

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

შალვა ნუცუბიძე

ქართული ფილოსოფიის
ისტორია

ტომი პირველი



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
თბილისი 1956

ფ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების არე აღმოსავლეთს ეკუთვნის: მდებარეობითა და ისტორიულ-კულტურული გარემოცვით, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის კულტურა, აღმოსავლეთის აზროვნება წარმოდგენდეს რაღაც თვითარსს და თვითღირებულ მოვლენას, დასავლეთიდან მოწყვეტილს და მისთვის დაპირისპირებულს. ვინც ასე ფიქრობდა, ვინც ცდილობდა რაიმე გზითა და საშუალებით გამოეყო აღმოსავლეთი ისტორიულ-კულტურულ განასერში და იგი დასავლეთისათვის დაეპირისპირებია, არსებითად ყოველთვის ემსახურებოდა არა აღმოსავლეთის ზალხთა კულტურის ან ისტორიული ვითარების, საერთოდ, წამოწევისა და მისი ღირებულების ხაზგასმის საქმეს, არამედ, პირიქით, სწორედ ასეთი ტენდენციები ედო საფუძვლად აღმოსავლეთის კულტურის დამცირებისა და დასავლეთის კულტურის დაუმსახურებლად განდიდების საქმეს.

კულტურის აღმოსავლურსა და დასავლურზე გაყოფა იდეალისტური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ნიადაგზე ჩაისახა; იგი იმთავითვე აღმოსავლეთის განსაზღვრულობის იდეას ემსახურებოდა. თავისებურობის ატრიბუტი ორ რამეს ნიშნავდა, ორნაირად გამოიყენებოდა: აღმოსავლეთის მიმართ მას ერთი მნიშვნელობა ჰქონდა — სახელდობრ, დაბალ საფეხურზე დგომას მოასწავებდა, ზოლო დასავლეთის მიმართ — ერთგვარ უპირატესობასა და მაღალ საფეხურზე დგომას აღნიშნავდა. ეს შეხედულება—ჰეგელის ფილოსოფიით მოყოლებული ვიდრე ედუარდ ფონ ჰარტმანამდე² — არსებითად რეაქციის საფარი იყო, დასავლეთის მეცნიერებისა და, საზოგადოდ, კულტურის მიღწევებს ევროპოცენტრისტულად ხსნიდა, ე. ი. ევროპა მიაჩნდა არა მარტო მათი წარმოშობის, არამედ მათი მიყენებისა და გამოყენების არედაც. აღნიშნული დაყოფა რეაქციონული რჩება დღემდე და, კერძოდ, მარქსიზმს, როგორც მებრძოლ, ექსპლოატირებულ მშრომელთა იდეოლოგიას, დასავლურ მოვლენად სთვლის, მას ადგილობრივ, რეგიონალურ მნიშვნელობას აკუთვნებს და აქედან რეაქციონულ დასკვნას აკეთებს, რომ იგი არ ეხება სხვა ქვეყნებს გარდა დასავლეთისა (კერძოდ, არც აღმოსავლეთს).

მოსკოვში გამართულ ფილოსოფიურ დისპუტზე 1947 წელს აღნიშნავდნენ, რომ შეცდომაა, თუ ვინმე ამუღმივებს ბურჟუაზიულ დაყოფას „დასავლეთის“ და „აღმოსავლეთის“ კულტურაზე და განიხილავს მარქსიზმს, როგორც რეგიონალურს, „დასავლურ მიმდინარეობას“.³

ნათქვამი არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლურ კულტურას, საერთოდ, ანუ ფილოსოფიას, კერძოდ, სათანადო ანგარიში არ გაეწიოს. უარსაყოფელია ის ნი-

პილისტური და მედიდური დამოკიდებულება აღმოსავლეთის ფილოსოფიასა და, საერთოდ, კულტურისადმი, რომელსაც იჩენს დასავლური ევროპოცენტრისტული ბურჟუაზიული მეცნიერება. ეს უკუფენაა აღმოსავლეთის ხალხებისადმი კოლონიზატორული დამოკიდებულებისა, რომელიც ექსპლოატაციის თავისებურ პოლიტიკურ ფორმას წარმოადგენს და კარგა ხანია საბაზია ე. წ. აღმოსავლური საკათხისა, რომლის შინაარსი დღემდეც განსაზღვრავს კოლონიზატორი დასავლეთის აღმოსავლეთის ერებისადმი დამოკიდებულებას.

თუკი რამე კეთდებოდა აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურის შესწავლითა და, განსაკუთრებით, ძეგლების თარგმანის სახით, ეს ერთგვარი სამკაული იყო, კოლონიზატორული პოლიტიკის საბურველად გამოყენებული.

ასეთი უგულებელყოფა აღმოსავლეთის ხალხთა ფილოსოფიისა, კერძოდ, უდავო ნაკლი იყო ევროპოცენტრისტული ბურჟუაზიული მეცნიერებისა. მეცნიერება ასეთ ვითარებას, ცხადია, ვერ შეურიგდება და აღიარებს, რომ აღმოსავლეთის ხალხებს — დიდს თუ პატარას — თავისი ადგილი აქვს საკაცობრიო კულტურაში და მით მას კოსმოპოლიტური ნიველირების საფუძველს აცლის და თვით კოსმოპოლიტიზმის ხასიათს ამხელს.

მეცნიერული თეზა ერთი ერის კულტურის მეორე ერის კულტურათ კაცობრიობის კულტურათა საგანძურში შეუნაცვლებლობის შესახებ უძლიერესი იარაღია კოსმოპოლიტურობის წინააღმდეგ. ეს თეზა კოსმოპოლიტიზმის ანტიეროვნული საბრძოლო ღოზუნგია და მისი სიყალბე მოყვანილი თეზისის სიძლიერის წინაშე ჰქრება ვით მოჩვენება. იმავე დროს ნიშანთა შესახებ ეს ახალი მოძღვრება ნიადაგს აცლის მეტაფიზიკის ნიადაგზე შემუშავებულ ლოგიკურ თეორიას არსებითი და არაარსებითი ნიშნების შესახებ ფორმალისტურ განსხვავებას და დიდი და პატარა ერების რაობას შედარებით ღირებულად აქცევს.

ამ ნიადაგზე მეცნიერების მიდგომა აღმოსავლურ ხალხთა ფილოსოფიისადმი ნათელია. აღმოსავლურ ხალხთა ფილოსოფიამ უნდა ჰპოვოს თავისი, მისთვის შესაფერისი გამონატულება ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში ისევე, როგორც ყოველ ერს — დიდს თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით თავისი საკუთარი, შეუნაცვლებელი ადგილი უჭირავს. ზემოთ დასახელებული ფილოსოფიური დისკუსიის დროს, ეხებოდნენ რა აქ დასმულ საკითხს ფილოსოფიის ისტორიის დამუშავებაში, კერძოდ, აღმოსავლეთ-დასავლეთის ფილოსოფიათა მიმართ, სამართლიანად აღნიშნავდნენ ხარვეზს აღმოსავლეთის ფილოსოფიის ისტორიის გაშუქების საქმეში.⁴ ასეთი ხარვეზის დაუშვებლად მიჩნევა არის დასახელებული დისკუსიის ერთ-ერთი შედეგი. მაგრამ აღნიშნული თავისებურება ოდნავადაც არ ნიშნავს და არც უნდა ნიშნავდეს მეთოდოლოგიური მიდგომის თავისებურებას. ეს მეთოდი ერთი უნდა იყოს ყველგან და ყოველთვის: ეს არის მატერიალისტური მეთოდის გამოყენება ფილოსოფიის ისტორიის დალაგებაში.

რაც შეეხება მატერიალისტური მეთოდის გამოყენების შინაარსს, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლისათვის, იგი, სხვათა შორის, მოცემულია ფრ. ენგელსის წერილში კონრადტ შმიდტთან (5 აგვისტოს 1890 წ.). ამ წერილში ნათქვამია: „უნდა გამოკვლეულ იქნას დეტალებში სხვადასხვა საზოგადოებრივი

ფორმაციების არსებობის პირობები მანამდე, ვიდრე შევეცდებოდეთ გამოვიყვანოთ მათგან მათი შესატყვისი პოლიტიკური, კერძო-უფლებრივი, ესთეტიკური, ფილოსოფიური, რელიგიური და მისდაგვარი შეხედულებანი“.⁵

მატერიალისტური მეთოდის ამ მოთხოვნას გვერდს ვერ აუელის ფილოსოფიის ისტორიის კვლევა დამოუკიდებლად იმისაგან, რომელი მხარის ფილოსოფიას ეხება იგი: აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის. აქ მეთოდის უნივერსალობაში, მის ზოგადობაში მისი უაღრესი კონკრეტულობაა მოცემული და ლოგიკური და რეალური ქვეშეპარტება წინააღმდეგობათა დიალექტიკურ მთლიანობაში წარმოდგება. ეს მეთოდოლოგიური ზოგადობა და აბსტრაქტულობა მთლიანობაშია კონკრეტული განვითარების სიმდიდრესთან. მატერიალისტური მეთოდი ერთი და უცვლელია ყოველგან, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ თავის მიყენებასა და გამოყენებაში იგი კონკრეტული განვითარების სიმდიდრის, ე. ი. კონკრეტული სახეობის, გამომხატველია.

ასეთ რამეს გულისხმობდა კ. მარქსი, როცა წერდა: „უზოგადესი აბსტრაქციები წარმოდგებიან მდიდარი კონკრეტული განვითარების პირობებში“.⁶ ამდენად არც აღმოსავლურს და არც ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას არავითარი განსაკუთრებული მეთოდი არ სჭირდება შესწავლისათვის. არსებობს ერთი მეცნიერული მეთოდი — დიალექტიკურ-მატერიალისტური, რომლის საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის, მისი განვითარებისათვის ყოველმხრივი მიყენება ჩრის მათზე გავრცელება დიალექტიკური მატერიალისტის დებულებებისა.

„ისტორიული მატერიალიზმი არის დიალექტიკური მატერიალიზმის დებულებათა გავრცელება საზოგადოებრივი ცხოვრების შესწავლაზე“.⁷ აი, ამის ნიჟადაზე უნდა შევისწავლოთ „სხვადასხვა საზოგადოებრივ ფორმაციათა არსებობის პირობები“ საქართველოს საზოგადოებრივი განვითარების ისტორიაში, რათა იქიდან გამოვიყვანოთ ფილოსოფიურ შეხედულებათა ისტორია.

მაგრამ ეს ცოტაა. ამ სახით მეთოდოლოგიური მიდგომის მოხაზვა უბრალო დეკლარაციად დარჩება, თუ უფრო დეტალურად არ იქნა შესწავლილი საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარების პირობები და არ იქნა გამოვლენილი ძველი საზოგადოებრივი აზროვნებისა და ფილოსოფიის დამახასიათებელი თვისებები. კლასობრივ საზოგადოებაში ფილოსოფია არ შეიძლებოდა მთლიანად ყოფილიყო. იგი აყო ცალკე პიროვნების ან ჯგუფების ფილოსოფია, რომელიც, საბოლოო ანგარიშში, ამა თუ იმ ეპოქის გაბატონებულ ვითარებას მეტად თუ ნაკლებად გამოხატავდა. არსებობდა, ცხადია, გაბატონებული ვითარების მოწინააღმდეგეთა ნააზრევი თუ შემონაქმედი, დაბეჩავებულთა და ექსპლოატარებულთა სულისკვეთების გამომხატველი.

დამწერლობითი ძეგლების სახით რაოზიციონური იდეოლოგია იშვიათადაა შემონახული. მის გადანაშთს ეპოულობთ მხოლოდ მათ საწინააღმდეგოდ მიმართულს საპოლემიკო თხზულებებში, სადაც მათი თხზულებებიდან, რომლებიც მოსპობილია, დაცულია ცალკეული ციტატები, ფრაგმენტები. ასეთია, მაგალითად, დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში საშუალო საუკუნეთა მატე-

რიალიზმის ადრინდელი (XI-XII საუკუნეთა) კვალი. ამარლიკ ბენელის და დავით დინანტის ნააზრევში⁸ ამ გარემოებას ადასტურებს ადგილები და ციტატები, შემონახული მათ საწინააღმდეგოდ დაწერილ, მაგ. თომა აქვინელის, წიგნებში.⁹ ეს ერთ-ერთი გზაა ოპოზიციონური იდეოლოგიის ძეგლების შემონახვისა. ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში ასეთი შემთხვევები გვაქვს, მაგალითად, ეგრეთ წოდებულ მეტაფრასტულ ძეგლებში, სადაც, მიუხედავად გადამუშავებისა, აქა-იქ ჩაჩენილია ამა თუ იმ ნაწარმოების ფრაგმენტი.¹⁰

გაბატონებული მდგომარეობის საწინააღმდეგო ნააზრევის ყველაზე უკეთეს ფორმას წარმოადგენს დაუწერელი, ზეპირშემონახული ძეგლები. მოწინააღმდეგე იდეოლოგიის წარმომადგენლები მოკლებულნი იყვნენ საშუალებას ასეთი ძეგლის განადგურებისა. სამწუხაროდ, ისინი უფრო ადრინდელ ხანას ეკუთვნიან და მითოლოგიურ შემოქმედებას აკრავენ, თუმცა თანამედროვე საწარმოო განვითარების საფეხურებს უკუჰფენენ. ბერძნულ ფილოსოფიაში პირვანდელმა ძეგლებმა, თავდაპირველად გალექსილი პოემების სახით ცნობილმა, ერთსა და იმავე დროს დამწერლობისა და ფილოსოფიის მიერ მეცნიერების შეცვის საფეხურსაც მიაღწია.

ეს უკვე ის საფეხურია, რომელიც ენგელსს აღნიშნული აქვს „ბუნების დიალექტიკაში“, რომლის თანახმად უძველესი ბერძენი ფილოსოფოსები იმავე დროს ბუნებისმეტყველნიც იყვნენო. მათი პოემები ხშირად იწოდებოდნენ „ბუნებისათვის“ და ეს ტრადიცია რომაულ ფილოსოფიაშიც გაგრძელდა (ლუკრეცი „საგანთა ბუნებისათვის“).¹¹

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში აგრეთვე გვხვდება ცალკე მოაზროვნე ერთეულები, ჯგუფები, პატარა წრე, რომელიმე მასწავლებლის ან იდეოლოგიური ხელმძღვანელის ირგვლივ თავმოყრილი და ამდენად ცხოვრების გარემდგარი, ცხოვრებას მოწყვეტილი, ჩვენ უნდა შევძლოთ, ისტორიული მატერიალიზმის მეთოდოლოგიაზე დამყარებით, მათი ამა თუ იმ თანამედროვე საზოგადოებრივ მამოძრავებელ ძალასთან დაკავშირება. კიდევ მეტი, ერთიმეორისაგან დაშორებულ ერთეულებსა თუ ჯგუფებს შორის უნდა მოხერხდეს ერთგვარი კავშირის გაბმა.

შეცდომაა ვიფიქროთ, რომ ასეთი კავშირი ცალკეულ ფილოსოფიურ ჯგუფსა თუ სკოლას შუა უნდა გაიბას მათი ერთიმეორესაგან იდეურ-ლოგიკური გამომდინარეობის სახით. იდეათა ფილიაცია, როგორც, ვითომცდა, შინაბუნებრივი, იმანენტური კანონზომიერი გამომდინარეობა ერთი სახის ფილოსოფიურ შეხედულებათა მეორესაგან და მათ შორის, საერთოდ, ასეთი შენაცვლების მტკიცება, ისტორიული განვითარების მანძილზე არსებითად ეწინააღმდეგება საკითხის ნამდვილ მეცნიერულ გაგებას. ასეთ გაგებას ზემოთ აღნიშნულმა ფილოსოფიურმა დისკუსიამ უწოდა „არამარქსისტული განხილვა“ და მისი შინაარსი წარმოგვიდგინა როგორც „ფილოსოფიის ისტორიის გაგება, როგორც თანდათანობითი შენაცვლება ერთი ფილოსოფიური სკოლისა მეორეთი“.¹²

ერთ შემთხვევაში შესაძლებელია დაშვებულ იქნეს ფილოსოფიურ ცალ-

კეულ შეხედულებათა თუ ჯგუფთა (სკოლათა) ერთიმეორესთან დაკავშირება, რასაც, ცხადია, იდეათა ფილიაციასთან არ შეიძლება რაიმე კავშირი ჰქონდეს. ეს ისეთი შემთხვევაა, როდესაც ცალკეულ ფილოსოფიურ იდეებს თუ ჯგუფის (სკოლის) შეხედულებებს ვეხებით მათი წინსვლის, ანუ მოწინავე იდეების შეთვისება-განვითარების თვალსაზრისით.

ფილოსოფიის ისტორიაში წინსვლის მომენტი მატერიალისტური მსოფლმხედველობის შეთვისების წარმატებას ნიშნავს და ფილოსოფიური მიმდინარეობანი თუ ცალკეული იდეები ამ თვალსაზრისით უნდა შეფასდეს. ამ თვალსაზრისით ყველაფერი უარყოფითი არაა ქართულ ფილოსოფიაშიც. მოწინავე, მატერიალისტური ან მასთან მიახლოებული მიმდინარეობანი უნდა განხილულ იქნეს წინსვლის თვალსაზრისით და, ამდენად, ასეთი წინსვლა უნდა დადგინდეს ფილოსოფიურ იდეათა შორის ურთიერთობის გარკვევით.

მოწინავე და პროგრესული აზროვნების შესწავლა ფილოსოფიის ისტორიაში და, კერძოდ, ქართულში არ შეიძლება წარმოებდეს საწინააღმდეგო — რეაქციონულ ფილოსოფიასთან ბრძოლის გათვალისწინების გარეშე ისე, როგორც შეუძლებელია მატერიალიზმის ისტორიის შესწავლა მისი იდეალიზმთან ბრძოლის გარეშე. რამდენადაც მატერიალიზმი გაიზარდა და განვითარდა იდეალისტურ მიმდინარეობებთან ბრძოლაში, იმდენად ფილოსოფიის ისტორია არის აგრეთვე მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორია.²⁸

ამასთან, მხედველობაშია მისაღები, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა ისტორიაში ყოველთვის სუფთა და გამოკვეთილი სახით არ იყო მოცემული. ამ გარემოებას იმთავითვე მიაქცია ყურადღება მეცნიერებამ და აღნიშნა, რომ სხვადასხვა კონკრეტ-ისტორიულ პირობებში ხდებოდა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ცნებების შენაცვლება. ასე იყო, მაგალითად, საშუალო საუკუნეების დასაველურ ფილოსოფიაში ნომინალიზმსა და რეალიზმს შუა ბრძოლის მიერ დასახელებული ბრძოლის შენაცვლება; ასევე იყო მრავალ სხვა შემთხვევაშიაც. მაგრამ ასეთი შენაცვლების ფაქტები თითქმის ყოველთვის უფრო ჩამორჩენილ, განუვითარებელ ეკონომიურ და სოციალურ ვითარებაში ხდებოდა.

საქართველოს ეკონომიური და საზოგადოებრივი განვითარების ხასიათი, მძიმე ისტორიულ პირობებთან დაკავშირებით, იშვიათად აღწევს ისეთ სისრულესა და დახვეწილობას იდეურ სფეროში, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ანუ, როგორც ხანდისხან ვამბობთ, დემოკრიტესა და პლატონის ხაზი ნათლად იყოს გამოხატული. საქართველო უმეტეს შემთხვევაში ისეთ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, როცა იდეოლოგიური ბრძოლის კომპონენტები უფრო შენაცვლებულ ფორმებში ვლინდებოდა. ამასთან დაკავშირებით ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა საქართველოში ამ მიმართულებით უნდა წარიმართოს.

აღნიშნულის გარდა, საქართველოს ფილოსოფიის შესწავლის დროს მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ისტორიული პირობები, როდესაც პერიოდული შემოსევებისა და, მასთან დაკავშირებული, ეკონომიურ და კულტურულ მიღწევათა განადგურების გამო საქართველო მოკლებული იყო სპონტანური, ორგანიული განვითარების საშუალებას. აყვავებულ მდგომარეობაში მყოფი

საქართველო ხშირად ვარდებოდა კვლავ პირველყოფილ მდგომარეობაში და თითქმის თავიდან იწყებდა ეკონომიურ და კულტურულ გზაზე ცხოვრებას. ეს გარემოება არა მარტო აძნელებს მთლიან ისტორიულ შესწავლას საქართველოს ფილოსოფიის განვითარებისას, არამედ ზოგ შემთხვევაში ისეთ ხარვეზებს ქმნის (მაგალითად, მე-13—17 სს.), რომ კითხვის ქვეშ აყენებს ქართული აზროვნების თვით ისტორიული განვითარების ცნებას. ისტორიული ქარცეცხლების მომდევნო დაძაბუნებასა და საზოგადოებრივი ცხოვრების მოშლას ანგარიში უნდა გაეწიოს ისტორიული და, კერძოდ, ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევის დროს.

ასეთი ვითარების შექმნას, როგორც ყოველად არახელსაყრელ მდგომარეობას ცოდნისა და აზროვნების განვითარებისათვის, დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მარქსიზმის კლასიკოსები. ასე მაგალითად, მე-18 საუკუნეში გერმანიაში, წინა საუკუნის შედეგად შექმნილი მდგომარეობის პირობებში, მეცნიერება აღნიშნავდა სრულ მოშლას ეკონომიკისა, საზოგადოებრივი ცხოვრების დაძაბუნებასა და დაშლას. ამ პირობებში „არ იყო განათლება, არავითარი საშუალება მასებზე ზემოქმედებისა, ბეჭდვის თავისუფლება, საზოგადოებრივი აზრი...“¹⁴. ცხადია, სხვა შედეგი ვერ მოყვებოდა ოცდაათწლოვანი ომებით განადგურებულსა და 1648 წლის ვესტფალენის ზავით დაუძღვრებულ-დაქუცმაცებულ გერმანიას.

მაშასადამე, საქართველოს საზოგადოებრივი აზროვნების დაკნინებისა და, არაიშვიათად, მოშლისა და შეწყვეტის პერიოდი მარქსიზმის კლასიკოსების ასეთი მსჯელობის ნიმუშად უნდა იქნეს გამოყენებული.

არის კიდევ ზოგიერთი სხვა გარემოებაც, რომელიც ყურადღებას იპყრობს. მართალია, ეს ოდნავადაც არ აყენებს საკითხს რაიმე მეთოდოლოგიური თავისებურების შესახებ, მაგრამ იმდენად თავისებურია, რომ როგორც ფაქტი საგანგებოდ აღნიშნავს მოითხოვს. ეს არის საქართველოს გარეთ კულტურული კოლონიების არსებობის საკითხი. ასეთი კოლონიები არსებობდა პალესტინაში, შავ მთაზე, ათონში. ასეთ კულტკოლონიებში ხშირად არაუშენიშვნელო მოვლენებს ჰქონდა ადგილი, მათ შორის ფილოსოფიური აზროვნების სფეროშიაც. ზოგ შემთხვევაში შეიძლება საქართველოდან შინაგანი საზოგადოებრივ-იდეოლოგიური ბრძოლის შედეგად გადახვეწილებზე ვიფიქროთ. ასეთ რამეზე უნდა ვიფიქროთ, მაგალითად, იოანე პეტრიწის სამშობლოს გარეთ — პეტრაწონში მოღვაწეობის მიმართ. საკითხს — რატომ არ დარჩა საქართველოში ბიზანტიიდან სხვებთან ერთად დევნილი პეტრიწი და რამ აიძულა იგი ბულგარეთში წასულიყო — მეცნიერული ახსნა და პასუხი ესაჭიროება, რომელიც, ცხადია, საქართველოს საზოგადოებრიობის წიაღში არსებულ წინააღმდეგობაში უნდა ვეძიოთ.

ეს ერთი ხასიათის მოვლენებია. ამის გარდა სხვაგვარად წარმომდგარი კულტურული ცენტრები უნდა ვივლოთ საქართველოს ტერიტორიის გარეთ. ეს ცენტრები იქმნებოდა სავაჭრო გზებზე, გაცხოველებული ეკონომიური ურთიერთობის მაგისტრალეებზე. ამ გზებზე მდებარე დიდ ცენტრებში ყოველი ერის სავაჭრო კონტრაგენტი ქმნიდა ფაქტორიებს — საქონლის საწყობებით,

გასაჩერებელი სახლებით თანამემამულეთათვის, ერთგვარი ადმინისტრაციული აპარატითა და სასამართლო ორგანოებითაც კი გარკვეული იურისდიქციით, რომელიც ვაჭრობასთან იყო შეგუებული. თანდათანობით ასეთ ადგილებში იმართებოდა გასართობი დაწესებულებებიც, ლიტერატურული და შემდეგში მეცნიერული წამოწყებით. კერძოდ, თბილისშიც კი სავაჭრო საქმეებთან დაკავშირებით დროებით ან მეტ-ნაკლები დროით მობინადრეთ ჰყავდათ პოეტები, მწერლები, სჯულის მკოდნენი და სხვ. ისინი მონაწილეობას იღებდნენ დავით აღმაშენებლის მიერ დაარსებულ საგანგებო თავყრილობის შენობაში (XI-XII სს.).

ასევე იყო უცხოეთშიაც. ასეთი სავაჭრო ფაქტორიები, თავისი კულტურული მუშაობითა და ერთგვარი იურისდიქციით, ერთგვარად ექსტერიტორიალურ მოვლენას წარმოადგენდნენ და, ამდენად, თითქოს გაგრძელება იყო სამშობლოს ტერიტორიისა. მაშინდელი მიმოსვლის პირობები, საქონლის ტრანსპორტი, მასთან დაკავშირებული აუცილებლობა სამშობლოს გარეთ ხანგრძლივად ყოფნისა ქმნიდნენ ყოველგვარ პირობას ასეთი ექსტერიტორიალური პუნქტების არსებობისა და მის გაძლიერებასა და მნიშვნელობის ზრდას ხელს უწყობდნენ.

ამ გარემოებას მხედველობაში უნდა მიღება ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის შესწავლის დროს, რათა გასაგები გახდეს ზოგიერთი, ხანდისხან მნიშვნელოვანი, ფაქტიც ასეთ დაწესებულებათა არსებობისა, რათა იქ ჩასახული და განვითარებული ფილოსოფიური სკოლა თუ მიმდინარეობა არ მოვწყვიტოთ თავის ეროვნულ კულტურას და უცხოურ კულტურათა გავლენის შედეგად არ გამოვაცხადოთ, უცხოეთის წარმონაქმად არ ვალიაოთ. ასეთი მიკუთვნება უცხოეთისათვის ყოველ შემთხვევაში შეცდომა იქნებოდა და ჩვენი მეცნიერების თვალსაზრისით დაუშვებელი.

არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელსაც უეჭველად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. საქმე ისაა, რომ მთარგმნელობით ძეგლებს წინათ არ მიეკუთვნებოდა ის მნიშვნელობა, რომელიც დღეს წარმოგვიდგენია. თარგმანს ანუ თარგმანს თავდაპირველად „გადმოღების“ მნიშვნელობით ხმარობდნენ, ხოლო თვით ეს გადმოღება ოდნავადაც არ ნიშნავდა მარტივ გადმოტანას, გადმოთარგმანს. იგი შეიცავდა განმარტებას, კომენტარს; რომელიც ტექსტთან საკმაოდ თავისუფალ მოპყრობას გულისხმობდა. ტექნიკურადაც ასეთი კომენტარის შესრულება ხერხდებოდა ტექსტში ერთგვარი ცვლილების შეტანით, რაც გამოიხატებოდა მისგან რაიმე ნაწილების ამოღებით და ამ ნაწილის ისეთი პარაფრაზით შეცვლას, რაც მის შემოკლებას იწვევდა. ეს მეთოდი უცხო ტექსტის გადმოცემისა პირდაპირ ასევე „შემოკლება“-დ იწოდებოდა.

მეორეს მხრივ, მთარგმნელი ტექსტის ნათელსაყოფად, რაიმე აზრის ხაზგასასმელად და მეტი გამომეტყველების მისაღწევად გადმოღებულ ტექსტში ურთავდა საკუთარ სიტყვებსა და წინადადებებს, რაც, ცხადია, მის გადიდებას, მისი მოცულობის გაზრდას იწვევდა. ამ ხერხს „განვრცობა“ ეწოდებოდა. ეს ორივე შემთხვევა ცნობილი იყო ქართული ძეგლების დამამზადებელთათვის და ამა თუ იმ ავტორს, როგორც ამის მაგალითებს ვნახავთ თვით „ნარკვევებში“,

იმისდა მიხედვით ახასიათებდნენ, თუ როგორი იყო მისი დამოკიდებულება დასახელებული მეთოდებისადმი.

მთავარი მაინც ის არის, რომ ფაქტი ასეთი ხასიათის მთარგმნელობის არსებობისა მოწმობს, რომ ასეთი მეთოდებით შესრულებული მთარგმნელობა, ანუ გადმოღება არ აუქმებდა, გარკვეულ ფარგლებში მაინც, საკუთარ ერთგვარად დამოუკიდებელ აზროვნებას. თუ მე-11 საუკ. მიწურულის ქართველი მოაზროვნე ეფრემ მცირე წერდა ექვთიმე იბერის შესახებ, რომ ამ უკანასკნელს „ხელეწიფებოდა განვრცობა და შემოკლება“, ამით ის ადასტურებს, რომ მთარგმნელობა ერთგვარად გარკვეულ ფარგლებში უდავო მაჩვენებელია სააზროვნო მოვლენების არსებობისა. დროის პირობების მიხედვით ასეთი აზროვნების გასაქანი და საზომი უსათუოდ სხვადასხვა იყო.¹⁸

აღსანიშნავია აგრეთვე ისეთი მოვლენები ქართული ძეგლების შესწავლის საქმეში, როცა პირდაპირ ის ძეგლი არაა ისტორიული ვითარების გამო შემონახული, მაგრამ გვაქვს ამ ძეგლთან მჭიდროდ დაკავშირებული, არა ლოგიკურად, არამედ ფაქტიური შინაარსით, სხვა ძეგლი. ეს მომეტებულად ეხება პოლემიკური მიწერ-მოწერის ძეგლებს. ასეთ შემთხვევაში მეტად თუ ნაკლებად ჩანს დაკარგული ძეგლის შინაარსი და მისი თუ აღდგენა არა, ყოველ შემთხვევაში, გაგება, გამოყენება მაინც შესაძლებელი ხდება.

ამის მაგალითებია — საპოლემიკო დარგში — სომეხთა და ქართველთა თეოლოგიურ-საეკლესიო განხეთქილებისათვის პოლემიკა კირიონისა და აბრაამის საპოლემიკო კორესპონდენციაში ან ბაკურისა და ლიბანიოსის მიწერ-მოწერა.

ასეთია ზოგიერთი ფაქტი, რომლებიც წინასწარ უნდა იქნეს მითითებული. ისინი არ ქმნიან ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისეთ თავისებურებას, რაც ოდნავად მაინც აფერხებდეს მათდამი საერთო მეცნიერული მეთოდოლოგიის — დიალექტიკურ-მატერიალისტური მეთოდოლოგიის — მიყენებას.

დიალექტიკურ-მატერიალისტურ მეთოდოლოგიას არავითარ სიძნელეს არ უქმნის კონკრეტულ-ინდივიდუალური ისტორიული ფაქტების კვლევა; კერძოდ, ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის წინაშე არ დგას პრობლემა — ერთეულისა და ზოგადის, ე. ი. ერთეულთა ნიადაგზე განვითარების კანონის მიღებისა, როგორც თავსამტკრევი და გადაულახავი პრობლემა.

ზემოხსენებულ დისკუსიაზე მიუთითებდნენ ამიერიდან განადგურებულ ფილოსოფიაზე, რომელსაც დღესაც იყენებენ მარქსიზმის მტრები და რომელთა შორის პირველ ადგილზე ნეოკანტანელობას ასახელებდნენ. ეს შემთხვევითი არაა: სწორედ ნეოკანტანელობამ ვ ი ნ დ ე ლ ბ ა ნ დ-რ ი კ ე რ ტ ი ს სახით წამოაყენა საკითხი ისტორიულ მოვლენათა ზოგადი კანონზომიერების თვალსაზრისით შესწავლის შეუძლებლობის შესახებ. ამან დაუყოვნებლივ გამოიღო ნაყოფი რ უ დ ო ლ ფ შ ტ ა მ ლ ე რ ი ს მიერ მარქსიზმის წინააღმდეგ შეტევის სახით. ასე რეაქციონულად იყო გამიზნული კერძობითისა და ზოგადის დაპირისპირება ისტორიული კვლევისათვის უარყოფითი დასკვნებით ისტორიული აუცილებელი კანონზომიერების დამყარების წინააღმდეგ.¹⁹

დიალექტიკურ-მატერიალისტური მეთოდოლოგიისათვის ასეთი მოწინააღ-

მდეგე დღეს „განადგურებული და დასაფლავებული“ და ანგარიშის გაწევას არ ამართლებს. მაგრამ ასეთი ყალბი მეთოდოლოგიის მიზანი იყო შეუძლებელი გაეხადა ისტორიული ფაქტებიდან კანონზომიერების დადგენა; რაც თავისდარიგად აუცილებლობის ცნების წინააღმდეგ გალაშქრებას ნიშნავდა; ეს კი პრაქტიკულად სოციალიზმსა და კომუნისმს, როგორც კაპიტალიზმის განვითარებიდან აუცილებლად გამომდინარე ისტორიულ ფორმაციას, უნდა დაპირისპირებოდა.

ამო იყო რეაქციონული ფილოსოფიის ეს ცდა. „საგანთა ლოგიკა“ ამ შემთხვევაშიც უფრო ძლიერი აღმოჩნდა და ისტორიული აუცილებლობის ცნებამ თავისი გაიტანა. საგანთა ლოგიკა კანონების გამოვლენის გზაა.

„ადამიანებს შეუძლიათ აღმოაჩინონ ეს კანონები, შეიმეცნონ და შეისწავლონ ისინი, ანგარიში გაუწიონ მათ თავის მოქმედებაში, გამოიყენონ ისინი საზოგადოების ინტერესებისათვის, მაგრამ მათ არ შეუძლიათ შესცვალონ ანუ გააუქმონ ისინი“.¹⁷

ამდენად, ქართული ფილოსოფიის ისტორია არ წარმოადგენს კვლევის ისეთ დარგს, რომელსაც თავისი სპეციფიკის მიხედვით სჭირდებოდეს საერთო სამეცნიერო მეთოდოლოგიის გარეშე კიდევ რაიმე სპეციფიკური მიდგომა. იგი ემორჩილება დიალექტიკის იმ საერთო წესს, რომლის ნიადაგზე ყოველი ისტორიული საზოგადოებრივი ფაქტი, ისე როგორც ყოველი შესასწავლი მოვლენა, წინააღმდეგობათა იმ განუკვეთებელ მიმართულებაში ვლინდება, რომელიც ამ წინააღმდეგობათა მთლიანობას მოასწავებს. ქართული აზროვნების ფაქტები ვერ ასცდება და არც სცდება ამ საერთო კანონზომიერების გზას. და ამდენად იგი სავსებით გამართლებული სამეცნიერო დარგია.

შავი პირველი

ქართულ ტომთა აზროვნების ისტორიის პერიოდიზაცია

ეკონომიური განვითარების იმ გარკვეულ საფეხურებს, რომლებსაც გავეცანით ქართველი ტომების წინაპართა საწარმოო საქმიანობის მოკლე მიმოხილვის დროს, არ შეიძლებოდა არ ჰქონებოდა თავისი უკუფენა მაშინდელ წარმოდგენათა ერთგვარს სისტემაში. ეს არაა ჯერჯერობით და არც შეიძლება იყოს მსოფლგაგების ასე თუ ისე გამოკვეთილი სისტემა და არც მეცნიერება. პირველისათვის მას აქვია საზოგადოებრივი პრაქტიკის განვითარების საკმაო საფეხურის მიღწევა. მეორისათვის — ტექნიკის ამოცანების სათანადო სირთულე და მოქნილობა. ამის გამო ამ საფეხურზე ცენტრალური ადგილი ცოდნას, მეცნიერებას და მასთან კავშირში შემუშავებულ მსოფლგაგებას კი არ უჭირავს, არამედ ფანტაზიას, წარმოსახვას. ქართველთა წინაპრები ლითონის დამუშავების ოსტატები იყვნენ, საკმაოდ რთულ იარაღსაც აკეთებდნენ, რკინის წრთობას იცნობდნენ, ლუმელზე მუშაობდნენ და უბრალო ჰედვის საფეხური კარგა ხანია გავლილი ჰქონდათ. ცეცხლის გამოყენება არაა მარტო საოჯახო ვითარებაში, რომელსაც ბერძნული თეოგონიის, ე. ი. ღმერთთა შესახებ სწავლების, პოეტური შემქმნელები ჰესიოდე აღწერდა, არამედ წარმოებაში, იარაღის დამზადებაშიც ცნობილია ჩ. ე. მეორე ათასეულში, რომელზედაც უმღერია „ამირანის“ შემქმნელს ქართველ წინაპრთათვის. ეს ასე იყო, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა აზროვნებისა და ცოდნის ისეთ საფეხურს, სადაც და როდესაც შესაძლებელი იქნებოდა ფილოსოფიაზე ლაპარაკი. ამიტომ ქართული მითოლოგია ფილოსოფიამდელი საფეხურია ადრინდელი ქართველების წარმოდგენათა განვითარებისა; როგორც ეს მოცემულია მის მთავარ ძეგლში — „ამირანიანში“.

ცხადია, რომ ფილოსოფიის ცნება, ისე როგორც ყოველი სხვა, მოძრავი და ცვალებადია. დიალექტიკური მეცნიერებისათვის ეს აქსიომაა. ამიტომ სრულიად სამართლიანია სახელმძღვანელო სიტყვები, რომ „ფილოსოფიის საგანი მუდმივ ცვალებადობაში იყო, რაც სავსებით ესატყვისება ადამიანის შემეცნების ბუნებას და ყოველი ნამდვილი. დიალექტიკოსისათვის გასაგები უნდა იყოს“.¹⁸ აქ აშკარადაა მითითებული ადამიანის შემეცნებაზე და, მაშასადამე, ფილოსოფიის ცვალებადობა აღებულია შემეცნების ნიადაგზე და სფეროში. ეს ნიშანი აუცილებლად უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში. ქართველ წინა-

პართა აზროვნებას II ათასეულში ჩ. ე. ეს ნიშანი ჯერ არ აქვს, რადგან შემეცნება მაინც აზრთა სისტემაა.

აზროვნება არის ყველგან, სადაც არის მეტყველება, როგორც აზრის მატერიალური მატარებელი, უცხო სიტყვით, სუბსტრატი. მაგრამ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას აზროვნების განვითარების, საზოგადოებრივ პრაქტიკასთან დაკავშირებით. უფრო მაღალი საფეხური ესაჭიროება, ვიდრე ეს ქართველთა ტომების წინაპრებს ჰქონდათ.

ბერძენთა ფილოსოფია, ჩ. ე. პირველი ათასეულის მეორე ნახევარში შექმნილი, ჯერ კიდევ ბუნებისმეტყველება, ბუნების შემეცნება უფრო იყო თავდაპირველად. მთავარი თხზულებები, რომლებშიაც გამოითქმოდა ეს მოძღვრებანი, ამის მაჩვენებელი სათაურით — „ბუნებისათვის“ — იწერებოდა. ამ გარემოებას ყურადღება მიაქცია მარქსიზმმა, როდესაც აღნიშნა, რომ „უძველესი ბერძენი ფილოსოფოსები ამავე დროს ბუნებისმეტყველებიც იყვნენ“.¹⁹

ქართველთა მითოლოგია ბერძულზე ნადრევი და ადვილად გასაგებია, რომ იგი არ გასცდენია აზროვნების იმ საფეხურს, სადაც წარმოდგენებია ყველაფერი და ცნების გამომუშავებას ჯერ კიდევ დაშორებულია. სინამდვილე არაა ჯერ სააზროვნოდ მოცემული; წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნებაც და მეცნიერებაც გვექნებოდა. სინამდვილე და ზღაპარი ამ საფეხურზე არეულია. ადამიანი ფანტაზიით, წარმოსახვით ერკვევა გარემოცვაში. კ. მარქსი მიუთითებდა, რომ მითოლოგია წარმოადგენდა ადამიანის მისწრაფებას ბუნებაზე წარმოსახვაში ბატონობისადმი.

ყოველგვარი მითოლოგია, როგორც აღნიშნულია მეცნიერულ თეორიაში, სძლევს. იმორჩილებს და აფორმებს ბუნების ძალებს წარმოსახვაში და წარმოსახვის საშუალებით.²⁰ იგი ისპობა, მაშასადამე, ბუნების ამ ძალებზე ნამდვილ გამარჯვებასთან დაკავშირებით: ეს დახასიათება სახელმძღვანელოა ჩვენი კვლევისათვის. ქართველი ტომების წინაპარნი II, I ათასეულში, ცხადია, სავსებით იმ მდგომარეობაში არიან, როგორსაც ახასიათებს კ. მარქსი. ბუნების ძალები, როგორც ვნახეთ, ფლობენ მათ; ისინი მიუხედავად მათი ხელოვნობის განვითარებისა, განსაკუთრებით ლითონის დამუშავებაში, სავსებით უმწეონ იყვნენ ამ ძალთა მიმართ; წარმოსახვა ერთადერთი სარბიელია მათთვის ბუნების ძალების მიმართ.

ცხადია, რომ ფანტაზია არ შეიძლება მხოლოდ მითოლოგიური შემოქმედების დამახასიათებლად ჩაითვალოს, მაგრამ ზემოთ მითითებულს შემთხვევაში ის ერთადერთია, რასაც მითოლოგიური წარმოდგენები ემყარება, და არა ერთ-ერთი ელემენტი იმ რთული მოვლენებისა, რომელსაც შემეცნება ეწოდება და სადაც იგი მრავალმხრივია, საჭირო და გამოსადეგი ვიდრე მათემატიკურ შემეცნებამდე.²¹

მოგვიანო, უკვე დამწერლობითი ძეგლები—ესქილესა და ლუკიანეს ბერძნული მითოლოგიის სახეთა მხატვრულ-ლიტერატურული გადამუშავებანი—საკვანძო მომენტებადაა დასახული ღმერთთმებრძოლობის იდეის განვითარებაში. „სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“ კ. მარქსი აღნიშნავდა ბერძნული ღმერთების ბედს ესქილესა და ლუკიანესთან. ადვილად გასაგებია, რომ

ღმერთმებრძოლობის იდეა დადებითადაა შეფასებული კ. მარქსის მიერ და, თუ ეს ასეა, მნიშვნელობას არაა მოკლებული ღმერთმებრძოლობის უფრო ადრინდელი, აღმოსავლური ძირები, რომლებიც მოცემულია ქართული მითოლოგიის ისეთ ძეგლში, როგორცაა „ამირანიანი“.²²

კ. მარქსის მოყვანილი მითითებით სავსებით გამართლებულია ღმერთმებრძოლობის იდეას ძებნა ადრინდელ ქართულ მითოლოგიაში. იგი იქ არის, თავისი მნიშვნელობა აქვს და თუმცა ფილოსოფიას, თუნდაც სრულიად პრიმიტიულს, არ უკავშირდება, ფილოსოფიამდელ მოვლენას წარმოადგენს, მაინც აღნიშვნისა და შესწავლის ღირსია.

ეს მებრძოლი განწყობა, რომელიც ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის შინაარსს შეადგენს და თვით ამ ბრძოლას პროგრესულ მოვლენად აქცევს, ანარქულია სოციალური ბრძოლის იმ ფაქტებისა, რაც ღმერთთა მსახურების კულტის წარმომადგენელთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. გასაგებია, რომ მითოლოგიის ძეგლებში ქურუმთა წინააღმდეგ ბრძოლის ელემენტებიც არის, რაც აიხსნება ორი გარემოებით: ან თვით კულტის წარმომადგენელი იყვნენ ძალაუფლების მატარებელნიც და მაშინდელ საზოგადოებრივ პირობებში ოპოზიციას იწვევდნენ, ანდა რელიგია აქაც გამოდიოდა როგორც თავისებური ექსპლოატაციისა და დაბეჩავების „სანქცია“, ცნობილი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, კათოლიკობის, როგორც საშუალო საუკუნეებში არსებული ექსპლოატაციის „სანქციის“, შესახებ ნათქვამი.²³

ამდენად, ღმერთმებრძოლობა არ შეიძლება მოვწყვიტოთ მის სოციალურ ძირს. პრიმიტიული საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რომელიც ლითონის დამუშავების მაშინდელ საწარმოო საფეხურს თან ახლდა, მაინც იძლეოდა საამისო საკმაო საბაზს და ღმერთმებრძოლობის მხოლოდ ბუნებრივი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლით ახსნა არ იკმარებდა.

მითოლოგიის შესწავლა ყველა ზემოთ დასახელებული გარემოების ნიჟარაზე გამართლებული უნდა იყოს. ქართული მითოლოგია ერთგვარი გაფართოებაა მითოლოგიის შესწავლისა, საერთოდ, და ამიტომ ეს გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს.

მითოლოგიური ეპოსი, რომელიც, კ. მარქსის თქმით, შედეგია ადამიანის საწარმოო სიბეჩავისა ბუნების მიმართ, იმავე დროს თავს უყრის წარმოდგენათა შესაძლებელს სისტემას. ამ ნიშნის მატარებელია, როგორც გაირკვევა, ქართველ ტომთა წინაპრების მიერ შექმნილი მითოლოგიური ძეგლები. მათ შესწავლას, როგორც ფილოსოფიამდელი ძეგლებისა, ის აზრი აქვს, რომ თავისებურად, ე. ი. ფანტაზიის ნიადაგზე, მაგრამ მაინც გამოხატავენ საფეხურებს ამ ტომების წარმოების დამახასიათებელი ნიშნის — ლითონთა დამუშავების განვითარებისა. მითოლოგიური ეპოსი, როგორც ეპოსი, ისეთი თავისებური მოვლენაა, რომელსაც მეტის თქმა ევალება გარკვეული ისტორიული ეპოქის შესახებ, ვიდრე მარტო ხელოვნებას. ამით აიხსნება ის უდავო კულტურული ფაქტი, რომ მითოლოგიური ეპოსი ჰქრება განვითარებული ხელოვნების საფეხურზე.²⁴

იმ სიზუსტის გარდა, რომლითაც ეპოსის განვითარება ქართულ მითოლოგიაში ემთხვევა განვითარებას — რვალი, რკინის ჰედვა, რკინის წრთობა, „ამი-

რანს" და ქართული მითოლოგიის სხვა ძეგლებს თან ახლავს მეტად დამახასიათებელი ნიშანი, რომლის გამო იგი უნდა იქნეს მოყვანილი ფილოსოფიური აზროვნების წინა პერიოდში. ჩვენს მითოლოგიურ ძეგლში აშკარადაა გამოვლენილი ეს ნიშანი — ღ მ ე რ თ მ ე ბ რ ძ ო ლ ო ბ ა, რომლის ანალოზი ქვემოთ იქნება მოცემული. იქ ვნახავთ, რომ „ბუნების წარმოსახვაში დაძლევის“ მისწრაფების გვერდით, როგორც აღრინდელს ქართველი ტომის წინაპართა მიერ შექმნილ ძეგლ „ამირანში“, ღმერთთმებრძოლობის იდეა წითელი ზოლივით მიჰყვება მთელს ძეგლს. მართალია, ესეც მოცემულია ფანტაზიაში, წარმოსახვაში, განსახიერება ღმერთებთან ბრძოლისა ფანტასტიურია, მაგრამ იგი მაინც არ ჰკარგავს თავის პრინციპულ ხასიათს.

ღმერთთმებრძოლობა, როგორც ვნახავთ, ორგანული ნაწილია დასახელებული ძეგლისა იმ მნიშვნელობით, რომ იგი ქართული მითოლოგიური შემოქმედების არა მარტო ერთ-ერთი სასიუჟეტო კომპონენტია, თუმცა ფრიად მნიშვნელოვანი, არამედ მთელი ძეგლისათვის სასიუჟეტო ხერხემალია. ამით ქართველთ წინაპართა ეს მითოლოგიური ძეგლი განსხვავდება, მაგალითად, ებრაული წიგნებიდან, სადაც ღმერთთმებრძოლობა სრულიად გარეგნული, ნასესხები, შემოტანილი მომენტი ჩანს, რაზედაც ქვემოთ უფრო გარკვეულად იქნება ნათქვამი.

ღმერთთმებრძოლობის იდეა პატარა საქმე არ იყო. აკი იგი იქცევდა კ. მარქსის ყურადღებას და ამ ნიადაგზე იყო, რომ მან პ რ ო მ ე თ ე ყველაზე მიმზიდველ პერსონაჟად წარმოადგინა მითოლოგიურ პოეზიაში. კ. მარქსმა ორი მომენტი აიღო კაცობრიობის ისტორიაში ამ თვალსაზრისით და მათი მითოლოგიური სახეების დადებითი შეფასება მოგვცა.²⁶

კიდევ მეტი — პოლიტიკური აზროვნებისასაც კი მითოლოგიური სახის გამოყენება შესაძლებლად მიაჩნია მიმდინარე პოლიტიკური მომენტებს ასახვისა და განსახიერებისათვის. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ მითოლოგიური პერსონაჟის — ანთეოსის სახის გამოყენება.²⁶

ბურჟუაზიულ მეცნიერებას ყალბი წარმოდგენა აქვს აღმოსავლეთის ხალხთა როგორც მითოლოგიაზე, ისე ფილოსოფიაზე. იგი ერთნაირად არ სცნობს დიდ ღირებულებას არც ერთისას და არც მეორისას. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას სპეციალურად აღმოსავლეთის ხალხთა მითოლოგიის ბედი ისე აღარ აინტერესებს მას შემდეგ, რაც მან უარყოფითად გადაწყვიტა აღმოსავლურ ხალხთა ფილოსოფიის წარმოშობისა და ხასიათის შესახებ საკითხი. მიუხედავად ამისა ფილოსოფიამდელ მითოლოგიურ წარმოდგენათა და მათ შემცველ თხზულებათა შესახებ საკითხი მაინც აინტერესებს ბურჟუაზიულ მეცნიერებას, რამდენადაც იგი იდეათა ფილიაციის ნიადაგზე ღვას და დასავლეთის აზროვნების აღმოსავლურ ძირების პრობლემას ასე თუ ისე მაინც აყენებს. განსამტკიცებლად თეზისისა, რომ აღმოსავლეთში არ შეიძლებოდა არსებულყო რაიმე შესაძლებელი წყარო დასავლეთის ფილოსოფიისა, ბურჟუაზია ცდილობს აღმოსავლური მითოლოგიური ძეგლების განაიგებას, მათი მნიშვნელობის უარყოფას.²⁷

ამიტომ ზედმეტი არ იქნება ამ საკითხს ორიოდ სიტყვით შევეხოთ.

მეცნიერებაში კარგა ხანია მსჯელობაა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის

ფილოსოფიის ძირებისა და არსისათვის. ზოგიერთები გადაჭრით წინააღმდეგი არიან აღიარონ აღმოსავლეთის ხალხების ფილოსოფიური აზროვნების უნარი და მათი რაიმე მონაწილეობა დასავლეთ ევროპისა და, უპირველესად ყოვლისა, ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიის ჩასახვის საქმეში. აღმოსავლეთის აზროვნების ასეთი შეფასებას წინააღმდეგ გამოდის ზოგი ევროპელი მეცნიერიც კი. როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ფილოსოფიის განვითარების ობიექტურმა შესწავლამ ევროპული მეცნიერების ზოგიერთი წარმომადგენელი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ აღმოსავლეთის ფილოსოფიის განვითარებას არა მარტო თავისი საკუთარი დამოუკიდებელი მნიშვნელობა ჰქონებია, არამედ მოუხდენია გავლენა ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზეც. აღმოსავლეთის აზროვნების ღირებულების აღიარების მოწინააღმდეგეთა არგუმენტაციის ძირითადი ნაკლი მდგომარეობდა იმაში, რომ მსჯელობის მასალად იღებდნენ რელიგიურ საკულტო ძეგლებს, რომლებიც შეიცავდნენ ლოცვებსა და სარიტუალო განაწესებს. საკითხს ასე დაყენება სრულიადაც არ იყო სავალდებულო და ოდნავადაც არ გამომდინარეობდა ფილოსოფიის იმ ვიწრო განმარტებიდანაც კი, რომელიც შეთვისებული ჰქონდათ ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლებს. გასაკვირი არაა, რომ ასეთი მსჯელობის შედეგი აღმოსავლეთის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ცელერმა ადვილად მოახერხა ზემოთ მოყვანილი არგუმენტით იმათთან ანგარიშის გასწორება, ვინც ფიქრობდა, რომ რელიგიურმა საკულტო ძეგლებმა ვითომდა ხელი შეუწყვეს აღმოსავლეთში ფილოსოფიის ჩასახვას და რომ შემდეგ ეს ყველაფერი თითქოს გადანერგულ იქნა ბერძნულ ნიადაგზე. სინამდვილეში კი რელიგიურ-საკულტო წარმოდგენათა ავტორიტარიზმი, ცხადია, ხელს უშლიდა აზროვნებას და გარკვეულ საზოგადოებრივ პირობებში აღარ მოიპოვებოდა წყარო არასაკულტო ხასიათის მსოფლშეგრძნობისა. ეს ასეა, მაგრამ თუ ჰესიოდე და ჰომეროსი შეიძლებოდა განხილული ყოფილიყვნენ ევროპის ფილოსოფიის საწყისების შესწავლის დროს, არაფერი უშლიდა ხელს იმავე მეთოდის აღმოსავლეთის მიმართ გამოყენებას და მითოლოგიური ეპოსის ძეგლებში ფილოსოფიამდელი ადრინდელი, თუმცა ფანტაზიის ფორმაში, ნააზრევის დანახვას.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, მითოლოგია წარმოდგენდა ადამიანის მისწრაფებას ბუნებაზე წარმოსახვაში ბატონობისადმი. ამ საფეხურის რელიგია ნატურალურ (ბუნების) ძალთა განსახიერებას წარმოადგენდა და მოითხოვდა პერსონიფიცირებული ბუნების ძალებსადმი დამორჩილებას. აქედან სრულიად ბუნებრივი იყო, რომ სარელიგიო კულტისა და მითოლოგიური ეპოსის თვალსაზრისი ერთიმეორეს შორდებოდა. ეს დაშორება თავისუფლებისადმი სწრაფვითა და ურჩობით საზრდობდა და, ამდენად, ერთგვარად კულტის საწინააღმდეგე მოვლენას წარმოადგენდა. ამის გამო ქურუმთა წრე ანუ კასტა ხან აშკარა და ხან ფარულ ფორმაში ებრძოდა, რელიგიურ მოტივებზე დამყარებით, მითოლოგიურ პოეზიას და, თუ ხანდახან იყო მასთან მშვიდობიან დამოკიდებულებაში, ამას სჩადიოდა იმ მიზნით, რომ მითოლოგიური პოეზიის გავლენა თავისი მიზნებისათვის გამოეყენებინა.

მითოლოგიური ეპოსი ამისდა მიუხედავად, როგორც ხალხის ქმნილება და ხალხური გონებრივი განწყობის გამომხატველი, კონფესიონალობის ყოველგვარი სახის მიმართ ოპოზიციონური იყო. ბრძოლა რელიგიურ საკულტო იდეებსა და სახალხო ეპიკურ შემოქმედებას შორის დიდი ხნის განმავლობაში წარმოებდა. ეს ბრძოლა-გამომხატველი იყო, ერთის მხრივ, ქურუმთა კასტის მიერ სოციალური ბატონობისადმი მისწრაფებისა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ამ მისწრაფების საწინააღმდეგო ბრძოლის პროცესისა.

ამ მიმდინარეობათა მორიგების ცდა საზოგადოებრივი იდეოლოგიის აღრინდელ საფეხურებზე მოცემულია იმ გადაკეთებაში, რომელსაც, ქურუმთა კასტის ამოცანებთან მითოლოგიური ეპოსის შესაგუებლად, უკეთებდნენ ხალხურ თქმულებებსა და სიმღერებს. მაგრამ ასეთი გადამუშავება ყოველთვის ვერ ახერხებდა მოეხსნა ამ სიმღერებსა და თქმულებებში იმთავითვე მოცემული მებრძოლი ხასიათი. მაგალითად, ის, რაც მიეწერება ჰესიოდეს, მრავალ შემთხვევაში შემდგომი რედაქციის საქმეა. მართალი არიან ისინი, ვინც ფიქრობს, რომ ასეთ მოგვიანო რედაქციას უნდა წარმოადგენდეს შინაგანი შეუსაბამობანი და შეუთანხმებლობა, რაც „ღმერთთა გენიალოგიის“ ტრადიციულ ტექსტს ახასიათებს. ამისდა მიუხედავად თხზულება, რომელიც ჰესიოდეს მიეწერება, ჩვენამდე მოსული სახითაც ღმერთების მიმართ თანადროულობის თვალსაზრისით რიგ შეუფერებელ გამოთქმებს შეიცავს. ძველ თქმულებათა შორის ყველაზე დამახასიათებელია და მნიშვნელოვანი ამბავი ღმერთთა წინააღმდეგ აჯანყების შესახებ. მითოლოგიური ეპოსის ძალა და გავლენა იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ ქურუმთა კასტამ ვერ მოახერხა მთლიანად მოესპო ხალხურ თქმულებებში რელიგიის საწინააღმდეგო ადგილები. ცნება ცოდვის შესახებ, რომელიც, ჩანს, შემუშავებულია სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებასთან ერთად, უნდა ყოფილიყო მოშველიებული, როდესაც საკირო შეიქნა თითქმის ყველა ხალხის მიერ გამომუშავებული მითოლოგიური თქმულება ადამიანის ურჩობის შესახებ ღვთაებთა მიმართ დაფარულიყო წარმოდგენით ქვეყნის სიკეთისათვის შექმნის სახით, რაც შემდეგში ბოროტებამდე დამდაბლდა.

ბურჟუაზიული ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლებმა აზროვნების ისტორიის დარგში ვერ შეამჩნიეს მითოლოგიური ეპოსის მნიშვნელობა, როდესაც მსოფლმხედველობის გამომუშავების წყაროს ირკვევდნენ, და განზე დასტოვეს ზემოთ აღნიშნული მებრძოლი იდეოლოგიის როლი.

რელიგიურ-საკულტო დაწესებულებებმა და შეხედულებებმა, თავისი ბუნების მიხედვით, ასეთი როლის შესრულება ვერ მოახერხეს. აქედან სრულიად ნათელია ცელერისა და სხვების შეცდომა, როცა ისინი აღმოსავლეთში ფილოსოფიის წყაროებს ეძებენ რელიგიურ საკულტო ძეგლებში და, როდესაც ასეთებს ვერ პოულობენ, საზეიმოდ აცხადებენ, რომ აღმოსავლეთს თითქოს არც უთამაშნია და ვერც ითამაშებდა ვერავითარ როლს ფილოსოფიური აზროვნების მომზადებაში. ასეთ შეხედულებათა და თეორიის დამცველთა რომ შესძლებოდათ მითოლოგიური ეპოსის როლისა და მნიშვნელობის გაგება, როგორც ერთგვარი თავისუფალი წარმოსახვის პროდუქტისა, რომელიც ადამიანის წარმოდგენას ბუნების შესახებ დიალექტიკურად უკუფენს და ამ გზით პერსონი-

ფიციკრებულ ნატურალურ რელიგიას ჰქმნის, მაშინ სურათი სხვა იქნებოდა; მაშინ, ადვილი შესაძლებელია, აღმოსავლეთის ხალხთა ნააზრევის შეფასებაც სხვანაირად წარმოდგებოდა.

ქართველი ერის წინაპართა სააზროვნო წარმოდგენათა ისტორია ძალიან ადრინდელი ხანიდან იწყება და წინა აზიის ხალხების საერთო განვითარების კანონზომიერებასთანაა ერთგვარად დაკავშირებული. ამ ნიადაგზე მას თავისი საკუთარი შინაგანი სოციალური განვითარებით პირობადებული გარემო ასაზრდოებს, რომელიც თავისდარიგად, საწარმოო ძალთა განვითარებაზეა დამყარებული. ამ პერიოდში მას შეუქმნია მითოლოგიური ძეგლები, რომელთაც მაშინდელი კულტურული მსოფლიოსათვის საკმაო მნიშვნელობა მოუპოვებიათ.

კანონზომიერება ისტორიული განვითარებისა ამ შემთხვევაში მითოლოგიური ეპოსის ძეგლებშიაც ასე თუ ისე ჩანს, რაც მრავალ ძეგლადაა წარმოდგენილი, რომელთა შორის საკმაოდ დიდი მანძილია როგორც ქრონოლოგიური, ისე არსებითი შედარებისათვის. ისტორიული შედარების მიზნებისათვის საჭირო მითოლოგიური ეპოსის ძეგლი არის „გალგამეშის“ ეპოსი, რომელიც შექმნილია ხეთურ-სუმერული ადრინდელი ტომის წარმომადგენლებისაგან (მე-3 ათასეულში ჩვენს ერამდე). ისტორიული პერსპექტივისათვის შეიძლება მას შევადაროთ მითოლოგიური პოემა „ამირანი“ — ხალხური შენამოქმედი ძველ ქართველთა წინაპრების მიერ (მე-2 ათასეულის მეორე ნახევარში შექმნილი).²⁶

მეტად რთული ამოცანები დგება ჩვენ წინაშე, როცა ვეხებით ისეთი ხალხების ფილოსოფიას, როგორცია ქართველი ერი და მისი ფილოსოფიის შექმნელ-მომზადებელი ტომები. წინა აზიის ხალხთა თჯახის წევრი ქართველი ტომები და მისი მონათესავე ერები ძველი ქვეყნისა მონაწილეობას იღებენ წინააზიაში სააზროვნო შემოქმედების პირველად ჩამოყალიბებულ პროცესში. ამის გამო ძველი აღმოსავლეთის სააზროვნო შემოქმედების ისტორია, საერთოდ, დამასთან ერთად ძველი ქართველი ტომების ფილოსოფიის ისტორიაც ეზიარება მსოფლიო ისტორიულ მნიშვნელობას. იგი იძლევა სურათს აზროვნების პირველი ელემენტარული ფორმების ჩასახვისა და განვითარებისა, ვიდრე სიბრძნის ცნების გამომჟღავნებამდე, რომელშიც თანდათან გამოიკვეთება უფრო მოგვიანო, უფრო ვიწრო და უფრო ნათელი ფორმები.

მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა აღმოსავლეთის აზროვნების განვითარებისა, რომელმაც დასავლეთის აზროვნებაზეც მოახდინა, შესაძლებელია, ერთგვარი გავლენა, მისი შესწავლის ამოცანას უფრო საბასუხისმგებლოსა და უფრო ძნელ საქმედ აქცევს, რაც აგრეთვე რთულდება იმით, რომ ყოველთვის ხელთ არა გვაქვს საკმაოდ საიმედო დასაყრდენი და შესასწავლი ობიექტი. ნათელია, რომ რელიგია და რელიგიური ხასიათის წარმოდგენები არ შეიძლება იქნენ გამოყენებულნი, როგორც უშუალო მასალა აზროვნების შემდგომი განვითარებისათვის. აზროვნების თავისუფლება, რომელიც საჭირო იყო ფილოსოფიის მომზადებისათვის, პრინციპიალურად უარყოფილი იყო რელიგიის მიერ.

ფილოსოფია დაიბადა არა საბერძნეთში, როგორც ჩვენ ამაში გვარწმუნებს ბურჟუაზიული მეცნიერება დასავლეთისა — ეს ერთი ძირითადი ამოსავალია.

ბურჟუაზიული ევროპოცენტრიზმისა. ფილოსოფიის ცნება, როგორც ვიცით, თავისთავს უპირისპირებდა სიბრძნეს და ფილოსოფოს სოკრატეს სახით მის ნაცვლად „სიბრძნის მოყვარულს“ პრეტენზიას აცხადებდა.

მაშასადამე, ფილოსოფია როგორც ცნება გაცილებით უფრო ახალგაზრდაა ვიდრე სიბრძნე. ფილოსოფია, როგორც გარკვეულ საწარმოო ნიადაგზე შემუშავებული გაგება, დაიბადა თავისუფალი აზრის ჩასახვევსთან ერთად და, როგორც დოგმატიზმთან წინააღმდეგობაში მყოფი, თავისთავს რელიგიას, მის მსახურთ და საკულტო გარემოებებს უპირისპირებდა.

წინააზიის ტომებისა და, კერძოდ, ქართველი ტომის წინაპართა სააზროვნო საქმიანობაში ეს გადასვლა, როგორც ეტყობა, ხანგრძლივ პროცესს წარმოადგენდა. პირველი მისი ნიშნები უნდა იყოს მოთავსებული ბრინჯაოსა და რკინის ხანის მიჯნაზე. როგორც ცნობილია, ბრინჯაოს საწარმოო იარაღები თანდათან ადგილს უთმობენ რკინისას. რკინის დამუშავება თავდაპირველად პრიმიტიული საშუალებით ხდებოდა. მეორე ათასეულში ჩვენს ერამდე, როგორც ჩანს, პირველად იწყება რკინის იარაღის უფრო მარტივი, ე. ი. ცივი ნაჭედობის, დამზადება, ვიდრე მას შეცვლის დამზადების ახალი საშუალებით. ეს ახალი დამზადების საშუალება უნდა იყოს წრთობა. უკანასკნელი მოითხოვდა ცეცხლის გამოყენებას წარმოებაში, რაც, თავისთავად ცხადია, დროის მიხედვით რევოლუცია უნდა ყოფილიყო საწარმოო ძალთა განვითარებაში. ისიც თავისთავად ცხადია, რომ ცეცხლი არ იყო აღმოჩენილი მის საწარმოო გამოყენებასთან ერთად და, მით უფრო, მის წარმოდგენათა ერთგვარ სისტემაში უკუფენასთან ერთად. ცეცხლის აღმოჩენას უნდა მოეხდინა გადატრიალება როგორც წარმოების ნაირობაში, ე. ი. ყოფაში, ისე ცნობიერებაში. უკანასკნელი კი უნდა გამოხატულიყო მითოლოგიური შემოქმედების ახალი საფეხურით, რითაც ის ნიადაგს უშნადებდა მითოლოგიური ეპოქის შექმნას. ამ საწარმოო პროცესთან დაკავშირებით მითოლოგიური შემოქმედება სწრაფად ვითარდება. მითებისათვის, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელი იყო „ბუნების დაძლევა წარმოსახვაში“.

თავისთავად ცხადია, რომ რამდენადაც იცვლებოდა ფორმები რეალური, ნამდვილი თანდათანობით დაძლევისა ბუნების მიმართ, ამდენად და ამასთან დაკავშირებით იცვლებოდა ფორმაც ბუნების წარმოსახვითი დაძლევისა. წარმოება ასაზრდოებდა შემოქმედებას, მაგრამ ამასთან ადვილი გასაგებია, რომ ადამიანის ბუნებასთან ბრძოლის პირველ საფეხურზე მითოლოგიური შემოქმედება სხვა პირობებში იყო, ვიდრე შემდგომ საფეხურებზე.

ქართველ ტომთა წინაპრები უდავოდ ერთგვარ საწარმოო და შემოქმედებითს ურთიერთობაში იყვნენ ხეთებსა და სუმერებთან, რომლებიც მესამე ათასეულში ჩვენს ერამდე კულტურის გარკვეულ საფეხურს აღწევენ. ამ ხალხების ქვეყნებში მრავლად იყო ქალაქები და მასთან დაკავშირებული საქალაქო მოსახლეობის დაჯგუფება. ამ მოსახლეობას შორის მცირე როლს არ თამაშობდნენ ზელოსნები; საწარმოო ძალები საქმოდ განვითარებულია და, ყოველ შემთხვევაში, ბრინჯაო ყოველმხრივ ხმარებაშია. ჩნდება რკინის იარაღი, მაგრამ იგი ჯერ ცივი ნაჭედობის პროდუქტია. საწარმოო ძალთა განვითარება

გამოიხატება იარაღის დამზადებისათვის ცეცხლის გამოყენებაში. ეს უკანასკნელი, როგორც აღვნიშნეთ, უკვე იყო გადატრიალება წარმოებაში.

უკანასკნელი გარემოება განამტკიცებს გარდასვლას აზროვნების ახალ საფეხურზე. იგივე აღინიშნება, როგორც შემქმნელი ადამიანის მიერ ბუნების დაძლევის ახალი ფორმისა. აქ ყველაზე უფრო ნათლად ვლინდება მკიდრო კავშირი ადამიანის მიერ ბუნების დაძლევის ფაქტიურ მდგომარეობასა და მის წარმოსახვაში უკუფენას შუა, ესე იგი რამდენადაც მაღალია პირველი, იმდენად რთული და რაფინირებულია მეორე.

ნათელია, რომ, თუ ქართველი ტომების წინაპრების ისტორიულ-ეთნიური გარემო ბუნების ძალის დაძლევის გარკვეულ საფეხურზე, რომელიც ბრინჯაოს იარაღით იყო გამოსახული, ქმნიდა ცნობილ ეპოსს — ბაბილონურს, რომლის გადანაშთი დარჩენილია „გილგამეშიანის“ სახით, ცხადია, რომ მსოფლგაგებაც შესაბამისად იყო განვითარებული. დამოკიდებულება ღმერთებთან, ერთგვარი თავისუფლება მათი განხილვისა, ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ. ადამიანის ბედის შესახებ წარმოდგენა — ყველაფერი ეს მოცემულია ყველაზე უკეთესად დაცულ რედაქციაში „გილგამეშისა“, როგორადაც ბაბილონური არის მიჩნეული.²⁹ ღმერთების აღწერისა და მათთან ადამიანების ბრძოლის ტონი საკმაოდ ძლიერია. როგორც ბაბილონურს, ისე ასურულ ტექსტს დაცული აქვს თქმულება გილგამეშის შესახებ, როგორც ძეგლის მთავარი გმირისა, რომელიც საკმაოდ დამუშავებული სახათაა წარმოდგენილი და, ყოველ შემთხვევაში, ერთ მთლიან ძეგლად არის ჩამოქნლი. უნდა ვითქვათ, რომ ამ სახით „გილგამეშიანი“ წარმოდგენს უფრო აღრინდელი რედაქციის მოგვიანო გადაშუშავებას. ამიტომ, „გილგამეშის“ იდეოლოგიაც ამ საფეხურზე საკმაოდ განვითარებულია: ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ სავეებით გარკვეულად არის აქ მოცემული და მითოლოგიური ეპოსის ხასიათის გამოსავლენად, როგორც ერთგვარი ანტიპოდისა რელიგიურ წარმოდგენათა მიმართ, ძეგლი იძლევა თითქმის ყველაფერს, რაც საჭიროა.

„გილგამეშიანი“ ერთი აღრინდელი და ნათელი ნიმუშია მითოლოგიური ძეგლისა, რომელსაც თავისუფალი, არარელიგიური აღწერა აქვს მოცემული ღმერთებისა და ადამიანთა მიმართებისა და რომელიც შეიცავს ერთ აღრინდელ ცდას ღმერთთა და ადამიანთა სახის შექმნისა, რომელსაც უნდა გამოეხატა ურთიერთობა ზეცასა და ღედამიწას შორის. „გილგამეშიანის“ იდეოლოგიურ მიღწევათა საზღვარი მესამე-მეორე ათასეულში საწარმოო ძალთა განვითარების საზღვარია. იგი მაინც შეიცავს ცეცხლის შესახებ წარმოდგენას და, ამდენად, არა მარტო უფრო აღრინდელია „ამირანთან“ შედარებით, არამედ შეიძლება მისი წყაროც იყოს, აღრინდელი აღმოსავლური კულტურით ნასაზრდოები.

ქართველ ტომთა წინაპრებმა, საფიქრებელია, გადმოიღეს ეს იდეები სუმერებისაგან, რომელთა ენაზე „გილგამეშიანი“ იყო შემქმნილი, გადაამუშავეს და გადასცეს თავის შთამომავალთ — ქართველ ტომებს შემდგომი ფორმაციის სახეები, იდეები და წარმოდგენები, რომლებიც გაცხოველებულ იქნენ საწარმოო ძალთა განვითარების შემდგომ საფეხურზე უკვე ქართული მითოლოგიური ძეგლის — „ამირანიანის“ სახით.

წარმოების რევოლუციასთან დაკავშირებით, რაც გამოწვეულ იქნა ცეცხლის გამოყენებით იარაღების დამზადებისათვის, სუმერთა ეს ძველი მექვიდრობა ქართულ ძეგლში უფრო გარკვეული მსოფლგაგების ახალი სახით გამოვლინდა.

ნათქვამი ეხება მითოლოგიური ხასიათის ქართული კულტურის ძეგლს: ლაპარაკია ქართულ მითოლოგიურ პოემა „ამირანზე“. აქ ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ მოცემულია არა მარტო უფრო გამოკვეთილ ფორმაში, არამედ უშუალოდ დაკავშირებით საწარმოო რევოლუციასთან. სხვა მხრივ აგრეთვე შეინიშნება მრავალგვარი მსგავსება „გილგამეშინას“ და „ამირანიას“ შორის, რომლებიც საერთოდ გვიჩვენებენ, რომ მითოლოგიური ეპოსის ორივე ძეგლი საწარმოო და კულტურის განვითარების პროცესს ეკუთვნის, სადაც ისინი განვითარების კანონზომიერების სხვადასხვა ისტორიული და ისტორულ-ეთნიური საფეხურის გამომხატველია.

მითოლოგიური ეპოსის ძეგლების შედარებითმა ანალიზმა უნდა მოგვცეს შესავალი ქართული აზროვნების ისტორიაში. ეს ისტორია მოიცავს წინაქართულ შესაძარებელ ამოსავალს, რომლის საფეხურები ერთიმეორისაგან დაშორებულია, მაგრამ ისეთი დამახასიათებელი მანძილით, რომელიც ზემოაღნიშნულ კანონზომიერი განვითარების გამომხატველია. „ამირანი“ გამოხატავს იმ მომენტს, როცა ქართველი ტომები ეროვნულად ჯერხნობით, ცხადია, გაუერთიანებლებია, მაგრამ რელიგიურ-მითოლოგიური ფანტაზიით თავის წარმართულ პანთეონს საერთო საწარმოო ნიადაგზე ერთ მთლიან წყობაში ჩამოქნინან და, ამასთან დაკავშირებით, უკვე იჩენენ ტენდენციას დააყენონ საკითხები ცხოვრებისა და არსებობის საწყისების შესახებ. ამ ზოგადი საკითხების დაყენება ხდება ისეთ ფორმებში, რომ ამ იდეების გავრცელება აღმოსავლეთიდან დასავლეთში შესაძლებელი ხდება, რითაც გამორიცხული არაა შესაძლებლობა ერთი უპირველესი კულტურული კავშირისა და ურთიერთობის გამოვლენისა, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის თითქოს დამკვიდრდება სათანადო დონეზე მიღწეული სავაჭრო ურთიერთობის ნიადაგსა და, მისი გავლენით, სააზროვნო განვითარებაზე.

მეცნიერებისათვის დღეს უკვე გამორკვეულია, რომ ძველი ქართველებს წინაპარნი ისე, როგორც ხეთები და სუმერები, წინა აზიის ძირითადი მცხოვრებლები იყვნენ. ხალხთა მოსახლეობის გადანაცვლება პრიმიტიული ეკონომიკის ნიადაგზე იწვევდა მათი ურთიერთშეხებაში მოყვანას. ამ პირობებში არც პირვანდელი პრიმიტიული წარმოების ნიადაგზე მიღებული გამოცდილება რჩებოდა ღმერთებელ ხალხთა ურთიერთობის გარეშე, ხოლო უფრო რთული საწარმოო იარაღების შექმნა და გამოყენება, რა თქმა უნდა, ამ ურთიერთობას და დაახლოვებას კიდევ უფრო დაჩქარებულ ხასიათს აძლევდა.

გეოგრაფიული და ბუნებრივი მდგომარეობის მიხედვით ქართველთა წინაპარნი დასახლებული მეზობლების მიმართ იმთავითვე გარკვეულ ურთიერთობაში მოდიან. ლითონის დამუშავება ქართველ წინაპართა შორის ძალიან ადრე დამკვიდრდა, რასაც ხელს უწყობდა მადნეულის მოპოვება ადვილად მოსაწვდომი ადგილისა და საშუალებებით. გამორკვეულია, რომ ამან ქართველ

წინაპართა სახელი ძალიან ადრე ცნობილი გახადა და მოუპოვა მათ ლითონის დამუშავების ოსტატთა სახელი.²⁰

ადრინდელ ძეგლთა ცნობებიდან — შესაქმესი, ეგვიპტეს დიპლომატიკიდან და სხვა ასეთივე ხასიათის ცნობების შემცველი ძეგლებიდან, მაშასადამე, ნათელია, რომ ქართველთა წინაპრები ცნობილი იყვნენ, როგორც ოსტატები ლითონის მოპოვება-დამუშავებისა და მისგან იარაღების დამზადებისა და მათი სახელი, სამშობლოს გარეთაც იყო გავრცელებული.²¹

ნათელია, რომ ამავე საწარმოო ურთიერთობის გზით მიიმართებოდა კულტურული კავშირები. ბევრი იმათგანი, რასაც ამუშავებდნენ ქართველთა წინაპრნი, უკუფენდნენ შეხედულებათა და წარმოდგენათა გზითაც კულტურულ თანამშრომლობას. საწარმოო-საეკონომიკო ურთიერთობა წარმოადგენდა დასაყრდენს, რომელზეც აგებული იყო კულტურული თანამშრომლობა. ეს შეეხებოდა აღმოსავლეთს, მაგრამ დასავლეთის მიმართაც, როგორც ჩანს, იგივე ზღბოდა. თქმულება „არგონავტების“ შესახებ აგრეთვე შეიცავს მითითებებს საწარმოო ურთიერთობაზე ქართველ ტომებსა და ბერძენ ტომებს შორის.

დღეს უკვე არის მონაცემები, რომელთა თანახმად „არგონავტების“ მოგზაურობა ოდნავადაც არ იყო საზღაპრო ხასიათის ექსპედიცია მანამდე უცნობ ქვეყანაში; პირიქით, როგორც ჩანს, ეს ერთ-ერთი ეპიზოდი და ანარეკლია უკვე მანამდე დამკვიდრებული ურთიერთობისა, რომელიც ხორციელდებოდა მთელი ექსპედიციებისა და არა ცალკეული ნაგებების მიერ. უკანასკნელი კი წარიმართებოდნენ საზღვაო გზით საბერძნეთიდან ვიდრე ძველ საქართველოს (კოლხიდის) ნაპირებამდე და პირიქით, თვით „არგონავტების“ მოგზაურობა, თანახმად ცნობებისა, ოდნავადაც არ იყო განხორციელებული მხოლოდ ერთი გემით, რომელსაც თითქოს „არგო“ ეწოდებოდა. დღეს უკვე ცნობილია, რომ კოლხეთის სანაპიროებს ფაზისის (ახლანდელი რიონის) შესართავთან მოადგა გემების მთელი ქარავანი. სახელწოდება „არგონავტები“ ნიშნავდა არა გემ „არგოზე“ მოგზაურთ, არამედ მოგზაურთ „არგ“-ის ქვეყანაში, სადაც... (მ)არგალნი ცხოვრობდნენ.²²

ბერძნულ წყაროებს დაცული აქვთ მითითება იმის შესახებ, რომ ბერძნულ გემების მოსვლა კოლხიდაში, ე. ი. ძველ საქართველოში, შეიცავდა როგორც ეკონომიურ, ისე კულტურულ ამოცანებს. თქმულება „ოქროს საწმისის“ შესახებ, როგორც დღეს უკვე დადგენილია, შეიცავს ცნობას ოქროს მოპოვების შესახებ სპეროსის, ანუ შავის ზღვის, ნაპირის დასილვაში და, აგრეთვე, მიგვითითებს ოქროს საშუალებით დამწერლობით ოსტატობაზე, რომელსაც ბერძნები „ხრიზოგრაფიას“ უწოდებდნენ.²³

დასახელებული ცნობები აგრეთვე ადასტურებენ, რომ შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპირო მდიდარი იყო მადნებით.

ყველა ზემოთ მითითებული ცნობა ლითონისა და მისი დამუშავების შესახებ ტრიალებს ერთსა და იმავე ადგილას და ერთსა და იმავე ტომთა ირგვლივ, რომელთაც ეს ადგილები ეჭირათ. კიდევ მეტი, ყველა ამ ცნობაში ლაპარაკია ამ ადგილების მცხოვრებთა ოსტატობის შესახებ ლითონის იარაღების დამზადების საქმეში. აქ დამაზნაოთებელია ისიც, რომ მოყვანილი ძეგლების ცნობათა

შორას მითითებულ საერთო თვისებათა გარდა არის კიდევ ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი დეტალი: ეს არის ისტორიული თანმიმდევრობა დასამუშავებელი ობიექტის მიმართ—ბ რ ი ნ ჯ ა ო, რ კ ი ნ ა, ო ქ რ ო, როგორც საფეხურები წარმოების განვითარებისა.

ლითონის სახეობათა მოპოვებასა და საფეხურებს შორის ეს კავშირი ქმნის განვითარების მთლიანობას, რომელიც კულტურის განვითარებისა და მთლიანობის კავშირს უკუჰყვებს იმ ხალხთა შორის, რომელთაც ამ პროცესთან დასახელებულ ადგილებში კავშირი ჰქონდათ.

„დაბადებაში“ ხალიბების შესახებ თქმული არ განსაზღვრავს ებრაელთა მსოფლიოს. მიერ ძველი ქართველების ცნობას. პირობები, რომლებიც ზელს უწყობენ ლითონის მოპოვებისა და დამუშავების განვითარებას სპეროსის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ცხადია, არსებობდნენ გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე ეს ცნობები მიაღწევდა ძველ იუდეას.“

იგივე ითქმის ზემოთ დასახელებულ მითოლოგიურ ძეგლზე — პოემა „ამირანზე“. მან უკუჰფინა ეპოქა, როდესაც ძველ საქართველოში უკვე გაეცნენ ცეცხლის გამოყენებას რკინის გამოწრთობისათვის, როგორც ყოველგვარმა იდეოლოგიურმა მოვლენამ და ისიც შემოქმედების რაფინირებულ ფორმაში.

პოემა, თავისთავად ცხადია, უკანა რიცხვით უკუჰყვებს რომელიმე დიდ აღმოჩენას, რომელმაც წარმოებაში რევოლუცია გამოიწვია. მასში ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელი შემოქმედებითი ანაქრონიზშია. თავისთავად ცხადია, რომ ცეცხლი, როგორც ასეთი, კაცობრიობამ იცოდა ადრე, ვიდრე ის საწარმოო მიზნებისათვის გამოიყენა. მიუხედავად ამისა, წარმოსახვაში შექმნილი ფორმა ბუნების დაძლევისა უკავშირებს ცეცხლის აღმოჩენის იმ მომენტს, როცა იგი წარმოებისათვის იქნა გამოყენებული. ასეთი ანაქრონიზში დამახასიათებელია მითოლოგიური ეპოსისათვის და ის მითოლოგიაში საზოგადოდ ხშირად გვხვდება.

ასეთი მსჯელობა უნდა მივუყენოთ ადრინდელი ერის 1278 წლის ძეგლსაც და თქმულებას არგონავტების შესახებ. მართალია, ეს პირველი დიპლომატიური დოკუმენტია და მეორე მითური თქმულება, რომელიც ხან პროზაში, ხან პოეზიაში არის მოცემული, მაგრამ ფაქტი, რომელიც მასში უკუიფინება, სავსებით ძალაში რჩება.

საწარმოო პროცესის ფაქტების იდეოლოგიური ზედნაშენი ძველ ქართველ ტომთა განვითარებაში წარმოადგენს იმავე წარმოებასთან შეფარდებულს პროცესს. საწარმოო პროცესი, რომელიც ბუნებასა და ხელსაყრელ პირობებში მოგზაურობის თვალსაზრისით აღმოჩნდა და დასავლეთს შორის კანონზომიერად ვითარდებოდა, უკუჰყვინდა იმავე პროცესს. სხვადასხვა ფორმაში ეს ხდებოდა როგორც წინა აზიის, ისე მეზობელ ყველა ქვეყანაში. რამდენადაც ეს განვითარების საერთო გზა იყო, იმდენად ფაქტები, რომელთაც ძველი ქართველი ტომების დასახლების ტერიტორიაზე ჰქონდა ადგილი, საერთაშორისო მნიშვნელობასაც აღწევენ. საწარმოო პრო-

ცესის ასეთი ხასიათი აქცევდა იდეოლოგიის ძეგლებს, ამ შემთხვევაში მითოლოგიური შემოქმედების ძეგლებს, საერთოდ ცნობილ და გავრცელებულ ძეგლებად.

ქართულ მითოლოგიამდე წინა აღმოსავლეთში თქმულებამ „გილგამეშის“ შესახებ დიდი გავრცელება მოიპოვა ხეთურ-სუმერულ მსოფლიოს მეზობელთა შორის. „გილგამეშისანი“ ცნობილი გახდა როგორც ასურულ, ისე ბაბილონურ ენაზე და საბოლოოდ ჩვენამდე დაცულია არა იმდენად მის უპირველეს შემქმნელთა — სუმერის ხალხის სახელთან, არამედ უფრო მოგვიანო გარემოებასთან დაკავშირებით; სახელდობრ, იგი მოპყვა ასურბანიპალის ბიბლიოთეკაში და მისი ბედი გაიზარა.

ასეთივე გავრცელება ჰპოვა ქართულ ენაზე შექმნილმა და დაცულმა თქმულებამ „ამირანის“ შესახებ. კავკასიის ხალხები ამ თქმულებას ძალიან ადრე ეზიარა და იგი იმდენად ღრმად იყო შეთვისებული ამ ხალხთა მიერ, რომ ბევრმა მათგანმა ის საკუთარ მითოლოგიურ შემოქმედებაში შეიტანა და ხანდახან მისი ქართული წარმოშობაც კი ავიწყლებოდა. კიდევ მეტი, თქმულება „ამირანის“ შესახებ გამოვიდა კავკასიის ფარგლებიდან. სამთო, სალითონო საქმის განვითარება და მისი დამუშავება ბერძენთა არქიპელაგის ზოგიერთ კუნძულზე, მაგალითად კუნძულ ლემნოსზე, ძალიან ადრე ქმნიდა გზებსა და მიმართულებას საწარმოო და ეკონომიური ურთიერთობისათვის.

მეცნიერებაში არსებობს უფრო რადიკალური შეხედულება, რომლის თანახმად ქართველ ტომთა დასახლება დასავლეთით საქაოლ შორს მიდიოდა და ქართული კულტურის ექსპანსიის მატარებლად თითქოს თვითონ ქართული ტომები გამოდიოდნენ.

ამ პირობებში გმირი „ამირანის“ სახის შეთვისება, კავკასიის ქედზე მიჯაქვასთან დაკავშირებით, რაც თავის მხრივ თითქოს ცეცხლის მოტაცებით იყო გამოწვეული, მარტივდება. „არგონავტების“ გაცნობა თქმულებასთან არამარტო პრომეთეოსის, არამედ ამირანის შესახებაც სხვა მხრივაც არის საინტერესო და აძლიერებს აზრს, რომ ორივე თქმულება (როგორც „არგონავტების“, ისე „პრომეთეოს-ამირანისა“) არ დგანან ურთიერთისადმი იზოლირებულად და, ჩანს, ერთსა და იმავე კულტურულ მსოფლიოს ეკუთვნიან.

მაშასადამე, დასკვნები, რომლებამდეც მივდივართ, შემდეგია:

1. უძველესი ქართველ ტომები, მათი წინაპრებიდან დაწყებული ვიდრე მოგვიანო ფორმაციამდე, ჩაბმულნი იყვნენ სამრეწველო პროცესებში, რომლებიც წარმოადგენდნენ პირობას მათი განვითარებისას — და ამ მხრივ ემთხვეოდნენ წინა აზიის კაცობრიობის განვითარების ძირითად საწარმოო საფეხურებს.

2. ამ საწარმოო პროცესის განვითარების საფუძველზე ჩაისახა და განვითარდა მითოლოგიური ეპოსი, რომელიც წარმოების სხვადასხვა საფეხურს უკუპყვნდა. ამ ეპოსის ძეგლები მითოლოგიური შემოქმედების ძეგლებია, რომლებიც კულტის წესებისა და, ხანდისხან, რელიგიური დოგმებისაგან სრულიად თავისუფალნი არიან.

3. ადრინდელი ქართული სინამდვილის ამბები როგორც წარმოების პროცესის თვალსაზრისით, ისე მითოლოგიური შემოქმედების ხაზითაც გადალახა—

ვენ ქართულ ეთნიურ საზღვარს (ადრინდელ ქართველ ტომთა) და საერთაშორისო ღირებულებას ეზიარებიან. ამ საფეხურზე ქართველი ტომები მოდიან შეხებაში ადრინდელ ბერძენთა მსოფლიოსთან და ქართველ ტომთა ნააზრევით, მითოლოგიურ შემოქმედებაში ჩაქსოვილი, შეიძლება ვიფიქროთ, მოდის შეხებაში მეზობელ ერთა ნააზრევთან, კერძოდ ბერძნულთან. ეს ემთხვევა იმ მომენტს ბერძნულ აზროვნებაში, როდესაც იგი მითის საფეხურიდან ფილოსოფიის საფეხურზე გადადის, ჯერხნობით მხოლოდ ვიწრო მნიშვნელობით გაგებული.

მძიმე ისტორიულ დაპყრობათა და განადგურებათა სისტემატურ ვითარებაში პერმანენტული, ე. ი. უწყვეტი, განვითარების პერსპექტივა, როგორც ეკონომიური, ისე კულტურული ცხოვრებისა, წინა აზიის ხალხთა საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრებისათვის ძნელად მოსალოდნელი იყო. ამის გამო პრაგმატიზმის დადგენა წინა აზიისა და, კერძოდ, ქართველთა აზროვნების ისტორიის განვითარებაში მხოლოდ განსაზღვრულ ფარგლებში შეიძლება მიუხედავად ამისა, ერთგვარი მინიმუმი ასეთი განვითარებისა მაინც სავალდებულოდ რჩება, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელია მეცნიერული განხილვა საქართველოს სააზროვნო კულტურის ისტორიისა. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შესავალი ვერ დაისახავს მიზნად ასეთი კანონზომიერების ამთავითვე დადგენას. ცხადია, რომ პრაგმატიზმი ასეთი თუ ისეთი სახით შეიძლება დადგენილ იქნეს კვლევა-ძიების პროცესში და ისიც ისეთი ფაქტების მიმართ, რომლებიც, კერძოდ საქართველოს ფილოსოფიის შესახებ, უნდა ამართლებდნენ ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც გარკვეულ მეცნიერულ დისციპლინას. ცდა, დადგენილ იქნეს ქართული ფილოსოფიის შინაგანი კანონზომიერება, არ შეიძლება ემყარებოდეს იდეათა შორის გამომდინარეობის, ანუ: ფილიაციის პრინციპს, არამედ — მისი ფაქტიური ვითარების გამოკვლევას. „მოვლენის ყოველი შეფასების დროს უნდა დავსდგეთ პირდაპირ და აშკარად გარკვეული საზოგადოებრივი ჯგუფის თვალსაზრისზე“. ³¹ უკანასკნელი უნდა დაუქავშირდეს ამა თუ იმ საზოგადოებრივ ფენას, ჯგუფს. ერთადერთი, რაც შეიძლება აღნიშნულ იქნეს ქართული ფილოსოფიის ამ ისტორიული განვითარების მიმართ, როგორც წინასწარი საკითხი, ეს არის საკითხი ამ ისტორიის პერიოდიზაციისა.

რა თქმა უნდა, პერიოდიზაციის შესახებ საკითხი ყოველთვის პირობითი გარემოებაა. ეს განსაკუთრებით ეხება იდეოლოგიის ისეთ სფეროს, როგორიცაა ფილოსოფია. ამიტომ თავისთავად ცხადია, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორია შესაძლებელია პერიოდიზირებულ იქნეს მხოლოდ პირობითად.

ბუჩქნაზიულ მეცნიერებაში პერიოდიზაციის ძირითად ფარგლებად მიღებულია ისტორიული მეცნიერებისა და, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორიის დაყოფა ანტიკურობაზე, საშუალო საუკუნოებზე და ახალ დროზე. თითოეულ ამ ფარგალს შეიძლება თავისი საკუთარი შიდა დაყოფა ჰქონდეს. ასეთი კლასიფიკაცია, ჯერ ერთი, ყურადღების გარეშე სტოვებს აღმოსავლეთს ანდა სრულ ულოგიკობას სჩადის, როდესაც პერიოდიზაციისათვის მიღებულ ქრონოლოგიურ პრინციპს, რომლის მიხედვით იღებს გაყოფის წევრებს — ანტიკურობას

და სხვ., ერთბაშად უმატებს ხანდისხან ტოპოგრაფიულ პრინციპს: აღმოსავლეთი და სხვა, თითქოს აღმოსავლეთს არ ჰქონდეს თავისი ქრონოლოგიური პერიოდიზაცია, ბურჟუაზიულ ევროპოცენტრიზმს ჰგონია, რომ დროც მხოლოდ მათთვის მუშაობს.

ამის გარდა ბურჟუაზიულ მეცნიერებათა პერიოდიზაციის სქემა საესებით დაკლილია ყოველგვარი სოციალური შინაარსიდან. ჩვენ ვერ მივიღებთ ასეთ უშინაარსო და ულოგიკო პერიოდიზაციას და საქართველოს ფილოსოფიის ისტორიისათვისაც საეალღებულოდ მიგვაჩნია მივიღოთ სოციალურად შინაარსიანი პრინციპი — მონათმფლობელობის ხანა, ფეოდალიზმის ხანა, კაპიტალიზტური ხანა მათი შინადაწილებით; მაგალითად, ფეოდალიზმის მიმართ: აღრინდელი ფეოდალიზმი, ფეოდალური აბსოლუტიზმი, აღორძინების ჩასახვის პერიოდი და სხვ.

აღრინდელი საქართველოს ისტორიულ-საზოგადოებრივი ვითარების საკითხი ბოლო ხანამდე არ იდგა საკმაოდ ფართოდ. ჩვენი მეცნიერების მიღწევებმა არქეოლოგიის ხაზით გააფართოვა საამისო ბაზა და ნაცვლად გვაროვნული წყობილებისა, რომელზედაც წინათ იყო აგებული ქართველ ტომთა ისტორიის საწყისები, დღეს შესაძლებელი გახდა მსჯელობა მონათმფლობელურ სახელმწიფოებრივ ბაზაზე. გვაროვნული და მონათმფლობელური წყობილება შეადგენს სოციალურ შინაარსს ეპოქისა, რომელმაც თავისი იდეოლოგიური გამოხატულება ქართულ მითოლოგიურ ძეგლში — „ამირანში“ ჰპოვა.

საქართველოს ისტორიას ახასიათებს არა მარტო ანტიკურობა — მიღებული გაგებით, არამედ ძველი აღმოსავლეთის ხანაც — უხეირო კლასიფიკაციით. მის ეკონომიურ-საზოგადოებრივ ნიადაგზე, რასაც მოკლედ შევეხებთ დასაწყისში, აღმოცენდა, როგორც მისი ანარეკლი, სააზროვნო კულტურა, რომელმაც წარმოდგენათა სისტემა შექმნა, რამაც დასახელებულ მითოლოგიურ ძეგლში ჰპოვა თავისი გამოხატულება. ეს ხანა გრძელდა, მისი გაყოფა შეიძლება ქრონოლოგიურადაც და წარმოების იარაღის თვალსაზრისითაც. უკანასკნელი შეიძლება დაგვეხასიათებია, როგორც ნაქედი რკინიდან ნაწრობზე გადასვლის უკუფენი მითოლოგიური ეპოსი. მისი შინაარსი იქნება ცეცხლის გამოყენების ხანა იარაღის დამზადებაში და მისი უკუფენა აღრინდელ ქართველთა მითოლოგიურ ეპოსში.

მოგვიანო მომენტი უნდა დაუკავშირდეს თქმულებას, რომელმაც უკუფენა 'სამრეწველო ურთიერთობა ზღვის გაღმა მდებარე ქვეყნებთან და მათ შორის, ყოვლის უწინარეს, ბერძნულ მოსახლეობასთან. აღრინდელ ქართველთა ძეგლებში ეს მოვლენა, რომელიც ზღვისგაღმელ ამბავს ეხება, ცალკე ძეგლის სახით არ შემონახულა. უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი კვალი ჩანს „ამირანანის“ შესატყვის პლასტში და ისიც მხოლოდ ფრაგმენტალურად. ეს თუ ასეა, მაშინ ბერძნული მითოლოგიური ასახვა შავ ზღვაზე მდებარე მ(ე)არგელ მოსახლეობასთან ლითონის (უკვე ოქროს) დამუშავებას უკავშირდება, რაც ოდნავად არ გამოირიცხავდა, რომ სხვა სახის ლითონის დამუშავება ამით აღიკვეცა.

თუ ნაესხებ ანუ გარდამავალ მომენტს გამოვირიცხავთ, შეიძლება საფუძვლად დანაწევრდეს აღრინდელ ქართველთა ეკონომიური, საზოგადოებრივი

და სააზროვნო შემოქმედებითი განვითარების საფეხურები. ყველა მონაცემის მიხედვით იგი არა მარტო ეკონომიურად მოვიდა შეხებაში ბერძნულ მსოფლიოსთან, არამედ კულტურულადაც და ლითონის ნაწარმთან ერთად. ჩანს. ბერძნებს კულტურული, კერძოდ ნააზრვეის, მიღწევანიც გაუტანიათ, რაც ბერძნული აზროვნების მითოლოგიიდან ფილოსოფიაზე გადასვლის მომენტს დაემთხვა. ბერძნებმა, როგორც უფრო გვიან მოსულმა ხალხმა, ადრინდელი, გარდამავალი საფეხური გამორიცხეს და სამი ზემოთ ასახული მომენტიდან მხოლოდ ორი ასახეს — ცეცხლის გამოყენებისა იარაღების დამზადებაში და ოქროს მოპოვება-დამუშავების მომენტი.. პირველი კი, ე. ი. რვალიდან ნაქედ რკინაზე გადასვლის ეპოქა, ბერძნებისათვის ძალზე ადრინდელობის გამო, მხოლოდ გარდამავალის სახით შერჩენილი ქართულშიაც, მიუწვდომელი დარჩა. ამრიგად, უკანასკნელი საფეხურები ადრინდელ ქართველთა აზროვნებისა ხასიათდება ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთგვარ შეხებაში მოსვლით. არაა გამორიცხული, რომ შეხედულება, რომელსაც ჯერ კიდევ მითოლოგიური ფორმა ჰქონდა გარემოცული, სახელდობრ სიცოცხლისა და ყოველგვარი ცეცხლის საწყისის შესახებ, ბერძნულმა ფილოსოფიამ, ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, რაზედაც ლაპარაკი იქნება, ქართული მითოლოგიიდან შეითვისა.

ეს კულმინაციური წერტილია ქართული აზროვნების ადრინდელი ანტიკურობის ხანაში მისი განვითარებისა და ამ მნიშვნელოვან წერტილზე უნდა შევჩერდეთ, რადგან სხვა მონაცემები შემდგომი ხანიდან აღარ გვაქვს, იძულებულვხედებით ამით დავამთავროთ ქართული ანტიკურობის ხანა, რომელიც წარმოდგება მითოლოგიური სფეროდან და, როგორც ნათელია, შეიცავს მითოლოგიური ეპოსის დამახასიათებელ მომენტს; ემყარება რა დებულებებს, ოფიციალური რელიგიისაგან განსწავებულს, ერთგვარი კანონზომიერებით ვითარდება ფილოსოფიური წარმოდგენის შემუშავების მიმართულებით. აქ ლაპარაკია „საწყისი“-ს ძებნის შესახებ, რომელიც ჰქმნის სიცოცხლეს და ყოველივე არსებულს. როგორც გამოიკვევა, ეს საფეხური ქართული აზროვნების განვითარებისა მიღწეულია ადრინდელ ანტიკურობაში და ჯერ კიდევ ნასესხები და გარდამავალი მომენტებით დაწყებული აღწევს მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ სააზროვნო წანამძღვრებს.

პოლიტიკურ და ეკონომიურ ცხოვრებაში მომხდარ წყვეტს, საგარეო და შემდეგ შინაგანი განადგურებით გამოწვეულს, ქართველი ტომები ისტორიული სარბიელიდან გამოჰყავს. ასეთი იყო ბედი მრავალი მაშინდელი ხალხისა. ამ გზით ზღებოდა მასიური გადაჯგუფება სხვადასხვა ერებისა. ახალი ერის დასაწყისში ვხედავთ ქართულ მოდგმათა ისტორიული ცხოვრების აღორძინებას, ამ ხანას ჯერჯერობით ბერძნული წყაროების მიხედვით ვეცნობით და ვყოფთ მას საწარმოო ნაირობის მიხედვით. ამ ცნობების მიხედვით ქართველი ტომების ერთი ნაწილი მიწათმოქმედებას ეწეოდა, რის გამოც ბერძნულ ენაზე მათ „გე(მიწა)-ორგებს“, ე. ი. მიწაზე ანუ მიწის მოსაქმეთ, დამმუშავებელთ უწოდებდნენ; მოხდა ის, რომ ეს შემთხვევითი, წარმოებიდან აღებული სახელი ისტორიულად შეუნარჩუნდა ქართველ ტომ-

მეზს და, საერთოდ, საქართველოს სახელწოდება და გადაიქცა. აქედან სახელწოდება „გეორგია“, რომელიც სხვადასხვა ერების ენაზე სხვადასხვა ვარიაციით გამოითქმის.

ის გარემოება, რომ სახელწოდება „გეორგია“ თავდაპირველად მხოლოდ აღმოსავლეთის ქართველ მოდგმებს ეხებოდა, მიგვითითებს იმ გარემოებაზე, რომ დასავლეთით მოსახლე ქართველი ტომები თავისი ხელობის მიხედვით ხელოსნებს წარმოადგენდნენ, დაკავშირებით ლითონისა და მადნეულობის დამუშავებასთან. ჩანს, ძველი ტრადიცია ლითონზე ოსტატობისა დიდხანს შერჩა დასავლეთ საქართველოს და ორი სხვადასხვა ფორმის ბერძნულ სახელწოდებას: „დემიურგებისა“ და „გეორგების“ განაწილებას საფუძვლად დაედო (ე. ი. მიწათმოქმედნი და ხელოსნები).

ცნობები, რომლებიც ჩვენ შემოგვინახა ბერძნულმა წყაროებმა, მიგვითითებს, რომ ძველ საქართველოში ყოფილა ცნობილი ფილოსოფიური ცენტრი. ეს ცენტრი, როგორც მოსალოდნელი იყო, განეკუთვნებოდა ძველი საქართველოს იმ ნაწილს, რომელიც ეკონომიურად უფრო განვითარებული იყო. ასეთი იყო არა გეორგების, არამედ დემიურგების საქართველო, ე. ი. დასავლეთი, ანუ მაშინდელი კოლხეთი ბერძნული ცნობით.

ეს შეეხება სწორედ დასავლეთ საქართველოს, სადაც ამ ცნობების მიხედვით მესამე-მეოთხე საუკუნის მოგონაზე არსებობდა უმაღლესი რიტორიკული სკოლა, რომელშიც მომეტებულად ფილოსოფიას სწავლობდნენ. ბერძნულ ცნობათა შემდეგი შინაარსს მიხედვით, კოლხეთის რიტორიკული სკოლა, ანუ აკადემია უნდა დაარსებულიყო გაცილებით უფრო ადრე, მეოთხე საუკუნემდე ჩვენი წელთაღრიცხვისა. მითითება ბერძენ ფილოსოფოსთა მთელ თაობაზე, რომლებმაც ამ აკადემიაში მიიღეს განსწავლა, ნათელჰყოფს, რომ ფილოსოფიური კულტურა საქართველოში უნდა არსებულიყო გაცილებით უფრო ადრე, რათა მას მოემზადებინა ნიადაგი და შესაძლებელი გაეხადა უმაღლესი განათლების ცენტრის დაარსება, უმთავრესად, ფილოსოფიის შესასწავლად. არის კიდევ სხვა ბერძნული ცნობა, რომელიც მიგვითითებს ძველი საქართველოს ფილოსოფიისადმი ინტერესის არსებობაზე. ეს ცნობები ემთხვევა ზოგიერთი ბერძნული წყაროს ცნობას.

ამ ცნობის მიხედვით ბაკური, სამეფო გვარის შთამომავალი, იღებს საფუძვლიან ფილოსოფიურ განათლებას. მის შემდეგ დარჩა ფილოსოფიური ხასიათის გამოთქმები, რომლებიც დაუცავს როგორც სირიულ, ისე ბერძნულ წყაროებს.³⁴

ამ ამბის შესახებ ცნობებს იძლევა წერილები იამბლიხეს სკოლაში განსწავლული რიტორისა და ფილოსოფოსის ლიბანიოსისა. ზოგიერთი ამ წერილებიდან მიმართულია პირადად ბაკურისადმი და მოწმობს უკანასკნელის მიერ საფუძვლიან ცოდნას ფილოსოფიისა, რის შესწავლა მან საქართველოში დაიწყო და დაამთავრა კიდევ. ყველა ნათქვამი იძლევა საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ქართული ფილოსოფიის განვითარების მერე პერიოდი უნდა მივაკუთვნოთ მოგვიანო ანტიკურობას და, ყოველ შემთხვევაში, მესამე საუკუნით ჩვენს წელთაღრიცხვისას დაწყებული იგი აღრინდელი ფეოდალიზმის ხანის უკუფე-

ნას წარმოადგენს. ეს პერიოდი გრძელდება მეექვსე-მეშვიდე საუკუნემდე. იგი მომეტებულად არის ეპოქა იმდროინდელ საქართველოში ფილოსოფიური განვითარების უწყვეტი მიმდინარეობისა. მის მატარებელთა შორის გამოდიან მოაზროვნენი, რომელთა მნიშვნელობა თავისი შინაგანი აღნაგობის მიხედვით საქართველოს საზღვრებს გასცილდება. უკანასკნელში ძირითადად უკუფენილია ადრინდელი ფეოდალიზმის იდეოლოგიის შემცველი და დამასაბუთებელი მომენტები. ეს ფილოსოფიური მიმდინარეობა თავისი მნიშვნელობით თვალსაჩინო მოვლენაა.

მოგვიანო ანტიკურობა უნდა განხილულ იქნეს, როგორც ერთ-ერთი ხანა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებისა საზოგადოდ. ამის შემდეგ მოდის, როგორც ითქვა, ადრინდელი ფეოდალიზმის ხანა საქართველოში. იგი, როგორც წესი, დაკავშირებულია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერთგვარ ეკონომიურ და პოლიტიკურ დეპრესიასთან.

ადრინდელი ფეოდალიზმის ხანა აზროვნების სფეროში თავდაპირველად ერთგვარ გაგრძელებას წარმოადგენს წინა პერიოდთან შედარებით. თუ წინა პერიოდმა შეძლო ანტიკურობის გაგრძელება ფილოსოფიის სფეროში და მის შინაარსს ამ ანტიკურობის მიღწევებით აძლიერებს, ადრინდელი ფეოდალიზმი ასეთი რამეებისაგან მხოლოდ ერთგვარი დასკვნების გაკეთებას ახერხებს. აქ უკვე არ ჩანს კვალი ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრეობის ორგანული ათვისებისა და მდგომარეობა ამოიწურება ამ ანტიკური ფილოსოფიის მონაცემთა გამოყენებით ფეოდალურ-იერარქიული წყობის იდეოლოგიური უკუფენით და ზოგიერთი ზოგადი ადგილის ეკლექტიკური გამოკრეფით. მეორეს მხრივ, მხოლოდ ეს ხანა არაა ჯერ კიდევ ხანა ფილოსოფიის ისეთი დაკანონებისა, როგორცაა გადასვლა ფილოსოფიისა თეოლოგიის სამსახურად, ამ სიტყვის სპეციალური მნიშვნელობით. ამისათვის საჭირო იყო არა მარტო ინტერესების დაქვეითება ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრეობის მიმართ და მისი ორგანული გაგებისადმი, არამედ ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციებთან კავშირის გაწყვეტა. ეს ხანა ჯერ არ დამდგარა საქართველოში. იგი კიდევ წინ არის, იგი მოვა, მაგრამ მანამდე უეჭველად არსებობს შუა ხანა ადრინდელი ფეოდალიზმის ფილოსოფიისა საქართველოში, რაც ფეოდალური საქართველოს ანარქიული იქნება.

მერვე საუკუნე საქართველოში საეკლესიო-დოგმატურ პერიოდად უნდა იწოდებოდეს. იგი ნაწილობრივ უკვე მომზადებულია ადრინდელი ფეოდალიზმის ფილოსოფიით, მაგრამ საბოლოოდ ეს ხანა მოასწავებს კავშირის გაწყვეტას არა მარტო ანტიკურობასთან, არამედ ცოტად თუ ბევრად დამოუკიდებელი ხასიათის მქონე აზროვნებასთანაც კი, რითაც იგი ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ეკლესიისაგან ერთგვარ დამოუკიდებლობას. ეკონომიურად და პოლიტიკურად ეს პერიოდი ხასიათდება საქართველოს თანდათანობითი დასუსტებით, რაც გამოიხატება როგორც შინაგანი ეკონომიური დეპრესიით, ისე საგარეო ურთიერთობათა შევიწროებით, რაც იყო შედეგი განსაკუთრებით დიდი სავაჭრო

გზების გადაცეცისა დამპყრობელთა მიერ. ამ ხანისათვის საეკლესიო აზროვნების თანდათანობითი დოგმატიზაცია უკვე დამთავრებული იყო საქართველოში, და ზემოაღნიშნულ ეკონომიურ და პოლიტიკურ პირობებში საქართველო დიდი ხნით ჩაეშვება საეკლესიო დოგმატიკის წიაღში.

ამ ხანას, რომელიც თითქმის სამი საუკუნე გრძელდება, შეცვლის თანდათანი გაცხოველება საეპრო გზისა და მასზე მდებარე ქალაქებისა; ამ პირობებში ხერხდება, ეკონომიური მთლიანობის აღდგენის ნიადაგზე, აღორძინება სახელმწიფოებრივობისა. ზოგიერთი ხელმძღვანელი ახერხებს საქართველოს ეროვნების გაერთიანებას. ამასთან დაკავშირებულია შემდეგ საერთაშორისო ურთიერთობათა გადახალისება და ეს, თუმცა არც ისე სამკვიდრო, მაგრამ მაინც ერთგვარი გამოცოცხლება, შეიქმნა მიზეზი დოგმატური საეკლესიო აზროვნებისათვის ძირის მოშლისა, დოგმატიზმის საერთოდ შესუსტების დაწყებისა თვით ეკლესიის წიაღში და მის შედარებით უფრო მოწინავე რიგებში გაჩნდა ისეთი ხალხი, რომელთაც განათლება მიიღეს როგორც საქართველოში, ისე საქართველოს გარეთაც. გაიშალა ვაჭრობის პერსპექტივები, რამაც ბიზანტიისაჟენ გაპკაფა გზა და ამ პირობებში შექმნეს ახალი ვითარება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, აზროვნების ერთგვარ განახლებაში გამოიხატა. ეს ფრიად მნიშვნელოვანი ხანაა, რომელმაც არა ერთი მოწინავე საკითხი დააყენა. მაგრამ, მეორეს მხრივ, არ შეიძლება ანგარიში არ გაუწიოთ საეკლესიო მოაზროვნეთა ზოგიერთ თვალსაჩინო წარმომადგენელს, რამდენადაც ისინი საქართველოში ერთგვარი იდეოლოგიური ბრძოლის ამსახველნი არიან და ზოგ შემთხვევაში სიბნელეს ებრძვიან და პროგრესს ემსახურებიან. თუმცა ზოგიერთი მათი იდეა პროგრესული იყო, მაგრამ მთელი მათი მოღვაწეობის ხაზი მაინც საბოლოოდ საეკლესიო ინტერესებით განისაზღვრებოდა და ამდენად რეაქციონული იყო. ამ წრის წარმომადგენლები აღორძინების ფილოსოფიის მიმართ მტრულად იყვნენ განწყობილნი. რა თქმა უნდა, საეკლესიო მწერლებს კარგად ესმით ანტიკური ფილოსოფიის მნიშვნელობა, მათ საქართველოში, ისე როგორც სხვაგანაც, თავდაპირველ მიზნად დაისახეს ანტიკური ფილოსოფიის თავისი ინტერესებისათვის გამოყენება.

ფილოსოფიური აღორძინების ეპოქა, რომელიც მოდის მე-11—12 საუკუნეებზე, საქართველოში არაა უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი და ნაკლებ საინტერესო პერიოდი ქართული ფილოსოფიისა, ვიდრე ქართული ანტიკურობის ხანა მე-4—5 საუკუნისა. არსებითად ფილოსოფიური აღორძინება საქართველოში თავისი საკუთარი ფილოსოფიური ანტიკურობის აღორძინებას წარმოადგენს, რაც შეიცავდა ნაწილობრივ ანტიკური ფილოსოფიის ათვისებას. აღრინდელი ფეოდალიზმის ნიადაგზე. საქართველოში ეს არ იყო ეპოქა წარმართობით გატაცებისა და არც მასთან კოპწიობისა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა დასავლეთში. ქართულმა ფილოსოფიურმა ანტიკურობამ, როგორც ითქვა, მოაშხადა ნიადაგი აღრინდელი ფეოდალიზმის პირობებში, ახალ საშინაო-ეკონომიურსა და საგარეო-პოლიტიკურ იდეოლოგიასთან დაკავშირებით, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტიანიზირებისათვის. მეცნიერება

მიუთითებს ქრისტიანობაზე, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მეკვიდრეობის ერთ-ერთ სახეობაზე.³⁷

ამის გამო აღორძინების, ანუ რენესანსის ეპოქა საქართველოში, უპირველეს ყოვლისა, ამ ნარევი ხასიათის ანტიკურობის აღორძინება იყო, რა თქმა უნდა, აუცილებელი უკანმიქცევითი ექსკურსებით მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური წინამძღვრებისაკენ. ეს არ იყო ნეოპლატონიზმი, რომელიც თითქოს მე-12 საუკუნეში საქართველოში გაბატონებულ მიმართულებას წარმოადგენდა, როგორც ხანდისხან ამას ფიქრობდნენ; იგი ერთი საშუალებათაგანი იყო ანტიკური ფილოსოფიის გადამუშავებისაკენ მიმართულ გზებს შორის და ქართული აღორძინების პერიოდში სწორედ ის წარმოადგენს ძირითად ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, იმ განსხვავებით, რომ ერთმმართველობის იდეოლოგები ახლა „ერთს“, როგორც ყველაზე გაბატონებულს საწყისს, უქერენ მხარს. ისტორიის ახალი ტალღა, რომელმაც, ახალ დამპყრობელთა შემოსევის პირობებში, მე-13 საუკუნიდან ქართული ეკონომიკის სახელმწიფოებრივი დამსხვრევა გამოიწვია, დიდი ხნობით დაასამარებს ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებასაც. საქართველოს დროებითი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მთლიანობის ასეთმა დამსხვრევამ ნათელი გახადა, რამდენად ეფემერული იყო იგი ოთხი საუკუნის განმავლობაში. ქართული ეკონომიკა და კულტურა სავსებით დაეცა და მოიშალა. შემდეგ, ერთმმართველობის ნაცვლად დამკვიდრდა ისევ ფეოდალიზმი, მოხდა ფეოდალური რეაქცია საზოგადოებრივ ყოფიერებაში. ამან, ცხადია, გამოიწვია რეაქცია აზროვნებაშიც, რაც განახლებულ სქოლასტიკაში გამოიხატა. ფეოდალური რეაქციის იდეოლოგიამ, რა თქმა უნდა, გამოიყენა ქართული ფილოსოფიური აღორძინების ზოგიერთი მიღწევა. ანტიკური ფილოსოფიის ზოგი ელემენტი, რომელიც ქართული აღორძინების დროს ხმარებაში იყო, კვლავ გვხვდება ფეოდალური რეაქციის ფილოსოფიაში, მაგრამ თეოლოგიური მიზანდასახულების სამსახურშია.

გვიანი ფეოდალიზმი და მისი იდეოლოგია — გვიანი სქოლასტიკა ნელ-ნელა, მაგრამ მძიმედ ადგილს უთმობდა აღორძინების გზაზე დამდგარ საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინების ცალკეულ ცდებს. დაუძლურებული საქართველო ორიენტაციის ძებნაში იყო, მოწინავე სახელმწიფოებრივი მოღვაწეები მძიმე მდგომარეობიდან გამოსავალს ეძიებდნენ: ხან დასავლეთისაკენ იყურებოდნენ და ხან ჩრდილოეთისაკენ. მე-17—18 საუკუნის საზოგადოებრივობასა და მის აზროვნებას საორიენტაციო გარეება ეტყობა. იგივე მდგომარეობა ემჩნევა საზოგადოებრივ აზროვნებასა და, კერძოდ, ფილოსოფიურ შეხედულებებს. ეს პერიოდი, ე. ი. მე-17—18 საუკუნე, ამრიგად, წარმოადგენს ორიენტაციის ძიების პერიოდს აზროვნებაშიაც. ამ მდგომარეობამ შეასუსტა გვიანი სქოლასტიკა და ერთხანს კარი გაუღო დასავლეთის გავლენას. საზოგადოებრივი დასაყრდენის უქონლობის გამო დასავლეთის გავლენა მხოლოდ ზედა ფენებს, და ისიც ზოგიერთ მათ წარმომადგენელს, შეეხო. ასე შემზადდა ქართველი ბატონიშვილებისა და არისტოკრატების სხვა წარმომადგენელთა დაწაფება დასავლეთის მეცნიერებისა და ფილოსოფიისადმი, რამაც

მე-18 საუკუნის ფრანგულ განმანათლებლობას და, კერძოდ, ვოლტერიანიზმს გაუღო კარი საქართველოში.

ერთგვარი გავლენა მოახდინა აგრეთვე ენციკლოპედიამ და ენციკლოპედისტებმა, რაც ქართული ენციკლოპედიის შექმნის ცდით დამთავრდა.

უქანასქნელი პერიოდი ქართული საზოგადოებრივი ფილოსოფიური აზროვნებისა დაკავშირებულია საორიენტაციო ძიების ჩრდილოეთის მიმართულებით გადაწყვეტასთან. რუსეთის ხალხი თვითონ დრტვიანავდა მეფის მთავრობის უღლის ქვეშ, მაგრამ საქართველოს უბედური გარემოცვის გამო აღარ შეეძლო დაეცადა ამ მდგომარეობის ხალხის სასარგებლოდ შეცვლამდე. საქართველოს სამეფო კარსა და არისტოკრატიას არ ეუცხოვა რუსეთის რეჟიმი, ქართველმა ხალხმა კი მალე გაიგო რას ნიშნავდა თვითმპყრობელობის კოლონიალური პოლიტიკა. მალე გაიჩქავა, რომ რუსეთის თვითმპყრობელობასთან შერიგება ძნელი საქმე იყო. ამ ნიადაგზე ქართველი ხალხის მოწინავე ელემენტები მალე დაუახლოვდნენ რუსი ხალხის მოწინავე ელემენტებს ბატონყმური საზოგადოებრივა წყობილებისა და მისი პოლიტიკური ხელმძღვანელის — თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ.

ამ ბრძოლის იდეოლოგიურ ანარეკლს წარმოადგენს სახელოვან რუს განმანათლებელთა და რევოლუციონერ-დემოკრატთა გამოხვლა რუსეთის საზოგადოებრივი აზროვნების სარბიელზე მე-19 საუკუნეში.

ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება მე-19 ს-ში ამ დიდი საზოგადოებრივი აზროვნების ბანაკის ერთ-ერთი საგუშაგოა. ამავე დროს ეს ქართული ფილოსოფიის უქანასქნელი პერიოდია მე-19 საუკუნის ფარგლებში. ამ სტადიაზე ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება მიჰყვება რუსეთის საზოგადოებრივ აზროვნებას, რომელთანაც ერთად იგი ეზიარება საერთაშორისო მნიშვნელობას, რაც მე-19 საუკუნეში გადმოსვლისას უკვე თანამედროვეობას წარმოადგენს.

ასეთია გრძელი ისტორია ქართული ფილოსოფიისა. მისი საწყისი, განსხვავებით დასავლეთ ევროპის ბურჟუაზიული მეცნიერების შეხედულებისა, აკრავს არა რელიგიურ, რიტუალურ-საკრალურ მონაცემებს, არამედ მითოლოგიურ ეპოსს, რომელიც ფილოსოფიამდელ ხანას წარმოადგენს. მიუხედავად ისტორიული ნაწყვეტებისა, ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ საკმაოდ გრძელი გზა გაიარა როგორც სხვისი ნააზრევის საკუთარ გარემოში გადამუშავებისა, ისე დამოუკიდებელი, საკუთარი სოციალ-ეროვნული ვითარების იდეოლოგიურად ასახვისა. ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ხასიათდება ყველა ნიშნით, რაც ძველ ფილოსოფიას თან ახლდა; იგი ან ცალკე პიროვნების, ან ჯგუფის ნააზრევი იყო და ამდენად მოკლებული მასიურ ხასიათს და თითქმის გამოუღებარი მასისათვის, როგორც საბრძოლო იარაღი.

ასეთი ფილოსოფიის შესახებ მოხსენიებული მოსკოვის ფილოსოფიური დისპუტი არა ერთხელ აღნიშნავდა, რომ „ფილოსოფია იყო გადაქცეული ერთეულების საქმედ, ფილოსოფიური სკოლების საკუთრებად, რომლებიც შეს-

დგებოდნენ ფილოსოფოსთა და მათ მოწაფეთა პატარა რიცხვებიდან, ცხოვრებისა და ხალხიდან მოწყვეტილისა და ხალხისათვის უცხოსაგან“.³⁸

ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გაიარა ძნელი გზა ბუნების წარმოსახვაში დაძლევიტ დაწყებული, როცა ეს აზროვნება ჯერ კიდევ შებოკილი იყო პრიმიტიული წარმოების ჩარჩოებით, და მიაღწია იმ საფეხურს, როცა აზროვნება გაიშალა ნამდვილ ძალად როგორც ბუნების დასაძლევეად, ისე მის გადასაკეთებლად.

თავი მეორე

ფილოსოფიამდელი ხანა. ქართული მითოლოგია

1. ქართული მითოლოგია

უძველესი ძველი ქართული მითოლოგიური ეპოსისა — პოემა „ამირანი“ ქართველ ტომთა წინამორბედი ტომების მიერ შექმნილი, კავშირშია „გილგამეშიანთან“, რომელიც, როგორც ითქვა, მესამე ათასეულს ეკუთვნის ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. ზოგიერთ საწარმოო ნიადაგზე ამ ძველიდან აქვს „ამირანს“ ნასესხები პრიმიტიული მსოფლმხედველობა, რომელიც შენდებოდა რელიგიის, კულტისა და ავტორიტარიზმიდან დამოუკიდებლად. თუ საკითხს მივუდგებით მხოლოდ ისტორიულ წარმოდგენათა თვალსაზრისით, მასში უკუფენილია ადამიანის ძირითადი მისწრაფებანი, საწარმოო ძალთა უმდაბლეს საფეხურზე გამოქმუშავებული, სადაც ქურუმთა კასტა ეწინააღმდეგებოდა ბუნების ძალების პერსონიფიცირებას — ღმერთების სახით. ერთადერთი ნუგეში ადამიანისათვის, რომელიც ასეთი მდგომარეობისაგან გამოსვლას ეძებდა, იყო ნებისმიერი მოპყრობა როგორც ბუნების ძალებისადმი, ისე მათი განსახიერების — ღმერთებისადმი. ასეთი რამ ადამიანებისათვის იმ საფეხურზე შესაძლებელი იყო მხოლოდ წარმოსახვაში. მითი არაა სინამდვილე, მაგრამ იგი სინამდვილის ნახსენებია, მასში სინამდვილე პოულობს არა პირდაპირს, არამედ არაპირდაპირ უკუფენას.

„ამირანი“, როგორც რკინის იარაღის ამსახველი, შორეულ კავშირშია „გილგამეშიანთან“, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, არაპირდაპირ უკუფენას შეიცავს ადამიანის ცხოვრებისა მესამე ათასეულის ხანაში. როგორც აღინიშნა, მესამე ათასეული ვითარდებოდა იმ საწარმოო ბაზაზე, რომელიც განსაზღვრული იყო ბრინჯაოს ხმარებით. კულტურული სფერო, რომელმაც შექმნა „გილგამეშიანი“, რკინის იარაღების ხმარებას ჯერ არ იცნობს, რაც მოხდება მხოლოდ მეორე ათასეულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. ეს ხანა რკინის იარაღების ხმარებისა რკინის ცივად ნაქედობასთანაა დაკავშირებული, განსხვავებით მოგვიანო ხანისაგან, როცა უკვე რკინის გამოწარმოების ასახვა მოცემული მითოლოგიურ ეპოსში. წარმოების ამ საფეხურს ჰქონდა ორგვარი მნიშვნელობა — როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი. თავისი მიღწევებით ამ საფეხურმა განსაზღვრა

თანამედროვე შემოქმედება და აზროვნება, ხოლო თავისი განსაზღვრით მან მიუთითა ადამიანის მიერ ღმერთებით პერსონიფიცირებული ბუნების ძალთა მხოლოდ წარმოსახვაში დაძლევაზე. აქედან გამომდინარეობს აღნიშნული პოემის ყველა დამახასიათებელი თვისება.

ადრინდელი ქართული ფილოსოფიამდელი ძეგლის „ამირანის“ ანალიზი გვარწმუნებს, რომ მასსა და ბრინჯაოს ხანის ამსახველ „გილგამეშიანს“ შორის შინაგანი კავშირია. ეს არ ნიშნავს მათ შორის მსგავსებას, რადგან ეს ორი ძეგლი ერთიმეორისაგან დაშორებულია სულ მცირე ერთნახევარი ათასეული წლით მაინც. „გილგამეშიანი“ ეკუთვნის, როგორც ითქვა, მესამე ათასეულს და სხვა უფრო ადრინდელ საწარმოო-ეთნიურ გარემოს, ხოლო „ამირანიანი“ მეორე ათასეულის მეორე ნახევარს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე და რკინის როგორც ნაქედობის, ისე გამოწრთობის ქართულ გარემოს. ამის გამო ისინი უკუფუნენ ერთი მთლიანი საწარმოო პროცესის სხვადასხვა მონაკვეთს როგორც ეთნიურად, ისე კულტურის სხვადასხვა სტადიაში. გასაგებია, რომ კავშირიც ამ ორ დასახელებულ ძეგლს შორის ერთსა და იმავე დროს განსხვავებასაც ნიშნავს, რადგან კავშირის აზრი ამ შემთხვევაში სწორედ განმასხვავებელი მომენტების შეერთებაშია.

ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, რომ ორივე ძეგლში მოცემულია ამა თუ იმ ლითონის იარაღების ხმარებაზე აგებული ერთი და იგივე ელემენტი, მაგრამ იგი საწარმოო პროცესის პირობებს მიხედვით სხვადასხვანაირად არის გამოხატული. ამას გარდა, ამის დადგენა მნიშვნელოვანია იმიტომაც, რომ ორივე ძეგლი, განსხვავებაში მოცემული, ერთსა და იმავე კულტურულ გარემოს ეკუთვნის. სწორედ ეს მთლიანობა კულტურული გარემოსა უნდა გამოვლინდეს, როგორც ერთი სააზროვნო პროცესისათვის მიკუთვნებული, დაწყებული ქართველი ტომების ადრინდელი წარმომადგენლებისაგან, ვიდრე მის მოგვიანო წარმომადგენლებამდე.

„ამირან“-ში ისე, როგორც მის წინამორბედ სხვა ძეგლში, მართლაც ვიპოვით ყველა ელემენტს, რომელიც გასარკვევია როგორც დამახასიათებელი მითოლოგიური ეპოსისათვის. პოემის გმირები არაჩვეულებრივი ადამიანებია როგორც თავისი ბუნებით, ისე თავისი დანიშნულებით. ამის მიხედვით ისინი ასახულია როგორც ერთგვარი შუამავლები ზეცასა და მიწას შორის, ადამიანსა და ღმერთს შორის. ეს მიზანდასახულება მათ აკუთვნებს განსაკუთრებულ თვისებებს, როგორც არაბ სიბრძნე, შორსმჭვრეტელობა, ფიზიკური ძალა. ასეთი განსაკუთრებული მონაცემი არის შედეგი განსაკუთრებულის წარმოშობისა, რაც ყოველთვის იაზრება, როგორც ერთგვარი კავშირი ადამიანსა და ღმერთებს შორის, ღმერთკაცის სახით.

დასახელებული ძეგლების ავტორი თუ ავტორები თავის თავს უემქველად აძლევენ ანგარიშს, რომ ჩვეულებრივი ადამიანი, რომელიც პრიმიტიული წარმოების ჩარჩოში იყო მომწყვდეული და ამის გამო დაშინებულიც ღმერთების მიერ, რასაც ქურუმთა კასტაც უწყობდა ხელს, ცხადია, სხვა ვერაფერს ვერ მოახერხებდა, თუ არა ეცადა წარმოსახვაში მაინც დაეძლია ვიწრო ფარგლები, რომელშიც მას მისი ბეჩავი ცხოვრება აყენებდა.

შემოქმედების ეს ძალა, კარლ მარქსის სამართლიანი მითითებით, შთააგონებდა ამ ეპოქის ადამიანს თავის წარმოსახვაში მაინც გამოეშვა სამოქმედო სარბიელზე ზესთა ბუნებრივი გმირები, რომლებსაც ჰქონდათ ისეთი თვისებები, რაზედაც ამ ადამიანს შეეძლო მხოლოდ ეოცნება, მაგრამ რაც მისი ყოფნის პირობების მიხედვით მას მუდამ აკლდა.

ეს არის პირველი, რაც აერთებს მითოლოგიური შემოქმედების ძეგლებსა და მათ შორის, ძველი ქართული მითოლოგიური ეპოსის ძეგლსაც. მეორე, რაც ირკვევა წინასწარი განხილვის დროსაც კი, მდგომარეობს ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მართლაც, მითოლოგიურ ძეგლებს ახასიათებს, როგორც ერთი-ძირითადი მოტივი, მათში მოცემული მოქმედების განვითარება, ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლა. ღმერთები ამ ძეგლების თვალსაზრისით სხვა არაფერი იყვნენ, გარდა ბუნებრივ ძალთა და სტიქიონის განსახიერებისა. „გილგამეშიანი“, „ამირანი“ და სხვ. წარმოადგენს ღმერთის მებრძოლთა აღრინდელ სახეს, რომლებიც შემდეგ სხვა ამისდაგვარ ძეგლებშიც გვხვდება. მაგალითად, ასეთი გმირი გვხვდება ებრაელთა საეკლესიო ისტორიაშიც იაკობის—ღმერთის მებრძოლის სახით. ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ, ადამიანთა სარგებლიანობის მოტივით, მოცემულია მითოლოგიური ეპოსის ძეგლებში — „გილგამეშიანსა“ და „ამირანიანში“, რომლებიც წარმოადგენენ თავისუფალი, არარელიგიური განწყობილების ნიმუშს აღრინდელ ნააზრევსა და შემოქმედებაში. შედარებისათვის მოტანილი ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ ასახული პოემა „გილგამეშიანში“ არაა კოსმიური ხასიათისა, როგორც ეს მოცემულია „ამირანიანში“. კავშირი ორივე პოემას შორის და მათი მიკუთვნება ქრონოლოგიურად და წარმოების მხრივ განსხვავებულს, მაგრამ ერთი მთლიანი კულტურული გარემოსათვის, მტკიცდება იმით, რომ ორივე ძეგლში მოცემულია ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ. თუმცა სხვადასხვანაირად ასახული. სწორედ ეს განსხვავება არის მნიშვნელოვანი და მოითხოვს განსხვავებულ პირობებს და გარემოს ბრძოლისა. ამ შემთხვევაში არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პოემა „გილგამეშიანი“ შექმნილია ერთნახევარი ათასეული წლით ადრე ქართულ მითოლოგიურ ძეგლ „ამირანიანთან“ შედარებით.

შემდეგი პრობლემა, რომელიც დასმული და დამუშავებულია ორივე დასახელებულ ძეგლში, არის ადამიანის ბედის საკითხი. ეს საკითხი საზრდოობს იმ მძიმე ხვედრის შეგნებით, რომელიც ადამიანს წილად ხვდომია, იმ ადამიანს, რომელიც, ჯერ ხნობით, ვერ უსწორდებოდა თავისი ცხოვრების ელემენტარულ მოთხოვნებსაც კი. წარმოსახვაში ცხოვრების ნაკლის შევსება — ასეთია მასობრივად მოტივი შემოქმედების ამგვარობაში.

„გილგამეშიანი“, როგორც აღრინდელი ძეგლი, არ არის სისრულის ისეთ მდგომარეობამდე მისული, რომ მასში დასმული იყოს საკითხი ცხოვრებისა და არსებობის საწყისების შესახებ. ამისათვის საკმარის იყო აზროვნების უფრო მაღალი საფეხურის მიღწევა. ძებნა „საწყისისა“, როგორც ამან ჰპოვა შემდეგ განსახიერება ბერძნულ „არხეში“, ჯერ კიდევ არ არის ცნობილი „გილგამეშიანისათვის“. ყოფნის დასასრულის საკითხი, დაკავშირებული საკითხთან ცხოვ-

რების დასასრულის შესახებ, გახდა ადამიანის ყურადღების საგანი უფრო ადრე, ვიდრე საკითხი ყოფნის დასაწყისის შესახებ. ამის გამო პოემა „გილგამეშიანში“ ეს საკითხი მოცემული არ არის.

ლითონის დამუშავებამ გაათავართოვა შავი ზღვის ნაპირზე განსახლებულ ადრინდელ ქართველ ტომთა მხედველობის არე, ხოლო ლითონის ამოღებამ, და ისიც სხვადასხვა სახისა, მათი აზრი ნივთთა საწყისის მაგვარ იდეას დაუახლოვა. „ამირანი“ ლითონის წარმოების ეპოსია, მისი ანარეკლი და ამიტომ სავესებით გასაგებია, რომ სწორედ „ამირანში“ ეს საკითხი დაყენებული. ცხოვრების დასაწყისი და საზოგადოდ დასაწყისი ყველაფრის, რაც იბადება, იზრდება და ისპობა — ასე განვითარდა „ამირანის“ პრობლემატიკა, თუმცა, ცხადია, მითოლოგიურ წარმოდგენებში.

ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს საკითხი დასახელებულ პოემაში იმდენად თვისებურია, რომ მან, შეიძლება ითქვას, მეზობლებს, კერძოდ ბერძნებს, ყურადღებაც კი მიიპყრო. დავინახავთ, რომ ეს იმავე დროს იყო ერთგვარი უკუფენა იმ საწარმოო კავშირისა და საქმიანი ურთიერთობისა, რომელიც ქართული და ბერძნული აზრის განვითარების ადრინდელ საფეხურზე, მითოლოგიური წარმოდგენიდან ამოსული, ერთმეორეს დაუკავშირდა, როგორც უკუფენა საწარმოო ურთიერთობისა.

არის კიდევ ერთი საერთო საკითხი, რომელიც ერთნაირად ეხება ორივე დასახელებულ პოემას. ეს არის საკითხი სტიქიონის შესახებ, როგორც არის ცეცხლი. საერთოდ, ბრძოლა სტიქიონთა დაუფლებისათვის ორივე პოემაში მოცემულია, როგორც სტიქიონთა დაძლევის სახე და ამდენად ორივეში ერთი ძირითადი მოტივთაგანია, რომელსაც ამ სტიქიონების განმასახიერებელი ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლამდე მიყვება მოქმედების განვითარება. მაგრამ ყოველ ცალკე შემთხვევაში, ამა თუ იმ სტიქიონის წინააღმდეგ ბრძოლაში, მთელ ამ პროცესს სხვადასხვა ხასიათი ჰქონდა. ასე მაგალითად, ცეცხლის, როგორც ერთ-ერთი სტიქიონის, მიმართ „გილგამეშიანში“ სრულიად თავისებურ სურათს იძლევა, იგი განსხვავდება ბრძოლის იმ სურათისაგან, რომელიც მოცემულია ცეცხლის ირგვლივ „ამირანში“. ადამიანები, რა თქმა უნდა, იცნობდნენ ცეცხლს მესამე ათასეულშიაც, როდესაც მითოლოგიური პოემა „გილგამეშიანში“ იქმნებოდა, ამიტომ მასში, ბუნებრივია, მოცემულია ადამიანთა ბრძოლა ცეცხლისათვის, იმ თავისებურებით, რომ ადამიანს სურდა ყოფილიყო მბრძანებელი ამ ცეცხლისა, გამგებელი ამ სტიქიონისა. „ზეციერი წითელი ხარი“, როგორადაც არის დასახული ცეცხლი პოემა „გილგამეშიანში“, უნდა ყოფილიყო დაძლეული გილგამეშისა და მისი თანამებრძოლის მიერ.

ამასთან ერთად პოემა „გილგამეშიანში“ მაინც არის დეტალები, რომელნიც დამახასიათებელი არიან წარმოების ისეთი ასახვის თვალსაზრისით, როგორიც მაშინ იყო შესაძლებელი მასთან „ამირანის“ დაკავშირების თვალსაზრისით. უნდა ითქვას, რომ ესაა კავშირი არა იდეათა ურთიერთგამომდინარეობისა, არამედ წარმოების განვითარებისა და ეს განსაკუთრებით ეხება ცეცხლის სტიქიონს. შეიძლება ითქვას, და ეს ნათელი გახდება პოემა „ამირანისა“ და „გილგამეშიანის“ შედარებით ანალიზის შემდეგ, რომ ამ პოემაში ზეციური ცეცხლის

კავშირი მიწასთან აღარ აინტერესებს პოემის შემქმნელს. კიდევ მეტი, ირკვევა, რომ ეს კავშირი შეგნებულად არის დატოვებული განზე. აქედან ნათელია, რომ პოემის პათოსი ცეცხლის სტიქიონის მიმართ საზრდოობს თვითონ ფაქტით ამ სტიქიის ცნობისა, თუნდაც ელვის სახით, ან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ელვის ტალღის მიწაზე დაცემის სახით.

ამისგან განსხვავებით, და ეს ფრიალ დამახასიათებელია „ამირანის“ შემქმნელისა თუ შემქმნელთათვის, ისინი დაინტერესებულნი არიან სწორედ ამ კავშირით ზეციერსა და მიწიერს ცეცხლს შუა.

მთელი მოთხრობა ცეცხლის შესახებ აგებულია ისე, რომ სიმძიმის ცენტრი გადატანილია სწორედ ბრძოლაში დედამიწაზე ცეცხლის მოტანილათვის. აი, ეს მაგალითი ნათელყოფს იმ შინაგან კავშირს, რომელიც წარმოებრივად და, ამის ნიადაგზე. იდეურადაც არსებობს „გილგამეშიანსა“ და „ამირანს“ შორის. ეს კავშირი ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ ელემენტები, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, საფეხურები წარმოების საფეხურებისა ერთგვარ მთლიანობას ქმნიან თავის განვითარებაში და ეს ობიექტური მთლიანობა ქმნის სუბიექტურს, იმუშავებს აღრინდელ წარმოდგენებს, რაც ეკუთვნის ერთსა და იმავე კულტურას. განსხვავება აღნიშნულ პოემათა შორის კიდევ უფრო ადასტურებს ნათქვამს. მნიშვნელობა და გამოყენება ცეცხლისა მესამე ათასეულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე სხვა უნდა ყოფილიყო, ვიდრე მეორე ათასეულის მეორე ნახევარში. თავისთავად ცხადია, რომ ეს განსხვავება გამოვლინდა საწარმოო ძალთა განვითარებაში, რომლის კანონზომიერებას იგი უკუჰყენდა. ცეცხლის გამოყენება გამოიხატა იარაღის დამზადებაში, ე. ი. ეგრეთ წოდებული წრთობა რკინისა ცეცხლის ლუმელში ისეთი დიდი მოვლენა იყო წარმოებაში, რომ მისი უკუფენა შემოქმედებაში წარმოადგენდა მითოლოგიური ეპოსის მნიშვნელოვან ამოცანას, რომელიც ცეცხლის ვითომდა აღმოჩენის მთელ ისტორიას ბუნებრივი ანაქრონიზმით ამ მომენტს უკავშირებდა. ამდენად პოემა „გილგამეშიანი“ პოეტურად ასახავდა ცეცხლის გამოყენებას მხოლოდ ნაწილს და გადაიქცა მხოლოდ მომამზადებელ ნაწილად პოემა „ამირანაჲში“, რკინის საღრთობად (საწრთობად) წამოყენებულ შეხედულებათა. ამ გზით ცეცხლი გამოყენებულ იქნა ორივე საფეხურის ამსახველად ქართველთა წინაპრების კულტურული განვითარების მთლიანი პროცესისა: ამ მთლიანობის მომზადებაში პოემა „გილგამეშიანს“ რჩება თავისი მნიშვნელობა ისტორიაში, ისე როგორც ბუნებაში შემეცნებაში, ყველაფერს თავისი ადგილი უნდა მზენახოს და ეს მისი მნიშვნელობის გარკვევაც იქნება. იქა ბუნებისა და ისტორიის შემსწავლელ მეცნიერებათა შორის ბურჟუაზიული იდეალისტური ისტორიის მეთოდოლოგიის მიერ გაწყვეტილი კავშირის მარქსისტული აღდგენა საგულგებელი.¹

თავისთავად ცხადია, რომ კაცობრიობა ცეცხლს იცნობდა გაცილებით უფრო აღრე, ვიდრე იგი მან იარაღების დამზადებისათვის გამოიყენა. თუ შემოქმედების უკუფენის პროცესში პოემა „ამირანი“ უშვებს ამ შემოქმედებით ანაქრონიზმს, რომელიც საზოგადოდ მითოლოგიურ ეპოსში მიღებულია, პოემა „გილგამეშიანი“ თავისი არსებით უკუფენს, ყოველ შემთხვევაში, ფაქტების

ნამდვილ ისტორიას. ცალკეული მომენტები ორივე დასახელებულ ული პოემისა ადასტურებს მათ შორის საწარმოო ძალთა განვითარების თვალსაზრისით არსებულ კავშირს.

საინტერესოა, მივხედოთ, როგორ შეფასებას უკეთებდნენ ადრინდელ ქართველთა ძეგლებს მათი მეზობელი ხალხები.

აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დასახელებულ იქნეს ებრაელთა საღვთო ისტორიის მიერ ამ პოემებში ასახული ფაქტების გამოყენება. თუ შესაძლებელია არსებული მონაცემების მიხედვით ითქვას, რომ ასეთ შეთვისებას ებრაელი მწიგნობრების მიერ ამ მოვლენებისა, რომელიც აღწერილია ქართულ მითოლოგიურ ეპოსში, მართლაც ჰქონდა ადგილი, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არ ხდებოდა ისე, რომ ეს ფაქტები ერთამეორისაგან ყოფილიყო დაშორებული. როგორც ჩანს, ებრაული ისტორიული წიგნები შექმნილია ადრინდელი აღმოსავლური კულტურის დასახელებული ძეგლების შემდეგ. ამის დასადასტურებლად საკმარისად ჩანს ებრაულ წიგნებში ისეთი პასაჟების შეტანა, როგორცაა წარღვნის ამბავი „გილგამეშიანსა“ და „ამირანიანში“ მოცემული პასაჟი იაკობის ბრძოლისა ღმერთთან.

საქმე ეხება არა მარტო თვითონ ფაქტს ამ ბრძოლისა, მაშინ შეიძლებოდა იმაშიც დაეკვება, ხომ არ არის თვითონ ეს ამბავი ამოღებული ქართული ძეგლის მიერ ებრაული წიგნიდან ანუ სხვა რომელიმე საერთო წყაროდან, რომლითაც უსარგებლოა როგორც ებრაულ, ისე ქართულ მითოლოგიურ პოემას. ასეთი შესაძლებლობა მით უფრო დასაშვებია, რომ, როგორც გაიკრკვა, მითოლოგიური ეპოსის კანონზომიერ განვითარებას არა მარტო შეეძლო ღმერთებთან ბრძოლის მომენტი დაეყენებინა, არამედ ეს მისთვის სავალდებულოც იყო საზოგადოდ. აქ საინტერესოა ერთი დეტალი ადამიანისა და ღმერთის ბრძოლისა. თუ მივხედავთ წარღვნის ისტორიას ანუ შედეგს ბრძოლისას, რომლის მიხედვით მოხდა ღმერთის ფეხის დაზიანება, საფიქრებელია, რომ ასეთი დეტალები უნდა ადასტურებდნენ რაღაც დამოკიდებულებას ებრაულ წიგნებსა და ქართულ პოემებს შორის. მაგრამ აქ ნათელი ხდება კიდევ მეორე ფაქტი. სახელდობრ, ის, რომ თქმულება „წარღვნის“ შესახებ ისეთი ხასიათისა და აღნაგობისაა „გილგამეშიანის“ ტექსტთან შედარებით, რომ მთელი მისი დეტალებით აღწერილ ებრაულ წიგნებში სარწმუნო ხდება, რომ იგი გადმოღებული პოემაა „გილგამეშიანიდან“. ასეთი შედარება ადგილებისა უდავოდ ამტკიცებს „გილგამეშიანის“ ორიგინალობასა და ებრაული წიგნების მიერ ამ ადგილის სესხებას. ამ გარემოებას განსაკუთრებით ამტკიცებს ებრაული გადანთქმის კომპოზიციური ნაკლი, რაც დაუბოლოვებელ განმეორებებში გამოიხატება. ნათქვამის შემდეგ სარწმუნოა, რომ ებრაულ ტექსტში, რომელიც „გილგამეშიანიდან“ უნდა იყოს ნასესხები, ეს ამბავი შეტანილია მას შემდგომ, რაც გაჩნდა „ამირანიც“, ე. ი. ებრაული ისტორიის აღმწერელი სარგებლობდა ორივე ძეგლით ერთნაირად, ჰქმნიდა რა ამ სესხების გზით ერთმთლიან ისტორიას. ებრაელების ჟამთა აღმწერელი უეჭველად გამოდიოდა თავი-

სებური შეგნებიდან, რომ ამ ორ ძეგლს, ე. ი. „გილგამეშინასა“ და „ამირანს“, შორის ერთგვარი იდეური მთლიანობის კავშირია, ობიექტური საწარმოო განვითარების პირობებით გამოწვეული.

რა თქმა უნდა, ეს გზა არაა გზა პირდაპირი მტკიცებისა, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში ჩვენთვის ნათელი ხდება, რომ ხალხი, უფრო ახლო მდგომი ჩვენ მიერ დასახელებული ძეგლების წარმოშობასთან, მათ ათავსებს იმ შინაგან კავშირში, რომელიც უფრო მისაწვდომი და, შეიძლება, უფრო ცნობილიც იყო.

ამრიგად, შეიძლება საკმაოდ დადგენილად ჩაითვალოს იმ წინასწარი დახასიათების მიხედვით, რომელიც ჩვენ ჩავატარეთ, რომ აღრინდელი ქართული ტომების მითოლოგიური ეპოსის ძეგლები ემყარება საწარმოო ძალთა განვითარების საფეხურთა მთლიანობას უფრო პრიმიტიულიდან რთულამდე, უკუთენს საეხებით კანონზომიერ საფეხურებს ფილოსოფიამდელ წარმოდგენათა განვითარების ერთი მთლიანი პროცესისა, რომლებმაც ამ ძეგლებში თავისი გამოხატულება პპოვა.

ამ ძეგლებში დაცული აგრეთვე საკმაოდ მასალა გამოხატავს წარმოდგენათა იმ სისტემას, რაც ფილოსოფიამდელი ნააზრების, ფართო მნიშვნელობით, შინაარსს შეადგენს. წარმოდგენა ქვეყანასა და ადამიანზე ამ ძეგლების უმუშალო-საგანია, ისინი მოცემულია მითოლოგიურ სახეებში და საწარმოო ძალთა განვითარებისა და იარაღების დამზადების ახალ და ახალ საფეხურთან დაკავშირებით-თანდათან უახლოვდება აზრის შემდგომი განვითარების ფორმებს. არა იდეათა გამომდინარეობა ერთმეორედან, არამედ წარმოების ახალი საფეხურების ასახვით ამ ფორმებისაკენ ერთგვარი გადასავალი მზადდება, რასაც თითოეული საფეხურისათვის დასახელებული ძეგლები იძლევიან და რაც ისტორიული განვითარების თვალაზრისით ადამიანისა და ბუნების მიმართების ამ საფეხურზე შესაძლებელი იყო. ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ შეგვიძლია გადავიდეთ ქართული მითოლოგიური შემოქმედების ძეგლის „ამირანის“ პირდაპირ ანალიზზე, რომლის მოსამზადებელი მასალა მოგვაწოდა უფრო აღრინდელ საფეხურთან შედარებამ.

2. ფილოსოფიამდელი სააზროვნო ელემენტები მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“

„ამირანი“ რკინის იარაღის ეპოქის ძეგლია. უფრო კონკრეტულად, ეს არას ძეგლი რკინის იარაღის მოგვიანო ხანისა, როდესაც რკინის დამუშავება ხდება ცეცხლის საშუალებით, რასაც წრთობა ეწოდება. ცეცხლის გამოყენება წარმოებისათვის თავისი დროისათვის წარმოების რევოლუციას შეიცავდა. ეს რევოლუცია წარმოებაში არ შეიძლებოდა არ უკუთენილიყო თანამედროვე ადამიანის ყოფა-ცხოვრებაში და ამის საშუალებით არ გამოეწვია ცვლილება მის შეგნებაში. ცხადია და ბუნებრივია, რომ ეს ცვლილება თავისდა რიგად ასახულია ადამიანის შემოქმედებასა და აზროვნებაში. ამავე დროს მიღწეული საფეხური, წინანდელთან შედარებით, უნდა ყოფილიყო უფრო მაღალი. ეს განსხვავ-

ვება დაედო საფუძვლად განსხვავებას შესადარებლად აღებულ მითოლოგიურ პოემათა შორის, რომელთაგან ერთი, როგორც წარმოების უფრო აღრინდელ სახეობაზე დამყარებული, უფრო აღრინდელია — „გილგამეშიანი“, და მეორე უფრო მოგვიანო საწარმოო საფეხურის ამსახველი ქართული ძეგლია — „ამირანი“. განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, ეხება დამოკიდებულებას ბუნების ისეთ სტიქიონთან, როგორცაა ცეცხლი. ჩვენ ვნახეთ, რომ ბრძოლა ცეცხლის გამო „გილგამეშიანშიც“ არის ასახული და სხვანაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რადგან ცეცხლს იცნობდა ადამიანი ადრე, ყოველ შემთხვევაში გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე შეიქმნებოდა ამ ფაქტის ამსახველი პოემები. მაგრამ რევოლუციური მნიშვნელობა წარმოებისათვის ცეცხლს იმთავითვე არ ჰქონია, და ეს უფრო გვიან მოხდა. ზემოქმედება ამ ფაქტის ძალისა ადამიანის წარმოსახვაზე იმდენად დიდი იყო, რომ თვითონ ცეცხლის ხმარება გამოცხადებული იყო საქმედ განსაკუთრებული გმირობისა — „ამირანი“-„პრომეთეოსის“ საგმირო საქმედ.

ამრიგად, შეიქმნა ერთგვარი ანაქრონიზმი, რომელიც დამახასიათებელია მითოლოგიური ეპოსის შემოქმედებისათვის, რაც არ წარმოადგენს იშვიათ მოვლენას მსოფლიო მითოლოგიური ეპოსისათვის.

დამახასიათებელია, რომ სიუჟეტის განვითარება პოემა „ამირანში“ ხდება იმრიგად, რომ გმირი ამირანი, ვიდრე ის თავისი საგმირო საქმეების შესასრულებლად გაემგზავრებოდეს, ე. ი. გაცილებით ადრე, ვიდრე ის ცეცხლისათვის ბრძოლას დაიწყებდეს და მას ზეციდან მოიტაცებდეს, მიდის სამქედლოში და იქ სჭედს იარაღს თავის ძმებთან ერთად, რომელთაგან ერთი, უსიბი მზის სხივების განსახიერებაა, ზოლო ბადრი—მთვარის სხივებისა. მართალია, მქედლები, როგორც მოთხრობილია პოემაში, არ იცნობდნენ ცეცხლის საშუალებით წართობას და, როგორც ეს იმავე პოემაშია აღნიშნული, შიშისაგან აქა-იქ მიმაღლლან, მაგრამ ანაქრონიზმი მაინც ანაქრონიზმად რჩება.

უფრო აღრინდელ პოემა „გილგამეშიანში“ მიწის ნაშიერი გმირები ებრძვიან ცეცხლს, რომელიც ასახულია ცეცხლოვანი ხარის სახით, რაც მთავარ ღმერთს — ანუსს შეუქმნია, მაგრამ ეს ბრძოლა ოდნავადაც არ გულისხმობდა ცეცხლის კავშირს მიწასთან. ბრძოლა ცეცხლთან და ცეცხლისათვის მთავრდებოდა ზეცაში და მიწაზე მხოლოდ ფერფლი და ნაცარი ცვივოდა. მთელი ბრძოლის პროცესი, პოემა „გილგამეშიანის“ თანახმად, ზეცაში ხდება. სულ სხვანაირადაა წარმოდგენილი საქმე პოემა „ამირანში“. აქ ბრძოლა ცეცხლისათვის უფრო რთულ პირობებშია ასახული და შედეგიც არსებითად სულ სხვაგვარია.

პოემა „გილგამეშიანის“ მიხედვით ცეცხლი დაკავშირებულია ღმერთქალ იშტართან, მთავარი ღმერთის ანუსის ასულთან. ულამაზესი იშტარის თხოვნით, რომელიც ზეცის დედოფალია, შექმნილია ცეცხლოვანი ხარი მისივე დასაცავად. ცეცხლი პოემა „გილგამეშიანში“ ჯერ არ არის გადაქცეული თვითონ ღმერთქალის ატრობუტად, ე. ი. ცეცხლი მხოლოდ შექმნილია ღმერთქალის ინიციატივით და მისი საჭიროებისათვის. სატრფიალო მისწრაფებანი იშტარისა გმირ გილგამეშის მიმართ მკაცრ გამოხმაურებას იწვევს უკანასკნელის მხრივ. იგივე თემა და სახეებია დამუშავებული პოემა „ამირანში“,

მაგრამ უფრო ნათლად და უფრო თანმიმდევრულად: ყამარ-ქალი ზეციერი ცეცხლის განსახიერებაა. ღმერთქალი, ქართული მითოლოგიის თანახმად, ყამარი ელვა-ჭექის ღმერთის — ელიას ასულია; ელია ქმნის ზეციერ ცეცხლს თვითონვე და ამინდიც მის განკარგულებაშია ისე, როგორც წვიმა.

„ამირანი“ იბრძვის ზეციერი ცეცხლის მოპოვებისათვის, რომელიც მოელვარე ყამართ არის განსახიერებული. შესაძლებელია ეს იდეა შთაგონებული აქვს გმირ „ამირანს“ ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის იდეით. მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ისტორიული მოტივი ამირანის სიყვარულისა ყამარის მიმართ პოემის შემდგომი გადაშუაებების საქმეა და არ არის გამორიცხული, რომ ეს მოტივი შთაგონებულია გვიან, რაინდული სიყვარულის იდეის ზეგავლენით, რაც, შესაძლებელია, უკავშირდება ხანას ქართულ ლიტერატურაში რაინდული მოტივების დამკვიდრებისას. ყოველ შემთხვევაში არქაული ფენა პოემა „ამირანისა“, რომელიც შეიცავს პოემის ეპიზოდური კომპოზიციის ნაშთს, ლაპარაკობს „ამირანის“ ბრძოლაზე ღმერთების წინააღმდეგ, ყამარის მიმართ სიყვარულის ასტორიის მოუხსენიებლად. ეს გარემოება განამტკიცებს დებულებას, რომ თავდაპირველად ამირანის არქაული ფენა შეიცავდა მხოლოდ ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის მოტივს. ტყეთა და მხეტთა ქალღმერთი დალი, ანუ დარჯალანი, რომელიც ფეხშიმე გახდა მონადირე ადამიანის სულკალმახისაგან, ცოდვილის სიყვარულის შედეგად, სასოწარკვეთილებას ეძლევა შიშისაგან, რომ დაჰკარგავს ღვთაებრივობის ქალურ ნიშნებს — ოქროს ნაწნავს, რომელიც სულკალმახის ცოლმა მოიტაცა. იგი ამის შესახებ შესჩივლებს სულკალმახს.

აქედან ნათელია, რომ ქალღმერთი დალი უკვე ჩახედულია საქმეში, რომ ამირანი, უკეთეს ის დაიბადება და დავაქვაცდება, ღმერთებს წინ აღუდგება. აქ სრულიად არ არის მოცემული არავითარი მითითება სიყვარულზე ღმერთქალის მიმართ, რაზედაც დალი უეჭველად იტყოდა ამ პირობებში. ამრიგად, არქაული ფენა ამირანისა უფრო ახლოა პოემა „გილგამეშიანთან“.

შემდეგი განვითარება ფაბულისა და განსაკუთრებით კიდევ ბაყბაყის მიერ მშვენიერი ყამარის დასახელება არ შეიძლება ყოფილიყო შემთხვევითი. შესაძლებელია, რომ ყამარი, მზეთუნახავი ღმერთ-ქალი, სტყორცნის თავის მშვენიერს სხივს ყრმა ამირანს, როგორც კი ის, დედის გადაწყვეტილების საწინააღმდეგოდ, მაინც გაჩნდა. არქაულ ფენას ეკუთვნის მოთხრობა იმის შესახებ, რომ ამირანი მზეთუნახავ ყამართან ავიდა ზეცაში, სადაც უკანასკნელის კოშკის კამარაზე იყო მიმაგრებული. როგორც ჩანს, ეს მისელა ამირანისა კოშკში არ იყო მოულოდნელი ყამარისათვის, ყოველ შემთხვევაში იგი მაშინვე დათანხმდა წასულიყო ამირანთან ერთად მიწაზე. მაშასადამე, არქაულ პლასტში გვაქვს ერთგვარი მითითება იმაზე, რომ ყამარი წინასწარ განწყობილი იყო ამირანისადმი.

ასეთი წინასწარი შენიშვნების შემდეგ კიდევ უფრო გასაგები ხდება მსგავსება „გილგამეშიანსა“ და „ამირანს“ შორის. ცენტრალურ როლს ორივე პოემაში თამაშობს გმირების დამოკიდებულება ღმერთ-ქალთან, ზეციერი ცეცხლის მფლობელის ქალიშვილთან. მაგრამ თუ პოემა „გილგამეშიანში“ ადამიანები სძლევენ ცეცხლს, ამარცხებენ ცეცხლოვან ხარს, მაგრამ არ მოაქვთ ცეცხლი

მიწაზე, „ამირანიანი“ ფაბულა უფრო შორს მიდის, ვითარდება. ამირანი იტაცებს ცეცხლოვან ყამარს და მოყავს იგი მიწაზე. სწორედ ამის გამო ატყდება ბრძოლა ამირანსა და მეხისმტყორცნელ ელიას შორის. ჰიდილის დროს ამირანი ამარცხებს ელიას, მოსტეხს მას ფეხს, ფეხმოტეხილი ღმერთი ძლივს გადაარჩება ცოცხალი.

ეს ეპიზოდი ღმერთთა წინააღმდეგ ბრძოლისა შეტანილია, როგორც ითქვა, ებრაულ წიგნებში და სწორედ, როგორც იყო მითითებული, ბრძოლაში იაკობისა ღმერთის წინააღმდეგ, როგორც ესაა. წარღვნის შესახებ ისტორიაში, რომელიც ყველა მონაცემის მიხედვით პოემა „გილგამეშიანიდან“ არის გადმოღებული.

ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის იდეა ორივე ძეგლში თანაბრად არის განვითარებული, ორივე შემთხვევაში საქმე მიდის ფიზიკურ შეტაკებამდე. ცხადია, რომ დეტალები ყოველთვის ერთიმეორეს არ ემთხვევა, მაგრამ რომ გამოვიკვლიოთ ის, რაც პოემა „გილგამეშიანი“-ში ჯერ კიდევ არ არის საკმარისად განვითარებული, დეტალების მხრივაც საინტერესო მოვლენებს შევამჩნევთ. ასე მაგალითად, ენკიდუ, გილგამეშის თანამებრძოლი, აგრეთვე გამოგლეჯს ფეხს ზეციერ ხარს, რომელიც ცეცხლის განსახიერებაა. ესეც ხდება ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის პირობებში. ამირანისა და ელიას ბრძოლა უფრო განვითარებული, უფრო რაფინირებული პასაჟია, მაგრამ მსგავსება აქ ფრიალ დამახასიათებელია.

ამრიგად, ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის მოტივი ორივე პოემაში ერთი იმ დამახასიათებელ მოვლენათაგანია, რომელიც წითელი ზოლივით მიყვება პოემებს. თავისი მიმართულებითაც ეს ბრძოლები ემთხვევა ერთიმეორეს დასახელებულ პოემებში და სხვანაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რადგან ორივე შემთხვევაში ღმერთები ბუნების ძალების განსახიერებაა და ადამიანების ბრძოლა ბუნების ძალებთან იმავე დროს ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლას ნიშნავდა, რამდენადაც ღმერთები ამ ბუნების ძალების განსახიერებას წარმოადგენენ. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც „ამირანიანი“ პოემა „გილგამეშიანზე“ მალაღმას, მასში ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის მოტივი უფრო ნათელია და უფრო მაღალიც. ასე მაგალითად, იშტარის წინააღმდეგ გილგამეშის ბრძოლაში სავესებით ნათელი არ არის ბრძოლის მოტივები, მაშინ როდესაც „ამირანი“ ბრძოლის მოტივები ელვისმტყორცნელ ელიას წინააღმდეგ სრულიად ნათელია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ გილგამეშმა უარყო ზეცის დედოფლის იშტარის სიყვარული არა მარტო თავდაცვის მოსაზრებით, არამედ იმ მსხვერპლის სახელითაც, რომელიც ღმერთქალ იშტარს მიუღია. მაგრამ ეს მაინც არ იყო საზოგადოდ საკაცობრიო ამოცანა, საშიშროება იშტარის ჩიუვლად გახდომისა ყველას როდი ემუქრებოდა; ეს ძალიან ცოტა ვინმეს ხვედრი უნდა ყოფილიყო. ამრიგად, ამ შემთხვევაში ბრძოლის მოტივი არ არის გაფართოებული საერთო-საკაცობრიო ამოცანამდე, ამდენად ეს უდავოდ წარმოადგენს პოემა „გილგამეშიანის“ შეზღუდულობას.

ამირანის ბრძოლა ზეცის წინააღმდეგ უქვევლად მატარებელია საკაცობრიო ინტერესებისა და ადამიანთა და მიწის კეთილდღეობისათვის წარმოებს. რა თქმა უნდა, მოთხრობაში ეს ბრძოლაც მოცემულია პირადი განცდებისა და

შემთხვევების ჩარჩოებში. ამირანი მოიტაცებს ზეციერ ცეცხლოვან ღმერთს და მოიყვანს მას მიწაზე, მაგრამ ბრძოლა მაშინვე ღებულობს ტიტანურ ხასიათს და გასაქანს. ეს ბრძოლა შეანჯღრევს მსოფლიოს საძირკვლებს. აქ მოცემულია მოძღვრება მსოფლიოს ძირითადი ელემენტების შესახებ, რომელზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი. ეს ელემენტები ზეციერი ცეცხლის მოტაცებასთან დაკავშირებით ერთგვარ დეზორგანიზაციას განიცდიან. ბრძოლაში ელიას მხარეზე გამოდიან ზეცისა და მიწის სტიქიონები, ღრუბლები წვიმისა, ზესთა ბუნებრივი ძალები.

მთავარი აქ მაინც მიმართულებაა, საითაც მიჰყავს ამირანს ზეციერი ცეცხლის განსახიერება — ყამარი. ეს მიმართულება — დედამიწაზე ამირანის მიერ ცეცხლოვანი ყამარის წამოყვანაა ზეციდან. ეს უკვე თავისთავად მეტყველებს სიყვარულის იდეის საგმირო მოტივად გადაზრდაზე მიწიერ არსთა გაბედნიერების მიზნით.

იგივე უნდა ითქვას თავისთავად ცეცხლის მოტაცების შესახებაც. ცეცხლი, როგორც ბრძოლის საგანი, არაა პირდაპირ კავშირში მიწასთან. პოემა „გილგამეშიანის“ მიხედვით მთელი ეს ბრძოლა გასაგებია მხოლოდ როგორც უკუფენა ადამიანის მიერ ცეცხლის ცოდნისა. მაგრამ თავისი მოტივების მიხედვით ის სრულიად გაუგებარია. აქ ისევე დაუმთავრებელი და განუვითარებელია სიუჟეტური ქარგა, როგორც ღმერთთან ბრძოლის შემთხვევაში. კიდევ მეტი, პოემა „გილგამეშიანში“ არც კი არის ხაზგასმული, რომ ჩინხლებად გაბნეული ცეცხლი აღწევს დედამიწამდე, ხოლო ფერფლი და ნაცარი ცვივოდაო — ნათქვამია პოემაში. დაუმთავრებლობა ცეცხლისათვის ბრძოლის იდეისა აქ საესებით ნათელია. ამ დაუმთავრებლობის ერთგვარ დამთავრებას წარმოადგენს პოემა „ამირანი“ და ასეთ დამთავრებას მუდამ საფუძვლად უდევს საწარმოო იარაღთა განვითარება. ცეცხლი, ზეციერი ხარის სახით პოემა „გილგამეშიანში“ ასახული, აქ შეცვლილია უფრო რთული და უფრო დამთავრებული სახით, ცეცხლის განმასახიერებელი ღმერთქალისა. იგი თვითონ წარმოადგენს ბრძოლის საგანს ამირანსა და მეხისპტყორცნელ ელიას შორის, მაგრამ მთავარი აქ მაინც მიზნისადმი მიმართული ბრძოლაა, ხატოვან გარემოცვაში მოცემული. პოემა „ამირანში“ მაინც ნათლად მოჩანს, რომ ცეცხლოვანი ყამარის მოტაცება და ღმერთქალის მიწაზე წამოყვანა წარმოადგენს შემდგომ განვითარებას პოემა „გილგამეშიანში“ ცეცხლის ირგვლივ და ცეცხლის გამო მოცემული ბრძოლისას. იდეისა და ფაბულის განვითარებისა, ერთის მხრივ, და საწარმოო ძალთა განვითარების თვალსაზრისით, მეორეს მხრივ. „ამირანის“ რედაქცია წარმოადგენს ცეცხლისათვის ბრძოლის საკითხში პოემა „გილგამეშიანის“ რედაქციის გაგრძელებას, როგორც ანარეკლს საწარმოო იარაღების დამზადების საქმისა.

ამრიგად, მითოლოგიური ეპოსის განმასხვავებელი თვისებები ორივე ძეგლში ერთნაირად არის ასახული: ეს არის ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ და ბრძოლა ბუნებრივი სტიქიონების დასაძლევად.

ეს საქმის ერთი მხარეა. ფილოსოფიამდელი ნააზრევის ელემენტების ჩა-

სახვის თვალსაზრისით პოემა „ამირანშიაც“ ირკვევა დიდი მნიშვნელობის გარემოებანი. ჩვენ დავადგინეთ პოემა „გილგამეშიანის“ მიმართ, რომ აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით პოემა დგას ისეთი შეხედულების ნიადაგზე, რომელიც არკვევს საკითხს ქვეყნისა და სიცოცხლის საბოლოო ნაირობის დადგენის შესახებ; ეს საკითხი, როგორც აღვნიშნეთ, ჯერ კიდევ ისეთი სახით არის წარმოდგენილი, რომ მას არ ეხება და არც თხოულობს პასუხს წმინდა მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით. პოემა „გილგამეშიანიდან“ ნათლად ჩანს, რომ ასეთი ძიება უფრო გამოწვეულია საყოფაცხოვრებო ვითარებით და ამ მნიშვნელობით უფრო პრაქტიკულ ხასიათს ატარებს. იგი შეესაბამისება საწარმოო პროცესის იმ საფეხურს, რომელიც მოცემული იყო, როგორც ითქვა, მესამე ათასეულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე — ბრინჯაოს იარაღების გამოყენების ჩარჩოებში.

წმინდა ფილოსოფიამდელი ნააზრების მომენტად უნდა ჩაითვალოს ფილოსოფიური განმარტება საკითხისა ყოფნისა და ცხოვრების „საწყისის“ შესახებ. ეს მომენტი, როგორც აღინიშნა, პოემა „გილგამეშიანის“ შემუშავების დროს ჯერ კიდევ არ დამდგარა.

როგორც ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხში, ისე ცეცხლისათვის ბრძოლის მიმდინარეობიდან გამოირკვა ისეთი დამოკიდებულება პოემა „გილგამეშიანისა“ და „ამირანიანის“ შორის, რომ, მართალია, სხვადასხვა საწარმოო საფეხურებს უკუფენს, მაგრამ ორივე ერთგვარ მთლიანობაში წარმოგვიდგა და, ამდენად, წმინდა წარმოებრივი მომენტების მიმართ იგივე დამოკიდებულება იყო მოცემული შემოქმედებასა და აზროვნებაში ასასახავად. ამ შემთხვევის ნათელსაყოფად საკმარისია მივუთითოთ პოემა „ამირანზე“. იგი უკვე გამოდის პირველ პლანზე თავისი ინტერესით საკითხისადმი — საიდან წარმოიშობა ცხოვრება და რისგან არის ყოველი ცოცხალი და მზარდი. ეს ინტერესი, პოულობს რა ერთგვარ გზას თავისი განვითარებისათვის. თანდათან რთულდება. იმავე პოემის ფარგლებში ნაცადია, რა თქმა უნდა მითოლოგიური ასახვის ფორმაში, მსოფლიოს აგებულებაა და მისი „საწყისთან“ კავშირის ასახვა. ამასთან მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ მსოფლიოს აგებულება ან, უფრო ზუსტად, მის ელემენტთა შორის ურთიერთობა წარმოდგენილია როგორც სტატიკურ, ისე დინამიკურ მდგომარეობაში.

მივხედოთ, როგორაა ეს ყველაფერი შესრულებული პოემა „ამირანიანში“. ამირანი ამ პოემის ძირითადი აზრის მიხედვით განასახიერებს სიცოცხლის ან ბუნების ძალას, რომელიც ზამთრის განმავლობაში დუნდება, კედება იმისათვის, რომ გაზაფხულზე ისევ გაცოცხლდეს. მხატვრულად ეს ამბავი პოემაში მოთხრობილია ისე, რომ გმირი ამირანი მიუხტა სამ ვეშაპს, ებრძვის მათ, ეს ვეშაპები ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან ფერით: ერთი იყო თეთრი, მეორე წითელი, მესამე კი შავი. ბრძოლის საგნების ეს ფერადი ასახვა ამ ხანისათვის აგრეთვე ფრიად დამახასიათებელია. ის გამოავლენს მსოფლგაგების იმ ნათელ, ფერად სურათს, რომლის საშუალებით გაირჩეოდა მოწინააღმდეგის საბრძოლო თვისებები. შეიძლება აქ ნატურალური ელემენტიც ერი, მაგრამ განსხვავების რაღაც სოციალური აზრი არ შეიძლება უარყოფილ იქნეს.

ამირანმა ჯეროვანად მოიგერა ორივე ვეშაპი, მაგრამ იგი მესამემ ჩაყლაპა. აქ სიმბოლიზირებულია ბუნების შესვლა ფაზაში, რომელიც განსახიერებულია შავი ვეშაპის სახით. ცოტაოდენი ბრძოლის შემდეგ, ნაწილობრივ ძმების დახმარებით (განსაკუთრებით უსიბის დახმარებით, რომელიც მზის სხივების განსახიერებას წარმოადგენს), ამირანი ახერხებს შავი ვეშაპის საშოდან გამოსვლას, მაგრამ მისი სახე აღაშფოთებს ძმებს: ვეშაპის მუცელში ყოფნის დროს ამირანი თმას დაჰკარგავს, რის გამოც ის მჭუწნარებას ეძლევა, მაგრამ მისი ძმა ბადრი, მთვარის განსახიერება, ამშვიდებს მას, რომ სახესა და თავზე მცენარეულობის დაკარგვა არ არის დიდი უბედურება. ბადრი ურჩევს ძმას მიმართოს წყლის ღმერთს — ი გ რ ი ს, რომლისაგანაც, მისი თქმით, წარმოიშობა ყოველგვარი სიცოცხლე და შზარდი. ამასთან დაკავშირებით იშლება ბევრი რამ:

1. ირკვევა, რომ ამ პოემის ავტორი თუ ავტორები უყურებენ წყალს ცხოვრებას „საწყისის“ გარკვევის თვალსაზრისით. ეს „საწყისი“ ყოფილა წყალი, ხოლო წყლის ღმერთის სახელი, რომლიდანაც იწარმოება ყოველგვარი ცოცხალი, არის „ი გ რ ი“. ეს ღმერთი, წყლისა და სიცოცხლის საწყისი, ერთბაშად ვერ ახერხებს გმირი ამირანისათვის დახმარების აღმოჩენას, თუ არ იქნება თანხმობა სხვა ღმერთებისა და, განსაკუთრებით, ელვის ღმერთის, მეხის-მტყორცნელ ელიასი. ასეთი თანხმობა იქნა მიღებული და „ი გ რ ი“ ხელახლა ამოზრდის ამირანის სახესა და თავზე დაკარგულ ამოსაზარდა.

ამრიგად, „საწყისი“ ყველაფრისა, რაც ცოცხალია და იზრდება, ყოფილა წყალი. ის არის ღმერთი „ი გ რ ი“ — წყლის განსახიერება. ამას კარგად უნდა დახსოვნება. გაივლის საუკუნეები და ეს წარმოდგენა თითქოს ხელახლა იქნება აღდგენილი ბერძნების მიერ და წყალი, როგორც საწყისი, მიიღებს ბერძნებისათვის უჩვეულო სახელს (არა „ჰიდროს“, რაც ბერძნულად წყალს ნიშნავდა, არამედ „იგროს“). ეს არის სიტყვა, უცხოეთიდან შემოტანილი ბერძნულში.

როცა დადგება საკითხი ქართული ადრინდელი ანტიკურობის დასასრულის შესახებ და მის დამოკიდებულებაზე ბერძნულ ფილოსოფიასთან, საჭირო შეიქნება იმის გახსენება, რასაც კავშირი აქვს პოემა „ამირანის“ მითიურ თქმულებასთან წყლის ღმერთის „იგროს“ შესახებ, როგორც „საწყისზე“ ყოველივე ცოცხლისა და შზარდისა. არანაკლებად მნიშვნელოვანია იმის დახსოვნებაც, რომ სახელწოდება „იგრო“ წმინდა ადგილობრივი, ქართული წარმოშობისაა.³

როგორც შემდგომ გამოირკვევა, ბერძნებმა თავის მითოლოგიაში, როდესაც ისინი ღმერთების წარმოშობის საკითხს შეეხენ, ასეთ საწყისად ოკეანე ჩათვალეს. აქ გარკვეული მითითება არის იმაზე, რომ ყველა ღმერთის მამა იყო ოკეანე, ე. ი. წყლის სტიქიონი, წყალი. შესაძლებელია ბერძნები სრულებით დამოუკიდებლად მივიდნენ ასეთ დასკვნამდე. ადვილი გასაგებია, რომ წყალი, როგორც სიცოცხლის საკითხი, სოფლის მეურნეობასთან შეიძლება იყოს დაკავშირებული. ყოველ შემთხვევაში, ეს შეხედულება ცნობილია ჰომეროსისათვის. იგივე შემდეგ შეითვისეს ორფიკებმა, ე. ი. ფილოსოფიამდელმა მითიურმა პოეზიამ ანტიკური საბერძნეთის დასაწყისში.

პესიოდე, რომელმაც პარველმა მოიხსენია პ რ ო მ ე თ ე (ამირანი), ამ

საკითხშიაც ისეთივე არეუ-დარევას იჩენს, როგორც სხვა სახეებისა და იდეების მიმართ, რაც გვირ პრომეთეს წარმოდგენასთან არის დაკავშირებული. ჰესიოდე ანათესავებს მთელს კოლხიდელ (ქართულს) სამეფო გვარს ოკეანესთან; თვითონ ოკეანე კი ჰესიოდესთან გადაქცეულია წყლად ანუ, უფრო ზუსტად, სრულყოფილ წყლად. ყველა ეს საკითხი განხილული იქნება შემდეგ თავში, აქ კი მხოლოდ საჭიროა დადგენილ იქნეს, რომ ქვეყნის „საწყისი“ პოემა „ამირანის“ მიხედვით არის წყალი, რომელიც გაიგივებულია წყლის ღმერთ ი გ რ ი ს თ ა ნ.‘

მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“ განვითარებული შეხედულება რომ არ არის შემთხვევითი, ჩანს იქიდან, რომ ქვეყნის აღნაგობაში წყალი იმავე პოემის მიხედვით წარმოდგენილია როგორც საწყისი.

ეს ადგილი მოცემულია „ამირანიანში“ და ასახავს იმას, რომ მსოფლიოს წესი და წონასწორობა დამყარებულია ეგრეთ წოდებული ჯ ა მ ე ბ ი ს დაწყობაზე, რაც წარმოდგენს მსოფლიო ან ზეციურ მნათობთა დასაყრდენს. ეს ჯამები იმათივე ს ვ ე ლ ი ა, რითაც მტკიცდება მათი კავშირი წყალთან, მაგრამ თანდათან შრებიან და მათ გაშრობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მიკუთვნებული. თანახმად ზეციერი ღმერთქალის თქმისა, ჯამების განლაგების წესი აგრეთვე გარკვეულია და ამაზეა დამყარებული მსოფლიო სტატყკა, ე. ო. სიმშვიდე. თუ ეს განლაგების წესი დაირღვა, მაშინ მსოფლიო ჯამების ქარიშხალი ღვება. ტრიალებენ რა სივრცეში, ისინი იწვევენ საერთო აღშფოთებას სივრცეში, მათი მოძრაობა ვრცელდება მთელს მსოფლიოში, თან მიაქვთ ამბავი ყოველგვარი მოვლენის შესახებ.³

როდესაც ამირანი გამოეცხადება ყამარ ღმერთქალს ჰაეროვან კოშკში და მას წინადადებას მისცემს, თან გაჰყვეს ღეღამიწაზე, ყამარ-ქალი დასთანხმდება ერთ. პირობით, რომ იგი ერთხნად გააშრობს ჯამებს — მნათობთა ძირებს და დააწყობს მათ გარკვეული წესით. ამირანმა ყამარ-ქალისათვის დახმარება გადასწყვიტა, ყამარ-ქალი დათანხმდა, მაგრამ იმ პირობით, რომ ამირანს ჯამებზე წესიერად განელაგებინა. ამირანმა ვერ მოახერხა ჯამების განლაგება, რის შედეგად ატყდა საშინელი ქარიშხალი, ჯამები დატრიალდნენ სივრცეში და მთელ მსოფლიოში გაიბნენ. ამ გარემოებამ ხელი შეუწყო, რომ მეხისმტყორცნელ ელიას გაეგო მისი ქალის მოტაცების ამბავი.

ასე აისახა მითოლოგიურ პოემა „ამირანიანში“ მსოფლიო ელემენტთა მოძრაობა, რომელიც საფუძველი გახდა ჰაერში მოძრაობის მეოხებით მოსასმენი ამბების გაერცელებისა. ეს არის საკვირველი ცდა ფილოსოფიამდელი, ჯერ კიდევ მითოლოგიურ-პოეტურ წარმოდგენათა საშუალებით მოცემული, სურათისა, ერთგვარი ფიზიკური ელემენტების მეოხებით ახსნილ იქნეს ამბავი სმენისა ანუ მოსმენის შესახებ. ამავე მიზეზით ნათელი გახდა ცეცხლოვანი ღმერთქალის გაქცევა ზეციური სფეროებიდან ღეღამიწაზე. ჯამები მსოფლიო კოსმიური ელემენტებია, მასზე არის დამყარებული პლანეტები, ხოლო პლანეტებო განსაზღვრავენ მსოფლიოს ბედს.

ყველაფერი ეს მოცემულია მითოლოგიურის სახით, მაგრამ ამ ფორმაშიაც როდი აკლია ამ შეხედულებებს ერთგვარი სისტემა, რომელიც ხელმისაწვდომი იქნებოდა მეორე ათასწულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე აზროვნებისათვის. ჯა-

მეტი, როგორც ეს საეკლესიო ნათელია, წარმოდგენენ რაღაცას, მსოფლიო ძირითადი ელემენტებისდაგვარს. გასაგებია, რომ ეს ერთი პირველი ნაბიჯთაგანია ბერძნული ფილოსოფიის მიერ ატომების აღმოჩენისაკენ. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ შედარებით მოკვიანო საფეხურზე, ე. ი. თითქმის ერთი ათასწლეულის შემდეგ, ბერძენთა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ერთბაშად მაინც ვერ მოახერხა ატომის წარმოშობამდე მისვლა, არაფერი იქნება გასაკვირი, რომ ქართულმა მითოლოგიამ, მივიდა რა იგი მსოფლიოს ძირითადი ელემენტების ცნებამდე, ამის გამოსახატავად ჯამების გარდა მეტი სხვა სახე ვერ გამოიხატა. ბერძენთა ფილოსოფიას ატომის შესახებ წარმოდგენის აღმოჩენამდე დასჭირდა გაეარა ფილოსოფოსმა ემპედოკლეს საფეხური მისი მოძღვრებით ოთხი ელემენტის შესახებ, რომელთა შორის ურთიერთობა აისახებოდა მითოლოგიური მოტივებით სიმულელიისა და სიყვარულის, როგორც გზებისა მშვიდობიანობისა და შფოთვისაკენ. ფიზიკურად ემპედოკლეს ელემენტები ჯამებზე უფრო მოუქნელად იყო წარმოდგენილი.*

ატომთა შესახებ მოძღვრების განსხვავებული თვისება, მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“ განვითარებული; მდგომარეობს რომელობითი განსხვავების მოხსნაში ელემენტთა შორის. ჯამ-ელემენტები ყველა ერთია, მათ შორის არ არის რომელობითი განსხვავება, ამ მნიშვნელობით პოემა „ამირანის“ შეხედულება უფრო ახლოა ფილოსოფოს ლევიპოსსსა და დემოკრიტესთან, ვიდრე ემპედოკლესთან.⁷ ყოველი ელემენტი — ჯამი განსხვავდება მეორისაგან მხოლოდ ადგილით, რომელიც მას საერთო წყობაში უჭირავს. ემპედოკლე აქ დასახელებულია საერთო გზის საჩვენებლად, რომელიც დასჭირდა ბერძნულ ფილოსოფიურ აზრს, სანამ იგი მივიდოდა ატომის იდეამდე. ჯამ-ელემენტების წყობა განსხვავდება აგრეთვე მშვიდობიანი და აღშფოთებული მდგომარეობით. მაგრამ მათ ასახსნელად ამირანის შემქმნელმა ამ ელემენტებს მიაწერა ანთროპომორფული წყობის უნარი. ერთი ნათელია, ელემენტთა შორის ყოველგვარ ცვლილებას რაიმე ახალი მიზეზი იწვევს; ამ შემთხვევაში—ამირანის ჩარევა. მაგრამ ამ ჩარევამ დაარღვია ჯამ-ელემენტების წესი, რომელიც ზუსტად უნდა ყოფილიყო დაცული.

ერთი სიტყვით, მსოფლიოს წონასწორობა დამყარებულია წესრიგზე, წესრიგი ელემენტების საფუძველია, ხოლო აღშფოთება ელემენტებისა ამ წესრიგის დარღვევით არის გამოწვეული. ამ მნიშვნელობით „ამირანის“ შემქმნელის თვალსაზრისი უფრო ახლოა ატომისტების—ლევიპოსსსა და დემოკრიტესთან.⁸ განსაკუთრებული ხაზის გასმა ჯამების განლაგების წესისა, რასაც სჩადის ქალღმერთი ყამარი, გვარწმუნებს, რომ მსოფლიოში არის „დიადი წესრიგი“, როგორც ამას გვეუბნება დემოკრიტი.⁹ თავისთავად იგულისხმება, რომ ყველაფერი ეს „ამირანის“ მოცემულია მითოლოგიურ გარემოცვაში და ფილოსოფიამდელი აზრი აქ იკვლევს გზას „საწყისის“ წარმოდგენიდან არსებობის ძირითადი ელემენტებისაკენ, იმ სიძნელების გადალახვით, რაც ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებასაც დასჭირდა თალესით დაწყებული, ვიდრე ლევიპოსსსა და დემოკრიტემდე.

ცხოვრებისა და ყოფნის შესახებ პოემა „ამირანიანი“ განვითარებული შეხედულებები შეიცავს ერთგვარ განსხვავებას იმ შეხედულებათაგან, რომლებიც მოცემულია პოემა „გილგამეშიანი“. სიკვდილის საკითხი, საკითხი დროულისა და განსაზღვრულის დაძლევისა და მარადიულობისაკენ მისწრაფებისა აქ შეცვლილია სხვა საკითხებით. პოემა „ამირანიანი“ უკვე გამოხატავს ცხოვრებისა და ბუნების რკალბრივი განვითარების წესს. „გილგამეშიანი“ ვერ მივიღებთ ამ უკანასკნელის იდეამდე. ყველაზე დიდი, რასაც მიაღწიეს „გილგამეშიანის“ შემქმნელებმა, ეს იყო უსასრულობისა და მარადიულობის იდეა, რომელიც კონკრეტიზირებულია ღვთაებრივით ან ღვთაებრივისადაგვართ ცხოვრებაში. აქედან ნათელია, რომ მარადიული ცხოვრების ზიარება გაღმერთებას უდრიდა; აქ საქმარისია გავისხენოთ გმირ გილგამეშის ჩივილი უტნაფიშტისადმი. საზღვრისა და უსაზღვროების იდეა ცნობილი იყო პოემა „გილგამეშიანის“ ავტორისათვის, მაგრამ ეს უსაზღვროება იყო ნეგატიური ხასიათისა და საზღვრის უარყოფას უდრიდა, მეტს არაფერს.

პოემა „ამირანიანი“ ბუნების ცხოვრების ბრუნვას, რაც სიმბოლურად წარმოადგენდა დაღუპვას, ბუნების სიკვდილს, ამირანის შავი ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვის სახით, ხოლო მისი კვლავ გამოსვლა ამ საშინელი ცხოველის მუცლიდან და შემდეგ სიცოცხლის ყოველგვარი ნიშნის აღდგენა მოასწავებდა ახალი ცხოვრების აღორძინებას. ამრიგად, პოემა „ამირანიანი“ აყენებს და სწყვეტს საკითხს სიცოცხლის, როგორც მარადიულობის, შესახებ სხვაგვარად, ვიდრე ეს გაკეთებულია პოემა „გილგამეშიანი“. სიცოცხლისა და სიკვდილის შეცვლა, პირიქით, წარმოადგენდა შინაარსს იმ რკალბრივი განვითარებისა, რომელშიც მოიაზრებოდა მარადიულობა. რკალბრივი განვითარების იდეა იყო უფრო მაღალი იდეა და წარმოადგენდა ერთ აღრინდელ სახეთაგანს ქვეყნის ციკლური განვითარების შესახებ აზრისა.

ცნობილია, რომ იგივე შეხედულება ბერძნული ფილოსოფიის მოგვიანო საფეხურებზე იქნა შემუშავებული. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ის პირველად ფორმირებულ იქნა ფილოსოფოს პერაკლიტეს მიერ: რკალბრივი განვითარების საფუძველზე ბერძნებმა შექმნეს მსოფლიოს მთლიანი, დამთავრებული სურათი.¹⁰ პოემა „ამირანიანის“ მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიამდელი ნააზრევის ისტორიისათვის დასახელებულ საფეხურზე მდგომარეობს იმაში, რომ აქ მოცემულია ჩანასახი ფრად მნიშვნელოვანი იდეებისა. ამ ისტორიული მნიშვნელობით „ამირანი“ როგორც ძეგლი, რომელიც შეიცავს ფილოსოფიურ ელემენტებს, ფრად მნიშვნელოვანია. ასეთი „საწყისების“ ანუ ჩანასახ-ელემენტების გარდა ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით სხვა რაიმე ძნელია ვიგულისხმოთ განვითარების ამ საფეხურზე. ეს მით უმეტეს გასაგებია, რომ ამ ფილოსოფიური იდეების შეფასებას, ასე თუ ისე, მაინც შეევეხებით მოგვიანო უფრო განვითარებული ნააზრევის თვალსაზრისით. მითოლოგიური წარმოდგენები განვითარების პროცესში ერთბაშად არ წყდება, ამდენად მითოლოგიური გადანაშთი ერთხანს ცოცხლობს. არა მარტო ემპედოკლე წარმოადგენს მითოლოგიურ საფეხურს ლევკიპოსისაკენ (დემოკრიტიესაკენაც), არამედ მთელი

იონიური ნატურფილოსოფია ჯერ კიდევ გამსჭვალულია მსოფლიოს მათოლოგიური შეგრძნობით.¹¹

იდეა წყლისა, როგორც ქვეყნის საწყისის შესახებ, ჩანს თანდათან მუშავდება. მეურნეობაში წყლის მნიშვნელობამ ადრე ჩააფიქრა ადამიანი ამის შესახებ. ამ ისტორიას რომ დაუუკვირდეთ, მეტად საინტერესო გარემოება იქმნება: ჯამ-ელემენტების გაშრობა, ჩანს, დაკავშირებული იყო მათ აღმოფოთებასთან, მათ აქტიურობასთან, რომელსაც ამ გაშრობის წინ ჰქონებია ადგილი. მამასა-დამე, აქაც იგივე აზრი გვაქვს ნოტიოს როლის შესახებ, ე. ი. წყალი მსოფლიოს ელემენტების აქტიურობისათვის იყო საჭირო. ღმერთქალი ყამარი, ზეციერი ცეცხლის მატარებელი, მოწოდებული იყო ჯამ-ელემენტების გაშრობა მოეხდინა. ყველაფერი ეს აგებულია სრულიად მოაზრებულად და ზუსტად. არავითარი შემთხვევითობა აქ არ ჩანს, ღმერთქალ ყამარის ფუნქცია ეთანხმება მის ბუნებას, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მის ადგილს ბუნებაში. ჩანს, რომ შეხედულებაც წყალზე, როგორც ცხოვრებისა და ყოველივე მზარდის საწყისზე, აგრეთვე არ იყო შემთხვევით გამოუმუშავებული.

მიდიოდა რა ამ ქვეყნის წყობის სიღრმესა და ელემენტების განლაგებაში, „ამირანიანის“ შემქმნელის აზრი კვლავ წააწყდა წყალს, როგორც ძირითად სტიქიონს, და მისი ფუნქცია ფრიად რთულ გარემოცვაში დაინახა. ეს სირთულე იმაში მდგომარეობდა, რომ ჯამ-ელემენტების აქტიურობა აღმოჩნდა წყალთან დაკავშირებული, ხოლო მათი განლაგებისა და წონასწორობის წესი, ასე ვთქვათ, მათი სამშვიდობო მდგომარეობა დაკავშირებულია გაშრობასთან.

არის კიდევ ერთი მხარე, რომელიც საქმის გამოკვევას მოითხოვს. ემპედოკლეს მოძღვრება გულისხმობდა, რომ წარმოდგენა ოთხი ელემენტისა ან სტიქიონისა უკვე მომხდარი ფაქტი უნდა ყოფილიყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მართლაც ასე იყო; მითოლოგიაში შემზადებული შეგნება ოთხი ელემენტისა არ უნდა დალოდინებოდა ბერძნული ფილოსოფიის დასაწყისს. არ იქნება სწორი ვიფიქროთ, რომ, მაგალითად, წყლის „საწყისად“ აღიარება ნიშნავდა, თითქოს მაშინდელი ბერძნული ფილოსოფიური აზრგ მხოლოდ ახლახან გაეცნო წყლის სტიქიონს. როგორც არისტოტელე და სიმპლიციუსი მიგვითითებენ, იგივე თალესიც წყლის გარდა მიწის სტიქიონსაც გულისხმობდაო. არ არის ამასთან გამოირიცხული აგრეთვე წარმოდგენა ჰაერის კოსმიური მნიშვნელობის შესახებ.¹²

რაც შეეხება თალესთან დროის მიხედვით უფრო ახლო ფილოსოფოს ანაქსიმანდრეს, იგი ქვეყნის სურათის აგების დროს ოთხივე სტიქიონით სარგებლობს. არ არის ინტერესსმოკლებული გავიხსენოთ რკალები ყველა სტიქიონიდან შემდგარი, რომელიც ცეცხლით იყო ავსებული და ეს ცეცხლი ამ რკალებიდან გადმოდიოდა. იგივე რკალები წარმოადგენდნენ ზეციურ მნათობთა ძირებს; ზედმეტი არ არის აქ გავიხსენოთ ის ჯამ-ელემენტები, რომლებიც, თანახმად პოემა „ამირანიანისა“, ზეციურ მნათობთა ძირებს წარმოადგენდნენ. ამრიგად, ფილოსოფიამდელი ნააზრევის მითიური სახე შენარჩუნებულ იქნა ბერძენთა მიერაც. ამდენად არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ ბერძენების მიერ „საწყისის“ გააზრების დროს ძირითად სტიქიონებზე წარმოდგენა უკვე შეგნებული ჰქონდა ბერძნულ აზროვნებას.

რომ მივხედოთ იმავე საკითხის შესახებ თქმულს პოემა „ამირანიანში“, შევამჩნევთ, რომ აქაც იგივე ოთხი სტიქიონი შეტანილია ქვეყნის საერთო სურათის აღწერაში. წყალი, როგორც ამაზე უკვე იყო ლაპარაკი, აღიარებული იყო ყოველივე ცოცხლისა და მზარდის საწყისად, ჰაერი კი იყო სფერო, სადაც ბრუნვაში მოდიოდნენ ზეციერი ჯამ-ელემენტები. ცეცხლი — ეს იყო ერთი ძირითადი ზეციერი სტიქიონი, რომელიც „ამირანიანის“ მტდელობითა და მოღვაწეობით გამოტაცებული იქნება ღმერთებისგან, ხოლო, დასასრულ, მიწა პოემა „ამირანიანში“ უპირისპირდება ზეცას. იგივე, ე. ი. მიწა, „ამირანის“ მისწრაფების მიზანია, რადგან ამირანი თვითონ არის მიწასთან დაკავშირებული, როგორც განსაზიერება ბუნებისა და ყოველივესი, რაც ცოცხლობს და იზრდება დედამიწაზე.

უკანასკნელი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, არის ძალა და შემძლეობა მიწისა. მიწა უფრო მოგვიანო ხანის მითებში განსაკუთრებული ძალითაა აღქურვილი. ეს თემა სხვადასხვა ვარიაციებს განიცდის ხალხთა მითოლოგიურ შემოქმედებაში. მიწის წარმოდგენის შესახებ მითოლოგიურ ეპოსში საზოგადოდ მოცემულია რამდენიმე დამახასიათებელი მაგალითი. ერთი უძველესი ასახვა მიწისა მოცემულია, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, მითოლოგიურ პოემა „გილგამეშიანში“. მართალია, მიწის ძალის შესახებ „გილგამეშიანში“ მოცემული სურათი წარმოდგენილია გმირ გილგამეშის სიზმრის სახით, მაგრამ ეს არ სცვლის თვითონ იდეას მიწის ძალის შესახებ. გილგამეში მოგვითხრობს, რომ სიზმარში მას დაეცნენ ცის ვარსკვლავები, ვითარცა კრებული ანუსი. გილგამეში ცდილობდა აეწია მიწაზე დაცემული ვარსკვლავები, რომლებიც მძიმე იყო; თუმცა იგი ძალზე ცდილობდა გადმოეგდო ისინი, მაგრამ ვერ შესძრა მიწაზე.

ამ მოთხრობაში შეუძლია იკვი გამოიწვიოს ერთმა გარემოებამ; შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ლაპარაკია ზეციერ მნათობთა და არა მიწის ძალაზე, მაგრამ ეს მოჩვენებითია. არსებითად ნათელია, რომ ლაპარაკია მიწაზე მომხდარ ამბებზე. გმირ გილგამეშს არ შეუძლია დასძრას მიწაზე დაცემული მნათობები. რა თქმა უნდა, ეს ადგილი რამდენიმედ ბუნდოვანია და სწორედ ამაშია ისტორიული აზრი ამ პასაჟისა პოემა „გილგამეშიანში“. დრამა, რომელიც მოთხრობილი აქვს გმირ გილგამეშს, არაა პირდაპირ დაკავშირებული თვითონ ზეციურ მნათობთა სიმძიმესთან. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ იგი შესჩივლებდა ბედს, რომ მან ვერ მოახერხა ამ მსოფლიო მნათობთა ადგილიდან დაძვრა, მაშინ იგი იტყოდა, რომ მნათობები დაეცა მას ვეებერთელა ძალით, მთელი თავისი სიმძიმით და სხვა. აქ რომ ლაპარაკია სწორედ მიწის ძალაზე, ჩანს ამ პასაჟის შემდგომი განვითარებიდან მითოლოგიურ პოემა „ამირანიანში“.

„ამირანიანის“ არქაულ ფრაგმენტში ნათქვამია, რომ ამირანი შეეყარა გმირი ამბრის გვამის გასვენებას, მიცვალებულს ფეხი ჩამოვარდნოდა დედამიწაზე, რაზედაც იგი სიმძიმისაგან კვალს ავლებდა. ამირანს სურდა მიცვალებული გმირის მოხმარება და სცადა მიცვალებულის ფეხის აწევა, მაგრამ ვერ შეძლო. ამირანმა ვერ მოახერხა ფეხის მოგლეჯა მიწიდან. აქ მდგომარეობა ნათელია, არ არის საეჭვო, რომ ლაპარაკია არა მიცვალებულის ფეხის სიმძიმით,

მეზე, კიდევ უფრო ნაკლები შესაძლებლობაა ვიფიქროთ, რომ მიცვალებული თვითონ უწყვედა წინააღმდეგობას ამირანს. აქ უფრო ნათლად, ვიდრე „გილგამეშიანში“, გამოთქმულია შეხედულება მიწის ძალის შესახებ.

ამირანში მოთხრობილი ამბიდან გამომდინარე, რომ, მართალია, კონტექსტის მიხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს ამირანი დამარცხებულ იქნა მიცვალებული გმირის ამბრის მიერ, მაგრამ ასეთ ჰიპერბოლას პოემის ავტორი უშვებდა მხოლოდ გმირ „ამბრის“ დედის სასოწარკვეთილების გამოსახატავად და არა ფაქტიური მდგომარეობის საჩვენებლად. უკანასკნელმა ჩვენ გვაჩვენა, რომ ამირანმა ვერ მოახერხა მიცვალებულის ფეხის მიწიდან მოგლეჯა და მეტი არაფერი. გასაგებია, რომ მთელ მოთხრობას მიზნად აქვს გვიჩვენოს მეოთხე სტიქიონის ძალა და მეტი არაფერი. მიწის ძალის ჩვენება უმაღლეს საფეხურს აღწევს ბერძნულ მითოლოგიაში. ეს არის მითი ჰერაკლეს შესახებ. ეს უკანასკნელი ბერძნული მითოლოგიის ეროვნული გმირი იყო. ამის გამო ის, სხვათა შორის, დაპირისპირებულია გმირ პრომეთესათვის (ამირანისათვის), როგორც უცხოეთიდან შემოტანილი სახისათვის. ბერძენთა მითოლოგიურმა დმერთმა ზევსმა ჰერაკლეს მიანდო კავკასიის ქედზე მიჯაჭვულ ამირან-პრომეთეს განთავისუფლება. ბერძნული მითოლოგიური ეპოსი, რა თქმა უნდა, როგორც უფრო მოგვიანო საფეხური განვითარებისა, თანმიმდევრობითიცაა. პრომეთე-ამირანი განთავისუფლებულია ზევსის მიერ არა უკანასკნელის წამებისადმი სიბრალულისა და სიმპათიის გამო, არამედ იმისათვის, რომ ამ შემთხვევის დროს ნაჩვენები ყოფილიყო ეროვნული ბერძნული გმირის ჰერაკლეს ძალა, რომელიც პრომეთე-ამირანს უპირისპირდებოდა. აქ ყველაფერი იშვიათად არის წინასწარ განზომილი. სიტუაცია, რომელიც შექმნილია ბერძნულ მითოლოგიაში, საუკეთესოდ გვიჩვენებს ბერძნული მითის შემქმნელთა მიერ აღმოსავლური მითოლოგიური ეპოსის ცოდნას. თუ პოემა „ამირანიანში“ მიწის ძალა დაუძლეველი რჩება ამირანისათვის, ჰერაკლეს, რომელსაც დავალებული ჰქონდა, ელნიური მითოლოგიური წარმოდგენით, დაეძლია გმირი პრომეთე-ამირანს უცხო სახე, უნდა უსათუოდ მოეხერხებინა იმავე მიწის ძალის დაძლევა და მისგან თავისი მოწინააღმდეგე ანთოსის მოგლეჯა. თავისდა რიგად მხოლოდ ამ საშუალებითა და ამ გზით შეიძლებოდა შემზადებული ყოფილიყო „პრომეთე-ამირანის“ უსაშინელესი საშიშროებისაგან განთავისუფლება. ჰერაკლე-ჰერაკლესის მიერ. სიუჟეტური კავშირი ამ ორ დასახელებულ ძეგლს შორის, თუნდაც დაპირისპირების ფორმით განვითარებული, მაჩვენებელია იმისა, თუ რა რიგად დადგინდა კავშირი ბერძნულ და აღრინდელ ქართულ მითოლოგიას შორის.

ასეთია ძირითად ხაზებში იმ ფილოსოფიამდელი ნააზრევის ელემენტების ჩანასახები, რომლებიც მოცემულია მითოლოგიურ პოემა „ამირანიანში“. ისინი უმეტეს შემთხვევაში უპასუხებენ კითხვებს, რომლებიც პოემა „გილგამეშიანში“ იყო მოცემული და, ამასთან ერთად, შეადგენდნენ შინაარსს იმ მარტივ წარმოდგენათა სისტემისა, როგორსაც წარმოდგენდა მსოფლგაგება, შემუშავებული იმ საფეხურთა უკუფენით, რაც მოცემული იყო საწარმოო ძალთა გან-

ვითარებით ბრინჯაოსა და რკინის იარაღების გამომუშავების ეპოქაში. ყველა მოპოვებული მასალის მიხედვით შეიძლება გაკეთებულ იქნეს დასკვნითი ანალიზი აღნიშნული ფილოსოფიამდელი ნააზრევის ელემენტებისა და გამოირკვეს რა შეიტანა ქართულმა მითოლოგიურმა ეპოსმა ფილოსოფიამდელ წარმოდგენათა საქმეში საერთოდ.

3. აღრიხდელ კართვლთა მითოლოგიური ეპოსის ზოგადი მნიშვნელობა

ქართული მითოლოგიური ეპოსის ძეგლების ანალიზი გვაძლევს საშუალებას გავაკეთოთ ზოგიერთი დასკვნა. უპირველეს ყოვლისა უნდა გვაინტერესებდეს საკითხი:

არის თუ არა ჩვენ მიერ განხილულ ძეგლებში ისეთი ფილოსოფიამდელი ელემენტები, რომელთაც, ასე თუ ისე, შეამზადეს შემდეგი ხანის სააზროვნო განვითარების საქმე და თუ არის — რას წარმოადგენენ ეს ელემენტები და რა მნიშვნელობა ჰქონდათ მათ ამ განვითარებისათვის? დასმულ საკითხზე პასუხი თავის მნიშვნელოვან ნაწილში დამოკიდებულია იმისგან, რას ვითხოვთ ძეგლებისაგან. ფილოსოფიის განვითარების დასაწყისში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს თუნდაც მარტივ, მაგრამ მაინც ერთგვარ საწარმოო იარაღთა განვითარების ამსახველი პრობლემების გამომუშავებას, ამა თუ იმ საკითხების წამოჭრას, რომლებიც ერთიმეორისაგან ლოგიკურ ფილიაციასში კი არაა, არამედ წარმოებრივი ვითარების პირობებით განსაზღვრავს აზროვნების მიმართულებას. ამიტომ იმთავითვე ნათელი ხდება, რომ შეკლდომა მხოლოდ პრობლემათა სისტემის დადგენა, მათი ერთგვარი სტრუქტურის აღნიშვნითა და შინაგანი ურთიერთდამოკიდებულების გამოვლენით, თითქოს ეს უკვე წარმოადგენდეს შემუშავებას ფილოსოფიის ისტორიის ერთგვარი სქემისა, რომელიც შეიძლება ამ საკითხებზე გაცემული პასუხების სახით იძლევა ფილოსოფიის მთელ არქიტექტონიკას, რომელიც განვითარების ამა თუ იმ საფეხურზეა წარმოსადგენი.

მივხედავთ რა წინააღმოსავლეთის ხალხთა მიერ ფილოსოფიამდელი აზროვნების დასაწყისთა გაფორმებას, ვხედავთ, რომ ყველაზე უფრო აღრიხდელი მოვლენა არის იარაღების დამზადების განვითარების საფეხურთა დამოკიდებულების, როგორც პრიმიტიული მსოფლგაგების დასაყრდენის, შეგნება. ამასთან ერთად გასაგებია, რომ არ შეიძლება ამა თუ იმ საკითხზე პასუხი, თუ მიგნებული და შემუშავებული არაა გარკვეული საკითხები. მთელი პროცესი „გილგამეშინიდან“ „ამირანამდე“, წარმოებრივ საფეხურებთან დაკავშირებით, წარმოადგენს განვითარების ერთ მთლიან პროცესს, მიმართულს კითხვებისა და ერთგვარი პრობლემების ძიება-შემუშავებისაკენ, რომელთა თავყრილობა, მათი ელემენტების შეგნების ნიადაგზე, იძლეოდა ერთგვარ აზრს პრიმიტიული, პირვანდელი მსოფლმხედველობის შემუშავებისა.

საზოგადოებრივ-საწარმოო მთლიანობის პროცესშიც ეს პრობლემები, თანდათანობით გააზრებული, ორმაგად საინტერესო აღმოჩნდა.

გარკვეულად დადგენილ საფეხურებრივ საწარმოო განვითარებაში მსოფლმხედველობის ელემენტები, როგორც ასეთი, მხოლოდ ნაწილობრივ არის მო-

ცემული პოემა „გილგამეშინში“ და არ ამოსწურავენ მთელ პრობლემატიკას, რომელიც საჭირო იყო მსოფლმხედველობის აღნიშნული ელემენტების აგებისათვის. ამდენად ისინი აუცილებლად საჭიროებდნენ იმ დამატებით პრობლემატიკას, რაც შემუშავებულ იქნა მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“. ამდენად არ არის არავითარი ეჭვი იმაში, რომ ორივე პოემა აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით წარმოადგენს ერთ მთლიან პროცესის ნაწილებს. ისე, როგორც საწარმოო იარაღის დამზადების პროცესში ბრინჯაოს, ნაქედსა და ნაწრთობ რკინას, ასევე ორივე დასახელებულ პოემას უჭირავს თავისი გარკვეული ადგილი. თითოეული საწარმოო და მისი ამსახველი სააზროვნო მოვლენისათვის თავისი ადგილის მონახვა შეადგენს უშუალო ამოცანას აზროვნების ისტორიისა, რადგან ასეთი ადგილის მონახვა არის ნამდვილი ისტორიული ახსნაც და დასაბუთებაც.

პოემა „გილგამეშინი“ მივიდა იმ საკითხის შეგნებამდე, თუ საით მიდის ცხოვრება ანუ, სხვანაირად რომ ვსთქვათ, როგორია ადამიანის ბედი. ეს საკითხი ფარავს ადამიანის ყოფნის ერთ მხარეს, სახელდობრ, თუ საით არის მიმართული ეს ყოფნა და აქვს თუ არა მას მხოლოდ დროებითი, განსაზღვრული ხასიათი, თუ იპოვება მონაცემები დროული განსაზღვრების გადალახვისა და მარადიულობის ზიარებისა.

პირველი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ პოემა „გილგამეშინის“ შემქმნელნი არ მისულან ყოფიერების გააზრებამდე და მას კონკრეტულად მოიზრებენ, ლაპარაკობენ რა მხოლოდ ადამიანის ყოფნის შესახებ. ასე რომ ყოფილიყო, პოემის ავტორებს არ შეიძლება უარი ვუთხრათ, რომ ისინი მისულან აზროვნების იმ ფორმამდე, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების წინამძღვრებს წარმოადგენს. მათ უკვე მოუხერხებიათ ერთში მრავლის დანახვა. რა თქმა უნდა, ეს არ არის ჯერ კიდევ საქმე ფილოსოფიური აზროვნებისა. ერთში მრავლის დანახვა მიიღებდა ფილოსოფიურ მნიშვნელობას მხოლოდ მაშინ, თუ აზროვნება მივიდოდა სიმრავლეში ერთის დანახვამდე. ჩვენთვის ხომ ცნობილია, რომ დებულება — სიმრავლე ერთში და ერთი სიმრავლეში თანაბარი ფილოსოფიური ღირებულებისაა და ერთისა და იმავე მოვლენის ორ მხარეს წარმოადგენს. ეს ასე ხდება, რა თქმა უნდა, მას შემდეგ, როცა ისინი ორივე შეცნობილია. ვიდრე ეს არ მომხდარა, თავდაპირველად ადგილი აქვს სიმრავლის ერთში დანახვას. აქ არაა ჯერ მიღწეული დიალექტიკური აზროვნების ელემენტები. ეს მხოლოდ სტიქიური დიალექტიკის ელემენტებია. ნამდვილი დიალექტიკა ფილოსოფიასთან ერთად მოვა, რადგან მას ცნებები ესაჭიროება როგორც წინამძღვარი.¹²

„გილგამეშინის“ ავტორმა ანუ ავტორებმა უკვე იციან წარმოდგენა ადამიანზე, როგორც ეგზემპლარზე, ე. ი. „ადამიანზე“ საზოგადოდ, მაგრამ ეს „ადამიანი“ საზოგადოდ ჯერ კიდევ არ არის საგანი „ცნებისა“, როგორც ამას შემდგომი ლოგიკა იტყვის. ადამიანი აქ სიმრავლეა, ე. ი. ადამიანთა სიმრავლე. პოემის ავტორი ამბობს „ადამიანის“ ხედვრზე, „ადამიანის“ ბედზე, „ადამიანის“ ცხოვრებაზე, რომელსაც ახასიათებს განსაზღვრულობა და რომელიც ჩა-

უენებულება გარკვეულ ფარგლებში; არ არის საფუძველი დაეკვდეთ, რომ ეს „ადამიანი“ არის „ერთი“, მაგრამ იმ დამოკიდებულების გარეშე „სიმრავლისადმი“. როცა ეს სიმრავლე შეიძლება დაყვანილ იქნეს ერთამდე. არა, აქ ერთია დაყვანილი სიმრავლეზე. თქმული ერთი ეხება მრავალს, რომლის ეგზემპლარს წარმოადგენს ერთი. ეს განსხვავება უნდა ვიცოდეთ, რომ პოემა „გილგამეშინის“ ავტორის მიღწევები არ გადავადფასოთ. ის ჯერ არ იცნობს აბსტრაქციას, ამ სიტყვის მოგვიანო მნიშვნელობით, მას ჯერ კიდევ არ აქვს კონცეპტი ადამიანისა, რომელიც აგებულია არსებითი ნიშნებიდან და რომელსაც მხოლოდ გარკვეული მნიშვნელობით სჭირდება კონკრეტული ადამიანები. მისთვის ეს კონკრეტული ადამიანები აუცილებელია, რადგან მისი „ადამიანი“ მათი ეგზემპლარია.

„გილგამეშინის“ ავტორი ყოფნას არ განსაზღვრავს ადამიანის ყოფნით. ის ლაპარაკობს, მაგალითად, მდინარის ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მისი ტალღების შესახებ და კითხულობს, ისინი არიან თუ არა მარადიულები? იგი ლაპარაკობს აგრეთვე სხვა შემთხვევებზე, მაგრამ ყველა ეს არ ადასტურებს, თითქოს „გილგამეშინის“ ავტორი (თუ ავტორები) ფლობდა ყოფნის შესახებ ცნებას. ავტორმა ჯერ არ იცის „ცნება“ შემდგომი ლოგიკის გაგებით იმ გარემოს მიხედვით, რომელშიც იგი აზროვნებს.

ეს გარემო, აღებული როგორც წარმოების, ისე აზროვნების თვალსაზრისით, არ აძლევდა „გილგამეშინის“ ავტორს საშუალებას მოეაზრებინა ერთად მრავალი და ერთი, რადგან მას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა შეგნებული მსოფლმხედველობის პრობლემა. შემთხვევითი არაა მოთხრობა ბერძენ ფილოსოფოს პარმენიდეს შესახებ, რომელმაც ბერძნულ ფილოსოფიაში, თითქოს, პირველად მოიაზრა ერთი და მრავალი ამ ცნებათა ფილოსოფიური მნიშვნელობით, რომ ის, განკერტლად რა მსოფლიოს, მივიდა დებულებამდე მისი მთლიანობის შესახებ, ე. ი. ერთში და ინახა მთლიანობა. ეს ჯერ არაა ცნება ნამდვილი მნიშვნელობით, მაგრამ უმაღლესი საფეხურია მისი, რაც შესცვლიდა მას, ვიდრე ლოგიკაში იგი გადამუშავდებოდა და ნამდვილი ცნების სახეს ანდა ფორმას მიიღებდა.

ერთისა და მრავლის ერთიმეორესთან შეთანხმება შესაძლებელი გახდა მაშინ, როცა მსოფლგაგების პრობლემა იქნა მოაზრებული. პოემა „გილგამეშინი“ იცნობს მხოლოდ ერთს, როგორც ეგზემპლარს მრავლისათვის, მაგრამ სიმრავლეში ერთის დანახვა მისი მონაცემების მიხედვით მას ჯერ კიდევ არ შეეძლო. ამისათვის საჭირო იყო მსოფლიოს ხედვა, მისი განკერტა არა მარტო დასასრულის თვალსაზრისით, არამედ საწყისის თვალსაზრისითაც, ე. ი. დასაწყისიდან დასასრულამდე. მსოფლმხედველობა როგორც ამოცანა, როგორც ფილოსოფიური საგანი სწორედ ასეთი ხილვია სოფლისა მის სიმრავლესა და მთლიანობაში.

აქ იმ ფილოსოფიური პრობლემის ირგვლივ ვტრიალებთ, რომელიც ლაპარაკობს ინდუსებსა და ბერძნებზე, როგორც საფეხურებზე ცნების მიღწევასა და დიალექტიკისათვის მიახლოებებისა. ინდუსები — ეს აღმოსავლური აზროვნების საფეხურია, რომლის დეტალიზაციას აღრინდელ ქართველ ტომთა ძეგ-

ლებს სახით ჩვენ აქ ვაწარმოებთ.¹⁵ საწყისის პრობლემა შევამჩნიეთ მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“, საწარმოო იარაღების დამზადების მთლიან პროცესთან დაკავშირებით. სააზროვნო პრობლემის მთლიანობა, რომელიც ამასთან დაკავშირებით აღვნიშნეთ, ემყარება საწყისისა და დასასრულის კოორდინაციას. უკანასკნელნი იყვნენ მსოფლმხედველობის შემადგენელი ნაწილები, რომლის მთლიანობაში დასაწყისი და დასასრული ახალ გაშუქებას იღებდნენ. მსოფლიოს დასასრული, ე. ი. საბოლოო შესაძლებლობანი მისი განვითარებისა, მოაზრებულია საწყისში, რომელსაც განცალკევებულად აღებულს არა აქვს ისმნიშვნელობა, როგორც მას ეძლევა ზემოაღნიშნული ორივე მომენტის შეხების დროს. თუ თავდაპირველად ხაზგასმული იყო დასაწყისისა და დასასრულის ერთიანობა, ამით მხოლოდ მოხაზული იყო კავშირი „გილგამეშიანსა“ და „ამირანსა“ შორის არა მარტო როგორც შემოქმედების, არამედ აზროვნების ძეგლებისა. მსოფლმხედველობის ელემენტების გამომუშავების თვალსაზრისით, რაც ფილოსოფიის ერთგვარ შინაარსს შეადგენს, კავშირი ორივე დასახელებულ ძეგლს შორის კიდევ უფრო მტკიცე ხდება. ორივე პოემა იძლევა მთლიანობას, ურომლისოდაც არაა მსოფლმხედველობა; შემდეგში იგივე კავშირი გამოდის როგორც უფრო გარკვეული და მყარი. ეს არის კავშირი „ერთი“-სა და „მრავალი“-ს შუა. აქ საქმე მიდის უკვე ისეთ ურთიერთობამდე, რომლის ნიადაგზე აზროვნების ორ მომენტს შორის კავშირი სრულიად ნათელი ხდება. აქ ჯერ არაა ის განვითარება ცნებისა, რომელსაც წინააღმდეგობის მომენტი შეგნებული აქვს და რომელიც პოლარობის თვალსაზრისამდე მისულა.¹⁶

პოემა „გილგამეშიანი“ უფრო შორს არის თეორიისაგან, არისტოტელეს მერ ამ სიტყვის გაგებით, ვიდრე პოემა „ამირანი“.¹⁷ შემთხვევითი არაა, რომ პოემა „ამირანი“ დგას გზაზე, ატომებისა და არსის ატომისტური აგების შემუშავებისაკენ. **ჯ ა მ ე ლ ე მ ე ნ ტ ე ბ ი უ ფ რ ო ა ხ ლ ო ა ბ ე რ ძ ნ უ ლ ა ტ ო მ ი ზ მ თ ა ნ , ვ ი დ რ ე ე მ პ ე დ ო კ ლ ე ს ე ლ ე მ ე ნ ტ ე ბ ი , რ ა ს ა ც ჩ ე ე ნ თ ა ვ ი ს ა დ გ ი ზ ზ ე მ ი ე უ თ ი თ ე ბ დ ი თ .** ეს შესაძლებელი გახდა მსოფლმხედველობის პრობლემის შეგნების ნიადაგზე; მაგრამ საკითხს საწყისის შესახებ ესაქიროება წინასწარი განსაზღვრა და იგი მართლაც განისაზღვრა კიდევ ამ საწყისების ყოფნის ფორმის შესახებ წარმოდგენით. ამის გამო „საწყისი“ თავდაპირველად განისაზღვრება რომელობით. იგი თითქმის ნივთიერება ან რაიმეს თვისებაა. პოემა „ამირანში“ იგი არის წყალი, როგორც ცხოვრებისა და ყოველივე მზარდის საწყისი. ამ გზით, გარკვეული დროის შემდეგ, წავიდა ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნებაც. დასაწყისში აღმოცენდა ნივთიერების რომელობა, მხოლოდ შემდგომმა განვითარებამ მოიტანა შეგნება სიმრავლისა, როგორც ქვეყნის საწყისისა. ეს სიმრავლე ანუ „მრავალი“ უნდა გამხდარიყო „ერთად“, რომ გადაქცეულიყო საწყისად. პოემა „ამირანში“ მოცემულია ორივე მომენტი საწყისისა, როგორც ერთისა და როგორც სიმრავლისა — პირველია წყალი, როგორც თვისობრივად აღებული, და მეორე — ჯამ-ელემენტები. ჩვენ ვნახეთ, როგორაა ერთი და მეორე მოცემული პოემაში მითოლოგიურ საფარქვეშ, მაგრამ ამისგან თავისუფალი არ იყვნენ არც ბერძნები, რომელთა ფილოსოფია შედარებით უფრო გვიან დროს ეკუთვნის. ორივე აღნიშნული მომენტის-

მოცემულობა პოემა „ამირანი“ მიუთითებდა, რომ პოემა „ამირანი“ როგორც მაინც აერთიანებდა როგორც „ერთს“, ისე „მრავალს“, და მათი შინაარსი რამოდენიმედ დამკვიდრებაა არა ეგზემპლარული ურთიერთობისა, არამედ ისეთის, სადაც ერთი და მრავალი უკვე უახლოვდება ისეთი სახით გამოვლენას, როცა ერთისა და იმავე მოვლენის ორი მხარე ვლინდება.

თავისთავად ცხადად უნდა ჩაითვალოს, რომ აზროვნების ცნებისაკენ და აქედან, წინააღმდეგობის შეცნობით, დიალექტიკისაკენ მიმართული გზები ვერ განვითარდნენ ადრინდელ ქართულ აზროვნებაში საკმაოდ ნათლად, მაგრამ ყველა მონაცემის მიხედვით ისინი აკმაყოფილებდნენ საწარმოო და სააზროვნო განვითარების იმ საფეხურის მოთხოვნილებას, რომელმაც ისინი შეიმუშავა. უძველესი დროის ძეგლისადმი ისტორიული მიდგომა, ცნობილია, დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს, რომელმაც არ უნდა აურიოს მოგვიანო დროის თვალსაზრისი უფრო ადრინდელი დროის წარმოდგენებთან. დაუშვებელია, რომ ისეთ ძეგლს, როგორცაა პოემა „ამირანი“, ჩვენ წარვუდგინოთ მოთხოვნა, რომელიც ამოდის აზროვნების ხერხების მოგვიანო გაგებიდან. აღნიშნული ძეგლები და მათი შეხედულებანი ასეთ მოთხოვნებს ვერ დააკმაყოფილებენ, მაგრამ ასეთი მიდგომაც ხომ აბსოლუტურად არაისტორიული, არადიალექტიკური და, მაშასადამე, არამეცნიერული იქნებოდა. მეცნიერების მიერ ნაჩვენები გზა ინდუსებიდან ბუძნებისაკენ აზროვნების საფეხურების განვითარების საქმეში ცნების, როგორც დიალექტიკური აზროვნების წანამძღვარის, თანდათანობით შემუშავებას გულისხმობს.

პოემა „გილგამეშინასა“ და „ამირანი“ მოცემული შეხედულებანი და წარმოდგენები თავისი დროის ქემშარბიტება იყო. მათთვის სრულიად საკმარისი იყო, თუ ამას გარდა ისინი კიდევ შეიცავდნენ ფილოსოფიამდელ ნააზრევის ზოგიერთ ელემენტს, რომელსაც მნიშვნელობა ჰქონდა შემდეგი დროისათვის და იმ დროის ფილოსოფიის ცნებაში შევიდნენ. ეს იყო მსოფლმხედველობის, როგორც ქვეყნისა და ადამიანის შესახებ წარმოდგენათა, ის ფორმა, რომელიც აკმაყოფილებდა თანამედროვეობას და ისტორიულად მასთან განუყრელი იყო. ამდენად, ისინი ეკუთვნიან თავის დროს, როგორც პრობლემეტიკის თვალსაზრისით, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია წინააზრის ადრინდელი ტომების გონებრივი ცხოვრების პირველი ნაბიჯების დადგენისათვის, და, აგრეთვე, იმ საკითხების გადაწყვეტის თვალსაზრისითაც, რომლებიც უკუფენდნენ იარაღების დამზადების საფეხურებს და რაც შეადგენდა შინაარსს ადრინდელი ასე თუ ისე გარკვეული მსოფლმხედველობისას.

ისტორიული განვითარება, რომელიც ცნების, წინააღმდეგობისა და დიალექტიკური აზროვნებისაკენ მიდიოდა, რაზედაც ჩვენ ახლა ლაპარაკი გვაქვს, გამოვიდა ამ პრობლემეტიკის მიმართ იმ კავშირის გაგებიდან, რომელიც ასეთ მიმართულებას ამზადებდა და რაც მსოფლგაგების პრობლემაში იმთავითვე ჩაქსოვილი იყო. აქ პოემა „გილგამეშინანი“ იწყებს იმას, რასაც ამთავრებს პოემა „ამირანი“.

ისტორიზმი და დიალექტიკური მიდგომა ქართული ფილოსოფიამდელი ნააზრევის პრობლემების დაწყებითი ფორმებისადმი გვევალებს ვალიაროთ დროის

ქეშმარიტება, ანუ კონკრეტული ქეშმარიტება. ყოველი ეპოქა აყენებს იმ საკითხს, რომლის პასუხი წარმოებრივად და, მის ნიადაგზე, იდეოლოგიურადაც მომზადებულია მისივე წიაღში. ეს პასუხია იმ დროის ქეშმარიტება და ამაში მდგომარეობს ქეშმარიტების კონკრეტულობა. ეს გვავალებს ჩვენ არ ამოვდიოდეთ შემდეგი დროის მიერ შემუშავებული მზა წარმოდგენისაგან ქეშმარიტებისა და მისი გზების ძიების დროს. ასეთი მიდგომა არანაკლებ შემცდარი იქნებოდა, ვიდრე ფილოსოფიური აპრიორიზმი, ნასაზრდოები უსაგნო ბურჟუაზიულ-ევროპული გნოსეოლოგიების ფორმალიზმით. მეთოდოლოგიურად ასეთი აპრიორიზმი მიგვიყვანდა ისტორიის დედუქტიურ მეთოდებამდე და იძულებულს გაგვხდიდა ისტორიული ფაქტები გნოსეოლოგიურ-ლოგიკური დედუქციების გზით გამოგვეყვანა ერთიმეორისაგან, მოწყვეტილად იმ რეალური ცხოვრების პრაქტიკისაგან, რომელიც ერთადერთი ნიადაგია აზროვნების როგორც შინაარსის, ისე ფორმის გამომუშავებისათვის.

კ. მარქსი გვასწავლის, რომ მოგვიანო საზოგადოებრივი ფორმები არკვევენ, საშუალებას იძლევიან შევისწავლოთ წინამორბედი, განვლილი ფორმები. ბურჟუაზიული საზოგადოება, როგორც უფრო განვითარებული ფორმა წარმოებისა, იძლევა საშუალებას გავიგოთ უკვე დრომოკმული, გარდასული ფორმები წარმოებისა. ხანდისხან მოგვიანო ფორმა კიდევ „დაათრევს“, კ. მარქსის თქმით, დრომოკმული ფორმების გადანაშთს, რომლებიც მოგვიანო საზოგადოებრივი წარმოების ფორმებს ვერ დაუძლევიან.¹⁸

ნიშნავს ეს იმას, რომ აზროვნების ისტორიაშიც მოგვიანო ფორმები იძლევიან საშუალებას გაგებულ იქნენ აღრინდელი ფორმები? რა თქმა უნდა, ნიშნავს: დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც აზროვნების განვითარების უმაღლესი საფეხური, უნდა იძლეოდეს და იძლევა კიდევ აზროვნების განვლილი ფორმების გაგების საშუალებას. „ადამიანის ანატომია შამიუნების ანატომიის გასაღებია“.¹⁹

კ. მარქსი უფრო სპეციალურად ეხება საკითხს, როცა ლაპარაკობს ქრისტიანული რელიგიის მიერ ძველი მითოლოგიის „ობიექტური გაგების“ შესახებ. ის აღნიშნავს, რომ ამისთვის საჭიროა ერთგვარი თვითკრიტიკა ქრისტიანული რელიგიის მიერ, თუნდაც შესაძლებლობის ფარგლებში. ამიტომ აზროვნებაში, კ. მარქსის აზრით, უფრო მოგვიანო ფორმა ნააზრევსა თავისთავად კი არ ახსნის წინანდელ ფორმებს, არამედ მას უნდა დაემატოს ერთგვარი უნარი თვითკრიტიკისა.²⁰

მაშასადამე, არც მოგვიანო თვალსაზრისი, როგორც ასეთი, არ კმარა მითოლოგიური ნააზრევის გასაგებად და არც ლოგიკური გამომდინარება (ფილიაცია) შველის საქმეს. წარმოების ახალმა ფორმამ უნდა შექმნას კრიტიკის ახალი იარაღი, რომელიც გამოდგება ძველი სააზროვნო ფორმის დასაძლევად და გასაგებადაც.

შეუძლებელია იმის თქმა, რომ მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ ანალიზი ყველა მონაცემის მქონეა, რათა აზროვნების ძირითადი მოთხოვნილება დააკმაყოფილოს. დიალექტიკური ისტორიზმი, თავისი მოძღვრებით კონკრეტულ ქეშმარიტებაზე, ამ შემთხვევაშიაც დიდ დახმარებას გვიწევს. იდეალიზმსა და

მატერიალიზმს შუა ბრძოლის გამოხატვის ფორმა პოემა „გილგამეშიანში“ მოცემულია ზეცისა და დედამიწის ანუ ზეციერსა და მიწიერს შორის დაპირისპირებით, რომლებიც აქ იდეალიზმ-მატერიალიზმის შემცველებია. ბრძოლა ღმერთების წინააღმდეგ თავის მნიშვნელოვან ნაწილში ასახულია როგორც ზეციერ ძალთა წინააღმდეგ ბრძოლა მიწიერ მცხოვრებთა მხრივ. მართალია, ღმერთები ხანდისხან ჩამოდიან, მითოლოგიურ თქმულებათა მიხედვით, მიწაზე, ადამიანებშიც კი ტრიალებენ, ერევიან მათ საქმეებში, მაგრამ ეს არ სპობს ძირითად წინააღმდეგობას ზეცასა და მიწას შორის.

მთავარი მაინც ეს არ არის; ზეციერ და მიწიერ თავისებურებათა დაპირისპირება არ განიმარტება ვრცეული ურთიერთობით. რა თქმა უნდა, კონკრეტულ აზროვნებაში „გილგამეშიანის“ ავტორისა თუ ავტორების აზრით სივრცე თამაშობს ერთგვარი „მანძილის“ როლს, რომელთა რიცხვი 12-ს უდრის. ამით გამოიანგარიშება ის მანძილი, რომელიც დაძლეულ უნდა იქნეს, რომ ადამიანები, რომლებსაც სურთ ზეციერ სიკეთეს ეზიარონ, სწვდნენ მის საზღვარს, მაგრამ ზეციერის არსებაც საეხებით არ არის განმარტებული პოემა „გილგამეშიანში“.

მართლაცდა, თუ მიწა დაშორებულია ზეცისაგან, ვთქვათ, იმავე „გილგამეშიანში“ წარმოდგენილი 12 „მანძილის“ საშუალებით, იგივე ეხება მიწასაც, ე. ი. მიწაც დაშორებული ყოფილა ზეცისაგან იმავე 12 „მანძილით“. მაშასადამე, ვრცეული ურთიერთობა არ განმარტავს არც ზეცასა და არც მიწას, ისინი გარეგნული მიმართებანია, თუმცა უამისოდ ზეცა არ არის ზეცა და მიწა—მიწა. ასეთთა პოემა „გილგამეშიანის“ ავტორის აზროვნება.

ღმერთები, თანახმად ამ შეხედულებისა, ზეცაში ცხოვრობენ. მარადიული ბედნიერება, ნამდვილი ცხოვრება, ყველაფერი ეს, როგორც დავინახეთ, არის ზეციერი ცხოვრების დახასიათება და ზეცის დაკავშირების ეკუთვნის. სრულყოფის ყველა ეს სახე ზეციერ მობინადრეთა ხელშია, მასში მოცემულია იდეალური ყოფა და ამ სახით იდეალიზმი რაღაც პირველდაწყებითი ფორმითაა მოცემული.

„შენ ღმერთებთან ერთად ხარ“, ერთგვარი შურით ელაპარაკება გმირი გილგამეში თავის წინაპარს უტ-ნაფიშტს, „მაგრამ შენ ხომ ისეთივე ადამიანი ხარ, როგორც მე“. შემდეგ მოდის ადამიანის განმარტება და აღნიშნული თვისებები ყველა მიწიერია, ყველა მიწასთან დაკავშირებულ დახასიათებას წარმოადგენს. ზეცა უნდა იქნეს დაძლეული, მაგრამ არა ზეცის გამო და ზეცისათვის, არამედ ადამიანისათვის, მიწაზე ცხოვრებისათვის. პოემა „გილგამეშიანში“ ჯერ არ მისულა იდეამდე მიწისათვის ბრძოლისა იმ სახით, რომ ზეციერი ღმერთებულბანი და სიკეთე მიწისათვის ყოფილიყო მოპოვებული და მიწაზე ჩამოტანილი. ბრძოლის ამოცანა ნათელია „გილგამეშიანის“ პოემისათვის, მაგრამ დაპირისპირება მიწისა და ზეცისა არ არის ბოლომდე მიყვანილი. მარადიულობა და ბედნიერების შემეცნება როდია აქ წარმოდგენილი როგორც ცხოვრების მიღწევა და ღმერთებთან ზიარება. ყველაფერი ეს გადატანილია ზეცაში.

„ამირანში“ ზეცისა და მიწის დაპირისპირება უფრო მაღალ საფეხურს აღწევს, რადგან უფრო განვითარებულია აზროვნების ნაირობა, წარმოებულ უფრო მაღალი საფეხურით განპირობებული. ზეცა და მიწა ორი ერთიმეორი-

სათვის დაპირისპირებული ბანაკია. მიწა იერიშით მიდის ზეცისაკენ და ზეცა არა მარტო იცავს თავს, არამედ თავის მხრივ მიწის წინააღმდეგ საომრად მოდის და მოწინააღმდეგეს ებრძვის. მართალია, ორივე გმირი — გილგამეში და ამირანი — ერთგვარად დანათესავებული არიან როგორც ზეცასთან, ისე მიწასთან, მაგრამ ეს შემოქმედებითი განზრახვა, ნასაზრდოები ზეცისა და დედამიწის წინააღმდეგობის აუცილებლობის იდეით, სთვლიდა ამ უკანასკნელ გარემოებას პირობად ზეცის წინააღმდეგ ბრძოლაში გამარჯვებისა და არა ზეციერისა და მიწიერის მორიგებისა.

პოემა „გილგამეშიანი“ ზეციერი ცეცხლის გამო ბრძოლის ასახვის დროს გმირი გილგამეში და ენკიდუ ჯერ კიდევ არ არიან დაინტერესებულნი მიწის ბედით. იდეა ცეცხლის მიწაზე მოტანისა ადამიანთა გაბედნიერების მიზნით, როგორც ვნახეთ, ჯერ კიდევ უცხოა პოემა „გილგამეშიანისათვის“; ბრძოლა მთავრდება ზეციერი ხარის დამარცხებით, მაგრამ შემდგომი ამბები უკვე აღარ ჩანს.

პოემა „გილგამეშიანი“ დარჩა შუა გზაზე. პოემა „ამირანი“, როგორც ვნახეთ, საკითხი სულ სხვანაირად არის დაყენებული. ზეცაში ასვლა იმიტომ არის შესრულებული, რომ ზეციერი ცეცხლი უნდა იქნეს მოტაცებული და დედამიწაზე მოტანილი. მკედლების პატარა ჯგუფი ამ საწარმოო სიახლით ცოტა ნაწყენია. მკედლები, როგორც ასეთები, მიჩვეული იყვნენ ჰედვის საშუალებით რკინის დამუშავებას და ვერ შეხვდნენ მაინცდამაინც კარგი თვალით ახალ საწარმოო გადატრიალებას.

„ამირანის“ ავტორი (თუ ავტორები) საკვირველის სიზუსტით აღნიშნავს ხელოსანთა უკმაყოფილებას, რომლებიც წარმოების განვითარებამ უკან ჩამოტოვა და მათ საბაბი მისცა სამტრო განწყობილებისათვის. პოემაში აღნიშნულია, რომ მკედლებმა ამირანის მიმართ გამოამყლავნეს, ქართული პოემის მიხედვით, იგივე გრძნობა სიძულვილისა. ეს ამბავი შემდეგში გადასული ბერძნულ მითოლოგიაში იწვევს იმავე გრძნობას ღმერთ-მკედლის ჰეფესტესა და მის თანამშრომელთა ამირან-პრომეთეს წინააღმდეგ ბრძოლის სახით. ამირანი ზეცის ძალთა ნაშიერია, როგორც გილგამეშიც, მაგრამ ეს ნათესაობა პოემაში მიღებულია მხოლოდ იმისათვის, რომ ამირანს გაუადვილოს ბრძოლა ზეცის წინააღმდეგ, და არა იმისათვის, რომ ის გახდეს შუამავალი ზეცისა და მიწის მორიგებისათვის.

პოემა „ამირანის“ კონტრეცია ითვალისწინებს ზეცის სამეფოს დედამიწაზე გადმოტანას, რაც განხორციელებულია, როგორც მხარეთა დაპირისპირება. ამირანი თავის უმაღლეს წერტილს აღწევს ზეცისა და მიწის ბრძოლაში. ეს ბრძოლა მთავრდება როგორც აშკარა დატაკებით, ისე ზეციერ ძალთა დამარცხებით და მათი წარმომადგენლის — ქუხილისა და წვიმის ღმერთის — დაზიანებით.

საგანი, რომლისათვისაც წარმოებდა ბრძოლა, ე. ი. ცეცხლი, მაინც მოტანილ იქნა დედამიწაზე ადამიანთა მოდგმის ბედნიერებისათვის. ასე ვაყვავტორად არის წარმოდგენილი ურთიერთობა ზეცასა და დედამიწას შორის პოემა „ამირანი“ და განსხვავებით „გილგამეშიანიდან“ ბრძოლა წარმოებდა ხაზგასმით

მიწის სახელით და მიწის როგორც მატერიალის, როგორც ნივთიერის ინტერესებისა და გამარჯვებისათვის.

პოემა „ამირანის“ არქაული პლასტი ნათლად გადმოგვცემს ზეცისა და დედამიწის დაპირისპირებას და ბრძოლის მიმართებას. არა იმისათვის, რომ ზიარებოდა დმერთთა სამეფოს და არცა ზეციერ ბედნიერებაში მონაწილედ გასახდომად შეასრულ. „ამირანმა“ თავისი გაბედული აფრენა ზეცაში. არა, თანახმად პოემისა, იგი იბრძვის მიწის გამო, მას სურს გამოიტაცოს ყამარქალი, როგორც ელვისა და ცეცხლის განსახიერება დედამიწაზე. ამას მოითხოვდა შეგნება იმის აუცილებლობისა, რათა ბედნიერება დამყარებულიყო დედამიწაზე.

ჰესიოდეს „ბერძნული თეოლოგია“ ვერ ავიდა ზეცისა და მიწის დაპირისპირება-ასახვაში იმ სიმაღლემდე, როგორც ეს პოემა „ამირანში“ მიღწეული. ეს გასაგებია. ებრაულმა წიგნებმაც ვერ შეძლეს მსოფლიო წარღვნის ასახვის დროს პოემა „გილგამეშიანის“ სიმაღლემდე ასვლა. აღრეული და ანაქრონისტული ხასიათი ჰესიოდეს მოთხრობისა საერთოდ ამირან-პრომეთეზე უკვე აღნიშნული იყო.

ადრინდელი ფორმა, იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირების შემცველი, აღმოცენდა იარაღების დამზადების ადრინდელ საფეხურზე. ეს დაპირისპირება ზეციერისა და მიწიერისა დიდი ხნით შერჩა აზროვნების ისტორიას და სხვადასხვა სახეცვლით ვრცელდებოდა აღმოსავლეთსა და, შემდეგ, დასავლეთში. ხელსაყრელ და სათანადო სოციალ-ეკონომიურ პირობებში იგი არ იყო მოკლებული განახლებისა და აღორძინების უნარს. იგი იყო კონკრეტულად როგორც მთაზე ასვლა („მთიული“), როგორც ეს მოგვიანო-აღმოსავლურ ძეგლებშია, თუ მიწიდან ზეცაზე ასვლა დანტეს პოემაში, იგი შემდეგშიც, რენესანსის დასაწყის ხანაში, კონკრეტულად იქნა ზეციერი და მიწიერი ვენერას დაპირისპირების სახით; დასავლურ რენესანსულ აზროვნებასა და შემოქმედებაში იქცა საკითხად სილამაზისა და იდეალურ და ფიზიკურ სახეთა დაპირისპირებით. სოციალ-კლასობრივ ბრძოლებში ქართული ჰუმანიზმის მწვერვალმა რუსთველმა მიწიერი და ზეციერი სიყვარულის გარეგნული, მექანისტური დაპირისპირების ფორმა არ მიიღო და მათ შორის პოლარული დამოკიდებულების გაშლა სცადა. რეფორმაციული მოძრაობის დასაწყისში იგივე დაპირისპირება თავის გამოხატულებას ჰპოვებს თომას მიუნცერთან, რომელმაც ხაზგასმით წამოაყენა ლოზუნგი „ღვთაებრივი სამეფოსა დედამიწაზე“ და ამით დაპირისპირების გადაწყვეტას საბრძოლო ლოზუნგის ხასიათი მისცა.³¹

საბოლოო დასკვნისათვის უნდა აღნიშნულ იქნეს, რომ ცეცხლის პოეტური ასახვა მრავლად იყო გავრცელებული ინდოთა ქვეყნიდან ბერძნებამდე. ამ გზაზე ქართველ ტომთა წინაპრებიც ბინადრობდნენ. ცეცხლის, როგორც ერთგვარი საწარმოო გადატრიალების, პოეტური ასახვა ფარავს მხოლოდ უმცირეს ნაწილს ცეცხლის პრაქტიკულად აღმოჩენისა და მისი გავლენისა აზროვნების ისტორიულ განვითარებაზე. ფრ. ენგელსი ასე ათას წელს უღებს ვადად ცეცხლის ხეხვის საშუალებით მიღებამდე. აქედან დებულებამდე, რომ ხეხვა არის

სიბზოს წყარო, ფრ. ენგელსი კიდეც ახალ ათასეულ წლებს ვარაუდობს. ეს უკვე, ენგელსის აზრით, მსჯელობის დაწყებითი სახის ფორმაა, სადაც ცნებებიც იღებდნენ მონაწილეობას.²²

ჩვენი ძეგლები ინდური აზროვნებიდან ბერძნულ აზროვნებამდე მიმავალ გზაზე სულ უკანასკნელი ორი-ორნახევარი ათასეულითაა დაშორებული. მაშასადამე, ის არაა მისული ბერძნულ ფილოსოფიამდე, მაგრამ ამოსავალი მომენტიდანაც ძალზეა დაშორებული. ისტორიულ განვითარებაში პრაქტიკის მონაპოვარი ამდენად შეიძლებოდა, ასეთ პირობებში შეთვისებული, ერთგვარი საფეხური გამხდარიყო ბერძნული აზროვნებისათვის, თუმცა ჯერ კიდევ პრიმიტიულს, მითოლოგიურ აზროვნებას აკრავდა. კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი ზანდისხან აზროვნების საფეხურებს რელიგიურ ტერმინებში გამოხატავდნენ, რაც იმ შორეული წარსულისათვის ბუნებრივია. კ. მარქსი, მაგალითად, მითოლოგიას ქრისტიანობას უპირისპირებს და უკანასკნელის მიერ პირველის კრიტიკას ქრისტიანობის თვითკრიტიკის განვითარებით ზომავს.²³ ფრ. ენგელსი ბუდისტებზე ლაპარაკობს, როგორც აზროვნების შედარებით მაღალ საფეხურზე.

მარქსიზმის ეს დებულებები თუ აღრინდელი ქართული სააზროვნო ძეგლების შესწავლისათვის გამოვიყენეთ, ვფიქრობთ, ცოტა რამეს გარკვევას მაინც შეეძლებთ. აქამდე თვალი უფრო აღმოსავლეთისაკენ გვეჭირა. საინტერესოა ახლა მივხედოთ, რა მოხდა დასავლეთით — ბერძენთა აზროვნების საწყისების სფეროში, როცა ორნახევარი ათასეულით უფრო აღრინდელი ქართული ნააზრევი მასთან შეხებაში მოვიდა.

უძველესი ძეგლები ქართველ წინაპართა აზროვნებისა და შემოქმედებისა შეიცავს ზოგიერთ სამზადის ელემენტს შემდგომი უფრო მაღალი სააზროვნო ფორმებისათვის და ამით მოპოვებული აქვთ სრული უფლება შეტანილ იქნენ ფილოსოფიამდელი აზროვნების ისტორიაში, როგორც სამზადისი პერიოდის გამოხატულება არა მარტო ქართული ფილოსოფიისათვის.

მეორე მხრივ, „ამირანი“ და მისი წინამორბედი ძეგლები (მათ შორის „გილგამეშიანი“) ერთი მთლიანი საწარმოო განვითარების საფეხურთა ანარეკლია. ბრინჯაოს იარაღი და ნაქედი რკინა ისევე წინ უძღვის ნაწრობი რკინის იარაღს, როგორც „გილგამეშიანი“ — „ამირანს“. ენობრივ საკითხებზე დისკუსიამ (იბერო-ხეთურ ენათა გამო) საბოლოოდ ვერ გაარკვია ენათა მთლიანობა, რომელზედაც ეს ძეგლები დაწერილია, მაგრამ თვით ძეგლთა შორის საწარმოო და იდეოლოგიური კავშირი ურყევ ფაქტად რჩება.

ადრინდელი ქართულ-ბერძნული სააზროვნო ურთიერთობა

1. ბერძნულ-ქართული ურთიერთობის პირველი პერიოდი

ადრინდელი ქართული მითოლოგიური ეპოსი, მის ძეგლებში მოცემულ მნიშვნელოვან სააზროვნო წარმოდგენათა მიუხედავად, უნდა ჩაითვალოს ფილოსოფიამდელი ნააზრევის ნიმუშად. „გილგამეშინისა“ და „ამირანიანის“ მსჯელობები პირველი, განუზოგადებელი ფორმებია ნააზრევისა. აქ ჯერ არაა საბოლოოდ შემუშავებული ცნებები და არც სტიქიური დიალექტიკის საფეხურია მიღწეული. ენგელსის მიერ აღნიშნულ ცეცხლის მოპოვების საკაცობრიო პრაქტიკაში ჯერ არაა საბოლოოდ „სახელდახელო მსჯელობის“ საფეხური მიღწეული.¹ მეორე ათასეულში ადრინდელ ქართველთა აზროვნება ცნების გამომუშავების პროცესში რამდენიმედ წინ უსწრებს ბერძნულ საფეხურს, მაგრამ არც მეტი, არც ნაკლები.

სოციალური ბაზისი „გილგამეშინიდან“ „ამირანიანამდე“ მონათმფლობელური საზოგადოებაა. მას რომ ჯერ ცნებებით მსჯელობამდე არ მიუღწევია, იქიდან ჩანს, რომ საქონელს, როგორც ამ საზოგადოების ეკონომიკის ერთ-ერთ გამოხატულებას, არ აქვს აზროვნებისათვის ის ფუნქცია, რომელსაც იგი მოიპოვებს განვითარებულ ურთიერთობაში. საქონელს, როგორც ეკონომიურ კატეგორიას, მონათმფლობელური საზოგადოებაც იცნობს.

საქონლის წარმოება კაპიტალისტურ წარმოებაზე უფროსია. იგი არსებობდა მონათმფლობელური წყობილების დროსაც და მას მომსახურებდას უწყევდა.² საქონელი და საქონლის გაცვლა კ. მარქსის მიერ მიღებული იყო, როგორც ამოსავალი კაპიტალისტური საზოგადოების ანალიზისათვის.³ შეიძლებაოდა თუ არა ამისივე გამოყენება მონათმფლობელური საზოგადოების ანალიზისათვის? შეიძლება ითქვას, რომ არა, რადგან საქონელი და საქონლის დამზადება თავისთავად არ შეიძლება იქნეს განხილვის საგანი, ე. ი. თავისთავად იგი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რა მნიშვნელობასაც ის იღებს ამა თუ იმ ეკონომიურ პირობებში, რომლებშიაც ის არის მოცემული, არ შეიძლება საქონლის წარმოება განხილულ იქნეს როგორც რაღაც თვითარსი გარემო ეკონომიური პირობებისაგან დამოუკიდებელი.⁴

მონათმფლობელური საზოგადოებისათვის საქონელი არაა ამ წყობილების არსის გამომხატველი, მისი უკუმფენი, საქონელსა და მის გაცვლაში არ მოჩანს

მონათმფლობელური საზოგადოების არსებითი ნიშნები, როგორც ეს არის კაპიტალისტური საზოგადოების მიმართ. უკანასკნელის შესახებ შეიძლება ანალიზი გავუქვეითოთ საქონლის ცვლას და გავარკვიოთ — როგორ მიიღო მან კაპიტალიზმის გამომხატველი ნიშანი. უკეთეს შემთხვევაში ფილოსოფიამდელი მონათმფლობელური აზროვნება „სახელდახელო მსჯელობათა“ საფეხურზეა გაჩერებული. ცეცხლი, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, ამა თუ იმ ემპირიულ შემთხვევაში ათვისებული ცეცხლია და ცნებამდე საზოგადოდ არაა მისული. ეს ენახეთ უკვე მითოლოგიური ძეგლების ანალიზის დროს. ცეცხლი, რომელზეც ლაპარაკი იქნება ბერძნულ ფილოსოფიაში — როგორც ქვეყნის ერთ-ერთ ელემენტზე — უკვე განზოგადოებული ცეცხლია. ეს განზოგადობა ჯერ კიდევ სიმრავლის ერთიანი ურთიერთობის ნიადაგზე დგას. ამ მხრივ ის აგრძელებს უფრო ადრინდელ თვალსაზრისს, რომ კერძობითი ანუ ერთეული ეგზემპლარია. ცნება არის ყველა მოვლენის შემცველი, მაგრამ ბერძნების (არისტოტელეს) საფეხურზე ზოგადი წარმოდგენს ეგზემპლარების რაღაცნაირ კრებულს. აქ სტიქიური ძებნაა დიალექტიკის, მაგრამ თვით დიალექტიკა სტიქიურიც არაა. აქ არის უსაშველო უსუსურობა ზოგადისა და კერძობითის დიალექტიკაში.⁶

ერთში, კერძობითში ზოგადის დანახვამდე ვერ მივიდა ბერძნული ანტიკური ლოგიკა, თუმცა იგი სულ ამის ირგვლივ ძებნაში იყო. ვერც საქონელი ვერ გადაიქცა მონათმფლობელურ საზოგადოებაში ეკონომიურ კატეგორიად, რომელშიაც მთელი საზოგადოება გამოჩნდებოდა. ეს დროის ის განსაზღვრულობაა, რომლის თვალსაზრისით კ. მარქსმა და ვ. ი. ლენინმა ბევრიც ამ აპატიეს „დიდებულს“ არისტოტელეს.

ადრინდელ ქართველთა აზროვნება ჯერ კიდევ ათვისების, კონკრეტულ წარმოდგენათა საფეხურზეა და ცეცხლის სახეც არ წასულა ამის იქეთ. „ამირანში“ წამოიჭრა მეორე სტიქიონი — წყალი, რომელიც აგრეთვე კონკრეტულ მდინარეს ნიშნავდა. იგი ყოველივე მზარდის საწყისია, ღმერთადაა განსახიერებული, მაგრამ მაინც კონკრეტული მდინარეა.

წყალზე, როგორც სტიქიონზე, კიდევ უფრო ნათლად გამოჩნდება კავშირი ბერძნულსა და ადრინდელ ქართულ აზროვნებას შორის. პოემა „ამირანი“ (პრომეთე) ლაპარაკობს იგრი — წყლის ღმერთზე, რომელიც, იმავე დროს „იციგირი“, კონკრეტული წყალია იმ მიდამოში, სადაც „ამირანიანის“ არეა გაშლილი. როგორც ვნახავთ, ბერძნული „თეოგონის“ ავტორს, „შრომათა და დღეთა“ ფილოსოფოს-პოეტს ჰესიოდეს ასეთივე კონკრეტული წარმოდგენა აქვს წყალზე. იგი „სრულქმნილი მდინარეა“.

წყლის საწყისად აღიარებას ისევე სჭირდებოდა მისვლა „სახელდახელო მსჯელობის“ საფეხურამდე, როგორც ეს ფრ. ენგელსმა აღნიშნა ხეხვის, როგორც ცეცხლის (სითბოს) წყაროდ, აღიარებამდე. ადრინდელი ქართული აზროვნება ამ განვითარების გზაზედ იდგა, მაგრამ აღნიშნულ საფეხურამდე არ მიქულა. ამ საფეხურზე მისვლას ესაჭიროებოდა კონკრეტული მდინარის სახიდან განთავისუფლება.

ა. ი. გერცენი, დიალექტიკური აზროვნების ერთ-ერთი წარმომადგე-

ნელთაგანი, სამართლიანად ამჩნევდა აღნიშნულ ფაქტს. ის წერდა: „უეჭველია, რომ თალესი, აღიარებდა რა წყალს ყველაფრის საწყისად, მასში მეტს ხედავდა, ვიდრე აი ამ წყალს. მდინარეში თალესისათვის, საფიქრებელია, წყალი იყო აზროვნების სახეც, რომელშიც მოხსნილად დაცული იყო ყოველივე არსებული“.⁶

აქ არსებითი სწორადაა მიგნებული. წყალი უნდა განთავისუფლებულიყო „თავისი ფიზიკური კანიდან“ (გერცენი), რომ ზოგადის მნიშვნელობა მიეღო, როგორც ქვეყნის საწყისს. ეს მოახერხა ბერძნულმა აზროვნებამ, მაგრამ მაინც ვერ დაძლია ერთისა (კერძობითისა) და ზოგადის დიალექტიკა თავისი დროის განსაზღვრულობის გამო, ისე როგორც ადრინდელმა ქართულმა აზროვნებამ („ამირანიანში“) თავისი დროის განსაზღვრულობის პირობებში ვერ მოახერხა „სახელდახელო მსჯელობამდე“ მისვლა.

მონათმფლობელური საზოგადოების ადრინდელ საფეხურზე ქართულ-ბერძნული სააზროვნო ურთიერთობა მითოლოგიის ნიადაგზე მოდის შეხებაში. „ამირანიანის“ ამბავი იცის ბერძნულმა მითოლოგიამ ჰესიოდეს სახით უფრო ადრე, ვიდრე „არგონავტების“ მითი გაიშლებოდა. როგორც ვნახავთ, საამისო საბუთები არსებობს. ეს უკანასკნელი თქმულება მნიშვნელოვანია ჩვენთვის, როგორც ასე თუ ისე უკუფენა იმ საწარმოო დამოკიდებულებისა, რომლებიც ადრინდელ ქართველ-ბერძენთა შორის ოდიდგან არსებობდა და რომლის ეკონომიურ-საწარმოებრივ ნიადაგზე ამ ორ ტომს შორის გაიშალა მრავალსახოვანი კულტურული ურთიერთობა და, მათ შორის, სააზროვნოც.

ამრიგად, ირკვევა, რომ ქართულ-ბერძნული ურთიერთობანი ძალიან ადრე დამკვიდრდა. „არგონავტების“ მოგზაურობის დროისათვის ბერძნები უკვე იცნობდნენ თქმულებას „ამირან-პრომეთეოსის“ შესახებ. მაშასადამე, ეს ურთიერთობანი დამკვიდრდა უფრო ადრე, ვიდრე ის ურთიერთობანი, რომელთაც თავისი გამოხატულება ჰპოვეს მითში „არგოს“ გემის შესახებ. ჰესიოდე კარგად იცნობს ორივე მომენტს: მან პირველად დაწერა თავის წიგნში „თეოგონია“ მითი პრომეთეს შესახებ და თუმცა, როგორც ამას დავინახავთ, ცოტა შეუსაბამოდ და არეულად მოგვითხრობს ამ ტიტანის შესახებ, მაგრამ პირველი კვალი ბერძნების მიერ „ამირანზე“ თქმულების ცოდნისა მხოლოდ ჰესიოდეს ემჩნევა. მეორეს მხრივ, ჰესიოდესთან ვკითხულობთ არა მარტო „არგონავტების“ შესახებ, არამედ, და ეს არის სწორედ მნიშვნელოვანი, ძველი საქართველოს იმ ნაწილზე, რომელიც ცნობილი იყო კოლხიდის სახელწოდებით. ეს ცოდნა ჰესიოდეს მიერ მაშინდელი საქართველოს რაღაც ნაწილის მაინც ფრიად მაჩვენებელია. ყველა მონაცემის მიხედვით ჰესიოდეს ჰქონებია საშუალება კოლხიდის შინაგან ვითარებაში ჩახედვისა და მის მმართველთა და სხვათა შესახებ ისეთის ნაირობით მოთხრობისა და ამბების გადმოცემისა, რომლის მეოხებით ჰესიოდე თითქოს დგება ადგილობრივ კოლხიდურ (ქართულ) თვალსაზრისზე. ეს დიდი მიღწევა იყო.

ბერძენი ავტორი ძირითადად, რა თქმა უნდა, თავის თვალსაზრისს ინარჩუნებს და ადგილობრივ საკითხებს ამ თვალსაზრისის მიხედვით აშუქებს. კიდევ მეტი, საინტერესოა, რომ ელინური წარმოდგენები და ცნებები ჰესიოდეს გად-

მოცემაში იცვლიან სახეს ადგილობრივ კოლხიდურ წარმოდგენათა ზეგავლენით. ამ შემთხვევაში შესამჩნევია ზეგავლენა ადგილობრივ თქმულებათა ამირან-პრომეთეს შესახებ.

ჰესიოდე, როგორც ნათქვამია, ჩააქსოვს თქმულებებს პირებისა და ამბების შესახებ, ამოღებულს ადგილობრივი კოლხიდური წყაროებიდან, ბერძნულ მითოლოგიურ საერთო ქსოვილში. საკმარისია ამ მდგომარეობის ნათელსაყოფად „თეოგონის“ შემდეგ ადგილს მივმართოთ:

„კირკა შვა ამ ქვეყანად ოკეანეს ქალმა პერსიდიამ დაუღალავ ჰელიასათვის და აგრეთვე შვა ჰაეტ-მბრძანებელი. ჰაეტ მეფემ სხივოსანი ჰელიას შვილმა ცოლად მოიყვანა მედეა ლამაზღაწვოვანი ქალწული, ქალიშვილი ოკეანესი სრულქმნილი მდინარესი, და ღმერთების მორჩილებით ძღვნად მიუტანა მედეა მშვენიერ სახოვანი“.⁷

ამრიგად, კოლხიდის მსოფლიოს ყველა პერსონაჟი გამოცხადებულია ოკეანესაგან წარმოშობილად, რომელიც ბერძენთა მითოლოგიაში ყველა ღმერთის მამად ითვლებოდა. ბერძნული აზრი ჯერ კიდევ არ მისულა ქვეყნის როგორც „მთელს“ საწყისამდე, რომელშიც ჩართული უნდა ყოფილიყო ნივთთა სამყაროც. იგი მსოფლიოს შესახებ ღმერთების მეოხებით აზროვნებს, იმ ღმერთების, რომლებიც „აღავსებენ მსოფლიოს“. ამის გამო ღმერთების დასაწყისის ცვლის ამ საფეხურზე მდგომი ბერძნული აზროვნებისათვის ქვეყნის დასაწყისს. ამიტომაც, რომ ჰომეროსი წერს ქვეყნის დასაწყისის შესახებ „ილიადაში“: „ოკეანე არის მამა ყველა უკვდავთა და ღვდა მათი—ტეთიდა“.⁸ ერთი შეხედვით გამოდის, რომ ყველაფერი და, მაშასადამე, კოლხიდა და მისი მცხოვრებნი (ნამდვილად კი არისტოკრატია) წარმოიშობიან იმავე საწყისიდან, საიდანაც ღმერთებია წარმოშობილი, ე. ი. ოკეანესაგან. რა თქმა უნდა, ეს შეხედულება შეიძლებოდა ბერძნებს შეემუშავებითა სრულიად დამოუკიდებლად ყოველგვარი გარეგნული გავლენისაგან და მათ შორის ქართულისაგანაც, რომელსაც გააჩნდა მითოლოგიური ფილოსოფიამდელი წარმოდგენა წყალზე, როგორც სიცოცხლის საწყისზე, მაგრამ რომ მივხედოთ უფრო ახლო ჰესიოდეს „თეოგონიდან“ ზემოთ მოყვანილ ციტატას, არ შეიძლება არ მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ კოლხიდაზე თხრობის დროს ჰესიოდე ოკეანეს მოულოდნელად სრულიად ახალ განმარტებას აძლევს. ჰესიოდე უწოდებს ოკეანეს „სრულქმნილ მდინარეს“.

ოკეანე საზოგადოდ წყლის სტიქიონია, რომლიდანაც წარმოიშობიან ღმერთები და მათი საშუალებით ადამიანები. ასეა ეს მოცემული ბერძენთა მითოლოგიაში, რომელიც ლიტერატურულად დამუშავებულია (ე. ი. მოცემულია მითოლოგიურ პოემებში ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მიერ), ხოლო განმარტება ოკეანესი, როგორც „სრულქმნილი მდინარისა“, წარმოებულთა კოლხიდის მცხოვრებთა აღწერის დროს, სადაც ადგილობრივი წარმოდგენების მიხედვით არსებობდა მდინარე, რომელიც თავისი სახელწოდებით დაკავშირებული იყო წყლის ღმერთ ი გ რ ი ს თ ა ნ, არ შეიძლება ჩაითვალოს შემთხვევითად. სწორედ აქ კოლხიდაში, როგორც ეს ვიცით, არსებობდა მდინარე ი-(ნ)-გირი, რომლის სახელწოდებიდან მივიღეთ სახელი წყლის ღმერთისა, რომელიც თავდაპირველად

მხოლოდ ადგილობრივი კოლხიდელი დმერთი იყო და მხოლოდ შემდეგ, ქართული მითოლოგიის მთლიანი დამუშავების შედეგად, საერთო ქართულ პანთეონში შევიდა. თუ ეს დამთხვევა არ ჩაითვლება შემთხვევითად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰესიოდე იცნობს კოლხიდას, აგონავტების ისტორიას და თქმულებას ამირან-პრომეთეზე. ამასთან ერთად, თუ დაუშვებთ, რომ ბერძნული მითოლოგია სრულიად დამოუკიდებლად მივიდა წყლის სტიქიონის ბერძნების მიერ საწყისად აღიარებამდე, მაშინ ოკეანის შეცვლა „სრულყოფილი მდინარით“, სწორედ მაშინ, როცა ლაპარაკია კოლხიდაზე, უნდა ახსნილ იქნეს ქართულ სააზროვნო მსოფლიო ძეგლებთან გაცნობით, იმ სახით, რა სახითაც ეს მოცემულია და დამუშავებული პოემა „ამირანში“.

ამით ისმება საკითხი ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობათა შესახებ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე უკანასკნელი ათასეული წლის განმავლობაში, რადგან სწორედ ეს პერიოდი უნდა ჩაითვალოს იმ მიჯნად ელინურსა და ქართულ მსოფლიოს შორის ადრინდელი ურთიერთობისა, როდესაც ჩაისახა და განვითარდა ჯერხნობით ეკონომიური, ხოლო შემდეგ კულტურული კავშირი. უკანასკნელის შინაარსი ჩვენთვის საინტერესოა, სახელდობრ, მნიშვნელოვანია ელინური აზროვნების მიერ ამირანის შესახებ თქმულებათა გაცნობის ფაქტის დადგენა. საეჭვოა, რომ ეს ურთიერთობა იწყებოდეს მხოლოდ ამირანის შესახებ თქმულებათა ბერძნულ მსოფლიოში შესვლით და მას არ უძლოდეს წინ საკმაოდ გრძელი პროცესი, რომელმაც შესაძლებელი გახადა მოხსენიება ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ როგორც „არგონავტების“ მთელი ისტორიისა, ისე იასონისა და მედეასი. ქრონოლოგიური მონაკვეთი, რომელიც გვჩვენებს იმ ურთიერთობისათვის, რომელმაც არგონავტების მოსვლა შეამზადა, უნდა იყოს მეორე ათასეულის ბოლო და პირველი ორი საუკუნე — პირველი ათასეულისა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. მაგრამ ეს ხანა კიდევ უფრო ვიწროვდება, თუ ვაღიარებთ ბერძნული წყაროების მიხედვით, რომ თქმულებას ამირან-პრომეთეზე იცნობდნენ არგონავტები. დასაშვებია ხდება, რომ თქმულება ტიტანზე, რომელმაც მოიტაცა ცეცხლი და ამის გამო მიჯაჭვული იყო კავკასიის ქედზე, ელინური მსოფლიოსათვის ცნობილი ყოფილა პირველი ათასეულის მიჯნაზე.

ჩვენი გამოკვლევებისათვის მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, თუ როდის და რა პირობებში ხდება ცნობილი ბერძენთათვის თქმულება ამირანის შესახებ, რადგან ამ თქმულების გაცნობასთან ერთად უნდა ცნობილი გამხდარიყო წყლის როგორც საწყისზე წარმოდგენა, აგრეთვე სახელწოდება წყლის დმერთისა „იგარისა“. კერძოდ, ჰესიოდეს შესახებ ვნახავთ, რომ ის იჩენს ერთგვარ მერყეობასა და მიკიბ-მოკიბულობას არა მარტო მის მიერ დასახელებული სტიქიონების შესახებ (მაგალითად, ოკეანესი—წყლის-მდინარის მნიშვნელობის შესახებ), არამედ თვითონ პრომეთეს შესახებ მოთხრობის დროსაც, მაგრამ ასეთი მერყეობა არა მარტო ჰესიოდეს ხვედრია; ამასთან ერთად უნდა აღვნიშნოთ, როგორც გამოიკვევა, რომ ბერძნული მოთხრობა ტიტანის შესახებ, რომელმაც ცეცხლი მოიტაცა, ხდება ნათელი და უფრო სწორი იმისა და მიხედვით, თუ რამ-

დენად უფრო მკვიდრდება ბერძნულ წარმოდგენაში ცოდნა ამირანის შესახებ თქმულებათა წყაროებისა.

რამდენადაც ბერძნული მითოლოგია ბერძნული ფილოსოფიის ერთგვარ წანამძღვარს წარმოადგენს ზოგიერთი წარმოდგენის მარაგის თვალსაზრისით, ამდენად მნიშვნელოვანია იმ გავლენის გამოკვლევა, რომელიც ბერძნულ მითოლოგიას მიუღია გარედან. წინათაც გვქონდა შემთხვევა მიგვეთითებინა არა მარტო ბერძნების მითოლოგიურ ეპოსზე, არამედ თვითონ ღმერთებზე მითოლოგიურ წარმოდგენათა შესახებ, რომელიც გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ მასში ყველაფერი ერთგვარი და დალაგებული არ არის. ყოველი პოლითეისტური სისტემისათვის დამახასიათებელია ღმერთთა დაჯგუფება და მათ შორის აშკარა ბრძოლისა და წინააღმდეგობის გარდა ზოგიერთი ისეთი უცხო წარმოდგენის შეტანაც, რომ იძულებული ვხდებით დაუშვათ, ამ წარმოდგენის წყარო მტკიცე ეკონომიური ურთიერთობის ნიადაგზე უცხო ქვეყნიდან უნდა იყოს შემოსული. ასეთი ხასიათის მქონეა ბერძნული ღმერთებისა და, განსაკუთრებით კი, მათი მთავარი ღმერთის ზევსის დამოკიდებულება პრომეთესთან. ეს უკანასკნელი არა მარტო არ უყვართ ღმერთებს, არამედ ისინი ვერ იტყვენ მას, სისტემატურად სდევნიან, არ უპერენ მას მხარს, იგი სავესებით უცხო მათთვის. ჰესიოდემ იცის არა ერთი შემთხვევა გმირების ღმერთად გადაქცევისა, მაგრამ ისინი ასე თუ ისე რალაცნაირად მაინც ეზიარებიან თავისი წარმოშობით ღმერთთა წრეს. პრომეთე გამოირჩევა მათ შორის და მას თითქოს უნდა დაეკმაყოფილებია ყველა მოთხოვნა ელინური მითოლოგიური შეგნებისა. მიუხედავად ამისა, ამ უცხო გმირისათვის დასაპირისპირებლად შექმნილი იყო საკუთარი ბერძნული ეროვნული საგმირო იდეალის მატარებელი გმირი ნახევარღმერთი ჰერაკლე. ის გარემოცული იყო ბერძენი ხალხის სიყვარულით და თქმულება მის შესახებ ერთი საუკეთესო, შეიძლება ითქვას, სანიმუშო იყო ბერძნულ მითოლოგიურ შემოქმედებაში.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ უკმაყოფილება პრომეთეს მიმართ ოლიმპის მცხოვრებთა მთავარი წარმომადგენლის მხრივ თავის გამოხატულებას პოულობდა სურვილში—დაემცირებია კავკასიის. ქედზე მიჯაჭვული პრომეთე. სხვათა შორის, ეს დამცირება სახიერდებოდა მითაც, რომ ზევსმა, როგორც ცნობილია, წინადადება მისცა ჰერაკლეს გაენთავისუფლებინა პრომეთე, რათა ამით ხაზგასმული ყოფილიყო ბერძნული ეროვნული გაღმერთებული გმირის — ჰერაკლეს უპირატესობა პრომეთეს მიმართ.⁹

ყველა ეს, ზოგიერთ სხვა მონაცემთან დაკავშირებით, გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ პრომეთე უცხო შთამომავლობისა და უცხო მხარის გმირია, რომელმაც მაინც მოახერხა ძალიან ადრე დამკვიდრებულიყო ბერძნულ მსოფლიოში, სადაც მუშავდებოდა ბერძნული მითოლოგიური წარმოდგენები. ცხადია, იგი ვერ შევიდოდა ამ მსოფლიოში იმ თქმულებებიდან მოწყვეტით, რომელიც მის შესახებ იყო შექმნილი. წარმოდგენები ძველი ქვეყნის ღმერთებისა და ნახევრად ღმერთგმირების შესახებ არ გადაბარებულა:

ერთი ქვეყნიდან მეორეში სრულიად გაშიშვლებული ადგილობრივი, ლოკალური სამოსელისა და განსახიერების ფორმებისაგან. რა თქმა უნდა, ყველა ამან განიცადა ასე თუ ისე ცვლილება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ღმერთების სახელებს ეხებოდა, მაგრამ უკანასკნელი ძალიან ხშირად არაფერი საერთოს მქონენი არ იყვნენ იმ ღმერთებთან, რომელთა დასახელებას ისინი წარმოადგენდნენ, ანუ ხანდახან პირდაპირ მათ განსახიერებდნენ. ამის მაგალითს წარმოადგენს ბერძნულ და რომაულ ღმერთთა მსოფლიო, წარმოდგენა მათი ფუნქციებისა და როლის შესახებ მიწისა და ადამიანის ცხოვრებაში.

თუ ყველაფერი ეს ასეა, მაშინ წარმოდგენა ამირანზე, რომელიც შევიდა ბერძნულ მითოლოგიაში, უნდა გარემოცული ყოფილიყო წარმოდგენათა და შეხედულებათა იმ წყობით, რომელიც მასთან იმთავითვე იყო დაკავშირებული. უკანასკნელთა შორის ჩვენ განსაკუთრებით გვინტერესებს თავისებური წარმოდგენა წყალზე, როგორც საწყისზე. განზე ვტოვებთ ამ შემთხვევაში სხვა წარმოდგენებს, რომელზედაც ლაპარაკი გვქონდა მითოლოგიურ პოემა „ამირანში“ დატულ ფილოსოფიამდელ ელემენტებთან დაკავშირებით. საზოგადოდ ძნელია მსგავსებისა და ანალოგიური მომენტების მიხედვით ბერძნულ და არაბერძნულ შეხედულებათა დადგენა. რაც შეეხება ჩვენს შემთხვევას, აქ მდგომარეობა ცოტა სხვაგვარია.

ამრიგად, უპირველეს ყოვლისა, ისმის საკითხი ამირანსა და პრომეთეზე წარმოდგენათა ურთიერთობის შესახებ, რის გარკვევას აქვს ერთგვარი კავშირი საზოგადოებრივი მომენტების გარკვევისთვისაც, რამდენადაც ისინი ორივე შემთხვევაში მითოლოგიურ წარმოდგენათაგან ამოდიან.

მსგავსება ამირანსა და პრომეთეს შესახებ თქმულებათა შორის დიდი ხანია იქცევა მკვლევართა ყურადღებას, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში საქმე გარეგნული მსგავსებისა და, მისგან გამომდინარე, შედარებით უმნიშვნელო დასკვნებს იქეთ ვერ მიდიოდა. მას შემდეგ ბევრი რამ შეიცვალა, ძეგლებიც უფრო შესწავლილია ორივეს მხრივ. კერძოდ, ჩვენი მეცნიერება სიძველეთა შესახებ ფრიად დაწინაურდა ამ საკითხშიაც.

პრომეთეს სახე საკმაოდ შესწავლილია მეცნიერებაში, ამირანის სახე კი თითქმის უცნობია მსოფლიო მეცნიერებისათვის. რაც შეეხება მის ქართულ ძირებს, ამის შესახებ უცხოეთში თითქმის არაფერი იციან. ბერძნული მითოლოგიის ცნობილი მკვლევარი ლ. პრელერი ლაპარაკობს ზოგ კავკასიურ წარმოდგენაზე მიჯაჭვული ტიტანის შესახებ, რომელსაც თითქოს უახლოვებენ პრომეთეს და, როგორც ასეთ შეხედულებათა მაგალითს, ასახელებს ოსურ თქმულებას ისე, რომ ამირანს არც კი ასახელებს.¹⁰

ცხადია, რომ პრელერს მხედველობაში აქვს ამირანზე ქართული თქმულების ოსური ვერსია. ეს მაჩვენებელია იმისა, თუ რა მდგომარეობაში იყო უკანასკნელ ხანამდე ჩვენი კულტურის საკითხები მსოფლიო მეცნიერებაში. ოსმა ლიტერატურათმცოდნეებმა მშვენიერად იციან და აღიარებენ კიდევ, რომ ამირანზე („ამ-

რანზე“) ოსური თქმულების ძირი ქართულია და იგი უკავშირდება ქართულ თქმულებას.¹¹

ამრიგად, ამირანზე ქართულ თქმულებას მეცნიერება არ იცნობდა XX საუკუნეშიც კი და, ცხადია, არ იცნობდა მას არც კ. მარქსი, როცა წერდა „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“ იმაზე, რომ ბერძნულ ღმერთებს, რომელნიც ერთხელ უკვე სასიკვდილოდ იყვნენ დაჭრილნი ესქილეს ტრაგედიაში — ხელმეორედ მოუხდათ კომიკურად მოკვდომა ლუკიანეს „გაბაასებაში“-ო.¹² შეიძლება გაგვებედა იმის თქმა, რომ უკეთუ კ. მარქსს ჰქონებოდა ცნობა ამირანის მიერ ღმერთებთან ბრძოლის შესახებ, შესაძლოა, იგი თავის მსჯელობას ბერძნული პანთეონით არ განსაზღვრავდა და მოიხსენიებდა აღმოსავლელ ღმერთთმებრძოლს — ამირანს, რომელიც არც ისე შორეული ნათესავი იყო დასავლური პრომეთესი, რომლის შესახებ კ. მარქსი თანაგრძნობითა და სიმპათიით ლაპარაკობდა.

ჩვენი მეცნიერების გადაუდებელი ამოცანაა „ამირანის“ ირგვლივ მასალის ზედმოწევნით შესწავლა და ამის ნიადაგზე მისი პრომეთესთან დამოკიდებულებაში შესაძლო სინათლას შეტანის ცდა.

პრომეთეს შესახებ ცნობების გამოსარკვევად უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს თავდაპირველ საკულტო და კანონიკური მნიშვნელობის მასალას და მხოლოდ ამის შემდეგ მოგვიანო დროის მწერალთა პოეტურ რეპროდუქციას. იგივე ეხება, ცხადია, ამირანის პრობლემის შესწავლასაც. მართალია, ესქილეს ანუ სოფოკლეს რეპროდუქციები პრომეთეს სახის მიმართ იგივე არაა, როგორც, ვთქვათ, მოსე ხონელი სა. — ამირანის მიმართ, უკანასკნელი უფრო შორსაა ამირანიდან, ვიდრე ესქილე და სოფოკლე პრომეთესაგან. ეს ასეა არა იმიტომ, რომ ამირანი პრომეთეზე აღრინდელია და არც იმის გამო, რომ ესქილე და სოფოკლე პრინციპიალურად იმავე საფუძველზე დგანან, რაც ჰესიოდე და ჰომეროსი, მაგრამ მისგან განსხვავდებიან მონათმფლობელური საზოგადოების შინაგანი საფეხურების განსხვავების ხარჯზე. არქაული „ამირანიანის“ შემქმნელი უფრო ახლოა ჰესიოდესთან, მაგრამ უკუფენს აღრინდელი საქართველოს ეკონომიური გაერთიანების დაუმთავრებელ პროცესს, რის ნიადაგზე არც წარმართული საქართველოს ღმერთები იყვნენ ერთ პანთეონში ჩამოყალიბებულნი.

ამირანისა და პრომეთეს შედარებისას ჩვეულებრივ გარეგნულ მსგავსებას ემყარებიან. რაც მომეტებულად მათი მოქმედებისა და ბედის მსგავსებას გულისხმობს. ორივე ზეციერისა და მიწიერის ნაშიერია, რაც, ჩანს, მოემსახურებოდა აღრინდელ წარმოდგენას — ზეციერისა და მიწიერის ურთიერთობის საქმეს. მიწისა და ზეცის დაპირისპირება დამახასიათებელი იყო, როგორც აღინიშნა, აღრინდელი იდეოლოგიისათვის და ერთნაირად გვხვდება როგორც აღრინდელ ქართულ ეპიკებში, ისე ბერძნულში — ჰომეროსისა და ჰესიოდესთან.

ამირანიცა და პრომეთეც ტიტანური ძალას მქონენი არიან. ამირანი სარგებლობს ამ ფიზიკური ძალით თავისი მიზნების მისაღწევად. მის განკარგულებაში

არიან მზე და მთვარე — მისი ძმებით უსიპითა და ბადრით განსახიერებულნი. იგივეა სოფოკლესთან: პრომეთე სარგებლობს ბუნებრივი ძალებით.

მთავარი საქმე ამირანისა და პრომეთესი — ზეციდან ცეცხლის მოტაცებაა. განსხვავება აქ იმაშია, რომ ამირანის მიერ ცეცხლის მოტაცების ამბავი უფრო პოეტურ სახეებშია მოცემული, რაც არც პრომეთეს ამბავს აკლია, მაგრამ იგი გაცილებით უფრო დაბლა დგას ამირანის ამბავთან შედარებით. ამირანს შეუყვარდება ელვის ქალღმერთი, ჭექა-ქუხილის ღმერთის ქალი. ამ ქალისათვის ამირანი ამალდდება ზეცაში, სადაც ცაზე მიმაგრებულს ელვის ქალღმერთის კოშკს მოაკვეთს და ყამარ-ქალს — ცეცხლის განსახიერებას — ღეღამიწაზე წამოიყვანს.

ქესიოდეს და მის კვალად ყველა ბერძენ მწერალს პირდაპირ ნათქვამი აქვთ, რომ პრომეთემ მოიტაცა („მოიპარა“) ცეცხლი ზევსისაგან და მოიტანა მიწაზე. მოიპარა რა „შორიდან შესამჩნევი“ ცეცხლი, პრომეთემ იგი კალთის ქვეშ დამალა. რომ შევადაროთ ცეცხლის მოპოვების ეს ორი ამბავი — ქურდობა და ღმერთ-ქალის ზეცის კოშკიდან მოტაცება, ამირანის შემქმნელთა პოეტური უპირატესობა ყოველივე ექვს გარეშე იქნება. რა თქმა უნდა, საქმის არსებითი მხარე ამის გამო არ იცვლება. ერთია ნათელი — სტიქიონთა პერსონიფიცირება ქართულ მითოლოგიაში უფრო ადრინდელია, ვიდრე ბერძნულში.

განზე ვტოვებთ ქართული პანთეონის ისეთ პერსონაჟს, როგორიცაა დარი ანუ ტაროსი — მთავარ ღმერთს — წყალობისა და სიკეთის განსახიერებას. ბუნების ძალებს განსახიერებდნენ სხვადასხვა ღმერთთა წარმოდგენები — მათ შორის ელია — ჭექა-ქუხილისა, ყამარი — ზეციერი ცეცხლისა. რომ ყამარის შუქი ცეცხლისაგან სინათლე იყო და არა მზისაგან — ეს განსხვავებულია ქართულ მითოლოგიურ სახეებში მით, რომ მზის სხივს თავისი განსახიერება ჰყავდა — უსიპი, „ამირანიანში“ გამოყვანილი.

ქესიოდე ჩვეულებრივ ლაპარაკობს ცეცხლზე, რომელიც, სხვათა შორის, „საქმლის მოსამზადებლადაც საჭიროაო“.¹³ „ამირანიანი“ ანსხვავებს ერთიმეორისაგან ზეციერსა და მიწიერ ცეცხლს. ასე, ცეცხლი, რომელიც გამოიყენეს მქედლებმა — ამ პოემის მიხედვით — მიწიერი ცეცხლია. მისგან სცივია ნაპერწკლები. მას ღუმელში აღვივებენ. პარალელურად ლაპარაკია ზეციერ ცეცხლზე — ელვაზე, რომელიც დაკავშირებულია ჭექა-ქუხილთან, რომელიც ისმოდა ზეცაში, როცა ამირანი აწრთობდა რკინას მიწაზე მიწიერი ცეცხლით.

ასეთია ზოგიერთი განსხვავება ამირანსა და პრომეთეს შესახებ თქმულებებში. იგი არაა არსებითი, რამდენადაც ერთსა და იმავე ფაქტს გადმოგვცემს, თუმცა სხვადასხვანაირად. „ამირანიანი“ უფრო თანმიმდევროა: ზეციდან შეიძლებოდა მოტაცება ზეციერისა და არა მიწიერი ცეცხლისა. ბერძნულმა მითოლოგიამ გაააუბრალოვა სახეები და ისინი უფრო დარიბია და ნასესხების შთაბეჭდილებას ქმნიან, რასაც თან ახლავს დამახასიათებელი უგულებელყოფა მითოლოგიური ძირებისა.

ეს განსხვავებაც მცირდება, თუ მივხედავთ ცეცხლის, რომელიც პრომეთემ მოიტაცა, ათვისების ზოგიერთ შემთხვევას. ემჩნევა, რომ ბერძნული მსოფლიო

და, ამის კვალად, რომელი ჰელოზბდა ჰესიოდეს გარდა კიდევ რაღაც წყაროს პრომეთეს მიერ მოტაცებული ცეცხლის შესახებ. ბერძნული მითოლოგიის ზოგიერთი მხარის გასაგებად ხანდისხან სასარგებლოა ლათინთა მითოლოგიისათვის მიმართვა, რომელსაც ხანდისხან დაუფარავად გამოჰყავს სააშკარაოზე ბევრი რამ, რაც ბერძნების მიერ დაფარულია და არა ჩანს. რომელ-ლათინური მითოლოგია ბერძნულ მითოლოგიურ სახეთა ანასხლეტია, თარგმანება და, როგორც ყოველი თარგმანი მოგვიანო ენაზე უფრო აღრინდელ ენაზე არსებული ძეგლისა, ზოგიერთ დეტალს უფრო ნათლად ავლენს.

ასე, თუ მივმართავთ ანტიკური რომის პოეტ-მოაზროვნეს, მატერიალისტ-ლუკრეციუსს, ის პირდაპირ ამბობს, რომ პრომეთემ მოუტანა ადამიანებს მიწაზე ზეციდან მოტაცებული ელვაო. ამავე დროს ის არ აკეთებს ჩვეულებრივს განსხვავებას ელვასა და მიწიერ ცეცხლს შორის. ასეთი განსხვავება, როგორც ვნახეთ, არც ჰესიოდემ იცის. იცის თუ არა მან რაიმე ქართული თქმულების შესახებ — ნათელი არაა, მაგრამ ბერძნებთან ასეთი განსხვავების იდეა შეიძლებოდა შესულიყო მხოლოდ დასახელებული გზით. ლუკრეციუსს შეეძლო ესარგებლა უკვე ბერძენთა მიერ შეთვისებული წარმოდგენით.

სხვათა შორის, არსებობს კიდევ ერთი მითითება პრომეთეს მიერ ელვისა და არა ცეცხლის მოტაცების შესახებ. ერთ-ერთ ძალიან აღრინდელ გემაზე ასახულია პრომეთე, რომელსაც მოაქვს არა კალთის ქვეშ დამალული ნაქურდული ცეცხლი, არამედ ელვა. მაშასადამე, გარდა იმისა, რაც ბერძენთათვის ხელმისაწვდომი იყო ჰესიოდეს დროს (VIII ს. ჩვენს ერამდე), მათ ჰქონდათ რაღაც სხვა წყარო, სადაც განსხვავება ზეციერსა და მიწიერ ცეცხლს შორის გაკეთებული იყო ისე, როგორც ეს შესრულებული ჰქონდა ქართული თეოგონიის შემქმნელს — „ამირანიანის“ ავტორს.¹⁴

ცნობილია ერთი მსგავსება ამირანიასა და პრომეთეს ბედში — ორივე ცეცხლის მოტაცებისათვის მიჯაჭვულნი იქნენ კლდეზე. მსგავსება აქ დეტალებშიცაა. მიჯაჭვაში მონაწილეობას იღებენ მკედლები („ამირანიანის“ მიხედვით), ან თვით მკედლების ღმერთი ჰეფესტე (ჰესიოდეს მიხედვით). სასჯელის ხასიათის შესახებ სხვადასხვაობა არაა ქართულსა და ბერძნულ მითოლოგიას შორის.

ზოგიერთი ცნობის მიხედვით ამირანიასა და პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილთითქოს ერთი და იგივეა. არაა საჭირო ამ მსგავსებების მნიშვნელობის გაზვიადება. ჯერ ერთი, პრომეთეს მიმართ კავკასიონზე მითითება არაა ზუსტად დადგენილი. ჰესიოდეს აქაც აკლია ნათელი: „საშუალო თალი“, რომელშიც, მისი სიტყვით, „მძიმე და მკვარ ბორკილებში“ იყო მიკედილი პრომეთე, არაფერს ამბობს არა მარტო კავკასიონზე, არამედ საზოგადოდ რაიმე წერტილის შესახებ დედამიწაზე. ესქილე კი თავდაპირველად ლაპარაკობს ჩრდილოეთზე: თითქოს პრომეთე მიჯაჭვული იყო ოკეანეს ნაპირზე.¹⁵

ამრიგად, ბერძნებს არა აქვთ ერთი გარკვეული წარმოდგენა აღძრული საკითხის გამო და სწორედ ესაა და-

მახასიათებელი. ჰესიოდესა და სხვებს თავდაპირველადვე რომ მიეთითებიათ სწორედ კავკასიონისათვის, ამას უფრო ნაკლები მნიშვნელობა ექნებოდა დებულებისათვის, რომ საბერძნეთში თქმულება ამირან-პრომეთეს შესახებ შესულია ადრინდელი საქართველოდან. ამასთანავე, თვით სახელდება „კავკასიონი“ ყოველთვის ერთი და იმავე მნიშვნელობით არ იხმარებოდა აღნიშნულ მასალაში და, ზოგი მონაცემის თანახმად, სხვადასხვა ქედის აღსანიშნავად იყო გამოყენებული. მეტი მნიშვნელობისაა ზემოთ აღნიშნული მერყეობა პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილის შესახებ. მიუხედავად ამისა, რაღაც წყაროს მიხედვით (არა ჰესიოდეს მეოხებით) ბერძნებმა იცოდნენ, რომ ტიტანი, რომელმაც ზეციდან ცეცხლი მოიტაცა, კავკასიის ქედზე იყო მიჯაჭვული.

ეს ფაქტი რომ შევუდაროთ ზეციერსა და მიწიერ ცეცხლს შუა განსხვავებას, რაც აგრეთვე არ აღმოაჩნდა ჰესიოდეს და მისგან დამოუკიდებელი შევიდა ბერძნულ-რომაულ მითოლოგიაში, გვეძლევა საფუძველი უფრო მტკიცედ ვიყოთ იმ აზრის, რომ ბერძნებმა ასეთი თუ ისეთი გზით გაიციენს თქმულება ამირანის შესახებ. რაც უფრო ვშორდებით ჰესიოდეს (VIII ს. ა. უ. კ. ჩვენს ერამდე), მით უფრო მკვიდრდება წარმოდგენა კავკასიონზე, როგორც პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილზე. აღსანიშნავია, რომ მოტივი ცეცხლის მოტაცებისა მეორე პლანზე გადადის.

ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ ყურადღებას იპყრობს, რომ პრომეთე თავდაპირველად სხვა, ჩანს ოჯახური, მიზეზით იყო მიჯაჭვული და მხოლოდ ამის შემდეგ მოდის ამბავი ცეცხლის მოტაცების შესახებ. მეცნიერებამ დიდი ხანია მიაქცია ყურადღება შინაგან წყვეტობრიობას და შეუთანხმებლობას „თეოგონიისა“ — ამ წყაროსა მომდევნო ყველა თქმულების დამუშავებისა ღმერთთა შესახებ. ჰესიოდეს მიხედვით პრომეთეს მიჯაჭვა და განთავისუფლება ცეცხლის მოტაცებას. მხოლოდ მომდევნო დროში ბერძნებისათვის თანდათან ნათელი ხდება კავშირი ცეცხლის მოტაცებასა და საამისო სასჯელს შუა და, აგრეთვე, მუშავდება მტკიცე მითითება კავკასიონზე. ყოველივე ეს ხდება იმისდა მიხედვით, თუ მოთხრობა რამდენად უახლოვდება „ამირანის“ ფაბულას.

ამრიგად, ეს შესამე მომენტი, რომელიც გვაჩვენებს, რომ უსწორმასწორობა, მოუქნელობა და სხვ. ბერძნულ თქმულებათა პრომეთეოსის შესახებ თანდათანობით უთმობს ადგილს მოთხრობის ნაირობას, როგორცაა ქართული თქმულება ზეციდან ცეცხლის მომტაცებელი გმირის შესახებ.

მეორეს მხრივ, ასეთი ცვალებადობა ბერძნთა მიერ ტიტანისათვის პრომეთეს სახელდების საკითხშიც. თავდაპირველად ეს სიტყვა ყოფილა არა საკუთარი სახელი, არამედ ზმნისაგან ნაწარმი ზედსართავი: წინასწარმეცნე და იხმარებოდა როგორც სახელწოდება. ამისდაგვარი რაღაც მითითება ჰესიოდესთანაც იპოვნება დაპირისპირებაში „პრომეთესა“ (წინასწარმეცნესი) „ეპიმეთესისათვის“ (უმეცრისათვის). ისინი ორივე გამოყვანილია, როგორც ია-

ფეტისა და კლიმენას შვილები. ცნობილია, რომ იმავე ძირებიდან იწარმოებოდა ფილოლოგიურად ზევსის ერთი ატრიბუტთაგანი: „წინასწარმცნე“. ამისდა მიხედვით ბერძნები ხანდისხან ხმარობდნენ გამოთქმას — ზ ე ვ ს ი-პ რ ო მ ე-თ ე ო ს ი.¹⁶

ესქილეც ასახავს პერიოდს, როდესაც სიტყვა „პრომეთეოსი“ არ იყო საკუთარი სახელი. ნათელია, რომ ასეთი სახელი მეტის უფლებით ეკუთვნოდა ზევს-განმგებელს.

ამასთან დაკავშირებით გასაგებია, რომ პესიოდეს მიხედვით ზევსს ერთგვარი ქიშობა ჰქონდა პრომეთესთან — წინასწარმცნესა და შორსმკვრეტელთან. ზევსი ხომ გამოყვანილი იყო — „მრავლის მცოდნე მარადიული საცოდნელთა შინა“. მიუხედავად ამისა, თანახმად მოთხრობისა, რაფეტისა და კლიმენის ძემ, რომელიც განსჯავდებოდა თავისი ძმის — ეპიმეთესიან (უმეცრისაგან), რომელიც „მოკვდავთა უბედურებად“ ითვლებოდა, გადაწყვიტა ზევსის მოტყუება, რის გამო უკანასკნელი განურისხდა ადამიანთა მოდგმას და დაუშალა მას ცეცხლი. მაგრამ იაფეტის ძემ „კვლავ მოატყუა ზევსი“ და მან სასჯელად მოავლინა მიწასა ზედა ცდუნება პანდორას სახით.¹⁷

ასეთია თავდაპირველი მოთხრობა. მასში ყველაფერი არეულია. როგორც ითქვა, მოთხრობის გამოსწორება ხდება თანდათანობით, იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ფართოდებოდა ბერძენთა მიერ აღმოსავლეთისა და, კერძოდ, კოლხეთის გაცნობა. ამ უკანასკნელმა გარემოებამ, სხვათა შორის, თავისი გამოხატულება ჰპოვა არგონავტთა შესახებ თქმულებაში.

შეიძლება ითქვას, რომ თქმულება არგონავტების შესახებ ერთ-ერთი ადრინდელი ძეგლია ქართული კულტურის ისტორიის ასე თუ ისე უკუმფენელი. აზროვნების ისტორიისათვის ყველაფერს, რაც ამ ძეგლშია, მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარი აქ ისაა, რომ ეს თქმულება მიუთითებს იმ საწარმო-საგაპრო ურთიერთობაზე, რომელიც ადრინდელ ქართველ ტომთა და ბერძნებს შორის არსებობდა, და უჩვენებს გზებს, რომელთაც ურთიერთი კულტურული კავშირიც მიჰყვებოდა.

ამირან-პრომეთეს შესახებ თქმულებათა კავშირი არგონავტების შესახებ თქმულებასთან ორგონისაა მნიშვნელოვანი ადრინდელ ქართველ ტომთა ნააზრების ისტორიისათვის:

პირველია ის, რომ ამირან-პრომეთეს ამბის საბერძენეთში შესვლასთან დაკავშირებული სააზროვნო ელემენტების შესვლაც ადრინდელი ქართული ნააზრების მსოფლიოდან თავის გაგრძელებას და, მაშასადამე, განმტკიცებასაც პოულობს არგონავტთა ისტორიაში. ჩვენ დავინახავთ, რომ ასეთი კულტურული ურთიერთობის კვალი ყველა მონაცემის მიხედვით უნდა არსებობდეს.

მეორეა ის, რომ არგონავტების ამბავი მაჩვენებელია ურთიერთობათა იმ გზებისა, რომელთაც გარკვეული პერიოდისათვის უდავო მნიშვნელობა ჰქონდა ბერძნულ-ქართული მსოფლიოსათვის.

საბოლოო ანგარიშში დასახელებული ორი თქმულების მნიშვნელობა ნააზრების ურთიერთისტორიისათვის ნათელი ხდება. ჩვენი გაგება, ცხადია, ემყა-

რება იმ წანამძღვარს, რომ ამირან-პრომეთეს თქმულება არაბერძნული, ბერძენთა მსოფლიოში გარედან — სავაჭრო-სამრეწველო ურთიერთობის ნიადაგზე — შეტანილი ამბავია. მეცნიერებს საამისო საბუთები გააჩნია, რომელთაგან მაგალითისათვის შეიძლება დასახელებულ იქნეს VI საუკუნის (ძვ. წ.) მწერალი ჰეროდოტე ჰერაკლეელი, რომელიც ადასტურებს პრომეთეს მითის არაბერძნულ წარმოშობას.¹⁸

როგორც არ უნდა აიხსნას თქმულება არგონავტების შესახებ, აქაც ნათელია მთავარი: სავაჭრო-სამრეწველო გზები და, მათი მიყოლებით, კულტურულ-სამეცნიერო ურთიერთობის განვითარება. ავხსნით საწმისზე დაწერილი ძეგლის აზრს როგორც „ქრიზოგრაფიის“ ქართული ოსტატობის ნიმუშს, რომელიც ბერძნებს ადრინდელ ქართველთა ტომებისაგან უნდა ესწავლათ, თუ როგორც რალაც მეცნიერების აღწერას („ქიმიის მცოდნეობას“), რომელიც ამავე ტომებს შეემუშავებინათ და მათგან ბერძნებმაც გაიცნეს — ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფაქტთან, რომელიც ქართულ-ბერძნული ისეთი ურთიერთობის მომასწავებელია, რომელიც ფილოსოფიურ ურთიერთობასაც, ხოლო ქართული ნააზრევის უპირატესობით, გასაგებსა და მისაღებს ჰყოფს.

არგონავტებმა უკუჰფინეს კავშირი ლითონის დამუშავებელ კუნძულ ლემნოსსა და ლითონის დამუშავების მაშინდელი ცენტრის — კოლხეთის ნაპირს შორის. ეს ურთიერთობა მიიმართებოდა გზით, რომლითაც თქმულება ცეცხლის მომტაცებლის შესახებ შეიძლება შესულიყო საბერძნეთში. დაცულია ცნობები, რომ ინტერესი კოლხეთის კულტურისადმი ჰფლობდა არგონავტებს ლითონის დამუშავების საკითხებთან ერთად.¹⁹

ასე მაგალითად, ბერძენი მწერალი ჰარაქს პერგამონელი გადმოგვცემს, რომ ოქროს საწმისი ნიშნავდა ოქროს დამწერლობის ოსტატობას ტყავზე, რისთვისაც, როგორც სარწმუნოა, შედგა ხომალდ არგოსზე ლაშქრობა.²⁰

ამ ძეგლის მნიშვნელობა გაზვიადებას არ საჭიროებს. საეჭვოა, რომ აქ ლაპარაკი იყოს ლითონის მოპოვებისა და დამუშავების წესის შესახებ. ეს ბერძნებმა, საფიქრებელია, თვითონაც იცოდნენ. ყოველ შემთხვევაში, არგონავტების თქმულების მიხედვით ბერძნებს თან ახლდათ ამისდაგვარი ოსტატები, მაგალითად — ლინკეი. რაც შეეხება ჰარაქს პერგამონელის ტერმინს „ქრიზოგრაფია“, იგი უფრო ნიშნავს არა „ოქროს აღწერას“, არამედ „ოქროთი დაწერას“. აქ ისეთივე განსხვავებაა, როგორც წყველულ სიტყვებში: კრიტელოგრაფია, გეოგრაფია — ერთის მხრივ, ზოლო კალიგრაფია, ორთოგრაფია და სხვ. მეორეს მხრივ. ანგარიშგასაწევია ბერძნული ადრინდელი ცნობა ერთგვარი სპეციალ-მეცნიერული ცოდნის შესახებ, რომელსაც თითქოს შეიცავდა ცხვრის ტყავზე დაწერილი წიგნი. ეს ცოდნა ამ წყაროს მიხედვით „ქიმიედაც“ კი არის წოდებული. გამოდის, რომ ადრინდელ საქართველოში, ლითონის დამუშავების ფართო პრაქტიკის ნიადაგზე, შემუშავებულა ყოფილა აგრეთვე ერთგვარი სპეციალ-მეცნიერება, ბერძნული წყაროების მიერ „ქიმიად“ წოდებული.²¹

ამ გადმოცემის ავტორი მხარს უჭერს ტრადიციას, რომ გემი იწოდებოდა „არგო“-დ. ეს საკითხი უკანასკნელ დროს იქვს იწვევს. არსებობს შეხედულება, რომ „არგონავტები“ — ქვეყანა „არგ“-ეთში მოგზაურ მეზღვაურებს ნიშნავდა.

ამ ქვეყნის მცხოვრებნი მე-არგელნი (შეად. ეგვიპტე, მე-ეგვიპტელნი და სხვ.). ასეთივე შეიძლებოდა ყოფილიყო სიტყვა „ინდონავტები“, ინდოეთში მოგზაური მეზღვაურნი და სხვ. მაშასადამე, არგი, არგეთი, სა-მარგ-ელო (სა-ქართ-ვ-ელო) ქვეყანა,²² საითაც მიემგზავრებოდნენ, და არა გემი, რომლითაც მიემგზავრებოდნენ.

რამდენადაც ბერძნები დაინტერესებული იყვნენ კოლხიდით (ძველი საქართველოთ) არა მარტო ლითონების დამუშავების თვალსაზრისით, არამედ უფრო ვიწრო მნიშვნელობის კულტურის საკითხებითაც, ამიტომ კუნძულ ლემნოსსა და კოლხიდას შუა მოგზაურები ადვილად შეიძლებოდა გამხდარაყვნენ შუამავალნი ურთიერთწარმართულ და მითოლოგიურ თქმულებათა გაცნობისათვის. იგივე მოგზაურები ასეთი ურთიერთობის დამკვიდრების შემდეგ კიდევ უფრო ხელს შეუწყობდნენ ერთიმეორის გაცნობას. თქმულება არგონავტებზე წარმოადგენს ეპიურ-მხატვრულ ასახვას კოლხიდის ნაპირებთან არა ერთი და ორი გემის მოსვლისა, არამედ მთელი ქარავენებისა, რომლებიც მითოლოგიურად სიმბოლიზირებულია ვითომცდა ერთი გემის — „არგოს“ სახით. ამავე გზით საქმიანი და კულტურული ურთიერთობის ნიადაგზე კოლხიდიდან ლემნოსზე შეიძლებოდა გადასულიყო ღმერთთმებრძოლი ტიტანას კულტი, რომელმაც ზეციდან ცეცხლი მოიტაცა.

ჩვენს წელთაღრიცხვამდე III საუკუნის პოეტი აპოლონ როდოსელი თავის პოემაში არგონავტების შესახებ — სახელწოდებით „არგონავტიკა“, უკუ-ჰყენს იმ ცნობას, რომ საბერძნეთიდან ჩამოსული მოგზაურები უკვე გაცნობილი იყვნენ ამირანის სახელს. თავისთავად იგულისხმება, რომ ბერძნები, კონტამინაციის კანონის ძალით, ქართულ საკუთარ სახელებს აითვისებდნენ თავისი ბერძნული სიტყვების შესაბამისად და, როგორც ყოველთვის ასეთ შემთხვევაში, მხოლოდ კონტექსტი გვაძლევს საშუალებას მივხვდეთ, თუ რაზეა ლაპარაკი. ეს ადგილი პოემა „არგონავტიკა“-ში პროზაული თარგმანით იკითხება შემდეგნაირად:

„კუტაიდის მიწაზე შორიდან, ამარანტის მთიდან, კირკაიოსის ველზე ფართო მდინარებით ჩამოდის ფაზისი და ზღვას ერთვის“. სხვანაირად რომ ვთქვათ — პოეტი წერს, რომ ქუთაისის დაბლობზე კავკასიის მთებიდან — ამარანტის მთიდან — ჩამომდინარე ფაზისი თანდათან ფართოვდება და შავ ზღვას უერთდება.²³

კონტექსტის მიხედვით ნათელია, რომ სიტყვა „ამარანტოს“-ს პოეტი საკუთარ სახელად სთვლის ისე, როგორც, მაგალითად, კირკაიოსს. ორივე კოლხიდაში ადგილების აღმნიშვნელია. ამის გამო არაფერი არ იცვლება, თუ ბერძენი, ბერძნული სიტყვების გამოთქმის შესაბამისად და აზრის თანახმადაც, მოიხმარდა სიტყვა ამარანტოს (ბერძნულად ნიშნავს „უქკნობს“). დამახასიათებელია, რომ „ამირანის მთის“ სახელი თვითონ ამირანის შესახებ თქმულებაში თითქოს არ შემონახულა, თუმცა, როგორც ამაზე მითითებული იყო, სრულიად ნათელია, რომ ამირანი კავკასიის მთებზე იყო მიჯაჭვული. სამაგიეროდ ხალხმა შეინახა ეს სახელწოდება და ყაზბეგის მცხოვრებნი ახლაც მიუთითებენ ამირანის მიჯაჭვის ადგილს, რომელსაც „ამირანის მთას“ ეძახიან.

ბერძნულ ძეგლებში აგრეთვე არა ჩანს კვალი ამირანისა და პრომეთოსის გაიგივებისა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ასეთი გაიგივების ტრადიცია მაინც ყოფილა. ამ გაიგივების შესაძლებლობა, უნდა ვიფიქროთ, ზემოაღნიშნულ კონტამინაციაში იყო ჩადებული. პესიოდეს სიტყვების მიხედვით პრომეთე „შეეზმოდა უძლიერესს ზევსს სიბრძნის საქმეებში“. მაშასადამე, ბრძოლა წარმოებდა სიძლიერის გამო. პრომეთედ ყოფნა ანუ „პრომეთეობა“ თუმცა სააზროვნო. მაგრამ მაინც ძალის გამოვლენას ნიშნავდა. ქართულ პოემაში ამირანის შესახებ ნათქვამია, რომ ის „ამირანობდა“, რაც აგრეთვე სიძლიერის გამოვლენას ნიშნავს. აერთებდნენ რა ბერძნები სიტყვა ამირანს სიტყვა უქცნობთან, ისინი ადვილად ახერხებდნენ ამირანის პრომეთესთან გაიგივებას და მას მიაკუთვნებდნენ ნიშანს — „ზეესი-პრომეთე“.²⁴

ამის საბუთს წარმოადგენს რომაული მითოლოგია, რომელიც, როგორც ზემოაღნიშნულ შემთხვევაში ზეციერი ცეცხლის შესახებ, აქაც გამოავლენს იმას, რაც სავსებით ნათლად არა ჩანს ბერძნულ ძეგლებში. რომაული პანთეონის იუპიტერი ბერძნული პანთეონის ზევსის გამეორებაა. მან ზევსი შესცვალა მთელი მიხი ნიშნებით და აი, როგორც ზევსს ჰქონდა დამატებითი სახელი „პრომეთე“, ისე იუპიტერს გაუჩნდა დამატებითი სახელი „ამირანი“. ამრიგად, ბერძნული მითოლოგიის ზევსი-პრომეთე გადაიქცა რომაული მითოლოგიის იუპიტერ-ამირანად.

მოყვანილი ცნობების სინათლეზე ასეთი შეცვლა ერთი სახელწოდებისა მეორეთი შემთხვევით რასმე არ წარმოადგენს. თავისთავად იგულისხმება, რომ ლათინურ სიტყვა „ამირანუს“ ბერძნული „ამირანტოსისაგან“ იწარმოება, მაგრამ ადიექტივის საკუთარ სახელად გადაქცევას რაღაც განსაკუთრებული საბაბი უნდა ჰქონებოდა, რომლის მაგალითი აპოლონ როდოსელთან ვნახეთ. მოყვანილი ფაქტები და მათი განმარტება გვაძლევს საფუძველს მივხვდეთ, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ძეგლის არქაულ ფრაგმენტებს ბერძნული მითოლოგიისათვის. რამდენადაც ბერძნულმა მითოლოგიამ რაღაც სახით წინასწარ მაინც განსაზღვრა ბერძნული ფილოსოფია, ამდენად არაა გამორიცხული, რომ ზემოთ აღნიშნული გავლენა ქართული მითოლოგიისა ბერძნულ მითოლოგიაზე შეიძლება ჰპოვებდეს ერთგვარ უკუფენას ბერძნული ფილოსოფიის ძირების გაშუქებაშიაც.

2. ქართული მითოლოგიური მაცნე და ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთი საწყისის პრობლემა

საკითხი ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთი საწყისის შესახებ დასმულია დასავლურ მეცნიერებაში არა ერთი ათეული წელია, მაგრამ აქამდე გადაჭრილად ვერ ჩაითვლება. იგი იმთავითვე ყალბ ნიადაგზე იდგა, რაც აღმოსავლეთ-დასავლეთის დაპირისპირებაში გამოიხატებოდა. მე-19 საუკუნის ნახევრიდან ფილოსოფიის ისტორიაში ამ საკითხის შესახებ მსჯელობა და როგორც ბერძნული

ფილოსოფიის აღმოსავლური წარმოშობის ან მთლიანად ან ნაწილობრივ მომხრეები მოიპოვება, აგრეთვე არსებობენ მისი მოწინააღმდეგეები.

პირველნი, ვინც ბერძნული ფილოსოფიის ძირების აღმოსავლური წარმოშობის დამკველად გამოვიდნენ, იყვნენ როტ და გლადიშვი. ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ვილმანი და ტაიხმისლერი.²⁵

ჩვენ არ დავისახავთ მიზნად ამჟამად ამ საკითხს მთლიანად შევეხეთ. საჭიროა ვიცოდეთ, რომ მეცნიერებაში ეს საკითხი თითქმის ერთი საუკუნის წინააღმდეგობის და თუმცა, როგორც ითქვა, ყალბ ნიადაგზედ იყო დაყენებული, მაგრამ თავისი აქტუალობა დღემდე არ დაუქარგავს. ეგ საკითხი კვლავ სდგება დასავლეთის კულტურის აღმოსავლური ძირების ხელახლად მეცნიერული მსჯელობის საგნად განდომასთან ერთად. ჰეგელი, ცელერი, ჰარტმანი და სხვები ვერ ახერხებენ ამ საკითხის ვერც ახსნას და ვერც მოხსნას. არსებითად რომ ითქვას — აზრი ბერძნული ფილოსოფიის აღმოსავლეთთან კავშირის შესახებ სხვადასხვა მნიშვნელობითა და აზრით (ე. ი. ინდოეთის, ქალდეას, ფინიკიას და ეგვიპტეს შესახებ) გამოთქმული იყო ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიის მოგვიანო წარმომადგენლის — პროკლეს მიერ.²⁶ აქედან, იგივე აზრი შემდეგ განმეორებულ იქნა ქრისტოლოგების მიერ (მაგალითად, კლიმენტი ალექსანდრიელის მიერ).²⁷ ასეთი მდგომარეობა გაგრძელდა XX საუკუნემდე.

ასეთი ხანგრძლივობა ამ საკითხის ისტორიისა, თავისთავად ცხადია, ერთგვარი საფუძვლის მქონეა. ზემოთ დასახელებული ფაქტების სინათლეზე განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ხდება ერთი გარემოება. ბერძნული მითოლოგიის იმ საფუძვრზე, როცა იგი ფილოსოფიასთან შეხებაში მოდის, ჩნდება წარმოდგენა ღმერთის, როგორც ყოველივე არსებულის შემქმნელის, შესახებ. ეს წარმოდგენა არ შეესატყვისება მაშინდელ ბერძნულ წარმოდგენებს წარმართული მსოფლიოს შესახებ. ჰესიოდეს, რომელსაც მაშინდელი ბერძნებისათვის კანონიკური ძალა ჰქონდა, ასეთი წარმოდგენა არ გააჩნდა. ლაპარაკია ბერძენ ფილოსოფოს თალესზე, რომელიც მითოლოგიისა და ფილოსოფიის საზღვარზე იმყოფებოდა (VII—VI საუკუნეში) და რომელიც ქვეყნისა და სიცოცხლის საწყისად წყალს სთვლიდა.²⁸

არც პომპროსი და არც ჰესიოდე არ ლაპარაკობენ წყლის ღმერთის, როგორც სიცოცხლის შემქმნელი საწყისის, შესახებ. ჰესიოდესთან წყლის სხვადასხვა სახეობა წარმოდგენილია სხვადასხვა ღმერთის მიერ: ოკეანის, ზღვისა და მიწისქვეშ მდინარე წყლების სახით, მაგრამ ყველაფერი ეს კოსმოგონიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენებამდე არ მისულა. წყალი, როგორც ქვეყნისა და სიცოცხლის საწყისი, როგორც ღმერთი სიცოცხლისა და მოძრაობის მომცემი, ბერძნულ ფილოსოფიაში პირველად ფილოსოფოს თალესთან გვხვდება. აზრი იმის შესახებ, თითქოს თალესი განასხვაებდა ნოტიოს, როგორც საწყისს, ღმერთისაგან, მოგვიანო განმარტებელთა მიერ არის შეთხზული და ნაკარანხევია მოსაზრებით, რათა მატერია ყოფილიყო ღმერთის სამსახურად დაყენებული. ეს შეხედუ-

ლება განსაკუთრებულად ხაზგასმულია ფილოსოფიის ისეთი დილექტანტის მიერ, როგორც იყო ციცერონი.²⁹

აღნიშნული წარმოდგენის სიტყვიერი გამოხატულებისათვის თალესი ყველა მონაცემის მიხედვით მოიხმარდა ბერძნულ სიტყვას „იგრე“, „იგრ-ოს“, რაც წყალს ანუ ნოტიოს ნიშნავდა. ეს სიტყვა გვხვდება ბერძნულ ძეგლებში როგორც ჰომეროსთან, ისე ჰესიოდესთან.³⁰ იგივე სიტყვა სუბსტანტივის ფორმაში გვხვდება უფრო ადრე იონიელ ეპოსში. უნდა ვიფიქროთ, რომ თალესისათვის, როგორც წარმოშობით იონიელი სათვის, ეს ხალხურ-პოეტური წყარო უფრო ახლო უნდა ყოფილიყო, ვიდრე ჰომეროსი ანუ ჰესიოდე.

თვითონ თალესი, როგორც ითქვა, სიტყვა „იგრონ“-ს მოიხმარდა. მართალია, ამის შესახებ ჩვენ პირდაპირი ცნობები არა გვაქვს და ყველაფერი. რაც თალესის შესახებ ვიცით, არისტოტელეს სათანადო ცნობებთანაა დაკავშირებული, მაგრამ აღნიშნული გარემოების დადგენა ამ ფარგლებშიაც ხერხდება. თალესის შეხედულებათა არისტოტელეს მიერ გადმოცემაში ორი გზა ჩანს: ერთ შემთხვევაში იგი თალესის შესახებ თავისი საკუთარი სიტყვებით მოგვითხრობს; ხოლო მეორე შემთხვევაში თვითონ თალესის საკუთარი გამოთქმების გადმოცემას ცდილობს. პირველ შემთხვევაში არისტოტელე მოიხმარს სიტყვას „ილორ“ (წყალი), მეორე შემთხვევაში „იგრონ“-ს.³¹

არისტოტელეს შემდეგ თითქმის ყველა, ვინც თალესის შეხედულებებს გადმოგვცემს, მომეტებულად მოიხმარს სიტყვა „ილორ“-ს, ხოლო სიტყვა „იგროსს“ ხშირად გვერდს უვლიან. ასეთ შემთხვევას ადგილი ჰქონდა პირველად ძველ ფილოსოფოსთა ცხოვრების აღმწერელთან — თეოფრატესთან.³² ეს მოვლენა ძალიან დამახასიათებელია და განმარტებას მოითხოვს. საქმე იმაშია, რომ არც სიტყვა „იგროს“, მისი ძირის მიხედვით, და არც მისი საშუალებით თალესის მიერ გამოთქმული ღვთაებრივი სტიქიონი ნამდვილ ბერძნულ მოვლენას არ წარმოადგენდა. რატომ უნდა, თალესი ბერძნული მითოლოგიის ისეთი ტიპის წარმომადგენლებთან შედარებით, როგორც იყო ჰესიოდე, ფილოსოფიისაკენ ერთ ნაბიჯს წარმოადგენდა, სადაც პერსონიფიცირებული ღმერთი ღვთაებრივი სტიქიონით იყო შეცვლილი, რომელიც ბუნებას სიცოცხლეს აძლევდა.

„ყველაფერი საესეა ღმერთებით“ ასე გამოხატავდა არისტოტელე თალესის შეხედულებას და ამდენად, მისი წარმოდგენით, უკანასკნელი მითოლოგიიდან ჯერ კიდევ არ იყო მოწყვეტილი. მაშასადამე, აი ამ ყოველის დასაწყისი თვითონაც ღმერთი უნდა ყოფილიყო.³³ ასეთ ღმერთს არც ჰომეროსი და არც ჰესიოდე არათუ არ იცნობდნენ, არამედ ასეთი წარმოდგენის შემუშავებისათვისაც კი არავითარი გზა არ შეუშნადებიათ. თავისი ბრძოლის დროს ბერძნული ფილოსოფიის აღმოსავლური ძირების შესახებ ცელღერი მზადაა დაამტკიცოს, რომ ასეთი გავლენა შეუძლებელია დაშვებულ იქნეს ბერძნული ფილოსოფიის მიმართ არათუ უცხო, აღმოსავლური მითოლოგიის მხრივ, არამედ საკუთარი ბერძნული მითოლოგიის მხრივაც კი.³⁴

სიტყვა „იგროს“, რამდენადაც ამისი დადგენა ხერხდება, ინდოევროპული წარმოშობისა არ უნდა იყოს. ის რაღაც სხვა გზითაა შემოტანილი ბერძნულ ენაში. წყლის აღსანიშნავად ბერძნებს თავისი საკუთარი სიტყვა — „ილორ“ ჰქონდათ. ეს სიტყვა „იგროსზე“ უფრო ადრეა ხმარებული და, როგორც ჩანს, ბერძნულ სიტყვა-ხმარებაში ამ უცხო და ნასესხები სიტყვის სინონიმი უნდა იყოს. მეცნიერებამ იცის ე. წ. სინონიმური პარალელიზმის შემთხვევები, როცა ორა სიტყვისგან ერთი უცხოა, ხოლო მეორე საკუთარი, შინაური, რომელიც პირველს ერთგვარ წინამძღოლობას უწევს.³⁵ ასეთ შემთხვევას აქვს ადგილი სიტყვა „იგროსისა“ და „ილორის“ ურთიერთობაში. ჩვენ მას ჰომეროსთან ვხვდებით, სახელდობრ მის „ოდისეაში“. გამოდის, რომ სიტყვა „იგროს“, რომლის ინდოევროპულობა ძნელი დასადგენი აღმოჩნდა, სინონიმური პარალელიზმის დებულების თანახმად არა ბერძნული, არამედ უცხო სიტყვაა.

ბერძნული მითოლოგიიდან ფილოსოფიისაკენ გადასვლა ეკონომიური და საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ხდება. ამისთვის საუკეთესო პირობები იყო არა მეტროპოლიაში, არამედ იონიაში, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მცირე აზიის სანაპიროზე. უკანასკნელის ცენტრი იყო მილეტი. იგი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ხალხთა უშუალო შეხების ცენტრ იყო და ამდენად, ასე ვთქვათ, ადრინდელი ალექსანდრია, რომელიც კულტურათა შეჯვარების წერტასაც წარმოადგენდა აღმოსავლეთსა და კულტურის მოგვიანო ცენტრის — საბერძნეთს შორის. აქ, მცირე აზიაში იონურს ეპოსში ყველაზედ ადრე დამკვიდრდა სიტყვა „იგრი“ და სწორედ აქვე კონცენტრირებულ იქნა ბერძნულზედ ყოველგვარი გავლენა აღმოსავლურ-მითოლოგიურ წარმოდგენათა მხრივ.³⁶

ის ფაქტი, რომ სიტყვა „იგრი“ თავდაპირველად იონიაში, ე. ი. მცირე აზიაში მდებარე საბერძნეთის ნაწილში, გაჩნდა, შესაძლებელია საბერძნეთის სიტყვა-ხმარებაში აღმოსავლური გავლენის შემოსვლასთან იყოს დაკავშირებული, რადგან სიტყვა „იგროწ, იგრე“ არაინდოევროპული წარმოშობისაა და, მაშასადამე, უნდა მიეკუთვნოს რომელიმე სხვა არაინდოევროპულ ენობრივ ინგრედენტს ბალკანეთის ენებში. რამდენადაც სიტყვა „იგრი“ ქართულ მითოლოგიაში სწორედ წყლის ღმერთს ნიშნავდა, რომელიც, თანახმად ამ მითოლოგიისა, სიცოცხლის საწყისი იყო, ამდენად ქართულ მითოლოგიურ წარმოდგენათა და, კერძოდ, როგორც ზემოთ აღნიშნული იყო, თქმულება ამირანის ბერძნულ მითოლოგიაში რაღაცნაირად შესვლის გზა, შეიძლება სიტყვა „იგრის“ ბერძნულ სიტყვა-ხმარებაში შესვლის გზაც იყო. თუ სიტყვა ამირანი (მთიულების სიტყვა-ხმარების მიხედვით — ამ(ა)რანი) კონტამინაციის წესით შერწყმულ იქნა ბერძნულ სიტყვა „ამარანტასთან“, რომელიც შემდეგ ლათინურ „ამარანში“ გადავიდა, შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა „იგრი“ უნდა წარმოადგენდეს არაინდოევროპულ გავლენას ინდოევროპულ ენებზე.

ასეთი მოვლენის იზოლირებულად მტკიცება, რომელიც შეიძლება მხოლოდ შემოწმებულ იქნეს წარმოდგენათა შემუშავების გზით, ცოტა სახიფათოდ გვეჩ-

ვენებოდა, მაგრამ ლინგვისტიკის მეცნიერებაში დიდი ხანი არაა, რაც დაისვა საკითხი (1938 წ.) ინდოევროპულ ენებზედ კავკასიის ენების გავლენის შესახებ, კერძოდ კი, ქართული ენის გავლენის შესახებ ბერძნულ ენაზე. ეს საკითხი წამოაყენა ცნობილმა ლინგვისტმა ვან-პინეკენმა, რომელმაც 1912 წელს თრაქიაში, სოფ. ეზერევოში პონილი ერთ-ერთი წარწერის ანალიზის საშუალებით დაასკვნა, რომ ეს ძველი V საუკუნისა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე — ძველი ქართული ენის ძველ ბერძნულ ენაზე გავლენის სუბსტრატს უნდა შეიცავდესო. ამ თემაზე ვან-პინეკენმა გააკეთა მოხსენება სათაურით „ძველი ბერძნული და ბალკანური ენების სუბსტრატი“ და წარუდგინა ის 1936 წელს ლინგვისტების IV ინტერნაციონალურ კონგრესს. ამ ანალიზის შედეგები ავტორმა საფუძვლად დაუდო თავის წიგნს „კავკასიურ ენათა შედარებითი შესწავლის შესახებ“.²⁷

ამ ფაქტების სინათლეზე სიტყვა „იგრის“ ბერძნულ ენაში შესვლა განცალკევებულ მოვლენად ვერ ჩაითვლება. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ თრაქიული წარწერა სწორედ იონიურად აღმნიშვნელობით არის დაცული.

თუ ზემოთ დასახელებულ გარემოებასთან დაკავშირებით მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ წყლის ღმერთის კულტი ბერძნულ მითოლოგიაში იმ სახით, რა სახითაც შემზადებულ იქნა თალესის მოძღვრება, არ იყო დამუშავებული, არ შეიძლება ეპკვი დარჩეს, რომ სიტყვა „იგრის“ გადმოღებასთან ერთად მის მიერ გამოხატული წარმოდგენაც იქნა გადმოღებული.

უკვე აღინიშნა, რომ სიცოცხლის საწყისის შემქმნელი ღმერთის მნიშვნელობით სახელწოდება „იგრი“ მოცემულია მხოლოდ ქართულ მითოლოგიურ ეპოსში, სახელდობრ „ამირანში“. იმასთან დაკავშირებით, რომ ბერძნებს ყველა მონაცემის მიხედვით სრული საშუალება ჰქონდათ სცოდნებოდათ თქმულება „ამირანის“ შესახებ, თითქოს შესაძლებელი ხდება, რომ საბერძნეთში ამირანზე თქმულების შესვლა არის გზა „იგრის“ შესახებ წარმოდგენის შესვლისაც.

არაა გამორიცხული, მაშასადამე, რომ ასეთია ჩვენი ძველის მნიშვნელობა ბერძნულად ფილოსოფიის აღმოსავლური ძირების საკითხისათვის და ამასთან დაკავშირებით კულტურის ისტორიის შესახებაც, საზოგადოდ.

როგორც აღინიშნა, არ ჩავთვალეთ საჭიროდ სხვა მომენტებზედ შეჩერება, რომელთა შედარება ბერძნულ ფილოსოფიასთან აგრეთვე არ იქნებოდა მცირე ინტერესის შემცველი. რამდენადაც აქ წყლის ღმერთის — „იგრის“ შესახებ წარმოდგენასთან დაკავშირებით შესაძლებელი გახდა გზების გარკვევა არა მარტო წარმოდგენებისა და ცნებებისა, არამედ სიტყვებისაც კი, რომლებიც უკანასკნელთა გამოსათქმელად მოიხმარებოდა და ჩვენს ძველს — „ამირანში“ დაცული იყო, ამიტომ უფრო რეალურად და ეფექტურად ზემოთ დასახელებული გზა ჩავთვალეთ. რა თქმა უნდა, თუ გამოირკვეოდა, რომ ზემოთ აღნიშნული პირობები ხელს არ უწყობდნენ დასახელებულ წარმოდგენათა ბერძნულ კულტურულ მსოფლიოში შესვლას, უკეთესად იქნებოდა ჩვენი პიპოთეზიდან თავი შეგვეკავებინა. მაგრამ სიტყვა „იგრის“ ინდოევროპულ სიტყვათა ნაკადისათვის მიკუთვნების შეუძლებლობა და, მეორეს მხრივ, ჩვენამდე და ჩვენგან

დამოუკიდებელი ქართული ენობრივი ელემენტების აღრინდელ ბერძნულ ენაზე გავლენის ფაქტის სხვების მიერ დადგენის ცდამ გვაფიქრებინა, რომ ჩვენ მიერ აღნიშნული გავლენის შესახებ დუმილი, რომელმაც უკვე ფაქტიური საფუძველი მოიპოვა, ყოვლად დაუშვებელია.²⁶

ბურჯუაზიულ მეცნიერებას არა ერთგზის აქვს ნაცადი ბერძნული ფილოსოფიის ძირების ხან მთელს აღმოსავლეთში, ხან ზოგ მის კუთხეში ძებნა. მეცნიერთა რიგი მიგვიითებებს საინტერესო გარემოებებზე, რომელთაც, როგორც აზრის, ისე სიმბოლოური მსგავსების თვალსაზრისით, მნიშვნელობა აქვთ. ასეთი კვლევა-ძიება, ზოგ შემთხვევაში, შორეულ აღმოსავლეთამდეც აღწევდა; ცხადია, აქ გატაცებასაც ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ბევრი რამ სინამდვილესთანაც იყო დაკავშირებული. თუმცა მეთოდოლოგიურად, როგორც აღინიშნა, ყოველივე ეს ნაკლოვანი იყო, მიუხედავად ამისა როგორც დამთხვევის, ისე სახელდების თვალსაზრისით ჩვენ ეკონომიური ურთიერთობისა და კავშირის გზა ავირჩიეთ და ამის მეოხებით ჩვენი შემთხვევა არათუ ჩამოუვარდება სხვებს, არამედ აშკარა უპირატესობის მქონეა. აღრინდელი ქართული წარმოდგენები ეკონომიურმა კავშირმა გაიტანა მეზობელ ბერძნულ სააზროვნო კულტურაში, თვით ქართული აზროვნების ისტორიისათვის ამას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ აღნიშნული კავშირის ნიადაგზე იგი განვითარდა და უფრო სრული სახე მიიღო.

არის ერთი საკითხი, რომელიც იმ შემთხვევაშიაც კი წამოიჭრება, ყველა შემთხვევაში არავითარ შეკამათებასაც რომ არ იწვევდეს. ეს საკითხი ეხება შემდეგს: თუ მივიღეთ, რომ ძველი საქართველოს მითოლოგიური ეპოსი და მასში მოცემული აზრები იმდენად განვითარებული იყო, რომ გავლენასაც კი ახდენდნენ ძველ ბერძნულ აზროვნებაზე, რატომ განისაზღვრა ეს გავლენა მხოლოდ ერთი მომენტით და ბერძნებმა შემდეგში განავითარეს ისეთი ფილოსოფიური აზროვნება, რომ მან გაკვირვება და აღტაცება გამოიწვია მთელს კაცობრიობაში, ხოლო ქართული ფილოსოფია, რომელმაც, თითქოს, თავის დროზე რაღაც მასალაც კი მიაწოდა ბერძნულ ფილოსოფიას, შემდეგში არაფერს აღარ წარმოადგენდა. ეს საკითხი სრულიად ბუნებრივია და ამისათვის გვერდის ახვევა არ შეიძლება. პასუხი ამ საკითხზედ პირდაპირ დაკავშირებულია ჩვენს საკვლეო პრობლემასთან.

ფაქტია, რომ ქართული ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების შესახებ ჩვენ არავითარი ცნობები არა გვაქვს. ძნელი სათქმელია, ნიშნავს ეს თუ არა იმას, რომ ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ შესწყვიტა თავისი არსებობა. ამის გამო ამხანად ყველაზე ბუნებრივი იქნებოდა ამ საკითხის ღიად დეტოვება; მით უმეტეს, რომ არ უნდა იყოს საბუთი იმისათვის, რათა შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით ქართული ფილოსოფიის განვითარების საკითხის უარყოფითი გადაქრა სავსებით დასაბუთებულად იყოს.

ძველს საქართველოში მოგვიანო ანტიკურობის ხანაში, ე. ი. დაახლოვებით III, IV საუკუნეებში ჩ. წ. ა., რომ იგივე მდგომარეობა გვქონდეს, როგორიც ანტიკური ფილოსოფიის დასაწყისში, მაშინ ჩვენი საკითხი თავისთავად მოიხს-

ნებოდა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ასეთ შემთხვევაში საკითხი ქართული ფილოსოფიის ანტიკურობაში განვითარების შესახებ უნდა უარყოფითად გადაგვეწყვიტა. მაგრამ მდგომარეობა ცოტა სხვანაირია: როგორც დავინახავთ, მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში, III, IV საუკუნეებში, საქართველოში მაღალი ფილოსოფიური კულტურაა, რომელსაც თავისი საკუთარი საფილოსოფიო განათლების უმაღლესი ცენტრი გააჩნდა. თვითონ ბერძნული წყაროების მიხედვით, ფილოსოფიური განათლების ეს ცენტრი იმდენად მაღლა იდგა, რომ იზიდავდა ბერძნებსაც, რომლებიც ფილოსოფიური განათლების მიღების მიზნით ძველ საქართველოში მოდიოდნენ. ამ ბერძენთა შორის აღნიშნულია არა შემთხვევითი ადამიანები, არამედ ფილოსოფოსები, რომლებიც შემდეგში თვალსაჩინო ფილოსოფიურ მოღვაწეობას ეწეოდნენ. ასეთია, მაგალითად, ბიზანტიაში ფილოსოფიის მასწავლებელი ევგენიოსი და მისი შვილი თემისტე — არისტოტელეს ცნობილი კომენტატორი (IV ს.). იმავე ცნობებიდან ჩანს, რომ ფილოსოფიურ კულტურას ძველ საქართველოში ერთგვარი ისტორია ჰქონებია და ზემოთ დასახელებული ფილოსოფოსების საქართველოში ყოფნის დროს საგრძობ სიმაღლეს მიუღწევია. ამავე ძეგლებში ნახვენება, რომ ფილოსოფიის შექმნა და განვითარება ძველ საქართველოში თვით ადგილობრივების, ე. ი. ძველი ქართველების, საქმე ყოფილა.³⁰

ნათქვამთან დაკავშირებით ჩამაფიქრებელი მდგომარეობა იქმნება. რამდენადაც ირკვევა, რომ ბერძნული ანტიკურობის დასაწყისსა და ამავე ანტიკურობის მოგვიანო პერიოდს შუა ვეებერთელა განსხვავებაა, რომლის მიხედვით პირველ შემთხვევაში საქართველოში შეიძლებოდა სკოლნებოდათ ფილოსოფიისათვის გამოსადეგი მხოლოდ „ზოგიერთი“ ელემენტი, ხოლო მეორე პერიოდში ადგილი ჰქონებია მომწიფებულ ფილოსოფიურ კულტურას, თავისი საკუთარი უმაღლესი განათლების ცენტრით, იძულებული ვხდებით დავუშვათ, რომ ქართული ფილოსოფიური კულტურა რაღაცა სახით მაინც განაგრძობდა არსებობას. შესაძლებელია, რომ ფილოსოფიური აზროვნება ძველ საქართველოში მართლაც არ წასულა თავდაპირველად ცალკეული ფილოსოფიური ელემენტების იქით, რომლებიც მითოლოგიურ ეპოსში იყო ჩართული. შემდეგ საშინაო და საგარეო პირობებთან დაკავშირებით, როცა მომწიფდა ბერძნული ფილოსოფიისა და, საზოგადოდ, „მუშების ზიარების“ შეთვისების დრო, მაშინ, როგორც ამას ბერძნული წყაროები გვეტყვიან, ეს უკანასკნელიც შესაძლებელი გახდა. როდის დადგა ასეთი მომენტი — ჩვენ არ ვიცით. შესაძლებელია დავუშვათ, რომ ბერძნულ-ქართული ურთიერთობანი, რაღაც სახით მაინც, არასოდეს არ შეწყვეტილა. ამაზე მიგვითითებს ის ურთიერთობანი, რომლებიც შემდეგში აღორძინდება იმავე შავი ზღვის სანაპიროზედ, სადაც ადრინდელი ურთიერთობანიც არის საგულვეტელი.

მითიური ხანის თქმულებანი კოლხიდაზედ მიგვითითებენ. არც არგონავტების მოგზაურობის შესახებ და არც თვითონ ამ არგონავტების ირგვლივ თქმულებების შექმნის დრო ჩვენ არ ვიცით. ვიცით, რომ ადგილი ჰქონდა ადრინ-

დელ ქართველ ტომებსა და ბერძნებს შორის ეკონომიური და კულტურული ურთიერთობის ზოგ დამახასიათებელ მოვლენას. თავდაპირველად თითქოს მიმწოდებელი მხარე ქართველი ტომები უნდა იყვნენ. რამდენიმე საუკუნის შემდეგ იმავე კოლხიდაში ბრწყინვალე რიტორიკულ უმაღლეს სკოლას ვხედავთ და ახალი ტიპის არგონავტები, ფილოსოფიური განათლების მაძიებელნი, კვლავ მოდიან კოლხეთში. ეკონომიური და კულტურული კავშირი რომ არ შეწყვეტილა, ჩანს ბერძნული წყაროებიდან, მაგრამ მისი განვითარების შესახებ ჩვენ ცოტა რამ ვიცით. არც იმის საბუთი ჩანს, თითქოს ბერძნული გავლენა თანდათანობით გაძლიერდა და წამყვანი გახდა. კოლხიდა მისი მდგომარეობით გამზადებული იყო იმისათვის, რომ მეზობელი ბერძნული გავლენაც განეცადა, თუკი ეკონომიური ურთიერთობა საამისო მოთხოვნილებას წამოაყენებდა და პირობებს შექმნიდა.

მეორე — არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დატოვებულ იქნეს ის გარე-ყოება, რომ ორი პიროვნება ერთი და იმავე ფილოსოფიურ იდეათა მიმდევრებად გამოდიან: ესენი არიან — ბერძენი თემისტე, რომელიც კოლხიდის რიტორიკულ სკოლაში ფილოსოფიას სწავლობდა, და ქართველი ბაკური (IV ს.), რომელმაც თავისი ფილოსოფიური განათლება საქართველოში მიიღო და რომელიც კოლხეთში უკვე მომწიფებული მოაზროვნე, დევნილი ჩავიდა, შეიძლება მასწავლებლადაც — ერთი და იმავე ფილოსოფიური იდეების მიმდევარნი იყვნენ. თემისტესა და ბაკურის ურთიერთობა არაა ადვილი გამოსარკვევი. ბაკური დამთავრებული მოაზროვნეა, როცა ის ქართლიდან გადმოხვეწილი უცხოეთისკენ იძვრის. ის კარგა ზნას დარჩენილა კოლხეთში. არაა გამორიცხული, რომ ბაკური თემისტეს რეკომენდაციით იყო წასული დასავლეთში. შეიძლება ორივე მასწავლებლობდნენ კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში, რომელშიაც, ყველა ნიშნის მიხედვით, სწავლება ორივე ენაზე — ქართულზედაც და ბერძნულზედაც წარმოებდა.

ამრიგად, თუ ქართულ-ბერძნული ფილოსოფიური ურთიერთობის დადგენა ძნელი გამოსარკვევია ბერძნული მითოლოგიის ფილოსოფიაში გადასვლის მომენტში, როცა არაა გამორიცხული, რომ ქართულმა აზროვნებამ რაღაც გავლენა მოახდინა ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების დასაწყისზე, შემდგომში, მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში, იგივე ურთიერთობა ფაქტით თავისი მაღალი განვითარებისა გვაფიქრებინებს, რომ ამ ურთიერთობას რაღაც მოსამზადებელი ისტორია უნდა ჰქონებოდა. სამწუხაროდ, ასეთი ჰიპოთეზის იქით წასვლა ჯერჯერობით შეუძლებელია. ამის გამო მეტი მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდის შესწავლას.

აქ ორი საკითხია მოცემული: 1) კოლხიდის აკადემიის, როგორც ძველი ფილოსოფიური განათლების ცენტრის, შესახებ და 2) ქართველ ფილოსოფოს ბაკურსა (IV საუკუნეში) და იოანე ლაზზე (IV—V სს.), რომლებიც, ყველა მონაცემის მიხედვით, ამ აკადემიასთან დაკავშირებული ყოფილან.

ამით თავდება ქართულ ფილოსოფიამდელ წარმოდგენათა ისტორიული ხა-

სიათისა და მნიშვნელობის მოკლე მიმოხილვა. იგი არსებითად გამომხატველია იმ პრიმიტიული, დაწყებითი სამეურნეო-საწარმოო ვითარებისა, რომელიც, მიუხედავად დიდი მნიშვნელობისა ადრინდელ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიული ზღვარის გარეთაც, მაინც არ იყო ფრიად რთული და განვითარებული ხასიათისა. მიუხედავად ამისა, მითოლოგიურ სახეებსა და წარმოდგენებს მაინც ჰქონდათ თავისი და საკმაოდ მნიშვნელოვანი ღირებულება.

თავი მეოთხე

ქართული ფილოსოფია მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში

1. ეკონომიური და სოციალ-კოლტიკური ვითარება დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში) მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში

ეკონომიური ვითარება, რომელიც ასე თუ ისე უკუფენილია არგოს მგზავრთა შესახებ თქმულებაში, როგორც ირკვევა, არც ისე ზღაპრული ხასიათის ყოფილა. ჩანს, ეკონომიური ცხოვრების ბრუნვა, რომელიც იმ მსოფლიოს შეიცავდა, რაც შავი ზღვის აღმოსავლეთი ნაპირებით იწყებოდა და ეგეოსის არქიპელაგამდე იშლებოდა, თანამოდევნო და შემდე მიდამოებთან ერთად, ისეთი ბუნებრივი ურთიერთობას რკალს წარმოადგენდა, რომელიც ერთხელ შეკრული დიდხანს აღარ გაწყვეტილა, მისი ხერხემალი ყოფილა და დარჩენილა საქონლის ცულა ამ რკალის სხვადასხვა მონაკვეთს შორის. საომარი მოქმედებანი და მშვიდობიანი სავაჭრო ურთიერთობანი სცელიდნენ ერთიმეორეს ადრინდელი ანტიკურობის დროსაც. იგივე გაგრძელებულა მოგვიანო ანტიკურობამდე და სავაჭრო ურთიერთობა ადრინდელ ქართველ მოსახლეობასა და ბერძნულ ტომთა შორის მომდევნო საუკუნეებშიაც განვითარებულა.

განსაკუთრებით ყურადღების ღირსია გაიკვევს, რა მდგომარეობა შეიქმნა ადრინდელ დასავლეთ საქართველოში ანტიკურობის მონაკვეთზე I—IV საუკუნემდე. უფრო კონკრეტულად — მთავარია იმის გარკვევა, თუ რამდენად მტკიცე იყო ქართველთა საკუთარი ეკონომიკა და მასთან დაკავშირებული საზოგადოებრივი ცხოვრების აღნაგობა. თუ აღმოჩნდება, რომ კოლხეთში თავისი საკუთარი საზოგადოებრივი წყობილება არსებობდა, არ შეძლება ეს აიხსნას იმის გარეთ, რომ ამისდა კვალად სათანადო ეკონომიური ვითარება არ ყოფილიყო. მაგრამ საამისო საბუთები არ ჩანს. მართალია, კოლხეთის ეკონომიური და საზოგადოებრივი ვითარების შესახებ არც ისე ბევრი ცნობები მოიპოვება ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ფარგლებში, მაგრამ სავაჭრო საქონლის ოდენობა, მისი ხასიათი და ვაცულა-გამოცვლის კონტრაგენტების ხასიათი და მდგომარეობა არ მიუთითებს მაინცა და მაინც, რომ მაშინდელ ქართველ ტომთა საზოგადოებრივი წყობილება მონათმფლობელურ პრინციპზე არ ყოფილიყო აგებული. დიდძალი საქონელი, რომელიც კოლხეთში მზადდებოდა და უცხოეთში გასაქანად გროვდებოდა, მონათმფლობელური, მეურნეობის შედეგი უნდა ყოფილიყო და იყო კიდევ. საქონლის ეს სიჭარბე ქმნიდა პირობებს იმ სპეკუ-

ლაციისათვის, რომელსაც ხანდახან რომაელთა მიერ წარმოგზავნილა ოფიციალური პირებიც კი ეწოდნენ კოლხეთში.¹

საქონლის ბრუნვა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ადრინდელ საქართველოს ეკონომიკაში, მონათმფლობელურ წარმოებას გულისხმობდა და მას ემსახურებოდა. საქონელი, როგორც დღეს ეს ჩვენთვის ნათელია, უფრო ადრინდელია, ვიდრე კაპიტალისტური წარმოება და იგი მონათმფლობელურ წარმოებასაც მომსახურებდას უწევდა. აქედან ისიც ნათელი უნდა იყოს, რომ საქონელი მასიურა და მზადების პირობების შედეგია და, ამდენად, ძნელად ეგუება პრიმიტიული მეურნეობის ისეთ სახეს, როგორიცაა გვაროვნული ნატურალური მეურნეობა.²

რომის (და შემდგომ ბიზანტიის) პოლიტიკური მისწრაფება შავი ზღვის აღმოსავლეთი ნაპირების დასაპყრობად უბრალო საცნობისმოყვარეობა ექსპედიციები როდი იყო. კერძოდ, კოლხეთის მიწა-წყალზე მდებარე შავი ზღვის ნავსადგურებს თავდაპირველად სავაჭრო პუნქტების — ცენტრების მნიშვნელობა ჰქონდათ და მხოლოდ შემდეგ სტრატეგიულიც. ფაზისი, დიოსკურია, პეტრა და სხვ., უპირველესად ყოვლისა, ნავთსადგურები იყო, საქონლის სყიდვა-გაყიდვით გაცხოველებული. ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი, მართალია, ცოცხა უფრო მოგვიანო დროს ეხება — სახელდობრ, VI ს. პირველ ნახევრის ამბებს გადმოგვცემს თავის ცნობილ ისტორიულ ნაწარმოებში სათაურით „სპარსული ომებისათვის“, მაგრამ ეს მდგომარეობა კოლხეთის ეკონომიურ ვითარებაში ერთი და ორი საუკუნის ამბავი არ იყო.³

ამ ცნობების თანახმად შავი ზღვის კოლხურ სანაპიროზე მდებარე ნავთსადგურები ბიზანტიელ და ქართველ ვაჭართა ცოცხალი სავაჭრო ურთიერთობის ცენტრები იყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ სხვა ქვეყნიბიდანაც შემოდის საქონელი. პროკოპი კესარიელიც მიუთითებს ამ გარემოებას. ამდენად, კოლხების კონტრაგენტად აღებ-მიცემობის საქმეში სხვა ერებიც გამოდიოდნენ. რამდენადაც ბიზანტიელი (ბერძენი) მოვაჭრენი მაინც სჭარბობდნენ, ამდენად უნდა ვიფიქროთ, რომ იქვე იყო მათი ფაქტორიებიც — ბიზანტიელ ვაჭართა საწყობებისა და საცხოვრებელი ბინების ადგილი, ასე ვთქვათ: ბერძნული უბანი.

სავაჭრო ცენტრებში და ვაჭრობის გზებზე შექმნილი ფაქტორიები მრავალგზის იყო მნიშვნელოვანი, როგორც გზა ამა თუ იმ ერის ეკონომიურ საქმიანობასთან ერთად კულტურის გავრცელებისაც. ამდენად ფაქტორიები ერთგვარად ამა თუ იმ ეროვნების ტერიტორიის გაგრძელება იყო და საქონელთან ერთად კულტურულ მონაპოვართა ექსპორტსაც წარმოადგენდა.

ჩვენთვის მთავარი საკითხია: იყო თუ არა ბერძენ მოვაჭრეთა ფაქტორია ისე დიდი, რომ მას ფართო დასახლების ხასიათი ჰქონებოდა და, ამასთან დაკავშირებით, კოლხეთის ამა თუ იმ ნაწილში სათანადო პირობები შექმნილიყო ბერძნული არათუ ეკონომიური, არამედ კულტურული გავლენისაც?

ამ კითხვაზე მხოლოდ მიახლოებითი პასუხი შეიძლება. ზოგიერთი შემონახული ცნობის მიხედვით საშუალება გვაქვს, მაგალითად, ძველი ფაზისის (შემდეგში ფოთის) ტერიტორიაზე ბერძენთა დასახლების შესახებ ერთგვარი

წარმოდგენა ვიქონიოთ.⁴ ამ ცნობების მიხედვით ერთი ნაწილი ბერძენთა ვაჭრებისა ისე, როგორც ჯარისკაცებისა, ყოველთვის რჩებოდა საქართველოს ტერიტორიაზე. ეს დასახლება მაინცდამაინც მშვიდობიან პირობებში, ჩანს, არ ხდებოდა, რადგან მოსახლეობას მუდმივი დაცვა ესაჭიროებოდა. ამის გარდა ემჩნევა, რომ ძალიან ღრმად კოლხეთის ტერიტორიაზე ბერძნული მოსახლეობა არც მიდიოდა. თანახმად არსებული ცნობებისა, ფაზისში — თვითონ ციხეში — იღვა ბიზანტიელთა (რომაელთა) ჯარი, ხოლო ციხის ირგვლივ, ე. ი. იქვე ნავთსადგურთან, სახლდებოდნენ ყოფილი მეციხოვნენი, სამსახურიდან დათხოვნილნი და, აგრეთვე, ვაჭრები, რომლებიც აქ შედარებით უფრო დიდხანს რჩებოდნენ. მეციხოვნე ჯარი არც ისე მრავალრიცხოვანი იყო და ამის მიხედვით არც ნამსახური ხალხი, ადგილობრივ დასახლებულნი, შეიძლებოდა ყოფილიყო მრავალრიცხოვანი.⁵

ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ ბერძნული მოსახლეობა არა მარტო ცალკე ესახლა ადგილობრივთაგან, არამედ მათი საცხოვრებელი ტერიტორია თბრილშემოვლებული იყო, რაც, უნდა ვიფიქროთ, მარტო გამიჯვნისათვის არ იქნებოდა. ყოველ შემთხვევაში, არ ჩანს, რომ ბერძნული მოსახლეობა ძალიან ბლომად ყოფილიყო და არც შერეული ადგილობრივებთან. აშკარაა, რომ ისინი აქ თავს არ გრძნობდნენ მკვიდრად, განცალკევებულად იყვნენ და არაერთიანი ნიშანი არაა იმისა, რომ შავი ზღვის აღმოსავლეთ, ე. ი. კოლხეთის, ნაპირებზე ბერძენთა კოლონიზაცია რამდენადმე მაინც მსგავსებოდა იონიას ან იტალიის სანაპიროს, რომელთაგან პირველში ფეხი აიღვა ბერძნულმა ფილოსოფიამ, ხოლო მეორეში იგი მძლავრად ვითარდებოდა (მაგ., პითაგორელთა სკოლას სახით). ეკონომიური ინტერესების ნიადაგზე აღმოცენებული იყო ტენდენცია რომაელებისა (ბიზანტიელებისა) კოლხეთი თავისი კონტროლის ქვეშ დაეყენებიათ. ამას რომაელები იმიტაც აღწევდნენ, რომ ადგილობრივ მმართველობას არ ეხებოდნენ და უფრო გარეგნული მთარველის ფორმებს იცავდნენ. მართალია, VI საუკუნის შესახებ, იაგრამ მაინც გვაქვს ცნობა, რომ ბიზანტიელთა უფლებრივი დამოკიდებულება კოლხეთის მეფეთა მიმართ მხოლოდ გარეგნული და ფორმალური ხასიათისა იყო.⁶

ეკონომიური ურთიერთობა იმდენად ვრცელი ყოფილა, იმდენად მოსაგები და ხელსაყრელი, რომ, როგორც ითქვა, სპეკულაციის საგნადაც გამხდარა. იმავე პროკოპი კესარიელს შემოუნახავს ცნობა ბიზანტიელი ჯარის უფროსის შესახებ კოლხეთში, — ვინმე იოანე ზედმეტი სახელით „ცივად“ წოდებულის შესახებ, — რომელიც თავის სამსახურებრივ მდგომარეობას სავაჭრო სპეკულაციისათვის იყენებდა პირადი გამდიდრების მიზნით. ეს ფაქტი მაჩვენებელია იმ მხრივ, რომ საქონლის ბრუნვა კოლხეთში საკმაოდ განვითარებულა IV—V საუკუნეებში და, მეორეს მხრივ—არც იმდენად მკვიდრო და მკვიდრი ხასიათი აქვს, რადგან სამხედრო ძალაზე დამყარებული პირები დეზორგანიზატორულად ერევიან მასში.⁷

ეკონომიურ ვითარებასთან დაკავშირებულ პირობებში, როგორც ეტყობა, კოლხეთში არც ისეთი მდგომარეობა ყოფილა, რომ ბერძნულს (ბიზანტიურს)

ელემენტს გადაწყვეტისა და წამყვანის როლის თამაში შესძლებოდა კოლხეთის სოციალ-ეკონომიურ ცხოვრებაში. საიმპერატორო ძალა-უფლება მხოლოდ ფორმალურად ახორციელებდა თავის უზენაესობას კოლხეთის მიმართ. უმეტეს შემთხვევაში იმ პერიოდში, რომელიც ჩვენ გვანტერესებს, კოლხეთს თავისი მმართველობის საკუთარი ინსტიტუტი (სამეფო ძალა-უფლება) და მისი მატარებელი გააჩნდა. ცოტა უფრო მოგვიანოს, მაგრამ არც ისე დაშორებულს დროში კოლხური სუვერენიტეტის მატარებელთან — გუბაზთან — საგანგებო საბრძოლო ხერხებისათვის მიმართვა სჭირდებოდა როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის მფლობელთ.⁸

სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისით მონათმფლობელური საზოგადოება ძალიან ადრეა დამდგარი ფეოდალიზაციის გზაზე. თუ სწორია ზოგიერთი წყაროს ცნობა, რომ კოლხეთის ერთ მთლიან სამეფოს უკვე II საუკუნის პირველი ნახევრიდან დაუწყია ცალკე სამთავროებად (სამეფოებად) დანაწილება, მაშინ ნათელი ხდება, რომ ეს არაა გარეგანი ჩარევის შედეგი, არამედ შინაგანი სოციალ-პოლიტიკური პროცესების გამოვლენა უნდა იყოს.

სამხედრო არისტოკრატიას, რომელიც მმართველ წრეს წარმოადგენდა, თანდათანობით ეკარგებოდა გავლენა. თემისტიოსი, რომელზედაც ქვემოთ უფრო მკაფიოდ იქნება მოთხრობილი, კოლხეთში კულტურული მუშაობის გაჩაღებისა და მისი კერის შექმნას ამ სამხედრო არისტოკრატის გავლენის შესუსტებას უკავშირებს. იგი ადარებს კოლხეთს მაშინდელ მის მეზობლებს და პირდაპირ მიგვითითებს, რომ კოლხებმა ახალ პირობებში ხელი აიღეს მარტო სამხედრო ოსტატობის შესწავლისაგან — ცხენოსნობის, შვილდოსნობის, ოროლის ტრიალის ოსტატობაში დახელოვნებისაგან და „მუზებს ეზიარნენ“.⁹

რა თქმა უნდა, ბერძნულ წყაროს, ამ შემთხვევაში, ისე ვერ წარმოუდგენია კოლხეთის სააზროვნო წარმატება და საზოგადოდ კულტურის ზიარება, თუ არა როგორც ბერძნულ ფილოსოფიურ-კულტურულ მიღწევათა ათვისება. სინამდვილეში კი კოლხეთის ასეთი წინსვლა და ინტერესები, უპირველესად ყოვლისა, წარმოადგენს მის ეკონომიურ და საზოგადოებრივ მონაცემთა უკუფენას. IV ს. ფილოსოფოსი ბაკური, რომელზედაც ლაპარაკია ქვემოთ, კოლხეთში გადახვეწისას უკვე გარკვეულ ფილოსოფიურ შეხედულებათა მქონეა და ეს შეხედულებანი, მათა-სადამე, კოლხეთში არ შეუთვისებია.

კოლხეთის რიტორიკულ სკოლას უფრო პრაქტიკული ხასიათი ჰქონდა: იგი სასამართლოს მოღვაწეებს — დამცველებსა და ბრალმდებლებს ამზადებდა და ამდენად არისტოტელეს რიტორიკასთან უფრო ახლო იდგა. ამით უნდა აიხსნებოდეს ამ სკოლისაკენ სწრაფვა ბერძნებისა და, კერძოდ, თემისტიოსისა, რომელიც იმდენად ნეოპლატონიკოსი არ იყო, რამდენადაც არისტოტელეს მომხრე. პრაქტიკულმა აღებ-მიცემობის საქმიანობამ გამოიწვია სათანადო სასწავლებლის შექმნის საჭიროება. სავაჭრო ურთიერთობის კონტრაგენტები იყვნენ მომეტებულად, ერთის მხრივ, კოლხები, — მეორეს მხრივ, ბერძნები. ამიტომაც მომავალ სამოსამართლო და საჯარო ურთიერთობის მოღვაწეებს ორივე მხარის ენა კარგად უნდა სცოდნებოდა. ამით განსაზღვრული იყო ისიც, რომ სწავლება

რიტორიკულ სკოლაში ორ ენაზე უნდა ყოფილიყო. საჯარო შეჯიბრებანიც, რომელზედაც ბერძნული წყაროები მოგვითხრობენ, აგრეთვე მოითხოვდნენ ორ ენაზე განსწავლას.

ამრიგად, ირკვევა, რომ კოლხეთის რიტორიკული უმაღლესი სკოლა შექმნილი იყო სავაჭრო ინტერესების კარნახით. ორატორული ხელოვნება, რომლის ნიმუშებს ვეცნობით კოლხებისა და ლაზების ორატორთა სახით, საუკეთესო მაჩვენებელია იმ განათლების შედეგებისა და ხასიათისა, რომელსაც კოლხეთის რიტორიკული სკოლა იძლეოდა.¹⁰

არ არსებობს არავითარი საბუთი, რომ კოლხეთის რიტორიკული სკოლა საკულტო და, მით უფრო, ქრისტიანულ-თეოლოგიურ ინტერესებს ემსახურებოდა. როგორც სკოლასთან დაკავშირებულს, ისე ბაკურსა და კოლხეთის ორატორებთან დაკავშირებულს მასალაში ამის მსგავსი არაა შემონახული. რელიგიის საკითხი — იქნება იგი ანტიკურ-წარმართული თუ ქრისტიანული, სავსებით მოხსნილია კოლხეთის რიტორიკული სკოლის საქმიანობაში. ირკვევა, რომ არც მმართველ არისტოკრატებს და არც რელიგიის მსახურთ ამ საქმეში წილი არ უღვეთ.

რომელი ჯგუფის ან კლასის იდეოლოგიას გამოხატავს კოლხეთის რიტორიკული სკოლის ირგვლივ გაშლილი მუშაობა? ამ საკითხზე პასუხი ძნელია, მაგრამ ერთი ნათელია. ფილოსოფიური მიმდინარეობანი წინამარქსისტული პერიოდისა მაინცდამაინც არ ხასიათდებოდა დიდი მასიური ხასიათით. ეს არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო მასების კუთვნილება, მასების აზროვნების გამოხატულება. უკეთეს შემთხვევაში იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო ამა თუ იმ სკოლის ფილოსოფია.

მაგრამ სკოლაცაა და სკოლაც. საზოგადოებრივი კლასის თვალსაზრისით კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა გამოხატავდა სავაჭრო წრეების პრაქტიკულ მიზანდასახულებას. იგი არ უკავშირდება საეკლესიო-თეოლოგიურ სპეკულაციას და არც ანტიკური ფილოსოფიის, თუმცა საეროს, მაგრამ მაინც იდეალიზმსა და მეტაფიზიკას.¹¹

ასეთია შედეგები კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლის შექმნისა და მუშაობის ეკონომიური და სოციალ-პოლიტიკური პირობები.

2. კოლხიზის აპაღმეია და მისი მნიშვნელობა პართული ფილოსოფიის ისტორიაში

მიკვანო ანტიკურობის ცნება დადგენილია არა ჩვენი დროის, არამედ ეგრეთ წოდებული ძველი ქვეყნის დასასრულის მიმართ. მიუხედავად ამისა, უკანასკნელი ცნება არაა თანაბარი მნიშვნელობისა რომის იმპერიის დასავლეთი და აღმოსავლეთი ნაწილებს მიმართ. მარქსიზმის კლასიკოსები ანგარიშს უწყვენდნენ რომის იმპერიის აღნიშნული ნაწილების ბედს შუა განსხვავებას და ბერძნულ-ბიზანტიური მსოფლიოს მიმართ ზღვარს სიძველისა ცოტა შორს გა-

დასწევენ. რომის დაცემა კიდევ რომ განმსაზღვრელად ჩაითვალოს, მაშინაც კი აღმოსავლეთის ფარგლებში ანტიკურობა საქმარისა იმ ფილოსოფიური მოღვაწეობის სიძველისათვის მისაკუთვნიებლად, რომელსაც ვნებდავთ აღმოსავლეთში საზოგადოდ და, კერძოდ, საქართველოში.

გარდა ამისა, მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული კიდევ ერთი გარემოება: კულტურულ-ფილოსოფიურ ურთიერთობათა კვალი, რომლის დაღვენა ჩვენ ზეშოთ ვცადეთ, ძნელი გამოსარკვევია მოგვიანო დროის მიმართ. აღრიზდელი ანტიკურობის დოკუმენტაცია საქართველოს გარემოცვათან კულტურული ურთიერთობისა და, კერძოდ, საბერძნეთთან ურთიერთობის შესახებ დაცული არაა. ნაწყვეტ-ნაწყვეტი ცნობებიდან ჩანს, რომ ერთგვარი ურთიერთობა, მომეტებულად ეკონომიური ხასიათისა, აღნიშნული დროიდან ჩვენთვის საკვლევ დრომდე განაგრძობდა არსებობას. აღნიშნული აზრით, გარდა ზემოთ მოყვანილი, უფრო მოგვიანო დროიდან, პროკოპი კესარიელის ცნობებისა, დამახასიათებელია სტრაბონის ცნობა დიდი სავაჭრო გზის შესახებ, რომელიც საქართველოზე გადადიოდა.¹² მაგრამ კულტურული ურთიერთობის შესახებ უკანასკნელი საუკუნეების ფარგლებში წყაროები სდუმან. რაც შეეხება მოგვიანო ანტიკურობას, რომელიც დაკავშირებულია ჩვენს ერასთან, აქ ისევ შევდივართ ისეთ სფეროში, სადაც წერილობითი წყაროები კვლავ შუქს ჰფენენ ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, მის ისტორიულ გარემოცვაში. პირველადგილზედ უნდა განვიხილო იქნეს საკითხი კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლის შესახებ.

ცნობა რიტორიკული უმაღლესი სკოლის ძველ საქართველოში არსებობის შესახებ დაცულია, მომეტებულად, ბერძნულ წერილობით ძეგლებში. ტერმინი „რიტორიკა“ ისტორიის გარკვეულ პერიოდში ფილოსოფიას ნიშნავდა, რაც ჩვენი საკვლევები პერიოდის შესახებაც ძალაში რჩება. მაგრამ ეს არ აუქმებს ფილოსოფიის პრაქტიკული თვალსაზრისით გაგებას, როგორც ეს აქ იყო, ამიტომ, ძეგლებში დასახელებული, კოლხეთში არსებული უმაღლესი რიტორიკული სკოლა სხვა არა იყო რა, თუ არა აკადემიის მაგვარი ტიპი უმაღლესი განათლებისათვის არსებული სასწავლებლისა, რომელიც შექმნილი იყო თანახმად ბერძნული ანტიკური ტრადიციებისა, თუმცა უფრო პრაქტიკული მიზანდასახულობით. შემონახულია ბერძნული წყაროები კოლხეთის აკადემიის კულტურული და პრაქტიკული საქმიანობის შესახებ. ცნობები აგრეთვე ეხება გამოჩენილ საზოგადო მოღვაწეებს, რიტორიკაში დახელოვნებულთ, რომლებიც თავის ოსტატობას ძველს კოლხეთშივე გამოიყენებენ. ასევე დაცულია ცნობები კოლხეთის აკადემიის მოწაფეთა — ქართველ ფილოსოფოსთა და საქართველოს გარეთ არსებული სხვა ფილოსოფიური წრეების შესახებაც.

ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი წყაროა IV საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსის თემისტეს წერილი (ცხოვრობდა დაახლოებით 317—388 წწ. ჩ.წ. ა.) — ზემოთი არაა გავიხსენოთ, რომ ეს თემისტე უფრო ცნობილია, როგორც არისტოტელეს კომენტატორი. როგორც ასეთს, მას უფრო შეჰფეროდა რიტორიკით დაინტერესება, ვიდრე, როგორც ამას ხანდისხან ფიქრობდნენ, მეორე პერიოდში.

დის ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლობა, რომელსაც, იმავე დროს, სირიულ სკოლას უწოდებდნენ და რომლის მეთაურად იამბლიხე ითვლებოდა.

იმის დასაწახვად, რომ კოლხეთის რიტორიკულ სკოლას არ ჰქონდა კავშირი ნეოპლატონიზმთან, საკმაო ვიცოდეთ, რომ თავის ისტორიულ განვითარებაში ნეოპლატონიზმმა სამი პერიოდი გაიარა მას შემდეგ, რაც იგი ალექსანდრიაში III საუკუნეში ჩაისახა. აქ მისი ლიტერატურული მეთაური იყო პლოტინი (204—269 წწ.), რომლის თხზულებები ნეოპლატონიზმის დასაბუთებას შეიცავდნენ. ისინი თავმოყრილ და სისტემატიზირებულ იქნენ პლოტინის მოწაფის პორფირეს მიერ (დაიბადა დაახლოებით 233 წ.). ამას მოჰყვა, როგორც იყო ნათქვამი, სირიული სკოლა იამბლიხეს მეთაურობით (გარდაიცვალა დაახლოებით 330 წ.). დასასრულ, არსებობდა ათენის სკოლა პროკლეს მეთაურობით (410—480 წწ.). ფილოსოფიური ინტერესის მიხედვით ეს სკოლები შეიძლება შემდეგნაირად დაჯგუფდეს: ალექსანდრიის სკოლა უნდა წოდებულ იქნეს ანტირელიგიურ-ლოგიკურ სკოლად, რადგან მას ყველაზე უფრო ანტირესებდა ყოფნისა და აზროვნების შესახებ პრობლემები. პირველის შესახებ მომეტებულად თვითონ პლოტინი მუშაობდა, ამონი საკვს შემდეგ, რომელსაც წერილობითი მემკვიდრეობა არ დაუტოვებია. ლოგიკის საკითხებზე მუშაობდა პორფირე. ნეოპლატონიკოსების სირიული სკოლა მეტაფიზიკურ საკითხებს თეოლოგიური გზით სწყვეტდა და ამით წარმართულ პანთეონს ფილოსოფიურ საფუძველს უდებდა. ასევე იქცეოდა იამბლიხე. რაც შეეხება მის მოწაფეებს — ლებანიოსს, რომელიც არც ისე ახლო იყო იამბლიხესთან, როგორც პოლითეისტური სისტემის შემქმნელთან, და თემისტეს — პირველი მათგანი რიტორიკის მასწავლებელი იყო, ხოლო მეორე მომეტებულად კომენტარულ მოღვაწეობას ეწეოდა. ამის გარდა, მაშინდელი დროის ჩვეულებათა მიხედვით, ორივე აღნიშნული ფილოსოფოსი ფართო მიწერ-მოწერას ეწეოდა. ბევრი მათ წერილთაგანი შემონახულია და ფილოსოფიის ისტორიისათვის ერთგვარი მნიშვნელობა აქვს. მათში ხშირად მოცემულია პასუხი ამა თუ იმ ფილოსოფიურ საკითხზე. საინტერესოა, მაგალითად, ლებანიოსის წერილები რომის კეისარ იულიანესთან, რომელსაც საქრისტიანო ეკლესიამ, ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის გავლენით, წარმართობისკენ დაბრუნებისა და ქრისტიანობის დაჯატიისათვის „განდგომილი“ უწოდა.¹³

ეს მოკლე დახასიათება ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის განვითარებისა ნათელჰყოფს, რა ინტერესებით ხელმძღვანელობდა ამ მიმართულების ფილოსოფია თავისი განვითარების ყველა საფეხურზე. ერთი ნათელია — ნეოპლატონიკური ფილოსოფია, როგორც მონათმფლობელური საზოგადოების დაშლის პერიოდში შექმნილი, ცდილობდა თავი მოეყარა ანტიკური ფილოსოფიის ყველა ძირითადი მიმდინარეობისათვის. მონათმფლობელური საზოგადოების დაშლა იმავე დროს იყო მოშლა იმ სოციალ-პოლიტიკური წყობისა, რომელიც მასზე იყო აგებული.

კ. მარქსმა ამომწურავი დახასიათება მოგვცა ნეოპლატონისტური ფილოსოფიისა, რომლის მიხედვით იგი შეიცავდა ანტიკური ფილოსოფიის ძირითად მიმდინარეობათა ფანტასტიკურ ნაერთს.¹⁴ ამ ნაერთში დამახასიათებელია უკვე

ისიც, რომ ანტიკური ფილოსოფიის მთავარ ამოცანად მიჩნეული იყო სინკრეტისტული პერიოდი ანტიკური ფილოსოფიისა, რომელიც ეკლექტიზმით ითქვამდა კიდევ სულს. ლატიფუნდიალური მეურნეობის დამსხვრევისა და კოლონატის სისტემაზე გადასვლას, როგორც ეკონომიურ ბაზისს ამ ფილოსოფიისა, აღარ ძალუძდა რაიმე შემოქმედებითი წამოწყების შექმნა აზროვნებაში. ამ უკანასკნელს ისლა შეეძლო კიდევ, რომ მრავალგზის წარმართული მიმდინარეობანი როგორმე გაეერთიანებინა, მაგრამ ეს გაერთიანება არ მოხერხდა. „ერთის“ საწყისად გამოცხადება და სხვა ყოველივესი მის ქვეშ მღვამ გარემოებად აღიარება გარეგნული, მექანიკური გაერთიანება აღმოჩნდა. ეს ისევე ვერ აღწევდა მიზანს, როგორც კოლონატის ნიადაგზე შეუძლებელი იყო კვლავ მთლიანი კლასიკური ხანის, მონათმფლობელური მეურნეობის აღდგენა. იერარქიის პრინციპზე დადგომით ნეოპლატონიზმი მომდევნო დროში ფეოდალური საზოგადოების შეგუებისათვის მოემზადა და მისთვის მოსახმარი გახდა.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის აღნიშნული ბერძენი ფილოსოფოსების წერილებს მნიშვნელობა აქვს. ჯერჯერობით ჩვენ შეგვხვებით ერთ ასეთ წერილს, რომელიც თემისტეს კრებულშია დაცული და რომელსაც უშუალო კავშირი აქვს ძველ საქართველოსა და მის რიტორიკულ სკოლასთან. წერილი IV საუკუნეს ეკუთვნის და ვინმე ახალგაზრდისათვის პასუხს წარმოადგენს, რომელსაც თემისტესთვის მიუმართავს დახმარებისათვის პროვინციიდან თავის დასაღწევად და კონსტანტინოპოლში განათლებისათვის გადმოსასვლელად. მაშასადამე, წერილი თემისტეს პასუხს წარმოადგენს, რომელშიაც ის განუმარტავს თავის ადრესატს, რომ მნიშვნელობა აქვს არა იმას, თუ სად სწავლობ, არამედ იმას, თუ რას სწავლობ... სხვა მაგალითების გარდა, ახალგაზრდის დასარწმუნებლად თემისტე საკუთარ მაგალითსაც მიუთითებს:

— „მე თვითონ, უძვირფასესო ახალგაზრდავ, რიტორიკული ღირებულებანი მოვიპოვე ისეთ ადგილას, რომელიც გაცილებით უფრო ნაკლებ ცნობილია, ვიდრე ჩვენი სამშობლო; არა წყნარსა და ელინურს ადგილას, არამედ პონტოს ნაპირზედ, ფაზისის მახლობლად, სადაც თესალიიდან წასული გემი არგოსი მიადგა, რაც პოეტებში გაკვირვებას იწვევდა და ზეცამაც აიტაცა, სადაც ცნობილია თერმოდონტი, ამაზონელთა საქმენი და თემისკვირი. აი ეს ბარბაროსული და უმშვიდო ადგილი ერთი კაცის სიბრძნეა და სიქველემ, რომელიც კოლხებსა და სომხებს შორის ცხოვრობდა და მათ არა შვილდის ტყორცნას ან დისკოს მომარჯვებას, ან ცხენის დაუფლებას ასწავლიდა, მსგავსად ბარბაროსული მეზობლებისა, არამედ ეს ადგილი ელინური და მუხათა ტაძარი გახდა, რითაც ისინი, გამოწრთობილნი რიტორიკულს ოსტატობაში, ბერძნებზეც კი იმარჯვებდნენ. რამდენად მართალია, რასაც მე ვლაპარაკობ, ნათელი გახდება შენთვის, თუ გეტყვი, რომ მე იქ (ე. ი. კოლხეთში) წავედი არა საკუთარი მისწრაფებით, არამედ მამის რჩევით, რომელიც ყველაზე უფრო კეთილმოსურნე იყო ჩემთვის და საღად მოაზროვნე, როგორც ფილოსოფოსი. იქნებ შენ ისიც უსაყვედურო მას, რომ მან თავისი ცნობილი ფილოსოფიური განათლებაც იქვე მიიღო.“¹⁶

ეს ნაწყვეტი მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი ძეგლია. ჯერ ერთი, თვითონ ძეგლი არ იწევს იქვს, სხვათა შორის, იმ მხრივათაც, რომ არისტოტელეს კომენტატორსა და რიტორიკული მიმდინარეობის წარმომადგენელს—ფილოსოფოს თემისტეს ეკუთვნის. გარდა ამისა, არც მოწოდებულ ცნობათა თბიქტივობა ბადებს რაიმე იქვს, რადგან ცნობების მომწოდებელი სრულიად გარეშე პირია, რომელიც ოდნავადაც არაა დაინტერესებული კოლხეთის კულტურულ მიღწევათა განდიდებაში. ყველაფერა ეს წერილს აქცევს სანდო წყაროდ კოლხეთისა და მისი აკადემიის საქმიანობის გასაშუქებლად IV საუკუნეში.

უპირველესად ყოვლისა, არ იწევს ექვს, თუმცა ზოგიერთი წარმომადგენელი ბურჟუაზიული მეცნიერებისა ამ აზრის წინააღმდეგ გამოდის, რომ თემისტეს ცნობები სწორედ იმ კოლხეთს (ძველ საქართველოს) ეხება, რომელიც არგოს მგზავრთა შესახებ თქმულებასთან არის დაკავშირებული და რომელიც ბერძნული პანთეონის ისტორიასთან დაკავშირებით აღწერილია ჰესიოდის მიერ. ასევე ექვს გარეშეა, რომ ძეგლში ლაპარაკია უმაღლესი ფილოსოფიური სკოლის შესახებ. მართლაცდა, თემისტე პირდაპირ წერს, რომ ის რიტორიკის ხელოვნებაში გამოიწაფა სწორედ კოლხიდაში და რომ აქვე უფრო აღრე სწავლობდა მისი მამა, აგრეთვე ფილოსოფოსი ევგენიოსი. თუ ამრიგად აქ, კოლხიდაში, სწავლობდა ბერძენ ფილოსოფოსთა მთელი გენერაცია და აქ მოიძვეს მათ ნაყოფი რიტორიკისა და „თავისი ცნობილი ფილოსოფიისა“, მაშინ მართლაც ექვს გარეშეა, რომ კოლხიდასა და მის ცნობილს აკადემიაში ყვავოდა III—IV საუკუნეებიდან, ე. ი. მოგვიანო ანტიკურობიდან, უმაღლესი ფილოსოფიური სკოლა.

უპირველესად ყოვლისა, საინტერესოა ამ უმაღლესი სკოლის საქართველოში გახსნის თარიღის დადგენა. თემისტე, როგორც ითქვა, დაიბადა 317 წელს. მაშასადამე, მისი კოლხიდის აკადემიაში სწავლის დრო არ შეიძლება გადასცდეს IV საუკუნის პირველ ნახევარს. მაგრამ, თანახმად იმავე ცნობებისა, კოლხეთის აკადემიაში სწავლობდა თემისტეს მამაც, ევგენიოსი, რასაც ჩვენ მივყევართ III—IV საუკუნეთა მიჯნამდე. ყურადღების ღირსია, რომ ბერძნები, რომელთაც თავისი საკუთარი ცნობილი ცენტრები ჰქონდათ უმაღლესი ფილოსოფიური განათლებისათვის, მაინც საქართველოს ეტანებოდნენ. ცხადია, რომ ასეთი ამბისათვის საჭირო იყო კოლხეთის აკადემიას სახელი გავარდნოდა, რისთვისაც, თავისთავად ცხადია, საჭირო იყო ერთგვარი სამზადისი დრო, რომელიც, უეჭველია, III საუკუნეზე მაინც მოდის. მეორეს მხრივ, როგორც ცნობილია, ფილოსოფიური კულტურა არ იწყება აკადემიებით. ეს კულტურა უფრო აღრე უნდა ყოფილიყო შემზადებული აღრინდელ საქართველოში და, ვიდრე აკადემიის დაარსების საჭიროება გაჩნდებოდა, მას საკმაოდ დიდი გზა უნდა გაეკლო. ერთი სიტყვით, აღრინდელ საქართველოში უკვე იმთავითვე უნდა ყოფილიყო (ჩ. წ. ა. დასაწყისიდან) ფილოსოფიის კულტურა, რათა III საუკუნეში შესაძლებელი გამხდარიყო უმაღლესი ფილოსოფიური განათლების ცენტრის შექმნა. გასაკვირი არაა, რომ წარმართული ფილოსოფიური კულტურის შესახებ ცნობები თვითონ საქართველოში არაა დაცული. შემთხვევითი კი არაა, რომ უძველესი ქართული დამწერლობითი ძეგლი, რომელიც V საუკუნეს ეკუთვნის,

ქრისტიანული მარტიროლოგიური ძეგლია. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მართალი იყვნენ მეცნიერების ის წარმომადგენლები, რომლებიც ფიქრობდნენ. რომ ქრისტიანულმა ეკლესიამ მოახერხა საქართველოში ყველაფრის მოსპობა. რაც წარმართულ კულტურასთან იყო დაკავშირებული. ამის გამოა, რომ პირველი ძეგლი, რომელიც შემონახულა. მოწამეობრივი ხასიათისაა განსაზღვრულად საქრისტიანო ეკლესიისა. რა თქმა უნდა, საბერძნეთშიაც, სადაც წარმართულ კულტურასთან დაკავშირებული ძეგლებია შემონახული, იყო დამკვიდრებული ქრისტიანობა, მაგრამ წარმართული კულტურის ძეგლები საბერძნეთში ისევე, როგორც წარმართული კულტურა საზოგადოდ, კერძოდ კი ფილოსოფიური, იმდენად უფრო ძლიერი იყო, რომ მრავალი ძეგლი გადარჩა; ამის წყალობით მოხდა ისიც, რომ ცნობები ძველი ქართული კულტურის შესახებ, საქართველოში დაღუპული, დაცული აღმოჩნდა ბერძნულ წყაროებში. ცნობილია ისეთი შემთხვევებიც, როცა ესა თუ ის ძეგლი ბერძნული კულტურისა დაკარგულია თავის სამშობლოში და დაცულია ქართული თარგმანების სახით, მაგრამ ამ საკითხის კვლევა აქ ჩვენს მიზანს არ შეადგენს.¹⁶

ამრიგად, ფაქტია, რომ ძველ საქართველოში, კოლხიდაში, იმ ადგილას. სადაც თურქე მიადგა გემი „არგო“, ბერძენ ფილოსოფოსთა მთელი თაობა სწავლობდა. საკითხავია, ხომ არ იყო ეს ბერძნული დაწესებულება, ბერძნული უმაღლესი სკოლა ბერძნული კულტურისა და ფილოსოფიის ანარქელი? თუ ეს ასეა, მაშინ არაფერია გასაკვირი, რომ III—IV საუკუნეში შეიქმნა აკადემია, რომელიც ასეთ შემთხვევაში კოლხიდურად უნდა ჩაითვალოს მხოლოდ ადგილმდებარეობის მიხედვით.

მაგრამ, ყველაფერი ეს წყაროების მიხედვით ასე არ უნდა იყოს. ჩვენი წყარო უპირისპირებს ადრინდელ დასავლეთ საქართველოს (კოლხიდას) ძველ საბერძნეთს. მართალია, კოლხიდა მას შემდეგ, რაც ის კულტურული განდა, ელინურ ქვეყანას დაემსგავსა, მაგრამ ამ ცნობით ჩვენს წყაროს ოდნავადაც არ სურს კოლხიდისა და საბერძნეთის კულტურის გაიგივება. პირიქით, თემისტე ხაზს უსვამს, რომ კოლხიდა იყო ბარბაროსული და განდა ელინური, ე. ი. წარსულში უკულტურო ქვეყანა ელინურ ქვეყანას დაემსგავსა, კერძოდ, „მუზების ტაძრად გადაიქცა“. საქმე რომ რომელიმე კოლონიისაში შეტანილ ბერძნულ კულტურას ეხებოდეს, ბერძნებთან დაპირისპირებასა და შედარებას აზრი არ ექნებოდა. ბერძნებს მრავლად ჰქონდათ კოლონიები, შავალითადმცირე აზიაში, იონიის სანაპიროებზე, თავისი ფილოსოფიური ცენტრით; აგრეთვე სამხრეთ იტალიაში, ასეთივე ცენტრით. მაგრამ არც ერთი მათგანის შესახებ ბერძენ ისტორიოგრაფს არ დაუსახავს მიზნად მათი ელინურ კულტურასთან შედარება ან დაპირისპირება.

კიდევ მეტი. ჩვენი წყარო პირდაპირ მიუთითებს, რომ კულტურა, რომელიც ჩვეულებრივი ბერძნული სიტყვა-ხმარებით. ელინურს ნიშნავდა, ამ ქვეყანაში გავრცელებული იყო არა ბერძნების, არამედ „ერთი კაცის. მიერ, რომელიც დამკვიდრდა კოლხებსა და სომხებს შორის“. შეიძლება ეს მითითება ერთ კაცზედ უბრალო ხერხი იყოს ავტორის მიერ ისტორიული პროცესების გაგებლადან გამომდინარე, მაგრამ თუ აქ მას მხედველობაში ჰყავს ვინმე ბერძენი,

როგორც აღნიშნული ადგილის განმანათლებელი, საეკვოა, რომ მას ეს პირი პირდაპირ არ დაესახელებინა. შესაძლებელი განმარტება ამ ადგილისა, თითქოს შავი ზღვის ნაპირზე მდებარე კოლხიდა ადვილად შეიძლებოდა ბერძნების კოლონია ყოფილიყო, სადაც ბერძნებს შეეძლოთ დაეარსებინათ უმაღლესი განათლების კერა, უნდა განზე იქნეს დატოვებული, რადგან კოლხების გარდა აქ არმენიებიც არიან მოხსენიებულნი. საეკვოა, რომ უკანასკნელი ამ ღროს წარმოდგენილი ყოფილიყო როგორც ზღვის ნაპირზე მდებარე კოლონია.

ყველა ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ არც ადგილი (კოლხიდა) და არც უმაღლესი სკოლა (აკადემია) არაა ბერძნებთან პირდაპირ დაკავშირებული. მაგრამ, სამაგიეროდ, ერთია ნათელი. კოლხიდასა და ბერძნებს შორის მკვიდრო და სისტემატური კავშირის დამყარების პროცესში შავი ზღვის სანაპიროზე, ე. ი. მის აღმოსავლეთ ნაპირზე, მრავალი ბერძენი ცხოვრობდა: ყოფილი ჯარისკაცები. მომეტებულად მეციხოვნენი და, აგრეთვე, მოვაჭრენი, რომლებიც აქ მეტის ხნით რჩებოდნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ როცა ლაპარაკია „ელინურ დღესასწაულებზე“, რომლებზედაც კოლხეთის მცხოვრებნი ბერძნებთან შეჯიბრებისას თურბე გამარჯვებულნი გამოდიოდნენ, მხედველობაში უნდა ჰყავდეს ჩვენს წყაროს სწორედ ეს ადგილობრივ დასახლებული ბერძნები. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ კოლხეთის მცხოვრებნი ელინურ დღესასწაულებზე მონაწილეობის მისაღებად თვითონ საბერძნეთში დადიოდნენ. აქედან ნათელია, რომ აქაც, ისე როგორც ეს ხდებოდა ყველგან, საერთაშორისო შეხების წერტილებში როგორც მოსახლეობა, ისე ენა არეული იყო: ბერძნები ისევე ლაპარაკობდნენ ადგილობრივ, ე. ი. ქართულ, ენაზე, როგორც კოლხიდას ადგილობრივნი — ბერძნულზე. აქედან ისიც ნათელია, რომ კოლხიდის აკადემიაში სწავლება თავისუფლად შეიძლებოდა ორივე ენაზე წარმოებულყო: ბერძნულსა და ქართულზე. ამ პირობებში ჩაისახა ორენოვან მოღვაწეთა ისტორია ძველ საქართველოში, რომლის წარმომადგენლებს ქვემოთ შევხვდებით.

ზემოთ ვნახეთ, რომ ბერძენთა მოსახლეობა კოლხეთში თავისი მდგომარეობით, რიცხვითა და ცხოვრების ნაირობით არ იყო მომზადებული ადგილობრივ მცხოვრებლებზე დიდი გავლენისათვის.

ჩვენ არა გვაქვს ცნობები კოლხეთის რიტორიკული სკოლის მასწავლებელთა შესახებ; იმ ერთი შემთხვევის შესახებ, რომელიც იოანე ლაზთანაა დაკავშირებული, ქვემოთ. ფილოსოფოს ეგვენიოსისა და მისი შვილის, აგრეთვე ფილოსოფოს თემისტეს შესახებ ჩვენ ვიცით, რომ ისინი ამ სკოლაში მხოლოდ სწავლობდნენ. იმ კაცის შესახებ კი, რომელიც, ჩვენი წყაროს მიხედვით, კოლხების ფილოსოფიური განათლების საფუძველმდებელი იყო, არა ვიცით რა ეს ცნობა იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ კოლხეთის რიტორიკული სკოლის მოღვაწეთა სახელები უცნობი დარჩა. რომ ეს მასწავლებლები სახელგანთქმულნი უნდა ყოფილიყვნენ, რომელთა შესახებ საბერძნეთშიაც იცოდნენ, ეს ჩვენი წყაროდან აშკარად ჩანს; რომ ზოგიერთი ამ „ელინიზატორთაგანი“, როგორც ამას ავტორი მიუთითებს, ადგილობრივ, კოლხურ ენაზე ლაპარაკობდნენ, ესეც ჩვენი წყაროდან ნათელი უნდა იყოს. შეიძლება საქმე ისედაც წარმოვიდ-

განოთ, რომ არავითარი მიმზიდველი სახელი არც იყო კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში. მაგრამ სავაჭრო ურთიერთობისა და სასამართლო თუ საზოგადოდ სამოქალაქო დამოკიდებულებათა საქიროებით გამოწვეული პრაქტიკული, საქმიანი სკოლა იზიდავდა უცხოელებსაც კი, მით უმეტეს, რომ გაბატონებული განწყობა თვით საბერძნეთის სკოლებში მომეტებულად თეოლოგიურ-მეტაფიზიკური იყო. ეს განსაკუთრებით ეხებოდა მესამე პერიოდის ნეოპლატონაზმს. იამბლიხეს მიერ შექმნილი მეტაფიზიკური გამართლება ანტიკური პოლიაიუზმისა წარმოადგენდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ ძალთა დარაზმევას. ზოგ შემთხვევაში წარმართული ფილოსოფიის შეტევა ეფექტური აღმოჩნდა, როგორც, მაგალითად, მოხდა რომის საქრისტიანო ფრონტის გარღვევის შემთხვევაში. ამდენად, ასეთი განწყობა დამახასიათებელი იყო თანამედროვე ბერძნული ფილოსოფიისათვის. მე ბ რ ძ ო ლ ი პ ო ლ ი თ ე ი ზ მ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი თ გ ა მ ა გ რ ე ბ ე უ ლ ი — ასეთი იყო თანამედროვე ბერძნული ფილოსოფიის მთელი საქმიანობა.

ასეთ პირობებში გასაგებია, რომ საქმიანი წრეები — მოვაჭრეთა სახით, არ სავიროებდნენ რა ამ ბუნდოვან ამბებს და არც საშუალება ჰქონდათ შეექმნათა წმინდა იურიდიული განათლების ცენტრები სათანადო კადრების მოსამზადებლად, რომელთაც უნდა მოეკლათ ყოველგვარი სადავო საქმისათვის თუ გაოიგებისათვის, რომლებიც ვაჭართა საქმიანობასთან იყო დაკავშირებული, კმაყოფილდებოდნენ სოფისტური სკოლების ერთგვარი აღორძინებით. ეს ხერხდებოდა რიტორიკული სკოლის ისეთი სახეებითაც, რომელსაც შეეძლო მოეცა პრაქტიკულად ჩინებულად მომზადებული, რიტორიკაში გამობრძმედილი ორატორები.

უკანასკნელი გარემოება ორგზისაა დადასტურებულ: თვით თემისტესა და პროკოპი კესარიელის მიერ, რომლებიც მოგვითხრობენ ამ სკოლიდან გამოსულ ორატორებზე.

ის გარემოება, რომ კოლხეთის რიტორიკული სკოლა, ყველა მონაცემის მიხედვით. არსებითად განსხვავდებოდა თანამედროვე ბერძნული ფილოსოფიური სკოლებიდან, გადამწყვეტ საბუთად უნდა ჩაითვალოს, ზემოთ აღნიშნულ სხვა გარემოებათა ნიადაგზე. იმის დასამტკიცებლად, რომ კოლხეთის რიტორიკული სკოლა ბერძნების შემონატანად ვერ ჩაითვლება, როგორც ზოგი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ ადგილობრივი კოლხურ-ბერძნული სავაჭრო ურთიერთობის ნიადაგზეა შექმნილი.¹⁷

ისტორიული ცნობების ჩვეულებრივი სიმცირე არ გვაძლევს საშუალებას კოლხეთის აკადემიის მოღვაწეობის ფარგლები მეტად თუ ნაკლებად დავადგინოთ. როგორც ჩანს, მისი ძირი III საუკუნეშია. რაც შეეხება მის მოგვიანო ისტორიას, ამის შესახებ ზოგიერთი ცნობის მიღება თუ პირდაპირის არა, შემოვლის გზით მაინც ხერხდება. საამისო წყაროებად შეიძლება გამოდგენ IV საუკუნის ისტორიკოსები, უკვე მოხსენიებული პროკოპი კესარიელი და აგათია სქოლასტიკოსი.¹⁸ აქ, როგორც ითქვა, ლაპარაკია შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზედ იმავე აღრინდელ ქართველ მოდგმათა (კოლხებსა და ლაზებს) შორის რიტორიკისა და რიტორიკული ხელოვნების განვითარების შე-

სახებ. უკვე აღვნიშნეთ, რომ თემისტეს ცნობების მსგავსად კოლხების (ძველი ქართველების) ბერძნებთან რიტორიკულ ხელოვნებაში შეჯიბრების შესახებ ლაპარაკია აგრეთვე ახლახან დასახელებულ ავტორებთან, განსაკუთრებით კი პროკოპი კესარიელთან, რომელიც მიუთითებს ლაზების (კოლხიდელების) რომაელებთან რიტორიკულ შეჯიბრებაზე. აქ განსაკუთრებით ხაზგასმულია ძველი ქართული სანაპიროს მცხოვრებთა დიდი დაოსტატება რიტორიკის საქმეში. ამ ცნობების სტერეოტიპულობა და ერთნაირი ხაზგასმა რიტორიკაში ოსტატობისა, როგორც ადგილობრივ მცხოვრებთა დამახასიათებლისა, უქველად მოგვაგონებს უმაღლეს რიტორიკულ სკოლაში კოლხების ქვეყანაში განსწავლულთა შესახებ თემისტეს ცნობას და გვაიძულებს ამ ორ მოვლენას შორის შინაგანი კავშირი ვიგულოთ. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ კოლხეთის აკადემიის მოღვაწეობა გრძელდებოდა მეოთხე საუკუნის შემდეგაც, ე. ი. თემისტეს მოღვაწეობის შემდეგ, და, შესაძლებელია, ფილოსოფიაში ანტიკურობის დასასრულამდე, ე. ი. მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევრამდეც კი.

როგორი იყო ამოცანები, რომლებსაც კოლხეთის აკადემია ემსახურებოდა? ამ კითხვაზედ პასუხი არაა ძნელი, რადგან შემონახულ ცნობებს, რომლებიც ამის შესაძლებლობას იძლევა, კიდევ უფრო განამტკიცებს ის შედეგები, რომელსაც სამოსამართლო და პოლიტიკურ ორატორთა მომზადებით იძლეოდა კოლხეთის რიტორიკული სკოლა. თემისტე, თითქოს, მეორე პერიოდის ნეოპლატონიკური სკოლის, ე. ი. იამბლიხეს მეთაურობით არსებული სირიული სკოლის, მიმდევარი უნდა იყოს. სინამდვილეში კი ეს სავსებით ასე არაა. აღსანიშნავია, ჯერ ერთი, რომ მან ფილოსოფია კოლხიდის აკადემიაში ისწავლა. თავისი მამის შესახებ თემისტე ასეთივე ცნობას გვაწვდის. მამის შესახებ ცნობაში ხაზგასმულია გამოთქმა „იმანაც“. ეს ხაზგასმა გვაფიქრებინებს, რომ მამის შესახებ თქმულს თემისტე თავის თავზედაც ავრცელებს და, მაშასადამე, მან თავისი ფილოსოფიური განათლება სწორედ კოლხეთში მიიღო. თემისტეს მოღვაწეობიდან ცნობილია, რომ ის იყო არისტოტელეს კომენტატორი. ეს ამ დროისათვის უკვე დამახასიათებელია: ვინ ასწავლიდა ამ ფილოსოფიას კოლხეთში და რომელი ბერძენი ან ადგილობრივი (კოლხელი) ფილოსოფოსი უქმნიდა საბერძნეთამდე მიღწეულ სახელს კოლხეთის რიტორიკულ სკოლას — ამის შესახებ, გარდა თემისტეს ცოტასმეტყველი მითითებისა ვიღაც ადგილობრივად დამკვიდრებულ ფილოსოფოსზე, მეტად მცირე ცნობა მოიპოვება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ახლახან გამოჩვეულ ცნობებს იოანე ლაზის (ეგნუქის) შესახებ, რომელიც, ყველა მონაცემის მიხედვით, კოლხეთის სკოლის ერთი მასწავლებელთაგანი უნდა იყოს, რაზედაც ქვემოთ.

დემოკრიტესა და პლატონის ხაზი, როგორც აღვნიშნეთ გამომხატველი მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წამყვანი ხაზისა, ფილოსოფიის ისტორიაში, ცნობილია, ყოველთვის ერთნაირი სიციხადით არ ვლინდება. უკვე ეგრეთ წოდებულ სინკრეტიზმის პერიოდში პლატონის ხაზი შეფარდებული იყო იმ ცოდნასთან მის შესახებ, რომელიც გადმომცემელთა სახით იყო ცნობილი, ხოლო დემოკრიტეს ხაზი ნახევრად მატერიალისტ არისტოტელის იყო შეცვლილი. მიუხედავად ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის მიერ ამ ორი ხაზის ერთ, „ფანტას-

ტიურად შერწყმულ“ ნაერთში მორიგების ცდისა, უკვე IV, V საუკუნეებიდან დაიწყო არისტოტელესა და პლატონის დაპირისპირება, როგორც ერთგვარი ადეოლოგიური კონტროვერზა. ეს გარემოება, ცხადია, არ გამორიცხავდა გარკვეულ მწვავე სოციალურ დაპირისპირებათა პირობებში ცდებს კვლავ აღედგინა პირდაპირი კონტროვერზა დემოკრიტესა და პლატონს შორის.

IV საუკუნისათვის თემისტესეზური არისტოტელეს კომენტატორები ჯერ კიდევ მორცხვი და გაუბედავი მოწინააღმდეგეებია პლატონის იდეალიზმისა. არისტოტელე ფიზიკოსი, ლოგიკოსი და რიტორიკოსი — ასეთია ეს გზა და საგებია, რომ იგი არსებითად განსხვავდებოდა იდეალისტური პოლითეიზმიდან, რომელსაც ნეოპლატონიზმი ქადაგებდა იმ დროს საბერძნეთში და მის გარეთაც.

თემისტეს, უპირველეს ყოვლისა, არისტოტელეს ლოგიკურ თხზულებათა კომენტატორად სთვლიან. იგი პლატონს მაინცდამაინც მალლა არ აყენებდა, თუმცა ცალკეულ გამოთქმებში მას საკმაოდ აფასებდა. არსებობს აზრი, რომ იგი არ იყო ნეოპლატონიკოსი.¹⁹

თემისტე სიტყვის მეფედ იწოდებოდა²⁰ და ფილოსოფიას უაღრესად პრაქტიკულად უყურებდა. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსი მას ზედმეტად და ცალმხრივად ფილოსოფიის პრაქტიკული თვალსაზრისით განმხილველობასაც კი უსაყვედურებდა.²¹

თემისტეოსზე, ისე როგორც ცოტა ქვემოთ ლიბანიოსზე, იმიტომ გვქირდება მეტი შეჩერება, რომ ეს ორი მოაზროვნე მკიდროდ დაკავშირებულია ქართული აზროვნების ადრინდელ საფეხურებთან. პირველი, ე. ი. თემისტე, არა მარტო ერთი მთავარი წყაროთაგანია კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლის შესახებ, არამედ მისი პირმოა, ერთი მისი მოწაფეთაგანაა. მისი „სიტყვები“²² ისეთივე, თუ მეტი არა, ძეგლია კოლხეთის რიტორიკული სკოლის საქმიანობის, გეგმისა და მიზანდასახულებისა, როგორც კოლხ-ლაზელი ორატორების „სიტყვები“.

სამარცხვინო ამბავად უნდა ჩაითვალოს დასავლეთის ბურჟუაზიული ისტორიოგრაფიისათვის, რომ მათ იმდენი ხანია ზელთ აქვთ არა მარტო ხელნაწერი, არამედ მეცნიერულად დამუშავებული და გამოცემული „სიტყვები“ თემისტესი და თვალს ხუჭავენ და „სიტყვა“ 93-ში ვერ ამოუკითხავთ ეგოდენ მნიშვნელოვანი ცნობა, რომ მან ფილოსოფიური განათლება კოლხეთში მიიღო. ისინი ამ ფაქტს, ავტორის მიერ დადასტურებულს, გვერდს უვლიან. ერთადერთი ახსნა ამ საკვირველი ფაქტისა უნდა იყოს ის, რომ კოლხეთის უძლიერესი რიტორიკული სკოლა არ იყო ბერძნული.²³

თემისტე სთვლიდა, რომ ფილოსოფიის მიზანი უნდა იყოს მეტყველების შესწავლა და მასში დაოსტატება იმ მიზნით, რომ ცხოვრების — კერძოსა თუ საზოგადოებრივის — საქმეებში პრაქტიკული ადამიანი მივიღოთ.²⁴ ასეთი გაგება და მიზანდასახულება უნდა ჰქონებოდა იმ სკოლას, სადაც თემისტემ, საკუთარს განცხადებით, ყველაფერი ეს ისწავლა. აი ესაა ჩვენთვის ადრინდელი ქართული აზროვნების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი, რადგან საშუალებას ვუძლევს ვიმსჯელოთ კოლხეთის სკოლის შესახებ, მის გეგმებსა და ამოცანებ-

თან დაკავშირებით. კიდევ მეტი: თემისტე მოგვითხრობს იმაზე, თუ როგორ გამოიყენა ის პრაქტიკული აღზრდა, რომელიც მან მიიღო, თუ როგორ ავალბდა ბიზანტიის კეისარი სხვადასხვა საქმეებს და იგი მას შედეგიანად ასრულებდა.²³

ყველაფერი ეს. დოკუმენტალურად გადმოცემული გარემოება, ზედმიწევნით უდგება ჩვენ მიერ ზემოთ გარკვეულს კოლხეთის რიტორიკული სკოლის შექმნის გარემოსა და იქედან გამომდინარე იდეოლოგიურსა და საქმიან-ეკონომიურ პირობებს.

ამრიგად, თემისტეს კავშირს ადრინდელ საქართველოსთან დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერებამ ალაგს, მასზე სდუმს. მისი საქმიანობის მიხედვით კი ირკვევა, რომ სკოლა, რომელშიც მან თავისი ფილოსოფიური განათლება მიიღო, არათუ ნეოპლატონიკური არ იყო, არამედ — ანტიპლატონისტური, არა იდეალიზმით გატაცებული, არამედ — საამქვეყნო, რეალური, პრაქტიკული. ასეთივე იყო თემისტეს ცნობით მამამისი ევგენიოსი — რიტორი, ორატორი. მეტყველების მასწავლებელი, რომელმაც იმავე კოლხეთის სკოლაში ისწავლა და რომელიც ბავშვობისას თვითონ ამზადებდა თემისტეს, ვიდრე კოლხეთში გააგზავნიდა.²⁴

ლიბანიოსიც. რომელზედაც კიდევ გვექნება ლაპარაკი, არაა წმინდა წყლის ნეოპლატონიკოსი. ისიც სწორედ იმავე გზას ადგა ფილოსოფიაში, თუმცა განათლება ნეოპლატონიკოსთა წრეში მიიღო. ათენის ფილოსოფიურ აკადემიაშიც შეიძლებოდა იმ დროს (IV საუკუნეში) რიტორიკული განსწავლა, მაგრამ ეს ხდებოდა იმდენად, რამდენადაც რიტორიკაც შედიოდა (არისტოტელეს შემდეგ) ფილოსოფიურ დისციპლინათა შორის, მაგრამ სპეციალურ რიტორიკულ სკოლას მხოლოდ კოლხეთის სკოლა წარმოადგენდა.

კონსტანტინეპოლიდან ათენი უფრო ახლო იყო, ვიდრე ზღვის გადმოღმა მდებარე კოლხეთი, რომელზედაც წარმოდგენაც კი, თემისტეს მოწმობით, მითოლოგიურ ამბებს აღვიძებდა მეხსიერებაში. მიუხედავად ამისა, ევგენიოსმა თავისი ვაჟი კოლხეთის სკოლაში გაგზავნა. რას უშველის ფილოსოფიის ბურჟუაზიული ისტორიკოსებს ამ ფაქტის დამალვა?!

თემისტეს კოლხეთში ყოფნასა და განსწავლასთან დაკავშირებულია ერთი ვეებერთელა მნიშვნელობის ფაქტი. მისგან დარჩენილ მემკვიდრეობაში, რომელიც არისტოტელეს მთელი ლოგიკური ნამუშევარის კომენტარს შეიცავს (ორივე ანალიტიკის, ტოპიკის, კატეგორიებისა და სხვ.), დარჩენილია ზოგი ზღნაწერიც და აგრეთვე უცნობ ენაზე არსებული ზოგიერთი ციტატა. დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ეს ციტატები არაბულია. ეს გაერმოება ყოველად შეუძლებელია, რადგან IV ს. არ არსებობდა არაბული დამწერლობა ისე, როგორც მეცნიერება და ფილოსოფია. ამდენად, დასავლეთის მეცნიერთა აზრი ყოველ საფუძველს მოკლებულია. ტექსტი, რომელიც თემისტეს ნაწერში მოიპოვება, უნდა სხვა რამე იყოს და არავითარ შემთხვევაში არა ვითომდა „არაბული ციტატები“. ეს საკითხი დამატებით დაკვირვებასა და კვლევას მოითხოვს.

ჩვენი ძეგლის ტექსტში ნათქვამია, რომ ანონიმური ფილოსოფოსი შემკული ყოფილა „სიქველითა და სიბრძნით“. ეს უკანასკნელი არ შეიძლება ჩაითვალოს სპეციფიკურ დახასიათებად, რომელსაც შეიძლოს ამა თუ იმ ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლის აღნიშვნა. მართალია, თავისი წრის ადამიანთა დახასიათების დროს ნეოპლატონიკოსები ხშირად მიმართავდნენ სწორედ ასეთ ხერხს, მაგრამ საექვოა ვიფიქროთ, რომ ეს მხოლოდ ნეოპლატონიკოსებისათვის ყოფილიყო დამახასიათებელი. ისიც ყურადღების ღირსია, რომ მეორე პერიოდის ჩირიული ნეოპლატონიკური სკოლის ვითომცდა წარმომადგენელი ლიბანიოსი ქართველი ფილოსოფოსის ბაკურის შესახებ მასთან მიწერ-მოწერაში თითქმის იმავე ეპითეტებს ხმარობს.

სწორედ ამ ბაკურის ისტორია, რომელიც ყველა მონაცემის მიხედვით დაკავშირებული იყო კოლხეთის რიტორიკულ სკოლასთან და რომელიც უტყობეთში გასვლის შემდეგ დაუახლოვდა რიტორ ლიბანიოსს, ერთგვარ სხივს ფენს კოლხიდის აკადემიაში წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობის მიმართულებას. ნეოპლატონიზმი, ყველა მონაცემის მიხედვით, ადრე დამკვიდრებულა საქართველოში, სადაც IV საუკუნიდან, ყოველ შემთხვევაში, მას ერთგვარი დასაყრდენი ჰქონებია. ბაკური შეიძლება ჩაითვალოს ნეოპლატონიზმის პირველ წარმომადგენლად ქართველ ფილოსოფოსთა შორის, თუ არისტიდეს „აპოლოგიას“ ჩავთვლით ერთ-ერთ მის მოსამზადებელ ელემენტად.²⁷ შეიძლება, რომ ის უკვე არა როგორც მოწაფე, რადგან მანამდე იგი გარკვეულ შეხედულებათა კაცია, კოლხიდის ფილოსოფიურ კერასთან იყო დაკავშირებული მოგვიანო ანტიკურობაში და მის წილში იდეოლოგიური ბრძოლის ერთ-ერთ ბანაკს წარმოადგენდა, სახელდობრ, პლატონისტურ-იდეალისტური ბანაკისა არისტოტელისტების — ამ ნახევრად მაინც მატერიალისტების წინააღმდეგ.

ეს გარემოება დიდი მნიშვნელობის მქონეა ანტიკურობის მოგვიანო ხანის ზოგიერთი მოვლენის ასახსნელად ქართულ ფილოსოფიურ ისტორიაში. დიდი პრობლემები, რომლებიც დაკავშირებულია ანტიკური შემკვიდრების ახალი ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გადატანასთან, შეიძლება გაგებულ იქნენ იმ ფაქტთან დაკავშირებით, რომ ძველი საქართველო ჯერ კიდევ III საუკუნიდან თანამედროვე ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს კარგად იცნობდა. უკანასკნელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პლატონისტური იდეალიზმისა და არისტოტელიზმის მიმდინარეობანი, რომლებიც ნეოპლატონიზმმა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ერთგვარმა სინკრეტისტულმა საფეხურმა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ძირითადმა მიმდინარეობებმა, „თავის თავში გაწალდა“.

ამრიგად, კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში, მისი ფარგლების შიგ, წარმოებს ერთგვარი იდეოლოგიური ბრძოლა, რომელსაც ჯერხნობით, საკმაოდ განუეითარებელი საზოგადოებრივი ურთიერთობის პირობებში, არ აქვს მძაფრად დაპირისპირებული ხასიათი. ასეთი ამბავი მანამდე მომხდარა და შემდეგშიც ხდებოდა. უფრო პროგრესული და კონსერვატული ნაკადი ხშირად ერთისა და იმავე სასწავლებლის ფარგლებში თავსდებოდა და ერთმანეთს მაინც უპირისპირდებოდა და იდეოლოგიურ ბრძოლას აწარმოებდა. ასეთი რამ ხდებოდა

უფრო მოგვიანო დროსაც კი, მაგ., XI საუკუნეში იმავე ბიზანტიაში, მანგანი აკადემიაში. სადაც ერთიმეორეს ებრძოდნენ ერთისა და იმავე აკადემიის ფარგლებში პროგრესიული პელოსი (პირველი პერიოდისა) და ი. ოტალი, ერთის მხრივ, და იოანე ქსიფილონი — მეორეს მხრივ. პირველთა მომხრე იყო მომავალი ქართველი ფილოსოფოსი ი. პეტრიწი, ხოლო მეორესი — მომავალი მეთაური კონსერვატიულ-დოგმატური მიმდინარეობისა საქართველოში არსენ იყალთოელი.

IV საუკუნეში ჯერ კიდევ გაუბედავი, მორცხვი, მშვიდობიანი იდეოლოგიური ბრძოლა უნდა ყოფილიყო. კოლხეთის ფილოსოფიურ სკოლაში ტონს მაინც არისტოტელიზმი იძლეოდა. ბაკური, როგორც ვნახავთ, დარჩა თეოლოგი-იდეალისტი, პლატონის ანუ ნეოპლატონიზმის მომხრე. ირკვევა. რომ აღრინდელ საქართველოში, შესაძლოა მეორე ურთიერთობათა გზასთან დაკავშირებით, აღრე ყოფილა შესაძლებელი იდეალისტური, პლატონური ფილოსოფიის შეთვისება. IV საუკუნიდან იგი V ს. გადავა და სხვა დამატებით პირობებთან ერთად ნიადაგს მოუზადებს ანტიკური იდეალიზმის ქრისტიანულ თეოლოგიასთან შერწყმას.

კოლხეთის მიმართულებით ეს შეუძლებელი იყო. იქ ქრისტიანობაც გვიან მოვიდა და ფილოსოფიაც არისტოტელური, რიტორიკული, ანტი-იდეალისტური იყო. აღმოსავლეთ საქართველოში — იბერიაში — ქრისტიანობა უფრო აღრე შემოვიდა, იდეალისტური ფილოსოფიის ტრადიციები აღრევე დამკვიდრდა და სწორედ იბერიელი მოაზროვნე ნეოპლატონისტური იდეალიზმის ქრისტოლოგიზაციის გზით გადადგამს ნაბაჯს, რომლის შედეგები იდეალიზმ-მატერიალიზმის ანუ, დროის პირობების მიხედვით, არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის ბრძოლის ახალ სახეს შეიმუშავენს და მიმართულებას მისცემს ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარებას ახალს პირობებში. ამ საქმის შემსრულებელნი იქნებიან იოანე ლაზი და მისი, მსოფლიო სახელის მქონე, მოწაფე პეტრე იბერი.

3. სოციალ-მომოციური პირობები IV ს. აღმოსავლეთ საქართველოში (იბერიაში)

ფილოსოფოს ბაკურის მოღვაწეობა დაკავშირებულია მრავალ ადგილთან, ხოლო მისი დასასრული საქართველოს ფარგლებს გარეთაც სწვდება, მაგრამ იგი მაინც აღმოსავლეთ საქართველოში (იბერიაში) დაიწყო. ეს მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ბაკური, ჩანს, უკვე აქ ჩამოყალიბდა, როგორც მოაზროვნე, და სხვა წრეებში შემდეგ უკვე დამთავრებულის სახით გვხვდება. ამის გამო ყოვლის უწინარეს საჭიროა ვიცოდეთ — როგორი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ვითარება იბერიაში და რა უწყობდა ხელს, რომ იქ ფილოსოფიური აზროვნების უფრო კონსერვატიული მიმდინარეობა იკიდებდა ფეხს.

იბერიასა და კოლხეთს შორის თავდაპირველად ის განსხვავებაა, რომ აქ აღებ-მიცემობას არა აქვს ის მასიური ხასიათი, როგორიც იყო კოლხეთში. უკვე-

ადრინდელი ცნობით, დასავლეთ საქართველოზეც გადადიოდა სავაქრო გზა, რომელსაც ქ. დვინამდე მიჰყავდა ქართველი მოვაჭრე. დვინში იმავე წყაროების მიხედვით ქართველებს საშუალება ჰქონდათ უშუალო შეხებაში მოსულიყვნენ არა მარტო ახლობელ მეზობლებთან, როგორც, მაგალითად, იყვნენ სომხები, არამედ ისე დაშორებულთანაც, როგორც იყვნენ ინდონი. აქვე მოდიოდნენ მრავალი სხვა ერის წარმომადგენელიც.²⁸

რამდენადაც სავაქრო ცენტრი — ქ. დვინი — საქართველოს გარეთ იყო, იმდენად ამ ფაქტს მნიშვნელობა ჰქონდა სავაქრო, სააღებმიცემო ურთიერთობის უშუალო გავლენისათვის საზოგადოებრივ გარემოზე. ეს გავლენა ძალიან მკირე იკნებოდა, ვიდრე, მაგალითად, კოლხეთისა, სადაც მოსახლეობის მთელი რაიონები, თუნდაც ნავთსადგურ ფაზისთან, შედგებოდა როგორც უცხოურის, ისე მკვიდრი წარმოშობის მოვაჭრე ხალხიდან.

თავისი საკუთარი საქონელი დასავლეთ საქართველოს — იბერიას, როგორც ცნობილია, უფრო სოფლის მეურნეობის პროდუქტების სახით გაჰქონდა. ცნობილია წყაროებიდან, რომ ეს იყო ღვინო, მატყლი, პირუტყვი და სხვ. მათი დამზადების თუ მოყვანის წესი აგრეთვე ცნობილია. სამუშაო მასას მონები წარმოადგენდნენ. ვინაიდან მონათმფლობელური ფორმა IV საუკუნისათვის, ადრინდელი ფეოდალიზმის ნიადაგზე, საგრძნობლად შერყეული, მაგრამ მაინც გაბატონებული ფორმა იყო.²⁹

დასახელებული პროდუქტები სავაქრო აღებ-მიცემობის სავნად გამზადარი საქონლის სახის მქონეა განვითარების ამ საფეხურზედაც და მონათმფლობელური ეკონომიკას ემსახურება. მოსამსახურეობა საქონლის მიერ მონათმფლობელური საზოგადოებისა III—IV სს. საქართველოში, უნდა ვიფიქროთ, არ ნიშნავდა, რომ საქონელი ამ საზოგადოების რაობის გამომხატველი იყო. საქონელი, როგორც ძირითადი და უმარტივესი ელემენტი, აუცილებელი ამოსავალია კაპიტალისტური საზოგადოების კვლევისათვის. ამიტომაც იყო, რომ სწორედ საქონლის კვლევით დაიწყო მეცნიერებაში კაპიტალისტური ეკონომიკის კვლევა.³⁰

აქედან, თითქოს, ნათელი უნდა იყოს, რომ საქონლის მიერ მონათმფლობელური საზოგადოების მომსახურეობა, რამდენადაც საქონელი ამ ეკონომიური ფორმაციის არსებას არ ჰქმნიდა, ე. ი. მონათმფლობელური საზოგადოებრივი ურთიერთობის გამომხატველი არ იყო, არც საქარობდა და ვერც ჰქმნიდა ცალკე კლასს — დამამზადებელთა და მწარმოებელთა ანუ ვაჭართა. ურთი სიტყვით, საქონლის დაგროვება წარჩინებულთა მეურნეობაში და მისი გატანა დმანისსა და სხვ. გავლით დვინამდე და ხან უფრო შორსაც — ვიდრე სირია-პალესტინამდე, არც საქარობდა და ვერც ჰქმნიდა IV საუკუნის საქართველოში დამამზადებელთა და ვაჭართა კლასს.

გაბატონებულ კლასად, საზოგადოებრივ ფენად ამ პერიოდში უკვე აღრე ჩამოყალიბებული არისტოკრატია ითვლებოდა. იგი ბატონობდა ეკონომიკაში, მისი ძალა იყო მონათა არმია, მისი სიმდიდრე უხვად დაგროვებული პროდუქტები სოფლის მეურნეობისა და მისი ინტერესი ამ დიდი მარაგის ნაწილობრივ მოხმარება ფუფუნებით ცხოვრებისათვის, ნარჩენის რეალიზაცია ან

მოსულ ვაჭრებთან, ან, კიდევ უფრო ხელსაყრელად, დიდ სავაჭრო ცენტრებამდე მიტანა — ან ქ. ღვინში, ან პალესტინაში — ნავთსადგურ მაიუშამდე.

ქართველ არისტოკრატის IV ს. საქართველოში სოციალ-კლასობრივად დაპირისპირებული ძალა — „წურილი ერი“ და მონები — იმდენად დაუბეჩავებიდა ამ საფეხურზე, რომ არისტოკრატისათვის საშიშროებას არ წარმოადგენს. ასეთი საშიშროება უფრო გვიან შეიქმნება, როცა „წურილი ერის“ მოძრაობა იმდენად სახიფათო ხასიათს მიიღებს, რომ ქართველ ფეოდალებს დასჭირდებათ უცხოეთში — ბიზანტიაშიც კი — საკითხის დასმა დახმარებისათვის.

IV საუკუნის საქართველოში გაბატონებულმა წრემ ქრისტიანობა საორიენტაციო საკითხის გადასაწყვეტად მიიღო. აქ ანგარიშში იყო არა მარტო ირანის პოლიტიკურ-რელიგიური შემოტრევისაგან თავის დაღწევა ბიზანტიასთან დაახლოების გზით, სადაც ქრისტიანობა სწორედ ასეთი დაახლოების საშუალება უნდა ყოფილიყო; აქ ანგარიშში შინაური, ქართული ამბავიც იყო. წარმართული რელიგია და მისი მსახურნი ხალხის პატრონობას ქონებით ინაღლებდნენ. ქურუმთა ხელში დიდი ქონება დაგროვდა. არისტოკრატია, ადრე დამკვიდრებული ქართლში — იბერიაში, მეფესთან ერთად დაინტერესებული იყო ამ დიდი მამულების ჩამორთმევასა და თავიანთ შორის განაწილებაში. ამ ძალმომრეობის ფაქტს გარეგნული გაფორმება სჭირდებოდა და აქ ერთი რელიგიის წინააღმდეგ საშუალებად მეორე რელიგია უნდა გამხდარიყო. ქრისტიანობის მიღებას უნდა გაემართლებინა ქურუმთა წინააღმდეგ ბრძოლა და გაამართლა კიდევ; თუმცა ეს ამბავი უსისხლოდ არ ჩატარებულა.³¹

სოციალურად გაბატონებულ წრეს, მეფის მეთაურობით, ესაჭიროებოდა ქრისტიანობის ფილოსოფიური დამცველები — აპოლოგეტები. სოციალ-კლასობრივმა მოთხოვნილებამ სათანადო ხალხიც შექმნა და ამან მოამზადა ქართველი აპოლოგეტების გამოსვლა. მათგან მხოლოდ ბაკურის პიროვნება ვლინდება და ისიც შემთხვევით გადარჩენილი წყაროების მეოხებით, რომელიც უცხოეთში — სირიაში შექმნილა, სირიულსავე ენაზე.³²

სოციალური დაქვემდებარების მხრივაც ქრისტილოგიური იდეოლოგია არათუ მისაღები, — სასურველი აღმოჩნდა ქართველი გაბატონებული წრისათვისაც. მონათმფლობელური ეკონომიკისა და სახელმწიფოებრივობის ნგრევამ საქართველოშიც ადრინდელი ფეოდალიზმის პერსპექტივებში ქრისტიანული აპოლოგეტიკის მომდევნო საფეხურს მოუშვა და ნიადაგი. საზოგადოების ასეთი განვითარების პერსპექტივაში აუცილებელი გახდა ტენდენციების იდეოლოგიური გამოსახვა, სადაც პიროვნების პიროვნებაზე მიმაგრების გზით უნდა შექმნილიყო იერარქიის სახით ერთგვარი მთლიანობა. ასეთი იერარქიის ფილოსოფია მალე შემუშავდა.³³

4. ბაკური — იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელი

17 ს. საქართველოში

როგორც კოლხეთის აკადემიის, ისე ბაკურის — IV საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსის შესახებ ჩვენი ცნობები მომეტებულად ბერძნული და სირიული წარმომობისაა. ქართულს ისტორიოგრაფიაში ბაკურის პიროვნებისა

და ცხოვრების დროის შესახებ საკითხი დიდხანს იყო მსჯელობის საგანი. მის შესახებ ქრონოლოგიური თარიღის დადგენის სიძნელესთან დაკავშირებით წარმოიშვა საკითხი საქართველოს ისტორიაში ორი ბაკურის არსებობის შესახებ. ასეთი აზრი გაჩნდა მომეტებულად იმ ცნობების მიხედვით. რომლებიც დაცულია თავდაპირველად სირიულ ენაზე შედგენილ პეტრე იბერის ცხოვრების აღწერაში, სადაც ბაკური აღიარებულია პირველ ქრისტიან მეფედ საქართველოში²⁴. ასეთივე საბაზი ზემოდასახელებული საკითხისათვის ჰქონდა გიორგი ამარტოლას „ხრონოგრაფს“, სადაც ბაკური გამოყვანილია ბიზანტიის ლაშქრის სარდლად, რომელსაც მონაწილეობა უნდა მიეღო 394 წ. მოახდარ ერთ-ერთ ბრძოლაში. ბერძენი ისტორიკოსის გელასი კესარიელისა და რომის ისტორიკოსის რუფინუსის ცნობები ბაკურის შესახებ არ ეწინააღმდეგება ერთიმეორეს, რადგან უკანასკნელი ემყარება პირველს. ქართველი ისტორიკოსები — აკად. ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე და პროფ. სიმონ ყაუხჩიშვილი ამ საკითხზე სხვადასხვა აზრისა არიან, რაც ორი ბაკურის შესახებ თეზისის ირგვლივ ტრიალებს²⁵.

ჩვენ არ შევალთ ამ ისტორიკო-ბიოგრაფიული საკითხის დეტალურ განხილვაში. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ, რამდენადაც ზუსტი ქრონოლოგიური თარიღის დადგენა შეუძლებელია, ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებას: ბაკური, რომელიც მოხსენებულია პეტრე იბერის სარიულ ბიოგრაფიაში, ფილოსოფიურად განათლებული კაცი ყოფილა. თუ ბიოგრაფის მიერ გადმოცემულ ცნობებს მივხედავთ, ბაკურს ემჩნევა ბერძნული ფილოსოფიის ცოდნა, კერძოდ, არისტოტელის (მე-2 საუკ. მეორე ნახევარს ეკუთვნის) „აპოლოგიისა“. ამ გარემოების მიხედვით ძნელია ამ ბაკურის, რომელმაც სირიული სკოლის ნეოპლატონიკოსების წარმომადგენელთან — რიტორ ლიბანიოსთან ერთგვარი კავშირი გააბა, მეორე ბაკურთან გაიგივება.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის აღნიშნულ საკითხს დიდი მნიშვნელობა არა აქვს. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ IV ს. საქართველოში ცხოვრობდა და სწავლობდა ვინმე ბაკური, შესაძლებელია, სამეფო ჩაპომაველობისა, რომელიც ჩვენთვის თითქმის უცნობი მოტივების გამო ბიზანტიაში წავიდა. იგი ჯერ დასავლეთ საქართველოში — კოლხეთში წასულა. ხოლო შემდეგ უცხოეთში, აგრეთვე უცნობი მიზეზის გამო იქ ის ნეოპლატონიკოსების წრეში ტრიალებდა, რომლებთანაც შეხვედრის დროს ირკვევა მისი ცხოვრებისა და განათლების ზოგიერთი მხარე, რაც შუქსა ჰფენს მაშინდელ აღმოსავლეთსა და დასავლეთ საქართველოში ფილოსოფიური მუშაობისა და მოღვაწეობის პირობებს. უკანასკნელის გამოკვლევის შესაძლებლობამ საფუძველი მოგვცა დასახელებული ბაკური ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში შეგვეტანა.

ზემოთ გამორკვეულ სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მოსალოდნელი იყო, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში — იბერიაში შექმნილიყო ისეთი ფორმა იდეოლოგიისა, რომელიც გამოხატავდა საზოგადოების ზედა ფენის სულისკვეთებას, ადრე ჩამოყალიბებული არისტოკრატიული წრე და მისი მეთაური — სამეფო კარი — ყველაზე მკვეთრი გამოხატულება იყო იმ საორიენტაციო გზისა, რომელმაც ეს ხალხი ბიზანტიათან (ბერძნებთან) კავშირში მოიყვანა.

ქრისტიანობა, როგორც იდეოლოგია, პოლიტიკური ანგარიშის საკითხი იყო. უარესის პერსპექტივის გამო აღმოსავლეთის მიმართულებით, სახელდობრ ირანის აგრესიული პოლიტიკის პერსპექტივისა, რომელიც ზოროასტრიზმის დროში უტევდა საქართველოს, საქართველოს მიმართველმა წრებმა, როგორც გარკვევა, დასავლეთის, ბიზანტიის ქრისტიანობა ამჯობინა.

ამას თან მოჰყვა ბერძნული რელიგიური ფილოსოფია, რომელიც წარმართულ პანთეონს კი არა, როგორც ეს იყო ზოგ შემთხვევაში იმავე დასავლეთში, არამედ ქრისტიანობის განმტკიცებას ცდილობდა. ეს წმინდა აპოლოგეტიკური, ე. ი. ქრისტიანობის დამცველი ფილოსოფია, იყო. ბუნებრივია ამის გამო, რომ პირველი ფილოსოფოსი, რომლის შეხედულებები ახლოსაა ამ განწყობასთან, იყო II ს. მეორე ნახევრის ფილოსოფოსი არისტიდე — ავტორი წიგნისა „აპოლოგია“.

კოლხეთსა და იბერიას შუა იდეოლოგიური განსხვავება ფილოსოფიის დამუშავების საქმეში უკვე იქედან ჩანს IV საუკუნეში, რომ ერთ შემთხვევაში მასი საფუძველია ეკონომიური ურთიერთობის პრაქტიკული ინტერესები, ხოლო მეორეში — საორიენტაციოდ მიღებული რელიგიის აპოლოგეტიკის დამცველობითი ინტერესები. იქ წამყვანი იყო ვაჭართა წრე, კლასი, გარემო, აქ — უმაღლესა არისტოკრატია, რომელიც, როგორც ვნახეთ, ადრე ჩამოყალიბდა. ბაკური ამ იდეოლოგიური განსხვავების, კიდევ მეტი, დაპირისპირების ნიშანდგება აღმოცენებულია. იგი ჯერხანობით მიმდევარია აპოლოგეტიკური ფილოსოფიისა, რომელსაც შემდეგ პლატონისტურ-იდეალისტური აზრთა წყობა დაერთება, როცა ის, კოლხეთის რიტორიკით ვერ დაკმაყოფილებული, დასავლეთში წავა.

მნიშვნელოვან დოკუმენტად ბაკურის შესახებ უნდა მივიჩნიოთ აგრეთვე წერილები ლიბანიოსისა, რომელიც სირიული ნეოპლატონიკოსების ერთ-ერთი ხელმძღვანელი იყო (გარდაიცვალა 393 წ.). ამ წერილებიდან ვიგებთ, რომ IV საუკუნის 80-იან წლებში ბაკური, ვითარცა ემიგრანტი, საქართველოს გარეთ იმყოფებოდა. ძნელი გასარკვევია, რამ აიძულა ბაკური დაეტოვებინა საქართველო და საზღვარგარეთ წასულიყო. აქ შეიძლება ირანის აგრესიის წინააღმდეგ ბრძოლაც თამაშობდა როლს ანდა შეიძლება მართალია პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, რომ ბაკურს „თავისი მსოფლმხედველობის გამო არ შეეძლო ორთოდოქსალური ქრისტიანობის მიმდევარი ყოფილიყო და რომ ამის გამო მას გაბატონებულ იდეოლოგიასთან უთანხმოება ექნებოდა“.³⁰ ლიბანიოსი პირადად იცნობდა ბაკურს, ხვდებოდა მას და მასთან მიწერ-მოწერა ჰქონდა. არაა ინტერესს მოკლებული, რომ აღნიშნული ლიბანიოსი ასეთსავე მიწერ-მოწერაში იყო რომის კეისარ აულთანესთან, რომელიც ნეოპლატონიკოსებთან კავშირის მეოხებით დაუბრუნდა წარმართობას, რისთვისაც, როგორც ითქვა, ქრისტიანებისაგან სახელწოდება „აოსტატა“, ანუ განდგომილი მიიღო.

ლიბანიოსის ადგილი და მნიშვნელობა ირკვევა მისი ფილოსოფიური როლით ნეოპლატონიკოსების სირიულ სკოლაში. ანტიოქიიდან შთამომავალი ლიბანიოსი განათლებას იღებს თავის სამშობლო ქალაქსა და, აგრეთვე, ათენში. ამის შემდეგ მას ფილოსოფიური სკოლის სათავეში ვხედავთ როგორც კონ-

სტანტინეპოლში, ისე ნიკომედიაში, ვიდრე, დასასრულ, ის არ დამკვიდრდა თავის სამშობლო ქალაქ ანტიოქიაში. ინტერესს არაა მოკლებული აღინიშნოს, რომ ლიბანიოსის მოწაფეთა შორის ისეთი გამოჩენილი მოღვაწეები იყვნენ, როგორცაა იოანე ოქროპირი, ბასილ დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი და სხვები. აქვე უნდა მიეკუთვნოს მისი მოწაფე იულიანე განდგომილიც.

აი ასეთ წრეში მოხვდა ქართველი ფილოსოფოსი ბაკური. სხვებისაგან განსხვავებით ის მოხვდა ლიბანიოსთან არა როგორც დამწყები, არამედ, როგორც ამას შემდეგ იოანე ლაზის შემთხვევაც წარმოგვიდგენს, როგორც უკვე მომჭიფებელი მოაზროვნე, რომელსაც გარკვეული სკოლისათვის მიმაკუთვნებელი ატრიბუტები გააჩნდა. ბაკურის სახელი მოხსენიებულია ლიბანიოსის სამ წერილში. ყველა წერილი 392 წელს ეკუთვნის. ერთი მათგანი მიწერილია პირდაპირ ბაკურისათვის, ერთი არისტანტისათვის, რომელიც კონსტანტინეპოლში დიდი თანამდებობის პირი იყო, და ერთიც ლეონტი ლოგოლრაფისათვის. ეს წერილები, თითქოს, უნდა ადასტურებდეს თეზისს ორი ბაკურის შესახებ და აგრეთვე იმას, რომ ბაკური-ფილოსოფოსი არ უნდა იყოს ის ბაკური, რომელიც საქართველოში მეფობდა და, შესაძლებელია, აგრეთვე იძულებული იყო სამშობლო დაეტოვებინა და ბიზანტიის სამაზხარში წესულიყო²⁷.

ლიბანიოსის წერილებიდან ნათელი ხდება, რომ ბაკური მასთან შეხვედრას დროს ბიზანტიაში ახალი ჩასული უნდა იყოს, რადგან ის სარეკომენდაციო წერილებით ნაცნობობასა და კავშირებს ეძებს. ლიბანიოსის წერილი № 963, 392 წლისა არ ტოვებს ეჭვს, რომ ბაკური ახალი კაცია. ლიბანიოსი ამ წერილში წერს:

„ჩემთვის საიდუმლოება არაა ვინ მომგვარა მე ასეთი კაცი“. ცოტა ზემოთ ლიბანიოსი სწერს არისტანტს, რომ მასთან გამოცხადდა ბაკური, არისტანტის მიერ გამოგზავნილი და მისივე წერილით. „ჩვენდამი სიყვარულით აღსავსე, შენ ფიქრობდი, რომ ეს არ იყო საქმარისი და ამას დაუნებტე ნიჭიერი ბაკური და, ადავსე რა ისიც თანაბარი სიყვარულით, გამოგზავნე ის ჩემთან“. რაც შეეხება ეპიტეტს „ნიჭიერი“ — ეს ან ბიზანტიური გამოთქმის ნაირობაა, ანდა ბაკურის მიერ ლიბანიოსთან მათი შეხვედრისა და გაცნობამდე გაგზავნილ წერილს უნდა მიუთითებდეს. ეს მით უფრო დასაჯერებელია, რომ ლიბანიოსი თვითონ ბაკურთან მიწერილ წერილში ახასიათებს უკანასკნელს, როგორც ნიჭიერს, რაც კონტექსტის მიხედვით ბაკურის მიერ ლიბანიოსთან მიწერილ წერილს უნდა უკავშირდებოდეს. ასეთივე ხასიათი, ახლახან გაცნობას მაჩვენებელი, აქვს ლიბანიოსის მიერ ბაკურთან მიწერილ წერილს, რომელიდანაც ნათელია, რომ ლიბანიოსმა ცოტა რამ უკვე იცის ბაკურის შესახებ. უკანასკნელ დახასიათებათა შორის მეტი წილი ბაკურს ეკუთვნის, სადაც იგი დახასიათებულია, როგორც გარკვეულ ფილოსოფიურ შეხედულებათა მქონე ადამიანი, რაც ლიბანიოსისათვის ახლახან ხდება ცნობილი. იგივე დასტურდება დასახელებულ წერილთა სხვა ადგილებითაც. ყველაფერი ეს ერთად აღებული მართლაც გვაფიქრებინებს, რომ ბაკური ახალი მოსულია ბიზანტიაში, არაა ცნობილი და მხოლოდ ახლახან იწყებს ფარკვეულ წრეებში შესვლას..

ეს რომ ის ბაკური ყოფილიყო, რომელიც ბიზანტიაში იმ საუკუნის შუა ხანებში შევიდა, ბიზანტიის თანამდებობრივ კიბეზე საკმაოდ მაღალი საფეხური ეკავა, სახელგანთქმული მთავარსარდალი იყო და სწვ., ასეთ კაცს არ დასჭირდებოდა სხვადასხვა პირების სარეკომენდაციო წერილი ლიბანიოსთან მისასვლელად, რომელიც ერთ დროს თვითონაც დევნას განიცდიდა. მეორე მხრივ, ყველა ეს აგრეთვე ზედმეტი იქნებოდა, თუ ისეთი ნიჭიერი და განათლებული ფილოსოფოსი, როგორაც ლიბანიოსი ახასიათებს ბაკურს, ბიზანტიაში დიდი ხნის მოსული იქნებოდა.

ლიბანიოსის მიერ ბაკურთან მიწერილი წერილიდან ბევრი რამ საინტერესო ირკვევა. ყველაზე საინტერესოა, რომ ბიზანტიელთა წრეში მოხვედრისას ბაკური უკვე დამთავრებული მოაზროვნეა. თანაგრძნობა და მხარის დაჭერა, რომელიც ლიბანიოსმა ბაკურისადმი გამოიჩინა, გვაჩვენებს, რომ უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსებთან ახლო უნდა ყოფილიყო. ჩანს, რომ ბაკური ბიზანტიაში მივიდა, მართლაც, როგორც იდეალისტურ-ნეოპლატონიკურ აღება მომხრე. ასედაც იცნობენ მას, ვინც მას სარეკომენდაციო წერილი მისცა ლიბანიოსთან. ლიბანიოსი სწერდა ბაკურს: „ზოგიერთები აქებენ შენს რწმენას, რომ ყველაფერი რაც ხდება ქვეყანაზე ღმერთებისათვის ცნობილია და ისინი ყველაფერს ამას სკვრეტენ“. ზოგი რამ ექვს ბადებს: ბაკური არც ისე დოგმატურია, მაგრამ მაინც ქრისტიანია. მაშასადამე, რას უნდა ნიშნავდეს ნეოპლატონიზმის თეზისი, რომელიც სირიული სკოლის შეხედულების თანახმად ქვეყანას წარმოიდგენდა პანთეისტურად, ე. ი. ღმერთების მიერ აღვსებულად; მეორე — გაუგებარია, თითქოს ბაკური უკვე წარმართაა, მრავალღმერთობის მომხრე და არა ქრისტიანი. ლიბანიოსი წერს: „ზოგიერთები აქებენ შენს ზომიერებას და იმას, რომ შენ შენს ვნებებს უკეთ ფლობ, ვიდრე მეომრებს“. აქ აშკარაა სტოელ ფილოსოფოსთა დამახასიათებელი ეთიკა, რომელიც აგრეთვე ნეოპლატონიზმშიც სხვა ანტიკურ-ფილოსოფიურ მიმართულებებთან ერთად შეითვისა და თავის თავში „ფანტასტიურად განალო“.

წერილში ისეთი ადგალიცაა, რომელიც, შესაძლებელია, იმ ფილოსოფიურ შეჯიბრებებზე მიუთითებს, რომლებშიაც ბაკური მონაწილეობას იღებდა და რომელთაგან ის თავისი სიბრძნის წყალობით გამარჯვებული გამოდიოდა. „სხვები გაქებენ შენ შენი სიბრძნისათვის, რომლის წყალობით შენ ბრძოლიდან გამარჯვებული გამოიხარ“. ეს ადგილი შეიძლება ბაკურის სამხედრო მოღვაწეობასაც მიუთითებდეს, მაგრამ შემდეგ მოდის ისეთი ადგილი, რომელიც ბაკურის ვაჟკაცობაზე საგანგებოდ და ხაზგასმით ლაპარაკობს. თუ ეს ასეა, მაშინ იძულებული ვიქნებით დავუშვათ, რომ ლიბანიოსს რაღაც ფილოსოფიური კიდილის შესახებ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა კოლხეთში, ერთგვარი ინფორმაცია უნდა ჰქონდეს, რომლის ავტორი მხოლოდ თემისტე შეიძლება იყოს ყოფილიყო. ლიბანიოსის ნათქვამის მიხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ინფორმაცია პირდაპირ ბაკურს ეხებოდა, როგორც ერთ-ერთ იმათგანს, ვინც ფილოსოფიური შეჯიბრებებიდან გამარჯვებული გამოდიოდა. ბაკურის ასეთი შეფასება უფრო თანაგრძნობას უნდა ნიუთითებდეს ლიბანიოსის მხრივ. ლიბანიოსი შემდეგ სწერს:

— „მე კი შენ ღირსებათაგან ყველაზე მნიშვნელოვნად ესთვლი ამას, რომ შენ გიყვარს ლოგოსები და ისინი, ვინც ლოგოსებს მიჰყვებიან, რის გამოც შენ საყვარელი ხარ ღმერთებისათვის, რომლებიც ზრუნავენ ლოგოსებზე. ხომ მართალია, რომ ზრუნავენ ლოგოსებზე ისინი, ვინც ეს ლოგოსები ჩვენ მოგვცა“. ეს ადგილი ზემოთ ნათქვამთან დაკავშირებით ნათელყოფს უფრო იმ გონებრივ განწყობას, რომელიც ლიბანიოსს სურს მიაწეროს ბაკურს, ვიდრე ნამდვილად ბაკურისა, რომლის შეხედულებანი, სამწუხაროდ, ამოიკითხება შემოვლილის გზით, ე. ი. ლიბანიოსის საპასუხო წერილიდან. მაგრამ აქედანვე უდავოა ფაქტი, რომ ფილოსოფიური წერილობითი დოკუმენტი, რომელიც ლიბანიოსს ხელთ ჰქონდა, მაგრამ ჩვენამდე არ მოსულა, ბაკურს ეკუთვნოდა, მაგრამ სადავო ისაა — შეიცავდა თუ არა იგი ზემოთ დასახელებულ ფილოსოფიურ აზრებს. ლიბანიოსი თვითონ მოწმობს ბაკურის წერილის არსებობის ფაქტს. ის პირდაპირ წერს, რომ, როდესაც მეგობართა შორის ბაასი იყო გაბმული, „ამ დროს მე ხელში ჩამიღო წერილი მისმა მომტანმა ის შენი წერილი, რომელიც შენ სიყვარულს ლოგოსებისადმი ადასტურებს“²⁸.

მიუხედავად ამისა, ჩანს, ლიბანიოსი კითხულობს ქრისტოლოგ ბაკურის ფილოსოფიურ აზრებს წარმართულ-ნეოპლატონიკურ ყაიდაზე, რაც ექვს ბადებს.

ამრიგად, საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ჩვენ ვიცნობთ როგორც ფაქტს ბაკურის შეხედულებათა წერილობითი დალაგებისა, ისე ამ წერილის შინაარსსა და შეხედულებებს ერთგვარად გადაკეთებულს ფორმაში. „ლოგოსები“, რომლებზედაც ბაკური წერდა, ცოტაოდენ განმარტებას მოითხოვს. ლიბანიოსი აღნიშნავს, რომ ესაა მთავარი, რისთვისაც ბაკური ღირსია საყვარულისა. საექვთა ვიფიქროთ, რომ აქ „ლოგოსები“ ნიშნავდნენ, როგორც ხანდისხან ფიქრობენ, მკერამეტყველებაში დაოსტატებას. მართალია, ბერძნული სიტყვა „ლოგოსი“ ნიშნავდა სიტყვასაც და სიტყვის საშუალებით გამოთქმულ აზრსაც, მაგრამ იგი იმავე დროს ღმერთსაც ნიშნავდა. უნდა ითქვას, რომ ქრისტოლოგიისათვის „ლოგოსით“ აღინიშნებოდა მეორე იპოსტასი, ე. ი. პირი სამებისა. ამ სიტყვის ფილოლოგიური ინტერპრეტაცია ამ შემთხვევაში არ გამოდგება²⁹.

თავისთავად სიტყვა „ლოგოსი“ ღვთაებას არ ნიშნავს. იმის გასარკვევად, თუ რაშია საქმე, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, რომ საქმე გვაქვს ნეოპლატონიკოს ლიბანიოსთან, რომლისთვისაც ტერმინ „ლოგოსებს“ გარკვეული მნიშვნელობა აქვს. ცნობილია, რომ ნეოპლატონიკოსების შეხედულებით ქვეყნის დასაწყისი და მთავარი ღმერთი იყო „ერთი“. ეს „ერთი“ წარმოიდგინებოდა ხანდისხან როგორც მთავარი ღმერთი. ცხადია, რომ „ერთი“ და ღმერთი აღნიშნულის მნიშვნელობით, ე. ი. როგორც ცნების „მთავარი ღმერთის“ შინაარსი, ნეოპლატონიკოსების მიერ მრიაზრებოდა, როგორც „ერთი“, მაგრამ ეს „ერთი“ მრავალღმერთიანობის ამოსავალი წერტილი იყო, რაც თითქოს ემანაციის საშუალებით ხდებოდა, რომლის მიხედვით მრავალი ღმერთი ნეოპლატონიკური მისტიკის თანახმად „ერთის“ ამოსხივოსნებას ნიშნავდა. თავისთავად

ვად ცხადია, რომ ერთი ღმერთისაგან წარმომდგარი ღმერთები ღმერთის ანუ „ერთის“ თანაგვარად უნდა ყოფილიყვნენ, მასთან ერთი და იმავე ბუნების მქონე. ეს ბუნება იყო აზრი, ანუ ღმერთის სიბრძნე, მისი გონება ანუ „ლოგოსი“. ნეოპლატონიკურა ჰიპოსტატების მესამე წევრი, როგორც ცნობილია, იყო მსოფლიოს სული ანუ ქვეყნის ღმერთი. წარმოებული ღმერთის ცნება განსხვავდებოდა მთავარი ღმერთისაგან და პოლითეიზმის ამოსავალს წარმოადგენდა. თუ მთავარი ღმერთი იყო ერთი, მეორადი ღმერთები შეიძლება მრავალი ყოფილიყო. ამ გზით მთავარი ღმერთის „ლოგოსი“ ღვთაებრივ „ლოგოსებად“ გადაიქცა ნეოპლატონიზმისათვის.

ასეთი იყო მეორე პერიოდის ნეოპლატონიზმის თეოლოგია, ე. ი. იამბლიხეს სირიული სკოლა, რომელმაც უკანასკნელი პერიოდის ფილოსოფიის ნიადაგზე კვლავ სცადა ქრისტიანობასთან შებრძოლება და ბერძენთა წარმართული პანთეონის აღორძინება. ლიბანიოსს, როგორც ამ სკოლის მიმდევარს, კარგად ესმოდა, თუ რას ნიშნავდა სიტყვა „ლოგოსები“. ლიბანიოსს, თანახმად მისი განცხადებისა, ბაკურის ნაწერებში ყველაზე ღირებულად მიაჩნდა ბაკურის შეხედულება ლოგოსებზე. ლიბანიოსის მოხსენიება, რომ ღმერთები ლოგოსებზე ზრუნავენ, არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ღმერთებისა და ლოგოსების დაპირისპირება.

ბაკურმა ამ ცნობის მიხედვით, თითქოს, ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის ყველაზე დამახასიათებელი მაგალითი მოგვცა: კრიტიკული ანალიზი ნათელს ჰყოფს, რომ ლიბანიოსი თავისებურ ინტერპრეტაციას უკეთებს ბაკურის ფილოსოფიურ წერილს, რაც ამცირებს მნიშვნელობას ლიბანიოსის მიერ ბაკურთან მიწერილი წერილისა, რომელიც ბაკურის წერილის პასუხს წარმოადგენს, განსაკუთრებით კი იმ ნაწილებსა, რომელთა გადმოცემას ლიბანიოსის წერილი შეიცავს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბაკური, როგორც ითქვა, ბერძენ ფილოსოფოსთა წრეში გამოდის, როგორც გარკვეული მოაზროვნე. ყოველ შემთხვევაში, ასეთად ახასიათებს მას მაშინდელი ნეოპლატონიკური სკოლის მეთაური. ცხადია, რომ ბიზანტიაში ახლახან ჩამოსულ ბაკურს ეს ფილოსოფიური განსწავლა თავის სამშობლოში, საქართველოში უნდა ჰქონებოდა მიღებული. აქი ბაკურმა ჯერ კიდევ კოლხეთში ჩამოსვლამდე იცოდა ბერძნული ფილოსოფია: თუ კოლხეთის ცნობილ რიტორიკულ სკოლაში განათლება მიიღო ისეთმა ფილოსოფოსმა, არისტოტელეს კომენტატორმა, როგორც იყო თემისტე, არ დაგვიკირდება შევექვდეთ, რომ ასეთი განათლება საქართველოში შესაძლებელი იყო ბაკურისთვისაც. მართალია, არა გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ IV საუკუნის საქართველოში კიდევ ყოფილიყო სადმე, გარდა კოლხიდისა, ფილოსოფიურა განათლების მიღების შესაძლებლობა, მაგრამ ქრისტიანობასთან დაკავშირებით იდეალისტურ-ქრისტოლოგიური ფილოსოფიის მიღება მაინც შეიძლებოდა. ამასვე მიუთითებს ბაკურის მიერ ბერძნული ენის ცოდნა, რაც შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო მაშინდელ საქართველოში სხვაგანაც, გარდა იმ ადგილისა, სადაც, როგორც აღინიშნა, მაშინდელი ქართველები

ბერძნებთან უშუალო შეხებაში მოდიოდნენ. აქ ბაკური, უნდა ვიფიქროთ, უფრო დახელოვნდა, რადგან საამისო პირობები იყო. ასეთი ადგილი იყო კოლხიდა და, საზოგადოდ, მთელი შავი ზღვის სანაპირო. ბაკური, როგორც ჩანს, არა მარტო ბერძნულ ენას, არამედ მთელს ნეოპლატონიკურ სპეციფიკურ ტერმინოლოგიას ფლობდა და ორენოვან ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ისტორიას იწყებს IV საუკუნეში. ამისთვის კი საჭირო იყო გარკვეული წრე, შესწავლის შესაძლებლობა, ერთგვარი ვარჯიშობაც ¹⁰.

დასასრულ, არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ ლიბანიოსის ცნობებს ბაკურის შესახებ, რომლისგანაც ნათელი ხდება ზოგი რამ ბაკურის ფილოსოფიური წარსულიდან. აქ, მაგალითად, ისეთი დეტალიც მოჩანს, როგორცაა ბაკურის მიერ სტოელთა მორალის შეთვისება. სწორი უნდა იყოს დებულება, რომ ბაკური ისე, როგორც კოლხეთის სკოლასთან დაკავშირებული იოანე ლაზი, ბიზანტიაში ჩავიდა, როგორც მომწიფებული ფილოსოფოსი, რო-პელმაც შესაფერისი მომზადება გაიარა საქართველოში. ბაკურის შესახებ ასეთი ცნობების მიწოდებისათვის მაინცდამაინც არ იყო საჭირო ადამიანი, რომლის თვალწინ ჩააბარა მთელმა პროცესმა ბაკურის, როგორც მოაზროვნის, მომზადებისა. ამასთან დაკავშირებით, ძლიერდება სარწმუნოება დებულებისა, რომ თემისტე უნდა იყოს ის წყარო, რომელმაც მიაწოდა ლიბანიოსს ცნობები ბაკურის შესახებ. მაშინ დასაშვებია, რომ თემისტე ბაკურის თანამედროვეა, რომელიც მასთან ერთად მოღვაწეობდა კოლხიდის აკადემიაში. თემისტე იცნობდა ბაკურს კოლხეთიდან და თუმცა ბევრ რამეში ისინი განსხვავდებოდნენ, მაინც მან მისცა ბაკურს ერთგვარი რეკომენდაცია ლიბანიოსის წინაშე, ლიბანიოსთან ბიზანტიაში პირადად შეხვედრას დროს. ამას ის გარემოებაც უნდა მიუთითებდეს, რომ ლიბანიოსის წერილებში, სადაც მოცემულია ფაქტიური ცნობები ბაკურის შესახებ, თემისტე არაა მოხსენიებული, თუმცა ლიბანიოსის ცნობები ემთხვევა იმ ცნობებს, რომლებსაც თემისტე იძლევა კოლხიდაში რიტორიკულ სკოლასთან დაკავშირებით ფილოსოფიურ შეჯამრებათა შესახებ.

თუ უკანასკნელი გარემოება შეიძლება ამოკითხულ იქნეს თემისტეს წერილში, მაშინ მტკიცდება, რომ კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში ქართველები ისევე წარმატებით გადიოდნენ ფილოსოფიურ კურსს, როგორც ამავე მიზნისათვის აქ ჩამოსული ბერძნები. აქ არაფერია გასაკვირი, მით უმეტეს, რომ თემისტე თვითონ აღიარებს ადგილობრივი ქართველების ფილოსოფიის შესწავლაში წარმატებას. ამრიგად, ყველა იმისაგან, რაც ვიცით კოლხეთის რიტორიკული სკოლისა და ქართველი ფილოსოფოსის ბაკურის შესახებ, ნათელია, რომ IV საუკუნის საქართველოში დამკვიდრებულა ფილოსოფია როგორც არისტოტელეს გავლენით, ე. ი. ნახევრად მაინც მატერიალისტური, ისე, მეორეს მხრივ, ნეოპლატონიზმის, ე. ი. პლატონიზმის, სახით — იდეალისტურ-ქრისტიანოლოგიური.

ასეთი ერთმეორისათვის დაპირისპირებული ანუ, ყოველ შემთხვევაში, სხვადასხვა იდეოლოგიის სახით შექმნილი და განვითარებული მიმდინარეობანი ფილოსოფიისა IV საუკუნის საქართველოში შეესატყვისება და უკუფენს

განსხვავებებს, რომელიც არსებობდა ეკონომიურსა და საზოგადოებრივ წყობაში იბერიასა და კოლხეთს შორის. ამ განსხვავების ვერ შემჩნევა შეცდომა იქნებოდა და გაუგებარს გახდიდა ფილოსოფიის ორი ნაკადის — მატერიალისტურის, ე. წ. დემოკრიტეს ხაზის ასე თუ ისე გაგრძელებას იმ პრაქტიკულ-მატერიალისტური სკოლის სახით, რაც კოლხეთის სააღმსრებლო გარემოს პარშო იყო, მეორეს მხრივ, იბერიას შორის, სადაც ქრისტიანობის მიღებამ მისი ფილოსოფიური დაცვის ანუ აპოლოგიის საკითხი დააყენა და იდეალისტურის სახით განავითარა.

ასე ნათელი გახდა სოციალურად განსხვავებული ტენდენციების ნიადაგზე იდეოლოგიური განსხვავება და დაპირისპირების ზაზები. ასე ჩაიყარა უკვე IV საუკუნის საქართველოში საფუძვლები იმ იდეოლოგიური დაპირისპირებისათვის, რომელიც V, VI საუკუნეებში ფილოსოფიურ აზროვნებას შეადგენდა იმდროინდელ საქართველოში.

რიტორიული სკოლის მომდევნო ხანის ბედს ნაკლებად ვიცნობთ, საფიქრებელია, რომ შინაგანმა და გარეშე მიზეზებმა შეუძლებელი გახადეს ანტიკურ ფილოსოფიასთან მიხედვით ასე თუ ისე დაკავშირებული ქართული ფილოსოფია და მისი ცენტრის არსებობის გაგრძელება საქართველოში. მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ ბაკურის განდევნა იბერიიდან იდეოლოგიური მიზეზებით მოხდა; რამდენადაც ქრისტიანობა ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ აგრესიულ გზას დაადგა, საფიქრებელია, რომ ამასთან დაკავშირებით დაიღუპა კოლხიდის სკოლაც.

რაც მოხდა ათენში ანტიკური ფილოსოფიის ლიკვიდაციის ხაზით, იგივე, ადრე თუ გვიან, უნდა მომხდარიყო ყველგან, სადაც ქრისტიანული კულტურა დამკვიდრდა და ანტიკურ ფილოსოფიას ბრძოლა გამოუცხადა. ამასთან დაკავშირებით, უნდა ვიფიქროთ, შეწყდა კოლხეთის სკოლის მოღვაწეობაც. ანტიკურ ფილოსოფიასთან ძველი სახის კავშირი შეუძლებელი შეიქმნა. მას რაღაცნაირად ქრისტიანობასთან საერთო ენა უნდა გამოენახა. იდეოლოგიურ ბრძოლაში ქრისტიანობამ სძლია წარმართობას მონათმფლობელურა საზოგადოების მიწურულში. ამიერიდან ანტიკურ ფილოსოფიას მხოლოდ ქრისტოლოგიის ნიადაგზე შეეძლო არსებობის გაგრძელება. ეს არ ნიშნავდა ანტიკური ფილოსოფიის ზოგიერთი დებულების საქრისტიანო ეკლესიის დოგმათა დამტკიცებისათვის გამოყენებას, როგორც ამას ადგილი აპოლოგეტებთან ჰქონდა, მაგალითად, ორიგენისა და კირილე ალექსანდრიელის სახით. ამოცანა ახლა სხვაგვარი იყო, სახელდობრ, საჭირო იყო ანტიკური ფილოსოფიის ახალი რედაქცია, რომელსაც ანტიკურობის ქრისტიანული შემკვიდრეობა უნდა მოეცა. ეს იქნებოდა ის, რაც დარჩა ანტიკური აზროვნებიდან. ეს იყო ახალი, ფეოდალურა არისტოკრატის იდეოლოგია და ქრისტიანობა მან გამოიყენა ექსპლოატაციის ახალი სახის საბურველად ანუ, როგორც ამბობს მეცნიერება, „ექსპლოატაციის სანქციად“⁴¹.

აზროვნების დიალექტიკურ განვითარებაში კლასობრივ საზოგადოებაში გამარჯვებული კლასის იდეოლოგია სამუდამოდ ვერ დარჩება აგრეთვე გაბა-

ტონებული. მის წიაღში ჩაისახა და განვითარდა, ოპოზიციური საზოგადოებრივი კლასების განვითარებასთან ერთად, ოპოზიციური იდეოლოგიაც. ეს უკანასკნელი ქრისტიანობის წინააღმდეგ იყო, უპირველესად ყოვლისა, მიმართული, ამიტომ მას კრიტიკული ანუ მწვალებლური ხასიათი ჰქონდა.⁴²

ყოველივე ეს მოხდება საქართველოშიც: ადგილობრივ პირობებში აღმოცენებული და მასთან შეგუებული იდეოლოგიური ბრძოლები V—VI სს. ქრისტოლოგიური და მისი ოპოზიციის სახით ჩაივლის, სადაც აგრეთვე წამყვანი იქნება სახეცვლილად წარმოდგენილი ორი ძირითადი მიმდინარეობა ფილოსოფიაში.

თავი მესამე

ჩელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობანი საქართველოში IV-VI საუკუნეებში

1. მანიქეზმის პრობლემა

IV საუკუნის საქართველოში — კერძოდ იბერიაში—კლასობრივ დანაწევრებასთან დაკავშირებით სხვადასხვა ინტერესის მიხედვით მიღებული ქრისტიანობა იმავე IV საუკუნეში ფილოსოფიურ გამართლებას, ჩანს, არა მარტო დასავლეთის ფილოსოფიასთან დაკავშირებით ეძებდა. ქრისტიანობის გამართლება სხვადასხვა ფორმაში ხდებოდა. მის ირგვლივ ბრძოლას შეიძლება ამ საფეხურზე მხოლოდ წარმართობისა ან სხვა რაიმე რელიგიისათვის დათმობის ხასიათი ჰქონებოდა.

მოსახლეობის დაბალი ფენა IV ს. საქართველოში წარმართი იყო და ასეთივე დარჩა ოფიციალური წრეების მიერ ქრისტიანობის მიღების შემდეგაც, ამიტომ ქრისტიანულ იდეოლოგიაში წარმართული ელემენტის შეპარება, მასში ამ წარმართული ელემენტის დაცვა სოციალურად უნიადაგო არ იყო და გაცილებით უფრო ფართო მოსახლეობის სულსიკვეთებას გამოხატავდა და ემსახურებოდა. რა თქმა უნდა, ასეთი პირდაპირი კავშირის დამყარება აღნიშნულ მოვლენათა შორის ადვილი არაა, მაგრამ წარმართობა ყველა საშუალებით იბრძოდა ქრისტიანული იდეოლოგიის წინააღმდეგ — აშკარადაც და ფარულად შეგუების გზითაც.

წარმართობის ეს ფორმა, რომელიც IV ს. საქართველოში კვლავ წარმოდგა, უფრო ახლო იყო ფართო მოსახლეობისათვის, ვიდრე ქრისტიანობა, და მის ეკლექტიკურ აგებულებაში ნაცნობი მომენტიც იყო. ამიტომ IV საუკუნეში საქმაოდ საინტერესო სიტუაცია შექმნილა სწორედ რელიგიური საფარის ქვეშ.

თუ არისტოკრატია ქრისტიანობის ერთ ფორმას ჩაეჭიდა და საამისო აპოლოგეტურ ფილოსოფიას გაუხსნა გზა ბაკურის ფილოსოფიური იდეების სახით, დაბალმა ფენებმა და მთელმა „წურილმა ერმა“ წარმართობის შენარჩუნებისათვის გაშალეს საბრძოლველი დროშა და, ყოველ შემთხვევაში, თუ ტრადიციული წარმართობა ვერ შეინარჩუნეს, ქრისტიანობასთან კომპრომისის ანუ შეგუების გზა არჩიეს. ასეთი ფორმა იდეებისა განსაზღვრა ხალხის სოციალურ-უფლებრივმა მდგომარეობამ. დაბეჩავებული და განიარაღებული, მრავალი სახსლისმღვრელი შეტაკებისა და ომების შემდეგ, ხალხი იძულებული

შეიქმნა იდეოლოგიაშიც დათმობისა და შეგუების გზას დადგომოდა. ასეთია სოციალური საფუძვლები იმ რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძრაობისა, რომლის შესწავლაზეც გადავდივართ¹.

ანტიკურობის უკანასკნელი პერიოდის იდეური ცხოვრება საქართველოში, როგორც ჩანს, მარტოოდენ ქართულ-ბერძნული ფილოსოფიური ურთიერთობით არ ამოიწურებოდა. ზემოთ აღნიშნულ სოციალურ პირობებთან დაკავშირებით, საქართველოს გეოგრაფიული მდგომარეობაც ხელს უწყობდა მის ეკონომიურ და იდეურ კავშირს როგორც ახლო მდებარე უცხო ქვეყნებთან, ისე მთელს აღმოსავლეთთან. ყველაზე მნიშვნელოვანია IV საუკუნეში აღმოსავლეთიდან შემოსული მანიქეელობის რალაც ფორმა, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

მეორეს მხრივ, საქართველოს არ შეეძლო დარჩენილიყო იმ იდეური ბრძოლის გარეშე, რომელმაც ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთი ოლქები და მისი მოსაზღვრე მხარეები მოიცვა. ამ ბრძოლის საგანი იყო დოგმატური ბრძოლა ეგრეთ წოდებულ მონოფიზიტებსა, ე. ი. ერთი ბუნების მომხრეთა, და დიოფიზიტებს—ორი ბუნების მომხრეთა—შორის. ერთი შეხედვით, ეს მოვლენებაც და ძიებანი თითქოს რელიგიური ხაზით დოგმატური ხასიათისა იყო, მაგრამ თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ გონებრივი მოძრაობის ისტორიაში რელიგიურ-დოგმატური იდეები ხშირად სოციალ-კლასობრივი ურთიერთობისა და, აგრეთვე, ფილოსოფიური პრობლემების საფარს წარმოადგენენ, გასაგები გახდება, რომ სწორია აზრი, რომ ზემოთ აღნიშნული საკითხები მაშინდელი ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენდნენ.

ზემოთ დასახელებულ მიმდინარეობათა საქართველოში გაჩენისა და დამკვიდრების გზები, როგორც ითქვა, მდებარე ხალხის ბრძოლისა გზა იყო გაბატონებული კლასის რელიგიის წინააღმდეგ. რაიმე ძველი დადებითი ცნობების შემცველი ამ დროიდან, თავისთავად ცხადია, არ შენახულა. ანალოგიურ შემთხვევებში, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, ისტორიამ შეინახა მხოლოდ განქიქება ანუ კრიტიკა იმ მიმდინარეობათა, რომლებიც ოფიციალური საქრისტიანო ეკლესიის მიერ მწველებლობად იყო გამოცხადებული, ან ისეთი აქტები, რომლებიც მიმართული იყო ერეტიკული ცენტრების ან ორგანოების ლიკვიდაციისაკენ.

განვიხილოთ წარმართობის შენარჩუნების ცდა საქართველოში IV საუკუნეში. ქართველმა ისტორიოგრაფმა შემოგვინახა მეტად ძუნწი ცნობები ამ იდეური მოვლენის შესახებ, რომელიც, ჩანს, მანიქეელობის მონათესავე იყო. ძველს ეტყობა დიდი ცდა — მოსპობილ იქნეს კვალა საქმის ნამდვილი ვითარებისა, როგორც სოციალური მოვლენისა. მაგრამ ამ მოძრაობის გავრცელების ფაქტი მაინც ვერ აქნა დაფარული: ძუნწი და საგანგებოდ მინიმუმამდე დაყვანილი ცნობებიდანაც ნათელი ხდება, რომ ეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძრაობა ფართო წრეებს მოედო და ბევრი მიმდევარი გაიჩინა. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ამ ერეტიკულ მოძრაობაში თვითონ ქართული საქრისტიანო ეკლესიის მეთაურიც კი აღებდა, თითქოს, მონაწილეობას. კიდევ მეტი, ირკვევა, რომ მეფე არჩილიც, ჩვენთვის ცნობილ ფილოსოფოს ბაკურის ძმა,

დასახელებულ მწვალებლობასთან მეტად თუ ნაკლებად დაკავშირებული აღმოჩნდა. ისტორიკოსი, ცხადია, ცდილობს, რომ ამ სოციალურ-იდეოლოგიურ მოძრაობასთან დაკავშირებული უმართებულო მოძღვრების გავრცელებისათვის მთელი პასუხისმგებლობა ეკლესიის მეთაურს გადააბრალოს. ქრისტიანული ეკლესია, როგორც მეფისა და არასტოკრატის მიმდინარეობა, იმავე IV საუკუნეში დამკვიდრდა საქართველოში, მაგრამ, მიუხედავად იძულებისა, არ მოხერხდა ხალხისათვის მისი თავზე მოხვევა. მეფეც შედრკა. ისტორიკოსის ხერხი მეტად მოუქნელია და მიზანს ვერ აღწევს: ის ვერ ახერხებს მეფე არჩილას, რომელიც ფარულად მაინც მხარს უჭერდა ნახევრად წარმართულს, ნახევრად ქრისტიანულს მოძღვრებას, გამართლებას ქრისტიანი შთამომავლობის წინაშე და იმის დამტკიცებას, რომ მას არავითარი მონაწილეობა არ მიუღია IV საუკუნეში აღნიშნული მწვალებლობის საქართველოში შემოსვლასა და დამკვიდრების საქმეში².

ისტორიოგრაფის ცნობები ერეტიკოსობასთან დაკავშირებულ უფრო გარეგან მოვლენებს ეხება. ჩვენ ვტყობილობთ იმავე წყაროდან, რომ კეთილმორწმუნე ეპისკოპოსმა მიქაელმა დასწვა მობიდანის ნაწერებიო. ამ ცნობაში ბევრი რამაა საინტერესო. აქ ერთხელ კიდევ მტკიცდება, რომ ლაპარაკია ისეთ მოძღვრებაზე, რომლის მოთმენა მმართველ წრეებს, რომლებიც ცნობილი მოსაზრებებით მხარს უჭერდნენ ორთოდოქსალურ ქრისტიანობას, არ შეეძლოთ. ეკლესიის ყოფილი, თათქოს მობიდანად წოდებულის, მეთაურის წინააღმდეგ მიღებული მკაცრი ზომები, რადგან იგი თვით ითვლებოდა მწვალებლობის მქადაგებლად, ისტორიოგრაფმა ქართული ეკლესიის ახალ მეთაურს დამსახურებლად ჩაუწერა. მიღებული ზომა იყო ჩვეულებრივი ასეთ შემთხვევაში—დაწვა ნაწერებისა. ამასთან დაკავშირებით ირკვევა მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი გარემოება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით.

წყარო გადმოგვცემს, რომ დასწვეს ნაწერები, ე. ი. ხელნაწერი ერეტიკოსთა მეთაურისა — მობიდანისაო. მაშასადამე, ერეტიკოსობა, რომელზედაც ლაპარაკია, ყოფილა ერთგვარი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც IV-V საუკუნეების საქართველოში შემოსულა და ვრცელდებოდა არა ზეპირი ქადაგების საშუალებით, არამედ რაღაც ნაწერებში მოცემული, რომელიც აღნიშნულ მოძღვრებას შეიცავდა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ ლაპარაკია არა რაიმე ნაწერებზედ, რომლებიც, თითქოს, ერთგვარ რელიგიურ ფილოსოფიურ იდეებს შეიცავდა, არამედ რაღაც საკარაულ საღვთო წიგნებზედ, შეაძლება ლოცვანებზედ ანუ რიტუალურ კოდექსებზედ. ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, მაგრამ ისტორიოგრაფის ცნობაში ლაპარაკია გარკვეული პირის ნაწერებზე, რომელიც ამასთან ერთად არის დასახელებული. მაშასადამე, ცნობა იმდენად კონკრეტულია ავტორის მითითებითაც, რომელსაც ხელნაწერი ეკუთვნოდა, რომ ყოველგვარი დასკვნა აღნიშნული ცნობიდან, სახელდობრ, რომ ავტორი ოფიციალური ეკლესიის მიერ დამწვარი ხელნაწერებისა უნდა ყოფილიყო გარკვეული პირი, თუნდაც მობიდანად სახელდებული, სარწმუნოდ უნდა ჩაითვალოს.

ეს ერთი უტყუარი ფაქტთაგანია საქართველოში ქრისტიანობის დასაწ-

ყისში აზროვნებისა და შემოქმედების ძეგლის მოსპობისა, რაზედაც წინათაც იყო ლაპარაკი. ქართულმა მატრიანემ ამ შემთხვევაში დაადასტურა ეს გარემოება. ქრისტიანობას საქართველოში საკმაოდ მაღალი კულტურა დახვდა; რომელიც ემყარებოდა ნაწილობრივ ანტიკურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, რომელსაც ისეთი ცენტრები ჰქონდა, როგორც იყო კოლხეთის რიტორიკული უმაღლესი სკოლა, ნაწილობრივ ხალხურ შემოქმედებას, რომელსაც ტრადიციულად ისეთი ძეგლები ჰქონდა შემონახული, როგორიცაა, მაგალითად, წარმართული პოემა „ამირანი“. ისეთი ძეგლი ქართული წარმართული კულტურისა, როგორც იყო კალენდარი, რომელიც ასტრონომიულ ცოდნათა საკმაოდ მაღალ განვითარებას მოწმობდა, აგრეთვე ადასტურებს იმას, რომ ქრისტიანობას მართლაც დახვდა საქართველოში საკმაოდ განვითარებული სააზროვნო კულტურა. რამდენადაც საქართველოში, როგორც აღინიშნა, ქრისტიანობის მიღება პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი იყო, ხოლო პოლიტიკურ საკითხებს სწყვეტდა არა ხალხი, არამედ ზედა ფენები, ხალხი არსებითად წარმართი რჩებოდა. ასეთ პირობებში ქრისტიანობას უხდებოდა გადამწყვეტი ბრძოლის წარმოება ყოველგვარი ცდის წინააღმდეგ, რათა მისი, როგორც სახელმწიფო რელიგიის, მნიშვნელობა არ შეესუსტებინათ. თავისი განმტკიცებისათვის მოწინააღმდეგე კულტურის განადგურება გამოცდილი საბრძოლო საშუალება იყო ქრისტიანობისათვის. ეს საშუალება საქართველოშიაც ფრიად სანდო აღმოჩნდა და მან ქრისტიანობის განმტკიცებას დიდი სამსახური გაუწია.

არაა გასაკვირი, რომ არც კოლხეთის უმაღლესი სკოლის შესახებ, როგორც საქართველოში წარმართული ფილოსოფიის გამავრცელებლის, და არც ამ სკოლის ცალკეულ მოღვაწეთა შესახებ საქართველოში არავითარი კვალი არ დარჩენილა. ვითომდა ერეტიკული წიგნების დაწვის შემთხვევა, რომელსაც ზემოთ დასახელებული წყარო მოზიდანს მიაწერდა, თვალნათლივ გვიჩვენებს მიზეზს, თუ რატომ არ შემონახულა საქართველოში წინაქრისტიანული კულტურის ძეგლები, საერთოდ, და, კერძოდ, ფილოსოფიაში.

ჩვენი ისტორიოგრაფის იგივე ცნობა ადასტურებს, რომ IV-V საუკუნეებში არსებობდა ქართული დამწერლობა, რადგან დამწვარი რელიგიურ-ფილოსოფიური წიგნების ავტორად წყაროს ექვემოთ უტანლად ქართველი კაცი მიაჩნია, ხოლო თვითონ ნაწერები ქართველები-სათვის დაწერილად. ამიტომ ძნელი დასაშვებია, რომ მოზიდანი ქართველი არ ყოფილიყო, მით უმეტეს, რომ მას საქართველოში ქართული ეკლესიის ეპისკოპოსის თანამდებობა ეჭირა. მოზიდანის წიგნების მოსპობა ადასტურებს, რომ ისინი ქართულად იყო დაწერილი, რადგან მხოლოდ ამ სახით შეიძლებოდა ყოფილიყო ის მანებელი და მის მოსპობას მიზნად უნდა ჰქონებოდა ამ წიგნებში მოცემულ შეხედულებათა საქართველოში გავრცელებისათვის ხელის შეშლა. მაშასადამე, არა გვაქვს არავითარი საბუთი დავეკვდეთ, რომ IV-V საუკუნეებში ქართულმა ეკლესიამ მოსპო ხელნაწერები განკუთვნილი რაღაც რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეებისათვის.

ქართველთმეტყველებაში გამოთქმულია აზრი, რომ IV-V საუკუნეების სა-

ქართველოში საჯაროდ დამწვარი წიგნები მანიქველობას შეაცავდნენ. ამ აზრს ფზიარებდნენ ქართველი მეცნიერები — თედორე ყორღანია, აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი და პავლე ინგოროყვა³. სამწუხაროდ, აღნიშნული ძეგლების განადგურებამ ისეთი მდგომარეობა შექმნა, რომ ჩვენ გვიხდება მათი შინაარსის შესახებ საეგებისო მოსაზრებებით დაკმაყოფილება. ამის გამო ძნელია მტკიცება, რომ აღნიშნულ ხელნაწერებში, რომლებიც არ შემონახულა შთამომავლობისათვის, მართლაც იყო მოცემული რაიმე გარკვეული მოძღვრება. ამიტომ გვიხდება მოსაზრებების აგება არა პირდაპირის, არამედ აღნიშნულ ძეგლთან ასე თუ ისე კავშირში მყოფი სხვადასხვა გარემოებების მიხედვით. ყველა ამის გამო ძნელია ამის პირდაპირ მტკიცება, რომ მოზიდანის აღნიშნული წიგნები მანიქველობის დალაგებას წარმოადგენდნენ.

მიუხედავად ამისა, მეცნიერებას ზოგიერთი გარემოების გამოყენებით მაინც შეუძლია ამ საკითხის შესახებ მოსაზრებების გამოთქმა. ყველა მონაცემის მიხედვით მიმდინარეობა, რომელზედაც ლაპარაკია, აღმოსავლეთური რომელიღაც მიმდინარეობის მსგავსი იყო. ეს უკვე ისეთი გარეგნული მოვლენიდანაც ჩანს, როგორცაა სახელდება ავტორისა. ქართველი ისტორიოგრაფის ცნობებიდან ჩანს, რომ ყოფილი ეპისკოპოზი, რომელიც ერეტყოსობას ქადაგებდა, იწოდებოდა „მოზიდანად“. ეს სახელი საეკვო ჩანს. ირანში მოზედად იწოდებოდა სექტის მსახური, კერძოდ, მანიქველობის სექტისაც. საეკვოა, რომ ქართული საქრისტიანო ეკლესიას მსახური და მეთაურიც კი ასეთი წოდების მატარებელი ყოფილიყო. აზრი, გამოთქმული ამის შესახებ ქართველთმეტყველებაში, გაუმართლებლად უნდა ჩაითვალოს⁴.

სრულიად ნათელია, რომ აქ ადგილი ჰქონდა სხვა გარემოებას. მთელი ეს ისტორია საქართველოს საეკლესიო მეთაურის მხილების შესახებ ოფიციალური ისტორიკოსის გადმოცემითაც კი გამოიყურება როგორც დიდი სკანდალი. ეს გასაგებია არა იმდენად რელიგიური სიმკაცრის თვალსაზრისით, რადგან ქრისტიანობა ახლად შემოსული იყო. ბრალდების მთელი მახვილი მიმართულია მთავარი დამნაშავეს — ეპისკოპოზის წინააღმდეგ. ქართული საქრისტიანო ეკლესიის მეთაური შეიძლებოდა ყოფილიყო მანიქველების სექტის მობედის სახელწოდების მატარებელი მხოლოდ და ცინვის მნიშვნელობით, იმ მნიშვნელობით, რომ იგი მობედის საქმეს, მობედის როლს ასრულებდა, რადგან მის იდეებსა და ზოგიერთს, მობედთა მიერ ქადაგებულს, შორის ნათესაობას ხედავდნენ. მხოლოდ ასე შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ეს სიტყვა, რომელიც შედგენილია ირანულ-აღმოსავლური ძირიდან — „მოზედ“ (ანუ „მოზედლიდან“) და მას ქართული სუფიქსი „ანი“ ემატებოდა, ე. ი. ამ საქმის მქნელი.

მაგრამ სიტყვა „მოზიდანის“ ეს დაცივნითი ხმარებაც კი მანიქველობასთან რაღაც კავშირს მაინც მიუთითებს, რადგან, როგორც ითქვა, სწორედ მანიქველობაში მობედები გარკვეული ფუნქციის მქონე თანამდებობრივ პირებს წარმოადგენდნენ. სექტის ეს მასწავლებლები მანიქველობის მქადაგებლებს წარმოადგენდნენ. გასაგებია, რომ წოდება „მოზიდანის“, რომელიც ასეთ როლს თამაშობდა, არაფერ სხვა რამეს აღმნიშვნელი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო,

გარდა მანიქეელობის ასეთი მასწავლებლებია. ირკვევა, რომ ქართული ეკლესიის მეთაურს სწორედ მანიქეელობის ქადაგებაში სდებდნენ ბრალს. მაშასადამე, მიუხედავად ცნობების არქონებისა, იმ მოძღვრების ხასიათში, რომელიც მოცემული უნდა ყოფილიყო მობიდანის წიგნებში, ეს სახელი რომ კიდევ პირობითად ვიხმართ, მაინც არის რაღაც შესაძლებლობა მანიქეელობასთან კავშირი დავინახოთ.

ერთი ნათელია: მანიქეელობის კავშირის მსგავსების გარდა სხვა რამეზედ აქ ლაპარაკი უადგილოა. ხომ არ შეეძლო ეკლესიის ოფიციალურ მეთაურს მანიქეელობაზე აშკარად ეწერა და ელაპარაკა, რადგან მანიქეელობა IV საუკუნეში უკვე ცნობილი იყო, როგორც რელიგიურა მოძღვრება, და დენას განიცდიდა არა მარტო ქრისტიანულ ქვეყნებში, არამედ თავისი წარმოშობის ადგილზედაც — ირანში, სადაც მის მქადაგებელს მანის ამის გამო თავი მოჰკვეთეს. ის გარემოებაც, რომ ეს მოძღვრება, ფსევდო-მობიდანით წარმოადგენილი, მაინც ერთხანს დარჩა საქართველოში და მხილებულ იქნა მხოლოდ მას შემდეგ, როცა მომხრეები მოიპოვა სასახლეშიაც კი, მიუთითებს რაღაც ქრისტიანულ მოძღვრებასთან შეგუებულ ფორმას. თვით მანიქეელობა თავისი ეკლექტიკური ხასიათით, რომელიც სამი ელემენტის — აღმოსავლური მისტიკის, გნოსტიციზმისა და ქრისტიანობის სინთეზს წარმოადგენდა, უკვე იმთავითვე შემზადებული იყო ქრისტიანობასთან ასეთი შეგუებისათვის. თავისი ასეთი, ასე ვთქვათ, პრინციპიალური სახით მანიქეელობამ ქრისტიანული ეკლესიის მხრივ ოპოზიცია გამოიწვია. მაშასადამე, უნდა დავუშვათ, რომ IV-V ს. ქართველმა რევოლუციურ-ფილოსოფიურმა მოაზროვნემ მასში კიდევ რაღაც ცვლილება შეიტანა, რაც მოცემული უნდა ყოფილიყო მის წიგნებში, რომლებიც ეკლესიამ დასწვა.

ყველაფერი ეს საეგებისო მოსაზრებებია. მანიქეელობა იმავე პირობებში სხვა ქვეყნებშიაც შევიდა, მაგალითად, დაახლოებით იმავე დროს, სომხეთშიაც. ჩანს, მან აქაც ერთგვარ შედეგებს მიაღწია. ამით უნდა აიხსნებოდეს მანიქეელობის წინააღმდეგ ცოტა უფრო გვიან სომეხი ეპისკოპოსის ეზნიკე კოლბელის გაცხარებული პოლემიკა და მის მიერ მანიქეელობის დებულებების ზედმიწევნითი განხილვა, რასაც მხილების ხასიათი ჰქონდა. ჩანს, სომეხთა ეპისკოპოსს თავის ქვეყანაში მანიქეელობის განქიქებისა და აღმოფხვრის ისეთივე შრომის გატარება დასჭირდა, როგორც ამას საქართველოში ჰქონდა ადგილი⁵.

რამდენადაც ეზნიკეს მოწინააღმდეგედ სწორედ მანიქეელობა გამოდის და რამდენადაც დროისა და პირობების მსგავსების მიხედვით მაშინდელ საქართველოსა და სომხეთში ერთი და იგივე მდგომარეობა იყო, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სახელდებას ფსევდო-მობიდანისა რაღაც რეალური საფუძველი გააჩნდა.

ამრიგად, თუ შედარებითი გზით წავალთ, სომხეთის მაგალითიდან და აგრეთვე ზოგიერთი სხვა მითითებიდან შეგვიძლია ერთგვარი დასკვნები გავაკეთოთ. მაგრამ მანიქეელობის სხვა ქვეყნებში მოხერხებული შეჭრისა და ქრისტიანობასთან შეგუების სხვა მაგალითებიც არსებობს. მანიქეელობის შემოტე-

ვას ვერ გაუძლო ქრისტოლოგიური ფილოსოფიის ზოგიერთმა ბრწყინვალე წარმომადგენელმაც-კი. ისეთი გამოჩენილი მოაზროვნე საეკლესიო ფილოსოფიისა, როგორც იყო ავეუსტინე, ერთ დროს მანიქეელობის მიმდევარი იყო, რის გამო მას შემდეგში თავისი გატაცებების ჩასაქოლავად სპეციალური წიგნის დაწერაც კი დასჭირდა⁶.

ასეთ მოვლენათა სინათლეზე არ იყო შეუძლებელი, რომ მანიქეელობა ირანში გამომუშავებული, დასავლეთისაკენ დაძრული, უპირველესად ყოვლისა, თავისი განვითარებას გზაზე ისეთ უახლოეს ქვეყნებში, როგორც იყო სომხეთი და საქართველო, შეჭრილიყო. თუ ქართველი ისტორიოგრაფის ცნობა სწორია და ფსევდო-მობიდანს ჰქონდა ნაწერები, შესაძლებელია, როგორც ითქვას, რომ მან ერთგვარი ცვლილებები შეიტანა თავის წიგნებში მანიქეელობის მოძღვრებასთან შედარებით, რათა შეგუების გზით გაეადვილებინა მათი გავრცელება საქართველოში მათ შორის, ვინც ოფიციალურად ქრისტიანობის მომხრე იყო, და იმათ შორისაც, ვისაც ქრისტიანობა, როგორც ასეთი, არ უნდოდა. ერთი სიტყვით, ეს წიგნები მანიქეელობისაგან დამოუკიდებელი ნაერთი სინკრეტისტული რელიგიური ფილოსოფიურა წიგნებია.

თუ ეს ყველაფერი ასეა, მაშინ ფსევდო-მობიდანის სახით IV-V საუკუნეების საქართველოში ჩვენ გვყავს რელიგიურ-ფილოსოფიურ დარგში მოაზროვნე, რომელიც ყველა მონაცემის მიხედვით არაა ირანის პოლიტიკური იარაღი, რადგან იქ მანიქეელობა იღვენებოდა. იგი ერთგვარი წარმართული და ქრისტიანული იდეების გადამუშავების გზით, ქრისტიანობასთან შეგუებული სახით, საქართველოს ნიადაგზე ქმნის „დაბალი“ ხალხის განწყობით ნაკარნახევ ეკლექტიკურ ნაერთს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ეს მიმდინარეობა დაკავშირებულია როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობასთან, ისე აღმოსავლეთიდან შემოტანილ მომენტებთან, თუმცა მისგან დამოუკიდებლად და მასთან პარალელურად მიმდინარეობდა. მისი მნიშვნელობაც ამ გარემოებითაა განსაზღვრული. მას არ უთავაშნია სხვა რომელიმე ერთიკელ მიმდინარეობაზე მეტი როლი და IV-V საუკუნეებში მხილების შემდეგ საეჭვოა, რომ ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაზე შეზღვეში მას რაიმე გავლენა მოეხდინოს. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დაბასიათებული მიმდინარეობა წარმოადგენდა IV-V საუკუნეების საქართველოში ენოქალიზმის ფართო მასების სულსისკვეთებას იმ მნიშვნელობით, რომ ეს მათ მსოფლგაგება, მათი ფილოსოფია ყოფილიყო. ასეთი შეხედულება შეცდომა იქნებოდა. ძველი ფილოსოფია სწორედ ამით ხასიათდებოდა, რომ ის არ იყო მასების საბრძოლო იარაღი, რომ იგი „ერთეულების საქმეს“ ან ცალკე პატარა ჯგუფების საგანს წარმოადგენდა.

ამიტომაც დასახელებული მოვლენა, როგორც რელიგიური, ემთხვეოდა ენოქალიზმის წარმართობას და ობიექტურად მათ განწყობას გამოხატავდა, ხოლო ფილოსოფიურად იგი მისი ავტორის ცდას წარმოადგენდა. გავრცელდა კიდევ, როგორც ჩანს, ეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა, როგორც ქრისტიანობისა და წარმართობის მორიგების ცდა.

2. მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლა და ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება

იბერიაში IV საუკუნიდან აზროვნების მიმდინარეობათა შესწავლას ორი გარემოების გათვალისწინება ესაჭიროება: ერთი მათგანი ეკონომიურ მოვლენებთანაა დაკავშირებული და მისი განვითარებითაა გამოწვეული, ხოლო მეორე აზროვნების ხასიათისა და მიმართულების შეცვლას მოასწავებს.

საქართველოშიც, როგორც მთელ იმდროინდელ წინა აზიასა და აღმოსავლეთ ევროპის ზოგიერთ ადგილს, სავაჭრო გზების განვითარებასთან ერთად შესამჩნევი ხდება ამ გზებზე მდებარე ცენტრებში — ქალაქებსა თუ ნავთსადგურებში სავაჭრო ფაქტორიების გაჩენა. ესენი, გარდა პირდაპირი სააღმშენებლო დანიშნულებისა, საწყობების ადგილებს, მისთვის საჭირო ნაგებობებს — ქარვასლებსა და საცხოვრებელ სახლებსაც შეიცავდნენ. ასეთი ფაქტორიები ხანდისხან მყარი ხასიათისა იყო და ვაჭრობასთან დაკავშირებული ხალხი აქ საკმაოდ დიდხანს რჩებოდა, მოძრაობაში იყო ქარავნები და მათი მიმყოფ-მომყოფი, ხოლო ფაქტორიებში საქონლის მიმღები და გამსაღებელი ხალხი მყარად იჯდა.

კოლხეთში აღნიშნული ვაჭართა სამოსახლოები ბევრით არ განსხვავდებოდა ასეთი ფაქტორიებიდან; იქ მოსახლეობა (უცხოური) ხშირად მთელი სიცოცხლე რჩებოდა, რაც ფაქტორიებისათვის არ იყო დამახასიათებელი. მიუხედავად ამისა, მეორე იყო დამახასიათებელი: ფაქტორიები, ისე როგორც კოლხეთში შემოსაზღვრული ნაწილი ქალაქებისა თუ ნავთსადგურებისა (პეტრაში, ფაზისში, დიოსკურიასში), იმ მობინადრე უცხო ვაჭართა სამშობლო ტერიტორიის გაგრძელებას წარმოადგენდა, რასაც ერთგვარი ექსტერიტორიალობა ახასიათებდა.

სავაჭრო ფაქტორიებთან დაკავშირებით დიდ ცენტრებში (თბილისი, დმანისი, დვინი, ნავთსადგური მაიუმი და სხვ.) საკუთარი, არა ადგილობრივი იურიდიული ნორმები მოქმედებდნენ, რომელთა ნიადაგზე წარმოებდა გარიგება, ვალდებულებათა განაწილება, თუ ქმნა სამართლისა.

ამასთან დაკავშირებით მთავარია ჩვენი ამოცანებისათვის, რომ ხშირად ასეთ ადგილებში მთელი კულტურული საქმიანობა იყო მოწყობილი. საამისოდ ვაჭრებს დიდი მცდელობა ან ბრძოლა არ სჭირდებოდათ და ხშირად დამხდურები, ე. ი. ადგილობრივი ძალა-უფლება, თვით უწყობდნენ ხელს ასეთი კულტურული ცხოვრების ორგანიზაციას. ამ თვალსაზრისით უნდა იქნეს გაგებული უკვე მოგვიანო დროში ქართველთა მეფის დავით აღმაშენებლის მიერ საგანგებო შენობის აგებისა და მასში უცხოელთათვის საკუთარი კულტურის სახლის მოთავსების ამბავი ⁷.

ამრიგად, კულტურული ექსპანსია, ანუ უცხო ქვეყნებში საკუთარი ეროვნულ-კულტურული მუშაობის გაჩაღება არ შეიძლება ახსნილ იყოს მხოლოდ რელიგიური მოტივით და მონასტრების აგებას დაუკავშირდეს. ზოგ ადგილას, მაგ. სამხრეთ იტალიაში, ასეთი ცენტრების შექმნა სავაჭრო ფაქტორიებს უკავშირდებოდა და არა მონასტრებსა და რელიგიურ ცენტრებს.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ვიცოდეთ, რომ იმდროინდელი გონებრივი მოძრაობა, ხშირად სამშობლო საზღვრებს იქით წარმოებული, მაინც თავის ქვეყანას უკავშირდებოდა, როგორც მის ექსტერიტორიალურ ნიადაგზე დაფუძნებული. ეს განსაკუთრებით საჭირო იქნება ჩვენთვის V ს. ისეთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძრაობაში ქართველთა მონაწილეობის გასაგებად, როგორც იყო ე. წ. მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა მოძრაობა.

ფილოსოფიის ისტორიაში გამოთქმულია აზრი, რომ ქრისტოლოგიის საკითხები, კერძოდ მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის პრობლემები, გარკვეული დროის მანძილზედ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში ფილოსოფიის მთავარ შინაარსს წარმოადგენდა. ბურჟუაზიული მეცნიერების ეს დებულება უნდა შესწორდეს მეორე დებულებით, რომ ისტორიის გარკვეულს პერიოდებში რელიგიური იდეები წარმოადგენენ საფარს სოციალურ-იდეოლოგიური საკითხებისათვის. ყოველ შემთხვევაში, V საუკუნიდან მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლა ისეთი მძაფრი სახით მიმდინარეობდა, რომ ეს, ერთი შეხედვით თითქოს რელიგიური, იდეები გადალახავენ დოგმატიური ბრძოლის ფარგლებს და ფართოდ წარმოებული იდეოლოგიური ბრძოლის ლოზუნგებად გამოდიან. ერთ დროს ამ ბრძოლამ ბიზანტიის იმპერიის საფუძვლები შეარყია და საიპერატორო ძალა-უფლება კეისარ ზენონის, სახით იძულებული გახდა მებრძოლი მხარეების მოსარიგებლად საგანგებო საშუალებებისათვის მიემართა. ლაპარაკია კეისარ ზენონის მიერ გამოცემულ ე. წ. „ჰენოტიკონზე“, რაც მებრძოლ პარტიათა „გაერთიანების“ აქტს ნიშნავდა.

ძნელია იმის თქმა, თუ რომელი მეტად . თუ ნაკლებად თვალსაჩინო ოლქი, მხარე ანუ სახელმწიფო აღმოსავლეთისა დარჩა ამ ბრძოლის გარეშე. პალესტინა, სირია, სომხეთი, საქართველო იძულებული შეიქნენ მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლაში გარეოდნენ. თითოეულ ამ ქვეყანაში ბრძოლა განსხვავებულ ხასიათს იღებდა და ხანდისხან ერთსა და იმავე ქვეყანაში ბრძოლის სხვადასხვა საფეხური ერთიმეორეს არ გავდა. ჩვენ ყველაზე უფრო გვინტერესებს თეორიული, ასე ვთქვათ, მწიგნობრულ-ფილოსოფიური გამოხატულება აღნიშნული ბრძოლისა, რადგან ფილოსოფიის ისტორიას, საზოგადოდ, და, კერძოდ, საქართველოს ფილოსოფიის ისტორიას უშუალოდ ამ ბრძოლის მხოლოდ ასეთი მხარე აინტერესებს.

ქართული ისტორიოგრაფია ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების დიოფიზიტ-მონოფიზიტების ბრძოლასთან დამოკიდებულების საკითხს არ იწყებს აქ, სადაც უფრო მართებული იქნებოდა მისი დაწყება. იგი არ უწყევს ანგარიშს ისეთ დიდ ფაქტს ქართული კულტურის ისტორიაში, როგორც არის ქართული „სირიული“ სკოლის არსებობა. ამ სკოლის მოღვაწეთა შესწავლის საქმეს ვერ შეუწყო ხელი ისეთმა დიდმა მოვლენებმაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში, როგორც არის სირიელ მამათა მოსვლის საკითხი საქართველოში. ამ საკითხთან დაკავშირებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში ირჩეოდა საკითხები, რომლებიც, საბოლოო ანგარიშში, შეიძლებოდა აზროვნების ისტორიის პრობლემებსაც დაკავშირებოდა. მიუხედავად ამისა, საკითხი სირიუ-

ლი სკოლის შესახებ აქამდე სათანადოდ არაა დამუშავებული და ზოგ შემთხვევაში კი სავსებით იგნორირებულია³.

მიუხედავად ამისა, სწორედ ქართველთა სირიული სკოლა, ყველა მონაცემის მიხედვით, უნდა ყოფილიყო დიდი მნიშვნელობის მქონე ანტიკურ ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ, ყველა აქედან გამომდინარე შედეგების როგორც ფილოსოფიური, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების სახით. ქრონოლოგურადაც ეს ორი მოვლენა მაინცა და მაინც არაა ერთმეორისაგან დაშორებული და მათი ცენტრიც ერთი და იგივე იყო, სახელდობრ, ქართული სკოლა სირიაში. ამის გამო ჩვენ გვიხდება ამ სკოლის გამოყენება როგორც ფილოსოფიური, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ამ სკოლის თავდაპირველ მოღვაწეებს არ შეეძლოთ არ განეცადათ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ძიებათა რაღაც გავლენა. მათი კავშირი მებრძოლ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან, პროკლესა და ათენური ნეოპლატონიზმისა შესუალეობით, აგრეთვე ზნაიდა გზას ერესებს შორის ბრძოლაში გარკვეული პოზიციისათვის. ტყუილად ხომ არ იყო, რომ ქართული ფილოსოფიური რენესანსის მეთაური იოანე პეტრიწი (ანუ მისი ფილოსოფიური შრომის გადაწყვეტი) აღნიშნავდა, არიოზის მოძღვრებასა და პროკლეს თხზულებას („კავშირნი თეოლოგიურნი“) შორის უდავო კავშირი არსებობდაო. როგორც კი გამოირკვა ქართველთა სირიული სკოლის კავშირი ფილოსოფოს პროკლესთან, მოსალოდნელი იყო, რომ ამით გაირკვეოდა ამ სკოლის მოღვაწეთა პოზიცია მაშინდელი ყველაზედ უფრო მებრძოლი ერეტიკული მიმართულებისადმი⁴.

ნათელია, რომ ამასთან ერთად უნდა გამორკვეულიყო კავშირი ფილოსოფიასთან, როგორც ასეთთან, და ისიც ამავე პროკლესთან დამოკიდებულებით. ამ საფეხურზედ ქართული ფილოსოფიის განვითარების საკითხი ისმება ერთსა და ამავე დროს როგორც წმინდა ფილოსოფიური, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური სახით. ყველაფერი ეს დამახასიათებელია იმ დროის ფილოსოფიურ მიმდინარეობათათვის, რომლებიც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და მასთან დაკავშირებული ქრისტოლოგიური საკითხების ნიადაგზე აღმოცენდა. ორიგენით დაწყებული და ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორამდე ეს მდგომარეობა უცვლელი რჩება და ქართული ფილოსოფიური აზროვნებაც იმდროინდელი ფილოსოფიური განვითარების კანონზომიერებას ემორჩილება. იმდროინდელი ფილოსოფია უკვე ემზადებოდა თეოლოგიის მსახურის როლისათვის და როგორც რელიგიურა, ისე, საერთოდ, ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური მიმდინარეობის მატარებლად ერთი და იგივე სკოლა გამოდიოდა. ამიტომ მისი ისტორიაც ორივე თვალსაზრისით უნდა იქნეს შესწავლილი. რამდენადაც აქ გვინდა გამოვიკვლიოთ IV ს. რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობანი, ამდენად განვიხილავთ სირიული ქართული სკოლის მოღვაწეთა საქმიანობას ამ მხრივ, რომ შემდეგ ანტიკური მემკვიდრეობის ქართულ სკოლასთან დაკავშირებით შევხვით ამავე სკოლის ფილოსოფიურ მოღვაწეობას. განხილვის ასეთი წესი გამართლებული იქნება კიდევ მით, რომ საკითხი ქართველთა სირიული სკოლის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შესახებ გადადის მეორე დიდ

საკითხში, სახელდობრ, ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორის საკითხში, რითაც ეს საკითხი საზოგადოდ ფილოსოფიის ისტორიის კვლევისათვის მნიშვნელობის მქონე აღმოჩნდა.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების თეორიული მონაწილეობა რელიგიურ-ფილოსოფიურ დისკუსიებში V—VI საუკუნეებში იმთავითვეა მოსალოდნელი. საკითხი ეხება თვითონ სირიული ქართული სკოლის მეთაურს პეტრე იბერს. ჩვენ დავინახავთ, რომ ეს საკითხი ასმება და წყდება დამოუკიდებლად მეორე საკითხისაგან, სახელდობრ არეოპაგისტული წიგნების ავტორობის შესახებ, ქართველთა სირიული სკოლის მეთაურის პეტრე იბერის როლი ამ მიმართულებით გამოარკვევა მთელი თავისი მნიშვნელობით. ძნელია იმისი სავსებით ნათელყოფა, რას წარმოადგენდნენ ე. წ. „სირიელი მამები“, ე. ი. ქართველები სირიიდან, კულტურულ-ფილოსოფიური სკოლების ლიკვიდაციასთან დაკავშირებით, სამშობლოში დაბრუნებულნი მას შემდეგ, რაც ასეთი ლიკვიდაცია არა მარტო აღმოსავლეთს, არამედ მთელს ბიზანტიას შეეხო. შესაძლებელია, რომ ამ დაბრუნებაში, რომელიც რაღაცნაირად მაინც სირიული ქართული სკოლის დანგრევასთან იყო დაკავშირებული, დიოფიზიტურ-მონოფიზიტურ მოძრაობას მცირე როლი არ უთამაშვია. ყოველ შემთხვევაში, მეცნიერებაში ეგ საკითხი ამ მნიშვნელობითაც აყო დასმული.

დროთა ვითარებაში მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის საკითხი საქართველოში თანდათანობით ჩამოდის პრინციპიალურა პოზიციებიდან და ახალ ლიანდაგზე გადადის. თუ VI საუკუნე ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა რელიგიურ-ფილოსოფიური კამათის რაღაც კვალს, VII საუკუნიდან ეს ბრძოლა საეკლესიო-დოგმატური კამათის ვიწრო ჩარჩოებში მიმდინარეობს. ქართულმა ეკლესიამ გარკვეულად დიოფიზიტური პოზიცია დაიჭირა და საბოლოოდ გასწყვიტა კავშირი მეზობელ სომხურ ეკლესიასთან, რომელთანაც ბრძოლის დროს მას ამიერიდან მხედველობაში ჰყავს ე. წ. იაკობიტები, ე. ი. მონოფიზიტობის სომხური ვერსია. ამ ბრძოლას მაინცა და მაინც დიდი სააზროვნო მნიშვნელობა არ აქვს, იქნება იგი ორიგინალური ხასიათისა, როგორც იყო არსენ საფარელის თხზულება „სომეხთა და ქართველთა განყოფისათვის“, თარგმნითი ხასიათისა, როგორც იყო იოანე დამასკელის თხზულება „სიტყვა დამზობისათვის იაკობიტელთა“, თუ რაიმე კომპილაცია. ასევე მოკლებულია ფილოსოფიურ ღირებულებას დისკუსიების საწარმოოდ მიღებული სხვადასხვა სახელმძღვანელო, რომლებითაც სარგებლობდნენ საეკლესიო კამათის დროს.

ვიდრე მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის ბრძოლის უკუფენას გამოვარკვევდეთ სირიული სკოლის დასაწყისში რელიგიურ-ფილოსოფიურ კამათში, აღვნიშნავთ ამავე ბრძოლის ისტორიის ერთ დამახასიათებელ მომენტს. საქმე ეხება ერთ ანტიმონოფიზიტურ ტრაქტატს, რომელიც დატულია ქართულ ხელნაწერთა შორის. ის წარმოადგენს სიტყვას, რომელიც, თითქოს, წარმოუთქვამს თავის დროზე იმ პირს, რომელსაც საქართველოს ქრისტიანობის ქადაგება მიეწერებოდა, — ნინოს. როგორც ანტიმონოფიზიტური ძეგლი, ეს სიტყვა შეიცავს თეზისს ქრისტეს ორი ბუნების, ე. ი. ღვთაებრივისა და ადამიანურის, შესახებ. მაგრამ მნიშვნელოვანია არა ეს. საქმე იმაშია, რომ ეს ძეგ-

ლი გამოავლენს მეთოდს, რომელსაც მიმართავდნენ თანამედროვეები, რათა ამა თუ იმ თხზულებისათვის მეტი დამამტკიცებელი ძალა მიეცათ. ეს მეთოდი მდგომარეობს იმაში, რომ აღნიშნული მიზნისათვის დოკუმენტს მიაწერდნენ ქრისტიანობის უპირველეს მოღვაწეთ, რომელთაც უნდა გაეძლიერებინათ ძეგლის დამამტკიცებელი ძალა. თავისთავად ცხადია, რომ ნიონოს ასეთი სიტყვა არასოდეს არ წარმოუთქვამს, მაგრამ ისიც ცხადია, თუ რა მიზნით მიაწერეს მას ეს სიტყვა, რომელიც გარკვეულ მოძღვრებას შეიცავს და ქრისტეს ბუნების საკითხში ანტიმონოფიზიტურ პოზიციაზე დგას. ნინოს, როგორც „მოციქულთა სწორის“ ავტორიტეტს, უნდა გაემაგრებია დიოფიზიტური თეზისი. ასეთი იყო ძირითადი მიზანი, რის მისაღწევად აღნიშნული სიტყვის საქართველოში ქრისტიანობის პირველი მქადაგებლისათვის მიწერას დიდი ეფექტი უნდა მოეხდინა¹⁰.

ეს შემთხვევა ყურადღების ღირსია იმიტომაც, რომ საესეებით ნათლად მიგვითითებს, რამდენად მკიდროდ ყოფილა დაკავშირებული მაშინდელი საქართველო იმდროინდელ კულტურულ მსოფლიოსთან. ჩვენ არ შეიძლება გვეუცხოვოს, რომ მოციქულთა თანასწორობა გამოყენებული იყო სხვა ქვეყნებშიაც ასეთივე ამოცანისათვის, კერძოდ, სწორედ იმ მოძღვრების მიმართ, რომელიც V საუკუნეში შეაქმნა და რომელიც ერთგვარ შემარიგებლურ პოზიციას წარმოადგენდა. მონოფიზიტ-დიოფიზიტების ბრძოლაში გამოყენებულ იქნა იგივე ხერხი „მოციქულთა თანასწორობისა“. აი, სწორედ ამ გარემოებით სურდათ დაემტკიცებინათ შემარიგებელი მოძღვრების ავტორიტეტი და სისწორე.

ლაპარაკია პეტრე იბერის შესახებ, რომელსაც მისი ბიოგრაფებისა და შათ შორის ყველაზე გავლენიანის, პაწელი ქრისტოლოგის, ზაქარია რიტორის მოწმობით პავლე მოციქულის თანასწორად სთვლიდნენ, იმ პავლესი, რომელსაც ქრისტიანობა იქადაგა საბერძნეთში. მართალია, დროთა ვითარებაში აქ ერთგვარი ტრანსფორმაცია მოხდა, მაგრამ ეს არ სცვლის ჩვენი შემთხვევის შესავსებას საქართველოში დაშვებულ ამბავთან. საქართველოში ანტიმონოფიზიტური სიტყვა პირდაპირ შეიცავდა ყალბ წარწერას, რომელიც გვამცნობდა, რომ თითქოს ეს სიტყვაც ნინოს ეკუთვნოდა. რაც შეეხება პეტრე იბერს, რომელიც პავლე მოციქულის თანასწორად იყო აღიარებული, მისი მოღვაწეობა და შეხედულებანი არ შეიძლებოდა გადატანილი ყოფილიყო საბერძნეთში ქრისტიანობის შემოტანის დასაწყისში, ე. ი. I საუკუნეში. ამიტომ საჭირო შეიქმნა ფსევდო-ეპიგრაფიული სახელის გამოჩახვა. ამ მონაცემთა მიხედვით ჩანს, როგორ შეიძლებოდა ყოფილიყო მიღებული ფსევდო-დიონისეს სახელი. ამ ორ შემთხვევას შორის აქ საკმაოდ დიდი ანალოგია და ისანი ერთსა და იმავე გონებრივ განწყობილებას გამოხატავენ. აი ამაშია ზემოდასახელებული ქართული სიტყვის მნიშვნელობა, რომელიც მიმართული იყო მონოფიზიტების წინააღმდეგ და მიეწერა, როგორც ითქვა, საქართველოში ქრისტიანობის პირველ მქადაგებელს — ნინოს. ეს ფსევდო-ეპიგრაფა ისე, როგორც ზოგიერთი სხვა, რამოდენიმედ შეუქსა ფენს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოებასაც.

არსენ საფარელის მოხსენიებული თხზულებიდან სომეხ-ქართველთა რელიგიური განხეთქილებას შესახებ ვიგებთ ერთ საინტერესო დეტალს: ირანი ბიზანტიას დამანგრეველი რელიგიური ბრძოლებისადმი არ იყო გულგრილი. ირანი მონოფიზიტებს უპირისპირებდა დიოფიზიტებს, რომლებიც ბიზანტიაში ოფიციალურად იყვნენ მიღებულნი, და ცდილობდა მონოფიზიტობისათვის შეექმნა სარბიელი ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ ოლქებში. არსენ საფარელი კარგად ერკვეოდა საერთაშორისო სიტუაციაში და სომხური მონოფიზიტობის ახსნას ირანის გავლენით ცდილობდა. ნიშნავს ეს თუ არა, რომ საქართველომ 451 წ. ქალკედონის კრების თვალსაზრისზე დადგომიას კავშირი გასწყვიტა აღმოსავლეთთან და კურსი დასავლეთისაკენ დაიჭირა? ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად საჭიროა მივხედოთ როგორი იყო მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის ბრძოლის უკუფენა ქართულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ბიზანტიის მმართველები ირანზედ ნაკლებად არ ამჩნევდნენ იმ მღელვარების გავლენას, რომელსაც ეს ბრძოლა იწვევდა ბიზანტიის იმპერიაში, განსაკუთრებით კი მის აღმოსავლეთ პროვინციებში. მებრძოლი მხარეების მორიგების პროექტი—კეისარ ზენონის ე. წ. „ჰენოტიკონი“ — ნაკარნახევი იყო მონოფიზიტ-დიოფიზიტობის ბრძოლის გამწვავების მანებლობის შეგნებით სწორედ ამ აღმოსავლეთი პროვინციებისათვის. ბიზანტიისა და ირანის ბრძოლაში ერეტიკულ მოძრაობებს პატარა ადგილი არ ეჭირათ, რადგან ისინი ასუსტებდნენ ბიზანტიის იმპერიას. აქედან მომდინარეობდა ირანის პოლიტიკა — მხარი დაეჭირა ამ ბრძოლისათვის და სწორედ ეს გაიგო კარგად არსენ საფარელმა. ბიზანტიის მხრივ კი მთელი პოლიტიკა მიმართული იყო აღნიშნული ბრძოლის ყოველგვარი საშუალებით ლიკვიდაციისაკენ.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის კეისარი ზენონი თავისი მომარბეებელი სისტემის, რომელიც „ჰენოტიკონის“ შინაარსს შეადგენდა, ცხოვრებაში გასატარებლად შესაფერ პიროვნებას ეძებდა. გასაგებია, რომ მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის შუამავალი პირი რამოდენიმენაირი მოთხოვნის დამაკმაყოფილებელი უნდა ყოფილიყო: ის უნდა ყოფილიყო მებრძოლი რელიგიურ-ფილოსოფიური პარტიებისათვის ცნობილი, როგორც ნეიტრალურა ადამიანი, შემარბეებელ პოზიციებზე მდგომი. ამისათვის კი საჭირო იყო, რომ, უპირველეს ყოვლისა, ცნობილი ყოფილიყო მისი შეხედულებები და თხზულებები, რომლებშიაც ეს შეხედულებები იყო დადასტურებული. ეს თხზულებებიც, აგრეთვე, საკმაოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო. დასასრულ, ასეთი ადამიანი როგორც იმპერატორის თვალში, ისე ფართო წრეებში უნდა ყოფილიყო საკმაოდ ავტორიტეტით აღჭურვილი. ასეთი კაცის პოვნა, საფიქრებელია, ძნელი იყო, მაგრამ ერთგვარი ძებნის შემდეგ იმპერატორმა ის, თითქოს, ჰპოვა სირიაში ქალაქ მაიუმის ეპისკოპოსის სახით და იგი შესაფერისად ჩასთვალა მებრძოლი რელიგიურ-ფილოსოფიური ბანაკის მორიგების მძიმე ამოცანის შესასრულებლად.

კეისრის ეს რჩეული კაცი იყო სირიის ქართული კოლონიის მეთაური პეტრე აბერა, ე. ი. ქართველი. ეს ფაქტი კეისარ ზენონის მებრძოლ მხარეთა მოსარბებლად პეტრესადმი მიმართვისა ფრიად მნიშვნელოვანია. იგი გვაინტერესებს

არა ბიზანტიის დიდი ს. ხელმწიფობები ამოცანების შესაძლებელი გადაწყვეტის თვალსაზრისით, არამედ სირიაში მოღვაწე ქართველთა პოზიციის გასარკვევად, რომლებიც ზემოთ დასახელებულ ბრძოლასთან ერთგვარ შეხებაში იყვნენ მოსული და მათ შორის მეტად თუ ნაკლებად გარკვეული პოზიცია ეჭირათ. ამის გარკვევა იმავე დროს იქნებოდა ზემოთდასმული საკითხისათვის პასუხის გაცემა, რადგან გაირკვეოდა ხელმძღვანელობდნენ თუ არა ქართველი მოღვაწენი აღმოსავლეთისაკენ თუ დასავლეთისაკენ ორიენტაციით, როცა ისინი მონოფიზიტ-დიოფიზიტების ბრძოლაში თავის ადგილს არკვევდნენ.

სამწუხაროდ, მეცნიერებაში არაა ნაცადი იმის გარკვევა, რას წარმოადგენდა თითოეული რელიგიურ-ფილოსოფიური ბანაკი მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობისა თავისი სოციალურ-კლასობრივი და იდეოლოგიური რაობით. არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ეს ბრძოლა თითქოს ემთხვევა იმპერიაში აღმოსავლურ და დასავლურ ნაწილს შორის ეკონომიურსა და პოლიტიკურ დაპირისპირებას. როგორც მონოფიზიტები, ისე დიოფიზიტები 451 წლის ასე თუ ისე გადამიჯვნის შემდეგ მოიპოვებოდნენ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში.

ნათქვამთან დაკავშირებით ჩვენთვის ძნელია მთავარი საკითხის გარკვევა: ამ ორი მოძრაობიდან რომელი იყო უფრო მოწინავე. ჩვენ ვიცით, რომ ამ მხრივ გადამჭრელია მეცნიერული დებულება, რომლის მიხედვით „ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა ისტორიულ სიტუაციაში შეიძლება იყოს რეაქტიულიც და პროგრესულიც“¹¹. მაგრამ აქ სწორედ ეს სიტუაციაა საკვლევი, ე. ი. სწორედ ის, რომ იდეა ღვთაებაში ადამიანის ბუნებას თანაარსების შესახებ V—VI საუკუნეებში იყო თუ არა რეაქტიული, ანუ პროგრესული. რით ხელმძღვანელობდა, მაგ. პეტრე იბერი, სირიასა და პალესტინაში მოღვაწე ქართველი მოაზროვნე, როცა იგი ამ საკითხში მერყეობდა, ანუ, უკეთეს შემთხვევაში, საშუალო თვალსაზრისზე იდგა.

დაახლოებით ანალოგიური იყო ანაბაპტიტების მოთხოვნა გერმანიაში რეფორმაციის დროს, როცა წამოყენებული იყო ლოზუნგი—„სამეფო ღვთისა მიწაზე“. მეცნიერებაში ეს ლოზუნგი, რომელიც დოგმატურად ბევრით არ განსხვავდება დებულებიდან ღვთაების განკაცების შესახებ, პროგრესულ-რევოლუციონურად ითვლება. ასეთივე პრინციპიალური აზრი ჰქონდა პურიტა და სასმელით ზიარების დოგმატის ირგვლივ ბრძოლას, რომელიც ჰუსისტურ მოძრაობაში ჩეხიაში „უტრაკვისტების“ მოთხოვნის სახით რევოლუციონურ ლოზუნგადაა ცნობილი.¹²

პეტრე იბერის შეხედულებათა ახლობლივი განხილვა გვიჩვენებს, რომ მას იმდენად ღმერთის განკაცება კი არ აინტერესებდა, რამდენად დებულება კაცის გაღმერთების შესახებ, ადამიანის მისტიკურად ვითომდა ღმერთთან გათანაწოლების შესახებ. ამ დებულებაში შეიძლებოდა სოციალური შინაარსის ჩადება, რომელიც, პირობების მიხედვით, იქნებ პროგრესულიც ყოფილიყო.

ყოველ შემთხვევაში, ისტორიული ცნობების თანახმად, პეტრე იბერმა კეისარ ზენონის წინადადებაზე, შემარიგებელ როლში გამოსულიყო ორივე ზემოთ დასახელებული მხარის ბრძოლაში. უარი განაცხადა; მაგრამ ეს უკანასკნელი ყველაზედ ნაკლებად აიხსნება რაიმე პრინციპიალურ-დოგმატური მოსაზრებით. როგორც გაიჩვენა, პეტრე იბერს საქმის ამ მხარეზედ, როგორც დაბრკოლებაზე კეისარის წინადადების მიღებისათვის, ნაკლებად ესაჭიროებოდა ფიქრი. პეტრე იბერის პოზიცია ირკვევა თვით ფაქტით კეისარის მიერ მისთვის. როგორც მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის შუამავლისათვის. მიმართვისა, ვიდრე განდგეილის უარით მიეღო ეგოდენ მაღალი და რთულ შედეგებთან დაკავშირებული წინადადება.

სხვადასხვა პირებს მიერ დაწერილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიიდან ცნობილია, რომ ორივე ბანაკს — მონოფიზიტებისას და დიოფიზიტებისას — სურდა მასში თავისი მომხრე დაენახა. რაც უშედეგოდ რჩებოდა. მეცნიერებას ჰქონდა საფუძველი ამ ბიოგრაფიული მასალებიდან დაესკვნა, რომ პეტრე იბერის მიკუთვნება ამა თუ იმ პარტიისათვის სადაოდ უნდა ჩათვალოს. არის კიდევ სხვა ცნობები, რომლებიც პეტრე იბერის მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებთან ნეიტრალურ დამოკიდებულებას ადასტურებენ. ასე მაგალითად, მისი ცხოვრების ზოგიერთი მასალიდან ცნობილია, თითქოს პეტრე გულგრილად უეხვდა ქალკედონის კრების გადაწყვეტილებას, თუმცა უკანასკნელი ერთგვარ შემობრუნებას ნიშნავდა რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ბრძოლის ისტორიაში¹³.

ეს და მრავალა სხვა ფაქტი პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობიდან აყენებენ საკითხს მის მიერ ზემოთ დასახელებულ ბრძოლაში სრულიად თავისებური პოზიციის დაკვირვის შესახებ. ძირითადი თვისება ამ პოზიციისა შინც ერთგვარი ნეიტრალობა ყოფილა. ეს მტკიცდება ყველაფრით, რაც ჩვენ პეტრე იბერის შესახებ ვიცით. იგივე უნდა იყოს, ყოველის უწინარეს, მის ნაწერებში, რომლის შესახებ გვამცნობს მისი ბიოგრაფი ზაქარია რიტორი. მართალია, ეს ცნობა არ გამოირჩევა დიდის სინათლით, მაგრამ თვითონ ფაქტი პეტრე იბერის სამწერლო მოღვაწეობისა უთუოდ დასტურდება. ძნელია ვამსჯელოთ იმის შესახებ, თუ რა ჰქონდა მხედველობაში ზაქარია რიტორს, როცა იგი ვინმე იოანე ალექსანდრიელს ეხება, რომელმაც, თითქოს, თავისი ერეტიკოსობის შემცველი წიგნი პეტრე იბერს მიაწერა. აქ არაა ჯერ ნათელი, თუ რა ხასიათისაა ის ერეტიკოსობა, რომელზედაც ლაპარაკობს ზაქარია, რომელიც პეტრე იბერმა დასახელებული წიგნის გასინჯვისა და, მასადაძე, თავის ნაწერთან შედარების შემდეგ თითქოს შეაჩვენა. ზაქარიას ცნობაში, ყოველის უწინარეს, საინტერესოა ფსევდოწარწერის ფაქტი, რომლის საფარ ქვეშ, პეტრეს ავტორიტეტის გამოყენებით, ვითომდა ალექსანდრიელ ფილოსოფოსს თავის საკუთარ შეხედულებათა გასაღება უნდოდა. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს იოანე ალექსანდრიელი შეთხზული პიროვნებაა, რისთვის და რატომ მოხდა ეს, იქვე გაიჩვენა¹⁴.

ზაქარია რიტორს სურს გაგვაგებინოს, რომ პეტრეს არ მიაჩნდა თავისი თავი რომელიმე პარტიასთან დაკავშირებულად, ე. ი. არც დიოფიზიტობასა და

არც მონოფიზიტობასთან. ამ მოთხრობით, პეტრე ძალად აკურთხეს ეპისკოპოსად ქალაქ მაიუმში, მანვე უარი განაცხადა (ან შეეძლო განეცხადებინა) იმ შეხედულებებზე, რომლებიც, ვითომ, მოცემული იყო ფსევდო-იოანე ალექსანდრიელის წიგნში. ზაქარია არ გვამცნობს ჩვენ იმ დებულებათა შინაარსს, რომლებიც პეტრემ უარჰყო. მაგრამ მას ეს არ შეეძლო ექნა. რადგან იგი გაცნობილი იყო ფსევდო-წარწერის ხერხს და, როგორც გაირკვევა, თვითონ იყო უფრო დიდი ფსევდო-წარწერის მონაწილე, რომელმაც მას საშუალება წაართვა პეტრე იბერის ნაწერებიდან და არა ზეპირგამონათქმებიდან ქადაგებისა ან ბაასის დროს, როგორც ჩვეულებრივ, ჩვენთვის რაიმე გარკვეული დებულებათა ნათლად გადმოეცა¹⁵.

პეტრე იბერის ბიოგრაფებიდან ვიგებთ, რომ იგი ურთიერთობაში იმყოფებოდა ქრისტოლოგების წრესთან, რომლებიც თავისი საკითხების გასარკვევად ანტიკურ ფილოსოფიას მიმართავენ. ამ ბიოგრაფებს შორის პირველად ადგილზე იგივე ზაქარია რიტორია. ამრიგად, ირკვევა ურთიერთდამოკიდებულებათა ორი ხაზი, რომელთა მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ პეტრე იბერის გონებრივი განწყობის შესახებ მონოფიზიტ-დოფიზიტების როლის თვალსაზრისით. ერთ ხაზს, ბიოგრაფების გადმოცემით. მიყვებათ ქრისტოლოგიის დარგში სირიელი მოღვაწეებისაკენ. აქ პირველად ადგილზე ენოსი — პაწელი ფილოსოფოსი დგას (V საუკ.), მეორე ადგილზე საეკლესიო მოღვაწე ისაია და სხვ. ცნობილია, რომ ქრისტოლოგიის საკითხებში ამ წრის ყველა წევრი სოლიდარული იყო, ხოლო ენოსის შეხედულებანი ცნობილია ფილოსოფიის ისტორიისათვის, სახელდობრ, რომ ის ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიასთან ერთგვარ კავშირში იყო, აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პეტრე იბერი, როგორც ქრისტოლოგთა აღნიშნულა წრის წევრი, ასეთივე შეხედულებების უნდა ყოფილიყო.

საკითხს პეტრე იბერის უახლოესი თანამშრომლის — ფილოსოფოს იოანე ლაზისა და ქართველ მოწაფეთა შესახებ ჯერჯერობით განზე დავტოვებთ, რადგან უკანასკნელთ უნდა დავუბრუნდეთ „სირიელ მამათა“ საქართველოში VI საუკუნეში დაბრუნების საკითხთან დაკავშირებით. პეტრე იბერის შეხედულებათა გამოსარკვევად საკმაო საფუძველი გვაქვს იმ ორმაგი იდეოლოგიური კავშირის მეოხებით, რომელიც ზემოთ აღნიშნა. თავისთავად ცხადია, რომ პეტრე იბერის შეხედულებათა შესახებ ყველაზე მოხერხებული იქნებოდა იმ წიგნების მიხედვით მსჯელობა, რომელთა მიმართ მისი ავტორობა ბიოგრაფიული ცნობების მიხედვით და აგრეთვე ზოგი სხვა მასალის გამოყენებით შეიძლება მსჯელობის საგანი იყოს. მაგრამ, როგორც ცნობილია, პეტრე იბერის წიგნებმა თავისებური ბედი განიცადა, რაზედაც ლაპარაკი იქნება მომდევნო თავში. ისინი, როგორც ნათლად გაირკვევა, ფსევდო-წარწერის მსხვერპლი გახდნენ, რაც მიღებული იყო იმ დროს, საზოგადოდ, და აგრეთვე იმ წრეშიაც, რომელსაც პეტრე იბერი ეკუთვნოდა.

ამიტომ, ჯერჯერობით კვლევა-ძიება უნდა განისაზღვროს იმ მასალით, რომლის შედარებით შესწავლას შეუძლია მოგვცეს პეტრე იბერის შეხედულებათა ერთგვარი სურათი. ყველა იმაში, რაც დამახასიათებელი იყო იმდროინ-

დელი ქრისტოლოგებისათვის, ძირითადი იყო დებულება, რომლის ძალით ღვთაებრივი და ადამიანური ერთიმეორეს არ უპირისპირდებოდა და მსოფლიო მთლიანობის ერთ პროცესს წარმოადგენდა. იერარქიის პრინციპი, რომელიც ნეოპლატონიკოსების მიერ ქვეყნის წყობის გამოსარკვევად გამოიყენებოდა, უარყოფდა ყოველგვარ წყვეტს საფეხურებრივად გაგებულს მსოფლიო სრულქმნის სისტემაში, სადაც ღვთაებას, როგორც ძირითადს, განმსაზღვრელი ადგილი ეჭირა. ადამიანი წარმოადგენდა გარკვეულ საფეხურს, რომელიც დაკავშირებული იყო უახლოეს საფეხურებთან და მათი მეოხებით ღვთაებრივ საფეხურთანაც. გზა ზემოთ და გზა ქვემოთ წარმოიდგინებოდა თანაგვარად იმ განსხვავებით, რომ ამა თუ იმ მიმართულების მიხედვით მოცემული იყო უფრო მეტი ან უფრო ნაკლები სრულქმნა.

მსოფლიოს ნეოპლატონიკურ სურათში, როგორც ის შემუშავებული იყო ნეოპლატონიკური ათენური სკოლის მიერ, პრობლემა ღვთაების ბუნების შესახებ არც ისმოდა და არც სწყუდებოდა ალტერნატიულ ფორმაში, ე. ი. ან ღვთაებრივი, ან ადამიანური, არამედ — მათი ურთიერთკავშირის სახით. დამახასიათებელია, რომ თითოეული მათგანი, ე. ი. ღმერთი და ადამიანი, თავის გარკვეულ ადგილზე იყო წარმოდგენილი. ღმერთი არ წარმოადგინებოდა იმ სისტემის გარეშე, რომელიც თავის გარკვეულ ნაწილში ადამიანის არსებობაზედ იყო დამყარებული. აგრეთვე, ადამიანი და ადამიანობა არ იყო მოცემული ღვთაებრივი საწყისის გარეშე. ანტიკური აზროვნების ნაკადი, რომელიც ფილოსოფოს პლატონამდე მიდიოდა და რომელიც ლოგიკის პრინციპად აღიარებდა არა ერთიმეორის გამომრიცხველ დებულებებს, არამედ ცვლილების პრინციპს, მოცემული იყო ნეოპლატონიკოსებთან სისტემის სახით, რაც მსოფლიო საფეხურთა იერარქიით ზორციელდებოდა და რაც, იმავე დროს, ღვთაებრივი ბუნების პრობლემას გარკვეულ ფარგლებში აყენებდა.

ქრისტოლოგი-ნეოპლატონიკოსი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც დიოფიზიტი, არც მონოფიზიტი ამ ტერმინების ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. იგი მონოფიზიტი იყო, რამდენადაც ყველაფერი ერთის ანუ ღვთაებისადმი მიიყვანებოდა, მაგრამ იგი შეიძლება დიოფიზიტიც ყოფილიყო, რამდენადაც ღმერთში იყო ადამიანური, რომელიც წარმოადგენდა მსოფლიოს, როგორც სიკეთის ნაწილს. იგივე დებულებები ნეგატიურ ფორმაში კიდევ უფრო ნათელი ჩანდა. ამ შეხედულებით არ იყო „ერთი“ „სიმრავლის“ გარეშე, რომელიც სისტემას წარმოადგენდა და არ არსებობდა „სიმრავლის“ საფეხურები „ერთის“, ე. ი. ღმერთის გარეშე.

ამრიგად, არც ენოსი, არც ზაქარია რიტორი და, ცხადია, არც პეტრე იბერი არ იყვნენ და არც შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ მონოფიზიტები ან დიოფიზიტები. პოზიციის ასეთი გადაწყვეტილი ხასიათი ყოველი მათგანისათვის გამორიცხული იყო. აქედან გასაგებია, რომ ენოსი პეტრე იბერის თანამოაზრე იყო ისე, როგორც ნათელია, რომ ზაქარია რიტორსაც, რადაც მნიშვნელობით, თავისი თავი ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერიას მოწაფედ მიაჩნდა.

შემარბებელი პოზიცია, რომელიც დასახლებულ მოაზროვნეებს ახასიათებდა, არ იყო რაიმე ტაქტიკურის მოსაზრებით მიღებული კომპრომისული ფორმა. საკმარისია მხედველობაში იყოს მიღებული ნეოპლატონიკური ქრისტოლოგიის თეორიულ-პრინციპული წანამძღვრები იმაში დასაწმუნებლად, რომ მათი პოზიცია მათივე ფილოსოფიური წანამძღვრების ბუნებრივ დასკვნას წარმოადგენდა. ზაქარია რიტორი თავისი მასწავლებლის პოზიციებზე იდგა, რის გამოც ის აგრე გადაჭრითა და ზედმიწევნით ცდილობდა თავისი მასწავლებლის აზროვნებისა და არგუმენტაციის დახასიათებას. ზოგმა ვინმემ, და მათ შორის, რა თქმა უნდა, ზაქარია რიტორმა, თავისი დროის მოაზროვნემ და ისტორიკოსმა, ძალიან კარგად იცოდა ყველაფერი როგორც პეტრე იბერის მიმართ, ისე მისი ნაწერებისა და მათი შინაარსის შესახებაც. მისთვის არ იყო საიდუმლოება ისე, როგორც მთელი მათი წრისათვის, რომ პეტრე იბერის შეხედულებათა და დიონისე არეოპაგელის ფსევდო-წარწერით შემონახულ წიგნების შინაარსს შორის არსებითი იგივეობა იყო. ყველა მათგანისათვის არ იყო საიდუმლოება აგრეთვე ისიც, თუ საიდან წარმოიშვა აზრი ფსევდო-წარწერის შესახებ, ვინ მოიგონა იგი პირველად და საქვეყნო ხმარებაში გაუშვა. რომ ფსევდო-წარწერა უნდა დაკავშირებოდა ათენში ქრისტიანული ეკლესიის საფუძველმდებელს და მის პირველ ხელმძღვანელს — ეპისკოპოზ დიონისეს — ეს მათთვის ნათელი იყო. რომ აგრეთვე იმ პირის ტიტული ქრისტიანულ წარმოდგენაში მალა უნდა მდგარიყო, ე. ი. უნდა „მოციქულთა თანასწორობის“ შემცველი ყოფილიყო, ესეც მათ შორის ეკვს არ აწვევდა. ამ როლისათვის გამოსადეგი აღმოჩნდა ის კაცი, რომელიც ოდესღაც ათენის არეოპაგიდან იყო გამოსული, პავლე მოციქულს გვერდში უდგა და მისგანვე ათენაში პირველ ეპისკოპოზად იყო ხელდებული. აი ამ კაცს მიეწერა შეხედულებები, რომლებიც მოცემული იყო სირიელ ქრისტოლოგ-ფილოსოფოსების წრის მიერ შექმნილ წიგნებში. მისი ავტორიტეტი ქრონოლოგიაზე იყო აგებული: ის პირველი ეპისკოპოზი იყო, პირველი ქრისტიანული ძმობისა ათენში, რომელიც I საუკუნეში შეიქმნა. კიდევ მეტი, ის თვით მოციქულის მიერ იყო დაყენებული, რაც მოციქულის თანასწორობას სცვლიდა.

თავისთავად იგულისხმება, რომ „ჩვენი პავლე“ ანუ „ჩვენი მოსე“, როგორც პეტრე იბერს უწოდებდნენ მისი მოწაფეები და ბიოგრაფები, არსებითად მოციქულთა თანასწორობის მაჩვენებელი უფრო იყო, ვიდრე დიონისეს პირველი ეპისკოპოზობა ათენში, მაგრამ უკანასკნელს სიძველისა და პავლე მოციქულთან პირადი დამოკიდებულების უპირატესობა ჰქონდა¹⁶.

ახლა გასაგებია, რატომ მიმართა კეისარმა ზენონმა სწორედ პეტრე იბერს, რათა იგი შემარბებელი მოძრაობის სათავეში ჩამდგარიყო მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა ბრძოლაში. პეტრეს პოზიციას, რომელიც მის ნაწერებში უნდა ყოფილიყო გამოხატული, ჩანს, ბიზანტიის მმართველი წრეები იცნობდნენ, იქაც მიუღწევია.

პეტრეს ირგვლივ თავმოყრილი ქართველები არ არიან ცნობილი არც როგორც მონოფიზიტები და არც როგორც დიოფიზიტები. ქართული სირიული სკოლისათვის ასეთი გონებრივი განწყობა უფრო დამახასიათებელი იყო, ვიდ-

რე ერთიმეორის გამომრიცხველი, რომელიმე გარკვეული მიმდინარეობისათვის მიმხრობა. რომ საქართველოში დაბრუნებულ „მამათა“ ერთი ნაწილი ფილოსოფიურ მოღვაწეობას ეწეოდა, ეს ასე თუ ისე ცნობილია. მაგრამ მათი დამოკიდებულება დიოფიზიტებსა და მონოფიზიტებთან არაა ნათელი. ამიტომ მათი საქართველოში დაბრუნების მიზეზი არ შეიძლება საქმის ეს მხარე იყოს, როგორც ხანდისხან ფიქრობენ. მათ ერთნაირად შეეძლოთ ორივე ქრისტოლოგიურ მიმდინარეობასთან მშვიდობიანი დამოკიდებულება, როგორც ეს მართლაც მოხდა მათი საქართველოში დაბრუნების შემდეგ. საქართველოში დაბრუნების მიზეზი სხვა უნდა ყოფილიყო: პეტრეს სიკვდილის შემდეგ ქართულ სკოლას სირიაში აღარ ჰყავდა ავტორიტეტული მეთაური და ამასთან, რაც მთავარია, გაძლიერდა ანტიკური ფილოსოფიის დევნა, რაც აღინიშნა კეისარ იუსტინიანეს 529 წლის ედიქტით; რის ერთი გამომხატველთაგანი იყო იმავე 529 წელს ათენის აკადემიის დახურვა. პეტრე იბერს პოზიციამ, როგორც ნეიტრალურმა, ქრისტოლოგიურ ბრძოლაში მისი პიროვნების მიმართ ერთგვარი ეპვი და მერყეობა გამოიწვია. სომხეთში ის თავის კაცად მიაჩნდათ, ყოველ შემთხვევაში იქ მისი ბიოგრაფია უფრო ადრე გავრცელდა მაშინ, როდესაც ქართულ ენაზედ ამ ბიოგრაფიის საქართველოში გავრცელება მოხდა გაცილებით უფრო გვიან, აღორძინების მომდევნო ხანაში, XIII ს. როგორც გაირკვევა, ეს მოხდა მას შემდეგ, როცა ეფრემ მცირეს თარგმანის წყალობით ე. წ. არეოპაგისტული წიგნები ქართველი მკითხველისათვის ხელმისაწვდომი გახდა.

დამახასიათებელია ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება პეტრე იბერის მიმართ: იგი ჯერ შეტანილი იყო წმინდანთა სიაში, ხოლო ცოტაოდენი ხნის შემდეგ, რელიგიური რეაქციის გაძლიერებასთან ერთად, გამორიცხულ იქნა სიიდან. ქართული ოფიციალური ეკლესიის ასეთი დამოკიდებულება პეტრე იბერისადმი დამახასიათებელია და დაკავშირებული უნდა იყოს მის პოზიციასთან რელიგიურ-ფილოსოფიურ ბრძოლაში. ამითვე ხასიათდება პოზიცია V—VI საუკუნის მოღვაწეთა, რომლებიც პეტრე იბერთან კავშირში იყვნენ.

პეტრე იბერის პოზიცია შესაძლებელს ჰყოფდა, რომ მის ირგვლივ თავი მოეყარა ყველას, რომლებიც დასახლებულს ბრძოლაში ერთ რომელიმე მიმართულებას ემხრობოდნენ. ამ მოვლენის ღრმა ფესვება, რომლებიც ქვეყნის ცვალებადობის შესახებ მოძღვრებამდე მიდიან, შესაძლებელს ქმნიდნენ, რომ პეტრე იბერის მიმდევრებიც ოფიციალურ ეკლესიასთან გარკვეულ ღრმადე აგრეთვე მშვიდობიან დამოკიდებულებაში ყოფილიყვნენ. ამიტომ იყო, რომ ამას ხელს არ უშლიდა არც მონოფიზიტობა (სომხეთში — იაკობიტობა) და არც ქართული ეკლესიის დიოფიზიტობა. ამ მოვლენათა სინათლეზე მეტად თუ ნაკლებად გასაგები ხდება პეტრესთან დაკავშირებული ზოგიერთი მოგვიანო ისტორიული ფაქტი. ამავე თვალსაზრისით საინტერესოა სომეხი ფილოსოფოსის დავით უძლეველის ბედი, რომელიც, ყველა მონაცემის მიხედვით, სირიაში ქართულ სკოლასთან იყო დაკავშირებული, ხოლო შემდეგ „სარიელი მამების“ კვალს გამოჰყვა საქართველოში. სომხური ისტორიული წყაროების ცნობა დავით უძლეველის სომხურ ფილოსოფიურ წრეებთან მწვავე შეტაკე-

ბის შესახებ გასაგები ხდება მისი ქართველებთან დაახლოების ნიშანდგენა, რადგან ეს ნიშნავდა, რომ დავითი არისტოტელეზე მუშაობის გვერდით ნეოპლატონიკოსი იყო, ხოლო ვერ მიემხრო ქრისტოლოგიის საკითხებში სომხურ იაკობიტობას, მისი პოზიციის უკიდურესობის გამო. უახლესი ცდა ზოგიერთი არმენოლოგისა, რათა მოსწყვიტოს დავით უძლეველი ქართულ სირიულ წრეს და დაუახლოვოს ალექსანდრიის ფილოსოფიურ წრეებს, არავითარი ისტორიულ-ფილოსოფიური საფუძვლის მქონე არ არის, რადგან V—VI საუკუნეებში და შემდეგ ალექსანდრიაში უკვე აღარ იყო პირობები სათანადო ფილოსოფიური იდეების გასავითარებლად¹⁷. მეორე უკიდურესი ცდა: დავით უძლეველის პოზიცია იმდენად მკიდროდ დაუეკავშიროს „სირიელ მამებს“, რომ მასში ქართველი მოღვაწე—დავით გარეჯელი—დაინახოს, ასევე სადაო უნდა იყოს¹⁸.

ფაქტია, რომ სომეხთა ფილოსოფოსი დავითი, არისტოტელეს კომენტატორი, სომეხ მწიგნობართა წრეებთან კონფლიქტის შემდეგ საქართველოში გამოემუშრა და აქვე მოკვდა. სომხურ ეკლესიას ისე, როგორც ქართულს, სურდა მტკიცე და გარკვეული მომხრეები ჰყოლოდა თავისი აღსარებისა და პოზიციის საკითხში. ამის გამო არც დავით უძლეველი სომეხეთში და არც პეტრე იბერი საქართველოში არ აღმოჩნდნენ საბოლოოდ ეკლესიის წიაღში მიღებული. ეს გარემოება ფრად მაჩვენებელია.

ამასთან დაკავშირებით, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ, რომ დიონისე არეოპაგელის ფსევდო-ეპიგრაფით ცნობილი წიგნები თითქმის ყველგან მტრულად იქნა მიღებული, სადაც კი ისინი გამოჩნდებოდა. ჯერ კიდევ კონსტანტინეპოლის კრებაზე 532 წელს და აგრეთვე VI საუკუნის დასაწყისში იერუსალიმის კრებაზედ ამ წიგნების შესახებ ბევრი ლაპარაკი იყო და ბევრი იყო იმის მომხრე, რათა ისინი ერეტიკულად აღეარებინათ და მხოლოდ ფსევდო-წარწერამ და მოციქულობრივი მოწაფის ავტორიტეტმა გადაარჩინა მდგომარეობა. მაქსიმე აღმსარებელმა იგივე წიგნები VII—VIII საუკუნის მიჯნაზე ბერძნულ ხმარებაში შეიტანა, რაც მას სიცოცხლედ დაუჯდა. დასავლეთში საკმარისია დავასახელოთ იოანე სკოტ ერუგენა, რომელიც IX საუკუნიდან მიემხრო ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებს და მათ გავრცელებას ზელი შეუწყო, რის გამოც იგი შეჩვენებულ იქნა საგანგებო საეკლესიო კრების მიერ, ხოლო შემდეგ მასაც ეს მოღვაწეობა სიცოცხლედ დაუჯდა. ამისდა მიუხედავად, ეკლესიამ დროთა ვითარებაში ათვისა და მიიღო არეოპაგისტული ქრისტოლოგია და დიონისე, ისე როგორც პეტრე იბერი, ჩარბცხულ იქნა წმინდანთა შორის. მოგვიანო დროს დასავლეთში საქმე იქამდე მივიდა, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, ერთას მხრივ, ავტორიტეტად იქნა აღიარებული, ხოლო, მეორეს მხრივ, იგივე არეოპაგისტული წიგნები პროგრესული და, ხანდისხან, რევოლუციონური იდეების წყაროდ ითვლებოდა საშუალო საუკუნეებში. XI—XII სს. მიჯნაზე ისინი გამოაყენეს მატერიალიზმის ჩამსახველებმა დასავლეთში. რენესანსის დასაწყისში ამავე იდეებმა განსაზღვრეს როგორც ამოსავალი, ისე გზა მოწინავე ფილოსოფიური სისტემებისა. ამ საკითხების ისტორია შეადგენს დასავლეთის საშუალო საუკუნე-

უბის ფილოსოფიის ისტორიის არსებით ნაწილს, რომელიც ჯერ კიდევ უნდა დაიწეროს. არეოპაგისტული წიგნების ბედს რომ დავაკვირდეთ, საინტერესო მომენტებს შევამჩნევთ. ერთი უკვე აღნიშნული იყო: აგი ქრისტიანული იდეოლოგიის ნიადაგზე ანტიკური ფილოსოფიური მეშვეილდროების ათვისება-გადამუშავების მაინც ისეთ სახეს წარმოადგენდა, რომელიც თეოლოგიის სამსახურში პირდაპირის მნიშვნელობით ვერ ჩადგა ვერც აღმოსავლეთში და ვერც დასავლეთში. კერძოდ, დასავლეთში არეოპაგისტული ფილოსოფიის წიაღიდან მატერიალისტ-ფილოსოფოსებიც კი გამოდიოდნენ. ასეთები იყვნენ დავით დინანტი და ამალრიკ ბენელი¹⁰.

სწორედ ასეთი თვისებები შესაძლებელს ჰყოფდნენ, რომ არეოპაგისტული წიგნების იდეები, როგორც ორმხრივი და მერყევი, ხან ერთ სიტუაციაში და ხან მეორეში ამა თუ იმ სახით გამოდიოდა, ამა თუ იმ შეფასებას იღებდა. ამ შემთხვევაშიც მოქმედებდა მეცნიერული დებულება, რომ ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა ისტორიულ პირობებში გამოდის ხან როგორც რეაქციონური, ხან კი როგორც პროგრესული.

აი ეს ორმაგობა ხასიათსა და ბედში პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორისა სხვა ხელსაყრელი პირობების ნიადაგზე დააყენებს უკვე ჩვენს დროში საკითხს პეტრე იბერისა და აღნიშნული წიგნების ავტორობის ურთიერთობისათვის. მაგრამ ამ მომენტამდე საჭიროა საკითხის ისტორიული შესწავლა. ამრავად, საკითხი IV—VI საუკუნის საქართველოში რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შესახებ გადაზრდილია ისტორიულ-ფილოსოფიურ საკითხად იმ წიგნების ავტორის შესახებ, რომელთაც საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის მიმმართველ მომენტებში როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში ხან რეაქციონური და ხან პროგრესული როლი ითამაშეს. ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის საკითხს მისი აუცილებელი ისტორიული შესწავლის პროცესში მივყევართ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ისეთ ძირითად საკითხამდე, რომელსაც მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა ენიჭება.

თავი მეთხუთსი

ქართული ფილოსოფია და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისება

1. ქართული ფილოსოფიური სკოლა სირიაში და კბტამ იბანი V საუკუნეში

თუ საკითხი აღმოსავლეთში და, კერძოდ, ქართველ მოაზროვნეთა შორის რელიგიურ-ფილოსოფიურ მამდინარეობათა შესახებ უკავშირდება ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, ეს საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა, რომლის იქით იმალება საზოგადოდ მთელი პრობლემატიკა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა. ფაქტური მდგომარეობის შესახებ ნათელი წარმოდგენისათვის უნდა ვიცოდეთ, რომ IV—V საუკუნეების ერეტიკულა მოძღვრებანი თავის დებულებათა ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის ანტიკურ ფილოსოფიას გამოიყენებდა. ანტიკური ფილოსოფიისადმი ახალი ქრისტიანული მსოფლიოს ასეთი ეკლექტიკური მიდგომა ჯერ კიდევ არ ქმნიდა ისტორიულ ფილოსოფიურ ბაზას ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებისათვის. ამისთვის საჭირო იყო ორი პირობა: მონათმფლობელური საზოგადოების დაშლის წიაღში ნგრევის ძალის გვერდით უნდა აღმოჩენილიყო აღმშენებლობითი ძალებაც, რომლებიც თუ ახლო საფეხურზე არა, მომდევნო საფეხურებზე მაინც ნიადაგს მოუპოვებდა ეკონომიკასა და მის დასაყრდენზე ერთგვარი სახელმწიფოებრივობის ორგანიზაციას. მონათმფლობელური საზოგადოების დაშლის ეკლექტიკური იდეოლოგია ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ათვისებას ვერ უზრუნველყოფდა.

ეს უკვე ვეღარ იქნებოდა ის ეკლექტიკა, რომელიც ორიგენმა და კირილე ალექსანდრიელმა შექმნა, არამედ ქრისტიანული კულტურის ენაზე ამის გადათარგმნა, რაც ანტიკური ფილოსოფიიდან დარჩა.¹ ეს უნდა ყოფილიყო გამართლება მეცნიერული დებულებისა, რომ ანტიკური ფილოსოფიიდან დარჩა ნახევრადდანგრეული ქალაქები და ქრისტიანობა. მხოლოდ ამ მნიშვნელობით და აზრით იდგა საკითხი ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებისათვის.

ასეთი ათვისება ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე ანტიკურა ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა ამ ორი კულტურის ერთგვარ შენაცვლებას წარმოადგენდა, ამიტომ ძნელია მივიღოთ დასავლეთის მეცნიერების შეხედულება ანტიკურობასა და საშუალო საუკუნეებს შორის წყვეტის არსებობის შესახებ. იგი ნიშნავს, რომ ანტიკური ფილოსოფიის განვითარება შეცვლილი სახით, მაგრამ მაინც ინახებოდა და ამ სახით ქრისტიანული საეკლესიო დოგმატური აზროვნების მიმართ, რომელიც ქრისტიანობის სახელმწიფო რელი-

გიად გადაქცევას უკავშირდებოდა, ერთგვარ ოპოზიციას წარმოადგენდა. ამ უკანასკნელისათვის ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისების ზემოთ აღნიშნული სახე არ შეიძლებოდა დოგმების გადახვევად ან, ყოველ შემთხვევაში, ანტიკური ფილოსოფიით ზედმეტ გატაცებად არ მოსჩვენებოდათ. საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიული განვითარების პროცესი განსაზღვრავდა ამ ორი მომენტის ერთიმეორისათვის დაპირისპირებას. დოგმების ლაცვა და ამ მიზნებისათვის ყველაფრის გამოყენება, რაც ანტიკური ლოგიკის ტექნიკურ აპარატს წარმოადგენდა, ასეთი იყო ერთი პოზიცია, რომელიც ოფიციალურ ეკლესიასა და საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკას ახასიათებდა. მეორეს მხრივ კი, ანტიკური ფილოსოფია ქრისტიანულს ათვისებაში, რომელიც სახიფათო „ელიზობად“ ითვლებოდა, ანტიკური ტრადიციების მატარებელი იყო და დროთა ვითარებაში თანდათან დაშორდა ოფიციალურ ქრისტიანობას, როგორც ასეთს. თუ პირველი მიმდინარეობა დოგმატიზმს ასაზრდოებდა და თეოლოგიის მსახურად გამოდიოდა, მეორე ოფიციალური ეკლესიიდან ყოველგვარ გადახვევას ასაზრდოებდა და ერეტიკოსების იდეოლოგიის ბაზისად ითვლებოდა. ასეთი იყო პოზიცია და ოპოზიცია საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიისა და ამისი ისტორია, როგორც იდეოლოგიური ბრძოლისა, საშუალო საუკუნეებში პროგრესულ და რეაქციონურ ძალთა კიდილის თვალსაზრისით უნდა დაიწეროს.

ნათქვამი ერთნაირად ეხება როგორც აღმოსავლეთს, ისე დასავლეთს, მაგრამ რამდენადაც სპეციფიურმა პირობებმა ეს ხაზი ჯერჯერობით აღმოსავლეთის მიმართ გაარკვია, მისი ისტორიაც აქედან უნდა იწყებოდეს. ჩვენი ამოცანისათვის საჭიროა გაირკვეს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ათვისებაში ქართული ფილოსოფიური აზრის მონაწილეობა იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის სახით.

იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლასთან დაკავშირებულმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიურმა ძიებებმა სავაჭრო ფაქტორიებთან დაკავშირებით, განსხვავებით დასავლეთ საქართველოსაგან, გზა ქრისტოლოგიის ქვეყნებისაკენ გაჩაღხეს. რამდენადაც სირიაში ქართული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სკოლა არსებობდა, ბუნებრივია ველოდოთ, რომ აქ ექნებოდა ადგილი ფილოსოფიურ გავლენებსაც, რომელიც ნეოპლატონიზმის ათენური სკოლიდან მოდიოდა. თვით ეს სკოლა პლატონური იდეალიზმის გადანაშთი იყო ათენში და ამდენად ქრისტიანობასთან პირდაპირ კავშირში არ იყო. მას ქრისტიანობა იყენებდა თავისი მიზნებისათვის. აქ არ იყო ლოგიკური და ან სხვა რაიმე სახით გამომდინარეობის ურთიერთობა, რომელიც მეცნიერების მიერ უარყოფილ იდეათა ფილიაციის მომასწავებელი ყოფილიყო. წარმართული ფილოსოფიიდან ქრისტიანობის „გამოყვანა“ (ფილიაცია) ძნელი საქმე იყო და აქ უკეთესია ტერმინი „გადანაშთი“. როგორც აღვნიშნულმა ფეოდალურმა მეურნეობამ მიიღო ლატიფუნდიალური მეურნეობის „გადანაშთი“ და კოლონატის ნიადაგზე ახალი საზოგადოების აგებპს შეუდგა, ისე სცადა ქრისტიანობამ ანტიკური ფილოსოფიის გადანაშთიდან მექანიკურად აგებული (იერარქიული) მსოფლგაგების აგება.

სირიაში ქართული სკოლის სათავეში (V საუკუნეში). სადაც, სხვათა შორის, ფილოსოფიურ მუშაობასაც ჰქონდა ადგილი, იდგა კაცი, რომელიც ფილოსოფიასთან იყო დაკავშირებული და ერთ დროს პროკლეს მსმენელიც იყო, უფრო ადრე კი ის იოანე ლაზის მოწაფე იყო, რომელიც პროკლესთან ახლო იდგა. ეს იყო ქალაქ მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე, იბერად ანუ ქართველად წოდებული. ეს პეტრე ამ დროს ქართული ჰირიული სკოლის სათავეშია, რომლის წევრები მისი უახლოესი მოწაფეებია. ძველი მასწავლებელი — იოანე ლაზი — ახლა უკვე პეტრეს თანამშრომელია. აქვე იყვნენ სხვა ეროვნების წარმომადგენლები, რომლებიც აგრეთვე პეტრესთან სწავლობდნენ, მაგრამ ეს არ ამცირებს მის კავშირს ქართულ ფილოსოფიასთან, როგორც ეს უკვე აღინიშნა სავაქრო გზებთან არსებული ფაქტორიების ექსტერიტორიალობასთან დაკავშირებით. ის გარემოება, რომ ქართული ჰირიული სკოლის მეთაურის ირგვლივ თავს იყრიდნენ არა მარტო ქართველები, არამედ სირიელები, მაგალითად სერგი რეშაიანელი, ბერძნები, მაგალითად ზაქარია რიტორი, მეცნიერების მიერ უკვე მიგნებული იოანე რუფუსი „პლეროფორიის“ და პეტრეს ბიოგრაფიის ავტორი, უკანასკნელ ხანამდე ცნობილი, როგორც ვინმე სირიელი — პეტრე იბერის ანონიმურა ბიოგრაფიის ავტორი და, შესაძლებელია, სომეხთა ფილოსოფოსი დაეით ანახტიც, ამ სკოლის ინტერნაციონალურ მნიშვნელობას მოწმობს. ამ გარემოებას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს.

პეტრე იბერის მოღვაწეობის ინტერნაციონალური მნიშვნელობა, რომელიც მის ირგვლივ მაშინდელი ცივილიზებული მსოფლიოს წარმომადგენლებს თავს უყრდა, არ უკარგავს ამ მოღვაწეობას ეროვნულ ქართულ ხასიათს. უკანასკნელი დამოკიდებულება იყო არა პრობლემატიკის ხასიათსა და იდენტა ერთიგეორისაგან გამომდინარეობაზე, არამედ იმ მოთხოვნაზე იდეოლოგიის რელიგიურ-ფილოსოფიური ფორმისადმი, რაც ბიზანტიის სინამდვილეში იყო შექმნილი. პეტრე იბერის ნააზრევეში ქართული იყო ის, რომ ქართული ფილოსოფიური ნააზრევის განვითარებაში, როცა იდეოლოგიურად იბერია დასავლეთ საქართველოს დაუპირისპირდა, ე. ი., უფრო სწორად, არისტოკრატიის, რომელიც იბერიაში უფრო ადრე დამკვიდრდა, იდეოლოგია ეპართა წრის იდეოლოგიას დაუპირისპირდა, წამოიჭრა საკითხები, რომლებიც ამ აზროვნების განვითარების პროცესში მისი სოციალური ბაზის გარკვევის კანონზომიერების ნიადაგზე იმ მომენტამდე მივიდა, რომელიც ქართული აზროვნების განვითარებას ემთხვეოდა.

პეტრე იბერს ქართველებთან ზისტემატური კავშირი ჰქონდა. მისი ბიოგრაფიიდან ნათელია, რომ ეს კავშირი დამკვიდრდა მისი სირიაში მისვლასთანავე. საქართველოში დაბრუნებულს ე. წ. „სირიელ მამებს“, ყველა მონაცემის მიხედვით, მასთან ჰქონდათ კავშირი. ქართული სკოლის სირიაში არსებობა არავის არ უნდა ამფოთებდეს და არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის რალაც საქართველოსაგან ჩამოშორებული მოვლენა. ასე ფიქრი ნიშნავს იმ საერთო მოძრაობის არგაგებას, რომელიც განვითარების გარკვეულ საფეხურზე იმ დროს ერთნაირად ახასიათებდა როგორც აღმოსავლეთს, ისე დასავლეთს. საწარმოო.

ძალთა და ურთიერთკავშირის ტექნიკის განვითარების ამ საფეხურზე (და შემდეგაც) სხვადასხვა ჰახელმწიფოს კულტურული კოლონიები არსებობდა საკურო გზების ურთიერთშეხვედრის წერტილებში, კულტურის კერას ჰქმნიდა და კულტურულ კავშირს ხელს უწყობდა.²

მამასადამე, ეს არ იყო რაღაც მოულოდნელი. V საუკუნეში სირია ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრს წარმოადგენდა და სხვადასხვა ცენტრიდან აქეთ მოასწრაფოდნენ როგორც საზოგადოდ კულტურის, ისე ფილოსოფიური კულტურის დარგში მომუშავენი.

მოგვიანო დროშიაც ასეთი კულტურული ცენტრები იყო ათონის მთაზე, სამხრეთ იტალიაში და სხვაგან. სხვა სკოლათა შორის სირიაში V საუკუნეში ქართული სკოლაც შეიქმნა. იყო თუ არა V საუკუნემდე სირიაში ისეთი კერა, რომელიც ამავე ამოცანებს ემსახურებოდა, ძნელი დასადგენია. V საუკუნიდან კი სირიაში ვხედავთ ქართველ მწიგნობრებსა და მოღვაწეებს, რომელთა შორის ისეთი დიდი ფიგურაა, როგორც იყო პეტრე იბერი და მისი მასწავლებელი — ფილოსოფოსი იოანე ლაზი. ეს გარემოება არ იწყვედა იმას, რომ იმ სახელმწიფოს ადგილობრივი მცხოვრებნი, სადაც უცხო კოლონია იყო დაარსებული, მასწავლებლის როლში ყოფილიყვნენ, ხოლო უკანასკნელნი — მოწაფეების როლში. პირიქით, პეტრე იბერის ირგვლივ, როგორც აღანიშნა, თავს იყრიდნენ არა მარტო ქართველები, არამედ სხვადასხვა კულტურული ქვეყნებიდან მოსულნი, ე. წ. სქოლასტები და ჭანათლები მამიებელნი.

რამდენადაც პეტრე იბერი, თანამედროვე უცხო წყაროთა მოწმობით, მთელი მაშინდელი დროის გონებრივი მოძრაობის ცენტრს წარმოადგენდა წინააზიაში და ქრისტოლოგია კი ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისების ფორმად იყო გადაქცეული, იმდენად ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის საკითხის კვლევა სრულიად ბუნებრივია იწყებოდეს პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერით. ამდენად, პეტრე იბერის მოღვაწეობას ისტორია შესწავლას საჭიროებს.

„მეორე პავლე“ და „მეორე მოსე“, როგორც პეტრე იბერს უწოდებდნენ თანამედროვენი, მისი მოწაფეები და ბიოგრაფები, უნდა ყოფილიყო მთავარი პირი, რომელიც აერთებდა ანტიკურობასა და ქრისტიანობას ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში. ამას ის ფაქტიც მოწმობს, რომ ფილოსოფიური მოაზროვნეების სათავეში მაშინდელ აღმოსავლეთსა და, კერძოდ, სირიაში, როგორც ქრისტოლოგიის ცენტრში, მისი მოწაფეები იყვნენ. ათენის აკადემიას პროკლეს შემდეგ არ წამოუყენებია არც ერთი მოაზროვნე, რომელთაც რაიმე ახალი შეეიტანოს ფილოსოფიაში. იყვნენ მხოლოდ კომენტატორები და გლოსატორები, რომელთაც ფილოსოფიის წინ წასაწევად არავითარი მონაცემი არ გააჩნდათ. არსებობდა რომ ითქვას, ეს არც იყო შესაძლებელი, რადგანაც მონათმფლობელური საზოგადოება, რომლის ნიადაგზე აღმოცენდა ანტიკური ფილოსოფიის ძირითადი მიმდინარეობანი, ანტიკურმა ფილოსოფიამ პროკლეს ფილოსოფიის საფეხურზე ამოსწურა და დაამთავრა ყველა მისი შემოქმედებითი შესაძლებლობა, თუკი ის კიდევ რაიმე სახით არსებობდა. ერთადერთი

შემოქმედებითი გზა, რომელიც ფილოსოფიის განვითარების ხაზით რჩებოდა პროკლეს შემდეგ, იყო ანტიკური ფილოსოფიის ათვისება ქრისტიანული ფილოსოფიური მსოფლგაგების ნიადაგზე. ეს არც იყო და არც უნდა ყოფილიყო ანტიკურობის ეკლექტიკა. იმ სახითაც ასეთ ეკლექტიკას ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა. ეკლექტიკის გზა უკვე ნაცადი და განვლილი იყო და მან შექმნა ყველაფერი, რაც მას შეეძლო. ანტიკური ფილოსოფიის ახალ ათვისებას, როგორც მონათმფლობელური საზოგადოების ნიადაგზე დაშლის ტენდენციისათვის გაერთიანების მიძიებელს, უნდა გამოეყენებია ახლახან შემუშავებული წარმოდგენა ქვეყნის სისტემაზე, რაც იე რ ა რ ქ ი უ ლ ს ა ფ ე ზ უ რ ე ბ რ ი ე ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ს ი ს ტ ე მ ა ს უ დ რ ი დ ა, და მ ი ს ნ ი ა დ ა გ ზ ე დ ა ე გ ო ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა.

პეტრე იბერის ბიოგრაფები გვამცნობენ, რომ ისაია, ენოსი და თვითონ პეტრე იყრიდნენ თავს და მსჯელობდნენ ქრისტიანული ფილოსოფიის გამოუმუშავების შესახებ. თანახმად ამ ცნობებისა, ისინი არჩევდნენ ანტიკურ ფილოსოფოსებს მათი ქრისტიანობისათვის გამოსადეგობის თვალსაზრისით და მოახდინეს მათ შეხედულებებში ზოგიერთი ცვლილება. აი სწორედ ამ ცვლილებებს უნდა მიეცათ ფილოსოფიისათვის ქრისტიანული შინაარსი. სერგი რეშიანელი, ნაწილობრივ ზაქარია რიტორი და სხვები თავის თავს არა ისაიასი, არა ენოსისა, არამედ, ასე თუ ისე, პეტრე იბერის მოწაფეებად სთვლიდნენ. მაშასადამე, ისინი იმ აზრის იყვნენ, რომ ქრისტოლოგიური ფილოსოფიის გამოუმუშავებაში პეტრე იბერს მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს უკანასკნელიც წარმოდგენილია, როგორც დიდი მწერალი. მოხდა ისე, რომ შეხედულებები, რომლებიც მის წიგნებში უნდა ყოფილიყო, ფსევდოწარწერის მქონე წიგნებში აღმოჩნდა. იმავე დროს სერგი რეშიანელი, პეტრე იბერის ერთ-ერთი მოწაფეთაგანი, რომელიც თავისი მასწავლებლის სახელის უკვდავყოფაზე ზრუნავდა და საამისო სიტყვა უნდა ეთქვა მისი მოხსენიების დღეს, ამოცანად ისახავს სირიულ ენაზე გადათარგმნოს ფსევდო-წარწერის მქონე წიგნები, რომლებიც ქრისტოლოგიური ფილოსოფიის შემცველი იყო.

ყველა ეს მომენტი ამახვილებდა საკითხს, თუ სად წავიდა პეტრე იბერის ქრისტოლოგიური წიგნები, ან ვის უნდა მიჰკუთვნებოდა ფსევდო-წარწერის შემცველი წიგნები, რომლებიც, როგორც ეს ზუსტად გამოკვლეული იყო, დაიწერა არა I საუკუნეში, როდესაც დიონისე არეოპაგელი ცხოვრობდა, არამედ V საუკუნეში და სწორედ იმ წრეში და იმ დროს, როცა ცხოვრობდა და მუშაობდა პეტრე იბერი, „მეორე პავლედ“ და „მეორე მოსედ“ წოდებული.

ყველა ამისაგან დამოუკიდებლივ, პეტრე იბერი, როგორც ქართული სირიული სკოლის მეთაური, დიდ ინტერესს წარმოადგენს ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით იმ გამონათქმებისა და ქადაგებათა მიხედვით, რომელთა შესახებ ცნობები მის თანამედროვეებსა და ბიოგრაფებს დაუცავთ. მაგრამ მისი დამოკიდებულება ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორობასთან იმდენად ნათელი ჩანდა, რომ ამ საკითხისათვის გვერდისაველა ფილოსოფიის ისტორიისათვის, მეცნიერულის თვალსაზრისით, შეუძლებელი იქნებოდა. აქ ერთხელ კადევ, მაგრამ გაცილებით უფრო მეტის საზომით,

საკითხები ისეთ ფილოსოფიურ სატუაციაში მიდიან, რომელიც გამოდის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ფარგლებიდან.

პეტრე იბერის შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები ყველა თანაბარი ღირებულების არაა. დღეს უკვე აღმოჩენილა ავტორი, აქამდე ანონიმურად წოდებული. სირიული ბიოგრაფიის ცნობებით განსხვავდება „პლეროფორიის“ ცნობებისაგან, თუმცა ორივე წიგნის ავტორი იოანე რუფუსია. ჩვენ არ ვიცით რას წარმოადგენდა ზაქარია რიტორის მიერ სირიულ ენაზე შედგენილი თითქმის დაკარგული ბიოგრაფია პეტრე იბერისა³. საზოგადოდ, ზაქარია რიტორი, როგორც ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი, პეტრე იბერის სხვა ბიოგრაფებზედ დაბლა არ უნდა იდგეს. თუ მის „საეკლესიო ისტორიაში“ მოცემულ ორ, შეგნებულად შეთხზულ, ამბავს გამოვიციხავთ, იგი თავისი ცოდნითა და მოთხოვნილების მეცნიერულ-ობიექტური მეთოდით მდგომარეობის სიმალლეზე დგას, მაგრამ იგი, ყველა მონაცემის მიხედვით, ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების ერთი შემქმნელთაგანია და საფიქრებელი იყო იმთავითვე, რომ ამ საიდუმლოების გახსნაც ყველაზე უფრო მისივე საშუალებით შეიძლებოდა. ზაქარია რიტორის გარდა, პეტრეს სხვა ბიოგრაფები არ დგანან ისეთ სიმალლეზე, რომ მათი გამოყენება უყოყმანოდ შეიძლებოდეს. ქრისტოლოგის საკითხები, რომლებიც თანამედროვე ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენდა, ამ უკანასკნელთათვის ყოველთვის მისაწვდომი არ იყო. ამის გამო პეტრეს ბიოგრაფების ცნობებით შეიძლებოდა მხოლოდ ორ შემთხვევაში სარგებლობა: პირველი — როდესაც ისინი ერთსა და იმავე გარემოებას ადასტურებდნენ, ხოლო მეორე — როცა მათი ცნობები სინამდვილის ფაქტებს ემთხვეოდა. მეცნიერებაში გამოითქვა აზრი, რომ პეტრე იბერის ბიოგრაფიის ქართული გადამუშავების ავტორს ქართულად დატული აქვს ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილი ბიოგრაფიის ნამდვილი ტექსტი⁴.

მთავარი, რაც პეტრეს ბიოგრაფებისათვის დამახასიათებელია, არის ის, რომ ისინი ყველანი მონოფიზიტები არიან. მართალია, ყველა იმათზე გავლენა მოახდინა მონოფიზიტობის განვითარებამ უკიდურესი ფორმიდან ვიდრე სინკრეტისტულ ფორმამდე, რის გამო, მაგალითად, ზაქარია რიტორის შეხედულებანი უფრო ფართოა, ვიდრე, მაგალითად, იოანე რუფუსის, რომელმაც პეტრე შესცვალა სიკვილის შემდეგ მაიუმის კათედრაზე და რომელიც უფრო გაკავებული მონოფიზიტია. მაგრამ ეს განსხვავება არ აუქმებს იმ ფაქტს, რომ ყველა სამი წყარო პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ მონოფიზიტებიდან მოდის. გასაგებია, რომ ბიოგრაფი-მონოფიზიტები ცდილობდნენ პეტრე იბერაც მონოფიზიტად წარმოედგინათ⁵.

ზაქარია რიტორის დამოკიდებულება ფსევდო-დიონისესადმი აღნიშნული ტენდენციის მამხილებელია. სწორედ ზაქარია რიტორი, როგორც დავინახავთ, წარმოადგენს ფსევდო-დიონისეს მონოფიზიტობის მომხრეს და იმავე დროს ერთნაირად აფასებს როგორც პეტრე იბერის, ისე ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებს. ჰქმნიდა რა მითს არარსებულ იოანე ალექსანდრიელის მიერ პეტრე იბერისათვის არამონოფიზიტური წიგნის მიწერის შესახებ, ზაქარია რიტორი იმ მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა, რომ ეჩვენებინა ჩვენთვის, პეტრე

იბერს იმავე დროს რაღაც მონოფიზიტური ნაწერებიც ჰქონდაო. ზაქარია რიტორის დამოკიდებულების ზაზი პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს მიმართ ამ შემთხვევაშიც ერთი და იგივეა.

ამასვე სჩადიან სხვა წყაროებიც. მათთვის პეტრე იბერი ისეთივე მონოფიზიტი იყო, როგორც თვითონ ისინი. როგორც ზაქარია რიტორმა ფსევდო-დიონისე მონოფიზიტად დასახა, თუმცა, როგორც ვიცით, არეოპაგისტული წიგნები საამისოდ პირდაპირ საბაბს არ იძლეოდნენ, ისე ბიოგრაფმა იოანე მაიუმელმა ანუ რუფუსმა პეტრე იბერი მონოფიზიტად გზახა. საამისოდ, როგორც გაირკვა, იმდენივე მონაცემები იყო, რამდენიც ორთოდოქსალურ ანუ კათოლიკურ ეკლესიას ჰქონდა საბაბი ფსევდო-დიონისე ანუ პეტრე იბერი ერთ დროს თავის კაცად გამოეცხადებინა. ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის ოფიციალური ეკლესიის მიერ თავის კაცად გამოეცხადებას პრინციპიალურად იმდენივე ღირებულება ჰქონდა, როგორც მონოფიზიტების მიერ ამავე პირების თავის კაცად გამოეცხადებას. არც მეტი, არც ნაკლები.

არსებითად კი იმის შესახებ, რომ პეტრე იბერი თითქოს მართლა მონოფიზიტი იყო, გვაქვს მხოლოდ მისი მონოფიზიტ-ბიოგრაფების მონათხრობი. ამავე დროს ფრიად დამახასიათებელია ცნობები, რომლებიც მოვლენათა ასეთი გაშუქების დროს მაინც შემონახულან და რომელთა მიხედვით ადგილი ჰქონებია ისეთ შემთხვევებსაც, რომელთა მონოფიზიტურად გაშუქება ყოველად შეუძლებელი იყო. რაც შეეხება პეტრე იბერის გამოთქმებს, მათი მონოფიზიტური გაგება მხოლოდ დიდი ძალდატანებითი განმარტების გზით ხერხდებოდა, რაც მონოფიზიტი ბიოგრაფების ტენდენციურობისათვის ფრიად დამახასიათებელი იყო. ასეთივეა, როგორც გაირკვევა, მდგომარეობა ფსევდო-დიონისეს მიმართაც. არეოპაგისტულ წიგნებში პირდაპირ და უყოყმანოდ მონოფიზიტური ადგილები არ არის და ასეთებად შეიძლება გამომდგარიყო მხოლოდ ის დებულებები, რომლებიც მონოფიზიტობის კომპრომისული ფაზისათვის მისაღები ჩანდა და რომელთა მიხედვით ქრისტეს ბუნებაში ადამიანური ბუნება იყო დაშვებული, როგორც ადამიანის „გალმერთების“ სტადიის გაშვებული. სწორედ ამას ადასტურებს ზაქარია რიტორის მიერ ფსევდო-დიონისეს თხზულებიდან სათაურით „საღმრთო სახელათვის“ მოყვანილი ადგილი. სადაც აშკარადაა ლაპარაკი ადამიანის გაღმერთებაზე⁶.

ამრიგად, პეტრე იბერის შესახებ წყაროები, განსხვავდებიან რა ერთიმეორისაგან როგორც მეტი თუ ნაკლები მეცნიერული ღირებულებით, ისე მეტი თუ ნაკლები საარწმუნობით, ერთ რამეში მაინც ემთხვეოდნენ ერთიმეორეს, სახელდობრ იმაში, რომ პეტრე იბერში მონოფიზიტის დანახვა სურდათ. ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ თითოეული აღნიშნული ავტორთაგანი პეტრე იბერს თავისი საკუთარი საზომით უდგებოდა.

იოანე მაიუმელისათვის პეტრე იბერი ხელალებით მონოფიზიტი იყო, რომელიც ქალკედონიტების მიმართ მუხის დამცემი იყო. ანონიმისათვის პეტრე იბერი აგრეთვე მონოფიზიტა, მაგრამ ხანდისხან როგორც თავის გამოთქმებში, ისე მოქმედებაში ორაზროვანია. დასასრულ, ზაქარია რიტორისათვის პეტრე

ეკისარ ზენონის „ჰენოტიკონის“-დაგვარად კომპრომისული ტენდენციების გამომავლინებელია.

პეტრე იბერის ასახვაში ასეთი ცვალებადობა, როგორც ბიოგრაფებს ახასიათებდა, ბევრს რასმეს გასააგებს ხლიდა: 1. ბიოგრაფების შეხედულება უქვევლად ტენდენციური იყო და დიდ შემოწმებას მოითხოვდა, მათი ნღობა მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში შეიძლებოდა. 2. ბიოგრაფების დამოკიდებულება პეტრე იბერისადმი მის შემდგომს ბედს განსაზღვრავს; მას ხან მონოფიზიტად სთვლიდნენ, ხან ერეტიკოსად და ხან მართლმორწმუნედ.

მაგრამ მდგომარეობა მაინც ისეთი არაა, როგორც ეს გერმანელ მკვლევარ კრიუგერს გამოუვიდა. მან სცადა სრულიად დაუსაბუთებლად არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, ვინმე დიონისე სქოლასტიკოსი, პეტრე იბერის ერთ-ერთ მოწაფესა და მსმენელში დაენახა⁷. მაგრამ მაშინ გამოდიოდა, რომ V საუკუნეში ერთმეორის გვერდით იდგა ორი ადამიანი: „კაცი საკვირველად სახელგანთქმული მთელ მსოფლიოში“, როგორც ეს ნათქვამი აქვს ისტორიკოსს, ე. ი. პეტრე იბერი, რომლის შესახებ ცნობილი იყო, რომ ის წიგნებსა წერდა და რომლის შემდეგ არავითარი წიგნები არ დარჩა მის სახელთან დაკავშირებული, ხოლო მეორეს მხრივ ჩვეულებრივი სქოლასტი, როგორებიც პეტრეს, მის მასწავლებელს, ყოველმხრივ თავმოყრილი, მრავლად ჰყავდა და რომელიც სხვებისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდებოდა, რომ პეტრე იბერი მასთან სამი წელიწადი ცხოვრობდა, რის განმავლობაში პეტრეს მიეცა საშუალება ეწუშაენა გონებრივად, რის შესახებაც თურმე ის, ბიოგრაფის ცნობით, ხშირად ოცნებობდა⁸. კრიუგერის მიხედვით გამოდის, რომ უცნობი სქოლასტის შემდეგ დარჩენილა წიგნები, რომელსაც, თვითონ მისი სახელი—დიონისე ეწერა და თან დართული ჰქონდა საექვო დანამატი „არეოპაგელი“, რა სახელიც ისტორიულად პავლე მოციქულის მოწაფესა და მიმდევარს მიეკუთვნებოდა.

კრიუგერის მიერ გამოთქმული მოსაზრებანი სრულიად არ გვაახლოვებს პრობლემის გადაწყვეტას და თავისდა რიგად შეიძლება ამოცნობილ იქნეს, თუ ისინი საზოგადოდ დასაშვები არის, მხოლოდ მთავარი პრობლემის გადაჭრის ნადაგზე, სახელდობრ, შეიძლებოდა თუ არა ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორი დიონისე სქოლასტის მასწავლებელი, მაიუმელი ეპისკოპოზი პეტრე იბერი ყოფილიყო.

თუ გარეგნულ ანალოგიებს მივმართავთ, მაშინ იმისაგან, რაც ჩვენამდე ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის საკითხის შესახებ მეცნიერებას გაურკვევია, მხოლოდ პეტრე იბერი აკმაყოფილებდა მოღვაწეობის დროის შესახებ მოთხოვნას: ის გარდაიცვალა, როგორც აღინიშნა, ან 488 წ., ან 491 წ.; აგრეთვე—ადგილის მოთხოვნას. ის მოღვაწეობდა სირიაში, ქალაქ მაიუმში, ქალაქ ჰაზის მახლობლად და აგრეთვე მდგომარეობის შესახებ მოთხოვნას — ის იყო ეპისკოპოზი. თავისთავად ცხადია, რომ ეს ყველაფერი ჯერ კიდევ საბუთები არ იყო და, როგორც მეცნიერების მიერ გამორკვეული პირობები, არც დამაკმაყოფილებელი იყო.

პეტრე იბერის ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორობის განხილვისათვის ამოსავალ წერტილად მივიჩნით ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაში“ მოცემული ორა შეთხზული ამბავი: ფსევდო-დიონისესა და მეორე — პეტრე იბერის შესახებ. კიდევ მეტი. შესაძლებლად ჩავთვალეთ, რომ დასახელებული შეთხზული ამბავი ერთ-ერთი წყაროა, თუ არა მთავარი, ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების შექმნისა. ფაქტი ისაა, რომ ეს საიდუმლოება მონოფიზიტების საქმეა, ხოლო ზაქარია რიტორის ნაწერი მათი ოფიციალური დოკუმენტაციაა, დროის მიხედვით ყველაზე ადრინდელი. ამის გამო ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების ამოცნობა იმავე გზებზე ვეძიეთ, რა გზებზედაც თვითონ ეს საიდუმლოება შეიქმნა.

მეცნიერების განკარგულებაში არსებული ცნობების მიხედვით, არეოპაგისტულ წიგნებზედ პირველად ალაპარაკდნენ VI საუკუნის 30-იანი წლების მახლობლად და სწორედ მონოფიზიტურ წრეებში. მასმასადამე, არეოპაგისტული წიგნები თავისი იდეური გაძლიერებისათვის სწორედ მონოფიზიტებს დასპირდათ: ამ წიგნებმა თავისი შინაარსით ერთგვარი ყოყმანი გამოიწვია. ყველა დებულება, როგორც ვიცით, ერთნაირად ორთოდოქსალურად არ მოეჩვენათ. ყველა მონაცემის მიხედვით V საუკუნის მეორე ნახევარში დაწერილა წიგნები რამოდენიმე ათეული წელი მხოლოდ გარკვეულ ვიწრო წრეში იყო ხმარებაში. ფართო გავრცელება ამ წიგნებმა მოიპოვეს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი დიონისე არეოპაგელს მიაწერეს, რის ჩამდენი, ყოვლის უწინარეს, თვითონ ზაქარია რიტორი უნდა იყოს. ამის შემდეგ შეიქმნა დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება. მაგრამ ამასთან ერთად და ამის გვერდით ზაქარია რიტორმა მეორე საიდუმლოებაც შექმნა: პეტრე იბერის შესახებ, როგორც მწერლის, რომლის ავტორიტეტით სარგებლობა თურმე შეიძლებოდა. ზაქარია რიტორი წერს: „ის დიონისე არეოპაგელი, რომელიც წარმართობის სიბნელისა და შეცდომისაგან ჩვენი ხელმძღვანელის პავლეს მეოხებით ღმერთის შემეცნების საგანგებო სინათლემდე მივიდა, ლაპარაკობს თავის წიგნში, რომელიც მან წმინდა სამების სახელებს მიუძღვნა, და სხვ.“⁹

აი სწორედ ეს ციტატა, ზაქარია რიტორიდან მოტანილი, შეიცავს ზემოთ დასახელებულ შეთხზულ ამბავს, რამაც ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოება შექმნა. აქ ყოველი მერყეობის გარეშე ფსევდო-დიონისეზეა მითითებული, მაგრამ ეს ოდნავადაც ვერ არღვევს ფაქტს, რომ აქ შეგნებულად შეთხზული ამბავია. ეს დიონისეზე, როგორც არეოპაგისტული წიგნების ავტორზე, მიმითითებელი ამბავი პეტრე იბერის შესახებ ამბავთან ერთად გვაცნობს, რომ აქ მიზნად დასახული იყო ორ პირზედ ცალ-ცალკე ლაპარაკი.

ასეთ პირობებში არავის არ უნდა აშფოთებდეს, რომ ზაქარია რიტორი მოგვეთხრობს ერთად როგორც პეტრე იბერზე, ისე დიონისე არეოპაგელზე. ზაქარია რიტორის პოზიცია, პირველი შეხედვით, თითქოს გაურკვეველია. მის „საეკლესიო ისტორიაში“ დიონისე არეოპაგელის სამგზის დასახელებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია ზემოთ ნოყვანილი ციტატა, რომელიც მას დიონისესგან მოჰყავს და სრულიად არ გვაჩვენებს, როგორც ეს მიღებულია, თითქოს დიონისე გადაქრით მონოფიზიტა ყოფილიყოს. ეს ციტატა ტიპიურია კომ-

პრომისული თვალაზრისისათვის მონოფიზიტ-დიოფიზიტების ბრძოლაში, ხოლო პეტრე იბერის მიმდევრისათვის ის ბევრის მაჩვენებელია. ზაქარია რიტორის მიერ მოტანილ ადგილში საკითხი ქრისტეა ორი ბუნების შესახებ ფრიად ბუნდოვნადაა გადმოცემული. ციტატის ცენტრს წარმოადგენს ადამიანის ამაღლება ღმერთამდე, რომლის მიხედვით ღმერთმა სამების ერთი პირის საშუალებით დაიახლოვა და აღამალა ადამიანის დაბალი ბუნება. ამრიგად, აქაც სიმძიმის ცენტრი ღმერთის გადამამიანებაში კი არ არის, არამედ ადამიანის ღმერთად გახდომაშია, ე. ი. აქ ფსევდო-არეოპაგელის მოძღვრებაა მოცემული „გაღმერთების“ შესახებ. ეს ის მუხლია, რომელმაც აღმოსავლეთსა და დასავლეთში მრავალი გაუგებრობა გამოიწვია. ზაქარია რიტორს აღნიშნული აქვს, რომ შეუძლებელია იმის გამოთქმა, თუ როგორ „მარტივი ქრისტე გართულდა“ და შემდეგ ლაპარაკია ზედროულის დროულად გადაქცევის შესახებ, ე. ი. იმისა, რაც ყოველგვარი წესის გარეთ იღვავ.

არ შეიძლება ორი აზრი იყოს იმის შესახებ, რომ ფსევდო-დიონისეს თხზულების ეს ადგილი არ შეიძლებოდა განმარტებული ყოფილიყო როგორც მონოფიზიტურად, ისე დიოფიზიტურად. ორივე მიმდინარეობის შემარტებლობა აქ იმის ხაზგასმითაა მიღწეული, რომ „ადამიანური ბუნება ღმერთთან ზიარებით ღვთაებრივი ხდებოდა, ე. ი. ადამიანი აღწევს გაღმერთებას. ზაქარია რიტორის მიერ აღმოჩენილი ადგილი პეტრე იბერის პოზიციასაც არღვევს როგორც არსებითად, ისე რამოდენიმედ გამოთქმის ფორმითაც. იოანე რუფუსი — პეტრეს ბიოგრაფი გადმოგვცემს მისი ნათქვამიდან ზოგიერთ ადგილს, სადაც ლაპარაკია „გამოთქმელზე“, რომელსაც ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს როგორც არეოპაგისტულ წიგნებში, ისე პეტრე იბერის გამოთქმებში.

პეტრე იბერი ისე, როგორც არეოპაგისტული წიგნები, დიდი ხნის განმავლობაში მონოფიზიტობასთან დაკავშირებულად ითვლებოდა. დასავლეთში, ისე როგორც ნაწილობრივ აღმოსავლეთში, მომდევნო დროში რამოდენიმე მიმდინარეობა შეიქმნა, რომლებიც პეტრე იბერსა და არეოპაგისტულ წიგნებს თავისებურად განმარტავდნენ. აქ უნდა მივაკუთვნოთ დიოფიზიტ-მონოფიზიტების ბრძოლის შენელების შემდეგ კათოლიკეები, ორთოდოქსები და ერეტიკოსები. თითოეული აღნიშნული მიმდინარეობათაგანი განმარტებებისა და გადაკეთებათა საშუალებით და ხანდისხან რელიგიურ იდეებში სოციალური შინაარსის აშკარად ჩაღებთ არეოპაგისტულ იდეებს მათთვის საჭირო შინაარსს აძლევდა.

ასეთ პირობებში მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული მონოფიზიტობის არა თავდაპირველი სახე, არამედ შემდგომი ეტაპი, როდესაც ადამიანური ბუნება აღიარებულ იქნა ქრისტეს ბუნების შემადგენელ ნაწილად, რომელმაც ღვთაებრივ ბუნებასთან შეხებით თითქოს ერთგვარი ცვლილება განიცადა. ეს მომენტი კარგადაა გამოსახული ზაქარია რიტორის მსჯელობაში იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ფსევდო-დიონისე. ეს ეხება აზრს იმის შესახებ, რომ ღმერთმა „აღამალა და დაიახლოვა ადამიანის დაბალი ბუნება“. მონოფიზიტობის ეს ფორმა უკვე კომპრომისულია. მასში უკვე აღარაა თავდა-

პირველი ფორმულირების შეურიგებლობა. ბრძოლა გრძელდებოდა არანაკლები სიმძაფრით და პოლიტიკურ და ნაციონალურ ფორმებს ღებულობდა. ამ ბრძოლის სარბიელი მომეტებულად ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთი პროვინციები იყო. ამან გამოიწვია მორიგებისა და დაშოშმინების ცდები და აგრეთვე გამაერთიანებელი ტენდენციები.

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ მეცნიერებამ კარგა ხანია მიაქცია ყურადღება, რომ ზენონის შემარიგებელი „ჰენოტიკონი“ ემთხვევა ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულ ქრისტოლოგიას. მეცნიერებმა ბონვეჩჩო და შტიგლმაირმა მიაქციეს ყურადღება აღნიშნულ გარემოებას და უკანასკნელმა ის აზრიც კი გამოსთქვა, რომ არეოპაგისტული წიგნები „ჰენოტიკონის“ დასასაბუთებლად იყო დაწერილი. ზენონის მიმართვა, სხვათა შორის, პეტრე იბერისადმი „ჰენოტიკონთან“ დაკავშირებით და უკანასკნელის დამთხვევა არეოპაგისტულ წიგნებთან შთაგვაგონებს აზრს, რომ თანამედროვეობა და მათ შორის ზენონი არეოპაგისტული წიგნების იდეებს და პეტრე იბერს ერთიმეორეს უკავშირებდნენ.¹⁰

ცნობილია, რომ კეისარმა ზენონმა „ჰენოტიკონის“ განხორციელებაში დახმარებისათვის მიმართა არა მარტო პეტრე იბერს, არამედ ეკლესიის სხვა გამოჩენილ მოღვაწეებსაც, მაგალითად ისაიას, მაგრამ სავალდებულო არაა დაეუშვათ, რომ ყველა ამ შემთხვევაში ზენონს ერთი და იგივე მოტივი ამოძრავებდა, სახელდობრ, დასახელებულ პირთა გავლენიანობა. ზენონს არ მიუმართავს ყველა ეპისკოპოსისათვის და მისი არჩევანი, უთუოდ, რაიმე საზომს ემყარებოდა. „ჰენოტიკონი“ შეიკავდა გარკვეულ იდეებს, რომლებიც არეოპაგისტულ ქრისტოლოგიას უნათესავდებოდა იმდენად, რომ, როგორც ითქვა, აზრიც კი შეიქმნა, თითქოს არეოპაგისტული წიგნები „ჰენოტიკონის“ გამართლებას ემსახურებოდა. ამჟამად, რომ არც ზენონისა და არც სხვებისათვის ისაია, ენოს, პეტრე იბერის თანამოაზროვნეთა წრე საიდუმლოებას არ წარმოადგენდა. ასეთ პირობებში მხოლოდ ავტორიტეტის საკითხით ხელმძღვანელობა ზენონისათვის პატარა საქმე იქნებოდა.

ფაქტია, რომ პეტრე იბერმა მისთვის მიცემულ საპატიო წინადადებაზე უარი სთქვა და განმარტოება არჩია. მაგრამ ამ ფაქტიდან არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ის „ჰენოტიკონს“ არ თანაუგრძნობდა. როგორც ცნობილია, ის გაურბოდა ზედმეტ განდიდებას და დიდ საზოგადოებრივ-სახელმწიფო საქმეებში მონაწილეობას. ასეთივე მოტივებით სთქვა მან უარი ეპისკოპოზად არჩევაზეც, თუმცა, თავისი შეხედულებების მიხედვით, მას არ შეეძლო უარეყო მონოფიზიტ თეოდისეს მიერ ეპისკოპოზად კურთხევა. ზენონის „ჰენოტიკონი“ არ იყო მონოფიზიტების წინააღმდეგ მიმართული. თუ ბიოგრაფებს დავუჯერებთ, პეტრე, თითქოს, ანტიქალკედონიტი იყო, რაც არ დასტურდება სავსებით. ყოველ შემთხვევაში, „ჰენოტიკონი“ ქალკედონისტურ თვალსაზრისზედაც არ იდგა და, მაშასადამე, ამ მოსაზრებითაც არ შეიძლებოდა აბსოლუტურად მიუღებელი ყოფილიყო. ამის გარდა, „ჰენოტიკონზედ“ ხელის მოწერა, ზოგიერთი ცნობების მიხედვით, კონსტანტინეპოლში წასვლასთან იყო დაკავ-

შირებულნი, რაც პეტრეს სრულიად არ აწყობდა მას შემდეგ, რაც ის ერთხელ გამოიქცა ბიზანტიის კარიდან.

პეტრე იბერის შესახებ დაცულია, როგორც ითქვა, რამდენიმე ისტორიულ-ბიოგრაფიული ძეგლი. მათგან, ყველაზე მნიშვნელოვანია ზაქარია რიტორის წიგნის „საეკლესიო ისტორია“ ცნობები. მეცნიერებაში არსებობს აზრი, რომ ზაქარია რიტორმა, თითქოს, აწ დაკარგული, საგანგებო ისტორია შეადგანა. „საეკლესიო ისტორიაში“ მოცემული ცნობები, ჩანს, უფრო ვრცელი ბიოგრაფიიდან ამოღებულ შემოკლებულ მოთხრობას წარმოადგენს. ყოველ შემთხვევაში ის გარემოება, რომ ზაქარიას ცნობები ზოგიერთ შემთხვევაში არ უდგება პეტრე იბერის შესახებ სხვა ბიოგრაფების ცნობებს, იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ზაქარიამ დამოუკიდებლად დაამუშავა პეტრე იბერის ცხოვრება და მოღვაწეობა.

იოანე რუფუსის მიერ შედგენილი პეტრე იბერის სირიული ბიოგრაფიიდან, „პლეროფორიის“ ავტორის იოანე მაიუმელის ამბებისა და ქართული ბიოგრაფიის გადამუშავებისაგან ზაქარია რიტორის წიგნი ერთგვარი თვისებებით გამოირჩევა. თავისი ცოდნისა და გონებრივი სიფართოვის მიხედვით, უნდა ვიფიქროთ, ზაქარია რიტორი მთელი თანამედროვე ლიტერატურის კურსში იყო ფილოსოფიისა და თეოლოგიის დარგში. ნათქვამის გამო ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების გახსნაში ზაქარია რიტორს განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა¹¹. მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე რუფუსის გადმოცემა, მაგ. იოანე ევსუქის (ლაზის) მიერ ხილული ქვეყნის შესახებ, რომლის საგანი იყო ქვეყნის იერარქიული წყობა, მეტად ხელსაყრელი შესაძარბებელი მასალა აღმოჩნდა პეტრე იბერისა და იეროთეოსის პიროვნებათა ამოსაცნობად. ამდენად, საბოლოო ანგარიშში ყველა ცნობა — მეტად თუ ნაკლებად — სასარგებლო და საჭირო აღმოჩნდა ჩვენი პრობლემის — პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის ნათელსაყოფად. აქ არსებულ განსხვავებაზე ქვემოთ უფრო გარკვეულად იქნება მოხსენიებული.

2. ფსევდო-დიონისის საიდუმლოებისა და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ძივითი

IV საუკუნეში ქართველი არისტოკრატიის მიერ ქრისტიანობის საორიენტაციო მოტივებით მიღებამ მისი გამართლების, ე. ი. აპოლოგეტიკის, საკითხიდან V საუკუნეში მეტად შორს გადააბიჯა. სავაჭრო გზებმა ქართული აზრი მხოლოდ გარეგნულად გაიყვანა აზროვნების შარაგზაზე. აქ, იბერიაში არ იყო ისეთი მდგომარეობა, როგორც კოლხეთ-ლაზიკაში, სადაც ვაჭართა კლასი არსებითად წარმართავდა ფილოსოფიის შესწავლის საქმეს და მას რიტორიკულ-პრაქტიკულ მიზანს უსახავდა. ამიტომაც წინააღმდეგობა საქართველოს ამ ორ სააზროვნო ნაკადს შორის, რომელთაგან ერთი არისტოკრატიის საქმე იყო (იბერიაში), ხოლო მეორე ვაჭართა და ხელოსანთა წრის (დასავლეთ საქართველოში) ინტერესებს ემსახურებოდა, კიდევ უფრო გაღრმავდა, როცა იბერია დიდ სააზროვნო შარაგზაზე შეხებაში მოვიდა პეტრე იბერის სახით

ფართო მნიშვნელობის ქრისტოლოგიურ-იდეალისტურ მიმდინარეობებთან. იბერიელ მოაზროვნეთა რელიგიურ-ფილოსოფიური ძიება, სირიულ სკოლაში კონცენტრირებული, იმ პრობლემის გადაწყვეტის წინ დადგა, რომელზედაც კარგა ხნით შეჩერდა V, VI საუკუნეთა ფილოსოფია როგორც ფაქტზე ქრისტიანობის გზით ანტიკური ფილოსოფიის გადანაშთისა.

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პრობლემა ვერ გადაწყდებოდა, თუ ერთგვარი სინათლე არ იქნებოდა შეტანილი იმ ისტორიულ-ფილოსოფიურ დაბნეულობაში, რომელიც გამოიწვია ფსევდო-წარწერამ იმ წიგნებზე, რაც დაწერილი იყო ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებისათვის. ისტორიული პერსპექტივა სრულიად აღრეული იყო ამ ფსევდო-წარწერის მეოხებით და ამით ძირი ჰქონდა გამოთხრილი ისტორიული თანმიმდევრობის საქმეს ანტიკურობასა და ქრისტიანულ კულტურას შორის. ერთადერთი, რაც საშუალო საუკუნეებს ანტიკურობიდან დარჩა, იყო ნახევრად დანგრეული ქალაქები და ქრისტიანობა. თავისთავად ცხადია, რომ ამ დებულების აზრი ქრისტიანობაში კი არაა, როგორც ასეთში, არამედ მას დამოკიდებულებაში ანტიკურ ფილოსოფიასთან. ყალბი წარწერა წიგნებზე, რომლებშიაც ანტიკური ფილოსოფიის უკუფენა იყო მოცემული, ხელს უშლიდა იმ გზაზე სვლას, რომელზედაც შეიძლებოდა გაანალიზებული ყოფილიყო აღნიშნული თანმიმდევრობა.

ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოება ანუ ზემოაღნიშნული ყალბი წარწერის აზრი იმაში იყო, რომ მე-5 საუკუნის მეორე ნახევარში დაწერილი წიგნები მიეწერა ადამიანს, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში ცხოვრობდა, სახელდობრ ათენის არეოპაგის ყოფილ მოღვაწეს დიონისეს, რომელიც თითქოს პავლე მოციქულის მოწაფე და მიმდევარი იყო.

ამ წიგნმა ერთგვარი ყოყმანი გამოიწვია როგორც თავისი ორთოდოქსალობის საეჭვობით, ისე პავლე მოციქულის მოწაფისათვის მიკუთვნების პრობლემატურობით. დიონისე ისტორიული პირი იყო, რომელიც მართლაც პირველ საუკუნეში ცხოვრობდა. აღნიშნული წიგნების ირგვლივ ყოყმანი მალე შეწყდა მოციქულის მოწაფის ავტორიტეტის ზეგავლენით. ამ აზრს დაადგა ეფრემი — ანტიოქიის პატრიარქი, ლეონტი ბიზანტიელი, იოანე სკიფოპოლელი და სხვები. მიუხედავად ამისა, დავა და კამათი აღნიშნული წიგნების ირგვლივ ასე თუ ისე გრძელდებოდა მე-7 საუკუნემდე. ამ დროს მაქსიმე აღმსარებელმა ეს წიგნები ბიზანტიაში შეიტანა და მათ ორთოდოქსალობას იცავდა, რაც მომეტებულად მოცემულია მის კომენტარიებსა და სქოლიოებში, ფსევდო-არეოპაგელის სახელთან დაკავშირებული წიგნებისა¹².

იგივე საკითხი IX საუკუნეში კვლავ წამოიჭრა ბიზანტიაში და მის გარჩევაში მწიგნობარ-ფილოსოფოსი ფოტი იღებდა მონაწილეობას. უკანასკნელი, როგორც ცნობილია, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი ინტერესის საფუძველმდებელი იყო ბიზანტიაში. ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსის-დაგვარად დიდი ინტერესი გამოიჩინა ფსევდო-არეოპაგელის წიგნებისადმი იტალიურმა რენესანსმაც, როდესაც ფლორენციის აკადემიის მოღვაწეთა მარსილიო ფიჩინოს, პიკო დელა მირანდოლას და სხვების გვერდით ფილოლოგი

და ფილოსოფოსი ლორენცო ვალა შეეცადა გამოეთქვა აზრი, რომ ე. წ. არეოპაგისტული წიგნები დიონისეს არ უნდა ეკუთვნოდესო. ამან ხელი არ შეუშალა, რომ შემდეგშიაც ზოგი ვინმე მაინც იცავდა აზრს, თითქოს არეოპაგისტული წიგნები პირველი საუკუნის დიონისეს ეკუთვნოდა. იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ამ დიონისეს მხოლოდ ნაწილობრივ ავტორობას მიაკუთვნებდნენ. იმ შემთხვევაში, როდესაც აღნიშნული წიგნების მოციქულებრივი წარმოშობა საეპეოდ იყო გამოცხადებული, ქრონოლოგიურ თარიღზე კამათობდნენ ფსევდო-დიონისეს მოღვაწეობის საკითხთან დაკავშირებით.

ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების დაწერის მე-5 საუკუნეში გადმოტანა, როგორც ეს უკვე დადგენილად ითვლებოდა მეცნიერებაში, დასახელებული წიგნების მოციქულებრივი წარმოშობის შესახებ არსებული მითის მოსპობას ნიშნავდა. ამით აღნიშნული წიგნების ავტორობის საკითხი, განსხვავებით აქამდე არსებული ამ საკითხის გამო ყოყმანისაგან, ახალ ფორმაში დაისვა. იყო ისეთი შემთხვევაც, როცა არეოპაგისტული წიგნების რამდენიმე ავტორს ასახელებდნენ. ხანდისხან ასეთი ცდები იმ აზრიდან ამოდიოდა, რომ ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორი მაინც დიონისეს სახელის მატარებელი უნდა ყოფილიყო. ეს მოსაზრება მაინცაღამაინც თავის გასამართლებლად საიმედო საფუძვლის მქონე არ იყო. მართლაცდა, თუ დადგენილი იქნებოდა, რომ დასახელებული წიგნების ავტორი არ იყო დიონისე არეოპაგელი, აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობდა, რომ მისი ავტორი აუცილებლად რომელიღაც დიონისე უნდა ყოფილიყო.

ამ აზრის იყვნენ ბაუმგარტენი, კრუზიუსი და კრიუგერი. პირველი მათგანი, მიუთითებდა რა მისტიკოსებას ჩვეულებას სახელის შეცვლის შესახებ, ფიქრობდა, რომ ავტორს—დიონისეს თავისი სახელი არეოპაგელთან შეუერთებია, რათა დიონისეს მისტიკრიები სამლო წერილთან დაეკავშირებია. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ სახელი დიონისე არეოპაგელი მთლიანად ეკუთვნის საეკლესიო ისტორიას, მაშინ შესაერთებელიც არაფერი ყოფილა და ავტორის შეცდომა ნათელი იყო. უკეთეს მდგომარეობაში არ იყო კრიუგერიც. ამოდიოდა რა დიონისეს სახელის ფაქტიდან, ავტორი ცდილობდა ასეთი სახელის კაცი გამოენახა მე-5 საუკუნის მეორე ნახევრის თეოლოგიურ მწერალთა შორის. ის ფიქრობდა, რომ მან მონახა კიდეც ასეთი სახელის მქონე კაცი, რომელიც ისაიას მოწაფე იყო (ზაქარია რიტორის აზრით) და პეტრე იბერთანაც სწავლობდა. იოანე რუფუსის მიერ შედგენილი ბიოგრაფიიდან ავტორი დაასკვნდა, რომ სწორედ ეს დიონისე შეიძლებოდა ყოფილიყო არეოპაგისტული წიგნების ავტორი. კრიუგერის ნაკლი იმაში მდგომარეობდა, რომ ის ძირითად შეცდომას აზიარებდა: თითქოს საჭირო იყოს დიონისე არეოპაგელის სახელის სიყალბის შემდეგაც დასახელებული წიგნების ავტორი მაინც დიონისედ იწოდებოდეს. ამ გარემოებამ დაუზურა კრიუგერს კვლევა-ძიების გზა და უმწეო მდგომარეობაში ჩააყენა.

მდგომარეობა, რომელშიაც ჩავარდა კრიუგერი, დამახასიათებელი იყო მსოფლიო მეცნიერებისათვის იმ საკითხის გასარკვევად, თუ ვინ იმალებოდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელის ქვეშ. აღნიშნულის გამო ჩვენს დრომ-

დე მეცნიერება არეოპაგისტული პრობლემის გადაჭრის საკითხში შედგა ერთ წერტილზე. ჩვენი საკითხის ყველაზე უფრო გამოჩენილი მკვლევარი კოხი 1900 წელს აცხადებდა: „ვინ იყო ეს საიდუმლოებით მოცული კაცი და რას წარმოადგენდა ის ეპისკოპოსს, ბერს თუ ორივეს ერთად — ეგ საკითხი ერთხელ და სამუდამოდ მოიხსნა“-ო.

ასეთი შედეგით შევიდა მეცნიერება არეოპაგისტული წიგნების ავტორის საკითხის ირგვლივ მე-20 საუკუნეში და ჩვენს დრომდე ამ მდგომარეობაში ვერავითარი ცვლალება ვერ შეიტანა, გარდა იმისა, რომ მოახერხა მხოლოდ შეპლავის დადგენა:

1. რომ არეოპაგისტული წიგნები V საუკუნის მეორე ნახევარშია დაწერილი, 2. რომ ის წიგნები აღიარებულ იქნენ VI საუკუნის პირველ ნახევარში (იერუსალიმის კრებაზე 531 წ.), 3. აღნიშნული წიგნები შეიქმნა სირიაში, ყველა მონაცემის მიხედვით, ქალაქ ჰაზის მახლობლად. 4. რომ წიგნის ავტორი, ჩანს, ეპისკოპოზი იყო. ესაა ყველაფერი, რაც მეცნიერებამ გააკეთა ჩვენამდე ამ ადამიანის შესახებ, რომელიც დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმის ქვეშ იყო დაფარული.

ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით შეუძლებელი არ ჩანდა ცდა ხელახლად გაგვეხადა მსოფლიო მეცნიერებაში მსჯელობის საგნად საკითხი არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის შესახებ. თუკი გაიკვევოდა ზოგიერთი ასეთი შესაძლებლობა, ეს მეცნიერებისათვის თავისთავადაც მნიშვნელოვანი იქნებოდა. თავისდა რიგად ჩვენი საკითხის ხელახლად დაყენების შესაძლებლობის პირობები, თუნდაც ერთგვარად დასაბუთებული მეცნიერული ჰიპოთეზის სახით, რამდენიმედ მაინც მის შესაძლებელ გადაჭრასაც შეამზადებდა.¹²

არაა საჭირო ვილაპარაკოთ ფსევდო-დიონისეზე, როგორც ასეთზე. ფსევდო-დიონისეს დიდ მნიშვნელობას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში იდეოლოგიური განვითარების საკითხისათვის ჯერჯერობით არ ვეხებით. უნდა ვიცოდეთ ერთი, სახელდობრ, რომ ფსევდო-დიონისეს იდეები არ აყო მიღებულ ეკლესიის მიერ უყოყმანოდ და რომ მოციქულებრივი ავტორიტეტი არ გაიზიარებდა მათ ბედს, რომელთაც ამ იდეების ქადაგებისათვის განიცადეს დევნა და გასამართლება. მაქსიმე აღმსარებელი, ერუგენა, გროსეტესტი, ბონავენტურა, ნიკოლოზ კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო — ასეთია ადამიანთა წყება, რომელთაც განიცადეს თანამედროვეთა მიერ არეოპაგისტული იდეების მიმართ სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულების შედეგი. იგივე გამოიკვეა აღმოსავლეთის მიმართაც, მაგრამ არეოპაგისტული ნაწერების ანალიზს შეეძლო მნიშვნელობა ჰქონებოდა იმდენად, რამდენადაც მათი შედარება შეიძლებოდა იმ რეალობებთან, რასაც ჩვენს პრობლემასთან დამოკიდებულება ჰქონდა.

მეცნიერების მიერ დადგენილ მონაცემებს არეოპაგისტული წიგნების დაწერის დროისა და ადგილის შესახებ მნიშვნელობა ჰქონდათ არა როგორც საბუთს, არამედ როგორც ამოსავალ წერტილს. ჩვენი პრობლემის გადაჭრის შესაძლებლობა არავითარ შემთხვევაში არ უკავშირდებოდა ამავე საკითხის შესახებ გაკეთებულს ზემოთ დასახელებულ ცდას. მათი შედეგები ფრიად უმნიშვნელო იყო, რადგან მათი ამოსავალი წერტილი უსაფუძვლო ჩანდა. დასმულა

პრობლემის გარკვევისათვის საჭირო იყო შესწავლილი ყოფილიყო ზოგიერთი მისტიკური მოძღვრება, რომლებიც განვითარდნენ ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტიანული კულტურის წინადაგზე გადამუშავების შედეგად. მისტიციზმი აქ განხილული უნდა ყოფილიყო, როგორც ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული ისტორიული მოვლენა. იგი ებრძოდა ეკლესიას და მის მსახურთ და გარკვეულ ისტორიულ პირობებში პროგრესულ ძალადაც გამოდიოდა. იგი აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ერთეკლესიური მოძღვრების სახით განვითარდა და „ფეოდალიზმის რევოლუციონური ოპოზიცია“ შექმნა. მისი ისტორიული ჩასახვა-წარმოშობის საკითხს აღმოსავლეთისაკენ მიეყვართ, სახელდობრ სირიაში, იდეოლოგიური ბრძოლის გამძაფრების ცენტრში — ქ. ჰაზასა და მის მიდამოებში.¹⁴

ჯერ კიდევ V საუკუნემდე მრავლად ვხვდებით ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტოლოგიური ათვისების ნიმუშს და სამი გამოჩენილი კაპადოკიელი მოღვაწე: ბასილი, გრიგოლ ნაზიანზელი და, განსაკუთრებით, გრიგოლ ნოსელი V საუკუნის მისტიციზმის აყვავებისათვის უეპველ მოსამზადებელ საფეხურს წარმოადგენდნენ. ამ საკითხში არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ მაკარი მეგვიპტელს, რომელიც აგრეთვე IV საუკუნეს ეკუთვნოდა. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ IV საუკუნის მოსამზადებელი მუშაობა განსაზღვრული იყო მით, რომ ანტიკურ ფილოსოფიას ჯერ კიდევ არ განეცადა ის სისტემატიზაცია, რომელიც მას მხოლოდ V საუკუნეში პროკლეს სახით მიეცა. ამან მოახდინა გავლენა ზემოთ დასახელებული მისტიკოსების მუშაობაზე. მაკარი მეგვიპტელი მომეტებულად სტოეღთა ფილოსოფიას ემყარებოდა¹⁵, რაც შეეხება კაპადოკიელ მისტიკოსთა შორის ყველაზე დამახასიათებელ გრიგოლ ნოსელს, მას შეეძლო მხოლოდ პლოტინი გამოეყენებინა. პროკლეს ნამუშევარი კი, რომელმაც თავისი სისტემატიზატორული შრომებით V საუკუნის რელიგიურ აზროვნებას ხერხემალი გაუმაგრა, მისთვის უცნობი დარჩა.

არეოპაგისტულმა მისტიკამ დამთავრებული პრინციპიაღური დასაყრდენი მოიპოვა ანტიკური ფილოსოფიის პროკლესეულ სისტემატიზაციაში.

V საუკუნემდე არეოპაგისტული იდეების წარმოშობის კავშირი პროკლესთან იმდენად ნათელი იყო, რომ მეცნიერებამ სრულიად სამართლიანად გადასწყვიტა ეს საკითხი და არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მოღვაწეობა V საუკუნის მეორე ნახევარში გადაიტანა. აქედან ნათელი იყო, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი გაცნობილი უნდა ყოფილიყო IV საუკუნის ქრისტოლოგიური იდეებს და იმავე დროს მათი ნაკლიც შეემჩნია. ამასთან დაკავშირებით, ფრიად მნიშვნელოვანია ფილოსოფოს და ისტორიკოს ზაქარია რიტორის ცნობა იმის შესახებ, რომ ისაიას, ენოსისა და პეტრეს ქრისტოლოგიურ წრეში წარმოებდა კრიტიკული მსჯელობა პლატონის, არისტოტელესა და პლოტინის შეხედულებათა ქრისტოლოგიური მიზნებისათვის გამოსაყენებლად ვარგისობის შესახებ.

ზაქარია რიტორის შითითებით ვიწროდ იყო შემოხაზული წრე, სადაც უნდა გვეძებნა V საუკუნის „მისტიკური თეოლოგიის“ ავტორი. შესაძლებელია,

ეს წრე უფრო ფართოდაც რომ ყოფილიყო მოხაზული, ჩვენ მიერ ძიებულ ავტორი მაინც იმავე ისაიას, ენოსის, პეტრეს ვიწრო ქრისტოლოგიურ წრეში აღმოჩენილიყო. მეტი დამამტკიცებლობისათვის უკეთესი იყო არეოპაგისტული წიგნების დაწერის დროს ფიზიკურად არსებულ მოაზროვნე ქრისტოლოგთა განხილვა.

ეს არის ერთი გზა, რომლითაც შეიძლებოდა წავსულიყავით. მეორე გზა იყო ერთი ძეგლის ზოგიერთი ადგილის გარჩევის გზა. ამ ძეგლში არის ზოგი რამ გაუგებარი, რაც გვაფიქრებინებდა, რომ მასში მოცემული იყო როგორც დასაწყისი, ისე ამოცნობა ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოებისა. ეს ძეგლი არის არა ერთხელ დასახელებული ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“. როგორც უფრო მკაფიოდ დავინახავთ, ეს ძეგლი, რომელიც იმ ადამიანის კალამს ეკუთვნოდა, რომელიც თავისდა რიგად არეოპაგისტული წიგნების შექმნის წრეში ტრიალებდა, გვაკვირვებდა ორი — ერთიმეორესთან შეუსაბამო ამბით. როგორც აღინიშნა, ამ წიგნში, ერთის მხრივ, მოცემულია იშვიათი ცნობები თანამედროვე ადამიანებისა და ფაქტების შესახებ; მეორე მხრივ, ასეთი ღირსებით შემკულ წიგნში ნათქვამია ორი აშკარად შეთხზული ამბავი, რომელთაგან ერთი ფსევდო-დიონისეს, ხოლო მეორე მაიუმელ ეპსკოპოზ პეტრე იბერს ეხება. ფრიად მაჩვენებელია, რომ ეს ორი შეთხზული ამბავი, ყოველის მხრივ სანდო მწერლის მიერ დაშვებული და რაღაც განსაკუთრებული მოსაზრებით გამოწვეული, ერთიმეორესთან იყო დაკავშირებული: ერთმა ტყუილმა მეორე ტყუილი გამოიწვია, რაც სწორედ ამ კავშირს ადასტურებდა. ზაქარია რიტორმა, რა თქმა უნდა, ძალიან კარგად იცოდა, თუ ვინ იყო V საუკუნეში დაწერილი არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამ წიგნებს პირველ საუკუნეში მცხოვრებ ადამიანს, დიონისე არეოპაგელს მიაწერდა და იმავე დროს თხზავდა გაუგებარ ამბავს, თითქოს პეტრე იბერს მიაწერეს რაღაც წიგნები. ამით ის ერთსა და იმავე დროს იმ მოტივსაც ამხელდა, რომელიც მის საკუთარ მოტრავს გაეს, როცა მან დიონისეს სხვისი წიგნები მიაწერა, და პეტრე იბერის სამწერლო ავტორიტეტსაც ადასტურებდა.

ეს გარემოება გვაფიქრებინებდა, რომ ზაქარია რიტორმა რაღაც მოსაზრებებით, რომლებზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. დღემილი არჩია იმის შესახებ, რომ არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორი პეტრე იბერი იყო, რადგან ის იძულებული იყო ეს გარემოება საიდუმლოებით მოეცვა. ამრიგად, ზაქარია რიტორის მნიშვნელობა ჰქონდა არა როგორც პირდაპირ მყაროს, არამედ როგორც ერთ-ერთს, თუ არა პირველ შემქმნელს ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოებისა. ამიტომ, როგორც ითქვა, ამ საიდუმლოების გაშლაც მისგან იწყება. ვიდრე ზაქარია რიტორის აღნიშნული ადგილების ანალიზს შევუდგებოდით, უკეთესად მივიჩინეთ ზემოაღნიშნული პირველი გზით წასვლა და გამორკვევა, როგორი იყო ის წრე, რომელშიაც წარმოიშვა არეოპაგისტული წიგნები და რომელსაც ზაქარია რიტორი საკმაოდ კარგად იცნობდა, როგორც ათინელ ფილოსოფოს პროკლეს მიმდევარს, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. პროკლეს იდეებზე კი, რო-

გორც დღეს ეს მეცნიერებაში დაღვენილად ითვლება, აგებული იყო არეოპაგისტულ შეხედულებათა სისტემა.

ამრიგად, არც ერთი ჰაზელი მოაზროვნე არ იყო პროკლეს მოწაფე და მიმდევარი, ხოლო რამდენადაც არეოპაგისტული წიგნები პირდაპირ პროკლეს ნაწერებს ემყარებოდა, იმდენად ზემოთ ნახსენები პირები, როგორც არეოპაგისტული წიგნების შესაძლებელი ავტორები, არ გამოდგებოდნენ.

კალეც რომ გადაესცდეთ არეოპაგისტული წიგნებისათვის მეცნიერების-ნიერ დაღვენილ ფარგლებს და მივხედოთ რა ხდებოდა მაშინდელს ალექსანდრიასა ანუ ბიზანტიაში, სურათი მაშინაც არ შეიცვლება. ჰაზელთა თანამედროვენი იოანე ფილიპონი ალექსანდრიაში და ლეონტი ბიზანტიაში — ორივე თავისებურად, მაგრამ მანაც ფსევდო-არეოპაგელის იდეოლოგიური დასაყრდენისაგან, ე. ი. პროკლესაგან, განუ დგანან. იოანე ფილიპონი, გრამატიკულ ძიებათა ავტორი, ანტიკური ფილოსოფიის ისეთ ეპიგონებს გაჰყუა, როგორიც იყო ერმიას შვალი — ამონი, ამიტომ მას ყველა საბუთი ჰქონდა პროკლეს წინააღმდეგაც კი წასულიყო.

ლეონტი ბიზანტიელი VI საუკუნის დასაწყისს ეკუთვნის (გარდაიცვალა დაახლოებით 543 წელს) და უფრო დაკავშირებული იყო იერუსალიმის წრეებთან. თუ იოანე ფილიპონი, პროკლეს მოწინააღმდეგე, მონოფიზიტობის მომხრე იყო, ლეონტი ბიზანტიელი, V საუკუნის ქრისტიანულ მისტიკასთან დაახლოებული, კერძოდ კაპადოკიელთა მომხრე, მონოფიზიტობის წინააღმდეგ დამათი მეთაურის, ანტიოქიელი პატრიარქის სევერის წინააღმდეგ გამოდიოდა. ყველაფერი ეს საკმაოდ ნათლად აჩვენებს მე-6 საუკუნეში არსებულ იდეოლოგიურ არე-დარევას. დამახასიათებელია, რომ, როგორც ლეონტი ბიზანტიელის თხზულებებიდან ირკვევა, ის, ზაქარია რიტორის მსგავსად, ფსევდოდიონისეს რამდენიმეჯერ მოიხსენიებს. შეიძლება ეს იმით აიხსნებოდეს, როგორც ამას ლეონტი ბიზანტიელის თხზულებათა მკვლევარი ლუი ფი მიუთითებს, რომ არეოპაგისტული წიგნები პირველად პალესტინაში გახდა ცნობილი¹⁰.

ამრიგად, არც ჰაზაში, არც ალექსანდრიაში და არც ბიზანტიონში არა ჩანს მოღვაწე, რომელშიაც შესაძლებელი იყო არეოპაგისტული წიგნების ავტორი დაგვეჩინა.

ზაქარია რიტორმა შემთხვევით არ დაუკავშირა ერთიმეორეს ორი შენათხზი: დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის შესახებ. მართალია, უკანასკნელის გვერდით ის ისაიასაც ასახელებდა, როგორც გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეს, მაგრამ მისი მწერლობის შესახებ არაფერს ლაპარაკობდა. ამით ის თვითონ ჩაგვაგონებდა, რომ ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოებას მხოლოდ პეტრე იბერთან ჰქონდა კავშირი. ამით, რა თქმა უნდა, ეს კავშირი ჯერ კიდევ არ მტკიცდებოდა, მაგრამ მნიშვნელოვანი იყო ერთი: ფიზიკურად არსებული ყველა თანამედროვე ქრისტოლოგიდან გამოირიცხება ყველა, გარდა პეტრე იბერისა, როგორც არეოპაგისტული წიგნების შესაძლებელი ავტორი.

უკანასკნელის შესახებ ჯერჯერობით ირკვეოდა მხოლოდ ის, რომ შესაძლებელი ჩანდა მისი ამ თვალსაზრისით განხილვა.

ეკვმიუტანელია, რომ ზაქარია რიტორმა იცოდა ვინ იყო არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, რომლებიც მის დროს და იმ წრეში დაიწერა, რომელშიაც ცოტა დაგვიანებით თვითონ, ზაქარია რიტორი, ტრიალებდა; მხოლოდ მისგან იყო მოსალოდნელი ჩვენი საკითხისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ცნობები. მაგრამ, სწორედ აქ ხდება რაღაც ფრიალ ჩამაფიქრებელი და სწორედ ეს გვაფიქრებინებს, რომ ფსევდო-არეოპაგისტული საიდუმლოება შემთხვევითი მოვლენა არ იყო. ჩვენ უკვე ვიცით ის ადგილი ზაქარიას რიტორის „საეკლესიო ისტორიიდან“, რომელიც ზემოთ მოვიყვანეთ. ამ ადგილს არ შეუძლია რაიმე გაუგებრობა გამოიწვიოს, თუ ზაქარია რიტორს, ისტორიკოსსა და ფილოსოფოსს, სურდა დავერწმუნებინეთ, რომ მას, თითქმის, სჯეროდა, წიგნის „საღმრთო სახელთათვის“ ავტორი პავლე მოციქულის მოწაფე, პირველ საუკუნეში მცხოვრები დიონისე არეოპაგელი იყო. ჩვენ ყველა საბუთი გვაქვს მას არ დაუუჯეროთ. თუ ასეთი იყო ისტორიკოს ზაქარიას რიტორის მოთხრობის აზრი, იძულებული ვართ ვაღიაროთ, რომ მან რაღაც მოსაზრებით შეგნებულად გადაამახინჯა მისთვის ცნობილი ფაქტები. ვიმეორებთ, რომ დაუშვებელია ზაქარია რიტორს არ სცოდნებოდა ვინ იყო ავტორი ამ წიგნებისა, რომლებიც დაიწერა იმ დროს და იმ ადგილზე, სადაც და რა დროსაც თვითონ ზაქარია რიტორი წერდა მონათესავე საკითხების შესახებ. ვიმეორებთ, რომ ზაქარია რიტორის „ისტორია“ პეტრე იბერის ისეთი ბიოგრაფია არ არის, როგორც დასწერა პეტრეს მემკვიდრემ მაიუმში — იოანე რუფუსმა, არ არის არც „პლეროფორიას“ იმავე ავტორისა და არც მიკიბულ-მიკიბული მოთხრობა პეტრე იბერის ქართული ბიოგრაფიის შემქმნელისა¹⁷.

მიუხედავად ამისა, ზაქარია რიტორი მაინც არ გვეუბნება მისთვის ცნობილ კემპარტებას. ზაქარია რიტორის მეცნიერულ-ობიექტური სახის გადასარჩენად შეიძლებოდა გვეცადა მის მიერ ზემოთ მოყვანილი ფსევდო-დიონისეს განმარტება სხვანაირად გაგვეგო. შეიძლებოდა მიგვექცია ყურადღება მისი გამოთქმისათვის: „ის დიონისე, რომელიც... და სხვა“ და არა იმისათვის, რომ მას შეეძლო თავისი მოთხრობის მარტივად დაწყება: „დიონისე და სხვა“. აგრეთვე შეიძლებოდა ზაქარია რიტორის მითითება: „ჩვენი ხელმძღვანელი პავლე“, რომელშიაც მოხსენებული არ არის სიტყვა „მოციქული“, ისე გაგვეგო, რომ ზაქარია რიტორს ხელმძღვანელის ქვეშ ნაგულისხმევი ჰყავდა ამ წრის მასწავლებელი, რომელსაც თვითონ ზაქარია ცოტა გვიან ხანში ეკუთვნოდა. ისტორიულად ასეთი ხელმძღვანელი იყო პეტრე იბერი, რომელსაც მისი მოწაფეები „მეორე პავლეს“ უწოდებდნენ და რომლის შესახებ გამოთქმას „ჩვენი პავლე“ შეიძლებოდა სპეციალური მნიშვნელობა მისცემოდა, მოციქულ პავლესათვის დაპირისპირების გზით. მაშინ შეიძლებოდა, მართლაც, იმ ფრაზის კონსტრუქციის გამართლება, რომელიც იწყებოდა გამოთქმით: „ის დიონისე“ და თავდებოდა გამოთქმით „ჩვენი პავლე“.

დასახელებული ადგილის ასეთი განმარტება მეტად ხელოვნურად გამოიყურება და ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოებებზე ამოცნობისათვის გასაღებს

ვერ მოგვეცემდა. რჩება ფაქტი, ზაქარია რიტორმა იცოდა, რომ პირველი საუკუნის დიონისე ვერავითარ შემთხვევაში არეოპაგისტული წიგნების ავტორი ვერ იქნებოდა. მიუხედავად ამისა, ზაქარია ჰქმნიდა ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქოს მას სწამდეს ასეთი ავტორობა.

მეორე მხრივ, არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ, რომ ზაქარია რიტორი, ერთგული და თავდადებული მოწაფე პეტრე იბერისა, უკანასკნელის პიროვნებას ერთგვარ მისტიფიკაციას უკეთებს. მას სურს შთაგვაგონოს, რომ პეტრე იბერი წიგნებს წერდა. რა თქმა უნდა, ზაქარია რიტორს, რამდენადაც პეტრე იბერი არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორი იყო, შეეძლო ეს პირდაპირ აღენიშნა. ამის ნაცვლად ზაქარია რიტორმა გამოიგონა ამბავი არარსებული ალექსანდრიელი ფილოსოფოსის იოანეს შესახებ. ზაქარია რიტორს სურდა შეექმნა შთაბეჭდილება, რომ ასეთი ფილოსოფოსი ანუ, როგორც ის ამბობს, „სოფისტი“ თითქოს მართლაც არსებობდა. აქ ავტორის ტენდენცია სრულიად ნათელი იყო. ამის შემდეგ ზაქარია რიტორი სხვების სახელით მოგვითხრობს, თითქოს იოანე ალექსანდრიელმა თავისი წიგნები პეტრე იბერს მიაწერა. მეცნიერებამ დაადგინა (ოტო ბარდენჰევერმა და სხვებმა), რომ სინამდვილეში ასეთი კაცი, იოანე ალექსანდრიელის სახელით, მიუხედავად მისი ზაქარია რიტორის მიერ მეტად კონკრეტული ასახვისა, არასოდეს არ არსებობდა. ამრიგად, ზაქარია რიტორი, სხვა შემთხვევებში ისტორიული მეცნიერების სიმართლეზე მდგომი, პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის საკითხში უმართებულო გზით მიდის, სახელდობრ, მისტიფიკაციისა და გამოგონებული ამბების გზით. ის ამკარად უმართებულო ამბებს ლაპარაკობს პეტრე იბერის მიმართ, რადგან მან ასეთივე უმართებულო ამბავი სთქვა დიონისე არეოპაგელის შესახებ. რატომ და რა მიზნით ჩაიდინა ეს ასეთმა თავის დროისათვის ცნობილმა მეცნიერმა?

უეჭველია, რომ ზაქარია რიტორი ასეთი უმართებულო გზით წასასვლელად რაღაც არაჩვეულებრივმა და ანგარიშგააწყვეტმა გარემოებამ აიძულა. ორ დასახელებულ ტყუილს მესამე ტყუილიც მიემატა: ეს არის მოთხრობა, თითქოს პეტრე იბერმა ნახა იოანე ალექსანდრიელის მიერ მისთვის მიწერილი წიგნი, წაიკითხა იგი და სიყალბას მთქმელი შეაჩვენა. რაში სჭირდებოდა ზაქარია რიტორს ამდენ გამოგონებულ ამბავთა ზუზულა? შეუძლებელი იყო დავექვებულიყავით იმაში, რომ ზაქარია რიტორს სურს შთაგვაგონოს, პეტრე იბერი წიგნებს წერდა და დიდი მწერლის სახელიც ჰქონდაო. სხვა გამართლება ასეთი გაუგებარი ტყუილის მოგონებას შეუძლებელია ჰქონებოდა. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ამ გამოგონილ ამბავს ერთი მიზანი ჰქონდა: თითქოს ზაქარია რიტორს სურდა პეტრეს დაპირისპირება რომელიმე ერეტიკოსისათვის, მაშინდებურად, ქალკედონიტისათვის, რათა ამით ერთხელ კიდევ ხაზი გაესვა, რომ პეტრე მონოფიზიტობის ერთგული იყო, მაგრამ ეს მოთხრობა მიჰყვება მეორე მოთხრობას იმის შესახებ, რომ პეტრემ, რათა არ მიეღო მონოფიზიტური ეპისკოპოსისაგან კურთხევა, თვითონ გამოაცხადა თავისი თავი ერეტიკოსად, ე. ი. ქალკედონიტად. შეუსაბამობა აქ ამკარაა. მიუხედავად მთელი, ზაქარიას მიერ მოყვანილი, ისტორიის სიყალბისა, მან მაინც ისე გად-

მოგვცა საქმე, რომ თითქოს პეტრემ მისთვის მიწერილ წიგნებზე ერთბაშად კი არ სთქვა უარი, რაც მოსალოდნელი იყო, თუკი მას საზოგადოდ არაფერი არ უწერია, არამედ, თითქოს, გადაიკითხა ის წიგნი. უკანასკნელი ამბავი გასაგებია, თუკი პეტრე ყალბ წიგნს მის მიერ დაწერილ ნამდვილ წიგნს შეადარებდა. ცხადია, რომ ზაქარია რიტორს ყველაფერი ეს მოსდის იმიტომ, რომ უჩვეულო პირობებში უხდება ჩვენი დარწმუნება, პეტრე წიგნებს წერდაო. სხვა არავითარი აზრი ზემოთ მოყვანილ ამბებს არ გააჩნია. ამრიგად, ერთ შემთხვევაში, ზაქარია რიტორმა დაუშვა არარსებულა კაცი და მას რაღაც წიგნი მიაწერა, რომელიც, თითქოს, პეტრეს დაწერილად სალდებოდა. მეორე შემთხვევაში, ის იღებს წიგნებს, რომლებიც ზაქარია რიტორის დროსაა დაწერილი, მისთვისაც საინტერესო საკითხებს ეხება, რომლის ავტორს, ნათქვამის გამო, ის უეჭველია იცნობდა, და მიაწერს ამ წიგნებს კაცა, რომელიც ქრისტიანობის პირველ საუკუნეში ცხოვრობდა.

ყოვლად შეუძლებელია ექვის მიტანა იმაში, რომ ზაქარია რიტორს ამით იმის თქმა სურდა, რომ მის დროს დიონისე, როგორც არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, არ არსებობდა. კიდევ მეტი. ზაქარია რიტორმა იცის ვინაა ამ წიგნების ავტორი და, მიაწერდა რა მათ არარსებულ ადამიანს, შთაგვაგონებს, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი იყო არა დიონისე არეოპაგელი, არამედ ვიღაც სხვა.

საკითხავია, რატომ ლაპარაკობს ზაქარია რიტორი არა იმას, რაც მამაძალიან კარგად იცის? აქ, უპირველესად ყოვლისა, უნდა ვეძიოთ მონოფიზიტ-დიოფიზიტებს შორის პარტიულ-იდეოლოგიური მოტივები, რომლებიც მეცნიერებაზე მალლა იდგა. ზაქარია რიტორი მონოფიზიტი იყო. არეოპაგისტულმა წიგნებმა მონოფიზიტურ წრეში ჰპოვეს გამოყენება, სადაც ისინი ორი საუკუნის განმავლობაში სარწმუნოების დოგმატურ დასაყრდენად ითვლებოდნენ. ასეთ პირობებში შეიძლებოდა შექმნილიყო ინტერესი, რათა მაშინდელ მოღვაწეებს ან თვითონ მიეწერათ არეოპაგისტული წიგნები მოციქულებრივი ავტორიტეტით მოცული პირისათვის, ანდა, უკეთეს ასეთი აზრი მანამდე შემუშავდა, მისთვის მხარი დაეჭირათ. თვითონ იღეა კი ერთი პირის წიგნების, მეტი ავტორიტეტის მოპოვებისათვის, მეორე პირისათვის მიწერისა ცნობილი ამბავი იყო, სხვათა შორის, ზაქარია რიტორისათვისაც. სხვას რომ თავი დავანებოთ, მან თვითონ შეთხზა ასეთი ამბავი მითიურ პიროვნებასთან — იოანე ალექსანდრიელთან დაკავშირებით. ამ მნიშვნელობით ორივე — ზაქარია რიტორის წიგნში მოცემული მოგონებული ამბავი როგორც დიონისეს, ისე პეტრე იბერის შესახებ — საეგებოთ ემთხვევა ერთიმეორეს.

რა თქმა უნდა, ამ პირობებში ზაქარია რიტორს არ შეეძლო პირდაპირ ეთქვა, რომ პეტრე იბერი იყო ასეთი და ასეთი ქრისტოლოგიური წიგნების ავტორი; მეორე მხრივ, ამ ამბის შესახებ მან, როგორცა ჩანს, გაჩუმებაც ვერ მოახერხა, იმიტომ მას დარჩა ერთადერთი გზა არაპირდაპირი მითითებისა, რომ პეტრე იბერი სამწერლო მოღვაწეობას ეწეოდა. ზაქარია რიტორმა ეს უკანასკნელი გზა აირჩია. ასეთია ეს მეორე კავშირი ზაქარია რიტორის მიერ შეთხზულ ამბავთა შორის. ამგვარაა, რომ ზაქარია რიტორს არაფერი არ აიძუ-

ლებდა გამოეკონებია არარსებული იოანე ალექსანდრიელისა და მისი წიგნის პეტრესთვის მიწერის შესახებ მთელი ეს ამბავი. მას შეეძლო ეთქვა, რომ პეტრე იბერი ან წერდა, ან არ წერდა წიგნებს. მაშასადამე, თვითონ ეს ტყუილის ფაქტი, რომელაც ამ შემთხვევაში უდავოა, მოხდა იმიტომ, რომ ზაქარია რიტორმა თვით ჩაიყენა თავი მძიმე მდგომარეობაში. ასეთი იყო ეს მესამე კავშირი ზაქარია რიტორის მიერ ორ შეთხზულ ამბავს შორის.

აღნიშნულ გარემოებათა სინათლეზე გასაგები ზღბება ზაქარია რიტორის წიგნის ზემოთ დასახელებულ ადგილში მოცემული ორაზროვნობა. რადგან მას არ ჰქონდა და, შეიძლება, არც სურდა დიონისეს მოციქულებრივი ავტორიტეტი შეერყია, ამიტომ მოიყვანა სრულიად შეუსაბამო მისი კონტექსტისათვის ციტატა დიონისე არეოპაგელისაგან შესახებ ბუნების „გამოუთქმელი“ ძალისა, რითაც კავშირი გააბა პეტრე იბერის შეხედულებებთან.

ამასთან დაკავშირებით, გასაგები ზღბება ფრიად მნიშვნელოვანი და გარკვეული მითითება ზაქარია რიტორისა, რომ პეტრე იბერმა „გააკეთა ფრიად გამოჩენილი საქმე“, მაგრამ იგი, ზაქარია, ამჯობინებს „ამის შესახებ ღუმილს, რადგან ბევრის თქმა დასჯირდებოდა“. რა არის ეს საქმე პეტრე იბერისა, რომელზედაც ზაქარიამ ღუმილი ამჯობინა და რომლის შესახებ მას, თურმე, ბევრის თქმა დასჯირდებოდა? ზაქარია რიტორის ნაწერში ეს ადგილი მოსდევს ამბავს თეოდოსეს მიერ პეტრე იბერის ეპისკოპოსად ძალად კურთხევის შესახებ. ზაქარია მოგვითხრობს: „თეოდოსემ, რომელიც კარგად იცნობდა ამ კაცს, აკურთხა ის ჰაზის მცხოვრებათა ეპისკოპოსად“. მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, პეტრე, ამბობდა რა უარს ეპისკოპოზობაზე, აცხადებდა, რომ ის ერეტიკოსია. თეოდოსეს კი სცოდნებია, რომ პეტრე იბერის შეხედულებანი სრულიადაც არაა ერეტიკული. საიდან შეიძლებოდა თეოდოსეს პეტრე იბერის შეხედულებები სცოდნებოდა? ბუნებრივია, რომ ერეტიკოსობა ანუ არაერეტიკოსობა, როგორც რწმენისა და შეხედულებათა სფერო, უპირველესად ყოვლისა, ნაწერებში მხილდებოდა. ეს ამბავიც, თითქოს უნდა ადასტურებდეს ზაქარიას არაპირდაპირ მითითებას, რომ პეტრე იბერი წიგნების ავტორი იყო.

იოანე რუფუსი ადასტურებს პეტრე იბერის მიერ თავის მხილებას, მაგრამ ამას ცოტა სხვა სარტულიაში აკეთებს. მიუხედავად ამისა, ის მაინც ლაპარაკობს მრავალ საფუძველზე, რომლის მიხედვით პეტრე იბერმა თავისი თავი ამხილა. ეს მრავალი საფუძველი ემთხვევა მრავალ ცნობას, რომლებზედაც ზაქარია რიტორი ლაპარაკობს, როგორც აუცილებელზე პეტრე იბერის გამოჩენილი საქმის დასაბასიათებლად¹⁸.

კიდევ ვიმეორებთ, რომ ზაქარია რიტორს, როგორც პეტრე იბერის ყველაზე ახლობელ მოწაფეს, არ შეიძლებოდა არ სცოდნებოდა რის შესახებ წერდა პეტრე იბერი. როგორც ითქვა, მან თვითონ შექმნა მითი იოანე ალექსანდრიელის შესახებ, რომელმაც, თითქოს, პეტრე იბერის სახელი გამოიყენა. მაგრამ, ჩანს, უკვე იმ დროს ზაქარია რიტორი კვლავ იძულებული იყო ყველა ამაზე გაჩუმებულიყო და მხოლოდ რაღაც მითითებით დაკმაყოფილებულიყო.

დამახასიათებელია, რომ იმ დროს, როცა ზაქარია რიტორი წერდა, არეოპაგისტული წიგნები მონოფიზიტურად ითვლებოდა და ამ სახით კიდევ ორი-

საუკუნე იყო მიღებული. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება არეოპაგისტულ შეხედულებათა დაკანონება. არეოპაგისტული წიგნების მართლმორწმუნეობისათვის შეგუება ერთბაშად როდი მოხერხდა. ეს საქმე მხოლოდ მე-7 საუკუნეში დაიწყო და მხოლოდ ამ დროიდან შედის არეოპაგისტული წიგნები ბიზანტიის კულტურაში. სხვანაირად რომ ითქვას, ფსევდოარეოპაგელის, როგორც მონოფიზიტის, შესახებ შეხედულების შეცვლა მოაშადა ამ შეხედულებათა ტრადიციულ ქრისტიანულ შეხედულებებად აღიარებამ. ბიზანტიოლოგი კ რ უ მ ბ ა ხ ე რ ი ვერ გაერკვა რაშია საქმე, თუმცა თვითონ ფაქტს, ფსევდო-დიონისეს ეკლესიასთან შეგუებისა, იგი მართებულად აღნიშნავს¹⁰. ამის შემდეგ კი ოფიციალური ეკლესია ცდილობდა არეოპაგისტული წიგნების აშკარად თავის მოთხრობებთან შეგუებას, რა საქმეშიაც ერთნაირად ერთგულობდნენ როგორც ბიზანტიის პატრიარქები, ისე რომის პაპები.

არსებითად არეოპაგელი, რა თქმა უნდა, კათოლიკური ეკლესიისათვის მიუღებელი იყო, მაგრამ მისი დაკანონებისათვის იგივე გზა იყო არჩეული, რაც არისტოტელეს შესახებ. ცხადია, რომ სქოლასტიზირებული ფსევდო-არეოპაგელი ისევე იყო ნამდვილ არეოპაგისტულ შეხედულებათა მატარებელი, როგორც სქოლასტიზირებული არისტოტელე. ორივე შემთხვევაში გზა ერთი და იგივე იყო: იწყებოდა იოანე დამასკელით და თომა აქვინელით თავლებოდა.

ყველას კარგად ესმოდა, რომ არეოპაგელის შეხედულებებში რაღაც ეკლესიისათვის მიუღებელი ნაწილი რჩებოდა. აქ მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული ფსევდო-არეოპაგელის მოძღვრება: ზეციური და მიწიერი იერარქიის შესახებ და ამასთან დაკავშირებული ყველა საგნის ღმერთში დაბრუნებისა და, აგრეთვე, ადამიანის გაღმერთების შესახებ. იერარქიის პრინციპმა შესცვალა ნეოპლატონიკური მოძღვრება წყებათა ანუ „სირიათა“ შესახებ, რაც დაკავშირებული იყო აუცილებლობის პრინციპთან. ეს ღვთაებრივობის განსაზღვრავს იყო იმ მნიშვნელობით, რომ პირველი მიზეზიდან გამოიყვანებოდა მხოლოდ პირველი შედეგი და არა არსებობის ყველა საფეხური. ფსევდო-არეოპაგელის მიერ ფორმულირებული ეს დებულება დასავლეთში ერუგენამ, ხოლო აღმოსავლეთში აბუ ალი იბნ სინამ (ავიცენამ) შეითვისეს.

შემდგომ ხანაში დასავლეთში ამავე შეხედულებას იცავდა ზოგიერ ბრახანტელი, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის იდეოლოგიურ ზღვამდგანელს თომა აქვინელს ებრძოდა. იოანე დამასკელი, რომელმაც პირველად სცადა არისტოტელეს გვერდით ფსევდო-არეოპაგელი ქრისტიანული ეკლესიისათვის შეეგუებინა, მაინც არ ეთანხმებოდა იერარქიის პრინციპს.

თომა აქვინელი, ეხებოდა რა აღნიშნულ ადგილს, ამბობდა: „კათოლიკური ეკლესიის თანახმად, ვფიქრობ, რომ ყოველი სუბსტანციალური და სხედულებრივი — ღმერთის მიერ უშუალოდაა შექმნილი, ამიტომ ვგმობ ერეტიკოსებს“ და სხვ., ასე იბრძოდა კათოლიკური ეკლესიის საფუძველმდებელი, დამასკელის მიყოლით, პროგრესიული მოაზროვნის — ზოგიერ ბრახანტელის — წინააღმდეგ საშუალო საუკუნეში, რომელმაც იერარქიის შესახებ მოძ-

ღვრება გაიზიარა. პარიზის სამღვდლოება, ეპისკოპოს ტამპეს მეთაურობით, საეკლესიო ფილოსოფოსებს მიემხრო და წამოაყენა ბრალდება იმათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებდა: 1) „რომ პირველ შემქმნელს ქვეყნისა არ შეუძლია მრავალი შედგის გამოწვევა; 2) რომ უშუალო მოქმედება პირველისა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი და პირველის მსგავსი“²⁸.

იერარქიის პრინციპი აუცილებლობის პრინციპის დასაბუთება იყო, ხოლო სიმრავლეთა შედგის შესახებ მოძღვრება შემოქმედების ანუ კრეაციონიზმის პრინციპს ნიშნავდა. ქრისტიანულ კულტურაზე დამყარებით ფსევდო-არეოპაგელი საშუალო საუკუნეებში ძირითად სადისკუსიო ცენტრს წარმოადგენდა-არეოპაგისტულ წიგნებში იყო ქრისტიანობას ზოგიერთი საწინააღმდეგო აზრი, რომლის მეოხებით, დაწყებული წიგნით: „წიგნი მიზეზთაი“ და აბუ ალიდან ზოგიერ ბრახანტელამდე, რომლის მხრებზე შემდგარი დანტე დასავლეთის წინარენესანსში შევიდა, ერთი სადავოსააზროვნო ხაზია მოცემული. მის წინააღმდეგ ბრძოლა კი წარმოებდა, თუ ავგუსტინეს განზე დავტოვებთ, დამასკელიდან ვიდრე თომა აკვინელამდე.

კერძოდ, ყველა საგნის ღმერთში დაბრუნების იდეა განზე სტოვებდამთელს ქრისტიანულ წარმოდგენას საიქაო მიზღვის, მონანიებას, ტანჯვისა და გამოსყიდვის შესახებ.

ფსევდო-არეოპაგელის მკვლევარი კოხი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემული არაქრისტიანული იდეები პროკლეს მიმდევრობით უნდა აიხსნებოდეს.

ნათქვამი მიგვითითებს, რომ არეოპაგისტული წიგნები შეიცავდნენ იდეებს, რომელთა სხვადასხვანაირი განმარტება ზერხდებოდა. თანამედროვეობამათში არასოდეს არ დაუნახავს უყოყმანოდ ორთოდოქსალური მოძღვრება.

ერთი სიტყვით, სხვადასხვა დროს არეოპაგისტული იდეები სხვადასხვა განმარტებას იღებდნენ. იმისი მტკიცება, თითქოს ფსევდო-დიონისე საშუალო საუკუნეებში ერთი და იმავე სახატაა წარმოდგენილი, და, მით უმეტეს, იმისი მტკიცება, თითქოს მას კათოლიკურ დოგმატიკურ საკითხებში უცვლელი ავტორიტეტი ჰქონდა, ფაქტების წინააღმდეგ წასვლას ნიშნავს. მისგან მატერიალისტური სააზროვნო ნაკადაც მომდინარეობდა საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში.

რადაც არ უნდა დამჯდარიყო, ზაქარია რიტორს სურდა ფსევდო-დიონისე მათი კაცი, ე. ი. მონოფიზიტი, ყოფილიყო. დაე, არეოპაგისტულ წიგნებში სპეციალურად მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობის შესახებ ნურსად იქნებოდა ლაპარაკი და თვითონ სახელწოდებაც წიგნისა „საღმრთო საბელთათვის“ ნუ გამოიყურებოდა, როგორც წმინდა მონოფიზიტური. ყველაფერი ეს არაფერს ნიშნავდა იმ დიდი სურვილის წინაშე, რომელიც ფსევდო-დიონისეს საკუთარ კაცად გამოცხადებაში მდგომარეობდა.

ზემომოყვანილი ცნობები და ფაქტები, მათი მართებულად გაგების შემთხვევაში, იმის შესაძლებლობაზე მიგვითითებს, რომ პეტრე იბერი შეიძლებაოდა ყოფილიყო რადაც ქრისტოლოგიური წიგნების ავტორი, მაგრამ ეს წიგ-

ნები, მის სახელთან დაკავშირებით, არ შენახულა. ხომ არ იყო ეს ის წიგნები, რომლებიც დაცულია დიონისე არეოპაგელის სახელთან დაკავშირებით? ასეთი ლეგულების დასამტკიცებლად საჭირო იქნებოდა: 1) დამტკიცებულებიყო — წარმოადგენდა თუ არა თავისი მოღვაწეობისა და გონებრივი ინტერესების მიხედვით პეტრე იბერი ისეთი დიდი საქმის გაკეთებისათვის შესაფერის კაცს, როგორც არეოპაგისტული წიგნების ავტორობა იყო; 2) და, ესაა მთავარი — შეიძლებოდა თუ არა დამტკიცებულებიყო პეტრე იბერის შეხედულებათა დამთხვევა ფსევდო-არეოპაგელის სახელით ცნობილ წიგნებში მოცემულ შეხედულებებთან; 3) უნდა დამტკიცებულებიყო,—ხომ არაა შემონახული რაიმე ლიტერატურული კვალი, საიდანაც ჩანდეს, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი პეტრე იბერი იყო.

ზაქარია რიტორი ახასიათებს პეტრე იბერს, როგორც „კაცს, რომელმაც მთელს დედამიწაზე გასაკვირვი სახელი მოიხვეჭა“. ისტორიკოსი ევაგრი გვაცნობებს: „პეტრე იბერმა, ჰაზის ყოფილმა მღვდელმთავარმა, ბევრი ალაპარაკა თავის შესახებ“. იოანე რუფუსი მრავალჯგონის ხოტბას შეასხამს პეტრეს და მას მოციქულ პავლეს და, განსაკუთრებით კი, მოსეს აღარებს. მისი სტილით ერთი და იგივეა „მეორე მოციქული პავლე“, „მეორე მოსე“.

ყველა ეს ფაქტი ადასტურებს, რამდენად მაღლა აფასებდა თანამედროვეობა პეტრეს პიროვნებას. იოანე რუფუსი ზაზს უსვამდა, რომ პეტრეს დიდება დამყარებული იყო არა მარტო მის წმინდანობაზე, არამედ „მისი სწავლისა და ქადაგების სიკეთეზე“. მწიგნობრობა, სწავლეულობა და აზროვნებისადმი მიდრეკილება პეტრეს ყველა ბიოგრაფს ერთნაირად აქვს აღნიშნული. პეტრეს ცხოვრების ქართული გადანათქმი, მიუხედავად მისი ლეგენდარული სტილისა და ხასიათისა, მაინც გვაძლევს ზოგიერთ ცნობას პეტრეს ბავშვობისა და სიყრმის დროიდან. ზაქარია ქართველი წერს: „როცა ჩვენ კონსტანტინოპოლში ვიყავით, პეტრე ისე ადვილად ითვისებდა ბერძნულ ენასა და მეცნიერებას და ისეთი გონებამახვილი იყო, რომ მეფე და კარას ფილოსოფოსები გაკვირვებული იყვნენ. ასევე ადვილად შეითვისა მან სირიული ენა და მეცნიერება, როცა ჩვენ იერუსალიმს ჩავედით“.

ეს დახასიათებები არაფერ შეუძლებელს და სინამდვილესთან შეუფუძებელს არ შეიცავს. ამავე დროს იგი ადასტურებს, რომ პეტრემ კარგად იცოდა ბერძნული და სირიული ენები და მეცნიერება. საქართველოდან წასული საუფლისწულო მძევალი ბიზანტიის კარზე, უცხო აღამიანი, უნდა საფუძვლანად შესულიყო მაშინდელს მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში, რათა თანამედროვე ცოდნის სიმაღლეზე ასულიყო, იმ ცოდნის, რომლის ცენტრი თანდათანობით უკვე იშლებოდა საბერძნეთში და რომლის ცენტრად ხდებოდა სირია. იგივე წყარო, აღნუსხავს რა პეტრეს ღირსებას, შეაქებს მას, რომელსაც ქრისტიანული ქართული ეკლესია უკვე თავის კაცად სთვლიდა და რომლის შესახებ ავტორი ამბობს: „იგი იყო მშვენება და დიდება საქართველოსა და მცველი მთელი ქვეყნისა“. ეს მაღალი დახასიათება პეტრეს ბიოგრაფის მართოდენ ქართული პატრიოტული მოსაზრებებით არ უნდა იყოს გამოწვეული. სხვები მას კიდევ უფრო მაღლა აყენებდნენ, რადგან რუკულმდებელ

მოსესა და მოციქულ პავლესთან გაიგივება არ იყო უფრო ნაკლები ქება იმათ მხრივ, ვინც ასეთ ქებას პეტრე იბერს შეასხამდა.

კიდევ მეტი. სწავლულობა, მწიგნობრობა და სააზროვნო განწყობა დადასტურებულია სხვა წყაროების მიერაც. ანონიმი პარალელურად ასახავს ისაიასა და პეტრე იბერს და მათ შორის სრულს იგივეობას აღნიშნავს. ის მათ უწოდებს „ორი მნათობის ერთიმეორის დარს მოკრძალებას და ნიჭიერების ძალას“. ამოდენა ნიჭის გამოსახატავად იოანე რუფუსს საჭიროდ მიაჩნდა „მრავალი წიგნი, როგორც ამას მოწმობს მრავალი გამოკვლევა და მათი ამბავი“. ბიოგრაფი ასწავლებს ამბავს გამოკვლევისაგან და ნათელია, რომ ამბავი აქ ბიოგრაფიას უნდა ნიშნავდეს, ხოლო მეორე — ნიჭიერების ძალის გამოხატველი იდეების დალაგებას²¹.

რადგან ზემოთ დასახელებული ბიოგრაფებით ისაია და პეტრე სისტემატურად სულიერ ურთიერთობაში იყვნენ, გამოდის, რომ იდეათა წრე, რომელშიაც პეტრე იბერი ტრიალებდა და რა ნიადაგზედაც მას უხდებოდა აუთიერი კავშირი ისაიასთან, უნდა ყოფილიყო ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ძეგთი ქრისტოლოგიური ათვისება, როგორც ეს არეოპაგისტულ წიგნებშია მოცემული. ენოსი პირდაპირ ლაპარაკობს იმათ შეცდომაზე, ვინც პლატონს, არისტოტელესა და პლოტინს უმართებულოდ განმარტავდა. ასეთი შეცდომების თავიდან ასაცილებად და ქრისტოლოგიისათვის ფილოსოფიური იდეების მართებულად გამოსაყენებლად ენოსი მიმართავდა იმ წრეს, რომლის ერთ-ერთი მონაწილე პეტრე იბერი იყო. ამ ფაქტების სინათლეზე დადგენილიქნა, რომ ეს წრე იყო სწორედ არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულ იდეათა შემქმნელი წრე.

ზაქარია რიტორის ეს ცნობა მეტად ღირებულია და ის ზუსტად უკუთვნენ არეოპაგისტული წიგნების შექმნის ისტორიულ სიტუაციას, რომელსაც ჩვენ აქ ვიხილავთ. ეს იყო V საუკუნის ქრისტოლოგია, რომელიც ნეოპლატონიზმის უკანასკნელ საფეხურზე იყო აგებული და რომელიც ქრისტოლოგიის არეოპაგისტულ იდეებს შეიცავდა.

უფრო ზუსტად რომ ითქვას, აქ ორი გზა იყო — ან დაბრუნება პლატონისაკენ, და სწორედ ამ გზით წავიდა საბოლოოდ ენოსიც და თვითონ ზაქარიაც, ანდა ანტიკურობის ათვისება პროკლეს საშუალებით. უკანასკნელი გზა რჩებოდა ისაიასა და მისი მეგობრისათვის — პეტრე იბერისათვის. V საუკუნის შეხედულებანი და აზროვნების ფაქტები ისტორიულად ამტკიცებენ, რომ ასეთი ორი გზა მართლაც არსებობდა — ერთი მათგანი პლატონისაკენ, მეორე არეოპაგისტისაკენ. ეს გარემოება, ზაქარია რიტორის მიერ მოწოდებული, ნათელყოფს, რომ პეტრე იბერს არეოპაგისტულ იდეებთან ისტორიული კავშირი ჰქონდა. პროკლესთან კავშირი მისთვის იოანე ლაზის საშუალებით ხორციელდებოდა, როგორც ეს ქვემოთ გამოიკვვევა.

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ქრისტიანობის კულტურის ნიადაგზე ანტიკურობის თავისებურ ფილოსოფიურ გაგრძელებას ნიშნავს. და სწორედ ეს იყო იმ იდეური გარემოს დედაარსი, რომლიდანაც ამოვარდნილია პროკოფი ჰაშელი და რომელსაც ნაწილობრივ მაინც ემყარებოდა ორი

დარჩენილი პაზელი ფილოსოფოსი: ენოსი და ზაქარია; ერთად იყვნენ ისაია, პეტრე, ენოსი. V საუკუნეში არეოპაგისტული წიგნების ავტორი ფიზიკურად რომ არსებულებოდა, ის უნდა ყოფილიყო იმ წრის მეოთხე წევრა, რომელზედაც ზაქარია რიტორი მოგვიტყობს. მაგრამ იმ სულიერ ერთობაში ასეთი მეოთხე წევრი არ იყო, რადგან ის იყო ერთი იმ სამეულებიდან, რომელსაც წარმოადგენდა ისაია-პეტრე-ენოსი. ისაია და ენოსი ზემოთ მოყვანილ გარემოებათა გამო აღნიშნული მიზნისათვის არ გამოდგნენ. რჩებოდა მესამე წევრი „მეორე მოსე“ და „მეორე მოციქული პავლე“ — პეტრე იბერი, იოანე ლაზის მეოხებით პროკლესთან მკიდრო კავშირში მყოფი.

მსოფლიო ლიტერატურაში არ გვაქვს მითითება, რომ შეიძლებოდა დიონისეს მიკუთვნება ზემოთ აღნიშნული იდეური წრისათვის, გარდა ერთისა, რომელიც გაკეთებულია პეტრე იბერის სამშობლოში. იგი ეკუთვნის ქართული რენესანსის პოეტს — ჩახრუხაძეს, რომელიც დიონისეს აყენებს ენოსის გვერდით. საქართველოში ამ ფილოსოფიურ ურთიერთობათა შესახებ დარჩენილია ზოგიერთი ტრადიცია, რომელიც მიუთითებს არეოპაგისტული წიგნების სახლოვეს ანტიკურობის ათვისებასთან. ქართველ პოეტს შეეძლო სცოდნებოდა, რომ მისი თანამემამულე — პეტრე იბერი — ზემოთ დასახელებულ იდეურ წრეში ტრიალებდა.²²

პეტრე იბერის პიროვნების დახასიათებისათვის მივუთითებთ რამდენიმე ფაქტს, რომლებიც ადატურებს, რომ ის მაშინდელი დროის გონებრივი ინტერესების ცენტრში იყო. ამ მუხლში ბიოგრაფების ცნობა ემთხვევა ერთიმეორეს. ზაქარია რიტორმა გვაჩვენა, თუ როგორ იკრიბებოდნენ ისაიასა და პეტრეს ირგვლივ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ საკითხებზე პასუხის მაძიებელნი. ამასვე გვამცნობს იოანე რუფუსიც. „როდესაც იგი (ე. ი. პეტრე იბერი) ბერიტში მოვიდა, ამის შესახებ სქოლასტებმა მაშინვე გაიგეს და, რადგან ისინი მას პალესტინისა და ალექსანდრიიდან იცნობდნენ, რათა მისი გამამხნეველი მოძღვრება მოესმინათ, მის ირგვლივ შემოკრბნენ“. იგივე მეორდება ბიოგრაფიაში არა ერთგზის. მაგალითად, „მოდითა ზოგიერთი მაღალი მღვთმარეობის ხალხიც, რათა მისი მოძღვრებით დამტკბარიყვნენ“. ამრიგად, სქოლასტები, როგორც ცოდნის მაძიებელნი, აგრეთვე საზოგადოების წარმომადგენელნი, თავს იყრიდნენ პეტრე იბერის ირგვლივ „გამაჯანსაღებელი მოძღვრების“ მოსამყენად.²³

პეტრე იბერის შემონახულ გამოთქმათა და შეხედულებათა ფსევდო-არეოპაგელის შეხედულებებთან დამთხვევა ძირითადი ცნებისაგან — სიკეთისაგან იწყება, რომლის დამოკიდებულება ბოროტებასთან ახალს არეოპაგისტულ ქრისტოლოგიაში განმსაზღვრელი იყო.

იოანე რუფუსი მოგვითხრობს, რომ პეტრე ხშირად მსჯელობდა თავისი აზრების შესახებ ვინმე ზენონთან, რომელიც პაზის მახლობლად ცხოვრობდა. რაც შეეხება იმ აზრებს, რომლის განხილვას პეტრე იბერი აწარმოებდა ზენონთან, ამის შესახებ იოანე რუფუსი გვამცნობს, რომ ეს ის აზრები იყო, რომლებიც შეეხებოდა „სიკეთისაკენ პირდაპირ სავალ გზას“. ²⁴ ეს ცნობა კიდევ უფრო ნათელყოფს პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს გზების დამთხვევას:

ეს არის გზა, რომელსაც, არეოპაგისტული წიგნების მიხედვით, პირდაპირ მიეყვართ სიკეთისაკენ. ამ დენად, აქ მოცემულია ამ ორ შეხედულებას შორის დამთხვევის პირველი მაგალითი.

არეოპაგისტული ქრისტოლოგიის, რაც პროკლეს იდეებს ემყარება, პირველი განსხვავება სხვა შეხედულებათაგან მდგომარეობდა სიკეთის როგორც უმადლესი საწყისის შესახებ მოძღვრებაში, რომლის მიმართ ბოროტება მხოლოდ დიალექტიკურ-ნეგატიურ ინსტანციას წარმოადგენდა. პროკლეს იდეები ბოროტების უსუბსტანციობის შესახებ, როგორც ეს შტიგლმაირმა და კოხმა კარგად გამოარკვეეს, ფსევდო-ლიონისემ გამოიყენა, როგორც საფუძველი სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთობის გასარკვევად. სიკეთის იდეა, პლატონის მიერ დამუშავებული, არ აძლევდა უკანასკნელს საშუალებას ქვეყნის მონისტური კონცეფცია შეემუშავებინა, ხოლო არისტოტელეს კრიტიკამ დუალიზმისათვის ფართო გზის გაშლის მეტი ვერაფერი მოახერხა. პლოტინმა თითქოს მონახა გზა ერთი საწყისისაკენ, მაგრამ ვერ დაადგინა იგი, როგორც სუბსტანცია, რადგან ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო არისტოტელური ტრადიცია სუბსტანციალობის იდეის კრიტიკისათვის, რომელსაც პლატონის მიერ „სახელმწიფოში“ დასაბუთებული სიკეთის იდეაც ვერ გადაურჩა. ფაქტია, რომ ანტიკური ფილოსოფია პლოტინიდან პროკლემდე ჯერ კიდევ ასე თუ ისე განვითარების გზით მიდიოდა, თუმცა ეს ხანდისხან ექვის გამომწვევიცაა. ეს გარემოება არსად არ გამოივლინება ისე ნათლად, როგორც პროკლეს მოძღვრებაში სუბსტანციის, როგორც „ქვეყნის საწყისისა და პირველი მიზეზის“, შესახებ, რაც, ამავე დროს, სიკეთეს ნიშნავდა. ვიდრე ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს საფეხური არ იქნა მიღწეული, მანამდე ბოროტების სუბსტანციალობის უარყოფაზე აგებული არეოპაგისტულ შეხედულებათა სისტემა არ შეიძლებოდა გამომუშავებულიყო. მოძღვრება იმის შესახებ, რომ სიკეთის უარყოფა მხოლოდ მისივე განდიდების საფეხურია, ერთი ძირითადი რგოლი იყო ე. წ. „ნეგატიური თეოლოგიისა“. ქვეყნის ეს საწყისი წარმოდგენილი იყო, როგორც სიკეთე და იმავე დროს ნათელი. ამიტომაც ამ თვალსაზრისით გზა სიკეთისაკენ — ხნათლისაკენ გზას წარმოადგენდა და ორივეს, განსხვავებით ბოროტებისაგან, მარადიულობა ახასიათებდა. პეტრეს ბოგრაფი, მიუხედავად თავისი განსაზღვრულობისა, მაინც ახერხებს გაგვაგებინოს, რომ ლაპარაკია „სიკეთისაკენ პირდაპირ გზაზე“, რომელიც, პეტრეს წარმოდგენაში, სიკეთისავე სინათლით იყო მოცული. თუმცა ბიოგრაფს სავსებით არ ესმოდა რაში იყო საქმე, მაგრამ მაინც მიმხვდარი იყო, რომ პეტრეს აზროვნების საგანი იყო სიკეთე, რაღაც განსაკუთრებულობის მნიშვნელობით.²⁵

ამრიგად, პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების იდეათა და შეხედულობათა დამთხვევის არსებით მომენტს მივუახლოვდით.

შემონახულია პეტრე იბერის გამონათქმები, ცალკეული სახეები, დამახასიათებელი ცნებები და წარმოდგენები, რომლებიც არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულ ასეთსავე ელემენტებს ემთხვევა. მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ

სხვა მონაცემების მიხედვით პეტრე იბერი არეოპაგისტული წიგნების ავტორია უნდა. ყოფილიყო, აღნიშნულ დამთხვევებს ასეთ პირობებში უკვე გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა.

სანიმუშოდ რომ ავიღოთ ისეთი ძირითადი არეოპაგისტული წიგნი, როგორცაა თხზულება სათაურით — „საღმრთო სახელთათვის“, ბიოგრაფების მიერ შემონახულ გამოთქმათა დამთხვევა ტექსტთან ბევრ შემთხვევაში ზუსტია. რა თქმა უნდა, ტექსტისა და ნათქვამის შედარება, და ისიც სხვა პირთა მიერ გადმოცემული ნათქვამისა, ვერ მოგვეცემს ყოველთვის საჭირო დამთხვევას, მაგრამ გადმოცემის ასეთი ფორმადანაც სათანადო ანალიზის შედეგად გამოვლინებულ იქნა ისეთი დამთხვევა, რაც დამამტკიცებელ საბუთად გამოდგა.

ასეთი შემთხვევა იყო წიგნში — „საღმრთო სახელთათვის“ მოთაჯებულნი აღგილი „ღუმილის“, როგორც უხენაესი არსების, შემეცნების გზისა და იოანე რუფუსის მიერ გადმოცემული აზრი პეტრესი, რომ ამავე შემეცნებისათვის გზა არის „ღუმილი“.²⁶

მთელი ამ წიგნის ანალიზი იძლევა ფრიად მნიშვნელოვან მასალას აგრეთვე პეტრეს საქმიანობასა და დასახელებულ თხზულებაში მოხსენიებულ მომენტებს შორის ურთიერთობისა.

მას შემდეგ, რაც გაირკვა შეხედულებათა დამთხვევა სიკეთის შესახებ, რომელიც ძირითადია ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერთან, გადავიდეთ საკითხზე მეთოდის შესახებ. გზა უმაღლესი ჰაკეთისა ანუ ღმერთისაკენ, რაც ორივესათვის ერთი და იგივე იყო, არის მიწვედომისა და უშუალო კავშირის გზა ექსტაზის ნიადაგზე. ფსევდო-დიონისესთან ადამიანის ეს გზა მრავალგზის არის აღწერილი.

თავისთავად ცხადია, რომ ექსტაზისა და სიკეთის მიწვედომის უშუალო გზების შესახებ ყველა მისტიკოსი ლაპარაკობდა და ამ სახით ეს ჩვეულებრივი წარმოდგენა მათ წრეში, რამდენადაც მისი შესაძლებლობა სწამდათ.

რა თქმა უნდა, ეს რთული სისტემა წარმოდგენებისა, რომლებიც დაკავშირებული იყო პროკლეს მოძღვრებასთან წყობათა ანუ „სირათა“ შესახებ, პეტრე იბერის ბიოგრაფებისათვის ცოტა ძნელი გასაგები იყო. მათ არ შეეძლოთ, რა თქმა უნდა, იერარქიის ტრიადული სისტემის ზუსტად დაცვა, მაგრამ იმისათვის, რაც არეოპაგისტულ იერარქიას განასახიერებდა, პეტრე იბერის ბიოგრაფების მიმხედურობაც საკმარისი აღმოჩნდა და, შეძლებისდაგვარად, ის საამისო სურათს იძლევა.

აღნიშნულის გზით სირიელმა იოანე რუფუსმა აღწერა ზოგიერთი „ხილვანი“ პეტრე იბერისა. „მაშინ, მოგვეთხრობს ბიოგრაფი, პეტრე იბერი, განმარტობაში მყოფი, ასრულებდა პირდაპირ მისტერიებს და ექსტაზურ მდგომარეობაში ხედავდა, თუ როგორ მიჰქონდათ სულები ზეცისაკენ“.²⁷ ასეთივე პირდაპირი „ხილვა“ აღწერილია მეორე შემთხვევაში, უკვე პეტრე იბერის ჰიტყვებით. ამ შემთხვევას დაერთვის „ხილვათათვის“ ფრიად დამახასიათებელი თვისება სიჩუმე, რაც ფსევდო-დიონისეს წიგნებში, როგორც ითქვა, ხშირადაა მოხსენიებული. რა თქმა უნდა, ეს არ ეხებოდა იმათ, ვინც გაცნობილი

არ იყო საიღუმლოებას, მაგრამ მათთვისაც არ იყო საჭირო ხმამაღლა მიმართვა ღვთაებისათვის მასთან უშუალო შეხებაში მოსასვლელად. „სრულიადაც არაა საჭირო, ამბობს პეტრე იბერი, რომ შენ ხმამაღლა ილაპარაკო, პირიქით, უნდა ცდილობდე, რომ შენა ლოცვა შიგნიდან, გულიდან ამოდიოდეს“.²⁸

ექსტაზისა და მისტიკური შთაგონების სურათი, როგორც ის აწერილი აქვს ფსევდო-არეოპაგელს თხზულებებში „საღმრთო სახელთათვის“ და „მისტიკურ თეოლოგიაში“, ასეთივე სახით აღწერილი აქვს იოანე რუფუსს პეტრე იბერის მიმართ: „მოულოდნელად, ნეტარხსენებულმა (ე. ი. პეტრემ) განიცადა ექსტაზის მდგომარეობა. ასეთ მდგომარეობაში ის, თითქმის, საათი, საათნახევარი დარჩა, ხოლო მისი თვალები მიპყრობილი იყო ზეცისაკენ“.²⁹ როგორც ამას წესი მოითხოვდა, იქ მყოფი დამსწრენი მღვმარებით იყვნენ მოცულნი.

ღვთაებასთან უშუალო დამოკიდებულება, რომელსაც, ბიოგრაფების აღწერით, აღწევდა პეტრე იბერი, დამახასიათებლად არის გადმოცემული პეტრე იბერის ერთ-ერთი მოწაფის — იოანე რუფუსის მიერ. ეს იოანე თავის წიგნში — სათაურით „პლეროფორია“ აგვიწერს პეტრე იბერის ერთ-ერთ ზილვას. თვითონ პეტრე იბერის გადმოცემით. მოთხრობა ეხება, თუ როგორ წაიყვანა პეტრე მოციქულმა ამაღლებულ ადგილზე და „აჩვენა მას ზეცაში დიდი სხივი, რომელიც მაღლა მიმავალ გზას გავდა. «აი ეს არის მამა-ღმერთი» უთხრა პეტრე მოციქულმა. ამის შემდეგ აჩვენა მეორე სხივი და შემდეგ მესამე“.

სინათლის წყაროთა სამეული ერთ-ერთი ფორმათაგანია ერთისა და მრავლის შეერთებისა და განცალკევების სიმბოლიური წარმოდგენისა. ფსევდოდონისეს ძირითადი თემა აქ იყო, როგორც ეს განვითარებულია თხზულებებში სათაურით „საღმრთო სახელთათვის“, ერთისა და მრავლის პრობლემა.

აღნიშნულ ადგილზე ავტორი ლაპარაკობს: „ერთ რომელიმე შენობაში, ვთქვათ, ვხედავთ სინათლეს, რომელიც რამდენიმე ნათურის შედეგია. ამდენად ეს სინათლე მთლიანობას წარმოადგენს და არავინ არ იტყვის, რომ ამ სინათლეში არის ნაწილი, რომელიც ერთ ნათურას ეკუთვნის, ხოლო მეორე ნაწილი სინათლისა — მეორეს და ასე შემდეგ. მაგრამ რომ გავიტანოთ ერთი ნათურა, მას გაყვება მთელი მისი სინათლე“. ნათელია, თუ როგორ წარმოედგინა დონისეს ერთიანობა და სიმრავლე. მისთვის ამ ორი მომენტის განუყრელობა მთავარი საქმე იყო. ამის საჩვენებლად ამოირჩია პეტრემ-დონისემ სინათლისა და მისი წყაროების ცნება. თხზულებებში სათაურით „საღმრთო სახელთათვის“ სინათლის წყარო სავევებით რეალისტურადაა ნაჩვენები, ხოლო წერილებში იგივე მსჯელობა სამებაზეა გავრცელებული. მაგრამ ორივე შემთხვევაში მთავარია — ერთისა და განცალკევებულების მთლიანობა, არეოპაგისტული წიგნების ენით თუ ვიტყვი, ანუ ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობა, როგორც ეს აზრი მოცემულია ანტიკურობაში.

ამრიგად, პეტრე იბერთან იმავე აზრის გამოსათქმელად, რამდენადაც ეს აზრები შემონახულია, და არეოპაგისტულ წიგნებშიც ერთი და იგივე სახე ერთი და იმავე მიზნისათვის და ერთნაირივე განხილვით არის გამოყენებული. სხვა აზრი არა აქვს იოანე რუფუსის მოთხრობას. ამ მოთხრობაში აღნიშნული სინათლისა-სამა წყარო, ანუ სამი მნათობი ემთხვევა პეტრე იბერის წარმოდგენას „სამე-

ბის“ შესახებ. არეოპაგისტულ წიგნებში ავტორს ეს გზა არა აქვს გარკვევით აღებული და საქმე ზოგადი პრობლემით განისაზღვრება. ნათელია, რომ მოუქნელმა ბიოგრაფმა საეკლესიო-დოგმატიკური მგალითების გზით წასვლა ამჯობინა, რადგან ეს იმისთვის უფრო მისაწვდომი იყო, მაგრამ იმავე დროს სავსებით შეინარჩუნა ის, რაც ამ საკითხის გამო პეტრე იბერის გამონათქმუნება და არეოპაგისტულ წიგნებში აღწერილის გაიგივებისათვის გამოდგებოდა. მაგრამ, სამების სახე, როგორც სინათლის სამი წყაროთი გამოსახული, ფსევდოდოქსისეს სახელით ცნობილ წიგნებში სხვადასხვა ადგილას მოიპოვება.

ეს იგივე სახეა, რომელიც სამი მნათობის სახით გამოვლენულია ფსევდოდოქსისეს ერთ-ერთ წერილში, რომელსაც მოთხრობის საგნად ე. წ. „კარპეს ხილვა“ აქვს. ამ წერილში მოცემული მოთხრობის სტილი და პოზიცია პეტრე იბერისათვის მეცნიერებაში ყველაზე დამახასიათებლად ითვლება.

პეტრე იბერის შეხედულებათა, რამდენადაც ისინი გადმოცემულია ბიოგრაფების მიერ, და არეოპაგისტულ იდეათა შორის მსგავსება არა მარტო ცალკეულს მომენტებს, როგორც არის სიკეთის იდეა ანუ სინათლის სახე, ეხება. გზა სიკეთისაკენ არის გზა სინათლისაკენ. ბიოგრაფი მიაწერს პეტრე იბერს სიკეთის გზის შესახებ ისეთ შეხედულებას, რომლის თანახმად ეს გზა სიკეთის სხივითაა მოფენილი.

არეოპაგისტული წიგნების ავტორიც სწორედ ასეთსავე გზით მიდის. ადგენს რა სიკეთის ცნებას, როგორც ქვეყნის აბსოლუტური სუბსტანციისა, ის გადადის მთელს ქვეყანაში სიკეთის მოძნევის მომენტზე, რაც სინათლის მოფენის სახითაა წარმოდგენილი, რომელსაც ასევე ერთი ამოსავალი წყარო გააჩნია. ამავე დროს არეოპაგელი-პეტრე მხოლოდ სიკეთის ცნებას ეხება და ოდნავადაც არ სურს გადაუხვიოს ბოროტების ანუ, როგორც პეტრე-ფსევდოდოქსისე ამჯობინებდა ეთქვა, არასიკეთისაკენ.

პეტრე-ფსევდოდოქსისე ლაპარაკობდა: „სიკეთე არ შეიძლება იყოს სიკეთე ერთის მიმართ და არასიკეთე მეორეს მიმართ, ანუ იგი არ შეიძლება იყოს მხოლოდ აქ და არ იყოს იმავე დროს იქ, და ასე შემდეგ“. აშკარაა, რომ აქ მოცემული აგვაქვს ერთ-ერთი სახე „სიკეთისაკენ პირდაპირი გზისა“, რაც პეტრე იბერის მიმართ აღწერა და გადმოგვცა მისმა ბიოგრაფმა, რაც მოგვიტხრობდა „სიკეთისაკენ პირდაპირი გზის“ შესახებ მსჯელობაზე. ნათელია, რომ ბოროტების შესახებ რთული მოძღვრება, მისი სუბსტანციის პრობლემის დართვით, ძნელი მისაწვდომი იყო ბიოგრაფისათვის, მაგრამ მთავარი, რაც დამახასიათებელი იყო პეტრე იბერისათვის, მას საკმაო სიუზუსტით აქვს დაცული და გვაჩვენებს, რომ ლაპარაკი იყო „სიკეთისაკენ პირდაპირ გზაზე“, ე. ი. ისეთ გზაზე, როგორც უნდა იყოს სინათლის გავრცელების გზა, რასაც სივრცე ვერასოდეს ვერ გაამრუდებს. იოანე რუფუსი, მიუხედავად მისი განსაზღვრულობისა, მაინც ახერხებს მოგვცეს პეტრე იბერისა და ფსევდოდოქსისე ოპაგელის შეხედულებათა სრული დამთხვევის სურათი.

ცნობილია, რომ კონსტანტინოპოლიდან, სამეფო კარიდან წასვლის დროიდან, პეტრე იბერს თან ახლდა ერთგული თანამგზავრი იოანე „ევნუქიდ“

წოდებული, მტკიცე მორალური ნაჭედობის კაცი, რომელიც აზროვნებასა და მეტყველებაში ყოველგვარი უნართ დაჯილდოებული და პეტრეს მასწავლებელი იყო. ერთხელ, როგორღაც, ავადმყოფობის შემდეგ, როგორც მოგვითხრობს რუფუსა, პეტრე იბერის ძლიერი შთაგონების ნიადაგზე, ადამიანსა და ღმერთს შორის არსებული კავშირის შესახებ, იოანეს ჰქონდა „ხილვა“, რომელიც სამი დღე გრძელდებოდა. მას წარმოუდგა მთელი ქვეყანა, როგორც ანგლოზების საფეხურებით ავსებული, ქერუბიმებითა და სერაფიმებით, ვიდრე თვით ღმერთამდე. რომელიც ტახტზე იჯდა.²⁰

აღწერილია კიდევ სურათი, პეტრეს თანამგზავრის იოანეს, „ვენუქად“ წოდებულის, მიერ „ხილული“, რომელიც საცხებით წარმოადგენს ქვეყნის იმ სურათის მსგავსებას, რაც მოცემულია ფსევდო-დიონისეს თხზულებაში სათაურით „ზეციერი იერარქია“. აქ მსგავსება იქამდე მიდის, რომ ზეციერ წყობათა განრაგების სამეულ პრინციპებსაც კი შეიცავს. ამის მთქმელი ქვეყნის აგების ტრადულ სისტემას გაცნობილია. როგორც ცნობილია, ქვეყნის იერარქიული წყობა ფსევდო-არეოპაგტიკის ერთი მთავარი განმასხვავებელი თვისება იყო და ასეთად მიაჩნია იგი მეცნაერებას. ამ იერარქიის პრინციპის მიხედვით დადგინდა ორი პირის აგიევობა: იეროთეოსისა, როგორც იწოდებოდა არეოპაგისტულ წიგნებში იოანე ლაზი (ენუქი), და ამ იოანესი. ერთი, იეროთეოსი — ამცნება დიონისეს პროკლეს იდეებს ქვეყნის იერარქიაზე, მეორე — იოანე ლაზი — ამცნებს თავის ხილვას იერარქიაზე პეტრე იბერს. ეს იყო ერთ-ერთი გზა — იოანესა და იეროთეოსის გაიგივებით პეტრესა და დიონისეს გაიგივებისა.²¹

არეოპაგისტულ იდეათა შორის აღსანიშნავი მომენტია მოძღვრება ადამიანის „გალმერთების“ შესახებ. ზემოთ აღნიშნული დებულების გვერდით ეს მოძღვრება წარმოადგენდა ფსევდო-დიონისეს პოზიციის თავისებურების გამომხატველ მომენტს. ღმერთის ბუნების შესახებ დადებითი აზრის გამოთქმის შეუძლებლობის გამო თავის დროზე არეოპაგისტული აზრები ეჩვენებოდათ ერეტიკულად. აქედან გასაგებია, რომ ჯერ კიდევ V საუკუნის დასაწყისში წამოიჭრა საკითხი ამ წიგნების დაშვების თუ არდაშვების შესახებ, როგორც ეკლესიისათვის რაღაც საექვო მოძღვრებისა.

პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგელის განსხვავება გალმერთების საკითხის გამო ყველა იმისაგან, რაც მანამდე ცნობილი იყო ქრისტოლოგიურ წარმოდგენებში, მდგომარეობდა იმაში, რომ ეს წინამორბედნი ცოდვის ცნებას ემყარებოდნენ. სრულიად არაქრისტიანულად წარმოდგენილი არეოპაგისტული მოძღვრება ცოდვის შესახებ, როგორც ამას კოხმა მიუთითა, გამომდინარეობდა მისი წარმოდგენიდან ბოროტების არარსებობის შესახებ. აქედან იშლებოდა ის პირდაპირი გზა სიკეთისაკენ, რომელსაც რუფუსმა — პეტრე იბერის ბიოგრაფმა მიუთითა და რომელიც ცოდვათა გამოსყიდვის დოგმას ზედმეტად ხდიდა. ცოდვა ამ მოძღვრებით სიკეთის უკმარობაა და არა ბოროტება, რომელიც არაეიფარ სუბსტანციას არ წარმოადგენს. აქედან, თითქოს, პირდაპირი გზა იყო არა მარტო სიკეთისაკენ, არამედ ღმერთისაკენაც. ასეთია წინამძღ-

რები და არსი ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებისა გაღმერთების შესახებ, რომელიც თავიდან ბოლომდე ერთიკული და ეკლესიისათვის მიუღებელი იყო.

ცნება „გამოუთქმელის“ შესახებ საფუძვლად უდევს ფსევდო-დიონისეს უარყოფით თეოლოგიას.

ასევე შეერთებულია ორივე მომენტი: „დუმილისა“ და „გამოუთქმელის“ შესახებ იოანე რუფუსის მიერ მოყვანილ პეტრე იბერის ზიტყვაში. „იმ დროს, როდესაც იგა სდუმდა, ერთბაშად გულიდან ამოიძახა ღმერთის მიმართ — „ო! გამოუთქმელო“. მიუხედავად იმისა, რომ რუფუსი ასეთ საქმეებში გამოუცდელი იყო, მან მაინც მოახერხა ამ დიდი მომენტის გადმოსაცემად სამი ელემენტის შეერთება: დუმილის, თავის თავში ჩაღრმავებისა და გამოუთქმელობის. ყველაფერი ეს გადმოცემულია ისე, რომ მისი იგივეობა ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებთან ექვს გარეშე რჩება.

ამრიგად. ძირითადად, პეტრე იბერის მიერ გამოხატვამი ანუ იმ პირობის მიერ გადმოცემული პეტრე იბერის სიტყვები ემთხვევა სათანადო ცვლილებებით. რომელიც საქმის არსებობას არ სცვლის, არ ეოპაგისტული წიგნების დებულებებს. ზემოთ დასახელებული ფაქტების სინათლეზე არ იყო უსაფუძვლო დასკვნა, რომ პეტრე იბერა შეიძლება ყოფილიყო არეოპაგისტული წიგნების ავტორი.

შეიძლება თქვან — ხომ არ შეიძლება პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს შეხედულებათა დამთხვევა აიხსნას პეტრე იბერის ან მის შესახებ დამწერთა ნაცნობობით ფსევდო-არეოპაგელის იდეებთან. მეორე — ხომ არ უშლის ხელს პეტრე იბერისა და დიონისეს გაიგივებას მათი დამოკიდებულება მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობასთან. პირველი აზრი ე. წ. ყალბ პირობებს შეიცავს. პეტრე იბერი შეიძლება არეოპაგისტულ წიგნებს გაცნობილი ყოფილიყო მხოლოდ როგორც ავტორი და არა როგორც მკითხველი. რადგან ეს წიგნები მკითხველთათვის ხელმისაწვდომი გახდა მხოლოდ პეტრე იბერის შემდეგ; რაც შეეხება მის ბიოგრაფებს, თუ ისინი ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებს იცნობდნენ, მით უფრო საინტერესო და დამახასიათებელია. რომ ისინი ამ წიგნების იდეებს პეტრე იბერს მიაწერდნენ. რაც შეეხება საკითხს პეტრე იბერისა და არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობასთან დამოკიდებულების შესახებ, ამაზე ზემოთაც იყო მითითებული. არც პეტრე იბერის გამოთქმებსა, რამდენადაც მათ შეუძლიათ მის ნამდვილ შეხედულებებს შეიცავდნენ, და არც არეოპაგისტულ ნაწერებში საკითხი ქრისტეს ბუნების შესახებ არ იყო პირდაპირ დასმული.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ საქმე გვაქვს ისტორიულ ფაქტთან, რომ პეტრე იბერიც და არეოპაგისტული წიგნების ავტორიც ერთი ხნის განმავლობაში მონოფიზიტებად ითვლებოდნენ.

როგორც პეტრე იბერის, ისე ფსევდო-არეოპაგელის მიმართ გაკეთებულ იყო ცდა, რათა მათი სახელი გაბატონებული ეკლესიის მიერაც გამოყენებული ყოფილიყო. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია პეტრე იბერის ბედი ქართული ეკლესიის ისტორიაში. შეუძლებელი იყო, რომ საქართველოში, პეტრე იბერის სამშობლოში, არ დაინტერესებულყვნენ მთელ მსოფლიოში

საკვირველად სახელგანთქმული ადამიანით. ქართულმა ეკლესიამ, ჩანს, პეტრეს მონოფიზიტად ჩათვლის გამო, ზურგი შეაქცია თავის სახელგანთქმულ თანამემამულეს და მხოლოდ XII—XIII საუკუნეთა მიჯნაზე მიიღო იგი, ზოლო წინააწარ დიოფიზიტად გამოაცხადა. აი, სწორედ ამ დროს შემოდის საქართველოში პეტრე იბერის ბიოგრაფია სათანადოდ გადამუშავებულნი.³²

ფრიად დამახასიათებელია, რომ ქართულმა ეკლესიამ ასეთი ნაბიჯი გადადგა მას შემდეგ, რაც XI საუკუნის დასასრულს ფილოსოფოსმა ეფრემ მცირემ არეოპაგისტული წიგნები ქართულ ენაზე თარგმნა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ წიგნების ფართოდ გავრცელების გამო ეკლესიამ პეტრე იბერი ორთოდოქსალურ ადამიანად დასახა და წმინდანთა სიაში შეიტანა. ყოველ ექვს გარეშეა, როგორც დავინახეთ, რომ საქართველოში დიდი ხნიდან არსებობდა არეოპაგისტულ წიგნებსა და პეტრე იბერის სახელს შუა კავშირის ტრადიცია, რითაც ადვილი გასაგები ხდება პეტრე იბერის კანონიზაცია. რომ ეს გაკეთებული იყო მხოლოდ გარდამავალი, თუმცა მნიშვნელოვანი, მოტივების ნიადაგზე. ჩანს იქიდან, რომ საქართველოში საეკლესიო რეაქციის პერიოდში პეტრე იბერი 1720 წელს წმინდანთა სიიდან კვლავ ამოგდებულ იქნა.

რაც შეეხება მოქმედების ხაზს, თუმცა ეს თეორიულ ხაზს არ არღვევს და მით უფრო ისეთ ნაწერებში, რომელიც განკუთვნილი იყო ვიწრო წრისათვის, მაგრამ ყველაფერი, რაც ჩვენ ამის შესახებ ვიცით, მონოფიზიტ-ბიოგრაფებიდან მომდინარეობს.

ბიოგრაფების მოთხრობები ვერ გადასწყვეტენ საკითხს პეტრე იბერის მონოფიზიტებთან დამოკიდებულების შესახებ. დამახასიათებელია მხოლოდ, რომ პეტრე იბერის მონოფიზიტობის ხაზგასმის დროს მისი ბიოგრაფები ძაინც იძულებულნი ხდებიან აღნიშნონ ზოგაერთი ფაქტი, რომელიც საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. ფაქტია, რომ ბიოგრაფ-მონოფიზიტების ცნობები არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს პეტრე იბერის იდეების უყოყმანოდ გასარკვევად. ძნელაა იმის თქმა, თუ რას წარმოადგენდა პეტრე იბერი თავისი მოქმედების სფეროში. მთელი ბიოგრაფიული მასალა, პეტრე იბერთან დაკავშირებული, ექვს ქვეშ უნდა იქნეს დაყენებული. კერძოდ, რაც შეეხება ბიზანტიის სასახლე კარიდან წასვლას, ეს, რა თქმა უნდა, გამოწვეული იყო არა საუბრით საეკლესიო მოსაზრებებით. მონოფიზიტ-ბიოგრაფებმა ეს ამბავი ქართველი უფლისწულისა, რომელსაც საერო განათლება მიიღო და ბრწყინვალე მხედართმთავარი გახდა ბიზანტიაში, ახსნეს პეტრეს განდევილებრივი ცხოვრებისადმი მიდრეკილებით, რომლის დროს ის, თითქოს, ღვთაებრივ შთაბრძნებას ემორჩილებოდა. ეს საკითხი დღემდისაც ღიადაა დარჩენილი.

ამრიგად, როგორც ითქვა, პეტრე იბერის ბედი დავმთხვა ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ბედს. მაშასადამე, მეორე შესაძლებელი საბუთი ჩვენს წინააღმდეგ უნდა მოიხსნას და დებულება, რომ პეტრე იბერა, მაიუმელი ეპისკოპოსი, შეიძლებოდა ყოფილიყო ფსევდო-დიონისესთვის მიწერილი წიგნების ავტორი, საბოლოოდ გაძლიერდა. გამოირკვა, რომ მონოფიზიტ-დიოფიზიტების მიმართაც პეტრე იბერსა და ფსევდო-დიონისეს ერთი და იგივე პოზიცია ეჭირათ, რაც მათ იგივეობას განამტკიცებდა.

3. არემოპაპრტიკის ბელი აღმოსავლეთში

ა) ს ი რ ი უ ლ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ი

პეტრე იბერის ანუ იბერიელის მოღვაწეობა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებაში იბერიის იდეოლოგიური ვითარების თვალსაზრისით უპირისპირდება დასავლეთ საქართველოში წარმოებულ ფილოსოფიურ საქმიანობას, რაც რიტორიკაში დახელოვნებას ემსახურებოდა. იქ რელიგიურ-მეტაფიზიკურ ძიებებს ადგილი არ ჰქონდა პრაქტიკული მიზანდასახულობის გამო. იბერიაში, არისტოკრატიის ადრე ჩამოყალიბებისა და გაბატონების პირობებში, რელიგიურ-ქრისტიანოლოგიური საკითხები IV საუკუნეშივე წამოიჭრა და ცოტაოდენი შინაგანი კონფლიქტების შემდეგ V საუკუნეში სავაქრო გზებზე გაიშალა, ხოლო VI ს., სირიაში მისი ცენტრის მოშლის შემდეგ, ისევ საქართველოში დაბრუნდა „სირიელ მამათა“ სახით. დასავლეთში რიტორიკის განვითარება ფართო პრაქტიკული სასამართლო და პოლიტიკური ორატორობის სახით არსებობს და ამდენად განსხვავება-წინააღმდეგობა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ათვისებას შორის იმავე ორი ძირითადი სახით გრძელდება: დემოკრიტეს ზაზი — ნახევრად მატერიალისტ არისტოტელეს ნიშნით, ხოლო პლატონის — თეოლოგიურ-ნეოპლატონიკურ ძიებათა სახით.

სანამ იბერიაში სირიიდან მოსული მოღვაწეების ამბავს წამოვიწყებდეთ, გავარკვიოთ პეტრე იბერის ირგვლივ სირიაში შექმნილი მდგომარეობის ისტორია.

თავისთავად ცხადია, რომ ყველაზე მეტი ცნობები პეტრე იბერის შესახებ სირიულ ძეგლებში უნდა ყოფილიყო მოცემული. მართლაც, ძირითადი ბიოგრაფიული დოკუმენტები პეტრე იბერის შესახებ სწორედ სირიულ ენაზეა, რაც ბევრით სჭარბობს სხვა ცნობებს ფსევდო-არეოპაგელის შესახებ. მაგრამ ჩვენთვის, ამ შემთხვევაში, საქმის არა ეს მხარეა მნიშვნელოვანი. ჩვენი თვალსაზრისით, არც სირიული ძეგლი სათაურით: „წიგნი აეროთეოსისა“ არის მაინცდამაინც მნიშვნელოვანი. დღეს მეცნიერებაში გამორკვეულად ითვლება, რომ ამ წიგნის ავტორი დამოკიდებული იყო არეოპაგისტული წიგნებისაგან.³¹

ბრიტანეთის მუზეუმის ხელნაწერთა შორის არის ერთი, რომელსაც სათაურად აქვს „წიგნი მიზეზთა“, რომელიც აღნიშნულია, როგორც სერგი რეშაინელის თხზულება. ამ სათაურის ქვემოთ მოყვანილია ვრცელი სათაური, საიდანაც ჩანს, რომ ეს წიგნი არის პროკლეს „კავშირთა“ თარგმანი-ინტერპრეტაცია. ამ წიგნის ძირითადი იდეა რომ შევედაროთ წიგნს „სალმართო სახელთათვის“, ნათელი გახდება დიდი შინაარსეული სიახლოვე და ავტორის ინტერესის დაკავშირება მსოფლიოს რკალებრივი განვითარების საკითხთან, რაც ერთნაირად აღნიშნულია როგორც წიგნში „მიზეზთა შესახებ“, ისე წიგნში „სალმართო სახელთათვის“. „უარყოფითი თეოლოგიის“ შემქმნელი უაღრესად იყო დაინტერესებული რკალებრივი განვითარების იდეით, რომლის მიხედვით საგნები კვლავ უბრუნდებიან თავის უმაღლეს მიზეზს.

არა გვაქვს საბუთი არ დავუჯეროთ წიგნის „საღმრთო სახელთათვის“ ავტორს, რომ მან ამ წიგნის წინ მეორე წიგნი სათაურით: „თეოლოგიის საფუძვლები“ დაწერა. სერგი რეშაინელი საზოგადოდ მთარგმნელი იყო. ფსევდოდონისეს სხვა წიგნებთან ერთად, შესაძლებელია, მან ეს წიგნიც გადათარგმნა. თუ ეს ასეა, მაშინ წიგნის „საღმრთო სახელთათვის“ ავტორის მითითებაც გასაგები ხდება. სირიული წყაროებისა და, კერძოდ, სერგი რეშაინელის მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემისათვის კიდევ უფრო შორს მიდის.³⁴

პეტრე იბერის ბიოგრაფია ცნობასთან ერთად, რომ სერგი რეშაინელმა დონისეს წიგნები გადათარგმნა, გვაწვდის მეორე ცნობასაც, რომ მან ეს თარგმანი ზუსტად შეასრულა. აგრეთვე გვაქვს ცნობა, რომ სერგი რეშაინელმა შეადგინა „სიტყვა“, რომელიც დაკავშირებული იყო პეტრეს მოსახსენებელ დღესთან. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს პეტრესათვის განკუთვნილი დღე იყო. ამ დღეს წარმოითქმოდა სიტყვები, ანუ იკითხებოდა პეტრე იბერისადმი განკუთვნილი ნაწერი. ამ დღის მითითებით იწყება პეტრე იბერის ბიოგრაფია. ცხადია, რომ ასეთ სიტყვებს ამბობდნენ პეტრეს მოწაფეები და მიმდევრები. სერგი რეშაინელი, ამ შრომის თანახმად, ასეთების რიცხვს ეკუთვნოდა.

მაშასადამე, სერგი რეშაინელმა, პეტრე იბერთან ფრიად დაახლოვებულმა კაცმა, თარგმნა სირიულ ენაზე არეოპაგისტული წიგნები. საკითხავია, ხომ არ გაუჩნდა ეს ინტერესი სერგი რეშაინელს პეტრე იბერსა და მის შეხედულებებთან დაახლოებოს ნიადაგზე. შემდეგ, იგივე სერგი რეშაინელი არეოპაგისტულ წიგნებთან ერთად თარგმნის სირიულ ენაზე წიგნს „მიზეზთა შესახებ“, რომელიც თემატიურად პროკლეს წიგნს — „კავშირინი“-ს უახლოვდება. ეს სამგზის კავშირი არეოპაგისტულ წიგნებთან პეტრე იბერის უკვდავსაყოფელ „სიტყვასა“ და პროკლეს წიგნის გადათარგმნასთან ფრიად დამახასიათებელია სერგი რეშაინელისათვის. ეს მნიშვნელობა მით უფრო აზრდება, რომ ყველაფერი ეს პეტრე იბერის სახელის ირგვლივ ტრიალებდა. რეშაინელის ლიტერატურული მოღვაწეობა რომ პეტრე იბერის ხსოვნით იყო შთაგონებული, ჩანს იქიდან, რომ პეტრეს ხსოვნა ლიტერატურული ნაშრომებით აღინიშნებოდა. თავისთავად აღნიშნული ფაქტები საკმარისად ადასტურებენ, რომ პეტრე იბერის სახით პატივსა სცემდნენ. უპარველესად ყოვლისა, მწერალს, ლიტერატურულ-იდეოლოგიურ ადამიანს.

ეს კავშირა კიდევ უფრო ღრმავდება, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ პეტრე იბერს რაღაც კავშირი ჰქონდა პროკლეს დასახელებული წიგნის გადმოკეთება-ინტერპრეტაციასთან, თუ მივიღებთ, რომ არსებობდა ყველაზე ადრინდელი თარგმანი-გადმოკეთება.

მეცნიერებას არა აქვს საშუალება პირველი ქართული ინტერპრეტირებული თარგმანი პროკლეს თხზულებისა სერგი რეშაინელის სირიულ ტექსტს შეუდაროს. მიუხედავად ამისა, დაცულია ცნობები ზოგიერთი ფაქტის შესახებ — 1) არეოპაგისტულ თხზულებებში აღნიშნულია, რომ მისმა ავტორმა შეადგინა წიგნი სათაურით: „კავშირინი ღმრთისმეტყველებითნი“. 2) სერგი რეშაინელმა არეოპაგისტული წიგნების გვერდით გადათარგმნა სირიულ ენაზე „წიგნი მიზეზთა“, რომელიც პროკლეს დასახელებულ წიგნს უკავშირდება.

შესაძლებელი დასკვნები აღნიშნული ფაქტებიდან, რომლებიც შეიძლება მიღებულ იქნეს სირიული ძეგლების განხილვის ნიადაგზე, გვაძლევენ პეტრე იბერის არეოპაგისტული წიგნების ავტორთან გაიგივების უდავო გამოვლენას.

ბ) ს ო მ ხ უ რ ი წ ყ ა რ ო ბ ი

სომხური წყაროები, თითქოს, უნდა იძლეოდნენ პეტრე იბერის შესახებ ვრცელ მასალას, რადგან სომხები პეტრე იბერს მონოფიზიტად სთვლიდნენ და სომხურ ეკლესიასთან დაახლოვებულად მიაჩნდათ. მიუხედავად ამისა, ეს სამწუხაროდ ასე არ არის.

XIII საუკუნემდე სომხურს მწერლობაში არაა პეტრე იბერის შესახებ არავითარი ძეგლი. მაგრამ ამის შემდეგაც არის ტენდენცია პეტრე იბერის სახელის კვალის მოსპობისა ერთადერთ ძეგლში, სახელდობრ, პეტრე იბერის მოწაფის — იოანე რუფუსის „პლეროფორიაში“. ეს იოანე რუფუსი ერთ-ერთი შემცველი იყო პეტრესი მიაუმის საეპისკოპოსო თანამდებობაზე. მართალია, ნათქვამი ეხება მხოლოდ ერთ სომხურ ვერსიას დასახელებული წიგნისა, რომელიც შესულაა „მიმართვის წიგნში“; მაგრამ ფაქტი იოანეს წიგნის სათაურის შერყვნისა აშკარა მიზნით, რათა პეტრე იბერის სახელის კვალი ყოფილიყო მოსპობილი, იმდენად ნათელია, რომ ამისათვის რაღაც განსაკუთრებული საფუძველი უნდა არსებულიყო.

საქმე მართო აღნიშნულით არ ამოიწურება. პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგმა მიქაელ ლორთქიფანიძის „ქრონაჟების“ სომხური ვერსიების შედარების გზით დაადგინა სომხური თარგმანის არა ერთგზის დაშორება ტექსტისაგან და ყოველთვის ეს ხდებოდა პეტრე იბერის პიროვნების ან დაჩრდილვის, ან აღმოფხვრის მიზნით. ამის მიხედვით სომხური ტექსტის ასეთ შეცვლილ ადგილებში პეტრე იბერის სახელი — პეტრე-კი არა, არამედ მისი ეროვნული წარმოშობა არის შეცვლილი (მაგ., პეტრე ქართველის ნაცვლად ნათქვამია — პეტრე თებაელი, პეტრე ფინიკიელი და ა. შ.).³⁵

ზოგიერთი სომხური წყაროდან პეტრე იბერის სახელის აღმოფხვრის ცდას შეუძლია გვაფიქრებინოს, რომ არსებობდა რაღაც ღრმა მიზეზი სომხური მწერლობის პეტრე იბერისადმი არამეგობრული დამოკიდებულებისათვის არაა გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ნათქვამს დამოკიდებულება ჰქონოდა სომეხთა ფილოსოფოს დავით უძლეველთან, რომელიც, ყველა მონაცემის მიხედვით, არეოპაგისტული წიგნების ავტორის უმცროსი თანამედროვე იყო და მიმდევარიც შეიძლებოდა ყოფილიყო. ჩვენ მხოლოდ ვაყენებთ საკითხს აქ იმის შესახებ — ხომ არ იყო დავით უძლეველი XIV სირიელი მამა, რომელიც ჩანოვიდა საქართველოში სირიიდან, სადაც მას ქართველებთან მჭიდრო კავშირი ჰქონდა, რაც, ზოგიერთის მოწმობით, გამოიხატა არისტოტელეს თარგმნის დროს ქართული გამოთქმებისა და სიტყვების ხმარებაში.³⁶

სომხური წყაროების მიხედვით, სომხებმა დავით უძლეველი, სამშობლოში დაბრუნებული, ცუდად მიიღეს და აიძულეს სომხეთიდან წასულიყო. იგი

საქართველოში წამოვიდა და აქ მოკვდა კიდეც. შესაძლოა უკმაყოფილებამ დავეითის მიმართ გამოიწვია უკმაყოფილება პეტრეს მიმართაც.³⁷

დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმის გასაკრევეად სომხურ „ლიტერატურაში“ ძეგლები არ მოიპოვება. მართალია, ე. წ. „დიონისეს ავტობიოგრაფია“ სომხურ ენაზე გაჩნდა ადრე, ვიდრე პეტრე იბერის შესახებ ცნობები, მაგრამ ეს მდგომარეობას არ სცვლას. ამასთანავე დასახელებული ძეგლი, როგორც ეს პაულ პეტერსმა დაამტკიცა, ქართული ვერსიიდანაა სომხურად თარგმნილი, იმ ქართული ვერსიიდან, რომელსაც ბერძნულისა და არაბულის შემდეგ მესამე ადგილი უჭირავს. ამის გამო დასახელებული ძეგლი კიდეც რომ შეიცავდეს ჩვენი პრობლემასათვის რაიმე ღირსშესანიშნავს, მაინც არ შეიძლება სომხური მწერლობის ძეგლად ჩაითვალოს.³⁸

ამრიგად, სომხური წყაროები ჩვენი საკითხისათვის მხოლოდ ნეგატიურ საბუთებს იძლევა: პეტრეს მიმართ ნაბიჯები აღასტურებენ იმის საწინააღმდეგოს; რაც სომხურ წყაროებს გაუკეთებიათ.

ბ) ქ ა რ თ უ ლ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ი

ქართულ მწერლობაში, როგორც გაირკვევა, მდგომარეობა სხვანაირია, მაგრამ რადგან პეტრე იბერი საუკუნეთა განმავლობაში ქართული ეკლესიის ნიერ ერეტიკოსად იყო მიღებული, ხელსაყრელი პირობები აქაც არ ყოფილა, ქართული ეკლესიის მიერ ქალკედონის კრების დებულებათა მიღებამ გადაწყვიტა ბედი მიმდინარეობათა, რომლებიც ეკლესიას შეიძლებოდა საეკვოდ წაეჩნია. XIII საუკუნემდე პეტრეს სახელი საქართველოში მოუხსენიებლად ითვლებოდა. ზოლო რაც შეეხება კანონიზირებულ „პეტრე იბერის ცხოვრებას“, მასში დაცულია მხოლოდ ის ადგილები, რომლებიც საეკლესიო ცენზურას გადაარჩენია.³⁹

რაც შეეხება დიონისე არეოპაგელის შესახებ ცნობებს, საქართველოში, ერთის მხრივ, ამით ძალიან დაინტერესებული იყვნენ, რასაც ე. წ. „დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფიის“ ქართულ ენაზე ძალიან ადრინდელი თარგმანის გაცეფება და მისი გავრცელება მოწმობს. მართო საეკლესიო მუზეუმში დასახელებული ავტობიოგრაფიის ექვსი ეგზემპლარია შემონახული. ეს ავტობიოგრაფია ეხებოდა ისტორიულ დიონისე არეოპაგელს, რომელიც ქრისტიანობის დასაწყისში პავლე მოციქულის მოწაფე და ათენის ეპისკოპოზი იყო. მაგრამ ამ ავტობიოგრაფიაში დიონისეს ავტობიოგრაფიის არეოპაგისტული წიგნების მიმართ ნახსენებიც არ არის, რაც XVII — XVIII საუკუნის თუმცა აპოკრიფული წერილისათვის ფრიალ მაჩვენებელია. გამოდის, რომ საქართველოში ფრიალ გავრცელებულ წიგნში დიონისე არეოპაგელის შესახებ არავითარი მოხსენიება არ ყოფილა ისეთი დიდი საქმის შესახებ, რომელიც დიონისე არეოპაგელს ვითომც გაუკეთებია. არეოპაგისტული წიგნები ქართულ ენაზე დიდხანს არ ითარგმნებოდა და ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ ქართული წინარეწესანის პერიოდში. ზოგიერთი მოწამემის მიხედვით, დიონისე არეოპაგელის ნაწერებს ქართული ეკლესია არ სცნობდა მისი ქართულად გადმოთარგმნის შემდეგაც.

მაშასადამე; გამოდის, რომ დასავლეთ ევროპაში დიონისეს პიროვნების წინააღმდეგ, რომელიც მოციქულებრივი ავტორიტეტით იყო მოცული, არ იბრძოდნენ და მის სახელს არეოპაგისტულ წიგნებს უკავშირებდნენ. საქართველოში კი, ჩანს, რაღაც ტრადიციის მიხედვით, იცოდნენ საქმის ვითარება და მაშინ, როდესაც დიონისე არეოპაგელის პიროვნებით დაინტერესებული იყვნენ, მას არეოპაგისტულ წიგნებს არ უკავშირებდნენ. უკანასკნელნი პეტრე იბერის ბედს იზიარებდნენ, რომლის სახელის მოხსენიება XII — XIII საუკუნემდე აგრეთვე შეუძლებლად ითვლებოდა. გამოდის, რომ საქართველოში მართლაც ყოფილა რაღაც ტრადიცია, რომლის მიხედვით დიონისეს სახელთან დაკავშირებული წიგნები სხვის მიერ დაწერილად ითვლებოდა, ამასთან ერთგვარი მითითება ყოფილა პეტრე იბერზე. XII საუკუნეში კაცმა ფრიად განათლებულმა, პოეტმა ჩახრუხაძემ, თავის თხზულებაში „თამარიანი“ ამ ტრადიციის უდავო გამოვლენა მოგვცა.⁴⁰

ქართულ მწერლობაში, როგორც ირკვევა, ყოფილა უფრო აღრინდელი ძეგლი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე მნიშვნელოვან მითითებას შეიცავდა. ეს ძეგლი ქართულ ენაზე შემონახული აღარაა, მისი სირიული თარგმანი, რომლისგანაც არაბულ ენაზე გადაკეთებულ იქნა ვიღაც ავტორისაგან, ყოველ შემთხვევაში ქრისტიანისაგან, გავიდა ლათინურად გადათარგმნილი ევროპულ ხმარებაში სათაურით „წიგნი მიზეზთა“. საფიქრებელია, როგორც ახლა ირკვევა, რომ ეს ის თხზულებაა, რომელზედაც ლაპარაკობს ფსევდოდონისე (პეტრე იბერი) თავის თხზულებაში — „საღმრთო სახელთათვის“, რომ ის წიგნია, რომელიც პროკლეს მიყოლით მას და იოანე ლაზს გაუქებთა. დღეს თანდათან ირკვევა, რომ ეს იყო პროკლეს წიგნის ერთი ნაწილის (მიზეზთა შესახებ) გადმოღება-ინტერპრეტაცია ქართულსა და ბერძნულ ენებზე.⁴¹

ამ თხზულების შესახებ ჩვენ ორი წყარო გვაქვს—ერთი ზემოთ დასახელებული წიგნი „საღმრთო სახელთათვის“ V საუკუნისა და მეორე უფრო მოგვიანო — XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსის პეტრიწის წიგნში პროკლეს „კავშირნი თეოლოგიურნის“ კომენტარის „ბოლოსიტყვაობაში“.⁴²

უკანასკნელ წყაროს, როგორც ქართული ფილოსოფიის გვიან საფეხურს (XII საუკ.), თავის ადგილზე განვიხილავთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ დასახელებული წიგნის ბოლოსიტყვაობაში მოხსენიებულია პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნი“-ს აღრინდელი „გადმოღება“ ქართულად ისეთს გარემოებაში, რომ ამან შესაძლებელი გახადა დაგვესკვნა, სხვა გარემოებებთან ერთად, რომ ეს პეტრე იბერი უნდა ყოს და წიგნი კი პროკლეს საღმრთისმეტყველო წიგნი („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“).

ამავე დროისათვის გადავდებთ აგრეთვე სხვა გამოვლენას ამავე ფაქტისა იმავე XII ს. მწერლობაში, რაც, ჩანს, აიხსნება არეოპაგისტული წიგნებას ქართულ ხმარებაში შემოსვლით, ეგრემ მცირეს მიერ ამ დროისათვის შესრულებული არეოპაგისტული წიგნების თარგმანთან დაკავშირებით.

აქ მოკლედ შევეხებით იმ ცნობებს, რომლებიც დაცულია წიგნში სათაურით — „საღმრთო სახელთათვის“. თვით ფაქტი პროკლეს „კავშირნი თეოლოგიურნის“ დამუშავებისა სირიული სკოლის წიაღში არაა სადავო. ეს წიგ-

ნი ყოველ შემთხვევაში არ შეიძლება დიონისე არეოპაგელის დაწერილი იყოს, რადგან პროკლე V საუკუნის დასასრულს გარდაიცვალა და მის თხზულებას პირველი საუკუნის (ჩ. ე.) მწერალი, ასეთი რომ კიდევ არსებულებო, ვერ დაამუშავებდა.⁴³

ასეთივე ხასიათი აქვს ვინმე „იუსტიანის“ დასახელებას იმავე წიგნში—„სალმრთო სახელთათვის“.⁴⁴ ეს ფაქტი, ჩვენ მიერ ამოშიფრული წიგნის „სალმრთო სახელთათვის“ ტექსტში, ააშკარავებს დასავლეთის საკვირველ ამბავს — ფსევდო-დიონისეს ამბის დაჯერებისა. ამდენად ნათელი გავხადეთ, რომ პირველი საუკუნის ვითომდა ავტორს არ შეეძლებოდა პირდაპირი ციტირება III საუკუნის მწერლისა!

წიგნის „სალმრთო სახელთათვის“ ავტორი არა ერთგზის მიგვიითითებს, რომ მას დაუწერია „წიგნი ღმრთისმეტყველებითნა“, და აღნიშნავს იმ წიგნში ნათქვამის ნათესაობას წიგნთან „სალმრთო სახელთათვის“, „ვითარ იგი სხუათაც აღგილთა მითქუამს“ ლაპარაკობს დასახელებული წიგნის ავტორი და ამით აბამს მათ შორის კავშირს. ის პირველი წიგნი „მიზეზთა წიგნი“ ყოფილა—იქაც „ერთი“ ყოფილა მიღებული, როგორც... ყოველთა მიზეზი, ე. ი. მიზეზთა მიზეზი.⁴⁵

მაშასადამე, დიონისეს არ დაუწერია წიგნი „სალმრთო სახელთათვის“; მაშასადამე, მას არ დაუწერია არც პროკლეს წიგნის „ღმრთისმეტყველებითნის“ შესახებ, რომელიც მიზეზთა მიზეზს არკვევდა, რადგან წიგნში „სალმრთო სახელთათვის“ ნათლადაა ნათქვამი, რომ მოხსენიებულ წიგნს ერთი და იგივე ავტორი ჰყავს. რა ენაზე იყო დაწერილი წიგნი მიზეზთა შესახებ, რომელიც პროკლეს ღმრთისმეტყველებრივი იდეების გადმოღებას შეიცავდა, არც იმე დნელი სათქმელია. საფიქრებელია, რომ იგი ბერძნულადაც და ქართულადაც დაიწერა. XII საუკუნეში ქართველი ფილოსოფოსის პეტრიწის მითითება გულისხმობს ვინმე „დიდებით გარემოცულ“ კაცს, რომელსაც უნდა შეესრულებია პირველი გადმოღება პროკლეს „ღმრთისმეტყველებითნის“ წიგნისა ქართულ ენაზე. ცხადია, რომ იყო მოცემული ერთგვარი საშუალება იმ ქართულად გაკეთებული წიგნის ავტორის სახის აღსადგენად, რომელმაც პროკლეს წიგნის გადმოღების შემდეგ ე. წ. არეოპაგისტული წიგნები და, ყოველ შემთხვევაში, წიგნი სახელწოდებით „სალმრთო სახელთათვის“ დაწერა.

ასეთი იყო მოკლედ მდგომარეობა. პეტრე იბერიის პრობლემისა ქართული წყაროების მიხედვით. ამათ შეიტანეს თავისი წვლილი ჩვენს დიდ პრობლემაში, რომლის საბოლოო გადაჭრას დიდი ისტორია უძღოდა წინ, როგორც ამაში დავრწმუნდით. პეტრე იბერიას საკითხი მკიდროდ იყო დაკავშირებული იბერიაში შესულ და ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებული ქრისტიანობის გამართლების ფილოსოფიურ ძიებასთან. ამ მიმართულებით იბერიამ დიდი გზა გაიარა. ქრისტიანული ფილოსოფიის საქმე გაჰყვა სავაქრო გზებს და სადგურებს ქართულ სავაქრო ფაქტორიებში, მოვიდა შეხებაში იმავე გზაზე წარმოებულ მაშინდელი ერების წარმომადგენლებთან და დიდ ქრისტოლოგიურ მუშაობაში ჩაბმით თავისი სპკუთარი სიტყვაც სთქვა. მაგრამ რამდენადაც ეს მიმართულება არსებითად მანც პლატონის ხაზის გაგრძელება იყო, იგი, რო-

გორც იდეალისტური, განსხვავდებოდა დასავლეთ საქართველოს ასევე განსხვავებულ ეკონომიურ პირობებში შექმნილი პრაქტიკული რიტორიკული მიმართულებისაგან, რომელიც არისტოტელეს უკავშირდებოდა იდეალიზმისათვის დაპირისპირებულის სახით. ექსპორტი, როგორც ვაჭრობის ხასიათი, იბერიაში კულტურულ ექსპანსიას, ეროვნული ფარგლებიდან გასვლას იწვევდა, ხოლო ლაზიკა-კოლხეთში, ადგილობრივ სავაჭრო ცენტრებთან დაკავშირებით, გარედან როგორც ვაჭრობის, ისე სხვათა კულტურის შემოსვლას.

ვიდრე ამ საკითხთა ისტორიას შევუდგებოდეთ, საჭიროა დავამთავროთ ფსევდო-დიონისეს პრობლემის ისტორია ამ საკითხის დღევანდელი ვითარების მიმოხილვით, რაც პეტრე იბერის პრობლემას საბოლოო გადაჭრას მოასწავებს.

თანამედროვე მღვდელმთავრობა არეოკაბისტული
წიგნების საკითხისა

როგორც აღნიშნული გვექონდა, არეოპაგისტული წიგნების შექმნა დაჯავშნარებული იყო რიგ პირობებთან, რომელთაგან ცალკე უნდა აღინიშნოს ის მიმართულება, რაც სავაქრო გზების აღმოსავლეთისაკენ განვითარებით იყო პირობადებული. ამასთან დაკავშირებით აღმოსავლეთში, ყერძოდ სირიამში, შეიქმნა ისეთი ცენტრები, სადაც ძველი „ატიკური“ კულტურის ხელახლა ჩასახვისა და აღორძინების პირობები წარმოიქმნა. მეოთხედან მეხუთემ-ვექვესე საუკუნემდე ამ პირობებში სრულიად ადვილი შეიქმნა ანტიკური კულტურის მემკვიდრეობის ათვისების საქმე. უნდა ვიფიქროთ, რომ შორეულად ამ ვარემოებამ ხელი შეუწყო ბიზანტიის ფილოსოფიურ რენესანსს მეთერთმეტე საუკუნეში.

ამ ახალ პირობებში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა არ შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ უბრალო განმეორება ანუ „გალობა“ ანტიკური ფილოსოფიის იდეებისა ქრისტიანობაში. მეცნიერებამ დიდი ხანია შეამჩნია, რომ ანტიკურობის ფილოსოფიური იდეების ათვისება შოთხხოვდა წინასწარ გაშვრთიანებული ფილოსოფიური სისტემების შემუშავებას, რის შემდეგ მხოლოდ შესაძლებელი გახდებოდა ანტიკური ფილოსოფიის იდეების ქრისტიანობაში გადატანა. ასეთ სისტემად მეცნიერებაში აღებულია ისეთი, რომელიც მონათმფლობელობის სამეურნეო სისტემის დანგრევის პირობებში აღორძინდა. ამ მითითებას უდავოდ დიდი მართიერებრივები და მიმართულებების მინერკში მნიშვნელობა აქვს იმ მემკვიდრეობის ათვისებისათვის, რომელიც ანტიკურობით იყო ნაანდერძევი.

ამ დებულების შინაარსის მნიშვნელობა იმაშია, რომ ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რა რიგადაც არ უნდა ყოფილიყო იგი დამუშავებული, მაინც არ გამოადგებოდა ქრისტიანობის მიერ პირდაპირი და უშუალო ათვისებისათვის. საჭირო იყო შექმნილიყო ისეთი შუა საფეხური, რომელიც, ერთის მხრივ, ანტიკურობას აკრავდა და, მეორეს მხრივ, ქრისტიანობას უკავშირდებოდა. საზოგადოებრივ-ეკონომიური დასაყრდენი ამ ახალი საზაროვნო ვითარებისა არსებითად უნდა განსახვავებულიყო ანტიკურისაგან. მთლიანი საზღვრმწიფოებრიობა, აღმოცენებული ფართო მიწათმფლობელობის სისტემამე, მხოლოდ ანტიკურ ფილოსოფიურ სისტემებს შეეფერებოდა როგორც დასაყრდენი. ახალ დროს ცი, როდესაც ქრისტიანული მსოფლგაგება შემუშავდა, საჭირო შეიქნა ისეთი სისტემა ურთიერთდამოკიდებულებისა, რომელსაც სა-

ეუძეკლად მხოლოდ წერილი მიწაში ფლობლობითი სისტემა უქმნიდა იდეოლოგიურ დასაყრდენს. როგორც თავის ადგილზე უკვე აღინიშნა, ამ გარემოებაში აღრე დაიწყო ფეოდალურ-საზოგადოებრივი ურთიერთობის ეკონომიკის შექმნა და მის ნიადაგზე ისეთი საკითხები წამოაყენა, რომელთა გადაჭრა შესაძლებელი შეიქნებოდა ქვეყნის მთლიანობის იმ საფეხურებრივ აღნაგობაში, სადაც თავიდან ბოლომდე სრულიად თავისებური ახალი პრინციპი უნდა ყოფილიყო გატარებული, როგორც გაშაერთიანებელი საწყისი.

აი ეს სისტემა, როგორც თავის დროზე დავინახეთ, უყუთინა ეგრეთ წოდებულს არეოპაგისტულ წიგნებში. ეს საქმის ერთი მხარეა. მეორე მხარე ეხება იმ ანბანს, რაც აღნიშნული იყო, როგორც ითქვა, მეოთხე საუკუნის ფილოსოფოს თემისტეს მიერ, რომელიც არისტოტელეს პატერიალისტური გაგებისაკენ იხრებოდა, და აგრეთვე ფილოსოფოს ლიბანოსისა და ბაკურის მიწერ-მოწერიდან. თუ ამ მასალაში აღნიშნულია ის გარემოება, რომ ბერძნებიც კი ფილოსოფიის განათლების მისაღებად ძველს კოლხიდაში მიემართებოდნენ და აქ მართლაც ითვისებდნენ ფილოსოფიას, მაშინ უნდა ვითვქროთ, რომ ამ მხრივაც უდავო მოსამზადებელი საფეხური იგაქვს ზემოთ აღნიშნული ფილოსოფიური მოვლენისათვის.

ახლა უკვე ირკვევა მეცნიერების თანამედროვე ვითარების მიხედვით, რომ, ყველა ნიშნით, უფლისწულ ნაბარუნგის — მომავალ პეტრე იბერის (411—491) — აღსაზრდელად ქართულ სამეფო კარზე მოწვეული მასწავლებელი, წარმართობაში მიტრიდატე ლაზი, ხოლო შემდეგ იოანე ევნუქი ანუ იოანე ლაზი (გარდაიცვალა 465 წ. მახლ.), ამ ფილოსოფიური წრიდან გამოსული უნდა ყოფილიყო. არაა გამორიცხული იმის შესაძლებლობაც, რომ ეს მასწავლებელი პეტრე იბერისა იოანე ევნუქი ანუ ლაზი კოლხიდის აკადემიის ხელმძღვანელ ანუ მასწავლებელთა წრეს ეკუთვნოდა.

ამრიგად, სავაჭრო ურთიერთობებზე აღმოსავლეთიდან შავი ზღვისაკენ ძველი მდინარე ფაზისის ზღვისთან შეერთების ადგილზე, სადაც კოლხეთის მთავარი ნავთსადგური მდებარეობდა IV საუკუნეში, ხოლო, მეორეს მხრივ, ხმელთაშუა ზღვის ნაპირთან მდებარე ქალაქ ჰაზისაკენ, მის ნავთსადგურ მათუმი-საკენ, IV—V საუკუნეში მიიმართება გზები ბერძნული ფილოსოფიის შემკვიდრების შეთვისებისა. ეს ქალაქი ჰაზა, ამრიგად, გახდა არა მარტო სავაჭრო ცენტრი, არამედ განათლების არეც, ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით: აქ იჯდა და მოღვაწეობდა ცნობილი სამი ჰაზელი ფილოსოფოსი: ზაქარია რიტორი, პროკოფი ჰაზელი და, განსაკუთრებით, ენეი (ენოს) ჰაზელი. აქვე ცხოვრობდა ჩვენის სახელოვანი თანამემამულე პეტრე იბერი, მისი მეგობარი ისაია ტრეპიტელი და სხვები. აქ მოვიდა ცონსტანტინეპოლიდან გამოქცეული (450 წ.) პეტრე აბერი და, მასთან ერთად, მისი მასწავლებელი იოანე ლაზი, რომელიც ფილოსოფიურ საქმეებში ამდენად დაწინაურებული იყო, რომ უკანასკნელ ბერძენ ფილოსოფოს პროკლეს ამსგავსებდნენ.² აქ დაიწერა, როგორც დღეს უკვე ნათელი ზდება, ის ნაწილი ამ ორი ადამიანის ნაწარმოებისა, რომელიც პროკლეს თხზულებს „კავშირნი თეო-

ლოგიურის“ წინადაგზე შეიქმნა. ისაია, პეტრე იბერის მეგობარი, როგორც ვიცით, აგრეთვე ითვლებოდა ბერძენ ფილოსოფოსთა განმარტების საქაწეში საქმაოდ დიდ ავტორიტეტად. მასთან ერთად პეტრე იბერი ხშირად მსჯელობდა პლატონის, არისტოტელესა და პლოტინის ფილოსოფიის შესახებ.

საქმის ვითარების დასახასიათებლად ჰაზაში საინტერესოა ენეი(ენოს) ჰაზელს წერილი სოფისტ თეოდორე სირიელის მიმართ, რომელშიაც, ისე როგორც ჩვენთვის უკვე ცნობილ თემისტეს წერილში კოლხეთს აკადემიის შესახებ, მიითვებულება, რომ არათუ საზოგადოდ საბერძნეთიდან, არამედ ათინიდან მოსული ბერძენები „ფიქრობდნენ, რომ ატიკური კულტურის შეთვისება შესაძლებელი გახდა არა მათ (ე. ი. ბერძენებს) წინაპრებთან, არამედ სირიელებთან. აკადემია და ლიცეი იბოვება არა პირეას ნაპირებზე; არამედ ჩვენთან“.³

ცენტრების ასეთ გადანაცვლებაზე გავიხსენოთ მიქაელ ჰსელოსის ნათქვამი, რომელიც ბიზანტიური რენესანსის წარმომადგენელი იყო მეთერთმეტე საუკუნეში: „თითქმის მთელმა ელადამ და მისმა კოლონიამ იონიამ დაპყარგეს მამაპაქული მემკვიდრეობა. ახლა ჯერეი ასირიელებზე მიდგა, მათთან ერთად მიდიელებსა და ეგვიპტელებზე. ისე რომ მოხდეს, რომ ძველი ელინი მოვიდეს დარიოსის რეზიდენციაში, ის აქ გაიგებდა რა არის სიბრძნე“⁴.

ასეთია ეს ფაქტები დადასტურებული თემისტეს მიერ მეოთხე საუკუნეში, ენეი ჰაზელის მიერ V საუკუნეში და მიქაელ ჰსელოსის მიერ XI საუკუნეში. მათზე დამყარებით აღარ გვიხდება ანტიკურობისა და ქრისტიანობის ერთიანობისათვის „აბსტრაქტული დაპირისპირება“. მივეყვებით რაკონკრეტულად მოხაზულ გზას, არ შეგვიძლია არ დავინახოთ, რომ მოაზროვნე, სავებბოოდ, კოლხიდან აკადემიიდან გამოსული — მიტრიდატე ლაზი, შემდეგში იოანე ევენუქი, როგორც თვითონ, ისე თავისი ფილოსოფიური მოწაფის პეტრე აბერას მეოხებით აბამს ფილოსოფიურ სკოლათა შორის რეალურ კავშირს ერთი სავაკრო ცენტრიდან აღმოსავლეთ ნაპირებისაგან შავი ზღვისა, მეორე ცენტრისაკენ—უკვე ხმელთაშუა ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირებისაკენ, ე. ი. ფაზანსიდან მაიუმამდე.⁵

აღმოაყლეთში ძირითადად არა მართო შენარჩუნებულ იქნა სამეურნეო და საზოგადოებრივ-კულტურული წგრევისაგან დასავლეთის ძველი საზოგადოებრივ-ეკონომიური წყობილება ანტიკურობისა, არამედ აქა-იქ იგი კიდევ განვითარდა. ამ პირობებმა, რომელთაც ზოგ შემთხვევაში დაიცვეს და ზოგ შემთხვევაში კიდევ განავითარეს ანტიკური ფილოსოფიის სოციალ-ეკონომიური ბაზისი, ხელი შეუწყვეს V საუკუნეში სირიაში — მაიუმში, ჰაზის მახლობლად, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის დამუშავებას, მაგრამ არა ამა თუ იმ ცალკეული ფილოსოფიური სკოლის იდეების შეთვისებით, არამედ მათი „ფანტასტიურად გლლობით“ ერთ მთლიან სისტემაში. ეს ათვისება, როგორც ვნახეთ, მოცებული იყო თათ წიგნში და ათ წერილში, რომლებიც, როგორც ჩვენ იმთავითვე ვამტკიცებდით, სავსებით შეცდომით მიე-

წერებოდა ვითომდა პავლე მოციქულის მოწაფეს — ათინელ ნოღვაწეს დიონისე არეოპაგელს. ჩვენ კარგად ვიცით, რომ ჯერ კიდევ XV საუკუნეში იტალიური რენესანსის წარმომადგენელმა ლორენცო ვალამ და ნიდერლანდელმა ერასმ როტერდამელმა ნიადაგი გამოაცალეს ამ ზღაპარს, ხოლო XIX საუკუნეში დასავლეთში გ. კოხმა და შტიგლმაირმა დაადგინეს, რომ ძირითადი იდეები ფსევდო-დიონისესთვის მიწერილი წიგნებისა ეკუთვნის ფილოსოფოს პარაკლეს, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის გამაერთიანებელი ტენდენციის უკანასკნელი წარმომადგენელი იყო.

კ. მარქსი უსაყვედურებს შტირნერს, რომ უკანასკნელი ვერ ერკვეოდა ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის ურთიერთობაში და იმის ნაცვლად, რომ გაეგო ანტიკური ფილოსოფიის იდეების წინააწარი „გალოზების“ საჭიროება ძველ სისტემაში, შტირნერი, ამბობს მარქსი, „განაღობდა ამ მოძღვრებებს უშუალოდ ქრისტიანობაში“. მაგრამ მარქსი კიდევ უფრო ზედმიწევნით მიუთითებს ისეთ გარემოებას, რომელიც უნდა გამოყენებულ იქნეს იმ დებულების სიყალბის გასაგებად, თითქოს პავლე შეიძლებოდა ყოფილიყო მასწავლებელი არეოპაგისტული წიგნების ავტორისა, რადგან, მარქსის სიტყვებით, „როდესაც პავლე აუმხედრდებოდა ფილოსოფიას, მას მხედველობაში ყავდა მხოლოდ ეპიკურელთა ფილოსოფია“.⁶

თანამედროვე ბიზანტიოლოგიას ჩვენს ქვეყანაში ყოველთვის საკმაო საბუთი ჰქონდა დაინტერესებულიყო არეოპაგისტული წიგნების საკითხით, რამდენადაც ჩვენი მეცნიერებისათვის სწორედ აქ იდგა საკითხი ანტიკურობიდან ქრისტიანობისაკენ გადასვლის კონკრეტული ფორმის შესახებ. ეს ეხებოდა აგრეთვე იმ თხზულებებს, რომლებშიც ასეთი გადასვლა იყო განხორციელებული და აგრეთვე ამ წიგნთა ნამდვილ ავტორს. ეს ინტერესი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო აგიოგრაფიული ანუ ლიტურგიკული, არამედ, ყოვლის უწინარეს, ისტორიულ-ფილოსოფიური. რამდენადაც კი ამ თხზულებათა შექმნა მზადდებოდა არა მარტო საერთო ეკონომიური და კულტურულ-პოლიტიკური ტრადიციების გზით და ტერიტორიალურადაც კი უკავშირდებოდა იმ ადგილებს, რომლებიც დღეს ჩვენს კავშირში შემოდის, ამდენად ინტერესი დასახელებული საკითხებისადმი არ შეიძლება არ გაიზარდოს. მაშინ კი, როდესაც მასალების გამორკვევამ აღნიშნული წიგნების ავტორის საკითხის შესახებ მიგვიყვანა ძველი საქართველოს წარმომადგენელ პეტრი იბერიისადმი, ეს ინტერესი არეოპაგისტული წიგნების მიმართ საბოლოოდ უნდა დაზღვარიყო, როგორც მორიგი საკვლევო საკითხი საბჭოთა მეცნიერებისა.⁷

არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის გამორკვევისადმი მიძღვნილმა კვლევ-ძიებამ ჩვენ არა ერთხელ გვაჩვენა, რომ საქირო იყო გარემოს გამოკვლევა, რომლებშიაც ეს წიგნები წარმოიშვა, გამორკვევა კულტურული და ფილოსოფიური გარემოებისა, რაც თავისდა რიგად უკავშირდებოდა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების ნაირობას მომდევნო მსოფლმხედველობრივი

მუშაობის მიერ და ამის შემდეგ ისებობდა საკითხი თვით პრობლემის გადაჭრის შესახებ.

ახლა ჩვენი მიზანია, მთელს აქამდე წარმოებულ ჩვენს კვლევადიებაზე დამყარებით, ერთხელ კიდევ ხაზი გაესვას თვით პრობლემის გადაჭრას, რომლის ნიადაგზე ჩვენი ნამუშევარი შეხვდა ევროპული მეცნიერების წილიწევებს. ეს ორი ფაქტი ერთიმეორეს დაშორდა, შეიძლება ითქვას, მხოლოდ ერთი ათეული წლით. ამდენად ჩვენთვის ახლა გასარკვევია, ერთის მხრივ, თუ როგორ იქნა ჩვენ მიერ დაყენებული ეს საკითხი და რა საშუალებები და გზები გამოიყენეთ ჩვენ დასახელებული პრობლემის გადასაწყვეტად. მეორეს მხრივ, საჭიროა ისტორიული და, აგრეთვე, სამართლიანობის საკითხის თვალსაზრისით აღდგენილ იქნეს ის არგუმენტაცია, რომლითაც ევროპის მეცნიერების წარმომადგენელმა ე. პონიგმანმა გადაწყვიტა იგივე პრობლემა. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ამ გადაწყვეტის მიმართ გაუარკვევით ორმაგ დამოკიდებულებას, ერთის მხრივ ჩვენსას, რამდენადაც იგი მოკემულია მთელს აქამდე მოხსენებულს მის გადმოცემა-დალაგებაში, ხოლო, მეორეს მხრივ, ჩვენ გავარკვევთ თანამედროვე ევროპული მეცნიერების დამოკიდებულებას იმავე პონიგმანის ნამუშევრისადმი. ამ საკითხის გარკვევას ჩვენ მივუძღვნით შემდეგ თავს.

ახლა კი, ერთხელ კიდევ აღვადგინოთ თვით საკითხის დაყენების ზოგიერთი კონკრეტული პირობა და აღვნიშნოთ, თუ რა შეიტანა ჩვენმა გამოკვლევამ საკითხს დღევანდელ ვითარებაში.

არეოპაგისტულ წიგნებზე ლაპარაკი პირველად შეიქნა კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ ყრილობაზე 532/33 წელს, თუმცა, უნდა ვიფიქროთ, რომ მათ შესახებ ცნობა მანამდეც არსებობდა. ეს დოკუმენტები თავის დებულებათა გამსამტყიცებლად წინააყენეს მონოფიზიტებმა, რომელთაც მანამდე, როგორც ჩანს, უკვე მოაწერეს მათში ერთგვარი ჩანართების შეტანა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო მისი მიწერა დიონისე არეოპაგელსათვის, რომელიც, როგორც პავლე მოციქულის მოწაფე, თავის ავტორიტეტს ამ წიგნებზედაც გაავრცელებდა. ამ ნაბიჯმა დიოფიზიტების მხრივ წინააღმდეგობა გამოიწვია, რადგან უყანასკნელთ ეპკი შეჰქონდათ, რომ მონოფიზიტებმა, რომელთაც დიდი ხნის განმავლობაში გადამალეს ეს თხზულებები, შესაძლებელი იყო მათში შეიტანეს ყველა მათთვის სასურველი შესწორება. ეს იყო პირველი დაეჭვება დიონისეს წიგნების ნამდვილობაში, რომელიც ზემოთ დასახელებულ ყრილობაზე გამოითქვა. მალე ზრძოლა გადავიდა თეოლოგიურ-დოგმატიურ კამათში, მაგრამ არც სევეროს ანტიოქიელის ცდა ზოგი არეოპაგისტული წიგნის ადგილები განემარტა და არც იოანე სკითოპოლის ცდა ამოეკითხა დიონისეს ნაწერებში სამი ბუნება იმ მიზნით, რათა აღიარებული ყოფილიყო სისწორე მხოლოდ მესამის — ადამიანურ-ღვთაებრივის — არავითარ შედეგს არ იძლეოდა. ვერც სევეროსმა და ვერც VI საუკუნის დასაწყისში მწერალმა იოანე სკითოპოლისმა ვერ მიაღწიეს ნამდვილ გაგებას მოყვანილი ადგილებისა, რომლებიც შეიცავდნენ არა მარ-

ლო მოძღვრებას ორი ბუნების შესახებ, არამედ მომეტებულად დოგმატის შექსებას ღმერთ-ადამიანისა და ადამიან-ღმერთის შეერთებით. ეს იოანე, რომელიც არგოპაგისტული წიგნების პირველი კომენტატორი იყო, ცდილობდა რა თავიდან აეცდინა მათი დიოფიზიტური ფაგება, სამი ბუნების დაშვებაზე მივიდა, რომლებიც თითქმის იგულისხმებოდა ფსევდო-დიონისეს ნაწერებში.⁹

ვერც ერთმა დასაბუთებულმა განმარტებელმა ვერ მოახერხა ფსევდო-არგოპაგისტულ წიგნებში დასაბუთებული აქციონების არსების გარკვევა, რადგან შეუძლებელი იყვნენ დოგმატიკური მოსაზრებებით. ასეთივე მდგომარეობა რჩებოდა ნამდვილი ავტორის გამორკვევის საკითხშიაც. მე-15 საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე ეს საკითხი ოდნავადაც ვერ წაიწია წინ და რჩებოდა. „მეცნიერებისათვის საწვალბელ საკითხად“.¹⁰ უკანასკნელი ცდები ფსევდო-არგოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის აღმოჩენისა, რომლებიც უკვე XIX საუკუნეში წარმოებდა, ვერ აღმოჩნდა საკმარისი საკითხის ნათელსაყოფად. კოხმა 1901 წელს, შტიგლმაირმა 1928 წელს, ათენაგორამ 1932 წელს ამაოდ მოანდომეს დიდი ცოდნა და ენერგია ამ საკითხის გადაწყვეტას, მაგრამ ვერ მოახერხეს საკითხისადმი ისეთი მიდგომა, რომ დავი გაეთავისუფლებით წინასწარ გამკლარი აზრების გავლენისაგან. ისინი ამ ოდნენ დაშვებული ავტორისაგან და არ ამიდიოდნენ მისკენ. აქ კი საჭირო იყო სწორედ ყოველგვარი, თუნდაც უმცირესი საბუთების, მითითებების, მსგავსების, ბოლომდე უთქმელის გამოყენება.¹¹ შტიგლმაირისა და ლებონის კამათმა ნათელი გახადა, რამდენი შრომა, გარემოს ცოდნა და პრობლემის ისტორიაში ზედმიწევნით დაკვირვება იყო საჭირო ნამდვილი ავტორის აღმოჩენისათვის. ყველაფერი ეს კიდევ რომ მოცემული ყოფილიყო, სულ მცირედი მეთოდოლოგიური შეცდომა საქმარისი იყო, რომ მკვლევარს გზა აბნეოდა, როგორც ეს დაამტკიცა შტიგლმაირის მაგალითმა.¹¹

1942 წელს რუსულ ენაზე გამოქულ ჩემს შრომაში სათაურით „ფსევდო-დიონისე არგოპაგელის საიდუმლოება“ (ინგლისური რეზიუმით) ნოცემული იყო რამდენიმე წლის მუშაობის შედეგები, რაც საჭირო იყო ახალი დროის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის შეთვისებისათვის. ზნათ მოყვანილი გზების გამოკრევეამ, რომლებზედაც მტკიცდებოდა სავაჭრო კავშირი აღმოსავლეთისა დასავლეთ ქვეყნებთან და ირკვეოდა ეკონომიკური და კულტურული სფერო საბერძნეთიდან კოლხიდიდან და იმავე, საბერძნეთიდან სირიისაკენ (პაზისაკენ) მიმართულება, მიგვიყვანა იოანე ენუქისა (ლაზის) და მისი მოწაფის პეტრე იბერის საზოფელადმდე გამოირკვა, რომ ეს გარდასვლა ახალი აზროვნებისაკენ უნდა გამხორციელებულიყო სწორედ აქ, სირიაში, V საუკუნეში ანტიკური ფილოსოფიის იმ სტადიის ნიდაგზე, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ათინურ-ფილოსოფიური სკოლის მეთაური პროკლე. სირიულ ძეგლებს შორის ყურადღებას იპყრობდა ეგრეთ წოდებული „წიგნი იეროთეოსისა“. მაგრამ არგოპაგისტული წიგნების შინაარსმა მეტად განსაზღვრა დასახლებული წიგნის მნიშვნელობა. ამიტომაც იყო,

რომ ჩვენს 1942 წ. დაწერილ წიგნში ვწერდით: „არა აქვს ჩვენის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა სირიულ ძეგლს სათაურით „წიგნი აეროთეოსისა“, ზოლო ამ ადგილს ფაშო გააკეთებულ შენიშვნაში ვწერდით: „საკითხი იეროთეოსის შესახებ, რომელზედაც ზშირადაა ლაპარაკი ფსევდო-არეოპაგიტთან, კიდევ საჭიროებს გამოკვლევას. კომენტატორები მაქსიმე კონფესორი და გერმანოსი ვერ გაერკვნენ ამ საკითხში“.¹²

დაახლოებით ძალიან დაინტერესებული არიან — როგორ მივედით ჩვენ პეტრე იბერამდე, V საუკუნეში მთელი სკოლის სათავეში მდგომ ადამიანამდე მაიუმში, სადაც მისი მოწაფეები იყვნენ მომეტებულად ქართველები, ზოლო მათ შორის სხვებიც. ამ გარემოების გამო სხვადასხვა შემცდარ მოსაზრებებს აქვს ადგილი. სინამდვილეში კი ჩვენ, მივყევით რა თანამედროვე მეცნიერულ მეთოდს, ადვილად გავერკვიეთ იმაში, რომ ანტიკური ფილოსოფიის იდეები, მსული თავისი დამუშავების საბოლოო პუნქტამდე, უნდა გამხდარიყო შეუამავალი ანტიკურ ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას შუა. დაახლოებით მეცნიერება კარგად გრძნობდა ამ საჭიროებას, მაგრამ მან ვერ გამოიყენა ისტორიის გაგებისათვის დიალექტიკური მეთოდი, რომლის საშუალებით გაითვალისწინებდა ახალ საფეხურზე გადასვლას აუცილებლობას. ამის ნაცვლად იგი ეძებდა დაახლოებას პლოტინსა და ფსევდო-დიონისეს შორის. სრულიად ამკარად მიუღებელი ჩანდა ცდა, რომ თვით პროკლე ყოფილიყო გარეგნული, როგორც შეუამავალი ფსევდო-დიონისესა და პლოტინს შორის, რადგან, ჯერ ერთი, პროკლე მაღალი საფეხური იყო და, მეორე, საჭირო ზღვობდა შუა საფეხური თვით პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის, ე. ი. ანტიკურობის უკანასკნელ წარმომადგენელსა და ქრისტიანული ფილოსოფიის პირველ წარმომადგენელს შორის.

გვაქვს თუ არა ჩვენ საშუალება დოკუმენტალურად დავადგინოთ ცავშირი ფსევდო-არეოპაგიტის ნამდვილ ავტორსა და დასახელებულ პროკლეს შორის? თავისთავად ცხადია, რომ შინაარსეულად ამ ცავშირის დადგენა არ აღმოჩნდა ძნელი. როგორც წინათაც იყო აღნიშნული, ის ადვილად გააკეთეს ევროპელმა მეცნიერებმა, მათ შორის კონზა და შტიგლმაირმა. არეოპაგიტის ნამდვილი ავტორის ნაწერებში რომ იპოვნებოდა პროკლეს იდეები, ეს პირდაპირ იკითხებოდა დასახელებული წიგნების ზოგიერთი ადგილიდან. თვითონ პეტრე იბერიც, რომელიც მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობის მიხედვით უკვე ნამდვილ ავტორად ითვლება არეოპაგიტული წიგნებისა, არა ერთხელ იხსენიებს თავის ნაწერებში იმ უბრალო ფაქტს, რომ მან არათუ საერთოდ იპოვებდა პროკლეს ფილოსოფიური იდეებით, არამედ ესა თუ ის ადგილი ზედმიწევნით გადმოიღო მისგან.¹³

უკანასკნელ შემთხვევებში ის პირდაპირ ასახელებს პროკლეს თხზულებას „ღმრთისმეტყველებითის“, როგორც წყაროს, რომლიდანაც მას ესა თუ ის ადგილი მოუყვანია. კიდევ მეტი — პეტრე იბერი მიუთითებს, რომ ასეთი გადმოღება მან გააკეთა თავისი მასწავლებლის იოანეს მეოხებით. ეს უკანასკნელი გარემოება იმდენად ნათლად ჩანს არეოპაგიტულ ზოგიერთ

წიგნში, რომ მეცნიერებაში გამოითქვა აზრი — იოანე ლაზი იმდენად ზედმეტ-წევნით იცნობდა პროკლეს ფილოსოფიას, რომ ზოგი ადგილი გადმოღების დროსაც კი პირდაპირ დაემთხვა პროკლეს წიგნების ტექსტს. ყველაფერი ეს ეხება შინაარსის საქმეს და ამდენად უდავოდ დამტყიცებულად ითვლება, რომ პეტრე იბერმა თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის დანშვარებითა და თანამშრომლობით შექმნა თავისი თხზულებები.¹⁴

სხვა საკითხია ის, რომელიც ზემოთ დავაყენეთ, სახელდობრ, არსებობს თუ არა დოკუმენტალურ-ტექსტუალური საბუთი, რომელიც შეიძლება მიგვითითებდეს ამავე კავშირზე. თავის ერთ-ერთ თხზულებაში საათაურით „სალმართო სახელათვის“ პეტრე იბერი წერს, რომ ამას წინათ, ე. ი. იმ წიგნის დაწერამდე, მან და მისმა „ღვთაებრივმა მასწავლებელმა“ იოანემ გადმოიღეს პროკლეს წიგნი ღვთისმეტყველების შესახებ. რამდენადაც აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ ეს გადმოღება მოხდა მანამდე, ვიდრე დაიწერებოდა წიგნი — „სალმართო სახელათვის“, — ნათელია, რომ გადმოღებული ადგილები უნდა ვეძიოთ რაღაც ცალკე თხზულებაში. აქამდე არ ირკვევა რომელი უნდა იყოს ეს თხზულება, რადგან ტექსტუალური დამთხვევა პროკლეს წიგნსა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ და სხვა რომელიმე წიგნს შორის ჯერ არა ჩანს.

საკითხავია, რას უნდა წარმოადგენდეს ან რა იყო ის თხზულება, რომელსაც მიუთითებს პეტრე იბერი? ჩვენს გამოკვლევაში 1942 წელს ჩვენ მიუთითებდით, რომ აქ უნდა ლაპარაკი იყოს ისეთ თხზულებაზე, რომელიც ერთსა და იმავე დროს უნდა შეიცავდეს ტექსტსაც და მის განმარტებასაც. უფრო საფიქრებელია, რომ აქ აღებულია არა მთლიანად პროკლეს დსახელბული წიგნი, არამედ მისი ერთი ნაწილი თემატიურად და შინაარსეულად გამოკვეთილი. რა ენაზე უნდა ყოფილიყო დაწერილი ეს წიგნი? მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობის მიხედვით უკვე ნათელი ჩდება, რომ იოანე ლაზი, ისე როგორც მისი მოწაფე პეტრე იბერი, იმ ორენოვან მწერართა რიცხვს ეკუთვნოდა საქართველოში, რომლებიც ქართულსა და ბერძნულს ენაზე წერდნენ ერთსა და იმავე დროს და ხშირად ერთსა და იმავე თემაზე. ჩვენ გვაქვს ცნობები, რომ იოანე ლაზი ბერძნულადაც წერდა და ქართულადაც. ასეთივე ცნობები გვაქვს ჩვენ პეტრე იბერის შესახებაც.¹⁵ გასარკვევია მხოლოდ რა სახისათვის იყო, სახელდობრ, ის წიგნი, რომელიც იოანე ლაზსა და პეტრე იბერს პროკლეს წიგნის ნიადაგზე გაუკეთებიათ. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს პირდაპირი თარგმანი იყო პროკლეს ტექსტისა, რადგან ასეთი თარგმანი ყოველ შემთხვევაში ბერძნულ ენაზე უზარო იქნებოდა, თუ ის ერთგვარ გადაკეთებას არ წარმოადგენდა პროკლეს ტექსტისა. მეორეს მხრივ მხედველობაში მისაღებია, რომ პეტრე მასწავლებელი იყო სირიული სკოლისა, რომლის შემადგენლობაში შედიოდნენ როგორც ქართველები, ისე არაქართველები — ბერძნები, სირიელები და სხვ. ამ გარემოებას არ შეუძლო არ შთაეგონებია პეტრესათვის, რომ გადმოღება პროკლეს წიგნისა, რომელსაც შეიძლება ერთგვარად სახელმძღვანელოს სასიათიოც კი ჰქონდა, მართო ქართულ ენაზე არ უნდა მომხდარიყო. ამის შედეგად უნდა ვიფიქროთ,

რომ დაიწერა ისეთი წიგნი, რომელიც პროკლეს წიგნის კომენტარს ანუ გან-
მარტებით გადმოლებას წარმოადგენდა, და ამ სახით იგი ორივე ენაზე —
ქართულზედაც და ბერძნულზედაც დაიწერა.¹⁰

გვაქვს ორი საბუთი ვიფიქროთ, რომ ეს სწორედ ასე იყო, რადგან
სიბიულ ენაზე ასეთი ინტერპრეტაცია-თარგმანი გადაითარგმნა პეტრე იბე-
რის მოწაფის სერგი რეშინელის მიერ. მეორეს მხრივ, ქართულად რომ
ასეთი განმარტებითი გადმოლება არსებობდა, ამას მიგვითითებს მეთერთმეტე
საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი, რომელიც თავის თხზუ-
ლებებში პირდაპირ ლაპარაკობს, რომ იგი — პეტრიწი მეორეჯერ აკეთებს
პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ ქართულ ენაზედ კომენ-
ტირებულ გადმოლებას. ეს მითითება, რომ იოანე პეტრიწი ამ საქმეს აკეთებს
პეტრიწი, შეესებოდა აგრეთვე მეორე ცნობით, რომ მისი პირველი ღამ-
კეთბელი იყო კაცი, რომელიც შემოსილია „დიდებითისა თნებაისათა“.¹¹

პეტრიწმა ისიც სცადა, რომ შემოვლილის გზით დაესახელებია ნამდვილი
ავტორი ასეთი განმარტებითი გადმოლებისა. მან თვით, ფაქტი, რომ ის კაცი
ქართველი იყო, უდავოდ დაადგა ტურა, რაჟაღ მთავარი და გადაწვევითი მნი-
შვნელობა ჰქონდა. ჩვენ ეს გარემოება ასედაც გამოვიყენეთ 1942 წლის
რუსულ გამოკვლევაში, სადაც აღვნიშნავდით, რომ მას შემდეგ, რაც ყველა
სხვა საბუთმა არეოპაგისტული წიგნების ავტორის გამოკვლევაზე პეტრე
იბერის სახით ასე თუ ისე მიგვიყვანა, თვით ეს ფაქტი ქართულ ენაზე შე-
სრულებული განმარტება-თარგმანისა ამ გარემოებას საბოლოოდ ადას-
ტურებს.¹²

ის გარემოება, რაც ცნობილი გახდა დასავლეთ ევროპის მეცნიერებისა-
თვის მხოლოდ XIX საუკუნეში, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ზოგიერთ
მიხვედრას იტალიური რენესანსის ეპოქიდან, ცნობილი აღმოჩნდა ქართველი
მოაზროვნისათვის ჯერ კიდევ მეთერთმეტე საუკუნეში. მართლაცდა, პეტრიწი
პირდაპირ აღნიშნავს თავისი წიგნის შესავალში, რომ დიონისემ (არეოპაგელ-
მა) დიდების სახელი მოიპოვა პროკლეს წიგნისაგან „კავშირნი ღმრთისმეტყვე-
ლებითნი“. ეს გარემოება შეუძლებელი იქნებოდა, რომ ქართველ მოაზროვ-
ნეს მეთერთმეტე საუკუნეში არ ჰქონოდა მონაცემები საკითხის იმრიგად გა-
დაწვევებისათვის, რასაც ფილოლოგიური კრიტიკის ნიადაგზე დასავლეთის
მეცნიერება საბოლოოდ მხოლოდ რვა საუკუნის შემდეგ მიხვდა.

დაუშვებელია, რომ ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორს ერთ-
ხელ მაინც არ დაესახელებია ფილოსოფოსი პროკლე. აცი არ უშვებდა ის
არც ერთ შემთხვევას, რომ ამა თუ იმ სააზროვნო მოწინებთან დაკავშირებით
დაესახელებინა ამა თუ იმ მომენტთან აზროვნების თვალსაზრისით კავშირში
მყოფი პირი. ასე მაგალითად, თავის წიგნში „საღმრთო სახელთათვის“ პეტრე
იბერი, დაკავშირებით ღვთაების „განყოფილებლობისა“ და „უსახელობის“
იდეასთან, მიუთითებს ვინმე ფილოსოფოს „იუსტიოსზე“. აგრეთვე, ანეითარებს
რა მოძღვრებას ღვთაებთა იდეის უარყოფით განმარტებათა შესახებ, პეტრე
იბერი მაშინვე გაიხსენება ფილოსოფოს კლიმენტის, რომელთანაც მას უფულ-

ვება პირველი მითითება ეგრეთ წოდებული „უარყოფითი თეოლოგიის“ შესახებ. ამიტომ გაუგებარია, რომ პეტრე იბერი, იღებს რა რიგ დებულებებს პირდაპირ პროკლეს თხზულებიდან, სრულიადაც არ ასახელებს მის ავტორს.

ეს გარემოება სრულიად დაუშვებელია. სინამდვილეში მის არავითარ შემთხვევაში აღგილი არ ექნებოდა და ეს უნდა მიეწეროს იმათ ნამოქმედარს, რომლებიც პირდაპირ დაინტერესებულნი იყვნენ მოესპოთ არეოპაგისტულ წიგნებში ყოველგვარი კვალი, რომელიც მის წარმოშობას მიუთითებდა პროკლეს დროსთან დაკავშირებით, ე. ი. V საუკუნეში. ამით ისინი ცდილობდნენ შეენარჩუნებიათ ის ყალბი წარწერა, რომელიც მათ პეტრე იბერის ნაწერებს გაუკეთეს და რომლითაც დაეწიყებული იქნებოდა ნამდვილი ავტორი და დადასტურდებოდა პირველი საუკუნის ვითომცდა ავტორი დიონისე არეოპაგელი. ეს გარემოება აშკარად გამოირკვა კონსტანტინოპოლის ყრილობაზე 532/33 წელს, სადაც მონოფიზიტები „ძველ წერილზე“ მიუთითებდნენ.¹²

ქართველმა ფილოსოფოსმა პეტრიწმა დაარღვია ეს საიდუმლოება. მაგრამ ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთათვის კიდევ სხვა საშიშროება ისახებოდა. სახელდობრ, დიონისე და მისი მასწავლებელი — იეროთეოსი, ქართულ ენაზე მწერალნი, საშიშარნი იყვნენ თავისი მითითებით იმ ადამიანზე, რომელიც არ იხსენიებოდა იმ დროს საქართველოში, როგორც ვითომცდა მე-5 საუკუნის მონოფიზიტთა მართლმადიდებლობიდან გამდგარი ბანაკის ნონაწილე. ამრიგად, ჩვენმა კვლევა-ძიებამ მიგვიყვანა ქართულად მწერალ ფსევდოდონისუსთან. მაგრამ ვინ იყო იეროთეოსი, რომელსაც ასე ხალისიანად და ვრცლად იმორჩებებს პეტრე იბერი და ამ დამოწმებას ანუ ციტატებს ფრიად საგულისაშხოდ სთვლის.

აშკარაა, რომ ეს სახელი არაა ნამდვილი, იგი ფსევდონიმია შემუშავებული თვითონ პეტრე იბერის მიერ. მაგრამ ეს ფსევდონიმი მიეკუთვნა ნამდვილად არსებულ ადამიანს. ამის გამო იყო, რომ რუსულ შრომაში 1942 წ. ჩვენ ვწერდით: „ეს სახელი გადმოღებულია თვითონ ფსევდოდონისეს ლექსიკონიდან“. ვინ არის ეს იეროთეოსი ანუ ის ადამიანი, რომელსაც გულისხმობს იბერი მის მიერ შექმნილი ზელოვნური სახელით ქვეშ? ერთი რამ ცხადია, რომ ეს იეროთეოსი, პეტრე იბერის რწმუნებით, მისი მასწავლებელი, მისი განმანათლებელია, კიდევ მეტი, პიროვნება, რომელიც აქ არის აღნიშნული, შეიძლება უფრო ზედმიწევნითაც იყოს გამოჩვეული. თუ თავისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მსჯელობების დროს წიგნში — „საღმრთო სახელთათვის“ პეტრე იბერი ასახელებს იეროთეოსს, როგორც მზის მსგავს ნოაზროვნეს, თავის მსჯელობაში ზეციური და მიწიერი იერარქიის შესახებ იგივე პეტრე იბერი თავის მასწავლებლად ასახელებს იმას, ვინც განავითარა ეს მოძღვრება იერარქიების შესახებ, და ამ შემთხვევაშიაც იეროთეოსს ასახელებს. პეტრე იბერის ბიოგრაფიის მიხედვით მოძღვრება ზეციერი იერარქიის შესახებ დალაგებული იყო ფსევდოდონისეს მიხედვით და ეს შეუსრულებია იოანე ევსუქს (ლაზს). აი სწორედ ამ მასწავლებელზე იერარქიის

შესახებ, რომელიც ცნობილია დასახელებული ბიოგრაფიიდან, ფსევდოდ იოანისე აღნიშნავს, როგორც „თავის ღვთაებრივ მასწავლებელს“. „პეტრე იბერის ცხოვრება“ მოგვითხრობს ზედმიწევნით იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოედგინა ზეციერი იერარქიის აგებულება იოანე ევსუქს — მასწავლებელსა და სიციოცხლის თანამგზავრს პეტრე იბერისა. იგივე იდეები „ზეციერ იერარქიაში“ განვითარებული მიეწერება „ღვთაებრივ მასწავლებელს და განმანათლებელს“ ფსევდო-დიონისესი — იეროთეოსს. არ უნდა გვეჩვენებოდეს მაინცაღმანიც ნაჩქარევად დასკვნა ყველა ამ მოყვანილი საბუთისაგან, სახელდობრ ის, რომ იოანე ევსუქი (ლახი), პეტრე იბერის მასწავლებელი, და იეროთეოსი, ფსევდო-დიონისეს მასწავლებელი, ერთი და იგივე პირია. ამრიგად: ქართულ ენაზე მიწერილი ფსევდო-დიონისე, იგივე პეტრე იბერი, მე-5 საუკუნის მოღვაწე, აღმოჩნდა ანტიკურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათეისტების ცენტრში — ქალაქ ჰაზაში (მაიუმში).²⁰

ისტორიულ-იდეოლოგიური თვალსაზრისით აქ არის საზღვარი თეორიული დასაბუთებისა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის აღმოჩენისა და ამის იქით წასვლა არც შესაძლებელი იყო და არც საჭირო. ხოლო პრაქტიკული დასაბუთება, ე. ი. დასაბუთება დასაბუთებული ფაქტზე, ამ შემთხვევაში უმჯობესი შემოწმება იქნებოდა შესრულებული დასაბუთების, რამდენადაც „პრაქტიკა თეორიულ შემეცნებაზე მაღლა დგას“.²¹

ასეთ პრაქტიკულ დასაბუთებად შეიძლება გამომდგარიყო ის უდავო მოვლენა, რომ იეროთეოსის სახელი მართლაც ემთხვევა ნამდვილ იოანე ევსუქს (ლახს), პეტრე იბერის მასწავლებელს. აი, ასეთი დამთხვევა ფაქტიურ აგიოგრაფიულ და ლიტურგიულ მონაცემთა ნიადაგზე მართლაც მოახერხა ბელგელმა მეცნიერმა ერნესტ ჰონიგმანმა, რომელიც 1952 წ. გამოქვეყნებულ შრომაში ურყევად ადასტურებს პეტრე იბერის იგივეობას ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორთან. ვეებერთელა სპეციალური მასალის ნიადაგზე ე. ჰონიგმანი აღგენს, რომ მასწავლებელი და ცხოვრების თანამგზავრი პეტრე იბერისა გარდაიცვალა 4 ოქტომბერს 465 წ. მახლ. მისი მოწაფე — პეტრე იბერი მაიუმელი ეპისკოპოსი ასაფლავებს მას თავის საფანეში და ამავე დღეს, ე. ი. 4 ოქტომბერს, დაადგენს, როგორც იეროთეოსის საეკლესიო მოხსენიების დღეს. ამავე მეთოდით ავტორი ადასტურებს პეტრე იბერის გარდაცვალებისა და მოხსენიების დღეს, მაგრამ გაღმწყვეტ მომენტად ჩვენი პრობლემისათვის პირველი ფაქტი ითვლება.

ამის გამო, მართალი იყო ე. ჰონიგმანი, როდესაც 1952 წ. იგი წერდა: „იეროთეოსის მოხსენიების დღის დამთხვევა იოანე ევსუქის სიკვდილის დღესთან იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ აგვისხნის ჩვენ იეროთეოსის ნამდვილ სახელს და ამავე გზით თვითონ ფსევდო-დიონისეს სახელსაც“.²²

ჩვენს დამოკიდებულებას, რამდენადაც იგი გამოხატულია როგორც ჩვენი თეზისების, ისე მისი მსგავსება-განსხვავების დადგენაში, მკაფიოდ შე-

ვეხებით ჩვენი თხზულების შემდეგ თავში. თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენ, ისე როგორც ე. პონიგმანი, ვარკვევთ გარემოს, რომლებშიაც შექმნილი იყო ე. წ. არეოპაგისტული წიგნები. ეს გარემო არის როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული, ისე ფილოსოფიური. აქვე, მოკლედ რომ ვთქვათ. რამდენადაც ეს საჭიროა მიმდინარე მსჯელობის გასაგებად, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენთვის მთავარია ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისების საკითხი. ჩვენ ეს მუშაობა წინა თავებში შევასრულეთ, სადაც გაირკვა რა გზით და როგორ მიგვიყვანა ჩვენ აღნიშნული პირობების გამორკვევამ პეტრე იბერთან. შემდეგ, როგორც ეს კარგად გვახსოვს, მოყვანილი იყო სათანადო გამოთქმები პეტრე იბერის თხზულებებიდან, რამაც, როგორც დავინახეთ, შედარებით კარგი შედეგები მოგვცა. ჩვენ საქმოდ დრო მოვანდომეთ ფსევდო-ეპიგრაფის წარმოშობის საკითხს და ვცადეთ გაგვერკვია ზაქარია რიტორის როლი ამ საკითხში. ყველა ამ კვლევის შედეგს ჩვენ დავეუბნეთ ის წყაროები — სირიული, სომხური და ქართული, რომელთაც ჩვენი პრობლემის დარკვევისათვის თავისებური მნიშვნელობა ჰქონდა. განსაკუთრებული ყურადღების საგნად გავხადეთ ჩვენ პეტრე იბერის ყოფილი მოწაფე სერგი რეშაინელი (გარდაიცვ. 453 წ.), რომელმაც ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნები სირიულ ენაზე გადათარგმნა. ამ სერგი რეშაინელს ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც წარსული კვლევისათვის, ისე მომავლისთვისაც. სერგი რეშაინელის საკითხთან დაკავშირებულია ვიწრო დამოკიდებულება პეტრე იბერთან, მისი მოხსენიების დღესთან, მაგრამ რაც განსაკუთრებულია წიგნთან, რომელიც მან აგრეთვე თარგმნა ბერძნულიდან სირიულ ენაზე და რომლის სათაურია „წიგნი მიზეზთაი“.²³

ის გარემოება, რომ ეს წიგნი გაჩნდა სირიულ ენაზე, აყენებს საკითხს იმის შესახებ, თუ რატომ გადათარგმნა იგი პეტრე იბერის თხზულებებთან ერთად სერგი რეშაინელმა. ეს ფაქტი თავისდარიგად როგორც აყენებს, ისე თითქმის სწყვეტს საკითხს იმის შესახებ, რომ ეს თხზულებაც, ე. ი. „წიგნი მიზეზთაი“, პეტრეს სახელთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ორენოვანი მწერალი პეტრე იბერი, როგორც აღინიშნა, ჩანს, ამ მრავალმნიშვნელოვან წიგნსაც ორ ენაზე წერდა. სერგი რეშაინელს, ცხადია, ზელთ ჰქონდა მხოლოდ მისი ბერძნული ეგზეგეზიკალი, რომელიც მან, როგორც პეტრე იბერის თხზულება, გადათარგმნა სხვა მის თხზულებებთან ერთად სირიულ ენაზე.

ასეთია ამ ფრიად მნიშვნელოვანი წიგნის „წიგნი მიზეზთაი“-ს წარმოშობის საკითხი, რომელსაც ჩვენ აქ მხოლოდ ვაყენებთ, რამდენადაც იგი დაკავშირებულია პეტრე იბერის ლიტერატურული მოღვაწეობის საკითხთან. ისე კი ამ წიგნის დიდი მნიშვნელობა და გავლენა მსოფლიო და, განსაკუთრებით, დასავლეთის საშუალო-საუკუნეობრივ ფილოსოფიაში, რაც პარალელურად მიყვება პეტრე იბერის სხვა წიგნების გავლენასა და მნიშვნელობას იმავე საშუალო-საუკუნეობრივ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებულ კვლევა-ძიებას მოითხოვს. ამ საკითხზე პონიგმანი არ შეჩერებულა, ისე, როგორც ეს

უფრო ნათლად გაირკვევა, არც სირიულ სკოლაზე, რომლის მეთაური იყო პეტრე იბერი, და არც სერგი რეშაინელზე.²⁴

ჩვენ უკვე საკმაოდ განვიხილეთ სომხური წყაროები, ასევე შევჩერდით ქართულ წყაროებზე. უკანასკნელთა მნიშვნელობა იმაში გამოიხატა, რომ ამ გზით რამდენიმედ მაინც დადასტურდა ორენოვანი მწერლის პეტრე იბერის მოღვაწეობის ქართული ნაწილი. ეს უკანასკნელი, როგორც გაირკვა, იმაში მდგომარეობდა, რომ პეტრე იბერმა პროკლეს ინტერპრეტირებული კომენტარი გააკეთა როგორც ბერძულად, ისე ქართულად და ამდენად ქართული წყაროების (პეტრიწის) მითითება ამ გარემოებას უკავშირდება. ქართულ წყაროებში ჩვენ კიდევ ყურადღება მივაქციეთ არა იმდენად საბუთად, რამდენადაც საილუსტრაციოდ მოყვანილ მასალას — თამარ მეფის შემქმნელ პოეტ ჩახრუხაძეს (XII საუკ.). ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე მეცნიერულ ვითარებაში, რომელიც ჩვენ საკითხთან დაკავშირებით ევროპაში შეიქმნა, ზოგიერთმა საჭიროდ დაინახა მთელი ჩვენი არგუმენტაციის ცენტრი, ვითომცდა, ჩახრუხაძის შექმნასთან დაკავშირებინა. ცხადია, რომ ჩვენ იმის მტრ არაფერი გვექონდა მხედველობაში, რაც აღვნიშნა, ე. ი. ილუსტრაცია საქართველოში შექმნილი მღვდმარეობისა ფსევდო-დიონისეს სახელთან დაკავშირებით. სხვათაგან რომ ითქვას, ჩახრუხაძე იმიტომ აღვნიშნავდა თამარის საუკეთესო შემქმნელთა შორის პირველად დიონისე არეოპაგულს, რომ შესაძლებელი იყო მის ქვეშ ქართველი ყველა გვიგულისხმებია. არც მტრი, არც ნაცლები.

რამდენადაც ჩვენ მიზნად დავისახეთ ჩვენი პრობლემის გადაწყვეტასთან დაკავშირებით გავვეხილა გამოხმაურება ამ საკითხისადმი თანამედროვე დასავლეთის მეცნიერებაში და შემდეგ მომდევნო თავში ჩვენი და ჩვენი პარტნიორის ამ საკითხში — ე. კონიგმანიის — დამოკიდებულება, ამიტომ ზედმეტი არ იქნება, თუ გადავაგლებთ თვალს თანამედროვე დასავლეთის სპეციალური მწერლობის აღნიშნულ გამოხმაურებას.

ცნობილი ფრანგული სპეციალური ეურნალი „ლა ნუველ კლიო“ სთვლის, რომ „ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის აღმოჩენა დიდი და სერიოზული საქმეა, რომელიც «ნამდვილ გენიოსს» ეხება, თუმცა ასეთი აღმოჩენის საზღვრები რამდენიმედ გაადვილებული იყო ტერმინებით ante quem და post quem. მიუხედავად ამისა, ქართველი მეცნიერის ნუტუბიძის გარდა ვერავინ ვერ ამოიცნო ეს საიდუმლოება. 1946 წ. ჰონიგმანი, ისე როგორც ნუტუბიძე 1942 წ., მიუთითებს მონოფიზიტ ბერს პეტრე იბერს, როგორც არეოპაგისტულ წიგნების ავტორს, თუმცა ჰონიგმანმა თავისი წინამორბედის ქართველი მეცნიერის შესახებ დავვიანებით გაიგო, შეიძლება ითქვას რამდენიმე თვით, რეცენზიიდან იმის წინ, ვიდრე ის თავის შრომას შეასრულებდა. ამდენად ჰონიგმანის აღმოჩენა ზრულიად დამოუკიდებელია ქართველი მეცნიერის მიხედვრისაგან“.²⁵

ჩვენ ნება მივეცით ჩვენ თავს მოგვეყვანა ეს გრძელი ციტატი მხოლოდ იმის აღსანიშნავად, თუ რამდენად უმნიშვნელო საქმეებს ანდომებენ ჩანდახან

დროს სრულიად სერიოზული ორგანოები და მათი თანამშრომლები. თუმცა ე. ჰონიგმანი ამ ორგანოს უცხადებს მადლობას თავისი შრომის შესახებ რეცენზიისათვის, მაგრამ საეკვოა, რომ მას დასჯირებოდეს მისი მეცნიერული მიღწევის ასეთი მოუქნელი დამცველები. თვითონ ჰონიგმანი ყველა აღნიშნულ საკითხზე გარკვეულად და ღირსეულად ამბობს ყველაფერს და დასავლეთის მეცნიერულ ჟურნალს შეეძლო მისთვის დაეჯერებინა და საკითხი მეცნიერული პირველობის შესახებ ამით ამოეწურა. როგორც წესიერი და ობიექტურია მეცნიერი ე. ჰონიგმანი წმუხარებას გამოსთქვამს, რომ ჟურნალ „ლა ნუველ კლიო“-ს რეცენზია არ აძლევს მას ჰაკამო მასალას, რათა იმსჯელოს ჩვენი შეხვედრითი მეთოდებისა და დასკვნების შესახებ. ე. ჰონიგმანი, ცხადია, მეცნიერული მოსაზრებით ხელმძღვანელობს.

იგივე ჟურნალი, სამწუხაროდ, დასახლებული რეცენზიის (ლ. მელიქსეთბევისა) მასალას გამოიყენებს ისე, რომ, როგორც აღინიშნა, ჩვენს მოხსენიებას ჩახრუხადის შესახებ „მთავარ საბუთად“ ახალებს და ჩვენ ისეთ რასმეს მოგვწერს, რაც გაუმართლებელია.

ყველაზე საკვირველი ის არის, რომ იგივე ორგანო საჭიროდ სთვლის აღნიშნოს, თითქოს „თორმეტი წლის განმავლობაში (ჩემი) აღმოჩენა ყოველგვარი გამოხმაურების გარეშე“ დარჩა ჩვენს მეცნიერებაში. ამ განცხადებით აღნიშნული ჟურნალი მხოლოდ ამჟღავნებს, რომ იგი არ დაინტერესებულა, თუ რა იწერება რუსულ ენაზე და ისიც მათთვის ძალიან ახლო დარგში — ბიზანტიოლოგიაში. ეს უკვე მას სრულიად არ ეპატიება. დიდი ხანია გაიარა დრომ, როდესაც ევროპოცენტრისტული მედიდურობით აცხადებდნენ: *rossica non leguntur* „რუსულად დაწერილი არ იკითხება“. რუსულმა ენამ საკმაო ხანია, რაც მოიპოვა საერთაშორისო ენის მნიშვნელობა მეცნიერების ყველა დარგში ისევე, როგორც პოლიტიკაში, და, ვისაც ეს არ ესმის, მას ქვეყნად გაჩენა. ცოტა დაგვიანებია. რაც შეეხება ბიზანტიოლოგიის დარგს, რუსი ბიზანტიოლოგების ბრწყინვალე პლეადა გვირგვინია იმ ისტორიული პროცესისა, რომელიც იწყება ძალიან შორს და თანდათანობით ვითარდება ყოველ დღე. ამიტომ ვისაც მათ საკითხებზე მსჯელობა სურს, მან თავის თავს შრომა უნდა მიაყენოს და სათანადო ენებზე ნაშრომების წაკითხვა მოახერხოს.

როგორც ეტყობა, დასახლებული ჟურნალი ასეთი რამეებით თავის შემწუხებას ვერ ახერხებს. საკმარისია გავიხსენოთ თვითონ ე. ჰონიგმანის მიერ გაკეთებული განცხადება იმის შესახებ, რომ მან თავისი შრომა პეტრე იბერის იდენტივობის შესახებ დაწერა 1952 წელს, როდესაც მან უკვე იცოდა ჩვენი შრომის (1942 წლისა) შესახებ. დასახლებული ჟურნალის მიხედვით გამოდის, თითქოს სულ სხვა მდგომარეობა იყო. თვითონ ჰონიგმანი ჩვენი დებულებების შესახებ ლაპარაკობს, რომ ცნობამ ამის შესახებ „აიძულა იგი (ე. ი. ჰონიგმანი) შედგომოდა თავის შრომას პეტრე იბერის შესახებ“.²⁴

რამდენადაც მოხსენიებული ჟურნალის რეცენზენტი არ კითხულობს რუსულად და მით უმეტეს, ქართულად, ამიტომ მოუვიდა მას შეცდომა, თითქოს

ჩვენმა შრომამ ჩვენს ქვეყანაში არაერთი გამომსაურება არ გამოიწვია. აქი ურნალი თითონ ასახელებს პროფესორ ლ. მელიქსეთ-ბეგს, სომხეთის აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს, რომლის რეცენზია გამოქვეყნებულია ჩვენი ქვეყნის ბიზანტიოლოგიურ ორგანოში „ვიზანტიისკი ვრემენნიკ“-ში (1949 წ.). პარტ. მელიქსეთ-ბეგი წერდა: „ასეთია ნუტუბიძის მონოგრაფიის დასკვნები, რომლებიც უქველად ხელს შეუწყობენ რიგი პრობლემის არა მარტო ბიზანტიურ, არამედ მეზობელს (მათ შორის ქართულ და სომხურ) ლიტერატურათა პრობლემების გადაწყვეტას“. თითქოს ეს გამოძახილი უნდა იყოს და გამოძახილი საკმაოდ საქმიანი, რადგან აქ სპეციალისტი-არმენოლოგი დაუყოვნებლივ გრძნობს, რომ მას და მის მეზობელ დისციპლინებს — ბიზანტიოლოგიასა და ქართველოლოგიას ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის საკითხის გადაწყვეტა ფრიად დაეხმარება. თავისთავად ცხადია, რომ სომხეთის აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს პროფ. მელიქსეთ-ბეგს მხედველობაში აქვს ჩვენი შრომა აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებაც, სადაც ფსევდო-არეოპაგისტის პრობლემას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ეძლევა. ამიტომ მისი რეცენზია არა თუ გამოხმაურების არყოფნას მოწმობს, არამედ მიუთითებს, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორის პრობლემას გამოუწვევია და შეუძლია კიდევ გამოიწვიოს მეცნიერული აზრის ერთგვარი მოძრაობა ზემოთ დასახელებული საკითხების ირგვლივ.

აღმოსავლეთის რენესანსის საკითხის ირგვლივ დისკუსიამ ბუნებრივად გამოიწვია თავის დროზე ფართო დისკუსია აგრეთვე ჩვენ მიერ მოწოდებული არეოპაგისტული საკითხის გადაჭრის გამო მოსაზრებებით. ეს გამოსვლები მრავალმხრივი და ბევრ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი იყო.

1943 წ. ჩვენი შრომის შესახებ გამოქვეყნდა კიდევ ერთი რეცენზია, რომელიც პროფ. ვლ. ორლოვს ეკუთვნოდა და სადაც ავტორი მისაღებად სთვლიდა ჩვენ მიერ მოწოდებულ გადაწყვეტას თავისი ძირითადი დებულებების მიხედვით. ავტორი გამოსტყვანდა იმ აზრს, რომ ამ მისაღებ ძირითად დებულებებს ესაქიროება „დამატებითი“ დასაბუთება. როგორც აღვნიშნეთ, თვორიული დასაბუთება ყოველთვის შეიძლება (და საჭიროებს) კიდევ დასაბუთდეს აგრეთვე დამატებითი ფაქტიური საბუთებით.

ჩვენ აქ არ ვეხებით სხვა გამომსაურებას დასავლეთ ევროპის მეცნიერებაში ჩვენი შრომის გამო, ვინაიდან ამაზე ლაპარაკი გვექნება შემდეგ თავში, რომელიც პონიგვანის შრომის განხილვისათვის იქნება განკუთვნილი. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმ შემთხვევებს, რომლებიც ახლახან მოყვანილი რეცენზიის მსგავსად ჩვენს მეცნიერებაში იქნა გამოქვეყნებული.

ასე მაგალითად, 1949 წ. თბილისის უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო კლრსში სათაურით „ბერძნული ლიტერატურა“, რომელიც ეკუთვნოდა საქართველოს სამეცნიერო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს პროფესორ ს. გ. ყაუჩინიშვილს, მთელი პარაგრაფია მიძღვნილი ჩვენი შრომის გარჩევოსადმი. 1953 წ. საკავშირო სამეცნიერო აკადემიაში წარდგენილ სადოქტორო დისერტაციაში სათაურით — „საშუალო საუკუნეების ქალაქების კულტურის

ისტორია დასავლეთში“ ნ. ა. სიდოროვა დამტკიცებულად სთვლის ჩვენ ნიერ წარმოდგენილ დებულებას პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობის შესახებ. მიუთითებს რა 1942 წლის ჩვენს მონოგრაფიას, ნ. სიდოროვა, რომელმაც ჯერ არც კი იცოდა ე. ჰონიგმანის მიერ ჩვენი დებულების სრულიად დამოუკიდებელი გზით დამტკიცება, წერდა: „დღესდღეობით დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ არაერთგვაროვანი დიონისე არეოპაგელი საზოგადოდ არც კი არსებობდა, რომ არეოპაგისტული წიგნები, V საუკუნის მეორე ნახევარში დაწერილი, აღიარებულ იქმნენ 531 წლის იერუსალიმის კრებაზე, რომ ეს დასახელებული წიგნები წარმოიქმნენ სირიაში, ყველა მონაცემის მიხედვით, ქ. ჰაზის რაიონში და რომ ისინი დაწერა მაიუმის ეპისკოპოსმა პეტრე იბერმა V საუკუნის მიწურულში გარდაცვლილმა“. ასეთი დასკვნის გაკეთებისას ნ. სიდოროვა მიუთითებს ჩვენს შრომას.²⁷ უკანასკნელ, ჩვენს ქვეყანაში გაკეთებული რეცენზიების მიხედვით შეგვიძლია დაეასახლოთ პროფ. ვ. კ. ჩალოიანის შრომა სათაურით „დავით უძლეველის ფილოსოფია“, ერევანი, 1946 წ., სადაც მითითებულია ჩვენს შრომაზე 1942 წლიდან, რომელიც გამოცხადებულია ყურადღების ღირსად.²⁸

უნდა ვიფიქროთ, რომ მოყვანილი ცნობები არ იძლევა იმის საბუთს, რომ მაინცაღმანიც დაეუჯეროთ დასავლურ ეურნალს, ჩვენ შრომაზე გამონათქვამების თუ არაგამონათქვამების საკითხში.

შეიძლება აღინიშნოს კიდევ ერთი შემთხვევა. ცნობილი ბიზანტიოლოგი ფ. დოელგერი აღნიშნავს, თათქოს ე. ჰონიგმანი იმ აზრისა იყოს, რომ ჩვენ ჩვენი დასკვნები ჰონიგმანისაგან დამოუკიდებლად გავაკეთეთ. ეს პირდაპირ ასეა აღნიშნული დასახელებული ავტორის მიერ მის ორგანოში.²⁹

თავისთავად ცხადია, რომ ასეთი ულოგიკო გამონათქმის მიწერა ე. ჰონიგმანისათვის აშკარა უსამართლობაა. ია მხოლოდ ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ ჩვენ, ე. ბ. ე. ჰონიგმანი და ჩვენ, „სხვადასხვა დაკვირვებათა ნიადაგზე ერთსა და იმავე შედეგამდე მივყავართ“. როგორც შემდეგ თავში დავინახავთ, ასეთი განცხადება სრულიად გასაგები და მისაღებია და სავსებით ეთანხმება სინამდვილეს, რადგან არ შეიძლება ვილაპარაკოთ 1942 წელს დაწერილი შრომის დამოუკიდებლობის შესახებ 1952 წელს დაწერილი წიგნის მიმართ.

ყველა ეს მიმოხილვა თანამედროვე დასავლეთის მეცნიერებაში შექმნილი ვითარებისათვის დაგვიკირდა. იგი არ იძლევა, ცხადია, სრულ სურათს არეოპაგისტული პრობლემის გადაწყვეტით გამოწვეული ვითარებისა დასავლეთის თანამედროვე მეცნიერებაში. ასეთი სურათი შეიძლება მივიღოთ მაშინ, როდესაც მომდევნო თავში ე. ჰონიგმანის არგუმენტაციის გარჩევასა და მით გამოწვეულ გამომხატვრებას შევეხებით, რასაც ადგილი ჰქონდა დასავლეთის თანამედროვე მეცნიერებაში. განსხვავება, რომელიც არსებობს ჩვენსა და ჰონიგმანის არგუმენტაციას შორის, გარეგნულადაც ადვილი გასარჩევია. შეიძლება ითქვას მოკლედ, რომ ჩვენ ჩვენს დებულებას პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობის შესახებ ცოცხალ ადამიანთა მოღვაწეობის დამთხვევაზე ვამყარებთ, სადაც ტექსტუალურად მოცემულია ასეთი დამთხვევის საბუ-

თები. ჩვენ აქ აზროვნების ისტორიის ნიადაგზე ვლგევართ და ჩვენი საბუთები ჩაქსოვილია ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ჩვენ ვემყარებით იმას, რაც ნეტად თუ ნაკლებად გარკვეული სახით მოცემული გვაქვს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ძეგლებსა და დოკუმენტაციაში. ევროპის მეცნიერებამ ამ დოკუმენტაციაში ცოტაოდენი ცვლილება შეიტანა, რაც, უპირველესად ყოვლისა, პეტრე იბერის ბიოგრაფიის საკითხს ეხება. იოანე რუფუსი, როგორც უკანასკნელ დროს მიგნებული ავტორი პეტრე იბერის სირიული ბიოგრაფიისა, მრავალხრივ ავსებს იმ ცნობებს, რომლებიც ჩვენს განკარგულებაში იყო მაშინ, როდესაც ჩვენ მხოლოდ რააბეს მიერ გამოცემული ბიოგრაფია მოგვეპოვებოდა. ჩვენში დიდხანს წარმოებდა მეცნიერულ აზრთა გაცვლა-გამოცვლა, რომლის დროსაც სხვა საკითხების გამო რააბეს ამ გამოცემას იყენებდნენ, მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცოდით რუფუსის არსებობა და რააბეს ტექსტში მრავალი აღვიღოს შეუსაბამობა. დღეს ეს მეცნიერული კამათიც ზოგიერთის მხრივ გადასინჯული უნდა იყოს.³⁰

იმავე გარემოებებში ჩვენთვის გაარკვია იოანე ევნუქის ანუ ლაზის ვინაობა. რააბეს ტექსტზე დამყარებით ეს ვინაობა გაურკვეველი რჩებოდა. მეცნიერებაში მოცემულმა რააბეს ტექსტის შესწორებამ, მაგალითად, საშუალება მოგვცა იოანე ევნუქის ლაზობა ტექსტუალურად დამტკიცებულიყო, რის შედეგად ჩვენ საბოლოოდ გადაწყვიტეთ, როგორც ამას შემდეგ თავში დავინახავთ, იოანე ევნუქისათვის ჩამოგვეცილებინა მისი სახელის დანართი წოდება და იგი საბოლოოდ იოანე ლაზის სახით წარმოგვედგინა. ამას შეიძლება ის გამართლებაც ჰქონდეს, რომ იოანე ევნუქის სახელით ძველს ხანაში სხვა მოღვაწეც არსებობდა, რომელთანაც იოანე ლაზა არავითარი კავშირი არ ჰქონდა.

საკითხის ნეორე მხარის გარჩევინათვის აუცილებელია ე. ჰონიგმანის მიერ წარმოღვენილი დებულებისა და მისი არგუმენტაციის საგანგებო განხილვა. ეს საჭიროა არა იმისათვის, რომ, როგორც ეს მას სურდა, გვეჩვენებინა მსგავსება და განსხვავება ჩვენს არგუმენტებს შორის. არამედ, და ეს მთავარია, მის არგუმენტაციას უეჭველად დიდი დამამტკიცებელი მნიშვნელობა აქვს პეტრე იბერის იდენტიფიციებისათვის დიონისე, არეოპაგელის მიმართ.

პეტრე იბერის საკითხის გადაწყვეტა დასავლეთის
მეცნიერებაში. ერნესტ ჰონიგმანი

საკითხი არეოპაგისტული პრობლემის თანაწილროვე მდგომარეობის შესახებ დასავლეთის მეცნიერებაში არ იქნება სრულად გაშუქებული, თუ რამდენიმედ მაინც არ იქნა განხილული ის შრომა, რომელიც ამ მხრივ მიუძღვის აწ განსვენებულს ბელგიელ მეცნიერს აკადემიკოს ერნესტ ჰონიგმანს. როგორც ის მოგვითხრობს, ჯერ კიდევ 1946 წელს მას დაუწერია შრომა „ექვთინის ისტორიის შესახებ“. რომელიც დაუბეჭდია 1950 წელს. ამ შრომაში მას აქვს ერთი ადგილი, რომელიც შექმნილია იკითხება: „რაც შეეხება მრავალჯერ საკამათოდ გახსნადარ თხზულებებს ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელისა, მე უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი აზრით მათი შესაძლებელი ავტორი უნდა იყოს პეტრე იბერი. ამ დებულებას მე შევეცდები დამტკიცება მოვუპოვო სხვა შრომაში“. ე. ჰონიგმანი აღნიშნავდა, რომ 1946 წლის შემდეგ მან მართლაც გააყეთა ამ დებულების შესახებ ერთგვარი ნაბიჯი წინ იმ მოხსენებაში, რომელიც მას წარუდგენია სლავიანურ-ბიზანტიურ-ორიენტალისტური კონგრესისათვის ნიუ იორკში. უკანასკნელად ე. ჰონიგმანი წახალისებულ იქნა დაბრუნებოდა ისევ თავის დებულებას პეტრე იბერისა და ლიონისე არეოპაგელის გათიგვების შესახებ მას შემდეგ, რაც ცნობილმა ფრანგმა ბიზანტილოგმა ანრი გრეგუარმა მისი ყურადღება მიამკვირა პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის რეცენზიას, მოთავსებულს ე. „ვიზანტიისკი ვრემენიკ“-ში (1949 წ.). ან რეცენზიიდან ე. ჰონიგმანს გაუგია, რომ მის მიერ წამოყენებული დებულება ენათესავება ფსევდო-ლიონისესა და პეტრე იბერის ფაიგივების მხრივ უფრო ადრე, ე. ი. 1942 წელს, ჩვენ მიერ წამოყენებულს დებულებას ამავე საკითხზე. ე. ჰონიგმანი პირდაპირ წერდა, რომ ამ ცნობის მიხედვით „ქართველმა მეცნიერმა შ. ი. ნუცუბიძემ უკვე გამოაქვეყნა რამდენიმე წლით ჩემამდე იგივე მოსაზრება“.¹

ე. ჰონიგმანი მწუხარებას გამოსთქვამდა თავის უკანასკნელ შრომაში სათაურით — „პეტრე იბერი და ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“ (ბრთუსელი, 1952 წ.), რომ ჩვენი შრომა მისთვის მიუწევდომელია, ხოლო დასახელებული რეცენზიიდან მან გამოარკვია მხოლოდ ის, რომ ჩვენ ორივენი სხვადასხვა ფზით და ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად ერთსა და იმავე დასკვნამდე მივსულვართ. ე. ჰონიგმანი აღნიშნავდა, რომ ეს გარემოება ხელს არ უნდა უშლიდეს მისი საკუთარი გამოკვლევის გამოქვეყნებას.²

ამ ფარემოებით უკვე დასმულია საკითხი იმის გაცხეებისათვის, რაც ე. ჰონიგმანის საქმეს შეადგენს ჩვენს პრობლემასთან დაკავშირებით. მთავარი საძიებელი საგანი ჰონიგმანისათვის არის, ცხადია, იმ თაზულებათა ავტორის აღმოჩენა, რომლებიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში მიეწერებოდა დიონისეს, ხოლო 500 წლის განმავლობაში, ე. ი. მას შემდეგ, რაც, როგორც აღინიშნა, რენესანსის ხანის მოღვაწეებმა მიიღეს იმ საიდუმლოებას, რომ დიონისესათვის ამ წიგნების მიწერა უსაფუძვლო იყო, ევროპის მეცნიერება კიდევ ხუთი საუკუნე უტრიალებდა სრულიად უშედეგოდ დასახელებული პრობლემის გადაწყვეტას. ამ ხნის განმავლობაში ეს საკითხი მართლაც ისეთი ჩასაითს იყო, რომ საგვებით ამარალებს გერმანელი ბიზანტიოლოგის ფრ. დოელგერის მითითებას: „დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერული ცვლევა-ძიებისათვის თავსამტკრევი საკითხი“.³

ეს დახასიათება იმითაცაა ზანტერესო, რომ გაკეთებული აქვს ისეთ მეცნიერს, რომელმაც ერთმა პირველთაგანმა აღიარა ე. ჰონიგმანის მიერ დასახელებული საკითხის მართებულად გადაწყვეტა.

ჩვენი პრობლემის ისტორია საკმაოდაა განხილული წინა თავებში. შეიძლება აქ აღსანიშნავი იყოს მხოლოდ ის ლიტერატურა ჩვენი საკითხისადმი მიძღვნილი, რომელიც არაა მოხსენებული და გათვალისწინებული არც ჩვენს შრომაში 1942 წლიდან და არც ე. ჰონიგმანის ნაშრომში (1952 წ.). ეს ახალი შრომები ეხებოდა როგორც სპეციალურ საკითხებს, არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულს, აგრეთვე მათი დაწერის დროსაც. მათ შორის არის ისეთი შრომები, რომლებიც აყენებენ საკითხს ფსევდო-დიონისესთან ქრისტიანული მისტიკის დამუშავების გამო. არის ისეთი შრომებიც, რომლებიც ეხება თეოლოგიის ცნებას არეოპაგისტულ წიგნებში, ტრანსკრენდენტულის მნიშვნელობას მისივე ნაწერებში. გამოირჩევა ამ ახალ შრომებში უნგრელი მეცნიერის ე. ივანკას შრომა, რომელიც მიძღვნილია საკითხისადმი, თუ როდის და რა მოტივებითაა დაწერილი დასახელებული წიგნები. ავტორი მხარს უჭერს დებულებას, რომ არეოპაგისტული წიგნების მიზანი იყო დაერღვია წარმართობის საბუთები, რომელიც კიდევ ცდილობდა თავის წამოყოფას ცეისარ იულიანე განდგომილას დროს.⁴

ცხადია, რომ ეს უკანაჟკენელი შრომა ვერ ჩაითვლება გამართლებულად, რადგან იულიანეს არ წამოუყენებია ისეთი ძლიერი საბუთები წარმართობის აღსადგენად, რომ საჭირო გაზნდარიყო მათ წინააღმდეგ გალაშქრება ისეთი მძიმე სააზროვნო აპარატით, როგორც იყო პეტრე იბერის წიგნებში მოცემული მოსაზრებები. ამის ფარდა, ე. ივანკას მოსაზრებებს აკლია კონკრეტულ სოციალურ და კულტურულ-იდეოლოგიურ პირობათა გათვალისწინება და მთელს არეოპაგისტიკას ასაღებს, როგორც საპოლემიკო გამოსავლას იულიანეს წინააღმდეგ.

გაჩნდა აგრეთვე ისეთი შრომებიც, რომლებიც ფსევდო-არეოპაგისტის როგორც ზოგად შეფასებას, ისე ცალკეული საკითხების გაშუქებას ემსახურება. ამ შრომებს მხოლოდ ის ნაკლი აქვს, რომ ისინი მათი იდეების შეფასებ-

სას ვიწრო ისტორიულ-ფილოსოფიურ თვალსაზრისზე დგანან და საშუალო საუკუნეების ფარგლებს ვერ სცილდებიან. ამ მხრივ საინტერესოა იმავე პროფესორ ფრ. დოელგერის მიერ მოწოდებული დახასიათება, თითქოს „ეს ნაშრომი დიდი წარმატების მქონე იყო საშუალო საუკუნეებში... ისინი თავისი იდეური შინაარსით დიდ გავლენას ახდენდნენ მთელ საქრისტიანო მისტაკაზე“. ასეთი დახასიათება და ასეთი განსაზღვრა არეოპაგისტული იდეებისა არ უწევს ანგარიშს ფილოსოფიის ისტორიის ისეთ მოვლენებს, როდესაც ამ იდეების წიაღაზე ჩაისახა და განვითარდა როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში რიგი ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა, რომლებიც ხშირად მიმართულებას აძლევდნენ მთელს ეპოქებს ფილოსოფიის ისტორიისა. თავისთავად ცხადია, რომ ეს გავლენები არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც უბრალო პროცესი იდეათა ურთიერთგამომდინარეობისა (ფილიაციისა), არამედ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უნდა დაყვანილ იქნეს კონკრეტულ გარემოზე. ამავე კვლევა-ძიებებში, აგრეთვე როგორც ჰონიგმანის, ისე ჩვენ მიერ გაუთვალისწინებელში არის ისეთი სპეციალური შრომები, რომლებიც მიზნად ისახვენ არეოპაგისტული იდეების დამოკიდებულების გარკვევას ისეთ ფილოსოფოსებთან, როგორც იყვნენ პლატონი, პლოტინი, პროკლე და სხვები. ამ საკითხებს თავის დროზე შეეხო მიუღერი თავის შრომაში „დიონისე, პროკლე, პლოტინი“. ერთ-ერთ ახალ გამოკვლევაში (1951 წ.) გამოთქმულია აზრი, რომ „პროკლე ყოველთვის იყო შუამავალი პლოტინისა და დიონისეს შორის“.

ეს დებულება ფრიად საინტერესოა და ემყარება იმ ფაქტს, რომელიც ჩვენ მიერაც იქნა აღნიშნული, რომ პროკლე ფილოსოფიური დასაყრდენი იყო დიონისესათვის იმ მიმართულებით, რაც პლოტინთან დიონისეს დამოკიდებულებას მოასწავებდა. ამ შრომას იცნობს და იხილავს ჰონიგმანიც თავის ნაშრომში.

დასავლეთის მეცნიერული პუბლიკაცია ჰონიგმანას შრომას დიდის ალტაცებით შეხვდა. ამათ შორის უნდა აღვნიშნოთ უკვე დასახელებული ფრ. დოელგერი, რომელიც ჰონიგმანის წიგნის თავის მიმოხილვას ამთავრებს განცხადებით: „მე ვფიქრობ, რომ თავისი დაკვირვებებით ჰონიგმანმა დადასტოვებულა დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერებისათვის მტკივნეული საკითხი“. ასეთ შეფასებას ფრიად ავტორიტეტული წარმომადგენლების მხრივ, როგორცაა დოელგერი, არ შეიძლება მნიშვნელობა არ ჰქონდეს. ბრიუსელში გამომავალი ორგანო „ბიზანტიონი“, რომელიც 1954 წლის გამოცემაში შეეხო გარდაცვლილი ჰონიგმანის შეფასების საკითხს, წერდა: „ამიერიდან არც ერთ ისტორიკოსს, თეოლოგს თუ ფილოლოგს, რომლებიც დაინტერესებული არიან არეოპაგისტული წიგნების წარმოშობის საკითხით, არ შეუძლია გვერდი აუაროს იმ შეტად მოქნილ შეფარდებებს, რომლებიც ჰონიგმანმა აღმოაჩინა“.

საკითხის ყოველმხრივი გაშუქებისათვის ზედმეტი არ იქნება მიემართოთ აგრეთვე იმ შეფასებებს, რომლებიც უფრო კრიტიკულად შეხვდნენ ჰონიგმანის აღმოჩენას. ამათ შორის შეიძლება აღინიშნოს ორი. ერთი — რენე როკი, რომელმაც იმავე 1954 წელს გააჩნია ჰონიგმანის წიგნი და მას ორიოდე

კრიტიკული შენიშვნა უძღვნა. პირველი კრიტიკული შენიშვნა გულისხმობს იმას, რომ პეტრე იბერი თუ დიონისე თავის თავს თვითონ არ გამომამყლავნებდა, მეორე — თითქოს ჰონიგმანი ზედმეტად დადებითად ახასიათებს იეროთეოსს და მესამე — თითქოს იეროთეოსსა და პეტრეს შეხედულებათა შორის არც იმდენი მსგავსება უნდა იყოს.

ყველა ეს შენიშვნა უსაფუძვლოდ უნდა მივიჩნიოთ. საქმე იმაშია, რომ პეტრემ, დასაფლავა რა თავისი მამწავლებელი იოანე ლაზი, მისი მოხსენიება დაადგინა იეროთეოსის სახელის ქვეშ. ესაა ფაქტი, რომელსაც ანგარიში უნდა გაუწიოს და რომლის აზრი იმაშია, რომ ნოკვლა ცოცხალი ადამიანი და არა ფსევდონიმი. ეს ამბავი შეიძლება იმის საბუთადაც გამოდგომილიყო, რომ ყალბი წაწერა პეტრე იბერის წიგნებზე თვითონ ავტორს არ ეკუთვნის, რასაც, სხვათა შორის, უმართებულოდ ფიქრობდა ჰონიგმანი. ჰონიგმანი რომ იეროთეოსის შეფასებაში ფრიად უხვია, ეს შენიშვნა არაა მოკლებული საფუძველს; უკანასკნელ, რაც შეეხება დიონისესა და იეროთეოსის მიერ გადმოცემულ შეხედულებათა მსგავსებას, როკი უსაფუძვლოდ მოითხოვს ამ შეხედვების აბსოლუტურობას. ჯერ ერთი, ეს შეხედულებები მესამე პირთა საშუალებით არის გადმოცემული, რაც, ცხადია, სრული დამთხვევის შესაძლებლობას არ იძლევა. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, თვითონ შეხვედრა ან დამთხვევა არც უნდა იყოს სრული, რადგან ასეთ შემთხვევაში ერთგვარი მსგავსებაც საკმარისი იქნებოდა მეცნიერებისათვის სათანადო დასკვნის გასაკეთებლად.

ასეთივე ხასიათისაა ი. ჰაუზპერის 1953 წ. გამოშვებული ზოგიერთი შენიშვნა ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტივობის შესახებ. ამ შენიშვნის მთავარი აზრი ისეთივეა, როგორც როკოს შენიშვნისა, სახელდობრ, მეტი მსგავსებთა მოთხოვნა არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულ და იეროთეოსის სახით გადმოცემულ შეხედულებათა შორის. ჰაუზპერი, ისე როგორც როკი, ვერ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ: „ჰონიგმანმა ზედმიწევნით აღმოაჩინა ზნა, რომელიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ შესაძლებელია ერთ დღეს მართლაც გამოდგეს საიდუმლოებით მოცული არეოპაგელის იდენტიფიკაციის საკითხის გადასაწყვეტად“.⁷

ჩვენ მოვიყვანეთ ეს შენიშვნები არა იმიტომ, რომ მათში დაგვეჩინა ჰონიგმანის თეორიის დამატებითი დამამტკიცებელი საბუთები. საინტერესო იყო დაგვეჩინა, თუ აზრთა რა მოძრაობა გამოიწვია საუკუნოებრივი პრობლემის იმ გადაწყვეტამ, რომელიც ჰონიგმანმა მეცნიერებას მიაწოდა დასავლეთში. ჩვენ შეგნებულად არ ფაუუსვით ჩაზი ისეთ შემთხვევებს, როცა ჰონიგმანის აღმოჩენას დიდი აღტაცებით მიეგებნენ. ასეთი იყო, მაგალითად, ჩვენ მიერ უკვე ციტირებული ყურნალის „ლა ნუველ კლიოს“-ის მითითება, სადაც, შეიძლება ითქვას, აღტაცებით მიიღეს ჰონიგმანის დასკვნები და ის „საკვირველ აღმოჩენად“ გამოაცხადეს.

ჰონიგმანი თავისი წიგნის მიმდინარეობაში იყენებს ისეთ მეთოდოლოგიას, რომელიც მიმართული იყო იმ გარეგნოს გამორკვევისაკენ, სადაც შესაძ-

ლებელი იყო არეოპაგისტული წიგნების დაწერა. ამის შემდეგ, ცხადა, ის უნდა გადასულიყო და გადაღის კიდევ იმ მასალის შედარებაზე, რომელიც ღარჩა მეცნიერებას პეტრე იბერის სახელთან დაკავშირებით და რომლის შედარება არეოპაგისტულ ტექსტთან მოხანდა იმ დღეებით გზად, რომელსაც ცენტრალური საკითხი უნდა გადაეწყვიტა. ჰონიგმანმა მართლაც მოიყვანა რიგი შეხედულებები, რომელთაგან შეიძლება ოთხი მომენტი გამოვარჩიოთ. პირველი — ქვეყნის აგებულების საფეხურებრივად წარმოდგენა. ეს ერთი მთავარი საკითხთაგანია, სადაც ქვეყნის აგებულება სამეულების საშუალებით (ტრიალებით) არის გაშლილი. მეორე მომენტი შეეხება ზომიერ პოზიციას, რომელიც მაინც ეკირა პეტრე იბერს მაშინდელ მებრძოლ პარტიებს — მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. ჰონიგმანი ზედმიწევნით ცდილობს გამოარკვიოს ამ გარემოების უკუფენა როგორც არეოპაგისტულ წიგნებში, ისე პეტრე იბერის გამოთქმებში. მესამე — ეს არის ცალკეული მსოფლივად ველობრივი მომენტები, მაგალითად, მოძღვრება სიკეთეზე, როგორც აბსოლუტურზე, და ბოროტების არანამდვილობის შესახებ. შემდეგ მოდის მოძღვრება ღვთაების უცნაურობისა და უთქმელობის შესახებ. ამის შემდეგ ისევ ლაპარაკია ღვთაების მიწოდების გზების შესახებ. გამოყენებულია ისეთი დეტალიც კი, როგორც არეოპაგისტულ წიგნებში, აგრეთვე პეტრეს ნათქვამების საშუალებით, როგორიცაა დუმილი და საიდუმლოება. უკანასკნელ, ჰონიგმანი ზედმიწევნით სწავლობს ისეთ ნაერთ სიტყვებს, რომლებიც ბერძნული ენისათვის მანამდეც და შემდეგაც უჩვეულო იყო და რომლებიც პეტრე იბერის მიერ იყო შექმნილი.⁶

ჰონიგმანი ფართოდ იყენებს ე.წ. „პლეროფორიის“ ავტორისა და პეტრე იბერის ბიოგრაფის იგივეობის შესახებ დებულებას, რომელიც მეცნიერების მიერ უკვე გამოარკვეული იყო იმ დროისათვის. უნდა განსაკუთრებით აღინიშნოს, რომ ჰონიგმანი „პლეროფორიას“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აკუთვნებს და იქიდან მოჰყავს რიგი ადგილები, როგორც მასალა. ჰონიგმანი ისევსებით მართალია, როდესაც აყენებს დებულებას, რომ არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორის მონახვა ოდნევადაც არ იყო სავალდებულო უკველად დიონისეს სახელს დაკავშირებოდა. რიგი მკვლევრები, მისი აზრით, ცდებოდნენ, როცა უქვევლად დიონისეს მონახვა უნდოდათ, თითქოს არ შეიძლებოდა, რომ ნამდვილი ავტორი არეოპაგისტული წიგნებისა სხვა საბულის მატარებელი ყოფილიყო. ასევე გამოიყენებს ჰონიგმანი იმ ფაქტს დიონისეს (პეტრეს) ბიოგრაფიიდან, რომლის მიხედვით მას, პეტრე იბერს, თითქოს მიაწერეს რაღაც წიგნი, რომელიც მას არ დაუწერია. ეს ფაქტი, როგორც ჰონიგმანი ფიქრობს; იმის მაჩვენებელი საბუთი უნდა იყოს, რომ პეტრე იბერი უდავოდ მწერალი იყო. ცოტა მოულოდნელ შთაბეჭდილებას სტოვებს ჰონიგმანის ისეთი მოსაზრება, როგორიცაა პეტრე იბერის თხზულებათა ანახნელი. ლაპარაკია პეტრე იბერის ორ წიგნზე: „ზეციერი იერარქიისათვის“ და „მიწიერი (ანუ საეკლესიო) იერარქიისათვის“. ჰონიგმანი რაღაც მოსაზრებით ფიქრობს, რომ განსაკუთრებული ყურადღება იერარქიის პრინციპს აქვს დათმობილი ან

თხზულებებში, რადგანაც პეტრე იბერს, როგორც სამეფო შთამომავლობის ადამიანს საქართველოდან და ბიზანტიის კეისრის კარზე აღზრდილს, განსაკუთრებული გემოვნება ჰქონდა განვითარებული დისციპლინისა და დაქვემდებარების საკითხში.

რა თქმა უნდა, ეს მოსაზრება, საინტერესო თავისთავად, არც ისე გამართლებული ჩანს. მართალია, პეტრე იბერის შესახებ, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მისი სხვა სახის — დიონისე არეოპაგელის შესახებ ასეთი შეხედულება გავრცელებული იყო დასავლეთში, რაც თუნდაც იმაში გამოიხატა, რომ მას „იერარქიის დოქტორი“ უწოდეს.

რაც განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ჰონიგმანის ნაშრომში, ეს არის ის დიდი როლი და მნიშვნელობა, რომელსაც იგი აკუთვნებს ე. წ. იეროთეოსს. მართლაც, ცნობილია, რომ თავის თხზულებებში პეტრე იბერი ზმირად მიმართავს იეროთეოსს, ასახელებს, როგორც მასწავლებელს, და რიგ შეხედულებებს მას მიაწერს. ამის ნიადაგზე ჰონიგმანი უარყოფს ყოველგვარ შესაძლებლობას, რომ ქვეყნის ტრადიციული აგებულება შეეთვისებინოს პეტრე იბერს სხვა რაიმე წყაროებთან თუ არა იეროთეოსისაგან. ჰონიგმანი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ არც ერთი თეოლოგი, მსგაღ. კირილე იერუსალიმელი, იოანე ოქროპირი, და არც ავტორი „მოციქულებრივი წესწყობისა“ არ შეიძლება ყოფილიყო ფსევდო-დიონისეს ანუ პეტრე იბერის წყარო, თუ არა იეროთეოსი. თვითონ პეტრე იბერი ანუ დიონისე არა ერთგზის აღნიშნავს იეროთეოსის ღვთაებრივ მასწავლებლობასა და ზღვრილგანელობას. გამორიცხულია ჰონიგმანის აზრით ისიც, რომ რაიმე მნიშვნელობა ჰქონებოდა აღნიშნული იღვის პეტრე იბერისათვის მოწოდების საქმეში პავლე მოციქულს, რომელსაც მისი სახელი საღმრთო წერილში უკავშირდება, რა თქმა უნდა, დიონისეს სახით. ჰონიგმანი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ პავლე არ შეიძლება აღნიშნულ იქნეს, როგორც ქვეყნის შესახებ წარმოდგენის მასწავლებელი და რომ ზემოთ დასახელებული შუამავალი პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის სხვა არავინ იყო, თუ არა იეროთეოსი.⁹

აქედან ნათელია, თუ რა დიდ ფიგურად იშლება იეროთეოსი, რომელიც ჩრდილში სტოვეებს პავლე მოციქულს და პეტრე იბერის ანუ დიონისეს ნააზრევში ანტიკური ფილოსოფიის ელემენტების შემოშტანად გამოდის, რაც მას უადვილდებოდა თავისი ახლო დამოკიდებულებით პროკლეს მიმართ. ჰონიგმანი აღნიშნავს, რომ პროკლეს მთავარი წიგნები დაიწერა იეროთეოსის სიკვდილამდე, ე. ი. 465 წლამდე, ანუ შეიძლება ცოტა გვიან. თუ ამას დავურთავთ, რომ ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორი ალაგ-ალაგ აციტირებს იეროთეოსას ნაწერებს, რომლებიც ძალიან ენათესავებიან პროკლეს ფილოსოფიურ იდეებს, ნათელი გახდება იეროთეოსის მნიშვნელობა არა მარტო პეტრე იბერს თუ დიონისეს წიგნების იდეოლოგიური სახის გამოჩვენებაში, არამედ პავლე მოციქულის ადგილი და მნიშვნელობაც პეტრე იბერის პიროვნების გასახსნელად. ამასთან დაკავშირებით, თუ იეროთეოსის წყალობით პავლე მოციქულს მნიშვნელობა სრულ არარაობამდე მიდის,

მასწინ დიონისეს პიროვნებაც უნდა მოიხსნას პავლე მოციქულის მნიშვნელობასთან ერთად. რჩება პეტრე იბერი თავისი მასწავლებლით, რომელსაც დიონისესთან იეროთეოსი ეწოდება, ხოლო პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში — იოანე ევსუქი.

ჩვენს 1942 წლის გამოკვლევაში არ გამოგვეპარა იეროთეოსის ეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა. ჩვენ ვწერდით: „საკითხი იეროთეოსის შესახებ, რომელიც ზმირად მოიხსენიება ფსევდო-დიონისესთან, უნდა იქნეს გამოკვლეული“. ჩვენ მიერ მოხაზული ამოცანა უდავოდ შეასრულა ე. ჰონიგმანმა და ამასთან მასი ერთი დიდი დაშლახურებათაგანი.

რა მისცა ჰონიგმანს იეროთეოსის საკითხის გამორკვევამ? ჰონიგმანი თვითონ აღნიშნავს, რომ „გასაღები იეროთეოსის პრობლემაში იმავე დროს იყო გასაღები ფსევდო-დიონისეს პრობლემისა“. მართლაცდა, ჰონიგმანის ნარკვევში იეროთეოსის იგივეობით იოანე ევსუქთან ანუ ლაზთან, რომელიც აღმზრდელი და ცხოვრების თანამზაფარი იყო პეტრე იბერისა, წყდება საკითხი უდავოდ არეოპაგისტული წიგნების ავტორის შესახებ. იმავე დროს არ შეიძლება განსაკუთრებულად არ იქნეს აღნიშნული იეროთეოსის ნაწერად და აზრებად გამოცხადებული ადგილების პროკლეს იდეებსა და ნაწერებთან სიახლოვე და ნათესაობა, რაც უნდა ადასტურებდეს ადრევე აღნიშნულ გარემოებას, რომ ეს დიდი კაცი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ბერძენულადაც და ქართულადაც წერდა და ლაზად იწოდებოდა, კოლხეთის აკადემიის წიგნებიდან უნდა ყოფილიყო გამოსული. ჰონიგმანმა დაადგინა არა მარტო ის, რომ სახელი იეროთეოსი შექმნილი იყო დიონისეს ანუ პეტრე იბერის მიერ, არამედ ისიც, რომ ეს ხელოვნურად შექმნილი სახელი ნამდვილადამიანს ეკუთვნოდა. ეს მან გააყვთა პეტრე იბერის მთავარი თხზულების „საღმრთო სახელთათვის“ ტექსტზე დამყარებით. როდესაც ეს ნამდვილი იეროთეოსი გარდაიცვალა 465 წლის 4 ოქტომბერს, მოკვდა, რა თქმა უნდა, არა ლიტერატურული ფსევდონიმი პეტრე იბერის მიერ შეთხზული, არამედ მისი ცოცხალი მატარებელი — იოანე ევსუქი ანუ ლაზი. უკანასკნელის მოსახსენიებელი დღე 4 ოქტომბერი დადგენილ იქნა ეკლესიისათვის იოანე ევსუქის — პეტრე იბერის მეგობრისა და მასწავლებლის მოსახსენიებელ დღედ.

აი, ამ იგივეობით იოანე ევსუქისა და იეროთეოსის უდავოდ დამტკიცებულ იქნა, ვინ იყო ის კაცი, რომელიც მოხსენიებულ იყო პეტრე იბერის ანუ დიონისეს წიგნებში, რომლებსაც V-VI საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებში პარტიულის მოსაზრებით დიონისე არეოპაგელის სახელი დააწერეს. ჰონიგმანის წიგნიდან ნათლად ჩანს, თუ რა დიდი მასალა აქვს მას გამოყენებული აღნიშნული საკითხების გადასაწყვეტად და აგრეთვე იმის დასადგენად, თუ როგორ იქნა 3 ოქტომბერს, ე. ი. იოანე ევსუქის ანუ ლაზის მოხსენიების წინა დღეს, დადგენილი თვითონ პეტრე იბერის მოსახსენიებელი დღე.

ამდენად, ჰონიგმანის მეცნიერული არგუმენტაციის შედეგად იოანე ევსუქი, რომელსაც, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, საბოლოოდ შეიძლება მხოლოდ იოანე ლაზი ეუწოდოთ, არეოპაგისტულ კვლევა-ძიებაში განსაკუთ-

რებულ როლს თამაშობს. ამის წყალობით ანიეროდან შეიძლება აღარ შევ-
წყობოთ დიონისე არეოპაგელის ისტორიული აზრდილი და აღვადგინოთ პეტრე
იბერი თავის უფლებებში, რომლებიც მას გარდამავალმა ისტორიულმა ინ-
ტერესებმა და ბრძოლამ წაართვა.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა იოანე ლაზისა პეტრე იბერის მთელი
საქმისათვის თანდათან მატულობს. მისი საშუალებით, როგორც ვნახეთ, გა-
ჩნდა იგივეობა პეტრე იბერისა და არეოპაგისტული წიგნების ვითომცდა-
ავტორისა — დიონისესი. მისივე საშუალებით, როგორც პეტრეს მასწავ-
ლებლისა და თანაწმრომლისა, გამოირკვა პავლე მოციქულის როლის შენა-
თხზაობა და მის წიგნზე ყალბი წარწერა ჩამოშორდა პეტრე იბერს. ეს წარ-
წერა დაუკავშირდა იმ კამათის მონაწილეებს, რომლებიც (ოგულთსმება მო-
ნოფიზიტები) თავის დებულებათა სიძველის დასამტკიცებლად კონსტანტინო-
პოლის კრებაზე დიონისეს სახელით ებრძოდნენ თავის მოწინააღმდეგე
იპატის.

ეს ხდებოდა, როგორც ვიცით, 532-33 წელს. შესაძლებელია, რომ თვით
ის ყალბი წარწერა კარგა დიდი ხნით უსწრებდა წინ კონსტანტინოპოლის
კამათს და ამ წარწერაში უკანასკნელი როლი არ ეკუთვნოდა ცნობილ ზაკა-
რია რიტორს.

იოანე ლაზთან დაკავშირებით პეტრე იბერთან მის ურთიერთობაში
იჩვენება ჰონიგმანის მიერ აღნიშნულ ფაქტებთან ერთად აქამდე უცნობი გა-
რემობანი, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ როგორც ფილოსოფიის ისტორიი-
სათვის, საერთოდ, ისე პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის სამშობლოსათვის.
ამ ამბებს განხილვა უნდა არა საქართველოს ისტორიისაგან მოწყვეტით, არა-
მედ მასთან მჭიდრო კავშირში. მართალია, „ქართლის ცხოვრებაში“ არ შე-
ნახულა ცნობები ამ ამბების შესახებ, მაგრამ ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა
კლასობრივ ისტორიოგრაფიაში. „ქართლის ცხოვრება“ და სხვადასხვა ისტო-
რიული ძეგლები წარსულისა ხომ ოფიციალური დოკუმენტები იყო, რომლე-
ბიც არ იხსენიებდნენ იმ პირებს, ძალაუფლების მატარებლებს რომ არ მოს-
წონდათ. ამ ამბის დასადასტურებლად საჭმარისია გავიხსენოთ არუსთაველის
ამბავი. იგი არ არსებობს საქართველოს ისტორიაში ოფიციალური წყაროების
თვალსაზრისით და, ხალხს რომ მისი რამდენიმე ზღაპრული არ შეენახა, ბნელი
ძალების მიზანი მიღწეული იქნებოდა. ისტორიაში დევნილი აღამიანები ყო-
ველთვის გამოჩენილი და უნიჭიერესი აღამიანები იყვნენ. ასე მოუვიდა
პეტრე იბერსაც.

აჯადემაკოსი ივანე ჯავახიშვილი წერს, რომ ასე განოჩენილი მოღვაწის
შესახებ ძველ საქართველოსა და ძველ ქართულ მწერლობაში არავითარი
კვალი არ ჩანს, ხოლო ჯუანშერის ისტორიაში საქართველოს მოქცევის შე-
სახებ პეტრე იბერის სახელი არ იხსენიება. აი ასეთ ვითარებაში ჰონიგმანის
მიერ წინწამოწეული იეროთეოსი ბევრ უცნობ ანუ სათანადოდ გაურკვეველ
ბოძენტს არკვევს. აქ საინტერესოა ყველაზე უწინ ქრონოლოგიური მონაცე-
მები. იოანე ლაზი მოწვეულ იქნა საქართველოს მეფის ბუზმარიოსის კარზე

მეფისწულის აღსაზრდელად, რომელსაც წარმართული სახელი — ნაბარნუგი ერქვა. იგი დაიბადა 411 წელს, სახლში ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდნენ, საფიქრებელია, რომ ბერძნულსაც, თანახმად მიღებული წესისა; ხოლო როცა ყმაწვილი წამოიზარდა, მისთვის მოწვეულ იქნა საგანგებო მასწავლებელი კოლხეთიდან — მიტრიდატე ლაზი, მომავალში გამოჩენილი მოაზროვნე იოანე ევნუქი ანუ ლაზი. 12 წლის ნაბარნუგი საბერძნეთში მიდის კეისარს კარზე აღსაზრდელად.

აი, აქ ისმება რამდენიმე საკითხი, რომელთა გარკვევა იოანე ლაზის პიროვნების წამოწევამდე ძნელი ამბავი იყო. ყველაზე უწინარეს საინტერესოა რა ხნის იყო მასწავლებელი? ცხადია, რომ ამ საკითხზე მხოლოდ მიახლოებითი პასუხის გაცემა შეიძლება. იოანე ლაზი გარდაიცვალა, როგორც ითქვა, მიახლოებით 465 წელს, როდესაც ნაბარნუგი, უკვე პეტრედ წოდებული, 54 წლის იყო. პეტრე მოკვდა მიახლოებით 491 წელს, ე. ი. 26 წლის შემდეგ თავისი მასწავლებლის გარდაცვალებსა. ამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ იოანე ლაზი 70 წლის გარდაცვლილა. გამოდის, რომ მიტრიდატე ლაზი ყოფილა 34-35 წლისა, როდესაც ის 10 წლის ნაბარნუგისათვის მოუყვანიათ. ცხადია, რომ მათი დამოკიდებულება, ასაკის ასეთი განსხვავების გამო, დიდხანს ვითარდებოდა მოწაფისა და მასწავლებლის ურთიერთობის ნიშნს ქვეშ.

როგორც აღინიშნა, ის გარემოება, რომ იოანე ლაზი მოწვეულ იქნა კოლხეთიდან, რომ მას დიდი ფილოსოფიური განათლება ჰქონდა უკვე მოპოვებული, რამაც თავი იჩინა ფილოსოფოს პროკლესადმი ურთიერთობაში, გვაფიქრებინებს, რომ ასეთი დიდი მონზადების კაცი, და სხვაანაირს სამეფო კარზე არ მოიწვევდნენ, კოლხეთის უმაღლეს რიტორიკულ სკოლასთან (აკადემიასთან) უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. დასავლეთის მეცნიერებაში აღინიშნულია, კერძოდ, წინათ დასახელებული ჰაუზპერის მიერ (1953 წ.), რითაც სარგებლობს ჰონიგმანი თავის გამოკვლევაში, რომ იეროთეოსა, ე. ი. იოანე ლაზი, ფრიად დაახლოებული იყო პროკლეს ფილოსოფიასთან. კერძოდ ჰონიგმანიც წერს ამ საკითხზე: „როგორც იეროთეოსი, ისე პროკლე წერენ თხზულებებს — „კავშირნი თეოლოგიური“ და „ეროტიკული ჰიმნები“. ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს თხზულებები, გარდა ბერძნულისა, იეროთეოსმა ქართულადაც დაწერა, მაგრამ იეროთეოსის ქართულ ენაზე მწერლობას თვითონ პეტრე იბერის (დიონისეს) მითითება ადასტურებს. ყოველ შემთხვევაში, ერთი ნაღდია, იმდენად ნათელია იოანე ლაზის დაახლოება ფილოსოფოს პროკლესთან, რომ დასავლეთის მეცნიერებებს ეგონა, იეროთეოსი, რომელსაც ასახელებს პეტრე იბერი-დიონისე, თვითონ პროკლე უნდა იყოსო. ამ გარემოებაში ისეთი აზრიც კი გამოიწვია დასავლურ მეცნიერებაში, თითქმის შესაძლებელი ყოფილიყო არეოპაგისტიკის მკვლევართათვის — შტიგლმაირისა და კოხისათვის, იეროთეოსის საშუალებით ფსევდო-დიონისეს პიროვნების გახსნა, თუკი ისინი დადგომოდნენ იეროთეოსისა და პროკლეს გაიგივების გზას.¹⁰

ცხადია, ეს მოსაზრება ვერ დაამტკიცებდა, როგორც ამას ჰაუზპერი ფიქრობს, დიონისეს პიროვნების რაობას, მაგრამ ქართული ფილოსოფიის ის-

ტორიისათვის ამას სხვა მნიშვნელობა აქვს: დადასტურებულად უნდა ჩიათვალოს, რომ IV-V საუკუნეების მიჯნაზე ქართული აზროვნების ისტორიაში დადგენილია კაცი, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის შეთესება-დამუშავების საქმეში იმავე ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი ორიგინალური მოაზროვნის — პროკლეს — ზიმაღლეზე დგას. მას შემდეგ, რაც დასტურდება, რომ ეს კაცი, იოანე ლაზი თავის მოწაფე პეტრე იბერთან ერთად ამ პროკლეს მთავარი თხზულების — „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ ინტერპრეტაციითარგმანს ქართულადაც აკეთებს, ჩვენ საქმე გვაქვს ორენოვან ქართველთა ერთ ისეთ წარმომადგენელთან, რომელსაც ძველი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში საპატიო ადგილი უჭირავს.

ეს ის საკითხია, ჰონიგმანის დამსახურებით, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიკოსის წინაშე საბოლოოდ აყენებს საკითხს იმ ო რ ე ნ ო ვ ა ნ ქ ა რ თ ვ ე ლ მ წ ი გ ნ ო ბ ა რ თ ა შესახებ, რომელთა ისტორია IV საუკუნით იწყება და XI-XII საუკუნეებით თავდება. პირველი წარმომადგენელი ამ ხაზისა უნდა იყოს ქართველი მოაზროვნე ბ ა კ უ რ ი, ხბლო უკანასკნელი — იოანე პეტრიწი. ამ საკითხის თუნდაც მიმოხილვის სახით გარკვევას ჩვენ მომდევნო თავში შევეუდგებით. აქ კი წამოიჭრება მეორე უფრო რთული საკითხი. პეტრე იბერი მართლაც ხშირად ასახელებს და ზოგ შემთხვევაში კიდევ აციტირებს იოანე ლაზის თხზულებებს ღვთისმეტყველებითი კავშირის შესახებ და ერთიკვლ ჰიშნებს. ამ ფაქტის უარყოფა შეუძლებელია, თუმცა საფიქრებელია, რომ პეტრე იბერი თავის საკუთარ აზრებს გამოსთქვამდა ისე, თითქოს ისინი იოანე ლაზის, ე. ი. იეროთეოსის მიერ გამოთქმული იყო. ყოველ შემთხვევაში, ის აღფრთოვანებული დასახელება იეროთეოსისა, რომელსაც ადგილი აქვს პეტრე იბერის ტექსტში, საბუთს იძლევა გვაფიქრებინოს, რომ ინტერპრტირებული გადმოღება პროკლეს თხზულებისა „კავშირნი თეოლოგიურნი“ მთლიანად მართლა პეტრე იბერს არ ეკუთვნის და შედგენილია იოანე ლაზის მონაწილეობით.²¹

ზოგიერთი ნაკლი ჰონიგმანის მიერ აღნიშნული ზაკითხების გამხილვისა მდგომარეობს იმაში, რომ მას არ აქვს გათვალისწინებული რიგი გარემოებები, რომლებიც მის მიერ დასმული საკითხებიდან გამომდინარეობს. ქართული ფილოსოფიის ისტორიკოსს არ შეუძლია გვერდი აუაროს ამ ამბებს. სრულიადაც არაა საქირო, როგორც ამას ზოგიერთი შვრება, თითქოს მხოლოდ დიონისე არეოპაგელი, ე. ი. პეტრე იბერი, იყოს ავტორი მთელი იმ ტექსტისა, რომელიც მისი სახელის ქვეშ არის ცნობილი. ჰონიგმანის პოზიციისა და, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ინტუიციის სიზუსტე მდგომარეობს იმაში, რომ მან იგრძნო დიონისე ანუ პეტრე იბერი არაა მართლ მთელი არეოპაგისტის ტექსტის ავტორი. მართალია, მან არ დააყენა და ვერც გაარკვია — ზომ არ იყო კიდევ რაიმე, გარდა ოფიციალურად ცნობილი წიგნებისა, დაწერილი პეტრე იბერისა და მისი მასწავლებლისა და თანამშრომლის იეროთეოსის მიერ; მაგრამ ჰონიგმანს ეყოფა დამსახურებად იმ სიტუაციის შექმნა,

რომლიდანაც თვით ამ საკითხების დაყენებაც გამოძლინა ჩოვბს და მათი გადაწყვეტაც შესაძლებელი ხდება.

ჰეორეს მხრივ, ჰონიგმანს არ მიეცა საბაზი გაეთვალისწინებია ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენა პეტრე იბერის მოღვაწეობასთან დაკავშირებული, როგორც იყო სირიული სკოლის არსებობა პეტრე იბერის ხელმძღვანელობით. ეს სკოლა და მისი შემადგენლობა ჩვენ აღრევე მოვიხსენიეთ. ჩანს, ამ სკოლაში მეცნიერული ურთიერთობა როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ენაზე წარმოებდა. ასეთი მოვლენა ჩვეულებრივი იყო იმ ადგილებში, სადაც ერთმეორეს ეჯვარედინებოდა სწავლასხვა მიმართულებით მონსვალი საეპრო და კულტურული ურთიერთობის გზები. თვითონ საქართველოშიაც, ცნობილია, იყო ასეთი მოვლენა კოლხეთის რიტორიკული სკოლის სახით. არათუ ქართველი მოაზროვნე ბაკური, პირველი წარმომადგენელი ორენოვან მოაზროვნეთა საქართველოში, არამედ იოანე ლაზიცი V საუკუნეში ძალიან კარგად იცნობდნენ ასეთ ორენოვან სისტემას სააზროვნო ურთიერთობისა. სირიული სკოლის წარმომადგენელი VI საუკუნეში, ცნობილია, დაბრუნდნენ საქართველოში და, როგორც გაიჩვენება, თან მოიტანეს პეტრე იბერის იდეები და ზოგიერთმა მათგანმა ეს გაჩემობა თავის ნააზრევშიაც გამოხატა.

ჰონიგმანის მიერ დადგენილი ფაქტების ნიადაგზე არაა ძნელი იმის გაგება, რომ იოანე ლაზი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე ის ცოცხალი იყო, პეტრე იბერის გვერდით, ამ სკოლაში პეტრეს თანამშრომელი. ადვილად შესაძლებელია, რომ პროკლეს წიგნის ინტერპრეტირებული გადმოღება სწორედ ამ სპსწავლო მიზნებით იყო გამოწვეული. შესაძლებელია, როგორც ამას ჰონიგმანი ფიქრობს, რომ ეს მუშაობა არ იყო დამთავრებული იოანე ლაზის სიკვდილამდე და პეტრემ ისარგებლა მისი ჩანაწერებით და შეიტანა ისინი როგორც თავის სხვა წიგნებში, აგრეთვე იმ სახელმძღვანელოში, რომელიც მან იოანესთან ერთად თავის დროზე დაიწყო. ეს სახელმძღვანელო საჭირო იყო როგორც ქართველებსათვის, ისე ბერძნულ ენაზე მკითხველ პეტრე იბერის მოწაფეთათვის. ამითაც, უნდა ვიფიქროთ, გამოწვეული იყო პროკლეს წიგნის გადაკეთება ორ ენაზე — ბერძნულსა და ქართულზე. რა თქმა უნდა, ვიდრე არ იქნება შედარებული სერგი რეშაინელის მიერ პროკლეს წიგნის ბერძნულად კომენტირების ტექსტი ასეთივე ქართულ ან ბერძნულ ტექსტთან, ძნელია რისიმე გარკვეულად თქმა.¹²

ისიც არაა ადვილად გადასაწყვეტი, ასევე აღნიშნულ ტექსტთან შეუდარებლად, თუ რას წარმოადგენდა საბოლოოდ წიგნი, რომელსაც შემდგომი სათაურად ეწოდა „წიგნი მიზეზთაი“. დასავლეთის მეცნიერებამ აქამდე ვერ გამოარკვია ამ წიგნის ვერც წარმოშობა და ვერც ავტორი. ე. ჰონიგმანს ჰქონდა იმის საშუალება, რომ ეს საკითხი დაეყენებია და მისი შესაძლებელი გადაჭრის პერსპექტივებიც ეჩვენებინა. მაგრამ მან თავის მთავარ ამოცანად პეტრე იბერის პიროვნების გარკვევა ჩათვალა და ისიც ისე გაიგო, რომ მის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო-პედაგოგიური მუშაობა ყურადღების გარეშე დასტოვა. სირიული სკოლის შეუსწავლებლობამ ჰონიგმანი მიიყვანა არა მარტო სერგი რეშაინელის პიროვნების უგულვებელყოფამდე, არამედ იმისა

გაგებაც გაუძნელა, რომ აქ იმალებოდა დიდი პრობლემა თვით პეტრე იბერის საფილოსოფიო მწერლობის მოცულობის შესახებ. თავისთავად ცხადია, რომ ეს მართო მოცულობის საკითხი არ იყო, რადგან თუ გაირკვეოდა, რომ ბერძნულ ენაზე დაწერილი ინტერპრეტირებული გადმოღება პროკლეს თხზულებისა „კავშირნი ღვთისმეტყველებათანი“ იყო ის თხზულება, რომელიც ან უახლოვდებოდა, ან სავსებით ემთხვეოდა წიგნს „წიგნი მიზეზთაი“, მაშინ პრობლემატიკა, ცხადია, მოცულობის გარკვევის იქით წავიდოდა და ვეებერთელა მნიშვნელობის ისტორიულ-კულტურულ და ფილოსოფიურ საკითხს როგორც დააყენებდა, ისე გაარკვევდა.¹²

ამ საკითხთან დაკავშირებით ორი საბუთია ფილოსოფიის ისტორიის განკარგულებაში, რომელთაგან არც ერთი არ მოხვდა ე. პონიგმანის ყურადღების სფეროში. თუ წიგნი, რომელსაც ჩვენ ვისენიებთ, როგორც გარდმოღებას, ანუ განმარტებით კომენტარებულ გადმოღებას პროკლეს დასახელებული წიგნისა, ორ ენაზე არსებობდა, შემდგომი მისი ბედიც ორ მიმართულებას და, ყოველ შემთხვევაში, ორ მოწმეს მოითხოვს—ბერძნულისა და ქართულის მიმართულებით. უკვე აღინიშნა, რომ ერთი ასეთი მოწმე არის სირიელი ფილოსოფოსი სერგი რეშინელი, რომელმაც, ამაზედაც იყო ლაპარაკი, გადათარგმნა თავის სამშობლო ენაზე, ე. ი. სირიულზე, პეტრე იბერის თხზულებანი და მათთან ერთად კიდევ წიგნი მიზეზთა შესახებ. მეორეს მხრივ, საქართველოში უკვე მეთერთმეტე საუკუნეში იოანე პეტრიწი ლაპარაკობს მის მიერ პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ მეორეჯერ გადმოღების შესახებ. ეს მეორეჯერ გადმოღების მოხსენიება რომ მართლაც განმეორებით გაკეთებას მიუთითებს, ჩანს იქიდან, რომ იოანე პეტრიწს მითითებული ჰყავს ის პირიც, რომელმაც პირველი გადმოღება შესასრულა. მართალია, პირობების მჩბედვით, როგორც ეს აკად. ივანე ჯავახიშვილმაც აღნიშნა, უხერხული იყო იმ პირის სახელდებით დამოწმება, მაგრამ იოანე პეტრიწი ახერხებს ორი დახასიათებით იმ ავტორის მითითებასაც. ერთ შემთხვევაში ეს დახასიათება, როგორც ვიცით, ეხება პირს, რომელიც დიდების შარავანდელით იყო მოსილი, ხოლო თვით ეს დიდების სახელი მას პროკლეს წიგნის გადმოღებით მოუპოვებია. სხვა ადგილას, უკვე თავისი თხზულების შესავალში, იგივე იოანე პეტრიწი აღნიშნავს, რომ პროკლეს წიგნისაგან „დიდების შარავანდელი“ მოიპოვა დიონისემათ. ამით უკვე შეკრულია ცნობათა ის რკალი, რომელაც საჭირო იყო ზემოთ აღნიშნული პრობლემის გასარკვევად და რომლის შედეგად ნათელი ხდება, რომ იოანე პეტრიწი არ ლაპარაკობს დიონისეს მიერ გაკეთებულ პროკლეს წიგნის ბერძნულ ენაზე კომენტარების შესახებ, არამედ ქართულად გადმოღებას გულისხმობს. სხვა აზრი არ აქვს მეორედ გადმოღების ცნობას იოანე პეტრიწის, პროკლეს წიგნის მეთერთმეტე საუკუნეში ქართულად გადმოღების ავტორისას.¹³

აქედან ნათელია, რა დად პრობლემას აუარა გვერდი პონიგმანმა და ისიც პირდაპირ პეტრე იბერის სალიტერატურო-საფილოსოფიო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით.

როგორც აღინიშნა, ზემოთ მოყვანილი ფაქტის მნიშვნელობა იმდენად

დღია სწორედ პეტრე იბერის საკითხის გასარკვევად, რომ პირდაპირ მასზე შეიძლებოდა აგებულიყო დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იგივეობის საკითხი. თუ ჰაუზშპერი და სხვები ფიქრობდნენ, რომ იეროთეოსი იმდენად ახლო იყო პროკლესთან, რომ ამის გათვალისწინებით და ამის ნიადაგზე დასავლეთის მკვლევრებს შეეძლოთ დიონისე არეოპაგელის პიროვნების გასსნა, მით უფრო ნათელია, რომ თუკი აღმოჩნდებოდა დიონისე არეოპაგელი ქართულ ენაზე ნაწერი ადამიანი იყო, მაშინ სხვა მონაცემთა ნიადაგზე სავსებით გაირკვეოდა, რომ დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერი ერთი და იგივე პიროვნება იყო. ჩვენ სწორედ ამ გზით გავარკვეით ეს პრობლემა და, როცა დღეს ჰონიგმანის პოზიციის თავისებურება და განსხვავება გვინდა გავარკვეოთ, დასახელებული გარემოება სავსებით საკმარისია ამ მიზნის მისაღწევად. 1942 წ. ჩვენს წიგნში ვწერდით: „ერთადერთ დაბრკოლებად, გამოვიყვანოთ აქ გამომდინარე დასკვნა, გვევლინება ის, რომ დიონისე არეოპაგელი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ავტორი პროკლეს წიგნის ქართულ კომენტარებზე თარგმანისა. ხოლო თუ მის ადგილზე მოვათავსებთ პიროვნებას, რომელიც ჩვენი კვლევა-ძიების შედეგად ერთადერთი პრეტენდენტი აღმოჩნდა დიონისე არეოპაგელის სახელის ტარებისა, მაშინ ყველაფერი თავის ადგილზეა და ყველაფერი ნათელი ხდება. გამოდის, რომ პროკლეს ელემენტების ინტერპრეტირებული გადაღება (ბერძნულად და ქართულად) მოულოდნელად არკვევს პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის იდენტურობას“. ახლა ნათელია, თუ როგორ გაარკვია დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იგივეობა ჰონიგმანმა და რა განსხვავება არსებობს ამ მის აღმოჩენასა და ჩვენს დებულებას შორის.

ჰონიგმანის ხაზი ჩვენი პრობლემის კვლევა-ძიებისა მიიმართება ისეთი დამატებითი პრობლემების გამორკვევისაკენ, რომლებიც საეკლესიო ნაწერილობის სფეროში ტრიალებს და აღმოსავლეთის ამბებს, კერძოდ პეტრე იბერთან დაკავშირებულს, ნაკლებ ყურადღებას აქცევს. ამიტომ, ამასთან დაკავშირებით, არ შეიძლება არ აღინიშნოს სერგი რეშაინელის დიდი დამხმარე მნიშვნელობა არეოპაგელის საკითხის გარკვევაში. სერგი რეშაინელი ერთი უახლოესი მოწაფეა პეტრე იბერისა. ზაქარია რიტორი განსაკუთრებული ხაზგასმით აღნიშნავს მის მიერ შედგენილს პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში, რომ სერგი რეშაინელი დიდის აღტაცებით ასრულებდა პეტრე იბერის წიგნების თარგმნას. ზაქარია რიტორი არ არის უმნიშვნელო წყარო პეტრე იბერის ცხოვრების ისტორიისათვის. ჩვენ მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვაკუთვნებდით და ვფიქრობდით, რომ ის არც ისე შორს იდგა არეოპაგისტულ წიგნებზე ფსევდოწარწერის საქმისაგან. ჰონიგმანი შეეხო ზაქარია რიტორს თავის მიმოხილვაში პეტრე იბერის ბიოგრაფიების განხილვის დროს. მან იცის, რომ ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილი ბიოგრაფია, როგორც ამაზე მიუთითებს აგრეთვე ინგლისელი მეცნიერი დ. ი. ლანგი, საკმაოდ ვრცელი იყო და ნაწილობრივ დატულია ზაქარია ქართველის მიერ გადმოკეთებულს პეტრეს ბიოგრაფიაში.¹⁴ ამასთან დაკავშირებით იდგა ერთი საკითხი — არის თუ არა შესაძლებლობა, რომ აღდგენილ იქნეს, თუნდაც ბრიტანეთის მუზეუმში დატული ერთ-

ერთი ხელნაწერის მიხედვით, სერგი რეშაინელის მიერ გადათარგმნილი ტექსტია. შესაძლებელია, რომ სერგის ეს ნაშრომი მოსპობილ იქნა, რადგან ასეთი მოსპობა აუცილებელი იყო იმათთვის, ვინც, მონოფიზიტების სახით, კანონიზაციას უკეთებდა არეოპაგისტულ წიგნებს. დასახელებული თხზულება, როგორც პირდაპირ დაკავშირებული პროკლეს ტექსტთან (სახელდობრ, წიგნთან „კავშირნი ლეთისმეტყველებითნი“), ააშკარავებდა მის კავშირს პროკლესთან, საერთოდ, და ამდენად ამხელდა, რომ პეტრე იბერიის მოღვაწეობა იოანე ლაზის სახით უშუალოდ კავშირში იყო პროკლეს მუშაობასთან. როგორც ცნობილია, ეს ხდებოდა V საუკუნეში და ამით საბოლოოდ დაირღვეოდა ძირითადი საიდუმლოება, რომ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი თითქოს პირველ საუკუნეში არსებობდა.

თავი მისხრა

ორენოვანი მოღვაწენი ქართული აზროვნების ისტორიაში

სავაქრო ურთიერთობათა განვითარების ნიადაგზე, როგორც აღინიშნა, გაიშალა აგრეთვე საქართველოს კულტურული და პოლიტიკური ურთიერთობანი გარეშე ქვეყნებთან. კოლხეთის უმაღლესი სასწავლებლის ისტორიის განხილვისას საკმაოდ გარკვეული იყო ამ დაწესებულების შექმნის პირობები იმ ეკონომიური და პოლიტიკური ურთიერთობის ნიადაგზე, რომელიც დასავლეთთან, ე. ი. საბერძნეთთან, დამკვიდრდა საქართველოში. ასეთივე ვითარება იყო აღნიშნული იმ მიმართულებითაც, რომელმაც შექმნა საქართველოს დამოკიდებულება სამხრეთ ეკონომიურ გზებთან. ამ გზებზე წარმოქმნილი ფაქტორები, ე. ი. სავაქრო ცენტრები, დაკავშირებული, ერთის მხრივ, თვით ამ სავაქრო გზებთან, ხოლო მეორეს მხრივ ამ გზებზე მდებარე ცენტრებთან, აძლევდა შესაძლებლობას ქართველი ერის წარმომადგენლებს თავისი დამოკიდებულება გაეშალათ სხვადასხვა მეზობელ კულტურულ ქვეყნებთან.

ეს საკითხი ზემოთ საკმაოდ იყო გარჩეული. ამ გზების მნიშვნელობა და როლი არ შეწყვეტილა მომდევნო ხანაშიაც და როგორც ზღვით, ისე ხმელეთით საქართველოს მკიდრო ურთიერთობა ჰქონდა როგორც წინა აღმოსავლეთთან, განსაკუთრებით სირია-პალესტინის ხაზით, ისე დასავლეთთან საბერძნეთის სახით. როგორც ეტყობა, ასეთი ურთიერთობა, ერთის მხრივ, აუცილებელს ყოფდა კულტურის საკითხებისა და, კერძოდ, განათლების საქმე ისე ყოფილიყო წარმართული, როგორც ეს არსებულ ვითარებას შეეფერებოდა. ამის ნიადაგზე უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ საქართველოში დაწყებით სწავლებაში თითქმის ყოველთვის შედიოდა, გარდა სამშობლო ენის სწავლისა, აგრეთვე ბერძნული ენის სწავლება. ძნელია გავარკვიოთ როდის იწყება ეს ისტორია, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ის უნდა უკავშირდებოდეს უკვე საკმაოდ განვითარებულ ურთიერთობას ბერძნულ სამყაროსთან. ყოველ შემთხვევაში, როგორც დავინახეთ, ქართულ-ბერძნული ურთიერთობა მიმოლოგიურ ხანამდე ადის და ბერძნული აზროვნების საწყისებს უკავშირდება.

ეს ძველი ურთიერთობა ბერძნულ მსოფლიოსთან მეტის თუ ნაკლების სახით შემდგომ დროსაც ახასიათებდა და ქართული აზროვნების პირველივე ნაბიჯები ასეთ თუ ისეთ კავშირშია ბერძნულ სამყაროსთან. თუ ჩვენ ქარზველი ერის დოკუმენტალურ-ფილოსოფიურ ისტორიას IV საუკუნით ვიწყებთ და პირველი მისი ნაბიჯები კოლხეთის აკადემიას უკავშირდება, ნათელია, რომ ეს ურთიერთობა უკვე განვითარებულ ეკონომიურს, კულტურ-

რულსა და სააზროვნო ვითარებაში წარმოებს. როგორც წინათაც აღინიშნა, კოლხეთის რიტორიულ სკოლაში, ყველა მონაცემის მიხედვით, ფილოსოფიური მუშაობა ორ ენაზე წარმოებდა. ამას ადასტურებს ორი ისეთი ფაქტი, როგორაც იყო კოლხეთში, ქ. ფაზისში წარმოებული ფილოსოფიური კამათი, რომელშიაც ერთნაირად იღებდნენ მონაწილეობას როგორც ქართველები, ისე ბერძნები და რომლის შესახებ ბერძნულ წყაროებში აღნიშნულია, რომ ამ შეჯიბრში ქართველები დიდის წარმატებით გამოდიოდნენ. ეს აღრინდელი, IV საუკუნის ცნობაა. მაგრამ იგივე ცნობა გამეორებულია VI საუკუნეშიაც, როდესაც ნათქვამია საჯარო, სასამართლო და პოლიტიკურ პაექრობაზე ქართველებსა და ბერძნებს (რომაელებს) შორის სხვადასხვა პოლიტიკურ საკითხებზე. ამ კამათში კოლხელი, ე. ი. ქართველი, ორატორები ბერძნებს მათ საკუთარ ენაზე — ბერძნულზე ეკამათებოდნენ. მათი სიტყვები იმდენად თვალსაჩინო აღმოჩნდა, რომ ისტორიკოსმა აგათიამ განსაკუთრებული ყურადღების საგნად დასახა, ჩაწერა ისინი და შთამომავლობას შეუწინაბა. ეს ორატორები აეტი და ფარტაქი.¹

ეს ფაქტები ნათლად ადასტურებს, რომ მართლაც საქართველოს ურთიერთობა ბერძნულ მსოფლიოსთან ენობრივი კულტურის განვითარების მხრივაც წარუხოცელი ფაქტია. ზოგიერთ ჩვენს მეგობარს დასავლეთის მეცნიერებაში აღნიშნული აქვს, რომ ძველი ქართველები ენათა შესწავლის განსაკუთრებული ნიჭით თითქოს ყოფილიყვნენ დაჯილდოებულნი და, ვითომცდა, ამის ნიღაფზე მათ შორის მრავალი პოლიოლოგი, ე. ი. მრავალ ენათა მცოდნე, იყო.²

ჩვენ ასე შორს არ მივდივართ. რა თქმა უნდა, არავითარი განსაკუთრებული ნიჭი ქართველების მიმართ აქ აღსანიშნავი არაა. არსებობის პირობები განსაზღვრავდა ყველაფერს და პატარა ერი, როგორიც იყო საქართველო, თუკი მას ეკონომიური და კულტურული განვითარების მონაცემები ჰქონდა, აუცილებლად უნდა დადგომოდა მაშინდელი საერთაშორისო ურთიერთობის ენების შესწავლის გზას. ჩანს, ბერძნულ მსოფლიოსთან აღრინდელ საქართველოს უფრო მეტი რამ აკავშირებდა და მისი კულტურის განთიადის ეამს ეს ურთიერთობა, როგორც ენახეთ, მტკიცე საფუძველზე იდგა.

ახლა შეგვიძლია უკან დავბრუნდეთ და ქართული აზროვნების პირველი წარმომადგენლიდან მოწყვეთ და ამ მიმართულების განვითარების მაღალ საფეხურამდე წავიდეთ. ქრონოლოგიურად ეს ისტორიული მონაკვეთი შვიდ საუკუნეს წარმოადგენს, მეოთხედან მეთერთმეტემდე ჩათვლით. ამ ხნის განმავლობაში ქართველ ერს მეტის თუ ნაკლების სახით მჭიდრო ურთიერთობა აქვს ბერძნულ მსოფლიოსთან და მწიგნობრობა და მასთან დაკავშირებული აზროვნება ამ ფარგლებშია მოთავსებული და მის მიმდინარეობას მიყვება. ის ადამიანები, რომლებიც ჩვენ ამ შემთხვევაში მხედველობაში უნდა გვყავდეს ქართული აზროვნების თვალსაზრისით, არიან: ბაკური — მეოთხე საუკუნეში, იოანე ლაზი — მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში, პეტრე იბერი — მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში, იოანე მოსხი (მესხი) — მეექვსე-მეშვიდე საუკუნეებში, ექვთიმე იბერი — მეათე-მეთერთმეტე საუკუნეებში და იოანე პეტრიწი — მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში.

დასახელებული მწიგნობრები დღევანდელს ვითარებაში მეცნიერების მიერ უკვე საკმაოდ გამოვლენილად უნდა ჩაითვალოს. თითოეული მათგანის შესახებ არსებობს მეტი თუ ნაკლები ძველი იმის დამადასტურებელი, რომ ეს პირები თავისუფლად წერდნენ ბერძნულადაც და, ზოგ შემთხვევაში, ბერძნულს მწერლობაში საკმაოდ თვალსაჩინო წვლილი შეჰქონდათ. ამ ხნის განმავლობაში საბერძნეთისა და საქართველოს ურთიერთობა ხან მეტის, ხან ნაკლების სახით გარკვეულ ეკონომიურსა და კულტურულს ურთიერთობაში იყო. კოლხეთიდან (ფაზისიდან) საზღვაო კავშირის შესაძლებლობა არსებობდა სირია-პალესტინის სანაპიროებთან ჯერ კიდევ აღრინდელი ხანიდან. ამავე მიმართულებით, ე. ი. სამხრეთისაკენ, როგორც საბერძნეთიდან, ისე საქართველოდან ერთნაირად მიიმართებოდა სავაჭრო გზები, რომლებზედაც კულტურული ურთიერთობისა და ზემოქმედების ხაზები მიყვებოდა. მოგვიანო ხანაში თვითონ საბერძნეთში ისევე შეიქმნა კულტურული ურთიერთობის ქართული ცენტრი საბერძნეთის მიმართ, როგორც ეს აღმოსავლეთში იყო... სირია-პალესტინიდან სამხრეთ საქართველოზე გადავლით ე. წ. ქართული სინას მეოხებით აღმოსავლურ სინასაგან მიიმართებოდა გზა, ვიდრე ათონამდე. მართალია, ათონის საყვანე შედარებით გვიან შეიქმნა, მაგრამ კულტურული განვითარების აზრი და შინაგანი კანონზომიერება ამ შემთხვევაში სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ ოდესღაც საქართველოს ტერიტორიაზე ჩასახული შესაძლებლობა ბერძნულ მსოფლიოსთან ურთიერთობისა, გატანილი სირია-პალესტინის ცენტრებში, შემდეგ მოძალდა და VIII-IX საუკუნეებში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ფეხმოდგმული აქედან ნაბიჯსა სდგამს ქართული კულტურის განსავითარებლად, უკვე ბერძნულ ტერიტორიაზე გადასვლით. ბერძნულ ტერიტორიაზე მეთერთმეტე საუკუნეში შექმნილი ფილოსოფიური საქმიანობა, იოანე პეტრიწის სახელთან დაკავშირებით, კავშირს გააბამს ბერძნულ ფილოსოფიურ აღორძინებასა და საქართველოში, გელათის აკადემიასთან დაკავშირებით, ქართულ ფილოსოფიურ აღორძინებას შორის.

ამის შემდეგ შესაძლებელია თითოეული დასახელებული ორენოვანი მწიგნობარ-მოაზროვნის ცალ-ცალკე მოკლე მიმოხილვა და ამ გზით მთელი ისტორიულ-ფილოსოფიური პერსპექტივის მეოთხედან მეთერთმეტე საუკუნემდე გაშლა.

მეცნიერების უკანასკნელი მონაცემების მიხედვით, ბაკური IV საუკუნეს ეკუთვნოდა. იგი იყო პაპა პეტრე იბერისა. ამდენად ქრონოლოგიურად, თანახმად არსებული მონაცემებისა, აქ სადავო არაფერია.* ასევე არაფერია სადავო ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ისტორიის XI-XII საუკუნეების მიჯნის შესახებ, რომელიც იოანე პეტრიწით არის აზროვნების ისტორიაში წარმოდგენილი. უდავოა, რომ იოანე პეტრიწი XII საუკუნის პირველ მეოთხედში განაგრძობდა მოღვაწეობას. ამ უდავო ფარგლების შიგ, მაშასადამე, იშლება ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ისტორია საქართველოში, რომელთაგან ზოგიერთი მხოლოდ სულ უკანასკნელ ხანში იქნა გამოვლენილი. ასეთებია იოანე ლაზი, რომლის შესახებ უკანასკნელ დრომდე მცირე ცნობები მოგვეპოვებოდა და, ყოველ შემთხვევაში, არ იყო ცნობება მისი იმ ფართო

და მნიშვნელოვანი მოღვაწეობის შესახებ, რომელიც დღესდღეობით დასავლური მეცნიერების დახმარებით უტყუარად მოგვეპოვება. ასეთსავე უკანასკნელ ზანში გამოვლენილ მოაზროვნეთა რიცხვს უნდა მიეკუთვნოს მანამდე, როგორც ფილოსოფიური მწერალი, უცნობი პეტრე იბერი. სულ უკანასკნელ ზანს ისტორიულმა ძეგლებმა, რომლებიც აქამდე სათანადო ყურადღების საგანი არ იყო, გამოავლინა ისეთი მნიშვნელოვანი ფიგურა ქართული აზროვნების ისტორიისა, როგორც დღესდღეობით უდავოდ ჩანს იოანე მოსხი ანუ მესხი. საბოლოოდ დამკვიდრებული ჩანს მეცნიერების დღევანდელ მონაცემთა მიხედვით, რომ ექვთიმე იბერი, როგორც ავტორი ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ ბერძნული მეტაფრასისა, ორენოვან მოაზროვნეთა რიცხვს მიეკუთვნება, ხოლო რაც შეეხება იოანე პეტრიწს, თუ მისი ქართულ ენაზე წარმოებული ფილოსოფიური საქმიანობა აქამდეც ცნობილი იყო, მისი კავშირი ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან, უკანასკნელ დრომდე ნაწილობრივ ცნობილი, დღეს დოკუმენტალურად გამოვლენილად უნდა ჩაითვალოს.⁴

ქართული ფილოსოფიური ისტორიის საინტერესო და მნიშვნელოვან მონაკვეთს იმთავთვე წარმოადგენს ფილოსოფოსი ბაკური. ჩვენ არ გვაქვს მისი ქართულად ჩანაწერი რაიმე ძეგლი და ეს, ცხადია, დიდ დანაკლისად უნდა ჩაითვალოს, მით უმეტეს, რომ მისი ბერძნული ტექსტის დახასიათება, საბედნიეროდ, შემონახულია სწორედ ბერძნების წყალობით. ეს გარემოება იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ თვით საქართველოში ერთისა და იმავე პიროვნების ნაწერი, რომელიც ბერძნულად შენახულია, ქართულად შესრულებული დაკული არ უნდა იყოს. კიდევ მეტი, შესაძლებელია განადგურებულიც იყოს. ყოველ შემთხვევაში, ბაკური რომ კოლხეთის აკადემიასთან უდავო კავშირში იყო, ამას ადასტურებს ის დახასიათებანი, რომლებიც მას წინ უძღოდა, როცა ის დასავლეთისაკენ მიემართებოდა. კერძოდ, საფიქრებელია, რომ ის „ერთი კაცი“, რომელიც აღნიშნულია ფილოსოფოს თემისტეს ცნობაში, უნდა იყოს ბაკური, რომელსაც კოლხეთში ანუ საქართველოში ფილოსოფიის საქმის ჩასახვა და წარმატება მიეწერება. ასეთი დახასიათება შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ის რაიმე საბუთს არ დაემყარებოდა და რაიმე წერილობით ძეგლში არ გამოიხატებოდა. ძნელი წარმოადგენია, თუ რაში უნდა გამოხატულიყო იმ ადამიანის ფილოსოფიური წარმატება და განვითარება, რომელმაც, თემისტეს ცნობით, საქართველოში ფილოსოფიის საქმე მკვიდრ ნიადაგზე დაამყარა. ბაკურს რომ ამის შესაძლებლობა ჰქონდა, ეს ჩანს მისი ფილოსოფიური ბერძნული ნაწერების დახასიათებისაგან, რომელსაც მას უკეთებს საკმაოდ ავტორიტეტული პიროვნებები თემისტე და ლიბანიოსი, დასავლეთში ცნობილი ფილოსოფოსები.⁵

დამოუკიდებლად იმისაგან, თუ რას ეხებოდა ბაკურის ფილოსოფიური წერილები ბერძნულ ენაზე, რომელთა შესახებ ჩვენ უტყუარი ცნობები გვაქვს ამჟამად, მნიშვნელოვანია თვით ფაქტი ფილოსოფიური მწერლობისა. იყო ბაკური უკვე შეგნებული ქრისტიანი, თუ ის წარმართი დარჩა, იყო ის მონოთეისტი თუ პოლითეისტი, ამის შესახებ კამათს დღეს ჩვენს პრობლემასთან დაკავშირებით მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარია ის, რომ ბაკურს უდავოდ

მიეწერება ბერძნულ ენაზე წერის ფაქტი. კიდევ მეტი, აგრეთვე დამოუკიდებლად იმ იდეოლოგიური შინაარსისაგან, რომელზედაც ლაპარაკობენ ბაკურის შესახებ აზრის გამომთქმელი ბერძენი ფილოსოფოსები, ჩვენ ხელთა გვაქვს ბაკურის მიერ ბერძნული ფილოსოფიური დამწერლობის უდავოდ დადებითი შეფასება. მაშასადამე, გამორკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ თუ ბაკურს შეეძლო ბერძნულად ეწერა ფილოსოფიურ საკითხებზე, მით უფრო უნდა შეძლებოდა ქართულ ენაზე ამავე საკითხებზე წერა, მით უმეტეს, რომ, როგორც ითქვა, ბერძნული წყაროები აღნიშნავენ მის მიერ კოლხეთში ფილოსოფიური საქმის დაფუძნებასა და განვითარებას, რაც უკვე აღარ შეიძლებოდა მხოლოდ ბერძნულ ენაზე მომხდარიყო.⁶

ბაკურს რომ თავისი ფილოსოფიური შეხედულებები ჰქონდა, რომლებიც თავისი საწყისებით ბერძნულ ფილოსოფიას უკავშირდებოდა, ამას ადასტურებს იოანე რუფუსის მიერ შედგენილი პეტრე იბერიის ცხოვრება. უკანასკნელში მოყვანილია ბაკურის პასუხი სპარსეთის მეფისადმი მნათობთა თავყვანისცემასთან დაკავშირებით, სადაც აშკარად ჩანს, რომ ბაკური იცნობს და ემყარება მარკიანე არისტიდეს ცნობილ თხზულებას „აპოლოგიას“ (II საუკ.). ეს გარემოება ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ფრად მნიშვნელოვანია. ბაკურის პასუხში მოცემული ძირითადი დებულება, რომ მას არ შეუძლია თავყვანი სცეს მზეს, რადგან მზე არაა ღმერთი, და სხვ..., ნათლად ასაბუთებს, რომ მან კარგად იცის არისტიდეს არგუმენტებზე ძირითადი ხერხი: რაც ღმერთის მიერ შექმნილია, ის არ შეიძლება იყოს თვითონ ღმერთი. ასეთივეა მეორე საბუთიც, რომელიც ეხება ადამიანის სარგებლობისათვის მნათობთა შექმნას.

მოუხედავად სიმოკლისა, რუფუსის მიერ მოყვანილი დებულებები შეურყვეველი საბუთია იმისი, რომ ბაკურმა ნათლად იცის როგორ ამტკიცებდა და რას ამტკიცებდა არისტიდე თავის „აპოლოგიაში“. ჩანს, რომ მეორე საუკუნეში შექმნილი ეს ფილოსოფიური ძეგლი აღრე შემოსულა საქართველოში და, ყოველ შემთხვევაში, მეოთხე საუკუნისათვის იგი ცნობილი გამხდარა. ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის ამ გარემოებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მით დასტურდება ქართულს აზროვნებაში იმთავითვე ბერძნული ფილოსოფიის დასახელებული ძეგლის შემოსვლა და ცოდნა. ამასთან დაკავშირებით სრულიადაც არაა საქარო განსაკუთრებული წყაროები ვეძიოთ მომდევნო ხანაში ქართულ აზროვნებაში არისტიდეს ნააზრების შემოსვლის ასახსნელად. არათუ VI საუკუნეში, როგორც გაირკვევა, ესტატი მცხეთელის ანონიმური ავტორისათვის, არამედ IV საუკუნიდან VI საუკუნემდე ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთათვის არისტიდეს „აპოლოგია“ უკვე ცნობილად უნდა ჩაითვალოს ბაკურის მიერ მისი ცოდნის ფაქტის ნიადაგზე.

ამრიგად, უკვე IV საუკუნეში საქმე გვაქვს ორენოვან ქართველ მწიგნობარ მოაზროვნესთან, რომელიც უდავოდ წერდა ბერძნულად, სათანადო დადებით შეფასებას იმსახურებდა და რომელსაც, ყველა მონაცემის მიხედვით, როგორც საკუთარ აზრთა წყობის პატრონს, ფილოსოფიური საქმის ფუძემდებ-

ბელსა და ფილოსოფიური პაექრობის მონაწილეს, საქართველოში ქართულ ენაზედაც უნდა ეწერა.

შემდეგი პიროვნება, რომელიც უკვე იყო მსჯელობის საგანი, არის იოანე ევნუქი ანუ ლაზი. მას უკანასკნელ ხანამდე ჩვენ ვიცნობდით, როგორც პეტრე იბერის თანამგზავს, მასთან დაახლოებულ კაცს და მცირედი ცნობა მოგვეპოვებოდა აგრეთვე იმის შესახებაც, რომ ის ნაბარსუგის მასწავლებელიც იყო. ამ ბიოგრაფიულ ცნობებში ისეთი დეტალებიც კი იყო, რომლებიც როგორცდ მინც მიგვათითებდნენ იოანე რუფუსის მიერ შემონახულ ზოგიერთ ცნობაზე. აქ შეიძლება მხედველობაში გვქონდეს ქვეყნის იერარქიული წყობის ამბავი, რომელიც იოანეს სახელს უკავშირდებოდა, ვრცლად იყო გადმოცემული რუფუსის მიერ შედგენილ პეტრეს ბიოგრაფიაში, ხოლო მინიმუმამდე დაყვანილი ქართულად შემონახულ ბიოგრაფიაში, განსაკუთრებით მაქარის რედაქციაში. ქართული ბიოგრაფიის ერთი დეტალთაგანი საბოლოოდ ადასტურებს იმ ფაქტს, თუ რამდენად ახლოს იდგა იოანე თავის მოწაფე პეტრე იბერთან. ეს არის მათი ჭურათების ერთიმეორის პირისპირ მოთავსება პალესტინაში ქართული საეპისკოპოსოს ფრესკული მხატვრობის სახით, სადაც იოანე ევნუქი პირაზვეული არის მოთავსებული.⁷

ყველა ეს გარემოება იმათაა საინტერესო, რომ ამის იქით, როგორც გამოირკვა, იმალებოდა ფართო ფილოსოფიურ-სამწერლო მოღვაწეობა და თანამშრომლობა პეტრე იბერთან. მეცნიერული მონაცემების მიხედვით, დღეს იოანე ევნუქი ანუ ლაზი, როგორც აღინიშნა, წარმოსდგება, როგორც დიდი მასშტაბის ფილოსოფიური მწერალი და მოაზროვნე. თანამედროვე მეცნიერების რიგი სპეციალისტები მას პროკლეს გვერდით აყენებენ, რაც ფილოსოფიურ-ისტორიული თვალსაზრისით პატარა რეკომენდაცია არაა. მისი ბერძნული წიგნები ემთხვევა პროკლესას როგორც თემატურად, ისე იდეურად; ქრონოლოგიურადაც ისინი თითქმის ერთ დროსაა დაწერილი. უკანასკნელ გარემოებებს ის მნიშვნელობა აქვს, რომ პროკლესა და იოანე ევნუქის ანუ ლაზის თხზულებანი ერთს ფილოსოფიურ გარემოში იქმნება.⁸

დადასტურებულია ისიც, რომ ენა ამ თხზულებებისა ბერძნულია და, ამასთან ერთად, სტილისტურად იმდენად ახლოა პროკლეს ნაწერებთან, რომ ზოგიერთი ფიქრობს, თითქოს შეიძლებოდა იოანე ევნუქის ნაწერებას პროკლეს ნაწერებში არევა. როგორც აღინიშნა, ზოგს ეს მსგავსება ძალიან შორსწასულად მიაჩნია, ხოლო რაც შეეხება დიონისე არეოპაგელს, ე. ი. პეტრე იბერს, იგი თითქოს ვერც კი არჩევდა იოანე ევნუქის ანუ ლაზის ნაწერს პროკლეს ნაწერებისაგან. ამდენად, როგორც თანამედროვეების მოწმობით, ისე ჩვენი დროის მეცნიერ-სპეციალისტთა დაკვირვებით ეს ახლად გამოვლენილი ქართველი ფილოსოფიურა მოაზროვნე იოანე ევნუქი ანუ ლაზი, რომლის მოღვაწეობაზე წინა თავში სპეციალურად გვქონდა ლაპარაკი, ბერძნულ ენაზე მწერალი-მოაზროვნე იყო.

გვაქვს თუ არა საბუთები ვიფიქროთ, რომ იოანე ლაზს ქართულადაც უწერია. უნდა ითქვას, რომ ასეთი ძეგლი ჩვენამდე არ მოღწეულა და ხელდადებით ასეთი ტექსტის მოყვანა მეცნიერებას დღესდღეობით არ შეუძლია,

მაგრამ, როგორც იქცევა ხოლმე მეცნიერება ანალოგიურ შემთხვევებში, აქაც ჩვენ გვაქვს საშუალება დავამტკიცოთ, რომ იოანე ევნუქი ანუ ლაზი ქართულადაც წერდა. ამას მოწმობს იგივე წყარო, რომელიც ადასტურებს პროკლეს თხზულების — „კავშირნი თეოლოგიური“ ქართულად კომენტირებულ გადმოღებას, ე. ი. იოანე პეტრიწი. შეუძლებელია ჩვენ უარვყოთ იოანე პეტრაწის ცნობა დასახელებული კომენტირებული გადმოღების არსებობისა. აგრეთვე შეუძლებელია იმის უარყოფაც, რომ ეს ნაშრომი დიონისეს სახელთან არის იმავე ცნობით დაკავშირებული. აქ ერთია მხოლოდ საეპეო და გასარკვევი. იოანე პეტრიწი მხოლოდ ერთ ავტორს ასახელებს, სახელდობრ დიონისეს, რომლის შესახებ მეცნიერებამ დღეს უკვე იცის, რომ ამ დიონისეს ქვეშ ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი იგულისხმებოდა. როგორც ვნახეთ, დიონისეს ქართველობაც სწორედ ამ ქართული გადმოღების წყალობით დადასტურდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იოანე პეტრიწი ერთ სიტყვასაც არ ლაპარაკობს იოანე ევნუქის ანუ ლაზის შესახებ.

შეიძლება თუ არა ჩვენ ეს ჩავთვალოთ იმის საბუთად, რომ, მაშასადამე, იოანე ევნუქის ანუ ლაზის ქართულ ენაზე დამწერლობის არავითარი საბუთი არ გვქონდეს? არა, ეს შეუძლებელია. შეუძლებელია იმიტომ, რომ იოანე ევნუქის ანუ ლაზის შესახებ ლაპარაკობს უფრო ახლობელი მოწმე, სახელდობრ, მისი მოწაფე და თანამშრომელი პეტრე იბერი. პეტრე იბერი თავის თხზულებებში და, განსაკუთრებით კი, თხზულებაში სათაურით „საღმრთო სახელთათვის“ არა ერთგზის აღნიშნავს, რომ მან იოანე ევნუქთან ანუ ლაზთან (იეროთეოსთან) ერთად გადმოიღო პროკლეს წიგნი „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“. მართალია, პეტრე იბერს არ აქვს აღნიშნული, რომ იოანე ევნუქი მონაწილეობას იღებდა დასახელებული გადმოღების ქართული ვერსიის შექმნაში, მაგრამ ასეთი მოთხოვნა ზედმეტი რიგორიზმი იქნებოდა. ჩვენ გვაქვს შემდეგი რიგი ფაქტები: პროკლეს დასახელებული წიგნი გადმოღებულია როგორც ბერძნულად, ისე ქართულად. საამისო საბუთები ჩვენ უკვე გავსინჯეთ წინამორბედ თავში. პეტრე იბერი არ აღნიშნავს საგანგებოდ ამ ორი ვერსიის ენობრივ განსხვავებას. ჩანს, ის ორივე ვერსიის გაცეობას ერთსაქმედს თვლის. ამ საქმეში ის იოანე ევნუქის დიდ მონაწილეობას აღნიშნავს. ამის იქით აღარ იყო საჭირო და არც დღესაა საჭირო მოვითხოვოთ რაიმე საგანგებო დასახელება იმ ფაქტისა, რომ იოანე ევნუქს ანუ ლაზს ერთნაირი მონაწილეობა მიუძღვის როგორც ბერძნული, ისე ქართული ვერსიის შექმნაში. ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში იოანე ლაზს გარკვეული ადგილი უჭირავს, რამდენადაც მას, ერთის მხრივ, აზროვნების დიდი სიმაღლისათვის მიუძღწევია და, მეორე, ქართული აზროვნება პროკლეს სახით ბერძნულ ფილოსოფიასთან დაუკავშირებია. შეიძლება ითქვას, რომ იმ საერთო ფილოსოფიურ საქმიანობაში, რომელსაც იოანე ლაზი პეტრე იბერთან ერთად ეწეოდა, მას, ე. ი. ლაზს, უფრო ახლო კავშირი აქვს წმინდა ფილოსოფიურ პრობლემატიკასთან, ვიდრე პეტრე იბერს. პეტრე იბერი, როგორც ვაირკვა, ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანული მსოფლგაგების ნიადაგზე გადმოტანას ისახავდა მიზნად, იოანეს კი საქმე აქვს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეო-

ბასთან ჯერ კიდევ მის წარმართულ გამოსახულებაში და, ამდენად, მისთვის ახლო არაა ის თეოლოგიური ვიწრო საღვთისმეტყველო მიზანდასახულობა, რომელიც პეტრეს საქმეს ასულიერებდა. მართალია, იოანე რუფუსს პეტრეს ბიოგრაფიაში, ისე როგორც ზაქარიას და ქართულად შენარჩუნებულს მის მიერ დაწერილ ბიოგრაფიაში, აღნიშნული აქვს, რომ იოანე ლაზი ქვეყნის იერარქიულ წყობას რელიგიურ ექსტაზურ ვითარებაში გადმოგვცემს, მაგრამ ეს ვითარებაც ჩამდენიმედ ექვის ქვეშ არის დაყენებული მეცნიერებაში და ე. პონიგმანი მართალი იყო, როცა აღნიშნავდა იმ როლის გადაჭარბებას, რომელიც ექსტაზს აქვს მიკუთვნებული ყველა ამ საკითხს გადაწყვეტასთან დაკავშირებით.⁹

ქართული ფილოსოფიის ისტორიას საკვლევო საგნად დარჩება ამ დიდი ადამიანის, ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნის საქმე, რომელიც იოანე ლაზის სახით წარმოდგა ჩვენ წინაშე მეცნიერების უკანასკნელ მღწევათა ნიადაგზე. დამატებით კვლევა-ძიება, განსაკუთრებით კი პროკლეს წიგნის გადმოღების ბერძნული ვარიანტისა, რომელიც, თითქოს, ბრიტანეთის მუზეუმში უნდა იყოს დაცული, მისცემს საშუალებას მომავალ მკვლევართ ამ საკითხში მეტი სინათლე შეიტანონ.¹⁰

პეტრე იბერის, როგორც ორენოვანი მწიგნობარ-მოაზროვნის საკითხი, დღეს უკვე ნათელითაა მოსილი. რა თქმა უნდა, აქაც შედარებით უფრო აშკარაა ბერძნულ ენაზე მისი მწერლობა, რადგან აქაა მთელი მისი საქმე გაშლილი, რამაც ისტორიაში წარუხოციელი კვალი დასტოვა და თანამედროვე ფილოსოფიურ პირობებში ქართული აზროვნება დიდ სიმალღემდე აიყვანა. პეტრე იბერის მსოფლიო რეზონანსის მქონე ნაზრევი ბერძნულ ენაზეა დაწერილი და ეს იყო ქართულ აზროვნებას რომ საშუალება მისცა ასეთ დიდ ღირებულად გადაქცეულიყო. მაგრამ პეტრე იბერის ქართული დამწერლობა ექვს არ უნდა იწვევდეს. ჯერ თვითონ ის გარემოება, რომელიც უკვე იყო აღნიშნული და რომელიც ეხება პროკლეს წიგნის კომენტარებულ გადმოღებას ქართულ ენაზე. უკიდურესი სკეპტიციზმიც ვეღარ ახერხებს დღეს იმ ფაქტის უარყოფას, რომელიც აღნიშნული აქვს, ერთის მხრივ, თვით პეტრე იბერს — დიონისეს და, მეორეს მხრივ, დადასტურებული აქვს ქართველ ფილოსოფოსს იოანე პეტრიწს. ეს საკითხი საქმაოდაა გაშუქებული, მასზე ბევრი ლაპარაკი იყო და განმეორებით მასზე შეჩერება არ ღირს.

არსებობს უდავო ცნობები იმის შესახებ, რომ პეტრე იბერს თავის დროზე ქართულად უთარგმნია ცნობილი პატრისტიკული მოღვაწის გრიგოლ ნაზიანზელის ჰიმნები ბერძნული ენიდან. მართალია, ეს ცნობა საბიბლიოთეკო კატალოგის აღწერილობიდან მომდინარეობს, მაგრამ მეცნიერებას ასეთი შემთხვევაც სრულიად საიმედო დასაყრდენად მიაჩნია. ამ საბუთების მიხედვით ჩვენ შემორჩენილი გვაქვს ისეთი ცნობა, რომელიც პეტრე იბერს უწოდებს „ქართველ თარგმანად“, რასაც თავისი გარკვეული მნიშვნელობა აქვს და პეტრე იბერს ქართულ ენაზე თარგმან-გადმოღების იმდენად ცნობილ ადამიანად სთვლის, რომ მას საგანგებო დასაზნისიათებლად ზედმეტ სახელდებას „ქართველ თარგმანის“ სახით მიაკუთვნებს.

შემდეგი ორენოვანი მწიგნობარ-მოაზროვნე არის, როგორც ითქვა, მხოლოდ უკანასკნელ დროს ძეგლების მიერ გამოვლენილი იოანე მოსხი ანუ მესხი. ეს იმდენად მნიშვნელოვანი საკითხია და ისეთი დიდი მნიშვნელობის შედეგების მქონეა ქართული აზროვნების ისტორიაში, რომ ჩვენ მას საგანგებოდ შევეხებით მომავალ თავებში. მაგრამ ახლაც, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, იოანე მოსხიცი უნდა იქნეს მოხსენიებული, როგორც ერთ-ერთი იმ ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნეთა შორის, რომლებიც დასახულ ისტორიულ მონაკვეთში არიან წარმოდგენილნი. მის შესახებ უკანასკნელ დრომდე არ დასმულა საკითხი დოკუმენტალურ მონაცემებზე დამყარებით. იოანე მესხის საკითხი წამოიჭრა იმ დიდ პრობლემასთან დაკავშირებით, რომელსაც „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ჩანაწერის პრობლემა ეწოდება. საკითხი. რომელზედაც შემდეგ იქნება ლაპარაკი, სახელდობრ, ბერძნულ ენაზე ბალავარისა და იოლასაფის ამბის ქართულიდან გადაკეთების შესახებ, გადაუდებლად აყენებს საკითხს ქართული ტექსტის შესახებაც. შეუძლებელია ბალავარიანის საკითხი გადაწყდეს ისე, რომ არ გაიკრევა საკითხი ქართული ბალავარიანის შესაძლებელი წარმოშობის წყაროს შესახებ.¹¹

ისტორიულმა წყაროებმა მეცნიერული კვლევა-ძიება განუხრელად მიიყვანა იმ ადამიანამდე, რომელიც ისტორიაში იოანე მოსხის სახელს ატარებდა. ამ სახელთან დაკავშირებული იყო ერთი ცნობილი თხზულება, რომელიც შეიცავდა მოკლე მოთხრობებს ანუ ნოველებს, განსაკუთრებით, სხვადასხვა საეკლესიო პიროვნებათა შესახებ. მაგრამ ნოველების იგივე კრებული შიგადაშიგ შეიცავდა ისეთი ხასიათის მოთხრობებს, რომლებიც თემატიკითაც და შესრულებითაც საერო, ადამიანურ ხასიათს ატარებდა და ამით, შეიძლება ითქვას, საერო მწერლობის ელემენტებსაც უახლოვდებოდა. ეს თხზულება ბერძნულად იწოდება „ლიმონარად“, რაც ქართულად აღინიშნება, როგორც „სამოთხე“, თუმცა სხვა ენებზე, მომეტებულად დასავლურ ენებზე, სხვადასხვანაირად ითარგმნება.

იოანე მოსხის ანუ მესხის ცხოვრებასა და მოღვაწეობის საკითხს აქ არ შევეხებით, ამაზე ლაპარაკია ქვემოთ. ჩვენთვის აქ მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ იოანე მოსხის ანუ მესხის შესახებ არსებული საბუთები ადასტურებენ, რომ ის იწოდებოდა მოსხად ეროვნულ-ეთნიური დახასიათებას თვალსაზრისით. ამაზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი, დოკუმენტალურ მონაცემებზე დამყარებით. ის საკმაოდ განათლებული პიროვნება ყოფილა, საეკლესიო დარგში დიდი მოღვაწე და ამის ნიადაგზე დაახლოებით თავის დროზე მისთვის მიზარებულ მოწაფეს, რომელიც მიაი ხელმძღვანელობის ქვეშ დიდის წარმატებით განვითარდა და მისგან გამოჩენილი მწერალი-ორატორი და VII საუკუნის პირველი ნახევრის თვალსაზრისით საეკლესიო მოღვაწე გამოვიდა. ეს პიროვნება იყო სოფრომ პალესტინელი, იერუსალიმის პატრიარქი, როგორც ითქვა, სახელოვანი მწერალი და ორატორი. ეს სოფრომ პალესტინელი და მასთან კავშირი იოანე მოსხის ანუ მესხისა მიმართულების მიმცემი აღმოჩნდა იოანე მოსხის მოღვაწეობის გამოსარკვევად.

ეს ის სოფრომ პალესტინელია, რომელიც მოხსენიებულია ქართული „სიბრ-

ძნე ბალავარის“ ზედწერაში (ლემაში), სადაც ნათქვამია, რომ ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ ჩამწერს ამ ამბავს მოუყვავ ვინმე ისააკი — ძე სოფრომ პალესტინელისა. სოფრომ პალესტინელს, როგორც ახალგაზრდობითვე ბერსა და ასკეტს, შვილი ჰყავდა მხოლოდ იმ სპეციფიურის მნიშვნელობით, რაც „სულიერი ძის“ ცნებაში მოიაზრებოდა. მაშასადამე, ისააკი სოფრომის სულიერი ძე იყო, ასე როგორც სოფრომ პალესტინელი იოანე მოსხის ანუ მესხის „სულიერ ძედ“ „უღოს პნეგმატიკოს“—ად ითვლებოდა. სოფრომ პალესტინელი, ამრიგად, როგორც შემდეგი თავებიდან გაირკვევა, გარკვეული დასაყრდენია იოანე მოსხის მოღვაწეობის ისტორიული ფარგლებისა და რამდენიმედ, შეიძლება ითქვას, მისი შინაარსისაც, რადგან სოფრომ პალესტინელი დაკავშირებულია აგრეთვე იოანე მოსხის ანუ მესხის პირველ წაგნთან, რომელსაც ბერძნულად „ლიმონარი“ ერქვა, ხოლო ქართულად „სამოთხე“. ეს თხზულება შედგეი იყო იოანე მოსხის (სოფრომ პალესტინელთან ერთად) მოგზაურობისა როგორც ეგვიპტის მონასტრებში — ნილოსის გასწვრივ სამხრეთში, აგრეთვე პალესტინაში — ტიგროსისა და ეფრატის მიდამოებში. სოფრომ პალესტინელი ხშირად ჰყავს გამოყვანილი იოანე მოსხს ამ თავის ნაშრომში. როგორც ამის მიხედვით, აგრეთვე იმ იდეური კავშირის ნიშნად, რომელიც გამოვლინებულია სოფრომის მონაწილეობით შექმნილ ნოველებში, ავტორმა, ე. ი. იოანე მოსხმა ანუ მესხმა, თავისი თხზულება სოფრომ პალესტინელს მიუძღვნა. ასე რომ, სოფრომის სახელი მოხსენიებული აღმოჩნდა ორივე თხზულებაზე გაკეთებულ ზედწერაში: როგორც „სამოთხესა“, ისე „სიბრძნე ბალავარისაზე“.¹²

უკვე თვით ეს ფაქტი ერთი და იმავე პირის ორივე თხზულების ზედწერაში მოხსენიებისა არ შეიძლება არ იპყრობდეს მკვლევრის ყურადღებას, მაგრამ აქ მეტია, ვიდრე უბრალო მოხსენიება. მიძღვნილ ზედწერაში, რომელიც აქვს გაკეთებული „სამოთხეს“ ან „ლიმონარს“, მიზანი თხზულებისა ისევეა დახასიათებული, როგორც „სიბრძნე ბალავარის“ ზედწერაში, ასევე საშუალებაც ამ მიზნის განხორციელებისა — სულიერ გმირთა ცხოვრების აღწერა — ერთნაირადაა წარმოდგენილი. უკვე ამ გარემოებას შეუძლია მოგვცეს საბაზი ვიკლიოთ ას შესაძლებელი კავშირი, რომელიც ამ ორ დასახელებულ თხზულებას შორის უნდა არსებობდეს ერთი და იმავე ავტორის არსებობის თვალსაზრისით. ასეთი კვლევა შესრულებული იქნება მომდევნო თავებში, ანლა კი ჩვენ ვეხებით საკითხს იმის შესახებ, რომ რამდენადაც იოანე მოსხი ანუ მესხი, უტყუარი დოკუმენტების მიხედვით, ქართველი კაცია, ერთი მხრივ, და რამდენადაც, მეორეს მხრივ, ტექსტუალური შედარება „სამოთხესა“ და „ლიმონარის“ მოთხრობებისა ადასტურებს ერთი და იმავე ავტორის ნახელობას, ამდენად ჩვენ ვდგებით ჩვენი ძირითადი საკითხის წინაშე. საკითხი ეხება იოანე მოსხის ანუ მესხის, როგორც ორენოვანი შვიგნობარ-მოაზროვნის, არსებობას.¹³

ჩვენ მიერ შესრულებული შედარება ორივე თხზულების ტექსტებისა, რომლებიც შემოწმებულ იქნა აგრეთვე ზოგიერთი სხვა სპეციალისტის მიერ, უდავოდ ადასტურებს, რომ „სამოთხისა“ და „ლიმონარის“ ტექსტები ერთი-მეორისაგან კი არაა ნათარგმნი, არამედ პარალელური ტექსტებია.

დაგვრჩა ექვთიმე იბერი და იოანე პეტრიწი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კულტურულ ცენტრებში VIII და IX საუკუნეებში არაა გამორიცხული შესაძლებლობა ორენოვან ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა არსებობისა. ესენი ჯერჯერობით არ არიან აღმოჩენილნი და შეიძლება არც არასოდეს აღმოჩნდნენ, მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ წინამორბედ და მომდევნო პერიოდებს და აგრეთვე იმ პირობებს, რომლებშიაც მუშაობდა განსაკუთრებით მესხეთის კულტურული ცენტრები, სრულიადაც არაა, როგორც ითქვა, გამორიცხული იმის შესაძლებლობა, რომ მომავალში მეცნიერებამ შეძლოს ასეთივე ფაქტები ორენოვანი მწერლებისა დაადგინოს და სათანადო ავტორებიც გამოავლინოს.

ამჟამად, როგორც ითქვა, ამ გარემოებას განზე ვტოვებთ და გადავდივართ იმ უდავო ფაქტზე ორენოვანი დიდი მწიგნობარ-მოაზროვნის არსებობისა, როგორც იყო X საუკუნის მეორე ნახევარში და XI საუკუნის პირველ ნახევარში ექვთიმე ათონელი ანუ იბერი. ექვთიმე იბერის შესახებ ზედმიწევნით ცალკე იქნება ლაპარაკი და აქ არ შევჩერდებით საკითხებზე, რომლებიც არა მარტო მის საერთო სამწერლო მოღვაწეობას უკავშირდება, არამედ, სპეციალურად, სწორედ იმ საკითხს ეხება, რომელიც ჩვენ ამჟამად გვინტერესებს. ეს საკითხია ექვთიმეს მიერ ქართული ენისაგან ბერძნულ ენაზე ცნობილი ძეგლის — „სიბრძნე ბალავარის“ გადამეტაფრასება.

როგორც ცნობილია, და ეს ნათელი გახდება მომდევნო თავებისაგან, ექვთიმე იბერმა X საუკუნის ბოლოში, ყველა მონაცემის მიხედვით, გადაამეტაფრასა ქართული ტექსტი ბერძნულად. განსხვავება ქართულსა და ბერძნულ ტექსტს შორის როგორც მოცულობით, ისე შინაარსეულად ნათელია ყველასათვის, ვისაც ხელში აუღია ერთიცა და მეორეც. ექვთიმეს რომ ბერძნული ენა კარგად ჰქონდა შეთვისებული, ეს მრავალი ფაქტიდანაა ნათელი. თავი რომ დავანებოთ იმ საზღაპრო ამბავს, რომელიც თავის დროზე იყო შეთხზული ვითომცდა მის მიერ ქართული ენის დავიწყებისა და მისი გახსენებისა, ვითომცდა ზესთაბუნებრივი ძალის ჩარევით, თვით რეალური დოკუმენტები ადასტურებენ იმ გარემოებას, რომ ექვთიმე ისევე კარგად წერდა ბერძნულად, როგორც ქართულად. დღესდღეობით დადგენილად ითვლება, რომ ექვთიმე, გარდა ბალავარიანის ბერძნული ტექსტისა, სხვა რამესაც წერდა პირდაპირ ბერძნულად.

რაც შეეხება ავითონ ძეგლს — ბალავარიანის ბერძნულ ტექსტს, მისი ექვთიმეს მიერ დამზადებას, ამას ნათლად დავინახავთ მომდევნო თავებიდან. მართალია, ეს აზრი, რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში დამკვადრებული დასავლეთის მეცნიერებაშიაც, ბოლო ხანს ზოგიერთის მიერ კიდევ მაინც საექვოდ იქნა გამოცხადებული და ამან დიდი აზრთა გაცვლა-გამოცლა გამოიწვია, რომელზედაც შემდეგ ზედმიწევნით გვექნება ლაპარაკი, აგრეთვე გვექნება ლაპარაკი იმ არგუმენტებსა და მათ შედეგებზე, რომლებიც თანამედროვე სამეცნიერო დისკუსიის დროს იქნა წამოყენებული დასავლეთის მეცნიერებაში. ჩვენშიაც არიან ისეთები, რომლებიც საკითხის საბოლოოდ ექვთიმეს სასარგებლოდ დადებითად გადაწყვეტას კიდევ ეჭვის ქვეშ აყენებენ, მაგრამ მეც-

ნაერებაში ნათლად არის გამოკვეთული, რომ საამისოდ მხოლოდ ექვის გარდა არავითარი სხვა საბუთი არ არსებობს. ამდენად დამტკიცებულად მოგვევლინება ეს ფაქტი, რომ ექვთიმე იბერი ამშვენებს ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა იმ ისტორიულ ხაზს, რომელიც IV საუკუნიდან, ე. ი. ბაკურიდან, XI-XII საუკუნეებამდე, ე. ი. იოანე პეტრიწამდე, წარიმართა.

უკანასკნელად უნდა შეეჩერდეთ იოანე პეტრიწზე, რომელიც, როგორც აღნიშნული იყო, შეჰკრავს იმ ისტორიულ რკალს, რომელიც მოიცავს შვიდნახევარ საუკუნეს. ჩვენი აზლანდელი მიზნის თანახმად საინტერესოა გავარკვიოთ ის მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომ ქართულ აზროვნებას არასოდეს არათუ არ გაუწყვეტია კავშირი ანტიკურ ფილოსოფიურ მეგვიდრეობასთან და რაც ამის ყველაზე დიდი მაჩვენებელია, არათუ არასოდეს არ გაუწყვეტია კავშირი ბერძნული ენის ცოდნასთან, არამედ ეს ენა სამშობლო ქართული ენის გვერდით ისეთივე იარაღი იყო მწერლობისა და აზროვნებისა, როგორც თვით სამშობლო ენა. ეს უაღრესად დამახასიათებელი ნიშანია ქართული სამწერლო და ფილოსოფიური კულტურისა, რაც მას არსებობისას ასწავებს დასავლეთის კულტურული გარემოსაგან; იმ დასავლეთის, რომელსაც ბერძნულ ენაზე არათუ მხოლოდ შორეული წარმოდგენა გააჩნდა, არამედ საუკუნეების განმავლობაში მასზე წარმოდგენა არ ჰქონია. მართალია, იტალიაში, სადაც ჩაისახა ევროპული რენესანსი, ლათინური ენის ტრადიციები თითქმის შეუწყვეტლად მომდინარეობდა, მაგრამ, ჯერ ერთი, იგი მხოლოდ ვიწრო ცენტრებში მოიხმარებოდა და სკოლებში, მით უმეტეს მასიურ სკოლაში, რომელიც ფაქტიურად დასავლეთმა აგრეთვე დიდხანს არ იცოდა, ზმარებაში არ იყო.¹⁴

როგორც მასიური სკოლა, ისე ბერძნული ენის სწავლება ქართულს სკოლებში აღნიშნულია ხნის განმავლობაში არასოდეს არ შეწყვეტილა. საქმე აქ ხარისხში იყო. დასავლეთში ასწავლიდნენ ლათინურ ენას, მაგრამ ეს ცოდნა აკადემიურ ფარგლებს არ ჰცილდებოდა. ბერძნულ ენას საქართველოში რომ უფრო მძლავრად ფლობდნენ, ამას ადასტურებს ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნეთა არსებობის ფაქტი. და ეს რომ ასე იყო, ჩანს ისეთი თავისებური და საინტერესო მოვლენიდან, რომ ზშირად ერთი და იგივე თხზულება ორ ენაზე იწერებოდა.

იოანე პეტრიწი, ბიზანტიაში ფილოსოფიური განსწავლის შემდეგ, როგორც დაეინახავთ, სამწერლო თანამშრომლობას ეწევა თავის მასწავლებელთან, ბიზანტიის ფილოსოფიის რენესანსის ერთ-ერთ ხელმძღვანელთან — იოანე იტალთან. დოკუმენტალურადაა დადასტურებული იოანე პეტრიწის თანამშრომლობა დასახელებულ იოანე იტალთან. ამას მოწმობს ორი გარემოება: ერთი თვით იოანე იტალის წერილი იოანე პეტრიწისადმი მიწერილი, სადაც იტალი აღნიშნავს იოანე პეტრიწისა და მისი საკუთარი იდეების სიახლოეს წარსულში და იმასაც, რომ იოანე პეტრიწს არ შეშინებია იოანე იტალთან იდეური სიახლოვისა მაშინაც კი, როდესაც იოანე იტალი ბიზანტიის რეაქციონურმა პოლიტიკამ საპყრობილეში მოათავსა. მეორე, ეს არის ერთ-ერთი თხზულება, რომლის ტექსტა შემონახულია და რომელშიაც ნათლადაა აღნიშნული ნაწილები, რომლებიც იმ წიგნში ეკუთვნის იოანე იტალს და იოანე

პეტრიწს. ეს განსხვავება ემყარება ტიტულების განსხვავებას ორივე იოანეს, რომელიც აღნიშნულია დასახელებული ტექსტების მონაკვეთთა თანმიმდევრობაში. ერთი ნაწილი ამ ტექსტისა მიწერილი აქვს იოანეს — ფილოსოფოსთა იპატოსს, ხოლო მეორე შემთხვევაში — იოანე ფილოსოფოსს. ცნობილია, რომ ერთი ამ ტიტულთაგანი, სახელდობრ პირველი, იოანე იტალს ეკუთვნოდა და იქ აღნიშნული იოანე იოანე იტალია, ხოლო მეორე, იოანე ფილოსოფოსად აღნიშნული, იოანე პეტრიწია. სიტყვა ფილოსოფოსი მაშინდელ საბერძნეთში სამეცნიერო ხარისხს აღნიშნავდა და იოანე პეტრიწი, რომელსაც ჩვეულებრივ „იოანე ფილოსოფოსს“ უწოდებდნენ, ასეთი ხარისხის მქონე უნდა ყოფილიყო.¹⁴

ჩვენ შემოგვჩნა ძველი ქართული ტექსტებიდან იოანე პეტრიწის რიგი შრომები, მაგრამ ამათ გარდა იოანე პეტრიწი მონაწილეობას იღებდა ბერძნულ ფილოსოფიურ საქმიანობაში დასავლეთში, კერძოდ, მონაწილე იყო ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსისა. ეს გარემოება დაკავშირებულა იმ ფაქტთან, რომ საქართველოში, მისი ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, განუწყვეტელი ხაზი არსებობდა ბერძნულ-ქართული მწერლობის სფეროში. მართალია, იოანე პეტრიწის ბერძნულ ენაზე მწერლობის ხედვრითი წონა, საერთოდ მის ფილოსოფიურ საქმიანობასთან შეფარდებით, არაა ისეთი მასშტაბის, როგორც ეს იყო პეტრე იბერის, იოანე მოსხის (ან მესხის) ან ექვთიმე იბერის შემთხვევებში. უკანასკნელ შემთხვევაში, ე. ი. ექვთიმე იბერთან. მართალია ბერძნულ ენაზე მწერლობას მოცულობით პატარა ადგილი ეკირა, მაგრამ თავისი იდეოლოგიურ-ისტორიული რეზონანსით იგი მეტად ძლიერა იყო.

ასეთია ორენოვან მწიგნობართა ისტორია ძველი საქართველოს სააზროვნო ისტორიაში. ამ გარემოებას იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს, რომ მისი გვერდის ავლა ან არაღნიშვნა მოკლედ და, ზოგ შემთხვევაში, წინასწარის სახით შეუძლებელი იქნებოდა. მეორეს მხრივ, ამ ფაქტს მნიშვნელობა აქვს იმ თავისებურებების აღსანიშნავად, რასაც წარმოადგენს ქართული კულტურა საერთოდ და აზროვნების კულტურა კერძოდ. ორენოვანი მწერლობა ნიშნავს, რომ ქართულ მწერლობასა და აზროვნებას ანტიკურობასთან კავშირი არააბოღეს არ გაუწყვეტია და სხვა პირობებთან ერთად მათ ნიადაგზე ამ გარემოებას, განსხვავებით დასავლეთის სამწერლო-სააზროვნო კულტურისაგან, არ შეეძლო გადაწყვეტი როლი არ ეთამაშა და მიმართულება არ მიეცა ქართული მწერლობისა და აზროვნებისათვის იმ პერიოდში, როდესაც ფეოდალური ეკონომიკისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების წიაღში გამოჩნდა ქართული აღორძინების ანუ რენესანსის ნიშნები

არისტოტელურ-მატერიალისტური მემკვიდრეობა ქართულ
ფილოსოფიაში V-VI საუკუნეებში

იბერიული ფილოსოფიური კულტურის ზალხი — მაგ. პეტრე იბერი — საქართველოდან მოდიოდა, თუმცა ექსტერიტორიალური ფაქტორების გზით; ლაზიკა-კოლხეთში ფილოსოფიური კულტურის ზალხი მოდიოდა — მაგ. თეონისტე. ეს განსხვავება იდეოლოგიურ დაპირისპირებასაც ნიშნავდა. პირველი არისტოკრატიის (ზედა ფენების) იდეოლოგია იყო, მეორე — დემოკრატიისა, ვაჭართა წრის. ქრისტილოგიური (ქართული) ნეოპლატონიზმი პლატონის ხაზი იყო საქართველოში V—VI საუკუნეებში, არისტოტელიზმი დემოკრატის ხაზის მონაცვლე იყო დასავლეთ საქართველოში აგრეთვე VI საუკუნემდე.

განვიხილოთ ჯერ არისტოტელურ-მატერიალისტური მემკვიდრეობა ქართულ ფილოსოფიაში VI საუკუნემდე და შემდეგ იდეალისტური ანტიკური მემკვიდრეობა ამავე ქართულ ფილოსოფიაში V—VI საუკუნეებში.

პრაქტიკამ და ეკონომიურმა საქმიანობამ განსაზღვრა დასავლეთ საქართველოში უმაღლესი რიტორიკული სკოლის შექმნის საჭიროება, ზოლო უკანასკნელმა — შისი ხასიათი. აქ მეტაფიზიკისა და თეოლოგიისათვის არ ეცალათ, ქრისტიანული იდეოლოგია ანუ ქრისტოლოგია კი სავსებით უადგილო იყო. ამით აიხსნება, რომ ქრისტიანობის აპოლოგეტიკით დაინტერესებული ბაკური ვერ შეეგუა ამ ამბავს, კოლხეთი დასტოვა და დასავლეთში წავიდა. მართალია, ის ჯერ არც ისეთი გარკვეული თეოლოგია, მაგრამ ეს საკითხებიც აინტერესებს.

ყოველ შემთხვევაში, ლაზიკაში (კოლხეთში) ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული მემკვიდრეობის გამოსარკვევად ჩვენი მასალა შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ იმ მცირე მონაცემს, რომელსაც იძლევა რიტორიკული სკოლიდან გამოსული ზალხის ფილოსოფიური საქმიანობა. ამ შემთხვევაში უნდა ვისარგებლოთ არა მარტო ლაზიკა-კოლხეთთან დაკავშირებული მკვიდრი ზალხით, არამედ მოსული ელემენტითაც.

ქრისტიან ცენზორთა მიერ შექმნილი მდგომარეობა ისეთი იყო მაშინდელს საქართველოში, რომ არც ერთი ძველი ფილოსოფიური აზროვნების შესახებ არაა დაცული თვით საქართველოში. ამის გამოა, რომ ისტორიული დოკუმენტაციის დროს აზროვნების ფაქტების მიმართ იძულებული ვხდებით ვისარგებლოთ უცხოური წყაროებით — ბერძნულით, სირიულით, არაბულით, სომხური და სხვ. თუ რაიმე გადარჩენილა V-VII საუკუნეებამდე — გადარჩე-

ნილა მხოლოდ უცხოეთში, მოგვიანო დროისათვის კი გადარჩენილია მხოლოდ ის ცნობები, რომლებიც ჩარჩენილია აგიოგრაფიულ ძეგლებში, როგორც ცენზორ-მეტაფრასტაგან შეუზმნეველი. იგივე გზაა დარჩენილი ადამიანთა შერჩევის მხრივაც, ქართულ წყაროებს გადაურჩათ მხოლოდ იოანე (ლაზი) მისი ფილოსოფოსობას აღუნიშნავად. კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში სწავლობდნენ როგორც ქართველები, ისე უცხოელები; ერთასა და მეორეთა შესახებაც მხოლოდ უცხოური ცნობები გვაქვს, რადგან ქრისტიანობის აგრესიამ არაერთარი კვალი არ დასტოვა წარმართობასთან ასე თუ ისე დაკავშირებული ამბებისა.

რიტორიკული სკოლის საუკეთესო ძეგლი — სიტყვებია, რომლებშიც მოცემულია რიტორიკული ოსტატობა. ამის აღრინდელი ფაქტების შესახებ გვაქვს მხოლოდ მითითება, დაწყებული IV საუკუნით. ეს ცნობები ადასტურებს, რომ იმართებოდა საჯარო შეჯიბრებანი, რომლებზედაც კოლხები თავისი რიტორიკული ოსტატობით გამოირჩეოდნენ. ადვილად გასაგებია, რომ რიტორიკაში დაოსტატებული ხალხი — კოლხები კოლხეთის რიტორიკული სკოლის მოწაფეები უნდა ყოფილიყვნენ. რას ეხებოდა მათი სიტყვები, რა აგებულების იყო ისინი, როგორი მკვერმეტყველების ნიმუშები და ხერხები. არგუმენტაციის მიმდინარეობა და წესები იყო, ამის შესახებ გვაქვს მხოლოდ ფაქტების შესახებ ცნობა და ისიც უცხოური, რადგან, ჩანს, საქართველოში ასეთი ცნობების დაცვა შეუძლებელი ყოფილა.

აღნიშნულას გამო შეგვიძლია ვისარგებლოთ IV, V საუკუნეთა განმავლობაში რიტორიკული ოსტატობის ხასიათის შესახებ თვით იმ წყაროს ავტორის შეხედულებებით, რადგან თვით ეს ავტორი — თემისტე — იმავე რიტორიკული სკოლის მოწაფეა, როგორც ამას თვითონვე ადასტურებს. პირები, რომლებზედაც თემისტე ლაპარაკობს, მისივე კოლეგებია — ამხანაგები (შესაძლებელია — მოწაფეებიც), ის აღნიშნავს მათ წარმატებას რიტორიკაში. ბუნებრივია ვიკითხოთ — რა მიაჩნდა ავტორს წარმატებად რიტორიკაში და, საზოგადოდ, როგორ უყურებს ის ფილოსოფიისა და რიტორიკის ურთიერთობას? რა თქმა უნდა, უკეთესი იქნებოდა, თემისტეს რომ ჩვენთვის რომელიმე კოლხელი ორატორის ერთი სიტყვა მაინც ჩაეწერა და დაეტოვებინა, მაგრამ რადგან ასეთი რამ არ მოხდა, უნდა მასვე ვკითხოთ რას მიიჩნევდა იგი რიტორიკაში წარმატებად.

კოლხიდის რიტორიკული სკოლის მოწაფე IV ს. პირველ ნახევარში თემისტე სთვლიდა, რომ ფილოსოფიის მთავარი საქმე იმდენად თეორიული, ჰერეტიკო და განყენებული არაა. ცხადია, ფილოსოფია ასეთ საკითხებსაც ეხება, კერძოდ, აზრთა მიმდინარეობისა და გამომდინარეობის წესებს სწავლობს, ლოგიკურ პრობლემას არკვევს, შეცდომისა და ჰემარატივების განსხვავების საზომებს სწავლობს. მან დიდის გულმოდგინებით განიხილა და გარდასთქვა თავის სპეციალურ კომენტარში, როგორიცაა არისტოტელეს „ანალიტიკები“, სადაც, განსხვავებით „დიალექტიკის“ მაშინდელი გაგებიდან, რომელსაც იგი უპირისპირდებოდა, გარდასთქვა აგრეთვე იმავე არისტოტელეს „ტოპიკა“ და წიგნი „კატეგორიათათვის“. მან ეს საქმე იმდენად წარმატებით

იცოდა, რომ ამ თხზულებებს დამუშავების გზით მათი სხვაგვარად გამოთქმის, ე. წ. პარაფრაზების, შედგენაც შეეძლო.

ასეთივე შრომა ჩაატარა თემისტემ არისტოტელეს ისეთი თხზულებების შესწავლის საქმეში, რომლებიც დაშორებულია მისი ნააზრვეის იდეალისტური ელემენტებისაგან — ასეთია „ფიზიკა“ და, ნაწილობრივ, „სულისათვის“.¹

ეს ნაშრომები დამყარებულია არისტოტელეს ფიზიკურ თხზულებათა ღრმა ცოდნაზე. მართალია, თემისტეს შეეძლო, და ეს უთუოდ ააეც იყო, სრულ ეყო თავისი ცოდნა არისტოტელეს თხზულებებისა თავისი სიცოცხლის განმავლობაში, მაგრამ საფუძვლები არისტოტელეს, ასე ვთქვათ, მატერიალისტურ თხზულებათათვის მას ასევე უთუოდ უნდა მოეპოვებინა იმ სკოლაში, სადაც იგი ფილოსოფიას სწავლობდა, ე. ი. კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში. თემისტეს თავდაპირველი მასწავლებელი მამამისი ეგგენიოსი იყო, რომელმაც განათლება უკვე III-IV საუკუნეთა მიჯნაზე აგრეთვე კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში მიიღო. 'მამამისმა თავისი შვილი თემისტე კონსტანტინეპოლიდან სხვა რომელიმე უმაღლეს სკოლაში კი არ გააგზავნა სწავლის მისაღებად, არამედ 'აგანგებოდ კოლხეთში წარმოგზავნა. აშკარაა, რომ მან იცოდა — რა ხასიათის იყო კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში სწავლება და სწორედ ამის გამო გააგზავნა თავისი ძე კოლხეთის სკოლაში.²

მთელი ეს ვეებერთელა ცოდნა არისტოტელეს ლოგიკურ და ფიზიკურ თხზულებათა, ძირეულად და თავდაპირველად შეთვისებული კოლხეთის აკადემიაში, ადასტურებს ფაქტს, რომ აქ, კოლხეთში წინაპლანზე იდგა სწორედ არა იდეალისტური, არამედ მატერიალისტური ელემენტი არისტოტელეს მოძღვრებისა. მთავარი მაინც ეს არაა. თემისტეს შეხედულებით ფილოსოფიის საქმე და მიზანი არის არა ეს ლოგიკურ-ფიზიკალური ცოდნა, როგორც ასეთი, არამედ საორატორო ხელოვნება, განათლებული მეტყველო, ფილოსოფოს-ორატორი — აი ასეთია ავტორის მიერ აშკარად აღიარებული იდეალი და მიზანი ფილოსოფიური ცოდნისა. ამასთან, თემისტეს მიერ ფილოსოფიისათვის დასახული მიზანი — თეორიული რწმენის საკითხი კი არ იყო, არამედ იგი თვითონ იყო ასე განსაწვლული ორატორი. თანამედროვენი მას „მეტყველების მეფეს“ უწოდებდნენ, რაც მისი დაოსტატების მომასწავებელია. ამდენად, თემისტე თვითონ აღიზარდა კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში ისეთ ორატორად, როგორადაც მას მოხსენიებული ჰყავს სხვა, იმავე სკოლაში აღზრდილი, თავისი ამხანაგები.

არც საორატორო ხელოვნება წარმოადგენდა მიზანს თავისთავად. იგი პრაქტიკას, საქმიან მიზანდასახულობას ემსახურებოდა, ერთის მხრივ, და აზრთა სხვადასხვაობის ქიდილის იარაღი უნდა ყოფილიყო. პირველის შესახებ თემისტეს შეხედულება პირდაპირ ადასტურებს ზემოთ შემჩნეულ გარემოებას, რომ საეპრო, საქმიან პირობებში კოლხეთში ფილოსოფია, როგორც რიტორიკული დაოსტატების წყარო და საშუალება, პრაქტიკას, შრომას. მუშაობას უკავშირდებოდა. ასეთი შეხედულება სავსებით ეგუებოდა იმ გარემოს, რომელშიაც თემისტე ფილოსოფიას სწავლობდა. შემდგომმა ფართო სახელმ-

წიფო მოღვაწეობამ, უკვე თავის სამშობლოში, იგი ამ შეხედულებებში, ცხადია, კიდევ უფრო განამტკიცა.³

აყო კიდევ ერთი სახე საორატორო ხელოვნებისა — სამეცნიერო-სადისკუსიო. მას, თანახმად სკოლებში მიღებული ტრადიციისა, გამოიყენებდნენ სავარჯიშოდ, როგორც სასწავლო მეთოდის გზას. რიტორიკულ სკოლაში, ისე როგორც ძველად სოფისტურ სკოლაში, მოსწავლეთა მეტყველებაში დახელოვნება კამათის გზით ხდებოდა.

აქ საინტერესო არაა, თუ რამდენად ემყარებოდა პროგრესულ გზაზე დამდგარი ფილოსოფიური აზროვნება წარსულის ფილოსოფოსთა ასეთსავე მოაზროვნებს. კერძოდ, ჩვენი ავტორი იყენებს ჰერაკლიტეს, რომლის თანახმად ძალთა ჭიდილი იყო წყარო სიძლიერის მოსაპოვებლად.

ნახევრად მატერიალისტ არისტოტელედან ამოსული კოლხეთის რიტორიკული სკოლის პირშმო (თემისტე) ხელს უწყვიდა ანტიკურ დიალექტიკოსს — ჰერაკლიტეს რიტორიკულ სკოლებში მიღებული საორატორო პრაქტიკის გასამართლებლად.

პრაქტიკული საქმიანობა, ცხადია, უკავშირდებოდა მოქმედების მიზანს, მის სიმაღლესა და ზნეობრივ ღირსებას. ამდენად, პრაქტიკას ეთიკამდე მიყვებართ და, თუმცა თემისტე არ უვლის გვერდს ზნეობის საკითხის გაგება-გადაწყვეტის დროს სოკრატესა და მის მიმდევრებს, მაგრამ საბოლოოდ და არსებითად არისტოტელესა და ეპიკურეს ემყარება. განსაკუთრებით ეხება ეს სიამოვნებისა და გარეგნული ღირებულებების საკითხს, რაც სენსუალისტურ-მატერიალისტურად აქვს წარმოდგენილი.⁴

კიდევ უნდა ზაზი გაესვას, რომ თემისტეს ყველა ეს შეხედულება მისი შემდგომი განვითარების პროცესში უნდა სრულდებოდეს, მაგრამ საფუძვლები მისი განათლებისა, მისი ცოდნის ძირითადი ფონდი, აშკარაა, აკავშირებს მას იმ სასწავლებელთან, სადაც იგი მივიდა სწავლისათვის საკმაოდ მომწიფებული, ფილოსოფიის ავ-კარგს ჯერ კიდევ მამის ხელმძღვანელობის ქვეშ დაუფლებული.

პროგრესული ელემენტები არისტოტელის ლოგიკის, ფიზიკისა და ეთიკისა, რასაც ემატებოდა უკანასკნელ საკითხში მატერიალისტი ეპიკურე — აი ჩარჩოები განათლებისა, რომელსაც ფლობდა ერთ-ერთი პირშმო კოლხეთის რიტორიკული აკადემიისა.

ყველა განმარტების მიხედვით ნათელია ისიც, რომ თემისტეს ნეოპლატონიზმთან, როგორც ასეთთან, არავითარი კავშირი არ ჰქონებია. პირიქით, რამდენადაც ნეოპლატონიზმი აღმოცენებული იყო იდეალისტურ-პლატონიკურ საფუძვლებზე, იმდენად აქ საწინააღმდეგო მიმდინარეობას ჰქონდა ადგილი. ამდენად, თუ დასაშვებია სკოლაზე მსჯელობა სკოლის პროდუქციის მიხედვით, კოლხეთის ფილოსოფიური საქმიანობა ანტიკური ფილოსოფიის მეშვეობით, კვლავ უნდა აღსანიშნავია, რომ არისტოტელე-ეპიკურე ულმემკვიდრეობასთან და, ამდენად, ანტიკური ფილოსოფიის დემოკრი-

ტესეულ ხაზს ერთგვარად მისდევს და ახორციელებს სასწავლო საგანთა მიხედვით.

შეიძლებოდა ამის შემდეგ გაგვეხილა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის თვალსაზრისით ბაკურის შესახებ შემონახული ზოგიერთი ცნობა, თუ დავეშვებით, რომ მის თეოლოგიურ-იდეალისტურ აზროვნებაზე ერთგვარი გავლენა მაინც უნდა მოეხდინა კოლხეთის რიტორიკულ სკოლასთან კავშირს. უკანასკნელთან კავშირის კვალი ასე თუ ისე ჩანს იმ ისტორიული წყაროებიდან ბაკურზე, რომელიც ზემოთ გავიცანით. ისინი, როგორც წესი, შემონახულია აგრეთვე მხოლოდ უცხოური წყაროების სახით.

ბაკურის შესახებ შემონახული ცნობებიდან ყველაზე საინტერესოა ცნობა მისი თხზულების შესახებ, რაც წერილის სახით — თანახმად მაშინდელი წესისა — გაეგზავნა იმდროინდელ გამოჩენილ ფილოსოფოს-რიტორ ლიბანიოსს. ეს ნაწერი, რომლის შესახებ გვქონდა ლაპარაკი, შეიცავს ერთ მომენტს, რომელაც საშუალებას იძლევა მისი ისეთი გაგებისა, თითქოს ბაკური რიტორიკისა და საორატორო ხელოვნების დიდი შემფასებელი ყოფილიყო.

ეს ის აღგვლია, სადაც ლიბანიოსი, ბაკურის ნაწერის შინაარსის გადმოცემაში, მოახსენიებს ორ მომენტს: 1) რომ ბაკურს უყვარს „ლოგოსები“ და 2) რომ ღმერთები მფარველობენ „ლოგოსებს“. რიტორიკის პატივისცემა და დაფასება აქ შეიძლება მივიღოთ მაშინ, თუ „ლოგოსებს“ გავიგებთ როგორც მეტყველებას, საორატორო ხელოვნებას. ეს შესაძლებელია აგრეთვე იმ პირობით, თუ ბაკურს მღვსწყვეტთ ნეოპლატონიკოსებს, რომლებისთვისაც, როგორც ითქვა, „ლოგოსებს“ შეიძლებოდა სხვა მნიშვნელობაც ჰქონებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ნაკლები მნიშვნელობის არაა მრავალღმერთიანობაზე ლაპარაკი, რაც „ლოგოსების“ რიტორიკულ გაგებას გააძლიერებდა, რომ არ სწყვეტდეს ბაკურს ქრისტიანობისაგან, რაც მეტად საეჭვოა.⁵

ერთი მაინც აღსანიშნავია: ლიბანიოსის ტერმინი „ლოგოსები“ გვაგონებს თავისი ფორმით თემისტეს სახელდებას „ლოგოსების მეფეთ“. ყოველ შემთხვევაში არ იქნება სავსებით უსაფუძვლო ვიფიქროთ, რომ იბერიიდან, სხვადასხვა მაზეზების გამო, დასავლეთ საქართველოში თავშეფარებული ბაკური კოლხეთის რიტორიკულ სკოლასთან თავისი გონებრივი ინტერესის კარნახით ერთგვარ ურთიერთობაში მოდის და, თუ ისინი ვერ აკმაყოფილებდნენ მის ქრისტიანულ-პოლოგეტიკურ მისწრაფებებს, მათი მოღვაწეობა და სწავლის გავლენა მაინც განიცდიდა. საქმე ეხება მხოლოდ რიტორიკის დადებით შემფასებას, რაც შეიძლებოდა ბაკურის სხვა ამბებს როგორმე შეგუებოდა, რაც არ ავალბდა ბაკურს რიტორიკული სკოლის არისტოტელელობა-ეპიკურელობასაც გამოსდგომოდა.

ასეთი დასკვნის გაკეთება; როგორც ითქვა, შეიძლება ლიბანიოსის მოყვანილი ცნობებიდან, არც მეტი, არც ნაკლები.

რიტორიკული ოსტატობის განვითარების შესახებ ლაზიკაში შემონახულია, როგორც ითქვა, ფრიად საყურადღებო ძეგლები VI საუკუნის შუახანებისა. სამავთიროდ, არაფერი გვაქვს ჯერ-ჯერობით VI საუკუნის ვითა-

რების შესახებ. ერთი კი ნათელია, რიტორიკული სკოლის პროდუქცია დაწყებული IV საუკუნეში გაგრძელებული VI საუკუნის პირველ ნახევრამდე მაინც VI საუკუნის ძეგლებია. ეს ძეგლები, რომლებიც ხელთა გვაქვს და რომლის განხილვას შევუდგებით, ადასტურებენ, რომ რიტორიკული სკოლის საქმიანობა წარმატებით გაგრძელებულა IV-VI საუკუნეებში.

ეს მოგვიანო საზღვარი სავსებით ბუნებრივია: ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში შედის VI საუკუნის დასაწყისში, ასე რომ იუსტინიანეს მიერ ანტიკური ფილოსოფიური სკოლების საწინააღმდეგო ნაბიჯებმა თუ გამოაწვია კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლის დახურვაც, შუა საუკუნეში კიდევ იქნებოდა ამ სკოლის კადრი, რომლებიც პოლიტიკურსა და სასამართლო ორატორობაში დახელოვნებული იქნებოდნენ.

განვიხილოთ პოლიტიკური და სასამართლო მქვერმეტყველობის ძეგლები, რომლებიც ჩვენთვის შემოუნახავს ბერძნულ წყაროს.¹

ერთი წინასწარი შენიშვნა აქ აუცილებელია. სიტყვები, რომლებიც ჩვენამდე მოღწეულა, არაა ავტორების მიერ ჩაწერილი და ეს იწვევს კანონიერ საკითხს — რამდენად შეიძლება ჩაითვალოს ისინი ნამდვილად. რა თქმა უნდა, უკეთესი მდგომარეობა იქნებოდა, რომ დასახელებული სიტყვები თვით ორატორების ჩანაწერის სახით გვქონდეს ხელთ, მაგრამ მეცნიერებამ იცის არა ერთი შემთხვევა, რომ ძველად წარმოთქმული სიტყვები ჩაუწერიათ თანამედროვეებს ან მახლობელ ხანაში და ასეთის სახით ისინი მაინც გამოიყენება მეცნიერების მიერ, როგორც კვლევის ობიექტი. ყოველ შემთხვევაში, ავითას მიერ გადმოცემული სიტყვები თავისი ფორმითა და შინაარსით სავსებით ეფარდება თანადროულობას.

პირველი, რასაც ვამჩნევთ ამ სიტყვებს — ეს არის მათი რიტორიკული აგებულება, რომელიც საესებით ეთანხმება არისტოტელის რიტორიკის ნორმებს. ჩვენამდე შემონახულა ორი პოლიტიკური სიტყვა, ერთიმეორის საწინააღმდეგო, როგორც საჯარო დისკუსიის ნაწილები. ეს საჯარო პაექრობა უდავო გაგრძელებაა იმ პაექრობათა, რომელზედაც ერთხმად მოწმობენ თემისტე და ლიბანიოსი, როგორც კოლხეთის რიტორიკული სკოლის გარემოცვაში დამკვიდრებულზე. დისკუსიის საგანი ლაზიკა — კოლხეთის საკირბოროტო საკითხია: საით უნდა იყოს არჩეული საორიენტაციო გზა: ირანისა თუ რომაელებისაკენ. მდგომარეობას ამწვავებს ახლად მომხდარი ამბავი: ლაზიკის მეფის გუბაზის მკვლელობა (554 წელს). ლაზების საჯარო კრებებზე წარმოითქმება ორი სიტყვა: ერთი აეტისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ ირანის ორიენტაცია უნდა დავიჭიროთო, ხოლო საწინააღმდეგო — ფარტადისა — რომაელების (ბიზანტიელების) მხარი დავაჭიროთო.

განვიხილოთ აეტის სიტყვა.

პირობით ფორმაში გამოთქმულია სიტყვის შესავალი:

„რომაელები რომ სიტყვებითა და გეგმებით გვეპყრობოდნენ უსამართლოდ, ჩვენც კარგს ვიზამდით, რომ მულამ ამგვარივე საშუალებით დავგვეცა თავი“...

„მაგრამ ისინი ყველაფერში საშინლად გვექცევიან“. დ ა ს კ ვ ნ ა: (მამა-სადამე), „სამაგიეროს გადახდის შემთხვევას ტყუილად ვკარგავთ იმაზე, რომ ვყოყმანობთ და ვთათბირობთ“.

ცხადია, რომ აქ გვაქვს არისტოტელეს ლოგიკიდან გამომდინარე დასკვნის ფორმა, რაც პერიპატეტიკულმა სკოლამ შეიმუშავა არისტოტელეს დამატებით, მაგრამ მისივე ნიადაგზე. ეს ფორმა არის „პირობით-კატეგორიული სილოგიზმი“.⁷

შედარებები, განმარტებები, მაღალფარდოვანი სიტყვები პათოსის გამო-საწვევად — ასეთია აეტიის სიტყვაში მრავლად ჩაქსოვილი რიტორიკის წესები, რომლებიც ერთ მიზანს ემსახურება: დაარწმუნოს ლაზები (კოლხები) რომაელთა ვერაგობასა და ირანელთა უპირატესობაში.

ან რომაელები, ან ირანელები — ასეთია ალტერნატიულ მსჯელობათა ის წყება, რომელსაც აგებს აეტი არისტოტელეს გაყოფითი დასკვნების წესიდან ამოსული. „მე ვინატრიდი — ამბობს აეტი—კოლხეთის სახელმწიფოს ჰქონდეს მისი ძველი ძლიერება, რომ მას არ დასჭირდეს უცხო და გარეშე დახმარება და რომ ყოველგვარ საქმიანობაში, როგორც ომიანობის ისე მშვიდობიანობის დროს, მხოლოდ საკუთარ თავს ეყრდნობოდეს, მაგრამ ჩვენ უამთა ტრიალის, ან ბედის უკუღმართობის, ან ორივეს წყალობით ისეთს უძღურებაში ჩავევარდით, რომ სხვათა ხელქვეითნი გავხდით. მე ვფიქრობ, უმჯობესია იმათ ხელში ვიყოთ, ვინც უფრო კეთილმსურველია, ვინც ურყევად იცავს კეთილგანწყობილებას თავიანთებისა და მოკავშირეთა მიმართ.“⁸

ასეთია ეს რთული მსჯელობა; მისი ლოგიკური არქიტექტონიკა, მისი წყობა აშკარად გვიჩვენებს, თუ რა დიდი სამეტყველო კულტურა უდევს მას საფუძვლად. ასე აგებული მეტყველების ნიმუში, კიდევ რომ გამოვაკლოთ, რაც გადმომცემმა ლიტერატურულად შესცვალა თუ შეაკეთა, მაინც ღირსია იმის, რომ მკვერმეტყველების საუკეთესო ისტორიულ ნიმუშებს შორის იყოს მოხსენებული.

ასეთივე ნიმუშია რიტორიკულად გამოყენებულ დაპირისპირებათა და კონტრასტების მეთოდი:

„თუ საქმეები კარგად მიდის, დიდი უგუნურობა იქნება ძველ, ნაცად წესებს ვულაატოთ; ხოლო როდესაც პირიქითაა, ვფიქრობ, უაზრობა იქნება, თუ ჩვენ რაც შეიძლება მალე არ შევეგუებით ახლად შექმნილ მდგომარეობას. სიმტკიცე გონიერების თვალსაზრისით უნდა გავსინჯოთ: არსებული მდგომარეობის მოთმენა ყოველთვის კი არ არის საკები, არამედ მხოლოდ მაშინ, როდესაც მას გონიერი მოსაზრებები ახლავს თან“.⁹

აქ ისმის გონიერების მიერ როგორც აზროვნების, ისე საქმიანობის გაზომვის ამბავი, რაც სოკრატეს ეთიკას მოგვაგონებს და, ამავე დროს, უნდა გვახსოვდეს ასეთი რაციონალისტური მომენტები არ უნდა ყოფილიყო გამო-რიცხული კოლხეთის რიტორიკული სკოლის სამეცნიერო საქმიანობაში, რად-გან მისი ნიშნები თემისტესაც ახასიათებდა.

კოლხეთის რიტორიკული სკოლის გავლენისა და მისი საორატორო დახე-ლოვნების თვალსაზრისით კიდევ უფრო დამახასიათებელია და მნიშვნელო-

ვანი მეორე პოლიტიკური სიტყვა იმავე პოლიტიკურ კრებაზე საჯაროდ წარმოთქმული. ძნელია თქმა, თითქოს აგათია თვითონ ცდილობდა მის მიერ გადმოცემული სიტყვებისათვის ასეთი სრული ფორმის მიცემას. ჯერ ერთი, აგათიას მიერ გადმოცემული სიტყვების გარემოს აღწერა თვითმხილველის სიცხადითაა გამსჭვალული და უნდა ვიფიქროთ, რომ აგათიას ასეთი თვითდამსწრისა და თვითმხილველის მასალა უნდა ჰქონოდა ხელთ.

მეორე — აგათია ბერძენ წყაროთათვის ჩვეული ქედმაღლობით ხატავს ლაზთა (კოლხთა) ყრილობას, „გზაკვალაბნეულად აჩქარდნენ—წერს აგათია კრების შესახებ და ამატებს — სხვათა შორის ეს სჩვევია ბრბოს... ძალიან აღელდნენ არა მარტო იმიტომ, რომ ბარბაროსები იყვნენ, არამედ და სხვ.“.

მესამე — აგათიას სტილი არსებითად განსხვავდება მოყვანილ სიტყვათა სტილისაგან — მდარე და უფერულია.

ასეთ მონაცემებშია გადმოცემული ფარტაძის სიტყვა. იგი პირდაპირ გვამცნობს არათუ სანიმუშოდ აგებულ სიტყვას, არამედ გადმოგვცემს გარკვეულ შეხედულებას რიტორიკასა და მჭევრმეტყველებაზე, რაც ამ დარგში არა მარტო პრაქტიკულ დაოსტატებაზე, არამედ თეორიულ განსწავლულობაზე ლაპარაკობს.

„უძლეველი რაღაც არის მჭევრმეტყველება — გვამცნობს ფარტაძე — და ის თითქმის ყველას ამარცხებს, განსაკუთრებით კი იმათ, ვისაც წინათ მისი ძალა არ გამოუცდია“.

აი, ამ დებულებაში, რომ მჭევრმეტყველება უძლეველი რაღაც არის, მოჩანს ის კულტი მჭევრმეტყველებისა, რომელიც საუკუნეობრივი პროპაგანდითა და მუშაობით შექმნა ლაზთა (კოლხთა) ქვეყანაში კოლხიდის რიტორიკულმა სკოლამ.¹⁰

— „მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, — განაგრძობს ფარტაძე, — რომ მას ვერ დავუპირისპირებთ გონიერ მოსაზრებას, რომელიც საქმის ნამდვილ ვითარებას ემყარება“ — ასეთია ეს დაპირისპირება გრძნობებზე მოქმედებისათვის გონიერი მოსაზრებებისა, რომლებიც საქმის ნამდვილ ვითარებას ემყარება:

მაგრამ შემდეგ ფარტაძე პირდაპირ რიტორიკის წესებზე გადადის და სიტყვის დამარწმუნებელი ძალის პირობებზე ლაპარაკობს.

— „ნათქვამი იმიტომ კი არ უნდა მოიწონოთ თქვენ, რომ ის თავისი მოულოდნელობითა და უჩვეულობით მიგაჩნიათ დამარწმუნებლად, არამედ მაშინ, თუ ის მიზანშეწონილია და სასარგებლო“.

ასეთია ეს უტილიტარიანისტული, სასარგებლოს თვალსაზრისით გაზომილი მეტყველება. აშკარაა რა სოციალურ წრეში დაიბადა სარგებლობის საზომი. ეპიკურისტულ-უტილიტარიანისტული საზომი ნასაზრდოები იყო სავაჭრო საქმიანობის ინტერესით და, არისტოტელეს რიტორიკულ აღნაგობაზე დამყარებული, ემსახურებოდა იმ წრეს, რომელსაც განყენებული არასამჭევრმეტყველო თეოლოგიურ-იდეალისტური გზები უარეყო და უმჯობესობის პრინციპს აღგა. უმჯობესობის პრინციპი აშკარადაა აქვე გამოთქმული.

„კარგად უნდა შეიგნოთ — განაგრძობს ორატორი — რომ, რაგინდ სასიამოვნო არ იყოს ნათქვამი, უნდა ამოირჩიოთ აქედან ის, რაც უმჯობესია“.

მაშასადამე, გაშიშვლებული უტილიტარიზმიც არ ვარგობს: მარტოოდენ სასიამოვნო გაუჩქვეველია თავის უსაზღვრობაში, თუ მას „უმჯობესობის“ პრინციპი არ დაერთო.

რიტორიკული მომზადება ჩვენი ორატორისა დეტალებსაც კი ითვალისწინებს, განსაკუთრებით საკამათო-საპოლემიკო დეტალებს. იგი ამბობს:

— ვინც ყალბ რჩევა-დარიგებას იძლევა, ესაჭიროება სიტყვების მეტი მოკაზმულობა და სიქრელე: რაც უფრო მეტ წარმატებულ სიტყვებს იხმარს ის, მით უფრო სწრაფად მიაზიდავს გულუბრყვილო მსმენელს“.

ორატორის თეორიულ-აკადემიური განსწავლულობა რიტორიკის დარგში ყოველივე ექვს გარეშეა, როგორც კი ამ ზოგადი შესავალი შენიშვნებიდან სიტყვის აგების ძირეულ საკითხებზე გადავდივართ. ასეთი ძირითადი საკითხია თემა, მთავარი საკითხი ანუ თემატიკური საკითხი. მისი წესია, რომ სიტყვას ერთი მთავარი თემა უნდა ჰქონდეს, რომლისაგან გადახვევა აკრძალულია წესისამებრ.

— „სხვა თუ არაფერი — მიმართავს ფარტაძე კრებას—ის კი მაინც ნათლად უნდა შეგემჩნიათ, რომ მან (აეტმა — შ. ნ.) იმთავითვე წამოაყენა სულ სხვა საკითხი, სრულიად განსხვავებული იმ საკითხთაგან, რომელთა გამო ჩვენ აქ მოვსულვართ. იმისი სიტყვებით ისე გამოდის, თითქოს თქვენ ყველანი ამტკიცებდეთ, რომ მომხდარი ამბავი არ იყოს საშინელება. თვითონ კი მკვლევების დანაშაულს არ ეხება და უამრავ სიტყვას ხარჯავს იმაზე, რაც ცნობილია“.¹¹

შესანიშნავია ეს აზრი: იგი რიტორიკაში მწიგნობრული განსწავლულობის მომასწავებელია და უდავო დოკუმენტია იმისი, რომ აზრთა გამომთქმელს გავლილი აქვს რიტორიკის ნამდვილი, საქმიანი კურსი, მაგრამ კიდევ უფრო ნათელი ხდება მდგომარეობა ქვემოთ. ფარტაძე განაგრძობს აეტის სიტყვის კრიტიკას რიტორიკის წესების დარღვევის თვალსაზრისით და ამბობს:

— „მოუთქმებლად გვიდგენს გემებს, არღვევს და არღვევს კრების წესრიგს და ამ კრებას მიზანს უკარგავს. კრება ზომ, ჩვეულებრივ, წინასწარ იხილავს მუდამ და მსჯელობს, რომ კარგად გასინჯოს ეს, რაც არ არის ნათელი, ხოლო როგორც კი მიაგნებს იმას, რისი გაკეთებაც არის საჭირო, მაშინ გემართებს... შევასრულოთ დადგენილება. ამან კი (აეტმა—შ. ნ.) ბოლო თავში გადაიტანა და, ვიდრე ჩვენ საბოლოოდ რასმე გადავწყვეტდეთ, ის უკვე შეუდგა შესრულებას. რაღა აზრი აქვს კრებას — თუ ჯერ დადგენილება იქნება და მერე კრება? თქვენ კი, კოლხებო, არ უნდა დაუკავშიროთ თქვენი აზრები გარეშე მოსაზრებებს, უნდა უყუროთ ერთს რომელსამე დასახულ მიზანს და ისე წარმართოთ თქვენი მსჯელობა“.¹²

ასეთი შესანიშნავი მსჯელობა აგრეთვე უდავოდ მომასწავებელია რიტორიკული მწიგნობრობისა. ორატორი ქვემოთაც განაგრძობს მსჯელობას.

„წესებზე“ ლაპარაკს. „სხვა წესს უნდა მისდიოთ — ლაპარაკობს იგი—წმინდა დამოუკიდებელი მსჯელობა იხმართ, რომ... დაადგეთ იმ გზას, რომელიც სასარგებლო იქნება“.

ასე ათავებს სარგებლობის პრინციპის ხაზგასმით ფარტაძე თავისი სიტყვის ამ მონაკვეთს. სხვა ადგილებს აღარ მოვიყვანთ, რადგან სრულიად ნათელია მოყვანილი მასალიდანაც, რომ საქმე გვაქვს აღნიშნული სიტყვების მიხედვით უაღრესად მნიშვნელოვან დოკუმენტაციასთან იმ ფაქტის, რომ აქ, ამავე გარემოცვაში, მოქმედებდა ლაბორატორია, საიდანაც გამოდიოდნენ რიტორიკაში მწიგნობრულად განსწავლული ადამიანები. უნდა ვიფიქროთ, რომ კოლხეთის უმაღლეს რიტორიკულ სკოლას VI საუკუნის დასაწყისამდე მაინც მიუღწევია, როცა მისი ბედი, ჩანს, გადაწყდა ქრისტიანობის იმ აგრესიულ ნაბიჯთან დაკავშირებით, რამაც წარმართული ფილოსოფიური სკოლების ბედი გადაქრა.

მიგზებდით მოკლედ იმ მემკვიდრეობას, რაც შემონახულია სასამართლოს მკვერმეტყველების ძეგლებში და რაც იმავე ბერძნულმა წყაროებმა გადაარჩინა.

ეს ძეგლებიც იმავე VI საუკუნეს ეხება. ისინი შეიცავენ კოლხების წარმომადგენელთა სიტყვას და ბრალდებულთა პასუხს. უკანასკნელი არ ეხება საქმეს პირდაპირ, ე. ი. რუსტიკეს. გუბაზის მკვლელის, მაშასადამე, ბრალდებულის სიტყვა არაა ქართული ძეგლი, მაგრამ მნიშვნელოვანია კოლხთა ორატორების სიტყვის გასააზრებლად და მათი რიტორიკული უპირატესობის ნათელსაყოფად.

კოლხთა ორატორი საგნის სიცხადეს მოაგონებს მსაჯულთ. საქმე რომ მხოლოდ ქეშმარიტებას ეხებოდეს, ფაქტი საკმარისი იქნებოდა მის დასამტკიცებლად. მაგრამ სასამართლოსათვის ფაქტი ხომ მარტოდენ საფუძველია მსჯავრის გამოსატანად. მსჯელობა და მსჯავრი ხომ ერთი და იგივე არააო. დამნაშავეს სასჯელი უნდა მიეზღოს და აქ ცოტა მეტია საჭირო, ვიდრე ქეშმარიტების ჩვენება ფაქტის ნიადაგზე. ასე მსჯელობს კოლხი, VI ს. სასამართლო მკვერმეტყველების გამომხატველი.

მან მეტიც იცის. მან იცის, რომ სასჯელი საჯარო პაექრობას საჭიროებს, მით უმეტეს, რომ ეს გათვალისწინებულია რომაული სამართლის პროცესუალური მხარით.

— „თქვენი კანონების მიხედვით — მიმართავს კოლხი რომაულ სასამართლოს, რომელიც კოლხეთშია გამართული გუბაზის მკვლელთა გასამართლებიანათვის — თვით აშკარა და უკანონო მოქმედებათა შესახებაც კი მიღებულია, რომ განაჩენი არ იქნეს გამოტანილი, სანამ საქმე არ იქნება გარჩეული სიტყვიერი პაექრობის საშუალებით და ამიტომ ჩვენ შევეუდგებით საქმის ვითარების განმარტებას“.

ეს ბევრის მაჩვენებელია. კოლხი ორატორის ნათქვამი ნათელყოფს, რომ მან 1) კარგად იცის განსხვავება ქეშმარიტ მსჯელობასა და მსჯავრს შუა, 2) ნათელი წარმოდგენა აქვს, რომ მხოლოდ აშკარა არ შეიძლება იყოს განაჩენის

საფუძველი, 3) იცის რომის სამართლის პროცესი და მისი ძირითადი დებულება ორივე მხარის მოსმენის შესახებ.¹²

ნათქვამიდან აშკარაა, კოლხ ორატორს აქვს როგორც ფილოსოფიური, საერთოდ, ისე სპეციალურად რიტორიკული განათლება. მაგრამ აქ მეტიც ჩანს — ზოგად რიტორიკულ განათლებას, საჭიროებისა და პრაქტიკული მოთხოვნილებების ნიადაგზე აღმოცენებულს, დროთა ვითარებაში კიდევ უფრო სპეციალური ხასიათი მიუღია და რომის სამართლის ცოდნაც შეუტანია სასწავლო საგანთა შორის. ეს განვითარება ანუ ცვლილება, რომელსაც ადგილი ჰქონებია საუკუნე-ნახევრის განმავლობაში, სრულიად ბუნებრივია და თავის ადგილზეა. ერთხელ ფუძეჩაყრილი ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ის პრაქტიკული სახე, რაც სარგებლობისა და მიზანდასახულობის ნიადაგზე შექმნილი რიტორიკული განათლებას ცენტრით გამოიხატა კოლხეთში, აათეი გზით უნდა წასულიყო და რომის სასამართლო პროცესის ცოდნით შეიარაღებულ სასამართლო მქვერმეტყველებად გადაქცეულიყო.

არისტოტელე და ეპიკურე—რიტორიკის წესები და სარგებლანობას პრინციპი — ასეთია ანტიკური მემკვიდრეობის ამ მიმდინარეობის პრარციპული დასაყრდენი. რუსტიკეს, გუბაზის მკვლელის, პასუხი, აგათიას გადმოცემაშიაც კი, სადაც მაინც გამოსკვივის ერთგვარი მიუღვამლობის ნაკლებობა კოლხებისადმი, მაინც მეტად მდარე, უფერული და გონებაგაშლილობის ნაკლებობის დემონსტრაციაა. აქ ერთი-მეორეს უპირისპირდებიან ყოველგვარი რიტორიკული მოქნილობისა და გამართულობის მქონე ორატორი კოლხების მხრივ და ყველა ამ ღირსებისაგან თავისუფალი—მეორეს მხრივ.

პაექრობა ორჯერ მომხდარა — აგათიას მიხედვით, მაგრამ არ გვაქვს საშუალება კოლხი ორატორის პასუხიც მოვისმინოთ. საექვოა, რომ მას რაიმე ახალი მომენტი შეეტანა შიგ. ეს არც საჭირო იყო.

სრულიად ნათელია, მაშასადამე, რას წარმოადგენდა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა საქართველოს დასავლეთ ნაწილში — ლაზიკა-კოლხეთში. უმაღლესი რიტორიკული სკოლა ჩვენთვის უცნობი დარჩა თავისი საქმიანობის ორგანიზაციითა და ხელმძღვანელთა მიხედვით. ეს მასწავლებლები ამ სკოლის საკმაო ხნის საქმიანობისას რომ ბერძნები ყოფილიყვნენ, ბერძნული წყაროებია, რომლებმაც კოლხეთის სკოლის მოწაფეთა ამბავი გადმოგვცეს, მით უფრო მასწავლებელთა ამბავს გადმოგვცემდნენ. სამწუხაროდ, ჩანს, ქრისტიანობამ გაანადგურა კოლხეთის უმაღლესი სკოლის ყოველგვარი კვალი და ის ცოტაოდენი რამ, რაც ვიცით, მხოლოდ, როგორც ითქვა, უცხოეთის წყაროების საშუალებით შენახულა.

დემოკრიტეს ხაზი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობაში, რამდენადაც იგი კოლხეთის რიტორიკულ სკოლას სწვდება, არაა, სამწუხაროდ, სუფთა ფორმაში მოცემული. იგი განიცდის იმ ცვლილებას, რაც არისტოტელეს ანტი-იდეალისტურ ტენდენციაში იყო მოცემული, ხოლო მას ერთვის ის ზოგი ელ-

ნენტი ეპიკურეს მატერიალისტური ეთიკიდან, რაც მაინც ანთაეისუფლებდა ამ მიმდინარეობას ყოველგვარი თეოლოგიურ-იდეალისტური მომენტებიდან და პრაქტიკული ცხოვრების საქმიანობას უახლოვებდა.

სხვა ამბავია იბერიიდან გამოსულს და იბერიაშივე დაბრუნებულ თეოლოგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, რაც პლატონიზმის სულითაა გაღწეული. მის შესწავლას აზრი აქვს 1) როგორც არისტოტელიზმ-ეპიკურეიზმის საწინააღმდეგო მოვლენას და 2) როგორც ქართულ აზროვნებაში ერთგვარი ორიგინალური სახის მიღების გამო.

თავი მეთერთმეტი

იდეალისტური ანტიკური მემკვიდრეობა ქართულ ფილოსოფიაში

1. ანტიკურობის ათვისების ორი გზა

თუ დასავლეთ საქართველოში შექმნილ პირობებში ანტიკურა ფილოსოფიის შემკვიდრებამ ანტიიდეალისტური მიმართულება მიიღო, იბერიაში, როგორც ვიცით, სხვა მდგომარეობა იყო. ქრისტიანობის აპოლოგეტიკით (დაპყველობით) დაწყებული, იბერიის საზოგადოებრივი ვითარების მიხედვით, არისტოკრატიის იდეოლოგია ჯერ იბერიაში, შემდეგ ფაქტორიებში და შემდეგ ისევ იბერიაში იდეალისტური გზით წავიდა. ამ დენად, მისი ისტორია საჭიროა ჩვენთვის, როგორც მატერიალიზმის ანტიპოდისა, მოწინააღმდეგისა, რომ ამით დიალექტიკურად ისევე მატერიალიზმთან მიახლოებული სააზროვნო მიმდინარეობანი უფრო ნათელი გავხადოთ.

მეორეს მხრივ, ქართული აზროვნებას, როგორც ასეთის, ისტორიისათვის უმნიშვნელო არაა ზოგიერთი თავისებურება, რომელიც თავაში ფილოსოფიის ისტორიაში მაინც შეუტანია ქართულ აზროვნებას. ეს მათ უფრო საინტერესოა, რომ ასეთი თავისებურება ხანდისხან მაინც, თუ ზმირად არა, ერთგვარ რეალისტურ ელემენტებს ანვითარებს და იდეალიზმში შინაგან კონფლიქტებს ქმნის. ამის ფაქტებს ქვემოთ შევხვდებით და ყველას თავ-თავის ადგილზე აღვნიშნავთ.

თუ ქართულ ფილოსოფიას ჰაკუთარი ანტიკურობა ჰქონდა ამასთან დაკავშირებით, მას თავისი რენესანსიც უნდა ჰქონებოდა. ორივე ეს გარემოება ანტიკური ფილოსოფიის იმ ათვისების ხაზზედ დევს, რომელიც უნდა გამოხატულიყო როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური ფილოსოფიის შემკვიდრებობის მიღებაში.

მოგვიანო ანტიკურობა ფილოსოფიის სფეროში, რომელსაც კოლხიდას რიტორიკული სკოლის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით ადგილი ჰქონდა ქართულ ფილოსოფიაში, თავისდა რაგად დაკავშირებული იყო დასავლეთ საქართველოში არსებულ შექმნილ ეკონომიურ და საზოგადოებრივ პირობებთან საერთოდ. ამის შემდეგ გამოვიკვლიეთ ქართული სკოლის ბედი სირიაში და ვნახეთ, რომ V საუკუნეში „სირიული ფილოსოფიური სკოლა“ იბერიიდან, ე. ი. აღმოსავლეთ საქართველოდან, დაწყებული და სირიაში განვითარებული ქართული აზროვნების ნაკადია. აი, სწორედ ამასთანაა დაკავშირებული ანტი-

კური ფილოსოფიის იმ მემკვიდრეობის მიღების საკითხი, რომელსაც იდეალისტურ-პლატონისტური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა ახასიათებს.

როგორც წინააწარ ვნახეთ, აზროვნების ეს ნაკადი ანასხლექტია იმ ფილოსოფიისა, რომელმაც პროკლესთან თავის უკანასკნელ საფეხურს მიაღწია და მისი გამაერთიანებელი წერტილი იყო. ამ სკოლასთან დაკავშირებულია ბევრი რამ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფილოსოფიის შემდგომი განვითარებიდან. მაგრამ ეს მოხდა არა უშუალოდ, არამედ პროკლეს ფილოსოფიის ქრისტოლოგიის ნიადაგზე გადამუშავებით. ეს ეხებოდა ისეთ ელემენტებს პროკლეს ფილოსოფიისა, როგორიც იყო იერარქიის პრინციპი, რომლის მიხედვით ქვეყნის განვითარება ტრიადული საფეხურებით წარმოიდგინებოდა. აქვე იყო სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არარსებობის იდეა. შემდეგ მოდიოდა ისეთი ელემენტები ამ ფილოსოფიისა, რომლებიც ადამიანისა და ღმერთის დამოკიდებულებას ეხებოდა, და სხვ.

პროკლეს ისეთი ადგილი ეჭირა ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში, რომ ამ ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე ათვისება მისგან, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ერთგვარი დამთავრებიდან, უნდა ამოსულიყო. შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით საჭირო იყო მონათმფლობელობის დაშლის პერიოდის აზროვნების შემდეგი განვითარება იმ სახით, როგორც ეს შესაძლებელი გახდა ქრისტიანობისა და ანტიკური ფილოსოფიის ურთიერთობის მიზნით, სადაც პროკლე დაძლეულ იქნა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი წარმართული ფორმაცია. აქედან, ბუნებრივია, რომ ყოველთვის, როცა ანტიკური ფილოსოფიის გადამუშავების შესახება ლაპარაკი, აუცილებლად ლაპარაკია აგრეთვე პროკლესა და მის მიერ წამოყენებულ იდეებზე. ამ სახით მოხდა კონკრეტულად ის, რომ ანტიკური ფილოსოფიიდან ქრისტიანული მსოფლგაგება-ლა დაჩა იმ ხანებში.

ამოვდივართ რა პეტრე იბერისაგან, როგორც ფსევდო-წარწერის შემცველი ქრისტოლოგიური წიგნების ავტორისაგან, ხაზს ვუსვამთ მის ანტიკურ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულებას. თუ რაში გამოიხატებოდა ეს დამოკიდებულება, ეს საკმაოდ გამორკვეულია ერთ-ერთ წინა თავში. ამ კავშირის მაჩვენებელი პეტრე იბერისა და პროკლეს თხზულებათა შორის არის ის გარემოება, რომ ქართული რენესანსის დროს ქართული ნეოპლატონიზმის იდეებთან ერთად კვლავ დამუშავებულ იქნა პროკლეს თხზულება, რომელმაც ათენური ნეოპლატონიზმის ფორმირების დროს გადამწყვეტი როლი ითამაშა. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ლაპარაკია პროკლეს თხზულებაზე, სათაურით „კავშირნი თეოლოგიურნი“. პროკლეს ეს თხზულება „კვალად“ ითარგმნებოდა და განიმარტებოდა იოანე პეტრიწის მიერ, როგორც აუცილებელი დამატება ქართულ ენაზედ ფსევდო-ეპიგრაფით გადმოცემული პეტრე იბერის თხზულებებისა. ამრიგად, კავშირი პროკლეს რედაქციით დამუშავებულ ნეოპლატონიზმსა და ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტოლოგიურ ათვისებას შორის ნათელი იყო არა მარტო ქართული ფილოსოფიისათვის V საუკუნეში, არამედ ქართული რენესანსის მოაზროვნე იდეოლოგებისათვისაც.

ქართული ფილოსოფიური აზრის იდეალისტური ნაკადის გზა გამოისახა იმაში, რომ დაადგინა რა კავშირი წინამორბედ ნეოპლატონიკურ სკოლებსა — სირიულსა და ათენურთან, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება პირდაპირ მივიდა ფილოსოფიის ქრისტოლოგიაში გადასვლამდე, რომელიც ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი მიღწევებით იკვებებოდა. ეს იგავე ნეოპლატონიზმი იყო, მაგრამ ყველა მისი წინამორბედი სკოლისაგან განსხვავდებოდა. კავშირი ანტიკურობასთან ძალაში რჩებოდა. ამდენად, ის ანტიკური ფილოსოფია იყო, ხოლო ახალი, ქრისტოლოგიური პრობლემების მიხედვით რამდენიმედ სახეშეცვლილი.

რამდენადაც ათენურ ნეოპლატონიზმთან კავშირს ადგალი ჰქონდა, იმდენად ქართული იდეალიზმის კავშირი ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან, არსებითად, ნეოპლატონიზმის IV სკოლას წარმოადგენდა, თავისებური ელემენტების შემცველი იყო და იმავე დროს ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისება იყო. ის გარემოება, რომ შეოთხე ნეოპლატონიკურ სკოლა შემქმნილი იყო გეოგრაფიულად სირიაში, არ იქონია ათენურ სკოლა ნეოპლატონიზმისა ერთხელ უკვე არსებობდა. ეს სირიული ნეოპლატონიკური სკოლა შექმნეს სირიელებმა და სათავეშიც ისინი უდგნენ, მაგალითად, იამბლიხე და სხვები. ახალი სახეობა ნეოპლატონიზმისა, ე. ი. მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლა, შეიძლება ადგილმდებარეობის მიხედვით სირიულად წოდებულ იყოს. მაგრამ თვით ეს სკოლა არ იყო შექმნილი სირიელების მიერ და, რომ არ არეულიყო წინათ არსებულ სირიულ სკოლასთან, უკეთესი იქნებოდა და სამართლიანიც მისთვის სხვა რაიმე სახელი გვეწოდებინა.

ერთადერთი გამოჩენილი სირიელი, რომელსაც პეტრე იბერის მოწაფეთა შორის ვხვდებით, არის სერგი რეშაინელი, მაგრამ იგი თავის თავს არა მარტო ფორმალურად, არამედ არსებითადაც პეტრე იბერის მოწაფედ სთვლიდა და მის საქმეს ემსახურებოდა. მეცნაურებისათვის დღეს ნათელია, რომ სერგი რეშაინელს თავისი ძირითადი ხაზისათვის მასწავლებელთან დამოკიდებულებაში არ უღალატნია და პეტრე იბერის უკვდავსაყოფად გადათარგმნა, როგორც ვიცით, ფსევდოწარწერის მქონე ფილოსოფიურ-ქრისტოლოგიური წიგნები სირიულ ენაზე. ფილოსოფიურად სერგი რეშაინელი თავის თავს პეტრესაგან სავსებით დამოკიდებულად სთვლიდა. ეს უკანასკნელი, როგორც გაირკვა, ხელმძღვანელი იყო სკოლის, რომელშიაც შედიოდნენ არა მარტო მისი თანამემამულეები, არამედ უცხოელებიც. მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლის შემქმნილი იყო იბერიელი მოაზროვნე პეტრე იბერი, სირიაში ქართულ სავაქრო ფაქტორიასთან დაკავშირებით შექმნილი ქართული სკოლის სათავეში მდგომი. მისი მოძღვრება იყო ანტიკური იდეალიზმისა და ქრისტიანობის ნაერთი და ამ სახით დიდ ფილოსოფიურ-ისტორიულ მოვლენად გადაიქცა. ეს უკანასკნელი არ უშლის ხელს, რომ იგი მიჩნეული იყოს ქართული ფილოსოფიური აზრის ნაყოფად.

ბერძნული ფილოსოფია თავისი დიდი მნიშვნელობის გამო საკაცობრიო ღირებულებათა, მაგრამ არ აუქმებს იმ ისტორიულ ფაქტს, რომ ეს ბერძნული ფილოსოფია იყო. ღირებულებათა მნიშვნელობა ამა თუ იმ იდეისა არ განისაზღვრება მისი წარმოშობით, კერძოდ, თავისი ეროვნული წარმოშობით. თუ დასაშვებია ამ ნეოპლატონიკურ სკოლას მეოთხე, ქართული ნეოპლატონიკური სკოლა ვუწოდოთ, აქ ფაქტური საფუძვლის გარდა უფრო მიზანშეწონილი საკლასიფიკაციო ნიშანია მხედველობაში მისაღება. ამით ნეოპლატონიზმი თავისთავად ისევე არ ხდება ქართულად, როგორც არ გადაქცეულა ის არც სირიულად და არც ათენურად. თუ დასაშვებია, რომ ქრისტოლოგია ნეოპლატონიზმის საფუძველზე იქნა გადაშუქებული პეტრე იბერის მიერ ქართულ სკოლაში, რომელიც იმ შემთხვევაში სავაქრო გზების განვითარებასთან დაკავშირებით სარიაში იყო, ეს გვაძლევს საფუძველს მეცნიერებაში ამ მოვლენას თავისი ბუნებრივი ისტორიული მიყენებას წერტილი მოვუპოვოთ. მეცნიერების მდგომარეობა დღემდე არ იძლეოდა საშუალებას XII საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში დანახული ყოფილიყო V საუკუნემდე დამუშავებული ქართული ფილოსოფიის აღორძინება, რადგან არ არსებობდა, როგორც მეცნიერული ჰიპოთეზი, საკითხი ქართული რენესანსის შესახებ.

მეცნიერებაში მოცემულია ყალბი ცდა დასავლეთის რენესანსი წარმოდგენილი იყოს როგორც აღორძინება არა ანტიკური ფილოსოფიისა, არამედ იმ გონებრივი მოძრაობისა, რომელიც ცნობილი იყო, როგორც საეკლესიო მამათა მუშაობა ანტიკურობის საკითხებზე. „საეკლესიო მამები“, რომლებიც ქრისტიანული დოგმებს გასამაგრებლად ანტიკურ ფილოსოფიას მიმართავდნენ, დასავლეთ ევროპის რენესანსის ზოგიერთი მკვლევრის მიერ, მაგალითად ვალსერისა და სხვების მიერ, წარმოდგენილნი არიან როგორც საფუძველზედ ანტიკურობის მიწურულში ახალი მიმდინარეობისა, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას გულმოდგინედ შეიწავლიდა. ეს მოღვაწეობა „საეკლესიო მამათა“ და მათი ლიტერატურულ-მეცნიერული მიღწევები თითქოს წარმოდგენდნენ იტალიასა და, საზოგადოდ, დასავლეთის რენესანსის მიბაძვის საგანს. ძირითადი განწყობა აღნიშნული თეორიისა არის ანტიკურობასა და საშუალო საუკუნეებს შუა წყვეტის აღიარება, ერთის მხრივ, და, მეორეს მხრივ, მთელი საშუალო საუკუნეების გასწვრივ იდეოლოგიური ხაზით კლასობრივი ბრძოლის უარყოფა. მაგრამ აქ არის ერთი მხარე, რომელიც ყურადღების ღირსია: რენესანსი რაღაცნაირად მაინც უკავშირდებოდა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისებას, რომელიც, თავისთავად ცხადია, შესაძლებელი გახდა ანტიკური კულტურის დამთავრებასა და ახალი; ქრისტიანული კულტურის დასაწყისის მიჯნაზე. აქ ფრიად რთული და თავისებური პრობლემაა. ანტიკური მემკვიდრეობა ფილოსოფიის დარგში ნიშნავდა ათვისებას იმ უკანასკნელ მიღწევათა, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის მიწურულში იქნა შემუშავებული და მოცემული.

ზემოთ მოყვანილი თეორიის ავტორები (ვალსერი და მისი მოწაფეები). რა თქმა უნდა, ყურადღებას აქცევენ საქმის არა ამ მხარეს. მათ ყურადღების

გარეშე დარჩათ ის გარემოება, რომ რენესანსი არაა ქრონოლოგიური ცნება, არამედ ერთგვარი თვისობრიობის გამომჟღავნებაა, რომ რენესანსის ობიექტი იყო ანტიკურობა როგორც გარკვეული მიღწევა, რომელიც ფილოსოფიურად ერთგვარ დასისტემებაში გამოიხატებოდა. ასეთ გაერთიანებას წარმოადგენდა მონათმფლობელობის ხანაში შემუშავებული გადანაშთი პლატონის იდეალიზმისა, რომელმაც „ფანტასტიურად გააღწია თავის თავში ანტიკური ფილოსოფიის ძირითადი მოძღვრებანი“. რა თქმა უნდა, რამდენადაც აქ ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების ყველა ძირითადი ელემენტი იყო თავმოყრილი და სწორედ ამაში მდგომარეობდა მათი „ფანტასტიური ნაერთი“, იმდენად შემდგომი სიტუაციის მიხედვით ის ელემენტი შეიძლება გადასაკუთრებული ყურადღების ანუ შესწავლის საგანი გამხდარიყო. მთავარი იყო, რომ სწორედ ეს შეჯამებული ანუ „ფანტასტიურად გაღწილი“ გახდა ისტორიული ათვისების საგანი, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ერთგვარი მემკვიდრეობა. რა თქმა უნდა, ეს არაა ის, რაზედაც მოგვიტხრობენ დასავლეთის რენესანსის რეაქციონერი თეორეტიკოსები. იმათ მხედველობიდან გაუშვეს საქმის არსება, თუმცა მიხედნენ, რომ რენესანსის პერიოდში ანტიკურობის აღორძინება რალაციონირად უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული მის მემკვიდრეობასთან.²

ეს აზრი დამახინჯებულ იქნა იმის ხაზგასმით, თუ ანტიკურობის მეცნიერებისა და ფილოსოფიიდან, სახელდობრ, რა იქნა „საეკლესიო მამების“ მიერ შეთვისებული. თუ უკანასკნელთა სახით წარმოვიდგინთ დასავლეთის პატრისტიკის წარმომადგენელთ მათ ფილოსოფიურ განასერში, მაშინ დაგვიკვირდება შევეკვდეთ, რომ აქ საქმე გვქონდეს ანტიკურობის ათვისებასთან. ბურჟუაზიული ისტორიკოსების მთელი უბედურება დასავლეთის ფილოსოფიის შესწავლის დროს იმაშია, რომ მათ ვერ მოახერხეს გაიგივება დასავლეთის საეკლესიო მოაზროვნეთა, ავგუსტინემდე, და აღმოსავლეთის ეკლესიის მოღვაწეთა ნააზრევთა, მით უფრო, რომ უკანასკნელნი ქრისტოლოგიას ნიადაგზე მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლის შემქმნელნი აღმოჩნდნენ. ავგუსტინესა და ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ერთიმეორის გვერდით დაყენების ცდა დამახასიათებელია დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსებისათვის სულ უკანასკნელ დრომდე. ისინი თავისთავად ცხად მოვლენად სთვლიან, თითქოს ავგუსტინე და ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორი ერთსა და იმავე ნიადაგზე იდგნენ და ერთი და იგივე ამოცანები ჰქონდათ. გ რ ა ბ მ ა ნ ი თ დაწყებული, ვიდრე კ ა ს ი რ ე რ ა მ დ ე და უკანასკნელი მონოგრაფიების ჩართვით ნეოპლატონიზმისა და იტალიური რენესანსის შესახებ ყველანი აღნიშნული შეცდომის ნიადაგზე დგანან³.

ამ შეხედულების შეცდომა სრულიად ნათელია. დასავლეთის პატრისტიკის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის შეთვისებას საფუძვლად ეკლექტიკური მეთოდი ედო. ეს მეთოდი მდგომარეობდა ეკლესიის ამა თუ იმ დებულების ბერძნულ ფილოსოფიასთან შეგუებაში, საიდანაც გამოკრებილია ის, რაც აღნიშნული მიზნისათვის გამოდგებოდა.

V საუკუნემდე, საერთოდ, არ იყო ფილოსოფიური სიტუაცია, რომელ-

საც შეეძლო ხელი შეეწყო ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თანმიმდევრული ათვისებასათვის. პროკლე, როგორც ვიცით, ბერძნული ფილოსოფიის გარკვეული საფეხური იყო, რომლის შემდეგ ანტიკური ფილოსოფია შემოქმედების გზით უკვე თანდათან შეწყდა. ფილოსოფიის ისტორიაში პროკლეს ხანა წარმოადგენს ისეთივე დაშლას ფილოსოფიური ანტიკურობისა, როგორც მონათმფლობელობის დაშლა წარმოადგენს ანტიკური სახელმწიფოებრივობის დაშლას. მაგრამ თავისთავად ცხადია, რომ ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებისა და უკანასკნელი საფეხურების შესახებ ასეთი თვალსაზრისი უნდა შევეუთანხმოთ ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტებს.

ასეთ პირობებში ფრიად მნიშვნელოვანია იმ განსხვავებების შემჩნევა, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას ახასიათებს და რომელიც მისი იდეების ახალ ნიადაგზე გადაწერგვას ნიშნავს იმისაგან, რაც მხოლოდ ეკლექტიკურ გამოყენებას წარმოადგენს. ბერძნული ნააზრების ზოგიერთი ელემენტისა, დამოუკიდებელი მისი დამამთავრებელი საფეხურისაგან. მართლაც-და, მხოლოდ უკანასკნელი, როგორც დამამთავრებელი, შედეგი და შეჯამება განვლილი გზისა უნდა ყოფილიყო გამოყენებული ახალ გზაზე დადგომისათვის.

ეს გარემოება ვერ იქნა შეგნებული ფილოსოფიის დასავლელი ისტორიკოსების მიერ. ისინი, უმეტეს შემთხვევაში, ანტიკური ფილოსოფიის დამთავრებასა და პატრისტიკისაკენ გადასვლაზე ლაპარაკობენ ფაქტებისა და გარემოებათა სათანადოდ გაუთვალისწინებლად. გასაგებია, რომ ასეთ პირობებში ისპობა ყოველგვარი საზღვარი ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გაგრძელებასა და ამ ფილოსოფიის ზოგიერთი მომენტის ამა თუ იმ დოგმატური მიზნებისათვის ეკლექტიკურ გამოყენებას შუა. უამისოდ გამოვა, რომ ავგუსტინე, რომელმაც არ იცოდა ხეირიანად განსხვავება პლატონსა და პლოტინს შუა, და ფსევდო-არეოპაგელის წიგნებას ავტორი, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი საფეხურების ნიადაგზე იდგა, ერთიმეორეში არიან არეულნი.

უკანასკნელი განსხვავებების სრული შეუგნებლობა ურევს ისტორიულ პერსპექტივებს და შეუძლებელყოფს ანტიკური ფილოსოფიიდან საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიისაკენ გადასვლის გაგებას. ასევე გაუგებარი ხდება მთელი საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. პირველი ხდება იმის გამო, რომ გაურკვეველი რჩება — რაშია ნამდვილად ანტიკურობიდან საშუალო საუკუნეებზე გადასვლა ფილოსოფიის დარგში, რადგან მეცნიერულად ასეთი გადასვლის ფორმად ეკლექტიზმი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლება. ამასთან ერთად, განსხვავების უარყოფა ანტიკურობის ორგვარ ათვისებას შორის სპობს ანუ, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, უარყოფს საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში შინაგან იდეოლოგიურ ბრძოლას. საქმე იმაშია, რომ თუ ზემოთ დასახელებული განსხვავება არა გვაქვს, მაშინ გაუგებარია შინაგანი ბრძოლა, რომელიც მოცემულია საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში IX—X საუკუნიდან და თანდათანობითი ზრდით დასავლეთის რენესანსის და-

საწყისამდე მოდის. ეს მებრძოლი იდეოლოგიური ძალები საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში თუ არ იქნა დანახული, მაშინ ძნელი გასამართავია როგორც შემადგენელი ელემენტები, ისე მთელი პროცესი საშუალო საუკუნეებში წარმოებული იდეოლოგიური ბრძოლისა.

საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში იდეოლოგიური ბრძოლის უარყოფა შედეგია ისტორიის ამავე პერიოდში კლასთა ბრძოლის უარყოფისა. მართალია, საზოგადოებრივ-ეკონომიური ცხოვრების ვითარება საშუალო საუკუნეებში არ იძლეოდა მძაფრი კლასობრივი დაპირისპირების პირობებს, რაც იდეოლოგიურ ურთიერთობათა დახვეწილობის არქონებაშიც გამოიხატებოდა, მაგრამ შესაბამისად არსებული მდგომარეობისა, იდეოლოგიურ დაპირისპირებას, თუნდაც შეცვლილისა და ფარულის სახით, მაინც ადგილი ჰქონდა. ასეთი მდგომარეობა, ცხადია, ართულებს საშუალო საუკუნეების შესწავლას პრობლემებს, მაგრამ მათ შეუძლებელს არ ჰყოფს, რაც, ყოველ შემთხვევაში, არ ნიშნავს, რომ ხელი ავიღოთ კლასთა ბრძოლის პრინციპზე, რომელიც მაინც საკმაოდ ნათლად მოჩანს. მატერიალიზმი და იდეალიზმი, როგორც ფილოსოფიის ძირითადი დაპირისპირებული მიმდინარეობანა, მაინც პოულობენ საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში თუმცა შეცვლილს, მაგრამ ერთგვარ გამოხატულებას. როგორც ცნობილია, ეს გარემოება ვლინდება საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ისეთ მიმდინარეობაში, როგორიც იყო ნომინალიზმი და რეალიზმი. ამისაგან დამოუკიდებელიც, იმავე საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიაში მატერიალისტური სისტემებიც იყო დამუშავებული, აგებული, რა თქმა უნდა, მეცნიერების მაშინდელ მდგომარეობაზე.⁴

მონათმფლობელობის დაშლისა და ბატონყმურ ურთიერთობაზე გადასვლის საზოგადოებრივ პირობებში შემუშავდა ის ნაერთი ფორმა ფილოსოფიისა, რომელიც იდეალიზმისა და მატერიალიზმის მორაგებას ისახავდა მიზნად. ეს, ცხადია, „ფანტაზია“ იყო, მაგრამ დემოკრიტიკისა და პლატონის ხაზი, გარეგნულად მიჩქმალული, მაინც იჩენდა თავს. ერთს შემთხვევაში იდეალიზმი სქარბობდა, მიმართულებების მიმცემი იყო, თეოლოგიის სამსახურსა და ქრისტიანობის დამცველობას უნდებოდა და, ამდენად, კლასობრივ იდეოლოგიაზე შეიცავდა.

ამ გზას უპირისპირდებოდა მეორე, რომელიც იდეოლოგიური დასაყრდენი იყო ყოველივე პროგრესულის, რაც ეკლესიის წინააღმდეგ იბრძოდა, იმ ეკლესიის, რომელიც ფეოდალური უთანასწორობისა და ექსპლოატაციის „სანქციას“ წარმოადგენდა.

რა თქმა უნდა, ამ გზის შეხახებ არ შეიძლება ამის მიხედვით ვიმსჯელოთ, თუ რას ფიქრობდნენ თავის თავზე მისი წარმომადგენლები.

მეტად გაზრდილი საეკლესიო ავტორიტეტი აიძულებდა პროგრესულ აზრის წარმომადგენელთ შეგუებისა და შეხამების გზები ეძიათ. ასეთ პირობებში არა ისაა მნიშვნელოვანი, სადაც ეკლესიისა და საღმრთო წერილის მიმართ ერთგულება მტკიცდებოდა, არამედ სულ უმცირესი თავისუფალი აზროვნების გამოვლენა, რომელიც საღმრთო წერილის ციტატებით იყო დაფარული და კომენტარიებში, სქოლიოებში ან გლოსატურ შენიშვნებშია მოცემული. ამის

გამო ანტიისტორიული და ანტიმეცნიერული იქნებოდა, თუ ამა თუ იმ ეპოქას მოაზროვნის მხოლოდ ოფიციალურ განცხადებებს დავემყარებოდით და ამის მიხედვით დავასკვნადით, რომ მისი ნამდვილი იდეოლოგიური პოზიცია სწორედ ის უნდა ყოფილიყო, რომელსაც იგი ოფიციალურად აღიარებდა.

ანტიკურობის ათვისების თეოლოგიურმა ხაზმა გადათარგმნა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ენაზე ნეოპლატონიზმი, როგორც ანტიკურობის მიმდინარეობათა გაერთიანების გამომხატველი, საეკლესიო მოძღვრების დოგმატიზაციასთან დაკავშირებით. მკიდრო კავშირი ანტიკურობასთან არ შეიძლებოდა საექვოდ არ მოჩვენებოდათ და დენა არ გამოეწვია. რა თქმა უნდა, მხილების შედეგად „ელინური სიბრძნე“ ისტორიულის აუცილებლობით თავდასხმის საგანი ხდებოდა. ბრალდების ყოველგვარი პუნქტები, ეგრეთ წოდებული „სინოდიკები“ და სხვა, წარმოადგენენ ბრალდების ისეთ გაფორმებას, რომელიც „ელინურ სიბრძნესთან“ დაახლოვებას ამხელდნენ. თითქმის ყველა ასეთ შემთხვევაში ბრალდებულები საწინააღმდეგოს დამტკიცებას ცდილობდნენ, ე. ი. ამბობდნენ, რომ მათ არაფერი აქვთ საერთო არც წარმართობასთან და არც ელინურ სიბრძნესთან და თავის შეხედულებებს საგანგებოდ შერჩეულ დოგმატიკურ ფორმებში გამოსთქვამდნენ, რათა, ვისზედაც საჭირო იყო, სრულიად უბრალებულთა შთაბეჭდილება მოეხდინათ.

საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის მეცნიერული ისტორია ჯერ არაა დაწერილი. ის დაიწერება მაშინ, როდესაც გამოვლენილი იქნება ფეოდალიზმის საწინააღმდეგო „რევოლუციონური ოპოზიციის“ ელემენტები და აგრეთვე ის პოზიცია, რომლის წინააღმდეგ აღნიშნული ოპოზიცია იყო მიმართული. ძირითადად რომ ვსთქვათ, ეს არის, ერთის მხრივ, იდეალისტური, ხოლო, მეორეს მხრივ, ასე თუ ისე მატერიალიზმთან დაახლოებული შეთვისება ანტიკურობის მემკვიდრეობისა.

ნეოპლატონიზმი, ცხადია, არ შეიძლებოდა შეთვისებული ყოფილიყო, როგორც ანტიკურობის მემკვიდრეობა იმ ფორმაში, რომელიც მან ანტიკური ფილოსოფიის ფარგლებში მიიღო. კერძოდ, ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული ათვისება მასში ზოგიერთ ცვლილებას მოითხოვდა, რაც „ელინურ სიბრძნეს“ იმდენად მისაღებად ხდიდა, რომ იგი ქრისტიანული კულტურის შემადგენლობაში შესულიყო. რა თქმა უნდა, ეს ძნელი იყო, მაგრამ ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტოლოგიური შეთვისება ერთგვარ გადამუშავებას რომ მოითხოვდა, ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ მისმა ქრისტიანულმა გადამუშავებამ მხოლოდ მესამე საფეხურის, ე. ი. ათენის ნეოპლატონიზმის, მიღწევების ნიადაგზე მოახერხა ახალი მსოფლგაგების შემუშავება. ეს ბევრი რამის მაჩვენებელია და ფილოსოფიის ისტორიკოსს არ შეუძლია მას ყურადღებით არ მოეპყრას. მხოლოდ საკვირველი უუნარობა გარემოებაში გარკვევისა შეიძლებოდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ ათენური ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე დაწერილი წიგნები, სრულიად კონკრეტულად პროკლეს ფილოსოფიასთან დაკავშირებული, ეგრე ადვილად მიეწერა პირველი საუკუნის ადამიანს. არაა გასაკვირი, რომ

ვიწრო ჯგუფურა მოსაზრებით ასეთი ისტორიულ-ფილოსოფიური შეუსაბამობა დაუშვა ისეთმა დაინტერესებულმა პირმა, როგორც იყო ზაქარია რიტორი. მაგრამ ეს სრულიად არ ეპატიებათ მომდევნო თაობების წარმომადგენლებს, ვიდრე იტალიის რენესანსამდე, ანუ, უფრო ზუსტად, ლორენცო ვალას სამეცნიერო მოღვაწეობამდე. როგორც დადგინდა, ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების პრობლემასთან დაკავშირებით ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორიკოსებზე ადრე იცოდა, რომ ე. წ. დიონისეს წიგნები და აწერა პროკლეს შემდეგ და მისი წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნი“ ნიდაგზე.

ქართული ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის ათვისების ის მეორე გზა აღმოჩნდა, რომელსაც არსებითად იდეალისტური ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ შეინარჩუნა ის „ფანტასტიური“ ნაერთი, რომლითაც იგი იდეალიზმ-მატერიალიზმის დაპირისპირებას ანელებდა. პროკლეს ცოდნა და განსაკუთრებით კი იმ იდეებისა, რომლებიც მის ზემოთ დასახელებულ წიგნში იყო მოცემული, უკავშირდებოდა იმ იდეების გამომუშავებასა და ცოდნას, რომლებიც ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებში იყო მოცემული და რომელთა ავტორი, როგორც ზემოთ ნათლად იქნა გარკვეული, პეტრე იბერი იყო. პროკლეს იდეებმა და ახალ სახეშეცვლილ ნეოპლატონიზმს შორის კავშირი როგორც აღმოაავლეთში, ისე დასავლეთში დასახელებული წიგნის საშუალებით ხერხდებოდა, რაც შემდეგში მოხდა იმ იდეურ სიტუაციაში, რომელიც ალბერტ დიდმა შექმნა, როგორც პირობები თომა აკვინელის ფილოსოფიური იდეების ჩასახვისა და განვითარებისათვის⁵. იგივე მოხდა აღმოსავლეთშიაც. სერგი რეშაინელმა არა მარტო გადათარგმნა სირიულ ენაზე ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნები, არამედ, ამასთანავე, იმავე სირიულ ენაზე თარგმნა წიგნი სათაურით „წიგნი მიზეზთაი“.

ბიზანტიაში, იტალიასა და შემდეგ, საერთოდ, დასავლეთში ნეოპლატონიზმის შესახებ წიგნების გაჩენასთან ერთად ვხვდებით აგრეთვე ამ წიგნს სათაურით: „წიგნი მიზეზთაი“. ევროპა არ დაკმაყოფილდა მით, რომ ალბერტ დიდმა აიძულა თომა აკვინელი დასახელებულ წიგნს გასცნობოდა. ლიმილის გამომწვევია იტალიის რენესანსის ისტორიკოსის ცნობა, რომ ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების გადმოთარგმნასთან ერთად მიუთითებდნენ ხოლმე რაღაც წიგნს მიზეზთა შესახებო. აღმოსავლეთში ან წიგნის ცოდნა XI საუკუნემდე ვაგრძელდა, ვიდრე ალ-ჰაზლისთან დაკავშირებულმა რეაქციამ სრულიად შეუძლებელი გახადა აბუ-ალის წიგნების გავლენა.

ქართულ ფილოსოფიაში არა გვაქვს პირდაპირი მითითება აღნიშნულ ორ მომენტს შუა განუქმებელი კავშირის შესახებ. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, იოანე პეტრიწის მითათება, რომ ადრე არსებობდა პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნი“-ს თარგმანი-ინტერპრეტაცია, სხვა მომენტს ვერ მი-ოთანება ქართული ფილოსოფიის წარსულში, გარდა იმ პერიოდისა, როდესაც სირიაში არსებობდა ქართული სკოლა პეტრე იბერის მეთაურობით. ეს ეხება პირველ პერიოდს, რომელიც ამთავრებს ანტიკურობის მეორე ნაკადის. სახელდობრ, იდეალისტური მემკვიდრეობის შეთვისებას და რომელმაც ეს შეთვისება ქართული ნეოპლატონიზმის სახით მოგვცა.

ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებში საკმაოდ მითითებულია, რომ ამ წიგნების ავტორმა თავის მასწავლებელ იეროთეოს-იოანე ლაზთან ერთად შეასრულა „კავშირნი თეოლოგიურნი“-ს თარგმანება-ინტერპრეტაცია და ეს წიგნი დაალაგა, როგორც „წიგნი მიზეზთა“.

ამ გარემოებამ, როგორც დავინახეთ, სირიელ ფილოსოფოსთან, სერგი რეში-ნელთან ერთგვარი უკუფენა ჰპოვა, მაგრამ აქ მნიშვნელოვანია მეორე: წიგნით „წიგნი მიზეზთა“ დაინტერესებული იყვნენ სრულიად დამოუკიდებლადაც და მას ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორს არ უკავშირებდნენ. ამავე დროს კი ნათელია, რომ სწორედ ამ წიგნებშია ნათელი მითითება, რომ მათი ავტორი მსგავს წიგნზე მუშაობდა. ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნში „აღმართო სახელთათვის“ არავითარი მითითება არაა იმის შესახებ, თუ რა ენაზე იყო გაკეთებული ზემოთ დასახელებული სამუშაო პროკლეს შესახებ. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ შემონახული „წიგნი მიზეზთა“ თავისა შინაარსის მიხედვით სწორედ ეს წიგნი იყო, რადგან აქ არსებითად მოცემულია პროკლეს წიგნის თარგმანება-ინტერპრეტაცია. როგორც ჩანს, პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის (იეროთეოსის) შრომას ერთგვარი საფუძველი მიუცია იმ წიგნის დასაწერად, რომელსაც „წიგნი მიზეზთა“ დაერქვა.

ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების შესწავლას მივყევართ დასკვნამდე, რომ პროკლეს შესახებ დასახელებული წიგნების ავტორის თხზულება ჩრდილში რჩება. ეს გასაგებიცაა, რადგან სხვანაირად არ შეიძლებოდა ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების I საუკუნეში გადატანა. კავშირი პროკლესთან უნდა ყოფილიყო მოსპობილი. თუ ფსევდო-ეპიგრაფის ავტორები ფიქრობდნენ, რომ მათ ეს ვერ შესძლეს და პროკლესთან იდეური კავშირი ადვილად აღმოსაჩენი არ იყო, მაშინ დასახელებულ წიგნთან დოკუმენტალური კავშირი ყველასათვის შესაძრევი იქნებოდა. ამას გარდა, წიგნი, რომელშიაც პროკლეს შეხედულებები იქნებოდა დალაგებული, მეტად ელინური ხასიათის იქნებოდა და ასეთი წიგნის ავტორად ქრისტოლოგიური ავტორის აღიარება უხერხული იქნებოდა იმ პარტიისათვის, რომელიც აღნიშნული ავტორის მეოხებით თავისი იდეოლოგიური პოზიციების გამაგრებას ფიქრობდა. ეს დუმილი პროკლეს შესახებ დაწერილი წიგნის გამო ფრიალ დამანახსიათებელია და მას შეუძლია ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებთან დაკავშირებულ ზოგიერთ გარემოებას შუქი მოეხინოს⁴.

პეტრე იბერის წიგნი პროკლეს დასახელებული თხზულების შესახებ ქართულ ენაზე არაა შემონახული, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ საშუალება გვექნებოდა რიგი პრობლემები გადაგვეწყვიტა ამ დოკუმენტზე პირდაპირი მითითებით. რომ აღრინდელი ინტერპრეტირებული თარგმანი დასახელებული პროკლეს წიგნისა არსებობდა ქართულ ენაზე, ამის შესახებ ჩვენ გვაქვს მითითება XI—XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწისა. ჩვენი პრობლემისათვის ქართული ნეოპლატონიზმის ამოსავალი წყაროების შესახებ ასეთი წიგნი მრავალჯის მნიშვნელოვანი იქნებოდა. მისი მიხედვით შესაძლებელი გახდებოდა პროკლეს შეხედულებათა იმ იდეურ-ფილოსოფიური დასაყრდენის გამომუშავება, რაც ქართულ ნეოპლატონიზმს ანუ ნეოპლა-

ტონიზმის მეოთხე სკოლას საფუძვლად დაედო. ჩვენ გამოვიყენეთ ეს გარემოება არეოპაგისტული პრობლემის გასაშუქებლად, რამაც ზელი შეუწყო არეოპაგისტული პრობლემის გადაჭრას ჯერ კიდევ 1942 წ.¹

ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი გვამცნობს, რომ პროკლეს წიგნის პირველი ქართული გადამუშავება არ შეიცავდა არაფერს პეტრიწის მიერ შესრულებული გადამუშავებისაგან განსხვავებით, რომელიც აგრეთვე პროკლეს იმავე წიგნის ინტერპრეტაცია იყო. ამ საკითხს უფრო ზუსტად პეტრიწის მოღვაწეობის შესწავლის დროს დავუბრუნდებით. აქ კი საჭიროა ხაზი გაესვას, რომ თვით პეტრიწის ინტერპრეტაცია და კომენტარი გვარწმუნებს, რომ მისი ამოცანა მომეტებულად პროკლეს პრობლემათა ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით გააზრებაში მდგომარეობდა. მაგრამ იმისი თქმა, რომ ამით ამოიწურებოდა პროკლესადმი მრდგომა — შეუძლებელია. არც პეტრიწსა და, მით უმეტეს, V საუკუნის ფილოსოფოსს პეტრე იბერს ანტიკური ფილოსოფიისადმი ქრისტიანობის მიმართ მხოლოდ სამსახურებრივი დამოკიდებულება არ ჰქონდათ. მართალია, პეტრე იბერი ისე, როგორც იმ წრის მისი თანამოაზრენი, რომლებიც ქრისტიანულ დებულებათა ერთგვარ იდეოლოგიურ გამართლებას ეძებდნენ ანტიკურ ფილოსოფიაში, მაინც არ იყო ამ ანტიკური ფილოსოფიისადმი დაპირისპირებული და ისიც ქრისტიანობისათვის ერთგვარი უპირატესობის მიცემით.

ქართული ნეოპლატონიზმი განსხვავდებოდა ანტიკურობასთან დამოკიდებულებაში დასავლეთის ეკლესიიდან. უკანასკნელნიც მიმართავდნენ ანტიკურ ფილოსოფიას, მაგრამ არა იმ მოსაზრებით, რომ იგი უფრო მალა იდგა და უფრო პროგრესიულ მოვლენას წარმოადგენდა. რა თქმა უნდა, იქაც და აქაც ანტიკურობის მემკვიდრედ გამოდიოდა გარკვეული სოციალური დაჯგუფება, რომელსაც, როგორც ეკლესიის წარმომადგენელს, ერთი და იგივე ინტერესები ჰქონდა. ჩვენ გამოვარკვეით, რომ ანტიკური მემკვიდრეობა იდეალიზმსა და მატერიალიზმთან მიბაძვითი გზით მიდიოდა და მათ შორის განსხვავება დაკავშირებული იყო არა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პატრისტიკის მალალი თუ დაბალი თვისებებით, არამედ ღრმა სოციალური მიზეზებით. ანტიკური იდეალისტური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მოცემულია ქართულ ნეოპლატონიკურ სკოლაში, რომელიც განსხვავდება ლაზიკა-კოლხიდის პირობებში შემუშავებული მემკვიდრეობის სახეობიდან.

იდეალიზმის ისტორია მოითხოვს მოგვიანო (IV ს.) ნეოპლატონიზმის განხილვას და მის შემადგენლობაში უფრო რეაქციული ფორმების განსხვავებას ობიექტური იდეალიზმის ზოგიერთი სახეობისაგან. განვიხილოთ მოკლედ ეს ელემენტები.

2. გვიანი (IV სკოლის) ნეოპლატონიზმის შემადგენელი ელემენტები

კარლ მარქსმა შესანიშნავად დაახასიათა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ის ფორმა, რომელსაც ეს მემკვიდრეობა ემყარებოდა. მან კარგად იცოდა, რომ მონათმფლობელობის დაშლისა და მასთან სამეურნეო და სახელ-

მწიფობებრივ მთლიანობათა მოსპობის პროცესი ანტიკური ფილოსოფიის ასევე ელემენტებად დაშლისა და მისი როგორღაც შეერთების ცდა უნდა ყოფილიყო. ასეთი შეერთების ცდას კ. მარქსმა „ფანტასტიკურა ნაერთი“ უწოდა და მასში მაშინდელი ფილოსოფიის ყველა ძირითადი მიმდინარეობა იგულისხმა—მატერიალიზმიდან (სტოელები-ეპიკურელთაგან) დაწყებული, არისტოტელეზე გავლებით, ვიდრე პლატონის იდეალიზმამდე⁸.

ამ საინტერესო დახასიათებიდან ნათელია, რომ ანტიკური ფილოსოფიის ასეთი ნაერთის ნიადაგზე შემუშავებული ფილოსოფიური ნააზრევი, დამოუკიდებლად იმისაგან, ვინ იყო მისი შემქმნელი, შეგუებული ახალ, ბატონყმურ მეურნეობაზე აგებულ ფეოდალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან, ყოველთვის იძლეოდა „ნაერთის“ ამა თუ იმ შემადგენელი ელემენტის წინ წამოწევის საშუალებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ფანტასტიკურ „ნაერთში“ კ. მარქსი დადებით მომენტს ხედავდა და ნეოპლატონიზმი პარპონიულად და მკვეთრად დამუშავებულ სისტემად მიაჩნდა. ცხადია, რომ ეს ასე არ იყო, რომ კ. მარქსის ცნება „ფანტასტიკურისა“ ამ ნაერთის ხელოვნურობას ნიშნავდა და მაშინ სწორედ მოსალოდნელი იყო, რომ მსოფლგაგება ნეოპლატონიზმთან დაკავშირებული არ იყო მთლიანი, რეალური და იმდენად ისტორიული სიტუაციის მიხედვით დაწყობილი. ნეოპლატონიზმმა, როგორც იდეალიზმის ფორმამ, მიზნად დაისახა მოერიგება თავის წიაღში მოწინააღმდეგე ელემენტები, მაგრამ ამით მხოლოდ ის მოახერხა, რომ შემდგომი განვითარების პირობებს დაუტოვა შესაძლებლობა და აუცილებლობა შინაგანი წინააღმდეგობის კვლავ ჩასახვა-გაშლისა.

აქედან გასაგებია, რომ მომდევნო საზოგადოებრივ პირობებში საინტერესნოა იმის ძებნა და მოპოვება, თუ რომელ საზოგადოებრივ-ისტორიულ სიტუაციაში ფანტასტიკურად გაერთიანებული ელემენტები იდეალიზმისა ანტიკურობის მწიფურულიდან ახალ ურთიერთობაში გამოდის და შიგნიდან განვითარებული დაპირისპირების სახით ფეოდალურ საზოგადოების მოდუნებულ კლასობრივ დაპირისპირებაშიაც კი მოწინააღმდეგე ბანაკთა იდეოლოგიურ შეიარაღებას იძლევა.

აღნიშნულის გამო მნიშვნელოვანია იმისი გარკვევა, თუ რა ელემენტებს შეიცავს ქრისტილოგიური ვადამუშავების ის სახეობა, რომელიც ქართულ აზროვნებას უკავშირდება. ეს საკითხი შეიძლება განხილულ იქნეს დამოუკიდებლად იმ უკვე დადასტურებული დებულებისაგან, რომ ასეთი ნააზრევი ქართველი მოაზროვნისაგან იყო დამუშავებული. ფაქტი ისაა, რომ იბერიიდან გამოსული ქართული აზროვნება, საპირისპიროდ ლაზიკურ (კოლხურ) მატერიალიზმთან დაახლოებული მიმართულებისა, ითვისებს ქრისტილოგაურ ფილოსოფიას, ამუშავებს მას უცხოეთში (სირიაში) და სამშობლოში დაბრუნებისას თან მოაქვს VI საუკუნეში.

იბერიელი ფილოსოფოსა ბაკური თუ ვერ ახერხებს კოლხეთის ფილოსოფოსებთან შერიგებას, ებრძვის მათ და შემდეგ მაინც ემიგრაციაში მიდის, ის მხოლოდ იამბლიხეს, ე. ი. მეორე სკოლის სირიულ ნეოპლატონიზმს, უერთდება. იბერიელი ფილოსოფოსები თავის იდეა-

ლისტურ-აპოლოგეტიკურ ძიებაში ათენურ სკოლას, ე. ი. მესამე ნეოპლატონიკურ სკოლას, დაუკავშირდნენ. ის იდეური მუშაობა, რომელიც ათენის მესამე ნეოპლატონიკურ სკოლას მოჰყვა, უკვე მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლაა, რომელსაც, ფრიად პირობითად, ქართული ნეოპლატონიკური სკოლა ვუწოდეთ, რასაც ძალა მიეცა, ცხადია, ჩვენს ეპოქაში, როდესაც თეზისი პეტრე იბერიელის არეოპაგისტული წიგნების ავტორობის შესახებ მისაღები აღმოჩნდა არა მარტო ჩვენთვის, არამედ დასავლეთის მეცნიერებისათვისაც.

არც ნეოპლატონიზმი და არც არეოპაგისტიკა თავისთავად არ წარმოადგენენ ფილოსოფიის ისტორიაში პროგრესიულ მოვლენას, მაგრამ კ. მარქსის დებულება, რომ ნეოპლატონიზმი (და უნდა ვიფიქროთ არეოპაგისტიკაც) ერთიმეორის საწინააღმდეგო ელემენტებს შეიცავდა, აყენებს მეცნიერულ-ღია-ლექტიკურ საკითხს — ამ ნაერთში პროგრესულ-მატერიალისტური — სტოელ ეპიკურეელ და ნახევრად მატერიალისტური (არისტოტელური) — ელემენტების შესახებ. აქ მხედველობაში მისაღებია არა მარტო დებულება, რომ „ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა კონკრეტულ-ისტორიულ პირობებში შეიძლება იყოს როგორც რეაქციონური, ისე პროგრესიული“. აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ ნეოპლატონიზმი, შეიცავდა რა საწინააღმდეგო ელემენტებს, სხვადასხვა პირობებშია წინ წამოწევა ხან ერთს და ხან მეორე ელემენტს. იგი, როგორც ასეთ ფილოსოფიურ ნიადაგზე აღმოცენებულია, იძლეოდა როგორც იდეალისტებს (მომეტებულად), ისე (ხანდახან) მატერიალისტებსაც კი.⁹

ამის გამო, საჭიროა ვიკითხოთ იმ ნააზრევის ელემენტების შესახებ, რომელიც ქართველმა მოაზროვნებმა შეითვისეს V—VI საუკუნეებში იბერიიდან გამოსული ქრისტოლოგების ხაზით.

ცნება „ქართული ნეოპლატონიზმი“ იმ პირობითი მნიშვნელობით, რომლითაც ფილოსოფიის ისტორიაში მას ვხმარობთ; ემთხვევა და ფარავს მოვლენას, რომელიც IV ნეოპლატონიკური სკოლის შინაარსს შეადგენდა. თვითონ ტერმინიც პირობითია და გამოყენებულია ნეოპლატონიზმის ქართული ათვისებისათვის არა რაიმე განსაკუთრებული ნიშნის მიხედვით. ამდენად, ქართული ნეოპლატონიზმის ცნებაში იაზრება გადასვლა ანტიკური ფილოსოფიიდან ანტიკური ფილოსოფიის ახალი ათვისების ფორმისაკენ, რომელიც ახალი მსოფლმხედველობის გამომუშავების ნიადაგზეა მოცემული. ეს გადასვლა, როგორც დიალექტიკური მომენტი, შეიცავს იმას, რაც ძველიდანაა შემონახული, და იმასაც, რაც მასში ახალია შეტანილი. იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ელემენტები თავისებურ ფილოსოფიურ გამოხატულებაში, როგორც ახალი მსოფლგაგების ელემენტები, ასეთია ქართული ნეოპლატონიზმის შესწავლის ამოცანა. ახალი ურთიერთობის შექმნას ხალხთა შორის, რომელიც ახასიათებდა ეკონომიურ და სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციათა ნგრევის პერიოდს, არ შეეძლო არ შეეცვალა ტომებისა და ხალხების მსოფლგაგებისათვის საჭირო ფორმები და ერთიმეორისათვის დაპირისპირებული ნააზრევის გაერთიანების ფორმებიც. ქართული სირიული სკოლის მეთაური ასეთი ურთიერთობის გზაჯვარედინზე მოღვაწეობდა, ამიტომ მის ირგვლივ არა მარტო მისი თანამემამულენი, არამედ

მაშინდელი კულტურული მსოფლიოს წარმომადგენლებიც იყრიდნენ თავს. აღნიშნულ ეკონომიურ და პოლიტიკურ ნიადაგზე შეიქმნა მსოფლგაგება, რომელიც ქართული იყო მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ქართული ფილოსოფიის ამოცანებსაც უკავშირდებოდა და რამდენადაც იგი ქართველი მოაზროვნეების იოანე ლაზარსა და პეტრე იბერის მიერ იყო შემუშავებული.

პეტრე იბერი თავის მოღვაწეობას აღმოსავლეთის მრავალ ადგილას აწარმოებდა, მაგრამ მისი საბოლოო სამოქმედო არე მაინც საეპარქო-სანაოხანო ქალაქში — მაიუმში იყო მოთავსებული.

პეტრე იბერი, როგორც ბიზანტიის კეისარს კარზე გაზრდილი და ბიზანტიაშივე, შეიძლება ათენშიაც, განათლება მიღებული, გამზადებული იყო ფილოსოფიის ისეთი სისტემის აღიარებისათვის, რომელიც ქვეყნის საწყისით — „ერთით“ იწყებოდა. აქ „ერთი“ იყო ფანტასტიკური ნაერთის კვანძი, მაგრამ ფეოდალიზმის პერსპექტივებში ამ „ერთის“ ძალა იერარქიის საშუალებით ვრცელდებოდა. ეს იერარქიის ცნება ბიზანტიის კარზე გაზრდილი კაცისათვის, სადაც კეისარის გარემოცვა ცოცხალ იერარქიას წარმოადგენდა, არც პოლიტიკურად და არც იდეოლოგიურად უცხო არ უნდა ყოფილიყო¹⁰. სოციალურად კი „იერარქიის“ პრინციპის წინ წამოწევას ასაზრდოებდა ფეოდალიზმი, სადაც, კ. მარქსის თქმით, ადამიანი ადამიანზე იყო მიმაგრებული იერარქიულ წყებაში. ნეოპლატონიზმისათვის გამაერთიანებელ მომენტად იყო ცნობილი სიკეთის იდეა, რომელაც, როგორც ასეთი, ფილოსოფოსმა პლატონმა თავის თხზულებაში — „სახელმწიფო“ განავითარა. რაოდენ არისტოკრატიულად არ იყო განწყობილი პლატონი, ათენის რესპუბლიკის დემოკრატიული გარემოცვა მაინც ზღვარს უდებდა მის აზროვნებას და ამის გამო იდეათა საფეხურებრივობა არაა მის ნააზრევში წინა ადგილზე წამოწეული, როგორც ეს ნეოპლატონიკოსებს ემჩნევათ. ამდენად, პლატონის ფილოსოფიური აზროვნება განსაზღვრა მისმა სოციალ-პოლიტიკურმა აზროვნებამ.

განსხვავება სტრუქტურასა და პროცესს შორის ძირითადი პირობაა პლატონის ნააზრევის გაგებისა. ამით არის გამოწვეული ფილოსოფიური სისტემის არარსებობა პლატონის ნააზრევში. პლატონის დიალექტიკა ვერ მივიდა დიალექტიკურ სისტემამდე. პლატონის დიალექტიკას უნდა გაეველო არისტოტელეს დიალექტიკის საფეხური, განსაკუთრებით კი ნეოპლატონიკოსების გზა, რათა მოგვიანო ფილოსოფიის სისტემათა დასაყრდენად გამომდგარიყო. ამან მოამზადა ფანტასტიკური ნაერთის შესაძლებლობაც.

ერთმმართველობის პირობებში განვითარებული იერარქიული სისტემის ნიადაგზე, რაც ბიზანტიური სახელმწიფოებრივობის პოლიტიკურ შინაარსს შეადგენდა, შესაძლებელი გახდა ფილოსოფიური სისტემის შემუშავება, რომლის სათავეში „ერთი“ მოთავსდებოდა, ხოლო ქვემოთ იერარქია, ამ „ერთისათვის“ დაქვემდებარებული და მთელს არსებულში ზემოდან ქვემოთ გაშლილი. ახალმა საზოგადოებრივმა ყოფამ იდეალიზმის ახალი შემუშავების შესაძლებლობა შექმნა. მაშასადამე, ახალმა საზოგადოებრივმა ყოფამ შექმნა ახალი ნეოპლატონიზმის შემუშავების პირობე-

ბიც, რომელიც მოძღვრებიდან პრინციპების შესახებ გადამუშავდა მოძღვრებად ამ პრინციპებზე აგებული სისტემის შესახებ. „ფანტასტიკური“ ნაერთი იმთავითვე შეიცავდა თავისი განვითარების შესაძლებლობებს. ათენურ, ე. ი. III სკოლის ნეოპლატონიზმის, საფეხურზე ქვეყნის სისტემად წარმოდგენა მოცემული იყო ყველაზე უფრო პროკლეს ზემოთ დასახელებულ წიგნში.“ „ერთი“ წარმოდგენდა სიკეთეს, რომელიც ქვეყნის საფეხურებად იშლებოდა, სადაც თანდათანობითი მოკლების გზით უმცირესი სიკეთე უმდაბლეს საფეხურს ემთხვეოდა. აქედან საწინააღმდეგოც ხდებოდა, ე. ი. ქვეყანა, როგორც სისტემა ქვემოდან ზემოთ მიმავალი საფეხურებით, რაც თავისდა რიგად სიკეთის მომატებას ემთხვეოდა უკანასკნელ საფეხურამდე, სადაც სიკეთის მაქსიმუმი და არა სიკეთის მინიმუმი იყო მოცემული. ასე უარყოფითად განისაზღვრებოდა ის, რაც სიკეთისაგან არა პოზიტიურად, არამედ ნეგატიურად, ე. ი. სიკეთის არქონებით, განისაზღვრებოდა. ნეოპლატონიზმი არ უპირისპირებდა სიკეთეს ბოროტებას, როგორც რაღაც დადებითს. იგი არ სცნობდა ბოროტების სუბსტანციულობას, არამედ მხოლოდ სიკეთის არყოფნას, რაც არ იყო სიკეთე, მაგრამ ერთგვარ რეალობას მაინც წარმოდგენდა, რადგან სწორედ უკანასკნელი იყო აუცილებლობის მატარებელი. სწორედ ეს აუცილებლობა გამაზღვრავდა მსოფლიოს საფეხურეობრიობას, რაც უცვლელი რჩებოდა. აუცილებლობის ეს ცნება უკვე შეიცავდა თეოლოგიური იდეალიზმის შინაგან რღვევას. არასიკეთის ძალა იმდენად დიდი იყო, რომ მის გავლენას ემორჩილებოდა „ერთის“ ანუ ღმერთის ძალა. ღმერთს არ შეეძლო, თანახმად ამ წარმოდგენისა, ქვეყნის წყობათა სისტემის გარეშე ემოქმედნა. მას არ შეეძლო თავისი შეხედულების მიხედვით ქვეყნის მიმდინარეობასა და მის საბოლოო გამოვლენაში ჩარეულიყო. ღმერთის მოქმედება ხდებოდა აუცილებლობის ფარგლებში, რომელსაც იგი უნდა დამორჩილებოდა, რადგან ეს ფარგლები განისაზღვრებოდა არა მარტო სიკეთით, არამედ მითაც, რაც სიკეთე არ იყო. თუ მატერია, რომელიც ოთხი ელემენტისაგან შედგებოდა, თანახმად პროკლეს წიგნისა „კავშირნი თეოლოგიურნი“ არსებობის უკანასკნელ საფეხურს წარმოდგენდა, რომელიც სიკეთის რაღაცა მინიმუმს მაინც შეიცავდა, აქედან შეიძლებოდა დაესკვნათ, როგორც ამას საშუალო საუკუნეებში სჩადიოდნენ, რომ უმაღლესი სიკეთის იდეაშიაც, რომელიც ღმერთის ანუ „ერთის“ ცნების შინაარსს შეადგენდა, მატერიის რაღაც მომენტი შეიძლებოდა მოცემულიყო. სწორედ აქედან წარმოდგა ზოგიერთი ერეტიკული მოძღვრება ღმერთის მატერიალობის შესახებ, რაც სპინოზას მოძღვრების განფენილობის ანუ მატერიალის ღმერთისათვის ატრიბუტობის შესახებ ისტორიულ-ფილოსოფიურ წინამძღვარს წარმოდგენდა.

აუცილებლობის პრინციპი, ქვეყნის სისტემის მიმართ გამოყენებული, ღმერთის კიდევ ერთ განსაზღვრულობას მოითხოვდა. ეს იყო მარადიულობის ანუ ქვეყნის შეუქმნელობის იდეა. კრეაციონიზმი, ე. ი. მოძღვრება ქვეყნის შექმნის შესახებ, უპირისპირდებოდა აუცილებლობას ანუ ნეცესარიანიზმს. ამის გამო უკანასკნელი, როგორც ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, უარყოფდა კრეაციონიზმს. ქვეყანა არ ითვლებოდა ღმერთის კეთი-

ლი სურვილის შექმნილად. გამოდრიოდა, თითქოს დმერთი იძულებული იყო შეექმნა ქვეყანა, რომელიც აუცილებლობით გამომდინარეობდა მისი ბუნებ *საგან. ქვეყანა, ამოსული ერთისაგან, როგორც სრულქმნისაგან, აუცილებლობის კანონების თანახმად ვითარდებოდა და ამავე გარემოების გამო თავისი მიზნისაკენ, ე. ი. სრულქმნისაკენ, ისწრაფოდა, რის გამოც ერთგვარ რკალებრივ მოძრაობას აწვითარებდა. ამიტომ იყო, რომ ნეოპლატონიკური წარმოდგენა ქვეყანაში იყო არა სწორხაზოვანი, არამედ რკალებრივი, ციკლური. ეს იყო ერთი აუცილებელი შედეგთაგანი მსოფლიოს განვითარებისა ნეოპლატონიკური წარმოდგენით.

ასეთი იყო ძირითადი ხაზები პროკლეს მეტაფიზიკით არსებული ათენური III ნეოპლატონიკური სკოლისა. იგივე დებულებები, ტრადიციული დიალექტიკური განვითარების სისტემაში მოცემული, ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელ ფორმას წარმოადგენდა. ამ სახით ანტიკური ფილოსოფია ერთგვარ ამოსავალს იძლეოდა ქრისტიანული მსოფლგაგებებათვის ანტიკური ფილოსოფიის ათვისების საქმეში. ბიზანტიის სახელმწიფოებრივობისა და საზოგადოებრივობის პირობებში ასეთი სისტემა ადვილად იქმნა შეთვისებული და დროის მოთხოვნის თანახმად გადამუშავებული.

ამდენად შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, რომ ანტიკური ფილოსოფიის გაგების ახალი ფორმა ფეოდალური წყობის ანარეკლი იყო. ნეოპლატონიზმის მეოთხე სკოლაც იდეოლოგიური ანარეკლია ბიზანტიის სოციალ-პოლიტიკური ყოფისა, რომელიც მაშინდელი ქვეყნების პოლიტიკურ იდეალს წარმოადგენდა, სულერთია იყო ეს ქვეყნები დიდი თუ პატარა და ბიზანტიასთან მეტს თუ ნაკლებ დამოკიდებულებაში, როგორც, მაგალითად, იყო საქართველო.

ბიზანტიასთან კავშირი მის ყველა აღმოსავლურ პროვინციებსა და მათ მეზობელ ქვეყნებში იგრძნობოდა. იგრძნობოდა იგი აგრეთვე, რა თქმა უნდა, საქართველოშიაც. სირიაში ეს კავშირი უფრო მჭიდრო იყო და ამის გამო უფრო მწვავედაც განიცდებოდა. ქართული კულტურული კოლონია (ფაქტორია) სირიაში ბიზანტიის გავლენასთან ახლოს იყო, მაგრამ მათ სამშობლოშიაც ბიზანტიის გავლენა ნაკლებად არ იგრძნობოდა.

ბრძოლა ირანსა და ბიზანტიას შორის საკმაოდ დაძაბული იყო და ხოსრო ანუ შირვანსა და კეთსარ იუსტინიანეს შორის, როგორც ამ ბრძოლის იდეის მატარებელთა, ურთიერთობა გადამწყვეტ მომენტს უახლოვდებოდა. ის გარემოება, რომ ქართველი მოღვაწეები სირიაში მუშაობდნენ, ხელს უწყობდა უფრო ადვილად გამოევიდნათ მისი იდეოლოგიური და პოლიტიკური ცნებები, რომლებიც ბიზანტიურა სახელმწიფოებრივობის იერარქიულ სისტემაში იყო მოცემული და საქართველოსათვის, განსაკუთრებით არისტოკრატიული იბერიისათვის, საოცნებო მისაბამ მაგალითს წარმოადგენდა.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონიზმის იდეალისტური ელემენტით დაწყებული და მისივე მატერიალისტურ ელემენტებამდე, ე. ი. ყველა ძირითადი მომენტი, მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლის შემქმნელს, ქართული სკოლის მეთაურს V საუკ. სირიაში — პეტრე იბერს გამოყენებული და ახალი მსოფლგაგების სისტემაში ჩაქსოვილი აქვს. ორი მსოფლმხედველო-

ბას საწყისის ასეთი შეერთების დროს ერთხელ კიდევ თავი იჩინა ნეოპლატონიზმის აღნიშნულმა თვისებამ სხვადასხვა სისტემებს თავისთავთან შეგუებისა ანუ ფანტასტიკურად გაერთიანებისა. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ქრისტიანობა ანტიკურობის მიმართ კომპრომისზე მიდიოდა და პირიქით. ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რომ ასეთი კომპრომისითაა გაყენებული ნეოპლატონიზმის მეოთხე სკოლის დამოკიდებულება ანტიკურ ფილოსოფიასთან ანუ, უფრო ზუსტად, ათენურ ნეოპლატონიკურ სკოლასა და მის მეთაურ პროკლესთან.

ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი მართლაც არაა მოცემული ფსევდო-ეპიგრაფულ წიგნებში დალაგებულ ქრისტოლოგიაში, მათ შორის ძირითადია ცოდვის ცნება, რომელიც მხოლოდ ბოროტებასთან დაკავშირებით მოიაზრებოდა. სიკეთე და ბოროტება აუცილებელი კომპონენტებია ქრისტოლოგიური მსოფლგაგებით. თუ ბოროტება არაა რეალობა, მას არც უნდა შეეძლოს რეალურად განსაზღვროს სიკეთე. სიკეთის აბსოლუტურობა გამორიცხავდა ბოროტების პოზიტიურობას ნეოპლატონიკურ მსოფლგაგებაში. ამ თვალსაზრისის შეთვისება ქრისტიანულ დულაიზმთან კონფლიქტს ნიშნავდა. ქრისტიანულ კონცეფციაში ბოროტებას მაცხოვრის საშუალებით გამოსყიდვის მომენტამდე მიყავდა ქრისტოლოგები, მაგრამ ამისათვის საჭიროდ ითვლებოდა, რომ ცოდვილი არ უნდა ღირსებოდა ნეტარებას. ჰკარგავდა რა ქვეყნიერ ბედნიერებას, იგი უნდა აღტურვილიყო იობის მოთმინებით და მშვიდად და მოკრძალებით ცოდვათა გამოსყიდვას დალოდებოდა.

ეს ელემენტი უნდა ამოვარდნილიყო ქართული ნეოპლატონიზმიდან, რამდენადაც მსოფლიოს განვითარებას ადამიანი შინაგანად აუცილებლობით, რკალობრავი განვითარების გზით, ბედნიერებისაკენ მიყავდა, სადაც გათვალისწინებული იყო არა მარტო „ერთისაგან“ დაშორება, არამედ ამ „ერთის“ წიაღში მისწრაფებაც. პროკლე ასწავლიდა თავის შრომებში აღნიშნული საკითხის გამო, რომ ბოროტებას რეალობა არ გააჩნია, რაც ქვეყნის შესახებ რთული წარმოდგენის შედეგი იყო. ამ მოძღვრების თანახმად ყველაფერი ისწრაფებოდა თავისი მიზნისაკენ, რომელიც თავის შედეგზე მალა იდგა. ეს მისწრაფება წარმოდგენდა იმ პროცესის შინაარსს, რომელიც მსოფლით წყობაში ქვემოდან ზემოთ მიიმართებოდა.

თუ მივიღებთ, რომ პეტრე იბერმა ეს ელემენტები აითვისა და შეიტანა ნეოპლატონიზმის მეოთხე სკოლის მოძღვრებაში, მაშინ ვასაგებია, რომ თვით ეს გზა ზემოდან ქვემოთ და ქვემოდან ზემოთ კონკრეტიზირებულიყო, რისთვისაც გამოიყენა ბიბლიური სახე იაკობის კიბისა. ეს გზა ოთხ ძირითად საფეხურს წარმოადგენდა: ანგელოზების ჯგუფებს, დემონებს, გმირ-სტრატეგებს და ადამიანთა სულებს. ამ შეხედულებას ერთნაირად ცნობდა როგორც პროკლე, ისე პეტრე იბერი, ხოლო უკანასკნელმა იგი ღმერთამდე ამალღების გზად გადაქცია. ამ ახალი მოძღვრების მიხედვით ნეტარება სამოთხეში კი არ იყო, როგორც ეს ქრისტიანულ დოგმატიკას ეგონა, არც „ერთის“ მიახლოებაში, როგორც ეს პროკლეს ეგონა, არამედ ღმერთად გახდომაში, ანუ, როგორც ეს ფსევდო-არეოპაგისტული მოძღვრების რომაე-

ლი წარმომადგენლების მიერ იყო გამოთქმული, „ღე ე ფ ი კ ა ც ი ა შ ი“. აი, სწორედ ეს ელემენტი, რომელსაც ზოგიერთი, მაგალითად მაკარი მეგვიპტელი, უკვე წინასწარ მიხვდა, იყო დამოუკიდებლად დამუშავებული და ქართული ნეთალატონიზმის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ ელემენტს შეადგენდა.¹²

ეს მოძღვრება, უეჭველია, შეიცავდა ყველაზე უფრო რადიკალურ ელემენტს ანტიკურ მოძღვრებებთან შედარებით. იგი დამყარებული იყო მოძღვრებაზედ, რომ ღმერთს ადამიანური ბუნება გააჩნდა, რაც, ცხადია, პეტრე იბერის წიგნების მონოფიზიტურ გაგებას არ ეთანხმებოდა. გაღმერთების იდეა შეუძლებელი იყო ღვთაების განკაცების იდეის გარეშე; ერთი მეორეს მოითხოვდა, ხოლო ორივე აღნიშნული შემთხვევის სხვადასხვა შესაძლებლობას ემყარებოდა. სწორედ ეს იყო საფუძველი, რომელზედაც აგებული იყო დიოფიზიტებისა და მონოფიზიტების ბრძოლაში პეტრე იბერის პოზიციის ცნობილი ნეიტრალობა.

რამდენადაც თავისებური იყო ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის შეხედულება, იმდენად დაშორებული იყო ის იმათი იმედებისაგან, ვინც ფიქრობდა, რომ პეტრე იბერი ზემოთ აღნიშნული ბრძოლა დროს მათ ბანაკში იყო.¹³

ადამიანის ღმერთად გახდომა, როგორც იდეა, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო სერიოზულად მხედველობაში მიღებული, მაგრამ იგი წარმომადგენდა ძლიერ ლოზუნგს, რომელიც გარდამავალ ეპოქაში ამსხვრევდა ჩვეულებრივ ჯებირებს და აზრს ახალ მიმართულებას აძლევდა. თუ დიოფიზიტებისა და მონოფიზიტების ბრძოლა დაძაბული ხასიათის იყო, გაღმერთების ლოზუნგმა გაღარბებული კოლონების ლათინურნაღალური სისტემის დრომოქმული სოფლის მეურნეობის წინააღმდეგ ბრძოლა კიდევ უფრო გაამწვავა. არა ღმერთის განკაცება, არამედ ადამიანის გაღმერთება — ასეთია ის საკვირველი ლოზუნგი, რომელიც ყოვლად შეუძლებელია დიოფიზიტ-მონოფიზიტების სადისკუსიო საკითხების დონეზე დაეყვანოთ. ისტორიულ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს, რომ ზაქარია რიტორსა და მის ჯგუფს შეეძლოთ მონოფიზიტურად ჩაეთვალოთ (თუნდაც ზომიერად) ის შეხედულებები, რომლებიც ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორს ახასიათებდა. თავისთავად ცხადია, რომ ყველაფერი ამ შეხედულებებში არ იყო პროგრესული და რევოლუციონური, ღმერთისაკენ „პირდაპირი გზების“ ძებნა სრულიადაც არ ნიშნავდა გაღარბებული კოლონების ბრძოლის წყურვილის გამოცხადებას იმ პირობების საწინააღმდეგოდ, რომელთაც ისინი ბატონყმობისაკენ მიჰყავდა, რაც მოახლოვებული ფეოდალიზმის ეკონომიურ ბაზას წარმომადგენდა. პირდაპირი თუ არა-პირდაპირი გზები ღმერთისაკენ, საშუალო საუკუნეების განმავლობაში პატრისტიკით დაწყებული მოგვიანო ფილოსოფიურ ფორმებამდე, არა ერთგზის იყო მოფიქრებული. მაკარ მეგვიპტელით დაწყებული ფილოსოფოს ბონავენტურამდე ასეთი ძიება ფილოსოფიურის თუ არაფილოსოფიურის გზით არა ერთხელ იყო წარმოებული. დამახასიათებელია, რომ პეტრე იბერის ერთ-ერთ გამოთქმაში, რომელიც ბიოგრაფმა შემოინახა, ნათლადაა გახსნილი ის, რაც ფსევდო-არეოპაგისტულ ნაწერებში შენიღბულია. აქ „ლაპარაკია ცოდნისა და

მოქმედებას შუა კავშირზე. ამ შეხედულებების თანახმად, ღმერთთან მიახლოვებით გაიზომება არა მარტო ღმერთის შემეცნება, არამედ ძალაც, რომელიც ქვეყნის აგებაში ერთგვარ მონაწილეობას გამოხატავს.

ქვეყნის საფეხურებრივი წყობა პროკლეს ნააზრევშიაც ზღვარს უდებდა „ერთის“ ძლიერებას. პლატონთან ჯერ ეს კიდევ არა ჩანდა, მაგრამ არისტოტელემ — ძველი ქვეყნის სტიქიურმა დიალექტიკოსმა — შეამჩნია, რომ ქვეყანა მოძრაობაა, სადაც სხვადასხვა მიზეზები მოქმედებენ. მთავარი, რაც მან აქედან გამოიტანა, ეს იყო მოძრაობის მარადიულობა და, მაშასადამე, ქვეყნისაც. ეს მარადიულობა შეუქმნელობას ნიშნავდა, რაც პირველი მამოძრავებელის განსაზღვრულობას მოასწავებდა, თუმცა ეს იმავე დროს მისი სიძლიერეც იყო, რამდენადაც იგი ქვეყნის მამოძრავებელი იყო. მაგრამ ყველაფერი ეს მხოლოდ პრინციპები იყო, რომლებიც ცნებათა დაპირისპირების საშუალებით დგინდებოდა და სწორედ ეს იყო არისტოტელეს დიალექტიკის განმსაზღვრელი: ანტიკური ფილოსოფია ჯერ კიდევ მომზადებული არ იყო ფილოსოფიური სისტემის შესაქმნელად. ათენის მოქალაქე ჯერ კიდევ არ გრძნობდა თავს მთლიანი პოლიტიის მოქალაქედ და ჯერ კიდევ არ იყო შეთვისებული უნივერსუმის იდეა, განსაზღვრულობის დასაძლევად აუცილებელი, რომელმაც ბერძნული ძალები მთლიანი მონარქიის შესაქმნელად გამოაყენა. მსოფლიო სისტემა შეიძლება პირობადებული იყო არა ანტიკურა ხასიათის იმპერიალიზმით, არამედ საზღვართა გადამლახველ ეკონომიურ კავშირთა განვითარებით. ალექსანდრია, როგორც მსოფლიო ურთიერთობის ცენტრი ძველი ქვეყნის მასშტაბით, გონებრივი ჰორიზონტის განვითარების წინამძღვარი იყო, რამაც თავისი ნაყოფი სტოელების მატერიალიზმში გამოაღო, რაც სხვებთან ერთად ნეოპლატონიზმში იქნა თუნდაც ფანტასტიკურად გაერთიანებული. შე მ თ ხ ვ ე ე ი თ ი არ ა ა, რ ო მ პ ი რ ვ ე ლ ი ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი კ უ რ ი ს კ ო ლ ა ს წ ო რ ე დ ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ი უ ლ ი ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი ი ყ ო.

საფეხურებად აგებულ მსოფლიოს ყოველი სტადია, ცალკე აღებული, „ერთის“ ანუ ღმერთის განსაზღვრას წარმოადგენს, მაგრამ, როგორც მსოფლიო მთლიანობის უკუფენა, იგი იმავე დროს გონიერების გამომხატველიცაა. ამის გამოვლენა ერთი სიკეთის, ქვეყნის საფეხურთა შესაბამისად, სახეცვლას წარმოადგენს. ამ კონცეფციის თანახმად ქვეყნის შემეცნება უნდა იქნეს ზუსტად განსხვავებული ქვეყნის ფარგლებში მოქმედებისაგან. ღმერთი შეიმეცნებს ქვეყანას ერთი მიზეზიდან, მაგრამ არ შეუძლია გახდეს ქვეყანას ერთ მიზეზად. ახალი მსოფლმხედველობისათვის ეს გარემოება მთავარ საკითხად გარდაიქცა. პროკლეს აქ აინტერესებდა მსოფლიო განვითარების, როგორც მთლიანობის, საკვება, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ დამთავრებული ყოფილიყო ანტიკურობის მიწურულში დაწყებული ფილოსოფიური სისტემის შემუშავება. პროკლესათვის მსოფლიო წარმოადგენდა მიზეზთა სისტემას, რომლის საფუძველი იყო მიზეზი და არა „მიზეზოვანი“. „ერთი“ შეიმეცნების თვალსაზრისით მიზეზობრიობის ყველა საფეხურზე იყო მოცემული, ხოლო, როგორც მიზეზი, იგი ერთხელ გამოდიოდა და ისიც მახლობელი შედეგის მიმართ.

ა ი ე ს კ ო ნ ც ე ფ ე ი ა შე ე ი დ ა ქ ა რ თ უ ლ ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ

ში, როგორც მისი ძირითადი დებულება. რამდენად ახლოა ძირითადი მიზეზი, მით უფრო მეტია სიძლიერე მიზეზოვანისა, რის გამო მოახლოებული საფეხურის მიმართ იგი თავისდა რიგად მიზეზად მოიაზრება. ამისდა მიხედვით, ღმერთად გახდომა უნდა გაგებულ იქნეს არა ღმერთის შეცვლის სახით, რაც შეუძლებელი იყო იმ წანამძღვრების მიხედვით, რაზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი. მართლაც, თუ ღმერთი, როგორც პირველი მიზეზი, უახლოესი შედეგის გამომწვევი იყო, რომლას იქით მისი მიზეზობრიობა არ სწევდებოდა, ასევე უახლოესი შედეგი შემდეგი შედეგის მიზეზი იყო და არა თავისი საკუთარი თავის მიზეზი. ამ შეხედულებათა მიხედვით ღმერთის შედეგი არ შეიძლებოდა ღმერთის მიზეზი ყოფილიყო. ყოველი შედეგი თავისი მიზეზისაკენ მიიწრაფებოდა, რადგან მიზეზს სისრულე ახასიათებდა და სწორედ ამ სისრულისაკენ სწრაფვა იყო მოტივი მიზეზისაკენ სწრაფვისა. პროკლეს ნეოპლატონიზმის ეს ელემენტი არ შეიძლება იყოს გაგებული სხვანაირად, თუ არა იმ მნიშვნელობით, რომ „ერთის“ ანუ ღმერთის შედეგი ისწრაფოდა ისეთივე მიზეზი ყოფილიყო თავისი შედეგის, როგორც ღმერთი. ე. ი. მას უნდა გამოეწვია სრულქმნის უმაღლესი შესაძლებელი ფორმა.

პირველი მიზეზის ცნებაში, რომელიც „ერთსაც“ ნიშნავდა და ღმერთსაც, აბსოლუტური სრულქმნა არ იყო გათვალისწინებული. სიკეთე თავისი წარმოშობის მომენტიდან არ იყო ანტიკურ ფილოსოფიაში გააზრებული, როგორც აბსოლუტურად სრულქმნილი. მისი ყველაზე უფრო დიდი დამკველები მას სთვლიდნენ მთავარ იდეად, რომლის ბუნება იდეათა ურთიერთობით განისაზღვრებოდა. ღმერთის იდეის ეს განსაზღვრა, ე. ი. მისი ქმნილებათა იდეის საშუალებით, მთელმა შემდგომმა ფილოსოფიამ შეითვისა. ბოროტების არაუსტანციულობა საკეთის აბსოლუტურობას არ ნიშნავდა.

ასეთი თვალსაზრისი ღმერთისა და მის ქმნილებათა შესახებ შეითვისა პეტრე იბერმა. ამავე იდეას ნათლად გამოსთქვამს ქართველი ფილოსოფოსი იოანე საბაწმიდელი, იოანე მოსხი ანუ მესხი VI—VII სს. მოღვაწე, ბუღას ბიოგრაფიის ქრისტიანულად გადაკეთებულის სახით ამწერი, ავტორი, ჩვენის აზრით, ცნობილი ნაწარმოებისა — „სიბრძნე ბალავარისა“. ამ წიგნში მოცემულია დებულება, რომ შედეგის ბუნება არკვევს მიზეზების ბუნებასო, რადგან მისი საშუალებით მოჩანს მიზეზი. ამ იოანე მოსხის შესახებ ცალკე თავში იქნება ქვემოთ ლაპარაკი.

IV სკოლის ნეოპლატონიზმისათვის ადამიანის ღმერთად გახდომა არ ნიშნავდა, რომ ადამიანი ღმერთის ადგილზე დგებოდა. ეს არ იქნებოდა გამართლებული შედეგის მიზეზისაკენ სწრაფვით, რადგან ამ სწრაფვას თავისი საზღვარი უნდა ჰქონებოდა.

აუცილებლობის იდეას, რაც თანამიმდევრულად მხოლოდ მატერიალისტურ ნიადაგზე შეიძლებოდა გაგებული ყოფილიყო, თეოლოგიური საფარი გადააფარა ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორმა. წარმოდგენა ანგელოზების შესახებ, რომელიც ნეოპლატონიზმის ქრისტოლოგიურმა ათვისებამ ერთ-ერთი საფეხურის მაგივრად ჩასდგა, იწვევდა იმის აღიარებას, რომ ანგელოზებსაც შემოქმედების ძალა გააჩნდათ, რა თქმა უნდა, მათთვის დაქვემდებ-

ბარებული საფეხურის მიმართ. ჯანსაღი აზრი აქ დოგმატიკურ ბურჟუაზია გახ-
ვეული.

ცნობილია, რომ ასეთი შეხედულება მის მომხრეებს ერეტიკოსობად ჩა-
უთვალეს. იოანე დამასკელი აღმოსავლეთში, ხოლო მის შემდეგ დასავ-
ლეთში თომა აქვინელი ასეთ შეხედულებათა ფილოსოფოსებს გააფ-
თრებით ებრძოდნენ და წყევლა-კრულვას უგზავნიდნენ. ორივე აღნიშნული
ავტორი წინააღმდეგი იყო აუცილებლობის ნიადაგზე აგებუ-
ლი იერარქიის შესახებ მოძღვრებისა, რადგან კარგად ესმო-
დათ, რომ ღმერთის დამორჩილება აუცილებლობის იდეი-
სათვის ღმერთს ძველის გაგებით ძალას აკლებდა და
ბუნებისა და ღმერთის ცნების გაიგივებისაკენ გზას შლიდა. ბუნების არა შექ-
მნის, არამედ აუცილებლობის ძალით წარმოშობის მოწინააღმდეგეებს კარგად
ესმოდათ ის თეზისი, რომელსაც ისინი თავს ესხმოდნენ, და თავის აზრს ხატა-
დნენ მით, რომ ამ გზით ანგელოზების ღმერთთან გათანაბრება ხდებოდა. იყ-
ვნენ რა უნივერსალური კრეაციონიზმის მომხრენი, ე. ი. რომ ღმერთია ქვეყნის
ერთადერთი მიზეზი, მათ არ შეეძლოთ ამავე ქვეყნის აგებაში დაეშვათ
კიდევ სხვა რაიმე ძალის მონაწილეობა. ასეთი იყო ეს პოლემიკა და მისი აზრი
ზედმეტი სინათლით არის გამოთქმული.¹⁴

სხვა აზრი ადამიანის ღმერთად გახდომის შესახებ მოძღვრების შემუშა-
ვებელთ არ გააჩნდათ. მოქმედებისა და შემეცნების მთლიანობა, რომელზედაც
პეტრე იბერი ლაპარაკობდა, თავის განსახიერებას პოულობდა იმაში, რომ
ქვეყნის გზების შემეცნებით ადამიანი ღმერთს უახლოვდებოდა. ეს გაგებულ
იქნა როგორც ბრძოლის ლოზუნგი, როცა მის ნიადაგზე ჩაისახა და განვითარ-
და საშუალო საუკუნეებში ერეტიკული მოღვაწეობანი.

ასეთია ერთი ძირითადი ელემენტი მე-4 სკოლის ნეოპლატონიზმისა. იგი
აგებულია, საზოგადოდ, ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე, მაგრამ მისგან განსხვავ-
დება ადამიანისა და მისი როლის ზანჯასმით მსოფლიო მთლიანობაში. ამდენად
ეს ელემენტები დოგმატიზაციის გზაზე დამდგარ ქრისტიანულ მოძღვრებას
სავსებით არ ემთხვეოდა. პიროვნება, როგორც მოქმედებითი საწყისის მატა-
რებელი ადამიანის საქმეთა წიაღში, პეტრე იბერს უფრო მაღლა აწეული გა-
მოუვიდა, ვიდრე ამის ნებას აძლევდა მას ოფიციალური ქრისტოლოგიური
ფილოსოფია. მაღლის ცნება სადღაც მეორე ადგილზე გადავიდა და აუცილებ-
ლობაზე დამყარებული ადამიანი აცხადებდა პრეტენზიას ღმერთის მიმსგავსე-
ბაზე, რითაც ღმერთის ყოვლისშემძლეობას განსაზღვრავდა. მეოთხე
სკოლის ნეოპლატონიზმის ეს ელემენტი ეპოქალური გახდა და წინასწარ
განსაზღვრა ერეტიკულ მისწრაფებათა ხაზი, ადამიანის ამაღლებისაკენ მიმარ-
თული. ეკლესიის თვალსაზრისით ეს უეჭველ კომპრომისს წარმოადგენდა.
ადვილი გასაგებია, რომ მეოთხე სკოლის ნეოპლატონიზმმა თავისი მოძღვრე-
ბით ადამიანის ღმერთად გახდომის შესახებ სრულიად გადაატრიალა მონოფი-
ზიტობისა და დიოფიზიტობის დროშის ქვეშ მებრძოლი ჯგუფებისა და პარ-
ტიების ლოზუნგები. აქედან წარმოიშობა აქამდე სრულიად გაუგებარი თა-
ვისებური ბედი მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლისა.

ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის მოწინააღმდეგე ელემენტთა ფანტასტიკურად შეერთების ამ ფორმის ირგვლივ ატეხილი ბრძოლის ვერ შემჩნევა ნიშნავს საშუალო საუკუნეებში ზოგიერთი რადიკალური მოძღვრების გამომუშავების ვერ გაგებას. უკანასკნელის მაგალითს წარმოადგენენ, როგორც ითქვა, საშუალო საუკუნეების მატერიალისტები: ამალრიკ ბენელი და დავით დინანტი. ამის გარეშე შეუძლებელია მთელი საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის გაგება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ვიდრე რენესანსამდე.¹⁶

შეცდომაა იმისი ფიქრი, თითქოს იერარქიის ცნება პირველად მოცემული იყო არეოპაგისტულ წიგნებში. იერარქიის პრინციპი არანაკლებ როლს თამაშობდა ათენის III სკოლის ნეოპლატონიზმში, მაგრამ, როგორც აღნიშნული იყო, ის არ იყო დამოუკიდებელი. ამიტომ პირველ ადგილზე მოვათავსეთ დეიფიკაციის შესახებ მოძღვრება, რომელიც მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლისათვის უფრო ძირითადი იყო. საშუალო საუკუნეებისა და რენესანსის პერიოდში სწორედ ეს თვალსაზრისი იყო შეთვისებული და არეოპაგისტულ იდეათა შორის პირველ ადგილზე სწორედ დეიფიკაციის იდეა იყო მოთავსებული. დასავლეთ ევროპის რენესანსის წარმომადგენელთაგან საკმარისია დასახელებული იქნეს აღნიშნული საკითხის ისეთი მცოდნე, როგორც იყო ნიკოლოზ კუზანელი, რომელიც, მართალია, დეიფიკაციის ტერმინს „ფილიაცით“ სცვლიდა, მაგრამ თვითონვე განმარტავდა, რომ აქ ის არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემულ ცნებას გულისხმობდა. „მე, ლაპარაკობს კუზანელი, სხვათაგან არ მესმის ფილიაცია, თუ არა როგორც დეიფიკაცია, რაც ბერძნულ ენაზე ზიტყვა თეოიოზიით აღინიშნებოდა“.¹⁶

IV სკოლის ნეოპლატონიზმმა იერარქიის პრინციპი ათენური ნეოპლატონიზმის გაგებასთან შედარებით უფრო ვრცლად გაიგო. მას აინტერესებდა არა მარტო „ზეციერა“, არამედ „მიწიერი იერარქიაც“. ყველაფერი ეს შეგუებულია ბიზანტიის სახელმწიფოებრიობის პოლიტიკურ და სამსახურებრივ იერარქიასთან, რომელიც მთელ ბიზანტიაში შემავალი ერების აზროვნებაში ბატონობდა. ვითარება კიდევ უფრო საბუნიფიურია და ირკვევა, რომ ქრისტიანოლოგიურ ფილოსოფიურ იდეებს საფუძვლად დაედო საეკლესიო იერარქიის პრინციპი. ეკლესიის ორგანიზაცია რომაულ-ბიზანტიური სოციალ-პოლიტიკური ორგანიზაციისა და სახელმწიფოებრივობის ნიადაგზე აიგო. ამ გარემოებას უნდა ანგარიშის გაწევა, როცა ქრისტიანობის მიერ ათენური ნეოპლატონიზმის მოძღვრებათა ათვისების შესახებაა ლაპარაკი მსოფლიოს საფეხურების წყობათა ანუ „სირათა“ წარმოდგენის ფარგლებში.

„იერარქიის დოქტორი“, როგორც დასავლეთში უწოდებდნენ ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორს, თავის წარმოდგენას ქვეყნის იერარქიის შესახებ საეკლესიო იერარქიის ცნებაში აქსოვდა. ეს გასაგებასა და მისაღებას ხდოდა მის შეხედულებებს ქრისტიანული ეკლესიისათვის ყველგან, სადაც იგი არ უნდა გაჩენილიყო, კონკრეტულ კულტურულ-ნაციონალურ პირობებში. ასეთივეა პეტრე იბერის გამონათქმება, მისი ბიოგრაფის მიერ დაცული, ზეციერი იერარქიის შესახებ, ღმერთიდან დაწყებული, ვიდრე გმირებამდე,

რაც თავის გამოხატულებას პოულობდა წიგნში სათაურით: „ზეციერი იერარქია“.

ათენური ნეოპლატონიზმისა და პროკლესაგან განსხვავებით მეოთხე სკოლის ნეოპლატონიზმმა იერარქიის იდეა დაუკავშირა გაღმერთების დებულებას და, ამდენად, იგი ადამიანის მსახურად დასახა. ზედმეტი სახელი „იერარქიული დოქტორი“ ანუ დოქტორი იერარქიისა, რომელიც ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნებს ავტორს მიეკუთვნება, უნდა ამის გამო გაუგებრობად ჩითვალოს. სრულიად ახალი აზრი მდგომარეობდა იმაში, რომ იერარქიის პრინციპი გამოყენებული ყოფილიყო ადამიანის სრულქმნისა და ძლიერების გამოსახატავად, რასაც ნეოპლატონიზმი ოდნავადაც არ გულისხმობდა და რაც, საზოგადოდ, მთელი საშუალო საუკუნეების წინააღმდეგ მიდიოდა.

მეოთხე სკოლის ნეოპლატონიზმი დასცილდა ქრისტიანობას, მაგრამ ნეოპლატონიზმამდე ვერ მივიდა. ამაში იყო მისი შემუშავებლის თავისებური მდგომარეობა: მან განაგრძო ანტიკურობა ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე, მაგრამ შესცოდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ, ვინაიდან მის დოგმატიზაციას ალღო ვერ აუღო. ის იყო, თუ შესაძლებელია გამოვიყენოთ პარაფრაზებულ ფორმაში ცნობილი ნათქვამი დანტეს შესახებ, უკანასკნელი წარმომადგენელი ანტიკურობისა და პირველი ადამიანი ახალი დროისა. ასეთი იყო ბუნება და საქმენი გარდამავალი დროისა და მის მიღწევათა. ერთი შეხედვით იერარქიის პრინციპი თათქოს უნდა საზღვრავდეს ადამიანის პიროვნებას და მის მისწრაფებას, მაგრამ ასე ფიქრი ნიშნავს იმის ვერ განსხვავებას, რომ იერარქია, საშუალო საუკუნეების გაგებით, სახელმწიფოებრიობის, როგორც ასეთის, გამომხატველად გამოდიოდა. საშუალო საუკუნეებში პიროვნება პიროვნებაზე იყო მიმაგრებული და, ამდენად, იგი იერარქიული მთელის მხოლოდ პატარა ნაწილს წარმოადგენდა, რასაც არასებური უფლებრივი სახელმწიფოებრიობის საჯარო-უფლებრივი ურთიერთობის მაგიერობა უნდა გაეწია. შეცდომა იქნებოდა არეოპაგისტული იდეების საშუალო საუკუნეებთან დაკავშირება, რაც ისტორიულ პერსპექტივებს შერყვნიდა და სრულიად გაუგებარს გახდოდა იმ ფაქტს, რომ იერარქიის იდეა გამოყენებულ იქნა ფეოდალიზმის წინააღმდეგ მთელი საშუალო საუკუნეების გასწვრივ რევოლუციური ოპოზიციის იარაღად.

სახე მიწასა და ზეცას შუა აღმართული კიბისა, რომლითაც არა მარტო ჩამოდიოდნენ, არამედ ზემოთაც ადიოდნენ, ესახებოდა პეტრე იბერს, თანახმად ბიოგრაფების მიერ შემონახული მისი გამოთქმებისა, როგორც ზეცასა და მიწას შუა არსებული პირდაპირი გზა. ათენური რედაქციის ნეოპლატონიზმმაც იცოდა, რომ საფეხურებს მიჰყავს „ერთისაგენ“ (სიკეთისაგენ) ზემოთ და ქვემოთ, და სწორედ ამის გამო აღიარებდა იგი შედეგის მიზეზისაგენ სწრაფვას. ამის შედეგად აგრეთვე შემუშავდა პროკლეს „დიალექტიკა“, რომელიც რკალბრივი მოძრაობის გამოხატულება იყო, მაგრამ ამ დიალექტიკაში იყო ისეთი მხარეც, რომელმაც იდეალისტ ჰეგელის პროკლესადმი სიმპათია გამოიწვია.

თავის თხზულებაში „პლატონის თეოლოგია“ პროკლე ნათლად გამოთქვამს აზრს მიზეზობრივ ურთიერთობათა შესახებ. „ყველაფერი ღმერთისაგან წარმომდგარი, თანახმად ბუნებისა, ისწრავის იმ უკანასკნელისადმი, რომლისაგანაც ის წარმომდგარა“.

ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორმა იგივე აზრი ათვისა და გამოთქვა თავის წიგნში სათაურით: „სადმართო სახელთათვის“, აზრი ღმერთისათვის დამსგავსების უნარის შესახებ, რომლის ძალით ყველაფერი წარმოებულთ თავისი მწარმოებლისაგან ისწრავის სიტყვიერი მსგავსების გარდა, რომელიც ზოგიერთი ზოგადი წინამძღვრის ნიდაგზება მოცემული; აქ არის ზოგიერთი განსხვავებაც. ის გამოიხატება იმაში, რომ მეორე შემთხვევაში ღმერთისათვის მსგავსება მისწრავების ხაზს ნაწარმოებისაგან მწარმოებლისაგან მიმართავს.

ეს ერთი. მიზეზისაგან მისწრავება სრულქმნისაგან მისწრავებას ნიშნავს, რაც სიკეთის ცნებით სახიერდება. ასეთია საქმის ვითარება პროკლესთან. თავისთავად ცხადია, რომ მიზეზი, როგორც ასეთი, არავისთან არ შეიძლება უფიქროსად, პროკლეს შეხედულებების მიხედვით, სრულქმნის წყაროდ, მაგრამ პროკლეს არ დაუყენებია საკითხი ღმერთთან მიახლოების ან ღმერთისათვის დამსგავსების შესახებ. ღმერთად გახდომა, როგორც ადამიანის მოქმედების მიმართულება, პირველად ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებშია მოცემული. ამან განსაზღვრა ამ იდეოლოგიის ბედი, როგორც ყოველმხრივ განვითარებული და სრულქმნილი პარონებისათვის ბრძოლის ღონისძიება. არა მიზეზი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ანტიერესებს იბერს და არა მხოლოდ სრულქმნისთან მიახლოება, არამედ ღმერთად გახდომა და სწორედ ეს უკანასკნელი გახდა გარკვეული ეროვნული ღონისძიება.

იერარქიის ასეთ გაგებასთან დაკავშირებით, შედარებით ათენურ ნეოპლატონიზმთან, დაისვა საკითხი ორგვარი თეოლოგიის შესახებ: დადებითისა და უარყოფითის შესახებ. ნეოპლატონიზმის ახალი ათვისების ამ ელემენტების წინამძღვრები, ცხადია, მოცემულია იმავე პროკლეს მოძღვრებაში, მაგრამ აქ ეს დაკავშირებულია იერარქიის საფეხურების თანასწორობასთან საფეხურების მიმართულების დამოუკიდებლად. ამრიგად, იერარქიის იდეამ განსაზღვრა მოძღვრება ორმაგი თეოლოგიის შესახებ. დადებითი თეოლოგია — სიკეთის გზების შესწავლა, რომელიც ზემოდან ქვემოთ მოფენილია ყველა საფეხურზე, თუმცა სხვადასხვა ხარისხით. უარყოფითი თეოლოგია არის სიკეთის განსაზღვრა საზღვრების მოხსნის საშუალებით.

თუ თეოლოგიურ-სქოლასტიკურ გაფორმებას ჩამოვაცლით, მივიღებთ იმ ფაქტის ხაზგასმას, რომ ღმერთის დადებითი განმარტება-შემეცნება შეუძლებელია. არეოპაგისტის შემქმნელმა იცოდა, რომ პოზიტიური დეფინიცია, როგორც ღმერთის მიმართ განსახორციელებელი ამოცანა, შეუძლებელია. აქ ყველაზე უკეთესი ლოგიკა ულოგიკობაა, ყველაზე უკეთესი ცოდნა უცოდინარობაა. შემთხვევითი როდია, რომ სწორედ ამ საფუძველზე იქნა აგებული ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრება „სწავლული უფიცობის“ შესახებ.

ამიტომ პოზიტიური თეოლოგია, არსებითად რომ ითქვას, უსაგნო იყო, აქ კიდევ ცოცხლობდა პროკლეს გავლენა, რომლის დიალექტიკური აზროვნება, მიუხედავად ჰეგელის მიერ მის ფილოსოფიის ისტორიაში გამოთქმული ხოტბისა, ვერ მივიღა ნეგაციის დადებითი ღირებულების გაგებამდე. პროკლე ვერასოდეს ვერ იტყოდა ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მსგავსად, რომ ღმერთის სიღიადე მის არარაობაშია. ნეოპლატონიზმის მეოთხე სკოლას თეოლოგიის ორივე სახე ჰქონდა მომარჯვებელი: პოზიტიური და ნეგატიური, რომლებიც მოცემული იყო დიალექტიკურ მთლიანობაში. ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების განსხვავება იმაშია, რომ იგი ნეგაციის შემოქმედებით როლს აღიარებს. პროკლეს ეს ჯერ კიდევ არა აქვს და მხოლოდ ტრიადიული ფორმა და რკალბრივი მოძრაობა ქმნიდნენ საფუძველს მისი დიალექტიკური აზროვნებისათვის. ჰეგელმა ვერ შეამჩნია, რომ არეოპაგისტის ავტორი, როგორც დიალექტიკოსი, პროკლეზე მაღლა იდგა, რადგან მან ნეგაციის შემოქმედებითი მნიშვნელობა, და სხვათა შორის პოზიტიურაც, აღმოაჩინა.

პოზიტიური და ნეგატიური თეოლოგია პარალელურად კი არ იყო აღიარებული, არამედ — დაპირისპირებული აზრის მთლიანობაში. ფილოსოფიის ისტორიაში ხშირად ჰგონიათ, რომ აქ პარალელურ მიმართულებას აქვს ადგილი, მაგრამ შეცდომა მომდინარეობს ნეოპლატონიკური სკოლების მესამე და მეოთხე საფეხურის განუსხვავებლობიდან. პოზიტიური და ნეგატიური თეოლოგია, არეოპაგისტული წიგნების ავტორის თვალსაზრისით, ერთი და იგივე მიმართულებაა, ნეგაციის საშუალებით განხორციელებული. როგორც ყოველგან, ისე აქაც, ნეოპლატონიზმის ახალი გაგების გარდამავალმა ხასიათმა ეკლესიის დოგმებისაგან ერთგვარი გადახრა გამოიწვია, კერძოდ, ეკლესიის თვალსაზრისით სრულიად დაუშვებლად მოჩანდა ქმნილებათა შემქმნელისადმი აღდამიანის ღმერთისადმი დაბრუნების იდეა.

იყო კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც არეოპაგისტული დიალექტიკის ნიადაგზე ეკლესიისათვის დაუშვებელი ხასიათის მქონე აღმოჩნდა. ეს იყო საკითხი ღმერთის არსებობის მტკიცების შესახებ. ფილოსოფიის ისტორიაში დამკვიდრებულია შეხედულება, თითქოს ღმერთის არსებობის მტკიცება, როგორც ღმერთის ცნებიდან გამოიყვანებოდა, XI საუკუნის ფილოსოფოს ანსელმ კენტერბერიელს ეკუთვნოდა. არ არის სავსებით ზუსტი, რატომ ეწოდება ამ დასაბუთებას ონტოლოგიური. იმის თქმა, რომ ღმერთის არსებობა ღმერთის არსებობითვე მტკიცდება — ტავტოლოგია იქნებოდა. მაშასადამე უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ამ შემთხვევაში ღმერთის არსებობა ღმერთის ცნებიდან გამოიყვანება. ასეთი ახსნა უფრო სწორი მოჩანს და იგი შეიძლება ზედმეტს გახდიდა ანსელმის წინააღმდეგ წამოყენებულ საბუთებს, რომლებიც თავის დროზე ეკუთვნოდა ბერს გაუნილო მარმუტს.¹⁷

პრინციპიალურად, ანსელმის საბუთი, მხოლოდ ნეგატიურ ფორმაში, და მუშავებულია ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მიერ.

განსხვავება აქ მხოლოდ იმაშია, რომ ეს უკანასკნელი შეუძლებელი სთვლის ღმერთის ცნებისათვის, თითქოს მას არსებობა გააჩნია, რადგან არეოპაგისტული წიგნების ავტორის შეხედულებით არსებობა არის განსაზღვრულობა, ხოლო ღმერთი მეტია, ვიდრე არსებობა. ღმერთის ბუნება მოითხოვს მის არ ყოფნას, რადგან ის ყოველგვარი ყოფნის მიღმა დგას. ეს აზრი ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ნაწერებში სხვადასხვანაირად არის გამოთქმული, მაგრამ ძირითადად ყველაფერი ეს გამოიხატება დებულებით, რომ ყოფნა არის „ამგვარად ყოფნა“ და ამის გამო განსაზღვრულობა, ხოლო რაც შეეხება ღმერთს — ის მეტია, ვიდრე ყოფნა.

განმარტება, რომელსაც იძლევა ღმერთის ნეგატიური დეფინიციის სახით ერუგენა, მოწოდებული იყო ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მიერ. არ ყოფნა აქ ისევე გამოიყვანება ღმერთის ბუნებიდან, როგორც მრავალი საუკუნის შემდეგ ანსელმ კენტერბერიელმა იქიდანვე არსებობა, როგორც ღმერთის ბუნებასთან დაკავშირებული, გამოაყვანა.¹⁸

ნეოპლატონიზმი, როგორც სხვადასხვა ნაკადის შემცველი და მათი ფანტასტიურად გამაერთიანებელი, ამ შემთხვევაშიც მიღის მოწინააღმდეგე აზრების დაჯახებამდე. გამოდის, რომ იდეალისტური ნაკადი აშკარადაა გამოვლენილი ღმერთის არსებობის მისი ცნებიდან ანუ იდეიდან გამოყვანის გზით. ამ აშკარა იდეალისტური თეზისისაგან ნეოპლატონიზმს მართლადაც აშკარად და „წესიერად“ მიეკავართ ღმერთის იდეამდე. ეს „წესიერება“, რომელზედაც აქ ვ. ლენინი ლაპარაკობს, ღირსება არაა, არამედ იდეალიზმის აშკარად აღიარების გამოხატულებაა, განსაკუთრებით აგნოსტიკურ შენიღბვასთან შედარებით.¹⁹

ამ ეპოქის ნეოპლატონიზმის პოზიციისაგან არსებითად განსხვავდება ფსევდო-არეოპაგისტის თვალსაზრისი — ღმერთის მიუწვდომლად გამოცხადებაზე, რაც ადამიანის ყოველგვარი შემეცნების უნარს ქარბობს. ღმერთს არა აქვს სახელი, — ამბობს ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, — არამედ მას აქვს მხოლოდ „დასახელება“, არა აქვს ცნება, არამედ მხოლოდ „შეცნობა“.

იმისათვის, რომ ნაჩვენები იყოს, თუ რა მდგომარეობაშია აქ ადამიანის შემეცნების წინაშე წამოჭრილი ამოცანა, არეოპაგისტული წიგნების ავტორი მათემატიკას მიმართავს. იგი უპირობებებს ერთიმეორეს — რეალურს და იდეალურ რიცხვს, რომელიც ყოველგვარი რიცხვის მიღმა დგას. ეს უკანასკნელიც მიეკუთვნება არსებობის ქვეყანას, ვითარცა ღმერთი, რომელსაც არ გააჩნია არც სახელი და არც გავრცელება. იდეალური რიცხვების ერთგვარობისა და ღმერთის იდეის ასეთივე თვისების გამო ჩვენ ვცდილობთ ღმერთს ვუწოდოთ ერთი და სამება, თუმცა ძალიან კარგად ვიცით, რომ ღმერთი არ არის არც ერთი და არც სამი. ყველა ეს მიუწვდომელის მისაწვდომად ჩვენ მიერ გამოგონილი საშუალებებია. ეს განსხვავება რეალურსა ანუ ნამდვილსა და იდეალურს შორის მეტად დამახასიათებელია მოწინააღმდეგე ელემენტების შემცველი კონცეფციისათვის. დასაძრულ, თითქოს აჩარსებულმა დააჭლია ფსევდო-არეოპაგისტული თეოლოგიაში, მაგრამ ღმერთის არსებობაც ხომ მისი

არარსებობით აღმოჩნდა დამტკიცებული. ამდენად ნეგატიურმა თეოლოგიამ მოხსნა პოზიტიური თეოლოგია და მასთან ერთად ღმერთიც, რადგან მისა არარსებობა დამტკიცა.

ასეთი იყო რეალურისა და იდეალურის ანუ მატერიალისტურისა (ეპიკურე, სტოელები) და იდეალისტური ნაკადის (პლატონი, ნაწილობრივ არისტოტელე) „ნაერთის“ შედეგი, რომელმაც თავი იჩინა ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე შემუშავებულ არეოპაგისტიკაშიც. ამ წინააღმდეგობამ შექმნა ერთნაირი შესაძლებლობანი როგორც ნეოპლატონიზმისაგან, ისე ქრისტიანობისაგან დაშორებისა. მართლაცდა, ქრისტიეოლოგიური ნეოპლატონიზმი, რომელიც თუ არ შექმნეს, ყოველ შემთხვევაში, მას იცნობდნენ და აზიარებდნენ „სირიელი“ ქართველები, როგორც არა ერთხელ აღინიშნა, შორდებოდა როგორც მანამდელ ნეოპლატონიზმს, ისე დოგმატიზირების სტადიაზე გადასულ ქრისტიანობას.

ქრისტიანობის დოგმატიზაციის იმ საფეხურზე, რომელსაც V საუკუნეში ჰქონდა ადგილი, „საღმრთო წერილს“ ეკლესიისათვის აბსოლუტური ავტორიტეტის ძალა ჰქონდა. ამის გამო განცხადება, რომ პირობითი აღნიშვნა ღვთაებისა შესამეცნების სიმადლისა და შემეცნების განსაზღვრულობისაგან მომდინარეობს, წარმოადგენს თვით „საღმრთო წერილს“ პირობითად გამოცხადებას.

ამ პერიოდში ხანდისხან ექვს გამოსტქვამდნენ, თუ რამდენად შეეგუება არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემული დებულებები საღმრთო წერილის დებულებებს. იერუსალიმში მომხდარ კრებაზე, რომელსაც VI საუკუნის პირველ მესამედში ჰქონდა ადგილი, ეს საკითხი იყო დასმული და ეკლესიის გამოჩენილი მოღვაწეები იმ აზრის იყვნენ, რომ ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების შინაარსი საეჭვოდ გამოიყურება.

გასაგებია, რომ დროთა ვითარებაში ანტიკური ფილოსოფიის ახალი ათვისება ერეტიკოსობად მოეჩვენათ. თუ იერუსალიმის ადგილობრივ კრებაზე მდგომარეობა მოცაქულდებრივ ავტორიტეტზე მითითებამ გადაარჩინა, ეს შეიძლება გაგრძელებულიყო მანამდე, სანამ ამ მოგონილ ამბავს თავისი მნიშვნელობა შეერჩებოდა. ხანდახან ესეც არ შეელოდა და ეკლესიის დოგმატიზაციის გაძლიერებასთან ერთად არეოპაგისტიკის მომხრენი დევნას განიცდიდნენ და ზოგიერთ მათგანს ეს სიცოცხლედაც დაუჯდა. ასეთი იყო შედეგი იმ მოძღვრებისა, რომელიც შეიქმნა გარდამავალ პერიოდში ანტიკურობიდან საშუალო საუკუნეებამდე, ანუ ფილოსოფიიდან მის ქრისტიანულ ათვისებამდე.

ასეთია ფილოსოფიური ელემენტები ანტიკური ნააზრევის იმ სახის მემკვიდრეობისა, რომელიც იბერიიდან წამოსულმა ძიებამ მოიპოვა იმ ექსტერიტორიალურ ნიადაგზე, რაც სავაჭრო ფაქტორიებს ასე თუ ისე უკავშირდებოდა. ამ ძიებას, როგორც ცნობილია, იმ თავითვე იდეალისტურა ხასიათი ჰქონდა და პლატონის მემკვიდრეობას უკავშირდებოდა.

რიგმა ფაქტებმა შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ანტიკურობის იდეალისტური მემკვიდრეობა, რომელიც ამავე დროს მოწინააღმდეგე ელემენტების შემცველიც იყო, რამდენადაც ნეოპლატონიზმთან ასეთი თუ ისეთი კავშირა

ჰქონდა, VI ს. ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერის მიერ იქმნა დამუშავებული. ეს დებულება, მეცნიერების დღევანდელ საფეხურზე საბოლოოდ დასაბუთებული, ემყარება თავის ისტორიულ დასაყრდენს — თვით ფაქტს სირიაში მოღვაწე ქართველთა შესახებ, რომლებაც, შემდეგ — VI ს. პირველ ნახევარში სამშობლოში დაბრუნებულნი, იცნობდნენ ანტიკური ფილოსოფიის ნიადაგზე შემუშავებულ ნააზრევს და, ამდენად, იბერიული საზოგადოებრივი განვითარებით პირობადებული სააზროვნო ძიების ერთგვარ გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. ქვეყნის მარადიულობის, მისი შექმნის საწინააღმდეგო, აუცილებლობის პრინციპისათვის ღმერთის დამორჩილება, დიალექტიკის ელემენტები, ღმერთის არსებობის მისივე არარსებობის იდეით მტკიცება და მრავალი სხვა დებულება პროგრესული მომენტი იყო ამ ნააზრევში. მისი წიაღიდან დასავლეთში ისეთი საკმაოდ გარკვეული მატერიალისტებიც კი გამოვიდნენ, როგორებიც იყვნენ დავით დინანტი და ამაღლიკ ბენელი. საეკლესიო დოგმატიკასთან მიმართებაში ანტიკური ფილოსოფიის ეს მემკვიდრეობა არსებითად იდეალისტური იყო, მაგრამ ზანდისხან, ისტორიული სიტუაციის მიხედვით, აშკარა ერეტიკოსობამდე მიდიოდა.

იბერიის (და მთელი საქართველოს) განუვითარებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ამ მოწინააღმდეგე ელემენტებს არ უჩინიათ თავი არც მომდევნო VI საუკუნეში და არც შემდეგ ისეთი სიმკვეთრით, როგორც ეს სხვაგან მოხდა. მაგრამ მომავალი იდეოლოგიური დაპირისპირებანი და ქიდილი მაინც ერთგვარად ამ მომენტითაც იყო განსაზღვრული. როდესაც დასავლეთ საქართველოში, საერთო მდგომარეობის მიხედვით, ბიზანტიის ფილოსოფიურ სკოლებთან ერთად კოლხეთის რიტორიკული სკოლის ბედიც გადაწყდება, საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების ორი მოპირდაპირე მიმდინარეობის წანამდღერები მოიშლება. სამაგიეროდ, იბერიელ მოაზროვნეთა სახით საქართველოში მობრუნებული „სირიელი მამები“ თან მოიტანენ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ამ ელემენტებს, რომლის ნიადაგზე კვლავ აღორძინდება იდეოლოგიური დაპირისპირებანი.

ქართულმა საზოგადოებრივმა ცხოვრებამ ფეოდალიზმის ხანაში ვერ მოახერხა ისეთი განვითარება, რომ იდეოლოგიური დაპირისპირებაც მკვეთრად განვითარებულიყო. ასეთი იყო საშუალო საუკუნეთა საზოგადოებრივობა ყველგან და საქართველოც ვერ ასცდა ამ გზას, რომელიც ისტორიული აუცილებლობით იყო ნაქარნახევი. ამის გამო მატერიალისტური ტენდენცია ქართულ აზროვნებაში არისტოტელეს ფიზიკას იქით ვერ წავიდა; ვერც მწვალებლური, ერეტიკული აზროვნება ვერ მიიღებს მძაფრ სახეს და აშკარა სოციალურ ბრძოლებად არ გადაიზრდება.

ამით თავდება ის მოძრაობა დამკველობითი ფილოსოფიური ძიებისა, რომელიც IV საუკუნეში დაიწყო იბერიაში, სავაჭრო გზებს გაჰყვა, ფაქტორების ექსტერაქტორიალობას დაუყავშირდა, სირიაში ქართული სკოლა შექმნა და საერთო ქრისტოლოგიურ-ფილოსოფიურ მუშაობაში ჩაება. რამდენადაც სირიული სკოლის მეთაურის — პეტრე იბერის როლი ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტოლოგიურ ნიადაგზე გადამუშავებაში დღეს გარკ-

ვეულია, ამით მისი ფილოსოფიის ადგილი გარკვეულია არა მარტო ქართული ფილოსოფიის თვალსაზრისით. მაშასადამე, ქართული ფილოსოფიური სკოლა სირიაში მეხუთე საუკუნეში იგივე მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლაა.

ყოველ შემთხვევაში, ქართული (იბერიული) ფილოსოფიური აზროვნება IV-V საუკუნეებში იდეალისტური ხაზით დაეწაფა ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიურ აზროვნებას და შეითვისა ფანტასტიკური ნაერთის ნიადაგზე მიღებული ქრისტოლოგიური შედეგები. მასში მოცემული შინაგანი წინააღმდეგობანი გადმონერგილ იქნა VI საუკუნის საქართველოში და აქ, შედარებით განვითარებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, შეძლებისდაგვარად გაიშალა.

თავი მეთორმეტი

იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი ფეოდალიზმის საწყისი ხანის ქართულ ფილოსოფიაში

იმა რეაქციული პოლიტიკის შედეგად, რომელიც გამოიწვია ბიზანტიის იმპერიაში ეკლესიისა და სახელმწიფოს კავშირმა, დანგრეულ იქნა ფილოსოფიის ცენტრები და ფილოსოფოსები ერთი ქვეყნიდან მეორე ქვეყანაში გადავიდნენ. აღნიშნულმა პოლიტიკამ თავისი უაღრესი გამოხატულება პპოვა კეისარ იუსტინიანეს მიერ 529 წელს გამოცემულ ედიქტში, რომლის ძალით დახურულ იქნა ათენის აკადემია. ამან გამოიწვია ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის შეწყვეტა, მაგრამ ფილოსოფოსები მაინც სცდილობდნენ, სხვადასხვა ქვეყნებში შეხიზვნითა და მათ მფლობელთა მფარველობით, გაეგრძელებიათ ფილოსოფიის საქმე, რომელსაც დოგმატიზირებული ეკლესია ემუქრებოდა.

VI საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში შეიქმნა პირობები, რომელთაც ფეოდალიზმის განმტკიცება აუცილებელჰყვეს. ეს პირობები თანდათან იშვადღებოდა VI საუკუნეში და მისი გარემული გამოხატულება განმტკიცდა ქართლის საერისთავოს შექმნით. ეს მთლიანი სახელმწიფოებრივობის საუჯარო უფლებათა დაშლის ნიშანი იყო, რაც სახელმწიფოებრივობის, როგორც ასეთის, მოხსნას წარმოადგენდა და ადგილობრივ, პარტიკულიარისტულ სუვერენიტეტს მოასწავებდა.

ცენტრალიზებულ ბიზანტიურ სახელმწიფოს უკუფენა იერარქისტულ მსოფლგაგებაში დეგრადაციის გზაზე უნდა დასმდარიყო, რადგან ასეთ იერარქიას მხოლოდ „ერთის“, როგორც უმსოფლიო ცენტრის, გამოხატულებათან ერთად ჰქონდა აზრი. საშუალო საუკუნეების საზოგადოებრივობას იერარქიის სახეცვლილი მოძღვრება შეეფერებოდა. ასეთ სახეცვლას საქართველოში ფართო განვითარებისათვის არ მიუღწევია. სამაგიეროდ, საქართველოში VI საუკუნეში ფეოდალური საზოგადოებრივობის პირობებში გამოვლინდა სხვადასხვა ელემენტი ფეოდალური ჯგუფების იდეოლოგიისა. ბიზანტიასა და ირანს შუა ჭიდილი, რომელიც გარდა პოლიტიკურისა ზანდისხან იდეოლოგიური საფარის ქვეშაც ვლინდებოდა, ახდენდა ერთგვარ გავლენას საქართველოშიაც, რომელიც ამ ჭიდილის სარბიელი იყო.

ბედი იმდროინდელი ფილოსოფოსებისა, საერთოდ, ჩვენი ამოცანის ფარგლებში არ შემოდის. საქირთა ვიცოდეთ, რომ ახალ პოლიტიკასთან და-

კავშირებით, რაც მიზნად ისახავდა ანტიკურობის წინააღმდეგ ბრძოლას, ადგილი ჰქონდა ფილოსოფოსთა გადასვლას ერთი ადგილიდან მეორეზე. ამ საერთო მოვლენასთან დაკავშირებით, ცხადია, სირიაში წყოფ ქართველ მოაზროვნეებსაც მოუხდათ სამშობლოში დაბრუნება. სხვა მოაზროვნეთაგან განსხვავებით, ქართველ ფილოსოფოსებს ასეთი საშუალება ჰქონდათ. ეს ამბავი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ცნობილია, როგორც „ათ სამმეტ სირიელ მამათა მოსვლა“. თავისთავად ცხადია, რომ ყველა ისინი არ იყვნენ ფილოსოფოსები, მასთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდათ, მაგრამ ის რანდენიმე კაციც, რომელთაც ამ მხრივ ერთგვარი კვალი დატოვეს, ფრიად დამახასიათებელი არიან ქართველთა სირიული სკოლისათვის. სომეხი ფილოსოფოსი დავით უძღვეელი, რომელიც თავდაპირველად აგრეთვე თავის სამშობლოში დაბრუნდა, იძულებული შეიქნა ქართველებს კვალს გამოჰყოლოდა, რომელთანაც ის დაახლოვებული იყო ჯერ კიდევ სირიაში ყოფნის დროს.¹

ანტიკური ფილოსოფიის აკრძალვასთან დაკავშირებით სამშობლოში დაბრუნება არ წინადადა, რომ საქართველოში ფილოსოფიური მოღვაწეობა ნებადართული ყოფილიყო. დავით უძღვეელის მსგავსი ნათელი საბუთია, რომ სამშობლოში გაგრძელება იმისა, რაც სომხეთის საზღვრების გარეთ აკრძალული იყო, ასევე შეუძლებელი ხდებოდა. ამის მიხედვით საექვო იქნება დავუშვათ, რომ სომხეთის მეზობელ საქართველოში, საერთოდ, ფილოსოფიური მუშაობისათვის უფრო ხელსაყრელი პირობები ყოფილიყო. ამის გამო უნდა შევეუროდეთ იმ გარემოებას, რომ VI საუკუნე საქართველოში, ისევე როგორც სომხეთში, საერო ფილოსოფიის მიმართ არახელსაყრელი განწყობა არსებობდა.

არსებული ძეგლების მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქართველოში დაბრუნების შემდეგ „სირიელი მამები“, ყოველ შემთხვევაში ზოგიერთი მათგანი, ფილოსოფიურ მუშაობას მაინც განაგრძობდა, რის გამო შეუძლებელია მტკიცება, რომ საუხებით შეწყდა, სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, ამ მოღვაწეთა ყოველგვარი ფილოსოფიური საქმიანობა. მეორეს მხრივ, ქართული საზოგადოებრივი აზრის შემდგომ ისტორიას, ეკლესიის დოგმატიზირებასა და ავტორიტარული აზროვნების ზრდასთან ერთად, არ შეეძლო საკმაო ძლიერი გავლენა არ განეცადა. საეკლესიო ცენტურა საკმაოდ მკაცრად ტარდებოდა. ბევრი რამ, რაც ეკლესიის განწყობას არ ეგუებოდა, განადგურებულ იქნა და ბევრიც სხელახლა რედაქტირებულ.

ამის გამო, ერთადერთი შესაძლებლობა, სადაც ეკლესიას და მის ცენტრებს გადაურჩათ ესა თუ ის ფილოსოფიური შეხედულება, მოცემულია გადაწილი ფენების სახით აგიოგრაფიულ წიწერლობაში. ასეთი წმინდის შემდეგ იმ ხანიდან, რომელიც „სირიელ მამათა“ მოღვაწეობის ხანას შეადგენს, მაინც შემონახულია სხვა ფენებთან ერთად VI საუკუნისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ფილოსოფიური დებულება. მთლიანი თხზულებების გადარჩენაზე

ამ ძნელ პირობებში ლაპარაკიც ზედნეტიცა. რა თქმა უნდა, საერთო ბედი ძეგლებისა შემონახულ ადგილებსაც ამჩნევია. ისინი უკვე ვეღარ უკუფენენ მკვეთრად რომელიმე სკოლას ანუ მიმართულებას. ამასთან ერთად, გადარჩენილია ისეთებიც, რომლებიც ეკლესიისათვის ყველაზედ უფრო მიუღებელ შეხედულებათა წინააღმდეგ პოლემიკას წარმოადგენს, ანუ ისეთ ფილოსოფიურ დარგს ეკუთვნოდნენ, რომლებიც ეკლესიის მხრივ ყველაზე ნაკლებ ეჭვს იწვევდნენ.

VI საუკუნის ფილოსოფიური ფრაგმენტები, როგორც მოსალოდნელი იყო, უპირველესად ყოვლისა, „სირიელ მამებს“ ეკუთვნოდა. მათ შორის პირველ ადგილზე უნდა დასახელებულ იქნეს აბბოს ნეყრესელი. მის შემდეგ არავითარი ფილოსოფიური ნაწერი არ დარჩენილა, გარდა ზოგიერთი დებულებისა, რომლის მიხედვით შეიძლება მიუხედავად, რომ იგი აზროვნებდა სამშობლოში დაბრუნების შემდეგაც. როგორი იყო ეს მისი აზრები, ძნელი გასარკვევია მათი ფრაგმენტარობის გამო. ზოგიერთი ცნობის მიხედვით აბბოსი ეწეოდა ფილოსოფიურ მოღვაწეობას, ყოველ შემთხვევაში, ჩანს, რომ არსენ საფარელის მეტაფრასტორებს აბბოს ნეყრესელის რაღაც ნაწერი ჰქონდათ ხელთ. აბბოსის ფილოსოფიური დებულებები ჩართულია მისი ცხოვრების აღწერილობაში, სადაც იგი წარმოადგენილია, როგორც სანიმუშო საეკლესიო მოღვაწე, სათანადო გამოწამყვანების დართვით.

როგორც აღინიშნა, აბბოსის ცხოვრება, რომელიც მას ქრისტიანობას უფლებს და ირანელი მოგვებმა წინაშე ქრისტიანობის დაშლევალად განიხილა, ადგილს უთმობს ზოგიერთ მის გამოწამყვანს. ამ ცნობების მიხედვით, აბბოსი ცეცხლის ქაღალჩების წინააღმდეგ იბრძოდა. მას მიუწერება კამათის დროს მის მიერ თითქმის წამოყენებული რამდენიმე არგუმენტი. ერთი ასეთი არგუმენტის მიხედვით აბბოსი ცდილობს გვიჩვენოს, რომ ცეცხლი სხვა სტიქიონებთან შედარებით, რომლებიც მოცემულია ბუნებაში, არავითარი უპირატესობის მქონე არაა.

ეს მსჯელობა ეხება ცნობილ ოთხ „კავშირს“ ანუ ელემენტს, რომლებიც, როგორც ცნობილია, თანდათანობით გაქრისტიანდნენ იონიის ფიზიკაში და სისტემატური დასაბუთება არისტოტელეს „ფიზიკაში“ მიიღეს. შემდეგი საბუთი ეხება სტიქიონთა თანასწორობის დამტკიცებას, რომელთა შორის ცეცხლიც იგულისხმება.

ეს არგუმენტი უკვე არ გამოფილდება იმის მითითებით, რომ „ბუნება (ქვეყანა) შედგება ერთნაირად ყველა თანასწორი სტიქიონისაგან“. იგი ახლა ეხება სტიქიონების ურთიერთკავშირს და ურთიერთდამოკიდებულებას. ეს სტიქიონებია — წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა. ისინი ერთიმეორეში შედიან, ერთიმეორესთან კავშირში არიან და არც ერთი მათგანი არ არსებობს თავისთავად, სხვა სტიქიონთაგან დამოუკიდებლად. ცეცხლი ისე, როგორც ყოველი სტიქიონი, საჭიროებს სხვა, მასთან შეხებაში მოსულ სტიქიონს. ისინი ერთიმეორეში გადადიან, რის გამოც სტიქიონები გადადიან ცეცხლში და ცეცხლი, თავისდა რიგად, სხვა სტიქიონებში.

ფიზიკური ზაზის გასწვრივ, იმავე წყაროების გადმოცემით, აბიბოსს გააჩნდა კიდევ ერთი საბუთი, რომელიც იმავე დროს ადამიანურ, ანთროპოლოგისტურ მომენტს შეიცავდა. აქ ლაპარაკია აბიბოსის იმ არგუმენტაციის შესახებ, რომელიც მიმართული იყო ცეცხლის ფალსეობების წინააღმდეგ. ამ საბუთის თანახმად ადამიანი ცეცხლის მფლობელია და თავისი სურვილის მიხედვით შეუძლია „ადანთოს და დაშთოს იგი“. მაშასადამე, დაასკვნის აბიბოს ნეკრესელი, ცეცხლი, რომელსაც განაგებს ადამიანი, არ შეიძლება იყოს ღმერთი, ეს უკანასკნელი არგუმენტი სავსაშუალო ემპირიული ხასიათისაა და ამის გამო, მიუხედავად ერთგვარი მსგავსებისა, არ შეიძლება სავსებით გაიგივებულ იქნეს არგუმენტთან, რომელიც ცეცხლისა და მნათობთა მიმართ განვითარებული იყო მეორე საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსის — არისტოტელის თხზულებაში „აბოლოგის“ სახელწოდებით¹.

დასასრულ, თანახმად წყაროების ცნობისა, აბიბოსმა კიდევ ერთი არგუმენტი წაოაყენა, რომელიც გარეგნულად ფიზიკურ არგუმენტებს თითქოს შორდება, მაგრამ ფილოსოფიურ იდეათა იმავე სფეროს მიეკუთვნება. აქ უკვე ლაპარაკია ცეცხლის არა ფიზიკალურ-ემპირიულ თვისებათა შესახებ, არამედ ცეცხლის სუბსტანციონალობაზე. არსებითად რომ ითქვას, ეს არცაა სპეციალურად ცეცხლის, როგორც მსოფლიოს საფუძვლისა და შემქმნელის, შესახებ პრობლემა, არამედ საზოგადოდ სუბსტანციას ეხება. აბიბოს ნეკრესელმა, თანახმად ცნობებისა, გამოიყენა პლატონის წინააღმდეგ მიმართული არისტოტელეს საბუთი, რომელიც სუბსტანციის შესახებ ზოგადობის თეზისს ეხებოდა. არისტოტელეს ეს არგუმენტი, როგორც ცნობილია, იმის მტკიცებაში იმდენადარეობდა, რომ თუ სუბსტანციას საგანთა ზოგად თვისებად ვაღიარებთ, მაშინ იგი გამოდის, როგორც ყოველი საგნის დამსახარებელი ნიშანი და სუბსტანცია, ამგვარად, საგნის სხვა ნიშანთა შორის ერთ-ერთი ნიშანი ხდება. გამოდის, რომ სუბსტანცია უფრო ნაკლებია იმ საგანზე, რომლის სუბსტანციას ანუ მატარებელს იგი უნდა წარმოადგენდეს. ამის გამო, ფიქრობდა არისტოტელე, სუბსტანცია შეიძლება იყოს არა ზოგადი, არამედ ინდივიდუალური. ცეცხლი, მისი ღვთაებრიობის თანახმად, ზოგადი უნდა იყოს და ზემოთ აღნიშნულ გარემოებათა გამო არ შეიძლება იყოს სუბსტანცია.

მაშასადამე, დაასკვნის აბიბოს ნეკრესელი, ცეცხლი არ მართაჟს ბუნებას, არაა ბუნების ზემოთ, როგორც მის ეკუთვნის, თუკი იგი ღმერთია, პირიქით, ცეცხლი არსებობს ბუნების კანონის თანახმად. ეს უკვე ძლიერი არგუმენტია ცეცხლის ღვთაებრიობის წინააღმდეგ. ამასთან ერთად, აქ ვხვდებით ერთ-ერთ ადგილს, სადაც მოცემულია დამსახარებელი არგუმენტი, თუკი უღებლობის მიხედვით არსებობის შესახებ, ანუ ბუნების მოხვედვით, რაც ღმერთის მიმართ არარსებობას უდრის. თუკი არეოპაგისტიკას გავიხსენებთ, ღმერთს უფრო შეჭყეროდა არარსებობა, ვიდრე არსებობა, რადგან ამას მოიხივებდა მისი ბუნებიდან გამომდინარე აუცილებლობა. ნათელია, რომ იმ რედაქციით, რომელიც გადმოგვცემს აბიბოს ნეკრესელის შეხედულებებს,

შეუძლებელი იყო ღმერთის მიმართ ლაპარაკი ყოფილიყო „თანახმად არსებობის“ შესახებ. აბიზოს ნეკრესელის ცხოვრების რედაქტორი მშვენივრად ერკვეოდა მასალაში და იცოდა, თუ რა შეიძლებოდა მიწეროდა აბიზოსს. მუხედავად ამისა, იმ ფორმაშიც, როგორც ეს არგუმენტი „ბუნების თანახმად არსებობის შესახებ“ მიეწერებოდა მას, იგი მინც ძალაში რჩება.

ეს თითქმის ყველაფერია, რაც აბიზოს ნეკრესელის შესახებ ოფიციალურმა რედაქციამ შემოინახა. კიდევ რომ არ გვცოდნებოდა, რომ ის ერთი „სირიელ მამათაგანია“ და, მამასადამე, სირიელი სკოლის ერთ-ერთი მოწაფე, მაინც ამ ფილოსოფიურ შეხედულებათა შესახებ ცნობები საქმარისი იქნებოდა VI საუკუნის პირველი ნახევრის ნააზრევის დახასიათებისათვის. ამას ერთვის საზოგადოებრივი გააღმოს გავლენა, რაც აბიზოსის შესხედულებებს უყარგავს უბრალო ფილიაციის ჩასიათს და მას აქცევს ერთი იმ საწინააღმდეგო ელემენტთაგანის გამოვლენად, რაც მოცემული იყო გაუშლელის სახით ფანტასტიკური ნაერთის შემცველ ფილოსოფიაში.

ქართული აზროვნების მდგომარეობა VI საუკუნეში მოითხოვდა, რომ ქართული ფილოსოფიური აზრის ძეგლები უფრო ჭაფუძვლიანი, ნათლად ფორმულირებული და ვრცლად გაშლილი ყოფილიყო. აბიზოს ნეკრესელის ფილოსოფიური ნააზრევის ფრაგმენტები მოწმობენ არა იწინედ VI საუკუნეში საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების დაცინების შესახებ, რანდენადაც VIII საუკუნის ბოლოდან საეკლესიო ცნობურს სიმკაცრის შესახებ. ამას ადასტურებს იმსვე VI—VII საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური მწერლობის მდგომარეობა საზღვარგარეთ, მაგ. იოანე მოსხი.

დამახასიათებელია, რომ აბიზოს ნეკრესელის ნააზრევში გადაარჩა მხოლოდ ის, რაც ეკლესიას დასაშვებად მიაჩნდა. მიუხედავად ამისა, ცნობურებმა მაინც გაუშვეს არისტოტელეს ფიზიკალური მსოფლგაგების ელემენტები, ზოგიერთი ლოგიკური არგუმენტით განაზრებული. ეს ერთი იმ ელემენტთაგანი იყო, რომელიც ადრე თუ გვიან უნდა განაყოფილიყო ნაერთი ფილოსოფიიდან და იდეოლოგიური დაპირისპირების სახე მიეღო. აბიზოსის პოზიცია უფრო რადიკალურია და, მამასადამე, უფრო პროგრესიულიც, ვიდრე ეს ცოტა უფრო გვიან მოხდება ფილოსოფიაში — სახელდობრ VIII საუკუნინდან.

იოანე დამასკელი ეკლესიას შემდეგ დასაშვებად მიაჩნდა, რაც დასავლეთის ეკლესიას ასეთად მოეჩვენა. ეს მოხდა შედარებით გვიან, XII საუკუნიდან, მას შემდეგ, რაც ბურგუნდიომ XII საუკუნის შუახანებში გადათარგმნა ლათინურ ენაზე იოანე დამასკელის მთავარი შრომა „წყაარო ცოდნისა“. მართალია, არისტოტელე გამოყენებული იყო იმავე აღმოსავლეთში ნემესიოს ემესელის მიერ, კერძოდ, მის წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“, მაგრამ ეს იყო სხვა დრო (IV საუკუნე), როცა საეკლესიო მოღვაწისათვის ანტიკურ მწერალთა განაყოფინება დასაშვებად ითვლებოდა. ის წესი კი, რომლის მიხედვით არისტოტელე ეკლესიის მიერ აღიარებულ ფილოსოფოსად ითვლებოდა, რაც მისი არა მთლიანად, არამედ ნაწილობრივი სქოლასტიზირების შემდეგ მოხდა,

რომლის ნიადაგზე მისაღებად ითვლებოდა შინაარსიდან დაკლილი, ფორმალისაჲცის გზაზე დამღარი ლოგიკური მოძღვრებანი, შემოღებულ იქნა VIII საუკუნის შემდეგ.

ქართული ეკლესია, ჩანს, ადრე იგაეცნო იოანე დამასკელის თხზულებებს. აბიბოს ნეკრესელის ნააზრევიდან არისტოტელური ლოგიკის არგუმენტისა და ფიზიკის ზოგიერთა წარმოდგენის დაშვება თავისთავად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო ოფიციალური თეოლოგიისათვის, მაგრამ ფრიად მაჩვენებელია, რომ მოგვიანო ცენზურამ იგი როგორღაც დასტოვა. კიდევ მეტი. IX საუკუნის საეკლესიო ცენზურა უშვებდა აბიბოსის ნააზრევიდან არისტოტელეს არა მხოლოდ ლოგიკურ არგუმენტს, რომელიც სუბსტანციის შესახებ პლატონის მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული. ეს უკვე ბევრი იყო, რადგან არისტოტელეს საბუთი ინდივიდუალური სუბსტანციის შესახებ გასცდებოდა წმინდა ლოგიკურ საზღვარს მისი ტექნიკური არგუმენტაციით და თეოლოგიური პრობლემების სფეროს აღწევდა. მიზანი, რომ, რაღაც არ უნდა დამჯდარიყო, მოწინააღმდეგე დაემატებინათ, იმდენად ძლიერი იყო იოანე დამასკელის მიერ შექმნილ ატმოსფეროში ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართ, რომ ფილოსოფიური არგუმენტები წმინდა თეოლოგიური საკითხების დარგშიაც დასაშვებად ითვლებოდა. მაგრამ VI საუკუნისათვის აბიბოს ნეკრესელის არგუმენტები ეკლესიისათვის მისაღები არ უნდა ყოფილიყო, რასაც, ჩანს, იმსხვერპლა მისი ნაწარმოები.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია საბუთი დამყარებული „არსებობაზე ბუნების მიხედვით“. ამ შემთხვევაში აბიბოს ნეკრესელს მიუწერება აზრი, რომელიც ქართველთა სირიული სკოლის მეთაურის პეტრე იბერის ფილოსოფიურ მიმდევარს აშხელს: „არსებობა თანახმად ბუნებისა“ ნიშნავდა, როგორც აღინიშნა, არსებობას აუცილებლობის მიხედვით. ეს ის შეხედულება იყო, რომელიც არეოპაგიტის არსენალიდან იყო ამოღებული და რომლის მიხედვით არსებობა ყოველთვის უღრიდა არსებობას აუცილებლობის მიხედვით. ყოფნა და „ყოფნა აუცილებლობის მიხედვით“ ასეთა იყო არეოპაგიტის შემქმნელის დიალექტიკური ნააზრევის აღრინდელი ნიმუში. სხვანაირად რომ ითქვას, ყველაფერი რაც არსებობს, არსებობს და არის აუცილებლად, ე. ი. ეს არის განხორციელებული აუცილებლობა. არეოპაგიტის ავტორის მიხედვით ყოველყოფნას თანახმად აქვს იმაზე მეტი, რაც არის, რადგან ეს არის მისი აუცილებლობა, მაგრამ თუ ეს ყოველივე არსის მიმართ გამოდგებოდა, იგი არ გამოდგებოდა ღმერთის მიმართ. ამიტომ იყო, რომ არეოპაგიტის ავტორი ასე თანამად აცხადებდა, ღმერთი და არსებობა სხვადასხვა არისო, რადგან ყოფნა და აუცილებლად ყოფნა ერთი და იგივეაო; ხოლო ყოველს შემძლე ღმერთი არსებობის აუცილებლობით შებოკვილი ვერ იქნებოდა, აქედან გამომდინარეობდა არეოპაგიტის ავტორის თეოლოგიური დიალექტიკა: ღმერთის ყოფნა მის არყოფნას უღრისო.

ჩა თქმა უნდა, განსხვავება „თანაზნაღ ლოგოსის“ ანუ ცნებების ყოფნასა და „ბუნების თანაზნაღ ყოფნას“ შორის არეოპაგოტიკის ავტორის აღმოჩენა არ იყო. მას თავისი ისტორია ჰქონდა ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში და დანთავრებული ფორმა არისტოტელესთან მიიღო, მაგრამ, როგორც ლმურთის არსებობა-არარსებობის კამათისათვის საბუთი, იგი გამოყენებულ იქნა არეოპაგოტიკის შემქმნელის მიერ. ეს არგუმენტი ძალიან მოხერხებულად აქვს აბიზოს ნეკრესელსაც გამოყენებული და, თუ მან მართლაც ისარგებლა მით ერთ-ერთი სტიქიონის ღვათებრიობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ეს ამხელს მასში არეოპაგოტიკის მკოდნეს, რომელმაც VI საუკუნის ვითარებაში გააძლიერა ოპოზიციონური ელემენტები „ნაერთ“ ფილოსოფიანი და იდეოლოგიურად მებრძოლი პოზიცია დაიჭირა.

მართლაცდა, არეოპაგოტიკის ავტორს ესმოდა, რომ „ყოფნა“ „აუცილებლად ყოფნას“ ნიშნავდა, რადგან ლოგიკური და ონტოლოგიური მსომენტის განსხვავება ყოფნის მიმართ კარგავდა აზრს და თვითონ ყოფნაში გამოხატულს აუცილებლობას წარმოადგენდა. აქ იყო ძირი მოგვიანო დროის მოძღვრებისა ყოველი გონიერის არსებობისა და ყოველი არსებულის გონიერების შესახებ, მაგრამ არეოპაგოტიკის ავტორს არასოდეს არ უფიქრია, რომ ამ წინამძღვრებიდან დადებითი შედეგი გამოეყვანა. აქედან მისი თეზისი, რომ ღმერთის არსებობა არ გამოწინააღმდეგებს მისი ბუნებიდან, რომ, მასშასადამე, ღმერთი მეტია, ვიდრე ყოფნა. ეს, როგორც აღინიშნა, ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების ნეგატიური ფორმულირება იყო, რომელმაც ფილოსოფიის ისტორიაში დადებითი ფორმულირება ანსელმ კენტერბერიელს ფილოსოფიანი მიიღო.⁷

აბიზოს ნეკრესელმა ეს არგუმენტი ღმერთის არყოფნისათვის გამოიყენა. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, მან არეოპაგოტიკის ავტორის ეს საბუთი ცეცხლის გ-ღმერთების შეუძლებლობის დასაწტყეებლად იხმარა. ამდენად ამ არგუმენტაციის ის ნაწილი გამოიყენა, რომელიც ღმერთის დამტყვებისათვის აუცილებლობით ყოფნის უკმარობას გამოიყენებდა, რამაც არეოპაგოტიკის ავტორს შემდგომი არგუმენტაციის განვითარებისათვის სტიმული მისცა: საჭირო იყო არგუმენტაციის ამ რთული სისტემის როგორც მთლიანად, ისე მისი შემადგენელი ნაწილების ცოდნა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო საპოლემიკო მიზნებასათვის მისი ნეგატიური ნაწილის უმტყვენეულო და მიზანშეწონილი გამოყენება.

ნათქვამის მიხედვით და, აგრეთვე, იმაზე დამყარებით, რაც საქართველოში IX საუკუნის საეკლესიო რედაქტორებს გადაურჩა, ერთგვარად სარწმუნო დასკვნის გაკეთება შეიძლება. ყველაფერი, რაც საეკლესიო ცენტრამ აბიზოს ნეკრესელს მიაწერა, არ ამტკიცებს, რომ აბიზოსმა რაღაც ფილიაციის წესით გააგრძელა საქართველოში ჰირიის ქართული სკოლის ფილოსოფიური ტრადიციები. ახალ საზოგადოებრივ პირობებში VI საუკუნის საქართველოში დამკვიდრებული ფეოდალური ურთიერთობის გარემოში აბიზოსს შეეძლო ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრებიდან, რომელიც მსნ „ნაერთის“ სახით

იცოდა, წინ წამოეწია არისტოტელეს ფიზიკალურ-ლოგიკური არგუმენტები. „ნაერთი“ ფილოსოფიის ასეთი დაშლა აუცილებლად უნდა მომხდარიყო დროთა მიმდინარეობაში. საეკლესიო რედაქციას საშუალება ჰქონდა აბიბოს ნეკრესელის გამონათქმთა შორის არისტოტელეს არგუმენტები დაეტოვებია. ეს გასაგებიცაა და ბუნებრივაც. რაც შეეხება ცეცხლის გაღმერთების წინააღმდეგ მიმართულ საბუთს, ის იმდენად სრულქმნილი, მკაწნილად დამუშავებული და, მასთან ერთად, იმდენად ძლიერი იყო, რომ, ჩანს, რედაქტორებს მისი ამოშლაც ვერ მოუხერხებიათ. რაც შეეხება ამ არგუმენტის წარმოშობას, შეიძლება პირდაპირ განვაცხადოთ, რომ რედაქტორებს შეიძლებოდა მის შესახებ არაერთგვაროვანი წარმოდგენა არ ჰქონებოდათ.

აღნიშნული გარემოების შედეგად მივიღეთ მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც აბიბოს ნეკრესელის სირიულ სკოლასთან კავშირზე მიგვიჩივებს. ეს საბუთი არ შედიოდა ფანტასტიკურ ნაერთში, მის ნიადაგზე შეიქმნა და არეოპაგიტის მიერ იმ „ნაერთის“ დამუშავებას მიუთითებს. აქედან ჩანს, რომ მისი ცოდნა შეეძლო მხოლოდ ისეთ ადამიანს, რომელიც არეოპაგიტის შექმნელთან ახლო საზაროვნო ურთიერთობაში იყო. ამ არგუმენტის არსის გაგება საეკლესიო, რომ შეთვისებული ყოფილიყო არეოპაგისტული წიგნების მხოლოდ გადაკითხვით. დასახელებული არგუმენტის იმრიგად გაგება, რომ მისი ესოტერიული (ე. ი. შინაგანი) აზრი მისაწვდომი ყოფილიყო, შესაძლებელი იყო მხოლოდ ისეთი ადამიანისათვის, რომელიც პირად და მკვიდრო დამოკიდებულებაში იყო არეოპაგიტის შექმნელთან. ეს გარემოება შეიძლება პირდაპირ დაქტად ჩაითვალოს.

შეიძლება ყურადღების გარეშე არ დავტოვოთ, რომ აქედან რიგი გარემოებები ზდება ნათელი; მტკიცდება ერთნელ კიდევ, რომ არეოპაგიტის შემქმნელი იყო ის მზაზროვნე, რომელთანაც ქართველ მზაზროვნეებს — სირიაში ქართული კოლონიის წევრებს — მკვიდრო კავშირი ჰქონდათ. ასეთი მზაზროვნე, თავისთავად ცხადია, იყო დასახელებული სკოლის მეთაური პეტრე იბერი. აზრი, თითქოს „ბუნების თანახმად არსებობის შესახებ“ ცნება ცნობილი იყო არისტოტელეს დროიდან და რომ აბიბოს ნეკრესელს არეოპაგიტის მოძღვრებათა საგანგებო შესწავლა არ ესაჭიროებოდა ცეცხლის, როგორც ღმერთის, არსებობის უარსაყოფად, საფუძველს მოკლებულია. „არსებობა ბუნების თანახმად“, რომელიც ცნობილი იყო ანტიკურ ფილოსოფიაში, გამოიყენებოდა, როგორც არგუმენტი ყოფნისა და არყოფნის დასამტკიცებლად. კიდევ მეტი, ეს საბუთი განვითარებული იყო არეოპაგიტის დიალექტიკური გაგების ისეთ საფეხურამდე, სადაც ყოფნა არყოფნით განისაზღვრებოდა და სადაც მხოლოდ ყოფნის ცნება, დიალექტიკური ჯაჭვიდან ამოგლეჯილი, არყოფნას უდრიდა.

აი ეს სიზუსტე შეითვისა აბიბოს ნეკრესელმა და არისტოტელე მას აქ საშაზურს ვერ გაუწევდა, რადგან დიალექტიკის განვითარება ანტიკურობაში არ იყო ჯერ კიდევ იმ სიმაღლეზე, რომ ყოფნის დიალექტიკა შეეთვისებინა. ამის გამო სრულის უფლებით შეიძლება მტკიცება, რომ IX საუკუნის საეკ-

ლესიო რედაქტორებმა დასტოვეს თავისი უცოდინარობის გამო ისეთი ცნება. რომელიც არეოპაგტიკის პრობლემას შუქსა ჰყენს და აბიბოსა და არეოპაგტიკის შემქმნელს შორის უშუალო კავშირს ამყარებს. აღნიშნულის თვალსაზრისით დამახლებულ დოკუმენტს მნიშვნელობა ენიჭება არა მარტო ქართული თეოლოგიის ისტორიის თვალსაზრისით.

მეორეს მხრივ, იგივე ძეგლი ადასტურებს, რომ სირიიდან დაბრუნებული ქართველები, ეგრეთწოდებული „სირიელი მამები“, ეწეოდნენ საქართველოში თეოლოგიურ მუშაობას ზოგიერთი იმ აზრის გამოყენებით, რაც მათ შეითავისეს იმავე სირიაში. თავისთავად ცხადია, რომ საეკლესიო რედაქტორები ამ ადგილს არ დასტოვებდნენ, როგორც ერთ-ერთ გადაჭრინულ ფრაგმენტს აბიბოსის ცხოვრებაში შენახულს, თუკი ეცოდინებოდათ და შეემჩნათ ნეკრესელის თეოლოგიურ არგუმენტაციაში არეოპაგისტული ელემენტი.

ნეკრესელის პოზიციის თავისებურება ნათელია. მას რომ იდეალისტური ელემენტები ჰქონებოდა თავის ნააზრევში, IX საუკუნის რედაქტორები მათ უფრო ხალისიანად ჩასტოვებდნენ მისი ცხოვრების აღწერილობაში, ვიდრე არისტოტელეს დებულებებს. მათ შეუძინველი დარჩათ პლატონის იდეალიზმის წინააღმდეგ მიმართული ერთი ძირითადი საბუთთაგანი, რომელიც ნეკრესელმა არისტოტელეს ანტიპლატონისტური პოლემიკიდან გადმოიღო. ეს და აგრეთვე არსებობის პრობლემის ის ფორმულირება, რომელიც ნეკრესელს ფსევდო-არეოპაგტიკასთან აახლოვებს, თავის დროზე, უნდა ვიფიქროთ, იგივე მიუღებელი იყო ოფიციალური დოგმატიკური აზროვნებისათვის, როგორც ეს შემდგომი IX საუკუნისათვის აღმოჩნდა.

ამდენად, IX საუკუნის საეკლესიო ცენზორების მოღვაწეობას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი ნათელყოფს იდეოლოგიურ დაპირისპირებასა და ბრძოლას, რომელიც უკვე VI საუკუნიდან არსებობდა. IX საუკუნემდე არ დადგა ხელსაყრელი პირობები იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგესთან ანგარიშის გაწერებისა. ჩანს, ბრძოლა იყო VI—IX საუკუნეებშიაც, მაგრამ ეკლესიის ლოგმატიზირების პირობებში მხოლოდ IX საუკუნეში გახდა შესაძლებელი საეკლესიო ლოგმატიკოსებისათვის გაენადგურებინათ არისტოტელიზმის ის ფიზიკალური მსოფლგაგება, რომელიც ნახევრად მატერიალისტური ფორმით მაინც გამოვლინდა ნეკრესელის ნააზრევში.

საეკლესიო რედაქცია, რომელზედაც ხშირად გვხვდება ლაპარაკი, ამუშავებდა „სირიელებს“ შეხედულებებსა და აზრებს იმრიგად, რომ ძნელია შემონახული ნაფლეთების მიხედვით „სირიელთა“ ნამდვილი ნააზრევის აღდგენა.

აბიბოს ნეკრესელის შემდეგ შეიძლება იდეალაპარაკა დავით გარეჯელის შესახებ და ისიც დიდს გაჭირვებით. არაა საეჭვო, რომ დავით გარეჯელსაც შეიძლება იპოვიდნენ თეოლოგიური განათლება ჰქონებოდა, როგორც სხვა „სირიელებს“, მაგალითად აბიბოს ნეკრესელს. მაგრამ ეს გარე-

ნობა ვერ გვიწევს დიდ დახმარებას სიძნელეთა დასაძლევად, რომლებიც საეკლესიო რედაქტორებმა შეგვიქმნეს.

დავით გარეჯელსაც კავშირი ჰქონდა სირიიდან საქართველოში დაბრუნებულთა ფილოსოფიურ მოღვაწეობასთან, რაც დაცული ცნობებს მიხედვით უღავო უნდა იყოს. საეკლესიო რედაქციაში ამ შენთხვევაშიაც დასტოვა დავითის ის გამონათქვამები, რომლებიც სხვაგვარად მორწმუნეთა, კერძოდ ცეცხლის თაყვანისმცემელთა, წინააღმდეგ იყო მიმართული. მაგრამ დავითის აზრები ყოფნის, მატერიის, დროულისა და მარადიულისა და სხვ. შესახებ ისეთ რედაქციაშია გადმოცემული, რომ პირდაპირ შეუძლებელია მათი წარმომობის გარკვევა. კიდევ მეტი, გარეჯელის ფილოსოფიური აზროვნება იმდენად შეგუებულია საეკლესიო დოგმატურ აზროვნებასთან, რომ ერთის შეხედვით აქ თითქოს არაფერია ფილოსოფიური. აზროვნებისწარჩი და არც, საზოგადოდ, რაინე ფილოსოფიის კვალია მოცემული*.

ასეთი მსჯელობა მაინც არ იქნებოდა სწორი დავით გარეჯელიდან რომ მართო ისეთი დებულებები დარჩენილიყო, როგორცაა: „ყველაფერი რაც დროშია შექმნილი, დროშივე ისაობა“, ან კიდევ „სული უფრო მაღალია, ვიდრე მატერია“, „მარადიულობა ეკუთვნის ღმერთს“, „სამყარო არაა მარადიული, რადგან იგი შექმნილია“ და ასე ამის მსგავსი, მაშინაც კი ეს დებულებები საკმარისი იქნებოდა დავით გარეჯელის მოაზროვნეთა როგისათვის მისაკუთვნებლად. დავით გარეჯელის შესახებ საკითხის სიძნელე იმაში კი არაა, იყო იგი მოაზროვნე თუ არა, არამედ იმაში, თუ რა მიმართულებით აზროვნობდა იგი და იდეთა რომელ სისტემას შეიძლება მიეკუთვნოს მისი ნააზრევი. საეკლესიო რედაქციაში ვერ შეძლო სავსებით აღმოეთხზრა დავით გარეჯელის ცხოვრებიდან ყოველგვარი კვალი ფილოსოფიისა, მაგრამ იმდენად გაათანაბრა გამარტივებისა და გადაყეთების გზით ეს ფილოსოფიური ელემენტები, რომ მათი ხასიათის შესახებ საკითხი ძნელად გადასაწყვეტი გახდა. მეორეს მხრივ, შეუძლებელია დადასტურებით ვამტკიცოთ, რომ დავით გარეჯელი სწორედ იმ აზრების მატარებელი იყო, რომლებიც იმისათვისაა მიწერილი.

უკანასკნელი გარემოება განსაკუთრებით ნათელი ხდება, თუ მხედველობაში მივიღებთ დავით გარეჯელისათვის მიწერილ შეხედულებათა ზოგიერთ შეუსაბამობას. მაგალითად, დებულება ქვეყნის არარაობისა და გარდამავლობის შესახებ შეუსაბამოა შემქმნელის აბსოლუტურობის იდეის მიმართ, შექმნა როგორც მზილება ანუ გამოვლენა შემქმნელისა არაა დავით გარეჯელის მიერ აღიარებული, მოსალოდნელი კი იყო, რომ დავითი ამ დებულებას დაიცავდა, თუნდაც იგი კრეაციონისტულ თვალსაზრისზე მდგარიყო, ე. ი. ყოფილიყო მომხრე ქვეყნის შექმნისა შემქმნელის მიერ. ასეთი შეხედულება V—VI საუკუნეთა ქრისტოლოგებს შორის მიღებული იყო და ამხადებდა ნიადავს ყველა იმისათვის, ვინც ქვეყანას ტელეოლოგიური თვალსაზრისით უყურებდა. ამ იდეათა ასეტიკური რედაქცია, რომელიც მიდიოდა ქვეყნის, როგორც შექმნილის, დაპირისპირებამდე ღმერთისათვის, როგორც შემქმნე-

ლისათვის, ამხელს უფრო მოგვიანო რედაქციას, რომელიც VI საუკუნისათვის ჯერ უცნობა. რა ჯგუფსაც არ უნდა მიკუთვნოდა დავით გარეჯელი და თავის დროს რაგვარ იღებებს არ უნდა მიმხრობოდა, მას VI საუკუნეში არ შეეძლო მიმხრე ყოფილიყო ქვეყნის დაპირისპირებისა მისი შემქმნელისათვის.

ან უნდა უარყოფილიყო ქვეყნის შექმნა, ე. ი. კრეაციონისტული თვალსაზრისი, და მაშინ მივიღებდით სულ სხვა შეხედულებას, რომელსაც საეკლესიო რედაქცია არც აწერს და არც სურს მიაწეროს დავით გარეჯელს, ანდა უნდა აღიარებული ყოფილიყო ქვეყნის შექმნა, მაგრამ ფილოსოფიურად, ე. ი. ცოდვის მომენტის გარეშე, არ იყო საფუძველი ზემოთ აღნიშნული დაპირისპირებისათვის. რედაქტორები უშვებდნენ, რომ დავით გარეჯელს ფილოსოფიური წინამძღვრები ჰქონდა, მაგრამ თვითონ აკეთებდნენ დასკვნებს, რომელიც ცოდვასა და არსებულის ცოდვილიანობას შეეხებოდა. ამრიგად იქნა მიღებული ფილოსოფიის შერყვნა საღმრთო წერილით, რაც VI საუკუნის იდეათა მიმართ თავიდან ბოლომდე ამხელდა IX საუკუნის რედაქტორებს.

VI საუკუნის სხვა მოაზროვნეთა სოციალ-იდეოლოგიური მნიშვნელობის გარკვევამდე აუცილებელია იმის დადგენა, რას წარმოადგენდა მათი ნააზრევად, რომლის ამოცნობა ძნელია იმ დანალექს ქვეშ, რაც IX საუკუნის ცენზორებმა მას გადაათარეს. დავით გარეჯელის მიმართაც საეკლესიო ცენზურამ ვერ მოახერხა ყველაფერში გარკვევა. ამ შემთხვევაში ეს ცენზურა უფრო მკაცრი აღმოჩნდა, ვიდრე აბიზოს ნეკრესელის მიმართ. ძნელი სათქმელია რით ამხსნება ასეთი სიმკაცრე. შეიძლება, სხვათა შორის, ასეთი სიმკაცრის მიზეზი, საფიქრებელია, იყო გარეჯელის პოპულარობა. სადავოა აზრი, რომელიც გამოიკვეთა მეცნიერებაში, თითქოს დავით გარეჯელი იმდენად პოპულარული იყო, რომ მისთვის თაყვანისსაცემად მოდიოდნენ სომხეთიდანაც კი, მაგრამ შედარებით დიდი პოპულარობა გარეჯელისა როგორც საქართველოში, ისე მის გარეთაც უდავო უნდა იყოს. სამწუხაროდ, ისტორიული წყაროები თვით საქართველოში სდუმან იმის შესახებ, თუ რა იყო საბაბი საეკლესიო ცენზურის IX საუკუნეში გარეჯელისადმი უფრო მკაცრი მოპყრობისა.

ამის მიუხედავად, თუ დავაკვირდებით, არ შეიძლება არ მიიქციოს ყურადღება მტკიცების მანერამ, თუ როგორ ამყარებს კავშირს გარეჯელი რეალურ მსოფლიოსა ანუ, უფრო ზუსტად, ღვათაებასა და მატერიას შუა, ფილოსოფიის ისტორიისათვის უმკველია, რომ ამ ორ მომენტს შორის განსხვავებას გარეჯელი ამყარებს განსხვავებაზე დროულსა და ზედროულს, მედინსა და უდინს შორის და სხვ. ე. ი. ისეთ ნიშნებზე, რომლებსაც მოიხმარდა ფილოსოფოსი პლატონი — იდეათა მსოფლიოსა და მატერიის არეს შუა განსხვავების დასამყარებლად. ეს დეფინიციები და განსხვავებანი, რომელთაც ამყარებს გარეჯელი, წმინდა ფილოსოფიური ხასიათისაა და ისიც აღსანიშნავია, რომ განსხვავებით ნეკრესელისაგან გარეჯელი პლატონის იდეალიზმისაკენ იხრება.

ამდენად, მატერიალიზმისაკენ გადახრა VI საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში, მოცემული არისტოტელიკოს ნეკრესელის სახით, მაინც გააზვიანდა.

მოუხედავად საცენზურო ნიველირებისა, დაპირისპირებული იდეალიზმისაყენ გადახრილი აზროვნებისათვის, რომელიც გარეგელის პლატონიზმით იყო წარმოდგენილი.

პლატონმა თავისი სათანადო არგუმენტები, როგორც ცნობილია, წინამორბედი ფილოსოფიიდან — პერაკლეტიზმიდან — ქვეყნის მედინობა და ელეიზმიდან — ქვეყნის უდინობა — გადმოიღო. ეს ნიშნები მან მატერიალურ ქვეყანასა — მედინობა და იდეალურ ქვეყანას შუა — უდინობა გააანწილა. ეს აზრები არისტოტელეს მიერ იქნა გაქრიტიკებული, მაგრამ მანაც შევიდა ამ „ფანტასტიკურ ნაერთში“, რომელიც პროკლეს დამუშავებაში გამოიყენა ფსევდოარეოპაგიტყამ. ახალ საზოგადოებრივ ვითარებაში გაჩნდა ნეგატიური იდეოლოგია, რომელმაც დასახელებული აზრების გამოაქმატავად უარყოფითი ნიშნები გამოიყენა: „უდინი“, „ზედროული“, „ფცკლეი“, „უთქმელი“ და სხვ.

ქართველი საეკლესიო რედაქტორები, მიუხედავად მათი საკმაო განათლებისა, ფილოსოფიის უზუსტეს მომენტებში, როგორც იყო ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული ნეგატიური დიალექტიკა, საკმაოდ ვერ ერკვეოდნენ. ისინი გარეგელის გადამუშავებასაც დაეწაფნენ, მაგრამ ამისათვის საჭირო იყო გარეგელის სიმალღებზე დგომა. მათ ეს ვერ მოახერხეს და გაეპარათ ამ შემთხვევაშიც რიგი აზრები, რომლებიც არც გარეგელის შეხედულებას გამოხატავს და წინააღმდეგობასაც შეიცავს.

ასე მაგალითად, ცენზორებს (რედაქტორებს) ეგონათ, რომ არ შეიძლება ერთსა და იმავე დროს მივიღოთ ღვთაების აბსოლუტურობაცა და ქვეყნისაც, რომ, თითქოს, პირველის მიღებას მიყვებართ ქვეყნის შექმნის მომენტამდე. აქ აშკარაა ოპერაციის კვალი, რომელიც გაუკეთეს რედაქტორებმა გარეგელის აზრს. გარეგელი იცავდა ღვთაების განუსაზღვრელობის (დროში, სივრცესა და სხვ.) იდეას, რომლიდანაც გამომდინარეობდა ყველა მისი ნეგატიური დეფინიცია. უკანასკნელი შეხედულება ნეგატიური თეოლოგიის შინაარსს, მაგრამ მთავარი ეს კი არ იყო. მთავარი იყო ის, რომ ღვთაების განუსაზღვრელი ბუნებიდან წინამორბედ ფილოსოფიას გამოყოფდა ქვეყნის აგრეთვე დროს გარეშე, ე. ი. მარადიულად, არსებობა; ღვთაების მარადიულობიდან ქვეყნის მარადიულობა გამოყავდა, კერძოდ, ფსევდოარეოპაგიტყასაც.

ქართველმა რედაქტორებმა არ დაინახეს საჭიროდ დაეტოვებინათ ასეთი თანმიმდევრობა და ღვთაების აბსოლუტურობის წინამძღვარიდან განსაზღვრული ქვეყნის შესახებ შედგენილი იდეა. აქ აშკარა შეუსაბამობაა: წინამძღვარი ლაპარაკობს განუსაზღვრელობაზე (დროში), ხოლო აქედან — რედაქტორების მიერ გაკეთებულ შედეგ-განსაზღვრელობაზე (დროში შექმნილი ქვეყანა). ამ გაუგებრობის ახსნა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი: საეკლესიო რედაქტორებმა ვერ შესცვალეს და არც შესცვალეს გარეგელის მსჯელობაში ღვთაების განუსაზღვრელობის იდეა, მაგრამ ბოლო, ე. ი. შედეგი, დასკვნა და თვითონ გაუკეთეს და ქვეყნის მარადიული ბუნებიდან

არსებობის (ქვეყნის) მარადიულობის ნაცვლად დროში განსაზღვრულობა მიიღეს. ცხადია, რომ რედაქტორებს არ ესმოდათ ფილოსოფიური თეზისი მარადიულობიდან ყოფნის მარადიულობის გამოშვინარეობის შესახებ და საღმრთო წერილის ამბავს დაუბრუნეს გარეჯელის ნააზრევი ქვეყნის შექმნის შესახებ.

ასეთი მეოთხედი დამაბნაბათებელია საეკლესიო რედაქტორებისათვის. მაგრამ მათ შერყვნეს ისტორიულ-ფილოსოფიური პერსპექტივა, რომელშიც დავით გარეჯელს, ისე როგორც ნეკრესელს, თავისი გარკვეული ადგილი ეპარა: ნაერთი ფილოსოფია თავის ანტაგონისტურ ელემენტებად უნდა დაშლილიყო. თუ საქართველოს საზოგადოებრივი სინამდვილე არ იძლეოდა საშუალებას „ფანტასტიკური ნაერთიდან“ მატერიალისტური (ეპიკურეიზმი, სტოიციზმი) გამოყოფილიყო და ამ სინამდვილეში ერთ-ერთ იდეოლოგიად გამოვლენილიყო, ეს საზოგადოებრიობა მანც კლასობრივი იყო და არისტოტელეზმთან პლატონიზმის დაპირისპირება მანც ფაქტი იყო იმ მონაცემის მიხედვითაც კი, რომელიც საეკლესიო ცენზურას გადაუტრია.

გარეჯელის პოზიცია, რამდენადაც მის შესახებ შეიძლება ამ მონაცემების მიხედვით მსჯელობა, იდეალისტური, პლატონისტური ნაკადის გამოვლენაა „ნაერთი“ ფილოსოფიიდან. ამდენად ორივეს — ნეკრესელსაც და გარეჯელსაც თავისი ბუნებრივი ადგილი უჭირავს ქართული ფილოსოფიის ვითარებაში VI საუკუნეში. საზოგადოებრივობის ახალ პირობებში — სახელდობრ ფეოდალიზმის საწყისში, მათ გამოავლინეს ელემენტები „ფანტასტიკურად“ შეერთებული ანტიკური მემკვიდრეობის დამასრულებელ ათვისებასა და ფსევდოარეოპაგოტიკაში გადამუშავებული.

აღვნიშნავთ, სხვათა შორის, რომ ფსევდოარეოპაგოტიკის პრობლემის გადაჭრისათვის ნეკრესელისა და გარეჯელის კავშირს ზოგიერთ არეოპაგისტულ დებულებასთან უდავო მნიშვნელობა აქვს, რაც აქამდე მიუწვდომელი იყო ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებისათვის.

აქ შეიძლება დაგვეზიარებია მიმოხილვა VI საუკუნის „სირიელ“ მამათა მოღვაწეობისა. სხვა „სირიელთა“ შესახებ ცნობები არ შენახულა იმ სახითაც კი, რა სახითაც აგიოგრაფიაში ჩაარჩენილი ფრაგმენტები რაღაც საშუალებას კიდევ გვაწვდის ერთგვარი მიახლოებებით მსჯელობისათვის. შეიძლება სხვა „სირიელთა“ ინტერესი და საქმიანობა ფილოსოფიიდან დაშორებული იყო ანდა მათი ნააზრევი გადამუშავებასაც კი არ ითმენდა და ამ სახითაც კი არ მენახულა.

რაც შეეხება პეტრე იბერის ბიოგრაფს — ზაქარია ქართველს, იგი ფილოსოფიის ისტორიისათვის დიდ რამეს არ წარმოადგენს, რადგან მას ფილოსოფიურ აზროვნებასა და პრობლემატიკაზე შორეული წარმოდგენა ჭააჩნდა. ერთაღერთი ცნობა, რომელსაც ზაქარია გვაწვდის პეტრეს მიერ ფილოსოფოსთა სკოლაში სწავლის შესახებ, — საინტერესოა, მაგრამ მხოლოდ საუბრებისოდ შეიძლება დავეშვათ, რომ აქ ათენის ფილოსოფიურ სკოლაზეა ლაპარაკი. ზაქარიას აღწერა მისტიკური ექსტაზისა, ანუ გადმოცემა პეტრეს აზრისა,

რომ ღმერთი ყველგან ერთნაირადაა და, სხვათა შორის, წარმართთა სამლოცველოშიც, ყველა ამას ერთგვარი ფაქტიური მნიშვნელობა აქვს ზოგიერთი გარემოების ნათელსაყოფად, მაგრამ ფილოსოფიის საქმის გარკვევას VI საუკუნის საქართველოში ვერაფერს კმატებს.

ცხადია, რომ ზაქარია ქართველის წიგნი მრავალგზის შესწორებისა და გადაკეთების საგანი იყო იმავე საეკლესიო რედაქტორების მხრივ IX საუკუნეში. ამას გარდა, ზაქარიას წიგნი არ იყო დაშვებული საქართველოში თითქმის ხუთი-ექვსი საუკუნე, რადგან მისა აღწერილობის საგანი პეტრე იბერი მონოთეზიტად ითვლებოდა. საეკლესიო, რომ სომხურ ენაზედაც ზაქარიას წიგნი პირვანდელი სახით იყოს შემონახული. ნათქვამის გამო ზაქარია ქართველის ნაწარმოები არაა მნიშვნელოვანი ქართული აზროვნების ისტორიისათვის, გარდა ზოგიერთი ცნობისა, მაგალითად იოანე ლაზის შესახებ ცნობისა, მისი ხილისა და ავადმყოფობის შესახებ.⁹

მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი ზაქარია ქართველისა, V—VI საუკუნის მოღვაწის, პეტრე იბერის ერთ-ერთი ბიოგრაფის, და ზაქარია რიტორის გაიგებების შესახებ. ეს შეხედულება მოგვაგონებს სომეხი ფილოსოფოსის დავით ანახტისა და ქართველი მოაზროვნის — დავით გარეჯელის დაახლოვების შესახებ. ორივე ამ დაახლოვებისათვის გასამართლებელი საბუთი, გარდა გარეგნულ მსგავსებათა, არ არსებობს. ასეთია სახელთა იგივეობა და ერთსა და იმავე წრეში ყოფნა. ორივე ზაქარია სირიულ სკოლასთან დაახლოვებულნი არიან, მაგრამ ერთი ქართველი იყო და მეორე ბერძენი, შემდეგში თვალსაჩინო ისტორიკოსი და მოაზროვნე. შეიძლება მათი თავდაპირველი განათლებაც ერთნაირი იყო, მაგრამ შემდეგ ისინი სხვადასხვა გზით წავიდნენ. შესაძლებელია, რომ სირიული სკოლის წრეში ზაქარიას „ქართველი“ დეარქვა ზედმეტ სახელად სწორედ ზაქარია რიტორიდან გასარჩევად. ზაქარია ქართველის ნაწერიდან ამჟამად ჩანს მისი ქართველობა, რაც ზაქარია რიტორის ნაწერებიდან არსად არ ჩანს¹⁰.

საეკლესიო ცენტრის საქმიანობა, როგორც ვხედავთ, ძალიან ართულებს VI საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის სრული სურათის ჩვენებას. მიუხედავად ამისა, კიდევ არის ერთი ძეგლი, რომელიც გასწორებულია რედაქტორების მიერ, მაგრამ მაინც შეიცავს VI საუკუნისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს.

ასეთი ძეგლია VI საუკუნის მიწურულში უცნობი ავტორის მიერ შედგენილი აგიოგრაფიული ნაწარმოები, რომელშიც, როგორც წინა შემთხვევაში, აქა-იქ ჩარჩენილია ფილოსოფიური ფრაგმენტები. ეს ძეგლი არის ცხოვრების აღწერილობა ერთ-ერთი წამებულისა, როგორებიც მრავლად. იყო VI საუკუნის საქართველოში, სადაც ამ დროისათვის განმტკიცებული იყო ირანის ბატონობა. უკანასკნელი გააფთრებით ნბრძოდა ქრისტიანობის დამკვიდრების წინააღმდეგ; კერძოდ საქართველოშიც, და განსაკუთრებით კი დევნიდა ირანულ პროზულიტებს. ერთი ასეთი პროზულიტი არის გამოყვანილი დასახელებულ აგიოგრაფიულ ანონიმურ თხზულებაში, რომლის სათაურია „ესტატე მსხე-თელი“¹¹.

მიუხედავად ავტორის უცნობობისა, ფრაგმენტები ძეგლისა საკმაოდ ნათელყოფენ აზროვნების ნაირობას, რომელიც მოცემულია ძეგლში. ისტორიული სიტუაციის მიხედვით ძეგლში მოცემულია ბრძოლა ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ მნიშვნელოვანია არა ეს მოპენტი, არამედ არგუმენტაცია და მოსაზრებები, რომლებიც გამოყენებულია პოლემიკის დროს. ავტორს რომ კავშირი აქვს ზემოთ დასახელებულ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ გარემოსთან, განსაკუთრებით ნეკრესელთან, ჩანს იქედან, რომ ზოროასტრიზმის მოძღვრების წინააღმდეგ გამოყენებულია ფიზიკურ-მატერიალისტური ხასიათის არგუმენტები.

წიგნში მტკიცდება, რომ ცეცხლი არაა სხვა სტიქიონებთან შედარებით არავითარი უპირატესობის მქონე. კიდევ მეტი, ავტორი ფიქრობს, რომ წყალი უფრო მნიშვნელოვანი სტიქიონია, ვიდრე ცეცხლი, რადგან მას შეუძლია დაშრიტოს ცეცხლი. ნეკრესელთან მსგავსება აქ უდავოა.

მაგრამ ეს არ კმარა. ანონიმი დაშორებულია ნეკრესელისაგან მით, რომ თავის მსჯელობაში მიზნისეული მომენტი შეაქვს. მართალია, ანონიმის ტეოლოგიზმი არაა მეტაფიზიკურ-იდეალისტური შეხედულება მსოფლიოს მასშტაბით გაშლილი და ადამიანური მიზანდასახულობითაა შემოფარგლული. იმისდა გვარად — მსჯელობს ავტორი — როგორც მნათობთ აქვს თავისი დანიშნულება, მაგალითად, მზე განკუთვნილია დღისათვის, მთვარე და ვარსკვლავები ღამისათვის და ა. შ., ისე ცეცხლიც დანიშნულია ადამიანისათვის.

ფიზიკო-თეოლოგიური მომენტების შერევა ადამიანთან დაკავშირებულს ანუ ანთროპოლოგისტურ მომენტთან ახასიათებს მოგვიანო ანტიკურობის ზოგიერთ შეხედულებას. ისინი გამოიყენა ქრისტიანულმა აპოლოგეტიკამ და მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგია“, დაწერილი, როგორც აღინიშნა, II საუკუნეში ჩ. ე., ამის საფუძველზე იყო შექმნილი. IV საუკუნეში ქართული აზროვნება უკვე იცნობდა არისტიდეს „აპოლოგიას“. ანონიმი, ეტყობა, კარგად იცნობს დასახელებულ წიგნს. ეს გარემოება იმიტომაა აღსანიშნავი, რომ არისტიდეს, რომელიც შემოსულია ქართველ მოაზროვნეთა წრეში IV—VI საუკუნემდე, გამოიყენებს აგრეთვე შემდეგ VII საუკუნის პირველ ნახევარში ქართველი მწერალი — „სიბრძნე ბალაგარის“ ქართული ვერსიის ჩამწერი — იოანე მოსხი (მესხი). თავის აღგილზე გაირკვევა ეს საკითხიც, როდესაც ცალკე თავი მიედგინება იოანე მოსხის (მესხის) ცხოვრებასა და მოღვაწეობას.

შეიძლება ითქვას, რომ ანონიმი უფრო დამახასიათებელია იმ აზროვნებისათვის, რომელსაც სხვადასხვა ელემენტების შეერთება ახასიათებს, როგორც ეს დასჩემდა ანტიკურობის მიწურულის აზროვნებას. იდეალიზმთან ჩვენი ანონიმი უფრო ახლოა, ვიდრე ნეკრესელი, და უფრო გარეჯელს უახლოვდება.

მეექვსე საუკუნის ქართველ მოაზროვნეებს უხდებათ „ფანტასტიკური ნაერთის“ სხვადასხვა, ხშირად საწინააღმდეგო, ელემენტების გაშლა. მაგრამ იდეოლოგიური წინააღმდეგობა ასეთ პირობებში არ გამორიცხავდა, რომ ეს

მოღვაწეები, ასე თუ ისე, სირიულ სკოლასთან იყვნენ დაკავშირებულნი. ამ მხრივ, ჩვენი ანონიმიც არ წარმოადგენს გამონაკლისს.

მის თხზულებაში ნათქვამია, რომ „ღვთაება განსახიერდა სხეულში და ეს მოხდა არა ღვთაებისათვის, არამედ აღამიანისათვის, რადგან ეს შესაძლებელს ჰყოფდა, რომ აღამიანი მიაზლოვებოდა ღვთაებას. ღვთაება რომ არ განსახიერებულყო სხეულში, აღამიანი ვერ დაუახლოვდებოდა მასაო“, აცხადებს ანონიმი.

აქ ნათელია, რომ საქმე გვაქვს დასაბუთების თავისებურ რელიქტთან, მაგრამ ეს დასაბუთება მხოლოდ ნაწილობრივ არის შემონახული. იგი, ჩანს, პირობით-კატეგორიული სალოგიზმის სახით ყოფილა აგებული. რედაქტორებს მოუცილებიათ მისთვის კატეგორიული წანაშედეგარი — „ღვთაება განსახიერდა სხეულში“ და ამის შედეგად შეუძლებელი გახდა პირობით-კატეგორიული სილოგიზმის ნორმალურად აგება.

ანონიმის აზრით მთავარია არა ღვთაების, არამედ აღამიანის პრობლემა. მისი პოზიცია არც დიოფიზიტურია და არც მონოფიზიტური. ამდენად ანონიმის პოზიცია გვაგონებს არეობაგისტულ პოზიციას, ნეიტრალურს მებრძოლ ბანაკთა შორის ამ საკითხის გამო.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულია გაოცება, რატომ დასტოვეს ზაქარეის რედაქტორებმა ანონიმის თხზულებაში აშკარად მონოფიზიტური ადგილები. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ეს რედაქტორები ვერ გაერკვნენ საკითხში მონოფიზიტობის შესახებ. ისინი ამ საკითხებს ძალიან კარგად იცნობდნენ. მათ შორის იყო ისეთი გამოცდილი კაცი, როგორც არსენ საფარელი, რომელსაც ეკუთვნის სპეციალური შრომა მონოფიზიტების (სომეხ-იაკობიტების) წინააღმდეგ. შეუძლებელია, რომ ასეთ სპეციალისტებს დასახელებულ საკითხებში არ შეემჩნიათ ანონიმის მონოფიზიტობა.¹²

ყველაფერა ეს აიხსნება მით, რომ ანონიმის მიერ მოწოდებული რედაქცია მონოფიზიტური პოზიციისა იხედავებული, რომ არც ერთსაქვენ არ ხრის სასწორს. ეს კი არეობაგისტული პოზიცია იყო.

ფაქტია, რომ ჰამივე მოაზროვნე VI საუკუნის საქართველოშია, ანუ, უფრო ზუსტად, იბერიელი მოაზროვნენი, რამდენადაც ამავე საუკუნეშიაც მას უპირისპირდება დასავლეთ საქართველოს — ლაზიკის მატერიალისტურ-არისტოტელიკური სკოლა, შეიცავდა იმ თავისებურებას, რაც „ფანტასტიკური ნაერთის“ ტრადიციიდან გამომდინარეობდა. ეს არაა ფილიაციის მეთოდით გამოყვანა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა. პირაქით, კონკრეტული პირობები ხელს უწყობდნენ „ნაერთი“ ფილოსოფიის დაშლას, ე. ი. მისი თავდაპირველი სახის საწინააღმდეგო ჰაქმეს.

საქმე რომ ფილიაციაში იყოს, ნეოპლატონიზმის, როგორც „ფანტასტიკური ნაერთის“, საქმე უნდა გაგრძელებულიყო ამ „ნაერთის“ კიდევ უფრო განმტკიცებას მიმართულებით. აქ, პირაქით, ხდება დანაწევრება, ნაერთის დაშლა, მოწინააღმდეგე ელემენტებისაგან ერთის ან მოწინააღმდეგის წინ წამოწევა. ფეოდალურმა ურთიერთობამ VI საუკუნის საქართველოში ჯერ კიდევ:

ვერ შექმნა მკვეთრი დაპირისპირება, რომ „ნაერთიდან“ უფრო რადიკალურად დაპირისპირებული იდეოლოგიური ნაკადები გამოვლენილიყო. მაგრამ ეს საზოგადოებრიობა, თავისი არისტოკრატიული ფენით, ერთის მხრივ, და შემდეგი საფეხურებით ქვემოთ უბრალო „ქვეყნის მუშაკადე“ და ყველა ერთად „ერისმთავრის“ მეუფებზე ქვეშ ყოფნით, მაინც იმდენს აღწევდა, რომ არისტოტელურ-ფიზიკალური ელემენტები გამოჰყო და პლატონისტურ ელემენტებს დაუპირისპირა.

ამის ნიადაგზეა, რომ VI საუკუნის იბერიელი მოაზროვნენი საინტერესო სურათს იძლევიან. ნეკრესელი უფრო მოწინავეა, ვიდრე გარეჯელი ანონიმით. დიდი იდეოლოგიური განსხვავება, ერთის მხრივ, საერთო ნიადაგზე ხდება შესაძლებელი: განსხვავება იგივეობის ნიადაგზეა გაშლილი. ეს უკანასკნელი გამოიხატება იმაში, რომ სამივე მოაზროვნეს „სირიელების“ დალი აზის და პეტრე იბერთან ის კავშირი ახასიათებთ, რომლის ამბავი ფილოსოფიის ისტორიისათვის უკანასკნელ დრომდე საიდუმლოებით მოცული დღეს გარკვეულია. თუ მისაღებია თეზა ქართული ანუ IV ნეოპლატონიკური სკოლის შესახებ, მისი „ნაერთის“ გაშლის ერთ-ერთ ნიმუშს VI საუკუნის ქართული ნააზრევი წარმოადგენს.

თავი მეცამეტე

ქართულ-ინდური ფილოსოფიური მიმართება

VII ს. სოციალ-ეკონომიური ვითარება საქართველოში და ქართული ძეგლის—
„სიბრძნე ბალაშანისა“ წარმოშობა

საქართველო იმთავითვე, მდებარეობდა რა აღმოსავლეთ-დასავლეთის ეკონომიური ურთიერთობის გზებზე, იღებდა მონაწილეობას იმ გაცხოველებულ ვაჭრობაში, რომელიც წარმოებდა ამ გზაზე მდებარე სხვადასხვა პუნქტებში. ასეთ გზათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო გზა, რომელიც თვით საქართველოზე გადადიოდა და გადასჭრიდა და, იმავე დროს, აერთებდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს. იყო ისეთი მიმართულების გზებიც, რომლებიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს აერთებდა, საერთოდ, და საქართველოს მიწა-წყალზე კი არ გადადიოდა, მაგრამ თავისი მდებარეობით მაინც ქართველ მოვაჭრეთათვის მისაწვდომი იყო.

პირველი ასეთი გზა, სტრაბონის მიერ აღწერილი, ადრინდელი საქართველოს ეკონომიურ ღერძს წარმოადგენდა და ამ გზაზე შექმნილი მდგომარეობით გაიზომებოდა საქართველოს ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული ვითარება: თუ ამ გზაზე მშვიდობა იყო და აღებ-მიცემობა გაჩაღებული — ერთი მდგომარეობაა, რომელიც იცვლებოდა, როგორც კი ეკონომიური საქმიანობა ამ გზაზე შეფერხდებოდა¹. მეორე გზა გადადიოდა საქართველოს სამხრეთით და რამოდენიმედ გადაკვეთდა ადრინდელი საქართველოს დასავლეთ ნაწილს. რომელიც შემდგომ ტრაპიზონს აკრავდა. ეს ის გზა იყო, რომელსაც უჩვენებდნენ ლაზიკის (კოლხეთის) ელჩები ბიზანტიის კეისარ იუსტინიანეს, როგორც ყველაზე მოხერხებულს ბიზანტიიდან ირანამდე სავლელად. მესამე გზა სომხეთზე გადადიოდა, მაგრამ მით ქართველებიც სარგებლობდნენ. ამ გზაზე მდებარეობდა ისეთი მნიშვნელოვანი ქალაქი, როგორც იყო დვინი, სადაც, ისტორიკოს პროკოპი კესარიელის თქმით, თავს იყრიდნენ მოვაჭრენი ყველა აღმოსავლური მხარაზაგან. აქ ზედებოდნენ ერთიმეორეს ბერძენნი, სომეხნი, სირიელნი, ქართველნი, ირანელნი და ინდონი².

ქართული კულტურის წარსული ასე თუ ისე უკავშირდება ამ სამ მთავარ გზას. პირველი გზის დასაწყისს დაუკავშირდა არა მარტო არგონავტთა შესახებ თქმულება, არამედ — კოლხეთის რიტორიკული სკოლის დაარსება და განვითარება. მეორე გზაზე — ლაზთა ქვეყანაში, რომლის ნაწილი დღემდე საქართველოს ფარგლებს გარეთაა, განვითარდა ლაზთა საზოგადოებრიობა, რომელ-

საც ბიზანტიასთან ურთიერთობა ჰქონდა თავისი გამოჩენილი მოღვაწეების საშუალებით, როგორც ეს აღნიშნული აქნება შემდეგ თავში იოანე მოსხის ანუ მესხის შესახებ.

მესამე გზაზე ჩაისახა და განვითარდა ურთიერთობა ინდურ მსოფლიოსთან. ცხადია, ისეთი ურთიერთობანი, როგორც გაიშალა ხალხთა შორის ქალაქ დვინის ირგვლივ, ხელს უწყობდა მათ კულტურულ დაახლოებასაც. ყოველ ერს აქ თავისი ფაქტორია ჰქონდა, სადაც მათი ქარავანი და მომსახურენი, ვაჭრები და სხვ. ჩერდებოდნენ. ამ ფაქტორიებში თანდათანობით უფრო მეტხანს დამრჩენი მოსახლეობაც შემოიკრიბა. აქ ჩნდებოდა კულტურული კერაც, რომელიც როგორც თავის ხალხს უწყევდა მომსახურებას, აგრეთვე სხვა, შემხვედურ ერებსაც აცნობდა თავისი ქვეყნის ამბებს, გადმოცემებს, თქმულებებს, საკრავებს, სიმღერებს და სხვ. ცნობილია ასეთი ურთიერთობის მომსახურებისათვის საგანგებო სახლის დაარსება XI საუკუნეში ქ. თბილისის სავაჭრო თავყრილობის უბანში — ავლაბარში. ქ. დვინი იმ დროს მნიშვნელოვანი ცენტრი იყო სავაჭრო ურთიერთობისა და მასთან კულტურულისაც. ასეთი ურთიერთობის მონაწილენი იყვნენ ქართველებიც.³

ცალკე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ურთიერთობაში, დროს პირობების მიხედვით, უკანასკნელ როლს არ თამაშობდა რელიგიური ურთიერთობანი. ხშირად საამისო დისკუსიებიც კი იმართებოდა, როგორც, ცოტა უფრო გვიან, ხდებოდა თბილისის სავაჭრო პუნქტებში, სადაც იმართებოდა საგანგებო დისკუსიები, მიძღვნილი, მაგალითად, სუფისტურ შეხედულებათა განხილვისათვის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთ მოვლენებს ადგილი ექნებოდა XI საუკუნემდლსაც.

ზემოთ მოყვანილ პირობებში არ იქნებოდა საკირო ქართველთა და ინდოელთა შორის ვისიმე შუამავლობა, რომ მათ ურთიერთის მითოლოგიური და რელიგიური თქმულებანი გაეცნოთ და ამ ნიადაგზე მათ შორის პაექრობაც კი გამართულიყო. მათ უმეტეს, რომ ისტორიული წყაროები მოგვითხრობენ ასეთი ურთიერთობის განსაკუთრებით გაღვივებაზე VI საუკუნეში. ძნელი დასაჯერებელია, რომ იმ მისიონერული ამოცანების არსებობის პირობებში, რომლებიც უკავშირდებოდა სავაჭრო ქარავანთა მოძრაობას, ამ უკანასკნელთა შეხვედრას გარემოცვაში — ფაქტორიებში ბუღიზმის, ზოროასტრობისა და ქრისტიანობის წარმომადგენელთ არ შეეძლოთ მოეთხროთ თავისი კონტრაგენტებისათვის თავის რელიგიურ მოღვაწეთა შესახებ.

კერძოდ, ქართველებს სრული საშუალება ჰქონდათ გაცნობოდნენ ბუღიზმის მქადაგებელთან უშუალოდ ბუდას ცხოვრების აღწერილობას ამ მხატვრულ-მისტიკური ნართვით, რომელიც ასეთ მოთხრობას თან ახლდა. ამავე მოთხრობებს სხვებიც ეცნობოდნენ, ცხადია, იმავე გარემოცვაში, იმავე ინდოთაგან. რამდენადაც ქართველნი, პროკოპი კესარიელის მოყვანილი ცნობის მიხედვით, V—VI საუკუნეებში უშუალო კავშირში იყვნენ ინდოელებთან, ზედმეტი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ბუდას ცხოვრების ფილოსოფიურ-რელიგიურ მოთხრობას ქართველები აუცილებლად რაიმე მესამე ელემენტის მეშვეობით უნდა გაცნობოდნენ.

აღნიშნულ პირობებში, ცხადია, ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ ზეპირ გაცნობაზე, რაც ცოცხალი, უშუალო შეხვედრისათვის უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, ვიდრე ლიტერატურული სესხება ანუ გადმოღება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ინდურ წყაროებთან დაკავშირებული თქმულებანი — მოთხრობა სინდიბადზე, თქმულება შვიდი ბრძენის შესახებ და მისდაგვარნი თავდაპირველად ხეპირი გაზიარების შედეგი იყვნენ აღმოსავლეთის ხალხებისათვის, კერძოდ, ქართველებისათვის. ამ შემთხვევაში უკანასკნელნი არავითარ გამონაკლისს არ წარმოადგენდნენ. არ შეიძლება აგრეთვე გამონაკლისი დავუშვათ ბუდას ცხოვრების შესახებ თქმულებას მიმართ. ის, როგორც სხვა თქმულებები ინდურ ციკლისა, შემოვიდა საქართველოში ზეპირი გადაცემის გზით, როგორც ამას ფიქრობდა თავის დროზე ზოგიერთი ინდური თქმულების საქართველოში შემოსვლას მკვლევარი.

შემოვიდა რა ქართულ ვითარებაში, ინდური მოთხრობანი თუ თქმულებანი შერჩნენ ერთ დროს ამ ვითარებას და, შესაძლებელია, მეზობელ ერთა წრეში შესულს ასეთსავე თქმულებებსაც კი ერთგვარად ეხამებოდნენ. ამის შედეგად შეიძლებოდა მომხდარიყო ზოგიერთი დეფორმაცია საკუთარ სახელებში და ზოგიერთი დეტალისა და პასაჟის დამუშავებაში. ინდოელ მოვაჭრეებთან შემდგომი შეხვედრისა და მათთან და მათ მსლებლებთან კულტურული ურთიერთობის შესახებ მოგვიანო დროიდან ისტორიული ღირებულების მქონე წყაროები არ მოიპოვება. ასეთი ცნობები მოიპოვება ქართულ ისტორიულ მატრიანეთა სახით ინდოეთში აღრინდელი ლაშქრობის შესახებ, მაგალითად, ვახტანგ გორგასალის ზელმძღვანელობით. დამახასიათებელია, რომ ამ ცნობებში მოიპოვება მითითება რაღაც პაექრობის შესახებ ინდოელ ბრძნებთან. ეს ფაქტი, კულტურულ-ინდურ ურთიერთობათა სფეროს როგორღაც უკუმფუნელი, აგრეთვე გვიხატავს ინდოთა სულიერი ცხოვრების ქართველთათვის უშუალო მისაწვდომობას ყოველგვარი შუამავლის გარეშე⁴.

საზოგადოდ, V—VI საუკუნეთა მიმართ არაა საფუძველი ვილაპარაკოთ ქართველთა მიერ მეზობლებისაგან რაიმე სახის ლიტერატურული სესხების შესახებ, რაც, აგრეთვე, ინდურის მიმართულებითაც ძალაში უნდა იყოს. და თუ ასეთი შესაძლებლობა მეტად არასარწმუნოა, სესხება ბუდას ცხოვრების ქრისტიანული გადამუშავებისა მით უფრო ნაკლებს სარწმუნოა.

ამრიგად, თუ არსებობს ფაქტიური მონაცემები ქართულ-ინდური ურთიერთობის შესახებ VI საუკუნეში, როგორც ეს დადასტურებულია ისტორიული ძეგლებით, ხოლო, მეორეს მხრივ, არ ჩანს ლიტერატურული პრეცედენტი ბუდას ცხოვრების ქრისტიანული გადაკეთებისა მომდევნო საუკუნეში, თუ არა VII ს. პირველ ნახევარში ქართული ჩანაწერისა იოანე საბაწმინდელის მიერ; ბუნებრივია, რომ თვითონ ძეგლის შესწავლას შეეუდგეთ და გავარკვიოთ რა შეიძლება ჩაითვალოს დამახასიათებლად აღნიშნულ ეკონომიურსა და კულტურულ ვითარებაში სინამდვილესთან ასე თუ ისე მიახლოებულად.

ძეგლი, რომელზედაც ლაპარაკია, პოლემიკური ხასიათისაა. იგი ეხება ბუდას ბიოგრაფიას, მაგრამ თვით ბუდა გამოყვანილია ქრისტიანულ ანუ, უფრო სწორად, ქრისტიანობის გავლენის ქვეშ მოქცეულად. ავტორი — ძეგლის ჩამ-

წერი, ჩანს, ქრისტიანია, რომელსაც სურს აჩვენოს ქრისტიანობის ძალა, რა მიზნითაც მას ისე აქვს საქმე წარმოდგენილი, რომ ქრისტიანობის ძალას, ანუ, უფრო სწორად, მის შესახებ ქადაგებას ვერ გაუძლო არა თუ უბრალო ვინმემ, არამედ ცნობილმა სჯულმდებელმა ბუდიზმისა, კიდევ მეტი: ცხოვრების აღწერილობა დრამატიზირებულია წინააწარმეტყველებს მომენტის შეტანით მოთხრობაში, რაც ეხება ბუდას მამისათვის, ინდოთ მეფე აბენესისათვის მიწოდებულ ცნობას, რომ მისი ძე—ბუდა — აუცილებლად გახდება ქრისტიანიო. აქედან იქმნება დრამატიზმის ყველა სიტუაცია. დამფრთხალი მეფე ყოველ ღონეს იხმარს ბრძოლაში, რათა როგორმე ააცდინოს თავის შვილს გარდუვალი ბედის გადაწყვეტილება.

საქმეს არ შევლის არაერთი ძალა, რაც კი ინდოთ მეფის განკარგულებაში იმყოფება. აბენესის ბრძოლა ბედისწერის წინააღმდეგ მოცემულია ისეთი ფსიქოლოგიური ზედმიწევნით, რომ ავტორის ოსტატობა უდავოა. დასასრულს, მიუხედავად ყველაფრისა, ბედი თავისას აღწევს და კატასტროფა მაინც ხდება: ბუდა დაიპყრო ქრისტიანობამ და ისიც განდევნილობის სწრაფვით, აქედან გამომდინარე, ხელის აღებით ყოველგვარი სიკეთისაგან ამა ქვეყნისა.

ანტიკურობის გავლენა ჯერ კიდევ ცხოველია ავტორის წარმოსახვაში, რომელმაც შექმნა ტიპიური ანტიკური ტრაგედია, ფათერაკის წინააღმდეგ განწირული ბრძოლის საფუძველზე. ეს დრამატიული სიუჟეტი არაა ასეთსავე ფორმაში მოცემული, იგი უფრო რომანის სახითაა გაკეთებული. ეს დამახასიათებელია, როგორც დროის ნიშანი: ანტიკური ტრაგედია აღსდგა ანტიკურობის მომდევნო დროში აღამიანთა ცნობიერებაში, მაგრამ აღარ იყო ხალხი, რომელსაც ასახვა შეეძლებოდა სანახაობის სახით. ამიტომ ტრაგედიას თავისი კომპოზიცია აღარ ესაქიროება. მომავლადეი ანტიკურობა განიძარცვა საზეიმო სამოსელისაგან, მაგრამ ვერ აიცდინა შეგრძნობა ტრაგიკულისა, რადგან, თვითონაც ისტორიულად განწირული, ტრაგედიის განსახიერება იყო.

ცხადია, რომ ეს არ იყო ბუდას ბიოგრაფიის ინდურ ვერსიაში და რომ ყოველივე მასში შეიტანა ქრისტიანული ვერსიის ჩამწერმა, ბუდაზმის წინააღმდეგ მებრძოლმა. ეს ნაწილები თანდათან მუშავდებოდა, ვიდრე იგი ჩაიწერებოდა, როგორც გაირკვევა, იოანე მოსხის (მესხის), საბაწმინდის მონასტრის წევრის მიერ. ხელნაწერ ძეგლზე მოგვიანო დროს ზედ წაუწერიათ იოანეს სახელი, რომელიც საბაწმიდელი იოანეა, ხოლო უფრო მოგვიანო ხელნაწერებში იოანე დამასკელად არის აღნიშნული. ყველაზე ადრინდელი ბერძნული ხელნაწერის სათაურში XI საუკუნიდან, აჰავე ძეგლის ხელნაწერებიდან (ბერძნულს, ლათინურსა და ქართულს), ბერძნული ტექსტის ქართულიდან გადამკეთებლად იხსენიება ექვთიმე იბერი — ათონის სავანეს წევრო, ქართველი მწიგნობარი XI საუკუნისა. ამ სხვადასხვაობამ შექმნა არეულობა მეცნიერებაში, გართულებული ეროვნულ-კულტურული მომენტი, რაც ხელს უშლიდა მეცნიერულ-ობიექტურ მიდგომას საკითხისადმი.

ეს არეულობა მალე გაიკვამ. ნათელი გახდა, რომ იოანე, რომელიც უკავ-

შირდებოდა ბუდას ქრისტიანიზირებულ ბიოგრაფიას, არავითარ კავშირში არაა იოანე დამასკელთან, რომ წიგნი ცნობილი სათაურით „სიბრძნე ბალავარისა“ ანუ „ბალავარი და იოდასაფი“ (ანუ კიდევ — „ბარლან და ბულოსაფი“), რომელიც ჩამოტანილ იქნა ზეპირად პალესტინაში და ჩაიწერა მეშვიდე საუკუნის პირველ ნახევარში, განსხვავებულია ბერძნული მოგვიანო ვერაიიდან და, ამდენადაც, ისტორიული დაყენება საკითხისა ეხება პირველი ჩანაწერისა (ქართულად და ბერძნულად) და მოგვიანო ბერძნულის ურთიერთობას.

ფრანგმა მეცნიერმა ზოტენბერგმა პირველმა დაიწყო ამ პრობლემის შესწავლა და მანვე სცადა დაერღვია ვერსია ბუდას ქრისტიანიზირებული ბიოგრაფიის ქართული წარმოშობის შესახებ, თუმცა იმავე დროს ის იოანე დამასკელის ავტორობასაც უარყოფდა.

უნდა გარჩეულ იქნეს ერთამეორისაგან ორი მომენტი: ბუდას ქრისტიანიზირებული ბიოგრაფიის შექმნა-ჩაწერისა და მისი ბერძნულ ენაზე თარგმნისა. თუ ეს იქნება მხედველობაში მიღებული, მაშინ არსებული გაუგებრობა, ყოველ შემთხვევაში, შერბილდება: იოანე საბაწმინდელი, ირკვევა, არის ჩამწერი ბუდას ბიოგრაფიის ქრისტიანული ვერსიისა, ხოლო ექვთიმე იბერი მთარგმნელი თხზულების „სიბრძნე ბალავარისა“ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე.

ცხადია, რომ ამ ორ მოვლენას შორის შინაგანი კავშირია. ფაქტი ბერძნულ ენაზე ჩვენი ძეგლის სწორედ ქართულიდან თარგმნისა, რაც წინათაც იყო მიღებული მეცნიერებაში და ახლა აღიარებულია თითქმის ყველგან, მომასწავებელია, რომ ორიგინალი ამ თხზულებისა ქართული იყო იმთავითვე. წინააღმდეგ შემთხვევაში არც ქართულიდან ბერძნულზე თარგმნას ექნებოდა გამართლება და არც ბერძნული და შემდეგ ლათინური და მთელი დასავლური კულტურა სათანადო პერიოდისა (XI საუკუნიდან) მიიღებდა ამ ფაქტს, ე. ი. ორიგინალად აღიარებდა ქართულ რედაქციას. ქართულის გარეშე ასეთი ორიგინალი ჩვენი ძეგლისა რომ არსებულებოდა, ბერძნული შეიძლებოდა იქიდან გადმოთარგმნილიყო. როგორც მომდევნო თავებში გაირკვევა, ეს საკითხი დღეს მოხსნილია. თარგმანი შეითვისა ბერძნულმა კულტურულმა მსოფლიომ, აქედან ითარგმნა ლათინურად (1048 წ.), აღნიშნით, რომ ის ქართული ორიგინალიდან თუ ქართველი მთარგმნელიდან მოდის, ლათინურიდან კი ძეგლი ითარგმნა დასავლეთ ევროპის ენებზე.⁵

მართალია, ბერძნულ თარგმანში ექვთიმე იბერმა მრავალი დამატება და ცვლილება შეიტანა გაფართოებისა და განმარტების ხასიათისა, მაგრამ ეს, ცნობილია, გამომდინარეობდა ექვთიმეს თარგმნითი მეთოდიდან, რომლის დამახასიათებელი ისტორიული ძეგლი შემონახულია დღემდე⁶.

ამდენად, თანამედროვეობამ ექვთის გარეშე დასტოვა საკითხი ბუდას ქრისტიანიზებული ბიოგრაფიის ორიგინალის ქართულ ენაზე არსებობის შესახებ. ეს, ცხადია, არ გამორიცხავს, რომ ქართულ ენაზე არსებული ორიგინალის გარდა არსებობდა იმთავითვე ბერძნული ჩანაწერიც მის პარალელურად, რადგან, როგორც ვნახავთ მომდევნო თავში, იოანე საბაწმინდელმა ბერძნული თარგმანი წაიღო იერუსალიმში მკითხველ ძმათათვის გასაცნობად⁷.

გავხსნით თუ არა ჩვენი ძეგლის პირველ გვერდს, მაშინვე ვამჩნევთ ორ გარემოებას: ერთის მხრივ, მოცემულია მითითება მის ზეპირ წყაროსა და გადმოცემაზე და, მეორეს მხრივ, აქვე მითითებულია ვითომდა მის ლიტერატურულ წარმოშობაზე.

ძეგლის დასაწყისშივე ნათქვამია: „გვთხრობდა ჩვენ მამა ისააკ, ძე სოფრომ პალესტინელისა“-ო.. ასეთი დასაწყისიდან თითქოს ნათელია, რომ პირვანდელი გადმოცემა „თხრობის“ საგანი იყო. ასეთი შესავალი ყოველთვის მოასწავებდა, რომ თხრობა ზეპირი წყაროდან მომდინარეობდა. ამ შემთხვევაში, ისე როგორც ყოველ მსგავს შემთხვევაში, მხედველობაში ჰქონდათ ზეპირ წყაროში უკუფენილი, ჩანს, სწორედ ასეთავე მომენტი, რომელიც მიუთითებს, რომ ინდური ამბავი შემოვიდა საბაწმინდაში და ჩაიწერა ქართულად ზეპირი გადმოცემით, მოთხრობის გზით⁵.

შემდეგ მოდის ტექსტი, რომელიც, თითქოს, მიუთითებს ზეპირი და დამწერლობითი წარმოშობის აღრევაზე; მართლაცა, მოყვანილი ფრაზა გრძელდება ასე: „და არს წიგნი ესე «სიბრძნე ბალავარისა», რომელ იმყოფებოდა უდაბნოთა მძოვართა თანა“.

ასე აგებული ფრაზა, რომლის პირველი ნახევარი ძეგლს ზეპირ წარმოშობას მიუთითებს, ხოლო მეორე ნახევარი, პირველ ნახევართან ერთგვარი წინააღმდეგობით, გვეუბნება, რომ ეს იყო წიგნი, თითქოს არ შეიძლებოდა ერთსა და იგივე პირს მიკუთვნებოდა, რადგან მას არ შეეძლო ეს წინააღმდეგობა არ შეემჩნია. შესაძლებელია, რომ ჩაწერა მოხდა „თხრობის“ გაფორმების შემდეგ და ჩამწერმა ტრადიციით მიღებული ტრაფარეტის დარღვევა ზეპირი თხრობის შესახებ არ დაუშვა.

წიგნობრივის ხაზს აგრძელებს ტექსტის შემდეგი აბზაციც, სადაც ნაცადია მითითება ჩვენი ძეგლის წერილობითი გადმოღობის შესახებ. აქ მითითებულია თითქოს ეს წიგნი პოვნილ იქნა ეთიოპიაში, ინდურ ბიბლიოთეკაში. ქართული ტექსტის მიხედვით გამოდის, რომ ეთიოპელთა მოხსენიება სხვა არაფერია, თუ არა ინდოთა მოხსენიება და ეს ორი ცნება ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარება. მეორეს მხრივ, ეს მოხსენიება ინდოთა ბიბლიოთეკისა. რაც, ცხადია, მწიგნობარისაგან მოდის, რომელმაც ზეპირი გადმოცემა ჩაწერა. მნიშვნელოვანია ინდოთაგან უშუალო გადმოღობის აღნიშვნით, რომ ბუდას ამბის ახალი რედაქცია შესრულებულია ინდოელებთან უშუალო ურთიერთობაში.

ზედმეტია იმაზე მითითება, რომ იოანე საბაწმინდელს, რომელმაც ყველა მონაცემის მიხედვით ჩაწერა ბუდას ქრისტიანიზირებული ბიოგრაფია, არასოდეს არ უნახავს და არც შეეძლო ენახა ინდოთა ბიბლიოთეკაში წიგნი, ინდოელთა წინააღმდეგ მიმართული, რომ იქიდან გადმოეღო ქართულ ენაზე. აქ შეიძლება მეტი სარწმუნოებისათვის იყოს გაკეთებული მითითება ინდოთა ბიბლიოთეკაზე — სხვა მხრივ მას აზრი არ აქვს. ამას ადასტურებს ბერძნულ ხელნაწერთა სათაურიც, სადაც თავსა და ბოლოში მითითებულია ჩანაწერის დედანთან შესაბამისობაზე.

ინდურ მსოფლიოსთან უშუალო კავშირზე მიუთითებს ძეგლის ზოგი ფე-

ნა, რომელიც შენახულია ზეპირ გადმოცემაში და დაუმუშავებია ქრისტიანიზირების თვალსაზრისით იოანე მწიგნობარს. აქ შეიძლება მოყვანილ იქნეს ერთი ადგილი, სახელდობრ, ინდოთა მეფის აბენესის ვედრება თავის ღმერთთა წინაშე შეილიერებისათვის. ინდურ თქმულებაში, ცხადია, მოთხრობა ისე იყო აგებული, რომ აბენესის ლოცვა შესმენილ იქნა ინდოთა ღმერთების მიერ და მას ებოძა ვაჟი, იოდასაფად სახელდებული.

ქრისტიან მწიგნობარს ამ ადგილის შეუცვლელად დატოვება არ შეეძლო და შესცვალა იგი პოლემიკური ფორმით, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ წიგნი, ქრისტიანულ რედაქციაში, მართლაც მიმართულია ბუდიზმის წინააღმდეგ. აბენესი, ინდოთ მეფე უძეო იყო და... „ამისათვისცა ევედრებოდა ღმერთთა მათ მისთა, რაითა მიანიჭოს მას შეილიერებაი. ხოლო იგინი ვერაჲსა შეძლებელ იყვნეს კეთილისა ყოფად მისდა. ამისთვისცა ცუდ იქნებოდა ვედრებაი მისი; გარნა ღმერთისა, რომელსა ყოველთა კაცთა ჰნებაეს ცხორებაი... მიანიჭა მას შეილი... და აღიესო სიხარულითა დიდითა და თქუა: „ესე მიყვეს ღმერთთა ჩემთა“.

ეს ადგილი მრავალმხრივ არის საგულთხეზო. ნათელია, რომ ზეპირ მოთხრობაში (და არა ინდურ წიგნში) ნათქვამი იყო, აბენეს ევედრა ინდოთა ღმერთებს და მათ მომადლეს მას ძე. ქრისტიანმა მწიგნობარმა მოხერხებულად ვერ გააკეთა ჩანართი. აბენეს არ შევედრებია სხვა ღმერთს, გარდა თავისი, ინდური ღმერთებისა, ძე დაიბადა და აბენეს მადლობას უძღვნის თავის ღმერთებს. ასე მიდიოდა ინდური მოთხრობა შეუფერხებლად. იოანე მწიგნობარს აქ არაფრის შეცვლა არ შეეძლო. მას დარჩა მხოლოდ რეზონირობა გზადაგზა მოცემული ფაქტების გამო. იგი ვერ ცვლია ინდურ მოთხრობას და მხოლოდ ფილოსოფოსობის მოვლენათა ასახსნელად, რომელთა თანმიმდევრობის შეცვლა მას აღარ შეეძლო.

ინდური მოთხრობა აღსაყვს იყო თავისი ღმერთებისადმი რწმენით და ქრისტიანი რედაქტორის შენიშვნები სუსტია, გარეგნული და ყურით მოთრეული.

აღნიშნული ფაქტი საკმარისია დასანახავად იმისა, რომ ჩვენს ძეგლში ორი მსოფლგაგება იბრძვის: ბუდისტური და ქრისტიანული და ეს ბრძოლა მოცემულაა ლიტერატურული ნაწარმოების სახით. მხატვრულ-ლიტერატურული მოთხრობის ფორმა, დროის პირობების მიხედვით, უთუოდ უფრო დამარწმუნებლად ითვლებოდა. ეს საკომპოზიციო ფორმა, როგორც გაირკვევა, არ უშლიდა მოგვიანო ანტიკურობის ფილოსოფიური არგუმენტების გამოყენებას იმ სახით, როგორც ეს აითვისეს აღრინდელმა ფეოდალურმა მოაზროვნებებმა, და არც აპოლოგეტიკურ აზრებს უცხოობდა.

ჩვენამდე მოღწეული ქართული ტექსტი „სიბრძნე ბალავარისა“, თავისთავად ცხადია, ნაწილობრივ თუ ჩაითვლება თავდაპირველად, ანუ არქაულად. ტექსტის ფილოსოფიურ და ფილოსოფიურ განხილვას აქ ბეჭდო აქვს განაკეთებელი. დროს მასზე უქველად დაუმჩნევია თავისი კვალი, მაგრამ

არც იმის თქმა შეიძლება, რომ იგი შესწორდა გვიანი ბერძნული ტექსტის მიხედვით¹⁰.

ქართული აზროვნების თვალსაზრისით, ჩვენი ძეგლი ორ მომენტს უკუ-ჰყენს: ბუდიზმისაგან გამიჯვნისა და ანტიკური ფილოსოფიის არგუმენტაციის გამოყენებისა. ძეგლს უდავოდ აქვს ისტორიულ-ფილოსოფიური მხარე. ამას ფიქრობდნენ ისინი, ვინც მის ავტორად იოანე დამასკელს აცხადებდნენ. აღნიშნულის გამოვლენა ჩვენი ძეგლის ანალიზის საქმეა ორივე თვალსაზრისის გათვალისწინებით.

ბუდიზმი საქართველოს მიმართ არ იყო აგრესიული მოვლენა არც რელიგიური და არც პოლიტიკურის მიმართებით, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ქართველებსა და სხვებთანაც სავაჭრო ურთიერთობაში მოხვლას პირობებში ინდური კულტის მსახურნი, ინდოთა სავაჭრო ფაქტორიებში რელიგიურ მომსახურებასთან ერთად, პროპაგანდასაც ეწეოდნენ და თავის შეხედულებათა თუ თქმულებათა უპირატესობას ამტკიცებდნენ. როგორც აღინიშნა, ასეთი შეხედულების შესახებ საერთოდ შემონახულია ისტორიული ცნობები. დისკუსიასა და პოლემიკას სარწმუნოებათა შორის ამ საფეხურზე ჯერ კიდევ აქვს ადგილიც და გამართლებაც, რადგან, კერძოდ, ქრისტიანობაც არ მოსულა დოგმატიზმების საფეხურამდე, რასაც VIII საუკუნის შემდეგ ექნება ადგილი საქართველოში, როცა იოანე საბანისძე ქრისტეს გამოაცხადებს ერთადერთ წყაროდ ქეშმარიტებისა.

ეს არკვევს ისტორიულ ჩარჩოებს, როდეს უნდა გაჩენილიყო საქართველოში ისეთი ძეგლი, როგორც იყო „სიბრძნე ბალავარისა“. თუ VI საუკუნეში ქართველი რელიგიური მოაზროვნეები ეწევიან მეზობელ სარწმუნოებათაგან გამიჯვნას (მასდენიზმი, იუდაიზმი), ხოლო VIII საუკუნეში დოგმატიკურმა განწყობამ ზედმეტად აღიარა ყოველგვარი მტკიცება და საზოგადოდ მსჯელობა, მაშინ, ბუნებრივია, ბუდიზმისაგან გამიჯვნა VII საუკუნეში უნდა მომხდარიყო. ეს არაა იდეათა ფილიაცია, რადგან VII ს. ძეგლი არავითარის მხრით არ გამოიყვანება წინა საუკუნის ძეგლებიდან, როგორც მისგან არ გამომდინარეობს VIII საუკუნეში დამკვიდრებული დოგმატიზმი. VII საუკუნის ფილოსოფიური ინტერესები აღმოცენებულია როგორც შინაგანი — უკვე ძალაში შემავალი ფეოდალიზმის სოციალური გარემოთი, აგრეთვე იმ ფაქტორი ვითარებით, რაც შექმნა აღმოსავლეთით მიმართულმა სავაჭრო ურთიერთობამ, რამაც ერები ერთიმეორესთან შეხებაში მოიყვანა.

საქონელი ფეოდალურ საზოგადოებასაც ემსახურებოდა. ქართული ფეოდალიზმი თავისი საქონლის ტრიალით არა მარტო შინაგან, არამედ გარეგან ურთიერთობაშიც განაზღვრავდა. დეინში, როგორც ვიცით, ხედვობდნენ ერთმეორეს სხვადასხვა ერები და საქონლის ასეთ ბრუნვას კულტურულიც თან მიჰყვებოდა კვალდაკვალ.

მხედველობაში მისაღებია, რომ სირიელ-არაბთა ერთგულ მთლიანობაში ყოველთვის იყო ქრისტიანული წრე. უკანასკნელნი, შესაძლოა, ქართველებთან ერთად მონაწილეობას იღებდნენ ბუდას ბოაგრაფიის გადამუშავებაში. ამას მიუთითებს, სხვათა შორის, საკუთარ სახელთა დამუშავება, რასაც, ცნობილია,

ცოცხალი ურთიერთობისა და არა დამწერლობით-მწიგნობრული, და ისიც მცდარი, წაკითხვის დალი აზის.

მოთხრობა ბუდას შესახებ გადადიოდა ერთი ენიდან მეორეზე. ასე გავრცელდა იგი სხვადასხვა აღმოსავლურ ენაზე. თითოეულმა ამ ერმა თავისებურად ჩამოქნა ბუდას ქრისტიანად მოქცევის ამბავი—ვინ პროზითა და ვინ ლექსით. ზეპირი ტრადიციისა და ადრინდელი ჩანაწერის საერთობის გამო არ შეიძლება დაისვას საკითხი სესხების შესახებ. თითოეული ამ ერის მიერ ზეპირი მოთხრობისა და ჩანაწერის ათვისება უკუფენს მისი კულტურისა და აზროვნებისა და მწერლობის განვითარების დონეს.

ასეთი თვალსაზრისით უნდა იქნეს შესწავლილი „სიბრძნე ბალავარისა“ ქართულ ენაზე. უკვე აღინიშნა, რომ მისი ჩაწერა ქართულად მოხდა სულ უგვიანეს VII საუკუნის პირველ ნახევარში. იგი არ შეიძლებოდა არც VI საუკუნეზე ადრე მომხდარიყო, რადგან ბუდა გარდაიცვალა 543 წელს. VIII საუკუნეში ქართული რელიგიური აზროვნება დოგმატიკურია. იგი არ საჭიროებს, ზედმეტად თვლის ფილოსოფიურ არგუმენტაციას და ქეშმარიტების ერთადერთ წყაროდ რწმენას აღიარებს. ამდენად, ბუდას ცხოვრების დამუშავება, შესრულებული, შესაძლებელია, საერთო ძალით სხვადასხვა ეროვნების ქრისტიანთა მიერ, ჩაიწერა საქართველოში VII საუკუნის პირველ ნახევარში, საბაწმინდაში, ქართველი მწიგნობარის იოანე მოსხის (მესხის) მიერ, რომელზედაც შემდეგ თავში იქნება ნათქვამი.

ამას მიუთითებს თვით ძეგლი ზეპირი და დამწერლობითი ამბის მოხსენიებით, სადაც მწერლობითი რედაქცია მეტად პრიმიტიულად და აშკარად ებრძვის ზეპირ ინდურ თხრობას. VI — VII საუკუნე იოანე საბაწმინდელის მოღვაწეობის ხანა იყო, რომელმაც ძეგლს, ყველა მონაცემის მიხედვით, მისცა მწიგნობრული ხასიათი, როგორც ეს ქვემოთ (შემდეგ თავში) იქნება გარკვეული.

მოყვანილი გარემოებანი მოითხოვენ ჩვენი ძეგლის სხვადასხვა ელემენტების შესწავლას. ამ ანალიზმა საბოლოოდ უნდა ნათელჰყოს მისი ადგილი ისტორიულ პირობებსა და სოციალურ გარემოსთან დაკავშირებით. ლოგიკურად, მეტოდი ცნებათა თუ დებულებათა ურთიერთობისა არ შეიძლება დაედოს საფუძვლად ჩვენი ძეგლის ისტორიულ-ფილოსოფიური ადგილის გამოვლენას...

„სიბრძნე ბალავარისა“, როგორც გაიჩვენა, იდეოლოგიურად რთული მოვლენაა: მასში მოცემულია ორივე ნაკადი, რომელიც ქართული საზოგადოებრივი განვითარებით იყო ნაქარნახევი. არა ერთხელ დავრწმუნდით, და მომავალშიც, ნათელი გახდება, რომ საზოგადოებრივი განვითარება VII საუკუნეშიც არაა ისე მკვეთრად დანაწევრებული, რომ იდეოლოგიურმა დაპირისპირებამ პლატონის იდეალიზმისა და არისტოტელიკურ-სენსუალიზმის უფრო-წინააღმდეგობრივი დაპირისპირება მოგვეცეს. პლატონი და არისტოტელე როგორც ანტიპოდები იდეოლოგიური ბრძოლისა და მათი სიმფონიის ცდა უფრო მეტი პერიოდში, ასეთივე მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირების

ჩარჩოები, რომელთა მოცემას ახერხებდა ქართული საზოგადოებრივი განვითარების ტემპები და ხასიათი.

„სიბრძნე ბალავარისა“ ისეთი ძეგლია, რომელშიაც ორივე ნაკადი იბრძვის. ამ იდეოლოგიურმა ხლართმა არ უნდა შეგვაშფოთოს, რადგან აქ იგრძნობა ქართული სააზროვნო ტრადიციების გავრძელება. შედარებით VI საუკუნესთან ეს შეიძლება ნაბიჯი იყოს უკან, რადგან იქ იდეოლოგიური განსხვავება-დაპირისპირება ცალკეულ ძეგლებში და ცალკეულ მოაზროვნეთა სახით გამოიხატებოდა. მართალია, ეს რელიგიური აზროვნება იყო, მაგრამ რელიგიური აზროვნებაც იდეოლოგიაა და მის საფარქვეშ შეიძლება სოციალური დაპირისპირებისა და ბრძოლის ამბები ხდებოდეს.

VII საუკუნის საქართველო არაბთა შემოსევის ვითარებაში განიცდიდა ისეთ მდგომარეობას, როცა იდეოლოგიური დაკნინებაც მოსალოდნელი იყო. მართალია, ეს საბოლოოდ VIII საუკუნის აზროვნებაში გამოჩნდება, სახელდობრ, დოგმატიზმის განმტკიცებაში, მაგრამ VI საუკუნის შემდეგ პლატონიზმ-არისტოტელიზმის უფრო განაწევრებული, მკვეთრი დაპირისპირება უნდა გვექონებოდა. სინამდვილეში კი ერთ ძეგლში იყრის თავს ისევე მოწინააღმდეგე ელემენტები, რაც, შედარებით, ნაბიჯია უკან. მიუხედავად ამისა, კავშირი VI და VII საუკუნეთა შორის უდავოა: ორივე ანტიკურობის არსენალიდან სარგებლობს, ორივე ფანტასტიკურად „ნაერთი“ ფილოსოფიის ნაადაგზე დგას. განსხვავება აიხსნება საზოგადოებრივი ურთიერთობის კიდევ უფრო მოღუნებით. ამ პირობებში, გადაუდებელია „ბალავარის“ ჩაწერის ისტორიის გარკვევა, რასაც მიეყვება მისი შემსრულებლის—იოანე მოსხის (მესხის) ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლამდე. გვევ საკითხი საფუძველია ბალავარიანის ბერძნული მოგვიანო ტექსტისა და მისი ავტორის — ექვთიმე იბერის საკითხისა.

თავი მეთოთხმეტი

იოანე მოსხი (მესხი) როგორც ქართული „ბალავარიანის“
ავტორი და მისი ადგილი ქართული მწერლობისა და
აზროვნების ისტორიაში

როდესაც მეცნიერებაში მკვეთრად დაისვა საკითხი, თუ საიდან შემოვიდა საქართველოს სინამდვილეში ქართული ძეგლი „სიბრძნე ბალავარისა“, მაშინვე გამახვილდა საკითხი მისი ჩამწერას შესახებ. დასავლეთ ევროპის მეცნიერებამ ვერ მოახერხა ორი მომენტის ერთიმეორისაგან დაშორება, სახელდობრ, „ბალავარიანის“ აღრიცხული ჩანაწერისა და მოგვიანო გადაკეთების. ამიტომ დასავლეთში, როცა „ბალავარიანზე“ ლაპარაკობენ, თითქმის ყოველთვის მხედველობაში აქვთ მისი საბოლოო ბერძნული ტექსტი და მეცნიერება იკვლევს, თუ როდის ჩაიწერა ეს ბერძნული ტექსტი. მართალია, ზანდახან ისმის ლაპარაკი ბერძნული ტექსტის გადამეტაფრასების შესახებაც, მაგრამ ეს არაა ძირეული საკითხი თვითონ ტექსტის იმთავითვე წარმოშობის შესახებ.¹

აღნიშნული გარემოება მრავალ სიძნელეს ქმნის, რადგან იმთავითვე ნათელია, რომ ბერძნული ტექსტი და ისიც იმ სახით, როგორც ეს შემდეგ შემუშავდა, ვერ ჩაიწერებოდა იმ ადრე პირობებში, როდესაც ისტორიული სიტუაცია მომზადებული იყო ისეთი ძეგლის გასაჩენად, როგორიც არის „ბალავარიანი“. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ, — მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთმა მკვლევარმა შეამჩნია „ბალავარიანის“ ადრე გაჩენის აუცილებლობა, — ვერ მონახა ადამიანი, რომლისთვისაც ამ ძეგლის მიწერა შესაძლებელი აღმოჩენილიყო.

ეკონომიური და სოციალ-ისტორიული ჯანვითარების პირობებში ისეთი იდეოლოგიური ძეგლი, როგორიც იყო „ბალავარიანი“, უნდა გაჩენილიყო იმ პირობებში, როცა ქრისტიანობა ანუ ქრისტიანული მწერლობა, თუნდაც ერთი რომელიმე მოწინავე ხალხის მწერლობის სახით, წარმართობას ემიჯნებოდა. წინა აზიის ხალხთა ეკონომიური ურთიერთობისა და კულტურული დამოკიდებულების ნიადაგზე წარმართული იდეოლოგია იმიჯნება დაახლოებით V—VI საუკუნეებით. ამ პერიოდში გამახვილებულია იდეოლოგიური ბრძოლა წარმართობის წინააღმდეგ და მისი რეციდივები უკვე, შეიძლება ითქვას, ლიკვიდირებულია. ამის შემდეგ ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეთა შორის ისტორიულ სარბიელზე გამოვა ახალი ხალხი, რომელიც ახალ სავაჭრო და პოლიტიკურ ურთიერთობას გაშლის წინა აზიისა და მახლობელ როგორც აფრიკის, ისე ევროპის ტერიტორიების მონაკვეთთა შორის. ამ უკანასკნელი პროცესის იდეო-

ლოგიური გამოხატულება არის ისლამი. ამდენად წარმართობის წინააღმდეგ მებრძოლ ძეგლს VII საუკუნის აქეთ აღარ უნდა ვეძებდეთ. ამით აიხსნება რამდენიმედ ეს გარემოებაც, რომ „ბალავარიანში“ ისლამის წინააღმდეგ ბრძოლაზე ლაპარაკი არაა?

რა თქმა უნდა, იდეურად „ბალავარიანი“ შექტურვილია იმ ფილოსოფიური მონაცემებით, რომლებიც ანტიკური ფილოსოფიის ნიადაგზე შეიმუშავა აპოლოგეტმა მარკიანე არისტიდემ. მართალია, ეს ფილოსოფოსი მეორე საუკუნეში მოღვაწეობდა, მაგრამ მან მოიცვა ყველა შესაძლებელი სახე წარმართობისა და, გამოაცხადა რა ისინი ფილოსოფიური დავის საგნად, გამოსადეგი გახადა წარმართობის წინააღმდეგ საბრძოლველად მანამდე, ვიდრე ისლამის წინააღმდეგ ბრძოლა არ დაიწვა, როგორც საკითხი, წინა აზიისა და დასავლეთის ფილოსოფიური მუშაობის დღას წესრიგში. რამდენადაც ისლამის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ბრძოლა VIII საუკუნეში იწყება, ამდენად მარკიანეს გამოყენება VII საუკუნით და შეიძლება მისი პირველი ნახევრითაც უნდა განსაზღვრულიყო. მაშასადამე, ავტორი, როგორც თვითონ ფაქტი „ბალავარიანის“ პირველი ჩანაწერისა, უდავოდ VI—VII საუკუნეების მიჯნაზე ანუ VII საუკუნის პირველ ნახევარში უნდა ვივარაუდოთ. ამას იმთავითვე მიაქცია ყურადღება მეცნიერებამ, მაგრამ, გამოდიოდა რა იმ შემცდარი დებულებიდან, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ და რომლის აზრი იმაში მდგომარეობდა, თითქოს „ბალავარიანის“ თავდაპირველი ტექსტი აუცილებლად იგივე მოგვიანო ტექსტი უნდა ყოფილიყო, ამდენად მეცნიერება გამოუვალი მდგომარეობის წინაშე შედგა?

უკვე მომდევნო დროში ზოგი მეცნიერი აღნიშნავდა ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, იმეორებდა ზოგიერთის უფრო აღრინდელ მითითებას, თითქოს რაც VII საუკუნეში უნდა მომხდარიყო, ადვილად შეიძლებოდა გადატანილი ყოფილიყო VIII საუკუნეშიაც და მაშინ VIII საუკუნისათვის გამოსადეგი გახდა ადამიანი, მწერალი და მოაზროვნე VIII საუკუნისა, რომელიც უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდა. ეს იყო იოანე დამასკელი (გარდაიცვ. 749 წელს). ამ აზრის მომხრეები ამტკიცებდნენ, რომ ის იოანე, რომელიც აღნიშნულია უმრავლეს შემთხვევაში ბერძნულ ხელნაწერთა თავწერაში (ლემაში) და რომელიც საბაწმიდის მონასტრის ბერად იწოდება, უნდა ყოფილიყო ცნობილი იოანე დამასკელი, რომელსაც ქართული ძეგლები უწოდებდნენ „ხუცესად და მონაზნად“. ვინაიდან ქვემოთ ზედმიწევნითი ლაპარაკი იქნება „ბალავარიანის“ ტექსტების ირგვლივ და ავტორის საკითხთან დაკავშირებით, ამიტომ ჩვენ აქ არ შევალთ ამ საკითხების ზედმიწევნით გარჩევაში. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ დასახელებული ხელნაწერები და ძეგლები უდავოდ მიუთითებენ, რომ პირველი ჩამწერი ბერძნულ ენაზე „ბალავარიანის“ ტექსტისა უნდა ყოფილიყო იოანე საბაწმიდელი, რომელმაც იმოღვაწა VI—VII საუკუნეებში. ამდენად, ჩვენ წინაშე დგას საკითხი, რომელიც მეცნიერებამ დღემდე ვერ გადაუწყვეტია ამ იოანე საბაწმიდელის გარკვევისათვის. ვინაიდან, მეორეს მხრივ, ირკვევა, რომ ბერძნულს მოგვიანო ტექსტში უდავოდ აღილება იოანე დამასკელის ნაწერებისაგან ამოღებული და ერთიმეორეს-

თან შერწყმული, თითქოს იბადება ამის შესაძლებლობა ვიფიქროთ, რომ მისი ავტორი მართლაც იოანე დამასკელი იყო. მაგრამ თუ მხედველობაში იქნება მძილებული მთელი ის სიტუაცია, რომელშიაც უნდა მომხდარიყო თავდაპირველი ტექსტის ჩაწერა, მაშინ პირვანდელი ბერძნული ტექსტი არ იქნებოდა და ვერც იქნებოდა იოანე დამასკელის ტექსტის შემცველი.

რადგან უდავოა, რომ პირველი ბერძნული ჩანაწერის დრო VII საუკუნის პირველ ნახევარს ვერ გადმოსცილდება, ამდენად ზრუღიად ეკარგება ძალა დამასკელის ვითომდა ავტორობას, რადგან ეს ქრონოლოგურადაც შეუძლებელი იყო. მაგრამ ამასთან მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ მოგვიანო ტექსტში დამასკელის აზრები მართლაც მოიპოვება და ეს მხოლოდ იმას მიუთითებს, რომ პირვანდელი ბერძნული ტექსტი რაღაცა სახით გადამუშავებულ იქნა უკვე დამასკელის მოღვაწეობის შემდეგ, რადგან დამასკელის კარგ ცოდნას ყოველგვრე ექვს გარეშე მიუთითებს. ასეთ პირობებში მკვლევრები, რომლებიც სამართლიანად მიხედნენ, რომ ბერძნული ტექსტის პირველი ჩაწერა VII საუკუნის პირველ ნახევარში უნდა ვივარაუდოთ, აგრეთვე უნდა გარკვეულყოფენ იმ გარემოებაშიაც, რომ ეს პირველი ტექსტი დამასკელის შემცველი ვერ იქნებოდა და რომ იგი შედარებით უფრო მარტივი იქნებოდა მომეტებულად იმ ფაბულის შემცველი, რომელიც ინდოეთიდან იქნა შემოტანილი დართვით ზოგიერთი ელემენტისა, რომელიც ამ წარმართულ ძეგლს ქრისტიანულ ძეგლად გადააკეთებდა და ამით მას იდეოლოგიურად გამოსაყენებლად აქცევდა წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლის საქმეში.

თუ ყველა ამას გავითვალისწინებთ, მაშინ ადვილი ხდება იმ მძიმე მდგომარეობიდან გამოსვლა, რომელშიაც ჩავარდნენ მეცნიერები ზოტენბერგი, ე. კუნი და ყველა, ვინც იზიარებდა აზრს, რომ „ბალავარიანის“ ჩაწერას ძებნა VI—VII საუკუნეთა მიჯნას უნდა დაუკავშირდეს. ასეთ პირობებში ისმება საკითხი, ვინაა ის იოანე საბაწმიდის მონასტრის ბერი, რომელიც აღნიშნულია ბერძნული ტექსტების ზედწერაში და რომლის იოანე დამასკელად გამოცხადება არ მტკიცდება. ამ საკითხის გადასაწყვეტად საჭიროა აღდგენა იმ სიტუაციისა, რომელშიაც მოხდა „ბალავარიანის“ პირველი ბერძნული ტექსტის ჩაწერა. თანახმად ცნობებისა, რომლებიც დოკუმენტალურადაა შემონახული, „ბალავარიანის“ ჩაწერა მოხდა საბაწმიდის მონასტერში, სადაც ეს ამბავი მოიტანეს ერთმა თუ მრავალმა პირმა ინდოეთიდან. საბაწმიდაში მოსულმა, აღნიშნავენ, რომ საბაწმიდის მონასტერი ის ცენტრი იყო, რომელიც იზიდავდა სხვადასხვა ქვეყნიდან მოსულ პილიგრიმებს თუ საზოგადოდ საეკლესიო საქმეთა გამო მოარულთ. რა თქმა უნდა, ეს გარემოება ვერ ახსნის საბოლოოდ—რატომ მოვიდნენ საქციალურად საბაწმიდაში „ბალავარიანის“ ამბის მომტანნი და რატომ მიმართეს იმათ არა სხვებს, არამედ სწორედ იმ იოანეს, რომელმაც ეს ამბავი მოსულთა მონათხრობის ნიადაგზე ჩაწერა⁴.

რა თქმა უნდა, ეს ამბავი შემთხვევითი არაა. იმ პირს, ანუ იმ პირებს, რომელთაც ამბავი საბაწმიდაში მოიტანეს, უნდა სცოდნებოდათ წინასწარ ვისთან მიდიოდნენ და რა კავშირი ჰქონდა ასეთი ამბების ჩაწერასთან იმ იოანეს, რომელსაც ისინი ეძებდნენ. თუ ასე დადგება საკითხი და სხვანაირად იმ.

ტექსტების მიხედვით, რომლებიც იკითხება ბერძნული ძეგლის თავსა და ბოლოში, არ შეიძლება იყოს, მაშინ უნდა ვიკითხოთ, არსებობდა თუ არა საბაწმიდაში VII საუკუნის პირველ ნახევარში ისეთი იოანე, რომელიც ცნობილი იყო ასეთი ამბების ჩაწერით, სათანადო გამოცდილება და ინტერესიც გააჩნდა.

ამის გარდა არსებობს კიდევ ერთი ძირითადი საკითხი, რომელსაც ევროპის მეცნიერება ვერ ჰყვეტს: საიდან აიღო ევროპის მეცნიერებამ, რომ ბერძნული მანუსკრიპტების თავწერაში აღნიშნული ჩამწერი ინდოეთიდან მოტანილი ამბისა იოანედ იწოდებოდა და საბაწმიდის მონასტრის ბერ იყო. ასეთი რამე ხომ თვითონ ბერძნულ ტექსტებში არ იკითხება. ზოგიერთების მიერ მოწოდებული აზრი, თითქოს იოანეს სახელი გაჩნდა იოანე დამასკელის, როგორც ავტორის, ვითომდა ცოდნის ნიადაგზე, საკითხის გადაწყვეტად, რა თქმა უნდა. ვერ ჩაათვლება. ერთადერთი გზა, რომლითაც შეიძლება წარმოქმნილიყო ცნობა იმის შესახებ, რომ იოანე საბაწმიდელი იყო ბერძნული ტექსტის ჩამწერი, უნდა მომდინარეობდეს იმ პირველი ჩანაწერიდან, რომელიც გაკეთებულ იქნა X—XI საუკუნეების მიჯნაზე, როდესაც არსებობდა ერთგვარი ტრადიცია იოანეს, როგორც პირველი ტექსტის ჩამწერის, შესახებ².

ამდენად, ყველა მიმართულებით საქმე მიდის იმ იოანემდე, რომელიც VII საუკუნის მოღვაწე იყო. სწორედ ამ იოანეზე ამბობდნენ ზოტენბერგი და მასთან სხვები, რომ ერთადერთი, ვინც უნდა იგულისხმებოდეს მას ქვეშ. თითქოს შესაძლებელი იყო გვეგულისხმებია იოანე მოსხი. მაგრამ ამ აზრს, მაგალითად, ზოტენბერგმა მხარი არ დაუჭირა ორის მოსაზრებით: ქრონოლოგიურითა და სამწერლო სტილის მიხედვით³.

არც ერთი დასახელებული საბუთთაგანი არ მართლდება ისტორიულ-დოკუმენტალური თვალსაზრისით. ის გარემოება, რომ იოანე მოსხი მხოლოდ 603 წლამდე იყო საბაწმიდაში და შემდეგ მასთან თითქოს კავშირი შესწყვეტა, დასავლეთში წავიდა და რომში 619 წელს გარდაიცვალა, ოდნავადაც არაა დაკავშირებული სინამდვილესთან და ამდენად იოანე მოსხის საწინააღმდეგო საბუთად ვერ გამოდგება. მართალია, იოანე მოსხი 603 წელს გავიდა საბაწმიდიდან, მაგრამ ამ წასვლას იძულებითი ხასიათი ჰქონდა, რადგან იგი ლტოლვილი იქნა მუსლიმანთა შემოტევისაგან აღმოსავლეთიდან. იგი ჯერ წავიდა და შეეხიზნა ეგვიპტეში ალექსანდრიას, მაგრამ რადგან მუსლიმანთა შემოტევა არ შესუსტდა და ეგვიპტესაც დაემუქრა, ამიტომ იძულებული შეიქმნა რომში წასულიყო, სადაც ის, მართალია, ავად გახდა, მაგრამ ცოცხალი დარჩა⁴.

აღსანიშნავია, რომ ეს მოგზაურობა იოანე მოსხმა მართლაც არ შეასრულა, არამედ თავის მოწაფესა და მეგობართან — სოფრომ პალესტინელთან ერთად. სოფრომი იოანეს დაუმოწაფეს ჯერ კიდევ თეოდოსეს მონასტერში ყოფნისას, ხოლო იქედან ორივენი ერთად საბაწმიდაში გადმოვიდნენ. VI საუკუნის მიწურულში იოანე მოსხმა საგანგებოდ იმოგზაურა ეგვიპტეში — ალექსანდრიაში, სადაც იგი ხელმძღვანელობდა თავისი მოწაფის

მეცნიერულ მუშაობას ალექსანდრიის უმაღლეს იურიდიულ სკოლაში, რის შემდეგ მოსხი თავის მოწაფით სოფრომით უკან დაბრუნდა საბაწმიდის მონასტერში. 602-მ წ. იოანე მოსხი სოფრომთან ერთად გაიქცა საბაწმიდის მონასტრიდან, ეგვიპტეში ერთად შეაფარეს თავი და რომშიაც ერთად იყვნენ. მძიმე ავადმყოფობის დროს იოანე მოსხმა (მესხმა) დაუბარა სოფრომს წაეღო მისი ცხედარი სამშობლო მონასტერში და იქ დაესაფლავებინა. იოანე მოსხსა (მესხსა) და სოფრომს შორის, გარდა მეგობრული ურთიერთობისა, რომ მკიდრო სამწერლო თანამშრომლობა არსებობდა, ჩანს იქიდან, რომ ამასთან ერთად იოანე მოსხმა (მესხმა) სოფრომს დაავალა ეპატრონებია მისი წიგნისათვის სათაურით „სამოთხე“ („ლიმონარი“ λεμονάρ). ეს „სამოთხე“ წარმოადგენდა ნოველების ანუ მოკლე მოთხრობების კრებულს, რომლებიც იოანე მოსხმა (მესხმა) შეადგინა იმ მოგზაურობების დროს, რომელსაც იგი და სოფრომი ერთად ეწეოდნენ როგორც ეგვიპტეში, ისე პალესტინაში ტიგროსისა და ეფრატის სანაპიროებზე. ეს თხზულება უკუფენს იმ თავისებურს მოღვაწეობას, რომელსაც ეწეოდა იოანე მოსხი (მესხი) სოფრომთან ერთად. დაცულია დახასიათებები და მითითებები იმის შესახებ, თუ როგორ უყურებდა თავის ამოცანას იოანე მოსხი (მესხი) და რა სისტემა და მეთოდი ჰქონდა მას თავისი წიგნის შესრულებას. განსაკუთრებით აღნიშნულია ის, რომ, მოისმენდა რა ამა თუ იმ ადგილს რაიმე მოთხრობას სულიერო გმირების შესახებ, დაუყოვნებლივ ჩასწერდა მათ, რათა შემდეგ გამოეყენებინა იმ თხზულებების შესაარულებლად, რომელთაც იგი „სულის მარგებელ“ მოთხრობებად სთვლიდა.

ამრიგად, ირკვევა, რომ იოანე მოსხი (მესხი) არ წასულა საბაწმიდიდან მასთან კავშირის გაწყვეტის ნიადაგზე, არამედ გარეშე ძალის იძულებით, ხოლო როცა შესაძლებელი შეიქმნა უკან დაბრუნება, ის კვლავ დაბრუნდა საბაწმიდის მონასტერში და განაგრძო თავისი მოღვაწეობა. საფიქრებელია, ქრონოლოგიური მონაცემის მიხედვით, რომ იოანე საბაწმიდის მონასტერში იმ დროს, როდესაც მისი მოწაფე სოფრომი უკვე იერუსალიმის მღვდელმთავარია. ამ დროს უნდა მომხდარიყო, როგორც ჩანს, ინდოეთიდან იმ პირის დაბრუნება, რომელიც კარგად იცნობდა იოანე მოსხს (მესხს) და მასთან ისევე იყო დაკავშირებული, როგორც სოფრომ პალესტინელთან. ეს იყო ისაკი, სოფრომ პალესტინელის სულიერი ძე (პნძე πνευματικός) იმრიგადევე. რარიგადაც თვითონ სოფრომ პალესტინელი იყო იოანე მოსხის (მესხის) „სულიერი ძე“. მაშასადამე, ისაკმა იცოდა რა საქმის კაცი იყო იოანე, რომ ის „სულის მარგებელი“ ისტორიების ძებნასა და ჩაწერაში იყო. სწორედ ასეთი „სულის მარგებელი ისტორია“ ჩამოიტანა ისაკმა ინდოეთიდან და იგი პირდაპირ იოანე მოსხთან (მესხთან) გაეშურა. უკანასკნელმა ჩაწერა, ცხადია, ბერძნულად „ბალავარანის“ ამბავი, რაც შეიძლება მალე დაამთავრა იგი, რადგან იერუსალიმს უნდა წაეღო სოფრომისა და სხვების წასაქოთხავად. ყველა ეს ხალხი ბერძნულად კითხულობდა და პირველი ჩანაწერი იოანე მოსხს (მესხს) ბერძნულად უნდა გაეკეთებინა.

განა საფიქრებელია, რომ იმ სიჩქარის პირობებში, რომლებშიაც იოანე მოსხი (მესხი) წერდა „ბალავარიანს“, მას საშუალება ჰქონდა გაეშალა იგი მთელი იმ საერთოლით, რათა საღმრთო წერილის მოზაიკური ციტაცია და პატრისტოციული ფილოსოფიის ურთულესი იდეები ჩაექსოვა შიგ. ამიტომ უდავოა, რომ პირველი ბერძნული ჩანაწერი უნდა ყოფილიყო გაცილებით უფრო მოკლე, ვიდრე შემდგომი ბერძნული ჩანაწერი. ცხადია, რომ შემდგომი ბერძნული ჩანაწერი პირველ ბერძნულს არ ემყარებოდა, რადგან საამისო ცნობები არა გვაქვს. არც იმის ცნობები გვაქვს, რომ ეს პირველი ბერძნული ჩანაწერი იოანე დამასკელამდე არსებობდა და მან იგი განავრცო და გადაამეტაფრასა. ამკარაა, რომ ეს პირველი ჩანაწერი, იერუსალიმში სოფრომ პალესტინელი ისა და სხვა ძმათა წასაკითხავად დამზადებული, არ დარჩენილა, თუმცა მისი არსებობის ფაქტი უდავო და განუუქმებელია. მეცნიერებაში გამოითქვა აზრი, რომელიც ამერიკელ მეცნიერს რ. ლ. ვოლფს ეკუთვნის, რომ ქართულ ჩანაწერსა და მოგვიანო ბერძნულ ჩანაწერს შუა უნდა ყოფილიყო ერთგვარი შუასაფეხურებრივი ბერძნული ჩანაწერი „ბალავარიანისა“. ძნელია ვოლფის აზრის კონკრეტული გამოსახულების პოვნა, მაგრამ ერთი რამ მაინც ნათლად იჩვენება. თუ პირვანდელი ბერძნული ტექსტი დაიკარგა და ხელში არ ჰქონდა არც იოანე დამასკელს და არც ექვთიმე იბერს, რა საშუალებით განხორციელდა კავშირის გაბმა პირველ ბერძნულ ჩანაწერსა და შემდგომ მის ბერძნულ გადამეტაფრასებას შორის?

ამ საკითხზე მეცნიერებას პასუხი არ გააჩნია და ვერც ვერასოდეს ვერ მიიღებს პასუხს, თუ ის არ დაეთანხმა იმ თავისთავად ცხად დებულებას, რომ აღნიშნული კავშირის განხორციელება უნდა მომხდარიყო ორენოვანი შწერლის იოანე მოსხის (მესხის) მიერ ბერძნულის გვერდით ქართულად გაკეთებული ძეგლის მეოხებით. მაგრამ ამ ჰიპოთეზას დასაბუთება უნდა. რა თქმა უნდა, მისი პირდაპირი დასაბუთება იქნებოდა, მისი შედარება რომ ხერხდებოდეს ადრინდელ ბერძნულ დედანთან, მაგრამ თუ შედარება ქართული ტექსტისა მოგვიანო ბერძნულ მეტაფრასთან გაარკვევს უშუალო კავშირს ბერძნულსა და ქართულ დედანს შორის, მაშინ საკითხის დასმა და მისი მტკიცების აქ გაგრძელება კანონიერი ჩანს.

საკითხის მტკიცე ნიდაგზე დაყენებისათვის მაინც ნათქვამი არ კმარა. საჭიროა ტექსტუალურად დავამტკიცოთ, რომ იოანე მოსხი (მესხი) მართლაც იყო ორენოვანი შწერალი, რომ მან პარალელურად დაწერა „სამოთხე“ და ბერძნული „ლიმონარი“. ამ ორი თხზულების ადგილებმა უდავოდ უნდა გაარკვიონ, ერთის მხრივ, რომ ისინი, ე. ი. ეს ორი ტექსტი — ქართული და ბერძნული, ერთიმეორის პარალელურად მიმდინარეობენ, ერთიმეორესთან სტილისტურ და იდეურ კავშირშია. მეორეს მხრივ, შედარებამ უნდა დაამტკიცოს, რომ „სამოთხე“ და ქართული ჩანაწერი „ბალავარიანისა“ ერთი და იმავე ავტორის გაკეთებულია, ე. ი. რომ იოანე მოსხი (მესხი) არის ავტორი ქართული ჩანაწერისა. ზემოთ აღინიშნა, რომ პირველნი მკვლევარნი იოანეს საკითხისა ქრონოლოგიაში შემცდარნი იყვნენ: იოანე მოსხი (მესხი) არც მოხსნილა საბაწმიდის მონასტრიდან 603 წელს, არც არასოდეს კავშირი არ

გაუწყვეტია თავის მონასტერთან, არც 619 წ. რომში არ გარდაცვლილა. უკანასკნელ გარემოებას ადასტურებს იოანე მოსხისა (მესხის) და სოფრომის მიერ 619 წელს გარდაცვლილ ალექსანდრიის არქიეპისკოპოსის იოანე მოწყალეს ცხოვრების აღწერილობა. ამავე გარემოებას ადასტურებს ის ამბავი, დოკუმენტალურად დადასტურებული, ბერძნულ ტექსტებზე დამყარებული, რომ იოანე მოსხი (მესხი) დასაფლავდა სოფრომ პალესტინელმა თეოდოსეს მონასტრის სასაფლაოზე 634 წ., რომლის შემდეგ, თანახმად ამ ცნობისა, სოფრომი იერუსალიმში აღარ დაბრუნებულა და დანარჩენი ხანი თავისი ცხოვრებისა იმავე თეოდოსეს მონასტერში თავისი მასწავლებლს ცხედრის ახლოს გაატარა.¹⁰

როგორც აღნიშნა, მეორე გარემოება, რომელსაც ხაზს უსვამდა ჩვენი ძეგლის პირველი მკვლევარი ზოტენბერგი, მდგომარეობდა სტილს საკითხში. ზოტენბერგი ფიქრობდა, რომ შეუძლებელია დავუშვათ, თითქოს „სიბრძნე ბალაჟარის“ ავტორი და ავტორი „სამოთხისა“ ერთი და იგივე პირი ყოფილიყო, რადგან ამ ორ ძეგლს შორის არსებითი განსხვავება არსებობდა სტილისა და, საზოგადოდ, მთელი იდეურ-ლიტერატურული მხრივ.

არც ეს აზრი მართლდება ლიტერატურული ძეგლების მიხედვით. „სამოთხე“ შეადგენდა შედეგს ხანგრძლივი დაკვირვებისა და მრავალი სხვა შემთხვევის ჩაწერისა და მისი მიზანი იყო სულიერა აღზრდისათვის ანუ ზედიზედ მარგებლობისათვის სამსახური. ამდენად მისი სტილი არც შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვაგვარი, თუ არა ყველასათვის მისაწვდომი, მარტივი და გასაგები. ასეთ შემთხვევაში სიმარტივე გამოთქმის ფორმებისა ნაკლად კი არ ჩაითვლება, არამედ მიღწევად და მეცნიერებამ კიდევ შეაფასა ამ მხრივ იოანე მოსხის (მესხის) „სამოთხე“. პირიქით, მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ იოანე მოსხი (მესხი) ზედმიწევნით ფლობდა მარტივსა და პოპულარულ სტილს. სწორედ ამის გამო იყო, რომ ამ მისმა თხზულებამ ვეებერთელა პოპულარობა მოიპოვა. ჯერ კიდევ ნიკეას მეორე მსოფლიო კრებაზე, როცა საკითხი ეხებოდა ხატის თაყვანისცემის ისტორიას, წამოიჭრა საკითხი ამ გარემოების სიძველის განსამტკიცებლად წაკითხულა ყოფილიყო ადგილები „სამოთხიდან“, რაც იქვე შესრულებულ იქნა.¹¹

ეს გარემოება ადასტურებს, რომ „სამოთხე“ ფრიად სერიოზულ თხზულებად იყო მიჩნეული, რადგან საეკლესიო ყრილობებზე ჩვეულებად იყო ისეთი ძველი წიგნების წაკითხვა, რომელთაც თავის დროზე დიდი გავრცელება და მოწონება ჰქონდათ.

მართალია, ნიკეას კრებაზე „სამოთხე“ წაკითხულ იქნა ავტორის სახელის დაუსახელებლად, მაგრამ ეს არც არავის აკვირვებდა მაშინდელი მიღებული ჩვეულების თანახმად. დავა, რომელიც ატყდა მომდევნო ხანაში „სამოთხის“ ავტორის ვინაობის შესახებ, სინტერესთა იმ მხრივ, რომ ეს თხზულება სოფრომ პალესტინელს დაწერილად მიაჩნდათ¹². რა თქმა უნდა, ეს უკანასკნელი გარემოება შემთხვევითი არ იყო, რადგან სოფრომ პალესტინელს მართლაც ჰქონდა კავშირი დასახელებულ თხზულებასთან, მაგრამ არა როგორც ავტორს, არამედ როგორც ამ წიგნში გამოყვანილ ერთ-ერთ პირს. ამას გარდა, თვით იოანე მოსხმა (მესხმა) მიუძღვნა თავისი წიგნი მეგობარსა და „სულიერ

ძეს“ სოფრომ პალესტინელს. ყველა ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, აძლევდა საბაბს მომდევნო თაობებს ეფიქრათ, რომ იოანე მოსხის (მესხის) წიგნი „სამოთხე“ თითქოს სოფრომ პალესტინელს ეკუთვნოდა. ამასთან ისიცაა მხედველობაში მისაღები, რომ სოფრომ პალესტინელმა, როგორც საეკლესიო მოღვაწემ და მწერალმა, დაფარა იოანე მოსხი (მესხი). უთუოდ ამით უნდა აიხსნებოდეს ისიც, რომ ისეთ გამოჩენილ საეკლესიო-სალიტერატურო მოღვაწესაც კი, როგორც იყო იოანე დამასკელი, ეგონა, რომ „სამოთხე“ სოფრომ პალესტინელის ნაწარმოები იყო. ვინ ეფიქრებდა, თუ შემდეგ იოანე მოსხის (მესხის) მეორე ნაწარმოებს, როგორც ეს ირკვევა დღეს დოკუმენტალური მონაცემებით, თვით იოანე დამასკელს მიაწერდნენ¹³.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ იოანე მოსხის (მესხის) თხზულებანი შეიძლება შედარებულ იქნეს ზოგიერთ ანტიკურ თხზულებასთან, რომელთა შორის პლატონის დიალოგები და ციცერონის ზოგიერთი ნაწარმოები არის აღნიშნული. ყველა ეს გარემოება, რომელიც ზემოთ იქნა დასახელებული, საეკლესიო ნიშნავდეს, თითქოს იოანე მოსხის (მესხის) „სამოთხე“ მდარე ღირებულების იყო სტილისტურად და იდეურად.

ის გარემოება, რომ იოანე მოსხმა (მესხმა) თავისი თხზულება „სამოთხე“ ანუ „ლამონარი“ სოფრომ პალესტინელს მიუძღვნა, საინტერესოა სტილისტური საკითხის გადასაწყვეტად, რადგან ეს მიძღვნა უკვე აღარაა ფართო გავრცელებისათვის დანიშნული. მისი აღრესატია თანამედროვე მაღალი კულტურის მქონე პიროვნება სოფრომ პალესტინელი და ამ შემთხვევაში ავტორი არ იყო შებოქილი პოპულარობის ანგარიშის გაწევით და წერდა ისე, როგორც ეწერებოდა და თავის აზრებს გამოთქვამდა ისე, როგორც ეს მათ სიღრმეს შეეფერებოდა. ამიტომ იმაზე მსჯელობისათვის, რომ იოანე მოსხს (მესხს) შეეძლო ეწერა კიდევ სხვა სტილით, ვიდრე დაწერილია მისი ნოველები, დასტურდება ზწორედ ამ მიძღვნის საშუალებით. იმის გასარკვევად, თუ რამდენად მაღალი სტილით შეეძლო ეწერა მოსხს (მესხს), საკმარისია ზოგიერთი ადგილის მოტანა დასახელებული მიძღვნისაგან. ეს მიძღვნა იწყება ასე:

„საყუარელნო, ხილვამ სამოთხისამ ზაფხულის სავეს არნ ყოვლითა საწადელლითა და გულისსათქუმელითა განცთამთა, რამეთუ განაცხრობნ თულთა ხილვამ ყუაველითა მისთა სიმეწამულისამა და თანაწარმავალთა დაყოვნებნ ხილვამ მისი და მრავალფერებამ ყუაველითა მისთამა და რამეთუ აღავსებნ საყნოსელთა სურნელებამ მისი და განამხიარულებნ გონებასა ყნოსამ მისი და ტკბილად გემოვანყოფნ პირსა გემომს-ხილვამ ნყოფთა მისთამ და განანათლებნ გონებასა საშუებელი სანოვაგეთა მისთამ“¹⁴.

ასეთია შესავალი დასახელებული მიძღვნისა, რომელშიაც დასაწყისშივე მოცემულია ლამაზი პოეტური სახე სულიერი ჭეშმარიტებისა, რომელიც გრძნობადი და ფიზიკური ნიშნებითაა გადმოცემული. ამ გარემოებას არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს, რადგან უაღრესად სასულიერო იდეები თავის ნათელსაყოფად დაკავშირებული არიან განცდების, საამოვნების ესთეტიკურსა და გემოვნების მოვლენებთან. გაეაგრძელოთ:

„ეგრეთვე შრომანი წმიდათა და სულეერთა მამათანი და სათნოებანი მათნი მრავალფერნი ჯერ არიან მოთხრობად, შვილო ჩემო სოფრომი, რომელთა შინა აბოვების მრავალი სარგებელი სულთა საცხოვრებელად, რომელნი იგი შეუნიერად ყუაოდეს ჟამთა ჩუენთა, ვითარცა ხე თანწარსადინელსა წყალთასა, რამეთუ მადლითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა შემკობილ იყვნეს ყოვლითა კეთილისა საქმითა და სარწმუნოებითა, რომელთაგან მნებაჲს მოხილვად ვარდი იგი სათნოებათა მათთაჲ და შეთხზვად გვკვავნი ყუავილთა მათგან დაუქნობელთა უხრწნელისა მის სამოთხისათა, რამათა მით გვკვავოსან-ვეო თავი შენი, შვილო ჩემო საყუარელო სოფრომი, და შენ მიერ თავნი ყოველთა მორწმუნეთანი. ამისთვის უწოდე წიგნსა ამას სამოთხე-საშულაბათა მათთვის სიხარულთა, რომელნი ამას შინა აბოვებიან მეძიებელთათვის და აწ ქეშმარიტად დაჯერებულ იყავნ საღმრთოჲ ეგე სიყვარული შენი, შვილო ჩემო, რამეთუ შეცკრიბე ყოველი ესე თქმული ქეშმარიტად, რომელსა შინა არა არს იქვ, ვითარცა ფუტკარმან რაჲ შეცკრიბოს მრავალფერთა ყუავილთაგან სიტკობებაჲ და შექმნას იგი გოლად ქურტყელსა შინა ერთსა, ესრეთვე მე შეცკრიბენ მრავალფერნი ესე სათნოებანი წმიდათა მამათანი სულთა სარგებლისათვის და დაწერენ წიგნსა ამასა შინა“.¹⁵

ამ მიძღვნის გადაკითხვა ნათელს ყოფს, თუ როგორ შეეძლო წერა მის ავტორს. ეს ერთი. მეორე, რომ იგი მიზნად ისახავდა სულთსათვის „მარგებელი“ თხზულების შექმნას. აღნიშნულია მეთოდი, რომლითაც შესრულებულია შრომა, ხაზგასმულია გამოსახვის ფორმა და ყველაფერი ეს გაკეთებულია იმ მიზნით, რომ მიუძღვნას ეს თავის მოწაფეს ვითა გონებრივი სამკაული. ამჟამად, რომ ასეთი თხზულების ავტორისათვის უსამართლოა ისეთი დაბალი შეფასების მიკუთვნება, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, და, შეიძლება ითქვას, ეს შეფასება ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია.

მაგრამ ახლა საინტერესოა მეორე, სახელდობრ ის, რომ „სამოთხისა“ და ბერძნული „ლიმონარის“ შედარება ნათელჰყოფს, რომ ეს ორი თხზულება არაა ერთიმეორისაგან ნათარგმნი, არამედ წარმოადგენს ერთი და იმავე ავტორისაგან დაწერილს, ორ პარალელურ თხზულებას — ბერძნულსა და ქართულ ენაზე. დღესდღეობით ძნელია იმაზე მსჯელობა, რომელი ტექსტი დაიწერა პირველად. ფაქტი ისაა, რომ თხზულება დაიწერა 619 წლამდე, როდესაც მძიმე ავადმყოფობაში მყოფმა იოანე მოსხმა (მესხმა) თავის მოწაფეს სოფრომს თავისი თხზულება ჩააბარა საპატრონოდ. თავისთავად ცხადია, რომ ეს ტექსტი ანუ ეგზემპლარი, რომელიც მან სოფრომს ჩააბარა, ბერძნულ ენაზე იქნებოდა დაწერილი. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ იოანე მოსხს (მესხს) ქართული ვარიანტი თავისი თხზულებისა იმდროისათვის უკვე დაწერილი ჰქონდა და ისიც შესაძლებელია, რომ ეს ქართული ვარიანტი მან უკვე მოასწრო გადაეცა სინას მთაზე ქართველებისათვის, სადაც იგი ხშირად მიდიოდა ხოლმე¹⁶. მაგრამ მთავარია არა ეს, არამედ ის, რომ დღევანდელი ტექსტების შედარება, ბერძნულსა და ქართულსა, არ სტოვებს ექვს, რომ ავტორი ორიენოვანი მწერალია — ბერძნულსა და ქართულ ენაზე. საკმარისია შევადაროთ

ამ მხრივ რამდენიმე ადგილი. აი თუნდაც პირდაპირ შესავალიდან. მაგალითად, მიმართვის ფორმა გადმოცემულია:

1. „შვილო ჩემო სოფრომი“.

ξερὸν καὶ πιστὸν τέκνον Σωφρόνιε.

2. „ბერკუნოსან-ეყო თავი შენი, შვილო ჩემო საყუარელო სოფრომი, და შენ მიერ თავნი ყოველთა მორწმუნეთანი“.

στειφαινον... πιστοφέρω σὺν τέκνον πιστοτάτου καὶ διὰ σὺν ἡμεῖς πατρ..

3. „შვილო ჩემო“.

τέκνον.

ამ მიმართვის უბრალო შედარებიდანაც კი ნათელი ხდება, რომ ბერძნულ ტექსტში უფრო მეტია შესაქებელი ეპითეტები, ვიდრე ქართულში, რის ვიწერა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ბერძნული ტექსტის რედაქტორისათვის — სოფრომისათვის, რომელსაც, როგორც აღინიშნა, იოანე მოსხმა (მესხმა) მიანდო ბერძნული ტექსტი გამოსაცემად. შემდეგ, აღსანიშნავია, რომ ქართული ტექსტი უფრო სუბიექტურადაა განწყობილი — მაგალითად, „საყუარელო ჩემო სოფრომი“, რაც არაა ბერძნულში. მეორე მოყვანილ მაგალითში, ბერძნულთან. შედარებით, ქართულში არის განსხვავება „თავნი ყოველთა მორწმუნეთანი“, რასთან დაკავშირებით ქართულ ტექსტში ინტიმური სიანლოვის საჩვენებლად დასჭირდა სიტყვა „საყუარელო“, რის გაქორცვაც, შესაძლოა, ავტორმა საჭიროდ არ დაინახა ბერძნულ ტექსტში.

კიდევ ერთი მაგალითი იმავე მიძღვნიდან. ქართულ ტექსტში არის გამოთქმა, რომელიც დავითნის ერთ ადგილს მოგვაგონებს (დავითნი 1, 3) — „ვიითარცა ხე წარსადინელსა წყალთასა“, მაგრამ ამის წინ არაა ნათქვამი ქართულში „თანახმად ნათქვამისა დავითნში“ (χατὰ τὸ ψαλμῆδον ἐκείνου λέγειν). ეს უკანასკნელი ჩანართი შეიძლება უკვე რედაქტორს ეკუთვნოდეს, მაგრამ ასეთ შესაძლებლობას წინ უდგას ის უბრალო გარემოება, რომ საექვთა სოფრომს ხელთ ჰქონებოდა ანუ წაეკითხა ქართული ტექსტი. ძნელი დასაშვებია, უკეთეს ქართული ბერძნულიდან იქნებოდა თარგმნილი, რომ ამ თარგმნის დროს გამოტოვებული ყოფილიყო მითითება დავითნზე. ამიტომ სინამდვილესთან ახლო უნდა იყოს, რომ ავტორმა, ე. ი. იო ა ნ ე მ ო ს ხ მ ა (მ ე ს ხ მ ა), ის, რაც აკლდა ქართულს, ჩაუმატა ბერძნულში. ამ ადგილის შესამოწმებლად შეიძლება გამოდგეს მისი შედარებაც ლათინურ ტექსტთან. სხვათა შორის, ეს ადგილიც გვაფიქრებინებს, რომ იოანე მოსხმა (მესხმა) „სამოთხე“ თავდაპირველად შესაძლებელია ქართულად დაწერა.

როგორც აღინიშნა, ეს უაღრესად მხატვრული თხზულება საუკეთესო ნიმუშებს გამოთქმისა იძლევა სწორედ მიძღვნის ტექსტში. აქვე იოანე მოსხი (მესხი) თავის მიზანს აძლევს შემდეგნაირ ფორმას, რომელიც მას აახლოებს წიგნის „სიბრძნე ბალავარის“ მიზანდასახულობასთან. ეს არის ადგილი:

„მე შევეკრიბენ მრავალფერნი ესე სათნოებანი წმიდათა მამათანი სულთა სარგებლისათჳს“.

τὰ ψυχροφελῆ τῶν πατέρων ἀρυστάμεινος κατῳρισμάματα.

თვითონ ტექსტში რომ ჩავიხედოთ, ყველგან დავინახავთ, რომ ამბები,

რომლებითაც იწყება ნოველები, რედაქტირებულია მაშინ მიღებული ფორმის თანახმად, ე. ი. „გვთხრობდა ჩუენ“ (δὴ γὰρ ἔπειτα ἦλθε). ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია უბრალო გადაფურცვლა მთელი წიგნისა. მართალია, ასეთი ფორმა მოთხრობათა დასაწყისისა მიღებული იყო იმ დროს, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ „სიბრძნე ბალავარის“ მოთხრობის დასაწყისი და იოანე მოსხის (მესხის) მოთხრობათა დასაწყისები სიტყვა-სიტყვით ერთნაირია. მსგავსება შემდეგშიაც გრძელდება. იოანე მოსხი თავისი წიგნის მიძღვნაში განსაკუთრებით აღნიშნავს, რომ იგი აღწერს თავის კრებულში მოყვანილ ამბებს „სრულიად ქეშმარიტად“, რაც სავსებით ემხრობა „სიბრძნე ბალავარის“ თავსა და ბოლოში ხაზგასმულ შეუცდომელად მოთხრობის პრინციპს. მართალია, ეს ამბები ასე ხაზგასმული არაა ქართულ „სიბრძნე ბალავარში“, მაგრამ მათი ყოფნა მოგვიანო ბერძნულ ტექსტში სტოვეებს შესაძლებლობას იმისა, რომ ამ მხრივ ზოგი რამის გამოვლენა და შესწავლა კიდევ შესაძლებელია.¹⁵

იოანეს ლიტერატურულ შესაძლებლობათა შესახებ მსჯელობის დროს და, განსაკუთრებით, მის მიერ ბერძნულ ენაზე მწერლობის დასაბუთებისათვის საჭიროა გაიკვევს მისი ბიოგრაფიის ზოგიერთი მომენტი — ვინ იყო იოანე მოსხი. თავის თავზე იოანე მოსხი, როგორც განდევილი (ანაკორტი), ძალიან ცოტას ლაპარაკობს. თავდაპირველად უნდა ვიკითხოთ, რას ნიშნავდა იოანეს სახელთან დაკავშირებული სიტყვა „მოსხი“. რომ ეს ზედმეტი სახელი არ იყო, ჩანს იქიდან, რომ იოანეს ასეთი ზედმეტი სახელი მართლაც ჰქონდა, სახელდობრ — εὐχρᾶς. სიტყვა მოსხი თავისთავადაც არ გამოდგებოდა ზედმეტ სახელად. როგორც სახელი კი იგი, მართლაც, გვხვდება თვითონ იოანე მოსხის მოთხრობათა კრებულშიაც. აქ, ამ კრებულის 186 ნოველაში ლაპარაკია ვინმე მოსხის, ტიროსიდან მოსული ვაჭრის, შესახებ. თავის დროზე მეცნიერებაში ასეთი სახელის გამოყენების გზით შეცდომა იქნა დაშვებული, რომელიც გამოიხატა ფოტის დებულებაში, თითქოს „იოანე სახელია, ხოლო ზედმეტი სახელი, ან შეიძლება მამის სახელიც, მოსხი. რომელიც ბერძნულად უნდა წაკითხული ყოფილიყო, როგორც Ἰωάνης τῶν Μόσχων (=იოანე მოსხისა (მოსხის ძე))¹⁶.

ამ შეხედულებამ ვერ ჰპოვა მეცნიერული გამართლება. მის წინააღმდეგ თავიდანვე გაილაშქრეს და აღნიშნეს, რომ იოანე მოსხი ბერძნულად უნდა იკითხებოდეს არა Ἰωάνης τῶν Μόσχων, არამედ Ἰωάνης ὁ Μόσχος. რა თქმა უნდა, ადგილი, სადაც ცხოვრობდნენ მოსხები ანუ მესხები, ასეთსავე სახელს ატარებდა. აქვე იყო მოთავსებული აგრეთვე „მოსხის მთები“ და საზოგადოდ მესხი ანუ მოსხი ეთნიურად ქართველთა ტომებს მიეკუთვნებოდა და საქართველოს სინამდვილეში ისტორიულად სათანადოდ აღინიშნებოდა, ისე როგორც მის ლიტერატურაში, სადაც სიტყვა მოსხი ანუ მესხი ახმარება საუკეთესო ქართველი მწერლის რუსთაველის მიმართ „მესხი მელექსი“.¹⁷ მეცნიერებაში გამოითქვა დასაბუთებული აზრი იმის შესახებ, რომ მოსხი ეთნიური, ეროვნული წოდებაა იოანესი. საამისოდ დოკუმენტალური მონაცემი არც-

ბობს, რომელიც ისტორიკოს როზვეიდას მიეწერება: მეცნიერებაში იყო ცდა, თითქოს იოანე მოსხი დამსკოდან იყოს აწრმოშობილი²⁰. ეს ცდა ფრანგმა მეცნიერმა ს. ვეიემ (S. Vailhe) გააკეთა, მაგრამ ეს ცდა არ გამართლდა და, კიდევ მეტი, უსაფუძვლოც აღმოჩნდა. ამ მონაცემების მიხედვით ნათელია, რომ იოანეს ისევე ეწოდებოდა მოსხი, როგორც მეორე იოანეს — ლაზი, პეტრეს—იბერი და სხვ.²¹.

იგივე პირობები ნათელს ჰყოფს, თუ რატომ შეიქნა შესაძლებელი იოანე მოსხისათვის როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ენაზე მწერლობა. VI-VII საუკუნეებში, როდესაც ის გამოდის სამწერლო ასპარეზზე, საირაპალესტინასა და მის მახლობლად მდებარე საბზრეთ-დასავლეთ საქართველოს კულტურის ცენტრებს შორის ისეთი მკვიდრო კავშირია გაბმული, რომელიც მათ ერთ წრედ, ერთ ოჯახად აქცევს. თუ V საუკუნეში მაიუმში არა მარტო საფუძველი ჰქონდა ჩაყრილი, არამედ გაიშალა ორ ენაზე — ბერძნულსა და ქართულზე დიდი კულტურული მუშაობა, ასევე დიდი მუშაობა წარმოებდა სამხრეთ საქართველოში, ადრინდელ კულტურის ცენტრებში, რომლებიც მესხეთის მიწა-წყალზე იყო განლაგებული. იმავე VI-VII საუკუნეებში, როდესაც იოანე მოსხი მოღვაწეობს, აქვე სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში იწერება ბასილზარზმელის მიერ სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, რომელიც ადასტურებს როგორც კულტურულ, ისე ენობრივ გარემოს, რომელშიაც იოანე მოსხსაც უხდება მოღვაწეობა. დღეს მეცნიერებაში უდავოდაა დამტკიცებული, რომ სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება იმავე VII საუკუნეშია დაწერილი, რომელშიაც იოანე მოსხის „სამოთხე“ და, როგორც დღეს უკვე გარკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს, „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტიც.

აქად. კ. კეკელიძის მიერ ხაზგასმული სინტაქსური და სტილისტური უდავო დამთხვევა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტისა და „სერაპიონ ზარზმელის“ ცხოვრების აღწერილობისა დიდი მნიშვნელობის ფაქტად უნდა ჩაითვალოს. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ის პატარა, მაგრამ დიდი მნიშვნელობის მქონე შესწორება, რომელიც პავლე ინგოროყვამ შეიტანა სერაპიონ ზარზმელის ქრონოლოგიური დათარიღების საქმეში, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ კორნელი კეკელიძის ისტორიულ-ლიტერატურული დაკვირვება უდავოდ თავის სიმაღლეზე აღმოჩნდა²².

წინამორბედ თავში ორენოვან ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა შესახებ გარკვეულ იქნა ის პლეადა ქართველი მწერლებისა, რომელთა მნიშვნელობა განსაკუთრებულად უნდა აღვნიშნოს ამ ჩვენი პრობლემისათვისაც. იოანე მოსხი (მესხი) VI—VII საუკუნეებში, როგორც დადგენილ იქნა, ამ ორენოვან ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა რიგშია მოთავსებული. აქედან ნათლად გამომდინარეობს ის ამბავიც, რომ იოანე მოსხს (მესხს) ერთნაირად შეეძლო ეწერა როგორც ბერძნულად, ისე ქართულად. ჩვენ ზემოთ შევხებით „სამოთხის“ მხოლოდ მაძღვნის ტექსტს და აღმოვაჩინეთ მასში ისეთი პარალელური ადგილები, რომლებიც ქართულ-ბერძნული ტექსტის ურთიერთდამოუკიდებლობას მიუთითებდა. იგივე მეთოდი საჯახებით შესაძლებელია გა-

მოვიყენოთ თვითონ კრებულს ტექსტების მიმართ. ამისათვის საჭირო იქნება ნაწილობრივ მაინც შევადაროთ ეს მოთხრობები.

დავიწყოთ პირდაპირ პირველივე მოთხრობიდან. იგი ეხება იერუსალიმის არქიეპისკოპოსის წინადადებას ვინმე იოანე ბერისადმი, რომ მას დაეკავებია ხელმძღვანელის ადგილი თავის მონასტერში. მაგრამ ამ ბერმა არქიეპისკოპოსის წინადადებაზე უარი განაცხადა: — სინას მთაზე მივიღივარ სალოცველად და სანამ არ დავბრუნდები, მანამდე თქვენი წინადადების მიღება არ შემძლიაო. ამის შემდეგ მოვიყვანოთ ამ მოთხრობიდან საჭირო ტექსტი ქართულ ენასა და ბერძნულ ენაზე, რათა ისინი ერთიმეორეს შევადაროთ:

„ხოლო პატრიარქებან ჰრქუა მას: მამასახლის იქმენ და ეგრედ წავედ და ილოცე და კუალად იქეც მონასტერსავე თვისსა. ხოლო მან ჰრქუა: არა, არამედ პირველ წაიდე და ვილოცო და ოდეს კუალად ვიქეცე, დავემორჩილო ბრძანებასა შენსა და განუტევა იგი პატრიარქებან“²².

‘Ο δὲ ἀρχιεπίσκοπος, ἦν ἄγχα ἐν αὐτῶν: — γενέσθαι καὶ οὕτως ἀπελθεῖν, Οὐκ ἀνασχεθῆντα δὲ αὐτοῦ τὸν γέροντα, ἀπέλυσε, συσταξάμενον, μετὰ τῆς ἐπάνοδος τῆς ἡγεμονίαν κατὰδέξεσθαι.

ბერძნული და ქართული ტექსტის შედარება არ მისცემს არავის უფლებას ამტკიცოს, თითქოს ან ბერძნული იყოს ქართულიდან გადმოთარგმნილი, ან პირიქით. თანმიმდევრობა ბერძნულში გამოთქმებისა განსხვავდება ქართულისაგან. ასე მაგალითად, ბერძნული გამოთქმა τῆς ἡγεμονίαν κατὰδέξεσθαι გადმოცემულია არა ბერძნული გამოთქმის οὕτως ἀπελθεῖν-ის, არამედ ბერძნული გამოთქმის κατὰ τῆς ἐπάνοδος-ის შემდეგ, მაშინ როდესაც ქართულში „წარვედ და კუალად იქეც“ მისდევს ერთიმეორეს ერთ წინადადებაში. შემდეგ ბერძნული ტექსტის მიხედვით, იოანე გაშვებულ იქმნა პირობით „ანუ დაპირებით“ ἀπέλυσεν συσταξάμενον, მაშინ როდესაც, ქართული ტექსტის მიხედვით, იგი პირდება, რომ დაბრუნების შემდეგ დაემორჩილება არქიეპისკოპოსის ბრძანებას („ოდეს კუალად ვიქეცე, დავემორჩილო ბრძანებასა შენსა“). ეს უკანასკნელი ფრაზა სრულიად არაა ბერძნულ ტექსტში, რაც აიხსნება იმით, რომ ბერძნული ტექსტის მიზანდასახულობა, მიმართულება და აგებულება არ ეთანხმება ქართული ტექსტის აღნიშნულ ფრაზას, რადგან ქართულ ტექსტს სხვა განწყობა ახასიათებს.

ყველაფერი ეს უდავოდ ადასტურებს, რომ ერთი ტექსტი მოყვანილი მოთხრობისა არაა მეორე ტექსტის თარგმანი, არამედ გაკეთებულია ერთისა და იმავე ავტორის მიერ, რომელმაც ძალიან კარგად იცის თავისი თხზულების საერთო მიზანდასახულობა და თავისუფლად განაგებს ტექსტს, რომელიც ორივე კომპოზიციურ აღნაგობაში, ე. ი. ბერძნულსა და ქართულში, ერთნაირად ემსახურება ავტორის ერთსა და იმავე მიზანს. ორენოვანი მწერალი, როგორც იყო იოანე მოსხი (მესხი) და რომელსაც სხვა ქართველ ორენოვან მწერალთა რიგში ერთნაირად დიდი ადგილი ექირა, ძლევაგამოსილად განაგებდა თავისი აზროვნების მიმდინარეობას როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ენაზე

და ერთნაირად ასახავდა თავის აზრს ორივე ასპექტში, რომლებიც მისთვის, როგორც ავტორისათვის, ერთნაირად ადვილად მოჩანდა.

ავიღოთ კიდევ მაგალითი. ეს არის 26-ე მოთხრობა იმავე კრებულიდან — „სამოთხე“, „ცხოვრება ძმისა თეოფანესი“. მოისმინა რა ბ ე რ კ ი რ ა კ ო ზ ი ს ბაასი, თ ე ო ფ ა ნ ე ბერი ლაპარაკობს:

„ქეშმარიტსა გეტყვი მამაო, უკეთუმცა არა ნესტორი ვიყავ შჯულითა არცა განვეშორე სიწმინდისაგან შენისა“.

Κνήρι δέψα, έξϋν εις τήϋ χάραν μου
τοίς Νεστοριανοίς και σοισών και δικά
ταβήϋ τήϋ αιείαν ούδύναμαι έπει μετα
σση ειχον μεύνα²⁴.

ეს შემთხვევა ზემოთ მოყვანილი შემთხვევის საწინააღმდეგოა: აქ ბერძნულ ტექსტში არის ის, რაც ქართულში არ მოიპოვება, სახელდობრ, ბერძნულ ტექსტში ნათქვამია „მამაო, მართალს მოგახსენებ—მე რომ ჩემს ქვეყანაში ურთიერთობა არ მქონდეს ნესტორიანელებთან და ეს არ მიშლიდეს ხელს, შენთან დავრჩებოდი“. ეს ამბავი ქართულში უბრალოდაა გადმოცემული: „ქეშმარიტსა გეტყვი მამაო, უკეთუმცა არა ნესტორი ვიყო...“ აქ განსხვავება ფრიად საგრძობია. ბერძნულ ტექსტში ნათქვამია, რომ თეოფანეს თავის ქვეყანაში ნესტორიანელებთან ერთგვარი ურთიერთობა აქვს და შეტი არაფერი. გამოდის, რომ ბერძნულში ამბავი შერბილებულია: თეოფანე მხოლოდ თავის ქვეყანაში და ისიც მხოლოდ ურთიერთობა აქვს ნესტორიანელებთან, ხოლო რაც შეეხება მას თვითონ, აღიარებს თუ არა ის ნესტორიანელობას, ამასზე იგი სდუმს. ქართულ ტექსტში ყოველგვარ გასამართლებელ გარემოებათა გარეშე პირდაპირ და მოჭრილად ნათქვამია: „უკეთუმცა არა ნესტორი ვიყავ შჯულითა“... რასთან გვაქვს აქ საქმე — თარგმანთან, გაუგებრობასა თუ კიდევ სხვა რამესთან? გამოდის, რომ ქართული და ბერძნული ტექსტები ერთსა და იმავე თემას ისეთ ვარიაციებს უკეთებენ, რომლებიც დოგმატურ საკითხებშიაც კი ერთიმეორეს შორდება, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში მაინც ერთი და იგივე შედეგი გამოდის. ეს აიხსნება მით; რომ ორი სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან განსხვავებული, ტექსტის ავტორი ერთი და იგივეა, რომელიც სხვადასხვა ასპექტებს შიგნიდან ხედავს, თავისუფლად მიჰყვება მათ და თავისი აზრების არა მარტო ნიუანსებს, არამედ ძირეულ განსხვავებებს ხან ერთ, ხან მეორე ენას მიანდობს. მთარგმნელს აქ საქმე არ ჰქონდა—საკითხს სწყვეტდა ო რ ე ნ ო ვ ა ნ ი ა ვ ტ ო რ ი.

არაა საჭირო თავი მოვაბეზროთ მკითხველს პარალელური ტექსტებით. „სამოთხის“ მიძღვნის ტექსტის ანალიზმა და „ლიმონარის“ სხვადასხვა არსებითად განსხვავებული ორი მოთხრობის შედარებამ ისეთი შედეგი მოგვცა, რომლის გაგრძელება მთელი კრებულის მიმართ შეიძლება და, ვინც მოისურვებს ამის გაკეთებას, ადვილ საქმეს წარმოადგენს.

დასკვნა: იოანე მოსხი (მესხი) მისი თანამემამულე ორენოვან მწიგნობარ-მოაზროვნეებთან ერთად — ბაკურთან IV საუკუნეში, იოანე ლაზთან V საუკუნეში, პეტრე იბერთან იმავე V საუკუნეში, ექვთიმე იბერთან X—XI სს. და იოანე პეტრიწთან XI—XII საუკუნეებში — წერდა

როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ენაზე. ამოვდივართ რა აქედან და ვიღებთ რა მხედველობაში, რომ ყველა საბუთმა საბაწმინდის მონაზონ იოანესთან, როგორც ინდური ამბის ჩამწერთან, მიგვიყვანა, არ იქნება უსაფუძვლო მიზანდასახულობა სულის მარგებელი ორი თხზულების „სამოთხისა“ და „სიბრძნე ბალავარის“ ავტორების იგივეობის საკითხის დაყენება და მისი გადაჭრის ცდა. სხვანაირად საკითხი ასე ისმის—ხომ არაა რაიმე შესაძლებლობა მოეწყოს იმ ორი ტექსტის შედარება, რომელთაც ერთნაირად აწერია სოფრომ პალესტინელის სახელი და ხომ არ შეუძლია ამას მიგვიყვანოს ისეთ მდგომარეობამდე, რომ ერთი ტექსტის ავტორი, სოფრომ პალესტინელის მოხსენიების შემცველი, მაგალითად „სამოთხე“, მეორე ტექსტის ასევე სოფრომ პალესტინელის სახელის შემცველ ტექსტს, სახელდობრ „სიბრძნე ბალავარისას“, შევადაროთ და ამ შედარების ნიადაგზე მათ შორის კავშირის აღმოჩენა ვცადოთ.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ყველაზე მარტივი და ნათელი ფორმულირება ჩვენი ამოცანისა ამ საფეხურზე უნდა შეიცავდეს შედარებას „სამოთხისა“ და „სიბრძნე ბალავარისა“. უკვე გარეგნული მონაცემება, როგორიცაა საკომპოზიციო მომენტი, მისი მიღებული ფორმით მოთხრობის საწყისისა—„გვითხრობდა ჩვენ ესა და ეს“ და აგრეთვე შინაარსეული მიზანდასახულობის მომენტი, რომ ორივე წიგნი გამოჩენილ მამათა და საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერილობის საშუალებით „სულის მარგებელ ისტორიას“ აღწერასა და მოთხრობას გულისხმობს, მიგვითითებს ჩვენ ასეთი შედარების არა მარტო შესაძლებლობაზე, არამედ ნაყოფიერი შედეგის მიღებაზე. ადრეც იყო აღნიშნული, რომ როზვეილმა „ლიმონარის“ წინასიტყვაობაში ნათლად აღნიშნა ის მეთოდი, რომელსაც იოანე მოსხი (მესხი) იყენებდა თავისი მოთხრობების შედგენის დროს. იგივე მეთოდი უდავოდ გამოყენებულია „სიბრძნე ბალავარის“ შედგენის დროსაც. მოსხინისა და ჩაწერის მომენტები, ამრიგად აღნიშნული, უდავოდ დამახასიათებელია ორივე თხზულებისათვის. როგორც „ლიმონარის“ ამბები, ისე „სიბრძნე ბალავარის“ ჩანაწერი რამდენიმე მომენტში ხელებიან ერთიმეორეს: 1. მოთხრობილ ამბავთა ჩაწერა, 2. ეს ამბავი უდავოდ გამოჩენილ რელიგიურ და სასულიერო გმირებს უნდა ეხებოდეს და 3. ყველაფერა ეს ხაზგასმით ქეშმარიტად უნდა იყოს გადაცემული. განსხვავებით მოგვიანო ბერძნული ტექსტების თავწერისაგან, სადაც აღნიშნული იყო „სულის მარგებელი ისტორია“, როგორც „ლიმონარში“ („სამოთხეში“), ისე ქართულ „სიბრძნე ბალავარში“ ხაზგასმულია სულის მარგებლად საქმეთა გამოყენება. ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“ პირდაპირ ლაპარაკობს, რომ მასში მოცემულია: „ს ა ქ მ ე ნ ი ამა სოფლისანი, ფრიად სარგებელნი სულიანი“²⁵. ასეთივე ხაზგასმა საქმეთა და სხვ. და სწორედ ამ საქმეთა მარგებლობა სულისათვის არის აღნიშნული „სამოთხის“ მიძღვნის ტექსტში. „სამოთხეში“ მისი ავტორი იოანე მოსხი (მესხი) მიმართავს სოფრომს: „შენ ნახავ მოთხრობაში წმინდა მამათა კეთილ საქმეებს“—*Ἐπὶ τῶν εὐχὰν ἄνθρωποι ἀρετὰς ἀγαθῶν καὶ ἁγίων*. ეს განსხვავება უმნიშვნელო არ არის. ამას ემატება ის ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომელიც გამოირკვევა უკვე ტექსტების უშუალო შედარებით. ნევეუდგეთ ამ შედარებას. ავიღოთ „სამოთხიდან“ მოთხრობა ოგ, რომელიც თავისი

თემატიკით, სიუჟეტის განვითარებითა და გმირთა მოქმედების მოტივაციით ჩამოგავს „სიბრძნე ბალავარისი“-ს სათანადო ადგილს.

„ს ა მ თ ხ ე“

„იყო... ხუცესი ფრიად საკვრველი, რომელ... მშობელთა მისთა... თვნიერ ნების მისისა აქორწინეს და მოჰგვარეს მას ცოლი, დედაკაცი პირმშვენიერი... ხოლო მან არა ხოლო ძუ კოცთა რგი გემოი შეუღლებისა შეურაცხყო, არამედ ყოვლადვე არა ანება განხრწნაი ქალწულებისა თვისისაი და აგრეთვე არწმუნა დედაკაცსა მას, რაათა დაადგნენ ორნივე უბიწოებით ქალწულებისა შინა. და დაისწავეს ორთავე დავითი და ფსალმუნები ეკლესიასა შინა“.

„ს ი ბ რ ძ ნ ე ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ს ი ა“

...ხოლო მეფესა ჰყუა ქალი ქმნულკეთილი... და სხუანიცა ქალნი... და მოუწოდა ყოველთა და რქუა მათ: რომელნიცა აღსძრათ ძე ჩემი გულისთქმად და მოიყვანოთ ნებასა ზორცთასა... გყო ცოლად ძისა ჩემისა... ხოლო იგი... წინ აღუდგებოდა გულის სიტყვათა; ხოლო ასული იგი მეფისა... ფრიად უყუარდა სიბრძნისა და გონიერებისა მისისათვის და ასწავებდის შჯულსა ქრისტესსა...“²⁶

ამ მოთხრობებში ძირითადი გარემოებანი ერთიმეორეს უდავოდ ჰგავს; განსხვავება არის მხოლოდ მეორეხარისხოვან ელემენტებში. ორივე შემთხვევაში პირები, რომელთაც განუზრახავთ მისცემოდნენ სულიერ ცხოვრებას, ერთნაირად ებრძვიან ცდუნებას ერთისა და იმავე საშუალებით. ამ მხრივ მოყვანილ ადგილებს შორის დამთხვევის უარყოფა ყოვლად შეუძლებელია. რათქმა უნდა, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ აგიოგრაფიული ცხოვრების აღწერილობაში ზემოთ მოყვანილი სიტუაციები ჩვეულებრივ იყო მძილებული, და არავინ არ ამტკიცებს, რომ იოანე მოსხი (მესხი) ამ ჩვეულების წინააღმდეგ უნდა წასულიყო. მაგრამ ორივე თხზულებაში რომ ერთი და იგივე იდეურა განწყობაა, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, თუ სხვა მხრივაც მონაცემებს ამ ორი თხზულებისაკენ მივყევართ.

შემდეგ. „სამოთხეში“ არის მოთხრობა (კც) იმის შესახებ, თუ როგორ იქნა მოქცეული სულიერი ცხოვრებისაკენ ვინმე მეფე ეპიმახოსი, რომელიც მანამდე მხოლოდ თავის სახელმწიფოს გაძლიერებასა და გამდიდრებაზე ფიქრობდა. აღექსანდრიას პატრიარქმა თეოფილემ, მოთხრობილია ამ ნოველაში, თანდათანობითი ზემოქმედებითა და ქადაგებით დააყენა ეპიმახოსი სიკეთის გზაზე. ეს მოთხრობაც ემთხვევა ქართული ბალავარიანის ტექსტს იმ ნაწილში, რომელიც მოგვითხრობს ინდოთ მეფის აბენესის შესახებ. ცალკეული პასაჟები ამ მოქცევისა, მთელი მოთხრობის საერთო იდეის ნიადაგზე, ზავსებით მოგვაგონებენ „ბალავარის“ ცალკე ადგილებს. განსაკუთრებით კოლორატულია ცხოვრების დასასრული ორივე მოქცეული მეფისა: ეპიმახოსისა და აბენესისა. ასეთი ადგილებია მშვიდი სიკვდილი ამქვეყნიური საქმეებისაგან განრიდების შედეგად, მიმართვა მომაცვდავთა თავის მოქცევთა მიმართ, ანგელოსის მო-

ნაწილობა. „სამოთხეში“ ანგელოსი გამოეცხადება თ. ე. ფ. ი. ლ. ე. ს. მიცვალებულის საქმეთა გამო, ხოლო „ბალავარში“ კი თვითონ მოქცეულს — აბენესს.

ამის ფარდა, არის კიდევ მოთხრობა ვინმე ქაბუჯის შესახებ, რომელმაც არ სურდა რა შეეყვანა შეცდომაში თავისი მეგობრის მეუღლე, რომელიც მასზე შეყვარებული იყო, თავი დაიმახინჯა, მოიწვა კირით სახე, რომ მანდილოსანში ზოზლის გრძნობა გამოეწვია და ამით ეხსნა იგი ცდუნებისაგან. აქ შეიძლება ადგილის მოყვანაც.

„ს ა მ ო თ ხ ე“

„მიიღო კირი და იცხო თავსა და პირსა მისსა ვიდრემდის მოსწუნა. და წავიდა მისგან ყოველი შუენიერებაი და მივიდა სახიდ მის კაცისა და ჰპოვა დედაკაცი და უჩვენა მათ პირი თვისი. დედაკაცმან მან, ვითარცა იხილა, განაგლო ყოველი იგი გულის სიტყუათა“.

„ს ი ბ რ ძ ნ ე ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ს ა“

„ხოლო იგი, ოდეს აღიძრის გულის თქუმად, აღანთის საანთელი და მიუპყრის თითი და ეცხელს რა, უკუ მოიტაცის და თქუა: აწ დასცხერ ბოროტისაგან და ცოდვისა და ესრე სახედ წინააღმდეგობადა გულის სიტყუათა“²⁸.

ეს ნაწილები: ზოგიერთი ამ შემთხვევაში არასაქირო ნაწილების გამოშვებას შემდეგ, ძალიან გვანან ერთიმეორეს. ძირითადი იდეა აქ მდგომარეობს იმაში, რომ ერთ გრძნობას, გრძნობას გულის-თქმისა ანუ გულის-სიტყვისა, უპირისპირდება მეორე გრძნობა, რომელმაც უნდა დათრგუნოს პირველი. მართალია, „სამოთხეში“ ეს ხდება ტექნიკურად სხვა პირის საშუალებით. ქაბუჯი იმახინჯებს თავის თავს, რათა ზოზლის გრძნობა გამოიწვიოს. მაგრამ საბოლოოდ როგორც გულს-თქმის, ისე საწინააღმდეგოს გრძნობა ერთსა და იმავე ადამიანში ვითარდება. რაც შეეხება „ბალავარიანს“, აქ, აგრეთვე, ნდომისა და მისი საწინააღმდეგო გრძნობის მატარებელი ერთი და იგივე პირია. — იოდასადი.

კიდევ შეიძლება აღინიშნოს. ზოგიერთი დამთხვევა დასახელებულ ორ ნაწარმოებს შორის. მაგალითად, გამოთქმა „დაფარულთა მეციერი“ გვხვდება როგორც „სამოთხეში“, ისე „ბალავარიანში“, აგრეთვე გამოთქმა „რომელი ესე განიხრწნების და იქნების სკორე“. როგორც „სამოთხეში“, ისე „ბალავარიანში“ არის ასეთი ადგილები:

„ს ა მ ო თ ხ ე“

ექიმები, რომლებიც ათვალეირებენ ავადმყოფ ქალს, ეუბნებიან იმას ქმარს: — „არა არს ამას თანა სენი ხორცისაჲ არამედ გონებისაჲ“.

„ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ა ნ ი“

ექიმები მოახსენებენ მეფე აბენესს:

ხოლო მათ (ე. ი. ექიმებმა) ვითარცა განახილეს სთქვეს მეფესა: „მეფეო, სენი ისი ზანდანისი არ არს ჰნეულებისაგან, არამედ გულის კლებსა“²⁹.

ასეთი შემთხვევების მოყვანის გაგრძელება ორივე თხზულებიდან კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ ნათქვამიდანაც ნათელი უნდა იყოს, რომ „სამოთხე“ და „სიბრძნე ბალავარიანის“ ტყუილად არ ატარებდნენ თავწერაში ანუ შესავალში ერთი და იმავე კაცის — სოფრომ პალესტინელის სახელს. ე. ი. ორივე წიგნის ავტორი, ჩანს, არის ის კაცი, რომელიც სოფრომ პალესტინელთან იყო მკიდროდ დაკავშირებული, იმდენად მკიდროდ, რომ, როგორც აღინიშნა, წარსულშიაც მათ ერთიმეორეში ურევდნენ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ეგონათ, რომ იოანე მოსხის (მესხის) ნაშრომი სოფრომ პალესტინელის დაწერილი იყო. ეს სიახლოვე სოფრომთან და მისი სახელის აღნიშვნა წიგნებში ზედწერაში ძვირად დაუჯდა იოანე მოსხს (მესხს): როგორც „სამოთხის“, ისე „სიბრძნე ბალავარიანის“ შემთხვევაში ორივე ნაწარმოები სოფრომ პალესტინელს მიაწერეს. ერთხელ ნიკეას კრებაზე და შემდეგ იოანე დამასკელმა³⁰, ხოლო ჩვენს დროში, იმავე საფუძვლის ძალით, აკადემიკოსმა ნიკო მარმა „სიბრძნე ბალავარიანის“ სოფრომ პალესტინელისათვის მიწერის შესაძლებლობა აღიარა³¹.

ისტორიული სამართლიანობა აღდგენილი უნდა იქნეს ორივე შემთხვევაში: ის აღდგენილია „სამოთხის“ მიმართ და უნდა აღსდგეს „სიბრძნე ბალავარიანის“ მიმართაც.

ქართული ტექსტის ზედწერა, მიუთითებს რა სოფრომ პალესტინელს, ამით ააშკარავებს როგორც დამწერის ვინაობას, ასე დაწერის დროს. ამ მხრივ არავითარი განსხვავება არაა „სამოთხესა“ და „სიბრძნე ბალავარიანის“ შორის. მეცნიერებაში ფიქრობენ, რომ ძველ დროს, თითქოს, ასეთ ნაწარმოებებს მიაწერდნენ ადრინდელ ავტორებს. მაშინ შეიძლებოდა გვეფიქრა, ასეთი აზრის მიხედვით, რომ „სიბრძნე ბალავარიანისა“, გვიან დაწერილი, ვითომცდა სიძველისათვის მიეწერა, ანუ დაუკავშირდა ძველი მოღვაწისა და მწერლის სოფრომ პალესტინელის სახელს. მაგრამ ასეთი განმარტება „სიბრძნე ბალავარიანის“ დაწერის დროისა და ავტორის ვინაობის გამო საკვებით გამორიცხულია. აღნიშნული იოანე მრავალ ძეგლში არაა დაშორებული სოფრომ პალესტინელი-საგან. პირიქით, იოანე მოსხი უფროსია, მართალია ცოტა ხნით, სოფრომ პალესტინელზე. ამდენად, აზრი ძველი მოღვაწისათვის წიგნის მიწერისა მისი სიძველის განსამტკიცებლად აქ უსაფუძვლო მოჩანს.

ტექსტუალურმა შედარებამ, ერთის მხრივ, „სამოთხისა“ და „ლიმონარიისა“ და, მეორეს მხრივ, „სამოთხისა“ და „სიბრძნე ბალავარიანისა“ რამდენიმედ ნათელი გახადა ორი ფაქტი: ერთი — ის, რომ იოანე მოსხი (მესხი) იყო ავტორი როგორც ბერძნული „ლიმონარიისა“, ისე მისი ქართული ვერსიისა — „სამოთხისა“. მეორე — იგივე იოანე მოსხი (მესხი) უნდა იყოს ავტორი, როგორც „სამოთხისა“, ისე „სიბრძნე ბალავარიანის“ ქართული ჩანაწერისა, რომელიც იმავე VII საუკუნის პირველ ნახევარში არის გაკეთებული. იმ გარემოებას, რომ იოანე მოსხმა (მესხმა) ბერძნულადაც და ქართულადაც დაწერა ერთი და იგივე თხზულება, მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვს, რაც ადასტურებს ასეთი ორენოვანი მოღვაწეობის ფაქტს, ხოლო რაც შეეხება კავშირს „სამოთხესა“ და „სიბრძნე ბალავარიანის“ შორის, აქ გადაწყვეტია ისტორიულ-ბიოგრაფიული სიტუაცია, სამწერლო მეთოდოლოგიის იგივეობა, იდეური მიზანდასახულო-

ბის დამთხვევა და ტექსტების აღნიშნული შეხვედრა. ყველა ამის ნიადაგზე გასაგებია, რომ ქართული ძეგლის „სიბრძნე ბალავარის“ ზედწერა საგნებით გამართლებული გარემოება და არავითარ სხვა მომენტს არ შეიცავს. სამივე პირი, რომელიც ამ თხზულებასთან დაკავშირებული არის, არიან სოფრომ პალესტინელი, მისი „სულიერი ძე“ ისააკი და სოფრომის სულიერი მამა იოანე მოსხი (მესხი). შემთხვევითი კი არაა ის გარემოება, რომ ეს სამი პირი ერთიმეორესთან იმ სპეციფიკურ კავშირში არიან, რომელიც იმ დროისათვის „სულიერ მამასა და ძეობაში“ გამოიხატებოდა (σὺν (πατρί πατέραπατρός). ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ისააკი, ამბის მომტანი აღმოსავლეთიდან (ინდოეთიდან), „სულიერი ძეა“ სოფრომ პალესტინელი ისა, ზოლო სოფრომ პალესტინელი იოანე მოსხისა (მესხისა) და ეს კავშირი აგებულია „სულის მარგებელი“ თხზულებებისათვის მასალის ძებნასა და მათ დამუშავებაზე როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით, ამით გამორკვეულია ის სულიერი რკალი, რომელშიაც არა მარტო მოქცეულია ეს სამი პირი, არამედ ხდება ის ურთიერთ გავლენა-დაკავშირება, რომელმაც დასავლეთით (შედარებით ინდოეთთან) შექმნა მასალა და საფუძველი „სამოთხის“ შესადგენად, ხოლო აღმოსავლეთით (ინდოეთი) მოაწოდა მასალა „სიბრძნე ბალავარის“ შესაქმნელად. ორივე შემთხვევაში მასალის შეკრებაში მონაწილეობას იღებენ როგორც სოფრომ პალესტინელი—ეგვიპტესა და პალესტინაში, ისე მისი „სულიერი“ ძე ისააკი—ინდოეთში. აგრეთვე ორივე შემთხვევაში მოსმენილი მოთხრობების „შეუცდომლად“ ჩამწერია ერთი და იგივე პირი, ე. ი. მესამე პირი ამ სამეფლისა—იოანე მოსხი (მესხი). ასეთია შედეგი, რომელსაც იძლევა ყველა მონაცემი იოანე მოსხის (მესხის) სახელსა და მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. უმეტეს შემთხვევაში, ყველაფერი ეს დოკუმენტალურადაა დასაბუთებული. თუ დღესდღეობით საკითხის სახელის გამო იოანე მოსხის (მესხის) ქართული აზროვნების ისტორიაში იმ მოცულობითა და მნიშვნელობით წამოყენება (მოულოდნელობის გამოც) ერთბაშად ძნელი შესათვისებელია, მომავალი კვლევა-ძიება კიდევ უფრო ნათელს გახდის ამ გარემოებას. მაგრამ მაშინაც იგი ვალდებული იქნება იაროს იმ გზით და დაემყაროს იმ საბუთებს, რომლებიც ჩვენ მიერ არის აქ წამოყენებული.

იოანე მოსხის (მესხის) საკითხის გარკვევა, თუნდაც იმ მოკლე სახით, რომელიც აქ წარმოდგენილია, ვერ ჩაითვლება დამთავრებულად, თუ ანგარიში არ გაეწია ერთ ახალ გარემოებას, რომელიც თანამედროვე მეცნიერებაში შეიქმნა. დასავლეთში სერიოზული და ობიექტური მკვლევარნი ფრიად დადებითად უყურებენ ექვთიმეს მიერ „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტის ბერძნულ ენაზე გადამეტაფრასებას. ერთი მოწინავე იმ მეცნიერთა შორის, რომლებიც ჩვენს კულტურას თანაუგრძნობენ, არის ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი. ეს უკანასკნელი თავის ყურადღებას აჩერებს იოანე საბაწმიდელის საკითხზე. დ. მ. ლანგი, რა თქმა უნდა, არ იცნობს აზრს იმის შესახებ, რომ იოანე საბაწმიდელის ქვეშ იოანე მოსხი (მესხი) იმალება, არც იმ დოკუმენტებს, რაც ამ გარემოებას ადასტურებს. მაგრამ რამდენადაც ეს უკანასკნელი ირკვევა როგორც ფაქტი, ამიტომ ის, რაც ეხება იოანე საბაწმიდელს.

ენიშვნელოვანია იოანე მოსხის (მესხის) საკითხისათვისაც. ამ თვალსაზრისით უნდა მოკლედ განხილულ იქნეს — რას ფიქრობს პროფ. ლანგი იოანე საბაწმინდელის საკითხზე³².

იოანე საბაწმინდელის საკითხი დიდ სიფრთხილეს იწვევს ლანგის მხრით. ზოგს, ისე როგორც ლანგს, სახიფათოდ მიაჩნია იოანეს საკითხი, რადგან იოანე დამასკელის ავტორობის მომხრენი სწორედ იოანე საბაწმინდელს ეპოტანებთან. როგორც ვითომცდა იდენტურს იოანე დამასკელთან. ეს მოსაზრება არაა გამართლებული, რადგან ზოტენბერგი, მაგალითად, წინააღმდეგი იყო იოანე დამასკელის ავტორობისა, მაგრამ იოანე საბაწმინდელის არსებობას მაინც მხარს უჭერდა.

დ. მ. ლანგი მართალია, როცა ის მიუთითებს, რომ VII საუკუნეში შეუძლებელი იყო „ბალავარიანის“ ტექსტის ჩაწერაო, რადგან ფიქრობს, რომ ეს ის „ბალავარიანია“, რომელიც დამასკელიდან უდავოდ ამოღებულ ადგილებს შეიცავს. ცხადია, VII საუკუნის პირველ ნახევარში შექმნილი ტექსტი ვერ იქნებოდა VIII საუკუნის მოღვაწის იოანე დამასკელის თხზულებიდან გადმოღებული ადგილების შემცველი. ეს, რა თქმა უნდა, უდავოა, მაგრამ უდავოა ისიც, რომ ამ შემთხვევაში ისტორიული მიდგომა იყო საპირო და VII საუკუნის ტექსტი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო იგივე, რაც იყო მოგვიანო ტექსტი. უკანასკნელი, რა თქმა უნდა, როგორც გარკვეულია, შეიცავდა იოანე დამასკელიდან ამოღებულ მრავალ ადგილს, მაგრამ ეს გადამეტაფრასების საქმე იყო, რომელსაც ადგილი ჰქონდა X—XI საუკუნეებში, როგორც ეს შემდეგ თავებში ირკვევა³³.

ყოველ შემთხვევაში დ. მ. ლანგი იოანეს საკითხს გვერდის ახვევას ვერ უხერხებს და მას „თვასამტკრევ“ საკითხად სთვლის. მართალია, ეს საკითხი ადვილი არაა, მაგრამ მეცნიერების თვალსაზრისით იგი არცაა ვალდებული ადვილი იყოს. მიუხედავად ყველა ამ გარემოებისა, თვით დ. მ. ლანგს მაინც საპიროდ მიაჩნია როგორღაც გაარკვიოს იოანეს საკითხი, რადგან უკანასკნელს, როგორც ის თვითონ აღნიშნავს, „აუცილებელი რგოლის“ (essential link) ადგილი ეკუთვნის „ბალავარიანის“ გავრცელების საკითხში. თუ ეს ასეა, თუ იოანეს პიროვნება მაინც როგორღაც აუცილებელია, საამისოდ, ცხადია, მეცნიერული საფუძვლები უნდა იქნეს მოპოვებული და, რაც მთავარია, განვთავისუფლდეთ იმ აზრიდან, რომ მოგვიანო მეტაფრასტი ადრინდელ ხანაში ვეძიოთ. თვითონ დ. მ. ლანგი ცდილობს ამ დანაკლისის როგორღაც შეესებას, მაგრამ იგი მხოლოდ სახელის საშუალებით ფიქრობს შექმნას ერთგვარი ჰიპოთეზი, რომელიც გაამართლებდა ამბავს საბას მონასტრიდან ათონში „ბალავარიანის“ ტექსტის ანუ ამბის მოტანის შესახებ. ამის შესახებ მას საკმაოდ მახვილი, მაგრამ სრულიად ფანტასტიური ამბავი აქვს აღნიშნული „ბალავარიანის“ ტექსტის ვითომცდა ოშკის მონასტრიდან, სადაც ზელმძღვანელად იყო ვანმე საბა, იოანე ბერის, ყოფილი თორნიკეს, მიერ „ბალავარიანის“ ზელნაწერის ათონის მთაზე მიტანის შესახებ. აქედან, ფიქრობს ლანგი, არც ისე დიდი მანძილი იყო იმ ამბის შეთხზვამდე, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთო³⁴.

ხეტორის ძალიან კარგად მოეხსენება, რომ ეს მისი ჰიპოთეზი გამოწვეულია მხოლოდ სურვილით რაღაცნაირად მაინც გაგებულ იქნეს ამბავი იოანეს შესახებ. არც მეტი, არც ნაკლები.

ამდენად, დოკუმენტალური მონაცემების მიხედვით და ყველა იმ გარემოების ნიადაგზე, რომელიც ზემოთ იყო აღნიშნული, რჩება ყველაზე უფრო დასაბუთებული გარემოება: რომ „სამოთხისა“ და „სიბრძნე ბალავარის“ ავტორი ერთი და იგივე პირია, სახელდობრ, იოანე მოსხი (მესხი), რომელსაც ყველა ის მონაცემი გააჩნია, რასაც იმთავითვე მოითხოვდნენ ჩვენი საკითხის მკვლევრები.

უკანასკნელ უნდა აღვნიშნოთ, რომ იოანე მოსხის (ანუ მესხის) მიერ „სოფრომ პალესტინელის ძის“ ისააკის მონათხრობის ჩაწერა არ შეიძლება ექვემდებარებოდეს იქნეს დაყენებული, რადგან იგი არსებითად ეთანხმება იმ ცნობებს, რომლებიც ბერძნულ მანუსკრიპტებს აქვთ თავსა და ბოლოში მოხსენიებული, სახელდობრ, რომ ეს არის მოსმენილის ჩაწერა და ჩაწერა სწორი და კემმარტი, რომ თვით ამბავი ინდური წარმოშობისაა და ეხება სწორედ იმ პირებს, რომლებიც ყველა შემთხვევაში მოთხრობის გმირებად არის აღიარებული.

იოანე მოსხის (მესხის) სხვა ნაწარმოებებიც ჰქონდა, კერძოდ, იოანე ალექსანდრიელის ცხოვრების აღწერილობა, რომელიც მას სოფრომ პალესტინელთან ერთად 619 წლის შემოდგომაზე დაუწერია. არის ცნობები სხვა თხზულებების შესახებ; მაგრამ ყველა ეს ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო არაა. რაც შეეხება მისი განათლებისა და, საზოგადოდ, გონებრივი სფეროსის მოცულობას, იგი ყოველ შემთხვევაში არ შეიძლება ფრიალ განსაზღვრულად წარმოვიდგინოთ, რადგან, თანახმად დოკუმენტალური მონაცემისა, იოანე მოსხი (მესხი) პირადად ხელმძღვანელობდა ისეთი თვალსაჩინო პიროვნების განათლების საქმეს, როგორიც იყო სოფრომ პალესტინელი. მეორეს მხრივ, მას არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა ის წყაროები, რომლებიც უკვე ქართულ ვერსიაში არის მოცემული და რომლებიც შემდეგში ბერძნულ ვერსიაში უფრო განვითარებული აღმოჩნდებოდა.

აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა მეორე საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსის მარკიანე არისტიდეს ე. წ. „აპოლოგიას“. ზოგიერთები ფიქრობენ, თითქოს „აპოლოგიის“ კვალი არ იყოს „სიბრძნე ბალავარის“ ქართულ ტექსტში. ასეთი დებულება შეცდომას წარმოადგენს. ვინც კარგად იცნობს „სიბრძნე ბალავარის“ ქართულ ტექსტს, არ შეუძლია არ შეამჩნიოს, რომ უკანასკნელში ბევრ ადგილას, მაგრამ განსაკუთრებით კი ორ შემთხვევაში, პირდაპირ მითითებაა არსტიდეს თხზულებაზე: ერთი — ეს არის ბასი ბალავარისა იოდასაფთან, სადაც ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს დამტკიცებული ღვთაების არსებობა. მეორე შემთხვევაში არსტიდეს მითითებულია იქ, სადაც მოთხრობილია იმ პაექრობის შესახებ, რომელიც აბენესის თანხმობით უნდა ყოფილიყო გამართული და რომელშიაც მონაწილეობას იღებს ნაქორი, რომელსაც თითქოს ბალავარის მაგივრად უნდა ელაპარაკნა. იმ დროის პირობებში, ე. ი. VII საუკუნის პირველ ნახევარში, იოანე მოსხისათვის (მესხისათვის) არავითარი სხვა საშუალება არ არსებობდა არც-

ტიდეს „აპოლოგის“ ტექსტის ცოდნისა, თუ არა ქართული წყარო, რომელიც „ესტატე მცხეთელის ცხოვრების“ სახით მისთვის საეხებით საკმარისი იქნებოდა არისტიდეს არგუმენტების დალაგებისათვის. რა თქმა უნდა, ამით გამოირიცხული არაა, რომ თვით „ესტატე მცხეთელის“ ანონიმი სარგებლობდა არისტიდეს ტექსტით, რომელიც, არც ეს არაა გამორიცხული, ქართულ ენაზედაც არსებობდა²⁵.

რაც შეეხება სხვა მონაცემებს, როგორცაა ზოგიერთი ფილოსოფიური ელემენტი, მაგალითად, ნებისყოფის შესახებ, როგორცაა ისეთი სპეციფიური ხასიათის საკითხები, მაგალითად ხატის თაყვანისმცემლობის შესახებ, ისეთები, როგორცაა ღვთაების ნეგატიური განმარტებები, ე. ი. ყველაფერი ის, რაც პატრისტიკულ ფილოსოფიაზე მიგვათითებს, შეიძლება ცოდნოდ იოანე მოსხს, თუნდაც იმ ფარგლებში, რა ფარგლებშიაც მან ისინი შეიტანა ნაჩქარევად გამზადებულს პირველს ჩანაწერში. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია ის, რომ „სიბრძნე ბალავარიანის“ შეიცავს ყველა ამ ელემენტს, მაგრამ („იმპლიციტური“) შეკუმშულის სახით, რაც შემდეგ დიდისა და განვრცობილის სახით გაშლილ იქნა მოგვიანო ბერძნულ მეტაფრასში.

ამ ფარემოებას აღნიშნავს ამერიკელი მეცნიერი რ. ლ. ვოლფი, რომელიც ლაპარაკობს, კერძოდ, არისტიდეს „აპოლოგის“ შესახებ, რომ იგი შეკუმშულად ანუ „იმპლიციტურად“ მოცემულია „სიბრძნე ბალავარის“ ქართულ ტექსტში და გაშლილად ანუ „ექსპლიციტურად“ — ბერძნულ მოგვიანო მეტაფრასში.

უკანასკნელ, კიდევ შეიძლება აღინიშნოს, რომ ქართული „სიბრძნე ბალავარიანისათვის“ დამახასიათებელია, აგრეთვე, ნაწილობრივი ჩართვა ტექსტში ადგილებისა საღმრთო წერალიდან, რაც მოგვიანო ბერძნულ მეტაფრასტში ძალიან ვრცლად და უფრო ოსტატურადაც არის გაკეთებული. ამ მხრივ არაა მნიშვნელობას მოკლებული იმის აღნიშვნაც, რომ ჩვენ მიერ ანალიზირებულ „სამოთხის“ მიძღვნაში აგრეთვე არის მოყვანილი მითითება საეკლესიო მწერლობიდან ადგილზე, რაც, მაშასადამე, ერთნაირად ახასიათებს იოანე მოსხის (მესხის) ტექსტს როგორც „სამოთხეში“, ისე „ბალავარის“ ქართულ ტექსტში.

ჩვენი მორიგი საკითხი უნდა იყოს „ბალავარიანის“ იმ ტექსტის, რომელიც იოანე მოსხს (მესხს) უნდა მიეწეროს, ბერძნულ ტექსტთან შედარება, როგორც ეს საბოლოო ვერსიაში წარმოდგენილი: აქ გაიჩვენება, რომ ყველაფერი თითქმის, რაც ბერძნულს მოგვიანო ვარიანტში არის მოცემული, არათუ მოცემულია, თუნდაც შეკუმშულის სახით, „სიბრძნე ბალავარის“ ქართულ ტექსტში, არამედ ნათლად ჩანს, რომ იმას, ვისაც ხელთ ჰქონდა ბერძნული ვარიანტი და მასზე მუშაობდა, იმავე დროს ხელში ეჭირა იოანე მოსხის (მესხის) მიერ ჩაწერილი ქართული „ბალავარიანის“ ტექსტი. ამ საკითხს ჩვენ ვრცლად შეეხებთ სპეციალურ გამოკვლევაში, მაგრამ მომდევნო თავებშიაც მას შეძლებისდაგვარად შეეხებით²⁶.

უკანასკნელი საკითხი იოანე მოსხის (მესხის) შესახებ ეხება მის „საბაწმინდელობას“. საქმე ისაა, რომ ასეთი წოდებები, როგორც არაა საბაწმინდელობა, ათონელობა და სხვა, ერთგვარ პირობებს მოითხოვდა, რომლის წია-

დაგზე ასეთი წოდება მკვიდრდებოდა ამა თუ იმ საეკლესიო მოღვაწის შესახებ. შეიძლებოდა კაცი საბაწმიდაში ყოფილიყო, როგორც, მაგალითად, ბერი, ან ათონში, მაგრამ არც საბაწმიდელი და არც ათონელი არ ყოფილიყო. ეს არაა სამსახურებრივი ან რაიმე ტიტულის აღმნიშვნელი ზედსახელი, მაგრამ მაინც დამსახურებასა და მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ერთგვარი გამოსარჩევი პრეროგატივაა. ამიტომ ისმება საკითხი — შეიძლებოდა თუ არა იოანე მოსხი (მესხი) საბაწმიდელი ყოფილიყო აღნიშნული მნიშვნელობით?

ჩვენ ვიცით შემთხვევა, როდესაც იოანე დამასკელის გაიგივებას ცდილობდნენ იოანე საბაწმიდელთან. აქ ეს ამბავი მართლაც საეკლესიო ჩანს, რადგან ჯერ საზოგადოდ სადავოდ ითვლება იყო თუ არა როდისმე იოანე დამასკელი საბაწმიდის მოღვაწეთა შემადგენლობაში. ჯერჯერობით გამორკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ის, რომ იოანე დამასკელი შემთხვევიდან შემთხვევამდე, და ისიც იშვიათად, ყოფილა საბაწმიდაში. არსებობს ისტორიული ცნობები, რომლიდანაც ნათელია, რომ იოანე დამასკელი იქ მიდიოდა უფრო ერთგვარი მყუდროობის მოსაზრებით, რომელიც მას თავისი თხზულებების, განსაკუთრებით კი თავისი სიტყვების, წესრიგში მოსაყვანად სჭირდებოდა. ასეთ პირობებში მართლაც ძნელია იოანე დამასკელის საბაწმიდლობაზე ლაპარაკი³⁷.

სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს იოანე მოსხის შემთხვევაში. საქმე ისაა, რომ იოანე მოსხი, თეოდოსეს მონასტრიდან წამოსული და ხანგრძლივი ანაქორეტული და საზოგადოდ სულიერი გმირობის საქმეებში გამოცდილი, სრულის დამსახურების ნიდაგზე იქნა მიღებული საბაწმიდის მონასტერში. აქ მან მთელი სიცოცხლე დაჰყო და მაშინაც კი, როდესაც იძულებით, ვითარცა ლტოლვილი, წავიდა დასავლეთისაკენ, საბაწმიდის მონასტრის შემადგენლობაში ითვლებოდა და ასეთადაც გრძნობდა თავს. სიკვდილის მოლოდინში მან სოფრომ პალესტინელს დაავალა კიდევ სამშობლო მონასტერში გადაესვენებია. იოანე მოსხი (მესხი) თვალსაჩინო მოვლენა იყო მწერლობაში და, ამ მხრივ, მას, ისე როგორც დამასკელს, არ აკლდა შესაძლებლობა საბაწმიდელის პატივი მიეღო, მაგრამ რამდენადაც მონასტერთან მჭიდრო კავშირი იყო საჭირო, მისი საქმიანობაში მონაწილეობის მიღების სახით მას თათქოს თანამდებობრივადაც უნდა ჰქონებოდა სათანადო მდგომარეობა საბაწმიდას მონასტერში. მის ბიოგრაფიაში, რომლიდანაც ძალიან ცოტა ვიცით, არაა მითითებული ასეთი სამსახურებრივი მდგომარეობა, მაგრამ ერთ-ერთ ხელნაწერში იგი მაინც თანამდებობრივ პირად (არქიეპისკოპოსად) იხსენიება. არ უნდა გავუშვათ მხედველობიდან ის გარემოებაც, რომ იოანე მოსხს (მესხს) იერუსალიმის პატრიარქთან, როგორც ყოფილ მოწაფესთან, მჭიდრო კავშირი ჰქონდა. და ამ გარემოებას არ შეეძლო ერთგვარი ზემოქმედება არ ჰქონებოდა იოანე მოსხის (მესხის) ერთგვარ დაწინაურებასთან, თუ ასეთი მისი საბაწმიდლობისათვის საჭირო იქნებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ყველა სხვა მონაცემების მიხედვით, ჩვენ ვიცით იოანე საბაწმიდელი როგორც „სიბრძნე ბალავარის“ ჩამწერი და, თუ სხვა რაიმე საწინააღმდეგო საბუთი არ აღმოჩნდება, ყველა აქამდე ჩვენ მიერ განხილული საბუთი მისი საბაწმიდლობის წინააღმდეგ არაფერს არ ლაპარაკობს.

თავი მეთხუთმეტი

„ბალავარიანის“ ტექსტუალური და შინაარსობრივი ანალიზი

1. „ბალავარიანის“ პართულ-ბერძნული ტექსტის ურთიერთობა

ამ შემთხვევაში უნდა განვახორციელოთ ის ამოცანა, რომელიც იმთავითვე იღგა მეცნიერთა წინაშე, რომლებიც „ბალავარიანის“ ბერძნულ-ქართულ ტექსტზე მუშაობდნენ. სამწუხაროდ, მიუხედავად ამ ტექსტების შედარების დიდი ჰაჭიროებისა, ასეთი სამუშაო დღემდე შესრულებული არ იყო. ჩვენს რუსულ შრომაში „ბალავარიანის“ ბერძნული ტექსტის წარმოშობის შესახებ ვცადეთ პირველად ასეთი შედარების რამდენიმედ მაინც სისტემატურად შესრულება. შედეგი, რომელიც ჩვენ მივიღეთ, აღმოჩნდა უაღრესად დადებითი. გამოირკვა, რომ მანამდე არსებული აზრი, რომელსაც აღიარებდნენ ზოტენბერგი, კუნი, დოელგერი და სხვები, ქართულ და ბერძნულ „ბალავარიანის“ ტექსტებს შორის არსებული განსხვავების შესახებ მნიშვნელობის მქონე აღმოჩნდა არა მარტო განსხვავების, არამედ მსგავსების შედარებითაა¹.

ძნელი არ იყო და არც არის ქართულ და ბერძნულ „ბალავარიანს“ შორის განსხვავების აღმოჩენა. ეს, როგორც პეტერსი ამბობდა, თვალში ეცემა ყველას, ვინც რამდენიმე გვერდს ორივე ტექსტისა გადათვალიერებს. მაშასადამე, სიძნელე შედარებითი მუშაობისა ამ თვალნათლივი განსხვავების დადგენაში კი არაა, არამედ იმის გარკვევაში, ხომ არ იმალება ამ განსხვავებაში ტექსტისა თხზულებათა შორის შინაგანი კავშირი. ასეთი მეთოდოლოგიური მიდგომა, მართლაც, ნათელჰყოფს, რომ მრავალ შემთხვევაში, თუ უპირატესად არა, ასეთ განსხვავებაში მართლაც ჩაქსოვილია საბუთები ორივე ტექსტის მჭიდრო კავშირისა. ირკვევა, რომ განსხვავების შემთხვევაში ბერძნულ ტექსტის მეტაფრასტი ან ამოდის ქართული ტექსტის ნაკლისაგან და მას ბერძნულში ავსებს, ან ასწორებს ქართულ ტექსტს სხვადასხვა საშუალებებით, ანდა სარგებლობს ქართული ტექსტით, როგორც საბაზით იმისათვის, რომ განავითაროს რიგი იდეები და შეხედულებები, რომლებიც, ცხადია, ასეთ შემთხვევაში ქართულ ტექსტში არ მოიპოვება.

ჩვენ აქ ვსარგებლობთ იმ ჩვენი შრომის მიღწევებით და ტექსტების შედარების საქმეს ამის გამო მოკლედ შევასრულებთ. აქაც, ამ შემთხვევაშიაც, ფილოსოფიის ისტორიის მიზნებისათვის უაღრესად საჭიროა ფაქტის დადგენა, რომ ბერძნული ტექსტის მეტაფრასტს ხელთ ჰქონდა ქართული ტექსტი. ამ მიზნის მისაღწევად შევეცადეთ მოკლედ მაინც გადმოვიღოთ დასახელებული ჩვენი გამოკვლევებიდან ზოგიერთი უაღრესად დამარწმუნებელი ადგილი².

ორივე ტექსტი იწყება ისე, რომ ბერძნულში მოცემულია ვრცელა აღწერილობა იმ ქვეყნისა, სადაც შემდეგ ბალავარისა და იოდანათის ისტორია გაიშლება. ეს ქვეყანა არის ინდოეთი. ამთავითვე ეტყობა ის განსხვავება, რომელიც შემდეგ ბოლომდე დარჩება. ინდოეთის აღწერილობას ბერძნული ტექსტი იძლევა ძალიან ვრცლად, რამდენადაც ეს ამ ნოცულობის ტექსტს შეეფერება. მაგრამ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ქართულ ტექსტში ამთავითვე აგრეთვე არ იყოს მოცემული ქვეყნის აღწერილობა. ასე მაგალითად; ქართულა ტექსტი იწყება შემდეგნაირად:

ქართული ტექსტი:

„იყო ვინმე მეფე ქვეყანასა ინდოეთისასა, ადგილსა რომელსა ჰრქვან ბოლატ და სახელი მისი აზენსა“.

ბერძნული ტექსტი:

Ἦ τῶν Ἰνδῶν λεγομένη χῶρα πέρρα μὲν δὲ λέγεται ἤδη Ἀζύπασου, ἡμερῶν ἰσση καὶ πικάνθροπος

როგორც ვხედავთ, მოხსენებულია ინდოეთი და მისი ადგილმდებარეობის აღნიშვნაც და ქართულა ტექსტი ამით კმაყოფილდება; ამას მაშინვე მოაყოლებს ინდოეთის მეფის—აზენის არსებობის ამბავს. ბერძნულში კი ეს ადგილა გაცილებით უფრო მეტი მოცულობით არის გაკეთებული, თუმცა არსებითად, ე. ი. მოთხრობის თვალსაზრისით, ამ გარემოებას არავითარა ცვლილება არ მოაქვს.

ქართულ ტექსტში შემდეგ გაგრძელება მოცემულია ასე:

„იყო იგი წარმართ კერპთმსახური... ევედრებოდა ღმერთთა ნათ მისთა, რათა მიენიჭოს შვილიერებაჲ, ხოლო იგინი ვერა რის შემძლებელ იყვნენ კეთილისა ყოფად მისთა. ამისთვისცა ცუდ იქნებოდა ვედრებაჲ მგისა“.

. ἦτε; πᾶσι μὲν τῶν ἤδη εἰσιλαμαχῶν; ἐμελαίνετο Ἰβρω . . .

როგორც აქედან ჩანს, ბერძნული ტექსტი ინდოეთში წარმართობას აგვიწერს, მაშინ როდესაც ქართული ტექსტი „სიბრძნე ბალავარისა“ უკვე ამთავითვე ერთგვარი კრიტიკული მომენტის შემტანია ინდური წარმართული ღმერთების ძალის შესახებ, რაც, ცხადია, ინდურ ტექსტში არ იქნებოდა და მის მომთხრობელს ანუ გადმომცემს უნდა მიეწეროს.

აქვე უნდა აღინიშნოს ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ინდოეთში ქრისტიანული მონასტრების მაღალ ზნეობრივ თვისებათა აღწერა ბერძნულ ტექსტში გაკეთებულია მეტაფრასტის მიერ ჩვენთვის ცნობილი. იოანე მოსხის „სამოთხის“ მიხედვით, სადაც მოთხრობები 44, 54, 69 და სხვ. ამ მონასტრების ღირსებებს აღწერილობას შეიცავენ. იმ გარემოებას, რომ ბერძნული ტექსტის მეტაფრასტი თავისი მოთხრობის განვრცობას იმავე იოანე მოსხის ტექსტზე დამყარებით ლამობს,

რომელმაც, აქამდე მიღებულ მონაცემთა მითითებით, გააკეთა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ჩანაწერი, მნიშვნელობას მოკლებული არ უნდა იყოს.

ტექსტი. გადაღის აბენესის დახასიათებაზე:

„იყო იგი წარმართ კერპთმსახური. ხოლო კაცი იყო იგი მშვიდი და დაბალი და ფრიად მოწყალე გლახაკთა“⁷.

Μὲν γὰρ μὲν γενόμενος πλυστῆρ καὶ θυγαστὴρ καὶ κατὰ τὴν ἀντικειμένων νύχτη γενναῖος, τὲ ἐν πλερίμοις“

აქაც აბენესის მოკლე დახასიათებაა, რომელიც, რა თქმა უნდა, ბერძნულში უფრო ვრცელია. ბავშვის დაბადების ამბავი ქართულ ტექსტში გადმოცემულია სულ ორიოდ სიტყვით და თვით ბავშვზე ნათქვამია:

„შვილი კეთილი და საღმთოა“⁸

Ἐλεγετο γὰρ μὴδαιῶν ἐν τῇ γῆ

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ქართულად ორი სიტყვით ნათქვამი ბერძნულში ნათქვამია გრძელი ფრაზით: „ამბობდნენ, რომ არასოდეს დედამიწაზე არ გაჩენილა ბავშვი ასეთი ჭასიამოვნო და მშვენიერი“¹⁰.

სრულიად ნათელია, რომ ორი სიტყვით მოცემული ქართულ ტექსტში ახლადშობილი მეფისწულის იოდასათვის დახასიათება განვრცობილია ბერძნულში, თანახმად რიტორიკის იმ მრავალფერადობისა და მაღალფარდოვანობისა, როგორითაც ხასიათდებოდა ბიზანტიური რიტორიკა X საუკუნის მიწურულისათვის და რომელსაც ბერძნული ტექსტის ქართულიდან გადაკეთებელი ანგარიშს უწევდა და მიყვებოდა, მაშინ როდესაც ქართული ტექსტი, შესრულებული VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე, განიცდის გავლენას ქართული კულტურის საორატორო წესებისა, რომლებიც შემუშავებულ იქმნა კოლხიდის რიტორიკულ სკოლაში და ბატონობდა მთელს მაშინდელს სამხრეთ-დასავლეთ ქართულ კულტურულ მიდამოებში.

შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ სცა თავყვანი აბენეს მეფემ თავის ღმერთებს. აქ, ბერძნულ ტექსტში, ერთხელ კიდევ გამეორებულია ინდური ღმერთების კრიტიკა, მაშინ როდესაც ქართულ ტექსტს ეს საკიროდ არ მიაჩნია და იმთავით გაკეთებული შენიშვნით კმაყოფილდება. შემდეგ ლაპარაკია ასტროლოგების შეკითხვის შესახებ უფლისწულის მომავალ ბედთან დაკავშირებით. აქამდე ქართული და ბერძნული ტექსტი ერთად მოდის, მაგრამ შორდება ერთიმეორეს, როცა ლაპარაკია ასტროლოგის დახასიათებაზე:

„ხოლო იყო მათ შორის კაცი ერთი მეცნიერი სიბრძნისა უფროდს ყოველთა და რქუა მეფესა“¹¹.

Εἷς δὲ τῶν ἀστρολόγων ἦ τὸν τῶν ἰστῆρ πάλτων δεφεορῶτατος, εἰπας ὅτι:¹²

აქ ბერძნული ტექსტი ასწორებს ქართულ ტექსტს და ცდილობს შეარბილოს ასტროლოგის მეცნიერად დახასიათება. რომ ბერძნული ტექსტი სწორედ

ასეთ მიზანს ისახავს და რომ მას მხედველობაში აქვს ქართული ტექსტი, ეს მოჩანს არა მარტო იქიდან, რომ ბერძნულ ტექსტს არ აქვს შესატყვისი ქართული გამოთქმისათვის „მეცნიერი სიბრძნისა“, არამედ იქიდან, რომ შემდეგ ბერძნულში მოდის ტექსტი, რომელიც შემდეგნაირად იკითხება:

„ასტროლოგმა იწინასწარმეტყველა ისე, როგორც ოდესღაც ბალაამმა, და აჩვენა არა სიბრძნე ვარსკვლავთმრეცხველისა, არამედ ღვთისა, რომელიც კეშმარიტებას მოაელენს თავის მოწინააღმდეგეთა საშუალებით“ (Ταπεινὸν μὲν εἶπεν ὁ ἀστρολόγος ὡσαύτ' ἔπαυται Βαλαάμ, δὲ τῆς ἀστρολογίας ἀληθεύσας ἄλλα τῶν οὐκ...).

ა, ესაა ერთი პირველი ნიმუშთაგანი იმ უარყოფითი ჩასიათის კავშირისა, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი. როგორც ვხედავთ, აქ პირდაპირ წერია ბერძნულში ქართული ტექსტის მიერ მოწოდებულა დადებითი დახასიათება ასტროლოგისა და შემდეგ ბერძნული ტექსტის მოსაზრება უკვე გაძლიერებულია საეკლესიო ისტორიაზე მითითებით. სრულიად აშკარაა, რომ ბერძნულ მეტაფრასტს ხელში ეჭირა „სიბრძნე ბალაეარის“-ის ქართული ტექსტი. ასეთივე მაგალითია იქვე — ქართული ტექსტი ლაპარაკობს:

„ესრეთ ვგონებ ვითარქედ დიდი წინაშეღვარი იყოს გზასა კეშმარიტებისა“.

Διὸ καὶ καὶ τῆς παρὰ τοῦ δισαμ-
μύνης ἀπὸν ἐπιλαβένθαι τῶν χρισ-
τιανῶν φρησιεῖαι.

ბერძნული ტექსტი აქაც სცვლის ქართული ტექსტის ადგილს, სადაც ქართულში გამოყენებულია გამოთქმა იოანე მოსხისა, რომელიც მან ჯერ კიდევ „სამოთხეში“ იხმარა — „გზასა კეშმარიტებისა“. მის ნაცვლად ბერძნულმა ტექსტმა მოათავსა გამოთქმა „ქრისტიანული სარწმუნოებისა“. ბერძნულმა მეტაფრასტმა კარგად აცის იოანე მოსხის ეს გამოთქმა, მაგრამ ისიც იცის, რომ „სიბრძნე ბალაეარის“ ქართულ ტექსტს აკლია, ქრისტიანობის ზანგაუსმელობის გამო, პირობების შემზადება, რათა გასაგები იყოს შემდეგ ქრისტიანების ღვენა აბენეს მეფის მიერ. ამდენად, ბერძნული მეტაფრასტი ასწორებს ქართულ ტექსტს წმინდა რედაქტორულადაც.

ასეთივე რედაქტორულ შევსებას იძლევა ორი ადგილის შედარება, რომელიც აღნიშნულ ადგილს მოყვება:

„ძიოძიოროთა ტანჯვითა მოსრნენ ყოველნი“.

ὅτι πικρὸς καὶ ξυφόνος.

ეს იმას ნიშნავს, რომ მეტაფრასტმა საჭიროდ დაიანახა ქართული ტექსტის ზოგადი მითითება ტანჯვაზე შეეცვალა მისი კონკრეტული საზნათ — ცეცხლით დაწვით. ამის შემდეგ მოდის რიგი ისეთი ადგალებისა, სადაც ნათელი ხდება ბერძნული ტექსტის მიერ ქართულ ტექსტში მოკლედ მოხსენიებულ ამბავთა და მომენტთა განვრცობა. მაგალითად, ქართულში სრულიად მოკლედაა გადმოცემული მეფის განრისხება მის ქვეყანაში დარჩენილ ქრისტიანთა შეს-

ვედრის გამო, მაშინ როდესაც იგივე ამბავი უალრესად ვრცლად არის გადმოცემული ბერძნულში, რის შემდეგ ბერძნულში მოდის დიდი ნაკვეთი ასკეტიზმის შესახებ.

ერთი ძირითადი განსხვავებათაგანი კომპოზიციური ხასიათისა ეხება ბალავარის დასახელებას, რასაც ქართულ ტექსტში ადგილი აქვს იმთავითვე, მხოლოდ ბერძნულში დაგვიანებით.

ამის შემდეგ არ შეიძლება არ შევჩერდეთ ფრიად მნიშვნელოვან ადგილზე, რომელიც ამავე ადგილებს მოყვება. საქმე ეხება ცნობილ შეხვედრას ბალავარისა ვინმე მგზავრთან, რომელიც მხეცებს დაეშავებიათ. აქ გვხვდება შემდეგი საინტერესო განსხვავება. ლაპარაკია „სიტყვის მკურნალის“ შესახებ. მხეცებისაგან დაკბენილი ეუბნება, როგორც ცნობილია, ბალავარს, რომ თუ ის უპატრონებს მგზავრს, უკანასკნელი ერთგვარ საიდუმლოებას ასწავლის ცხოვრებაში გამოსაყენებელს. აქ ერთი შთაბეჭდილებით თითქოს რაღაც მისტიკური ამბავია და ასედაც გაიგვს ეს ადგილი ზოგიერთებმა. ამ შემთხვევაში მკვლევარნი შეცდომაში შეიყვანა მგზავრის ნათქვამის გაურკვეველად გადმოცემამ. ქართული ტექსტის მიხედვით მგზავრმა თითქოს უთხრა ბალავარს:

„მე ვარ კაცი სიტყვის მკერავი“.

Ἐγώ, φησίν, ἀνθρώπων ἐξ ἐμοῦ
πευτῆς, ῥημάτων.

ეს ქართული გამოთქმა გაუგებარი დარჩა. მეცნიერებაში კამათი გამოიწვია და მაინც საბოლოოდ ვერ გაირკვა, რას უნდა ნიშნავდეს „სიტყვის მკერავი“. ზოგიერთები აქ რაღაც ჯადოსნურ და მისტიკურ ამბებზე მითითებას ხედავდნენ. ამას განსაკუთრებით სჩადიოდნენ ისინი, ვინც ცდილობდა ამ ადგილის დაახლოებას არაბულ ტექსტთან, ან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ვინც ფიქრობდა, რომ ქართული „ბალავარიანის“ ამ ადგილის წაკითხვა, თითქოს, მიუთითებდეს არაბული ტექსტისაგან დამოკიდებულებას, ურომლისოდ, ვითომც, არ ხერხდება ქართული ტექსტის გააზრება. მაშინ „სიტყვის მკერავს“, როგორც ამას პეტეტრისი სჩადის, არაბულ გამოთქმებს უახლოვებენ და ამით მის გააზრებას ცდილობენ¹².

სინამდვილეში აქ სრული გაუგებრობაა. არავითარი გააზრება ქართულ ტექსტს არ ესაჭიროება და არც არაბული ტექსტის მოშველიება ერთი წუთითაც არ არის საჭირო. საქმე ისაა, რომ ქართული ტექსტი, ქარაგმით დაწერილი, აღინიშნებოდა შემდეგნაირად: „სიტყუის მკერავი“, რაც შემდგომმა გადამწერმა შეცდომით წაიკითხა, როგორც „სიტყვის მკერავი“ „მკურნავის“ ნაცვლად. აქ რომ მკურნავი უნდა ყოფილიყო, ეს აშკარაა, ჯერ ერთი, თავდაპირველი მიზანდასახულობიდან. ბალავარი იოდასაფისათვის სულიერი მკურნალი იყო წარმართობის სენისაგან განსაკურნავად. ამის გარდა მომავალში ბალავარს მართლაც სჭირდება ის ოსტატობა, რომლის შესახებ მას დაქრილი მგზავრი ეუბნებოდა. ის თანდათანობით სიტყვების საშუალებით მკურნავს იოდასაფს და ამზადებს ქრისტიანობისათვის. ასე რომ, მხეცისაგან დაშავებულ მგზავრთან შეხვედრას კავშირი და გამართლება აქვს „სიბრძნე ბალავარის“ ფაბულის შემდგომ განვითარებაში. არსებითად კი მკურნალი, როგორც აღმზრდელი და

დამრიგებელი. ანტიკური ხანიდან იყო ცნობილი, ხოლო ქართულ ძეგლებში არის შემთხვევები, როცა სიტყვა მკურნალი ასეთივე სიტყვის ანუ დარიგების საშუალებით მკურნალობას ნიშნავს. ასეთი ძეგლია, მაგალითად, გრიგოლ ბაკურიანის „ტიბიკონი“ პეტრიწონას მონასტრისათვის მიცემული, სადაც ასევე აღნიშნულია დარიგების ანუ სიტყვის საშუალებით პირდაპირ „მკურნალი“¹⁴.

როგორც ითქვა, ქართულის ტექსტის გადამწერმა ვერ მოახერხა ქარაგმის მკაფის სწორად წაკითხვა და იქ, სადაც იყო მკურნალი ანუ მკურნავი — მკერავად წაიკითხა. საკვირველი სწორედ ისაა, რომ ბერძნულ ენაზე ქართული ტექსტის გადაწვეთებულმა ქართველი გადამწერის შეცდომა შეამჩნია და ქარაგმა მკაფი სწორად წაიკითხა. ვის შეეძლო ეს ექნა, თუ არა ქართული ტექსტის ძალიან კარგ მცოდნეს, რომელმაც ბერძნულად შესანიშნავად დასწერა:

Ἰσῦο. φησὶ· ἀντιπαιεῖ θεραπειαστῆς ρημάτω (მე, სიტქვა მან, ვარ სიტყვის¹⁵ მკურნალი).

ამის შემდეგ, როგორც ეს აღნიშნულია ჩვენს რუსულ მონოგრაფიაში, მოდის რიგი ადგილები, სადაც ქართული და ბერძნული ტექსტი მიყვება ერთმანეთს იმ ძირითადი პრინციპის ნიადაგზე, რომელიც უკვე საბოლოოდ დადგენილად უნდა ჩაითვალოს. ეს პრინციპი, როგორც ვნახეთ, მდგომარეობს იმაში, რომ ქართულ ტექსტში მოკლედ მოთხრობილი ანუ დახასიათებული ფაქტი ანუ გარემოება ბერძნულში განვრცობილია ან მსჯელობათა ნიადაგზე, ან ბიზანტიური რიტორიკის მოთხოვნის კარნახით. ამ ადგილების მიმდინარეობაში აგრეთვე არის ცალკეული შემთხვევები, რომლებიც აგრეთვე თვალნათლევად აჩვენებენ ბერძნული და ქართული ტექსტის განუუქმებელ კავშირს. ამ შემთხვევაში დამოკიდებულებას კიდევ სხვაგვარი ელფერი ეძლევა.

ასეთია შემთხვევა, როდესაც ქართულ ფრაზაში ჩასმულია ბერძნული სიტყვები ანუ მთელი ფრაზები. მაგალითად, მოცემულია უბრალო ქართული ფრაზა, რომელიც ეხება ცნობას აღმზრდელას შესახებ:

„ხოლო მან ამცნო ყოველივე, რაც ჰკითხა“.

Ὁ δὲ παιδαγογὸς [ἐξέφρασε ... καὶ ἐξῆς τῆν τοῦ παιδὸς συσεστικῆν γὰρ τέλειαν...] πᾶντα ἀντὶ κατὰ μέριος διηγήσατο¹⁶.

ამრიგად ნათქვამია, რომ „მასწავლებელმა (და ამის შემდეგ ჩასმულია შემოთ დასახელებული ბერძნული ფრაზა, რომლის შემდეგ ისევ გრძელდება ქართული ფრაზა) ამცნო ყოველივე, რაც ჰკითხა“.

შემდეგ ტექსტი ისევ მოდის იმავე პრინციპზე დამყარებით და ამის ნიმუშები მოცემულია ჩვენს დასახელებულ რუსულ გამოკვლევაში¹⁷. აღწერს რა მოთხრობა ბერძნული ტექსტის განვითარებაში თვით ბალავარის მოთხრობაში შემოყვანის მომენტს, ამასთან დაკავშირებით ისევ ადგილი აქვს ორი მომენტის ისეთ ურთიერთობას, რომელიც კვლავ ნათელსა ჰყოფს ქართული და ბერძნული ტექსტის განუუქმებელ კავშირსა და დამოკიდებულებას. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია იოლდასაფის ვედრებაზე მიეცეს მას აღამიანი, რომელიც

აუწყებდა ქვეშარიტ სარწმუნოებას, ხოლო ბერძნულში ამის გარდა გაკეთებულია გაგრძელება, სადაც მოცემულია პასუხი ამ ევედრებისა. ეს ადგილი ასეა გაშლილი: იოდასაფი ევედრება ღმერთს: „ღმერთო ზეცათაო. მომავლინე მე კაცი მონათა შენთაგან, რათა მაუწყოს მე გზა ქვეშარიტებასა“... ბერძნულში მოცემულია შემდეგი ადგილი:

„ყრმას რჳ ვεψ ასეთ მდგომარეობაში მყოფს, რომელიც იხვეწებოდა აღმოჩენილ იქნეს სიკეთე (τὸ ἀγαθὸν εὐρεῖν). ყოვლის მხედველნა და კაცთოყვარეობით პყრობილმა თვალმა მისცა მას ის, რასაც იგი ეძებდა“. ასეთი თვალნათლივი შევსება ქართული ტექსტისა ბერძნული ტექსტის მიერ, ვ. ა. ერთ შემთხვევაში თხოვნის აღწერა (იოდასაფის თხოვნისა ღმერთის წინაშე — მიეცეს მას ქვეშარიტებს მასწავლებელი) და მეორეს მხრივ (ბერძნულ ტექსტში), ამ თხოვნის შესრულების აღწერა იმდენად ნათელყოფს ბერძნული და ქართული ტექსტების განუთქმებელ კავშირს, რომ ამის უარყოფა, ფაქტების ნიადაგზე, ყოვლად გამორიცხულია¹⁸.

აქვე არის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ როგორ ვერ დაუშალეს მხლებლებმა იოდასაფს, რაც მან ქალაქის ქუჩებში გამოსვლის დროს დაინახა. ქართულად აქ მარტივადაა ნათქვამი: „და რქვეს“. ბერძნულად ეს „და რქვეს“ გაკეთებულია კომპოზიციურად ისევე, როგორც ზემოთ მოყვანილი ასეთივე ზერხით შედგენილი ფრაზა „οὐ δὲ (μὴ) θῆναι ἔμελλεν“: τὸ εἰς ῥῆθρον ἀντὶ τὸ μὴ ἀπαρῆσθαι ἔφρασαν“ და მათ (ვინაიდან ვერ შემძლე იყვნენ იმის დაფარვისა, რაც მას თვალში შეეჩეხა) რქვეს“. მაშასადამე, აქაც სრულიად ნათელია, რომ ქართული ფრაზის უკანასკნელ ნაწილში ჩაჭყლილია მთელი ბერძნული ფრაზა. ესეც ისეთივე თვალნათლივი საბუთია, როგორც ზემოთ, იმ გარემოებისა, რომ ბერძნულ მეტაფრასტს, ზედმიწევნით მცოდნეა ქართული „ბალავარიანის“ ტექსტისა, უკანასკნელი ზელთაჲ და რედაქტორული სიზუსტით ავსებდა და ასწორებდა მას.

იმის ნიშნულად, თუ როგორ იძლეოდა ქართული ტექსტის ესა თუ ის ადგილი საბაბს ბერძნულ ტექსტში გაბმული მსჯელობებისათვის, შეიძლება გამოდგეს ამის მომდევნო ადგილი, სადაც იოდასაფის თანამგზავრნი ეუბნებიან მას პასუხად მის კითხვაზე: „ესე კაცი არიან და სხვ.“ ლაპარაკია ადამიანის ბუნების სისუბტეზე, რომ იგი ადვილად შეიძლება იყოს ვნებული და სხვა. ეს საბაბს აძლევს ბერძნულ მეტაფრასტს განავრცოს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ადამიანი შექმნილია „ნგრევადი ნივთიერებისაგან“ და „ცოდვილი სხიულისაგან“ და ასე სხვ. εἰς ἑξῆς: θεοφίλας μὲν, καὶ ὁμοιωσῶν ἁπλοῦς“.

შემდეგ, ბალავარის გვიან შემოყვანას მოთხრობაში მეტაფრასტი ბერძნული ტექსტისა ამართლებს იმაზე მითითებით, რომ თითქოს არავინ იცოდა: „საიდან იყო იგი და რა წარმოშობის“ (ὅθεν μὲν καὶ ἔγενετο καὶ ἔκ ποθεν γένετο οὗτος ἄνθρωπος). ეს ამართლება ბერძნული ტექსტისათვის, თუ მას დამოუკიდებლად ავიღებთ, სრულიადაც არ იყო საჭირო. იგი საჭირო

გახდა მხოლოდ მაშინ, როცა ბერძნული „ბალავარიანის“ ტექსტი შედარებული იქნა ქართულთან, რადგან უკანასკნელში ბალავარი, როგორც აღინიშნა, იმთავითვე შემოყვანილია მოთხრობაში. მაშასადამე, აქაც შესწორება ანუ შევსება ბერძნული ტექსტისა გამოწვეულია ქართული ტექსტის მიერ მიცემული საბაბით. შემდეგი ადგილი, სადაც აგრეთვე ბერძნული ტექსტი ჩასხმულია ქართულ ფრაზაზე, ენება ბალავარისა და აღმზრდელის შეხვედრას:

ხოლო იგი შევიდა და აუწყა რა გამოვიდა ზანდან მზარდული და ჰკეჟა მას ბალაჰვარა²⁰.

Ἐξελθὼν . . . (Μαθὼν οὖν τὸν ἀνα-
 τέρω ρηθέντα παιδαγωγὸν πάντων ἐλθα,
 περισηλθὼν ἀντὶ κατ'ἰδέσθαι) . . . ჰეჟა²¹.

ამრიგად, ჩასმულია გამოთქმა ბერძნულად, რომლის შინაარსია: „იციოდა რა, რომ მზრდელმა, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, მის შესახებ ყველაფერი უწყობდა...“

ასევე დამახასიათებელია გამოთქმა ბალავარის მიერ, ვითომცდა მოწოდებული პატიოსანი ქვის შესახებ:

„ბრმათა უხილავს თულათა“.

τυφλοὶς τῆ ἁρσίν²².

ამ შესწორებით შეტანილია ბერძნულში ისეთი მომენტი, რომელიც ააშკარავებს ბერძნული მეტაფრასტის მიზანდასახულობას, რათა ქართულ ტექსტს დაემართოს ბერძნულში ისეთი სიტყვა, რომელიც ნათლად გამოხატავდეს, რომ ლაპარაკია სულიერ გარემოებებსა და, მათ შორის, სულიერ სიბრმავეზე. ამიტომ ბერძნული ტექსტი არ ამბობს ქართულივით — „ბრმათა უხილავს თულათა“, არამედ ამატებს „გულით ბრმათა უხილავს თულათა“. ეს დამატებაც, მიუხედავად მისი სიმარტივისა, შესანიშნავი საბუთია უკვე აღნიშნული გარემოებისა, რომ ქართული ტექსტის გადამკეთებელ ზუსტად ერკვევა ქართულში.

ასეთივე სიზუსტე ემჩნევა მეორე ადგილს, რომელიც აქვე მოდის, სადაც ქართულ ტექსტში ნათქვამ ფრაზას „ჰკეჟა მას ზანდან“ ბერძნული ტექსტის მიტაფრასტი სიკვლის გამოთქმით λέγει: πρὸς ἀντὶν ὁ παιδαγωγὸς („უთხრა მას აღმზრდელმა“). ამ შემთხვევაში შესანიშნავად იცის მეტაფრასტმა რა მნიშვნელობა აქვს არასახელს ზანდანს, არამედ რომ ის აღმზრდელია.

ასეთი შემთხვევები შემდეგშიაც მრავლად გვრძელდება. მაგალითად, პატიოსანი ქვის მოქმედების შესახებ ბერძნულ ტექსტში ჩამატებულია ის, რაც საკირო იყო ქართული ტექსტის მიხედვით და მისი განმარტებასათვის. ქართულში არის ადგილი, რომელიც ამბობს:

„არა თუ იყვნენ ნასთან ორნი საქმენი—სიფრთხილც თულათა და სრწმიდც ხორცთა“.

(ὁὐδὲν ἀναίθετασσοῖται ἀντὶν . . .)
 Ἐλ γὰρ τὴς μῆ τὰ εὐბ τὰσσετ ἁλλῆ
 ἔγαν²³

შემდეგ მოდის ჩვეულებრივი თანმიმდევრობა ბერძნული და ქართული ტექსტისა, რომელშიაც აგრეთვე აღინიშნება ადგილები, ფრიად დამახასიათებელი ურთიერთი კავშირისათვის.. ასე მაგ., არის ადგილი, სადაც ქართულად უბრალოდაა ნათქვამი: „მიუგო ბალავარ და ჰრქვა“. Ὁ δὲ βαλααμ ὄντας ἀπήρξατο ἡς πρὸς ἀντὸν ἐχλῆξας („ბალავარმა აგრე წარმართა თავისი სიტყვა მიმართული მისდამი“). აქ ნათელია ის სტილისტური განსხვავება, რომელიც ყოველგან აღინიშნება, როცა ქართულად ორიოდ სიტყვით ნათქვამი გაშლილია ბერძნულში ერთი და იმავე ბიზანტიური რიტორიკის მოთხოვნის თანახმად. შემდეგ ისევ ჩვეულებრივი მიმდინარეობა და ტექსტი გადადის იგავ-არაკების გადაცემაზე, რომელიც, როგორც ცნობილია, განსხვავდება თანმიმდევრობის თვალსაზრისით, ისე როგორც რიცხობრივად ქართულსა და ბერძნულ ტექსტებში.

შემდეგ კვლავ გვაქვს ადგილი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, დამახასიათებელია იმ მხრივ, რომ წარმოადგენს ქართული ტექსტის მიხედვით საბაზს ბერძნული ტექსტისათვის ვრცელი მსჯელობის გასაშლელად. საქმე ეხება საკითხს ღვთაების შესახებ. ტექსტის მიმდინარეობა ამ ადგილზე სრულიადაც არ მოითხოვდა ღვთაების საკითხის დაყენებას, მაგრამ ბერძნული ტექსტი, განსხვავებით ქართულისაგან, მოულოდნელად აყენებს საკითხს: ἀλλ' ἐχέειο μῆλα ἰαχθεῖν εἰς ἔστυν ὁ σὸς Δεσπότης. δὲ κατ'ἀρχὰς ... ἔλεγε (დასასრულ მსურს ვიცოდე რა არს შენი ღმერთი, რომელზედაც შენ დასაწყისში ლაპარაკობდა“). ამით ბერძნულის მეტაფრასტს საბაბი ეძლევა გაშალოს დიდი და ხანგრძლივი მსჯელობა, რომელიც წარმოადგენს მთელ ტრაქტატს ღვთაების შესახებ²⁸. ეს ბერძნული გამოთქმა „დასასრულს მსურს ვიცოდე“ ერთბაშად სწყვეტს ქართული ტექსტის მოთხრობას იმ ადგილზე, სადაც ბერძნული ცოტას ურევს არაკების თანმიმდევრობას.

ამ ადგილიდან ნათელია, თუ როგორ ხდებოდა ბერძნულ ტექსტში პატრისტკული ფილოსოფიიდან მთელი ნაკვეთების მოტანა და ქართული ტექსტის მიმდინარეობაში ჩართვა. სწორედ აქ დასახელებული ადგილი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, მთელს თეოლოგიურ ტრაქტატს წარმოადგენს, 70 გვერდზეა გაშლილი. მასში ჩართულია როგორც ადგილები საღმრთო წერილიდან, ისე პატრისტკული ფილოსოფია გრივოდ ნაზიანზელით დაწყებული. ამით საშუალება გვეძლევა გავიგოთ მოცულობის ეს განსხვავება, რომელიც გვაქვს „ბალავარინის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტების შედარებაში. ბევრს ეს მოცულობითი განსხვავება, რომელიც თითქმის ხუთჯერ მეტია ბერძნულში, ვიდრე ქართულში, რადაც გადამწყვეტ მოვლენად მიაჩნია ბერძნულ-ქართულ ტექსტებს შორის ყოველგვარი კავშირის უარყოფისათვის. ნამდვილად კი ზემოთ აღნიშნული ადგილის მსგავსი ადგილებიდან ნათელი ხდება, როგორ წარმოიშვა მოცულობითი განსხვავება ბერძნულსა და ქართულ ტექსტს შორის.

თვით მოთხრობის მიმდინარეობაში ეს დიდი დანამატი ბერძნული ტექსტისა, ნასესხები აპოლოგეტიკიდან, პატრისტკისა და საღმრთო წერილიდან, არაფერს სცვლის თვით მოთხრობის მიმდინარეობაში, რომელშიაც ჩართულია პატარა ზომის ოცივე ელემენტები, ე. ი. არაფერს სცვლის ქართული ტექსტის

ფაბულაში. ამავე დროს თავისთავად ცხადია, რომ მთელი ეს დანამატი ადგილები, ძალიან რთული, ვეებერთელა ლიტერატურიდან ამოკრეფილი და დიდის ოსტატობით გამოყენებული, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო შეტანილი პირვანდელ ქართულ ჩანაწერში. საამისოდ პირველი ქართული ჩანაწერას ავტორს, ცხადია, არც დრო ჰქონდა და, შეიძლება, არც მონაცემი. აქედან მოყოლებული ბერძნულ-ქართული ტექსტი, ზემოთ აღნიშნული წესით, მიღის იმ ადგილამდე, სადაც წამოიჭრება საკითხი ტექსტში არისტიდეს აპოლოგიიდან ნასესხები ელემენტების გამოყენების შესახებ. უკვე აღინიშნა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ტექსტს ჯერ თავისთავად, როგორც ერთგვარ იდეოლოგიურ დასაყრდენს. ამის გარდა მას არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული და ბერძნული „ბალავარიანის“ ურთიერთობის გარკვევისათვის. აგრეთვე, უნდა აღინიშნოს ამავე ძეგლის მნიშვნელობა საზოგადოდ ფილოსოფიის ისტორიისათვის. უფრო სპეციალური საკითხი ეხება ტექსტის დაცვასა და, საზოგადოდ, მის შენახვას ამა თუ იმ ენაზე.

სპეციალური საკითხი არისტიდეს აპოლოგიის შესახებ ეხება მისი ბერძნული ორიგინალის შემონახვას. საქმე ისაა, რომ სხვადასხვა ენაზე, როგორც ეტყობა, არისტიდეს აპოლოგიის შენახვა-შენარჩუნება უფრო ადვილი აღმოჩნდა. მთავარი იყო ბერძნული ტექსტის საკითხი, რომელიც, როგორც მიღებულია მეცნიერებაში, IV-V საუკუნეების მახლობელ დროში დაიკარგა და უკვე ძალიან გვიან, თითქმის XIX საუკუნის ბოლოს (1878 წ.), იქნა აღმოჩენილი. თვით ეს გარემოება მიუთითებს იმას, რომ ბერძნული ტექსტი როგორც არსებულა იმ ხნის განმავლობაში, როცა იგი დაკარგულად ითვლებოდა.

რაც შეეხება ქართულ ენას, ჩანს, მასზე ძალიან ადრე არსებობდა არისტიდეს აპოლოგია. ყოველ შემთხვევაში, ესტატე მცხეთელის ცხოვრებაში, როგორც წინათაც აღინიშნა, არისტიდეს აპოლოგია მოცემულია ისეთი დიდი ნაკვეთებით, რომ საფიქრებელია ან მისი არსებობა სრულად ქართული თარგმანის სახით, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, ისეთი ფრაგმენტების სახით, რომლებიც აპოლოგიის მთელს არსებას გადმოგვცემდნენ.

წინათაც აღინიშნა, რომ მეზობელ ქვეყნებში აპოლოგიის ფრაგმენტები აღრინდელი დროიდან არსებობდა: სომხურად, სირიულად; უკანასკნელი გვიან იქნა აღმოჩენილი. მაშინდელ დროში სომეხ-ქართველთა რელიგიური განხეთქილების გამო შეუძლებელი იყო ქართველების მიერ სომხური თარგმანით სარგებლობა. ეს უკანასკნელი აზრი მიღებულად ითვლება მეცნიერებაში.²⁰

რაც შეეხება იგავების ტექსტებს, ისინი განვითარებულია ჩვენთვის უკვე ცნობილი წესით. კერძოდ, არის ადგილები ქართულში, რომლებიც არ გვხვდება ბერძნულში. ასეთია, მაგალითად, მოთხრობა სასჯელის შესახებ, რომელიც მიზლო ადამიანს ტკიბილისაგან თავის შეუკავებლობის გამო. აქ ქართულ ტექსტში არის ადგილი „კაცი იგი დაეცა და პილომან აღიტაცა იგი და მიუგლო ვე-შაჰსა“. ეს ადგილი არაა ბერძნულში.

არისტიდეს აპოლოგიის შესახებ, რამდენადაც იგი ემსახურება კავშირის დადგენას ბერძნულსა და ქართულს ტექსტს შორის, უკვე იყო ლაპარაკი. აქ

გაეჩერდეთ მხოლოდ ერთ ადგილზე, რომელიც ძალიან დამახასიათებელია ბერძნულ-ქართული ტექსტის ურთიერთობისათვის. ქართული ტექსტი ამ ამბავს გადმოგვცემს შემდეგნაირად:

„მაშინ ბრძანა მეფემან შეკრებად ერისაჲ და გამოვიდეს კერპთ-მსახურნი; ხოლო ნაქორ, რომელ საგონებელი იყო ბალავარად, დადგა მეფისა ძისაჲ“²⁷.

Παρισταμένων γὰρ τούτων ἀπαντων φήσιν, ὅ βασιλεὺς τοῖς ρήτορσιν αὐτῶν καὶ φιλοσόφοις²⁸.

ამ შემთხვევაში, როგორც ვიცით, ნაქორი არისტიდეს მაგიერაა და ამდენად ორივე ტექსტში — ბერძნულშიაც და ქართულშიაც არისტიდე ნაქორის სახით არის მოთავსებული. მეფისწული სიტყვისგებობას დაწყების წინ მიმართავს ნაქორს, რომელიც მეფის განზრახვით ბალავარის მაგიერი უნდა ყოფილიყო, და ეუბნება მას:

„შენ უწყი, ბალავარ, ვითარ სიჩოვბასა და შეუბასა შინა მპოვე და მაწვე აღებად სჯული შენი და სთქუ ვითარმედ გაქუს სიმტკიცე მას შინა“²⁹.

Οἷδα, ὃ βαρλαάμ, ἐν τίνι με δόξῃ εὐρηχάς καὶ πρσφῆ καὶ λόχοις πλειστοῖς ἔπεισας με³⁰.

ამ ნათქვამს მეფისწულმა დაამატა ფიცი თავმოყრილი ხალხის წინაშე, რომ დასჯიდა ნაქორს (ბალავარს), უკეთუ იგი მას უღალატებდა ანუ სიმტკიცეს ვერ აჩვენებდა. მეფისწული ამბობს: „აწ ამასა აღთქმასა დავსდებ წინაშე ღუთისა და ამის ყოვლის კრებულისა“.

ბერძნულმა მეტაფრასტმა უხერხულად დაინახა იოდასაფის ასეთი განცხადება, რადგან კრებული, რომელიც იმ სიტყვისგებობას ესწრებოდა, თითქმის სულ წარმართი ხალხისაგან შესდგებოდა. ერთადერთი ქრისტიანი იქ იყო ბარაქია. ამის გამო უხერხული იყო გათანასწორება ქრისტიანის პირში ღმერთისა და იქ დამსწრე წარმართი ხალხისა. აღნიშნულისა გამო, ბერძნული „ბალავარიანის“ მეტაფრასტმა ამოაგდო ბერძნული ტექსტიდან დასახელებული ქართული ფრაზის შესატყვისი. ამის შემდეგ მოდის რამდენიმე ასეთივე ხასიათის შესწორება ქართული ტექსტიდან. არ შეიძლება შემდეგ არ აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ბერძნული ტექსტის მეტაფრასტი მაინც სარგებლობს არეოპაგიტიკით. ეს სარგებლობა გამოიხატება ღვთაების ნეგატიური ატრიბუტების გამოყენებაში. ეს ის ატრიბუტებია, რომლებიც თვითონ თხზულების „სალმართო სახელთათვის“-ის ავტორმა მისივე მითითებით აპოლოგეტ იუსტინესაგან ისესხა³¹.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ტექსტში ასეთი კვალი არეოპაგიტიკისა არა ჩანს. ეს ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტი ახსნას მოითხოვს. VII საუკუნის პირველ ნახევარში, როცა, თანახმად დოკუმენტალური მონაცემებისა, იოანე მოსხნი წერდა ქართულ ტექსტს „სიბრძნე ბალავარისა“, თითქოს მოსალოდნელი იყო იმავე ქართული კულტურული წრის წარმომადგენლის, ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის ნააზრევისა და ტერმინოლოგიის გამოყენება.

მით უმეტეს, თუ ეს შესაძლებელი გახდა ბერძნული „ბალავარიანის“ ტექსტის დაწერის დროს X საუკუნის მიწურულში. აქ დამახასიათებელია სწორედ ეს მდგომარეობა, რადგან იოანე მოსხი, როგორც მეგობარი და მახლობელი სოფრომ პალესტინელისა, ვერ იქნებოდა პეტრე იბერის დადებითი შემფასებელი, ვინაიდან ის და სოფრომ პალესტინელი, ორივენი სასტიკი მოწინააღმდეგენი იყვნენ ყოველგვარი, ოდნავიც კი, გადახრისა ოფიციალურად მიღებული საქრისტიანო დოგმატიზმისაგან. ლიტერატურულად ცნობილია როგორც სოფრომ პალესტინელის გალაშქრება აღნიშნული იდეების წინააღმდეგ, აგრეთვე სოფრომისა და იოანე მოსხის მიერ ასეთივე მტკიცე პოზიციის დაკერა თხზულებაში. რომელიც მიეძღვნა ახლად გარდაცვლილ იოანე ალექსანდრიელს (619 წ.).

ეს პატარა ფაქტი ნათლად ადასტურებს როგორც კავშირს სოფრომ პალესტინელსა და იოანე მოსხს შორის, ისე იმ ფაქტსაც, რომ იოანე მოსხს, ანუ „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტის ჩამწერს, არ შეეძლო გამოეყენებია თუნდაც უმნიშვნელო რამ პეტრე იბერის ანუ არეოპაგატიკოს იდეათა მარაგისაგან.

როგორც აღინიშნა, ბერძნულმა ტექსტმა არ იცის ის ადგილი ქართული ტექსტისა, სადაც აღწერილია შესავალი იმ პაექრობაში, რომელიც აბენეს მეფესა და მის შვილს შუა გაიმართა. გამოდის, რომ ბერძნული ტექსტის მეტაფრასტი იმდენად შესულია ბერძნულა და ქართული ტექსტის ურთიერთკავშირის მიმდინარეობაში, რომ ქართული ტექსტის მიერ აღწერა დასახელებული პაექრობის შესავლისა საქმარისად ჩასთვალა ბერძნულისთვისაც და ასე განაგრძო ბერძნული ტექსტი. სრულიად ნათელია, რომ ბერძნული ტექსტის მეტაფრასტი ქართული ტექსტიდან არათუ ამოდიოდა, არამედ ქართულ ტექსტს პირდაპირ სთვლიდა ბერძნული ტექსტის შესავლად. ეს ერთი.

მეორე გარემოება, ამავე ფაქტთან დაკავშირებული, მდგომარეობს, როგორც ზემოთ აღინიშნა, არისტიდეს აპოლოგიისათვის უდავოდ ბერძნული ვარიანტის შემთხვევაში ქართული ტექსტით „ესტატეს ცხოვრების აღწერილობით“ სარგებლობა. მდგომარეობას არ ართულებს ის ფაქტი, რომ „ესტატე მცხეთელში“ არისტიდეს აპოლოგია, თუმცა დიდი ფრაგმენტებით წარმოდგენილი, მაინც თავისი მოცულობით ნაკლებია, ვიდრე ბალავარიანის ბერძნულ ტექსტში შეტანილი. ისიც უკვე აღინიშნა, რომ ეს გარემოება ოდნავდაც არ ართულებს ამ მდგომარეობას, რადგან ნაკლები მოცულობა, ქართული ტექსტიდან (ესტატე მცხეთელიდან) ამოღებული, სავსებით საქმარისი იყო არისტიდეს აპოლოგიის გადმოცემის განვრცობისათვის, რადგან თითოეული წარმართული სისტემის წინააღმდეგ მიმართული არისტიდეს არგუმენტაციის აღნაგობა ტიპიურია ყველა სხვა შემთხვევისათვის და მხოლოდ ლეტაებათა სახელების გამოცვლას საჭიროებდა. თუ ამ ფაქტს მხედველობაში მივიღებთ, მაშინ სრულიადაც არაა საჭირო ბერძნული „ბალავარიანის“ ტექსტში ჩართული არისტიდეს აპოლოგიის ადგილების გასაგებად სხვა რაიმე წყარო ვეძიოთ. ყველაზე ნაკლებადაა საჭირო, როგორც ამას ფიქრობდა ამერიკელი მეც-

ნიერი ვოლფი, თითქოს ექვთიმე იბერს აუცილებლად ხელთ უნდა ჰქონებოდა: არისტიდეს „აპოლოგიის“ ბერძნული ტექსტი³².

ამრიგად, ბერძნული „ბალავარიანი“ ორი მიმართულებით მოდის კავშირში ქართულ წყაროებთან, როდესაც მასში ლაპარაკია არისტიდეს აპოლოგიიდან ნასესხებ ადგილებზე.

ამის შემდეგ ბერძნულ ტექსტში 22 გვერდის გასწვრივ მოდის ნაქორის (არისტიდეს) სიტყვა. ქართულ ტექსტში, როგორც ითქვა, ნაქორის (არისტიდეს) სიტყვა მოყვანილი არაა და ამდენად მათი შედარება შეუძლებელია. შეიძლებოდა ამ ტექსტის ესტატი მცხეთელის ტექსტთან შედარება, მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასეთი შედარება მეტს არაფერს მოგვცემდა, გარდა არისტიდეს არგუმენტაციის აღნაგობის შესახებ ზემოთქმულთან შედარებულისა. ქრისტიანული გადამწევაება ჩვენი თხზულების იდეებისა ბერძნულმავარიანტმა არ მანდო ბალავარს, ე. ი. სხვაწაირად რომ ვსთქვათ, ბალავარის „სიბრძნე“ არსებობს მხოლოდ ქართული ტექსტისათვის და არა ბერძნულსათვის. ბერძნულმა მეტაფრასტმა შესანიშნავად დააყენა საკითხი, საიდანაც მოჩანს მთელი განსხვავება და იმავე დროს კავშირიც ბერძნულ და ქართულ „ბალავარიანს“ შორის. საკითხის ეს დაყენება მდგომარეობს ამის ხაზგასმამში, რომ ნაქორმა (არისტიდემ) აჯობა ბალავარს. მაშასადამე, სიბრძნემ ბალავარისა მოამზადა ნაქორის გამოსვლა, მაგრამ იმავე დროს მოხსნა ეს გამოსვლა, რადგან აჯობა მას. ვისაც აქამდე ვერ გაუფია ბერძნულ-ქართული „ბალავარიანის“ დამოკიდებულება და მეთოდოლოგიურად შემცდარ გზაზე დამდგარა ან მსგავსებაზე, ან მხოლოდ განსხვავებაზე ლაპარაკობს მათ შორის, მისთვის ახლა ნათელი უნდა გახდეს, რომ ბალავარი და ნაქორი (არისტიდე) ეს ქართულბერძნული „ბალავარიანის“ წარმომადგენლებია. როგორც ქართული ტექსტი მიუთითებს, ნაქორმა აჯობა ბალავარს, მაგრამ ნაქორი მაინც გადაკეთებული ბალავარია. მისთვის ნიადაგი ბალავარმა მოამზადა. აქედან სრულიად ნათელია, რომ ბალავარის გადაქცევა ნაქორად იმ იმ პირობით, რომ მან აჯობოს ბალავარს, იმ ფაქტის გამომხატველია, რომ ბერძნული ტექსტი „ბალავარიანისა“ გაკეთებულია ქართულიდან, რომელმაც ბერძნული მოამზადა, მაგრამ აჯობა ქართულს, ისე როგორც ნაქორმა აჯობა ბალავარს.

ამდენად ბერძნულმა მეტაფრასტმა განუხრელად შეასრულა ქართული „ბალავარიანის“ დავალება. ამის შემდეგ ჩვენ არ გვესაჭიროება ბერძნული „ბალავარიანის“ ქართულ „ბალავარიანთან“ შედარების საფეხურების გაგრძელება. რაც აქამდე გარიკვა, ასეთივე მდგომარეობა განუხრელად რჩება ბოლომდე. შეიძლება ზედმეტი არ იყოს მხოლოდ ზოგიერთ ადგილზე მითითება, რაც დამატებით გაარკვევდა ქართულ-ბერძნული ტექსტის ურთიერთობას.

ასე მაგალითად, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ის ადგილი აბენესისა და მეფისწულ იოდასაფის ბაასიდან, სადაც ქართულ ტექსტში ნათლადაა მოცემული ის ადგილები, რომლებიც არისტიდეს აპოლოგიას მიუთითებენ. ერთი ასეთი ადგილი შემდეგია: აბენესი ეკითხება თავის უაქს მის შეხედულებათა ცთომილების შესახებ, რაზედაც იოდასაფი უპასუხებს:

„არა არს ცთომილება რამეთუ ქეშმარიტად მისდა შევდგომილვარ, რომელმან მე მქნა და დამბადა, ხოლო შენ ხარ ცთუნებული, რამეთუ დაგიტოვებიეს დამბადებული და დაბადებულთა მსახურებ...“ და ა. შ. ბოლომდე მთელი ეს მონაკვეთი აგრძელებს არისტიდეს მსჯელობას, სადაც ნათქვამია, რომ მზე, მთვარე და სხვ. არ არიან ღმერთები, არამედ ღმერთის მიერ შექმნილნი. ასეთი ადგილი რამდენიმეჯერ გვხვდება ქართულ ტექსტში „სიბრძნე ბალავარისა“ და სხვა ადგილებთან დაკავშირებით (ბალავარის პასუხი კითხვაზე — რით მტკიცდება ღვთის არსებობა) ადასტურებენ იმავე გარემობას, ე. ი. არისტიდეს ტექსტის ქართულ ტექსტში მონაცემობას³¹.

აღნიშნულთ კიდევ ორი ერთიმეორესთან დაკავშირებული გარემობა. საკითხი ეხება საქართველოში თაყვანისცემის სიმბოლიკას, როგორცაა ჯვარისა და ხატის თაყვანისცემა. ეს გარემობები ერთმანეთზე აღნიშნულია ქართულ ტექსტში, ხოლო, როგორც ცნობილია, ფრიად ვითარდება ბერძნულში.

ბალავარი ეუბნება იოდასაფს: „ესე შეიკრძალე და შეისწავლე და ჯუარითა შეიქურე და ღმერთი მშვიდობისა იყავნ ყოველთა თანა შინა საქმეთა შენთა“, ანუ კიდევ „ლოცვასა ჰყოფდე და გაქუნდეს ჯუარი მისი საქმეველთა მტერთა რამეთუ მით მიხსნა ვნებათაგან სიკვდილისათა“. ასევე მოიპოვება ადგილები ხატის თაყვანისცემის შესახებ³².

ზემოთაღ აღინიშნა, რომ ამ უკანასკნელი საკითხის გამო ყველაზე ადრინდელ წყაროდ იოანე მოსხი ითვლებოდა, რასაც ნიკეას მეორე კრების დასახელებული სხდომაც მიუთითებს.

აღსანიშნავია ერთგვარი მიკერძოება ჯვარის თაყვანისცემისადმი „ბალავარიანის“ ქართულ ტექსტში. მეცნიერებამ ყურადღება მიაქცია ამ გარემობებს და აღნიშნულ მოვლენას იოანე მოსხის „სამოთხეს“ უკავშირებდა. ვფიქრობთ, რომ ეს გარემობა შემთხვევითი არ იყო და ამას ისიც ადასტურებს, რომ იოანე მოსხმა საგანგებოდ აღნიშნა ჯვარის მცველის თანამდებობის მნიშვნელობა „სამოთხეში“. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე მოსხმა თავისი წიგნის ((სამოთხის) ბერძნულსა და ქართულს ვარიანტში ჯვარის მცველის აღსანიშნავად ორი სხვადასხვა ტერმინი იხმარა, ბერძნულში ὁ ἄρχιεπίσκοπος, ხოლო ქართულში — „დეეტალარი“. მართალია, არც ერთი ეს სიტყვა ქართული არ არის, მაგრამ სწორედ ესაა კიდევ ერთი საბუთი იმისა, რომ იოანე მოსხმა თავისი ორი თხზულება ორივე ენაზე თვითონვე დაწერა. რაც შეეხება იოანე მოსხის ქართულ ტექსტში ნახმარ ტერმინს დეტალარისა, ის ძალიან ადრე შემოვიდა მის სამშობლოში და უკვე ძეგლში — „მოქცევაი ქართლისაი“ იხმარება³³.

ასეთია შედეგები, რომელსაც იძლევა „ბალავარიანის“ ბერძნული და ქართული ტექსტების შედარება.

2. „სიბრძნე ბალავარის“ ფილოსოფიური ელემენტები

ფორმის მიხედვით „სიბრძნე ბალავარისა“ მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოებია, რაც ხელს არ უშლის, რომ მასში დასმული იყოს ფილოსოფი-

ური საკითხები და მათ ასეთივე პასუხი იცეცეთ. ძეგლის მიზანია ერთი სარწმუნოებრივი სწავლის მეორეზე უპირატესობის დამტკიცება. ეს არაა დიალოგი ანტიკურის გაგებით, თუმცა დიალოგი გამოყენებულია ფართოდ, არც მორალურ-დიდაქტიკური მსჯელობანი მოსაწყენი დაუბოლოებლობით. არა, ეს არის ფილოსოფიური დებულებების გასამაგრებლად მათხრობილი დრამატული სიუჟეტი. რომელიც გარკვეული კანონზომიერებით იშლება ჩვენ წინ.

ავტორმა წარმოგვიდგინა არა ცოდნით აღჭურვილი ადამიანი, რომელიც თანდათანობით რწმუნდება თავის შეხედულებათა უსწორობაში. არა, წარმოდგენილია კაცი, რომელიც ხელოვნურად იზოლირებულია საცხოვრებო ცდისაგან. მან არაფერი იცის, რა ზდება მის ირგვლივ და არც ესაქიროება რაიმე მსჯელობის შესრულება. იგი ცდის თვალაზრისით სრულიად უმანკო და შეუხებელია. იგი ნამდვილი „სუფთა დაფა“, რომელზედაც ჯერ არაფერია დაწერილი და მხოლოდ ამიერიდან შეიძლება რაიმე აღინიშნოს.

ბულოსაფ-იოდასაფ — მეფე აბენესის ვაჟი — მოთავსებულია კოშკში და მან არა უწყის რა გარემო სამყაროსაგან. საკითხის ასეთ დაყენებაში აშკარად ჩანს ანტიკური, არისტოტელური თეზა სუფთა დაფის შესახებ, ზადაც თავდაპირველად არაფერია აღბეჭდილი ჩვენს ცნობიერებაში და მხოლოდ ამიერიდან აღბეჭდება მასზე ის, რაც გარეშე შთაბეჭდილებებიდან მიიღება.*

აშკარაა, რომ საკითხის ასე დამყენებელმა იცის არისტოტელისში და მისი ყველაზე ნათელი მატერიალისტური თეზა შთაბეჭდილებათა გარედან მიღების შესახებ. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს შემდეგი დროის ჩანართია, მაგრამ ასეთი რამ გამორიცხულია. არისტოტელეს ასეთი გაგება აღმოსავლეთსა და შემდეგ დასავლეთში VII საუკუნითაა განსაზღვრული, რის შემდეგ ხმარებაში იოანე დამასკელის მიერ სქოლასტიზირებული არისტოტელეა, ზადაც „ცოდნის წყაროდ“ აღებულია ფორმალური ლოგისტიკა ანუ სქოლასტიკური დიალექტიკა. VII საუკუნემდე კი, კერძოდ, საქართველოშიაც ზავსებით მოქმედებდა „ფანტასტიკური ნაერთის“ მეგვიდრობა და არისტოტელეს, როგორც ამ „ნაერთის“ ერთ-ერთი ელემენტის, წამოწევა შეიძლებოდა მომზდარიყო.

იოანე საბაწმინდელი თვითონ არის წინააღმდეგობაში ჩავარდნილი. იგი შეილია უბედურებისაგან მიმავალი ქართველი საზოგადოებრივობისა, რომელსაც VII საუკუნეში არაბთა ბატონობის უღელი დაედგა თავს. ის ერთის მხრივ იღებს არისტოტელეს დებულებას, უფრო სწორად, მის ტენსუალისტურ მომენტს, და ამის წინადაგზე უარყოფს თანდაყოლილ იდეებს, მეორეს მხრივ იგი თვით უშვებს ერთ ძირითად თანდაყოლილ იდეას — ქრისტიანულ შეგნებას, რომელიც გაიღვიძებს, როგორც კი იოდასაფი დაეწაფება ამ ქვეყნის გამოცდილებას და ქირსა და ვარაშს გაიგებს. აქ უკვე მოჩანს მომდევნო VIII საუკუნის დოგმატიკის ელემენტები, პოლიტიკური და ეკონომიური კატასტროფით პირობადებული.

* ხოლო მეფემან ძესა თვისსა აღუშენა ქალაქი და (ამცნო) მათგან შინა ყოფაი ძესა მისსა... და მისცა ზანდან მზარდულად და ამცნო მას და ჰრქუა „ბერიაკი. გინა სნეული არა უჩვენოს და არც სიკვდილი უხსენოს სადა...“.

ასეთ პირობებში წამოიზარდა ვაჟი — იოდასაფ (ბუღდააფ) და „ისწრაფოდა წამად მიზი რათა არა რაჲ დააკლდეს წურთილობაი სიბრძნისა“. ყველა მონაცემი ჰქონებია იოდასაფს ქეშმარიტების მისაღწევად. აცილება არასასურველ შთაბეჭდილებათა ადასტურებს იოდანეს თეზისს, რომ შენეცნების მიმართულება დამოკიდებულია გარედან მიღებულ შთაბეჭდილებათაგან. „ხოლო ყრმაი იგი ფრიად მიმღებელ იყო სიბრძნისა და შემწყნარებელ სწავლულობისა და გააქოძიებელ ყოველთა სიტყვათა გონიერთასა“.

ვიდრე ყმაწვილი ცდის გარკვეულ პირობებში იმყოფება, მისი აზრთა მიმდინარეობა ისეთი იყო, როგორიც აღმზრდელს სურდა. შეიცვალა თუ არა ყრმის წამოზრდასთან დაკავშირებით ცდის პირობები — სახიფათო შეიქნა აღმზრდელისათვის იოდასაფის აზრთა მიმართულება. აქ ყრმას უჩნდება ახალი ხელმძღვანელი — ბრძენი ბალავარი, რომლის მიზანია განამტკიცოს ახალგაზრდაში ახალი ცდის პირობებით მოწოდებული აზრები.

საქმე არ ეხება პირდაპირ რელიგიურ საკითხებს. პირველი საკითხებია, ამასთან დაკავშირებით, იდეალიზმის ცნობილი საკითხები — მიმართება მარადიულსა და დროულსა, მყარსა და მედინსა, მიწიერსა და ზეციერს შორის და სხვ. ასეთია რელიგიური იდეალისტური პრობლემატიკა, რადგან იდეალიზმს ისტორიულად ყოველთვის გზა ჰქონდა ღმერთის საკითხისაკენ.

ანრიგად, ბალავარის — იოდასაფის აღმზრდელის — საკითხებია არა ქრისტიანული დოგმატიკის საკითხები, არა რელიგია ზოგადად, არამედ საკითხები ქვეყნის წყობისა და სხვა, რომლებიც იმთავით იყო ფილოსოფიური მსჯელობის საგანი. მართალია, მრავალი ამ დებულებათაგან მოცემულია ისეთ ფორმაში, რაც საეკლესიო მწერლობის ფორმულირებებს მოგვაგონებს, მაგრამ გასარკვევია — რა ეკუთვნის ამ დებულებათაგან თავდაპირველ ძეგლს და რა შემდეგ შეტანილი ანუ შეცვლილი მასში. კიდევ რომ მივიღოთ, რომ საეკლესიო გამოთქმები არაა ინტერპოლაცია და იმთავითვე იყო ამ ძეგლში, ამით თვითონ დასმული ფილოსოფიური საკითხების აზრი არ იცვლება. მრავალი საკითხი, რაც ბალავარს აინტერესებდა იოდასაფის აღზრდისას, შეიძლებოდა ყოფილყო ინდურ სიბრძნეშიც და ბერძნულ ფილოსოფიაშიც ელევლებით დაწყებული, ვიდრე ნეოპლატონიკოსებამდე. ინდო-ქართული საფილოსოფიო მიმართება ერთნაირად ეხებოდა ყოფიერების მცოდნეობას, რომელიც ყოველთვის თანასწორად იპყრობდა მოაზროვნეთა ყურადღებას როგორც განგასა და ბრამაპუტრას ნაპირებზე მინადართ. ისე ანტიკურ ფილოსოფოსებს. ყოფიერების მედინობის პრინციპიდან ამოსული ინდური ფილოსოფია ეძებდა გზას არაობისაკენ, სთვლიდა რა, რომ ასე შეიძლება სრულყოფიერი გახდეს ნაკლოვანება ყოფნისა.

ბრძენი ბალავარი თავის მტკიცებათა ნეგატიურ ნაწილში სავსებით დგას ინდური ფილოსოფიის ნიადაგზე. ჭევდა და მწუხრი, ბერობა და უძალობა — ასეთია ამ გაგებით ყოფიერების წიშნები. ყოველივე დროულია, მედინი, ცვალებადი. აქ „გილგამეშიანის“ ზოგი მონათესავე მოტივი ისმის. ამ აზრების სი-

აზლოვე ჰერაკლიტე ზუნდოვანის ნააზრევთან ზოგიერთ ბურჟუაზიულ მკვლევარს მიაჩნდა გამართლებულად ინდურ აზროვნებაში ეძებნათ მისი ძირები.

ბალავარის აზრები, თუ მათ შემდეგ ქრისტიანული დებულებები არ დაერთვის, ოდნავაც არ შეიცავს არაბას ქრისტიანულ-სპეციფიკურს. ქართველი ვერსიის ავტორს რომ ამის საწინააღმდეგო პოლემიკა გაემართა, მას უნდა ემტკიცებინა, რომ შეველა არის არა ინდურ ნირვანაში, არა ყოფიერებიდან არაობაში ლტოლვა, არამედ ქრისტიანული დმერთის სახიერებაში, რომელმაც „დათრგუნა“ არაობით არაობა და აღადგინა ყოფიერება.

ქართველმა მოაზროვნემ არ შეიწუხა თავი ასეთი ჩაბმით ინდურ ფილოსოფიასთან განიერ და ღრმა სიტყვისგებაში, მან მისი მხოლოდ ნეგატიური მხარე ამოიღო მიზანში. აქედან ამოსულმა მან უბრალოდ დაუპირისპირა მას ქართული ქრისტიანული მსოფლგაგება და, მიაღებინა რა ინდო იოდასაფს ეს უკანასკნელი, დარწმუნებული დარჩა, რომ მან დაამტკიცა, რასაც ეძიებდა — ქრისტიანული მსოფლგაგების უპირატესობა ინდურის საპირისპიროდ.

სიტყვიერად ქართველი მოაზროვნე, თითქოს თავისუფალი დისკუსიის მომხრეა. ბრძენი რაქისი, ინდოთ მეფის მიერ მოწვეული სათათბაროდ — რა უყონ ქრისტიანობისაკენ გადახრილ იოდასაფს, წინადადებას იძლევა დარწმუნონ იგი; იოდასაფი, გონებით ნაკარნახევი საბუთებით. თუ ეს არ გვიშველის, ეუბნება ბრძენი რაქისი მეფეს, მაშინ სხვა ღონე ვილონოთო. მიუხედავად ამისა, არც აქ და არც შემდეგ საქმე არ მისულა თავისუფალ სიტყვისგებაში.*

ეს განცხადება უაღრესად დამახასიათებელია. VII საუკუნე ქართული აზროვნების ისტორიაში გარდამავალი ხანაა: თუ VI საუკუნეში ჯერ კიდევ ზერზდებოდა გონების საბუთების გამოყენება რწმენის საკითხებში, მეორეს მხრივ უკვე VIII საუკუნეში საბანისძის პირით მხილებული იქნება ეკლესიის გამარჯვება ყოველგვარ მოცილეობაზე და გონების საკითხები მოიხსნება. VII საუკუნე შუა საუკუნეა — გარდამავალი ხანის მქონე. დარწმუნება სარწმუნოებამ შეცვალა, რადგან ეკლესიას სოციალური მეტოქე მოეხსნა.

ბალავარი ისე განმარტავს მარადიულს, რომ ეს სავსებით ემთხვევა ყოველგვარ იდეალისტურ განმარტებას იმავე ცნებისა. ეს განმარტება მოცემულია მეზუთე „ამბავში“ ბალავარისა.**

ძნელი სათქმელია, რაა ამ განმარტებაში სპეციფიურ-ქრისტიანული? თითქმის არაფერი, თუმცა ეს ერთადერთი ადგილია, სადაც ინდოთ ბრძენი

* ინდოთა მეფემ მოუწოდა კაცსა ერთსა თანამზრახსა და ვარსკვლავთ-მრიცხველსა, რომლისა იყო სახელი რაქისი, და რქუა „რაი ვყო, რამე თუ ძეა ჩემი განდრეკილ არს სჯულისაგან ჩემით, ხოლო მან რქუა: „პირველად ჯერ-არს, რათა ვებრახნეთ და ვამხილოთ სთუნებაა მისი და უყუთ ვერ დავარწმუნოთ, სხუად ღონეა ვიძიოთ“.

** ჰკითხავდა იოდასაფ საქმეთა საწუთროისათა, ხოლო ბალავარ იწყო გამოთქმად ამოუბათა ამის საწუთროისათა და რქუა: „შუგავს მეძიებელთა ამის საწუთროისათა, რათა აღარჩინონ საუჯუნოა იგი წარუვალი საშუებელი, და რად არა გულის ხმა ჰყოფენ მსწრაფლ-წარმავლობასა სოფლისა ამის დიდებასასა, რამეთუ ხედვენ აღრე განქარვებასა საფასეთასა...“.

იძლევა პოზიტიურ განმარტებას, ამ შემთხვევაში, „მარადიული ყოფნისა“. შეიძლება სწორი იყოს, თუ ვიტყვოდით, რომ აქ განმარტებაში არაფერია არც ქრისტიანული და არც ბუდისტური. ასეთი რედაქციით მოყვანილი განმარტება შეეძლო მოეცა როგორც აღმოსავლურს, ისე ბერძნულ მოაზროვნესაც. ამდენად, ჩვენი ავტორი ბუდიზმთან შეტად პირობითად მოდის შეხებაში და ისიც ნეგატიური განმარტებების საშუალებით, სხვა მხრივ კი იგი იჩეულებრივ სახეებს გვიხატავს და ამას ზედ ურთავს, რომ თუ არსებობს ნამდვილი ღმერთი, ის აუცილებლად ქრისტიანული დემერტია...

ასე იგრძნობა დოგმატური პერიოდის მოახლოება ქართულა აზროვნების ისტორიაში.

მარადიული ყოფნის დეფინიციასთან შესაბამისად ჩვენს ძეგლში ნაცადია ქრისტეს განმარტება, რაც თეოლოგიური და ფილოსოფიური ატრიბუტების საშუალებით კეთდება. აქ თვით განმარტება კი არაა საინტერესო — ასეთები მაშინ უამრავი იყო მოწოდებული — საინტერესოა ნიშანთა შერჩევა, მათი ლოგიკური გენეზისი და პრედიკირების წესი. ეს ატრიბუტებია: მიწისა და ზეცის შემოქმედი, უსასრულო, საშიშარი და კეთილსახიერი, ძლიერი, მოწყალე, უხილავი, უთქმელი, კაცთმოყვარე, მეცნიერი და უცნაური და სხვ.

ვერ იტყვი, რომ ეს ატრიბუტები მწყობრია. ვერ ერთი, აქ არეულია დადებითი და უარყოფითი ატრიბუტები. მეორე, ზოგ შემთხვევაში დეფინიცია ისწრაფის წინააღმდეგობაშია მიღმა დადგეს, რითაც მთელი განმარტების მთლიანობა ზიანდება. ერთი სიტყვით, აქ არეულია ლოგიკური და საეკლესიო-რელიგიური, ცოდნისა და რწმენის, დარწმუნებისა და იძულების მომენტები. ამით ერთხელ კიდევ ნათელი ხდება, რომ ჩვენი ძეგლი ეკუთვნის VII საუკუნის ქართულ აზროვნებას.

ამ უკანასკნელი მომენტითაა განსაზღვრული ჩვენი ძეგლის მნიშვნელობა ქართული აზროვნების ისტორიაში. იგი უკავშირდება, ერთის მხრივ, VI საუკუნეს ამ ისტორიისა, ხოლო, მეორეს მხრივ, VIII საუკუნეს. იგი გაპოიყენებს და ემყარება ისეთ ძეგლებს ფილოსოფიის ისტორიიდან, რომლებიც ჩხარებაში იყო ქართულ ფილოსოფიურ დამწერლობაში. არაა უმნიშვნელო ის ფარგობე-ბაც, რომ არეოპაგისტული ნააზრევის ზოგიერთი გამოხატულება არაა მოხსნილი იქ, სადაც გაბატონებისაკენ მიმავალ ეკლესიას მობილიზაციაში მოჰყავს ყველაფერი, რაც შეეძლო.

„სიბრძნე ბალავარისა“ მართლაც შეიცავს სამ ნაკადს გამოყენებულ ნააზრევისა: არსტიდეს „აპოლოგიას“, რომელზედაც გვექონდა ლაპარაკი, IV საუკუნის ფილოსოფოს ნემესიოს ემესელის თხზულებას „ბუნებისათვისა კაცისა“ და არეოპაგისტის ზოგიერთ დებულებას. სამივე ეს მომენტი შეიძლება მიკვლეულ იქნეს მთელი ძეგლის გასწვრივ, მაგრამ განსაკუთრებით ნათელია მათი გამოყენება ზოგიერთ ცალკეულ შემთხვევაში, სახელდობრ იქ, სადაც ჩვენი ავტორი ცდილობს თავისი თვალსაზრისი მოწინააღმდეგე შეხედულებებს დაუპირისპიროს.

ასეთი სანიმუშო ადგილებიდან დამახასიათებელია დიალოგი ინლოთ მე-
ფისა თავის ძესთან.*

ამ დიალოგში ჩვენი ძეგლის ავტორის მიზანია დაუპირისპიროს ინდურ მსოფლგაგებას, როგორც წარმართულს, ქრისტიანული მსოფლგაგება. საკითხი ეხება ბუნების მოვლენათა გადმერთებას, რაშიც ინდური გაგება მხარს უჭერს ბუნების გადმერთებას, ხოლო იოანე მოსხნი (მესხი) მის წინააღმდეგ იბრძვის. არგუმენტაციის ხასიათი ნათელყოფს, რომ მთელი ეს არგუმენტაცია არისტიდეს „აპოლოგიის“-აგან არის გადმოღებული, რითაც დასტურდება, რომ „აპოლოგიის“ კვალი მოცემულია არა მარტო მოგვიანო ბერძნულში, არამედ „ბალავარის“ ქართულ ვერსიაშიც.

ამ გაგებით, მიზეზი და შედეგი გაიგივებულია შემოქმედსა და შექმნილ-
თან, ან არგუმენტის ძალა გამოიხატებოდა შემოქმედის უპირატესობის ნათელ-
ყოფაში შექმნილის მიმართ. წარმართულ წარმოდგენას კი ამ მიმართების
აღრევა ბრალდებოდა: მნათობთათვის თაყვანისცემა ამის ილუსტრაცია უნდა
ყოფილიყო. მზის, მთვარისა და ვარსკვლავთა თაყვანი უდრიდა შედეგის
მიზეზზე მალა დაყენებას ანუ უდარესს უმაღლესს წინაშე უპირატესობას—
რაც დაუშვებელი უნდა ყოფილიყო. ამ არგუმენტს ქართული ფილოსოფიური
აზროვნება უკვე IV საუკუნიდან იცნობდა.

ამ არგუმენტს ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში თავისი ისტორია
ქჷონდა. იგი VI საუკუნის ქართულ საფილოსოფიო ძეგლშიც ვნახეთ თავის
ადგილზე. ეს ნათესაობა ჩვენი ძეგლისა ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნე-
ბასთან ფრიად მჩვენებელია, განსაკუთრებით მისი ქართულ კულტურასთან
უაღრესი კავშირის თვალსაზრისით.** ამ საბუთს ქართული აზროვნება იყენებს
არათუ წიგნში „სიბრძნე ბალავარისა“, არამედ იცნობდა მას სამი საუკუნით
ადრე, ე. ი. IV საუკუნიდან³.

„სიბრძნე ბალავარისა“, ამრიგად, მნიშვნელოვანი ძეგლია, რადგან ერთ-
გვარ შეჯამება წარმოადგენს ქართული კულტურის მიღწევებისა IV—VII
საუკუნეების განმავლობაში. არისტიდეს „აპოლოგია“ ან არსებობდა უკვე
ქართულ ენაზე, ან „სიბრძნე ბალავარის“ ავტორი იცნობს მას არა უშუალოდ,
არამედ VI საუკუნის ძეგლის „ესტატე მცხეთელის“ მიხედვით. საამისოდ სა-
კმარისია ჩვენი ძეგლის ზოგი ადგილის შედარება VI საუკუნის ძეგლთან —

* „პრქუა მეფემან ძესა თჷსსა: „შვილო რაჲ არს ცთომილებაჲ შენი? მითხარ“, ხოლო მან
რქუა: „არა არს ცთომილებაჲ, რამეთუ ჳეშმარითად მისდა შედგომილ ვარ, რომელმან მე მქნა
და დამბადა, ხოლო შჷნ ხარ ცთუნებულ, რამეთუ დაგიტყვებიეს დამბადებელი და დაბადე-
ბულთა ვისახურები და უკეთუ შენ მისმინო და თაყვანი სცე ლმერთსა მას... რამეთუ მზეჲ და
მთვარე და ვაოსკვლავნი მას დაუბადებიან...“.

** აქედან ნათელია, რამდენად უეცრობაზე იყო აგებული ზოტენბერგის საბუთი, რომ ვი-
თომც სწორედ არისტიდეს საბუთის გამოყენება შეუძლებელს ყოფდა „სიბრძნე ბალავარისა“
ქართული წარმოშობის ძეგლად ჩაგეთვალა.

„ესტატე მცხეთელთან“.* ასეთი შედარება საკმარისია ჩვეატაროთ ექვსის განმარტების გამო. მაშინვე აშკარა გახდება რა კავშირია ჩვენი ძეგლის „სიბრძნე ბალავარისა“ და VI ს. ქართულ თარგმანს შორის არისტიდეს „აპოლოგისა“, რომელიც რაღაც სახით არსებობდა ქართულ ენაზე.**

ასეთია ერთი საბუთი იმისა, რომ „სიბრძნე ბალავარისა“ დაკავშირებულა ქართული აზროვნების დამწერლობით ძეგლებთან.

მეორე საბუთი არის ბალავარის მსჯელობაში მოცემული, სადაც ნათქვამია შემოქმედის გულისხმობის (აუცილებლობის) შესახებ, უკეთუ იხილო ნამოქმედი. ამ მსჯელობის აზრი და მნიშვნელობა იზრდება, როდესაც ბალავარი თავისი თავის შეცნობის საშუალებით შექმნილთან მისვლის მეთოდზე მოგვიხრობს. ბალავარის გადმოცემაში მოყვანილი საბუთი მრავალმხრივადაა გამოყენებული.

ამავე საბუთს თავისი ლოგიკური მხარე ჰქონდა, მაგრამ არისტოტელეს იგი არ იგანუცთარებია, თუმცა ეს ადვილად გამოიყვანებოდა მისი სხვა მოძღვრებიდან ლოგიკის შესახებ. არისტოტელეს სკოლაში, ე. ი. პერიპატოელთა მიერ, შესრულებული ამ სახის დასკვნები განსაკუთრებით გამოიყენა პროკლემ, რაც მისი დამუშავების გზით შემოსულა ქართულ აზროვნებაში.***

ყოველ შემთხვევაში, VII საუკუნის აზროვნებამ იგი იცის. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია. პროკლემ გაამაზვილა ბირობით დასკვნათა ეს ფორმა მიზეზის პრობლემის გარკვევასთან დაკავშირებით. რა ნახო მიზეზოვანი ეძიე მიზეზითა — ეს დებულება ადვილად აძლევდა პროკლეს წიგნს „კავშირნი თეოლოგიურნი“ ასეთ იერს, თითქოს მთავარი საგანი მიზეზთა კვლევა ყოფილიყო.****

თავისი ლოგიკური ბუნებით დასკვნა შედეგისაგან, საფუძვლისაგან არ ითვ-

* „ესტატე მცხეთელში“ ცეცხლის დახასიათება მოცემულია, როგორც „ადამიანის მიერ ანთებადი და მის მიერვე დაშრტადი“. თვით ეს აღებულია არისტიდეს „აპოლოგიიდან“. მაგრამ გაფორმებულია VI საუკ. ქართული მოაზროვნის მიერ. „სიბრძნე ბალავარისში“ ნახმარია იგივე გამოთქმა, თუმცა იოდსაფმა „ჰაღანთო“ ცეცხლი, ხოლო არ დაუშრტია იგი. აქ შეუსაბამობა მოთხრობაში, რაც აიხსნება „ესტატე მცხეთელის“ ტექსტის გაღვნიით.

** შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ესტატე მცხეთელის“ ანონიმმა თვითონ გადმოიღო არისტიდესაგან მისთვის საჭირო ტერმინები და მათი განმარტება იმ ფარგლებში, რომელიც მას ესაჭიროებოდა. არსებობდა თუ არა მთელი „აპოლოგიის“ ქართული თარგმანი — ასეთი აზრი არსებობს მეცნიერებაში (დ. მ. ლანგი და სხვ.), რაც საეგებით შესაძლებელია.

*** „ცანი და კვეყანაი და ყოველი, რომელი დამკვიდრებულ არს მას შინ, სულიერნი და რამეთუ იხილო ჭურჭელი რაიმე შექმნილი, დაღა თუმცა მოქმედი არა ნახე, სწამევემცა ვითარმედ უფის შემოქმედი... ხოლო მე. რა ვამს ვიხილე თავი ჩემი და ჩანვიცადე აგებულება ჩემი, ვცან რამეთუ მივის შემოქმედი... და უკეთუმცა მე ვიყავ დამბადებელი თავისა ჩემისაჲ, უმეტესმცა ვყავ თავი ჩემი სიმუენიერთა და სისრულითა მასაკისათა, ხოლო როგულმან დამბადა, მყო მე რომელთამე უდარეას და რომელთამე უმჯობეს...“†.

**** ამ გზით შემუშავდა პროკლეს წიგნისაგან გადაკეთებული „წიგნი მიზეზთაჲ“. დიდი საკითხია, საიდან იცის ქართულმა აზროვნებამ VII ს-დენ პროკლეს „კავშირნი“. რომლიდანაც შემოთ მოყვანილი საბუთია გადმოცემული. აქ დიდი პრობლემაა, რომელიც სავანგებო კლევას საჭიროებს.

ლებოდა საშუალო საუკუნეებში მართებულად. აქ კი, ისე როგორც პროკლეს-თან, დასკვნის ეს სახეობა მძლედ ითვლება. ჯერ ფორმალიზმის ხანა არ დამდგარა და შენამოქმედისაგან შემოქმედისაყენ გადასვლა შესაძლებლად ითვლება. ფაქტია ის, რომ ქართული მოაზროვნე VII საუკუნეში იცნობს პროკლეს წიგნს, სადაც მოთავსებულია მოძღვრება მიზნითა შესახებ.*

საკუთარი თავის შეცნობა ჩვენს ძეგლში ამხელს ადამიანის განსაზღვრულობას; კიდევ მეტი — სისუსტესაც, რადგან ადამიანს რომ შემოქმედების უნარი მინიჭებოდა, იგი მაშინვე შეეცდებოდა ყოველგვარი კანონზომიერების დარღვევას და ერთბაშად, არა საფეხურებრივ, მთელი სისრულის მიღწევას. აქ ჩვენი ძეგლის ავტორი დიდი პრობლემის ირგვლივ ტრიალებს: შექმნისა ანუ კრეაციონიზმისა და აუცილებლობის ანუ ნეცესარიანიზმისა. უკანასკნელის თვალსაზრისით ქვეყანა საფეხურებრივია და შემოქმედსაც კი არ შეეძლო შეეცვალა წესი, რომელსაც ქვეყნის ყოფნა და ქმნა უნდა ემორჩილებოდეს.

ამ რთულ სისტემას მსოფლგაგებისა, რომელიც ანტიკურობის მიწურულიდან იწარმოებოდა, იოანე საბაწმინდელი გადმოგვცემს ბუდას ქრისტიანიზირებულ ბიოგრაფიაში და მით ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ იგი იმდროინდელი ფილოსოფიური პრობლემატიკის საქმის კურსშია.**

არაერთ ძალუმს შეცვლა ქვეყნის მიმდინარეობის წესისა. რამდენადაც ეს წესი ღვთაების გონიერების გამოხატულებაა, ამდენად თვით ღვთაება აქ დიალექტიკურ ვითარებაშია: შემქმნელის სიძლიერე იმაშია, რომ ქვეყანას მისცეს ყოფნის საუკეთესო წესი, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ყოფნის წესი ღვთაების განსაზღვრაცაა.

მოყვანილი ადგილები უდავო კავშირშია ნეგატიურ თეოლოგიასთან და, ამდენად, ეხება რთულ პრობლემას არა მარტო ჩვენი ძეგლის ქართულ ძეგლად განმტკიცებისათვის, არამედ ნეგატიური თეოლოგიის ამ კულტურულ გარემოში შემოტანისაც. წინააღმდეგობრივი ელემენტებიდან „ნაერთი“ ფილოსოფია VII საუკუნის შესუსტებულ საზოგადოებრივობაში, რომელიც ანატოლიერო წოდებას უკაფავდა გზას ბატონობისაკენ, იდეოლოგიური მერყეობისათვის გახდა დამახასიათებელი.

ამ ბრძოლის იდეოლოგიური ანარეკლი უნდა იყოს VII საუკუნის მსჯელობებში სუბიექტის, ადამიანის თვალსაზრისის გაძლიერება. ყოველ შემთხვევაში, ქვეყნის კანონზომიერების საკითხის განხილვას ჩვენი ავტორი მხოლოდ ადამიანური, ე. ი. ანთროპოლოგისტური, თვალსაზრისით ახერხებს.

იგივე თვალსაზრისზეა ახლა დაყვანილი იერარქიის პრინციპიც, რომლის გამოსაზატავად ავტორი აგრეთვე პიროვნებას, სუბიექტს გამოიყენებს, რომე-

* შესაძლებელია იგი იცნობდეს წიგნსაც თემაზე: „წიგნი მიზნითა“-ს, რადგან ასეთი სათაურით არსებობდა პროკლეს წიგნის გადმოღება, რომელიც მოხსენიებულია სირიელი სერგი რეზიანელის მიერ. პეტრიწი გვეტყვის XII ს. პროკლეს წიგნს ქართულად გადმოღების შესახებ, რაც V საუკუნეში უნდა მომხდარიყო.

** და უკეთესა მე ვიყავ დამბადებელი თავისა ჩემისა, უმეტესცა ყავ თავი ჩემი სი-უწინიერთა და სისრულითა მასაკისათა და სხვა*.

ლ-ც ქვეყნის წყობას იმის მიხედვით ზომავს, — რა არის მასზე მაღლა და დაბლა*.

ეკლესია ბატონობისაკენ მიდის, მისი მეტოქე სოციალური ძალები დაასუსტა შინაგანმა და საგარეო ვითარებამ. უკანასკნელი მალე ეროვნული კატასტროფით დამთავრდება არაბთა მიერ დაპყრობის სახით. მიუხედავად ეკლესიისათვის ხელსაყრელი პირობებისა, იგი დოგმატიკამდე მიიწევს ჯერ საბოლოოდ არაა კიდევ მისული. ამის საბუთია ღვთის სახის მიგრაციის არ ცნობა. ამავდროულად ამხილა საბაწმიდელში დიდი მცოდნე პრობლემატიკისა, რომელსაც ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის წარმოდგენაში ის დეტალი შექმნდა, რომელმაც უფრო გარკვეულად გამოთქვა არეოპაგისტიკის დებულება ამ საკითხში. ჩვენი ავტორის მიხედვით, უკეთესი ღმერთი იქნებოდა შექმნილის მსგავსი, მაშინ მასზე უნდა გავრცელდეს ყოველგვარი, რაც უკანასკნელს ახასიათებს. ჩვენი ავტორის ეს დებულება მეტად საინტერესოა ლოგიკურადაც და არსებითადაც. ქრისტიანული დოგმატიკა არ იყო მიღებული საბოლოოდ იმ აზრითა წყობაში, რომელიც იოანე ნოსხმა (მესხმა) გადმოიღო და არგუმენტაციის მხრივ გააძლიერა. კიდევ მეტი, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ძეგლის ავტორმა მიიწვი განავითარა არეოპაგისტიკის ზოგი დებულება. ეს იმის მომასწავებელია, რომ ამ აზრითა წყობის თავისებური დამოკიდებულება ქართულ აზროვნებასთან V საუკუნეში კიდევ უფრო გაძლიერდა VII საუკუნეში მით, რომ ზოგი მისი დებულება გაფართოებულ იქნა.

ამის შემდეგ სავესებით გასაგებია ისეთი განცხადებები, როგორცაც ვისმენთ იოდასაფისაგან, რომელიც თავის შრომებში — აბენესს — მოახსენებს წარმავლისა და მარადიული ღირებულებით გამართული მსჯელობის სახით. პირობითი მსჯელობა, რომელიც იქ გვაქვს, ასეთია:

თუ შენ გატაცებული ხარ დროულით, არ უნდა გავვირვებდეს გატაცება მარადიულით. ცხადია, რომ ამ დასკვნას ძალა აქვს, თუ დაშვებულია, რომ მარადიული დროულზე ღირებულა.

კიდევ შეიძლება იქნას ჩვენი ძეგლიდან მაგალითის მოყვანა. ის ეხება სინათლის შესახებ წარმოდგენას. აქაც ავტორი საკმაოდ კარგად იცნობს სინათლის შესახებ წარმოდგენებს იმ დროისა და კავშირს აბამს მათთან.

ჩვენი ძეგლი მრავალ სხვა ელემენტს შეიცავს, მაგრამ მათი კვლევა დიდ საჭიროებას არ წარმოადგენს. უფრო მნიშვნელოვანია ერთი მომენტი, რომელიც ჩვენი ძეგლის იდეოლოგიურ რაობას უფრო საინტერესო მხრივ არკვევს.

წინააღმდეგობრივი ელემენტები წინათაც იქნა თავს ჩვენს ძეგლში. საკმაოდ ვნახეთ, რომ მასში იდეალისტური ტენდენციების გვერდით სრულიად გარკვეულად მატერიალიზმისაგან გადარჩილი ელემენტებიც იყო. გაურკვეველია, თუ რატომ იხლებოდა ასე. ჩვენი ძეგლი „ნაერთ“ ფილოსოფიურ

* იერარქიის იდეას შეიცავს ის ადგილი ჩვენი ძეგლისა, სადაც ნათქვამია: „რომელმან დამბადა მყო მე რომელთამე უდარეას და რომელთამე უმჯობესას“.

ნიადგუნა აღმოცენებული. ჩვენს ავტორს არ სწამს რაციონალიზმის ძალა, გონებას ისე. როგორც ნებისყოფას, ის უნდობლობას უცხადებს. ამდენად ეს ანტიიდეალისტური მომენტია მის ნააზრევში.

საქმე ეხება ჩვენს ძეგლში აღწერილ სურათს ცთუნების დაძლევისა. ინდოთ მეფემ დააქორწინა ოღასაჟ, რათა შეეძობრუნებია იგი განდგომისაგან ამ ქვეყნის სიაზოვნებისაგან. ქორწინების დამეს ცთუნებაში ჩავარდნილი ოღასაჟ სხვა ვერაფრით აღწევს გულისთქმათა ძლევას, თუ არა ერთი შეგრძნობით მეორე შეგრძნობის დათრგუნვით. ის დაიწევას პითს სანთელზე და უაღრესი ტკივილით აღწევს გულისთქმის ატორტმანების შებოქვას.*

იოღასაჟის ნათქვამში ისე, როგორც მთელ ამ ნაკვეთში, გატარებული ნემესიოს ემესელისაგან გადმოღებული აზრი შეგრძნობათა კილილისათვის. ნემესიოსი ამ შემთხვევაში არისტოტელიკოსია: იგი შეგრძნობათა ნიადგუნე დგას და, მკვებინაო ტერმინოლოგიით, სენსუალისტია. მისი მაგალითით სარგებლობს „ბალავარის“ ავტორი და, თავის მხრივაც, რამდენადაც ეს დადებითი მომენტი შეაქვს თავის თხრობაში, თანაუგრძნობს მოყვანილ ადგილს. ამდენადაც ისიც სენსუალისტურ თვალსაზრისზე დგება და მატერიალიზმს უახლოვდება.

წინააღმდეგობრივ ტენდენციათა გამოვლენა ამ ძეგლში საინტერესო საფეხურს აღწევს. „ფანტასტიური ნაერთი“ დიდ ზანს იყო იდეოლოგიური შეიარაღება სხვადასხვა სოციალური ჯგუფებისათვის, თუკი ფილოსოფიური აზროვნება დრო და დრო მეტი თუ ნაკლები ოდენობის ჯგუფის მომსახურებას აჭერებდა. როგორც გაირკვა, სხვადასხვა სოციალურ ვითარებაში „ნაერთის“ ესა თუ ის საწინააღმდეგო ელემენტი ვლინდებოდა.

იდეოლოგიაში დოგმატიზმის დამყარების მოახლოვების ნიშანი იყო VII საუკუნის საქართველოში, რომ საწინააღმდეგო ელემენტთა გამოვლენის ხანა იდეოლოგიაში მათი მორიგების, მათი შეთანხმების ცლით ანუ, ბერძნული ტერმინით, „სიმფონიით“ შეიცვალა. სრულიად ნათელი იყო, რომ იდეოლოგიურად დიამეტრიულად მოწინააღმდეგე თვალსაზრისთა შორის შეთანხმება, სიმფონია არ ხერხდებოდა. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის სიმფონია უადგილო იყო, როგორც არარეალური. სამაგიეროდ, ისეთი მოპირისპირე მოაზროვნეთა შორის, როგორც იყო პლატონი და არისტოტელე, ე. ი. იდეალიზმის მდროშესა და ისეთ „მერყევ“ მოაზროვნისა, როგორც იყო არისტოტელე, შერიგება უფრო რეალური აღმოჩნდა.

ასეთ პირობებში შემუშავდა ისტორიულად პლატონისა და არისტოტელეს სიმფონიის თეზა და იოანე მოსხი VII საუკუნეში იყო ერთი იმათ შორის, ვინც ფილოსოფიის ისტორიაში პირველად აღმართა ეს იდეოლოგიური დროშა, საშუალო საუკუნეთათვის დამაბასიათებელი. ეს უკვე აღარ იყო

* ძეგლში ეს ადგილი გადმოცემული ასე: „ხოლო იგი, ოდეს აღიძვრის გულის თქუმად, აღანთის სანთელი და მიუპყრის თითი და, ეცხელს რაჲ, უკუმოიჯაცის და თქვის: „ეს იოღასაჟ საწყალო, უკეთუ ვერ დაუდგამ ან ცუცხლისა შენსავე აღნთებულსა და კუალად დაშრეტადს, და მას საუკუნესა ვიდრე დაუდგნე ცუცხლსა დაუშრეტელსა... და ესრე სახესა წინაღუდგებოდა გულის სიტყუაჲ“.

„ფანტასტიკური ნაერთიდან“ რომელიმე საწინააღმდეგო ელემენტის გამოვლენა, გარემოსდა მიხედვით: ამ მომენტს ბრძოლის იერი ჰქონდა ყოველთვის და ყოველგან, სადაც მასზე მიდგებოდა საქმე. სიმფონია შემარიგებელი ტენდენციის გამოხატულება იყო და VII საუკუნის მოაზროვნე საქართველოშიც ასეთი უნდა ყოფილიყო.

გასაკვირი არაა, ამის გამო, რომ შეგრძნებათა დაპირისპირების გზით უნდა გადაწყვეტილიყო ჩვენს ძეგლში ყველაზე მძიმე მომენტი ამა ქვეყნის ცდუნებისაგან თავის დაცვისა. მაგრამ რეალურ გზაზე დამდგარი ავტორი მაინც იმით ათავებს, რომ ასკეტობამ ვერ სძლია იოდასაფი. იგი ერთ ღამეს მაინც დანებდა თავის თანამეცხედრეს და რაგინდ მალალი მოტივები არ უნდა წამოეყენებია ავტორს ამის ასახსნელად, ფაქტი ფაქტად რჩება და ხორცისა და ვნებისაგან განღვობის იდეა დამარცხდა.

ასეთია ეს ძეგლი. მისი ანალიზის შექმნეგ ზოგი რამ უფრო ნათელი ხდება. პირველი — ჩვენი ავტორი ებრძვის არა იმდენად ბუდიზმს, რამდენადაც მის წინამორბედ წარმართულ მსოფლგაგებას.

მეორე — ჩვენი ავტორი იმდენად თავისუფლად (და სწორად შეუსაბამოდ) მსჯელობს ინდური მსოფლგაგების შესახებ, რომ საბოლოოდ ნათელჰყოფს, რომ მას არავითარი დამწერლობითი ინდური წყარო არ ჰქონებია ხელთ. მისი მსჯელობის მანერა მოწინააღმდეგეთა შესახებ ტიპიურია ცოცხალი ურთიერთობის ნადაგზე ზეპირად შეთვისებული მასალის გამო მსჯელობისათვის.

ძეგლი შექმნილია, როგორც ჩანს, საქართველოსაგან მოშორებულ, ქართულ კულტურულ კერაში, საბაწმიდაში, როგორც მაშინდელ ინტერნაციონალურ ცენტრში. მაგრამ ეს არ უშლიდა ხელს იგი საქართველოს ვითარებასთან — სოციალ-ისტორიულთან — უშუალო კავშირში ყოფილიყო. ცნობილია, რომ საბაწმინდის მოღვაწეებს მკიდრო კავშირა ჰქონდათ ქართული კულტურის ცენტრებთან თვით საქართველოში, მაგალითად, ხანძთასა და მის მოღვაწეებთან.

VII საუკუნიდან VIII საუკუნისაკენ მიმავალ ქართველ საზოგადოებრივობას დაკნინებს ნიშნები ეტყობა. ერისმთავრობა ანუ ფეოდალობის მიერ მთლიანი სახელმწიფოებრივობის შენაცვლება გზას უხსნიდა არისტოკრატის ბატონობას, მაგრამ უკანასკნელთა ბანაკში სასულეიერო არისტოკრატია უფრო ძლიერი აღმოჩნდა. იგი მტკიცე ნაბიჯით მიდის ბატონობისაკენ და ბრძოლა დამთავრებულად მიაჩნია თავის სასარგებლოდ.

მებრძოლი იდეოლოგია მოიხსნა, ამასთან დაკავშირებით, დღის წესრიგიდან. გაბატონებული სასულეიერო არისტოკრატია შემარიგებელ იდეოლოგიას საჭიროებს, როგორც ექსპლოატაციის საფარს. ასეთი საფარი იყო „სიმფონიის“ ფილოსოფია „ბალავარში“ განვითარებული.

თავი მეთექვსმეტი

სქოლასტიკის ჩასახვა და განვითარება VIII—X საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში

1. ქართული სქოლასტიკის პირველი პერიოდი

ქართული ფილოსოფიური აზროვნება VII საუკუნემდე ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ათვისება-დამუშავებას განაგრძობს ადრინდელი ფეოდალიზმის საზოგადოებრივ-იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებში. VIII საუკუნიდან სოციალური ბრძოლა რთულდება, რასაც არაბთა შემოსევაც უწყობს ხელს, რადგან თავდაპირველად სამეურნეო ცხოვრების დეზორგანიზაციას აქვს ადგილი. უკანასკნელი გარემოება არსებობისათვის ბრძოლას ამწვავებს. ეს გარემოება სოციალურ ჯგუფთა ურთიერთობაზე ახდენს გავლენას.

დიდ სავაჭრო გზაზე გარეშე ძალების გაბატონებამ გადაქრა ის სასიცოცხლო ძარღვი, რომელიც ქართულ აღებ-მიცემობასაც აცხოველებდა. ზოგიერთი განაპირა ადგილის გარდა საქართველოს სხვადასხვა ნაწილში შეწყდა ურთიერთკავშირი, რომელიც აღებ-მიცემობის განვითარების პირობას შეადგენდა. ჯერ კიდევ სტრაბონის დროიდან იყო აღნიშნული, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ეკონომიური და კულტურული კეთილდღეობისათვის დიდ სავაჭრო გზას, საქართველოზე რომ გადადიოდა. VII—VIII საუკუნეებიდან ეს გზა უმთავრეს ნაწილში გადაიკეტა. ამან თავისი შედეგები გამოიღო.

დაქსაქსული ქართული ბინადრობის არე სამ მთავარ მონაკვეთად გაიშალა, ერთის მხრივ, ფეოდალური დამლის ნიადაგზე, ხოლო, მეორეს მხრივ, შემოსეული მტრის — არაბების — ძალდატანებით. იბერია ანუ აღმოსავლეთ საქართველო მცხეთით, ტაო-კლარჯეთი ანუ სამხრეთ საქართველო არტანუჯით და აფხაზეთი ანუ დასავლეთ საქართველო ქუთათისით — ასეთი იყო VIII საუკუნიდან X—XI საუკუნეების მიჯნამდე ეს ნაწილები, რომელშიაც მან შეძლო გაერთიანების მოძრაობისათვის საბოლოოდ ნიადაგი მოემზადებინა და უკვე ფეოდალური საზოგადოების წიაღში ჩაეყარა საფუძველი ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული აღორძინებისათვის.

ამრიგად, მძიმე ხანა ქართველი ერის განვითარებისა და იწყო VII—VIII საუკუნეთა მიჯნით და აღწევს XI საუკუნემდე. ეს არის ხანა ქართულ აზროვნებაში სქოლასტიკის განმტკიცებისა.

VIII საუკუნისათვის შინაგანი სოციალური ბრძოლა ქართველ საზოგადოებრიობაში ორი მიმართულებითაა გამძაფრებული. აზნაურნი, განურჩევლად

საფეხურისა — დიდთაგან დაწყებული, ვიდრე მსახურეულამდე — ერთნაირად ებრძვიან როგორც ეკლესიას, ისე მღაბითა და, განსაკუთრებით, გლეხობას. ქვეყნის მუშაკთა ბრძოლის საბაზი ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა — მიწა. ეს გასაგებიცაა, რადგან მეურნეობის იმ ხასიათისათვის, რაც მან საეპარო გზების გადაკვეთასთან ერთად მიიღო, არსებობისა და შემოსავლის წყარო მიწა იყო. ხელოსნობა, წიგნის დამზადება, მადნის ამოღება-დამუშავება ასეთ პირობებში ადგილს უთმობს მიწასა და სოფლის მეურნეობის ნაწარმს. მესაქონლეობაც კი, რომელიც, თანახმად ისტორიული ცნობებითა, მაინც განაგრძობდა არსებობა-განვითარებას, საძოვართან იყო დაკავშირებული და აქაც მიწა და მისი არე-მოცულობა თამაშობდა როლს.

ამიტომ იყო, რომ მიწა შეიქნა მთავარი საგანი ბრძოლისა, ამიტომ იყო, რომ არისტოკრატია შურს თვალთ უყურებდა საეკლესიო მიწების ზრდას. იგი იარაღით ართმევდა მიწას ქვეყნის მუშაკთ და ზედ მღაბითთათვის სებადა, ყველა იმ ვალდებულებით, რაც აზნაურ-მღაბიოს ქართული ურთიერთობიდან გამომდინარეობდა. საქართველოს ისტორიას შემოუნახავს ყრუ ცნობები ქვეყნის (=ქვეყანის, ე. ი. მიწის) მუშაკთა აჯანყებისა და მათი იარაღით შემუსვრის შესახებ. ეს ბრძოლა, ცხადია, გლეხთა მიწის ექსპროპრიაციით დამთავრდა, მაგრამ სოციალური ბრძოლები ამით არ ამოწურულა.

ჯარდა საერო და სასულიერო არისტოკრატიის ბრძოლისა, იმავე მიწის გამო, სამთავროთა საკმაო მომარაგებისა და ახალთა გაჩენის შემდეგ უკვე ცოტა გვიან (X ს.) იწყება ბრძოლა მათ შორის. ეს ბრძოლა იმდენად მწვავე იყო, რამდენადაც მისი კონტრაგენტები — მისი წყაროებლები — ერთგვარად ორგანიზებულ დიდ ძალას წარმოადგენდნენ. ცხადია, ამ ბრძოლებში მოსახლეობის ყველა ფენა ერთნაირად იყო ჩაბმული და ასევე ზარალდებოდა, მაგრამ მიმართულების მიმცემი მაინც მთავარნი ანუ ერისმთავარნი იყვნენ. ეს იყო დიდ ფეოდალთა ბრძოლა უპირატესობისათვის. ამ ბრძოლის შედეგები ცოტა უფრო სხვაგვარი აღმოჩნდა და მასში გამარჯვებამ ერთგვარად ხელი შეუწყო საქართველოს გაერთიანებას. იბერიაში დაწყებულმა ბრძოლებმა და მოძრაობამ ადგილი დაუთმო აფხაზთა ქვეყნის გამაერთიანებელ ტენდენციებს, მაგრამ ტაო-კლარჯეთი აღმოჩნდა ყველაზე უფრო შედეგიანი ამ დიად ეკონომიურ და პოლიტიკურ ქიდილში. ეს კუთხე ძველი და მკვიდრი საქართველოსა X—XI საუკუნეებიდან იქცა საქართველოს ეროვნული გაერთიანებისა და ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული აღორძინების ცენტრად¹.

ამ მეტად მძიმე და არეული დროიდან, როგორსაც წარმოადგენს ჩვენ მიერ მოკლედ დახასიათებული მონაკვეთი საქართველოს ისტორიისა, ცოტა რამაა შემონახული სააზროვნო კულტურიდან, რის გამო ფრიალ ძნელია მიახლოვებით მაინც სურათის აღდგენა. VII საუკუნე ის ნიჯნაა, რომლის აქეთ აღარ მოდის ანტიკური მემკვიდრეობის გამოყენება საქართველოში. ცხადია, რომ ეს მექანიკურად არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ და აქი აღვნიშნეთ, რომ ისეთი ძეგლის მნიშვნელობა, როგორც არის „სიბრძნე ბალავარისა“, თუმცა იგი უმადლესი წერტილია VII საუკუნისათვის, მაინც გაღმორდას VIII საუკუ-

ნეშოც. აღნიშნული ძეგლი, ერთს მხრივ, არაბთა ბატონობის მოახლოების მონიშნავს, მაგრამ, მეორეს მხრივ, უპირატესობისათვის მებრძოლი ეკლესიის ნიშანსაც ატარებს. ამის მაჩვენებელი იყო პლატონის იდეალიზმისა და არისტოტელეს სენსუალიზმის დაპირისპირების შეცვლა პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონიით“, შეთანხმებით.

ეკლესიის შესვეურთ თავისი თავი ხალხის, როგორც ასეთის, წარმომადგენლად უნდოდათ მოველინებიათ. ეს თვალსაზრისი სრულიად ბუნებრივი იყო სოციალუპირატესობისათვის მებრძოლი კლასისათვის იმ ისტორიულ-მონაცემში. ამასთან დაკავშირებით არა შინაგანი დაპირისპირებისა ანუ ამა თუ იმ მოწინააღმდეგე თვალსაზრისთაგანის პირველ პლანზე წამოწევა, არამედ წინააღმდეგობათა მიჩლუნგება და გამაერთიანებელი, შემათაძნებელი თვალსაზრისის წამოყენება — აი დროის ლოზუნგი ეკლესიის მოღვაწეთათვის VII—VIII საუკუნეთა საქართველოსათვის. „სიმფონიის“ თვალსაზრისი ამ ვითარებას საცხებით ეგუებოდა.

სამ მებრძოლ სოციალურ ჯგუფს VIII—X საუკუნეებამდე თავის მიწარაგებათა გამოშასხველი ესაპიროებოდა და უნდა ჰყოლოდა კიდევ. ისინი წვეწამდე არ მოღწეულან ისე დახვეწილად, რომ მათი პირდაპირი ანალიზი შეიძლებოდეს. არისტოკრატებს — სასულიეროსა და საეროს — არც არაფერი ჰქონდა იდეოლოგიურადაც მძაფრად გამოყოფი.

ისეთი ძეგლი VIII საუკუნისა, როგორცია ი. საბანისძის თხზულება „აბო თბილელი“, როგორც საქრისტიანო დოგმატიკის, ისე პატრიოტული მოტივების შემცველი, ორივე ეკონომიურად მოქიშპე, სოციალურ ჯგუფს შეესაბამებოდა. საერო არისტოკრატებს, რომელმაც იმთავითვე — IV საუკუნიდან — ქრისტიანულ-აბოლოგატიკური აზროვნების საპირობება აღიარა ქრისტიანობის შემოღებისა და გავრცელების გასამართლებლად, არაფერი ჰქონდა VIII საუკუნეში დოგმატიზმის გზაზე დამდგარი რელიგიური აზროვნების წინააღმდეგ. ასეთი დოგმატიზმი იყო, უპირველესად ყოველისა, ი. საბანისძის დასაყრდენი და ქართული სქოლასტიკის დროშა.

დოგმატიზმის პერიოდი, რომელიც VIII საუკუნიდან იწყება ქართულ აზროვნებაში, რთული და გადახლართული მოვლენებით ზასიათდება. აქ უნდა-ნაჩვენები იქნეს იდეოლოგიური ხაზი ორივე მებრძოლი სოციალური ფენისა — არისტოკრატისა — საეროსი და სასულიეროსი — და დაბალი ფენებისა. ეს ბრძოლა რთულდება იდეოლოგიური დანართებით, რომლებიც ლიტერატურული მიმართულებით, მაგალითად, არაბთა მაშინდელ ვითარებასთან შეხებით იშლებოდა, ანუ საეკლესიო ცენზურის სახით ვლინდებოდა.

VII—VIII საუკუნეებში არაბთა დაპყრობა არავითარი კულტურული გამოვლენის მომასწავებელი არ იყო. პირიქით, იგი ცეცხლითა და მასვილით მიიკაფავდა გზას ბატონობისაკენ და ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის დაწვა საუკეთესო წიბუშია გამანადგურებელი კვალისა, რომლითაც აღინიშნებოდა ისლამის საეალი გზა კულტურული კაცობრიობის ისტორიაში. ის, რაც არაბული კულტურის ცნებაში იგულისხმება, შემდეგი დროის ამბავია.

იმ დროს, როცა არაბული ფილოსოფია თავისი განვითარების საფეხურებს გადიოდა — IX საუკუნიდან აბუ-ალი-იბნ-სინამდე და შემდეგ იბნ-როშდამდე, ყველაფერი ეს თითქმის უკვალოდ ჩატარდა ქართული აზროვნების განვითარებისათვის. VIII საუკუნიდან ქართული აზროვნება დოგმატიზაციის გზას დაადგა. ამან წელი შეუშალა არაბთა ფილოსოფიასთან კავშირს. ქართველებმა იცოდნენ არაბული. როგორც გაირკვევა, ზოგი რამ იცოდნენ ქართველებმა, განსაკუთრებით ქრისტიანი არაბების მეშვეობით, არაბთა ლიტერატურიდანაც. გრიგოლ ხანძთელის შესახებ ცნობის მიხედვით ის არაბულ ენასაც ჰყოლობდა და იმ მრავალ ცოდნაში, რომელსაც მას აკუთვნებს მისი ბიოგრაფი, არაბული ფილოსოფიაც საგულეებელია.

არაბებმა საქართველოს გადაუქრეს დიდი სავაჭრო გზა, ხელი შეუწყეს ობიექტურად ქართული აზროვნების დაკნინებას, რის გამო საქართველომ ვერ ისარგებლა ჯეროვნად არაბული ფილოსოფიის მეზობლობით.

თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ არაბებს ფილოსოფია ქრისტიანმა არაბებმა გადასცეს, სხოლო ეს უკანასკნელნი ბერძნულ ფილოსოფიას გაეცნენ იმ დამუშავების საშუალებით, რაც იყო მოცემული თხზულებაში „წიგნი მიზეზთაჲ“, ამ წიგნთან კი ქართულ აზროვნებასაც თავისი დამოკიდებულება ჰქონდა, მაშინ ადვილად გასაგებია, რომ არაბულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი მეტად საინტერესო სახეს იღებს. შემდგომში ისტორიულმა განვითარებამ არ გაამართლა ეს დიდი შესაძლებლობანი და ქართულმა სქოლასტიკამ (VIII—X—XI საუკუნეებამდე) ისევე, როგორც არაბულ-მუსლიმანურმა სქოლასტიკამ, მოპვლივა ეს ორი კულტურა ერთიმეორეს.

ქართულ-არაბული ფილოსოფიური ურთიერთობის პირობებმა არ შეიძლება დაისვას და გადიკრას ქართულ-არაბული სქოლასტიკის ნიადაგზე, რადგან მუსლიმანური და ქრისტიანული სქოლასტიკა კონფესიონალური კედლით იყო დაშორებული ერთიმეორისაგან და თითოეული მათგანი საკუთარ რელიგიურ-დოგმატიკურ საქმიანობას უნდებოდა.

ჯერ კიდევ წიგნში „სიბრძნე ბალაგარისა“ შეიმჩნევა არაუმენტაციის ორი ნაკადი: შედარებით ლოგიკურ-მტკიცებითი და ყოველგვარი მტკიცების გარეშე დაშვებული დებულებანი. პირველი იხმარება ბუდისტურ-წარმართულ დებულებათა გასაბათილებლად, მეორე — ქრისტიანული დოგმების აღსანიშნავად. თუ ერთ შემთხვევაში ავტორს შესაძლებლად მიაჩნდა, და თითქმის აუცილებლადაც, მტკიცების საშუალებით დარწმუნება, მეორე შემთხვევაში — ქრისტიანული დებულებების წამოყენებისას იგი ამით არ იწუხებს თავს. ეს იყო ცნობილი გზა რელიგიური აზროვნების განვითარებისა, მისი სქოლასტიკურში გადასვლის დროს, და იგივე მოხდა VIII საუკუნიდან საქართველოშიც. ქართული სქოლასტიკა ისე დიდხანს არ გაგრძელებულა, როგორც დასავლეთში.

ხელისნობისა და სავაჭრო ქალაქების ადრე განვითარებამ და ანტიკური შემკვიდრების დიდხანს შენარჩუნებამ შესაძლებელი და აუცილებელი გახადეს ქართული სქოლასტიკის

ხ ა ნ მ ო კ ლ ე ო ბ ა. აქაც, როგორც არაბთა კულტურის ქვეყნებში, ფილოსოფიის აღორძინება უკვე XI საუკუნისათვის ფაქტია, რომელსაც თავისი მნიშვნელოვანი შედეგები გააჩნია.

ქართული საფილოსოფიო-თეოლოგიური აზროვნების ძეგლი VIII საუკუნეში, რომელიც დროის პირობების მიხედვით აგიოგრაფიული ყაიღითაა დაწერილი და ამის გამო გადაურჩა განადგურებას, არის, როგორც ითქვა, იოანე საბანისძის მიერ დაწერილი თხზულება „აბო თბილელი“. იგი აღწერს მუსულმან აბოს გაქრისტიანებას და საამისოდ მიღებულს წაშვებასა და ზიკვდილს. ასეთი თემატიკა, როგორც სალიტერატურო ხერხი და აზრების ქადაგების ფორმა, უჩვეულო არ იყო ქართული აზროვნებისა და ლიტერატურისათვის. უცხო სჯულის მიმდევრის მოქცევა ქრისტიანულ დებულებათა განმტკიცების მიზანს ემსახურებოდა და ერთ უძლიერეს საბუთად ერგებებოდა დოგმატიზმის გზაზე დამდგარ აზროვნებას.

„ესტატე მცხეთელი“, „სიბრძნე ბალავარისა“ და „აბო თბილელი“ ერთ-სა და იმავე სამწერლო-სააზროვნო წესის გამოხატულებაა ქართულ საფილოსოფიო მწერლობაში .VI—VIII საუკუნეებში და მათი განსხვავება ერთიმეორისგან გამომდინარეობა კი არაა, არამედ ამ საუკუნეთა არეში გაშლილი სხვადასხვა საზოგადოებრივი საფეხურის უკუფენაა. იმავე დროს ეს სამი ძეგლი, თავისი განსხვავებით, მდგომარეობის თანდათანობით გართულებისა და, დასასრულ, გაუარესების მაჩვენებელიცაა. პირველი ორი ძეგლი დარწმუნების ნაღვალზე დგას, პაექრობის მეთოდითაა აგებული, რომელშიც ცოცხლობს ანტიკური დიალოგების განწყობა.

გაუარესდა ვითარება, ფეოდალურ საქართველოს თავს დაატყდა არაბთა ძალადობის ტალღა, დასუსტდა ქვეყანა ეკონომიურად, დაუძლურდა საერო ძალაუფლება და საეკლესიო მოღვაწენი შლიან იდეოლოგიური ბრძოლის თავის ფრონტს — დოგმატიზმს. ამდენად, „აბო თბილელი“ ისეთივე წარუკვეთელი მაჩვენებელია ქართული საზოგადოებრივობისა და კულტურის ვითარებისა, როგორც „ესტატე მცხეთელი“ და „სიბრძნე ბალავარისა“.

ამავე დროს დასახელებულ ძეგლთა თანმიმდევრობას განსაზღვრავს ისტორიულ-ფაქტიური თანამიმდევრობა, რომლითაც ქართულ კულტურას უტევდა მუშობელი კულტურები იმისდა მიხედვით, თუ როგორ მიდიოდნენ ისინი შეხებაში მასთან. მაზდიანობა, ბუდიზმი, მუსლიმანობა — ასეთი იყო რელიგიური საფარს ქვეშ წარმოებულ ბრძოლა, რომელსაც საქართველო იდეოლოგიურად აცუმკლავდებოდა.

კავშირი იდეოლოგიური ბრძოლისა ერთგულ ბრძოლასთან, რამდენადაც პირველი დაპყრობით ექსპანსიას უკავშირდებოდა, მთელს ბრძოლას პატრიოტულ იერს აძლევდა. განსაკუთრებით ეს იგრძნობა „აბო ტფილელში“. მის ავტორს მუსლიმანი აბო გამოყავს არა მარტო იმაში დარწმუნებულად, რომ ქრისტიანობა უფრო მაღლა დგას, არამედ მტკიცე დამცველად ამ დებულებებისა, რასაც იგი სიცოცხლესაც კი ზწირავს.

ამას თავისი საპროპაგანდო მნიშვნელობა ჰქონდა, განსაკუთრებით თუ

მხედველობაში იქნება მიღებული ერთგვარი მერყეობა და წელში გადახრის ნიშნები, რაც დამონებულნი ხალხის თვისებაა და ქართველ ხალხსაც არაბთა ბატონობის პირობებში აღმოაჩნდა.

ეკლესიის მესვეურნი ამ ისტორიულად უწყეო ვითარებაში ხალხის მესვეურებად გრძნობდნენ თავს. საერო უფლების მატარებელნი, ზოგიერთების გარდა, დაეცნენ სულიერად და პატრიოტული გრძნობის გაღვიძების საქმეს საეკლესიო მოღვაწეონი ეწეოდნენ⁴.

თავისი ფილოსოფიური აღნაგობით იოანე საბანისძის თხზულებაც არაა ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული. დოგმატურობა უსაფუძველობას როდნი ნიშნავდა. ი. საბანისძესაც აქვს თავისი საფუძველი და დასაყრდენი, მაგრამ იგი სხვაა, ვიდრე მანამდე მიღებული.

ასეთი დასაყრდენია საბანისძისათვის ქრისტეს ცნება. იგია მისთვის ქეშმარიტების ერთადერთი წყარო, რის შემდეგ, გასაგებია, ავტორი ყველა სადავო საკითხს ამ თვალსაზრისით გადაჭრილად აღიარებს. ამ აზრის დოგმატურობა იმაშია, რომ თავისი დასაყრდენი საბანისძეს შეურყეველად და ყოველივე მტკიცების გარეშე მიღებულად მიაჩნია. ამ მხრივ დიდი განსხვავებაა სხვა მსგავს შემთხვევებისაგან, ე. ი. როცა იგივე ღვთაების იდეა ცხადდებოდა აზროვნების დასაყრდენად. ასეთი იყვნენ ფილოსოფიის ისტორიაში რაციონალისტები, მაგრამ განსხვავება იმაში იყო, რომ ისინი თვით ღვთაების არსებობის დამტკიცებით იწყებდნენ (ანუ „ნეგატიურად“ ასეთი არსებობის შეუძლებლობის მტკიცებით).

ი. საბანისძე აყენებს გარკვეულ დებულებას — რწმენა ცოდნის საფუძველიაო და ამით მან ახალი ხანა განამტკიცა ქართულ აზროვნებაში. ეს რეგრესიული მოვლენა იყო და ამიტომაც იყო იგი ქართული სქოლასტიკის დასაწყისი. ამავე გარემოებამ, ხელსაყრელ საზოგადოებრივ პირობებში, სამი საუკუნე ახერხა სქოლასტიკა ქართულ აზროვნებაში. ეს მოძრაობა საქართველოში ემთხვევა მთელს კულტურულ მოძრაობას სამონასტრო კულტურის მეშვეობით და ქართული სქოლასტიკის ხანას, რომელიც უმაღლეს საფეხურს მიადწევს XI საუკუნემდე.

აქ კვლავ დაემჩნევა ნიშნები ერთგვარი აღორძინებისა ქართულ შინაგან ვითარებასაც და მის გარეთ გამოვლენასაც. საქართველოს სქოლასტიკის ხანას ერთი დამახასიათებელი ნიშანი აქვს, რომელიც მას სხვა ანალოგიური შემთხვევებიდან ასხვავებს და თვით სქოლასტიკასაც თავისი მიზნებისათვის იყენებს. ეს ნიშანი არის — პატრიოტიზმი, ეროვნული სიმტკიცისა და თავისუფლებისათვის ბრძოლა. იოანე საბანისძის შრომა, ისე როგორც მთელი მომდევნო მუშაობა ჯამხრეთ ქართლისა, ტაო-კლარჯეთის სავანეთა იდეოლოგიური მუშაობა, წარმართული იყო ეროვნული შეგნებისა და სიმტკიცის გაღვიძებისაკენ. ამ მხრივ საბანისძე ტონს აძლევს მთელს მომდევნო ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებას.

აბო იმისი მაგალითია საბანისძისათვის, თუ რაოდენ ღირსი იყო ქართული კულტურა და მისი ქრისტიანობა თავდადებისა, როცა თვით უცხო ადამიანი, მოწინააღმდეგე, მომხდომელი ძალის ბანაკიდან გამოსული კაციც კი, რაკი ერთხელ იხილა მან წყარო ჰეშმარიტებისა, განმტკიცდა შეგნებასა თვისსა შინა და არ უჩვენა ზურგი თავის მოწინააღმდეგეს, სიმტკიცით თვით უძალო ჰყო მუქარა და სურვილი მტრისა. ასეთი იყო საჩვენებელი მეთოდი, რომლითაც ი. საბანისძეს სურდა აღეზარდა ქართველ ხალხში სიმტკიცე და მამულის თავისუფლებისათვის თავდადება.

ეს გარემოება აძლევს ი. საბანისძის მოღვაწეობას და მწერლობას პროგრესულობის შარავანდელს, რომელიც აღნიშნულის გარეშე უცხო იგნებოდა მისი დოგმატიკური აზროვნებისათვის. რამდენადაც დოგმატიზმს მსახურეული, გამოყენებითი დანიშნულება აქვს, იგიც ცოტა სხვა სახით წარმოდგება, ვიდრე სქოლასტიკა საერთოდ. ი. საბანისძემ იცის, და ეს მისი ღირსებაა, რომ გონებით მიღებული დარწმუნება შეიძლება არ აღმოჩნდეს საკმარისი თავდადებისა და სიცოცხლის განწირვისათვის, რომ ამ უკანასკნელს გონების გარდა გრძობისა და ნებისყოფის ისეთი შერწყმა ესაქიროება, სადაც გონება და მისი საბუთები შეიძლება ართულებდეს საქმეს. გაკაეებამდე მისულმა აბომ არ იცის ყოყმანი. იგი მონოლითია და ამ პერსპექტივაში მის რწმენას რალაც სხვა იერი ეძლევა⁵.

ამიტომაცაა, რომ ი. საბანისძისათვის თვით რწმენის საკითხი დგება. იგი საკამათოდ აყენებს საკითხს, ვისი რწმენა უფრო მაღალია და ამ საკითხში ბერძნებს ედავება.

ეს მომენტი არაა მცირე მნიშვნელობის. ბერძნულ სააზროვნო კულტურასთან ურთიერთობაში ქართულმა სქოლასტიკამ ახალი იერი მიიღო. თუ მანამდე ბერძნებთან ურთიერთობა, რომელიც წინათაც იღებდა ბანდისხან მეტოქეობის ხასიათს, გონებრივ უპირატესობას გულისხმობდა და, შეიძლება, მას მიზნად ისახავდა, ახლა მეტოქეობის საგანი ახალი გაჩნდა: ეს განსაკუთრებული სარწმუნოება. ი. საბანისძე ბერძნებს მთელს დავას უმართავს სარწმუნოებრივი სისწორის გამო. საბანისძეს სრულიადაც არ სურს დაუთმოს ბერძნებს პირველობა და, საზოგადოდ, მასწავლებლის როლი სარწმუნოების საკითხში. იგი ამტკიცებს, რომ მისი და მისთა „ნათესავთა“, ე. ი. თანამემამულე ქართველთა, რწმენა არაფრით არ ჩამოუვარდება ბერძნულს გაგებას და აშკარა მეტოქეობას უცხადებს მას⁶.

სასულიერო წოდებას თავისი ბატონობა VIII საუკუნის საზოგადოებრივობაში განუსაზღვრელად ჰქონდა წარმოდგენილი. არავეითარი შეკამათება და ეპევი იმ მიმართულებით — თუ საით მიდიოდა ეს წოდება, არ უნდა არსებულებოდა. საერო ძალაუფლება ახალ მის კერაზე ტაო-კლარჯეთით — კვლავ დაიწყებს მცდელობას საერო ხასიათის ერთიანი ძალაუფლების აღდგენისათვის. ეკლესია, უცილობელ დოგმატიკაზე დამყარებული, მზად დახვდება ამ ახალ და უფრო საშიშარ მეტოქეს — განახლებულ სამეფო ძალაუფლებას. ცეზარო-პაპიზმი არ იცოდა ქართულმა საზოგადოებრივობამ, ყოველ შემთხვე-

ვაში, იმ სახით, როგორც ეს დასავლეთს ესმოდა, მაგრამ საქართველომ განიცადა ბრძოლა და დატყვება საერო და სასულიერო უფლებამოსილთა შორის და ეს ბრძოლა მრავალგზის მოხდა, რაც არცთუ ნელსაცხებელი იყო.

საერო და სასულიერო უფლებამოსილთა ბრძოლის შესახებ საქართველოში გადმოგვცემს გიორგი მერჩულე⁷. ამ ბრძოლას თეორიული დასაბუთება არ აკლდა. როცა მასზე იქნება ლაპარაკი, უნდა გავიხსენოთ ი. საბანისძე და მისი „უცილობელი“ დოგმატიკა.

ი. საბანისძეს კარგად ესმოდა, რომ „უცილობელ“ რწმენას უცილობელი დასაყრდენი ესაჭიროება. ამდენად მის ნააზრევშიც ცოცხლობს „ანალიტიკების“ ავტორის მოთხოვნა უმაღლესი ღებულების შესახებ, რომელიც მისი დასაბუთების ახალ საკითხს ვერ ეგუება. მაგრამ ი. საბანისძემ, ვითარცა მწიგნობარმა, არ შეიძლება არ იცოდეს, რომ მისი აზრთა წყობა მაინც განსხვავდება „ანალიტიკის“ მიერ მოწოდებულ აზრთა წყობისაგან; იქ უმაღლესი ღებულება დასაბუთებას არ საჭიროებს, მაგრამ იგი მაინც დასაბუთების წყობასა და რიგშია. იგი პირველია და ასე შემდეგ. დოგმატიკის „უცილობელი“ დასაბუთების წყობის გარეშეა, იგი პირველი კი არაა, არამედ უპირველესი ან უზესთაესი. ნათელია, სადაა მისი ძირები ქართული აზროვნების განვითარების ისტორიაში, მაგრამ VIII საუკუნის უბადრუკმა საზოგადოებრიობამ ეს აზროვნება დააქვეითა და სამი საუკუნით სქოლასტიკა გააბატონა, რომელიც მხოლოდ საეკლესიო წრეებს უქმნიდა ამინდს.

საბანისძე მაინც არ მისულა დოგმატიზმის იმ სახეობამდე, რომელიც ავტორიტარიზმის მომასწავებელი იქნებოდა. ღვთაება მისთვის მნიშვნელოვანია არა როგორც ავტორიტეტი, — ასეთი რამ შეიძლებოდა ადამიანზეც მიწერილიყო, — არამედ თვითცხადობა ღვთაებრიობისა, როგორც ჭეშმარიტებისა. საბანისძე არ სცნობს ავტორიტეტს, როგორც უმაღლეს დასაყრდენს. ქრისტე საბანისძისათვის იმიტომაა ჭეშმარიტების წყარო, რომ იგი თვითონაა ჭეშმარიტება, და არა იმიტომ, რომ იგი ავტორიტეტია. საბანისძეს არ გადაუღვამს ასეთი უკანასკნელი ნაბიჯი დოგმატიზმის უაღრესობისაკენ. საშუალო საუკუნეებმა დასავლეთში ეს ნაბიჯიც გადადგა და ჭეშმარიტების წყაროდ ავტორიტეტი გამოაცხადა. მსოფლიო დოგმატიზმის ისტორია იქამდე მივიდა ამ მიმართულებით, რომ მის შემდეგ ლოზუნგი საღვთო სიტყვისათვის, როგორც ნამდვილი სარწმუნოების გამოხატულებისათვის, სარეველუციო ლოზუნგივით გაისმა. დასავლეთის ე. წ. რეფორმაციის მოთხოვნა, რომ მხოლოდ საღმრთო წერილია ნამდვილად სარწმუნო, რაც ლუთერის სახელს უკავშირდება, საწყისი გახდა დიდი საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა და მარქსიზმის კლასიკოსების მიერაც კი შეფასებულ იქნა როგორც „რელიგიური რევოლუცია“.

საქართველოში დოგმატიზმის დამყარების გასარკვევად და რა გზით დამყარდა იგი საქართველოში, საჭიროა იმის ნათელყოფა — როგორაა ეს ყოველივე უკუფენილი საბანისძის თხზულებაში. განვიხილოთ ამ ძეგლის ზოგი ადგილი სათანადო ფილოსოფიურ სიტუაციასთან დაკავშირებით საქართველოში.

დასავლეთისაგან განსხვავებით აღმოსავლეთი საშუალო საუკუნეების თითქმის არც ერთ პერიოდში, თუნდაც უაღრესად დოგმატიკურ-სქოლასტიკურში, საბოლოოდ არ სწყვეტდა კავშირს ანტიკურ მემკვიდრეობასთან. აქ თითქოს ერთგვარი დამცველობითი ტრადიციები იყო ანტიკურობისა, რომელიც საბოლოოდ არასოდეს არ მომკვდარა ისე, როგორც ეს დასავლეთს მოუვიდა.

ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარების გამო საქართველო ერთხანს ამოვარდა განვითარების საერთო ხაზიდან VIII—XI საუკუნეებამდე, მაგრამ კავშირი ანტიკურ მემკვიდრეობასთან ასეთის თუ ისეთის სახით მაინც არსებობდა. თვით საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრებაც კი განიცდიდა ამ მემკვიდრეობის დაწოლას, რამდენადაც მისი მოღვაწენი მაინც ეტანებოდნენ საერო ანუ გარეშე ფილოსოფიას და ზედმიწევნითაც იცოდნენ იგი ზოგ შემთხვევაში. ეს გარემოება აიხსნება საერთო ვითარებით აღმოსავლეთში, სადაც ანტიკური მემკვიდრეობის შენახვა-გადარჩენა განაპირობებდა სქოლასტიკის სიმოკლეს ამავე აღმოსავლეთში. ამას გარდა, თვით საეკლესიო მოღვაწენი ცდილობდნენ იდეოლოგიურ ბრძოლაში გამოეყენებიათ მოწინააღმდეგის იარაღი, ე. წ. გარეშე „ფილოსოფია“ ანუ სიბრძნე, რათა მისივე იარაღით შებრძოლებოდნენ მას.

მაგრამ სქოლასტიკური ხანა ქართულ აზროვნებაში სწორედ „გარეშე ფილოსოფიის“ გამოყენების წინააღმდეგობით იწყება. ეს გზა გახსნა იოანე საბანისძემ. იგი აქ მკვეთრად უპირისპირებდა ორ აზრს ერთიმეორეს. იბრძვის რა მუსლიმანობის, როგორც ეკლესიის მორიგე მტრის, წინააღმდეგ, საბანისძეს სრულიადაც არ სურს ნეკრესელის, „მცხეთელის“ ავტორის ანუ საბაწმიდელის გზით წავიდეს, რადგან ისინი „გარეშე ფილოსოფიის“ საბუთებს იყენებდნენ. მუსლიმანობას საბანისძე აცხადებს ისეთ სარწმუნოებად, რომელიც ზღაპრობას ემყარება. თვითონ საბანისძეს კი სურს აირჩიოს ისეთი გზა, სადაც ქვეშაირიტება უნდა მიღებულ იქნეს ყოველგვარი კამათისა და პაექრობის გარეშე⁶.

ესაა დოგმატიზმის უკიდურესად ნათელი გამოხატულება. ქვეშაირიტება ცნობილია, მისი წყაროა წყალობა უფლისა და დისკუსია ზედმეტია — ასეთია ი. საბანისძის თეზისი. ასეთ პირობებში ი. საბანისძე აცხადებს, რომ ერთადერთი ნამდვილი სარწმუნოება ქრისტიანობააო, გამოდის — თუ ასეა, არავითარი მტკიცებების ნაირობანი ანუ ფილოსოფია, საზოგადოდ, საჭირო აღარაა, ის ზედმეტია.

გამოჰყავს რა აბო თავის თხზულებაში, ი. საბანისძე ათქმევინებს მას, რომ იგია როგორც „კედელი“, და არ უსმენს მოწინააღმდეგის ჭიჭყვებს. ეს განცხადება სრულიად ახალი ამბავია ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში იმასთან შედარებით, თუ რა ხდებოდა IV—VII საუკუნეებში. აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით მოსული მებრძოლი იდეოლოგიები რადაც, მათთვის დამახასიათებელ, შინაგან კანონზომიერებაში იყო გაგებულს და შემდეგ გაკრიტიკებულს.

ი. საბანისძე სწყვეტს კავშირს წინამორბედი ქართული ახროვნების მეთოდებთან. ნიშნავს თუ არა ეს, რომ აქ რაიმე გარეგნული გავლენა ან სააზროვნო ტრადიციაა შემოჭრილი, რომელმაც შესცვალა ქართული ახროვნების გზები და იგი სხვა მიმართულებით წაიყვანა? არა, არ ნიშნავს. ქართული ახროვნება VIII—X საუკუნეებამდე მტკიცე კავშირშია ქართულ ისტორიულ სინამდვილესთან იმავე პერიოდისა და როგორც უკანასკნელი, ისე ეს ახროვნებაც ქართული სააზროვნო სინამდვილის ფარგლებში ლაგდება თავიდან ბოლომდე და არავითარს გავლენას არ განიცდის ამ შემთხვევაში — არც შორეულს და არც ახლობელს⁹. ჩვენ ვნახეთ, თუ როგორი აუცილებლობით შეიქმნა პირობები საქართველოს სინამდვილეში დოგმატიკური ახროვნების დამყარებისათვის. ეკლესიის მეთაურებს სურდათ „უცილებელი ქეშმარიტების“ მონოპოლია დარჩენოდა, ფილოსოფიას „გარეშეთ“ აღიარებდა და თავის თავში სურდა წასვლა და მით შემოსაზღვრა.

ძნელი აღმოჩნდა ეკლესიის მონოპოლია ქეშმარიტებაზე VIII საუკუნის საქართველოში. საქართველოში არ შეიძლებოდა უცვლელი ყოფილიყო მდგომარეობა ეკლესიის ბატონობის უზრუნველსაყოფად. მართალია, სამხრეთ ქართლი, იბერიის ეს ნაწილი, მესამე კომპონენტი ქართული კულტურის შენებაში — თვით იბერიისა და ლაზიკა-კოლხეთის შემდეგ, თითქოს ისტორიულად განკუთვნილი იყო საეკლესიო დროშით გაძლოლოდა ქართულ კულტურას, რის გამო მას „ქართული სინას“ სახელიც კი შერჩა, მაგრამ ყოველივე ანე არ იყო და არც ისე წარიმართა, როგორც ეს ეკლესიის მესვეურთ სასურველად მიაჩნდათ. შიგ და გარეთ ეკლესიის იდეოლოგიურ ბატონობას მრავალი დაბრკოლება ეღობებოდა წინ. ახლოვდებოდა IX საუკუნე, როცა არაბული ბატონობის ქვეშ მყოფი ქვეყნები ისლამისტური სქოლასტიკის დასაძლევად ემზადებოდა.

შინაგანი განვითარება იდეოლოგიური ბრძოლის ამ მძიმე პერიოდში ასეთსავე პირობებში წარმოებს. ქართული სქოლასტიკა დასაწყისს მომენტს განიცდიდა თავისი ჩასახვა-განვითარებისა და ამის გამო მის ბედში რაიმე ცვლილება ჯერ მოსალოდნელი უკეთესობის მიმართულებით არ ჩანდა. ამისათვის, დიალექტიკური განვითარების თვალსაზრისით, საჭირო იყო ქართული სქოლასტიკის დოგმატიკაში საბოლოო საფეხურამდე მისულიყო, რომ მისი მოხსნის აუცილებლობა ყოველმხრივ შემზადებულიყო. ამისათვის საჭირო იყო, და ფაქტიურადაც ასე მოხდა, შემდეგი უფრო დოგმატიკური საფეხურის მიღწევა. ეს საფეხური, ცხადია, „ქართული სინას“ წიაღიდან მოვა, სამხრეთ ქართლის — ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო წრეებიდან.

ი. საბანისძეს ერთი მნიშვნელოვანი თეზისი გააჩნდა: ქრისტიანული ქეშმარიტების აბსოლუტურობის სხივზე აღმოსავლეთი და დასავლეთი განურჩევლად თანასწორიაო. უადრესი ყურადღების ღირსია, რომ ი. საბანისძე VIII საუკუნეში ამ პროგრესული იდეისათვის იბრძვის, რომელიც აღმოსავლეთ-დასავლეთის თანასწორობას შეიცავდა, რა სიმალლემდე მომდევნო ხანაში დიდხანს ვერ მიულწევიათ ზოგიერთებს; მაგრამ ი. საბანისძე ერთში აქაც

სტდებოდა: იგი ვერ ამჩნევდა, რომ დროის მიხედვით მისი თეზისი უფრო ფილოსოფიურ ვითარებას შეეხებოდა, ვიდრე ქრისტიანულ დოგმატიკას. აღმოსავლეთი იმ დროისათვის იყო დასავლეთში შექმნილი ფილოსოფიის მცველი, ხოლო ქრისტიანულ ეკლესიაში იმავე დროის მონაკვეთზე უფრო მეტი უთანხმოება იყო. ქართული ეკლესიის პრეტენზიები, როგორც გაბატონებისათვის მებრძოლი იდეოლოგიისა საქართველოში, VIII საუკუნეში ისე მალა იდგა საბანისძისათვის, რომ მას, მიუხედავად ყოველივესი, შესაძლებლად მიანჩნდა უპირატესობისათვის ბრძოლა.

დასასრულ, არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ი. საბანისძის თხზულება შეიცავს ორ მომენტს, რომელიც მოწმობს, რომ იგი იცნობდა პლატონის დიალოგს „ფედონ“-ს, რომელიც თემატიურად და განწყობით ძლიერ ახლო იყო საბანისძისათვის. აქ საგულისხმოა ტყვედქმნილ აბოს განცდები საპყრობილეში სიკვდილით დასჯის წინ. ერთი ადგილი ეხება არსების განცდებს, რომელიც ვითომცდა ბრუნდება თავის ღმერთთან, ხოლო მეორე — შეხედულებას სხეულზე, როგორც სულის უკანასკნელ სამოსზე.*

დამთხვევა აქ არა მარტო იდეურია, არამედ, შეიძლება ითქვას, ტექსტუალურიც. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, და ესაა ამ შემთხვევაში მთავარი, რომ საბანისძე იცნობს პლატონს, წაუკითხავს იგი. რა თქმა უნდა, საბანისძეს, ყველა მონაცემის მიხედვით, შეეძლო პლატონი ბერძნულადაც წაეკითხა; თუ ეს გამოსარიცხავია, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ი. საბანისძემ პლატონის ტექსტი ქართულ თარგმანში წაიკითხა. რომ სამხრეთ ქართლს მოღვაწეებმა ბერძნული ფილოსოფიური ტექსტები იცოდნენ, რეალურად მოიპოვება ცნობები.¹⁰

აქ დამანასიათებელია ის გარემოებაც, რომ ქართულ სქოლასტიკას კლასიკურ მემკვიდრეობასთან კავშირი არ გაუწყვეტია და, განსხვავებით დასავლეთის სქოლასტიკისაგან, რომელიც პლატონის „ტიმაიუსის“ თარგმანს რამდენიმე გვერდს იცნობდა, ბერძნულ ძეგლებს კითხულობდა. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ქართული სქოლასტიკა რითიმე მალა იდგა თუნდაც იმავე დასავლურისაგან, განსხვავება მხოლოდ იმაში იყო, რომ აღმოსავლეთსა და, კერძოდ, საქართველოში სქოლასტიკა განიცდიდა, ბერძნული ფილოსოფიის ორიგინალების ხელზე ქონების გამო, მათ ერთგვარ გავლენას. მაგრამ ანტიკური ძეგლის გამოყენება ქართული სქოლასტიკისათვის დამტკიცებითი კი აღარაა, არამედ ილუსტრაციული. პირველი გათავდა VII საუკუნეში. ფილოსოფიის დამტკიცებითი გამოყენების ნიშნები გამოჩნდება კვლავ აღმოსავლეთში IX—X საუკუნეში, მაგრამ ეს უკვე სქოლასტიკის დამხობის დასაწყისი იქნება. მის გავლენას ყველაზე უწინ ისლამისტური სქოლასტიკა განიცდის, რაც დაუკავშირდება ბასრასა და ბაღდადს, განსაკუთრებით უკანასკნელში აღორძინებულ აკადემიას¹¹.

* საბანისძის წრეს რომ ბერძნულად ფილოსოფიური ტექსტის წაკითხვა შეეძლო და რომ ასეთი ტექსტი ხელზე იყო მის გარემოცვაში, ეს ნათელი გახდება ქვემოთ.

არის კიდევ ერთი დასკვნა, რომელიც გამომდინარეობს ი. საბანისძის ძეგლიდან. არ შეიძლება არ მიეჭყეს ყურადღება იმ გარემოებას, რომ, რამდენადაც ი. საბანისძე, როგორც სქოლასტიკური იდეოლოგიის გამომხატველი, ბუნებრივი ისტორიული საფეხურია VIII საუკუნის საქართველოში და გამოხატავს იმ იდეურ ვითარებებს, რაც შეიქნა სამხრეთ ქართლის სამონასტრო ცენტრებთან დაკავშირებით, იმდენად ეს არე ამ კულტურისა წარუყვეთელი და იდეოლოგიურად სრულიად დამოუკიდებელი ნაწილია VIII—X საუკუნის საქართველოსა.

2. „ქვეყნის მუშაეთა“ იდეოლოგიური ოპოზიცია

ქართულ სქოლასტიკას, როგორც სამონასტრო პარტიის იდეოლოგიას, ორი სოციალურად მოწინააღმდეგე ფენა ჰყავდა: 1. საერო არისტოკრატია და 2. „ქვეყნის მუშაენი“. კლასთა ბრძოლის დასაყრდენსა და საბაზს ამ პერიოდში VIII—X—XI საუკუნეებამდე მიწის ირგვლივ გამართული ბრძოლა წარმოადგენდა. ეკლესია ამ მხრივ, მიუხედავად მისი ზეციური მისწრაფებებისა, თვითონაც კარგად გრძნობდა თავს ფართედ გაშლილ მიწიერ სამყოფელზე. პირველ ხანებში, ვიდრე საერო არისტოკრატია — დიდაზნაურნი ძალას მოიკრეფავდნენ, ეკლესია ბატონად გრძნობდა თავს და ეს ბატონობაც აუცილებელ ჭეშმარიტებად მიაჩნდა. ამ ბატონობის იდეოლოგიურ გამართლებას ემსახურებოდა სქოლასტიკის განვითარება საქართველოში აღნიშნულ საუკუნეებში. საერო ძალაუფლება მხოლოდ დიდგვარიანთა თანდათანობით გაძლიერებასთან ერთად მტკიცდებოდა, ვიდრე X საუკუნისათვის ნათელი გახდებოდა იმავე სამხრეთ ქართლია პოლიტიკური შესევეურობის ჩასახვა-განვითარება და არტანუჯი ისტორიულად გვერდში ამოუდგებოდა ტფილისსა და ქუთათისს, როგორც გაძლიერებისაყენ მავალი საქართველოს მორიგი ცენტრი.

საერო არისტოკრატიის სქოლასტიკის ხანაში საქართველოში არ აღმოაჩნდა მკვეთრი ორგანიზაციული დარაზმვა, როგორც ეს „საქართველოს სინას“ მებრძოლმა რაზმმა გამოაჩინა. შესაბამისად, იდეოლოგიურადაც არისტოკრატია მ ვერაფერი დაუპირისპირა სქოლასტიკას, როგორც სამონასტრო პარტიის იდეოლოგიას. ყოველ შემთხვევაში, საამისო ძეგლები არა ჩანს. ერთადერთი მოწინააღმდეგე ეკლესიისა და საერო არისტოკრატის პრეტენზიებთანა მიწაზე იყო მაშინდელი „ქვეყნის“ ანუ მიწის მუშაენი. ის მთელის ძალით ჩასკიდებოდა მიწას. ეკლესია, უპირველესად ყოვლისა, და დიდაზნაურნი ძალიან ცდილობდნენ მოეგლიჯათ მიწისაგან, როგორც მესაკუთრე, მიწის მუშაენი. უკანასკნელი შეძლებისდაგვარად წინააღმდეგობას უწევდა ამ მტაცებლობას. აქა-იქ „ქვეყნის მუშაეთა“ უკმაყოფილება მასიურ გამოსვლებამდეც მიდიოდა, მაგრამ ისტორიული პროცესი ამან, ცხადია, ვერ შეაჩერა და გლეხი თავისი მიწით ან ეკლესიის, ან დიდაზნაურთა მფლობელობაში გადადიოდა.

დაბეჩავებული ხალხის იდეოლოგიური იარაღი ხალხური შემოქმედება იყო. მისი ძალაც იმაშია, რომ იგი არაა დამწერლობასთან დაკავშირებული და კლასობრივი შურისძიების პროცესისათვის მიუწვდომელია და დაუზიანებელი. იგი თაობიდან თაობაში ზეპირსიტყვაობით გადადის, თუმცა გარკვეულ ისტორიულ პროცესში გავლენის ძალას არაა მოკლებული.

მიწის ირგვლივ და გამო წარმოებულ ბრძოლაში ქართულმა ხალხურმა იდეოლოგიამ, ხალხურ შემოქმედებაში გამოვლენილმა, „ამირანის“ ძველ ტრადიციულ ლექსს ახალი ტაეპები დაურთო: ეს ახალი ადგილები გლეხის კავშირს გამოხატავდა მიწასთან. მისი მოგლეჯა ამ მიწისაგან, არათუ ცოცხლის, მკვდრისაც, ძნელ საქმედ იყო აღიარებული. ასეთად დახატა იგი ხალხურმა შემოქმედებამ.

მიწის გამო ბრძოლის იდეოლოგიურ ასახვას გამოხატავს ის დანართი „ამირანისა“, სადაც მოთხრობილია ამბრის შესახებ. გლეხობა, როგორც თავისუფალი მიწის მუშაკი, ჰქრებოდა. ამბრიც მომკვდარიყო. მის ღედასა და მოკეთებებს ის „ჩაჰქონდათ“ დასასაფლავებლად „თორმეტ-ულელა კამეჩით“. მკვდარ ამბრის ფეხი მაინც მიწაზე ედგა და მიწასთან კავშირს მიცვალებულიც არ ეშვებოდა. ამირანს იგი შეეცოდა, ფეხის გასწორება სცადა, მაგრამ მანაც კი ვერ მოაშორა გლეხი ამბრის ფეხი ღედამიწას. კამეჩებმა გასწიეს და ამბრის ფეხი გუთანვივით ხნავდა მიწას².

ხალხური პოეზიის, როგორც „ქვეყნის მუშაკთა“, იდეოლოგიური ოპოზიციის დაუწერელ ძეგლს დიდი მნიშვნელობა აქვს. კლასობრივი საზოგადოების ისტორიაში შემონახულია მხოლოდ გაბატონებული კლასის ანუ ჯგუფის დამწერლობითი ძეგლები. უკიდურეს შემთხვევაში, გადარჩენილია ძეგლები, რომლებიც ფართო გავრცელების მეოხებით შემოინახა ხალხმა. ამბრი-გლეხის შესახებ თქმულება ქართულს „ამირანში“ არანაკლები მნიშვნელობისაა, ვიდრე თავდაპირველი იდეა თვითონ თქმულება „ამირანისა“.

იდეოლოგიური ბრძოლა VIII—XI საუკ. საქართველოში ამ გლეხური შემოქმედების კვალის გარეშე არ იქნებოდა სრული. სამწუხაროდ, სიუჟეტური ქარგა „ამირანის“ ამ ფრაგმენტში ძალიან დახლართულია. ამბრის ღედა ამირანს მიმართავს, რომ ამირანი „ტყუილად ედავება“ ამბრის, მაგრამ საამისო ცნობები არაა დაცული პოემაში. პირიქით, გამოდის, რომ ამირანი პირველად შეხვდა ამბრის. მთავარი მაინც ეს არაა. მთავარი არის, რომ ამირანმაც კი ვერ მოახერხა გლეხი ამბრის ფეხის მიწიდან ადგმა, თუმცა ეს სამტროდ არ იყო გამიზნული.

ეს ეპიზოდი იდეოლოგიური ბრძოლისა არ უნდა იყოს შემთხვევითი. ჩანს ისეთ გამოხატულებას სახალხო იდეოლოგიისა, რომელიც ფართოდ ვრცელდებოდა მოსახლეობაში, შეუშფოთებია საეკლესიო წრეები, კერძოდ ისეთი სახელოვანი დარგი საეკლესიო განწყობისა, როგორიც იყო ჰიმნოგრაფია. ჩანს, VIII—X საუკუნემდე ხალხური შემოქმედება ფართო პოპულარობით

სარგებლობდა, რადგან საეკლესიო პოეზიამ და ჰიმნოგრაფიამ ხალხური ზომების იმიტაციას მიჰყვეს ხელი. კერძოდ, ცნობილია, რომ „ამირანი“ ხალხური შაირით იყო გამართული, სადაც ტეხილი ოქტავა შინაგანი ულერადობის საზომი იყო და აფორისტული დიდაქტიკური თქმისათვის შესატყვის ფორმას წარმოადგენდა. X საუკუნისათვის ეკლესიამ იგრძნო საჭიროება თავისი პოეზიაც შაირით გაემართა და ხალხურ ზეპირ შემოქმედებას შეებოდა.

ბრძოლა მიწისათვის, საოპოზიციო ხალხურ თქმულებებში ლექსით გაფორმებული, თავისი პოპულარობითა და გავრცელებით აიძულებს ეკლესიას სწორედ VIII—X საუკ., როცა ეს პოპულარობა თავის აპოგეის აღწევს, იოანე-ზოსიმესა და სხვების სახით შეეტოქოს ხალხურ შემოქმედებას და მისივე იარაღით სცადოს გლუხობის დამარცხება¹².

ამრიგად, ერთადერთმა მოწინააღმდეგემ საეკლესიო-სამონასტრო სქოლასტიკური იდეოლოგიისა VIII საუკუნის საქართველოში — „მიწის მუშაკებმა“ ხალხური შემოქმედების ტრადიციების გამოყენებით ახალი ხერხები შექმნეს — დანართების სახით — ხალხური პოეზიისა და შეებრძოლეს ეკლესიას. ეს ბრძოლა ფაქტიურად მიწის მუშაკთა დამარცხებით დამთავრდა, მაგრამ იდეურად ამ საგლუხო ხალხურმა ოპოზიციამ იმდენი მაინც ქნა, რომ საეკლესიო იდეოლოგიები ჩააფიქრა, ხოლო მათი პოეზიის წარმომადგენელნი მიმბაძველებად გაიხადა და დაიმორჩილა.

რა თქმა უნდა, ეკლესიამ ეს გაკვეთილი მალე დაეიწყებას მისცა და XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე იმ შავთელის (ბერის) სახით, „ლექსი მას უქეს რომელსა“, ხალხური ფორმისაგან განთავისუფლება სცადა. საინტერესოა, რომ საეკლესიო პოეზიის საწინააღმდეგოდ ხალხური პოეზიის აღორჩინება ისევე „ამირანის“ გაცოცხლებით და მისი გაწიგნურებით მოხდა. ეს საქმე გააკეთა მოსე ხონელმა, რომელსაც ხალხური ფორმის გაცოცხლების გამო წინამორბედთა შორის პირველ ადგილზედ ასახელებს ხალხურობის პოეტური გვირგვინი — შოთა რუსთაველი¹⁴.

3. ქართული სქოლასტიკის მემორა პერიოდი

სამხრეთ საქართველოს იდეოლოგიური მეთაური და სამონასტრო დიქტატურის გამომხატველი ქართული სქოლასტიკა მეორე, ანუ როგორც დასაველეთში იტყოდნენ, მაღალი სქოლასტიკისაჲენ მიდიოდა. თავისი მეტოქე — საერო არისტოკრატია ეკლესიამ უდავოდ დაიმორჩილა. რაც შეეხება მიწის მუშაკს — ისინი თანდათანობით ეკლესიის ხელში ვარდებოდნენ.

ამ საფეხურზე სამონასტრო მოღვაწეთა შორის წამოიწია გრიგოლ ხანძთელი (+861), რომლის ცხოვრების აღწერილობა, შედგენილი 950 წ. გიორგი მერჩულეს მიერ, საგულისხშოა ქართული. სქოლასტიკის ნაირსახეობის შესასწავლად, რომელსაც საფუძველი იმავე VIII საუკუნეში ჩაეყარა, ხოლო X—XI საუკუნეებისათვის ერთგვარ დამთავრებას მიიღწია. გიორგი მერჩულეს

მოღვაწეობა X საუკუნეს ეკუთვნის, მაგრამ ის გვიშლის კულტურულ ვითარებას საქართველოს მესამე კერისა, სამხრეთ საქართველოსა, რაც, იმ დაცინების პერიოდში, საქართველოს მთელი ვითარების სურათი იყო¹⁵.

გრიგოლ ხანძთელი ტიპიური მოღვაწეა სამონასტრო ლიტერატურისა და სქოლასტიკის განვითარებისა ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მის შემდეგ არ დარჩენილა საკუთრივ არავითარი ლიტერატურული ძეგლი. სამაგიეროდ, მის შესახებ და მის სახელთან დაკავშირებით მრავალი სხვა მოვლენის შესახებ, მაშინდელი საქართველოს ვითარებისა, ჩვენამდე მოღწეულია დიდი მოცულობისა და მრავალი მომენტის შემცველი ნაწარმოები გიორგი მერჩულესი, სადაც საზოგადო განვითარების გამომხატველი მომენტებია დაცული. ეს ძეგლი უაღრესად მნიშვნელოვანს, მრავალის მხრივ საინტერესო, უტყუარ სურათს იძლევა VIII საუკუნის საქართველოსა. ასევე მნიშვნელოვანია მისი მოკლე, მაგრამ მრავლის მთქმელი ცნობები აზროვნების შესახებაც.

თუ გრიგოლ ხანძთელისაგან ფილოსოფიური ძეგლი არ მოგვეპოვება, საშუალება გვაქვს გიორგი მერჩულეს მეოხებით ვიმსჯელოთ გრიგოლ ხანძთელის გონებრივი რაობის შესახებ¹⁶. გიორგი მერჩულე ზედმიწევნით ახასიათებს გრიგოლ ხანძთელს: იგი, მერჩულეს გადმოცემით, სწორედ რომ ისეთია, როგორც შეეფერებოდა ქართველ სქოლასტიკოსს. ერთსა და იმავე დროს ის ტიპიური დოგმატიკოსია, ხოლო დახასიათებულია როგორც ფილოსოფიაში უაღრესად მომზადებული. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს ხანძთელის შესახებ, რომ მან სხვადასხვა ფილოსოფიური სწავლანი ზედმიწევნით შეითვისა და არცთუ რომელიმე ერის, არამედ „მრავალ ენათა“¹⁷.

სიბრძნე, შეთვისებული მრავალ ენაზე, იმ დროისათვის თავდაპირველად, ცხადია, ბერძნულ ფილოსოფიას მოასწავებდა. „ქართული სინას“ მოღვაწეთათვის კავშირი ბერძნულ მსოფლიოსთან, როგორც ეს შემდეგ კიდევ უფრო გაირკვევა, პირველი ნაბიჯი იყო საბერძნეთში, ე. ი. ფილოსოფიაში, დახელოვნებისათვის. მიუხედავად ამისა, საინტერესოა — რას უნდა ნიშნავდეს „სიბრძნე მრავალ ენათა“, რომელიც გრიგოლ ხანძთელს შეუთვისებია. უნდა ვიფიქროთ, რომ, მეორეს მხრივ, აქ უნდა ვიგულოთ არაბული ენაც. აქ განსაკუთრებით მისაღებია მხედველობაში ეფრატის მიღმა მცხოვრები ქრისტიანი არაბები, რომელთაც წილად ხვდათ კულტურული შუამავლობა დასავლური სიბრძნის გადამუშავებისათვის აღმოსავლეთში. არაბებს ჰქონდათ საშუალება VI საუკუნიდან შეეთვისებინათ ბერძნული ფილოსოფიის სქოლასტიკურ ნიადაგზე გადამუშავების ნიმუშები პროკლეს წიგნის იმ გადამუშავების სახით, რომელიც განვითარებული იყო თხზულებაში სათაურით: „წიგნი მიზეზთა“. X საუკუნისათვის ივარაუდება ავთოგრაფიული ძეგლების გადაღება ამ ქრისტიანი არაბების მიერ თავის ენაზე. ამის მაგალითია „ევესტრატის წამება“, რომელიც აშკარა ანტიკურ ფილოსოფიურ ელემენტებს შეიცავს. ეს ორი — ერთი აღმოსავალი და მეორე X საუკუნის სინამდვილის ელემენტი მოწმობს, რომ არაბულ ენაზე ქრისტიანულ დოგმატიკურ მკითხველსაც კი ჰქონდა VIII

საუკუნეში საშუალებაა და შესაძლებლობაც „მრავალ ენათა“ სიბრძნეს შორის არაბული ენაც ეგულისხმებინა.

შესაძლოა, გრიგოლ ხანძთელმა სხვა ენებიც იცოდა, მაგრამ ისტორიული გარემოს მიხედვით მთავარი და მნიშვნელოვანია, და აგრეთვე საკვებით რეალური, ორი დასახელებული ენა: ბერძნული და არაბული. თავისთავად ცხადია, რომ აქ ენა არაა პირდაპირი მნიშვნელობით ნახმარი — იგი ნიშნავს სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებას უფრო, ვიდრე ენას, როგორც საშუალებას აზრის გამოთქმისა. ეს რომ ასეა და რომ „მრავალ ენათა სიბრძნე“, ამ შემთხვევაში, ენათა განსხვავებას არ უსვამს ხაზს, ნათელია იმდენად, რომ ამ აღვიღს გიორგი მერჩულეს ცნობაში მოსდევს შერჩევის აღნიშვნა სიბრძნეთა შორის, რომელთაგან ზოგი სწორადაა მიჩნეული და ზოგიც შემცდარად ანუ „ჯიჩკუალად“. ეს უქანასკნელი იმდენად უარყოფითი ხასიათისაა, რომ მისი „განგდება“ შექმნილა საჭირო.

შეცდომაში ვერ შეგვიყვანს ის გარემოება, რომ გრიგოლ ხანძთელმა „შეისწავა“ ისეთი „სიბრძნე მრავალი“, რომელთა შორის ზოგი მიუღებელი და განსაგდებიც ყოფილა. საინტერესოა, რომ გრიგოლს, თითქოს, მიდგომის ერთგვარი სიფართოვე ახასიათებდა, როცა იგი განსაგდებ სიბრძნესაც შეისწავლიდა. რა თქმა უნდა, ეს მთლად ასე არ უნდა იქნეს გაგებელი. იგი შესწავლილს კი არ განაგდებდა, არამედ განსაგდებს არაგანსაგდებისაგან განასხვავებდა და გადამწყვეტი, ცხადია, იყო დოგმატიკური მიდგომა, რომელიც „განგდების“ უმაღლესი ინსტანცია იყო.

სამონასტრო იდეოლოგიის წარმომადგენელს — გრიგოლ ხანძთელს ერთი საქმე ჰქონდა ფილოსოფიაში: განსაგდებსა და არაგანსაგდებს შორის განსხვავების დამყარება და ამ განსხვავების ნიადაგზე მისაღებ აზრთა შერჩევა. აქ არავითარ შესწავლაზე ყოველგვარი სიბრძნისა არ შეიძლებოდა ლაპარაკი. ასე რომ იყო, უნდა დაეუშვათ, რომ გრიგოლ ხანძთელი განსაგდებ თვალსაზრისსა და სწავლასაც სიბრძნედ სთვლიდა, რაც უაზრობა იქნებოდა. ასეთ უაზრობას მისაღებ და განსაგდებ შეხედულებათა შორის განსხვავების დროს სამონასტრო იდეოლოგიის ერთი ლიდერთაგანი VIII საუკუნის საქართველოში ძველად-თუ ჩაიდენდა.

გრიგოლ ხანძთელის აზრთა წყობის შესახებ გიორგი მერჩულე გადმოგვცემს შემდეგ მსჯელობას, რომელსაც იგი ხანძთელის გარემოცვას მიაწერს: ჰეშმარიტება ცნობილია. ადამიანის ცოდნა ნავის მსგავსია, ტალღათა ზედა მსრბოლავისა. ცარიელი ნავი ტალღათა მდინარებას მიაქვს და ეს, ცხადია, ბოროტებაა. არც მეორე შემთხვევაა სიკეთე — უკეთუ ნავი გადავატრიალეთ. ამ შემთხვევაში იგი ჩაიძირება. გამოდის, ამრიგად, რომ უვიცობა სახიფათოა, მაგრამ კიდევ უფრო სახიფათოა ზედმეტი ცოდნა¹⁸.

ასეთი მსჯელობა ფრიად დამახასიათებელია სქოლასტიკის წარმომადგენელთათვის VIII—X საუკ. საქართველოში. ხანძთელი-მერჩულე ამ შემთხვევაში თანამოაზრენი არიან. რწმენა არის წყარო ცოდნისა, მათის აზრით, და

აღამიანი ამოდ დაშვრება თავისი გონების გადატვირთვით, თუ იფიქრებს ქეშმარიტების წყაროს წვდომას. ეს უკვე განსხვავდება საბანისძის დებულები-საგან — რომ ღმერთია ქეშმარიტების წყარო.

არსად ისე არ ჩანს გაბატონებული თეოკრატიის იდეოლოგია, როგორც იმ განსხვავებაში, რომელიც სუფევს საბანისძის დებულებასა, რომ ქეშმარიტების წყარო ღმერთია, და ხანძთელ-მერჩულეს დებულებას შორის, რომლის თანახ-მად ქეშმარიტების წყაროდ ეპისკოპოსია აღიარებული. უკეთუ ვინმე ეზიარა რაიმე ცოდნას, მართებს ღუმდეს და თავისი ცოდნიდან არავითარ დასკვნას არ აკეთებდეს, კიდევ დარწმუნებული იყო, რომ შენ მიერ მოპოვებული ცოდ-ნა ქეშმარიტებაა, გმართებს შენთვის შეინახო, არავის გაუზიარო. ერთად-ერთი, ვის წინაშე ვალდებული ხარ ამხილო ცოდნა შენი — არის ეპისკო-პოსი. მხოლოდ მას ერთს შეუძლია გაარკვიოს: დასაშვებია თუ არა შენ მიერ შემეცნებული გახდეს საგანი და კუთვნილება საერთოდ ყველა სხვათათვის¹⁹.

ასეთი ტიპური ფორმიდან საეკლესიო ავტორიტარიზმისა, რომელიც უც-ხო იყო იოანე საბანისძისათვის, მაგრამ შინაგანის აუცილებლობით მომდინა-რეობდა მის მიერ მოწოდებულა დოგმატიზმის სახით, ისე როგორც სამო-ნასტრო დიქტატურიდან, შინაგანის აუცილებლობით მომდინარეობდა უცლო-მელობა ეკლესიისა და მის მესვეურთა.

ცხადია, საეკლესიო დიქტატურა გარდამავალი სოციალური მოვლენა იყო საქართველოს იმ ისტორიულ ვითარებაში, ისევე როგორც ყოველგან. ამ-დენად, იგი წინააღმდეგობის შემცველი იყო თავის ვითარებაში, იმ წინააღმდე-გობისა, რომელიც წინსვლას კი არ უწყობდა ხელს, არამედ დასასრულას მომა-ახლოვებელი იყო.

იდეოლოგიური წინააღმდეგობა გამოიხატებოდა ერთსა და იმავე დროს იმის აღიარებაში, თითქოს ცოდნის მოპოვება ხელისშემშლელი გარემოება იყო რწმენის საქმეში. მეორეს მხრივ, მერჩულეს ზემოთ მოყვანილი ცნობის თანა-ხმად გრიგოლ ხანძთელმა ისწავლა სიბრძნე მრავალთა ენათა, და საერო გა-რეშე ფილოსოფიაშიაც ჩახედული იყო ფრიად. ეს წინააღმდეგობა ეკლესიის იდეოლოგიის შინაგანი წინააღმდეგობაა და მისი გაგება მხოლოდ ამ თვალსაზ-რისით შეიძლება. არსებითად რომ ითქვას, ეს წინააღმდეგობა მთელი აღმო-სავლური ეკლესიის დამახასიათებელი ნიშანიც იყო (სირიულის, სომხურისა და სხვ.). „გარეშე“ ფილოსოფია აღმოსავლურ ეკლესიაში სპეციფიკური მნიშვნელობისა იყო. იგი, უპირველესად ყოვლისა, იმ საინტერესო ფაქტის გამოხატველი იყო, რომლის მიხედვით აღმოსავლური საეკლესიო აზროვნე-ბა თავისი არსებობის ყოველ საფეხურზე, უაღრესად სქოლასტიკურზედაც კი, მაინც იძულებული იყო შეესწავლა ანტიკური ფილოსოფიის ძეგლები, რომლებიც მათთვის ხელზედ იყვნენ და საყოველღეო ვითარებაში მყოფა-დობდნენ. ერთხელ და სამუდამოდ უნდა გვახსოვდეს, როდესაც აღმოსავლე-თის აზროვნების ისტორიას ვსწავლობთ, რომ დასავლეთთან განსხვავება იმავე საშუალო საუკუნეებში რაღაც განსაკუთრებულ ეროვნულ სუბსტანციებს (ფსიქიურს თუ გონებრივს) კი არ ემყარებოდა, არამედ უბრალო ფაქტებს

სინამდვილისა. და ამ ფაქტთა შორის იყო ერთი განუუქმებელი ფაქტი, რომ აღმოსავლეთისა, საერთოდ, და, კერძოდ, საქართველოში არასოდეს არ შეწყვეტილა ანტიკური (ბერძნული) ენის ცოდნა და, ამასთან, არც ბერძნულ ენაზე დაწერილი ფილოსოფიური ძეგლების გაცნობა.

ეს არ იცოდა დასავლეთმა და როცა ასეთი გაცნობა მისთვის ფაქტად იქცა, ეს პირდაპირ აღმოჩენას უდრიდა, როგორც ამას მეცნიერებაში აღნიშნავენ²⁰.

სრულიად ცნობილი ფაქტია ის ამბავი, რომ როდესაც დასავლეთ ევროპის, კერძოდ იტალიის, მოღვაწენი ბერძნული ძეგლების გაცნობას შეუდგნენ, სწორედ აქედან დაიწყო ახალი ვითარების შეგნება იმავე დასავლეთ ევროპაში. ამასი მგალითებით სავსეა აღორძინების ისტორია მთელს დასავლეთში.

აქედან ნათელია, რა ფაქტს მიუთითებს გიორგი მერჩულე და რაშია მისი უაღრესი მნიშვნელობა. საეკლესიო მოღვაწენი აღმოსავლეთში, კერძოდ საქართველოში, რაგინდ დოგმატიკოსი ან სქოლასტიკოსი არ უნდა ყოფილიყო იგი, მაინც სწავლობდნენ გარეშე სიბრძნეს ანუ ფილოსოფიას. რა თქმა უნდა, როგორც თანმიმდევარი სქოლასტიკოსი, იგი ვალდებული იყო მყისვე განეგდო ეს „გარეშე“, მაგრამ მისი არსწავლა, არცოდნა არ შეიძლებოდა. გიორგი მერჩულემ ძნელად თუ იცოდა, რა საინტერესო ფაქტს გვაცნობდა იგი საქართველოს გონებრივი ვითარების შესახებ, რაც იმავე დროს დამახასიათებელი იყო მთელი აღმოსავლეთისათვის და მისი განმასხვავებელი დასავლური საშუალო-საუკუნეობრივი აზროვნებისაგან. აშკარაა, რომ ამ გარემოებამ განსაზღვრა ბედი აღორძინებისა დასავლეთსა და აღმოსავლეთში.

გიორგი მერჩულე ფრიად საინტერესო ცნობებს გვაწვდის. ქართული განათლება საშუალო საუკუნეებში დიდი მნიშვნელობის მქონეა, კერძოდ, სიბრძნის ანუ ფილოსოფიის დარგში. სქოლასტიკა და ანტიკურობა აქ რაღაც სახით თანაარსებობენ და ესაა მთავარი.

ამავე დროს კარგად უნდა გვესმოდეს, რას ნიშნავდა „გარეშე“ ფილოსოფია. თუ აქ განზოგადოებული ამბავი მივიღეთ, რომლის მიხედვით საშუალო-საუკუნეობრივი აზროვნება საქართველოში ვითომცდა ხასიათდებოდა ორი გარემოების დაპირისპირებით, რომელთაგან ერთი — შინაური, მიღებული ფილოსოფია იყო და მეორე „გარეშე“, სხვისი, მიუღებელი, ნაჩქარევ და გაუმართლებელ კონცეფციას მივიღებთ. გამოვა, რომ იდეოლოგიური ბრძოლა ისტორიის რომელიღაც მონაკვეთზე შინაურისა და გარეშე მსოფლგაგების ბრძოლა ყოფილა. რადგან საეკლესიო აზროვნება მხოლოდ ხასიათდებოდა ასეთი დაპირისპირებით, ეს კონცეფცია მაინცდამაინც აზროვნების იქეთ ვეღარაფერს ახსნიდა. საეკლესიო აზროვნების ერთადერთ საზოგადოებრივად აღიარება, თუნდაც იმავე საშუალო საუკუნეებში, მოვლენათა მე-

ტად ვიწრო გაგებას მოგვეცემა. რაც მთავარია, ასეთი დაყოფა ოდნავადაც არ ეხება (რა თქმა უნდა, არ ემთხვევა) აზროვნების ცნობილ დაყოფას ორ ძირითად მიმდინარეობად: იდეალიზმად და მატერიალიზმად. ეს უკანასკნელი ორივე სახესებით და მთლიანად ჯერად „გარეშე“, საერთო ფილოსოფიაში თავსდება და ამდენად შინაურსა და გარეშეზე დაყოფა ყოველგვარ საკლასიფიკაციო აზრს ჰკარგავს აზროვნების ისტორიის გაგებისათვის.

აქ საქმე გაცილებით უფრო მარტივად და საკონცეფციო სიჩქარე საქმეს მხოლოდ აძნელებს. „გარეშე“, რომელზედაც ერთი პირველთაგანი გ. მერჩულე ლაპარაკობს, არის გამომხატველი იმ მიუცილებელი ფაქტისა, რომელზედაც ზემოთ ლაპარაკი იყო. „გარეშე“ მერჩულესათვის, ცხადია, საეკლესიოს უპირისპირდება, მაგრამ მართო ეს დაპირისპირება კი არ არკვევს „გარეშეს“ შინაარსს. „გარეშე“ შინაარსეულად გარკვეულია და ამის გამო უპირისპირდება საეკლესიოს, მისდამი და მისთვის გარეშეა და არა პირიქით — თითქოს, ის „გარეშეა“ და ამიტომ უპირისპირდება საეკლესიოს. ამ მნიშვნელობით „გარეშე“ უდრის საქრისტიანოს საპირისპირო სიბრძნის წარმოშობის თვალსაზრისით, ე. ი. ისტორიულად. ამდენად ნათელია, რომ აქ ლაპარაკი ანტიკურ-წარმართულ ფილოსოფიაზეა. სხვანაირად რომ ითქვას, გ. მერჩულე მოგვითხრობს მეტად მნიშვნელოვან ფაქტზე — რომ საეკლესიო მწიგნობარნი, ისეთებიც კი, როგორც იყო გ. ხანძელი, „გარეშე“-ს, ე. ი. წარმართულ, ანტიკურ ფილოსოფიას, მაინც სწავლობდნენო. ამ განცხადების მნიშვნელობა სცილდება ქართული აზროვნების ისტორიის ფარგლებს, მასზევე დამყარებით.

უკანასკნელ, არის კიდევ ერთი მომენტი ხანძელ-მერჩულეს აზროვნებაში, რასაც შეიძლება მიექცეს ყურადღება. ლაპარაკია საერთო და სასულიერო ძალაუფლების მიმართებისათვის. ეს საკითხი აღვლევდა ერთ დროს დასავლეთს. ცეზაროპაპიზმის წოდებით მან ხანგრძლივად შეაშფოთა დასავლური საზოგადოებრივი აზროვნება და იყო პერიოდები, როდესაც სამოქალაქო ბრძოლათა ლოზუნგით გამოდიოდა.

საერთო და სასულიერო ძალა-უფლებათა შორის შეტაკება-დაპირისპირებას იცნობს საშუალო საუკუნეთა საქართველოც. გ. მერჩულე ამის შესახებაც საინტერესო ცნობებს გვაწვდის. საქმე ეხება მეფისადმი მიმართვას, რომელიც მოხსენებულია გ. ხანძელთან დაკავშირებით და სადაც გამოსკვევის საეკლესიო ძალაუფლების უპირატესობის იდეა საეროს მიმართ. აქ აღნიშნულია, რომ საერო მეფე დიდია — მაგრამ იგი მხოლოდ მიწიერი და მიწიერთა მფლობელია. ქრისტე კი — ნათქვამია იმავე ძეგლში — მფლობელია როგორც მიწისა, ისე ზეცისა და ქვესკნელისაც კი. ამ საერთო მითითებას უფრო კონკრეტულ-ისტორიული ვითარება ახასიათებს: მეფე, რომელიც მიმართვის ადრესატია, მფლობელია მხოლოდ ქართველთა ზედა, ქართული მოდგმისა, ხოლო უფალი — ყოველთა მოდგმათა. ამ კონკრეტულ ამბავს კვლავ მოსდევს ზოგადფილოსოფიური დასაბუთება: მეფე მფლობელია დროთა შიგან შედინისა, ხოლო ქრისტე — უფალია მარადიულისა ზედა¹.

ეს ტიპური არგუმენტაციაა, საეკლესიო დიქტატურის გამომხატველი, დასავლეთშიაც ჰქონდა მას საშუალო საუკუნეებში სოციალ-პოლიტიკურ დასაყრდენა, ხოლო იდეათა წყობით იგი ავგუსტინეს ფილოსოფიიდან წარმოიმართებოდა.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ აქ რაიმე იდეური კავშირია ქართული აზროვნებისა ავგუსტინეანურ ნააზრევთან. მართალია, ქართულ ენაზე არსებობდა ერთი ე. წ. ანტიპელაგიანისტური ტრაქტატი, IX საუკუნეიდან, ავგუსტინეანური ყაიღისა, რომელიც მიეწერებოდა იოანე ოქროპირს, მაგრამ ამ გარემოებიდან ოდნავადაც არ გამომდინარეობს ქართული საეკლესიო იდეების პაპისტურობის შესახებ. ქართული იდეა ეკლესიის უპირატესობის შესახებ საერო, სამეფო უფლებებზე არაპირდაპირი ანარექლია ბრძოლისა, რომელიც საქართველოს სინამდვილეში ჩაისახა და განვითარდა X საუკუნისათვის, როცა დიდაზნაურთა ერთი ტოტი — აგრატოვანნი — სამხრეთ საქართველოზე დამყარებულნი, აღორძინდებიან საქართველოს გასაერთიანებლად ერთმმართველობის დროშის ქვეშ. ეკლესიას არ შეეძლო ბატონობის ადვილად დათმობა და სამეფო ძალაუფლებას ბრძოლით შეხვდა. ამ ბრძოლის იდეოლოგიურ გამართლებას წარმოადგენდა ქართული ცეზარო-პაპიზმი.

ქართული სოციალ-პოლიტიკური პირობების აქეთ არავითარი საბუთი არ არსებობს ამ იდეების გასაგებად. და გამოსაყვანად. სამონასტრო დიქტატურა „ქართულ სინაში“ დაეტაკა სამხრეთ საქართველოს გამაერთიანებელ ტენდენციას, რაშიც ამ დიქტატურამ თავისი მომაკვდინებელი ძალა დაინახა. ქართული სქოლასტიკა ცოცხლობდა და სუნთქავდა სამონასტრო დიქტატურის წიაღში, რომლის გარეთ მას არათუ აზრი, ძალაც ეკარგებოდა. გიორგი მერჩულემ ეს გარემოებაც საკმაოდ ნათლად გადმოგვცა და ამაშია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მხარე მისი ნაწარმოებისა.

ქართული სქოლასტიკის წარმომადგენელ ჯგუფს უნდა მიეკუთვნოს კიდევ ერთი საეკლესიო მწერალი, არსებითად დოგმატიკურ ნიადაგზე მდგარი. მისი სახელი დაკავშირებულია უფრო იმ საცენზურო გადამკვეთებელ მუშაობასთან, რომელმაც სახე შეუცვალა ქართული კულტურის მრავალ ძეგლს, რომლებიც წინა პერიოდში იყო შექმნილი. ცხადია, ეს საცენზურო მოღვაწეობა, რომელიც ამ ადამიანს — არსენ საფარელს — ახასიათებდა, არსებითად მომდინარეობდა მაშინდელი სააზროვნო ვითარებიდან გაბატონებულ წრეში, რომელიც სამონასტრო დიქტატურას ემყარებოდა.

სამხრეთ საქართველოს X საუკუნისათვის, ე. ი. იდეოლოგიური შემზადების შემდეგ ორი საუკუნის განმავლობაში, არ შეეძლო არ ეგრძნო საპირობა იდეოლოგიურ-დოგმატიკურ მოწინააღმდეგეებთან ანგარიშის გასწორებისა; ძნელია იმის გარკვევა, თუ რა ცვლილებები მოხდა ძველ ძეგლებში არსენის საცენზურო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. უდიდესი შესწორება, რაც უნდა მოეხდინა ასეთ მიმდინარეობას, უნდა ვიგულოთ, რო-

გორც ბრძოლა ანტიკურობისა ანუ წარმართული გავლენის წინააღმდეგ-ქართულ სქოლასტიკას ისევე ბევრი ჰქონდა გასაკეთებელი, რამდენადაც დიდი იყო დასახელებული გავლენა, და რადგან ცნობილია, რომ ქართული აზროვნების ადრინდელი ძეგლები სავსე იყო წარმართული ფილოსოფიის გაღმონაშთით, ამიტომ არსენსა და მის თანამოაზრეებს ბევრი რამ ჰქონდათ გასასწორებელი. გაბატონებამდე მიღწეული საეკლესიო წოდება ისტორიას აშუშავებდა თავისი ჯგუფური ინტერესების შესაბამისად.

არსად ისე ნათლად არ ჩანს ქართულ სინამდვილეში კვალი ჯგუფურ-წოდებრივი იდეოლოგიის კარნახით წარმოებული ნააზრევის გადაკეთება-გაყალბებისა, როგორც ამ შემთხვევაში. ყველა თვალსაჩინო სააზროვნო ძეგლი წინა პერიოდისა მეტაფრასტირებულ იქმნა. მისი ფორმა და შინაარსი შეგუებულია IX—X საუკ. ინტერესებს. ანტიკური ფილოსოფიის კვალი შეძლებისდაგვარად ამოღებულია, არგუმენტაცია შეცვლილია, აზრთა მიმდინარეობა თეოლოგიზირებულია.

ძნელია დადგენა — რა გააფუჭა საეკლესიო ცენზურამ IX—X საუკუნეების წინაპერიოდულ ძეგლებში. ჩვენ მხოლოდ საერთო ვარაუდით შეგვიძლია ვიხელმძღვანელოთ და მით, რაც ამა თუ იმ შემთხვევაში გადაურჩა გადაკეთება-შესწორებას. გადაკეთებულ ტექსტებში ჩარჩენილი თემები და ადგილები პალეონტოლოგიური ნაშთივით გამოიყურება და, როგორც ასეთ შემთხვევაში, შეიძლება დავასკვნათ რა გარემო უნდა ყოფილიყო სააზროვნო ვითარებაში, მთლიანი სურათი რომ დაჩენილიყო.

ცხადია, რომ აქ ბევრი საეგებისო მსჯელობის საგანია, მაგრამ არც ისე უიმედო, რადგან გადარჩენილი საფილოსოფიო ელემენტები იზოლირებულად არ არსებობდა, ერთგვარ მთლიანობაში გამოდიოდა და, თუკი სადმე საზრიანი ფრაგმენტი, ფენა ანუ ნაფლეთი გადურჩა სქოლასტიკურ გადაწყვეტებებს, მათი გაგების ერთგვარი საშუალება მაინც რჩება.

შესაძლებელი ხდება ზოგ შემთხვევაში იმის გარკვევაც, თუ ვიდრე სწვდებოდა გონებრივი მომზადება მეტაფრასტებისა და რა პრინციპებით ხელმძღვანელობდნენ ისინი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პირველი. ზემოთ იყო შემთხვევა ალგენიშნა, რა გაუშვეს შემსწორებლებმა შეუმჩნეველი. კიდევ მეტი — ყველა ეს მოხდა იმის გამო, რომ უკანასკნელთ ყოველთვის არ ჰყოფნიდათ ცოდნა და მიმხვედრობა. დასაშვებელისა და დაუშვებელის განსაზღვრისას შემსწორებლები ვერ ამჩნევდნენ ზოგ დეტალს, მაღალი მისაწვდომობის საგანს და სტოვებდნენ ამას ტექსტში. აი, ყველა ამის მიხედვით შესაძლებელი ხდება ზოგი ისეთი მომენტის დადგენა, რაც ნათელყოფს, მეტის თუ ნაკლები სიცხადით, ცენზურთა გონებრივ შესაძლებლობებს და მიზანდასახულობასაც.

აღნიშნული გარემოების გარკვევა ნაწილობრივ ვცადეთ. მისი შესრულება შეიძლება არა ზოგადი მსჯელობით, არამედ რომელიმე კონკრეტული ძეგლის განხილვისას, რომელმაც განიცადა შემსწორებელ-გადაწყვეთებელთა

ხელყოფა. ნაწილობრივ ეს საქმე გავაკეთეთ V-VI საუკ. ზოგიერთი ძეგლის განხილვისას.

ასეთია ის მოღვაწეობა, რომელშიაც არსენ საფარელს უხდებოდა მონაწილეობის მიღება და რაც, აგრეთვე, ახასიათებს მის ინტერესებსა და სააზროვნო განწყობას. ძნელია ამ საქმიანობაში ინდივიდუალიზირება იმ ნაწილისა, რომელიც, კერძოდ, არსენს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი გონებრივი ვითარება, საერთოდ, მაინც ირკვევა აღნიშნულთ.

არსენ საფარელს, თითქოს, ეკუთვნის ტრაქტატი თეოლოგიური ხასიათისა სომხურ და ქართულ ეკლესიათა განსხვავებისა ანუ განყოფისათვის²². საკითხი სომეხ-ქართველთა საეკლესიო-დოგმატიკური განსხვავების შესახებ თავისი ისტორიის მქონე იყო და ქართული სააზროვნო სინამდვილის ერთ-ერთ კუთხეს წარმოადგენდა. დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა მას არ ჰქონებია, მაგრამ თავის დროზე, ე. ი. VII საუკუნისათვის, მან ერთგვარად გაცხოველებული ხასიათი მიიღო. ამის ანარეკლი მოცემული იყო იმ პოლემიკაში, რომელიც გაიმართა მაშინ სომეხთ და ქართველთ ეკლესიის მეთაურთა შორის. საქართველოს მხრივ ამ პოლემიკის მონაწილე იყო ქართველი ეპისკოპოსი კირიონი, რომელსაც, ზოგიერთი ცნობის მიხედვით, გააჩნდა იმ დროისათვის საკმაო განათლება, აგრეთვე ფილოსოფიურ-თეოლოგიური განათლების დარგშიაც. კირიონისა და სომეხთა ეპისკოპოსის აბრაამის პოლემიკა წარმოებდა, მაშინდელი დროის მიხედვით, წერილების სახით — ეპისტოლარულად.

არსენ საფარელის თხზულებას ახალი არაფერი შეუტანია ქართულ თეოლოგიურ მწერლობაში დოგმატიზაციის თვალსაზრისით. მართალია, VIII საუკუნისაგან განსხვავებით, კერძოდ, ი. საბანისძესთან შედარებითაც კი, არსენმა წამოაყენა „ნამდვილი რწმენის წყარო“-დ არა ქრისტი, როგორც ეს ი. საბანისძესთან ვნახეთ, არამედ ის, რაც დადგინებული არის „წმინდა მოციქულთაგან ურყევად“. ამით რამოდენიმედ განისაზღვრა არსენის ადგილი ქართული სქოლასტიკის ისტორიაში. ეს ადგილი უფრო ახლოა ხანძთელმერჩულთან, ვიდრე საბანისძესთან. ყოველ შემთხვევაში, არსენთან აღარ იგრძნობა ქართული ანტიკურობის საბოლოო კვალიც კი, რაც X საუკუნის ოთხმოციანი წლების დამახასიათებლად იქცა.

უნდა აღინიშნოს, რომ არსენ საფარელის თხზულებას სომეხ-ქართველთა საღვთისმეტყველო დავის შესახებ, თუკი ამ თხზულების მისთვის მიწერა შეიძლება, ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ აშკარად ეწინააღმდეგება ზოგიერთების მიერ გამოთქმულ აზრს XI-XII საუკუნეებში ქართული აზროვნების წარმოშობის შესახებ²³. იგი ასევე ეწინააღმდეგება დებულებას, თითქოს სამხრეთ საქართველოში კულტურა გავრცელება არ იყო აღრინდელი ქართული კულტურისა, კერძოდ აზროვნების დარგშიაც.

პირველი აზრის მხილება ჩვენ მოვახერხეთ იმ ურყევი ფაქტის დადგენით, რომ საქართველოს თავისი საკუთარი ფილოსოფიური ანტიკურობა გააჩნდა, მომდევნო მოვლენების ჩართვით. ამ ანტიკურობას ორგვარი სახე აღმოაჩნდა — დასავლეთ საქართველოს (ლაზიკა-კოლხეთი) მისი რიტორიკულ-

ლი ჯკოლით და აღმოსავლეთ საქართველოდან (იბერიის) მომდინარე სააზროვნო ძეგბანი სირიაში გადატანილი და ისევ საქართველოში შემობრუნებული.

მეორე დებულება ეხილდება ქართული აზროვნების სქოლასტიკური პერიოდიდანაც კი. იგი იწყება იოანე საბანისძის ტრაქტატით, რომელიც ქართული აზროვნების დამოუკიდებლობისათვის იბრძვის იმთავითვე, ხოლო თავდება არსენ საფარელის თხზულებით, რომელიც სააზროვნო დამოუკიდებლობას ისახავს მიზნად. ამდენად, იდეოლოგიური დამოუკიდებლობა საქართველოსა VIII—IX საუკუნეებამდე აგრეთვე მიუცილებელი ფაქტია²⁴.

გარდა ამისა, ეს პერიოდი ქართული აზროვნებისა დაცემისა და დაკნინების ხასიათისაა. ასეთ ხანაში ძნელია ნასესხობის შესახებ ლაპარაკი, რადგან აქ საესესხებელიც არაფერი ყოფილა.

თავი მეხვინეგება

არაბულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი

არაბულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობას კავშირი უნდა ჰქონდეს იმ ფილოსოფიურ საქმიანობასთან, რომელიც სირიული სკოლის სახით განვითარდა, საქართველოს მონაწილეობასთან ერთად, დიდ აღმოსავლურ სავაჭრო გზებზე. აქ ყველაფერი ნათელი ხდება, თუ ოდნავად მაინც დავეუჯერებთ მონაცემებს, რომლებიც ქართულ სირიულ სკოლას უკავშირდება. ფაქტი სირიულ მწიგნობართა ანუ „მამათა“ საქართველოში დაბრუნებისა, რომელშიაც თათქოცევი არაგვის შეაქვს, შედეგია სირიული სკოლის არსებობისა და ორივე ერთად უნდა იქნეს აღიარებული¹.

ცხადია, არაბებთან სააზროვნო ურთიერთობა, ისე როგორც ინდურ-ქართული სააზროვნო ურთიერთობანი, საჭიროებდა, დროის პირობების მიხედვით, ერთგვარ შეხებაში მოსვლას ერთი ერისა მეორე ერთან. ქართველები არაბებს ან სავაჭრო გზაზე უნდა შეხვედროდნენ, ალრე, ვილრე არაბები დამპყრობელ პოლიტიკაზე გადავიდოდნენ, ან შემდეგ უკანასკნელი ცნობილია: არაბები VII საუკუნიდან დამპყრობთა როლში შემოდინან საქართველოში და მომდევნო ხანაში, როცა არაბები თანდათან ეზიარებიან ფილოსოფიურ კულტურას, ამ ფაქტს მაინც რაღაც გამოხატულება უნდა ეპოვნა ქართველებთან ურთიერთობაში.

მნიშვნელოვანია გარემოება, რომ იდეური ურთიერთობა არაბებსა და ქართველებს შორის მომეტებულად ქრისტიან-არაბების მეშვეობით ხორციელდებოდა. შემთხვევითი არ იყო ეს გარემოება, რადგან არაბებთან ურთიერთობა VIII საუკუნიდან იწყება, როცა სამხრეთ საქართველოა წამყვანი ძალა, თავისი სამონასტრო იდეოლოგიით.

ჯერ კიდევ ეფრატის გადაღმა მცხოვრებმა ქრისტიან-არაბებმა გადალეს სირიულიდან „წიგნი მიზეზთაჲ“, რომელიც, როგორც ვიცით, საკმაოდ დადგენილ კავშირში იყო ქართულ აზროვნებასთან, და VIII საუკუნეში ეს წიგნი უკვე ცნობილია არაბულ ენაზე. IX საუკუნეში იგივე წიგნი გზაა არაბების შიერ ბერძნული ფილოსოფიის შეთვისებისათვის.

ძნელი საკვლევაა, როგორ და რა პირობებში გაიცნეს არაბებმა, ყველა მონაცემის მიხედვით, თხზულება „წიგნი მიზეზთაჲ“. მართლაცა, ეს წიგნი ხომ V საუკუნის მეორე ნახევარში გაჩნდა. იგი ცნობილი გახდა იმე

საუკუნის ანუ VI საუკ. დასაწყისში სირიულ ენაზე, სერგი რეშაინელის მიერ გადაკეთებული. სპარსული გზა ამ წიგნს, თითქოს, ყველა მონაცემის მიხედვით, არ გაუვლია. არაბებმა ზოგი რამ ფილოსოფიაში ირანელებისაგან ისწავლეს, მაგრამ ეს წიგნი — „წიგნი მიზეზთაჲ“ ამ აზრთა დინებაში არა ჩანს, ყოველ შემთხვევაში ამის დადგენა ძნელია.

„წიგნი მიზეზთაჲ“ თეოლოგიური გადაამუშავებაა ზერძული ფილოსოფიის ისეთი შემოქმედელი წიგნისა, როგორც იყო „კავშირნი თეოლოგიურნი“ პროკლესი. ირანელებმა არ გადაიღეს თავის დროზე სირიელებისაგან ეს წიგნი და არც, მაშასადამე, არაბებს მიაწოდეს. რატომ მოხდა, რომ მხოლოდ ქრისტიანი ქვეყნების დაპყრობის შემდეგ შეუღდნენ ქრისტიან-არაბები ამ წიგნის, რომელმაც ისინი ბერძნული ფილოსოფიის გზაზე დააყენა, არაბულზე გადაღებას? ქრისტიან-არაბებს ხომ არაფერი უშლიდა ხელს დასახელებული წიგნის გადაღებაში ორი საუკუნის განმავლობაში?

ძნელი დასაშვებია, რომ ქრისტიანმა არაბებმა თხზულება „წიგნი მიზეზთაჲ“ გადაიღეს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი ქართულ კულტურულ მსოფლიოს გაეცნენ. საკირო იქნებოდა მრავალი ისტორიული მონაცემი სინათლეზე გამოტანა, ვიდრე ამ საკითხის შესახებ მეცნიერებაში რაიმე გარკვეული აზრის გამოთქმა შესაძლებელი გახდებოდა?

ფაქტი ისაა მხოლოდ, რომ არაბებსა და ქართველებს შორის კულტურულ-ფილოსოფიური ურთიერთობა შესაძლებელი იქნებოდა, თუკი საამისოდ მატერიალური პირობები დადგებოდა. ამ შესაძლებლობაში შედის თვითონ თხზულების „წიგნი მიზეზთაჲს“ შექმნისა და მისი არაბებში გავრცელების პირობები. ერთი რამ ახლაც ცხადია: პეტრე იბერი მიგვითითებს, რომ მან და მისმა მზიურმა მასწავლებელმა — იოანე ევნუქმა (ლაზმა) გადაამუშავეს პროკლეს თხზულება — „კავშირნი თეოლოგიურნი“. ირკვევა, რომ ეს წიგნი ორ ენაზე: ბერძნულადაც და ქართულადაც დაიწერა. როგორც ვიცით, ეს წიგნი გადაიღო სერგი რეშაინელმა ბერძნულიდან სირიულზე, საიდანაც იგი არაბულად იქნა გადაღებული. ამდენად, ძნელია მტკიცება, რომ არაბებმა „წიგნი მიზეზთაჲ“ ქართულიდან გადაიღეს, თუმცა თვით წიგნი V საუკუნის ქართული აზროვნების პროდუქციაა³.

VIII საუკუნიდან, როგორც ცნობილია, სამხრეთ საქართველო გამოდის ეროვნულ სადარაჯოზე. ეს დამარცხებისა და ეროვნული დამცირების პერიოდია. ამისი ანარეკლი აზროვნებაში ვერ იქნებოდა სხვა რამ, თუ არა დაცემის იდეოლოგია. თეორიულ-დოგმატიური დროშა აღიმართა „ქართული სინას“ სამონასტრო ზღუდეებზე, მაგრამ მას არ შეეძლო ერის გადარჩენა უბედურებისაგან. შემთხვევითი როდია ქართველი ერის ამ ღუზჭირ პირობებში, რომ დოგმატიკური სქოლასტიკისა და ეროვნული თავმოყვარეობის დროშა ერთად აიწია იოანე საბანისძის სახით.

არაბებისაგან ქართველები VIII საუკუნეში ვერაფერს ისწავლიდნენ, კერძოდ, ფილოსოფიის დარგშიაც. უკანასკნელი, მიუხედავად დაცემის პერიოდისა, VII საუკუნის ტრადიციების მეოხებით უფრო მალა იდგა

საქართველოში, ვიდრე არაბთა მსოფლიოში. ის, რასაც არაბთა აზროვნება ამიერიდან უნდა გაცნობოდა, ე. ი. IX საუკუნიდან, უკვე ცნობილი იყო ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის საუკუნეთა განმავლობაში.

თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თხზულებას სათაურით „წიგნი მიზეზთაჲ“, რომელიც არაბებმა VIII საუკუნეში გადაიღეს, არაბთა აზროვნება ეცნობა ბერძნულ ფილოსოფიას ნამდვილად მხოლოდ IX საუკუნიდან. როგორც ითქვა, ჯერ კიდევ VIII საუკუნეში, აბასიდ აბუჯაფარ მეორეს (ალმანზორის) მფლობელობის დროიდან, იწყება ბერძნული ფილოსოფიის ზიარება არაბთა მიერ და ისიც მხოლოდ სირიელთა შუალობით. ნამდვილად კი მთარგმნელთა მთელი სკოლა, რომელთაც ფილოსოფიურ განათლებას ზელი შეუწყეს არაბებში, არსდება ბაღდადში ხალიფა პარუნ ალ-რაშიდის დროს (გარდაიცვალა 809 წ.). ეს მოღვაწეობა უმაღლეს საფეხურს აღწევს ალ-მამუნის დროს (გარდაიცვალა 833 წელს). შეიძლება ზღაპრად ჩავთვალოთ ამბავი ალ-მამუნის მიერ, ვითომცდა, მიმართვისა ბიზანტიისადმი — გადაეცეს მას ფილოსოფიური წიგნები, რაც ბიზანტიაში გამოუღდეგარად იქნება ცნობილი, — თუნდაც იმიტომ, რომ ეს ხოსრო ანუ შირვანის ამბის სიტყვიერა გამეორება უნდა იყოს.

ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ საქართველოში გაბატონებისას არაბები ჯერ კიდევ არ ეწვეიან თვალსაჩინო ფილოსოფიურ მუშაობას. IX საუკუნეც არ იძლევა არაბულ აზროვნებაში აღსანიშნავ ძვრებს და მხოლოდ X საუკუნიდან, როცა ბაღდადსა და ბასრაში შეიქმნება სათანადო ცენტრები, ჩნდება ირფიციალური, აღიარებული საფუძველმდებელი არაბული ფილოსოფიისა. ასეთია მთარგმნელობითი ხაზით — ხონანი-ბენ ისააკ და ასე თუ ისე დამოუკიდებელი მოაზროვნე ალ-ქენდი. ეს რაც შეეხება ირფიციალურ ფილოსოფოსებს. მაგრამ არ შეგვიძლია არ აღვნიშნოთ ირფიციალური წრეების მიერ შეგნებულად მივიწყებას მიცემული არაბი ფილოსოფოს-ერეტიკოსი, ყურანი-საგან დამოუკიდებელი მოაზროვნე შაიარ-ალ-ნაზაამ, რომელიც იყო ერთი პირველთაგანი ბერძნული ფილოსოფიის ცოდნის დარგში.

საქართველოს სოციალ-იდეოლოგიური პირობები არ უშვებდა არაბებთან სხვა სახის სააზროვნო ურთიერთობას, თუ არა ქრისტიანულს და ქრისტიან-არაბებინ შუალობით. მეცნიერებაში გამოთქმული ორგვარი აზრი არაბულ ფილოსოფიასა და ქრისტიანულ მსოფლიოს შორის ურთიერთობის შესახებ არ არის სწორი. პირველი აზრის თანახმად არაბებმა, შეითვისეს ბერძნული ფილოსოფია ნეოპლატონიზმის სახით, ხოლო უკანასკნელი, ვითომცდა, თავისი ბუნებით გადალახავდა ყოველგვარ რელიგიურ-კონფესიონალურ საზღვრებს და გზას უხსნიდა არაბული ფილოსოფიის გავლენას საშუალო საუკუნეთა ქრისტიანულ ხალხთა შორის და, მამასაღამე, ქართველთ შორისაც.⁴

ეს შეხედულება მცდარია იმიტომ, რომ სწორედ საქართველოს არაბული ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულება საშუალო საუკუნეებში ნათელყოფს ვის მცდარობას. ნეოპლატონიზმს იცნობდნენ იქაც და აქაც, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია რელიგიური მიჯნის არავითარი გადალახვა და ფილოსოფიური

ინტერნაციონალიზმი არ დაუმყარებია. ყოველ შემთხვევაში საამისოდ, თითქოს, საბუთი არ არსებობს. პირიქით, ქართული სასულიერო წრეები, და სწორედ მათ ხელში იყო იმ დროს სააზროვნო დიქტატურა, აგრესიულად იყვნენ განწყობილი ისლამის „ზღაპრობათა“ წინააღმდეგ. სოლიდარობა, როგორც რკვევა, შესაძლებელი მაშინდელ პირობებში, მაინც არსებობდა არაბ-ქრისტიანებსა და ქართველებს შორის, მაგრამ ეს ხდებოდა არა რელიგიური მიჯნის გადალახვის წყალობით, არამედ სწორედ მის ხარჯზე.

მეორე შეხედულება არაბულ ფილოსოფიასა და ქრისტიანულ მსოფლიოს შორის საშუალო საუკუნეებში არსებული ურთიერთობის შესახებ ემყარება მოსაზრებას, თითქოს ისლამის წილში უფრო ადრე შემუშავდა დასავლური ფილოსოფიის მონაცემთა ნიადაგზე ე. წ. „ისლამისტური სქოლასტიკა“. ამ შეხედულების თანახმად ეს ისლამისტური სქოლასტიკა თითქოს გადავიდა დასავლეთში საშუალო საუკუნეებში და გახდა უკანასკნელისათვის ერთგვარად მისაბამ ნიმუშად, ხოლო დასავლური სქოლასტიკა, თურმე, სხვა არა იყო რა, თუ არა ანარეკლი ისლამისტური სქოლასტიკისა⁶.

ეს მეორე შეხედულებაც არაბული ფილოსოფიის გავლენის შესახებ ქრისტიანულ მსოფლიოზე საშუალო საუკუნეებში შემცდარად უნდა ჩაითვალოს. მთავარი შეცდომა აქ ისაა, თითქოს არაბულ სქოლასტიკას რაიმე ჰქონდა საერთო დასავლურ და, საერთოდ, ქრისტიანულ სქოლასტიკასთან. სქოლასტიკა თავისი არსებით დოგმატიზმია რელიგიურ ფილოსოფიასთან დაკავშირებული და, ამდენად, იგი არ შეიძლება გადაღებულ იქნეს ერთი რელიგიიდან მეორე რელიგიის მიერ. კიდევ მეტი, სქოლასტიკური საფეხური ბუნებრივად ჩნდება გარკვეულ (დაკნინების) პირობებში და მისი გადაღების არც საკურობა არსებობს და არც შესაძლებლობა. როგორც კონკრეტული მოვლენა, ზაკუთარ პირობებზე დამოკიდებული, სქოლასტიკა ყოველ ქვეყანაში თავისებური უნდა იყოს.

ასე იყო საქართველოშიაც: ქართული სქოლასტიკა არათუ განსხვავდებოდა სხვა ქვეყნის სქოლასტიკისაგან, არამედ უნდა განსხვავებულიყო კიდევ ისტორიულადაც, როგორც გაირკვა, ეს სწორედ ასე იყო.

ამრიგად, არც ნეოპლატონიზმის გზა და არც „ისლამისტური სქოლასტიკა“ ქართულ-არაბული სააზროვნო ურთიერთობისათვის გამართლებული არაა. ქართული სქოლასტიკის კონკრეტულ პირობებში ქართულ აზროვნებას შეხება ჰქონდა არაბულთან მხოლოდ ქრისტიანი არაბების სახით და ამას ადასტურებს ზოგიერთი შემონახული ძეგლი. ამავე დროს იყო ერთი ხაზი, რომელიც, შეიძლება, არაბებთან ურთიერთობის ნიადაგზე შემოვიდა საქართველოში. ეს იყო ის, რაც მართლაც „რელიგიური მიჯნის“ გარეშე იყო შესაძლებელი და რაც თვითონ არაბეთში ფილოსოფიას უკავშირდებოდა: მედიცინა და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საბუნებისმეტყველო ცნობა.

ეს გარემოება ანგარიშგასაწევია. ცნობილია, რომ არაბთა აზროვნების ისტორიაში, რომელიც კარის არისტოკრატის იდეოლოგიას გამოხატავდა, მედიცინა ხშირად და, ყოველ შემთხვევაში, თვალსაჩინოდ უკავშირდებოდა ფი-

ლოსოფიას. საკმარისია გავიხსენოთ ამ მოვლენათა რიგის ისეთი მაგალითი, როგორც იყო ავიცენას (აბუ-ალი-იბნ-ჰინას) „წიგნი ჯანსალობისათვის“ (ქითაბ-ალ სიფა), რომელიც მისი ფილოსოფიის წარუკვეთელი ნაწილი იყო.

ჩვენამდე მოღწეული სააქიმო წიგნები, რომელთაგან ცნობილია „წიგნი სააქიმოჲ“ და ზოგნი მისთანანი, თავისი ისტორიული წარმოშობით სწორედ აღნიშნული დროის უნდა იყოს და, თუ არაბულ ფილოსოფიასთან პირდაპირ კავშირს არ მოასწავებდა, ყოველ შემთხვევაში ერთგვარი, თუნდაც პრაქტიკული, მეცნიერული ურთიერთობის მაჩვენებელი უნდა იყოს.

არაბულ-ქართული სამეცნიერო ურთიერთობა ერთგვარად უკავშირდება სააქიმო ცოდნისათვის საჭირო გარკვევას მცენარეთა და სხვადასხვა ნივთიერებათა ბუნებაში, როგორც მასალაში წამლების დასამზადებლად, ასეთსავე ცოდნასთან სიტბოს მნიშვნელობის შესახებ, მისი ხელოვნურად გამოწვევისა და სხვ. ადამიანის ორგანიზმში. ყველა ეს შესაძლებელია იმ ზოგიერთ ფაქტთან დაკავშირებით, რაც ჩვენამდე მოღწეულია, მაგრამ ეს შესაძლებლობათა სფეროა და არც მეტი, არც ნაკლები.

რაც შეეხება თვითონ ძეგლებს, რომლებიც რამოდენიმედ მაინც მაჩვენებელია არაბულ-ქართული სააზროვნო ურთიერთობისა, ისინი, როგორც ითქვა, მხოლოდ ქრისტიან-არაბების ხაზით უნდა ვიგულოთ. აქ ყურადღების ღირსია ჯერჯერობით ორი ძეგლი: ფსევდო-დიონისეს ვითომდა ავტობიოგრაფია და „ეესტრატეს წამება“.

დამახასიათებელია, რომ არც ერთი დასახელებული ძეგლთაგანი არაბული არაა წარმოშობით და, თუ მაინც ვლაპარაკობთ არაბულ-ქართულ სააზროვნო ურთიერთობაზე, ამით გათვალისწინებულია არაბული აზროვნების ვითარება დამოუკიდებლობაში არყოფნის თვალსაზრისით.

ძეგლი „დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფია“ ამ შემთხვევაში არ გვიანტერესებს თავისი შინაარსით. ამაზე უკვე გვქონდა ლაპარაკი და ახალი რამეს მოცემა აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით მთა არ შეუძლია. თავის დროზე აღვნიშნეთ, რომ აქ მთავარი იყო ორი გარემოება: 1) ქართული წიგნების ინტერესი დიონისე არეოპაგელის ცხოვრებისადმი. აქი აღინიშნა, რომ იგი ძალიან გავრცელებული ყოფილა თანამედროვე ქართველ მკითხველთა შორის, რასაც ადასტურებს სიმრავლე მისი გადაწერილი, შემონახული ეგზემპლარებისა. ამ ინტერესს რაღაც გამართლება ესაჭიროება. 2) მთავარი, როგორც ითქვა, იყო ის, რომ ამ ვითომდა „ავტობიოგრაფიაში“ მოხსენიება არაა დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფიის შესახებ ცნობილი წიგნების მიმართ. ამით ამტკიცებულია ამ ძეგლის ისტორიულ-მეცნიერული მნიშვნელობა.

აქ საკითხი იმავე ძეგლის შესახებ ისმის სხვა სიბრტყეში: იგი თავისი გავრცელების გზითა, დროითა და, კერძოდ, საქართველოში შემოსვლის თვალსაზრისით ზოგ რამეს მაჩვენებელია პრობლემისა არაბულ-ქართულ სააზროვნო მიმართებისათვის.

მეცნიერებაში დადგენილად უნდა მიჩნეულ იქნეს ფაქტი ამ ძეგლის არაბულ ენაზე არსებობისა, ხოლო აქედან ქართულ ენაზე გადმოღობისა. ჩანს,

შენიღე იგი. სომხურ ენაზედაც გაჩენილა, მაგრამ ეს არაა საძიებელი საგანი. საგულისხმოა ამ ძეგლის არაბულიდან ქართულზე გადმოღება სწორედ იმ დროში, რომელიც ემთხვევა პრობლემის არეს არაბულ-ქართული სააზროვნო ურთიერთობისათვის.

ცხადია, რომ დიონისეს შესახებ წიგნი დაიწერა და ვრცელდებოდა ქრისტიანული მიზანდასახულებით და აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა რიცხვში შედიოდა. მისი ამთვისებლები არაბულ ლიტერატურაში იგივე ქრისტიანები უნდა ყოფილიყვნენ. აქედან ქართველების მიერ ერთგვარად საინტერესო წიგნის გადაღება ქართულ ენაზე იმავე IX საუკუნეში მაჩვენებელია არაბულ-ქართული ერთგვარი ურთიერთობისა.

შეიძლება თქვან, რომ მოყვანილი ფაქტი, მეცნიერებაში ცნობილი, არაა ჯერ კიდევ მაჩვენებელი არაბულ-ქართული სააზროვნო ურთიერთობისა, რადგან არაბები აქ მხოლოდ შუამავლის როლში გამოდიოდნენ, რადგან ქართველებს აღარ ჰქონდათ საშუალება ბერძნულ წყაროებს დაწაფებოდნენ პირდაპირ.

ასეთი შეხედულება შემცდარად უნდა ჩაითვალოს. ჯერ ერთი, არაბების ბატონობას საქართველოში არ შეუმცირებია ბერძნული ენისა და მწიგნობრობის ცოდნის განვითარება. ასე რომ, მიმართვა არაბულ ენაზე არსებული წიგნებისადმი არ იყო გამოწვეული გამოუვალი მდგომარეობით. გიორგი მერჩულს გრიგოლ ხანძთელის დახასიათებისას აღმოსავლური ენის ცოდნა დასახელებული აქვს ბერძნულის გვერდით და ორივე შედის მრავალმცოდნეობის გამოხატველ ცნებაში — „სიბრძნე მრავალ ენათა“. ამრიგად, არაბულ მწიგნობრობასთან კავშირი გაკვირვებისა და განსაზღვრულობის საქმე კი არ იყო. არამედ, პირიქით, სიფართოვისა.

ეკლესიის იდეოლოგია მარჯვედ შლიდა საბურველს VIII—X და მომდევნო ხანის კლასთა ბრძოლაზე, რომლის დასაყრდენი იყო ექსპლოატაცია ფართო მასებისა „ქვეყანის მუშაკთა“. მართალია, ეკლესია ამჯობინებდა ამ ექსპლოატაციის მონოპოლისტი დარჩენილიყო მუდამ, მაგრამ X საუკუნე მიჯნაა, რომლის ნოღა დიდაზნაურთა წიაღიდან გაიშლება ერთმმართველობის პერსპექტივა, რომელიც XI—XII საუკუნეებში დიდ წარმატებას მიაღწევს. ერთმმართველობა, როგორც ყოველგან, ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც ერთგვარი, ისტორიულად ღირებული, წინსვლის მომასწავებელი იყო და სოციალურ კვიდის, ფეოდალიზმის განუსაზღვრელი ბატონობისა და ერთ კონსოლიდაციისაკენ მიმართულ პროცესს ერთმმართველობისათვის ბრძოლისა, ქართული აზროვნების ისტორიაში თავისი გამოხატულება აქვს. თუ პირველმა სქოლასტიკა უკიდურესი დოგმატიზმისაკენ წაიყვანა და რწმენას მისცა ხელში უმაღლესი იარაღი იდეოლოგიური ბრძოლის სარბიელზე, მეორემ სქოლასტიკა ე. წ. მაღალ სქოლასტიკამდე აიყვანა და სცადა რწმენა კვლავ დარწმუნებით შეეცვალა. პირველი აგრძელებს ხანძთელ-მერჩულეს ხაზს და რიგ საკითხებში მაღალი სქოლასტიკიდან გაიმიჯ-

ნება. მეორე „გარეშე“, ე. ი. ანტიკურ-წარმართული, ფილოსოფიის გამოყენებას მიუბრუნდება, თუმცა იმავე რელიგიური საკითხების დასაბუთების მიზნით, რაც იმდროინდელ ფილოსოფიას წარმოადგენდა.

არაბულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობას მაინც ემჩნევა, მიუხედავად რელიგიური განსაზღვრულობისა, იმ ფილოსოფიური ინტერესის კვალი, რომლითაც საზრდოობდნენ არაბ-ქრისტიანული წრეები და, მათი შუალობით, ქართული საეკლესიო იდეოლოგიას მატარებელნიც. ძეგლი. რომელიც აგრეთვე არაბულის გზით ჩანს ქართულ მწიგნობრობაში შემოსული, არის აგიოგრაფიული ხასიათისა და იწოდება: „წამება ევსტრატოსისა“. ეს ძეგლი ზოგ თავის ნაწილში შეიცავს ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ისეთი რედაქციის გადმოცემას, რაც შესაძლებელს ყოფდა გარეგნულად მისაღებ ფორმაში ამ მემკვიდრეობის გაცნობას. წიგნის მიზანდასახულობა სავსებით ემსახურება იმ სააზროვნო განწყობას, რომელიც მალე დამკვიდრდება X—XI საუკუნეთა საქართველოში: მაღალი სქოლასტიკა, როგორც ათქვა, რწმენისაგან დარწმუნებას მიუბრუნდება, ერთი პირობით კი, რომ „გარეშე“, ე. ი. ანტიკური ფილოსოფია გამოყენებულ იქნეს იმათივე წინააღმდეგ, ვინც ამ ფილოსოფიაზე დამყარებით ებრძოდა ქრისტოლოგიას.

ანტიკურ ფილოსოფიაში სიტყვისგება ანუ დიალოგი იყო ფორმა აზრთა დაპირისპირებით ქეშმარიტებამდე მისვლისა. დიალექტიკის ეს ანტიკური ფორმა, პლატონის მიერ განვითარებული, ქრისტიანობამ არა ერთი, ქრისტიანიზირებული სიტყვისგებით, შესცვალა. აგიოგრაფიულ ჩარჩოებში მოცემული, იგი ჩვეულებრივ შეიცავდა კამათს ბრალდებულსა (ქრისტიან-მოწამესა) და ბრალმძებელ — ანტიკურ ანუ „გარეშე“ სიბრძნის შემცველს შორის. ამაში იყო კულტურათა ცვლის ერთ-ერთი გამოვლენა. კომპოზიცია და მიზანდასახულობა ისეთი უნდა ყოფილიყო, რომ მოწამეს — ქრისტიანს უნდა დაემარცხებია მოწინააღმდეგე, მაგრამ ისე, — და ეს იყო მთავარი, — რომ ანტიკური აზროვნების წარმომადგენელი უნდა დამარცხებული ყოფილიყო მისივე, ე. ი. „გარეშე“, სიბრძნის იარაღით. არაბული ძეგლი, უკეთუ იგი ეღო ქართულს საფუძვლად, არ წარნოადგენს გაგრძელებას ქართული ფილოსოფიისათვის ადრე ცნობილ დაპირისპირებათა, მაგალითად, ქართულ-ირანულსა, ქართულ-ინდურსა. აქ, ამ ტექსტში, არაა მოცემული არაბულ-ქართული ურთიერთობის გამოჩხატველი ამბავი. ქართველ მკითხველს ამ პერიოდში უკვე აინტერესებს ანტიკური კულტურისადმი ანგარიშის გასწორების ამბავი. მზადდება მაღალი სქოლასტიკა, როგორც უკანასკნელი შებრძოლება ქართული საეკლესიო ფეოდალიზმისა თანდათანობით გაძალბებული ერთმმართველობის წინააღმდეგ და „წამება ევსტრატოსისა“ ანტიკურობასთან გაცნობის ძეგლი კი არაა, არამედ მისი გაძლიერების წინააღმდეგ ბრძოლისა. ევსტრატოსმა უნდა დამარცხოს მსაჯული (ანტიკური წარმართობის წარმომადგენელი) მისივე იარაღით. ასეთია შინაგანი დიალექტიკა ანტიკურობის ათვისება-დაძლე-

ვსა; რომელიც დიდი ხანია ახასიათებდა ქართულ ეკლესიას და რაც ახლა X საუკუნისათვის თავისი განვითარების გარკვეულ საფეხურს აღწევს.*

საემარისია მოკლედ გავეცნოთ ჩვენს ძეგლს, რათა ნათელი გახდეს, რომ იგი მომასწავებელია დარწმუნების პრინციპისაყენ მიბრუნებისა, რაც სქოლასტიკის განვლილ საფეხურებს არ ეგუება და მაღალი სქოლასტიკისაყენ მიდის: ჩვენი ძეგლის სიტყვისგება ანუ დიალოგი წარმოებს პირთა შორის: აგრიკოლა მსაჯულსა — ანტიკურობის ანუ „გარეშე“ სიბრძნის წარმომადგენელი, და ევსტრატისოს—ქრისტიანული ღმერთის მეტყველების გამომსახველი, შორის ამართება კამათი ანუ სიტყვისგებაი, რომელმაც უნდა გადაწყვიტოს სადაო კეშმარტება. ასე შეცვალა ძველი ანტიკური დიალექტიკა, როგორც კეშმარტების ძიების საშუალება, ახალი ქრისტიანიზირებული კულტურის დიალექტიკამ. აქ მიზანია — დაძლეულ იქნეს ანტიკურობა მისივე საშუალებებით.

გადადიან თუ არა მოკამათენი ფილოსოფიურ თემატიკაზე, აგრიკოლა მიმართავს ევსტრატისოსს ილაპარაკოს ყველაფერზე თავისუფლად, რადგან მთავარია დარწმუნება. იგი ეტყვის ევსტრატისოსს: „ყოველი, რომელი გნებავს, თქვა კადნიერად, რამეთუ მსაჯელობასა ჩუენსა უყუარს დარწმუნებაი უფროისლა ფრიად“.

აი, სწორედ აქ გამოთქმული პრინციპი „დარწმუნება უფროისლა ფრიად“ არის ახალი დროის მოახლოების ნიშანი ქართული მაღალი სქოლასტიკის იდეოლოგიაში. თვით ეს სიმადლე ჯერ ნათლად არ ჩანს, მაგრამ იგი მოახლოებულია და მალე გაწყვეტს კავშირს დოგმატიკასთან და უფრო მოწინავე ბანაკად ჩამოყალიბდება XI საუკუნიდან.

კამათი ფორმალურად ეხება ერთისა და მრავალღმერთიანობის საკითხს. ცხადია, აგრიკოლა, ვითარცა წარმართი — ანტიკური ფილოსოფიის მიმდევარი, მრავალღმერთიანობას იცავს, ხოლო ევსტრატისოსი ამის საწინააღმდეგოს. თავში, როგორც მიღებული იყო ძველთაგან სიტყვისგებაში, უნდა დადგინდეს სადავო. საკითხი ანუ თემა. საკითხის დაზუსტებაში ყველაზე უწინ დაინტერესებულია მოპასუხე. ამიტომაც ეკითხება იგი მოპირდაპირეს: „ვითარ მიბრძანებ მე, ჰე მსაჯულო, რაითა ვმონებდე ერთსა ღმერთსა ანუ მრავალთა ღმერთთა?“ დადებითი პასუხების შემდეგ ევსტრატისოს ოდენობიდან თვისობრიობაზე გადადის და განმეორებით ეკითხება მოპირდაპირეს:

— „ღმერთსა დიღსა და ღმერთსა მცირესა?“

მოპირდაპირემ გადასწყვიტა კონკრეტულად მიუდგეს საკითხს და მიუთითებს თავის პოპასუხეს:

— „ჰე, ზევსს პირველად და მისა შემდგომად აპოლონს და პისილიონს“.

*. აკად. ვ. კეკელიძის წიგნი ამ ძეგლის შესახებ, რომ იგი აცნობდა ჩვენს წინაპრებს ანტიკური ფილოსოფიის თხზულებებსა და შეხედულებებს. ყველაფერი ეს ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა იმ ფილურულ-ლიტერატურული და ფილოსოფიური რენესანსისათვის, რომელმაც გარკვეულს პოლიტიკურსა და სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მძლავრად იფეთქა ჩვენში მეორეთმეტე საუკუნიდან“. დას. ნაშრ., გვ. 126.

ევსტრატოსი მინც არ ეშვება და, თუ ამ ღმერთებზეა ლაპარაკი, სურს გაარკვიოს: ვისი აზრი უნდა გახდეს საკამათო: ბრძენისა, მეცნიერისა თუ წინასწარმეტყუელთა, იგი მინც ამბობს:

— „რომელთა ბრძენთა ბრძენთაი, ანუ რომელთა მეცნიერთაი, გინაი წინასწარმეტყუელთაი გასმიეს ვითარმედ თავყანი სცეს ამათ?“.

ამის შემდეგ იწყება კამათი პლატონისა და სხვათა ფილოსოფოსთა შეხედულებათა შესახებ. თუ იცნობ პლატონს, არისტოტელეს და სხვ., მაშინ გეცოდინება რა არის ქვეშარიტებო — ასე აყენებს საკითხს აგრიკოლა. ევსტრატოსი არ უთმობს ფილოსოფოსთა ცოდნას თავის მოწინააღმდეგეს: — „არა უმეცარ ვარ ერთსაცა მათგანსა, — აცხადებს იგი, — არამედ სიყრბით ჩემითგან ვიკითხავ საქმესა მათსა და ვიცნი თქმულნი მათნი და მისწავიეს ყოველთა ხმათა ქცევად“...

ეს განცხადება ნათლად ადასტურებს აღმოსავლური სქოლასტიკის ანტიკურობისადმი დამოკიდებულებას. მათ იციან ანტიკურ ფილოსოფოსთა მოძღვრება. კიდევ მეტი — მან „ყოველთა ხმათა ქცევად“—ც იცის, რაც დაკავშირებულია ნეოპლატონიკურ ლოგიკასთან, რომელიც მოცემული იყო წიგნში „ხუთთა ხმათათვის“ პორფირესი. ევსტრატოსი მზადაა დააწყოს პლატონიდან.

იგი ეუბნება თავის მოკამათეს: — „უკეთუ მიბრძანო მე, ვიწყო პლატონისითგან და წარმოვექუა“.

აგრიკოლა წინადადებას იძლევა კამათი დაიწყოს პლატონის „ტიმაიოსისაგან“ და შეეხოს ფილოსოფოსის დამოკიდებულებას ღმერთებისადმი. იგი აძლევს ევსტრატოსს წინადადებას:

— რამეთუ ვპოვეთ ჩუენ ვითარმედ, პლატონ დასწერა წიგნსა შინა მისსა, რომელი მიუწერა ტიმაიოსს...“.

ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია: აგრიკოლა, მართალია, ანტიკურობის სახელით ლაპარაკობს და მისი ფილოსოფიური კულტურის წარმომადგენელია, მაგრამ ფაქტურად იგი დასაველეთის მიერ შეთვისებული ანტიკურობის ნიადაგზე დგას. ეს ჩანს იქედან, რომ მას სურს კამათი პლატონის დიალოგის — „ტიმაიოსის“ ირგვლივ ტრიალებდეს. დასაველეთი „ტიმაიოსს“, და ისიც მხოლოდ ფრაგმენტალურად, იცნობდა.

ისიც დამახასიათებელია, რომ ევსტრატოსი არაა თანახმა პლატონის შეხედულებანი თეოლოგიაზე „ტიმაიოსის“ მიხედვით წარმოებდეს. ევსტრატოსი მომხრეა ილაპარაკოს სხვა წყაროს მიხედვით: მას სურს პლატონის ნათქვამს „ტიმაიოსში“ დაუპირისპირდეს „ნათქვამი წიგნსა მას შინა მისსა მეორესა“, სადაც ღმერთის ცნება სხვაგვარადაა და ფიქრობს უფრო მართებულად. როგორ ესმის ევსტრატოსს პლატონის მიერ ნათქვამი „წიგნსა შინა მისსა მეორესა“?

იქ, პლატონის მეორე წიგნში, თურმე, ნათქვამია, რომ „კეთილის მომცემელ არს ღმერთი და მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ, ვითარ იგი ვიტყვით ყოველნი, და არი თუ მიზეზი გარეშე კეთილისა, რომელ არს ბოროტი; ხოლო კე-

თილისისა ესრეთ ვიტყვით ვითარმედ არავინ არს მიზეზი მისი, გარნა მხოლოდ ღმერთი, ხოლო ბოროტისა არა არს მიზეზი“.

დაილოვ „ტიმიაოსის“ ევსტრატოსი უპირასპირებს „მეორე წიგნს“. რამდენადაც სიკეთის აღვის შესახებ მოძღვრება აქაა წინ წამოწეული და მასზეა აგებული ქვეყნისა და ღვთაების იდეა, აღვილი გასაგებია, რომ აქ ლაპარაკია პლატონის თხზულებაზე, სათაურით „სახელმწიფო“. ეს სავესებით ადასტურებს, რომ ჩვენი ძეგლი „ევსტრატოსის წამება“ ბერძნული მსოფლიოს დასავლეთით შექმნილი ძეგლი არაა, რომ ეს თავისუფალი დაპირისპირება ორი ტექსტისა — „ტიმიაოსისა“ და „პოლიტიასი“ მხოლოდ ბერძნულ კულტურულ მსოფლიოს აქეთ იყო დროის პირობების მიხედვით შესაძლებელი.

მაგრამ აქ მართო ეს როდია. სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტის „უმიზეზობაა“, ე. ი. არ ყოფნა, რეალურად ცოტა მეტია, ვიდრე ეს პლატონის „პოლიტიაში“-ა ნაგულისხმევი. აქ, პლატონთან, ცხადია, პრინციპში სიკეთის უპირატესობაზე არის ლაპარაკი, მაგრამ თეზისი, რომ არსებობს მხოლოდ სიკეთე და ბოროტი მოკლებულია საკუთარ მიზეზსა და, მაშასადამე, არსებობას — ეს თეზისი, ჩვენ ეს ახლა კარგად ვიცით, პროკლეს მიერ გამახვილებული პლატონისტური იდეაა, რომელიც მან — პროკლემ — საგანგებოდ დაამუშავა, ხოლო ქრისტოლოგიაში ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორმა — პეტრე იბერმა შეიტანა. ამდენად ევსტრატოსის პოზიცია ქრისტოლოგიის ის პოზიციაა, რომელსაც იცნობდა ქართული მწიგნობრობა, და ამით უნდა აიხსნებოდეს, რომ სწორედ ეს ძეგლი იქნა გადმოღებული არაბული ტექსტიდან ქართულ ენაზე. ჩანს ეს ტრადიცია ქართულ აზროვნებაში ასეთი ისე ცოცხლობდა და ხელსაყრელ პირობებში ისევე ახლდებოდა.

ეს გარემოება საქართველოს სინამდვილეში სქოლასტიკის ახალი, ე. წ. მაღალი სქოლასტიკის საფეხურის მომასწავებელი უნდა იყოს. იბადება კითხვა, თუ ქართველებმა ჩვენი ძეგლი იმიტომ გადმოიღეს, რომ აქ ტრადიციის ერთგვარ გამოცოცხლებასთან უნდა გვექონდეს საქმე, რით აიხსნება, რომ არაბებს, სხვათა შორის, ეს ძეგლი შეურჩევითა არაბულზე გადასაღებად?

ყველაფერი ეს აღვილად გასაგებია, თუ მივიღებთ, როგორც ფაქტს, რომ არაბები იმთავითვე გაეცნენ ბერძნულ ფილოსოფიას იმ თხზულების საშუალებით, რომელსაც ეწოდებოდა „წიგნი მიზეზთაა“ და რომელსაც, ყველა მონაცემის მიხედვით, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან არც ისე შორეული დამოკიდებულება ჰქონდა. ევსტრატოსის ნათქვამში სწორედ ეს — მიზეზის მომენტი — არის გამახვილებული და ასევეა აყვანილი ფილოსოფიურ პრინციპამდე, როგორც არის თხზულებაში „წიგნი მიზეზთაა“. აქედან სრულიად ნათელია, რომ არაბ მწიგნობრებს ყურადღება მიუქცევიათ და გადაუღიათ სწორედ ისეთი ძეგლი, სადაც გატარებული იყო მთავარ საკითხში თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით მათ, ე. ი. არაბ ქრისტიან-

ნ ე ბ მ ა, პ ი რ ვ ე ლ ა დ შ ე ი თ ვ ი ს ე ს ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ე ლ ე მ ე ნ ტ ე ბ ი.*

ამ თვალსაზრისით ქართულ-არაბული ფილოსოფიური ურთიერთობანი იმ ორიოდ ძეგლის მიხედვითაც, რომლის განხილვის საშუალება ჩვენ დღეს გვაქვს და რომელთაგან არც ერთი არაა წმინდა არაბული, არ ჩანს შემთხვევითი ხასიათისა. ერთგვარი წინასწარი მონაცემებით ორავე ერის ფილოსოფიური განვითარებითაა განპირობებული ორივე დასახელებული ძეგლის გაჩენა არაბულ ენაზე და, შემდეგ, მათი გადმოღება ქართულ ენაზე. ინტერესთა ეს შეხვედრა არაბ და ქართველ მწიგნობართა კულტურის დიდი შარაგზის აღმოსავლურ მონაკვეთზე კონკრეტულ-ისტორიული წანამძღვრებით იყო ნაკარნახევი.

ქართული სქოლასტიკა, დიდი დაცემის შემდეგ, კვლავ შემოუბრუნდა „გარეშე“, ე. ი. ანტიკურ ფილოსოფიას და მისი დამარცხება-დაძლევა მიიწევ იარაღით სცადა. ქართულ საეკლესიო წრეებს ძლიერი მეტოქე უჩნდებოდა დიდაზნაურთა წრეში, ზოგიერთების წარმატების სახით. ეკონომიურა და ეროვნული ასე თუ ისე კონსოლიდაციის პერსპექტივებში ძველ პოზიციებზე დარჩენა სახიფათოდ გამოიყურებოდა. თუ რწმენა ჯერ კიდევ ძლიერ იარაღად მიაჩნდა ეკლესიის მესვეურებს, ის მაინც ესმოდათ, რომ რწმენის დარწმუნებით გამაგრება ზედმეტი არ იქნებოდა, განსაკუთრებით მომავალი იდეოლოგიური ბრძოლების საპირასპიროდ.

საკითხი ისე კი არ იდგა: ან რწმენა, ან დარწმუნება. არა, თანდათანობით შეგნებულ იქნა, რომ რწმენას გამაგრება უნდა დარწმუნებით. საძებარი შეიქნა ცოდნის ისეთი წყარო, სადაც ქრისტილოგია და ფილოსოფია ახალ ურთიერთობაში წარმოდგებოდნენ. ეს ურთიერთობა ფილოსოფიის თეოლოგიისადმი მსახურებრივ დამოკიდებულებას გულისხმობდა მაინც.

არაბულიდან შემოსულ ძეგლში. დარწმუნების ეს როლი ნათლად იქნა ნაჩვენები. საჭირო იყო ამ ცალკეული გამონათქმების სისტემაში ამალღება. ქ. დამასკი, ცნობილი ცენტრი აღმოსავლეთის წარმოებისა, სახელგანთქმული თავისი ფოლადით და ამ საქმეში ბასრის მეტოქე, ახალი ფილოსოფიურ-ისტორიული სვლისათვის ემზადებოდა: იოანე დამასკელის წიგნი — „ცოდნის წყარო“, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ნაწილთაგან შეკინაქული, იმ ვითარების იდეოლოგიური გამომხატველი იყო, რომელმაც დაჩრდილა საკითხი ქართულ-არაბული ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის.

* ზემოთ გვავამაზილდთ ყურადღება გამოთქმებზე: „ღმერთი მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ“ და არა თუ მიზეზი გარეშე კეთილისაჲ, რომელ არს ბოროტი: „არაჲინ არს მიზეზი მისი (კეთილისაჲ—შ. ნ.). გარნა მხოლოდ ღმერთი, ზოლო ბოროტისა არა არს მიზეზ“. იქ გვავინტერესებდა კეთილის რეალობისა და ბოროტის ირრეალობის პროკლესებური თეზა. ახლა იგივე დებულებები გვავინტერესებს, როგორც მიზეზთა შესახებ მოძღვრება, რომლის მიზეზდვით ირრეა, რომ მთავარია მიზეზი, როგორც რეალობა-ირრეალობის გადამწყვეტი. სადაც მიზეზია—არის რეალობა, საცა არა—არ არის. უმიზეზო—„უდგომო“ ქართული ცოტა მომდევნო დროის ტერმინოლოგიით, რომლითაც პროკლეს „კავშირნი“ ხელშეორედ გადმოღებულ იქნა ქართულად.

თავი მეთვრამეტი

ქართული ფილოსოფია X-XI სს.

1. საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ბრძოლა X-XI სს. საქართველოში

X-XI საუკუნეებში თითქმის მთელს მაშინდელ საქართველოს კუთხეებში ძლიერი საზოგადოებრივი ძვრებია, მატერიალური და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური უპირატესობისათვის ბრძოლებთან დაკავშირებით. ფართო მასებისათვის, ხალხისათვის, როგორც ასეთისათვის, ეს იყო ბრძოლა მიწისა და მშვიდობიანი მეურნეობის წარმოებისათვის. „მიწის ანუ ქვეყნის მუშაკთ“, ისე როგორც საზოგადოდ „წურილ ერს“, არ ჰქონდა შორეული მიზნებით სახელმძღვანელო პროგრამა, არ იყო სახელდახელო „იდეა“, რომლის შეტანა მასში მაორგანიზებელ როლს ითამაშებდა. მასა ჯერხნობით სალი ალლოთი და პრაქტიკული მისწრაფებებით ხელმძღვანელობდა, ყოველთვის სწორ ნიადაგზე იდგა და ასეთივე გზით მიდიოდა. „მდაბითა“ და „წურილი ერის“ გამოსვლები გახშირდა, იგი ხანდისხან საგრძნობ მოვლენად იქცეოდა და ამ მოძრაობის შესაჩერებლად ხანდისხან საგანგებო ზომების მიღება ხდებოდა საქირო. მომდევნო ხანაში იყო შემთხვევები, როცა „წურილი ერის“ მოძალებული მოძრაობის შესაჩერებლად გაბატონებული წრის წარმომადგენელნი ერთიანდებოდნენ და, ხანდისხან, უცხო ძალასაც (მაგ., მარიამ დედოფლის მისია ბიზანტიაში) კი მიმართავდნენ მოსაშველებლად.

მიუხედავად გარკვეული სოციალ-პოლიტიკური პროგრამის უქონლობისა, „წურილი ერი“ მტკიცე წყობილების მომხრედ გამოდიოდა და მრავალმთავრიანობის წინააღმდეგ იბრძოდა ერთმმართველობის მხარეზე. ეკონომიური ინტერესები, ერთი კუთხიდან მეორე კუთხეში მოწეულის გადატანა, საძოვრების საკითხი და მრავალი მისთანანი უკარანახებდა წვრილ მწარმოებელ-მუშაკსაც, რომ საქირო იყო ერთგვარი მთლიანობა, ერთმმართველობა, ერთი წესი. უპერდა რა მხარს ამ მიმართულებით წარმოებულ ბრძოლას, მოსახლეობის მასა, ხალხი, როგორც ასეთი, პროგრესიულ ხაზს ატარებდა და, ამდენად, ობიექტიურად, გარემოს კარნახით მას მაინც ერთგვარი და არსებითად სწორი გეზი ჰქონდა აღებული.

მართალია, X-XI საუკუნეთა საქართველოშიაც საზოგადოება მჩაგვრელთა და დაჩაგრულთა, ძლიერთა და „წურილ ერად“ იყოფოდა, მაგრამ ეს უკანასკნელი დიდ აქტიურ როლს არ თამაშობდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ასეთი იყო იმ მარტივი ეკონომიკის ბუნება, რომელიც სუფევდა საქართველოში

დასახელებულ პერიოდში, რაც უფრო პასიურ როლს აკეთებდა მშრომელ მასას და მხოლოდ უკიდურეს მდგომარეობას გამოჰყავდა იგი წონასწორობიდან.

სოციალური ბრძოლა წარმოებდა, და გაცილებით უფრო მწვავედ, იმ მეტოქე სოციალურ ჯგუფებს შორის, რომლებიც ერთიმეორეს ექიმშებოდნენ მიწასა და მიწის მუშაკთა მიმართ ბატონობას. ამ ბრძოლამაც არ იყო პარტიკული, ჯგუფური დარაზმვა, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა ერთისა და იმავე ჯგუფის, მაგალითად, დიდაზნაურთა წარმომადგენელი ერთიმეორის საწინააღმდეგოდ დაირაზმებოდნენ ცალ-ცალკე დაჯგუფებად. მიწისა და მიწის მუშაკთა მიმართ ბატონობისათვის ბრძოლა ერთნაირად იტაცებდა როგორც დიდ მთავრებს, ისე ეკლესიას. ეს იყო ბრძოლა უპირატესობისათვის, ე. ი. ფაქტიურად მეტი მიწისა და მიწის მუშაკთა ხელში ჩაგდებასათვის.

ეს ბრძოლა დაიწყო IX საუკუნის მიწურულში და X-XI საუკუნეებს მოიცავდა. როგორც ირკვევა, საზოგადოებრივ ცხოვრებას მოიცავს აღნიშნული პერიოდის საქართველოში არა იმდენად და არა მარტო მდებრივთა და მიწის მუშაკთა გაბატონებული წრეების წინააღმდეგ ბრძოლა, რამდენადაც შინაკლასობრივი სამეტოქეო ბრძოლა გაბატონებული კლასის წიაღში. ეს იყო არა ბრძოლა მებატონეთა („უფალთა“) წინააღმდეგ, არამედ ბრძოლა ბატონობისათვის. არსებითად ეს იყო ფეოდალთა შორის ბრძოლა უპირატესობისათვის.

არც ამ ბრძოლას ჰქონდა თავისი პროგრამა და გეზი, ცხადია, არა მოგვიანო მნიშვნელობით, არამედ ისტორიული პროცესების შეგნებისა და გათვალისწინების თვალაზრისით. თითოეული მთავარი, ყოველ შემთხვევაში ბრძოლის დასაწყისში მაინც, შეპყრობილი იყო ეგოისტური, ვიწრო ზრახვებით და არც ერთ მათგანს აზრადაც არ მოუდიოდა, რომ ეს, მოკლე ანგარიშებით ნაკარნახევი ბრძოლა, გარკვეული ისტორიული კანონზომიერების გარემოცვაში, მიიყვანდა საქართველოს ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ ერთგვარ კონსოლიდაციამდე.

რამდენადაც ბრძოლა პირველობისათვის დიდაზნაურთა შორის თანდათანობით გადაიზარდა საქართველოს ჯერ ნაწილობრივ და შემდეგ მთლიანად გაერთიანებისათვის ბრძოლად, ცხადია, რომ, ამისდა მიხედვით, მთელს პროცესსაც საფეხურებრივი ხასიათი მიეცა. ასე მაგ., უკვე IX საუკუნის მიწურულში (888 წელს) აღდგენილ იქნა ასე თუ ისე ქართლის სამეფო. დასავლეთ საქართველოში აბხაზთა მეფის ტიტული ბუნებრივი პარტნიორი იყო საქართველოს აღდგენის საქმეში. მართალია, საგარეო ვითარება ართულებდა ამ შინაგან პროცესს, მიმართულს გაერთიანებისაკენ. მაგალითად, აბულ კასიმის მეთაურობით არაბთა შემოსევამ (914 წელს) ხელი შეუშალა დასავლეთ საქართველოდან წარმოებულს გამაერთიანებელ მიმდინარეობას, მაგრამ თვითონ გამაერთიანებელი ტენდენციები აღრე თუ გვიან მაინც გაცოცხლდებოდნენ ხოლმე. ეს მოძრაობა შინაგან გაძლიერებას. ეკონომიურად გაჯანსაღებას უწყობდა ხელს და უკვე იმავეით ისეთი ნაყოფიერი აღმოჩნდა, რომ საქართველო თავისი საზღვრების გარეთაც სიძლიერის გამოვლენას ახერხებდა. ასე მოხდა ჩრდილო კავკასიის მიმართ (ალანების გაქრისტიანება); ასევე მოხდა

ბიზანტიის შინაურ საქმიანობაში ჩარევის სახით (ქართული სამხედრო ექსპედიცია ბიზანტიაში თორნიკე ერისთავის მეთაურობით). იგივე ითქმის სომეხთა მიმართ მფარველობითი პოლიტიკის შესახებ არაბთა ძალადობის პირისპირა და სხვ.

საერთო აზრი მთელი ამ ისტორიული პროცესისა, რომელიც მეათე საუკუნის მიწურულში ქართლისა, ე. ი. აღმოსავლეთ საქართველოსა, და აფხაზეთის გაერთიანებაში გამოიხატა, საქართველოს გაერთიანებისა და ფეოდალური დაქუცმაცების დაძლევისათვის ნიადაგის ჩაყრაში მდგომარეობდა (980 წლიდან). ხოლო რამდენადაც ასეთი გამაერთიანებელი და ადგილობრივი პარტიკულარობის მოსპობა ეკონომიურ და, ამის ნიადაგზე, პოლიტიკურ განვითარებასაც ეთანხმებოდა, იმდენად ეს მოვლენა ისტორიულად პროგრესული იყო. ის ძალები, რომლებიც ასეთი მიმდინარეობის მხარეზე იდგნენ, ქართველი საზოგადოებრივობის განვითარების პროგრესიულ ძალებს წარმოადგენდნენ. მოწინააღმდეგე ძალები, რომლებიც ძველი, ფეოდალური დაქუცმაცების მომხრენი იყვნენ და, ამდენად, ეკონომიურ განვითარებას ხელს უშლიდნენ, კუთხის კუთხეზე მოგლეჯასა და კარჩაკეტილ მეურნეობას უჭერდნენ მხარს — კონსერვატიულ და რეაქციის ძალებს წარმოადგენდნენ. პირველი მიმდინარეობის პერსპექტივა იყო გაერთიანებული საქართველო მთლიანი ეკონომიკით და პოლიტიკურად ძლიერი, საქართველო კულტურული აღორძინებისა და სააზროვნო წინსვლისა. მეორეს მისწრაფება იყო ყველა ამის საწინააღმდეგო — დაშლილი და დაუძღურებული, ეკონომიურად და პოლიტიკურად დაკნინებული საქართველო, სადაც რამდენიმე თავზე ხელაღებული მთავარი-ფეოდალი მძვინვარებდა და თავის ეგოისტურ ანგარებას ქვეყნის ბედს ანაცვლებდა.

ასეთი იყო ეს ორი, ერთიმეორისათვის ძირეულად დაპირისპირებული, ისტორიული მიმდინარეობა X-XI საუკუნეთა საქართველოში. ერთის წარმომადგენელი, მაშასადამე, იყო პროგრესიული ძალა, ხოლო მეორესი — რეაქციული. ეს გარემოება განსაზღვრავს საქართველოს სინამდვილეს X-XI საუკუნეებში. ისტორიული გარემოს საქმე იყო ქართველი ერის ეკონომიური და ეროვნულ-პოლიტიკური გაერთიანება XI საუკუნის მიჯნაზე და იმ ობიექტურ მონაცემთა შემზადება, რამაც საქართველო აღორძინების დიდ პროცესამდე მიიყვანა ეკონომიკის, პოლიტიკისა და კულტურის საკითხებში. უკანასკნელში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინებასაც.

როგორც ჩანს, აქ შემთხვევითი არაფერია: გარკვეულმა ობიექტურმა ისტორიულმა პირობებმა გაარკვიეს ქართველი ერის საარსებო საკითხები და დაყენეს ისინი დღის წესრიგში, რაც იმის მომასწავებელი იყო, რომ ქართველი ერის ისტორიის წილში X-XI საუკუნეებში აჭედებოდა ძალები დასმული ამოცანების გადასაჭრელად. როგორც ითქვა, ამ პროცესში მონაწილე ძალებს ხშირად არც ესმოდათ რას ავალებდა მათ ისტორია, ან საით მიჰყავდა ისინი მას. ობიექტურა კანონზომიერება თავისას შერებოდა და ისტორიული აუცილებლობა ამ მონაკვეთზედაც თავისი გზით მიდიოდა.

აქ შემთხვევითი იყო (შედარებითად, ცხადია) ერთი გარემოება: საგარეო პირობები, რომლებიც კი არ აუქმებდნენ X-XI სს. საქართველოს განვითარ-

რებას, არამედ მხოლოდ ართულეზდენ მას. ასეთი იყო არაბთა ბატონობის გამოვლენის სხვადასხვა ფორმა. ცხადია, განვითარებას ართულეზდა როგორც თბილისის ამირას საქმეში ჩარევა, აგრეთვე მოსაზღვრე მთავართა პოზიცია საქართველოში მიმდინარე შინაგან შეჯახებათა მიმართ.

ყოველ შემთხვევაში, X-XI სს. საქართველოს სოციალ-პოლიტიკურ განვითარებაში აშკარაა ორი — ერთიმეორას საწინააღმდეგო ბანაკი — პროგრესიული და რეაქციონური. განუვითარებელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ეს ბრძოლა ვერ პოულობდა სათანადოდ გამოკვეთილ სოციალ-იდეოლოგიურ უკუფენას, მაგრამ როგორც პროცესი, როგორც ტენდენცია იგი მაინც ჩანდა აღნიშნული პერიოდის ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ცალკეული მოაზროვნე ანუ ფილოსოფიურად განწყობილი მწიგნობარი შეიძლება არ იყოს პირდაპირ და მკვიდროდ დაკავშირებული სოციალურ ჯგუფთან, რომლის იდეებს ის გამოხატავს, მაგრამ ერთი უმეორეოდ შეუძლებელიც იყო და გაუგებარაც.

ამიტომ, ვიდრე თვით ფილოსოფიური იდეების განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა ვიცოდეთ ორი რამ: როგორია ეს საზოგადოებრივი ჯგუფები, რომლებიც აღნიშნულ ორ მოწინააღმდეგე ბანაკს შორისაა განაწილებული, და მეორე — როგორია მთავარი მომენტები ამ მოწინააღმდეგე ძალთა ბრძოლისა მანამდე, ვიდრე მისი ობიექტური შედეგი — საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკურ-კულტურული გაერთიანება ფაქტად იქცევა.

ცხადია, რომ საქართველოს აღნიშნულ გაერთიანებას არ შეუწყვეტია მოწინააღმდეგე ძალთა ბრძოლა არც ეკონომიურსა და არც პოლიტიკურსა და კულტურის სფეროში. მან ახალ პირობებში მხოლოდ ახალი სახე მიიღო სათანადო შინაარსით. აღორძინებული საქართველოს პირობებში აღორძინების გამოხატველი კულტურა განვითარდა, მისი გამოვლენით აზროვნებასა და ხელოვნებაში. მანამდე კი საქმე გვაქვს ამ ღონისძიებათა მომამზადებელ პროცესთან და X-XI საუკუნეთა ბრძოლა სწორედ ამ მომზადების შინაარსია. ვინაა მისი მონაწილენი და როგორია ამ ბრძოლის ეტაპები?

თუ ხალხისა და არა დინასტიების ისტორიას მივყვებით, მდგომარეობა შემდეგნაირად უნდა წარმოგვიდგეს. ერთის შეხედვითვე ნათელია, რომ ბრძოლის ასპარეზზე X საუკუნის მიწურულიდან გამოსულია ოთხი მებრძოლი ძალა: მღაბიონი და სოფლის მუშაკნი, დიდაზნაურნი, ეკლესიის მეთაურნი და არისტოკრატის ის ნაწილი, რომელიც ერთმმართველობისათვის იბრძოდა. ისტორიის ამ საფეხურზე, როგორც ცნობილია, პროგრესულ ძალას ერთმმართველობა წარმოადგენდა. სოციალურად ეს ყველაზე ძლიერი არისტოკრატიული წრე იყო, მაგრამ იმ როლის მიხედვით, რომელსაც იგი ისტორიულად თამაშობდა, იგი ყველაზე მოწინავე იყო, რადგან მისი ნაბიჯები და მისწრაფება ეზამებოდა იმას კი არა, რაც მიდიოდა, კვდებოდა და ისტორიის ბარდებოდა თანამედროვე ქართულ სინამდვილეში, არამედ იმას, რაც იბადებოდა, მოდიოდა და მომავალს შეადგენდა.

თავისი მდგომარეობისა და ინტერესების კარნახით ამ გამეერთიანებელ ძალასთან იყო, მას ზურგს უმაგრებდა საზოგადოების დაბალი ფენები, წვრილი

ერი. თავდაპირველად იგი არ იყო დარაზმული, „უფალთა“ უღლის ქვეშ მყოფი გატეხილი იყო წელში და მნიშვნელოვანი გამოსვლებისათვის მოუშვადებელი. მიუხედავად ამისა, ბეჩაევი მდგომარეობის წინააღმდეგ სტიქიური ბრძოლა თავისას შერებოდა და ამ მასამ მაინც, როგორც ითქვა, არა ერთხელ შეაშფოთა წესრიგის დამცველნი. თუ იმთავითვე არც ამ მასას ჰქონდა გარკვეული მიზანი მოწინავე ძალას დაკავშირებოდა, დროთა ვითარებაში სწორედ მისი წიაღიდან გამოდიოდნენ ის „უგვარონი“, რომელნიც ერთმმართველობის დასაყრდენსა და „აღზევებულთა“ საწინააღმდეგო ძალას ჰქმნიდა. ეს უკვე საბოლოოდ გაერთიანებული საქართველოს ამბავია და ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ისტორიული პროცესის დამთავრებას წარმოადგენს, მაგრამ რამდენადაც შემდგომი ისტორიული საფეხური წინასაფეხურის ამხსნელი და გასააგებად წარმომდგენია, ამდენად წვრილი ერის როლსა და მნიშვნელობას მისი გამოსვლების ჩანასახში გარკვეული მნიშვნელობა მიეკუთვნება XI-XII სს. მიჯნაზე შექმნილი მდგომარეობის შექმნე.

დიდგვარიან აზნაურთა პოზიცია დასახელებულ ბრძოლაში იმთავითვე გარკვეული იყო — ისინი ისტორიის შეჩერებას ლაპობდნენ და, როგორც კი ერთმმართველობა გაჩნდა და გაერთიანებული საქართველოს მასშტაბით განმტკიცება სცადა, ისინი მყისვე დაირაზმენ მის წინააღმდეგ. დიდგვარიანებს სურდათ, რადაც უნდა დასჯდომოდათ, შეეჩერებინათ ერთმმართველობის დამკვიდრება გაერთიანებულ საქართველოში. დამახასიათებელი იყო ის, რომ ადგილობრივი დიდგვარიანი აზნაურები უმთავრესად გამაერთიანებელ ტენდენციას ებრძოდნენ. როცა, მაგალითად, დასავლეთიდან — აფხაზთა სამფლობელოდან — ერთმმართველობა X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე აღმოსავლეთ საქართველოსაკენ დაიძრა, ქართლის დიდგვარიანი აზნაურნი მას გადაელობენ წინ და თუმცა მარცხი განიცადეს, მაგრამ ერთმმართველობის, როგორც პროგრესიული მოვლენის, წინააღმდეგ ბრძოლა აშკარა იყო.

როგორც ითქვა, საქმეს ართულებდა გარეშე ძალების ჩარევა. მეზობლებს გაერთიანებული და, მაშასადამე, გაძლიერებული საქართველო არ აწყობდათ. არაბებს გარდა სხვებსაც საქართველოში დატრიალებული ვითარებისაკენ ეჭირა თვალი. დასავლეთთან ახლო მდებარე სამხრეთ ქართლის ნაწილები ბიზანტიის ყურადღებასაც იპყრობდა და, როცა საქართველოში გამაერთიანებელი ტენდენცია სამხრეთ ქართლის ნაწილებს შეეხო, ბიზანტიაც საქმეში ჩაერია, რამაც ერთი ხნით ამ ტენდენციის განხორციელება დააბრკოლა. ბიზანტიის ჩარევა საქართველოს გამაერთიანებელი მოძრაობისათვის ხელისშესაშლელად გამონაკლისს არ წარმოადგენდა. XI ს. ასეთი ცდები სხვა მიმართულებითაც წარმოებდა. მართალია, გამაერთიანებელი ტენდენციები ასეთმა ჩარევებმა ვერ შეაჩერა, მაგრამ იგი აბნელებდა შინაური ბრძოლის სოციალურ სურათს, რაც აძნელებს იდეოლოგიური ვითარების კვლევას.

მიუხედავად ამისა, ბრძოლა ერთმმართველობის ირგვლივ ფაქტად რჩება და წარმართაჟს XI საუკუნის შინაარსს. ბიზანტია XI ს. დასაწყისიდან სამხრეთ ქართლში შემოჭრილა (1001 წლიდან) საქართველოს ამ ნაწილისათვის ძალადობას დიდხანს აგრძელებდა. ორი ათეული წლის შემდეგ კვლავ დაიქცა ქარ-

თველთა სისხლი საქართველოს ამ განსაკუთრებით უბედური ნაწილებისათვის. იგივე გამეორდა 1028 წელს. ბიზანტიელთა მარტო ეს ძალადობა საქართველო-საგან სამხრეთ ქართლს წასაგლეჯად საკმარისია იმ სურათის ნათელსაყოფად, თუ როგორ ართულებდა უცხო ძალების ჩარევა საქართველოში წარმოებული სოციალური ბრძოლის სურათს. ბიზანტიას მობოლიზებული ჰყავდა განსაკუთრებით არისტოკრატიის წრის ხალხი, რომლებიც ქვეყანას ღალატობდნენ და პირადი ანგარებით მტრის მხარეზე იბრძოდნენ. იგივე სურათი განმეორდა 1032 წელს — როცა დემეტრემ სამშობლოს უღალატა, ბიზანტიელებს ანაკოფიის ციხე გადასცა, თვითონაც მტრის მხარეზე გადავიდა. არანაკლებ ნათელი იყო ბიზანტიელების მიერ ქართული ერთმმართველობის წინააღმდეგ ქართველი რენეგატების საშუალებით ბრძოლა, როგორსაც ადგილი ჰქონდა ძლიერი ფეოდალის გამოყენებისას.

დამახასიათებელი იყო XI საუკუნის სოციალური ბრძოლებისათვის საქართველოში, რომ აზნაურთა ბრძოლა მიმართული იყო იქითკენ, რათა არც ერთი მათგანისათვის არ მიეცათ საშუალება გაძლიერებისა და, მაშასადამე, ფეოდალური თვითნებობის ალაგმვისა და ერთმმართველობის შემოღებისათვის. ასე რომ, როცა, მაგალითად, ბიზანტიის დახმარებით ლაპარტი ალზევდა და ძლიერი გახდა, აზნაურებმა ეს არ მოითმინეს და იგი შეიპყრეს. ასე გართულდა სოციალური ურთიერთობა პირველობისათვის ბრძოლაში და აზნაური ხან სამეფო ძალაუფლებას ებრძოდნენ, ხან კი მის მოწინააღმდეგეებს.

ცხადია, ცალკე შემთხვევებში შეიძლებოდა სამეფო ძალაუფლებას მომხრენი ჰყოლებოდა დიდგვარიანთა შორისაც, მაგრამ არა მასობრივად; უკანასკნელი შემთხვევა სწორედ მით არის დამახასიათებელი, რომ სოციალური ურთიერთობანი ძალზე გაიხლართა შინაგანი და გარეგანი მომენტების აღრევის გამო. ასეთი მდგომარეობა კიდევ უფრო გართულდა, როდესაც წინა აზიის პლანზე გამოჩნდა ახალი, თითქმის ველური და საშიშარი ძალა, რომლის დატაკებისა და შემდგომი ძალადობის არედ იგივე სამხრეთ ქართლი იქცა.

XI საუკუნემ ვერ გადაწყვიტა საბოლოოდ ორ ზემოთ დასახელებულ ბანაკს შორის სოციალური ბრძოლის საკითხები. თურქებიც ჩაერივნენ ანუ, უფრო სწორად რომ ითქვას, თვით ერთმმართველობისათვის მებრძოლებმა ჩაირიეს ქართულ საქმეში. რამდენად აირია საქმე საქართველოში. იქედან ჩანს, რომ მდგომარეობა-შერყეულობა ქართულმა ერთმმართველობამ სამხრეთ ქართლის მოძალადე მოკავშირედ გაიხადა. სამხრეთ ქართლი ერთხელ კიდევ განიბანა ქართველი ერის სისხლში, მაგრამ არც კახეთის მისადგომებს დადგომია უკეთესი დღე მოკავშირე თურქებისაგან. ქუუ-მოკლე პოლიტიკამ თავისი ნაყოფი გამოიღო. XI ს. საქართველოში წარმოებული სოციალური ბრძოლის სურათი არ იქნებოდა სრული, თუ ასე თუ ისე არ იქნა გათვალისწინებული სასულიერო არისტოკრატიის მონაწილეობა ამ ბრძოლაში.

ეკლესიაში სახელმძღვანელო თანამდებობებზე დიდგვარიანთა წარმომადგენელნი იყვნენ მოკალათებულნი. ასე შეიქმნა, ფეოდალიზმის პირობებში, საქართველოშიაც საეკლესიო არისტოკრატია, რომელიც საეროზე არა ნაკლებ იბრძოდა თავისი განდიდებისათვის. ამ ნიადაგზე იგი უპირისპირდებოდა ერთ-

მმართველობისათვის ბრძოლას. ცალკეული შემთხვევები ერთმმართველობას მხარეზე გამოავლინა, ცხადია, აქაც იყო (მაგ., საბა მტბევიარის თავგამოდება ბიზანტიის წინააღმდეგ თავდაცვითი ბრძოლის დროს). როგორც წესი კი, ეკლესიის დიდებულნი და, საზოგადოდ, მთელი საეკლესიო წარჩინებულნი ერთ მებრძოლ ბანაკს წარმოადგენდნენ ერთმმართველობის წინააღმდეგ არა მარტო XI ს. ეკლესიის დემოკრატიზაცია ასევე აუცილებელი შეიქნა საქართველოს სახელმწიფოებრივი გაერთიანებისათვის, როგორც საზოგადოდ სახელმწიფო თანამდებობათა დემოკრატიზაცია.

XI საუკუნის მანძილზე ეს უდრიდა როგორც ეკლესიაში, ისე საერო თანამდებობაზე შთამომავლობის პრინციპის შერყევას და მას ნაცვლად ვარჯისობის პრინციპის წამოყენებას. უკანასკნელი გზას უხსნიდა იქაც და აქაც „უგვარო“ ხალხს. გიორგი ათონელის სოციალ-რეფორმატორული მოღვაწეობა ეკლესიის სფეროში ამ ნიადაგზე გაიშალა და მისი მოღვაწეობის მნიშვნელობა ასეთი საქმიანობის იდეოლოგიურ მომზადებაში მდგომარეობდა. რა თქმა უნდა, ამით საკითხი არ ამოწურულა, XII საუკუნეშიც გადავიდა და ჯერ კიდევ რუისურბნისის კრების მოსაგვარებელ საგნად იქცა (1103 წ.). მაგრამ არც საერო სფეროში დამთავრდა დასახელებული ორი ბანაკის ბრძოლა და ისიც, როგორც ითქვამს, XII საუკუნეს გადაეცა.

მიუხედავად ამისა, ის ეტაპი საზოგადოებრივი ბრძოლებისა, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ X-XI საუკუნეებში, თავის ფარგლებში დამთავრებულად უნდა ჩაითვალოს და სწორედ ამდენად იგი ეტაპია შემდგომი მოძრაობისათვის, რომელმაც XII საუკუნეში დაავიკრგინა აღორძინება საქართველოში.

თანდათანობითი განვითარების ნიადაგზე საქართველოში კვლავ დადგა პირობები სააზროვნო კულტურის აღორძინებისა. თავის პროგრესიულ ფორმებში სააზროვნო მოვლენები თავისებურად გამოხატავდნენ და ამართლებდნენ ერთმმართველობას, როგორც პროგრესიულ იდეას. ამ იდეის ვითარებამდგომარეობა იმის ქადაგებაშია, თუ ერთი საწყისი როგორ უდგას სათავეში და იმორჩილებს მის ქვემოთ საფეხურებრივად განლაგებულ ძალებს, რომელთა ყოველგვარი ღირსება მისგან, იმ ერთისაგან მომდინარეობს. „ერთის“ იდეა, როგორც საწყისისა, ამ ახალ პირობებში უფრო დემოკრატიზირებულია. მან დაპყარვა ძველი ხასიათი, როცა იგი ბიზანტიის კეისართა შარავანდედით სხივოსნობდა. ქართულს თვისებაში ერთმმართველობის ფილოსოფიური იდეა ანგარიშს უწევდა იმ დემოკრატიულ ტენდენციებს, რაცია თან ახლდა საქართველოში ერთმმართველობის დადგინების პროცესს. მოძრაობა, რომელმაც ეკლესიაშიც და საერო ასპარეზზედაც „უგვარონი“ წინ წამოსწია და არათუ გვერდში ამოუყენა დიდებულთ „ნაბიჭვარნი“, არამედ ზოგ შემთხვევაში უფრო მაღლაც დააყენა და ერთმმართველობის დასაყრდენად აღიარა, ვერ შეეგუებოდა „ერთის“, როგორც „საწყისის“, ძველ, ბიზანტიურ გაგებას და მას ქართული გაგება დაედო საფუძვლად.

ამიტომაც, X-XI საუკუნეთა ფილოსოფიური იდეოლოგია უნდა გაგებულ იქნეს XII საუკუნის ფილოსოფიური იდეით, სადაც „ერთი“ თანაბრად ეფი-

ნების საფუძვლებად გაშლილი სიმრავლესა ზედა (პეტრიწი), ხოლო პოეტური თქმით „ვარდთა და ნეხვთაც“... „სწორად მოეფინების“.

მთავარი აზრი X-XI საუკუნეთა განვითარებისა საქართველოში „ერთის“ დემოკრატიზაციაშია, მის დაშორებაში ბიზანტიური აღზევებულობიდან. ცხადაა, სოციალურადაც და იდეოლოგიურადაც ამ მოძრაობამ სხვადასხვა საფუძვრი გაიარა, მაგრამ მთავარი აქაც განვითარების ტენდენციაშია.

2. იდეოლოგიური ბრძოლა X-XI საუკუნეებში

უკვე გავეცანით მოკლედ X-XI სს. სოციალ-პოლიტიკურ ბრძოლას საქართველოში და მრეწანეთ ამ პროცესის იდეოლოგიური მხარის ძირითადი ტენდენცია. განვიხილოთ ახლა ამავე პერიოდის იდეოლოგიური ბრძოლის მთავარი ეტაპები.

ერთსა და იმავე იდეურ ფორმებში სხვადასხვა კონკრეტულ-ისტორიულ პირობებში სხვადასხვა შინაარსი იღება. ეს არის განვითარების ისტორიულ პროცესს ერთი მთლიანი მოძრაობის სახით რომ წარმოგვიდგენს. ამ პროცესში თითოეული მოვლენისათვის თავისი საკუთარი ადგილის მონახვა მისი გაგებაცაა და დასაბუთებაც.

შეიძლებოდა სოციალური ბრძოლის პროცესი XII ს-მდე გავვეთვალისწინებია და ქართული ფილოსოფიური აზროვნებაც ამავე პერიოდს გასწვრივ შეგვესწავლა, მაგრამ თვითონ ჩვენ მიერ მოხაზული საზოგადოებრივი ბრძოლა X-XII სს. საქართველოში სამზადისია, გარდამავალი ეტაპია XII საუკუნისათვის და საკითხს — ამ პირობებში თუ როგორ მუშავდებოდა ფილოსოფიური აზროვნება სწორედ გარდამავალი ხასიათისა — დამოუკიდებელი შეცნეირულ ინტერესი და ღირებულება გააჩნია:

როგორც აღნაშნული იყო, თეოლოგიის წარმომადგენლებმა შეიგნეს, რომ ბრძოლის პროცესში რაღაც მეტი იყო საჭირო ბატონობისათვის, ვიდრე ეს X-XI საუკუნეებამდე ხდებოდა. „ევესტრატისის წამებაში“ ბევრი რამ იყო საგულისხმო და მათ შორის დარწმუნების მნიშვნელობის წამოწევა, მაგრამ ეს ცარიელი პრინციპი იყო და მეტი არაფერი. მას კონკრეტული შინაარსით უნდოდა შეესება. უფრო გარკვეულად რომ ითქვას, საჭირო იყო ფილოსოფიის გამოყენება თეოლოგიური მიზნებისათვის.

საკითხის ასეთი დაყენება, საზოგადოდ, ახასიათებდა ქრისტოლოგიის საერთო ფრონტს, მაგრამ თავის განხორციელებაში ეს პროცესი ორგვარად იშლებოდა. გარდამავალ პერიოდს თავისი ნიშნები აქვს, რომლებიც ხშირად გამოავლენენ ნააზრების ისეთ გადახლართულობას, სადაც საერთო და იგივეობის გამომხატველი ძალაში რჩება, მაგრამ მთავარია განსხვავება, რომელიც ყოველთვის ერთნაირს ძალით არ შეიმჩნევა. ქართული თეოლოგია რწმენის განსამტკიცებლად დარწმუნებას მიმართავს და ამით იგი არ განსხვავდება პროგრესიული ბანაკის თეოლოგიისაგან, მაგრამ კვლევა-ძიებას არ შეიძლება გამოეპაროს, რომ განსხვავება რეაქციონულსა და პროგრესიულ ბანაკს შორის

იმ განსხვავებაშია, სადაც ისმებოდა და წყდებოდა საკითხი ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობისათვის.

რეაქციონული ბანაკისათვის „გარეშე“ ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო გამოყენებული რწმენის დარწმუნებით გასამაგრებლად, მაგრამ ეს მხოლოდ საშუალების, მხოლოდ მსახურის როლის შემსრულებელი უნდა ყოფილიყო თეოლოგიის მიმართ. ეს მომსახურება წარმართული ფილოსოფიის დებულებათა „უდგომობის“ შინაგანი სინსუტის აღმოჩენით, შინაგანი შეუთანხმებლობათა და ნგრევით უნდა ნათელი გამხდარიყო. ეს იყო შესწავლა დაძლევისათვის, შესწავლა „ჯიჯიკუალთა განგდებისათვის“, რასაც ქართული ფილოსოფიური აზროვნება კარგა ხანია ეწეოდა და რომლის ნიმუში გრიგოლ ხანძთელის სახით ასე ნათლად დაგვიხსურათა გიორგი მერჩულემ.

ეს იყო, ასე ვთქვათ, გზა დიალექტიკური, განსხვავებული დიალექტიკის გზისაგან. პირველის ნიმუში ქართულ (ან გადმოქართულებულ) ძეგლთა შორის გავარკვეით თხზულების „ეესტრატოსის მარტკლობის“ სახით. იგი პლატონსა და პლატონისტურ ფილოსოფიას შეეხო, მის დებულებათა შეუსაბამობით ლამობდა ქრისტოლოგიის დებულებათა განმტკიცებას. ქრისტოლოგიის წარმომადგენელს თავი მით მოაქვს, რომ მან ზედმიწევნით იცის „გარეშე“ ფილოსოფია, პაგრამ ამ ცოდნის ერთი მხარე. ისაა, რომ რაც უფრო დიდია იგი, მით უფრო ნათელია მისი უდგომობა. ცოდნა უარყოფისათვის, ჩაღრმავება განშორებისათვის, მიღება განგდებისათვის — ასეთია ამ გზის დიალექტიკურობა.

ქართულმა აზროვნებამ კარგად შეითვისა ეს გზა. მისი ისტორიულ-თეორიული თვითშეგნება ახასიათებდა სამხრეთ ქართლის მოაზროვნეებს და მისი თეორიული გაშუქება გ. მერჩულემ დაგვიტოვა. „ეესტრატოსის მარტკილობა“ ასეთი გზის ილუსტრაცია იყო.

მაგრამ დიალექტიკურ გზას მანც ესაჭიროებოდა საზომის გარკვევა, რომლის მიხედვით წყდებოდა საკითხი „გარეშე“ ფილოსოფიის დებულებათა უდგომობისა. რით იყო გამართლებული, რას ემყარებოდა გრიგოლ ხანძთელის მიერ „ჯიჯიკუალის განგდება“? რწმენა, როგორც გარეშე ფილოსოფიის „უდგომობის“ გადამწყვეტი ინსტანცია, ახალ სააზროვნო სიტუაციაში აღარ გამოდგებოდა.

ბრძოლა გასცდა სამონასტრო კედლებს: რასაც მონასტრის ზღუდეთა შინა ძალა გააჩნდა, რასაც იქ უყოყმანოდ იღებდნენ და არ ედავებოდნენ, აღარ გამოდგა მონასტრის კედლის გარეშე: რწმენის იძულება დარწმუნების აუცილებლობას ვერ უსწორდებოდა; და მოწინააღმდეგე, რომელიც ავტორიტეტს პირობით მოვლენად ჩათვლიდა, მოითხოვდა ახალ რასმე: ცოდნისა და ქვეშაობის უფლებების ყველასათვის ნათელს და მისაღებ „ცოდნის წყაროს“.

ფილოსოფიის ისტორიაში დიდი როლი ითამაშა მოაზროვნემ, რომელმაც ამ წამოქრილი საჭიროების გაგება მოახერხა და მისი დაკმაყოფილება სცადა. ეს იყო IX საუკუნის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მწერალი აღმოსავლეთში — ქალაქ დამასკოდან — იოანე დამასკელი, ავტორი ცნობილი წიგნისა „ცოდნის წყარო“ და მრავალი სხვისა.

იოანე დამასკელის წიგნი „წყარო ცოდნისა“ შეიცავდა ორ ძირითად ნაწილს: ლოგიკურ-საფილოსოფიოს და საღმრთისმეტყველოს. ეპოქალური მნშვნელობა ჰქონდა ეგრეთ წოდებულ „ფილოსოფიურ თავებს“. მთავარი აქ იყო არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა გადამუშავება სპეციალური ხასიათის დასაბუთებისათვის, რომელიც ფაქტიურად მანამდეც იყო ხოლმე გამოყენებული თეოლოგიური დისკუსიების დროს და რის სისტემატურ, სააკოლო დალაგება შეიქნა საჭირო ფართო ხმარებისათვის. ეს იყო ის, რასაც ქართულ ფილოსოფიაში „სიტყვისგებაჲ“ ეწოდა. ი. დამასკელის ლოგიკა, ცხადია, ენათესავებოდა პორფირეს სწავლას „ხუთთა ხმათათვის“, ბოეთიუსის მიერ დასავლეთისათვის შეშუშავებულ სპეციალურ კომპენდიუმს, არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა თავმოყრილად გარდაქმნას და სხვ. მაგრამ დამასკელის ლოგიკას უფრო სპეციალური მიზანდასახულება ჰქონდა: ლოგიკის გამოყენება გადამუშავებული სახით, თეოლოგიის მიზნებისათვის.

თანამედროვეობამ და ახლო მომდევნო ხანამაც კარგად გაიგეს და შეაფასეს დამასკელის წიგნის მნიშვნელობა. საქართველოში იგი XI საუკუნეში ითარგმნა — ამ საუკუნეში სახელგანთქმულ მწიგნობარ-მოაზროვნის ექვთიმე იბერიისა და ეფრემ მცირეს მიერ. დასავლეთ ევროპაში დამასკელის წიგნი გაჩნდა — ერთი საუკუნით გვიან საქართველოსთან შედარებით — და საფუძვლად დაედო დასავლური სქოლასტიკის მაღალ საფეხურზე აყვანას, როგორც დამახასიათებელი დასავლეთის (და აგრეთვე აღმოსავლეთის) სქოლასტიკისა. ი. დამასკელის წიგნში მოყვანილი მეტაფორა — თეოლოგიისა, ვითარცა დედოფლის, და ფილოსოფიის, ვითარცა მსახურის, შესახებ — დასავლეთის სქოლასტიკამ პირწმინდად მიიღო შეითვისა და ეს ცნობილ დებულებაში გამოხატა: ფილოსოფია არის თეოლოგიის მსახური.²

ეს დებულება მრავლის მთქმელი იყო: ის ნიშნავდა, რომ ფილოსოფიას, როგორც ასეთს, თავისთავადი ღირებულება არ მიეწერებოდა. იგი ისწავლებოდა იმდენად, რამდენადაც თეოლოგიის საკითხების გადაჭრას ემსახურებოდა. ამ ფრაზის იქეთ, უდავოდ, იფარებოდა აზრი, რომ ფილოსოფია მაინც ყოფილა გზა თეოლოგიის საკითხების სარკვევად.

ასე ესმოდათ ქართველებსაც. ქართული აზროვნების ისტორიულმა სიტუაციამ ნათლად გვიჩვენა, რომ იგი — ეს აზროვნება — მზად იყო დამასკელის იდეებისათვის. ტყუილად ხომ არ იყო, რომ დაახლოებით ერთი საუკუნის განმავლობაში ი. დამასკელის თხზულება ქართულ ენაზე სამჯერ ითარგმნა. ეს მთარგმნელები იყვნენ უმნიშვნელოვანესნი მწიგნობარნი XI-XII საუკუნეთა საქართველოში: ექვთიმე იბერი, ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი.³

აქ საქმე იდეთა გამომდინარეობაში ანუ ფილოსოფიაში კი არ იყო, არამედ სოციალ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ბრძოლების პირობებში. თუ გვაკლია სრული მონაცემები იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა შესასწავლად XI-XII საუკუნეებში, მარტო ის ფაქტი, რომ ერთი და იმავე ეპოქისათვის დამახასიათებელი ძეგლი სამი სხვადასხვა „მთარგმანებით“ არის გადმოქართულებული, იძლევა იმის საშუალებას, რომ მიახლოებით მაინც მიეწვდეთ სა-

ქართველში ამ დროის იდეოლოგიურ ბრძოლას, რომელიც მაინც გამოკლინდა ასე თუ ისე მისთვის მისაწვდომ ფორმაში. ეს ძეგლი და მისი სამაგზის თარგმანი ადასტურებს აგრეთვე ზემოთ დასახელებულ ფაქტს, რომ XI საუკუნეში შემზადებული დავა XII ს. გადავიდა. განსხვავება აქ იმაში იყო, რომ დოგმატური აზროვნება XI საუკუნისა XII-ში უკვე დამარცხებულად გრძნობს თავს, რადგან ერთმმართველობამ უკვე XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე გამოარჯვა და XII საუკუნე პროგრესიულ აზროვნებას დარჩა, როგორც ერთმმართველობის გამარჯვების იდეოლოგიური გამოხატულება.

ფეოდალური მონარქია საქართველოში ბიზანტიის აბსოლუტიზმის ანარეკლი არ იყო და „ერთის“, როგორც მთავარის, ფილოსოფია ასახავდა ქართული ერთმმართველობის კავშირს დემოკრატიული ელემენტების მიმართ (უგვართა) და, ამდენად, მის ფილოსოფიურ უკუფენაშიც იგივე დემოკრატიზაციის ელემენტები შეიქრნენ. მაგრამ, როგორც ითქვა, X-XI საუკუნეებს თვით თეოლოგიურ აზროვნებაში დანაწილების, დიფერენცირებისა და ერთიმეორის წინააღმდეგ ბრძოლის ხასიათი აქვს, ხოლო XI-XII სს. მიჯნიდან ეს ძალები უკვე გამოკვეთილია და გარკვეული, მათი წინააღმდეგობა უფრო მაღალ და, ამიტომაც, სხვა გარემოში ხდება.

ამრიგად, ჩვენ მიერ აღებული ნაკვეთის დასახასიათებლად საკმარისი იქნება ავიღოთ სამი მწიგნობარი-მოაზროვნე — ექვთიმე იბერი, გიორგი მთაწმიდელი ანუ ათონელი და ეფრემ მცირე. მათი მოღვაწეობა მომეტებულად X-XI საუკ. ეკუთვნის, რომლის დიდი ნაწილი საქართველოს ფარგლებს გარეშე წარმოებდა მაშინდელი წესის მიხედვით, როცა სხვადასხვა ქვეყნის მწიგნობარნი თავს იყრიდნენ საერთაშორისოდ ცნობილ კულტურულ ცენტრებში. ამ გარემოებას თავისი ისტორია აქვს საერთოდ და ამ ისტორიაში საქართველოც ურევია. სხვა მაგალითებიდან, რომელიც ცნობილია ევროპაში, შეგვიძლია დავასახელოთ კალაბრია, სადაც თავს იყრიდნენ სხვადასხვა ერის მწიგნობარნი და რომელიც მომავალი იტალიის რენესანსის დასაყრდენი გახდა მწიგნობრულის თვალსაზრისით.

ექვთიმე იბერი მრავალმხრივი მწიგნობარი იყო X-XI საუკ. საქართველოში. აზროვნების ისტორიასთან მას კავშირი აქვს მომეტებულად როგორც „სიბრძნე ბალავარის“-ის ქართულიდან ბერძნულ ენაზე გადამკეთებელს და როგორც ი. დამასკელის ფილოსოფიურ თხზულებათა ქართულად მთარგმნელს. ინტერესი მწერლობის წმინდა საეკლესიო დარგში არ უშლის ხელს ექვთიმეს, რომ იგი ქართული ფილოსოფიის თვალსაზრისითაც იქნეს შესწავლილი. ასეთი იყო ვითარება იმ დროსაც და კარგახანს შემდეგაც. თვით იოანე დამასკელი — ავტორი ფილოსოფიური მნიშვნელობის წიგნისა „წყარო ცოდნისა“-სი — იმავე დროს, სხვას რომ თავი დავანებოთ, წმინდა საეკლესიო და სამწერლო წიგნების ავტორი იყო. ამისი კიდევ უფრო მეტი მაგალითებია მსოფლიო მწერლობასა და პოეზიაში, მაგრამ ი. დამასკელიც საკმარისია ჩვენთვის ამ შემთხვევაში.

ი. დამასკელისათვის შედარება იმითაცაა გამართლებული, რომ ექვთიმე იბერმა თავისი შრომის — „სიბრძნე ბალავარისის“ ქართულიდან ბერძნულად

გადაკეთების დროს იოანე დამასკელის მრავალი წიგნითა და ფრაგმენტით ისარგებლა.

ქართული „სიბრძნე ბალავარისის“ ქართული ენისაგან ბერძნულ ენაზე გადაკეთების ამბავს „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომის ბოლო თავებში დავუბრუნდებით. მას ჩვენ ცალკე გავარჩევთ ექვთიმე იბერის როგორც ფილოსოფიისა და მეთოდოლოგიის ნათელსაყოფად, ისე „ბალავარიანის“ ბერძნული მეტაფრასის საკითხის თანამედროვე მეცნიერებაში გარკვევისათვის.

ექვთიმე იბერის ერთ დიდ ფილოსოფიურ საქმედ მინც უნდა მიჩნეულ იქნეს იოანე დამასკელის ნაწარმოებთა კომპენდიუმი და, აგრეთვე, თარგმანება ი. დამასკელის თხზულებისა: „წყარო ცოდნისა“.⁴

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „თარგმანება“ მაშინდელის გაგებით ნიშნავდა არა თარგმნას დღევანდელის მნიშვნელობით, არამედ ინტერპრეტირებულს, ე. ი. გადმომღების მიზნის შესაფერისად ტექსტის გაგება-კომენტარს. ამდენად, ეს „თარგმანება“ თავისი მნიშვნელობით ფაქტურად კომენტარი იყო, გარკვეული თვალსაზრისით წარმოებული. ამ მნიშვნელობით იხმარებოდა სიტყვა თარგმანება დღესანს.⁵

ქართული აზროვნების ისტორიისათვის ამ გარემოების გათვალისწინებას დიდი მნიშვნელობა აქვს. მრავალი ფილოსოფიური ძეგლი საქართველოში შემონახულა როგორც „თარგმანება“ და, თუ ეს ტერმინი სათანადოდ არ გავიგეთ, ე. ი. თუ მას მისი ისტორიული მნიშვნელობა არ შევეუბნარჩუნეთ, ადვილია საქმეზე სწორი წარმოდგენის ვერ შედგენა. თუკი „თარგმანება“ კომენტარ-ინტერპრეტაციას უდრის, მაშინ შემონახული „ძეგლები“ მოწმობენ არა მარტო სხვათა აზრის პასიურ გადმოღებას, არამედ თვით ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შემოქმედებით ამუშავებასაც. საშუალო საუკუნეებში ეს მოვლენა, ჩანს, გავრცელებული ყოფილა.*

ექვთიმე იბერს კარგად ესმოდა თანამედროვე თეოლოგიის ვითარება. როგორც დამცველობითი მწიგნობარი და ქართული მაღალი სქოლასტიკის წარმომადგენელი, იგი შესანიშნავად მიხვდა საქართველოში შექმნილი მდგომარეობის მიხედვით, რომ ერთი საქმეა აგიოგრაფია და სულთ მარგებელი საქმეები, რასაც ის გულმოდგინედ ემსახურებოდა, როგორც რეაქციონურ-კონსერვატიული ბანაკის იდეოლოგი, ხოლო მეორე საქმეა ისეთი სიტყვისგება, რომელშიაც „სადმართო პარალელები“ მარტო აღარ სჭრის. რწმენა და ავტორიტეტი სწამდა უაღრესად განათლებულ საეკლესიო მწიგნობარს, მაგრამ მისი მოღვაწეობა იმის მომასწავებელია, რომ ყოველივე ეს ოდნავადაც არ იყო საკმაო გამწვავებული ბრძოლების პირობებში, რომლებშიც V-VI საუკუნე საქართველოს თითქმის ყოველი საზოგადოებრივი ჯგუფი მონაწილეობდა.

ექვთიმე იბერი ი. დამასკელის წიგნს ისევე თარგმნიდა-განმარტავდა, როგორც იგი მოეპყრა „სიბრძნეს ბალავარისას“. ამ ძეგლს თავდაპირველ სახეს

* ყოველ შემთხვევაში თარგმანი-კომენტარიის ან თარგმანი-ინტერპრეტაციის ამბავს ვხვდებით დასავლეთის საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში. მაგ., ასე იქცეოდა თომა აკინენელი იმავე ი. დამასკელის დასახელებული თხზულებიდან ზოგი ადგილის „თარგმანების“ დროს

კარგად ეიცნობთ. იგი ექვთიმემდე, ცხადია, შემონახული იყო ქართულ მწერლობაში. როდესაც ბიზანტიაში ფილოსოფიური და საზოგადოდ იდეოლოგიური აღორძინების ერთგვარი ნიშნები დაიწყო, ქართველთა ათონის სავანეში მოღვაწე ექვთიმემ საკიროდ დანახა ქართული საფილოსოფიო ძეგლი, თავისებურად გამოალი და შედგენილი, ბერძნულა მკითხველი წრეებისათვის გაეზიარებინა. ძნელი საჩვევია დღეს — რამ აიძულა ექვთიმე იბერი ეს გადაწყვეტილება მიეღო: იყო აქ გადაწყვეტი ბიზანტიურ ფილოსოფიურ-იდეოლოგიურ საქმიანობაში მონაწილეობის სურვილი, თუ სამშობლო-ქართული კულტურის პროპაგანდა. შესაძლებელია, რომ ორივე ეს მოტივი ამოძრავებდა მას ერთსა და იმავე დროს.⁶

ფაქტი ისაა, რომ ექვთიმე იბერმა ბიზანტიაში ანტიკური, აზროვნებისადმი ინტერესის გამახვილებასა ქართულიდან ბერძნულ ენაზე გადათარგმნა მრავალგვარი და მრავალფერი ცვლილება-დამატებით ეს აღრინდელი—ოთხასი წლის წინათ შექმნილი — ქართული ძეგლი. ამ ძეგლმა მოულოდნელი გავრცელება ჰპოვა მოგვიანო საშუალო საუკუნეებში: იგი მალე (1028 წ.) გადათარგმნილ იქნა ლათინურ ენაზე ძეგლის ქართული წარმოშობის აღნიშვნით და შემდეგ ყველა მთავარ ევროპულ ენაზე. ამ საკითხებზე ქვემოთ უფრო დაწვრილებით იქნება ლაპარაკი — საგანგებო თავებში.

ძეგლის არსებით შინაარსს ზემოთ სათანადო ადგილზე გავეცანით. ახლა მნიშვნელოვანია ფაქტი მის ტექსტში ზოგიერთი ცვლილების შეტანისა და, რაც მთავარია, ამ ცვლილების როგორც ტექსტუალური, ისე მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური ხასიათი. რაც შეეხება სწორედ ამ მეთოდოლოგიურ მხარეს, ხელთა გვაქვს საინტერესო დახასიათება იმავე კულტურული პერიოდის მოღვაწისა — ეფრემ მცირესი, სახელდობრ, რომ ექვთიმე იბერს „ხელმწიფებოდა შემოკლება და განვრცობაჲ“.⁷

ეს მომენტი მითაა საგულისხმო, რომ, გარდა „თარგმანის“ ხასიათის ერთ-ერთი აღრინდელი დამოწმებისა, გვაძლევს გასაღებს ექვთიმეს მეთოდისა, საერთოდ, და, მაშასადამე, ი. დამასკელის წიგნის გადმოღების დროსაც.

ამ მეთოდის კონკრეტულ გამოხატულებას საქმაო საბუთი მოეძებნა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული და ბერძნული ვარიანტის შედარებისას, რაც შესრულებულ იქნა ჩვენ მიერ ზემოთ სათანადო თავში.⁸ ჩვენთვის აქ მნიშვნელოვანია არა ყველა განსხვავება, არამედ უფრო ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობისა. ჩვენის დაკვირვებით ეს განსხვავება უნდა ეხებოდეს როგორც პატრისტიკისა და საეკლესიო მწერლობიდან ამოღებულ ადგილებს, აგრეთვე ფილოსოფიური ნაწილის განვრცობას, რის საუკეთესო სანიმუშო ადგილს წარმოადგენს რომანის ტექსტი იმ ადგილებში, რომელიც II საუკუნის ფილოსოფოს არისტიდეს უკავშირდება. არისტიდეს „აპოლოგია“, როგორც

* ასეთი შედარება დიდი ხანია იყო საკირო. მაგრამ ამისთვის საკირო მონაცემი არ ჰქონდა ბევრს (გარდა ნ. მარისა და პ. პეტერსისა). ამან გვაიძულა ჩვენ გავვეკეთებინა „ბალავარიანის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტის შედარება. იგი გამოვიყენეთ რამდენიმეჯერ და ზემოთაღ.

ალინიზნა, მოცემულია „ბალავარიანის“ როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ევრისიაში.

უნდა ითქვას, რომ არისტიდეს განსხვავებობდა იმ ფილოსოფოსთაგან, რომელთაც ასეთი თუ ისეთი გავლენა მოახდინეს „ბალავარის“ ავტორზე. რატომ ანტიერესებს ექვთიმე იბერს უფრო არისტიდეს იდეები, გასაგები განდება, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ „ერთის“ ფილოსოფია უფრო ხელსაყრელი იყო ერთმმართველობის დამცველთათვის, ექვთიმე იბერი კი ეკლესიისა და თეოლოგიის დამცველი ჯგუფის იდეოლოგი იყო. არისტიდესეული აპოლოგეტიკური სულით პყრობილი ექვთიმე იბერი „ბალავარის“ თავდაპირველი მოთხოვნის ბუდისტურ ფენას თავისებურად გადააკეთებს. ამავე დროს ექვთიმე აძლიერებს ამ ადგილებს, რომლებიც ნემესიოს ემესელის გავლენით ჰქონდა შთაგონებული აოანე საბაწმიდელს.

ასეთივე იყო ექვთიმეს მიდგომა ი. დამასკელის წიგნის თარგმანებისათვისაც. ეფრემ მცირეს ძალიან სურს შეანელოს ბრძოლის ხასიათი, რომლის იდეოლოგიებაც, ერთის მხრივ, ექვთიმე გამოდიოდა, ხოლო, მეორეს მხრივ, თვითონ იყო. ეფრემს სურს ასეთი შთაბეჭდილება შექმნას, თითქოს განსხვავება მასსა და ექვთიმე იბერს შორის ი. დამასკელის გადმოღების მანერაში იყოს და მეტი არაფერი. ეფრემ მცირეს სიფრთხილეს, რომელიც დიპლომატიკას საზღვრავს, ბევრის მოქმედია. მას სურს ექვთიმეს ღირსებად მოგვაჩვენოს ის, რასაც თვითონ ძირეულად ებრძვის და რასაც თვითონ ეფრემიც ვითომ დამსახურებდა სთვლის.

რა თქმა უნდა, თარგმანების მაშინდებურად გაგების წინააღმდეგ თვითონ ეფრემსაც არაფერი ჰქონდა. იგი თვითონაც ხომ ხანდახან ასევე ექცეოდა ე. წ. არეოპაგისტულ ტექსტს და ცალკე შენიშვნებს (სქოლიოებში — აშიაზე) თვით დედანშიაც სხამდა ხოლმე ცალკეულ სიტყვებს, რომლებიც დედნის აზრს გარკვეულს მიმართულებით სცვლიდნენ⁹.

მაშასადამე, აქ საქმე არ იყო „თარგმანების“ მეთოდის გამოყენებაში. თვით ეფრემ მცირე თუ ი. დამასკელის ტექსტს მისდევდა, ამას ის გამართლება კი არ ჰქონდა, რომ ვითომცდა ექვთიმემ ვერ შეძლო დამასკელის წიგნის ზუსტად გადმოთარგმნა. ეფრემმა ძალიან კარგად იცოდა, რომ ექვთიმე იბერს არათუ შეეძლო. გამართულად და ზუსტად გადმოეთარგმნა ბერძნული დედანი ქართულად, არამედ ისიც იცოდა, რომ ექვთიმე თვით ბერძნულ ენაზე მწერლობდა საამისო მაგალითი მას და მის თანამედროვეებს თქალწინ ჰქონდათ ქართულიდან ბერძნულად ექვთიმეს მიერ გადაკეთებული „სიბრძნე ბალავარის“ სახით.

მაშასადამე, ეფრემ მცირე ექვთიმე იბერს თარგმანს კი არ უწუნებს, „თარგმანების“ მაშინდელი მნიშვნელობით გამოყენებასაც კი არ უსაყვედურებს, არამედ მიუღებლად მიიჩნია ის დოგმატურ-რეაქციონური გაგება-განმარტება, რომელსაც ექვთიმე დამასკელის ტექსტს აძლევდა. ბრძოლა ეფრემისა თარგმანის საკითხი კი არ იყო, არამედ იდეოლოგიური, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოზიციის საკითხი.

სხვა აზრი ეფრემის მობოდიშებით განცხადებებს არ ჰქონდა და არც შეიძლებოდა ჰქონებოდა. ეფრემ მცირე პირადად ძალიან ცდილობდა დაეფარა წინააღმდეგობა, რომელიც მისსა და ექვთაშე იბერის პოზიციას შორის იყო. შეიძლება ეფრემის ეს გამოთქმები ყველა მას აოც ეკუთვნოდა და უფრო იმათი ნახელარია, ვისაც X-XI საუკუნეთა იდეოლოგიური ვითარება მშვიდობის სარბიელად უნდოდა წარმოდგინა შთამომავლობისათვის.

ბოლოს და ბოლოს ამ გამონათქვამთ არცა აქვთ გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ისტორია და, სხვათა შორის, ფილოსოფიის ისტორიაც ვერ ინსჯელებს იმის მიხედვით, თუ რა აზრისანი იყვნენ წარსულის მოღვაწენი თავის საქმეთა შესახებ. მთავარია — თვით საქმენი და მათი დამოკიდებულება ისტორიული ამოცანების მიმართ, რომელთა წინაშე ისინი იდგნენ.

ისტორიულმა განვითარებამ ორ ძირითად ბანაკად გაყოფილ ქართველ საზოგადოებას X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე ამოცანად დაუყენა: ან გამართლებულ უნდა იქნეს თეოლოგიის ისეთი მოძღვრება, რომელიც ერთმმართველობას ებრძვის სასულიერო და საერო არისტოკრატის ინტერესთა თვალსაზრისით — ასეთი იყო ობიექტურად რეაქციონური ბანაკი, ან უნდა გამართლდეს ერთმმართველობა, რომელსაც აგრეთვე ობიექტურად განვითარების ამ საფეხურზე მოითხოვს საქართველოს ეკონომიური და ეროვნულ-პოლიტიკური მოწვევალი: ეს იყო, როგორც ვიცით, პროგრესიული ბანაკი.

იმ საფეხურზე ისტორიული განვითარებისა საზოგადოდ არ უნდა ვიგულოთ, რომ თითოეულ ამ ბანაკს თავისი გამოკვეთილი იდეოლოგია გააჩნდა, რომლის ფილოსოფიური შინაარსი ძასების მანოძრავებელ, მორგანიზებელ აარადად იყო გადაქცეული. ასეთი მდგომარეობა, როგორც მას მეცნიერება გვასწავლის, მოგვიანო დროის სოციალურად განვითარებულ და კლასობრივად დახვეწულ პირობებში შეიქნა მხოლოდ შესაძლებელი. მიუხედავად ამისა, ისტორია და, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორია ვერ აიღებს ხელს იმ ტენდენციების შესწავლაზე აზროვნების ისტორიაში, სადაც ფილოსოფიურ-იდეოლოგიურ მიმართულებას ხშირად მხოლოდ ვიწრო ჯგუფი ანუ ხანდისხან ერთი ცალკეული მოაზროვნე გამოხატავს.

ერთის მიხედვით, ექვთიმე იბერსა და ეფრემ მცირეს შორის არც დიდი განსხვავებაა: ორივე „ერთის“ ფილოსოფიის ნიადაგზე დგანან. კიდევ მეტი — ორივესათვის ეს „ერთი“, არისსა და აზრის საწყისს რომ წარმოადგენს, ღმერთია. ექვთიმეს არაფერი ექნებოდა ეფრემ მცირეს დებულების წინააღმდეგ, რომ გარეშე ფილოსოფია საშუალებაა, რომლითაც სარწმუნოების წარმომადგენელნი მათივე ისრით განგმირავენ მოწინააღმდეგეთ ეკლესიისათ. * ეს ფრად მაჩვენებელი იყო. კიდევ მეტი — ეს იყო დროის პროგრამა და ექვთიმე იბერმა ამავე მიზნით თარგმნა პირველად ი. დამასკელის დასახელებული შრომა.

ყველას კარგად ესმოდა, რომ დროის მოთხოვნა სწორედ ამ დებულების

* ეფრემ მცირეს ეს აზრი მის მიერ დაწერილ ი. დამასკელის ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაში იკითხება ასე: რათა ამით მიერ წინააღმდეგობდინ შეიღონ ეკლესიისანი გარეშეთა მთ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განგვრემდნენ მათ, ქრონიკები, I, 216.

წამოყენებაში იყო, „გარეშე“ ანუ ანტიკური, საერო (სხვა არ არსებობდა) ფილოსოფია იმიტომ იყო საჭირო, რომ აგი („გარეშე“ ფილოსოფია), როგორც წარმართული, მისივე იარაღით იქნეს დამარცხებულიო. ეს საერთო იყო ყველასათვის, ვინც მაშინდელს პირობებში სიბრძნისმეტყველობდა. მხოლოდ საგულისხმო იყო მეორე: თეოლოგიამ გაიგო, რომ მართო ღმერთზე მითითებამ, როგორც ქვეშაობების წყარომ, მოჭამა ისტორია. საჭირო იყო მსჯელობის არისტოტელესებურად აგება. მითითება კი აღარ, არამედ გამომდინარეობა და ლოგიკური აუცილებლობა შეიქნა საჭირო. ეს იყო „გარეშე“ ფილოსოფიის ისარი, იარაღი და მის გამოყენებაში დაოსტატება შეიქნა საჭირო, რათა ამ ისრით თვითონ მისივე პატრონი, „გარეშე“ ფილოსოფია განიგმიროს. ამ იარაღით, როგორც ეს კარგად იცოდნენ იმდროინდელმა ქართველმა მწიგნობარ-მოაზროვნეებმა და რასაც კარგად იტყვის მომდევნო დროში ქართველი ფილოსოფოსი პეტრიწი, „ურღვევდნენ პერიპატოელნი“, ე. ი. არისტოტელეს მოწაფენი, პლატონის მიმდევრებს და სხვ.¹⁰

ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ XI საუკუნეში უკვე კარგად იცის როგორც ექვთიმე იბერიის, ისე, განსაკუთრებით, ეფრემ მცირეს სახით, რომ დადგა დრო, როცა ქრისტოლოგიამ უნდა აიღოს იგავე, არისტოტელეს მიერ შემუშავებული, იარაღი („პერიპატოელთა“) და „ურღვიოს“ თვით „გარეშე“ ფილოსოფიას.

ამ ისტორიულ მომენტს მიხვდა ი. დამასკელი და ამით მისცა მან ტონი აღმოსავლეთიდან დასავლეთის ქრისტოლოგიას. ამას ჩაავლეს ხელი საქართველოს მოაზროვნეებმა, ხოლო შემდეგ — დასავლეთმა. თავისთავად იმ საფეხურზე, წინანდელ დოგმატიკასთან შედარებით, ეს წინსვლა იყო და ამაში იყო ი. დამასკელის განუუქმებელი მნიშვნელობა. ქართველი მოაზროვნენი X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე ამას მაშინვე მიხვდნენ: იმავე საუკუნეთა გაშლილმა სოციალურმა ბრძოლებმა მათ ეს უკარანახა. მაგრამ განვითარება ქართული საზოგადოებრივი აზროვნებისა ამაზე ვერ შეჩერდებოდა. საქართველო აღორძინებისაკენ მიდიოდა, მის ცხოვრებაში პროგრესიული ტენდენციები იმარჯვებდნენ და ბუნებრივია, რომ აზროვნება, თუნდაც იმ განსაზღვრული მნიშვნელობით, რომელზედაც ლაპარაკი იყო ზემოთ, თეოლოგიური აზროვნების თუნდაც „გარეშე ფილოსოფიით“ გაძლიერების საფეხურზე, ვერ შედგებოდა.

ისტორიული აუცილებლობით მოხდა შინაგანი განაწევრება, ღიფერენცირება თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბანაკში. ეს განსხვავება ყველაზე ნათლად შეეხზო ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობის საკითხს. ექვთიმე აბერა, როგორც დამცველობით თვალსაზრისზე მდგომი, ისე უყურებდა ამ საკითხს, როგორც ი. დამასკელთან ეწერა. ცნობილია, როგორც აღინიშნა, რომ ღაპასკელისათვის ფილოსოფია თეოლოგიის სამსახურში უნდა ყოფილიყო გათვალისწინებული. ასე გაიგეს ი. დამასკელი ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეებმა და, ყოვლის უწინარეს, ექვთიმე იბერმა. ასევე გაიგეს ი. დამასკელი დასავლეთის ფილოსოფიაში. აქ სადავო და ორქოფი არაფერი იყო.

ეგრემ მცირეს ჰქონდა ამ შხრივ სათქმელი ექვთიმე აბერის საწინააღმდეგოდ: ექვთიმეს. არაფერი არ შეუბღალავს და არც უმართებულოდ გარდაუთქვამს ი. დამასკელის წიგნებიდან. იგი სხვანაირად ვერც მოიქცეოდა, რადგან ფილოსოფია უნდა მსახურებოდა ღვთისმეტყველებას — ასეთი იყო ისტორიული ვითარება, პირობადებული საქართველოს ისტორიული ზიტუაციით. დასავლეთის საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიამ, როგორც ცნობილია, ფილოსოფია თეოლოგიას დაუმორჩილა და დამასკელისეული ფორმულა აღიარა.

ამ საფეხურზე არ გაჩერდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნება. მეცნიერული, მიუღღგომელი და სწორი კვლევა არ შეიძლება ანგარიშს არ უწევდეს იმ გარემოებას, რომ საქართველოში საუკუნე-ნახევრით აღრე იცნობდნენ ი. დამასკელის წიგნებს და ისინი ღრმად შესულნი იყვნენ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

საქმე ი. დამასკელსა და მის წიგნში კი არ იყო. ასეთი ცალკე მოვლენები, რაგინდ დიდი უნდა იყოს მისი ღირებულება და შინაარსი, არ ჰქმნის აზროვნების მიმდინარეობას. ყველაფერი ეს შემზადებული იყო აღმოსავლეთის საქალაქო ცხოვრების ჩახახვის ცენტრებში, მათ შორის დამასკოშიაც, სადაც ისტორიულმა გარემოცვამ თითქმის ერთი საუკუნით აღრე მოითხოვა საკითხის ისეთი დაყენება აზროვნებაში, როგორც ამან იჩინა თავი ი. დამასკელის საქმეში.

საქართველოში ერთი საუკუნის შემდეგ შეიქმნა ისეთივე მდგომარეობა, ხოლო დასავლეთ ევროპაში საუკუნე-ნახევრის შემდეგ. ქალაქებისა. და საქალაქო საზოგადოებრივ-ეკონომიური ვითარების შექმნამ დაასწრო აღმოსავლეთში. ეს მეცნიერებისათვის უდავო ფაქტია. აღმოსავლეთიდან მდებარე გზაზე საქართველოს თავისი ადგილი ეკირა. განვითარების ამ გზაზე, ბიზანტიასა და სხვებთან ერთად, დასავლეთ ევროპის ჯერი ღვებოდა ცოტა შემდეგ — ეს ცნობილი მოვლენაა. ამის მიხედვით ისეთი სპეციალური ფაქტების აღნუსხვაც შეიძლება, როგორც იყო, მაგალითად, ანტიკური აკადემიების აღორძინების საკითხი.*

ყველა ასეთს და ამისდაგვარ ფაქტებს ერთი და იგივე აზრი აქვს: აღმოსავლეთში ყველა იმ მოვლენის უფრო ნაადრევობისა დასავლეთთან შედარებით, რაც ხელოსნობის, აღებ-მიცემობისა და საქალაქო ცხოვრების აღრინდელ განვითარებასთან იყო დაკავშირებული¹.

საქართველოს, მაშასადამე, ამ გზაზე თავისი ადგილი ჰქონდა. ნაადრევი პროცესი საზოგადოებრივი ცხოვრებისა საქართველოში XI-XII სს. გამოიხატა ფეოდალური არისტოკრატის შესუსტებაში — სულ ერთია იყო იგი ზაერო თუ სასულიერო. ერთმმართველობა რეველუციის გზით არ განმტკიცებულა საქართველოში, ამიტომაც ფეოდალური კლასი არ მოსპობილა. იგი კალაპოტში იქნა

* ანტიკური აკადემიების აღორძინების საკითხი საგანგებო კვლევის საგანი იქნება ჩვენი გამოკვლევისათვის და შეტანილი იქნება სათანადო ადგილზე „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში.

ჩაყენებული და თავის გვერდით ახალი, მსახურეული ფეოდალების გაჩენასა და წამოწეას შეურიგდა.

ეს კანონი კაპიტალიზმის წამოჭრის წინახანაში საერთო კანონი იყო ყველგან. ასე მაგალითად, ინგლისში ჰენრი VIII მახვილით დაამხო ძველი გვაროვნული ფეოდალური კლასი, მაგრამ ამით ფეოდალიზმი არ მოუსპია: ძველი არისტოკრატის მაგივრად შექმნა მსახურეული, უფრო დემოკრატიული ფეოდალური ფენა, რომელიც ძველი არისტოკრატის გადანაშთს ამოუდგა გვერდში. ამან კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში შექმნა ინგლისის რენესანსის სოციალურ-იდეოლოგიური წინამძღვრები XVI საუკუნეში.

ეს იყო ოთხასი წლის შემდეგ საქართველოში საქალაქო ცხოვრებისა და მსახურეული დემოკრატის განვითარება-განმტკიცებისა, ამიტომ ისტორიული აუცილებლობით შეუძლებელი იყო ქართული აზროვნება შეჩერებულყოფი იმაზე, რაც XI საუკუნეში მისაღები იყო საერო და სასულიერო არისტოკრატის დამცველთათვის.

არისტოტელეს ლოგიკის დებულება, რომ სილოგისტიკა კეშმარიტების იარაღი თავისთავად კი არ არის, არამედ იმდენად, რამდენადაც მისი ამოსავალი უდავო კეშმარიტებაა, რომლის შესახებ არავითარი საკითხი „საიდან“ და „როგორ“ არ არსებობს — მისაღები აღმოჩნდა რეაქციის წარმომადგენელთათვის. ამათთვის უდავო კეშმარიტება ღვთაება იყო და სილოგიზმს ის-ღა ევალებოდა, გამოეყვანა მისგან აუცილებლობით გამომდინარე დასკვნის გზით ღვთისმეტყველების კეშმარიტება. ეს იყო ლოგიკის პოზიტიური გამოყენება. ამავდროულად ლოგიკის ძალით შეიძლებოდა შეგნებულად დაშვებული უმართებულო წინამძღვრიდან ლოგიკური აუცილებლობით დანასკვის მიღება. როცა გაირკვეოდა, რომ ეს დანასკვი აშკარა ამბებს ეწინააღმდეგებოდა, მაშინ ლოგიკურის აუცილებლობით უმართებულო წინამძღვარი — „უღმგო“ და „ნარღვევი“ აღმოჩნდებოდა.

ასეთი იყო ევსტრატოსისა და აგრიკოლას სიტყვისგებაში დაშვებული მრავალმერტიანობიდან გამოყვანილ დასკვნათა „უღგომობა“ და, აქედან, დაშვებული წინამძღვრის (მრავალმერტიანობიდან გამომდინარე) აშკარა შეუსაბამობის გამო „რღვევა“. ი. დამასკელმა ამ საზროვნო ვითარებისათვის შეგუებული გადამუშავება გაუკეთა სილოგისტიკას. სილოგისტიკის აგებულებაში, ლოგიკის ენით რომ ვილაპარაკოთ, უდავო კეშმარიტება, რომელსაც შესიტყვება, ე. ი. სილოგიზმი, როგორც ასეთი, უნდა ჩამოეჭნა — შუა ტერმინი იყო. არისტოტელეს ნააზრევში იყო მომენტები, რომლებიც მისი ისეთი გაგების საშუალებას იძლეოდა, თითქოს პირველი უდავო, პირველი მამოძრავებელი — თვითონ ჭძრავი — ზილვის, თეორიის საქმე იყო. ეს იყო ყველაზე რეაქციონული არისტოტელეს ნააზრევში, რომელსაც შემდეგ სწორედ ასეთივე რეაქციონული მიზნებისათვის იყენებდნენ ხშირად. იგი იყო მიზეზი, ხოლო არა „მიზეზოანი“, არამედ უმიზეზო მიზეზი.

ეს იყო არისტოტელეს აზროვნების თეოლოგიური ნაკადი.

იგივე „უმიზეზო მიზეზი“, შემეცნების თვალსაზრისით განხილული, თავისთავად ცხადი, უდავო დებულებაა, აქსიომა ძველის გაგებით, რომელიც

არსაიდან გამოიყვანება, ხოლო რომლიდან. ყველაფერი გამოიყვანება. შემდგომი დროის ტერმინებით ეს იყო ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური მომენტები. არისტოტელეს აზროვნება კარგად ეგუებოდა ამ ორი მომენტის შეერთებას. და კიდევ შეასრულა იგი: „საშუალს“ მან „მიზეზი“ უწოდა¹².

ვიდრემდე. სწვდება „პირველის“ მოქმედება? ეს საკითხი ი. დამასკელის წიგნში არ იყო გარკვეული. ქართული აზროვნება მხარს უჭერდა ამ დებულებას, რომ „პირველი“ (ანუ ღვთაება) ყველა საფეხურზე ერთნაირად მოქმედებს. ეს ლოგიკურად გამომდინარეობდა მათთვის ღმერთის ცნებიდან. უფრო სწორად რომ ითქვას, დოგმატიკურ-რეაქციონური აზროვნების მომხრე მწიგნობარნი საქართველოში მას არც შეხებიან და მის შესახებ არაფერი უწერიათ. ყოველ შემთხვევაში, ასეთი რამ ჩვენამდე არ მოღწეულა. ეს არც იყო მათთვის საკერო.

დასავლეთ ევროპამაც ისე გაიგო დამასკელი, როგორც იგი გაიგეს ქართველმა მოაზროვნებმა XI საუკუნის საქართველოში: * ფილოსოფი. ღვთაების ქვეშარიტების განმტკიცებასა და განვრცობას ემსახურებოდა, მისი მსახური იყო, ხოლო ამ მიზნისათვის არისტოტელეს შერყვნას ახდენდა და მისი სილოგისტიკის დამტკიცებით ძალას იყენებდა.

ფეოდალური მონარქია პროგრესულ მოვლენა იყო არა მარტო ფეოდალური აღვირახსნილობის მიმართ; იგი დესპოტიზმზე აგებული მონარქიის მიმართაც პროგრესული იყო. მან ალაგმა და კალაპოტში ჩააყენა ფეოდალები, თითოეულ მათგანს თავისი ადგილი მიუჩინა. და მათ გვერდში უგვარონიც, მსახურეული ფეოდალები ამოაყენა. ფეოდალური იერარქიის იდეოლოგია ბიზანტიური მონარქიზმის პირობებშიაც პრინციპიალურად ასევე იყო აგებული: იგი „პირველ“-ს ანუ „ერთს“ აბსოლუტურებდა. და დაქვემდებარებული საფეხურების უფლების საკითხი ფრიად უიმედოდ გამოაყურებოდა.

ი. დამასკელმა ორავე საკითხი დააყენა: „პირველის“, როგორც ქვეშარიტების წყაროს, და „პირველის“, როგორც მთავარი და განუსაზღვრელი მიზეზის. ამდენად მან საკითხის ძველ დაყენებას ახალი ფორმა მოუწინა და მეტი არაფერი. ეს შეეძლო მიეღო დოგმატიკურ-რეაქციონურად მოაზროვნე ქართველ მწიგნობრებს XI საუკუნისა, მაგრამ მას ვერ მიიღებდა საქართველოს წინსვლას იდეოლოგიის მატარებელი. ცხადია, დასავლეთის აზროვნებაც ამას იქით XII—XIV საუკუნეებშიც ვერ წაივია.

ეფრემ მცირე უმეტეს ნაწილში იმავე თვალსაზრისს იზიარებდა, მაგრამ საზოგადოებრივმა განვითარებამ თავისი ქნა და ეფრემ მცირემ დაარღვია დამასკელისეული დაქვემდებარების, სუბორდინაციის პრინციპი ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის. მან წამოაყენა ახალი

* თომა აკვინელი წერდა ამის გამო, რომ ვინაც სთქვას, ანგელოზნიც შექმნის მოზიარენი არიან, „ანათემა“ (ე. ი. კრულვა) მათათ. აკვინელს ეწინოდა არაჟინ იფიქროს, რომ ღვთაების ყოვლისშემძლეობა ისაზღვრება, დაქვემდებარებულ საფეხურებს რომ შექმნის უნარი მიეწეროს.

ს ა ხ ე ა მ უ რ თ ი ე რ თ ბ ი ს გ ა გ ე ბ ი ს ა . თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის არა დაქვემდებარების, არა სუბორდინაციის, არამედ შეერწყმის, კოორდინაციის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. როგორც ფილოსოფია საჭიროებს თეოლოგიას, ისე თეოლოგია ფილოსოფიას — აცხადებს ეფრემ მცირე.*

ეს დებულება სრულიად თავისებური პოზიციის გამოხატველია საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში². იგი გამოხატავს ქართული ფეოდალური მონარქიის რაობას. „პირველსა“ ანუ „ერთსა“ და მის ქვემოთ მყოფ საფეხურთა შორის სრულიად ახალი ვითარება ისახებოდა. საქმე ისე კი არ იყო, რომ ქვედა საფეხური ზედან ანუ პირველს უდრიდა. ასეთი ამბავი ჯერ არ მომხდარა არც საქართველოში და არსად სხვაგან. ფეოდალიზმიდან ახალი ვითარებისაკენ გადასვლის ხანაში მაქსიმუმი იყო ისეთი მდგომარეობა, რომ ყველა საფეხური ურთიერთშორის ახლებურად იყო დაკავშირებული: როგორც პირველი იყო საჭირო შემდგომთათვის, ისე შემდგომნი — პირველისათვის.

ი. დამასკელის დროს იღგა საკითხი: პირველი მოქმედებს შემდგომზე, ხოლო შემდგომი მის მომდევნოზე და ასე ბოლომდე, თუ პირველი მოქმედებს ერთბაშად ყველა საფეხურზე და არავინა ჰყავს შემცველი. თუ პირველი აზრი იქნებოდა მიღებული, მაშინ ისიც აღიარებული უნდა ყოფილიყო, რომ საფეხურთა შორის აუცილებელი კავშირია, რომელიც თითოეული მათგანისათვის და პირველისათვისაც სავალდებულო იყო.

თუკი მიღებული იქნებოდა მეორე აზრი — გამოდიოდა, რომ საფეხურები თავისთავად არაფრის მაქნისი არ არიან, რომ „პირველს“ შეუძლია ჩაერიოს ან სრულიად გააუქმოს ესა თუ ის დაქვემდებარებული საფეხური.**

ეფრემ მცირეს დებულებიდან სრულიადაც არ გამოდინარეობს ფილოსოფიისა და თეოლოგიის თანასწორობა. ასეთი ამბავი განვითარების ამ საფეხურზე სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა. მან სთქვა ის, რაც მის დროს შეეფერებოდა: ორივე მომენტის (თეოლოგიისა და ფილოსოფიის) ერთიმეორისათვის საჭიროება, აუცილებელი კავშირი და ეს იმ დროის თვალსაზრისით უდავოდ პროგრესული მოვლენა იყო.

პირველის აბსოლუტურობა დოგმატიკურ-რეაქციონური თვალსაზრისით ღმერთის აბსოლუტურობას გამოხატავდა. ეს არ იყო ერთმმართველობის იდეოლოგია, რადგან „პირველი“, „ერთი“ ყოვლისშემძლე ღვთაების იდეა იყო და არა ერთმმართველობის მატარებელი, მეფე. თავის დროზე, ბიზანტიის აბსოლუტურ-დესპოტური წყობილების დროს გამეფებული ღმერთი თუ გაღმერ-

* ეს ადგილა ეფრემ მცირეს წინასიტყვაობაში დამასკელის წიგნის გამო იკითხება ასე: „აჰა ესერა გქონან ასნი თავნი სავკლესიონი ორმოცდა-ათთა თეთა მიერ საფილოსოფოთა გარეშემოხიდევილნი და არცა ესენი სრული არიან უმათო არცა იგინი უმათო“ (ქრონიკები, I, გვ. 216).

** დასავლეთის ფილოსოფიური ტერმინებით პირველი თვალსაზრისი გამოითქმოდა როგორც „ნეცესარიანიზმი“ (ლათინური სიტყვიდან ნეცესარიუს), ხოლო მეორე — როგორც „კრეაციონიზმი“ (ლათინური სიტყვიდან კრეაციო).

თებული დესპოტი — მეფე ერთი და იგივე იყო. ბიზანტიურმა პოლიტიკურმა ტიტულატურამ ამ ცნებას სათანადო ტერმინიც მოუწახა — „იზოთეოს“ (ბერძნულია — ღმერთთლი); ქრისტოლოგიამ, რომელმაც „პირველისა“ და „ერთისა“ ცნება გამოიყენა, არ მიიღო „იზოთეოსის“ (ღმერთისსწორობის) იდეა. მან წამოაყენა, როგორც ვიცი, „თეოზისის“, ე. ი. გაღმერთების იდეა, რაც არავის მონოპოლიად არ იყო ცნობილი და ყოველი ადამიანის შესაძლებელ პერსპექტივად იყო აღიარებული.* ეს იყო უკვე იმ დროის პირობებში ერთგვარი გადაამიანება, გახალხურება ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნებებისა. ამაში დასაჩქმუნებლად საკმარისია განსხვავება ცნებებსა — „იზოთეოს“-სა და „თეოზისის“ შორის.

ცხადია, რომ ყველაფერი ეს დაფარულია ისეთი ცნებებითა და ტერმინებით, რომ მათი გამოვლენა, გაგება და შეფასება გაძნელებულია, მაგრამ შეუძლებელია მიიხსნას არ არის.

ნეოპლატონიზმის რეაქციულ გამოყენებას ისტორიაში მისი უფრო პროგრესული გამოყენება დაუპირისპირდა. მეცნიერება არ გამორიცხავს პირობების მიხედვით ერთსა და იმავე იდეათა ასეთ გამოყენებას. მონათმფლობელობის დაშლის პერიოდში შექმნილმა ნეოპლატონიზმმა ახალ ვითარებაში სცადა დესპოტური აბსოლუტიზმის საშესახური. ქრისტოლოგიამ, ნეოპლატონიზმიდან ამოსულმა, ვერ მიიღო მეფის ღმერთობის იდეა. მან ღმერთთან მიახლოვება ყველასათვის შესაძლებლად გამოაცხადა, ვინც ზნეობრივი სრულქმნისა და განვითარების გზას დაადგებოდა. ასე მძიმედ სცვლიდა ერთი გენერაციის აზრი მეორესას, მაგრამ მისგან ლოგიკურ-გენეტიურ ფილიაციას აღვილი არ ჰქონდა და ისტორიულ აუცილებლობას ემორჩილებოდა.

ახლა გასაგებია, რომ ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობისათვის ახლებურად გამგები მწიგნობარ-მოაზროვნე ეფრემ მცირე ქრისტოლოგიის იმ სახეობის მქადაგებელიც უნდა ყოფილიყო, რომელიც ხანდისხან ერეტიკულ შთაბეჭდილებას ახდენდა, ხანდისხან დევნილიც იყო, მაგრამ მისი საქმე ისტორიულად ახლო იყო საქართველოსა და მის ფილოსოფიასთან.

ეს საქმე იყო ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ქართულ სააზროვნო ვითარებაში შემოტანა XI ს. ეს საქმე ეფრემ მცირემ გააკეთა და ეს ისტორიულის აუცილებლობით იყო ნაქარანახევი.

ეფრემ მცირემ გადმოიღო ქართულ ენაზე ე. წ. არეოპაგისტული წიგნები და აგრეთვე მათთვის დართული წერილები და ზოგი შენიშვნა-კომენტარი. ბერძნულ დედანთან შედარება გვარწმუნებს, რომ ეფრემმა შესანიშნავად იცოდა ბერძნული და დახლოვებული მთარგმნელი იყო. ხოლო მისი ქართული იმდენად სადაა და არ განიცდის მწიგნობრობის დაწოლას, რომ შედარებით სხვა მაშინდელ ძეგლსა და მომდევნოსთანაც კი უდავოდ უფრო ადვილად იკითხება. ბერძნული ენის კონსტრუქციები და იდიომები თითქმის არ გვხვდება ტექსტში, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ XI ს. ქართული სალიტერატურო ენა

* ღმერთად გახდომის ცდა მწვალებლობითი იდეის შემცველი იყო და ერეტიკულმა მოძრაობამ ისარგებლა ამით.

იმდენად განვითარებული და მოქნილია, რომ თავისუფლად მოიცვა თავისი გამოსათქმელი საშუალებებით ისეთი რთული ფილოსოფიური აზრთა წყობა, როგორც იყო ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებში მოცემული მსოფლგაგება¹.

ამ მხრივ ეფრემ მცირეს საფილოსოფიო-სამეცნიერო ქართული არსებითად ვანსხვავდებოდა მისი უმცროსი თანამედროვეს ი. პეტრიწის ენიდან. როგორც ჩანს, ამ განსხვავების მიზეზი უნდა ყოფილიყო ეფრემ მცირეს ენას ხალხურ, ქართულ ენასთან სიახლოვე.

ეფრემ მცირეს ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ტექსტში შეტანილი აქვს არა ერთი შენიშვნა. მათი დანიშნულებაა ტექსტის აზრის გარკვეული თვალსაზრისით თარგმანება. ამ შენიშვნათა შესწავლა სპეციალური გამოკვლევის საგანია.*

ეფრემ მცირემ დაწერა საგანგებო წინასიტყვაობა ი. დამასკელის წიგნისათვის, სადაც, როგორც აღინიშნა, მითითებული იყო „გარეშე“ ანუ წარმართული ფილოსოფიის ქრისტოლოგიისათვის ვარგისობის პირობებზე. იგივე ეფრემი არაფერს ლაპარაკობს ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების შესახებ. რა თქნა უნდა. ამ შემთხვევაში არანაკლები საბაბი იყო მოცემული სამუშაოს ერთგვარი გამართლებრაათვის, როგორც ჯერ კიდევ მეექვსე საუკუნის დასაწყისშივე გამოითქვა ეპვი ამ წიგნების ორთოდოქსალობის შესახებ.** როდესაც იგივე წიგნები ბიზანტიის სააზროვნო წრეებში შექმნდათ, ამ საქმის შემსრულებელს ბიზანტიელ ქრისტოლოგს მაქსიმე კონფესორს VII საუკუნეში განსაკუთრებული მცდელობა დასჭირდა მათ გასამართლებლად საქრისტიანო ორთოდოქსის წინაშე. მან საგანგებო შენიშვნებით შეარბილა და გაასადავა ისეთი ადგილები, რომლებიც უთუოდ დავას გამოიწვევდნენ ოფიციალი თეოლოგების მხრივ.*** ამან მაინც არ უშველა მაქსიმე კონფესორს — იგი განდევნილ იქნა ბიზანტიიდან, ხოლო შემდეგ სიკვდილით დასჯილი.

ასევე იქნა სიკვდილით დასჯილი დასავლეთის ფილოსოფოსი ი. ერუგენა (IX საუკუნეში), რომელმაც საგანგებო კომენტარი გაუკეთა ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებს და მათგან თანმიმდევრულად ლოგიკური დასკვნების გაკეთებას არ მოერიდა.*** ერუგენას ბედი ისეთივე იყო, როგორც მაქსიმე კონფესორის — ორივე ჰაიდელზოლ ჯალათის საშუალებით გააქრო ეკლესიამ, საჯაროდ თითქმის არ გაუსამართლებიათ და არც წიგნები გაურჩევიათ. პი-

* პროფ. ს. ყუბჩიშვილისა და მისი მოწაფეების მიერ წარმოებს ამ მიმართულებით ეფრემ მცირეს საქმის შესწავლა. ჩვენი შენიშვნები და მოსაზრებები ამ ტექსტის შესახებ თავმოყრილია „მასალებში ქართულ ფილოსოფიის ისტორიისა“, ტ. I.

** იერუსალიმის კრებაზე V ს. დიდი აზრთა გაცვლა-გამოცვლა გამოიწვია ამ წიგნებში განვითარებულმა დებულებებმა. როგორც საეპკომ ეკლესიისათვის.

*** ასეთი იყო, მაგ., ცოდვის საკითხი. რომელიც სრულიად განზე დატოვებული აღმოჩნდა ე. წ. არეოპაგისტის მხედვით.

**** ერთი ასეთი დასკვნათგანი იყო, — თითქოს ღმერთის ბუნებიდან გამომდინარეობს, რომ იგი არ უნდა არსებობდეს... ე. წ. არეოპაგისტის ასეთ გაგებას ეწოდება „ნეგატიური თეოლოგია“. ი. ერუგენას მთავარ წივნს ეწოდებოდა: „განყოფისათვის ბუნებისა“ (ლათინურ ენაზე).

რიკით, ოფიციალურად ზოგ შემთხვევაში ე. წ. დიონისე არეოპაგელს, ვითომ-და ამ წიგნების ავტორს, პატივით ეპყრობოდნენ¹⁸.

ასეთი იყო ეს ორქოფი დამოკიდებულება ე. წ. არეოპაგისტული წიგნებისადმი. გასაგებია, რომ ქართველმა მოაზროვნემ ეფრემ მცირემ, მათი ქართულ სააზროვნო ვითარებაში შემოტანის დროს, კრინტიც არ დასძრა მათი ლირებულების შესახებ და არ მოიქცა ისე, როგორც ეს მან ი. დამასკელის წიგნის გადმოღების დროს ჩაიღინა.

საქართველოს ისტორიამ კი ეს საკითხი ისე გადაწყვიტა, რომ დაგვიდასტურა—ეფრემ მცირეს საქმე მომავალ ქართულ კულტურას ემსახურებოდა. XII საუკუნის ქართულმა აღორძინების ლიტერატურამ გაუგო ეფრემ მცირეს მისი განზრახვა და, თუ ეკლესიამ ვერ გაბედა და საბოლოოდ ვერ გამოიყენა მისი საქმე, აღორძინების (რენესანსის) ლიტერატურამ იგი გამოიყენა.*

აღორძინების ლიტერატურამ მიიღო სახელმძღვანელოდ ი. პეტრიწის გადაქანილი XI.—XII საუკუნეთა მწვერვალადან „გარეშე“ ფილოსოფიის გმირთა გამოყენების შესახებ შექმენის საქმეში, რათა მან როგორც ერმომ — მიწაზე ჩამოსულმა ზეცის შიკრიკმა— ადამაღლოს თავისი ქებანი ღმერთ აპოლონამდე.**

ქართული აღორძინების პოეტმა ჩახრუხაძემ თავისი ქებანის შესავალში თამარ მეფის შესაფერ საუკეთესო მაქებრად ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორი აღიარა, ხოლო თვით ქებაში ე. წ. დიონისეს წიგნთა „შესხმანი“***. ქართველმა პოეტმა არა მარტო მიიღო სახელმძღვანელოდ ქართველი ფილოსოფოსის მითითება, მან ამასთან დაკავშირებით ამხილა უკვე XII საუკუნეში, რომ დიონისეს სახელით ცნობილი წიგნების შესხმა-შედგენა მოხდაო, და ეს შემდგენელი ისეთივე დიდი კაცი იყო, როგორც არისტოტელეო.

ჩახრუხაძის ეს განცხადება მსოფლიო ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობისაა¹⁹. დასავლეთის მეცნიერება ამ ფაქტის მხილება-აღიარებას ნიაწერს იტალიის რენესანსის ერთ-ერთ მოღვაწეს — ლორენცო ვალს. რა თქმა უნდა, ლ. ვალს ეს დამოუკიდებლად გააქეთა, მაგრამ ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება: დიონისეს წიგნები რომ სხვისი „შესხმული“ — შედგენილი იყო, ეს საქვეყნოდ დაწერა. ქართველმა პოეტმა ჩახრუხაძემ სამზე მეტი საუკუნით ადრე და ამ პრიორიტეტს ქართული ფილოსოფიის ისტორიას ვერავინ წაართმევს, რისთვისაც, როგორც დღეს უკვე გამორკვეულია, მას თავისი კანონიერი საფუძველი გააჩნდა.

აღსანიშნავია, დასასრულ, კიდევ ერთი გარემოება. ეფრემ მცირეს მიერ ნათარგმანები ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების გასაგებად პროკლეს მთავარი თხზულების — „კავშირნი თეოლოგიურნი“—ს ცოდნა იყო საჭირო, რომელზე-

* ქართულმა ეკლესიამ ეფრემ მცირეს შემდეგ უფრ შეიტანა ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორი წმიდანთა სიაში, შემდეგ ისევ ამოშალა.

** ი. პეტრიწი წერდა: ... იმისინე შეიროვმან [ე. ი. გმირთა მაქებარმან] და ერმაულად იმწვერგულე აპოლოლო*, ე. ი. ერმისავეთ ამაღლდი აპოლონამდე. ი. პეტრიწი. შ. ნუტუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 323.

*** „შესხმანი“ მაჯამაში (აქ) „შედგენის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი.

დაც ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებში არა ერთხელ არის მითითებული, ხოლო პროკლეს წიგნი სხვა პირობებში დაიწერა: რომაელი კეისრების პირობებში, როდესაც „პირველი“ აბსოლუტური და ღვთისსწორი (იზოთეოსი) იყო. საჭირო იყო მისი გადამუშავება მეტი დემოკრატიზაციის მიმართულებით, რაზედაც უკვე იყო ლაპარაკი. ხატოვანი აზროვნების ფორმაში „პირველი“ როგორც „მზე“ თანასწორად უნდა მოჰფენოდა დიდსაც და პატარასაც.

ასე ხსნიდა „პირველის“ ფილოსოფიას ი. პეტრიწი—ქართული აღორძინების (რენესანსის) ფილოსოფოსი თავისი მთავარი ფილოსოფიური წიგნის ბოლოსიტყვაში¹⁷. ყველას შეეძლო მზეს მიახლოებოდა, რადგან დიდთა და პატარათა, დიდგვარიანთა და „უგვართა“ შორის განსხვავება ისპობოდა. ამ მიმართულებით წავიდა საქართველოს სოციალური განვითარება წინააღობებით ხანაში, მან შეჰქმნა მსახურეულ დემოკრატიაზე დამყარებული ფეოდალური ერთმმართველობა და მოსპო დიდგვარიანთა უპირატესობა. ამავე დემოკრატიული ელემენტების წყალობით ერთმმართველობა დაიმორჩილებს საეკლესიო არისტოკრატიასაც.

ასეთ პირობებში შედის ქართული ფილოსოფია XI—XII საუკუნეთა სფეროში. ფეოდალური მონარქია — მისი სოციალური დასაყრდენი, განსხვავდება ბიზანტიურისაგან და ეს განსხვავება ზემოდან ქვემოთ, თუ პირიქით. ერთნაირად დახასიათებულია და ხალხურობის გაძლიერებას ემსახურება. იზოთეოსისას (ღვთისსწორობის) თეორია, არისტოკრატის იდეოლოგიაზე დამყარებული და მისი გამომხატველი, უნდა შეცვლილიყო თეოზისის (გადმერთების) პრინციპით. უკანასკნელი ყველასათვის მისაწვდომი იყო, თუ ის მას დაიმსახურებდა, და, ამდენად, მსახურეული ხალხის იდეოლოგია იყო. მზე „ვარდთა და ნეხვთა“ თანასწორად უნდა მოჰფენოდა — აქეთ მოდიოდა ქართული რენესანსის იდეოლოგიური განვითარება¹⁸.

ასეთია მიჯნა X—XI საუკუნეთა. მის დასამთავრებლად და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ახალ საფეხურზე გადასასვლელად საჭიროა განვიხილოთ X—XI საუკუნეების დიდი საკითხი — ქართულ-ბერძნული „ბალაუარისისა“ და ამ საკითხის დღევანდელი მდგომარეობის შესახებ მეცნიერებაში.

ექვთიმე იბერი და ბერძნული ბალავარიანის საკითხი

ექვთიმე იბერის მოღვაწეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბერძნული „ბალავარიანის“ საკითხს. ამ საკითხს ის კავშირი აქვს ექვთიმე იბერის მოღვაწეობასთან, რომ მეცნიერებაში აღრევე გამოითქვა აზრი, ბერძნული „ბალავარიანი“ ქართული „სიბრძნე ბალავარიდან“ უნდა იყოს გადამეტაფრასებული ანუ გადაკეთებული. ამ საკითხს საკმაოდ დიდი ისტორია აქვს და თუმცა ჩვენ მასზე ლაპარაკი გვიხდებოდა სხვადასხვა შენობებებში, მაინც საქმე მოითხოვს, რომ ამ პრობლემას სპეციალურად შევხვთ.¹

პირველი ცნობა ექვთიმე იბერის მიერ „სიბრძნე ბალავარის“ ქართულიდან ბერძნულზე გადაკეთების შესახებ მოიპოვება, როგორც ვიცით, გიორგი ათონელის მიერ დაწერილ ექვთიმეს ბიოგრაფიაში. იქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ექვთიმემ არა მარტო ბერძნულიდან ქართულზე გააკეთა მრავალი თარგმანი, არაჰედ, პირიქითაც, ქართულიდან ბერძნულზე გადათარგმნა „ბალავარი“ და სხვა თხზულებები. ეს ცნობა მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარს ეკუთვნის და დაწერილია სულ ორიოდ ათეულის შემდეგ ექვთიმე იბერის გარდაცვალებიდან (1028 წ.). მასში ამის მეტი აღნიშნული რომ არაფერი იყოს, თვითონ ამ ცნობას მნიშვნელობა აქვს დაკავშირებით იმ ისტორიულ გარემოსა და ბიოგრაფიულ მონაცემებთან, რომლებიც აღნიშნულია გიორგის მიერ დაწერილ ბიოგრაფიაში.²

სეთივე ცნობა მოგვეპოვება ბერძნული ხელნაწერების ზედწერის სახით, რომელთაგან, როგორც აღინიშნა, ე. წ. ვენეციის ხელნაწერი (317) ყველაზე ადრინდელი უნდა იყოს ამ ბერძნულ ხელნაწერებს შორის. ჩანს, იგი დაწერილია თათქმის მაშინვე, ე. ი. მეთერთმეტე საუკუნის დასაწყისში, ანუ მეთექვსთუთი საუკუნის ბოლოშიაც. ე. წ. „ბალავარიანის“ ბერძნულ ვენეციის ხელნაწერში სრულიად ნათლადაა ნათქვამი, რომ ინდური მოთხრობა ბალავარისა და იოდასაფის შესახებ მოთხრობილ იქნა ინდოეთიდან მოსულ პირების მიერ საბაწმიდას მონასტერში. იქ ჩაიწერა იოანე საბაწმიდელის მიერ, ხოლო შემდეგ, ნათქვამია იმ ხელნაწერში, ქართულიდან გადაკეთებულ იქმნა ბერძნულ ენაზე ექვთიმე იბერის მიერ. როგორც ვხედავთ, აქ რამდენიმე მომენტია. ერთი მითითება მოთხრობის წარმოშობაზე, ე. ი. რომ ის ინდოეთიდანაა მოტანილი. მეორე — მის მოთხრობაზე საბაწმიდაში და მის ჩაწერაზე იოანე საბაწმიდელის მიერ. როცა ამის შემდეგ ნათქვამია, რომ შემდეგი საფუძური

იყო ქართულიდან ამ მონათხრობის ბერძნულად გადაკეთების შესახებ, ამჟამად ჩანს ორი მომენტი: 1. რომ იოანე საბაწმიდელმა მოთხრობა ქართულადაც გააკეთა. ჩვენ ვამბობთ ქართულადაც იმიტომ, რომ იმავე ძეგლში აღნიშნულია, იოანე საბაწმიდელმა მოთხრობა ჩაწერის უმაღლესი იერუსალიმში წაიღო ძმათა წასაკითხავად (აგრეთვე, ცხადია, სოფრომ პალესტინელისათვისაც). აქედან ნათელია, რომ მოთხრობა პირველად ბერძნულად უნდა დაწერილიყო, რადგან ქართულად იერუსალიმში მას ვერ წაიკითხავდნენ. ვენეციის ტექსტის ზედწერა აღნიშნავს ქართულ ენას და არ აღნიშნავს ბერძნულს. მისმა ავტორმა ჩანს კარგად იცის, რომ იმ დროისათვის, როდესაც მას ექვთიმე იბერი ბერძნულად აკეთებდა, არსებობდა მხოლოდ ქართული ჩანაწერი².

ეს უდავო ცნობები, ისტორიულად ძეგლების უმრავლესობის მიერ გამართლებული, საბოლოოდ დადასტურებული იქნება, ცხადია, ქართული და ბერძნული ტექსტის შედარებით, მაგრამ მანამდეც წყაროები, ე. ი. დასახელებული ვენეციის პირველი ზედწერა (ანუ არქეტიპი), ამჟამად მიუთითებს, რომ ექვთიმე იბერი იყო ის მეტაფრასტი, რომელმაც ქართულიდან ბერძნული ტექსტი გააკეთა. იგივე ცნობა, როგორც ვიცით, გამეორებულია უფრო მოგვიანო ბერძნულ ხელნაწერში, მაგრამ ამაზე მეტი მნიშვნელობა აქვს 1048 წელს დაწერილს ლათინურ მოწმობას, რომელიც ადასტურებს ვენეციის ზედწერის ცნობას და პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ბერძნული თარგმანი გაკეთებულ იქნა ექვთიმეს მიერ „აფხაზური ენის“ საშუალებით³.

ჩვენი საკითხის მკვლევართათვის, მასშასადამე, ბალავარიანის პრობლემა უკავშირდებოდა ექვთიმე იბერის სახელს და საჭირო იყო მასთან ერთგვარი ანგარიშის გაწევა. უკვე პირველი მკვლევარი ჩვენი დროისა, როგორიც იყო ფრანგი მეცნიერი ზოტენბერგი, ამ საკითხს წააწყდა, მაგრამ საკითხის ვითარებაში ვერ გაერკვა, ერთბაშად დაიბნა, დაკარგა ისტორიული ნიადაგი და შეუძლებელი შედეგები მიიღო. მან სწორად შეამჩნია, რომ ბალავარიანის ჩამწერი უნდა ყოფილიყო იოანე საბაწმიდელი, მაგრამ არ იცოდა და ვერც მიხვდა რა პირობებში უნდა მომხდარიყო ეს ჩაწერა. ამიტომ იმთავითვე შემცდარ ნიადაგს დაადგა, თითქოს პირველი ჩანაწერი და შემდგომი მეტაფრასი, ე. ი. მოგვიანო ბერძნული ტექსტი, ერთი და იგივე უნდა ყოფილიყო. ამიტომ მისთვის საკითხი ასე დადგა: თუკი ექვთიმე იბერის პრეტენზია იქნებოდა განცხადებული, ან იოანე საბაწმიდელი, ან ექვთიმე იბერი, ან სხვა ვინმე (მაგ., იოანე დამასკელი) უნდა ყოფილიყო ბალავარიანის ჩაწერის ავტორი. ასეთ სიტუაციაში: ან იოანე საბაწმიდელი, ან ექვთიმე იბერი. ისტორიულ ნიადაგს მოწყვეტილმა ზოტენბერგმა სხვა ვერაფერი მოახერხა, რომ საკითხი იოანე საბაწმიდელის სასარგებლოდ გადაჭრა და ექვთიმე იბერი საქმის ვითარებიდან ამოკვეთა.

ეს მათ ადვილი იყო, რომ ასეთი ამოკვეთა უკვე გაუკეთეს დასავლეთში ვენეციის ხელნაწერს XII საუკუნიდან და ექვთიმე იბერი, ანუ ის ადგილი, რომელიც მას ეხებოდა, ხელნაწერიდან ამოიღეს და მარტო იოანე საბაწმიდელი დატოვეს⁴.

ზოტენბერგს არ აღმოაჩნდა არავითარი საბუთი ექვთიმე იბერის მეტაფრასტობის წინააღმდეგ საბრძოლველად და მან ყოვლად დაუშვებელი და მეც-

ნიერულად გაუმართლებელი მოსაზრებები წამოაყენა, რომლის მთავარი აზრი ის იყო, რომ თითქოს ქართულ კულტურას არ გააჩნდა მონაცემები, რომლის მიხედვით ექვთიმე იბერი შეძლებდა ასეთი მნიშვნელოვანი ძეგლის შესრულებას. თავის დროზე ამ საბუთმა, რომელიც ქართული მწიგნობრული კულტურის ვითომდა სიძაბლეზე იყო აგებული, შესაფერისი საწინააღმდეგო გამოხმაურება ჰპოვა, კერძოდ, რუსულ მეცნიერებაშიაც. ქართულ მწიგნობრობას, იმდროისათვის ჯერჯერობით უცნობს (1886), აკადემიკოს ბარონ როზენისა და სხვების სახით თავგამოდებული დამცველები გაუჩნდა.

ზოტენბერგის აზრს დიდხანს არ უხეირნია. ჩვენი საუკუნის პირველი მესამედის ბოლოში (1931 წ.) ბელგიელმა მეცნიერმა პაულ პეტერსმა მასინდელი პირობების მიხედვით შეძლო იმის დამტკიცება, რომ ბერძნული ბალავარიანის ქართულიდან გადამეტაფრასება ფაქტია და მისი შემსრულებელი ექვთიმე იბერი იყო X—XI საუკუნეების შიჯნაზე. პეტერსმა იგრძნო, რომ ქართული ტექსტის საკითხი ასე თუ ისე დაკავშირებულია ბერძნულად მისი გადამეტაფრასტების საკითხთან და ამიტომ მისი განზე დატოვება შეუძლებელი იყო. საჭირო იყო ქართული ტექსტის წარმოშობაზე რაიმე პასუხი ყოფილიყო გაცემული. პეტერსის უბედურება იმაში იყო, რომ მანაც ვერ შეძლო ისტორიულ თვალსაზრისზე დადგომა, ვერ გაითვალისწინა სიტუაცია ინდური ამბის ჩაწერისა, იოანე საბაწმიდელის მთელი ისტორია მას თითქოს დაუჯერებლად ეჩვენებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ამას მრავალი ბერძნული ხელნაწერი ადასტურებს, ხოლო ქართული ძეგლის „სიბრძნე ბალავარის“ ზედწერა მან მიიჩნია უბრალო სურვილის გამოხატულებად ქართველების მხრივ, რომ ქართულ ძეგლს სიძველის იერი მისცემოდა. ყველა ამისათვის პეტერსს, ცხადია, არავითარი საბუთი არ გააჩნდა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ აღრევას, რომელიც ქართული ძეგლის ზედწერაში შეიტანა ნიკო მარმა თავიანი უხეირო შენიშვნით ისააკესა და სოფრომ პალესტინელის როგორც მამჩა და შვილის, თუ პირიქით, ურთიერთობის შესახებ.

პაულ პეტერსი, უპერდა რა მხარს ბერძნული ბალავარიანის ქართულიდან წარმოშობას, იძულებული იყო აღენიშნა, რომ ქართული ძეგლი „სიბრძნე ბალავარისა“ როგორღაც მიინც წინ უსწრებდა ბერძნულს. მდგომარეობიდან გამოსავლელად მან მხოლოდ ის მოსაზრება გამოთქვა, რომ ეს განსხვავება დროში სულ პატარა უნდა ყოფილიყო, და შესაძლებლად დაინახა ემტკიცებინა, თვითონ ექვთიმე იბერი, თითქოს, უნდა ყოფილიყო არა მარტო ბერძნულის გადამკეთებელი ქართულიდან, არამედ ქართული ტექსტის მთარგმნელი არაბულიდან — იმავე X საუკუნეში — ცოტა ზნის წინ თვით ბერძნული მეტაფრასის შესრულებისა. ამდენად პეტერსს მოუვიდა ის, რაჟაც ლოგიკაში ეძახიან ზედმეტის დამტკიცებას. სადავო იყო ის, არის თუ არა ექვთიმე იბერი ბერძნული ბალავარიანის მეტაფრასტი. პაულ პეტერსმა სცადა დაემტკიცებია არა მარტო ეს, არამედ ისიც, რომ ექვთიმე იბერი იყო ერთსა და იმავე დროს როგორც ქართული ტექსტის შემამზადებელი, ისე ბერძნულზედაც მისი ვადამკეთებელი. ეს უკვე ნამეტანი იყო და არც ისტორიული სიტუაცია და არც ძეგლები ამას არ ადასტურებენ; არ ადასტურებს ამას, რაც მთავარია, არც

ქართულ-არაბული ტექსტების შედარება. უკანასკნელი არ ემთხვევა ქართულს კთელ რიგ შემთხვევებში არც აგავ-არაკთა რიცხვით, არც, რაც მთავარია, მათი ხასიათითა და შინაარსითაც, არ ემთხვევა ისეთი ელემენტების შეცვით, როგორცაა ზოგიერთი კავშირი, თუნდაც შეკუმშული სახით, პატრისტიკულ ფილოსოფიასთან, კერძოდ, არ ემთხვევა ისეთი მნიშვნელოვანი ელემენტით, როგორცაა არისტიდეს აპოლოგიის თუნდაც შეკუმშული კვალი ქართულ ბალავარიანში და რიგი სხვა გარემოებებით.

პეტერსმა ერთი საინტერესო გარემოება შეამჩნია: თუ მიღებული იქნება იოანე საბაწმიდელის მიერ შექმნა ჩვენი ძეგლისა, მაშინ, აშბობს ის, უნდა მონახულ იქნეს მეორე იოანე, როპელიც ახსნიდა აღრინდელი ძეგლის ამბავს ბერძნულ ხელნაწერებში. უკვე აღინიშნა, რომ ისტორიულ თვალსაზრისზე დადგომა, თუ ეს შეგნებული იქნებოდა, მართლაც შეუძლებელს გახდიდა ისეთ დებულებებს, როგორცაა იოანე საბაწმიდელის მოგვიანო ბერძნული ტექსტის ავტორთან გაიგივება, რადგან ასახსნელი დარჩებოდა ვინ იყო ავტორი პირვანდელი მოკლე ბერძნული ჩანაწერისა. საფიქრებელია, რომ პეტერსი ნიხვდა ამ გარემოებას, მაგრამ, რადგან ისტორიულ თვალსაზრისზე ვერ დადგა, მასში ვერ გაერკვა და უბრალო მითითებით დაკმაყოფილდა. პეტერსის აზრი საკმაოდ დიდხანს დამკვიდრდა, მაგრამ უკვე ჩვენს დროში საკითხი ისევ იქნა დაყენებული და დებულება იოანე დამასკელის ავტორობის შესახებ განახლებული.

ეს გარემოება დაკავშირებულია მუხნხენის უნივერსიტეტის პროფესორ ფრანც დოელგერთან. 1953 წ. მან გამოაქვეყნა შრომა, რომელსაც სათაურად პირდაპირ აწერია: „ბერძნული რომანი ვარლამ და იოდანაფ იოანე დამასკელის თხზულებათა“. ავტორი მართლაც შეუდგა ამ დებულების მტკიცებას, რისთვისაც მან ორი გზა აირჩია. ერთი — უარყოფითი, სადაც ის თავის წინამორბედებს ებრძოდა, ხოლო მეორე დადებითი, სადაც მან იოანე დამასკელის თხზულებათა ტექსტებზე დამყარებით თავისი დებულების დამტკიცება სცადა. დოელგერის საბუთები როგორც ერთი, ისე მეორე შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს დალაგებული¹:

დოელგერი ამოდის ნეთოდოლოგიურად იქიდან, რომ ცდილობს ჯერ დაარღვიოს ზოტენბერგის დებულებები. ხოლო შემდეგ პეტერსისა. გზადაგზა, ამასთან დაკავშირებით, ეს სხვადასხვა საბუთებს აყენებს, ხოლო შემდეგში, როგორც ითქვა, გადადის დამასკელის ადგილების მოყვანაზე. პირველი საბუთი დოელგერისა მდგომარეობს იმაში, თითქოს ბერძნულ ხელნაწერთა უმრავლესობა აღაპტურებდეს, რომ იოანე საბაწმიდელი არის ავტორი ბერძნული ბალავარიანის ჩვენი დროის ტექსტისა. არც ზოტენბერგს და არც პეტერსს პირდაპირის მნიშვნელობით არ გაუგიათ ხელნაწერებში აღნიშნული ფაქტი იოანე საბაწმიდელის მიერ ინდოეთიდან მოთხრობის მოტანის შესახებ. არც დოელგერს ესმის ეს დებულება აღნიშნულის სახით, რადგან მან კარგად იცის, რომ დამასკელი არასოდეს ინდოეთში არ ყოფილა. მაშასადამე, ლაპარაკია მონათხრობი ამბიას საბაწმიდელის მონასტერში ჩაწერის შესახებ. მაგრამ დოელგერს სწორედ საამისო საბუთი არ გააჩნია. არ-

საიდან არ ჩანს, და ესაა მომაკვდინებელი გარემოება ყველა იმ ავტორისათვის, რომელიც იოანეს სახელზე ლაპარაკობს ბერძნულ ხელნაწერებში, თუ საიდან მოხვდა ამ ხელნაწერებში სწორედ ეს სახელი იოანესი. ამ საკითხზე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დასავლეთის მეცნიერებას არავითარი პასუხი არა აქვს, რადგან თვით ტექსტი ბერძნული ბალავარიანისა არსად არაა დასახელებული იოანე საბაწმიდელი, ანუ მარტივად იოანე, როგორც ბალავარიანის ჩანაწერის ავტორი. და საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ ასეთი მითითება იოანეზე, როგორც ავტორზე, არსად არ არსებობს. როგორც აღვნიშნეთ, არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ ავტორი გაგებულ იქნეს, როგორც იოანე და ისიც მხოლოდ როგორც იოანე მოახსი (მესხი).

აქ იგივე ამბავია, რაც მოუვიდა იოანე მოსხის მეორე ნაწერს „სამოთხეს“. იქაც წიგნზე აღნიშნული იყო არა დაწერილი წიგნისა, არამედ სოფრომ პალესტინელი. მართალია, ამის გამო ეგონათ (გამოჩენილ ხალხსაც კი, როგორც იყო, მაგალითად, თვით იოანე დამასკელი), რომ „სამოთხის“ ავტორი მასზედ აღნიშნული სოფრომ პალესტინელია, მაგრამ შემდეგ დამტკიცდა, რომ ეს ავტორი იყო იოანე მოსხი. ასეთივე ამბავი მოხდა მეორე შემთხვევაშიაც. ქართულ ძეგლებზე „სიბრძნე ბალავარისის“ ზედწერაში აღნიშნული იყო იგივე სოფრომ პალესტინელი და ზოგიერთებმა (მაგალითად, აკად. ნიკო მარმა) შესაძლებლობა გამოთქვეს, თითქოს აქაც ავტორი იყო სოფრომ პალესტინელი. ისტორიულმა სიტუაციამ და ტექსტუალურმა შედარებებმა საბუთი მოგვცეს გვეფაქრებინა, რომ აქაც ავტორი უდავოდ იყო იგივე იოანე მოსხი (მესხი).⁹

ასეთია მდგომარეობა ამ საკითხში და ნურავინ ფიქრობს, რომ სხვა რაიმე გზა არსებობდეს იმ იოანეს გამოსარკვევად, რომელიც ბერძნული ხელნაწერების უმრავლესობაშია აღნიშნული. ცნობილია, რომ ძველ ხელნაწერებს ავტორების აღნიშვნა ყოველთვის არ ახლდა თან, რაც აძნელებდა ავტორის ამოცნობას და ხშირად საბაბსაც კი აძლევდა ფსევდოავტორების წამოყენებას. გაუიხსენოთ მარტო ფსევდო-დიონისეს ამბავი. მაშასადამე, ბალავარიანთან დაკავშირებით იოანეს სახელი არსად არ იყო აღნიშნული თვითონ ტექსტებზე და არსებობდა მისი მხოლოდ ის შესაძლებლობა, რომელიც სოფრომ პალესტინელს სახელს უკავშირდებოდა როგორც „სამოთხის“, ისე ქართულ „სიბრძნე ბალავარისის“ ზედწერაში. ვენეციის ზედწერის არხეტიპობა სწორედ იმას ემყარება, რომ მისმა გამკეთებელმა იცოდა ეს. საიდუმლოება იოანეს სახელს შესაძლებლობისა და იგი ქართული წყაროებისა და ტრადიციის მიხედვით გააკეთა. ამის შემდეგ ბავშვურ ამბავად გამოიყურება დოელგერის განცხადება იმის შესახებ, თითქოს ბერძნული მანუსკრიპტების ზედწერა ისეთი დოკუმენტიდან მომდინარეობდეს, სადაც იოანე დამასკელის სახელი იყო თითქოს აღნიშნული. ლოგიკაში ამ შეცდომას იმავესი იმავეთი დამტკიცება ეწოდება და ყველაზე ელემენტარულად ითვლება. თუკი იოანე დამასკელის სახელი უკვე დაწერილი იყო, რაღა მტკიცება უნდა იმას, რომ მისი გადაწერილი ისევ იოანე დამასკელს დაწერდა. მაგრამ დოელგერს უბრალო ამბავი ავიწყდება, რომ საკითხი ისეთი დოკუმენტის ჩვენება, სადაც უკვე ეწეროს იმთავით, რომ ბერძნული ბალავარიანის ავტორი დამასკელი იყო.

დოელგერს სჯერა. როგორც ჩანს, რომ ასეთი საბუთა არსებობს და რომ იგი მდგომარეობს იმ ძეგლში, რომელსაც დოელგერი 1085 წელს ზიანწერს. ეს საბუთი თითქოს არის იოანე დამასკელის ბიოგრაფია არაბულ ენაზე შედგენილი ვინმე მიქაელ ანტიოქიელის მიერ. მიქაელ ანტიოქიელი, ასეთუ ისე, ცნობილი პირია. ისტორიულად მართლაც დადასტურებულია მის მიერ იოანე დამასკელის ბიოგრაფიის არაბულ ენაზე დაწერა. ეს ბიოგრაფია, დოელგერის აზრით, თითქოს შეიცავდა იმთავითვე ცნობას იმის შესახებ, რომ ბერძნული ბალავარიანი დაეწეროს იოანე დამასკელს.

ეს რომ ასე იყოს და დოკუმენტალურად მართლაც დადასტურდეს, რომ მიქაელ ანტიოქიელმა დაწერა ასეთი რამ XI საუკუნის ბოლოში, ეს დიდი საბუთი იქნებოდა პროფ. დოელგერის სასარგებლოდ. მაგრამ სინამდვილეში სხვა რამე ირკვევა, სახელდობრ ის, რომ ასეთი მოხსენიება იოანე დამასკელის მიერ ბერძნული ბალავარიანის დაწერის ფაქტისა ამ არაბულ ბიოგრაფიაში იმთავით არ ყოფილა. ეს გარემოება დასტურდება იმით, რომ ეს არაბული ბიოგრაფია ითარგმნა ორჯერ ბერძნულად და ერთხელ ქართულად და ყველა ეს თარგმანი გაკეთებულია თითქმის მაშინვე, როგორც კი იგი დაწერა მიქაელ ანტიოქიელმა. რაც შეეხება მეორე ბერძნულ თარგმანს, ორი ცნობა არსებობს. ერთი — თითქოს იგი შეასრულა იოანე მერკუროპულომ მე-12 საუკუნეში; მაგრამ არსებობს აზრი, რომ ეს მეორე ბერძნული თარგმანიც ადრეა შესრულებული, სახელდობრ, სულ 12 წლის შემდეგ, რაც იგი მიქაელ ანტიოქიელმა დაწერა, ე. ი. 1097 წელს. ბერძნული თარგმანები ასეთ მოკლე დროში შესრულებული არაბული ტექსტის გაჩენის შემდეგ კარგად ერკვევიან ტექსტის აკურაგიაანობაში და არაერთარ შემთხვევაში არ დაუშვებდნენ იმას, რომ მისჯან. ისეთი მნიშვნელოვანი ადგილი ამოეღოთ, როგორც იყო ცნობა იოანე დამასკელის მიერ ბერძნული ბალავარიანის შესრულების შესახებ.

არ ჩაიდენდა ამას არც ქართველი მთარგმნელი, რომელიც იყო, არც მეტი, არც ნაკლები, ცნობილი ქართველი მწიგნობარი და მოაზროვნე ფრემ მცირე. ის მიქაელ ანტიოქიელის პირადი ნაცნობი და მეგობარიც კი იყო. ეფრემ მცირე, თუ მხედველობაში მივიღებთ მის შენიშვნებს მიქაელის არაბული ტექსტისა და მისი მთარგმნელის სამუელ ადანელის შესახებ, კარგად ერკვეოდა არაბულ ტექსტში და, რა თქმა უნდა, მას შეუძენველი არ დარჩებოდა მიქაელ ანტიოქიელის ცნობა იოანე დამასკელის ავტორობის შესახებ ბერძნული ბალავარიანის მიმართ.¹⁰

მიუხედავად ყველა ამისა, არც ერთ აღნიშნულ სამ თარგმანში — ორს ბერძნულსა და ერთს ქართულ თარგმანში, რომლებიც შესრულებულია ქრონოლოგიურად ძალიან ახლო არაბულ ტექსტთან, არაა მოხსენიებული ცნობა იოანე დამასკელის მიერ ბერძნული ბალავარიანის დაწერის შესახებ. დოელგერი ერთ ადგილს დაცინვით აღნიშნავს. ექვთიმე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ — ხომ არ არსებობდა „დუმალის შეთქმულება“ ექვთიმე იბერის სახელის არმოხსენიების

შესახებო. ეს განცხადება იქ სრულიად უკანონოდ გამოიყურება, რადგან მიუნხენელმა ერუდიტმა ძალიან კარგად იცის, თუ როგორ მოეწყო ეს დუმილი ექვთიმე იბერის ავტორობის გამო. რაც შეეხება მიქაელ ანტიოქიელის ამბავს, აქ კი სრულიად ნათელია, რომ არავითარ „დუმილის შეთქმულებას“ ადგილი არა აქვს, რადგან საქმე გვაქვს უბრალო ფაქტთან. ვერც ერთი აღნიშნული სამი თარგმანი იოანე დამასკელის არაბული ბიოგრაფიისა ვერ გადმოიღებდა მისი ტექსტიდან ისეთ რამეს, რაც მასში არ არსებობდა, ხოლო არ არსებობდა კი სწორედ ცნობა, რომელიც დამასკელის ავტორობას თითქოს უნდა შეხებულყო.

ასე წაიქცა ერთი მთავარი არგუმენტთაგანი პროფესორ დოელგერისა ექვთიმე იბერის წინააღმდეგ. დღესდღეობით მეცნიერებაში დადასტურებულად ითვლება, რომ მოხსენიება იოანე დამასკელისა ბერძნულ ხელნაწერებში, როგორც ბერძნული ბალავარიანის ავტორისა, ჩნდება მას შემდეგ, რაც შესწორებულ იქნა ვენეციის არქეტიპი და მას ჩამოეკეთა ის ნაწილი, სადაც ექვთიმე იბერი და მის მიერ ქართულიდან ბერძნულად ბალავარიანის გადამეტაფრასება იყო მოხსენიებული (XII ს.). ამრიგად, დოელგერის ამ საბუთს არავითარი ძალა არ გააჩნია.

დოელგერი აყენებს კიდევ ერთ ძლიერ საბუთს იმის შესახებ, რომ X—XI საუკუნეების მიჯნაზე, როდესაც ექვთიმე იბერის ავტორობის მომხრენი ათავსებენ ფაქტს ექვთიმეს მიერ ქართული ბალავარიანის ბერძნულად გადაკეთებისა, თითქოს უკვე არსებობდა ოთხი ხელნაწერი იმავე ბერძნული ბალავარიანისა.¹¹

ეს საბუთი უდავოდ ფრიად ძლიერია. მართლაც, თუ აღმოჩნდება, რომ ექვთიმე იბერის მიერ ბერძნული ბალავარიანის გადამეტაფრასების ვადა მდე, ე. ი. X—XI საუკუნეთა მიჯნამდე, უკვე არსებობდა ოთხი ხელნაწერი ბერძნული ბალავარიანისა, უდავოდ აღიარებული უნდა იქნეს, რომ ექვთიმე იბერის ავტორობის საკითხი ყალბ საფუძველზე ყოფილა აგებული. ამიტომ საჭიროა ამ შემთხვევაშიაც გარკვეულ იქნეს, რომ დოელგერის საბუთები არ შეიძლება ჩათვალოს მხედველობაში მისაღებად. საქმე ისაა, რომ მეცნიერებამ არ მიიღო ეს ოთხი ხელნაწერი ადრინდელ ხელნაწერებად, არც ბელგიელმა მეცნიერმა პალკენმა, არც ინგლისელმა მეცნიერმა ლანგმა, რომლებიც დოელგერის შრომას შეეხნენ, არ დაუჭირეს მხარი ამ დებულებას და სხვების აზრიც მოიყვანეს იმის შესახებ, რომ დასახელებული ოთხი ხელნაწერი არაა ისეთი ადრინდელი დროისა, როგორც ეს დოელგერს სურდა.¹²

ამ მოსაზრებათაგან სრულიად დამოუკიდებელი აღნიშნულ საკითხს სწვევტს ფაქტიური ვითარება. საქმე ისაა, რომ, თანახმად მეცნიერების მიერ დადგენილი ფაქტისა, ექვთიმე იბერის ლიტერატურული მოღვაწეობა იწყება 975-76 წლიდან. მაშასადამე, ექვთიმეს დაბადების ხანად უნდა ვივარაუდოთ 50—55 წელი მეათე საუკუნისა. აქედან ნათელია, რომ ექვთიმე იბერს სრული საშუალება ჰქონდა ბერძნული ბალავარიანი გაეკეთებია X საუკუნის ბოლომდე. ამის შედეგად ისიც ნათელია, რომ X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე გადაწერილი ხელნაწერები, კიდევ რომ დავეთანხმოთ დოელგერის მიერ

შოყვანილი ფაქტების სინამდვილეს, გადაღებული უნდა იყონ ექვთიმე იბერის მიერ შესრულებული შრომიდან. ამდენად, ამ საბუთსაც, რომელსაც დოელგერის არგუმენტაციაში დიდი მნიშვნელობა მიეკუთვნება, არ რჩება ის დამამტკიცებელი ძალა, რომელსაც დოელგერი გულისხმობდა.¹³

ასეთსავე დამამტკიცებელ ძალას მიაწერს დოელგერი იმ გარემოებას, თითქოს ვენეციის არქიტეიბი არ ნიშნავდეს, რომ ინდური მოთხრობა გადათარგმნილი იყოს ექვთიმეს მიერ, რადგან ბერძნული სიტყვა „იუპერ“ ნიშნავს არა ექვთიმეს მიერ, არამედ ექვთიმესათვის; ამას ის მნიშვნელობა აქვს დოელგერისათვის, რომ, როგორც ის ხსნის, თითქოს ტექსტი დამზადებული იყო ექვთიმესათვის, რადგან მას სურდა ბერძნულიდან მისი ქართულად გადათარგმნა. ამ ამბის ასახსნელად დოელგერს მოყავს მთელი ისტორია, თუ როგორ გადაჩა იოანე დამასკელის ვითომცდა არსებული თარგმანი და შენახულ იქნა პალესტინის რომელიღაც ქართულ მონასტერში და ექვთიმემ იგი ჩამოატანიდა ათონში, რათა ქართულად გადაეთარგმნა. მთელ ამ ფაქტიურ ისტორიას, რა თქმა უნდა, არავითარი დასაყრდენი არ გააჩნია, მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ დოელგერი ვერ ამჩნევს რამდენ შეუსაბამობას აქვს ადგილი, ბერძნული ტექსტი რომ ისეთად მივიჩნიოთ, როგორც ეს მას სურს. დოელგერს ავიწყდება, რომ ბერძნული სიტყვა „იუპერ“ მოთავსებულია მას შემდეგ, რაც ლაპარაკია იმაზე, რომ ქართულიდან უნდა ყოფილიყო გადათარგმნილი ბალავარიანის ტექსტი ბერძნულ ენაზე, რომ ამით, როგორადაც არ უნდა გავიგოთ ის ბერძნული სიტყვა, მაინც შეურყეველი რჩება ბალავარიანის ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის ფაქტი. ღია რჩება საკითხი, გაკეთდა ეს ექვთიმესათვის თუ ექვთიმეს მიერ. ამ უკანასკნელს ვაწრო პერსონალური მნიშვნელობის გარდა, სხვა არავითარი ძალა არ გააჩნია. მართლაცდა, კიდევ რომ მართალი იყოს დოელგერი, ვენეციის ტექსტი მისი შესწორებით ასე უნდა იკითხებოდეს: „ქართულიდან ბერძნულზე ექვთიმე იბერისათვის გადამეტაფრასტებულა“.

რჩება საკითხი — ვის შეეძლო ქართულიდან ბერძნულზე ბალავარიანის გადამეტაფრასტება, თუ არა ქართულის ზედმიწევნით მცოდნეს, როგორც ამას ლადანსტურებს ტექსტობრივი შედარება ბერძნულისა და ქართულისა. ასეთი შედარება ჩვენ მიერ უკვე შესრულებულია სპეციალურ შრომაში და ამ შემთხვევაში ჩვენ იმ შრომის შედეგებითა და ზოგიერთი მასალითაც ვსარგებლობთ. იქიდან, სხვათა შორის, ნათელი გახდება, რომ ბერძნული მეტაფრასის გამკეთებელს ხელთ ჰქონდა ქართული ბალავარიანი, როგორც ეს აღნიშნულია ვენეციის ხელნაწერში, და იმდენად კარგად ერკვეოდა ქართულს ტექსტში, რომ ბევრ შემთხვევაში ასწორებდა მას და მისი ზოგიერთი შეუსაბამობა არ გადაიტანა ბერძნულ ვარიანტში.¹⁴

საკითხავია, ვინ უნდა ყოფილიყო მეათე საუკუნის მიწურულში ის ქართველი კაცი, რომელმაც ისეთი ზედმიწევნით იცოდა ქართული ენა, რომ ზოგიერთი გადამწერის შეცდომებსაც ასწორებდა?

შეიძლება მხედველობაში მისაღები იყოს ინგლისელი მეცნიერის ლანგის მიერ მოწოდებული განმარტება დასახელებული ბერძნული სიტყვისა („იუპერ“-ისა), რომელიც, როგორც ლანგი ფიქრობს, შეიძლება წარმოიშვა საშუალო საუკუნეების გადამწერთა შეცდომის შედეგად, რომლებიც თავისდარიგად ლათინური ენის გავლენის ქვეშ იყვნენ და ლათინური სიტყვა „პერ“ პირდაპირ შეაერთეს ბერძნულ „იპო“-სთან და გამოუვიდათ იმ ფორმის სიტყვა, როგორც ეს დაწერის მიხედვით, თითქოს, მართლაც ჩანს შემონახულ ვენეციის ხელნაწერში. ამ ადგილის სხვა ინტერპრეტაციას იძლევა პროფესორი ს. ყაუხჩიშვილი, როგორც ეს აღნიშნულია მის შენიშვნებში ჩვენს რუსულ გამოკვლევასთან დაკავშირებით. არც ისაა გამორიცხული, რომ ბერძნულ სიტყვებს იუპერ-სა და იპო-ს ერთი და იგივე მნიშვნელობა ჰქონდეს და ისიც ისეთი, რომ ჩვენი ტექსტის წაკითხვის აზრი არ შესცვალოს. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, რჩება ძალაში ის ძირითადი გარემოება, რომ ბერძნული ტექსტი გადმოკეთებული ყოფილა ქართული ტექსტიდან.¹⁶

ამის შემდეგ საძიებელი იქნება მხოლოდ ის, თუ ვის შეეძლო ქართული ტექსტის ისეთნაირად წაკითხვა და განმარტება, როგორც ეს დღევანდელს ბერძნულ ტექსტში გვაქვს. ამდენად, მართალია ინგლისელი მეცნიერი ლანგი, როცა ამბობს, რომ აღნიშნული საბუთით დოელგერმა მაინცადამაინც დიდი კაპიტალი ვერ შეიძინა.¹⁶

შემდეგი საბუთი დოელგერისა ექვთიმე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ მდგომარეობს გიორგი ათონელის ცნობის კრიტიკაში. ეს ცნობა ეხება იმის აღნიშვნას, რომ ბალავართან ერთად ექვთიმე იბერმა სთარგმნა „აბუჯურა“. რატომღაც პროფ. დოელგერს აბუჯურას შესახებ გიორგი ათონელის მიერ მოწოდებული ცნობა ამდენად უსაფუძვლოდ მიაჩნია, რომ ამ დებულებას ყოველივე ეპვის გარეშე გამოთქვამს. ძნელი გასარკვევია, სად ამოიკითხა პროფ. დოელგერმა ან რას ემყარება ეს მისი თითქოს შეურყეველი ცნობა.¹⁷

მართალია, „აბუჯურას“ შესახებ საკითხი რამდენიმედ რთული საკითხია. მაგრამ სირთულე უსაფუძვლობას არ ნიშნავს. გიორგი ათონელის მიერ მოწოდებულ ცნობაში უდავოდ არის ერთგვარი სიძნელე, რადგან ერთიმეორეს გვერდით დასახელებულია ორი სახელი — ბალავარი და აბუჯურა და ლაპარაკია ექვთიმეს მიერ მათი გადათარგმნის შესახებ. მაგრამ გაურკვეველია, რას უნდა ნიშნავდეს ამ ორი სიტყვის ერთიმეორის გვერდით დასახელება? საქმე ისაა, რომ ბალავარი შეიძლება ნიშნავდეს ან გმირს „ბალავარიანისა“ ან თხზულების სათაურს, ე. ი. შეიძლებოდა აქ ყოფილიყო „სიბრძნე ბალავარისა“, მაგრამ მეორე სიტყვა „აბუჯურა“ უკვე ასეთი აგებულობისა და მნიშვნელობის თითქოს არ უნდა იყოს. „აბუჯურა“ სახელია და ეხება ზარანელ მოღვაწეს, რომელიც 740—820 წწ. ცხოვრობდა და არაბულ ენაზე მწერლობდა. მამასადამე, აბუჯურას დასახელება თითქოს ავტორის დასახელებაა და არა მისი თხზულებისა. ამან გაართულა საკითხი. მაგრამ მეცნიერებამ უკანასკნელ დროს გაარკვია, რომ „აბუჯურა“, რომელზედაც ლაპარაკია, შეიძლება თხზულებასაც ნიშნავდეს, რადგან, როგორც ეს მკვლევარმა

პაველ ინგოროყვამ დაადგინა, ქართულად არსებობდა „აბუყურას“ ერთ-ერთი თხზულება, რომლის სათაური იყო „ამბავი აბუყურასი მიქაელ საბაწმიდელის შესახებ“, რომელსაც საქართველოში, სადაც მას IX საუკუნიდან იცნობდნენ, შემოკლებულად „აბუყურას“ ეძახდნენ¹⁸. ყველა მონაცემის მიხედვით შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაში ავტორის სახელიდან წარმოებული თხზულების შემოკლებული სახელწოდებაა ნაგულისხმევი. მაშინ გასაგები იქნება, რომ „აბუყურა“, როგორც თხზულების სახელი, მოთავსებული ყოფილა ბალავარის გვერდით. თვით იმ ფაქტის შესახებ, რომ ქართულ ენაზე მრავლად არსებობდა დასახელებული აბუყურას თხზულებები, მეცნიერებას გარკვეული ცნობები მოუპოვება. ზოგი მათგანი ისეთი ხასიათის იყო, რომ ექვთიმე იბერს, მისი ფართო მთარგმნელობითი მოღვაწეობის დროს, შეეძლო ისინი გადაეთარგმნა ქართულიდან ბერძნულზე. ეს შეიძლება ითქვას განსაკუთრებით ისეთი მოხდენილი აგიოგრაფიული ამბის შესახებ, რომელსაც გიორგი ათონელი იხსენიებს. მეცნიერება ამ დებულებას მხარს უჭერს (მაგალ., დ. მ. ლანგი).¹⁹

ამდენად, გიორგი ათონელის ცნობები, საზოგადოდ ყოველთვის ობიექტურ და მეცნიერულ სიმაღლეზე მდგომი, არ გამოადგა პროფ. დოელგერს „საზღაპრო ქართული პრობაგანდის“ დასამტკიცებლად.

ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება აქვს აღნიშნული დოელგერს: ეს არის მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიის“ საკითხი, რომელზედაც წინათაც გვექონდა ლაპარაკი. მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიას“ ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ბერძნული „ბალავარიანისათვის“, ერთის მხრივ, და მასთან ქართული „ბალავარიანის“ დამოკიდებულებისათვის, მეორეს მხრივ. თვით ბერძნული „ბალავარიანისათვის“ ეს მნიშვნელობა იმაში გამოიხატება, რომ, მრავალი სხვა გამოყენებული და ტექსტში ჩანართი მასალისაგან განსხვავებით, არისტიდეს „აპოლოგია“ ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლია თავისი შინაარსით, ყველაზე ახლო უდგება „ბალავარიანის“ ამოცანებს და ყველაზე გამოკვეთილს და ძლიერ საბუთებს იძლევა „ბალავარიანის“ დებულებათა დასაბუთებისათვის. ამ გარემოებას მეცნიერებამ ყურადღება მიაქცია მას შემდეგ, რაც აღმოჩენილ იქნა არისტიდეს „აპოლოგიის“ ტექსტის ჩანართობა „ბალავარიანში“. სრულიად სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ არისტიდეს ძეგლი შეეფერებოდა სავსებით როგორც ფორმით, ისე შინაარსით ბერძნული „ბალავარიანის“ გამართვას ექვთიმე იბერის მიერ (ვოლფი).²⁰

მაგრამ, არანაყოლები მნიშვნელობა აქვს არისტიდეს „აპოლოგიას“ იმ დამოკიდებულების გარკვევისათვის, რომელიც არსებობს ქართულსა და ბერძნულს „ბალავარიანს“ შორის. საქმე ისაა, რომ ქართულ „ბალავარიანში“ მოცემულია არისტიდეს „აპოლოგიის“ გამოყენების ამბავი და ისიც აღნიშნულია, რომ ეს გამოყენება გარკვეული ხარისხისა იყო და შედარებულია ქართული „ბალავარიანის“ ტექსტში თვით ბალავარის ნათქვამთან. ეს გარემოება ნათელს ჰყოფს, რომ ქართული „ბალავარიანის“ ავტორს მხედველობაში ჰქონდა არისტიდეს „აპოლოგიის“ გამოყენება. გამოიყენა კიდეც მისი ძალადი დახასიათება ბალავარის ნათქვამისათვის შესაძარებლად და, აგრეთვე,

მისი ეფექტურობა წარმართთა წინააღმდეგ საბრძოლველად. ყველა ამას ამერიკელი მეცნიერი ვოლფი, როგორც ითქვა, არისტიდეს „აპოლოგის“ ქართულ ტექსტში შემოკლებული ანუ „შეკუმშულის“ სახით გამოყენებას უწოდებს.²¹

დოელგერი ვერ ამჩნევს ამ გარემოებას, ის ვერ ხედავს, რომ ქართულსა და ბერძნულს „ბალავარიანს“ შორის გარკვეული ურთიერთობა არის დამყარებული სწორედ არისტიდეს „აპოლოგის“ გამოყენების ნიადაგზე. ვერავინ ვერ მოახერხებს იმის დამტკიცებას, რომ არისტიდეს „აპოლოგია“ არ ჰქონდეს მხედველობაში ქართული ჩანაწერის ავტორს და, მაშასადამე, სრულიად ნათელი ხდება, რომ მიზნის მოხაზვა, რომელიც მოცემულია ქართულ ტექსტში, როგორც ამას შემდეგ დავინახავთ, განხორციელებულია ბერძნულ ტექსტში. ეს ერთი უძლიერესი საბუთია ქართულ და ბერძნულ „ბალავარიანს“ შორის იმ დამოკიდებულების ნათელსაყოფად, რომელიც ქართულიდან ბერძნული-ვარიანტის გაკეთების რეალურ შინაარსს შეადგენს.²²

ისიც გაუგებარია, თავი რომ დაეანებოთ ზემოთ აღნიშნულს, თუ რისთვის დასჭირდა დოელგერს ექვთიმე იბერის წინააღმდეგ არგუმენტაციის დროს არისტიდეს „აპოლოგის“ წინ წამოწევა. ეს გარემოება ყოველ შემთხვევაში ხელს ვერ შეუწყობდა დოელგერის თეზას: თითქოს ბერძნული „ბალავარიანს“ ავტორი იოანე დამასკელი უნდა ყოფილიყო. რადგან დოელგერი ფიქრობს, და ეს ასე ჩანს, რომ ექვთიმე იბერს ათონზე XI საუკუნეში არ ექნებოდა ხელთ არისტიდეს „აპოლოგია“, მით უფრო ნაკლები შანსი არსებობს იმისა, რომ ეს „აპოლოგია“ ბერძნულ ენაზე ხელთ ჰქონებოდა იოანე დამასკელს VIII საუკუნეში.²³

მეცნიერებისათვის, როგორც ვნახავთ, გამორიცხული არაა, რომ არისტიდეს „აპოლოგია“ არსებულები ქართულ ენაზე, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა, თუ საიდანაა ამოღებული ის ნაკვეთები (ფრაგმენტები) არისტიდეს „აპოლოგისა“, რომელიც გამოყენებულია VI საუკუნის ქართულ ძეგლში — „ესტატე მცხეთელში“ ანონიმის მიერ. მეცნიერებას მიღებული აქვს დებულება, რომ ქართველებს უნდა ჰქონოდათ საკუთარი თარგმანი „აპოლოგისა“ უკვე მაშინ, როცა შეიძლება „აპოლოგია“ ბერძნულ ენაზედაც დაცული იყო. ყოველ შემთხვევაში, ექვთიმე იბერს, კიდევ რომ დავუშვათ, რომ მას მხოლოდ „ესტატე მცხეთელი“ ჰქონდა ზელში, საშუალება გააჩნდა გაეშალა ის ადგილები, რომლებიც ბერძნულ „ბალავარიანსში“ არის. მართალია, ბერძნულ „ბალავარიანსში“ უფრო ვრცლადაა გაშლილი არისტიდეს „აპოლოგის“ საბუთები, მაგრამ თუ მხედველობაში იქნება მიღებული არისტიდეს „აპოლოგის“ დასაბუთების თავისებური კომპოზიცია, რომელიც ერთისა და იმავე არგუმენტების ტიპურად გამეორებაში მდგომარეობს, ადვილად შესაძლებელია, რომ ექვთიმე იბერმა, რომელმაც, როგორც ცნობილია, გამოყენებული ტექსტების დალაგებაში მათი თავისუფალი მოხმარა კარგად იცოდა, არისტიდეს „აპოლოგია“ დასახლებული ტიპური ნიმუშების მიხედვით თავიდან ბოლომდე გაშალა და დაალაგარა შეეხება მათ თანმიმდევრობას, ეს ექვთიმე იბერს იმთავითვე ეცოდინე-

ბოდა და სპარსელებიდან დაწყებული ქრისტიანობამდე მას არ გაუქირდებოდა ტიპიური არგუმენტაციის რეალური შინაარსით შევსება, რომლებშიაც მხოლოდ ღმერთებისა და სათაყვანებელ საგანთა სახელები იცვლებოდა.²⁴

მიუხედავად ამ მოსაზრებისა, ანგარიშგასაწვეად მიგვაჩნია მეცნიერებაში გამოთქმული აზრი ანუ, ყოველ შემთხვევაში, პიპოთეზი: ხომ არ ჰქონდა ხელთ ექვთიმე იბერს არისტიდეს „აპოლოგიის“ თვით ბერძნული ორიგინალი (ვოლფი). ყოველ შემთხვევაში, ეს საბუთიც იმ მონაცემის მიხედვით, როგორცაა „ესტატე მცხეთელი“, რომელსაც არ იცნობს თუ არ იყენებს პროფ. დოელგერი, მის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს და ექვთიმე იბერის ავტორობის საწინააღმდეგოდ საბუთად ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გამოდგება.²⁵

შევეხთ კიდევ ერთ საბუთს, რომელსაც ეხება პროფ. დოელგერი. ესაა საბუთი, რომელიც მოგვითხრობს იოდასაფის სახელის ლიტურგიკულ ძეგლებში მოხსენებისა თუ მოუხსენიებლობის შესახებ. თავის დროზე ბელგიელმა მკვლევარმა პეტერსმა აღნიშნა, რომ თუკი „სიბრძნე ბალავარისა“ X—XI საუკუნემდე არსებობდა, რათ არ იყო იგი შეტანილი ლიტურგიკულ ძეგლებში (საეკლესიო მოხსენიებაში). ამაზე დოელგერი პასუხობს, რომ ასეთი მოხსენიება არც შემდეგ მომხდარა, ე. ი. ექვთიმე იბერის მიერ ვითომცდა ქართულიდან ბერძნულზე „ბალავარიანის“ გადაღების შემდეგათ. ეს დავა დასავლეთის მეცნიერთა შორის, რომლის გამოყენებას მაინც ლამობს დოელგერი ექვთიმე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ, ადვილად შეიძლება შემობრუნდეს ისე, რომ დადასტურდეს სულ სხვა ვითარება. სახელდობრ: იქ, სადაც მართლაც არსებობდა ამბავი ბალავარისა და იოდასაფისა, ე. ი. ქართულ ჩანაწერში, ეკლესიის მიერ კიდევ იყო მიღებული იოდასაფის სახელი მოსახსენიებელ ძეგლებში. ჯერ ერთი, იოდასაფი ქართულ ძეგლებში იწოდება „ქართულ წმიდანად“, რაც უდავოდ იმის მაჩვენებელია, რომ იოდასაფის შეტანას ლიტურგიკულ ძეგლებში საფუძვლად ედო სათანადო ქართული ძეგლების ადრევე არსებობა. ამ მხრივ გიორგი ათონელსაც აქვს აღნიშნული XI საუკუნის ბოლოში, რომ იოდასაფი, როგორც მოსახსენიებელი პირი, ქართულ ძირზე იყო ამოსული.²⁶ არსებობს საბუთი, რომლის უარყოფა არც ისე ადვილია, რომ იოდასაფი მოხსენიებულა IX საუკუნის სვინაქსარში, რომელიც კლარჯეთში ანუ მესხეთში იხმარებოდა. აქ პირდაპირ წერია ინდოთა მეფის ნეტარი იოდასაფის მოხსენიების შესახებ თავდაპირველად 19 მაისს, რაც შემდეგ შეგუებული არის 19 ნოემბერთან. საქმე ისაა, რომ გიორგი ათონელის მიერ XI საუკუნეში გადმოთარგმნილი ბერძნული სვინაქსარის გადაწერისას ვილაცა შეუვსია ეს ბერძნული სვინაქსარი ქართული წმიდანების სახელებით, რის გამო იქვე მინაწერში დასახელებულია რამდენიმე პირი, რომელთაგან არც ერთი VIII საუკუნის აქეთ არ მოდის. აი, სწორედ ამ კლარჯეთულ ანუ მესხურ სიაში მოხსენიებულია იოდასაფი, როგორც ითქვა, 19 მაისის ქვეშ.²⁷

ეს უბრალო ფაქტი თითქოს სადავო არ უნდა იყოს. იმავე დროს კი მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს საკითხისათვის, რომლის ირგვლივ გაი-

მართა დაეა დასავლეთის მეცნიერებაში პეტეტერსსა და პროფ. დოელგერს შორის.

უკანასკნელად უნდა აღნიშნულ იქნეს ეს მოსაზრება, რომელიც თითქოს ემყარება იოანე დამასკელის ნაწერებში ისეთი ადგილების მრავლად ყოფნას, რომლებიც გამოყენებულ იქნა შემდეგში „ბალავარიანის“ ბერძნული ტექსტის ავტორის მიერ. ამის მიხედვით ჯერ კიდევ ადრე ინგლისურ მეცნიერებაში გამოითქვა აზრი, თითქოს ასეთ ადგილთა სიმრავლე უნდა მოწმობდეს იოანე დამასკელისაგან „ბალავარიანის“ ნასესხობას. ინგლისელი მეცნიერები ეუდვორდი და შეიტინლი მათ მიერ „ბალავარიანის“ გამოცემის კვლევისას (1914) აღნიშნავენ იმას, რასაც დღეს (1953) დოელგერი ახალ ამბად აცხადებს. სახელდობრ, რომ „ბალავარიანის“ ბერძნული ვარიანტი შეიცავს მრავალ ადგილს იოანე დამასკელის თხზულებათაგან გადმოღებულს.²⁸

ამ ადგილების უარყოფა არავის არასოდეს უცდია. ეს კარგადაა ცნობილი ჩვენს მეცნიერებაშიც და აქად. კ. კეკელიძე დიდი ხანია აცხადებს, რომ „ბალავარიანი“ „გაუღენთილია დამასკელის თეოლოგიით“. უნდა დავამატოთ მხოლოდ, რომ აქ მარტო სულისკვეთებაზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ ბერძნული „ბალავარიანი“ საყვანა იოანე დამასკელის თხზულებათაგან ამოღებული ადგილებით.²⁹

ამდენად, დოელგერის მოსაზრება აღმოჩენას არ წარმოადგენს, მხოლოდ არ უნდა მოგვივიდეს მისი შეცდომა, თითქოს ადგილების ნასესხაობა ავტორთა იგივეობას ნიშნავდეს. იოანე დამასკელი ისევეა გამოყენებული ბერძნულ „ბალავარიანში“, როგორც მრავალი სხვა თეოლოგიური მწერალი და მოაზროვნე წინა დროისა, მათ შორის ისეთები, როგორიც იყო ნემესიოს ემესელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილ დიდი და სხვები. მაშინდელს დროში არ არსებობდა ისეთი წარმოდგენა ტექსტის გამოყენებისა და სესხების შესახებ, როგორც იგი შემუშავდა შემდეგს დროში. ამის გამო, მაშინ არც პლაგიატის ცნება არსებობდა და მთელი ადგილების გადმოღება და სესხება ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა.

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ექვთიმე იბერი კარგად იცნობდა იოანე დამასკელის თხზულებებს, დიდი პატივისცემელი იყო მისი და საზოგადოდ ქართული ეკლესია იოანე დამასკელის მიმართ სულ სხვანაირად იყო განწყობილი. ეს გარემოება მისი თხზულებების გადმოღებას და მით სარგებლობას არათუ შესაძლებელს, არამედ სავალდებულოს ჰყოფდა. ცნობილია იოანე დამასკელის თხზულებათა მრავალგვარი გადმოღება ქართულ ენაზე. ამ საქმეში ექვთიმე იბერსაც დიდი მონაწილეობა აქვს მიღებული, მაგრამ, რაც მთავარია, ეს არის ის, რომ მან — იბერმა ზედმიწევნით იცოდა იოანე დამასკელი. ეს დასტურდება ექვთიმე იბერის მიერ იოანე დამასკელის თხზულებათა ისეთი მნიშვნელოვანი კომპენდიუმის გაკეთებით, რომელსაც სახელად „მეფეურა“ ერქვა. ეს თხზულება, ექვთიმე იბერის მიერ შემზადებული, უნდა წარმოადგენდეს, როგორც ტექსტიდან ირკვევა, იოანე დამასკელის თხზულებათაგან ერთგვარ საკითხავ წიგნს, რომელშიაც თავმოყრილია

მეტის თუ ნაკლები მოცულობით სხვადასხვა თხზულებები ამონაქვეთის საბით იოანე დამასკელის ნაწარმოებთაგან.²⁰

ასეთი კრებულის გამკეთებელს ზედმიწევნით უნდა სცოდნებოდა იოანე დამასკელის ტექსტი, შესძლებოდა მათი შედარება, მეტი თუ ნაკლები ღირებულების გარკვევა და დასახული მიზნისათვის გამოყენება. ამიტომაც საფიქრებელი, რომ სწორედ ასეთი მიზანდასახულობით იოანე დამასკელის თხზულებათა ტექსტების გამომყენებელს ოდნავადაც არ გაუჭირდებოდა იმ ჩანართების გაკეთება, რომლებიც მოცემულია ბერძნულ „ბალეარიაჩში“. ორივე შემთხვევაში, ე. ი. „მეგზურის“ შედგენის დროსაც და იოანე დამასკელის თხზულებათაგან ადგილების ამოღებისა და მისი მოზიჯურად გამოყენების დროსაც, პრინციპიალურად ერთი და იმავე ხასიათის მუშაობა წარმოება.

სხვა, მეორეხარისხოვან მოსაზრებათაგან, რომლებიც მოყავს დოელგერს ექვთიმე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ, შეიძლება, დასაარულ, შეეჩერდეთ მის მიერ ლათინური „ბალეარიაჩის“ ტექსტის მინაწერის კრიტიკაზე. როგორც ცნობილია, და ამაზე უკვე იყო ლაპარაკი, იმავე XI საუკუნეში ბერძნული „ბალეარიაჩი“ გადათარგმნილ იქნა უცნობი ავტორის მიერ ლათინურ ენაზე. ამ ლათინურ ტექსტს გააჩნია როგორც ზედწერა, ისე მინაწერა ტექსტის დასაწყისში. ეს ე. წ. ნეაპოლიტანური ტექსტი საინტერესოა მრავალის მხრივ, განსაკუთრებით კი ის არის ყურადღების ღირსი, რომ ამ ტექსტში ნათქვამია როგორც ის, რომ ბერძნულად მეტაფრასტი გააკეთა ექვთიმე იბერმა, აგრეთვე მითითებულია, რომ თარგმანი გაკეთებულია „აფხაზურა“, ე. ი. აფხაზური ენიდან.

ცნობილია, რომ ბერძნები გარკვეული პერიოდიდან საქართველოს აფხაზეთს ეძახდნენ და ეს ტერმინი, ჩანს, ამ შემთხვევაში ლათინურ მწერლობაშიაც გადასულა, რადგან ლათინური თარგმანის შესრულებელი პირდაპირ ლაპარაკობს „აფხაზური მოდემის ენისაგან“ თარგმანის შესახებ.²¹

პროფ. დოელგერი არ სთვლის ამ საბუთს იმ გარემოების დამამტკიცებლად, თითქოს აქ ლაპარაკი იყოს ენაზე, რომლიდანაც ითარგმნა ანუ გადაკეთდა ბერძნული ტექსტი. მას უფრო მისაღებად მიაჩნია ამ ლათინურ სიტყვების ვითომცდა ექვთიმეზე მითითება. დოელგერის მიხედვით გამოდის, რომ აქ ლაპარაკია ექვთიმე იბერის ეროვნულ წარმოშობაზე და არა ენაზე. რომლისგანაც გაკეთებულ იქნა მეტაფრასტი.

შეიძლება დავეთანხმოთ კიდევ პროფ. დოელგერს, როგორც ამას სჩადის ექვთიმე იბერის ავტორობის დამცველი ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი. განა ამით მტკიცდება რაიმე ექვთიმე იბერის ავტორობის საწინააღმდეგოდ? ოდნავადაც არა, რადგან ექვთიმე იბერმა რომ გადათარგმნა ქართული ტექსტი ბერძნულად, ეს ფაქტი შეუხებელი რჩება მაშინაც კი, თუ მისი „აფხაზობის“ შესახებ იქნება ლაპარაკი. ჩანს, პროფ. დოელგერს დიდ გარემოებად მიაჩნია თავისი ბრძოლისათვის, თუ ის დამამტკიცებდა რომ ექვთიმე იბერი აფხაზი იყო. ე. ი. რომ ტექსტი ლათინური თარგმანისა ენას კი არ ეხება, არამედ ეროვნულ წარმოშობას. ძნელი საფიქრებელია, მიუხედავად იმისა, რომ იცოდენ,

რომ არსებობს სხვა საბუთებიც, თუნდაც იმავე აზროვნების ისტორიადან, რომლებიც ასაბუთებენ ბერძნების მიერ აღნაშენებისდაგვარ მიმართვას ქართელებს მიმართ. ასეთია, მაგალითად, ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის მებაარახტრის — იოანე იტალის წერილი მისი ყოფილი მოწაფისა და შემდეგ ფილოსოფიური თანამშრომლის იოანე პეტრიწისადმი, რომელსაც პირდაპირ აწერია: „მწიგნობარ აბხაზს“.³²

ასეთაა ჩვენი საკითხის ვითარება დღევანდელს მეცნიერებაში, რამდენადაც იგი წარმოდგენილია მიუხეხეელი პროფესორის ფრ. დოელგერის წიგნში. მეცნიერული მუშაობა ჩვენი საკითხის გამო არ შეჩერებულა დოელგერის წიგნზე. „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის წარმოშობის საკითხი იმდენად დიდი საკითხი იყო მეცნიერებისათვის საზოგადოდ, რომ არ შეიძლებოდა დოელგერის გამოსვლას საწინააღმდეგო გამოსვლები არ გამოეწვია. ამიტომ ბუნებრივი იყო, რომ დოელგერის ნაშრომს მრავალი ავტორი გამოეხმებურა და მის მიერ წამოყენებული საკითხები საკამათოდ და სადავო საკითხად გამოაცხადეს. შეიძლება ითქვას, რომ დოელგერის მიერ მოწოდებულ დებულებას, ერთის მხრივ, ე. ი. რომ „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის ავტორი თითქოს იოანე დამასკელი იყო და, მეორეს მხრივ, საბუთებს ექვთიმე იბერის ავტორობის დარღვევისაკენ მიმართულს თითქმის არაფერი მხარდა არ დაუჭირა.

საკითხის არსებასა და მის თანამედროვე მდგომარეობაში გარკვევისათვის საჭირო იქნება მთელი იმ დისკუსიის აღდგენა, რომელიც დოელგერის წიგნის ირგვლივ გაიმართა. ეს დისკუსია იმდენად რთული შეიქმნა და მის დროს წამოყენებული საკითხები იმდენად მნიშვნელოვანია თვითონ ჩვენი ძირითადი პრობლემის გარკვევისათვის, რომ საჭირო იქნება მასზედ საგანგებოდ გაჩერება, რასაც ჩვენის გეგმით შეიძლება შემდეგი ცალკე თავი მიეძღვნას. ამავე გარემოებასთან არის დაკავშირებული აგრეთვე როგორც ამ დისკუსიიდან, ისე მთელი აქამდე მოხსენებული მასალისაგან გამომდინარე დასკვნების გაკეთება. მხედველობაში გვაქვს ის წინადადება, რომელიც შეიძლება წარედგინოს მეცნიერებას „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის საკითხის გადასაწყვეტად. ამ უკანასკნელის თვალსაზრისით დოელგერის გამოსვლა მხოლოდ ერთი მომენტი, რომელმაც თავისი სიმკაცრით დიდი რეაქცია გამოიწვია, მაგრამ არსებითად მხოლოდ ის დამსახურება გაუწია მეცნიერებას, რომ საჭირო შეიქნა ერთხელ კიდევ ყველა მოსაზრების გადახედვა, რომლებიც ექვთიმე იბერის ავტორობას არღვევენ თუ ამტკიცებენ. მხოლოდ ამ თვალსაზრისითაა საინტერესო პროფ. დოელგერის გამოსვლა მეცნიერებისათვის. მაგრამ სწორედ ამის გამო ისმება საკითხი ყველა არსებული საბუთის ისეთ მდგომარეობაში მოყვანისათვის, რომ საკითხის გადაჭრა ასე თუ ისე მაინც მოხერხდეს.³³

ამდენად, კრიტიკულ მიმოხილვას თანამედროვე მეცნიერული მდგომარეობისა „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის წარმოშობის საკითხში უნდა მოჰყვეს პოზიტიური დამტკიცება იმისა, თუ როგორ უნდა გადაწყდეს ჩვენი

პრობლემა. აქამდე მხოლოდ ერთგვარი სამზადისი იყო საამისოდ. ამ სამზადისში ქართული ტექსტის წარმოშობის პრობლემა ერთ-ერთ და, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტ მომენტად წარმოსდგა. თუ გაირკვევა ქართული ტექსტის ჩაწერის ისტორიული ჩარჩოები იმ ფარგლებში, რომლებიც მითითებულ იქნა, ე. ი. VII საუკუნის პირველ ნახევარში, მაშინ მის მიმართ რაიმე დამოკიდებულების საკითხი ისეთ ძეგლებთან, როგორც არის იოანე დამასკელის თხზულებები, სავსებით იხსნება და ისმება საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა მართლა ქართულ ტექსტსა და „ბალავარიანის“ ბერძნულ ვარიანტს შორის ისეთი დამოკიდებულება, რომელიც მათ კავშირს მიუთითებს.

რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანია არსებული ძეგლების მითითება „ბალავარიანის“ ბერძნული ვარიანტის ქართულისაგან წარმოშობაზე, მაგრამ ეს გარემოება საბოლოოდ ვერ გადაწყვეტს საკითხს. რომ გამართლებულ იქნეს ისეთი ტექსტი, როგორც არის ვენეციის ტექსტის ზედწერა, არ შეიძლება მხოლოდ ამ ზედწერის ნიადაგზე დავდგეთ. იგი თვითონ გაგებულ და გამართლებული შეიძლება იყოს საბოლოოდ მხოლოდ მას შემდეგ, თუ ტექსტის გარკვევა გახდის ნათელს, რომ ბერძნული ვარიანტი უდავოდ გულისხმობს, როგორც თავის დასაყრდენს, ქართულ ვარიანტს. ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ტექსტის საკითხს ყველა სხვა ძეგლისათვის, რომელიც ბერძნული ტექსტის ქართულისაგან წარმოშობას მიუთითებს და ექვთიმე იბერს ამასთანავე ავტორად ასახელებს. ასეთია, როგორც ვიცით, XV საუკუნის ბერძნულ ტექსტს რომ თავი დავანებოთ, იმავე XI საუკუნის ძეგლები — გიორგი ათონელის მოწმობა და ლათინური თარგმანის მინაწერი. ყველა ეს ძეგლი ფრიად მნიშვნელოვანია, ცხადია, ექვთიმეს ავტორობის დადგენისათვის, საბოლოო ძალას მოიპოვებს მხოლოდ მაშინ, როცა კვლევა-ძიება დაემყარება ერთიმეორესთან „ბალავარიანის“ ქართული და ბერძნული ტექსტის შედარებას, რითაც საბოლოოდ მტკიცდება, რომ ბერძნული ვარიანტის შემქმნელს უცილობლად ხელში ეჭირა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტი. ამიტომ ჩვენს ისტორიულ ძიებას ამ საკითხზე ჩვენ წარვუძღვარეთ ამ შედარების შესრულება.²⁴

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პირველი ტომას დამთავრება საკიროებს იმ მეცნიერული დისკუსიის განხილვას, რაც ექვთიმე იბერისა და ბალავარიანის საკითხმა გამოიწვია. ეს დაგვანახებებს — რა მდგომარეობაშია დღეს მსოფლიო მეცნიერებაში ქართული ფილოსოფიის ეს ერთი საკვანძო საკითხთაგანი.

თავი მეოცე

მკვთიმე იბერი და „ბალავარიანის“ საკითხი თანამედროვე მაცნიერებაში

როგორც აღინიშნა, 1953 წელს ქ. მიუნხენში უნივერსიტეტის პროფესორმა — ცნობილმა ბიზანტიოლოგმა ფრანც დოელგერმა, სამეცნიერო ორგანოს — „ბიზანტიოლოგიური ყურნალის“ რედაქტორმა, გამოაქვეყნა გერმანულ ენაზე ნაშრომი სათაურით: „ბერძნული რომანი ბალავარსა და იოდასაზე არის ნაწარმოები იოანე დამასკელისა“. ასეთი გრძელი სათაური აიხსნება მით, რომ ავტორმა — პროფ. ფ. დოელგერმა ბრძოლა გამოუცხადა მეცნიერებაში მანამდე დამკვიდრებულ შეხედულებას, რომ ბერძნული რომანი „ბალავარი და იოდასაფი“ გადაკეთებულ იქნა ქართული რომანიდან — „სიბრძნე ბალავარისა“ ქართველი მოაზროვნისა და მწიგნობრის — ათონელი მოღვაწის, ექვთიმე იბერის მიერ (955—1028 წ.). ეს დებულება 1931 წელს დამტკიცებულ იქნა ბელგიელი მეცნიერის პაულ პეეტერსის მიერ, რომელმაც მის მიერ რედაქტირებულ ყურნალში („ანალექტა ბოლანდიანა“) მოათავსა წერილი ბალავარის რომანის პირველი ლათინური თარგმანის შესახებ, რაც ავტორის აზრით უნდა გადმოთარგმნილი ყოფილიყო ჯერ კიდევ 1048 წელს ბერძნული დედნიდან, ზოლო ლათინურ თარგმანს აღმოაჩნდა ორი მინაწერი (ერთი სათაურში — ლემმა, ერთიც ტექსტის დასაწყისის გასწვრივ), რომლებიც ბერძნული თარგმანების ქართულისაგან წარმოშობას ადასტურებდა. პ. პეეტერსმა უდავოდ დაადგინა, რომ დასახელებული რომანის ბერძნული ვერსიის შემქმნელი იყო ქართველი მწიგნობარი ექვთიმე იბერი (მთაწმიდელი).¹

უკვე ვიცით, რომ ასეთი დასკვნა ხანგრძლივი ბრძოლის შედეგი იყო. ჯერ კიდევ 1886 წელს ფრანგმა მეცნიერმა ზოტენბერგმა, ცნობილმა ორიენტალისტმა, გამოიკვლია ეს საკითხი, რომლის შედეგად უარყო ორივე მანამდე დასახელებული ავტორის ნამდვილობა ბალავარის ბერძნული ტექსტის მიმართ: იოანე დამასკელისა და ექვთიმე იბერისა. პირველის მიმართ ზოტენბერგმა დამაჯერებლად დაამტკიცა, რომ რომანის ბერძნულ ტექსტში მრავლად ჩართული ადგილი, რომლებიც ი. დამასკელის ან მის მოწაფესავე აზრებსა და ადგილებს მოგვაგონებს, არ ამტკიცებს, რომ მთელი წიგნიც მას ეკუთვნოდეს. ამ კამათს მეცნიერული ხასიათი ჰქონდა და ზოტენბერგი თავის სიმალეზე იდგა.²

სამაგიეროდ, ფრანგი მეცნიერი ზოტენბერგი არ აღმოჩნდა თავის სიმალე-

ლებზე, როდესაც იკვლევდა ბერძნული ხელნაწერების (მათ შორის ყველაზე ადრინდელის — ვენეციის ხელნაწერის, XI საუკუნის პირველი ნახევრიდან. რომელიც ამ ჯურის ძეგლების პირველ სახეს --- არქეტისს წარმოადგენს) ცნობას ექვთიმეს ავტორობის შესახებ. ზოტენბერგმა მეტად მოუფიქრებლად და ნაჩქარევად წამოაყენა საბუთი — ქართულ მწიგნობარს არ შეეძლებოდა X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე ასეთი მნიშვნელოვანი ძეგლის შექმნა თანამედროვე ქართული ლიტერატურის უკულტურობის გამოო.³

1867 წ. ზოტენბერგის გამოსვლას გამოეხმაურა რუსეთის აკადემიკოსი ბ. როზენი, რომელმაც ფაქტებით ხელში სასტიკად გააკრიტიკა ფრანგი მეცნიერი და ქართულ სათანადო ძეგლებზე (რომლებულად გიორგი ათონელის ცნობებზე) დამყარებით მხარი დაუჭირა ექვთიმეს ავტორობასა და რომანის ბერძნული ვერსიის ქართულ წარმოშობას.⁴ უფრო გვიან კამათში ჩაებნენ — გერმანელი მეცნიერი ე. კუნი (1897), კრუმბახერი, ბარდენჰევერი. ნ. მარი და სხვ. როგორც აღინიშნა, ეს დავა პ. პეტერსის გამოსვლით დამთავრდა და 1931 წლიდან 1953 წლამდე მის მიერ დამტკიცებული დებულებებალავარის ბერძნული ვერსიის ქართულიდან ექვთიმე იბერის მიერ გადაკეთების შესახებ ურყევად ითვლებოდა. ამავე დებულების დამატებით დამადასტურებლად გამოვიდნენ ამერიკელი მეცნიერები: რობერტ ბლეიკი და განსაკუთრებით, რობერტ ლიი ვოლფი (1937, 1939 წწ.).⁵

პროფ. ფ. დოელგერის გამოსვლამ მოულოდნელად დიდი გამოძახილი გამოიწვია მთელს თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში. თავდაპირველად მის საწინააღმდეგოდ გამოვიდა იმავე ბოლანდისტთა გაერთიანების ორგანოს ახლანდელი რედაქტორი — პ. პეტერსის მემკვიდრე — ფრანსუა ჰალკენი. რომელიც წინააღმდეგი წავიდა დოელგერის ცდისა უარყო ქართული წარმოშობა რომანის ბერძნული ვერსიისა. ფრ. ჰალკენმა ამერიკელი მეცნიერის რობერტ ვოლფის ნაშრომებით გამორკვეულ ახალ საბუთებზე მიუთითა, რომელთაც პ. პეტერსის მოგვიანო შრომები კიდევ უფრო გაამახვილეს (1940 წ.). ფრ. ჰალკენმა ნათელი გახადა, რომ დოელგერმა ვერ შეძლო პ. პეტერსის დებულებათა დარღვევა, ე. ი. ვერ დაამტკიცა, რომ ბერძნული ბალავარი არაა ქართული წარმოშობისა. რაც შეეხება ამ რომანის VIII საუკუნის მწერლის — იოანე დამასკელისათვის მიკუთვნებას, ჰალკენმაც მხარი დაუჭირა იმ აზრს, რომ ცალკეული ადგილების თუნდაც ზედმიწევნითი დამთხვევა ვერ გამოდგება დამასკელის ავტორობის დასამტკიცებლად. მკვლევართა შეხედულებით ასევე გაბათილებულია დოელგერის დებულება, თითქოს მეთაე-მეთერთმეტე საუკუნეთა მიჯნამდე არსებობდა ოთხი ხელნაწერი ბერძნული ბალავარისა, რაც ნიშნავდა — თითქოს ისინი ექვთიმეს მიერ ან რომანის დაწერის თარიღამდე არსებობდნენ. სხვა მრავალი მოსაზრების გამო, რომელთაც აქ ვერ შევვებით, ჰალკენმა ნათელი გახადა დოელგერის გამოსვლის უსაფუძვლობა. ეს მოხდა 1954 წელს. იმავე 1954 წელს კამათში ჩაერია ბერძენი მკვლევარი ბ. ლაურდასი, რომელმაც ბერძნულ ჟურნალში „იპეტერის ეტიარისა“ სახელწოდებით (24 (1954), გვ. 383 და შემდ.) გამოაქვეყნა დოელგერის საპასუხო ნაშრომი. ლაურდასის აზრით, დოელგერის საბუთებს

კიდევ რომ გააჩნდეს უადრესად დამარწმუნებელი ძალა ექვთიმე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ, მაინც არავითარი უფლება არ გვაქვს ვაღიაროთ იოანე დამასკელის ავტორობა. მისი აზრით, მრავალ ბერძენ ავტორს იმ დროისა აბასიათებს დამასკელისაგან ნასესხები ადგილები და აქედან არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ყველა ეს ნაწერი ი. დამასკელს ეკუთვნოდეს. ლაურდასი ხაზს უსვამს ვენეციის ბერძნული ხელნაწერის მნიშვნელობას, რომელშიაც ლაპარაკია იოანე საბაწმიდელის მიერ ბალავარის რომანის ჩაწერის და შემდეგ ექვთიმე იბერის მიერ მისი ბერძნულ ენაზე ქართულიდან გადაკეთების შესახებ.⁷

ფრ. დოელგერმა 1955 წ. „ბიზანტიური ჟურნალის“ ნომერში (№ 48, გვ. 215) უპასუხა ბერძენ მკვლევარს ლაურდასს და აღნიშნა, რომ ეს ფრანსუა ჰალკენს უჭერს მხარს, ე. ი. ბერძნული რომანის ქართულ წარმოშობას იცავს. დოელგერი განსაკუთრებით უკმაყოფილოა ვენეციას ხელნაწერის მალალი შეფასებით, სადაც იოანე საბაწმიდელი — რომანის პირველი ჩამწერი და ექვთიმე — მისი გადამკეთებელი თავ-თავიანთ ადგილზე არიან მოთავსებული და იმის მეტს ვერაფერს ახერხებს, რომ ამ ხელნაწერს „გრამატიკულად სასაცილოდ“ აცხადებს. ეს „გრამატიკულად სასაცილო“ ადგილი დოელგერს აზრით თურმე იმაშია, რომ ბერძნულად სიტყვა „იპო“-ს ნაცვლად, რაც ქართულ „მიერ“-ს უდრის („ექვთიმეს-მიერ“), წერია „იპერ“, რაც თავისი ძირითადი მნიშვნელობით „სათვის“-ს ნიშნავს („ექვთიმე-სათვის“), გამოდის თითქოს ვენეციის არქეტიპი (პირველადი ხელნაწერი) იმას კი არ ამტკიცებს, რომ ეს ბერძნული ტექსტი ექვთიმე-ს-მიერ იყოს დამზადებული, არამედ „ექვთიმე-სათვის“.⁸ აქედან დოელგერი ასკვნის, რომ ეს ბერძნული ხელნაწერი იმას კი არ ადასტურებს, რომ იგი ექვთიმეს მიერ იყოს დამზადებული, არამედ იგი ექვთიმესათვის გადაუწერიათ, საიდანაც, თითქოს, ჩანს, რომ ექვთიმეს ბერძნული ტექსტი კი არ გადაუთარგმნია ქართულიდან, არამედ ბერძნულიდან ქართული თარგმანის გაკეთებას ლამობდა და საამისოდ გადააწერინა თავის მიზნისათვის ბერძნული ტექსტის ეგზეგეტიკა.⁹

ამ საკითხის, ისე როგორც მრავალი სხვა ჩვენი ძეგლის ქართულ წარმოშობასთან დაკავშირებული საკითხის გამო, დისკუსიაში ჩაერთა დ. მ. ლანგი — ლონდონის უნივერსიტეტთან არსებულ აღმოსავლურ ენათა ინსტიტუტის პროფესორი. უკანასკნელმა 1955 წელს დასაზღვრებული ინსტიტუტის ორგანოში დაბეჭდა ინგლისურ ენაზე ვრცელი წერილი — „ექვთიმე ქართველი და რომანი ბარლაამისა და იოდასაფის შესახებ“. დ. მ. ლანგი აღნიშნავს, რომ ბერძნული „იპერ“ ნაცვლად „იპოსი“ შეიცავს საერთოს ზოგ შემთხვევაში, რაც ლათინური „პერ“-ით იფარება და, საფუძვრებელია, ამ უკანასკნელის გავლენითაც იყოს გაკეთებული. ქართული ენისა და ძეგლების შესახებ ნიშნავი ცოდნით შეიარაღებული ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი დიდი სიძლიერით შეიჭრა ქართული ლიტერატურასა და კულტურის ირგვლივ დასავლეთს მეცნიერებაში ატეხილს დავაში და მის მიმდინარეობას თვალ-

საჩინო კვალი დააჩნია. ეს ნათლად გამოჩნდება ფრ. დოელგერის საბუთების განხილვის დროს.*

ამავე კამათში ჩაერია აგრეთვე იტალიელი მეკლევარი ლ. მუზუ-რილო, რომელმაც მას წერილი მიუძღვნა ჟურნალში „ტრადიტაო“ 10 (1954) 574 და სხვ.

დოელგერს რამოდენიმედ მხარი დაუჭარა გერმანელმა მეკლევარმა ბედერმა მანმა, რომელმაც მოკლე შენიშვნა (აულ ერთი გვერდი) დაბეჭდა ჟურნალ „ოესტლინგე კირხე“-ში 1954 წელს.

აღსანიშნავია, რომ ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ირგვლივ დასავლეთში ატეხილს დავაში მონაწილეობს აგრეთვე ქართველი მეკლევარი მიაქელთარხნიშვილი, რომელმაც ქართულ ჟეგლებზე დამყარებით გერმანულ ენაზე დაბეჭდა ნაშრომი — „ექვთიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობის საწყისები და ბარდა სკლიაროსის აჯანყება“, „ორიენს ქრისტიანუს“, IV, 2 (—38) (1954) 113 — 124.

პროფ. დოელგერმა უპასუხა მ. თარხნიშვილს 1955 წელს და ამ პასუხიდან ნათელია, რამდენად მნიშვნელოვან საკითხს შეეხო უკანასკნელი. საკითხი ეხება თარიღს, როდის დაიბადა ექვთიმე იბერი, რაც მიახლოებით ირკვევა მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის დაწყებით, რომელიც 975-76 წლებზე მოდის (ექვთიმე იბერის პირველი თარგმანების თარიღი), რის მიხედვითაც დგინდება მ. თარხნიშვილის, ისე როგორც აკად. კ. კეკელიძის, მიერ, რომ ექვთიმე დაიბადა მიახლოებით არა უგვიანეს 955 წლისა.

ამ დებულების დადგენას სადავო საკითხისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. დოელგერმა თავისი შეხედულების დამტკიცების მიზნით გამოიყენა პროფესორ აღონცის დებულება, თითქოს ექვთიმეს დაბადების წელად 963 წელი უნდა დადებულიყო. საქმე ისაა, რომ თუ ეს ასე იქნებოდა, მაშინ მეთათე-მეთერთმეტე საუკუნის მიჯნაზე ექვთიმე ვითომც არ გამოდგებოდა, როგორც ისეთი წიგნის ავტორი, რომელსაც მრავალი წლის განმავლობაში მოპოვებული ერუდიცია ესაჭიროებოდა. პროფ. დოელგერს აუცილებლად ესაჭიროება ექვთიმეს მიერ ბალავარის ბერძნული ვერსიის დაწერის მეთერთმეტე საუკუნეში გადატანა, რადგან იგი აყენებს ერთ გადამწყვეტ საბუთთაგანს, რომლის მიხედვით მეთათე საუკუნის მიწურულში თითქოს უკვე არსებობდა ბალავარის ბერძნული ვერსიის ოთხი ხელნაწერი, რომლებიც მაშინ, ცხადია, ექვთიმეს უკვე ვეღარ მიეწერებოდა.

ამრიგად პროფესორი აღონცი დიდი დახმარება და დასაყრდენი იყო პროფ. დოელგერისათვის, თუ იგი მართალი აღმოჩნდებოდა, მაგრამ მ. თარხნიშვილის საბუთებმა გააბათილეს დოელგერის მოწმის ჩვენება. 40—45 წლის ექვთიმეს ადვილად შეეძლო მის მიერ ადრე შექმნილი ბერძნული ენის ზედმიწევნითა ცოდნისა და გარემოს მეოხებით დაუფლებოდა პატრი-სტიკულ და სხვ. ძეგლებს და ჩაექსოვა საეკლესიო მწერლობასთან ერთად ქართული „სიბრძნე ბალავარიდან“ აღებულ მოთხრობასა და სქემაში. აღონცის საბუთებს ვეღარ იცავს მ. თარხნიშვილისაგან პროფ. დოელგერი

და იმის მეტი ველარაფერი თქვა, რომ თარხნიშვილის კამათი აღონცი წინააღმდეგ „სავსებით ნათელი არაა“.¹⁰

ინგლისელმა მეცნიერმა დ. მ. ლანგმა კარგად შეათვასა აღონცის მოწმობის მნიშვნელობა და სასტიკად გააკრიტიკა იგი. პროფ. დოელგერმა ექვემდებარება დააყენა აგრეთვე გიორგი ათონელის (მთაწმიდელის), როგორც ექვთიმეს შესახებ ბიოგრაფიულ ცნობათა წყაროს, მნიშვნელობა. მ. თარხნიშვილის საპასუხოდ პროფ. დოელგერი კვლავ იმეორებს, რომ გიორგის ცნობებს „დიდის სიფრთხილით უნდა მოვეპყრათ“-ო, რადგან, იმავე წყაროზე დამყარებით, დოელგერი თავის მონოგრაფიაშიც წერდა, რომ გიორგი ათონელის ცნობები არაა სწორი. აღონცის მიღვენებით დოელგერი სთვლის, რომ გიორგის ცნობები „წინააღმდეგობებს და შეუსაბამობას შეიცავს და თარხნიშვილი ჩვენს საბუთებზე ხელს ვერ აგვადებინებსო“.

ინგლისელმა მეცნიერმა დ. მ. ლანგმა სწორედ ამის გამო განაცხადა თავის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში: „წინააღმდეგობანი და შეუსაბამობანი სწორედ აღონცის წარმოსახვაშია, გამოწვეული მისი არცოდნით როგორც ქართული, ისე ბიზანტიური წყაროებისა“-ო.

ასეთ ატმოსფეროში წარმოებს დღეს კამათი დასავლეთის მეცნიერებებში ქართული ლატერატურისა და კულტურის ისტორიის ისეთი საკითხის ირგვლივ, როგორცაა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული და ბერძნული ვერსიების საკითხი. გერმანია — დოელგერი და ბილერმანი, ბელგია — ფრანსუა ჰალკენი, ინგლისი — პროფ. დ. მ. ლანგი, ამერიკა — რ. ლ. ვოლფი, საბერძნეთი — ლაურდასი, იტალია — მუზურილო და ქართველი — მ. თარხნიშვილი. ასეთი დღემდე გამოვლენილი პარტნიორები ამ ცხარე კამათისა და ბრძოლისა.

ყველაფერი ეს გამოიწვია მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორის ფრანც დოელგერის გამოსვლამ. დოელგერი არც იმთავითვე მალავდა და არც ახლა, მ. თარხნიშვილის პასუხში, განსაკუთრებით მალავს, რომ მან განაახლა ზოტენბერგის ძველი საბუთები (1886 წლის) იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველი მწიგნობარი ვერ შესაძლებდა სწორედ ამ მწიგნობრობისა და კულტურის მწირი მღვთმარებობის გამო მეთაურ-მეტე საუკუნეებში ისეთი ბრწყინვალე ძეგლის შექმნას, როგორცაა ბალავარის ბერძნული ვერსია.

რა საბუთები წამოაყენა გერმანელმა მეცნიერმა 1953 წელს და რამ მისცა მას უფლება, 1887 წ. რუსი მეცნიერის ბ. როზენის მიერ ზოტენბერგის წინააღმდეგ გამოყენებული საბუთების მიუხედავად, ხელახლად და მეტის ხელაღებით დასწმონდა თავს ქართულ ლატერატურულ კულტურას? ფრ. დოელგერი ცდილობს დაამტკიცოს შეუძლებლობა ექვთიმეს მიერ აღნიშნული ძეგლის გაკეთებისა და მიაჩნია ასეთი დებულების დადებითი მტკიცება სრულიად გაუმართლებელ პრეტენზიად ქართველების მხრივ, რაც „განუხაზღვრელი და საკვირველი ქართული პროპაგანდის“ შედეგად მიაჩნია. ამ პროპაგანდამ ისიც არ იკმარა, რომ უსაბუთოდ ემტკიცებინა ბერძნულად დასახელებული რომანის ვითონცდა ქართველი

კაცის მიერ გაკეთება, მათ — ქართველებმა ისიც გაბედეს, რომ დასავლეთში ამ ზღაპრის გავრცელება სცადეს. არსებობს თავდაპირველად ამერიკელი მეცნიერის რობერტ ლი ვოლფის მიერ საფუძვლიანად შესწავლილი მინაწერი ძეგლზე, რომელიც ჯერ კიდევ ბელგიელმა მეცნიერმა პაულ პეტერსმა გამოიყენა ნაწილობრივ (სათაურის ზედწერა და შესავალი), საიდანაც სრულის დათარიღებით (1048 წელს) ანონიმურმა ლათინელმა ავტორმა ვინმე ლეოს მეოხებით კონსტანტინეპოლში ბერძნული წიგნების გაცნობისას ყურადღება მიაქცია ბალავარის ბერძნულ ვერსიას, რომლის შესახებ ამ დათარიღებული ძეგლის ანონიმმა განმარტებაც მიიღო ამ ლეოსაგან, რომ ბერძნული ვერსია, რომლისაგანაც ანონიმმა შემდეგ სთარგმნა ლათინურად ჩვენი ძეგლი, ქართველს — ექვთიმე იბერის მიერ იქმნა გაკეთებული.¹¹

რ. ლ. ვოლფმა ყურადღება მიაქცია თვით ლათინურ ტექსტში გაკეთებულ მინაწერს, რომელიც ადასტურებდა ზედწერის ცნობას ექვთიმეს შესახებ და იმასაც, რომ ამ მინაწერში აღნიშნულია, ექვთიმემ გააკეთა ბერძნული ტექსტი „აბაზგო გენერე სტილო“, ე. ი. აფხაზური ენის საშუალებითო, რაც ქართულ ენას მიუთითებს, რადგან გარკვეული ხნის განმავლობაში ბერძნები ქართველებს აბაზგებს, ე. ი. აფხაზებს, ეძახდნენ და მათ ენასაც ასევე უწოდებდნენ.¹²

დოელგერი მთელის სისასტიკით იბრძვის ამ ლათინური საბუთის წინააღმდეგ, რომელიც რ. ლ. ვოლფმა 1939 წელს აღმოაჩინა და შესწავლა. დოელგერი ასევე იბრძვის ანონიმური ლათინური მთარგმნელის მთელი ცნობის წინააღმდეგ, მათ შორის ლეოს წინააღმდეგაც. უკანასკნელი დოელგერს ქართული პროპაგანდის აგენტად წარმოუდგენია, რომელმაც ლათინელ ანონიმს, თურმე, ექვთიმეს სახელით შეაჩეჩა ხელში ბერძნული ბალავარი და სხვა რამეებიც დაამატა.

დოელგერის ეს განცხადება სრულიად დაუსაბუთებელია. არსიდან ჩანს, რომ ლეო, ანონიმის მიერ დასახელებული, ქართველი კაცი იყოს. რ. ლ. ვოლფის აღმოჩენამ კი ნათელი გახადა, რომ ბერძნული სიტყვა „აბაზგოს“ ბერძნულ წრეში ჩმარებული სახელია ქართული ენისა და არა „ქართული წარმოშობისა“. ამის გამო ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი სამართლიანად დასცინის პროფ. დოელგერს, როცა ამბობს: უნდა წარმოვიდგინოთ, თუ დოელგერს მივყევით, როგორ ნასიამოვნები დაბრუნდებოდა ათონზე ეს მოხერხებული ქართველი და ხელების შემუშვნით გაიხსენებდა — თუ როგორ გააბრწყინა საწყალი ლათინელი ანონიმო.

საკითხის უფრო ღრმად მისაწვდომად საჭიროა ზოგიერთ სპეციალურ საკითხზე მაინც შევიჩერდეთ. ერთი ასეთი საკითხია ლათინური მინაწერის ვოლფის მიერ ვითომცდა შემცდარი წაკითხვა. მეცნიერულ კვლევაში, რა თქმა უნდა, შესაძლოა ესა თუ ის ტექსტი — ამ შემთხვევაში ლათინური მინაწერი პირველი ლათინური თარგმანისა — ერთგვარ დავას იწვევდეს და აზრთა სხვადასხვაობაში გამოიხატოს. ასე მაგალითად, ბერძნული ბალავარის ქართული ძეგლისაგან გადაღების კატეგორიული მომხრე ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი ფიქრობს, რომ შესაძლოა სამი ლათინური სიტყვა „აბაზ-

გო გენერე სტილო“ ერთად არ იკითხებოდეს და „აბაზგო გენერე“ უკავშირდებოდეს ექვთიმეს სახელს, რაც მაშინ ლათინურად წაიკითხებოდა ასე: „ეკფიმიუს მონახუს აბაზგო გენერე“ (ე. ი. „ექვთიმე ბერი აბაზგური შთამომავლობისა“-ო). მოწყვეტილად დარჩენილი „სტილო“ („ენით“) უნდა დაუკავშირდეს წინა გამოთქმაზე უკან გადახტომით შორეულს „ეოლიკო“¹ „ას, რასთანაც შეერთებით აღნიშნავდა „ბერძნულ ენაზე“ („ეოლიკო სტილო“). ამ გაგების მეტად მექანიკურ-ხელოვნური გაყოფის გამო უნდა ვიფიქროთ, რომ ამერიკელი მეცნიერის მიერ მოწოდებული წაკითხვა უფრო სწორი უნდა იყოს.

ასეთია ეს საკითხი თავის მეცნიერულ განასერში. აზრთა სხვადასხვაობა მეცნიერული წინსვლის ერთ-ერთი საწინდარია. მაგრამ პროფ. დოელგერს სხვა რამ აინტერესებს: როგორც სხვა შემთხვევაში, ისე აქაც იგი ექვთიმეს საქმისა და ქართული სამწერლო კულტურის როლის დამცირებას ისახავს მიზნად: მას სურს შესცვალოს ენობრივი საკითხი ეროვნული წარმოშობის საკითხით. დოელგერი მისთვის ნაკლებ უბედურებას ამჯობინებს: იყოს ნათქვამი, რომ თარგმანი ქართველმა მოდგმით („აბაზგო გენერე“) გააკეთა, ოღონდაც ქართული ენა („აბაზგო გენერე სტილო“) ნუ იქნება ნათქვამი.

ნათელია, რომ დოელგერი მიზანს ვერ აღწევს: ასეც რომ იყოს, მთარგმნელი მაინც „ექვთიმე ქართველი მოდგმით“ რჩება. რაც შეეხება „ეთიოპურიდან“ გადმოთარგმნას, ინგლისელი დ. მ. ლანგი დოელგერის საპასუხოდ მაინც აღნიშნავს, რომ ბიზანტიაში ჩამოსულს ლათინ მწიგნობარს — ანონიმურ მთარგმნელს ბერძნული ბალავარისა — დანაშაულად ვერ ჩაეთვლება, თუ იმან იმდენი მაინც იცოდა, რომ ბალავარის ბერძნული ვერსია რომელიდაც აღმოსავლური ენიდან უთარგმნია ექვთიმეს — წარმოშობით ქართველს (აბაზგო გენერე) — ბერძნულ ენაზე. ინგლისელი მეცნიერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ პროფ. დოელგერმა ასეთი ამბებით „კაპიტალი ვერ შეიძინა“-ო.

პროფ. დოელგერის მთავარ მოსაზრებებზე რომ შევჩერდეთ, ანგარიშგასაწევი, გარდა აღნიშნულისა, ზოგიერთი მათგანი. ასე მაგ., პროფ. დოელგერი დიდ მნიშვნელობას აძლევს იოანე დამასკელის დასახელებას საეპოოდ მრავალი ბერძნული ხელნაწერის თავწერაში (ლემაში). გაუგებარია ეს საბუთი ხეროზული მეცნიერის მსჯელობაში. მეცნიერებაში უმრავლესობის პრინციპი არაა ისეთი ღირებულების, როგორც ეს დოელგერს ჰგონია. ვენეციის ხელნაწერი მეთერთმეტე საუკუნის დასაწყისის სასხვათაშორისო გარემოებად მიაჩნია მას, მაშინ როდესაც სწორედ ისაა პირველსახე (არქტიპი) ყველა ხელნაწერისა და იგი სწვევტს საკითხს ყველა მომდევნო ბერძნული ხელნაწერისა. ეს უკანასკნელები და მათ შორის ისეთებიც, რომლებიც იოანე დამასკელის სახელს შეიცავენ ნაცვლად იოანე საბაწმიდელისა, გაყალბების შედეგია, რაც უბრალო მანიპულაციითაა გაკეთებული: ვენეციის ხელნაწერს (№ 317) ჩამოცილებული აქვს ბოლო, სადაც ნათქვამი იყო: „და მეტაფრასებულ ივერიულ ენიდან ბერძნულ ენაზე ექვთიმე ივერის მიერ და სხვ.“¹²

მეცნიერების მიერ დადგენილია, რომ ყველა ხელნაწერი, რომელიც არ იხსენიებს ექვთიმე იბერს და იოანე დამასკელს იხსენიებს იოანე საბაწმიდე-

ლის ნაცვლად, მოგვიანო (XIII საუკ. შემდეგ) წარმოშობისაა, გარდა პარზის ხელნაწერისა (№ 1771), რომელიც XV საუკ. ეკუთვნის და რომელიც ისევ ექვთიმეს ავტორობაზე ლაპარაკობს, თუმცა ზოგაერთ გაუგებრობას შეიცავს.¹⁴

ამიტომაცაა, რომ პროფ. დოელგერი სწორედ ვენეციის ხელნაწერის გაბათილებას ცდილობს, რაც მას არ გამოუდის და რაშიაც მას ევროპული მეცნიერება არ ეთანხმება.

როგორც აღინიშნა, ოთხი ხელნაწერი, რომლის ადრინდელ არსებობას ამტკიცებს პროფ. დოელგერი, რათა ამით დაამტკიცოს, რომ ბერძნული ბალავარის ტექსტი, ვითომცდა, ექვთიმეზე ადრეა დაწერილი, კიდევ რომ ეკუთვნოდეს მეათე საუკუნის ბოლოს, ექვთიმეს ავტორობისათვის საფრთხეს უკრ შემქმნის, რადგან ექვთიმეს სალიტერატურო მოღვაწეობის დასაწყისის უდავოდ დადგენა აკად. კ. კეკელიძისა და მიქ. თარხნიშვილის მიერ საკვებით გასაგებლად ხდიან იმ გარემოებას, რომ ექვთიმეს მიერ ბერძნულ ბალავარზე მუშაობა მეათე საუკუნეში მოდის, ე. ა. მის ბოლო ნაწილში, ამდენად ოთხი ადრინდელი ხელნაწერის ამბავი პროფ. დოელგერს საბუთად არ არგია და ამოწურულად უნდა ჩაითვალოს.¹⁵

ცალკე აღსანიშნავია პროფ. დოელგერის საბუთი, ვითომც უკვე 1085 წელს მიქაელ ანტიოქელმა აღწერა იოანე დამასკელის ცხოვრება სხვადასხვა გარემოებასთან დაკავშირებით და თითქოს აღნიშნა, რომ იოანე დამასკელმა დაწერა აგრეთვე ბერძნული რომანი ბალავარიანი. ამ, ვითომცდა, ფაქტის შესახებ პროფ. დოელგერი თვალთმაქცური გაკვირვებით კითხულობს, როგორ იყო შესაძლებელი, რომ ექვთიმემ 1010 წელს (დოელგერს უნდა, რომ ეს იყო „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის გაკეთების თარიღი) დაწერა ბერძნული ბალავარი და უკვე იმავე საუკუნის ბოლოში — 1085 წ. — იგივე ნაშრომი სხვა ავტორს მიაწერეს, როგორც ეს, თითქოს, ჩანს მიქაელ ანტიოქელის მიერ არაბულ ენაზე შედგენილი იოანე დამასკელის ბიოგრაფიიდან.

ეს მართლაც საინტერესო ამბავია და, როგორც გვექონდა ამაზე ნათქვამი, ძალზე შეასუსტებდა ბერძნული ბალავარიანის ქართული წარმოშობის მომხრეების პოზიციას, უკეთუ აღმოჩნდებოდა, რომ მართლაც მიქაელ ანტიოქელის წიგნში მეთერთმეტე საუკუნეში — 1085 წელს დადასტურებულია იოანე დამასკელის ავტორობა ჩვენი რომანისა. მაგრამ ეს ასე არ არის. პროფ. დოელგერმა არ იცის ან არ სურს იცოდეს, რომ მიქაელ ანტიოქელის მიერ შედგენილი ბიოგრაფია დამასკელისა მყისვე ითარგმნა სამუელ ადანელის მიერ არაბულიდან ბერძნულად და აგრეთვე მაშინვე ითარგმნა, ამ ბერძნული თარგმანის მოშველიებით, ქართულად ქართველი მწიგნობრისა და მოაზროვნის — ეფრემ მცირეს მიერ (იმავე XI საუკ. ბოლოში). ამის გარდა, გაკეთებულია მჭორე თარგმანი (სამუელ ადანელის თარგმანის დაკარგვის გამო) ან იმავე საუკუნის ბოლოში, ან XII საუკუნეში ბერძნულ ენაზე.

არც ერთ ამ სამ თარგმანში არაა ხსენება იმისა, თითქოს მიქაელ ანტიოქელის ტექსტში ეწეროს, რომ ავტორი ბერძნული ბალავარიანისა იყო იოანე

და მასსკელი. ამ სამი მოწმის საშუალებით უდავოდ დასტურდება, რომ თავდაპირველ ტექსტში იოანე დამასკელისა დოელგერის მიერ ერთი ძლიერ საბუთად წამოყენებული მოხსენიება მიქაელ ანტიოქელისა არ მოიპოვებოდა. ამასთანავე მეცნაერებაში დადგენილია, რომ დასახელებული თხზულების — მიქაელ ანტიოქელის მიერ შედგენილი ბიოგრაფიის ტექსტი დატულია მხოლოდ XIII საუკუნის შემდეგ. ეს კი ის დროა, როცა ბერძნული ხელნაწერების ზედწერებში (ლემები) ბალავარიანის ბერძნულ ხელნაწერებში უკვე შეტანილია დოელგერის მიერ მოტანილი ცნობა.¹⁶

აშკარაა, როგორც ეს აკადემიკოს კორნელი კეკელიძესაც აქვს აღნიშნული დასახელებული ბიოგრაფიის ეფრემასეული თარგმანის გამოცემასთან დაკავშირებით (1914 წელს), რომ მიქაელ ანტიოქელს არაბულ ტექსტში დასახელებული ცნობა შეტანილია უკვე გაყალბებული ბერძნული ლემებისაგან, მას შემდეგ, რაც ექვთიმე იბერის სახელის ამოკვეთისა და იოანე საბაწმიდელის იოანე დამასკელთან გაიგივების შედეგად იოანე დამასკელი იქნა გამოცხადებული ბერძნული „ბალავარიანის“ ავტორად.¹⁷

ამრიგად, ის, რაც პროფ. დოელგერს ბერძნული (ზოგიერთი) ტექსტების განსამტკიცებლად ამოდ უნდოდა გამოეყენებინა, თვით აღმოჩნდა ბერძნული ტექსტებისაგან დამოკიდებული.

ასეთივე მარცხი მოსდის პროფ. დოელგერს ბალავარიანის ბერძნულ ვერსიაში ისეთი ჩანართის შესახებ, როგორცაა მეორე საუკუნის აპოლოგეტის, ათინელი ფილოსოფოსის, ცნობილი მარკიანე არისტიდეს თხზულება სათაურით — „აპოლოგია“. ეს თხზულება, როგორც ასეთი, ბერძნულს ორიგინალში დიკარგა მიახლოებით მეოთხე-მეხუთე საუკუნეთა მიჯნაზე. მიუხედავად ამისა, იგი გამოყენებულია ფართოდ (ბევრი ადგილი მთლიანად) ექვთიმე იბერის მიერ ქართულიდან ბერძნულად გადაკეთებულ ბალავარიანში. იბადება საკითხი — საიდან აიღო ექვთიმემ არისტიდეს თხზულების ეს ადგილები?

დოელგერს ეს საკითხი გადამწყვეტად მიაჩნია ექვთიმეს საწინააღმდეგოდ და დასცინის ათონელ ქართველებს, იქნებ ისეთი წიგნთსაცავი გააჩნდათ, რომ მთელი მსოფლიოსათვის დაკარგულ განძებს შეიცავდაო. ეს დაცინვა სრულიად უსაფუძვლო და დაუმსახურებელი აღმოჩნდა. საქმე ისაა, რომ პროფ. დოელგერმა არ იცის, რომ არისტიდეს კვალი მოცემულია ჯერ კიდევ ქართულ ჩანაწერში ინდური ამბისა — იოანე საბაწმიდელის თხზულებაში — „სიბრძნე ბალავარისა“. ამ ნიადაგზე მტკიცე კავშირია ქართულ ტექსტსა და ბერძნული ვერსიის ტექსტებს შორის. ბრძენი ბალავარი უქადაგებს ინდოთ მეფის წულს — იოდასაფს, რამდენიმედ არისტიდეს „აპოლოგიაზე“ დამყარებით. ხოლო შემდეგ, საერთო პაექრობის დროს, ბრძენი ნაქორ პირდაპირ არისტიდეს თხზულებიდან ამოღებულ ადგილებს ალაგებს ბერძნულს ვერსიაში.¹⁸ ქართული „სიბრძნე ბალავარისი“ აღნიშნავს, რომ ნაქორმა „აღაღო პირი და იწყო ძაგება წარმართ ფილოსოფოსთა აზნეს მეფისა“ და უმატებს, რომ ამას ნაქორი ასრულებდა უკეთ, ვიდრე ბალავარიო. ბერძნული ვერსია პირდაპირ აგრძელებს ქართულის თხრობას უშუალოდ არისტი-

დეს „აპოლოგიიდან“ ნაქორის პირით. ამ გარემოებას შართლაც რომ გადა-
მწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ქართული და ბერძნული ბალავარიანის ურთიერ-
თობისათვის. მის შენიშვნასა და სათანადოდ გამოყენებას ესაპირობა ქარ-
თული და ბერძნული ტექსტის საფუძვლიანი ცოდნა და შედარება. აღნიშ-
ნული ტექსტულური ურთიერთობის ნიადაგზე აშკარა და განუუქმებელი
კავშირია ქართულ და ბერძნულ ვერსიას შორის: რ. ლ. ვოლფი, ამერიკელი
მკვლევარი ბერძნული ბალავარის წარმოშობისა, პირდაპირ ამბობს, რომ
ბერძნული ვერსია გაშლილად, გამოვლენილად („ექსპლაციტურად“) ამბობს
არისტიდეს. აპოლოგიის ადგილებს ზუსტად („ეგზატურად“), რასაც მისი
ქართული ორიგინალი გაუშლელად („იმპლიციტურად“) შეიცავსო. განსხვავე-
ბის ასეთი დახასიათება ზუსტია და ფრიად დამახასიათებელი.¹⁹

პროფ. დოელგერმა, როგორც ითქვა, არ იცის ეს საიდუმლოება: ქართუ-
ლი „სიბრძნე ბალავარიანისა“ და ბერძნული ბალავარიანის შუა ურყევი კავ-
შირისა, რომ მას, ვინც ბერძნულ ვერსიას აკეთებდა,
ქართული ტექსტი ხელში ექარა სახელმძღვანელოდ
და მიმართულების მიმცემად. დოელგერი არ იცნობს ქარ-
თულ ძეგლს „ესტატე მცხეთელს“ (VI საუკუნე), თუმცა იგი პროფ. ივანე
ჯავახიშვილის თარგმანით და ცნობილი ჰარნაკის წინასიტყვაობით 1901
წლიდან არსებობს პროფ. დოელგერისათვის ადვილად მისაწვდომ მის სამ-
შობლო, გერმანულ ენაზე. „ესტატე მცხეთელში“ არისტიდეს „აპოლოგიიდან“
მთელი პასაჟებია მოყვანილი. ეს სიფართოვე და ოდენობა ქართული დიალო-
გებისა არისტიდეს წიგნიდან უდავოდ მოწმობს, რომ ქართულ ენაზე, ისე
როგორც სომხურზე, არისტიდეს ბერძნული ტექსტი იყო თავის დროზე ნა-
თარგმნი, რითაც, უნდა ვიფიქროთ, ისარგებლა როგორც „სიბრძნე ბალავა-
რის“ ჩამწერმა — იოანე მოსხმა (მესხმა), ისე, უფრო გვიან — ქართული ვერ-
სიის ბერძნულად გადამკითხველმა — ექვთიმე იბერმა.

ეს გარემოება კარგად გაიგო დ. მ. ლანგმა. მან კარგად იცის ისე, რო-
გორც რ. ლ. ვოლფმა, რომ სომხური თარგმანი არისტიდესი, ისტორიული სი-
ტუაციის მიხედვით, ვერ იქნებოდა ქართველი ავტორების მიერ გამოყენე-
ბული. ეს უკანასკნელი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ექვთიმეს ხელთ ჰქონდა
ბერძნული ორიგინალი, რომელიც, როგორც, სხვა სახელწოდებით შერჩა
ამ ხანებში, თუმცა დაკარგულად ითვლებოდა. უფრო ახლო, ვიდრე ამერიკე-
ლი მეცნიერი ვოლფი, სინამდვილესთან უნდა იყოს ინგლისელი მკვლევარი
დ. მ. ლანგი: ქართველებსაც უნდა ჰქონოდათ თავისი საკუთარი თარგმანი
არისტიდეს თხზულებისაო. დ. მ. ლანგი, სამწუხაროდ, არ ითვალისწინებს
„ესტატე მცხეთელს“; უკანასკნელს შემთხვევაში ის კიდევ უფრო განმტკიც-
დებოდა თავის მოსაზრებებში.²⁰

პროფ. დოელგერმა არც ერთი იცის და არც მეორე და, მიუხედავად
ამისა, იგი, რაღაც მოსაზრებით, დაუშვებელ და გაუმართლებელ ნაბიჯებს
დგამს ქართული ლიტერატურისა და კულტურის წინააღმდეგ.

ასეთივე დაუშვებელ განცხადებებს აკეთებს ფრ. დოელგერი XI საუ-
კუნის ქართველი მოღვაწისა და მწიგნობარის გიორგი ათონელის (მთა-

წმიდელის) შესახებ. როგორც აღინიშნა, ის ექვის ქვეშ აყენებს გიორგის ცნობებს საერთოდ და კერძოდ ექვთიმეს შესახებ. მას დაუჯერებლად მიაჩნია ექვთიმეს ლიტერატურულ ნაშუშევართა სია გიორგის მიერ ექვთიმეს ბიოგრაფიაში მოყვანალი, თუმცა, ქართული ენის უცოდინარობის გამო, ის ამ თხზულებათა სათაურებსაც არ იცნობს. დოელგერმა არ იცის, რომ ბალავარიანის ბერძნულ ვერსიაში გამოყენებული წიგნების დიდი ნაწილი ქართულ ენაზე არსებობდა ექვთიმეს დროს და მისჯ საგრძნობი ნაწილი თვით ექვთიმეს მიერ იყო ქართულად გამართული, მაშინ როდესაც, დოელგერისაგან განსხვავებით, ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი — რ. ბლეიკისა და, განსაკუთრებით, აკად. კ. კეკელიძის მასალებზე დამყარებით, კარგად იცნობს ყველა იმ ძეგლს და ადარებს მათ ბალავარიანის ინგლისელ (1914 წ.) გამოშვებულთა მასალებსა და ცნობებს ბერძნული ბალავარიანის ტექსტში გამოყენების თვალსაზრისით.²¹

გიორგის ცნობა ექვთიმეს მიერ ბალავარიანსა და აბუკურას ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის შესახებ დოელგერს „არასწორად“ მიაჩნია, განსაკუთრებით, მისი აზრით, „აბუკურას“ შესახებ ცნობის ვითომდა „აშკარად უმართებულობის“ გამო, მაგრამ საიდან გამომდინარეობს ასეთი განაჩენი „აბუკურას“ ჩატყუარობის შესახებ გიორგი ათონელის ცნობაში? ამაზე პროფ. დოელგერი სდუმს.

ამ საკითხის შესახებ პროფ. ლანგი საინტერესოდ უყენებს საკითხს პროფესორ დოელგერს: თუ ბალავარიანის ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის შესახებ ცნობის უმართებულობას პროფ. დოელგერი უკავშირებს „აბუკურას“, რაღას იტყოდა დოელგერი, თუ უკანასკნელის, ე. ი. აბუკურას, ამბავი დადასტურდებოდა?²²

ამის შემდეგ თვით დ. მ. ლანგი შესანიშნავად არკვევს ამ ხარანელი მწიგნობრის (740—820 წწ.) აბუკურის მოღვაწეობის ჩარჩოებს და იმასაც, რომ მისი წიგნები, ქართულ ენაზე ნათარგმნი, არსებობდა საქართველოში ექვთიმე იბერიის დროისათვის და, ამდენად, გიორგი ათონელი არ ლაპარაკობდა რაიმე საზღაპრო, არამედ სავსებით რეალურ შესაძლებლობაზე. მეორე ისაა, რომ ჯერ კიდევ მანამდე, ე. ი. დ. მ. ლანგის გამოსვლაზე გაცილებით ადრე, ქართველ მკვლევართა — პავლე ინგოროყვასა და პროფ. კ. კეკელიძის დისკუსიაში პირველმა სპეციალურად გამოარკვია, თუ როგორ უნდა გაგებულყო გიორგი ათონელის მიერ უბრალოდ დასახელებული „აბუკურა“: ნიშნავდა ეს ავტორს თუ მის თხზულებას. ყველა აღნიშნული გარემოების მიხედვით, საკითხი ექვთიმეს მიერ ბალავართან ერთად „აბუკურას“ თარგმნისათვის აღარ იმყოფება იმ მდგომარეობაში, რომელიც იყო მრავალი წლის წინათ, რასაც, სამწუხაროდ, დაგვიანებით დამეყარა პროფ. დოელგერი და ეს პოზიციაც დამარცხებით დასტოვა.²³

ექვთიმეს წინააღმდეგ დოელგერის მხრივ ბრძოლაში აღსანიშნავია ერთი დეტალი: ენის შესახებ. პროფ. დოელგერს დაუშვებლად მიაჩნია, რომ ექვთიმეს ისე სცოდნებოდა ბერძნული, როგორც ეს იყო ბალავარიანის ბერძნული ვერსიის ავტორისათვის საჭირო. დოელგერის მხრივ ამ საბუთის წამო-

ყენება გაუგებარაა, რადგან სხვა შემთხვევა თუ არა, მან ის მაინც იცის, რომ ორენოვან ქართულ მოაზროვნე-მწიგნობართა შორის იოანე ლაზი (V ს.) და პეტრე იბერი (V ს.) ითვლებოდნენ. აქი პროფ. დოელგერი თავის ცნობილ ორგანოში „ბიზანტიური ჟურნალი“ თვითონვე ერთი პირველთაგანი მიესალმა იმ მეცნიერულ აღმოჩენას ჩვენი დროისა, რომელმაც არეომაგისტული წიგნების საიდუმლოებით მოცული ავტორი აღმოაჩინა. ეს ორი ქართველი ხომ სწერდნენ ბრწყინვალედ ბერძნულად. რამ შეუშალა ხელი დოელგერს ასევე დაეჯერებია უფრო ნათელი ამბავი ექვთიმეს შესახებ, დაწერილი მისი სიკვდილიდან ორიაოდე ათეული წლის შემდეგ გიორგი ათონელის (მთაწმიდელის) მიერ?²⁴

თანამედროვე მეცნიერულ დისკუსიაში ჩვენი დასახელებული ძეგლებისა და კულტურის შესახებ, რომელიც 1952 წლიდან გაცხარებით მიმდინარეობს დასავლეთში, არავინ სთვლის სერიოზულად პროფ. დოელგერის საბუთებს დასახელებულ საკითხზე. ექვთიმეს, ისე როგორც სხვა ორენოვან ქართველ მწიგნობართა, აღზრდისა თუ მოღვაწეობის პირობები ნათლად აჩვენებენ, რომ IV-X, XI საუკუნემდე მოდის რიგი ქართველ მწერალთა და მოაზროვნეთა, რომელთაც ბერძნული ისევე იცოდნენ, როგორც ქართული და ერთი და იმავე წარმატებით ლაპარაკობდნენ და წერდნენ ორივეზე. პ. პეტერსი ქებას მიუძღვნის „ქართველთა პოლიგლოტობას“ (პრავლენათმცოდნეობას), როცა ამ საკითხს ეხება, მაგრამ არავითარ გასაკუთრებულ ქართულ ნიჭზე უცხო ენების შეთვისების საკითხში არ შეიძლება აქ ლაპარაკი. შეგნება ყოველთვის მდგომარეობის უკუფუნაა. პატარა ერი თავისი მდგომარეობით იძულებულია დიდი ერებს ენა იცოდეს, რომლებიც მასთან უშუალო შეხებაში იმყოფებან. ამას პატარა ერის საკუთარი ინტერესი მოითხოვს. ასე იყო ძველად, როდესაც ქართველები ბერძნულად შესანიშნავად წერდნენ და შეხვედრისას მეტყველებდნენ. საკმარისია გავიხსენოთ ბერძენი ფილოსოფოსის ლიბანიოსის (IV ს.) ხოტბა ქართველი მოაზროვნის ბაკურის მიმართ, უკანასკნელის ბერძნული წერილების გამო; მსოფლიო აღიარება პეტრე იბერის ბერძნულ ქადაგებათა, რომელიც პალესტინაში ისე, როგორც ეგვიპტეში, იზიდავდა მსმენელებს ბრწყინვალე ბერძნული მეტყველების მოსასმენად; განზე რომ დავტოვოთ „მწებებრივი იეროთეოს“—იოანე ლაზი V საუკუნეში, როგორც ახლა სავსებით ნათლად ირკვევა, იოანე მოსხის (მესხის VI—VII) ბერძნულ ნაწერებს მთელი მსოფლიო კრება — მეორე ნიკეას კრებული — გულისყურით უსმენდა ერთ-ერთი ძირეული საქრისტიანო დოგმატის შესახებ. აი გზა, რომლითაც მოდიოდა ისტორიულად ქართული მეტყველება და მწერლობა ნაციონალური მეტყველებით გამაგრებული თავისი ინტერნაციონალური მეტყველების გამოვლენაში.

თანამედროვე დისკუსიაში ეს კარგად ესმის დოელგერას მოწინააღმდეგეებს. იგივე დ. მ. ლანგი წერს — თუ ეს ისეა, როგორც დოელგერი ფიქრობს, მაშინ იგი ვალდებულია აგვიხსნას — როდესაც ერთ დროს ექვთიმე კუნძულ კვიპროსზე მღვდელთმთავრად გააწესეს — რა ენაზე უნდა ექადაგნა მას თავისი ბერძენი მრევლისათვის, რაც მის პირდაპირ თანამდებობრივ ვალდე-

ბულებას შეადგენდა? ანუ კიდევ: როდესაც ექვთიმე ქართველთა სავანის საქმეებზე ბიზანტიის იმპერატორთან წავიდა მოსალაპარაკებლად (რისი უფლება მას ჰქონდა, როგორც ბიზანტიის სამეფო კარზე გაზრდილს), რა ენაზე უნდა ელაპარაკნათ მას და იმპერატორს?

პროფ. დოელგერის საბოლოოდ გასანადგურებლად დ. მ. ლანგს მოჰყავს მაგალითი როგორც ადრინდელი, ისე დღევანდელი ვითარებიდან და ფიქრობს. რომ ყველა ამის მიხედვით პროფ. დოელგერი მცდარია. სამწუხაროდ დ. მ. ლანგს არ აქვს საშუალება ორენოვან ქართველებზე ილაპარაკოს.

ამის შემდეგ, პროფ. დოელგერს აღარ შეეღწა ე. წ. პოზიტიური საბუთი — იოანე დამასკელის ნაწერებიდან ნასესხები ადგილების ჩვენება ბერძნული ბალავარიანის ტექსტში. საქმის დიდი ცოდნით, ვეებერთელა ფილოლოგიური აპარატის მომარჯვებით, ცნობილი მიუხეხეწელი ერუდიტი ადვილად ახერხებს იმის ჩვენებას, რომელი თხზულებიდან დამასკელისა რა და როგორ არას გამოყენებული ბერძნულ ბალავარიანში. ყველაფერი ეს ზედმიწევნით კარგადაა გაკეთებული, მაგრამ უბედურება იმაშია, რომ ეს არ აქტიცებს იმას, რის დამტკიცებაც პროფ. დოელგერს სურს.²⁶

ბერძნულს ბალავარიანში რომ ი. დამასკელიდან ამოღებული ადგილებია ჩართული, ეს არც გასაკვირველია და არც დოელგერის აღმოჩენაა. ექვთიმეს მეთოდი ბერძნული ტექსტის ქართულიდან გაკეთებისა ისეთი იყო, რომ იგი ანვითარებდა „გამოვლენილად“ („ექსპლიციტურად“ — როგორც ამბობს ამერიკელი მკვლევარი რ. ლ. ვოლფი) იმას, რაც ქართულ ვერსიაში იყო „გამოვლენილად“ („იმპლიციტურად“ — რ. ლ. ვოლფი). მაგალითი ვნახეთ: არისტინდეს „აპოლოგია“. დამასკელი არ იყო და ვერ იქნებოდა VII საუკუნეში ჩაწერილ ქართულ ძეგლში, რადგან დამასკელი, როგორც ითქვა, 749 წელს გარდაიცვალა. მაგრამ პრინციპში აქ ისეთივე მოვლენაა, როგორც არისტინდეს მიმართ: მთელი ადგილებია ამოღებული მისი წიგნებიდან და ოსტატურად ჩაქსოვილი სამჯერ-ოთხჯერ გადიდებულს ბერძნულ ვარიანტში. ამის გამო: როგორც არისტინდეს თხზულებიდან ადგილების გადმოღება არ აძლევს საბუთს ვთქვათ, რომ ბალავარიანი მისი დაწერილია, ისე ი. დამასკელიდან ნასესხები ადგილები არ იძლევა საამისო საბუთს; განსხვავება აქ ოდენობაშია. ი. დამასკელს მეტი შრომები ჰქონდა: ის იდეოლოგიური დროში იყო ექვთიმეს წინა და მომდევნო დროისათვის. ექვთიმემ მისი ნაწერები ზეპირად იცოდა და, ცხადია, საჭირო შემთხვევებში ფართოდ სარგებლობდა მით. ექვთიმე არათუ იცნობდა ი. დამასკელის ნაწერებს, თარგმნა ზოგი ქართულად და, რაც მთავარია, შეადგინა ი. დამასკელის თხზულებათაგან კომპენდიუმი, ამოკრებითი ნამუშევარი სათაურით „წინამძღვარი“, ბერძნულ „ოდეგოს“ მიხედვით, რაც ჩვენს დროში უფრო ზუსტად გამოითქმის სიტყვით „გზამძღოლი“ („ოდეგოს“), რაც ი. დამასკელის ნააზრევ-ნაწერში გზის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო.²⁶

დ. მ. ლანგი არსებითად სწორად ებრძვის დოელგერს ამ შემთხვევაშიაც, მაგრამ ამაოდ მიაწერს ინგლისელ გამომცემლებს ვუდვორდსა და მკიტინლისს, რომ მათ მიერ 1914 წ. (ლონდონ-ნიუ იორკი) გამოქვეყნებულ ბალავა-

რიანის ტექსტის ნარკვევში მათ ი. დამასკელის ციტატებზე დამყარებით ვითომ-და „სავსებით გაანიავეს“ იოანე საბაწმიდელის კავშირი ბალავარიანთან. დ. მ. ლანგი. ესე როგორც დასავლური მეცნიერები, ვერ ახერხებს ისტორიულ-დიალექტიკურ თვალსაზრისზე დადგომას და ჩვენს მეგობარ პ. პეტერსსაც ბალავარიანი ერთხელ და სამუდამოდ დამთავრებულს ფორმაში და არა ისტორიულს განვითარებაში უნდოდა დაენახა და შეეფასებია. ბალავარიანის ბერძნული ტექსტის ინგლისელ გამომცემლებს არ შეიძლება დამსახურებად ჩაუთვალოთ ის, რომ მოახერხეს იმის ჩვენება, რომ VII საუკუნეში ბალავარიანის ტექსტის პირველ ჩამწერს იოანე საბაწმიდელს არ შეეძლო VIII საუკუნის მწერალ იოანე დამასკელის ციტატები ჩაექსოვა თავის ნაშრომში.

სამართლიანობა მოითხოვს აღინაშნოს, რომ აკად. კ. კეკელიძემ 1941 წელს უკვე იცოდა დოელგერზე აღრე (1953 წ.), რომ ბერძნული ბალავარიანი „გაუღენთილია იოანე დამასკელის თეოლოგიით“.²⁷ ამას უნდა დავმატოს მხოლოდ ის, რომ აქ აღვილი აქვს აგრეთვე პირდაპირ ტექსტუალურ გადმოღებას, რაც იმ დროს არავის აშფოთებდა და სხვისი ნათქვამის მითვისებად (პლაგიატად) არ ითვლებოდა. ამდენად ზედმეტია მაინცდამაინც პლაგიატზე ლაპარაკი იმ შემთხვევების გამო, რომლებზედაც, მსგავსად დასახელებულისა, მიუთითებს ჩვენს დისკუსიაში აქტიური მონაწილე ბელგიელი მკვლევარი ფრანსუა ჰალკენი.²⁸

ასეთია ძირითადად პროფ. დოელგერის მიერ წამოყენებული საკითხების აეკარგიანობა, რაც, როგორც ითქვა, დღეს მთელი დასავლეთის მეცნიერების სათანადო დარგის ყურადღების ცენტრში მოექცა. ბუნებრივია, რომ აღნიშნულ დისკუსიას თან ახლავს ერთი მომენტი, რომელიც იმდენად რთულ საკითხად ითვლება, რომ იმთავითვე ბალავარიანის წარმოშობის მკვლევარნი მისი დაყენების აუცილებლობას აღიარებენ, მაგრამ გადაწყვეტა დიდ სიძნელედ მიაჩნიათ და მისგან თავს იკავებენ, ხან გვერდის ავლასაც კი ლაშობენ. ეს საკითხი ეხება ბალავარიანის ჩანაწერის ავტორს, რომელიც დასახელებულია უმრავლეს ბერძნულ ხელნაწერთა მიერ, ვინმე იოანე საბაწმიდელს. უკვე 1886 წლიდან, როგორც კი დაიწყო ბალავარიანის მეცნიერული კვლევა, ნათელი გახდა, რომ „იოლასაფისა და ბალავარის“ ამბავი ჩამოიტანა ერთმა თუ რამოდენიმე მოგზაურმა ინდოეთიდან პალესტინაში — საბას ლავრაში, მოუყვნენ ამ ამბავს იოანე საბაწმიდელს, ხოლო უკანასკნელმა ჩაწერა იგი და მიიტანა იერუსალიმში ძმათა წასაკითხავად, ცხადია, ბერძნულ ენაზე.

დასავლეთ ევროპის მეცნიერება მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე დგას: იგი ვერ ახერხებს საკითხი გაიგოს დიალექტიკურად, განვითარების თვალსაზრისით და ლაპარაკობს ბალავარიანის ერთ ტექსტზე, რომელიც იმთავითვე ჩაწერილი, თითქოს, უცვლელი დარჩენილა ბოლომდე. ეს აძნელებს საკითხს ბალავარიანის წარმოშობის შესახებ: მართლაც, თუ დავუშვებთ, რომ ბერძნული ტექსტი იმ სრული სახით, რომელიც დღესა გვაქვს, ე. ი. შედგენილი X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე, უკვე იმთავითვე, მოთხრობილი ინდური ამბავის ჩანაწერიდან უნდა არსებულებოდა, მაშინ რაღა აზრი აქვს ლაპარაკს ვილაღ

იოანესა, რომელსაც საბაწმიდაში მეშვიდე საუკუნეში მოღვაწეობდა, და ექვთიმე იბერზე X—XI საუკუნეებში.

ნათელია, მეორეს მხრივ, რომ ბერძნული ვერსიის ქართულისაგან გადაკეთებაზე ლაპარაკი შესაძლებელია, თუ გარკვეულია ქართული ვერსიის ისტორია²⁹. ამდენად, ქართული ვერსიის ისტორია და იოანე საბაწმიდელის საკითხი ბუნებრივად უკავშირდება ერთიმეორეს, პროფ. დოელგერი, ზოტენბერგის მიდევნებით, მხარს უჭერს იოანე საბაწმიდელის არსებობას და მის მიერ ინდური ამბის ჩაწერას, მაგრამ სთვლის, რომ ეს მოხდა VIII საუკუნას პირველ ნახევარში და იოანე საბაწმიდელში იოანე დამასკელს ხედავს. ზოტენბერგი კი ფიქრობდა, რომ ბერძნული ხელნაწერების უმრავლესობაში მოხსენიებული იოანე საბაწმიდელი VI—VII საუკუნეთა მოღვაწეა, ვერ არკვევს — რომელია იგი პირადად. ყველაზე მეტი შანსი — ფიქრობს ზოტენბერგი — აქვს იოანე მოსხს — საბაწმიდელ მოღვაწეს, მაგრამ, ჯერ ერთი, იგი, თითქოს, ადრე (602 თუ 603) წასულა საბაწმიდიდან და, მეორეც, ისა, რომ თუმც იგი მწერალია — „სამოთხის“ ანუ „ლიმონარის“ ავტორი (ნოველათა კრებულისა), მაგრამ, თურმე, თავისი სტილით არ ეგუება „ბალავარიანის“³⁰ ავტორობას.

თანამედროვე დისკუსიამ ვერ შეიტანა ნათელი ამ საკითხში, თუმცა ყველა ხედავს, რომ მისი გაურკვეველობა უხერხულობას ქმნის. დ. მ. ლანგმა იოანე საბაწმიდელი გამოაცხადა „საიდუმლოებით მოცულ, მაგრამ აუცილებელ რგოლად“ ბალავარიანის განვითარებაში. მან თავისი საკუთარი ჰიპოთეზის წამოყენებაც კი სცადა და ბალავარიანის მთელი ისტორიის ქართულ ნიდაგზე გადმოტანას ლამობს, მისი შინაარსის დაკავშირებით თორნიკე-იოანესთან და ოშკის სავანესთან, მაგრამ, როგორც თვით ავტორიც აღნიშნავს, ეს ჰიპოთეზი შეიძლება აიხსნას მხოლოდ დიდი და წრფელი სურვილით როგორმე გაირკვეს იოანე საბაწმიდელისა და ბალავარიანის ქართული ჩანაწერის პრობლემა.³¹

რომ იოანე საბაწმიდელს არ ჩაუწერია და ვერც ჩაწერდა ბალავარიანს მისი მოგვიანო სახით, ეს ნათელი გახდა 1914 წლიდან (გუდგორდისა და მეიტინლის გამოცემა) და დ. მ. ლანგი სამართლიანად ემყარება ამ ფაქტს დღევანდელს დისკუსიაში, მაგრამ დისკუსიის იმ მონაწილეთა, რომლებიც, დოელგერის საწინააღმდეგოდ, ექვთიმეს ავტორობას უჭერენ მხარს, ერთი შეცდომა იმაშია, რომ, რადგან იოანე საბაწმიდელის, როგორც ავტორის, აღიარება ხელს უწყობს დოელგერს საბაწმიდელის ი. დამასკელთან იდენტოფიკაციაში, ისინი განზე ტოვებენ იოანე საბაწმიდელის პრობლემას. მეორეს მხრივ, ეს შიში იწვევს ზოგიერთებში აგრეთვე ტენდენციას იოანე საბაწმიდელის როლის შემცირებისადმი.

ასე მაგალითად, ფრანსუა ჰალკენი და ზოგი სხვა ჰფიქრობს, რომ იოანე საბაწმიდელი მხოლოდ ინდური ამბის „მომტანია“ იერუსალიმში, რადგან ბერძნული ხელნაწერები მის მიმართ მოიხმარენ ზმნას — „მეტენესთისა“ (= „მოტანილი“). თანამედროვე მეცნიერულმა დისკუსიამ ახალი ეტრაფერი შეიტანა ამ საკითხში, ხოლო ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ ზოტენბერგის კვალად პროფ. დოელგერი აყენებს საკითხს — რაა უფრო სწორი —

იოანე საბაწმიდელი უბრალო მომტანია ინდური ამბისა, თუ მისი ჩამწერი და ამ სახით მიმტანი იერუსალიმში. ზოტენბერგი, თავის დროზე, წინადადებას იძლეოდა ბერძნული ზმნის ფორმის — „მეტენესთისა“-ა გვერდით, რომელიც მხოლოდ „მოტანილს“ ნიშნავს, დაემატოს ბერძნული ზმნის ფორმა „ჩაწერილი“ (ბერძნული ზმნის ფორმა — „სიუნგრაფისა“). მაშინ გამოვიდოდა, რომ იოანე საბაწმიდელმა არა მარტო მიიტანა იერუსალიმში ინდოეთში ჩამყოფ მოღვაწეთაგან მოსმენილი ამბავი, არამედ „ჩასწერა“ იგი და ასე მიიტანა.³²

ამისდა გვარად, პროფ. დოელგერმა განაცხადა, რომ თვით ბერძნული ზმნის ფორმა „მეტენესთისა“ უნდა „გაგებულ იქნეს მეტაფორულად“ და, როგორც გერმანული ზმნა გადატანა ან მიტანა (=„იუბერტრაგენ“), უნდა შეიცავდეს ორივე მნიშვნელობას: „მიტანასაც“ და „გადათარგმნასაც“.

პროფ. დოელგერმა სწორად გაიგო რის თქმა უნდოდა ჩვენი პრობლემის პირველ მკვლევარს — ზოტენბერგს: იოანე საბაწმიდელს თვითონ არ უმოგზავრნია ინდოეთში, მას ამბავი მოუტანეს საბას ლავრაში, მან იგი ჩაწერა და მიიტანა იერუსალიმში. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან იმ ფაქტს, რომ ინდური ამბავი ჩაწერილია მონათხრობის მიხედვით, ადასტურებს საპი საბუთი: ორი ბერძნული და ერთი ქართული. ბერძნულ ბალავარიანს თავსა და ბოლოში ორი მინაწერი აქვს, რომლებიც ადასტურებენ აღნიშნულ ფაქტს მონათხრობი ამბის ჩაწერისა, რომელიც ინდოთ ქვეყნიდან მოსულმა მოუთხრო იოანეს. ქართული ძეგლიც არსებობდა იმასვე ადასტურებს, რასაც გვაუწყებენ ბერძნული მინაწერები.³³

ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“-ს ზედწერა, განსხვავებით დასახელებული ბერძნული მინაწერებისაგან, უჩვენებს პირს, რომელმაც მოიტანა მოთხრობა ინდოეთით და იძლევა დროს როდისაა ეს გაკეთებული: „გვთხრობდამა ისააკი, ძე სოფრომ პალესტინელისა“. ამ მხრივ ქართულ ცნობას დიდო უპირატესობა აქვს: თუმცა ჩამწერი თავის თავს არ ასახელებს, მაგრამ VII საუკუნის გამოჩენილ მწერალ სოფრომთან კავშირს ადვილად მივყევართ მეორე ასეთივე „სულთამარგებელი“ წიგნისაყენ, რომელზედაც თავწერაში აგრეთვე სოფრომ პალესტინელია დასახელებული და ავტორის ეინობაც, თუმცა წიგნზე არ აღნიშნულა, ცნობილია. ეს ავტორია იოანე საბაწმიდელი — მოსხი ანუ იოანე მესხი, სოფრომ პალესტინელი მასწავლებელი და მეგობარი. სოფრომ პალესტინელი იოანე საბაწმიდელის (მოსხის) „სულიერი ძე“ (=„ჰიოს პნემატიკოს“) იყო, ისე როგორც ისააკი — სოფრომ პალესტინელისა. იოანე მოსხი (საბაწმიდელი) და მისი „ძე“ სოფრომი ეგვიპტისა და პალესტინის მხარეებში მიმოიხილავდნენ სავანეებს და კრებდნენ მასალას სულთამარგებელ ისტორიათა ჩასაწერად. ამ მასალიდან იოანე მოსხმა შემდეგ „ნოველათა კრებული“ („ლიმონარი“ — „სამოთხე“) გააქეთა, ხოლო მეორე „ძე“ (სოფრომ პალესტინელისა) ისააკი ინდოთ მხარეში მოგზაურობდა. აქედან მან ჩამოიტანა მასალა, რომელიც საბას ლავრაში მოახსენა ასეთ თხრობათა ჩაწერის ოსტატს — იოანე მოსხს (საბაწმიდელს) და მან იგი ჩაწერა:

„გვთხოვდა ჩვენ“ და სხვ. ისე, როგორც იწყება ყველა ნოველა „სამოთხისა“ („გვთხოვდა ჩვენ ამბა სტეფანე და იყო ვინმე... და სხვ.). შემთხვევითი არ იყო, რომ ისააკი, როგორც „ძე სოფრომ პალესტინელი“, სწორედ იქ მივიდა, სადაც იოანე და მისი მოწაფე სოფრომი იმყოფებოდნენ — საბას ლავრაში. ასე დაიწერა „სიბრძნე ბალავარისი“ — თავდაპირველად ბერძნულად, რადგან იგი წარედგინა იერუსალიმელ ძმებს წასაკითხავად. ქართული ვერსია დაწერილია „სამოთხის“ შემდეგ. ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ როდესაც, თანახმად არსებული ცნობებისა, მუსლიმანური შემოტევისაგან რომში იყვნენ ლტოლვილნი — იოანე მოსხი და სოფრონი, იოანე მძიმე ავადმყოფი გამხდარა და სიკვდილის მოლოდინში ანდერძი დაუტოვა სოფრონს — გადასვენოს მისი ნეშტი მშობლიურ ჰავანეში და უპატრონოს მისი თხზულების „ლიმონარის“ („სამოთხის“) გამოცემას.

სოფრომი ამ დროს ჯერ „პალესტინელი“, ე. ი. იერუსალიმის პატრიარქი, არ ყოფილა (ის იყო იერუსალიმის პატრიარქად შემდეგ და აქედან წარმოიშვა მისი ტიტული — „პალესტინელი“), ხოლო ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“-ს აწერია სოფრონ პალესტინელი. ამიტომაც იოანე მოსხის ანდერძში მოხსენებულია მხოლოდ „ლიმონარი“.³⁴

ყველა ამ საკითხში ვერ გაერკვა თანამედროვე დისკუსია დასავლური მეცნიერებია. არ იყო ნასში გარკვეულობა არც იმ თავით, როდესაც ზოტენ-ბერგმა მუშაობა დაიწყო. არ იყო იმის გამო, რომ მასალა, რომელიც ამ საკითხის გასარკვევად არის საჭირო, დასავლეთის მკვლევრებისათვის ყოველთვის ნათელი არაა. მანამდე კი, როგორც გაირკვა, ისეთი მდგომარეობა დარჩება, რაც ანაბდელი დისკუსიის დროს გამომედავნდა: ქართული ტექსტის წარმოშობის გაურკვეველად ლამობენ ბერძნული ბალავარიანის ქართული ტექსტიდან წარმოშობის დადგენას, რაც, ცხადია, ასეთ პირობებში შეუძლებელია.

ეს, რა თქმა უნდა, ძირითადი ნაკლია დასავლეთის მეცნიერებაში წარმოებული დღევანდელი დისკუსიისა. საკმარისი როდია განცხადებულ იქნეს, როგორც ამას სჩადის, მგალითად, დისკუსიის მონაწილე დ. მ. ლანგი, რომ საკითხი იოანე საბაწმიდელის შესახებ „თავსამტკრევი საკითხია“ და რომ ის ამის გამო „ვერ ბედავს“ რისიმე გარკვეულის თქმას. მეორე მონაწილე დისკუსიისა ფრ. ჰალკენი აძირებს სიძნელისაგან თავის დაღწევას განცხადებით, რომ ყველა ასეთი ეპოქალური ნაწარმოები საშუალო საუკუნეებში „ანონიმური“ იყო.

ცხადია, რომ არც ერთი ეს განცხადება სწორი არაა. მეცნიერება არასოდეს არ იგულისხმებოდა ადვილი საკითხებისაგან შემდგარად და მისი გამართლება გაურკვეველის გარკვევაში იყო და არის სამარადქამოდ. ხოლო, რაც შეეხება ანონიმურობას, იგი უავტორობას კი არ ნიშნავს საზოგადოდ, არამედ ავტორის სახელის ჯერხნობით არცოდნას.

დასავლეთ ევროპაში წარმოებული დისკუსია არკვევს დასავლეთის მეცნიერებას მეთოდოლოგიურ სისუსტეს, რომლის დაუძლეველად დადებითი შედეგის მიღება გაძნელდება. ეს ერთნაირად ეხება როგორც ჩვენი მწერლო-

ბის მტრებს, ისე მეგობრებს, რადგან ეს სისუსტე საერთო ნიშანია დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერებისა. სანამ უარყოფილი არ იქნება მეტაფიზიკური ფორმალ-ლოგიკური მეთოდოლოგია, სანამდე დასავლეთის მეცნიერება არ დადგება განვითარების რეალური, მატერიალისტური დიალექტიკის თვალსაზრისზე, არ შეეთვისებს განვითარების თვალსაზრისს, მისი მუშაობის გზა ამ შემთხვევაშიაც სიძნელეებით იქნება მოცული, განსაკუთრებით კი ისტორიულ-დოკუმენტალური კვლევის დროს. განვითარებაც რეალურად და არა მოჩვენებითად, ნამდვილად და არა იდეათა ურთიერთ ფორმალი გამომდინარეობით, იდეათა ფილიაციით არ უნდა ისაზღვრებოდეს.

ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში, როგორც აღინაშნა, დასახელებული დისკუსია ამოღის იმისაგან, რომ ბალავარიანის წარმოშობას იკვლევს ყოველგვარი რეალური წარმოშობის აღიარების გარეშე. ისეთმა ჩვენმა მეგობარმა, როგორც იყო პ. პეტერსი, ყალბი მეთოდოლოგია მიიღო საფუძვლად. საძიებელი ძეგლი, ბერძნული ბალავარიანი, თურმე თავიდან უცვლელი სახით მოსულა ჩვენამდე, უფრო სწორად — X—XI სს. მიჯნამდე. თუ ეს ასეა, მაშინ საძიებელიც აღარაფერია, ყოველ შემთხვევაში წარმოშობის თვალსაზრისით თანამედროვე დისკუსიას იმ შემთხვევაში, თუ დასაშვებია ბერძნული ბალავარიანის ქართულისაგან გადაღება, ცხადია, საჭიროდ მიაჩნია აღიაროს ქართული ბალავარიანის უფრო ადრე არსებობა, მაგრამ იგი მაინც ვერ ახერხებს ამ ქართული ძეგლის ისტორიის გარკვევას. საკვირველი სწორედ ის არის, რომ ქართულ ძეგლს ყველა მონაცემი აქვს, რომლითაც არკვევენ ჩვეულებრივი ძეგლის წარმოშობას. ქართულ ბალავარიანს — „სიბრძნე ბალავარისა“-ს ზედ აწერია იმის სახელი, ვინც ინდური ამბავი მოიტანა საბას ლავრაში, აღნიშნულია თარიღის შემცველი ცნობა — სოფრომ პალესტინელი და გარემო, რომელშიც ჩაიწერა ქართული ძეგლი. ამაზე ნათელი არ შეიძლება იყოს ძეგლის წარმოშობის მონაცემები.

ერთადერთი რაც აკლია ქართულ ძეგლს — არაა პირდაპირ აღნიშნული ჩამწერის სახელი, მაგრამ ეს არ იყო აღნიშნული არც მეორე ძეგლზე (აგრეთვე ქართულადაც დაწერა ზე მისი ორენოვანი ავტორის მიერ, რომელმაც მეორე ცალი ამავე წიგნისა ბერძნულ ენაზე დაწერა), მაგრამ ასეთივე მონაცემების მეთხებით მისა სახელი — იოანე მოსხი (მესხი) დღეს დადგენილია. ასეთივე — ვამბობთ ჩვენ იმის გამო, რომ ორივე შემთხვევაში, როგორც ითქვა, წიგნებს სოფრომის სახელი აწერია. ერთს შემთხვევაში — ქართულ ძეგლზე — ტიტულთ „პალესტინელი“, მეორე შემთხვევაში უტიტულოდ „სოფრომი“, რაც აგრეთვე უდავო საბუთია სწორედ წარმოშობის თვალსაზრისით. როცა იოანე მოსხი „ლიმონარს“ მიუძღვნდა სოფრომს, ეს ჯერ პალესტინელი მღვდელთმთავარი არ იყო, ხოლო როცა იგივე ავტორი „სიბრძნე ბალავარის“ თავწერაში იხსენიებდა სოფრომს — იგი უკვე „პალესტინელია“. ამით უზუსტესად დგინდება დრო ქართული ბალავარიანის ჩამწერისა: 619 წელს იოანე მოსხი და სოფრომი ჯერ კიდევ რომში არიან. ამის შემდეგ ასინი ერთად წერენ ალექსანდრიის პატრიარქის — იოანეს (გარდაიკვალა

შემოდგომაზე 619 წელს) ცხოვრებას. სოფრომი აღარაა პალესტინის მღვდელმთავარი 634 წლიდან. მაშასადამე, ქართული ზიბრძნე ბალავარი-სა ჩაწერილია 620—634 წლამდე. მომავალმა მეცნიერულმა კვლევა-ძიებამ, შესაძლოა, დააზუსტოს ეს ქრონოლოგიური ფარგლები ან ნაწილობრივ შესცვალოს იგი, მაგრამ დღეს იგი სწორად უნდა ჩაითვალოს იმ ბერძნული ცნობების მიხედვით, რომელთა ტექსტების მოყვანა აქ უადგილოა. მათი შინაარსი კი ზუსტად გადმოგვცემს, რომ მას შემდეგ, რაც სოფრომი პალესტინელმა დაასაფლავა იოანე მოსხი (მესხი) თეოდოსეს მონასტერში, მან (ე. ი. თეითონ სოფრომმა) „დანარჩენი დრო გაატარა იქვე (ტონ ლიობონ ხრონონ ენთადე დიაგენუსა“.³⁵

დასავლეთის მეცნიერება იცნობს ამ ბერძნულ მასალას, მაგრამ რადგან ქართულ ბალავარიანს არ იცნობს ჯეროვანად, ცხადია, ეს ცნობები, როგორც ვხედავთ, გამოუყენებელი რჩება. პ. პეტერსი ისე დაიბნა ამ საკითხში, რომ ქართული ვერსია არაბულიდან გადმოთარგმნილად ჩასთვალა „სულ რამოდენიმე წლით ამის წინ“, ვიდრე იგი გადაკეთებულ იქნა ბერძნულად და საქმე იქამდე მიიყვანა, რომ ბერძნული და ქართული ვერსიის გაკეთება ორივე ექვთიმეს მიაწერა. ეს ნამდვილად გადაჭარბება იყო და საქმეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ავნო.³⁶

ასეთივე გადაჭარბებას აქვს ადგილი დ. მ. ლანგის შემთხვევაშიც, როდესაც ბალავარიანის თავდაპირველი ამბის მოტანა საქართველოდანაა ნაგულსახვევი ინდოეთის ნაცვლად და იოანე საბაწმიდელი იოანე ბერით არის შეცვლილი, რომელმაც, თითქოს, ოშკის მონასტერში, სადაც წინამძღოლად საბა იყო, ვითომცდა ჩაწერილი ბალავარიანი შიიტანა ათონის მთაზე. ინგლისელ მკვლევარს მხედველობაში აქვს უძველესი ბერძნული ხელნაწერის (ვენეციის. 317) თავწერის (ლემის) დაკმაყოფილება, რის გასაგებად აუცილებელია ამ ტექსტის გახსენება: „სულთა მარგებელი ისტორია შიდა ინდოეთიდან მოტანილი წმ. ქალაქში წმ. საბას მონასტრის ბერის იოანეს მიერ, გადამეტაფრასებული იბერთა ენიდან ბერძნულ ენაზე... ექვთიმეს მიერ... და სხვ.“³⁷

როგორც პ. პეტერსი, ისე დღეს დ. მ. ლანგი ცალმხრივად მსჯელობენ და როგორც ყოველ გადაჭარბებას მას თავისი უარყოფითი შედეგი აქვს.

თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში გაცხოველებული დისკუსია ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხებზე კიდევ ერთ შეცდომას სჩადის: ბერძნული ძეგლის წარმოშობის საკითხს იგი ერთსა და იმავე დროს კიდევ აკავშირებს და კიდევ სწყვეტს ქართული ძეგლისაგან. რა თქმა უნდა, საჭიროა ექვთიმეს პიროვნებისა და მოღვაწეობის გარკვევა, განსაკუთრებით მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის ფარგლების ნათელყოფა, როგორც ამ დისკუსიაში აკად. კ. კეკელიძეზე დამყარებით მ. თარხნიშვილმა გააკეთა, მაგრამ ყველაფერი ეს ეხება მხოლოდ იმის შესაძლებლობას, რომ ბერძნული ბალავარიანი ქართულისაგან არის გადაკეთებული, ხოლო ამ შესაძლებლობის სინამდვილედ ქცევა დაკავშირებულია ქართულ ძეგლთან, ე. ი. იმ ფაქტთან, რომ მას, ვინც ბერძნულ ბალავარიანს აკეთებდა, ქართული უნდა ხელში ჰქონებოდა, როგორც წყარო და

მიმართულების მიმცემი, ამისათვის კი საჭირო იყო ქართული ძეგლის ისტორიულ-ლიტერატურული დადგენა, რასაც დოკუმენტალურად მიეყვარათ VII ს. პირველ ნახევარამდე, სადაც მრავალწლის ნაცადი წვერი საბას ლავარისა, ერთი იმ ორენოვან ქართველ მწერალთაგანი, რომლებიც IV-XI-XII საუკუნემდე მოდიან, იოანე მოსხი (მესხი) ჩაწერს ინდურ ამბავს — „სიბრძნე ბალავარიანისა“, ამ წიგნზე სოფრომ პალესტინელის სახელის აღნიშვნით. მისი ავტორი, ერთსა და იმავე დროს, გვამცნობს — როგორ დაიწერა ეს ძეგლი, რა დროს დაიწერა და ვინ შეიძლება იყოს ყოფილიყო მისი ავტორი.³⁸

დასავლეთ ევროპის მეცნიერებაში (1953 წ.) დოელგერის წიგნით გამოწვეული დავა ქართული აზროვნებისა და კულტურის შესახებ ჯერჯერობით ასე შორს ვერ წავიდა. ამ ნაკლს შეესება უნდა და საკითხს სათანადო კვლევა ესაჭიროება. საჭირო იყო იოანე მოსხის (მესხის) „ლიმონარისა“ („სამოთხის“) და „სიბრძნე ბალავარიანის“ ქართული ტექსტის შედარება, ერთის მხრივ, და ბალავარიანის ქართული და ბერძნული ვერსიის შედარება. ეს არის დოკუმენტალური ხერხემალი სადისკუსიო საკითხის გადასაწყვეტად. არაბულ ტექსტთან შედარებამ აქამდე სამისო შედეგი არ მოიტანა, გარდა სიუჟეტური შედარებითი სიახლოვისა ქართულსა და არაბულს შორის, მაგრამ უკანასკნელს საკმაოდ აკლია ის ელემენტები, რაც ქართულშია ჩათესილი, ხოლო ბერძნულში გაშლილი. ნ. მარი მართალი იყო, როცა არაბულ ტექსტთან ქართულისა და ბერძნულის შედარებისას აღნიშნავდა, რომ დოგმატიკური და ასკეტიკური თვალსაზრისით „არაბული არარაობას წარმოადგენს“, მაგრამ სცდებოდა, როცა ფიქრობდა, რომ ეს ელემენტები (და ესაა საერთოდ მთავარი; სხვა — მცირე ღირებულების მქონე სიუჟეტური დამთხვევებია) უმნიშვნელო და მოკლეა ქართულში.³⁹

ნ. მარმა ვერ გაიგო ის, რასაც მიხვდა ამერიკელი მკვლევარი რ. ლ. ვოლფი: ქართულ ვერსიაში „იმპლიციტურად“ (გამოუვლინებლად) არის ის, რაც ბერძნულში არის „ექსპლიციტურად“ (გამოვლენილად). ამის გამო გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა ქართულ-ბერძნულ ტექსტთან შედარებას, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ბერძნული ვერსია ქართულის ნიადაგზეა გაკეთებული.⁴⁰

ასეთია ქართული აზროვნებისა და მწერლობის ძეგლებს შესახებ დისკუსიის ავკარგიანობა. იგი აქამდე ძნელ პირობებში მიმდინარეობდა, მიუხედავად იმისა, რომ მასში მრავალი ქვეყნის თვალსაჩინო სპეციალისტები და ერუდიტები იღებდნენ მონაწილეობას. თავის დროზე რუსული მეცნიერება პირველი იყო, რომელიც რუს აკადემიკოს ბარ. როზენისა და სხვ. სახით გამოექიმომა ქართული კულტურის ძეგლებს ზოტენბერგის დაუმსახურებელი შემოტევისაგან დასაცავად. მას შემდეგ ბევრი დრო გავიდა. დასავლეთის მეცნიერებამ ისევე შემოუტია ქართულ კულტურას, მაგრამ ისტორიულ სარბიელზე გამოსულია ქართველი ხალხი — კანონიერი მემკვიდრე. თავისი კულტურული წარსულისა, მკიდრო კავშირში მყოფი ჩვენს დიდ კავშირთან და, ბუნებრივია, ველოდოთ საბჭოთა ბიზანტიოლოგები გამოექიმომაგებიან ახლაც მოძვე ქართველი ერის კულტურის დაცვას.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ვალია დინჯად შეხედეს ამ კამათს X.— XI საუკუნეთა ძეგლების ირგვლივ და მკვეთრი და დამაჯერებელი საბუთები მიაწოდოს მათ, ვინც მეცნიერული ობიექტივობით სიმართლისათვის იბრძვის. ქართულ მეცნიერებას არ მართებს ქართველი ერის რაიმე განსაკუთრებულ უნარზე ლაპარაკი. მას შეუძლია იყოს თავმდაბალი, რადგან ყველაზე მეტი სათქმელი სწორედ მას აქვს.

უნდა აღინიშნოს, რომ უკვე ყველა ნიშანია აღნიშნული მეცნიერული პაექრობის იმ მიმართულებით შინაგანი გადატეხისა, საიდანაც აშკარად ვლინდება მოწინააღმდეგეთა გამოსვლის უშედეგობა. ამის მაჩვენებელია არა მარტო ის, რომ ძალიან ცოტა ვინმე თანაუგრძნობს ბერძნული ბალავარიანის ქართული წარმოშობის უარყოფას, არამედ ისიც, რომ მსოფლიო მეცნიერებაში განმტკიცებული აზრი ბერძნული ბალავარიანის ქართული წარმოშობის შესახებ განაგრძობს არსებობას, მიუხედავად ამ დებულების წინააღმდეგ ახალი გამოსვლისა.

ასე, ბალავარიანის ერთ-ერთი მკვლევარი ლერუა წერს, რომ ბერძნული ბალავარიანი ქართულიდან არის გადაკეთებული ქართველი მწიგნობარის ექვთიმე იბერის მიერ „მიუხედავად პროფ. დოელგერის უახლესი მცდელობისა“.⁴¹

თავი ოცდამეერთე

საფილოსოფიო ცენტრები ძველ საქართველოში IV—XI—XII საუკუნეებზე და მათი გარემოცვა

რვა საუკუნის განმავლობაში ფილოსოფიურ აზროვნებას ძველ საქართველოში რაძღენიმე ცენტრი გააჩნდა, რომლებიც იცვლებოდა იმისდა მიხედვით. თუ როგორ ვითარდებოდა ქართველი ერის ისტორიულ-ეკონომიური და სოციალურ-კულტურული ვითარება. ეს ისტორია საკმაოდ ხანგრძლივია: იგი მესამე-მეოთხე საუკუნეების მიჯნით იწყება და XI—XII საუკუნეთა მიჯნას აკრავს. ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის გასწვრივ ჩვენ, შეძლებისდაგვარად, ეს გზა გამოვიარეთ და მეტად თუ ნაკლებად ამ ისტორიის მთავარი ამბები მაინც ცნობაში მოვიყვანეთ, განვიხილეთ და რამოდენიმედ ერთიმეორეს დავეუკავშირეთ არა ფილიაციის, ერთიმეორისაგან ლოგიკური გამომდინარეობის წესით, რაც ფილოსოფიურ აზროვნებას სწვევტს ხალხის ცხოვრების მიზნებისაგან, არამედ დიალექტიკური განვითარების მთლიანობაში.

ამ გზით მოვედით XI—XII სს. მიჯნამდე, როდესაც შეიქმნება ქართული საფილოსოფიო საქმიანობის აგრეთვე ფრიად მნიშვნელოვანი ცენტრები: იყალთოსა და გელათის, რომელთაგან თითოეულს თავისი დამახასიათებელი ნიშნები უნდა ჰქონებოდა ყველა მონაცემის მიხედვით. ამათგან, როგორც გაირკვევა, გელათის აკადემია უფრო ახლოს აღმოჩნდა ქართული კულტურის პერსპექტივებისათვის, იგი ისტორიული ამოცანების ნიადაგზე დარჩა და მას ემსახურა. როგორც ვნახავთ, მას, გელათის აკადემიას, არც უადრებია, როგორც აღმოსავლეთის აკადემიებს მოუვიდა, და არც დაუგვიანებია. ის შეიქმნა რეალური მოთხოვნილების ნიადაგზე და უწინარა იმ იდეოლოგიურ მოძრაობას, რომელიც გზას უკავადედა ქართულ რენესანსს იმ კანონზომიერებით, რომელიც სხვა შემთხვევებში ასე გარკვეულად არა ჩანს.

XI—XII საუკუნეებამდე მოღწეული ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ორგზის საჭიროებს იმ სავალის გათვალისწინებას, რაც III—IV—XI—XII საუკუნეთა შინაარსს შეადგენს: ერთი მხრივ, იგი საფილოსოფიო ცენტრების საშუალებით ერთხელ კიდევ თვალს გადაავლებს განვლილ ისტორიულ-ფილოსოფიურ გზას და ამას როგორც წარსულის, ისე მომავლის მიმართ მათი რეალობის მნიშვნელობა ეძლევა.

მეორეს მხრივ, ქართულ რენესანსს, როგორც საკუთარი ქართული ანტიკურობის აღორძინებას, საშუალება ეძლევა გაითვალისწინოს წამყვანი პრობლემატიკა, რომელიც არა მარტო ძველ დროს აინტერესებდა, არამედ მომავალ-

საც, დიალექტიკური განვითარების პროცესში, სადაც წინააღმდეგობა განვითარების წინდია, მის მთლიანობაში ეპოქის სააზროვნო საქმიანობა ამოიცი-თხოს.

პირველი საფილოსოფიო ცენტრი ძველ საქართველოში—III—IV სს მიჯნაზე შეიქმნა: ეს იყო კოლხეთის აკადემია; მისი გარემო, ორენოვანობა, ქართული ხასიათი და იდეოლოგიური რაობა საკმაოდ, არსებულ შესაძლებლობათა მიხედვით, გარკვეული და მისი განწეობა არ გვჭირდება. თემისტეს მამის — ევგენიოსის საშუალებით კოლხეთის საფილოსოფიო ცენტრის აღორძინება იმდენად ნათლად იქნა დადგენილი, რომ ჩვენ თამამად შეგვიძლია ქართულ ანტიკურობაზე ვილაპარაკოთ. ეს ანტიკურობაა ქართული რენესანსის ერთ-ერთი კომპონენტი, რომელიც მას ისტორიულ-ფილოსოფიურადაც ისევე ამართლებს, როგორც ისტორიულ-კულტურულად.

დღეს ჩვენ მხოლოდ ის გვაქვს სათქმელი, რომ საკითხი კოლხეთის საფილოსოფიო ცენტრის შესახებ ის აღარაა, რაც იყო წინათ, რომ მაშინდელს ფრიად ღირებულ ცნობებს ბერძნული წყაროებიდან დაემატა ახალი ცნობა იოანე ლაზის შესახებ. დღეი ხნის განმავლობაში ჩვენ იმის ძებნაში ვიყავით, ხომ არ გამოჩნდებოდა ვინმე კოლხიდის რიტორიკულ-ფილოსოფიური მოღვაწეთაგანი, ვისაც ამ ცენტრთან ისეთი კავშირი ექნებოდა, რომლიდანაც ნათელი გახდებოდა, რომ ბერძნების გვერდით ადგილობრივი, ქართველი მოღვაწეებიც იყვნენ. არსებითად რომ ვთქვათ, ჩვენ არც კოლხიდაში მოღვაწე ბერძენ მასწავლებლებზე გაგვაჩნია რაიმე ცნობა. ვიცით, რომ ასეთები იყვნენ და საკმაოდ თვალსაჩინონიც, რადგან, როგორც აღნიშნული იყო, თვით მკვიდრ საბერძნეთიდან იზიდავდნენ მსმენელებს. ვიცნობთ აგრეთვე კოლხიდის საფილოსოფიო ცენტრში განსწავლულ ბერძენ ფილოსოფოსებს: ევგენიოსს და მის ვაჟს—თემისტეს. უკანასკნელი, ცხადია, კოლხეთში მასწავლებლადც გამოდგებოდა, შეიძლება ერთხანს იყო კიდევ, მაგრამ მალე მას ისევ საბერძნეთში ვხედავთ, სადაც ის ფართო ფილოსოფიურ მუშაობას ეწეოდა¹.

ქართველი ფილოსოფოსი იმავე IV საუკუნისა შეიძლება ასევე დროებით მივიჩნიოთ კოლხეთის საფილოსოფიო ცენტრში არა მარტო როგორც სიბრძნის მძაიბელი, არამედ როგორც მასწავლებელიც.

ბოლო ხანებში გამოირკვა მასალა, რომლის მიხედვით კოლხეთის საფილოსოფიო ცენტრში უნდა ვიგულოთ ქართველი მოაზროვნე იოანე ლაზი. მისი პიროვნება დაუკავშირდა პეტრე იბერის მოღვაწეობას, როგორც მასწავლებლისა და ფილოსოფიური სამწერლო თანამშრომლისა. დასავლეთის მეცნიერებაში, კერძოდ, ერნ. ჰონიგმანის მიერ გამოითქვა აზრი იოანე ლაზის ფართო ფილოსოფიური მუშაობის შესახებ, რომელიც ორმხრივ არის წარმოდგენილი: პეტრე იბერთან ფილოსოფიური თანამშრომლობის სახით და ფილოსოფოს პროკლესთან იდეურ-თემატიკურ საფილოსოფიო დაახლოებაში.²

იოანე ლაზის შეფასება არ უნდა აჰარბებდეს იმას, რაც მასში თვითონ პეტრე იბერმა დაინახა და დააფასა; ამდენად, თავის დროზე ჩვენ აღვნიშნეთ ჰონიგმანის ცოტაოდენი გადაჭარბება.³

ყოველ შემთხვევაში ნათელია, რომ იოანე ლაზი, მოწვეული მეფის კარზე

ახალგაზრდა ნაბარსუის აღმზრდელად, კოლხეთში უკვე მხოლოდ მასწავლებლებს როლშია წარმოსადგენი. იგი უკვე 35 წლამდე აღწევდა და ისე მალე და ადვილად დაუახლოვდა პროკლეს ფილოსოფიური საქმიანობის ნიადაგზე, რომ იგი, როცა ის კოლხეთიდან მოიწვიეს, მხოლოდ მასწავლებელთა რიცხვში უნდა ვიგულოთ¹.

V საუკუნეში ქართულ საფილოსოფიო ცენტრს ვხედავთ სირიაში მაიუმის მახლობლად, სადაც, როგორც ვიცით, ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი მოღვაწეობდა. ყველა ისტორიული ცნობის მიხედვით ვიცით, რომ აქ არსებობდა საფილოსოფიო ცენტრი, რომელშიც ქართველები შეიძლება ძირითად ბირთვს წარმოადგენდნენ, მაგრამ პეტრე იბერის როლი და მნიშვნელობა მაშინდელ კულტურულ მსოფლიოში იწვევდა იმის აუცილებლობას, რომლის ირგვლივ, როგორც ვიცით, თავს იყრიდნენ როგორც მუდმივი მოწაფეები, ისე არამუდმივი, მისი მოძღვრების მოსმენის მოსურნენი. ამ საფილოსოფიო ცენტრში, მაშასადამე, აყენენ ქართველები როგორც ყველაზე ადრინდელი—ზაქარია, ისე ახალგაზრდა თაობა — ათსამეტი სირიელი მოღვაწე, რომელნიც ზელმძღვანელის გარდაცვალებისა და ზოგიერთი სხვა გარემოების გამო, რომელზედაც უკვე იყო ლაპარაკი, შემდეგში (VI საუკ.) სამშობლოში დაბრუნდნენ.

რა თქმა უნდა, სირიული საფილოსოფიო ცენტრი თავისი შემადგენლობითა და მომსახურეობის მიმართულებით ქართულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ფრიად პირობითად. მაგრამ მისი მეთაურის ქართულ კულტურასთან კავშირი, რომელიც არც პირადის თვალსაზრისით და არც საქმიანობის მიხედვით არასოდეს არ შეწყვეტილა, გვაძლევს უფლებას მის მიერ ზელმძღვანებულ სკოლას ქართული ვუწოდოთ². მართალია, პეტრეს ჩანაწერლო მოღვაწეობა მომეტებულად ბერძნულ ენაზე წარმოებდა, მაგრამ ის ქართულ ენაზეც წერდა. თავი რომ დავანებოთ სხვა მოწმობას ამის შესახებ, რომელზედაც წინათ იყო ლაპარაკი, თვით ფაქტი ქართულ ენაზე პროკლეს „კავშირნი“-ს იმ გადმოღებისა, რომელიც, როგორც ეს ამ ნაშრომის მეორე ტომში გაიკვევა, პეტრე იბერმა ქართულადც გააკეთა, ნათელყოფს, რომ პეტრე იბერი, როგორც ორენოვანი ქართველი მოღვაწე, თავის იერს აძლევდა ქართულ საფილოსოფიო ცენტრს სირიაში (V საუკუნეში).

საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით მომდევნო საფილოსოფიო ცენტრები მოსალოდნელი იყო იქ, სადაც ამ აზროვნების წარმომადგენლები გაჩნდნენ, „ბალავარიანის“ ქართული ჩაწერით დაწვებული (VI—VII საუკუნე.) და „ბალავარიანის“ ბერძნული მეტაფრასით გათავებული (X—XI სს.), მაგრამ, ჩანს, ასეთი თვალსაჩინო სპეციალური ცენტრები არ შექმნილა.

ქართული რენესანსის წინაპერიოდში საფილოსოფიო ცენტრი გაჩნდა ისევ საქართველოში გარეთ — ბულგარეთში, ცნობილ პეტრიწონში (დაარსებულია ბიზანტიაში მოღვაწე გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ). დღეს ამ საგანმანათლებლო ცენტრის ტიბიკონი ხელთა გვაქვს ქართულ და ლათინურ ენაზე გამოქვეყნებული და ამ ცენტრის რაობის შესახებ მსჯელობისათვის მეტი მასალა მოგვე-

პოვება^ა. ამ საგანმანათლებლო ცენტრთან, პეტრიწონში, მას შემდეგ რაც მის სათავეში ჩადგა იოანე პეტრიწი, ფეხი მოიყიდა ფილოსოფიურმა საქმიანობამ, მაგრამ მასაც, ჩანს, ფართო მასშტაბი არ მიუღია. თვითონ ი. პეტრიწმა, უნდა ვიფიქროთ, ერთი ნაწილი თავისი ფილოსოფიური ნამუშევრისა აქ შეაჩარულა, ხოლო რაც შეეხება მიმდევრებსა და სკოლას, ასეთი აქ არ შექმნილა.

იგივე უნდა ითქვას იყალთოს აკადემიაზე. მოსალოდნელი იყო, რომ აქაც გაიშლებოდა საფილოსოფიო ცენტრი, რადგან ამ აკადემიის მესვეური არსენ იყალთოელი, ბიზანტიაში განსწავლული და საკმაოდ ძლიერი მოაზროვნე, ასეთი საქმისათვის ერთგვარი მონაცემის პატრონი იყო, მაგრამ არც ეს მოხდა.

ასე მივიდა საფილოსოფიო ცენტრების განვითარების საქმე ქართული რენესანსის ხანაში, ე.ი. იგი XI—XII საუკუნეთა მიჯნამდე. მთელი თავისი მნიშვნელობით განვლილი ფილოსოფიური საქმიანობის შეჯამებისა და იმავე დროს განახლების საკითხი დაისვა ახალს სოციალ-ისტორიულ პირობებში. სააზროვნო ცენტრის განახლების საქმე საქართველოში ისე არ შეისწავლება, თუ ის ერთგვარ კავშირში არ იქნა განხილული საქართველოს გარემოცვასთან აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. გარდა ამისა, საკირო იქნება ზოგი რამ ანტიკურობიდანაც გავიხსენოთ საფილოსოფიო ცენტრებისა და აკადემიების შესახებ, რადგან ფილოსოფიის რენესანსის საქმე ანტიკურობას ასე თუ ისე უკავშირდება. ასეთი მიმოხილვა გვესაპირობება XI—XII სს. მიჯნიდან მოყოლებული სააზროვნო ამბების გასაგებად საქართველოშიაც.

რენესანსი თითქმის ყველგან, სხვათა შორის, იმაშიაც გამოიხატა, რომ განახლებულ იქნა ანტიკურ ხანაში არსებული საგანმანათლებლო იდეები და ორგანიზაციები. ანტიკურ ხანაში თვით საბერძნეთში და აგრეთვე უკვე იმხანად მის კულტურის გავლენის ქვეშ მყოფ კულტურულ წრეებში დამკვიდრდა ე. წ. აკადემიები. მრავალი სკოლის მეტოქეობიდან, რაც არა მარტო თვალსაზრისთა და იდეათა განსხვავებას გულისხმობდა, არამედ სასწავლო გზებსაც ითვალისწინებდა, გამარჯვებული დარჩნენ აკადემიები.

პითაგორელთა სკოლა, რომელიც განიჩიოდა თავისებური ორგანიზაციითა და სწავლების გზებით, მაინც განცალკევებული დარჩა და აკადემიათა მამამთავრის—პლატონის—დაახლოებამ პითაგორელებთან მისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში არ შესცვალა აკადემიის ხასიათი.

მათემატიკური განათლება, რაც არა მარტო რიცხვთა ფილოსოფიას, არამედ გეომეტრიასაც გულისხმობდა, არ აღმოჩნდა პითაგორელთა სკოლების განმასხვავებელი აკადემიის სასწავლო გეგმასთან შედარებით. პლატონის აკადემიის ერთ-ერთ შესავალ კარზე წარწერა—„გეომეტრიის უცოდინარი არ შემოვიდეს“ — იმ განზრის მჩაგვინებელია განათლების დარგში, რაც აუცილებელ პირობად ითვლებოდა უმაღლესი ფილოსოფიური განათლებისათვის. ეს თვისება შერჩა აკადემიის ტრადიციას და ყველა შემდგომი უმაღლესი სკოლა, რომელიც აკადემიის გზას მიჰყვებოდა, მათემატიკის დიდაქტიკურ და საგანმანათლებლო მნიშვნელობას ხაზს უსვამდა.

ანტიკურობა მრავალ სკოლას იცნობდა. პერიპატეელთა სკოლით დაწყებული და სინკრეტული სკოლით გათავებული, ყველა ეს სკოლა უძლური აღ-

მოჩნდა აკადემიასთან მეტოქეობაში და პირველობა უკანასკნელს დარჩა. ამრიგად, ყველაზე დიდი სახელი და ავტორიტეტი წილად ხვდა აკადემიას და იგი ჩანდა ერთადერთ მისაბამ დაწესებულებად ანტიკურობის მოტრფიალეთათვის.

ამიტომაც სასწავლო დაწესებულებათა თვალსაზრისით, მეტადრე საფილოსოფიო განათლების ადგილსა და ორგანიზაციის მიხედვით, ისეთივე პერსპექტივები იშლება რენესანსის შესასწავლად, როგორც აზროვნებისა და შემოქმედების ძეგლების თვალსაზრისით. რამდენადაც, როგორც ითქვა, უმაღლეს საფილოსოფიო ცენტრად და მის ორგანიზაციის ფორმად იქცა აკადემია, ამდენად მოსალოდნელი იყო (და ასედაც მოხდა), რომ ყველგან, სადაც რენესანსის პირობები შეიქმნებოდა და საარენესანსო პროცესი დაიწყებოდა, მოხდებოდა აკადემიის, როგორც უმაღლესი სააზროვნო ცენტრის, განახლება.

ანტიკური განათლებისა და აზროვნების ცენტრი რომ აკადემია იყო, ეს ძველებსაც კარგად ესმოდათ. რომაელმა მწერალმა და ცნობილმა ორატორმა მარკ ციცირონმა რომაული კულტურისათვის ელნური მემკვიდრეობის ადრინდელი ზიარების მიზნით განიხილა საბერძნეთში შექმნილი ყველა მთავარი სკოლა: პერიპატეელთა, ეპიკურელები და სხვ. ამათთან შედარებით მან განსაჯუთრებული ადგილი დაუთმო აკადემიას და იგი ყველაზე მაღლა დააყენა. ციცირონი იმდენად მაღლა აყენებდა აკადემიას, რომ თავის საკუთარ შეხედულებათა გამოსათქმელად მიმართავდა აკადემიის საქმიანობის ისეთ განხილვას, რომ მისთვის მისაღებ აზრებს სწორედ აკადემიის მოღვაწეთ ათქმევინებდა. ციცირონმა საგანგებო თხზულება უძღვნა ანტიკური აკადემიის განხილვას და ეს განხილვა არა მარტო ისტორიულ ამ სკოლასა მისი პირველი, პლატონის შემდგომი, მეთაურობით—არკეზილასა და კარნეადით დაწყებული და სინკრეტისტებით გათავებული. ისტორიის გვერდით და მის ნიადაგზე განხილულია აკადემიის მეცნიერული მუშაობის როგორც იდეური, ისე მეთოდოლოგიური მხარეები. ფაქტია ის, რომ ციცირონი უკვე ძველი ერას უკანასკნელ საუკუნეში იმ აზრისაა, რომ ანტიკურობის საფილოსოფიო ცენტრი აკადემიაა.⁷

ჩვენი ერას იმ მონაკვეთში, რომელიც ანტიკურობას ეკუთვნის, შენარჩუნებულია აკადემია მის უძველეს ადგილას — ათინაში. ამ დროისათვის ეს სკოლა უძველესი აკადემიის მემკვიდრე დაწესებულებად ითვლება, რაც მისი გარეგნული საორგანიზაციო ფორმისადაც ჩანს. სკოლის ხელმძღვანელს ეწოდება „დიადოხი“. ამ ტერმინს პოლიტიკური წარმოშობა ჰქონდა. „დიადოხებად“ წოდებულ იქნენ ალექსანდრე მაკედონელის სამფლობელოს დანგრევის ნიადაგზე აღმოცენებულ სამეფოთა მეთაურები. აკადემიისათვის ეს ნიშნავდა აგრეთვე მემკვიდრეს, ე. ი. იფულისხმება ამ სკოლის პირველი დამაარსებელი პლატონი. ასეთი დიადოხი იყო, მაგ., პროკლე — ფილოსოფოს-ნეოპლატონიკოსი (V ს.). დიადოხების წოდება-თანამდებობა იარსება VI საუკუნე დასაწყისამდე, ე. ი. ვიდრე არსებობდა თვით სკოლა — აკადემია ათინაში. კეისარ იუსტინიანეს მიერ 529 წელს გამოცემულმა ედიქტმა შესწვევითა ათინას აკადემიის არსებობა და მასთან დიადოხების არსებობაც.

სწორედ ათინას აკადემია იყო ნიშნის საფილოსოფიო ცენტრებისა. მას დაკუთვნილი ჰქონდა ძველი აკადემიის ტრადიციები. მათემატიკა და ბუნებისმე-

ტყველება ზოგადი განათლების დასაყრდენს წარმოადგენდა. მის ნიადაგზე მუშავდებოდა მეტაფიზიკა, რომელიც ამ პერიოდისათვის „თეოლოგიად“ იწოდებოდა, რასაც ამ სიტყვის მოგვიანო მნიშვნელობასთან კავშირი არ ჰქონდა. მხოლოდ რენესანსის პერიოდში, როცა აკადემიის აღდგენის საკითხიც დგება, სიტყვა „თეოლოგიას“ კვლავ უბრუნდება თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა. მაგრამ მთავარია ის, რომ ჰარენესანსო განათლება ყველგან უბრუნდება პირველ რიგში აკადემიის აღორძინების საქმეს.

ასე დგას საკითხი თვით ბიზანტიის შესახებ, სადაც რენესანსის მოახლოების პერიოდში კვლავ აღსდგა აკადემია—მანგანის აკადემიის სახით, რომელიც დაარსებულ იქნა კონსტანტინეპოლში XI ს. აკადემია შეიქნა ცენტრი ანტიკური აზროვნების განახლებისათვის იმ მიზანდასახულებით და იმ გზებით, რაც ძველ, ანტიკურ აკადემიას ახასიათებდა. ბიზანტიის აკადემიის საქმიანობის განხილვა დავანახებებს, რომ იგი მართლაც მემკვიდრე იყო ანტიკური აკადემიისა და, ამდენად, რენესანსი ანტიკური ტრადიციის აღდგენას წარმოადგენდა.

ასეთსავე მდგომარეობას ვამჩნევთ ყველგან, სადაც რენესანსის ნიშანი ჩანს. აღმოსავლეთში ანტიკური სააზროვნო მემკვიდრეობის ყველაზე აღრინდელი და მნიშვნელოვანი ცენტრი იყო ბალდადის აკადემია. მასაც ჰყავდა წინამორბედი, რომელიც ანტიკური ხანის მიწურულს ეკუთვნოდა, თუმცა იგი არაბული კულტურის ნიადაგზე არ იყო აღმოცენებული. ეს იყო არაბების მასწავლებელთა — სირიელთა აღრინდელი აკადემია ნიზბინში. მაშინ, როდესაც სირიელთა კულტურა გადაიზარდა ირანულ-არაბულ სააზროვნო კულტურად, ნიზბინის აკადემია ფაქტიურად იყო ბალდადის აკადემიის (X, XI, საუკ.) მოსამზადებელი წინამორბედი.

ამგვარივე სურათი გვაქვს საქართველოში. აქაც რენესანსის ერთ-ერთი მაჩვენებელი და გამომატველია აღდგენა აკადემიისა და რამდენადაც ქართული რენესანსი ისევე, როგორც ყოველი სხვა, ანტიკურობას ზიარებული ქვეყნის რენესანსი, საკუთარი ანტიკურობის აღდგენა იყო, საქართველოშიც რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრი — გელათის აკადემია ანტიკურ პერიოდში არსებული ქართული აკადემიების ტრადიციების განახლება იყო. ამგვარად, სრულიად ნათელია, რომ ქართული რენესანსის განხილვა, რომელიც საფილოსოფიო თვალსაზრისითაც მომარჯვებულია, უნდა დაწყებულ იქნეს კოლხიდის აკადემიის შეძლებისდაგვარად შესწავლით. საზოგადოდ ემჩნევა, რომ აკადემიის, როგორც განათლებისა და აზროვნების ცენტრების, აღდგენა კანონზომიერად იწყება იქ, სადაც ეს აკადემიები უკვე არსებობდა ანტიკურობაში, თუნდაც მოგვიანო პერიოდის ანტიკურობაში. ბალდადის აკადემია თითქოს ამ დებულებას არ ამართლებს, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, თავისებური კულტურული შეზრდა სირიელისა და არაბულისა გასაგებსა ხდის ნიზბინისა და ბალდადის აკადემიების ურთიერთობას, ხოლო რაც შეეხება მათ შორის შედარებით მცირე ქრონოლოგიურ მანძილს, ეს განსხვავებული თვისებაა რენესანსისა აღმოსავლეთში, ე. ი. რომ ანტიკურობის ბოლო და რენესანსის დასაწყისი აქ, აღმოსავლეთში, უფრო ახლოა ერთიმეორესთან, ვიდრე ევროპაში.

ბიზანტიის (მანგანის) აკადემიის შესახებ სურათი ისევე ცხადია, როგორც საქართველოს მიმართაც.

ბერძნებს, როგორც ითქვა, აკადემია გამოჰყვათ V—VI სს. მიჯნამდე და მისი აღდგენა XI ს. ბუნებრივი პროცესის შედეგი იყო. აქ ცოცხალი იყო ძველი, ანტიკური აკადემიის ტრადიციები და მის ნადავზე ადგილი გახდა, როგორც კი ზღვასაღრელი სოციალ-ისტორიული პირობები შეიქმნა, აღდგენა ანტიკური სკოლისა. ბიზანტიამ გავლენა მოახდინა რომზე, რომელსაც თავისი საკუთარი აკადემია ანტიკურის ნიშნულაობით არ ჰქონია. ტუსკულანს და მის ირგვლივ მოწყობალი აკადემიის მსგავსი დისპუტები არ შეიძლება ჩაითვალოს ისეთ წინამორბედად მოგვიანო, რენესანსული აკადემიისა, როგორც ეს თვით ბიზანტიაში იყო. მართალია, გარეგნულად „ტუსკულანის დისპუტები“ მეტად ემსგავსებიან ფლორენციის აკადემიის სტრუქტურას, მაგრამ ბევრი რამ აქ ლიტერატურულ დამუშავებასაც უნდა მიეკუთვნოს. ყოველ შემთხვევაში „ტუსკულანის დისპუტები“ ვერ ჩაითვლება ფლორენციის აკადემიის ისტორიულ წინამორბედად იმ მნიშვნელობით, როგორც ათინას აკადემია კონსტანტინეპოლის აკადემიისათვის ბიზანტიაში, ან კოლზიდის აკადემია — გელათის აკადემიისათვის ქართულ რენესანსში.

საფილოსოფიო ცენტრების საკითხი რენესანსის ძირითად მომენტებს უკავშირდება. ერთის შეხედვით, აკადემიის საკითხი თითქმის მეორენაჩრდობიანი პრობლემაა. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ეს ასე არაა. ირკვევა, რომ უმაღლესი სკოლა, როგორც აზროვნების ცენტრი — მარტენებელი იმ ვასალ-რომლითაც მიიმართება აზროვნება. თუ დავაკვირდებით, თუ სად და რა პირობებში მთავრდება ანტიკურობაში სკოლასთან დაკავშირებული აზროვნება, საშუალება გვქმნება აღმოვაჩინოთ რენესანსის ჩაახვებისა და განვითარების გზებიც. პირიქითაც, სადაც კი ჩნდება რენესანსის ნიშნები, მაშინვე ჩნდება სააზროვნო კონცენტრაციის მატარებელი სკოლა; თუ ნამდვილ რენესანსთან გვაქვს საქმე, ეს სკოლა უეჭველად აკადემიაა და მისი აღორძინებისა და განვითარების გზა უკავშირდება მისი არსებობის რაობას ანტიკურობის მართულში.

ლოგიკურ-მეთოდოლოგიურის თვალსაზრისით ამ საკითხში ყველა მონაცემი მოგვეპოვება. მსგავსების თვალსაზრისით, ჩვენ გვაქვს საბერძნეთ-ბიზანტიისა და საქართველოს შემთხვევა. განსხვავებას წარმოადგენს აღმოსავლეთით — ბაღდადისა და დასავლეთით — ფლორენციის აკადემიები. პირველ შემთხვევაში ანტიკური სკოლა, როგორც წინამორბედი, მოკენულია, მაგრამ არასრული ზასიათით. იგი შეადგენს ნაწილს საერთო კულტურული კომპლექსისა, რომელიც საბოლოოდ ირანულ-არაბულს აკრავს, მაგრამ ეროვნულად სხვებს, სახელგობრ, სირიელებს ეკუთვნის.

საგანმანათლებლო-სააზროვნო ცენტრების საკითხი არკვევს რენესანსის საკითხს არა მარტო მის სტატიკაში, არამედ (და ეს მთავარია) მის დინამიკაში. აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემისათვის სკოლას საკითხი საგულისხმოს იმ მხრივ, რომ აკადემიების აღორძინებაც სწორედ ისე ხდება, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის ფაქტს ადასტურებს. ჩვენა დაკვირვების კულტურ-

რულ კომპლექსში ყველაზე აღრინდელია სწორედ აღმოსავლეთის აკადემია ბალდაღში, მას მოსდევს თითქმის ერთსა და იმავე დროს შექმნილი ჯერ ბიზანტიის (მანგანისა) და შემდეგ ქართული (გელათის) აკადემია.

კულტურათა კომპლექსმა, ერთ მთლიან ნიადაგზე აღმოცენებულმა, საკვირველი დინამიკური კანონზომიერებით შექმნა აღმოსავლეთის აკადემია აღორძინების პერიოდის ბალდაღში.

სირია (აკადემია ედესაში) და ირანა (აკადემია ნიზიბინში) — ეს ის ნაგადებია, რომელთაც შეერთებულის გზით უნდა შეექმნათ ერთი ცენტრი აღმოსავლეთში ანტიკური მემკვიდრეობის თითქმის უწყვეტი გაგრძელებითა. რა თქმა უნდა, აქ მდგომარეობა მარტივი არაა და მრავალ შემავალ ელემენტთან გვაქვს საქმე, რომლებიც აღმოსავლეთის კულტურულ კომპლექსს გასაგებს ხდიან. ამ მიზნისათვის საჭიროა ოთხი მთავარი აკადემიის იდეურ-გენეტიკური ჩაობის შედარებითი ანალიზი. ეს უკანასკნელი ცხადპოფს, რომ ბალდაღს აკადემია, თუ განზე დავტოვებთ მის მთარგმნელობით სამზადის მუშაობას, რომელიც იქ VIII ს. მიწურულში და IX საუკუნეში მიმდინარეობდა, ე. ი. პარუნ-ალ რამიდისა (გარდ. 809 წ.) და, განსაკუთრებით, ალ-მამუნის (გარდ. 833 წ.) დროს, სააზროვნო მოაწიფების პერიოდში მაინც ათინას აკადემიის მემკვიდრეობით სარგებლობდა და სწორედ ამითაა ბალდაღი ჩაბმული საერთო კულტურულ მოძრაობაში.

ამრიგად, აკადემიების დაარსება და არსებობა აღმოსავლეთში (ნიზიბინა, ედესა, ბალდაღი) მაჩვენებელია ანტიკურობისა და რენესანსის ურთიერთობისა აღმოსავლეთში, ხოლო ათინას გავლენის მოტანა და საერთო მოძრაობაში ჩაბმა ნათელპოფს კულტურული ურთიერთობის გზებს. საერთოდ კი ძალაში რჩება ძირითადი ტენდენციის კანონზომიერება: სადაც აკადემიაა, როგორც საგანმანათლებლო და კულტურის ცენტრი, იქ ან ჯერ კიდევ ანტიკურობაა, ან უკვე რენესანსია. კულტურათა შეჯვარების ზოლიდან (სირია — პალესტინიდან) ტალღა მიდის აღმოსავლეთში — ბალდაღამდე და დასავლეთში — ბიზანტიასა და ვიდრე იტალიამდე (ფლორენციის აკადემია).

უფრო მეტიც: თვით ძირითადი ფაქტი აღმოსავლეთიდან სარენესანსო მოძრაობის დაწყებისა, უმაღლეს სკოლათა იმავე თანამიმდევრობით დაარსება საუკეთესოდ დასტურდება. ეს არაა უბრალო დამთხვევის აშბავი იმ მუშაობისა, რომელიც წარმოებდა აღმოსავლეთით — ბალდაღში, შუა საფეხურზე — ბიზანტიასა და დასავლეთში — რომელიმე ცენტრში. ევროპის ბურჟუაზიულა მეცნიერება ცდება, როცა ეს დამთხვევითი მუშაობა მთავარ საქმედ ვიანია და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ განათლებისა და კულტურის სამივე ცენტრში თითქოს ერთსა და იმავე დროს ერთი და იგივე კულტურულ-საგანმანათლებლო მუშაობა წარმოებდა.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა რენესანსის ძლიერების თვალსაზრისით, ჰკვლევარი ლუდვიგ შტაინი მკდარად მსჯელობს ბალდაღის, კონსტანტინეპოლისა და პარიზის კულტურული მუშაობის დამთხვევის შესახებ. ავტორი ამბობს:

„ურყევია დებულება, რომ ფოტოს კონსტანტინეპოლში, იოანე

ერუგენა პარიზში და ალ-ქენდი და პონაინ ბაღდადში თითქმის ერთსა და იმავე დროს (fast um die gleiche zeit), შესაძლოა ერთსა და იმავე ათეულ წელში ამ სამივე ხაზზე კულტურული განვითარებისა ახალ ეპოქას განამტკიცებდნენ⁴⁵.

აქ რამდენი დებულებაა, იმდენი შეცდომაა. მართალია, იოანე სკოტ ერუგენა იმ დროს მუშაობდა პარიზის უნივერსიტეტში (IX ს.), როცა ალ-ქენდი ან პონაინ ბენისხაკ ბაღდადში ან ფოტიოს — ბიზანტიაში, მაგრამ განა ეს ქრონოლოგიური დამთხვევა თავისი მექანიკური იმის მაჩვენებელია, რომ სამივე ადგილში ერთი და იმავე ხასიათის, ან თუნდაც თანაზომიერი მუშაობა წარმოებდა? სრულადაც არა. ბაღდადში ასამზადის მთარგმნელობითი მუშაობა წარმოებს, ბიზანტიაში მხოლოდ IX ს. ფოტიოსის სახით იღვიძებს ინტერესი პლატონის ნაწერებისადმი, ხოლო იოანე სკოტ ერუგენა VIII საუკ. მააზროვნის ბიზანტიელი მაქსიმე კონფესორის გავლენით არეოპაგისტული იდეების გავრცელებას უშაბდებს საფუძველს.

მაშასადამე, ქრონოლოგიური დამთხვევა არ წყვეტს საკითხს აღნიშნულ სამ პუნქტში წარმოებული მუშაობის შესახებ. ხოლო თუ მართლაც კვლევის საფუძველს რენესანსის პრობლემა უნდა შეადგენდეს, მაშინ რენესანსის შემზადებისა და გაშლისათვის დასახელებულ პუნქტებში სხვადასხვა ხასიათის მუშაობა წარმოებდა. ბაღდადში წარმოებული მუშაობა უშუალოდ აკრავს სააზროვნო რენესანსის არაბულ კულტურაში, მაშინ როდესაც მანძილი ფოტიოსიდან ბიზანტიის რენესანსამდე უფრო შორს არის.

რაც შეეხება IX საუკუნის პარიზის უნივერსიტეტს, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მასში წარმოებული მუშაობა იოანე ერუგენასთან დაკავშირებული დასავლეთის რენესანსის შესამზადებელ მუშაობად ჩაითვალოს. ევროპის მეცნიერებათაათვის უცხო არაა ის აზრი, რომ ერუგენა ნაადრევი, ადგილობრივი პირობებით შეუზღუდებელი ნოვლენა იყო ფრანგულ სინამდვილეში და პარიზის უნივერსიტეტისათვისაც. პარიზის უნივერსიტეტმა არამც თუ IX საუკუნეში ვერ დაუჭირა მხარი ერუგენას მუშაობას, XII საუკუნეშიაც კი ვერ შეძლო გამოსარჩლებოდა ზიგიერ ბრაბანტელს მის ბრძოლაში პროგრესული და პრერენესანსული იდეებისათვის. ამრიგად, ერუგენას არ დაუწყია ახალი ეპოქა, არამედ ის იყო სხვადასხვა გავლენის ნაადრევი კვალი, რომელიც აღარ დააჩნდა საფრანგეთის კულტურულ ნიადაგს. მაშასადამე, პარიზის უნივერსიტეტისა და ბაღდადის აკადემიის ერთიმეორესთან მხოლოდ ქრონოლოგიური დაახლოება გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს.

ამის გარდა, ლუდვიგ შტაინის სქემა ნაკლოვანია იმ მხრივაც, რომ მას მხედველობაში აქვს მხოლოდ სამი სკოლა, სამი ცენტრი შოთაფილოს რენესანსისა. ეს ანგარიშს არ უწევს მეოთხე სკოლას — გელათის აკადემიას. მართალია, ქართული აკადემია გელათში ბიზანტიის აკადემიის (მანგანში) კვალს მიჰყვებოდა, მაგრამ ერთი და მეორეც საერთო ძირზე იყო ამოსული, სახელდობრ, არეოპაგისტული ნეოპლატონიზმის ძირზე. ბუნებრივია, რომ ბიზანტიის აკადემიამ რამდენიმე ათეული წლით დაასწრო ქართულ

აკადემიას. მაგრამ ორივე ერთსა და იმავე საქმეს აკეთებდა, და ქართულმა აკადემიამ განაგრძო ის, რის გაკეთება ბიზანტიის აკადემიამ ვერ მოასწრო გარეგნულ და შინაგან მიზეზთა გამო.

მართალია, გელათის აკადემიას არ მოუხდენია გავლენა რენესანსის მსოფლიო განვითარებაზე, მაგრამ ამ მიმართულებით მოღვაწეობა არც ისე ეუცხოება მის მუშაობას ბიზანტიის აკადემიასთან კავშირის გზით. ჩვენ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს, უპირველეს ყოვლისა, მანგანში დაწვებული იდეოლოგიური ბრძოლა, რომელშიაც ქართველებიც იღებდნენ მონაწილეობას. კიდევ რომ დადასტურდეს ფილოსოფოს პეტრიწის მონაწილეობა მანგანის აკადემიის სამეცნიერო-სასწავლო საქმიანობაში, ეს მაინც ვერ ჩაითვლება გელათის როგორც საფილოსოფიო ცენტრის დასაზრუნებლად, თუქცა თვით ბიზანტიაში შემდგომ ფილოსოფიურ თაობათა აღსაზრდელად მას მნიშვნელობა ჰქონდა. დრომდე ფილოსოფიური რენესანსის საქმე მაინც ცოცხლობდა ბიზანტიაში და ამ პროცესმა თავისი შედეგი გამოაღო.

ლუღვავ შტაინის მრავალმხრივ მოსდის შეცდომა: მექანიკური ქრონოლოგიზაციის გარდა ის იდეოლოგიურადაც სცდება. შტაინისთვის საიდუმლოებაა ერთი მთავარი გარემოება, მიუხედავად იმისა, რომ ფორმალურად იგი მართალია. მართალია იმდენად, რამდენადაც რენესანსის მსოფლიო საფილოსოფიო ცენტრებში — ბაღდადში, კონსტანტინეპოლში (პარიზი და მისი უნივერსიტეტი რომ გამოვაკლოთ) — ერთი და იგივე საქმე კეთდებოდა, მაგრამ რა საქმე იყო ეს, შტაინმა ისევე არ იცის, როგორც თითქმის მთელმა ბურჟუაზიულმა მეცნიერებამ.

როცა ადრინდელი რენესანსის საგანმანათლებლო ცენტრებზეა ლაპარაკი, ცხადია, პარიზს უნივერსიტეტს როგორც რენესანსულ საფილოსოფიო ცენტრზე მსჯელობა უნდა მოიხსნას. საფრანგეთი, როგორც ცნობილია, შედარებით გვიან ჩაება დასავლეთის რენესანსში და ამასთან დაკავშირებით პარიზს უნივერსიტეტის მნიშვნელობა XVI საუკუნემდე ამ თვალსაზრისით ნაადრევია.

ბაღდადმაც ადრე დაამთავრა თავისი ისტორიულ-კულტურული მისია. არსებითად იგი გამოიხატებოდა არაბული მსოფლიოს ბერძნულ ფილოსოფიასთან ზიარებაში. IX საუკუნის მიჯნის აქეთ ეს მოღვაწეობა, რომელიც ნომეტებულად მთარგმნელობაში გამოიხატებოდა, არც მოღწეულა. ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსები — პლატონი, არისტოტელი და აგრეთვე დიდი კომენტატორები — ალექსანდრე აფროდიზიასი, თემისტე და ნეოპლატონიკოსები ცნობილია არაბებისათვის ამ ხნას განმავლობაში, მაგრამ ბაღდადის აკადემიის როლი ამით ამოიწურა. ამან, ცხადია, ნიადავა მოამზადა შემდგომი ფილოსოფიური მუშაობათვის, რომელიც, ასე ვთქვათ, ტერიტორიალურად დაშორდა ბაღდადს. შესანიშნავი ფილოსოფიური საქმიანობა, ავიცენას დადებული საქმით დამთავრებული, ცხადია, მომზადდა ბაღდადის აკადემიის მიერ, მაგრამ მის გარეშე განვითარდა. IX ს. მეორე ნახევარში ფილოსოფოსმა ალ-კინდიმ დაამთავრა თავისი მუშაობა და აბუ-ალი (ავიცენას) მოუშვა და ნიადავი. იგი ჯერ კიდევ ბაღდადს უკავ-

შირდება. ალ-ფარაბი შემდეგი ნაბიჯია ჰეცენასკენ, რომლის სახელს უკვე საბოლოოდ უკავშირდება მუსლიმანური აზროვნების რენესანსი, რასაც XI საუკუნეში გადაყვევართ.

ამრიგად, შტაინის სქემა ბაღდადის აკადემიის მიმართაც მოითხოვს კორექტივს, თუ მხედველობაში მივიღებთ არაბული და შუა აზიის ხალხების აზროვნების აღორძინებას.

ამრიგად, ფაქტია, რომ თუ მხედველობაში იქნება ზღვრული ანტიკურობისადმი ინტერესის პარველი გაღვიძება, მაშინ, მართლაც, ბაღდადში, ისევე როგორც კონსტანტინეპოლსა და პარიზშიც, უკვე IX საუკუნეში ერთი და იგივე საქმე კეთდება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ანტიკური ხასიათის აკადემია გვაქვს მხოლოდ ბაღდადში. ეს გარემოება არ შეიძლება გამოვტოვოთ მხედველობიდან. რენესანსი ვითარდებოდა იდეოლოგიურად აკადემიებთან დაკავშირებით და რომ პირველი ასეთი აკადემია გვაქვს მხოლოდ აღმოსავლეთში, ამის მნიშვნელობას ვერაფერი ვერ აუქმებს.

ფოტიოსის სიმპათიები პლატონის ფილოსოფიასადმი არ ნიშნავდა, რომ ბიზანტიაში შეიქმნა რენესანსის განვითარებას ფილოსოფიური ცენტრი. მხოლოდ ორი საუკუნის შემდეგ დაარსდა მანგანის აკადემია (კონსტანტინეპოლში), როგორც საგანმანათლებლო დასაყრდენი ბიზანტიური რენესანსისა. აქაც, მაშასადამე, რენესანსის თვალაზრით მდგომარეობა უფრო რთული იყო, ვიდრე ეს ბუჩქთაზიულ მეცნიერებას წარმოუდგენია. თვით აკადემიაც არ იყო იდეურად მთლიანი. რეაქცია ისევე ცდილობდა მის გამოყენებას, როგორც რენესანსის ბანაკი. ამას თავისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზეზები ჰქონდა, რამაც თავისი უარყოფითი როლი ითამაშა რენესანსის განვითარების ნაძალადევი შეწყვეტის სახით. ერთი რამ უდავოა: ბიზანტიის რენესანსს შედარებით შეუგვიანდა. IX საუკ. ინტერესი ანტიკური ნააზრვისადმი ვერ ჩაითვლება ნაადრევად, მაგრამ, ჩანს, აღმოსავლეთში უფრო ხელსაყრელი პირობები ყოფილა ანტიკური მემკვიდრეობის შეთვისებასა და განვითარებასთან. ამდენად ისიც ცხადი ხდება, რომ აღმოსავლეთში პირველი სარენესანსო ცენტრის (აკადემიის სახით) შექმნა შემთხვევითი ამბავი არ ყოფილა.

მაშასადამე, დადგენილად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ საფილოსოფიო ცენტრები მაჩვენებელია გზის, რომლითაც მიიმართებოდა რენესანსის ჩასახვა და განვითარება. ეს არ მოხდა ერთდროულად სხვადასხვა ადგილას, სადაც რენესანსი განვითარებულა (როგორც ეს პეონია დასავლეთის ევროპოცენტრისტულ მეცნიერებას), არამედ წარმოებდა გარკვეული თანმიმდევრობით როგორც ქრონოლოგიურად, ისე არსებითადაც. ადგილობრივ ისტორიულ-სოციალურ პირობათა მიხედვით აკადემიების გამოყენება, რენესანსის თვალაზრით, სხვადასხვანაირად ხდება. მთელი ეს პროცესი იწყება აღმოსავლეთიდან და მიდის დასავლეთსაკენ, რაც გამოვლენაა იმ ისტორიული ტენდენციისა, რომელსაც თავის გამოხატულებას პოულობს აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის ფაქტში. აკადემიების დაარსებისა და განვითარების პროცესს მიჰყვება ზუსტად თვით რენესანსის ჩასახვისა და განვითარების პროცესიც.

თვით ამ თანმიმდევრობას შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: ერთის შეხედვით იგი თითქოს ირღვევა ბიზანტიურ-ქართულ აკადემიათა ურთიერთობის (თუნდაც ქრონოლოგიურის) თვალსაზრისით. ბიზანტიაში რენესანსი — თავდაპირველად ფილოსოფიური — უფრო ადრე დაწყებულა; აკადემიაც უფრო ადრე შექმნილა, ვიდრე საქართველოში, რომელიც უფრო აღმოსავლური მხარეა. გამოდის, რომ თანმიმდევრობის ხაზი აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ აქ თითქოს არ უნდა იყოს დაცული.

ჯერ ერთი, აქ ქრონოლოგიური დაშორება არც ისე დიდია. იგი ათეული წლებით განიზომება. სულ სხვაა ბაღდადის აკადემია, IX საუკუნეში დაარსებული, და ფლორენციის აკადემია — XV საუკუნეში. მაგრამ საინტერესო ამის გარდა ისაა, რომ უფრო ადრე დასაარსებლად საქართველოს აკადემიასთან შედარებით კონსტანტინეპოლის აკადემიას უკეთესი პირობები ჰქონდა. მართალია, არაბთა ბატონობას ჩვენში ერთგვარი კულტურული ზემოქმედებაც უნდა ხლებოდა, რასაც პოლიტიკური დამორჩილების კომპენსაცია უნდა გაეწია, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ არაბულ კულტურასთან ურთიერთობა საქართველოში IX ს. ადრე ვერ დაიწყებოდა, რადგან თვითონ არაბეთი მანამდე კულტურულად თვალსაჩინო მოვლენას არ წარმოადგენდა და, მართლაც, არაბულიდან თარგმნილი ძეგლები მხოლოდ IX-დან გვხვდება. მიუხედავად ამისა, სწორედ პოლიტიკური პირობები ჰქმნიდა მდგომარეობას, რომელშიაც კულტურული ცნობრების აღორძინება ადვილი საქმე არ იყო. თუ მხედველობაში იქნება ფილებული ქართული ანტიკურობის კულტურული ტრადიციები, რამაც VI ს. მიანც მოატანა, მაშინ მოსალოდნელი იყო, რომ ქართულს აკადემია უნდა მიჰყოლოდა ბაღდადისას და არა კონსტანტინეპოლისა.

ბაღდადისა და კონსტანტინეპოლის აკადემიაში ერთი და იგივე მდგომარეობა იყო ქართულ აკადემიასთან შედარებით. ეს მიყოლა, უპირველეს ყოვლისა, ქრონოლოგიურად უნდა იქნეს გაგებული. შინაარსობლივად კიდევ უფრო რთული მდგომარეობაა.

თავისთავად ცხადია, რომ რენესანსის შემზადების საქმე კლასობრივ ბრძოლის გარემოცვაში იმებოდა. აკადემიებიც ამ ბრძოლის ერთგვარ გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. ისიც ცხადია, რომ აკადემიას გამოყენებას ცდილობდნენ არა მარტო პროგრესიული ძალები; მას რეაქციაც წაეპოტინა. ბაღდადის აკადემიას მუსლიმანური დოგმატიკაც უპირებდა თავის მიზნებისათვის გამოყენებას. კლასიკური მემკვიდრეობით თავისი დოგმების გამართლება ისევე არ იყო უცხო მუსლიმანობისათვის, როგორც ქრისტიანობისათვის. ისლამს ისევე ჰქონდა თავისი სქოლასტიკა, როგორც საშუალო საუკუნეების კათოლიციზმს. ზოგნი უარეს უკიდურესობაში ვარდებიან: მათა აზრით, ქრისტიანული სქოლასტიკის წინამორბედი ისლამისტური სქოლასტიკა იყო. შტაინერი წერდა: „თუ ჩვენ არ გვსურს, და სრულიად სამართლიანად, დავსამართლოთ საშუალო საუკუნეთა სქოლასტიკა, მაშინ არც მისი წინამორბედი — ისლამის სქოლასტიკა უნდა იქნეს უყურადღებოდ დატოვებული“⁹.

აღკინდისა და აღფარაბის გვერდით გაძლიერდა ისლამისტური დოგმატიკა აღ-ზნალის მეთაურობით, რომელმაც სძლია კიდევ საერო

ფილოსოფიას და აბუ-ალი ის ისტორიული დაეწიებისათვის მოცემად კი მოასწერს.

ამრიგად, იმ კულტურულ სამყაროში, სადაც ბაღდადა და მის მომდევნო ცენტრებს გავლენა უნდა მოეხდინათ და შეემზადებინათ რენესანსის იდეოლოგიური დასაყრდენი, საქმე შეფერხდა. ფილოსოფიურ ნიადაგზე შექმნილი იდეური მიმდინარეობის ნაცვლად გაბატონდა ისლამის დოგმატიკის სამსახურად გაშვებული მისტიკა. სუფიზმის შედარებით პროგრესული ფრთა დაუძღურდა და მის ნაცვლად დამკვიდრდა დერვიშული სუფიზმი, რომელსაც არაფერი ჰქონდა საერთო ახალ ღირებულებათა შექმნის საქმესთან. სუფიზმის ევოლუცია ის ფაქტია, რომელსაც არ შეიძლება ანგარიში არ გავწიოს: ბაღდადის აკადემიაში დაწყებული იდეოლოგიური ბრძოლა ამ მიმართულებითაც წავიდა და დერვიშული სუფიზმი რენესანსის მომზადებისათვის ისეთივე უნაყოფო და, შეიძლება ითქვას, ხელსშემშლელი მოვლენა იყო, როგორც ისლამისტური სქოლასტიკა¹⁰.

მოგვიანო ხანის ლიტერატურულ-სააზროვნო მიმდინარეობანი თავის ყველაზე უფრო რადიკალურ ფრთაზე სუფიზმის იმ ნაკადის გავლენას განიცდიდნენ, რომლის გამოწვევები იყო იბნ-ალ-რაბი. ამ ნაკადს შერჩა ზოგი რამ ბაღდადის მოაზრეთა წრეში შემუშავებული იდეებ-სა, მაგ. „სრულქმნილ ადამიანთა იდეა“, მაგრამ ეს აღარ იყო ის წყობა იდეებისა, რაც აბუ-ალი ის შეხედულებათა ბატონობის ხანას ახასიათებდა.

მიუხედავად ბაღდადის აკადემიის იდეური მარცხისა, მაინც არ შეიძლება ითქვას, რომ მისი კულტურული კვალი არ დასჩვენოდა წინააღმოსაველეთის ლიტერატურულ და სააზროვნო წინსვლას. მართალია, რელიგიისა და ფილოსოფიის მორიგება, რომელსაც მიზნად ისახავდა ბაღდადის აკადემიის ზოგიერთი წრე, არ მოხერხდა და მათ შორის წინააღმდეგობა კიდევ უფრო გაღრმავდა, მაგრამ ფილოსოფიას, ე. ი. საერო აზროვნებას, თავისი გზა მაინც შერჩა. ამ გზის ხელმძღვანელად XI საუკუნეებში დარჩა აბუ-ალი და იგი ისმიალიტური სექტის საშუალებით თავის გავლენას ახდენდა სუფიზმის მემარცხენე ნაკადზე. ამ ნიადაგზე ვრცელდებოდა ის მისტიციზმი, რომელიც, ენგელსის თქმით, ოპოზიცია იყო ფეოდალიზმის წინააღმდეგ არა მარტო დასავლეთში, არამედ აღმოსავლეთშიც*. აღმოსავლეთს, როგორც ცნობილია, ჰქონდა თავისი ისლამისტური სქოლასტიკა ისევე, როგორც მისი საწინააღმდეგო მიმდინარეობანიც. ამის მიმდინარეობებზე აბუ-ალის ნააზრევი მაინც ერთგვარ გავლენას ახდენდა. მეცნიერებამ აქამდე არ იცის ის ნაწილი აბუ-ალის (ავიცენას) ნააზრევისა, რომელსაც შტოკლმა „აღმოსავლური ფილოსოფია“ უწოდა. აქ იგულისხმება ის ნაწილი აბუ-ალის ნააზრევის, რომელიც იბნ-როშდის (ავეროესის) ნააზრევი არ შესულა. თუ ვიგულებთ, რომ იბნ-როშდის ცნობილ თხზულებებში მოცემულია არისტოტელიზმის წამყვანი

* ამდენად გადაჭარბებულად ვერ ჩაითვლება შტაინერის აზრი, რომ „ქრისტიანული მეცნიერება XIII ს. იყო ნაწილობრივ უბრალო ასლი მის წინამორბედი ისლამისტური მეცნიერებისა“-ო. აქ შესწორებას საჭიროებს მხოლოდ თვითონ ცნება „ქრისტიანული“ და „ისლამისტური“ მეცნიერებისა.

აზრები, ძნელი გასაგები არ იქნება, რომ აბუ-ალს ე. წ. „ორიენტულ სიბრძნედ“, უეჭველია, იგულისხმება ის ნაწილი, რომელიც მისტიკურ ნეოპლატონიზმს უკავშირდებოდა. თავის დროზე ეს იყო გაბატონებული მსოფლგაგება ბაღდადის აკადემიის მოაზროვნეთათვის. აქ მისტიკურმა ნეოპლატონიზმმა არისტოტელეს კი გადააკეთა და ბაღდადის წრეებისათვის ცნობილი წიგნი Theologia Aristotelis სხვა არაფერი იყო, თუ არა ნეოპლატონისტური გადამუშავება თვით არისტოტელეს ნაშრომებისა. აღმოსავლეთში, ბაღდადის აკადემიის ადრინდელ გარემოცვაში, არეოპაგოტიული მისტიციზმის ნიადაგზე გადამუშავებულმა ფილოსოფიამ სძლია არისტოტელეს და დაიმორჩილა იგი. დასავლეთით თვით არაბთა საბრძანებელშიც კი საწინააღმდეგო მოვლენამ იჩინა თავი, არისტოტელეს გამოვიდა გამარჯვებული და ამ სახით გადაეცა დასავლეთ ევროპის მოწინავე აზროვნებას (ლუიუს სესსესპანეთში, ზაგიერბრაბანტელს რომანულ კულტურაში და სხვ.).

აბუ-ალის საიდუმლო მოძღვრება თავისთავად არაფერ საიდუმლოს არ შეიცავდა. ეს გერ გაიგო დასავლეთის ბურჟუაზიულმა მეცნიერებამ. საიდუმლო აქ იყო მხოლოდ ის, რაც ოფიციალურ შეხედულებებს არ ეთანხმებოდა. ეს შეხედულებები ვრცელდებოდა საიდუმლოდ იმდენად, რამდენადაც მათი გავრცელება ხდებოდა ოფიციალური ისლამისაგან განდგომილ ელემენტთა შორის. აბუ-ალისათვის ასეთ წრეს წარმოადგენდნენ ისმეელიტები. უკანასკნელთა მეშვეობით იგივე იდეები გადადიოდა სუფისტურ წრეებში, სადაც იგი უკიდურეს ფრთას აძლიერებდა. ამავე საიდუმლოებას შთაბეჭდილებას აძლიერებდა ის გარემოებაც, რომ აბუ-ალის ნისტიკური შეხედულებანი ვრცელდებოდა წერილების საშუალებით; ეს ჩვეულება მიღებული იყო ნეოპლატონისტურ წრეებში და იგი გადმოიღო არეოპაგოტიკის ავტორმაც და შერჩა ყველას, ვინც მის გზას მიჰყვებოდა. აბუ-ალის დარჩა რამდენიმე ასეთი წერილი.

მათში, მართლაც, მოცემულია მსჯელობა და განმარტებანი საკითხებზე, რომლებიც თავისუფლად მოაზროვნეთა ვიწრო წრეს აღელვებდნენ. აქ გაისკვნა კვანძი აბუ-ალისა და ერეტიკულ-სექტანტურ წრეებს შორის, ყველაზე ახლოს მათთან იყვნენ ისმეელიტები, ხოლო შემდეგში ეს წერილები ვრცელდებოდა სუფისტების იმ წრეებში, რომელთაც ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ირანულ-არაბულ ლიტერატურაზე.

აბუ-ალის წერილები გამოხატავდნენ ბაღდადის აკადემიის პროგრესიული წრეების სულიკვეთებას. მაგრამ თუ მათი გავრცელება ისევე, როგორც მათში მოცემული იდეებისა, უკვე აბუ-ალის დროს საიდუმლოდ ხერხდებოდა, ჩანს ნიადაგი ადრინდელი ფილოსოფიური რენესანსის ლიკვიდაციისათვის მომზადებული ყოფილა. აშარი და ალ-ჰაზალი, მეტადრე უკანასკნელი, ისეთივე როლის მქონეა ბაღდადის აკადემიაში, როგორც იოანე ქსიფილინო კონსტანტინეპოლში. არსენ იყალთოელი და სხვ. საქართველოში რამდენიმედ უკვე განმზადებულ ნიადაგზე მოვიდნენ. მიუხედავად ამისა, სწორედ ეს გზა საიდუმლოდ გავრცელებისა და ისიც ოფიციალური ისლამისაგან განდგომილ

წრეებში შეუძლებელს ხდის იმის დადგენას, თუ რა დრომდე გაგრძელდა აბუ-ალის მისტიკურ შეხედულებათა გავლენა.

დასავლეთში ფილოსოფიის ბურჟუაზიულმა ისტორიკოსებმა შტოკლის სახით ვერ მიაგნეს აბუ-ალის „ორიენტალური სიბრძნის“ ძირებს. დღეს ეს მდგომარეობა შეუწყნარებელია კულტურასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში. ბაღდადის აკადემიის წიაღში დაწყებული ბრძოლა ხანგრძლივი პროცესი იყო და მან აღმოსავლური რენესანსის საწყისები განააზღვრა. გზა იმ ბრძოლის კვლევისა, რომელიც ბაღდადის აკადემიის ირგვლივ გაიშალა, ძნელად სავალია, მაგრამ ჩვენ ამ საქმის თავიდან აცილება ისე ადვილად არ შეგვიძლია, როგორც ეს ევროპოცენტრისტულმა მეცნიერებამ თავისთვის შესაძლებლად დაინახა.

ალ-ჰაზალი მოღვაწეობს ბაღდადის აკადემიაში 1091 წლიდან 1095 წლამდე. აქ ის გააფთრებულ ბრძოლას ეწევა ალ-ფარაბისა და აბუ-ალის იდეური მუშაობის წინააღმდეგ. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ აბუ-ალისა და ალ-ფარაბის შეხედულებებს, ე. ი. მისტიკურ-არეოპაგისტულ ნეოპლატონიზმს, აქ კიდევ ჰქონია გავლენა. ასეთსავე მოღვაწეობას ეწეოდა ალ-ჰაზალი დამასკოსა და ნიშაპურში. იგი ყველგან სუფიზმის სახელით გამოდიოდა, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ სუფიზმი არ იყო ერთი მთლიანი მოვლენა, არამედ მემარცხენე, რადიკალური და ოფიციალური ყურანის დამკვიდრებელი ბანაკებად იყოფოდა. სუფიზმთან, როგორც ასეთთან, აბუ-ალის პირდაპირი კავშირი არ ჰქონია, თუმცა მისი იდეები, ისმავლიტების შუალობით, მემარცხენე სუფისტებამდე აღწევდა.

ამრიგად, ალ-ჰაზალისა და აშარის ბრძოლა მისტიკური ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ბაღდადის აკადემიასთან დაკავშირებით წარმოებდა, ვერ ჩაითვლება დამთავრებულად მაშინაც კი, როცა ოფიციალურად ბრძოლის ველი თითქოს მათ დარჩათ. სუფიზმი, რომელიც უფრო აღრინდელი მოვლენა იყო, გაანაწევრა ნეოპლატონიკურმა მისტიკამ. ვისაც ეს შეგნებული არა აქვს, მან უნდა გაიხსენოს, რომ ალ-ფარაბი და ალ-ჰაზალი ორივე სუფისტებად ითვლებოდნენ, მაგრამ ამის მიუხედავად, ისინი ერთიმეორის საწინააღმდეგო იდეური ბანაკის შემქმნელები იყვნენ. სუფიზმის ოფიციალურ წრეებში მოხდა ალიანსი ყურანთან. რაც ვერ მოხერხდა საერო ფილოსოფიისა და ისლამის მორიგების საქმეში, ის სუფიზმის კონსერვატიულმა ბანაკმა განახორციელა. მაგრამ ეს არ ნიშნავდა არც მემარცხენე სუფიზმის ყოველივე კვალის მოსპობას, არც აბუ-ალისა და მის მიერ შეთვისებული არეოპაგისტულ-მისტიკური ნეოპლატონიზმის ირანულ-არაბული შემოქმედებისა და აზროვნებიდან მოხსნას. მისი კვალი, თუნდაც „საიდუმლო-ორიენტალური სიბრძნის“ სახით, როგორც იდეოლოგიური დასაყრდენი, განსაკუთრებულად, პოეზიისა, უნდა დარჩენილიყო.

მეცნიერებას არ დარჩა შეუქმნეველი ის ფაქტი, რომ პროგრესულ იდეათა ნაკადი, რომელიც ბაღდადის ირგვლივ დაიწყო, თუმცა აბუ-ალი თვითონ მისი ოფიციალური მასწავლებელი არ ყოფილა, მაინც დარჩა და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, თავი იჩინა არა მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, არამედ პოეზიაში, განსაკუთ-

რები თ ი რ ა ნ უ ლ პ ო ე ზ ი ა შ ი. ეს გარემოება საგულისხმოა იმ მხრივ, რომ ერთგვარი კანონზომიერების მაჩვენებელიც უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში ეს ფაქტი ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიაში არა დგას განკერძოებულად. XII საუკუნეში ქართულმა პოეზიამ და რენესანსის პერიოდის იტალიის, საფრანგეთისა და ინგლისის პოეზიამ ასევე იკისრეს ფილოსოფიური ტრადიციების შენარჩუნება და შემონახვა. ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე, გ ვ ი ნ ი ჩ ე ლ ი, მ ა რ გ ა რ ი ტ ა ნ ა ვ ა რ ე ლ ი და ედმუნდ სპენსერი ამ საერთაშორისო ლიტერატურული კანონზომიერების გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. მათ ყველას საერთო იდეოლოგიური ძირი ჰქონდათ: ანტიკური მემკვიდრეობის არეოპაგისტულ ნიადაგზე გადამუშავება. მუსლიმანურ მსოფლიოში იგი შევიდა იმ წიგნის საშუალებით, რომელსაც ეწოდება „წიგნი მიზეზთა შესახებ“ (Liber de Causis), რომლის ქრისტიანულმა ელემენტებმა ისევე ვერ გადაუღობეს მას გზა მუსლიმანი მოაზროვნეებისაკენ, როგორც ქრისტიანულ ბერობას სუფისტური განდგილობისაკენ.

ერთია უდავო: სამუსლიმანო ქვეყნის ლიტერატურული რენესანსისა და ბაღდადის აკადემიით დაწყებულ ფილოსოფიურ რენესანსს შორის დიდი ისტორიული მანძილია. ამ ფაქტს თავისი ასახსნელი მიზეზები აქვს ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული პირობების მიხედვით. სწორი უნდა იყოს ის აზრი, რომ ბაღდადის იდეოლოგიური ტრადიციები იმდენად შესუსტებული იყო მუსლიმანური რენესანსის ჩასახვის მომენტში, რომ საჭირო იყო ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური ხასიათის გარედან შემოსული გავლენა. ე. ბერტელსი ასეთ გავლენას ხედავს საქართველოს მხრივ. მისი აზრით, ნიზამის პოეზიის იდეოლოგიურ გარემოცვაში არ ჩანს მისი ახალი, ჰუმანისტური მსოფლგაგების ასახსნელი მონაცემი, გარდა ქართველ ნეოპლატონიკოსთა.¹¹

ეს შეხედულება მხოლოდ ერთ შესწორებას საჭიროებს. ნ ი ზ ა მ ი ს, ისე როგორც ხ ა გ ა ნ ი შ ი რ ვ ა ნ ი ს პ ო ე ზ ი ა, მართალია, აღარ იყო ბაღდადის აკადემიით IX საუკუნეში დაწყებული იდეოლოგიური აღორძინების გავლენას ქვეშ. ეს განსაკუთრებით ნათელია იქიდანაც, რომ ალ-ჰაზალის მიერ წარმოებულმა რეაქციამ XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე მოსპო ოფიციალური კვალი პროგრესიული იდეოლოგიისა, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ეს არ ნიშნავდა იმ იდეოლოგიის ყოველგვარი კვალის მოსპობას. „საიდუმლო სიბრძნის“ კვალი, ერთეკულები „ოპოზიციური“ წრეების მიერ შეთვისებულა. უნდა დარჩენილიყო და დარჩა კიდევ. ამ კვალს ებრძოდა ალ-ჰაზალი XII საუკუნის დასაწყისშიც.

ქართულმა სარენესანსო აზროვნებამ, რომელიც გელათის აკადემიას უკავშირდებოდა, როგორც ბერტელსიც აღნიშნავს, იმიტომ შეძლო გავლენა მოეხდინა აღმოსავლური რენესანსის მუსლიმან მესვეურებზე, რომ ისინი ასე თუ ისე იცავდნენ ოპოზიციურ საზროვნო ტრადიციებს და ამით გარედან მოსული გავლენისათვის შემზადებულნი აღმოჩნდნენ. ასეთის შესწორებით ბერტელსის მოსაზრება სავსებით მისაღებია. ამითვე საბოლოოდ ირკვევა, რომ შემთხვევითი არაა მეცნიერების მიერ აღნიშნული ფაქტი, რომ აბუ-ალის ტრადიციები იმდენად არაბულ მწერლობაში არ იჩენდნენ თავს, რამდენადაც ირანულში.

ასეთია შედეგები, რომელთაც ვიღებთ კვლევით რენესანსისა და ყველაზე აღრინდელი აკადემიის შესახებ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ ხანასა და პირობებში კულტურულ-ლიტერატურული ცხოვრება არაა ისე ორგანიზებული, რომ ქვეყნის მთელი სულიერი ცხოვრება თავისი შინაგანი იდეოლოგიური საბრძოლო განწყობით ერთი ცენტრის ირგვლივ იყრიდეს თავს. ამიტომ ბაღდადის აკადემია ისევე სიმბოლური ცენტრია კულტურისა სამუსლიმანო სამყაროში. როგორც კონსტანტინეპოლი, ფლორენცია, კემბრიჯი მსოფლიო რენესანსისათვის. ახალი განწყობები როგორღაც უკავშირდება ამ ცენტრებს და მეცნიერული სისტემისა და მიზნით შემდეგშიაც მათ შერჩებათ ეს როლი, რომელიც ფაქტურად რამდენადმე ყოველთვის გამართლებულია.

ის გარემოება, რომ აღმოსავლეთის იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური რენესანსი დასცილდა ქრისტიანული მის ცენტრს — ბაღდადის აკადემიის საქმიანობას, გასაკვირი არ უნდა იყოს. შემდეგი ცენტრი ისეთივე ფილოსოფიური რენესანსისა — კონსტანტინეპოლის აკადემია, სრულიადაც არ მისულა ლიტერატურულ რენესანსამდე ამ სატყვის ნაპირილი მნიშვნელობით. აქაც, ისე როგორც ირანულ-არაბულ მსოფლიოში, იყო რიგი პირობებისა — საგარეო და შინაური, რომელთაც ხელი შეუშალეს რენესანსის განვითარებას. ამიტომაც ბიზანტიაში, არსებითად რომ ითქვას, თვით იდეოლოგიური ფილოსოფიური მიმდინარეობაც კი არ განვითარებულა კანონზომიერად, მას ორი პერიოდი ახასიათებს — დაწყებითი, როდესაც კონსტანტინეპოლის აკადემიის მთავარი ცენტრი, ხოლო მესვეურები — პირველი ორი იპატოსი ფილოსოფოსთა — მიქაელ პსელოსი და იოანე იტალი. მოგვიანო აღორძინება ბიზანტიური აღორძინებისა უკვე დაშორდა კონსტანტინეპოლის აკადემიას. საუკეთესო წარმომადგენლებს სახით, როგორც იყვნენ გეორგიოს გემისტოს პლეთონ და ბესარიონ, ეს ხანა უკვე დაუკავშირდა იტალიის სარენესანსო ცენტრს — ფლორენციის აკადემიას, რომელიც მათი შთაგონებით იქნა დაარსებული.

კონსტანტინეპოლის აკადემია იმავე აკადემიურ გარემოებაში იმყოფებოდა, მხოლოდ დროის მიხედვით უფრო გარკვეული პოზიციები ეკირა. პრობლემა ანტიკური მემკვიდრეობის განახლება-აღორძინებისა XI საუკუნის მიწურულისათვის უფრო ნათელი იყო, ვიდრე XI საუკუნეში, როცა ბაღდადის აკადემია ჩაება სარენესანსო მუშაობაში. ამიტომაც კონსტანტინეპოლის აკადემიისათვის აშკარა გახდა, რომ ანტიკური ნაწარვის აღორძინება უნდა ნიშნავდეს მისი იმ ფორმით შეთვისებას, როგორც მას უკანასკნელი გაფორმების სახით მიუღია. ეს ფორმა კი, ცნობილია, იყო ნეოპლატონიზმის საფეხური, სადაც ანტიკურობის ნაწარვემა დიალექტიკური თვითშემეცნების საფეხურს მიაღწია.

მეცნიერება დიდხანს არ იყო გარკვეული საკითხში — თუ რა სახის ფილოსოფიური მუშაობა წარმოებდა კონსტანტინეპოლის აკადემიაში. თავდაპირველად ფიქრობდნენ, რომ ეს არისტოტელეს მოძღვრების აღორძინებას წარმოადგენდა. მაგრამ მთელი შინაგანი კიბილი ამ აკადემიაში სწორედ არისტოტელესა და პლატონის, უფრო სწორად ნეოპლატონიზმის მიმდევართა, ბრძოლას უკავშირდებოდა. მიქაელ პსელოსი ამ ბრძოლაში ნეოპლატონიზმის მედროშედ გამოდიოდა, ხოლო იოანე ქსიფილინო — არის-

ტოტელიზმისა. მართალია, არც პსელოსისათვის იყო არისტოტელე სავსებით უცხო; მან არისტოტელეს მთელ ლოგიკურ მოძღვრებათა დალაგება იკისრა ისე, როგორც იგი მოცემული იყო არისტოტელეს მთავარ ლოგიკურ ნაწერებში. ამ თხზულებას ეწოდება „სინოქსისი“. საკითხი ამ წიგნის პსელოსისათვის მიკუთვნების შესახებ სადაოა დასავლეთის მეცნიერებაში, მაგრამ, ყველა მონაცემის მიხედვით, პსელოსის მოწინააღმდეგენი, თავისებური ევროპოცენტრიზმის მომხრენი, მართლნი არ უნდა იყვნენ.

თუ უფრო ახლოს მივუღებებით საკითხს, ნათელი გახდება, რომ პსელოსი მიჰყვებოდა ნეოპლატონიზმის გზას, როგორც ამას ის თვითონ არაერთგზის აღნიშნავდა. საკმარისია, საქმეს ჩავუყვირდეთ და დავინახავთ, რომ დებულებები, რომლებიც პსელოსს წამოყენებული ჰქონდა, ნეოპლატონიზმის მისტიკურ გაგებას უახლოვდებოდნენ. ამ მიზნისათვის საკმარისია რამდენიმე პარალელი პროკლესა და არეოპაგიტის ავტორის ნაწერთა შორის.

მაგალ. პროკლე თავის წიგნში „კავშირნი თეოლოგიურნი“ ლაპარაკობს პირველი მიზეზის შესახებ იმასვე, რასაც შემდეგ არეოპაგიტის ავტორი ანვითარებს თხზულებაში „საღმრთო სახელთათვის“. იგივე ეხება საკითხის აბსოლუტურობის იდეას.¹²

ეს ორიოდე ადგილი მხოლოდ იმისათვის იყო საჭირო დაგვესახელებინა, რომ პსელოსის სახით კონსტანტინეპოლის რენესანსული ფილოსოფია დაადგა ნეოპლატონიზმის არეოპაგისტული ვადამუშავების გზას. მაგრამ ეს მუშაობა სახიფათო შეიქნა პსელოსისათვის. იგი დიდ ოპოზიციას წააწყდა იოანე ქსიფილინოს სახით. პსელოსი ვერ უძლებს ბრძოლას, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც იოანე ქსიფილინო პატრიარქის მაღალ თანამდებობას იღებს და დამარცხებული პსელოსი წერს: „სადვთო წერილის დოგმატები ყველაზე მაღლა დგანან“.

რეაქციამ გაიმარჯვა კონსტანტინეპოლის აკადემიაში. მან იმსხვერპლა პსელოსის სამეცნიერო მუშაობა. სქოლასტიზირებული და გაყალბებული არისტოტელიზმის დროშა მაღლა იქნა აწეული.

საქართველოს აკადემია გელათში კონსტანტინეპოლის აკადემიის მიხედვით იყო აგებული, მაგრამ აქ მსგავსება უფრო შორს მიდიოდა. კონსტანტინეპოლის აკადემიაში წარმოებული ბრძოლა კონსერვატიულ და რენესანსის ხალხს შორის გაგრძელდა.

არსენ იყალთოელი, რომელსაც გელათის აკადემიის მოღვაწეთა შორის არა ვხედავთ, ყველა მონაცემის მიხედვით, იმ ხაზს აგრძელებს საქართველოში, რაც იოანე ქსიფილინოს ახასიათებდა ბიზანტიაში, ხოლო იოანე პეტრიწი — ჯერ მიქაელ პსელოსისა და შემდგომ იოანე იტალის ზაზს. იოანე ქსიფილინო ბიზანტიის აკადემიაში არისტოტელიკოსი იყო, ცხადია, იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს საშუალო საუკუნეებში ესმოდათ გარკვეულ წრეებში. იოანეს წიგნები არაა დაცული, მაგრამ საკმაო ცნობები მოიპოვება მისი არისტოტელიკოსობის შესახებ.

მიქაელ პსელოსის წერილიდან იოანე ქსიფილინოსთან აგრეთვე ნათელი ხდება, რომ მათი ბრძოლის საგანი იყო მათი დამოკიდებულება არისტოტელეს

ნიმართ. აქ გამოსარკვევი აღარ იყო, როგორც ქართული ლიტერატურისა და კულტურის კვლევის დროს სჩადიან, საკითხი — ნიშნავდა თუ არა სქოლასტიკური ხარისხის არისტოტელიკოსობა კონსერვატორობას, რადგან ეს ყველას სწორად ესმოდათ.

არსენ იყალთოელის დახსნა კონსერვატორობიდან ისევე ძნელი საქმეა, როგორც იოანე ქსიფილინისა. აკად. კორნელ კეკელიძის აქეთ მიმართული ცდა უნაყოფოდ უნდა ჩაითვალოს. იგი არისტოტელიზმის ანტიკურ მნიშვნელობიდან გამოდის და ანგარიშს არ უწევს, თუ რა არისტოტელიზმი იყო იგი, რომელსაც იცავდნენ არსენ იყალთოელი ჩვენში და იოანე ქსიფილინი ბიზანტიაში. აგრეთვე მოკლებულია ძალას მოსაზრება, რომ თუ არსენ იყალთოელმა გელათში თარგმნა „დიდი სჯულის კანონი“, ამით თითქოს მტკიცდება მისი თანაზრებობა ქართული რენესანსის იდეოლოგია მიმართ. საკითხი ეხება იმას, რომ არსენ იყალთოელმა არ მიიღო მონაწილეობა გელათის აკადემიის მუშაობაში. არც ჩვენ ვაკუთვნებთ ამ გარემოებას მთავარი საბუთის ძალას. ამ წინაშეს ძალა მხოლოდ მაშინ მიეცემა, თუ იგი განხილული იქნება მეორე, უფრო ძირითად მონენტთან დაკავშირებით: სახელდობრ, იმასთან, რომ თხზულება „პირმშოშხათის“, არსენის „დოღმატიკონში“ შემავალი და ყველა მონაცემის ნიხედვით, მისი ნაწარმოები, მიმართულია იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ.¹³

კონსტანტინეპოლის აკადემიისაგან განსხვავებით, გელათის აკადემიის ბედი შინც სხვაგვარად დატრიალებულა. ჩანს მაშინდელი ქართველობის განათლებას უფრო გამოკვეთილი მოთხოვნილება ჰქონია საერო ფილოსოფიისა. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ არ გვაქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ არსენ იყალთოელის მიმართულებას რაიმე თვალსაჩინო გავლენა მოეხდინოს ქართული რენესანსის პოეზიაზე.

ქართული სარენესანსო პოეზია პირდაპირ გაჰყვა პეტრიწის მიერ მოკლედ ფორმულირებულ პროგრამას, ქართულ „მეიროეთა“, ე. ი. გმირთა შემაქმებელთათვის გაშლილს. აქ ნაჩვენებია „სულის მუსთა“ შეცვლა სიტყვით — „ლოგოსით“, რაც ქართული რენესანსის იდეოლოგიურმა ფუძემდებელმა ი. პეტრიწმა შეასრულა „მეიროეთათვის“ სასმენაღ, ე. ი. შესათვისებლად იქნა მიწოდებული, რათა ქართული პოეზიის მგონებს „ერმაულად ემწვერვალნათ აბოლო“. აქ ნაჩვენებია მთელი გზა, რომელიც უნდა გაეგლო ქართული რენესანსის პოეზიას, დაწყებული „სულის მუსის“ სიტყვის საშუალებით დაძლევის გზით, ვიდრე ჰერმესის აღმადრენით ზევს-აპოლონამდე ასამაღლებლად. გარკვეულ სოციალ-ისტორიულ პირობებში ქართული რენესანსის პოეზია განვითარდა გელათის აკადემიის მიერ მითითებული გზით, რაც ნაჩვენებია იქნება II ტომში ამ წარმომისა.¹⁴

მართალია, გელათის აკადემიაში, თანახმად ზოგიერთი ცნობისა, არისტოტელეს ნაშრომებზედაც წარმოებდა მუშაობა და ამაში თვით იოანე პეტრიწსაც უდევს წილი; მაგრამ არისტოტელეს ცოდნა ერუდიციისა და განათლების საქმე იყო და ეს ყველგან ასე იყო მიღებული აღმოსავლეთშიაც — ბაღდადის აკადემიაში და დასავლეთის აკადემიებშიაც. ამას არც თვითონ ნეოპლატონ-

ნიშმი გაურბოდა და ერთი უდიდესი ნეოპლატონიკოსი — პორფირე სწორედ არისტოტელეს ლოგიკის კატეგორიების ნიადაგზე — „ხუთთა ხმათა“ აგებით იყო სახელოვანი, რასაც აღმოსავლეთში პოპულარული ალექსანდრე აფროდიზიასი აგრძელებდა. დასავლეთისათვის, როგორც ათქვა, იგივე საქმე პსელოსმა შეასრულა თავის „სინოპსისში“. არისტოტელე სიბრძნის სინონიმად ითვლებოდა. ამით აიხსნება, რომ იოანე პეტრიწი, აშკარა მომხრე არეობაგისტული ნეოპლატონიზმისა, არისტოტელეს სახელიდან ზმნასაც კი ჰქმნის — „მეარისტოტელურა“, თუმცა სისტემა „ნივთისაგან მიუხებელი“, ე. ი. მატერიასთან არავითარი კავშირის მქონე, რომლის შექმნას ი. პეტრიწი გვირდებოდა, უკეთეს ხელსაყრელი პირობები ექნებოდა, არაფრით არ წააგავს ფორმისა და ნივთის კავშირზე სქოლასტიკის ვითომცდა ამგებელ არისტოტელეს. ამის შემდეგ გასაგებია, რომ ჩახრუხადის „თამარიანში“ არისტოტელეს მოხსენიება სიბრძნის სინონიმია („ბრძენთა ტომელი, ვერავინ სრულ ჰყოფს მას მეცნიერსა“) და არა არისტოტელეს იდეათა გაზიარება, როგორც ამას პეტრიწის მაგალითიც ადასტურებს. ჩანს, ჩახრუხადე არისტოტელეს უდგება ისე, როგორც პეტრიწი და მეტი არაფერი.

აპრიგად, გელათის აკადემიამ დიდი და საპროგრამო როლი შეასრულა ქართული რენესანსისათვის. ჯერ კიდევ შავთელმა აღნიშნა „პატრიკული“ ფილოსოფიის საქმე და დავით აღმაშენებლის შესახებ იგივე ცნობა დაადასტურა, რაც ი. პეტრიწმა იმავე „დავითის თანადგომის“ შესახებ. ფილოსოფოსისა და პოეტის ცნობა-დახასიათებების ამ დამთხვევით ექვმიუტანლად მტკიცდება, რომ შავთელ პირველის შექების საგანი სწორედ დავით აღმაშენებელია და სხვა არავინ.

როგორი იყო კონკრეტულად ქართული რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრის — გელათის აკადემიის — საქმიანობა ძნელი აღსადგენია, რადგან საამისო ცნობები თითქმის არ შენახულა, ან ყოველ შემთხვევაში ცნობილი არაა. ჩვენი კვლევისათვის ამ შემთხვევაში ამას არცა აქვს დიდი მნიშვნელობა. ჩვენ გვინტერესებს — მიჰყვება თუ არა რენესანსი აკადემიების ჩასახვა-განვითარების გზას საერთოდ და, ამ შემთხვევაში, ქართული რენესანსი ემთხვევა თუ არა გელათის აკადემიის დაარსებისა და გაშლის მომენტებს. ირკვევა, რომ ასეთი დამთხვევა ფაქტია და ამით ჩვენი მიზანი ამ მონაკვეთზე და, საერთოდ, რენესანსისა და საფილოსოფიო ცენტრების ურთიერთობის შესახებ, როგორც იყვნენ აკადემიები, საერთოდ, მიღწეულად უნდა ჩაითვალოს. მართალია ამ მსოფლიო რენესანსის განვითარების კანონზომიერების, რომელიც აქ მუდავნდება, კიდევ უფრო ნათელსაყოფად საჭირო იქნებოდა დასავლეთის რენესანსისა და აკადემიების, ან შათი მსგავსი საფილოსოფიო ცენტრების მიმოხილვა, მაგრამ საკმარისია ჩვენ მიერ განხილული ბაღდადის, კონსტანტინეპოლისა და გელათის აკადემიის გვერდით მოკლედ თვალი გადავაგვლით დასავლეთისათვის ყველაზე დამახასიათებელს — ფლორენციის აკადემიას.

პირობები, რომლებშიაც შეიქმნა ფლორენციის აკადემია, თავისთავად მახვენებელია. გეორგიოს-გემისტოს პლეთონ, რომელმაც შთააგონა კოზიმო მედიჩისა და მის გარემოცვას აკადემიის გახსნის საქი-

როგბა. წარმომადგენელი იყო ბიზანტიის რენესანსის ნოველიანო გამოცოცხლებსა. ამ ფაქტს განმარტება არ სჭირია და საკვირველი მხოლოდ ისაა, რომ მას სრულდარებულად არ აფასებდა დასავლეთის ევროპოცენტრისტული მეცნიერება. საქართველოს პირობებისაგან განსხვავებით იდეოლოგიური ქიღალი იტალიის ნიადაგზე თვით ბერძნებმა გადაიტანეს. თუ თვით გეორგიოს პლეტონ და ტრაპაზონელი ფილოსოფოსი ბესარიონ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტის მიმდევრებად გამოდიოდნენ — მათ წინააღმდეგ გამოდიოდა ჯერ კიდევ საბერძნეთიდან გეორგიოს სკოლაროსი, რომელმაც ბერძნისას სახელად მიიღო გენადიოსი. ოგი მომეტებულად თვით პლეტონის მოწინააღმდეგე იყო, ბესარიონის მოწინააღმდეგე კი იყო ტრაპაზონიდან გამოსული გეორგიოს ტრაპაზონელი.

მთელი ეს ბრძოლა წარმოებდა ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ბანაკს შუა და ეხებოდა საკითხს, რომელი მათგანი უფრო მისაღებია ქრისტიანული მსოფლგაგების თვალსაზრისითაც. ამ ბრძოლას დიდი და მრავალი ფრიად საინტერესო მომენტი ახასიათებდა. რენესანსის იდეოლოგიის მკვლევარს აქ ბევრი აქვს გასაკეთებელი. ჩვენთვის საკმარისია იმის დადგენა, რომ საბერძნეთიდან შემოტანილი ბრძოლა იტალიის აკადემიის წრეებაც გადაეცა. მაგრამ სიმძაფრე, რომელიც ბერძნებს ახასიათებდა, არ ჩანს ფლორენციის აკადემიის წრეებში. პლეტონის წინააღმდეგ ბრძოლაში გენადიოსი დაბეზლებსაც კი არ ერიდებოდა. ვაგ., ეგზარხიოანესთან დაბეზლა პლეტონი, რომ უკანასკნელის წიგნებში წარმართობის აღდგენას აქვს ადგილი; ღმერთები დახარისხებული არიან საფეხურებად, მთავარ ღმერთად გამოცხადებულია ზეესი და სხვ. ფლორენციის აკადემიის ერთგვარ შინაგან სიმშვიდეზე კამათის პროცესში, უნდა ვიფიქროთ, იმანაც იქონია გავლენა, რომ თვით ბერძენთა წრეში თანდათან ფეხი მოიკიდა პლატონისა და არისტოტელეს ერთიმეორესთან შეთანხმების ტენდენციამ.

ფლორენციის აკადემიის იდეოლოგიური განვითარება მისი პირველი მეთაურით — მარსილიო ფიჩინოთი დაწყებული ვიდრე პიკო დელლა მირანდოლა მდე — ამ ტენდენციის ნიშნის ქვეშ იშლება. როგორც ბაღდადსა და გელათში, ფლორენციაშიც ახალი იდეოლოგიური მუშაობა თარგმანებით იწყება, მაგრამ არსებითად ეს მანინც ანტიკურობის ათვისებაა ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე. როგორც ჯერ კიდევ ენგელსი მიგვითითებდა: „ერთადერთი, რაც მიიღეს საშუალო საუკუნოებში დაღუპული ძველი ქვეყნიდან, იყო ქრისტიანობა“-ო. ქრისტიანობის ნიადაგზე მიღებული ანტიკური მსოფლმხედველობა შეაღვენდა, როგორც ცნობილია, არეოპაგისტული ნეოპლატონიზმის შინაარსს. ამდენად, ფლორენციის აკადემიის მოღვაწენი პლატონ-არისტოტელეს ურთიერთობას ზმირად უყურებენ პლატონისა და არეოპაგიტის ავტორის ურთიერთობის თვალსაზრისით. ასე მაგალითად, ფლორენციის აკადემიის მუშაობის დასაწყისში მარსილიო ფიჩინო წერს, რომ „პლატონი და დიონისე არეოპაგელი იმდენად თავისი აზრებით არ ცილდებიან ერთიმეორეს, როგორც გამოთქმის ფორმებით“. ამგვარივე ფორმით პლატონის და არისტოტელეს შესახებ გამოთქვა პიკო დელლა-მირანდოლამ¹⁵.

ამრიგად, ჩვენი გამოკვლევის მიზანი მიღწეულად უნდა ჩაითვალოს. აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე რენესანსის განვითარების გზაზე ჩნდებიან და ვითარდებიან ანტიკურობის მიბაძვით აკადემიები, როგორც განათლების ცენტრები, რომელთა განვითარების კანონზომიერება აღმოსავლეთ-დასავლეთის რენესანსის კანონზომიერებას ემორჩილება.

ასეთია ჩვენი ერთგვარი გადასავალი ქართული ფილოსოფიის იმ ვითარებაში, რომელიც XI—XII საუკუნეთა მიჯნიდან გაიშლება. ამ უკანასკნელს იმდენად ფართო მნიშვნელობა აქვს, რომ საჭირო შეიქნა ქართული საფილოსოფიო ცენტრის — გელათის აკადემიასთან ერთად საქართველოს გარეთ არსებული ასეთივე ცენტრების მოკლედ გათვალისწინება. რა თქმა უნდა, აქაც გადამწყვეტია ის შინაგანი სოციალ-პოლიტიკური პირობები, რომელთაც შექმნეს მონაცემები XII საუკუნეში ფილოსოფიის აღორძინებისა, რის განხილვაზე „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომის დასაწყისშივე გადავალთ.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

შესავალი. თავი პირველი

1. ჰეგელი იყო ერთი პირველთაგანი, რომელმაც აღმოსავლეთის კულტურა, საზოგადოდ, და, კერძოდ, აზროვნება დასავლეთისას დაუპირისპირა თანახმად თავისი ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფციისა — ფილოსოფიის განვითარება ცნებათა მიმართების განვითარებაა, რომლის მიხედვით აღმოსავლეთი თითქმის მოკლებული იყო აზროვნების უნარს. ჰეგელის აზრით აზროვნების მატარებელი იყო ცნება; რამდენადაც, მისივე აზრით, აღმოსავლეთს აკლდა უნარი განყენებისა, რომლის შედეგი უნდა ყოფილიყო ცნების შემუშავება, ამდენად აღმოსავლეთი, თითქოს, დაბალ საფეხურზე დარჩა და აზროვნებას ამ მნიშვნელობით ვერ ეზიარა. ეს აზრი მომეტებულად გამოთქმულია თხზულებაში: ფილოსოფიის ისტორია — *Geschichte der Phil.*, I, 43 და სხვ.

2. აღმოსავლეთის სააზროვნო თავისებურებაზე ლაპარაკობს აგრეთვე ელუარდ ფონ ჰარტმანი თავის წიგნში — ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I. *Ed. von Hartmann, G. d. Phil.*, ხოლო ჰარტმანის შეხედულება ემყარება „შუცნობის ფილოსოფიის“ ყალბ კონცეფციაზე, რომელიც დაუსაბუთებელ მეტაფიზიკურ შეხედულებათა ერთ-ერთი უკიდურესი გამოხატულებაა. შეად. *Zeller, Philos. d. Griech.*, I, 1, გვ. 19—41.

3. ამ დისპუტის ანგარიშები იხ. „Вопросы философии“, 1947, № 1, გვ. 260. აქ დადგენილია, რომ დაყოფა „აღმოსავლურ“ და „დასავლურ“ კულტურებზე პირდაპირ რეაქციონურ მიზნებს ემსახურება“.

4. აღმოსავლეთის ფილოსოფიის შესწავლის საქმე უკანასკნელ დრომდე რომ ხარვეზი იყო მეცნიერებაში, ეს უდავო ფაქტია. იხ. „Вопросы философии“, 1947, № 1, გვ. 280.

5. კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, „რჩეული წერილები“, 1950, გვ. 463. აქ მოყვანილი ადგილი ეკუთვნის ფრ. ენგელსს, რომელმაც ეს აზრი გამოსთქვა კონდრად შმიდტისადმი მიწერილ წერილში, თარიღით — 5 აგვისტო, 1890 წ. მეცნიერებაში ფრ. ენგელსის აქ გამოთქმული რედაქცია იდეოლოგიისა და მისი დასაყრდენის შესახებ ითვლება ერთგვარად გაფართოებულად. იმ რედაქციასთან შედარებით, რომელიც მოცემულია კ. მარქსის პოლიტიკური ეკონომიის შესავალში.

6. კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის შესავალი, 1935 წლის რუსული გამოცემა, გვ. 27.

7. აქ კონდენსირებულია დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება.

8. ამალრიკ ბენელი და დავით დინანტი დასავლეთის ფილოსოფიაში აღრინდელ საშუალო საუკუნეების პანთეისტ-მატერიალისტებად ითვლებიან. ამალრიკ ანუ, ფრანგული გამოთქმით, ამორი ბენელი გარდაიცვალა 1206 თუ 1207 წელს, ასე რომ ის არ მოესწრო მისი ნაწერებისა და შეხედულებათა აკრძალვას 1210 წელს პარიზის საეკლესიო კრებულის მიერ.

დავით დინანტი ჩრდილო ზღვის სანაპიროდან იყო (შეიძლება ბელგიიდან). ის მოესწრო პარიზის კრებას (1210 წლისა). ორივე წერდა შრომებს, მაგრამ ისინი არ შენახულან; ვინაიდან მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი რომ ორივე მოაზროვნე დამოკიდებული იყო „მიზეზთა წიგნისაგან“ (*Liber de causis*), რომლის ავტორად ყველა მონაცემის მიხედვით არეოპაგითიკის ნამდვილი შემქმნელი — პეტრე იბერი უნდა ჩაითვალოს, ამიტომ მატერიალიზმის ამ პირველ წარმომადგენელთ საშუალო საუკუნეებში ქართული ფილოსოფიის ზოგადი კურსიც გვერდს ვერ აუვლის.

9. დასავლეთის საშუალო საუკუნეთა ყველა მოაზროვნისაგან უფრო მეტი ყურადღება ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის იდეებს მიაქცევს ალბერტ დიდმა და თომა აქვინელმა (*Albertus Magnus, Summa theologiae*, ნაწ. I, ტრაქტ. IV და სხვა ადგილები; *Thomas von Aquino* როგორც *Sent. წიგნი II*, აგრეთვე მთავარ თხზულებაში — *Summa theolog.*, I და II ნაწ.).

10. ასეთი მაგალითები ბევრია ქართულ დამწერლობაში, განსაკუთრებით აღრინდელ ძეგლებში. იხ., მაგალ., პროფ. ილია აბულაძის გამოცემა.

11. *Lucretius, De rerum natura*. არსებობს ქართული (არასრული) თარგმანი ჩინებულად შესრულებული ორიგინალის ზომით (ჰეგზამეტრით) პროფ. პანტელეიშონ ბერაძის მიერ.

12. ციტირებული ანგარიში „*Вопр. филосо.*“, 1947, გვ. 259.

13. იქვე, გვ. 257.

14. კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, *Сочин.*, т. 5, стр. 71.

15. „თარგმანი“ — აზროვნების ანუ მსჯელობის მნიშვნელობით ნახმარი აქვს, მაგალითად, ვახტანგ VI-ს. „ვეფხისტყაოსანის“ 1712 წ. გამოცემა 15 ვ; 15 ზ: „ვეფხის ტყაოსანი მე ასე მითარგმნია“.

16. ვინდელბანდ-რიკერტმა შეიმუშავეს თეორია ე. წ. ნომოთეტიურ და იდეოგრაფიულ მეცნიერებათა განსხვავების შესახებ. *W. Windelband, Präludien*; *H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaft. Begriffsbildung*. ამ მეთოდოლოგიის შედეგებით ისარგებლა *R. Stammler*-მა.

17. ი. სტალინი, სოციალიზმის ეკონომიური პრობლემები სსრკ-ში. რუს. გამოცემის გვ. 4.

18. იქვე.

19. ფრ. ენგელსი უძველეს ბერძენ ფილოსოფოსთა, როგორც ბუნების-შეტყველთა შესახებ.

20. კ. მარქსი, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკა. *K. Маркс и Фр. Энгельс, Соч.*, Т. I, стр. 404.

21. ვ. ი. ლენინი ლაპარაკობს წარმოსახვაზე მათემატიკაში.

22. კ. მარქსი ლმერთმებრძოლთა შესახებ... *Маркс и Энгельс, Соч.*, I, გვ. 404.

23. ფრ. ენგელსი აყენებს დებულებას, რომ კათოლიკობა ექსპლოატაციის სანქცია იყო. *И. Маркс и Фр. Энгельс, Собр. сочин., т. VIII, стр. 128—129.*
24. კ. მარქსი, დასახ. ნაშრომი, იქვე.
25. კ. მარქსი, იქვე.
26. ანთონის შესახებ თქმულება მიწის ძალას ეხება.
27. გარდა ზემოთ დასახელებულთა — ტაიხშიულერი, ედ. ცელერი და სხვ. *Zeller, Philos. d. Griech., I, 1, 19—41.*
28. „გილგამეშიანი“ და „ამირანიანი“ ამ ნაშრომებში შედარებულია, როგორც იდეოლოგიაში წარმოების უკუფენის სხვადასხვა ეთნიური ძეგლები.
29. „გილგამეშის“ ბაბილონური რედაქციის შესახებ იხ. „გილგამეშიანი“. გვ. 112 და სხვ. 1924 წლის გამოცემა.
30. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1951, გვ. 32—37.
31. იქვე, გვ. 36.
32. ს. ჯიქია, თეზისები მონსენებისა „არგო“-ს შესახებ.
33. ჰარაკს პერგამონელის ფრაგმენტი. იხ. კ. მიულერის გამოცემა *Fragmenta Hist. Grae c., Paris, III, გვ. 639.*
34. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, თბილისი, 1913, გვ. 179.
35. ვ. ი. ლენინი, *Соч. т. 1, გვ. 276.*
36. Raabe, Petrus d. Iberer, სადაც მოცემულია სირიულ ენაზე დატული ცნობები; ბერძნულ ენაზე ცნობები ბაკურის შესახებ შემონახულია ლიბანიოსის წერილებში—*Libarii Opera, 980, E. Forster-ის გამ. შეად. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ლიბანიოსი და ბაკური, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. I, ქუთაისი, 1940, გვ. 13—20.*
37. ფრ. ენგელსი, ანტიკური ხანის მემკვიდრეობის შესახებ. *Маркс и Энгельс, Соч., VIII, 128*
38. *Вопросы философии, 1947 г. ციტ. ადგილი.*

თ ა ვ ი მ ე რ ა ი

1. ფრ. ენგელსი, *Диалектика природы, 1948, გვ. 13—14.*
2. ებრაული წიგნების მიერ ამ საკითხის „გილგამეშიანიდან“ ამოღების შესახებ იხილეთ „გილგამეშიანი“, ზემოთ დასახელებული ადგილი.
3. იგრი — ი[ნ]გირი და სხვ. იხ. ამის შესახებ „ამირანი“, თბ., 1945, გვ. XXI
4. „ამირანიანი“ იგრის, როგორც წყლის სტიქიის, გამოსახულების შესახებ, „ამირანი“, გვ. 58—60.
5. ამირანი — ჯამების ბრუნვის შესახებ, „ამირანი“, ტფილისი, 1945, გვ. 102.
6. ემპედოკლეს საფეხურის შესახებ იხ. *Zeller, დას. ნაშრ., I, 2, გვ. 817 და სხვ.*
7. შეად. *Zeller, Philos. d. Griech, 1, 2, გვ. 837.*
8. იქვე, გვ. 859 და სხვ.

9. დემოკრიტეს „დიადი წესრიგის შესახებ“ იხ. Zeller, op. cit. გვ. 888-
10. რკალებრივი მოძრაობისა და ჰერაკლიტეს შესახებ. დას. ნაშრომი, გვ. 952.
11. იქვე.
12. ჰაერის კოსმიური მნიშვნელობის შესახებ, „ამირანი“, გვ. 103.
13. ფრ. ენგელსი, Диалектика природы, 1948, გვ. 178.
14. პარმენიდეს მიერ ერთში მთლიანობის დანახვის შესახებ იხ. Zeller, დას. ნაშრ., 1, 1, 554 და სხვ.
15. ფრ. ენგელსი ინდუსებისა და ბერძნების საფეხურთა შესახებ ცნების შემუშავების ისტორიაში, Фр. Энгельс, Диалектика природы, გვ. 182.
16. ფრ. ენგელსი პოლარობის შესახებ, Диалектика природы, გვ. 172,-3 და სხვ.
17. არისტოტელესათვის თეორია შემეცნების უმაღლეს საფეხურს ნიშნავდა (θεωρημα).
18. К. Маркс, Введ. в крит. пол. экон., 1947, გვ. 28.
19. К. Маркс, цит. соч., იქვე.
20. К. Маркс, цит. соч., გვ. 29.
21. იხ. ამის შესახებ ფრ. ენგელსის მსჯელობა, К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., ტ. XIII, გვ. 138.
22. ფრ. ენგელსი მსჯელობის განვითარების შესახებ. Фр. Энгельс, Диалектика природы, Огиз, 1948, გვ. 179—180.
23. К. Маркс, цит. соч. (მითოლოგიის კრიტიკის, როგორც ქრისტიანობის თეოკრიტიკის შესახებ), გვ. 152.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ი

1. ფრ. ენგელსი მსჯელობათა საფეხურების შესახებ. Фр. Энгельс, Диалек. прир., გვ. 180.
2. ი. სტალინი, სოციალიზმის ეკონომიური პრობლემები, რუს. გამ. გვ. 15.
3. საქონელი, როგორც კაპიტალისტური საზოგადოების ანალიზის ამოსავალი. К. Маркс, Капитал, ტ. I, თავი პირველი.
4. ი. სტალინი, დას. ნაშრომი, იქვე, გვ. 15.
5. В. И. Ленин (არისტოტელეს დაბნეულობის გამო ზოგადისა და კერძობითის დიალექტიკის საკითხში), Филос. тетради, 1947, გვ. 304, 305.
6. ა. ი. გერცენი — წყლის შესახებ თალესის წარმოდგენის შეფასება. А. И. Герцен, Избранные философские произведения, том первый, стр. 145, Огиз, 1948.
7. ჰესიოდე, თეოგონია, „სრულქმნილი მდინარის“ შესახებ.
8. ჰომეროსი, ილიადა, XIV ს. (201), „ოკეანეს“ შესახებ.
9. პრომეთეს დამცივების ფაქტი ბერძნულ მითოლოგიაში ხშირია.
10. Preller, ოსური ამირანის შესახებ (Griechische Mythologie, I, გვ. 101).
11. ოსური ამირანის ძირის შესახებ იხ. В. Абаев, Осетинский эпос, „Амиран“, Москва—Ленинград, 1932, გვ. 14.
12. К. Маркс, К критике гегелев. философии права, ბერძნული

ღმერთების ორგვარი სიკედლის შესახებ ესქილესა და ლუკიანესთან.
K. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., I, стр. 404.

13. ცეცხლზე, რომელიც პრომეთემ მოიპარა, ჰესიოდე ლაპარაკობს:
„საქმლის მოსამზადებლადაც საქირაო“.

14. ესქილე პრომეთეს ოქენანს ნაპირზე მიჯაჭვის შესახებ. იხ. FASS-ის
ნაშრომში ადგილი, სადაც პრომეთე ესქილეს მიხედვით იყო მიჯაჭვული
(De loco in quo Prometheus sapud tschil. vincit, est), Bonn, 1862.

15. ზეეს-პრომეთოსის შესახებ Paul-Wissowa. Real-Enzicl., III. 2123.

16. ჰესიოდე, თეოგონია, 517, 565.

17. ჰესიოდე ჰერაკლეელის შესახებ იხ. ა. ურუშაძის ნაშრომი, პრომეთოს
მითის ერთი თავისებური ვერსიის შესახებ, თბილისი, უნ-ტის შრომები,
ტ. 45, 1951.

18, 19. პარაქს პერგამონელი — მას მიეწერება: „პარაქსი ამბობს, რომ
ოქროს საწმისი აღნიშნავდა ოქროს დამწერლობის (ქრიზოგრაფიას) ოსტა-
ტობას ტყავზე“, რის გამოც, როგორც სარწმუნოა, მოხდა მოგზაურობა გემ-
«არგონსზე» Eustath. ad Dyonis. Perieg. 689). მოთავსებულია კ. მიულერის
გამ., Fragmenta Histor. Graecorum, Paris, III, გვ. 639. შეად. ΠΑΤΗΣΙΩΝ,
Scythica et Caucasica I, 203.

20. ს. ჯიქიას მოხსენების თეზისები.

21. ბერძნულად ეს მეცნიერება χημεία-დ არის აღნიშნული.

22, 23. აპოლონ როდოსელი, არგონავტიკა, ა. ურუშაძის თარგმანით.

24. „ზეესი პრომეთეს“ შესახებ იხ. Paul-Wissowa, Real-Enz., III, 2123.

25. Willman-ისა და Teichmüller-ის აზრი, აღმოსავლეთ-დასავლეთის
საზღოვნო ურთიერთობის შესახებ. იხ. Zeller, op. cit., I, 20—41.

26. პროკლეს აზრი აღმოსავლურ ფილოსოფიაზე, იხ. Zeller, დას.
ნაშრ., III, 2, 842 შემდ.

27. კლიმენტი ალექსანდრიელის აზრი აღმოსავლურ ფილოსოფიაზე,
როგორც ბერძნული ფილოსოფიის წყაროზე, მოცემულია მის წიგნში „Stro-
mata“, I, 274, 312, A და სხვ.

28. თალესის შეხედულება წყალზე, როგორც ქვეყნის საწყისზე, Zeller;
I, 1, გვ. 186.

29. ციცერონის აზრი თალესზე — არის გამოხატულება ნივთიერების
ღვთაებისათვის დაქვემდებარებისა, რაც თალესს არ ჰქონდა. იხ. ციცერონის
De natura deorum, I, 10 და სხვ.

30. პომპროსი, ოდისეა, I, 47, II, 45 და სხვ.; ჰესიოდე, საქმენი; 623,
თეოგონია; 860.

31. არისტოტელეს მიერ „ილორ“ და „იგრონი“-ს განსხვავების შესახებ.
იხ. მისი „მეტაფიზიკა“ (Metaphysik, წიგნი 1, 3).

32. თეოფრასტეს მიერ „ილორ“-ისა და „იგრონის“ ხმარების შესახებ იხ.
მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური ფრაგმენტები, სადაც „იგრონი“ უკვე აღარ
იხმარება, Diels, Doxographi, 276.

33. Ed. Zeller, ციტ. ნაშრომი, გვ. 20—41.

34. Ed. Zeller, იქვე.

35. შ. ძიძიგური, სინონიმური პარალელიზმი, მეცნ. აკად. შრ., II, № 7, 1941..

36. იონიურ ეპოსში ამ ტერმინების ხმარების შესახებ იხ. Gruppe, „ბერძნული კულტურის მითები“ და სხვ. 1, ლაიფციგი, 1887, შესავალი.

37. ვან-ჰინეკენის მოხსენება: „ძველი ბერძნული და ბალკანური ენების სუბსტრატი“. მოხსენება IV ინტერნაციონალურ ლინგვისტურ კონგრესზე, 1936 წ.

38. აღსანიშნავია დოც. ირ. შენგელიას ნიქიერი კვლევა „პრომეთეს“ ადრინდელ ვარიანტებთან დაკავშირებით, ზოგიერთი ქართული სიტყვის ბერძნულ მეტყველებაში ადრინდელი შესვლის შესახებ, მაგალ., „კვერის“-ს (queri). იხ. შენგელია, ავტორეფერატი.

ბოლო დროს მნიშვნელოვანი კვლევის გზით პროფ. პ. ბერაძემ საინტერესო დებულება წამოაყენა ჰეგზამეტრის ანტიკურ ბერძნულ მეტრიკაში ადრინდელი ქართული მეტრიკიდან აგრეთვე იმავე გზით შესვლის შესახებ (იხ. პ. ბერაძის სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატი).

39. თემისტეს ძველ ქართულ კულტურასთან დამოკიდებულების შესახებ ცნობები იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის ნაშრომში, მუზეუმის „მოამბე“, ტ. X—B, გვ. 337—340.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ა

1. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1951, თბილისი, ტ. I, გვ. 248—9.

2. ი. სტალინი, ციტ. ნაშრომი, იქვე.

3. პროკოპი კესარიელი გამორჩევით აღნიშნავს სხვა სავაქრო მიმართულებებთან შედარებით კოლხეთის ნავთსადგურებისაკენ მიმავალს, რომელსაც, მისი დახასიათებით, ადრინდელი საქართველოსათვის უპირატესობა ჰქონებია. იხ. მისი თხზულება „სპარსული ომებისათვის“, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, თ. 15.

4. ეს ცნობები შეკრებილი აქვს ლატიშევს თავის ცნობილ წიგნში: სკევითა და კავკასიისათვის, 1, 221 და შემდ.

5. ი. ჯავახიშვილი, ციტ. ნაშრომი, იქვე.

6. ცნობა ბიზანტიის უფლებრივი დამოკიდებულების გარეგნული ხასიათის შესახებ აქვს იმავე პროკოპი კესარიელს. იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, იქვე.

7. პროკოპი კესარიელი იოანე ცივის პოლიტიკის შესახებ, ციტ. ნაშრომი, იქვე.

8. პროკოპი კესარიელი, დასახ. ნაშრომი, მომდევნო თავები. შეად. ივ. ჯავახიშვილის დასახ. ნაშრომს, I, გვ. 249.

9. თემისტოსის ცნობა იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1949, გვ. 350—357.

10. კოლხეთ-ლაზიკის ორატორთა დახელოვნების შესახებ იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. III, გვ. 63—81.

11. იქვე.

12. სტრაბონი, საქართველოზე გარდამავალი სავაჭრო გზის შესახებ, გეოგრაფია, წიგნი XI, თავი II, III.

13. ლიბანიოსის კეისარ იულიანესთან მიწერ-მოწერის შესახებ იხ. Zeller, დას. ნაშრომი, III, 2, 792.

14. К. Маркс и Фр. Энгельс, т. VII, გვ. 156.

15. თემისტოისის შესახებ პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, II, 1949, გვ. 350—357.

16. ასეთი შემთხვევები მრავლადაა გამოკვლეული აკად. კ. კეკელიძის მიერ.

17. კოლხეთის სკოლის ადგილობრივი წარმოშობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს თემისტოისიც. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, რიტორიკული განათლების ცენტრი ძველ კოლხეთში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, ტ. X—B, თბილისი, 1940, გვ. 336—340.

18. აგათია სქოლასტიკოსის შესახებ, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. II, გვ. 354.

19. Zeller, თემისტეს შესახებ, იხ. Philos. d. Griechen, III, 2, გვ. 727—801.

20. თემისტეზე, როგორც სიტყვის მეფეზე Βασίλειος ἰσχυρῶς, იხ. Zeller, გვ. 797.

21. Zeller, დასახ. ნაშრ., 792. შეად. Val Rose Hermes, II, გვ. 191, შემდ.

22. თემისტოისის სიტყვების შესახებ პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1949, 350—357.

23. Zeller, op. cit. არაა მოხსენებული თემისტოისის ყოფნა კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში, დას. ნაშრომი, 797—801.

24. ეს აზრი გამოთქმულია თემისტეს „სიტყვებში“, X, XXIV.

25. თემისტე, Orationes, II, III, IV, რიტორიკული განათლების სახელმწიფოებრივი პრაქტიკული მნიშვნელობის შესახებ.

26. თემისტე, Orationes, XX, მოთხრობილია თემისტეს მამის შესახებ.

27. არისტიდეს „აპოლოგია“, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძველი ანტიკური ფილოსოფიის გამოყენებისა ქრისტიანობის გასამართლებლად. დაიწერა მარკიანე არისტიდეს მიერ (II საუკუნე), დაიკარგა მიახლოებით V საუკუნეში და კვლავ აღმოჩენილ იქნა XIX საუკუნეში. ადრინდელი ქართული ძეგლებისათვის იყო ფრიად დამახასიათებელი ძეგლი. იხ. III. И. Нуцѳридзе, К происхождению греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, Тбилиси, 1956, Издание АН Груз. ССР.

28. პროკოპი კესარიელი ქ. დვინის ვაქრობის შესახებ, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. II, თბილისი, 1934, გვ. 152.

29. აგათია სქოლასტიკოსი საქართველოს ექსპორტის შესახებ, დასახ. ნაშრომი და ადგილი.

30. კ. შარქსი, კაპიტალი, I, თავი 1. ამ გარემოებას ხაზგასმით აღნიშნავს ვ. ი. ლენინი როგორც დასაყრდენ ნიმუშს აზროვნების გზებისა და წი-

სების დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით შესწავლისათვის.
В. И. Ленин, Филос. тетради, გვ. 215.

31. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, გვ. 295—298.

32. ამ სირიული ძეგლის შესახებ უკანასკნელ დროს გაირკვა, რომ მისი ავტორი იოანე რუფუსი ყოფილა, რომელმაც იგი ბერძნულ ენაზე დასწერა 518 წ. და არა 500 წელს, როგორც შეცდომით წერს რააბე თავის გამოცემაში. ეს გაარკვია Ed. Schwartz, Iohannes Rufus, 1912. რაც შეეხება ზაქარია ქართველის ტექსტს — ამის შესახებ იხ. საინტერესო წერილი დ. მ. ლანგისა, Peter the Iberian and his biographers, „Journal of ecclesiast. Hystorie“, II, 1951, გვ. 158—168.

33. პეტრე იბერის იერარქიული მსოფლმხედველობის სახით.

34. ბაკურის, როგორც პირველი მეფის, შესახებ პოლემიკა აკად. ივ. ჯავახიშვილსა და კ. კეკელიძეს შორის რააბეს მიერ გამოცემულ (1895 წ.) წიგნს „Petrus d. Iberer“ ემყარებოდა. იხ. პროფ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, (1951) გვ. 217, შეად. აკად. კ. კეკელიძე — რააბეს ტექსტის გამო ქართ. ლიტ. ისტორია, 1, 355.

35. ბაკურის საკითხზე პოლემიკასთან დაკავშირებით იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბილისი, 1951, გვ. 216, შემდ.; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, 355. აღსანიშნავია, რომ ეს კამათი ემყარებოდა პეტრე იბერის რააბესეულ გამოცემას, მაშინ როდესაც მეცნიერებაში ჯერ კიდევ 1912 წ. ცნობილი იყო ეს შეცდომები.

36. ლიბანიოსის წერილების შესახებ იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ქუთაისის პედინსტიტუტის „შრომები“, 1, 1940, გვ. 13 და შემდეგ.

37. ლიბანიოსის წერილები, იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ლიბანიოსი და ბაკური, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. 1, 1940, გვ. 13—20.

38. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, დას. ნაშრ., იქვე.

39. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ლიბანიოსი და ბაკური, იქვე.

40. ორენოვან ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა შესახებ იხ. ქვემოთ, თავი IX, სადაც სპეციალურად იქნება ლაპარაკი.

41. ფრ. ენგელსი ქრისტიანობის როგორც ექსპლოატაციის საბურველის შესახებ. K. Маркс и Фр. Энгельс, Сочинения, т. XVI, ч, II, стр. 215.

42. ფრ. ენგელსი, იქვე.

თ ა ვ ი მ ე ს უ თ ე

1. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, სახელმწ. და სოციალ. მდგომარეობის შესახებ იხ. ტ. I, § 3.

2. ივ. ჯავახიშვილი, დას. ნაშრომი, მანიქველობის საქართველოში შემოსვლის შესახებ, გვ. 304—310.

3. მანიქველობის IV საუკ. საქართველოში შემოსვლის შესახებ აზრს იზიარებდნენ თედო ეორდანი, ივანე ჯავახიშვილი და პავლე ინგოროყვა. იხილეთ ქრონიკები, 1, გვ. 47—მ; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია,

გვ. 305—9; პავლე ინგოროყვა, რუსთველიანა, თბილისი, 1926, ნაწ. მეხუთე, გვ. 199—242.

4. თავის დროზე ასეთივე ეკვი გამოუთქვამს ისტორიკოს დ. კარიკა-შვილს, იხ. ვინ იყო მობიდან ეპისკოპოსი, „მოამბე“, 1901, III.

5. ეზნიკ კოლბელი „ერეტიკოსთა წინააღმდეგ“, ნაწ. III, სომხეთში მანიქეველობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ.

6. ახალგაზრდა ავეგუსტინეს ჰქონდა მკიდრო დამოკიდებულება მანიქეველობასთან. ამის დამახასიათებელი წიგნი De pulchro et apto აღრედაიკარგა. შემდეგ დაიწერა კიდევ მანიქეველური წიგნი: De moribus manicheorum. მანიქეველთა წინააღმდეგ დაიწერა De genesi contra Manicheos და სხვ.

7. ავლაბარში კულტურის სახლის აგების შესახებ იხ. ივ. ჯაფარიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, დას. ადგილი

8. სირიელ მოღვაწეთა საქართველოში მოსვლის შესახებ იხ. აკად. კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მამათა საქართველოში მოსვლის შესახებ, უნივ. მოამბე, 1926, წიგნი VI, გვ. 82—107. თვით სირიული სკოლის საკითხი წაინც ქართველოლოგიაში სათანადოდ შესწავლილი არაა.

9. ეს საკითხი ქვემოთ ცალკე იქნება განხილული.

10. ნინოს სიტყვის შესახებ იხ. აკად. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, თბილისი, 1941, გვ. 484—493.

11. კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, Сочинения, т. VII, стр. 128,

12. „უტრაკვისტები“—ჩხიშიში ცნობილი მოღვაწის ი. ჰუსის მომხრენი, რომლებიც სიმბოლიურად სოციალური ბრძოლის პროგრამას პურიტა და ლვინით ზიარებაში გამოხატავდნენ.

13. პეტრე იბერის ქალკედონის კრებისადმი მიმართების შესახებ იხ. Жизнь Петра Ивера, ნ. მარის გამ., 1895, შესავალი, გვ. IV; შეად. პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, საქ. მუზ. XI. გვ. 57 და სხვ.

14. იოანე ალექსანდრიელის პიროვნების შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, 1942, გვ. 23 და სხვ

15. შ. ნუცუბიძე, დას. ნაშრომი, ზაქარია რიტორის პოზიციის შესახებ, გვ. 15—24.

16. პეტრე იბერის „ჩვენ მოსედ“ ანუ „ჩვენ პავლედ“ განდიდების შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი, Тайна Псевдо-Дионисия გვ. 24 და სხვ.

17. დავით უძლეველის შესახებ Тайна..., გვ. 44. შეად. В. К. Чалоян, Фил. Давида непобедимого, изд. АН. наук Арм. ССР, Ереван, 1946, გვ. 72—75.

18. შეად. პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, დას. ნაშრომი, იქვე.

19. ამალრიკ ბენელსა და დავით დინანტზე ლაპარაკია ამ ნაშრომის მეორე ტომში.

თ ა შ ი მ ე ე ქ ვ ს ე

1. ეს ისტორია თავდაპირველად, ცხადია, მონოგრაფიული ხასიათის იქნება.

2. ასეთი იყო, სხვათა შორის, მაიუმის ნავთსადგური სირიაში—იხ. რუფუსი, პეტრე იბერის ცხოვრება, გვ. 45.

3. ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიის შესახებ იხ. ჰონიგმანი, პეტრე იბერის შესახებ, რუსული თარგმანი ჩვენი შესავალი წერილით, 1955, თბილისი, გვ. 68.

4. აზრი, რომ ზაქარია რიტორის ნაშრომი პეტრეს ბიოგრაფია—თითქოს დატულია ქართულად ზაქარია ქართველის შრომაში, გამოთქვა ინგლისელმა მეცნიერმა დ. მ. ლანგმა, იხ. D. M. Lang, Peter the Iberian and his Biographers (Journal of eccl. Hystorie), t. II, 1951, p. 158—168.

5. პეტრეს ბიოგრაფ-მონოთეისტების შესახებ იხ. Тайна..., გვ. 9 და სხვ.

6. კრიუგერის შეცდომის შესახებ იხ. Тайна..., გვ. 3. შეად. კრიუგერის წერილი Byz. Ztschr., B. VIII, 1899, გვ. 302—305.

7. იქვე.

8. იქვე.

9. ჰენოტიკონის შესახებ იხ. ჩვენი Тайна..., გვ. 14.

10. ზაქარია რიტორის როლის შესახებ ფსევდო-არეოპაგისტულ საიდუმლოებაში იხ. Тайна..., გვ. 15 შემდ.

11. III. Нуцубидзе, Еще раз о Псевдо-Дион., გვ. 16—17.

12. დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი, ბერძნული ტექსტი ლათინური თარგმანით, მაქსიმე კონფესორის შესავალი შენიშვნებით.

13. ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების შესახებ საკითხის დასმისათვის იხ. Тайна..., გვ. 4.

14. იქვე.

15. იქვე.

16. იქვე.

17. დას. ნაშრომი, გვ. 34, 38. პეტრე იბერის ქართული ბიოგრაფიის შესახებ.

19. დას. ნაშრ. კრუმბახერის შესახებ, გვ. 20. შეად. Krummbacher, Gesch. d. Byzant. Lit, Zweite Aufl., München, 1897, გვ. 63.

20. ზიგიერ ბრანტელის გასამართლების შესახებ Haureau, Histoire litter. de la France, 1888, t. 30, გვ. 270—279.

21. იოანე რუფუსი, პლეროფორია, იხ. თავი 37. პეტრე იბერის ხილვათა შესახებ. შეად. ჰონიგმანი, რუს. თარგმ., გვ. 33 და სხვ.

22. Raabe, Petrus d. Iberer, გვ. 107, 109 (პეტრე იბერის ბიოგრაფია იოანე რუფუსის მიერ შედგენილი).

23. რააბე (რუფუსი), დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

24. სიკეთის იდეის შესახებ პეტრე იბერთან, ჩვენი Тайна... და სხვა, გვ. 29—29.

25. ღუმლის შესახებ იხ. პეტრე იბერის თხზულება „საღმრთო სახელთათვის“, თავი 4; შეად., რააბე (რუფუსი), გერმ. გამოცემა, გვ. 91.

26. რააბე (რუფუსი), დას. ნაშრომი, გვ. 60.

27. იქვე, გვ. 44.

28. იქვე, გვ. 91.
29. ჩვენი 'Тайна... და სხვა, გვ. 33.
30. დიონისე (პეტრე იბერი), „სალმრთო სახელთათვის“, 3, 1; შეად. ე. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 31.
31. ამ გადამუშავებული ბიოგრაფიის შესახებ იხ. მ. Хонигмани, დას. ნაშრომი, გვ. 67.
32. „იეროთეოსის წიგნის“ შესახებ იხ. მ. Хонигмани, დას. ნაშრომი, გვ. 37—38, შენიშვნა 1.
33. სერგი რეშაინელის ამ წიგნთან მიმართების შესახებ იხ. ჩვენი Тайна... და სხვ. გვ. 41.
34. დას. ნაშრომი, გვ. 33—44; შეად. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, XI, გვ. 57, 72—74 და სხვ.
35. ნ. მარი, Иоани Петрицкий, СПб, 1909, გვ. 42—43, შენიშვნა 1.
36. დავით ანახტის შესახებ იხ. ჩვენი Тайна..., გვ. 44. შეად. ნ. მარი, დას. ნაშრ., გვ. 42; Руставели и Восточный ренессанс, გვ. 38 და სხვ; ჩალოიანი, Фял. Дав. непобед., Ереван, 1946, 72—75.
37. P. Peeters, De l'autobiographie de Denys l' Arèopagite, Anal. Bolland., t. XXXIX, 1921, გვ. 228, 283 და სხვ.
38. დასახ. ცხოვრება პეტრე იბერისა, ნ. მარის გამოც., 1896, თ. 13, 38, 52 და სხვ.
39. ჩახრუხაძე, თამარიანი, სტროფი 1 და სხვ; იხ. ჩვენი Тайна... და სხვა, გვ. 49—51.
40. იხ. ჩვენი Тайна და სხვა, გვ. 47.
41. ი. პეტრიწი, შრომები, II, 219.
42. ჩვენი Тайна... გვ. 46, 47.
43. იუსტოს, რომელიც პეტრე იბერს ჰყავს მოხსენებული ეპიტეტით „საკვირველი იუსტოს“, იყო III საუკ. ქრისტიანობის „აპოლოგის“ ავტორი (სამ ნაწილად). პეტრე იბერი გადმოგვცემს: „იუსტოს ღმერთის სახელს უთქმელობა უწოდა“-ო. ეს ადგილები მოცემულია იუსტოს „აპოლოგიაში“ (თავი 61, 63), სადაც ღმერთის სახელის „გამოუთქმელობაზე“ (ἀναστροφή) ლაპარაკობს.
44. ეს ადგილი პეტრე იბერის წიგნში „სალმრთო სახელთათვის“ იკითხება ასე: „ამისათვის უკუე ღმრთისმეტყუელებაჲ ყოველისა ღმერთმთავერობისა ვითარცა ყოველთა მიზეზთა უგალობს სახელდებითა ერთისაით“.

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი ღ 0

1. К. Марке и Фр. Энгельс, Соч., IV, გვ. 123. ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის ურთიერთობის შესახებ.
2. იოანე ლაზის პროკლესადმი მიმართების შესახებ იხ. ჰონიგმანი Петр Ивер. и соч. Псев.-Дιον. (თარგმანი შრომისა „Pierre l'ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Arèopagite“, 1952), გვ. 56.
30. შ. ნუცუბიძე

3. ენეი ლაზელის წერილები სოფისტ თეოდორე სირიელთან, გამ. Positano, ნეაპოლი, 1950, წერილი 18.

4. მიქაელ ჰსელოს ანტიკური კულტურის ცენტრის აღმოსავლეთში გადანაცვლების შესახებ. იხ. ჰსელოსი, თხზულებანი, წიგნი IV, გვ. 463. Safa-ს გამოცემა.

5. კ. მარკსი, აღმოსავლეთ-დასავლეთის აბსტრაქტული დაპირისპირების შესახებ, იხ. К. Маркс и Фр. Энгельс, Собр. соч., т. IV, გვ. 123.

6. იქვე.

7. საბჭოთა ბიზანტიოლოგიის პეტრე იბერიისადმი ინტერესის საფუძველის გამო იხ. წინასიტყვაობა აგათია სქოლასტიკოსის (მირინეელის) წიგნისა. Агаѳий Миринейскій, Царствование Юстиниана, Москва, 1953, Предисловие.

8. Byzant. Zeitschr., 1955, Dölger-ის რეცენზია ჰონიგმანის შრომაზე, გვ. 445—446.

9. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტ. ისტორია, თბილისი, 1949, გვ. 370.

10. იქვე.

11. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 41—44. აქ გარჩეულია შტიგლ-მაირისა და ლებონის პოლემიკა.

12. III. Нупубидзе, Еще раз о тайне Псевдо-Дион. გვ. 7, ჩვენი შენიშვნა „იეროთეოზის წიგნის“ გამო.

13. იქვე.

14. იქვე.

15. ჩვენს ნაშრომში, Еще раз о тайне Пс.-Дион., გვ. 73. ნაჩვენებია, რომ პეტრე იბერი ქართულადაც წერდა.

16. იქვე.

17. პეტრიწი, შრომები II, თბილისი, 1937, გვ. 219.

18. ჩვენი Тайна..., გვ. 47. აქ გამოყენებულა პეტრეს ორენოვანი მწერლობა. შეად. ჩვენი Еще раз о тайне Пс.-Дион., გვ. 14, შენიშვნა 2.

19. ჰონიგმანი, რუს. თარგმ., გვ. 22.

20. Тайна..., დასახ. აღვლილი.

21. В. И. Ленин, Филос. тетр. 1947, გვ. 185, თეორიისა და პრაქტიკის შესახებ.

22. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 38—39.

23. სერგი რეშაინელი გარდაიცვალა 536 წ. და, მაშასადამე, წიგნი მიზეზთა შესახებ მას უნდა ეთარგმნა ბერძნულიდან სირიულად მეექვსე საუკუნის პირველ მესამედში. შეად. ოტო ბარდენჰევერის შეცდომას, თითქოს ეს მოხდა მეექვსე საუკუნის შუახანებში (Otto Bardenhewer, Die pseudo-arist. Schrift., 1882, გვ. 40).

24. იხ. ჩვენი Еще раз о Псев.-Дионисие, გვ. 15, შენიშვნა 3.

25. ეურნალი „La nouvelle Clío“, 1952, ტ. IV, გვ. 308—313.

26. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 40.

27. Н. А. Сидорова, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, Москва, 1953, стр. 341.

28. В. К. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946, стр. 72—75.

29. პროფ. ფრ. დოელგერის რეცენზია ჰონიგმანის ნაშრომზე, „Byz. Zeitschr.“, 1953, გვ. 445—446.

30. ჰონიგმანი, დას. ნაშრ., გვ. 64—65.

თ ა ვ ი მ ი რ ვ ი

1. ჰონიგმანი, დას. ნაშრ. (რუს. თარგმანი), გვ. 40.

2. დას. ნაშრ., გვ. 41.

3. „Byz. Zeitschr.“, 1953, გვ. 445.

4. იხ. ჩენი *Еще раз о тайне Псевд.-Дионисие*, გვ. 3. ივანკას აქ აღნიშნული ნაშრომი დაწერილია 1949 წ., *Becherches scient. relig.*, 37. 1949, გვ. 24.

5. „Byz. Z.“, 1952, გვ. 185. პროფ. ფრ. დოელგერის წერილი.

6. H. E. Müller, *ჯერ კიდევ 1918 წ. არკვევდა დიონისეს ადგილს პროკლესა და პლოტინის მიმართ. იხ. მისი წერილი: „Dionysios, Proklos, Plotinos“*, *გამ. *Beitiräge zur Geschichte des Mittelalters*, XX, 1918, ნაკვეთი 3—4, გვ. 36—61.

7. ჩენი *Еще раз о тайне псевдо-Дионисия*. გვ. 11, შენ. 2, 77; *Haussher, Orient. christiana*, XXX, 4, № 86, გვ. 182 (50). ავტორი იეზუიტია, ამიტომ, როგორც ასეთი, ვერ თმობს დიონისეს, როგორც საეკლესიო წმინდანს, და უფროხის პეტრეს გაწმინდანებას.

8. ჰონიგმანი, დას. ნაშრ., გვ. 36.

9. H. R. Schwyzer, *B. 2., XXI*, 1951, col. 585, 22 „Plotinos“.

10. ჰონიგმანი, დას. ნაშრ., გვ. 55—56.

11. ამ საკითხზე სპეციალურად—ამავე შრომის ტ. II.

12. იქვე.

13. პეტრიწი, *შრომები*, II, 219.

14. ზაქარიას შრომაში ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიის დაკარგული ტექსტის შემონახვის შესახებ იხ. ზემოთ დასახელებული დ. მ. ლანგის წერილი, *Peter the Iberian* და სხვ. *Journ. of ecel. Hystorie*, II, 1951, გვ. 158 და სხვ.*

თ ა ვ ი მ ი ტ ბ რ ი

1. აგათია სქოლასტიკოსის მიერ შემონახული სიტყვების ჩანაწერი აეტისა და ფარტაძისა, იხ. „გეორგიკა“, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. II, დას. ადგ.

2. ეს აზრი ქართველების განსაკუთრებული ენობრივი ნიქის შესახებ

გამოთქმული აქვს ბელგიელ მეცნიერს პ. პეტერსს, An. Bolland, 1931. არსებითად ეს ახსნა მეცნიერული არაა.

3. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 65.

4. ეს ეხება იოანე პეტრიწის ბიზანტიელ ფილოსოფოს იოანე იტალთან ურთიერთობას.

5. თემისტესა და ლიბანიოსის შესახებ იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნ. ლიტ. ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1949, გვ. 350—357.

6. იქვე.

7. პირაბვეულ ფრესკაში პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ზაქარეას მიერ შედგენილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიის ერთი ადგილის გამოყენებით, გაშიფრულია იოანე ლაზი. იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის წერილი, ჟურნალი „დროშა“, 1956.

8. ჰონიგმანი, დასახ. ნაშრომი და ადგილი.

9. ჰონიგმანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 62—63.

10. ლაპარაკია სერგი რეშინელის ნაწერზე მიზეზთა შესახებ (Tractatus de causis universi.), რომელიც, როგორც გაირკვევა (ამ წიგნის II ტომში), პეტრეს ბერძნული ტექსტიდან გადათარგმნილი უნდა იყოს.

11. ამ საკითხში ყველაზე უკეთ რუსი მეცნიერები ერკვეოდნენ. შეად. Акад. Крачковский, Предисловие к изданию перевода акад. Розеном с арабского „Варлаама и Иоасафа“, გვ. 10.

შეად. ჩენი: „К происхождению греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, Предисловие, 1.

12. იხ. ჩენი: К происхождению... 169 და სხვა ადგილი.

13. იქვე.

14. დასავლეთში ისეთმა ბელადებმა აზროვნებისა, როგორიც იყვნენ ავგუსტინე, თომა აკვინელი, ხოლო იტალიის რენესანსის მეთაურებმა—პეტრარკამ, ბოკაჩიომ ბერძნული ენა სრულიად არ იცოდნენ. რა თქმა უნდა, ეს არ აიხსნება აღმოსავლეთისა და, კერძოდ, საქართველოს განსაკუთრებული უნარით, გადამწყვეტი იყო გარემოცვა და მისი პირობები.

15. იხ. ამის შესახებ ჩენი ნაშრომი „სამეცნიერო ხარისხები ძველ საქართველოში“, ჟურნალი „პედაგოგიურ მეცნიერებათა ინსტიტუტის შრომები“, 1947.

თ ა ვ ი მ ე ა თ ი

1. Ed. Zeller, Philos. d. Griechen, არისტოტელეს მიმართ თემისტეს დამოკიდებულების შესახებ, ტ. III, 2, გვ. 798, შენიშვნა 1.

2. Zeller, დას. ნაშრომი, გვ. 797—801.

3. Zeller, დას. ნაშრომი, იქვე.

4. Zeller, დას. ნაშრომი, იქვე.

5. შეად. „გეორგიკა“, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის გამ., ტ. III, დას. ადგ.

6. იქვე.

7. იქვე.

8. იქვე.
9. იქვე.
10. იქვე.
11. იქვე.
12. იქვე.
13. იქვე.

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ა

1. რენესანსის გენეზისის შესახებ ვალსერის ყალბი აზრის კრიტიკა იხ. ჩვენი რუსთაველი и Восточный Ренессанс, Тбилиси, 1946, გვ. 6, 9, 20, 100, 101 და სხვ.

2. იქვე.

3. Ш. Нупуцидзе, Русст. и Вост. Рен. გრაბმანისა და კასირერის შეცდომების შესახებ, გვ. 53, 54, 91, 94, 95, 97.

4. საშუალო საუკუნეებში მატერიალიზმის ჩანასახის შესახებ ლაპარაკი იქნება ამ შრომის მეორე ტომში. მზადდება სერიაში: „არეოპაგიტიკა და დასავლეთის ფილოსოფია“, ტ. II, პეტრე იბერი და პანთეისტური მატერიალიზმის ჩანასახი დასავლეთის საშუალო საუკუნეებში.

5. ალბერტ დიდი — Albertus Magnus, De causis et processu universitatis.

6. ამის შესახებ ჩვენი Еще раз о тайне Пс.-Дионисия, გვ. 15—16.

7. ჩვენი Тайна..., გვ. 46. აქ ლაპარაკია ფსევდო-არეოპაგელის მიერ ქართულ ენაზე დაწერილი წიგნის მნიშვნელობაზე.

8. Карл Маркс и Фр. Энгельс, Сочин. т. IV, 122.

9. აქედან აშკარაა, რომ ნეოპლატონიზმი გარკვეულ სამეურნეო ბაზის მოკლებული იყო.

10. შეად. ჰონიგმანის ახსნას პროკლეს შეხედულებათა იერარქიის შესახებ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

11. ლაპარაკია ორივე ტრაქტატზე იერარქიის შესახებ.

12. მაკარი ეგვიპტელის შესახებ იხ. Stoffels, Mak. der Ag. Theog. Qschr., 1910, გვ. 90, შემდ. შეად. ჩვენი „Тайна...“, გვ. 5.

13. ამის შესახებ Н. Я. Марр, Житие Петра Ивера, СПб, 1896, შესავალი.

14. ეს სწავლა განსაკუთრებით თომა აქვინელთან, Summa theol. I, q. 25, a 5, 6; 45, a 2.

15. საშუალო საუკუნეებში პანთეისტური მატერიალიზმის ჩანასახის შესახებ იხ. ტ. II.

16. ნიკოლოზ კუზანელი ხმარობდა ტერმინ „ფილიაციას“ დეიფიკაციის მაგიერ.

17. საშუალო საუკუნეთა დასავლეთის ფილოსოფიაში ცნობილია პოლე-შიკა, რომლითაც გამოვიდა ანსელმ კენტერბერიელის (XI ს.) წინააღმდეგ ვინმე გაუნილო მარმუტი. პეტრე იბერის არგუმენტაცია, აგებული უარყო-

ფიტი თეოლოგიის პრინციპზე, ასეთივე უარყოფით ფორმაში იძლევა ღვთაების დასაბუთებას. ამ უარყოფითმა ფორმამ დაჰყარა ის ფაქტი, რომ ანსელმ კენტერბერიელს მეტი არაფერი გაუკეთებია, გარდა ამ უარყოფითი ფორმით მოცემულის დადებითი ფორმაში გადაყვანისა, რა თქმა უნდა, ნეგაციის დიალექტიკური მნიშვნელობის შეგნების გარეშე. ამ გარემოებას რამდენიმედ მიხვდა მარშუტი, მაგრამ საქმის მთელი ვითარება ვერც მან შეიგნო. ამის შესახებ არსებობს Marten-ის შრომა: *Rapports sur les bibliothéque de l'Ouest, Paris, 1841, append, XVIII.*

18. იოანე სკოტ ერუგენა (გარდ. 877 წ.) აყენებს დიალექტიკურად მოქნილ დებულებას „ღმერთი არის ის, რაც არ არის“-ო (*Deus non est quid. De divis, nat. II, 28, p. 16*). ამ დებულების აზრი გასაგები ხდება მაშინ, თუ მას დაუვკავშირებთ წყაროს, საიდანაც იგი გადმოღებულია, ესე იგი პეტრე იბერის ნეგატიურ თეოლოგიას. ამ აზრთა წყობაში ყოფნა განსაზღვრულობაა ღვთაებისათვის და მის დასამტკიცებლად ყოფნა უნდა მოიხსნას. ყოფნა, რომელიც ღვთაებას ახლავს, მარადიულობის ადრე მყოფია (*ante alternitatem*) და ამდენად იგი პირველი მიზეზია (*causa prima*), რადგან, ასაბუთებს მიზეზთა წიგნის ავტორი, იგი თავისი თავის მიზეზია (*quoniam est causa sui*), „მიზეზთა წიგნი“ (*Liber de causis, 62*)

19. В. И. Ленин, *Филос. тетради, 1947, გვ. 283.*

თ ა ვ ი მ ე თ ო რ მ ე ბ ე

1. სომეხთა ფილოსოფოსის დავით ანახტის (უძლეველის) ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამ მხარეზე იხ. ჩვენი *რუსთაველი и Восточн. Ренессанс*, სადაც ჩვენ ეწერდით, რომ სომეხ-ქართველთა იდეური მთლიანობა „на грани античности и средневековья дает понять идейные предпосылки армянского философа Давида Анахта“, *Тбилиси, 1947, გვ. 118 და სხვ.*

ამ აზრმა არმენოლოგიაში ორი საწინააღმდეგო აზრთა მიმდინარეობა გამოიწვია პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგისა და პროფ. ვ. კ. ჩალოიანის სახით.

2. აბიბოს ნეკრესელის შესახებ ჩვენს მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. თავი რომ დავანებოთ აბიბოსთან დაკავშირებული ძეგლის ადრინდელ გამოკვებებს, ყურადსაღებია კ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1941, თბილისი, გვ. 127; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, 1951, თბილისი, გვ. 360 და სხვ. იხ. აგრეთვე ამ საკითხის გამო კ. კეკელიძე, ლიტ. ეტიუდები, III, გვ. 144 და შ. ხიდაშელი, იოანე პეტრიწი, 1956, თბილისი, გვ. 52—53.

ამ საკითხში გარკვეულობა შეიტანა პროფ. ილია აბულაძის შრომამ—*ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, თბილისი, წინასიტყვაობა, VII, შესავალი, XXII—XXVI.*

3. პროფ. ილია აბულაძე, *დას. ნაშრ., გვ. 193.*

4. იქვე. არისტიდეს ძირითადი იდეა აქ უმკველად ჩანს, მაგრამ ლაპარაკია მისი გამოყვანის გზის შესახებ, რომელიც ნეკრესელის ტექსტში ცოტა განსხვავებულია.

5. აქ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ნეკრესელის მოგვიანო ტექსტში მიანიჭ შენარჩუნებულია ისეთი რამ, რაც VI საუკუნის შემდეგ ეკლესიისათვის დასაშვები თითქოს აღარ უნდა ყოფილიყო. შეად., ილია აბულაძე, დას. ნაშრომი, გვ. 193.

6. „ყოფნა“—„არყოფნა“, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, ყველაზე უკეთ განხილულია პეტრე იბერის წიგნში მიზეზთა შესახებ (ესე იგი პროკლეს „კავშირის“ გადმოღებაში, ლათინური ტექსტი § 2).

7. ნეგატიური თეოლოგიის ამ ცნების ფილოსოფიის ისტორიაში უმართებულად გამოყენების შესახებ იხ. ამ შრომის მეთერთმეტე თავი, შენიშვნა 13.

8. პროფ. ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, წინასიტყვაობა, VIII, შესავალი, XXVI, 144—187.

9. ზაქარია ქართველის შედგენილ ნაწარმოებში „ცხოვრება“ და სხვ. იხ. ს. ყუბანეიშვილი, „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, ტ. I, თბილისი, 1946, პარაგრაფები: VI, VII, VIII, XII, XIII, XV, XVIII, XXIV და სხვ.

10. ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილ პეტრე იბერის ცხოვრებისა და ზაქარია ქართველის სახელით შემონახული პეტრეს ბიოგრაფიის ურთიერთობის შესახებ დაისვა საკითხი დასავლეთის მეცნიერებაში. ინგლისურ ჟურნალში „Journ. of ecclesia st. Hystorie“, 1951, გვ. 158—168, მოთავსებულია დ. მ. ლანგისა (D. M. Lang) წერილი „პეტრე იბერიელი და მისი ბიოგრაფიები“ („Peter the Iberian and his biogr.“), სადაც გამოთქმულია აზრი, თითქოს ეს ორი პირი ერთი და იგივე კი არ არიან, მაგრამ მეორეს ნაშრომში (ე. ი. ზაქარია ქართველისა) უნდა შემონახული იყოს ზაქარია რიტორის მიერ შედგენილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიის ტექსტი, რომელიც აქამდე დაკარგულად ითვლებოდა.

ამ შრომის შესახებ შეად. *Analecta Bollandiana, tomus LXX, Fasc. III et IV, Bruxelles. 1952, გვ. 365—388.*

11. ანონიმური თხზულება „ესტატე მცხეთელი“—დათარიღებული ძველი VI საუკუნისა, სხვა მნიშვნელოვან ძხარესთან ერთად, შესანიშნავია მით, რომ შეიცავს საკმაოდ ვრცელ ფრაგმენტებს II საუკუნის ცნობილი ძველიდან—მარკიანე არისტიდეს თხზულებიდან „აპოლოგია“, რომელიც არკვევს მრავალ საკითხს ქართული აზროვნების ადრინდელ ძეგლების შესახებ.

არსებობს ამ თხზულების რუსული თარგმანი (მ. საბინინის, 1874) და გერმანული თარგმანი, შესრულებული იე. ჯავახიშვილის მიერ *Eustathius von Mzchetha, Berlin, 1901 წ.*

12. აქ აშკარა მონოთეოზიტობაზე არც შეიძლება იყოს ლაპარაკი: „ეფოზისის“ არეოპაგისტული თეზა გამორიცხავს ასეთ კატეგორიულობას.

თავი მეთექვსმეტი

1. ამ სავაქრო გზის შესახებ იხილე სტრაბონი (Strabon), გეოგრაფია, წიგნი XI, თავი II და III.

2. პროკოპი კესარიელის ამ ცნობის შესახებ იხ. „გეოგრაფია“, ტ. II, თბილისი, 1934, გვ. 60—61, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა.

3. ქართველთა მონაწილეობაზე დვინის საშუალებით ვაქრობაში იხ. პროკოპი კესარიელის დასახ. ნაშრომი და ადგილი.

4. ასეთ უშუალო დამოკიდებულებაზე მითითება არ გამორიცხავს, როგორც შემდეგ გაირკვევა, დამწერლობის ამა თუ იმ ძეგლის გაცნობის სხვა შესაძლებლობასაც.

5. იხ. ამის შესახებ ჩვენი „К происхождению греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, Тбилиси, 1956, თავები III, V და VII.

6. ექვთიმე იბერის ისეთი მეთოდის შესახებ, როგორც მან გამოავლინა ბერძნული „ბალავარიანის“ აგებისას, შემონახულია ცნობა. თ. ჟორდანიი, ქრონიკები, 1, 216 და სხვ.

7. იხ. ამის შესახებ III. Нуцубидзе, „К происхожд. греческого романа . . . გვ. 114 და სხვ.

8. მოთხრობის ასეთი დასაწყისის შესახებ იხ. III. Нуцубидзе, დას. ნაშრ., გვ. 117, შენიშვნა 2—პ. პეტერსის შენიშვნის გამო.

9. სიბრძნე ბალაჰარისი—პროფ. ილ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 3.

10. იხ. ჩვენი К происхождению греческого романа ... გვ. 191.

თ ა ვ ი მ ე თ ო თ ხ ა ე ბ ა

1. საკითხი ბერძნული ტექსტის გაგებისათვის ადრინდელი ქართული ჩანაწერის შესწავლის შესახებ ყველაზე ადრე რუსულმა მეცნიერებამ წამოაყენა. იხ. ამის შესახებ Акад. И. Ю. Крачковский, Введение к перев. „Повести о Варлааме“ с арабского академика В. Р. Розена, Москва, 1947, 10; ამავე აზრს გამოთქვამდა ამერიკელი მეცნიერი ვოლფი. R. L. Wolf, Harw. theol. Rev., 1937 წ.; შეად. III. Нуцубидзе, К происхожд. греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, გვ. 65 და სხვ.

2. ისლამის საკითხს დიდი მნიშვნელობა მიეკუთვნებოდა ბალავარიანის მკვლევართა შორის, დაწყებული ე. კუნით, პ. პეტერსზე გავლით და ვიდრე ფრ. დოელგერამდე. იხ. ამის შესახებ ჩვენი ზემოდასახელებული ნაშრომი „К происхожд.“ და სხვ., გვ. 87 და სხვ.

3. შეად. Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litter. Fünfter B., Fr. i. Bg., 1932, გვ. 62.

4. იხ. III. Нуцубидзе, К происхожд... და სხვ. თავი III.

5. III. Нуцубидзе, ციტ. ნაშრომი, იქვე.

6. H. Zotenberg, Notices, გვ. 75.

7. დას. ნაშრ., გვ. 96.

8. III. Нуцубидзе, ციტ. ნაშრ., გვ. 96—101.

9. იქვე.

10. იოანე მოსხის ცხოვრების შესახებ იხ. Bibl. vet. Patrum, Paris, 1624, II, გვ. 1054, B—C. აქ პირდაპირ ნათქვამია: „სპარსთა წამოწვევის გამო გადავიდა ალექსანდრიაში“.. ხოლო ბოლოს ნათქვამია: κατὰ τὴν τῆν Ἀλεξάνδρῶν ἐπὶ τῆν τῶν Ῥωμαίων μεγίστην πόλιν ἀπεπλευσε, συν τῇ ἐξουσίᾳ γῆ-σιωτάτου μαθητῆ Σαφροῦνᾶ (დატოვა რა ალექსანდრია, გადავიდა დიდ ქალაქ რომში თავისი ძვირფასი მოწაფით სოფრომთან ერთად).

იხ. აგრეთვე დასახელებული წყაროს Bibl. vet. Patrum, II, შემდეგი — 1055 გვერდი... *Kαὶ ἐπαχῶν [ῥῆν 'Ιωαννῆν] ἤγαγετο ἐν τῷ καιμυτηρίῳ* (მიიყვანა იოანე და დაასაფლავა).

11. ზოტენბერგის, Notices, მოყვ. ადგილი. მის საწინააღმდეგოდ იხ. S. Vaillie, Echos d'Orient V, გვ. 107.

12. ნიკეის მეორე მსოფლიო კრების აქტებში ჩაწერილია, რომ ერთგვრთ-მა წევრმა—ევესტახიმ (Eustachius venerabilis monachus dixit)...რქვა: „Ego, patres, sancti Sophronii Patris librum affero continentem multorum sanctorum vitas et, si placuit adducitur“ (მე, მამანო, წარმოვადგინე წიგნი წ. მამა სოფრომისა, რომელიც მრავალ წმინდანთა ცხოვრების აღწერილობას შეიცავს, და, უკეთუ ინებებთ, წავიკითხოთ).

სინოდმა უთხრა: „Legatur!“ („წაკითხულ იქნას!“) და წაკითხულ იქნა „ლიმონარი“, თავი 45 (P. Gr. 87, 2849—2850).

13. საბაბს იოანე მოსხის ნაშრომის სოფრომ პალესტინელისათვის მიკუთვნებისა იძლეოდა აგრეთვე „ლიმონარის“ შესავალში მოცემული მიძღვნა ამ ნაშრომისა სოფრომისათვის. ამის შესახებ წყაროში სწერია:... „Sic, Sophronii liber dicitur, quia ad Sophronium dirigitur“ („ეს წიგნი იმითომ ითვლებოდა სოფრომის წიგნად, რომ იგი მიძღვნილი იყო მისთვის“. P. Gr., 87, 2. 849.

14. იოანე მოსხი, (მესხი), „ლიმონარი“—შესავალის პირველი აბზაცი (ათონის ხელნაწერიდან გადაწერ. პროფ. ილ. აბულაძის მიერ და ჩვენთვის მოწოდებული მეცნიერული, თავაზიანი დახმარებით).

15. იოანე მოსხი, დას. ნაშრომი, იქვე (გაგრძელება).

16. დღეს უკვე ცნობილია, რომ სამეცნიერო ექსპედიციამ, რომელმაც იერუსალიმში „სიბრძნე ბალავარის“ ორი ვარიანტი (ერთი უფრო ვრცელი) აღმოაჩინა და ჩვენი სამეცნიერო აკადემიის ბიბლიოთეკას გაცვლის სახით გადმოსცა, აღმოაჩინა აგრეთვე სწორედ სინას მთაზე იოანე მოსხის დასახელებული წიგნის („ლიმონარის“—„სამოთხის“) ხელნაწერი. ამ ხელნაწერის ფოტო დღეს ჩვენს განკარგულებაშია. ჩანს, სინას ხელნაწერის ცოტა ცვლილებებით პირს უნდა წარმოადგენდეს ოშკის ხელნაწერი, ხოლო ათონის, ცნობილია, ოშკის ხელნაწერიდან მოდის (X საუკ.).

17. ბერძნულ ტექსტში ასეთი მითითება კეშმარიტ და სწორ გადმოცემაზე ორჯერაა მოცემული: ერთი დასაწყისში, ხოლო მეორე—ბოლოში, P. 9. 96, 861 A; 1240 B.

18. P. 9. 87, 2061.—„იყო ვაჭარი მოსხად წოდებული“ (Κομμηκάριος ἄνθρωπος Μόσχας).

იხ. აგრეთვე Photios Bibl (162, a, 33), Ἰωάννης μὲν ὄνομα αὐτῷ ἐξ ἐπαλήθεως δὲ ἐλέγχο ὃ τὸν Μόσχου. ასეთი კითხვა ფოტიმ გადმოიღო „ლიმონარისათვის“ ანონიმის მიერ დაწერილი წინასიტყვაობიდან, სადაც ნათქვამია, რომ იოანე იწოდებოდა მოსხისად (Ἰωάννου ἐπαλήθεως τὸν Μόσχου ὄνομαζομένου...).

ფოტის ამ შეხედულების მცდარობის შესახებ იხ. H. Gelzer, Leontios von Neapolis, Leben d. heiligen Johannes des Barmherzigen, 1898, გვ. 1.

შეადარე, III. Нуцубидзе, К происхожд... და სხვ. გვ. 107.

19. ამის შესახებ—პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 296, შემდ.

20. Rosweidus, Vita Patrum, Prolegomenon ad Vitas Patrum, 12-Patr. Gr. 87, 2849—50.

21. ასეთი ცდა ეკუთვნის ზემოთ დასახელებულ ვეიეს (S. Vailhe) ზემოთ ციტირებულ ნაშრომში—ეურნალ „Echos d'orient“, t. V, 1900, გვ. 16, მისი საბუთების კრიტიკა იხ. ჩვენს მონოგრაფიაში: К происхожд. греческого романа..., გვ. 95.

22. მეცნიერულმა კამათმა ამ შემთხვევაში აკად. კ. კეკელიძესა და პავლე ინგოროყვას შორის გაამართლა ჰეშმარიტების მისაღებად ობიექტური პოლემიკის მნიშვნელობა. იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1955, გვ. 512. ამავე საკითხის შესახებ იხ. პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა, თბილისი, 1954, გვ. 325.

ორივე დასახელებულ მკვლევართა დებულებების შესახებ იხ. ჩვენი მონოგრაფია К происхождению... და სხვ., გვ. 128, 129.

23. იოანე მოსხი, ლიმონარი (სამოთხე), მოთხრობა პირველი.

24. იოანე მოსხი, დას. ნაშრომი, მოთხრობა XXVI. შეად. ჩვენი მონოგრაფია К происхождению და სხვ., გვ. 113.

25. იოანე მოსხი, ლიმონარი, შესავლის ბოლო.

26. სამოთხე (ლიმონარი), ო^რგ; სიბრძნე ბალავარისი, პროფ. ილ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 66—67.

27. ლიმონარი, ჯ^შ; სიბრძნე ბალავარისი, გვ. 62, შემდ., პროფ. ი. აბულაძის გამოცემა.

28. ლიმონარი (სამოთხე), გვ. 697—698; სიბრძნე ბალავარისი—პროფ. ილ. აბულაძის გზმოც., გვ. 67.

29. ლიმონარი (სამოთხე), გვ. 697; სიბრძნე ბალავარისი, პროფ. ილ. აბულაძის გამ., გვ. 48—49.

30. იოანე დამასკელი, ხატთა დასაცავად. წიგნი პირველი, შენიშვნა: „ἐκ τῆς «Λεξιμαρτίᾳ» τῆς ἀγίου ἡγαστοῦ Ἐπισκοποῦ ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων“ („ლიმონარისაგან“ წმ. მამისა ჩვენისა სოფრომისა იერუსალიმისა არქიეპისკოპოსისა).

31. აკად. ნ. მარი — „გრიგოლ ხანძთელის“ რუსული გამ. შესავალში.

32. დ. მ. ლანგის ნაშრომი „წმ. ექვთიმე ქართველი და რომანი ვარლამისა და იოდასაფის შესახებ“ (St. Euthimius the Georgian and the Barlaam and Joasaph romance) მოთავსებულია ლონდონის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ და აფრიკულ კვლევათა ბიულეტენში (Bulletin of the School of oriental and African studies, University of London, 1955, vol. XVII, par. 2). იხ. ამ წერილის ქართული თარგმანი, შესრულებული გამყრელიძის მიერ, „მნათობი“, 1956, 3.

33. D. M. Lang, ციტირებული ნაშრომი, გვ. 324. შეად. ჩვენი მონოგრაფია К происхожд. და სხვ., გვ. 26 და სხვ.

34. D. M. Lang, ციტ. ნაშრ. გვ. 325. Jon the monk—this mysterius but essential link in the Barlaams transmission („იოანე ბერი—ეს საიდუმლოებით მოცული, მაგრამ არსებითი რგოლი ვარლამის ამბავის გადაცემაში“), წერს დ. მ. ლანგი.

35. მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიის“ საკითხი უკვე პროფ. კუნის შემდეგ ითვლებოდა მნიშვნელოვან საბუთად „ბალაეარიანის“ სარკვევად. ამავე საკითხს ეხებოდა რობ. ლ. ვოლფი და სხვ. იხ. К происхожд. греч. ром. Цитируებულია ადგილები.

36. III. Нуцубидзе, К происхожд... გვ. 143 და შემდ.

37. იოანე დამასკელის საბაწმინდელობას იცავდა განსაკუთრებულად პროფ. ფრ. დოელგერი. იხ. ჩვენი ზემოთ ციტირებული ნაშრომი, იქვე.

თ ა ვ ი მ ე თ ხ უ თ მ ე ბ ა

1. აქ იგულისხმება ჩვენი ზემოთ ციტირებული რუსული მონოგრაფია „ბალაეარიანის“ შესახებ.

2. ჩვენი მონოგრაფია, გვ. 143—190.

3. სიბრძნე ბალ. (აბულ. 3).

4. P. G. 96, 861.

5. სიბრძნე ბალ. (აბულ. 3).

6. P. G. იქვე.

7. სიბრძნე ბალ. იქვე.

8. P. G. 96, 864 B—C.

9. სიბრძნე ბალ. (აბულადე 3—4).

10. P. G. 96, 877.

11. სიბრძნე ბალ. (აბულ. 4).

12. P. G. 96, 880 A.

13. ნ. მარი (ΣΒΟΡΑΟ, ტ. XI, გვ. 61—62). ამავე საკითხზე იხ.

პ. პეტერსი, ციტ. ნაშრომი, 1931 წ. Analecta Bollandiana, t. XLIX, Fasc. III—IV, გვ. 304 და სხვ.

14. ეს ადგილი იხ. მ. თარხნიშვილის მიერ გამოცემულს „კეტრიწონის ტიპიკონ“-ში, სადაც ვკითხულობთ: „და წინა განეწყებოდეს მწყემსსა მას და მკურნალსა და მხილებასა მისსა არა თავსა იღებდეს“ (ლაპარაკია იმათ შესახებ, ვინც არ უსმენს სულიერ ხელმძღვანელთ მონასტერში) Типикон Григория Пачуряни, გამოცემული მიქელ თარხნიშვილის მიერ, Louvain, 1954, გვ. 42.

15. ზოგიერთ შემთხვევაში, როგორც ეს აქ წამოყენებული საკითხების გამო მეცნიერულმა საჯარო დისკუსიამ გამოარკვია. ქართული „ბალაეარიანის“ გადახვევა ლიტერატურული გადმოღების საშუალებით მიღებული ტექსტებისაგან ქართული ვერსიის ნაკლად მიაჩნიათ (შემოკლებად). ეს შეხედულება არაა სწორი, რადგან ანგარიშს არ უწევს, რომ ქართული „სიბრძნე ბალაეარიანის“ მონათხრობის ჩანაწერია და შედარების დასახელებული მეთოდი მისდამი მეცნიერული გაუგებრობაა.

16. P. G. 96, 889 B—C.
17. იხ. ჩენი მონოგრაფია, გვ. 155 და შემდ.
18. P. G. 96, 896, B.
19. P. G. 96, 892 C—D.
20. სიბრძნე ბალაყარ. (აბულ. 16).
21. P. G. 96, 896, C—897 A.
22. P. G. 96, 897 A.
23. P. G. 96, 897, E.
24. P. G. 96, 897, D.
25. P. G. 96, 904 D, 971 A.
26. ეს აზრი ეკუთვნის ინგლისელ მეცნიერს დ. მ. ლანგს, იხ. მისი „Euthimjus the iberian“, გვ. 314.
27. სიბრძნე ბალ. (აბულ. 60, 14—16).
28. P. G. 996, 1104 A, 1104 B.
29. სიბრძნე ბალ. (აბულაძე 61, 8—11).
30. P. G. 96, 1104 B.
31. ეს ის „საკურველი უსტოს“ არის, რომელზედაც ლაპარაკია პეტრე იბერის წიგნში „სალმროთო სახელთათვის“. თავი 5). ამ იუსტინეს შესახებ იხილეთ: მ. Хонигман, стр. 71, наше прим. к стр. 48.
32. რ. ლ. ვოლფი (R. L. Wolff) The Apology of Aristides, ward theolog. Review, vol. XXX, № 4 November, 1937, გვ. 237.
33. სიბრძნე ბალაქვარისი, 1937, თბილისი, პროფ. ილ. აბულაძის გამ., გვ. 49, შემდ.
- ასევე შეიცავს არისტიდეს იდეებს ამ ტექსტის ადგილები: გვ. 33, 37, შემდ.
34. სიბრძნე ბალ., პროფ. ილ. აბულაძის გამ., გვ. 33, 37.
35. იოანე მოსხი, ლიმონარი (სამოთხე), თავი XIX. აღსანიშნავია, რომ ზოტენბერგი თავის Notices-ში ჯერის შესახებ იოანე მოსხთან დაკავშირებით ლაპარაკობს (გვ. 35) და მიუთითებს საქართველოს მოქცევის დასავლურ წყაროებს—კირილე ალექსანდრიელს (Catech., IV, თავი IV) და რუფინუსის „საეკლესიო ისტორიას“ (წიგნი 1, თავი X).
- შეად. აქ წამოჭრილ საკითხებთან დაკავშირებით III. Нуцубидзе, К происхожд. греч. романа, გვ. 184, შემდ.
36. როგორც ვნახეთ, ამ აზრს იცნობდა ბაკური, როგორც ეს მოხსენებულია ი. რუფუსის მიერ შედგენილს პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში.
37. ეს დიდი პრობლემა გარჩეული იქნება „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში.

თ ა ვ ი მ ე თ ე მ ს შ ე ბ ი

1. ქართული აზროვნების ისტორია იძულებულია დაკმაყოფილდეს ამ დროის მოკლე მიმოხილვით. შეად. პავლე ინგოროყვა, ციტ. ნაშრ., გვ. 53, შემდ.
2. ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, ციტ. ადგ.
3. H. Steiner სთელიდა, რომ არაბულ-მუსლიმანური სქოლასტიკა, თით-

ქოს, ქრისტიანული სქოლასტიკის წინამორბედი იყო, რაც დასაბუთებულად ვერ ჩაითვლება (H. Steiner, Die Mutaziliten und Freidenker in Islam, Vorrede, VIII, IX).

4. აბო ტფილელი, ყუბან. გამ., გვ. 65.
 5. აბო ტფილელი აბოს სიმტიციის შესახებ, იქვე.
 6. აბო ტფილელი ბერძნებთან მეტოქეობის შესახებ, გვ. 60.
 7. გიორგი მერჩულე საერო და სასულიერო უფლებამოსილთა ბრძოლის შესახებ, იხ. მისი დასახ. ნაშრომი, ციტ. ადგ.
 8. „აბო ტფილელი“ ქეშმარიტების ყოველგვარი პაექრობის გარეშე ძეგლებისათვის, იხ. ყუბან. გამ., გვ. 63.
 9. „კედელის“ ფილოსოფიის იდეა განვითარებულია საბანისძის დას. ნაშრომში, ყუბან. გამ. გვ. 67.
 10. ნ. მარის თეზა ქართულ-სომხურ ფილოსოფიურ ურთიერთობაზე მოცემულია მის თხზულებაში—Иоанн Петрицкий, СПб, 1909, გვ. 12, 42.
 - გრ. ხანძთელის შესახებ გვაქვს გ. მერჩულეს ცნობა, რომ ის ფილოსოფიურ წიგნებს ბერძნულად კითხულობდა. იხ. გ. მერჩულეს დასახ. ნაშრ., გვ. 14
 11. იხ. ჩენი შრომა: ქართული რენესანსი და განათლების ცენტრები, ურნალი „პედაგოგია“, თბილისი, 1944, გვ. 1—20.
 12. „ამირანი“, ლექსი ამბრის ამბავზე.
 13. იოანე-ზოსიმეს ლექსი. შეად. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 144—150.
 14. „ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელი სტროფის პირველი პწკარი: „ანი-რან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ზონელსა“.
 15. გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელი“, ნ. მარის გამოცემა, ვრცელი შესავალით. ამავე საკითხზე იხ. ვრცელი მონოგრაფია პაულე ინგოროყვასი, გიორგი მერჩულე ქართველი მწერალი შეათე საუკუნისა, ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურისა და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან. თბილისი, 1954 წ.
 16. აქ ლაპარაკია ფილოსოფიური ძეგლის შესახებ. საერთოდ კი გრიგოლ ხანძთელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესახებ იხ. პაულე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 735—754.
 17. გიორგი მერჩულე, დას. ნაშრ., თავი I, გვ. 14. შეად. თავი XI—144.
 18. ამ აზრთა შესახებ მოთხრობილი აქვს გიორგი მერჩულეს გვარამ მამფალის მიერ IX ს. (845—850) ჯავახეთში მოწვეულ კრებასთან დაკავშირებით. გიორგი მერჩულე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94.
 19. გიორგი მერჩულე, დას. ნაშრ., იქვე.
 20. არც ერთმა დიდმა წარმომადგენელმა დასავლეთის საეკლესიო მოაზროვნეთა შორის ამ აღრინდელ ხანაში: ავგუსტინემ (IV—V საუკ.), ალბერტ დიდმა და თომა აქვინელმა—მოგვიანო საშუალო საუკუნეებში (XIII—XIV სს.) ბერძნული ენა არ იცოდა.
- შეად. К. Маркс и Фр. Энгельс, Собр. соч., том XIV, გვ. 440.
21. გიორგი მერჩულე, დას. ნაშრ., ციტ. ადგ.

22. არსენ საფარელის ტრაქტატი იხ. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ტ. I, გვ. 313—332.

23. სომეხ-ქართველთა სააზროვნო ურთიერთობის ასეთი დახასიათება იხ. Н. Я. Марр. Иоанн Петрицкий, СПб, 1909, გვ. 42.

24. იხ. პავლე ინგოროყვას დას. ნაშრ., გვ. 279 და სხვ. აქ მოცემულია ნ. მარისა და მის მომხრეთა—კ. კეკელიძის, ი. აბულაძისა და სხვ. საფუძვლიანი კრიტიკა ქართული კულტურის ისტორიის დამახინჯებათა წინააღმდეგ.

თ ა ვ ი მ ე ჩ ვ ი ღ მ ე ტ ე

1. სირიაში ქართული სკოლის შესწავლისათვის, რომელიც ქართული კულტურის უდიდეს საკითხებს უკავშირდება, ჩვენს მეცნიერებაში ბევრი არაფერია გაკეთებული, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხს შეეხნენ ჩვენი სპეციალისტები. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, § 23, 24; კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, უნივერსიტეტის მოამბე, 1926, წიგნი VI, გვ. 82—107 და სხვ. ეს გამოკვლევები ეხება სირიელ მოღვაწეთა მოსვლის ისტორიას მომეტებულად, რაც სრულიადაც საკმარისი არაა:

2. მეცნიერებაში მიღებულად ითვლება აზრი, რომ „მიზეზთა წიგნის“ გადმოღების აუცილებელი წინამძღვარი იყო პროკლეს „ქავშირნი“, რაც არაბების მიმართ გამორიცხულია, რადგან პროკლეს დასახელებული წიგნი არ ყოფილა გადაღებული არაბულად. შეად. Otto Bardenhewer, Die pseudo-Aristotelische Schrift, 1882, გვ. 47.

3. „მიზეზთა წიგნის“ არაბ გადამღებელს მისი წაკითხვა შეეძლო მხოლოდ სირიულ ენაზე. Bardenhewer, op. cit. გვ. 47. ბარდენჰევერს მაინც არ სურს არაბული თარგმანის წყარო სერგი რეშაინელის სირიულ წიგნში დაინახოს და ყოველგვარი ლოგიკის გარეშე აცხადებს: Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der arabische Text unseres Buches nicht Übersetzung sondern Original; გვ. 40.

4. ნ. მარი, წიგნი იოანე პეტრიწის შესახებ, იქვე.

5. იხ. ზემოთაც დასახელებული პ. შტაინერის (H. Steiner) წიგნი: მუტაზილიტები და თავისუფალი მოაზროვნენი ისლამში, წინასიტყვაობა, VIII.

6. დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფიის შესახებ იხ. P. Peeters-ის ბოლლანდისტთა ეურნალის „Anal. Bolland“, ტ. 31, გვ. 1—10; ტ. 39, გვ. 277—315.

7. „წამება ევსტრატოსისა“, „ლიტერ. ძიებანი“, თბ., 1947.

8. ევსტრატოსის დებულება „ხოლო ბოროტისა არა არს მიზეზ“—ჩვენთვის ცნობილ არეოპაგისტულ აზრთა წყობის გამოვლენა, იქვე.

თ ა ვ ი მ ე თ ვ რ ა მ ე ტ ე

1. იოანე დამასკელის (გარდაიცვალა 749 წ.) მთავარი თხზულება „ცოდნის წყარო“ (Πηγὴ γνῶσεως) შედგება სამი ნაწილისაგან: პირველი—ფილოსოფიური შესავალი (ბერძნულად ἡσφάλαι φιλοσοφικαί) თარგმნილია ქართულად ეფრემ მცირეს მიერ, ხოლო მესამე ნაწილი „გადმოცემა“ (Ἐκδοσις ἀξ-

პიჭუჯე) — არსენ იყალთოელის მიერ. ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ი. დამასკელს მნიშვნელობა აქვს ისე, როგორც სხვაგანაც, არისტოტელეს ლოგიკისათვის ნიადაგის მომზადების თვალსაზრისით.

2. *Philosophia est ancilla theologiae*, იოანე დამასკელი ითარგმნა დასავლეთში მეცნიერული სააზროვნო ურთიერთობის ენაზე — ლათინურზე და ისიც მხოლოდ მესამე ნაწილი („გადმოცემა“) პაპა ევგენი III წინადადებით ბურგუნდიო პიზელის მიერ (1151 წ.). ნემესიოს ემესელს, რომელსაც ის ემყარებოდა, ქართველები უფრო ადრე (VI—VII სს.) იცნობდნენ.

3. ი. დამასკელის თხზულებათა ქართული თარგმანები. ქართულ ენაზე არსებობს მრავალი ნათარგმნი თხზულება იოანე დამასკელისა — რიცხვით 26. ეს თარგმანები ეკუთვნის ექვთიმე იბერს, ეფრემ მცირესა და არსენ იყალთოელს, კერძოდ. ექვთიმე იბერს ეკუთვნის ოთხი თარგმანი, რომელთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ჩვენთვის კომპენდიუმი, რომელიც ი. დამასკელის თხზულებათვის გაუქეთებია ექვთიმეს — ე. წ. „წინამძღვარი“, რომელშიც დიოფიზიტთა წინააღმდეგ ბრძოლის თვალსაზრისით გადმოღებულია ი. დამასკელის მოძღვრება.

4. ექვთიმე იბერის „წინამძღვარის“ შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1941, ტ. 1, გვ. 178.

5. იხ. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი, ტფილისის სახ. უნივერსიტეტის გამოცემილობა, 1937, სადაც სიტყვა „თარგმანება“ შემონახულია ძველის მნიშვნელობით და სწორედ რუსთაველის იდეათა განმარტებისათვის არის გამოყენებული. გვ. სპე. 15 ზ, და სხვ.

6. ასეთი გადაწყვეტილების ახსნა მოცემულია ექვთიმეს მიერ გაკეთებულ ბერძნული ტექსტის დასაწყისშივე, მაგრამ, ცხადია, იქ მხოლოდ ზოგიერთი საკაცობრიო მოტივია ქეშმარიტების ძიებისათვის. P. G. 96, 860.

7. ექვთიმე იბერის გადმოღების შესახებ იხ. ეფრემ მცირეს მიერ ამ მეთოდის დახასიათება, თ. ჟორდანი, ქრონიკები, I, 216—218.

8. ასეთი შედარება შესრულებულია ყველაზე ვრცლად ჩვენ მიერ დამზადებულ „ქართული ფილოსოფიის მასალებში“, ტ. II. ის ცოტა შემოკლებით გამოვიყენეთ ჩვენს რუსულ მონოგრაფიაში: К происхождению греческого романа „Варлаам и Иоасаф“. „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ იგივე მასალა კიდევ უფრო შემოკლებულადაა გამოყენებული.

9. იხ. დოკ. ენუქაშვილის დისერტაციის ავტორეფერატი პეტრე იბერის თხზულებაზე „საღმრთო სახელთათვის“.

10. ი. პეტრიწი, თხზულებანი, II, გვ. 5.

11. K. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., ტ. 14, გვ. 440. განხილულია საკითხი აღმოსავლეთში ხელისნობისა და საქალაქო ცხოვრების უფრო ადრე განვითარების შესახებ.

12. *Aristoteles, Metaphysika*, მიზებისა და საშუალოს გაიგივება ის გზა იყო, რომელზედაც გააპირა არისტოტელემ შედგომა პლატონის იდეათა ფილოსოფიის დასაძლევად, მაგრამ მან ეს საქმე, როგორც ბევრი სხვაც, ბოლომდე ვერ მიიყვანა.

13. თ. ქორდანია, ქრონიკები, ტ. I, გვ. 216.

14. იხ. დოც. ენუქაშვილი, დასახელებული ავტორეფერატი.

15. იოანე სკოტ ერუგენა (გარდ. დაახ. 877 წელს). მთავარი მისი თხზულება იწოდება: „განყოფისათვის ბუნებისა“ (De divisione naturae), წარმოადგენს არეოპაგიტის გადამუშავებას. 1210 წ. და 1225 წ. მისი წიგნები აიკრძალა ეკლესიის მიერ და დაწვა მიესაჯა.

16. ჩახრუხადის განცხადება, სწორედ გაგებული, ცხადია. არაა პირდაპირი საბუთი, არამედ უკვე დასაბუთებულად მიჩნეული გარემოების ილუსტრაციაა. ეს ვერ გაიგო დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერების ზოგიერთმა წარმომადგენელმა და ჩვენი დებულებები დაამახინჯა. იხ. მ. Хонигман, Пётр Ивер и соч. Пс.-Дион. Ареоп., შენიშვნები, I, გვ. 70.

17. ეს დებულება ი. პეტრიწს იშვიათი სიზუსტით და ლაკონიურობით აქვს აღნიშნული: „პირველი შემდგომთა არს პირველი და მათი არააჲს თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა, ვითარ ითქუმის კაცი კაცისა პირველ“ (ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 219).

ეს იშვიათი გამოვლენაა იმ დიალექტიკისა საფეხურებრივად გაგებულ ქვეყანაში, სადაც მსგავსება-განსხვავებაა და პირიქით. პირველი იმიტომაა პირველი, რომ არსებობს შემდგომი და პირიქით. აქ ბრძოლაა პირველის აბსოლუტიზაციის წინააღმდეგ. დებულება: „კაცი კაცისა პირველ“ შესანიშნავად გამოიყენა რუსთაველმა: „კაცი არ ყველა სწორია დიდი ძეს კაცით კაცამდე“.

18. ი. პეტრიწმა აქაც მისცა ტონი ქართული რენესანსის პოეზიას: ზემოთ მოყვანილი აზრი მას სხვა აზრთა კონტექსტში და მხატვრულად ასე აქვს გამოთქმული: „ხოლო გონება ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰედეს რაჲ მზე და აჰა შარავანდნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარვენ ყოველსა“. ანუ კიდევ: „აღმოჩენისა მზისა დისკოჲსასა აჰა და მოფენაჲცა შარავანდეთაჲ“. ი. პეტრიწი, შრომანი, II, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1937, გვ. 5.

თ ა ვ ი მ ე ც ხ რ ა მ ე რ ა

1. იხ. ამ პრობლემის ირგვლივ ჩვენი ნაშრომები 1) Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, თბილისი, სამეცნიერო აკადემიის გამოცემა, 1942 წლისა, 2) Руставели и Восточный Ренессанс, 1947 წლისა, სხვადასხვა ადგილი, 3) Проблема ренессанса и европоцентризм, სამეცნიერო აკადემიის გამოცემა, 1942, 4) Еще раз о тайне Пс.-Дионисия, შესავალი წერილი ერნ. ჰონიგმანის წიგნისათვის, 1955, თბილისი, სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა.

2. გიორგი მთაწმიდელი: „ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანესი და ეფთიმესი და უწყება ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისა“. ათონის კრებული, გვ. 1—68; „საქართველოს სამოთხე“, გვ. 401—432. ამ წყაროს შესახებ აკად. კ. კეკელიძე წერს: „ეს თხზულება უაღრესი ნდობის ღირსია და პირველხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლი“ (აკად. კ. კეკელიძე, ქართული

ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1941, ტ. I, გვ. 205). ამ შესანიშნავი და სამართლიანი დახასიათების დროს აკად. კ. კეკელიძეს უდავოდ გათვალისწინებული ჰქონდა, რომ ამ უალრესად ნდობის ღირს ძეგლში მოყვანილია ფაქტი ექვთიმე იბერის მიერ ბალაფარისა და აბუკურას ქართულიდან ბერძნულად გადათარგმნის შესახებ.

აკად. კ. კეკელიძის შეფასება რომ მართალია, იქიდანაც ჩანს, რომ ქართული კულტურის მტრები აღნიშნული თარგმანის გამო სწორედ გიორგი ათონელის ამ თხზულებას ესხმიან თავს და მისი სახელის გატეხას ცდილობენ. იხილე ქვემოთ.

3. „ბალაფარიანის“ აღრინდელი ბერძნული ტექსტის შესახებ იხ. R. L. Wolff-ის წერილი ჰარვარდის უნივერსიტეტის გამოცემაში: *Harvard Theol. Review*, 32, 1939; ამავე საკითხზე ბელგიელი მეცნიერი პალკენი წერს: „სწორია, რომ 1940 წლისათვის, უდავოდ რ. ლ. ვოლფის გადამწყვეტი ნაშრომების გავლენით... მსოფიანი ორიენტალისტი, ყველა მონაცემის მიხედვით, მიემხრო ბერძნული ქარგის არსებობას ქართულ ევრსიასა და უკანასკნელ ბერძნულ რედაქციას შუა“ (*Fr. Halkin, Analecta Bollandiana*, 1953, გვ. 478).

4. იხ. სიბრძნე ბალაფარისი, პროფ. ილ. აბულაძის გამოცემა, თბილისი, 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის წინასიტყვაობა.

5. ასეთი მანიპულაციის შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი: *К происхождению греч. ром.*, გვ. 58, 77.

6. Peeters, *Analecta Boll.*, 1931, გვ. 299.

7. პეტერსი წერდა: „ვიდრე არ იქნება აღმოჩენილი მეორე იოანე—საბაწმიდას ლავრის ბერი, რომელმაც იმგზავრა განგის ნაპირებამდე, უნდა ვირწმუნოთ ის მოწმე, რომელიც მოწოდებულია ამისათვის „ვარლამისა და იოდასათვის“ რედაქტორის მიერ“. ციტ. ნაშრომი, გვ. 297—8.

8. *Fr. Dölger, Der grichische Barlaam—Roman ein Werk des h. Iohannes von Damaskos, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1953, XIX, 104 (Studia patristica et byzantina, I).*

9. ასეთი შესაძლებლობის შესახებ ნ. მარი ლაპარაკობს გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის“ თავისი გამოცემის შესავალში.

10. ამ საკითხზე უფრო ვრცელი ცნობები იხ. ჩვენს ნაშრომში: *К происхождению греч. ром.*... აქ ნაჩვენებია, რომ ცნობა იმის შესახებ—თითქოს „ბალაფარიანი“ იოანე დამასკელის შედგენილია, რაც ერთი მთავარი საბუთია პროფ. ფრ. დოელგერისათვის, შემდეგაა შეტანილი არაბულ ტექსტში მათ მიერ, ვინც ამ აზრს მხარს უჭერდა.

ეს უკანასკნელი აზრი, სხვათა შორის, ყველაზე ადრე (1915 წ.) გამოთქვა აკად. კ. კეკელიძემ თავის წერილში *Грузинская версия арабского жития И. Дамаскина, Хр. Вост.*, т. III, вып. II, Петр., 1914, გვ. 121.

11. პროფ. დოელგერის ამ მოსაზრებათა წინააღმდეგ ყველაზე ძლიერია მიქელ თარხნიშვილის საბუთი—ექვთიმეს სამწერლო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. იხ. მ. თარხნიშვილის შრომა: „ექვთიმე იბერის სალიტერატურო

ბოლგაწეობის საწყისები“ (Die Anfänge der schriftlicher Tätigkeit des h. Enthimius des Iberers. Oriens. Christ., IV. 26—37, 1954, 113—1244).

12. იხ. ჩვენი К происхождения греч. ром., გვ. 29 და სხვ.

13. დოელგერმა სცადა მ. თარხნიშვილის საბუთისათვის პასუხი გაეცა, მაგრამ არსებითად, გარდა იმის განცხადებისა, რომ მ. თარხნიშვილის არგუმენტაცია, თითქოს, არ იყო „მაინც და მაინც ნათელი“, ვერაფერი თქვა. იხ. Byzant. Zeitschrift, 48, 1955, გვ. 216.

14. ყველაზე ვრცლად, როგორც აღნიშნულია, ჩვენი შედარება გაეაყეთეთ კრებულისათვის „მასალები ქართული ფილოსოფიის ისტორიისა“, ტ. II, შეად. ჩვენი К происхождения гр. ром..., გვ. 143—190.

15. Ш. Нудубидзе, К происхождения греч. ром., გვ. 51—52.

16. იქვე.

17. პროფ. დოელგერის (Fr. Dölger) Der griechische Barlaam-Roman, გვ. 236 და სხვ.

18. პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 122 და სხვ. შეად. მისივე ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა („მნათობი“, 1939, გვ. 116—119).

19. დ. მ. ლანგი (D. M. Lang), ციტ. ნაშრომი, გვ. 314, შემდ.

20. რ. ლ. ვოლფის ციტირებული წერილი, 1937. R. L. Wolff, Harvard theolog. Review, № 4, 1937).

21. რ. ლ. ვოლფი, და ნაშრ., იქვე.

22. იხ. ჩვენი შრომა К происх. гр. ром. და სხვ., გვ. 180 და სხვ.

23. იქვე.

24. იქვე.

25. რ. ლ. ვოლფი (R. L. Wolff), ციტირ. შრომა, 1937.

26. ელენე პეტრეველი, ქართული ჰიმნოგრაფიის შესახებ XI საუკუნეში, თბილისის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, IX, თბილისი, 1952, გვ. 199—205.

27. პავლე ინგოროყვა, „მნათობი“, 1939, № 10—11, თბილისი, გვ. 246.

28. დ. მ. ლანგი, დასახ. ნაშრ., გვ. 316.

29. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტ., ტ. I, თბილისი, 1941, გვ. 464.

30. თ. ეორდანია, ქრონიკები, I, 216—18.

31. Translata abasgo genere stilo, ნეაპოლიტანური ტექსტი (Cod. Neapolit. VIII B, 10).

შეად. ჩვენი ნაშრომი К происхождения гр. ром. და სხვ., გვ. 54.

32. ბერძნული ზედწერა იოანე იტალის ამ წერილისა იოანე პეტრიწისადმი შემდეგია: *πρὸς τὸν Ἀβασγὸν γράμματιχόν*. თვით წერილში კი ნათქვამია: „ჩემო დიდებულო აფხაზო“ იხ. თ. უსპენსკის გამოცემა (Ф. Успенский, Синодик в неделю православия, Одесса, გვ. 65).

ეს წერილი მთლიანად შედის პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ გამოსაცემად დამზადებულ ი. იტალის ტექსტში.

- იხ. ამ საკითხზე III. Нудубидзе, к происхожд. греч. ром., გვ. 79.
 33. ბალავარიანის ქართულ-ბერძნული ტექსტის შესახებ ლაპარაკი უკვე იყო ზემოთ. იხ. თავი მეთხუთმეტი.
 34. იხ. ჩვენი к происхождению греческого романа, გვ. 143—190

თ ა ვ ე მ ე ო ც ი

1. პ. პეტერსის შრომა ბოლანდისტების ორგანოში, 1936 წ. P. Peeters, *Analecta Bollandiana*, ტ. XLIX, ნაკვეთი III—IV).
2. პ. ზოტენბერგმა თავისი დებულებები გამოთქვა, როგორც აღინიშნა, თავის შენიშვნებში ვარლაამისა და იოდასაფის შესახებ წიგნის გამო (H. Zotenberg, *Notices sur le livre de Barlaam et Joasaph*, Paris, 1886, გვ. 77 და სხვ.).
3. ზოტენბერგი, დას. ნაშრომი, გვ. 9 და სხვ.
4. რუსული მეცნიერება გადაკრით მიემხრო ექვთიმე იბერის ავტორობას დასახელებული ნაშრომისა. იხ. პროფ. ვ. როზენის კრიტიკა ზოტენბერგის წიგნისა (Проф. В. Р. Розен, Рецензия на работу Зотенберга от 1886 г. Записки Восточного Отделения ИРАО, т. II, вып. 1, გვ. 166—174).
- რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურას არც შემდეგ შეუცვლია თავისი დებუთი პოზიცია ქართული კულტურის ამ დიდი საკითხისადმი. იხ. აკადემიკოს კრაჩკოვსკის აზრი (Акад. И. Ю. Крачковский, Введение к переводу „Повести о Варлааме“ с арабского яз., 1947, გვ. 10).
5. იხ. ამ ავტორების შრომები: ე. კუნის მოხსენება ბავარიის სამეცნიერო აკადემიას (E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph. Abh. d. Bayer. Ak. d. W. LXVII*, München, 1894, გვ. 3—87); ო. ბარდენჰეიერი (Otto Bardenhewer, *Geschichte d. altkirch. Lit. Fünfter Band. Fr. i. Braus*, 1932, გვ. 32, 63 და სხვ.); კრუმბახერმაც არ დაუჭირა მხარი ზოტენბერგს (შეად. ნ. მარი - Записки ВОИРАО, т. XI, вып. I, IV, СПб, 1896, გვ. 54), შემდეგ ასევე დადებითი პოზიცია დაიჭირა R. Blaek-მა და R. L. Wolff-მა. იხ. ზემოთ).
6. ფრ. ჰალკენის შრომა მიედგენა პროფ. ფრ. დოელგერის გამოსვლას ექვთიმე იბერის წინააღმდეგ და გააკრიტიკა იგი. იხ. Fr. Halkin, *Analecta Bollandiana. Tome LXXI. Fasc. IV*, Bruxelles, 1953, გვ. 475—78.
7. იხ. ბ. ლაურდასის (Λαυρεντζ), შრომა ბერძნულ ენაზე Ἐπιτομὴς ἐπιτομῆς, 24, 1954, გვ. 383.
8. იხ. ბიზანტიოლოგიის გერმანული ჟურნალი, რომელსაც რედაქტორობს პროფ. ფრ. დოელგერი—By ant. Zeitschr., 1955, № 48, გვ. 2 5.
9. იხ. დ. მ. ლანგის ზემოთ დასახელებული ნაშრომი (D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph romance*) მოთავსებული ლონდონის უნივერსიტეტის აღმოსავლ. და აფრ. ენათა ინსტიტუტის Bulletin-ში, 1955, რე. XVII, ნაწ. 2.
10. Byz. Zeitschr., 1955, № 48. პროფ. დოელგერის დასახელებული რეცენზია.
11. ლათინური მინაწერი 1048წ. „ბალავარიანის“ ლათინურისავე თარგ-

მანზე იკითხება ასე: „ვარლაამისა და იოსაფის ისტორია შიდა ეთიოპიიდან მოტანილი ღირსეულისა ბერის მიერ წ. საბას მონასტრისა წ. ქალაქში და გადათარგმნილი ბერძნულ ენაზე წ. ადამიანისა ექვთიმეს მიერ“.

ამ ჩანაწერის გარდა, რ. ლ. ვოლფმა თვით თარგმანის ტექსტის შესწავლისას აღმოაჩინა მინაწერი გვერდზე შემდეგი სახის: „ეს ჩანაწერი ინდურ ენიდან გადათარგმნა ბერძნულ ენაზე ვინმე ექვთიმე ბერმა აფხაზური ენის საშუალებით“.

12. იხ. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის „Georgica Scriptorum byzantinorum excerpta ad Georigam pertinentia. Тбилиси, 1952, გვ. 2 და სხვ.

13. შეად. ჩვენი К происхождения греч. ром., გვ. 244 და სხვ. ბერძნული ხელნაწერები შეკვეცილი ლემებით რომ გვიანი წარმოშობისაა (XIII საუკუნიდან), ეს ფრიად გავრცელებული აზრია დასავლეთის მეცნიერებაში.

14. იქვე.

15. ამ საკითხს სწყევტს მ. თარხნიშვილის ნაშრომი ექვთიმე იბერის სალიტერატურო მოღვაწეობის დასაწყისის შესახებ, რაც აკად. კ. კეკელიძის ცნობების გამოყენებაზეა აგებული. იხ. მიქელ თარხნიშვილი (Die Anfänge der schriftlicher Tätigkeit des Euthymius... Oriens Christianus, IV, 22, 1954).

16. ამის შესახებ ჰკაფიოდ იხ. III. Нуцубидзе, К происхождения греч. ром., სადაც გამოყენებულია მრავალი მასალა და დამტკიცებულია პროფ. დოელგერის ამ საბუთის უვარგისობა. გვ. 224—229.

17. Акад. К. С. Кекелидзе, Грузинская версия арабского жития И. Дамаскина, Хр. Вост., т. III, Петроград, 1914, стр. 121.

18. არისტიდეს „აპოლოგიიდან“ ამოღებულ ადგილებს იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს „ბალავარიანის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტების მიმართულებისათვის, რომ საკიროა „სიბრძნე ბალავარის“ ამ ადგილების გარკვეულად ცოდნა; ესენია: „სიბრძნე ბალავარისი“, თბილისი, 19:7 წ. პროფ. ილია აბულაძის გამოცემა, გვ. გვ. 37, 38, 49, 61, 62.

19. რ. ლ. ვოლფი (R. L. Wolff), The Apologie of Aristide. „Harvard theological Review.“, 1937, 4, გვ. 237 და სხვ.

20. დ. მ. ლანგი (D. M. Lang), op. cit. გვ. 318.

21. საკითხი ეხება „ბალავარიანის“ შედარებით უფრო მოგვიანო გამოცემას, რომელიც ვუდვორდმა და შეიტინლიმ გამოუშვეს (Woodward and Maitingly) Loeb-ის გამ., ლონდონსა და ნიუ იორკში, 1944 წ.).

22. დ. მ. ლანგი პროფ. დოელგერის დასკვნასთან დაკავშირებით აბუკურას შესახებ მსჯელობისას აცხადებს: „პროფ. დოელგერი, ჩანს, შეიქნა მსხვერპლი მისი მიდრეკილებისა ნაჩქარევი დასკვნებისადმი“, დასახ. ნაშრომი, გვ. 315.

23. დ. მ. ლანგი, იქვე. აბუკურას საკითხის დღევანდელ მეცნიერულ შუქზე გაუგებარია, რას უნდა ნიშნავდეს აკად. კ. კეკელიძის განცხადება: „ერთი სიტყვით აბუკურა რაღაც გაურკვეველი, გაუგებრობისა და ყურმოკრული ამბის შედეგი უნდა იყოს, ვიდრე ნამდვილი ლიტერატურული ფაქტი“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 168, თბ., 1941).

24. პროფ. ფრ. დოელგერი ფსევდო-დიონისეს ამოცნობის საქმეს მიესალმა შემდეგი განცხადებით: „მე მგონია, რომ ჰონიგმანმა თავისი დაკვირვებით გადაჭრა საკითხი, რომელიც დიდი ხანია აწუხებდა მეცნიერებას“
Mit seinen Beobachtungen scheint mir Hönigmann eine lange Zeit die Forschung vexierende Frage gelöst zu haben, Byz. Zeitschr., 1953, გვ. 445—446).

25. ამაზე იყო ზემოთ მითითებული. შეად. ჩენი К происхождению греч. романа და სხვ., გვ. 215 და სხვ.

26. სწორედ კომპენდიუმის შედგენა ი. დამასკელის ნაწერებიდან („წინამძღვარი“) მაჩვენებელია ექვთიმე იბერის მიერ დამასკელის თხზულებათა ზედმიწევნითი ცოდნისა, იქვე.

27. აკად. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატ. ისტორია, I. გვ. 464, თბილისი, 1941.

28. ფ. ჰალკენი, დას. ნაშრ. (Fr. Halkin, Analecta Bollandiana. Tome LXXI, Fasc. IV, Bruxelles, 1953, 475—78).

29. ქართული რედაქციის, რომელიც, როგორც აღნიშნავს აკადემიკოსი ი. კრაჩკოვსკი, „რამდენიმედ განსაკუთრებულად დგას“, გამოკვლევას უკვე ამ მითითებით ეძლევა თავისებური მნიშვნელობა მოგვიანო ბერძნული ტექსტის გამოსარკვევად. Акад. И. Н. Крачковский, Введение к переводу „Повести о Варлааме“ с арабского языка В. Р. Розена, Москва, 1947, стр. 10.

30. III. Нудуბидзе, К происхожд..., გვ. 97 და სხვ.

31. ჩენი დას. ნაშრ., გვ. 122.

32. დას. ნაშრ., გვ. 73 და სხვ.

33. Patr. Gr. 86, 861 A. ეს არის ცნობა ბერძნული ტექსტის დასაწყისისა, ხოლო მეორე ცნობა ასეთივე ხასიათისა, როგორც გაირკვა, არის მოცემული ბერძნული ტექსტის ბოლოში (P. Gr., 85, 1240, 365, B.).

34. III. Нудуბидзе, დას. ნაშრ., გვ. 98 და სხვ.

35. ამის შესახებ პირდაპირი მითითება არსებობს ბერძნული წყაროებისა. VI საუკუნის ანონიმი, ავტორი Bibl. vet. Patrum-ში მოთავსებული მასალის შესავლისა, წერს: „და მიახვენა რა (იოანე) და ჩაასვენა საფლავსა შინა—დანარჩენი ხანი თავისი ცხოვრებისა გაატარა იმავე საფანეში“—ლაპარაკია სოფრომ პალესტინელზე, რომელმაც 634 წელს დაასაფლავა თავისი მასწავლებელი იოანე მოსხი და თვითონაც დარჩა სიკვდილამდე იმავე საფანეში. ესე იგი 634 წლის შემდეგ სოფრომი იერუსალიმის მღვდელმთავარი აღარაა. Bibl. vet. Patr. II, გვ. 1055 (Paris, 1624).

36. ასეთი მიწერა ექვთიმე იბერისათვის არაბული ენიდან „ბალავარია-ნის“ ქართული თარგმანისა მოცემულია პ. პეტერსის ცნობილ ნაშრომში, Analecta Bollandiana. 1932, გვ. 300.

37. იოანე საბაწმიდელი, საბოლოოდ, მაინც მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა დ. მ. ლანგისათვისაც. ზემოთ დასახელებული ისტორიიდან დამოუკიდებელივ ლანგი მაინც იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იოანე საბაწმიდელში დაინახა „საიდუმლოებით მოცული, მაგრამ მაინც აუცილებელი რგოლი „ბალავარია-

ნის“ გადასაცემად (mysterius but essential link at the Barlaams transmission). დ. მ. ლანგი, დასახელ. ნაშრომი, გვ. 325.

38. სოფრომ პალესტინელი, ისააკი და იოანე ნოსხი—ასეთია სამეული, რომელ წრეშიაც იყო მოცემული ბალავარიანის ამბავის მოპოვებისა (ზეპირად და ჩანაწერების სახით—*ἱερομύθεα*) და ჩანაწერის პირობები.

39. ქართული, ბერძნული და არაბული ტექსტების შედარებასთან დაკავშირებით აკად. ნ. მარი წერდა, რომ დოგმატიკურ-ასკეტიკური თვალსაზრისით „არაბული ტექსტის მნიშვნელობა არაააობამდე მცირდება და საქმე გვაქვს მომეტებულად ბერძნულ და ქართულ რედაქციებთან“. АКАД. Н. Ш. МАРР, ВВОРАО, т. III, СПб, 1898, стр. 250.

40. „ბალავარიანის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტის შედარება გაკეთებულია ყველაზე ვრცლად ჩვენ მიერ შედგენილს „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მასალებში“, ტ. II, თავი I (დამზადებულია დასაბეჭდად სამეცნიერო აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დიდი ხანი არაა მას აქეთ. რაც მიღებულია მიკროფილმი იერუსალიმისა და სინას მთიდან, რომელიც შეიცავდა „სიბრძნე ბალავარის“ ორ ტექსტს—ჩვეულებრივს და ორ-ნახევარჯერ უფრო ვრცელს (იერუსალიმის ტექსტს და „სამოთხის“ ტექსტს, სინას მთიდან). ფოტოსაშუალებით გამოვლენილი ტექსტის შესწავლის ჩვენი წინასწარი დაკვირვების შედეგები დაბეჭდვით ჩვენს რუსულ გამოკვლევაში *К пророческим греч. романа (იხ. თავი VI—სათაურით Новый текст романа о Варлааме и Иоасафе, გვ. გვ. 191—203)*. ვისარგებლეთ რა ბალავარიანის ქართულ-ბერძნული ტექსტის ზემოთ დასახელებული შედარებით და შევადარეთ (რა სამი ძველის ტექსტები ერთიმეორეს, შემდეგ დასკვნამდე მივედით:

— „ხასიათი და ამოცანა იერუსალიმის ტექსტისა (ესე იგი „ბალავარიანის“ ახალი ტექსტისა) ირკვევა მისი აღნაგობიდან. იგი ზედნიწევნით გაყოფილია სამ ნაწილად, ცალკე სათაურებით, ძველი დასათაურებების გვარად. თითოეული თავი სრულდება სტერეოტიპული შეძახილით—სამების დიდებით. ყოველივე ეს მიგვიანიბებს, რომ ეს უსათაურო, უთავწერო (უღემ-მო) წიგნი გადამუშავებული ყოფილა „სიბრძნე ბალავარის“ და მისი ბერძნული მეტაფრასის მასალისაგან ლიტურგიულს ან სატრაპეზოდ საკითხავ წიგნად. თუმცა ამ ტექსტს ასეთი სპეციალური დანიშნულება აქვს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი ღირსშესანიშნავი მოვლენაა არა მარტო ქართული დამწერლობისათვის“ (დას. ნაშრ., გვ. 203).

41. იხ. ი. ლერუსა წერილი „ახალი ილუსტრირებული არაბულ-გრისტიანული ხელნაწერი რომან „ვარლამ და იოსაფისა“. ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ დოელგერმა ვერ შესძლო დებულების დარღვევა, რომ ბერძნული ბალავარიანი „გაკეთებულია ნ. ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ, რომელიც ქართულ ტექსტიდან მოდის“... ქურნალი „Syria“, პარიზი, 1955, გვ. 101 და შემდ.

თ ა შ ი ო ც ლ ა მ ე ე რ თ ი

1. Zeller, III, 2. 797 და სხვ.

2. E. Houigmann, დას. ნაშრომი, გვ. 35, 55—56.

3. იხ. ჩვენი „Еще раз о тайне Псев.-Днишния, გვ. 10—12.
 4. იქვე, გვ. 11.
 5. ე. ჰონიგმანი, რუსული თარგმანი, გვ. 15.
 6. Tyrikon Gregorii Pakuriani, ed. Mich. Tharchniswili. Louvain, 1954.
 7. M. T. Cicero, *Academica* I, 1, Teubn.
 8. L. Steiner, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VI, Berlin (1844).
 9. H. Steiner, დასახ. ნაშრომი.
 10. Э. Бертельс, *Низамн*, (1940) გვ. 10.
 11. იქვე.
 12. პროკლე, კავშირნი თეოლოგიურნი, თავი 12.
 13. შ. ნუცუბიძე, იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ძეგლი XII ს. საქართველოში (უნივერსიტეტის შრომები, V(1)).
 14. ი. პეტრიწი, *შრომები*, II, გვ. 223.
 15. პიკო დელლა მირანდოლა იმასეე ამბობდა პლატონისა და არისტოტელეს შესახებ—Pico della Mirandola, *Opera*, Basel, 1601 1, 83.
-

ს ა ძ ი ე ბ ლ ე ბ ი

I. პირთა და ტომთა სახელები

ა

აბაზგები იხ. აფხაზები

აბასიდ აბუჯაფარ მეორე, აღმანზორი (არაბთა ამირა) 363

Абаев В. 458

აბენესი („სიბრძნე ბალავარისა“) 283, 286, 305, 306, 314 — 316, 321, 326, 328, 335, 421

აბიბოს ნეკრესელი 265—271, 273, 275, 277, 279, 346, 470, 471

აბო თბილელი, აბო 340, 342, 344, 346, 348, 477

აბრაამი (ბიბლ.) 12, 359

აბუ-ალი-იბნ-სინა იხ. ავიცენა

აბუკურა იხ. თეოდორე აბუკურა

აბულაძე ილია. პროფ. 456, 470—476, 481, 484

აბულ-კასიმი (აბულ ყასიმ იუსუფ აბუსაჯის ძე, არაბთა ამირა) 373

აგათია მირინელი იხ. აგათია სქოლასტიკოსი

აგათია სქოლასტიკოსი, მირინელი (ბიზანტიელი ისტორიკოსი) 99, 210, 227, 229, 232, 461, 466, 467

აგრიკოლა („ეგსტრატოსის წამება“) 368, 369, 339

აღონცი ნ., პროფ. 415, 416

აეტი (კოლხი ორატორი) 210, 227, 228, 230, 467

ავგუსტინე 122, 160, 238, 239, 357, 463, 468, 477

ავეროესი იხ. იბნ-როშდი

ავიცენა, აბუ-ალი-იბნ-სინა 159, 160, 242, 341, 364, 442, 445—449

ათენაგორა 183

ათსამმეტი ასურელი მამანი იხ. სირიელი მამები

აღანები 373

ალბერტ დიდი ბოლშტედელი (1243—1280) 242, 456, 469, 477

ალექსანდრე აფროდიზიასი 442, 452

ალექსანდრე ნაქედონელი 437

ალ-კინდი 442, 444

ალ-მამუნი (არაბთა ხალიფა, 813—833) 363, 440

აღმანზორი იხ. აბასიდ აბუჯაფარ მეორე

ალ-ფარაბი 443, 444, 447

ალ-ქენდი 363, 441

ალ-ჰაზალი 242, 444, 446—448

ამაზონელები 95

ამალრიკ (ამორი) ბენელი 8, 136, 255, 261, 456, 463

ამბრი („ამირანიანი“) 53, 54, 350, 477

ამირანი, პრომეთე 17, 26, 43, 44, 47—49, 53, 54, 62, 67, 69—79, 350, 457—460, 477

ამონი საკა (V საუკ.) 94, 154

ანაბაპტისტები (გერმანიის რელიგიური რეფორმატორები, XVI ს.) 129

ანთეოსი (მითოლ.) 17, 54, 457.

ანონიმი („ეესტათე მცხეთელის“ ავტორი, VI ს.) 213, 277—279, 311, 333, 346—406

ანონიმი („ლიმონარის“ წინასიტყვაობის ავტორი) 473

ანონიმი იხ. იოანე რუფუსი

ანონიმი (VII ს.) 485

ანონიმი („ბალავარიანის“ ლათინურად მთარგმნელი, XI ს.) 417, 418

ანონიმი ფილოსოფოსი (კოლხეთის რიტორიკული სკოლის ერთ-ერთი მასწავლებელი) 95, 103

ანსელმ კენტერბერიელი (XI ს.) 258, 259, 269, 469, 470

ანუსი („გილგამაშიანი“) 43, 53

აპოლონი (ღმ.) 368, 393, 451

აპოლონ როდოსელი (III ს.) 78, 79, 459

აპოსტატა იხ. იულიანე განდგომილი

არაბები 287, 289, 328, 335, 338, 340, 343, 352, 361—364, 366, 370, 373, 374, 376, 442, 444, 478

არგონავტები 24—26, 67, 69, 76—78, 85, 280

არიოზი 125

არისტანტი 109

არისტიდე მარკიანე (II ს.) 103, 107, 108, 213, 266, 277, 291, 310, 311, 323—327, 331—333, 384, 385, 399, 405—407, 420, 421, 424, 461, 470, 471, 475, 476, 484

არისტოტელე (384—322 ძვ. წ. ა.) 52, 58, 66, 81, 91, 93, 96, 100, 112, 113, 135, 152, 159, 162, 164, 171, 173, 177, 179, 180, 223—225, 227—229, 232, 245, 247, 252, 260, 261, 265—271, 273, 274, 328, 333, 336, 340, 369, 381, 387, 389, 390, 394, 442, 446, 450—453, 458, 459, 468, 479, 487

არკეზილა 437

არსენ ივალთოელი (ქართველი მეცნიერი, დაახლ. 1050—1125) 381, 436, 446, 450, 479

არსენ საფარელი (ქართლის კათალიკოსი, 860—887) 126, 128, 265, 278, 357—360, 478

არჩილი (V საუკ.) 117, 118

ასირიელები 180

ასურბანიპალი 26
 აფხაზები, აბაზგები 409, 417, 482
 აშარი 446

ბ

ბადრი („ამირანიანი“) 43, 48
 ბაკური (IV ს. ქართველი ფილოსოფოსი) 12, 30, 86, 92, 103, 104, 106—
 114, 116, 179, 204, 205, 210—213, 220, 222, 226, 245, 303, 423,
 457, 462, 476
 ბალაამი 316
 ბალაგარი, ბალაგვარი, ბარლაამი, ვარლაამ („სიბრძნე ბალაგარისა“) 310, 314,
 317—322, 324, 326, 327, 329, 330, 333, 396, 404, 405, 407, 412,
 414, 420, 421, 475
 ბალაგვარც იხ. ბალაგარი
 ბარაქია 324
 ბარდა სკლიაროსი (ბერძენი სარდალი) 415
 ბარდენჭვეერი, ოტო 156, 413, 466, 472, 478, 483
 ბარლაამი იხ. ბალაგარი
 ბასილ დიდი (ბიზანტიელი საეკლესიო მწერალი 329—379 წწ.) 109, 152, 408
 ბასილ ზარზმელი 301
 ბაუმგარტენი 150
 ბაუბაყი („ამირანიანი“) 44
 ბერაძე პანტ. 456, 460
 ბერტელსი 448, 487
 ბერძნები 27, 29, 39, 52, 58, 59, 63, 66, 68, 74, 75, 78, 90, 91, 97, 107,
 113, 139, 179, 180, 185, 210, 212, 232, 276, 280, 344, 410, 414,
 417, 434, 439, 453, 458, 477
 ბესარიონი 449, 453
 ბიდერმანი 415, 416
 ბიზანტიელები 377
 „ბიზანტიონი“ ეურნ. 197
 ბლეიკი რ. 413, 422, 483
 ბოეთიუსი 381
 ბოკაჩიო 468
 ბოლანდისტები 413
 ბონავენტურა 151, 251
 ბონვეჩი 147
 ბრუნო, ჯორდანო 151
 ბულა 253, 281—285, 287, 288, 334
 ბუდოსაფი იხ. იოდასაფი
 ბუზმარიოსი, საქართველოს მეფე (V ს.) 202
 ბურგუნდიო პიზელი 267, 479

8

გამყრელიძე 474

გაუნილო მარშუტი (ბერი) 258, 469, 470

გელასი კესარიელი (ბერძენი ისტორიკოსი) 107

Gelzer H. 473

გენადიოსი იხ. გეორგიოს სკოლაროსი

გეორგიოს-გემისტოს პლეთონი 449, 452, 453

გეორგიოს სკოლაროსი, გენადიოსი 453

გეორგიოს ტრაპიზონელი 453

გერმანოსი 184

გერცენი ა. 66, 67, 458

გვარამ მამფალი (IX ს.) 477

გვინიჩელი 448

გილგამეში („გილგამეშიანი“) 39, 43, 51, 53, 61, 62

გიორგი ათონელი, მთაწმიდელი (1009—1065) 378, 382, 396, 404, 405,
407, 411, 413, 416, 422, 423, 480, 481

გიორგი ამარტოლი 107

გიორგი მერჩული 345, 351—357, 359, 366, 380, 473, 477, 481, 482

გლადიში 80

გრამბანი 238, 469

გრეგუარი, ანრი 195

გრიგოლ ბაკურიანი 318, 435

გრიგოლ ნაზიანზელი 109, 152, 216, 329, 408

გრიგოლ ნოსელი (IV ს.) 152

გრიგოლ ხანძთელი. (759—861 წწ.) 341, 351—356, 359, 366, 380, 474, 476,
477, 481

გროსეტესტე 151

Gruppe 460

გუბაზი (კოლხეთის მეფე, მოკლეს 554 წ.) 91, 227, 231, 232

დ

დავით ანახტი იხ. დავით უძლეველი

დავით აღმაშენებელი (1089—1125) 11, 123

დავით გარეჯელი 135, 271—277, 279

დავით დინანტი 8, 136, 255, 261, 456, 463

დავით უძლეველი, დავით ანახტი (სომეხი ფილოსოფოსი) 134, 135, 139, 173,
174, 193, 264, 276, 463, 465, 467, 470

დალი, დარჯალანი (ტყუთა და მხეცთა ქალღმერთი) 44

დანტე ალიგვიერი 63, 160, 256

დარიოსი (სპარსეთის მეფე) 180

დემეტრე 377

დემოკრიტე (ბერძენი ფილოსოფოსი—მატერიალისტი, 460—370 წწ. ძვ. წ. ა.)
9, 50, 51, 100, 114, 171, 222, 225, 232, 240, 458

Diels 459

ლიონისე არეოპაგელი (I ს.) 13, 135, 141, 144, 145, 149—151, 153—159,
161, 163, 168, 174—176, 181, 182, 186, 187, 190, 193, 194, 196
—204, 206, 207, 214—216, 242, 365, 453, 464, 467

ლიონისე სქოლასტიკოსი 144, 150

ლოელგერი ფ. 193, 196, 197, 313, 399—410, 412—427, 431, 432, 466,
467, 472, 475, 482—484, 486

0

ებრაელები 25, 41

ეგვიპტელები 180

ევაგრი (ისტორიკოსი) 161

ევეენი III (რომის პაპა) 479

ევეენიოსი (ბერძენი ფილოსოფოსი) 85, 96, 98, 102, 224, 434

ევსტახი 473

ევსტრატოსი (წმ. მოწამე) 367—370, 389, 478

ეზნიკე კოლბელი (სომეხი ეპისკოპოზი) 121, 463

ეთიოპელები 285

ელია (ელვა-ქექის ღმერთი) 44, 45, 48, 49, 73

ემპედოკლე (ბერძენი ფილოსოფოსი) 50—52, 58, 457

ენგელსი ფრ. 6, 8, 63—66, 445, 453, 455—459, 461—463, 465, 466
469, 477, 479

ენკიდუ (აგილგამეშიანი) 45, 62

ენოსი (ენეი) ჰაზელი 131, 132, 141, 147, 152, 153, 162, 163, 179, 180, 466

ენუქაშვილი 479, 480

ეპიკურე (ბერძენი ფილოსოფოსი) 225, 232, 233, 260

ეპიმახოსი 305

ეპინეტეი (ჟცნაური) (მითოლ.) 75, 76

ერაზმ როტერდამელი 181

ერთი კაცი (ბაკური?) 95, 97, 98, 212

ერმია 154, 394

ერუგენა, იოანე სკოტ (IX ს.) 135, 151, 159, 259, 393, 441, 470, 480

ესტატე მცხეთელი, ევსტათი 213, 276, 311, 323, 325, 326, 332, 333

ესქილე (525—456 ძვ. წ. ა.) 15, 72, 74, 459

ეფრემი (ანტიოქიის პატრიარქი) 149

ეფრემ მცირე 12, 134, 170, 175, 381, 382, 384—388, 390—394, 401, 419,
478, 479

ექვთიმე იბერი, მთაწმიდელი, ათონელი 12, 210, 212, 219—221, 283, 284,
289, 295, 303, 308, 326, 381—388, 396—399, 401—427, 429—432,
472, 474, 479—481, 484—486

ესკაპაძე იხ. იოანე მოსხი

8

ვალსერი 237, 469

ვან-პინეკენი 83, 460

ვარლაამ იხ. ბალავარი
 ვახტანგ გორგასალი (V ს.) 282
 ვახტანგ VI 456
 ვეიე ს. (S. Vailhé) 301, 473, 474
 „ვიზანტიისკი ვრემენნიკი“, ჟურნ. 192, 195
 ვილმანი (Willman) 80, 459
 ვინდელბანდი 12
 ვოლფი რ. ლ. 295, 305, 311, 326, 406, 407, 413, 416, 417, 421, 424, 431,
 472, 475, 476, 481—484
 ვულფორდი 408, 425, 426, 484

ზ

ზანდანი („სიბრძნე ბალავარისა“) 320, 321, 328
 ზაქარია რიტორი 127, 130—133, 139, 141—143, 145, 146, 148, 150, 152—
 158, 160—163, 179, 189, 202, 207, 216, 241, 251, 276, 463, 464,
 467, 468, 471
 ზაქარია ქართველი 161, 207, 275, 276, 435, 462, 464, 467, 471
 ზეესი (ღმ.) 54, 70, 76, 79, 368, 451, 453, 459
 ზენონი (ბიზანტიის კეისარი, V ს.) 124, 128, 130, 133, 144, 147
 ზენონ ჰაზელი 163
 ზიგიერ ბრაბანტელი 159, 160, 441, 446, 464
 ზოტენბერგი 284, 292, 293, 296, 309, 313, 332, 397—399, 412, 413, 416,
 426, 428, 472, 473, 476, 483

თ

თალესი (ბერძენი ფილოსოფოსი, 624—547 ძვ. წ. აღ.) 50, 52, 67, 80, 81,
 458, 459
 თამარ მეფე 190, 394
 თარხნიშვილი მიქ. 415, 416, 419, 431, 475, 481, 482, 484
 თემისტე, თემისტოსი, „მეტყველების მეფე“ (ბერძენი ფილოსოფოსი, IV ს.)
 85, 86, 91, 93—102, 111—113, 179, 180, 212, 222—228, 434,
 442, 460, 461, 468
 თეოდორე აბუკურა (749—820) 404, 405, 422
 თეოდორე სირიელი 180, 466
 თეოდოსე (ეპისკოპოსი) 147, 158
 თეოფანე ბერი 303
 თეოფილე (ალექსანდრიის პატრიარქი) 305, 306
 თეოფრასტე 81, 459
 თომა აქვინელი 8, 159, 160, 242, 254, 383, 390, 556, 468, 469, 477
 თომას მიუნცერი 63
 თორნიკე ერისთავი 374, 426
 თურქები 377

0

- იაკობი (ბიბლ.) 38, 45, 250
 იამბლიხე (ფილოსოფოსი, გარდ. 330 წ.) 30, 94, 100, 112, 236, 245
 იასონი (მითოლ.) 69
 იაფეტი (ბიბლ.) 76
 იბერები 107
 იბნ-ალი-არაბი 445
 იბნ-როშდი 341, 445
 იგრი (წყლის ღმერთი) 48, 49, 66, 68, 83
 იერარქიის დოქტორი იხ. პეტრე იბერი
 იეროთეოსი იხ. იოანე ლაზი
 იერუსალიმის არქიეპისკოპოსი 302
 ივანკა ე. 196, 467
 ინგოროყვა პ. 120, 301, 405, 422, 462, 463, 473, 476—478, 482
 ინდუსები, ინდოელები 57, 59, 105, 280, 281, 285, 336, 407, 458
 იოანე ათონელი 480
 იოანე ალექსანდრიელი, იოანე მოწყალე (გარდ. 619 წ.) 130, 131, 142, 156—
 158, 296, 310, 325, 430, 463
 იოანე ბერი 302, 430, 475
 იოანე ბერი (ყოფ. თორნიკე) 309, 426
 იოანე დამასკელი (გარდ. 749 წ.) 126, 159, 160, 254, 267, 268, 283, 284,
 267, 291—293, 295, 297, 307, 309, 312, 328, 371, 380—391, 393,
 394, 397, 399—403, 406, 408—414, 418—420, 423—426, 474, 475,
 478, 479, 481, 484, 485
 იოანე (ეგზარქოსი) 453
 იოანე ევნუქი იხ. იოანე ლაზი
 იოანე-ზოსიმე 351, 477
 იოანე იტალი, ფილოსოფოსთა იპატოსი 104, 220, 221, 410, 449, 450,
 468, 482
 იოანე ლაზი, მითრიდატე ლაზი, იეროთეოსი, იოანე ევნუქი, 86, 98, 100,
 104, 109, 113, 131, 138—140, 148, 162, 163, 167, 168, 175, 179,
 180, 183—185, 187, 188, 194, 198, 200—205, 208, 210, 211, 214
 —216, 223, 243, 247, 276, 301, 303, 362, 423, 434, 435, 465, 468
 იოანე მაიუმელი იხ. იოანე რუფუსი
 იოანე მერკუროპოლო (XII ს.) 401
 იოანე მოსხი (მესხი), იოანე საბაწმიდელი, იოანე მწიგნობარი, εὐαρχᾶς
 (გარდ. 634 წ.) 210, 212, 217, 218, 221, 253, 267, 277, 281—285,
 288, 305, 307—312, 314, 316, 324, 325, 327—329, 332, 334—336,
 346, 385, 396—400, 414, 418, 420, 421, 423, 425—427, 429, 431,
 472—474, 476, 481, 485, 486
 იოანე მოწყალე იხ. იოანე ალექსანდრიელი
 იოანე მწიგნობარი იხ. იოანე მოსხი (მესხი)

- იოანე ოქროპირი (ბერძენი საეკლესიო მწერალი, 347—407) 109, 200, 357
- იოანე პეტრიწი, იოანე ფილოსოფოსი (ქართველი გეცნიერი, 1055—1130)
10, 104, 125, 175, 176, 186, 187, 190, 204, 206, 210—212, 215,
216, 219—221, 235, 242—244, 303, 334, 379, 387, 394, 395, 410,
436, 442, 450—452, 465—468, 470, 477—480, 482, 487
- იოანე რუფუსი, მიიუმელი, ანონიმი (პეტრე იბერის ბიოგრაფი) 139, 142,
143, 148, 150, 155, 158, 161—163, 165—169, 173, 190, 194, 213,
214, 216, 462, 464, 476
- იოანე საბანისძე 287, 330, 340, 342—349, 354, 359, 360, 362
- იოანე საბაწმიდელი იხ. იოანე მოსხი (მესხი)
- იოანე სკიტოპოლელი 149, 182
- იოანე ფილიპონი 154
- იოანე ფილოსოფოსი იხ. იოანე პეტრიწი
- იოანე ქსიფილინო (ბიზანტიელი ფილოსოფოსი) 104, 446, 449—451
- იოანე ცივი (ბიზანტიელთა სარდალი, VI საუკ.) 90, 460
- იოზი (ბიბლ.) 250
- იოდასაფი, ბუდოსაფი („სიბრძნე ზალავარისა“) 286, 305, 310, 314, 315,
317—319, 321, 326—330, 333—337, 396, 407, 412, 414, 420
- იპატი (VI ს.) 202
- ირანელები, სპარსელები 228, 280, 362, 407, 472
- ისააკი 218, 285, 294, 308, 310, 398, 427, 428, 486
- ისაია ეგვიპტელი 131, 141, 147, 150, 152—154, 162, 163, 179, 180
- ისმაილიტები 446, 447
- იულიანე განდგომილი, აპოსტატა (რომის კეისარი, V ს.) 94, 108, 109,
196, 461
- იუპიტერი (ღმ.) 79
- იუსტინე (აპოლოგეტი) 324, 476
- იუსტინიანე კეისარი (ბიზანტიის კეისარი, VI ს.) 134, 227, 249, 263, 280,
437, 466
- იუსტო (III ს.) 176, 186, 465
- იშტარი („გილგამეშინი“) 43, 45

კ

- კაპადოკიელები 154
- კარიკაშვილი დ. 463
- კარნეადი 437
- კასირერი 238, 469
- კეკელიძე კ. 107, 301, 368, 408, 415, 419, 422, 425, 431, 451, 461 — 463,
470, 474, 477—482, 484, 485
- კირაკოზ ბერი 303
- კირილე ალექსანდრიელი (გარდ. 444 წ.) 114, 137, 476
- კირილე იერუსალიმელი 200
- კირიონი (ქართლის კათოლიკოსი, VI—VII სს.) 12, 359

კირკა (მითოლ.) 68
 კლიმენა (მითოლ.) 76
 კლიმენტი ალექსანდრიელი 80, 459
 კლიმენტი, ფილოსოფოსი 186
 კოზიმო მედიჩი 452
 კოლხები 95, 97, 223, 230—232
 კოხი 150, 160, 164, 168, 181, 183, 184, 203
 კრაჩკოვსკი, აკად. 468, 472, 483, 485
 კრიუგერი 144, 150, 464
 კრუზიუსი 150
 კრუმბახერი (Krummbacher) 159, 413, 464, 483
 კუნი 292, 313, 413, 472, 475, 483

ლ

ლაზები 92, 100, 227, 228, 280
 ლანგი დ. მ. 207, 308, 309, 333, 402, 404, 405, 409, 414, 416, 417, 421—
 426, 428, 430, 462, 464, 467, 471, 474—476, 482—486
 „ლა ნუველ კლიო“, ეურნ. 190, 191, 198, 466
 ლატიშევი 459, 460
 ლაურდასი ბ. 413, 414, 416, 483
 ლეზონი 183, 466
 ლევიპოსი 50, 51
 ლენინი ვ. ი. 66, 259, 456—458, 461, 462, 466, 470
 ლეო 417
 ლეონტი ბიზანტიელი 149, 154
 ლეონტი ლოგოლრაფი 109
 ლეონტი ნეაპოლელი 473
 ლერუა 431, 486
 ლიბანიოსი 12, 30, 94, 102, 103, 107—113, 179, 212, 226, 227, 423, 457,
 461, 462, 468
 ლინკეი (მითოლ.) 77
 ლიპარიტი (ქართლის ფეოდალი, XI ს.) 377
 ლორენცო ვალა 150, 181, 242, 394
 ლუთერი (გერმანიის რეფორმაციის მოღვაწე, 1483—1546) 345
 ლუკიანე (ბერძენი მწერალი-სატირიკოსი, 120—180 წწ.) 15, 459
 ლუკრეცი (Lucretius), (რომაელი პოეტი და ფილოსოფოსი, 99—55 ძვ. წ. ა.)
 8, 74, 456
 ლულიუსი 446
 ლუფი 154

მ

მაკარი მღვდელი (პეტრე იბერის ბიოგრაფიის მთარგმნელი, XIII ს.) 214
 მაკარი მეგვიპტელი (IV ს.) 152, 251, 469
 მანი (მანიქელობის მქადაგებელი ირანში, IV ს.) 121

- მარგარიტა ნავარელი 448
 მარიამ დედოფალი (ბაგრატ IV-ს დედა, XI ს.) 372
 მარი ნ. (აკაღ., 1864—1935) 307, 384, 398, 400, 413, 431, 457, 463, 465, 469, 474, 475, 477, 478, 481, 483, 486
 მარკიანე არისტიდე იხ. არისტიდე
 მარსილიო ფიჩინო 149, 453
 Marten 470
 მარქსი კ. 7, 15—17, 38, 60, 64—66, 72, 94, 181, 244—247, 455—459, 461—466, 469, 477, 479
 მაქსიმე აღმსარებელი, მაქსიმე კონფესორი (VII ს.) 135, 149, 151, 184, 393, 441, 464
 მაქსიმე კონფესორი იხ. მაქსიმე აღმსარებელი
 მ(ე)არგელი იხ. ქართველები
 მედეა (მითოლ.) 68, 69
 მეიტიინლი („სიბრძნე ბალავარისა“-ს ინგლ. გამომცემელი) 408, 425, 426, 484
 მელიქსეთ-ბეგი ლ. 173, 191, 192, 195, 463, 465, 470
 მეორე პავლე, მეორე მოსე იხ. პეტრე იბერი
 მეტრეველი ე. 482
 „მეტყველების მეფე“ იხ. თემისტე
 მიდიელები 180
 მიდრიდატე ლაზი იხ. იოანე ლაზი
 მიქაელი (ეპისკოპოსი) 118
 მიქაელ ანტიოქიელი 401, 402, 409, 402
 მიქაელ მთაწმიდელი 405
 მიქაელ პსელოსი (ბიზანტიელი ფილოსოფოსი) 104, 180, 449—452, 466
 მიქაელ სირიელი 173
 მიულერი (Müller H. E.) 197, 457, 459, 467
 მობიდანი (ეპისკოპოსი, V ს.) 118—121, 463
 მოსე წინასწარმეტყველი 161, 162
 მოსე ხონელი 72, 351, 477
 მოსხი (ტიროსელი ვაჟარი) 300, 473
 მოსხები (მესხები) 300
 მუზურილო ლ. 415, 416

6

- ნაბარნუგი იხ. პეტრე იბერი
 ნაქორი („სიბრძნე ბალავარისა“) 310, 324, 326, 420, 421
 ნემესიოს ემესელი (IV ს.) 267, 331, 336, 385, 408, 479
 ნესტორი 303
 ნიზამი 448
 ნიკოლოზ კუზანელი 151, 255, 257, 469
 ნინო (ქართველთა განმანათლებელი) 126, 127, 463
 ნუტუბიძე შ. 195, 394, 461, 463, 464, 466, 469, 472, 474—476, 480—485, 487
 32. შ. ნუტუბიძე

ო

ოკეანე (მითოლ. ლმერთების მამა) 68, 458
 ორიგენი 114, 125, 137
 ორლოვი ელ., პროფ. 192

პ

პაულე მოციქული 127, 133, 144, 149, 155, 161, 162, 174, 180, 182, 200, 202
 პანდორა (მითოლ.) 76
 პარმენიდე (ბერძენი ფილოსოფოსი, VI—V სს. ძვ. წ. აღ.) 57, 458
 Paul-Visuwa 459
 პეტერსი, პაულ (ბელგიელი ორიენტალისტი) 174, 313, 317, 384, 398, 399, 407, 408, 412, 413, 417, 423, 425, 429, 430, 465, 468, 472, 475, 378, 481, 483, 485
 პერიპატოელები (არისტოტელეს სკოლის მოწაფეები) 333
 პერსეიდა (მითოლ.) 68
 პეტრარკა 468
 პეტრე თებაელი იხ. პეტრე იბერი
 პეტრე იბერი, ივრარქიის დოქტორი, მეორე პაულე, მეორე მოსე, ნაბარნუგი, პეტრე თებაელი, პეტრე მაიუმელი, პეტრე ფინიკიელი, პეტრე ქართველი, ქართველ თარგმანი, ფსევდო-დიონისე (411—491 წწ.) 104, 107, 126—177, 179—181, 183—190, 192—195, 198—208, 210—216, 221, 222, 235, 237, 242—244, 246, 247, 249—251, 253—257, 251, 268, 270, 275, 276, 279, 301, 303, 324, 325, 362, 365, 366, 370, 393, 394, 400, 423, 434, 435, 456, 457, 462—471, 476, 479, 480, 483, 485
 პეტრე მაიუმელი იხ. პეტრე იბერი
 პეტრე მოციქული 166
 პეტრე ფინიკიელი იხ. პეტრე იბერი
 პეტრე ქართველი იხ. პეტრე იბერი
 პიკო დელლა მირანდოლა 149, 453, 487
 პლატონი (ბერძენი ფილოსოფოსი, 427—347 წწ. ძვ. წ. აღ.) 9, 100, 103, 132, 152, 162, 164, 171, 176, 180, 197, 222, 239, 240, 245, 247, 251, 260, 266, 268, 271, 273, 274, 297, 336, 340, 348, 367, 369, 370, 380, 387, 436, 437, 441—443, 449, 453, 479, 487
 პლოტინი (ბერძენი ფილოსოფოსი, 204—270 წწ. ახ. წ. აღ.) 94, 152, 162, 164, 180, 184, 197, 239, 467
 პორფირე (დაიბადა დაახლ. 233 წ.) 94, 369, 381, 452
 პოსეიდონი (ღმ.) 368
 პრელერი ლ. (Preller L.) 71, 458
 პროკლე დიადოხოსი (ბერძენი ფილოსოფოსი, 410—485 წწ.) 80, 94, 125, 139—141, 152—154, 160, 162, 164, 168, 171, 172, 175,

176, 179, 181, 183—187, 190, 197, 200, 203—208, 214—216, 235, 239, 241—244, 248—250, 252, 253, 256—258, 274, 333, 334, 352, 362, 370, 371, 394, 395, 434, 435, 437, 459, 465, 467, 469—471, 478, 487

პროკოპი კესარიელი (ბერძენი ისტორიკოსი, VI ს.) 89, 93, 99, 100, 281, 460, 461, 471, 472

პროკოფი ჰაზელი 162, 179

პრომეთე იხ. ამირანი

შ

შორდანია თედო 120, 462, 472, 478—480, 482

რ

რააბე 194, 457, 462, 464

რაქისი 330

რენე როკი 197, 198

რიკერტი 12

როზენი ბ. 398, 413, 416, 432, 468, 472, 483, 485

როზევიდა (Rosweidus) (ისტორიკოსი) 301, 304, 474

რომაელები 89, 90, 210, 227, 228, 251

რუსთაველი იხ. შოთა რუსთაველი

რუსტიკე 231, 232

რუფინუსი (რომაელი ისტორიკოსი) 107, 476

ს

საბა (ოშკის მონასტრის წინამძღოლი) 309, 430

საბა მტბევაარი (XI ს.) 378

საბინინი მ. 471

სამუელ ადანელი (XI ს.) 401, 419, 420

საფა 466

სევერი (ანტიოქიის პატრიარქი, VI ს.) 154, 182

სერაპიონ ზარზმელი 301

სერგი რეზინელი (V—VI სს.) 139, 141, 171, 172, 186, 189, 205—208, 236, 242, 243, 334, 362, 465, 466, 468, 478

სიდოროვა ნ. ა. 193, 467

სიმპლიციუსი 52

სირიელები 139, 180, 185, 236, 280, 334, 362, 363, 439

სირიელი მამები, ათსამშეტი ასურელი მამანი 124, 126, 131, 133—135, 139, 171, 260, 261, 264, 265, 267, 271, 275, 279, 361, 435, 463

სკვითები 460

სოკრატე (ბერძენი ფილოსოფოსი, 469—399 ძვ. წ. აღ.) 225, 228

სომხები 95, 97, 98, 105, 173, 276, 280, 323, 374, 470

სოფოკლე (ბერძენი დრამატურგი, 497—406 ძვ. წ. აღ.) 72, 73

სოფრომ პალესტინელი (VII ს. საეკლესიო მოღვაწე) 217, 218, 285, 393 –
299, 304, 307, 308, 310, 312, 325, 397, 398, 400, 427–431, 272–
474, 485, 486

სპარსელები იხ. ირანელები

სპენსერი ედ. 448

სპინოზა (ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი — პანთეისტ-მატერიალისტი, 1632 —
1677) 248

სტალინი ი. 456, 458, 460

სტეფანე („სამოთხე“) 428

სტრაბონი (ბერძენი გეოგრაფი და ისტორიკოსი, 63 წ. ძვ. წ. აღ.—20 წ.
ახ. წ. აღ.) 93, 280, 338, 461, 471

სულკალმახი („ამირანიანი“) 44

სუმერები 21—23, 26

ტ

ტამპიე (პარიზის ეპისკოპოსი) 160

ტაიხმიულერი (Teichmüller) 80, 457, 459

ტეთიდა (მითოლ.) 68

უ

ურუშაძე ა. 459

უსიბი („ამირანიანი“) 43, 48, 73

უსპენსკი თ. 482

უტნაფიშტი („გილგამეშიანი“) 51, 61

ფ

ფარტაძე (კოლხი ორატორი, VI ს.) 210, 227, 229—231, 467

ფილოსოფოსთა იპატოსი იხ. იოანე იტალი

Forster 457

Foss 459

ფოტიოსი, ფოტი (IX ს. მოღვაწე) 149, 300, 440, 443, 473

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იხ. პეტრე იბერი

ფსევდო მოზილანი 121, 122

ძ

ქართველები, ქართველი ერი, მ(ე)არგელი 28, 85, 139, 140, 185, 186, 190,
209, 210, 223, 271, 276, 280—282, 287, 298, 300, 323, 338, 341,
343, 344, 356, 361—364, 366, 370, 374, 377, 381, 384, 398, 406,
410, 416—418, 421, 423, 432, 433, 435, 451, 467, 470, 472, 479

ქართველ თარგმანი იხ. პეტრე იბერი

ქრისტე 146, 287, 298, 305, 331, 343, 345, 356, 359

უ

ყამარი („ამირანიანი“) 44, 46, 49, 50, 52, 63, 73
 ყაუხჩიშვილი სიმონ 107, 108, 192, 393, 394, 404, 457, 460—462, 466—
 468, 471, 480—482, 484
 ყუბანიშვილი ს. 471

შ

შავთელი, იოანე 351, 452
 შაიარ-ალ-ნაზამ 363
 შენგელია ირ. 460
 Schwartz Ed. 462
 Schwyzer H. R. 467
 შმიდტი კონდრად 6, 455
 შოთა რუსთაველი 63, 202, 300, 351, 465, 469, 470, 479, 480
 შტაინერი, ჰ. (Steiner H.) 444, 446, 476—478
 შტაინერი ლ. 440—443, 487
 შტამლერი რუდოლფ (Stammler R.) 12, 456
 შტიგლმაირი, რ. 147, 164, 181—184, 203, 466
 შტირნერი 181
 შტოკლი 445, 447
 Stoffels 469

ჩ

ჩახრუხაძე 163, 175, 190, 191, 394, 448, 452, 465, 480
 ჩალოიანი ე. კ. 193, 463, 465, 467, 470

ც

ცელერი (Zeller) 18, 19, 80, 81, 455, 457—459, 461, 469, 486
 ციკერონი (რომაელი ორატორი, მწერალი და პოლიტიკური მოღვაწე, 106—
 43 ძვ. წ. აღ.) 81, 297, 437, 459, 487

ძ

ძიძიგური შ. 460

ხ

ხაგანი შირვანი 448
 ხალიბები 25
 ხეთები 21, 23
 ხიდაშელი შ. 470
 ხონაინ-ბენ ისხაკ 363, 441
 ხოსრო ანუ შირვანი (ირანის შაჰი, 531—579) 249, 363

ჯ

- ჯავახიშვილი ივანე 107, 120, 202, 206, 421, 457, 460, 462, 463, 470, 471, 478
 ჯიქია ს. 457, 459
 ჯუანშერი (ქართველი ისტორიკოსი) 202

ბ

- ბაეტი (მითოლ.) 68
 ბალკენი ფრანსუა 402, 413, 414, 416, 425, 428, 481, 483, 485
 ბარაქს პერგამონელი 77, 457, 459
 ბარნაკი, პროფ. 421
 ბარტმანი, ედუარდ ფონ 5, 80, 455
 ბარუნ ალ-რაშიდი (ბალდადის ხალიფა, გარდ. 809 წ.) 363, 440
 ბაუზჰერი, ი. (Haussher) 198, 203, 467
 ბეგელი (გერმანელი იდეალისტი ფილოსოფოსი, 1770—1831) 5, 80, 256, 258, 455, 456
 ბელია (მითოლ.) 66
 ბენრიხ VIII (ინგლისის მეფე, 1457—1509) 389
 ბერაკლიტე (ბერძენი ფილოსოფოსი — მატერიალისტი, 530—470 ძვ. წ. აღ.) 51, 225, 330, 458
 ბერკულესი, ბერაკლე 54, 70, 459
 ბერმესი 451
 ბეროდოტე (ბერძენი ისტორიკოსი, 484—425 ძვ. წ. აღ.) 77
 ბესიოდე (ბერძენი პოეტი, VIII—VII სს. ძვ. წ. აღ.) 14, 18, 19, 48, 49, 63, 66—70, 72—75, 79—81, 96, 458, 459
 ბეფესტე (მითოლ.) 62, 74
 ბომელოსი (ლეგენდარული ბერძენი პოეტი, ცხოვრობდა XII—VIII სს. შორის ძვ. წ. აღ.) 18, 48, 68, 72, 80—82, 458, 459
 ბონიგმანი ერნსტ 182, 188—207, 216, 434, 464—469, 476, 480, 485—487
 ბუსი იან 463

II. გეოგრაფიული სახელები

ბ

- ბელაბარი 281, 463
 ბთინა, ბთენი, 102, 108, 114, 133, 138, 149, 174, 180, 247, 252, 420, 437, 440
 ბთონის მთა 10, 140
 ბთონის მონასტერი, სავანე 211, 283, 309, 312, 384, 403, 406, 417, 420, 430, 473
 ბლექსანდრია 82, 154, 163, 252, 293, 294, 296, 305, 340, 430, 472
 ბმარანტის მთა იხ. კავკასიის მთები
 ბმირანის მთა იხ. კავკასიის მთები

ანაკოფიის ციხე 377
 ანტიოქია 108, 109, 149
 არაბეთი 364, 444
 არეოპაგი 133, 149
 არტანუჯი 349
 აფრიკა 290
 აფხაზეთი (=დასავლეთ საქართველო) 338, 339, 374
 აღმოსავლეთი (=აღმოსავლეთი საქართველო) 91
 აღმოსავლეთი ევროპა 123
 აღმოსავლეთი საქართველო 234, 280, 338, 360, 374, 376

ბ

ბაეარია 483
 ბაზელი 487
 ბასრა 349, 363, 374
 ბაღდადი 349, 363, 439—448, 453,
 ბელგია 195, 456
 ბერიტი 163
 ბერლინი 471, 487
 ბერძენთა არქიპელაგი იხ. ეგეოსის არქიპელაგი
 ბიზანტია 10, 32, 104, 106—110, 112, 113, 117, 124, 126, 128, 129, 139,
 146, 147, 149, 154, 159, 161, 170, 200, 220, 242, 247, 249, 255,
 261, 263, 280, 281, 363, 372, 374, 376—378, 382, 384, 398, 391,
 393, 418, 424, 436, 438, 439, 441, 442, 444, 449, 450, 460
 ბოლატი 314
 ბონი 459
 ბრამაპუტრა 329
 ბრიუსელი 195, 197, 471, 483, 485
 ბულგარეთი 10, 435

გ

განგა 329, 481
 გელათი 433, 442, 444, 450, 453
 „გეორგია“ იხ. საქართველო
 გერმანია, 10

დ

დამასკო 301, 371, 380, 388, 447
 დასავლეთი ევროპა 34, 175, 186, 192, 255, 284, 290, 355, 381, 388, 390,
 425, 429, 431, 446
 დასავლეთი საქართველო 30, 88, 138, 139, 148, 171, 177, 222, 226, 227,
 234, 261, 278, 280, 338, 360, 373

დასავლეთი (დასავლეთ საქართველო) 91
 დეინი 105, 106, 123, 280, 281, 287, 461, 472
 დიოსკურია 89, 123
 დმანისი 105, 123

ე

ეგოსის არქიპელაგი, ბერძენთა არქიპელაგი 26, 88
 ეგვიპტე 24, 78, 80, 218, 293, 294, 308, 423, 428
 ედესა 440
 ევროპა 5, 190, 196, 242, 290, 293, 382, 438, 440
 ეზერეფო (სოფ.) 83
 ეთიოპია 285, 484
 ელადა 180
 ერევანი 193, 463, 465, 467
 ესპანეთი 446
 ეფრათი 218, 294, 352, 361

ვ

ვენეცია 402
 ვესტფალენი 10

თ

თბილისი, ტფილისი 11, 123, 192, 349, 375, 457, 459—461, 463, 464, 466,
 468—472, 474, 477, 479—482, 484, 485
 თემისკვირი 95
 თეოდოსეს მონასტერი 293, 296, 312, 430
 თერმოდონტი (მდ.) 95
 თესალია 95
 თრაკია 83

ი

იბერია 104, 106—108, 114, 116, 123, 138, 139, 148, 171, 176, 177, 226,
 232, 234, 245, 246, 249, 260, 261
 იერუსალიმი 154, 161, 284, 294—296, 302, 312, 397, 425, 428, 473, 474,
 485, 486
 ინგირი (მდ.) 68
 ინგლისი 389, 448
 ინდოეთი 78, 80, 282, 292, 294, 308, 314, 396, 399, 425, 427, 428, 430
 იონია 82, 90, 97, 180, 265
 ირანი 108, 120, 122, 128, 213, 227, 249, 263, 276, 280, 440, 449
 იტალია 90, 97, 123, 140, 220, 242, 355, 440, 448, 449, 453
 იუდეა 25
 იყალთო 433

ბ

კავკასიის მთები, ამარანტის მთა, ამირანის მთა, კავკასიონი 26, 70, 75, 78
 კავკასია 26, 459, 460
 კალაბრია (ქალაქი) 382
 კაპადოკია 152
 კახეთი 377
 კემბრიჯი 449
 კვიპროსი (კუნძული) 424
 კოლხეთი, კოლხიდა 24, 30, 57—69, 77, 78, 85, 86, 88—91, 95—98, 102—105,
 107, 108, 112, 113, 123, 148, 179, 183, 203, 210—213, 222, 224,
 227, 228, 231, 232, 244, 245, 280, 347, 360, 434, 435, 460, 461
 კონსტანტინეპოლი 95, 102, 109, 147, 161, 167, 179, 224, 417, 438, 440—
 444, 446, 449, 453
 კუტაიდის მიწა იხ. ქუთაისის დაბლობი

ლ

ლაზიკა 148, 222, 226, 227, 244, 278, 280, 347, 360, 460
 ლაიფციგი 460
 ლემნოსი (კუნძული) 26, 77, 78
 ლენინგრადი, Петроград, СПб 458, 465, 477, 478, 483, 484, 486
 ლონდონი 414, 425, 474, 483, 484

მ

მაიუმი (ნავთსადგური) 106, 123, 128, 131, 139, 144, 153, 155, 173, 179
 180, 184, 188, 193, 247, 301, 435, 464
 მანგანი 441
 მესხეთი 219, 301, 407
 მილეტი (ქალაქი) 82
 მიუნხენი 399, 402, 410, 412, 416, 464, 483
 მოსკოვი 458, 466, 467, 472, 485
 მოსხის მთა 300
 მცირე აზია 82, 97
 მცხეთა 338

ნ

ნეაპოლი 466
 ნიზიბინი 438, 440
 ნიკეა 296, 307, 327, 463
 ნიკომედია 109
 ნილოსი 218
 ნიუ იორკი 195, 425, 484
 ნიშაპური 447

ო

ოღესა 482
 ოლიმპი 70
 ოშკის მონასტერი 309, 426, 430, 473

პ

პალესტინა 10, 105, 106, 124, 129, 163, 209, 211, 214, 284, 294, 301, 308,
 403, 423, 425, 428, 430, 440
 პარიზი 160, 419, 440—443, 456, 457, 459, 470, 472, 483, 486
 პეტრა 89, 123
 პეტრიწონი 10, 318, 435, 436, 475
 Петроград იხ. ლენინგრადი
 პირეა 180
 პონტოს ზღვა იხ. შავი ზღვა

რ

რიონი იხ. თაზისი (მღ.)
 რომი 74, 89, 92, 107, 232, 293, 294, 296, 428, 430, 439, 472
 რუისი 378
 რუსეთი 34

ს

საბას ლავრა იხ. საბაწმინდა
 საბაწმინდა, საბას ლავრა (პალესტინაში) 283, 285, 288, 291—295, 304,
 309, 312, 337, 396, 399, 425, 426, 428, 429, 431
 საბერძნეთი 18, 20, 75—78, 82, 93, 97, 99, 127, 161, 180, 183, 203, 209,
 211, 221, 352, 434, 436, 437, 439, 453
 სა-მარგ-ელო იხ. საქართველო
 სამხრეთი საქართველო 211, 301, 315, 338, 351, 352, 357, 359, 361, 352
 სამხრეთი ქართლი, ქართული სინა 343, 347—349, 352, 357, 362, 376, 377,
 380
 საფრანგეთი 441, 442, 448, 467
 საქართველო, სა-მარგ-ელო, „გეორგია“ 9, 10, 24, 25, 27, 28, 30—34, 67,
 75, 78, 85, 93, 96, 97, 102—108, 112—124, 128, 134, 139, 169—
 171, 173, 174, 190, 199, 202, 205, 206, 209—214, 219, 222, 223,
 249, 261—264, 269, 271—273, 275, 276, 278—280, 282, 287—290,
 300, 301, 328, 336—343, 345—349, 351, 352, 355, 357, 359—367,
 370, 372—379, 381—383, 386—392, 395, 405, 430, 433—441,
 443—445, 447—451, 453, 454, 460—463, 468, 476, 477, 487
 სინას მთა 211, 298, 302, 473, 486
 სირია 105, 106, 124—126, 128, 129, 134, 138—140, 144, 152, 161, 171,
 173, 178, 183, 193, 209, 211, 234, 236, 237, 242, 245, 249, 263,
 264, 270—272, 301, 360, 435, 440, 464, 478

სომხეთი 121, 122, 124, 192, 264, 273, 280, 463

СНГ იხ. ლენინგრადი

სპეროსის ზღვა იხ. შავი ზღვა

ტ

ტაო-კლარჯეთი 338, 339, 343, 344, 347, 407

ტიგროსი 218, 294

ტიროსი 300

ტრაპიზონი 280

ტუსკულანი 439

ტფილისი იხ. თბილისი

უ

უნგრეთი 196

ურბნისი 378

ფ

ფაზისი (მღ.), რიონი 24, 78, 95, 179

ფაზისი, ფოთი 89, 90, 105, 123, 180, 210, 211

ფინიკია 80

ფლორენცია 149, 439, 444, 449, 453

ფოთი იხ. ფაზისი

ძ

ქალღვა 80

ქალკედონი 128, 463

ქართლი 106, 263, 338, 339, 347, 360, 373, 374, 376, 478

ქართული სინა იხ. სამხრეთი ქართლი

ქუთათისი, ქუთაისი 333, 349, 457

ქუთაისის დაბლობი, კუტაიდის მიწა 78

ყ

ყაზბეგი (სოფ.) 78

შ

შავი ზღვა, სპეროსის, პონტოს ზღვა 24, 25, 28, 38, 78, 85, 88, 89, 95, 98,
113, 179, 180

შავი მთა 10

ჩ

ჩეხია 129, 463

ჩრდილო კავკასია 373

ჩრდილოეთის ზღვა 456

ფ

წინა აზია 20, 21, 23, 25—27, 59, 123, 140, 290, 291, 377, 444

ხ

ხანძთა 337

ხმელთაშუა ზღვა 179, 180

ჯ

ჯავახეთი 477

კ

კაზა 127, 144, 151, 152, 154, 158, 161, 163, 179, 180, 183, 188, 193

III. საბანთა

ა

აბაზგური ენა იხ. (აქ) ქართული ენა

აბსოლუტური სუბსტანცია 167

აბსოლუტურობის იდეა 272, 450

აბსტრაქცია 57

„აბუჯურა“ 481, 484

აგიოგრაფია 181, 188, 275

აგიოგრაფიული ნაწარმოებები 223, 264, 276, 352, 366, 367, 383, 405

აგიოგრაფიული ცხოვრება 305

აგნოსტიციზმი 259

ადამიანის ბედი, ბედისწერა 38, 56, 283

ადრინდელი ანტიკურობა 88

ადრინდელი ფეოდალიზმი 30—33, 105, 106, 138, 338

ავტორიტარიზმი 36, 264, 345, 354

აზნაურები 338, 339, 377

აზროვნება, სუბსტრატი 9, 10, 15, 31—33, 49, 55, 58—61, 343, 352, 356, 381, 387, 388, 437, 439, 455, 461, 468

აზროვნების განვითარება 15, 47, 56

„ ისტორია 19, 56, 60, 124, 211, 328, 356, 365, 386, 410

„ კულტურა 221, 339

„ საფეხურები 59

ათენის სკოლა, ათენური ნეოპლატონიზმი, ნეოპლატონიზმის III სკოლა 94, 125, 132, 138, 183, 235, 236, 241, 246, 248—250, 255—257

ათენის ფილოსოფიური აკადემია 102, 134, 140, 263, 275, 437—440

ათენური ნეოპლატონიზმი იხ. ათენის სკოლა

ათონელობა 311

ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმი იხ. ალექსანდრიის სკოლა

- ალექსანდრიის სკოლა, ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმი, ანტირელიგიურ-ლოგიკური სკოლა, ნეოპლატონიზმის პირველი სკოლა 94, 135, 252
- ალექსანდრიის უმაღლესი იურიდიული სკოლა 294
- ამირანიანი* (მითოლ.) 14, 16, 23, 25, 26, 36—47, 49—56, 58—67, 69, 72—75, 83, 119, 350, 351, 457, 458, 477
- „ანალექტა ბონდიანა“ ჟურნ. 412
- „ანალიტიკები“ 345
- ანაქორეტი იხ. განდევილი
- ანგელოსი 305, 306
- ანთროპოლოგიური თეალსაზრისი 334
- „ „ მომენტი 266, 277
- ანთროპომორფული წყობა 50
- ანტიკური აზროვნება 132, 367, 384, 438, 443, 449
- „ დიალექტიკა 225, 368
- „ იდეალიზმი 236
- „ კულტურა 178, 237, 367, 466
- „ ლოგია 66
- „ მოძღვრება 251
- „ ნეოპლატონიზმი 236
- „ პოლითეიზმი 99
- „ ტრაგედია 283
- „ ფილოსოფია 31—33, 94, 95, 103, 114, 119, 122, 125, 134, 136—138, 140, 141, 148, 149, 154, 164, 178, 180, 181, 183, 184, 200, 204, 215, 225, 234—239, 241, 242, 244—246, 249, 250, 252, 253, 260, 261, 263, 264, 269, 270, 274, 287, 291, 319, 352, 354, 356, 358, 367—369, 371, 387, 461, 465
- ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა 31—33, 136—138, 140, 148, 149, 152, 162, 171, 178—181, 183, 188, 189, 215, 220, 222, 225, 226, 232—234, 236—239, 241, 244, 255, 261, 269, 275, 338, 339, 341, 346, 367, 438, 440, 443, 448, 449
- ანტიკური ფილოსოფიური სისტემა 178, 184
- ანტიკურობა 27, 31—33, 100, 114, 117, 137, 140, 141, 149, 162, 163, 166, 178, 180, 181, 184, 221, 233, 234, 236—239, 241, 242, 244, 245, 250, 256, 260, 263, 270, 283, 289, 334, 346, 355, 357, 367—369, 436—440, 443, 453, 470
- ანტიპელაგაიანისტური ტრაქტატი 357
- ანტირელიგიურ-ლოგიკური სკოლა იხ. ალექსანდრიის სკოლა
- აპოკრიფები—„დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფია“ 174, 478
- აპოლოგეტიკა 286, 291, 322, 385
- „აპოლოგია“, თხზ. არისტიდესი 103, 107, 108, 213, 266, 277, 323, 325, 326, 331—333, 384, 399, 405—407, 420, 421, 424, 461, 471, 475, 484
- არაბთა აზროვნება 363—365

- არაბთა მსოფლიო 363, 449
 არაბი მწიგნობრები 370, 371
 არაბული ბიოგრაფია (ი. დამასკელისა) 401, 402
 არაბული ენა 102, 174, 175, 341, 352, 353, 361, 362, 365, 366, 370, 371, 398, 401, 404, 419, 478, 485
 არაბული კულტურა 340, 341, 438, 441, 444
 არაბული ტექსტი („სიბრძნე ბალავარისა“) 317, 430, 431, 486
 არაბული ფილოსოფია 341, 363—365
 არაბული წყაროები 222
 არასიკეთე 167, 243
 „არგო“ (არგონავტების გემის სახელწოდება) 67, 78, 88, 95—97, 457, 459
 „არგონავტიკა“, თხზ. აპ. როდოსელისა 78, 459
 არეოპაგეტიკა იხ. ფსევდო-არეოპაგეტიკა
 არეოპაგისტული დებულება 275
 „ დიალექტიკა 258
 „ ელემენტი 271
 „ იდეები 146, 151—153, 159, 160, 162, 167—169, 197, 256, 441
 „ კვლევა-ძიება 201
 „ მისტიკა 152, 446
 „ პოზიცია 278
 „ პრობლემა 193, 195, 244, 271
 „ ქრისტოლოგია 147, 163, 164
 არიოზის მოძღვრება 125
 არისტოკრატია, საერო არისტოკრატია 33, 222, 275, 337, 339, 340, 349, 351, 375, 377, 386, 388, 389
 არისტოკრატის იდეოლოგია 234, 364, 395
 არისტოტელეს დიალექტიკა 247, 252
 არისტოტელიზმი 103, 104, 222, 246, 271, 275, 189, 328, 336, 445, 450, 451, 453
 არისტოტელურ-მატერიალისტური მემკვიდრეობა 222
 არისტოტელიკურ-სენსუალიზმი 288
 არისტოტელურ-ფიზიკალური ელემენტები 277, 279
 არსებობა 268, 270, 271
 არსი 268, 368
 არხე. იხ. საწყისი
 ასკეტიზმი 272, 317, 337, 431
 ასტროლოგები იხ. ვარსკვლავთმრიცხველი
 ასურელი მოღვაწეები 470
 ასურული ტექსტი („გილგამეშიანისა“) 22
 ატიკური კულტურა 178, 180
 აუცილებლობის პრინციპი, ნეცესარიანიზმი, 159, 160, 248, 249, 253, 254, 261, 266, 268, 269, 334, 391

- აფხაზური ენა იხ. (აქ) ქართული ენა
 აღმ. მიცემობა, ვაჭრობა, პრაქტიკული აღმ. მიცემობა 11, 32, 89—91, 104, 105, 177, 280, 338, 388, 472
 აღმოსავლეთის აზროვნება 5, 6, 20, 57, 354, 455
 „ აკადემია იხ. ბალდადის აკადემია
 „ კულტურა 5, 6, 22, 440, 455
 „ რენესანსი 192, 438—440, 447, 449, 470
 „ ფილოსოფია 18, 445, 455, 459
 „ ხალხთა მითოლოგია 17
 აღმოსავლური ეკლესია 354
 „ მისტიკა 121
 „ სქოლასტიკა 369, 381
 „ წარმოება 371
 აღორძინების ხანა, რენესანსი 33, 63, 134, 135, 196, 234, 237, 238, 355, 375, 378, 387, 436—445, 448, 450, 452, 454, 469

ბ

- ბაბილონური ტექსტი „გილგამეშინისა“ 22
 ბალავარი და იოდასაფი იხ. სიბრძნე ბალავარისა
 ბალავარიანი იხ. სიბრძნე ბალავარისა
 ბალკანური ენები 83, 460
 ბარლამ და ბუდოსაფი იხ. სიბრძნე ბალავარისა
 ბატონყმობა 151
 ბატონყმური მეურნეობა 245
 ბატონყმური ურთიერთობა 34, 240
 ბალდადის, აღმოსავლეთის აკადემია 433, 438, 440—449, 451, 452
 ბედისწერა იხ. ადამიანის ბედი
 ბერძენთა კოლონიზაცია 90
 ბერძენი ფილოსოფოსები 8, 15, 179, 434, 456
 ბერძნული აზროვნება 29, 64, 66—68, 209, 212, 344
 „ ენა 82—84, 98, 112, 161, 174—176, 185, 186, 190, 199, 201, 203, 205—207, 209—217, 219—221, 283, 284, 291, 294, 298, 300—302, 318, 343, 353, 355, 362, 366, 382, 384, 385, 392, 396—398, 401, 403, 406, 414, 418—420, 423, 425, 429, 430, 435, 457, 460, 462, 468, 477, 483, 484
 ბერძნული ვარიანტი იხ. ბერძნული ტექსტი („სიბრძნე ბალავარისა“)
 „ კულტურა 97, 460
 „ მანუსკრიპტები 293, 310, 400
 „ მეტაფრასი იხ. ბერძნული ტექსტი („სიბრძნე ბალავარისა“)
 „ მეტრიკა 460
 „ მითოლოგია 15, 48, 54, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 79, 81, 82, 86, 458
 „ მსოფლიო 69, 92, 209—211, 352, 370

- ბერძნული მწერლობა 211
- „ ტექსტი („სამოთხისა“) 298, 299, 304, 327, 385
 - „ ტექსტი („სიბრძნე ბალავარისა“), ბერძნული ვარიანტი, ბერძნული მეტაფრასი 212, 290—293, 295, 296, 300, 302, 303, 309, 311, 313—327, 383—385, 395—432, 435, 472, 479, 481, 485, 486
- ბერძნული ფილოსოფია 8, 15, 48, 50—52, 64, 66, 70, 79, 83, 84, 107, 108, 213, 215, 237—239, 329, 341, 348, 352, 361—363, 370, 442, 459
- ბერძნული ფილოსოფიური აღორძინება 211
- „ ღმერთები 70—72, 459
 - „ ძეგლები 79, 81, 348, 355
 - „ წყაროები 24, 29, 30, 85, 91—93, 97, 210, 213, 222, 227, 229, 231, 232, 366, 416, 434, 485
- ბერძნული ხელნაწერები 291, 396—400, 402, 413, 418, 420, 426, 430, 484
- ბიზანტიელთა (რომაელთა) მეციხოვნე ჯარი 90
- ბიზანტიელი (ბერძენი) ეპქრები 89, 90, 98, 99
- ბიზანტიის აკადემია იხ. მანგანის აკადემია
- „ კულტურა 159
- ბიზანტიის ფილოსოფიის რენესანსი 149, 178, 180, 220, 221, 410, 441, 443, 453
- ბიზანტიის ფილოსოფიური სკოლები 161
- ბიზანტიოლოგია 181, 191, 192, 432, 465, 468, 483
- „ბიზანტიოლოგიური ჟურნალი“, ჟურნ. 412, 423
- ბიზანტიური რიტორიკა 315, 318, 322
- ბოროტება 19, 163, 167, 177, 168, 199, 235, 248, 250, 253 353, 369—371
- ბრინჯაოს იარაღი 47, 54, 64
- ბრინჯაოს ხანა 21, 37
- ბრიტანეთის ბიბლიოთეკა 171, 216
- „ მუზეუმი 171, 208
- ბუდას ქრისტიანიზირებული ბიოგრაფია 284, 285
- ბუღიზმი 64, 281, 283, 286, 287, 331, 337, 341, 342, 385
- ბუღისტური მსოფლმხედველობა 286
- „ბუნების დიალექტიკა“ თხზ. ფ. ენგელსისა 8, 457, 458
- ბუნების გაღმერთება 332
- „ბუნებისათვის კაცისა“ თხზ. ნემესიოს ემესელისა 331
- ბურჟუაზიული მეცნიერება 17, 19, 27, 34, 84, 102, 123, 238, 330, 429, 440, 443, 446

8

- გადმოღება იხ. თარგმანება
- გამაერთიანებელი მოძრაობა 373, 376
- განდევილი, ანაქორეტი 283, 300, 312
- „განყოფისათვის ბუნებისა“, თხზ. ერუგენასი 393
- გარდამავალი ეპოქა 251, 379 .

გარეშე ფილოსოფია იხ. საერო ფილოსოფია
 გარეშე ქვეყნები 209
 გაღმერთების იდეა, თეოზისი 251, 392, 395
 გაყოფითი დასკვნა 228
 გაშლილი, ექსპლიციტური სახე 311, 421, 424, 431
 გელათის, ქართული აკადემია 211, 433, 438—442, 444, 448, 450—454
 „გე (მიწა)-ორგები“ (მიწაზე მოსაქმენი) 29, 30
 „გეორგია“ 460, 461, 467, 463, 471, 484
 გერმანული ენა 421
 გვიანი ნეოპლატონიზმი იხ. ქართველთა სირიული სკოლა
 გვიანი ფეოდალიზმი 33
 „გილგამეშინი“ 20, 22, 26, 36—47, 51, 53—59, 61—65, 329, 457
 გლეხობა 339, 350, 351
 გლასატორები 140
 გნოსეოლოგია 60
 გნოსეოლოგიური მომენტი 390
 გნოსტიციზმი 121
 გონება 330, 336, 344

დ

„დაბადება“ (საეკლესიო თხზ.) 25
 „დავითიანი“ (საეკლესიო თხზ.) 29, 305
 დამწერლობითი ძეგლები 7, 350, 472
 დარწმუნების პრინციპი 331, 368, 380
 დასავლეთის ეკლესია 244
 „ კულტურა 5, 80, 440, 455
 „ რენესანსი 63, 237—239, 255, 441—444, 452
 „ საეკლესიო მოაზროვნებები 238, 456, 477
 „ ფილოსოფია 238, 364, 387, 456, 469
 „ წინარენესანსი 160
 დასავლური სქოლასტიკა 381
 „ ქრისტოლოგია 387
 დაქვემდებარების პრინციპი, სუბორდინაცია 390
 დაწყებითი სწავლება 209
 დეცტალარი იხ. ჯვარის მცველი
 დეიფიკაცია 251, 255, 469
 დემოკრატია 222
 დესპოტური აბსოლუტიზმი 392
 დეფინიცია 257, 273, 331
 დიადოხი 437
 დიალექტიკა 13, 56, 59, 65—67, 234, 258, 261, 270, 334, 347, 367, 368,
 380, 426, 450, 458

- დიალექტიკური აზროვნება 56, 59, 66, 258, 259, 268
 " გზა 380
 " მატერიალიზმი 7, 12, 60, 429, 462
 " მეთოდი 184
 " მომენტი 246
 " სისტემა 247
 " ჯაჭვი 270
 „დიალოგები“, თხზ. პლატონისა 297
 დიდაზნაურნი 349, 350, 357, 366, 371, 373, 375, 376
 დიონისეს მისტერიები 150
 დიოფიზიტობა 117, 124, 126—134, 146, 157, 160, 169, 170, 182, 199,
 251, 254, 278, 479
 დიოფიზიტ-მონოფიზიტების ბრძოლა 124, 126—130, 133, 134, 146, 147, 173
 დიოფიზიტური პოზიცია 126
 დისკუსია „ბალავარიანის“ ავტორობაზე 410—432
 დოგმატიზირებული ეკლესია 260, 263, 264, 271
 დოგმატიზმი 21, 32, 138, 287, 289, 303, 328, 334, 336, 340—347, 354,
 359, 366, 368, 387, 431
 დოგმატიკური აზროვნება 271, 344, 347, 382, 390
 " განწყობა 287
 დოგმატური ბრძოლა 124
 " სქოლასტიკა 362
 " ქრისტიანობა 260
 დროული 273
 დუალიზმი 164
 დუმილი 165, 169, 464

D

- ებრაელთა საეკლესიო ისტორია 38, 41
 ებრაული წიგნები 17, 41, 45, 63, 457
 ევროპოცენტრიზმი 6, 21, 28, 443, 447, 450, 453
 „ევსტრატის წამება“ 352, 365, 367, 370, 379, 380, 478
 ეთიკა 225, 228
 ეკლესია 31, 32, 94, 97, 114, 117, 118, 121, 133, 138, 151, 152, 159, 168,
 169, 174, 201, 240, 244, 254, 255, 260, 263—265, 267, 268, 305,
 330, 331, 334, 339, 340, 344, 346—351, 366, 371, 373, 375, 377,
 378, 385, 386, 393, 394, 407, 471, 478
 ეკლესიის დოგმები 258
 " მოღვაწეები 260
 ეკლექტიკა 121, 137, 141, 239
 ეკლექტიკური იდეოლოგია 137
 " მეთოდი 238
 " ნაერთი 122

- ეკონომიკა 10, 105, 137, 372, 374
 ეკონომიური აღორძინება 338, 339
 " გაერთიანება 374, 375
 " განვითარება 14, 82, 374
 " ვითარება 209, 282, 290, 346
 " პირობები 65, 234, 338
 " ურთიერთობა 10, 84, 86, 209, 211, 280, 290
 ელემენტი 274, 329
 ელინური აზროვნება 67, 69, 241, 437
 " დღესასწაულები 98
 " კულტურა 97
 " მითოლოგია 70
 " მსოფლიო 69
 ენციკლოპედია 34
 ენციკლოპედისტები 34
 „ეპიტერის ეტაირია“, ქურნ. 413
 ეპიკურეიზმი 181, 245, 246, 275, 437
 ერესი 125
 ერეტიკოსები 146, 156, 158, 159, 174, 260, 446, 463
 ერეტიკოსების იდეოლოგია 137, 138
 " მოძღვრება 151, 152, 169, 248, 254
 ერეტიკოსობა 117—119, 125, 128, 135, 137, 144, 158, 168, 254, 261
 ერეტიკული აზროვნება 261
 ერეტიკული მიმართულება 125
 " მოძრაობა 117, 122, 128, 392, 448
 " წიგნები 118, 119
 „ერთი“ 33, 111, 112, 132, 247, 248, 250, 252, 253, 256, 259, 263, 378, 379, 382, 385, 386, 390, 392, 457
 „ერთისა“ და მრავლის პრობლემა 55—58, 132, 166
 ერთმმართველობა 366, 367, 372, 375—378, 382, 385, 386, 388, 391, 395
 ერისმთავრობა 337, 339
 ეროვნული კულტურა 11
 ეროიკული ლოზუნგი 257
 „ეროტიკული ჰიმნები“, თხზ. იოანე ლაზისა 203, 204
 „ესტატე მცხეთელის ცხოვრება“ 213, 276, 311, 323, 325, 326, 332, 333, 342, 346, 406, 407, 421, 471
 ესოტერიული აზრი იხ. შინაგანი აზრი
 ექსპლიციტური სახე იხ. გაშლილი სახე
 ექსტაზი 165, 166, 216

ვაკართა სამოსახლო 123

ვაკრები 105, 106, 108, 123, 139, 148, 222, 281, 282, 321

ვაკრობა იხ. ალებ-მიცემობა

ვენეციის ხელნაწერი (არქეტიპი) 396, 397, 402, 403, 411, 413, 414, 418, 419, 430

„ვეფხისტყაოსანი“ 456, 477, 479

ვოლტერიანიზმი 34

„Вопросы философии“, იურნ. 455—457

ზ

ზედროული 273

ზედწერა (ლუმა) ხელნაწერებზე 291, 292, 307, 397, 398, 400, 409, 411, 412, 417, 418, 420, 427, 430

ზეპირი გადმოცემა 285, 286

ზეპირსიტყვაობა 350

ზეცა 37, 43—46, 53, 61—63, 72, 165, 166, 256, 331

„ზეციური იერარქია“, თხზ. პეტრე იბერიისა 168, 199, 255, 256

ზეციური ცეცხლი 40, 44, 46, 62, 73

ზეციერი წითელი ხარი იხ. ცეცხლოვანი ხარი

ზორასტრიზმი 108, 277, 281

თ

„თამარიანი“, თხზ. ჩახრუხაძისა 175, 465

თარგმანება, გადმოღება 11, 12, 74, 383, 385, 393, 456, 479

თეოგონია, თხზ. პესიოდესი 66, 69, 75, 458, 459

თეოზისი იხ. გალმერთების იდეა

თეოკრატია 354

თეოლოგია 31, 33, 136, 138, 148, 196, 197, 200, 216, 222, 240, 241, 257—259, 268, 369, 371, 379—381, 383, 385—388, 390—393, 408, 438

თეოლოგიური ატრიბუტები 331

„ დიალექტიკა 268

„ დისკუსიები 381

„ იდეალიზმი 248

თეოლოგიურ-იდეალისტური აზროვნება 226, 229, 233, 342, 387, 388

„ ფილოსოფიური გემკვიდრეობა 233

„ მწერლები 150, 408

„ მწერლობა 359

„ ტრაქტატი 322

ო

ოაკობის კიბე 250

ოაკობიტები იხ. სომეხი მონოფიზიტები

- იარაღის კეთება 14, 40, 55, 59
 იბერიელი მოაზროვნეები 261, 278, 279
 „ ფილოსოფოსები 246
 ივრი იხ. წყალი
 იდეათა მსოფლიო 273
 „ ურთიერთგამომდინარეობა იხ. იდეათა ფილიაცია
 „ ურთიერთობა 253
 „ ფილიაცია 9, 27, 197, 255, 267, 269, 278, 287, 429, 433, 469
 იდეალიზმი 9, 60, 61, 63, 92, 100, 101, 104, 177, 234, 240, 242, 244—247,
 259, 271, 273, 274, 277, 288, 329, 336, 340, 356
 იდეალისტური ბურჟუაზიული ფილოსოფია 5
 იდეალისტური ელემენტები 224, 249, 271
 „ თეზისი 259
 „ მემკვიდრეობა 342
 „ მიმდინარეობები 9
 „ ნაკადი 260
 იდეალისტურ-პლატონიკური თვალსაზრისი 225, 235
 იდეალისტური პოლითეიზმი 101, 110—112
 „ ტენდენცია 335
 „ ფილოსოფია 112, 113, 222, 234
 იდეალური ქვეყანა 274
 იდეოლოგიური ბრძოლა 9, 32, 124, 239, 240, 271, 276, 288, 290, 291,
 338, 342, 346, 347, 355, 366, 371, 379, 381, 382
 იდეოლოგიური დაპირისპირება 222, 240, 261, 271, 289
 „ დროშა 336
 „ მერყეობა 334
 იდორი იხ. წყალი
 იერარქიის იდეა 257, 335
 „ პრინციპი 132, 138, 159, 160, 168, 187, 199, 235, 247, 248,
 254—257, 334, 469
 იერარქიის ფილოსოფია 105
 იერარქიული მსოფლმხედველობა 263
 იერარქიულ-საფეხურებრივი ფილოსოფიური სისტემა 141, 148, 188, 214,
 216
 იერარქიული სისტემა 247
 იერუსალიმის კრება (531 წ.) 135, 151, 193, 260, 393
 ივერიული ენა იხ. ქართული ენა
 იზოთეოსი იხ. ღმერთისსწორობის იდეა
 „ ილიადა“, თხზ. ჰომეროსის 68, 458
 იმპერიალიზმი 252
 იმპლიციტური სახე იხ. შეკუმშული სახე
 ინგლისის რენესანსი 389
 ინდოევროპული ენები 82, 83

ინდური აზროვნება 64

„ ენა 484

„ მსოფლგაგება 329, 330, 332

„ მსოფლიო 281, 285

„ ნირვანა 330

„ სიბრძნე 329

„ ფილოსოფია 329, 330

„ ღმერთები 314

„ წყაროები 282, 337

იონიური ეპოსი 81, 82, 460

„ ნატურფილოსოფია 52

ირანული პოეზია 448, 449

ისლამი 291, 340, 364, 444—447, 472, 477, 478

ისლამისტური სქოლასტიკა, მუსლიმანური სქოლასტიკა 341, 347, 348, 364, 444, 445, 476

ისტორიული მატერიალიზმი 7, 8

„ ძეგლები 202, 212, 282, 284

„ წყაროები 217, 226, 273, 281

იტალიის რენესანსი 149, 181, 186, 237, 238, 242, 382, 394, 468

იუდაიზმი 287

იუსტინიანეს ედიქტი (529 წ.) 134, 263, 437

იუალთოს აკადემია 433, 436

კ

კავკასიის ენები 83

„კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი (თეოლოგიურნი)“, თხზ. პროკლესი 125, 171, 172, 175, 176, 179, 184—186, 203, 204, 206, 208, 215, 235, 242, 243, 248, 333, 362, 371, 394, 435, 450, 471, 478, 487

კათოლიკები 146

კათოლიკობა 16, 457

კათოლიკური ეკლესია 159

კალენდარი 119

კალიგრაფია 77

„კაპიტალი“ 458, 461

კაპიტალიზმი 13, 65, 66, 105, 389, 458

კაპიტალისტური ეკონომიკა 105

„ წარმოება 65, 66, 89

კარჩაკეტილი მეურნეობა 374

„კედელის“ ფილოსოფია 351, 477

კერპთმსახურება 324

კლარჯეთული (მესხური) სია სვინაქსარისა 407

კლასთა ბრძოლა 349, 366

კლასობრივი ბრძოლა 237, 239, 240

- კლასობრივი დაპირისპირება 240
 „ იდეოლოგია 240
 „ საზოგადოება 7, 350
 კოლონატი 95, 138, 251
 კოლხეთის კულტურა 77
 კოლხეთის რიტორიკული სკოლა, კოლხიდის აკადემია, პრაქტიკულ-რიტორიკული სკოლა 30, 86, 91—94, 96—104, 106, 113, 114, 119, 179, 180, 201, 203, 205, 209, 210, 212, 222—229, 231, 232, 234, 261, 280, 315, 360, 434, 438, 439, 461
 კოლხიდის აკადემია იხ. კოლხეთის რიტორიკული სკოლა
 კოლხ-ლაზელი ორატორები 101, 210, 223, 231, 232
 კოლხური ენა იხ. ქართული ენა
 კომუნისმი 13
 კონსტანტინეპოლის კრება (532/33 წწ.) 135, 182, 187, 202
 „ აკადემია 439, 449—452
 კოორდინაციის პრინციპი იხ. შერწყმის პრინციპი
 კრეაციონიზმი იხ. შექმნის პრინციპი
 კრისტალოგრაფია 77
 კულტის მსახურნი 16, 287
 კულტურის სახლი 123, 463
 კულტურის ცენტრები 301, 337, 382
 კულტურული აღორძინება 338, 339, 374
 „ ექსპანსია იხ. კულტურული მუშაობა
 „ მოძრაობა 343, 440
 „ მსოფლიო 26, 83, 127, 247, 284, 362, 435, 445
 „ მუშაობა 123, 301
 „ ურთიერთობა 23, 67, 86, 205, 209, 211, 281, 282, 362, 440, 441
 კულტურულ-ფილოსოფიური სკოლები 126

ლ

- ლაზთა (კოლხთა) ყრილობა 229
 ლაზიკური (კოლხური) მატერიალიზმი 245
 ლათინთა (რომაული) მითოლოგია 74
 ლათინური „ბალავარიანი“ იხ. ნეაპოლიტანური ტექსტი „ბალავარიანის“
 „ ენა 175, 220, 267, 283, 284, 384, 393, 404, 409, 435, 479
 „ ტექსტი („სამოთხისა“) 299
 ლატიფუნდიალური მეურნეობა 95, 138, 251
 ლითონის დამუშავება 14—16, 23—25, 28, 30, 39, 77, 78
 „ იარაღი 37
 „ მოპოვება 25, 77
 „ლიმონარი“ იხ. „სამოთხე“
 ლინგვისტების მე-4 ინტერნაციონალური კონგრესი 83, 460

ლინგვისტიკა 83
 ლიტურგიკა 181, 188
 ლიტურგიკული ძეგლები 407
 ლოგია 225, 228, 268, 333, 381, 389, 479
 ლოგიკური ფილიაცია 55, 60, 392
 ლოგიკურ-ფიზიკალური ცოდნა 224, 270, 271
 ლოგოსი 111, 112, 226, 269, 451

3

მადნეულის დამუშავება 30, 339
 „ მოპოვება 23, 339
 მაზდენანზმი 287, 342
 მანგანის, ბიზანტიის აკადემია 103, 438—443, 450
 მანიქეელობა 116, 120—122, 462, 463
 მართლმადიდებლობა 187.
 მართლმორწმუნეობა 144, 159
 „მარტიელობაჲ ჰაბოაჲსი“, თხზ. იოანე საბანისძისა 340, 342
 მარტიროლოგიური ძეგლები 97
 მარქსიზმი 5, 12, 64, 345
 მასიური გამოსვლები 350
 მატერია 80, 248, 272, 273, 452
 მატერიალიზმი 9, 61, 63, 100, 104, 114, 135, 234, 240—242, 244—246,
 261, 273, 288, 335, 336, 356, 456, 469
 მატერიალისტური ეთიკა 233
 „ ელემენტი 224, 249
 „ მეთოდი 6, 7
 „ მსოფლმხედველობა 9
 „ ტენდენცია 261
 „ ფილოსოფია 234
 მატერიალისტურ-არისტოტელეიკური სკოლა 278
 მატერიალური ქვეყანა 274
 მდაბიონი 339, 372, 373, 375
 მებატონეები, „უფალი“ 373, 376
 მელინი 273, 274, 329, 356
 მელიცინა 364
 მეტაფიზიკა 6, 22, 222 425, 429, 455
 მეტაფრასი 212, 223, 265, 295, 309, 311, 313, 316, 318—322, 324—326, 358,
 409
 მეტაფრასტული ძეგლები 8
 მითოლოგიური ეპოსი 16, 18—22, 25, 28, 34, 37, 38, 40—43, 46, 53, 458
 „ ეპოქა 21
 „ თქმულეზანი 61, 281
 „ პოეზია 17, 18

- მითოლოგიური სახეები 17, 42
 „ შემოქმედება 8, 26, 27, 38
 „ წარმოდგენები 51, 54, 71, 82, 87
 მისტიფიკაცია 156
 მისტიციზმი 152, 317
 მიწა 34, 43—46, 53, 61—63, 72, 256, 331, 339, 349, 350, 372, 373
 მიწათმოქმედება 29
 მიწათმფლობელობითი სისტემა 178, 179
 „ მიწიერი (სასულიერო) იერარქიისათვის“, თხზ. პ. იბერიისა 199, 255
 ნიწის მუშაკი იხ. ქვეყნის მუშაკი
 „ ძალა 53, 54
 მოგვები 265
 მოგვიანო ანტიკურობა 30, 31, 84—86, 88—115, 234, 277, 286, 438
 მონათმფლობელური მეურნეობა 88
 „ საზოგადოება 28, 65—67, 88, 94, 95, 105, 114, 137,
 140, 141, 178, 285, 288—240, 244, 392
 მონათმფლობელური წარმოება 89
 მონასტრები 123, 314, 380, 403, 475
 მონები 105, 106
 მონოთეისტი 212
 მონოფიზიტობა 117, 124, 126—134, 142—147, 154, 156, 159, 160, 169,
 170, 182, 187, 199, 202, 208, 251, 254, 276, 278, 471;
 მონოფიზიტ-დიოფიზიტების ბრძოლა იხ. დიოფიზიტ-მონოფიზიტების ბრძოლა
 მოსკოვის ფილოსოფიური დისპუტი (1947 წ.) 5, 6, 8, 12, 34, 455
 „ მოქცევაი ქართლისაი“, ისტ. თხზ. 327
 მოციქულებრივი ავტორიტეტი 260
 მრავალმერთიანობა, პოლითეიზმი 111, 112, 368, 389
 მსოფლიო სული 112
 მსოფლიოს ნეოპლატონიკური სურათი 132
 „ რკალებრივი განვითარება 51, 172, 249, 250, 252, 256
 „ საფეხურებრიობა 248, 255
 „ ძირითადი ელემენტები 46, 49, 50, 52
 „ წონასწორობა 50
 მუზეუმის ტაძარი 95, 97
 მუსლიმანობა 293, 342, 346, 444, 448
 მუსლიმანური სქოლასტიკა იხ. ისლამისტური სქოლასტიკა
 მუტაზილიტი 478
 მწველებლობა 115, 117, 118, 392
 მწველებლური აზროვნება 261
 მწიგნობრობა 210, 211, 392
 მკვერმეტყველება 111, 112, 228, 229
 მკვერმეტყველების ხერხები 223

6

- ნეაპოლიტანური ტექსტი „ბალავარიანისა“, ლათინური „ბალავარიანი“ 299,
409, 411, 412, 417, 418, 482
- ნეგატიური ატრიბუტები 324
- „ დეფინიცია 259, 274
- „ დიალექტიკა 274
- „ თეოლოგია 164, 258, 260, 274, 334, 393, 470, 471
- „ იდეოლოგია 274
- ნეგაცია 258, 470
- ნეოკანტანელობა 12
- ნეოპლატონიზმი 33, 91, 94, 95, 99, 100, 102, 103, 110—113, 132, 141,
162, 225, 226, 235—238, 241, 242, 245—250, 252—254, 256—260,
278, 329, 363, 364, 392, 446, 447, 449—452, 453, 469
- ნეოპლატონიზმის I სკოლა იხ. ალექსანდრიის სკოლა
- „ II სკოლა იხ. სირიული სკოლა
- „ III სკოლა იხ. ათენის სკოლა
- „ IV სკოლა იხ. ქართველთა სირიული სკოლა
- „ თეოლოგია იხ. სირიული სკოლა
- ნეოპლატონიკური ლოგიკა 369
- „ მსოფლგაგება 250
- „ ტერმინოლოგია 113
- „ წარმოდგენა 249
- ნეოპლატონისტური ფილოსოფია 94, 131, 159
- ნესტორიანელები 303
- ნეცესარიანიზმი იხ. აუცილებლობის პრინციპი
- ნიზიბინის სკოლა იხ. სირიული სკოლა
- ნიკეას II მსოფლიო კრება 296, 307, 327, 423, 473
- ნომინალიზმი 9, 240

მ

- ობიექტური იდეალიზმი 244
- „ოღისეა“, თხზ. ჰომეროსისა 82, 459
- „ოესტლიხე კირხე“, ეურნ. 415
- ოთხი „კავშირი“ ანუ ელემენტი 265
- ონტოლოგიური დასაბუთება 258, 269
- „ მომენტი 269, 390
- ოპოზიციონური იდეოლოგია 7, 8
- ორატორული ზელოვნება 92
- ორენოვანი ქართველი მწიგნობარ-მოაზროვნეები 98, 113, 185, 189, 190,
204, 205, 209, 211—213, 216—221, 295, 298, 301—303, 307, 423,
424, 431, 435, 462, 466
- ორთოდოქსალური მოძღვრება 160
- „ ქრისტიანობა 108, 118, 143

ორთოდოქსები 146, 393
 „ორიენს ქრისტიანუს“, ჟურნ. 415
 ოსური თქმულება „ამირანზე“ 71, 72, 458
 ოქროს დამწერლობა, ქრიზოგრაფია 24, 77, 459
 ოქროს საწმისი 24, 77

3

პაექრობა 210, 282, 310, 325, 342, 346
 პანთეიზმი 110
 პაპიზმი 357
 პარიზის უნივერსიტეტი 441, 442
 პარტიკულიარისტული სუვერენიტეტი 263
 პათიოსანი ქვა იხ. კეშმარიტი სწავლება
 პატრიოტიზმი 342, 343
 პატრისტოიკული ფილოსოფია 238, 239, 244, 295, 311, 322, 384, 399, 415, 452
 პერიპატოელთა სკოლა 436
 პერსონიფიკირება 18, 20, 36, 37, 81
 პეტრე იბერის ბიოგრაფები 130, 131, 140—144, 148, 161—163, 165, 167, 169, 170, 207, 464, 471
 პითაგორელთა სკოლა 90, 436
 პილიგრიმი 292
 პიროვნებისათვის ბრძოლა 257
 პლატონიზმი 232, 238, 274, 275, 289
 პლატონის აზროვნება 247
 „ დიალექტიკა 247
 „პლატონის თეოლოგია“, თხზ. პროკლესი 257
 პლატონისტური ელემენტები 279
 „ იდეალიზმი 103, 104, 108, 113, 138, 245, 273, 275, 288, 370
 პლატონისტური ფილოსოფია 380
 „პლეროფორია“, თხზ. ი. რუფუსის 139, 142, 148, 155, 166, 173, 199, 464
 პოზიტიური დეფინიცია 257
 „ თეოლოგია 258, 260
 პოლარობა 158, 458
 პოლემიკა 254, 265, 271, 277, 287, 330, 359
 პოლითეიზმი იხ. მრავალღმერთიანობა
 პოლითეისტი 212
 „პოლიტიკა“, თხზ. პლატონისა 252, 370
 „პოლიტიკური ეკონომიის შესავალი“, თხზ. კ. მარქსის 455, 458
 პრაგმატიზმი 27
 პრაქტიკული აღებმეცემობა იხ. აღებმეცემობა
 პრაქტიკულ-მატერიალისტური სკოლა იხ. კოლხეთის რიტორიკული სკოლა

პრედიციების წესი 331

პროკლეს იდეები 164, 176, 184, 20C, 201, 235, 242, 243

„ მოძღვრება 165, 235, 257

„ ნეოპლატონიზმი 253

რ

რაინდული სიყვარული 44

რაციონალიზმი 336, 343

რეალიზმი 9, 240

რეალისტური ელემენტები 234

რეაქციული პოლიტიკა 263

„ ფილოსოფია 13

რევოლუციური ოპოზიცია 241, 256

რელიგია 16, 18—21, 36, 60, 92, 106, 108, 117, 329, 364, 445

რელიგიური აზროვნება 18, 125, 289, 340, 341

„ ბრძოლები 128

„ დოგმები 26

„ იდეები 124

„ თქმულებები 281

„ მიმდინარეობა 125, 130

„ მოღვაწეები 281

„ რევოლუცია 345

„ საკითხები 329

„ ურთიერთობა 281

„ ფილოსოფია 364

„ ცენტრები 123

„ წარმოდგენები 22

რელიგიურ-საკულტო დაწესებულებები 19

„ „ ძეგლები 18, 19

რელიგიურ-ფილოსოფიური ბანაკი 128, 129

„ „ დისკუსიები 126, 281

„ „ პარტიები 128

რენესანსი იხ. აღორძინების ხანა

რეფორმაცია 345

რიგორიზმი 215

რიტორიკა 91, 93, 99, 100, 102, 108, 171, 223, 226—231, 315

რიტორიკული განათლება 232, 461

„ მწიგნობრობა 230

„ ოსტატობა 223, 224, 226, 232

„ სკოლა 225

„ წესები 228—230, 232

„ ხელოვნება 99, 100

რკინის დამუშავება 42

რკინის იარაღი 36, 42, 55
 „ წრთობა 14, 16, 21, 25, 40, 42, 43
 რომაული ფილოსოფია 8
 რომაული სამართლის პროცესი 231, 232
 რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება (1103 წ.) 378
 რუსეთის მეცნიერება 398, 432, 472, 483
 რუსეთის საზოგადოებრივი აზროვნება 34
 რუსი განმანათლებლები 34
 რუსული ენა 191

ს

სააქიმო წიგნები 365
 საბაწმიდელობა 311, 312
 საბიბლიოთეკო კატალოგი 216
 „საგანთა ბუნებისათვის“, თხზ. ლუკრეციუსის 8, 456
 საეკლესიო აზროვნება 32, 355
 „ დიქტატურა 357
 „ დოგმატიკა 261, 272, 340
 „ იდერლოგია 367
 „საეკლესიო ისტორია“, თხზ. ზ. რიტორისა 142, 145, 148, 153—155
 საეკლესიო მამები 237, 238, 298, 308
 „ მოღვაწეები 304, 312, 342, 343, 346, 355, 356
 „ მუზეუმი 174
 „ მწერლობა 32, 207, 311, 329, 384, 415
 „ პოეზია 351
 „ რედაქტორები 269—276, 278, 299
 „ რედაქცია 270—273
 „ ფილოსოფია 122, 160
 „ ცენზურა 174, 264, 267—269, 271, 273, 276, 340, 357, 358
 „ წრეები 350
 საერო არისტოკრატია იხ. არისტოკრატია
 „ მწერლობა 217
 „ ფილოსოფია, გარეშე ფილოსოფია 264, 346, 347, 354—356, 367, 368, 371, 380, 386, 387, 393, 394, 447, 451
 საერო ძალაუფლება 344, 349, 856, 357, 377
 საეპრო გზები 10, 32, 77, 93, 105, 123, 139, 140, 148, 171, 178, 179, 183, 205, 209, 211, 237, 261, 280, 338, 339, 341, 361, 460, 461, 471
 საეპრო თავყრილობა 281
 „ კონტრაგენტები 10, 88, 91, 281, 339
 „ საქმიანობა 229
 „ ურთიერთობა 23, 77, 281, 287, 289, 290
 „ ფაქტორიები 10, 11, 89, 123, 138, 139, 176, 209, 222, 234, 236, 260, 261, 281, 287

- საეკრო ქალაქები 341
- „ ქარავანი 281
- „ ცენტრები 177, 179, 180, 209, 281
- „ წრეები 92, 99
- სამება 166, 167, 259, 486
- სამთო საქმე 26
- „სამოთხე“, „ლიმონარი“, „სულის მარგებელი მოთხრობები“, ი. მესხის (მოსხის) თხზ. 217, 218, 294—299, 301, 303—308, 311, 314, 316, 327, 400, 426, 428—431, 473, 474, 476, 486
- სამონასტრო დიქტატურა 352, 354, 357
- „ იდეოლოგია 353, 361
- „ კულტურა 343
- „ მოღვაწეები 351
- „ ცენტრები 349
- „ ცხოვრება 346
- სამხედრო არისტოკრატია 91
- საორატორო ხელოვნება 224—226, 228
- სარწმუნოება 287, 298, 330, 344
- სასულიერო არისტოკრატია 337, 339, 340, 377, 386, 388, 389, 395
- „ ფეოდალიზმი 367
- „ ძალაუფლება 356
- „ წრეები 363, 371
- საქართველოს მოქცევა 202, 476
- „საქართველოს სამოთხე“ 480
- საქონელი 65, 66, 88—90, 105, 287, 458
- საღმრთო წერილი 150, 200, 240, 260, 273, 275, 295, 322, 345, 450
- საშუალო-საუკუნოებრივი ფილოსოფია 9, 138, 189, 239—241, 255, 383, 388, 391, 469
- საწარმოო იარაღები 23, 55, 56, 58
- „ ურთიერთობა 24
- „ ძალები 21, 22, 41, 42, 54
- საწყისი, არხე 38, 47, 49—52, 58, 80, 164, 459
- „საღმრთო სახელთათვის“, თხზ. პ. იბერიისა 143, 155, 160, 165—167, 171, 172, 175, 176, 185—187, 201, 215, 243, 257, 324, 450, 464, 465, 476, 479
- სენსუალიზმი 328, 336, 340
- სენსუალისტურ-მატერიალისტური გაგება 225
- სენინაქსარი 407
- სიამოვნება 225, 230
- „სიბრძნე ბალავარისა“, ბალავარიანი, ბალავარი და იოდასაფი, ბარლაამ და ბუდოსაფი, ქართული ბალავარიანი 212, 217, 219, 253, 277, 280, 284, 285, 287—292, 294—296, 299—327, 331—333, 336, 337, 339, 341, 342, 382—385, 395—400, 401—432, 435, 461, 468, 472—476, 479, 481—483, 486

- სიკეთე 19, 61, 132, 133—165, 167, 168, 199, 235, 247. 248, 250, 252, 253, 256, 257, 283, 305, 318, 321, 353, 369—371, 464
- სილოგისტიკა 389, 390
- სიმფონია იხ. შეთანხმების ცდა
- სინკრეტიზმი 142, 436
- სინოდი 473
- სინოდიკები 241
- სირიული ენა 106, 107, 141, 142, 161, 171—173, 186, 139, 206, 236, 242, 323, 361, 362, 401, 457, 478
- სირიული სკოლა, ნეოპლატონიზმის II სკოლა, ნეოპლატონიზმის თეოლოგია, ნიზიბინის სკოლა 94, 100, 103, 108, 110, 112, 205, 236, 245, 438
- სირიული წყაროები 30, 222
- „სიტყვისგებაჲ“ 381
- „სიტყვა დამხობისათვის იაკობიტელთა“, თხზ. ი. დამასკელის 126
- სეპტიციზმი 216
- სომეხ-ქართველთა რელიგიური განხეთქილება 12, 128, 323, 359
- „სომეხთა და ქართველთა განყოფისათვის“, თხზ. არს. საფარელისა 126, 359
- სომეხი მონოფიზიტები, იაკობიტები 126, 128, 134, 135, 278
- სომხური (იაკობიტური) ეკლესია 126, 135, 359
- სომხური ენა 174, 276, 323, 366, 421
- „ მწერლობა 173, 174
- „ წყაროები 222
- სოფისტური სკოლები 99, 225
- სოფლის მეურნეობა 105, 251, 339
- „ მუშაკნი 375
- სოციალიზმი 13
- სოციალური ბრძოლები 16, 261, 289, 338, 339, 373, 377, 379, 381, 387
- „ ძალები 335, 336, 338, 340, 373, 375
- სტიქიური დიალექტიკა 56, 65
- სტოელი ფილოსოფოსები 110, 113, 152, 245, 246, 252, 260
- სტოიციზმი 275
- სუბორდინაციის პრინციპი იხ. დაქვემდებარების პრინციპი
- სუბსტანცია 164, 265, 266, 268
- სუბსტრატი იხ. აზროვნება
- სულიერი ძე 218, 285, 294, 308
- „სულისმარგებელი მოთხრობები“ იხ. „სამოთხე“
- „სუფთა დაფა“ 328
- სუფისტური შეხედულებები 281, 445—448
- სქოლასტიკა 33, 139, 140, 338, 341, 343—349, 352—355, 364, 366—368, 370, 445, 452
- სქოლასტიკური დიალექტიკა 328
- „ იდეოლოგია 349, 351
- „სწავლული უვიცობა“, ნ. კუზანელის მოძღვრება 257

ბ

- ტავტოლოგია 258
 ტელეოლოგიური თვალსაზრისი 272
 „ტიბიკონი“ (პეტრიწონის მონასტრის წესდება) 318, 435, 475
 „ტიმაიოსი“, თხზ. პლატონისა 348, 369, 370
 „ტრადიციო“, ეჟურნ. 415
 ტრიადული დიალექტიკური განვითარების სისტემა 249
 „ საფეხურები 235

უ

- უარყოფითი თეოლოგია 470
 უღინი 273, 274
 უღინობა 274
 უმრავლესობის პრინციპი 418
 უმჯობესობის პრინციპი 229
 უნივერსუმის იდეა 252
 „უფალი“ იხ. მებატონეები
 უტილიტარიზმი 229, 230
 „უტრაკვისტები“ იხ. ჰუსიტები
 „უცნობის ფილოსოფია“ 455
 უცნოური წყაროები 222, 223, 226, 232
 უცნოური კულტურა 11

ფ

- ფანტასტიკური ნაერთი 94, 238, 242, 245, 247, 248, 250, 252, 265, 267,
 269, 270, 274, 275, 277—279, 289, 328, 334—337
 „ფედონი“, თხზ. პლატონის 348
 ფეოდალები 339, 373, 377, 388
 ფეოდალიზმი 241, 247, 249, 251, 256, 263, 275, 287, 337, 366, 377,
 389—391, 445
 ფეოდალიზმის რევოლუციონური ოპოზიცია 152
 „ ხანა 261
 ფეოდალური ეკონომიკა 179, 221
 „ იერარქია 390, 462
 „ მოაზროვნეები 286
 „ მონარქია 382, 390, 391, 395
 „ საზოგადოება 95, 245, 263, 287, 338
 „ ურთიერთობა 245, 269, 278
 „ ფილოსოფია 31
 ფიზიკალური მსოფლგაგება 267
 ფილოსოფია 223, 224, 371, 379—381, 387, 388, 390—392, 445, 446, 455
 ფილოსოფიამდელი აზროვნება 55
 „ ძეგლები 16

- ფილოსოფიური აზროვნება 17—19, 125, 221, 222, 225; 261, 267, 272, 275, 374, 379, 433, 435
- „ არგუმენტები 268, 285, 288
- „ ატრიბუტები 331
- „ განათლება 86, 232, 271
- „ ელემენტები 272, 311
- „ იდეები 9, 375, 378
- „ კულტურა 85, 222, 361, 369
- „ მწერლობა 212
- „ პაექრობა 213
- „ პრობლემატიკა 215
- „ სკოლები 8, 9, 11
- „ ფრაგმენტები 265, 276
- „ შეხედულებები 213
- „ შეჯიბრებები 110
- „ წერილები 212
- ლორენციის აკადემია 149, 439, 440, 444, 449, 452, 453
- ფორმალიზმი 334
- ფრანგი განმანათლებლები 34
- ფრესკული მხატვრობა 214
- ფსალმუნი 305
- ფსევდო-არეოპაგელის მოძღვრება 146, 250
- „ „ საიდუმლოება 148, 149, 153—155, 198
- ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნები 134—136, 143—147, 149—151, 153, 154, 157—167, 169—172, 174—176, 178, 179, 181, 183, 184, 187, 189, 193, 196—200, 204, 207, 208, 238, 239, 242, 243, 251, 253, 255, 257—260, 270, 370, 385, 392—395, 423
- ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორობა 125, 126, 136, 141—143, 145, 149—159, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 173, 176, 181, 188, 190, 192, 196, 199, 201, 202, 208, 238, 246, 454
- ფსევდო-არეოპაგეტიკა 162, 171, 184, 196, 204, 246, 257—260, 265, 268—271, 274, 275, 324, 325, 331, 335, 393, 446, 450, 453, 454, 456, 469, 480
- ფსევდოეპიგრაფი იხ. ფსევდოწარწერა
- ფსევდოწარწერა, ფსევდოეპიგრაფი, ყალბი წარწერა 127, 130, 131, 133, 135, 141, 149, 189, 202, 207, 235, 236, 243, 250

d

- ქალკედონის საეკლესიო კრება (451 წ.) 128, 130, 174, 453
- ქალკედონიტობა 143, 147, 156
- ქართველთა სირიული სკოლა, გვიანი ნეოპლატონიზმი. ნეოპლატონიზმის IV სკოლა, ქართული ფილოსოფიური სკოლა, ქართული ნეოპლატონიკური სკოლა 124—126, 133, 135, 139, 141, 148, 184, 185, 190,

- 205, 234, 236—238, 242, 244, 246, 249, 250, 253—256, 261, 264, 267—270, 276, 278, 279, 361, 435, 463, 478

ქართველთმცოდნეობა 119

ქართველი არისტოკრატია 105—108, 139, 148

- „ მოაზროვნეები 12; 245—247, 264, 270, 287, 330, 387, 390, 435
 „ მოღვაწეები 140, 249, 434
 „ მწიგნობრები 371, 387, 390, 413
 „ საზოგადოება 328, 338, 374, 386
 „ ტომები 14, 16, 20—23, 27, 29, 30, 77

ქართველოლოგია 192, 463

ქართული აზროვნება იხ. ქართული ფილოსოფიური აზროვნება

- „ აკადემია იხ. გელათის აკადემია
 „ ანტიკურობა 29, 32, 48, 359, 433, 434, 444
 „ ბალავარიანი იხ. „სიბრძნე ბალავარისა“
 „ დამწერლობა 119, 456, 486
 „ ეკლესია 119—121, 126, 134, 135, 161, 169, 174, 238, 268, 348, 368, 408

ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება პეტრე იბერთან 134, 169, 170

- „ ეკონომიკა 33
 „ ენა, აბაზგური ენა, აფხაზური ენა, კოლხური ენა, იბერიული ენა 98, 170, 175, 176, 185, 185, 190, 201, 203, 205—207, 212, 214—216, 219, 220, 235, 243, 283—285, 298, 303, 302, 311, 318, 323, 357, 362, 365, 366, 370, 371, 381, 382, 384, 385, 392, 393, 396—403, 405, 406, 408, 414, 417—419, 421—423, 430, 435, 466, 469, 479, 484

ქართული თეოლოგია 379

- „ იდეალიზმი 236
 „ ისტორიოგრაფია 124, 264, 278
 „ კოლონია (სირიაში) 128, 270
 „ კულტურა 23, 26, 33, 97, 124, 211, 221, 280, 315, 332, 342, 344, 347, 360, 384, 394, 398, 409, 414, 416, 418, 422, 431—433, 435, 451, 460, 478, 480, 483

ქართული მეტრი 460

- „ მითოლოგია 14—16, 38, 44, 50, 54, 65, 73
 „ მწერლობა 174, 175, 202, 221, 290, 301, 367, 384, 423, 452
 „ მწიგნობრობა 370, 398
 „ ნეოპლატონიზმი 235, 242—244, 246, 250—252, 448
 „ ნეოპლატონიკური სკოლა იხ. ქართველთა სირიული სკოლა
 „ რენესანსი 163, 221, 235, 237, 378, 394, 395, 433—436, 438, 439, 449, 451—453, 477, 480

ქართული სქოლასტიკა 338, 340, 341, 343, 344, 347—349, 351, 357—359, 364, 368, 371, 383

ქართული ტექსტი „სამოთხისა“ 298, 299

ქართული ფეოდალიზმი 287

„ ფილოსოფიური აზროვნება 5, 10—13, 23, 33, 101, 124—126, 139, 204, 209, 210, 212, 213, 215—217, 220, 221, 233, 234, 236, 242, 245, 261, 267, 275, 277, 287, 288, 290, 308, 330—333, 335, 338, 340—343, 345—347, 356—364, 366, 370, 379—381, 383, 387—390, 394, 431, 433, 448—471, 478

ქართული ფილოსოფიური მწერლობა 267, 277, 331, 342

„ „ რენესანსი 125, 211

„ „ სკოლა იხ. ქართველთა სირიული სკოლა

„ ძეგლები 11, 12, 231, 291, 318, 334, 380, 407, 413—417, 429, 430, 461

ქართული წარმართული კულტურა 119

„ წყაროები 223, 326, 400, 416

„ქვეყნის მუშაკი“, მიწის მუშაკი 279, 339, 349—351, 366, 372, 373, 375

ქვეყნის საფეხურებრივი აგებულება 199, 200, 248, 252

ქრიზოგრაფია იხ. ოქროს დამწერლობა

ქრისტეს ბუნება 127, 146, 149, 183

ქრისტიანობა 33, 64, 99, 106, 108, 114—116, 118, 122, 127, 137, 138, 140, 149, 156, 160, 174, 176, 178, 180, 181, 184, 226, 227, 231, 232, 235, 236, 240, 244, 250, 255, 256, 260, 265, 276, 281—283, 287, 290, 315, 317, 330, 340, 342, 344, 346, 363, 366, 367, 407, 444, 453, 458, 461, 462, 465

ქრისტიანი არაბები 341, 352, 361—365, 370

„ რედაქტორი 286

„ ცენზორი 222

ქრისტიანული აპოლოგეტიკა 106, 108, 114, 116, 148, 222, 226, 234, 277, 340

ქრისტიანი დებულებები 244, 330, 341, 342

„ დოგმატიკა 250, 325, 329, 335, 340, 348, 423

„ დოგმები 237, 241

ქრისტიანული დუალიზმი 250

„ ვერსია (ბალავარიანისა) 283

„ იდეოლოგია 116, 222

„ კონცეფცია 250

„ კულტურა 137, 149, 152, 160, 162, 235, 237, 239, 241, 256, 368, 453

ქრისტიანული მოძღვრება 254

„ მსოფლიო 363, 364

„ მსოფლმხედველობა 141, 178, 215, 235, 241, 249, 250, 286, 330, 332, 453

ქრისტიანული მწერლობა 290

„ სკოლასტიკა 341, 364, 444, 476

„ ფილოსოფია 122, 141, 148, 162, 176, 184, 245, 254, 255

„წიგნი ჯანსაღობისათვის“ (ქითაბ-ალ სიფა) 365

წმიდა მამები 298, 299, 304

„წურილი ერი“ (დაბალი ფენა) 106, 119, 340, 372, 375, 376

წყალი, იგრი, იღორი 66, 67, 69, 80—83, 457—459

ჟ

ქეშმარიტება 60, 223, 231, 329, 342—346, 353, 367—369, 389, 477, 479

ქეშმარიტი სარწმუნოება 318

„სწავლება, „პატიოსანი ქვა“ 320, 321

ქეშმარიტების წყარო 345, 354, 387, 390

ბ

ბალხური თქმულებები 19, 351

„პოეზია 350, 351

„შემოქმედება 350, 351

ბატის თაყვანისმცემლობა 296, 311, 327, 474

ბეთურ-სუმერული მსოფლიო 26

„ტომი 20

ბელოსნები 148

ბელოსნობა 339, 341, 388, 479

„ხრონოგრაფი“, თხზ. გ. ამარტოლის 107

„ხუთთა ხმათათვის“, თხზ. პორფირესი 369, 381

ჯ

ჯადოსნობა 317

ჯამების განლაგების წესი 49, 50, 52, 457

ჯამ-ელემენტები 50, 52, 53, 59

ჯვარის თაყვანისმცემლობა 327

ჯვარის მცველი, დეეტალარი 327

ჰ

„ჰენოტიკონი“ (დიოფიზიტ-მონოფიზიტების გაერთიანების აქტი) 124, 128, 144, 147

ჰეგზამეტრი 456, 460

ჰერაკლეიტოზმი

ჰიმნოგრაფია 350, 351, 482

ჰუმანიზმი 63

ჰუმინისტური მსოფლგაგება 447

ჰუსიტები, „ჰურაკვისტები“ 129, 463

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	83-
თავი პირველი. ქართველ ტომთა აზროვნების ისტორიის პერიოდიზაცია	14
თავი მეორე. ფილოსოფიამდელი ხანა. ქართული მითოლოგია	36
1. ქართული მითოლოგია	36
2. ფილოსოფიამდელი სააზროვნო ელემენტები მითოლოგიურ პოემა „ამირან-ში“	42
3. ადრინდელ ქართველთა მითოლოგიური ეპოსის ზოგადი მნიშვნელობა	55
თავი მესამე. ადრინდელი ქართულ-ბერძნული სააზროვნო ურთიერთობა	65
1. ბერძნულ-ქართული ურთიერთობის პირველი პერიოდი	65
2. ქართული მითოლოგიურა ეპოსი და ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთი საწყისის პრობლემა	71
თავი მეოთხე. ქართული ფილოსოფია მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში	88
1. ეკონომიური და სოციალ-პოლიტიკური ვითარება დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში) მოგვიანო ანტიკურობის პერიოდში	88
2. კოლხიდის აკადემია და მისი მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში	92
3. სოციალ-ეკონომიური პირობები IV ს. აღმოსავლეთ საქართველოში (იბერიაში)	104
4. ბაკური—იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელი IV ს. საქართველოში	106
თავი მეხუთე. რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობანი საქართველოში IV—VI საუკუნეებში	116
1. მანიქეელობის პრობლემა	116
2. მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლა და ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება	123
თავი მეექვსე. ქართული ფილოსოფია და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისება	137
1. ქართული ფილოსოფიური სკოლა სირიაში და პეტრე იბერი V საუკუნეში	137
2. ფსევდო-დონისეს საიდუმლოებისა და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმოხილვა	146
3. არეოპაგატიკის ბედი აღმოსავლეთში	171
ა) სირიული წყაროები	171
ბ) სომხური წყაროები	173
გ) ქართული წყაროები	174
თავი მეშვიდე. თანამედროვე მდგომარეობა არეოპაგისტული წიგნების საკითხისა	175
თავი მერვე. პეტრე იბერიის საკითხის გადაწყვეტა დასავლეთის მეცნიერებაში. ერნესტ ჰონიგმანი	195
თავი მეცხრე. ორენოვანი მოლაწენი ქართული აზროვნების ისტორიაში	201
თავი მეათე. არისტოტელურ-მატერიალისტური მემკვიდრეობა ქართულ ფილოსოფიაში V—VI საუკუნეებში	222
თავი მეთერთმეტე. იდეალისტური ანტიკური მემკვიდრეობა ქართულ ფილოსოფიაში	234
1. ანტიკურობის ათვისების ორი გზა	234

2. გვიანი (IV სკოლის) ნეოპლატონიზმის შემადგენელი ელემენტები	244
თავი მეთორშემეტი. იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი ფეოდალიზმის საწყისი ხანის ქართულ ფილოსოფიაში	268
თავი მეცამეტე. ქართულ-ინდური ფილოსოფიური მიმართება	280
VII ს. სოციალ-ეკონომიური ვითარება საქართველოში და ქართული ძეგლის—„სიბრძნე ბალავარისა“ წარმოშობა	280
თავი მეთოთხმეტე. იოანე მოსხი (მესხი) როგორც ქართული „ბალავარიანის“ ავტორი და მისი ადგილი ქართული მწერლობისა და აზროვნების ისტორიაში	290
თავი მეოთხმეტე. „ბალავარიანის“ ტექსტუალური და შინაარსობლივი ანალიზი	313
1. „ბალავარიანის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტის ურთიერთობა	313
2. „სიბრძნე ბალავარის“ ფილოსოფიური ელემენტები	327
თავი მეთექვსმეტე. სქოლასტიკის ჩასახვა და განვითარება VIII—X საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში	338
1. ქართული სქოლასტიკის პირველი პერიოდი	338
2. „ქვეყნის მუშაკთა“ იდეოლოგიური ოპოზიცია	349
3. ქართული სქოლასტიკის მეორე პერიოდი	351
თავი მეჩვიდმეტე. არაბულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი	361
თავი მეთვრამეტე. ქართული ფილოსოფია X—XI სს.	372
1. საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ბრძოლა X—XI სს. საქართველოში	372
2. იდეოლოგიური ბრძოლა X—XI საუკუნეებში	379
თავი მეცხრამეტე ექვთიმე იბერი და ბერძნული ბალავარიანის საკითხი	396
თავი მეოცე. ექვთიმე იბერი და „ბალავარიანის“ საკითხი თანაგრძობაზე მეცნიერებაში	412
თავი ოცდამეერთე. საფილოსოფიო ცენტრები ძველ საქართველოში IV—XI—XII საუკუნემდე და მათი გარემოცვა	433
შენიშვნები	455
საძიებლები:	
ა) პირთა	489
ბ) გეოგრაფიულ სახელთა	502
გ) საგანთა	508

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით



რედაქტორი შ. ხიდაშელი
 გამომცემლობის რედაქტორი ო. გიორგაძე
 ტექნიკური რედაქტორი ნ. ჯაფარიძე
 მხატვარი გ. ნადირაძე
 კორექტორი გ. იაშანიძე

გადაეცა წარმოებას 4/VI-56 წ., ანაწილების ზომა 7×11, ქაღალდის ზომა 70×108/16, ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12/XII-56 წ., ქაღალდის ფურცელი 16,81; საბეჭდი ფურცელი 46,06; საავტორო ფურცელი 36,1; სააღრიცხვო-საგამომცემლო ფურცელი 36,57; შეფ. № 644, უფ 07935; ტირაჟი 3.000; ფასი 25 მან. 40 კაპ.

პოლიგრაფკომბინატი „კომუნისტი“, თბილისი, ლენინის ქ. 14.
 Полиграфкомбинат „Коммунист“, Тбилиси, ул. Ленина 14.