

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

შ ა ლ ვ ა ხ ი დ ა ზ ე ლ ი

რუსთაველის მსოფლმხედველობის  
საკითხები



ბავოშვილია „მეცნიერება“  
თბილისი  
1981

გ რ 1

გ3.3 გ პ 1

გ99.962.1.092 [რუსთაველი]

ბ 527

ნაშრომი ეხება რუსთაველის მხატვრული და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხებს. მასში გარკვეულაა ჰუმანიზმის ცნება მსოფლიო კულტურისა და მეცნიერების მიხედვით და დადგენილია ანალოგიები „ეფთხისტყაოსნის“ იდეურ შინაარსთან. განხილულია რუსთაველის ფილოსოფიური გარემო, რომელიც XII ს. საქართველოში ძირითადად ნეოპლატონიზმით იყო წარმოდგენილი (ფსევდო-დიონისე—პეტრე იბერი, პროკლე და პეტრიწი).

ნაშრომის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას შეადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების ნეოპლატონისტური წარმომავლობის დასაბუთება.

რუსთაველის როგორც შემოქმედის, პოეტისა და მოაზროვნის სიდიადე დღეს დასაბუთებას აღარ საჭიროებს. წარსულს ეკუთვნის არა მხოლოდ მისი დისკრეტიზაციის ცდები, მისი შეუფასებლობაც. დაკარგა ნადაგი XVII ს. ანონიმის სიტყვებმა „ვეფხისტყაოსანზე“, როგორც „საერო“ თხზულებაზე, რომელიც რეალობად „ხორცს“ აღიარებს და ამიტომ სულს არაფერს არგებს.

ძნელი წარმოსადგენია დღეს მკითხველი, რომელიც გააზიარებს შეხედულებას, თითქოს რუსთაველი „იყო მთქნელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავლა ქართველებს სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება“, ანდა მოსაზრებას, რომ რუსთაველმა თავისი ნიჭი XVIII ს. ერთი მოღვაწისათვის სასურველი გზით არ წარმართა და „ამოდ დაშვრა“. წარსულს ეკუთვნის XIX ს. ცდებიც რუსთაველის დისკრეტიზაციისა და უფრო გვიანდელი მოსაზრებაც, რომ რუსთაველის პოემა „არა იმდენად გენიალურია, როგორც ზოგიერთებს წარმოუდგენიათ“ და ა. შ.

მას შემდეგ, რაც „ვეფხისტყაოსანი“ მეცნიერული კვლევის საგნად იქცა და პოემა ითარგმნა მრავალ ენაზე, აღარავისთვისაა საეჭვო მისი მაღალი პოეტური და იდეური ღირსებანი, მისი მსოფლიო. საკაცობრიო ღონე. წარსულს ეკუთვნის ერთი დასავლეთელი ქართველოლოგის ირონიაც იმის გამო, რომ ქართველმა მეცნიერმა რუსთაველი დასავლეთის პოეტური მეტყველების კორიფეებს შეადარა.

„ბრძოლა“ რუსთაველის წინააღმდეგ წარსულის მოგონების ფაქტია. მაგრამ რამდენადაც „ვეფხისტყაოსანი“ დიდი, საყოველთაოდ აღიარებული ფასეულობაა, მისი შეფასების დროს შემფასებლის პოზიცია მაინც მოქმედებს და განსაკუთრებული სიმკვეთრით ისეთ საკითხებში, რომლებიც პოემის იდეურ შინაარსსა და მსოფლმხედველობას ეხებიან. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ახლო წარსულსა და დღევანდელ პირობებში, შეგნებულად თუ შეუგნებლად „ბრძოლა“ თავისებური ფორმით გრძელდება. ესაა „ბრძოლა“ რუსთაველისათვის. სახელდობრ, რაშია მისი სიდიადე და რითაა განსაზღვრული მისი ისტორიული მნიშვნელობა; როგელ მსოფლმხედველობასთან უფრო ახლოა რუსთაველი — მატერიალიზმთან თუ იდეალიზმთან; სად უნდა ვეძიოთ პოემის იდეუ-

რი სათავეები — თეოლოგიასა თუ ფილოსოფიაში, დოგმატიკასა თუ თავისუფალ აზროვნებაში: თუ სულ ბოლო დროს წარმოქმნილ სრულიად ახალ და, უნდა ითქვას, ფაქტობრივი ვითარებისათვის სავსებით შეუსაბამო შეხედულების მიხედვით — ე. წ. ეზოტერიულ ქრისტიანობაში.

ჩვენი ნაშრომის მიზანს შეადგენს შეძლებისდაგვარად გაარკვიოს რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები ფაქტობრივი მონაცემების მიხედვით.

მსოფლმხედველობა ფართო ცნებაა და არ არის, წინააღმდეგ საბჭოთა მეცნიერებაში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულებისა, ფილოსოფიის იდენტური. „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია მხატვრული, ფილოსოფიური და რელიგიური მსოფლმხედველობანი.

მსოფლმხედველობის ამ ფორმებს აქვთ საერთო ნიშნები, რამდენადაც აქვთ საერთო საფუძველი და ყოველი მათგანი მსოფლმხედველობაა. ეხება სამყაროს, მის საწყისებს, ღირებულებას და, შესაბამისად, ადამიანის გარკვეულ დამოკიდებულებას სამყაროსადმი.

ამის მიუხედავად, არსებობს საფუძველი გაირკვეს და გაირჩეს „ვეფხისტყაოსანში“ მხატვრული მსოფლმხედველობა რელიგიური და ფილოსოფიური იდეებისაგან. რუსთაველი პირველყოვლისა მხატვრული სიტყვის წარმომადგენელია. მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი — პირველყოვლისა ესთეტიკური დამოკიდებულება. მსოფლმხედველობის გამოხატვის საშუალებანი — მხატვრული სახეები.

მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია რელიგიურ შეხედულებებთან ერთად გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაც. ეს იმდენად ცხადი და უეჭველი ფაქტია, რომ რუსთაველის გამიჯვნა ფილოსოფიისაგან, ანდა მისი რელიგიური წარმოდგენებით წეცვლის ყოველგვარი ცდა გაუმართლებელი და უპერსპექტივაა. სავსებით სწორადაა შენიშნული რუსთველოლოგიაში, რომ თუ ხშირად მსოფლიო ლიტერატურის კლასიკოსებთან მკვლევარი იძულებულია ძირითადი იდეები ამოიკითხოს მთლიან ნაწარმოებში, „ვეფხისტყაოსანში“ ეს იდეები „მოცემულია აგრეთვე ფილოსოფიურ-პოეტურ აფორიზმებში“ (ი. კ. ლუპოლი).

ჩვენი ნაშრომი ეხება რუსთაველის მხატვრულ მსოფლმხედველობას, რომლის განმსაზღვრელი იდეა ჰუმანიზმის ცნებით გამოიხატება, და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიური წარმომავლობის იდეებს. ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში მთავარი რუსთაველის საძიებელი ფილოსოფიური იდეების ჰუმანიზმთან შესაბამისობის

პრობლემა და ნაშრომში ამაზეა ძირითადად გამახვილებული ყურადღება.

არ ვეხებით რუსთაველის რელიგიური რწმენისა და მისი ადგოლის საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“. ეს კვლევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და რთული მხარეა, რომელიც სპეციალურ შესწავლას საჭიროებს. ერთი მოსაზრება შეიძლება წინასწარ ითქვას. რუსთაველის რელიგიური შეხედულებების კვლევის აუცილებელი პირობა იმის გარკვევაა — რა სახით მოქმედებს რუსთაველის პოემაში ქრისტიანული რელიგია, როგორც რწმენის საგანი, შესანიშნავი ეთიკური მოძღვრება, რომელიც ასახავდა „ლატაკთა, ტანჯულთა, მონათა და დევნილთა“ სოციალურ ინტერესებს, თუ როგორც შუა საუკუნეების დოგმატიკა; ამ ორ მოვლენას შორის, ჩვენი აზრით, ძალიან დიდი განსხვავებაა, მათი შინაარსის. მსოფლმხედველობის გამოხატვის საშუალებების და სოციალური ფუნქციის თვალსაზრისით.

დოგმატიკა რელიგიისა და ფილოსოფიის დახლოების შედეგია, რწმენისა და აზროვნების თავისებური სინთეზი, გამოწვეული ისტორიული ვითარებით. მათი სიახლოვე განსაზღვრულია როგორც საგნით, ასევე მსოფლმხედველობის გამოხატვის საშუალებებით. ორივე დარგი ეკუთვნის აზროვნების სფეროს, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.

რამდენადაც რუსთაველი არ იფარგლება სინამდვილის მხატვრული განზოგადებით და პოემაში ასახულია აზრობრივი განზოგადება, ეს ქმნის ლოგიკურ საფუძველს „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიასთან ერთად დოგმატიკის ძიებისა, მათი დაპირისპირებისა და ფილოსოფიური იდეების დოგმატიკით შეცვლისათვის.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამას ჰქონდეს ფაქტობრივი საფუძველიც. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენი ნაშრომი, რომლის ერთ-ერთ ნაწილს რუსთაველის ფილოსოფიური წარმომავლობის მსოფლმხედველობის გარკვევა შეადგენს. ნაწილობრივ მარცხ იძლევა პასუხს რუსთაველის დოგმატიკისადმი დამოკიდებულების საკითხზე.

## თავი პირველი

### რუსთაველი, როგორც ჰუმანისტი

1. უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე „ვეფხისტყაოსანი“ ინტენსიური კვლევის საგანი გახდა და რუსთაველის მსოფლმხედველობის შესახებ მრავალი და მრავალგვარი შეხედულება გამოითქვა როგორც ქართულ მეცნიერებაში, აგრეთვე რუსეთსა და საზღვარგარეთ. მათი რიცხვი ძალიან დიდია; განსხვავებულია ავტორთა პოზიცია. კვლევის ამოსავალი პრინციპი, განსხვავებულია ხშირად საწინააღმდეგო და ერთიმეორის გამომრიცხველი შედეგები და დასკვნები.

მოსაზრებათა ამ მრავალფეროვნებაში ერთი შეხედულება, რომელიც მსოფლმხედველობას ეხება. შეიძლება ითქვას, საყოველთაო აღიარებას პოულობს: რუსთაველი უდიდესი და ერთ-ერთი პირველთაგანი ჰუმანისტია მსოფლიო კულტურის ისტორიაში.

ამ გამოთქმაში რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმი იგულისხმება და ამიტომ ანალოგიების ძიება და დადგენა რუსთაველსა და რენესანსის ეპოქის (განსაკუთრებით აღრინდელ) ჰუმანისტებს შორის. შეიძლება ითქვას, ჩვეულებრივი მოვლენა გახდა. დაწყებული პლატონ იოსელიანის სტატიიდან (გამოქვეყნდა 1870) დღევანდლამდე ეს ანალოგიები რუსთაველის პოემის იდეური შინაარსის ამოხსნის საშუალებად იქცა. მკვლევართა შორის, რომლებიც რუსთაველის მსოფლმხედველობის თავისებურებას ჰუმანიზმში ხედავენ. შეიძლება დავასახელოთ კ. ბალმონტი, ივ. ჭავჭავიძე, შ. ნუცუბიძე, გ. ქიქოძე, მ. გოგიბერიძე, ი. ლუპოლი, ვ. გოლცევილ. დენისოვა, რ. მილერ-ბუდნიცკაია და სხვ. უცხოელთა შორის — ვ. კობოცინი, მ. ბოურა, პ. ჰუპერტი და მრ. სხვ.

ყველა შემთხვევაში რუსთაველის მიმართ გამოყენებულ ცნებას გარკვეული ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. ესაა ჰუმანიზმი, რომელიც შუა საუკუნეების პირობებში მზადდებოდა, რენესანსის ეპოქაში მძლავრი იდეური მიმართულების სახით ჩამოყალიბდა. შუა საუკუნეების გაბატონებულ შეხედულებებს დაუპირისპირდა და მნიშვნელოვნად შეარყია მისი აზროვნების საფუძვლები.

რუსთაველის ჰუმანიზმი იმდენად უეჭველი ფაქტია, რომ იგი წარმოადგენდა და რჩება დღევანდლამდე რუსთაველის პოემის იდეური შინაარსის სხვა მხარეების, კერძოდ, ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის ამოსავლად და შედეგების საზომად. ეს, ჩვენი აზრით, სავსებით სწორი პოზიციაა არსებითადაც და ლოგიკურადაც. ჰუმანიზმი რუსთაველის მსოფლმხედველობის, მართლაც, ძირითადი თავისებურებაა და მისი ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევა თუ ისეთ შედეგებამდე მივიდა, რომლებიც ჰუმანიზმის ძირითად იდეებს ეწინააღმდეგება, ეს შედეგები სავსებით კანონზომიერად დგება ექვის ქვეშ.

ჰუმანიტური იდეებისა და რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების ერთიანობის წინასწარ დაშვებული დებულებითაა განსაზღვრული მისი ფილოსოფიური შეხედულებებისა და მათი წყაროების მკვლევართა პოზიცია დიდ უმრავლეს შემთხვევაში. თუმცა კვლევის შედეგები ყოველთვის არაა ერთგვაროვანი იმის გამო, რომ ერთნაირად არაა გაგებული და შეფასებული არც ჰუმანიზმის შინაარსი და არც რუსთაველის შესაძლებელი ფილოსოფიური წყაროები.

ხშირად ჰუმანიზმის ცნება გამოყენებულია რუსთაველის მიმართ იმდენად ზოგადი შინაარსით და ამ ცნების სპეციალური ანალოზის გარეშე, რომ არ იძლევა საკმარის საფუძველს რუსთაველის მსოფლმხედველობის შინაარსის კონკრეტულ თავისებურებათა გარკვევისათვის.

2. „ჰუმანიზმი“ ეტიმოლოგიურად სიტყვა ადამიანისაგან, უფრო ზუსტად „ადამიანურობისაგან“ (humanitas) მომდინარეობს და მისი განსაზღვრება ადამიანის ცნებასთან, ადამიანურობის გაგებასთანაა დაკავშირებული: «humanitas, humaniora გაისმოდა, — გერცენის სიტყვით, — ყოველი მხრიდან», რენესანსის ეპოქაში<sup>1</sup>. ერთი გავრცელებული შეხედულების მიხედვით ჰუმანიზმი ადამიანის აღმოჩენას ნიშნავდა, უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა — ადამიანში ადამიანურის აღმოჩენას, ადამიანის არსების გარკვევას, რაც ადამიანის ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი ქცევის გამართლება იყო. )

ეს იდეა აისახა რენესანსის კულტურაში, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებში, ცხადია, ამ ფორმებისათვის შესაფერისი საშუალებებით. კერძოდ, პოეზიაში ადამიანურის — რუსთაველის გამოთქმა რომ გამოვიყენოთ — „თქმით“, პოეტური შექებით.

ადამიანში ადამიანურის აღმოჩენა, როგორც დებულება, შეიძლება ტავტოლოგიურად ეღერდეს, რამდენადაც ადამიანური ადამიანის თითქოს მუდმივი თანმხლები ცნება უნდა იყოს, ადამიანში ადამიანური თავისთავად იგულისხმებოდეს.

მაგრამ ადამიანი Sein-ის სფეროს ეკუთვნის, ადამიანური—Sol-  
len-ის სფეროს. ადამიანი არის ის, რაც არის, ადამიანური—ის, რო-  
გორც უნდა იყოს. ყოველ ეპოქას თავისი მსოფლმხედველობრივი,  
(ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური) შეხედულებანი აქვს.  
აქვს საკუთარი შეხედულებანი ადამიანსა და ადამიანურზე, ადამიანის  
იდეალზე, რომელიც იცვლება მსოფლმხედველობრივ შეხედულე-  
ბათა ცვალებადობის საფუძველზე და მასთან ერთად.

ქართული სააზროვნო ვითარებიდან აღებული მაგალითების  
მიხედვით. რომლებიც არ წარმოადგენენ გამონაკლისს და გამო-  
ხატავენ შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების საერთო კა-  
ნონზომიერებას. ადამიანური იყო ევსტათე მცხეთელის ტირადა,  
წარმოთქმული სიკვდილით დასჯის წინ: „შენ იცა, უფალო ჩემო,  
იესუ ქრისტე, რამეთუ არავინ ვარჩიე შენსა, არცა მამამ. არცა  
დედამ. არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოდ უფალი  
შეგიყუარე და სახელისა შენისათვის ესერა თავი წარმეკუთების-  
დღეს“. ადამიანურია „ვეფხისტყაოსნის“ გმირების მოქმედებაც,  
მათი ბრძოლა ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის, „ჭირსა შიგან გა-  
მაგრება“. სიცოცხლისათვის „თავის დადება“ უკიდურესი სასო-  
წარკვეთილების პირობებშიც.

„ევსტათე მცხეთელის მარტილობაში“ ადამიანური გათიშულია  
ადამიანისაგან, როგორც ეს იდეოლოგიის ტოტალური ბატონობის  
პირობებში ხდება: მოწყვეტილია ნამდვილისაგან ისევე, როგორც  
გათიშულია ერთმანეთისაგან ის სამყარო, რომლისთვისაც ევსტა-  
თე წირავს სიცოცხლეს, და ის სამყარო, რომელშიც ის ცოცხლობს  
და მოქმედებს. ადამიანურის გაგება აქ აღმოცენებულია მოძღვრე-  
ბის საფუძველზე და არა ადამიანის ბუნებისა და არსების შესაბა-  
მისად: არა აქვს მნიშვნელობა იმას, სწორადაა თუ არა გაგებული  
თვით მოძღვრება. მეტის თქმაც შეიძლება: ეს გათიშვა დაპირის-  
პირებამდე მიდის და მწვავე სულიერ კოლიზიას ქმნის საერთოდ  
შუა საუკუნეების ვითარებაში. და კერძოდ საქართველოში.

( რუსთაველთან ერთიანობაშია ადამიანური ადამიანთან, რო-  
გორც ბუნებრივ და სოციალურ არსებასთან. „ვეფხისტყაოსნის“  
გმირები ორგანულად აერთიანებენ თავისში სულიერ და მიწიერ  
ნიღრეკილებებსა და მისწრაფებებს, ადამიანურის ერთ-ერთი მნი-  
შვნელოვანი ასპექტის შესაბამისად — „საზეო“ მიჯნურობას „ხე-  
ლობასთან“, რომელიც „ხორცთა ხვდება“. ადამიანურის შინაარ-  
სი რუსთაველთან იხსნება ცოცხალ. საზოგადოებრივ გარემოში  
მოქმედ ადამიანთა მიმართებებში.

ადამიანის ჰუმანიტური გაგება, წინააღმდეგ შუა საუკუნეე-  
ბისა, ახლოა რეალურ ადამიანთან და რეალურ სინამდვილესთან.



როგორც ადამიანის მოქმედების სარბიელიან. ჰუმანისტური გაგება ადამიანისა აუცილებლად გულისხმობს მის ბუნებრივ და ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, მისწრაფებებსა და მოთხოვნილებებს. ამ გარემოებითაა განსაზღვრული შეხედულება, რომელიც რენესანსის ხელოვნებაში რეალიზმს ხედავს, ხოლო ერთ მკვლევარს „ვეფხისტყაოსანი“ მიაჩნია შუა საუკუნეების ლიტერატურაში პირველ რეალისტურ ძეგლად, რომელშიც „რეალიზმი მტკიცეა და დაკავშირებული ჰუმანიზმთან“<sup>2</sup>. საყურადღებოა, რომ რუსთაველთან ფანტასტიკური, ქართული ფოლკლორისათვის დამახასიათებელი ზღაპრული არსებანი, ქაჯები, წარმოდგენილია, როგორც იგივე „კაცნი“, „ჩვენებრვე ხორციელანი“:

3. ჰუმანიზმის დაყვანა ადამიანის ახალ გაგებაზე ცალმხრივია და არა საკმარისი ამ ცნების გარკვევისათვის. ჰუმანიზმი, როგორც ითქვა, მსოფლმხედველობაა და მისი შინაარსი უფრო ფართოა და ზოგადი. ადამიანის გაგება ჰუმანიზმში განსაზღვრულია ზოგადი წარმოდგენებით და შეხედულებებით მთლიანად სამყაროზე.

შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობა დუალისტურია, ზეცა და მიწა, ამქვეყნიური და იმქვეყნიური, საწყისი და სამყარო. — გათიშული, რომელიც დაპირისპირებამდე მიდის. დასავლეთის ცნობილი მისტიკოსის ეკატერინე სიენელის სიტყვით — „ღმერთი საწინააღმდეგო მიმართებაშია სამყაროსთან, სამყარო — ღმერთთან“. „მტრობაა სოფლისა დააგებს ღმერთსა“ (ქვეყნის მტრობა მოარიგებს ადამიანს ღმერთთან) — ვკითხულობთ ქართულ „სიბრძნე ბალაჰვარისში“. შეხედულებათა ეს მსგავსება შემთხვევითი არაა და შუა საუკუნეების აზროვნების საერთო ნიშნებზე მიუთითებს.

ცდები ამ დუალიზმის დაძლევისა შუა საუკუნეების დოგმატიკის პრინციპების ფარგლებში ან უშედეგოდ მთავრდება, რადგან შეხედულება, რომ ღმერთის მიერ შექმნილი ნივთები წარმოადგენენ შემოქმედის სახეებს ან მიმსგავსებას, ვერ იძლევა შემოქმედისა და შექმნილის კავშირის ონტოლოგიურ დასაბუთებას; ანდა პანთეიზმისაკენ გადახრას იწვევს, რაც ეწინააღმდეგება ღმერთის ტრანსცენდენტობის პრინციპს, და ამის გამო საბოლოოდ რჩება რელიგიური რწმენის დონეზე.

ეს დაპირისპირება, განხილული აქსიოლოგიის თვალსაზრისით, გამოიხატება შეხედულებით, რომელიც ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებასა და მნიშვნელობას მხოლოდ ზეციურს, „ამ სოფელს“ მიაწერს, ხოლო მიწიერი, „ეს სოფელი“, ღირებულებას არ წარმოადგენს. შუა საუკუნეების პირობებში,

წერდა ჰეგელი. მიწიერი სინამდვილე მიტოვებულია ყურადღების გარეშე. როგორც მოძულეობის საგანი. „გონება პოულობს თავის არსებობას და განხორციელებას სხვა სამყაროში და არა ამ მიწიერ სამყაროში“<sup>3</sup>. ამიტომ ამ პირობებში, ჰეგელის სიტყვით, არა აქვს ადგილი „მდაბალი სინამდვილის“ მშვიდ განხილვასა და შესწავლას. მეცნიერებას, ხელოვნებას, სამართალს.

უფრო საყურადღებოა ჰეგელის მოსაზრებანი იმის თაობაზე, რომ კულტურული განვითარების მთელი პროგრესი იქით იყო მიმართული. რომ „აღღვანილიყო რწმენა ამ სამყაროში“<sup>4</sup>.

4. ჰუმანიზმის შეფასებისა და მისი ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობის გარკვევის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა აქვს რენესანსისა და ჰუმანიზმის შუა საუკუნეებისადმი მიმართების საკმაოდ რთულ საკითხს. ამ კითხვის სწორი გადაწყვეტის სირთულე მრავალი გარემოებითაა გამოწვეული. ეს ორი ეპოქა მრავალმხრივ უპირისპირდება ერთიმეორეს — კულტურით, იდეოლოგიით, სოციალური, პოლიტიკური და ფილოსოფიური იდეებით. მომდევნო თაობების ერთი ნაწილი თუ რენესანსის ეპოქაში ხედავდა ხსნას, აზროვნების განთავისუფლებას „შუა საუკუნეების ზოროკლებისაგან“. მეორე ნაწილი შუა საუკუნეების ეპოქას თვლიდა იდეალურ ხანად კაცობრიობის ისტორიაში. ამიტომ ჰუმანიზმის, როგორც იდეური მოვლენის შეფასება, განსაზღვრულია ხშირად მოაზროვნეთა სხვადასხვა პოზიციით ამ ორი ეპოქის მიმართ.

მკვეთრად გამოხატული კრიტიკული დამოკიდებულება შუა საუკუნეების ეპოქის მიმართ გამოვლინდა განმანათლებლების მოღვაწეობაში, რომლებიც, ერთი ცნობილი მკვლევარის გამოთქმით, ისე იზრძვიან შუა საუკუნეების წინააღმდეგ. როგორც „ცოცხალი მტრის“ წინააღმდეგ. ასეთი განწყობილებითაა განსაზღვრული მათი დამოკიდებულება რენესანსისადმი. პირიქით, ნოვალისი (1772 — 1801), რომანტიკული მიმართულების თეორეტიკოსი გერმანულ ლიტერატურაში, უპირისპირებს ამ ორ ეპოქას, სახელდობრ. „რელიგიასა და მეცნიერებას, შუა საუკუნეებსა და ახალ დროს“ და უპირატესობას ყოველმხრივ შუა საუკუნეების ეპოქას ანიჭებს. ნოვალისის თანამედროვეს და თანამოაზრეს ფრ. შლეგელს (1772 — 1829) შუა საუკუნეები მიაჩნდა იდეალურ ეპოქად და საუკეთესო ხანად კაცობრიობის ისტორიაში, წინააღმდეგ რენესანსისა და რეფორმაციისა, რომელმაც ევროპა მიიყვანა მეფეთა აბსოლუტიზმამდე, ხოლო მეფეები — ეშაფოტამდე<sup>5</sup>. †

გერცენის აზრით, რენესანსი მოასწავებდა სრულიად ახალს, შუა საუკუნეებისაგან ძირეულად განსხვავებულ ერას კაცობრიობის ისტორიაში; ეპოქას, რომელმაც ადამიანი „სქოლასტიკური ბორ-

კილებისაგან“ გაათავისუფლა და შეუქმნა პირობები თავისუფლად ესუნთქა ცისქვეშ, დამტბარყო ბუნებით, მისცემოლა ვნებიან სიყვარულს<sup>6</sup>.

თანამედროვე თომისტის ფ. ბერენსის აზრით, რენესანსი წარმოადგენდა არა რელიგიის ძლიერი გავლენით შემოზღუდული იდეების წინააღმდეგ მიმართულ მოძრაობას, არამედ რელიგიის ევზალტაციას, რელიგიური იდეებით აღფრთოვანებულ ეპოქას. ე. შევალე ფ. ბერენსის იტალიის რენესანსზე გამოთქმულ ამ შესვდულელებას ავრცელებს მთელი დასავლეთის რენესანსის ეპოქაზე და ფიქრობს, რომ მიწიერისა და ზეციურის სინთეზის იდეა უკვე შუა საუკუნეების პირობებში აღმოცენდა და რენესანსის ეპოქამ იქიდან აითვისა<sup>7</sup>.

შევალეს შესვდულეებაში ყურადღებას იმსახურებს მიწიერისა და ზეციურის სინთეზის იდეა, რომელიც მას სამართლიანად მიაჩნია რენესანსის ეპოქის ძირითად იდეად. სწორია ისიც, რომ ეს იდეა შუა საუკუნეების პირობებში მწიფდებოდა; მაგრამ ეს იდეა არ გამოძინარეობდა შუა საუკუნეების ძირითადი მსოფლმხედველობრივი დებულებებიდან, ეწინააღმდეგებოდა შუა საუკუნეების დუალიზმს და წარმოადგენდა არსებითად მნიშვნელოვან გადახრას, ზოგჯერ საპირისპიროს შუა საუკუნეების აზროვნების ძირითადი პრინციპების მიმართ, და თავისი დიდი მნიშვნელობა, საყოველთაო აღიარება და ფილოსოფიური დასაბუთება მხოლოდ რენესანსის ეპოქაში მოიპოვა.

სწორი გადაწყვეტა ამ რთული საკითხისა მოითხოვს გათვალისწინებას როგორც რენესანსის მემკვიდრეობითი მიმართებისა წარსულთან, აგრეთვე იმ სიახლისა, რომლითაც ის შუა საუკუნეებისაგან განსხვავდება.

ის ფაქტი, რომ ფეოდალიზმი თავისი დროის პროგრესულ საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციას წარმოადგენდა და ეს შეხედულება, ცხადია, ვრცელდება მის კულტურაზეც,—საფუძველს აცლის ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას შუა საუკუნეების ეპოქისადმი და მოაზროვნეთა იმ ნაწილს, რომლებიც ამ ეპოქაში ხედავდნენ უფრო მეტად მტერს. „რომლის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ ბრძოლას. ვიდრე შესწავლის ობიექტს“<sup>8</sup>. მაგრამ ეს ფაქტი არ გამოდგება საფუძვლად არც ისეთი შეხედულებებისათვის, რომლებიც შუა საუკუნეების ეპოქას ანიჭებენ ყოველგვარ უპირატესობას ახალ დროსთან შედარებით. დიდი იდეური ძვრები, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა რენესანსის ეპოქაში და რომლებმაც კულტურული შემოქმედების ყველა დარგი მოიცვეს, მეტყველებს არსებით განსხვავებაზე ამ ეპოქებს შორის.

ჰეგელის ციტირებული მოსაზრებანი 'შუა საუკუნეების ვითარებაზე — გაზვიადებაა. ახალი დრო, რენესანსი და ჰუმანიზმი შუა საუკუნეების პირობებში მზადდებოდა: კულტურული განვითარება. მიმართული „სამყაროს რწმენის აღდგენისაკენ“, შუა საუკუნეების პირობებში მიმდინარეობდა და რენესანსის იდეური საფუძვლები იმავე ეპოქაში მომწიფდა. ჰეგელს გაუთვალისწინებელი რჩება, რომ მიუხედავად ოფიციალური იდეოლოგიის მკაცრი ბატონობისა, ვერ მოხერხდა, ჰეგელისავე სიტყვით რომ ვთქვათ, „ამ სამყაროს რწმენის“ სრული უარყოფა. ამიტომ შუა საუკუნეების პირობებში ჰქონდა ადგილი ბუნების შესწავლასაც და ხელოვნებასაც. ამისი ერთ-ერთი მაგალითია შუა საუკუნეების ქართული კულტურული სინამდვილე, რომელშიც, ქვეყნის მოძულეობის იდეასთან ერთად. ასახულია აზროვნების წარმომადგენელთა ფართო ინტელექტუალური ჰორიზონტი, ინტერესი გარესსამყაროსადმი, აღტაცება ბუნების სურათებით, „რეალისტური“ აღწერა სამიჯნურო თავგადასავალისა და ადამიანური გრძნობებისა თუ მისწრაფებებისა.

ჰეგელის შეხედულებაში საყურადღებო ისაა, რომ ახალი დროის და კერძოდ რენესანსის ეპოქაში ახლებურმა დამოკიდებულებამ ამქვეყნიურისადმი ახალი თვისებრივი თავისებურება შეიძინა და ერთ-ერთ ძირითად მსოფლმხედველობრივ იდეად იქცა. ენგელსის გამოთქნაში: „მხოლოდ ახლა იყო არსებითად აღმოჩენილი დედამიწა“<sup>3</sup> — ეს აზრი იგულისხმება და ახალი შეხედულება სრული გარკვეულობითა და კონკრეტულობით არის გამოხატული.

ღ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჰუმანიზმის ძირითადი მსოფლმხედველობრივი იდეა მიწიერი სინამდვილის ღირებულების აღიარებაა, სამივე — ინტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური — მნიშვნელობით. ამ ზოგად მსოფლმხედველობრივ იდეაზეა დაფუძნებული ადამიანის ახლებური გაგება და ადამიანურის ახალი იდეალი. მაგრამ რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმის პირობებში ეპოქის, რომელიც ატარებს თავის თავში შუა საუკუნეებით განსაზღვრულ სააზროვნო ნიშნებს. ამქვეყნიურის ღირებულების აღიარება არ ნიშნავს ზეციურის ღირებულების უარყოფას და მით უმეტეს მის მოხსნას! ასეთი ინტერპრეტაცია რენესანსის ეპოქისა და ჰუმანიზმისა, მით უმეტეს. რუსთაველის ჰუმანიზმისა, არ არის გამართლებული ფაქტობრივად და ეწინააღმდეგება კვლევის ისტორიულობის პრინციპს.

ღ ამქვეყნიური რჩება უმაღლეს. რუსთაველის სიტყვით, „ზენა“ სინამდვილედ, აბსოლუტურ მნიშვნელობად და ღირებულებად. ასეთი პირობის ქვეშ ამქვეყნიური ღირებულების საფუძველს

„ორივე სოფლის“ მთლიანობა წარმოადგენს. ფილოსოფიურ ასპექტში — საწყისისა და სამყაროს ერთიანობა, მათ შორის ონტოლოგიური კავშირი. ესაა საფუძველი ზეციურისა და საწყისის მნიშვნელობისა და ღირებულების „გავრცელებისათვის“ სამყაროზე. მიწიერ სინამდვილეზე. საფუძველი იმ ნიშნების „გადატანისათვის“ მიწიერზე, რომლებიც ზეცისა და მიწის, საწყისისა და სამყაროს დუალიზმის პირობებში მხოლოდ ზეციურს მიეწერება და მათი გავრცელებისათვის მიწიერზე არ არსებობს დასაბუთებული საფუძველი. 7

5. საბჭოთა მეცნიერებაში რენესანსისა და ჰუმანიზმის გარკვევის საკითხი დგას დიდი ხანია, მაგრამ აღრინდელ ნაშრომებში ჰუმანიზმის შუა საუკუნეებისადმი მიმართების საკითხის კვლევის დროს ყურადღება გამახვილებულია უმთავრესად მათ დაპირისპირებაზე და რენესანსი წარმოადგენს ყურადღების საგანს განსაკუთრებით ამ თვალსაზრისით. აქედან მომდინარეობს აქცენტი დასავლეთის იმ მკვლევარებზე და, ვ. ნ. ლაზარევის სიტყვით, მათ „დაჟინებით მისწრაფებაზე“, რომელიც მიმართულია «к стиранию граней между средними веками и Возрождением» და «к решительном перемещению центра тяжести исторического развития с Ренессанса на средние века». ეს, განაგრძობს ავტორი, «в корне порочная тенденция в медиевизации Возрождения назойливо проступает в большинстве современных западноевропейских работ, какую бы область ренессансной культуры они не затрагивали»<sup>10</sup>.

იგივე ავტორი შენიშნავს, რომ კიდევ უფრო შორს მიდის ის „მწერლები, რომლებიც ეკუთვნიან კლერიკალურ ბანაკს“. მარტივების მიხედვით „ნამდვილი ჰუმანიტები იყვნენ სქოლასტები“; ნოულსი ფიქრობს, რომ ჰუმანიზმის „ოქროს საუკუნეს“ წარმოადგენდა 1051 — 1150 წლები. ხოლო XIII საუკუნე, ცნობილი მეცნიერებაში პროტორენესანსის სახელწოდებით, უკვე დაქვეითებისა და დაცემის დასაწყისი იყო. ჟილსონის აზრით, სქოლასტები უფრო ახლო იყვნენ ანტიკურ ტრადიციებთან, ვიდრე რენესანსის ეპოქის ადამიანები. მეტ ყურადღებას იმსახურებს ტოფანინი: ის ფიქრობს, რომ ჰუმანიზმი წმინდა საეკლესიო მიმდინარეობაა; ჰუმანიტები იყვნენ საეკლესიო მამები და მათ შორის თომა აკვინელი, და ცდილობს „მთლიანად მოსწყვიტოს ჰუმანიზმი რენესანსისაგან“<sup>11</sup>.

ძნელი არაა, ვ. ლაზარევის სიტყვით, იმის გაგება, რომ ავტორთა ნაშრომებს საფუძვლად უდევს ერთი ტენდენცია — «завуалировать, а частично и совершенно вытравить все те новые черты,

которые коронным образом отличают ренессансную культуру от средневековой»<sup>12</sup>.

ვ. ლაზარევი არ უარყოფს შუა საუკუნეების აზროვნების გავლენას რენესანსის კულტურაზე. ამ ფაქტში ზედავს „ღრმა წინააღმდეგობებს“ რომლებიც აიხსნება, მისი აზრით, „შუა საუკუნეების გადმონაშთებით“.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დამოწმებული საბჭოთა მეცნიერის პოზიცია სწორია ზოგადად იმათ მიმართ, ვინც ცდილობს „მთლიანად მოსწყვიტოს ჰუმანიზმი რენესანსისაგან“. მაგრამ რჩება შთაბეჭდილება, რომ კრიტიკული შენიშვნები ცალმხრივია მიმართული და მის საბოლოო მიზანს ჰუმანიზმისა და შუა საუკუნეების გამიჯვნა უფრო წარმოადგენს, ვიდრე მათ შორის არსებული საერთო ნიშნების დადგენა<sup>13</sup>.

რა თქმა უნდა, მცდარია ყოველნის შეხედულება, რომ სკოლასტები უფრო ახლო იყვნენ ანტიკურ ტრადიციებთან, ვიდრე ჰუმანიზმის ეპოქის ადამიანები. სიმათლესთან ბევრად უფრო ახლოა ჰუმანიზმის შუა საუკუნეებისადმი დაპირისპირებასთან ერთად გამოთქმული შეხედულება, რომლის მიხედვითაც რენესანსის ეპოქა, როგორც რენესანსი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით („ალორძინება“), ნიშნავდა ანტიკური ტრადიციებისა და კლასიკურ სიბველეთა ალორძინებას.

კულტურულ შემოქმედებაში რენესანსი უპირისპირდება შუა საუკუნეებს ანტიკური ტრადიციების აღდგენით, ამ ტრადიციების ფართო განვითარებით, მისი „შეჭრით“ შემოქმედების ყველა სფეროში. მაგრამ რენესანსის კულტურა არაა თავისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების მიხედვით ანტიკურობის უბრალო გამეორება. ანტიკურობის ალორძინება აქ გაშუალებულია ისტორიულად შუა საუკუნეებით, იდეურად — შუა საუკუნეების აზროვნებით. რომელიც ხანგრძლივად, მრავალი საუკუნის განმავლობაში იმყოფებოდა გაბატონებულ მდგომარეობაში. ამ ეპოქას არ შეეძლო კვალი არ დაეჩნია მისი წიაღიდან წარმოქმნილი რენესანსის იდეურ შინაარსზე და კერძოდ იმ სულიერ პოზიციაზე, თვალსაზრისზე. რომლითაც ანტიკურობის ალორძინება ხდებოდა.

რენესანსის წარმომადგენელთათვის, განსაკუთრებით ამ ეპოქის აღრინდელ სტადიაზე, არავის ეპარებოდა ეჭვი, რომ „უძალესი სრულყოფილება მომდინარეობს ღმერთისაგან“<sup>14</sup> და რომ სამყაროში არსებული სრულყოფილება განსაზღვრულია, ნეოპლატონიზმის კატეგორიებით რომ გამოვთქვათ, ღვთაებრივი წარმამკლობით და სამყაროს ღვთაებრივ სრულყოფილებაში მონაწილეობით.

ზეციური ღირებულების დებულება შუა საუკუნეების პირობებში დაფუძნებულია ღმერთზე, როგორც აბსოლუტზე, აბსოლუტურ სიკეთესა და მშვენიერებაზე. სამყაროს ღირებულების აღიარება განსაზღვრულია სამყაროს უშუალო „განცდით“, უშუალო იმ მნიშვნელობით, რომ ადამიანის სამყაროსთან მიმართება აქ არათუ არაა მოძღვრებით გაშუალებული, ის ეწინააღმდეგება და ხშირად უპირისპირდება მოძღვრებას. ამიტომ ამქვეყნიურის ღირებულებას იღეა აქ ფაქტობრივად დასტურდება, კულტურული შემოქმედების ფაქტში ხორციელდება და ვლინდება.

რენესანსის კულტურაში ზეციურისა და, მეორე მხრივ, მიწიერის ღირებულების დებულებას ფილოსოფიურად დასაბუთებული საფუძველი აქვს. ესაა მათი ონტოლოგიური ერთიანობის იღეა და მასზე დაფუძნებული სინთეზი.

უფრო სწორად მიგვაჩნია მეორე ცნობილი საბჭოთა მეცნიერის სიტყვები: «школьная да и университетская практика старого времени исходила из резкого противопоставления средних веков и Ренессанса»<sup>15</sup>. შუა საუკუნეები, ამ შეხედულების მიხედვით, ესაა «господство церковной догмы, отсутствие яркого развития науки и искусства, мистика и мракобесие». რენესანსი, პირიქით, „отбрасывает всю «ночь» средневековья, обращается к светлой античности, к ее свободной философии, свободной от всяких казенных приказов к скульптуре обнаженного человеческого тела, к земной привольной и ничем не связанной свободе индивидуального и общественного развития». ეს კონცეფცია, ასკენის ავტორი, შეიძლება სწორიცაა თავის ცალკეულ აბსტრაქტულ კატეგორიებში, მაგრამ რენესანსის შუა საუკუნეებისადმი მიმართების საკითხი ბევრად უფრო რთულია და მისი გადაწყვეტა წარმოდგენილი თვალსაზრისის მიხედვით „იღი ხანია უკვე შეუძლებელი გახდა“<sup>16</sup>. რა თქმა უნდა, წერს ავტორი, რენესანსი ზოგადად არის მიწიერი ადამიანის მისწრაფება, განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა, მაგრამ „მიწიერის“ გაგება ამ ეპოქის წარმომადგენელთათვის ძალიან შორსაა ადამიანის ყოველგვარი ელემენტალური და ყოველდღიური მოთხოვნილებებისაგან<sup>17</sup>.

რენესანსული ჰუმანიზმის პირობებში მიწიერის გაგება განსხვავდება არა მხოლოდ შუა საუკუნეების წარმოდგენებისაგან. განსხვავდება ანტიკური გაგებისაგანაც. „მატერიალური სამყაროს დაფუძნება“ ნიშნავდა მის წარმოდგენას „მაქსიმალურად გასულიერებული. მაქსიმალურად ფერადოვანი და მხედველობისა და სმენისათვის მიმზიდველი სახით“<sup>18</sup>. ბუნება რენესანსული გაგებით „სავსე იყო ღვთაებრივი ძალებით“ და წარმოდგენდა პირველყოვე-

ლისა თავისთავად საკმარის და უანგარო ჯერეტის საგანს და მხოლოდ შემდეგ ექსპერიმენტისა და ტექნიკური გარდაქმნის ობიექტს<sup>19</sup>.

6. რამდენადაც ჰუმანიზმის ცნება რუსთაველთან მიმართებაში რენესანსულ ჰუმანიზმს გულისხმობს და ძიება იდეური მსგავსების მიმართულებით რუსთაველსა და რენესანსის წარმომადგენლებს შორის დიდი ხანია მიმდინარეობს, ბუნებრივად დადგა საკითხი რუსთაველისდრინდელ საქართველოში რენესანსის. ან რენესანსული ნიშნების შესახებ. 1914 წელს ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუშები იგემა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში იგრედწოდებული „რენესანსი“ წარმოშვა“: „საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკ. დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მოხლოდა შემოსევამ შეაფერხა“<sup>20</sup>.

130-140-იან წლებში ჩამოყალიბდა შალვა ნუცუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია, რომელშიც საქართველოს განსაკუთრებული ადგილი აქვს მიკუთვნებული. აკად. კონრადს ბუნებრივად მიაჩნია, რომ „მოსაზრება რენესანსის შესახებ აღმოსავლეთში“ აღმოცენდა საბჭოთა მკვლევართა და კერძოდ ქართველ მეცნიერთა შორის. აღ. ტოლსტოი დიდ პრინციპულ მნიშვნელობას აძლევდა შ. ნუცუბიძის თეორიას საერთოდ და აღმოსავლური რენესანსის პირველი კერის საკითხში კერძოდ. შ. ნუცუბიძის თეორია აღ. ტოლსტოის სიტყვით, „იიღვეა სწორ ორიენტაციას რენესანსის აკენის საკითხში“.

საბჭოთა მეცნიერებაში შ. ნუცუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია მრავალმა მკვლევარმა გაიზიარა, მათ შორის იმათაც. ვინც თავიდან ამ თეორიას კრიტიკულად შეხვდა<sup>21</sup>.

ამ თეორიის მომხრეთა შორის აღსანიშნავია აკად. ნ. კონრადი და აკად. ვ. ჟირმუნსკი, რომლებიც აღმოსავლური რენესანსის თეორიის თვალსაზრისზე დგანან. თუმცა მათი შეხედულებანი აღმოსავლური რენესანსის პირველი კერისა და დასაწყისის შესახებ. სცილდება თეორიის ფუძემდებლის შეხედულებას.

დასასრულ, დავიმოწმებთ ეხლახან გამოცემულ შრომას რენესანსისა და მისი ფილოსოფიური საფუძვლების ყველაზე ავტორიტეტული მკვლევარისა, რომელიც კატეგორიულად აღიარებს რენესანსს XII საუკუნის საქართველოში, ხაზს უსვამს მის პრიორიტეტს და სინათლე შეაქვს რენესანსის „აკენის“ საკითხშიც:

«Исследователи грузинского Возрождения доказали, что грузинские мыслители выступали застрельщиками неоплато-



нического и ареопагитского Ренессанса в Европе, что им, безусловно, принадлежит в этом отношении приоритет и что они здесь на несколько столетий опередили Западную Европу. Спорить с этим невозможно...»<sup>12</sup> (ალ. ლოსევი)\*.

უეჭველია, რომ მეცნიერებაში დადგენილი მსოფლმხედველობრივი სიახლენი ჰუმანიზმის ეპოქაში, სახელდობრ, იაკობ ზურკარდტის სიტყვით რომ ვთქვათ, მოზღვავება „ახალ შეხედულებათა, იდეათა და ზრახვათა ბუნების და ადამიანის მიმართ“<sup>20</sup>, პოულობს არსებით ანალოგიებს რუსთაველის ეპოქის საქართველოში. პოულობს ანალოგიას აგრეთვე დებულებას, რომ ეს იდეები „ამჟვეყნიური“ იყო თავისი არსებით და „აშქარად უპირისპირდებოდა შუა საუკუნეებს“<sup>21</sup>. და ბოლოს, ანალოგიურია დასავლეთისა და საქართველოს კულტურის თანდათან და ხანგრძლივი „გაამჟვეყნიურება“, რომლის დაგვირგვინებას წარმოადგენდა ჰუმანიზმი.

7. შუა საუკუნეების ქართული კულტურის (და კერძოდ ლიტერატურის) „გაამჟვეყნიურება“<sup>22</sup> ბევრად უფრო ადრე დაიწყო რუსთაველთან შედარებით და ივ. ჯავახიშვილის მიერ შემჩნეული გატაცება ელინიზმით რუსთაველის ეპოქაში ამ ხანგრძლივი იდეური ცვლილებების შედეგს წარმოადგენდა. დიდი ხანია შემჩნეულია, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში მისი წარმოქმნის დროიდანვეა გამოხატული ინტერესი გარესამყაროსადმი და ასახულია ადამიანის გრძნობები და განცდები ამ სამყაროსთან მიმართებაში, სადაც, ჰეგელის სიტყვით რომ ვთქვათ, „რწმენა ამ სამყაროსი“ თავისთავად იგულისხმება. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვება.

---

\* ჩვენ არ შევიღვართ ქართული რენესანსის საკითხის დეტალურ განხილვაში. ქართული რენესანსის საკითხი დაკავშირებულია აღმოსავლური და განსაკუთრებით დასავლეთის რენესანსის საკითხების გარკვევასთან (განსაკუთრებით დასავლეთის რენესანსისა—იმ მოსაზრებით, რომ რენესანსის ცნება ამ მოვლენის შესწავლისა და განზოგადების საფუძველზე შეიქმნა და ისტორიული მოვლენების ამ თვალსაზრისით შესწავლის თავისებურ კატეგორიად იქცა). რენესანსი საერთოდ მოვლენათა რთულ კომპლექსს გულისხმობს, დაწყებული ეკონომიკური, პოლიტიკური პირობებით და დამთავრებული კულტურული შემოქმედების უჩვეულო შრავალფეროვნებით. ამითაა გამოწვეული, რომ რენესანსის პრობლემის გარშემო, შეიძლება ითქვას, ზღვა მასალა დაგროვდა, რომელიც სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

\*\* ამ სიტყვის ქვეშ ვგულისხმობთ გერმ. Verweltlichung-ს. Weltliche-ის გავრცელებული რუსული და ქართული შესატყვისები (светское და საერო) ძალიან პირობითია და ვერ ასახავს ცნების შინაარსს. უკეთესია რუს. мирское и отмиршение, ქართული «საერო» არ გამოხატავს თვით ცნების შინაარსს, მაგრამ ყურადღებას იმ მხრივ იმსახურებს, რომ მიუთითებს იმ სოციალურ წრეებზე (განსხვავებით საეკლესიო წრეებისაგან), რომლებიც ამ კულტურის მთავარ დასაყრდენს წარმოადგენდნენ.

რომ გიორგი მერჩულე „დიდი პოეტური ნიჭით იყო დაჯილდოებული“, მას „ნართო საეკლესიო და სამონასტრო ცხოვრებით არა აქვს დახული მიედევლობა“ და „რაც უნდა აგვიწეროს მან, ეველადფერი ხორცშესხმული გამოდის, სურათი ცხოველი და მრავალფეროვანია. როგორც თვით ცხოვრება იყო“;<sup>25</sup> გიორგი მერჩულეს „გულში უღვიოდა ბუნების მშვენიერების ტრფი-ალება. იგი ალტაცებით შეჰხაროდა ბუნების ლამაზსა და მომხიბ-ლავს სურათებს“<sup>26</sup>. — შეიძლება მეტ-ნაკლებად ყველა ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლზე გავრცელდეს.

შეიძლება დაგვემატებინა, რომ მნიშვნელოვან სიახლეს ადგილი აქვს ქანდაკების სფეროშიც — X ს. ერთ-ერთ ძეგლში ქრისტე ჭვარცმანზე გამოსახულია, წინააღმდეგ გაბატონებული ტრადიციისა, განცდილი ადამიანური, ხორციელი და სულიერი წამებით<sup>27</sup>.

მაგრამ ეს იდეური ცვლილებები რუსთაველის ეპოქამდე წარმოადგენდა გადახრებს, ზოგჯერ ძალიან მნიშვნელოვანს, ძირითა-დი. მთავარი იდეური ხაზისაგან. საქართველოს ეკონომიური, პო-ლიტიკური აღმავლობისა და ქვეყნის განთავისუფლების, გაერთი-ანების, ცენტრალიზებული მონარქიის შექმნის პირობებში კულ-ტურის „გაანქვეყნიურებამ“, შეიძლება ითქვას, ყველა ღარგი მო-იცვა. ლიტერატურა (პოეზია და პროზა), საისტორიო მწერლო-ბა, მხატვრობა. მედიცინა და ფილოსოფია იმდენადაა „ამქვეყ-ნიური“, რომ მათში ასახული იდეები, ზრახვანი და მისწრაფებანი ქმნიან საკმაო ნიადაგს ჰუმანიზმის წარმოქმნისათვის.

კულტურის გაამქვეყნიურება ნიშნავდა დაახლოებას ამქვეყ-ნიურ სინამდვილესთან, გრძნობადი სამყაროს მნიშვნელობისა და ღირებულების ფაქტობრივ აღიარებას, აღიარებას ადამიანისა მის არა მხოლოდ ზეციურთან, არამედ გრძნობად სამყაროსთან მიმარ-თებაში.

საისტორიო მწერლობის ყურადღება რეალური პოლიტიკური და სოციალური ვითარების სწორი ასახვისაკენ არის მიმართული, სადაც „თანადამხდურობას“ და „თვითმხილველობას“ პირველი მნიშვნელობა ენიჭება. დგება საკითხები კავკასიის ტომთა და ქარ-თველთა წარმოშობასა და ნათესაობაზე, ძველი ქართული რწმენის თავისებურებებზე. იქმნება ჰიპოთეზი ქართული ენის წარმომავ-ლობაზე; საზოგადოების სოციალური დიფერენციაციის მიზეზებ-ზე. ყალიბდება ისტორიულ მოღვაწეთა შეფასების საზომი წარ-მოდგენები, მათი გონიერებისა, ფიზიკური და სულიერი სიძლიე-რის მიხედვით.

იზრდება ინტერესი ფიზიოლოგიისა და კერძოდ სამედიცინო ძეგლებისადმი, რომლებიც მოიცავენ სამედიცინო ცოდნის სისტემას და მკურნალობის ამ ცოდნაზე დამყარებულ პრაქტიკულ საშუალებებს. ამ გზით შემოდის ანტიკური ცოდნა ადამიანის ბუნებისა და მასთან ერთად ფილოსოფიისა.

სახვით ხელოვნებაში ჩნდება ნაკადი, რომელშიც გარესამყაროსადმი, ცოცხალი სინამდვილისადმი ახლებური დამოკიდებულებაა ასახული. გაამქვეყნიურებული, საერო მინიატურა დამახასიათებელია არა მხოლოდ საერო ხელნაწერებისათვის, მრავლად გვხვდება საეკლესიო მწერლობის ხელნაწერებშიც, რომლებიც შემკულია ცოცხალი სინამდვილიდან აღებული სიუჟეტების ფერადოვანი გამოსახულებებით.

მონუმენტური მხატვრობის საგანს წარმოადგენენ რეალური ისტორიული პირები, მეფეები. მათი განოსახულებანი არაა თავისუფალი ეპოქისათვის დამახასიათებელი ტრაფარეტისაგან. მაგრამ მხატვრის წინაშე მდგარი ამოცანა — მათი გარეგანი იერის და ენერგიული, ძლიერი სახელმწიფოებრივი პიროვნებების პორტრეტული მსგავსების გადმოცემისა, წარწართავს მხატვარს ცოცხალი სინამდვილისაკენ და რეალური შინაარსით ავსებს ხელოვნების ამ დარგს.

შავთელისა და ჩახრუხაძის პანეგირიკული პოეზია შთაგონებულია, მსგავსად იმდროინდელი საისტორიო მწერლობისა და კედლის მხატვრობისა, ქვეყნის აღმავლობით და ამ აღმავლობის შემოქმედი პიროვნებებით. „მძლეთამძლენი“ და „თვით უძღველნი“ შემკულნი არიან არაჩვეულებრივი ფიზიკური ძალით, მომხიბლავი გარეგნობით. დიდი სახელმწიფოებრივი გონებით, ამაღლებული სულიერი თვისებებით. ბიბლიურ, აღმოსავლურ და ადგილობრივ გმირებთან ერთად ანტიკური სამყარო აძლევს მეხოტბეებს მდიდარ მასალას შედარებებისათვის. სხეულით დავითი საროს მსგავსია, სახით — მზის. თამარის სახე, მსგავსი ბროლისა და ვარდისა, დამშვენებულია ნათელი შუბლით, მალალი ყელით და ა. შ. მალალი მორალური თვისებები, სულის სიფაქიზე და ზნეობის სისრულე, მოწყალება ქვეშევრდომთა მიმართ, ზრუნვა გლახაკებზე და სამარაულიანი მსაჯულება — მეხოტბეთა გმირების მორალური სახის განუმეორებელი თვისებებია. თავის უსაზღვრო გატაცებაში — განადიდონ მეფეები, მეხოტბენი ამქლავნებენ შუა საუკუნეების პირობებისათვის უჩვეულო აზროვნების თავისუფლებას. შავთელის გმირი წმინდანია, რომლის ქებას ვერაფერს მიუმატებდა ბიბლიური წიგნი მეფეთა, ქებათა-ქება, ეკლესიასტე, დავითის იგავნი და სოლომონის სიბრძნე. ჩახრუხაძის სიტყვით, თამარი მსგავსია მამა-

ღმერთისა. ქრისტესი, ისაა ახალი მხსნელი და მესია ცოდვილი კაცობრიობისა.

„ამრანდარეჯანი“, ფეოდალურ-რაინდული ტიპის რომანი, ასახავს სოციალურ ურთიერთობას, ახალ საზოგადოებრივ შეხედულებებსა და წარმოდგენებს. თორმეტი გრძელი თავის მანძილზე აღწერილია რამოდენიმედ ერთფეროვანი თავგადასავალი ამირანისა და შისი ძმადნაფიცებისა, რომელთა ხასიათი, გამძლეობა, შეუპოვრობა და გოლიათური ძალა მრავალ დაბრკოლებათა გადალახვას ფონზე ვლინდება. ისინი სძლევენ ურჩხულებს, ავ სულებს, დევებს, მხეცებს. ფანტასტიკურ დრაკონებს.

რომანოს გმირები ფიზიკურ ძალასა და ვაჟკაცობასთან ერთად ამქლავნებენ ფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ მორალურ თვისებებს, სიუზერენისადმი, „პატრონისადმი“ ერთგულებას. როგორც პირად კეთილშობილებას. ძმადნაფიცობის მოტივი, პირველად შემოტანილი ქართულ ლიტერატურაში, ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა გმირთა მიზნების განხორციელების გზაზე. პიკერბოლა. ხშირად ფანტასტიკამდე მისული, რჩება ადამიანურის ფარგლებში და არ არღვევს ეპოქის ძირითად მიმართულებას.

ადამიანის გარეგანი იერი მნიშვნელოვანი თვისებაა „ვისრანინის“ მიხედვით. მაგარმ მის მთავარ საგანს ადამიანის სულიერი ცხოვრების, კერძოდ, სიყვარულის მხატვრული ასახვა წარმოადგენს. ადამიანის სულიერი ცხოვრების ეს მხარე, რომელიც ყველაზე მეტ კოლიზიას ქმნიდა ასკეტურ იდეალთან, წარმოდგენილია როგორც „ადამიანურ ძალებზე აღმატებული“<sup>28</sup> განცდა. განცდა, რომელიც იმორჩილებს სულის ყოველ სხვა მოძრაობას.

ეს გრძნობა განიცდება ისეთი სიძლიერით, რომ ვისი დილემას სამოთხესა და რამინს შორის ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ წყვეტს. „ჰე, ძლიერო, მაღალო კელმწიფეო. აწ თუ გწადიან. ჩამომარჩევ. ანუ თუალნი დამწუენ; გწადიან — გამაძე, გწადიან — უკუნისამდე დაჭედილი გყვე. თუ გინდა ლაშქართა შიგან შიშველი მაარე; რაცა გწადიან, იგიცა მიყავი... ამას ველარ უკუვიტყვი: მე რამინ ცასა და ქუეყანასა ყუელასა მირჩევნია, და თავსა და სულსა ჩემსა მისსა ჰირსა ვანატუალებ: თუალთა სინათლე და გულისა ჩემისა სიხარული იგია... გულის წამლებია და თმობის მომცემი, და რა მგამა, თუ ერთი სული მის თუ ის გავსწირო?“<sup>29</sup> და შემდეგ: „და თუ ეგრე მკითხო: სამოთხე გირჩევნია ანუ რამინო. მე, შენმან მზემამ, რამინს გამოვირჩევ, ამით რომელ მისი შეხედვა სამოთხედ მიჩს“<sup>30</sup>.

„მასუი ღუინო, ღონეო, შენითა კელითა ვარდისა ფერი, შენისა ღაწუისა მსგავსი, შენისა პირისაებრ სუიანი! ამისა უამესი ეამი აღარ ეგების... რა ვიციოთ ხვალისა წინამდებარე? მოედ, რომელ თავისა კერძი სიხარულისა ნაწილი ავილოთ დღეს. ხვალე დღესისსა ვერ მივეწევიოთ. არცა შენ გწადიან ჩემი მოწყუედა და არცა მე შენსა მიჯნურობასა გავეყრები“<sup>21</sup>.

ეს მოკლე მიმოხილვა ნათელს ხდის, როგორი სიღრმით განვითარდა რუსთაველის ეპოქის ქართული კულტურის გაამქვეყნიურება, რამდენად შეიცვალა ქართული მწერლობის მსოფლმხედველობრივი საფუძველები და კერძოდ ადამიანის იდეალი და ადამიანურის გავება.

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა ადამიანის თავიებური ქება იყო („ქებაჲ და დიდებაჲ წმიდისაჲ ჰაბოთსი“). მაგრამ სულსხვაა ქების საფუძველები მეხოტბეთა პოეზიაში. აგიოგრაფიული მწერლობის მთელი ყურადღება სულზეა გადატანილი: „ამირანდარეჯანიანი“ ქების საგანს ფიზიკური ძალა წარმოდგენს და ადამიანთა მიზნები ამქვეყნად პოულობენ გამართლებას. აგიოგრაფიულ მწერლობაში ასკეტური იდეალია გაბატონებული, „ვისრამიანი“ ზორციელი სიყვარულის, მისი დაუძლეველი ძალის აპოლოგიაა.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, ცხადია, რომ საერთოდ ჰუმანიზმის და კერძოდ რუსთაველის ჰუმანიზმის იდეური შინაარსი შეიძლება იმ შეხედულებებზე იყოს დაყვანილი, რომლებიც კულტურული შენოქმედების გაამქვეყნიურებასთან იყო დაკავშირებული. არც სამყაროს წარმოდგენა საერთოდ, არც ადამიანურის გავება, არაა აქ იდენტური რუსთაველის შესატყვისი წარმოდგენებისა. კულტურის გაამქვეყნიურება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პირობა იყო ჰუმანიზმის წარმოქმნისათვის როგორც დასავლეთში, ასევე საქართველოში.

„ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი იდეის თავისებურება იწაა, რომ აქ სამყაროც და ადამიანიც ამაღლებულ წარმოდგენებშია გამოხატული. კოსმიურ ჰარმონიაში მთელი სამყაროა ჩართული ყველა მისი მოვლენით, დაწყებული მნათობებით და დამთავრებული ქვებით. ეს ჰარმონიაა საფუძველი იმისა, რომ ადამიანები ღოცვით მიმართავენ მნათობებს და აქეთ იმედი მისი განხორციელებისა. ჰარმონიაა საფუძველი სამყაროს ესთეტიკური ღირებულებებისა. რომელიც მხატვრული შემოქმედების საოცარი სიძლიერით არის განსაზიგრებული პოემაში და განიცდება მისი კითხვის დროს. მხატვრული სახეების ბრწყინვალე საგანძური, გამოყენებულია პოემაში, მათი თვალნათლივი, განცდადი და ხილვადი ხა-

სიათი — საშუალებანია სამყაროს ამაღლებულობის გამოსახატავად. ამაღლებულს რუსთაველის პოემაში არა აქვს მხოლოდ ესთეტიკური მნიშვნელობა. ესთეტიკური ონტოლოგიურის მხარეა და საწყისიაეული. რუსთაველთან ამაღლებული თვით სამყაროა, მაგრამ სამყაროს ამ თავისებურებაში სხვა „კომპონენტი“ მონაწილეობს. რომელიც განსაზღვრავს ჰარმონიას. კომპონენტი საწყისი-სეულია. კოსმიური ჰარმონია ღვთაებრივი ჰარმონიაა ამ სიტყვის პირდაპირი და არა გადატანითი (ვთქვათ, ესთეტიკური) მნიშვნელობით.

ფილოსოფიური მოძღვრება, საიდანაც მომდინარეობს რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი, იძლევა გარკვეულ და ნათელ პასუხს სამყაროს გაღვთაებრივობის ონტოლოგიური საფუძვლების შესახებ.

ანალოგიური მდგომარეობაა ადამიანურის გაგების თვალსაზრისით. რამდენად დიდი მნიშვნელობაც არ უნდა ჰქონოდა გაამქვეყნიერებულ ქართულ ლიტერატურას ადამიანურის განთავისუფლებისათვის ასკეტიკური იდეალისაგან, ეს მაინც მეორე უკიდურესობა იყო და მნიშვნელოვნად განსხვავდება რუსთაველის იდეალისაგან. ძნელი წარმოსადგენია „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებისა და, მეორე მხრივ. „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ვისრამიანის“ გმირების იდენტიფიკაცია არა მხოლოდ მათი მხატვრული სრულყოფის, არამედ მათი სულიერი თავისებურებების თვალსაზრისით. რა ფორმითაც არ უნდა გამოვლინდეს ადამიანური ტარიელთან და აეთანდილთან. ნესტანთან, თინათინთან და ასპათთან, — მეგობრობის, თავდადების, სიყვარულის, თუ ზოგადად სამყაროსადმი დამოკიდებულების ფორმით — ის ყოველთვის ამაღლებულია და მნიშვნელოვნად განსხვავებული მოსე ხონელისა და სარგის თმოგველისაგან.

8. ასეთია ჰუმანიზმის ცნების მსოფლიო მეცნიერებაში დადგენილი შინაარსი და მისი თავისებურებანი. ამ ცნებას ისტორიულ-შემეცნებითი კატეგორიის მნიშვნელობა აქვს და რუსთაველთან მიმართებაშიც ამ როლს ასრულებს. მაგრამ რუსთაველი ისეთი მასშტაბის შემოქმედია, რომ მისი შემოქმედების შესწავლა აღრმავებს და ამდიდრებს თვით ჰუმანიზმის ცნებას, შეაქვს მასში ახალი ელემენტები და მომენტები.

ერთ-ერთმა ავტორმა 30-იანი წლების მიწურულში რუსთაველს „ქართველი დანტე“ უწოდა და წამოაყენა დებულება, რომ „საჭიროა გადაინიჭოს“ დასავლეთევროპული რენესანსის ისტორია. დასავლეთ რენესანსი „სათავეს იღებს არა იტალიაში, არამედ საქართველოში“<sup>32</sup>. უკანასკნელი ფრაზა, რა თქმა უნდა,

გადაჭარბება. რამდენადაც „სათავე“ გულისხმობს არა მხოლოდ იდეურ მსგავსებას, არამედ რეალურ კავშირებსა და რეალურ ნიშ-  
კვიდრეობით მიმართებებს. მაგრამ უდავოა, რომ თვით ჰუმანიზმის  
ცნებაში შეიძლება იქნეს შეტანილი დაზუსტებანი რუსთაველის  
მემკვიდრეობის შესწავლის საფუძველზე. უდავოა ისიც, რომ დან-  
ტესა და რუსთაველს შორის ერთ საუკუნეზე მეტი მანძილია და  
„ვეფხისტყაოსანში“ დანტეზე ადრე აისახა ჰუმანისტური იდეები.  
როგორც მრავალი ავტორი ფიქრობს, ეს იდეები რუსთაველთან  
უფრო თანმიმდევრულად და მკვეთრადაა გამოხატული<sup>33</sup>.

ერთ-ერთი ძირითადი იდეა „ვეფხისტყაოსანში“ კოსმიური  
ჰარმონიის იდეაა. ამ იდეითაა გამსჭვალული მთელი პოემა, ჰარ-  
მონიაა ერთ-ერთი გამოხატულება სამყაროს ერთიანობისა. მათი-  
ანობისა, რომელიც აკავშირებს ადამიანებს ერთმანეთთან და კოს-  
მიურ მოვლენებთან.

მიმავალი ცასა წესტარს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:  
„აჰ, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,  
ვინ მდაბალთა გაამალღებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,  
მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ დღესა.

მო. ზუალო. მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,  
გულო შავად შემიღებე, სიბნელესა მრმეც ხშირსა.  
შემომყარე კაეშანი. ტვირთი მიიმე ვითა ვირსა.

მას უთხარ თუ: ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა.

ჰე, მუშთარო. გეაჯები შენ, მართალსა, ბრჭესა ღმრთულსა;  
მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გულიგულსა:  
ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წაიწყმედ ამით სულსა,  
მართალი ვარ, გამიკითხე, რად მაწყულელებ მისთვის წყლულსა!

მოდო. მარხო. უწყალოდ დამქერ ღახვრითა შენითა,  
შეცამღებე და შემსვარე წითლად სისხლისა დენითა,  
მას უთხრენ ჩემნი პატიჟნი, მას გააგონენ ენითა,  
როგორ გასრულვარ, შენ იცი. გული არღა არს ღხენითა.

მოდო, ასპიროზ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა დაგიოთა,  
ვინ მარგალიტსა გარეშე მოსცავს ძოწისა ბაგიოთა:  
შენ დამშვენებ კეკლუტთა დამშვენებითა მაგიოთა.  
ვისმე. გლახ, ჩემებრ დააგდებ, გაჰქდი ცნობითა შმაგიოთა.

ოტარიდო. შენგან კიდე არვის მიგავს, საქმე სხვასა.  
ნზე მებრუნვებს. არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვაასა,  
დაჯე წერად ჭირთა ჩემთა, მეღნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა;  
კალმად გიკვეთ გაწლობილსა ტანსა ჩემსა ვითა თმასა.

მო. მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ვმკლდები,

მზე გამავსებს, მზევე დამლევს, ზოგჯერ ვსხლდები. ზოგჯერ  
ვწვლდები:  
მას უანბენ სჯანი ჩემნი, რა მკირს, ანუ როგორ ვბნდები,  
მიღი. უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის  
კვკვლები“ (957 — 63).

და რაც კიდევ უფრო მეტად უსვამს ხაზს კავშირს. თანაგრძნობას. ჰარმონიას აღამიანთა და მნათობებს შორის:

„აჰა. მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემოწმებიან:  
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ დამოწმად  
მყვეებიან,  
მას გაავონე, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მღებიან“ (964“).

9. სამყაროს და კერძოდ მიწიერი სინამდვილის ღირებულების საკითხი რუსთაველთან უმთავრესად ესთეტიკური წარმოდგენები-  
თაა გამოხატული. ეს გასაგებია—რუსთაველი პირველ ყოვლისა  
პოეტია. მისი შემოქმედება მხატვრული აზროვნების სფეროს გა-  
ნეკუთვნება და მისი შეხედულებანი ძირითადად ესთეტიკური სა-  
ხეებით გამოითქმის. მაგრამ ესთეტიკური იმეოქაში იმდენად  
მჭიდროდაა დაკავშირებული ეთიკურთან და არსებულთან. რომ  
სამყაროს ესთეტიკური ღირებულებანი აღიარება თავისთავად გუ-  
ლისძნობს ონტოლოგიურ და ეთიკურ აღიარებას. უკვე პლატონ-  
თან იღეთათა სამყაროს მწვერვალი წარმოადგენს უმაღლეს არსს,  
უმაღლეს სიკეთეს და მშვენიერებას.

მიწიერი სინამდვილე მთლიანად მშვენიერია და ტურფა —

რა ვარდმან მისი ყვაილი გაახმოს, დაამკნაროსა.  
იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღაროსა (35).

ტურფა „უცხო რამ ლამაზია“ (საბა). ტრფიალების საგანია და  
ინიტომაა ტრფიალების საგანი, რომ მშვენიერია.

ამ ზოგადი, მთელ მიწიერ სინამდვილეზე გამოთქმული შეხე-  
დულების საფუძველზე გასაგები ხდება ესთეტიკური ეპითეტების  
გამოყენება ამ სინამდვილას ცალკეულ მოვლენებზე, რომლებიც  
გრანობადი აღქმის საგნებს წარმოადგენენ. რუსთაველის შეხედუ-  
ლებანი შეესატყვისება ისეთ გაგებას მშვენიერისა, რომელიც პლა-

\* ოტარიდი—ჰერკერიუსი; მუშთარი—იუპიტერი; ზუალი—სატურნი ანუ კრო-  
ნოსი; ასპიროზი—აფროდიტე, ვენერა; მარიხი—მარსი.

«ვეფხისტყაოსნის» სტროფების ნუმერაცია მითითებულია 1937 წელს დადგე-  
ნილი ტექსტის მიხედვით: შოთარულთაველი, ვეფხისტყაოსანი, სახელ-  
გამი, 1941.



ტონის დახასიათებით არის „სასიამოვნო მზერითა და სმენით გან-  
ცდილი“<sup>31</sup>.

რუსთაველი მშვენიერის, ლამაზის გამოთქმის მიზნით რამდენიმე სიტყვას იყენებს, მაგრამ ის ყოველთვის „საკვრეტელია“, „სანახავია“, მოსასწენია და გრძნობად აღქმაში მოცემული.

თვალთა ტურფა საკვრეტელი უცხო რადმე ეშვენიების  
(793)

ამოკრეტა ტურფისა, სიახლე სიყვარულისა (121).

ავთანდილ მკვრეტთა აშვენებს ტურფითა აერ-ჟერითა  
(1009).

ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახავნია (1291).

ეპითეტით „ტურფა“ გამოხატულია სილამაზე საკურკლოსა, განძისა, საჩუქრისა, ძღვენისა (1499, 1496, 1317, 1433, 1078, 1012, 1441). ეს ეპითეტი გამოყენებულია ქალაქთან და ნაგებობასთან (სასახლე, სახლი, კარავი) მიმართებაში (612, 611, 1112, 1126, 466). ტურფა ტაიჭი (430) და პოემაში გავრცელებული სახე — ვარდი (878). უტურფესი შეიძლება იყოს ცხოველი და, რატომ უნდა, თვით ადამიანი (341, 1068, 1069).

„ტურფას“ ვეფხისტყაოსანში აქვს როგორც მშვენიერის, აგრეთვე „ტურფალების“ საგნის მნიშვნელობა და ამიტომ ამ ეპითეტს მნიშვნელობა აქვს პირველყოელისა ადამიანთან, მის გარეგან და შინაგან სულიერ თვისებებთან. იმ ნივთებთან და სამკაულებთან მიმართებაში, რომლებიც ადამიანის მშვენიერების აღქმას აძლერიებენ. ტურფა ავთანდილი (1270, 1244, 1049), ნესტანი (1174, 1150), თინათინი (793). ტურფა შეიძლება იყოს ადამიანის საუბარი, მოთქმა. ქცევა (842), ხმა (1347, 1460), სიმღერა (1255), ენა (მეტყველება, 1441). სახე, აღნაგობა (970, 1423), ადამიანის სამოსი (ჯუბა, პერანგი, რიდე — 1658, 1255, 1291); საგებელი (349), ძოწი და მარგალიტი (536).

მშვენიერის წარმოდგენის გამოსახატავად რუსთაველთან გვხვდება ეპითეტები — მშვენი, შვენება. მშვენიერება, ლამაზი.

მსგავსი თქვენი რამცა მეძღვნა. შვენიერო სანახველო.

რა მოგშორდე. რა მერგების საკვრეტელად სასურველო (1442).

ისევე როგორც ტურფა, „ლამაზი“ შეიძლება იყოს წარმოთქმული სიტყვები (285), ადამიანის ცალკეული ნაკვთი (394) და თვით ადამიანი.

გაეხარნეს მისლვა ჩემი ტურფისა და ლამაზისა (474).

ავთანდილს ჰკლავდა თინათინის „წამწამთა ჯარის... შვენება“

(40): პომის ერთ ადგილას მოულოდნელად გამოჩნდება ტარიელი, რომლის „მსგავსი შვენება“ უნახავია კაცთაგან (204). მეორე ადგილის მიხედვით ტარიელის „შვენება“ ისეთი სიძლიერისაა, რომლის დაფარვა შეუძლებელია (1503).

ავთანდილი გაოცებულია ტარიელის შვენებით, რომლის გადმოცემისათვის მას სიტყვები არა ყოფნის; ფატმანი „გაკვირვებულია“ ავთანდილის შვენებით (1258).

შენ გტრფიალებენ მკვრეტელნი, შენტვის საბრალოდ ბნდეზიან, ვარდი ხარ. მიკვირს, ბულბულნი რად არა შენზედ კრფეპიან! შენი შვენება ყვაფილთა აჭნობს და ჩემნიც კნებიან.

სრულად დამწვარვარ, თუ მზისა შუქნი არ მომესწრებიან

(1036).

ნესტანის „შუქთა შვენებანი“ ნათლად აქვს „ჩადგმული ტარიელს გულში“ (418).

მშვენიერი გამოყენებულია ეპითეტად, როგორც ადამიანის მთლიან სახესთან, აგრეთვე ცალკეულ ნაკვთებთან დაკავშირებით:

ხელმწიფისა შვილსა გითხრობ კარგსა ყმასა გულოვანსა. უებროსა ზნედ და თვალად, შვენიერსა პირსა, ტანსა (1:86).

შეუყვარდა ერთმანერთი, სწვიდეს მიწყვიც გულსა დაგნი, მას ლაპესა ერთად იყენეს მშვენიერნი ამხანაგნი (666).

და ბოლოს, მშვენიერი რუსთაველის პოემაში შეიძლება იყოს ძღვენი (770). საუბარი (893), ხმა (1342); ვეფხვი, რომელიც ტარიელს ნესტანის სახედ დაუსახავს (675).

10. როგორც ვხედავთ, რუსთაველი მშვენიერის (ტურფა, ლამაზი) ეპითეტებს მიწიერი მოვლენების მიმართ იყენებს, რაც მათ ესთეტიკურ ღირებულებაზე მეტყველებს რუსთაველის წარმოდგენაში. მაგრამ მშვენიერების უფრო მაღალი რანგის განხორციელებად მას ციური მოვლენები მიაჩნია. ესთეტიკურის უმაღლეს რანგს, მშვენიერების საზომს და იდეალს „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტურ მეტყველებაში, შედარებების და მეტაფორათა უმდიდრეს საგანბურში წარმოადგენენ მნათობები და მზე, რომელსაც საერთოდ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს რუსთაველის მსოფლმხედველობაში. ამის დამადასტურებელი ფაქტები იმდენად მრავალრიცხოვანია პოემაში, რომ მათი ამომწურავი ციტირება შეუძლებელია. ერთ-ერთმა მკვლევარმა „ვეფხისტყაოსანს“ მზიანი პოემა უწოდა და ეს დაკვირვება სრული საფუძვლიანობით არის გამოთქმული.

გამოეგება ტარიელ, ჰმართებს ორთავეს მზე დარად,

ანუ ცით მთვარე, უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად;

რომე მათთანა ალვისა ხეცა ვარჯიოს, ხედ არად:  
პგვანდეს შვიდთავე მნათობთა, სხვადმცა  
რისად ვთქვი მე და რად! (281).

ფატმან წერს:

„აჰა, მნათობო სოფლისა, მზეო, ლხენაო“ (1270).  
მზესა მე ვჯობდი შვენებით, ვით ბინდსა ეამი დილისა (321).  
თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინებდა (51).  
რა გაიზარდა (თინათინი), გაივსო მზე მისგან საწუნარია (34).  
ნესტანჯარ ახლავს თინათინს... შეყრილან ორნი მზენია (1549).  
იგი მზე ქაჯთა მეფესა ჰყავს ქაჯეთს პატიმარია (1320).  
რა ფატმანისსა შევიდა ლომი, მზე, მოყმე წყლიანი (1113).  
ავთანდილ პირ-მზე, სპასპეტი ლანჭირისა ბევრ-ათასისა (44)  
და მრ. სხვა.

მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ ციურ მნათობებს მხოლოდ ესთეტიკური მნიშვნელობა არა აქვთ. მნათობებს აკისრიათ რუსთაველის მსოფლმხედველობის გარკვევის თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას. უფრო მნიშვნელოვანი ფუნქცია ადამიანის ბედის უშუალო განმგებლობისა. ერთ-ერთმა საყურადღებო მკვლევარმა მართებულად შენიშნა, რომ ავთანდილის მნათობებისადმი მიმართულ ლოცვაში გათვალისწინებულია სპეციფიკური ლეთაებრივი ფუნქციები, რომლებსაც ძველი მითოლოგიური აზროვნება ამ მნათობებს მიაწერდა. ზუალი (სატურნი) „მრისხანე და ბოროტი ბატონია“, მუშთარი (იუპიტერი) „ზენაარსთა და ადამიანის გამგეა“, მარიხი (მარსი) — „ომისა და ძალის დატანების“ გამგე, ასპიროზ (ვენერა) „სიყვარულის ბატონად“ ითვლება, ოტარიდი (მერკური) „მოხერხების, გამჭირაზობის“ განსახიერებაა. „რუსთაველიც — ასკენის ავტორი — ამ ხუთ მნათობთა თვისებას ანუ ბუნებას იგულისხმებს: ზუალი არის მისთვის წყარო ცრემლისა, ჭირის, კაეშანისა, მუშთარი — მოსამართლე. „ბრქე სრული“, მარიხი თავისი ლახვრით უწყალო ვინმეა, ასპიროზ — კეკლუცთა სიმშვენიერის მიმცემი“<sup>35</sup>.

იმავე მკვლევარს შემჩნეული იხიცი აქვს, რომ ამ მნათობთა რიგი „ვეფხისტყაოსანში“ ზოგადად შეესაბამება პტოლომეს სისტემას, სადაც მნათობები მათი დედამიწიდან დაშორების მიხედვით არიან განლაგებულნი. გამონაკლისს, მკვლევარის სიტყვით, შეადგენს მზე, რომელიც სათავეშია მოქცეული. შეიძლებოდა დაგვემატებინა, რომ პტოლომეს სისტემა (მნათობთა წარმოდგენილი რიგი) მიიღო შუა საუკუნეების დოგმატიკამ და დააჯანონა იოანე დამასკელმა თხზულებაში „გარდამოცემა...“ (წიგნი II, თ. 7). ამდენად, რუსთაველის მიერ შეტანილი ცვლილება იმსახურებს ყურადღებას

არა მხოლოდ და არა იმდენად პტოლომეს, რამდენადაც შუა საუკუნეების დოგმატიკასთან მიმართებაში.

მზე, „ეფეხისტყაოსნის“ მიხედვით, თავისი ფუნქციითაც აღემატება დანარჩენ მნათობებს. თუ თითოეულ მნათობში ხაზგასმულია მისი განსაკუთრებული, კერძო ფუნქციიდან გამომდინარე თვისებები, მზე წარმოდგენილია, როგორც აბსოლუტური ძალა („უმძლესთა მძლეთა მძლე“) და ადამიანის ბედის უმაღლესი განმგებელი, მდაბალთა ამამალლებელი, ბედისა და, კერძო შემთხვევაში, მეფობის მიმცემი.

მიმავალი ცაა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

„აჰა. მზეო, გეაჯები შენ, უ მ ძ ლ ე ს თ ა მ ძ ლ ე თ ა მ ძ ლ ე ს ა,  
ვი ნ მ დ ა ბ ა ლ თ ა გ ა ა მ ა ლ ლ ე ბ, მ ე ფ ო ბ ა ს ა  
მ ი ს ც ე მ, ს ვ ე ს ა,

მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ ღლესა“ (957).

ცვლილება შეტანილი მნათობთა რიგში გასაგები ხდება იმის საფუძველზე, რომ მზე რუსთაველისათვის წარმოადგენს უზენაესის, ღმერთის, ხატს —

ჰე მზეო...

ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი (E35 — 837).

საყურადღებოა, რომ მიქაელ მოდრეკილის ერთ საგალობელში გამოთქმული შეხედულება ღმერთზე, როგორც „მდაბალთა აღმაშაღლებელზე და მაღალთა მფლობელზე“, რუსთაველს გადააქვს მზეზე<sup>36</sup>.

11. „უდიდესი ჰუმანისტური ამოცანა“, რომელი შ. ნუცუბიძის სიტყვით, რუსთაველმა დაისახა, იმაში მდგომარეობს, რომ „ეჩვენებინა ცოცხალი, მგრძნობელი, მოაზროვნე და მოქმედი ადამიანი, გაერკვია საზრისი (СМЫСЛ) ადამიანის არსებობისა“<sup>37</sup>. ის, რაც ითქვა რუსთაველის შეხედულების შესახებ ხილულ სინამდვილეზე, წარმოადგენს საფუძველს ადამიანის დამოკიდებულების გარკვევისათვის ამ სინამდვილისადმი. ადამიანის გარესამყაროსადმი მიმართების გარკვევა ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა „ჰუმანისტური ამოცანის“ გარკვევისა.

ადამიანურის გაგება რომ აქ ახალია და ძალიან დაშორებული „სოფლის მოშულებისაგან“, ეს თავიდანვე ნათელია. რუსთაველის გმირები არა მხოლოდ ცხოვრობენ, გრძნობენ, აზროვნებენ. მოქმედებენ (ცოცხალ გარემოში, ისინი ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის იბრძვიან და აქვე პოულობენ მას. აქვე აღწევენ თავის მიზნებს. სი-

კეთის ბოროტებაზე გამარჯვება. რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ძირითად იდეას შეადგენს, ამქვეყნიურ სინამდვილეში ხორციელდება. ამქვეყნიურ სინამდვილეში ძიება არსებობისა, სიკეთისა და მშვენიერებისა გამართლებულია და თავისებურად დასაბუთებული, რადგან ეს სინამდვილე ღირებულია და მნიშვნელოვანი.

რუსთაველთან ბედნიერებისა და ადამიანური მიზნების მიღწევის აუცილებელი პირობა „სოფლის“ სიყვარულია. უფრო მეტიც, სოფლის სიყვარული უდიდესი სიბრძნის გამოვლენაა:

ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულეზ,  
მინდორას სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულეზ.  
ვისთვის კკვდები. უფრ მიჰხვდები,  
თუ სოფელსა მოიძულეზ (876).

ისევე, როგორც სიბრძნის გამოხატულებაა სიცოცხლისათვის ბრძოლა, ტანჯვისა და გაჭირვების ატანა იმ პირობებშიც, როდესაც ადამიანს სასოწარკვეთილება მოიცავს და სიკვდილს ნატარულობს. ადამიანურის რუსთაველისეული გაგება პირველყოვლისა სიცოცხლის „გაძლება“ და მისთვის „თავის დადებას“ გულისხმობს.

კვლავ იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,  
სჯობს სიცოცხლესა გაძლება, მისთვის თავისა დადება (727).

ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა (875).

ხაშს მაშაცი გაგულოვნდეს. ჭირსა შიგან არ დაღონდეს (785).

„ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი მოტივები, შენიშნული მეცნიერებაში ლიტერატურისმცოდნეების მხრივ, გაგებულია. წინა ეპოქისაგან განსხვავებით, ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის, ადამიანის ცხოვრებისადმი ახლებური დამოკიდებულების საფუძველზე. ნეგობრობა. „შამდნაფიცარობა“ და მომზიბლაფი, თავისგანწირვამდე მისული ერთგულება, რომლებსაც პოემის გმირები ერთმანეთისადმი იჩენენ, ამქვეყნიური მიზნების განხორციელებისაკენაა მიწარებული. სიკეთის გამარჯვება ბოროტებაზე ხორციელდება ნესტანის გამოსნის და მათი შეყრის ბედნიერების კონკრეტულ ფაქტში.

პოემის გმირების გარეგნული მშვენიერება და ფიზიკური ძალა, როგორც ერთ-ერთი პირობა მათი მიზნების განხორციელებისათვის, ადამიანურის გამოვლენაა; ფიზიკური ძალის გაზვიადება --- ჰიპერბოლაა. ქალის კულტი, რომელსაც ნ. მარმა მიაქცია ყურადღება და აღმოაჩინა მისი პარალელები რომანული შუა

საუკუნეების პირობებში, „ვეფხისტყაოსანში“ რეალური, ცოცხალი. ამქვეყნიური ქალის კულტია.

12. ადამიანისა და ადამიანურის გათიშვა, ადამიანის გაუცხოვებულობა შუა საუკუნეების პირობებში და ამით განსაზღვრული სულიერი კოლიზია განსაკუთრებული სიმკვეთრით, როგორც ითქვამს, სიყვარულის საკითხში გამოვლინდა. ამ საკითხის გარკვევის თვალსაზრისით, რუსთაველთან საქმე გვაქვს განსაკუთრებულ შემთხვევასთან, — ის არა მხოლოდ პოეტურად ანსახიერებს ამ ადამიანურ გრძნობას, პოემის პროლოგში წინასწარ ცდილობს, გარკვეოს მისი რაობა და სახეობანი.

სიყვარული, როგორც ერთ-ერთი ძლიერი მხარე ადამიანის სულიერი ცხოვრებისა, არაა დატოვებული ყურადღების გარეშე არც შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობაში. იოანე საბანიძის თხზულების უკანასკნელი თავი — „ქებაჲ წმიდისა მოწამისაჲჲ პაბოისი“ — შეიძლება ჩაითვალოს თავისებურ ჰიმნად სიყვარულისა. მაგრამ ადამიანურის შუა საუკუნეების პირობებში ჩამოყალიბებული წარმოდგენის შესაბამისად, სიყვარული აქ პირველყოვლისა ზეციურისაკენ არის მიმართული და ამის გამო არა აქვს ამ გრძნობას კონკრეტული საგანი და შინაარსი. როგორც გრძნობა, უშუალოდ განმსაზღვრელი ადამიანთა ურთიერთობისა, მოკლებულია უშუალობას. ეს გრძნობა მხოლოდ იმდენად და იმის გამო მოქმედებს ადამიანთა შორის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, რამდენადაც „ქრისტესმიერია“, ქრისტეს სიყვარულითაა გაშუალებული: „...რამეთუ, — მიმართავს აბოს თხზულების ავტორი, — სანატრელითა მით ქრისტეს მიერთთა სიყუარულითა შემეყუარე მე. ვიდრე იყავდა სოფელსა ამას შინა ჩუენსა“<sup>28</sup>.

უკვე გიორგი მერჩულესთან მიიპყრო ყურადღება ამ გრძნობამ, როგორც ადამიანურმა განცდამ, და შესანიშნავი განსახიერება მოიპოვა აშოტ კურაპალატის თავგადასავალის აღწერაში. სოლო ვისის სიტყვები: „და თუ ეგრე მკითხონ — სამოთხე გირჩევნია ანუ რამინო, მე, შენმან მხემან, რამინს გამოვარჩევ, ამით რომელ მისი შეხედვა სამოთხედ მიჩნა“ — დიდ გარდატეხას მოასწავებდა კულტურის გაამქვეყნიურების და ჰუმანიზმის წარმოქმნის გზაზე.

მაგრამ რუსთაველის გაგება მიჯნურობისა განსხვავდება როგორც აგიოგრაფიულ, ასევე ვისრამიანისეული სიყვარულისაგან.

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,

ინელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;

იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა:

ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,  
ენა დაწერების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან.  
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან,  
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.  
(21).

„იეფხისიუყაოსნის“ ცტირებულ სტროფებში მიჯნურობის სამი სახეობაა განხილული: ამაღლებული სიყვარული, მდაბალი, ხორციელ სიამოვნებაზე დაყვანილი გრძნობა, რომელიც არსებითად იგივე „სიძვა“, და მიჯნურობის ისეთი გაგება, რომელსაც ის პოემაში შეაქებს, პოეტურად განსახიერებს, იტყვის („ვთქვენ ხელობანი...“).

„პირველი მიჯნურობა“ განეკუთვნება „ზენათა გვარების“ ე. ი. იდეალურ სამყაროს და ამიტომ ასეთი განცდა „აღმატრენათა“ მომცემი „საქმეა“ (20); მეორე სახეობა — სიძვაა.

რუსთაველის პოეტური განსახიერების საგანი არც „საზეო“ სიყვარულია და არც მხოლოდ ხორციელი გრძნობა, თუმცა განსხვავებულია პოეტის პოზიცია თითოეული მათგანისადმი. სიძვას პოეტი ისეთი კატეგორიულობით ემიჯნება, რომ გამოორიცხავს პოემაში მიჯნურობის ხორციელ გრძნობაზე დაყვანის ყოველგვარ ძიებას. „საზეო“ სიყვარულის პოეტური განსახიერებისაგან რუსთაველი იმითმ იკავებს თავს, რომ ამგვარი სიყვარული მრავალთათვის მოსაწყენი (20), ჭკვიანი მკითხველისთვისაც კი ძნელად მისაწვდომია და ამიტომ მისი შექება ამაო დაშრომა იქნებოდა. როგორც ვაირკვევა, რუსთაველის გამიჯვნა მიჯნურობის ამგვარი გაგებისაგან უფრო არსებითი მოსაზრებებით არის განსაზღვრული.

მთავარ სიძნელეს შეიცავს იმ საკითხის გარკვევა, თუ როგორი მიჯნურობაა განსახიერებული პოემაში და როგორ ესმის საბოლოოდ ეს ადამიანური გრძნობა რუსთაველს. ამ საკითხზე მრავალგვარი შეხედულებანია გამოთქმული. თუ ვახტანგ VI-ის კომენტარებისა და მამუკა ბარათაშვილის „ქაშნიკის“ მიხედვით რუსთაველი ღვთაებრივ სიყვარულს უმღერის, საბჭოთა მეცნიერებაში გამოთქმული ერთი შეხედულების მიხედვით მიჯნურობა „ვეფხისტყაოსანში“ ხორციელ გრძნობაზეა დაყვანილი.

ორივე შეხედულება ცალმხრივია და, შეიძლება ითქვას, ორივე „ეპოქის სულით“, თუმცა მსოფლმხედველობრივად არსებობს განსხვავებული სულით, ნაკარნახევი. მართლა ასე ესმოდა ვახტანგ VI-ს რუსთაველის მიერ განსახიერებული გრძნობა, თუ გამოწვეულია, როგორც ზოგი ფიქრობს, რუსთაველის „დაცვის“ მიზნით საეკლესიო წრეების წინაშე, ეს არ ცვლის ვითარებას. ორივე პირობის ქვეშ იგივე ეპოქის სული მოქმედებდა. პირიქით, მიჯ-

ნურობის ხორციელ გრძნობაზე დაყვანა თანამედროვე მეცნიერებაში განსახლებულია რუსთაველის თანამედროვე მოდერნიზაციის ტენდენციით.

13. პასუხი კითხვაზე — როგორი მიჯნურობაა შექებული „ვეფხისტყაოსანში“? — გაცემულია 21 სტროფის ორ უკანასკნელ სტრიქონში. ეს ორი სტრიქონი ერთ მთლიან აზრს შეიცავს და მხოლოდ მთლიანობაში განხილული იძლევა პასუხს საკამათო კითხვაზე. რუსთაველი ასახიერებს პოეტურად „ხელობას“ (სიშმაგეს, მიჯნურობას), რომელიც ხორცთაა დაკავშირებული, მაგრამ, ამავე დროს, ჭეშმარიტად (მართლაც რომ) „მასვე ბაძევს“; ამ პირობის ქვეშ სიყვარული არაა სიძვა („არ სიძვენ“) და შეესაბამება ამ გრძნობის მეორე, რუსთაველის მიხედვით, აუცილებელ ნიშანს „შორით ბნედისა“ („შორით ბნდებიან“).

თუ შემოვიფარგლეთ მხოლოდ პირველი სტრიქონით, როგორც ამას აქვს ადგილი ცალკეულ მკვლევართა შორის, მაშინ იქნება ფორმალური საფუძველი რუსთაველის შექებული მიჯნურობის მხოლოდ ხორციელ გრძნობაზე დაყვანისათვის. მაგრამ საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია ზედმეტად ხდის მეორე სტრიქონს, რომლის უგულვებელყოფა არაფრითაა გამართლებული. პოემის კონტექსტში ეს სტრიქონი აზრის შემდგომ განვითარებას. მის კონკრეტიზაციას წარმოადგენს და წინა სტრიქონთან გრამატიკული წყობითაც და აზრობრივადაც უშუალოდ არის დაკავშირებული. „შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა. შორით ალვა“ (27) ხომ პოემის სხვა ადგილების მიხედვითაც ნამდვილი მიჯნურობის ნიშანდობლივ გამოვლენაა, რომლითაც ის სიძვისაგან „დიდი მზღვარი“ განსხვავდება“.

14. გასარკვევია, რას ნიშნავს ნაცვალსახელი „მას“ და „ბაძვა“. რამდენადაც დამოწმებული ორი სტროფის (20, 21) ექვსი სტრიქონი ეხება „საზეო მიჯნურობას“ და აქ წარმოდგენილი მსჯელობანი უშუალოდ უსწრებს სტრიქონებს, სადაც რუსთაველის მიერ პოეტურად განსახიერებული მიჯნურობის თავისებურებაა გარკვეული, ცხადია, რომ ნაცვალსახელში „მას“ საზეო მიჯნურობა იგულისხმება. და, მაშასადამე, ბაძვის საგანს საზეო მიჯნურობა წარმოადგენს. რუსთაველის პოემაში განსახიერებული მიჯნურობა არის ხორციელი სიყვარული, როდესაც ის საზეო, იდეალური სიყვარულის „ბაძვას“ წარმოადგენს, როდესაც ეს ორი სახეობა სიყვარულისა გარკვეული მთლიანობაა. როგორია ეს გაერთიანება და რა საფუძველზეა დამყარებული — ამაზე პასუხს „ბაძვის“ შინაარსის გარკვევა იძლევა.



„ბაძვა“ ერთადერთხელაა ნახმარი „ვეფხისტყაოსანში“ და სწორედ ამ კონტექსტში. პოემაში არა გვხვდება ეს სიტყვა არც პრევერბიან ფორმებში (მაგ., წა-ბაძვა, მო-ბაძვა, მი-ბაძვა). ეს ფაქტი იძლევა საფუძველს, რომ სიტყვა ბაძვა მწიგნობრული წარმომავლობისა უნდა იყოს და რუსთაველის ეპოქის სხვა სააზროვნო სუეროდანაა შემოტანილი.

თავში, რომელიც რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების საკითხს ეხება, ნათელი გახდება, რომ ბაძვა წარმოადგენს ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცნებას. ამ ცნების შესატყვისი ბერძნული პეტრიწს გადმოაქვს სიტყვით „ბაძვა“ და მრავალგზისაა გამოყენებული ქართველი ნეოპლატონიკოსის შრომებში. ბაძვის ონტოლოგიური საფუძველი არსის საფეხურთა ერთიანობა, და კერძოდ, ქვედა საფეხურის ზედაში მონაწილეობაა. ამიტომ ბაძვა ქვევიდან ზევით მიმართული მიმართებაა.

რუსთაველთან მოტანილ კონტექსტში გამოყენებული „ბაძვის“ ეს ნიშანი გარკვევით ჩანს. ბაძვა დაბალი რანგის სიყვარულისაგან მაღალი რანგის, საზეო მიჯნურობისაკენ არის მიმართული.

რუსთაველის გაგება მიჯნურობისა წარმოადგენს მიწიერი და ზეციური სინამდვილის ერთიანობის ზოგადი შეხედულების დადასტურებას ადამიანის მნიშვნელოვანი გრძნობის გაგების კონკრეტულ შემთხვევაში. „მიწიერი, ხორციელი სიყვარული, — წერდა შ. ნუცუბიძე, — რომელზედაც რუსთაველი ლაპარაკობს, განუყრელადაა დაკავშირებული მის წარმოდგენაში ზეცასთან, ამაღლებულთან“ რადგანაც რუსთაველი არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას (разрыв) ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს, შორის“<sup>39</sup>.

რუსთაველის გაგება სიყვარულისა. როგორც ითქვა. განსხვავდება აგიოგრაფიული და ვისრამიანული გაგებისაგან. რუსთაველის სიტყვით რომ ითქვას: აგიოგრაფიული სიყვარული მხოლოდ „საზეოა“, ვისრამიანული — მხოლოდ ხორციელი. რუსთაველის შეხედულება ამ საკითხში გამომდინარეობს ზოგადი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლებიდან, რომელიც მიწიერისა და ზეციურის თავისებური სინთეზის, სინამდვილის ერთიანობის იდეით არაა გამოხატული. სიყვარულის გაგება, როგორც ზეციური და მიწიერი გრძნობის ერთიანობა, არის ზეციურისა და მიწიერის ერთიანობის გამოვლენა ადამიანისა და ადამიანური გრძნობის ერთიანობის კონკრეტულ ფაქტში.

15. „ვეფხისტყაოსანი“ არის პოემა ადამიანის მოქმედებასა, ბედნიერებისათვის ბრძოლასა და მის მოპოვებაზე. მაგრამ ადამიანის მოქმედება არ გამოორიცხავს განგების ჩარევას ადამიანურ მოქმედებათა მსვლელობაში. ანუ რომ ყოფილიყო, ზედმეტი იქნებოდა არაერთი მითითება განგებაზე და არაერთგზისი ლალადისი ღმერთის მიმართ:

ვთქვა თუ: „ღმერთო ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე“ (254).  
ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები.... (810).

ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო.... (811).

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ... (1250) და მრ. სხვ.

ადამიანის მოქმედებისა და ღვთაებრივი განგებულების საკითხი შუა საუკუნეების პირობებში ისევე გადაუწყვეტელია, როგორც მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევა. ამ პრობლემის სიმწვავე ადრე შეამჩნია შუა საუკუნეების აზროვნებამ. თუ ადამიანის მოქმედება, წერდა პელაგიუსი, განსაზღვრულია ღვთაებრივი განგებით, მაშინ ცოდვა, ამ პირობის ქვეშ, აუცილებელია, ადამიანზე აღარაა დამოკიდებული და ადამიანი აღარ აგებს პასუხს ცოდვის ჩადენის გამო. ადამიანი შეიძლება აგებდეს პასუხს მხოლოდ ისეთ მოქმედებაზე, რომელიც შეიძლება აცილებულ იქნეს. ე. ი. მხოლოდ თავისუფალ მოქმედებაზე<sup>40</sup>. საერთოდ, „ღმერთის ცნება მოითხოვს უპირობო ნებელობას, ხოლო უპირობო ნებელობა — წინასწარ განსაზღვრულობის ისეთ ცნებას, რომელიც გამოორიცხავს ადამიანურ თავისუფლებას; მაგრამ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ცოდვა, არ არსებობს მონანიების აუცილებლობა და არ არსებობს მონანიება“<sup>41</sup>.

შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველთან ეს საკითხი შესანიშნავად არის გადაწყვეტილი, ხოლო მოძღვრება, რომელიც მისი ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროს შეადგენს, ამ გადაწყვეტის საკმარისი თეორიული საფუძველია.

რუსთაველთან ადამიანის მოქმედება მიმართულია სიკეთის განხორციელებისაკენ და გულისხმობს აუცილებელ კავშირს ღვთაებრივ განგებასთან; ერთიანობაშია სუბიექტური და ობიექტური, ადამიანის მოქმედება და განგება.

წამოსრულხარ ჩემად ძებნად, პატრონისა სამსახურად,

ღმერთმან ქნა და გიპოვნივარ, შენცა

ცდილხარ მამაცურად (300).

ბედი, ცლა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს მოცაგვდების  
(903)\*.

მოქმედება აუცილებელი შემადგენელი კომპონენტია მიზნის მიღწევისა:

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა  
(790).

„გამარჯვება“, როგორც ადამიანური მოქმედების მიზანი და დასასრული, „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით სიკეთის მიღწევაა, მისი განხორციელება ამავე დროს მისი ანტიპოდის — ბოროტების დათრგუნვა. აზროვნების ისტორიაში არსად არაა დასმული სიკეთის პრობლემა მისი ბოროტებისადმი მიმართების გარეშე და არც რუსთაველისათვის დგას სიკეთის საკითხი ბოროტებასთან მიმართების გარეშე.

ბოროტსა სძლია კეთილმან — არსება ძისი გრძელია (136!) — მიმართავს ავთანდილი ტარიელს, როდესაც ნესტანის გამოხსნა შორეულ ფაქტს აღარ წარმოადგენს, „მზე“, როგორც უზენაესისა და სიკეთის ხატი. მოახლოებულია („მზე მოგვეაზლა“) და „უკუნი“, ბოროტების განსახიერება, „აღარაა ბნელი“.

რუსთაველის ეპოქაში ამ იდეამ მოიპოვა არა მხოლოდ ბრწყინვალე პოეტური განსახიერება, არამედ ღრმა ფილოსოფიური დასახლება (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, პეტრიწი)<sup>2</sup>.

რა ფილოსოფიური (თეორიული) საფუძველი აქვს ბოროტებაზე გამარჯვების იდეას, ამაზე ქვევით იქნება საუბარი. აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ „ბრძენი დივნოსის“ დამოწმება „ვეფხისტყაოსანში“ —

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს (1492)

არა თუ შემთხვევითი არაა, წარმოადგენს უტყუარ გასაღებს რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების გარკვევისა და განსაკუთრებით სიკეთისა და ბოროტების საკითხის გადაწყვეტის თვალსაზრისით.

\* «ვეფხისტყაოსნის» ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის გამოცემაში (1966) შეტანილი შესწორება: ბედი ცლა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს მოცაგვდების» არაა ჩვენი აზრით, გამართლებული. ბედის დაყვანა ცლაზე (ადამიანურ მცდელობაზე) ნიშნავს, არსებითად, ბედის უარყოფას და გაუქმებას; ასეთი ევოლუციაში ძნელი წარმოსადგენია შუა საუკუნეების პირობებში. ტექსტობრივი ამგვარი შესწორება გაუგებარს ხდის ტექსტის მომდევნო სიტყვებს: «ღმერთსა უნდეს...».

16. ერთ-ერთი მკვლევარის სიტყვით, რუსთაველის პოემაში — „ეს ქვეყანა და წუთისოფელი მუქ ფერებშია წარმოდგენილი“<sup>43</sup>. ასეთ განწყობილებას, განაგრძობს ავტორი, გამოხატავენ არა მხოლოდ პოემის გმირები, არამედ თვით რუსთაველიც: „პოემაში მძლავრად ისმის მღურვა წუთისოფლისა და საჩივარი იმის შესახებ, რომ ის არის სისხლის მსმელი, უხანო, ცრემლთამდენი, ცვალებადი, დაუნდობელი, მუხთალი, ცრუ, მტერი და გაუტანელი: ტარიელისა და ნესტანის შეხედულებით, ამქვეყნად ბედნიერება არ არსებობს, ამიტომ ისინი ხელს იღებენ ამ ცხოვრებაზე და ბედნიერებას. „ლხინებას“, სიკვდილში ეძებენ, რადგანაც სიკვდილის გზით ისინი ლამობენ მივიდნენ იქ, სადაც ერთმანეთს შეხვდებიან. მართალია ავთანდილი ამ ქვეყანაზე არ იღებს ხელს, ... მართალია ისიც, რომ პოემაც ბედნიერების მოპოვებით თავდება („კეთილმან სძლია ბოროტსა...“), მაგრამ როგორაა ის მოპოვებული? გაჭირვების, ვაების, ტანჯვისა და სიმწარის გზით“<sup>44</sup>.

აქ, ჩვენი აზრით, რამოდენიმედ გამუქებულია სურათი, რაც განსაზღვრულია ავტორის მიზნით — დაამტკიცოს „ვეფხისტყაოსნის“ ამ იდეების შეუთანხმებლობა „თამარის დროის ლალსა და ცხოველმყოფელ მსოფლმხედველობასთან, როდესაც ისტორიკოსების ცნობით, ყველა თავს ბედნიერად თვლიდა, ყველა შესტრფოდა ცხოვრებას, ყველა მადლობდა თავის ბედს ყველგან ისმობდა ქება თამარისა“<sup>45</sup> — და შექმნას ნიადაგი პოემის გადატანისათვის XIII ს-ში.

არ შევეხებით საკითხს — რამდენად შეესაბამება ისტორიკოსის წარმოდგენილი იდილიური სურათი მაშინდელ საქართველოს რეალურ ვითარებას, რომლის ნიადაგზედაც შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი“. მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ რუსთაველის პოემა ღრმად ოპტიმისტური ნაწარმოებია, მისი ძირითადი განმსაზღვრელი იდეა ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვებაა და ეს გამარჯვება აქტიურობისა და მოქმედების შედეგია, რომელიც არა თუ არ გამორიცხავს „გაჭირვებას, ვაებას“ და სხვ. — აუცილებლობით გულისხმობს მას.

ყოველ ეპოქას თავისი წარმოდგენა აქვს ხსნაზე და ადამიანის ბედნიერების მოპოვებაზე. მაგრამ ოპტიმიზმი იდეალისტურ-მეტაფიზიკურ მოძღვრებებშიც კი ამქვეყნიური სინამდვილის გონივრულობისა, „კარგობის“ დებულებას ემყარება.

ოპტიმიზმის ცნება, პესიმიზმთან ერთად, ღირებულებითი, ფასეულობითი ცნებაა, და გულისხმობს სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის, ბედნიერებისა და უბედურების, ნათელისა და წყვედიადის მიმართებას.

ერთ-ერთი ძირითადი მიმართება ამ წევრთა შორის საერთოდ და კერძოდ რუსთაველთან სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა და ამიტომ სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების იდეა ოპტიმიზმის საფუძველიცაა და მისი სრულიად ნათელი და გარკვეული გამოხატულებაც.

რუსთაველთან ოპტიმიზმის გაგება ადამიანურის ახალ, ჰუმანისტურ გაგებასთან მჭიდრო იდეურ კავშირში იმყოფება და მისი ოპტიმიზმი ამქვეყნიურ დაბრკოლებათა დაძლევიდან, სიცოცხლისათვის „თავის დადებიდან“, სიკეთიდან, ამქვეყნად ბოროტების დაძლევიდან გამომდინარეობს და ამქვეყნიური ბედნიერების ნიღბში მდგომარეობს.

რუსთაველის ფილოსოფიური გარემო

1. ჰუმანიზმი მსოფლმხედველობაა, მაგრამ, როგორც ითქვა, ფილოსოფიის იდენტური ცნება არ არის. ჰუმანიზმი აისახა კულტურული შემოქმედების ყველა სფეროში, მხატვრობაში, ქანდაკებაში. ლიტერატურასა და მუსიკაში, სოციალურ და პოლიტიკურ იდეებში და სხვ. ყველგან — თითოეული ამ დარგისათვის სპეციფიკურ ფორმებში. სამყაროს ერთიანობა, მისი ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულება, ადამიანურის ახალი გაგება, ოპტიმიზმი, სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვება წარმოდგენილ დარგებში თავის თავად ანაგულისხმევი სპეციალური რეფლექსიის გარეშე.

ჯერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ სიბრძნე და მეცნიერება არის პასუხი კითხვაზე „რატომ?“ რატომაა სამყარო ერთიანი და ღირებული, რითაა გამართლებული ადამიანურის ახალი წარმოდგენა და სხვ., ეს კითხვები ფილოსოფიის, როგორც დასაბუთებული მსოფლმხედველობის სფეროს ეკუთვნის. ჰუმანიზმის ეპოქის ფილოსოფიას ამ კითხვებზე უნდა გაეცა პასუხი და ახალი პრობლემები თავისი „საშუალებებით“ გადაეწყვიტა.

ანალოგიურად დგას საკითხი რუსთაველის ეპოქის საქართველოში და ამითაა ჩვენთვის განსაზღვრული რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების ძიების საკითხი. მაგრამ ეს თვალსაზრისი დარჩება აპრიორულ მოსაზრებად, თუ ფაქტობრივად არ დადასტურდა რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურულ სინამდვილეში ფილოსოფიური აზროვნების აღმავლობა და იმ იდეური ცვლილებების წესაფერისი დონე, რომლებსაც ამ დროს ჰქონდა ადგილი და რომლებმაც რუსთაველის ჰუმანიზმი წარმოქმნა.

2. რუსთაველის ეპოქის საქართველოში კულტურულ აღმავლობასა და „გამაქვეყნიურებასთან“ ერთად იზრდება ინტერესი ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნების მიმართაც. ივ. ჯავახიშვილი ამ ეპოქის შეფასებისა და ელინიზმის დიდ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით ხაზგასმით წერდა: მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსო-

ფიურ მწერლობას წინათაც არ ყოფილა მოკლებული ქართველი მკითხველი, ეს ეპოქა „იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა“<sup>1</sup>.

ელინური ფილოსოფიისადმი ინტერესის გაღვივება და ფილოსოფიური აზროვნების აღმავლობა ივ. ჭავჭავაძის, როგორც ვხედავთ. ქართული კულტურისა და სააზროვნო დონის ამალღების ძირითად დამადასტურებელ ფაქტად მიაჩნია. ხოლო, აღწინავეთ აქვე, ნეოპლატონიზმს, პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრების სახით, თვის ყველაზე მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ მიმდინარეობად.

ანტიკური, ელინური ფილოსოფია საერთოდ შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა თვალში თავისთავად, თავისი ბუნებით და შინაარსით ამქვეყნიური, გიორგი მერჩულეს სიტყვით რომ ვთქვათ, „ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა სიბრძნე“ იყო. მისი მძლავრი განვითარება რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, წარმოქმნილი იდეური ცვლილებების ნიადაგზე, თავის მხრივ ახდენდა ზეგავლენას კულტურის განვითარებაზე და აძლიერებდა მისი გაამქვეყნიურების პროცესს.

ფილოსოფიური აზროვნების კერებს, როგორც ყველგან შუა საუკუნეების პირობებში, მონასტრები წარმოადგენდნენ. ქართული მონასტრების რიცხვი, ქვეყნის შიგნით თუ გარეთ, მნიშვნელოვნად გაიზარდა. განმტკიცდა მათი მატერიალური ბაზა. ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელთა სახელებთანაა დაკავშირებული მონასტრები შავ მთაზე, ათონზე, იერუსალიმში, იყალთოში, შიომღვიმის მონასტერი. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვეს პეტრიწონის მონასტერმა და სემინარია, დაარსებულმა ბიზანტიის იმპერიის ტერიტორიაზე გრიგოლ ბაკურიანისძის მიერ 1083 წ. და გელათის აკადემიამ (დაარსდა 1106 წ.). დავითმა დიდი ქონება შესწირა ამ მონასტერს, „შემოკრიბნა კაცნი პატიოსანნი“ და აქცია აზროვნების ეს ცენტრი „მეორედ იერუსალიმად“ და „სხუად ათინად“. ამ სიტყვებში ჩანს, რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ათენს, როგორც ანტიკური კულტურის ცენტრს.

ახალგაზრდობა იგზავნებოდა სწავლის მიღების მიზნით ბიზანტიაში, სადაც, კერძოდ მანგანის აკადემიაში, ადგილი ჰქონდა დიდ მოწინავე ფილოსოფიურ მოძრაობას ჯერ მიქაელ ფსელოსის და შემდეგ იოანე იტალის მეთაურობით.

3. კარბადაა წარმოდგენილი ამდროინდელ საქართველოში ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლების სახელები: სოკრატე, პლატონი. არისტოტელე და სხვ. არა მარტო ფილოსოფიურ ძეგლებში. არამედ ლიტერატურულ და საისტორიო თხზულებებში. წარმოიქმნა რამდენიმე ორიგინალური და თარგმნილი კრებული „გარეშე“ (ანტიკური) ფილოსოფოსთა გამონათქვამებისა.

ჩახრუხაძე თამარის შესაქებად მოუწოდებს ფილოსოფოსებს, პირველ რიგში დიონისე არეოპაგელს და ენეა გაზელს. მეორე ადგილას დიონისე არეოპაგელი დაყენებულია არისტოტელეს გვერდით. იოანე ტარიკის ძე თარგმნის ცნობილი ნეოპლატონიკოსის, პროკლეს მოწაფის, ამონიუს ჰერმიასის თხზულებებს.

ადრე ხდება ცნობილი ჩვენში დიონისეს ე. წ. ავტობიოგრაფია. ეს ავტორი მოხსენიებულია ორიგინალურ და თარგმნილ ჰინოგრაფიაში<sup>2</sup>. ცნობილი ხდება ის, როგორც ავტორი არეოპაგიტიკული კორპუსისა. XI ს. მეორე ნახევარში ეფრემ მკირე თარგმნის მთელ არეოპაგიტიკულ კორპუსს და ურთავს კომენტარებს. არეოპაგიტიკული კორპუსი აღვიძებს ინტერესს უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისადმი, რასაც შედეგად მოჰყვა პროკლეს მთავარი თხზულების — „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“ („თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“) და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებების ჩამოყალიბება.

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ანტიკური ფილოსოფიის ძეგლების საქართველოში გავრცელების თვალსაზრისით იოანე დამასკელის „ცოდნისწყაროს“, რომელიც ორჯერ იყო თარგმნილი ქართულად (XI და XII სს.). ამ თხზულების პირველი ნაწილი — „დილაქტიკა“ ანუ „ფილოსოფიური თავები“, წარმოდგენს არისტოტელეს ლოგიკურ და ნაწილობრივ ონტოლოგიურ მოძღვრებას. შეგნიშნავთ აქვე, რომ ეს თხზულება ცნობილი გახდა დასავლეთ ევროპისათვის XII ს. შუა წლებში; ამ წიგნით სარგებლობდა იტალიელი პეტრე ლომბარდიელი (გარდ. დაახლ. 1160) და ამ წიგნის გავლენა საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო დასავლეთის ფილოსოფიაზე<sup>3</sup>.

ედ. ცელერი შენიშნავს, რომ შუა საუკუნეების მეცნიერება ლებულობდა ძლიერ სტიმულს პროკლეს სკოლიდან „ფსევდოდონიანეს, დამასკელისა და სხვა ბერძენი თეოლოგების მეშვეობით“<sup>4</sup>. ამდენად, იოანე დამასკელის ამ თხზულების თარგმნას ჰქონდა მნიშვნელობა ნეოპლატონისტური იდეების გავრცელებისათვის, რომლებსაც ის დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებიდან სესხულობდა.



ასეთია შეხედულებანი ღმერთზე, როგორც ზე-არსზე და სე-  
ლეთაებზე, რომ ღმერთი არის ჯერ სიკეთე და შემდეგ არსი და  
სხვ.<sup>5</sup>

როგორი საკამათოც არ უნდა ყოფილიყო ნეოპლატონიზმის  
მნიშვნელობა ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში და კერძოდ რუს-  
თაველთან მიმართებაში (ამაზე ქვევით), ერთი რამ საესებოთ ცნა-  
დია: XI — XII სს. საქართველოში ნეოპლატონიზმი ყველაზე  
გავრცელებული და ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მო-  
ძღვრებაა.

### ნეოპლატონიზმი

შოთა რუსთაველის უშუალო ფილოსოფიური გარემო ძირი-  
თადად ნეოპლატონიზმითაა წარმოდგენილი. არეოპაგიტკული  
კორპუსის თარგმნის რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ ითარგმნა  
პროკლეს მთავარი თხზულება და ჩამოყალიბდა იოანე პეტრიწის  
ფილოსოფიური შეხედულებანი. პეტრიწის მოძღვრება წარმოად-  
გენს ნაბიჯს ანტიკური ნეოპლატონიზმის არეოპაგიტკული გ-და-  
მუშავებიდან უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმის (პროკლეს)  
მოძღვრებისაკენ..

მაგრამ ისტორიული გეზი (ნეოპლატონისტური ფილოსოფიუ-  
რი აზროვნების განვითარებაცა იწყება ანტიკური ნეოპლატონიზ-  
მიდან და მიემართება მისი შუა საუკუნეების რელიგიური ათვისე-  
ზის გზათ, როგორც მუსლიმანურ, აგრეთვე ქრისტიანულ სამყა-  
როში (არეოპაგიტკა. იოანე სკოტ ერიგენა, მაისტერ ეკჰარტი, ნი-  
კოლაუს კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვ.). ამიტომ საერთოდ  
შუა საუკუნეების ნეოპლატონიზმის და კერძოდ ქართული ნეო-  
პლატონიზმის გაგება და მისი ისტორიული მნიშვნელობის შეფა-  
სება საჭიროებს მათი იდეური საწყისების, ანტიკური ნეოპლატო-  
ნიზმის ძირითად თავისებურებათა გარკვევას.<sup>1</sup>

1. ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის უყანასქნელი შე-  
სანიშნავი მოძღვრებაა, წარმოქმნილი და განვითარებული (III—  
V სს.) კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიისაგან არაბითად განს-  
ხვავებულ პირობებში. ანტიკური კულტურა უკვე დაქვეითებისა  
და ისტორიული წარმავლობის გზაზე იდგა, ახალი საზოგადოება  
აღმავლობას განიცდიდა და პლოტინის მოღვაწეობას დროს ახა-  
ლი. მონოთეისტური რელიგიის საფუძველზე უკვე ჰქონდა შემუ-  
შავებული საკუთარი მსოფლმხედველობრივი შეხედულებანი. ნე-  
ოპლატონიზმის ჩამოყალიბებაზე არ შეიძლებოდა კვალი არ და-  
ემჩინა ახალი ეპოქის სულიერ ატმოსფეროს, რომელმაც განსაზ-

ლკრა მოძღვრების რთული, ხშირად წინააღმდეგობრივი ხასიათი.

ნეოპლატონიზმის პირველი თავისებურება, რომლითაც ის არსებითად განსხვავდება კლასიკური ზანის ბერძნული ფილოსოფიისაგან და ფილოსოფიის ძირითად საკითხშივე იჩენს თავს, ისაა, რომ აქ „ერთი“, არსის პირველი მიზეზი, საწყისი და საფუძველი ვაჯანთილა არსებობისა და აზროვნების, შეცნობადობის ფარგლებს აქით) როგორც ედ. ცელერი შენიშნავს, „ეს მისწრაფება, მიმართული შეგნებული აზროვნების საზღვრებს იქით“, უცხო იყო ბერძნული ფილოსოფიისათვის და პირველად ფილონმა შემოიტანა. „მაგრამ ფილონის შემდეგაც საჭირო გახდა კიდევ ორი საუკუნე“ ინიასთვის, რომ ეს შეხედულება შესულიყო ბერძნულ ფილოსოფიაში.

( პირველი საწყისი, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, არსებობაზე აღმატებულია, ზე-არსია, მოკლებულია გარკვეულობას, არ ეტევა რაციონალური შემეცნების ფარგლებში. არ შეიძლება იმის „თქმაც კი, რომ ის არის. არსებობს“ (პლოტინი, ენეადები, VI, 9, 5). ამის გამო მოძღვრების წინაშე აუცილებლობით დგება საკითხი პირველი საწყისის წვდომის ახალი გზების ძიებისა და გამოსავალი მისტიკურ ექსტაზში ისახება.)

ნეოპლატონიზმის მისტიციზმი შეეფერება ეპოქის სულს და ნაწილობრივ ამ სულიერი განწყობილებით არის ნაკარნახევი. მაგრამ ვინც აზვიადებს მოძღვრების მისტიკურ იდეებს, ჩვენში თუ დასავლეთში, მხედველობის გარეშე ტოვებს, რომ ნეოპლატონიზმი მიიყვანა მისტიკამდე ახალმა, უსასრულოს პრობლემამ, რომლის გადაწყვეტა რაციონალურის, დისკურსიული აზროვნების ფარგლებში ვერც ახალი დროის ფილოსოფიამ მოახერხა და ინტელექტუალური ჰერეზის ცნებაში ნახა გამოსავალი.

( პირველი საწყისის მიმართება სამყაროსადმი ნეოპლატონიზმში უსასრულოს მიმართებაა სასრულთან, აბსოლუტური სრულყოფილების, ზეჰარბი სავსეობის მიმართება ნაკლოვანთან; დაპირისპირებულთა მიმართებაა, რომელიც დიალექტიკური მეთოდით შეიძლება გადაწყდეს, მაგრამ ნეოპლატონიზმი, მიუხედავად დიალექტიკური აზროვნების შესანიშნავი ნიმუშებისა ცალკეულ შემთხვევებში, ვერ წავიდა დიალექტიკის დადებითი გამოყენების გზით.

მიუხედავად ამისა, ნეოპლატონიზმი რჩება ანტიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებად, აგრძელებს ფილოსოფოსობის ანტიკურ ტრადიციას და აგებს რაციონალისტურ სისტემას. მიუხედავად პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის არსებული, დაპირისპირებამდე მისული განსხვავებისა, მოძღვრების ძირითადი და მნი-

შენელოკანა ნაწილი ამოდის მათ შორის არსებული კავშირისა და მსგავსების წანამძღვრიდან.

2. (პირველი „ერთი“, საწყისი, აბსოლუტური, სრულყოფილება, ზემოთსავესება, გატანილი, როგორც ითქვა, არსებობისა და შეცნობადობის ფარგლებს გარეთ, საბოლოოდ მაინც გარკვეული ცნებაა, მოაზრებულ არისტოტელეს შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიების მეშვეობით. პირველ საწყისი წარმოადგენს აბსოლუტურ აქტუალობას, აქტს, რომელშიც „აქტუალობა არაფრით განსხვავდება პოტენციალურისაგან“, და მისი „მოქმედება არ განსხვავდება არსებისაგან“ (ენ., VI, 8, 20). ამ დებულების დიდ მნიშვნელობას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ მან ხელახლა „ჩაიდგა სული“ და ამეტყველდა რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ნიკოლაუს კუზანელის სიტყვით, „ღმერთში ერთიდაიგივეა პოტენცია და აქტი“, ღმერთი არის „აბსოლუტური პოტენციაც და აბსოლუტური აქტიც“, არის „ყოველი შესაძლებელი არსი აქტის აზრით“<sup>7</sup>. კორდანო ბრუნოსთან — პირველ საწყისში „სინამდვილე და შესაძლებლობა ერთი და იგივეა“; — პირველი საწყისი „არის ყოველივე ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს“<sup>8</sup>.

(პლოტინი პირველი საწყისის ამ განსაზღვრების საფუძველზე წყვეტს ფილოსოფიის ერთ-ერთ რთულ პრობლემას საწყისიდან არსის და სამყაროს წარმოქმნის შესახებ. პირველი საწყისი ყოველივე არსებულს თავიდანვე მარადიულად თავის თავში შეიცავს. ის „თავისთავში მოიცავს ყველა დანარჩენ ნივთებს“; ყოველივე „მარად მასში არსებობს“ (V, 5, 9). მაგრამ შეიცავს ისეთი სიკარბით, რომ მისი სისრულე, „ზე-კარბი სავესება“ ვერ ეტევა თავის საზღვრებში და „თითქოს გადმოდის ნაპირებიდან“ (V, 3, 15). ეს ნაპირებიდან გადმოსული, მისგან განსხვავებული არის „ყოველი არსი“ (იქვე), ყოველივე არსებული. რადგან პირველი საწყისი, წერს ჰეგელი, „სრულყოფილია თავისთავში, არა აქვს არავითარი ნაკლი, ის გადმოიღვრება ნაპირებიდან, და ეს გადმონალღვარი (Überfluss) სიკარბეა წარმოქმნილი“<sup>9</sup>.

პლოტინს ამ აზრის ნათელსაყოფად გამოყენებული აქვს ანალოგია მზესთან და სინათლესთან, რომელსაც ხშირად მიმართავენ ნეოპლატონიკოსები და მათგან იღეუარად დამოკიდებული მოაზროვნეები. იარსი წარმოიქმნება მსგავსად იმისა, „როგორც სინათლის წყაროსაგან წარმოიქმნება სინათლის მთელი სფერო“ (ენ., V, 3, 15). „ვითარცა, — წერს არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი, — ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინააღირჩევს რასმე; არამედ თვით ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველ-

თა<sup>10</sup>. ასევე ღმერთი. როგორც პირველი სიკეთე, მიაფენს თავის შარავანდელს ყოველივეს.

[ პირველი საწყისი არსთან და სამყაროსთან მიმართებაში — პოტენციაა. „ყველა ნივთების პოტენცია“ (ენ., III, 8, 10); მასში ყოველი არსებული „ჯერ არ არის, მხოლოდ იქნება“ (V, 2, 1), მაგრამ მატერიისაგან. სუფთა პოტენციისაგან განსხვავებით, პირველი საწყისი „შემოქმედებითი პოტენციაა“ (V, 3, 15), დამუხტული ისეთი ძალით. რომელიც გასდევს მთელ არსს და სამყაროს. მაღალი რანგის მოვლენებიდან დაბალი რანგის მოვლენებამდე და მათი ჩათვლით.

3. არსისა და სამყაროს წარმოქმნა პირველი საწყისისაგან ნეოპლატონიზმის მიხედვით არის *πρόθεως* (ლათინურად ემანაცია), რაც ნიშნავს მოძრაობას წინ, გამოსვლას, გამომდინარეობას. ამგვარი მიმართება საწყისსა და სამყაროს შორის შეიძლება ითქვას ნეოპლატონისტური მოძღვრების თავისებურებაა და მრავალსაყურადღებო ნიშანს შეიცავს. ეფრემ მცირე ამ ტერმინს თარგმნის, როგორც „წინა-გამომავლობას“, პეტრიწი, როგორც „გზავნას“, ხშირად როგორც „წარმოობას“, „წარმოქმნას“, „წარმოარსებას“.) ეს უკანასკნელი შეესატყვისება ლათ. „პროდუცირება“-ს და ძალიან კარგად გამოხატავს ცნების შინაარსს.

[ მაგრამ ემანაციას ნეოპლატონიზმში წინ-სვლის საწინააღმდეგო აზრი აქვს. პირველი ნაწყისიდან გამომდინარეობა წინ სვლა კი არაა, პროგრესის მნიშვნელობით, დაბლა სვლაა, დაშვებაა, კლებაა. „არსებულის წარმოქმნა იწყება პირველისაგან [პირველი საწყისისაგან] და მიდის სულ დაბლა და დაბლა“ (ენ., V, 2, 2). ასე იქმნება რანგობრივი (თანრიგობრივი) განსხვავება არსის სხვადასხვა საფეხურთა. წყობათა („სირათა“) შორის, განსაზღვრული კლების „ხარისხის“ მიხედვით.

პირველი საწყისის კლება (რომელიც თავისთავად პოუკლებელია. როგორც უსასრულო და აბსოლუტი) ნიშნავს მეტ-ნაკლებ კლებას ერთიანობისა, არსისა, სიკეთისა და მშვენიერებისა, ცალკეულ საფეხურთა, წყობათა მიხედვით და შესაბამისად, კლებას მათი მნიშვნელობისა და ღირებულებისა. პეტრიწთან ამ ცნების ღირებულებითი ასპექტი გამოხატულია ტერმინებით „უმჯობესი“ და „უდარესი“. მაღალი რანგის წყობის მოვლენები „უმჯობესია“, დაბალი რანგის მოვლენები — „უდარესი“.

ნეოპლატონიზმის მეორე თავისებურება ისაა, რომ არსი წარმოადგენს ამ წყობათა ერთიანობას და პირველი საწყისი და სამყარო გაშუალებულია შუალედი საფეხურებით, რომლებიც პირველმა საწყისმა უნდა გაიაროს, სანამ სამყარომდე „ჩამოიღვრე-

ბოდეს“. პლოტინი პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის ათავსებს გონისა და სულის საფეხურებს, პროკლე უმატებს პირველ საწყისსა და გონს შორის ღვთაებრივი რიცხვების წყობას. „ყოველივე, რაც მომდინარეობს პირველი საწყისის შემდეგ, წარმოიქმნება მისგან“ (ენ., V, 4, 1), მაგრამ წარმოიქმნება „ან უშუალოდ, ან გაშუალებით“, ისე რომ „მეორე წყობას თავისი საწყისი აქვს პირველში, მესამეს — მეორეში“ (იქვე) და ა. შ. )

შუალედი საფეხურები საწყისსა და სამყაროს შორის პირველად პლატონის აკადემიის ხელმძღვანელმა ქსენოკრატემ (IV ს. ძვ. წ.) შემოიტანა და შემდეგ ეს შეხედულება გნოსტიკოსებთან გადავიდა. ორივე შემთხვევაში ეს იდეა მიმართულია საწყისისა და სამყაროს დუალიზმის დაძლევისა და მათ შორის არსებული უფსკრულის ამოვსებისაკენ. იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ იდეას ნეოპლატონიზმში, სადაც მან ღრმა დასაბუთება მოიპოვა და დიდი როლი შეასრულა ჯერ შუა საუკუნეების აზროვნებაში, სადაც დუალიზმის დაძლევა და სამყაროს გამთლიანება მწვავე და გადაუწყვეტელ პრობლემას წარმოადგენდა დოგმატიკის ფარგლებში, და შემდეგ რენესანსის პირობებში, სადაც პრობლემამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა.

შეენიშნავთ აქვე, რომ არსის წყობის გამოსახატავად ნეოპლატონიზმში გამოყენებულია ტერმინი  $\sigma\epsilon\iota\alpha\delta\acute{\epsilon}$ , რომელიც პეტრიწს ხშირად უთარგმნელად, პირდაპირ გადმოაქვს („სიარაჲ“) და რუსთაველი მას პეტრიწისეული ფორმით იყენებს.

4. სანამ გადავიდოდეთ არსის წყობის შემდგომ საფეხურებზე და ამ წყობათა ერთიანობის საფუძვლის საკითხზე. შევაჩერებთ ყურადღებას სიკეთისა და მშვენიერების მნიშვნელობაზე მოძღვრებაში და მათ მიმართებაზე პირველსაწყისთან.

(რამდენადაც პირველი საწყისი ყოველივეს თავისში მოიცავს და ყოველივეში გადადის, „იღვრება“. ამდენად მას ყოველი არსისეული განსაზღვრება, ყოველი პრედიკატი შეიძლება, მიეწეროს. მაგრამ პრედიკაციას პირველი საწყისის არსების წვდომის თვალსაზრისით, სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. დაბალი რანგის არსიდან აღებული განსაზღვრებანი ნაკლებ შეეფერება მას, მაღალი არსიდან აღებული — უფრო მეტად) სიკეთე და მშვენიერება ყველაზე მნიშვნელოვანი პრედიკატებია.

(სიკეთე პირველი საწყისის პირველი განსაზღვრებაა, უფრო მეტიც, პროკლესთან ეს განსაზღვრება კი არაა. პირველი საწყისის იდენტური ცნებაა: „სიკეთე საერთოდ და ერთი [პირველი საწყისი] საერთოდ, ერთი და იგივეა“ (პროკლე, 13)<sup>11</sup>. [პირველი საწყისი იმიტომაა „საწყისი და უპირველესი მიზეზი ყოველივესი“,

რომ არსს არსებობას ანიჭებს. რამდენადაც ყოველი არსი მოწეს-რიგებულია და წესრიგს აუცილებლობით გულისხმობს, თავისი მნიშვნელობით მეორე პრედიკატი მშვენიერებაა, რომლისაგანაც არსის მშვენიერება და ჰარმონია წარმოსდგება. |

სიკეთე და მშვენიერება ონტოლოგიური ცნებებია, არსის გარკვეული ასპექტის გამომხატველი, და პირველი საწყისის „ჩამოღვა“ არსში, პირველყოვლისა, სიკეთისა და მშვენიერების ჩამოღვაა. პირველ საწყისში სიკეთე და მშვენიერება მისი ბუნების შესაბამისად „წმინდა, აბსოლუტური და სავსებით თვითმყარია“ (ენ., V, 6, 4), თავისთავადია და „თავისში და თავისი მეშვეობით“ არსებული (ენ., V, 9, 2). ამ ორი განსაზღვრების მნიშვნელობა იმდენად ახლოა ერთმანეთთან, რომ ფსევდოდიონისეს სიტყვით, „იგივე არს და ერთ სახიერისათვის [სიკეთისათვის] კეთილ [მშვენიერის] სახელდებადაცა“. შენდევ: „რამთა შემოკრებილად ვთქუა: ყოველნი არსნი კეთილისაგან არიან და სახიერისა“<sup>21\*</sup>.

იმოდღვრებამ სიკეთეზე პროკლე<sup>22</sup>თან შემდგომი განვითარება მოიპოვა და მივიდა შეხედულებამდე, რომელსაც სიკეთის მონაზმი, ანუ სიკეთის სუბსტანციულობის აღიარება შეიძლება ეწოდოს. ნეო-პლატონიზმის ძირითადი პრინციპების შესაბამისად, პროკლე მიდის დასკვნამდე, რომ ნამდვილი (სუბსტანციური) არსებობა აქვს მხოლოდ სიკეთეს, ხოლო ბოროტება, როგორც „არსობას“ მოკლებული, არ არსია. პეტრიწის აზრით, ბოროტება „უარსობაა“<sup>13</sup>, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ბოროტება „არა არს არს“<sup>14</sup> და „არასა და არაოდეს არაარა არა არს“<sup>15</sup>.

წ. პირველი საწყისის პირველი ემანაცია გონის საფეხურია, აზროვნების, წმინდა აზრის სფერო, რომელიც, როგორც „პირველი ერთის ნატი (სახე)“ (V, 2, 1), ყველაზე მეტად შეიცავს სრულყოფილებას, ერთიანობას, არსებობას, სიკეთესა და მშვენიერებას. გონი „ჰუმარატი მარადიულობაა“ (V, 1, 4) და ამიტომ მარადიულია მისი ყველა ჩამოთვლილი ნიშანი. განსხვავებით პირველი საწყისისაგან — გონის სფერო შემოტანილია არსებობისა და აზროვნების სფეროში, რადგან თვითონ გონი აზროვნებაცაა და არსებობაც. მისი აზროვნება მიმართულია საკუთარი თავისაკენ (ეს შეხედულება არისტოტელესაგან მომდინარეობს) და როგორც მოაზროვნე — აზროვნებაა, როგორც აზროვნების საგანი — არსია. გონის სფეროში აზრი და არსი ერთი და იგივეა. |

გონისეულ აზროვნებას საგანი თანვე ახლავს და ამითა განსაზღვრული მისი აზროვნების თავისებურება, რომელიც განსხვავ-

\* ეფრემ მცირე ბერძნულ ძეგლში თარგმნის დახიერებაა, ხოლო ჯამბჯ — «კეთილი».

დება რაციონალური, დისკურსიული აზროვნებისაგან. გონისეული აზროვნება მყისიერად (ზედროულად) განხორციელებული აქტია, რომელიც ახალი ფილოსოფიის ენაზე შეიძლება ინტუიციად განისაზღვროს. პეტრიწის სიტყვით, გონის სფეროში „ერთბამად [არს] გონება [აზროვნება] და გასაგონო [აზროვნების საგანი] მისი“. როგორც მზის ამოსვლის შემთხვევაში, მისი შარავანდელი „უქამოდ და მიუდრეკელად“ [დროისა და მოძრაობის გარეშე] ფარავს ყოველივეს, ასევე ერთადაა მოცემული გონის სფეროში აზროვნების უნარი და განხორციელებული მოაზრება: „აჰა გონება და აჰა გაგონება!“.

( მსოფლიო სული არის „გონისაგან წარმოქმნილი ახალი ენერჯია“ (V, 2, 1) და მისი სახე. როგორც გონი, პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ, „მიითვალავს“ ნიშნებს პირველი საწყისისაგან, ასევე სული — გონისაგან. გონი მარად იმყოფება სულში და სულთან. მაგრამ სული, მისი შუალედი მდგომარეობის გამო გონსა და სამყაროს შორის, „გადახრილია“ სამყაროსაკენ და ექვემდებარება, პლოტინოს სიტყვით, „რა თქმა უნდა, ექვემდებარება დროულ მიმდინარეობას“ (V, 1, 4), დროს, რომელიც ნეოპლატონიზმის მიხედვით „მარადულობის მოძრავი სახეა“ (იქვე).

სულის აზროვნება დისკურსიულია და იქ შემეცნება მსჯელობათა და დასკვნათა მეშვეობით ხორციელდება; არაა, პეტრიწის სიტყვით, „მარტივი და შეუდგმელი“; უშუალობას მოკლებული პროცესია, რომელიც პეტრიწის მიერ დამოწმებული პორფირიუსის მიხედვით, ხორციელდება ნაბიჯ-ნაბიჯ, „მცირედ-მცირედ“ სვლისა და საგანთან თანდათან მიახლოების გზით<sup>16</sup>. ამიტომ გრძობადი ნივთების ცოდნა არაა, პლოტინის მიხედვით, ნამდვილი ცოდნა; ესაა შეზღუდულება (მბჯა), ნივთების სახე, წარმოქმნილი მათ შემდეგ და მათზე გვიან. სრულყოფილ ცოდნას სული აღწევს გონისაკენ მიმართულ აზროვნებაში, როდესაც სული „ეძლევა მის ჰერეტას“ (V, 1, 3).

არსის საბოლოო საფეხური სამყაროა.) მისი წარმოქმნის კანონზომიერებას და სულისა და სულის მეშვეობით ზედა საფეხურების მიმართებას სამყაროსთან ქვევით შევხებით.

6. ნეოპლატონიზმი არ იფარგლება არსისა და სამყაროს წარმოარსების საკითხით. (ნეოპლატონიზმი, შეიძლება ითქვას, ჭაყეტო სისტემაა, სადაც არსი გამომდინარეობს პირველი საწყისიდან და უკუბრუნდება, 7 პეტრიწის სიტყვით — „უქუნ-იქევა“ თავის საწყისში. მთელი სინამდვილე, არსის საფეხურთა მთლიანობა წარმოადგენს, როგორც ითქვა, მყისიერ (ზედროულ) და მარა-

დიულ წრე-ბრუნვას, რომელიც გარკვეულ ონტოლოგიურ საფუძვლებს ემყარება და აუცილებლობით განსაზღვრული პროცესია.

(უკუდაბრუნება გან-სხვავებასთან ერთად აუცილებლობით გულისხმობს არსის მსგავსებას პირველ საწყისთან და ამგვარად ნეო-პლატონიზმი მთლიანად დაფუძნებულია საწყისსა და სამყაროს შორის მსგავსება-განსხვავების დიალექტიკურ მიმართებაზე.)

სინამდვილის გამომდინარეობა-უკუდაბრუნების საფუძვლები ყველაზე უკეთ მოძღვრების იმ ნაწილშია გარკვეული, რომელიც პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის არსებულ მიზეზობრივ კავშირს ეხება.

რამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს მიზეზობრივ კავშირს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის, ჩანს იქიდან, რომ უკვე პლოტინი იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ცდილობდა პირველი მიზეზის შეუცნობადობა დაესაბუთებინა, თვლიდა უეჭველ დებულებად, რომ „ის არის მიზეზი ყოველივესი“ (ენ., V, 5, 13)\*. ეს ფაქტი მეტყველებს, რა მნიშვნელობას ანიჭებდა მოძღვრება პრობლემას, რომელიც განსაკუთრებული სიღრმით და ამავე დროს ლაკონიურად დამუშავებულია პროკლესთან და შემდეგ პეტრიწთან.

(პროკლესთან განვითარების კანონზომიერების კონცეფცია ღებულობს ცნობილი ტრიადის სახეს, რომლითაც მნიშვნელოვნადაა დავალებული ჰეგელი.

განვითარების პირველ სტადიაზე არსი იმყოფება პირველ საწყისში, როგორც მიზეზში, და მისი იგივეობრივია. პეტრიწის სიტყვით: „ყოვლითურთ ჰგეის [იმყოფება, არსებობს] მიზეზსა შორის თვსსა და ვითარ იგი, იგი არს“<sup>17</sup> (ჰეგელის თეზისი); მეორე საფეხურზე — არსი გამოვა, წარმოიქმნება, გან-სხვავდება თავისი მიზეზისაგან და თავისთავადობას მოიპოვებს (ანტითეზისი); მესამე სტადიაზე — არსი, როგორც შედეგი და გან-სხვავებული უბრუნდება მიზეზს (სინთეზი).

პირველ სტადიაზე არსი თავისი მიზეზის იგივეობრივია და მსგავსი; მეორე სტადიაზე — სხვა. „ვითარ მიზეზოანი [შედეგი] —სხუა [არს]“<sup>18</sup>; მესამე სტადიაზე — მიზეზთან შეერთებული და შერწყმული. „მსგავსებად, — წერს პეტრიწი, — იპყრობს მიზეზოანსა [შედეგს] მიზეზსა შორის“, და უკუდაბრუნების საფუძველს წარმოადგენს: „უმსგავსოობაჲ ასხუაებს მიზეზოანსა“.<sup>19</sup>\*

\* ამიტომ არც ჩვენ მივაწერთ ღმერთს არაფერს იმ ნივთთა სამყაროდან, რომლებიც მის შემდეგ არიან და მასზე დაბლა დგანან, ვიციო რამ ხოლოდ, რომ ის არის მიზეზი ყოველივესი (V, 5, 13. ხაზი ჩვენია, შ. ხ.).

\*\* შედეგის ცნების გამომხატველ ტერმინს პეტრიწი ბერძნულის ანალოგიით აწარმოებს: *aitia* — მიზეზი, *aitiastis* — მიზეზით გამოწვეული, შედეგი. ქართ. შესატყვისები — მიზეზი და მიზეზოანი, რასაც აქვს მიზეზი, რაც მიზეზითაა გამოწვეული.



( წრე-ბრუნვა ემყარება მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას და, როგორც ვხედავთ, მსგავსება-განსხვავებას. მაგრამ რამდენადაც ეს წრე-ბრუნვა, როგორც ითქვა, მყისიერი პროცესია, ის მსგავსება-განსხვავების ერთდროულობას გულისხმობს და მოძღვრებას აყენებს რთული პრობლემის წინაშე) რომლის გადაწყვეტა სცილდება რაციონალური აზროვნების ტრადიციულ წესებს და განსხვავებულ დიალექტიკურ მიდგომას მოითხოვს.

( პრობლემის დასმა და მისი დიალექტიკური გადაწყვეტა პროკლესა და პეტრიწის დიდი დამსახურებაა. საბოლოო პასუხი პრობლემაზე ჩამოყალიბებულია შეხედულებით, რომელიც დაპირისპირებულთა ერთიანობას გულისხმობს. „ყოველი შედეგი კიდევ ოჩება თავის მიზეზში, კიდევ გამოდის მისგან და კიდევ უბრუნდება მას“ (პროკლე. 35). პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი მიზეზოანი ჰგეის შორის მიზეზსა თჳსსა და იწარმოების მისგან და უკუნ იქცევის მისდადე“<sup>19</sup>. (ნეოპლატონიზმის მიხედვით მხოლოდ ეს სამი, ერთად აღებული დებულება იძლევა საფუძველს განვითარების, კერძოდ საწყისსა და არსს შორის არსებული მიმართების სწორი ახსნისათვის.)

პეტრიწი მთლიანად იზიარებს პროკლეს შეხედულებებს, „აცხადებს“ პროკლეს აზრს, აღრმავებს არგუმენტაციას და ავითარებს შას. ის ვრცლად იხილავს პროკლეს დებულებათა ალტერნატივებს, რომლებიც პროკლეს მოკლედ აქვს აღნიშნული. ასაბუთებს თითოეული ცალკე აღებული ალტერნატივის უკმარისობას და მიჰყავს მკითხველი დასკვნამდე, რომ მხოლოდ სამივე ერთად აღებული დებულებაა აუცილებელი, არა მხოლოდ განვითარების რთული ბუნების გარკვევისა და ახსნისათვის, აგრეთვე „არსთა სირაა“-ს სისტემის სწორი აგებისათვის. პეტრიწს შემოაქვს ახალი ცნება მიზეზისა და შედეგის, წარმომქმნელისა და წარმოქმნილის მიმართების გასარკვევად. ეს ცნებაა „იგივე სხუაა“, რომელიც შესანიშნავად და ლაკონიურად გამოხატავს ამ მიმართების რთულ დიალექტიკურ შინაარსს.

7. (არსის საფეხურების ერთიანობა განსაზღვრულია მსგავსებით; მსგავსება ემყარება სირათა წყობის, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, იმ ნიშნებს, რომლებსაც მიზეზი, პეტრიწის სიტყვით, „თან მისცემს“ თავის შედეგს და შედეგი „მიითვალავს“ თავისი მიზეზისაგან. აუცილებელია. —წერს პროკლე.—რომ შედეგს ყოველითურთ ჰქონდეს რაიმე მიზეზისაგან. განსაკუთრებით უპირველესისაგან [უპირველესი, უზენაესი მიზეზისაგან], რომლისაგანაცა ყოველივე დამოკიდებული და რომლის გამოც არსებობს ყოველივე არსებული“ (პროკლე. 12). პეტრიწის თარგმანით: „...სა-

თ:ნადო არს, რაითა წარმოვლინდეს რაამე. მიზეზისგან მიზეზოან-  
თადმი. და უფროას მეტად [უფრო მეტად]... მის უპირატესისგან,  
რომლისადმი ყოველი აღკრულ არს და რომლას მიერ იარსებს თი-  
ოვეული მყოფთაჲ“.

მსგავსებისა და მისი ონტოლოგიური საფუძვლის გარეშე შე-  
უძლებელია შედგის უუღაბრუნება მიზეზში და არსისა — პირ-  
ველ საწყისში, რადგან „ყოველგვარი დაბრუნება ხდება მსგავსების  
მცშველობით იმის მიმართ, რასაც ის უბრუნდება“ (პროკლე. 32)  
(„ყოველი უუუქცევაჲ მსგავსებისა მიერ აღესრულების უუუქცე-  
უელთაჲ მისდა მიმართ, რომლისა მიმართაც უუუქცეულ იყვნენ“).

წარმოქმნა არ ნიშნავს, ამგვარად, არსის მოწყვეტას, სრულ  
გათიშვას, პეტრიწის სიტყვით, „განკრას“ წარმოქმნელისაგან, რო-  
მელიც „გზას მოუჭრიდა“ მას უუუღაბრუნებისაკენ. )

8. ჩვენი ნაშრომის მიზანი გვიკარანახებს შევაჩეროთ ყურად-  
ღება ნეოპლატონიზმის ორ ცნებაზე. ესაა მონაწილეობა, პეტრიწის  
სიტყვით, „ზიარება“ (μὲνᾶξῆς) და ბაძვა (μᾶμῃσῆς), რომლე-  
ბიც მთელი არსის დამახასიათებელი თავისებურებაა. ყოველი  
არსი იმ ნიშნების გამო, რომლებიც საწყისსა და არსს შორის მსგავ-  
სებას განსაზღვრავს, მონაწილეობს თავის მიზეზში უშუალოდ და  
პირველ საწყისში — შუალედი საფეხურების მეშვეობით. მონაწილე-  
ობაც და ბაძვაც ზევითაა მიმართული, ემანაციის საპირისპიროდ;  
თუ მონაწილეობა, როგორც მონაწილეობა მაღალი რანგის არსში,  
აძლევს მოვლენას, როგორც მაღალი რანგის არსში მონაწილეს, საზ-  
რისს, მნიშვნელობას და ღირებულებას, ბაძვის მეშვეობით არსი  
უფრო სრულყოფილი ხდება, მაღლდება, რათა საბოლოოდ პირველ  
საწყისამდე ამალდეს.

( არსის ერთიანობა დასაბუთებულია ნეოპლატონიზმში ძირი-  
თადი, ფუნდამენტური დებულებებით; განვითარების პირველ სტა-  
დიაზე ყოველივე ღმერთშია; მეორე სტადიაზე — ღმერთია ყოველი-  
ვეში, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით რომ ვთქვათ, ღმერთი „ყოველთა  
შორის ყოველ არს“<sup>20</sup>; მესამე სტადიაზე — ყოველივე ისევე ღმერთს უბ-  
რუნდება. ) დებულებამ, რომ ყოველივე ღმერთშია და ღმერთი ყოველ-  
ივეში, დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქაში და აისახა  
მთელ იდეურ ცხოვრებასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ნიკო-  
ლაუს კუზანელის მიხედვით, „მაქსიმუმი იმყოფება ყოველივეში“;  
„ღმერთი არის ყოველივე ერთად აღებული, არის ყოველივე ყველანივეთე-  
ბი“; „ღმერთი ყველა ნივთებშია, ისევე, როგორც ყველა ისინი ღმერ-  
თში“.<sup>21</sup> ღმერთი თავისთავად არის deus implicitus, სამყარო — გაშ-  
ლილი ღმერთი, deus explicitus. ჯორდანო ბრუნოსთან უნივერსუმი  
„მოიცავს ყოველივეს, და ის არის ყოველივე“. უნივერსუმი იმყო-

ფება ყოველ ნივთში, და ყოველი ნივთი უნივერსუმში<sup>20</sup>. ორივე შემთხვევაში ამ დებულებათა პირველი და უშუალო წყარო ნეოპლატონიზმია, კუზანელთან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ბრუნოსთან — პლოტინი.

ამ ზოგადი დებულების საფუძველზე პროკლემ არსაა საყოველთაო კავშირის იდეა უფრო კონკრეტული დებულებით გამოთქვა: „ყოველი ყოველივეშია“ (პროკლე, 103). პეტრიწის თარგმანით — „ყოველი ყოველთა შორის [არს]“, „რამეთუ, — წერს პეტრიწი „განმარტებაჲ..“-ში, — მყოფსა პირველსა ვითარ ზესთ თესლნი მოჰქონან ყოველნი შემდგომნი თვისნი“. ამ დებულების ზუსტი გამეორებაა კუზანელის — „ყოველი არის ყოველივეში“, „ყოველი ნივთი არსებობს ყოველ ნივთში“; ბრუნო: — „ყოველი ნივთი იმყოფება ყოველ ნივთში“<sup>23</sup>.

ცხადია იდეური კავშირი დებულებებს შორის — ღმერთი ყოველივეშია, ღმერთის ყოფნა არსში გაშუალებულია შუალედრი სადევნურების მეშვეობით და ყოველი ნივთი ყოველ ნივთშია. პირველი და მეორე დებულება — საფუძველია, მესამე — ამ წინაშეიღვრების განვითარება და კონკრეტიზაცია.

კუზანელის მიხედვით „ერთი და იგივეა. ვიტყვით: „ყოველივე არის ყოველივეში“, თუ ვიტყვით: „ღმერთი ყოველივეს მიშვეობით არის ყოველივეში“, ანდა „ყოველი, ყოველივეს მიშვეობით არის ღმერთში“<sup>24</sup>. „ღმერთი ყოველ ნივთშია, ისევე როგორც ნივთები მასში, და რადგან ის ყოველ ნივთში არსებობს სამყაროს მეშვეობით, ამიტომ ცხადია, ყოველივე ყოველივეშია და ყოველი ყოველში“<sup>25</sup>.

9. ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, რომ (ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს, ჰეგელის სიტყვით რომ ვთქვათ. ამ სამყაროს რწმენის აღდგენა შეადგენს, რაც მისი ღირებულების აღიარებას ნიშნავს, და რომ ადამიანურის ახალი გაგება ამ მსოფლმხედველობრივ საფუძველზეა დაფუძნებული. ამდენად ნეოპლატონიზმის ჰუმანიზმთან მიმართების თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოძღვრების იმ ნაწილს აქვს, რომელიც ეხება სამყაროს, მის რაობას, მის ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებას და ადამიანის ხილული სამყაროსადმი დამოკიდებულებას. \

პლოტინი ერთს, გონს და სულს საწყისებს უწოდებს. სამივე საწყისი სამყაროსთან მიმართებაში წარმოადგენენ საწყისებს და მათი დანაშნულება სამყაროს ახსნაა, რომელიც ყოველი ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის და განსაკუთრებით ანტიკური ფილოსოფიისათვის, უშუალო მოცემულობა და რეალურად არსებული

ფაქტია. ერთი ცნობილი მეცნიერი წერს: „მაგრამ პლატონი არ იქნებოდა ანტიკური ფილოსოფოსი, იდეების აბსტრაქტული დი-ალექტიკით რომ შემოფარგლულიყო. (პლატონისათვის და მთელი ანტიკური ფილოსოფიისათვის ერთადერთი კონკრეტული და აბ-სოლუტურია არსი იყო კოსმოსი — ხილვადი, სმენადი და საერთოდ გრძნობების მეშვეობით შეგრძნებადი“<sup>26</sup>. ჩვენი აზრით, არანაკლე-ბი საფუძვლიანობით ეს შეიძლება ითქვას ნეოპლატონიზმზე, სა-დაც სამყარო ონტოლოგიურადაა დაკავშირებული საწყისთან, გან-ხილულია ის პირველ საწყისთან და არსის საფეხურებთან ერთი-ანობაში და მისი მოძღვრება სამყაროზე გამომდინარეობს ძირი-თადი. მსოფლმხედველობრივი პრინციპებიდან. (

სამყაროს უშუალო მიზეზი მსოფლიო სულია, რომელიც „თითქოს ჩასახლდება“ (V, 1, 2) სამყაროში და ჩამოღვრის პირ-ველ საწყისიდან მიღებულ ენერგიას. სულის სამყაროში ჩასახლე-ბა ღვთაების ჩასახლებაა, რადგან სული თვითონაა ღვთაება, „უძველესი ღვთაება ღვთაებათა შორის“ (V, 1, 2). სამყაროს გა-სულიერება მისი გაღვთაებრივებაა, „მთელი ეს სამყარო სულის მეშვეობით თვითაა ღვთაებრივი“ (V, 1, 2), სადაც ღვთაებრივია არა მარტო ციური მოვლენები, ღვთაებრივნი ვართ „ჩვენ ადამი-ანები“ (V, 1, 2) და ყოველი სამყაროსეული მოვლენა, როგორც სულის მოქმედების შედეგი, არსებული, ფორმა-შეძენილი.

მსოფლიო სული ამყარებს და მარადიულად იცავს სამყაროში „კანონზომიერ წესრიგს“ (V, 1, 2), საყოველთაო ჰარმონიას, ქმნის კოსმოსს (κόσμος) ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით, რო-გორც წყობას, მოწესრიგებულს. სულის გარეშე კოსმოსი იქნებო-ბოდა რაღაც „უსიცოცხლო მასა“ (V, 1, 2), რაღაც არ-არსი (μη ὄν). მსოფლიო სული წარმოქმნის სამყაროს, აცოცხლებს და ასულდგმუ-ლებს მას, აქცევს „ცოცხალ თვითმქმარ არსებად“, აძლევს მას „საზ-რისს, ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა ს და მშვენიერებას“ (V, 1, 2). სული აძლევს სამყაროს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას და ხდის მას ღირებულად ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური მნიშ-შვნელობით. სული აკეთილებს და ამშვენიერებს ცას, ვარსკვლავებს, მზეს; ქმნის „უკიდევანო ზეცის ფორმათა მშვენიერებას“, „შთა-ბერავს სიცოცხლეს“ (V, 1, 2) არსებებს, რომლებიც მიწით იკვებე-ბიან, ან „ზღვაში თუ ჰაერში ცხოვრობენ“ (V, 1, 2).

10. სამყაროს ღირებულების საკითხი გარკვეულია პლოტინ-თან ყველაზე უფრო მეტად მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს მშვენიერებას ეხება. პლოტინი, წერს ვ. ვინდელბანდი, „მთელი ენერგიით უჭერს მხარს გრძნობადი სამყაროს მშვენიე-რების ჰუმბარიტად ბერძნულ აღიარებას“ და „ძ ა ლ ი ა ნ მ ა რ-

ჯვედ აკავშირებს“ მოძღვრების ამ ნაწილს მის მიერ წარ-  
მოდგენილი „მსოფლიოს სურათის ძირითად თავი-  
სებურებებთან“<sup>27</sup>; პლოტინი აღფრთოვანებული აქებ-აღი-  
დებს „სამყაროს ჰარმონიას, გასულიერებას და სრულყოფილებას“;  
„სამყარო მშვენიერია, იმიტომ რომ ის უკანასკნელ სიღრმეებამდეა  
გამსჭვალული და ნათელით შემოსილი ღვთაებრივი არსებით“<sup>28</sup>.

სამყარო, პლოტინის სიტყვით, ხიბლავს და ატობს აღამი-  
ანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით“ (V. 1. 4). აქ,  
სამყაროში, „ყოველი ნივთი არსებობს კიდევ“ და რაკი არსებობს,  
„მშვენიერცაა ყოველთვის“, რადგან ის „მონაწილეობს ჭეშმარიტი  
არსების მშვენიერებაში“; „რაც უფრო მეტად აქვს მას მონაწი-  
ლეობა, მით უფრო მეტადაა სრულყოფილი“ (V, 8, 9) და, შესაბა-  
მისად, — მშვენიერიც. „ყოველი არსება ამ ხილულ სამყაროში  
ინახავს თავისი ინდივიდუალური არსების თავისებურებას“, მაგ-  
რამ ამავე დროს „ერწყმის ყველა სხვას და ერთიანდება მასთან“.  
ყოველი მათგანი იხილვება, „როგორც მთლიანი და ერთიანი“ (V,  
8, 9).

მოტანილი ადგილები სრული გარკვეულობით ადასტურებს  
პლოტინის შეხედულებას სამყაროზე, რომელიც, კიდევ გვიღდა ხა-  
ზი გავუსვათ, მთელი მოძღვრების ძირითადი პრინციპებიდან გა-  
მომდინარეობს და იძლევა აგრეთვე პასუხს კითხვაზე — როგორი  
უნდა იყოს, პლოტინის აზრით, ადამიანის დამოკიდებულება სამ-  
ყაროსადმი. პლოტინი კატეგორიულად ეწინააღმდეგება იმათ,  
„ვინც კიცხავს და გმობს ამ სამყაროს“ (V, 8, 8).

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის (ცელერი, ვინდელბანდი,  
ვლადისლავცევი და მრ. სხვა) გავრცელებული შეხედულების მი-  
ხედვით, პლოტინის კრიტიკა მიმართულია გნოსტიკოსების წინა-  
აღმდეგ. მაგრამ ნათელია, რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა მას სა-  
ერთოდ შუა საუკუნეების და, კერძოდ, რუსთაველის ეპოქის ქარ-  
თულ პირობებში, სადაც გაბატონებული შეხედულებების ერთ-  
ერთ ძირითად იდეას სოფლის „კიცხვა და გმობა“ წარმოადგენდა.

11. არსის წყობათა განლაგების რანგობრივი პრინციპი. ბუ-  
ნებრივია, მოქმედებს სამყაროშიც. და აქაც მოვლენათა ღირებუ-  
ლება, „უმჯობესობა“ — „უღარესობა“ განისაზღვრება საწყისისა-  
გან მეტ-ნაკლები დაცილებით და მონაწილეობის (ზიარების) შე-  
სატყვისი უნარით.

ხილული სამყარო ამ თვალსაზრისით ორ ძირითად სფეროდ  
ეყოფა — ზეციურ და მიწიერ, მთვარის ზედა და მთვარის ქვედა სფე-  
როებად. ყველაზე მაღალი სრულყოფილი ნაწილი მსოფლიო სუ-  
ლისა ცაში ჩაიღვრება და ციურ სხეულს უერთდება. ციური მნა-

ობიექტის მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ ისინი ნეოპლატონიკოსებს ხილულ ღმერთებად მიაჩნიათ. მზისადმი, როგორც თვით უზენაესის ხატისადმი (სახისადმი) ნეოპლატონიკოსები განსაკუთრებულ მოკრძალებას იჩენენ, რაც, შევნიშნავთ სხვათა შორის, არეოპაკიტული მოძღვრებისა და რუსთაველისათვის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას წარმოადგენს.

მაჩიერი მოვლენების მოძრაობა ციურ მოვლენებს ემორჩილება. მნათობები განაგებენ მიწიერ მოვლენათა მსვლელობას და ადამიანთა ბედ-იღბალს. ამდენად ნეოპლატონიზმში თავისებური დასაბუთება და გამართლება აქვს ადამიანთა ღაღადისს, ლოცვას, მიმართულს მნათობებისადმი. ხოლო საყოველთაო ჰარმონია და სიმპათია. დამყარებული სამყაროში სულის მეშვეობით, იძლევა ლოცვის შეწყნარების რწმენას (IV, 4, 30). მაგრამ მნათობები ცნობიერების უმაღლესი ფორმებით არიან დაჯილდოებულნი და არ გააჩნიათ ისეთი, პლოტინის შეხედულებით, დაბალი უნარები, როგორც მეხსიერება და გახსენებაა. ამიტომ ადამიანთა კავშირი მნათობებთან ხორციელდება უშუალო კერეტით და საჭიროებს ლოცვის მრავალგზის გამეორებას.

12. მსოფლიო სულის მეორე ნაწილი მიწიერ მოვლენებშია „ჩასახლებული“. ნეოპლატონიკოსები სულის ამ ნაწილს ბუნებას (φύσις) უწოდებენ, რაც ალბათ იმით აიხსნება, რომ ბუნება, როგორც მოწესრიგებული და კანონზომიერი, სულის უშუალო მოქმედების შედეგია. ბუნება სწორედ სულის მოქმედების საზღვარია, რომლის იქით მატერიაა, მხოლოდ შესაძლებლობა, რომელიც ბუნებად სულის შემოქმედების მეშვეობით იქცევა.

ამგვარად, პირველი საწყისიდან მომდინარე ენერგია მოქმედებს მთელ სამყაროში, მთვარის ქვეშეთის ჩათვლით, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამყარო არც ერთ ნაწილში არ კარგავს სიკეთეს, მშვენიერებას; ეს ნიშნავს იმასაც, რომ სამყაროს ყოველ არსს, რამდენადაც ის არსია, არსებული, გააჩნია შემოქმედებითი ენერგია. ნეოპლატონიზმის ჩვეული მეტაფორით რომ ითქვას, სამყარო მთლიანადაა გასხივოსნებული პირველი საწყისიდან მომდინარე მათელით და, რა თქმა უნდა, ის სამყაროში არსად არა ქრება.

13. ყველაზე სრულყოფილი არსება სამყაროში ადამიანია, დაჯილდოებული არა მხოლოდ არსებობით, სულიერებითა და სიცოცხლით, არამედ გონიერებითაც. მაგრამ გრძობად სამყაროში ადამიანი, როგორც ხილულ სინამდვილეში მოქმედი არსება, არ არის „მთლად იგივეობრივი ზეგრძნობიერი“ ადამიანისა (VI, 7, 4), ე. ი. თავისი იდეისა, პარადიგმისა გონის სამყაროში; არ არის იგივეობრივი „უპირველესი და ყველაზე სრულყოფილი“ არსებისა,

მაგრამ არის მონაწილე მისი, რომელიც „გადმოდერის ნათელს“ (VI, 7, 5) გრძნობად ადამიანზე და ანიჭებს მას ადამიანობას.

ადამიანთა შორის განსხვავება განსაზღვრულია იმის მიხედვით, — რომელი მოქმედება ჰარბობს მათში — გონიერა, განსჯითი, თუ გრძნობითი. პოტენციურად ყოველი ადამიანი ფლობს სულის სამევე სახეს, რადგან სამევე წარმოქმნილია თვით მსოფლიო სულის ბუნებით, მაგრამ რომელი სახეობის სული ამოქმედდება მასში — გონიერი, განსჯითი, თუ გრძნობითი. რომელი სული დაეუფლება მას „აქტუალურად“ (VI, 7, 6), ეს თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული.

„მისწრაფება ერთობისა და კავშირისაკენ“ პირველ საწყისთან. წადილი, პეტრიწის სიტყვით, „მის მიმართ ზიარებაა და თანშეკერისაკენ“ — ყველაზე მეტად ვლინდება ადამიანში და ადამიანის მოქმედების არეში იქცევა ეთიკურ ნორმად. უკუდაბრუნებასაკენ მისწრაფებით. პეტრიწის სიტყვით, „ტრფიალით“ მთელი არსია გამსჭვალული. მაგრამ ადამიანში უკუდაბრუნება აზროვნებით. პირველი საწყისის ჰერეტიკით ხორციელდება, რომელიც ამავე დროს მისი ზნეობრივი სრულყოფილების ძირითად თავისებურებას შეადგენს.

ნეტარება, პლოტინის მიხედვით, სრულყოფილი ცხოვრებაა, ხოლო სრულყოფილი ცხოვრება — წმინდა აზროვნება, განწმენდილი გრძნობადობისა და ვნებებისაგან. განწმენდა (αἵματις), როგორც იდეალი, გულისხმობს განდგომას გრძნობადისაგან და ყოველივე იმისაგან, რაც გრძნობებთან არის დაკავშირებული. პლოტინის პრაქტიკული ეთიკა არის მოძღვრება ცალკეულ სათნოებებზე (კეთილმოქმედებაზე), რომელთა სათავე და მომცველი არის კათარსისი.

### ქართული ნეოპლატონიზმი

#### ფსევდო-დიონისის ფილოსოფიური შეხედულებანი

1. „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება გაფართოვდა შ. ნუცუბიძისა (1942) და ე. ჰონიგმანის (1952) მიერ ფსევდო-დიონისეს და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციისა და ამ თეორიის მრავალი მეცნიერის მხრივ აღიარების შემდეგ დასავლეთში, რუსეთსა და საქართველოში.

ფსევდო-დიონისეს შეხედულებათა ჩამოყალიბება პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე მის შემდეგ მოხდა, როდესაც კიდევ უფრო გამწვავდა იდეოლოგიური ბრძოლა აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში და იმპერატორი იუსტინიანე იძულებული იყო სპეცი-

ალური ედიქტი გამოეცა (529 წ.) ანტიკური სკოლების აკრძალვისა და დახურვის შესახებ. შექმნილმა ვითარებამ შემდგომი განვითარების გზა გადაუკეტა ანტიკურ ფილოსოფიას და კერძოდ ნეოპლატონიზმს.) ამით იყო გამოწვეული, რომ „ნეოპლატონიზმმა, — ა. პარნაკისა და ი. მ. მიტჩელის სიტყვით, — ვავლენა მოახდინა დასავლეთზე საეკლესიო თეოლოგიის ან ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღაბქვეშ“<sup>29</sup>.

ნეოპლატონიზმის განვითარება ამ გზით განსაზღვრულია პირველ ყოვლისა იმ გარემოებით, რომ V ს. მეორე ნახევარში უკვე იყო შესრულებული მნიშვნელოვანი ამოცანა ამ მოძღვრების ახალი რელიგიური ფორმით ლეგალიზაციისა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის კორპუსის სახით. ციტირებული ავტორები ამ ფაქტს მნიშვნელოვნად და კანონზომიერად („არა შემთხვევით“) თვლიან ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით. (არეოპაგელის ნეოპლატონიზმი უმთავრესად პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე აღმოცენდა და შუა საუკუნეების აზროვნებას ამ სახით გადაეცა; ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების აზროვნების „შემაერთებელი რგოლი“<sup>30</sup> პროკლე იყო. მისი მოძღვრების არეოპაგეტიკულმა გადამუშავებამ გაუხსნა მას გზა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელებისათვის.

ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოში, როგორც უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, ნეოპლატონიზმი არეოპაგეტიკული გადამუშავების სახით გახდა ცნობილი, და შემდეგ ფილოსოფიური აზროვნების ინტერესი უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმის პროკლესადმი აღიძრა. |

(არეოპაგეტიკა, როგორც ფილოსოფიური ძეგლი, ნეოპლატონიზმს წარმოადგენს, და გაუგებრობაა ყოველგვარი ცდა მათი გამიჯვნისა. რითაა ეს გაუგებრობა გამოწვეული — არასაქმარისი კომპეტენციით, თუ „პოზიციის“ შეურყვევლობით, ეს საქმის ვითარებას არ ცვლის. ნეოპლატონიზმის და კერძოდ პროკლეს დიდი გავლენა არეოპაგეტიკულ მოძღვრებაზე, შემჩნეული რენესანსის დროიდან, იმდენად ურყევ ფაქტად ითვლება, რომ სწორედ ეს გახდა საფუძველი არეოპაგეტიკის ნამდვილი ავტორის ძიებისა, რომელსაც არ შეიძლებოდა პროკლეზე ადრე ეცნოვრა\*.

\* ერთ ავტორს ფსევდო-დიონისეს დებულება, რომ ღმერთი არაა არცა ერთი, არცა ერთობა, მოაჩინა ეს ავსებებით ანტი ნეოპლატონისტურად დებულებად (ა. გაწერლია, დავიანებული პასუხი, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, 1976, გვ. 184. ხაზგასმა ავტორისაა). რამდენიმე წლის წინ, ის გარემოებასთან დაკავშირებით, რომ ა. გაწერელიამ ფსევდო-დიონისეს ღმერთს



2. არეოპაგტიკული მოძღვრება რჩება ნეოპლატონიზმად ინეთ კარდინალურ საკითხშიც, როგორც სამყაროს წარმოქმნის აუცილებლობაა, და არ არის განსაზღვრული „განზრახვითა“ და „წინაარჩევანით.“) ჩვენ ეს ადგილი ზევით მოვიტანეთ: „ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე, არა განიზრახავს, არცა წინააღიარჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა“, ასევე „თვთ ბუნებით იგი სახიერებაა“, ღმერთი, თავისი ბუნებით, არსებით აფრქვევს სიკეთს და არსებობას ანიჭებს ყოველივეს<sup>31</sup>. ეს დებულება პირდაპირ ანალოგიას პოულობს პლოტინის შეხედულებასთან: „სცდებიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ და ასწავლიან...“ რომ სამყაროს შექმნელს „წინააწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა“ (ენ., V, 8, 2).

ამგვარი შეხედულების მნიშვნელობა და ანტი-დოგმატიკური აზრი შეამჩნიეს მრავალ სხვასთან ერთად, არეოპაგტიკული კორპუსის კომენტატორმა მაქსიმე კონფესორმა (VII ს.), რომელმაც, როგორც პ. კოხი შენიშნავს, თავისი კომენტარებით ეს მოძღვრება თანხმობაში მოიყვანა ტრადიციულ საეკლესიო მოძღვრებასთან<sup>32</sup>, და თომა აკვინელმა.

„ნუმცა ვინ ჰგონებს, —წერს მაქსიმე კონფესორი, —ვითარცა სახის შემოღებასა ამას მზისასა ყოვლითურთ [ἀόρατον] თანა შეატყუებდა მსგავსებასა ღმრთისასა დიდი დიონოსიოს“<sup>33</sup>. მზესა და ღმერთს შორის ანალოგიის შემოზღუდვა და მისი გაგება „არა ყოვლითურთ“ მაქსიმე კონფესორთან მიზნად ისახავს ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების აუცილებლობის უარყოფას და შუა საუკუნეებისათვის ტრადიციული კრეაციონიზმის შეურყევლობის დასაბუთებას.

ბოროტება მიაწერა, როგორც შემთხვევითი თვისება, შევნიშნეთ: «ეს ხომ უბრალო გაუგებრობაა, მიუტევებელი იმისათვის, ვინც არეოპაგტიკულ მოძღვრებაში ოდნავად მიაინც არის გარკვეული» (მ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის, «ციცქარია», № 8, 1972, გვ. 151). მიუხედავად ავტორის დიდი «გულისწყრომისა» (იხ. ჩვენი მოკლე განმარტება..., «მაინე», ფილოსოფიის... სერია, № 1, 1973); ამ შემთხვევაშიც იძულებული ვართ იგივე ვაიმეოროთ, იმ განსხვავებით, რომ ამჟერად ავტორი გაურკვეველობას ადასტურებს ნეოპლატონიზმის საკითხებშიც. სხვა რომ არა ითქვას რა, დებულება —ღმერთი არაა არც ღერთ, არცა ერთობა, უშუალოდ გამომდინარეობს პლოტინის ზევით ციტირებული დებულებიდან, რომ პირველი საწყისზე იმის თქმაც არ შეიძლება, რომ ის არის, არსებობს» (ენ. VI, 9, 5), რომ მისი პრედიკაცია საერთოდ შეუძლებელია, რადგან ეს «პირველერთიანის უკიდევანო არსებობის» შემოსაზღვრა იქნებოდა; გამომდინარეობს იმ ზოგადი, ნეოპლატონისტური და შემდეგ არეოპაგტიკაში გადასული დებულებიდან, რომ აპოფატია უარყოფს ღმერთთან მიმართებაში ყოველ პრედიკატს, რომელიც ღმერთს საერთოდ შეიძლება მიეწეროს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ეს ადგილი მაქსიმე კონფესორს „ესმის თომას [აქვინელის] მსგავსად“<sup>34</sup>. უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ თომა აქვინელს ესმის მაქსიმე კონფესორის მსგავსად, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ, როგორც ვეერტი ასკენის საკითხის დეტალური განხილვის შემდეგ ვერც ერთი მათგანის კომენტარი<sup>35</sup> ვერცვლის ამ ადგილის პირვანდელ ფსევდო-დიონისესეულ აზრს<sup>36</sup>. ეს პირვანდელი აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა არეოპაგიტიკის დოგმატიკასთან მიმართებაზე, ძნელია იმის უარყოფა, რომ სამყაროს შექმნა მას „ესმოდა, როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება პლოტინის აზრით“<sup>37</sup>.

არეოპაგიტიკული მოძღვრება ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხში დგას პროკლეს ტრადული განვითარების თვალსაზრისზე. )ფსევდო-დიონისეს მიხედვით არსის „მომრგულებითი [წრიული] მოძრაობა“ სამ მომენტს შეიცავს. ყოველივე არის ღმერთ-საგან და ღმერთში<sup>38</sup>. „ყოველთა უკუე არსთა დასაბამ და დასასრულ არს პირველიგან მყოფი იგი: დასაბამ უკუე, ვითარცა მიზეზი. აოლო დასასრულ, რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“<sup>39</sup>. ღმერთი არის არსთა „მიზეზ და დასასრულ“<sup>40</sup> (ღვთაებრივი სიკეთე „მიიწვევის“ ყოველივე არსებულამდე, „უზენაეს“ არსთაგან დაწყებული და „უკუანაისკნელით“ დამთავრებული“<sup>41</sup> და ამავე დროს ყოველნი არსნი „მიიქცევიან“ ღვთაებისაკენ, ) „რომლისა შორის ყოველი შემოკრებულ არს“<sup>42</sup>.

3/ არეოპაგიტიკის მიხედვით სინამდვილე ისეთსავე წრე-ბრუნებას წარმოადგენს, როგორსაც ნეოპლატონიზმში. ყოველი არსი გაქმდნარეობს მისგან და უბრუნდება მას. )

პირველი საწყისი არის „ყოველთა მომყუანებელი“ მიზეზი, მასშია თავიდან ყოველივე „შემოკრებული“ და მის „მიმართ ყოველნი [არსნი] მიიქცევიან, ვითარცა თითოეულისა მათის აღსასრულისა. რომლისა სურის ყოველთა“.

[პირველი მიზეზისაკენ „მიქცევის“ „მსურველი“ ყოველი არსია, განსხვავებულია მიქცევის ფორმები და იერარქიულად განლაგებული არსის და სამყაროში არსებული სხვადასხვა რანგის მოვლენების უნარები.

ცნობიერების მქონე და სიტყვიერი მოვლენები შეგნებულად მიიწრაფიან მისკენ და მიიქცევიან ცნობიერების მეშვეობით; ცნობიერებას მოკლებული გრძნობადი მოვლენები — გრძნობადობის მეშვეობით; მოვლენებს, რომლებსაც არა აქვთ გრძნობა (არიან „უნაწილონი გრძნობისაგან“) — მათში „დანერგული“ სიცოცხლი-

თა და სიცოცხლით განსაზღვრული „სურვილის“ მეშვეობით. მოვლენები, რომელთაც სიცოცხლე არა აქვთ და არიან „მხოლოდ არსნი“ — თავისი არსებობის მეშვეობით; რამდენადაც არსებობა პირველი მიზეზის მოქმედების შედეგია, და ყოველ არსს არსებობა მისგანვე აქვს „მიღებული“<sup>43.</sup>)

არეოპაგიტიკული მოძღვრების ნეოპლატონიზმთან იდეურა სიახლოვის თვალსაზრისით, მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ყოველნი არსნი, როგორც პირველი მიზეზისაგან „გამომავალნი“, უბრუნდებიან მას იერარქიული წყობის შუალედი („სამუვეალთა“) საფეხურებს გავლით<sup>44.</sup>

4. ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ არეოპაგიტიკული მოძღვრების თავისებურებებს და შევეხებით უმთავრესად შეხედულებებს, რომლებსაც ამ მოძღვრებისა და რუსთაველის ფილოსოფიური იდეების მიმართების საკითხში შეაქვთ გარკვეულობა.

(არეოპაგიტიკული მოძღვრების ონტოლოგიურ ამოსავალს, ორი, რაციონალური აზროვნების თვალსაზრისით ერთმანეთის გამომრიცხველი ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე დებულება შეადგენს. ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა ერთსა რას შორის არარა“. ამიტომ იგი „ყოველთა მიერ ყოველითურთ იცნობების და არცა ერთსა რას შორის არარაჲთ“<sup>45.</sup>

ღმერთის შეცნობადობა ემყარება ღმერთსა და სამყაროს შორის მიზეზობრივ კავშირს და სახელდობრ ამ კავშირის ნეოპლატონისტურ გაგებას. რაზედაც ზევით პროკლესთან დაკავშირებით გვქონდა საუბარი. ღმერთის არსებობა „ყოველთა შორის“ განსაზღვრავს მსგავსებას ღმერთსა და სამყაროს შორის და წარმოადგენს სამყაროსეული განსაზღვრებების (პრედიატების) მიწერის (პოყოფის) საფუძველს ღმერთის ცნებისათვის. მეორე დებულება (ღმერთის არ ყოფნა არარაში და არსად) ამოდის ღმერთის, როგორც საწყისის ზე-აღმატებული სავსების დებულებიდან, მისი განსხვავებდან, „უმსგავსობიდან“ სამყაროსთან და წარმართავს აზროვნებას ამ პრედიატების უარყოფის („მოკლების“) ვნით. ორი ონტოლოგიური წანამძღვრის შესაბამისად ღმერთის რაციონალურის ფარგლებში შეცნობის ორი მეთოდი ისახება. კატაფატიკური (პოყოფითი) და აპოფატიკური (უარყოფითი).

პირველი მეთოდი (დადებითი, პოყოფითი, ეფერემ მცირეს ტერმინით — „წართქუმიითი“), როგორც ითქვა, პირველმიზეზსა და სამყაროს შორის არსებულ კავშირს ემყარება. სამყარო „ყოველთა მიზეზის“ — „მოქმედება“, რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს საფეხურებად განლაგებულ არსში. რამდენადაც ნეოპლატონიზმის რანგობრივმა წყობამ არსისა არეოპაგიტიკაში იერარქიუ-

ლა წყობის სახე მიიღო, — იერარქიულად განლაგებულ არსში. სამყარო, ისევე როგორც არსის ყოველი ცალკეული საფეხური, პირველმიზეზის ემანაციაა, მისი გამოვლენა, ეფრემ მცირეს ტერმინით — მისი „წინა-გამომავლობა“, „გამოჩინება“. ერთი მიმართებით ყოველი საფეხური და კერძოდ სამყარო, სახელდობრ, როგორც მოქმედება, შედეგი — „გამოდის“ თავისი მიზეზისაგან, და განსხვავდება (განსხვავებული ხდება) მიზეზისაგან, მეორე მიმართებით — მიზეზის მონაწილეა და მისი იგივეობრივი.

მონაწილეობა საფეხურთა შორის, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში, განსაზღვრავს არსის და კერძოდ სამყაროსა და პირველმიზეზს შორის ერთიანობას და გარკვეულ მგავსებას, რაც იქცევა საფუძვლად იმისათვის, რომ შედეგის მიხედვით დაისკვნას მიზეზზე. ე. ი. სამყარო გამოდგეს საფუძვლად პირველი მიზეზის შესახებ გარკვეული ცოდნის აგებისათვის.

ამიტომ კატაფატიკური მეთოდი „მსგავსებით წარმომეტყუელი“<sup>46</sup> მეთოდია. რამდენადაც ეს მეთოდი პირველმიზეზის სამყაროში „გამოჩინებას“ ემყარება, ის „გამოჩინებითი“ მეთოდია<sup>47</sup>. საყურადღებოა, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი მას ფილოსოფიურ („სიბრძნის მოყვარეობით“) მეთოდს უწოდებს.

ამ მეთოდის საბოლოო მიზანს შეადგენს — გაარკვიოს, რა არის ღმერთი, გაარკვიოს, თუ „რაა იგი არს“<sup>48</sup>). გაარკვიოს იმის მიხედვით — რას „მიავლენს“ სამყაროს პირველი მიზეზი, რომელიც, როგორც „თვითსრული“, „თავით თვისით თავსა შინა“ სრული და „ზეშთასავსება“ — „განეფინება“ ყოველი არსებულზე და ყოველივეს „აღავსებს თვისისა სრულებისაგან“<sup>49</sup>, და შემდეგ მისი სამყაროში „გამოჩინების“ შესაბამისად — სამყაროსეული განსაზღვრებანი თვით პირველ მიზეზზე (ღმერთზე) გადაიტანოს.

5. (განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არეოპაგიტიკა ანიჭებს პრედიკატებს — სიკეთეს (ეფრემ მცირეს ტერმინით — „სახიერება“) და მშვენიერებას (ეფრემ მცირეს ტერმინით — „კეთილი“).

პირველმიზეზი ყოველივეს ეფინება, პირველ ყოვლისა, როგორც სიკეთე და როგორც სიკეთე აძლევს იგი არსებობას ყოველივეს. სიკეთე ეფინება ყოველივე არსებულს გამოუკლებლივ, დაწყებული „უზენაესი“ არსებებიდან „ვიდრე უკანასკნელთამდე“; ყოველი ცალკეული მოვლენა პირველმიზეზის, როგორც სიკეთის, როგორც „სახიერის“ წყალობით ისახება, ფორმა ეძლევა და ისახება იმდენად, რამდენადაც „ძალ-უც“ მას „მიემსგავსოს“ სიკეთეს<sup>50</sup>. პირველმიზეზი, როგორც სიკეთე „შემოპკრებს“ და „თავისა მიმართ თვისისა“ მოაქცევს ყოველივეს და არის საფუძველი ერთიანობისა მრავალგვარეობაში. !

პირველმიზეზის, როგორც ღიკეთისაგან, მომდინარეობს მისი „ნათელი“. „სახიერებისაგან არს ნათელი და სახე არს სახიერებისაჲ“. ნათელი იგივე სიკეთეა, ამიტომ ესაა ყველაზე უფრო აღეჭვატურა „სახე“ სიკეთისა, მისი „საჩინოა ხატი“<sup>51</sup>. აქ მიმართაჲ: არეოპაგიტის ავტორი მისთვის ჩვეულებრივს, ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე ანალოგიას. მზეს, როგორც ღმერთის კიდევ უფრო თვალნათლივსა და კონკრეტულ სახეს (ხაქს).

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, პირველმიზეზი ისევე „განანათლებს“ ყოველივე არსებულს, როგორც მისი „საჩინოა სახე“ — „დიდი ესე და ყოვლად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“<sup>52</sup>. არ არსებობს არაფერი „ხილულთაგანი“, სადამდისაც „არა მიიწეოდეს“ პირველმიზეზის სიკეთე და ნათელი; ისევე როგორც „არცა ერთი არს ხილულთაგანი“, სადაც „არა მიიწევის“ მზე თავისა „ზეშთაგარდარეული სიდიდითა“ და „ბრწყინვალეებითა“<sup>53</sup>.

(პირველმიზეზის ერთ-ერთი ძირითადი პრედიკატია არსი. პირველმიზეზი არის „პირველ მყოფი“, რომლისაგანაც მომდინარეობს „ყოველთა არსთა“ არსებობა („ყოფა“).) თუ თვით პირველმიზეზისათვის „ყოფა“ მისი სისრულისაგან გამომდინარეობს და ამიტომ ეს პირველმიზეზის უპირველეს განსაზღვრებას არ წარმოადგენს, ცალკეული არსებულისათვის „ყოფა“ პირველმიზეზისაგან უპირველესად მიღებული განსაზღვრებაა — „სხუათა ყოველთა“ შორის. რაც არსებულს პირველმიზეზისაგან „მიაქვს“ — „პირველ ყოვლისა ყოფა მიაქვს“<sup>54</sup>. ყოველი არსებულის მონაწილეობა პირველმიზეზში არის პირველ ყოვლისა მასში, როგორც არსში მონაწილეობა. ცალკეული არსებული უნდა პირველყოვლისა არსებობდეს, რომ იყოს კეთილი. მშვენიერი, ცოცხალი და სხვ.

(პირველმიზეზის შემდეგი პრედიკატებია სიცოცხლე („ცხოვრებაჲ“), სიბრძნე. ჭეშმარიტება, მშვიდობა და ა. შ. )

6. (პირველმიზეზის განსაზღვრებანი თანმიმდევრულად დაბლა ეშვება და თანდათან სცილდება პირველმიზეზის (ღმერთის) არსებას. ეს პრედიკატები ყველა „ხილული“ სამყაროდანაა აღებული, მაგრამ ხილული სამყარო ისევეა აგებული საფეხურებად განლაგების იერარქიულ პრინციპზე. როგორც მთელი არსი. საფეხურებად განლაგების მიხედვით, და საფეხურების პირველმიზეზთან სიახლოვის თვალსაზრისით ხილული სამყაროს მოვლენებს სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ. რიგი ამ მოვლენებისა — „პატროსანია“, რიგი — „საშუვალი“, ხოლო რიგი — „უქანასკნელი“.)

ამის მიხედვით განსხვავდება პირველმიზეზის განსაზღვრებანი და მათი შესატყვისი სახელები. (პრედიკატების უმაღლესი რი-

გი ალებულია „ხილულთა ამთგან პატიოსანთა“<sup>55</sup>, ე. ი. მათ სა-  
ფუძველს ამაღლებული, პირველმიზეზთან ახლო მყოფნი არსნი  
წარმოადგენენ.) მეორე რიგი პრედიკატების ალებულია არსის „სა-  
შუვალთაგან“ (იქვე, გვ 108, 22), ხოლო პრედიკატების საბოლოო  
რიგი ალებულია ყველაზე უფრო დაბალი რანგის მოვლენებისა-  
გან (გვ. 109. 2). ღმერთის პრედიკატები ბოლოს ეშვება ისეთ მოვ-  
ლენებად, როგორცაა „ლოდი“, „მხეცი“ და „თუთ იგი... მატ-  
ლი“, რომლის სახითაც აგრეთვე გვევლინება ღმერთი! (იქვე).

ამგვარად, (პირველმიზეზს ყოველი პრედიკატები შეიძლება მი-  
ეწეროს და კატაფატიკის საბოლოო დასკვნის მიხედვით — ღმერ-  
თი ყოველი სახელის მომცველია:) დაწყებული „სახიერით“ (სიკე-  
თით) და დამთავრებული „ლოდით“, თუ „კლდით“. ყოველი პრე-  
დიკატი პირველმიზეზის სამყაროსადმი მიმართების გარკვეულ მზა-  
რეს, გამოხატავს და მერნაკლებად უახლოვდება მის არსებას.

7. აპოფატეკური მეთოდი ამოდის პირველ საწყისისა და სამყა-  
როს განსხვავებიდან და მათ შორის არსებული „უმსგავსობიდან“. პირველი მიზეზი გადადის სამყაროში, ნაკლოვანში ისე, რომ მოუ-  
ღებლად რჩება მისი სისრულე, მისი „მოცემის“ უნარი, მისი „აღმო-  
ცნებისა“ და „მოქმედების“ უნარი და თვით რჩება „ყოველსავე  
განზომვისა და საზღვრისა ზეშთაგარდაფენილი“. როგორც აბსო-  
ლუტურად სრული, როგორც ზეშთასავსება, ის „ზეშთა არსებაა“  
(ნაჲფ თჳთჲ), „ზეშთა-აღმატებულია“ და „ყოველთაგან ყოვე-  
ლად შეუხებელი“. ამიტომ „მიუწვდომელია“, „გამოუძიებელია“  
და „გამოუკვლეველი“<sup>56</sup>. „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისა“  
ე. ი. აღმატება ცოდნის ფარგლებს და შესაძლებლობებს; არ შეიძ-  
ლება მისი „არცა გრძნობაჲ“, „არცა ოცნებაჲ“ და, გასაგებია, არც  
„სახელის დებაჲ“<sup>57</sup>, პრედიკაცია.

პირველი საწყისის (ღმერთის) ცოდნა სამყაროსთან მიმართე-  
ბაში უფრო გამართლებულია, ფსევდო-დიონისეს აზრით, არა პრე-  
დიკატების მიწერით, არამედ მათი უარყოფით, „უკუთქმით“. ამი-  
ტომ, თუ კატაფატიკის მიზანს შეადგენს გაარკვიოს, რა არის ღმერ-  
თი. აპოფატეკია მიზნად ისახავს გაარკვიოს რა არ არის ღმერთი,  
გაარკვიოს „რაჲ იგი არა არს“<sup>58</sup>.) რამდენადაც ღმერთი „უმსგავ-  
სოებითაცა საჩინოებითა... ზეშთა სოფლისად იგალობების. რაჲჲს  
შეუსახლვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდნენ მას,  
რომელთაგან არა რაჲ იგი არს, არამედ რაჲ იგი არა არს, ესოდენ  
მოესწაუების, რომელი ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“\*.

\* შდრ. პ ლ ო ტ ი ნ ი: ღვისაც სურს თავი დააღწიოს ცთომილებას და არ მი-  
აწეროს მას [პირველ საწყისს] რაიმე შეუფერებელი“. უკეთ მოიქცევა, თუ პირველი  
საწყისის მოაზრების მიზნით მიმართავს არა პოყოფას, არამედ უარყოფას (ენ.,  
V, 5, 12).

(აოფატიკა, განსხვავებით კატაფატიკისაგან, „უმსგავსობით საჩინოების“ მეთოდია და პრედიაკატების მიმატების ნაცვლად მათი გამოკლებით ცდილობს ააგოს ცოდნა ღმერთზე. აოფატიკა თანმიმდევრულად აუქმებს, აკლებს ღმერთის ცნებას იმ პრედიაკატებს. რომლებსაც კატაფატიკა მიაწერს, იმ განსხვავებით, რომ თუ კატაფატიკა იწყებს ღმერთის პრედიაკაციას უმაღლესი რანგის „სახელებით“ და თანმიმდევრულად ეშვება დაბალი რანგის პრედიაკატებამდე (ქვა, ლოდი და სხვ.), აოფატიკა იწყებს ყველაზე შეუფერებელი პრედიაკატების უარყოფით და აღის უმაღლეს „სახელებამდე“.)

(საბოლოოდ, პირველმიზეზის პრედიაკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით („უკუთქმით“) აოფატიკა მიდის ღმერთის ღვთაებრიობისა და არსებობის უარყოფამდე. ღმერთი არ არის არც „ლოდი“, არც „პაერი“. იგი არ არის „არცა ღმრთეება“ და არც არსებობა. იგი „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხორება არს, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ჟამ, არცა ჭეშმარიტება არს... არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმრთეება გინა სახიერება“<sup>59</sup>.)

8. ასეთია ღმერთის რაციონალური ცოდნის შედეგები. ჰილწეული კატაფატიკური და აოფატიკური მეთოდებით. კატაფატიკამ გარკვეული ცოდნა ააგო. აოფატიკა ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. აოფატიკური დასკვნები თითქოს უახლოვდება პირველმიზეზის, როგორც უსასრულოს, აბსოლუტური სრულყოფილების არსებას იმ მხრივ, რომ უსასრულო და განუსაზღვრელი, „დაკვირლია“ განუსაზღვრელ ფორმაში. მაგრამ ცოდნის ეს ფორმა მოკლებულია გარკვეულობას, დაკლილია შინაარსისაგან და საბოლოოდ მიდის ცოდნის საგნის რეალობის უარყოფამდე. რაციონალური ცოდნის თვალსაზრისით ის არ-ცოდნაა.

მაგრამ (ორივე ცოდნა პირველი მიზეზის სამყაროსადმი მიმართებით არის განსაზღვრული, თუმცა ამ მიმართების საფუძველშივე წინააღმდეგობრივი ხასიათით, და ამდენად ორივე გამართლებულია და რაციონალურის ფარგლებში — ორივე სწორი. ორივე მეთოდი საკიროა, ორივე „ჭერ არს“. რამდენადაც, — წერს ფსევდო-დიონისე. — ღმერთი არის საყოველთაო მიზეზი, ამდენად გამართლებულია ყოველი არსის ღმერთის მსგავსად „დადება“ და არსის პრედიაკატების მიწერა „მისთვის“: რამდენადაც ღმერთი „ზეშთა ყოველთა არს“, ამდენად გამართლებულია ყველა პრედიაკატის უარყოფა, გამოკლება: „ჭერ არს უკუე ყოველთა ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წათქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, და კუალად მათ ყოველ-

თამთვე უსაკუთრესად უკუთქემაჲ, რამეთუ შეზთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ“<sup>60</sup>.

(ორივე ცოდნა თანმიმდევრულია; წინააღმდეგობრივია მათი წინამძღვრები. ამოსავალი დებულებანი და ამითაა განპირობებულნი მათა დასკვნების დაპირისპირება ერთმანეთის მიმართ. კატაფატიკამ და აპოფატიკამ ცოდნის ანტინომიური ხასიათი დაადასტურა. სადაც ყოველ დებულებას თავისი საპირისპირო დებულება მოეძებნება. რაციონალურის სფეროში ორივე მეთოდი მოქმედებს, მაგრამ როდესაც საქმე პირველ საწყისს ეხება, ცხადი ხდება არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ცალმხრივობა და უქმარისობა რაციონალური ცოდნისა და კერძოდ კატაფატიკისა და აპოფატიკისა.)

პირველი მიზეზი, როგორც ყოველივე არსებულზე ზეალმატიკებული. როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება“, „ზეშთა ყოვლისა არსებისა და ცნობისა“, სცილდება დაბოლოებული, რაციონალური ცოდნის შესაძლებლობის ფარგლებს. ის ამაღლებულია რაციონალური ცოდნის მეთოდებზე, ჰოყოფასა და უარყოფაზე, პრედიკატების „მატებასა“ და „მოკლებაზე“. ჩვენ, აღამიანები, წერს ფსევდო-დიონისე, ვახდენთ („ევყოფთ“) უზენაესის განსაზღვრის მიზნით პრედიკატების „მატებასა და მოკლებას“. თორემ თვით მას ამით „არცა რას ვჰმატებთ, არცა რაჲ მოვაკლებთ“<sup>62</sup>.

9. როგორც ვხედავთ, (არეოპაგიტიკული მოძღვრება იმავე პრობლემის წინაშე დგას, რომლის წინაშე, ნეოპლატონიზმი აღმოჩნდა. შეიძლება თუ არა და თუ შეიძლება — როგორ, რა საშუალებით ყოველივეზე ზეალმატიკებულის წვდომა. რამდენადაც ამ პრობლემის გადაწყვეტისათვის რაციონალური შემეცნება არასაკმარისი აღმოჩნდა, ამდენად, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში, აქაც გამოსავალი წვდომის სხვა ფორმების ძიებისაკენ წარიმართა და გამოსავალი ირაციონალიზმში, მისტიკურ ხედვაში დაასახა.)

იმ მეტაფორული გამოთქმების ასახსნელად, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე „მისტიკურ თეოლოგიაში“ იყენებს და შემდეგ „გეფხისტყაოსანში“ გვხვდება, უნდა შევნიშნოთ წინასწარ, რომ (კატაფატიკური გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული, „ნათელი“ ცოდნაა. აპოფატიკური ცოდნა — გაურკვეველი და „ბნელი“! მაგრამ „ნათელია“ და „ბნელი“ ეს ცოდნა, როგორც რაციონალური ცოდნა, ცოდნა განხილული რაციონალურის თვალსაზრისით. (სულ სხვა ვითარება იქმნება ღმერთის მისტიკური წვდომის პირობებში.



(ღმერთი „ნათელია“, რამდენადაც იგი „იენობების“, რამდენადაც „მეცნიერების“ ფარგლებში არის მოთავსებული და მასზე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მაგრამ რამდენადაც ღმერთის, როგორც „ზეშთა არსებით ყოველთა ზეშთა აღმატებულების“, არცა „გრძნობა“ შეიძლება, არც „ოცნება“, არც „მოგონება“ (გააზრება), ამდენად „ბნელით“ არის მოცული, მან „დადგა ბნელი საფარველად თვისა“;<sup>63</sup> უმეცრების ნისლშია გახვეული და იმყოფება „ნისლსა უმეცრებისასა“ შინა“;<sup>64</sup> მისი არსება „ბნელსა შინა“ იმყოფება და „დუმილისა არმურითა“ არის მოცული<sup>65</sup>.)

მაგრამ ამით არ ამოიწურება არეოპაგიტიკის საბოლოო პასუხი ღმერთის წვდომის თავისებურების საკითხზე. (ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ ორი სხვადასხვა, დაპირისპირებული მიმართების გამოხატულებაა. პრობლემა ამ დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაა, და ამ გაერთიანების ონტოლოგიური საფუძვლების გამოძებნა.) დასაბუთება იმისა, რომ ეს დაპირისპირება გარკვეულ პირობებში, სახელდობრ ღმერთთან, როგორც უსასრულოსთან და ზე-არსებასთან მიმართებაში, ერთმანეთს ემთხვევა. რომ ეს გაერთიანება არის, როგორც შემდეგ კუზანელი იტყვის, *coincidentia oppositorum*. ამის გარეშე მათი გაერთიანება ლოგიკურად გაუმართლებელ *contradictio in adiecto*-ს წარმოადგენს.

ღმერთი, როგორც ყოველივეზე ზე-აღმატებული, ზეშთა-არსია. აღმატებულია არსებობასა და არ-არსებობაზე. მასში (მო)იხსენება წინააღმდეგობანი ონტოლოგიურად და აიხსნება დაპირისპირება მის კატეგორიულ და აპოფატეკურ მოაზრებას შორის, „ნათელსა“ და „ბნელსა“ შორის. ღმერთის ხილვა, როგორც ხილვა ბნელისა, ნისლისა და „არმურით“ მოცულისა, არის არეოპაგიტიკული მოძღვრების მიხედვით. მისი „ნანდელივე ხილვა და ცნობაა“<sup>66</sup>. აქ, „ბნელსა შინა“ ღმერთი „უფროს ბრწყინავს“ და უფრო მეტად აღავსებს ადამიანს „უხილავისა ზეშთა სიკეთისა შეენიერებითა“<sup>67</sup>.)

„ნამდვილი ხილვა“ ამ შემთხვევაში არ არის. ცხადია, პირველი საწყისის რაციონალური შემეცნება. ეს მისტიკური წვდომაა, რომელაც ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში პრობლემის სირთულით არის განსაზღვრული. ამავე დროს, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში და შეიძლება უფრო მეტადაც, ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი ნაკარნახევი.

10. ზევით, ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს ხშირად ვიმოწმებდით ახალი, რენესანსის დროინდელი ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებებს, რომლებიც ნეოპლატონიზმიდან მომდინარეობენ. შევნიშნავთ აქაც, რომ უსასრულობის პრობლემა ახალ-  
5. შ. ხილაშელი

მა ფილოსოფიამ ნეოპლატონიზმიდან მიიღო და თავის წინამორბედ ფილოსოფიასთან ერთად გაიზიარა უსასრულოს ratio-ს გზით შეცნობის შეუძლებლობა. კუზანელს შემოაქვს ინტელექტის ცნება, რომელსაც შეუძლია უკიდურეს დებულებათა დაპირისპირება და ბოლოს შემეცნების უმაღლესი საფეხური კვრეტა (visio), რომლისთვისაც უკიდურესი შეხედულებანი ერთმანეთს ემთხვევა უსასრულო ერთიანობაში.

ბრუნოსა და სპინოზას შეხედულებანი სუბსტანციის წვდომის საკითხში თანდათან სცილდება მისტიკურ ელემენტებს, მაგრამ რომ განსჯა, ლოგიკური აზროვნება არ შეიძლება საკმარისი იყოს მისი წვდომისათვის და ეს ხერხდება უფრო მაღალი, სრულყოფილი უნარის მეშვეობით, ეს მათთვის გარკვეული და უეჭველი დებულებაა.

შენიშნავთ აქვე, რომ „აზრი coincidentia oppositum-ზე“, მიჩნეული „ერთ-ერთ უღრმეს იდეად გერმანულ ფილოსოფიაში“<sup>68</sup>, მომდინარეობს არეოპაგეტიკიდან, ისევე როგორც კუზანელის მთავარი თხზულების სათაური «Docta ignorantia» (სწავლული არ-ცოდნა) და შინაარსი სათავეს იღებს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში.

(<sup>1</sup> ასეთია მოკლედ ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება. მიუხედავად მნიშვნელოვანი მისტიკური ნაკადისა, შეიძლება ითქვას, რომ მისი მოძღვრების მთავარ და პოზიტიურ, ფილოსოფიურ ნაწილს კატაფატიკური მეთოდით აგებული ცოდნა შეადგენს. თვითონ ფსევდო-დიონისე უწოდებს კატაფატიკურ მეთოდს ფილოსოფიურს და მიჯნავს მას აპოფატიკური, მისივე სიტყვით. მისტიკური მეთოდისაგან.)

„ორ-სახე არს ღმრთისმეტყველთა სიტყვის მომცემლობაჲ“. ერთი — გამოუთქმელი და მისტიკური, დაუსაბუთებელი და არამეცნიერული, მეორე — ფილოსოფიური და დასაბუთებული\*. შემთხვევითი არაა, რომ ერთი მკვლევარის სიტყვით, ფსევდო-დიონისე დაჟინებით ლაპარაკობს (настаивает) „საღმრთოთა სახელების (ღმერთის პოზიტიურ განსაზღვრებათა) რეალურ მნიშვნელობაზე“ და „ასაბუთებს“ კატაფატიკურ ცოდნას ღმერთზე<sup>69</sup>, განსხვავებით ქრისტიანული სამყაროს სხვა მოაზროვნეებისაგან, რომლებიც „მკვეთრად (резко) უარყოფენ“ ღმერთზე რაიმე ცოდნის შესაძლებლობას<sup>70</sup>.

\* «რომელიმე გამოუთქმელი და საიდუმლო», «უსაჩინოესი და უმეცნიერესი», და, მეორე მხრივ, «სიბრძნის მოყუარულობითი და გამოჩენებითი» (ეპ., IX, შრ., გვ. გვ. 251—252). სიტყვით «გამოჩინება» ეფრემ მცირე თარგმნის ბერძ. ἀπαμείβετο, რაც ჩვენებასთან ერთად, ფილოსოფიაში (მაგ. არისტოტელესთან) ნიშნავს დამტკიცებას, დასაბუთებას. პეტრიწი იმავე სიტყვას თარგმნის «აღმოჩენაჲ», რასაც პეტრიწთან იგივე (დამტკიცებისა და დასაბუთების) მნიშვნელობა აქვს.

ეს, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი ფაქტი არაა. არეოპაგიტიკული კორპუსის შემადგენელ თხზულებათა დიდი უმრავლესობა წარმოადგენს კატაფატიკური ხასიათის თხზულებებს. კატაფატიკური იყო ის თხზულებებიც, რომლებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამავე ხასიათისაა მთავარი თხზულებაც „საღმრთოთა სახელთათჳს“, რომელსაც ო. ბარდენჰევერი კორპუსის Grundstock-ს, მთავარ ლერძს უწოდებს.

მოდერების მთელი ეს ნაწილი ფილოსოფიურია და დაფუძნებულია, როგორც ვნახეთ, წანამდევრებზე — ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“, ის „ყოველთა ყოველსა შინა ექმნების“, ყოველივეს მისცემს „თავსა თვისსა“, „შემოჰკრებს ყოველთა“ და „ყოველივე მის შორის ღვანს“<sup>71</sup>.

### იოანე კაბრიწი

1. იოანე პეტრიწი ნეოპლატონიზმის განვითარების მეორე ეტაპია რუსთაველის ეპოქის საქართველოში. როგორც ცნობილია, მან უდიდესი სახელი მოიხვეჭა შემდგომ თაობებში, რომელთა შორის დავიმოწმებთ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მეორე მნიშვნელოვან წარმომადგენელს სოლომონ დოდაშვილს: „პეტრიწი ესე იყო ქეშმარიტი ფილოსოფოსი, ფრად საყვარელი მოლექსე საქართველოსა შინა, სრულის აზრით იყო დიდი და ჩინებული კაცი დროჲსა თვისისა... ჰპოვა ჩინებულება და პატივისცემა არა მხოლოდ თანმედროეთა თვისთა, არამედ ყოველთა განათლებულთა შთამობათა თვისისა მამულისათა“<sup>72</sup>.

ასეთი შეფასება მიიღო პეტრიწმა ს. დოდაშვილის მხრივ. როგორც ისტორიული ტრადიციის, აგრეთვე მისი თხზულებების შესწავლის საფუძველზე. „ჩვენცა, — განაგრძობს ს. დოდაშვილი, — სავაზოდ ყურადღებით წარვიკითხეთ უკვდავნი თხზულებანი მისნი. იგი განბრძნობილი კმათა სწავლითა ძველთა სამაგალიფოთა თხზულებათა, გადმონერგდა სამშობლოსა მამულსა შინა თვისსა შევნიერთა ყვაილთა სიტყვებისა ძველისა ელლადისათა“<sup>73</sup>.

ბიოგრაფიული ცნობები პეტრიწის შესახებ მცირეა. ის ცხოვრობდა დავით აღმაშენებლის დროს. ცხოვრების ნაწილი გაატარა კონსტანტინეპოლში, სწავლობდა მანგანის აკადემიაში, როდესაც აკადემიის ფილოსოფიის კათედრას განაგებდა იოანე იტალი; შემდეგ გადასახლდა პეტრიწონის ქართულ მონასტერში და დაამთავრა ცხოვრება გელათის აკადემიაში. პეტრიწი მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა იოანე იტალთან და მონაწილეობდა იმ ფილოსოფიურ მოძრაობაში, რომელსაც იტალი მეთაურობდა. რა

მნიშვნელობა ჰქონდა პეტრიწის მონაწილეობას იმ ფილოსოფიურ მოძრაობაში, ჩანს იტალის წერილიდან, რომლის ადრესატი პეტრიწი უნდა ყოფილიყო. ამ წერილში იტალი პეტრიწს უწოდებს „უსწავლულესს“, აღნიშნავს „მტკიცე მეგობრობას“ მათ შორის, ეკვი არ ეპარება მის პირად ერთგულებასა და შეხედულებათა სიმტკიცეში და ახასიათებს როგორც ახალი ფილოსოფიური იდეების „უველახე ხმამალა“<sup>74</sup> გამავრცელებელს\*.

ცნობილია, რომ მღელვარებისა და ერეტიკოსების წინააღმდეგ მიმართული პროცესების იდეური დასაწყისი ბიზანტიაში იოანე იტალას სახელთან არის დაკავშირებული. ხოლო „მთელი XII ს. საუკუნეა დოგმატიკური ბრძოლებით, რომელიც ფილოსოფიური დოქტრინების აღორძინებით იყო გამოწვეული“<sup>75</sup>. აკად. უსპენსკი თვლის იტალს XI ს-ის. გასულის მთელი ბიზანტიური ფილოსოფიის გამომხატველად. „ის იყო მოაზროვნე და განიცადა საეკლესიო გაკიცხვა იმის გამო, რომ არ შეუთანხმა თავისი ფილოსოფიურა სისტემა საეკლესიო მოძღვრებას“<sup>76</sup>. იტალი რაცაონალიზმის საფუძველზე იდგა და რიგი დოგმების „დასაბუთებით ახსნას“ ისახავდა მიზნად<sup>77</sup>. „დასაბუთებით ახსნა“ არსებითად ფილოსოფიური ნაკადის შექრას მოასწავებდა საეკლესიო მოძღვრებაში და მსოფლმხედველობრივი საკითხების ფილოსოფიური დასაბუთების ცდა წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა დოგმატიკასთან.

2. იტალის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებათა ერთ-ერთი პუნქტის (4) მიხედვით, ეს მოაზროვნე ავითარებდა მოძღვრებას „დაუსაბამო მატერიის შესახებ“, მეორე პუნქტის (8) მიხედვით ედებოდა ბრალად შეხედულებანი „თვითმყოფი მატერიის შესახებ“. ხოლო სხვა პუნქტის (10) მიხედვით აღიარებდა „ამაო ელი-

---

\* ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ ერთი ლეტყუარი ფაქტის მიხედვით პეტრიწი ეკამათება იტალიელებს, ე. ი. იოანე იტალსა და მის სკოლსა. იგი აკრიტიკებს ერთერთ დებულებას იოანე იტალისა და მისი სკოლისას, ამ კონტრექსტში იგი მოიხსენიებს მათ ერეტიკოსებადა (მ. გოგობერიძე, იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა, შრომები, I, 1940, გვ. XXXV). ასეთი დასკვნა გამოტანილია პეტრიწის სიტყვების საფუძველზე: ვინა სადა ყოველმან იტალიელთა წვალებამან ვითარ ქალწულსა პატევსცა და მეფსახურაა (შრ., II, 21762). ეს ადგილი მრავალი და ერთიმეორის საწინააღმდეგო დასკვნების საბაზი გახდა ჩვენს მეცნიერებაში და კერძოდ, რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულების კვლევის დროს (იხ. Ш. И. Н у ц у н и д з е, Руставели и восточным Ренессанс, 1947, გვ. 47, 69, 127). მაგრამ როგორც ეს შემდეგში გაიკვია, პეტრიწის «იტალიელთა» გულისხმობს ძველ პითაგორელებს (გ. თევზაძე, პეტრიწის ბოლოსიტყუაჲსა ერთი ადგილის გაგებისათვის, საქართველოს მეცნ. აკად. მოამბე, XVI, № 9, 1955 გვ. 743—744), და მის შეხედულებებს, გამოთქმულს იტალიელთა წვალების შესახებ, არა აქვს კავშირი იოანე იტალთან.

ნურ“ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც „ყოველივე წარმოიშვა და გაფორმდა არა არარასაგან“<sup>78</sup>. ეს შეხედულებანი დაკავშირებულია ქვეყნის მარადიულობის იდეასთან, რომელიც უპირისპირდება საეკლესიო მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად დოგმას: ცხადია იტალის ამ შეხედულებების ლოგიკური კავშირი ქვეყნის მარადიულობის იდეასთან, და ეს კავშირი სწორადაა დადგენილი მეცნიერებაში<sup>79</sup>.

იოანე იტალის დიდმა პოპულარობამ, მისი მიმდევრების სიმრავლემ და ამავე დროს დამსმენელთა ენერგიულმა მოთხოვნილებამ აიძულა ბიზანტიის კეისარი ალექსი კომნენი, საქმისათვის მსვლელობა მიეცა. იტალის შეხედულებებისა და მოღვაწეობის გამორკვევა დაევალა საერო და საეკლესიო პირთაგან შედგენილ სასამართლოს, რომელმაც (1083 წელს) იოანე იტალი გაასამართლა. მისი თეორიული შეხედულებანი გაკიცხა, შეაჩვენა და თვით იტალს სრული იძულებითი იზოლაცია გადაუწყვიტა მონასტერში მოთავსებით.

3. დადგენილებაში ნათქვამი იყო, რომ ქეისრის საგანგებო ბრძანებულება სცნობოდა საეკლესიო ხელისუფლების მეთაურს და წაკითხულიყო საჯაროდ თვით იოანე იტალისა და მისი მიმდევრების დასწრებით, რათა „თვით მან [იტალმა] და მის მოწაფეთა შორის იმათ, ვისაც გადაედო იგივე ერესი. უარყონ უწმინდური შეხედულებანი, შეაჩვენონ ეს შეხედულებანი და აღიარონ ქრისტიანული დოგმატები“<sup>80</sup>.

აიკრძალა „თავისთან მიღება, როგორც იტალისა. აგრეთვე მისი იმ მოწაფეებისა“, რომლებსაც „იგივე მოძღვრება გადაედოთ“ და იგივე იდეური საწამლავით არიანო მოწამლულნი. ბრძანებულება, რომელშიც გარკვეული შიში გამოაქვივის იტალისა და მისი მიმდევრების წინაშე, აფრთხილებს „მართლმორწმუნეებს“ — „ყოველგვარი საშუალებით შეიკავონ თავი დოგმატიკური კამათებისაგან“ ახალი მოძღვრების მიმდევრებთან, „რადგან შეუძლებელია“, რომ ისინი დაფარავენ თავის „უწმინდურების ქრილობას“ და გადასდებენ ამ საწამლავს თავის „თანამოაზრებებს“.

ყოველგვარი „ბოროტების“ თავიდან ასაცილებლად გამოტანილი იყო დადგენილება: „ყველა ვინც საკუთარ სახლში მიიღებს სწავლების მიზნით იტალს, ან მის მოწაფეებსა და თანამოაზრეებს, ... ანდა ვინც ივლის სწავლების მიზნით მათ სახლში, დაუყოვნებლივ იქნება სამუდამოდ გაძევებული, მიუხედავად მისი მდგომარეობისა, სამეფო ქალაქიდან“. მიზნად იყო დასახული ამ „უწმინდურების სრული მოსპობა“ და უტოვებდა უფლებას მოქალაქეებს იმათი დასმენისა ზეფის წინაშე, ვინც არ შეასრულებდა

ბრძანებულებას და გააგრძელებდა იტალთან და მის თანამოაზრეებთან ურთიერთობას.

ასეთ პირობებში შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო იოანე პეტრიწის ცხოვრება კონსტანტინეპოლში. ის გადასახლდა ბიზანტიის შორეულ პროვინციაში, პეტრიწონში, სადაც იტალის გასამართლების წელს დაარსდა ცნობილი ქართული მონასტერი და სემინარია.

ერთ-ერთი უტყუარი, თვით პეტრიწის მიერ დადასტურებული ფაქტი. მისი დევნა და შევიწროებაა „ქართველთა და ბერძენთა შორის“. დევნას ბიზანტიელთა („ბერძენთა“) მხრივ ის, ცხადია, ბიზანტიაში განიცდიდა და ეს გარემოება მისი ბიზანტიაში მოღვაწეობის მნიშვნელობას ადასტურებს. მაგრამ განსაკუთრებული გულისტკივილით ის ქართველთა შორის შევიწროებას მოგვიანრობს. „თანადგომისა წილ“ და იმის მაგივრად, რომ მათ სათანაოდ შეეფასებინათ ის ფაქტი, რომ „წმიდასა განგებასა ღმრთისასა კაცი ტომისაგან ჩუენისა უწარმოებია“, კაცი „კელოვნებათაგან სული(სა)თა დაკელოვნებული“ და „ხედვათაგან გონებისათა გაგონებებული“: და მისი ტანჯვისა და ტკივილებისათვის თანაგრძნობა და ნუგეში გაეწიათ: ეზრუნათ იმაზე, რომ პეტრიწს „მსგავსი და ნაცვალი მისი“ დარჩენოდა, „რამეთუ მედიანისა ბუნების არს კაცი“ — ქართველები „ბრძკალსა ჩემსა უმზირდეს სასაფრკოდ სულისა ჩემისაღ“.

პეტრიწი დევნასა და შევიწროებას იმით ხსნის, რომ მღვდნეულები და შემავიწროებელნი ორმაგი, პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ. „სენით“ იყვნენ შეპყრობილნი: პირველი იმით, რომ ისინი მეცნიერებაში „უმეცრები“ იყვნენ; მეორე იმის გამო, რომ საკუთარი უმეცრებაც არ ქონდათ შეგნებული, იყვნენ ამ „უმეცრეზის უმეცრები“. „ძნელ არს, — იმოწმებს პეტრიწი სოკრატეს, — სენი. არამედ უფიცხეს [ძნელ არს] უმეცრებაჲ სენისაჲ“<sup>51</sup>.

4. იოანე პეტრიწის განსაკუთრებული ინტერესი ნეოპლატონიზმისადმი ყოველგვარი დავის გარეშე ფაქტია. ოთხი ფილოსოფიური თხზულებიდან, რომლებიც მას უთარგმნია, ორი არისტოტელეს ლოგიკურ თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნის, ორი ნეოპლატონისტურ მიმართულებას. ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“<sup>52</sup> და პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“ („კაცური ღმრთისმეტყუელებითნი“), რომლის საფუძვლზეა აღმოცენებული პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი, ყველაზე ადრინდელი თარგმანია მსოფლიოში ცნობილ სხვა თარგმანთა შორის<sup>53</sup>.

დასავლეთისათვის პროკლეს იდეები თავდაპირველად ცნობილი გახდა ლათინურად თარგმნილი თხზულებით „წიგნი მიზეზთა შესახებ“<sup>54</sup>

(Liber de causis), რომელიც პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებების“ შემოკლებული რედაქციაა, და შემდეგ (XII-XIII სს.) „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებების“ მოერბეკეს შესრულებული სრული თარგმანით.

პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით ათვისების მეორე ცდაა რუსთაველის ეპოქის ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში. მაგრამ პეტრიწი რჩება ფილოსოფოსად და ნეოპლატონიზმის აღიარებულ წარმომადგენლად\*.

ფილოსოფიური პრობლემატიკა, მათი განხილვა და გადაწყვეტა, თანმიმდევრობა პეტრიწთან პროკლედან მომდინარეობს. რაც შეეხება დასაბუთებას და ამ მიზნით მოხმობილ მასალას, აქ პეტრიწის სააზროვნო არე ანტიკური ფილოსოფია და, შეიძლება ითქვას, მთელი ელინური სიბრძნეა. ამ სიბრძნეს პეტრიწი ფართოდ ფლობს და სარგებლობს თავის შეხედულებათა დასაბუთების მიზნით არა მხოლოდ ნეოპლატონიკოსებით — პლოტინით, პორფირიუსით, იამბელიხოსით (რომ არაფერი ითქვას თვით პროკლეზე), არამედ სოკრატეით, „დიდი პლატონით“, არისტოტელეით; იცნობს და იმოწმებს ალექსანდრე აფროდიზიელს, პერიპატეტიკოსებს, ელეატებს, მოაქვს ციტატი პარმენიდეს თხზულებიდან და სხვ. განსაკუთრებული ადგილს უჭირავს პეტრიწის ნააზრევში პლატონის „დიალოგებს“ და არისტოტელეს „ორგანონს“, იგი ხშირად სარგებლობს ელინური მითოლოგიით.

გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება „განმარტება პროკლეათვის დიადოხოსისა და პლარონურიას ფილოსოფიისათვის“ — გამსჭვალულია ანტიკური ფილოსოფიის სულით და ავტორი ამ აზმოსფეროთი სუნთქავს. ერთი თავისებურება, რომლითაც პეტრიწი პროკლესაგან განსხვავდება, მისი ხატოვანი ენაა. ის ხშირად მიმართავს რთული ფილოსოფიური აბსტრაქციების ნათელსაყოფად ცოცხალ ხატოვან გამოთქმებსა და თვალნათლივ შედარებებს.

პეტრიწის მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი თავისებურება ჰეცური რაციონალიზმია. მის თხზულებაში საერთოდ არ დგას საკითხი პირველი საწყისის მისტიკურ წვდომის შესახებ.

\* «შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმი გამოვლინდა რიგ ფილოსოფიურ კონცეფციებში, ხოლო განსაკუთრებით პეტრიწთან» (Философ. Энцикл. 4, 1967, გვ. 46). პეტრიწის ნეოპლატონიზმი იმდენად ცხადი ფაქტია, რომ მას დასაბუთება აღარ სჭირდება. მაგრამ, სამწუხაროდ, ჩვენს მეცნიერებაში კიდევ აქვს ადგილი შემთხვევებს, როდესაც ამ დიდ მოაზროვნეს, ილიას რუსთაველთან დაკავშირებით გამოყენებული სიტყვით რომ ვთქვათ, «ქუქრუტანიდან» უყურებენ და მის ნეოპლატონიზმს და მამ., ფილოსოფოსობას, ეკვის ქვეშ აყენებენ.

5. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითადი უპირველესი ამოცანა, განსაზღვრული პეტრიწის მიერ თავისი თხზულების დასაწყისშივე, იმაში მდგომარეობს, რომ ნათელყოს და სილოგისტური აუცილებლობით დასაბუთოს ერთი, როგორც საწყისი. თუმცა საწყისი ერთი „უზაღოა“, „დაუზვედების“ ყოველივე არსებულს და არაა „თანაშეკრულ“<sup>85</sup> არსთან, მაგრამ მისი შეცნობის საშუალება სილოგისტიკა და ლოგიკური აზროვნება და მთელი სიტყმა ცოდნისა „ერთსა“ და არსს შორის კავშირს ემყარება. ამითაა განსაზღვრული ისიც, რომ პეტრიწი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას თავისი ძირითადი ამოცანის გადასაწყვეტად არისტოტელეს „ორგანონს“ ანიჭებს.

ერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხი დგას ნეოპლატონიზმის ანალოგიურად და პეტრიწი იმავე სიბნელებებისა და სირთულის წინაშე დგას. ერთი მხრივ, საწყისი გატანილია შეცნობადობისა და არსებობის გარეთ. იგი „ზესთ მდებარე და უცნაური“<sup>86</sup>, მეორე მხრივ, პეტრიწის შეხედულებათა წინაშედვარი საწყისსა და სამყაროს შორის არსებული კავშირია და ეს კავშირი, როგორც ვნახეთ ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს, მათ შორის მსგავსებისა და განსხვავების დიალექტიკური ხასიათით გამოიხატება.

პეტრიწი ცდილობს პრობლემა იმგვარად გადაწყვიტოს, რომ პირველი „ერთის“ „უზაღობა“ არ შეიბღალოს, მაგრამ ერთსა და სამყაროს ონტოლოგიური ერთიანობა მაინც რჩება სისტემის ძირითად საფუძვლად და პეტრიწის მოძღვრება პირველ საწყისსა და სამყაროს კავშირზეა აგებული.

6. რამდენადაც პეტრიწმა თავის ძირითად მიზნად „ერთის“ დასაბუთება დასახა, მისი მსჯელობის პირველ საგანს შემეცნების უნარების თავისებურებათა და მათი ფარგლების გარკვევა შეადგენს. ეს საკითხი, მისი სიტყვით, „სათანადო არს და უფროის... საჭირო ცნობად“. ამ უნარებს „ყოველთავე ელლინთა ენაშუბობასა ზედა თვისი სახელი ჰქვიან. შესაბამისი თვისისა არსებისა“<sup>87</sup>, რომლებსაც პეტრიწი შესატყვის ქართულ ტერმინებს უძებნის. სულის უნარს შეადგენს, თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, განჯა. ეს უნარი ხორციელდება გაშუალებით, „ჰო“-ს და „არა“-ს დაპირისპირებით, და მიიკავს, პეტრიწის სიტყვით, ადამიანის თანდათან. ნაბიჯ-ნაბიჯ სიარულს, ხანამ შესაცნობი საგანი შესაფერის ფორმას არ მიიღებს და სული მას თავის მსგავსად არ აქცევს.

გონება თავის საგანს, სულისაგან განსხვავებით, უშუალოდ სწუდება. რადგან მას საგანი უშუალოდ და თავიდანვე აქვს მოცემული. აქ გონება და მისი საგანი ერთი მთლიანობაა და მოაზრება.



როგორც აქტი, მყისიერია და ზედროული. როგორც ვნახეთ, პეტრიწი ლაკონიური დებულებით გამოხატავს გონისეული შემეცნების ამ მხარეს: „აჰა გონება და აჰა გაგონება!“.

პეტრიწი ქმნის შემეცნების საკითხებთან დაკავშირებულ შესანიშნავ ტერმინებს, რომლებიც ბერძნულის მსგავსად ერთი და იგივე ძირიდანაა წარმოებული: „გონებაჲ“ (νοῦς); „გასაგონოჲ“, ანუ „საგონოჲ“ (νοῦσον) — შემეცნების საგანი; „გაგონებაჲ“ (γβ-ηοσ;ϛ) — შემეცნება, მოაზრება, და „გამგონე“ — შემეცნებელი\*.

შემეცნება, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსებთან და კერძოდ პროკლესთან, ემანაციის, არსის წარმოქმნის საწინააღმდეგო პროცესია. ის იწყება არსის დაბალი საფეხურიდან და მიემართება პირველი საწყისისაკენ. ამდენად, შემეცნებაში პირველადია ის, რაც ონტოლოგიურად მეორადია და, პირიქით, მეორადია ის, რაც ონტოლოგიურად პირველადი. „პირველნი ბუნებით, — წერს პეტრიწი, — შორის გაგონებასა გამგონისასა უკუნაძკნელ იქმნებიან. და ბუნებით შემდგომნი — [იქმნებიან] პირველ, ვითარ არსებაჲ თითოეულისაჲ და მოქმედებაჲ“<sup>36</sup>. ის, რაც პირველია ბუნებით, შემეცნებაში უკანასკნელია და ის, რაც შემდგომია ბუნებით — პირველია შემეცნებაში; ეს მიმართება შეესაბამება საერთოდ არსებისა და მოქმედების მიმართებას. სადაც არსება ონტოლოგიურად წინ უსწრებს მოქმედებას, მაგრამ შემდგომია მოქმედებასთან შედარებით შემეცნების თვალსაზრისით.

7. არსის საფეხურები პეტრიწს დეტალურად აქვს წარმოდგენილი.:

1. „ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური [შეუცნობადი] ერთი და კეთილობაჲ, რომელსა წადილმან პატივისამან ჰკადრა მას და მამადცა წოდებაჲ“.

2. პირველი საზღვარი და უსაზღვროება.

2. „საღმრთო და ერთებრივი რიცხუ“, ანუ „ღმრთივნი და ზესთარსნი მხოლონი“ — მონადები, ან ჰენადები. ამ საფეხურის შეტანით არათა წყობაში პროკლეს მოძღვრება განსხვავდება პლოტინისაგან. პროკლესთან ის პოთავსებულია პირველ საწყისსა და გონს შორის და გატანილია პირველსაწყისთან ერთად და გონისაგან განსხვავებით, არსებობისა და შეცნობადობის გარეშე; პეტრიწი მიჰყვება პროკლეს.

4. ნამდვილ მყოფი.

5. გონი, პეტრიწის ტერმინით, გონება, ანუ „გონიერი არსი“.

\* ამ ტერმინების გამოყენებას თანამედროვე ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში აძნელებს ის შინაარსი, რომელიც მოუცა «გაგონებას» დღევანდელ მატყველებში.

6. სული.
7. ზუნება.
8. ცა.

9. ოთხი კავშირი (ელემენტი), იგულისხმება ჰაერი, წყალი, ცეცხლი და მიწა.

10 საფეხური ყველაზე ქვედა მოვლენების „ქმნისა და ხრწნისა“<sup>89</sup>.

ეს საფეხურები ნეოპლატონიზმის პრინციპების საფუძველზეა გაერთიანებული. ესაა ცალკეულ წყობათა ერთი მთლიანობა, მონაწილეობისა და ბაძვის საფუძველზე დამყარებული.

პირველ საწყისთან ახლო მდგომი საფეხური „უძლიერესია“, „უმჯობესი“ და უფრო მეტად „ერთგვარი“, „პირველ“ ერთთან მსგავსების თვალსაზრისით.

საფეხურები, განხილული შემეცნების თვალსაზრისით, სულის საფეხურით იწყება, რადგან სულის უკუქცევის უნარი შემეცნებით გამოიხატება. მხოლოდ სულია „უკუნმქცევი“ და „უკუშესფერე“, ხოლო სულისათვის უკუნქცევა არის „ცნობა თვთ თვისა არსებისა“ (საკუთარი არსების შეცნობა)<sup>90</sup>.

სულის არსება გონის სფეროშია, მისი არსების შეცნობა გონის საფეხურზე ამალდება, რომელიც გრძელდება, შუალედი საფეხურების გავლით, პირველ საწყისამდე. რამდენადაც ყოველი ზემდგომი საფეხური „უმჯობესია“ ონტოლოგიურად, „უმჯობესია“ ამ საფეხურზე განხორციელებული შემეცნებაც. თითოეული შუალედი საფეხური ერთსა და იმავე დროს შემეცნებელიცაა („გამგონე“) და შესამეცნებელიც („გასაგონოა“). მხოლოდ შემეცნებელი სულია. მხოლოდ შესამეცნებელი — უმაღლესი საწყისი.

პირველი საწყისი, როგორც სრული და აბსოლუტური აქტი, განხორციელება, გულისხმობს აბსოლუტურ ცოდნასაც. სოლო შემეცნებელი, „გამგონე“ ნაკლოვანებას შეიცავს იმ მნიშვნელობით, რომ უნდა იყოს, როგორც პეტრიწი წერს, „უმეცარი“ რაიმე მხრივ და ამის გამო — „წადიერი“ (მსურველი) იმის ცოდნისა, რაც მან არ იცის. პირველი საწყისისათვის უცოდნელი არაფერია და ამიტომ „რაჲ ცნას“ [მან] რომელ არს უმეცარ არს? ანუ რაჲ გაიგონოს, რომელმან წარმოაარსა და აღამკო არსებაჲ გონებისაჲ“<sup>91</sup>.

8. საწყისი ერთის მიმართება სამყაროსადმი მრავალ ასპექტს მოიცავს. ესაა მიმართება ერთისა, სრულყოფილისა, აბსოლუტისა, მიზეზისა და სხვ. პეტრიწი ყველაზე ვრცლად იხილავს ერთის მიმრავლისადმი მიმართების საკითხს. შევნიშნავთ სხვათა შორის, რომ პეტრიწისეული „განმარტებანი“ დაახლოებით 18-ჯერ აღემატება პროკლეს თხზულების I თავს, სადაც ეს საკითხია დასმუ-

ლი, და შეადგენს პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების ერთ-ერთ ყველაზე ვრცელ ნაწილს.

ამავე დროს „განმარტება“-ს ამ ნაწილის მიზანს შეადგენს არსებითად ერთი დებულების გარკვევა და დასაბუთება: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაიმე ერთსა“ (ყოველი სიმრავლე რაიმენაირად მონაწილეობს ერთში). ჩვენ ვნახეთ ზევით — რამდენად დიდია მონაწილეობის კატეგორიის მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმში. ესაა „ერთ-ერთი ფუნდამენტური კატეგორია პროკლეს მოძღვრებაში“<sup>92</sup>. ამ კატეგორიის მიხედვით, ყოველი მოვლენის მნიშვნელობა განსაზღვრულია იმით და იმდენად, რამდენადაც ის „ეზიარება“, რამდენადაც ის მონაწილეობს ზედა რანგის მოვლენაში. ხოლო ეს უკანასკნელი აძლევს მას ფორმას, არსებას და აზრს. ამავე დროს, არსის მონაწილეობაში ვლინდება მისი მთლიანობა, ერთიანობა.

იოანე პეტრიწი რჩება ნეოპლატონიზმის საფუძველზე მოძღვრების ამ ნაწილშიც, იმ განსხვავებით, რომ უფრო ვრცლად ჩერდება მონაწილეობის ცნების ისეთ ასპექტზე, რომელიც განამტკიცებს პირველი საწყისის „უზადობას“, გამორიცხავს მისი „უზადობის“ შებღალვის შესაძლებლობას და, ამავე დროს, არ დაირღვევა მოძღვრების მონისტური ხასიათი. შესაძლებელია ყურადღების გამახვილება ამ მიმართულებით გამოწვეულია მონოთეისტური მსოფლმხედველობის შემდგომი განმტკიცებით და ახალი იდეურა ატმოსფეროს გაძლიერებით, რომელშიც პეტრიწი მოღვაწეობდა პლოტინისა და პროკლეს პირობებისაგან განსხვავებით.

9. ნეოპლატონიზმის მიხედვით ერთიანობა ანიჭებს არსებობას ყოველივე არსებულს. ყოველი არსება, ისეთიც, რომელიც განეკუთვნება ქვემარტივ არსებობის სფეროს, და ისეთიც, რომელიც შედარებით არსებულად უნდა ჩაითვალოს, „არსებობს მხოლოდ იმის გამო, რომ აქვს ერთიანობა“ (პლოტინი, ენ., VI, 9, 1); წარმოუდგენელია „ერთიანობა ცალკე, არსებობის გარეშე“ (ენ., VI, 9, 2); „თუ ნივთი, რომელიც არ უნდა იყოს, კარგავს ერთიანობას, მასთან ერთად კარგავს არსებობასაც“ (იქვე). ერთიანობაა მიზეზი არსის მთლიანობისა, კანონზომიერებისა და მოწესრიგებულობისა. „ერთიანის გარეშე“ სინამდვილე იქნებოდა გაფანტული, დაქსაქსული, „სრული ქაოსი“ (ენ., V, 3, 2), მიტოვებული შემთხვევითობის ანაბრად.

გასაგებია სიმრავლის ერთში მონაწილეობის მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმში და პეტრიწის დიდი ყურადღება ამ პრობლემაშია.

პეტრიწი თავის „განმარტება“-ში მთელ ყურადღებას იქეთ მიმართავს, რომ ამ დებულებიდან ერთისა და სიმრავლის ურთიერთ-ზემოქმედების და ურთიერთმონაწილეობის შესაძლებლობა გამოორიცილოს. დასაბუთება მიმართულია „მეძიებლის“ (მოკამათის) წინააღმდეგ, რომელმაც შეიძლება ამ დებულებაში მოზიარე წევრთა შორის ურთიერთმონაწილეობა ამოიკითხოს. რამდენადაც სიმრავლის ერთში მონაწილეობის საფუძველი მათ შორის არსებული საერთო ნიშნებია, ამდენად დასაშვებია მონაწილეობის წევრთა ორმხრივი ვადაცემა საკუთარი ნიშნებისა („თუთებისა“) და მათი ორმხრივი მონაწილეობა: ერთი ანიჭებს სიმრავლეს ერთიანობას და, თავის მხრივ, დებულობს სიმრავლისაგან მის თავისებურებას; ან სხვანაირად, სიმრავლე მონაწილეობს ერთში და იქცევა ერთად და, მეორე მხრივ, ერთი მონაწილეობს სიმრავლეში და იქცევა სიმრავლე<sup>93</sup>.

პასუხი ამ კითხვაზე არსის საფეხურთა რანგობრივი წყობის ზოგად კანონზომიერებას ემყარება. თავისებურებათა ურთიერთგადაცემა შესაძლებელია, პეტრიწის მიხედვით, მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში. როდესაც მონაწილეობის წევრები თანაბარანგოვანნი არიან. მაგ., ოთხი ელემენტის (ჰაერი, წყალი, მიწა და ცეცხლი) სფეროში. მაგრამ არსთა წყობის ნეოპლატონისტური გაგების მიხედვით. პირველი ერთია უმაღლესი მწარმოებელი არსისა. შემოქმედებითი ენერგია მისგან მომდინარეობს და მსკვალავს მთელ არსს. ზემოქმედება ზევიდან ქვევითაა მიმართული და ენერგია ცალმხრივად წარმართული. ამიტომ მონაწილეობის საფუძველად თავისებურებათა ცალმხრივი „მიცემა“, რომელიც მიღებული აქვს არსს თავისი „ვითარცა მიზეზისა და თავისა მამყოფელისაგან“<sup>93</sup>; რისაგანაც ყოველივე „განიწესების და დაიწყობვის“ და ყოველივე ამდენად მონაწილეობს „ვითარცა მარსებელში“.

ამიტომ სამი ალტერნატივიდან: ერთი და სიმრავლე „არიანსწორ“, სიმრავლე „უპირველესია“ ერთთან მიმართებაში, და სიმრავლე არის „შემდგომად ერთისა“<sup>94</sup> — კეშმარტი მხოლოდ მესამე დებულებაა.

ურთიერთზემოქმედების პირობის ქვეშ ირღვევა მონიზმისა და ერთი საწყისის პრინციპი; რამდენიმე საწყისის აღიარება კი-

---

\* პეტრიწის სიტყვებით, საკითხი დგას ამგვარად: დებულება—ყოველ მზიარებელი [ის, რაშიც რაიმე მონაწილეობს] თან მისცემს თვისთა თუთებისაგან, ნიშნავს თუ არა იმას, რომ მზიარებელი თავის მხრივ ყელად მიიღებს მისისა [რაც მონაწილეობს] თუთებისაგან (პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 12, 12, II).

არღვევს არსის ერთიანობას და შლის „საუკუნეთა შორის დამყარებულ წესს“.

10. პირველი ერთის მიმართება სამყაროსთან მიზეზის მიმართებაა შედეგთან. ეს მიმართება საყოველთაოა და პირველი მიზეზის სამყაროსთან მიმართებაზეც ვრცელდება. პირველი ერთი იგივე პირველი სიკეთეა, ხოლო „პირველი კეთილობა არს უპირატესი მიზეზი ყოველთაა“<sup>95</sup>; მსჯელობანი განვითარებული მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ზოგად კანონზომიერებაზე, ეხება პირველ ერთს<sup>96</sup>, ვრცელდება მარადიულობაზე<sup>97</sup> და ყოველივე არსებულზე.

მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების ძირითადი ცნებებია მიზეზი, შედეგი და უმიზეზო, პეტრიწის ტერმინოლოგიით: „მიზეზი, მიზეზიანა. უმიზეზო“. უმიზეზო. პეტრიწის მიხედვით, არის „თუთ პირველი“, პირველი საწყისი და საყოველთაო მიზეზი. რომელსაც არა აქვს მიზეზი. არაფერი — „თვს წინადათ სხუა“<sup>98</sup>. მიზეზი „შემოქმედებითი ძალაა“<sup>99</sup>. „წარმომარსებელი“, „წარმომაყენებელი“ ძალა, შედეგი — მიზეზის „მოქმედებისაგან წამოყენებული არსება“. წარმომარსებელი, წერს პეტრიწი, სხვა არაფერია, თუ არ მიზეზი, და წარმომარსებელი — თუ არ შედეგი<sup>100</sup>.

ყოველ მიზეზს შემოქმედებითი ენერგია მიღებულია აქვს პირველი საყოველთაო მიზეზისაგან და ეს ენერგია თუმცა კლებულობს, მაგრამ არსად არ ქრება. ეშვება ენერგია „უსახო ნიკთამდე“ (მატერიალდე). რომელიც მოკლებულია ფორმას და, როგორც სრულ პასიურობას, გააჩნია მხოლოდ სახის. ფორმის „კვალის“ მიღების უნარი. მატერიალ მხოლოდ წარმოქმნის უნარსმოკლებული. „უშვ და უქმ“<sup>101</sup>; შემოქმედებითი ენერგია მოქმედებს მასზე და არა მასში.

პირველი და უზენაესი მიზეზი „უზიარებელია“ იმ მნიშვნელობით, რომ ის, როგორც ვნახეთ. არაფერში მონაწილეობს. წუაღედ საფეხურებზე განლაგებულნი არსნი წარმოადგენენ ერთსა და იმავე დროს მიზეზსაცა და შედეგსაც. განსხვავებებიან ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლები სისრულით. ხოლო მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ყოველ ცალკეულ რგოლში მიზეზი უფრო სრულყოფილია შედეგთან შედარებით; იგი „ზესთა ძეს“ შედეგთან შედარებით, შედეგი მიზეზში მონაწილეობს და მიზეზი აძლევს მას ერთიანობას, არსებობას და სისრულეს. საბოლოოდ, შუალედი მიზეზებას შემოვებით ყოველი არსი ეზიარება პირველ მიზეზს.

ყოველი შედეგი „სამ სახედ განიცდების“<sup>102</sup>, სამი უორმით არსებობს: 1. მიზეზში, მიზეზის არსებობის შესაბამისად, 2. მიზეზიდან გამოსული, საკუთარი არსებობის („მყოფობის“) შესაბამი-

სად. და 3. „დაბრუნებული“ მიზეზში და მასში მონაწილეობის შესაბამისად\*.

პირველი მიმართება განვითარების პირველ სტადიას შეესაბამება, როდესაც წარმოარსება (ემანაცია) ჯერ არ დაწყებულა, მაგრამ განვითარების ნეოპლატონისტური თვალსაზრისით, აუცილებელია, რომ დაიწყოს. ამ სტადიაზე მიზეზი და შედეგი განუსხვავებელია, შედეგი „სამარადისობს თვსსა მიზეზთა შორის არავითარ სხუაჲ სხუასა შორის“<sup>103</sup>; შედეგი „ყოვლითურთ ჰგიეს [არსებობს] მიზეზსა შორის თვსსა, და ვითარ იგი — იგი არს“<sup>104</sup>. მიზეზსა და შედეგს შორის მსგავსების მიმართებაა. შედეგი, როგორც დამოუკიდებელი მყოფობა — განვითარების მეორე სტადიაზე წარმოიქმნება. აქ შედეგი „გათუთებულია“, „წარმოარსებულა“, გამოყოფილია მიზეზისაგან, „სხუაჲ“, სიმრავლედაა ქცეული. მსგავსება მიზეზთან დარღვეულია, მიზეზსა და შედეგს შორის მიმართება „უმსგავსობაა“.

11. მაგრამ შედეგი არც ამ სტადიაზეა სავსებით „განპრაილი“ და მოწყვეტილი მიზეზისაგან. ასე რომ ყოფილიყო, არსის, როგორც პირველი მიზეზის შედეგის, უკუდაბრუნება საწყისში შეუძლებელი იქნებოდა და ნეოპლატონისტური კონცეფცია დარღვევოდა. განვითარების ამ სტადიაზე ვლინდება განვითარების რთული, წინააღმდეგობრივი, დიალექტიკური ბუნება, რომელიც ვერ აიხსნება დისკურსიული აზროვნების, არისტოტელეს ლოგიკური კანონების საფუძველზე.

მიზეზისა და შედეგის მიმართება არაა არც მხოლოდ მსგავსება. არც მხოლოდ განსხვავება. შედეგი მიზეზთან მიმართებაში არაა „არცა მსგავსი, თუნიერ უმსგავსობისა და არცა უმსგავსობა თუნიერ მსგავსებისა“<sup>105</sup>.

„უმსგავსობა“ „ასხუავებს“, სხვად აქცევს შედეგს მიზეზთან შედარებით. მსგავსება „იპყრობს“ შედეგს მიზეზს შორის. ქმნის საფუძველს მისი დაბრუნებისათვის თავის მიზეზში, როგორც თავის საწყისში.

ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, რომ პეტრიწს განვითარებისა და მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის რთული ბუნების გარკვევის მიზნით ახალი ცნება შემოაქვს. შედეგი მიზეზთან მიმართებაში არის „იგივე სხუა“<sup>106</sup>. ისიც იყო აღნიშნული, რომ პეტრიწთან მოძღვრება მიზეზ-შედეგობრივ კავშირზე ვრცელდება პირველ მიზეზსა და

\* პეტრიწის ტერმინოლოგიით: 1. „კატეტიანი“, ანუ „მებრ მიზეზებით“; 2. „კატუპარქსინ“, ანუ „მებრ მყოფობით“; 3. „კატამეთესინ“, ანუ „მე ბრ თან-მოქმენობით“. ქართ. ტერმინები წარმოებულია ბერძნ. შესატყვისების მიხედვით: *κατ'ἀρετα*, *κατὰ νῆαρξιν* და *κατὰ μέθεξιν*.

სამყაროს მიმართებაზე, და ცხადია, რომ „იგივე სხვა“ შეიძლება ითქვას სამყაროზე პირველ საწყისთან მიმართებაში. ეს გამოთქმა ანალოგიურია ჰეგელის ცნებისა — „თავისი სხვა“, რომლითაც გერმანული ფილოსოფიის ცნობილი დიალექტიკოსი გამოთქვამდა აზრს ბუნების მიმართებისა აბსოლუტურ იდეასთან.

ეს ანალოგია კიდევ უფრო შორს მიდის. შევაჩერებთ ყურადღებას იმ გარემოებაზე, რომ დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით პროკლესა და განსაკუთრებით პეტრიწის დიდი დამსახურებაა დაპირისპირებულთა ერთიანობის ცნებით გამოხატვა, მისი მოაზრება, გარკვევა და რაციონალური ცოდნის ცვარვლებში შემოტანა. პლოტინისა და ფსევდო-დიონისესათვის დაპირისპირებულთა ერთიანობა მხოლოდ უზენაესი საწყისის თავისებურებაა, რომელიც არ მოქმედებს არსის, გარკვეულობის სფეროში და მისი გაგება, წვდომა განსაკუთრებული უნარით, მისტრიკური ჰერეტიკით ხორციელდება. პეტრიწის „იგივე სხვა“ ვრცელდება. როგორც მიზეზისა და შედეგის კონკრეტულ, არსისეულ მოვლენაზე და ასრულებს არსისეული კატეგორიების დანიშნულებას, აგრეთვე პირველ საწყისსა და სამყაროს მიმართებაზე. ასეთი გაგება სახავს ამ რთული პრობლემის რაციონალური გადაწყვეტის გზას და ასუსტებს მისტიკური ხედვის აუცილებლობას.

განვითარების ორი სტადიის განხილვის შედეგად პეტრიწი ასკენის: შედეგი არსებობს კიდევ „თვისა მიზეზსა შორის“ და „ნიწარმოება კიდევ თვისა მიზეზისაგან“<sup>107</sup>. მაგრამ ეს არაა სრული პასუხი განვითარების კანონზომიერების კითხვაზე.

12. მიზეზისაგან შედეგის წარმოქმნა — დაბლა სვლაა. ესაა სვლა მარტივისა რთულისაკენ. მიზეზი უფრო მარტივია, „უმარტივე არს“ შედეგთან შედარებით, რადგან შედეგი შეიცავს („მიითვალავს“) ისეთ ნიშნებსაც, რომლებიც მან მიზეზისაგან მიიღო, და ისეთებსაც, რომლებითაც ის მიზეზს განესხვისა და მიზეზისაგან განსხვავდა.

მსგავსება შედეგსა და მიზეზს შორის, განსაზღვრული იმ ნიშნებით, რომლებიც მიზეზმა შედეგს „მისცა“, მიზეზიდან შედეგში გადავიდა და შედეგის მიზეზში მონაწილეობის საფუძველს წამოადგენს, განსაზღვრავს განვითარების მესამე სტადიის თავისებურებას, მიმართებას მიზეზსა და შედეგს შორის ამ სტადიაზე. აქ შედეგი კვლავ თავის მიზეზს და საწყისს უბრუნდება და მისი იგივეობრივი და მსგავსი ხდება. შედეგის არსებობა ამ სტადიაზე მისი თავის დასაბამში არსებობაა და „თუთ შორის მყოფობას“<sup>108</sup> წარმოადგენს. ესაა „უქუნქევა“ საწყისში, განხორციელება შედეგის მისწრაფებისა, „ტრფილისა“ მიზეზისადმი და სა-

ბოლოდ არსისა პირველი საწყისისადმი. მონაწილეობა ჰკრავს განვითარების ცალკეულ რგოლებს და საბოლოოდ მთელ არსს, საწყისსა და სამყაროს, ერთ მთლიანად. და საბოლოოდ, როგორც ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს იყო აღნიშნული, განვითარებისა და არსის წყობის კანონზომიერება გამოიხატება დებულე-ბით: „ყოველი მიზეზოიანი ჰკიეს შორის მიზეზსა თესსა, და იწარ-მოების მისგან და უკუნ იქცევის მისდადვე“<sup>109</sup>.

პეტრიწი ვრცლად იხილავს ამ დებულების ალტერნატივებს. თუ დავუშვებთ შედეგის მხოლოდ არსებობას მიზეზში და უარ-ყოფთ შედეგის გამომდინარეობას და განსხვავებას მათ შორის, უჭმდება მათი გამაერთიანებელი საფუძველი და დაუსაბუთებელი რჩება წადილი საწყისთან შეერთებისა. თუ დავუშვით მხოლოდ „უკუნქცევა“ შედეგისა და უარყოფით დებულება, რომ მას თავისი არსება მიზეზისაგან აქვს, გაურკვეველია როგორ უბრუნდება ის და რას უბრუნდება. ყოველი „უკუნქცევა“ შეიძლება დაუბრუნდეს მხოლოდ მიზეზს, იმას, რისგანაც ის წარმოიქმნა.

თუ მივიღებთ დებულებას, რომ შედეგი არსებობს თავის მი-ზეზში და წარმოიქმნება მისგან, მაგრამ არ უბრუნდება მას, ეს ეწინააღმდეგება დებულებას, რომ არ არსებობს არაა, რაც თავისი არსებობის მიზეზისაგან არ მიისწრაფოდეს. ხოლო თუ ამ უკანასკნელ დებულებასაც უარყოფთ, ეს ნიშნავს იმის უარყოფასაც, რომ თავდაპირველად შემდეგი მიზეზში იმყოფება.

თუ მივიღებთ, რომ შედეგი არსებობს მიზეზში, უბრუნდება მას, მაგრამ არ „იწარმოებს მისგან“, ეს ეწინააღმდეგება დებუ-ლებას, რომ ყოველი „უკუნქცევა“ არის დაბრუნება იმისა, რაც წარმოებულა და გამოყოფილია მიზეზისაგან, და რომ არსებობა მიზეზში წინ უსწრებს („ეპირატების“) წარმოებასა და გამოყოფას. „ყოველსა უკუნქცევასა პირველ განყოფა აქუს: რამეთუ რამ უკუნ ქცეს, უკუნეთუ პირველ არ იწარმოოს და [არ] განეყოს მისგან“<sup>110</sup> და ა. შ.

13. ამგვარად, სინამდვილე საფეხურთა ერთიანობაა, განვი-თარება მყისიერი (ზედროული) აქტი. ამ დებულებიდან ორი მნი-შვნელოვანი დასკვნა გამომდინარეობს: ერთი — რომ ყოველივე არსებობს ყოველივეში; და მეორე — რომ სამყარო მარადიულია. წრებრუნვის მარადიულობა გულისხმობს მარადიულობას ყველა მისი შემადგენელი წევრისა. მარადიულია პირველ საწყისი, მარადი-ულია არსი და, მათ შორის, სამყარო.

პირველი ერთის „ნაბრწყინი“ — წერს პეტრიწი, — ყოველ-თვის თან ახლავს („თან მითესულა“) ყოველივე არსს<sup>111</sup>. „ყოველნი მყოფნი პირველ პირველსა მყოფსა ეტრფიან“ და მარადიულად



არსებობენ („სამარადისობენ“) პირველი მყოფის „წესისა მიერ“. 112\*.

14. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება პირველ საწყისებს ეხება და მისი პრობლემატიკა ამით შემოისაზღვრება (პირველი ერთი. ღვთაებრივი რიცხვები, გონი, სული). სამყარო არ შეადგენს მის თხზულებაში სპეციალური განხილვის საგანს.

მაგრამ მისი ფილოსოფიური მოძღვრება მთლიანად და ნაწილობრივ შეხედულებანი სულზე და მის მიმართებაზე სამყაროსთან, იძლევა საფუძველს გაირკვეს სამყაროს ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებისა და მნიშვნელობის საკითხი.

ონტოლოგიური ღირებულების საკითხზე პასუხი ნათელია იმის მიხედვით, რაც აქამდე ითქვა. „მყოფობას“ სამყარო ღებულობს არსის ზედა საფეხურებიდან და ამავე საფეხურების მეშვეობით ის მონაწილეობს უზენაესს ერთში. რამდენადაც პირველი ერთი იგრძე სიკეთეა — ამდენად არსის მონაწილეობა ერთში სიკეთეში მონაწილეობაა. არსის „ერთქმნა“, მყოფობის მიცემა და „გაკეთილება“ — ერთი და იგივე აქტია. პეტრიწის მთელი ნეოპლატონისტური კონცეფცია, წიგნბრუნვა და არსის უკუდაბრუნება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი მიზეზი „მოივლის“ მთელ არსს, „ერთქმნის“ მას. „გააკეთილებს თვისი კეთილობით“ და არსებობასა და სიკეთესთან ერთად მისცემს მშვენიერებას ყოველივეს ყველაზე დაბალი რანგის მყოფთა ჩათვლით: „...მოვლს პირველმან მიზეზმან, და ერთ ქმნას ყოველი. და აკეთილოს თვსთა კეთილობათაჲთ უკუანაჲსკნელთაჲთა აობაჲ“ 113.

მშვენიერება პირველი საწყისის უმნიშვნელოვანესი თავისებურებაა. მისი წარმომავლობა არსში მყოფობისა და სიკეთის წარმომავლობის ანალოგიურია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მას არსის „უკუტრფობის“ თვალსაზრისით ენიჭება, როგორც საყოველთაო მისწრაფების საგანს.

\* ერთ-ერთი მკვლევარი იოანე იტალის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებებში, რომლებიც ზევით გვქონდა განხილული, ყველაზე მნიშვნელოვნად ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით თვლის იღვების რეალურ არსებობას. ხოლო იოანე იტალის გასამართლებას და შეჩვენებას „არაერთი ღირებულება არა აქვს იმის თვალში, ვინც ბიზანტიის პოლიტიკური ცხოვრების მახინაკიები გაიცნო“ (იხ. მ. გ. გ. ბ. რ. ძ. ე. იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა; ი. ო. ა. ნ. ე. პ. ე. ტ. რ. ი. წ. შ. I, 1940, გვ. XXXVIII).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ იტალის მიერ სამყაროს მარადიულობის აღიარებას, რაც ძირითადი მსოფლმხედველობრივი საკითხის გარკვეულ, ანტი-დოგმატიკურ გადაწყვეტას წარმოადგენს, არანაკლები მნიშვნელოვანება უნდა ჰქონოდა და შემთხვევითი არაა, რომ 11 ბრალდებიდან სამი იტალის ამ შეხედულების წინააღმდეგ არის მიმართული. იტალის დევნა რომ მის: შეხედულებებით იყო გამოწვეული, ეს, როგორც ვნახეთ, მეცნიერებაში ცნობილი ფაქტია.

არსში და სამყაროში მშვენიერება მის მოწესრიგებულ წყობაში ვლინდება — „ყოველი შუენერებაა შეწყობასა და მორთულობასა შორის [არს]“<sup>114</sup>.

არ არსებობს მშვენიერება, რომელიც არ იყოს მიფრქვეული „საზესთაო ერთისაგან“. მას „უფორმო ნივთებიც“ კი ეტრფიან, რადგან „გუართა [ფორმათა] კუალი“ ნივთებში სხვა არაფერია, თუ არ მათი „წადილი... შუენებისა და მორთულობისა“<sup>115</sup>.

15. სულის ადგილი არსის მთლიანობაში სამყაროსა და უმაღლეს საწყისებს შორისაა და ამითაა განსაზღვრული მისი თავისებურებანი. სული თავისი არსებით „საშუალია“ გონიერ და გრძობად არსთა შორის და მისი „დანიშნულება“ იმაშია, რომ შეაერთოს, „ყოვლითურთ განუწვალელებელი და ყოვლითურთ განწვალეზადნი“; შეაერთოს საწყისები, როგორც ერთიანობის სფერო, სამყაროსთან, როგორც სიმრავლესთან (თ. 195). გონიერთა არსებანი „ყოვლითურთ განუწაწილებელნია“. სამყაროს მოვლენები „ყოვლითურთ განწაწილებადნი“; მათ შორის „წარმოსდგა მყოფობაჲ სულისაჲ“, რომელიც არც მთლად „ერთებრივია და ერთის გუარი“, როგორც გონიერი არსებანი, და არც მთლად „განწვალეზებული“ და სიმრავლედ ქცეული, როგორც სხეულებრივი არსების „ბუნება“. სულს ამ ორ „კიდურთა“ მოვლენების შუა ადგილი უჭირავს და მათ გაერთიანებას წარმოადგენს. სულის სფეროში სამყაროსეული მოვლენები არსებობენ არა განწვალეზებული და სიმრავლედ დაშლილნი, არამედ „ერთ ქმნილი“ სახით (თ. 197).

სულა არის უშუალო მიზეზი და საწყისი („მიზეზ და წყარო“) სიცოცხლის სამყაროში და ყოველი სამყაროსეული არსება ცოცხალია იმის გამო, რომ ის არის სულის მონაწილე (თ. 183). სულის მიმართება სამყაროსადმი საერთოდ და, როგორც სიცოცხლის მიმნიჭებლისა, არაა შემთხვევითი და სულის განზრახვაზე დამოკიდებული. „არ წინაგარჩევით და განზრახვათა მიერ ცხოველჳყოფეს სული“ „გაცხოველებულთა“ (თ. 189, გვ. 196, 4), არამედ სხეულთა იმ უნარის მიხედვით, რომლებიც სხეულებრივ არსებებს ახასიათებს; განსხვავებულია რანგობრივად განლაგებული სამყაროსეული მოვლენების სიცოცხლის მიღების უნარი და განსხვავებულია მათი სიცოცხლის „ხარისხიც“. სული სამყაროსთან მიმართებაში ერთი მთლიანი საწყისია. მაგრამ სამყაროს მოვლენათა მრავალფეროვანებასთან შესაბამისად ნაწილდება სამ ძირითად სახეობად.

საღმრთო სული საყოველთაო, პირველი სულია, შეერთებულ გონისა და ღვთაებრივ რიცხვთა სფეროსთან და „ყოვლითურთ

ღმრთისა და გონების გუარია“ (თ. 184, გვ. 193, 29), იმ საყოველ-  
თაო კანონზომიერების მიხედვით, რომ ყოველი მიზეზი და საწ-  
ყისი „თან მისცემს“ წარმოქმნილ შედეგს საკუთარ თავისებურე-  
ბას (თ. 194).

სულის ეს ნაწილი შეერთებულია ცასთან და ციურ მოვლენებთან, სადაც ნარადიულ მოქრობას აქვს ადგილი (თ. 200). ესაა მარადიული და უხრწნელი სხეული (თ. 196), განსხვავებით მიწიერი სხეულებისაგან.

სულის დაბალი ნაწილი ქცევად მოვლენებთანაა დაკავშირებული, ის შერთულია სხეულთან, ხოლო სხეულებრივ მოვლენათა წყობა არის „ყოვლითურთ განბნევადი და განწვალეზადი. და ყოვლითურთ სხუად და სხუად მქცევადი და განმბნევადი“ (თ. 190, გვ. 196, 29). ესაა დროში მიმდინარე („ჟამის-შორისი“) მოვლენათა სფერო, „დენაა და ხრწნასა შორის“ მოვლენები, სადაც არაფერია იგივეობრივი და უკვდავი (თ. 192). ყოველივე, რასაც აქვს დასაწყისი დროში, არის წარმოქმნილი („აღგებული“) და რაღაც („შეზავებული“, შერთებული), ხოლო ყოველი „შეზავებული“ არის დაშლადი („დაკნადი“) (თ. 206). არა ქმნადს არა აქვს დასაწყისი დროში, ხოლო რასაც დროში აქვს დასაწყისი, არის კნნადი (იქვე).

ღვთაებრივი სული „განაგებს ყოველთა“ იმის გამო, რომ ის შერთებულია ღვთაებრივ რიცხვებთან და არის „უმახლობელესი“ პირველი ერთისა (თ. 204). ღვთაებრივი სულები, როგორც „შეერთებულნი“ ღვთაებრივ რიცხვებთან და თავად ღმერთები — „პბრწყინვენ ყოველთა და განაგებენ“ მიწიერ მოვლენებს, შემდგომი, უფრო დაბალი სულების მეშვეობით (თ. 201).

სულა შეერთებული, ერთი მხრივ, მარადიულ ერთებრივ, განუწვალებელ საწყისებთან და, მეორე მხრივ, დროში მიმდინარე და განწვალებულ სამყაროსთან, აერთიანებს თავისში ერთებრივობას, განუწვალებლობასა და მარადიულობას განწვალებულებასა და ქცევადობასთან. მაგრამ აერთიანებს ისე, რომ მისი არსება რჩება მარადიული, ხოლო მოქმედება — ქცევადი (თ. თ. 190, 191).

პეტრიწის შეხედულებანი ადამიანზე, როგორც სულსა და სხეულის შეერთების უმაღლესი რანგის არსებაზე მიწიერ მოვლენათა შორის, გამომდინარეობს მოძღვრების ზოგადი პრინციპებიდან საწყისსა და სამყაროს წრებრუნვისა და სულის, როგორც უკუქცევის განსაკუთრებული უნარის, შესახებ.

ყოველი ინდივიდუალური სულის „ეტლი“, ე. ი. ის, რაც სულს ატარებს, შექმნილია უძრავი და მარადიული მიზეზისაგან, და ამიტომ ის უსხეულოა (თ. თ. 207, 208). მაგრამ სხეულთან შეერთებული სული გადაიქცევა „სხუად და სხუად“, დაირთავს სხეულს და „მოიბლადნება“ სხეულით.

სულის „განწმენდა“ საკუთარი არსების შეცნობა და ამასთან ერთად გონისა და ღვთაებრივ რიცხვთა საფეხურზე ამაღლებაა. ამის საშუალება „ნივთიერი ქიტონის [სამოსელის]“ შემოხსნა და „შემოკერპებული“ სხეულისაგან განთავისუფლებაა (თ. 210).

რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების  
წყაროები

ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთაველის ფილოსოფიაში პლატონ იოსელიანიდან აღებს სათავეს. მან პირველმა დააყენა ეს საკითხი და შეეხო რუსთაველს და მის მნიშვნელობას მსოფლოო ლიტერატურის თვალსაზრისით. აღნიშნა ანალოგები ბაირონთან, მილტონთან, ტასოსთან. განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს ანალოგები დანტესთან და პეტრარკასთან<sup>1</sup>.

ნ. მარის ორი გამოკვლევის შემდეგ<sup>2</sup> მეცნიერებაში აღიარებული იყო აზრი XI—XII სს. საქართველოში ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობისა და, კერძოდ, რუსთაველზე მისი დიდი გავლენის შესახებ. როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერდა (1914), ნ. მარმა, „დამტკიცა [რომ] პეტრიწი ნეოპლატონური ფილოსოფიის აღმსარებელი ყოფილა“<sup>3</sup>. კ. კეკელიძეს ეპყვი არ ეპარებოდა ნ. მარის შეხედულებაში. ნეოპლატონიზმმა „ბევრი მიმდევარი პოვა ქრისტიანთა შორისაც“, ეს მოძღვრება „საქართველოშიაც გადმოიწერა XI—XII საუკუნეებში“, „მოგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორცაა პეტრიწი“, მოახდინა დიდი გავლენა რუსთაველზე და შესამჩნევი კვალი დატოვა „მის თხზულებაშიაც“<sup>4</sup>. „როგორც პროფ. ნ. მარმა დამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი“<sup>5</sup>. პლატონის მოხსენიება „ვეფხისტყაოსანში“ კიდევ ერთი დადასტურებაა, კ. კეკელიძის აზრით, იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი „ნეოპლატონურ მიმართულებას ეკუთვნის“<sup>6</sup>.

„ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება ამ დროს არსებითად მხოლოდ პეტრიწით იყო შემოფარგლული და საკითხი ფსევდოდიონისეს, როგორც რუსთაველის შეხედულებათა წყაროს. შესახებ, მეცნიერებაში არა მდგარა. ამ მოძღვრებას, როგორც „ნეოპლატონურ ფილოსოფიას“, პირველად, თუ არ ვცდებით, სერგი გორგაძემ მიაქცია ყურადღება<sup>7</sup>, ხოლო როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ წყაროს — ზ. ავალიშვილმა. პოემის ადგილებთან და-

კაკშირებათ. სადაც ღმერთი დახასიათებულია როგორც ყოფილი, მყოფი, უსქმელი. კაცთა ენით გამოუთქმელი, სავსება ყოველთა, ავტორი წერდა: ამ სიტყვებში „ვეგონებ გადმოცემულია ჩვეულებრივი ძალით და პლასტიკით — ისეთ საღვთისმეტყველო ნაწერთა აზრები. როგორცაა ე. წ. დიონისე არეოპაგელის წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“. ამ ტრაქტატის აზრი, რომ „ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავები, ქვა და სხვა, იდეურად თუნდაც ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვასაც „ამართლებდა“.

მას შემდეგ, რაც 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიური შეხედულებების შესწავლა შ. ნუცუბიძის კვლევის ძირითადი საგანი გახდა, ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთაველოლოგიაში გადრმავდა და შეუდარებლად ვრცელი დასაბუთება მოიპოვა. რამდენიმე წლის შემდეგ, უფრო აღრე, ვიდრე ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიის იდენტიფიკაციის თეორია წარმოიქმნებოდა, შ. ნუცუბიძემ ყურადღება მიაქცია არეოპაგეტიკულ მოძღვრებას, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროს. არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგეტიკის ფილოსოფიურ წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს.

ნეოპლატონიზმთან ერთად არეოპაგეტიკული მოძღვრების კვლევამ ვრცელი პერსპექტივა გაშალა მკვლევარის წინაშე. ცნობილი ფაქტია, რომ ნეოპლატონიზმში შუა საუკუნეების და ნაწილობრივ რენესანსის აზროვნებაზე (ნიკოლაუს კუზანელის ჩათვლით) არეოპაგეტიკული მოძღვრების მეშვეობით ახდენდა ზეგავლენას. ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ძიება, მათი მნიშვნელობის გარკვევა კერძოდ რენესანსის ეპოქაში, და ანალოგების დადგენა რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურულ და ფილოსოფიურ ვითარებასთან, წარმოადგენს შ. ნუცუბიძის დიდ და უდავო დამსახურებას.

მაგრამ თეორიამ, რომელიც რუსთაველის ფილოსოფიურ წყაროს ხედავს ნეოპლატონიზმში (არეოპაგეტიკული მოძღვრების ჩათვლით) გამოიწვია ჩვენს მეცნიერებაში მწვავე პოლემიკა, რომელიც თუ არ მივიღებთ მხედველობაში სუბიექტურ და მეცნიერების გარემდგომ ფაქტორებს, რომლებიც, სამწუხაროდ, მძლავრად მოქმედებდნენ, განსაზღვრული იყო, ერთი მხრივ, ნეოპლატონიზმის საბჭოთა მეცნიერებაში გაბატონებული არასწორი შეფასებით და, მეორე მხრივ, რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის მეთოდოლოგიური საკითხების დაუზუსტებლობით.

1. ნეოპლატონიზმი, ამ შეფასების მიხედვით, წარმოადგენს მოძღვრებას, რომელშიც «ყველაზე თვალსაჩინო (выпуклое) გამოხატულება» პოვა «მონათმფლობელური საზოგადოების დასასრულის დეკადენტური (упадочное) ფილოსოფიის დამახასიათებელმა თავისებურებებმა». ნეოპლატონიზმი—ანტიკური ფილოსოფიის «დაშლის (თუ გახრწნის?!—разложение) დაუღლარიზაციის საბოლოო პროდუქტია» და «ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყარო შუა საუკუნეების თეოლოგიისა». «ეკლექტიკა, მისტიკა, სოფისტიკა ყველაზე უფრო კონცენტრირებულად წარმოდგენილია სწორედ ნეოპლატონიზმში»<sup>9</sup>.

შორს არაა წასული ამგვარი შეფასებისაგან „ფილოსოფიის ისტორიის“ უფრო გვიანდელ გამოცემაში მოცემული შეხედულებანი. ნეოპლატონიზმი მონათმფლობელური საზოგადოების უმაღლესი ფენების „მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ურეაქციონერები სახესხვაობაა, წარმოქმნილი ანტიკური მონათმფლობელური წყობის დაკემითა და გახრწნით“: შედეგი ეპოქისა, როდესაც „ქრება გონებისა და მეცნიერების სინათლე. ხოლო იდეალისტური ფილოსოფია იძირება მისტიციზმის წყვიდადში და მთლიანად ერწყმის რელიგიას“<sup>10</sup>, და ა. შ.

მსგავსი შეხედულებანი აისახა ქართულ მეცნიერებაშიც. პლოტინი შეფასებულია, როგორც „საკუთარი ხორცისა და სხეულის მოძულე მისტიკოსი“, როგორც „აღმოსავლური სასწაულმოქმედების ვირტუოზი“, რომელსაც მისი მოწაფე პორფირიუსი „იმდენ სულელურ წინასწარმეტყველებასა და ორაკულის-დაგვარ ისტორიებს, იმდენ ჯამბაზობას მიაწერს, რომ ყოველივე ეს ჩვენს განცვიფრებას იწვევს“. „პლოტინი და მისი მოწაფეები თავის იდეებს ავრცელებდნენ ათასნაირი მახინაციებით. მაგრიტ, სასწაულმოქმედებით. მარჩიელობითა და მისტერიებით... დაეადებული და გადაგვარებული რომის არისტოკრატია ერთგვარ სულიერ მალამოს გრძნობდა დიდი მისტიკოსისა და იდეალისტების ექსტაზებით სავსე მსოფლმხედველობაში“<sup>11</sup>.

რაც შეეხება პროკლეს, მან „ფილოსოფია საბოლოოდ თეოსოფიისა და თეოლოგიის მანტიამი შემოსა“. პროკლეს ტრიადაში ავტორი ხედავს „ბერძნული ფილოსოფიის უცნაურ და უკანასკნელ ცდას — ლოგიკურად დაესაბუთებინა სიკვდილის აუცილებლობა. პროკლემ შეასრულა ეს ისტორიული ამოცანა და ამით მან სრულყო ბერძნული ფილოსოფიის დეგრადაციის პროცესი“<sup>12</sup>.

2. ნეოპლატონიზმის ისტორიული მნიშვნელობისადმი ნიპიტურ დამოკიდებულების რანდენადმე დაგვიანებულ „რესტავრაციას“ წარმოადგენდა გ. ნადირაძის ნაშრომი „რუსთაველის ესთეტიკა“ (1958). დაგვიანებულს იმდენად, რამდენადაც საბჭოთა მეცნიერებაში უკვე მწიფდებოდა ნეოპლატონიზმის არსებითად განსხვავებული შეფასების პირობები\*.

ეს ნაშრომი პარალელურად ეხება რუსთველოლოგიაში უკვე არსებულ პანთეისტურ თეორიას და ავტორის პათოსი ამ ორი თეორიის წინააღმდეგაა მიმართული. ამჯერად შევეხებით ავტორის მოსაზრებებს ნეოპლატონიზმის შესახებ.

განსხვავებით განხილული ავტორებისა და ნაშრომებისაგან, „რუსთაველის ესთეტიკის“ დებულებათა განხილვას აძნელებს წინააღმდეგობანი, რომლებიც მრავლად შეიმჩნევა მასში და ხშირად პრინციპულ საკითხებშიც.

ავტორი ფიქრობს, რომ ნეოპლატონიზმი „არა თუ ძალაში სტოვებს პლატონის დუალიზმს. არამედ კიდევ უფრო აღრმავებს უფსკრულს სუბსტანციასა და მოცემულ გრძნობად სინამდვილეს შორის“<sup>13</sup>. ეს ინიტომ, რომ ნეოპლატონიზმის მიხედვით პირველი საწყისიდან წამოსული სხივი თანდათან კლებულობს სინათლის წყაროსაგან დაცილების შესაბამისად, და „ჰქრება გრძნობად სინამდვილეში. რომელიც ამის გამო გადაქცეულია აქ არა მარტო ჰემპარტ არსებობას მოკლებულ სინამდვილედ, არამედ ბორიტებრსა და ცდუნების წყაროდაც“<sup>14</sup>. „პლოტინი ნამდვილი ასკეტი იყო“. იმბლიზოსი და პროკლე „ასეთივე უკიდურეს ასკეტურ შესედულებებს ქადაგებდნენ“<sup>15</sup>.

სინათლის სხივის ჩაქრობა გრძნობად სამყაროში („ის ჰქრება გრძნობად სინამდვილეში“, „აქ ხომ ჩამქრალია ემანაციის სხივი!“) — ფიგურალური გამოთქმაა, ნასესხები თვით ნეოპლატონიკოსების სიტყვა-ხმარებიდან. სხივი ხატოვანი გამონახტულებაა პირველი საწყისიდან წამომდინარე ენერგიისა (რომელიც გულისხმობს არსებობასთან ერთად სამყაროსათვის სიკეთისა და მშვენიერების მონიჭებას); მისი ჩაქრობა — ამ ენერგიის სრულ უარყოფას ხილულ სამყაროში, მშვენიერების ჩათვლით.

ნეოპლატონიზმის ამგვარი ინტერპრეტაცია რომ სწორი არაა, ცხადი გახდა ამ მოძღვრების განხილვის შემდეგ. მაგრამ თუ ნეოპლატონიზმის ამგვარი ინტერპრეტაციიდან ამოვალთ, ნათელი

---

\* ეს ნაშრომი პარალელურად ეხება რუსთველოლოგიაში უკვე არსებულ პანთეისტურ თეორიას და ავტორის პათოსი ამ ორი თეორიის წინააღმდეგაა მიმართული. ამჯერად შევეხებით ავტორის მოსაზრებებს ნეოპლატონიზმის შესახებ.



ხდება მისი შეუთავსებლობა რუსთაველის ჰუმანიზმთან და „ხელსაყრელი“ პოზიცია იქმნება ნეოპლატონიზმის თეორიის კრიტიკოსათვის რუსთველოლოგიაში. ავტორის კრიტიკული პათოსიკ ამითაა განსაზღვრული\*.

ასეთმა შეფასებამ ნეოპლატონიზმისა უარყოფითი გავლენა მოახდინა საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომი პერიოდის გაშუქებაზე (მაგ., ნიკოლაუს კუზანელის, ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიის გაგებაზე) და არ შეეძლო არ მოეხდინა ასეთივე გავლენა, კერძოდ, შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევაზე. ცხადია, თუ ასე გავიგებთ ნეოპლატონიზმს, ეს მოძღვრება არსებითად შეუთავსებელი აღმოჩნდება რუსთაველის ჰუმანიტურ მსოფლმხედველობასთან.

3. 50-იანი წლების დასასრულიდან და 60-იანის დასაწყისის შემდეგ არსებითად შეიცვალა საბჭოთა მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმის შეფასება, განსაკუთრებით მისი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომ განვითარებაში.

თუ აღრე საბჭოთა კავშირში, შეიძლება ითქვას, ორი მეცნიერი — რუსეთში ალ. ლოსევი და ჩვენში შ. ნუცუბიძე — ათეული წლების მანძილზე იცავდა ნეოპლატონიზმისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ არსებითად განსხვავებულ და სწორ შეხედულებას<sup>16</sup>, 1962 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ნეოპლატონიზმი აღიარებულია სათავედ<sup>17</sup> „პანთეისტური კონცეფციების“ დიდი უმრავლესობისა, რომლებმაც დიდი პროგრესული მნიშვნელობა მოიპოვეს შუა საუკუნეების და ახალი დროის აზროვნებაში.

მეორე ავტორი კრიტიკულად (და კატეგორიულად) იხილავს პ. ლეის ნიჰილიზმს პლოტინის მიმართ. ნიჰილიზმს, რომელიც ჩვენი აზრით, ძალიან ჰგავს ფილოსოფიის ისტორიების ადრინდელ საბჭოთა გამოცემებში გამოთქმულ შეხედულებებს და აქედან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის მკვლევარს<sup>18</sup>.

\* ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს. რომ ავტორის ეს კატეგორიული მტკიცება დაეფუძნება ეძლევა ნაშრომის მომდევნო გვერდებზე, სადაც ვკითხულობთ: „მ მ ვ ე ნ ი ე რ ე ბ ა მ ს კ ვ ა ლ ა ე ს მ თ ე ლ კ ო ს მ ო ს ს, მშვენიერება ყველგანაა: „ერთშიც“, მსოფლიო გონებაშიც, სულშიც, მატერიაშიც“ (იქვე, გვ. 60. ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.). ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ ეს სიტყვები დამეტრალურად ეწინააღმდეგება სხივის ჩაქრობას გრანობად სინამდვილეში და მეტიც, ნეოპლატონიზმის ისეთ საპირისპირო გაგებას იძლევა ავტორი („მატერიაშიც“), სადამდისაც პლოტინიც არ მისულა. ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ პლოტინის მის მიერვე ციტირებული სიტყვები საწინააღმდეგოს ადასტურებს. სახელდობრ: სული—წერს პლოტინი—ამშვენიერებს სხეულებსაც, ... ვინაიდან სული ღვთაებრივია და თითქოს ნაწილი მშვენიერებისა“, ამშვენიერებს იგი (ყველა იმ საგანს), რომლებსაც სული უხება და თავისთავს უმორჩილებს...“ (იქვე, გვ. 62).

ნეოპლატონიზმის იდეები, ახალი შეფასების მიხედვით, არ დაღუპულა ანტიკური საზოგადოების დამსხვრევასთან ერთად. უკვე ანტიკური ეპოქის ბოლოს მყარდება ნეოპლატონიზმის „როულ-ი ურთიერთხემოქმედება“ ჯერ ქრისტიანულ, შემდეგ მუსლიმანურ, და იუდეურ მონოთეიზმთან, რომელიც განსხვავდება ნეოპლატონიზმიდან და ეს განსხვავება განსაკუთრებით მკვეთრ ხასიათს ლებულობს მსოფლმწიველობრივი საკითხების გადაწყვეტის შემთხვევებში<sup>19</sup>.

1. მონოთეიზმი მოითხოვდა პიროვნული აბსოლუტის დასაბუთებას. ნეოპლატონიზმს, პირიქით, აბსოლუტი ესმოდა, როგორც სავსებით უპიროვნო „ერთიანი“ („ერთი“).

2. მონოთეიზმი ცდილობდა დაესაბუთებინა «წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის». ნეოპლატონიზმი ავითარებდა მოძღვრებას «ღვთების ემანაციაზე, ე. ი. გამომდინარეობაზე სამყაროში (истечение в мир), რის გამოც სამყარო წარმოდგა, როგორც «ი გ ი ვ ე ლ მ ე რ თ ი, ო ლ ო ნ დ მ ი ს ი გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ი ს გ ა რ კ ვ ე უ ლ ს ა ფ ე ხ უ რ ზ ე»<sup>20</sup>.

3. «მონოთეიზმის ძირითად დოგმას» შეადგენდა სამყაროს არარასაგან შექმნის დებულება. ნეოპლატონიზმს, პირიქით, ყოველთვის ჰქონდა «მიდრეკილება (тяготел.) თეორიისაკენ მისი (მატერიის, შ. ხ.) მარადიულობისა და, მაშასადამე, სამყაროს მარადიულობის შესახებ», ჰქონდა მიდრეკილება «პანთეიზმისაკენ, ე. ი. ღმერთსა და სამყაროს შორის სუბსტანციური განსხვავების აცილებისაკენ (к устранению)».

სტატიაში საკმაოდ დეტალურადაა ნაჩვენები ნეოპლატონიზმის ფართო და ხანგრძლივი გავლენა, რომელსაც ეს მოძღვრება ახდენდა მომდევნო ეპოქების აღმოსავლურ და დასავლურ ფილოსოფიაზე. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ეს გავლენები (კერძოდ ნ. კუზნელოვთან, პლეთონთან, ფიჩინოსთან და სხვ.) ადრევე იყო აღნიშნული შ. ნუტუბიძის მიერ<sup>21</sup>.

სხვაგვარადაა შეფასებული ქართველ მეცნიერთა წვლილი ქართული რენესანსის ფილოსოფიური წყაროების კვლევის საქმეში. ციტირებული ფილოსოფიური ენციკლოპედიის სტატიის ავტორი ალ. ლოსევი თავის უკანასკნელ ნაშრომში<sup>22</sup> კრიტიკულ შენიშვნებთან ერთად (შ. ნუტუბიძის ი. ფანცხავას, შ. ხიდაშელის მისამართით) გამოთქვამს წოსაზრებას, რომ მათი გამოკვლევების შემდეგ „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია უდევს საფუძვლად. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნი-

შენელოვან აღმოჩენად იმის გამო, რომ გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსაც“.

4. ნაშრომის პირველ თავში ჩვენ შევეცადეთ, დაგვედგინა დასავლეთის რენესანსული ჰუმანიზმის ცნების შინაარსი და ამ თვალსაზრისით გავგვეხილა რუსთაველის თავისებურებანი\*. ნეოპლატონიზმის ახალი და სწორი შეფასება საბჭოთა მეცნიერებაში სავსებით ამართლებს იდეური ანალოგიების ძიებას იმ როლის მიხედვით, რომელიც ნეოპლატონიზმმა შეასრულა დასავლეთის რენესანსსა და რუსთაველის ხანის ქართულ სინამდვილეში\*\*.

რენესანსი არის „სწორედ მიწიერი ადამიანის ცდა განამტკიცოს თავისი სწორედ მიწიერი არსებობა“ (იქვე, გვ. 95). მაგრამ ასეთი განწყობილება ემყარება მსოფლმხედველობრივ საფუძველს, რომლის მიხედვითაც ბუნება რენესანსის ეპოქის მოაზროვნისათვის „სავსეა ღვთაებრივი ძალებით“ და როგორც ასეთი იქცევა „თვითკმარ და სავსებით უანგარო ჰერკეტის საგნად“ (გვ. 106).

მიწიერის გაღვთაებრიობის ფილოსოფიურ საფუძველს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა და ამ მნიშვნელობით გახდა ეს მოძღვრება „განსაკუთრებით ახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო გაძლიერებულყოფილ ჰუმანიზმის ნიშნები“ და გამოყენებული იყო „მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისათვის. შატერიალური ადამიანის სულიერი (духовный) გაგების სხვაგვარი დაფუძნება რენესანსმა ჯერ კიდევ არ იცოდა) (გვ. 107). ამიტომ ნეოპლატონიზმი „ყველა შემთხვევაში რჩება ძირითად მიმართულებად“ რენესანსის ეპოქის აზროვნებაში, „ძირითად ტენდენციად რენესანსისა თავიდან ბოლომდე“\*\*.

---

\* ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს ხშირად ვიმოწმებდით დასავლეთის ფილოსოფიიდან (კუზანელი, ბრუნო) ადგილებს, რომელთა შინაარსი ემთხვევა ნეოპლატონისტურ დებულებებს და ამ მოძღვრებიდან მომდინარეობს.

\*\* ამართლებს იმ ხანგრძლივსა და ნაყოფიერ მუშაობას, რომელიც ამ მიმართულებით ქართველმა შ. ნუცუბიძემ ჩაატარა. „აღმოსავლური რენესანსის ნეოპლატონისტური საფუძველი სავსებით ექვს გარეშეა და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უდავოდ შ. ი. ნუცუბიძემ შეასრულა“ (А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, М., 1978, გვ. 28).

\*\*\* გვ. 103. ნეოპლატონიზმი „აღმოჩნდა ფრიად შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისათვის“. ეს დებულება ავტორისათვის ძალაში რჩება იმის მიუხედავად, რომ რენესანსის ეპოქაში გვხვდება „Намеками, иногда даже весьма упорными и настоячными“ ელენისტური ფილოსოფიის სხვა მიმდინარეობანი (მაგ., სტოიციზმი, ეპიკურიზმი, სკეპტიციზმი). მათი ისტორიული მნიშვნელობა რენესანსისათვის, ავტორის აზრით, „სავსებით უმნიშვნელოა ნეოპლატონიზმის წამყვან ხაზთან შედარებით“ (იქვე-).

1. ჩვენს მეცნიერებაში რამდენჯერმე გამოითქვა მოსაზრება-ნი, რომლებიც უმთავრესად რუსთველოლოგიაში არსებული ნეოპლატონიზმისა და პანთეიზმის თეორიის წინააღმდეგ არის მიმართული და ცდილობს დაასაბუთოს რუსთაველის აზროვნების „უაღრესად ორიგინალური“. „სავესებით ორიგინალური“ თუ, „ქვეშაობითად ორიგინალური“ ხასიათი. ერთ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხედულებებს უპირისპირდება „რუსთაველის კოსმოგონიური წარმოდგენები და უაღრესად ორიგინალური რელიგიური კონცეფცია“<sup>23</sup>, მეორე შემთხვევაში — პოეტის ორიგინალური „მოდრობის ფილოსოფია“. „რუსთაველის ფილოსოფია არ არის არც პლატონიზმის, არც არისტოტელიზმის, არც ნეოპლატონიზმის და არც პანთეიზმის დოგმატიკური აღიარება. იგი სავესებით ორიგინალური და რუსთაველურია, მოძრობისა და მოქმედების ფილოსოფიაა, რომელსაც რუსთაველის ფილოსოფია უნდა ვუწოდოთ და თავისი დროისათვის უაღრესად პროგრესულ მოვლენად მივიჩნიოთ“<sup>24</sup>. მესამე შემთხვევაში — ორიგინალურია „ვეფხისტყაოსანში განსახიერებული სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ზედნიერებისათვის ბრძოლის ფილოსოფია“<sup>25</sup>.

რუსთაველის ფილოსოფია რომ არ არის რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრების დოგმატიკური აღიარება, ეს დებულება კამათს არ იწვევს. გასაგებია იმ პათოსის საფუძველიც („არც..., არც... არც...“), რომლითაც ავტორი უარყოფს თითქმის ყველა ფილოსოფიურ მოძღვრებას, როგორც რუსთაველის შესახებ ელ წყაროს; მაგრამ სხვა რომ არა ითქვას რა, რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან დაპირისპირება „რელიგიური კონცეფციისა“, ან „მსოფლმხედველობრივი შინაარსისა“, ანდა რუსთაველის დაპირისპირება პოემის „რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით... ფილოსოფიურ ძეგლებთან“<sup>26</sup> — ცნებათა აღრევას წარმოადგენს და ლოგიკის წესების დარღვევაზეა დამყარებული. ცნებათა აღრევაზეა დამყარებული თვით გამოთქმაც „მოდრობისა და მოქმედების ფილოსოფია“, ან „სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ზედნიერებისათვის ბრძოლის ფილოსოფია“.

„რელიგიური კონცეფცია“ — რელიგიური მსოფლმხედველობა და ის, ისევე როგორც „ბიბლიური თეოლოგია“<sup>27</sup>, ფილოსოფიური კონცეფციის როლს ვერ შეასრულებს რუსთაველის საზოგადოებრივ სისტემაში. რელიგიური კონცეფციის გარკვევა, კიდევაც რომ გავიზიაროთ მოსაზრებები ამ კონცეფციის თაობაზე,

არ წარმოადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თავისებურებათა გარკვევას და ვერ მოაქვენს ნათელს დასმულ კითხვას. რაც შეეხება „მსოფლმხედველობრივ შინაარსს“, ამ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნისა“, იგი თუმცა მოიცავს ფილოსოფიურ შეხედულებებსაც, მაგრამ იმდენად ფართო ცნებაა და მის საფუძველზე გაკეთებული დაკვირვებანი და დასკვნები იმდენად ზოგადია, რომ საკმარისი არაა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სპეციფიკის განსაზღვრებისათვის. პრაქტიკულად მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის ცნებათა დაუზუსტებლობა ხელს უწყობს „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შეცულას პოემაში ასახული ზოგადი იდეებით და ამის ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს „მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფია“.

2. ექვსგარეშეა, „ვეფხისტყაოსანი“ მოუწოდებს მკითხველს მოძრაობისა და მოქმედებისაკენ, სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლისაკენ. ამ მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას, რომ ეს იდეები არის განსახიერებელი რუსთაველის პოემაში. უფრო პეტეც, ეს იდეები შეადგენენ პოემის იდეური შინაარსის მნიშვნელოვან ელემენტებს და შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ნიშნებად. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ანალოგიური იდეები ამოიკითხება კაცობრიობის მრავალ კულტურულ ძეგლში, დამოუკიდებლად იმისაგან ფილოსოფიურია ეს ძეგლი თუ არა, ნიშნავს იმას, რომ ეს იდეები სპეციფიკურ ფილოსოფიურ იდეებს არ წარმოადგენენ.

კლასიკური ხანის ეპოსი, მაგ., „ილიადა“ და „ოდისეა“, ისევე როგორც დიდი მასშტაბის ხალხური ეპოსი („გილგამეშიანი“, „ამირანინი“) შეიცავს ამ იდეას; შეიცავს ამ იდეას რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმიც. სადაც ის კულტურული შემოქმედების მრავალფეროვან ფორმებში ვლინდება. მაგრამ არსებითადაა განხსევებული ამ იდეის „განსახიერების“ ფორმები, მისი გამოხატვის თავისებურებანი.

ერთ-ერთი მკვლევარი წერს, რომ რუსთაველს აქვს „აზროვნების საკუთარი სისტემა, საკუთარი ფილოსოფია“<sup>28</sup>. მაგრამ გაურკვეველი რჩება მნიშვნელოვანი საკითხი — რის სისტემაა ფილოსოფია და ნამდვილად ფილოსოფიაა თუ არა ეს სისტემა?

ფილოსოფია ცნებათა სისტემაა, ლოგიკურად სისტემატიზირებული მსოფლმხედველობა, და თუ ეს არ იქნა გათვალისწინებული, წაიშლება კვალი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიისა და, მეორე მხრივ, რელიგიისა, მითოლოგიისა და მხატვრული სახეებით გამოხატულ მსოფლმხედველობას შორის<sup>29</sup>. ფილოსოფიის სპეციფიკას

დასაბუთება წარმოდგენს, და თუ კანონიერია ლაპარაკი იდიის განსახიერებაზე ხელოვნებაში, ეს გამოთქმა გამოუყენებელია. თუ დავიცავთ სიზუსტეს, ფილოსოფიის მიმართ. ამიტომ, როდესაც საქმე ეხება პოეტის, მხატვრული სიტყვის წარმომადგენლის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას თუ ფილოსოფიურ შეხედულებებს, კითხვა თავისთავად გულისხმობს მათ ფილოსოფიურ წარმომავლობას, ფილოსოფიურ წარმომავლობას შეხედულებებისა, რომლებიც შეიძლება გამოიხატოს როგორც ცალკეული დებულებების სახით, აგრეთვე პოეტური განსახიერების საშუალებებითაც.

სხვა საკითხია, რამდენად აქტიურია, რამდენად შემოქმედებითაა პოეტური სიტყვის ამა თუ იმ წარმომადგენლის დამოკიდებულება ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი, რა ადგილი უჭირავს ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მის შემოქმედებაში; რამდენად ორგანულია ფილოსოფიის კავშირი მის მსოფლმხედველობასთან საერთოდ: რამდენად ღრმადაა გაგებული და ათვისებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, არის თუ არა ერთიანობაში, მთლიანობაში შემოქმედების თეორიული შეხედულებანი და მისა მხატვრული სინამდვილე, როგორც პოეტურად განსახიერებული ფაქტი.

3. რუსთაველის ინტერესი ფილოსოფიისადმი რომ პოეტის პირდაპირი, უშუალო მიზნით არ არის განსაზღვრული, ეს ცხადია. რუსთაველი, პირველყოვლისა, პოეტია და არა მგონია, რომ ეს უტყუარი ფაქტი ვინმეს სადავოდ მიაჩნდეს. მის მთავარ მიზანს სინამდვილის მხატვრული ასახვა, მხატვრული განზოგადება შეადგენს და თავის მსოფლმხედველობას გამოხატავს. პირველყოვლისა, მხატვრული აზროვნების საშუალებებით. შემოქმედებით ამ სფეროშია რუსთაველის ადგილი და მისი გენიალობისა და ორიგინალობის ფარგლებიც უმთავრესად მხატვრული აზროვნებით არის განსაზღვრული.

მაგრამ რუსთაველი, რომელსაც პოეზია სიბრძნის დარგად მიაჩნია, პრწყინვალედ აერთიანებს მხატვრულ განზოგადებას საპყაროს ფილოსოფიურ მოაზრებასთან. მისი მწყობრი ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომლებიც პოემაში არის დადასტურებული, მათი ერთიანობა, საკმაოდ დასაბუთებული თანამედროვე მეცნიერების მიერ, იძლევა საფუძველს დაკვირვებისათვის, რომ რუსთაველი დიდი მასშტაბის და ფართო პორიზონტის შემოქმედელია. ის არ იფარგლება მხოლოდ მხატვრული განზოგადებით და თამამად „იჭრება“ სინამდვილის ფილოსოფიური განზოგადების სფეროში.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ რუსთაველის მიზანს ფილოსოფიური თეორიის პოეტური განსახიერება წარმოადგენს და მის შემოქმედებით პროცესში ფილოსოფიური თეორია წინ უსწრებს სინამდვილის მხატვრულ ასახვასა და სინამდვილისადმი დამოკიდებულებას. ამიტომ არა მხოლოდ შეცდომა, საკითხის მიუტევებელი გაუულგარება იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებათა ძიება „ვეფხისტყაოსანში“ ნიშნავს რუსთაველის მიჩნევას ფილოსოფიური თეორიის „გამლექსავად“. ის უტყუარი ფაქტი, რომ რუსთაველი პირველყოვლიანა პოეტია, ხოლო მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი პირველყოვლისა — ესთეტიკური, არსებითად ცვლის საქმის ვითარებას და არკვევს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ადგილს რუსთაველის შემოქმედებაში.

4. ვინც შუა საუკუნეების საზროვნო ვითარებას იცნობს, მისთვის ცხადია, ამ ეპოქის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება რომ ანტიკური ფილოსოფიით იკვებება. ანტიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდათ პლატონს, არისტოტელეს და ნეოპლატონიზმს. სხვადასხვა პერიოდში და სხვადასხვა პირობებში რომელიმე მათგანი საარგებლობდა უპირატესი გავლენათ. ვინც იცნობს შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ ვითარებას და მისი შესწავლის დღევანდელ დონეს, მისთვის ისიცაა ცხადი, რომ აქ ნეოპლატონიზმს განსაკუთრებული მდგომარეობა ჰქონდა მოპოვებული და, კერძოდ, რუსთაველის ეპოქაში ორი მნიშვნელოვანი მოძღვრების სახით იყო წარმოდგენილი: არეოპაგიტისა (ფსევდო-დიონისე — პეტრე იბერი — ეფრემ მცირე) და პეტრიწის სახით. ორივე პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე იყო აღმოცენებული და ანტიკური ფილოსოფიის ამ ერთერთი უდიდესი მოაზროვნის ქრისტეანულ გადამუშავებას წარმოადგენდა.

ეს უტყუარი ფაქტი წინასწარ განსაზღვრავს მკვლევარის ყურადღების მიმართულებას, როდესაც საქმე რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევას ეხება. თუმცა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ კვლევის მიმართულება არაა საქმარისი პირობა საკითხის გარკვევისათვის. საკითხი მოითხოვს, აგრეთვე, იდეური ანალოგიებისა და მსგავსების დადგენასაც და არ შეიძლება ძიება მხოლოდ ერთი რომელიმეთი შემოიფარგლოს დასახელებულ მომენტთა შორის.

5. ამა თუ იმ მოაზროვნის იდეური წყაროების (ამ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების) დადგენა გულისხმობს არა მხოლოდ შეხედულებათა აბსტრაქტულ მსგავსებას, არა-

მედ რეალურ იდეურ კავშირებს, რეალურ იდეურ ურთიერთობებს იმ კულტურულ გარემოში, რომელშიც, კერძოდ, რუსთაველის პოემა შეიქმნა და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა. ამ გარემოების უგულვებელყოფა, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მარჯობა იქნება, რომ რუსთაველის იდეების მომდინარეობის ფარგლები უჩვეულოდ გაიზარდა, და ხშირად მეცნიერებაში ერთი-მეორის გამომრიცხავი და შეუთავსებელი მოძღვრებებით არის წარმოდგენილი. რაკი მაგ., ოთხი ელემენტის თეორია ჯერ კიდევ ინდურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი, ამიტომ ნესტან-დარეჯანის წერილში ასახული ცოდნა ამ თეორიისა ინდოეთიდან მომდინარეობს. აბა, „რომელი ფილოსოფიური დოქტრინა შეიძლება იყოს ცოდნა ინდოეთის მეფის ასულს. თუ არა ინდური?!“<sup>30</sup>. რაკი ვთქვათ, კატაფატიკური და აპოფატიკური თეოლოგია ცნობილი იყო უპანიშადებისათვის და სხვაგან, რატომ არ უნდა ვეძიოთ რუსთაველის წყაროები ამ ძეგლებში? და ა. შ. და ა. შ. ამ ავტორების წინაშე არა დგება მარტივი საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად რეალურია რუსთაველის წყაროების ძიება შორეული და შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის უცხო სიხამდვილეში, თუ ანალოგიურ შეხედულებებს ღრმა ტრადიციები თვითონ საქართველოში ჰქონდა?!

6. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ აზროვნების მკაცრი რეგლამენტაცია შუა საუკუნეების პირობებში იწვევდა დებულებათა უჩვეულო „სტანდარტიზაციას“, დებულებათა დოგმატიზაციას. დებულებანი სავალდებულო აღიარების საგანი ხდებოდა და ფართოდ ვრცელდებოდა. რუსთაველის ცალკეული ფილოსოფიური იდეები ანალოგიას პოულობს არა ერთ, არამედ რამდენიმე მოაზროვნესთან, რომელთა გავლენა რუსთაველზე თანაბრადაა შესაძლებელი, თუ მხოლოდ ანალოგიების დადგენით დავკმაყოფილდით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთაველის ფაქტიურ წყაროს ყველა ეს მოაზროვნეები წარმოადგენდნენ.

რუსთაველის ფილოსოფიური კვლევის დასაწყის სტადიაზე ერთ-ერთი ცნობილი მკვლევარი რუსთაველის პოემის იმ ადგილების ასახსნელად, სადაც ღმერთი მოაზრებულია, როგორც „უცნაური“. „უთქმელი კაცთა ენითა“, „სავესება ყოველთა“, „უფალი უფლებათა“ და სხვ., მოუწოდებდა იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ „დოგმატიკური ნაწილისაკენ“, „ორიგენიდან ამოსული კაბადოკიელი მამებისაკენ“, ანდა ნეტარი ავგუსტინესაკენ<sup>31</sup>. ამავ გზით მიდის. არსებითად, ერთ-ერთი თანამედროვე ავტორი, რომელიც ფიქრობს, რომ თუმცა „არეოპაგატიკის გავლენა ვეფხინ-



ტყაოსანზე ეკვიპიტანელია“, მაგრამ „ასევე დასაშვებია პოზიტიურ და ნეგატიურ თეოლოგიას ვეფხისტყაოსანში ქრისტიანულ დოგმატური საფუძველი გამოეძებნოს“<sup>32</sup>. ორივე ავტორის მსჯელობაში ყურადღებას ის გარემოება იპყრობს, რომ ორივეს შესაძლებლად მიაჩნია მოტანილ შეხედულებათა მომდინარეობა არეოპაგიტიკიდან თვით დამასკელის „ცოდნის წყაროში“. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ორივე მაინცდამაინც დამასკელის საფუძველზე ცდილობს რუსთაველის იდეების ახსნას. მაგრამ ამგვარ ცდას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებოდა გამართლება, დამასკელი რომ უდავო, თაქტობრივად დადასტურებული ავტორიტეტი ყოფილიყო რუსთაველთან, ხოლო არეოპაგიტიკის ავტორი — მხოლოდ სავარაუდებელი წყარო.

სინამდვილეში, როგორც ცნობილია, სწორედ საწინააღმდეგო ვითარებასთან გვაქვს საქმე. რუსთაველს დამასკელი არსად უხსენებია თავის პოემაში, ხოლო ფსევდო-დიონისეს დამოწმება კი, მიუხედავად იმ „სიბუნწისა“, რომელსაც რუსთაველი ავტორიტეტების დამოწმების მხრივ ამჟღავნებს, მან აუცილებლად მიიჩნია და მიიჩნია ეს პოემის ერთ-ერთი ძირითადი იდეის გარკვევის მიზნით. რომ არაფერი ითქვას არც იმ მანუშაბზე, რომლითაც არეოპაგიტიკა განსხვავდება „ცოდნის წყაროსაგან“. და არც იმაზე, რამდენად შორსაა რუსთაველი დოგმატიკისაგან და კერძოდ „ორთოდოქსალური რწმენის ზუსტი გადმოცემისაგან“.

შევნიშნავთ აქვე, რომ ამ იდეების („უცნაური“, „უთქმელი“...) არეოპაგიტული წარმომავლობა იოანე დამასკელთან სავარაუდო კი არა, ძეცნიერებაში კარგად ცნობილი ფაქტია.

#### რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი

რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების საკითხს შევხებით ასეთი თანმიმდევრობით:

1. ღმერთის გაგება პოემაში
2. ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებანი
3. არსის წყობის თავისებურებანი
4. რუსთაველის ეთიკური შეხედულებანი.

ღმერთის ცნება შუა საუკუნეების პირობებში და, კერძოდ, რუსთაველთან ძირითადი ცნებაა. უზენაესის ცნება მოიცავს მსოფლმხედველობის კარდინალურ საკითხებს და მისი შინაარსის გარკვევა ნათელს ხდის მისი სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებასაც.

ილოცავს, იტყვის: „მალალო ღმერთო, ხმელთა და ცათაო... უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო (809).

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, შენ ხარ სავესება ყოველთა, აგვესებ მზეებრ ფენითა“ (917).

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჳირთა მომალხენელი; ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250).

ამ გამოთქმებში ასახულია ღმერთის აპოფატაკური მოაზრება უზენაელისა. რომელიც, როგორც ზე-აღმატებული ყოველსვე არსებულზე, ცნობიერების მიღმაა და შეუცნობადია; რამდენადაც შეუცნობადია, ამდენად გამოუთქმელიც. ღმერთის ამგვარი მოაზრების ნეოპლატონისტური და არეოპაგეტიკული წარმომადგობა არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული მეცნიერებაში და რაც ზევით ნეოპლატონიზმსა, ფსევდო-დიონისესა და პეტრიწზე ითქვა. ვფიქრობთ, რომ ამის დადასტურებას წარმოადგენს.

არეოპაგეტიკის მიხედვით ღმერთი არის „ზეშთა სახიერი, ზეშთა ღმერთთაჲ და ზეშთა არსებისაჲ“<sup>33</sup> და ა. შ. და გასაგებია, რომ ის „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისაჲ“<sup>34</sup>. მის მიმართ არ გამოიყენება „არც სიტყვა“ და „არც სახელი“<sup>35</sup>.

დებულება ღმერთის შეუცნობადობის შესახებ პოულობს ზუსტ, ტერმინოლოგიურ ანალოგიას ქართულ ნეოპლატონიზმში („უცნაური“).

### „მ ზ ი ა ნ ი ლ ა მ ი ა“

1. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ღმერთის ისეთი წარმოდგენები „ვეფხისტყაოსანში“, რომელთა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ - წ ა რ მ ო მ ა ვ ლ ო ბ ა ზ ე თ ა ვ ა დ რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი მიუთითებს. მართალია, რუსთაველთან არ არის კონკრეტულად დასახელებული არც ამ ფილოსოფიის სახელწოდება, არც ავტორი, მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მათი საკმაოდ რთული და თავისებური ფილოსოფიური შინაარსის გაგება მხოლოდ ერთი, რუსთაველის ეპოქის საქართველოში კარგად ცნობილი მოძღვრების საფუძველზე შეიძლება. ეს მოძღვრება იგივე არეოპაგეტიკაა.

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ჰატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უყამოსა ყამისად.

ვინ გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად.

ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად.

ვ ი ს ხ ა ტ ა დ ღ მ რ თ ი ს ა დ გ ი ტ ყ ვ ი ა ნ

ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ნ ი წ ი ნ ა ნ ი ,

შენ მიშველე რა ტყვე-ქმნილსა...“ (836 — 837).

აქ ავთანდილის განცდები უზენაესთან მიმართებაში არის გამოხატული და აქვე უზენაესის ცნება რიგ წარმოდგენათა ერთიანობით არის გარკვეული. წარმოდგენათა ეს ერთიანობა შუა საუკუნეების აზროვნების ძირითად საგანს ეხება და მისი მოცემული მოაზრება ფილოსოფიური მოძღვრებიდან მომდინარეობს.

„ვეფხისტყაოსნის“ მოტანილი ადგილის აზრთა წყობისა და აზრთა მიმდინარეობის მიხედვით: — ჯერ მოცემულია ნიშნები იმისა, რის ხატადაც აღიარებულია მზე, ხოლო ამ ნიშნების შემდეგ პირდაპირაა დასახელებული ის, რის ხატსაც მზე წარმოადგენს. როგორც „ერთ არსება ერთი“, ასევე „მზიანი ღამე“ და „უქამო ჟამი“. ღმერთის გარკვეული წარმოდგენის გამოხატულებაა. განსხვავება მათ შორის გამოხატვის ხერხით არის განსაზღვრული. „ერთ არსება ერთი“ და „უქამო ჟამი“ აბსტრაქტული წარმოდგენებია. „მზიანი ღამე“ თვალნათლივი წარმოდგენაა, ერთ-ერთი შესანიშნავი სახე „ვეფხისტყაოსნის“ ლიდარ პოეტურ საგანურში. მაგრამ ამ პოეტურ სახეს გარკვეული აზრი აქვს და ამ აზრს ანალოგიური თვალნათლივი წარმოდგენები იმავე ფილოსოფიურ მოძღვრებაში მოეპოვება, საიდანაც მისი აზრი მომდინარეობს.

„ვეფხისტყაოსნის“ მოტანილი სტროფების წინასწარი ანალიზის მიხედვით, ვფიქრობთ, არც ის უნდა იწვევდეს ეჭვს, რომ ღმერთის მოცემული მოაზრება („მზიანი ღამე“, „ერთ არსება ერთი“, „უქამო ჟამი“) და მისი თვალნათლივი სახით გამოხატვა (მსგ. როგორც „ხატი ღმერთისა“) — წინამორბედი ფილოსოფიური აზროვნების კუთვნილებას შეადგენს: „მზეო... ხატად გთქვენს მზიანისა ღამისად“, „...ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. ეს გარემოება მკვლევარის ყურადღებას თავიდანვე ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ წარმართავს მათი მნიშვნელობისა და აზრის ძიების დროს და, ბუნებრივია, პირველ რიგში დადგეს საკითხი იმ ფილოსოფიური გაგების, რომელსაც XI — XII სს. საქართველოში ჰქონდა ადგილი და რომლის საფუძველზე რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი ყალიბდებოდა.

2. თავიდანვე უნდა ვაირკვეს წარმოდგენების — „მზიანი ღამე“ და „უქამო ჟამი“ — მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც შეუმჩნეველი დარჩა მკვლევართა უმრავლესობისათვის, ანდა არასწორად იქნა გაგებული.

„მზიანი ღამე“ და „უქამო ჟამი“ წარმოადგენენ coincidentia oppositorum-ს. ამ წარმოდგენებში შეგნებულად არის გაერთიანებული დაპირისპირებული ნიშნები. „მზე“ (ნათელი) უპირისპირდება „ღამეს“ (სიბნელეს, წყვდიადს, ეფრემ მცირეს ტერმინით „ნისლს“). „უქამო“ (ზედროული, ეფრემ მცირეს ტერმინით „უქამო“)

უპირისპირდება „ჟამს“ (დროს). „მზიანი ლამის“ წარმოდგენაში გაერთიანებულია „მზითა“ და „ლამით“ გამოხატული დაპირისპირებული ნიშნები, „უჟამო ჟამში“—შესატყვისი დაპირისპირებული (ზედროული და დრო) ნიშნები. რამდენადაც რუსთაველის ორივე გამოთქმა ღმერთის გარკვეულ მოაზრებას წარმოადგენს, თითოეული მათგანი გამოხატავს ამ დაპირისპირებული ნიშნების გარკვეულ მიმართებას ღმერთში.

ღმერთის ამგვარი მოაზრება თავისებური და საკმაოდ რთული ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგს წარმოადგენს და თავის გამართლებასა და დასაბუთებას ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე პოულობს. ამდენად, რუსთაველის პოემის განსახილველ ადგილებს გარკვევისათვის არ შეიძლება საკმარისი აღნიშნდეს მხოლოდ მათი ფილოსოფიური წყაროს დადგენა ტექსტობრივ პარალელების ჩვენებით. საჭიროა დასაბუთება იმისა, რომ ეს გამოთქმები „კანონიერი“ აზრის გამოხატულებას წარმოადგენს და, წინააღმდეგ რუსთაველოლოგიაში გამოთქმული გავერცელებული შეხედულებისა, კერძოდ „მზიანი ღამე“ არ არის „ცრუ სიბრძნე“<sup>\*</sup>.

ცნობილია, რომ მკვლევართა უმრავლესობისათვის საკმაოდ ერთგვარობა არსებობს „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხში. მათი ბიებანი თავიდანვე არასწორი ამოსავალი შეხედულებით არის განსაზღვრული და დასკვნების საფუძვლიანობა უკვე ამ მხრივ შეიძლება იყოს ეჭვის ქვეშ დაყენებული.

3. კვლევის ისტორია და მისი შედეგები განსხვავებულია „მზიანი ღამის“ და „უჟამო ჟამის“ მიმართ. ამიტომ ჩვენ ამ ორი წარმოდგენის გარკვევის საკითხს ცალ-ცალკე ვეხებით.

„მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულებანი ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს. რუსთაველის ცნობილი კომენტატორი „მზიანი ღამის“ განმარტების დროს ამოდის ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეალმატებულსა და მიუწვდომელს, „გონება კაცისა... ვერ მისწვთება ბუნებითა და არსებითა“. მაგრამ ადამიანს, მიუხედავად ამისა, აქვს გარკვეული „ცნობა ღმერთისა“, რომელიც გარკვეულა მნიშვნელობით და მიმართებით „გამოჩინებული“ ხდება „გონებასა შინა კაცისასა“. ერთი მხრივ, ღმერთი შეუცნობადია, მეორე მხრივ, მის შესახებ გარკვეული ცოდნა შენდება. ადამიანური გონების ორგვარი მიმართება ღმერთისადმი ორი თვალნათ-

\* „შესმის „მზიანი ღამე“—წერს კ. კეკელიძე, —როგორ შეიძლება „მზიანი ღამე“? ზამე იმეტომა „ღამე“, რომ ის არის აბსტრაქტული მზის სინათლისა“ (რუსთაველოლოგიური შენიშვნები, საქ. მეცნ. აკადემიის საზოგად. მეცნ. განყ. მოამბე, 1960, 2, გვ. 209).

ლივი წარმოდგენით, ორი სხვით შეიძლება იქნეს გამოხატული. „ღამე“ „უმეცრებას ნიშნავს“, ხოლო „მზე ნათელსა ცნობისასა ღმერთისასა“. ღამე გამოხატავს. თეიმურაზის სიტყვით, ღმერთის „მიუწვთომელობას“, ხოლო „მზიანი ღამე ის არის, რაოდენ შესაძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვცნობდეთ და აღვიარებდეთ ღმერთსა“<sup>37</sup>.

(თეიმურაზის კომენტარებს ზოგადი ხასიათი აქვთ. იგი არ არკვევს, თუ როგორ და რა მიმართებით მიიღწევა „ნათელ იგი ღმერთისა ცნობისა“, როგორ საფუძველზე ხდება მისი „გამოჩინება“ და რა მნიშვნელობით წარმოდგება ეს ნათელი „გონებასა შინა კაცისასა“. მაგრამ კომენტატორი კარგად არის გარკვეული ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. რომელსაც იგი რუსთაველის ამ თავისებური წარმოდგენის ახსნის დროს ემყარება. განსაკუთრებულ ყურადღიბას იმსახურებს, რომ თეიმურაზს საკითხის გარკვევა გნოსეოლოგიის სფეროში გადააქვს. „მზე“ და „ღამე“, „ნათელი“ და „სიბნელე“ ადამიანის ღმერთისადმი შემეცნებითი მიმართების გამოხატველი ხატოვანი წარმოდგენებია. კავშირი, რომელიც ამ მოძღვრებასა და რუსთაველის „მზიანი ღამის“ ქვეშ დაფარულ შეხედულებას შორის არსებობს, თეიმურაზისათვის გარკვეულია, თუმცა ის მოკლე და ზოგადი კომენტარით იფარგლება და არც ამ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ასახელებს.

4. რუსთველოლოგია ასცდა თეიმურაზის მიერ მიკვლეულ გზას სუბიექტურ უფრო მეტი ხნის განმავლობაში.

რუსთველოლოგია დიდი უმრავლესობა, თეიმურაზის შემდეგ, „მზიან ღამეში“ რაღაც გაუგებრობას ხედავს. ესაა „სრულ სიბრძნე“ რომლის იდეა „თავით თავისით არა რას წარმოადგენს“<sup>38</sup>. ასეთივე გაუგებრობაა, ალ. სარაჯიშვილის აზრით, თეიმურაზ ბავრათიონის კომენტარიც. შეუძლებელია რუსთაველს „ავთანდილისათვის შეუსაბამო სქოლასტიკა წარმოეთქმევინებინა“<sup>39</sup>. რუსთაველს არაად არ გამოუჩენია პოემაში „ისეთი სქოლასტიკური ღვთის-მეტყველება“, როგორც ამ სტროფში<sup>40</sup>.

„მზიანი ღამე“ „სრული უაზრობაა“<sup>41</sup>, ესაა „ადვილად შესამჩნევი უცნაურობა“<sup>42</sup>. „ლოგიკური თვალსაზრისით“ ეს გამოთქმა „ისეთივე ნონსენსია, როგორც წრის კვადრატურა“<sup>43</sup>. „მზიანი ღამე“ არის „აბსოლუტური უაზრობა, *contradictio in adjecto*“<sup>44</sup>.

არსებობს განსხვავებაც დასაწვდომულ მკვლევართა მოსაზრებებს შორის. ალ. სარაჯიშვილის აზრით, ორივე განსახილველი სტროფი (836. 837) „ყალბის მქმნელის“ ნახელავს წარმოადგენს და თვით რუსთაველს არ ეკუთვნის: ეს სტროფები ამოღებულ უნდა იქნეს პოემიდან. გ. იმედაშვილი და გ. ნადირაძე „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხს პოეტური მეტყველების სუბიექტური შემოფარგლავს.

ვენ. როგორც პოეტურ მეტაფორას „მზიან ღამეს“, მათი აზრით. აქვს გარკვეული საფუძველი, მაგრამ არა ლოგიკური (აზრობრივი). მ.ხ. წერეთელსა და კ. კეკელიძეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“ გადაწყვერლების მიერ დაშვებულ შეცდომად მიაჩნიათ. ამდენად, ტექსტის გაგება შეიძლება მხოლოდ იმ შესწორების შემდეგ, რო-  
პელსაც თითოეული მათგანი გვთავაზობს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ამ აღ-  
გლის ტექსტობრივი შეცვლის პირველი ცდა, რომ არაფერი ვთქვათ  
დავით ჩუბინაშვილზე. რომელმაც „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემაში  
ეს გამოთქმა შეცვალა „მზიან ღამედ“ (სპბ., 1860), „მზიანი ღამის“  
შეცვლას მრავალი მომხრე აღმოსჩენია პოემის საიუბილეო გამო-  
ცემის ტექსტის დამდგენ კომისიაში, რომელიც რუსთაველის პირ-  
ველ იუბილესთან (1937) დაკავშირებით იყო შემდგარი. როგორც  
პროფ. ი. აბულაძე აღნიშნავს, საკითხი ამ მიმართულებით „ხმის  
უმეტესობით თითქმის გადაწყდა“ კიდევ. მაგრამ საბოლოოდ ეს  
წინადადება უპარყოფილ იქნა იმ საეკსპედიციო სწორი, სამართლიანი  
მოსაზრებით, რომ „ასეთი თვითნებობა ტექსტის დადგენაში და-  
უშვებელია“<sup>45</sup>. ასე გადაურჩა ეს უბრწყინვალესი პოეტური სახე  
დამახინჯებას.

მ.ხ. წერეთელისა და კ. კეკელიძის „შესწორება“<sup>46</sup> დაახლოე-  
ბით ერთგვარი ხასიათისაა და საბოლოოდ ერთსა და იმავე მზიანს  
ემსახურება. შესწორდება „მზიანი ღამე“ გამოთქმით „მზიარი სამი“  
(მ.ხ. წერეთელი), თუ გამოთქმით „მზიანი სამი“ (კ. კეკელიძე) --  
შედევრით ერთი და იგივეა. ისპობა საბაბი შენიშვნისათვის, რომე-  
ლიც ადრევე იყო გამოთქმული ერთ-ერთი ინტერპოლატორის მი-  
ერ (რომ რუსთაველი არსად ახსენებს რელიგიის ძირითად დოგ-  
მატს. „სამებას“) და აბით არა მხოლოდ ეცლება საფუძველი ამ  
გარემოებაზე დამყარებით გაკეთებულ დასკვნებს რუსთველოლო-  
გიაში, იქმნება, პირიქით, პირობები საწინააღმდეგო დასკვნებისა-  
თვის. „რუსთაველი ღრმა მორწმუნედ სჩანს და სამებასაც იხსე-  
ნიებდა“<sup>47</sup>. „ერთარსება“, კ. კეკელიძის მიხედვით, გულისხმობს  
„სამებას“, მაგრამ რუსთაველის პოემაში, მისი სიტყვით. „პირდა-  
პირ იყო ნახმარი „სამება“<sup>48</sup>, რაც შემდეგ გადამწერლის მიერ „ღა-  
მედ“ იქნა შეცვლილი.

5. „მზიანი ღამის“ საკითხის სპეციალური და ამასთან ყველა-  
ზე უფრო ვრცელი განხილვა ეკუთვნის, გ. იმედაშვილს<sup>49</sup>. მკვლე-  
ვარი ამ გამოთქმის მნიშვნელობას, როგორც ითქვა. „პოეტური  
მეტაფორების“ სფეროთი ფარგლავს. იგულისხმება, რომ პოე-  
ტურ მეტაფორას არ მოეთხოვება მკაცრი ლოგიკური გამართლება.  
მაგრამ ამ გამოთქმას მაინც უნდა ჰქონდეს რაღაც საფუძველი და

ან საფუძველს ინტერპრეტატორი ხედავს ბუნებაში არსებულ პოლარულ მოვლენაში, რომელიც მეცნიერებაში „ოთხთვიანი დღის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. რუსთაველს, „გამორიცხული არაა“<sup>51</sup>, რომ ეს მოვლენა სკოდნოდა და შეეძლო ეს „ბუნების მრავალფეროვნებაში არსებული მზა მასალა“<sup>51</sup> გამოეყენებინა „მზიანი ღამის“ პოეტური სახის შექმნისათვის.

ჩვენი აზრით, გ. იმედაშვილის მოსაზრებანი ეჭვს იწვევს, როგორც ძიების მიმართულებით, აგრეთვე წამოყენებულ დებულებათა არგუმენტაციით. როგორც გ. იმედაშვილს. ასევე დანარჩენ მკვლევარებს, რომლებიც შეეცადნენ ან შეეცდებიან „მზიანი ღამის“ საკითხი პოეტური მეტყველების თავისებურებათა საფუძველზე გადაჭრან, ერთი უტყუარი გარემოება რჩება გადაუღსავე. „მზიანი ღამე“, როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიური აზროვნებიდან აღებული წარმოდგენაა. ამავე დროს „მზიანი ღამე“ ღმერთს მოაზრების თვალნათლივ გამოხატულებას წარმოადგენს და, მანასაღამე, მას უნდა გარკვეული დასაბუთება ჰქონდეს.

გ. იმედაშვილის ნარკვევში რომ უგულვებელყოფილია ამ გამოთქმის თავისებური აზრი, სახელდობრ, „მზიანი ღამის“ წარმოდგენაში, ორი დაპირობირებული ნიშნის გაერთიანება, ეს გარეობება გარკვევით ჩანს მკვლევარის არგუმენტაციაში. უდავოა, არც ე. წ. „ოთხთვიანი დღე“ და არც „ვეფხისტყაოსნის“ ის „ასტრალური თქმები“, რომლებსაც მკვლევარი ასახელებს „მზიანი ღამის“ გარკვევის მიზნით, როგორც ანალოგიურ თქმებს, არ ქმნიან ანალოგიას საძიებელ გამოთქმასთან. პირიქით, „ოთხთვიანი დღე“ არის დღე და ბუნებაში ამ დროს ადგილი აქვს მზის (დღის) უწყვეტლივ მოვლენას და არა „მზიან ღამეს“. ასტრალური თქმები — „მუდმივი დღე“, „ულამო ნათელი“, „დაულამებელი მზე“, „მარადი დღე“, „დაულამებელი დღე“, „მუდმივი ნათელი“<sup>52</sup> — არსებითად მხოლოდ ნათელის, მხოლოდ დღის, მხოლოდ მზის წარმოდგენებია და არა „მზიანი ღამისა“. ეს თქმები არ შეიძლება საძიებელი წარმოდგენის „მსგავს“ გამოთქმებად ჩაითვალოს და ამიტომ საეჭვო ხდება დასკვნებიც, რომლებიც არასწორ ანალოგიაზე არის დაფუძნებული.

იგივე ითქმის დაახლოებით გ. ნადირაძის შესახებ<sup>53</sup>, იმ განსხვავებით, რომ ავტორი საკითხზე მსჯელობის დროს ერთ გარკვეულ პოზიციაზე ვერ რჩება და საწინააღმდეგო დებულებებს გამოთქვამს. ერთი მხრივ „ცხადია“, როგორც მკვლევარი წერს, რომ „მზიანი ღამე“ იგივეა, რაც „ერთ-არსება ერთი“, დაუსაბამო და უსასრულო არსება, ე. ი. ღვთაება“<sup>54</sup>. ამ დებულების შემდეგ მოსალოდნელია იყო, რომ ძიება ამ მიმართულებით წარიმართებოდა

და „მზიანი ღამის“ აზრი და მნიშვნელობა ღვთაების ცნებასთან კავშირში გაირკვეოდა. მაგრამ იქვე, ნაწილობის მომდევნო გვერდზევე მკვლევარი დიამეტრალურად საწინააღმდეგო დებულებას წამოაყენებს: „მზიანი ღამე“ „არ წარმოადგენს ღვთაების არც არსებობას. არც შენობის ნიშანს, იგი არც ატრიბუტია, არც აქციდენცია“<sup>55</sup>. „ლოგიკური თვალსაზრისით“. ეს გამოთქმა „ისეთივე ნონსენსია, როგორც წრის კვადრატურა“. ამიტომ „მზიანი ღამის“ შინაარსის გასაგებად „ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ ლოგიკური ოპერაციების გამოყენებაზე“ (?!), და საძიებელი საკითხის გარკვევას ცდა ავტორთან სულ სხვა სფეროში აღმოჩნდება.

ავტორის საბოლოო დასკვნით, „მზიანი ღამე“ არის პოეტური, სახელდობრ. „ოქსიუმორონული სურათი“, რომლითაც რუთაყელი წარმოგვიდგენს („გრანდიოზული პოეტური სურათის სახით“) ბიბლიურ კოსმოგონიაში მოცემულ სამყაროს შექმნის მითიურ სურათს. რამდენადაც „ოქსიუმორონული სიმბოლო“, როგორც სტილისტური გამოთქმა, ავტორს ლოგიკურად ურთიერთგამომრიცხველ ნიშნებს, ხოლო „მზიანი ღამე“, გ. ნადირაძის სიტყვით, „ბიბლიის პირველ აბზაცებში მოთხრობილ ამბავს“ გამონათავს, ამდენად ავტორი ცდილობს განოთქნოს ამ გამოთქმის ანალოგიები ბიბლიის შესატყვის ადგილებში. ბიბლიური კოსმოგონიის დასაწყის სტრიქონებში, გ. ნადირაძის სიტყვით, „ნათელი და წყვილი ჯერ კიდევ არ არიან ერთი მეორისაგან გათიშულნი. მათი „განწვალება“ ანუ გაყოფა კოსმოსური შემოქმედების მეორე აქტს წარმოადგენს“<sup>56</sup>. ამგვარად, ბიბლიური კოსმოგონიის, კერძოდ „ნათელისა და წყვილის“ გაუთიშველობის საფუძველზე, ირკვევა „მზიანი ღამის“ მნიშვნელობა.

ანალოგია თითქოს დამაჯერებელია, მაგრამ იმას გარდა, რომ ყველაფერი ეს ეწინააღმდეგება გ. ნადირაძის განცხადებას — „მზიანი ღამე“ გარკვევით „იგივეა, რაც... ღვთაება“, და სწორი კვლევის საფუძველს ეს უდავო დებულება უნდა შეადგენდეს, ნამდვილად „ბიბლიის“ კოსმოგონიის მითითებულ სტრიქონებში სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე და ანალოგიას „მზიანი ღამისთან“ გამართლება არა აქვს.

ბიბლიის შესატყვის ადგილებში\* წყვილისა და ნათელის თანმიმდევრული წარმოქმნა არის მოთხრობილი. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა“: ამ სტადიაზე ქვეყანა ჯერ კიდევ წყვილით არის მოცული, იგი „უხილავია“ და „განუმხადებელი“: ჯერ კიდევ „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა“. მითიური კოსმოგონიის შემდგომ აქტს წარმოადგენს ნათელის შექ-

\* ეს ადგილები ცხრილებში გ. ნადირაძის მუკ.



მნა: „და თქუა ღმერთმან: იქმნენ ნათელი, და იქმნა ნათელი“.  
„განწვალება“ წარმოდგენილ კოსმოგონიაში ეხება არა გათრეკას  
ორ მოპირდაპირე მოვლენად ისეთი მდგომარეობისა, სადაც ეს  
მოვლენები გაუთიშველ, განუწვალებელ მდგომარეობაში იმყოფებიან,  
არამედ სხვადასხვა დროს წარმოქმნილ მოვლენათა განსხვავებას შესატყვისის სახელეზით.

ნ.კ. კეკელიძის აზრით, „მზიან ღამეს“ არა აქვს გამართლება არც ლოგიკური თვალსაზრისით და არც როგორც პოეტურ სახეს. მკვლევარის ერთ-ერთი მოსაზრება იმაში მდგომარეობს, რომ „ნეცნიერების მონაცემთა მიხედვით“. შეუძლებელია მზე „იყოს ხატი... დაუსაბამო და უსასრულო რამესი“, რადგანაც მზე „დროის კატეგორიას ემორჩილება“ და „თვითონ ეამიერია“<sup>57</sup>. მაგრამ „ხატის“ აზრი და მნიშვნელობა ხომ სწორედ იმაშია, რომ ანატრაქტული, გონების საწვდომი კონკრეტული, თვალნათლივი წარმოდგენით იქნეს გამოხატული; ნოველეს გამოხატვის საგანზე თუმცა არაზუსტი, მაგრამ მსგავსი თვალნათლივი წარმოდგენა. მზე ისევე, თუ უფრო მეტად არა, შეიძლება და ყოფილიყო აღიარებული ხატად დაუბოლოებელი ღმერთისა, როგორც, ვთქვათ, მისი გამოსახულება ფერწერის საშუალებებით. ეს ჩვეულებრივი ამბავია შუა საუკუნეების აზროვნებაში და, რაც მთავარია, სახელდობრ მზის გამოყენება დაუბოლოებლის ხატად — ფაქტობრივად არის დადასტურებული ეპოქის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. აქ შეიძლება დავასახელოთ ნეოპლატონიზმი და არეოპაგეტიკა — რუსთაველის დროის ქართული ფილოსოფიურ აზროვნების ყველაზე უფრო გავრცელებული და მნიშვნელოვანი მოძღვრებანი\*. რაც შეეხება მკვლევარის მოსაზრებას, თითქოს მეცნიერების (და „ბიბლიური კოსმოგონიის“) მიხედვით შეუძლებელია „ღამე“ იყოს...

\* ჩვენ მხოლოდ ამორი მოძღვრების დასახელებით ვისაზღვრებთ. რაც შეეხება სხვებს, თითქმენ კეკელიძე ამრავლებს იმ მოაზროვნება რიცხვს, სადაც ამ შემთხვევაში რუსთაველს შეეწო ესარგებლა. უნდა აღინიშნოს, რომ მზის, როგორც ღმერთის („დაუსაბამო და უსასრულო რამესი“), ხატის საკითხი არც იმ შემთხვევაში იხსნება, თუ „მზიან ღამეს“ შეცვლით „მზიან სამად“. ამიტომ, თუ სტატიის პირველ, კრიტიკულ ნაწილში კ. კეკელიძეს ეს შეუძლებლად მოაჩნია, სტატიის პოზიტიურ ნაწილში, სადაც დგება საკითხი უკვე შესწორებული ტექსტის წყაროების ძიებისა, მკვლევარი წერს: იმ ფილოსოფოსებში, რომლებიც მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევენ, რუსთაველი შეიძლება გულისხმობდეს „ან ნეოპლატონიკ ფილოსოფოსებს, რომელთაც, როგორც ცნობილია, მატერიალური გონებრივი მზის, ღვთაების სიმბოლოდ გამოაცხადეს, ან ქრისტიანული თეოლოგიის იმ წარმომადგენლებს (ტერტულიანე, ათანასე ალექსანდრიელი, დიონისე არეოპაგელი... გრიგოლ ნაზიანზელი...), რომელნიც ღვთაების ერთსახედ, მართლაც, მხეს ხატავდნენ...“ (იქვე, გვ. 212, ხაზი ნემა. შ. ხ.).

დაუსაბამო და უსასრულო“ იმის გამო, რომ ღამე „შედგეია მზისა და ჩვენი პლანეტის გარკვეული ურთიერთობისა“<sup>53</sup>, ამ მოსაზრების საფუძვლიანობა დამოკიდებულია როგორც „უქამო ქამის“ სწორ გაგებაზე (რასაც, ჩვენი აზრით, ადგილი არა აქვს მკვლევარის დასახელებულ ნაშრომში), აგრეთვე „ღამის“ მიმართების სწორ გარკვევაზე დაუბოლოებელთან.

ამგვარად, არასწორი ძიებანი რუსთაველის პოემის განსახილველი სტროფების მიმართ ისტორიულად და ლოგიკურად მიკადა დასკვნამდე, რომლებიც თითქოს ადასტურებენ მათი ახსნის შეუძლებლობას იმ სახით, რა სახითაც ეს სტროფები და შესატყვისი გამოთქმები რუსთაველის პოემაში არის მოცემული.

ტექსტის შესწორება „იოლი“ გამოსავალია. მაგრამ არაეითარი პირდაპირი საბუთი ტექსტის შეცვლისათვის და, მით უმეტეს, სახელდობრ ამ გვარი შესწორებისათვის, არ არსებობს და ტექსტის შეცვლის მომხრეთა ძიებაში ასეთი საბუთი არ არის დასახელებული. გარდა ამისა, ასეთი რადიკალური ჩარევა ძეგლში ბევრად უფრო ართულებს საკითხის გადაწყვეტას. ტექსტის შესწორება თავისთავად ქმნის ნიადაგს შესწორების მრავალგვარი ვარიანტების წარმოშობისათვის იმის მიხედვით, რომელი ვარიანტი უფრო „ხელსაყრელი“ აღმოჩნდება ამა თუ იმ მკვლევარისათვის და ბოლოსდაბოლოს „შესწორების“ საზომად მკვლევარის თვალსაზრისი იქცევა.

მზანი, რომელსაც ტექსტის შესწორების წარმოდგენილი ვარიანტები („მზიარი სამი“ თუ „მზიანი სამი“) ისახავს, — შეიქმნას საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობის დოგმატიკური ინტერპრეტაციისათვის, არ არის, რა თქმა უნდა, საკმარისი საფუძველი ტექსტის შესწორებისათვის.

„მზიანი ღამის“ აზრის, მნიშვნელობისა და წყაროების დადგენა მოცემული გამოთქმის შეუტყველად მოხსნის ტექსტის შესწორების საკითხს. ეს, ჩვენი აზრით, არა თუ არ არის გამოცხადებული, ამ მიმართულებით რუსთაველოლოგიაში სწორი და დამაჯერებელი ნაბიჯებია გადადგმული. კერძოდ, გარკვევით არის ნითითებული წყარო, საიდანაც „მზიანი ღამის“ წარმოდგენა მომდინარეობს. ძიება ამ წყაროს მიმართებით გაარკვევს მის აზრს და თეორიულ დასაბუთებას.

7. ერთი მკვლევარი „მზიანი ღამის“ საკითხს ორ ნაშრომში შეეხო<sup>54</sup>. „თვით ეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“, — წერდა ის პირველ ნაშრომში, — არსად შემხვედრია“. მაგრამ ამ გამოთქმის „შინაარსის გამოხატველ“ გამოთქმებს იგი სამართლიანად ხედავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „თეოლოგიურ მისტიკაში“<sup>55</sup>. მეტიც:

შველევარი იმოწმებს გენადის (ეიკალოვიჩს), რომლისთვისაც მას კონსულტაციის მიზნით მიუმართავს. „მზიანი ღამე“, ეიკალოვიჩის სიტყვით, „მთლიანი სიმბოლო არის კათაპატიკისა და აპოფატისა! მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთაურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად — წყვილად, ღვთიური სიბნელე) — არის უარყოფითი სიმბოლო“<sup>61</sup>. ამგვარად, ეს მკვლევარი გარკვევით მიუთითებს ფილოსოფიურ წყაროს, სადაც „მზიანი ღამის“ ანალოგიები არის საძიებელი. ხოლო ეიკალოვიჩი — კონკრეტულად, და სამართლიანად, აკავშირებს რუსთაველას ამ გამოთქმას არეოპატიკის მოძღვრებასთან ღმერთის შეცნობის ორი მეთოდის შესახებ: ე. წ. კათაპატიკურ (დადებით) და აპოფატურ (უარყოფით) თეოლოგიასთან.

ამ ზოგადი დებულებების იქით მკვლევარის ძიება ამ ნაშრომში არ წაახულა და არსებითად მისთვისაც გაურკვეველი დარჩა „მზიანი ღამისთან“ დაკავშირებული ყველაზე რთული და მთავარი საკითხი — მისი აზრი და თეორიული საფუძვლები. სახელდობრ, როგორაა გამართლებული ორი ერთმანეთის გამომრეცხველი სიმბოლოს „მთლიანობა“; როგორაა შესაძლებელი ორი დაპირისპირებული წარმოდგენის (მზისა და ღამის) გაერთიანება ერთ წარმოდგენაში და რა საფუძველი აქვს ამ გაერთიანებას? ამდენად, საფუძველს არ იყო, ჩვენი აზრით, მოკლებული კ. კეკელიძის შენიშვნები. გამოთქმული ამ მკვლევარის ნაშრომში ნოცემულ მსჯელობებთან დაკავშირებით. ამავე ნაშრომში წარმოდგენილია „ნათელი ცნობა ასტროლოგიური, მითოლოგიური, ფილოსოფიური და რელიგიური ხასიათისა მზის შესახებ“. მაგრამ, ბოლოს და ბოლოს, კ. კეკელიძის სიტყვით, მაინც „ნაჩვენები არაა“ „მზიანი ღამე“ როგორაა ქრისტიანული ღმერთი? როგორ შეიძლება „ნათელი ღმერთი“ ღამეში, წყვილადში, სიბნელეში იყოს?“ დავამატებთ მხოლოდ, რომ ამ საკითხში სინათლე ვერც კ. კეკელიძემ შეიტანა და საკითხი მისი გამოკვლევის შემდეგაც გადაუწყვეტელი დარჩა.

როგორც ვხედავთ, ეს საკითხი მკვლევარის პირველი ნაშრომის შემდეგ გადაუწყვეტელ პრობლემად დარჩა — არა იმდენად „მზიანი ღამის“ ანალოგიების ძიება არეოპატიკულ მოძღვრებაში, რამდენადაც მისი აზრი, და კ. კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ნათელი ღმერთის“ ღამეში, წყვილადში, სიბნელეში „ყოფნის“ შესაძლებლობის საკითხი.

შესაძლებელია, კ. კეკელიძის შენიშვნები იყო ნაწილობრივ მაინც საბაზი იმისათვის, რომ ავტორი კვლავ და უფრო ვრცლად უბრუნდებოდა „მზიანი ღამის“ საკითხს.

«უამრავი ცნობა» ავტორის მეორე ნაშრომში კიდევ უფრო გაზრდილია. ანალოგიები არეოპაგტიკიდან კიდევ უფრო ვრცლად და, შეიძლება ითქვას, საკმარისად მოტანილი. მაგრამ ამ ნაშრომშიც გაურკვეველი რჩება «მზიანი ღამის» აზრი. გაურკვეველი რჩება არეოპაგტიკული ფილოსოფიური მოძღვრების თავისებურებანი, რომლებიც ასაბუთებს, და, მაშასადამე, შესაძლებელს ხდის ღმერთის, როგორც ნათელისა და წყვიდადის წარმოდგენას. განხილვის გარეშეა დატოვებული «მზიანი ღამე» როგორც coincidentia oppositorum, ე. ი. დაპირისპირებულ ნიშანთა შეგნებულის გაერთიანება ერთ წარმოდგენაში. ამის გარეშე კი «მზიანი ღამე» არსებითად რჩება contradictio in adjecto-დ და არსებითად არაფერი ემატება საკითხის გადაწყვეტას, რომლის გარკვევა მხოლოდ არეოპაგტიკული მოძღვრების შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი.

ავტორი გვერდს უვლის არეოპაგტიკის უშუალო შესწავლას და არეოპაგტიკის გარშემო არსებული ლიტერატურით (ანრი-შარლ პაუშე) სარგებლობა საკითხის ზედპირზე რჩება\*.

8. საბოლოო დასკვნა, რომელსაც ავტორი იძლევა, ადასტურებს, რომ იგი წარმოდგენებითა და შედარებებით იფარგლება და გაუგებარი რჩება არეოპაგტიკის მოძღვრების ძირითადი შინაარსი. მისი დებულებების აზრი, რომლის მხოლოდ თვალნათლივი გამოხატვის მიზნით მიმართავს არეოპაგტიკის ავტორი თანამედროვე მკვლევარის მიერ მოტანილ შედარებებს. „სრულიად გასაგები (თუ შეიძლება მისი გაგება) სიტყვით რომ ვთქვათ, — წერს იგი, — არსებობს აადღაც, ცათა გადაღმა (?—შ. ხ.), ღმერთი, რომელიც არის ნათელი. ეს არის ისეთი ძლიერი ბრწყინვალე, რომ მას კაცი თვალს ვერ გაუხსნორებს; სიძლიერე ნათელისა არის ისეთი. რომ იგი თვალს აბრმავეებს; ამიტომ ნათელი — ღმერთი არის მიუწვდომელი და უხილავი: იგი არის ჩვენ თვალთათვის ბნელი. ამგვარად: იქ. სადაც ღმრთებრი ნათელი არის, იგი — ღმერთი არის კაცთათვის მიუწევნელი, ბნელი. წყვიდადი, ღამე, აი ეს არაჲ „მზიანი ღამე“, ე. ი. „ნათელი ღამე“, რომელიც ღმერთს უდრის“<sup>62</sup>.

ეს წარმოდგენები და შედარებები ძალიან ახლოა წარმოდგე-

\* საკითხს ვერ წყვეტს ვერც ანრი-შარლ პაუშეს დამოწმებული განმარტებანი „ღამისა“, „ღრუბლისა“ და „ნისლისა“. ვერც დებულებანი იმის შესახებ, რომ „სიბნელე არის სიბოლო შეუძლებლობისა, მიუწვდომლობისა“; რომ ნათელი ღმერთი, როგორც „ნათელზე უზენაესი გვეჩვენება ვითარცა წყვიდადი, სიბნელე“; რომ „თუ წყვიდადი იმაზე მიუთითებს, რომ შეუძლებელია ნათელის მთლიანად შეგნება, იგი მანც არსებას გვიხსნის“ (ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, 1963, გვ. 111); „წყვიდადი“ არის შესატყვისი „დაბრმავებისა“, რომელსაც იწვევს მეტად მკვევე, დიდად ბრწყინვალე ნათელი“ (იქვე, გვ. 113).

ნებთან და შედარებებთან, რომლებსაც არეოპაგტიკის ავტორი მიმართავს. ამდენად, ავტორის წარმოდგენილ მსჯელობებს აქვთ სიტყვიერი მსგავსება არეოპაგტიკის მოძღვრებასთან. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ მის მიერ გამოყენებული შედარებებისა და თვალნათლივი წარმოდგენების იქით არეოპაგტიკაში, რთულ ფილოსოფიურ დასაბუთებას აქვს ადგილი და მათი გამართლებაც ამ დასაბუთებაში მდგომარეობს. მხოლოდ ეს დასაბუთება არკვევს იმ აზრს, რომელიც „მზიანი ღამის“, როგორც თვალნათლივი წარმოდგენისა და პოეტური შედარების იქით იფარება. ეს დასაბუთება გარკვეულ წანამძღვრებზე არის დაფუძნებული და მიუხედავად იმ გარემოებისა, რომ ავტორს ჯერ კიდევ 1957 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში: კქონდა ამ წანამძღვრების კვლევის მიმართულებით დასახული გეზი<sup>63</sup>, ეს გეზი მიტოვებული რჩება ავტორის ორივე ნაშრომში. მეტის თქმაც შეიძლება: ამ მიმართულებით კვლევა ავტორის შრომებში უპერსპექტივო ჩანს. ერთადერთ ადგილას. სადაც არეოპაგტიკის გაგების ცდა არის მოცემული, თვით გაგებზე შესაძლებლობაა ეკვის ქვეშ დაყენებული („თუ შეიძლება მისი გაგება“) და ამ ფილოსოფიური მოძღვრების ძირითადი თავისებურება—არასწორად გაგებული. არეოპაგტიკის მიხედვით. თუ ღმერთი „არსებობს სადღაც. ცათა გადაღმა“, ე. ი. არეოპაგტიკა წარმოვიდგინეთ მხოლოდ ღმერთის ტრანსცენდენტობის პრინციპზე აგებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებად. მაშინ გაუმართლებელია და დაუსაბუთებელი დებულება, რომლის მიხედვითაც ღმერთი „არის ნათელი“, რადგანაც ღმერთის „ნათელობა“, ე. ი. მისი წვდომის შესაძლებლობა არეოპაგტიკაში სწორედ ტრანსცენდენტობის საპირისპირო დებულებით არის განსაზღვრული და ამ მხრივ არეოპაგტიკისათვის ღმერთი „სადღაც. ცათა გადაღმა“ კი არ არსებობს. არამედ იგი „ყოველთა შორის ყოველ არს“<sup>64</sup>.

წარმოდგენებითა და შედარებებით შემოფარგვლისა და არეოპაგტიკის ფილოსოფიური საფუძვლების უგულვებელყოფის ტენდენცია „ნათელისა“ და „წყვიდიანის“ საკითხის კვლევას (აქაც ანრი ჰაუშეზე დამყარებით) არეოპაგტიკის ბიბლიასთან დაახლოების გზით წარმართავს. ხოლო მიზანი იმით იფარგლება, რომ საკითხი „ბიბლიაზე დაყრდნობით“ გადაწყდეს. დამოწმებულია ბიბლიის ცნობილი ადგილი (გამოს. 19, 33), რომელიც თვით არეოპაგტიკის ავტორს აქვს მითითებული ტრაქტატში „მისტიკური თეოლოგია“: „რამე თუ არა თუ ლიტონად ებრძანა საკვრველსა მოსეს, რამთა პირველად თვით განწმინდეს, და კუალად. რამთა

არა ესე ვითართავან განეშოროს: და შემდგომად ყოველისავე განწმედისა ესმა მრავალხმობაჲ იგი საყვირთა და იხილნა ნათელნი მრავალნი სიწმიდით ელვარენი და. მრავალ შარავანდედად გარდაფენილნი. ამისსა შემდგომად განიყო მრავალთავან და უწარჩინებულესთა მღვდელთა თანამწვერვალობასა საღმრთოთა აღსავალთასა მიიწია: დაღათუ თუთ ღმრთისა თანა ვერ მისწუთა, ხოლო იხილა არა თუთ იგი, რომელ უხილავ არს, არამედ ადგილი, სადა— დადგა— რომელი, ვითარ ვჰგონებ, ამას მოაწაწავეს, ვითარმედ უსაღმრთოესნი და უმწვერვალესნი ხილულთა და საცნაურთანი ზედღადებითნი რაჲ მე, სიტყუანი გარემომს ჰმოსიას ყოველთა უზეშთაესსა მას, რომელთა მიერ ზეშთა ყოველთა მოგონებათა გუეჩუენების მოსლკაჲ მისი საცნაურთა, მათ სრულობათა წმიდათა მათ ადგილთა შემავალობითა.

და მაშინ მათგანცა განიხსნა ხილულთა ამათგან და მხედველთა და ნისლსა უმეცრებისასა ნამდვილვე საიდუმლოდ შეჰკადრა, რომელთა დანიხსნა ყოველსოვე მეცნიერებითნი შეწვევანი და ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელსა და უხილავსა შეეერთა ყოვლითა ყოველთა მიერ კერპობითა და არცა ერთისა ვის მიერ მისაწდომელობითა ვერცა თავით თუსით, ვერცა სხუსა მიერ. რამეთუ ყოვლითურთ უცნაურსა ყოვლისავე მეცნიერებისა უქმებითა უმჯობესად შეეერთების და არცა ერთისა რამსა ცნობითა სცნობს უზეშთაესსა მას ყოველთა გონებათასა“<sup>65</sup>.

მაგრამ ბიბლიის ეს ადგილი ადასტურებს, რამდენად ფილოსოფიურია არეოპაგეტიკა ბიბლიასთან შედარებით: რამდენად რთული და ღრმა დასაბუთებაა აქ მოცემული იმისა, თუ როგორ „შეეერთა“ მოსე „ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელსა და უხილავსა“; როგორ „სცნო“ მან „უზეშთაესი ყოველთა გონებათასა“; რა თეორიული საფუძველი აქვს „ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელთან და უხილავთან“ შეერთებას და როგორ შეიძლება ცნობა იმისა, რაც ყოველ გონებაზე „უზეშთაესია“, ე. ი. როგორ შეიძლება ნათლად წარმოდგენა იმისა, რაც, როგორც „ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელი“ და ყოველივე გონებაზე „უზეშთაესი“ — წყვილია დითა და ნისლით არის მოცული; რა პირობები არსებობს იმისათვის, რომ ამ წყვილიაღში ნათელი იქნეს დანახული.

ამისი დასაბუთება ბიბლიაში არ მოიპოვება და არეოპაგეტიკის მიზანი განუხორციელებელია ბიბლიის ფარგლებში. ამ მოძღვრების ისტორიული მნიშვნელობა საერთოდ და კერძოდ მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გამოყენებით და შემდგომი განვითარებით არის გან-

საზღვრული. ამ მემკვიდრეობის რთული და ღრმა დიალექტიკის გამოყენებითა და განვითარებით\*.

არეოპაგიტეიკის ავტორი თავისუფლად გრძნობს თავს ამ მემკვიდრეობაში. მისი თანამედროვე მკვლევარი ანალოგიებისა და თვალნათლივი წარმოდგენების დონეზე რჩება.

9. როგორც ვხედავთ, რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ზნის განმავლობაში იმყოფებოდა „მზიანი ღამის“ გარკვევის თვალსაზრისით არასწორი ძიების გზებზე. თეიმურაზ ბაგრატიონის მოსაზრებათა უგულვებელყოფა ამ გამოთქმის აზრის თაობაზე და მისი „განმარტების“ შეუფასებლობა წარმოდგენდა ფაქტობრივ დაცილებას ერთადერთი სწორი გზისაგან, რომელიც იძლევა არა მხოლოდ „მზიანი ღამის“ ახსნის საფუძველს.

ის, რაც ითქვა ზევით არეოპაგიტეიკულ მოძღვრებაზე ლმერთის მოაზრების შესახებ, როგორც ნათელისა და ბნელისა, სავსებით ანალოგიურია რუსთაველის „მზიანი ღამისა“ იმ განსხვავებით, რომ ნათელი და ბნელი, როგორც მეტაფორული გამოთქმები, რუსთაველს, როგორც პოეტს, გადააქვს უფრო მეტად კონკრეტულ მოვლენაზე, მზესა და ღამეზე და ქმნის ერთ-ერთ უბრწყინვალეს პოეტურ სახეს.

რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ღამე“, მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და ამავე დროს თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა“ და „ღამის“ გაერთიანების შესახებ. რუსთაველის „მზიანი ღამე“ არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ღამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა. რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ლმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული პის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არ-არსებობაზე არსად“.

\* ამ მხრივ კვშმარტებასთან უფრო ახლო ანრი პეუსეს მოსაზრება, რომ ბნელისა და წყვილის საკითხი არეოპაგიტეიკაში „გადატანლია დიალექტიკურ უარყოფაზე“ და რომ ეს „ნეოპლატონიზმის ვალად ჩაითულება“. უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ბნელისა და წყვილის საკითხი არეოპაგიტეიკაში დიალექტიკის საფუძველზე არის დასაბუთებული.

\*\* არეოპაგიტეიკული მოძღვრების განხილვის შემდეგ დასმულ კითხვასთან დაკავშირებით სრული გაუგებრობაა „მზიანი ღამის“ უაზრობის დასაბუთებლად გამოთქმული მოსაზრებანი: „რუსთაველმა, როგორც ქრისტიანმა, ალბად, იცოდა ქრისტიანული თეოლოგიის შემდეგი დებულებანი: „რა ზიარება არის ნათლისა და ბნელისა“ (VI, 14)? „ლმერთი ნათელ არს და ბნელი არა არს მის თანა არც ერთი“ (იოანე, 1, 5) (კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქმეცნ. აკადემიის საზ. მეცნ. განყ-ბის შიამბე, 1960, 2, გვ. 212). „მზიანი ღამის“

10. ჩვენი მოსაზრებანი და საკითხის ანალიზი გამოქვეყნდა პირველად 1965 წ. ამის შემდეგ ადგილი ჰქონდა კიდევ ერთ ცდას „მზიანი ღამის“ გარკვევისა, სადაც ავტორი, განსხვავებით იმ რუსთველოლოგებისაგან, რომლებიც ამ გამოთქმაში აბსურდსა და ნონსენს ხედავდნენ. ცდილობს მოუძებნოს მას ახსნა ეზოტერიულ ქრისტიანობაში. „ეზოტერიული ქრისტიანობისათვის, — წერს ავტორი. — ვეფხისტყაოსანში ბევრი რამაა საიდუმლოებით მოცული. ეზოტერიული ქრისტიანობა, ქრისტიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური ძირების გათვალისწინება, ბევრ ასეთ საკითხს მოჰტენს შექს<sup>67</sup>. ამ საფუძველზე იხსნება, ფიქრობს ავტორი, „მზიანი ღამეც“. „ბევრი საკითხებიც“ და რაც, ჩვენი აზრით, მოითხოვს საგანგებო აღნიშვნას. „ბოროტის არასუბსტანციულობა“ რუსთაველთან. საგანგებო აღნიშვნას იმის გამო, რომ, როგორც ქვევით ვნახავთ, რუსთაველი თვითონ მიუთითებს სრული გარკვეულობით ამ მოძღვრების წყაროს „ბრძენი დივნოსის“ სახით და ძიებანი ამ საკითხის გარკვევის მიზნით სხვა რომელიმე მიმართულებით („ეზოტერიული ქრისტიანობის“ ჩათვლით), არა თუ არაა გამართლებული, შეიძლება ითქვას, სრული გაუგებრობაა.

ზოგადი განხილვა იმ მოძღვრებისა და მისი დღევანდელი წარმომადგენლების შეხედულებებისა, მათი პოზიციისა რომელთა გავლენით ჩვენი ავტორი „ვეფხისტყაოსანში“, ამ საოცრად ნათელ და „გაცხადებულ“ პოემაში, ეზოტერიულ იდეებს ეძებს. — შორს წაგვიყვანდა. შევეხოთ კონკრეტულად „მზიანი ღამის“ საკითხს.

ავტორი ცდილობს ჩემი მოსაზრების უარყოფას ჭერ ზოგადი დებულებით: „პირველი მიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმოქმედების ამგვარი ნოაზრება არ უნდა იყოს მხოლოდ არეოპაგიტიკისათვის დამახასიათებელი და არც კატაფატიკა — აპოფატიკის მეთოდის გამოყენება უნდა ნიშნავდეს უშუალოდ არეოპაგიტიკიდან დავალიანებას“<sup>68</sup>. პირველი ნაწილი ამ სიტყვებისა სრული და საყოველთაოდ ცნობილი ჰქმნაბრტყებაა, და ავტორის მიერ მოტანილი მაგალითები ზედმეტია. ყოველ შემთხვევაში საქმის ვითარებას, როგორც ვნახავთ, არა ცვლის. ჩემი სტატიიდან მოტანილი ციტატის საფუძველზე — „არეოპაგიტიკა ერთადერთი ფილოსოფიური ძეგლია, რომელიც იძლევა საფუძველს არა მხოლოდ

---

წინააღმდეგ მიმართული ამგვარი არგუმენტაცია შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ორ გარემოებით: ან უნდა ვიფიქროთ, რომ ციტირებულ ავტორს არ მიაჩნდა არეოპაგიტიკა „ქრისტიანულ თეოლოგიად“. ანდა უნდა ვიფიქროთ, რომ რუსთველმა უფრო მეტი იცოდა. პირველი ალტერნატივა გამოირიცხებოდა იმის გამო, რომ ავტორი კარგგორიულად იცავდა მოსაზრებას ამ მოძღვრების იდეური კავშირის შესახებ ქრისტიანულ თეოლოგიასა და დოგმატიკასთან.



დადგინდეს ტექსტუალური პარალელები და რუსთაველის „მზიანი ლამისა“ და „უეამო ეამის“ წარმომავლობა, არამედ აიხსნას და დასაბუთდეს ამ წარმოდგენების რთული და თავისებური აზრი და მნიშვნელობა“ — ავტორი აკეთებს დასკვნას: „ამჟამად, რომ შ. ხიდაშელის მიხედვით კატაფატიკა — აპოფატიკის გზით შემეცნება მიჩნეულია არეოპაგატიკის თავისებურებად“<sup>69</sup>.

მაგრამ ჩვენი დებულება იმ აზრს კი არ შეიცავს, რომ „კატაფატიკა — აპოფატიკის გზით შემეცნება“ მხოლოდ არეოპაგატიკის თავისებურებაა, არამედ იმას, რომ როდესაც რუსთაველსა და მის იდეურ-ფილოსოფიურ გარემოს ეხება საქმე, არეოპაგატიკა „ერთად-ერთი“ ძეგლია, რომელიც „მზიანი ლამის“ ახსნის საფუძველს იძლევა.

რატომ?

ჩვენ წინამდებარე ნაშრომშიც (იხ. ზევით) გვქონდა ნათქვამი, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროების დადგენა გულისხმობს, საერთოდ არა მხოლოდ შეხედულებათა აბსტრაქტულ მსგავსებას, არამედ რეალურ იდეურ კავშირებს, რეალურ იდეურ ურთიერთობებს იმ კულტურულ გარემოში, რომელშიც ეკრძოდ რუსთაველის პოემა შეიქმნა. ჩვენს იმ სტატიასი, საიდანაც კრიტიკულად განწყობილ ავტორს ციტატები მოაქვს, ვწერდით: „მზიანი ლამის“ და „უეამო ეამის“ ფილოსოფიურ წარმომავლობას თვითონ რუსთაველი ადასტურებს. ხოლო „ეს გარემოება მკვლევარის ყურადღებას თავიდანვე ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ წარმართავს მათი მნიშვნელობისა და აზრის ძიების დროს და ბუნებრივია, პირველ რიგში დადგეს საკითხი იმ ფილოსოფიური გარემოსი, რომელსაც XI — XII სს. საქართველოში ვქონდა აღვადგინე და რომლის საფუძველზეც რუსთაველის შეხედულებანი ყალიბდებოდა“<sup>70</sup>.

11. ავტორმა უგულვებელყო ჩემი ეს მოსაზრება და დანიშნულ კამათი იმის თაობაზე, იყო თუ არა „კატაფატიკა — აპოფატიკის გამოყენება“ საერთოდ მხოლოდ არეოპაგატიკის თავისებურება. ამგვარი უგულვებელყოფა მით უფრო გაუგებარია, რომ ავტორის მიერ ციტირებულ ჩვენს დებულებას — „არეოპაგატიკა ერთადერთი ძეგლია“... ა. შ. — წინ უძღვის ასეთი დებულება: „არეოპაგატიკა ცნობილი იყო რუსთაველის დროის საქართველოში ყოველშემთხვევაში არა უგვიანეს XI ს-ის მეორე ნახევრისა. ეს მოძღვრება, ნეოპლატონიზმთან ერთად წარმოადგენს რუსთაველის დროის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანს, გავრცელებულს და მოწინავე ფილოსოფიურ მიმდინარეობას საქართველოში“<sup>71</sup>.

მაგრამ მთავარი ეს არაა. მთავარია, რომ ჩვენი ავტორისათვის „მზიანი ღამე“ და მისი რთული აზრი, როგორც coincidentia oppositorum ისევე დარჩა გაუგებარი, როგორც ზემოხსენებული რუსთველოლოგებისათვის. ავტორისათვის „მზიანი ღამის“ პრობლემა არის „შუა ღამისას მზის ხილვის“ პრობლემა. „რას უნდა ნიშნავდეს შუა ღამისას მზის ხილვა“<sup>72</sup>—სვამს კითხვას ავტორი და განაგრძობს ძიებას ამ მიმართულებით. ვიმეორებთ, „მზიანი ღამე“ არაა ღამით მზის ხილვა, ესაა მზიანი ღამე, ნათელი წყვილი, ორი ერთმანეთის საპირისპირო ნიშნების გაერთიანება, როდესაც საქმე პირველსაწყისს, ღმერთს ეხება, როდესაც „მზიანი ღამე“ ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენება (ეს გარემოება ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა დადასტურებული რუსთაველთან).

ამოსავალი დებულების არასწორი ხასიათი განსაზღვრავს ავტორის მიერ მოტანილი ანალოგიების შეუსატყვისობას „მზიან ღამესთან“. მაგ., „ედუარ შიურიე რელიგიათა ეზოტერიზმის შესახებ თავის ნარკვევებში მიუთითებს ეგვიპტეში იზიდასა და ოზირისის მისტერაებში შუა ღამის მზის ხილვაზე“<sup>73</sup>.

სენტ ივ დ'ალვიდრი აღწერს... და დასძენს: „აი რატომაა, რომ... მზე არასდროს არ ჩადის“<sup>74</sup>. ზარათუშთარას მოძღვარი ვაჰამუნო შეაგონებს, რომ „ღამით შენს სულიერ სიმშვიდეში აღმობრწყინდება სხვა მზე... და იმ მზეზე უფრო ჩახჩახა, აღმობრწყინდება აპურა მაზდას მზე“<sup>75</sup>.

მაგალითი ძველი ეგვიპტის „მკვდართა წიგნიდან“: „გამოგვეცხადე. შუაღამის მზევ!“<sup>76</sup>. დადასტურებულია. წერს ავტორი: „იზიდას მისტერიაში და ელევზისის მისტერიაში ღამით მზის ხილვა“<sup>77</sup>.

ავტორი შენიშნავს, რომ ერთი გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით, „მისტერიათა შუა ღამის მზეს არავითარი კავშირი არაა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიან ღამესთან“, რადგან „ვეფხისტყაოსანში“ მზე არის მხოლოდ „ხატი მზიანი ღამისა“ და მზიანი ღამის ხილვაზე კი ლაპარაკიც არ შეიძლება. ჩვენი აზრით, — განაგრძობს ავტორი, — ამგვარი თვალსაზრისის საფუძველი ისაა, რომ დასახელებულ ავტორთ აღნიშნული აქვთ ფაქტი შუა ღამის მზის ხილვისა, მაგრამ არა აქვთ გარკვეული არსი ამ მზიანი ღამისა, ან შუა ღამის მზისა“.

რა თქმა უნდა, ის ფაქტი, რომ მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება, არაა საბუთი მზიანი ღამის კავშირის უარყოფისათვის მისტერიაებთან, მაგრამ ცხადია, რომ „მზიან ღამეს“ არა აქვს არავითარი ფაქტობრივი, შინაარსეული კავშირი მისტერიაების ღამით მზის ხილვასთან და თავიდანვე არასწორი ნიშნავდა დაყენებული ამ მიმართულებით ანალოგიების ძიება. ამი-

ტომ არაა პერსპექტიული ავტორის ცდა სინათლე შეიტანოს ამ საკითხში „მზიანი ღამისა, ან (?) შუა ღამის მზის“ არსის გარკვევის გზით, რომ არაფერი ითქვას იმაზე, რა დიდი მანძილია საერთოდ მისტიურ და ეზოტერიულ იდეებსა და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის. ერთი რამ ნათელია— ეზოტერიული თვალსაზრისი, რომელიც. ავტორის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა (ან თითქმის ყველა) საკითხს მოჰყვანს შუქს“, არ მართლდება არც „მზიანი ღამის“ ახსნისათვის\*.

\* აქვე შევეხები საკითხს, რომლის ჩემმა ინტერპრეტაციამ გაუგებრობა გამოიწვია ჯერ მ. გიგინეიშვილთან და შემდეგ სხვებთან (იხ. ჩუენი, მოკლე განმარტება... „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1973, 1, გვ. 169). „საქირო—წერს მ. გიგინეიშვილი,—აპოფატეის საკითხში გარკვეული სიზუსტის შეტანა“ (დასახ. ნაშრ., გვ. 18). „გარკვეული სიზუსტის შეტანა“ იწყება ჩემი იმავე სტატიაში გამოთქმული დებულებების უარყოფით. მე ვწერდი: „როდესაც აზროვნება ამოდის ღმერთის სამყაროზე ზეამალღებულობის, განუსაზღვრელობისა და განუზომელის დებულებიდან“ და მიმართავს აპოფატეიკერ მეთოდს, „ღმერთისათვის უფრო შესაფერისია ითქვას, რომ იგი არ არის, ვიდრე ის, რომ იგი არის“ („მაცნე“, 6, 1965, გვ. 12). „აპოფატეია,—წერს სპასუხილ მ. გიგინეიშვილი — არ მისულა ღმერთის უარყოფამდე, აპოფატეიკას არ დაუცვნიან, რომ „ღმერთისათვის უფრო შესაფერისია ითქვას, რომ იგი არ არის“, ან რომ იგი „საერთოდ არ არის“, ვიდრე ის, რომ იგი არის“ (იქვე, გვ. 19).

ჩემს მოპასუხე ავტორს შეიძლება მეტად ეთქვა, აღმოჩინა მარტივი ლოგიკური შეცდომა ჩემი სტატიიდან ციტირებულ სიტყვებში: როგორღა შეიძლება მოძღვრება ამოდიოდეს ღმერთის სამყაროზე ზეამალღებულების, განუსაზღვრელობის და განუზომელის დებულებიდან, თუ ის საერთოდ არ არის; ანდა რაღა აზრი ჰქონდა ჩემს იმავე სტატიაში განვითარებულ შეხედულებას ღმერთის საბოლოო წვდომის შესახებ, თუ ის არ არის.

გაურკვეველობა აქაც და ჩემ სხვა „კრიტიკოსებთანაც“ ცნებათა აღრევაშია. ერთი—რა შეხედულებისაა ამ საკითხზე მთლიანად მოძღვრება (ნეოპლატონიზმი თუ არეოპატიკა), მეორეა მოძღვრების ის ნაწილი, რომელიც აპოფატეიკას ეხება. მოძღვრება მთლიანად, რა თქმა უნდა, ათეიზმამდე არ მისულა და ასეთი გაგება მისი სრული გაუგებრობა იქნებოდა. რაც შეეხება აპოფატეიკას—აქ სულ სხვა ვითარებაა.

აპოფატეია, ისევე როგორც კატაფატეია, რაციონალურის სფეროში მოქმედ მეთოდია. არსებობა-არარსებობა რაციონალურის კატეგორიებია, მაგრამ ღმერთი, როგორც ზეშთა სასება და არსებობასა და შეცნობადობაზე ზე-აღმატებული, არ ეტევა რაციონალური შემეცნების ფარგლებში და გამოუყენებელია, საბოლოოდ, წვდომისათვის, რომელშიც, როგორც ვნახეთ, ყველა საპირისპირო განსაზღვრებანი იხსენება. თუ კატაფატეიკის მიხედვით ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“. აპოფატეიკისათვის ის „არც რას შორის არარაა“. ამიტომ მას არ მიეწერება არც ერთი რაციონალურის სფეროდან აღებული პრედიკატი, მათ შორის არც არსებობის პრედიკატი; უფრო მეტიც—არც ღვთაებრიობის პრედიკატი. ჩვენი სიტყვები „საერთოდ არ არის“ აპოფატეიკის ფარგლებში რჩება და განსაზღვრულია ფსევდო-დიონისეს სიტყვებით, რომ ღმერთი არ არის „არცა სულ, არცა გონება“ და ა. შ.

12. „მზიანი ღამის“ პრობლემათა სფეროში შემოდის „მზისა ელკათა კრთომის“ ხედვა „დღისით და ღამით“.

ღმერთსა შემევედრე, ნუ თუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;

ჰომცნეს ფრთენი და აღფრინდე, მივკვდე მას ჩემსა ნდომასა. დღისით და ღამის ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა (1304).

ეს სახე არაა „ვეფხისტყაოსანში“ უშუალოდ დაკავშირებული ღმერთის წარმოდგენასთან, როგორც „მზიანი ღამის“ შემთხვევაში. მაგრამ ბნელში „მზის ელვათა კრთომის“ და ანახვა სრული ანალოგიაა „მზიანი ღამისა“ და რუსთაველთან, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგეტიკაში, ამგვარი ხილვის იგივე პირობებია გათვალისწინებული.

ეს პირობები აღმაფრენაა, განთავისუფლება „სოფლისაგან“ და ადამიანის სულის, — პეტრიწის სიტყვით რომ ეთქვათ, — იმ „იტლისაგან“, რომლითაც ადამიანის სულია დამძიმებული მისი კავშირის გამო „სოფელთან“ (სამყაროსთან) და მის დაბალი რანგის მოვლენებთან ოთხი ელემენტის სახით (ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი). ამიტომ ძნელია იმის უარყოფა, რომ აქ მზის ელვათა კრთომის ჰერეტიკა „ნეოპლატონურ წარმოდგენას უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანულს“<sup>72</sup>.

რაც შეეხება ოთხი ელემენტის თეორიას, მისი ცოდნა წერილობითაა დადასტურებული საქართველოში VI საუკუნიდან (აბიზოს ნეკრესელთან) და იმდენად გავრცელებულია ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში, რომ ძიებანი სხვა მიმართულებით (კერძოდ ინდოეთის სიბრძნეში) გამართლებული არაა.

ეს „არც“ წიგნის თითქმის გვერდნახევარზე გრძელდება (პეტრე იბერიელი, შრ., 1961, გვ. 228—229) და გულისხმობს ყველა შესაძლებელ განსაზღვრებას, რომელიც საერთოდ ღმერთს შეიძლება მიეწეროს. მათ შორის „არცა არსება“ პირდაპირი ნიშნავს მისი არსებობის უარყოფას, ხოლო „არცა ღმერთება“ — მისი ღვთაებრიობის უარყოფას, რა თქმა უნდა, აქედან შეუძლია ვინმეს. თუ ამისი სურვილი ექნა, ათეისტური დასკვნები გააკეთოს, მაგრამ ასეთი დასკვნა მოძღვრების უკიდურესად ცალმხრივი გაგების შედეგი იქნება და ჩემს დებულებებთან, ყოველ შემთხვევაში, არაფერი აქვს საერთო.

რაც შეეხება ჩვენი ავტორის შენიშვნას, რომ არეოპაგეტიკის ავტორთან „საქმე ეხება მისტაურ კერებას“, შენიშვნას, რომელიც გამოთქმულია იმათ საყურადღებოდ, რომლებსაც ეს „ბნელსა შინა ნათელის ბრწყინვა“ მიაჩნიათ „რუსთაველის „მზიანი ღამის“ გასაღებად“ (გვ. 62), ამ შენიშვნას სინათლე არ შეაქვს საკითხში. მისტაური კერება არეოპაგეტიკაში საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, ხოლო ჩვენ ეს არა თუ ხშირად გვაქვს აღნიშნული (ღმერთის ნამდვილი წვდომა ხორციელდება უშუალო წვდომაში, ... რაც პირველმიზეზის მისტიკურ („მესაიდუმლოებით“) ხილვას წარმოადგენს“ („მაცნე“) 6, 1965, გვ. 101), არამედ სრული გარკვეულობით ვასაბუთებთ, რომ „მზიანი ღამის“ შინაარსი სწორედ ამ მისტაურ კერებაში ირკვევა.

1. „უქამო ქანი“, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, იმავე რიგის გამოთქმას, როგორისაც „მზიანი ღამე“. „უქამო“ (ზედროული) უპირისპირდება „ქამს“ (დროს), როგორც ნათელი — ღამეს. „უქამო ქანი“, როგორც მთლიანი წარმოდგენა, დაპირისპირებული ნიშნების გაერთიანებაა. მაგრამ თუ რუსთველოლოგთა შორის არსებობს განსხვავება „მზიანი ღამის“ გაგებაში და მათი ნაწილი მაინც ხედავს ამ გამოთქმაში დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებას (იმისდა მიუხედავად, თუ რამდენად სწორად ესმით გამოთქმების ეს თავისებურება), „უქამო ქანის“ გაგების მხრივ ყველა მათგანი (თეიმურაზ ბაგრატიონიდან დაწყებული ბოლო დრომდე) — ერთსა და იმავე, ჩვენი აზრით, არასწორ თვალსაზრისზე დგას.

თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვით „უქამო ქანი“ აღნიშნავს ღმერთს, როგორც „დაუსაბამოს, სამარადისოს და დაუსრულებელს“; ღმერთს, რომელიც „ქამსა შინა არა შემოვალს“. უქამო ქანი მისთვის იგივეა, რაც „მისი სამარადისობა, საუკუნო“<sup>76</sup>.

გ. ნადირაძისა და კ. კეკელიძის გაგებით „უქამო ქანი“ ნიშნავს „დაუსაბამო და უსასრულო რამეს“<sup>77</sup>. რამდენადაც „უქამო ქანი“ რუსთველთან ღმერთის ცნების გამოხატულებაა. ამდენად ამ გამოთქმით ღმერთი მოაზრებულია, როგორც „დაუსაბამო და უსასრულო“. ერთ ავტორთან კვითხულობთ: „უქამო ქანისა არის მარადიული, დაუსრულებელი, ინფინიტუს“;<sup>81</sup> „უქამო ქამობა“ იგივეა, რაც მარადიულობა<sup>82</sup>.

ამგვარად, „უქამო ქანი“ გაგებულია ხსენებულ რუსთველოლოგთა მიერ, როგორც მარადიული, დაუსაბამო და უსასრულო. მაგრამ ასეთი გაგება ნართებულია, ჩვენი აზრით, ამ წარმოდგენის მხოლოდ პირველი შემადგენელი ნაწილის „უქამოს“ (ზედროულის) მიმართ და არა მთლიანად „უქამო ქანის“ მიმართ. რუსთველოლოგთა წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია აუქმებს ამ გამოთქმაში ერთ-ერთს — დაპირისპირებულ ნიშანთა შორის, აუქმებს, სახელობარ, „ქამს“, დროს: გამოორიცხავს და პ ი რ ის პ ი რ ე ბ უ ლ თ ა ერთიანობას და ამდენად არ შეესატყვისება „უქამო ქანის“ სწორ გაგებას\*.

\* მეტის თქმაც შეიძლება: „უქამო ქანის“ ამ თავისებურების სწორი გაგებისა და მსჯელობის თანმიმდევრობის შემთხვევაში — ამ გამოთქმას, კერძოდ გ. ნადირაძისა და კ. კეკელიძის ნაშრომებში, ისეთივე კვალიფიკაცია უნდა მიეღო (აქედან გამომდინარე შედეგებამდე), როგორც „მზიანმა ღამემ“.

სხვაზე უფრო ვრცლად „უქამო ქამის“ ამგვარი გაგების დასაბუთება წარმოდგენილია ერთი ავტორის ნაშრომში. მაგრამ მასალა, რომელიც მოტანილია აქ ძველი ქართული მწერლობიდან და პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტებიდან“ („კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“), ახ არ ქმნის ანალოგიას „უქამო ქამთან“, ანდა სწორედ ისეთი დასკვნის საფუძველს იძლევა (ავტორისათვის შეუმჩნევლად). რომლის მიხედვითაც მარადიული მხოლოდ „უქამოს“ შესატყვისად უნდა იქნეს მიჩნეული.

მაგალითად, ს. ს. ორბელიანი გარკვევით წერს, რომ უქამო ნიშნავს „ქამუქონელს“. ე. ი. ზედროულს და ამ მნიშვნელობით მარადიულს. ხოლო ქამი, მისივე განმარტებით, არის დროის გარკვეული წონაკვეთი. გაუგებარია, რითაა გამართლებული აქ ს. ს. ორბელიანის დამოწმება (შდრ. გვ. 124 — 125). ასევე, გიორგი მერჩულეს მარადიული ნათელი ესმის როგორც „უქამო ნათელი“ (ხაზი ჩემია, შ. ხ.); მისთვის „უცვალეზელის“, „დაუსაბამოს“ და „დაუსრულებელის“ თანაფარდოვან ცნებას წარმოადგენს „უქამოა“ (შდრ. გვ. 127). ავტორის მიერ იქვე დამოწმებულ ზოსიმე ათონელთან ლაპარაკია ღმერთზე, როგორც „უქამოზე“ (გვ. 127).

რაც შეეხება პროკლეს თხზულების პეტრიწისეული თარგმანის 124-ე პარაგრაფს, რომელსაც მკვლევარი მიუთითებს, აქ მისი მსჯელობა ტექსტის არასწორ გაგებაზე არის დამყარებული. „ეს ცნება „უქამო ქამისა“ გვხვდება, — წერს ავტორი, — პროკლოსის ქართულად ნათარგმნ თხზულებაში: „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, სადაც იგი გამოყენებულია გამოთქმით — „უქამოდ ქამის შორისი“<sup>83</sup>.

2. ჩვენ ეს პარაგრაფი მთლიანად მოგვაქვს საკითხის გარკვევის მიზნით.

ყოველმან ღმრთეებრმან განუნაწილებლად განწვალებადი უწყის. ხოლო უქამოდ — ქამის-შორისი, და არასაჭირო — საჭიროდ. და ცვალებადი — უცვალეზელად, ყოვლითურთ ყოველი — უმჭობესად თვისთა წესისებრ.

რამეთუ ყოველი, რადაც რადავე არს განღმრთობილთა შორის, მათ თვითებათაებრ არს, იუწყებოდეთ ვინაავე, ვითარმედ არა უდარესთა ბუნებისაებრ შორის განღმრთობილთადასა არს ცნობა მათი. არამედ დაზესთაებულისა მათისა განკარგულებისაებრ. ერთ გუარ ვინაავე და უვნებ იყოს მათ შორის ცნობა განმრავლებულთა და ვნებადთა. ვინაჲ საცნოჲ ყოველი მეცნიერთა განწვალებადი არს, არამედ საცნოჲ ღმრთებრივი — განუწვალებელ, და განწვალებადთა და ცვალებადთა — განუწვალებელ და უცვალეზელ,

და მომკდომთაჲ საჭირო, და განუსაზღვრებელთა განსაზღვრებულ-  
რამეთუ არა უდარესთაგან რას შეიწყნარებს ღმრთებრივი ზესო  
შეჭონებოდა ცნობასა, რათა ესთამცა ჰქონდა ცნობაჲ, ვითარ არს,  
ბუნებაჲ საცნოთაჲ. არამედ უდარესნი ღმრთებრივთა განსაზღვრე-  
ბათათვის უსაზღვრობენ და უცვალებელთათვის იცვალებიან. და  
უვნება ვნებულად შეიწყნარებენ, და უჟამოსა — ჟამის-შორისად.  
რამეთუ უდარესთა ძალ უც განყენებად უმჭობესთაგან, ხოლო  
ღმრთებრივთა შეწყნარებად რასავე უდარესთაგან არ შესაძლო<sup>11</sup>.  
პროკლეს თხზულების ამ პარაგრაფის აზრი შემდეგში მდგო-  
მარეობს:

ყოველი ღმერთი შეიცნობს განწვალებულს—გაუნაწილებლად  
დროულს—დროის გარეშე (ზედროულად), არა აუცილებელს—აუცი-  
ლებლად, ცვალებადს—უცვლელად და საერთოდ—ყოველივეს შე-  
იცნობს „უმჭობესად“, ე. ი. უფრო ამალღებული აზრით (απερθε-  
νωμα), ვიდრე ეს შესაცნობის რიგს შეეფერება.

პროკლეს ამ სიტყვებს ბევრი აქვთ საერთო არეოპაგიტისა-  
თან და დამოწმებული პარაგრაფის სწორი გაგება შეიძლებოდა  
განოყენებულიყო საბოთხის გარკვევისათვის. მაგრამ მკვლევარი  
ბოტანილი „უჟამოდ ჟამის შორისი“ აზრს მოკლებული „ვამო-  
თქმაა“, თუ ტექსტში არ იქნა აღდგენილ ზმნა („უწყის“), რომელიც  
ფრაზის პირველ ნახევარში არის ნახმარი და, როგორც ხშირად  
ხდება პეტრიწთან — მომდევნო დებულებაში აღარ შეორდება.  
თუმცა აუცილებელივე იგულისხმება. ციტირებულ  
ადგილს რომ თანამედროვე სინტაქსური სახე მივცეთ და გამო-  
ტოვებულ ზმნა აღვადგინოთ. მივიღებთ: „ყოველმან ღმრთებმან  
განუნაწილებლად უწყის განწვალებადი და უჟამოდ უწყის  
ჟამისშორისი“, ე. ი. ის, რაც მოცემულია სამყაროში. როგორც „გან-  
წვალებადი“. ის ღვთაებრივ შენეცნებაში ღებულობს „განუნაწი-  
ლებელს“ სახეს, ხოლო ის, რაც მოცემულია „ჟამის-შორისად“,  
ღვთაებრივ შემეცნებაში ღებულობს „უჟამოს“ ფორმას. „უჟამოდ  
ჟამის შორისი“ ორი წარმოდგენის ნებისმიერი გაერთიანებაა. გა-  
მოწვეული ტექსტში ნაგულისხმევი ზმნის უგულვებელყოფით.

3. არეოპაგიტის შესახებ ზევით გამოთქმული დებულებები  
გათვალისწინებულ უნდა იქნეს წარმოდგენათა ისეთი კომპლექსის  
გასაგებად, როგორცაა „უჟამო ჟამი“. პირველყოვლისა. მოვიტანოთ  
ტექსტობრივი პარალელები, რომლებშიც დადასტურებულია პირ-  
ველმიზეზის მიმართ ზედროულობის, მარადიულობის და დროის  
პრედიკატების მიწერა და მოცემულია ცდა ამის გაგებისა და და-  
საბუთებისა.

ღმერთი, არეოპაგიტის მიხედვით, არის „უჟამო და უქცა-

ველი“<sup>85</sup> „ღმერთი... ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა უამად იგალობებოდის“<sup>86</sup>; „სულად დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და უამი“<sup>87</sup>.

ეს ტექსტობრივი პარალელები თავისთავად საკმარისია იმისათვის, რომ რუსთაველის „უუამო უამის“ ფილოსოფიური წყარო დადგინდეს. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ გამოთქმის აზრი გაირკვეს, იმ მნიშვნელობით, რომ გამოთქმაში ორი საპირისპირო წარმოდგენაა გაერთიანებული და ეს გაერთიანება სათანადოდ არის დასაბუთებული. ამისათვის უფრო ვრცლად უნდა იქნეს განხილული არეოპაგიტის შესატყვისი დებულებანი.

ზედროულის, მარადიულობისა და დროის საკითხი დაკავშირებულია რიგ კატეგორიებთან, რომლებსაც არეოპაგიტაცა თანმიმდევრულად იხილავს და იხილავს მათ დაპირისპირებაში. ასეთებია — „ერთობა“, „დილობა“, იგივეობა, ზედროულობა, უცვალებლობა, მარტივობა და ა. შ. მაგრამ პირველმიზეზს თითოეული ამ პრედიკატის საპირისპირო პრედიკატიც შეიძლება მიეწეროს: „...დილიცა და მცირე ითქუმიან ყოველთა მიზეზისათვის, იგივეობაჲ და სხვაობაჲ, მსგავსებაჲ და უმსგავსობაჲ. დგომაჲ და მოძრაობაჲ“<sup>88</sup>. პირველმიზეზს, არეოპაგიტის მიხედვით, შეიძლება მიეწეროს სიდიდე, იგივეობა, მსგავსება და უძრაობა, მაგრამ მას შეიძლება მიეწეროს აგრეთვე სიმცირე, სხვაობა, განსხვავება და მოძრაობა. კატეგორიათა დედუქციის მიხედვით მოტანილი ცნებები ერთისა და სიმრავლის კატეგორიების საფუძველზე აიხსნება და თავის მხრივ მარადიულობისა და დროის ცნებების გარკვევის საფუძველს წარმოადგენს.

დიდის პრედიკატი მიეკუთვნება პირველმიზეზს. როგორც დიდად თავისთავში და „ზეშთასავსეს“, როგორც „გარეშემომწერელს“ ყოველი სიდიდისა და მომცველს „ყოველი ადგილისა“, „ყოველი რიცხვისა“ და „ყოველი ურიცხვებისა“, ამავე დროს, როგორც მაზეზს ცალკეულ არსთა სიდიდისა<sup>89</sup>. მეორე მხრივ, პირველმიზეზს „მცირე ეწოდების“, რამდენადაც იგი ყოველ ცალკეულ არსში დაუბრკოლებლად ვრცელდება, ყოველივეში გავლის და ყოველივეში მოქმედებს<sup>90</sup>.

იგივეობრივია პირველმიზეზი („მასვეობასა იტყუან მისთვის“), როგორც ზედროული, მარადიული და უცვლელი („უუამო და უქცეველ“), „მარადის თავსა თვისსა შინა“ მყოფი და მარადის ერთი და იგივე, უნაკლო და მოუკლებელი, როგორც „აუგებელი და მარადის არსი და თვით სრულარსი და იგივედ მყოფი თავით თვისით“<sup>91</sup>. მეორე მხრივ, იგი სხვაობაა („სხვაობაჲ ითქუმის მისთვის“), რამდენადაც პირველმიზეზი, გამომდინარეობის შედეგად, ყოველივე-



შია („ყოველთა ყოველსა შინა ყოველ ექმნების“), ყოველივეს „მისცემს თავსა თვისსა“, „ყოველსა თანა არს... წინა-გამომავლობითი“<sup>32</sup>.

პირველმიზეზზე ითქმის მსგავსება, რამდენადაც იგივეობრივია, „მხოლოდობითა“ და განუყოფელად თავისთავის მსგავსი არსია იგი მიზეზია ყოველი არსის „მსგავს-ყოფისა“, რომლებიც მსგავსეზაში მონაწილეობენ, არის ყოველი არსის ღმერთის „მიმართ მიმაქცეველი“ და, ამავე დროს, მიზეზი „თუთმსგავსებისა“<sup>33</sup>. მაგრამ პირველმიზეზზე ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იგი არაა მსგავსი, განსხვავებულია. ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულობას, „უმსგავსობას“ გულისხმობს. სიმრავლე იმდენადაა სიმრავლერამდენადაც ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულია. განსხვავება ცალკეულ არსთა შორის განსაზღვრულია საბოლოოდ მათი პირველმიზეზისაგან განსხვავების სხვადასხვა რომელობით. პირველმიზეზია და ცალკეული არსის ორმაგი მიმართების გამო თითოეული ცალკეულ არსთაგან „მსგავს არს ღმერთისა და უმსგავსოცა“. მსგავსია იმდენად, რამდენადაც ის პირველმიზეზში მონაწილეობს და მას ბაძავს, „უმსგავსოა“, როგორც შედეგი, რომელიც არეოპაგიტის მიხედვით ყოველთვის ნაკლოვანია მიზეზთან შედარებით და მეტნაკლებად არის დაცილებული პირველმიზეზისაგან<sup>34</sup>.

პირველმიზეზი უძრავია, რამდენადაც „ჰკიეს... თუთ თავსა შორის თვისსა“ და მყარად იმყოფება უცვლელ იგავეობაში. იგი „ყოველად მიუდრეკელ არს თავისა თვისისაგან“ და როგორც უძრავი „იგი არს მიზეზ ყოველთა დგომისა და დამყარებისა“<sup>35</sup>. მეორე მხრივ, უძრავ პირველმიზეზს მიეწერება მოძრაობის პრედიკატი. როგორ გავიგოთ, აყენებს კითხვას არეოპაგიტის ავტორი, რომ „უძრავ“ პირველმიზეზს უწოდებენ აგრეთვე ყოველ არსამდე გამომდინარეს და მოძრავს („... ყოველთა წინაგამომავალად და მოძრავად იტყოდინ მას“)? პირველმიზეზი მოძრავია, რამდენადაც მისი ყოველ არსთან უფნა მისი გამომდინარეობისა და მოქმედების შედეგია, რამდენადაც ყოველი მიზეზი თავის შედეგში გადადის, ხოლო საბოლოოდ, პირველმიზეზი — ყოველ არსში<sup>36</sup>.

4. დროის საკითხი მოძრაობისა და ცვალებადობის საკითხთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს კავშირი შემჩნეულიც იყო და გარკვეულიც. არეოპაგიტის ავტორი, როგორც ვნახეთ. პირველმიზეზის „უქმობას“ მის „უქცეველობასთან“ აკავშირებს და ამას თავისი საფუძველი აქვს. ყოველივე იმის შემდეგ, რაც არეოპაგიტის მთავარ თხზულებაში („საღმრთოთა სახელთათვის-“) პირველმიზეზის განხილული პრედიკატების შესა-

ხებ იუქვა. ავტორი გადადის დროისა და მარადიულობის საკითხის განხილვაზე: „უამი არს ამიერითგან სიტყუსა მიერ მრავალ — სახელისა ღმერთისა, ვითარცა ყოვლისა მკურობელად და ვითარცა ბუნელად ღლეთად ვალობად“<sup>97</sup>.

არეოპაგტიკაში. მსგავსად განხილული პრედიკატებისა და ჩვენთვის საინტერესო ნათელისა და სიბნელისა, ერთდროულად არის პირველმიზეზის მიმართ გამოყენებული, როგორც „უქამოს“ და „საუკუნოს“ (მარადიულობის) აგრეთვე „უამის“ (დროის) პრედიკატი. ღმერთი არის „უქამო“, მარადიულობა და ამასთან — დრო. „უქამოა“ ის როგორც უქცეველი, როგორც „მარადის თავსა შინა“ მყოფი, იგვევობრივი. „უტეგებელი და მარადის არსი და თვით სრულ-არსი და იგვედ მყოფი თავით თვისით“, როგორც მიზეზი ყოველი მარადიულობისა. მაგრამ ღმერთი არის მიზეზი არა მხოლოდ „ყოველივე საუკუნოვსა“, არამედ არის „მიზეზი ყოველისავე უამისა“, და ამდენად მას შეიძლება მიეწეროს დროის პრედიკატიც.

რელიგიური გამოთქმა „ძუელი ღლე“, რომლითაც ღმერთი წარმოდგენილია ქრისტიანობის პირველწყაროში, აერთიანებს და მიაწერს ღმერთს მარადიულობასა (ძუელი) და დროს (ღლე). „ხოლო ძუელად ღლეთა ივალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდ:დ ყოფისათჳს, ესე იგი არიან: საუკუნე და უამი და პირველ ღლეთაობად და პირველ უამთა და საუკუნეთაობად“<sup>98</sup>.

„უქამოსი“, „საუკუნოვს“ და „უამის“, ისევე როგორც დანარჩენი აქ განხილული პრედიკატების მიწერა პირველმიზეზისათვის დაბოლოებული გონების ფარგლებში ხდება და ამგვარად აგებულ ცოდნას პირველმიზეზის შესახებ გამართლება და დასაბუთება მხოლოდ იმ სფეროში აქვს. რომელშიც ცოდნის ანტინომიური ხასიათი დასტურდება. ამიტომ, არეოპაგტიკის ავტორი ყოველ ამ პრედიკატზე მსჯელობის დროს, რამდენადაც საქმე ეხება მათ გამოყენებას პირველმიზეზის მიმართ, ხაზს უსვამს განსაკუთრებულ. პირველმიზეზის, როგორც დაუბოლოებელის შესაფერის მნიშვნელობას, როდესაც სიდიდე, იგვევობა, მსგავსება, უძრაობა და მარადიულობა იმგვარად გადადის სიმცირეში, სხვაობაში, განსხვავებაში, მოძრაობასა და დროში. რომ არ ირღვევა და მოუქლებელი რჩება თითოეული მათგანის შინაარსი.

საბოლოოდ ამ პრედიკატების ცალმხრივობა მოიხსნება პირველმიზეზის მისტიკური წვდომის დროს; იქ სადაც პირველმიზეზი წარმოგვიდგება, როგორც „არცა სიდიდე, არცა სიმცირე, ... არცა მსგავსება, არცა უმსგავსობა“; სადაც იგი „არცა ღვას, არცა იძვრის“ და ის არ არის „არცა საუკუნე, არცა უამ“<sup>99</sup>; წარმოგვიდგე-

ბა, როგორც ყოველივე არსზე და ყოველ პრედიკატზე ზე-ალმატე-  
ზული დაუბოლოებელი.

მაგრამ ამას რუსთაველის „უქამო ქამის“ გარკვევისათვის ის  
მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არე-  
ოპაგიტიკისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადას-  
ტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ არეოპაგიტიკაში  
„უქამო“ და „ქამი“ გარკვეულია როგორც ერთმეორის საპირის-  
პირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეხს; გა-  
მართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც  
„უქამოსი“ და როგორც „ქამისა“.

### ღმერთის დაღებიტი განსაზღვრებაში, მიმართება სამქაროსთან

1. „ერთარსება“ მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ დოგმატიკური  
აზროვნების სპეციფიკურ ცნებადაა მიჩნეული. და იმდენად სპეცი-  
ფიკურად, რომ ერთი მკვლევარის მიხედვით, ამ ცნებიდან უშუალოდ  
გამომდინარეობს დოგმატიკის მეორე ცნება „სამებისა“. ერთარსება  
ერთი“ implicite გულისხმობს „სამებას“... სხვა რომ არაფერი იყოს  
„ვეფხისტყაოსანში“, ეს ტერმინიც საკმარისი იქნებოდა მისი ავტორის  
ტრინიტარისტობის დასამტკიცებლად\*. აქ კავშირი „ერთარსებასა“  
და „სამებას“ შორის ისეთი კატეგორიულობით არის დანახული,  
რომ თავიდანვე გამორიცხავს „ერთარსება“-ს წარმომავლობის ძი-  
ებას სხვა მიმართულებით.

მაგრამ ის ფაქტი, რომ ეს ცნება ხშირად გამოიყენება არისტო-  
ტელესთან, ნათლად ადასტურებს, რომ ერთარსებიდან სამების ცნე-  
ბის ლოგიკური გამოყვანა შეუძლებელია. არისტოტელესთან ყოველი  
ერთი, როგორც მსგავს მოვლენათა გამაერთიანებელი, ამ მოვლენათა  
არსების იგივეობის გამომხატველი ცნებაა და ამიტომ ყოველი ერთი  
ამავე დროს ერთარსებაა. ერთარსება მოვლენათა კლასის საერთო  
ნიშვნების საფუძველზე შემუშავებული ცნებაა, ეს საერთო ნიშნები  
ამ მოვლენათა კლასის არსებაა. ამიტომ ერთარსება (μὲδ ἰσμε) იგი-  
ვე „თანაარსი“ (ἕμδ ἰσμε, მსგავსი არსებით) ერთი და იგივე მნიშ-  
ვნელობის ცნება\*\*.

\* კ. კ ე ე ლ ი ძ ე. რუსთაველოლოგიური შენიშვნები. საქართველოს მეცნ.  
კად. საზოგად. მეცნ. განუ-ის მოამბე, 1960, გვ. 209. მიუხედავად ამისა, როგორც  
ვნახეთ, ავტორი მაინც ცდილობს ამ იდეის აღმოჩენას „ვეფხისტყაოსანში“. კეკელი-  
ძის მოსაზრებას ეთანხმება მ. გიგინეიშვილი: -კ. კეკელიძის აზრითაც -თეოლოგიურ  
ტერმინოლოგიაში“ ერთარსება ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი  
არ აქვს“ (ძველი ქართული მწერლობის საერთოები, კრ. III, 1968, გვ. 59).

\*\* ალბათ, ამითაა გამოწვეული, რომ ძველ ქართულში არსებული ორი ტერმი-  
ნიდან— „თანაარსი“ და „ერთარსება“—ერთ-ერთი მათგანი გაბატონდა და მოი-  
პოვა საყოველთაო აღიარება.

რუსთაველთან ცნების შინაარსის ეს მხარეა ხაზგასმული გამოთქმით — „ერთარსება ერთი“. რუსთაველის ღმერთი უზენაესი ერთარსებაა იმის გამო, რომ ისაა არსება მთელი სამყაროსი და ყველა მოვლენისა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ისეთი საფუძვლიანობით არის გარკვეული, რომ რუსთაველის „ერთარსება ერთი“ გამორიცხავს ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ლოგიკურ კავშირს „სამებასთან“; არ იძლევა თავისთავად საფუძველს მისი დოგმატიკური ინტერპრეტაციისათვის და, პირიქით, იძლევა საკმარის საფუძველს მისი ნეოპლატონისტური გაგებისათვის, — რომ ამ საკთხებზე ვრცლად შეჩერება საჭიროებას აღარ მოითხოვს<sup>100</sup>.

შეიძლებოდა დაგვემატებინა, რომ „ერთარსება“ ჩართულია „ვეფხისტყაოსანში“ იმათ წარმოდგენათა კომპლექსში („მზიანი ღამე“, „უჯამო უამი“, მზე, როგორც ხატი ღმერთისა, სტრ. 875 — 77), რომელთა ფილოსოფიურ წარმომავლობას თვით რუსთაველი აღნიშნავს და რომელთა ნეოპლატონისტური წარმომავლობა შეუძლებელია იწვევდეს ეჭვს.

2. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების გარკვევის თვალსაზრისით საყურადღებო საკითხი უზენაესის სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებაა.

ამ კითხვაზე პასუხი ნათელი ხდება „ვეფხისტყაოსნის“ იმავე სტროფში. რომელიც ზევით გვქონდა ციტირებული:

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,

შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავესებ მზეებრ ფენითა“ (1917).

ამ სტრიქონებში მოცემულია როგორც ღმერთის მოაზრება თავისთავად, უკეთ — ამ მოაზრების ერთი მნიშვნელოვანი. სახელდობრ, აპოფატკური აპექტი, აგრეთვე მისი პოზიტიური, კატაფატკური გაგება და ამ გაგების საფუძველზე — მისი მიმართება სამყაროსთან. ღმერთის აქ მოცემული მოაზრება განუყრელ კავშირშია სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებასთან.

ღმერთი წარმოდგენილია, როგორც „სავსება ყოველთა“, მისი მიმართება სამყაროსადმი, როგორც „მზეებრ ფენა“.

„სავსება“ პირველი საწყისის უპირველესი განსაზღვრებაა ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგეტიკაში, ჩვეულებრივია პეტრიწისათვის და ყველგან ეს ცნება პირველი საწყისის სრულყოფილებას გამოხატავს.

„ხოლო კუალად სრულ ითქუმის იგი [ღმერთი], ვითარცა აღუორძინებელი და მარადის სრული“<sup>101</sup>. ღმერთი „ზესთა ძეს ესე ყოველსა არსებასა და ძალსა, და არს ყოველითურთ თვთ სრულ და ზესთა სრულ, რამეთუ არცა სრულობაჲ ეკადრების მას“<sup>102</sup>.

პირველი საწყისის სავსება აბსოლუტური სრულყოფილებაა, „ზეშთა სავსეობაა“; პირველი საწყისის ზეშთა სავსეობა ძირითადი პირობაა არსისა და სამყაროს წარმოქმნისათვის, რადგან ის, როგორც ვნახეთ, სწორედ ამის გამო „გადმოიღვრება“ თავისი საზღვრებიდან, და ის, რაც გადმოიღვრება, არის არსი. არეოპაგიტიკული მოძღვრების მიხედვით ღმერთი „ზეშთასავსითა“ მიცემის უნარით „დავსებს თვისა სრულებისაგან“ ყოველივეს;<sup>103</sup>.

უფრო კონკრეტულად სავსეობა იმას ნიშნავს, რომ. პლოტინის სიტყვით, „ყოველივე მარად მასში [პირველსაწყისში] არსებობს“ (ენ., V, 5, 9), ფსევდო-დიონისეს აზრით, უზენაესი იმიტომაა „მარადის სრული“, რომ არის „ყოველთა თავსა შორის თვსსა წინათვე მქონებელი“<sup>104</sup> და ამიტომ „ზეშთასავსებითა მისითა და დიდთ-მოქმედებითა და ნიქთა მისთა წყაროებითა რაოდენ განკთენდეს მათ ყოველთა მიმართ მიმღებელთა“<sup>105</sup>.

როგორც ვხედავთ, დაწოწმებული ადგილების ანალოგია რუსთაველის მოტანილ სტროფთან ექვს არ იწვევს. ღმერთი, როგორც „სავსება ყოველთა“ და „მიმფენელი“ („მზეებრ ფენითა“), ზუსტ ანალოგაას სამყაროსთან მიმართებაში — პოულობს არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში.

რაც შეეხება სახელდობრ „მზეებრ“ ფენას“, ეს დებულება სავსებით გასაგებია ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. ზევით აღნიშნული გეჰონდა, რომ ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები საწყისისა და სამყაროს თავისებურად გაგებულა მიმართების „გაცხადების“ მიზნით მიმართავენ ჩვეულებრივ და ძალიან ხშირად მზისგან წარმომავალ სხივთა განფენის ანალოგიას.

არეოპაგიტიკაში ზუსტი ანალოგია „მზეებრ ფენასთან“, სადაც მზე და მიფენა აზრობრივადაა დაკავშირებული, დასტურდება ზევით უკვე ციტირებულ სიტყვებში: როგორც „მზე“ არის თავისი ბუნებით „განმანთლებელი... ყოველთა“, ასევე სახიერის (ღმერთი) მიმართება ყოველივესთან არის „განფენა“ სიკეთისა: მსგავსი (კიდევ ერთხელ უბრუნდება ანალოგიას ფსევდო-დიონისე) „მზისა ყოველთა ზედა განფენისა შარავანდელთაჲსა“<sup>106</sup>.

3. ერთ-ერთი ავტორი ძალიან საყურადღებო სტატიაში მიდის დასკვნამდე, რომ „რუსთაველის ღმერთი რენესანსის ეპოქის ღმერთია“<sup>107</sup>. რუსთაველმა „შექმნა ახალი ცნება უზენაესი არსებისა“. რომელიც მხოლოდ ერთი ნიშნით იყო განსხვავებულ რენესანსის ეპოქის ღმერთისაგან. ესაა — „უხასრულობის პრედიკატი“, გაფორმებული დასაველეთში „კუხანაელის

დიალექტიკის სახით“<sup>108</sup>. შემდეგ: „როგორც ცნობილია, უსასრულოების პრედიატი პირველად ნიკოლაოს კუზანელმა (XV ს.) მიაკუთვნა ღმერთს. რენესანსის ეპოქის ეს ცნება ჯერ კიდევ უცნობი იყო რუსთაველისათვის“<sup>109</sup>.

რაც შეეხება იდეურ სათავეებს, რომლებმაც დასაველი და რუსთაველი მიიყვანეს ღმერთის მსგავს გაგებასთან საერთოდ, ავტორი ფიქრობს, რომ „ნამდვილად არაბული ფილოსოფია და მეცნიერება იყო“ წყარო როგორც რუსთაველის, აგრეთვე კუზანელისათვის<sup>110</sup>.

იმის შემდეგ, რაც ითქვა ზევით ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტის შესახებ, ნათელი ხდება, რომ უსასრულოების ცნება ანტიკურ აზროვნებას ეკუთვნის. ცნობილი იყო დიდი ხნით ადრე კუზანელამდე, ცნობილი იყო ის რუსთაველისათვის. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ კუზანელის წყაროს ამ მნიშვნელოვან საკითხში არეოპაგიტია წარმოადგენს და კუზანელთან, როგორც ვნახეთ, უსასრულოს ცნება მოაზრებულია იმავე კატეგორიებით, რომლითაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიაში.

ვინ წარმოადგენდა კუზანელის წყაროს უსასრულოს ცნების საკითხში, ამაზე პასუხს თვით კუზანელი იძლევა. „ამგვარად. — წერს კუზანელი, — უსასრულობა გვაიძულებს ჩვენ მთლიანად დაეძლიოთ ყოველგვარი დაპირისპირება. ამ პრინციპიდან შეიძლებოდა გამოგვეყვანა იმდენი უარყოფითი ჭეშმარიტებანი, რომ მთელი წიგნი შედგებოდა. უფრო მეტიც, ყოველგვარი თეოლოგია, რომელსაც ჩვენ შეიძლება ვწვდეთ, გამომდინარეობს ამ უდიდესი პრინციპიდან და აი რატომაა. რომ ღვთაებრივ საგანთა უდიდესი მკვლევარი, გამოჩენილი დიონისე არეოპაგელი თავის „მისტიკურ თეოლოგიაში“ ამბობს, რომ საკვირველი ბართოლომეოსი საოცრად ჩასწვდა თეოლოგიას, გამოთქვა რა აზრი, რომ ის არის ერთნაირად მაქსიმუმიც და მინიმუმიც.

მართლაც, ვისაც ეს ესმის, ესმის ყოველივე და აღემატება ყოველგვარ გონებას. ნამდვილად, ღმერთი, რომელიც თვითაა მაქსიმუმაც, როგორც იგივე დიონისე ლაპარაკობს ამაზე თავის შრომაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, არ არის ამგვარი სხვასთან მიმართებაში, უფრო დიდი ამ ადგილას. ვიდრე სხვაგან.

ნამდვილად, რამდენადაც ღმერთი არის ყოველივე, ის არის აგრეთვე არარა“<sup>111</sup> და ა. შ.

ეს გრძელი ნაწყვეტი კუზანელის მთავარი თხზულებიდან ნათელ პასუხს იძლევა დასმულ კითხვებზე, სახელდობრ, საიდან.

მომდინარეობს უსასრულოს ცნება საერთოდ და საადან მომდინარეობს ის კუზანელის ნააზრევში.

უსასრულობის ცნება ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტკაში იგივე სრულყოფილების, აბსოლუტური განხორციელების, სავსეობის, უფრო სწორად, „ზეშთა-სავსეობის“ ცნებაა, რუსთაველთან ეს ცნება, როგორც ვნახეთ, „ყოველთა სავსებით“ არაა გამოხატული, რაც ზუსტად შეესაბამება ნეოპლატონიზმის და არეოპაგიტკის უსასრულოს შინაარსს.

#### აღსტა წარება „მეფინსტაოსანში“

1. ჩვენ ზევით აღვნიშნეთ, რომ ნეოპლატონიზმის მიხედვით არსი წყობათა, „სირათა“ ერთიანობაა, მთლიანობაა. მოძღვრების ამ ნაწილში ნეოპლატონიზმის და კერძოდ პეტრიწის გავლენა რუსთაველზე პირველად ნ. მარმა დაასაბუთა.

სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსალა დავჰყოფ მცირასა:

არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?  
დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შვერთვივარ სულთა ჰირასა (E34).

ნ. მარი „კავშირნისა“ და „სირას“ წარმომავლობის ასახსნელად მიმართავს პეტრიწის ტექსტს: სახელდობრ: „ხოლო არიან სირასა შინა თითოეულსა, ვითარ ღმერთთასა, ვითარ გონებათასა, ვითარ სულთასა, ვითარ ბუნებათასა, ვითარ სხეულთასა. ვინაჲ ამათ ყოველთა შორის რომელნიმე არიან უმახლობელეს თვსთა მიზეზთა და საწადოთა და რომელნი— უშორიელეს“<sup>112</sup>. ნ. მარის მოსაზრებანი ამ ანალოგიის გასარკვევად ამით ამოიწურება. პეტრიწის შრომები მაშინ ჯერ გამოცემული არ იყო, რაც აბნელებდა ვრცელი მსჯელობის გაშლას, მაგრამ ნ. მარის მიკვლეული გზა დიდი მნიშვნელობის მიგნებად უნდა ჩათვალოს.

შეიძლება ითქვას, პეტრიწის ციტირებული სიტყვები ნეოპლატონიზმის მთელი მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას გამოხატავს, განსაკუთრებით მათი ერთიანობის, მთლიანობის და სამყაროში არსებული ჰარმონიის თვალსაზრისით. აქ წარმოდგენილია არსის საფეხურება მათი ემანაციის, დაბლა სკლის მიხედვით: გონის, სულის, ბუნების და სხეულთა „სირაები“. მათ შორის არსებული მთლიანობა ხორციელდება პეტრიწთან. როგორც ვნახეთ, მონაწილეობისა („ზიარების“) და „ბაძვის“ საფუძველზე.

„სირა“<sup>113</sup>, ისევე როგორც „კავშირნი“ და „ბაძვა“, მხოლოდ თითო შემთხვევაშია გამოყენებული რუსთაველთან, მათი მნიშვნელობისა და პოემის შესატყვის ადგილებში, და მათ მწიგნობრულ, სახელდობრ

ფილოსოფიურ წარმომავლობას ეს ფაქტიც ყოველივე ექვის გარეშე აყენებს. ასევე ცხადია „სირას“ პეტრიწისეული წარმომავლობა, რომელსაც (პეტრიწს) ეს ბერძნული სიტყვა ხშირად უთარგმნელად გადმოაქვს თავის ფილოსოფიურ თხზულებაში. ბერძნ.  $\sigma\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}$ -ს ნეოპლატონიზმში და კერძოდ პეტრიწთან გარკვეული აზრი და მნიშვნელობა აქვს (განსხვავებით ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისაგან): ესაა არსი მისი ემანაციის გარკვეულ საფეხურზე; შეკრულა, გაერთიანებული წყობა რანგობრივად განლაგებული არსის საფეხურისა.

პეტრიწის ციტირებული ადგილის მიხედვით მსჯელობა ეხება გონის, სულის, ბუნების და სხეულთა მოვლენების წყობას, რომელნიც მათი რანგობრივი განლაგების გამო „რომელნიმე არიან უმახლობელეს თვისთა მიზეზთა და საწადოთა [საწადო — წადილის, მისწრაფების საგანი] და რომელნიმე უშორიელეს“.

ზევითა. ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს, გვექონდა საუბარი არსის ქვედა წყობის მოვლენათა (ქვედა წყობის, ქვედა სიარათა) მისწრაფებისა და უკუდაბრუნების, შეერთების შესახებ თავის პიზეზთან. რუსთაველის ციტირებულ სტროფში შეერთების აზრი მაღალი რანგის წყობასთან, როგორც თავის მიზეზთან, გამოხატულა სიტყვით — „შერთვა“: „შვერთვივარ სულთა სირასა“.

2. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის ფაქტი, რომ რუსთაველი მოძღვრებას ზედა სირასთან შეერთების შესახებ „ფილოსოფოსთა ბრძნობას“ უწოდებს და ამით ადასტურებს ამ მოძღვრების ფილოსოფიურ წარმომავლობას; ამით ადასტურებს იმავეს, რომ პეტრიწის შეხედულებანი, საიდანაც მისი „სირაჲ“ მომდინარეობს, რუსთაველისათვის ფილოსოფიურ სიბრძნეს წარმოადგენდა.

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა

ბრძნობისა

მით ვისწავლებით. მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა

წყობისა (750).

აქ შეერთების საგანი უკვე გარკვეულია, როგორც „ზესთა“ საფეხური; შეერთება იგივე „შერთვითა“ გამოხატული. და დასასრულ ზევით ციტირებული სტროფისაგან (884) განსხვავებით, „ბერძნულ „სირას“ ისეთი ქართული შესატყვისი აქვს მოიგონილი („წყობა“). რომელიც მის პირდაპირ აზრსაც გამოხატავს და შესიტყვებაში „მწყობრთა წყობა“ — არსის მოწესრიგებულობის იდეასაც.



ქვევით ჩვენ ცალკე გვექნება განხილული ადამიანის მოქმედების საკითხი მის მიმართებაში ლეთაებრივ განგებულებასთან. ციტირებულ სტროფს რომ აღარ დავუბრუნდეთ, აღვნიშნავთ, რომ ამ სტროფში გამოხატულია მნიშვნელოვანი აზრი ადამიანის მოქმედებისა და ცოდნის შესახებ.

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი შორსაა კვიეტიზმისაგან. ადამიანის მოქმედება არის არა მხოლოდ დაბრკოლებათა გადალახვის და სიკეთის მიღწევის აუცილებელი საშუალება, არამედ რგი ზნეობრივი სრულყოფის აუცილებელი პირობაა, რომლის გარეშე ცოდნას, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, არ შეიძლება სარგებლობა („რას მარგებს“...) ჰქონდეს. პიროვნების აქტიურობა ადამიანურის გაგების ერთ-ერთი ნიშანია, რომელიც ამ ცნებაში ჰუმანიზმმა შეიტანა.

### სიკეთის მონიჭი

1. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ძირითად იდეას სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების იდეა წარმოადგენს. აქეთაა მიმართული პოემის ძირითადი სიუჟეტური ხაზი, რომელიც სახიერდება მრავალი დაბრკოლების დაძლევით და „გამარჯვებით“. რუსთაველი რომ შემოფარგლულიყო მხოლოდ მხატვრული განსახიერებით, მხოლოდ „ჩვენებით“, როგორც მხატვრული შემოქმედებისათვის სპეციფიკური საშუალებით. ამ იდეის ამოკითხვა შესაძლებელი იქნებოდა მთელი პოემის, როგორც მთლიანი მხატვრული ტილოს, გათვალისწინების საფუძველზეც. მაგრამ პოემის ოპტიმისტური ფინალი განხილულია სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვეული გაგების საფუძველზე, რომლის იდეურ წყაროს, თანამად რუსთაველისავე მითითებისა, გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრება წარმოადგენს, სიკეთისა და ბოროტების ფილოსოფიური გაგების გამოსახატავად „სახეებით აზროვნების“ ფარგლები საქმარი-სი აღარაა და რუსთაველი მიმართავს, ერთი მხრივ, დებულებათა პირდაპირი გამოთქმის საშუალებას და, მეორე მხრივ, თვით ფილოსოფიური მოძღვრების დამოწმებას.

„ბოროტსა სძლია კეთილმან“ (1361) — წარმოთქვამს ავთანდილი, როდესაც ნესტან-დარეჯანის წერილით ტარიელთან ბრუნდება და ნესტანის ქაჯეთის ციხიდან გამოხსნა უკვე მოახლოებულია.

თუ გავითვალისწინებთ ეპოქის სააზროვნო და, კერძოდ, ფილოსოფიურ ვითარებას, შოთა რუსთაველის წინაშე მას შემდეგ, რაც მან სიკეთისა და ბოროტების მიმართება ფილოსოფიური მო-

აზრების სიმაღლემდე აიყვანა, პრობლემათა მთელი რიგი უნდა წამოკრილიყო. სიკეთის მიერ ბოროტების ძლევა თავისთავად წარმოადგენდა პრობლემას, რომლის დადებითი თუ უარყოფითი გადაწყვეტა დამოკიდებულია სიკეთისა და ბოროტების არსების მოაზრებაზე. მათი მიმართების გარკვევაზე.

სიკეთის ბოროტებაზე ძლევის საფუძველი ისაა, რომ პირველი ნამდვილი, მარადიული, სუბსტანციური არსებობის სფეროს განეკუთვნება, მეორე — შემთხვევითი, დროული, აქციდენციური არსებობის სფეროს. სიკეთე თავისთავად არისა, „მყოფია“; ბოროტება — თავისთავად არ არის, „უმყოფოა“.

თქვეს ბოროტსა: „უმყოფო“... (1509).

რუსთაველთან ეს შეხედულებანი ამგვარი გამოთქმებით არის გამოხატული:

სიკეთის „არსება გრძელია“ (1361); ღმერთი „კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“ (1492) და სხვ.; ბოროტების სფერო დროულობაა: „ვეცან სიმოკლე ბოროტისა“ (1435); ღმერთი „ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს“ (1492) და სხვ.

2. სიკეთისა და ბოროტების გაგების წარმომავლობის საკითხი იმდენად ნათლადაა გარკვეული „ვეფხისტყაოსანში“, რომ ყოველგვარი ძიებანი სხვა მიმართულებით შეიძლება აიხსნას მხოლოდ წინასწარ „შემუშავებული“ პოზიციით, რომელსაც ალბათ აქვს საფუძველი, მაგრამ არა ობიექტური და კვლევის საგნით განსაზღვრული.

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოაღვინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,  
თავსა მასსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1492).

შეიძლება ითქვას, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ნამდვილ „ბედნიერ შემთხვევასთან“, რომელიც იძლევა უტყუარ გასაღებს პოემაში ასახული შეხედულების ამოხსნისათვის, კერძოდ ამ პრობლემასთან დაკავშირებით და საერთოდ რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წარმომავლობის გასარკვევად.

სანამ საკითხს არსებითად შევეხებოდეთ, მივაქცევთ პირველყოვლისა ყურადღებას, რომ სიტყვა „უზადო“ ერთადერთხელაა გამოყენებული რუსთაველის პოემაში და მსგავსად „სირაჟსა“ და „ბაძვისა“, ეს გარემოება მის მწიგნობრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ მაგ., პეტრიწთან ეს სიტყვა ჩვეულებრივია, შეესატყვისება ბერძნულ *εἰς ἰσχυρή* და გამოხატავს ონტოლოგიურად ამაღლებულისა და საწყისის ერთ-ერთ გარ-

კვეულობას. „უზადო ერთი“, <sup>113</sup>, „უზადო პირველი გონება და მხოლოდობა“ <sup>114</sup>, „უზადონი ხატნი და აღალმანი (ხატნი) მის ერთისანი“ <sup>115</sup>, „უზადოთა ხატთა მის ზესთ ღმრთისათა და ზესთ-ერთისათა“ <sup>116</sup>. იგივე აზრი აქვს ამ სიტყვას ციტირებულ სტროფში. „კარგი“ ზოგადად შეიძლება ეწოდოს ყოველ ემპირიულ მოვლენას, „უზადო“ ეწოდება „უკეთესს“, კარგს მის ამალღებულ ფორმაში, კარგის „თავს“, მის საწყისს.

3. ერთ-ერთი, ჩვენს მიერ უკვე მითითებული, ნეოპლატონიზმის თეორიის მკაცრი კრიტიკოსი რუსთველოლოგიაში წერდა: „რუსთაველის გენიალურ პოემაში არავითარი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა“ <sup>117</sup>. მაგრამ რამდენიმე ხნის შემდეგ იძულებული იყო, ეს კატეგორიული დებულება შეერბილებინა და რუსთაველის შეხედულება ღმერთზე, როგორც „სიკეთის სათავეზე“, აეხსნა „ნეოპლატონიზმის პოზიტიური გავლენით რუსთაველზე“ <sup>118</sup>.

ავტორს ჩვენ მიერ ციტირებული სტროფი ჰქონდა მხედველობაში, მაგრამ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის უგულვებელყოფით იყო გამოწვეული, რომ ავტორი ამ იდეას „იოანე პეტრიწის ხელით მიწოდებულ“ (იქვე) შეხედულებად თვლიდა რუსთაველის პოემაში. რა თქმა უნდა, პეტრიწის გავლენა აქ, როგორც ვნახავთ, ნათელია, მაგრამ თუ თვით რუსთაველის მოწმობას დავეყრდნობით, აქ დიონისეს დასახელება უფრო კანონზომიერი და უდავო უნდა ყოფილიყო.

რუსთაველის ციტირებულ სტროფში ასახულია თვალსაზრისი, რომელაც ზევით დახასიათებული იყო ჩვენს მიერ, როგორც სიკეთის მონიზმი, ანუ სიკეთის სუბსტანციური არსებობის აღიარება. ამ მოძღვრებამ თავისი დასრულებული სახე ნეოპლატონიკოსთა შორის პროკლესთან მიიღო და აქედან არეოპაგეტიკულ მოძღვრებაში გადავიდა. იდეური კავშირი და სიახლოვე ამ საკითხში პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის, უკანასკნელის დამოკიდებულება პირველისაგან იმდენად ნათლადაა გარკვეული მეცნაერებაში, რომ ამ გარემოებამ საბოლოოდ დაადასტურა, რომ არეოპაგეტიკული კორპუსის ავტორი არ შეიძლება იყოს ყოფილიყო I ს. მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი და არ შეიძლება იყოს მას პროკლესზე ადრე ეცნობრა <sup>119</sup>.

4. ნამდვილი, სუბსტანციური არსებობა მხოლოდ სიკეთეს აქვს, ბოროტება, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, „არა არს არს“. სიკეთე არის, არეოპაგეტიკის მიხედვით, აგრეთვე პირობა არსებობისა. „ქმნაა არსისა“ სიკეთისაგან მომდინარეობს; ყოველივე, რაც არის, სიკეთისაგან არის და ის, რაც მთლად მოკლებულია სიკეთეს, რაც სიკეთეში სრულიად არ მონაწილეობს, ის არც არსებობს. „ყოფ-

ლად უნაწილოდ კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს“<sup>20</sup>; „უკეთუ ყოვლითურთ მოსპო კეთილი, არცა არსება იყოს. არცა ცხოვრება, არცა სურვილი, არცა ძრვა, არცა სხუად არცა ერთი რაჲ“<sup>121</sup>.

მოტანილი დებულებების შემდეგ ცხადია, როგორი უნდა იყოს მოძღვრების პასუხი კითხვაზე: „რაჲ არს სიბოროტე? და რომლისა დასაბამიან დაბადებულ არს? და ვითარ სახიერმან ინება დაბადებაჲ მისი?“ ბოროტებას არა აქვს დასაბამი, რადგან დასაბამი, მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. დასაბამმა, როგორც სიკეთემ, არ შეიძლება „ინებოს“ თავისი საპირისპიროს „დაბადებაჲ“: სახიერს (სიკეთეს) „არა... ეყვის (დაბადებაჲ უსახურისაჲ“ (იქვე, IV, 19. შრ., გვ. 44, 29); „არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი“ (იქვე, შრ., გვ. 49, 27). რუსთაველის სიტყვით:

„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (113).

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“

(1492).

რამდენადაც სიკეთე სუბსტანციურია, ამდენად ბოროტების აღიარება, როგორც არსისა, შეიძლება მხოლოდ ორი დასაბამის პირობის ქვეშ. ე. ი. თუ მივიღებდით, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხვისა და სხვისა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყვნენ“<sup>122</sup>. მაგრამ დუალიზმი ეწინააღმდეგება თვით დასაბამის ცნებას. „ორობა“ თავისთავად გულისხმობს ერთს, როგორც „ორობის“ საფუძველსა და დასაბამს; ხოლო ერთიდან ორი დაპირისპირებულის „გამოსვლა“ საერთოდ „უჭერო არს“.

ორი დასაბამის აღიარება ეწინააღმდეგება დასაბამის, პირველმიზეზის სისრულეს, მის აბსოლუტურობას და „უვნებლობას“; ეწინააღმდეგება წესრიგსა და ჰარმონიას სამყაროში. ორი დასაბამის პირობის ქვეშ სამყარო იქნებოდა „უწესო და მარადის მბრძოლი“<sup>123</sup>. იქნებოდა უწესრიგობისა და მარადიული ბრძოლის სფერო სიკეთესა და ბოროტებას შორის. სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობის ქვეშ ორივე დასაბამი იქნებოდა „უვნებელი“; რაც გამორიცხავს ერთ-ერთი მათგანის მიერ მეორის, რუსთაველის სიტყვით, რომ ვთქვათ, „ძლევას“.

არეოპაგიტიკა ვრცლად ეხება ბოროტების საკითხს იერარქიულად აგებული არსის ცალკეულ საფეხურებზე და უარყოფს მას ყველა მათგანში, დაწყებული უმაღლესი რანგის მოვლენებით და დამთავრებული სხეულით. უფრო მეტიც: წინააღმდეგ პლოტინიუსა. რომელიც ხშირად ბოროტებას მატერიას მიაწერდა, და თანახ-

მად პროკლეს შეხედულებისა, ბოროტება არ შეიძლება მოეწიროს, არეოპაგიტის მიხედვით, არც მატერიალ<sup>124</sup>.

5. მაგრამ წარმოდგენილი დებულებანი არ ნიშნავს, რომ არეოპაგიტისა და რუსთაველის მიხედვით ბოროტებას არა აქვს ემპირიული, აქციდენციური არსებობა. ასე რომ ყოფილიყო, უაზრობა იქნებოდა ბოროტების დაძლევისაკენ მიმართული მოქმედება, ისევე როგორც უაზრობა იქნებოდა ეს მოქმედება — ბოროტება რომ სუბსტანციური ყოფილიყო. რას წარმოადგენს ბოროტება მის აქციდენტურ არსებობაში? პასუხი ამ კითხვაზე დაფუძნებულია ნეოპლატონისტურ და არეოპაგიტულ შეხედულებაზე არსის, როგორც იერარქიულად განლაგებულ საფეხურთა ერთიანობაზე: რუსთაველას სიტყვით, არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ (790, 884) წარმოდგენაზე. ამდენად, კითხვის მოცემული გადაწყვეტა გასაგები ხდება მოძღვრების ამ თავისებურების გაოვალისწინების საფუძველზე.

სიკეთე, როგორც ვნახეთ, ღმერთის პირველი განსაზღვრებაა ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტაკაში, პროკლეს შეხედულებით სიკეთე იგივე პირველი საწყისია, მისი უმაღლესი და უპირველესი პრედიკატი, რომელიც ყველაზე უკეთ გამოხატავს მის არსებას და მეტად უახლოვდება მის წვდომას. პირველმიზეზის მიმართება სამყაროსადმი პირველყოვლისა სიკეთის მიმართებაა, რომელიც პირველმიზეზის არსებიდან გამომდინარეობს და ამიტომ პირველყოვლისა სამყაროზე ის სიკეთეს ავრცელებს: „ვითარცა არსებითი სასიერებაე [სიკეთე] ყოველთა არსთა ზედა იგი განჰფენს სახიერებით“<sup>115</sup>.

პირველმიზეზიდან არსის გამომდინარეობა კლებას წარმოადგენს, კლებას როგორც ონტოლოგიური და ესთეტიკური. აგრეთვე ეთიკური თვალსაზრისით. პირველმიზეზის სიკეთე „ყველგან მიმწევენელია“ და ყველა საფეხურამდე აღწევს: უმაღლესი მოვლენებიდან დაბალი („უდარესი“) და „უქანასკნელი“ საფეხურის ჩათვლით. მაგრამ სამყაროს სხვადასხვა რანგის მოვლენები სხვადასხვა „მანძილით“ არიან დაცილებულნი სიკეთისაგან და მათი „მიმღებლობის“ უნარი ამით არის განსაზღვრული. ამის შესაბამისად სხვადასხვაა მათში სიკეთის „ოდენობა“. ისევე როგორც მზის სხივის ძალა მზისგან სხვადასხვა მანძილზე დაცილებულ საგნებში: სხვადასხვაა მათი მონაწილეობის (ზიარების) „ხარისხი“ პირველმიზეზში.

ეს კლება, ეს „უარულობა კეთილისა“, „განშორება კეთილისა“ არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ბოროტება ეთიკურ ასპექტში არის ადამიანის სულის სიკეთის კლებით გამო-

წვეული უწესრიგო მოძრაობა სურვილების განხორციელების („ქნის“) გზაზე. ამიტომ ბოროტების განსაზღვრება, არეოპაგიტის მიხედვით. („დივნოსის“ მიხედვით). შეიძლება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით: უმიზეზობა, „უარსობა“, უმიზნობა, უკეთურობა, უსიცოცხლობა, უგონობა და ა. შ., სადაც ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპირო. დადებითი ფორმა სიკეთეს გამოხატავს.

ბ. შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში იოანე პეტრიწმა, არეოპაგიტისათან ერთად, ძალიან დიდი როლი შეასრულა. ამ შემთხვევაში ყურადღებას იპყრობს პეტრიწის შეხედულებანი, რომლებიც სიკეთისა და ბოროტების საკითხს ეხება.

პირველი და საყოველთაო მიზეზი, როგორც „ყოველთაგან ზესთმდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობა“<sup>126</sup>, გარდაეფინება — პეტრიწის სიტყვით — „ყოველსა ზედა ხილულსა“ და ნაწილდება („განაწილებულია“) მთელ არსში („ყოფთა შორის“): გონიერთა, გრძნობადთა და სამგანზომილებიან სხეულთა შორის. არაფერი რჩება, რაც ღვთაებრივმა სიკეთემ არ „გააკეთილოს“ და თავისი მადლი არ უწილადოს.

ბოროტებას არა აქვს ნამდვილი სუბსტანციური არსებობა. ის, პეტრიწის სიტყვით, „უარსობაა“<sup>127</sup>. რუსთაველის სიტყვით:

თქვეს ბოროტსა, „უმყოფოო, კეთილნია შენთვის მზანი“  
(1509).

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი (1435).

რუსთაველი რომ იცნობდა პეტრიწის ფილოსოფიურ თხზულებას. დღეს ეს არ შეიძლება იწვევდეს ეჭვს. ჭერ კიდევ ნ. მარმა, როგორც ვნახეთ, ეს ფაქტი დაასაბუთა ტექსტობრივი და ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით საყურადღებო, კერძოდ „სირას“ ჰაგალითზე.

რაც შეეხება რუსთაველის დამოკიდებულებას პეტრიწისადმი განხილული საკითხის თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ ტერმინოლოგიური ფაქტები, რომლებიც სიკეთესთან, ბოროტებასთან და მათ მიმართებასთან დაკავშირებით გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“, არეოპაგიტული კორპუსის ქართულ თარგმანში და პეტრიწის თხზულებაში, ამავე გარემოებას ადასტურებს. რუსთაველი იცნობდა და სარგებლობდა როგორც არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემ მცირის თარგმანით, აგრეთვე პეტრიწის თხზულებით.

7. რუსთაველის სიკეთის შესახებ შეხედულების და განსაკუთრებით მისი ფილოსოფიური წყაროს გარკვევის შემდეგ, შო-

თან მანიქველოზის საკითხი იმდენად უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ საკითხზე კამათი დღეს უკვე საჭიროებას აღარ წარმოადგენს. თუმცა, როგორც ცნობილია, ერთ დროს იგი მწვავე დისკუსიის საგანს შეადგენდა. მანიქველოზის არსი სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმში მდგომარეობს. რუსთაველი დგას ყოველგვარ ექვს გარეშე სიკეთის მონიშნის თვალსაზრისზე, რომელიც ნეოპლატონისტური წარმომავლობისაა და რუსთაველის მსოფლმხედველობაში არეოპაგიტული მოსაზრებისა და პეტრიწის მეშვეობით არის ასახული. არეოპაგიტის ავტორი, როგორც ვნახეთ, თეორიულად არღვევს სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმს, ამ დუალიზმიდან გამომდინარე შედეგებს. უარყოფს სამყაროში „უწესობისა და მარადის მბრძოლობას“, რომელიც შესაძლებელი და დასაშვები იქნებოდა მხოლოდ სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობის ქვეშ.

ამ საკითხზე შეჩერება საჭირო აღარ იქნებოდა, უკანასკნელი წლების მანძილზე რომ არ გამოთქმულიყო მოსაზრებანი, რომლებსაც კვლავ შეაქვთ გაურკვეველობა სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას საკითხში რუსთაველთან და რომლებიც. შეგნებულად თუ შეუგნებლად, რუსთაველს მანიქველურ დუალიზმთან ასახლოებენ. ერთი ავტორის მიხედვით, რუსთაველს „ზოგიერთმა“ მანიქველოზის უარყოფის მიზნით „მიაწერა... ბოროტის რეალობის უარყოფა“. რუსთაველთან კი, ავტორის მიხედვით, ისეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, რომელიც ბოროტების რეალობას აუცილებლობით გულისხმობს. „ბოროტება რეალური რომ არ იყოს“, მაშინ „მასთან ბრძოლა უაზრობა იქნებოდა“, რუსთაველის პოემის „მოთაქარა“ „ზამბარას“ სწორედ ეს ბრძოლა წარმოადგენს<sup>128</sup>.

მეორე ავტორის მიხედვით, თუმცა „იდეა სიკეთის ხანგრძლივობისა და ბოროტის ხანმოკლეობისა (პირველის „არსების გრძელობისა“ და მეორის საბოლოო „დაძლევისა“)“ „რუსთაველის პოემაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან „მომდინარეობს“. მაგრამ ავტორი ცდილობს საკითხში „ერთი კორექტივი“ შეიტანოს და გვიჩვენოს განსხვავება, რომელიც, მისი აზრით, ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის არსებობს<sup>129</sup>.

„ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, — ასეთია ავტორის აზრთა მსვლელობა, — ბოროტება „არსად და არაფერში“ არაა, ის „არაა საერთოდ“. რუსთაველი კი „რჩება ამ ქვეყნად“. „ტურფა საბაღნაროში“, „კაცთათვის მოცემულ ქვეყანაში“, რომელიც აგრეთვე ნაწილობრივ ეშმაკის წილნაყარია“. რას უნდა ნიშნავდეს „ნაწილობრივ ეშმაკის წილნაყარი“ — ეს ნათელი ხდება შემდეგიდან. რუსთაველი ამ ქვეყანაში თურმე „კეთილთან ერთად ხედავს ბო-

როტს“. რუსთაველი თურმე უშვებს „ანტაგონისტურ საწყისთა“ „გამიჯვნასა“ და „პოლარიზაციას“<sup>130</sup>.

ცხადია, ვინც რუსთაველს რაიმე აზრს „მიაწერს“ საკუთარი დასკვნების დასამტკიცებლად, ეს საერთოდ დგას მეცნიერების გარეშე და ამაშია ქვეტექსტი ციტირებული ავტორის სიტყვებისა. რომელიც ფიქრობს, რომ „ზოგიერთმა“ რუსთაველს ბოროტების რეალობის უარყოფის აზრი „მიაწერა“. მეცნიერული კვლევა კვლევის საგანში აზრის ამოკითხვაა და არა „მიწერა“. მაგრამ კვლევის ასეთსავე პირობას წარმოადგენს ცნებათა, კერძოდ, „რეალობის“, „საწყისის“ და სხვ. ზუსტი განსაზღვრა და მათი ექვივალენტური გამოთქმების გარკვევა როგორც რუსთაველის პოემის, აგრეთვე რუსთაველის მიერ დამოწმებული მოძღვრების მიხედვით.

ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებანი ფილოსოფიური ოვალსაზრისით განხილვას საჭიროებენ. მაგრამ, თუ პირველი ავტორისათვის არეოპაგიტული მოძღვრება, როგორც რუსთაველის შეხედულებათა წყარო, საერთოდ არ არსებობს, მეორისათვის არეოპაგიტიკა მხოლოდ „თეოლოგიური“, „თეოსოფიურ-მისტიკური“ მოძღვრებაა და არა ფილოსოფიური. ამაზე შეიძლება ყურადღება არ გაგვემახვილებინა, რომ აქ ყოველ შემთხვევაში ერთ-ერთი მიზეზი არ იფარებოდეს იმ გაურკვეველობისა, რომელიც ორივე ავტორის მსჯელობას ემჩნევა.

ცნობილია, რომ „არსებობა“ ფილოსოფიის, შეიძლება ითქვას, წარმოქმნის დღიდანვე იყო განსხვავებული არსის. როგორც ნამდვილად არსებულის ცნებისაგან. ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას სწორედ არსის, ნამდვილად არსებულის ძიება შეადგენს, განსხვავებით არსებულისაგან, რომელიც ადამიანისათვის უშუალოდ და პირდაპირ არის მოცემული. ამ მხრივ, ე. ი. არსისა და არსებულის განსხვავების მხრივ, გამონაკლისს არც ერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ წარმოადგენს, იმ შემკვიდრებიდან, რომელიც რუსთაველმა მიიღო და რომლისგანაც შეიძლებოდა დამოკიდებული ყოფილიყო ამა თუ იმ პრობლემათა ფილოსოფიური გადაწყვეტის დროს. არ წარმოადგენდა გამონაკლისს ნეოპლატონიზმი და მისგან დამოკიდებული შუა საუკუნეების მოძღვრებანი ჭართულ ფილოსოფიურ სინამდვილეში. რუსთაველი ამ ფილოსოფიური აზროვნების სიმაღლეზე დგას და მის პოემაში გამოთქმული შეხედულებანი სიკეთისა და ბოროტების შესახებ არსებულისა და არსის, როგორც ნამდვილად არსებულის, განსხვავებას აუცილებლად გულისხმობს.

ბოროტების „რეალობად“ აღიარება „ვეფხისტყაოსანში“ კვლავ ცნებათა აღრევის ბეჭედს ატარებს. „რეალობა“ ჩვეულებ-



რივ სიტყვახმარებაში შეიძლება აღნიშნავდეს როგორც არსს. აგრეთვე არსებულს. მაგრამ მეცნიერული კვლევა ამ ორი ცნების ზუსტ განსაზღვრას და განსხვავებას მოითხოვს.

ასეთი პირობის ქვეშ (და მხოლოდ ასეთი პირობის ქვეშ) ხდება გასაგები რუსთაველის შეხედულებანი, რომ კარგი ღმერთისაგან არის მოვლენილი, ხოლო ბოროტება არაა მისგან დაბადებული: რომ პირველი სუბსტანციურია, მეორე აქციდენტიური. რომ პირველი ხანგრძლივადაა „გაკვლადებული“, ხოლო მეორე წამერთ შემოკლებული (1435). და განსაკუთრებით რუსთაველის სიტყვები სიკეთის არსების „გრძელობისა“ (1361) და ბოროტების „უშეყოფობის“ (1509) შესახებ, რომელიც პირდაპირ ეწინააღმდეგება დებულებას ბოროტების „რეალობის“ შესახებ.

რუსთაველი „ხედავს“ ბოროტებას ემპირიულ სინამდვილეში იმავე მნიშვნელობით. რა მნიშვნელობითაც ხედავდნენ ბოროტებას აქ პროკლე, არეოპაგიტის ავტორი, იოანე პეტრიწი. მათ რომ ბოროტება ამქვეყნიურში არ დაენახათ რაიმე ფორმით. პრობლემა საერთოდ მოიხსნებოდა და საკვლევი არაფერი იქნებოდა. მაგრამ პრობლემა ეხება არა ბოროტების „დანახვას“, არამედ ბოროტების არსის განსაზღვრას: რა არის ბოროტება? თუ ბოროტების არსებობა ემპირიულ სინამდვილეში მანიქველობის მიერ დუალისტურ საფუძველზე იქნა ახსნილი, ხოლო დასახელებულ მოაზროვნეთა მიერ — სიკეთის მონიშნის საფუძველზე. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მათთვის „არსებობას“ (კონტექსტში „ბოროტება არსებობს“), თუ არ-არსებობას (კონტექსტში „ბოროტება არ არსებობს“) სრულიად განსხვავებული აზრი აქვს. ერთ შემთხვევაში „არსებობა“ სწორედ საწყის ელ არსებობას ნიშნავს, რაც ავტორმა სრულიად უსაფუძვლოდ რუსთაველს შიაწერა. მეორე შემთხვევაში „არ-არსებობა“ სწორედ საწყისი ელ არსებობას გამოიცხავს.

ამ ცნებებში გაურკვეველობამ მიიყვანა ავტორი დებულებამდე. თითქოს რუსთაველი უშვებდეს „ანტაგონისტურ საწყისთა“ პოლარიზაციას<sup>31</sup>. ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ საწყისთა პოლარიზაციის დაშვება ამკარა დუალიზმია, რომ მის მიერ „შეტანილმა ერთმა კორექტივმა“ ფსევდო-დიონისე და რუსთაველი დამატარალურად საპირისპირო პოზიციაზე დააყენა და დებულებამ — რუსთაველის შეხედულებანი სიკეთესა და ბოროტებაზე ფსევდო-დიონისედან მომდინარეობს — სავსებით დაკარგა აზრი.

შეიძლება ითქვას, გარკვეული მნიშვნელობით. რომ „ეფესისტყაოსნის“ მთავარ „ზამბარას“ ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოადგენს. მაგრამ პოემის იდეა ბოროტების ძლევაში.

მდგომარეობს. ხოლო ბოროტების ძლევა რომ შეუძლებელია მისი საწყისი ეული არსებობის თუ „რეალობის“ პირობის ქვეშ, ეს იმდენად ნათელია, რომ ამაზე კამათი სრულიად ზედმეტია. მივიტან ყოველი შემთხვევისათვის დამადასტურებელ ადგილს „ბრძენი დივნოსის“ თხზულებიდან: „და კუალად ვერცა ორთაგან არსთა შესაძლებელ არს ყოფაჲ წინააღმდეგობთა და საბამთაჲ და ამათ ურთიერთას და ყოველსავე ზედა მბრძოლთაჲ. რამეთუ ეკეთე ესე ესრეთ იყოს, არა უვნებელ იყოს ღმერთი, არცა თავისუფალ სიბნელისაგან, უკეთუ ნამდვლვე არს მის შორისცა აღმაშფოთებელი რამე, ამისსა შემდგომად იყოს ყოველი უწესო დამარადის მბრძოლ“<sup>132</sup>.

8. როგორც ვნახეთ, განგებისა და ადამიანური მოქმედების საკითხი შუა საუკუნეების პირობებში დაკავშირებულია აბსოლუტის განგებულებასა და ნების თავისუფლების ზოგად პრობლემასთან. რუსთაველთან ეს საკითხი თავისებურად დგას და თავისებურად არის გადაწყვეტილი. როდესაც ადამიანის მოქმედება მიმართულია სიკეთისაკენ, მისი განხორციელება არის შედეგი, ერთის მხრივ, განგებისა და განგებით განსაზღვრული ბედის, და მეორეს მხრივ, სუბიექტური აქტურობის ერთობლივი მოქმედებისა.

დაღემის ეს ორი წევრი მოურთიგებელია ზეცისა და მიწის დუალიზმის პირობის ქვეშ. ნებისყოფის თავისუფლება ეწინააღმდეგება აბსოლუტის განგებულებას; ამ უკანასკნელის აღიარება — პირველს. რუსთაველი არიგებს დილემას. სიკეთისათვის ბრძოლის დროს ორივე ფაქტორია „ჩართული“, ორივე ფაქტორი მოქმედებს, ობიექტურიც და სუბიექტურიც. ჩვენ ამ საკითხს პირველ თავში შევხებით და გავარკვიეთ ფაქტობრივი მხარე საკითხისა „ვეფხისტყაოსანში“. მაგრამ დილემის მორიგება არ ამოიწურება სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობის მხოლოდ ფაქტობრივი აღიარებით და პოემაში თეორიული დასაბუთებაც მოეპოვება.

პრობლემის გადაწყვეტის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენს სინამდვილის, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონისტური ზოგადი პრინციპი და კონკრეტულად ფსევდოდოქტრინის მოძღვრება სიკეთის სუბსტანციულობაზე. სიკეთე სუბსტანციურაა, მისკენ სწრაფვით გამსჭვალულია ყოველი არსებული: მთელი არსი პირველი საწყისისადმი, ღმერთისადმი, პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ, ატრფიალებული. ადამიანის სიკეთისაკენ სწრაფვა და ამ სწრაფვით განსაზღვრული მოქმედება საყოველთაო ობიექტური კანონზომიერების გამოვლენაა ადამიანში. ადამიანი სიკეთის განხორციელების დროს ამ კანონზომიერებაშია

წართული, მისი მისწრაფება სიკეთისაკენ მთელი არსის სწრაფვის კონკრეტული გამოხატულებაა არსის ყველაზე უფრო სრულყოფილ არსებაში. საკითხის ამგვარი გადაწყვეტით იხსნება წინააღმდეგობა ფატალიზმსა და, თუ შეიძლება ითქვას, ვოლუნტარიზმს შორის. სუბიექტური ემთხვევა ობიექტურს, ადამიანის მოქმედება განგებულებას.

აქედან გამომდინარეობს, რომ სიკეთე განხორციელებადია საფუძვლებშივე; მისთვის ბრძოლა რეალურია და მიღწევადი. მოქმედება მიმართული ბოროტებისაკენ — დროებითია, შემთხვევითია და წარმავალი.

რუსთაველის კანთეიზმის საკითხისათვის

1. „ვეფხისტყაოსანი“ ფილოსოფიური ტრაქტატი არაა და მასში ადგილი არა აქვს ფილოსოფიური შეხედულებების სისტემატურ განხილვასა და დასაბუთებას. ეს არც შეადგენს რუსთაველის ამოცანას. როგორც ღიდი მასშტაბის შემოქმედი, არ იფარგლება ის სინამდვილის მხოლოდ მხატვრული განზოგადებით და მიმართავს ფილოსოფიურ განზოგადებასაც. ისიც კანონზომიერია, რომ ხშირად, მაგრამ არა ყოველთვის, რუსთაველს აბსტრაქტული ფილოსოფიური წარმოდგენები მხატვრული აზროვნებისათვის სპეციფიკურ თვალნათლივ წარმოდგენებზე გადააქვს.

ნაშრომში განხილული საკითხები მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებს ეხება: ღმერთის მოაზრება (კატაფატეკური და აპოფატეკური); ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“, „უჟამო ჟამი“ და „ერთარსება ერთი“; როგორც „სავესება ყოველთა“ და მისი მიმართება სამყაროსადმი; არსის საფეხურებრივი წყობა („სირაჲ“) და მათი საფუძველი; სამყაროს ერთიანობა და მასში არსებული ჰარმონია; სიკეთე, როგორც ონტოლოგიური კატეგორია და მისი მიმართება ბოროტებასთან და სხვ.

ჩვენ შევეცადეთ მათი ფილოსოფიური წარმომავლობის საკითხი გაგვერკვია და ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე დაგვესაბუთებინა.

რუსთაველის წარმოდგენათა აზრობრივი ანალოგიები და ხშირად სიტყვიერი, ტერმინოლოგიური თანხვედომანი ნეოპლატონიზმთან და არეოპაგეტიკულ მოძღვრებასთან, წარმოდგენების ფილოსოფიური წარმომავლობის პირდაპირი დადასტურება თვით რუსთაველის მიერ და ღიონისე არეოპაგელის დამოწმება სიკეთის სუბსტანციალობის საკითხში; გათვალისწინება ფილოსოფიური გარემოსი XI — XII სს. საქართველოში და ნეოპლატონიზმის იდეური კავშირი ჰუმანიზმსა და ნეოპლატონიზმს შორის დასავლეთსა და საქართველოში — იძლევა საფუძველს დასკვნისათვის, რომ რუს-

თაველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს.

ავთანდილის ლოცვა, მიმართული მნათობებისადმი. პოულობს გამართლებას არა მხოლოდ მსოფლიო ჰარმონიისა და მისი ონტოლოგიური საფუძვლის, სინამდვილის ერთიანობის თვალსაზრისით, არამედ ნეოპლატონიზმის მოძღვრების იმ ნაწილშიც, რომელიც მნათობებს და მათ განგებულებას ეხება. ამაზე გვეყონდა საუბარი ნაშრომის იმ თავში, რომელიც ნეოპლატონიზმს ეხება. ანალოგიურია პროკლესა და პეტრიწის შეხედულებანიც. ცაც და „ვარსკვლავნიც“ პეტრიწთან არიან „სულიერ და გონიერ“ და განაგებენ მიწიერ მოვლენებს და ადამიანთა ბედს.

ნეოპლატონიზმში პოულობს დასაბუთებასა და გამართლებას ადამიანის მოქმედებისა და ობიექტური კანონზომიერების რთული საკითხის თავისებური გადაწყვეტა რუსთაველთან.

2. მაგრამ არის ერთი საკითხი, რომელიც დამატებით აზნაგანმარტებას მოითხოვს.

ნეოპლატონიზმის მიხედვით ადამიანის ამაღლების პირობა ამქვეყნიურისაგან განწმენდაა, განთავისუფლება ყოველივე იმისაგან, რაც სულმა ამქვეყნიურისაყენ გადახრით შეიძინა\*. ამავე დროს განწმენდას აქვს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, ეთიკური მნიშვნელობაც.

შეუპლტებელია იმის უარყოფა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გამოთქმულია შეხედულებანი, რომლებიც ანალოგიას ნეოპლატონიზმთან ამ მხრივაც პოულობს. აღმანწრაფვის მნიშვნელობა ენახეთ მაჯნურობის გაგების კონკრეტულ მაგალითზე. ამასვე ადასტურებს ადამიანის „შერთვა“ უმაღლეს „სულთა სირასთან“; რუსთაველის შეხედულება სიყვარულზე, როგორც ამაღლების საშუალებაზე — „სიყვარული აღგვამალლებს“\*\* (791).

მიუხედავად ამისა, ამქვეყნიურის ღირებულების აღიარება და მისი ესთეტიკური განცდა იმდენად ძლიერია „ვეფხისტყაოსანში“, რომ ძალაში რჩება რუსთაველოლოგიაში გავრცელებული შეხედულება — რუსთაველისათვის ამქვეყნიური სინამდვილე „ტურფა

---

\* პეტრიწი ამ შეხედულების დასადასტურებლად სოკრატეს იმონუმებს: სული „შთამოვალსო ქმნისადმი და კვალად აღვალსო... ვითარ ფრთბდაცოივნებული ფრინველი... რამეთუ მოსწყდეს რაჲ (სული) გონებასა—უგენერ იქმნების : რამეთუ ფრთე სულისა გონებაჲ (არს), ხოლო ოდეს სასწაელითა და სათნობათა მიერ მიიხუნეს ფრთენი თჳსინი, რომელ არს გონებაჲ, კვალად სულთა მამისადვე (გონებისადვე) აღფრინდების“. შრ., II, გვ. 204. (თ. 206).

\*\* შდრ. პეტრიწის „ტრფიალება“, რომლითაც მთელი არსია გამსკველული და მიმართულია პირველი საწყისისადმი უკვდაბრუნებისაკენ.

საბალნარო“ და მისი ადამიანური იდეალი ძირითადად ამით არის განსაზღვრული.

ამ შეხედულების ფილოსოფიურ საფუძველს სამყაროს გაღვთაებრიობის ნეოპლატონისტური პრინციპი წარმოადგენს, მაგრამ წინააღმდეგობას ამქვეყნიურს ღირებულების აღიარებასა და მისგან განადგომას შორის თვით ეს მოძღვრება შეიცავს. პლოტინის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, სამყარო გაღვთაებრივებულია, რადგან ღვთაებრივია მასში „ჩასახლებული“ მსოფლიო სული; სამყარო ხიბლავს და ატკობს ადამიანს „თავისი გრანდიოზულობით და მშვენიერებით“ (V, 1, 4); ყოველი ნივთი, რამდენადაც ის არსებობს. „მშვენიერია ყოველთვის“, რადგან მონაწილეობს ჰემმარიტ მშვენიერებაში. მეორე მხრივ — ნეტარება გულისხმობს წმინდა აზროვნებას, განწმენდილს გრძნობადობისა და ვნებებისაგან, რომელთა მეშვეობით ადამიანი სამყაროსადმი მიმართული.

ეს წინააღმდეგობა ნეოპლატონიზმში ფილოსოფიის ძირითადი კითხვის დაყენებისთანავე იჩენს თავს, რომელიც, ერთი მხრივ, საწყისსა და სამყაროს შორის არსებულ კავშირს გულისხმობს, მეორე მხრივ — მათ გათიშვას. მიყვანილს დაპირისპირებაჲმდე. ღმერთისა და სამყაროს ნიმართების საფუძველზე მყარდება როგორც ერთიანობისა და მსგავსების, აგრეთვე „უმსგავსობის“ და გათიშულობის მიმართება. ერთიანობისა და მსგავსების ონტოლოგიური საფუძველი არეოპაგიტეკაში გამოთქმულია დებულებით — ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“, „უმსგავსობის“ საფუძველი დებულებით — ღმერთი „არცა რას შორის არარა“.

როგორც ვნახეთ, ამ წინააღმდეგობის დაძლევა ნეოპლატონიზმში ვერ მოხერხდა რაციონალურის ფარგლებში და საკითხი მისტიკური ჰერეტის მეშვეობით მოგვარდა. რაციონალურის სფეროში დარჩა ღმერთის შემეცნების კატაფატიკური მეთოდი. რომელსაც ფსევდო-დიონისე საკუთრივ ფილოსოფიურს უწოდებს, განსხვავებით აპოფატიკური, მისი სიტყვით — მისტიკური მეთოდისაგან.

პლოტინთან, პროკლესთან და არეოპაგიტეკულ მოძღვრებაში სამყაროს გასულიერება, გაგონიერება და კოსმიური სიცოცხლე ზოიკავს მთელ სინამდვილეს და ამდენად აქვს მას ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულება. „გრძნობით აღქმადი, ხილვადი და სმენადი“ კოსმოსი თავადაა ღირებული, თავადაა მშვენიერი, როგორც უმაღლესი საწყისების პრინციპის განხორციელება და სულის მეშვეობით გაცოცხლებული და მოწესრიგებული დედამიწა, ცას თალი, მწყობრად განლაგებული მოძრავი მნათობებით, სადაც ირღვევა წესრიგი ცალკეულ შემთხვევებში, მაგრამ.

ესაა დროებითი, წარმავალი „გადახრები“ ძირითადი, ონტოლოგიურად განსაზღვრული კანონზომიერებისაგან და არ ცვლის ამ კანონზომიერებას კოსმიურ მთლიანობაში.

ამგვარი შეხედულებანი კერძოდ არეოპაგტიკაში წარმოადგენდა საფუძველს ისეთი დასკვნებისათვის, რომლებიც ამართლებდა ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას თავისი სიხარულითა და ტანჯვით. მაგრამ იგივე მოძღვრება შეიცავს შეხედულებებს. ამქვეყნიური ცხოვრებიდან განდგომისა, ღვთაების გარინდებული კერტისა და ექსტაზში ჩაძირვისთვისაც.

ნეოპლატონიზმის ეს წინააღმდეგობა ცნობილი ფაქტია, ცნობილია იმ მკვლევართათვისაც, ვინც ნეოპლატონიზმში ხედავს დიდი მნიშვნელობის მოძღვრებას რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქაში — და ამავე დროს ხედავს იმასაც, რომ ცხოვრებიდან განდგომის იდეალი არ შეესატყვისება ჰუმანიზმს საერთოდ და რუსთაველის მსოფლმხედველობას კერძოდ.

ცხადია, რომ ჰუმანიზმის წარმომადგენელთათვის ნეოპლატონიზმის და არეოპაგტიკის ის შეხედულებანი უნდა ყოფილიყო ძირითადად ყურადღების საგანი, რომელიც ამოდის დებულებიდან — ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში, აგებს კატაფატიკურ, საკუთრივ ფილოსოფიურ ცოდნას და შეადგენს მოძღვრების უდიდეს ნაწილს. რომ ფსევდო-დიონისე. როგორც გვქონდა აღნიშნულა. კატეგორიულად ლაპარაკობს ღმერთის პოზიტიურ განსაზღვრებათა „რეალურ მნიშვნელობაზე“<sup>1</sup> და ასაბუთებს კატაფატიკურ ცოდნას ღმერთზე, განსხვავებით ეპოქის სხვა მოაზროვნეებისაგან, რომლებიც გადაჭრით უარყოფენ რაიმე ცოდნის შესაძლებლობას ღმერთზე. მოძღვრების კატაფატიკური ნაწილია მიმართული „ყოველივე ადამიანურისა და გაგონიერებული, გასულიერებული მიწიერის გამართლებისავენ“\*.

საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა ქმნის საფუძველს რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური საფუძვლების შემდეგი კონკრეტაზაციისათვის. კატაფატიკური მოძღვრების ამოსავალი დებულება (ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში) ჩვენ მიგვაჩნია პარ-

---

\* А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, гл. 36. ავტორი განაგრძობს: «Что эта последняя сторона Ареопагитики была очень интересна для Ренессанса, об этом спорить не приходится; исследователи грузинского Возрождения сделали только понятным и убедительным такое представление об использовании Ареопагитик в Ренессансе. После этих исследователей философии Прокла, Иоанна Петрици и Руставели едва ли кто осмелится сводить ареопагитское мировоззрение только на один апофатизм и только на одну теорию уединенного келейного отшельничества» (იქვე).

ოეისტურ დებულებად და სამყაროს გაღვთაებრიობისა და ღირებულების აღიარების საფუძვლად რუსთაველთან.

3. რუსთაველის პანთეიზმი, ამა თუ იმ ფორმით, მრავალი მკვლევარის მიერ არის შენიშნული მეცნიერებაში. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, რუსთაველი „წარმოგვიდგება პიროვნებად, რომელიც უფრო მეტად მერყეობს მონოთეიზმის აღიარებასა და პანთეიზმის შორის, ვიდრე არის რომელიმე იმ დროს გაბატონებული რელიგიის ადვოკატი“<sup>2</sup>.

„პანთეისტური ელემენტები“ შენიშნულია რუსთაველის მსოფლმხედველობაში პ. ინგოროყვას მიერ<sup>3</sup>. რუსთაველის პანთეიზმზე გამოთქმულია შეხედულება „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სრული რუსული გამოცემის სარედაქციო წერილში: „რუსთაველის ფილოსოფიურ-რელიგიური კონცეფცია წარმოადგენს ბუნების გაღვთაებრიობას“, „ის ახლო მიდის სამყაროს პანთეისტურ გაგებასთან, ბუნების ღმერთად აღიარებასთან“<sup>4</sup>.

ინგლისელი ავტორის მ. ბოურას სიტყვით — „რუსთაველი ძალიან ახლოა პანთეიზმთან, ყოველ შემთხვევაში, მზე მას მიაჩნია ღმერთის ემანაციად“<sup>5</sup>.

1957 წლიდან შ. ნუცუბიძის ნაშრომებში პანთეიზმი ძირითად ცნებად იქცა, როგორც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, აგრეთვე რუსთაველის მსოფლმხედველობის კვლევის საქმეში<sup>6</sup>.

მაგრამ თვით პანთეიზმის ცნება არაა ერთგვაროვანი საერთოდ მეცნიერებაში და კერძოდ რუსთაველთან მიმართებაში.

ივ. ჯავახიშვილთან თუმცა პანთეიზმის ცნება დაუზუსტებელია. მაგრამ მისი დაპირისპირება მონოთეიზმთან გულისხმობს მონოთეიზმის ბატონობის ეპოქას და რუსთაველის იდეურ კავშირს ამ ეპოქასთან.

პ. ინგოროყვა მთლიანად სწყვეტს რუსთაველს შუა საუკუნეების აზროვნებისაგან და პანთეიზმი, გამოყენებული რუსთაველის მიმართ, ესმის, როგორც წარმართული მოძღვრება.

მ. ბოურასთან, როგორც ჩანს, ნეოპლატონისტური წარმომავლობის, ანდა ნეოპლატონისტური იდეების შემცველი პანთეიზმი უნდა იგულისხმებოდეს, რამდენადაც ეს ცნება ღმერთისაგან მზის ემანაციასთან არის დაკავშირებული.

შ. ნუცუბიძესთან პანთეიზმი იმდენადაა დაახლოებული მატერიალიზმთან, რომ პანთეიზმის ცნებას აქვს „პანთეისტური მატერიალიზმის“ შინაარსი. ქართული ფილოსოფიის „პროგრესული მიმდინარეობა“ იდგა — მისი აზრით — „ბუნებათ ხედვაჲს“ ნიშნის ქვეშ, და ამ ხაზმა მიაღწია თავის უმაღლეს საფეხურს რუსთა-



ველის სახით პანთეისტურ-მატერიალისტურ მსოფლმხედველობამდე<sup>7</sup>.

ჩვენთვის პანთეიზმი რუსთაველთან მიმართებაში თავდაპირველად აპრიორული (და ამის გამო — აბსტრაქტული) ცნება იყო. გამოწვეული იმ მოსაზრებით, რომ სამყაროს გაღვთაებრივობა უნდა ყოფილიყო ლოგიკური საფუძველი იმქვეყნიურისა და ზეციურის ღირებულების და შესატყვისი განსაზღვრებების ამქვეყნიურ სინამდვილეზე გავრცელებისათვის. როგორც რ. ფალკენბერგი შენიშნავს, „მაზროვნე სული“ შუა საუკუნეების შემდეგ „მოიხიხოს რეალურს, პრაქტიკულად სასარგებლოს და ეძიებს ღმერთს არა სამყაროს ზევით ან მის გარეშე, არამედ თვით სამყაროში. ბუნება იქცევა ღმერთის სამყოფელოდ. სხეულად. ... მოძღვრებაზე ღმერთის შესახებ ტრანსცენდენტობა ადგილს უთმობს იმანენტობას“<sup>8</sup>.

შემდეგში ჩვენთვის ეს ცნება დაზუსტდა და მისი ნეოპლატონისტური წარმომავლობა ნათელი გახდა. ამით პანთეიზმის ცნებამ რუსთაველთან მიმართებაში გამართლება მოიპოვა ისტორიულობის დაცვის თვალსაზრისითაც<sup>9</sup>.

4. ნეოპლატონიზმი ჰეგელს ესმოდა, როგორც პანთეისტური მოძღვრება. პანთეიზმში „საყოველთაო საფუძველი. საყოველთაო სუბსტანცია.... ხდება დაბოლოებული და ამით ეშვება დაბლა“. ასეთია ჰეგელის აზრით, ემანაციური (ნეოპლატონისტური) მოძღვრება. „ემანაციური წესი“, სადაც საყოველთაო, ანუ ღმერთი „უდებს თავს თავს საზღვარს“, ხდება დაბოლოებული, განსხვავებული და უდარესი<sup>10</sup>.

ედ. ცელერი ნეოპლატონიზმის ძირითად მიზანს ხედავს, ცდაში გამოიყვანოს „დაბოლოებულ ნივთთა მთელი ერთობლიობა“ პირველარსებისაგან, რომელიც არის შეუცნობადი და განუსაზღვრელი<sup>11</sup>. ამდენად, ეს მოიღვრება ამოდის დაზოლოებელისა და დაბოლოებულის დაპირისპირებიდან და მიმართულია მათ შორის კავშირისაკენ. ეს ნიშნავდა, ავტორის აზრით, პლატონური სკოლის მორიგებას სტოიკურ მონიზმთან, და წარმოდგენდა რაღაც ახალს. მიუხედავად იმისა, რომ ამ სკოლის დამფუძნებლები თავის თავს პლატონის მოწაფეებად და განმმართველებად თვლიდნენ. როგორც დავინახავთ, ნეოპლატონიზმმა თავისი ამოცანა „ღიწამიკური პანთეიზმის“ მეშვეობით გადაწყვიტა.

ვინდებლანდის მიხედვით, პლოტინთან ნათლად ვლინდება ღვთაების მონისტური მიზეზობრიობის მორიგება ცალკეული ნივთების არასრულყოფილების ფაქტთან, ანუ რელიგიური ტრანსცენდენტობის პრინციპის მორიგება სტოიკურ. პ ა ნ თ ე ი ზ მ თ ა ნ. პლო-

ტინის „დინამიკური პანთეიზმი“ ავებს (ergänzt) აბსტრაქტულ მონოთეიზმს<sup>12</sup>.

შეხედულება ნეოპლატონიზმზე, როგორც პანთეისტურ მოძღვრებაზე, მრავალმა მკვლევარმა გაიზიარა\*.

საბჭოთა მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ შუა საუკუნეების „პანთეისტური კონცეფციები“ დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ლებულობენ სათავეს „ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში“, რომელმაც, „უდიდესი გავლენა მოახდინა არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე, არამედ შუა საუკუნეების თეოლოგიაზეც“<sup>13</sup>. ის კონცეფციებიც, რომლებიც ამოდიოდნენ კატაფატეკური მოძღვრებიდან ემანაციაზე და ისინიც, რომელთა ამოსავალს ნეოპლატონისტურა მატეიაზმი წარმოადგენდა<sup>14</sup>. კატაფატეკა ამ ავტორის მიხედვით წარმოადგენს ამოსავალს კონცეფციისა, რომელსაც ავტორი „ნატურალისტურ პანთეიზმს“ უწოდებს და რომლის მიხედვითაც „ღმერთი ითქვიფება (растворяется) სამყაროში“.

რაც შეეხება არეოპაგეტიკულ მოძღვრებას, მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ მოძღვრებას თვლის ემანაციატურ. ამავე დროს პანთეისტურ მოძღვრებად\*\*, რაც იმას ნიშნავს, რომ ემანაციზმი გულისხმობს პანთეიზმს.

მკვლევართა ნაწილი უარყოფს არეოპაგეტიკულ მოძღვრების ანთეიზმს<sup>15</sup>. ნაწილი — მიუხედავად ტენდენციისა არ გაიზიაროს არეოპაგეტიკული მოძღვრების პანთეიზმი, აღიარებს მასში მნიშვნელოვანი იდეების პანთეისტურ ხასიათს<sup>16</sup>.

5. არეოპაგეტიკული მოძღვრება დიდი ყურადღებით სარგებლობდა შუა საუკუნეების პირობებშიც და მის სხვადასხვაგვარ გაგებას იმ ეპოქაშივე ჰქონდა ადგილი. ერთი მხრივ, ეს მოძღვრება წარმოადგენდა ერიგენას პანთეიზმის წყაროს. მეორე მხრივ — მაქსიმე კონფესორი (VII ს.), იოანე დამასკელი (VIII ს.) და თომა

---

\* მრავალი მკვლევარი პანთეიზმს ხედავს ქრისტიანობის ადრინდელ პერიოდში გამოთქმულ შეხედულებებში, რომლებშიც ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა იყო გამოთქმული. Э. Гетч, Эллинизм и христианство, „Общая история европейской культуры“, т. VI, გვ. 115; А. Гарнак, История догматов, იქვე, გვ. 320—321. მკვლევართა ნაწილი პანთეიზმისაკენ გადახრას ხედავს „ბაჟის“ ისეთი გაგების შემთხვევაშიც, როდესაც ეს შეხედულება რჩება კრეაციონიზმის ფარგლებში. К. Гильберт и Г. Кун, История эстетики, 1960, გვ. 166.

\*\* არეოპაგეტიკას პანთეისტურ მოძღვრებად თვლიან: ბუმგარტენ-კრუზოსი, ენგელჰარტი, ზიბერტი, ნიშეური, ა. პარნაიკი, კ. კოხი, პ. მიულერი და სხვ. ვრცლად იხ. Heinrich Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908.

აქვინელი (1225 — 1274) ცდილობენ გაიგონ ეს მოძღვრება, როგორც ორთოდოქსალური და დოგმატიკური. ამ მოსაზრებებს გამოემაქსიმე კონფესორი და თომა აქვინელი ცდილობენ არსებითი ცვლილება შეიტანონ საკითხში, როგორ ესმის ამ მოძღვრებას ღმერთის სამყაროსადმი მიმართება. როგორც ვნახეთ ამგვარ ცვლილებას არა აქვს საფუძველი. ასევე არა აქვს საფუძველი აქვინელის ცდას — უარყოს არეოპაგიტკაში ემანატიზმი და არაფერო მიიღოს მისი ტრიადიზმი.

ანალოგიურია ვლ. ლოსკის პოზიციაც და საბოლოო დასკვნებიც. ის ფიქრობს, რომ „განცხადებები დიონისეს „პანთეიზმზე“ და „ემანტიზმზე“ დამყარებულია გაუგებრობაზე“<sup>17</sup>. არ იზიარებს შეხედულებას არეოპაგიტკის პანთეიზმზე ჩვენ მიერ ხშირად დამოწმებულ ალ. ლოსევი.

ქართულ მეცნიერებაში არაა დაზუსტებული პანთეიზმის ცნება საერთოდ; არც იმ შემთხვევაში, როდესაც ის ქართულ ნეოპლატონიზმთან და კერძოდ რუსთაველის მიმართ გამოიყენება, დადებითი თუ კრიტიკული თვალსაზრისით. არაა გარკვეული ამ ცნების შინაარსი არც ალ. ლოსევთან, არც ვლ. ლოსკისთან.

ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმული კრიტიკული შენიშვნები რუსთაველის პანთეიზმთან დაკავშირებით ემყარება „ვეფხისტყაოსნის“ ადვილებს, სადაც „სოფელი“ დახაზიანებულია ღვთაებრივ სიკეთესთან შედარებით საპირისპირო ეთიკური წარმოდგენებით. ასეთი ადგილები არა ერთია პოემაში:

ვა, სოფელო, რა შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!  
ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტარსა:

სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა!

მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა!

(951) და სხვ.

ერთ-ერთ მკვლევარს შეუთავსებლად მიაჩნია ღმერთისა და სოფლის ასეთი დაპირისპირება პანთეიზმთან<sup>18</sup>. ანალოგიურია შ. ნუცუბიძის შეხედულება: ან სამყარო, როგორც „კანონზომიერება, უმაღლესი წესრიგი“ დამყარებული „ყოვლადერთიანის მეშვეობით“, ანდა სამყარო, როგორც ზოროტება, სატანა, რომელთანაც საჭიროა ბრძოლა ღმერთის დახმარებით; ასეთი მიმართება სამყაროსთან „უცხოა პანთეისტური მატერიალიზმის თეზისთან“<sup>19</sup>. გამოსავალს ავტორი პოემის ორი პლასტის დადგენაში ხედავს. ალ. ბარამიძეს მეორე პლასტის არსებობა არ მიაჩნია დასაბუთებულად, ეს კი „საეჭვოდ ხდის პანთეიზმის თეორიას საერთოდ“<sup>20</sup>.

6. უნდა ითქვას, რომ პანთეიზმის იმგვარი გაგება, თითქოს ის შლიდეს წინააღმდეგობას სრულყოფილსა და ნაკლოვანს, ანდა

„ვეთილსა და ბორცოს“ შორის, ცნობილია საერთოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში. მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ მრავალი მკვლევარი უარყოფს პანთეიზმის ასეთ გაგებას<sup>21</sup>.

სანამ გავარკვევდეთ პანთეიზმის ცნებას, შევეხოთ მოაზროვნებს. რომელთა პანთეიზმი საერთოდ არ იწვევს ეჭვს.

„ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს პირველ საწყისს, — წერს ჯორდანო ბრუნო. — რამდენადაც ყოველი ნივთი მასზე დაბლაა“. ნივთთა სამყარო მიმდინარეობს გარკვეული წესწყობის თანახმად დროში. „ადრე ან გვიან“, თითოეული ნივთის „ბუნების, ხანგრძლივობის და ღირსების შესაბამისად“. „ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს პირველ მიზეზს, რამდენადაც ნივთი განსხვავებულია მისგან. როგორც მოქმედება შემოქმედისაგან, წარმოებული ნივთი მწარმოებელისაგან“<sup>22</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ ბრუნოს შეხედულებას ნივთთა რანგობრივ განლაგებაზე (ნივთები „დაბლაა“ ღმერთზე), ამ განლაგებას მათი „უმჯობესობის“ მიხედვით, ცხადი გახდება მსგავსება ნეოპლატონიზმთან. ბრუნოსთან დაპირისპირება საწყისსა და სამყაროს შორის კიდევ უფრო მეტი გარკვეულობით ჩანს ეთიკურ კატეგორიებში. ბრუნო გარკვევით წერს სიკვდილზე, წარმავლობაზე (მოსპობაზე), ბიწიერებასა და სიმახინჯეზე. რომლებსაც ადგილი აქვს სამყაროში, როგორც „ექსპლიციტულ [გამოილ] ნივთებში“<sup>23</sup>. მაგრამ ამას აქვს თავისი ახსნა.

უნივერსუმი აბსოლუტური განხორციელებაა, რომელშიც შესაძლებლობა და სინამდვილე ემთხვევა ერთმანეთს, და „თავის ყოფიერებაში ყველა დაპირისპირებულთ ერთიანობასა და თანხმობაში“ მოიცავს. ამაში მისი სრულყოფილებაა. ცალკეულ ნივთებში შესაძლებლობა არასოდეს არ ემთხვევა სინამდვილეს; ნივთი. როგორც ქმნადობასა და მოძრაობაში მყოფი — „არ არის ის, რაც შეიძლება იყოს“, და მხოლოდ „მიის წრათვის იქნა, რაც შეიძლება იყოს“. არის ყოველთვის ნაკლოვანი და მიისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ.

უნივერსუმსა და ინდივიდუუმს შორის დაპირისპირება ვლინდება ნივთებში, მეტ-ნაკლებად მათი გრადაციის შესაბამისად. ამ თვალსაზრისით განხილული სიკვდილი, სიმახინჯე და მისთ., არის მხოლოდ „ნაკლოვანება და უძლეურობა“<sup>24</sup>. რაც ზევით ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგოტიკაზე ითქვა, ნათელს ხდის, რომ საკითხის გადაწყვეტა ბრუნოსთან სავსებით ანალოგიურია.

წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის დაუძლეველი დარჩა სპინოზასთანაც, მიუხედავად მისი ცნობილი დებულებისა ღმერთისა და ბუნების იგივეობის შესახებ (deus sive natura).

დაუძლეველია ეს წინააღმდეგობა სპინოზას დებულების ორივე ინტერპრეტაციის შემთხვევაში.

სპინოზას ორგვარი ინტერპრეტაცია XVIII ს-დან მომდინარეობს. ჰეგელი შეეცადა სპინოზა დაეცვა ათეიზმისა და იაკობის საყვედური-საგან<sup>25</sup> და სპინოზა აკოსმისტად მიიჩნია. საბჭოთა მეცნიერებაში ამ ინტერპრეტაციათა სხვადასხვაობა განსაზღვრულია სხვადასხვა გაგებით დებულებისა *deus sive natura*. აქცენტრება ყურადღებისა ღმერთზე — მიდის იდეალიზმამდე, ბუნებაზე — მატერიალიზმამდე. ანდა, იმისდა მიხედვით — როგორ გაიგებთ ამ დებულებას, როგორც ღმერთის გაიგივებას ბუნებასთან, თუ როგორც ბუნების გაიგივებას ღმერთთან — სპინოზას ფილოსოფია წარმოგვიდგება პირველ შემთხვევაში, როგორც მატერიალიზმი, მეორე შემთხვევაში, როგორც იდეალიზმი<sup>27</sup>. სხვა შემთხვევაში — ეს საკითხი წყდება იმის მიხედვით, რომელი „დაიყვანება“ ამ დებულების წევრთა შორის — ღმერთი ბუნებაზე, თუ ბუნება — ღმერთზე.

სპინოზას ფილოსოფიის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია ჩვენს ყურადღებას იმ თვალსაზრისით იპყრობს, რომ ორივე შემთხვევაში დებულება *deus sive natura*, რაც სპინოზას პანთეიზმის განსაზღვრულ დებულებას წარმოადგენს, არ გამორიცხავს წინააღმდეგობას ღმერთსა და ბუნებას შორის. ჰეგელთან ეს თავისთავად იგულისხმება, რამდენადაც ღმერთისა და სამყაროს მიმართება მასთან დაუბოლოებელისა და დაბოლოებულის მიმართებაა. კ. ბაქრაძის სიტყვით, წინააღმდეგობა სუბსტანციასა და მოღუსებს შორის არ იხსნება არც მწარმოებელი და წარმოებული ბუნების (*natura naturata, natura naturans*) ცნებების შემოტანით. „ის რაც სპინოზამ ღმერთს მიაწერა, ბუნებაში არ მართლდება იმის მიუხედავად, რომ ღმერთი ბუნებასთანაა გაიგივებული, ხოლო ის, რაც ბუნებას (სამყაროს) ახასიათებს, ღმერთს არ მიეწერება“.

ეს წინააღმდეგობა „გადაუწყვეტელი სიძნელეა“ იმ შემთხვევაშიც, თუ სპინოზას ფილოსოფია გაგებული იქნება როგორც მატერიალიზმი<sup>28</sup>. სუბსტანცია უძრავია, უცვლელია და დაუნაწილებელი; მოღუსები დანაწილებულია, მოძრაობაშია, ცვალებადობაშია. სუბსტანცია დაუბოლოებელია. მოღუსები — დაბოლოებული.

7. ყოველივე თქმულის შემდეგ ცხადია, რომ პანთეიზმი არ ნიშნავს საწყისისა და სამყაროს იგივეობას. ეს არ დასტურდება ფაქტობრივად და არ შეიძლება იყოს პანთეიზმის აუცილებელი ნიშანი. მეტის თქმაც შეიძლება. ჩვენი აზრით, ღმერთისა და სამყაროს იგივეობის დებულება საერთოდ ზედმეტს ხდის პანთეიზმის ცნებას. თუ სიზუსტეს დავიცავთ, ასეთი პირობის ქვეშ ფილოსოფიური სისტემა, ან მატერიალიზმი, ყოველგვარი „დანამატის“ გარეშე, ანდა იდეალიზმი, უფრო სწორად აკოსმიზმი.

ამიტომ, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ განაზღვრებაში — პანთეიზმი არის „ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც აერთიანებს ღმერთსა და სამყაროს. ხოლო ზოგჯერ აიგივებს მათ“<sup>29</sup> სწორია ამ განაზღვრების პირველი ნაწილი და ამ მოძღვრების მთავარ, განმსაზღვრელ ნიშანს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა შეადგენს. „სინამდვილე — პანთეიზმის მიხედვით — არის ერთიანი არსება“. სადაც ცალკეულ ნივთებს არა აქვთ აბსოლუტური დამოუკიდებლობა და თავისი არსება აქვთ ყოვლადერთიანში<sup>30</sup>. ამგვარად ესმის ამ სიტყვების ავტორს ჯორდანო ბრუნოს და სპინოზას ფილოსოფია.

მეორე ნიშანი პანთეიზმისა არის — სამყაროს გაღვთაებრივობა. დაფუძნებული საწყისისა და სამყაროს ერთიანობაზე. ასე გაგებულ პანთეიზმი იძლევა პასუხს განსტავებაზე და ხშირად დაპირისპირებაზე საწყისსა და სამყაროს შორის. კერძოდ, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკისათვის სრულყოფილება საწყისსა და დასასრულს წარმოადგენს, ქმნადობა არის სრულყოფილების კლების და მატების „პროცესი“, რომელშიც სამყაროა ჩართული. ჩვენ ვნახეთ, როგორ წყდება სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირების საკითხი არეოპაგეტიკაში; ვნახეთ სავსებით ანალოგიური შეხედულებანი ბრუნოსთან, რომელიც პანთეიზმის უეჭველი წარმომადგენელია.

პირველი საწყისისა და სამყაროს წინააღმდეგობის საკითხში მეტი გარკვეულობა შეიტანა ნეოპლატონიზმის, როგორც დინამიკური პანთეიზმის ედ. ცელერის<sup>31</sup> განსაზღვრებამ, რომელიც შემდეგ მრავალმა მკვლევარმა არეოპაგეტიკულ მოძღვრებაზე გაავრცელა.

პეტრიწის შეხედულებათა განხილვის დროს აღნიშნული გეკონდა. როგორა ყურადღებით და დეტალურად ცდილობს ის, კერძოდ ერთისა და სიმრავლის მიმართების გარკვევის დროს, მონაწილეობის ცალმხრივი მიმართების დასაბუთებას. მაგრამ ცხადია, რომ მთელი მოძღვრება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ორმხრივ მიმართებას გულისხმობს. ამდენად სწორია ედ. ცელერის შეხედულება, რომ ნეოპლატონიზმის მიხედვით, „უმდაბლესი უმაღლესშია, როგორც თავის მიზეზში, უმაღლესი უმდაბლესშია, როგორც თავის შედეგში, რომელიც მასში [უმაღლესში] მონაწილეობს“.

პირველი მიზეზის ემანაცია სამყაროში მისი ძალის მოქმედების შედეგია; სამყაროს წარმოქმნა (როგორც ემანაცია, გამომდინარეობა) პირველი საწყისიდან გულისხმობს მისი ძალის გამომდინარეობას; კლება არსის საფეხურებზე ნიშნავს არა თვით

პირველსაწყისის, არამედ მისი ძალის კლებას. თუ განვიხილავთ საკითხს მონაწილეობის თვალსაზრისით — საწყისი მონაწილეობის სამყაროში, როგორც ძალა, და როგორც ძალა ის სამყაროს იმანენტურია<sup>33</sup>.

ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკული მოძღვრების ამგვარი ინტერპრეტაცია გასაგებს ხდის პირველი საწყისის აბსოლუტურ სრულყოფილებას, მის „უზადობას“ და მოუკლებლობას, რასაც ორივე მოძღვრება აღნიშნავს არაერთხელ და სრული გარკვეულობით. გასაგებს ხდის იმ შედარებების აზრსაც, რომელსაც ნეოპლატონიკოსები მიმართავენ საწყისის სამყაროსთან მიმართების გარკვევის ნათელსაყოფად. სუსტდება არა მზე, როგორც სინათლისა და არსებობის წყარო, სუსტდება მისი სხივის ძალა; თესლში იმყოფება არა რეალური მცენარე, არამედ მისი ძალა, პოტენცია (მისი ბუნება)<sup>34</sup>.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს. ნეოპლატონიზმი „ვეფხისტყაოსანში“ ისევეა უეჭველი, როგორც ჰუმანიზმი.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, საბჭოთა მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულების მიხედვით „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს ნეოპლატონიზმი... უდევს საფუძვლად“. ამავე დროს „ეს უნდა ჩაითვალოს დიდდ მნიშვნელოვან აღმოჩენად იმის გამო, რომ გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსაც“.

ამ ზოგადი მოსაზრების თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულ ფილოსოფიურ შეხედულებებს.

რენესანსის კულტურა შემოქმედების მრავალ ფორმას მოიცავს. ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები ყველა ამ ფორმაშია ასახული და ამ ფორმათა შესატყვისი გამოსახვის საშუალებით გამოთქმული. დიდ უმრავლეს შემთხვევაში შემოქმედების ამ ფორმებს არ გააჩნიათ შეხედულებათა გამოხატვის სიტყვიერი საშუალებანი და ამიტომ შეუძლებელია აქ ჰუმანიზმისა და ფილოსოფიური იდეების უშუალო კავშირის დადგენა. ძალიან ხშირად ფილოსოფიური განზოგადება უცხოა ეპოქის ლიტერატურული ძეგლებისათვისაც.

„ვეფხისტყაოსანი“ ეკუთვნის იშვიათ ლიტერატურულ ძეგლთა რიცხვს (იშვიათს საერთოდ რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქისათვის), რომელშიც ასახულია მხატვრულ განზოგადებასთან ერთად ფილოსოფიური განზოგადებაც. მხატვრული მსოფლმხედველობა აქ ერთიანდება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, რენესანსული ჰუმანიზმი ნეოპლატონიზმთან. ამდენად, რუსთაველის პოემა მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი დადასტურებაა ჰუმანიზმისა და ნეოპლატონიზმის მკიდრო იდეური კავშირისა.

## შ ე ნ ი შ ვ ე ბ ი

### თავი პირველი

1. А. Герцен. Избран. филос. произведения. 1964, გვ. 233.
2. Л. Денисова, Реализм, БСЭ, т. 36, 1955.
3. Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, 1971, გვ. 66. ხაზგასმა ჰეგელისაა.
4. იქვე, ხაზგასმა ჰეგელისაა.
5. О. Вайнштейн. Исторнография средних веков, 1940, გვ. 140.
6. А. Герцен, ციტრ. თხზ., გვ. 223.
7. J. Chevalier. Histoire de la pensée, II, Paris, 1956; В. М. Богуславский, У истоков франц. атеизма и материализма, 1964, გვ. 12—13
8. О. Вайнштейн, ციტრ. თხზ., გვ. 116.
9. Маркс и Энгельс, Соч., XIV, 1931, გვ. 475.
10. В. Н. Лазарев, Происхождение итальянского Возрождения, I; Искусство проторенессанса, 1956, გვ. 6, 7.
11. იქვე.
12. იქვე, გვ. 8.
13. ასეთი ტენდენცია, რომელიც, როგორც ვნახეთ, არაა უცხო დასავლეთოსთვისაც, შეიძლება ითქვას, გაბატონებული იყო საბჭოთა მეცნიერებაში და აისახა ჩვენს აღრნდელ ნაშრომებშიც. ცალკეულ ავტორებთან, კერძოდ რუსთაველს მსოფლმხედველობის კვლევის დროს, ამ ტენდენციამ უკიდურესი ხასიათი მიიღო. ერთ-ერთი ავტორი წერდა: „ჩვენი პასუხი ნათელია: ღეთაბრიობა რუსთაველის ესთეტიკურ კონცეფციაში... წარმოადგენს არა მეთაფიზიკურ ცნებებს, არამედ მეთაფორას“ (გ. ნადირაძე, მხატვრული შემოქმედების პრობლემა რუსთაველის ესთეტიკაში, იხ. ა. პეშკინის სახ. სახელმწიფო პედ. ინსტიტუტის შრომები, IX, 1952, გვ. 180, (ხაზგასმა ავტორისაა). რამდენიმე წლის შემდეგ ავტორი იმავე კატეგორიულობით, მაგრამ სამართლიანად გამოთქვამდა შეხედულებას, რომ რუსთაველთან „ღეთაფიზიკის მეთაფორული გაგება კატეგორიულად უნდა მოიხსნას“ (რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 93. ხაზგასმა აქაც ავტორისაა).
14. К. Гильберт и Г. Кун, История эстетики, 1960, გვ. 186.
15. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, გვ. 13.
16. იქვე.
17. იქვე, 95.
18. იქვე, გვ. 86.
19. იქვე, გვ. 106.



20. შ. ხიდაშელი, აკად. ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ფილოსოფიური აზრი, „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1976, № 3, გვ. 6.
21. ვრცლად საკითხზე იხ. შ. ხიდაშელი, შალვა ნუცუბიძე, ცხოვრება და მოღვაწეობა, 1969, გვ. 27 და შმდ.
22. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, გვ. 17. ამავე დროს ეს მკვლევარი იქვე კატეგორიულად უარყოფს „არეოპაგიტიკული ნეოპლატონიზმის“ დაყვანის ცდებს „წარმართობაზე, ერესზე, პანთეიზმზე და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფაზე“. მკვლევარის ამ მოსაზრებათა შორის ჩვენთვის საინტერესო ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის პანთეიზმთან მიმართებაა, რასაც ჩვენი ნაშრომის ბოლო ნაწილში შევეხებით.
- 23 J. B u r c k h a r d t, Die Kultur der Rénaissance in Italien. achte, durchgearbeitete Auflage von L. Geiger, Bd. 2, Lpz., 1901, s. 216. ჩვენთვის ცნობილი უახლესი გამოცემა ამ ნაშრომისა სერიაში «Kröners Taschenauf-lage», Bd. 53, 1952.
24. იქვე.
25. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, 1945, გვ. 116 (ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.). ამ ნაშრომის პირველი გამოცემა—1916.
26. იქვე, გვ. 115. ვრცლად ამ საკითხებზე იხ. ჩვენი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, 1952, გვ. 82—85. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, 1962, გვ. 113—183.
27. ვრცლად საკითხზე ჩვენი—გიორგი მერჩულეს მსოფლმხედველობა. საქართველოს მეცნ. აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრ., III, 1951, გვ. 256—260.
28. Вис о Рамни, изд. АН СССР, 1938, ი. ორბელის წინასიტყვაობა, გვ. IV.
29. ვისრამიანი, აღ. გვახარია და მ. თოდუას გამ., 1962, გვ. 104—105 (ხაზგასმა ჩვენი, შ. ხ.).
30. იქვე, გვ. 106 (ხაზგასმა ჩვენი, შ. ხ.).
31. იქვე, გვ. 151. უფრო ვრცლად ქართული კულტურის გაამქვეყნიერების შესახებ იხ. Ш. В. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, გვ. 113—172.
32. В. М и л л е р-Б у д и н и ц к а я, Шота Руставели—грузинский Данте «Литературный современник», Ленинград, № 2, 1937, გვ. 238. სტატია დაიბეჭდა აგრეთვე ჟურნ. «Internationale Literatur», I Heft, Moskau, 1938.
- 33 W. K o p i z y n, Eine georgische Dichter der Frührenaissance «Berlin am Mittag», NN 92, 93, 1947.
34. დიდი ჰიპიასი, XIV, 298.
35. ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 8. ავტორი ჩვენი გამოცემის „ბრქესა ღმრთულსა“ კითხულობს, როგორც „ბრქესა სრულსა“. ასეთ წაკითხვას მხარს უჭერს რიგი ხელნაწერებისა. იხ. ვეფხისტყაოსნის 1966წ. გამოცემა (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით), გვ. 315.
36. გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, II, 1944, გვ. 211.
37. Ш. Н у ц у н д з е, Мировоззрение Руставели, «Литературный критик», № 12, 1937, გვ. 65.

35. ვრცლად ამ საკითხზე იხ. შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, ქემანიზმის ზოგიერთი საკითხი ქართულ მწერლობასა და „ვეფხისტყაოსანში“, ფილოს. ინსტიტუტის შრომები, V, 1954, გვ. 267—293.
39. Ш. И. Нуцубидзе, Руставели и Восточный Ренессанс, 1947, გვ. 244.
40. Евг. Т р у б е ц к о й, Религиозно-общественный идеал Западного Христианства в V веке, ч. I, 1892, გვ. 174.
41. К у н о Ф и ш е р, Декарт, 1906, გვ. 50.
42. სიკეთის რწმენა, რომელმაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიაში მოიპოვა თეორიული დასაბუთება, საოცარი თანმიმდევრობით გასდევს მთელ ქართულ აზროვნებას და ხალხის თვითშეგნებას—დაწყებული ხალხური შემოქმედებით („რაც მტრობას დაუნგრევეია, სიყვარულს უშენებია“), დამთავრებული დღევანდელი ლიტერატურით (ნ. დუმბაძე, რ. ინანიშვილი, ქ. ამირეჯიბი და სხვ.).
- ილიას მკვლელობასთან დაკავშირებით შექმნილი ვითარება კიდევ ერთხელ ადასტურებს როგორც ამ ფაქტს, ასევე მის აღიარებას რუსეთის ცენტრალურ პრესაში. იაკობ გოგებაშვილის სიტყვით, თბილისის „გაზეთებში ლალადისი გაისმა“—სიკვდილით არ დაესაჯათ ილიას მკვლელები, რომლებსაც სამხედრო სასამართლომ ჩამოხრჩობა მოესაჯა. ილიას მუღლზე გენერალ-გუბერნატორისადმი მიმართულ განცხადებაში, სხვათა შორის, წერდა, რომ ამ განაჩენის სისრულეში მოყვანა „ძლიერ დაამძიმებს ილიას სულს, რომელსაც თავის ძირითად მცნებად ჰქონდა მაცხოვრისავეთ პატიება მტრებისაო“.
- ამ „კაცთმოყვარეობით აღსავსე უშამდგომლობას ილიას მეუღლისა“ გამოსხაურებია პეტერბურგის პრესა. ერთ-ერთი გაზეთი ამ ფაქტთან დაკავშირებით წერდა: „ზნეობრივმა შხემ აღმოსავლეთიდან—საქართველოდან აღმოაშუქა“ (იაკობ გოგებაშვილი, რჩეული პ. დაგოგიური პუბლიცისტური ნაწერები, ტ. I, 1910, გვ. 549—550).
43. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, გვ. 150. გამოცემას თარიღი არა აქვს. ჩვენი ვარაუდით, ეს უნდა იყოს მეოთხე და ავტორის სილოცხლში უკანასკნელი გამოცემა.
44. იქვე, გვ. 150.
- 45 იქვე.

### თავი მეორე

1. შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, აკად. ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ფილოსოფიური აზრი. „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1976, № 3, გვ. 7—8.
2. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები..., VI, 1960, გვ. 233—235.
3. M. G r a b m a n n. Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, s. III
4. Ed. Z e l l e r, Die Philosophie der Griechen..., T. 3, Abt. 2, 1903, s. 847.
5. И о а н н Д а м а с к и н, Точное изложение православной веры, წიგნი I, თავები, 4, 9, 12.
6. Э д. Ц е л л е р, Очерк истории греческой философии, 1912, გვ. 229.
7. О бытии возможности, Н и к о л а й К у з а н с к и й, Избранные философские сочинения, 1937, გვ. 294.
8. О причине, начале и едином, Д ж о р д а н о Б р у н о, Диалоги, 1949, გვ. 242.

9. Hegel, Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, II, 1971, s. 503.
10. პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გამ. ს. ენეკაშვილისა, გვ. 29—30; შდრ. ... „სახიერებისა და ღმრთისა საჩინო სახე, დიდი და ყოვლად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“, იქვე, გვ. 32.
11. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, გვ. 35. შემდეგში ყველგან პროკლეს ეს თხზულებაა მითითებული; ცოფრი უჩვენებს შესატყვის პარაგრაფს (თავს).
12. პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. გვ. 36, 38.
13. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 212.
14. პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 48.
15. იქვე, გვ. 56.
16. პეტრიწი, შრ., II, გვ. 6, 7.
17. იქვე, გვ. 80.
18. პეტრიწი, შრ., II, გვ. 80.
19. იქვე, გვ. 87.
20. პეტრე იბერიელი, შრ., 1961, გვ. 72.
21. Docta ignorantia, I, 2; II, 2,5. Избран. филос. сочинения, 1937, 2, 64, 73.
22. Джордано Бруно, Диалоги, 275, 278.
23. ბრუნო. ციტირ. თხზ., გვ. 276.
24. კუზანელი, ციტირ. თხზ., გვ. 74.
25. იქვე, გვ. 73.
26. А. Ф. Лосев, Платон, Соч., т. 3, часть I, 1971, გვ. 647.
27. В. Виндельбад, История древней философии, 1908, გვ. 306 (ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.).
28. იქვე, გვ. 307.
29. A. Harnack, J. M. Mitchel, Neoplatonismus, Encyclopaedia Britannica, 19.
30. Ed. Zeller, Die Philosophie der der Griechen... T. 3, Abt., 2, 1903, s. 788.
31. პეტრე იბერიელი, შრ., 1961, გვ. 29—30.
32. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterie wesen, Mainz, 1900, s. 94.
33. ცოტატი მოტანილია ვფრემ მცირისეული თარგმანით. ტექსტი, გამოსაცემად მომზადებული განს. მ. კახაძის მიერ, ინახება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყ-ში.
34. Heinrich Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908, s. 27.
35. თომა აკვინელის მოსაზრებანი ამ საკითხის თაობაზე იხ. s. Thomae Aquinatis nominibus, expositio, Marietti, 1950, s. 85.
36. იხ. Weertz, ციტირ. თხზ., გვ. 19 და შმდ.
37. იქვე, გვ. 26. ხაზი ავტორისაა.
38. EH (საეკლოესა მღვდელმთავრობისათვის), VII, 3, 3; პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 211.
39. DN (საღმრთოთა სახელთათვის), V, 10. პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 65, 22—23.

40. DN, IV, 4, შრ., გვ. 32<sup>29</sup>.
41. იქვე, შრ., გვ. 32<sup>22-24</sup>.
42. იქვე, გვ. 33<sup>25</sup>.
43. DN, IV, 4, შრ., გვ. 33<sup>25</sup>.
44. DN, IX, 9, შრ., გვ. 84<sup>1-13</sup>.
45. DN, VII, 3, შრ., გვ. 72<sup>17-19</sup>.
46. CH (ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის), II, 3, შრ., გვ. 105, 28-
47. ეპისტოლე, IX, I, შრ., გვ. 251—252.
48. CH, II, 3, შრ., გვ. 106<sup>7</sup>.
49. DN, XIII, I, შრ., გვ. 94.
50. DN, IV, I, შრ., გვ. 30<sup>18-23</sup>.
51. DN, IV, შრ., გვ. 32<sup>18-20</sup>; 33<sup>21</sup>.
52. იქვე, გვ. 32—33.
53. იქვე, გვ. 33<sup>7-9</sup>.
54. DN, V, 5, შრ., გვ. 61.
55. CH, II, 5, შრ., გვ. 108<sup>28-29</sup>.
56. DN, I, 2, შრ., გვ. 7<sup>3-5</sup>.
57. DN, VII, I, შრ., გვ. 69.
58. ეპისტოლეები, IX, I, შრ., გვ. 251—252.
59. მისტიკური თეოლოგია (ნსაიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათ ს<sup>ა</sup>), V, შრ., გვ. 228.
60. მისტიკ. თეოლოგია, I, 2, შრ., გვ. 224<sup>9-13</sup>.
61. იქვე, I, 1, შრ., გვ. 223<sup>4-20</sup>.
62. მისტიკ. თეოლოგია, V, შრ., გვ. 229.
63. იქვე, შრ., გვ. 224<sup>3</sup>.
64. იქვე, გვ. 225<sup>15</sup>.
65. იქვე, გვ. 223<sup>11</sup>.
66. იქვე, II, გვ. 225<sup>29</sup>.
67. იქვე, I, I, გვ. 223<sup>11</sup>.
68. Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart-1957.
69. Вл. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, Seminarium Kondakovianum, Prague, 1929.
70. отрицают «возможность какого бы то ни было знания о боге» (იქვე, გვ. 133).
71. DN, X, 5, შრ., გვ. 81<sup>22</sup> 81<sup>23</sup>; იქვე, IV, 7, შრ., გვ. 35<sup>29</sup>.
72. სოლომონ დოდაშვილი, თხზულებანი, 1961, გვ. 199—200.
73. იქვე, გვ. 202.
74. H. M a r r, Иоанн Петрицкий:..., ЗВО, XIX, 1909, გვ. 108.
75. Histoire de la philosophie par Emile Bréhier, 2 fascula supplementaire. La philosophie Byzantine par Basile Tatakis, Paris, 1949, p. 212.
76. Ф. И. Успенский, История Византийской империи, III, 1948, გვ. 128.
77. В. T a t a k i s, La philosophie Byzantine, p. 213.
78. Синодик в неделю православия..., გვ. 15, 17, 18. ცტირებულია ა. ლოსკის თარგმანის მიხედვით.
79. შდრ., Ф. Успенский, История Византийской империи, III, 1948, გვ. 121—129; აგრ. Дм. Б р я н ц е в, Иоанн Итал («Вера и ра-

зум», 1905, №№ 5 და 6): იტალის მბრალმდებლები და თერთმეტი საბრალ-  
მდებლო თავის შემდგენელნი „საესებოთ მართალნი იყვნენ, როდესაც აღ-  
მოაჩინეს (нашли), რომ ი. იტალის მოძღვრებიდან უშუალოდ გამომდინა-  
რებობს, რომ სამყარო უსასრულოა და უცვლელი“ (გვ. 203).

80. Протоколы царского и соборного следствия . . . Ф. И. Ус-  
пенский, Делопроизводства по обвинению И. Итала, . . . сб. Из-  
вестия Русского археологического Института в Константинополе, т. П.,  
გვ. 57.

81. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 222.

უკანასკნელი წლების მანძილზე გამოითქვა მოსაზრება იოანე პეტრიწის ეთ-  
ნიკური წარმომავლობის შესახებ. «Принимая все это во внимание труд-  
но усомниться в том, что Грамматик Абазг, которого Н. Кечакмадзе  
отождествляет с грузинским философом Иоанном Петрици, является  
по своему этническому происхождению, по своей племенной принад-  
лежности абхазом, что корни его родословной ведут к западноабхаз-  
скому племени абазгов» (Ш. Д. Инал-Ипа, Вопросы этно-куль-  
турной истории Абхазов, Сухуми, 1976, გვ. 309. (ხაზგანსა ჩემია, შ. ხ.).

ავტორი, გარდა იოანე პეტრიწისა და იოანე აბაზგოსის იდენტიფიკაციისა,  
ამ კატეგორიული მტკიცებისათვის ემყარება მოსაზრებას, რომ «в средние века  
часто было принято называть человека по личному имени с прибавлением  
его племенной принадлежности или места происхождения» (გვ. 308—09).

ის, რომ იოანე პეტრიწი იგივე „იოანე აბაზგოსია“ (ი. იტალის ადრესატი, იგივე  
„იოანე გრამატიკოსი“), ეს დიდი ხანია ცნობილია და ექვის ქვეშ არავის დაუ-  
ყენებია. ნ. კეკელიძემ ამ მოსაზრებას ახალი საბუთები დაუმატა; თვით მოსა-  
ზრება კი ნ. მარიდან მომდინარეობს. რაც შეეხება ანალოგიას იოანე ლაზთან,  
პეტრე იბერთან და სხვ., თავისთავად ეს ძალიან მერყევი საბუთია კატეგორიუ-  
ლი დასკვნისათვის. მაგრამ მთავარი ეს არაა. საქმე ისაა, რომ ავტორის მიერ დას-  
მული კოთხის გადაწყვეტისათვის, თუ ის საერთოდ შეიძლება ექვს იწვევდეს,  
არსებობს ისეთი ცხადი, ნათელი და უეჭველი ცნობა, რომელიც თვითონ პეტ-  
რიწს ეკუთვნის და რომელმაც ყველაზე უკეთ იცოდა, ვინ იყო ის «по свое-  
му этническому происхождению» და «по своей племенной принадлежнос-  
ти».

ავტორი იცნობს და იმოწმებს კიდევ სიტყვებს თვით პეტრიწის თხზულებიდან:  
«Я занятый философией рассыпался в огне зависти, вражды, отчужденности  
и даже коварства. как среди греков, так и среди грузин» (გვ. 307). ავტო-  
რი ამით ციტირებას ამთავრებს. შეწყვეტილ ციტატს კი უშუალოდ მოსდევს  
პეტრიწის სიტყვები: «Грузины, вместо того, чтобы помогать мне и говорить  
так». «Святое божье провидение произвело из нашего рода человека, изо-  
щренного в духовных искусствах . . . поэтому (войдем) с ним в согласие . . .»  
და სხვ. (Иоанн Петрици. Рассмотрение платоновской философии  
и Прокла Диадоха, перевод и исследование И. Д. Панцхава, Тбилиси,  
1942, გვ. 243).

შდრ. ქართული ლექსი—„განგებასა ღმრთისასა კაცი ტომისა განჩუ-  
ენისა უწარმოებია“ (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 222), რაც კიდევ უფრო  
მეტე გარკვეულობით მიუთითებს პეტრიწის ქართულ „ეთნიკურ და ტომობრივ“  
წარმომავლობას და გამოირიცხავს მისი ეროვნული წარმომავლობის ექვის ქვეშ და-  
ყენების ყოველგვარ ცდებს.

ამ „აღმოჩენის“ შემდეგ ავტორი ცდილობს უარყოს შ. ნეცუბიძის დებულება, გამოთქმული იოანე იტალის „აბაზგოსთან“ დაკავშირებით, რომ « . . . абхазский в тогдашном греческом понимании равнозначен грузинскому » (გვ. 309). მიუხედავად ავტორის ცდისა, სწორედ პეტრიჭის მაგალითი კიდევ ერთი საბუთია, რომ ბიზანტიელები სიტყვაში „აფხაზი“ ქართველს გულისხმობდნენ.

82. ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, სერგი გორგაძის გამ., 1914.

83. Proclus, The elements of theology, by E. R. Dodds, Oxford, 1963, p. XLI.

84. წიგნი მიზეზთა, თარგმ. შ. ნეცუბიძისა. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, კრებ. I, 1969, გვ. 133 — 157.

85. იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, 1937, გვ. 3.

86. იქვე, გვ. 8.

87. იქვე, გვ. 6<sup>21</sup>.

88. იქვე, გვ. 8, 18, ეს დებულება არისტოტელედან მომდინარეობს. შდრ. „ფიზიკა“, I, 184, და „მეორე ანალიტიკა“, I, 2, 71—72

89. პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, გვ. 8—9 და 59—60.

90. იქვე, გვ. 194<sup>22</sup>

91. იქვე, გვ. 9<sup>13</sup>.

92. ა. ლ ო ს ე ე ი, იხ. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, გვ. 127.

93. პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, გვ. 16<sup>3</sup>.

94. იქვე, გვ. 14<sup>33</sup> და 15<sup>3</sup>.

95. იქვე, გვ. 45<sup>4</sup>.

96. იქვე, გვ. 81<sup>11</sup>.

97. იქვე, გვ. 115<sup>32</sup>.

98. იქვე, გვ. 60<sup>1</sup>.

99. იქვე, გვ. 65<sup>25</sup>.

100. იქვე, გვ. 79<sup>33</sup>.

101. იქვე, გვ. 69<sup>32</sup>.

102. იქვე, გვ. 79<sup>31</sup>.

103. იქვე, გვ. 80<sup>6</sup>.

104. იქვე, გვ. 80<sup>20</sup>.

105. იქვე, გვ. 88<sup>1</sup>.

106. იქვე, გვ. 87<sup>33</sup>.

107. იქვე, გვ. 80<sup>31</sup>.

108. იქვე, გვ. 81<sup>14</sup>.

109. იქვე, გვ. 87<sup>23</sup>.

110. იქვე, გვ. 88.

111. იქვე, გვ. 153<sup>20</sup>.

112. იქვე, გვ. 87<sup>7</sup>.

113. იქვე, გვ. 76<sup>18</sup>.

114. იქვე, გვ. 76<sup>31</sup>.

115. იქვე, გვ. 76<sup>28</sup>.

1. გაზ. Кавказ, 1870, № 13.
2. Иоанн Петрицкий, Грузинский неоплатоник XI—XII в., ЗВО, IX, 1909; Вступительные и заключительные стрфы Витязя в Барсовой коже, ТР, XII, 1910.
3. ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 300.
4. კ. კ ე ჯ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, გვ. 106. მითითებულია ნ. მარის ნაშრომი «Вступительные . . .»
5. იქვე, გვ. 99.
6. იქვე, გვ. 106.
7. ს. გ ო რ გ ა ძ ე, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვლავიანი (ფსევდო-დონისოსი არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი), ექვნი „ჩვენი მეცნიერება“, № 1, 1923.
8. ზ. ა ვ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 62.
9. История философии (მრავალტომეული), под ред. Г. Александрова и др., I, 1940, გვ. 371.
10. История философии, под ред. М. А. Дышника и др., I, 1957, გვ. 158.
11. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიის ისტორია, I, 1941, გვ. 202.
12. იქვე, გვ. 210—211. ხაზგასმა ავტორისა.
13. გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 59.
14. იქვე.
15. იქვე, გვ. 60.
16. ა. ლსუვეის ნაშრომები ეკუთვნის 20-იან წლებს (მაგ., მისი «Античный символизм», 1927), შ. ნუტუბიძისა—30-იან წლებს.
17. В. В. Соколов, К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии, Философские науки, № 4, 1960, გვ. 79—80; შდრ. მ ი ს ი ე ე, Очерки философии эпохи Возрождения, 1962.
18. Г. Лейб, Очерк истории средневекового материализма, 1962, ა. გული-გას წინასიტყვაობა—У истоков материализма и атеизма нового времени, ვ. სოკოლოვის შეხედულებებს ავითარებს ნეოპლატონიზმზე ზ. ტაყურაიზნა გამოკვლევაში «Философия Николая Кузанского» (1972), სადაც, შევნიშნავთ აქვე, მას საესებით დასაბუთებულად მოახნია პეტრე იბერისა და ფსევდო-დონისის იდენტიფიკაციის ნუტუბიძე—პონიგმანის თეორია (გვ. 31).
19. Философская энциклопедия, 4, 1967; სტატია ეკუთვნის ა. ფ. ლსუვეს.
20. ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.
21. განსაკ. ნაშრომში «Руставели и Восточный Ренессанс», 1947.
22. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, გვ. 33.
23. გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 30.
24. გ. ჭ ი ბ ლ ა ძ ე, ესთეტიკური თეორიის საკითხები, გვ. 274—275. შდრ. აგრეთვე, ვეფხისტყაოსნის ფილოსოფიური ლირიკა, გაზ. „კომუნისტი“, 1966, 31 ივლისი.
25. პ. შ ა რ ი ა, რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგერთი მხარე, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966, № 10, გვ. 53.
26. პ. შ ა რ ი ა, იქვე.
27. კ. კ ე ჯ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1952, გვ. 147.
28. გ. ჭ ი ბ ლ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსნის ფილოსოფიური ლირიკა, გაზ. „კომუნისტი“, 1968, 31 ივლისი.

29. ამ საკითხზე ვრცლად იხ. ჩვენი Соотношение предмета философии и ее истории, «Вопросы философии», 6, 1968, გვ. 121—130.

30. გ. ჯიბლაძე, იქვე.

31. მ. გოგიბერიძე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, „მნათობი“, 1941, № 5, ციტ. რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, 1961, გვ. 37.

32. მ. რაფაეა. ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, კრებ. „შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი“, 1966, გვ. 112.

33. D.N. („საღმრთოთა სახელთათვის“), II, 3, შრ., გვ. 16<sub>21</sub>.

34. იქვე, 1, 5, შრ., გვ. 10<sub>3</sub>.

35. შრომები, გვ. 229.

36. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქართველოს მეცნ. აკად. საზოგად. მეცნ. განყების მოამბე, 1960, 2, გვ. 209.

37. თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, 1960, გვ. 123—124. არაა, ჩვენი აზრით, სწორი მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრება, თითქოს „თეიმურაზის განმარტება“ წარმოადგენდა „არსებითად ვაბტანე VI-ის დებულებების „განვითარებას“ (იხ. გ. იმედაშვილი, მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსანში, „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, 1953, გვ. 142).

38. ალ. სარაჯიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ყალბი ადგილები, „მოამბე“, 1997, IX, გვ. 59. „ჰე, მზო, —წერს ალ. სარაჯიშვილი, —ეინ ხატად, გთქვეს მზიანისა ღამისად—მზზე ხატია მზიანისა ღამისად, გესმით, მკითხველო? . . . არც მე შესმის“ (გვ. 55).

39. იქვე, გვ. 57.

40. იქვე, გვ. 58.

41. მის. წერეთელი, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, „ბედი ქართლისა“, 1951, № 9. იხ. ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 117.

42. გ. იმედაშვილი, მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსანში, „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, 1953.

43. გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 390.

44. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდიები, საზოგ. მეცნ. განყების მოამბე, 1960, გვ. 209.

45. იუსტინე აბულაძე, „მზიანი ღამე“ და ცათა „კულტი“ ვეფხისტყაოსანში, ვაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, № 17.

46. საყურადღებოა, რომ ასეთ შესწორებას არ უჭერს მხარს არცერთი ხელნაწერი (იხ. „ვეფხისტყაოსანი“, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედ., 1966, გვ. 275).

47. მ. ხ. წერეთელი, იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 71.

48. კ. კეკელიძე, ციტირ. თხზ., გვ. 209.

49. გ. იმედაშვილი, მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსანში, „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, 1953, გვ. 141—152.

50. იქვე, გვ. 149.

51. იქვე, გვ. 150.

52. იქვე, გვ. 147.

53. რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 389—392.

54. იქვე, გვ. 389.

55. იქვე, გვ. 390.

56. იქვე, გვ. 391.



57. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქართველოს მეცნ. აკად. საზოგად. მეცნ. განყ-ბის მოამბე, 1960, 2, გვ. 259.
58. იქვე.
59. „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“, 1957, და „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, 1963.
60. ციტირ. ნაშრომი, გვ. 191.
61. იქვე, გვ. 194.
62. ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 115. ხაზგასმა ყველგან ავტორისა.
63. მხედველობაში მაქვს „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველებაში“ დამოწმებული (გვ. 194) გენადის (ეიკალოვიჩის) მოსაზრებანი, რომელიც „მზიან ღამეს“ უკავშირებს აპოფატოკასა და კატაფატოკას.
64. საღმრთოთა სახელთათვის VII, 3; პეტრი ბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, 1961, გვ. 72.
65. საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის, 1, 3, შრ., გვ. 224—225.
66. მაინე, საქართველოს მეცნ. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყ-ბის ორგანო, № 6, 1965, გვ. 80—105.
67. მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული საოფლმხედველობის ზოგი საკითხი („ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, 1968, გვ. 65).
68. იქვე, გვ. 17, ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.
69. იქვე, გვ. 14.
- ~~70. მაინე, 1965, გვ. 81.~~
71. იქვე, გვ. 104.
72. მ. გიგინეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 46.
73. იქვე.
74. იქვე, გვ. 46—47.
- ~~75. იქვე, გვ. 47.~~
76. იქვე.
- ~~77. იქვე.~~
78. ნ. ნათაძე, ს. (კაიშვილი, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 76. შტრ. მ. გიგინეიშვილი ციტირ. თხზ., გვ. 48.
79. თ. ბაგრატიონი, განმარტება:..., გვ. 209.
80. გ. ნადირაძე, ციტირ. თხზ., გვ. 389; კ. კეკელიძე, ციტირ. თხზ., გვ. 209.
81. „ვეფხისტყაოსნის მზის მეთყველება“, გვ. 189.
82. „მარადიულობა ანუ უკამო ვამობა“; „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, 1963, გვ. 126 (ხაზი ჩემია, შ. ხ.).
83. „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, გვ. 126.
84. იოანე პეტრიწი, შრომები, I, 1940, გვ. 76—77.
85. „საღმრთ. სახელთ.“, IX, 4, შრ., გვ. 81<sup>2</sup>.
86. იქვე, X, 3, შრ. გვ. 86<sup>29—29</sup>.
87. იქვე, X, 2, შრ., გვ. 85. 17—21
88. იქვე, IX, I, შრ. გვ. 79<sup>35—37</sup>.
89. იქვე, IX, 2, შრ., გვ. 80.
90. იქვე, IX, 3, შრ., იქვე.
91. იქვე, IX, 4, შრ., გვ. 81.

92. IX, 5, შრ., იქვე.
93. იქვე, IX, 6, შრ., გვ. 82—83.
94. იქვე, IX, 7, შრ., გვ. 83.
95. IX, 8, შრ., იქვე.
96. იქვე, IX, 9, შრ., გვ. 83.
97. X თავის დასაწყისი სტრიქონები, შრ., გვ. 84 21—22.
98. იქვე, X, შრ., გვ. 85 17—19.
99. „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათვის“, IV, შრ., გვ. 228 24—29.
100. ე ლ გ. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, 1975, გვ. 144—149.
101. DN, XIII, 1, შრ., გვ. 94 24.
102. ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი შ ი, შრ., II, გვ. 14 16.
103. DN, XIII, I, შრ., გვ. 94 28—29.
104. ღმერთი არის „მარადის სრული და მოუკლებელი, ვითარცა ყოველთა თავსა შინა თქვსა მქონებელი“ (DN, XIII, I, შრ., გვ. 94, 24).
105. DN, IX, 2, შრ., გვ. 80 16—20.
106. DN, IV, I, შრ., გვ. 29—30.
107. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, „მნათობი“, 1941, № 5 (იხ. მ ი ს ი ვ ე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდობი, 1961, გვ. 58). ხაზი ავტორისაა.
108. იქვე, გვ. 59.
109. იქვე, გვ. 29.
110. იქვე, გვ. 59.
111. *Docta ignorantia*, I, 16. Ник. Кузанский, *Избранные филос. сочинения*, 1937, გვ. 31. ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.
112. Н. М а р р, *Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовой коже. Тр. по арм.—грузинской филологии*, XII, 1910, გვ. XVIII.
113. ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი შ ი, შრომები, II, 1937, გვ. 12 10; გვ. 39, 5.
114. იქვე, გვ. 21 23.
115. იქვე, გვ. 137. 20—21.
116. იქვე, გვ. 163 7—8.
117. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი, გაზ. „კომუნისტი“ 12 თებერვალი, № 35 (მ ი ს ი ვ ე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდობი, 1961, გვ. 18):
118. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, უზენაესის ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ (რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდობი, გვ. 55).
119. I. S t i g l m e y r, *Der neuplatoniker Proclus, als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre von Uebel*, *Hist. Jahrbuch d. Görresgos*, XVI, 1895.
120. DN, IV, 20, შრ., გვ. 48 2—3.
121. იქვე, IV, 20, შრ., გვ. 47 30—32.
122. იქვე, IV, 21, შრ., გვ. 49 7—8.
123. იქვე, გვ. 49 10.
124. იქვე, IV, 23—28, შრ., გვ. 50—53.
125. იქვე, IV, შრ., გვ. 29 20—22.
126. ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი შ ი, შრ., II, 1937, გვ. 8.
127. იქვე, გვ. 212 12.

128. პ. შ ა რ ი ა, რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგიერთ მხარე, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966, № 10, გვ. 53.
129. აკ. გ ა წ ე რ ე ლ ი ა, დაკვირვებანი და შთაბეჭდვებიანი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1969, 10 ოქტომბერი.
130. იქვე, ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.
131. იქვე.
132. DN, IV, 21, შრ., გვ. 49 <sup>11-10</sup>.

### თავი მეოთხე

1. Вл. Лосский. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова, III, Прага, 1929, гв. 1929, гв. 134.
2. «Известия», 1937 წლის 17 მარტი, № 66. იხ. ამ სტატიის ქართული თარგმანი „მატეა“, ფილოსოფიის... სერია, 3, 1976.
3. „ვეფხისტყაოსნის“, აკადემიური გამოცემა, 1937, შესავალი წერტილი.
4. Ш. Р у с т а в е л и, Витязь в тигровой шкуре, пер. К. Бальмонта, М., 1937, გვ. 12.
5. Inspiration and poetry, Lond., 1955. ციტირებულია „მნათობი“, 1959, № 8, გვ. 141.
6. შდრ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1957 და Творчества Руставели, 1958.
7. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1957, გვ. 245.
8. Р. Ф а л к е н б е р г, История новой философии, 1898. გვ. 12. რუსულ თარგმანში უზუსტობაა, შდრ. R. Falckenber, Geschichte der neuen Philosophie, I.pz., 1913, S. 10.
9. აღრიხდელ ნაშრომებში პანთეიზმის ანალოგიებს რუსთაველთან ვეძებდით ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან, ამის შედეგია დებულება, რომ ღმერთი რუსთაველთან „ესაა თვით სამყაროს ერთიანობა, ხოლო განგება თვით ბუნების კანონზომიერება“ (БСЭ, 13, 1952, გვ. 71; შდრ., БСЭ, 37, 1955, გვ. 483). შემდეგში უკვე ჩვენთვის „რუსთაველის პანთეიზმი... ნეოპლატონისტური წარმომავლობისაა“ (Ш. В. Х и д а ш е л и, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, გვ. 371).
10. H e s e l, Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, II. 1971, S. 462.
11. E d. Z e l l e r, Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie. Neunte Auflage, bearbeitet von fr. Lortzing, I.pz., 1908, S. 312.
12. W. W i n d e l b a n d, Geschichte der alten Philosophie, S. 220 (1893) არსებობს ამ წიგნის 1923 წლის გამოცემა.
13. В. В. Соколов, К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии, «Философские науки», 4, 1960, гв. 79—80.
14. იქვე, გვ. 81.
15. Вл. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита; არქიმანდრიტი კობრაიანი (კერნი) წიგნში: Пс.—Дио-

ისიი არეოპაგიტ, ო ბოჟესთენნჲ იმენახ, ბუენოს-აირეს, 1957; ზი-კალოვიჩ, პოლოჟითენოე ი ოტრიცატელინოე ბოგოსლოვიე ვ «იმენახ ბოჟიიხ»; მისიე, ო ბოჟესთენნჲ ვუსტუპლენიიხ, იბაეე წიგნში.

16. Н. Weertz, მოთ. თხზ., გვ. 29.

17. Вл. Лосский მოთ. თხზ., გვ. 137. ეს გაუგებრობა ელ. ლოსკის სიტყვით: დამახასიათებელია საერთოდ «დასაყულის ღვთისმეტყველებისათვის». და ამით ხსნის ავტორი კერძოდ პ. კოხისა და პ. მიულერის «გადაქარბებულ შეფასებას» ნეოპლატონიზმის გავლენისა არეოპაგიტიაზე. ასეთსავე შეფასებას აძლევს ზიბერტის მსჯელობას, რომელიც, ელ. ლოსკის სიტყვით «легкомысленно (?! მ. ს.) приписывает Дионисию «dynamische Pantheismus», повторяя выражение Zeller-a, справедливо отнесенное к системе Плотина» (იქვე).

18. „განა.—წერს ავტორი პოემის ამგვარი ადგილების შემდეგ,—პანთეისტური მსოფლმხედველობის საფუძველზე წარმოსადგენი იქნებოდა უზენაესი ძალისა და სოფლის ესოდენ მკვეთრად გამოხატული დაპირისპირება?“ (გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 25). რაც ითქვა ზევით რუსთაველის შეხედულებებზე სიკეთისა და ბოროტების შესახებ, ნათელს ხდის, რომ ამგვარი დაპირისპირების ახსნას ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტია იძლევა. მაგრამ ჩვენი ავტორისათვის ნეოპლატონიზმი ისევე მიუღებელი მოძღვრებაა, როგორც პანთეიზმი. ამიტომ ის გამოსავალს ხედავს შემდეგ დებულებაში: „უ მ ა ლ ლ ე ს ი ს ა გ ა ნ წ ა რ მ ო ს ღ გ ე ბ ა მ ხ ო ლ ო დ უ მ ა ლ ლ ე ს ი —ასეთი უნდა იყოს ის ფუძემდებლური პრინციპი, საიდანაც მომდინარეობს რუსთაველის კოსმოგონიური წარმოდგენები და უალრესად ორიგინალური რელიგიური კონცეფცია“ (გვ. 30, ხაზი ავტორისა). მაგრამ... გაურკვეველი რჩება, თუ „უზენაესი ძალისა და სოფლის ესოდენ მკვეთრად გამოხატული დაპირისპირება“ ეწინააღმდეგება პანთეიზმს, რატომ არ ეწინააღმდეგება ის ავტორის მიერ შემოთავაზებულ „უალრესად ორიგინალურ რელიგიურ კონცეფციას“?!

19 Ш В. Нущубидзе, Творчество Руставели, 1958, გვ. 367.

20. ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 210

21. მაგ., ფრ. პაულსენი ფიქრობს, პანთეიზმის ამგვარი გაგება—*ist ein Mißverständnis*, Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1923, S. 287.

22. Д ж о р д а н о Б р у н о, Диалоги, 1949, გვ. 201. ხაზი ჩემია, მ. ს.

23. იქვე, გვ. 243.

24 იქვე, გვ. 243; შტრ., გვ. 273, 275.

25. Г е г е л ь, Сочинения, XI, 1935, გვ. 303—304.

26. კ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, 1969, გვ. 177.

27. ს. წ ე რ ე თ ე ლ ი, წიგნში „ფილოსოფიის ისტორია“, 1962, გვ. 137.

28. იქვე.

29. ФЭ, 4, 1967, გვ. 206.

30. Фр. Паульсен, Введение в философию, 1914, გვ. 247. (ხაზგასმა ავტორისა).

31. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen... T. 3, Abt. 2, Lpz., 1881, S. 562.

32. იქვე, გვ. 788.

33. იქვე.

34. იქვე, გვ. 551.

## ВОПРОСЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ РУСТАВЕЛИ

### Резюме

В первой части работы рассматриваются вопросы гуманизма вообще (имеется в виду гуманизм эпохи Ренессанса) и особенности гуманизма Руставели. Автор исходит из положения, что идейное развитие средних веков было направлено от презрения жизни и земной действительности к поступательному признанию ее ценности и значения. Схоластика «предоставляет действительности, как презренной, оставаться рядом и не интересуется ею. Ибо разум находил для себя свое существование, свое осуществление в другом мире, а не в с е м з е м н о м мире» (Гегель). Что же касается дальнейшего развития и прогресса культуры, оно «ведет к тому, чтобы восстановить веру в сей наш мир» (подчеркнуто Гегелем).

Автор настоящей работы считает, что наиболее ярким выражением этой идеи является эпоха Ренессанса и гуманизма, когда по образному, но существенному определению основной особенностью эпохи, «было открытие Земли» (Энгельс). «Восстановление веры в сей наш мир» и «открытие Земли» равнозначны, по нашему мнению, признанию онтологической, этической и эстетической ценности и значения земной жизни. В этом главная особенность гуманизма вообще и гуманизма Руставели в частности.

Для правильного понимания содержания гуманизма, его места в развитии культуры особое значение приобретает вопрос об отношении эпохи Ренессанса к средним векам. В работе подвергнуты критическому анализу, как идеализация средних веков прошлыми и современными мыслителями (Шлегель, Новалис, Беренс, Шевалье), так и ингилизм в отношении средних веков французских просветителей, которым навсего в какой-то степени точка зрения Гегеля.

Такое отношение не могло не отразиться на правильной оценке средних веков и правильном понимании как эпохи средних веков, так и гуманизма.

Следует учесть, что эпоха средних веков была, согласно классикам марксизма, прогрессивной эпохой, что эпоха Ренессанса и гуманизма вызревала в условиях средневековья и носит определенные следы средневекового мышления.

Не соответствуют фактам также слова Гегеля о том, что в эпоху средних веков «не находили себе места науки... и искусство». Наука развивалась медленно по сравнению с последующими эпохами, была скована идейной атмосферой эпохи, но она достигла определенных результатов. Что касается искусства — современная наука придерживается совершенно иной, отличной от гегелевской точки зрения.

Усиление внимания к земной действительности и признание ее ценности не означает в условиях гуманизма устранения «другого мира» и его ценности. Можно сказать, что высшей ценностью остается именно Небесное. Основное своеобразие этой эпохи сводится к возвышению природы, к ее одухотворению и обожествлению, путем преодоления дуализма Неба и Земли, разрыва «двух миров», утверждением идеи их онтологического единства, идеи целостности сущего.

Распространенное мнение, что основной идеей гуманизма является «открытие человека», точнее новое понимание человечности (*humanitas*), верно только частично. Гуманизм имеет более широкое мировоззренческое основание, и новое понимание человеческого обусловлено в гуманизме его мировоззренческими идеями.

Содержание человеческого раскрывается в отношении к земному, но само земное представляется в новом, отличном от средних веков свете. Находят оправдание человеческие стремления, чувства, мысли, направленные к земному, в той мере и степени, в какой земное становится предметом нового понимания. Именно «наплыв (этих) новых воззрений, идей и намерений» в отношении природы и человечности (Буркхард) был основным условием, вызвавшим к жизни гуманизм, в частности в Италии.

Мировоззрение Руставели носит в себе все особенности гуманизма.

Вопрос о Восточном Ренессансе стоит в советской науке давно и находит сторонников со стороны многих известных ученых. В трудах основоположника этой теории (Ш. Нуцубидзе) Грузинский Ренессанс занимает особое место, но в предстоящей работе вопрос этот не подвигается обстоятельному обсуждению. Мы исходим из того несомненного, на наш взгляд, факта, что цитированные слова Буркхардта находят существенную аналогию в культурной и идейной жизни Грузии эпохи Руставели (XII в.).

Возникают мирские по своему содержанию отрасли культуры, устремляющие внимание к земной действительности (историческая литература, медицина). Происходит резкое изменение идейного содержания живописи, в которой предметом изображения становятся исторические личности, цари-правители. В их деятельности, направленной на осу-

шественные реальных государственных целей, подчеркнуты их духовные и физические свойства.

Существенно меняется идейное содержание литературных сочинений. Аскетический идеал агнографических памятников вытесняется новым жизнеутверждающим идеалом, новым пониманием человеческого. «О сердце как бы ты ни желало смерти, лучше устоять в жизни, быть преданным ей» (Руставели). Герои одописцев — реальные лица, деятельность которых направлена на благо государства и народа.

Герои рыцарского романа живут земными интересами, отличаются необычайной физической силой и чувством преданности (побратимства) друг другу, борются и преодолевают препятствия ради земных благ. В романе «Висрамнаши» любовь представлена как чувство, преобладающее над всеми человеческими душевными силами. Героиня романа дилемму между раем и возлюбленным решает в пользу последнего: «Если спросишь меня, кто мне милее — рай или Рамни — я... предпочту Рамни, ибо в нем я вижу рай».

Новые идеи, стремления и воззрения в отношении земной действительности и человека отражены в Грузии, во всем культурном творчестве эпохи в целом. Идея о ценности земного и, соответственно, новом понимании человеческого выражена специфическими для каждой отдельной отрасли культурного творчества формами.

Теоретическое обоснование этих мировоззренческих идей относится к области философии, как логически систематизированной и обосновывающей форме мировоззрения.

Философская мысль в Грузии эпохи Руставели достигает высоких пределов. Усиленно внимания к античной культуре способствует углубление интереса к философии. Появляются сборники с изречениями античных философов, переводы сочинений Аристотеля и комментариев к ним. Особое положение по популярности и историческому значению занимает неоплатонизм. Полный корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита (согласно теории Нуцубидзе-Хонигманна — Петра Ивсера) был переведен на грузинский язык в XI веке. Эти сочинения оказали огромное влияние на западную философию, включая Николая Кузачского). Руставели прямо ссылается на него, как на автора идеи субстанциональности добра.

В начале XII века было переведено основное философское сочинение Прокла (этот перевод наиболее ранний из всех переводов, известных в мировой науке), под его влиянием сложилась философия грузинского философа Петрици, который принимал активное участие в византийском идейном движении, возглавляемом Иоанном Италом. Затем его деятельность протекала в грузинских монастырях и академии в Гелати.

Вопрос о философских взглядах Руставели и их идейных истоках — оставался предметом острых дискуссий и споров. Тем не менее, теория неоплатонизма в руставелологии нам представляется наиболее обоснованной и правильной. Так же как — обоснована теория, усматривающая в неоплатонизме философскую основу Западного Ренессанса и гуманизма (А. Ф. Лосев, Ш. И. Нучубидзе).

Идейные аналогии подтверждаются не только между гуманизмом Руставели и Западного Ренессанса, но и между философскими воззрениями Руставели и философией Ренессанса. «Конечно, Ренессанс является в общем попыткой именно земного человека утвердить именно земное свое существование». Но, вместе с тем, «Возрожденческая природа была полна божественных сил, являясь прежде всего предметом самодовлеющего и вполне бескорыстного созерцания». «Другого обоснования [кроме как неоплатонического] для своего духовного понимания материального человека Ренессанс еще не знал» (А. Ф. Лосев).

В работе затронуты вопросы исторической оценки неоплатонизма, ингилизма в отношении этого учения (выраженного в ряде советских исследований), а также положительных взглядов нашедших отражение в советской науке, особенно за последние десятилетия.

В главе «Философская среда Руставели» излагаются взгляды Плотина, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Петрици (подчеркивается идейная зависимость Николая Кузанского от Ареопагитик и Джордано Бруно от Плотина).

Особое внимание уделено онтологической предпосылке единства сущего, осмысления действительности, как единого целого; учению о первоначале, как абсолютном совершенстве, единстве (тождестве) потенции и акта, вечно в себе содержащем сущее и его «переливании» через себя: о боге как «всего во всем». Рассмотрены вопросы эманации, причинно-следственной связи, диалектического отношения причины и следствия: «все вызванное причиной и остается в своей причине, и эманурует из нее, и возвращается к ней» (Прокл), следствие в отношении причины есть «тождественное другое» (Петрици).

Эманация первоначала в мир образует единую систему ступеней, разрядов, связанных посредством непосредственных причин с первоначалом. Все приобщено к первоначалу, всему уделено бытие, добро и красота. Вследствие этого, все, включая земной мир, существенно, этично и прекрасно. Вполне последовательны и обоснованы основными положениями учения подлинно античное восхищение Плотина красотой мира и полемика его против тех, «кто порицает и осуждает этот мир».

Добро и красота в мире являются онтологическими нача-



лами, действительно сущими; зло и уродливость — лишь отклонение от добра и красоты.

Философские идеи Руставели тесно связаны с неоплатонизмом и «грузинским неоплатонизмом», который, как было сказано, представлен в Грузии эпохи Руставели, наиболее отчетливо и ярко.

Таковы идеи т. н. апофатического и катафатического осмысления бога; представления Руставели о ступенчатом строе сущего и возвышении, возвращении к высшим ступеням. На философское происхождение ряда представлений указывает сам Руставели. Таковы — представление о солнце, как образе бога; представление бога, как «солнечной ночи», «единосущего» и «сверхвременного времени» (строфы 836—837).

Особое внимание уделено раскрытию философского смысла представления бога, как «солнечной ночи». На протяжении ста с лишним лет наука считала это выражение абсурдным, «ложной мудростью», «полной бессмыслицей», *contradictio in adjecto* и т. д. Были случаи исправления текста издателем поэмы (выражением «солнечный день»), случаи требования исправления текста в духе догматики («солнечная троица») и т. д.

Наша попытка сводится к объяснению этого представления, как *coincidentia oppositorum*, как сознательного объединения в понятие противоположных определений в смысле которое вкладывал в него Николай Кузанский, опираясь при этом на философское учение Псевдо-Дионисия Ареопагита, служившего за много столетий раньше идейным источником Руставели. Связь Руставели с этим учением подтверждается, как идейными, так и текстуальными совпадениями.

Одна из значительных особенностей Руставели, как гуманиста, является идея победы добра над злом: «Добро одержало победу над злом, сушность его долговечна» (стр. 1361). Взгляды Руставели по этому вопросу вытекали из основных положений неоплатонизма (согласно Дионисию зло само по себе — ничто, согласно Петрици — не-сущее). Руставели прямо ссылается на «мудрого Дионисия» в данном вопросе, устраняя всякие сомнения насчет своего идейного предшественника.

Неоплатонизм служит так же основой решения сложного и не разрешимого в условиях средневекового дуализма вопроса о соотношении человеческих действий с божественным промыслом. Промысел, человеческие действия и победа, как достижение цели в представлении Руставели — едины: в достижении цели «включены» оба фактора, как субъективный, так и объективный: «Ты направился в поиски меня, ...по свершению бога нашел меня, но и ты старался отважно!» (стр. 300), «Судьба, действие и победа, достигаются при желании бога» (903).

Это единство становится понятным в свете субстанциальности добра, стремления всего сущего к добру, и человеческой целенаправленности к его осуществлению.

Наконец, в свете неоплатонизма понятна идея космической гармонии, выраженная в прекрасных строфах поэмы, в обращении одного из главных героев поэмы Руставели Автандила с мольбой к небесным светилам. Согласно неоплатоникам, небесные светила являются силами, направляющими и определяющими движение земных явлений и человеческих действий. К тому же они образы богов. Всеобщая симпатия, основанная на единстве всего сущего, располагает людей к надежде исполнения их желаний, обращенных к небесным светилам. Но светила, обладающие высшими формами сознания, лишены, согласно Плотину, способности воспоминания и могут способствовать исполнению человеческих желаний, только при непосредственном к ним обращении.

Мистические идеи в неоплатонизме, связанные с учением о катарисе — неоспоримый факт. Эти идеи выражают духовную обстановку скрещения двух эпох и определяют противоречивый характер учения. Но исследователи (за рубежом и у нас) слишком, на наш взгляд, сгущающие краски при анализе этого вопроса, не учитывают, что мистическое постижение первоначала обусловлено в неоплатонизме новой проблемой (связанной с осмыслением первоначала, как абсолютного совершенства, как бесконечного), направляющей к изысканию новых путей и способов его постижения. Характерно, что новая философия, заимствовав понятие бесконечного из неоплатонизма, унаследовала и взгляд об его непостижимости рациональным мышлением. Выход был найден в учении об интеллектуальном созерцании.

В поэме Руставели нет определенных намеков на мистику, но ему не чужда идея устремления вверх и духовного возвышения. Несмотря на это, идея эстетической ценности земного бытия выражена в поэме с такой последовательностью и яркостью, что остается в силе высказанное в науке мнение: Руставели остается «тут», в земной жизни; его герои остаются своими действиями и идеалами в пределах земного.

Идея о стремлении вверх и о возвышении не противоречит факту неоплатонического происхождения философских воззрений Руставели. Следует учесть, что неоплатонизм далеко не сводится к мистическому учению. В нем преобладают и приобретают историческое значение идеи, основанные на предпосылке — бог есть «все во всем»; знание, построенное катарфатическим, по словам Псевдо-Дионисия — собственно философским методом. И неоплатонизм, как для Ренессанса, так и для Руставели представляет интерес главным образом в этом отношении: как учение о земном мире, одухотворенном и обожествленном.

Отношение Руставели к неоплатонизму даст основание подчеркнуть в неоплатонизме идеи, которые сводятся к пантеизму. Автор разделяет мнение Гегеля (и затем многих исследователей), толкующих неоплатонизм, как пантеистическое учение. Разделяет также широко распространенное в науке мнение, усматривающее в ареопатитском учении пантеистические идеи.

В работе рассмотрен вопрос о толкованиях пантеизма, как историко-философской категории. Автор приходит к выводу, что особенность этого понятия сводится к идее онтологического единства (а не тождества) бога и мира, обожествления природы. Обожествленная природа — синтетическое понятие, связующее средневековое мышление с новым временем, Неба с Землей. Вместе с тем, это понятие служит идейной основой признания онтологической, этической и эстетической ценности земного.

## FRAGEN ZUR WELTANSCHAUUNG RUSTHAWELI'S (Zusammenfassung)

Heutzutage wird der georgische Dichter und Denker Schotha Rusthaweli (XII Jahrhundert) in der Wissenschaft, sowohl in der sowjetischen, wie in der ausländischen, als einer der frühesten und der wichtigsten Humanisten aufgefaßt. Der humanistische Charakter seines Denkens kommt in seinem Poem nicht nur in dichterischen Bildern und Gestalten, sondern auch explicit in philosophischen Urteilen und Anspielungen zum Ausdruck. In seinem Poem finden sich viele Vorstellungen und Aussagen philosophischen Ursprungs, die humanistisch sind (im renaissanceischen Sinne) und die zur philosophischen Begründung des Ethos des «Recken im Tigerfell» beitragen sollen.

In der gegenwärtigen Schrift wird behauptet, daß die philosophischen Ansichten Rusthaweli's ein wesentliches Analogon im humanistischen Zeitalter Westeuropas finden. Die Verweltlichung der gesamten georgischen Kultur im XII Jahrhundert ist eine der Grundtatsachen der Epoche. Die landläufige Bestimmung des Humanismus, als einer neuen Auffassung des Menschlichen berücksichtigt nur ein Moment dieses Begriffs. Die neue Auffassung des Menschlichen tritt am Verhältnis zur Welt, zum irdischen Dasein zu Tage und muß in weltanschaulichen, axiologischen Voraussetzungen gründen. Die Worte Hegels, der ganze Fortschritt der Kultur seit der Scholastik bestehe im «Wieder-

herstellen des Glaubens an die Welt» sind eine treffende Bezeichnung für die in Frage stehende Kulturepoche Georgiens, eben sowohl wie Westeuropas, wo der Wert und die Wichtigkeit der irdischen Welt erkannt und behauptet wird.

Da der Humanismus schon im Mittelalter nicht bloß seine Voraussetzungen hatte, sondern in manchen Hinsichten auch zur gewissen Reife kommen konnte, bewahrt er in sich auch wichtige Merkmale dieses Zeitalters auf. Darum kann der Verfasser dem zu schroffen Entgegensetzen von Renaissance und Mittelalter, wie sie seit der französischen Aufklärung üblich war und ist, nicht beistimmen. Wenn der Wert des Irdischen erkannt und behauptet wird, so kann es nicht eine Verneinung des Wertes des Himmlischen bedeuten. Der Wert des Irdischen wird durch die Behauptung der ontologischen Einheit der beiden Welten, der Ganzheit alles Seienden behauptet, es wird also ein Versuch zur Überwindung des Dualismus zwischen Himmlischem und Irdischem, zur Aufhebung der Spannung zwischen ihnen gemacht.

Die Einheit von Gott und Welt bildet inhaltsmäßig die Grundlage für die Vergöttlichung der Welt und für die Behauptung ihres Wertes. Der Satz der Einheit alles Seienden gehört zu der neuplatonischen Philosophie die im Westen sowohl als in Georgien im XII Jahrhundert die wichtigste und die geläufigste war.

Das im Gedichtwerk Rusthaveli's zum Ausdruck kommende Weltbild ist in seinen wesentlichen philosophischen Grundlagen ausgesprochen neuplatonischen Gepräges. In einigen Stellen spricht Rusthaveli ganz deutlich von den neuplatonischen (darunter auch areopagitischen) Quellen seiner philosophischen Ansichten. An anderen Stellen ist der neuplatonische Sinn seiner Aussagen auch ohne direkte Zitation und Namenerwähnung unverkennbar. So, in dem kataphatischen und apophatischen Gottverstehen, wo Er als «die Fülle des Alls», «die Sonne», «das Ebenbild der Sonne», als «unerkennbar», «unaussagbar» und s. w. erscheint. Neuplatonisch, namentlich, areopagitisch müssen die Gott bezeichnenden Ausdrücke wie «die sonnige Nacht» und «die zeitlose Zeit» aufgefaßt werden. Den ersteren hat man lange Zeit in der neueren Forschung Rusthaveli's für «falsche Weisheit», für absurd und ein «*contradictio in adjecto*» gehalten. Doch ist die Formel eher ein Ausdruck für die *coincidentia oppositorum*, eine bewußte Vereinigung entgegengesetzter Begriffe, die in der areo-

pagitischen Lehre von der mystischen Erkenntnis Gottes inhaltliche und wörtliche parallele Stellen finden. Vgl. mit dem Nicolaus von Kues, der unter einem starken Einfluß des Pseudo-Dionysios (nach Sch. Nuzubidse und E. Honigman—des Petrus der Iberers) steht.

Es läßt sich in der neuplatonischen Philosophie auch eine Analogie zu Rusthaweli's Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Welt («Ausstrahlung»-Emanation), über den Weltordo, als eine Totalität von Reihen («Seira»—سيرة) des Seienden und einige andere nachweisen. Wenn Rusthaweli von dem Siege des Guten über das Böse spricht, beruft er sich direkt auf Pseudo-Dionysios:

Diese Wahrheit prägt der weise Dionys in seiner Lehr:

Gott beschert der Welt das Gute, doch das Böse schafft nicht Er.

Dieser Satz (der übrigens eine der Hauptideen des Poems ausdrückt) gründet sich auf die neuplatonische Lehre von Proklos (den Rusthaweli gut kennt) und Dionysios von der Substantialität des Guten und vom Bösen als dem Nicht-Seienden. Diesen neuplatonische Satz, der eine der wichtigsten philosophischen Voraussetzungen für Rusthaweli's Weltanschauung ist, ist, der Auffassung des Verfassers nach, auch die weltanschauliche Basis für die Lösung der im Rahmen des neuplatonischen Dualismus unüberwindlichen Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Vorsehung und dem menschlichen Tun, das zur Verwirklichung seiner Zwecke strebt. Auf einer neuplatonischen Grundlage ruhen auch die Anschauungen Rusthaweli's von der kosmischen Harmonie und dem leitenden Einfluß der himmlischen Körper auf die Schicksale der Menschen, die ihre Gunst durch Gebet zu erwerben sich bemühen.

Die in heutiger Kulturhistoriographie gängige Meinung, sowohl der Neuplatonismus als die Areopagitik seien für die Renaissancepoche hauptsächlich durch ihre kataphatische Lehre interessant, hält der Verfasser für eine Voraussetzung, die uns ermöglicht die Frage nach dem Charakter der philosophischen Ideen des Humanismus folgenderweise zu konkretisieren. Den Satz «Gott ist Alles in Allem»—der ontologische Grundsatz, aus welchem die Einheit des Seienden und der Wert des Irdischen bewiesen werden sollen,—hält der Verfasser für einen pantheistischen,

der nicht eine Identität von Gott und Natur, sondern eine Einheit der Beiden aussagt.

Die Frage nach dem Ursprung der philosophischen Ansichten Rusthaweli's muß in einem weiteren Zusammenhang gestellt werden, als sie solange gestellt wurde. «Der Recke im Tigerfell» gehört zu den wenigen literarischen Werken des Mittelalters, in denen das humanistische Weltverständnis und die mit dem Humanismus in Verbindung stehenden philosophischen Ansichten zugleich ihren Ausdruck gefunden haben. Die inhaltmäßige Einheit des Humanismus und des Neuplatonismus im Werke Rusthaweli's ist noch ein Beweis für die in der Forschung der Renaissance gängige Meinung von dem neuplatonischen Ursprung der Philosophie der Renaissance im Ganzen.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი პირველი. რუსთაველი, როგორც ჰუმანისტი	6
თავი მეორე. რუსთაველის ფილოსოფიური გარემო	38
ნეოპლატონიზმი	61
ქართული ნეოპლატონიზმი. ფსევდო-დიონისეს ფილოსოფიური შეხედულებანი	55
იოანე პეტრიწი	67
თავი მესამე. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროები	65
ნეოპლატონიზმი საბჭოთა მეცნიერებაში	87
კვლევის მეთოდის შესახებ	92
რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი	97
„მზიანი ღამე“	98
„უეამო ჭამი“	117
ღმერთის დადებითი განსაზღვრებანი. მიმართებანი სამყაროსთან	123
აჩსთა წყობა „ვეფხისტყაოსანში“	127
სიკეთის მონიზმი	129
თავი მეოთხე. რუსთაველის პანთეიზმის საკითხისათვის	140
შენიშვნები	153
რეზიუმე (რუსულ ენაზე)	166
რეზიუმე (გერმანულ ენაზე)	172