობა არსისა იქცა იმედად არსებობისა. ამრიგად
ინდივიდუალური ბრძოლა ადამიანისა თავის ბედი-მღევართან ყო-
ფის უნივერსალური არსებობის შეგნებით დაშთავრდა, სოციალუ-
რი სულისკვეთება ადამიანის არსებისა იქცა ყოფის ქვაკუთხე დად,
ამიტომ ბარათშვილის გენია მერანზე მკდომარე იწყებს სოციალურ
სიმღერას მსოფლიო მოქალაქისა:

კუდად ხომ მაინც არა ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთება!
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება,
და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს,
და შეუბოვრად მას ჰუნე თვისი შავის ბედის წინ გამოუქროლდეს!

ასეთი მაღალი შთაგონებით, ასეთი მშვენიერი ფორმით, გოეთეს
გარდა, ჯერ არც ერთ პოეტს არ ეთქვა ჰიმნი სოციალური ფილა-
სოფიისა, რომელიც მათუწყებელია კოლექტივიზმისა და უნივერსა-
ლიზმის იდეის გამარჯვებისა პარტიკულარიზმისა და ინდივიდუა-
ლიზმის იდეაზე. პლატონააც კი არ უთქვამს ამ შთაგონებით სიკე-
თის გამარჯვების ჰიმნი და ამ გაგებით არ უდიდებია სუბიექტუ-
რის მიმართ ობიექტურის ამალღებულება და უპირატესობა.

„მერანი“ დაიწყო, როგორც ტიტანური ბრძოლა ინდივიდუუ-
მისა თავის ბედი-მღევართან, თავისუფლების მაძიებელი ინდივი-
დუუმი არ დაემორჩილა ბედის მწარე განაჩენს, მწვავე ბრძოლის
პროცესში ინდივიდუუმი მიხვდა, რომ გამარჯვებისა და თავისუფ-
ლების უზრუნველყოფისათვის აუცილებელი იყო გადაიარაღება-
ამ მაღალი იდეის შესრულებისათვის ინდივიდუუმმა მსხვერპლად
მიიტანა თავისი ინდივიდუალობა კოლექტიურის საკეთილდღეოდ
და ამით აღმოაჩინა მან თავისუფლებისათვის ბრძოლის აზრი და
იზეიმა ეს აღმოჩენა, რომელიც იყო ინდივიდუუმის და მისი ბრძო-
ლის აზრის აღმოჩენა. ეს აზრი არის ადამიანის ყოფის სოციალუ-
რი მომენტი. ამრიგად, ნ. ბარათშვილის „მერანი“, დაწყებული
ინდივიდუუმის ჯანყით ტრადიციის მიმართ და შეუბოვარი ბრძოლით
ბედი-მღევრის წინააღმდეგ, დამთავრდა ბრძოლის სოციალური
აზრის აღმოჩენით, რომლის განვითარების პროცესში სოციალური
ბრძოლა ინდივიდუუმისა იქცევა სოციალურ ფილოსოფიად.

ინდივიდუუმში აღმოაჩინეს, რომ მის ბრძოლას თავისუფლები-სათვის აზრი მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს, თუ ამ ბრძოლის შედეგად პიროვნებას ექნება უფლება თქვას, რომ ვიბრძვი, რათა „ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს“.

ეს რწმენა არის ახლა ინდივიდუუმის შინაგანი ჰეგემონიკა, და ვინც თავისი ბრძოლის აზრს განიცდის, როგორც შინაგან ჰეგემონიკებას არსებობისა, იგი უსათუოდ არის უბედნიერესი და უმშვიდესი ადამიანი.

ადამიანის წინააღმდეგ ამხედრებული თვალბედითი შავი ყორანი დამარცხდა, მისმა ჩხავილმა ადამიანისათვის აზრი დაკარგა; სოციალური იდეით შეიარაღებულ მებრძოლს ყორნის არ ეშინია. ადამიანმა აღმოაჩინა, რომ ბრძოლამ უშედეგოდ არ ჩაიარა, რომ განწირულის სულისკვეთება ცუდად არ ჩაივლის, რომ, რაც არ უნდა მოხდეს, უეჭველია, მომავალ თაობას გადაეცემა გზა, გათელილი შეუპოვარი მერანის მიერ და ამ თაობას სიძნელე ამ გზაზე სვლისა გაუადვილდება. ეს შინაგანი შთაგონება სოციალური ღირებულებების უპირატესობისა ყველა დანარჩენ ღირებულებაზე გახდა საფუძველი ადამიანის სულის სიმშვიდისა და კმაყოფილებისა. ამით კი ადამიანის არსებობამ მოიპოვა აზრი. ცხოვრება აზრიანი შეიქნა, ბრძოლა ბედი-მდევართან გამარჯვებით დამთავრდა, აწმყოს უიმედობა შეცვალა მომავლის იმედმა, მინორული ტონი შეიცვალა მაჟორით.

ასეთია ამ ლექსის სოციალური აზრი, იგი სოციალურობის ინტერესის დაცვისათვის დაწერილი ქორალია, შესრულებული მაღალი მხატვრული ოსტატობით და ანალოგიური მუსიკალური კონტრაპუნქტის ჰანგით. ლექსის არქიტექტონიკისა და იდეური დაფუძნების მიხედვით „მერანში“ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ორი ფენა: ტიტანური ბრძოლა ინდივიდუუმისა ბედი-მდევართან თავისუფლებისათვის და ბრძოლის პროცესში ინდივიდუუმის შთაგონება, რომ თავისუფლების გამარჯვება მომავლის საქმეა, რომ მისი მიღწევებისათვის აუცილებელი ინდივიდუუმის ინტერესი და ბრძოლა თავისუფლებისათვის შეუერთდეს კოლექტივის ინტერესს. ამიტომ ინდივიდუუმმა, რომელმაც უარი თქვა თავის ინდივიდუალურ ბედნიერებაზე და სიამოვნებაზე, აღმოაჩინა, რომ მან თავისი ბრძოლით აზრიანი გახადა სოციალური სინამდვილე და მისი არსებობა.

ამოსავალი იდეის კონტრაპუნქტის ანალოგიური ზრდა შესრულებულია ჩინებულად. შინაარსი—კონცენტრირების მეშვეობით უსასრულობის აღსაყლის კარებთან მიტანილი ბრძოლა ინდივიდუუმისა გამარჯვებით არის დაგვირგვინებული, ტანჯვის ჯვარი ატანილია ლეგენდარულ გოლგოთას მთაზე. ამიტომ ამ მარადისობის

ქვეყანაში უკვე შესრულებულია ოცნება იმ ანტიკური ბრძენისა, რომელმაც მეგობრებს სთხოვა, მისი ცხედარი პირუკუ დაემარხათ მიწაში. გაკვირვებულთა შეკითხვაზე მან უპასუხა, მალე ყველაფერი შეიცვლება და გადაბრუნდება; მე სამარეში უკვე სამარადისო ყოფის ბუნებრივი პოზა მექნებაო. ე. ი. აქ იღეა იქცა რეალურ და მატერიალურ ძალად, ინდივიდუალური და სოციალური გაერთიანება, წინანი უკანანი არიან და უკანანი წინანი. ახლა გაიმარჯვა დამიანის გენიამ ბედი-მღევრის განაჩენზე, სიკეთემ — ბოროტებაზე. სიცოცხლე გახდა სასიამოვნო, რადგან მან მოიპოვა აზრი. ამ შეგნებით ბარათაშვილის მხედარი კიდევ ერთხელ ეტყვის თავის 'მეუპოვარ მერანს:

გაასწი, მერანო, შენს ჰენებას არ აქვს სამძღვარი,
და ნიავს მიეც ფიქრი ჩემი, შავად მღელვარი!

III

პრობლემა ბრძოლისა ადამიანსა და მის ბედი-მღევარს შორის იყო ცენტრალური თემა ბერძნული ანტიკურობისა. ჰოეზის ფუძემდებელმა ჰომეროსმა ბედი-მღევრის იღეა მოქმედების განვითარების მიზნად და მოვლენებისადმი შინაარსის და შიშართულების მიმკემ ინსტანციად მიიჩნია. სვე-ბედისა თუ ბედი-მღევრის იღეაზე შენდებოდა თავიდან ბოლომდე ანტიკური ტრაგედია და არანაკლებად ანტიკური ფილოსოფია. ტრაგედია, როგორც ცნობილია, ბედის განაჩენის წარმოდგენაა. მისი მოქმედების გაშლისა და დაშთავრების კვანძი ბედისა და განგების მიერ დადგენილი განაჩენის სისრულეში მოყვანის პროცესში ხორციელდება, როგორც ამოსავალი და მოსავალი წერტილი არსებობისა, როგორც მიზანი.

კლასიკური საბერძნეთის მალალსა და ღრმა ცივილიზაციას საკითხი ბედისა და ღმერთის ურთიერთობის შესახებ ისე გადაუჭრელი დარჩა, როგორც ეს საკითხი გადაუჭრელი იყო კლასიკური პოეზიის ფუძემდებელ ჰომეროსთან. „ილიადას“ შესწავლის ნიადაგზე არ შეგვიძლია საბოლოოდ მიჩნეულად ვაღააროთ საკითხი ზევსისა და ბედის დამოკიდებულების შესახებ. ასევე გაურკვეველია ეს საკითხი ბერძენთა უდიდეს მოაზროვნე არისტოტელესთან — თეოლოლოგიზმის კლასიკოსთან. არისტოტელეს აზრით, ღმერთი, როგორც დასაბამთა დასაბამი, უნდა განსხვავდებოდეს არსებობის მიზნისაგან. როგორც ბედის განაჩენის განხორციელებისაგან. სტოიკების „ჰეიმარმენე“, რომელიც იყო საკულმინაციო სიბრძნე ბერძნული თეოლოლოგისტური მსოფლგაგებისა, როგორც ცნობილია, ღმერთის ადგილს დაიჭერს ბერძნული კაცობრიობის შეგნებაში, და, რადგან დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ ნ. ბარათაშვილს კლასი-

კურ-ბერძნული მსოფლმხედველობის ცოდნა არ აკლდა, — ყოველ შემთხვევაში, იმ სახით, რა სახითაც ეს მსოფლმხედველობა დატყული იყო ფეოდალური საქართველოს მდიდარ ლიტერატურულ ძეგლებში, — ამიტომ მისი ბრძოლა ბედი-მდევართან და სვეს განაჩენის გადალახვის მისი მსოფლმხედველობა შესაძლებელია გავიგოთ, როგორც ბრძოლა ადამიანისა ღმერთის წინააღმდეგ, როგორც ჯანყი ათასწლოვანი ტრადიციის წინააღმდეგ.

ეს პრობლემა ანტიკურობამ ვერ გადაჭრა იმიტომ, რომ მან სოციალური ბრძოლისა და თავისუფლების იდეა ვერ შექმნა, იქ სიკეთის გამარჯვება ინდივიდუალიზმის პირობაშია მხოლოდ. -

მართლაც, ბარათაშვილის „მერანი“ ნამდვილ რევოლუციას აღდენს არა მარტო ტრადიციულ გაგებაში ბედის წერისა, არამედ ადამიანის არსებობის აზრისა და დანიშნულების საკითხშიაც. ამის სადემონსტრაციოდ საჭიროა განვიხილოთ კლასიკური გაგება ბედი-მდევრის პრობლემისა, რომელიც ბერძნების შემდეგ ტრადიცია იყო დასავლეთის ცივილიზაციის შემდგომს განვითარებაში და რომლის თავისებურ განშტოებას წარმოადგენდა ქრისტიანობა. კლასიკურ-ბერძნული თვალსაზრისით, „ჰეიმარმენეს“ ექვემდებარება არა მარტო ადამიანი, არამედ ბუნებაც და თვით ღმერთიც კი.

ადამიანის ცხოვრება არის ბრძოლა ბედის განაჩენთან, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ყოველთვის მარცხდება. ბრძოლა ბედი-მდევარსა და ადამიანს შორის შეადგენდა ბერძნული ტრაგედიის კვანძს, მაგრამ დასასრული კვანძი იხსნება ადამიანის დამარცხებით. ბედი-მდევარი იმარჯვებს ადამიანის ზრახვაზე და სურვილზე. „ბედს ვერსად დაემალები!“ — ჩასჩიჩინებდა ადამიანს ცნობილი ფორმულა სტოელთა ფილოსოფიური სკოლისა.

სულ სხვარიგად დააყენა ეს პრობლემა ბარათაშვილმა. ბარათაშვილიც იწყებს ტიტანური ბრძოლით ადამიანსა და ბედი-მდევარს შორის. პოეტს ბედი-მდევრის როლში გამოჰყავს თვალბედითი შავი ყორანი, სიმბოლო სიკვდილისა და სასაფლაოსი. თავისუფლების მძივებელი ინდივიდუუმი მოცემულია როგორც მხნე მხედარი, მჯღომარე მერანზე, რომლის „ჰენებას არ აქვს სამძღვარი“. გამძაფრებული ბრძოლა წარმოებს შავ ყორანსა და გაბედულ მხედარს შორის. ეს არის ბრძოლა ინდივიდუუმისა თავისუფლებისათვის. რამდენად წინ მიდის მხედარი, იმდენად ამძაფრებს ბრძოლის სტიქიონს ყორანი. გამძაფრებული და გაინტენსივებული ბრძოლა აღწევს კრიტიკულ მომენტს: ვითომ პიროვნების განთავისუფლება და გამარჯვება უკვე განწირულია, ვითომ ბედისწერის წინასწარ განაჩენი განხორციელდება, როგორც ანტიკურ დრამაში, ვითომც

პიროვნების სრული დამარცხებით დამთავრდება ტიტანური ბრძოლა. მაგრამ ამ კრიტიკულსა და გადამწყვეტ მომენტში მებრძოლი ადამიანი თავის ძალების უკანასკნელ მობილიზაციას მოახდენს და გაასკეცებული ენერგიით გამოაცხადებს თავის უკანასკნელ გადამწყვეტილებას. მხედარი ეუბნება თავის მერანს:

გაქსწი, გაფრინდი, ჩემო მერანო, გარდამატარე ბედის სამძლეარო,
თუ აქამომდე არ ემონა მას, არც აწ ემონოს შენი მხედარი!

ამ მომენტში ბრძოლა ახალ აზრს და ახალ შინაარსს იღებს.

ბედი-მდეგრის გამარჯვება, — აუცილებელი პირობა ანტიკური დრამისა, — საეჭვო ხდება. ეს არის სოციალური პოზიცია. ადამიანის ბრძოლა ბედი-მდევართან, როგორც ინდივიდუუმის ბრძოლა, საკუთარი ძალების მეშვეობით დამთავრდა და ახალი ბრძოლა გაიშალა, როგორც სოციალური ბრძოლა, როგორც ბრძოლა სოციალური პოზიციებიდან. ამ პოზიციების მიმართ ბედი-მდევარი სუსტი აღმოჩნდა. ახალი პოზიციიდან ადამიანის აწმყოსა და მომავლის პერსპექტივა სულ სხვაგვარი გამოდგა, პიროვნება თავისუფლდება შიშისაგან, ბრძოლა იქცევა შეგნებულ თავგანწირვად. ახლა მან იცნა, რომ მისი დამარცხება, როგორც ინდივიდუუმი, არ ნიშნავს ადამიანისათვის ბრძოლის წაგებას, მის მიერ ბრძოლით მოპოვებულ საერთო დიდ საქმეს მისი მოძმე და მისი შემდგომი თაობა გააგრძელებს და ამ კოლექტიური და სოციალური ღონისძიებით ადამიანი, როგორც ასეთი, გაიმარჯვებს ბედი-მდევარზე. ამრიგად, ინდივიდუალური. ბრძოლა იქცევა სოციალურ ღირებულებად, ინდივიდუალურის ადგილს დაიჭერს უნივერსალური და პიროვნებისათვის არსებობის ახალი კატეგორია ჩამოყალიბდება: — რწმენა მომავლისა და კმაყოფილება მიღწეულით. ამ გადამწყვეტ მომენტში მებრძოლი პიროვნება სპონტანურად აღმოაჩენს ცხოვრების აზრს და დააფასებს მის მიერ გავლილი ბრძოლების მომენტებს, — ეს აღმოჩენა საბოლოოდ განამტკიცებს მის შინაგან მეობას... უკვე გავლილი ბრძოლის გზა აივსება აზრით, მებრძოლი, საბოლოოდ გამხნეებული, ქვეყანას აუწყებს, რომ მას ბედი-მდევარი არ ეშინია და ამიტომ კიდევ ერთხელ ქვეყანას შეუპოვარი ბრძოლისაკენ მოუწოდებს:

ვერ შემაშინოს მისმა ზასრამა მოსისხლე მტერი!

გაქსწი, მერანო, შენს ქენებას არ აქვს სამძლეარი,

და ნიავს მიეც ფიჭრი ჩემი, შავად მღლევარი!

ამრიგად, ბედი-მდევარმა ვერ შეძლო გამარჯვება მოეპოვებია ადამიანზე. ადამიანი აჯანყდა განგების განაჩენის წინააღმდეგ, მორჩილების მაგივრად, ბრძოლა გააასკეცა. ყოველი ახალი გამარჯვება მებრძოლს მოუწოდებს ახალი პოზიციებისაკენ.

მიმზიდველობა ბრძოლისა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მას ისე არა აქვს დასასრული, როგორც მერანის „ქენებას არ აქვს სამძღვარი“. ბრძოლით აღებული თითოეული პოზიცია ამაგრებს და ამტკიცებს მებრძოლთა ნებისყოფას და ამართლებს მის ამოსავალ იდეას: რაც არ უნდა მოხდეს, ის უდავოა, რომ გზა, რომელიც ადამიანმა განვლო ბრძოლით და არ დაემორჩილა ბედისწერის განაჩენს, მარად დარჩება, როგორც წარუშლელი დოკუმენტი განვლილი ბრძოლისა და მაგალითი მომავლისათვის. მებრძოლთა შემდგომი თაობა გაივლის წინანდელის მიერ გათელილი გზით, ამით კი მის მოძმეს, ე. ი. შემდგომ თაობას, სავლელი გზა გაუადვილდება. რადგან თითოეული ახალი მებრძოლის გამოცხადება ბრძოლის ველზე არის სიმბოლო გამარჯვებისა, ცხადია, მებრძოლ ადამიანს აღარ ეშინია ბრძოლისა, იგი ამაყად აცხადებს, რომ თავს ვრძნობს ბედი-მღევრის მოციქულის თვალბედითი შავი ყორანის მტრად.

ამრიგად, ბრძოლის გზა უსასრულო პროცესია. წარსულმა იბრძოლა აწმყოსათვის, ხოლო აწმყო იბრძვის მომავლისათვის, თითოეული ახალი საფეხური მომავალ გარემოებად გულისხმობს გადაზრდას შემდგომ გარემოებაში და, ამრიგად, ბრძოლა იშლება ადამიანის წინ, როგორც მისი არსების გამომხატველი კოლექტიური პროცესი, როგორც მისი არსებობის სოციალური აზრი...

მაშასადამე, ბარათაშვილმა სულ სხვა სინათლეზე გააშუქა ადამიანისა და ბედის განაჩენის პრობლემა, ვიდრე ეს კლასიკურ ბერძნულ ცივილიზაციას ჰქონდა წარმოდგენილი თავის პოეზიაში და ფილოსოფიაში. ბარათაშვილი ადამიანს ათავისუფლებს შიშისაგან ბედის განაჩენის მოულოდნელი მსჯავრის წინაშე. ადამიანი აღარ თრთის თვალბედითი შავი ყორანის ჩხავილის ხმაზე. იგი ყორანს ეურჩება, ბედი-მღევრის წინააღმდეგ ჯანყდება და ამ ბრძოლაში, რომელიც არის კოლექტიური და სოციალური ღონისძიება, ადამიანი, როგორც ინდივიდუუმი, ნახულობს სიმშვიდეს და მოიპოვებს ბედნიერებას. ადამიანის აზრი იმარჯვებს განგების განაზრახვებზე, ლოგოსი — „ჰეიმარმენზე“.

ნ. ბარათაშვილის „მერანი“, მაშასადამე, მებრძოლი პიროვნების გამარჯვების და სოციალური ბრძოლის გამართლებიან ფილოსოფია არის და არა პესიმიზმი, როგორც ეს ჩვეულებრივ ჰგონიათ. ✓

IV

ადამიანის ბრძოლა ბედი-მღევართან იყო ანტიკური კლასიკის თემა, ხოლო წინააღმდეგობა ოპტიმისტური და პესიმიისტური თვალსაზრისისა იყო დასავლეთის ფილოსოფიური რეფლექსია, ესოდენ რელიეფურობით აღბეჭდილი ახალი დროის პოეზიაში:

ორივე პრობლემის წყვილს ერთი საერთო საფუძველი ჰქონდა: ადამიანის დამოკიდებულება თავისუფლების პრობლემისადმი. ბარათაშვილის პოეზიის ცენტრალური თემა იყო აგრეთვე თავისუფლების პრობლემა. 1832 წლის საქართველოს ამბებმა წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა გენიალურ ყმაწვილზე და ეროვნული უბედურება ეროვნული თავისუფლების გიგანტურ წყურვილად აქცია მისთვის. ამ საფუძველიდან ამოსული მივიდა მისი სული პიროვნების თავისუფლების ზოგად პრობლემასთან და ამავე პრობლემის გადაჭრის მოთხოვნილებამ გააჩვია პოეტის პოზიცია, როგორც ბედი-მღევრის კლასიკური, ისე ახალ დროში დაბადებული პესიმიზმის პრობლემისადმი. ბარათაშვილს უსათუოდ სტანჯავდა საკითხი: იყო თუ არა საქართველოს იმდროინდელი მდგომარეობა ქართველი ხალხის ბედისწერა, სრულდებოდა თუ არა ბედი-მღევრის განაჩენი ქართველი ერის მიმართ. ჰოყოფა ამ საკითხისა, რასაკვირველია, ბარათაშვილს პესიმიზმამდე მიიყვანდა, მისი უარყოფა კი ნიშნავდა პესიმიზმის გადალახვას და ბედი-მღევრის კლასიკური გაგებისათვის ომის გამოცხადებას.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ბარათაშვილმა თავისი შემოქმედებით და, უპირველეს ყოვლისა, „მერანით“ გადალახა მისი პოეტური ჰანგისათვის დამახასიათებელი პესიმიზმი და ბედი-მღევრისადმი პერმანენტული ბრძოლის გამოცხადებით შექმნა საფუძველი ოპტიმისტური თვალსაზრისისათვის, რომელიც მომავლის იმედს და მარადისობის განცდის სურვილს მალალი პოეტური ოსტატობით აერთებს თავის შემოქმედებაში. „მერანი“ იყო მანიფესტი განახლებისა...

ჩვენს ლიტერატურულ კრიტიკაში დამკვიდრებულად ითვლება ის აზრი, რომ ბარათაშვილი გამოჩენილ პესიმისტ პოეტთა: -- შელის, ბაირონის და ლერმონტოვის ოჯახს ეკუთვნის. მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობის ზოგი რამ უსათუოდ ამართლებს ამ თვალსაზრისს, ხოლო გენიალური ქმნილება ბარათაშვილის ლირიკი „მერანი“, სული მისი პოეზიისა, სულ სხვა რაიმეს გვეუბნება.

ბ ა რ ა თ ა შ ვ ი ლ ი ს მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა ა ჯ ა რ ი ს პ ე ს ი მ ი ს ტ უ რ ი. მართალია, ჰანგი მისი პოეზიისა მინორის ტონზეა შესრულებული, მაგრამ თავის განვითარებაში ბარათაშვილის მსოფლმხედველობა მარადისობის წვდომის ფილოსოფიით მთავრდება, და იგი უფრო სოციალური ბრძოლისაკენ მოწოდებაა, ვიდრე ბრძოლაში დამარცხებული ინდივიდუუმის კარჩაკეტილი და მომენტით განსაზღვრული კაეშნისა და ლამაზი დუდუნის ლირიკული სასოწარკვეთილება. არ შეიძლება პესიმიზმად ჩავთვალოთ ისეთი მსოფლმხედველობა, რომელსაც ბრძოლა მომავლისათვის თავის რწმენად გაუხდია.

ჰამლეტის ტრაგედია იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ბრძოლას ნებისყოფას იყო მოკლებული, რის გამო მან არ იცოდა, საით წასულიყო და რა ემოქმედა, ბაირონისა და ლერმონტოვისათვის თვით არსებობას აზრი დაეკარგა, ქვეყნიერება მათთვის იყო არა ისეთი, როგორც უნდა ყოფილიყო პოეზიის თვალსაზრისით და ამიტომ აზრსა და არსებობის უფლებას მოკლებული.

სულ სხვა პრინციპულ სიმაღლეზე დგას პესიმისმისა და ოპტიმისმის საკითხი ბარათაშვილის „მერანში“. სანამ ინდივიდი, მჯღომარე მერანზე, გადაწყვეტდა გადაელახა ბედის საზღვარი და აჯანყებოდა თავის ბედი-მდევარს, მანამ კაეშანი და უიმედობა მოიცავდა მის სულს. მაგრამ მან მიიღო რა გადაწყვეტილება, აჯანყებოდა თავის ბედი-მდევარს, მასში მებრძოლის 'ისინჯლმა იწყო ჩქეფა, მისი ენერგია გაასკეცდა: იგი, მჯღომარე შეუპოვარ მერანზე, ძლევს. თვალბედითს შავ ყორანს, აღარ ეშინია მისი, არ ხდება მონა ბედისა.

ბარათაშვილის მხედარმა არ გაამართლა ანტიკურობის ცნობილი სიბრძნე: „ბედს ვერსად დაემალები!“ იგი შეებრძოლა ბედს, ამიტომ მას დამალვაც არ დასჭირდა, მისი იდეალი შეიქმნა არა ბედისაგან დამალვა, არამედ ბედი-მდევრის დამარცხება, ბრძოლით გამარჯვება ბედზე. ბრძოლის პროცესში აღმოჩნდა აზრი ბრძოლისა, ნათელი გახდა, რომ ტიტანურ ბრძოლას ინდივიდუუმისა თავისუფლებისათვის აზრი მხოლოდ მაშინ ექნებოდა, თუ მიეცემოდა სოციალური შინაარსი, ბრძოლას მაშინ ექნებოდა აზრი და გამარჯვების პერსპექტივა, თუ იგი მეორე ინდივიდუუმისათვის, რომელიც თავის ცხოვრების სავლელ გზას პირველის შემდეგ დაიწყებდა, საბრძოლველ პოზიციას მოამზადებდა და ამით სავლელ გზას გაუადვილებდა.

ამ უკანასკნელის ბრძოლას თავის ბედი-მდევართან უნდა გაედვილებინა გზა შემდგომისათვის და ასე თაობიდან თაობაზე გადასვლით ადამიანისა ბედი-მდევართან უნდა გამხდარიყო კოლექტიურ საქმედ კაცობრიობისა უკეთესი მომავლისათვის. წარმოუდგენელია, რომ მოაზროვნემ, რომლისათვის არაარაობად იქცა სიცოცხლე, ასეთი სოციალური ღონისძიება გამონახოს ინდივიდის იდეალის განხორციელებისა და თავისუფლების გამარჯვების მიზნით. ასეთი მსოფლმხედველობა საკუთრებაა იმის, ვისაც სიცოცხლე სწყურია და კიდევ სწამს სიცოცხლის უპირატესობა სიკვდილზე, ბედნიერებისა — უბედურებაზე, იმედისა — უიმედობაზე და ასე უსასრულოდ.

ამრიგად, პოეზიის შინაგანმა ჰემმარტებამ ბარათაშვილის ინდივიდუალიზმი აქცია უნივერსალიზმად, სუბიექტური პარტიკულ-

ლარიზმი — სოციალურ კოლექტივიზმად, ნაციონალიზმი — კოსმო-პოლიტიზმად. რასაკვირველია, თავისი რეფლექსია და პოეტური შემოქმედება მან ნაციონალური უბედურებიდან გამოსვლისა და თავისუფლებისადმი მისასვლელი გზის ძებნით დაიწყო, მაგრამ შემოქმედების პროცესში მისმა გენიამ ინტუიციით იხილა, რომ ქართველი, როგორც ერი, განთავისუფლდებოდა ადამიანის განთავისუფლებასთან ერთად. პოეტმა იწამა ადამიანის განთავისუფლება და ამიტომ ურჩია ვიზიონერმა თავის მოძმეს ჩაბმულიყო საერთო ადამიანური განთავისუფლების ბრძოლის საქმეში, დაეკავშირებინა თავისი ეროვნული საქმე საკაცობრიო დიდი საქმისათვის.

ასეთი ბრძოლის პროცესში ადამიანი გამოიმუშავებს იმედს. მარადისობის ხილვისა და პერსპექტივას უსასრულოდ პროგრესისაკენ სვლისა და, ცხადია, ამ კოლოსალური მიზნის მისაღწევად ადამიანს პესიმიზმი არ გამოადგება, იმისათვის, ვინც მტკიცედ გადაწყვიტა, არ დაემორჩილოს ბედის განაჩენს, აუჯანყდეს ბედი-მღევარს, გადალახოს ბედის საზღვარი, მისთვის, ცხადია, პესიმიზმი მსოფლმხედველობა არ არის. ბედის საზღვარს მხოლოდ ის გადალახავს, ვისაც ბრძოლის უსასრულო უნარი აქვს და მარადისობის შემეცნებისაკენ ის შეებდავს, ვისაც შეუძლია სრბოლა სივრცისა და დროის უსასრულობაში.

თუ ეს აზროვნება დაიწყო უიმედობით არსებულის მიმართ და კაეშნით გარემოების მიმართ, თავის განვითარებისა და შემოქმედებად გაფორმების პროცესში, ეს აზროვნება თავის საწინააღმდეგოში გადავა და იქნება იმედი მომავლის გამარჯვებისა. უიმედობის ფილოსოფია იქცევა იმედად, პესიმიზმი — ოპტიმიზმად.

ეს მსოფლმხედველობა არსებულის ქაოსიდან წარმოშობს აზრით მოწესრიგებული მამულის პერსპექტივას. ხოლო როცა ადამიანის გონებასა და ტანჯვას გაუჩნდება იმედი მარადისობის ხილვისა და უსასრულობის აქტუალური შემეცნებისა, მის მთელ არსებას მოიცავს ისეთი უსასრულო ძალა, ისეთი უსაზღვრო ენერგია, რომ მის პატრონს შეუძლია ყოველივე დაბრკოლების გადალახვა, დაუძლევლის დაძლევა, იგი აღივსება არსებობისა და მოქმედების დაუშრეტელი სურვილით. ბრძოლისა და მოქმედების სურვილი ადავსებს არსებობის აუცილებლობის განცდას. პესიმიზმი არის სოციალური ინდიფერენტისა და ინდივიდუუმის უმოქმედობის ფილოსოფია, ბარათაშვილის „მერანის“ მხედარი კი არის მოქმედი პიროვნება, საქმის კაცი. მისთვის, როგორც გოეთეს „ფაუსტისათვის“, უმაღლესი სიბრძნე არის დებულება: „დასაბამი არის საქმე“...

მხედარი ნ. ბარათაშვილის „მერანისა“ არის ფაუსტის ტიპის.

ტიტანი და არა ჰამლეტის ტიპის ინდივიდუუმი. ფაუსტი დასავლეთის სიმბოლოა. მისმა დაუდგრომელმა სულმა განვლო ბევრი მეტამორფოზი და ბევრი გამოცადა. ტანჯვასა და სიხარულს, დამარცხებას და გამარჯვებას, სიყვარულს და სიძულვილს არ ყოფილა მოკლებული მისი ცხოვრების გზა. დასასრულს კი ფაუსტის სულის დაუდგრომელი გენია და მარადიული ძიების წყურვილი მივიდა ცხოვრების უკანასკნელ ნავსადგურთან და ფაუსტმა იგრძნო კოლოსალური მოთხოვნილება, აეშენებია ახალი ქალაქი, ახალი ქვეყანა. გოეთეს განუმეორებელმა გენიამ ამ იდეით გამოხატა შემოქმედებითი ძალა ახალი დროის ცივილიზაციისა, მოსვლა იმ ურბანისტული ცივილიზაციისა, რომლის შემოქმედი შეიქნა ის კოლექტიური სულის მქონე ადამიანი, რომლის სოციალური საქმე და სამეურნეო თაოსნობა მარქსმა განსაზღვრა როგორც ისტორიული აუცილებლობა, როგორც შედეგი მეცნიერული რეფლექსისა...

ფაუსტის უკანასკნელი მეტამორფოზი და მისი ეს უკანასკნელი თაოსნობა უსათუოდ იყო სიმბოლო კოლექტივიზმის შემცველი სულის გამარჯვებისა ინდივიდუალიზმზე, უნივერსალიზმის გამარჯვებისა სუბიექტივიზმზე. ფაუსტი ამ იდეამდე მივიდა მას შემდეგ, რაც მან განვლო გრძელი გზა ინდივიდუალისტიკისა და ტიტანური მეობის მქონემ გადაიტანა ათი ათასი ბრძოლა პიროვნების და ინდივიდუუმის უფლებებისათვის. ამ ვაება ბრძოლების ვერც ერთ საფეხურზე ფაუსტის პიროვნებამ მოსვენება ვერ იპოვა და მისმა სულმა კმაყოფილების ნავსაყუდელს ვერ მიაღწია. ადამიანური მეობის გენია, რომელიც ცხოვრობდა ფაუსტის პიროვნებაში, თუ იმალებოდა მასში, დაუდგარი და მოუსვენარი თავისი ბუნებით, სულიერ სიმშვიდეს და კმაყოფილებას მოიპოვებს მხოლოდ მაშინ, როცა თავისი სულის სიღრმეში სოციალურ ინსტინქტს აღმოაჩენს და ახალი მსოფლიო ქალაქის აშენებას დაიწყებს. ფაუსტი აშენებს მსოფლიო ქალაქს და ამიტომ თვითონ გრძნობს თავის თავს მსოფლიო მოქალაქედ, ადამიანთა მოდგმისათვის მოქირანახულეობს, ამაში პოულობს მისი დაუდგარი სტიქია სიმშვიდესა და ზნეობრივ დაკმაყოფილებას.

ასე ესმოდა სიკეთის გამარჯვება ბოროტებაზე გოეთეს — დასავლეთის ახალი დროის უდიდეს გენიოსს. ეს იყო იმის სიმბოლო, რომ ევროპელი ადამიანის სულში გაიმარჯვა სოციალურმა მოტივმა და აქედან ბუნებრივია, რომ კოლექტიური და სოციალური სულისკვეთება ყოფის და შემოქმედების თითოეულ სფეროს უნდა დაუფლებოდა, რომ არ დამარცხებულიყო XVII—XIII საუკუნეების ევროპის ინდივიდუალიზმისა და სუბიექტურ თაოსნობაზე აშენებული ძებნა თავისუფლებისა და რევოლუციებისა, ცხადია, XIX საუ-

კუნის დასაწყისში მსოფლიო მოქალაქის სოციალური მსოფლმხედველობა არ იქნებოდა ესოდენ აქტიური. დამარცხდა რა ინდივიდუალურ თაოსნობაზე და სუბიექტურ თავისუფლებაზე დაყრდნობილი რევოლუცია, ორი გამოსავალი და რჩა — ნიჰილიზმი და პესიმიზმი ევროპელი კაცისა. ამან თავისი გამოხატულება ჰპოვა ბაირონის ნეოსუბიექტივიზმში, ანდა მსოფლიო ქალაქის შენების წყურვილში სოციალური გრძნობით გატაცებული ევროპელისა, რომლის მესიტყვე შეიქმნა გოეთე.

„ფაუსტის“ იდეებისაგან საესებით დამოუკიდებლად, მემამბოხე სული ნიკოლოზ ბარათაშვილისა მიდის ანალოგიურ მსოფლმხედველობამდე და ხანგრძლივი კოკმანის შემდეგ ბაირონისებურ პესიმიზმსა და გოეთესებურ ოპტიმიზმს შორის, საბოლოო ანგარიშით ამ უკანასკნელის ანალოგიურ შემოქმედებით პოზიციებზე დადგება და აღმოაჩინს სიცოცხლის და არსებობის აზრს.

ეს იყო სოციალური აზრი ადამიანის სიკეთისა, რომელიც იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი იბრძოლებდა ისე და იმდაგვარად, იმოქმედებდა იმ წესით, რათა მას შემდეგ მის მოძმეს სიძნელე გზისა გაადვილებოდა. როცა ტიტანური და დაუღვგარი სული ბარათაშვილის მხედრისა ამ აღმოჩენამდე მივიდა, იგი დამწვიდდა, მის არსებობას აზრი მიეცა, მისმა სულმა კმაყოფილება იგრძნო ისევე, რაგორც გოეთეს ფაუსტმა უთვალავი მეტამორფოზების შემდეგ აღმოაჩინა, რომ ახალი მსოფლიო ქალაქის აშენებაში პოვებდა იგი სულიერ სიმწვიდესა და მყარ ბედნიერებას. ნათქვამიდან ცხადია, რომ ბარათაშვილი და გოეთე ოპტიმისტ მოაზროვნეთა ოჯახს ეკუთვნიან და არა პესიმიტთა ოჯახს, სოციალური აზროვნების ადეპტები არიან და არა სოლიპსიზმის მოციქულები.

სოლიპსიტი ფილოსოფიისა და ლოგიკის გზით თავისი საკუთარი თავის უარყოფამდე უნდა მივიდეს, პესიმიტი კი — თვითმკვლევლობამდე. როცა ანტიკურ საზოგადოებას სკეპტიციზმი და პესიმიზმი დაეუფლა, საზოგადოებამ არსებობის უფლება, ხოლო მოქალაქემ იმედი დაკარგა და თვითმკვლევლობა შეიქმნა ერთადერთი გამოსავალი მოაზროვნე ადამიანისათვის, ათენს, რომს და ალექსანდრიას ათასობით აგიტატორი თვითმკვლევლობის სიტკბოებას ჩასჩინებდა თავის მსმენელებს. საზოგადოება იმდენად ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ მარადი მოსვენება სამარეში თუ ლეგენდარული ძილი სამოთხის ბაღში გაცილებით უფრო ტკბილი იყო, ვიდრე მატანტალა ცხოვრება ანტიკურ მსოფლიო ქალაქში, რომ ერთ მშვენიერ დღეს, ერთ-ერთი ასეთი პესიმიტური შინაარსის მქონე ლექციის შემდეგ ლექციის მსმენელმა ქალაქ ალექსანდრიაში ყელი გამოიჭრა. ეს იყო პესიმიზმის ლოგიკური და იმავე დროს ბუნებრივი შედეგი.

ყველა ქვეყნის დონე უნაბეზღად რომ შეკრებილიყვნენ დარწმუნებულნი, გრძობა ადამიანისა არასდროს არ გაძღებოდ და უარი ეთქვათ ცხოვრებაზე, ცხადია, მათ არავინ არ გაასამართლებდა ამ აბსოლუტური ნიჰილიზმისათვის. დასაშვებია, რომ ბარათაშვილის „მერანის“ მებრძოლი მხედარი როდისმე მივიდეს ასეთ მსოფლმხედველობამდე? რასაკვირველია არა, არასდროს! ბედი-მღევართან ბრძოლის დროს მან დაკარგა ამქვეყნიური ბედნიერება და სიამოვნება: მშობელი, სატრფო, სამშობლო, მიწა-წყალი, მამა-პაპათა საფლავი და სხვა, მაგრამ მან შეინარჩუნა მებრძოლის სულისკვეთება და არც ერთი სიტუაციის დროს უარი არ თქვა ბრძოლის გაგრძელებაზე. ბედის ყველა ეს მძიმე განაჩენი მან გაბედულად მიიღო, ყოველივე ამას იგი შეურიგდა, მწარე ხვედრს ეზიარა, მაგრამ მებრძოლის ფარ-ხმალი არ დაყარა და დასასრულს მისთვის ნათელი გახდა, რომ ცხოვრება და ბრძოლა აზრს მოკლებული არ იყო, რომ მის ტანჯვას უშედევოდ, უნაყოფოდ არ ჩაუვლია, მან გზა გაკაფა, რათა მის მოძმესა და მომავალ თაობას სავლელი გზა გაადვილებოდა.

ამრიგად ინდივიდუალურად დაწყებული საქმე იქცა სოციალურ ღირებულებად. ეს აღმოჩენა მებრძოლისათვის იყო უმაღლესი მორალური კმაყოფილებისა და ბედნიერების სათავე, რომელმაც მის აზროვნებას მისცა უსასრულო პერსპექტივა და მისი მსოფლმხედველობა აქცია მარადისობის აქტუალურ გააზრებად. მებრძოლმა შეამჩნია, რომ იგი თავისი ბრძოლით და საქმით თავის ირგვლივ შექმნის ტრადიციას, ე. ი. მისი ინდივიდუალური საქმე იქცევა საზოგადო, საკაცობრიო ისტორიად, მომავალ თაობათა მაგალითად და წაბაძვის ნიმუშად. ამ რწმენით ინტუიტურად აღსავსე მისი სული უსაზღვროებაში განცდათა მოსვენებას მოიპოვებს და ნიჰიზმს თან გაატანს ფიქრებს, შავად მღელვარსა და იმედმოკლებულს. ახლა მებრძოლისათვის ყოველივე ამაობა ამა ქვეყნისა არის წარმავალი, მას დარჩა მხოლოდ ერთი საზარუნავი და ერთი აზრი, ბრძოლა მოძმეთა უკეთესი მომავლისათვის.

V

ამრიგად, ნ. ბარათაშვილის მერანზე ზის მსოფლიო მოქალაქე. ახალი დროის ადამიანი, რომელმაც შეძლო აღმადლებულიყო ტრადიციულ ღირებულებებზე რენესანსის ეპოქის მოქალაქისა, ინდივიდუალიზმზე და სუბიექტივიზმზე, პარტიკულარულზე და ვიწრო ნაციონალურზე. გოეთეს გენიალურ ზმანებაში პირველადაა წარმოსახული ახალი ქალაქის მშენებელი კაცი, რომლის სულიერი ცხოვრების შინაარსს შეადგენენ ზოგად-ადამიანური მოტივები და რომლის პოლიტიკური მსოფლმხედველობა მიმართულია მსოფლიო მოქალაქეობისაკენ. ასეთი ალტრუ-

ისტულად განწყობილი მოქალაქის სულისკვეთებამ წარმოშვა ევროპული ინტერნაციონალიზმი, როგორც მიზნობრივი პოლიტიკური და რაციონალური მოგვარება ეროვნული საკითხისა სრული თანასწორობის და სოლიდარობის ნიადაგზე, განსხვავებით ანტიკურობის კოსმოპოლიტიზმისაგან, რომელიც იყო ბუნდოვანი და ამავე დროს უსაფუძვლოდ უარყოფდა ნაციათა ინდივიდუალურ მეობას.

როცა ბარათაშვილის მერანზე მჯდომარე მხედარმა ბედი-მღევართან ბრძოლა დაიწყო, იგი ინდივიდუალიზმისა და ნაციონალიზმის ტრადიციების გუშაგი იყო. სამშობლო ქვეყნის ცა იყო ყველაზე ულამაზესი ცა ქვეშეთში, ღვინო საკუთარი მამულისა იყო ყველაზე უძვირფასესი ქვეყანაზე, სატრფო — ყველაზე უმშვენიერესი და მამაპაპათა საფლავი — ერთადერთი წმიდათა წმიდა მთელ სამყაროში. ლამაზი, პატიოსანი და მოკრძალებითი იყო მისი ოცნება, მაგრამ პერსპექტივას და მომავალს მოკლებული, შეენარჩუნებინა შეუპოვარ მხედარს ეს მსოფლმხედველობა, ცხადია, იგი ბედი-მღევართან ბრძოლაში დამარცხდებოდა. თვალბედითრ შავი ყორანის ჩხავილმა მას ხელი აღებინა ყოველივე ინდივიდუალურსა და კერძო ადამიანურ სათნოებაზე, მაგრამ იმით, რომ მან ყორანთან ბრძოლაში არასგზით არ დათმო ზოგადადამიანური ღირებულება, არ დათმო სოციალური მრწამსი ადამიანისა, ბრძოლა ადამიანის გამარჯვებით დამთავრდა. ეს იყო გამარჯვება ზოგადადამიანური, სოციალური, საზოგადო ადამიანურისა კერძოსა და ინდივიდუალურს ღირებულებაზე. ადამიანის სულში ამ ზოგადადამიანური მოტივის გამარჯვებით მან გაიმარჯვა ბედი-მღევარზე და ამ ფაქტით დაამკვიდრა მორალური და პოლიტიკური მსოფლმხედველობა ახალი დროის მოქალაქის, ახალი დროის პროგრესის იდეისა.

ახლა მომავლისათვის მებრძოლის სული ახალი ღირებულებითა და ახალი მშვენიერებით, ახალი მორალით და ახალი იდეებით აივსო. მისი აზროვნების პერსპექტივა გაფართოვდა და გაღრმავდა, სამშობლოს სიყვარული გაუნივერსალდა და იქცა ჩაგრულ ერთა და ხალხთა თავდადებისათვის მზადყოფნად, სიყვარული სატრფოსა და მშობელის მიმართ განზოგადდა და იქცა კაცთმოყვარეობად. ქრისტიანი მოყვასის სიყვარული გაფართოვდა და იქცა შორეულის სიყვარულად. მოყვასისა და ახლობლის სიყვარული ბუნებრივი და მართალი გრძნობაა, მაგრამ იგი დიდ პიროვნებას, დიდ საქმეს და დიდ ნდობას არ გულისხმობს. ეს არის პატარა კაცუნას მადლობა, აშენებული მცირე ანგარიშზე. სულ სხვაა შორეულის სიყვარული, იგი შეუძლია დიდ ბუნებას, დიდ

გრძნობას, ღრმა ეთიკას და ძლიერ ნებისყოფას... მთელი მისი ზნეობრივი შარავანდი და მეცნიერული მათემატიკური მკვლევრობა მკვიდროდ მივიდა უნივერსალობამდე და მისი კვლევის უნარი, უნივერსუმის ძალების მორევში მოქცეული, ცოდნის ტრადიციულ საზღვრებს განშორდა და ადამიანის ბუნებაზე გაბატონება ყველასათვის ხელმისაწვდომ ფაქტად აქცია. იგი ამ მომენტში არის უარისმყოფელი სუბიექტის ტრადიციული ქედმაღლობისა, არის ბრძენი, რომლისთვის, რუსთაველის ენით რომ ვთქვათ, სულ ერთია „უბედობა, თუნდა ბედი“, იგი პირისპირ უყურებს სამყაროს და ამიტომ ამაყად აცხადება:

მხოლოდ ვარსკვლავთა, თანამავალთა, ვამცნო გულისა მე საიდუმლო!

ეს არის უნივერსალიზმის თვალსაზრისი მსოფლიო მოქალაქისა, შინაარსით ინტერნაციონალური და ფორმით ნაციონალური, რომელიც განირჩევა ანტიკური კოსმოპოლიტიზმიდან იმით, რომ არის მოქმედებისა და ბრძოლის ფილოსოფია, სიცოცხლის მაძიებელი, ქალაქის მშენებელი, ცხოვრების ორგანიზატორი და რეორგანიზატორი, აქტივისტური და არა საფლავის მეტაფიზიკა, როგორც იყო კოსმოპოლიტიზმი ადრინდელი ქრისტიანობისა, არც პესიმისტური ჰუმანურობიდან გამომდინარე კოსმოპოლიტიზმი ელინისტური ეპოქის ალექსანდრიელი მოქალაქისა.

ამრიგად ნ. ბარათაშვილის „მე რ ა ნ შ ი“ თავისი გამოხატულება პოვეს პრობლემატიკა ახალი დროის აზროვნებისა და შემოქმედების. ასეთებია კარდიოლური საკითხები ახალი ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის, როგორც არის საკითხი პიროვნების თავისუფლებისა და ავტორიტეტის, ინდივიდუალურისა და ზოგადადამიანურის, სუბიექტივიზმისა და უნივერსალიზმის, ნაციონალურისა და ინტერნაციონალურის და სხვა. ავიდა რა პოეტის რეფლექსია მწვერვალზე ზოგადისა და უნივერსალურის, ეზიარა რა მისი პერსპექტივა უსასრულობის ასპექტს, აუჯანყდა რა თავისუფალის მაძიებელი პიროვნება ტრადიციას და რეაქციას, იგი გახდა მესიტყვე განახლების, რევოლუციის. წარსულ საუკუნეთა ადათი, ზნე-ჩვეულება, მორალი, ოჯახი და სიყვარული გამომუშავებული წინა გენერაციის ადამიანისაგან—ინვოლირებული იქნა ზოგადსა და უნივერსალურში, მემკვიდრეობით ათვისებული იქნა თავისუფლებისა და რევოლუციის მაძიებელი სულისაგან...

პოეტმა და მოაზროვნემ აღმოაჩინა, რომ ადამიანური და სუბიექტური, ინდივიდუალური და ეგოცენტრული რეალურად განხორციელდება უნივერსალურისა და ობიექტურის საშოში, ასე თავსდება და ხორციელდება ნაციონალური ინტერნაციონალურში; კერძო — ზოგადში, ქვეყნიური — კოსმიურში, წარმავალი — მარა-

დიულში, განზღვრული — განუზღვრელის უსასრულობაში. ამიტომ ბარათაშვილის პოეზიის ასპექტისათვის სინამდვილე და სიცოცხლე იშლება როგორც მუდმივი პროგრესი, როგორც გზა მარადისობისაკენ, როგორც უსასრულო პერსპექტივა აქტივობისა. მდიდარ და უსასრულო, საყოველთაო და უნივერსალურია აზრი პოეტიფილოსოფოსის, იგი მომენტის ასპექტიდან ხედავს უსასრულობას, აწმყოდან ჰერეტს მომავლის მსვლელობას. ამიტომ არის იგი ოპტიმიზმი და მოქმედების ფილოსოფია.

ბარათაშვილის მერანზე ზის აზრი მსოფლიო მოქალაქის, მსოფლიო ქალაქის მშენებლის, რომლის კედლებშიაც ერთნაირად უნდა დაისვენოს ყველა ადამიანი, მეცნიერებისა და შემოქმედების სფეროში ეს აზრი რევოლუციური საკუთარი თავის მიმართ, უღმობელი, მნგრეველი მიღწეული პოზიციის და მშენებელი ახლის, ამიტომ იგი თავისი აქტივობის ყველა ხვეულში უსასრულობის პერსპექტივას შეიცავს, იგი ყველა თავისი ისტორიული საქმით უკანასკნელი საზღვრის კარებთან დგას და მარადისობის უსასრულო გზაზე გასვლას ცდილობს. ამ შემთხვევაში ბარათაშვილის „მერანში“ პოეტური გამოხატულება ნახა ახალი დროის ფილოსოფიურმა სულისკვეთებამ და მეცნიერული აზროვნების თავისებურებამ, რომელთა ძიება ჰემმარიტებისა და კვლევა ბუნებისა რენესანსის ეპოქაში დაიწყო იმით, რომ ღმერთის ცნებას ადამიანის აზრმა წაართვა პერსონალიზმი და აქცია ინფინიტიზმად, ე. ი. უსასრულობად.

მომდევნო ეპოქის ადამიანი — ფილოსოფიამ და მეცნიერებამ — აღრინდელი რენესანსის ეს ბუმბერაზული აზრი უნივერსალობას აზიარა, გადაიტანა რა იგი მათემატიკისა და ფილოსოფიის საშუალებით ბუნების პრობლემებისა და ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლის საკითხებზე. ამ რევოლუციურ საქმეს ახალი დროის მეცნიერებასთან და ფილოსოფიასთან ერთად აკეთებდა და ასრულებდა ახალი დროის პოეზია: — დანტე, შექსპირი და გოეთე არანაკლებად ვიდრე ნიკოლოზ კუზანელი, დეკარტე, ნიუტონი და ლაიბნიცი. ასე დაიბადა XV — XVIII საუკუნეების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა...

XIX საუკუნის შუა წლების ეპოქალური იდეები — გააზრება უსასრულობისა და ბოლომდე შემეცნება ბუნების საიდუმლოებისა, რეორგანიზაცია სოციალური ყოფისა და მსოფლიო რევოლუციის იდეა, იდეა ადამიანის და ერის თავისუფლების, იდეა ჰუმანიზმისა და შრომის განთავისუფლებისათვის ბრძოლისა და სხვა, ეპოქალურ გამოხატულებას პოულობენ „მერანის“ მხატვრულ კომპოზიციაში; მის ცენტრალურ იდეაში, ე. ი. იდეაში ადამიანის აჯანყებისა ბედის

მდევის წინააღმდეგ და შეუპოვარ ბრძოლაში კაცობრიობის მომავლისათვის.

ბარათაშვილის მერანზე ზის მსოფლიო მოქალაქე, რომელსაც აწუხებს ბედი და მომავალი ადამიანის, როგორც ზოგადისა და არა კერძოს, უნივერსალურისა და არა ინდივიდუალურის. მან იცის, რომ თუ საზოგადო საქმე გაკეთდება, მაშინ კერძო, ინდივიდუუმის საქმეც გაკეთებული იქნება. ამიტომ მსოფლიო მოქალაქე თავის თავში გრძნობს ძალას მებრძოლისა ადამიანობის ზოგადი პრინციპებისათვის, ადამიანის კიდევ უფრო სრულყოფისათვის, იგი შეგნებულად იბრძვის იმისათვის, რათა მის შემდეგს ადამიანს და კაცობრიობას წინ სავლელი გზა გაუადვილდეს და თავისი გრძელი ძიებისა და გარდაქმნების დასასრულს აშენებს მსოფლიო ქალაქს, სადაც ადამიანი იქნება თავისუფალი. სადაც შრომაც განთავისუფლდება, სადაც აუცილებლობა მოძმის ინტერესისათვის ბრძოლისა არის შედეგი ინდივიდუალური თავისუფლებისა. მოკლედ ნ. ბარათაშვილის მერანზე მკდომარე მხედარი ქართული ორეულია გოეთეს ფაუსტი ა.

VI

იდეა უნივერსალიზმისა და ზოგადადადამიანური სულისკვეთება თუ მსოფლიო მოქალაქეობა ბარათაშვილის მხედრისა იყო, რასაკვირველია, არა ამოსავალი პრინციპი ბარათაშვილის პოეზიისა, არამედ მისი, ასე ვთქვათ, უკანასკნელი ნავსაყუდელი, გადარჩენისა და დამკვიდრების ერთადერთი შესაძლებლობა და უკანასკნელი იმედი...

ეს იდეები იყო იმ ეპოქის მიერ მონაბერი აზრები, რომლის სანდო ნაპირებთან შეჩერდა ბედისწერასთან ამდენად ნაბრძოლი გემი თავისუფლების მაძიებელი პიროვნებისა და მასთან ერთად საბედისწერო კომპასი ისტორიული უბედობისაგან განთავისუფლებისათვის მებრძოლი ერისა. ბარათაშვილის გენიამ იგრძნო, რომ გადარჩენა და მეობის შენარჩუნება შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თავისუფლების მაძიებელი მისი სამშობლო თავის ბედსა და აზრს საზოგადო თავისუფლების მაძიებელ ზოგადადადამიანურ სტიქიონს შეუერთებდა. ჩვენ უკვე შევნიშნეთ და ეს ცნობილიცაა, რომ ნ. ბარათაშვილის პოეზიის ამოსავალი წერტილი და დასაბამი იყო მძიმე ბედი ქართლისა. უკეთესი ბედის ძებნისას ქართველი ხალხი მისმა უკანასკნელმა მეფემ და გმირმა, მებრძოლმა ერეკლე II დიდ რუსეთს შეუერთა. მეორე გზა ბარათაშვილის პოეზიისა, განპირობებული აგრეთვე მისი შემოქმედების პესიმისტური ჰანვისა და უნივერსალური იდეებისა ერთსა და

იმავე დროს, იყო სუბიექტური ხასიათისა და გამომდინარეობდა ტიტანური ბუნების მქონე პოეტის ადამიანური ტრაგედიიდან, პირადი ბრძოლიდან პოეტისა ცხოვრების სიღუბეშირესთან და ზოგი მისი ოჯახური ხასიათის უხერხულობიდან თუ უბედობიდან. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც დიდ პოეტს არწივის პერსპექტივა აღმოაჩნდა და სასოწარკვეთილებისა და წუწუნისაგან შორს მდგომმა გაბედულად მიანური სიმშვიდე და კეთილდღეობა მჭიდროდ დაუკავშირა თავიუარი თქვა სუბიექტური ბედნიერების ძებნაზე და თავისი ადასი ერისა და ეპოქის ბედის პრობლემას. ნ. ბარათაშვილმა თავისი ადამიანური ტემპერამენტიც კი მჭიდროდ დაუკავშირა თავისი ერისა და ეპოქის საერთო სულისკვეთებას, რის გამოც იგი არის მარად მხიარული და კოსმიურად კაეშნით დაბურული პიროვნება ერთსა და იმავე დროს. ამიტომ ბარათაშვილი ცხოვრობდა და აზროვნებდა ღრმა რწმენით, რომ ქართველი ხალხისათვის ადრე თუ გვიან ბედნიერების უამი მოვიდოდა, და ახალი საქართველო იქნებოდა საქართველო ცივილიზაციისა და განათლებისა. წინასწარხედვის უნარი ამ ვიზიონერისა იყო პირდაპირკოლოსაღუარი...

გენია ნიკოლოზ ბარათაშვილის გაფორმდა და გაღრმავდა საქართველოს ეროვნული სიმძიმის პერიოდში. გენიოსად დაბადებულმა ყმაწვილმა საქართველოს ისტორიული ბედი მთელი თავისი სიმძიმით თავის სულის სიღრმეში გადაიტანა და მისი სიმწვავე განიცადა იმ ინტენსივობით, რომლითაც არა ერთ მის თანამედროვესა და თანამემამულეს არ განუცდია.

სამშობლოსათვის ბარათაშვილის ტირილის ჰანგი იყო ამავე დროს ზოგადადამიანური ხმა გოდებისა და მინორისა, წარმოშობილი სწორედ იმ დროს, როცა შოპენის გენია ტიროდა ბედს პოლონეთის ხალხისა და მისი სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვისა. შოპენის მუსიკა და ბარათაშვილის პოეზია ანალოგიური წყაროდან იღებდნენ შემოქმედების ნექტარს და ამიტომ ანალოგიური ხასიათის მოვლენებია ადამიანური ინტუიციის გზით მარადისობის შთაგონებისათვის..

ნ. ბარათაშვილისათვის საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვა რომ პირადი ტრაგედია არ იყო, ეს ნათლად ჩანს ერთი მოგონებიდან, რომელიც ეკუთვნის ბარათაშვილის სიყრმის მეგობარს მამაცაშვილს.

კ. მამაცაშვილი მოგვითხრობს: „ერთხელ ნ. ბარათაშვილთან საუბრის დროს ლაპარაკი ჩამოვარდა ერეკლე მეფის უკანასკნელ დღეებზე — 1795 წ. 14 სექტემბრის მარცხზე — და ყოველივე

იმაზე, რაც ამას მოჰყვავო. ლაპარაკის დროს, ნიკოლოზის სახე მყისვე შეიცვალა, მისთვის ჩვეული მხიარული ტონი გაქრა, მოზღვევებულ ცრემლებს იწმენდდა ხელსახოცით და აღელვებულმა მითხრა: „ჩვენმა უხეირობამ დაგვლუპა — და ოხვრით დაუმატო, — ვაი ჩვენი ქართლის ბედი“.

აი, სად უნდა ვეძიოთ პესიმისტური ტონის ძირითადი მიზეზი ბარათაშვილის პოეზიისა და არა უიმედო რომანში ეკატერინე ჭავჭავაძესთან, — მშვენიერების ნამდვილ ქანდაკებასთან, პოეტის სიყრმის სატრფოსთან და შემდეგში სამეგრელოს მთავრის მეუღლესთან, როგორც ეს ზოგიერთებს ჰგონიათ. ბარათაშვილის პოეზია საერთოდ ინსპირირებულია საქართველოს ეროვნული ტრაგედიით XVIII საუკუნის დასასრულს და ამის გამო იგი ძირითადად სოციალური ხასიათის არის და არა რომანული. მუსიკა „მერანისა“, მინორული აკორდები მისი დასაწყისისა, პესიმისტური პანგი ლექსისა თავის ამოსავალს ამავე სოციალური მოტივიდან ღებულობს და ეროვნული თავისუფლება ბარათაშვილის შემოქმედებისა და აზროვნებისათვის ის ერთადერთი და უმადლესი იდეალია, რომელსაც იგი, როგორც პოეტი, ხელოვნების საერთაშორისო ფართო შარაგზაზე გამოჰყავს.

ბარათაშვილი იდეოლოგი და მესიტყვეა იმ ქართველთა, რომელთაც სახელმწიფოს დაკარგვასთან ერთად ქართველი ერის პატივი არ დაუქარგავთ და ქართველი ხალხის აწმყო და მომავალი პირად ნეტარებაზე, რუჟის მეფის მიერ ნაბოძებ ორდენებზე არ გადაუცვლიათ. ამ შემთხვევაში მან თავისი პოზიცია და პოლიტიკური სახე ერთხელ და სამუდამოდ დაადგინა უკვდავი ლექსით:

რა ქელ ჰყრის პატივს ნაზი ბულბული,
გალიაშია დატყვევებული?
და ველად იგი ამხანაგთ შორის,
პირსაც, ვით ლხინსა, ერთგვარ დამღერის
ესრეთ რას არგებს კაცსაც დიდება,
თუ მოაკლდება თავისუფლება?

მაღალი აზრი, დიდი აღგზნება და მოვლენათა უღრმესი გაგება ჰქონდათ უსათუოდ იმ ქართველთ, რომლებმაც 1893 წელს ბარათაშვილის ცხედარი თბილისში გადმოასვენეს და იგი დიდუბის პანთეონში დაასვენეს, მისი საფლავის ქვაზე ეს ლექსი წააწერეს. დიად, თავისუფლებისათვის ოცნება და ბრძოლა იყო ქვაკუთხედი ნ. ბარათაშვილის პოეზიისა. მხედარი მისი შედეგებისა იყო უპირველეს ყოვლისა თავისუფლებისათვის მებრძოლი.

ძნელი იყო იმ დროს გზა საქართველოს თავისუფლებისათვის

მეოცნებისა და მებრძოლი პოეტისათვის, სინათლე — არსად ჩანდა, იმედი უკეთესი მომავლისა მცირე იყო. ამიტომ ბარათაშვილის გენიალური ლექსები და უპირველეს ყოვლისა „მერანი“ იწყება მინორული ჰანგითა და პესიმისტური სულიერი განწყობით, მაგრამ როცა შემოქმედების მაღალ მწვერვალზე აღის გენიალური პოეტი, მაშინ მის პოეზიაში, როგორც შოპენის მუსიკაში, ხდება კოლოსალური გარდატეხა — ოხვრა და ტირილი საიდუმლო შინაგანი ხმებით სიამოვნების წყაროდ იქცევა, შებრუნდება სამყაროს განცდა, უიმედობიდან დაიბადება იმედი, უარსაყოფი მომენტიდან — მარადისობა დროისა, შემოქმედება მას შინაგანი ინტუიტური, სპონტანური ძალებით ადამიანის სულის ემოციონალური კონსტიტუციის საპირისპირო პოზიციებზე გადაიყვანა, დაბადებული იმედი გააქარწყლებს უიმედობის კაეშანსა და სიკვდილის აჩრდილს. აქ ბარათაშვილის ლექსის მიერ ტენდირებული შინაგანი აზრი შეიჭრება ადამიანის სულის უღრმეს რეგიონებში და შთააგონებს მას, რომ სიცოცხლეს აზრი აქვს, რომ გამარჯვება ეკუთვნის უკეთესი მომავლისათვის მებრძოლს, რომ მთავარია ფარ-ხმალი არ დაეყაროთ და განაჩენს ბედისწერისა ვუპასუხოთ ჯანყით, ე. ი. შემოქმედებითი ინტუიცია ადამიანს შთაუწერავს მოვალეობის გრძნობის განცდას და ეს შინაგანი განცდა მოვალეობის გრძნობისა იქცევა ადამიანური ყოფის უმაღლეს ღირებულებად.

ამ მოვლენას ვუწოდებთ სოციალური აზრის დაბადებას პოეტურ აქტში და, ვფიქრობთ, ამ თვალსაზრისით ნ. ბარათაშვილის „მერანი“ უნიკალური მოვლენაა პოეზიის ისტორიაში. მუსიკის ისტორიაში მისი ორეული შოპენის მარშია, რომლის მინორისა და გოდების შესრულების დროს მწუხარების ჰანგი იძლევა იმოდენ კეთილზმევან ჰარმონიას, რომ მის შემსრულებელსა და მსმენელს სურვილი ებადებათ ამ მღვთმარეობის მარად გაგრძელებისა, ე. ი. სიკვდილის განცილიდან გენიალური მუსიკა ბადებს უკვდავების რწმენას. სწორედ ასევე, ბარათაშვილის „მერანით“ შთაგონებული მოვალეობის განცდა იქცევა მარად შინაგან მოთხოვნილებად ადამიანის მორალური, ე. ი. სოციალური არსებისა, იგი იქცევა უტკბეს ბედნიერებად ყოფისა და ადამიანის დანიშნულების ამაყი შეგნებისა. ამიტომ, როგორც შოპენთან, ისე ბარათაშვილთანაც შემოქმედების ტონირების მიმდინარეობისას, ოპტიმიზმი იჭერს პესიმიზმის ადგილს, სიცოცხლის მშვენიერების გამარადისების სურვილი კი სცილდება სასაფლაოს აჩრდილს და სიკვდილის შოახლოებისა შიშს.

ამოსავალი პრინციპი ორივე გენიალური შემოქმედებისათვის იყო ანალოგიური: სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის გემის დაღუპვა. ორივე გენიოსი დასტიროდა თავისი ქვეყნის ისტორიულ ხვედრს. ტიროდა ისეთი გენიალური ხმითა და ტონით, რომ ქართველ და პოლონელ გენიოსთან ერთად ტიროდა ადამიანის სული საერთოდ. მაგრამ ამ გენიალურ ტირილში ამავე დროს ნათლად ისახება რწმენა იმისა, რომ ხალხი, რომლის შვილს ასეთი შთაგონებით შეუძლია ატიროს ადამიანის სული დაკარგული ბედნიერების გამო, არასდროს ზრ მოკვდება. არ მოკვდება ისე, როგორც არ მოკვდება მუსიკა და პოეზია შექმნილი ამ ხალხის გენიალური შვილების მიერ. აი ამ მაღალ მოტივს შემოქმედებითი შინაგანი რწმენისა და ინტუიციისა ვ უ წ ო დ ე ბ თ ჩ ვ ე ნ უ ი მ ე დ ო ბ ი დ ა ნ დ ა ბ ა დ ე ბ უ ლ ი მ ე დ ს მ ა რ ა დ ი ს ო ბ ი ს ა ქ ტ ი უ რ ი ხ ი ლ ვ ი ს ა.

VII

ნიკოლოზ ბარათაშვილმა აღადგინა რუსთაველის სული საქართველოში. მან პირველად ახალი დროის ქართველ პოეტთა და მოაზროვნეთა შორის ეროვნული უიმედობა საკუთარი ქვეყნისა დაუკავშირა ზოგად საკითხებს ადამიანის ბედისა და უბედობის, მიმართა რა ამით პოეზიის ინტერესი ზოგადადამიანური პრობლემების კვლევისაკენ, შემოქმედებას მაღალი აზრი და იდეურობა შთაუწერა. თავისი შემოქმედებით მან ერთხელ კიდევ ნათელყო ის ქეშმარიტება, რომ მაღალი მხატვრული შემოქმედება, პოეზია იქნება ეს თუ ხელოვნების სხვა რომელიმე დარგი, წარმოუდგენელია დიდი იდეისა და ღრმა შინაარსის გარეშე.

იდეურობა მხატვრული შემოქმედების ისეთი აუცილებელი საფუძველია, როგორც არისტოტელის „მერანში“ ბარათაშვილისა იმით არის აღალინიშნული, რომ ლექსის მომხიბლავ ფორმას ორგანულად შეერთებული აქვს ეპოქის უზოგადესი და უღრმესი იდეები. ანტიკური კლასიკიდან ნასესხები იდეა თავისუფლებისა და პიროვნების ავტონომიის მაძიებელი ინდივიდუუმის ტიტანური ბრძოლისა ბედ-იმედერის ანუ ეტლის განაჩენთან ნ. ბარათაშვილთან „მერანში“ განსახიერდა, როგორც სოციალური იდეა მსოფლიო მოქალაქისა, როგორც თავისი ეპოქისა და მოძმეთათვის ქალაქის მშენებელის ზრუნვა მოძმეთა კეთილდღეობისათვის. ამით ბარათაშვილი პირველად ახალი დროის საქართველოში გამოვიდა დიდი პოეზიის შარავნაზე და თავისი შემოქმედების იდეურობით გვერდით ამოუდგა ისეთ მსოფლიო ბუმბერაზს, როგორიც იყო გოეთე. ნ. ბარათაშვილის გენიამ ტრადი-

ციული ქართული ლიტერატურა ერთი დაკერით განათავისუფლა აზიურ-ალმოსავლური დაჩაჩანაკებისა და მსუბუქი ღიღინის ტონი-საგან. „მერანის“ ავტორს უდავოდ უფლება აქვს თავისი დროის დასავლური ხასიათის ლიტერატურისა და პოეზიის გენიოსთა რიგებში მოიპოვოს ადგილი...

პირადად ნ. ბარათაშვილი პირდაპირ მეტაფიზიკური ძალებით იყო დაკავშირებული საქართველოს წარსულთან. ამავე დროს იგი იყო მოციქული ახალი დროის დემოკრატიისა და რევოლუციის იდეების... ბარათაშვილის გენიამ შემოქმედების მდინარეში შეცურების პირველსავე დღიდან ინტუიტურად აღიქვა და შეითვისა ის მაღალი იდეა, რომ ხსნა ქართველი ხალხისა შექმნილი ისტორიული ვითარებიდან ახლა იყო საქმე არა ქართველი მეფის, არამედ თვით ქართველობის საკაცობრიო პრობლემების დიდ შარავზაზე გამოსვლისა.

პოემა „ბედი ქართლისა“ შეიცავს დიალოგს მეფე ირაკლი მეორესა და მსაჯულს ს. ლეონიძეს შორის. პირველი ეუბნება მეორეს:

ამიერთგან გაქეზებული
მაჰმად-ხანისა მოსისლე გული
არ დაგვაწვნარებს სიამაყითა:
მას უამი შეჰსწევს ყოვლის ღონითა;
ეს კმა ლეკთაცა აგვიყაყანებს;
ოსმალი მხოლოდ დროსა უყურებს,
და მტერნი ძლიერ მაშინ მოგვატყდნენ,
როს უმანი ჩემნი ურთიერთს ბძარვენ!
მეც თუმცა კელავ ვკგრძნობ სულის
სიმტკიცეს,
გარნა ღონენი წელთ წარმიტაცეს;
შენი ირაკლი ის აღარა ვარ,
პატარა კახად რომ გინახვი-ვარ!
აბა რას მირჩევ, ჩემო მსაჯულო?
ქარგად იფიქრე, შეილო ერთგულო:
აწ განთქმულია რუსთა სახელი,
ქელმწიფეთ სუვისთ ბრძენი და ქველი,
დიდი ხანია გვაქვს ჩვენ ერთობა,
მტკიცე კავშირი — სარწმუნოება —
მას მსურს, რომ მივსცე მემკვიდრეობა,
და მან მოსცეს ქართლს კეთილდღეობა!

სოლომონი უპასუხებს:

საქელმწიფოსა ერთობა მსჯულის
არა რას არგებს, ოდეს მისს შორის
თვისება ერთა სხვადასხვაობდეს.

ამას მოჰყვება:

— ჩემო სოლომონ, — მეფემ უბრძანა, —
მე ვგ ყოველივ არ ვიცი განა?
მაგრამ კეთილთა დღეთათვის ქართლის
რა მოვაგვარო უმჯობეს ამის?
მე არა ვფიქრობ, ვითარცა მეფე,
თვისს დიდებისთვის სისხლთა აღმჩქეფე;
არამედ ვითა მამა. კეთილი,
რომელსა ჰსურს, რომ თავისი შვილი
თვის სიცოცხლეში დაასახლაროს... —
ვეღარ გაუძლო მსაჯულსა გულმან
და ჰკადრა მეფეს აღშფოთებულმან:
„განზრახვა შენი, მეფევე, მაკვირვებს!
ირაკლიმ იცის, რომე ქართველებს
არად მიაჩნით უბედურება,
თუ აქვთ თვისთ ჳერთ ქვეშ თავისუფლება...“

მეფე უპასუხებს:

„სულ მართალია, ჩემო სოლომონ,
მაგრამ აბა ჰსთქვი, ქართველთა რა ჰყონ
ამ უბედობის და დარღვევის დროს?
აბა ირაკლიმ რა მოაგვაროს
მშვიდობისათვის საყვარელთ ყმათა?...
აი მივიღებ მე შენთ რჩევათა
და დავიღუპებ ჩემსა გულის თქმას;
ნუ დაივიწყებ მაგრამ ჩემს სიტყვას,
რომ დღეს იქმნება, თუ ხვალ იქნება,
ქართლსა დაიცავს რუსთ ჳელმწიფებთა!“

ბარათაშვილმა შემოქმედების ალვით შინაგნად იხილა და თავისად გახადა ის ჳეშმარიტება, რომ თავისუფლებას სამშობლო ჳევე ყანას ახალი ადამიანი, ახალი იდეა და ეპოქა დაუბრუნებდა, რომ ეს ახალი ადამიანი იქნებოდა ის მებრძოლი, რომელიც დაძლედა ტრადიციას, აუჯანყდებოდა ბედ-ჩღვერის განაჩენს და ბრძოლით მოიპოვებდა ახალ ჳევეყანას. ბარათაშვილი პირველად დაინახავს საქართველოში, რომ დასახული იდეალის განხორციელება მკიდროდ დაკავშირებულია საკაცობრიო ჳოგადი იდეების განხორციელებასთან. პოეტური ჳმანებით, ჳერ ბუნდოვნად, მაგრამ მინც გარკვეულად, იგი პირველი მიხვდა, რომ მალე ქართველი ხალხი თავისუფლებიასა და თანასწორობის საკაცობრიო საქმისათვის მებრძოლთა რიგში ჩადგება.

ამ მაღალი იდეურობით ხასიათდება არა მარტო

¹ ნ. ბარათაშვილის ნაწერების დასახელებული გამოცემა, გვ. 52—55.

ბარათაშვილის „მერანი“, არამედ თითოეული მისი კლასიკური ლექსი. მაგალითად, „შემოღამება მთაწმიდაზედ“ და „ფიქრნი მტკვრის პირას“ — ეს ორი მარგალიტი ქართული კლასიციზმის სალაროში — წარმოადგენს იმ მსოფლმხედველობის პირველ ვარიანტს, რომელიც შემდეგ სრულქმნილი სახით განხორციელდა „მერანში“. ორივე ლექსი დაწერილია პესიმისტური ჰანგიით, მაგრამ შინაარსის და იდეის განვითარებისას ავტორი აღმოაჩენს ადამიანის სოციალური ყოფის ღირებულებას და ამის ზეგავლენით შეიცვლება დასკვნითი აზრი ლექსისა და სასოწარკვეთილებისა და უარყოფის ადგილს დაიჭერს ჰოყოფისა და სიცოცხლის გაგრძელების სურვილი.

თუ დასაწყისში პოეტს მოსვენებას არ აძლევდა შავი ფიქრები და უაზრობა ყოფისა, თუ სევდა კავკასიონის სიმძიმით თავს აწვა მის სულსა და პიროვნებას თავისუფლებას უბოკავდა, ლექსის დასასრულ კაეშანთან ტკბილმოუბარი პოეტ მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ აზრი არსებობისა და სიცოცხლის „ყოფისა სოფელში“, ე. ი. სოციალური ყოფისა, მდგომარეობის იმაში, რომ აღამიანმა იზრუნოს სოფლისათვის“.

მაგრამ რადგანაც კაცი გვექვან—შვილი
სოფლისა,
უნდა კიდევ მივდიოთ მას, გვესმას
მშობლისა.
არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკედარსა
ემსგავსოს;
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა
იზრუნოს!

აქ დასმული სოციალური პრობლემა თავის საბოლოო გადაწყვეტილებას პოეებს „მერანში“ მებრძოლი პიროვნება თავის არსებობის გამართლებას დაინახავს იმაში, რომ კედს მომავალს თავისი მოძმისათვის, რათა მოეშალოს პირობა, რომ „შეუპოვრად მას ჰუნე თვისი შავის ბედის წინ გამოუქროლდეს!“

თუ მხედველობაში მივხედებთ ცნობას, რომ „მერანის“ პირველი ვარიანტი ბარათაშვილმა ჯერ კიდევ მოწაფეობისას დაწერა, მაშინ ნათელი იქნება, რომ იდეა ბედი-მდევის დაძლევისა და მებრძოლი ინდივიდუუმის მიერ ბრძოლის სოციალური აზრის აღმოჩენა ლიტმოტივი იყო მისი პოეზიისა შემოქმედების პირველი დღიდან უკანასკნელ დღემდე.

ამ მაღალ იდეურობას ნ. ბარათაშვილი უმაღლესი ოსტატობით

1 ნ. ბარათაშვილი, დასახ. გამოც., გვ. 10.

უერთებს ლექსის სრულყოფილს ფორმას და ადგენს კლასიციზმის ნორმას ქართულ პოეზიაში, რომელიც ერთხელ კიდევ ასაბუთებს იმ დებულებას, რომ მაღალი იდეა და ეპოქალური შინაარსი თავისთავიდან სპონტანურად წარმოშობს ლექსის სრულქმნილ ფორმასა და წარმტაც მუსიკას.

ბარათაშვილის ლექსი ამტკიცებს, რომ ლირიკის საგანი შეიძლება იყოს არა მარტო იდილითა და რომანით მონაბერი მყუდროება სულისა და სინაზე ხმისა, არამედ დიდი იდეები და მოტივებიც, ზოგადამიანური იდეებიც, ადამიანთა სოციალური ყოფის უნაპირო ოკეანეს რომ აღელვებენ. ეს ვითომ განყენებული, ზოგადი იდეები თურმე შესაძლებელია პოეზიის ისეთსავე წარმტაც ფორმაში ითქვას, შესაძლებელია იმდეროს ისეთივე მინორით, როგორც რომანით წარმოშობილი ტანჯვა თუ ბედნიერება ადამიანის სულისა.

ამ მაღალი იდეურობით ბარათაშვილი უერთდება მსოფლიო გენიოსების ისეთ ოჯახს, როგორც იყვნენ დანტე ალიგიერი, გოეთე; შექსპირი, ბაირონი, პუშკინი, რუსთაველი და სხვა. როგორც ლირიკოსს, ბარათაშვილს, თუ გნებავთ, ერთგვარი უპირატესობაც აქვს ყველა ამათზე. თითოეული ამათგანი დიდი იდეის სათქმელად გადის რომანის ხიდზე, როგორც, მაგალითად, დანტე, რუსთაველი. ბარათაშვილი კი რომანის გარეშე, უშუალო და შინაგანი შთაგონებით მიგვიყვანს იდეასთან და ამავე დროს რჩება უებრო ლირიკოსად, პოეზიისა და პარმონიის მფლობელად და მესაიდუმლედ, და არსად მისი ლექსი არ იფლობა ტენდენციურობისა და რეზონომენტის წუმბეში.

ნ. ბარათაშვილის მაღალი პოეზიის დასაბამი იყო პატრიოტიკა ქართველური განცდა სამშობლოს სიყვარულისა. სიყვარულის გარეშე არც ერთი დიდი საქმე არ მოვლენილა ამქვეყნად. სამშობლოს სიყვარული იმთავითვე არის სოციალური, თუ გნებავთ, კოლექტიური ბუნების, იგი პიროვნებას, მწიგნობრივ კრედოდ აიარაღებს. ამიტომ ამჯერაზ ნაციონალური ბაბოლოო ანგარიშში არის სოციალური და საკაცობრივი, ზოგადადამიანური აზრი, გამოთქმული პოეზიის საშუალებით, გაფორმებული ქართული ლექსით და შთაგონებული ქართული ისტორიული სინამდვილით.

ამიტომ ნიკოლოზ ბარათაშვილი იყო ფუძემდებელი დიდი სტილის ქართული პოეზიისა ახალ დროში, აღმდგენი რუსთაველის შემოქმედებითი სულის, მოჭირნახულე ქართული სიტყვისა და აზრის, პირველი მემამოხე ტრადიციული ქართული კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ. ბარათაშვილმა ერთი დაკვრით, შემოქმედების ერთი მაღლიანი აქტით, ქართული

ეროვნული სული გამოიყვანა საკაცობრიო იდეებისა და შემოქმედებითი მოტივების ფართო შარაგზაზე. ამით მან ქართველური შემოქმედებითი გენია ორგანულად დაუკავშირა დიდ ეპოქას ევროპული ნეოკლასიციზმის ხელოვნებაში.

როცა საქართველოს სახელმწიფომ დაკარგა დამოუკიდებლობა, მაშინ მოვიდა ბარათაშვილის გენია, შავი ცრემლებით იტირა წარსული, იტირა გენიალურად, განუმეორებელი მინორით, მაგრამ ამავე დროს მან დაქუცმაცებული, დაჩაჩანაკებული ქართული სული იდეურად შეკრიბა, საქართველო პოეზიის ამოცანების ირგვლივ გააერთიანა და ქართველ ახალგაზრდობას მომავლის იმედი აგრძნობინა. ნათელი გახდა ინტუიტურად, რომ ერი, რომლის შვილსაც შეუძლია დაწეროს „მერანი“, არ უნდა წახდეს, არ უნდა დაიღუპოს.

სანამ საქართველო XIX საუკუნის დამლევეს ნაციის სახით გაერთიანდებოდა და წარმოშობდა თანამედროვე გაგებას ერისა, ბარათაშვილის პოეზიამ იგი სულიერად გააერთიანა და „ბედი ქართლისას“ ავტორმა მას პროგრამა მისცა მომავალი სახელმწიფოებრივი აღორძინებისა. ამით კი ქართველ კაცს მამულისა და აღორძინების იმედი მისცა ბარათაშვილის მიერ დაფუძნებულმა და მას შემდეგ ჩქარი ნაბიჯით განვითარებულმა ქართულმა ლიტერატურამ. მალე ორგანიზებული ქართული მწერლობა შეიქმნა ერის სულიერი ხელმძღვანელობის ცენტრი. ამ ეპოქიდან დაწყებული ქართველ კაცს მარად თან ახლდა იმედი. მომავლისა და რწმენა თავისუფლებისა. ამის გამო იგი მუდმივ იმედოვნებდა ნ. ბარათაშვილის სიტყვებს:

მწუხრი გულისა — სევდა გულისა — ნუგეშსა ამას შენგან მიიღებს,
რომ გათენდება დილა მზიან და ყოველს ბინდსს ის განანათლებს!

მეექვსე პრელუდია

წერილები

ჩემს ქალს ლილი გოგიბერიძეს

არის წუთები, როცა ვგრძნობ, რომ ადამიანის სულის სიღრმეში არის თურმე შინაგანი საიდუმლო საუნჯე, მეორე მეობა ადამიანისა, შინაგანი ხმა, რომელიც არ ემორჩილება არც ნებისყოფის ბრძანებას, არც აზრიან განაჩენს გონებისა. მას ჭეალობასთან ანგარიშის წარმოების თავი არა აქვს, მას მარტივად სიცოცხლე სწყურია, მას არ შეუძლია არ განიცადოს ტანჯვა თუ სიამოვნება, არ შეუძლია ქვეყნის მიმართ იყოს გულგრილი და ნეიტრალური. მას დიდხანს სძინავს სულის სიღრმეში. სამაგიეროდ, გაღვიძებისთანავე იგი ღრმა და მძიმე განცდების საბაბი ხდება და ხშირად სულიერი სიმშვიდის წინააღმდეგ აჯანყებული ნაპირებიდან გადმოქუხს, ვითარცა მაღალი მთებიდან მომდინარე გიჟი მდინარე..

წუხელ რადიოში წარმტაცი და უჩვეულო სიმღერა მომესმა იტალიურ ენაზე. მღეროდა ვინმე ლატვიელი მომღერალი, გვარად ალექსანდროვიჩი — პირველხარისხოვანი ტენორი.

ბუნებრივია, რომ სულგრამ იტალიურ ენაზე ჩემი განცვიფრება და განცვიფრებანარევი აღფრთოვანება გამოიწვია. იტალიელები შემქნელნი არიან ვოკალური მუსიკისა, ვეტ ნაწილად მხიარული ტონით თავიანთი უბადლო სიმღერისა, იტალიელები ადამიანსა და კაცობრიობას, ასე ვთქვათ, სიცოცხლის სუფრისაკენ ეპატიჟებიან და უნდა ითქვას, რომ მარად მშვენიერ და დუდუნ მათი ვოკალისა — ეს ორეული იტალიური გენიალური ფერწერისა — ერთერთი წარჩინებულია იმათ შორის, რატ კი საკაცობრიო ხელოვნებისა და შემოქმედების სალაროში ინახება.

ვერდის კოსმიური მხიარულების ხმებით სმენადამტკბარს უცრად შემომესმა, რომ ეს ჩინებული მომღერალი იწყებს მღერას ჩვე-

ნი განუმეორებელი ზაქარია ფალიაშვილის „თავო ჩემოსი“ და მღერის ამ შედეგს ალალი მუსიკისა ქართულ ენაზე და ისე ქართულად, რომ შეიძლება ბევრ ქართველ მომღერალსაც არ ძალუძს დღეს მას პირველობაში შეეცილოს.

ცოცხალთა შორის დღეს ხომ აღარ არის ის ღეთაებრივი მომღერალი, რომლისათვის ზაქარია ფალიაშვილმა თავისი გენიალური არია დაწერა. მე ვგულისხმობ რასაკვირველია, ვანო სარაჯიშვილს...

მშვენიერი ხმისა და ნამდვილად იტალიაში მიღებული მაღალი მუსიკალური სკოლის მქონე ახალგაზრდა ლიტველი მომღერალი ორიგინალურსა და თავისებურ შემოქმედებით ინტერპრეტაციას იძლეოდა მალხაზის არიისა.

უსასრულო სივრცე ივსებოდა ნაღვლის ტონით, სამყარო ერთმც თავს დასტიროდა დაკარგულ იმედს შეყვარებულისა და მუსიკის ღმერთი თავის გამარჯვებას დღესასწაულობდა.

მუსიკის მაღალ ხელოვნებას შეუძლია განზანდობს ადამიანის სული, განავითაროს მასში შემოქმედება და ამ გზით შთაუწერგოს შინაგანი განცდიდან შობილი რწმენა იმისა, რომ მას ძალუძს გააცილოს თავისი უსაყვარლესი არსება თუ თავისი საარსებო ოცნება და უიმედო იმედი უსასრულო გზაზე მარადისობისა. ნაღველსა და მწუხარებას ავესო ადამიანის სული და ამავე დროს ადამიანის სულში დაბადებულყოფი იმედი სიცოცხლის და სიყვარულის გაგრძელებისა!

მუსიკა, რომლის აკორდში მწუხარება და გლოვა იქცევა მარადისობად, შექმნილია სამი უდიდესი გენიოსის მიერ: მოცარტის რეჟივში საფუძველს უყრის მარადისობის მინორის დენას და ადამიანის სულს ავსებს მწუხარებისა და გლოვის ხმებით. ბეთჰოვენის სამგლოვიარო მარშში ცენტრირდება სასოწარკვეთილება და ისმის ტირილი ძლიერი და გლოვა უსასრულო. სრულყოფა შემოქმედების ამ დიალმა, ძლიერმა და მძიმე მოტივმა პირველად მოიპოვა გენიალური პოლონელი მუსიკოსის შოპენის სახით. მოცარტის გლოვის თილისმა აქ კოსმიურ ძალად იქცა და შეიქმნა ნივთიერი ილუზია იმისა, რომ შოპენი ბუნებას ესესხა ტონს მწუხარებისა და გლოვის და ინსტრუმენტული მუსიკის საშუალებით აიძულა ნივთთა სამყარო იმედდაკარგულ ადამიანთან ერთად ატირებულიყო. შოპენის მარშმა უსასრულო სივრცე აავსო ტირილის ხმებით, განცდა ტანჯვისა აქცია ნივთად, ხმა და ცრემლი შეუერთა ერთმანეთში.

ეს მწუხარების მუსიკა იყო ამავე დროს მუსიკა მარადისობის. მწუხარებიდან, გლოვიდან და ცრემლთა დენიდან მოზღვავებული სასოწარკვეთილება უკანასკნელ მომენტში ადამიანს, ქცეულს შინაგან სმენად, შეუქმნის ილუზიას, რომ ის მიდის უსასრულო გზა-

ზე და თავის სანუკვარ ოცნებასა და იმედს მარადისობის დაუსრულებელ საფეხურზე ასვლით მიიყვანს აღსავლის კართან.

ამ ღრმა და აუწერელი მუსიკის გოგნში მწუხარება უფრო და უფრო უახლოვდება მწვერვალს და როგორც ყოველივე სასრულოვანი და ბოლოვადი იკარგება უსასრულობაში, აღსავლის მარადიულ კარებთან მისულ მწუხარებას შთანთქავს იმედი.

ეს განუმეორებელი მუსიკა გლოვისა და მწუხარებისა შესრულების პროცესში გადადის თავის წინააღმდეგობაში. იგი გადაწყვეტ მომენტში აიშლებს ადამიანს და უბრუნებს მას ცნობიერებას და სურვილს სიცოცხლისა.

სიცოცხლე იმარჯვებს სიკვდილზე. მწუხარებითა და ნაღვლით აღსავსე გულში იპარება თილისმა შორეული სიხარულისა და უიმედობა იქცევა იმედად. ეს მუსიკა მართლაც რომ უიმედო იმედის ნივთად ქცეული სინამდვილეა.

შოპენის მუსიკა განუმეორებელია ყოველ მხრივ. განუმეორებელი იყო იგი, როგორც სიცოცხლის გამარჯვება სიკვდილზე შემოქმედებითი გენიალობის აქტად დენის პროცესში. განცდა იმდენად ღრმა არის, მუსიკა იმდენად წარმტაცი და მშვენიერია, რომ ადამიანს მარად სურს მისი სმენა...

ათასი წლის მანძილზე რელიგია ცდილობდა ხან შეპარებით და ხან აშკარად, ხან გრძნობაზე და ხან გონებაზე დაყრდნობით ადამიანისათვის ეს იმედი შთაენერგა. მაგრამ ამაოდ. რწმენის აქტში ღვთაებაზე წილყოფა ადამიანისა რელიგიოზურმა მეტაფიზიკამ ვერ დაასაბუთა და იგი ადამიანისათვის გასაგები ვერ გახადა. რაც შთაგონებითა და მორალური იმპერატივით ვერ შეძლეს ორიგინემ და ნეტარმა აგვუსტინემ, იგი მუსიკალური განცდით გაანივთა ადამიანისათვის გენიალურმა შოპენმა. გლოვისა და მწუხარების მუსიკამ ადამიანს გრძნობითი ინტუიციით გაანივთებინა მარადისობა და უკანასკნელ მომენტში ექსტაზისა (უკუაგლო რა სიბრძნე სიკვდილისა), ადამიანთ ხელთ მისცა ფილოსოფია სიცოცხლისა...

ზაქარია ფალიაშვილის მუსიკაში აღებულია ერთი მომენტი სამყაროს მინორული ტონირებისა. სიყვარულის სახით მოლივლივე რომანტიზმი ადამიანის სულისა ჩაქსოვილია ქართულ ბგერაში და ასე განივთებულია უიმედო იმედის მწარე და ტკბილი ვოკალური დენა ერთსა და იმავე ღრმს. აქ განსახიერებულია ხელოვნების ის მაღალი ილუზია, რომლის მოსმენით თუ ხილვით წარმავლობა ამ ქვეყნის მოვლენებისა იკარგება ადამიანის ცნობიერებაში და მის არსებას მარადისობის აჩრდილი ეფინება და უკვდავების წყურვილი ათრობს.

ეს დიდებული ვოკალი ქართული და ნაციონალურია თავიდან

ბოლომდე. მისი მელოდიის დენაში ისმის და ჩანს მთელი საქართველო მძიმე და გმირული, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიით, მთელი თავისი კოსმიური სურნელებითა და ფერებით. მყინვარის იღუმალეებით და რიონის ღუღუნით.

მაგრამ ეს მუსიკა, ეგზომ ქართული და ნაციონალური, ამავე დროს არის ზოგადადამიანური და საკაცობრივ.

• მართალი და ჯანსაღი ინსტინქტი ხელმძღვანელობდა ნიჭიერ ლატვიელ მომღერალს, როცა მან „თავო ჩემო“ გვიჩვენა საყოველთაოდ აღიარებულსა და სამუდამოდ დამკვიდრებულ რიგში ხელოვნების შედეგებისა. უნდა ითქვას, რომ ფალიაშვილის მუსიკამ ამ გამოცდას დიდებულად გაუძლო. ეს ის გამოცდა იყო, რომლის შედეგისათვის პასუხს აგებს ამდღებულება იდეისა, მშვენიერება ფორმისა და ორგინალობა თემის.

რასაკვირველია, ფალიაშვილის მუსიკის თემატიკა ისე მრავალსახოვანი არ არის, როგორც შოპენისა. მინორული მუსიკის უნაპირო და უსაზღვრო სამფლობელოდან ზაქარია ფალიაშვილმა თავის თემად ერთი მომენტი აიღო: იდილიური რომანტიკა უიმედო სიყვარულისაგან განაწამები სულისა. ბგერისა და აკორდის თითოეულ ტონირებაში, აკორდის თითოეულ გადმოდენაში ისმის იმედი და უიმედობა, რწმენა და ეჭვი შეყვარებულისა.

უიმედო იმედის განცდა მაღალი ოსტატობით შეერთებული სვებედის წინასწარმეტყველების მაღალ სიბრძნესთან. შეყვარებული ხედავს, რომ სიყვარულმა არ გაუმართლა თითქოს იმიტომ, რომ ბედისწერაა მისი ასეთი. იგრძნო რა ეს, შეყვარებული მიხვდა, თუ მისი ქნარი რატომ არ მუსიკობდა, თუ მისი სული სიხარულის განცდას რატომ არ გრძნობდა.

ამ გრძნობასა და წუხილს აგრძელებს გლოვის კოსმიური მელოდია, რომელიც ხმის მაღალი ტონირებით გამოწვეული უტკბესი განცდებით ავსებს საზღვრებს უსაზღვროებისა.

და ეს მომხიბლავი ქართული არია უკანასკნელი აკორდების დენით იმდენად უსასრულობისაკენ ედინება და ისე მომაჯადოებელი ხდება, რომ მთლიანად ჭერთდება კოსმოსის იმ მუსიკობას, რომელსაც ეგზომ მშვენიერი ლექსით უმღერა ჩვენმა დიდმა ოლიმპიელმა რუსთაველმა — მყვდრეთით აღმდგენმა საშუალო საუკუნეებში უძველეს იონიელთა მომხიბლავი არფოსის მითისა.

ქართველი ხალხის ისტორიული წარსულის სათანადო ცოდნა, მის უკეთეს შვილთა მიერ შექმნილნი ნაწარმოებნი მაღალი ხელო-

ვნებისა, რომლის თითოეული ძეგლი უკვდავების ელფერს ატარებს, ხალხის სოციალური ყოფისა და ცხოვრების სტილი, — გმირულ-რომანტიკული სიყვარული მშობლიური სალი კლდისა, თან შეუპოვარი ბრძოლა მამა-პაპათა კუბოს ფიცრისათვის და სარწმუნოების დასაცავად წარმოებული ომები, — გასაგებს ხდიან ზაქარია ფალიაშვილის შემოქმედების წყაროებს.

თუ ყურს აზრი შეუერთდება, ფალიაშვილის მინორის დენაშო მოისმენს ქართველთა ეროვნული გლოვისა და ტირილის ხმას, შეერთებულს რუსთაველის სიბრძნესთან, რომელიც ტირის არა მარტო მწუხარების დროს, არამედ მაშინაც კი, როდესაც გამარჯვებით მოპოვებული სიხარული უფრო ძლიერი და კოსმიურია, ვიდრე მსუბუქი ფერი ღიმილისა.

კონტრაპუნქტი ქართული სახალხო მელიოდისა, ასე დიდი ოსტატობით განხორციელებული ძველ გურულ სიმღერა „ინდი-მინდიში“ და კახური სახალხო სიმღერის ტკბილი მინორი, იყომასალა ფალიაშვილის შემოქმედებისათვის.

ეგზომ თვალსაჩინო ბუნებრივი ნიჭი ზაქარია ფალიაშვილისა და ქართული სული მისი ხელოვნებისა გააფორმა ვოკალური შემოქმედების იტალიურმა სკოლამ.

შედგვი აღმოჩნდა კოლოსალური. მცირერიცხოვანი ხალხის შვილმა შექმნა ის მომაჯადოებელი შედევი ხელოვნებისა, რომლისათვის სამუდამოდ უზრუნველყოფილია ადგილი იქ, სადაც ადამიანის გენიით შექმნილი მშვენიერების ნიმუშები იქნება დემონსტრირებული.

მსოფლიო მუსიკის ეს თვალსაჩინო ქმნილება იმდენად ძლიერია, რომ მტერსაც კი აიძულებს, ნებისთ თუ უნებლიეთ, მისთვის ადგილი გამოინახოს გამოჩენილ მუსიკალურ ნაწარმოებთა გალერეაში.

ქართული განცდა გლოვის და ტანჯვის, ქართული ათვისება სულის მინორული განწყობისა და ამასთან ერთად შემოქმედებითი სული ქართველი ხალხისა შემოქმედების, იმ მაღალი ფორმით იქცა ინტერნაციონალურ საკუთრებად ადამიანისა. ეს მაღალი ფორმა ერთნაირად გასაგები და მშვენიერია ყველა დროისა და ქრისათვის.

ალალი ხელოვნების ასეთი დიადი ქმნილება მართლაც აახლოებს ხალხებს, შლის ზღუდეებს ნაციონალური განკერძოებისა და მშვენიერებისა და აღმაღლებულობის განცდის გრძნობას კაცობრიობის საკუთრებად გადააქცევს...

სკულპტორ იაკობ ნიკოლაძეს

პატივცემულო იაკობ!

თქვენი მეგობარი, ხშირი სტუმარი თქვენი ატელიეის: ვგებულობ, რომ თქვენთვის მაღალი ჯილდო — სტალინის პრემია — უბოძებიათ, მესიამოვნა.

ვინც პირველად მეოცე საუკუნის საქართველოში ქართული მარმარილო ფორმისა და პერსპექტივის უტყვი ერთ აამეტყველა, ვინც ქვაში აზრი განახორციელა, ვინც ქვაზე აღბეჭდა ეროვნული სული საქართველოსი, იგი, ცხადია, პატივისცემისა და უმაღლესი ჯილდოს ღირსია...

ორიოდე დღის წინათ უურნალ „ოგონიოკში“ ვნახე ფოტორეპროდუქცია ჩახრუხაძის პორტრეტისა. დამიჯერებთ, რომ ნახულმა აღმაფრთოვანა, თქვენი ალალი ხელოვნების ასეთმა გამარჯვებამ მაღალი სიამოვნება მომგვარა.

ჩემი ცნობიერება მოგონებათა მდინარედ იქცა. მომაგონდა თქვენი პატარა ბაღი და კოხტა ატელიე ნიკოლაძის ჩიხში, სადაც მე ეს დიდებული ქმნილება ვნახე მაშინ, როცა იგი ჯერ კიდევ ახლად შექმნილი იყო თიხისაგან...

ამ წერილით მინდა გიჩვენოთ, რომ თქვენ ხელოვნების დიდი ტრადიციისა და კლასიციზმის წარმომადგენელი ბრძანდებით ჩვენში.

სკულპტურის ისტორიის არქაული ლეგენდა ამბობს, რომ კიპროსის მეფეს პიგმალიონს, რომელიც ამავე დროს იყო გამოჩენილი სკულპტორი, იმდენად მოეწონა თუ შეუყვარდა თავისი სკულპტურა, რომ ოლიმპს სთხოვა ქვის გაცოცხლებათ მშვენიერების ქალღმერთს აფროდიტას შებრალებია მეფე-ხელოვანი და მარმარილოსათვის სიცოცხლე მიუნიჭებია...

ვფიქრობ, თითოეული ქართველი, წამკითხველი ამ წერილისა, დაინახავს რა მაღალ რაციონალიზმს და ეროვნულ შინაარსს თქვენი შემოქმედებისა, ლეგენდარულ პიგმალიონსავით უზუნაესთ შეევედრება და ჩახრუხაძის მარმარილოს გაცოცხლებას სთხოვს.

თქვენ, ბ-ნო იაკობ, მარმარილოს უტყვი ფორმით აამეტყველეთ აზრი და ქველობა საქართველოს ისტორიული წარსულისა. გამოჩენილ ქართველთა მიერ შექმნილ კრებულს უკვდავების მონუმენტებისა ახალი წევრი შეჰმატეთ. მე კი ამ წერილით მსურს დავინახო და დავანახოთ რაციონალური შინაარსი ამ შემოქმედებისა.

ქართველები უცნაური ხალხი ვართ. გვაქვს დიდი შესაძლებლობა. ჩვენ წინაპართა თავზე მრავალმა გრივალმა გადაიარა, მაგრამ ეროვნული ენერჯია იმდენად მძლვე აღმოჩნდა, რომ ვერავითარმა ძალამ ვერ გაგვაძევა დედამიწის იმ ერთ-ერთი უმშვენიერესი კუთ-

ხიდან, რომელზედაც ამ სამი ათასი წლის წინათ დამკვიდრდნენ ჩვენი წინაპარნი. ეს კი ყველაზე უდიდესი საწინდარია ეროვნული უკვდავებისა...

შემოქმედებისა და ადამიანური ურთიერთობის ყველა დარგში დაუდგია თავისთავი ქართველ კაცს და არსად არც თავისი თავი და არც თავისი ტომი არ შეურცხვენია. ქართველობა გადაარჩინა ისტორიის წინა რიგებისაკენ სამი ათასი წლის მანძილზე დაუშრეტელმა ლტოლვამ, მშობლიური მიწის შენარჩუნებისა და მასზე მარადისობის დამკვიდრების წყურვილმა. ამიტომ საქართველოს ისტორია სავსეა გამოჩენილ ქართველთა მიერ შექმნილი ისტორიული ძეგლებით და ეროვნული უკვდავების მონუმენტებით.

არაბთა ცივილიზაციის მსოფლიოში ბატონობის დროს ჩვენ რუსთაველით შევეჯიბრეთ სასანიდების იმპერიის პოეზიას. ჭულვის, ზარზმისა და მცხეთის ტაძრებით ვეკამათეთ ბიზანტიონის ხუროთმოძღვრებას. ხოლო ურბნისის კედლის მხატვრობით შმაწება და ამოცანა შევექმენით იტალიური გენიალური ფერწერის პრესიტორიისათვის...

ეს მოვლენა არის თავისებური და ამავე დროს ისტორიულად გამართლებული. საკაცობრიო კულტურა ქართველებმა ქრისტიანობის სახეზე მივიღეთ, ქრისტიანობამ კი, როგორც ცნობილია, მემკვიდრეობით მიიღო რა ანტიკურობისაგან ცივილიზაციის ყველა ფორმა და ხელოვნების მრავალი დარგი, სკულპტურა სპეციფიკურად წარმართულ სათნოებად გამოაცხადა, ამიტომ უკუაგლო, განადგურა და დათრგუნა იგი.

კლასიკური ცივილიზაციის არც ერთ დარგს ისეთი დევნა და განადგურება არ განუცდია, როგორც განიცადა სკულპტურამ. იმ ხანაში, როცა ანტიკური ქვეყანა იღუპებოდა და ქრისტიანობა ბატონდებოდა, უკანასკნელი მორწმუნენი ძველი ღმერთებისა და კლასიკური ცივილიზაციის თაყვანისმცემელნი გმირული თავდადებით ცდილობდნენ კლასიკური სკულპტურის უდიდესი ქმნილებანი გადაერჩინათ. ბნელ ღამეში იპარავდნენ აფროდიტესა და აპოლონის ქანდაკებებს, შორეულ ქვეყანაში გაჰქონდათ ისინი ხომალდებით. მიწაში ფლავდნენ და ისე ინახავდნენ, თვითონაც არ იცოდნენ ვისთვის და რისთვის! ბელვედერელი აპოლონის გენიალური მონუმენტი ნაპოლეონის მეომრებმა ნახეს მიწაში ჩაფლული მცირე აზიამი...

ქრისტიანობის გაინტელექტუალების ხანაში, როცა ბევრი პირვანდელი ქრისტიანობიდან უკუგდებული შემოქმედება აღდგენილი იქნა, ქრისტიანობის სამსახურში გაწვრთნილი სკულპტურა მაინც წინაღობინდელი ენთუზიაზმით იღვწებდა და მისი გადარჩენილი ნაშთების განადგურება გრძელდებოდა...

პატივცემულო იაკობ! ჩემი წერილის მიზანს არ შეადგენ საქართველოს წარსულის კვლევა. მე მსურს გესაუბროთ თქვენ, როგორც ფუძემდებელს სკულპტურის მაღალი ხელოვნებისა საქართველოში.

როგორ აეხსნათ, რომ ხალხმა, რომლის შეიღმა ააგო გელათის ტაძრის გუმბათი, იატაკის მოზაიკა ბაგრატის ტაძრისა 1003 წელს ქალაქ ქუთაისს, ბეთანიის, ზარზმისა თუ მცხეთის ტაძრების შემდეგ საუკუნეები იცადა, რათა პირველად 1946 წ. კაცობრიობისათვის ეჩვენებია სკულპტურის მონუმენტი.

ჩვენ გვყავდა პეტრე იბერიელი, ჩახრუხაძე, შოთა რუსთაველი, ბევრი გენიალური ხუროთმოძღვარი და ოქრომკედელი, — ოქროქსოვილი, დაცული ჩვენს მუზეუმებში. ნიმუშია მსოფლიო ხელოვნებისა ამ დარგში, — მაგრამ ჩვენ არ გვყოლია მათი ბადალი სკულპტორი.

ორიოდე ქვალოდი, წარმართული შინაარსისა, გადარჩენილი ჩვენში, სოფელ დუაბზუს (გურიაში) თუ ქულევს, თუ ორიოდე სხვა, ივანე ჭავჭავაძის მიერ რომ აგვიწერს, წარმოადგენს ნაშთს იმ დროებისა, თეთრი გიორგი რომ იყო ღმერთად ლაზიკაში და არმაზი—მცხეთას. ისტორიულ ეპოქაში სკულპტურა არ ყოფილა წამყვანი საქართველოში... ქართველს თავისი ნიჭი წარსულში სკულპტურის დარგში ნაკლებად გამოუცდია.

ქრისტიანული სული და გული ქართული ეროვნული ცივილიზაციისა იმდენად რელიეფური და იმდენად ხაზგასმულია ჩვენი ისტორიული წარსულის მიერ, რომ იქაც კი, სადაც იგი არაბულ ტანთსამოსელში გვევლინება, სინამდვილეში თავიდან ბოლომდე ქრისტიანულია..

აი რატომ მოხდა ის, პატივცემულო იაკობ, რომ თქვენ, მეოცე საუკუნის კაცს, დასავლეთის დიდი სკულპტორის მოწაფეს, წილად გზვდათ, იყოთ უბადლო სკულპტორი საქართველოში.

დამეთანხმებით, რომ ხელოსნობა არ არის ხელოვნება. ხელოსნობისათვის საჭიროა ტექნიკური სკოლა და გაწვრთნილი ხელმძღვანელობა, ცოდნა და უნარიც შეიძლება იყოს საჭირო. ხელოვნებისათვის კი, უპირველესად ყოვლისა, სულია აუცილებელი, იდეა არის მისი მასაზრდოებელი.

ამიტომ იმაშიც უნდა დამეთანხმოთ, რომ უამრავ ნაწარმოებთ შორის, რომლებიც თქვენ ამ ორმოცი წლის მანძილზე შექმენით საქართველოში, ალალ ხელოვნებას ორი ნამოქმედარი ეკუთვნის. „აკაკი წერეთელი“, როგორც პირველი ცდა და პირველი გა-

მარჯვება ქვაღქცეული იდეისა ჩვენს ქვეყანაში. თქვენი ჩახრუხადე კი არის შედეგობი, კლასიციზმის სულით და ქართული გულით ქვაღქცეული იდეა რაციონალიზმისა და სიბრძნისა...

შემოქმედების ინტუიცია დიდი შემეცნებაა. ხშირად იგი უფრო ახლოს დგას ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე დასკვნები მოანგარიშე აზრისა და ნარკვევი ისტორიკოსისა.

თუ ეს მართალია, მე მწამს, რომ ჩახრუხადე იყო არა პოეტი, არამედ ფილოსოფოსი.

თქვენი მარმარილო იწვევს ამ ინტუიციას და ქმნის ამ შთაგონებას. თქვენი სკულპტურა არის ტიტველი რაციონალიზმი. ქვიდან გამომდინარე სული ჩახრუხადისა იცქირება მარადისობისაკენ, როგორც აზრი და იმედი. ეს საქართველოს წარსულის სულია, მცირე ერის, რომელსაც დიდი საქმეების კეთება სურდა და რომლის შვილები დიდ პრობლემებსა და საკითხებს დასტრიალებდნენ თავს. მარმარილოდან გამოდის პერსპექტივა აზრის, რომელიც გრძნობს თავის ძალას და ამიტომ თითოეულ მის ნამოქმედარში ჩანს უნარი უკვდავების დემონსტრაციისა, შექმნილი მონუმენტების სახით.

არ ვიცი, იყო თუ არა თქვენთვის რეფლექსირებული ის გარემოება, რომ თქვენ მიერ სკულპტურის არა ერთი უდიდესი ტექნიკური ამოცანაა გადაჭრილი ამ შემოქმედებაში, რომელიც ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ საგანი თქვენი შემოქმედებისა არის ფილოსოფოსი, აზრის კაცი და არა პოეტი — გულის კაცი.

მე მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ თქვენ თქვენ მიერ გააზრებული იდეის განსახორციელებლად არ გააკეთეთ ბიუსტი, არამედ ამჯობინეთ პროფილი, ე. ი. მხოლოდ ის არე, სადაც ხდება აზრის დემონსტრაცია. გაგეკეთებიათ თქვენ ბიუსტის სახით ეს ქანდაკება, ახალ სიტყვას, ორიგინალურსა და ნიადაგმტკიცეს, ვერ იტყოდით. თუ ოსტატურად იქნებოდა იგი შესრულებული, უკეთეს შემთხვევაში იქნებოდა ფსევდოკლასიციზმი. რა რაფინირებული და ზედმიწევნითი არ უნდა ყოფილიყო ოსტატობა და ფორმა, იგი მაინც არ იქნებოდა ორიგინალური და პირველი ნიმუშის მქონე.

იმით კი რომ თქვენ მხოლოდ სახე, მხოლოდ აზრის სავანე აიღეთ საგნად თქვენი მადლიანი შემოქმედებისა, აზრი გააბატონეთ შემოქმედებაზე, სურათს მიეცით აზრის პერსპექტივა, ამ ძეგლის მხილველს უფლება წაართვით იფიქროს სხეულზე და აიძულეთ მხოლოდ ჩაფიქრებული სახიდან ჩახრუხადისა ამოიკითხოს აზრი და იმედი დიდი ქართველის.

ყოველი სინათლე და ჩრდილი ჩახრუხადის სახისა, ყოველი ნაოჭი და ძარღვი მისი შუბლისა დიდი ოსტატობით არის თქვენ მიერ შესრულებული და გამოხატავს იმ შინაგან მოკრძალებას, გარემოე-

ბაზე ზედგომას, ქველობას, აუღელვებელ სიბრძნეს და ქვეყნიურ წარმავალ სიამის მიმართ გულგრილობას, რაც ამოდენ დამახასიათებელია ადამიანისათვის, რომელიც აზრის სამსაჯვროს წინაშე ასმართლებს არსებობის ყველა საკითხს და პრობლემას, — ამოდენ დამახასიათებელია მოაზროვნე ადამიანისათვის *par excellence*.

ქანდაკების მკვრეტელმა იცის, რომ ჩაზრუხაძე იყო დიდი აზრის კაცი, მოაზროვნე და გონიერების გუშაგი, იგი იყო ის გონების კაცი, რომლის შესახებ ასე მოხდენილად თქვა ქართული გენიალობის საფუძველმა რუსთაველმა: „ცნობიერთა დასტაქარი“.

მაგრამ მკვრეტელმა ამ ქანდაკებისა არ იცის, და არც უნდა იცოდეს, იყო თუ არა ჩაზრუხაძე ახოვანი, ტანადი, გმირული გარეგნობისა და რაინდული მხარ-ბეჭის მქონე. ამრიგად სკულპტორის ტექნიკური ხერხით თქვენ გადასჭერით პრობლემა სკულპტურის შინაარსის გაფორმებისა. შექმენით კლასიკური ნიმუში აზრის ბატონობისა, რაციონალიზმის, აზრის ფორმა ადამიანის სახით განასახიერეთ, რითაც, ცხადია, სკულპტურის ისტორიაში ახალი ფურცელი ჩასწერეთ. თქვენ ახალი თავი მიუმატეთ იმ უცნობი გენიალური ანტიკური სკულპტორის სკოლას, რომელმაც ასეთივე ამოცანა სოკრატეს აზრის მიმართ განახორციელა, ცნობილი სოკრატეს ტორზოს სახით გადარჩენილი სკულპტურის ისტორიაში.

სკულპტურა, როგორც ხელოვნება, უპირველეს ყოვლისა, არის ფორმის დაუფლება. სივრცეში სხეულის განლაგების ორტატობა ფორმირების ტექნიკის მეშვეობით. ამით აიხსნება, რომ სკულპტურა, უწინარეს ყოვლისა, თვალს ახარებს. სიმეტრიის განცდას წარმოშობს ადამიანის ცნობიერებაში, დიმენსიისა და პერსპექტივის გავრთიანებით ადამიანი სივრცეს აფორმებს და ანივთებს მუსიკალურ პარამონიას, როგორც მშვენიერებას. ამ მომენტში ფორმა შინაარსიანდება. აზრის ელემენტი ეუღლება მშვენიერების ფენომენს. მიუხედავად ამისა სკულპტურა მუსიკისაგან განსხვავებით, უკანასკნელ მომენტში მაინც ფორმის ბატონობას თუ პრივილეგიას გამოხატავს. იგი საბოლოო ანგარიშით არის ფორმა. ამიტომ მისთვის შედარებით ადვილი ამოცანაა ასახოს მშვენიერება, როგორც ფორმა. გაცილებით უფრო ძნელია გვიჩვენოს სიბრძნე თუ ქველობა.

თქვენი „ჩაზრუხაძე“ ამ უკანასკნელ ძნელ ამოცანას ეჭიდება და გამარჯვება თქვენ გრჩებათ. სკულპტურის ძირითადი კატეგორიები გამოყენებულია სიბრძნისა და ქველობის სადემონსტრაციოდ. ეს ამოცანა სკულპტორს შეუძლია შეასრულოს ფორმის რომელი-სამე ნიუანსით....

არ ვიცი, თქვენ შეამჩნიეთ თუ არა, თუ როგორ აქვს თქვენს

„ჩახრუხაძეს“ შუბლის მარჯვენა მხარე ვითომ უფრო ძირს დახრილი და წინ წამოწეული, ვიდრე მარცხენა მხრივ; სკულპტორისათვის ეს არის პოზა, აზრის გამოთქმისათვის ამით უსასრულობაში მიმავალი აზრის პერსპექტივა იზადება მკვერტელში და ეს არის იმ მომენტის ბატონობა შემოქმედებაში, რაც ყოველივე ნამდვილი სკულპტურის სპეციფიკურ ბუნებას შეადგენს.

როგორც მოგეხსენებათ, სკულპტურა არ არის პროცესი, მას არ შეუძლია მოგვითხროს გენეზისი და მომავალი, იგი ყოველთვის და ყველა სიტუაციის დროს არის მხოლოდ ელემენტი. სკულპტორი მომენტის ოსტატია. აქ მტკიცდება, რომ ნამდვილი სკულპტურა უძნელესი ხელოვნებაა. მის მოვალეობას შეადგენს საგანი დაიჭიროს და გააფორმოს ისეთ მომენტში, რომ ამ მომენტიდან სრული პერსპექტივა ჩნდეს, როგორც იმ გზისა, რომელიც ამ მომენტამდე არის გავლილი, ისე იმ უსასრულობისაკენ მიმავალი გზისა, რომელიც ამ მომენტიდან იწყება.

ეს გარემოება ჰქონდა ჰეგელს მხედველობაში, როცა სკულპტურას ქვადაქცეული მუსიკა უწოდა. დიად, მუსიკას პროცესის საშუალებით მიეყავართ უსასრულობისაკენ, სკულპტურას კი მომენტის მეშვეობით.

ამ მაღალი ხელოვნების ეს ამოცანა თქვენ მიერ შესრულებულია. დიდი ოსტატობით, შუბლის მარჯვენა მხრის ილუზორული განხრავუსასრულობისაკენ და თვალის მცირედი შური, არის სრული ფორმა აზრის გაბატონებისა მშვენიერებაზე...

აზრიანია ეს ნაწარმოები იმიტომ კი არა, რომ იგი არის მშვენიერი, არამედ მშვენიერია იმიტომ, რომ არის აზრიანი. აზრი აქ გვევლინება როგორც ომნიპოტენტური ძალა არსებობისა. რადგან საგანი აზრიანია, იმიტომ არის იგი ამავე დროს მშვენიერიც.

აი ასეთ სკულპტურას ვუწოდებთ ჩვენ რაციონალიზმის სკულპტურას, განსხვავებით კლასიკოსების მშვენიერების სკულპტურისა. იმ სკულპტურისა, რომლის შემოქმედია სკულპტურის ყველა დროისა ხალხის განუუმეორებელი გენიოსი პრაქსიტელი ავტორი „კნიდიელი აფროდიტისი“ და „ჰერმესის“.

როგორც უკვე მოგახსენეთ, სკულპტურა არის ფორმა. სკულპტორი თავის მხატვრულ ამოცანას სივრციდან ფორმის გამოკვეთით ასრულებს. ჩახრუხაძის პორტრეტში თქვენ აზრი აქციეთ ფორმად. ამიტომ ვფიქრობთ ჩვენ, რომ ეს სკულპტურა არის აზრის კაცის, ე. ი. ფილოსოფოსის პორტრეტი, და არა გრძნობის კაცის, ე. ი.

პოეტის. პოეტის სადემონსტრაციოდ საჭირო იყო მშვენიერება ქცეულიყო ფორმად და არა აზრად; თუ ზედმიწევნით სიმეტრიულობა ნაწილებისა ჰარმონიას ბადებს მკვრეტელის სულში, როგორც მშვენიერების განცდას, მაშინ მშვენიერება, როგორც მხატვრული ფენომენი, ახალ სინამდვილედ არის გაფორმებული... იგი არის აზრი, გონების დემონსტრაცია, როგორც ასეთი. ასეთი ტიპის კლასიკური სკულპტურა ადამიანის სულს ამზადებს იმისათვის, რათა ფორმის განცდა გადაიყვანოს შინაარსის განცდის გზებზე. მაშასადამე, ასეთი სკულპტურა მუსიკაში გადადის. მუსიკის დაბადება ადამიანის სულში კი ნიშნავს იმას, რომ სივრცე, განცილებილი სკულპტურის მიერ, ფორმად და მშვენიერებად იწყებს პროცესის პირველი სახის მიღებას, ე. ი. იგი იქცევა დროდ. რასაკვირველია, რაოდენ სკულპტურასთან გვაქვს საქმე, დრო და პროცესი არ შეიძლება გახდეს მისი საგანი. შეიძლება მხოლოდ ისეთი საზღვრის მიღწევა, რომლიდან დროისა და პროცესის განცდა იწყება. ეს არის მწვერვალი სკულპტურისა, როგორც ხელოვნებისა და ამავე დროს გადასასვლელი მუსიკისაკენ.

მაშასადამე, ალალ ხელოვნებას სკულპტორისა ჩვენი სული დროსივრცის უსასრულობის ათვისებიაკენ მიჰყავს. არ ყოფილიყო ეს უკანასკნელი მომენტი, ე. ი. უსასრულობისაკენ მიმავალი დროსივრცის პერსპექტივა უზრუნველყოფილი, სკულპტორის შემოქმედებითი აქტის მიერ, არასდროს არ გადაიჭრებოდა ის მაღალი მხატვრული ამოცანა, რომელიც სკულპტურის სპეციფიკას შეადგენს, როგორც ხელოვნებისა. ე. ი. მაშინ სკულპტორი ვერ შეიძლებდა არსებობის ერთი სიტუაციის, ერთი მომენტის შეძერწვით ადამიანის სულში აელაპარაკებინა მშვენიერება. უკეთ თუ ვიტყვით: კლასიკურია ის ნაწარმოები სკულპტურისა, რომელმაც შეძლო მკვრეტელის სულში აამუსიკოს, თუ აამღეროს მშვენიერების მარადისობა. თუ სკულპტურამ შეძლო ადამიანი აზროვნებისათვისაც აამოქმედოს, თუ მან მშვენიერება და აზრი გააერთიანა — ეს, რასაკვირველია, შემოქმედების უმაღლესი ფორმაა. ამ შემთხვევაში სკულპტორი ჰგავს ვითომდაც არსებულ ღმერთს, რომელმაც თითქოს თიხა აიღო ხელთ და შექმნა ადამიანი!

დიად, ნამდვილი სკულპტურა არის ახალი სინამდვილის შემოქმედება. სკულპტურა არ შეიძლება იყოს ბუნების განმეორება; მაშინ იგი არ იქნებოდა შემოქმედება. შემოქმედება, რომელსაც ქმნის სკულპტორი, არ არის, რასაკვირველია, ბუნების მშვენიერება, იგი ხელოვნის მიერ შექმნილი მშვენიერებაა და ამიტომ ბუნების მშვენიერებაზე წარმატებული. ვისაც არ ესმის, თუ რაზეა აქ ლაპარაკი, მისთვის იმთავითვე დახშულია არა მარტო სკულპტურის გაგება,

არამედ ყოველივე ხელოვნებისა, როგორც ასეთის. ზედმიწევნით კარგი და სწორი ბიუსტი რომელიმე მოქალაქისა, რომელიც მარმარილოდან გამოაქანდაკა ადამიანმა, ხელოვნების ნაწარმოებს სრულიად არ წარმოადგენს; ხელოვნების ნაწარმოებია მხოლოდ ისეთი შემოქმედება, სადაც სკულპტორმა მშვენიერების თუ ქველობის თავისი გაგება, თავისი იდეა გააფორმა საკუთარი აზრისა და პერსპექტივის მიხედვით, რითაც მან წარმოშვა ახალი ბუნება. აი არის შემოქმედება.

ალალი შემოქმედება უშუალოდ ქმედობს, შემოქმედების სული ისტორიული და ლოგიკური რეფლექსებით არ არის დამძიმებული და ამის გამო ვამბობ მე, რომ თქვენი „ჩახრუხაძე“ არის ისეთი შემოქმედების შთაგონების ნაყოფი და ამის გამო ინტუიტიური წვდომა ისტორიული ჩახრუხაძისა, როგორც მოაზროვნის და ფილოსოფოსის, რომლისათვის აზრის ლექსად თქმა, ე. ი. ლექსი, იყო ფორმა და არა მოტივი.

შემოქმედების აქ აღწერილ მომენტს შემოქმედების ფილოსოფია სახელად უწოდებს მხატვრული ფენომენის ინტერპრეტაციას. მოვლენის მხატვრული ინტერპრეტაცია დიდი ფენომენია. მისი საფუძველია ინტუიტიური შთაგონება, შემოქმედების ენით და ლოგიკით გამოუთქმელი თავისებურება, რომელსაც ხელოვანი გრძნობს უშუალოდ თავისი აქტის შესრულების დროს.

ყოველივე ნამდვილი შემოქმედებითი გენიის შესახებ შეიძლება გავიმეოროთ ის, რაც ერთხელ კანტმა თქვა პლატონის „იდეის“ შესახებ. დიახ, შემოქმედს ზშირად არ ეამის ის დიადი და ეპოქალური მნიშვნელობა საკუთარი ნამოქმედარისა, რაც უდავო და ნათელი გახდება მომავალი თაობისა და ეპოქისათვის. ხელოვანი ქმნის მხტვრულ ინტერპრეტაციას მის მიერ შექმნილი მხატვრული ფენომენისა, მაგრამ ზშირად მისთვის რეფლექსირებული არ არის ახლად წარმოშობილი ჭინამდვილის ლოგიკური აზრი და ისტორიული მნიშვნელობა. ამ შემთხვევაში შემოქმედების უშუალოებას ეხმარება ხელოვნების თეორია ანუ ესთეტიკა და ადგენს მხატვრული ინტერპრეტაციის მიმართულებას და აზრს.

მხატვრული ინტერპრეტაცია თქვენი „ჩახრუხაძისა“ იმის მოქმე-ლია, რომ თქვენ ოლიმპიელნი უზენაესნი გწყალობდნენ იმ დღეს, რა დღეს ამ დიდებული ძეგლის საძერწავად თიხა აიღეთ ხელთ და საკუთარ სულში ჩაიხედეთ, რათა იქ ჩასახული შთაგონება საქართველოს ისტორიული და ეროვნული უკვდავებისა ერთ-ერთი დიდი ქართველის პროფილის სახით მხატვრულ სინამდვილედა და დირებულებად გექციათ. თქვენ შექმენით ძეგლი, რომლის სახის სინათლე და ჩრდილი ისტორიულ სინათლეს ჰფენს საქართველოს ის-

ტორიულ წარსულს. ხელოვნების თეორიის შემქმნელი ა'ისტორიულ-
ლე ამტკიცებს, რომ ხელოვანი, განსხვავებით მეცნიერიდან, რომე-
ლიც ქმნის ცნებას, ქმნის ტიპსო. ტიპი არისტოტელეს აზრით არის
უშუალო ნამოქმედარი ყოველივე ალალი ხელოვნებისა. ამ ძეგლით
თქვენ შემქმნით ქართველი კაცის უშუაღლესი ტიპი.

ეროვნული სუბსტანცია, ეროვნული პროფილა და სახე ქართვე-
ლი კაცისა თქვენ სამუღამეამოდ ამეტყველეთ ურყვე ქვაში. ტყუ-
ილად ფიქრობთ თქვენ, რომ პორტრეტი შექ-
მენით პოეტი ჩახრუხადის აპეტრე იბერიელიდან გიორ-
გი მთაწმიდელამდე, მერჩულიდან საბა ორბელიანამდე, რუსთავე-
ლიდან ბარათაშვილამდე, იოანე პეტრიწიდან ანტონ ბაგრატიონამ-
დე, მოკლედ, ეროვნული სუბსტანცია დავით აღმაშენებლის საქარ-
თველოისა არის აქ მაღალი ოსტატობით გამოქანდაკებული.

საკაცობრიო ისტორიის ცოტა რამ მესმის და მოგახსენებთ, რომ
ესეთი გენიალური ანდერძი უკვდავებისა და ისეთი შთაგონება მე-
ფისა და ერის ეროვნული სუბსტანციის ერთიანობისა არავის გამო-
უთქვამს ჯერ ქვეყანაზე, როგორც დავით აღმაშენებელმა, რომელ-
მაც ისურვა დამარხულიყო გელათს, გულზე ლოდი დაიდო და
საქართველოს უბრძანა, თვითელსა მის გულზე ევლო, სანამ კაცკა-
სიონი დარაჯად იქნებოდა მისი სამფლობელოსა.

ნება მომეცით მოკლე ექსკურსისა ხელოვნების თეორიის რეგი-
ონში. მეფე დავით აღმაშენებლის ქანდაკება რომ ამოგეკვეთათ
თქვენ მარმარილოდან, შეასრულებდა თუ არა ასეთი სკულპტურა
იმ ამოცანას, რაზედაც ახლა მოგახსენებთ? რასაკვირველია, არა და
ათასჯერ არა! ხელოვნების კლასიციზმს ისე არ შეეფერება ისტო-
რიის განმეორება, როგორც მას არ შეეფერება ბუნების უშუალო
ზატვა. თქვენს თემას შინაარსს აძლევს პიროვნება პოეტი ჩახრუხა-
ძისა, რომელიც ისტორიული პიროვნებაა, წინამორბედი და დიდი რუს-
თაველისა და რომლის სახელთანაც დაბადებულია კლასიკური
ფორმა და ზომა ქართული ლექსისა. რომ იგი იყო დიდი მოაზროვნე
თავისი დროისა, ამას მოწმობს მისი „თამარიანი“... აი ასეთი
ლეგენდარული და ისტორიული ერთსა და იმავე დროს
არის მაღლიერი მასალა ხელოვნებისა და ასეთი
ამოცანის გადაჭრას ეწოდება მოვლენის მხატვრული
ინტერპრეტაცია. მხოლოდ ასეთი იდეით ნაზიარები შემოქ-
მედება იქცევა ამოცანად და კვლევის საგნად მომავალ თაობათა.
ე. ი. არის ის, რასაც შემოქმედების უკვდავებას უწოდებს აზრი სა-
კაცობრიო ისტორიისა.

დემონური პიროვნების შარავანდით ამკობს რვა საუკუნის მანძილზე ჩახრუხადეს ქართული ნაციონალური ფანტაზია, რჩეული დიდებული თამარ მეფის კარზე, ყარიბობისას გამოჩენილი ქართველი საბერძნეთსა და აღმოსავლეთში, დიდი პოეტი და დიდი ფილოსოფოსი. თქვენმა მადლიანმა ხელმა ყველა ეს მაღალი. მოტივი დემონური პიროვნებისა და აპოლონური კულტურა გააფორმა სკულპტურის სახით. ცივ მარმარილოს შთაბერეთ მოძრავი სული პოეტისა და მის შუბლს და პერსპექტივას სამუდამამოდ დაუმკვიდრეთ აზრის სუნათლე და ამაყი გულგრილობა ფილოსოფოსის. რაც დიდებული, აღმალლებული, მშვენიერი და ქველი რამ კი გააჩნდა დავით აღმაშენებლისა და შოთა რუსთაველის საქართველოს, თქვენ ერთ წარმტაც პროფილად გააერთიანეთ იმ ქართველი ტიპის მაღალი ობტობით შესრულებულ ქანდაკებაში, რომელსაც ამიერიდან ეწოდება: იაკობ ნიკოლაძის ხელით ქანდაკებად ქმნილი პორტრეტი ჩახრუხადისა.

ვისაც შემოქმედების აქტის შთაგონების უნარი აქვს და კლასიკური ხელოვნების გალერეაში გრძნობითა და გაგებით გაუვლია, იგი სიამოვნებით დამეთანხმება, თუ ვიტყვი: სანამ იარსებებს საქართველო, მარად დარჩება თქვენ მიერ შესრულებული ქანდაკება — „ჩახრუხადე“, — ეს მარმარილოს უტყვი ფორმით ამეტყველებული აზრი და ქველობა საქართველოს ისტორიული წარსულისა.

წერილი მეოთხე

პროფესორ მიხეილ ზანდუკელს

მთელი ჩემი არსება ამჟამად დაკავებული აქვს შინაგან მსჯელობას, ანუ ფიქრს. ვწერ „ქართული ფილოსოფიის პრელუდიებს“. რუსთაველის სიტყვა და სიბრძნე ერთ-ერთი უძირითადესი მომენტია ამ ნაშრომისა. ერთხელ ჰუსერლმა თავისი ლექციის დროს თქვა, არც ერთი წიგნი რომ არ იყოს ქვეყანაზე, ჩემ მიერ დაწერილი წიგნები უკეთესი იქნებოდა, ვიდრე არისო. ოცი წელიწადია პლატონისა, ლაიბნიცისა და კანტის გარდა არც ერთი ავტორი არ წამიკითხავსო, მაგრამ ფენომენოლოგიურ რედუქციებს ესენიც ხელს უშლიანო.

ჩემზე არ მართლდება ეს პარადოქსი. მე მკვირდება წიგნები...

ჰომეროსის „ილიადასა“ და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ ვკითხულობ და ერთმანეთს ვადარებ. სიბრძნის და გააზრების სიღრმის მხრივ რუსთაველი უფრო ბრძენია, ვიდრე შეუდარებელი ლექსის მთქმელი, ჯერ კიდევ გადაულახავი იონელი... რამდენადაც მეტს ვკითხულობ რუსთაველს, იმდენად უფრო დრმა და უნაპირო ხდება ეს ზღვა გენიალობისა.

ორიოდე შთაგონება, რომელიც მე მინდა ჩემს ცნობიერებაში

დღეს აღვადგინო, დანიშნულია უფრო ჩემი საკუთარი წყურვილის-
დასაშრეტად, ვიდრე სხვის მოსასმენად და საზოგადო. ხმარებისა-
თვის.

1. რუსთაველის ფერის ფილოსოფია

პომეროსის „ილიადას“ ლექსად თქმიდან დაწყებული და „ცის-
ფერ ყანწებში“ გალაქტიონ ტაბიძის ჩინებული ლექსის „ლურჯა-
ცხენების“ დაბეჭდვით დამთავრებული, ყოველი სრულყოფილი პოეზია მიმართავს ფერს, როგორც შემოქმედების ერთ-ერთ უძირითადეს კატეგორიას.

ფერის პრობლემას გოეთემ უძღვნა მონუმენტური ნარკვევი, რომელიც კლასიკურ ნაშრომადაა აღიარებული მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორიის მიერ. ფერის მეტაფიზიკა მოსვენებას არ აძლევდა რომანტიზმის გამოჩენილ პოეტებს და „აპოკალიფსის“ ავტორს.

რუსთაველისათვის ფერი არის ერთ-ერთი ძირითადი ესთეტიკური კატეგორია. ფერის ნიუანსებით რუსთაველი ადამიანის ემოციური ცხოვრების სურათებს ხატავს, ლექსის გაფერადებით კი იგი ტონს აძლევს შემოქმედების მუსიკას. მისი მსოფლგაგების თანახმად ადამიანის სულის მუსიკობა თავის გამოხატულებას ნახულობს ხმაში. ხმა კი ფერადია, ბროლისფერია იგი, როცა მტკიცე და მაჟორულ განწყობას გამოხატავს, ზაფრანისფერი ხდება, როცა სიტუაცია გართულდება და საიდუმლოება ყოფისა ხმის მინორულ ტონირებად იწყებს დენას. როცა სასიცოცხლო ძალების, სიყვარულისა და მეგობრობის გამარჯვება უშმაღლეს რეგიონებს აჰყვება და ბედნიერების აღსავლის კარებთან მივა, მაშინ ხმა შაქრისფერი ხდება, ე. ი. იგი არის თეთრფეროვანი და ტკბილი. მაშასადამე, ფერის განცდა განივთდება, ვითარცა უტკბესი ემოცია.

ფერთ რუსთაველი ხატავს მშვენიერების იდეალს და რუსთაველის თვალი ბუნებაში ხედავს ისეთ ფერებს, რომლებსაც ჩვეულებრივი ადამიანის თვალი იქ ვერ ამჩნევს. ასეთია, მაგალითად, რუსთაველური ფერი ქავლისა, რომელიც ადის მთიდან მომდინარე ანკარა მდინარეს და რომელიც არ არის ლურჯი, არც ცისფერი, არც იისფერი და არც ფერი ლაჟვარდისა. ჩემი ცოდნით, ქავლი მდინარისა, როგორც ფენომენი შემოქმედების ისტორიაში, ფერის სახით პირველად რუსთაველის მიერ არის ფიქსირებული. დიდი და განსაკუთრებული ოსტატობით რუსთაველი ამუშავებს შავი ფერის პრობლემას. იგი გვიხატავს ათიოდე სხვადასხვა ნიუანს შავი ფერისა. შავი ფერი რუსთაველთან წარმოადგენს აგრეთვე სიმბოლოს. შავი, რომელიც ელავს და კრიალით უერთდება ბროლისფერს, არის მშვენიერების კომპონენტი, შავი ფერი კი, რომელიც ნიუანს მოკლებუ-

ლი წყვილია, ე. ი. აბსოლუტური სიბნელე, რუსთაველის გაგებით არის სიმბოლო ტანჯვისა და ბოროტების.

რუსთაველი ხშირად ლექსითა და სიტყვით უფრო სურათს ხატავს, როგორც ფერწერის ოსტატი, ვიდრე ლიტერატორი — სიტყვის მასალით ამწერი სახისა. ამიტომ იქა-აქ ძნელი საკითხია, თუ რომელი გენია ქარბობს რუსთაველის ლექსში, ფერწერისა თუ პოეზიის. ფერი მისთვის იმდენად გადამწყვეტი ელემენტია შემოქმედებისა, რომ ხშირად თვითონ გრძნობს გენიალური მხედველი, რომ მას პოეზიის ხერხი აღარ ჰყოფნის, რათა მთლიანად გაანივთოს მხატვრული სურათი, მაშინ რუსთაველი მხატვარს მოუწოდებს, მასთან ერთად დახატოს სურათი, ანდა მხატვარს სურათს დაახატვინებს და ფერების კალეიდესკოპს აგვიწერს მომხიბლავი ლექსით.

ნესტან-დარეჯანის აღმოჩენით გამარჯვებული და გამხიარულებული ავთანდილი, გულანშაროს მეფე ფრიდონთან ნალხენი, ტარიელს შეეყრება. რუსთაველი აგვიწერს სცენას მათი შეხვედრისა და კოლოსალურ აღტაცებას მძაღნაფიცობისა, ერთმანეთის დანახვით გამოწვეულს:

„მათ ერთმანეთსა აკოცეს, ჰგვანან ყელ-გადაკდობილსა (1335),— ამბობს რუსთაველი და სურათი რომ სულ გააცხოველოს და გააფერადოს, დასძენს: „ხმა შაქრის ფერად გაუხდა, ვარდსა ხშირ-ხშირად პობილსა“ (იქვე).

მტკიცება არ უნდა, რომ მხატვრული სახე ამ ლექსის არის კოლოსალური თავისი მშვენიერებით და რელიეფურობით. ვარდისფერ ტუჩებს, ხშირ-ხშირად პობილს ხედავს თვალი, ხოლო ყურს ესმის ხმა შაქრის ფერისა, ე. ი. რუსთაველის გაგებით, ხმა უმშვენიერესი, ნაირფეროვანია, რომელიც ამავე დროს არის ტკბილი ხმა. ეს მხატვრული სურათი უმაღლესი ოსტატობით არის შესრულებულა. ხმას რუსთაველი ტონური სიტკბოების გვერდით აძლევს ემბლემას უმშვენიერესის ფერისა, ე. ი. თეთრფეროვნებას. ამით კი მხატვრული სახის ზეგავლენა და მის მიერ გამოწვეული ემოციური აქცენტი აღწევს უმაღლეს საზღვრამდე. ხედვა, წარმოსახვა, სმენა თუ გემოს შინაგანი განცდა შეერთებულან, რათა ადამიანის ემოციური ინიციატივა საკულმინაციო წერტილამდე აიყვანონ.

მეტრისა და მნიშვნელობის მიხედვით აქ ისეთივე ინტენსიური მხატვრული ხერხია ქართველი პოეტის მიერ მოხმარებული, რომელზედაც პირველად მიგვითითა ლესინგმა ჰომეროსის განხილვის დროს.

თავის მხატვრულ ამოცანას რუსთაველი აღწევს ფერისა და გემოს ემოციით, ხმისა და ტონის განცდის საშუალებით. თქმა: „ხმა შაქრის ფერად გაუხდა, ვარდსა ხშირ-ხშირად პობილსა“ —

უნდა ჩაითვალოს პოეზიის იმ შედეგად, რომლის მსგავსი მსოფლიო პოეზიის ისტორიაში მხოლოდ ორნიშნაინი რიცხვის ფარგლებში შეიძლება ჩამოითვალოს. სპეციფიკურ პოეზიის ხერხს აქ ეხმარება ხერხი პოეზიისა და მუსიკის. ამიტომ მხატვრული ილუზია, გამოწვეული მკითხველში, ამ სახით არის უმაღლესი ინტენსივობის მქონე შემოქმედება, ნაყოფი არა მარტო განუმეორებელი პოეტური ნიჭისა, არამედ დიდი მხატვრის მიერ ფერების კომპოზიციური ერთ საუბრისაც.

ავილოთ მ ე ო რ ე მ ა გ ა ლ ი თ ი. ზემოაღწერილი სურათის შემდეგ რუსთაველი ტარიელსა და ავთანდილს წაიყვანს დევთა საწყობში, სადაც ერთ-ერთ კიდობანში ძეგს სამი ცალი იმ აბჯარ-ხმალიარაღისა, რომელიც განგებას დაუნიშნავს ქაჯთა დასაძლევად დევების მიერ. ავთანდილი და ტარიელი ჩაიცვამენ ამ კოლოსალურსა და გრძნეულ აბჯარ-იარაღსა, მესამე აბჯარ-იარაღით „ფრიდონის საძღვნობლად შეკრეს ღვედითა“ (1371), რუსთაველი შეხედავს თავის გმირებს და იტყვის:

აქა, მხატვარო, დახატე ძმად უმტკიცესად ძმობილნი,
იგი მიჯნურნი მნათობთა, სხვისა ვერვისგან სწრობილნი,
ორნივე გმირნი, მოყმენი, მამაცობისა ცნობილნი;
რა ქაჯეთს მივლენ, გასინჯოთ ომი ლახვართა სობილნი.

(1373).

რუსთაველი, როგორც გენიალური შემოქმედი გრძნობს, რომ აქ მოცემული სურათის წარმოსახვისათვის საღებავი და ფუნჯი მხატვრისა უფრო საჭიროა, ვიდრე ლექსი პოეტისა, — ფერი უფრო ცხოველია, ვიდრე სიტყვა. ამიტომ უარს ამბობს გააგრძელოს სიტყვით აღწერა მშვენიერებისა და მხატვარს მოუწოდებს, დახატოს სურათი გრძნეულ აბჯარ-იარაღით შემოსილ გმირთა, რომელთა ბრძოლა სწყურიათ, რომელთა გამარჯვებით დამტკიცდება, რომ უებრო მამაცობა არის სათნობა სიკეთისა და საფუძველი იმისათვის, რათა ეთქვა ბრძენს: „ბოროტსა სძლია კეთილმან — არსება მისი გრძელია“.

როგორც ცნობილია, კლასიკური ფერწერა ეწოდება ისეთ ხელოვნებას, რომელიც ფორმის მშვენიერებას ხატავს არა მარტო შვიდი ბუნებრივი ფერის საშუალებით, არამედ ფერის ჩრდილისა და სინათლის ჭავლის ნიუანსებითაც. ამიტომ უსასრულოდ მრავალი ფერი არის ფერწერის განკარგულებაში და მხატვრული შემოქმედების ზეგავლენით ჩვენს სულში წარმოიშვება ფერებით განცდა უსასრულობისა. რაფაელის და რემბრანდტის ფერწერა ისე უსასრულობისაკენ მიმავალ პერსპექტივას ქმნის, როგორსაც ლისტისა და ბეთჰოვენის მუსიკა.

ფერების ნიუანსებით ორგანოზომილებიანი სივრცე ჩვენს სულში სამგანზომილებიან განცდას იწვევს და ეს უკანასკნელი კი, ნაზიარევი უსასრულო პერსპექტივას, საბოლოო ანგარიშით ქვეყანას ორგანოზომილებიან ფენომენად ანივთებს!

კლასიკური ფერწერის მიერ განცდილი ილუზიის ანალოგონს ხშირად იძლევა რუსთაველის ლექსი. ამიტომ ფორმის მშვენიერების გამოსათქმელად რუსთაველი, როგორც წესი, მიმართავს ფერს. თავისი მხატვრული ამოცანის გადაჭრისათვის მას არ ჰყოფნის შვიდი ბუნებრივი ფერი. ამ შემთხვევაში რუსთაველი მიმართავს ძვირფას ქვებს და მკითხველის თვალებს ამზიარულებს ათასი მომზიბლავი და მოციმცმე ფერის ნიუანსირებით. იტალიისა და ფლანდრიის ფერწერის განუმეორებელ გენიოსებზე საუკუნით ადრე რუსთაველი ბუნებაში ამჩნევს და ლექსით აღწერს ფერს მდინარის ჭავლისა და საინტერესო ფენომენს მზიანი ჩრდილისა. ტარიელის საძებრად მეორედ მიმავალ ავთანდილის შესახებ ამბობს რუსთაველი:

ღამე აღზნდის, ღლე სჯიდის, ელის ჩასლვასა მზისასა;

რა წყალი ნახის, გარდახდის, უკვრეტდის ჭავლსა წყლისასა.

(840)

რა ფერი არის ჭავლი წყლისა? იგია რომანტული ფერის სიმბოლო და წარმოადგენს აბერაციას ყველა ფერისა, რომელიც მოთავსებულია სპექტრის ცივ მხარეზე: ე. ი. ცისფერისა და ლურჯისა, იისფერის და კონაიმ უამრავ ფერთა. რომელსაც მზის შუქით განათებული ბროლი აბრწყვიალებს. წყლის ჭავლის ფერი ადამიანის სულში იწვევს იმ რომანტულ განწყობილებას, რომლის თავისებურება რუსთაველმა დაგვიხატა განუმეორებელი ლექსით:

ვარდი კნებოდა, ღრებოდა, ალვისა შტო ირხეოდა,

ბროლი და ლალი გათლილი ლაქვარდად გარდიქეოდა.

(954).

რუსთაველი განსაკუთრებული ოსტატობით გვიხატავს ფერად სურათებს ძვირფასი ქვებისა და ამასთან ერთად სურათებს ბუნების ისეთი ჭაგნებისა, რომლებიც თავიანთი სიმუქითა და ფერების სიჭარბითა და კრიალით იმთავითვე იპყრობს ადამიანის ხედვის უნარს. ბროლი და ლალი ყოველთვის ახარებს ადამიანის თვალებს, ფერი ბროლისა და ლალისა უსაყვარლესი ფერია ბედნიერებისა და სიამოვნებით მაძლარი ადამიანისა:

„მუნ პირი ჩემი გაბროლდა და ღაწვი გამელალოდა“ (380), „გულთ ფერად ლაქვარდისა გავაწითლე, გავალაღე“.

ბადახშისა და მარგალიტის ციმციმს ცვლის „იგუნდი ყვითე-

ლი“ (1438) და „იაგუნდი წითელი“ (1439), გიშრის ღარებს სდის ბროლის ცრემლები. ამას მოჰყვება ბრიალი ზაფრანის, ნარინჯის, ამარტის, აყიყის, ძოწის ფერისა; მელანი, ყორანი, ფისი და სხვა სიმბოლო ბნელეთისა განსაკუთრებულ გალერეას ავსებენ.

უსასრულოდ მრავალ ფერთა მომხიბლავი ციმციმი და ნიუანსირება განსაკუთრებული სილამაზითა და სიმეტრიით იძლევა გენერალურ გამას რუსთაველის ლექსისა და ამზადებს ადამიანის შინაგან განცდას რუსთაველის ლექსის მუსიკის განცდისათვის.

განსაკუთრებულ ამოცანას წარმოადგენს ორი ფერის შეერთება რუსთაველთან და ამ ხერხით ფერების მთელი სიმფონიის მიღება. მეტწილად ეს ხერხი სიმბოლური ხასიათისაა და მას მიმართავს რუსთაველი სადემონსტრაციოდ იდეისა თუ ემოციის. შავისა და თეთრის ერთ ფერზე ჩვენება და ამ ხერხით შაქრისფერის მიღება არის სიმბოლო ფერების უმაღლესი სიმფონიისა და დემონსტრაცია მშვენიერებისა. ხოლო, როცა რუსთაველი შავა და წითელს თეთრ ალამზე აჩვენებს, ე. ი. ამ სამი ფერის სიმფონიას ქმნის, ამ შემთხვევაში მას სურს გვიჩვენოს სიმბოლო ბრძოლის და ძლიერებისა. დროშა ინდოეთის მხედრობისა იყო წითელ-შავი ალამი: „ავმართე დროშა მეფისა, აღმითა წითელ-შავითა“ (404).

ფერების სიმფონიის გვერდით მაღალი ოსტატობით მოთავსებულია ფერების კონტრასტობა. ამ ხერხს რუსთაველი მიმართავს, როცა მას სურს დახატოს განსაკუთრებული და რელიეფურად ასათვისებელი სილამაზე. ყველა ასეთ შემთხვევაში სიმფონიის მონაწილე არის თეთრი ფერი, კონტრირებული შავთან. ანდა ფერი ბროლისა, კონტრირებული გიშრის ფერთან.

აქა მათ ზანგთა მონათა მზე მოიყვანეს ნავითა,
კბილ-თეთრი, ბაგე-ბაღანში, სახედავითა შავითა.

(1023).

მკითხველი მიხვდება, რომ ეს არის ნესტან-დარეჯანი — სიმბოლო დედაკაცის მშვენიერებისა.

ფერების მაღალი სიმფონიის მიხედვით მორთო რუსთაველმა საზეიმო დარბაზი მეფე ფრიდონისას ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ქორწილის დღეს: აქ მეფე ფრიდონმა ეს დარბაზი გაამართვინა მხატვრებს. „მას წინა ღამით ძალ-ედვის მხატვარსა ხატვა ხატისა“ (1465) და სტუმრებმა მეორე დღეს ნახეს დიდებული, ფერწერის ხელოვნებით მორთული დარბაზი, სადაც მხატვრებს სავარძლებიც კი განსაკუთრებული გემოვნებით შერჩეული ფერებით დაეხატათ და გაეფორმებიათ:

მათ ქალ-ყმათათვის საჯდომი დაედგა თეთრ-ძოწიული,
წითელ-ყვითლითა თვალთა ზედა კეკლუცად ფრქვეული;
ავთანდილისთვის — ყვითელი და შავი ერთად რეული;
მოვიდეს, დასხდეს; მკვრეტელნი ეცან მათი სულ-დაღეული.
(1463).

აქ რუსთაველი მხატვარს კი აღარ მოუწოდებს დახატოს ყელი-ყელგადაკდობილ ძმადნაფიცთა სურათი, არამედ გვიჩვენებს უკვე მზა სურათს, შესრულებულს ფერწერის ოსტატების მიერ. ხაზგასმა იმისა, რომ ავთანდილისათვის, ე. ი. მიღწეული გამარჯვების ორგანიზატორისათვის, მასპინძელს დაუმზადებია სპეციალური საჯდომი „ყვითელი და შავი ერთად რეული“, მაჩვენებელია იმ გარემოებისა, რომ რუსთაველის განკარგულებაში იყო ფერები და მათგან უმჯობესი შეარჩია. ცნობილია, რომ პარკეტი, ხატული შავისა და ყვითელის კვადრატებით, მშვენიერების განცდის მაღალ ემოციას იწვევს. ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია რუსთაველის სიმპათია შავისა და ყვითლის ნიუანსების სიმფონიის მიმართ.

თუ გავიხსენებთ, რომ ვეფხის ტყავი, — ეს უცნაური სიმბოლო რუსთაველის მსოფლმხედველობისა, — აღებული იყო შემოქმედების სიმბოლოდ და პოემის სახელწოდებად ფერის მიხედვით, და რომ ვეფხის ტყავის ფერი არის შავისა და ყვითლის ერთმანეთში გარდამავალი და ერთმანეთის შემცველი სიმფონია, — გავიგებთ ფერის ფილოსოფიას რუსთაველისა და მივხვდებით იმასაც, თუ რატომ აარჩევინა მეფე ფრიდონს რუსთაველმა სავარძელი ყვითლისა და შავისაგან ერთად რეული.

ყვითელი ფერის განცდა განსაკუთრებული პრობლემაა რუსთაველისათვის. პოეტი ხედავს ყველა ნიუანსს ამ ფერისა: ჩვეულებრივ ყვითელს, ყვითელს ქარვისა და იაგუნდისა, ყვითელს ნარინჯისა, ფერს ზაფრანისა და ამარტის. ზაფრანის ყვითელი მისთვის მაღალ სულიერ განცდათა სიმბოლოა, ინტელექტუალურ ემოციური ემბლემა და აზრის აქცენტი. მოულოდნელი ამოცანა, რომ წინ დაუდგება ადამიანის სულიერ ცხოვრებას, მაშინ რუსთაველის გეგმით არა მარტო მისი ფსიქიური მეობა იცვლება, არამედ ფერიც მისი სხეულისა და გამომეტყველება სახისა. ნათელი ბროლის ფერი თანმხლები უკაემნო და მხიარული ყოფის, მწუხარებისას ამარტის და ზაფრანის ფერს ღებულობს. ორი კლასიკური მაგალითი, ორივე ალალი მარგალიტი რუსთაველური ლექსისა, საუკეთესო ილუსტრაცია არის ნათქვამისა:

ამარტის ფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან,
დიდხან იტირეს ყმამან და მან ჭალმან შაოსანამან.

(266).

ასე ამბობს რუსთაველი ავთანდილისა და ასმათის შეყრისა და შერიგების სცენის მათემატიკური. ხოლო, როცა სიყვარულისაგან ბელი და გაშმაგებული ტარიელი თავის სახლში დააბრუნეს და აქ სასოწარკვეთილებით უცდის ასმათის მონას, რომელმაც უნდა მოუტანოს ნესტან-დარეჯანის ამბავი, და, აი, ასმათის მოგზავნილი მონა მოადგება მის კარებს, რუსთაველი გენიალური ლექსით ახასიათებს ტარიელის სულიერ ტანჯვას და აქაც ნათელ ბროლს ცვლის სერიოზული ტონი ზაფრანისა.

ტანჯვას, რუსთაველის გაგებით, განსაკუთრებული ფერი გამოხატავს. რა ფერისა არ უნდა იყოს ადამიანი ბუნებით—შავი თუ წითელი, თეთრი თუ ბროლის ფერი — ტანჯვისას მკრთალდება და ყვითლდება. სამი წლის ველად ხეტიალის შემდეგ ტარიელის მნახველი ავთანდილი იტყვის:

„ვპოვე ვარდი მოყვითანო, მუქ-მკრთალი და ფერ-მიხდილი“ (997), ხოლო, როცა ამავე ფერმიხდილ ტარიელს ავთანდილმა ნესტან-დარეჯანის ამბავი მოუტანა, ტარიელისათვის ჯერ ქვეყანა დაბნელდა, ე. ი. შავი ფერისად იქცა — „ბნელად ჩანს შუქი დღისისა“ (1349), ხოლო შემდეგ ტარიელი იგრძნობს მის კარზე მოსულ უდიდეს ბედნიერებას და მას ჯანსაღი ცნობიერება და მამაცობა უბრუნდება. ამ სულიერ გარდატეხასთან ერთად მისი ფერიც იწყებს ცვლას:

შეჰხედნის, თვალი აპართნის, შავ-თეთრი ელვა კრთებოდა,
მართ ვითა ლალა მზისაგან, მას ფერი ეზარდებოდა.

(1352).

განსაკუთრებული ადგილი უნდა მივაკუთვნოთ შავი ფერის ფსიქოლოგიას. რუსთაველის თვალი ათიოდე სხვადასხვა ნიუანსისა და ინტენსივობის შავს ხედავს იქ, სადაც ჩვეულებრივი ადამიანის თვალი ამჩნევს ერთ შავ ფერს. ერთი მხრივ, შავი ფერი მოცემულია ძვირფას ნივთთა შავად მოელვარე ნიუანსების სახით. ასეთია, მაგ., ფერი გიშრისა. მეორე მხრივ, შავი არის ღრმა ყურყურში ანდა კიდევ შავი ფისისა თუ ყორნისა. ეს უკანასკნელი არის სიმბოლო ცხოველური, ყურყურმა სიშავისა, რომელიც არის დემონსტრაცია სისაძაგლისა და უმსგავსობის.

როცა რუსთაველი შავ ფერს გვიჩვენებს, როგორც მშვენიერების ფონს, მაშინ იგი გვაძლევს შავს, როგორც ელვას შავი ფერისა. მშვენიერება ამ შემთხვევაში არის კრთობა და ელვა თეთრი და შავი ფერისა, ზაერთო ხედი ხედავს. თეთრფეროვანებას. ასეთ შემთხვევაში პოეტი მიმართავს წარმტაც მეტაფორებს და გვიჩვენებს მშვენიერი ქალების თვალებს, როგორც „გიშრის ტბას“, თუ „გიშრის ტევრს“, „გიშრის ღარს“.

ყველა შემთხვევაში, მშვენიერება მოცემულია, როგორც სინათლე, როგორც ელვა თეთრისა — ის იქ არის, სადაც „თეთრთა კბილთათ გამოჰკრთების თეთრი ელვა“ (136). ამ შემთხვევაში მშვენიერება არის სინათლე, რომელიც ამავე დროს სიმბოლოა მხიარულები ს. ასეთ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს ფერიც ეცვლება. მხიარულება და ბედნიერება თვითონ იქცევა ფერთა სინათლედ. ამის შესახებ ამბობს პოეტი:

ბროლ-სადაფნი მარგალიტა ლალის-ფერსა სცვენ და ჰპურვენ.
(856).

ის ელვა თეთრი ფერისა, რომელსაც იძლევა ბროლი, სადაფი და მარგალიტი, არის გენერალური სიმბოლო მშვენიერი ადამიანის ფერისა. ამ ფერისა იყვენ ის ულამაზესი ქალები, რომელთა რომანს აგვიწერს ავტორი. ამ ფერის რელიეფური ჩვენების მიზნით რუსთაველი მიმართავს თეთრი ელვარების კონტრასტს, ელვას შავი ფერისა. ამიტომ წარბ-წამწამს ლამაზი ქალისა ადარებს ტევრს გიშრისა, ხოლო მის თვალებს ტბას გიშრისა და მელნისა. ელვა სითეთრისა და სინათლისა მთელი თავისი სიძლიერით განიცდება მხოლოდ მაშინ, როცა იგი უპირისპირდება შავის ელვას, ამ ფონზე ათვისებს მას ადამიანი, როგორც მშვენიერებას. ამიტომ არსებობს წარმოდგენა, რომ ღმერთმა მშვენიერების შექმნის მიზნით ადამიანს სახე თითქოს ისე დაბატა, რომ თეთრ ელვას ბროლისა თუ სადაფისა შუა ჯდომოდა და გარს ყოლოდა შავი ელვა გიშრისა და ტბა მელნისა.

ფერების ამ ფილოსოფიიდან ამოსვლით გვიხატავს რუსთაველი მშვენიერებას თავისი გმირების, როგორც ქალების, ისე ვაჟების. ეს საერთო კანონია ადამიანის სილამაზის ფერწერისათვის. მაგ., მშვენიერება თინათინის ნაჩვენებია ამ ფონზე წარმტაცი ლექსით:

მზე უკადრი ტახტსა ზედა ზის მორკმული, არ ნადევრი,
წყლად ეფრატსა უხვად ერწყყო ედემს რგული ალვა მკვერი;
ბროლ-ბადახშსა აშვენებდა თმა გიშერი, წარბი ტევრი,
მე ვინ ვაქებ? თენს ბრძენთა, ხამს, აქებდეს ენა ბევრი!
(694).

როცა საჭიროა მშვენიერება მთელი თავისი ძალით დადგეს ჩვენ წინაშე, მაშინ რუსთაველი თეთრ ელვასა და სინათლეს აპირისპირებს ბნელ ყურყუმს და სიშავეს ზანგი მონისა:

ამოძვრეს ორნი მონანი, შავნი მართ ვითა ფისანი,
ქალი გარდმოსვეს, სისხონი ვნახენ მისისა თმისანი,
მას რომე ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიცა ჰგვანდეს რისანის!
მან განანათლა სამყარო, გაკუდდეს შუქნი მზისანი!

(626)

ეს კლასიკური მაგალითი აჩვენებს, თუ რას ვგულისხმობთ ჩვენ, როცა რუსთაველის ფერების ფსიქოლოგიაზე თუ ფილოსოფიაზე ვლაპარაკობთ. გასაგებია, თუ რატომ ვაცხადებთ ჩვენ ფერს რუსთაველის ესთეტიკის ერთ-ერთ ძირითად კატეგორიად. პოლიგნოტესა და რაფაელის ფერების აღქმის უნარი იყო საჭირო იმ ვიზიონური ხედვისათვის, რომელიც მოცემულია ამ ლექსში.

როცა რუსთაველს სურს გვიჩვენოს მშვენიერება ქალისა. იგი სურათზე. ხატავს ფისის შავას, შავ მონას და ელვად მკრთომარე სითეთრეს და სინათლეს მშვენიერი ქალისა.

მაშასადამე, მშვენიერების გამოვლინების ფონზე შავი ფერი ასრულებს კონტრასტის გამომვლინებელის როლს, იგი რელიეფურს ხდის სინათლეს ბროლისა და მარგალიტის, ბადებს სითეთრის და სინათლის პერსპექტივას და ამგვარად კონსტიტუციას აძლევს სილამაზეს.

სულ სხვა დანიშნულებას ღებულობს შავი ფერი იქ, სადაც რუსთაველს ამ ფერით სურს გამოხატოს მწუხარება და კაეშანი ამ შემთხვევაში იგია სინონიმი სიბნელისა, ე. ი. ფერების არყოფნისა. ასეთი ფერი არის სიმბოლო როგორც ბუნებრივი, ისე სოციალური სიციარიელისა. იგია ფერი სისაძაგლისა, სიმახინჯის, უმსგავსოების. ბოროტების, ტანჯვის და სხვა. კაეშანი და მწუხარება ადამიანის სულიდან დევნის ფერთა სიამოვნებას და წარმოშობს იმ არყოფნას ფერისა, რომელსაც ჰქვია ბნელი, გინდ შავი. ამიტომ ადამიანი განიცდის ტანჯვას არა მარტო შავად თუ ბნელად ფსიქიური გავებით. არამედ იგი ანივთებს ფსიქიურ სიბნელეს სიმბოლურად და მაღალი ტანჯვისა და მწუხარების დროს იმოსება შავი ტანისამოსით, შავად მორთავს თავის საცხოვრებელ ბინას, და, ასე ამრიგად, შავი ფერის საშუალებით თავის ირგვლივ ხელოვნურად ქმნის ბნელეთს— ადგილს ტანჯვისა... მაღალი მწუხარება თვითონ ეძებს ბნელ სადგომს და იღებება შავად. ტარიელს საყვარელი მამა რომ მოუკვდა, დიდხანს „შავით ღებული“ იყო. რუსთაველი მას ათქმევინებს: „მე წელიწადმდის ბნელსა ვკე, საწუთრო-გაცუდებული“... (335).

უმალღეს მწუხარებაში მყოფი ტარიელი თავისი სატრფოსა და საყვარულის დაკარგვის გამო, ზის შავ მერანზე და ეს სიმბოლურად პარმონიზირებულია მის მწუხარებასთან. ასმათი — მისი მუდმივი მხლებელი და მასთან ერთად ძმებნელი ნესტანისა — გადაიქცა „შაოსან ქალად“. ყველა შემთხვევაში. როცა რუსთაველს სურს

გვიჩვენოს კაეშანი, მწუხარება და უბუდობა, იგი მიმართავს ეპიტეტებს „შავ-ბელი“, „შავ-გული“, „შავი ქვა“ და სხვა.

მგონია, არც ერთი სხვა ხალხი შავი ფერის სიმბოლოს ისე აოგანიცდის, როგორც ქართველი და ვფიქრობ, რომ ჩვენი შავი ტრემლით ტირილი და შავი ძაძვი ნატეხებია იმ განცდისა, რუსთაველმა რომ პირველად ამოიკითხა ჩვენს წინაპართა სულიერ საუნჯის წიგნში...

როცა პოეტს სურს გამოხატოს ადამიანის სულის რომანტიკული განწყობილება, იგი მიმართავს იმსფერს. იმსფერი, როგორც სიმბოლო რომანტიზმის, დამკვიდრებულია ძველი და ახალი დროის პოეზიაში.

XIX საუკუნის ჩვენი გენიალური პოეტის ბარათაშვილის შემოქმედებას სიმბოლურად იმსფერი პოეზია შეგვიძლია ვუწოდოთ. იმსფერს, ცისფერს ნ. ბარათაშვილმა უძღვნა ლექსი, რომელიც შედევრია სიმბოლიზმის ისტორიაში. მაგრამ ლურჯ-იმსფერი ნიუანსებიდან რუსთაველს ამორჩეული აქვს საკუთარი სიმბოლური ფერი, რომლის განცდა მის ინდივიდუალურ თავისებურებას შეადგენდა უსათუოდ. ეს არის ლაჟვარდის ფერი.

ლაჟვარდის ფერს რუსთაველი ანდობს თავის ინტიმს. აქ გვაქვს თავისებურება რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი განცდისა; რუსთაველური ოპტიმიზმისა. რომანტიკული განწყობის იმსფეროში რუსთაველს შეაქვს ვარდის სურნელება და ფერი, ე. ი. იმედი სიცოცხლისა, სურვილი გამარჯვებისა. ამით განსხვავდება რუსთაველი რომანტიკოსისაგან კლასის მიხედვით, ამიტომ იგი რომანტიკული გრძნობის გამოსახატავად ნახულობს იმსფერისა და ლურჯისაგან წარმოშობილ, მაგრამ ორივესაგან განსხვავებულ ახალ ფერს, ლაჟვარდს.

რუსთაველი ლაპარაკობს „ლაჟვარდის ფერი გულის“ შესახებ. ავთანდილს, მიმავალს ფრიდონ მეფის ქალაქს — მულღაზანზარსა. მოაგონდება თინათინი. იმედი და კაეშანი ერთად დაეუფლება დევგმირი ვაჟკაცის სულს, იგი შეცურავს რომანტიკის ზღვაში და რუსთაველი იტყვის მის შესახებ უმშვენიერესი ლექსით:

ვარდი ქნებოდა, ღრებოდა, ალვისა შტო ირხოდა;

ბროლი და ლალი გათლილი ლაჟვარდად გარდიქცოდა.

(954).

ბროლი, ლალი და ალვის ხე იმსფერისა არიან; მათში შერეული ვარდის ფერი წარმოშობს ლაჟვარდს.

ლაჟვარდი ამ შემთხვევაში უმაღლესი რომანტიკის გამონ-

ბატველი სიმბოლოა. მაშ, რა ფერს უწოდებს რუსთაველი ლაქვარდს? ეს არის ფერთა კომპოზიცია, ფუძეს იიწა ფერისა და ლურჯის ნიუანსი შეადგენს, მაგრამ მისი კომპლექსი ნარევია ნარინჯისა და ვარდის ფერებით. ამიტომ რუსთაველის განცდაში ლაქვარდს ნარინჯისა და ვარდის არომატი თან სდევს.

ბროლი და ლალი, აბერირებული ვარდისა თუ ნარინჯისაგან, მოგვცემს ახალ ფერად დენას შუქისა, რომელსაც მოაქვს აგრეთვე თავისებური სურნელება განცდილი თვალით. ეს არის რუსთაველური ფერი ლაქვარდისა. ეს არის რუსთაველის უსაყვარლესი ფერი. როცა ადამიანის სული მიჯნურობით არის გაკეთილშობილებული და დამძიმებული, მაშინ სული და გული ადამიანისა არის ლაქვარდის ფერისა. მისი სულის ბროლი და ლალი ამ მომენტში იქცევა ლაქვარდად და ადამიანის სული ივსება არა მარტო სისპეტაკით რომანისა, ე. ი. მორალური მოვალეობის შეგნებით, არამედ სიბრძნითაც. ამით აიხსნება, რომ როცა აეთანდილის სული რომანის მოგონების გამო ლაქვარდის ფერად იქცა, რუსთაველმა იმდერა ყველაზე უგენიალურესი ლექსი თავისი შემოქმედებისა:

ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გპირსა
ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი საღით ძირსა?!
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა.

(951).

ეს შედეგია მსოფლიო პოეზიისა და საკულმინაციო წერტილი სიბრძნისა, თქმული ქართველი კაცის მიერ.

ესთეტიკური ანალიზი რუსთაველის პოემისა ნათლად გვიჩვენებს, რომ ავტორი ბუნების მიერ იყო დაჯილდოებული არა მარტო მაღალი პოეტური და მუსიკალური ინტუიციით, არამედ ამაზე არა ნაკლებად იმ ნიჭით, რომელიც ბუნებრივია ფერწერითი მხატვრობისათვის. იგი ფერს ისე ძლიერად და სპეციფიკურად განიცდის და ისე მიმართავს ფსიქიკის დენის გამოსახატავად, როგორც მუსიკალურ ფერს ლექსისა და შთაგონებითი ძალა სიტყვისა.

რუსთაველის მხატვრულ სურათზე ყოველთვის ჩანს ფერები და ამით განსხვავდება ეს გენიოსი პოეზიის და შემოქმედების გენიის ფუძემდებლის ჰომეროსისაგან, რომლის მხატვრული სახეები, განუმეორებელი და გენიალური, მოკლებულია ყოველივე ფერს. რუსთაველს კი, ვითარცა მხატვარს ფერწერისა, თავისი პოეტური სახეების დემონსტრირების მიზნით სჭირდება ფერების ნიუანსების, კომპოზიციების, კონტრასტების და სხვა მაღალი ტექნიკა.

ფერი რუსთაველისათვის არის სიმბოლო გრძნობისა და აზრის

სიმბოლური თვალსაჩინოებისათვის. რუსთაველი ფერით გამოხატავს ინტიმს ადამიანის სულისა, მისი ყოფის სიხარულსა თუ გაჭირვებას.

მეტის თქმაც შეიძლება, ფერი აქვს მსოფლმხედველობას და აზროვნებას. მოკლედ, რუსთაველისათვის ფერი არის შემოქმედების ის ერთ-ერთი ძირითადი კატეგორია, ურომლისოდაც პოეტური სახე არ განხორციელდება. სურათს პოეტი სიტყვის პარამონიით ხატავს, მაგრამ მას მყისვე შესაფერისი ფერით აფერადებს. ამ პროცესში მისთვის ნათელი ხდება, რომ მოვლენის სრული ათვისებისათვის ინტუიციის სრული აქტივობაა აუცილებელი და რუსთაველი, — აქ იგი უნიკალურია მსოფლიო პოეზიის ისტორიაში, — ფერს აძლევს გემოსა და სურნელეებას: ხმა შაქრისფერი ხდება და იისფერში ვარდი რომ შეერევა, ლაქვარდი განიცდება, როგორც განცდათა რთული კომპლექსი. ლაქვარდი უიმედობის დროს იმედს მოგვეგვრის და სასოწარკვეთილს გაგვაშენეებს, ე. ი. სიცოცხლისაკენ მოგვიწოდებს.

ის ჩინებული ადგილი, სადაც რუსთაველი წერს ბროლის და ლალის ლაქვარდად გადაქცევის შესახებ, გრძელდება ასე:

გამაგრებოდა სიკვდილსა, ამისთვის არ უმხნეოდ ა
(954).

აქ ფერმა გამოხატა ადამიანის მსოფლმხედველობა და ადამიანს იმედისა და ოპტიმიზმის ძალა შთაბერა. მაშასადამე, ფერი სიმბოლოა ადამიანის სულიერი განცდის მთელი კომპლექსისა სიბრძნიდან დაწყებული, სიხარულის და შიშის განცდით დამთავრებული. რუსთაველის მიერ, ფერი მონმარებულია ყველა შემთხვევაში იმავე მხატვრული ოსტატობით, რომლითაც მას ხმარობს იტალიური რენესანსის გენიალური მხატვრობა.

ეს გარემოება უჩვენებს იმას, რომ რუსთაველის დროინდელ საქართველოში დიდად განვითარებული იყო ფერწერა, რაც მტკიცდება ჩვენ დრომდე მოღწეული არა ერთი ისტორიული ძეგლის მხატვრობით. ვინც უბისის ეკლესიის შინა კედელი მოხატა, იგი რომ ფერის განცდის მთელი გენიალობით უხვად იყო დაჯილდოებული და ფერების ხმარების მთელ მაღალ ტექნიკას ფლობდა, ამაში ეჭვი მხოლოდ უმეცარს შეიძლება შეეპაროს.

„გეფხისტყაოსანში“ არაჩვეულებრივად მრავალია, სიტყვით აღწერილი მხატვრული სურათი, მაგრამ იაინი შესრულებულია ფერწერისათვის სპეციფიკური ხერხით.

მშვენიერებას ადამიანისა, თუ ბუნებისა, ნახულით გაკვირვებას. რუსთაველი აგრძნობინებს თავის მკითხველს ფერების ოსტატური

დემონსტრაციის და ერთიმეორეში გარდამავალი ნიუანსების აბერაციით.

პოეტი ხატავს ისეთ სურათებს, რომ ჩვენი გრძნობები ყოველწუთს დაკავებულია თვალი აიდეტურად ხედავს, ყური ისმენს, სურნელება და გემოც კი აქვს ათასნაირად გაფერადებულ კომპოზიციას. აქ რუსთაველი მთლიანად განსხვავდება ჰომეროსისაგან, რომელიც მხატვრული შთაგონების მთავარ კატეგორიას აღწევდა ლოგიკური საშუალებით და არა ფერების ოსტატური კომპოზიციით. ელენეს მშვენიერების გამოსახატავად ჰომეროსმა აიღო ცნობილი ხერხი, ქალი ტროელ უხუცესთა საბჭოს წინ გააჩერა და მოხუცს შეასრულებინა სილოლოგაზმი: დიახ, ასეთი უმშვენიერესი ქალისათვის კი ღირს, რომ ტროელები და ბერძნები ამ ომს აწარმოებდნენო. არსად არც ერთი სხვა სიტყვა არ უთქვამს ჰომეროსს ქვეყანაზე უმშვენიერესი ქალის სადიდებლად.

ეს ხერხი, როგორც ეს ლესინგმა აღნიშნა, რასაკვირველია. იყო განუშორებელი გენიალობა, მაგრამ იგი სპეციფიკური ხასიათისა არის. იგი ადამიანის რაციონალური უნარისაგან მოითხოვს დასკვნას, რუსთაველი კი ასეთივე მხატვრული ეფექტის მისაღწევად, ე. ი. გაკვირვების უმაღლესი კატეგორიის გამოსაწვევად მკითხველში, მიმართავს ფერის თავისებურ კომპოზიციას და აღწევს ფერის საშუალებით იმავე ეფექტს, რასაც ჰომეროსი აღწევდა ადამიანის მსჯელობითი წარმოსახვის უნარზე ზემოქმედებით.

ასეთი მაღალი, რუსთაველური ხერხით, მაგალითად, არის დაწერილი ის სურათი, რომელიც ნახა ფატმანშა, როცა პირველად იხილა ნესტან-დარეჯანი.

შინა შევიდი, მას წინა ედგის ცრემლისა გუბები,
შიგან მელნისა მორევსა ეყარის გიშრის შუბები,
მელნისა ტბათთ იღვრების სავსე სათისა რუბები,
შუა ძოწსა და აყიყსა სკვირს მარგალიტი ტყუბებო.
(1146).

ამ შემთხვევაში რუსთაველი არ ასახელებს არც ერთ ფერს, მაგრამ ასახელებს მელანს და გიშერს, ძოწსა და აყიყსა, სათსა და მარგალიტს, ე. ი. საგნებს, რომელიც რელიეფურად აფერადებენ შავ ფონზე გაშლილ ჩინებულ სანახაობას. აქ დახატულია ფონი კაემნისა და სასოწარკვეთილების, მაგრამ ფონს შავითა და მუქით შესრულებული სურათისა აუცხნობს და ამშვენიერებს აყიყსა და ძოწს შორის მდებარე ორი მარგალიტი. რუსთაველი აღწევს მიზანს მთელი თავის რელიეფობით, ზემოაღნიშნული სტრიქონების წამკითხველის წინ დგას ნესტან-დარეჯანის მშვენიერების წარმტაცი სურათი. ქალის მარგალიტისებური მომხიბლობა ვერ დაუჩრდილავს

ცრემლების შავ ტბას ისე, როგორც მისი სულიერი მდგომარეობის შავ კაეშანს ვერ დაუჩრდილავს და ვერ წარუშლია მეფური ახოვნება მისი მოდგმისა და გუჯაბისა და ღვთიური სხივი მისი სულის მშვენიერებისა და ძლიერებისა.

რუსთაველი — ამ შემთხვევაშიაც ერთგული თავისი შემოქმედებისა, მხატვრობის ტრადიციებთან შეთანხმებით ასრულებს სურათს გაკვირვების კატეგორიის მეშვეობით. მნახველი სურათისა გაკვირვებულია: ეს უმშვენიერესი არსება ქალთა შორის, ეს მეფური აზროვნების მქონე პიროვნება, რად სტირის ასე მწარედ? გაკვირვება აძლიერებს ინტერესს, აშუქებს მხატვრულ სიტუაციას და ადამიანში ბადებს ცოდნის მისწრაფებას. მნახველი წუხს, მას ცოდნის წყურვილი ახრჩობს, სურს გაიგოს, ვინ არის იგი მშვენიერი ქალი.

აქ მაღალი ხელოვნება ერთხელ კიდევ ასაბუთებს, რომ სწორად დაინახეს პლატონმა და არისტოტელემ, როცა პირველად დაადგინეს: ცოდნა გაკვირვებისაგან იბადებაო.

მხატვრული ეფექტი გაკვირვებისა აქ მიღწეულია კონტრასტების საშუალებით: კონტრასტული სიტუაცია მწუხარებისა და მშვენიერი ეთეროვანი ქალისა, კონტრასტი ფერების: შავია ამ ქალისა ცრემლები, როგორც კაეშანი, რომელიც ღრღნის მის გულსა. შავია მისი თვალ-წარბი და ამ შავ ფონზე ელვარებს თეთრი ფერი მისი სახისა. მასასადამე, ბუნებიდან ამოდენ უხვად ნაბოიები თეთრი მშვენიერება ქალის ვერ დაუჩრდილავს მეღნისფერი ცრემლების გუბესაც და მნახველი აღტაცებული და გაკვირვებულია თვალმარგალიტობით შავად მტირალი თეთრი ქალისა:

შუა ძოწსა და აყიყსა სკვირს მარგალიტი ტყუბებო.

ასეთია ყველაზე გრანდიოზული სურათი, რომელიც რუსთაველის კალამმა დახატა „ვეფხისტყაოსანში“ (მე ვგულისხმობ სურათს მოყმე ვინმეს, მტირალი რომ იჯდა წყლისა პირსა). ამ ცენტრალურ ტილოს უდიდესი მხატვრული სურათების გამოფენის ფონზე აგრეთვე ვნახავთ, რომ ეს ლექსად თქმული მუსიკალური კომპოზიციის შედევრი შესრულებულია ძირითადად გაკვირვების კატეგორიის მეშვეობით და ფერადად დახატული საგნები აშუქებს ამ საერთო სიტუაციისაგან გამოწვეულ გაკვირვებას:

ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა,
ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა,
ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდულრად ანატირსა.

მას ტანსა კაბა ემოსა, გარე-თმა ვეფხის ტყავისა,
ვეფხის ტყავისა ქუდივე იყო სარქმელი თავისა,
ხელთა ნაწედი მათრახი ქონდა უსხოსი მკლავისა;
ნახეს და ნახვა მოუნდა უცხოსა სანახავისა.

(84—85).

უპირველეს ყოვლისა ყურადღება უნდა მივაქციოთ ავტორის აქცენტს. იგი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მეფე როსტევეანსა და მის მხლებელთ „ნახვა მოუნდა უცხოსა სანახავისაო“. ნახულმა სურათმა ისინი, უპირველეს ყოვლისა, გააკვირვა; გააკვირვებამ კი წყურვილი გამოიწვია ცოდნისა და მოყმის ვინაობის გაგებისა. როსტევეან მეფესა და მის მხლებელთ სწყუროდათ კიდევ ენახათ ეს საკვირველი. უცხო სანახავი ლომკაცი. მზიური მშვენიერების მქონე, რომელსაც ხელს იმოდენ მსხვილი მათრახი ეპყრა, რომ მკლავზე უმსხვილესი იყო, რომელსაც ტანთ მეფის სამოსი ემოსა და რომელსაც თავისი გარეგნობისათვის ეპკის და გაკვირვების გამოიწვევი სიმბოლური სახე მიეცა, სამეფო კაბაზე გადაეცვა ვეფხის ტყავის ქურჭი და თავზეც ვეფხის ტყავი ეხურა. რა საკითხავია, რომ უჩვეულო მორთულობა და ეს უცხო სანახაობა იმ თავითვე ინტერესსა და გაკვირვებას გამოიწვევდა მის მნახველებში ტარიელს ინდოთა მეფის ყრმები რომ არ დაეხოცა და ისე უცნაურად არ გასცლოდა იქაურობას, არამედ სულ წყნარად გაპარულიყო, მაინც დიდ ინტერესსა და გაკვირვებას გამოიწვევდა მის მნახველში, მისი „ვეფხისტყაოსნობა“ იყო უკვე ამის თავდები.

გაკვირვების კატეგორია ამ შემთხვევაში რუსთაველის მიერ გამოყენებულია პირდაპირ გენიალური ოსტატობით. აქ ყველაფერი გაკვირვებას იწვევს, უნახავი მშვენიერება და ვაჟკაცობა ტარიელისა, მისი შავი მერანი, რომლისდაგვარი ცხენი ქვეყნად ძნელად მოინახებოდა, მეფური მორთულობა მისი ცხენის იარაღისა, გულმდულარე ტირილი ლომი ვაჟკაცისა, ზღაპრული მათრახი ხელში და დასაპარულს ეს ვეფხის ტყავი და ამისაგან გამოწვეული შავისა და ყვითელი ფერის პარკეტი მისი სამოსელისა.

ამ სურათით რუსთაველი აღწევს გაკვირვების მაქსიმუმს. ამიტომ ეს გაკვირვება არის საბაბი ცოდნის მაქსიმუმისაც. ეს ადგილი რომანის გაშლის დასაწყისი და დასაყრდენია. რომ ტარიელის საოცარ გარეგნობას არ გამოეწვია ამოდენი გაკვირვება და ცოდნის წყურვილი მეფე როსტევეანისა, არც ყოველივე ის მოვიდოდა სისრულეში, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული კომპოზიციის თავისებურებას შეადგენს.

რასაკვირველია, ხელოვნების თითოეული დარგისათვის გაკვირ-

ვება ამოსავალი პრინციპია; ის ზეციური სიამოვნება, რომელსაც ადამიანს აძლევს მოცარტისა და ბეთჰოვენის აკორდი უსათუოდ ისე იწყება გაკვირვების გრძნობით, როგორც ზღაპრული ოსტატობით დავარცხნილი თმა ლეონარდო და ვინჩის მადონებისა. ცნობილია, რომ კლასიკური ფერწერა გაკვირვების მაქსიმუმს იწვევს ადამიანში ფერებისა და სინათლის იმდაგვარი ნიუნსებით, რომ ხედვა და ინტუიცია ისე ეზიარება უსასრულობას, როგორც ლისტოსა და შუმანის მელოდის მოსმენისას სმენა იქცევა უსასრულოდინებად.

გაკვირვება რომ ფერწერის კომპოზიციისათვის სპეციფიკური ხერხია მხატვრული ეფექტის მისაღწევად, ეს საყოველთაოდ ცნობილია ძველი და ახალი დროის ესთეტიკისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ მეოცე საუკუნეში, ე. წ. ფუტურისტულმა ფერწერამ გააუკიდურესა ხელოვნების ეს ხერხი და ზოგ შემთხვევაში იგი გამოიყენა ბოროტად, მიაღწია გადამლაშებას და აქედან ხელოვნების დეგრადაციას...

ალალი ხელოვნება ფერწერისა კი ფერის კომპოზიციით უნაკლოდ აღწევს თავის მხატვრულ ამოცანას და ადამიანში აღვიძებს იმ ღვთაებრივ გრძნობას გაკვირვებისა, რომელიც არის მშობელი ცოდნისა და სიბრძნის.

ყოველი მაღალი ხელოვნება, რასაკვირველია, გვაკვირვებს; გვაკვირვებს ხელოვნება რაფაელისა და რემბრანდტის, გვაკვირვებს ფერისა და სინათლის კომპოზიციით, ასევე—პრაქსიტელესა და როდენის უსასრულო სიმეტრიით, იტალიური ვოკალით და გერმანული ინსტრუმენტული მუსიკისა უსასრულობისაკენ მიმცურავი მელოდით. გვაკვირვებს ლექსი რუსთაველისა და პუშკინისა — მუსიკალური ფერითა და სიტყვით, თაფლისებური კეთილზმოვანებით. ყოველივე ამას ადამიანი აზრის სიღიადისა და შემეცნების დაუფლებისაკენ მიყავს.

ამ ხერხს ხმარობს რუსთაველი უუმაღლესი გენიალობით; როცა ქვეყნად უმშვენიერესსა და უვაჟკაცეს ტარიელს, გამოწყობილს მეფის სამოსელსა და ვეფხის ქურქში, მტირალს დასვამს წყლასა პირსა, შესაძლებელია, აქ იხსნებოდეს იმის კვანძიც, თუ რატომ უწოდა რუსთაველმა მის პოემას სახელად „ვეფხისტყაოსანი“. „ვეფხისტყაოსნობით“ გამოწვეულმა გაკვირვებამ ტარიელისა გახსნა რომანის სვლა, და არა იქ, სადაც ნათქვამია:

რომ ვეფხი შვენიერი სახედ მისად დამისახავს,

ამად მიყვარს ტყავი მისი, კაბად ჩემად მომინახავს.

(657).

თუგინდ ეს ადგილი იყოს ინტერპრეტატორის მიერ ქმნილი, ინ-

ტერპოლაცია მაინც მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ გვიხსნის ტარიელის „ვეფხისტყაოსნობის“ სიმბოლურ შინაარსს. შესაძლებელია, რომ ასეთ სიმბოლომდე რუსთაველი მივიდა ჰომეროსის გავლენით, რომელთანაც მიწელაოს, მძებნელი ფარესის მიერ მოტაცებული მშვენიერი ელენესი, შემოსილია აგრეთვე ვეფხის ქურჭით.

რასაკვირველია, ტარიელის ვეფხის ტყავს მეფე როსტევეანის დამისი ამალისათვის ეს სიმბოლური მნიშვნელობა არ ჰქონდა; მათთვის ეს იყო საბაბი გაკვირვებისა. ვეფხის ტყავი თვით წარმოადგენს ფერების კონტრასტს, ამოდენ აუცილებელს ფერწერის ხერხით მხატვრობის ძირითადი ფენომენის დადგენისათვის. დასაშვებია, რომ რუსთაველი ამ მომენტიდან ამოსული მივიდა მოთხონილებამდე, რათა თავისი გმირი ვეფხის ტყავით შეემოსა თავიდან ფეხებამდე.

ფერების კონტრასტის ფონზე მშვენიერების ჩვენება და ამით მნახველში გაკვირვების გაღვიძება არის ფერწერისათვის ბუნებრივი და სპეციფიკური შემოქმედებითი ხერხი, ამოდენ უხვად გამოყენებული „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მიერ. პოეზიაში ამ ხერხის ასეთი რელიეფური გამოყენება, ჩვენი აზრით, ორი გარემოებით აიხსნება: პირველი იმით, რომ მხატვრული სახის რელიეფური წარმოსახვისათვის ეს ხერხი საუკეთესო შედეგს იძლევა და მეორედ იმით, რომ რუსთაველი უსათუოდ უხვად იყო დაჯილდოებული ფერების იმდაგვარი განცდის ნიჭით, როგორც გვხვდება ფერწერის დიდ მხატვრებთან.

გაკვირვების კატეგორიის გაცხოველებისათვის რუსთაველი ყოველთვის ამ ხერხს მიმართავს, როგორც ძირითად შემოქმედებითს მეთოდს და ამ მხრივ იგი უსათუოდ უნიკუმს წარმოადგენს დიდ პოეტთა ოჯახში. ფერს, როგორც ჩვენ ეს დასაწყისში ვთქვით, ყველა თვალსაჩინო პოეტი მიმართავს, მაგრამ ამოდენი ინტენსივობით, როგორც რუსთაველთან არის იგი, თითქმის არც ერთ სხვა პოეტთან გამოყენებული არ არის.

რასაკვირველია, მშვენიერების მხატვარი რუსთაველი თავის მაღალ ოსტატობას მარტო ფერების კონტრასტებისა და ნიუანსებით არ ამოწურავს. მიზნის მისაღწევად და მხატვრული ეფექტის მაღალი შედეგისათვის იგი ბევრ სხვა ხერხსაც მიმართავს. განსაკუთრებით ჩვენ მიერ დასახელებულ განუმეორებელი ოსტატობით პირველად ჰომეროსის მიერ გამოყენებულ დედუქტურ ხერხსაც, სადაც პოეტი ჩვენი წარმოსახვის უნარის შინაგან დასკვნას აკეთებს და სურათს ადამიანის აზრისა მშვენიერების იდეაზე მონაწილეობით იძლევა. „ილიადაში“ ჰომეროსს არც ერთხელ არ უთქვამს, თუ რა ფერისა იყო მშვენიერი ელენე, თუ რა ცეცხლისა

იყო მისი თვილები, — საერთოდ არაფერი არ ვიცით ჩვენ ამ ქალის შესახებ, რომ ფერწერას მივსცეთ ამოცანა მისი სურათის შესრულებისათვის. ჩვენ ვიცით მხოლოდ, რომ ეს ქალი იმოდენ მშვენიერია, რომ მისი მშვენიერებისათვის ღირს ტროანული ომის წარმოება; ე. ი. ჩვენ ვიცით მხოლოდ, რომ ელენე ქალთა შორის არის უმშვენიერესი. მაშასადამე, ჩვენთვის ცნობიერი გახდა მხოლოდ იდეა მშვენიერებისა.

ძრავალ შემთხვევაში რუსთაველი ამ ხერხსაც მიმართავს, მაგრამ არა მაშინ, როცა მშვენიერება სურს დახატოს, არამედ. მაშინ, როცა უნდა აღინიშნოს ადამიანური ქველობა. მაგ., რათა თინათინის მაღალი ნიჭი და უნარი ხელმწიფედ და ქვეყნის მმართველად ყოფნისას გამოხატოს, რუსთაველმა შექმნა ისეთი განუმეორებელი წარმტაცი პოეტური სახე, რომლითაც მას შეუძლია შეეჭიბროს პოეზიის ყველა დროის უდიდეს გენიოსებს — ჰომეროსი იქნება იგი, თუ გოეთე.

ჩვენ მხედველობაში გვაქვს პარადოქსული აფორიზმი:

თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა.

(51).

ეს აფორიზმი ნიშნავს: თინათინი, რომელიც სწუნობდა ხელმწიფობას, მამისაგან სახელმწიფო საქმეთა შესწავლის გამო, იმოდენ დაეუფლება ხელმწიფობას, რომ თვით ხელმწიფობამ იწყო „თინათინობა“.

საქმის უცოდინარი მკითხველი იფიქრებს, ვითომ ეს ფრაზა მეტაფორააო, დაწერილი ქალის სილამაზის გამოსატქმელად, თინათინი ვითომ აქ მზეს მშვენიერებით ამკობდეს და სხვა. სინამდვილეში კი სულ სხვა გარემოებასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე მეტაფორასთან, ნათქვამთან ქალის მშვენიერების გამოსახატავად. როცა მეფე როსტევიანი გადაწყვიტა ხელმწიფედ არაბეთს თავისი ქალი თინათინი დაესვა, ქალმა, ცხადია, ეს იუცხოვა, იტირა და ხელმწიფობაზე უარი თქვა. მაშინ მამა შეუდგა მასწავლებელის როლს. თავის ქალს, უპირველეს ყოვლისა, აუხსნა ხელმწიფის მოვალეობა და უფლება. აქ როსტევიანის ენით რუსთაველი ალაგებთ თავის მსოფლმხედველობას აბსოლუტური მონარქის შესახებ. ხელმწიფე შედარებულია ბუნების აბსოლუტთან, ე. ი. მზესთან. როგორც მზეო, ფილოსოფოსობს მეფე როსტევიანი, „ვარდსა და ნეხვსა“ ერთნაირად მოეფინების, ასე ხელმწიფეცო „დიდთა და წვრილთა“ ერთნაირი წყალობით უნდა ეპყრობოდესო. როცა ეს იდეალი აბსოლუტი მონარქისა თავის ქალს შეასმენია როსტევიან მეფემ, მაშინ დაასკვნა რუსთაველმა:

ამა მაშისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა,
თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა.

ამ კონტექსტში ნათელია, თუ რას ნიშნავს რუსთაველის ჰიპერ-ბოლირებული მეტაფორა „მზე თინათინებდა“ ე. ი. თინათინი იმ-დენ შესაფერი გახდა ყოფილიყო ხელმწიფე თავისი ქვეყნისა, რომ ბუნების სრულქმნილი აბსოლუტიც კი არ თავილობდა ყოფილყო მსგავსი თინათინისა, არათუ მხოლოდ თინათინი უნდა გამხდარიყო მსგავსი სრულქმნილი აბსოლუტის, ანუ მზისა.

აქ ჩინებული პოეტური სახე „მზის თინათინების“ შესახებ რუთთაველმა დახატა, რასაკვირველია, არა ფერის, ან რომელიმე სხვა ქვალიტეტური შედარების საშუალებით, არამედ წმიდა ჰომეროსის ხეობით, ე. ი. რაკიონალური დასკვნის მეშვეობით. გონების დედუქტური ინტუიციით ვალწევთ ჩვენ შთაგონებას, რომ ეს ქალი იქნება საუკეთესო და სრულქმნილი ხელმწიფე თავისი ქვეყნისა.

მაგრამ შემოქმედების ეს ხერხი არ არის რუსთაველთან სპეციფიკური. იგი მას მიმართავს და მოიხმარს ჩინებულად პოეზიის სხვა გენიოსებთან და, უპირველეს ყოვლისა, პომეროსთან ერთად. ფერების მძაღლი ინტუიციისა, რომლითაც ასე მდიდარია რუსთაველის ლექსი, რუსთაველის ინდივიდუალური თავისებურებას წარმოადგენს. რასაკვირველია, შემოქმედების ეს ხერხი პოეზიის სხვა გენიოსებთანაც უხვადა გვხვდება, მაგრამ ხელოვნების ძირითადი კატეგორიის, ე. ი. გაკვირვების, მისაღწევად ფერი იმდენი ინტენსივობით, როგორც რუსთაველმა, ჩვენი ცოდნით, სხვა არც ერთ პოეტს არ გამოუყენებია, თვით გოეთესაც კი არა—ფერების ამ გენიალურ მკვლევარს და მცოდნეს.

რათა აქ წამოყენებული დებულება ერთ-ერთი ისტორიული მაგალითით მაინც იყოს ილუსტრირებული, საჭიროა ერთმანეთს შევადაროთ ფერის განცდა „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ილიადას“ ავტორისა. შეუდარებელი გენიოსი ყველა დროისა ფერების განცდის მიმართ ძალიან ღარიბია, — იგი იცნობს რამდენიმე ბუნებრივ ფერს და მისი ფერწერის ტექნიკა ერთობ განსაზღვრულია. იგი არ იცნობს არც ფერების კონტრასტს, არც აბერაციას, არც ტონსა და სიმუქეს, მისთვის მთლიანად უცნობია კომპლექსური ფერები. „წყლის ჭავლი“ და „მზიანი ჩრდილი“ რუსთაველისა მისთვის ისე უცნობია, როგორც ტექნიკა რაფაელის და რემბრანდტის ფერწერისა.

რას უნდა მიეწეროს ეს? ნუთუ იმას, რომ „ილიადას“ და „ოდისეის“ გენიალური ავტორი მართლაც ბრმა იყო? ჩვენ ვფიქრობთ

სხვას. პოლიგნოტე კიდეც არ დაბადებულყო ბერძნებისათვის და ჰომეროსის დროინდელი საბერძნეთი კიდეც არ იცნობდა ფერწერის ზეგავლენით წარმოშობილ ფერების განცდას.

ვითომ ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს აქილევსის ფარი, რომლის მხატვრობა ამოდენი დეტალური ბეჭითობითაა აღწერილი ჰომეროსის მიერ. მაგრამ ამ აღწერილობის განხილვა ნათლად აჩვენებს, რომ ჰომეროსის ნიჭი აქ კინემატოგრაფიული ხასიათის არის და არა ფერწერითი. აქ ჩამოთვლებლია უამრავი რუხი სურათი, ფერს მოკლებული და კინემატოგრაფიული სიჩქარით ერთიმეორის შემცვლელი, ჩვენ არ ვიცით, თუ რა ფერისა. იყო ეს სურათები: ყურძნის შავი ფერისა და ოქროს ყვითლის გარეშე ჰომეროს არც უხსენებია არავითარი ბუნებრივი ფერი ამ კოლოსალური აღწერილობის გადმოცემის დროს.

რა ცოდნაც კი მოეპოვებოდა იმდროინდელ ბერძენს, ყველაფერი დახატულია ამ ფარზე, ფარის მხატვრობა არის იმდროინდელი საბერძნეთის ნამდვილი ენციკლოპედია. ცის მნათობთა მექანიკის შესახებაც კი საბერძნეთის ეკონომიურ ისტორიამდე შეუძლია ამ ფარს მისცეს მკითხველს ცნობა და მასალა. მაგრამ სწორედ ამიტომ აქ არავითარი ფერწერისა და მხატვრობის ზეგავლენა არ ჩანს. იგი აგვიწერს უსასრულო მრავალ სურათს, უსასრულოდ ერთმანეთის შემცველს, კინემატოგრაფიული, ფერსმოკლებული სიტუაციის სახით. ე. ი. აქ სწორედ იმის საწინააღმდეგოა გაკეთებული, რაც ფერწერის სპეციფიკას შეადგენს.

პოლიგნოტესა და რაფაელის ნიჭის ათასი მხატვარი რომ შეიკრიბოს და გადაწყვიტონ დახატონ სურათები აქილევსის ფარისა, არაფერი არ გამოუვათ ამ უსასრულო სურათების რიგი არ დაიღვევა და ადამიანის სიცოცხლე მოკლე აღმოჩნდება დახატოს უსასრულობა. ფარის მხატვრობა მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მის ავტორს არ აქვს უნარი ფერის იმდაგვარი მოხმარებისა, როგორც ეს ფერწერაში მოიხმარება. ჰომეროსი მოკლებულია უნარს ქვეყანა ფერების ნიუანსებად დახატოს და მოვლენათა მსვლელობა ფერების კომპლექსების დენად წარმოგვიდგინოს. მისი მხატვრული ნიჭის გენიალობა სულ სხვა გვარის არის. სადაც ეს გენიალობა წარმოსახვისა აღწევს. სიმაღლეს. რომელიც ჯერ ქვეყანაზე არ გადაულახავს არც ერთ პოეტს. წარმოიდგინეთ, რომ აქ ფერი საქმეში სრულიად არ მონაწილეობს და მაინც უდიდეს სურათს ვხედავთ. რომელიც შინაგანი ინტელექტუალური თვალებითაა გაუფერადებული და რუხი.

მაგალითად ასეთ შედეგად ჰომეროსის გენიალობისა ჩვენ მიგვაჩნია ადგილი „ილიადას“ XI წიგნიდან, სადაც აწერილია აგა-

მემონის მიერ ტროელთა მეფის ორი ვაჟის აჩეხა ბრძოლის დროს. თითოეულ ტროელ მხედარს, დამსწრეს ამ საზარელი სცენისა, სწყურია მიეშველოს მეფის შვილებს, მაგრამ თითოეულს ეშინია მრისხანე და უძლეველი ბერძენთა მხედრობის მთავარსარდლისა და აქ ჰომეროსი იძლევა პოეტურ სახეს, გენიალურ შედარებას მსოფლიო პოეზიისა ჯერ გადაულახავს სხვა პოეტის მიერ: ისე როგორც უძლეველი ლომი ესტუმრება ბუნაგს შვლისაო, — ამბობს პოეზიის ფუძემდებელი, — უღმობელი, ბასრი კბილებითა გლეჯს შვლის ნუკრებსა და ყლაპავს, საწყალი დედა კი სასოწარკვეთილი დგას, სურს უშველოს შვილებს, მაგრამ რას გაბედავს ლომთან შებრძოლებას (საწყალი უმაღ თვით იმალება ბუჩქებში), გულმოკლული და სავალალო საკუთარ თავს შველის, — სწორედ ასე, ტროელი მხედრები გაურბოდნენ მრისხანე შურს აგამემნონისა და სანამ ის მეფე პრიამის შვილებს ჩეხდა, თავს უშველეს და მიიმალ-მოიმალნენ, თუმცა გულმოკლული იყვნენ მეფის ვაჟების აჩეხის გამო.

ამ სტრიქონების მკითხველი ნათლად ხედავს ამ საზარელ სცენას: ლომი ეღეტს და ყლაპავს პაწია ნუკრებს, გულმოკლული მათი დედა კი იმალება ბუჩქებში. მიუხედავად უმაღლესი თვალნათლობისა, სურათი გაფერადებული არ არის. რ უს თაველი ასეთი სურათის დახატვის დროს უსათუოდ ფერის და სინათლის მაღლს მიმართავდა, ადამიანთა სულიერ განცდას თუ მოქმედებათა ფონს გააფერადებდა. ჰომეროსი კი დინამიკის მხატვრულ ამოცანას მსჯელობის დინამიკის საშუალებით აღწევს: ფერისა და სინათლის ეფექტს ის ნაკლებად მიმართავს.

დანამდვილებით ერთი რამ შეიძლება ითქვას: ჰომეროსი ეკუთვნის პოლიგნოტეს წინადროინდელ საბერძნეთს, ადამიანის ემოციურ ცხოვრებაზე ფერწერის კულტურას ჯერ, ეტყობა, საკმაო ზეგავლენა არ მოუხდენია.

რუსთაველი კი პირიქით. არც ერთ პოეტურ სახეს არ დახატავს ისე, სინათლისა და ფერის ფენომენი რომ არ გამოიყენოს, თითოეული პოეტური სახის დახატვის დროსაც კი აფერადებს სურათს და თითოეულ სულიერ ემოციას ადამიანისა გადმოგვცემს რომელიმე ფერის სიმბოლოთი. ეს მოვლენა პოეტის ინდივიდუალობითაც შეიძლება ავხსნათ, მაგრამ უფრო კი უნდა აიხსნას იმდროინდელ საქართველოში არსებული ხელოვნების და კერძოდ ფერწერის მაღალი განვითარებით. ისტორიული წყაროები და განსაკუთრებით კი ნგრევის საუკუნეებს იქა-აქ გადაჩენილი ძეგლები მართლაც მოწმობენ იმას, რომ რუსთაველის დროინდელ საქართვე-

ლოში ფერწერა დიდად განვითარებული უნდა ყოფილიყო სიერ-
თოდ, და საღებავების შემზადების ტექნიკა — კერძოდ.

ზარზმის ტაძრის ფერწერა, შესრულებული დაახლოებით იმ ხა-
ნაში, საუკუნეებს გადარჩენილი და მთელი თავისი რელიეფობით
დაცული ჩვენს დრომდე, აჩვენებს ისეთ მაღალ ტექნიკას საღე-
ბავების შემზადებისა, რომ თანამედროვე საღებავების ქიმიისათვის-
საც, უსათუოდ, ამოცანას შეადგენს: რვა საუკუნეს ვერ შეუცვლია
ხატის ფერი! საეკლესიო ქართული ფერწერა იმ ხანის თემატიკის
მიხედვით კლერიკალური, წერის მანერის მიხედვით უკვე საეროსა
და ხალხოსნურ იერს ატარებს, რასაც სიმონ გურიელის დიდი პორ-
ტრეტი მოწმობს ზარზმის ტაძრის ერთ-ერთ სვეტზე.

რუსთაველის ეპოქის ქართული ფერწერა თავისუფლდება გა-
შეშებული, დინამიკურობას მოკლებული ბიზანტიური საეკლესიო
ფერწერის გავლენისაგან და საკუთარ ფეხზე დამდგარი იწყებს
გამომუშავებას ქართველური ტომის ხალხებისათვის ბუნებრივი
გრაციისა და ფორმის კონტაობისა.

კლასიკურ მაგალითს ნათქვამისათვის გვაძლევს უბისის ტაძ-
რის მხატვრობა იმერეთს, — ეს გენიალობის უნიკუმი ქართუ-
ლი ხელოვნების ისტორიაში საერთოდ და მწვერვალი ქართული
ნაციონალური ფერწერისა კერძოდ. აქ ფერწერის ტექნიკა იმდენად
განვითარებულია, ფორმა იმდენად დინამიკურია და პერსპექტივა
იმდენ თავისუფლებას გვაძლევს, უსასრულობის განცდა იმდგავ-
რად რეალიზირებულია, რომ რენესანსის მხატვრობის პირველ
ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ეს ტაძარი რომ იტალიელ მხატ-
ვარს დაეხატა, იგი დღეს ეცოდინებოდა თითოეულ განათლებულ
კაცს დედამიწის ყველა კუთხეში.

ეს მხატვრობა და კიდევ ბევრი სხვა, შექმნილი საქართველოს
ისტორიის ე. წ. ოქროს ხანაში, იმას მოწმობენ, რომ იმდროინდელ
საქართველოში არსებობდა არა მარტო მხატვართა
გაწვერთნილი სკოლა და მხატვრობის განვითარე-
ბული ტექნიკა, არამედ საზოგადოებაც, რომელსაც შე-
საფერისი გემოვნება და გაგების უნარი გააჩნდა.

ეს გარემოება ჩვენ გვაძლევს უფლებას, ვიფიქროთ-
რომ რუსთაველი იყო არა მარტო პოეტი, არამედ
თავისი დროის გამოჩენილი მხატვარიც. მხოლოდ
მხატვრობის სპეციფიკური ნიჭისა და ფერწერის მაღალი ტექნიკის
მცოდნე პოეტს შეეძლო ფერებით ისეთი ოპერაციები ეწარმოებინ-
ა, როგორიც ჩატარებულია რუსთაველის ლექსში. ფერის შთაგო-
ნება, აღბეჭდილი რუსთაველის ლექსში, ამტკიცებს არა მარტო
იმას, რომ ავტორი დაჯილდოებული იყო მხატვრობის მაღალი ნი-

ქით, რომ მისი თვალები ბუნებაში გაცილებით მეტ. ფერს ამჩნევდა, ვიდრე ჩვეულებრივი ადამიანის თვალი, არამედ იმასაც, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს თვით ჰქონდა განვითარებული ფერწერის სკოლა. ფერის პრობლემის შესწავლამ რუსთაველთან ჩვენთვის უეჭვოდ გახადა, რომ ქართველთა უდიდესი ოლიმპიელი თვით ეწეოდა ხელოვნების ამ საპატიო დარგს.

ფერის პრობლემის შესწავლას რუსთაველთან აქვს არა მარტო თეორიულ-ესთეტიკური მნიშვნელობა, იგი საინტერესოა არა მარტო პოეტის ინდივიდუალობის დადგინების თვალსაზრისით, არამედ რუსთაველიანას კარდინალური ისტორიული პრობლემის გადაჭრის თვალსაზრისითაც. ჩვენი ანალიზიდან გამომდინარეობს ის უდავო დებულება, რომ რუსთაველი არ შეიძლება ყოფილიყო მაჰმადიანი, შეუძლებელია „ვეფხისტყაოსანი“ დაწერილიყოს ან შექმნილიყო მაჰმადიანურ ქვეყანაში, — ისეთი ცივილიზაციის პირობებში, რომელიც ფერწერას პრინციპულად არ ცნობს; წარმოუდგენელია დაბადებულიყო ფერით მწერალი პოეტი მხატვრობის ამოდენი განვითარებული ხელოვნებითა და გემოვნებით მაჰმადიანურ წრეში, რადგან ფერწერა ეწინააღმდეგება მაჰმადიანურ მსოფლგაგებას.

ფერის პრობლემის შესწავლა გვარწმუნებს აგრეთვე, რომ რუსთაველი თავის პოემაში არაბებზე და მაჰმადიან ინდოელებზე ლაპარაკობს. მაგრამ სინამდვილეში ხატავს ქრისტიან ქართველებს და ამიტომ ხშირად ავიწყდება რეალიზების დაცვა, ამბობს და აკეთებს ისეთ რამეს, რაც უჩვეულოა მაჰმადიანური ხალხებისათვისა და ეროვნული ადათია ქართველებისათვის. ასეთი დარღვევა რეალიზების „ვეფხისტყაოსანში“ ბევრია. ერთი მათგანი შეეხება ფერის პრობლემას. ტარიელი მოუთხრობს ავთანდილს, რომ, როცა მას მოუკვდა მამა, იგი შეიმოსა შავი ფერით და წელიწადი „იჭდა ბნელსა“. ერთი წელი რომ გავიდა, მეფემ უბრძანა „გახდა შავისა“ და სხვა. რა საჭიროა იმის მტკიცება, რომ ეს „შავის ჩაცმა“ და „შავის გახდა“ ქართული ქრისტიანული ადათია, — უცნობი ინდოეთისა და ყველა სხვა მაჰმადიანისათვის.

ფერი ტონს აძლევდა რუსთაველის მთელ შემოქმედებას. პოეტი იმდენად ღრმად განდცდის ბუნების ამ ფენომენს, რომ მის აზრით თვით „სოფლისა სიმუხთლეს“ თავის ფერი აქვს¹. ამიტომ რუსთაველის ლექსს თავისი ფერი აქვს,

¹ „ესე არის ამ სოფლისა სიმუხთლე და მისი ფერი“. — „ვეფხისტყაოსანი“, სტროფი 172, კ. ჭიჭინაძის გამოცემით, ეს სტროფი აკადემიურ გამოცემაში არაა შეტანილი. რ. ე. დ.

მუსიკა მისი კეთილხმოვნების აარის მისი ფერი. რუსთა-
ველის ლექსის მუსიკალური ფერი იბადება პოეტისა და ხელოვა-
ნის ფერის განცდისაგან. როგორც საქართველოს მთისა და ბარის
ლანდშაფტი ადრე გაზაფხულზე უთვალავ ფერად ყვავილობს და
იმოსება, ისე რუსთაველის ლექსი უთვალავი ფერის აბერაციითა და
ნიუანსით ალამაზებს შემოქმედების პოეტურ სახეს. ფერის განკლად
რუსთაველისა იყო სიმფონია სინათლისა და უსასრულობისა, ე. ი.
დასაბამი მისი ლექსის მუსიკალური ტონისათვის. მუსიკა რუსთა-
ველის ლექსისა კი გამოხატავდა ხმას, რომელსაც მღეროდა თამა-
რისდროინდელი მხნე ქართველი კაცი, მტერთან ზრძოლის წარს.

რუსთაველის ფერის ფილოსოფიას გადავყავართ მისა ლექსის
მუსიკალური ფერის, ე. ი. რუსთაველის პოეტური სტილის, სფე-
როში. ეს დარგი, რასაკვირველია, დამოუკიდებელი კვლევის ობი-
ექტია.

სიმართლისთვის

B

საქმისთვის

B

საქმისთვის,



მოსე ივანეს ქე გოგიბერიძე

I

ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი მოსე ივანეს ქე გოგიბერიძე მოწაფეობიდანვე იქცევედა ყურადღებას ნიჭიერებით, ნათელი აზროვნებით, იშვიათი მეხსიერებით, შრომის სიყვარულით, ძლიერი ლოგიკითა და ენამოსწრებულობით. მის კალამს ეკუთვნის ნაშრომები ფილოსოფიის, სოციოლოგიის, ლიტერატურათმცოდნეობის, ხელოვნებათმცოდნეობისა და სხვა მეცნიერების რიგ პრობლემებზე.

მ. გოგიბერიძე ჯერ კიდევ 1924 წელს განიხილავს კანტის მოძღვრებას, 1927 წელს მარქსისტული თვალსაზრისითა და ჟურნალისტის იშვიათი სტილით ანადგურებს ცნობილ ბურჟუაზიულ სოციოლოგ კაიზერლინგს. მ. გოგიბერიძის წიგნმა „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ (1928 წ.) მაღალი შეფასება დაიმსახურა¹.

გ. ი. ლენინის „ფილოსოფიური რვეულების“ გამოსვლას მ. გოგიბერიძემ მიუძღვნა საყურადღებო მონოგრაფია „ლენინი, როგორც ფილოსოფოსი“ (1929 წ.).

მ. გოგიბერიძემ მოამზადა და გამოსცა (1941 წ.) „ფილოსოფიის ისტორია“. ტ. I. (ანტიკური ეპოქიდან კანტამდე). მასში „მარქსისტული თვალსაზრისით არის შეფასებული ფილოსოფიური სკოლები და ფილოსოფიის განვითარების ეტაპები, ნაჩვენებია ფილოსოფიის გასწვრივ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლა“². წიგნი სახელმძღვანელოდაა განკუთვნილი, „ის ამავე დროს

¹ ჟურნ. „მნათობი“, 1929 წ., № 11—12, გვ. 253.

² კრებული „სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტო დიდი ოქტომბრის რევოლუციის 40 წლისთაზე“, 1957, გვ. 204.

გამოკვლევასაც წარმოადგენს¹. იგი განსხვავდება ყველა სხვა არსებული სათანადო კურსისაგან იმითაც, რომ მასში მოკლედ, მაგრამ არსებითად, განხილულია XI -- XII საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნება საქართველოში.

საყურადღებოა ამაგი მ. გოგიბერიძისა ქართველი მოაზროვნეების — ეფრემ მცირის, იოანე პეტრიწის, არსენ იყალთოელისა და შოთა რუსთაველის — ფილოსოფიური შეხედულებების გარკვევაში.

მ. გოგიბერიძე იბრძოდა თარგმანის კულტურის ზრდისათვის ჩვენში. იგი აკრიტიკებდა ცუდ თარგმანებს. თვითონ თარგმნა და საკუთარი წინასიტყვაობით გამოაქვეყნა იმანუილ კანტის „პროლეგომენები“ (1936 წ.) და იმ ნაწარმოებების ნაწილი, რომლებიც შეტანილია მის მიერვე გამოცემულ „ისტორიული მატერიალიზმის ქრესტომატიკაში“ (1927 წ.). მანვე დიდი დრო და აუარებელი ენერგია მოახმარა დედანშიც სირთულით ცნობილ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ ორივე ვარიანტის ქართულად თარგმნისა და გამოკვლევით, შედარებითი ლექსიკონითა და შენიშვნებითურთ დასაბეჭდად მომზადებას.

იგივე მკვლევარი და მთარგმნელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მეცნიერების მიღწევებში მასებში შეტანას. „პოპულარული მეცნიერული ლიტერატურა, — წერს იგი, — ის საშუალება არის, რაიც მეცნიერების დიდ ნაამაგარს ფართო მასების საზრდოდ აქცევს“².

მ. გოგიბერიძეს დამსახურება მიუძღვის აგრეთვე საზოგადოებრივ-ორგანიზაციულ საქმეებში. მაგ., ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტისა და რიგი სასწავლებლების დაარსებაში. იგი იყო ერთ-ერთი პირველი ხელმძღვანელთაგანი ჩვენში პოპულარული ჟურნ. „მნათობისა“. მისგან, როგორც პროფესორ-პედაგოგისაგან, დავალებული არიან სათანადო დარგთა ჩვენი კადრები.

აღნიშნული დამსახურებებით მოიპოვა მ. გოგიბერიძემ პოპულარობა და პატივისცემა ჩვენს საზოგადოებრიობაში.

შევჩერდეთ მისი პირადი ცხოვრების და მოღვაწეობის ძირითად მომენტებზე.

II

ივანე გოგიბერიძემ პირველი შვილის შექმნა ასე აღნიშნა:

„27 აგვისტოს, 1897. წელს, საღამოს 7 საათზე, დაიბადა ვაჟი, სახელად მოსე ეწოდა“.

¹ გაზ. „კომუნისტი“, 1941 წ., 11 ოქტ. № 109 (6114).

² ჟურნ. „მნათობი“, 1926, № 10. გვ. 243.

მომავალ მეცნიერზე დიდი გავლენა მოახდინა ოჯახურმა წრემ. მამაჩემი, — წერს მოსე გოგიბერიძე, — იყო „გონების კაცი, რაციონალისტი და გარემოებისადმი ანგარიშის გამწვევი“. ენამჭრელო და სიტყვამახვილი, პირშიმთქმელი. იგი ბუნებას მაღალი ნიჭით დაეჯილდოებია. „ელგუჯა“ და „მამის მკვლელი“ ბევრჯერ ეკირა. ხელში და სხვებსაც უკითხავდა. ჩვენსას იყო მთელი ჩვენი კუთხის. ქალიშვილების საკრებულო, ათასნაირ გასართობს გამოიგონებდნენ ხოლმე ზამთრის გრძელი ღამეების „სატეხად“. საღამოთი ქალიშვილებს მამაჩემი უკითხავდა „ვეფხისტყაოსანს“, რომლის შინაარსი მეც მაშინ შევითვისე“.

7 წლის მოსე მისივე სოფლის — ქვენობნის სამრევლო სკოლაში შეიყვანეს. იგი დაასრულა. საჭირო იყო მისი რუსულში წამზადება და შორეულ სკოლაში შეყვანა. მშობლებს კი საშუალება არ ჰქონდათ. გადაწყდა ბავშვის შინ დატოვება. სწორედ ამ დროს გათხოვდა ოზურგეთს მოსეს ბიძაშვილი; მან მოსე თან წაიყვანა და 1908 წლის 1 სექტემბრიდანვე საქალაქო სასწავლებელში მოაწყო. 1910 წლის თებერვალ-მარტში მოწაფეს მამა და მის ოჯახშივე მცხოვრები ერთადერთი კაცი — ბიძა გარდაეცვალნენ. გაქირავებაში ჩავარდა 13 წლის ყმაწვილი, მაგრამ სკოლა არ მიატოვა და იგი 1914 წელს წარჩინებით დაასრულა.

იმავე წლის აგვისტოს ბოლოს მ. გოგიბერიძე ხონის სამასწავლებლო სემინარიაში მოეწყო. ხონში ზღვება მოსე გამოცდილ მასწავლებლობასა და კარგ ახალგაზრდობას. იგი იგონებს: „ახალთაობა, ქართული გაზეთით ხელში, ყოველ საღამოს იკრებებოდა ხონის საქალაქო ბაღში ისევე, როგორც ოზურგეთის მოედანზე... თავისუფლებისა და რევოლუციის გამარჯვების რწმენით ისევე იყო სავსე იმერეთის დაბლობი, როგორც გურია და იმდროინდელი საქართველოს სხვა კუთხეები“.

სემინარიის საკმაოდ მდიდარ ბიბლიოთეკაში, წერს მ. გოგიბერიძე: „ვკითხულობდი განუწყვეტლივ, ვალტერ სკოტიდან დაწყებული გოეთემდე, ბელინსკიდან დოსტოვესკიმდე. გეოგრაფია. ისტორია, ბრემის „ცხოველთა ცხოვრება“ თუ პრევევალაკის მოგზაურობა ტიანშანზე კალეიდოსკოპური სიჩქარით იცვლებოდა ჩემს წინაშე. განსაკუთრებით გატაცებული ვიყავი ბაირონით... საღამოც ვიშოვე რენანის და შტრაუსის წიგნები. რენანით აღფრთოვანებული ვიყავი, შტრაუსი ძალიან მძიმე საკითხავი იყო...“

საინტერესო და სამაგალითოა ახალგაზრდობისათვის ასეთი ფაქტი: 1914 წლის საახალწლო არდადეგებზე შინ წავედიო, — წერს

მოსე. — მიმქონდა ათიოდე წიგნი და სამი გირვანქა შაქარიო. უკანასკნელი „სემინარიის პანსიონატში მოცემული ულუფისაგან შევაგროვე, თვეების მანძილზე ქალაქებში და წიგნებში ვძალე, რათა დედაჩემისათვის საჩუქრად მიმეტანა“.

7 იანვარს მოსე სემინარიაში დაბრუნდა, მაგრამ არდაგანთან ოსმალების მიერ ფრონტის გარღვევის გამო შეშინებულმა მეფის მთავრობამ ქუთაისის გუბერნიის სახაზინო სკოლების ევაკუცია გადაწყვიტა. ზონის სემინარია ჩრდილოეთ კავკასიაში, გიორგიევსკს გადაქონდათ. გამოაცხადეს, რომ უფროსკლასელებს სახელმწიფო ხარჯით წაიყვანდნენ, ხოლო დაბალკლასელები კი (რომელთა შორის მოსეც ითვლებოდა) თავიანთი ხარჯით უნდა წასულიყვნენ ან ოჯახებს უნდა დაბრუნებოდნენ. ჩვენა მოწაფეს მხოლოდ 8 აბაზი აღმოაჩნდა! მანც არ დაიხია უკან, ჩავიდა ქუთაისში, ცოტა ფული გაახერხა და გიორგიევსკს გაემგზავრა.

სასწავლო წლის დასასრულს თურქეთის ფრონტზე რუსეთის მდგომარეობა გაუმჯობესდა, სემინარია ისევ ზონს დაუბრუნდა. მოსეც აქ ჩამოდის და სწავლას განაგრძობს.

1915 — 1916 სასწავლო წლის მოწაფის დღიურში არსებულ კითხვაზე — „მომავლის იდეალი“ — მოსე პასუხობს: «Хотю крошечку добра принести народу». კითხვას — ვინაა მისი უსაყვარლესი მწერალი, მიუწერს: „უან ჟაკ რუსო და ეგ. ნინოშვილი“.

1914 — 1916 წლებში მ. გოგიბერიძეს აუთარებელი წიგნი წაუკითხავს ნაპოლეონისა და სხვა მხედართმთავართა შესახებ, მაგრამ მალე შეცვლილა მისი ოცნების საგანი, — გმირისა და სამხედრო სტრატეგის ადგილი ეთიკასა და ანტიკურ ფილოსოფიას, კერძოდ, სოკრატეს დაუჭერია.

სემინარისტის მ. გოგიბერიძე იწყებს უკვე საჯარო გამოსვლებს ფილოსოფიის საკითხებზეც. მალე იგი იმდენად პოპულარული ხდება, რომ ზონიდან სხვაგანაც იწვევენ. მაგალითად, შემონახულია მის მიერ 1916 წელს ქუთაისში წაკითხული საჯარო, ფასიანი მოხსენების სტამბური აფიშა:

„პარასკევს, 8 დეკემბერს

ადგილობრივ ს.-დემოკრატიულ კლუბში

ამხ. მოსე

გოგიბერიძე

წაიკითხავს რეფერატს

პროლეტარული ფილოსოფია.

დებულებები:

I. 1) ფილოსოფია და მისი საგანი,

- 2) მეთოდი და სისტემა,
- 3) რევოლუცია და ფილოსოფია,

II. იდეალისტური ფილოსოფიის გვირგვინი (ფრთა შემარცხენე ჰეგელიანებისა).

III. სოციალური ფილოსოფია... 1) მატერიალიზმი. 2) მონისტური ახსნა ისტორიის კანონებისა, 3) ეკონომია და იდეოლოგია-

IV). მეცნიერული სოციალიზმი.

ფასი 50 კ-დან 1 მ-მდის. ლექციის შემდეგ ილაპარაკებენ ოფიციალური ოპონენტები. შემოსავალი გადაცემული იქნება ადგილობრივ ს.-დ. მოწაფეთა ორგანიზ. სასარგებლოდ. დასაწყისი საღამოს 6 საათზე“.

III

1917 წლის საახალწლო მისალოც ბარათში ვ. ბახტაძე პეტერბურგიდან წერს მ. გოგიბერიძეს: „ნაპერწყალია საჭირო, რევოლუციამ რომ იფეთქოს“. შემდეგ ლებულობს ს. თავართქილაძისაგან ღებუქმას: „მთავრობაძე გარდაიცვალა“...

დაემხო მეფის ხელისუფლება რუსეთის იმპერიაში. ცხოვრება ჩქარი ტემპით დაიძრა წინ: ამ დროს მ. გოგიბერიძე დამატებით ემზადება მაშინდელ ხონში მყოფ ერთ-ერთ სტუდენტთან და მოკლე დროში ძლევს 2 წლის კურსს, აბარებს გამოცდებს ქუთაისის კლასიკური გიმნაზიის სიმწიფის მოწმობისათვის, იმსახურებს მას და მიემგზავრება გერმანიაში (1919 წ.). აქ იგი სწავლობს ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში ფილოსოფიას, როგორც მისი ძირითადი სპეციალობის საგანს, და აგრეთვე მათემატიკასა და ეკონომიურ მეცნიერებას, უსმენს და პირადად ეცნობა სახელგანთქმულ მეცნიერებს და კულტურის მუშაებს. თავისი ნიჭიერებით იპყრობს ბევრი მათგანის ყურადღებას.

1922 წლის ზაფხულის სემესტრში უდგენს იგი მარბურგის უნივერსიტეტის უმაღლეს ფილოსოფიურ ფაკულტეტს სადოქტორო დისერტაციას თემაზე „სოლომონ მაიმონსის აზროვნების თეორია კანტსა და ლოგიკური იდეალიზმის შემდგომ განვითარებასთან ურთიერთობაში“ (გერმანულად, იხ. ნაწერების სია, № 56). სხვებს გარდა მისი ოპონენტია ცნობილი პროფ. ნიკოლოზ ჰარტმანი. დისერტაციის განხილვა ხდება 5 აგვისტოს და იწონებენ კიდევ. 9 აგვისტოს კი აბარებს მოსე გოგიბერიძე ზეპირ გამოცდებს და მას ფაკულტეტი ფილოსოფიის დოქტორობას ანიჭებს.

მოაგვარა თუ არა დაცული დისერტაციის გაფორმების საქმეები, მ. გოგიბერიძე გერმანიაში არც ერთი ზედმეტი დღე არ ჩერდება. გამოემგზავრა და 1922 წლის 9 დეკემბერს ის უკვე საქართ-

ველოშია მალე იბეჭდება მისი პირველი წერილიც ბავშვობის სახელით (კოსოლი, იხ. ნაწერების სია).

1924 წელს დაარსებული ჟურნ. „მნათობის“ რედაქტორი, ზემოხსენებული ვ. ბახტაძე ნიშნავს მ. გოგიბერიძეს „მნათობის“ მდივანად. იგი ამ მოვალეობას რვა წლის განმავლობაში ასრულებდა. მაშინ რედაქციის შტატი ორი-სამი კაცისაგან შედგებოდა, სხვა მხრივაც იყო რიგი დაბრკოლებებისა. ახლა ძნელია იმის წარმოდგენაც კი, რამდენი ჯაფა გასწია მან აქ, რამდენი ახალი კაცი ჩააბა ჟურნალის მუშაობაში. უკვე კალამნაცადი და შემდეგში საერთოდ აღიარებული პროზაიკოსის მიხეილ ჯავახიშვილის ნაწერების ბეჭდვა მ. გოგიბერიძემ დაიწყო და ამიტომ უკვე გვიან რომან „არსენა მარაბდელის“ ერთ ეგზემპლარს ავტორმა წააწერა: „ჩემს პირველ ნათლიას მოსე გოგიბერიძეს დიდის პატივისცემით. ავტორი“.

IV

მ. გოგიბერიძე საზღვარგარეთიდან დაბრუნებისთანავე ცდილობდა ემსახურა თბილისის უნივერსიტეტში. მან რექტორს მისცა განცხადება: „...გთხოვთ განიხილოთ აქვე წარმოდგენილი სადოქტორო დისერტაცია და დიპლომი... მე საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტთან ფილოსოფიის დარგში სამუშაოდ დამტოვოთ“¹. უნივერსიტეტის საბჭომ დაადგინა: „მოსე გოგიბერიძე დატოვებულ იქნას ფილოსოფიის კათედრასთან საპროფესოროდ მოსამზადებლად 2 მაისიდან“ (ოქმი № 70, 2 მაისი; დამტკიცებულია 1923 წ. 7 მაისს).

მოსე იწყებს უნივერსიტეტში მუშაობას; 1925 წელს მას უკვე ასისტენტად ნიშნავენ, 1926 წელს აძლევენ ლექციებს, 1928—1930 წლებში იგი უნივერსიტეტის წევრობის კანდიდატია და იმავე დროს გამგეობის წევრობის უფლებით განაგებს საკონტრაქტაციო განყოფილებას. მასვე 1930 წელს ირჩევენ პროფესორად და ნიშნავენ უნივერსიტეტის ბაზაზე შექმნილი პედაგოგიური ინსტიტუტის (1930 წ.) სოციალ-ეკონომიური ფაკულტეტის დეკანად.

1933 წელს ქუთაისში გაიხსნა პედაგოგიური ინსტიტუტი და თბილისის უნივერსიტეტი თავის ძველ უფლებებში აღდგა. მ. გოგიბერიძეს იწვევენ უნივერსიტეტის პროფესორად და ნიშნავენ ბუნების დიალექტიკის კათედრის გამგედ:

1936 წელს სსრ კავშირის უმაღლესი საატესტაციო კომისია ამ-

¹ სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის არქივი (№ 903), — „პირადი საქმე პროფესორ მოსე ივანეს ძე გოგიბერიძისა“. ფ. 2.

ტვიცებს პროფ. მოსე გოგიბერიძეს მარბურგში მიღებული დოქტორის დიპლომისა და თბილისში გამოქვეყნებული შრომების საფუძველზე ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორად¹. 1939 წლის 22 მაისს ნიშნავენ მას ფილოსოფიის კათედრის გამგედ უნივერსიტეტში. ამას გარდა მ. გოგიბერიძე სხვადასხვა დროს შეთავსებით კითხულობდა ლექციებს ქუთაისის პედაგოგიურ ინსტიტუტში (1933—1936 წწ.), ბათუმის და კიროვადის (ახერბაიჯანი) პედაგოგიურ ინსტიტუტებში, ბაქოს და ერევნის ასპირანტებთან, აგრეთვე ჩაის ანასეულის საკავშირო (ქ. მახარაძესთან) ინსტიტუტსა და თბილისის პოლიტექნიკურ ინსტიტუტებში (აქ იგი დიალექტიკური მატერიალიზმის კათედრის გამგე იყო), თბილისის საფინანსო-ეკონომიურ ინსტიტუტში (1932 წლიდან), კონსერვატორიასა და სხვაგანაც. იმავე დროს მ. გოგიბერიძე ძალიან ხშირად გამოდიოდა საჯარო ლექციებითაც საქართველოს ცენტრალური სალექციო ბიუროს, თვით უნივერსიტეტისა² და სხვა ორგანიზაციების დავალებით ჩვენი რესპუბლიკის თეატრებსა და კლუბებში, ფაბრიკა-ქარხნებსა და სხვა საწარმოებში, სამხედრო გარნიზონებსა და სანატორიუმებში.

მოსე გოგიბერიძეს საქართველოს გარეთაც იცნობდნენ. სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ფილოსოფიის სექციის სთხოვს მას გაუგზავნოს სექციას წერილი კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შესახებ. იმავე აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი აკად. პ. ფ. იულინი ატყობინებს (16 ივლისს 1940 წ.) მასვე: ვიწყებთ ფილოსოფიური ორგანოს გამოცემას, რომელშიც გამოვაქვეყნებთ ორიგინალურსა და წინათ დაუბეჭდავ გამოკვლევებს და გთხოვთ ჩვენს ორგანოში ითანამშრომლოთ. ასევე მიმართავს მას უკრნ. „უკრაინის ბოლშევიკის“ რედაქცია კიევიდან (1940 წ. 20 მარტი) და სხვები.

V

ბევრ ნაშრომს მოელოდა კიდევ ჩვენი საზოგადოებრიობა მ. გოგიბერიძისაგან, მაგრამ მას ჯანმრთელობამ უღალატა. ფილოსოფიის ისტორიის მესამე ტომი — მარქსიდან ლენინამდე (ჩათვლით) — სურდა დაემთავრებინა. მ. გოგიბერიძე რელიგიის ისტორიის, განსაკუთრებით კი აღმოსავლეთისა, შესანიშნავი მცოდნე იყო, მაგრამ მან ამ საკითხებზე მოასწრო მხოლოდ წერილებისა და ერთი ბრო-

¹ იხ. მოსე გოგიბერიძის იგივე პირადი საქმე. № 903. ფ. 19—20.

² მაგ., მარტო ამ ხაზით აქვს მ. გოგიბერიძეს 1938 — 1939 სასწავლო წელს წაკითხული ოცზე მეტი საჯარო ლექცია. იხ. უნივერსიტეტის „ანგარიში“ აღნიშნული წლისათვის, თბილისი, 1940 წ., გვ. 243.

შურის გამოცემა¹. მოსე გოგიბერიძეს არ დასცალდა აგრეთვე მონოგრაფიების შექმნა ქართული აზროვნების ისტორიის (V—XVIII ს.) პრობლემებსა და საკითხებზე. მაგ., ის წერდა მონოგრაფიას პეტრე იბერიელის შესახებ. მ. გოგიბერიძემ აგრეთვე ვერ მოასწრო დაესრულებინა სხვა მნიშვნელოვანი წამოწყებებიც.

ამ სპეტაკმა, დაულალემა მუშაკმა და ნათელმა პიროვნებამ მოკლე დროშიც ბევრი გააკეთა. სამწუხაროდ, ადრე, 52 წლისა გარდაიცვალა 1949 წლის 10 ოქტომბერს. მ. გოგიბერიძე დასაფლავებულია თბილისში, ვაკის სასაფლაოზე, მოღვაწეთა მოედანზე. მისი ნათელი ხსოვნა დიდხანს დარჩება ჩვენს მოწინავე საზოგადოებრიობაში და მით უფრო ვერ დაივიწყებს მას ჩვენი მეცნიერება.

ი. მეგრელიძე.

მოსე გოგიბერიძის ნაშრომების სია

უცნაურია, მაგრამ მდგომარეობა ასეთია, რომ მოსე გოგიბერიძის ნაწერების სია და არც თვით ნაშრომები სრულად ავტორის პირად არქივშიც კი არ აღმოჩნდა.

სია შევადგინეთ გამოცემების გადათვალეობით.

ცალკე წიგნები

1. აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები, თბ., 1924 წ., 56 გვ.
2. ისტორიული მატერიალიზმის ქრესტომატია, სახელგამი, თბ., 1927 წ., VII+306 გვ.
3. მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, თბ., 1928 წ., (წინასიტყვაობა)+328 გვ.
4. შემეცნების საგნის პრობლემა, თბ., 1928 წ., 25 გვ.
5. სპინოზა (გარდაცვალების 250 წლის შესრულების გამო), სახელგამი, თბ., 1929 წ., 56 გვ.
6. მეცნიერება და რელიგია, გამომც. „შრომა“, თბ., 1929 წ., 76 გვ., შდრ. ქვემოთ, 36-ის ქვემოთ.
7. ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, სახელგამი, თბ., 1930 წ., VI+218 გვ.

¹ იხ. მისი „მეცნიერება და რელიგია“, თბ., 1929 წ. მაღალი შეფასება ნაშრომისა იხ. ეურნ. „მნათობი“, 1929 წ., № 8—9, გვ. 243—245.

8. დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, თბ., 1932 [დ. გ. პედინსტიტუტის ლითოგრაფიული გამოცემა].

9. დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ზ მ ი. განაკვეთი, შედგენილი პროფ. მ. გოგიბერიძის მიერ, კრებული I, შესავალი და თემა; მატერიალიზმი და იდეალიზმი, თბ., 1933 წ. [შიგ თარგმანებია კლასიკოსებიდან 120 გვ.+შესავალი, 3—5 გვ. მ. გოგიბერიძისა].

10. იმმანუილ კ ა ნ ტ ი. პ რ ო ლ ე გ ო მ ე ნ ე ბ ი. თ ა რ გ მ ა ნ ი და წინასიტყვაობა ქართული გამოცემისათვის პროფ. მოსე გოგბერიძისა, სახელგამი, თბ., 1936 წ., 252 გვ.+მ. გოგიბერიძის წინასიტყვაობა, გვ. 27—39+შენიშვნები 247—252.

11. ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, უნივერსიტეტის გამოცემა, თბ., 1941 წ., 496 გვ.

წერილები პერიოდულ გამოცემებში 1923 წ.

12. მუშათა კლასი და იდეოლოგია. — ჟურნ. „მომავალი“, 1923 წ., 28 აპრილი, № 4, გვ. 40—42. ხელს აწერს კოსოლი.

13. ალბერტ აინშტაინ. — ჟურნ. „დროშა“, 1923 წ., 1 დეკემბერი, № 3, გვ. 31—32. კოსოლი.

14. ფილოსოფიურ პრობლემათა ისტორიული ფენომენოლოგია (კანტიდან ჰეგელამდინ). — ჟურნ. „მომავალი“, 1923 წ., № 7(14) 31 ივლისი; გვ. 21—26; №9—10, გვ. 13—19. კოსოლი.

1924 წ.

15. ოსვალდ შპენგლერის მოძღვრება. — ჟურნ. „მომავალი“, 1924 წ., № 1(20), გვ. 23—29, № 2(21), გვ. 46—52. ხელს აწერს მარქსისტი.

16. ოსვალდ შპენგლერის მოძღვრება. — ჟურნ. „ახალგაზრდა ლენინელი“, 1924 წ., № 2(21), გვ. 46—52. მარქსისტი.

17. კანტი (დაბადების 200 წლისთავის გამო. თეზისები [ასეა ერთგან ნახაენები!]).

—ა. აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები. — ჟურნ. „მნათობი“, 1924 წ., №№ 1, 2, 3. იხ. ზემოთ, № 1.

18. კანტის დაბადების 200 წლის შესრულების გამო. — „მნათობი“, 1924 წ., № 2.

19. მეცნიერება და რევოლუცია. ჟურნ. „მნათობი“, 1924 წ., № 6, გვ. 306—318.

1925 წ.

20. იმმანუილ კანტი (რა არის მთავარი კანტის გაგებისათვის). — ჟურნ. „მარქსისზმის დროშა“, 1925 წ., № 2—3, გვ. 101—111.

21. რეც. თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე № IV, 1924 წ. I.—
ქურნ. „მნათობი“, 1925 წ., № 4, გვ. 251—256. ხელს აწერს გ.

22. იმანუელ კანტი, — ქურნ. „მარქსიზმის დროშა“,
1925 წ., № 2—3.

23. რეც. დ. უზნაძე. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვე-
ლები. — ქურნ. „მნათობი“, 1925 წ., № 5—6, გვ. 345—351.

24. რეც. ს. დანელია. ატომისტური ფილოსოფია ძველ სა-
ბერძნეთში (დემოკრიტე). 1925 წ. — ქურნ. „მნათობი“, 1925 წ.,
№ 10, გვ. 253—255.

25. აკად. ნ. მაროი. ნაპერწკლები და შენიშვნები იაფეტური
თეორიის შესახებ. — ქურნ. „ჩვენნი მეცნიერება“, 1925 წ.,
№ 2(14), გვ. 132—134.

26. ორგანოტროპიზმი. — ქურნ. „მნათობი“, 1925 წ., № 8—9,
გვ. 266—288.

1926 წ.

27. ფრ. ენგელსი თანამედროვე ბუნებათ-მეცნიერების სამსჯავ-
როს წინაშე. — „მნათობი“, 1926 წ., № 8—9, გვ. 210—229.

28. რეც. ს. დანელია. „ქსენოფანე კოლოფონელი“, — ქურნ.
„მნათობი“, 1926 წ., № 5—6.

1927 წ.

— ისტორიული მატერიალიზმის ქრესტომატია. იხ. ზემოთ, № 2.

29. რეც. ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია. სოკრატე (თბ.,
1926 წ.). — ქურნ. „მნათობი“, 1927 წ., № 1, გვ. 248—251.

30. [ს. დანელიას წერილის გამო]. — ქურნ. „მნათობი“, № 3,
1927 წ., გვ. 252—254.

31. ოსვალდ შპენგლერ. პოლიტიკის ფილოსოფია (თარგმანი
გერმანულიდან მოსე გოგიბერიძის მიერ). — ქურნ. „ქართული
მწერლობა“, 1927 წ., № 3—4, გვ. 9—35.

— ბენედიქტ სპინოზა (გარდაცვალების 250 წლის შესრულების
გამო). — ქურნ. „მნათობი“, 1927 წ., № 7, გვ. 151—174; იხ. ზე-
მოთ, № 5.

32. კაიზერლინგი (უკანასკნელი სიბრძნე). — ქურნ. „მნათო-
ბი“, 1927 წ., № 11—12, გვ. 228—238.

— ისტორიული მატერიალიზმის ქრესტომათია, იხ. ზემოთ, 2.

1928 წ.

— მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება
მარქსამდე, იხ. ზემოთ, 3.

— შეშეცნების საგნის პრობლემა. — უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. IX, 1929 წ., გვ. 131—156. შდრ. ზემოთ, № 4.

33. რეც. თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VII. — ჟურნ. „მნათობი“, 1928 წ., № 1, გვ. 244—246; ხელს აწერს მ. გ.

34. საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. III, თბ., 1927 წ. — ჟურნ. „მნათობი“, 1928 წ., № 2, გვ. 268—267. მ. გ.

35. ფილოსოფია კარლ კაუტსკის ახალს წიგნში. — ჟურნ. „მნათობი“, 1928 წ., № 8—9.

36. სპინოზა. — ჟურნ. „განათლების მუშაკი“, 1928 წ., № 9, გვ. 43—45.

1929 წ.

— მეცნიერება და რელიგია, იხ. ზემოთ, № 6¹.

37. რეც. გ. პლენანოვი. მარქსიზმის ძირითადი საკითხები. თარგმანი რუსულიდან პ. დ. საყვარელიძის. თბ., 1929 წ. — ჟურნ. „მნათობი“, 1929 წ., № 4, გვ. 235—236. ხელს აწერს მ. გ.

38. სირცხვილია, მოქ. სარიდან, სირცხვილი. — ჟურნ. „განათლების მუშაკი“, 1929 წ., № 7, გვ. 61—62.

39. ლენინი როგორც დიალექტიკის თეორეტიკოსი. — ჟურნ. „მნათობი“, 1929 წ., № 11—12, გვ. 167—200 (თავი დასაბეჭდად გამზადებული წიგნიდან „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. იხ. ზემოთ № 7).

1930 წ.

— ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, იხ. ზემოთ, № 7.

40. პერაკლიტე ეთესელი. — ჟურნ. „ახალგაზრდა ბოლშევიკი“, 1930 წ., № 8.

¹ ხელის მოწერით ი დაბეჭდილია ქვემოდასახელებული 2 რეცენზია მ. გოგიბერიძის სტილით, მაგრამ მისია? შეიძლება მან, როგორც მდივანმა უჩრნალოსა, სხვისი ნაწერი შეასწორა. იმდენად, რომ თავისას. დაამსგავსა, იმიტომ № 16-ში არ შეგვაქვს და ისე ვასახელებთ. აი, ესენი:

— «Библиотека марксиста. Письмо Маркса к Кугельману, Москва, 1928 წ. — „მნათობი“, 1929 წ., № 7, გვ. 223.

— «К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. II. Ин-т Маркса и Энгельса. Москва, 1928 წ. — „მნათობი“, 1929, № 10, გვ. 231—233.

41. რეც. „კაპიტალის“ ქართულად გამოსვლის გამო. — ეურნ. „მ ნ ა თ ო ბ ი“, 1930 წ., № 5—6, გვ. 231—239.

42. „კაპიტალის“ ქართული გამოცემის გამო. — ეურნ. „ბ ო ლ შ ე ვ ი კ ი“, 1930 წ., № 9, გვ. 7—126.

43. ვალია ბახტაძის ხსოვნას. — ეურნ. „მ ნ ა თ ო ბ ი“, 1930 წ., № 11—12, გვ. 5—12.

1931 წ.

44. მარქსიზმისა და ლენინიზმის ინსტიტუტი საქართველოში. — ეურნ. „ბ ო ლ შ ე ვ ი კ ი“, 1931 წ., № 1—2, გვ. 95—96.

1932 წ.

— დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, იხ. ზემოთ, № 8.

1933 წ.

— დიალექტიკური მატერიალიზმი, იხ. ზემოთ № 9.

1934 წ.

45. როზენბერგის ესთეტიკური იდეალი. — გაზ. „ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ უ ლ ი გაზ ე თ ი“, 1934 წ., 24 ოქტომბერი, № 21, გვ. 2—3; 1934 წ. 30 ოქტომბერი, № 22, გვ. 4. გვ. 2—3; № 24; 1934 წ., 12 ნოემბერი № 24, გვ. 3 და 7.

1936 წ.

— კანტი. პროლეგომონები, იხ. ზემოთ, № 10.

1939 წ.

46. როგორ უნდა გვესმოდეს დამოკიდებულება დიალექტიკურსა და ფორმალურ ლოგიკას შორის? პასუხი... შეკითხვაზე — ეურნ. „ბ ო ლ შ ე ვ ი კ ი“, 1939 წ., № 5, გვ. 83—89.

1940 წ.

47. [თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის] ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა [მისი მუშაობის ანგარიში 1938—1939 სასწ. წლისათვის]. — სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 1938—39 აკად. წლის ანგარიში, თბ., 1940 წ., გვ. 241—244.

48. იოანე პეტრიწის მოძღვრება „ერთის“ შესახებ. — [მოხსენების თეზისები. სტალინის სახ. უნ-ტის სამეცნიერო სესია 1940 წ. 7—11 მაისი, მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1940 წ., გვ. 92—93; შდრ. № 50.

49. იოანე პეტრიწის მიერ ტრინიტეტის მოძღვრების დაფუძნება რიცხვთა სპეკულატიური ხერხით. — საქ. სსრ აკადემიის მოამბე, 1940 წ., ტ. I. № 5, გვ. [გერმანულ ენაზე]. შდრ. ზემოთ. № 48.

50. იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა. — ი. პეტრიწის "შრომები, ტ. I, თბ., 1940 წ., გვ. XI—XCIV; იხ. ზემოთ. გვ. 129 — 216.

1941 წ.

— ეილსოფის ისტორია, ტ. I, იხ. ზემოთ № 11.

51. ფაშიზმი მეცნიერებისა და კულტურის მტერია. — ჟურნ. „მნათობი“, 1941 წ., № 8, გვ. 87—93.

1956 წ.

52. რუსთაველის ლექსის ენაშეობა, მუსიკალური ფერი და მხატვრობა. — ჟურნ. „მნათობი“ 1956 წ., გვ. 120—128 იხ. ზემოთ, გვ. 66—83.

1957 წ.

53. რუსთაველის ესთეტიკა. — ჟურნ. „მნათობი“, 1957 წ., № 8, გვ. 143—152, იხ. ზემოთ, გვ. 60—65.

1958 წ.

54. რუსთაველის ესთეტიკა. — ჟურნ. „მნათობი“, 1958 წ., № 1, გვ. 145—155; იხ. ზემოთ, № 53.

55. პროგრამები დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმისა“ (1927—1940 წ.).

გამოუქვეყნებელი მონოგრაფიები

56. Salomon Maimon, Theorie des Denkens in ihrem Verhältnis zu Kant und zur weiteren Entwicklung des logischen Idealismus. სადოქტორო დისერტაცია, მარბურგი, 1922 წ., 162 გვ. ბიოგრაფია, 2 გვ. (163—164).

57. შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, ნაწ. I, თბ., 1926 წ., 232 გვ.

58. კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა. (ორივე ვარიანტის თარგმანი მთარგმნელის მ. გოგიბერიძის გამოკვლევით, შედარებითი ლექსიკონითა და შენიშვნებითურთ, 700 გვ.).

59. ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, კანტიდან მარქსამდე 1850 წლით მთავრდება. ავტორი მას სრულიად მზად თვლის დასაბეჭდად. იხ. მისი განცხადება, ციტ. პირადი საქმე № 903-ში.

60. პრელიუდიები (შვიდ ნაწილად, იხ. ქვემოთ).

61. რუსთაველი და პომეროსი (1947 წ., 105 გვ.).

62. ხედი სიბრძნისა და პროფილი ცხოვრებისა, ამოქარგული სულის ხალიჩაზე, 1945 წ., 129 გვ. (ბიოგრაფიული ხასიათის მიმოხილვა, 1897—1917 წ.).

ფრაგმენტები

63. არისტოტელის, კანტისა და ჰეგელის ლოგიკა [ვრცელი კონსპექტი ლექციებისათვის], 36 გვ.

64. პეტრე იბერიელის მსოფლმხედველობა, წიგნის გეგმა, 4 გვ.

65. ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორია, IV—X, XI—XIII, XVI—XVIII საუკუნეები [ევროპულ ხანამდე], კ. ქეკელიძის თანაავტორობით, 19 გვ.

66. რ ე ც. ერთ-ერთ დისერტაციაზე.

P. S.

67. შემეცნების პრობლემის ისტორია ახალ დროში. — ჟურნ. „მომავალი“, 1923 წ. 31 აგვისტო, № 8, გვ. 13—22.

68. რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები (1937 წ.), იხ. ქვემოთ, გვ. 307, 1.

69. შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი (1938 წ.), იხ. ქვემოთ, გვ. 307, 2.

70. უზენაესი არსება „ვეფხისტყაოსანში“ (1941 წ.), იხ. ქვემოთ, გვ. 307, 3.

შენიშვნები

1. კრებულის პირველი წერილი — „შოთა რუსთაველი და ნეო-პლატონიზმი“ — დაიბეჭდა გაზ. „ქო მ უ ნ ი ს ტ შ ი“, 1938 წ. 12, II, № 35 (5136), გვ. 3—4.

2. „რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები“. — გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1937 წ., 20. III, № 7(62), გვ. 3—4.

3. „უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“. — ჟურნ. „მნათობი“, 1941 წ., № 5, გვ. 97—121.

4. კრებულის მეოთხე ნაშრომის შესავალი იბეჭდება პირველად, ზოლო 2 და 3 თავის დაბეჭდილი ტექსტი, რომელიც გამოცემული იყო (იხ. ნაწერების სია) იმართება დედნის მიხედვით. ამ ნაშრომს მეხუთე თავი დასრულებული არაა. დაუსრულებელი თავის ხელნაწერის შავს ავტორისეული ასეთი შენიშვნა აქვს გაკეთებული:

„ასე ქვევით, დამთავრდეს ეს ანალიზი. შემდეგ განვიხილო პრობლემა შემოქმედების ერთიანობისა. დამტკიცდება, რომ „ვეფ- (ხის)ტყ(აოსანი)“ არის კლასიკური ნიმუში შემოქმედების ერთიანობის გამოყენებისა, და ამით ეს თავი დამთავრდება“.

ავტორს დაუსრულებია ეს ნაშრომი მის მეორე დასაბეჭდად გამზადებულ ვარიანტში, რომელიც პირად არქივში არ ჩანს.

მეორე ნაწილიდან ხელთ გვაქვს ხელნაწერის მხოლოდ 1—72 და 121—122 გვერდები. აქვე ვათავსებთ წიგნის ავტორისეულ შინაარსს. ნაშრომის გეგმა ასეთია:

„რუსთაველის სიტყვა და სიბრძნე“

თავი I. ესთეტიკა.

თავი II. ეთიკა.

თავი III. ღმერთი-თეოლოგია.

თავი IV. სიბრძნე-ფილოსოფია და მეცნიერება.

თავი V. მემკვიდრეობა და კრიტიკა.

1. შესავალი
(რუსთაველის სიტყვა და სიბრძნე) 1 — 10
2. ენამზეობა, მუსიკალური ფერი და მხატვრობა რუსთაველის ლექსისა 11 — 33
3. ხელოვანი 39 — 72
4. მშვენიერება და სიყვარული, როგორც ნიშანდობლივი საგანი რუსთაველის პოეზიისა 73—120
5. ესთეტიკური ანალიზი ნესტან-დარეჯანის წერილისა, ქაჯეთის ციხიდან რომ მოსწერა შეყვარებულს 123—135
6. ხელოვნების ფილოსოფია და ესთეტიკის მეცნიერება რუსთაველისა 135—158".

მეორე ნაწილის მეორე თავის შესახებ იხ. ქვემოთ.

ხელნაწერის 121—122 (წიგნის II თავის გვ. 49—50) შემდეგს

შეიცავს:

„მე-24 ტაეპი კლასიკური ფორმით და გადაჭრით საცილობელ საკითხს ეპითეტი ტურფას სასარგებლოდ (ლაპარაკობს). ამ ტაეპში უკვე მეორე ჯერ ნახმარია რუსთაველის მიერ სიტყვა „ტ უ რ ფ ა“, როგორც სინონიმი სიტყვისა „მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი“. მაშ, თანამედროვე ესთეტიკური ტერმინი „მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ს“ მაგივრად რუსთაველი ხმარობს ტერმინს „ტ უ რ ფ ა“. დასახელებული ტაეპის პირველი სტრიქონი ლოგიკურად და სწორად ამტკიცებს ამ დებულებას. მაშ, იქ სადაც დღეს ითქმება ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, როგორც მ შ ვ ე ნ ი ე რ ე ბ ა, ანუ მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, რუსთაველი იტყობდა „ტ უ რ ფ ა ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი“. აი ეს ტაეპიც:

მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;

მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:

იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი,

ნურვინ გარევთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი.

(24).

უფრო დაბეჯითებით გამოიჭვნა ტურფა სიყვარულისა ეროტიკული სიყვარულისაგან, ანუ სიძვისაგან, სწორედ რომ წარმოუდგენელია. ამის გასამიჯნავად იხმარა რუსთაველმა ის უდიდესი შთაგონებით გაფორმებული აფორიზმი, რომელიც შვიდი საუკუნეა მოარული ძალით დადის ქართულ ცნობიერებაში და ქართული თქმის ფერადობისა და ქართულ აზრთა ქველობის სიმბოლოდ ქცეულა. რუსთაველის ამ აფორიზმიდან არის წარმოშობილი ხალხური თქმა: „იგი სხვაა, იგი სხვაა, შუაში არის დიდი ზღვა“. ამ ტაეპის პირველ სტრიქონს დიდი თეორიული მნიშვნელობა აქვს სხვა მიმართულები-

თავ. რუსთაველი ამბობს, რომ ტურფა სიყვარული არის „საცოდნელად ძნელი გვარი“. ამ თქმით ერთხელ და სამუდამოდ გამიჯნულია რუსთაველი სიყვარულის პლატონური გაგებისაგან. წარმოუდგენელია პლატონს ეთქვა, რომ სიყვარული საცოდნელად ძნელი გვარიაო; პლატონის აზრით, სიყვარული თვითონ იყო ცოდნა. ნამდვილი სიყვარული, ანუ მშვენიერება, პლატონისა და პლატონიზმის მიხედვით არის იდეა. იდეა კი არის ნიშანდობლივი ცოდნა. ესთეტიკურ-ირაციონალური მომენტი, რომელიც აქ რუსთაველის მიერ შეტანილია სიყვარულისა და მშვენიერებას პრობლემაში, რუსთაველისავე ორიგინალობას უნდა შეადგენდეს. შეიძლება ეს იყოს შორეული ნაკრთომი ირაციონალიზმის იმ ელემენტისა, რომელიც თან ახლავს ყოველივე ემპირიზმს, არისტოტელეს მიერ თეორეტიკულად დაფუძნებული ემპირიზმის გამოუკლებლივ. თუ ეს ასეა, მაშინ რუსთაველის შთაგონების სათავე თავისთავად ნათელია. მაშასადამე, პოეზიის ნიშანდობლივ საგნად რუსთაველის მიერ საბოლოოდ დადგენილია მშვენიერება და სიყვარული. თავის უკვდავ პოემაში რუსთაველი ხელიხელ საგოგმანები. წარმტაცი რომანის ქარგაზე უმაღლესი ხელოვნებით გვიჩვენებს, თუ როგორ იმარჯვებს მშვენიერი სიყვარული, რაც ავტორის აზრით იყო ამავე დროს სიკეთის გამარჯვება ბოროტებაზე“.

აქვე შევნიშნავთ: დაუმთავრებელია, როგორც ზემოთაც ითქვა, წიგნის მე-2 ნაწილის მე-5 თავი. ნაშრომი მთლიანად დაწერილია ჩვეულებრივი რვეულის ფურცლის ორივე მხარეზე ისეთი წვრილი ასოებით, რომ მის თითოეულ გვერდს მანქანით წერისას თითქმის თითო გვერდი უნდებოდა.

მთლიანად ნაშრომში ციტატები „ვეფხისტყაოსნიდან“ ხელნაწერში მოტანილია ამ პოემის კონსტ. ჰიჰინაძის გამოცემიდან (1934 წ.). სხვა მიზეზებს გარდა, მ. გოგიბერიძე ამ გამოცემით სარგებლობდა იმიტომაც, რომ მას სიმფონია ახლავს. ციტირებული სტროფები ჩვენ მიერაა შესწორებული „ვეფხისტყაოსნის“ 1951 წლის გამოცემის მიხედვით და სტროფთა ნუმერაციაც ჩვენ შეგვაქვს გამოცემაში.

ამავე ნაშრომის — „რუსთაველის ესთეტიკის“ — მეორე ნაწილის მეორე თავის ხელნაწერი ავტორის 1943 წელს უნდვია ერთი ვინმე უღირსი მკითხველისათვის. მ. გოგიბერიძეს ნაშრომის ეს თავი დაკარგულად მიაჩნდა (ჩვენ გვიან შევძელით მისი ხელში ჩაგდება), და მისი აღდგენა უცდია (იხ. ზემოდასახელებული IV პრელუდიის მეორე წერილი). ხელნაწერის პირველ ნახევარში (გვ. 16) შენიშვნაა გაკეთებული:

„შავი ხელნაწერის უფლებით.

მ. გოგიბერიძე.

28 იანვარი, 1947 წ.“.

მაშასადამე, ეს მეორე რედაქცია აღნიშნული რიცხვის მომდევნო დღეებშია დაწერილი, მაგრამ იგი არც აქაა დამთავრებული. ავტორი შენიშნავს: „ფრაგმენტს ფერის ფილოსოფია რუსთაველისა მოჰყვება მეორე ფრაგმენტი მუსიკალური ფერი რუსთაველის ლექსისა“ (ხელნაწერი, გვ. 3; თვით ვ ა რ ი ა ნ ტ ი ხ. ზემოთ).

5. „იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“ დაბეჭდილი იყო პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ დამზადებულსა და გამოკვლევითა და ლექსიკონითურთ გამოცემულ „იოანე პეტრიწის შრომების“ I ტომში, თბილისი, 1940 წ., გვ. XI—XCIV.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია შევნიშნოთ, რომ ამავე ნაშრომსა და შემდეგ რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებში გამოთქმულ მოსაზრებებს ქართული აზროვნებისა და საერთოდაც ქართული კულტურის განვითარების შესახებ ავტორი სხარტად, მაგრამ არსებითობისრულად გადმოგვცემს თავისსავე „ფილოსოფიის ისტორიის“ I ტომში. სათანადო ამონაწერი აქ ზოგიერთი შემოკლებითაა წარმოდგენილი.

„იოანე პეტრიწი, — წერს მ. გოგიბერიძე, — უსათუოდ ერთ-ერთი უდიდესი მოაზროვნეა ქრისტიანულ ფილოსოფიის ისტორიაში. იგი სქოლასტიკის იმ განვითარებული მიმართულების წარმომადგენელია, რომლის შესახებ მოხდენილად ამბობს ჰეგელი, რომ: ღმერთი აიძულეს ზეცაში ფილოსოფიური არგუმენტები მოესმანაო. მართალია, იგი კაპადოკიელი თეოლოგების ხაზს აგრძელებს და გრიგოლ ნაზიანზელის სკოლის დიდს გავლენას განიცდის, როგორც მისი ბიზანტიელი წინაპარი მიქაელ ფსელოსი, მაგრამ იოანე დამასკელსავე და ეფრემ მცირესავე „ამოკრებილი“, ე. ი. ქრესტომატიის სახით შედგენილი ფილოსოფიით კი აღარ კმაყოფილდება, არამედ ცდილობს ქრისტიანობას გააცნოს ბერძნული ფილოსოფია მთლიანად. რასაკვირველია, ქრისტიანობის მთავარ ამოცანას არც იგი შორდება, ე. ი. იყენებს ფილოსოფიას სარწმუნოების გასამტკიცებლად, მაგრამ ახლა ის მეტს კავშირს ამყარებს აკადემიურ ფილოსოფიასთან, ვიდრე მისი წინაპრები.

პეტრიწი აყენებს მთელ რიგ ახალ პრობლემებს, თავის აზრს გამოსთქვამს სქოლასტიკური ფილოსოფიის ისეთ კარდინალურ საკითხებზე, როგორიც არის სუბსტანციის, განგების, ბოროტი არსების სახით არ არსებობის, ტრინიტეტის, შემეცნების წყაროებისა და გზების საკითხები. იგია ავტორი აგრეთვე ღმერთის არსებობის დამტკიცების ორიგინალური თეორიისა. ჩვენ ბევრი ვეძებეთ, მაგრამ

ჯერ-ჯერობით ვერ ვნახეთ წყარო, თუ საიდან შეეძლო აეღო პეტრიწს ეს თეორია. და თუ ეს მართლაც მისი ორიგინალური შემოქმედება აღმოჩნდა, მაშინ სავსებით თავისებურად გაშუქდება ეს გამოჩენილი ქართველი სქოლასტიკოსი“. უნდა აღვნიშნოთ აგრეთვე, — დასძენს მ. გოგიბერიძე, — რომ „სქოლასტიკის მსოფლიო ტრადიციას არ ჩამორჩა პეტრიწი მატერიალიზმის ნაშთებთან ბრძოლაში და თავისი კომენტარიების ბოლოსიტყვაობაში ზიზღით მოიხსენია „უფანგებონი“ და „უმსახურელნი ღმრთისადმი ეპიკურეღნი“¹...

ასეთს მოწინავე კლასიკურად განათლებულ მოაზროვნეს, როგორც პეტრიწი იყო, — განაგრძობს მ. გოგიბერიძე, — იფიციალური ეკლესია რომ დადებითად არ მიიღებდა, ეს თავისთავად ცხადი: მაგრამ ეს კონფლიქტი ოფიციალურ ეკლესიასთან იმ ფარგლებს არასოდეს არ გასწორებია, რა ფარგლებშიც მძმდინარეობდა ამჟამად საუკუნის დასავლეთელ და ბიზანტიელ სქოლასტიკოსთა კონცეპტი თავიანთი ქვეყნების ეკლესიასთან.

დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის საქართველოში, ცხადია, ყველა ისტორიული პირობა მოიპოვებოდა, რათა ქართველ ხალხს იმდროინდელ მოწინავე ხალხებთან ერთად ეაზროვნა. ეფრემ მკირე და იოანე პეტრიწი ამის ჩინებული მაგალითია.

მე-11—12 საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების და ქართული კულტურის მწვერვალი არის გენიალური პოეტი შოთა რუსთაველი. მართალია, რუსთაველი იყო პოეტი და არა ფილოსოფოსი, მაგრამ მის შემოქმედებაში გამოხატულება პოვა ქართული ხალხის სიბრძნემ საერთოდ. რუსთაველს უსათუოდ ეკუთვნის საპატრიო სახელი პირველი ჰუმანიისტიკისა. მან ევროპიელ ჰუმანიისტებთან შედარებით ასეული წლებით ადრე ხმა აიმალა ადამიანის ბუნებრივი უფლების დასაცავად. თავისი შემოქმედებით დასძლია ხორცისა და სისხლის მოძულე ქრისტიანობა, შექმნა სიყვარულისა და მეგობრობის გენიალური ჰიმნი, იმღერა „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან“... რუსთაველი თავისი ეპოქის მოწინავე კულტურის სიმალღეზე იდგა, იგი მკოდნე იყო თავისი დროის აზროვნებისა და ლიტერატურისა, მშვენიერად იცნობდა ქართულ სქოლასტიკას, წარმართულსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს, ჰომეროსსა და პლატონს. მაგრამ, ეტყობა, ყველაზე მეტი ნატურალისტურად ინტერპრეტირებული არისტოტე-

¹ მ. გოგიბერიძე. ფილოსოფიის ისტორია, I, თბილისი, 1941 წ., გვ. 259—260.

ლიზმის ზეგავლენა განიცადა; ამის საბუთია მკაცრი მონოთეიზმი ზეცის მიმართ და პრინციპული ნატურალიზმი მიწის მიმართ...

თითქმის ერთი საუკუნით ადრე რუსთაველმა იგივე უთხრა კაცობრიობას, რაც დანტე ალიგიერიმ, და თუ მან ის როლი ვერ ითამაშა მსოფლიო ისტორიაში რაც ამ უკანასკნელმა, ეს აიხსნება მონგოლების შემოსევით ჩვენს ქვეყანაზე და ამის გამო ჩვენი ხალხის ისტორიული განვითარების გზების გამრუდებით“¹.

დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის იგივეობას მ. ჯოგიბერიძე უარყოფითად ეკიდება ისევე, როგორც მაგ., აკად. კ. კეკელიძე და პროფ. ს. დანელია, მაგრამ ზოგიერთი მეცნიერა ამ იგივეობას იცავს. (პროფ. შ. ნუცუბიძე, პროფ. ჰონიგმანი, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, შ. ხიდაშელი და სხვები).

6. ნ ა შ რ ო მ ი — „ქართული ფილოსოფიის პრელუდიები“ — შეიცავს გამოკვლევებსა და წერილებს გნოსეოლოგოს, ესთეტიკის, ხელოვნების თეორიისა და სოციოლოგიის საკითხებზე. იგი ქვეყნდება პირველად ზოგიერთი ნაწილის გამოკლებით.

მეოთხე პრელუდიის მეორე გამოკვლევების დედნის სათაურად; „უ ი მ ე დ ო ი მ ე დ ი მ ა რ ა დ ის ო ბ ის ხ ი ლ ვ ის ა“.

ნ. ბარათაშვილის ესთეტიკურ-ენტიფიკატური (ესთეტიკურ-შინაარსული, ი. შ.) ანალიზი გამოვაქვეყნეთ ჟურნ. „მნათობში“ 1959 წ. № 11, გვ. 169—172, და № 12, გვ. 142—152.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ერთიმეორისაგა ს რ უ ლ ი ა დ დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ა დ, ერთმანეთს ემთხვევიან პროფ. მ. გოგიბერიძის ამ ნაშრომისა (1947 წ.) და პროფ. გ. ჩიბლაძის სათანადო ნაშრომების (1944, 1945 წ.) ზოგიერთი დებულებები (იხ. გ. ჩიბლაძე. კრიტიკული ეტიუდები, წ. I, თბ., 1958 წ., გვ. 5—26 და გვ. 99—156).

როდესაც ვლაპარაკობთ მხოლოდ IV და VI პრელუდიებზე, ბუნებრივია, მკითხველს დაებადება კითხვა: რა იქნა I, II, III და V პრელუდია? ჩვენ ვუპასუხებთ: ისინი მის პირად არქივში არ აღმოჩნდა. არის შენიშვნა, რომ არსებული VI პრელუდიის მე-6 წერალი და VII პრელუდიაც.

„სულ არის შვიდი პრელუდია, რომლებიც შეეხება საკითხებს გნოსეოლოგიის, ეთიკის, ესთეტიკის ხელოვნებისა თეორიით, ფილოსოფიის ისტორიის და ისტორიის ფილოსოფიას სოციოლოგიით“.

მეორე შენიშვნა ასეთია:

„ე. წ. მეექვსე პრელუდია არის პოპულარული ხასიათის ნაშრო-

¹ მ. გოგიბერიძე. ფილოსოფიის ისტორია, I, თბილისი, 1941 წ., გვ. 260—262

ში იგი შედგება 5 წერილისაგან და შეიცავს მხოლოდ ხელოვნების თეორიის საკითხებს“ (შდრ; ამავე ხელნაწერის გვ. 1).

სხვა შენიშვნაშიც გვაფრთხილებს ავტორი: „შვიდი პრელუდია ქართული ფილოსოფიისა, დაწერილი ქართულს თემებზე. შეიცავს საკითხებს გნოსეოლოგიის, ეთიკის, ესთეტიკის და ფილოსოფიის ისტორიის“.

მეექვსე პრელუდიის წერილებია:

1. წერილი პირველი. ამას დედანში აწერია „ჩემ ქალს ლილიგოგიბერიძეს. (მეორე ვარიანტი, 24—27. X, 1946 წ. 14 გვ.).

2. წერილ მეორეს აწერია: „სოსო მეგრელიძეს“ (14. VIII. 1945 წ.; დედანი მცირე ქალაღებზე — 20 გვ.).

3. „წერილი მესამე. სკულპტორ იაკობ ნიკოლაძეს“. აქვე ქვეყნდება (16—30. XI. 1946 წ., გვ.).

4. წერილ მეოთხეს აწერია: „პროფ. მიხეილ ზანდუკელს“. (1947 წ., გვ. 37. პირველი, 1943 წლის რედაქცია იხ. ზემოთ, გვ. 266). ამ მეოთხე წერილს აქვს შენიშვნა: „პირველი ვარიანტი შავის უფლებით. არსებობს ამ წერილის მეორე ვარიანტი, ლიტერატურულად უფრო გაშალაშინებული. მ. გ.“.

მაშასადამე, I, II, III, V, VI პრელუდიის მეხუთე წერილი და VII პრელუდია არა გვაქვს¹.

თუ ასე ვინაგარიშებთ, რომ IV პრელუდიის ორი ნაწილი გვაქვს და მეექვსეს ოთხი წერილი, სულ 6 გამოდის, და მაშინ თითქოს 1 პრელუდია გვაკლია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ასეთი ანგარიში სწორი არ იქნება; ავტორი სწორედ შვიდ პრელუდიას ასახელებს, რომელთაგან თითოეული შედგება დამოუკიდებელი წერილებისაგან.

ერთგან ავტორი შენიშნავს, რომ მას აქვს 244 გვერდიანი ხელნაწერიც. შინაარსი არ ვიცით.

ვაკეთებთ კიდევ რამდენიმე შენიშვნას.

მეორე პრელუდიის პირველი წერილის კონსპექტი (6 გვ.) მოგვაწოდა ავტორმა ჯერ კიდევ 1944 წლის მაისში. შემდეგ, უკვე 1946 წლის 1 ოქტომბერს გვწერდა:

„ამჟამად მე ვმუშაობ ერთ შრომაზე, რომელიც, ვფიქრობ, არ იქნება ინტერესს მოკლებული... საქართველოს გაწითლება არ დასჭირდება მისი ავტორის გამო, მისი სახელწოდებაა „პრელუდია ქართული ფილოსოფიისა...“ შესავალი, სახელწოდებით: „შემოქმედების ფილოსოფია“ უკვე მზად არის. შეიძლება ერთი წერილი აქედან¹ „სკულპტურა და მუსიკა“, რომელიც ნიკოლაძის ჩახრუხაძეს შეეხება, მოგაწოდო ახლო მომავალში“.

¹ ე. ი. მთლიანად პრელუდიებიდან, ი. მ.

1947 წლის 17 მაისს მ. გოგიბერიძე გვწერს: „... დავამთავრე ერთი მოზრდილი შრომა: „რუსთაველი და ჰომეროსი“, 105 გვერდი..
... ჰომეროსის „ილიადას“ რუსთაველთან შედარებით სულის ნათესაობისა და ისტორიულ მემკვიდრეობის საინტერესო პრობლემები დავინახე...“

გფიქრობ (რომ, როდესაც მას წაიკითხავენ), საყვედურს არ მეტყვიან.

შრომა ჩახრუხაძის ნიკოლაძისეული ქანდაკების გამო, 44 გვერდია (ვარიანტი მცირე ქალღმერთზე წერია, ი. შ.). დავამთავრე აგრეთვე ფერის განცდა რუსთაველისა“, გვ. 32“ (იხ. ზემოთ, მეორე რედაქცია).

„... ერთი შრომა 20 გვ., შენ რომ წინათ სქემა მიიღე წერილის სახით, იმაზეა დაწერილი“.

ეს უკანასკნელი VI პრელუდიის მეორე წერილია.

უფრო ადრეც, ავტორი 1946 წლის აგვისტოში გვწერდა ამავე პრელუდიის კონსპექტს. მერვე გვერდზე მას ჰქონდა ასეთი დანართი:

„გუბაზოულის ხეობის მარცხენა ზეგანი საერისთვოს კარ-მიდამოს უშუალო ლანდშაფტს წარმოადგენს. მარჯვენა მხარე მდინარისა, ოცხანის ზეგანი, იწყებოდა გოგიბერიძეთა კარ-მიდამოთი. ზეგნის დასაწყისშივე, მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულს, მამაჩემის ბაბუას — ბეჟუჟა გოგიბერიძის ნასახლების პირდაპირ, გუბაზოულის ფერდობზე კიდევ იდგა ერთ-ერთი ის მუხა—გიგანტი კოლოსალური დიდებისა, ძლიერების ელფერს რომ გვრიდა ძველი გუბაზის ლანდშაფტს...“

აქვე გუბაზ ერისთავიც იყო ხსენებული.

ჩვენს შენიშვნაზე, რომ გუბაზ ერისთავი კი არა, წითე მეთვის ძე თვით მეფე იყო ჭანების (ლაზიკისა) მეექვსე საუკუნის შუა წლებში, გუბაზოულის ხეობაც მის სამეფოში პედიოდა, და ამიტომ დარქმევია ამ მდინარეს გუბაზოული (გუბაზ-ეულ-ი, ანუ გუბაზ-ის-ეულ-ი — გუბაზის კუთვნილი; შდრ. იან-ეულ-ი იან-ოულ-ი),

მ. გოგიბერიძემ გვიპასუხა:

„... რაც შეეხება შენს შენიშვნას გურიის ერისთავების წინაპართა შესახებ, ხომ იცი, მე ისტორიას არ ვწერ, არამედ ფილოსოფიას, გუბაზ ერისთავი თუ ვამეხ ერისთავი, თუ კოწია ერისთავი, ჩემთვის ისტორიული პიროვნება კი არ არის, არამედ იმპროვიზაციაა, მაგალითი ისტორიის ფონზე. და ამიტომ მე უფლება მაქვს იმპროვიზირებული მაგალითი მოვიხმარო ნებისამებრ. ნაწყვეტი, რომელიც შენ წერილის სახით მოგწერე, ამოღებულია ტრაქტატიდან: პრო-

ფილი და ლანდშაფტი, სადაც საუბარია იმის შესახებ, თუ როგორ პროფილი მიდამოისა, ანუ ლანდშაფტი, იხატება ადამიანის პროფილში და თუ როგორ პროფილი ადამიანისა არის რეგენაცია ადამიანის სულიერი მეობისა, მისი გუჯაბისა, ანუ ტომისა... აი ამ მსოფლმხედველობრივი დებულების გამოსატქმელად მე ავიღე მაგალითი: ლანდშაფტი საერისთავოსა და მისი იმპროვიზირებული ერისთავი, ...—გუბაზი, რადგან ამით ავხსენი სახელწოდება გუბაზო-ულისა...”

ჩვენ აღარაფერს ვამბობთ ზემოწარმოდგენილი ნაშრომების სხვა საკითხებსა და მხარეებზე, მათში თვით მკითხველი გაეკვევა.

•

დასასრულს აღვნიშნავთ, რომ მოსე გოგიბერიძემ ზემოწარმოდგენილი და მისივე სხვა ნაწერების გამოცემის საქმე გარდაცვალების წინ მოგვანდო წინამდებარე სტრიქონების ავტორს, და მანვე აგვირჩია თავის ანდერძის ამსრულებლად. და თუ ეს ნაწილობრივ მაინც კი ისე შევასრულეთ, როგორც ეს ჩვენთვის დაუვიწყარ მის ავტორს სურდა, დაკარგულად არ ჩავთვლით იმ შრომას, რომელიც კრებულში შეტანილი ზოგიერთი ხელნაწერის აღდგენამ, წესრიგში მოყვანამ და გამოცემამ მოითხოვა, რასაც, რაღა თქმა უნდა, უფრო იმიტომ ვასრულებდით, რომ ამ კრებულის გამოცემა საზოგადოებრივად სასარგებლო საქმედ მიგვაჩნდა.

ი. მეგრელიძე

საკუთარ სახელთა საძიებელი

- აბელიარი პეტრე 11, 23, 160, 163, 191.
 აბრაჰამი 183.
 აგამენონი 286, 287.
 ადამი 42.
 ავგუსტინე 38, 176, 186, 201, 210, 254.
 ავეროესი 21, 24, 25, 26.
 ავთანდილი 19, 20, 21, 25, 27, 36, 37, 38, 41, 42, 46, 49, 50, 56, 57, 68, 74, 79, 83, 90, 91, 95, 96, 99, 100—103, 222, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 289.
 ავიცენა 24, 25, 58.
 აინშტაინი ალბ. 300, 301.
 აკაკი წერეთელი იხ. წერეთელი ა.
 ალბერტ დიდი 167, 207.
 ალექსანდრე აფროდიპელი იხ. აფროდიპელი ა.
 ალექსანდროვიჩი 252.
 ალექსი კომნენი იხ. კომნენი ალ.
 ალიგიერი დანტე 21, 25, 26, 241, 250.
 ამონიუს საკა 13.
 ანსელმი იხ. კენტერბერლი ა.
 ანტონ კათალიკოსი იხ. კათალიკოსი ანტ.
 აპოლონი 258.
 არეოპაგელი ფსევდოდოქონისე 37, 122, 142, 144, 167, 182, 196.
 არიოზი 181, 182.
 არისტოტელე 12, 14, 15, 17, 18, 20, 24—27, 58, 61, 63, 69, 72, 103—106, 112, 114, 116, 119—122, 126, 140, 141, 145, 146, 149, 150, 152, 155, 156, 158, 159, 161—173, 175—178, 180, 187, 188, 194, 196, 198, 199, 203, 205, 207, 210, 211, 212, 229, 265, 280, 306, 309, 311.
 არსენ იყალთოელი იხ. იყალთოელი ა.
 არჩილ შეფე 206.
 ასმათი 20, 37, 97, 101, 102, 273, 275.
 აფროდიპელი ალექსანდრე 161.
 აფროდიტა 257, 258.
 აქვინელი თომა 167, 168, 169, 209.
 აქილევსი 286.
 აღმაშენებელი დავით 130—134, 137, 146, 151, 154, 155, 212, 215, 266, 311.
 აღმსარებელი შაქსიმე 144.
 ბაგრატ III 129.
 ბაგრატიონი ანტონ იხ. კათალიკოსი ანტ.
 ბაირონი 233, 234, 237, 250, 295.
 ბაკურიანი გრ. 147.
 ბარათაშვილი ნიკოლოზ 219—222, 225—227, 229—235, 237—251, 265, 276.
 ბასილი დიდი 151, 152, 182, 189, 210.

¹ შეადგინეს იულონ მოსეს ძე გოგობერიძემ და კრებულის შემდგენელმა

- ბასილე ექიმი 39.
 ბაუერი ბრუნო 177.
 ბაუმგარტენი მ. 114, 156, 210.
 ბახტაძე ვალია 297, 298, 304.
 ბეთაოენი 75, 220, 253, 269, 282.
 ბელინსკი 295.
 ბრემი 295.
 ბრუნო ჭორღანო 21.
 ბუდდა 42.
 გაზელი პროკოფი 168.
 განდგომილი იულიანე 166.
 გარბადა ესტატე 159.
 გემისტოს პ. იხ. პლეთონი გ.
 გიორგი მესამე 131.
 გიორგი მთაწმიდელი იხ. მთაწმი-
 დელი გ.
 გიორგი მერჩული იხ. მერჩული გ.
 გოგიბერიძე ბექუა 314.
 გოგიბერიძე ივანე 295.
 გოგიბერიძე ლილი 252, 313.
 გოგიბერიძე მოსე 9, 149, 214, 293—
 301, 300—306, 309—315.
 გოეთე 81, 86, 227, 235—238, 241,
 242, 250, 267, 284, 285, 295.
 გოარტაძე სერგი 139, 140, 144, 145,
 146, 206.
 გრიგოლ ბაკურიანი იხ. ბაკურიანი გ.
 გრიგოლ ნაზიანზელი იხ. ნიზიანზე-
 ლი გ.
 გრიგოლ ნოსელი იხ. ნოსელი გ.
 გრიგოლ ხანძთელი იხ. ხანძთელი გ.
 გრიგოლ დიდი 156, 181.
 გუბაზ ერისთავი იხ. ერისთავი გ.
 გურიელი სიმონ 288.
 დავით დიდი 184.
 დავით აღმაშენებელი იხ. აღმაშენებე-
 ლი დ.
 დამასკელი იოანე 17, 24, 37, 139—
 144, 152, 159, 165, 167, 173, 182,
 199, 201, 203, 208—212, 310.
 დანელია ს. 302, 312.
 დანტე იხ. ალიგიერი ბ.
 დეკარტე 241.
 დემეტრე პირველი 148.
 დემოკრიტე 180, 302.
 დიადოხოსი პროკლე 16—19, 44, 56,
 144, 146, 149—156, 158, 160,

- 162—178, 180, 181, 184—187,
 194, 196—199, 202, 203, 207,
 210, 212.
 დონისი 181.
 დოლინგერი 39, 40, 42, 189.
 დოსტოევსკი 295.
 დუკა მიქაელ 149, 159.
 დუნ სკოტი იხ. სკოტი დ.
 ევგენი III 140.
 ევკლიდე 16, 166.
 ევრიპიდე 53.
 ეთესელი ჰერაკლიტე იხ. ჰერაკლე-
 ტე ე.
 ელენე 279, 283, 284.
 ემესელი ნემესიოს 17, 145, 149, 151,
 152, 153, 164, 165, 203, 207.
 ემპედოკლე 155, 161.
 ენგელსი ფრ. 23, 24, 130, 135, 137.
 186, 302, 303.
 ეპიკურე 186.
 ერეკლე II 242, 243, 247, 248.
 ერისთავი გუბაზ 314, 315.
 ერისთავი ვამეზ 314.
 ერისთავი კოწია 314.
 ესტატე გარიდა იხ. გარიდა ე.
 ეფრემ მცირე, 237—144, 147, 152,
 182, 203, 204, 212, 214, 294, 310,
 311.
 ექვთიმე მთაწმინდელი იხ. მთაწმინ-
 დელი ე.
 ვალა ლაერენტიუსი 144.
 ვალია ბახტაძე იხ. ბახტაძე ვ.
 ვალტერ სკოტი იხ. სკოტი ვალტერ.
 ვასილ დიდი 181.
 ვერდი 252.
 ზანდუკელი მიხ. 266, 313.
 ზეესი 229.
 თამარ მეფე 58, 78, 125, 129, 132.
 134, 266, 311.
 თეთრი გიორგი 259.
 თინათინი 42, 50, 82, 91, 92, 274,
 276, 285.
 თომა აქვინელი იხ. აქვინელი თომა.
 ი. მ. იხ. მეგრელიძე ი.
 იაკობ ნიკოლაძე იხ. ნიკოლაძე ი.
 იამბლიხი 15, 16, 18, 156, 158, 161.
 162.

ანუსი 86.
პერიელი პეტრე 82, 259, 265, 300, 306, 312.
უესო ქრისტე იხ. ქრისტე.
უვანე ჭავჭავიშვილი იხ. ჭავჭავიშვილი ივ.
ინგოროყვა პავლე 39, 45, 48, 49.
იოანე აფხაზი იხ. პეტრიწი იოანე.
იოანე დამასკელი იხ. დამასკელი ი.
იოანე მახარებელი იხ. მახარებელი ი.
იოანე მხარგრძელი იხ. მხარგრძელი ი.
იოანე იტალი იხ. იტალი ი.
იოანე ფილოსოფოსი იხ. პეტრიწი ი.
იოანე ქართველი იხ. პეტრიწი ი.
იოანე ქსიფილინოსი იხ. ქსიფილნოსი ი.
ირაკლი მეფე იხ. ერეკლე II.
იტალი იოანე 147, 148, 155—160, 162, 168, 170, 173, 174, 176, 178, 207, 209—212.
იუდინი პ. ფ. 299.
იულიანე განდგომილი იხ. განდგომილი ი.
ივალთოელი არსენ 39, 137, 152, 203, 204, 294.
კათალიკოსი ანტონ 154, 206, 265.
კაიზერლინგი 293, 302.
კანტი იმ. 153, 264, 266, 293, 294, 297, 301, 302, 304, 306.
კარლ მარქსი იხ. მარქსი კ.
კაუტსკი კ. 303.
კეკელიძე კ. 140, 144, 146, 148, 206, 215, 306, 312.
კენტებერელი ან. 23.
კესლერი 14, 208.
კლემენსი 44, 210.
კლიმენტი 176, 186.
კნიდიელი აფროდიტე 257, 258, 262.
კოლოფონელი 302.
კომენი ალექსი 39, 147, 159, 168, 188.
კომენი ანა 158, 159, 160, 178, 211.
კონსტანტინე ჰიპინაძე იხ. ჰიპინაძე კ.
კოსოლი იხ. გოგიბერიძე მოსე.
კობი 144.
კრუმბახერი კ. 132, 157, 168.
კუგლმანი 303.

კუზანელი ნიკ. 21, 29, 59, 144, 241.
ლაგრენტუეს ვალა იხ. ვალა ლ.
ლაიბნიცი 241, 266.
ლენინი ვ. ი. 293, 300, 301, 303.
ლეონარდო და ვინჩი 75, 78, 79, 137, 282.
ლეონიძე სოლომონ 247, 248.
ლერმონტოვი 233, 234.
ლესინგი 91, 117, 268, 279.
ლიზა მონა იხ. მონა ლიზა.
ლისტი 269, 282.
ლიუთერი 186.
ლოიდ ჯორჯი 80.
ლუპოლი ი. ე. 12.
მ. გ. იხ. გოგიბერიძე მ.
მათიას ბაკურიანი იხ. ბაკურიანი მ.
მაიმონსი სოლ. 297, 305.
მალხაზი 253.
მამაცაშვილი კ. 243.
მანბედი 40.
მანი 39—44, 49, 187, 208.
მარი ნიკო 31, 33, 34, 35, 45, 46, 53, 136—139, 146, 154, 155, 162, 169, 181, 205, 206, 207, 209, 213, 302.
მარიამ ღვთისმშობელი იხ. ღვთისმშობელი მ.
მარქსი კ. 135, 136, 137, 186, 236, 293, 300, 303, 306.
მარქსისტი იხ. გოგიბერიძე მ.
მაქსიმე აღმსარებელი იხ. აღმსარებელი მ.
მახარებელი იოანე 44, 69, 208.
მაჰმად-ხანი 247.
მაჰმადი 31, 32, 33.
მეგრელიძე ი. 9, 300, 313, 314, 315.
მეგრელიძე სოსო იხ. მეგრელიძე ი.
მეთონელი ნ. 168.
მერჩულე გიორგი 136, 137, 265.
მესხი პელექსე 60.
მთაწმიდელი გიორგი 137, 265.
მთაწმიდელი ექვთიმე 137, 139, 144.
მიგნე 204, 209, 211.
მიტრა 41, 42, 47.
მინელაოს 283.
მიქაელ ღუკა იხ. ღუკა მ.
მიქაელ ფსელოსი იხ. ფსელოსი მ.

მიქელანჯელო 134.
მიხ. ზანდუკელი იხ. ზანდუკელი მ.
მიხ. ჭავჭავაძე იხ. ჭავჭავაძე მიხ.
მოერბევი ვილ. 167.
მონა ლიზა 78.
მონომახი კონსტ. 147.
მოსე იხ. გოგიბერიძე მ.
მოცარტი 220, 253, 282.
მოციქული პავლე 144, 166, 173, 174,
183, 184, 186, 194.
მხარგრძელი იოანე 209.
ნაზიანზელი გრ. 24, 139, 152, 165,
182, 310.
ნაპოლეონი 78, 258, 296.
ნემესიოსი იხ. ემესელი.
ნეოპლატონიკოსი ქრისტიანე 143.
ნესტანი იხ. ნესტან-დარეჯანი.
ნესტან-დარეჯანი 20, 21, 32, 82, 88,
89, 94, 97, 102, 104, 105, 108—
111, 222, 268, 271, 273, 275, 279,
308.
ნეტარი ავეუსტინე იხ. ავეუსტინე.
ნიკეტა 40.
ნიკოლოზ კუზანელი იხ. კუზანელი ნ.
ნიკოლაძე იაკობ 257, 259, 266, 313.
ნიკოლოზ ბარათაშვილი იხ. ბარათა-
შვილი ნ.
ნიკო მარი იხ. შარი ნ.
ნიკოლოზ მეთონელი იხ. მეთონელი ნ.
ნიკოლოზ პარტმანი იხ. პარტმანი ნ.
ნინოშვილი ეგნ. 296.
ნიუტონი 241.
ნოე 42.
ნოსელი გრიგოლ 24, 139, 165.
ნუტუბიძე შ. 55, 149, 312.
ორბელიანი საბა 206, 265.
ორიგენე 37, 44, 176, 210, 254.
პავლე ინგოროყვა იხ. ინგოროყვა პ.
პავლე მოციქული იხ. მოციქული პ.
პაპა ურბანი იხ. ურბან II.
პარაკლეთი 44, 208.
პარმენიდე 155, 161, 175, 184.
პატარა კახი იხ. ერეკლე II.
პეტრე აბელიარი იხ. აბელიარი პ.
პეტრე იბერიელი იხ. იბერიელი პ.
პეტრე ჰისპანი იხ. ჰისპანი პ.

პეტრიწი იოანე 9, 18, 39, 44, 55, 56,
58, 70, 71, 127, 132, 134, 137—
140, 142, 143, 145—154, 156—
166, 168—209, 212—216, 265,
294, 304, 305, 310, 311.
პეტრიწონელი იხ. პეტრიწი ი.
პიგმალიონი 257.
პითაგორა 161, 193.
პიუს III 78.
პლატონ 12—18, 37, 38, 60, 61, 69,
89, 92, 105, 119, 120, 124, 125,
126, 140, 146, 152, 155—162, 166,
168, 170, 171—178, 180, 181,
187, 188, 194, 196, 198, 202, 203,
205, 207, 210, 211, 227, 264, 266,
280, 311.
პლუტონი გემისტოს 210.
პლუხანოვი გ. 303.
პლოტინი 13, 14, 15, 156, 161.
პოლიგნოტე 79, 275, 285, 286, 287.
პორფირიოს (პლოტინის მოწაფე) 13,
156, 158, 161, 162, 211, 262.
პრანტი 157.
პრიაში 287.
პროკლე 16, 17, 18, 19.
პროკოფი გაზელი იხ. გაზელი პრ.
პრევევალსკი 295.
პუშკინი 64, 250, 282.
ჟანეჟ რუსო 296.
ჩაინშტაინერი 43.
ჩაფაელი 269, 275, 282, 285, 286.
ჩენანი 295.
ჩემბრანდტი 79, 269, 282, 285.
ჩოდენი 282.
ჩოზენბერგი 304.
ჩოსტევიანი 36, 80, 90, 91, 92, 99,
281, 283, 284.
ჩოსტელინი 23, 160.
ჩუსთაველი შოთა 9, 11, 12, 18—31,
33—39, 41, 42, 44—108, 110—
126, 134, 137, 138, 175, 205—
285, 287—290, 294, 305—314.
სარაჯიშვილი ვანო 253.
სარჯანო 40.
სარიდანი 303.
სატანაიოლი 41.

საფო 53.
საყვარელიძე პ. დ. 303.
სევესტოკრატისი 159.
სეითი 42.
სერგი გორგაძე იხ. გორგაძე ს.
სკაბალანოვიჩი ნ. 131.
სკოტი დუნ 136, 148, 169.
სკოტი ვალტერ 295.
სოკრათი 144, 151, 155, 161, 261.
სოლომონ ლეონიძე იხ. ლეონიძე ს.
სოფოკლე 53, 75.
სპინოზა ბენედ. 82, 174, 300, 302,
303.
ტაბიძე გალაქტიონ 267.
ტარიელი 11, 19, 20, 21, 27, 32, 35,
36, 46, 79, 82, 88—91, 93, 94,
95, 97, 100—103, 109, 222, 268,
269—273, 275, 281, 282, 283, 289.
ტიმეოსი 162, 184.
უებერვეგი 156, 165, 210.
უზნაძე დიმ. 302.
ურბან II 78.
უსეინი 32, 33, 34.
უსპენსკი ფ. 132, 133, 148, 160, 161,
209.
ფალიაშვილი ზაქ. 253, 254, 255, 256.
ფატმანი 32, 279.
ფაუსტი 166, 235, 236, 237, 242.
ფიდიასი 119.
ფიხტე 44, 153.
ფლაბიოსი იოს. 148, 155.
ფოტიოსი 157, 211, 212.
ფრ. ენგელსი იხ. ენგელსი ფრ.
ფრიდონი 41, 50, 79, 82, 83, 88, 90,
99, 268, 271, 272, 276.
ფსევდოდონისე იხ. არეობაგელი დ.
ფსელოსი მიქაელი 12, 24, 147, 156,
157, 158, 159, 161, 162, 168, 169,
173, 174, 176, 207, 209, 210, 212,
310.
ფუხსი ფრ. 147.
ჭრისტე 12, 16, 41, 42, 159, 181, 190.
ჭრისტიანე ნეოპლატონიკოსი იხ. ნეო-
პლატონიკოსი ქრისტ.
ქსიფილინოსი იოანე, 156, 210.
ღვთისმეტყველი გრაგოლ იხ. ნაზიან-
ზელი გ.

ღვთისმშობელი მარია 155.
ღრილორი იხ. გრიგოლ დიდი.
ყაუხჩიშვილი სიმ. 55, 149, 310, 312.
ყურთლუ-ასლანი 133, 134.
შერმადინი 99.
შეფტელოვიჩი 41, 43.
შექსპირი 100, 241, 250.
შოთა რუსთაველი იხ. რუსთაველი შ.
შოპენი 220, 243, 245, 253, 254, 255.
შპენგლერ ოსვალდი 301.
შტიგლმიეირი 144.
შტრაუსი 295.
შუმანი 282.
ჩახრუხაძე 257, 259, 260, 261, 262,
264, 265, 266, 313, 314.
ცელერი ედ. 17, 167, 170, 171.
წერეთელი აკაკი 259.
ქავკავაძე ეკატერინე 244.
ქიჟინაძე კონსტ. 76, 289, 309.
ხანძთელი გრიგოლ 136.
ხიდაშელი შ. 312.
ხუსეინი იხ. უსენი.
ჯავახიშვილი ივ. 43, 130, 131, 133,
138, 140, 146, 151, 259.
ჯავახიშვილი მიხეილ 298.
ჯიბლაძე გ. 312.
ჯორდანო ბრუნო იხ. ბრუნო ჯორდანო.
ჰამლეტი 234, 236.
ჰარნაკი ალ. 40.
ჰარტმანი ნიკოლოზ 297.
ჰეგელი 17, 62, 146, 153, 220, 226,
262, 301, 306.
ჰერაკლიტე ეთესელი 180, 303.
ჰერმესი 262.
ჰერმია 162.
ჰესიოდე 155; 161.
ჰიპოკრატე 155, 161.
ჰისპანი პეტრე 157:
ჰომეროსი 53, 63, 65, 75, 81, 84, 91,
119, 155, 161, 229, 266, 267, 268,
277, 279, 283, 284, 285, 286, 287,
306, 311, 314.
ჰონიგმანი 312.
ჰორაციუსი 87.
ჰუსერლი 266.

CORRIGENDA

	დაბეჭდილია	უნდა იყოს
6,2; 252,16	ლატვიელი	ლიტველი
43,16	critisch	critisch
132,1 ქვეშ.	Krubachern	Krumbacher
165,8	ფსეაჯ იუშიათს	ფსეაჯ იუშიათს
171,29	გეჟუაჯ	გეჟოაჯ
172,22	ბეიჯბი	ბეიბი
208,6 ქვეშ.	Икитბე	Икитბე
211,3 ქვეშ.	ჯაჯ კაიუაჯ	ჯაჯ კაიუაჯ
211,3 ქვეშ.	2 შდრ.	1 შდრ.
215,16	ბეი	ბეი
268,20 და 1 ქვეშ.	გაუზდა, ვარდასა	გაუზდა ვარდასა,
279,16	განუშორებელი	განუშორებელი
306,2 ქვეშ.	არსება	არსების ცნება
243,7 და მე-8 წაკითხვით	სტრიქონშენაცვლებით.	

რედაქტორი ბ. დობოჯგინიძე
 გამ-ბის რედაქტორი თ. კოპლატაძე,
 მხატვარი ირ. ჯანაშვილი,
 ტექრედაქტორი ნ. ნანვიშვილი,
 კორექტორი ლ. ხედგინიძე.

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 1/III-1961. ანაწყოების ზომა 6×10. ფიზიკურ
 ფ. რაოდენობა 20. პირობით ფ. რაოდენობა 18,25, ტირაჟი 7.000
 შეკვ. № 1680, უფ 03497

ფასი 1 შან. 26 კაპ.

სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
 გამომცემლობის სტამბა, თბილისი, თ. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.

Типография Издательства ТГУ им. Сталина, Тбилиси,
 Проспект И. Чавчавадзе, 1.