

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

შ ა ლ ვ ა ხ ი ღ ა შ ე ლ ი

ქ ა რ თ უ ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს  
ი ს ტ ო რ ი ა

(IV—XIII სს.)



„მეცნიერება“  
თბილისი

1988

გამოკვლევა მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ერთ-ერთ საინტერესო და საყურადღებო პერიოდს—უძველესი დროიდან რუსთაველის ეპოქის ჩათვლით, რომელსაც მრავალი (ქართველი, რუსი და უცხოელი) მკვლევარი თვლის ქართული რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქად. ავტორის მიზანია დაასაბუთოს, რომ ქართული კულტურისა და მისი იდეური შინაარსის გზა — შუა საუკუნეებიდან რენესანსამდე და ჰუმანიზმამდე, — ანალოგიურია დასავლეთის კულტურული განვითარებისა და ორივე შემთხვევაში მიმართულია ამქვეყნიური სინამდვილის და ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის ღირებულებისა და მნიშვნელობის უარყოფიდან მათი აღიარებისაკენ.

მეორე მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც ავტორი ეხება, ქართული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლების საკითხია. ავტორი სრულ ანალოგიას ხედავს დასავლეთისა და ქართულ რენესანსს შორის მათი ფილოსოფიური საფუძვლების თვალსაზრისითაც. ორივე შემთხვევაში რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი ძირითადად ნეოპლატონიზმია.

რამდენადაც რენესანსისა და ჰუმანიზმის ცნება არაა შემოსაზღვრული მხოლოდ ფილოსოფიით — მოიცავს მთელ კულტურას და მის იდეურ შინაარსს, ავტორს ხშირად უხდება გაითვალისწინოს კულტურული შემოქმედების სხვა დარგების — მხატვრული ლიტერატურის, საისტორიო მწერლობის, მხატვრობის ხუროთმოძღვრების, კედური ხელოვნების იდეური შინაარსი და მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები.

რედაქტორი — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი  
მ. შ ა ხ ა რ ა ძ ე.

რეცენზენტები — ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატები:  
ვ. გ ო გ ო ბ ე რ ი შ ვ ი ლ ი, კ. კ ა ც ი ტ ა ძ ე,

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი ნ. ნ ა თ ა ძ ე.



## წი ნ ა ს ნ ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

წინამდებარე ნაშრომი მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ფეოდალური ხანის ერთს, მაგრამ უაღრესად საყურადღებო პერიოდს. ესაა მისი უძველესი პერიოდი IV ს-დან XIII ს-მდე. მკითხველისათვის ცნობილია, რომ საქართველოს ისტორიის ეს მონაკვეთი კულტურული მშენებლობის საკმაოდ მაღალი დონით გამოირჩევა, ხოლო მისი ბოლო საუკუნეები წარმოადგენს საქართველოს ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული განვითარების: ინტენსიური აღმავლობის ხანას, იმდენად მნიშვნელოვანს, რომ ეს პერიოდებში ქართული რენესანსის სახელწოდებით არის ცნობილი.

ქართული და აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია აქამდე საღიკუთსო საგანს წარმოადგენს. მაგრამ რაც დრო გადის, ქართული რენესანსის თეორიას მეტი მოპხრე და დამცველი უჩნდება, მათ შორის ზიდად ავტორიტეტული მეცნიერების სახით. ქართული რენესანსის თეორია აღმოსავლური რენესანსის თეორიასთან ერთად წარმოიქმნა საბჭოთა პირობებში. მაგრამ საქართველო არასოდეს ყოფილა ტიპური აღმოსავლური ქვეყანა, არც გეოგრაფიულად და არც კულტურული განვითარებით... ისტორიული ხანის ქართული კულტურა თავისი ძველი ძაფებით შემდგომი განვითარების მანძილზეც და კერძოდ დროის იმ მონაკვეთშიც, რომელიც წინამდებარე ნაშრომშია განხილული, დაკავშირებული იყო ელნიურ სამყაროსთან (ან უშუალოდ, ან ბიზანტიის მეშვეობით) და ამ კულტურულ რეგიონს ეკუთვნოდა.

რუსთველოლოგიაში გამოთქმულა შეხედულება რუსთაველის ზოგი წარმოდგენის არაბული ფილოსოფიიდან მომდინარეობაზე, ვფიქრობთ ფაქტობრივად არაა სწორი. სწორიც რომ ყოფილიყო, იმ საკითხებში, რომლებშიც ანალოგიებს ხედავენ, არაბებს მხოლოდ იმის მოცემა შეეძლოთ, რაც თავად ანტიკური ფილოსოფიიდან ჰქონდათ ათვისებული.

ნაშრომის პირველ თავში გარკვეულია ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, ჩანოყალიბების საკითხები, ჩვენი კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლები. ვფიქრობთ, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ აზროვნებას აქვს თავისი სპეციფიკური

თავისებურებანი და ფილოსოფიის ისტორიის ზოგადი კატეგორიები აქ ყოველთვის ვერ პოულობს გამართლებას.

ჩვენი აზრით, შუასაუკუნეების ფილოსოფიის და კერძოდ ქართული ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის პრობლემაა, რომელიც ვლინდება მისი აღიარების, ან უარყოფის სახით. აქედან გამომდინარეობს მეორე საკითხი — აღამიანის ამქვეყნიური არსებობის მნიშვნელობის შესახებ. მაგრამ ეს პრობლემები არა მხოლოდ ფილოსოფიური, ზოგადმსოფლმხედველობრივი პრობლემებია, რომლებიც თავს იჩენენ ძველი ქართული კულტურული შემოქმედების და განსაკუთრებით ლიტერატურის სფეროში. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ამ ზოგადმსოფლმხედველობრივ მიმართულებაში აქვს თავისი გარკვეული ადგილი და ამიტომ ჩვენი ნაშრომის მანძილზე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია ზოგადმსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა წინადადება და მათთან მკიდრო იდეურ კავშირშია განხილული. ამ გარემოებამ გააფართოვა კვლევის არე კულტურისა და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების განხილვამდე.

ქართულმა ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ უკანასკნელ წლებში მოიპოვა, შეიძლება ითქვას, საკავშირო აღიარება ორ მნიშვნელოვან საკითხში. ერთი ეხება ქართული რენესანსის თეორიას, მეორე — ღირებულებათა თეორიის (აქსიოლოგიის) პრობლემათა წამოჭრას და მათ დამუშავებას ჩვენი თანამედროვე ფილოსოფიის საფუძვლზე.

წინამდებარე ნაშრომში ორივე მომენტმა პოვა თავისებური ასახვა. ქართული ჰუმანიზმი (ამ სიტყვის რენესანსული მნიშვნელობით) ყოველგვარ ექვს გარეშე ფაქტს წარმოადგენდა ჩვენთვის XI—XII სს. საქართველოში, რაც თავისთავად იძლეოდა საფუძვლს ქართულ რენესანსზე დასკვნისათვის (იხ. ჩვენი — რამდენიმე განმარტება ჩემს წიგნზე „Вопросы грузинского Ренессанса“ გამოთქმული შენიშვნების 1-ა, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, I, 1986, № 1).

რაც შეეხება ღირებულების თეორიას, ჩემი პირველი ნაშრომიდან, რომელიც ძველი ქართული ფილოსოფიის ისტორიას ეხება (გიორგი მერჩულეს მსოფლმხედველობა ძველი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით, „ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები“, III, 1951), უკანასკნელ ნაშრომებამდე (რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981, და Вопросы грузинского Ренессанса, 1984), შუასაუკუნეების ქართული ფილოსოფიის საკითხები განხილულია ამქვეყნიური (მიწიერი) სინამდვილის ღირებულების აღიარების, თუ უარყოფის პოზიციიდან.

გასაგებია, რომ ამ თვალსაზრისითაა დაწერილი წინამდებარე შრომაც.

შენიშვნები და სამეცნიერო აპარატი გამოკვლევის ბოლოშია გადატანილი. მისი საგრძნობლად დიდი მოცულობა ძირითად ტექსტთან შედარებით, გამოწვეულია საკვლევი საკითხების სირთულით და, რაც მთავარია, საკითხებზე განსხვავებულ შეხედულებათა კრიტიკული შეფასების აუცილებლობით. გვიხდებოდა ისეთი შეხედულებების კრიტიკული განხილვაც, რომლებიც თუმცა სპეციალისტისათვის არ შეიძლება კამათს იწვევდეს, მაგრამ, სამწუხაროდ, იყო და რჩება საკამათოდ დღევანდლამდე.

შენიშვნების ბოლოში გადატანა შექმდეგი გარემოებითაა გამოწვეული:

ჩვენს მიზანს შეადგენდა ისეთი ნაშრომის დაწერა, რომელიც სპეციალისტისათვის განკუთვნილი გამოკვლევა იქნებოდა და ამავე დროს იქნებოდა საკითხავიც ფართო მკითხველისათვის და სახელმძღვანელოც ფილოსოფიის ფაკულტეტის მოსწავლე ახალგაზრდობისათვის. დაახლოებით 40 წელი იქნება, რაც თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე იკითხება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კურსი. დაინტერესებულ მკითხველს და ახალგაზრდობას შეუძლია ისარგებლოს წინამდებარე წიგნით ისე, რომ მისი ყურადღება არ გადაიტვირთოს შენიშვნებით.

## თ ა ვ ი პ ი რ ვ ა ლ ი

### ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება

1. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერული შესწავლა XX ს. დასაწყისიდან იღებს სათავეს. უფრო ადრე ქართული ფილოსოფიური ძეგლები ძალზე ზოგადად განიხილებოდა ქართულ მწერლობასთან ერთად, როგორც მისი ერთ-ერთი დარგი. ამგვარი მიმოხილვის მავალითს წარმოადგენს ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობა“, იოანე ბაგრატიონის „კალმასობის“ ნაწილი, ცნობილი სახელწოდებით „მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის“<sup>1</sup>, და სოლომონ დოდაშვილის „მოკლე განხილვა ქართული ლიტერატურისა (ანუ სიტყვიერებისა)“<sup>2</sup>.

ნიკო მარის გამოკვლევა „იოანე პეტრიწი — XI—XII ს. ს. ქართველი ნეოპლატონიკოსი“ პეტრიწის ფილოსოფიისა და მისი როლის გარკვევას ისახავს მიზნად და გამოირჩევა ავტორის ღრმა ერუდიციით, შესრულებულია მაღალ მეცნიერულ დონეზე და მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დადგენაში. ამ გამოკვლევამ ნათელი გახადა ანტიკური ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა კვალი ქართველი ფილოსოფოსის ნააზრევში, და ამდროინდელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონე. X და XI სს., ავტორის სიტყვით, ქართული საზოგადოებრიობა სხვებზე უფრო ადრე ეხმაურებოდა მოწინავე ფილოსოფიურ მამდინარეობებს, უშუალოდ დედანში ეცნობოდა ანტიკურ ფილოსოფიურ ძეგლებს და ამავე დროს სანიმუშო ფილოლოგიური კრიტიკით იყო შეიარაღებული<sup>3</sup>.

ამ შრომის გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ მკვლევარი ისევ უბრუნდება ქართული ფილოსოფიის საკითხებს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებით და ასახულებს ნეოპლატონური ნოძღვრების გავლენას რიგ მნიშვნელოვან საკითხზე და კერძოდ „ქალისადმი იდეალიზებული სიყვარულის“ გაგებაზე. „განსაკუთრებული სფერო, — წერდა მარი, — შეიძლება შეადგინოს საკითხმა ნეოპლატონიზმის გავლენისა, რომელიც გაიფურჩქნა საქართველოში სწორედ XI—XII სს.-ში“ და რომელმაც გააფართოვა „ქართული

საზოგადოების გონებრივი პორიზონტა“ და გააღვილდა ლიტერატურული ურთიერთობანი კერძოდ აღმოსავლეთის მაკმადიანურ სამყაროსთან. ამავე მკვლევარს ეკუთვნის „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება, რომელიც შემდეგ გაფართოვდა და მეცნიერებაში დამკვიდრდა.

5. მარის გამოკვლევამ გააღვიძა ინტერესი ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისადმი და პირველი გამოხმაურება ამ ინტერესში პოვა ივ. ჭავჭავიძის შრომაში<sup>5</sup>, რომელიც სპეციალურ ფილოსოფიურ გამოკვლევას არ წარმოადგენს, მაგრამ მრავალ საყურადღებო მოსაზრებას შეიცავს — კერძოდ XI—XII სს. ქართული იდეურ-ცხოვრებისა და ფილოსოფიური აზროვნების შესახებ. ფილოსოფიურ აზროვნებაში ცნობილი მკვლევარი ხედავს იმდროინდელი ქართული მოწინავე აზროვნების „უმწვერვალეს ხარისხს“, ხოლო ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ძირითად და ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან მიმდინარეობად მიაჩნია, ნ. მართან ერთად, ნეოპლატონიზმი, რომელიც „იმდროინდელი საქმედღელოების გავლენიანი ნაწილის“<sup>6</sup> მხრივ დიდ წინააღმდეგობას წააწყდა. აღვნიშნავთ აქვე, რომ ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება და საერთოდ ელინური კულტურისადმი დიდი ინტერესი XI—XII სს. საქართველოში პირველად ივ. ჭავჭავიძის მიერაა დაკავშირებული დასავლეთ ევროპის რენესანსთან. ქართული საზოგადოება „დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშობა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკ. დასაწყისში დაიწყო, მაგრამ მისი მოძრაობა მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“<sup>7</sup>.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისადმი ინტერესის გაღვიძების შედეგი იყო აგრეთვე სერჯი გორგაძის (1876—1929) მიერ გამოცემული ნეოპლატონიკოს ნემესიოს ემესელის (IV ს.) თხზულება. „ბუნებისათვის კაცისა“. გამოცემას დართული აქვს ვრცელი გამოკვლევა, რომელშიც მიმოხილულია ნემესიოს ემესელის მნიშვნელობა შუა საუკუნეების აზროვნებაში, იოანე პეტრიწის ბიოგრაფია; ახლებურად არის გაშუქებული ქრონოლოგიური მიმართება იოანე პეტრიწსა და ეფრემ მცირეს შორის. ეფრემ მცირე, მისი აზრით, მოღვაწეობდა XI ს. მეორე ნახევარში და „შეუწყწარებელია ის აზრი (გამოთქმული ადრე ნ. მარის მიერ, შ. ხ.), ვითომც ეფრემ მცირე იოვანე პეტრიწის მოწაფე ყოფილიყოს“<sup>8</sup>. მიმოხილულია იოანე პეტრიწის მნიშვნელობა „ნეოპლატონურ მიმართულებაში“, რომელმაც „მე-XI—XII-ე საუკუნეში მეცნიერულად შოაზროვნე ქართულ წრეებში ფეხი მოიკიდა და გაძლიერდა“<sup>9</sup>. გამოცემას დართული აქვს ლექსიკონი და საძიებლები.

2. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, ეროვნული ფილოსოფიური მე-  
მკვიდრეობის შესწავლის თვალსაზრისით, თბილისის უნივერსიტეტის  
დაარსებას და პეტრიწის სახელობის ქართული საფილოსოფიო საზო-  
გადოების ჩამოყალიბებას. თბილისის უნივერსიტეტი თავდაპირვე-  
ლად ერთადერთ „სიბრძნისმეტყველების ანუ საფილოსოფოსო ფა-  
კულტეტით იყო წარმოდგენილი და ფილოსოფიის სპეციალობასაც  
მოიცავდა<sup>10</sup>.

იმავ (1918) წელს, უნივერსიტეტის გახსნიდან რამდენიმე  
თვის შემდეგ, არსდება სერგი გორგაძისა, დიმიტრი უზნაძისა და იო-  
სებ ყიფშიძის ინიციატივით — „პეტრიწის სახელობის საფილოსო-  
ფიო საზოგადოება“. პირველ სხდომაზე (თავმჯდომარეობდა ს. გორ-  
გაძე) დამტკიცებულ იქნა წევრთა შემადგენლობა და საზოგადოების  
წესდება. წევრთა შორის იყვნენ ფილოსოფიის ცნობილი სპეცია-  
ლისტები — დიმიტრი უზნაძე, შალვა ნუცუბიძე და სერგი დანელია.  
წესდების 1-ლ მუხლში ნათქვამია: „საზოგადოების მიზანია ფილო-  
სოფიური ცოდნის გავრცელება ქართველ ერში და კერძოდ — შე-  
სწავლა, გამოკვლევა და გამოქვეყნება ძველი, ქართული ფი-  
ლოსოფიური ლიტერატურისა“<sup>11</sup>. წესდება ითვალის-  
წინებდა (§ 2) მოხსენებათა კითხვას, ლექციების და სპეციალური  
კურსების მოწყობას, განსაკუთრებული ბიბლიოთეკის დაარსებას,  
პერიოდული და არაპერიოდული გამოცემების გამოქვეყნებას და  
საუკეთესო ფილოსოფიური ნაშრომებისათვის ჯილდოს დანიშვნას.

აღსანიშნავია სერგი გორგაძის ორი გამოკვლევა: „ფილოსოფიის  
მთავარი დარგები ქართულ მწერლობაში (მასალები ძვ. ქართული სა-  
ფილოსოფიო ლიტერატურის ისტორიისათვის)“<sup>12</sup>, რომელშიც ქარ-  
თულად თარგმნილი ფილოსოფიური ძეგლების ხელნაწერებია სინ-  
ტემაში მოყვანილი, დარგობრივად დალაგებული (1. ლოგიკა, 2. ფსი-  
ქოლოგია და მეტაფიზიკა, 3. საყოფაქცეო ფილოსოფია, 4. ესთეტი-  
კა) და მიმოხილული, და „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძვე-  
ლეს კვლავიანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დონისისოს  
არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი)“<sup>13</sup>. მკვლევარი  
განსაზღვრავს არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემ მციერეს მიერ შე-  
სრულებულ თარგმანს „მე-11 საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედით  
(1080—1100 წლებს შორის)“<sup>14</sup>. საყურადღებოა, რომ, მკვლევარის  
სიტყვით, „ქართველ მკითხველთა და მწიგნობართა წრეებში საკმა-  
ოდ ადრე დატრიალებულა ის აზრი, რომ ამ თხზულებათა ავტორი „პლა-  
ტონური ფილოსოფოსი“ ყოფილა“<sup>15</sup>. ს. გორგაძის გამოკვლევით გა-  
ფართოვდა ცოდნა ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავრცელების  
არეზე საქართველოში და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, პირველად  
მან მიაქცია ყურადღება არეოპაგიტული მოძღვრების ფაქტსა და

მნიშვნელობას ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. შემდეგ, როგორც ვნახავთ, არეოპაგიტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად იქცა.

კ. კეკელიძემ მართებულად გაიზიარა ამ ნაშრომებში გამოთქმული მოსაზრებანი: „იოანე პეტრიწი, — წერდა ის, — ერთი იმ პირთაგანია, რომელნიც XI—XII ს. ცდილობდნენ ქართულ ენაზე გადმოედოთ არისტოტელის თუ სხვა ფილოსოფოსების, უფრო კი ნეოპლატონიკოსების, ნაწერები, ხშირად განმარტებათა თანდართვითაც“<sup>16</sup>. ნეოპლატონიზმმა, ავტორის სიტყვით, მოაპოვა მრავალი მიმდევარი „ქრისტიანთა შორისაც“, ეს მოძღვრება XI—XII საუკუნეების საქართველოშიც გადმოინერგა და დიდი „გასავალი ჰქონდა ეკლესიურს. მწერლობაშიც“; ამ მოძღვრებამ „მოგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორიცაა იოანე პეტრიწი“.... ნეოპლატონიზმი „წილებული ყოფილა არა ეკლესიურად მოაზროვნე წრეებშიც“ და „დიდი გავლენა მოუხდენია“ რუსთაველზე, „შესამჩნევი კვალი დაუტოვებია მის თხზულებაშიც“<sup>17</sup>.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის და კერძოდ რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესწავლას თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ზურაბ ავალიშვილს ნაშრომს, სადაც პირველად ვხვდებით რუსთაველის რიგი მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობრივი შეხედულების ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მთავარი თხზულების საფუძველზე ახსნის ცდას. ავტორი იმოწმებს „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ადგილს, სადაც ღმერთი მოაზრებულა, როგორც „ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუხსმენელი“, მოაქვს რუსთაველის შემდეგი სიტყვები

ამათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,  
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა;  
გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებელო ენითა“ —

და წერს: „ეს სიტყვები ტარიელის ერთგული და გულშემატკივარი მეგობრისა პირდაპირი აღსარებაა; მასში ვგონებ გადმოცემულია — ჩვეულებრივი ძალით და პლასტიკით — ისეთი საღვთისმეტყველო ნაწერთა აზრები, როგორიცაა ე. წ. დიონისე არეოპაგელის წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“.

ეს ნაწარმოები, რომელიც ძველად პავლე მოციქულის თანამედროვე დიონისე არეოპაგელს მიაწერეს (იხ. საქმე მოციქულთა, 17, 34), ნამდვილად კი უცნობი ავტორის მიერ მე-5—6 საუკუნე დაწერილად ითვლება, იმ ხანას ეყუთვნის, როცა ნეოპლატონიზმი, ძველი ელინური აზროვნების უკანასკნელი ღვაწლი, ქრისტიანული თეოლოგიის

იარაღად იქცა. ამ წიგნის გავლენა და სახელი დიდი იყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. საუკუნეთა განმავლობაში, კერძოდ მე-11 ს. ბიზანტიაში, რომ ამ „არეოპაგელის“ თხზულება და მისგან დამოკიდებულნი სხვა თხზულებანი საქართველოშიც იყვნენ გავრცელებულნი, ეაეც ცნობილია....

ამ ტრაქტატის ის აზრი, რომ ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავები, ქვა და სხვა იდეურად თუნდაც ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვასაც „ამართლებდა“. ხოლო ამგვარი „გამართლება“ ხომ სრულებით ზედმეტი იყო“<sup>18</sup>.

3. ყველაფერი, რაც ითქვა, თუმცა ძალიან მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც ეპიზოდური და ცალკეული ფაქტები იყო იმ დიდ დამსახურებასთან შედარებით, რომელიც მიუძღვის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბების საქმეში ცნობილ ქართველ მკვლევარს შალვა ნუცუბიძეს. მისი გამოკვლევებით იქცა ქართველოლოგიის ეს დარგი დამოუკიდებელ მეცნიერებად.

შ. ნუცუბიძის პირველი ნაშრომები, რომლებიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს ეხება, ეკუთვნის ჩვენი საუკუნის 30-იანი წლების მეორე ნახევარს და დაკავშირებულია შოთა რუსთაველის საიუბილეო მზადებასთან. ქართული მეცნიერების წინაშე ამ დროს დადგა ამოცანა — აღგვენიღოყო ყოველმხრივი სურათი ეპოქისა. რომელშიც შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი“, და ამ ამოცანასთან ერთად — გარკვეულიყო საკითხი რუსთაველის აზროვნებისა და იმ იდეური ვითარებისა, რომელმაც განსაზღვრა რუსთაველის მსოფლმხედველობის თავისებურებანი. როგორც შ. ნუცუბიძე წერდა ერთ-ერთ ადრინდელ ნაშრომში, განხილულიყო ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხები და მათ შორის „ვეფხისტყაოსანი“ — „სააზროვნო განვითარების ისტორიულ პერსპექტივაში“<sup>19</sup>.

შალვა ნუცუბიძე ცნობილ ფილოლოგ სიმონ ყაუხჩიშვილთან ერთად ადგენს ძველი ქართული ფილოსოფიური ძეგლების გამოცემის ფართო გეგმას. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა იოანე პეტრიწის თხზულების — „განმარტება პროკლესათუს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათუს“<sup>20</sup> გამოცემა, რომელსაც დართული აქვს მაღალ დონეზე შესრულებული მეცნიერული აპარატი (საძიებლები, ლექსიკონები: ბერძნულ-ქართული, ქართულ-ბერძნული და სხვა), რაც მნიშვნელოვნად უწყობს ხელს პეტრიწის ენობრივად და აზრობრივად რთულ ტექსტში გარკვევას.

ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის როგორც მეცნიერების წინაშე დადგა, იყო ფილოსოფიის ისტორიული განვითარების შესწავლის მეთოდოლოგიური



პრინციპების გარკვევა. ქართული კულტურისა და ფილოსოფიის განვითარება განხილულია შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებში საკაცობრიო კულტურასთან მთლიანობაში და ამიტომ ის არ მოითხოვს განსაკუთრებულ, ავტორის სიტყვით რომ ვთქვათ. „მეთოდოლოგიურ მიდგომას“. კვლევას მეთოდი, შენიშნავს ავტორი, ერთი და იგივე უნდა იყოს ყველგან და ყოველთვის. ესაა საბჭოთა მეცნიერების დიალექტიკურ-ისტორიული მეთოდი, რომელიც გულისხმობს ფილოსოფიის კავშირს ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ვითარებასთან, სოციალურ ინტერესებთან და წინააღმდეგობებთან. ფილოსოფიურა და საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორია წარმოდგენილია შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებში, როგორც ბრძოლა პროგრესულ და კონსერვატორულ, ნატერიალისტურ და იდეალისტურ მიმდინარეობათა შორის<sup>21</sup>.

წინააღმდეგ საბჭოთა მეცნიერებაში ფართოდ გავრცელებული შეხედულებებისა. შ. ნუცუბიძე მთელი თავისი კვლევა-ძიების მანძილზე იცავდა დებულებას, რომ ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა მნიშვნელოვან პროგრესულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას როგორც შუა საუკუნეების დასავლეთსა და აღმოსავლეთში, აგრეთვე საქართველოში. შ. ნუცუბიძემ გააღრმავა, ახალი საბუთებით გაამდიდრა და სისტემური ხასიათი მისცა თეორიას, რომლის მიხედვით რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითად წყაროს წარმოადგენს ნეოპლატონიზმი და არეოპაგეტიკა, როგორც ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადამუშავება.

4. შ. ნუცუბიძის ხანგრძლივი მუშაობა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლის მიმართულებით დასრულდა „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორტომეულით<sup>22</sup>. ეს ნაშრომი ვრცელი გამოკვლევაა, წარმოადგენს ავტორის ნრავალწლოვანი მუშაობის თავისებურ შეჯამებას და ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სისტემურ განხილვას უძველესი მითოლოგიური ეპოხიდან სოლომონ დოდაშვილამდე.

ავტორი შრომის შესავალში აღნიშნავს, რომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების არე აღმოსავლეთს ეკუთვნის მდებარეობითა და ისტორიულ-კულტურული გარემოცვით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის კულტურა და აზროვნება წარმოადგენდეს დასავლეთისაგან მოწყვეტილს და მასთან დაპირისპირებულ მოვლენას. აღმოსავლეთის კულტურა არის ნაწილი ერთი მთლიანი საკაცობრიო კულტურისა, რომელშიც „ყოველ ერს — დიდსა თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით თავისი, საკუთარი, შეუნაცვლებელი ადგილი უჭირავს“<sup>23</sup>. ეს ზოგადი დებულება ვრცელდ-

ბა ქართულ კულტურასა და ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე.

წამრომში მოცემულია „ამირანიანის“ საინტერესო და საყურადღებო ანალიზი. ქართული ეპოსის წარმოქმნის დრო დაკავშირებულია კაცობრიობის განვითარებაში რკინის ცივი ქედვიდან წრთობაზე გადასვლის პერიოდთან და განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მითოლოგიურ მოტივებს, რომლებშიც გამოხატულია ღმერთის წინააღმდეგ ბრძოლის იდეები. ამ იდეებში ავტორი ხედავს ბუნების ძალთა დაძლევისა და დამორჩილებას მითოლოგიურ ფორმაში. ყურადღებას იმსახურებს ამირანიანის ქართულ მითოსში ცეცხლის გამოყენების ფაქტი ადამიანის მიზნებისათვის, როგორც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა კაცობრიობის განვითარებაში საერთოდ.

ქართველი ტოპების მითოლოგიური წარმოდგენების აღრიხედულ საფეხურზე არაა ჯერ არც „მსოფლგაგების ასე თუ ისე გამოკვეთილი სინტეზი და არც მეცნიერება“<sup>24</sup>. ქართული მითოლოგია, როგორც ავტორი აღნიშნავს, ბერძნულზე უფრო აღრიხედელია და გასაგებია, რომ იცოქერ კიდეც არ გაცვილებია წარმოდგენების სფეროს და არ მისულა სწამდვილს შემეცნების, ფილოსოფიური განხოგადების საფეხურამზე. მაგრა? რამდენადაც ეპოსმა მიაღწია სწამდვილის ასახვინ მითოლოგიურ ფორმას, მას აქვს გარკვეული წინაფილოსოფიური მნიშვნელობა: „ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გაიარა ძნელი გზა ბუნების წარმოსახვაში დაძლევიტ დაწყებული, როცა ეს აზროვნება ჯერ კიდეც შემოქილი იყო პრიმიტიული წარმობების ჩარჩოებო, და მიაღწია იმ საფეხურს, როცა აზროვნება გაიშალა წამდვილ ძალად როგორც ბუნების დასაძლევად, ისე მის გავასაკეთებლად“<sup>25</sup>.

თავის ისტორიულ განვითარებაში, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება წარმოდგენდა როგორც გარედან შემოსული ნააზრევის გადაქმნეებას საკუთარი ნიადაგის საფუძველზე, აგრეთვე „უამოუკიდებელი, საკუთარი სოციალურ-ეროვნული ვითარების იდეოლოგიურ ასახვას“, მაგრამ დაწყებული უძველესი დროიდან საქართველო იმყოფებოდა შემოსევათა და ხშირად განადგურებათა ვითარებაში, რაც აძნელებს და შეუძლებელს ხდის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების „უწყვეტი განვითარების პერსპექტივის“ დადგენას.

მითოლოგიური, წინაფილოსოფიური პერიოდის შემდეგ ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება მიმდინარეობს რამდენიმე საზოგადოებრივი ფორმაციის პირობებში: ესაა მონათმფლობელობა (ავტორი დგას თვალსაზრისზე, რომლის მიხედვიტაც მონათმფლობელობა რეალურია საქართველოს ისტორიაში), ფეოდალიზმი და კაპიტალიზმი. ფეოდალიზმის შიგნიტ განსხვავებულია აღრიხედ-

ლი ფეოდალიზმი, ფეოდალური აბსოლუტიზმი და გვიანდელი ფეოდალიზმი.

ანტიკურ ხანას ეკუთვნის კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული და ფილოსოფიური სკოლა (რომელიც უნდა დაარსებულიყო ჩვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეზე გაცილებით უფრო ადრე) და ბაკურის მოღვაწობა. ცნობა იმის შესახებ, რომ კოლხეთის უმაღლეს სკოლაში ბერძენ ფილოსოფოსთა თაობები სწავლობდნენ, ნათელპყოფს საქართველოში არსებულ ფილოსოფიურ ტრადიციებს, რომელიც უნდა შემზადებულიყო დიდი ხნის მანძილზე. ეს ხანა გრძელდება, ავტორის სიტყვით, VI—VII საუკუნეებამდე და „მომეტებულად არის ეპოქა იმდროინდელ საქართველოში ფილოსოფიური განვითარების უწყვეტი მიმდინარეობისა“<sup>26</sup>. ამ პერიოდს ეკუთვნის პეტრე იბერი და სირიიდან საქართველოში დაბრუნებულ მოაზროვნეთა ჭკუფი (დავით გარეჯელი, აბიბოს ნეკრესელი და სხვ.), რომელსაც, ავტორის მიხედვით, აქვს იდეური კავშირი პეტრე იბერის მოძღვრებასთან, ხოლო, რამდენიმე მაინც ამ მოღვაწეთა შორის უშუალოდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული პეტრე იბერთან და სირიაში არსებულ ქართულ სკოლასთან.

აღრანდელი ფეოდალიზმის პირობებში ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება ერთგვარ ეკონომიურ და პოლიტიკურ დეპრესიას განიცდის იდეოლოგიური თვალსაზრისით, VIII ს. საქართველოში უნდა ჩაითვალოს „საეკლესიო-დოგმატურ პერიოდად“, რომელიც ხასიათდება კავშირის გაწყვეტით ანტიკურ მემკვიდრეობასთან და კარგავს აზროვნების დამოუკიდებლობას. ეს ხანა გრძელდება თითქმის სამი საუკუნის განმავლობაში და აქ მთავრდება საეკლესიო აზროვნების თანდათან დოგმატიზაცია.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომი პერიოდი (XI—XII სს.) წარმოადგენს ფილოსოფიური აღორძინების ეპოქას, რომელიც „არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი და ნაკლებ საინტერესო პერიოდია ქართული ფილოსოფიისა, ვიდრე ქართული ანტიკურობის ხანა მე-4-5 საუკუნისა“. ეს პერიოდი განსაზღვრულია ქვეყნის ეკონომიური მდგომარეობის აღმავლობით და კერძოდ ახალი სავაჭრო პერსპექტივებით, რომელსაც, სხვა დადებით შედეგებთან ერთად, მოჰყვა საქართველოს ბიზანტიასთან კულტურულ ურთიერთობათა განმტკიცება. ამ პერიოდის ქართულ კულტურაში ავტორი ხედავს რენესანსის უტყუარ ნიშნებს, რომლებმაც მისცა მას საფუძველი, აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემა დაეყენებინა. კერძოდ, ფილოსოფიაში რენესანსი და ჰუმანიზმი აისახა და შემდგომი გარმავება მოიპოვა ეფრემ მცირეს, იოანე პეტრიწის და რუსთაველის შემოქმედებაში, რაც წარმოადგენდა ქართული ანტიკურობის აღორძინებას,

ანუ რენესანსს. ამავ დროს აგრძელებს თავის არსებობას მოპირდაპირე მიმდინარეობა ქართულ კულტურაშიც და ფილოსოფიურ აზროვნებაშიც. მაგრამ საყურადღებოა, რომ მისი წარმომადგენლები, ავტორი სწორი შენიშვნით, გამოხატავენ მალაღ, განვითარებულ საფეხურს წინა პერიოდის მოაზროვნეებთან შედარებით. თუმცა მთელი მათი მოღვაწეობის ხაზი საბოლოოდ საეკლესიო ინტერესებით განისაზღვრებოდა, რამდენადაც მათი ნააზრევი ქართული სინამდვილის იდეოლოგიურ ვითარებას ასახავს, ისინი ხშირად გამოთქვამენ პროგრესულ იდეებსაც.

5. აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია სცილდება თავისი მნიშვნელობით ქართული კულტურისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ფარგლებს. მაგრამ ამ თეორიაში განსაკუთრებული ადგილი XI—XII სს. ქართულ კულტურას უჭირავს, როგორც აღმოსავლური რენესანსის ერთ-ერთ კერას<sup>27</sup>, და ამდენად მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისითაც.

რენესანსი, წერდა შ. ნუცუბიძე, წარმომადგენს დასავლეთის მეცნიერების ერთ-ერთ სადავო პრობლემას და ეს ერთი შეხედვით აკადემიური საკითხი იწვევს ცხარე კამათს; „იგი გადაიქცა დასავლეთ ევროპის კულტურის ფესვების საკითხად და ეხება როგორც ეროვნულ კულტურულ“<sup>28</sup> ინტერესებს, ისე ეროვნული უპირატესობის დასაბუთების ცდებს. დასავლეთის მეცნიერებს (მიშლეს, ფოიბტს, ბურკჰარდტს და სხვ.), რომლებმაც წამოჭრეს რენესანსის საკითხი, ვერ წარმოუდგენიათ არაევროპული რენესანსის შესაძლებლობა და ფიქრობენ, რომ რენესანსის წყაროები „თვით ევროპაშია კონცენტრირებული“. საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა შ. ნუცუბიძეს „ეევროპოცენტრიზმის“ გამოვლენად მიაჩნია. ზოგიერთი მკვლევარი (მაგ., ჰანს ჰენინგი) კიდევ უფრო შორს მიღის და დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების ძირებს ხედავს არა ანტიკურობაში, არამედ აზროვნების ევროპულ თავისებურებაში, რომელიც, მისი სიტყვით, ძალიან განსხვავდება თავისი ბუნებით ანტიკურობისაგან. მაგ., ზოგიერთი გერმანელი და იტალიელი მეცნიერი შეთანხმებულია, რომ დასავლეთის რენესანსს ევროპული ფესვები აქვს. „კამათი მიმდინარეობს მხოლოდ სულის გამო“, არის ეს სული „გერმანული“, თუ „იტალიური“.

ამგვარი შეხედულებების კრიტიკულ განხილვასთან ერთად შ. ნუცუბიძემ შეიმუშავა თეორია, რომელიც დიდ ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით ახლებურად აშუქებდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურულ ურთიერთობას და არსებითად უპირისპირდებო-

და „ევროპოცენტრიზმს“ რენესანსის წარმოქმნისა და წყაროების საკითხში.

აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემასთან მკიდროდაა დაკავშირებული შ. ნუცუბიძის ინტერესი და მისი შეხედულებანი ფსევდო-დონინსე არეოპაგელზე და მის მოძღვრებაზე. ავტორის თავდაპირველ ნაშრომებში რენესანსის და კერძოდ ქართული რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდა ნაოპლატონიზმი (პეტრიწი). შემდეგ დადი ადგილი დაიჭირა ავტორის გამოკვლევაში არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ, რომელიც ნეოპლატონიზმთან ერთად აღიარებულ იქნა რენესანსის იდეურ წყაროდ. უფრო გვიან (განსაკუთრებით „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ II ტომში, 1958 წ.) ნეოპლატონიზმის თეორიამ შ. ნუცუბიძის კვლევაში „პანთეისტური მატერიალიზმის“ სახელწოდება მიიღო, რომელიც, ავტორის სიტყვით, არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარეობს.

#### ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლები

1. ფილოსოფიის ისტორიის კვლევა პირველყოვლისა თვით ფილოსოფიის ცნების გარკვევას მოათხოვს<sup>29</sup>. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, მაგრამ ამ უკანასკნელის შინაარსი ბევრად უფრო ფართოა და ამიტომ ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის ცნებები იდენტური არაა. მსოფლმხედველობა მითოლოგიაც, რელიგიაც. მსოფლმხედველობა აისახება დიდი მასშტაბის მხატვრულ ლიტერატურასა და ხელოვნების სხვა დარგებში, — ყველგან, სადაც მთლიანი სამყაროს, მისი ღირებულებისა და მისადმი ადამიანის დამოკიდებულების საკითხი დგას. ფილოსოფია იმით განსხვავდება მსოფლმხედველობის სხვა ფორმებზეაგან, რომ ის „აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზირებული“<sup>30</sup> მსოფლმხედველობაა. ფილოსოფიაში სამყარო მოაზრებულია ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით და შეხედულებანი გამოხატულია ცნებებით. ცხადია, ფილოსოფიის ისტორიის საგანს აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზებული მსოფლმხედველობის ისტორიული განვითარება შეადგენს.

ჩვენი „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ თუმცა მოიცავს ანტიკურ პერიოდსაც, მაგრამ მის საგანს უმთავრესად ფეოდალური ხანის ფილოსოფია შეადგენს, რომელსაც ბევრი აქვს საერთო ანტიკურთან, მაგრამ არსებითად განსხვავებულ გარემოში ვითარდება. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის წყაროს საერთოდ და საქართველო-

ში კერძოდ ანტიკური ფილოსოფია წარმოადგენს და თუმცა ის აქაც ინარჩუნებს თავის სპეციფიკას, მაგრამ ახალ გარემოში, მთელ კულტურულ შემოქმედებასთან ერთად, რელიგიის ძლიერი გავლენის ქვეშ იქცევა.

ამდენად, ცხადია, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის გაცემა შეუძლებელია რელიგიასთან და რელიგიით განსაზღვრულ იდეებთან კავშირის გარეშე, სულ ერთია, იქნება ეს რელიგია ქრისტიანული, ებრაული, თუ მაჰმადიანური. სამივე რელიგია მონოთეისტურია და არსებითად ერთსა და იმავე მსოფლმხედველობას (კოსმოლოგიას) ემყარება.

ეს გავლენა იმდენად ძლიერია, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფია რელიგიისა და ფილოსოფიის თავისებური სინთეზის სახეს იღებს და ამას აქვს თავისი ისტორიული და სისტემური მიზეზები.

თავდაპირველად ქრისტიანობის წარმომადგენლები, მოციქულები, თუ აპოლოგეტები ანტიკური კულტურისა და კერძოდ ფილოსოფიისადმი უარყოფითად იყვნენ განწყობილნი<sup>31</sup>. ანტიკური წარმოდგენით, ყოველგვარი სიბრძნე ადამიანური ცოდნა იყო. რელიგიის წარმომადგენელთათვის ქვემარტება ღვთაებრივი გამოცხადების ფორმაში ვლინდება, რომელიც სცილდება ადამიანის აზროვნების ფარგლებს და მხოლოდ რწმენაზე შეიძლება დამყარდეს. ამ შეხედულების ტიპურ გამოხატულებას წარმოადგენს ტერტულიანეს (დაახლ. 160—220 წწ.)—*credo quam absurdum*.

მაგრამ, ერთი მხრივ, ახალი რელიგიის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების კრიტიკამ ანტიკური ფილოსოფიის (და მათ შორის ნეოპლატონიზმის) წარმომადგენელთა მხრივ, მეორე მხრივ, მკაცრად გამოხატულმა შინაგანმა უთანხმოებებმა „ორთოლოქსიასა“ და „ერეტიკოსებს“ შორის ეკლესია აიძულა ანტიკური ფილოსოფიისათვის მიემართა და მასში ეძებნა როგორც პირდაპირი მოკავშირეები, აგრეთვე დისკუსიათა წარმოების ფილოსოფიური (ლოგიკური) საფუძვლები.

სისტემატური ხასიათის მიზეზი, რომელმაც რელიგიისა და ფილოსოფიის თავისებური უნიონი განსაზღვრა, იმაში მდგომარეობს, რომ მსოფლმხედველობის ამ ორ სახეობას, სწორედ როგორც ერთი ცნებას ორ სახეს, აქვთ თავისი შინაარსის გადაკვეთის არე, სადაც არსებითად ერთი და იგივე პრობლემატიკა იყრის თავს (განსხვავებულია მათი გადაწყვეტის საშუალებანი).

აქედან დაიწყო ქრისტიანული მოძღვრების „გაამქვეყნიურება“, რაც შუა საუკუნეების აზროვნებაში პატრისტიკის სახელწოდებით არის ცნობილი. ეს პროცესი არსებითად რწმენის (πίქნის) სფეროში

ცოდნის (ყნაწყ) და სიბრძნის (თფ:ა ანტიკური მნიშვნელობით) შეჭრის დასაწყისი იყო და იმ დროისათვის, როდესაც, კერძოდ, შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაზე გვიხდება ლაპარაკი, თეოლოგია საკმაოდ იყო „გაამქვეყნიურებული“<sup>32</sup>.

თავისთავად რელიგიისა და ანტიკური ფილოსოფიის ამგვარ შეერთებას, რაც რწმენისა და ცოდნის თავისებური მორიგების ცდას წარმოადგენდა, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და დიდი შედეგიც გამოიღო ფილოსოფიის ისტორიული განვითარების პერსპექტივაში<sup>33</sup>.

ქრისტიანული მოძღვრების გაამქვეყნიურების შემდეგ შუა საუკუნეების აზროვნებაში წარმოიქმნა ე. წ. „რელიგიური პლატონიზმი“<sup>34</sup>, შუა საუკუნეების ნეოპლატონიზმი და უფრო გვიან არისტოტელიზმი. თითოეულს ამ მიმართულებათაგანს, დროისა და კულტურული გარემოს მიხედვით, სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების პირობებში და სხვადასხვა მიმართებაში იმყოფებოდა გაბატონებულ, ეკლესიის მიერ განსაზღვრულ შეხედულებებთან.

მთელი ანტიკური ფილოსოფია (პლატონის ჩათვლით) აგებულია პრინციპზე, რომლის მიხედვითაც არარასაგან არაფერი არ წარმოიქმნება. სამყაროს მოვლენათა შორის არსებული მიზეზობრივი კავშირი თავის დასაწყისს მარადიული პირველმიზეზისაგანღებულობს, მაგრამ იდეალური საწყისი რჩება ხილული ბუნების საწყისად და მის მიზეზად ამ სიტყვის თავდაპირველი, ანტიკური მნიშვნელობით<sup>35</sup>.

შუა საუკუნეებს შემოაქვს სრულიად ახალი, მონოთეიზმისათვის დამახასიათებელი ცნება შემოქმედისა, რომელიც სამყაროს არარასაგან წარმოქმნის (უფრო ზუსტად შექმნის) დებულებას ემყარება<sup>36</sup>.

უკვე ორიგენის (185—253) მიხედვით, ღმერთმა ყოველივე შექმნა და „ყოველივე არარსიდან არსად მოიყვანა“<sup>37</sup>. ე. წ. „მამათა კოსმოლოგიის“ მიხედვით ღმერთმა, რომელიც „მარადიულად ატარებდა თავისთავში სამყაროს იდეას ყველა იდეების მომცველი ლოგოსის სახით, შექმნა ეს სამყარო თავისუფალ თვითგანსაზღვრებაში. ამ სამყაროს აქვს დასაწყისი და ექნება დასასრულიც; ღმერთმა შექმნა ის მის მიერ შექმნილი უმადლესი სამყაროს ნიმუშის მიხედვით... არარასაგან“<sup>38</sup>. მამათა კოსმოლოგია გამოხატავდა არსებითად მოძღვრებას ორი სამყაროს შესახებ, რომელთაგან ერთი („უმადლესი“, ჰისთაძე ვიხრძე) ერთადერთ ღირებულებადაა აღიარებული, ხოლო მეორე („მდაბალი“, გრძნობადი, ხილული სამყარო), როგორც პირველის „უბადარუკი ანარეკლი“ — ყოველგვარ ღირებულებას მოკლევ-

ბელ სინამდვილედ. მხოლოდ ღმერთს, „როგორც უკვდავ სუბსტანციას (ღვ)... ეკუთვნის არსებობა“ („ნამდვილი არსებობა“). ხილულ სამყაროს მხოლოდ მოჩვენებითი, არაპეშმარიტი არსებობა აქვს.

2. ანტიკური მსოფლმხედველობისათვის ზოგადად ხილული სინამდვილის ღირებულებასა და მნიშვნელობის საკითხი თავისთავად არის გადაწყვეტილი. გასაგებია ამ სინამდვილისადმი დადებითი დამოკიდებულება. იდეალისტური შეხედულებანი, და კერძოდ პლატონის მოძღვრება, ანტიკურ სამყაროს ეკუთვნის, მაგრამ, შეიძლება ითქვას, „ანტიკური გაგება სამყაროსი“ მის მთლიანობაში, ხილვადი და აღქმადი სამყაროს რეალურ მნიშვნელობას გამოარება. ფილოსოფიის ამოცანას ამ სამყაროს ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური ღირებულების დასაბუთება შეადგენს.

ასეთივე ვითარებაა ქართული აზროვნების ანტიკურ პერიოდში. ანტიკური პერიოდის დასასრულსა და მონოთეისტური მსოფლმხედველობის გაბატონების შემდეგ არსებითად იცვლება კულტურული შემოქმედების მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები და, შესაბამისად, ამქვეყნიური სინამდვილისადმი დამოკიდებულებაც. კრეაციონიზმმა კიდევ უფრო გააღრმავა მიწისა და ზეციის დუალიზმი და მისი დაძლევა, როგორც ქვევით დავინახებთ, შუა საუკუნეების მონოთეიზმისათვის გადაუჭრელ ამოცანად იქცა<sup>39</sup>.

შუა საუკუნეების პირობებში ბუნება კარგავს ღირებულებას და უფრო მკვეთრ ხასიათს ღებულობს სამყაროსადმი ღირებულებითი დამოკიდებულება. პლატონის იდეების ადგილს „ზეციური მეფეობა“ იკავებს. ღრმადდება „ორი სამყაროს“ („ორი სოფლის“) დუალიზმი და მათი განსხვავება მიდის დაპირისპირებამდე: „ღმერთი უპირისპირდება სამყაროს, ხოლო სამყარო ღმერთს“ (დასავლეთის მსტიკოსი ქალი ეკატერინე სიენელი); „ღმერთის სიყვარული აშორებს ადამიანს სამყაროსაგან, ხოლო სამყაროს სიყვარული — ღმერთისაგან“ (აბატი ოვარიუსი), „ვინც ზეციურისაკენ მიისწრაფვის, მას მიწიერი არ მოსწონს, ვისაც მარადიულობა სწყურია, მას მძიმე ტვირთად აწევს წარმავალი სამყარო“ (ბერნარდ კლერვოსელი).

კონრად ვალტრცბურგელი თავის ერთ-ერთ ლექსში აღწერს სამყაროს, როგორც ახალგაზრდა მშვენიერ ქალს, რომელიც აფრქვევს სილამაზის ნათებას, შემკულია ძვირფასი სამოსით და ოქროს გვირგვინით, მაგრამ ამ მშვენიერი სახეობის მეორე მხარე წარმოადგენს გველების, გომბეშოებისა და საზიზღარი მატლების გორგალს<sup>40</sup>.

შუა საუკუნეების ქართული კულტურისა და მასში ასახული მსოფლგაგების შესწავლა ადასტურებს, რომ ის გამონაკლის არ



წარმოადგენს და რომ აზროვნების განვითარება დასავლეთსა, ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და საქართველოს მეზობელ ბიზანტიასში ერთი კანონზომიერების მიხედვით მიმდინარეობს.

პირველივე ქართულ ლიტერატურულ ძეგლში, რომელიც ქრისტიანულ კულტურას ეკუთვნის, ღმერთი გაგებულაა, როგორც „ცათაჲ და ჭუტყნისაჲ“-ს შემოქმედი<sup>41</sup>. გამოთქმულია შეხედულებანი ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ სინამდვილეზე; ამქვეყნიურის წარმავლობასა და იმქვეყნიურის მარადიულობაზე. ზეციური ქვეყნის „დიდებაზე“ და ქრეშმარიტებაზე<sup>42</sup>. თხზულების ერთი ადგილის მიხედვით, ამქვეყნიური სინამდვილის („სოფლის“) სიყვარული „შეცოდებასთან“ არის დაკავშირებული<sup>43</sup>.

კითხვაზე — როგორია ევსტათე მცხეთელის დამოკიდებულება ამქვეყნიურისადმი — პასუხს მისი სიკვდილით დასჯის წინ წარმოთქმული სიტყვები იძლევა: „შენ იცი, უფალო ჩემო, იესუ ქრისტე, რამეთუ არავინ ვირჩიე შენსა, არცა მამაჲ, არცა დედაჲ, არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოდ უფალი შეგიყუარე და ს. ხელისა შენისათვის ესერა თავი წარმეკუთების დღეს“<sup>44</sup>.

ქვეყნის ღმერთის მიერ შექმნის იდეა გიორგი მტრჩულეს (X ს.) თხზულების ერთ-ერთი ძირითადი იდეაა. ამასთან, ამ ავტორის მიხედვით, მთელი სინამდვილე ორ სამყაროდაა გათიშული და მათ შორის განსხვავებული, არსებითად დაპირისპირებულთა მიმართებაა<sup>45</sup>. ერთი მათგანი „უფამო“ და „უცვალებელი“ სინამდვილეა, მეორე — წარმავალი, ხრწნადი და ნვეთიერი სინამდვილე.

ცნობილ თხზულებაში — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, რომელიც წარმოადგენს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფართოდ გავრცელებული „ვარლამისა და იოსაფის რომანის“ ქართულ რედაქციას, ზეციური და მიწიერი სამყაროები არსისა და არ-არსის ფილოსოფიურ კატეგორიებშია მოაზრებული, ხოლო მათი მიმართება კლასიკური გარკვეულობით არის გამოთქმული: „ესე ცხად იყავნ შენდა, რამეთუ მტერობაჲ სოფლისაჲ დააგებნ ღმერთსა“<sup>46</sup> (ახალი ქართულით: ქვეყნის მტრობა ადამიანს მოაჩივებს ღმერთთან).

ამგვარ მსოფლმხედველობრივ შეხედულებათა საფუძველზე იქმნება ადამიანის ამქვეყნიურ სინამდვილესთან დამოკიდებულების გარკვეული იდეალი, ადამიანურის ცნება და წარმოდგენა სულიერი ცხოვრების იმ მხარეებზე, რომლითაც ადამიანი მიწიერთან არის დაკავშირებული და ვლინდება მის ამქვეყნიურ ყოფიერებაში.

შეიძლება ითქვას, აქ ადამიანი გათიშულია ადამიანურისაგან, გაუცხოებულია. პირველივე ქართულ ლიტერატურულ ძეგლში „სოფლის სიყვარული“ იწვევს ასოციაციას „ცოდვასთან“. ჩვენ ვნახეთ — რა შეადგენს ადამიანობის იდეალს „ევსტათე მცხეთელის მარტვილო-

ბაშა. ცოტა უფრო გვიან (VIII ს.) გამოთქმული შეხედულების მიხედვით, ამ სოფლის („საწუთროს“) სიყვარული რწმენისაგან გადადგომაა, ურწმუნობაა. ნამდვილი სიყვარული, ამ ძეგლების მიხედვით, ზეციურისაგან მიმართული და ყოველგვარ კონკრეტულ შინაარსს მოკლებული გრძობაა. აგიოგრაფიაში ფართოდ გავრცელებული მიმართვა — „საყვარელნო!“ — მოკლებულია მახლობელთა სიყვარულის კონკრეტულობასა და უშუალობას. სიყვარული აქ „ჭრისტეს მიერია“ და ცნობილი ქადაგება მათზე მნიშვნელობას იძენს იმდენად, რამდენადაც სიყვარული მახლობლებისადმი, რომელსაც ჭრისტე ქადაგებდა, კარგავს თავის პირვანდელ აზრს და ღვთაებრივი საწყისით გაშუალებულ გრძობად იქცევა.

3. ანგვარად, შუა საუკუნეების გაბატონებული მსოფლმხედველობა ორი ძირითადი იდეით იყო განსაზღვრული: ამქვეყნიური, ხილული სამყაროს „არარობით“, რაც ნიშნავდა მისი ღირებულების უარყოფას ოთხივე ასპექტით — ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური (ეს ოთხი ასპექტი ერთიანდებოდა პლატონთან უმაღლეს იდეაში). და, მეორე, ქვეყნის დროში შექმნით არარასაგან ტრანსცენდენტური შემოქმედის მიერ. პირველი დებულება წარმოადგენს შუა საუკუნეების კულტურული შემოქმედების ზოგად მსოფლმხედველობრივ საფუძველს, მეორე — მის კოსმოლოგიურ (ფილოსოფიურ) დასაბუთებას.

ლოგიკური კავშირი ამ დებულებებს შორის გარკვეული იყო უკვე „მამათა კოსმოლოგიაში“, სადაც გრძობადი სამყარო გაგებულა, როგორც უმაღლესი, ღვთაებრივი სამყაროს „უბადრუკი ანარეკლი“. რაც შეეხება ახალი დროის მოაზროვნეებს, ფოიერბახის სიტყვით — ნებელობას, რომელსაც შეეძლო არაა რაობად ექცია, ყოველთვის შეუძლია მოახდინოს რაობის არარაობად გადაქცევის შებრუნებული აქტი. ასეთი პირობის ქვეშ, ასკენის ფოიერბახი, — „სამყაროს ყოფიერება წარმავალია, თვითნებურია, არა საიმედოა, ესე აგი უბადრუკია...“.

ბუნებრივად დგება საკითხი, მიადრწია თუ არა ახალმა, მოწოდებისატურმა მსოფლმხედველობამ სრულ ბატონობას; მოექცა თუ არა კულტურული და ლიტერატურული განვითარება დოქტრინის ჩარჩოებში? საით წარიმართა შუა საუკუნეების კულტურის პროგრესი?

სქოლასტიკა, წერს ჰეგელი, ყურადღების გარეშე ტოვებდა ამქვეყნიურ სინამდვილეს, როგორც „მოძულეზულს“ და „მდბაღს“. აღამიანის გონება თავის განხორციელებას „პოულობდა საღდაც სხვა ქვეყნებში“ და ამიტომ „სხვა ქვეყნისაგან“ იყო მიმართული. ასეთ პირობებში ადგილი არ ჰქონდა ამ ჩვენი სინამდვილის „შშვიდ გან-

ხილვას“ და არ არსებობდა მეცნიერება, რომელიც ამ სინამდვილეს შეიცნობს. არ არსებობდა ხელოვნება, რომელიც გრძნობად არსებობას ანიჭებს იდეას. რაც შეეხება სამართალს, რომელიც „ნამდვილი ადამიანის აღიარებას“ უნდა გულისხმობდეს, ის არ ემყარებოდა შუა საუკუნეების პირობებში საზოგადოებრივ ურთიერთობებს და ამიტომ მნიშვნელობა ჰქონდა „არა აქ—ჩვენს სამყაროში, არამედ სადაც ს ხ ვ ა ს ა მ ყ ა რ ო შ ი“.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჰეგელის მოსაზრებანი გაზვიადებაა, განსაზღვრული ფრანგი განმანათლებლების გავლენით. მაგრამ აქ საყურადღებო ის სიტყვებია, რომლებიც შუა საუკუნეების კულტურის შემდგომ განვითარებას ეხება. „კულტურის მთელი წინსვლა (Fortgang) — განაგრძობს ჰეგელი — იქითაა მიმართული, რომ ხელახლა იქნეს აღდგენილი რწმენა ამ ჩვენი სამყაროში“<sup>48</sup>. ეს არსებითად რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითად იდეას შეადგენს, რომელიც, ჩვენი აზრით, ხილული სამყაროს დირებულეების აღდგენას გულისხმობს და ამაშია ჰეგელის შეხედულებათა მნიშვნელობა.

რენესანსის ეპოქის ძირითადი იდეის აქსიოლოგიური შინაარსი უფრო ნათლად ჩანს ფრ. ენგელსის სიტყვებში: რენესანსი „უდიდესი პროგრესული გადატრიალება“<sup>49</sup>, ხოლო მისი იდეური შინაარსი იმით იყო განსაზღვრული, რომ „მხოლოდ ახლა იქნა აღმოჩენილი დედამიწა ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით“<sup>50</sup>. ცხადია, რომ აქ დედამიწის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღმოჩენაზე უნდა იყოს ლაპარაკი.

მიწიერი სინამდვილის ღირებულების აღიარების შესაბამისად შეიცვალა შეხედულებანი ადამიანზე. მის სულიერ ცხოვრებაზე და ამქვეყნიურ არსებობაზე. ხოლო პირობებმა, რომლებიც რენესანსის დროს შეიქმნა. შესაძლებელი გახადა, გრძნობადი სამყაროს შუა საუკუნეების პირობებში ფაქტობრივად და ხშირად სტიქიურად გამოვლენილ აღიარებას ფართო გასაქანი და ფილოსოფიური დასაბუთება მოეპოვებინა.

4. მიუხედავად იმისა, რაც შუა საუკუნეების კულტურის იდეურ შინაარსზე ითქვა, გრძნობადი სინამდვილე და ადამიანური აქ ფაქტობრივად „იჩენენ თავს“ და ამათან ისეთი თანმიმდევრობით და „დაიხნებით“, რომ არ დარჩენილა არც ერთი დარგი კულტურული შემოქმედებისა, სადაც მათ ასახვას არა ჰქონდეს ადგილი. ცხადია, სხვადასხვა ფორმით და დროითა და პირობებით ნაკარნახევი განსხვავებული კატეგორიულობით. ამიტომ შეუძლებელია დავეთანხმოთ

ფრანგი განმანათლებლების ნიჰილიზმით ნაკარნახევ მოსაზრებებს. თითქოს სქოლასტიკის პირობებში „ვერ პოულობენ აქ ადგილს მეცნიერებანი, ხელოვნება, ... სამართალი“ და რომ „ნამდვილი ადამიანის აღიარება დაფუძნებულია არა საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე. მნიშვნელობს არა აქ—ჩვენს სამყაროში, არამედ საღლაც სხვა სამყაროში“.

შუა საუკუნეების კულტურისა და აზროვნების შესწავლა იძლევა საფუძველს დასკვნისათვის, რომ ჰქონდა აქ ადგილი მეცნიერებასაც, ხელოვნებასაც და სამართალსაც, რომ სრული საფუძვლიანობით შეიძლება აქ ლაპარაკი იღეური ცვალებადობის იმ დონეზე, რომელმაც შეამზადა ნიადაგი „ამ ჩვენი სამყაროს რწმენის აღდგენისა“ და „დედამიწის აღმოჩენისათვის“. ისევე, როგორც საზოგადოებრივმა ურთიერთობებმა მიადწია განვითარების ისეთ დონეს, რომ შეიძლება ლაპარაკი „ნამდვილი ადამიანის აღიარების“ საფუძვლებზე სწორედ „აქ—ჩვენს სამყაროში“. შუა საუკუნეების დოქტრინამ ვერ შესძლო გაეთავისუფლებინა ადამიანი ლტოლვათაგან, მისწრაფებებსაგან, რომლებითაც იგი ხილულ სამყაროსთან არის დაკავშირებული. ვერ შესძლო გაეთავისუფლებინა ადამიანი ადამიანურისაგან<sup>51</sup>.

მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ რენესანსული ადამიანის მისწრაფება — „გადაეყტა ბუნება *regnum hominis*-ად, ადამიანის სამეფოდ“<sup>52</sup>, ვლინდებოდა სხვადასხვანაირად, სხვადასხვა დროსა და პირობებში. უფრო ადრინდელ ხანაში ეს ტენდენცია მოქმედებდა გაძლიერებული ინტერესის სახით ბუნების ესთეტიკური აღქმისადმი. ბუნების ესთეტიკური აღქმისადმი მისწრაფება გულისხმობს მისი ესთეტიკური ღირებულების აღიარებას, რაც საზოგადოებრივი ცნობიერების ისეთ ფორმებში უნდა გამოვლენილიყო უფრო ადრე და უფრო გარკვევით, რომლებშიც მიწიერი სინამდვილე წარმოადგენს უშუალო ჰერეტის, დაკვირვების, გრძობებისა და ზრახვათა საგანს.

მეცნიერებაში დიდი ხანია შემჩნეულია, რომ ძველი ქართული მწერლობა სცილდებოდა დოქტრინით და დოგმატიზმით შემოსაზღვრულ ფარგლებს და მასში ბუნების ესთეტიკურ აღქმას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა.

ჯერ კიდევ ნ. მარი წერდა (1911 წ.) X ს. ცნობილი ლატერატურული ძეგლის „არსებით ღირსებაზე“, მისი ავტორის „ფართო თვალსაწიერზე და თვითმყოფად ინტერესზე“ გარესამყაროსადმი; მის „უშუალო სიყვარულით“ აღსავსე დამოკიდებულებაზე მატერიალური სამყაროსადმი; იმ მნიშვნელოვან ფაქტზე. რომ ქიყნიდან განდგომილი ქართველი მონაზვნები, — ავტორის თხრობაში, — ცხოვ-

რებისეული ადამიანები არიან, ცოცხლად, მხატვრულად დახატულნი ცხოვრებისა და ბუნების ფონზე<sup>53</sup>.

საგანგებოდაა აღნიშნული გიორგი მერჩულეს და იოანე საბანისძის თხზულებათა ესთეტიკური ღირსებანი ივ. ჯავახიშვილის მიერ<sup>54</sup>.

ქ. კეკელიძის აზრით, „შუშანიკის წამების“ კილო გამსჭვალულია „გულწრფელობით, უშუალოებითა და ბუნებრიობით“. „მოთხრობის ბუნებრივი მიმდინარეობა, რომელმაც არ იცის არც თემისგან მოულოდნელი გადახვევა აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებისა, არც გრძელი ტრაფარეტული ლოცვები და სასწაულთა აღწერილობანი, ღრმა ფსიქოლოგიური ანალიზი და მოხდენილი, ლაკონიური ენა მოთხრობისა ამჟღავნებს ავტორის უდავო ლიტერატურულ უნარიანობას და მხატვრულ გემოვნებას“<sup>55</sup>.

ჩვენ ქვევით ვნახეთ, რომ მსოფლმხედველობრივ გადახვევებს მხოლოდ ქართულ მხატვრულ მწერლობაში არა აქვს ადგილი. მაგრამ ქართულ მეცნიერებაში შემჩნეული ეს მნიშვნელოვანი მოვლენათუ უპირატესად ლიტერატურულ ფაქტებს ეხება, იმითაა გამოწვეული, რომ ლიტერატურა ქართული მეცნიერების ყველაზე უფრო დიდი ყურადღების საგანი იყო.

5. კულტურული შემოქმედებისა და ზოგად მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა სისტემაში, რომლებზედაც აქამდე გვქონდა ლაპარაკი, ფილოსოფიის, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ცნებებზე გამოხატული ფორმის, ამოცანას მათი ძირითადი იდეების დასაბუთება შეადგენდა. ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულების უგულვებელყოფა შუა საუკუნეების აზროვნებაში, მამათა კოსმოლოგიით იყო დასაბუთებული. მოპირდაპირე იდეურ მიმართულებას, რომელიც შეჰდევ რენესანსსა და რენესანსულ ჰუმანიზმში გადაიზარდა, თავისი დასაბუთება უნდა ჰქონოდა. ეს ამოცანა ნეოპლატონიზმმა შეასრულა.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ისტორიულ როლის სწორი შეფასებისათვის საჭიროა გათვალისწინება იმ მდგომარეობისა, რომელშიც აქ რელიგია და თეოლოგია იმყოფებოდა, და რამაც „ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა აიძულა თეოლოგიური ფორმა მიეღო“<sup>56</sup>.

შეიძლება ითქვას, თეოლოგიის გავლენა საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებზე მეტად ფილოსოფიამ განიცადა და ცნობილი გამოთქმის მიხედვით „თეოლოგიის მსახურად“ იქცა. ფილოსოფიის ამგვარი დახასიათება საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. მაგრამ სქოლასტიკის შიგნით ისახება და ვითარდება სხვადა-

სხვა ხასიათისა და იდეური შინაარსის ფილოსოფიური მოძღვრებანი, რომლებიც, თუმცა თეოლოგიურ ფორმაში არიან გამოვლენილნი, — სხვადასხვა და ხშირად არსებითად განსხვავებულ მიმართებაში იმყოფებიან გაბატონებულ შეხედულებებთან<sup>57</sup>.

ამ გარემოებას შუა საუკუნეების კვლევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. მკვლევარს უხდება თეოლოგიური ფორმის იქით მოძღვრების ნამდვილი შინაარსი და პროგრესული იდეები ეძიოს. ამისთვის კი ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, მეთოდოლოგიური პრინციპები, რომლებითაც მკვლევარი ანტიკური და ახალი დროის ფილოსოფიის შესწავლის დროს ხელმძღვანელობს, შუა საუკუნეების შემთხვევაში არსებული სპეციფიკური პირობების გათვალისწინებას და რიგი დებულების დაზუსტებას მოითხოვს.

პირველყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიის ძირითადი — „აზროვნებისა და ყოფიერების“ მიმართების — საკითხი შუა საუკუნეების პირობებში ღმერთისა და სამყაროს მიმართების სახესღებულობს, ყოველგვარი გადატანითი მნიშვნელობის ცნებების, რომლებსაც იქ ჩვენი მეცნიერები ხშირად ეძებენ, გარეშე. იცვლება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის, აზროვნებისა და ყოფიერების პირველადობა-მეორადობის საკითხის ფორმაც<sup>58</sup>.

ისტორიული მასალის განხილვა ადასტურებს ამ მოსაზრებას. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში შეიძლება დასახელებულ იქნეს არა ერთი შესანიშნავი მოაზროვნე, რომელიც განიცდიდა დევნას და გაკიცხულ იქნა ეკლესიის მიერ სწორედ ქვეყნის ღმერთის მიერ შექმნის პირდაპირი, თუ არაპირდაპირი უარყოფის გამო<sup>59</sup>.

ეს ფაქტი არსებითად ცვლის შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი მიდგომისა და შეფასების საზომებს.

ჩვენ გვქონდა აღნიშნული შექმნისა და განსაკუთრებით შემოქმედის იდეის მნიშვნელობა მონოთეისტურ კოსმოლოგიაში. კლემენტ ალექსანდრიელის (დაახლ. 150—215) მიხედვით — მოციქული პავლე იმის გამო უარყოფს ებრაელებს, რომ ის „აღიარებს რა სტიქიებს, არა სცნობს მათ შემოქმედებით მიზებს და არა მალღებდა აზრამდე შემოქმედზე“. „როგორ შეიძლება — კითხულობს დიონისე ალექსანდრიელი (თრიგენის (185—254) მოწაფე) — ქაოხიდან აღმოცენდეს რაიმე ორგანიზებული, თუ საქმეში არ ჩაერთა ტრანსცენდენტური შემოქმედი“<sup>60</sup>. თომა აკვინელი (1225—1274) თავის მოძღვრებაში შექმნის (კრეატურის) შესახებ ეყრდნობოდა შემდეგ დებულებებს: შექმნის იდეა უარყოფს წინასწარ არსებული მატერიის ყოფიერებას; კრეატურა ნიშნავს, რომ შექმნილს წინ უსწრებს არარსი და შექმნილი თავის-

თავად არის არაბა: და ბოლოს რომ „შექმნილი მოსდევს „არაბას“ არამხოლოდ ბუნებით, არამედ ღროშიც“ და რომ შექმნილს აქვს „თავისი ყოფიერების დასაწყისი“<sup>61</sup>.

ამგვარი მაგალითების დასახელება მრავლად შეიძლება. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ზუსტად ამავე მოტივით იბრძვის ეპიკურელების წინააღმდეგ ჩვენი პეტრიწი<sup>62</sup>. ეს მაგალითებიც საკმარისია იმის გასარკვევად — რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა შუა საუკუნეების პირობებში შექმნის უარყოფას და სამყაროს მარადიულობის აღიარებას. ქვეყნის არსებობის აღიარება მარადიულად მისი არსებობის ცუცილებლობის აღიარებისავე წარმართავს შუა საუკუნეების აზროვნებას. კრეაციონიზმს ნეცესარიანიზმი უპირისპირდება და ამქვეყნიურის თავისთავადი მნიშვნელობის იდეის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენს.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტის ორივე შემთხვევაში, როცა საქმე შუა საუკუნეებს ეხება, ღმერთის არსებობა ყოველივე ეჭვს გარეშე რჩება. ქვეყნისა შექმნის იდეის უარყოფა არ მიდის უკიდურეს რადიკალიზმსა და ათეისმამდე. კითხვის ამგვარი გადაწყვეტის თავისებურება ისაა, რომ სამყაროს მარადიულობა, რაც ღმერთის თანამარადიულობის აზრს გამოხატავს, მნიშვნელოვნად ცვლის წარმოდგენას ღმერთზე, როგორც აბსოლუტზე.

6. რამდენადაც შუა საუკუნეების კულტურული განვითარება მიმართულია ამქვეყნიური სინამდვილისა და ადამიანის ამ სინამდვილეში ცხოვრების ღირებულების უარყოფიდან მათ აღიარებამდე, და ეს იდეა ყველაზე მკვეთრ და თანმიმდევრულ განსახიერებას რენესანსის ეპოქაში ღებულობს, — პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება რენესანსისა და შუა საუკუნეების ეპოქების მიმართების გარკვევას. მით უმეტეს, რომ ეს რთული საკითხი ერთმნიშვნელოვნად არაა გადაწყვეტილი და. შეიძლება ითქვას, თვალსაზრისთა სხვადასხვაობა აქ სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნეთა და მკვლევართა შორის, მათი იდეურა წინააღმდეგობებითა და პოზიციით არის განსაზღვრული.

გერმანული რომანტიზმის ერთი ფრთა და კერძოდ ფრ. შლეგელი (1772—1819) შუა საუკუნეებს თვლიდა იდეალურ ეპოქად და საუკეთესო ხანად კაცობრიობის ისტორიაში. რენესანსის ეპოქამ და რეფორმაციამ მიიყვანა კაცობრიობა, მისი აზრით, მეფეთა აბსოლუტიზმამდე, ხოლო თვით მეფეები — ეშაფოტამდე<sup>63</sup>. ნოვალისი (1772 — 1802) უპირისპირებდა ერთმანეთს „რელიგიასა და კულ-

ტურას, შუა საუკუნეებსა და ახალ დროს“ და უპირატესობას ყველაფერში შუასაუკუნეების ეპოქას იძლეოდა. ასეთივე პოზიციის გამოხატულებას წარმოადგენს უფრო გვიანდელი ცდები — „ხაზი გაუსვან რენესანსის მემკვიდრეობით მიმართებას შუა საუკუნეებისადმი, ანდა ხშირად მთლიანად გათქვიფონ მასში რენესანსი“<sup>64</sup>.

ამ თვალსაზრისთან ძალიან ახლოა თანამედროვე თომისტების შეხედულებანი. რენესანსი ფ. ბერენსს მიაჩნია არა რელიგიის ძლიერი გავლენით განსაზღვრული კულტურისა და მისი შესატყვისი იდეების წინააღმდეგ მიმართულ მოძრაობად, არამედ რელიგიის ეგზალტაციად. უ. შევალაჟ ავრცელებს ამ დებულებას (გამოთქმულს იტალიური რენესანსის შესახებ) მთელი დასავლეთის რენესანსის ეპოქაზე და შუა საუკუნეების დასავლეთის იდეური ცხოვრების საფუძველს ხედავს ნაწიერისა და ზეციურის სინთეზის იდეაში. არსებული წარმოდგენა იმის თაობაზე, თითქოს კერძოდ XVI ს-ს უარეყოს „ეს შუა საუკუნეების სინთეზი“, მას არასწორ შეხედულებად მიაჩნია<sup>65</sup>. ამგვარად, მკვლევარი უარყოფს არსებით განსხვავებას შუა საუკუნეებსა და რენესანსს შორის იმით, რომ რენესანსის ეპოქის ძირითად პრინციპს მიწისა და ზეცის სინთეზის თაობაზე ის შუა საუკუნეებს მიაწერს.

რენესანსის არსებითად განსხვავებულ შეფასებას იძლევიან ფრანგი განმანათლებლები, ჰეგელი, ფოიერბახი, გერცენი და სხვ. მათი აზრით, რენესანსის ეპოქა წარმოადგენს შუა საუკუნეებთან შედარებით ლიბერალად საპირისპირო მოვლენას, რომელიც არღვევს შუა საუკუნეების შეხედულებათა საფუძვლებს და სრულიად ახალი გზით წარმართავს კაცობრიობის იდეურ განვითარებას. მკვეთრად გამოხატული კრიტიკული დამოკიდებულება შუა საუკუნეებისა და ფეოდალიზმისადმი იქამდე მიდის, ერთი მკვლევარის სიტყვით, რომ განმანათლებლობის ეპოქის წარმომადგენლები ხედავენ ფეოდალიზმში უფრო მეტად მტერს, „რომელსაც ებრძვიან, ვიდრე შესწავლის ობიექტს“<sup>66</sup>.

7. საბჭოთა მეცნიერებაში ეს საკითხი დგას დიდი ხანია. ჩვენი ავტორების შედარებით ადრინდელ ნაშრომებში უფრო მყარი და ძლიერი ფრანგი განმანათლებლებისაგან მომდინარე ტუნდენციისა და ყურადღება რენესანსისა და შუა საუკუნეების განსხვავებასა და დაპირისპირებაზეა გამახვილებული. კრიტიკული შენიშვნები მიმართულია ძირითადად დასავლეთის მკვლევართა, ვ. ნ. ლაზარევის სიტყვით, „დაუინებოთ მისწრაფების“ წინააღმდეგ — წაშალონ ზღვარი „შუა საუკუნეებსა და აღორძინებას შორის“, „გადაჭრით გადაიტა-



ნონ ისტორიული განვითარების ცენტრი“ რენესანსიდან შუა საუკუნეებზე; მიმართულია იმ აღორძინების ეპოქის მედიევიზაციის „ძირ-შივე მანკიერი ტენდენციის“ წინააღმდეგ, რომელიც ვლინდება („დაჟინებით ვლინდება“) „თანამედროვე დასავლეთევროპულ ნაშრომებში, რენესანსული კულტურის რომელ სფეროსაც არ უნდა ეხებოდნენ“<sup>67</sup>.

ვ. ლაზარევის კრიტიკული შენიშვნები მახვილდება მარიტენის, ნოულსის, ჟილსონის, ტოფანიის და სხვ. მიმართ, რომლებიც, საბჭოთა ავტორის სიტყვით, ცდილობენ მთლიანად მოსწყვიტონ ჰუმანიზმი რენესანსს და გადაიტანონ შუა საუკუნეების ეპოქაში.

ხსენებული ავტორი არ უარყოფს შუა საუკუნეების აზროვნებას გავლენას რენესანსის კულტურაზე, მაგრამ საბოლოოდ ეს ფაქტი „შუა საუკუნეების გადმონაშთების“ დონემდეა დაყვანილი და ასე ახსნილი<sup>68</sup>.

დასავლეთის მეცნიერთა ამგვარი კრიტიკა სწყვეტს, ნებისთ თუ უნებლიეთ, რენესანსს შუა საუკუნეებისაგან და უნდულკებლყოფს რენესანსის ისტორიულ კავშირს ფეოდალიზმთან, რომელიც თავისი დროის პროგრესული მოვლენა იყო და კულტურის განვითარება აქ კი არ შეწყვეტილა, ახალი ფორმები მიიღო. იდეები და განწყობ-ლებანი, რომლებმაც შემდეგ რენესანსი წარმოქმნეს, ფეოდალიზმის წიაღში ჩაისახა და ვითარდებოდა. ძნელი წარმოსაუფენია, რომ მას შესამჩნევი კვალი არ დაეტოვებინა რენესანსულ იდეებსა და მსოფლმხედველობაზე.

რენესანსი გარკვეული მნიშვნელობით ანტიკურობის აღდგენაა, მაგრამ ეს პროცესი შუა საუკუნეების აზროვნებით არის გაშუალებული. ამიტომ რენესანსული მსოფლგაგება ორი ეპოქის აზროვნების თავისებურ სინთეზს წარმოადგენს, თუმცა, როგორც ახალი, თავისებური ისტორიული მოვლენა, განსხვავდება ერთისაგანაც და მეორისაგანაც.

რენესანსის წარმომადგენელთაგან, განსაკუთრებით ამ ეპოქის აღრიხდელ საუკუნეებში, არავის ეპარებოდა ეჭვი, რომ „უმალესი სრულყოფილება მოპინარეობს ღმერთისაგან“<sup>69</sup> და რომ სამყაროში არსებული სრულყოფილება განსაზღვრულია ღვთაებრივი წარმომავლობით და სამყაროს ღვთაებრივ სრულყოფილებაში მონაწილეობით.

მიწიერისა და შესაბამისად ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის ღირებულების აღდგენა ეპოქისათვის შესაფერის და შესაძლებელ ფორმაში ხდება, — არა ზეციურის უარყოფის, არამედ მიწიერისა და ზეციურის დუალიზმის დაძლევისა და მათი სინთეზის საფუძველზე. მიწიერმა სინამდვილემ ღირებულება და მნიშვნელობა ზეციურ-

თან გაერთიანების საფუძველზე მოიპოვა და, თუმცა ეს სინთეზი ცვლის წარმოდგენას როგორც მიწიერ სინამდვილეზე, ასევე თავად ღვთაებრივზეც, მაგრამ ზეციურის მოხსნა ამგვარი პირობის ქვეშ თვით მიწიერის მოხსნაც იქნებოდა.

დასაგებია, რომ საბჭოთა მეცნიერება არ შეჩერებულა განხილულ თვალაზრისზე და მივიდა საკითხის უფრო მართებულ გადაწყვეტამდე. „შუა საუკუნეების და რენესანსის მკვთარი დაპირისპირება“ ალ. ფ. ლოსევს მიაჩნია „დაძლეულ ეტაბად მეცნიერებაში“. ამ შეხედულების მიხედვით, შუა საუკუნეები „საეკლესიო დოგმის ბატონობაა“, მისტიკა და ბნელეთის მეუფება, სადაც არ არსებობს პირობები მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებისათვის. რენესანსი, პირიქით, უკუაგდება შუა საუკუნეების მთელ „სიბნელეს“ და სრულიად ახალ, თავისებურ იდეურ ვითარებას ამყარებს<sup>70</sup>.

ყურადღებას იმსახურებს ალ. ლოსევის საბოლოო დასკვნები, სადაც ავტორი იძლევა, ჩვენი აზრით, სავსებით სწორ წარმოდგენას რენესანსის სპეციფიკის რთულ საკითხებზე: „რა თქმა უნდა, რენესანსი ზოგადად არის სწორედ მიწიერი ადამიანის მცდელობა განამტკიცოს თავისი სწორედ მიწიერი არსებობა“. მაგრამ, განაგრძობს ავტორი, ყველას არ ესმის, რომ ეს „მიწიერი“ რენესანსულ გაგებაში ძალიან შორს იყო „ადამიანის ყოველგვარი ელემენტარული და ყოველდღიური საჭიროებისაგან“<sup>71</sup>.

რენესანსის ეპოქის ადამიანს უნდოდა „დაეფუძნებინა თავისი თავი და საკუთარი მატერიალური გარემამყაროც“. მაგრამ ეს დაფუძნება შესაძლებელი იმდენად გახდა, რამდენადაც მან საჩუქარო წარმოადგინა „მაქსიმალურად გასულიერებული, მაქსიმალურად ფერადოვანი და მხედველობისა და სმენისათვის მიმზიდველი სახით“<sup>72</sup>. რენესანსული ბუნება „სავსე იყო ღვთაებრივი ძალებით“ და წარმოადგენდა პირველყოვლისა თავისთავად საკმარისს და უანგარო კვანძის საგანს და მხოლოდ შემდეგ ექსპერიმენტისა და ტექნიკური გარდაქმნის ობიექტს<sup>73</sup>.

ასე თია ძირითადი მოსაზრებანი, რომლებიც საფუძველად უდევს წინამდებარე „ქართული ფილოსოფიის ისტორიას“, სადაც ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება უძველესი დროიდან რუსთაველამდე (ქართულ რენესანსამდე) განხილულია ქართული კულტურის მსოფლმხედველობრივ საფუძველებთან კავშირში. ეს ნაშრომი არ იძლევა საქართველოში ფილოსოფიის განვითარების სრულ სურათს, მაგრამ მასში წარმოდგენილი დროის დიდი მონაკვეთი ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებო პერიოდია განვითარების თანმიმდევრულობისა და ორგანულობის მხრივ.

ამავე დროს, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქართული კულტურის და იდეური განვითარების ეს პერიოდი სავსებით ანალოგიურია დასავლეთის განვითარებისა რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქამდე, და შეიძლება უფრო ფართო მეცნიერული ინტერესის საგნად იქცეს. არ შეიძლება კმაყოფილებით არ აღინიშნოს, რომ წინამდებარე ნაშრომში გამოთქმული შეხედულებანი, რომლებიც ჩვენი საუკუნის 40-იან და ნაწილობრივ 50-იან წლებში მწვავე კრიტიკის საგანა წარმოადგენდა, ამჟამად აღიარებულად შეიძლება ჩაითვალოს.

ქართული ფილოსოფიის ანტიკური პერიოდი

1. ანტიკურ პერიოდში, თუ მის კულტურასა და იდეურ ცხოვრებას მთლიანობაში განვიხილავთ, საზოგადოებრივი ცნობიერება არ მისულა აბსტრაქციის ისეთ უკიდურესობამდე, რომ საწყისსა და სამყაროს შორის კავშირი იმდენად გათიშულიყო, რომ მიწიერი სინამდვილე მოძულების საგანი გამხდარიყო. ეს დებულება ეხება, მეტნაკლებად, ცნობიერების ისეთ ფორმებსაც, როგორცაა რელიგია და ფილოსოფია. ანტიკური ადამიანი თავის ყურადღებას მიმართავდა პირველყოვლისა „ფიზიკური და სავსებით სხეულებრივი სინამდვილისაკენ“<sup>1</sup>. ამიტომაც, რომ ძველი ბერძნების წარმოდგენაში, თვით ოლიმპოს მკვიდრნიც იმავე გრძნობებით, ვნებებითა და ზრახვებით ცხოვრობენ, როგორითაც ჩვეულებრივი მოკვდავი თავის მიწიერ ყოფიერებაში.

პლატონის მოძღვრება იდეათა სამყაროზე გადაიქცა, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ქრისტიანული ხანის „მამათა კოსმოლოგიის“ წყაროდ და ამავე მოძღვრებამ განაპირობა შეხედულება მიწიერ სამყაროზე, როგორც უმაღლესი სამყაროს „უზადრუკ ანარეკლზე“. მაგრამ პლატონი არ შემოფარგლულა იდეების აბსტრაქტული დიალექტიკით და მისთვის, როგორც ანტიკური მოაზროვნისათვის, აშქვეყნიურ სინამდვილეს არ დაუეკარგავს საბოლოოდ თავისი ღირებულება და მნიშვნელობა.

ქართული ანტიკური პერიოდის კულტურის იდეურ შინაარსზე და კიდევ უფრო შორეული ეპოქის მსოფლმხედველობრივ წარმოდგენებზე, ადამიანის გარესამყაროსადმი გარკვეულ დამოკიდებულებაზე შეიძლება მსჯელობა მატერიალური კულტურის, ხალხური შემოქმედაების, კერძოდ მითოლოგიური თქმულებების მიხედვით.

ქართული მითოლოგიური თქმულებები ამირანზე წინაქრისტიანული დროიდან მომდინარეობს და პირველი თქმულებები ბერძნულ და რომაულ წყაროებშია ფიქსირებული. მათი განხილვა ადასტურებს, რომ თქმულება ამირანზე მითოლოგიურ ძეგლს წარმოადგენს და მასში მსოფლმხედველობა ხალხურ ფანტაზიაში ასახული ფორმით

არის წარმოდგენილი, როგორც „ბუნების გადამუშავება ხალხურ ფანტაზიაში“; წინაფილოსოფიურ აზროვნებას განეკუთვნება და საყურადღებო და მნიშვნელოვან იდეებს შეიცავს.

ერთ-ერთი უძველესი ვარიანტის მიხედვით, ამირანი ქალღმერთ დალის და მოკვდავი მონადირის შვილია და ამ სახით წარმოდგენს ზეცისა და მიწის კავშირის იდეის განსახიერებას მითოლოგიურ ფორმად. ამირანი ზეცას უპირისპირდება და ღმერთთან მებრძოლად გვევლინება. სიკეთის განზორციელების გზაზე, რომელიც ხალხს უნდა მოუტანოს ცეცხლის სახით, ამირანი იბრძვის და ამარცხებს ბოროტ ძალებს, ფანტასტიკურ დრაკონებს, ქართულ ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებულ დევეებს და სხვ.

ფოლკლორის ღრმა ტრადიციებზე და ზეპირი ხალხური შემოქმედების ფართო გავრცელებაზე შეტყვევებს როგორც ბერძნულ-ლათინურ წყაროებში დაცული, აგრეთვე ქართველი ისტორიკოსების თხზულებებში შემონახული ცნობები. ქსენოფონტე (430—355 ახ. წ.) მოგვითხრობს, რომ ქართველი ტომები, მათი ჩვეულების მიხედვით, ბრძოლების წინ სიმღერებს ასრულებდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ გადადიოდნენ იერიშებზე; ცეკვებითა და სიმღერებით აღნიშნავდნენ გამარჯვებას<sup>2</sup>.

„ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულია თქმულებები, რომლებიც აღრინდელ ხანას ეკუთვნიან. მოთხრობილია მაგ., ფარნავაზის წინასწარმეტყველური სიზმარი, რომელშიც მან მიწაზე მდებარე მზე იხილა და მეორე დღეს, სანადიროდ რომ გამოვიდა, ირემმა მიიყვანა იმ გამოქვაბულთან, სადაც დიდი ოქროს განძი იყო დაცული. ამ განძის წყალობით მან, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, მეფობას მიაღწია.

ხალხური წარმოდგენების უშუალო გავლენითაა განსაზღვრული ქართულ საისტორიო წყაროებში ასახული ჰიპერბოლა, რომელიც ისტორიული გმირების არაჩვეულებრივ ფიზიკურ ძალას გამოხატავს.

ვანტანგ გორგასაღას ჯარში ისეთი გოლიათი ჰყოლია, რომელსაც „მრავალი ლომი კელითა შეეპყრა“<sup>3</sup>. ხოლო თავად გორგასაღა, „უმაღლეს კაცთა მძ უამისათა, და უშუენიერეს სახითა და ძლიერი ძალითა“, საჭურველით შემოსილი დაეწია ფეხდაფეხ ირემს, რქაზე ხელი სტაცა და დაიჭირა. მეორე შემთხვევაში — „ცხენი ქურვილი აღიღის მქარსა ზედა და მცხეთით აღვიდის ციხესა არმაზისასა“<sup>4</sup>.

2. უძველესი წერილობითი ცნობები ქართული ფილოსოფიური აზრის შესახებ ეკუთვნის ჩვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, წერილობითი ცნობებით და-

დასტურებული, ამ, საქართველოს ისტორიაში უაღრესად მნიშვნელოვანი, საუკუნით იწყება.

სპეციალური საისტორიო გამოკვლევების მიხედვით, IV ს-ში ქართლი ფეოდალიზაციის გზაზე დამდგარი და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არსებით ცვლილებებს აქვთ ადგილი.

ძველი საქართველოს პირობებში საზოგადოებრივი ცხოვრების ეს გარდაქმნა თავისებურად მიმდინარეობდა. ფეოდალურ საზოგადოებას და წარმოების ფეოდალურ წესს საქართველოში არ უსწრებდა წინ მონათმფლობელური საწარმოო ურთიერთობის დამთავრებული სახით არსებობა. მონათმფლობელობა იმ დონემდე არ იყო განვითარებული, რომ გვაროვნულ წყობას მთლიანად ჰქონოდა თავისი მნიშვნელობა დაკარგული და ფეოდალური საზოგადოების გენეზისი ტიპობრივი მონათმფლობელური საზოგადოებიდან დაწყებულიყო. ამიტომ, რომ საქართველოში ფეოდალური საზოგადოება უპირისპირდებოდა არა მხოლოდ მონათმფლობელობას, არამედ გვაროვნული წყობის საკმაოდ ძლიერ ელემენტებსაც.

ყოველშემთხვევაში, ნიშანდობლივია, რომ IV ს. 30-იან წლებში სახელმწიფოებრივ რელიგიად ქრისტიანობა იქნა გამოცხადებული. ამით ახალი წყობილების განმტკიცებისათვის მებრძოლმა სოციალურმა წრეებმა თავის პირველ მნიშვნელოვან გამარჯვებას მიაღწიეს, მაგრამ იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი ამით არ დამთავრებულა და საკმაოდ დიდხანს გაგრძელდა. ახალი რელიგიის პოზიციები ჯერ ძალიან სუსტია. მისი გავრცელება ძალდატანებით, ეკონომიკური და პოლიტიკური ზემოქმედების საშუალებით ხდება და მაინც განსაკუთრებით რაიონებში, რომლებიც ცენტრალურ საქართველოს დაშორებულნი არიან და გვაროვნული წყობის საფეხურზე იმყოფებიან, არ არის დაძლეული არც ანტიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც ახალი მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, ამქვეყნიური სინამდვილის სიყვარულით და მისი აღიარების შეგნებით არის გამსჭვალული. ის ჯერ თავისი პოზიციების შენარჩუნებას ცდილობს და ახალ იდეოლოგიას ენერგიულ წინააღმდეგობას უწევს.

ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული ცნობების მიხედვით, რომლებიც ეხება, ერთი მხრივ, მაშინდელს საქართველოში (კოლხეთში, თანამედროვე ფოთის მახლობლად) არსებულ რიტორიკული და ფილოსოფიური განათლების უმაღლეს სასწავლებელს და, მეორე მხრივ, IV ს. მეორე ნახევრის ცნობილ მოღვაწეს აღმ. რომის იმპერიაში, ქართული სამეფო გვარის წარმომადგენელს — ბაკურს, როგორც კოლხეთის სასწავლებელში, აგრეთვე ბაკურის შეხედულებებში ასახულია ძველი, ანტიკური აზროვნება, რომელსაც საქართველოში ამ

დროს ბევრად უფრო ღრმა და ხანგრძლივი ტრადიცია უნდა ჰქონოდა, ვიდრე ახალ რელიგიასა და მის საფუძველზე აღმოცენებულ მსოფლმხედველობას.

ცნობები კოლხეთის უმაღლესი სასწავლებლის და ბაკურის შესახებ ბერძნულ წყაროებშია დაცული. ცნობათა ავტორები არ ისახავენ მიზნად გადმოგვცენ ამ სასწავლებელში გაბატონებული ფილოსოფიური მიმართულების თავისებურებანი, ანდა ბაკურის მსოფლმხედველობის ძირითადი იდეები. ცნობებს ეპიზოდური ხასიათი აქვთ და, სამწუხაროდ, არ იძლევიან ფართო შესაძლებლობას კოლხეთის სასწავლებელში გაბატონებული ფილოსოფიისა და ბაკურის მსოფლმხედველობის შესახებ ამომწურავი მოსაზრებები იქნეს გამოთქმული. მდგომარეობას ართულებს ისიც, რომ არავითარ ცნობა არც კოლხეთის სკოლისა და არც ბაკურის შესახებ ქართულ წყაროებში არ მოიპოვება.

მიუხედავად ყოველივე თქმულისა, კვლევის დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, შეიძლება მეტ-ნაკლები გარკვეულობა იქნეს შეტანილი საკითხში. კოლხეთის სასწავლებელი, როგორც ჩანს, დაახლოებით ორი საუკუნის განმავლობაში არსებობდა საქართველოში და საკმაო როლიც უნდა შეესრულებინა ქართული კულტურის ისტორიაში. რაც შეეხება ბაკურს, იგი თავისი დროის უაღრესად მნიშვნელოვანი მოაზროვნე ჩანს.

3. ცნობები კოლხეთის რიტორიკული და ფილოსოფიური განათლების უმაღლესი სასწავლებლის შესახებ დაცულია ერთ-ერთ სიტყვაში IV ს. ცნობილი რიტორის და ფილოსოფოსის — თემისტოხისა, რომელიც აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში, კონსტანტინოპოლში, მოღვაწეობდა და დიდი ავტორიტეტით და პოპულარობით სარგებლობდა. ეს სიტყვა მიმართულია პროვინციელი ახალგაზრდისადმი, რომელსაც ფილოსოფოსისათვის მიუმართავს და სწავლს მიღების მიზნით სატახტო ქალაქში დასახლებისათვის დახმარება უთხოვია.

„მეც, ჩემო კარგო, — მიმართავს თემისტოხი ადრესატს — რიტორიკის ნაყოფნი მოვწყვიტე გაცილებით უფრო უჩინარ ადგილას, ვიდრე ეს ჩვენი ადგილია, არა წყნარსა და ელინურ [ადგილას], არამედ პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ, თესალიიდან [წამოსულმა], დაისადგურა — რასაც პოეტები გაკვირვებით მოგვეთხრობენ, — და ცამ იგი აღიტაცა. იქ, სადაც [ცნობილია] თერმონდონტი, ამჟონთ [საომარი] საქმეები და თემოსკვირი. და, აი, ბარბაროსული და პირქუში ადგილი ერთი კაცის სიბრძნემ და სათანოებამ გახადეს ელინური და აქციეს მუხების ტაძრად, იმ ერთი კაცის, რომელიც დამკვიდრდა კოლხებისა და არმენიელების ქვეყანა-“

3. შალვა ხიდაშელი

ში და ასწავლიდა არა ისარტ ტყორცნას და ოროლთ სროლას ან ჭირითს. მეზობელ ბარბაროსთა წეებებისდა მიხედვით, არამედ იმას, თუ როგორ ვაწრთვნა რატორიკულ ხელოვნებაში და როგორ ბრწყინავდა ელინთა დღეობებზე... მართალია თუ არა ეს, რასაც ვამბობ, ცხადი გახდება ეხლავე, თუ დავძენ შემდეგსაც: იქ ჩავედი მე არა საკუთარი მისწრაფებითა და გადაწყვეტილებით, არამედ მე გამგზავნა იქ ისეთმა კეთილმოსურნე კაცმა, როგორიც შეიძლება იყოს მამა, და ისეთმა მართებულად მოაზროვნემ, როგორიც შეიძლება იყოს ფილოსოფოსი. იქნებ შენ ის სრულიად დაპგმო იმისათვის, რომ მან თვითონაც თავისი განთქმული ფილოსოფია სწორედ იქ შეიძინა, ან უფრო მეტად დამგმო მე, რომელიც [ფილოსოფიის] საიდუმლოებას ბავშვობიდანვე ვარ ზიარებულნი.

თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ბერძნულ ქედმაღლობას (ყოველ ელინს არაბერძნული ქვეყანა „ბარბაროსულად და პირქუშად“ ეჩვენებოდა), თემისტოისის სიტყვები მრავალმხრივია საყურადღებო ქართული კულტურისა და კერძოდ ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით.

ციტირებული ადგილიდან ჩანს, რომ VI ს. ოცდაათიან წლებში, როდესაც თემისტოისს (317—388) ამ სკოლაში უნდა ესწავლა, საქართველოში რიტორიკული და ფილოსოფიური განათლების საგანგებო უმაღლესი სასწავლებელი არსებობდა. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ აქ თემისტოისის მამას, ევგენიოსსაც უსწავლია, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აღნიშნული სკოლა ბევრად უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო დაარსებული და, თუ III ს. მიწურულში არა, ყოველ შემთხვევაში, IV ს. პირველ ათეულ წლებში მისი არსებობა უეჭველ ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ. ამ გარემოებას ჩვენთვის კიდევ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ხსენებული სასწავლებელი საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადებამდე დაარსებულა და სწავლა-განათლების სისტემა და ფილოსოფია, რომელიც ამ სკოლაში ისწავლებოდა, ანტიკური უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ თავისი შინაარსით, არამედ ქრონოლოგიურადაც.

საფიქრებელია, რომ ეს სკოლა კიდევ დიდხანს არსებობდა და მისი მოქმედების ქრონოლოგიური არე მხოლოდ IV ს-ით არ იფარგლება. მით უმეტეს, რომ „დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურ კულტად ქცევას მნიშვნელოვნად დაავგვიანდა აღმოსავლეთ საქართველოსთან შედარებით. თანაც ეს მოხდა იქ დიდი ყოყმანისა და მერყეობის შემდეგ“<sup>7</sup>. ასეთ ვითარებაში ანტიკური განათლების ცენტრის არსებობისათვის პირობები დიდხანს უნდა ყოფილიყო და კოლხეთის სკოლას დიდხანს შეეძლო არსებობა გაეგრძელებინა. ყოველ შემთხვევაში, მისი არსებობა საფიქრებელია 529



წლის ედიქტაჲდე, რომლითაც ბიზანტიის კეისარმა იუსტინიანემ ანტიკური ფილოსოფიის სკოლები დახურა. მაღალი რიტორიკული ხელოვნება, რომელიც VI ს. კოლხეთში ბიზანტიური წყაროებით არის დადასტურებული (ამის შესახებ იხ. ქვევით), მაჩვენებელია იმ კვალისა, რომელიც კოლხეთის სკოლას ქართული კულტურის ისტორიაში უნდა დაეტოვებინა.

მაგრამ ხსენებული სკოლა ქართული ფილოსოფიური აზრის მნიშვნელოვანი ცენტრი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს, თუ მასში, ბერძნებთან ერთად, ადგილობრივი მოსახლეობაც მიიღებდა სწავლა-განათლებას. თემისტიოსის სიტყვის ის ნაწილი, სადაც ლაპარაკია ამ სკოლასთან დაკავშირებით „ერთ კაცზედ“, რომელსაც „ისართ ტყორცნის“, „თროლთ სროლის“ და „ჭირთის“ ნაცვლად კოლხეთში რიტორიკული ხელოვნება შეუტანია და ავით ეს „ბარბაროსული“ ქვეყანა „ელინურად“ უქცევია, არის, ჩვენი აზრით, პირდაპირი მითითება იმაზე, რომ კოლხეთის სკოლაში ადგილობრივი მოსახლეობაც მრავლად ღებულობდა განათლებას.

კოლხეთში, როგორც ივ. ჯავახიშვილი ხსენებულ ცნობებთან დაკავშირებით აღნიშნავს, „ელინური სწავლა-განათლებისათვის ნოყიერი ნიადაგი აღმოჩენილა“<sup>8</sup>, ხოლო ხსენებულ სკოლას ისეთი მნიშვნელობა მოუპოვებია, რომ იგი თემისტიოსთან „მუშების ტაძრად“ არის წოდებული. ეს სკოლა იმდენად ცნობილი გამხდარა, რომ აღმოსავლეთ-რომის შორეული პროვინციების ახალგაზრდობა კოლხეთში მოეზვავებოდა და იქ რიტორიკულ და ფილოსოფიურ ცოდნას იძენდა.

როგორც ვხედავთ, ივ. ჯავახიშვილი კოლხეთის სკოლას ელენური სწავლა-განათლების კერად თვლიდა და ეს არ შეიძლება რაიმე ეჭვს იწვევდეს, მაგრამ როგორი იყო ხსენებული სასწავლებლის თავისებურებანი დეტალურად და, კერძოდ, მასში გაბატონებული ფილოსოფიის ხასიათი, ამ საკითხის გარკვევა პირდაპირი ცნობების სიმცირის გამო მხოლოდ შემდეგი მონაცემების მიხედვით შეიძლება:

ერთი მხრივ, უნდა გაირკვეს, როგორი იყო ის ფილოსოფიური მიმართულებანი, რომლებსაც ევგენიოსი და თემისტიოსი ეკუთვნოდნენ.

ციტირებულ სიტყვაში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მან „რიტორიკის ნაყოფნი“ კოლხეთის ხსენებულ სკოლაში „მოწყვიტა“; არის ნათქვამი ისიც, რომ ევგენიოსმა „თავისი განთქმული ფილოსოფია სწორედ იქ შეიძინა“. საფიქრებელია, რომ მათი მსოფლმხედველობრივი შეხედულებანიც იმ სკოლაში უნდა შემუშავებულიყო,

რომელშიც ფილოსოფიური და რიტორიკული სწავლა-განათლება მიიღეს.

მეორე მხრივ, ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გასაშუქებლად შეიძლება მივმართოთ რიტორიკული და ფილოსოფიური განათლებას იმ სკოლებს, რომლებიც საკმაო რაოდენობით არსებობდნენ ამ დროს აღმოსავლეთ-რომის იმპერიაში. სინამდვილესთან ახლო ვიქნებით, თუ ვივარაუდებთ, რომ კოლხეთის სკოლა ამ სკოლების ანალოგიური უნდა ყოფილიყო.

თემისტოქოსის მამას, ევგენიოსს, მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსის სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი. იგი უპირატესად „არისტოტელურ ფილოსოფოსად“ არის ცნობილი<sup>9</sup>, მაგრამ ეპოქის შესატყვისად, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნების ძირითად და ყველაზე მნიშვნელოვან მიმდინარეობას ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა, იგი არისტოტელესთან ერთად, პლატონსაც დიდი პატივისცემით ეპყრობოდა. ევგენიოსის შეხედულებით, ამ ორ დიდ ფილოსოფოსს შორის არსებითი წინააღმდეგობა არ არსებობს; არისტოტელე იმით განსხვავდება პლატონისაგან, რომ უფრო მკაცრი და მწყობრი სახე მისცა პლატონის ფილოსოფიას და მოძღვრება კრიტიკისათვის უფრო შეუვალი გახადა<sup>10</sup>. ეთიკის საკითხებში ევგენიოსს იდეალად სოკრატე, ანტისთენე და ბენონი მიაჩნდა.

თემისტოქოსი იმპერიის ცნობილი მოღვაწე და მოაზროვნე იყო. თავისი დროის ცნობილ ორატორად ითვლებოდა, რამაც საგანგებო სახელი მიუპოვა. მისი ორატორული ნიჭი და არაჩვეულებრივი მოქნილობა სამსახურებრივ საქმიანობაში იყო მიზეზი იმისა, რომ მას ქრისტიანთა კეისრებიც დიდად აფასებდნენ. ცნობილია, რომ, მაგ., 348 წლის შემდგომ ხანებში თემისტოქოსი კონსტანტინოპოლიდან წასვლას ფიქრობდა, რადგანაც სატახტო ქალაქში ამ დროს ქრისტიანთა გავლენა ძლიერდებოდა<sup>11</sup>. რამდენიმე ხნის შემდეგ კი (355 წ.) იგი კეისარმა კონსტანტინუსმა ქალაქის სენატში მიიწვია სახელმწიფოებრივი სამსახურისათვის<sup>12</sup>.

უფრო გვიან თემისტოქოსი, ლიბანიოსთან ერთად, იყო მრჩეველი იულიანუსი, რომელიც როგორც ქრისტიანობის ენერგიული მოწინააღმდეგე შეთათრობდა ძლიერ რეაქციას ახლად მიღებული რელიგიის წინააღმდეგ.

ფილოსოფიაში თემისტოქოსი უმთავრესად მისდევდა არისტოტელეს; მის მიერ შედგენილი არისტოტელეს შრომების კომენტარებიდან მრავალი შემოინახა ჩვენამდე (კომენტარები ფიზიკისა, წიგნებისა სულს შესახებ. ცის შესახებ; „მეტაფიზიკის“ IV წიგნის კომენტარები). თანამედროვეთა ცნობებიდან ირკვევა, რომ მას დამუშავებული ჰქონია აგრეთვე არისტოტელეს მეორე ანალიტიკა, ტო-

პიკა და კატეგორიები. ეს ცნობები მიგვიჩვენებენ თემისტიოსას ინტერესზე ლოგიკაში, რაც, როგორც ცნობილია. რიტორიკასთან მჭიდრო კავშირში იმყოფება. არისტოტელეს თხზულებათა კომენტარების პარალელურად თემისტიოსი დიდ ინტერესს პლატონისადმი იჩენდა, მაგრამ იგი მაინც უპირატესად არისტოტელიკოსი იყო და ამ უკანასკნელს ყველაზე მაღლა აყენებდა<sup>13</sup>.

ამგვარად, ევგენიოსისა და თემისტიოსის ფილოსოფიური შეხედულებანი ანტიკურ სამყაროს ეკუთვნის და პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრების ძლიერი გავლენის საფუძველზეა ჩამოყალიბებული.

მაგრამ ორი კულტურის მიჯნაზე მდგომი ეპოქისათვის დანახია-თებელი თავისებურებათა გამოწვეულა, რომ წარმართი თემისტიოსი ქრისტიანულ წრეებშიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს. მას სწყალობენ კონსტანტინე და მისი მომდევნო კეისრები, დიდად ავასებენ საეკლესიო მოძღვრების წარმომადგენლები და ეკლესიის ისეთი ბურჯიც კი, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი იყო, მას თავის მუგობრად ასახელებს და *βασίλειος τῶν λείων*-ს უწოდებს<sup>14</sup>. რელიგიის საკითხებში თემისტიოსი საგრძნობი ტოლერანტობით გამოირჩევა. მისი აზრით. ადამიანის შეხედულება ღმერთზე და განსაკუთრებით ღვთისმსახურებაზე თვით ცალკეული ადამიანის საკუთარ განსჯაზე არის დამოკიდებული. ამიტომ არათუ გამართლებული, არამედ აუცილებელიც არის ის უთანხმოებანი. რომლებიც ფილოსოფიურ სკოლებსა და რელიგიურ პარტიებს შორის არსებობს და რასაც თავისი დადებითი მხარეცა აქვს, როგორც წყაროს აზროვნების წარმატებასა.

კოლხეთის სკოლის შესახებ მეტიც თქმაც შეიძლება.

III—V საუკუნეების განმავლობაში, იმ დროს, როდესაც საქართველო საკმაოდ ხანგრძლივ კავშირსა და კულტურულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა აღმოსავლეთ-რომის იმპერიასთან, განსაკუთრებული ყურადღება იყო მიპყრობილი იმპერიაში სწავლა-განათლებლის (საშუალო და უმაღლესი) ქსელის გაფართოებისაკენ. ამ საუკუნეების მანძილზე არსდება ახალი სკოლები, ყურადღება ძლიერდება ძველი სკოლებისადმი, რომლებიც არსებობდნენ არამხოლოდ მთავარ ქალაქებში (რომსა და კონსტანტინოპოლში). არამედ იმპერიის შორეულ კუთხეებშიც. IV ს. ბერძნულ მწერლობაში ხდება ხელახალი აღორძინება ფილოსოფიისა, რომელსაც მაშინდელ პირობებში სოფისტიკა ეწოდებოდა. ეს ე. წ. სოფისტიკა სკოლური ფილოსოფიის სახელს ატარებს და, თუმცა მან III ს. ერთგვარი დაქვეითება განიცადა, IV ს. რიტორიკული სკოლების გაძლიერებასთან ერთად, სადაც ფილო-

სოფია სწავლების ერთ-ერთ ძირითად დარგს წარმოადგენდა, ფილოსოფიაც აღმავლობის გზას დაადგა. საყურადღებოა, რომ მიუხედავად ამ სკოლების წარმართული ხასიათისა, მათში ლებულობენ აღზრდასა და განათლებას ქრისტიანობის მომავალი მოღვაწეები<sup>15</sup>. ამგვარ სკოლაში მიიღეს თავდაპირველი განათლება აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში განთქმულმა და საქართველოში კარგად ცნობილმა ბასილ დიდმა, გრიგოლ ნაზიანზელმა და სხვ. ქრისტიანობის ცნობილი კრიტიკოსის ლიბანიოსის მოწაფე იყო აგრეთვე ქრისტიანული ეკლესიის არა ნაკლებ ცნობილი მოღვაწე იოანე ოქროპირი<sup>16</sup>.

4. კოლხეთის სკოლასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული როგორც ქრონოლოგიურად, აგრეთვე მსოფლმხედველობრივად, IV ს. მეორე ნახევრის მოღვაწე — ბაკური, მაღალი გონებითა და ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნება, რომელიც მრავალმხრივი მოღვაწეობით იყო განთქმული აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში. ბაკურის შესახებ ცნობილია, რომ იგი იბერიელია და წარჩინებული გვარის წარმომადგენელი<sup>17</sup>.

არსებული ცნობების მიხედვით ბაკურმა, აღმოსავლეთ რომის ქარების სარდალმა, მონაწილეობა მიიღო 372 წლის ბრძოლაში ადრიანოპოლთან. ეს ბრძოლა წარმოებდა გუთუბსა და ბიზანტიელებს შორის. ბაკურმა თავი ისახელა აგრეთვე ბრძოლაში, რომელიც ტირან ევგენიოსის წინააღმდეგ იყო მიმართული და მოხდა 394 წელს. ბაკურის ამგვარი სიმამაცე აძლევდა საბაბს IV ს. ცნობილ მოღვაწეს — ლიბანიოსს, ეთქვა, რომ იგი „სხეულითა ბრწყინავს“<sup>18</sup>.

მაგრამ საყურადღებო ჩვენთვის ისაა, რომ ბერძნული წყაროები ნოკვიტობენ ბაკურზე არა მხოლოდ როგორც სტრატეგოსზე, არამედ როგორც მოაზროვნესა და ფილოსოფოსზე, ცნობილი ლიბანიოსის თანამოაზრეზე და მეგობარზე. იგივე ლიბანიოსი ლაპარაკობს ბაკურის არა მხოლოდ ფიზიკურ ღირსებებზე, არამედ „სულის“ ბრწყინვალებაზეც<sup>19</sup>.

„შენი წერილი, — სწერს ბაკურს ლიბანიოსი, — შეიცავდა ისეთ აზრებს შენს შესახებ, როგორსაც, ჩვეულებრივ, მეგობრის წრეში გამოვთქვამთ ხოლმე, რადგან დიდს სიამოვნებას განვიცდით იმ ქებათაგან, რომელთაც გძენს შენი ბუნებრივი ნიჭი.

ზოგი აქებს შენს სამართლიანობას და იმას, რომ დაჯერებული ხარ იმაში, რომ ყველაფერი, რაც ქვეყანაზე ხდება, ღმერთებმა იციან და ხელავენ, ზოგი კიდევ აღიღებს შენს ზომიერებას და იმას; რომ უფრო შეტად მბრძანებლობ ვნება-სურვილებს, ვიდრე ჯარისკაცებს. სხვა კიდევ აქებს შენს სიბრძნეს, რომლის წყალობითაც იმარ-

ჯვებ ზოლმე ბრძოლაში. იყო ისეთიც, რომელიც ამბობდა, რომ შესს სულს არ მიჰქარებია არავითარი შიში რაიმე საფრთხის წინაშე.

მე კი შენ ღირსებათაგან ყველაზე უფრო მნიშვნელოვნად მე-  
წვინება ის, რომ შენ გიყვარს ლოგოსები და ისინიც, ვინც ლოგო-  
სება მისდევენ, რისთვისაც შენ საყვარელი ხარ ღმერთებისათვის,  
რონელნიც ზრუნავენ ლოგოსებზე. ხომ ზრუნავენ ლოგოსებზე ისინა,  
რომლებმაც ეს [ლოგოსები] მოგვეყენა<sup>20</sup>.

ლიბანიოსის ამ წერილში საკმაო გარკვეულობით არის დახასია-  
თებული ბაკურის მრავალმხრივი ნიჭი და გონებრივი ჰორიზონტი.  
გარდა ზოგადი თვისებებისა, რომელთაც ბაკური თანამედროვეთა  
მხრივ ქებას იმსახურებდა (ბუნებრივი ნიჭი, სიბრძნე, გულადობა და  
სიმამაცე), მოცემულ დახასიათებაში არის ადგილები, რომლებიც  
მისი ფილოსოფიური შეხედულებების გარკვევის საშუალებასაც გვა-  
ძლევენ.

უპირველესად ყოვლისა, ბაკურის მსოფლმხედველობაში და  
კერძოდ ეთიკურ შეხედულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა  
სჭეროდა. როგორც ჩანს, სტოიკურ ელემენტებს.

სტოიკიზმით გატაცება ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო მოაზროვნ-  
ისათვის, რომელიც IV ს. რომის იმპერიაში ცხოვრობდა და საზო-  
გადოების უმალეს ფენებს ეკუთვნოდა. ცნობილია, რომ რომის იმ-  
პერიაში სტოიციზმი ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფილოსოფიას  
წარმოადგენდა<sup>21</sup> და მისი ისტორიის ბოლო ხანებში ის სწორედ სა-  
ზოგადოების არისტოკრატიულ წრეებთან იყო დაკავშირებული. ხსე-  
ნებულ პერიოდში რომის იმპერიის გაბატონებულმა კლასებმა სტოი-  
ციზმი თავისი სოციალური ინტერესების სამსახურში ჩააყენეს და  
„რომის საზოგადოებაში გაბატონებულ მსოფლმხედველობად“ გადა-  
აქციეს<sup>22</sup>. მნელია ჭერაჯირობით გამოკვლევა იმისა, იზიარებდა თუ  
არა ბაკური სტოიკური ფილოსოფიის სხვა დედეებს, მაგრამ მისი შე-  
ხედულებანი რომ ძალიან ახლო უნდა ყოფილიყო სტოიკურ ეთიკას-  
თან, ეს გარკვევით შეიძლება ითქვას. ლიბანიოსის სიტყვები იმა-  
შესახებ, რომ ბაკური ძალიან კარგად („ჯარისკაცებზე უკეთ“) მბრძა-  
ნებლობდა თავის ვნებასურვილებს, მიგვითითებს სტოიკურა  
ფილოსოფიის მთავარ პრინციპზე, რომლის მიხედვითაც ბედნიერება  
სათნობასთან იყო გაიგივებული, ხოლო ბედნიერების მიღწევის სა-  
შუალებად ვნებასურვილების დაძლევა იყო აღიარებული. სტოი-  
კური წარმოსობისაა, ვფიქრობთ, აგრეთვე ის პოლითეიზმთან შეგუე-  
ბული ფაქტალიზმი, რომელიც ლიბანიოსის შემდეგ სიტყვებში უნდა  
იყოს დაფარული: ბაკური „დაჯერებულია იმაში, რომ ყველაფერა,  
რაც ქვეყანაზე ხდება, ღმერთებმა იციან და ხელავენ“.

რაც შეეხება „ლოგოსების სიყვარულს“, რაც, ლიბანიოსის სიტყვით. ბაკურის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს, ამ საკითხზე მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. შალვა ნუცუბიძე „ლოგოსების“ განმარტების დროს ამოდის იმ ანტიკური ფილოსოფიური მიმდინარეობიდან (ნეოპლატონიზმიდან), რომელსაც ლიბანიოსი ეკუთვნოდა და შილის დასკვნამდე, რომ „ლოგოსები“ უნდა ნაშნავდეს „პირველი ერთიდან“ (ღმერთიდან) ემანირებულ და საწყისი ერთის თანაბუნებოვან ღმერთებს<sup>23</sup>.

ლიბანიოსი (314—393), რომელიც თავისი ფილოსოფიური შეხედულებებით ნეოპლატონიზმის მიმდევარია<sup>24</sup>, მკვიდრო იდეურ კავშირში იპყრება ბაკურთან და ამდენად გვაძლევს საშუალებას ამ უკანასკნელის მსოფლმხედველობის ხასიათი გავარკვიოთ. — ლიბანიოსი IV ს. აღორძინებული სოფისტიკის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი იყო. სწავლა-განათლება მან ათენში მიიღო. როგორც ჩანს, იქვე ჩამოყალიბდა მისი თანაგრძნობა ანტიკური ფილოსოფიისადმი. შეჰდევ იგი კონსტანტინოპოლში დაბრუნდა, სადაც საკუთარი სკოლა დააარსა და საკმაო პოპულარობაც მოიხვეჭა. ლიბანიოსის მოღვაწეობის ძირითადი, ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული, გეზი უნდა ყოფილიყო შიზეზი მისი კონსტანტინოპოლიდან გადასახლებისა ქ. ნიკომედიაში, სადაც იგი კვლავ სავასწავლებლო მოღვაწეობას ეწეოდა, მას მომავალი იმპერატორი იულიანე განდგომილი უსმენდა. ამ უკანასკნელის შეხედულებათა ფორმირებაში ლიბანიოსმა საკმაოდ დიდი როლი შეასრულა. ლიბანიოსი, როგორც აბალი რელიგიის ენერგიული და შეურთებელი მოწინააღმდეგე, არაჩვეულებრივი აღფრთოვანებით შეხვდა იულიანეს რეფორმას, რომლითაც ხელმეორედ იქნა აღდგენილი ძველი ღმერთების კულტი.

5. ამგვარად, კოლხეთის სკოლა ანტიკური აზროვნების მნიშვნელოვან ცენტრს წარმოადგენდა მაშინდელ საქართველოში; ბაკურის მსოფლმხედველობა, როგორც ლიბანიოსის მიხედვით ირკვევა, ანტიკური უნდა ყოფილიყო.

ლიბანიოსის შესახებ გამოთქმულია შეხედულება, რომ ის უფრო ორატორი იყო, ვიდრე ფილოსოფოსი<sup>25</sup>, მაგრამ მან ფილოსოფიაშიც მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა, როგორც იმდროინდელ აღმოსავლეთრომის იმპერიაში გავრცელებული მიმდინარეობის — ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელმა. ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ერთი ადგილი მისი მრავალრიცხოვანი სიტყვებიდან, სადაც ლიბანიოსის ამქვეყნიური სწავლილისადმი (მისი სიტყვით — „ბუნებასადმი“) დამოკიდებულება ირკვევა.

„ქალაქ ბეროიაში, — ვკითხულობთ ლიბანიოსთან, — იღვა ას-  
კლეპიოსის ბრინჯაოს ქანდაკება კლინიოსის მშვენიერი ყმაწვილის  
სახით. აქ ხელოვნება ოსტატურად ბაძავდა ბუნებას. მასში სიჭაბუ-  
კის იმდენი სრულყოფილება იყო, რომ ყველას, ვისაც შესაძლებლო-  
ბა ჰქონდა ყოველდღე ეხილა იგი, მაინც დიდი სურვილი რჩებოდა  
მისი მზერისა. არ მოიძებნება ისეთი თავხედი, რომელიც გაბედავდა  
და იტყოდა, რომ მას [ქანდაკებას] მსხვერპლსა სწირავდნენ. და აი ეს  
[ქანდაკება] გაკეთებული, როგორც შეეფერება, დიდი შრომითა და  
ნათელი სულით, დამტკრეულია ნაჭრებად და დაკარგული; ფიდიუსის  
ხელები დაინაწილა მრავალმა ხელმა“<sup>26</sup>.

ლიბანიოსის წარმოდგენილი შეხედულებანი გამოხატავს თვალ-  
საზრისს, რომლის მიხედვით ბუნებას აქვს ესთეტიკური ღირებულე-  
ბა და მნიშვნელობა და „ბუნების ბაძვა“ ხელოვნებო, საზომად არის  
აღიარებული. ჩვენ ქვევით განვიხილავთ ნეოპლატონიზმს უფრო  
ვრცლად; აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ლიბანიოსის თვალსაზ-  
რისის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენს მოძღვრება, რომ-  
ლის ფუძემდებელი პლოტინი „მთელი ენერგიით უჭერს მხარს  
გრძნობადი სამყაროს კეშმარიტად ბერძნულ აღიარებას“ და წარმა-  
ტებით აკავშირებს მას „სამყაროს საკუთარი სურათის ძირითად თა-  
ვისებურებებთან“<sup>27</sup>.

გარდამავალი ხანა ანტიკურობიდან სოციალ-დემოკრატულამდე

I. ფეოდალიზაციის პროცესი საქართველოში გრძელდება და ახალი მონოთეისტური რელიგია თანდათან განმტკიცების გზაზე დგება. მაგრამ მისი პოზიციები არც V საუკუნეშია საკმარისად განმტკიცებული. არა მხოლოდ მთიულეებმა „არა ინებეს, — როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, — ნათლის დება“, თვით ქართლის მოსახლეობის „წერილი ერის“ დიდი ნაწილი დაჰბრუნებია ძველ, წარმართულ რელიგიას, ჩანს ცეცხლთაყვანისმცემლობას, და საგდუხტ დედოფალს (ვახტანგ გორგასლის დედას) მიუღია ზომები მღვდლებს დასაწყნარებლად.

ისტორიკოს ჯუანშერს აღწერილი აქვს კონფლიქტი ეკლესიის მესვეურს მიქაელსა და ვახტანგ გორგასალს შორის, რომელიც იმის საბაბად გადაიქცა, რომ მეფეს თავისი მიზნები სისრულეში მოყვანა და საეკლესიო ორგანიზაცია საკუთარი უფლებებისათვის დაუმორჩილებინა. ეს კონფლიქტი დამთავრდა მიქაელის მარცხით და მეფის გამარჯვებით, რომლის უმთავრესი დასაყრდენი ძალა „სპა“, ანუ შალაღი სამხედრო წრეები და რაინდობა უნდა ყოფილიყო. სიტყვები, რომლითაც, ისტორიკოსის მოწმობით, ამ კონფლიქტის გამო კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა მიქაელს მიმართა — „დაუმორჩილენით მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად ჯრმალ აბიეს, რამეთუ ღმრთისა მთავრობს, ვითარცა ღმრთის შორის ცხოვართა“<sup>2</sup>, — ადასტურებს, რომ მაშინდელი ქართულ-ბიზანტიური შეხედულებით აღიარებული იყო მეფის ხელისუფლების უპირატესობა საეკლესიო ორგანიზაციის მესვეურთან შედარებით.

საკმაოდ ძლიერია ანტიკური ტრადიციები კულტურულ შემოქმედებაში.

უძველესი ქართული ლიტერატურული ძეგლი, „შეშანიკის წამება“ — რომელიც ამ დროსაა შექმნილი, ასახავს მონოთეისტურ შეხედულებებს ღმერთზე, როგორც „ცათაჲ და ქუეყნისაჲ“ შემოქმედზე. ასახავს შეხედულებებს „საიქიო მიზღვევაზე“, აქულის უკვდავებასა და სხეულზე, როგორც სულის ბორკილებზე. ვხვდებით აქ იდეებს ამ-



ქვეყნიურის წარმავლობაზე და იმქვეყნიურის მარადიულობაზე. მაგრამ ძეგლი ეკუთვნის ისეთ თხზულებათა რიცხვს, რომელიც, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, „არ ეტყევა საეკლესიო მიზნით დაწერილ, ისიც აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ჩარჩოებში და წმინდა ისტორიულ-ბელეტრისტული პროზის ხასიათი აქვს“.

ავტორი არ ტვირთავს თხზულებას ვრცელი ტრადებით; არ მართავს გადახვევებს, ტრაფარეტულ ლოცვებს, სასწაულთა აღწერილობებს და ბიბლიის ქარბად ციტირებას. ამქვეყნიური სინამდვილის „არარაობის“ იდეა ვერ პოულობს აქ თანმიმდევრულსა და სრულ განსახიერებას. ავტორის დამოკიდებულება ამქვეყნიური სინამდვილისადმი განსაზღვრულია არა მხოლოდ დოქტრინით, არამედ თვით რეალური სინამდვილით და მისი უშუალო განცდით. ამითაა გამოწვეული ავტორის ინტერესი ყოფა-ცხოვრებისა და ცოცხალი სინამდვილისადმი. ავტორი დიდი ყურადღებით ეკიდება საყოფაცხოვრებო რეალებს, ქვეყნის კულტურულ მდგომარეობას, სოციალური და პოლიტიკური ვითარების გადმოცემას. ამასთან, თხრობა მიმდინარეობს ბუნებრივად, საკმაო სიღრმითაა გადმოცემული გვირგვინის ფსიქოლოგიური დახასიათება.

თხზულებაში გვხვდება დაბალი რანგის სამღვდლოებაც და საეკლესიო ორგანიზაციის მეთაურიც, მაგრამ ვერაფერს ბუღავს ვარსკვლავის წინააღმდეგობას, თავისი აზრის გამომჟღავნებას და შუშანიკის გამოქომაგებას. ბუნებრივი სისადავითაა აღწერილი სურათი, როგორ სცაღა ერთმა „დიაკონმა“ შუშანიკისათვის გამამხნევებელი სიტყვით მიემართა, მაგრამ საკმარისი იყო პიტიახშს ამისათვის თვალი შეესწრო, რომ დიაკონმა სიტყვა შუაზე შესწყდომოდა. მას სურდა ეთქვა — „თუ „მტკიცედ სდგე!“, მაგრამ „თული ჰკიდა პიტიახშმან“ და დიაკონს „სხუაჲ ვერღა რაჲ სცალდა სიტყვად. ესთენ ოღენ ჰრქუა: „მტკი...“ და დადუმან, ხოლო სოვლთოლად იწყო სწრაფით“. მეორე ეპიზოდში ვარსკვლავმა „უხეტქნა კუერთხითა ხუცესსა მას ზურგსა და მან ვერღარა იკადრა სიტყუად“.

2. გიორგი მთაწმიდელის (1009—1065) მოსაზრებანი, რომ საქართველოში არასოდეს ჰქონია ადგილი გადახრებს („მარცხულ გინა მარჯულ“) ორთოდოქსალური ქრისტიანობისაგან, — არ შეეფერება, როგორც ეს გამოარკვია ივ. ჭავჭავაძის მიერ, სინამდვილეს. „თანამედროვე მეცნიერება, — წერდა ცნობილი მკვლევარი, — რასაკვირველია მწვალებლობაზე სულ სხვა აზრისაა და მწვალებლობა ხშირად ღრმა რწმენისა და ცხოველი სასოებისა და სარწმუნოებრივი შემოქმედების ძლიერების დამამტკიცებელია. ამიტომ იქ, სადაც სარწმუნოების სიმბოლოსა და წესის შესახებ ცილობა და ბრძოლა

არ ყოფილა, იქ ცხადია სარწმუნოებრივი აზრი დაძაბუნებული უნდა ყოფილიყო და სიცოცხლე აკლდა“<sup>4</sup>.

ივ. ჯავახიშვილს ეკუთვნის დიდი დამსახურება საქართველოში გავრცელებულ ერეტაიკულ მოძრაობათა სპეციალურ შესწავლასა და ქართული კულტურის ისტორიის ამ მნიშვნელოვანი დარგის გარკვევაში<sup>5</sup>.

ერთ-ერთი ასეთი ფილოსოფიურ-რელიგიური მიმდინარეობა, რომელიც ქართლში V ს. პირველ ნახევარში (429—437 წწ) წარმოიქმნა, წერილობით არის დადასტურებული და, სავარაუდებელია, აქ ქრისტიანობის მიღებამდეც უნდა ყოფილიყო ცნობილი, მანიქეველობა იყო.

ეს მოძღვრება წარმოიქმნა III ს-ში (ახ. წ.). გადმოცემის მიხედვით, მისი ფუძემდებელი მანი (დაახლ. 216—277) თავის შეხედულებებს ქადაგებდა გარდა სპარსეთისა, შუა აზიაში, ინდოეთსა და ჩინეთში. მანის შეხედულებანი მრავალი მოძღვრების (ქალდეურ-ზაბილონური მითების, გნოსტიციზმისა და სხვ.) გავლენით ჩამოყალიბდა, მაგრამ უმთავრესად ქრისტიანობისა და ზოროასტრიზმის თავისებურ შეერთებას წარმოადგენს.

მანიქეველობა ტიპური დუალისტური მოძღვრებაა და აღიარებს ორ მოპირდაპირე, იდეალურ და მატერიალურ საწყისებს. ეს საწყისებია — სული, სიკეთე, ნათელი; მეორე მხრივ — მატერია, ბოროტება. წყვდიადი კნთილ საწყისს ეკუთვნის ღმერთი, „სინათლის მეფე“. და იგი ხუთი ზნეობრივი ატრიბუტით ხასიათდება: სიყვარული, რწმენა, ერთგულება, მხნეობა და სიბრძნე.

ორი საწყისის შენატყვისად წარმოიქმნება, ერთი მხრაც, ღვთაებრივი სამღვთო, ანუ სამოთხე და „ნათელი დედამიწა“, მეორე მხრივ, ბოროტისეული, ანუ წყვდიადისეული ბნელი დედამიწა. პირველის წარმოქმნილია ზეცოური ადამიანი; პირიქით, ბნელი სამეფოს ყველა ძალა გაერთიანდა იმისათვის, რომ სატანა წარმოექმნა<sup>6</sup>.

ამგვარად, სამყარო, მანიქეველების მიხედვით, წარმოადგენს შედეგს ორი დაპირისპირებული საწყისისა და ორი, ერთმანეთისადმი მტრულ მიპართებაში მყოფი მეუფებისა. დუალიზმი განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებასაც, როგორც სიკეთისა და ბოროტების (სულისა და მატერიის) ერთიანობას, და საზოგადოებრივი ცხოვრების თავისებურებებსაც. რომლებიც ვლინდებიან ადამიანთა შორის მოურჩიებელ წინააღმდეგობებში. საზოგადოებრივი ცხოვრების მოუწესრიგებლობაში და საზოგადოების უდიდესი ნაწილის, ხალხის, მიმამ და აუტანელ მდგომარეობაში. მანიქეველების რწმენით, მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს ნათელისა და წყვდიადის, სიკეთისა და ბოროტებისა, ღმერთისა და სატანის დაუსრულებელ ბრძოლას.

ბოროტების სუბსტანციულობის, ანუ სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის აღიარება განსაზღვრავს ბოროტების დაუძლეველობას და მოძღვრების პესიმისტურ ხასიათს. როგორც ფსევდო-დიონისე წერდა, სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობის ქვეშ — „იყოს ყოველი უწყესო და მარადის მბრძოლ“. მაგრამ მანიქეველობა მაინც ხედავს ერთგვარ გამოსავალს თავისი მოძღვრების პრაქტიკულ ნაწილში. წყვედიადისაგან განთავისუფლებისა და სრულყოფილების გზაა ასკეტაზმი, სხეულის დათრგუნვა. მანიქეველები მოუწოდებდნენ ხორციელი მიღრეკილებებისაგან თავის შეკავებისაკენ, ხორცის, როგორც მატერიის პროდუქტას, ჭამის აკრძალვისაკენ და სხვ.

მანიქეველების ერთი ავტორიტეტული მკვლევრის სატყვიით, ამ მიმდინარეობის, როგორც შუა საუკუნეებში ფართოდ გავრცელებული ერესის, „ყველაზე ნოყიერ ნიადაგს“ წარმოადგენდა ხალხი, საზოგადოების დაბალი ფენები. „ხალხს ყველაზე მეტად უხდებოდა მოვთმანა... ფეოდალების თვითნებობაც“ და საზოგადოებაში არსებული ბოროტებაც. ამითაა გამოწვეული, რომ ამ მოძღვრებას მისი ფუძემდებლის გამოსვლისთანავე ხედა წილად დიდი წარმატება. „შუა საუკუნეები შეპყრობილნი არიან „მანიქეველობის შიშით“. ამავე ღრთა, „არც ერთ ერესს არ უთამაშია იმზომად მნიშვნელოვანი როლი ქრისტიანობის ისტორიაში, როგორც სწორედ მანიქეველობამ ითამაშა“.

შევნიშნავთ აქვე, რომ მანიქეველობის ძლიერი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა ერთ ხანს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისეთი ცნობილი წარმომადგენელი, როგორც ავეუსტინეა (354—430).

მანიქეველობის გავრცელების არე და მისი ზემოქმედების ხანგრძლივობა ძალიან დიდი იყო, აღმოსავლეთიდან (მათ შორის ბიზანტიასა და სომხეთში) დასავლეთამდე (ესპანეთის, ბალკანეთის ნახევარკუნძულის, ჩეხიის, ინგლისის ქალაქების, იტალიის, საფრანგეთის და სხვ. ჩათვლით). ამ ქვეყნებში მანიქეველობის საფუძველზე წარმოიქმნა მიმდინარეობანი ახალი სახელწოდებებით (პავლიკიანები, ბოგომილები, კათარები და სხვ.). ვარაუდობენ, რომ რუსეთში (1123 წ.) მხილებული ერეტოკოსები აღრიანე და დიმიტრი ბოგომილების სექტის წარმომადგენლები უნდა ყოფილიყვნენ<sup>7</sup>.

XII ს-ში, როდესაც დასავლეთის მანიქეველობის კერები ბევრს უკვე ჩამქრალი ეგონა, „უეცრად ახლად გაღვივდა და ქრისტიანობისათვის ავის მომასწავებელმა ხანძრის აღმა მოიცვა ჩრდილო და შუა იტალია და საფრანგეთის სამხრეთი“<sup>8</sup>.

მანიქეველობის წინააღმდეგ ბრძოლას და მისი მიმდევრების დევნას ის ართულებდა, რომ ამ მოძღვრების წარმომადგენლები, ერთი მხრივ, აწარმოებდნენ ქრისტიანული შეხედულებების პირდა-

პირ კრიტიკას, მეორე მხრივ, თავიანთ თავს აცხადებდნენ ნამდვილ და კეთილ ქრისტიანებად.

ცნობილია ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურთა დადგენილებები მანიქეველობის წინააღმდეგ, ბრძოლა ამ მიმდინარეობის დასაძლევად, რაც ხშირად პწუვავე ხასიათს ღებულობდა. კონსტანტინოპოლში ალექსი კომნენოსის მეფობაში. დაწვეს ერეტიკოსად აღიარებული ეპისკოპოსი ბასილი, რომლის მოძღვრება მანიქეველობის პრინციპებზე იყო აგებული.

3. ანალოგიურ ფაქტს ჰქონდა ადგილი, როგორც ითქვა, V ს. ქართლში. ჯუანშერის საისტორიო თხზულებაში დაცულია ცნობები, რომლებიც ეხებიან ეპისკოპოს მობიდანის მოღვაწეობას და რეაქციას, რომელიც მისმა მოღვაწეობამ და ნაწერებმა გამოიწვია. ისტორიკოსის ცნობით, ქართლის ეპისკოპოსის თანამდებობა ამ დროს ეჭირა პიროვნებას, „რომელსა ერქვა მობიდან“ და რომელიც იყო „ნათესავით სპარსი“, ხოლო თავს „აჩუენებდა“ მართლმადიდებელ მორწმუნედ. შიშით ვერ ბედავდა აშკარად გამოეხატა თავისი ნამდვილი მრწამსი „მეფისა და ერის“ წინაშე. იგი აღმოჩნდა „მოგვ უსჯულო“ და შემშლელი ქრისტიანული წესებისა; „ფარულად“ წერდა წიგნებს, რომლებიც, როგორც შემდეგ გამოირკვა, ყოფილა „წიგნები ყოვლად საცთურისანი“. ბრძოლა მობიდანსა და მიქაელს შორის ამ უკანასკნელის გამარჯვებით დამთავრდა. მობიდანის შეხედულებანი და მის წიგნებში გამოთქმული აზრების ერეტიკული შინაოსი გამოემუქვანდა. მისი თანამდებობა დაიჭირა „ჰემმარტიჰან ეპისკოპოსმან“ მიქაელმა, რომელმაც მობიდანის ნაწერები ცეცხლში დაწვა და გაანადგურა<sup>9</sup>.

როგორც ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, მობიდანი მანიქეველობის გამო დაისაჯა. უფრო ზუსტად, მობიდანი უნდა ყოფილიყო „მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევარი, ... რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სპარბობდა“<sup>10</sup>. ამავე შეხედულებას იზიარებს შ. ნუცუბიძე<sup>11</sup>.

4. პეტრე იბერი. ცხოვრება და მოღვაწეობა. პეტრე იბერის ცხოვრების ფაქტები, სხვა ძველ ქართველ მოღვაწეებთან შედარებით, კარგად არის ცნობილი. ეს ცნობები ვრცელად დაცული ბიზანტიურ წყაროებში. საქართველოში მისი სახელი და კერძოდ მისი „ცხოვრება“ ჩნდება მხოლოდ XIII საუკუნეში.

პეტრე იბერი, ერისკაცობაში, მისი ნათლობის სახელის მიხედვით, მურვანი, დაიბადა დაახლ. 411 წელს ქართლის მეფის ვარაზ-ბაქარის ოჯახში. დედას, ბაკურდუხტის, მხრივ, პეტრე იბერი იყო შვი-

ლიშვილი ცნობილი მეფის ბაქურისა, რომელმაც, ივ. ჯავახიშვილის თეორიის მიხედვით, IV ს. 30-იან წლებში ქრისტიანობა გამოაცხადა ოფიციალურ რელიგიად. მისი დიდების (მამის მხრივ) ძმა იყო ფარსმანი, რომელიც კონსტანტინოპოლში არკადი კეისრის დროს ჯარების სარდლის თანამდებობას ასრულებდა, ხოლო დაახლ. 395—404 წლებს შუა ქართლში მეფობდა. ბაქურის (პეტრეს პაპის) ძმა არჩილი, რომელსაც ღრმა მოხუცებულობის ასაკში მოუხდა ქართლში მეფობა (დაახლ. 429—37 წწ.).

შექმნილი პოლიტიკური ვითარების გამო ვარაზ-ბაქარი ეძღულებული გახდა მეფისწული, ჯერ კიდევ ბავშვობის ასაკში, გაეგზავნა მძევლად (ერთგულების გარანტიად) კონსტანტინოპოლში, კეისარ თეოდოსი II-ის კარზე. სხვა პირთა შორის მურვანს გაჰყვა მისი ნათლია და აღმზრდელი იოანე ლაზი (ერისკაცობაში შითრიდატე ლაზი).

წყაროები ერთხმად მოგვითხრობენ, რომ კეისარმა ქართლის მეფისწული დიდი პატივით მიიღო. მურვანი შეუყვარდათ — „მისი საუცხოო თვისებების გამო“ — კეისარსა და მის მეუღლეს — ევდოკიას, „როგორც საკუთარი შვილი“; დატოვეს სასახლეში და დიდი მზრუნველობა გამოიჩინეს, რომ მას შესაფერისი სწავლა და აღზრდა მიეღო. მურვანის ნიჭმა ადრევე მიიპყრო ყურადღება. მან შეისწავლა ბერძნული, შეძლევ სირიული ენები, შეითვისა „ყოველივე სწავლულება საეკლესიო და საფილოსოფოსო“ და ისეთი წარმატება გამოიჩინა, რომ, ერთ-ერთი ბიოგრაფის სიტყვით, უკვირდით ფრიად მეფესა და „ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა — სიმახვილე გონებისა მისისა“<sup>12</sup>.

ამ დროს თეოდოსის კარზე დიდი გავლენით სარგებლობდნენ სახელმწიფოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში — დედოფლები აჟულქერია (მეფის და) და ევდოკია (მეფის მეუღლე). მათ ყურადღებას დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის მომავალი ბედისა და სულიერი ცხოვრების ჩამოყალიბებაში. ევდოკია (წარმართობაში ათენაიდა) დაიბადა და აღიზარდა ათენში. მისი მამა ლეონტი, ნეოპლატონური ფილოსოფიის წარმომადგენელი, ათენში ფილოსოფიას ასწავლიდა და თავისი ქალიშვილი შესანიშნავად აღზარდა, ბერძნული კულტურის, ლიტერატურის, ზელოვნებისა და ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნა მიაღებინა. ათენაიდაც 28 წლის ასაკში მიიღო ქრისტიანობა, მაგრამ მის სულში ცოცხლად შემოინახა ელინური განწყობილებანი და გრძნობები. ენციკლოპედიური ცოდნა ამ ქალში შეარწყმული იყო პოეტურ ნიჭთან, რომელიც მის მრავალ ლიტერატურულ ნაწარმოებში გამოვლინდა.

კეისრის კარზე ახალგაზრდა მურვანმა (ნაბარნუგიოსმა, როგორც მას სასახლეში უწოდებდნენ) მნიშვნელოვან წარმატებას მიაღწია და

მეფის კავალერიის უფროსად დაინიშნა. შეიძლება ითქვას, რომ ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის მდგომარეობა აღმოსავლეთ რომის იმპერიის კარზე ბრწყინვალე იყო. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, პეტრე იბერმა გადაწყვიტა სასახლის მიტოვება და პალესტინაში მალულად გაემგზავრა. მისი გადაწყვეტილების კონკრეტული მიზეზები დღესდღეობით გაურკვეველი რჩება. გამოარჩეული არაა, რომ ის მოერიდა კარზე არსებულ წინააღმდეგობებსა და ინტრიგებს, რომლებიც თავს იყრიდა კეისრისა და ორი დედოფლის გარშემო. მთავარი მაინც მისი შინაგანი მისწრაფება უნდა ყოფილიყო მშვიდი და განმარტოებული ცხოვრებისაკენ. ბიოგრაფები დაბეჭდით ალნიშნავენ მის მიდრეკილებას „სულიერი სიმშვიდისა“ და „მეცნიერული ქვრეტისადმი“.

მიუხედავად თეოდოსის შეწუხებისა და ენერგიული ზომებისა, პეტრე იბერის დაბრუნება ველარ მოხერხდა. მასთან წავიდა სასახლიდან მისი აღმზრდელი და ნათლია იოანე ლაზი, უღარესად საყურადღებო პიროვნება, რომელიც აღარ მოსცილებია თავის მოწაფესა და მეგობარს სიკვდილამდე (464 წ.).

სირიაში გადასახლების დროიდან (დაახლ. 430 წ.) ახალი პერიოდი იწყება პეტრე იბერის ცხოვრებაში, მის სულიერ და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. სახელი, რომელიც მან მოიხვეჭა იმპერიაში, და დიდი თანამდებობა — მაიუმის ეპისკოპოსობა, ამ პერიოდს ეკუთვნის. მისი მოღვაწეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარე — მონასტრების, ეკლესიებისა და სასტუმროების ფართოდ გაშლილი მშენებლობა, დასტურდება ჩვენს დროში წარმოებული არქეოლოგიური ექსპედიციებითაც. იოანე რუფუსის სიტყვით, პეტრემ იერუსალიმში საგანგებოდ შეარჩია ადგილი და „ააგო მონასტერი, რომელსაც დღესაც იბერთა მონასტერი ჰქვია“<sup>13</sup>. აქ გაატარეს პეტრე იბერმა და იოანე ლაზმა ცხოვრების ერთი ნაწილი.

ქართული კულტურის ისტორიისა და პეტრეს საქართველოსთან ცოცხალი სულიერი კავშირის თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მის მიერ აშენებულ ეკლესიას პალესტინაში, ბეთლემის მახლობლად, რომლის ნანგრევები აღმოაჩინა იტალიელთა არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ. წარწერებში, რომლებიც გიორგი წერეთელმა გაშიფრა<sup>14</sup>, მოხსენიებულია თვით პეტრე (მისი საერო ბავშობის სახელით — მურვანი), მისი მამა ბუზმირი (ვარაზ-ბაქარი) და პაპა — ბაკური<sup>15</sup>.

5. ეგვიპტე, სირია და პალესტინა, სადაც პეტრე იბერი მრავალი ათეული წლის მანძილზე მოღვაწეობდა, წარმოადგენდა ამ დროს სოციალური და რელიგიური-იდეოლოგიური ბრძოლების ასპარეზს და

ინტელექტური ცხოვრების მნიშვნელოვან ცენტრს. გარკვეულმა მიზეზებმა, რომლებიც დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, ახალი რელიგიის (ქრისტიანობის) წარმომადგენელთა ბრძოლასთან ანტიკური კულტურისა და აზროვნების წინააღმდეგ, და, მეორე მხრივ, ბრძოლის გამწვავებასთან თვით ქრისტიანობის შიგნით, ხელი შეუწყო ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლას. ითარგმნება სირიულ ენაზე არა მხოლოდ ბერძნული ქრისტიანული მწერლობის დედნები (მათ შორის პეტრე იბერის ბიოგრაფიებისა და მის შესახებ ცნობების შემცველი წყაროები), არამედ ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა თხზულებანი. ფართოვდება ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლა და დამუშავება. ფილოსოფიური აზროვნება ამდროინდელ სირიაში წარმოადგენს ერთ-ერთ რგოლს აზროვნების იმ ნაკადში, რომლის მეშვეობით ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა სირიის, შემდეგ არაბეთისა და ბიზანტიის გავლით დასავლეთს გადაეცა.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ამდროინდელი სირიის კულტურულ ცხოვრებასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში ქალაქი გაზა, რომლის მახლობლადაც, მაიუმში, პეტრე იბერს ეპისკოპოსის კათედრა ეჭირა; გაზა გადაიქცა „ინტელექტუალური ცხოვრების უდაო ცენტრად“<sup>16</sup> და ელინურმა კულტურამ აქ იმდენად მაღალ დონეს მიაღწია, რომ თვით ათინელები ჩამოდიდოდნენ გაზაში პლატონის ენისა და ფილოსოფიის შესწავლის მიზნით. ენეა გაზელი წერდა: „აკადემიაცა და ლიცეუმიც შეიძლება იპოვო არა პირის ნავთაყუდელთან მისვლით“, არამედ ქ. გაზაში<sup>17</sup>. ამ ქალაქში შეიძლებოდა შოვნა ყველა ბერძენი გამოჩენილი მოაზროვნის თხზულები.

პეტრე იბერი სირიაში შექმნილი ინტელექტური ცხოვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურაა. საისტორიო წყაროებში ნათლად ჩანს მისი პიროვნების ენერგიული ხასიათი და მაღალი ინტელექტი. ამავე დროს რიგი ფაქტებისა ადასტურებს, რომ პეტრე იბერი საკმაოდ გულგრილი იყო აღმინისტრაციული თანამდებობისა და ოფიციალური დოკუმენტებისადმი, რომლებიც ამა თუ იმ მიმართულების ღებულებათა დაკანონებას და დოგმატიზაციას ისახავდა მიზნად. შეიძლება ითქვას, რომ მებრძოლი პარტიების წარმომადგენლები ცდილობენ ის მოკავშირედ გაიხადონ და მისი დიდი ავტორიტეტი გამოიყენონ საკუთარი პოზიციების გასამაგრებლად.

ცნობილია, მაგალითად, რომ ე. წ. ქალკედონის კრების (451 წ.) ახლო ხანებში, რომლის დადგენილებებმა დიდი ოპოზიცია და აჯანყებები გამოიწვია იმპერიის აღმოსავლეთის პროვინციებში, მის დანიშნას საეკლესიო თანამდებობაზე იერუსალიმის პატრიარქი, მო-

ნოფიზიტების მოწინააღმდეგე — იუვენალი ცდილობდა; მაგრამ პეტრემ ამ წინადადებას თავი აარიდა, მაოუმის ეპისკოპოსის მაღალი ადგილის მრღებაზე დიდი წინააღმდეგობის შემდეგ დასთანხმდა. როდესაც მრავალი წლის შემდეგ კეისარმა ძენონმა სცადა რელიგიური იდეოლოგიური „შფოთი“ კომპრომისული ბრძანებულებით, ე. წ. პენოტიკონით, შეენელებინა (ბრძანებულება მოუწოდებდა მებრძოლ მხარეებს — დარჩენილიყვნენ პირველი საეკლესიო კრების დადგენილებათა ფარგლებში და კრძალავდა ყოველგვარ კავათს და ახალ დოგმატურ განსაზღვრებებს), მან საგანგებო პირები გაუგზავნა პეტრე იბერს თხოვნით — კონსტანტინოპოლში ჩასულიყო და ამ დოკუმენტზე ხელი მოეწერა. ეს ფაქტი თავისთავად საყურადღებოა პეტრე იბერის მნიშვნელობისა და ავტორიტეტის გასარკვევად იმდროინდელ იდეოლოგიურ ვითარებაში; მაგრამ საინტერესოა, რომ პეტრე იბერმა ხელის მოწერას თავი აარიდა და ამ პირებს არც ეჩვენა.

მკვლევარ ე. ჰონიგმანის სიტყვით, „პეტრე იბერის პიროვნება ახდენდა განუზომელ შთაბეჭდილებას“ მისი წრის „ყველაზე უფრო ამაღლებული სულის ადამიანებზე“. ერთ-ერთი გერმანელი მეცნიერი, რომელიც არაა განწყობილი, დაინახოს პეტრე იბერში „გამოჩენილი პიროვნება“, იძულებულია აღიაროს, რომ, კერძოდ, ბეირუთის „მაღალი განათლებისა და სულიერად ამაღლებული“ პიროვნებების „კრისტალიზაცია“ ხდებოდა პეტრე იბერის, როგორც „ცენტრის (Mittelpunkt), გარშემო“<sup>18</sup>. ამ პიროვნებათა შორის, პირველყოვლისა, პეტრე იბერის ბიოგრაფოსები იგულისხმებიან, რომლებიც თავისი დროის ცნობილი, განათლებული მოღვაწეები და მოაზროვნეები იყვნენ. იოანე რუფუსი — წარმოშობით პალესტინელი არაბი, პეტრე იბერის მოწაფე და თაყვანისმცემელია. მან ბეირუთში შეისწავლა სამართლის მეცნიერება, ერთ ხანს იქვე ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. პეტრე იბერის შემდეგ დაიკავა მისი თანამდებობა მაიუმში. იგი მრავალი შრომის ავტორია, მათ შორის ერთი დაწვრილებით გადმოგვცემს პეტრეს ცხოვრებასა და მოღვაწეობას.

მეორე, ზაქარია რიტორი, ერთ-ერთი ცნობით, „უმალესი სამართლოს ვეჭილი“, დაიბადა მაიუმში, სადაც, როგორც ითქვა, პეტრეს საეკლესიო ადმინისტრაციული თანამდებობა, ეპისკოპოსის პოსტი ეკრა. სწავლობდა ალექსანდრიაში, შემდეგ ბეირუთში; აქ რუფუსის მსგავსად სამართლის სპეციალობა შეისწავლა. ერთ ხანს ცხოვრობდა და ვეჭილობდა კონსტანტინოპოლში. დიდი ხანი ერისკაცობაში გაატარა, შემდეგ მიიღო მიტილენის ეპისკოპოსის თანამდებობა. იგი მრავალი საისტორიო და თეორიული (პოლემიკური) ცხზულების ავტორია, რომლებშიც ჩანს ნეოპლატონიზმის კარგი ცოდნა.



ზაქარია რიტორმა სპეციალური თხზულება დაწერა პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ მრავალ საინტერესო ცნობას პეტრეს შესახებ შეიცავს მისი „საეკლესიო ისტორია“, რომელშიც იბერი წარმოდგენილია დიდ და საყოველთაოდ პატივცემულ პიროვნებად. ერთ-ერთი მისი თხზულება წარმოადგენს VI ს. ცნობილი მოღვაწის და მრავალი თხზულების ავტორის — სევეროს ანტიოქიელის ცხოვრების აღწერას. ზაქარია რიტორის შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა პეტრე იბერსა და მის წრეს.

პეტრე იბერი მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა ცნობილ მწერალსა და მოღვაწესთან ტიმოთე ელურთან, რომლის ხელთდასხმაში ალექსანდრიის პატრიარქად მან აქტიური მონაწილეობა მიიღო.

უახლოეს მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა პეტრე იბერი „სწავლებათა წიგნის“ ავტორთან ესაია ეგვიპტელთან, რომლისგანაც ენა გაზელი ღებულობდა კონსტანტინოპოლის პლატონის. არისტოტელესა და პლოტინის რთული ადგილების და ძნელი ჭექაჭების გასაგებად. ისტორიკოსები ერთხმად აღნიშნავენ პეტრესა და ესაიას სულიერ სიახლოვეს. ისინი „მუდამ ერთმეორეს იგონებდნენ, სულით ერთმანეთთან იყვნენ“ და „ორივეს მოცემულა ჰქონდათ ერთნაირი ნიჭი“.

ქალაქ გაზასთან იყვნენ დაკავშირებულნი: ტიმოთე გაზელი (V—VI სს.) — ავტორი სირიულ ენაზე პირველი საბუნებისმეტყველო ნაშრომისა, რომელიც ემყარება ანტიკურ ავტორებს; პროკოვი გაზელი, რომლის ფილოსოფიური თხზულებით სარგებლობდა ბიზანტიის გვიანდელი (XII ს.) მოღვაწე — ნიკოლოზ მეთონელი. ამავე ქალაქიდან იყო ენა გაზელი — ფილოსოფიური თხზულებების ავტორი და საქართველოში კარგად ცნობილი მოაზროვნე.

6. ყურადღებას იმსახურებს, რომ პეტრე იბერის წრის პიროვნებათა შემოქმედებაში ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ისინი აწი ფილოსოფიური მიმდინარეობის იდეების ატმოსფეროში იმყოფებიან და თუმცა მათი ნაწილი კრიტიკულად აფასებს ნეოპლატონიზმს, ეს სკოლა მათზე მაინც გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს.

პეტრე იბერის თხზულებებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მაგრამ, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ზაქარია რიტორის ცნობა, რომ მისი დროის ერთ-ერთი მოღვაწე თავის ნაწერებს პეტრე იბერს მიაწერდა ხოლმე, რათა საკუთარი „წიგნები მიუღებინებინა“ მორწმუნეთათვის, მეტყველებს არა მხოლოდ პეტრეს

დღე ავტორიტეტზე, არამედ იმაზედაც, რომ იგი ცნობილი უნდა ყოფილიყო, როგორც მწერალიც. გარდა ამისა, არსებობს ცნობა, რომ პეტრე იბერმა გაღმობილო ქართულ ენაზე გრიგოლ ნაზიანზელის იამბიკოები<sup>19</sup>.

ის გარემოება, რომ მეცნიერებას პეტრე იბერის თხზულებების ხელთ არა აქვს, ქმნის დაბრკოლებას მისი შეხედულებების შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ პეტრე იბერის ბიოგრაფიული ცნობების საფუძველზე გაირკვა მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. განსაკუთრებული დამსახურება ამ საკითხის გარკვევაში მიუძღვის ორ მეცნიერს: შალვა ნუცუბიძეს და ერნესტ პონიგმანს.

შევეხებით მოკლედ იმ იდეებს, რომელთა ანალოგიური შეხედულებების აღდგენა პეტრე იბერის ბიოგრაფიული წყაროების მიხედვით მოხერხდა.

ესაა თეოზისის (მზაძე), დეიფიკაციის, ანუ ადამიანის გაღმერთების იდეა, რომელიც ხორციელდება პიროვნების მიერ არსის იერარქიულად განლაგებული საფეხურების გავლით საწყისთან (ღმერთთან) უკუდაბრუნების დროს. აქ თვით ადამიანი იქცევა ღმერთად, რამდენადაც საწყისიდან, როგორც მიზეზიდან, დაბლა დაშვების შემდეგ იგი არსის საფეხურების თანდათან უკუგავლით და თანდათან ამალღებით საწყისს უერთდება და ერწყმის.

მეორე — სიკეთის სუბსტანციულობის, ანუ სიკეთის მონიშნის იდეაა, რომლის მიხედვითაც ნამდვილი, სუბსტანციური, საწყისისეული არსებობა მხოლოდ სიკეთესა აქვს. ბოროტება მხოლოდ ეპიზორიულად არსებობს და არსებითად სიკეთის კლებას წარმოადგენს. ამასთანავე დაკავშირებული ჩოძღვრება ექსტაზზე, როგორც ღმერთისა და სიკეთის წგდომასა და სინათლეზე.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს არეოპაგიტულ მოძღვრებას ზეციურ ძალთა ტრიადულ განლაგებაზე და „ცხორებაში“ აღწერილ იოანე ლავის ზმანებას, სადაც ეს ძალები ცოცხალი ხილვის სახით არიან წარმოდგენილი.

ფსევდო-დიონისესთან ზეციურ ძალთა შესახებ შეხედულებანი შემუშავებულა პრაქტეს ტრიადების საფუძველზე; თითოეული წყება სამი წევრისაგან შედგება და მათი სრულყოფილებისა და ღმერთთან სიახლოვის შესაბამისად სამ სამეულად ნაწილდება. „ზეციური იერარქიის“ ეფრემ მცირესეული ქართული თარგმანი ადასტურებს, რომ ფსევდო-დიონისესთან ეს ტრიადები ყოველთვის არაა ზუსტი თანმიმდევრობით ჩამოთვლილი, მაგრამ საბოლოოდ მათი პრინციპული მნიშვნელობის მიხედვით შემდეგი თან-

მიმდევრობით ლაგდებიან: პირველ, უმაღლეს, ღმერთის „უმახლო-ბელესთა“ და მასთან „უსაშუველოდ შეერთებულ“ ტრიადას წარმოადგენენ „სერაფიმი, ქერობიმი და საყდარნი“; მეორეს — „უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი“ და მესამე — „მთავარნი, მთავარანგელოსნი და ანგელოსნი“<sup>20</sup>.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებამ ზეციურ ძალთა ტრიადების იერარქიულ განლაგებაზე ფართო გავრცელება მოიპოვა კერძოდ აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში და იოანე დამასკელიც (VIII ს.) თავის თხზულებაში („მართლმადიდებლური რწმენის ზუსტი გადმოცემა“) ამ საკითხზე საკუთარი შეხედულებების გადმოცემის დროს წყაროდ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორს ასახელებს<sup>21</sup>. მაგრამ ყველაზე ადრინდელ ძეგლად, რომელშიც ფსევდო-დიონისეს შეხედულებანი აისახა როგორც ზეციურ, ასევე მიწიერ იერარქიაზე, პეტრეს „ცხოვება“ უნდა იქნეს აღიარებული.

7. პეტრე იბერიის პრობლემა მსოფლიო მეცნიერებაში. პეტრე იბერიის მოღვაწეობას სრულიად ახალი ნათელი მოჰქინა, ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, ორმა გამოკვლევამ, რომლებიც ჩვენი საუკუნის 40-იანი და 50-იანი წლების დასაწყისში გამოქვეყნდა<sup>22</sup>. მათი ავტორების — ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მიხედვით არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი უნდა ყოფილიყო პეტრე იბერი. დიონისე არეოპაგელი, რომელსაც ისტორიული ტრადიცია ამ თხზულებებს მიაწერდა. ცნობილი პიროვნებაა. ერთ-ერთი ქრისტიანული წყაროს მიხედვით, იგი ათენის უმაღლესი სასამართლოს (არეოპაგის) წევრი, პავლე მოციქულმა მოაქცია (ქრისტიანულ რწმენაზე გადმოიყვანა)<sup>23</sup>; ამის შემდეგ ის დანიშნეს ათენის ეპისკოპოსად. მაგრამ ამ წყაროში არაფერია ნათქვამი მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის. შეაახებ და თვით არეოპაგიტული თხზულებების არსებობა მხოლოდ VI ს. დასაწყისიდანაა დადასტურებული. როდესაც იუსტინიანეს მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე (532—33 წწ.) მიმდინარე დისკუსიის დროს ერთ-ერთი პარტიის წარმომადგენლებმა დიონისე არეოპაგელის ავტორიტეტი დაიმოწმეს და მისი თხზულებიდან ციტატები მოიტანეს, ამ გარემოებამ მაშინვე გამოიწვია ეპკვი, რაკი დიონისე არეოპაგელი, როგორც მწერალი, ცნობილი არ იყო. მიუხედავად ამისა, ტრადიცია გაგრძელდა და მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში (ნიკოლოზ კუზანელის ჩათვლით) ამ თხზულებების ავტორად დიონისე არეოპაგელი იყო აღიარებული.

რენესანსის ეპოქაში დასავლეთის მოაზროვნეების ინტერესი არეოპაგიტული თხზულებებისადმი განსაკუთრებით გაიზარდა. ეს

გარემოება არ იყო შემთხვევითი, რადგან ამ მოძღვრებაში განვითარებული იდეები თავიანთებურად ეხმაურებოდა საპყაროს ახლებურ ხედვას, დამანასიათებელს, პუნესანსისა და ჰუმანიზმისათვის. მაგრამ ამ მოძღვრებისადმი ინტერესის გააღვივებამ ის მოჰყვა შედეგად, რომ დიონისე არეოპაგელის ავტორობაში საფუძვლიანად იქნა ექვი შეტანილი. კერძოდ, ნათელი გახდა, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება პროკლეს (410—485) იდეების ძლიერი გავლენით არის ჩამოყალიბებული და, მაშასადამე, ეს თხზულებები არც V ს-ზე ადრე შეიძლება შექმნილიყო და არც დიონისე არეოპაგელი შეიძლება ყოფილიყო მათი ავტორი<sup>24</sup>.

ამ დროიდან დაწყებული მეცნიერებაში დადგა საკითხი ფსევდო-დიონისეს, ე. ი. იმ პიროვნების ძიებისა, რომელმაც ეს თხზულებები დაწერა, გამოურკვეველი მიზეზების გამო საკუთარი სახელი დაფარა და თხზულებანი I ს. მოღვაწეს, დიონისე არეოპაგელს მიაწერა. XIX ს. ძიების შემდეგ, შეიძლება ითქვას, საბოლოოდ იქნა უარყოფილი დიონისე არეოპაგელის ავტორობა. მაგრამ მიუხედავად ინტენსიური კვლევისა, საკითხის პოზიტიური გადაწყვეტა ვერ მოხერხდა. ამ მიმართულებით წარმოებული კვლევა-ძიების თავისებურ შეჯამებას წარმოადგენს ჰუგო კონის სიტყვები: „ვინ იყო ეს საიდუმლოებით მოცული პიროვნება... პასუხი ამ კითხვაზე ჩანს სამუდამოდ უარყო სფინქსმა“<sup>25</sup>. ვერ გამოიყვანა შეცნობა ამ მღვდლმარეობიდან ვერც ს. ი. შტიგლმაჯარის გამოკვლევამ (1928)<sup>26</sup>, რომელმაც მოცემულია ცდა ფსევდო-დიონისეში დაინახოს სევეროსი, შემდეგში (512—518) ანტიოქიის ცნობილი პატრიარქი.

მაგრამ საკითხის კვლევა მივიდა გარკვეულ უტყუარ დასკვნებამდე, რომლებიც უნდა შემდგომი ძიების ამოსავლად და საყრდენად ქცეულიყო. გაირკვა, კერძოდ, დიონისეს სახელით ცნობილი ტრაქტატების აღმოცენების ქრონოლოგიური ჩარჩოები: პროკლეს თხზულებათა გამოქვეყნებიდან (462) არეოპაგიტიკის ჩვენთვის ცნობილი ციტირების ფაქტებამდე (518—528). თანდათან ვიწროვდებოდა და უახლოვდებოდა მაიუმს და ქ. გაზას არეოპაგიტული კორპუსის აღმოცენების ტერიტორიული ფარგლები. ვიწროვდებოდა იმ მოღვაწეთა წრე, რომელსაც უნდა ეკუთვნოდეს ამ კორპუსის შესაძლებელი ავტორი. საყურადღებოა, რომ მაგ., დიონისე სქოლასტიკოსი, რომელიც ერთ-ერთი მკვლევარის (კრიუგერი)<sup>27</sup> მიერ იყო მიჩნეული ფსევდო-დიონისედ, პეტრე იბერისა და ნისი მეგობრის ესაიას ნოწაფე იყო; სევეროს ანტიოქიელი — ბერად აღკვეცილი პეტრე იბერის მონასტერში.

არსებით ნაბიჯს წინ ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების ამოცნობის თვალსაზრისით წარმოადგენს შალვა ნუცუბიძის გამოკვლევა,

რომელშიც შეკვლევა მიდის დასკვნამდე, რომ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების ნამდვილი ავტორი არის პეტრე იბერი. ამით სრულად ახალი გაშუქება მოიპოვა როგორც პრობლემამ, რომლის გადაწყვეტასაც მსოფლიო მეცნიერება დიდ ხნის განმავლობაში ცდილობდა, აგრეთვე პეტრე იბერიის მნიშვნელობამ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სააზროვნო ვითარებაში. ავტორი ვრცლად ეხება ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების წარმოქმნის პირობებს, პეტრე იბერიისა და არეოპაგიტულ თხზულებათა იდეური მსგავსების საკითხებს (ამ იდეურ მსგავსებაზე ზევით გვქონდა ლაპარაკი). შალვა ნუცუბიძემ პირველმა მიაქცია ყურადღება, რომ იოანე ლაზის „ზმანება“, აღწერილი პეტრე იბერიის ორივე „ცხოვრებაში“, ძირითადად ემთხვევა, როგორც ზევით ვნახეთ, მსოფლიოს სურათსა და ანგელოზთა სამყაროში ტრიალულად განლაგებულ ძალებს, რომელიც წარმოდგენილია ფსევდო-დიონისეს თხზულებებში. შალვა ნუცუბიძის მოსაზრებებს მრავალი საბჭოთა მეცნიერი შეხვდა დაღებულ და გაიზიარა<sup>28</sup>, მაგრამ მსოფლიო მეცნიერებისათვის მისი გამოკვლევა კარგა ხანს უცნობი დარჩა.

8. შალვა ნუცუბიძის შეხედულებათა შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს ერნესტ ჰონიგმანის გამოკვლევა (1952), რომელმაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ქართველი მეცნიერის დასკვნების მნიშვნელობის ფაქტად გადაქცევას და პრობლემისადმი ფართო ინტერესის გაღვივებას მსოფლიო მეცნიერებაში.

საყურადღებოა, რომ ბელგელ მეცნიერს ჯერ კიდევ ადრე (1946) ჰქონია მომწიფებული აზრი, რომ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების ავტორი პეტრე იბერი უნდა ყოფილიყო და ამის შესახებ მოუხსენებია კიდევ ბიზანტიურ-სლავური ორიენტალისტური კონგრესისათვის ნიუ-იორკში. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევას შესახებ მან გვიან გაიგო მოკლე რეცენზიის საშუალებით<sup>29</sup>, თვით გამოკვლევა კი მისთვის უცნობი დარჩა. სამწუხაროდ. წერს ე. ჰონიგმანი, „ამ მეცნიერის ნაშრომი ჩემთვის ხელმოუწვდენელია“ და ამიტომ „არ ვიცი, რანდენად შეგვეძლო ჩვენს ნაშრომებში მოვსულიყავით ერთსა და იმავე შედეგებამდე ანალოგიური დასკვნები. გზით“<sup>30</sup>. მოუხედავად ამისა, ქართველი და ბელგელი მეცნიერების მრავალი ცალკეული მოსაზრება და თვით დასაბუთების ფაქტები ახლოა და ზოგჯერ ემთხვევა ერთმანეთს.

არის ერთი გარემოება, რომელიც ე. ჰონიგმანის არგუმენტაციას ორიგინალობა შეადგენს და მის საბოლოო დასკვნასაც რამდენადმე განასხვავებს. ბელგელი მეცნიერის ყურადღება იმ გარემოებამ მიიპყრო, რომ დიონისეს საიდუმლოებით ნოცულ ვითარებაში საქმე

გვაქვს არა ერთ ფსევდონიმურ პიროვნებასთან, არამედ ორთან. გაირკვა, რომ ფსევდონიმს ამოფარებულია არა მხოლოდ დიონისე არეოპაგელის სახელი არეოპაგიტულ თხზულებებთან მიმართებაში, არამედ ანტიოპაგიტულ თხზულებებში მოხსენიებული და დამოწმებული ჰიეროთეოსიც, რომელსაც ფსევდო-დიონისე ხშირად იმოწმებს, როგორც მოძღვარსა და მასწავლებელს. იმდროინდელი ონომასტიკონის (საკუთარ სახელთა შესახებ მეცნიერების) შესწავლის გზით ე. ჰონიგმანმა დაადასტურა, რომ ასეთი საკუთარი სახელა იმ დროს არ არსებობდა და ჰიეროთეოსი ისევეა ხელოვნურად გამოგონილი სახელი, როგორც დიონისე არეოპაგელისა არეოპაგიტულ თხზულებებთან კავშირში. ამგვარად, წარმოდგა ორი წყვილი ფსევდონიმური პიროვნებებისა: ერთი მხრივ, — რეალურად არსებულნი — პეტრე იბერი და მისი მასწავლებელი და მოძღვარი იოანე ლაზი, და მეორე მხრივ, დიონისე არეოპაგელი და ჰიეროთეოსი.

ე. ჰონიგმანმა მიაკვლია, რომ რამდენიმე სირიულ წყაროში (რომელთაგან ერთი, ე. წ. „რაბანა სლიბა“, დაახლ. 1300 წელს ეკუთვნის) ჰიეროთეოსის — „დიდი დიონისეს მასწავლებლის“ მოსახსენებელ (და მაშ., გარდაცვალების დღედ) დანიშნულია 4 ოქტომბერი<sup>31</sup>. მაგრამ, რამდენადაც ჰიეროთეოსი როგორც იყო აღნიშნული, ფიქციური პიროვნებაა, ეს არ შეიძლება მისი, როგორც რეალური პიროვნების, გარდაცვალების დღე იყოს. ამ ამოცანის ამოხსნა მოხერხდა ისტორიული ცნობის მეშვეობით, რომელიც იოანე ლაზის გარდაცვალებას ეხება და სადაც მისი აღსასრულის თარიღად სწორედ 4 ოქტომბერი (464 წ.) არის აღნიშნული. აქედან ე. ჰონიგმანი აკეთებს დასკვნას ჰიეროთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტიურობის შესახებ, რაც იქცევა საფუძვლად ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციისათვის.

ე. ჰონიგმანი, შ. ნუცუბიძისაგან განსხვავებით, ფიქრობს, რომ არეოპაგიტული თხზულებანი ორი ავტორის — პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის — დაწერილი უნდა იყოს, რომელთაც განაწილებული ჰქონდათ შრომა თავიანთი პიროვნების, ცოდნისა და მიღრეკილებს შესაბამისად.

ე. ჰონიგმანის მრავალ მოსაზრებათა შორის მივაქცევთ ყურადღებას შემდეგ გარემოებაზე. ხშირად იყო, წერს მკვლევარი, აღნიშნული არეოპაგიტული თხზულების სტილის ბუნდოვანი და ძნელად გასაგები ხასიათი. უჩვეულოა მისი კომპოზიტები; ხოლო გრძელი და მკითხველისათვის დამღლელი წინადადებანი „ძალიან შორსაა“, მაგ., „სევეროს ანტიოქიელის ელევანტური სტილისაგან“. ო. ბარდენ-ჰევერი შენიშნავდა არეოპაგიტულ წიგნებზე, რომ „ისინი მეტყველებენ, ასე ვთქვათ, უცხოელის ენით“. ამ დაკვირვებათა გათვალის-

წინების შემდეგ ე. ჰონიგმანი სვამს კითხვას, რომელზეც პასუხს სწორედ მისივე დასკვნები იძლევა: „ხომ არ შეიძლება ფსევდო-დიონისეს ენის თავისებურება იმით აიხსნას, რომ მათი ავტორი ნამდვილად უცხოელი იყო?“<sup>32</sup>.

ე. ჰონიგმანის გამოკვლევის გამოქვეყნებას, შეიძლება ითქვას, სენსაციური გამოხმაურება მოჰყვა დასავლეთში. ცნობილი ბიზანტინისტი დოლოგერი თავის რეცენზიაში აღნიშნავს, რომ მას ჰონიგმანის „ყველა მოსაზრება თანასწორად დამაჯერებლად“ არ მიაჩნია, მაგრამ საბოლოოდ მიდის დასკვნამდე, რომ „თავისი დაკვირვებებით ჰონიგმანმა... გადაწყვიტა საკითხი, რომელიც მეცნიერებას დიდი ხანი აწვალებდა (vexieren)“<sup>33</sup>. კიდევ უფრო საყურადღებოა ბიზანტინისტთა ფრანგული ჟურნალის აზრი, რომელიც გამოქვეყნდა ასეთი რუბრიკით: „გახსაცვიფრებელი აღმოჩენა“ (une découverte surprenante). ე. ჰონიგმანის საბუთებისა და მოსაზრებების ვრცელი მიმოხილვისა და განსაკუთრებით ჰიეროთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტიფიკაციაზე ყურადღების გამახვილების შემდეგ, ჟურნალში ვკითხულობთ: „შეიძლებოდა დავკმაყოფილებულიყავით ჰონიგმანის იდენტიფიკაციის ამ უკანასკნელი საბუთით, როგორც გადამწყვეტი (dé cisire) საბუთით, მაგრამ იმ სკეპტიკოსების მისამართით, რომლებსაც ეჭვი შეაქვთ ქართველი მონაზვნების მეცნიერებასა და ბერძნულ ლიტერატურულ განსწავლულობაში, უნდა დაეუმატოთ, რომ ისინი ცხოვრობდნენ მაღუშში, გაზას პორტში — ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ამ ულინური კულტურის კერაში და გატაცებული იყვნენ კონტაქტების განმტკიცებით ახალ რელიგიასა და ბერძნულ გონებრივსა და მხატვრულ მემკვიდრეობას შორის“. რეცენზიაში ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ თუ პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს დასკირდებოდათ — „მათი გრანდიოზული წამოწყებისათვის“ — წიგნები და თანამზარახველნი, ეს წიგნები და ადამიანები იქვე იყვნენ მათ განკარგულებაში“<sup>34</sup>.

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია და პეტრე იბერის პრობლემა ამის შემდეგ მსოფლიო მეცნიერების არეში მოექცა; ყურადღებამ იმდენად ინტენსიური ხასიათი მიიღო და იმდენი ნაშრომი გამოქვეყნდა, რომ, მკვლევარ უან-მიშელ ჰორნაულს სიტყვით — მეცნიერებაში „დიონისური ციებცხელების“<sup>35</sup> ვითარება შეიქმნა. დღევანდელ პირობებში ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას ჰყავს მრავალი მომხრეც და კრიტიკოსიც, მაგრამ თეორიის უარყოფისათვის საკმარისი სერიოზული და დამაჯერებელი არგუმენტაცია ჯერ არავის მოუცია.

ფილოსოფიური აზროვნება აღრი ფეოდალურ ხანაში

1. ფეოდალიზმმა საბოლოოდ საქართველოში VI ს-ში გაიმარჯვა.

მაშინდელ ლაზიკაში (დასავლეთ საქართველოში) ფეოდალიზმის განვითარება იბერიასთან შედარებით, რამდენადმე განსხვავდებოდა, მაგრამ. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველო VI ს-ში ფეოდალურ სახელმწიფოს წარმოადგენდა და მისი შემდგომი განვითარება ამ მიმართულებით მიმდინარებდა<sup>1</sup>. ამ ფაქტს არ შეიძლებოდა კვალი არ დაეჩნია ქართულ კულტურაზე, მის მსოფლმხედველობრივ იდეებსა და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე.

ქართლში ერთმეფობა მოისპო, ქვეყანა ფეოდალურ ერთეულებად დანაწევრდა, ეკლესია ძლიერ მიწისმფლობელ ორგანიზაციად იქცა. გაიზარდა ანამხლოდ მისი პოლიტიკური როლი, არაშედ იგი გახდა კულტურული ცენტრების ერთადერთი მფლობელი<sup>2</sup>. ინტერესს არაა მოკლებული ურთიერთობა, რომელიც საერო და საეკლესიო წრეებს, კერძოდ საერო და სასულიერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა შორის უნდა დამყარებულიყო. VI ს-ისათვის მდგომარეობა ამ მხრივაც არსებითად არის შეცვლილი. ერთ-ერთი ისტორიული ცნობა, რომელიც VII ს. დამდეგს ეხება, მაგრამ VI ს. პოლიტიკური მდგომარეობის გარკვევის საფუძვლადაც შეიძლება იქნეს გამოყენებული, ასახავს ერისმთავარსა და კათალიკოსს შორის არსებულ უფლებრივ დამოკიდებულებას.

სტეფანოზმა, რომელიც ამ დროს ახლად აღმოცენებულ ქართლის საერისმთავროში მთავრობდა, განიზრახა შიომღვიმის მონასტერში მასვლა და მოუწოდა კათალიკოსს, რომ ისიც მასთან ერთად გამგზავრებულიყო. როდესაც მონასტერში მივიღწენ, აღვილობრივმა ბერებმა სამღვდლო მესვეურის მიმართ მეტი ყურადღება და პატივისცემა გამოიჩინეს, ვიდრე სტეფანოზის მიმართ. „იხილა რა ესე ყოველი სტეფანოზ, — მოგვითბრობს ცნობის ავტორი, — განიხერხებოდა შურიტა, რამეთუ ამას არა რაჲ ესევიტარი პატივი უყვეს მონათა მათ ღუთისა და რამეთუ იყოცა კაცი ესე ამპარტავან და ბოროტიტა შურიტა აღსავსე და ეკლესიათა ფრიად ძვირსა უყოფდა“<sup>3</sup>.



მონასტრის მამასახლისის პასუხით უკმაყოფილო სტეფანოზი— „განრიხნა გულსწყრომითა“, წაართვა თავის „შუტრაცხმყოფელთა“ „ორნი აგარაყნი“ და წაეიდა<sup>4</sup>. მაგრამ, როგორც ჩანს, გარკვეული ზემოქმედების შემდეგ (რასაც ცნობის ავტორი შიოს „სასწაულმოქმედებას“ უკავშირებს) სტეფანოზი იძულებული გახდა წართმეული მიწებიც უკან დაებრუნებინა მონასტრისათვის და საერთოდ გაეთავისუფლებინა ეკლესიები მძლავრებისა და ხარკის გადახდისაგან<sup>5</sup>. სტეფანოზი ამ ინციდენტის შემდეგ ეკლესიათა „კეთილისმყოფელი“ გამხდარა და საეკლესიო პირთა მიმართ პატივისცემით განმსჭვალულა<sup>6</sup>.

საეკლესიო ორგანიზაციის განმტკიცება და ახალი, მონოთეისტური რელიგიის ბატონობის შემდგომი განვითარება ამ დროს მნიშვნელოვნადაა გააძრობებული სამონასტრო ცხოვრების გაცხოველებით, თუქცა ასკეტიზმის ინდივიდუალური ფორმა, ე. წ. მეუღაბნოება, საქართველოში V ს-ში წარმოიქმნა, სამონასტრო ცხოვრებამ, როგორც ამქვეყნიური ცხოვრებიდან განდგომის მასობრივმა მოვლენამ, VI ს-ში მიაღო ფართო გავრცელება.

მონოთეიზმის ძლიერი გავლენ-ს საფუძველზე წარმოქმნილმა მსოფლმხედველობამ და ფილოსოფიურმა აზრმა VI ს-ში განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია, მაგრამ ვერც თავისი ბატონობის ამ ეტაპზე შეძლო მან ერთადერთი მსოფლმხედველობითი მიმდინარეობა განხდარიყო და მოპირდაპირე იდეური შეხედულებანი მთლიანად დაენორჩილებინა.

2. „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა“; VI ს. ანონიური თხზულება ეპოქის ძლიერი გავლენის ნიშნებს შეიცავს. ესაა, შეიძლება ითქვას, ადრინდელი ფოდალური ხანის ყველაზე ტიპური ძეგლი, რომელშიც ახალი მსოფლმხედველობის ძირითადი იდეები დასრულებული სახითაა გამოხატული. ეს ჩანს როგორც ავტორის შემოქმედებით მეთოდში. ისე წარმოდგენილი იდეალური გმირის, თვით ეესტათის შეხედულებებში: სადაც იდეა ამქვეყნიური სინამდვილის „არარაობისა“ გამოხატულია ჰეტი თანმიმდევრობითა და კატეგორიულობით.

ახალი რელიგიის თავისებური აპოლოგია აქ გაშლილია ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლის ფონზე. იმ ისტორიულ პირობებში, რომელსაც ძეგლი ეკუთვნის, სპარსეთი, განსაკუთრებით სასანიდების დინასტიის გაბატონების შემდეგ, განსაკუთრებული შეუუბოვრობით იბრძოდა საქართველოში პოლიტიკური ბატონობისათვის, რის გამოც ქრისტიანული ქვეყნისათვის ცეცხლთაყვანისმცემლობა რეალურ საშიშროებას წარმოადგენდა. როგორც თვით ამ

თხზულებიდან ჩანს, VI ს. შუა ხანებში აღმ. საქართველო უკვე სპარსელი მოხელის, შარზხანის, პოლიტიკურ გაჰგებლობაში იმყოფება.

„ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ მიხედვით, მთელი სინამდვილე „უზუნაესი შემოქმედების“, ქრისტიანული მონოთეისტური ღმერთის მიერაა შექმნილი. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი თხზულებაში სასწაულთმოქმედების აღწერას. ახალი რელიგიის პროპაგანდა შედარებით მარტივ ფორმებშია მოკემული, თხრობის მანერაც მარტივია და სქემატური. თხზულების თითქმის ნახევარი (თ. თ. 5—6) ძველი და ახალი აღთქმის შინაარსის გადმოცემას აქვს დათმობილი. მთავარი გმირი თხზულებისა — ევსტათი მცხეთელი, წარმოშობით სპარსელი, რომელმაც სპარსული რელიგია უარყო და ქრისტიანობა მიიღო, ძველ ქართულ მწერლობაში, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი სქემატური, რეალურ გამომსახველობითს ფერებს მოკლებული სახეა. ეს განსხვავება კარგად ჩანს თხზულების იმ ადგილას, სადაც მისი სიკვდილით დასჯის ეპიზოდია აღწერილი. ადამიანის გრძნობები და მისწრაფებანი ევსტათის მხატვრულ სახეში თვით იმ დრამატულ მომენტშიც კი მიძინებულია და არანაირად არ ვლინდება.

სწორედ თავის მოკვეთის ამ ეპიზოდს აძლევს თხზულების ავტორი საზეიმო ხასიათს და აქ წარმოთქვამს ევსტათი მცხეთელი სიტყვებს, რომლებშიც შუა საუკუნეების ზნეობრივი პრინციპის სიმალეზე აყვანილი იღვალა გამოხატული: „შენ იცი, უფალო ჩემო, იესუ ქრისტე, რამეთუ არავინ ვირჩიე შენსა, არცა მამაჲ, არცა დედაჲ, არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოჲ უფალი შეგიუარე და სახელსა შენისათჳს ესერა თავი წარმეკვეთების“<sup>7</sup>.

შექმხვევითი არაა, რომ ამავე თხზულებაში აისახა ცნობილი მოაზროვნისა და ფილოსოფოსის არისტიდეს (ჩვ. წ. II ს.) შეხედულებანი. არისტიდე, როგორც იყო ნათქვამი, წარმომადგენელია ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გარდამავლი ხანის იმ მნიშვნელოვანი მიმართულებისა, რომელშიც პირველად განხორციელდა კავშირი ქრისტიანულ მონოთეისტურ რელიგიასა და ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას შორის, და წარმომადგენდა რწმენისა და ცოდნის თავისებურ უნიონს.

არისტიდე ათენიდან იყო და თავდაპირველად ამ ქალაქშივე მოღვაწეობდა და სარგებლობდა გამოჩენილი ფილოსოფოსის სახელით. შემდეგ ქრისტიანობა მიიღო და მონოთეიზმის დაცვა-დასაბუთება დაისახა მიზნად. მის „აპოლოგიაში“ კრიტიკულადაა განხილული ქალდეელების, ეგვიპტელებისა და ბერძნების რელიგიური შეხედულებანი, რომლებიც ბუნების მოვლენების (ცის, წყლის, ცეცხლის, ქარის, მზის, მთვარის და სხვ.) გაღმერთების იდეას გამოხატავენ. კრეაციონიზმის ძირითადი იდეა სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნის

შესახებ ვრცელდება, არისტიდეს აზრით, ყველა ამ მოვლენაზე და, ცხადია, მათ არ შეიძლება პრიველდასაბამის მნიშვნელობა ჰქონდეთ. არ შეიძლება ღმერთებად იქნენ მიჩნეულნი არც ძველი ბერძნული ოლიმპის პანთეონის (ძევსი, აპოლონი, ჰეფესტოსი და სხვ.) და არც ეგვიპტელთა (იზიდა, ოზირისი და სხვ.) ღმერთები.

არისტიდეს „აპოლოგია“ ბერძნულად იყო დაწერილი და შემდეგ (IV ს.) სირიულად ითარგმნა. ქართველ ავტორს შეეძლო ესარგებლა ბერძნული, ან სირიული თარგმანით, რომელიც შესრულდა ქართულ-სირიულ კულტურულ ურთიერთობათა გაცხოველების პერიოდში<sup>8</sup>.

ეგსტათი მცხეთელის ბიოგრაფი არისტიდეს „აპოლოგიის“ გავლენას განიცდის და მთელი რიგი მსოფლმხედველობრივი საკითხის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებში მისი იდეებით სარგებლობს. განსაკუთრებით ეს ჩანს პოლითეიზმისა და, კერძოდ, ციური მნათობების გაღმერთების შესახებ გამოთქმულ შეხედულებებში: „მზე და მთოვარე და ვარსკვლავნი არა ღმერთ არიან, არამედ ღმერთმან მზესა განათლებად დღისად უბრძანა და მთოვარესა და ვარსკვლავთა განათლებად ღამისად უბრძანა, ხოლო ღმერთ არა არიან“. არისტიდეს „აპოლოგიითა“ ნაკარნახევი ეგსტათი მცხეთელის მაზღეანობის წინააღმდეგ მიმართული მოსაზრებანიც: „მერმე კუალად ცეცხლი არა ღმერთ არს, მით, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა, ამსითჲს არა ღმერთ არს ცეცხლი“<sup>9</sup>.

3. ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში მნიშვნელოვანი დამსახურება მიუძღვით ე. წ. „სირიელ მამებს“, ქართული კულტურული მშენებლობის ცნობილ წარმომადგენლებს. მოღვაწეობა მათ სირიაში დაიწყეს და შემდეგ ქართლში დაბრუნდნენ დაახლ. VI ს. შუა წლებსა და მეორე ნახევარში და იქ გააგრძელეს მოღვაწეობა<sup>10</sup>.

VI ს.-ში გრძელდება და ინტენსიურად ვითარდება საქართველოს კულტურული და ფილოსოფიური კავშირები სირიასთან, რომელიც, როგორც ვნახეთ, პეტრე იბერის დროს და მისი მეშვეობით იყო განმტკიცებული. ხსენებულ სირიელ მამებს თავისი განსაკუთრებული დამსახურება აქვთ ამ კავშირების შემდგომ გაღრმავებაში.

უცხოეთთან კულტურულ ურთიერთობებს საქართველოში, როგორც ძველი კულტურის ქვეყანაში, ყოველთვის ეჭირა მნიშვნელოვანი ადგილი და ჰქონდა ღრმა ტრადიციები. ადრე, როგორც ვნახეთ, ასეთი კავშირი უშუალოდ ბერძნულ ფილოსოფიასთან იყო დამყარებული. ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადებისა და მისი გავრცელების შემდეგ ურთიერთობანი ახალ იდეოლოგიურ საფუძველზე დამყარდა, მაგრამ მისი ინტენსიურობა არ შენელებულა. ცნობილია, რომ 325 წლის ქ. ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრე-

ბაზე ბიჰვენთას ეპისკოპოსი სტრატოფილე ღებულობდა მონაწილეობას. იერემია იბერიელი ერთხანს კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა და ანტონესტორიანულ მოღვაწეობას ეწეოდა<sup>11</sup>.

პეტრე იბერიის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის განხილვის დროს გვქონდა საუბარი სირიისა და კერძოდ ქ. გაზას დიდ მნიშვნელობაზე ფილოსოფიის განვითარებაში. ითქვა, აგრეთვე, იმ მაღალ დონეზე, რომელზედაც იქ ფილოსოფიური აზროვნება იდგა. სირია პირველი აღმოსავლური ქვეყანაა, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას გაეცნო და მისი შემდგომი განვითარების წყაროდ იქცა. წყაროდ, როგორც არაბული და არაბულენოვანი სამყაროსათვის, აგრეთვე აღმოსავლეთის ქრისტიანული ქვეყნებისათვის.

V—VII სს., როდესაც საქართველოსა და სირიას შორის ურთიერთობანი ხანგრძლივსა და განსაკუთრებით ინტენსიურ ხასიათსღებულობს, სირია წარმოადგენდა საკმაოდ მაღალი, არა მხოლოდ ქრისტიანული, არამედ ანტიკური კულტურის ქვეყანას. ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სირიულ მწერლობაში და აქაურ მრავალრიცხოვან სკოლებშიც იგი შესწავლის ერთ-ერთ ძირითად საგნად იყო მიღებული. აქვე V ს. არსებობდა არისტოტელის „ორგანონის“ რამდენიმე ცალკეული თხზულების თარგმანები და კომენტარები<sup>12</sup>. ამ დროს წარმოიქმნა სირიაში პანთეისტური ფილოსოფიური თხზულება „წიგნი იეროთეოსისა“, რომელსაც ცნობილ ავტორს, ბარსულ-აილეს მიაწერდნენ. ხოლო, ერნ. ჰონიგმანის აზრით, მისი ავტორი პეტრე იბერიის ნათლია და აღმზრდელი იოანე ლაზი უნდა ყოფილიყო.

VI ს-დან სირიული მწერლობა გამდიდრდა ცნობილი მოაზროვნის სერგი რეშაინელის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულებებით და ბერძნულიდან შესრულებული თარგმანებით (პორფირიუსის „შესავალი“, არისტოტელეს „კატეგორიები“, მისივე ტრაქტატი სულზე). სერგი რეშაინელის ორიგინალური თხზულებები ენებოდა იმდროინდელ აზროვნებაში უარყოფისა და ჰყოფის აქტუალურ საკითხებს ლოგიკაში; სამყაროს მიზეზებს არისტოტელეს მიხედვით.

ცნობილი იყო ტრაქტატი „სამყაროს არსებობის მიზეზებზე“, რომელსაც დიდხანს არისტოტელეს მიაწერდნენ. ამ თხზულების არაბულ თარგმანს წარმოადგენდა შუა საუკუნეებში გავრცელებული თხზულება „Liber de causis“ („წიგნი მიზეზთა“) და რომელიც, როგორც შემდეგ გაირკვა, აღმოჩნდა პროკლეს მთავარი თხზულების — „თეოლოგიის პირველსაწყისები“ — შემოკლებული რედაქცია<sup>13</sup>. ცნობილი იყო, აგრეთვე, ტრაქტატი მთვარის მოქმედებასა და გავ-

ლენის თაობაზე, რომელიც წარმოადგენს განმარტებას გალენის ერთ-ერთი თხზულებისა ცის შესახებ.

4. დავით გარეჯელი და აბიბოს ნეკრესელი. სირიიდან ქართლში დაბრუნებულ მოღვაწეთაგან შევჩერდებით ამ ორი მოაზროვნის შეხედულებებზე. საკითხი იმის შესახებ — რა აღგილი ეჭირათ ამ მოღვაწეებს ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით წამოჭრილ მიმართულებათა შორის წინააღმდეგობებში — სპეციალურ შესწავლას საჭიროებს. კორნ. კეკელიძეს ისინი მონოფიზიტებად მიანხნდა; ივ. ჭავჭავაძის ფიქრობდა, რომ მათ მიზანს ქალკედონტობის ქადაგება შეადგენდა. ჩვენ ვეხებით მათ შეხედულებებს მსოფლმხედველობრივი იდეების გარკვევისა, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და ამ მემკვიდრეობაში შეტანილი ცვლილებების თვალსაზრისით.

დავით გარეჯელი ავითარებს ჩვეულებრივ მონოთეისტურ შეხედულებებს ღმერთისა და ქვეყნის (ამქვეყნიურა სინამდვილის) მიმართებაზე. მას ღმერთი ესმის, როგორც შემქმნელი სამყაროსი, „მზრდელა და ნუგეშინსმცემელი ყოველთა შექმნილთა და დაბადებულთა მისთა“. როგორც განმგებელი, რომლის მიერ „იზრდებიან ყოველნი კაცნი“, პირუტყვნი, მცენარენი, „მფრინველნი ცისანი და თევზნი ზღვისანი“<sup>14</sup>. დავით გარეჯელის „ცხოვრებაში“ გადმოცემულია თეორიული მოსაზრებები და ამ მხრივაც ეს მოღვაწე საინტერესო ფილოსოფიის ისტორიკოსათვის, რომლებსაც მიმართავს ის ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის უარყოფის მიზნით.

ბუნებრივია, რომ მის წყაროს ამ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე იდეები შეადგენს; კერძოდ პლატონის შეხედულებანი, რომლებსაც ის ხილული სამყაროს, როგორც „აჩრდილთა სამყაროს“ გაგებისა და როგორც დოქსალური არსებობის დასაბუთებისათვის იყენებდა. „ყოველნი [ნივთნი] ქვეყნიერნი, — ამბობს დავით გარეჯელი, — ცვალება და წ[არ]მავალ არიან“. თანმიმდევრულად უღერს მისი სიტყვები — „ჰირი აქა მცირე არს და წარმავალ, ხოლო დიდებაჲ იგი მუნი მოუკლებელ არს და წარუვალ“; და დასკვნა, რომელიც აქედან გამომდინარეობს, ასრულებს გარკვეულ სოციალურ ფუნქციას: „ჯერ არს აქა მოთმინებაჲ“<sup>15</sup>.

დასაბუთებისა და დისკურსიული აზროვნების მომენტები დავით გარეჯელის მოღვაწეობაში წარმოადგენს იმ ხაზის გაგრძელებას, რომელიც თეოლოგიაში ფილოსოფიის შექრით არის განსაზღვრული და რწმენისა და ცოდნის უნიონით დაიწყო; მისი ბრწყინვალე წარმომადგენელი ქართული აზროვნების განვითარებაში ასურელ მოღვა-

წეთა წინამორბედი პეტრე იბერი იყო. შემდეგში ეს პროცესი სულ უფრო და უფრო ღრმავდება და თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს ფეოდალურ საქართველოში მიაღწევს XI—XII სს. ეპოქაში.

შოი მღვიმელისა და აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებებით“ ირკვევა, რომ ამ დროს კარგად იყო ჩვენში ცნობილი ემპელოკლეს (487—424) ოთხი სტიქიონის, ოთხი ელემენტის (ანუ საწყისის) თეორია. როგორც ცნობილია, იგი არისტოტელემ გაიზიარა; ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ეს თეორია შუა საუკუნეებში გავრცელდა და ფართო აღიარება მოიპოვა. აბიბოს ნეკრესელი არა მხოლოდ იცნობს ამ თეორიას, ის იყენებს მას, როგორც თეორიულ საბუთს ქრისტიანული მონოთეიზმის დაცვის და ამავე დროს, მაზღეანური რელიგიის კრიტიკისა და უარყოფის მიზნით.

აბიბოს ნეკრესელი ევსტათე მცხეთელის თანამედროვეა, მათ ანალოგიურ პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ვითარებაში უხდებათ ცხოვრება და მოღვაწეობა; მათი ცხოვრებისეული ბედიც დაახლოებით ერთნაირია. ნეკრესელი, ევსტათე მცხეთელის მსგავსად, აღმოჩნდება სპარსელი მარზპანის პირისპირ, როგორც ბრალდებული — ბრალდებული ქრისტიანული რელიგიის პროპაგანდისა და მაზღეანობის კრიტიკის გამო. მაგრამ ევსტათესაგან განსხვავებით, იგი თეორიული მოსაზრებებით იცავს მონოთეისტურ რელიგიას და ამ მიზნით იყენებს ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მარზპანთან სიტყვიერი კამათის დროს ნეკრესელი გამოთქვამს შეხედულებას, რომ ცეცხლი სულ სხვა ბუნებისაა („სხუათა ბუნებათაგანი არს“) ღმერთთან შედარებით და არსებითად განსხვავდება მისგან, როგორც შემოქმედისაგან. ცეცხლი, ისევე როგორც „ნოტიაჲ [წყალი], ცივი [ჰაერი] და ჯმელი [მიწა]“, წარმოადგენს მხოლოდ მასალას, „რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე“.

როდესაც აბიბოს ნეკრესელმა ცეცხლს წყალი დაასხა და ჩააქრო, მარზპანის აღშფოთებულ შეკითხვაზე — რატომ მოკლა ღმერთი? — უპასუხა: „უწყებულ იყავნ შენდა, ვითარმედ ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დავშრიტე. არა არს იგი ღმერთი“<sup>16</sup>. ცეცხლი ნივთიერ ბუნებას ეკუთვნის და ისევეა შექმნილი და დაბადებული, როგორც დანარჩენი ელემენტები.

ნეკრესელთან შემთხვევით არაა ეს დებულება ხაზგასმული.

ჩვენ გვქონდა აღნიშნული, რომ ანტიკური ფილოსოფიისა და მონოთეიზმს ერთი არსებითი, პრინციპული მნიშვნელობის შეხედულება ჰყოფს ერთმანეთისაგან. ანტიკური ფილოსოფიის მიხედვით, არსს აქვს თავისი რეალური მიზეზი, რომლისაგანაც წარმოიქმნება, და ამიტომ სრულიად მიუღებელია ანტიკური მსოფლგაგებისათვის

სამყაროს არარასაგან შექმნის იდეა. პირიქით, მონოთეიზმი კრეაციონისტული მოძღვრებაა და მის ძირითად პრინციპს სამყაროს არარასაგან შექმნა წარმოადგენს. როგორც ბ. რასელი შენიშნავს, ანტიკური ღმერთი იმდენად შემქმნელი არაა, რამდენადაც ოსტატი და მშენებელი.

რაც შეეხება ოთხი ელემენტის ანტიკურ თეორიას, რომელსაც ნეკრესელი თავისი მიზნებისათვის იყენებს, აქ ღმერთი მშენებელიც არაა. ოთხი ელემენტი და მათი მამოძრავებელი — სიყვარულისა და სიძულვილის სახით, სავსებით საკმარისი პირობაა ამ თეორიის პირველი ავტორისათვის, რომ სამყაროს წარმოქმნის გარკვეული სურათი შექმნას და შესაფერისი კოსმოლოგია ააგოს. მაგრამ თეორია, რა სახითაც ანტიკურ სამყაროში შეიქმნა, ეწინააღმდეგება არარსის არსად მოყვანის შეხედულებას და მიუღებელია მონოთეიზმისათვის. ნეკრესელმა გამოსავალი იმაში ნახა, რომ ოთხი ელემენტიც შექმნილთა („დაბადებულთა“) კატეგორიაში მოათავსა.

5. ა ე ტ ი და ფ ა რ ტ ა ზ ი (ფ ა რ ტ ა ძ ე) ფეოდალური ხანის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლები არიან, რომელთა მსოფლმხედველობა და საზოგადოებრივი ინტერესები მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმდროინდელი ქართული აგიოგრაფიისა და მასში ასახული გმირების იდეალებისაგან. მათი მოღვაწეობა მიმდინარეობდა დასავლეთ საქართველოში, ლაზიკაში; ცნობები მათ შესახებ დაცულია ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს ისტორიკოსის აგათი მირინელის (535—582) საისტორიო თხზულებაში<sup>17</sup>.

მათი მოღვაწეობის დრო საკმაოდ შიმშე პერიოდია ლაზიკის ისტორიაში. მეფე გუბაზს რთულ პირობებში უხდებოდა საგარეო ურთიერთობანი და იძულებული იყო რამდენჯერმე შეეცვალა პოლიტიკური ორიენტაცია ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის. ბოლოს ბიზანტიის სარდლებმა გუბაზი საკუთარი მარცხის გამართლებებისათვის გამოიყენეს, მას სპარსელებთან კავშირი დააბრალებს და შეტყუებით მოკლეს (554 წ.).

„ვერავლმა მკვლელობამ“, როგორც ბიზანტიელი ისტორიკოსი წერს, აღშფოთება გამოიწვია ლაზიკის საზოგადოებაში და ქარში. ერთ-ერთ ხეობაში ფარულად ჩატარებულ მრავალრიცხოვან კრებაზე საზოგადოება ორად გაიყო. ერთი ნაწილი, აეტის მეთაურობით, ბიზანტიის საწინააღმდეგო პოლიტიკისა და სპარსეთთან კავშირისაყენ მოუწოდებდა. ფარტაზი გუბაზის მკვლელობის გამო ბრალს მხოლოდ ბიზანტიელ მკვლელებსა სდებდა და ბიზანტიასთან პოლიტიკური კავშირის შეხედულებას იცავდა.

აეტიცა და ფარტაზის პოლიტიკური ორიენტაცია სხვადასხვაა; განსხვავებულია მათი შეხედულებანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა იდეური საფუძვლების შესახებ. მაგრამ ის, რაც აერთიანებთ, მათი პატრიოტიზმია, ხალხსა და მათ დამოუკიდებლობაზე ზრუნვა.

ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ პატრიოტული მისწრაფებების წარმოქმნას და ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებას მხოლოდ პოლიტიკური და სოცილოგიური მნიშვნელობა არა აქვთ. შუა საუკუნეების კულტურისა და მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა პროგრესულ განვითარებაში, რომელიც, როგორც ითქვა, ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებას აღიარებისა და „დედამიწის აღმოჩენისაკენ“ არის მიმართული, ეროვნული შეგნება ზოგადი იდეური განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლენაა. ეს შეგნება ფიქსირდება დედამიწის გარკვეულ, კონკრეტულ ნაწილზე და „ადამიანთა ურთიერთობებისა“ და კულტურის კონკრეტულ გარემოში.

რელიგიური შეგნებით გამსჭვალული ქართული მწერლობა და თავად რელიგია აქ მცირე როლს არ ასრულებდა. ის ითვისებდა ადგილობრივ, ლოკალურ ტრადიციებს, ადათ-ჩვეულებებს, კულტს, ასახავდა ტომის, ხალხის და ერის თავისებურებებს და ხელს უწყობდა მისი ეროვნული თვითშეგნებისა და პატრიოტული ვაჟნობების განმტკიცებას.

მაგრამ როდესაც რელიგია მსოფლიო ბატონობაზე აცხადებს პრეტენზიას და რელიგიური გრძნობა დოქტრინად იქცევა, ეროვნული ინტერესები იჩრდილება და ის ვეღარ ასრულებს ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცების ფაქტორის დანიშნულებას. ერთ-ერთი დიდი ავტორიტეტი აღმოსავლეთ-რომის ეკლესიისა ცნობილი სასულიერო მოღვაწეების შესახებ წერდა: „ამ წმიდანებს არა ჰქონდათ ერთი სამშობლო, რადგან თითოეული მათგანი სხვადასხვა ადგილიდან იყო და მერე რა? რა ვუწოდოთ მათ? ადამიანები, რომლებსაც არა აქვთ სამშობლო, თუ მსოფლიო მოქალაქეები?“ ავტორის საბოლოო შეხედულებით — არც ერთი, არც მეორე. არაა საერთოდ „საჭირო მათი მიწიერი სამშობლოს ძიება“, რადგან მათ ადვილსაყფიელი აქვთ „ღვთაებრივ ქალაქში“<sup>18</sup>.

მთელი რიგი ისტორიული ფაქტებისა ადასტურებს, რომ ისტორიულ სინამდვილეში ჩვენი ხალხი და ერი თავისი არსებობის გასწვრივ ეძებდა „თავის მიწიერ სამშობლოს“ და რომ მისი პატრიოტული განწყობილებისა და „ეროვნული სულის“ გამოვლენას ქართული კულტურული შემოქმედების დასაწყისიდანვე ჰქონდა ადგილი.

ორივე ორატორი, აეტიცა და ფარტაზიც, მამართავენ თავიანთ სატყვეებში „კოლხთა ძველ ღირსებას“, ქვეყნის ძველ „მშობლიურ



წესებს“, „კოლხის თავისუფალ შეგნებას“, უბედურების „ვაკეაცუ-  
რად ატანას“ უნარს, „ჰამა-პაპური წესების შეუბილწველობას“.

აეტიის სიტყვის ერთი ადგილიდან ჩანს, რომ მის იდეალს კოლ-  
ხეთის სრული დამოუკიდებლობა შეადგენს. ქვეყნის კავშირი უცხო  
ქვეყანასთან, თუ ეს კავშირი მის სამშობლოს „ხელქვეითობამდე“  
დაიყვანდა, მოუღებელი იყო მისთვის, განურჩევლად იმისა, ბიზანტია  
იქნებოდა ეს „მოკავშირე“, თუ სპარსეთი: „შე ვინატრიდი კოლხე-  
თის სახელმწიფოს ჰქონდეს მისი ძველი ძლიერება, მას არ დასჭირე-  
ბოდეს უცხო და გარეშე დახმარება და რომ ყოველგვარ საქმიანო-  
ბაში, როგორც ოპიანობის, ისე მშვიდობიანობის ღროს, მხოლოდ სა-  
კუთარ თავს ეყრდნობოდეს“. მაგრამ „უშმა ტრიალის“, თუ „ბედის  
უკუღმართობით“ გამოწვეულ შემთხვევებში ის უმჯობესად მიიჩნევს  
„იმათ ხელში ყოფნას“, ვინც „უფრო კეთილის მსურველია, ვინც  
ურყევად იცავს კეთილგანწყობილებას თავისიანებისა და მოკავში-  
რეთა მიმართ“<sup>19</sup>.

განსაკუთრებულ ინტერესს აეტიისა და ფარტაზის სიტყვების ის  
ადგილები იმსახურებს, რომლებიც სახელმწიფოებს შორის არსებულ  
ურთიერთობათა სიმტკიცეს და ერთი სახელმწიფოს მეორეზე ბატო-  
ნობის საფუძვლებს ეხება.

საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველს, აეტიის სიტყვით—  
„კეთილსაწყისს“ სათნოიანობა წარმოადგენს. საზოგადოებრივი  
ცხოვრება ეთიკურ საწყისსა და მორალურ პრინციპზეა დაწყარე-  
ბული და თუ ერთი სახელმწიფო მეორეზე გამარჯვებას ხშირად  
იარაღით აღწევს, იგი არ შეიძლება შემდგომი ურთიერთობის მტკი-  
ცე საფუძველად იქცეს: „გამარჯვებას იარაღი კი არ განამტკიცებს  
ხოლმე, არაჲედ სათნოიანობა“<sup>20</sup>.

სათნოიანობა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ობიექტური სა-  
წყისია; ის რომ ამ ურთიერთობათა განმსაზღვრელ ძალად იქცეს,  
ცალკეული პიროვნებანი უნდა გახდნენ ამ პრინციპის მატარებლები.  
სათნოიანობას, როგორც „კეთილ საწყისს“, ადამიანები უნდა „ეზი-  
არონ“ და ამ გზით იგი ცალკეულ პიროვნებებში უნდა განხორციელ-  
დეს. ამ ზოგადი მოსაზრებების მიხედვით აეტი ასკვნის, რომ კოლხე-  
თის კავშირს ბიზანტიელებთან არ შეიძლება მტკიცე საფუძველი  
ჰქონდეს. ბიზანტიელები, როგორც ვუბახ მეფის ვერაგი მკვლელები,  
„ბოროტმოქმედი და სისხლში ვასფრილი ადამიანები“, შეუძლებელია  
კეთილ საწყისს ეზიარონ.

„ყოველთვის განმგებელი“, განაგრძობს აეტი, ურისხდება იმათ,  
„ვისაც სწორად აზროვნების უნარი არ გააჩნიათ“ (და რომლებშიც,  
ჩანს, აეტი ბიზანტიელების მომხრე თანამემამულეებს გულისხმობს),  
ხოლო სპარსელების მხარეზე გადასვლა „უზენაესსაც ესიამოვნება“.

გონიერ ადამიანებს შეეფერება, არ აიტანონ უდიდესი და აუნაზღაურობელი ვნებანი და დაუყოვნებლივ გადაუხადონ მტერს სამაგიერო. საჭიროა სიმტკიცის გამოჩენა და „გონიერების თვალსაზრისით გასინჯვა“<sup>21</sup>. მოქმედება უნდა იყოს „სწორი, სამართლიანი“ და ისეთი, „რაც სარგებლობას მოგვიტანს“.

ფარტაზი, ისტორიკოსის სიტყვით — „კაცი კოლხთა შორის გავლენიანი და გონიერი“<sup>22</sup>, უფრო მეტი გარკვეულობით მიუთითებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ადამიანისაგან დამოუკიდებელ მსვლელობაზე: „განა შესაძლებელია ვითარების შეტრიალება ძალით და მისი ისე მოქცევა, როგორც გესიამოვნება?“<sup>23</sup>. მაგრამ ასეთი „დეტერმინიზმი“ არ გამორიცხავს ადამიანის „მიზანშეწონილ და სასარგებლო“ მოქმედებას. „წინდასახული მიზანი“ და მის შესაფერისად „წარმართული მსჯელობა“ ობიექტურ გარემოებასთან უნდა იყოს შეთანხმებული. ფარტაზი თავის პოლიტიკურ მოსაზრებებს ამ ზოგადი დებულებით ამართლებს და თავის ხალხს „ერთი ან ორი კაცის დანაშაულის გამო“ საზოგადოებრივი ობიექტური ვითარების უგულვებელყოფისაგან აფრთხილებს.

თუ აეტი საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძვლებს ეთიკის სფეროში ხედავდა, ფარტაზის მიხედვით ასეთ საფუძველს „აზრთა ერთიანობა“ შეადგენს.

საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმმართველი, ფარტაზის მიხედვით, „უზენაესი არსებაა“. და მის მიერაა განსაზღვრული ადამიანთა არსებობის თავისებურებანი. საფიქრებელია, რომ ამ „აზრთა ერთიანობაში“ პირველ რიგში მისი რელიგიური შინაარსი იგულისხმება და ეს მიაჩნია ფარტაზს ქრისტიანულ ბიზანტიასთან კავშირის საბუთად. სპარსელებში, პირიქით, ფარტაზი ხედავს „უზენაესი არსების სასტიკ მტრებს“ და ამიტომ მათთან კავშირს „მართლმორწმუნეობის“ შებღავლად აცხადებს.

6. წინა თავში განხილული გექონდა მანიქეველობის ძირითადი შეხედულებანი და ნისი გავრცელების საკითხი V ს. ქართლში. შეეხებოდა გიორგი მთაწმიდელის მოსაზრებებს ერეტიკულ მოძღვრებათა შესახებ ძველ საქართველოში. როგორც ცნობილია, გიორგი მთაწმიდელი მარტო არ იყო და ანალოგიურ თვალსაზრისს იცავდა ეფრემ მცირეც (XI ს.). საეკლესიო წრეების ამგვარი პოზიცია დააკანონა რუის-ურბნისის კრებამ 1103 წელს და აღიარა აუცილებელ შემმართველად, რომელიც „გაბატონებული იყო, — როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, — XX საუკუნეში“<sup>24</sup>. მაგრამ ამგვარი შეხედულება ეწინააღმდეგება ისტორიულ ფაქტებსაც და ერეტიკოსობის ისტორიული მნიშვნელობის დღევანდელ შეფასებასაც.

როგორც ივ. ჯავახიშვილმა გარკვევა, „არიანობის გარდა, რომლის საქართველოში არსებობის შესახებ ჩვენ ცნობები ჯერ-ჯერობით მაინც არ მოგვეპოვება, იმ მთავარი პრობლემების გამო ბრძოლა, რომელიც მსოფლიო ეკლესიას აღელვებდა, ქართული სარწმუნოებრივი აზროვნებისათვის უცხო არ ყოფილა“<sup>25</sup>. თუ არიანობის შესახებ ცნობილ მეცნიერს არაფრის თქმა არ შეეძლო, ეს იმით იყო, როგორც ის შენიშნავს, გამოწვეული, რომ IV ს. საქართველოს შესახებ ამ მხრივ ცოტა ცნობებია შემონახული.

გარდა მანიქველობისა საკმაოდ ყოფილა საქართველოში გავრცელებული ნესტორიანობა; მიმართულება, რომელიც აღმოცენდა ქრისტიანულ ეკლესიაში V ს-ში და დაგმობილ იქნა ქ. ეფესის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე 431 წელს. ამ მიმართულების წამომწყები ანტიოქიის სკოლის გამოჩენილი მოძღვარი და ეპისკოპოსი თეოდორე იყო, მისი ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი, რომელმაც მიმდინარეობას სახელი გაუთქვა — თეოდორეს მოწაფე ნესტორი.

ნესტორი, მსგავსად არიოზისა, უარყოფდა ქრისტეში ღვთაებრივ ბუნებას; უფრო სწორად — ღვთაებრივ საწყისს ქრისტეში მეორად მოვლენად თვლიდა და ასწავლიდა, რომ ღვთაება ქრისტეში შემდეგ იყო „ჩასახლებული“, მისი განსაკუთრებული სიწმინდის გამო.

ივ. ჯავახიშვილი „აუცილებელ ფაქტად“ თვლიდა საქართველოში ნესტორიანთა სექტის არსებობას V ს-ის დასასრულიდან VII ს-ის დასაწყისამდე<sup>26</sup>. ვახტანგ გორგასალის მეფობის დროს ნესტორიანთა რიცხვი იმდენად გაზრდილა, რომ მათ ცალკე ეპისკოპოსი ჰყოლიათ. პაპა გრიგოლ დიდის ქართლის კათალიკოს კირიონთან გამოგზავნილი ეპისტოლედან ირკვევა, რომ ამ დროს (ეპისტოლე დაწერილია 601 წელს) ქართლში არსებობდნენ ნესტორიანები, რომელთა ნაწილი მართლმადიდებლურ ეკლესიას უბრუნდებოდა.

შეიძლება ითქვას, რომ ფეოდალურ საქართველოში გავრცელებულ რელიგიურ და ერეტიკულ მიმდინარეობათა შორის, ისევე როგორც ბიზანტიის იმპერიაში, ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით ჩასახულ ორ მიმდინარეობას ჰქონდა — ქალკედონიტობას (დიოფიზიტობას) და მონოფიზიტობას. მას შემდეგ, რაც VII ს. დასაწყისიდან საქართველოში ქალკედონიტობა იქნა ორთოდოქსალურ მიმდინარეობად აღიარებული, მონოფიზიტობა იქცა აქ არსებითად ერთადერთ ერეტიკულ მოძღვრებად, რომელიც, დროდადრო იჩენდა თავს და იპყრობდა ეკლესიის გაბატონებული წრეების ყურადღებას<sup>27</sup>.

საინტერესოა, რომ არიოზისა (325 წ.) და ნესტორიანობის (431 წ.) დაგმობის შემდეგ აზრი ქრისტეს ღვთაებრიობაზე იმდენად გან-

მტკიცდა, რომ დავს აღარ იწვევდა. მწვავე დისკუსიების საგნად მისი ადამიანური ბუნების საკითხი იქცა.

პირველ მნიშვნელოვანი მოძღვრება, რომელიც ქრისტიანულ ადამიანურ საწყისს უარყოფდა, ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით ჩაისახა, დიდ მოძრაობად იქცა და მრავალრიცხოვანი მიმდევრები გაიჩინა, მონოფიზიტობა იყო. მის ძირითად იდეას ქრისტიანულ ერთი, ღვთაებრივი ბუნების აღიარება და ადამიანობის უარყოფა შეადგენდა, „ქრისტიანული არა მხოლოდ ერთი პირია, არამედ ერთი ბუნებაა, ღვთაებრივი“<sup>28</sup>.

მოძრაობა კონსტანტინოპოლში დაიწყო (მისი მეთაური იყო ევტიხი — კონსტანტინოპოლის მონასტრიდან) და დაგმობილ იქნა ფლავიანე კონსტანტინოპოლელის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე 448 წელს. მისი მეთაური გაიციხეს, წოდება ჩამოართვეს და ეკლესიისაგან განკვეთეს. მაგრამ ეკლესიის შიგნით წამოჭრილი წინააღმდეგობანი ამით არ შერბილებულა, მონოფიზიტობას არსებობა არ შეუწყვეტია და მას შემდეგ, რაც მას კეისარი თეოდოსი II მიემხრო, მძლავრ მოძრაობად იქცა. ერთი წლის შემდეგ (449 წ.) თეოდოსიმ ახალი კრება მოიწვია ქ. ეფესში, სადაც მონოფიზიტებმა სრულ გამარჯვებას მიაღწიეს. ეფესის კრებამ უაგპო და გაიციხა მოძრაობის მეთაურის ევტიხის მოწინააღმდეგეები და დააკანონა ქრისტიანულ ერთი ბუნების დოგმატი. ევტიხის ერთგულ და მონოფიზიტების მომხრე მონაზონთა მრავალრიცხოვანი ბრბო, შეიარაღებული ჯარის დახმარებით, მიუჯარდა კონსტანტინოპოლის ეკლესიის მესვეურ ფლავიანეს, სცემა და ისეთი ფიზიკური ზიანი მიაყენა, რომ ის რამდენიმე დღის შემდეგ გარდაიცვალა.

მდგომარეობა აღმოსავლეთ-რომის იმპერიის ეკლესიაში იმდენად გართულდა, რომ აუცილებელი გახდა საქმეში რომის პაპი ლეონ დიდი ჩარეულიყო. მან არაკანონიერად გამოაცხადა და უარყო 449 წლის ეფესის კრების გადაწყვეტილებანი და კატეგორიულად მიმართა კეისარს, თეოდოსი II-ს, მოეწვიათ ახალი მსოფლიო კრება და თავიდან განეხილათ სადისკუსიო საკითხები. მაგრამ კეისარის მოულოდნელი სიკვდილის გამო (450 წ.) ეს კრება მარკიანეს (450—457 წწ.) მეფობის დროს ჩატარდა<sup>29</sup>.

451 წელს ჩატარებული კრება შევიდა ეკლესიის ისტორიაში ქ. ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრების სახელწოდებით. ამ კრებაზე დაკანონდა ქრისტეს ორბუნებოვანობის დოგმატი, რომელიც სამუდამო ხაზს გამოხატავს და მიმართულია როგორც ნესტორის, ასევე მონოფიზიტების წინააღმდეგ. იგი აღიარებს ქრისტიანულ „ერთ პირსა და ორ ბუნებას“. ღვთაებრივსა და ადამიანურს („ქრისტიანული არის ქრისტიანული და ქრისტიანული ადამიანი“)<sup>30</sup>.

მონოფიზიტობა, როგორც ითქვა, საქმარისად მყარ და ძლიერ მიმდინარეობას წარმოადგენდა ქრისტიანულ სამყაროში, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ-რომის იმპერიასა და შემდეგ ბიზანტიაში. აღმოსავლეთის ქრისტიან ქვეყნებს შორის მონოფიზიტობა ფართოდ იყო გავრცელებული. მონოფიზიტურია დღევანდლამდე ჩვენი მეზობელი სომხეთის ეკლესია. მონოფიზიტობა იყო გაბატონებული, როგორც ითქვა, V—VI ს. ქართლშიც. და თუ დავიკავთ ერესისა და მართლმადიდებლობის ცნებათა ზუსტ მნიშვნელობას, V—VI საუკუნეების საქართველოში მონოფიზიტობა არ შეიძლება ერეტიკულ მოძღვრებად. ან ძველი ქართული ტერმინით, — მწვალებლობად ჩაითვალოს. აქ მწვალებლობად მონოფიზიტობა იქცა VII ს. დასაწყისიდან, როდესაც საბოლოოდ გაირკვა რელიგიური ორიენტაცია და ქართულმა ეკლესიამ დააქანონა ქალკედონის დოგმატი. ეს მნიშვნელოვანი ფაქტი დაკავშირებულია ქართველ-სომეხთა შორის მომხდარ სარწმუნოებრივ განხეთქილებასთან, რომლის დასასრული და შედეგები ნათლად ჩანს აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის 607—608 წლების ეპისტოლეში<sup>1</sup>.

7. ამ განხეთქილებაზე და მის მნიშვნელობაზე საკმაოდ მრავალმხრივი მოსაზრებანია გამოთქმული თანამედროვე მეცნიერებაში. შეფასებულია ეს ფაქტი ქართული პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობების თვალსაზრისით იმ ქვეყნებთან, რომლებთანაც საქართველო ხანგრძლივად იყო დაკავშირებული შუა საუკუნეების პერიოდებში. მათ შორის — ორ დიდ საბელმწიფოსთან, ბიზანტიასთან და სპარსეთთან, რომლებიც ხშირად აწყლებოდნენ ურთიერთწინააღმდეგობას იბერიაში თუ კოლხეთში პოლიტიკური და კულტურული ბატონობის მანქაციებისათვის ბრძოლის დროს.

სპარსეთში ამ დროს არსებობდა ნესტორიანული ჯგუფები. უფრო მეტად მონოფიზიტური კოლონიები. სომხეთი, რომელიც ამ დროს სპარსეთის ბატონობას განიცდიდა, მტკიცედ და უწყვეტად იცავდა სპარსულსა და მონოფიზიტურ ორიენტაციას. განდგომა მონოფიზიტობისაგან ნიშნავდა, იმ კონკრეტულ სიტუაციაში, სპარსეთისაგან განდგომას და ასეც შეაფასა ეს სომეხთა კათალიკოსმა აბრაამმა. პოლიტიკური სარჩული მოწოდებისა, რომლითაც მან ქართული ეკლესიის მეთაურს მომართა — „ნუ შეცვლი ჩვენი მამების აღთქმას, რომელიც მათ ურთიერთთანხმობით დაადგინეს, ნუ გამოეყოფა ჩვენს ერთობას... და ნუ დაეთანხმები ბერძნებს!“ — ნათელი ხდება მისივე სიტყვებიდან: „რატომ უნდა ვიყოთ [ერთი] მეფეთა მეფის (იგულისხმება სპარსეთის მეფე, შ. ხ.) ქვეშევრდომნი მეგობრულ (სიტყუასიტყვიით — სასიყვარულო) თანხმობაში უცხო სახელ-

მწიფოსთან და გამოვეთიშოთ ერთმორწმუნეებს“. ქართლის „გამოყოფა“ ასეთ შემთხვევაში აბრაამს ესახება არა მხოლოდ წარმოუდგენლად, არამედ „ფრიალ მძიმე“ ფაქტად<sup>32</sup>.

ამ ფაქტს ჰქონდა საქართველოსათვის დიდი კულტურული მნიშვნელობაც. როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერდა ხაზგასმით — „ქართველთა და სომეხთა სარწმუნოებრივი ერთობისა, თუ განხეთქილების საკითხი არსებითად იმაზე იყო დამოკიდებული, აღმოსავლეთის, სპარსეთის საეკლესიო ტრადიციასა და მოძღვრებას მიემხრობოდა საქართველო, თუ დასავლეთისას, ბერძნულ-რომაულ ქრისტიანობას“<sup>33</sup>. ქალკედონიტური მრწამსის გაბატონება ბიზანტიური კულტურული ორიენტაციის გამარჯვების და შემდგომი განმტკიცების არსებით პირობას წარმოადგენდა და ჩვენი ქვეყნის ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ეს ისტორიული ფაქტი განხილულია მეცნიერებაში დოგმატიკური თვალსაზრისითაც, მაგრამ არაა შესწავლილი დიოფიზიტობის პრინციპი შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი განვითარების მხრიდან. სახელდობრ, ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღდგენის, აღამიანის ამქვეყნიური ყოფიერების მნიშვნელობის და აღამიანურის რენესანსული გაგების თვალსაზრისით; ზეცისა და ქვეყნის დუალიზმის დაძლევისა და მისი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის თვალსაზრისით.

ბუნებრივად დგება საკითხი: რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა შუა საუკუნეების იდეური განვითარებისა და პროგრესის მაგისტრალურ ხაზზე ერეტიკულ მონოფიზიტობას და ორთოდოქსალურ დიოფიზიტობას?

ჩვენს მეცნიერებაში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ერეტიკული მოძრაობები და ორთოდოქსალურად აღიარებულ შეხედულებათა საწინააღმდეგო იდეები, რომლებიც მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ვრცელდებოდა, წარმოადგენდა რევოლუციურ ოპოზიციას და პროგრესულ როლს ასრულებდა. ჩვენ არ მიგვაჩნია სწორად ასეთი განზოგადება და, ვფიქრობთ, ერეტიკული მიმდინარეობანი უნდა შეფასდეს ყოველი ცალკეული კონკრეტული ვითარების მიხედვით, დამოუკიდებლად იმისაგან, როგორაა ის კვალიფიცირებული ოფიციალური საეკლესიო წრეების მიერ. მით უმეტეს, რომ ხშირად ერთი და იგივე მიმდინარეობა ერთ ქვეყანაში და კულტურულ გარემოში ორთოდოქსალურადაა აღიარებული, მეორეში — ერეტიკულად.

ვფიქრობთ, რომ ქალკედონიტობა იმ თვალსაზრისით, რომლითაც ჩვენ შუა საუკუნეების იდეურ განვითარებას ვიხილავთ, პროგრესული მოვლენა იყო ყველა ერესთან და განსაკუთრებით მონოფიზიტობასთან შედარებით.

ქრისტეში გაერთიანება ღვთაებრივი და ადამიანური საწყისებისა წარმოადგენდა ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევას თავისებურ, რელიგიურ ფორმაში. ადამიანის აღიარება ქრისტეში, რაც ღმერთ-კაცს თავისებური წარმოდგენის სახით ჩამოყალიბდა, ქმნიდა გარკვეულ ნიადაგს თავად ადამიანობის ღირებულების აღიარებისა და ადამიანში ადამიანურის გამართლებისათვის, ადამიანზე იმ ნიშნების გავრცელებისათვის, რომლებსაც შუა საუკუნეების აზროვნება მხოლოდ იმპერეციური კუთვნილებად თვლიდა.

ადამიანურის უარყოფა ქრისტეში მთლიანად სწყვეტდა მას ამპერეციური, რეალური სინამდვილისაგან და კიდევ უფრო აღრმაგებდა დუალიზმს ზეციურსა და მიწიერს შორის; აღრმაგებდა საფუძველს ხილული სამყაროს უგულვებელყოფისათვის; ხელოვნებაში — ანტიკური — „სენსუალისტური ესთეტიკის“ საწინააღმდეგოდ „სპირიტუალისტური ესთეტიკის“ განვითარებისათვის.

ცნობილია, რომ პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ქ. ნიკეაში, 325 წელს, რომელზედაც არიოზის ერესი იყო დაგმობილი, საგანგებო დადგენილება იქნა გამოტანილი მრგვალი ქანდაკების აკრძალვის შესახებ. და ეს იმ მოტივით, რომ ხელოვნების ეს დარგი ადამიანის სხეულის სილამაზეს ასახიერებს და არა სულისას. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და კერძოდ საქართველოში ამის გამო შეფერხდა ხელოვნების ამ მხრივ განვითარება. როგორც გიორგი ჩუბანაშვილი შენიშნავს, XI ს. ქართულ ქედურ ხელოვნებაში დიდი ძალითა და ოსტატობით გამოვლენილ სკულპტურულ გამოსახულებას გზა გადაუღობა აღმოსავლეთის ეკლესიის არაკეთილგანწყობილებამ, რომელმაც (ეკლესიამ) ანდილად აკრძალა „ქრისტიანული ლეგენდისა და მისი პერსონაჟების“ ქანდაკების ფორმაში განხორციელება. ამით საერთოდ ძირი გამოეთხარა ქანდაკების შემდგომ განვითარებას. პირიქით, დასავლეთ ევროპაში ასეთ აკრძალვას არ ჰქონია ადგილი და ამიტომ „გავიდა იქ ქანდაკება ფართო შემოქმედების გზაზე“<sup>34</sup>.

მონოფიზიტობის უარყოფითი როლი მით უფრო საგრძნობი უნდა ყოფილიყო, რომ ეს მოძღვრება, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, მდგრად და შეუპოვარ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. ქალკედონის კრების შემდეგ მონოფიზიტები სხვადასხვა მოტივით განაჟრძობდნენ ბრძოლას. აღნიშნული კრების დადგენილებებში ხედავდნენ ნესტორიანობის აღდგენას. ჰერაკლე კეისარი (610—641 წწ.) ცდილობდა მონოფიზიტები იპერიის ეკლესიისთვის შემოეერთებინა, მაგრამ ეს ცდები უშედეგოდ დამთავრდა. წარმოიქმნა ახალი მწვალებლობა, რომელიც არსებითად მონოფიზიტობის სახესხვაობას წარმოადგენდა (ახალი სახელწოდებით ცნობილი ერესი, მონოთელიტობა — ქრის-

ტეში ორ ნებელობას უარყოფდა და ერთი ნების არსებობას ქადაგებდა). საქმეს ის ართულებდა, რომ ჰერაკლეს მეგვიდრე კეისარი კონსტანტინე III (641—668) მიემხრო ამ მიპდინარეობას, რომელმაც ბატონობას ვერ მიაღწია და დაგმობილ იქნა VI საეკლესიო კრებაზე 680 წელს (და შემდეგ 692 წ.).

VIII ს. ახალი — ხატების წინააღმდეგ მებრძოლი — მწვალებლობა წარმოიქმნა, რომელსაც რამდენიმე თაობის კეისარი უპერდა მხარს და მთელი საუკუნის განმავლობაში უწევდა წინააღმდეგობას ქალკედონის კრებაზე დაკანონებულ ორთოდოქსიას. ეს იყო ახალი ცდა რეალური სინამდვილიდან მოწყვეტისა, ყურადღების აბსტრაქციონისა და ადამიანურის უგულვებელყოფისა. მაგრამ ამ მოძრაობას, როგორც ჩანს, სერიოზული კვალი არ დაუტოვებია არც ქართულ რელიგიურ აზროვნებაზე და არც კულტურულ შემოქმედებასა და მსოფლმხედველობრივ განვითარებაზე.

8. მ ა რ ტ ვ ი რ ი ქ ა რ თ ვ ე ლ ი. ამ ავტორის სახელთან დაკავშირებული ტრაქტატი 8 თავისაგან შედგება და წარმოადგენს ტრიპიურ ასკეტიკურ თხზულებას. ავტორი დასაწყისში იძლევა მონაზონის იდეალს და ცდილობს ამგვარი ცხოვრების რეგლამენტი დაადგინოს. პირველ ყოვლისა, როგორც ეს შეეფერება ასკეტიკურ იდეალს, მონაზონმა უნდა უარყოს ყოველივე ამქვეყნიური; უარყოს საკუთარი ნებაც, რაც წარმოადგენს ლოცვის დროს ღმერთთან შეერთების აუცილებელ პირობას.

ავტორი მოუწოდებს ლოცვისა, სინანულისა და გოდებისაკენ, რათა გამოისყიდოს ადამიანმა თავი ცოდვებისაგან, რომლებიც ყველაზე მეტად უშლიან ხელს და უქმნიან დაბრკოლებას მისტიკური მიზნის განხორციელებას — ღმერთთან შეერთებისაკენ სწრაფვის გზაზე. მიმართავს ანტონ დიდს, IV ს. ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, ასკეტიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლის, ავტორიტეტს.

სინანულისაგან დედუქციური წესითაა გამოყვანილი სიმდაბლის ცნება, რომელიც, ავტორის სიტყვით, უშუალოდ გამომდინარეობს სინანულის შეგნებიდან საკუთარ თავში: და შემდეგ მორჩილება, როგორც შედეგი სიმდაბლისა: მორჩილება არის „შვილი სიმდაბლისა და აღზრდილი მისი“. მორჩილების შედეგი არის თვითშეზღუდვა და მოთპინება<sup>35</sup>.

მაგრამ, რაც აქამდე ტრაქტატის შესახებ ითქვა, ჩვეულებრივია და კარგად ცნობილი შუა საუკუნეების პირობებში. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ტრაქტატის VI თავი, რომელიც „მმათა განსვენებას და სამსახურს“ ეხება და გამოთქმულია ავტორის შეხედულებანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ზოგად საფუძვლებზე. ეს



შეხედულებანი ემყარება საბუნებისმეტყველო ცოდნას ცოცხალ ორგანიზმზე და, როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს, „მეცნიერ მკურნალთა“ დაკვირვებებს. საზოგადოებრივი ურთიერთობანი და კავშირები ადამიანთა შორის წარმოდგენილია ტრაქტატში, როგორც ერთი მთლიანი ორგანიზმი, რომლის არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ მისი ცალკეული ორგანოების („ასოების“) ჰარმონიული ერთიანობის პირობებში: „ასოთა შინა გუამისათა არა არს ასოჲ ერთი ძლიერი, რომელიჲცა თავსა ხოლო თჳსსა ჰმსახურებდეს“<sup>36</sup>.

ანალოგია საზოგადოებასა და ცოცხალ ორგანიზმს შორის, რომელმაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა XIX ს. დასავლეთის სოციოლოგიაში მოიპოვა და ორგანული სოციოლოგიის სხელწოდებას სახელით არის ენობილი<sup>37</sup>, უძველესი დროიდან მოქმედებდა. ძველ ინდოეთში მსგავსი თეორია მოწოდებული იყო სახელმწიფოს, კერძოდ მაგადხას (VI ს. ძვ. წ.) კასტური წყობა, თავისებურად აეხსნა და გაემართლებინა. ადამიანები ღვთაება ბრაჰმას სხვადასხვა ორგანოებზეაგან წარმოიქმნენ და ამითაა გამოწვეული სახელმწიფოში არსებული სოციალური დიფერენციაცია. ბრაჰმას პირისაგან წარმოიშვნენ ქურუმები (ბრაჰმანები), ხელებ-საგან — წარჩინებულნი და მცომრებო, თემოსაგან — გლეხები და ფეხებისაგან — მონები.

ანალოგიები საზოგადოებასა და ცოცხალ ორგანიზმს შორის საკმაოდ გავრცელებული და ენობილი ფაქტია შუა საუკუნეების პირობებშიც, სადაც მრავალი მოაზროვნის მიხედვით და ჩვენი ავტორის მსგავსად, ადამიანთა ურთიერთობებს, სიყვარულთან და ზემოთ ჩამოთვლილ სათნოებებთან ერთად, ორგანოთა შორის არსებული კავშირების ანალოგიური მიმართებანი უდევს საფუძვლად.

ჩვენ ყველანი — განაგრძობს ავტორი — „ერთისა გუამისანი ვართ“ და როგორც ადამიანთა ორგანოებს არ შეუძლიათ წინააღმდეგენ ორგანიზმსა და მის „ცნობასა და გონებას“, ასევე ადამიანები უნდა ჰოქმედებდნენ „ურთიერთისა“ მიმართ, და „მსახურებდნენ მოუწყინებლად და უდრტუნველად“. ვასაგებია, რომ ავტორს „ცნობა და გონება“ მიაჩნია ორგანიზმისა და მისი ცალკეული ნაწილების „განმგებელად“ და ამიტომ ყოველი მათგანი „ჰზრუნავს“ მის წინაშე მსახურებასა და მორჩილებაზე<sup>38</sup>.

შემდეგ ავტორი გადადის გარეგანი ორგანოების ფუნქციებას გარკვევაზე: „ფერჯთა უტურთავს გუამი და ვლენან და მიმოაქვს იგი“; „თუალნი ხედვენ და უძლვან ფერჯთა“; „კელნი იქმან და ჰმსახურებენ თვალთა და ყოველსა გუამსა“; „საყნოსელნი იყნოსენ“.

იმ შეხედულებების მიხედვით, რომლებიც ტრაქტატშია გამოთქმული თვალებისა და „საყნოსელის“ შესახებ, შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ ამ ორგანოებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ

ადამიანის ცოდნის წარმოქმნაში: ამ ორგანოებისაგან ღებულობს გონება ცოდნას („ყოველსა საცნობელს“), რის შემდეგაც იგი, როგორც ორგანიზმის განმგებელი, წარმართავს ადამიანის მოქმედებას.

გარეგან ორგანოებზე მსჯელობის დროს, როგორც ჩანს, ტრაქტატის ავტორი საკუთარი გამოკვდილების მიხედვით მსჯელობს. მაგრამ შინაგანი ორგანოების („შინაგანი ასონი“) გადმოცემის შემთხვევაში იმოწმებს „მეცნიერ მკურნალებს“ („ვითარცა იტყუან მეცნიერი მკურნალნი“), რომელნიც „გამოცდილნი არიან“ და იციან ორგანოების მოქმედება და დანიშნულება.

კუჭი („სტომაქი“) მონივლებს („მოიღნობს“) საქმელს და პორების („ნესტუთა“) ზეშვეობით გადასცემს ღვიძლს. ნაწლავები („ნაწლევნი“) „შეიწყნარებენ რუჯთა შინა მათთა ნივთთა მათ უშუერთთა და განრყვნილთა და მიერ განათხევენ“. ღვიძლი გაანაწილებს სისხლის მეშვეობით „სიბოხესა“ და მიიტანს („მიუძღვანებს“) ვულს, ხოლო გული, რომელიც ავტორს ორგანოთა „მეუფედ“ მიაჩნია, მთელ ორგანიზმს გაუნაწილებს სასიცოცხლოდ აუცილებელ ნივთიერებას. მაგრამ გული „არა ამპარტავენებს“ („არა ამპარტავენებს მთავრობისათვის მისისა“) და არც წყვეტს თავის სამსახურს, რომელსაც ის თავის მხრივ ორგანიზმს უწევს<sup>39</sup>.

განხილული ტრაქტატი ერთ-ერთი უძველესი ძეგლია, რომელიც საბუნებისმეტყველო ცოდნას შეიცავს და სადაც ადამიანის გონება „თავის განხორციელებას“ სწორედ ამ ქვეყანაში „პოულობს“. მოაზროვნის ყურადღება რეალური, ფიზიკური არსებობისაკენ არა მარტო მიმართული და ფაქტობრივად არღვევს შუა საუკუნეების დამახასიათებელ ამქვეყნიური სინამდვილის უგულებელყოფის ტენდენციებს.

9. VIII—X საუკუნეებში საქართველოში ფეოდალური წყობილება კიდევ უფრო გაძლიერდა. არაბთა ბატონობამ უარყოფითი გავლენა მოახდინა ქვეყნის სახელმწიფოებრივ, კულტურულ და ფილოსოფიურ განვითარებაზე, VIII ს. მიწურულიდან არაბებმა ქართლში ეროსმთავრობა მოსპეს. წარმოიქმნა კახეთის, ჰერეთის, აფხაზეთისა და ტაო-კლარჯეთის სამთავროები, რომელთა შორის ბრძოლა პირველობისათვის, თბილისის საამიროს ჩათვლით, იწვევდა ეროვნულ ძალების დაქსაქსვასა და სახელმწიფოს გაერთიანებისა და განთავისუფლებისაკენ მიმართულ მისწრაფებათა წარუმატებლობას.

მეორე მხრივ, დამყარდა ახალი კულტურული ურთიერთობანი აღმოსავლეთის ძლიერ სახელმწიფოსთან, რომელსაც საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მეცნიერული ცოდნისა და ანტიკური ფილოსოფიის შუა საუკუნეების კულტურული საწყაროსათვის გადაცემის საქმეში.

არაბთა ხანგრძლივმა პოლიტიკურმა ბატონობამ გააცხოველა ეროვნული დამოუკიდებლობისა და მთლიანობისაკენ მიმართული განწყობილებანი, გააღვივა ეროვნული თვითშეგნება და პატრიოტული სულისკვეთება.

იოანე საბანისძის (VIII ს-ის მეორე ნახევარი) თხზულებაში „მარტილობა აბოასი“ ასახულია არაბთა ბატონობის პირობებში მოდუნებული ეროვნული გრძნობისა და თვითშეგნების გაღრმავების, გაძლიერების ნიშნები. ავტორი აღშფოთებას გამოთქვამს ქართველი საზოგადოების იმ ნაწილის გამო, რომელიც მერყეობდა დამპყრობლების წინაშე — „ერთარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. ამავე პერიოდში იზრდება ქართული სალიტერატურო ენის მნიშვნელობა და იწერება უნიკალური თხზულება „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართლისა ენისაჲ“. ყალიბდება წარმოდგენა მთლიანი ქართლისა, „რომელსა შინა ქართულთა ენითა ყამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულებს“<sup>40</sup>. ხოლო საკუთარი ქვეყნიდან შორს მყოფი ქართველი ბერები ჯოცულობდნენ: „ქართლისა მშუდობისა, საზღვართა განმაგრებისა, მეფეთა და მთავართა დაწყნარებისა, მტერთა გარემიქცევისა, ტყუეთა მოქცევისა და ყამთა დაწყნარებისათვის“.

რთულდება და მწვევდება ურთიერთობანი საზოგადოების სოციალურ ფენათა შორის. ბასილ ზარზმელის თხზულება (X ს. დასაწყისი), რომელშიც სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება და IX ს. ფაქტებია მოთხრობილი, ყურადღებას იბყრობს ცხოვრებისეული დეტალების ცოცხალი გადმოცემით. „აჲ, — წერს კ. კეკელიძე, — მშვენივრად არის აღწერილი ზარზმის მიდამოების ბუნება და მოსახლეობა, ზარზმის აგების ამბავი, გიორგი ჩორჩანელის სამფლობელო და სანადირო დაწესებულებანი“<sup>41</sup>. თხზულებაში ასახულია მწვევე კონფლიქტი, ერთი მხრივ, გლეხებსა და მსხვილ მიწათმფლობელ ორგანიზაციას შორის ეკლესიის სახით, მეორე მხრივ, ფეოდალებსა და მონასტერს შორის.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ქართულმა ეკლესიამ დასძლია სხვადასხვა „ერეტიკული“ მიმდინარეობანი და VII ს. დასაწყისიდან აქ დიოფიზიტობა გაბატონდა. რელიგიური ორიენტაციის სტაბილიზრებამ კიდევ უფრო გააძლიერა ეკლესიის შეუვალობა და სულიერი დიქტატურა.

IX—X სს. საქართველოში, როგორც ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ ირკვევა, სასულიერო წრეების შეგნებით „ქვეშმარტნი მონაზონნი“ არავის ემორჩილებიან („არავისსა კელმწიფებასა ქუეშე არიან“), გარდა დღბრთისა და, ცხადია, საეკლესიო იერარქიის წარმომადგენლებისა. მეფის ხელისუფლება საერთოდ არ ვრცელდება

ეკლესიაზე. და ეს იმიტომ, რომ მეფე „წარმავალთა ამათ ქამათა“ მბრძანებელია, ხოლო ქრისტე — „ზეცისა, ქუეყნისა და ქუესკნელთა და ყოველთა დაბადებულთა“ მეუფე<sup>42</sup>..

საგულისხმოა ამ მხრივ კონფლიქტი გუარამ მეფესა და საეკლესიო ორგანიზაციის მესვეურს არსენს შორის და მისი დასასრულია. გუარამი ცნობილი პიროვნებაა საქართველოს ისტორიაში. როგორც ნეჩატჩანე გადმოგვცემს, ის ცვალებადი წარმატებით ებრძოდა არაბებს და შესძლო დაეპყრო ჭავჭავეთი, თრიალეთი, ტაშირი, აბოცი, არტაანი. თვით გიორგი მერჩულეს სიტყვით, რომელიც ამ კონფლიქტს გადმოგვცემს, — გუარამი იყო „კელმწიფე... მამფალი დიდი“<sup>43</sup>.

კონფლიქტი იმით იყო გამოწვეული, რომ გუარამი და ეპისკოპოსთა დიდი ნაწილი წინააღმდეგნი იყვნენ არსენ კათალიკოსისა და ცდილობდნენ მის გადაყენებას. არსენი ძალით იყო დადგენილი კათალიკოსის თანამდებობაზე მისი მამის გარეანის მიერ, ეპისკოპოსთა მხოლოდ მცირე ნაწილის მხარდაჭერით („თანადგომითა და კურთხევითა მკარედთა ეპისკოპოსთაჲ“). არსენს მხარს უჭერდა ღიდად გავლენიანი პირი, გრიგოლ ხანძთელი, რომელიც მისი მასწავლებელი ყოფილა და, შესაძლებელია, მის აღზევებაშიც მიუღია მონაწილეობა. მოსაზრება, რომელიც გრიგოლმა წამოაყენა, ჩვეულებრივია და გასაგები შუა საუკუნეების პირობებში: „არსენი კათალიკოზი ნებითა ღმრთისაჲთა კათალიკოზი არს“<sup>44</sup>.

გუარამის სიტყვებშია კი, რომლითაც მან ეპისკოპოსებს მიჰმართა — „წმიდანო ეპისკოპოსნო და მეუდაბნოენო, იცით [თქვენ] ყოველთა კანონი უჭლისაჲ რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოზისა მძლავრებით დაჯდომასა“ — არაერთი შედეგი არ გამოიღო; ეპისკოპოსნი დადუმდნენ გრიგოლის შიშით. სატყვიერი პაექრობას შემდეგ, რომელიც გუარამსა და გრიგოლს შორის კიდევ გაგრძელდა, კონფლიქტი დამთავრდა, მაგრამ დამთავრდა მეფის სრული მარცხით. გუარამი ფეხებში ჩაუვარდა გრიგოლს და შენდობა სთხოვა<sup>45</sup>.

ინტერესს არ იქნება მოკლებული, გავიხსენოთ საერო და საეკლესიო ხელისუფლებათა შორის ბრძოლის ერთი ეპიზოდი დასავლეთ ევროპაში. XI ს. 70-იან წლებში, ორი საუკუნის შემდეგ გიორგი მერჩულეს მიერ აღწერილი ისტორიული ფაქტიდან, ძალიან გამწვავდა ურთიერთობა იმპერატორ ჰენრიხ IV-სა და პაპ გრიგოლ VII-ს შორის. პაპმა ვერ განახორციელა თავისი მიზნები — დაემყარებინა მტკიცე კონტროლი იმპერატორის უფლებებზე და შეექმნა თეოკრატიული მსოფლიო სახელმწიფო, მაგრამ, ერთ შემთხვევაში მნიშვნელოვან წარმატებას მიაღწია. როდესაც იმპერატორმა სცადა პაპისათვის საბოლოო დარტყმა მიეყენებინა, კათოლიკური ეკლესიის

მესვეურმა ის განკვეთა ეკლესიისაგან და აიძულა პენრიხი, სამ დღეს ეცალა მონანიე ცოდვილის ტანსაცმელში გამოწყობილს, სანამ პაპმა არ მიიღო ღა მის წინ მუხლებზე დაცემულ, დაპირებულ მეფეს ცოდვები არ შეუნდო.

10. შევეხოთ ამ პერიოდის ორ ძეგლს — მსოფლმხედველობრივი იდეების შემდგომი გაღრმავების და ევოლუციის თვალსაზრისით. მხედველობაში გვაქვს გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხორება“ (დაწერილია 951 წ., აღწერილი ამბები ეკუთვნის IX ს.) და ცნობილი ბერძნული „ვარლამისა და იოსაფის რომანის“ ქართული რედაქცია — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, რომელიც ექვთიმე იბერის (963—1028 წწ.) სახელთანაა დაკავშირებული. როგორაა გადაწყვეტილი ამ თხზულებებში გარესამყაროს ესთეტიკური აღქმის, ქვეყნისა და ზეცის დუალიზმის და ანტიკური ფილოსოფიისადმი მონოთეიზმის დამოკიდებულების შეცდგომი კონკრეტიზაციის საკითხები.

როგორც შესავალში გვქონდა აღნიშნული, გიორგი მერჩულეს თხზულების „ლიტერატურულმა ღირსებამ“ ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში მიიბყრო მეცნიერთა ყურადღება. შენიშნული იყო ავტორის „ფართო თვალსაწიერი და თვითმყოფადი ინტერესი გარესსაყაროსადმი“, აღტაცება „მატერიალური ცხოვრებითა და მისი გამოვლენებით“; ცოცხალი და მხატვრული აღწერილობანი კერძო თუ საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ბუნების ფონზე. შენიშნული იყო აგრეთვე აღამიანთა რომანული, თუ რომანტიკული გატაცებანი და თავგადასავალი თხზულებაში, ავტორის „მისწრაფება სიუჟეტის დრამატული დამუშავებისაკენ“<sup>46</sup>. საყურადღებოა, რომ, ნ. მარის სიტყვით, თხზულების ეს თავისებურებანი სცილდება „აგიოგრაფიული ლიტერატურის ტრადიციული ფორმებისა და შაბლონების ფარგლებს“; ხოლო ივ. ჯავახიშვილი მერჩულეში „სულ სხვა მიმართულების“ მწერალს ხედავდა იმის გამო, რომ „მას გულში უღვიოდა ბუნების მშვენიერების ტრფიალება, იგი აღტაცებით შეჰხაროდა ბუნების ლამაზსა და მომხიბლავ სურათებს“; მის აღწერილობაში „ყველაფერი ხორცმუსხმული გამოდის, სურათი ცხოველი და მრავალფეროვანია“, ისეთივე მრავალფეროვანი, როგორც თვით ცხოვრება<sup>47</sup>.

„კეთილ არს უდაბნოა იგი, — წერს გიორგი მერჩულე, — მზისა მცხინვარებითა და ჰაერისა შეზავებითა ყოვლითა კერძო. და აქუს მას წყაროა მდიდრად გადმომდინარე, შეუნიერი, გრილი და ჰამოა“...

...„ბუნებით ერთგვამ არს ქუეყანაჲ უდაბნოთაჲ მათ. და კეთილად შეზავებულ მზისაგან და ჰაერისა, რამეთუ არცა ფრიადი

სიცხმ შესწუავს მათ და არცა გარდარეული სიცივეშ შეაურევებს მყოფთა მისთა. არამედ განწესებით დგას თუსსა საზღვარსა უნო-ტომა, უხორშოკომა, უმიწომა მზუარმ; რამეთუ კაცთა ნახჳნი ფერკ-თანს არა ოღეს თიჯიან ექმნებიან ჰლვასა მათსა. ზოლო წყალი კე-თილი და შეშაა ნებისაებრ უნაკლოდ აქუს აღმოცენებული ქჳშათა მათ შინა. ურიცხჳ მალნარი და სიმრავლშ წყალთა ჰამოთაა“.

ერთი მაგალითიც:

„ოდესმე მახლობლად შატბერდისა მათათა მათ ზედა ესშ ნეტა-რი საქმისა რომლისათჳსმე იყო და მის თანა ძმანიცა იყვნეს და ირე-მი გამოვიდა საჩინოსა მათსა, რამეთუ მონადირეთა მოეცვა ივი და ვერვინაა განერებოდა ჳელთაგან მათთა. მაშინ მიჰმართა მონაზონთა მათ და შორის განვლნა ყოველნი და მივიდა ვითარცა გონიერი ნე-ტარის გრიგოლისსა და თჳსი თავი ზედა ჳელთა მის წმიდისათა და-დვა და რეცა ტიროდა მოწვევულისა მისთჳს ბოროტისა“<sup>48</sup>.

რაც შეეხება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ 55-ე თავს, სა-დაც აშოტ კურაპალატის სამიჯნურო თავგადასავალია მოთხრობი-ლი, ის იმდენად განსხვავდება აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლე-ბისა, მათი შეხედულებებისა და ადამიანურის მასში განსახიერებული იდეალისაგან, რომ სრული საფუძვლიანობით შეიძლება ის მცირე ჟანრის „საერო“ ნაწარმოებად ჩაითვალოს. მასში სიყვარულის თემა შესანიშნავი ოსტატობით არის განსახიერებული. კურაპალატის „გარდარეული სიყვარული“, რომლის გამოც მას „თავმოთნეობაა დააუწყდა“, დედათა მონასტერში მიიქრა და ქალს გაჰოხსნას სი-ცრუით ცდილობდა, — აღწერილია ბუნებრივი დამაჯერებლობით და „მხატვრული სიმართლით“.

თავი ეხება ადამიანის სულიერი ცხოვრების ისეთ მხარეს, რომელშიც, შეიძლება ითქვას, ყველაზე უფრო მწვავედ გამოვლინდა კოლიზია არსსა და ჳერარსს, ადამიანურსა და იდეალს შორის; კო-ლიზია, რომელიც წარმოიქმნა ადამიანურ ბუნებრივ ოლოღვათა და დოქტრინას შორის. მიწიერი და ზეციური აფროდიტეს პლატონისე-ული პრობლემა შუა საუკუნეების პირობებში ზეციურის სასარგებ-ლოდ იყო გადაწყვეტილი. მეტის თჳმაც შეიძლება: „ქალწულობის“ აღთქმა ძირითად აღთქმად იქცა საზოგადოებაში, სადაც ასკეტიკური იდეალი იყო გაბატონებული. მეცნიერებაში კარგადაა ცნობილი ამ „აღთქმით“ გამოწვეული სულიერი განცდების სიმწვავე და მისი დაძ-ლევის სხვადასხვა ფორმები. როგორ ივსებოდა სიყვარულის „ამაღ-ლებული“ ფორმები სავსებით რეალური და ამქვეყნიური შინაარსით. როგორ ხდებოდა ზეციურისაკენ მიმართული გრძნობის „გადაადგა-ლება“ სავსებით მიწიერ, კონკრეტულ გრძნობებზე. ცნობილია „ქე-ბათა ქების“ სახეების გამოყენების შემთხვევები მათი პირდაპირი,

თავდაპირველი და არა ალევგორიული მნიშვნელობით, როდესაც ეს გრძნობები ქრისტეს, ან ქალწული მარიამისადმი იყო მიმართული.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხობრებაში“ აღწერილია სამიჯნურო თავგადასავალი მეფე აშოტ კურაპალატისა. მან „დაიპყრნა მრავალნი ქუეყანანი“ და ააშენა ციხე-სიმაგრე არტანუჯი დედოფლის, საკუთარი მეუღლისათვის. მრავალი წლის განმავლობაში ცხოვრობდნენ ისინი ამ ციხესიმაგრეში, ოჯახური ცხოვრების სიმშვიდის დაურღვევლად. მაგრამ „ბოროტმა“ ძალებმა „აეთუნეს კელმწიფც იგი“. მოიყვანა მან ციხესიმაგრეში „დედაკაცი ზიძვრთა“ და სკოლადვა მასთან, „რანეთუ ეშმაკი ტრფიალებისაჲ ფრიალ აზრზენდა მას“.

რა თქმა უნდა, გიორგი მერჩულე ჰეიციხავს აშოტის საქციელსაც და მით უმეტეს მისი გატაცების ობიექტს. ამგვარი ვნებათაღელვა ეშმაკეულა და „საქმეჲ სულისა განმხრწნელი“. მაგრამ სამიჯნურო გრძნობა, რომელიც შემდეგ ეპოქაში სულ სხვა გაგებას და შეფასებას შიძლება, უკვე მერჩულესთანაა წარმოდგენილი, როგორც ადამიანის მთელი ბუნების მომცველი და დამმორჩილებელი. გრიგოლის შეერთებაზე — „ჰოჲ საწყალობელო, რაჲსათჲს შორის ცოლქმართა შთაჰრ-ლხარ წარსაწყმედელად შენდა საუკუნოდ“, — ქალმა ასეთი პასუხი გასცა: „წმიდაო ღმრთისაო, მე თავსა ჩემსა ზედა ვერ თავისუფალ ვარ, ვინაჲთგან გარდარეული სიყუარული აქუს ჩემდა მომართ კურაპალატსა“<sup>49</sup>.

გიორგი მერჩულეს თხზულების ერთერთი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი იდეა ზეცისა და მიწის დუალიზმი და მათი დაპირისპირებაა. ის ხშირად წერს ორ არსებითად განსხვავებულ „სოფელზე“. ორ სამყაროზე, ორ სახეფოზე, „უხუეებაჲ კეთილთა მისთაჲ (იგულისხმება ქრისტე, შ. ხ) არა დაგაკლდეს ორსავე სოფელსა“ — მიმართავს გრიგოლი ხანძთელი ბერებს და „ორსავე სოფელში“ ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს, მატერიალურსა და სულიერ სამყაროებს გულისხმობს. შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ტერმინებით ეს სამყაროები „ქუეყანა“ და „ზეცაა“.

ცნობილია, რომ ამგვარი შეხედულებების ანტიკურ წყაროს პლატონის მოძღვრება შეადგენს და გიორგი მერჩულეს, როგორც შუა საუკუნეების მოაზროვნის, დამოკიდებულება ანტიკური მემკვიდრეობისადმი, მონოთეისტური და კრეაციონისტული პოზიციითაა განსაზღვრული. ეს ნათლად ჩანს მოძღვრების იმ ნაწილში, სადაც სამყაროს შემოქმედზეა საუბარი. ღმერთი არის სამყაროს შემოქმედი, ყოველივეს „უშრომლად“ დამბადებელი და „კელმწიფებით განმგებელი“; „ცათა შემოქმედი, და ანგელოზთა დამბადებელი, და ქუეყნისა დამამტკიცებელი, და ზღუათა დამამყარებელი და წულილადთაცა საქმეთა მოქმედე“.

ანტიკურობიდან მომდინარეობს ის წარმოდგენებიც, რომლებიც-  
თაც გიორგი მერჩულე ორ სამყაროს ახასიათებს, განასხვავებს და  
ერთმანეთს უპირისპირებს. ამქვეყნიური სინამდვილე „საწუთროა“,  
ე. ი. წუთიერია და წარმავალი; იმქვეყნიური სამყარო სულიერია და  
„საუკუნო“, ე. ი. მარადიული და უცვლელი. ერთი მატერიალურია  
სინამდვილეა, „უამერი ჩივთიერი ბუნება“; დროში არსებული და  
„შეცვალებადი“, რომელშიც მოვლენები აღმოცენდებიან და ისპობიან.  
ამ სამყაროს უწოდებს აგრეთვე „ქვეყანას მოკუდავთა“ და ამით ა-  
მქვეყნიური არსებობის ამოებრს იღებს გამოხატავს. სულიერი სინამ-  
დვილე, პირიქით, არის „უუამოა“, „შეუცვალებელი სუფევაა“,  
„უნივთოა“ სამკვიდრებელი.

ამგვარი შეხედულებებით არის განსაზღვრული დამოკიდებულე-  
ბა გარესსამყაროსადმი. პირდაპირი და ყველაზე გარკვეული პასუხი  
ამ კითხვაზე მოცემულია თხზულების მე-5 თავში, სადაც გრიგოლ  
ხანძთელის სამონასტრო მოღვაწეობის მოტივები არის გარკვეული.  
გრიგოლი იყო, როგორც მერჩულე წერს, „შვილი წარჩინებულთა  
დიდებულთა და მართლმორწმუნეთა მამა-დედათაჲ, და სახლსა შინა  
სამეუფოსა დიდისა ნურსმ ერისთვისასა აღზრდილი იყო კელითა კე-  
თილად — შახურისა დედოფლისა ნურსმს ცოლისაჲთა, რომელსაც  
ეშვილა, რამეთუ იყოცა ძმისწული მისი“. მაგრამ მიუხედავად მისი  
შთამომავლობისა და ნივთიერი ბედნიერების მოპოვების შესაძლებ-  
ლობისა, მან უარყო, როგორც მერჩულე წერს, ყოველივე ამქვეყ-  
ნიური, „დაუტევა შეცვალებადი პატივი“ მოკვდავთა, განერიდა „უა-  
მიერთა და ჩივთიერთა ბუნებადათა“ და შესწირა თავი „ამქვეყნიურ-  
სა“ და „უცვალებადსა დიდებასა“.

დასასრულ, რამდენიმე სიტყვა აღამიანსა და მის არსებაზე წარ-  
მოდგენის შესახებ. აღამიანი სხეულისა და სულს გარკვეული ერ-  
თიანობაა. სხეულით ის ნივთიერი, ცვალებად, წარმავალ სამყაროს  
ეკუთვნის, სულით — სულიერსა და ღვთაებრივ სამყაროს. სავსებით  
თანმჩნევრულია შეხედულება, რომ სიკვდილი არის „განსლვაჲ  
ჯორცთაგან“, და კიდევ უფრო მკვეთრი გამოთქმით — გასვლა  
„ქორცთა საპყრობილითაგან“<sup>50</sup>.

II. ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი დამოკიდე-  
ბულება გიორგი მერჩულეს თხზულებაში ტიპობრივი სქოლასტიკის  
დონეზე დგას. ანტიკურ ფილოსოფიასთან კავშირი აუცილებელია,  
მაგრამ ეს კავშირი მკაცრად განსაზღვრული პოზიციის ნიადაგზე  
მყარდება.

ავტორი აღნიშნავს გრიგოლ ხანძთელის განსაცვიფრებელ ნიჭს  
და უნარს. მან სწრაფად დაისწავლა „საეკლესიო სწავლა“; „შეისწავ-



ლა უცხო ენებზე არსებული „მწიგნობრობა“, მათ შორის ანტიკურ ფილოსოფია; შეითვისა ყოველივე, რაც თეოლოგიისათვის მისაღები იყო ანტიკურ ფილოსოფიაში და უკუაგლო და გაეცხა, რაც მასში მიუღებელი აღმოჩნდა, მსგავსად პავლე მოციქულისა, რომელიც ამბობდა: „განაცოფა ღმერთმან სიბრძნე ამის სოფლისაჲ“ (I კორინთ., I, 20)<sup>51</sup>.

სიტყვა „გარეშენი“ (ὁ ἕξαι) ქრისტიანულ მწერლობაში პავლე მოციქულიდან მომდინარეობს და ნიშნავს არაქრისტიანებს, წარმართებს<sup>52</sup>. ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას პავლე მოციქულის სხვა სიტყვებშიც: „ხოლო გარეშენი იგი ღმერთმან განიკითხნეს, და მოჰპაოთ უკეთური იგი თქუნესა შორის“ (I კორინთ., V, 13). ამ სიტყვამ ფართო მნიშვნელობა მიიპოვა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში. ხშირად გვხვდება იგი ბიზანტიურ მწერლობაშიც. მაგ., გრიგოლ ნოსელთან (IV ს.) და სხვ. სომხურ მწერლობაში ანანია შირაკაცთან (VII ს.); რუსეთში მაგ., მაქსიმე გრეკთან (დაახლ. 1475—1556) და სხვ. გავრცელებულია ეს სიტყვა მაჰმადიანურ სამყაროშიც<sup>53</sup>.

მაგრამ თავდაპირველად ამ წარმოდგენაში მთელი ანტიკური სიბრძნე (მათ შორის ფილოსოფია) იგულისხმებოდა, როგორც ადამიანური საერთოდ სიბრძნე და ამიტომ ნთლიადად მიუღებელი, განსხვავებით ახალი რელიგიისაგან, მისი აპოლოგეტების წარმოდგენით—ღვთაებრივი სიბრძნისაგან, რომელიც ხალხს გამოეცხადა მოციქულების მეშვეობით.

ბასილ კესარიელი (დაახლ. 330—379) „გარეშეში“ მთელ ანტიკურ, ანუ წარმართულ მოძღვრებებს აერთიანებდა, მაგრამ წერდა: „რადგან ადამიანი პირველყოფლისა სულზე უნდა ზრუნავდეს, მან უნდა იცოდეს ყველა, მათ შორის, წარმართთა აზრები, ვისთანაც კი შეიძლება რაიმე იყოს სასარგებლო სულზე ზრუნვისათვის“. ამ თვალსაზრისით „უსარგებლონი“ არ არიან არც გარეშე მეცნიერებანი<sup>54</sup>.

იოანე დამასკელი (VIII ს.), აღმოსავლეთის ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტი, „გარეშეებს“ უპირისპირებდა „წმინდა მამებს, კეშმარიტებისა და ნამდვილი ფილოსოფიის... მასწავლებლებს“<sup>55</sup>. მაგრამ ამავე დროს ფიქრობდა: „მეორე მხრივ, რადგანაც მოციქული ამბობს — „ყოველივე გამოიკადეთ და უკეთესი იგი შეიკრძალებთ“, ჩვენც გამოვიკვლიოთ გარეშეთა [წარმართ ბრძენთა] მოძღვრებანი. იქნებ მათთანაც ვიპოვოთ რაიმე გამოსადეგი და შევიძინოთ რაიმე სულის სასარგებლო“<sup>56</sup>.

ასეთივე პოზიციაა ასახული „სიბრძნე ბალაჰვარისში“: „მივიწიე ოდესმე იოპედ [ეთიოპიად, შ. ხ.] და მუნ ვპოვე წიგნი ესე ჰინდოთა

საწევნესა, რომელსა შინა სწერიან საქმენი ამის სოფლისანი, ფრიად სარგებელნი სულისანი“<sup>57</sup>.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ იგივე ვითარებაა ასახული. იმ განსხვავებით, რომ გრიგოლის პოზიცია უფრო გარკვეულია. აქ ნათლად და მკვეთრადაა განსხვავებული სხვადასხვა მიმდინარეობანი ანტიკურ ფილოსოფიაში; დადებითადაა შეფასებული მასში შესაწყენარებელი, „კეთილი“ და მეორე მხრივ — უკუსაგდებია, „ჯერკუალია“ ის, რაც „გარეშეა“ ამ სიტყვის ზუსტი და უფრო ვიწრო გაგებათ. „ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა სიბრძნე“ და „გარეშე“ იდენტური ცნებები აღარაა. ანტიკური ფილოსოფიის ცნება დიფერენცირებულია. მასში იგულისხმება ისეთი შინაარსიც, რომელიც მტკიცედაა შესული შუა საუკუნეების აზროვნებაში.

პირდაპირი მონაცემები არ არსებობს გიორგი მერჩულეს თხზულებაში იმისათვის, რომ გაეცეს პასუხი კითხვას — რომელი ფილოსოფიური მიმდინარეობანი იგულისხმება მისაღებ თუ უკუსაგდებ მოძღვრებებში. მაგრამ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეიძლება. შუა საუკუნეების თეოლოგიისათვის არც ერთი ანტიკური მოძღვრება არ ყოფილა ბოლომდე მისაღები. მაგრამ ბევრი ჰქონდა საერთო მას პლატონის მოძღვრებასთან, ნეოპლატონიზმთან და არისტოტელეს შეხედულებებთან. ამ მოძღვრებებთან იმყოფებოდა მონოთეიზმი ხანგრძლივ იდეურ კავშირში იმ განსხვავებით, რომ სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირობებში ერთ რომელიმე მათგანს ჰქონდა უპირატესი მნიშვნელობა.

რაც შეეხება მეორე მიმდინარეობას, რომლის მიმართ გიორგი მერჩულე უკომპრომისო გამოთქმებს იყენებს, აქ ეპიკურეიზმი უნდა ვიგულისხმნოთ. ეს მოძღვრება დაუნდობელი კრიტიკის საგანს წარმოადგენდა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე და ყოველთვის ერთი და იმავე მოტივით: ეპიკურეიზმი უარყოფდა ღვთაებრივ შემოქმედს, იდეას, რომელიც მონოთეიზმის ნიშანდობლივ თავისებურებას შეადგენს.

კლემენტ ალექსანდრიელი (დაახლ. 150—215 წწ.): მოციქული ბავლე უარყოფდა „არა ყოველგვარ ფილოსოფიას, არამედ ეპიკურულს... რადგან ის უარყოფს განგებას“, პატივისცემით ეპყრობა „სტიქიებს, მაგრამ არა სცნობს მათ შემოქმედ მიზეზს, და ვერ მადლდება შემქმნელის აღაარებამდე“<sup>58</sup>. იმავე მოსაზრებებით ებრძოდნენ ეპიკურეიზმს კლემენტ ალექსანდრიელის მამკვიდრენი, თეოლოგიის პირველი სისტემატიზატორი ორიგენი (185—254 წწ.), ორიგენის მოწაფე დიონისე ალექსანდრიელი. როგორ შეიძლება, ფიქრობს ის, ქაოსიდან წარმოიქმნეს რაიმე ორგანიზებული, თუ საქმეში არ ჩაერიო ტრანსცენდენტური შემოქმედი?<sup>59</sup>. ლაქტანციუსი (III—IV სს.):

„ცდებოდა დემოკრიტი, როდესაც ფიქრობდა, რომ [ადამიანები] წარმოიქმნენ მიწისაგან, მატლების მსგავსად, ყოველგვარი შემქმნელის და გონიერი მიზეზის გარეშე“; „დავიწყეთ კითხვით, რომელიც ჩვენ ბუნებით ზირველი გვეჩვენება: არსებობს განგება, რომელიც ზრუნავს ყოველივეზე, თუ ყოველივე გაკეთდა შემთხვევით და ყველაფერი შემთხვევით ხდება. ამ უკანასკნელი მოძღვრების ფუძემდებელი იყო დემოკრიტი, მისი დამცველი — ეპიკურე“<sup>60</sup>. ეპიკურეს ებრძოდნენ ავგუსტინე (354—430), ისიდორე სევილიელი და მრ. სხვ.

იოანე დამასკელი ეპიკურელებს ერეტიკოსების რიცხვს მიაკუთვნებდა, რომლებიც, მისი სიტყვით, ამტკიცებდნენ, რომ ატომები წარმოადგენენ ყველა ნივთის საწყისებს; რომ ნეტარების მოზეზი არის სიამოვნება და რომ ქვეყნისა და ცხოვრებისეულ საქმეებს „არ წარმართავს არც ღმერთი და არც განგება“<sup>61</sup>.

და ბოლოს — იოანე პეტრიწი, რომელიც პროკლეს ერთერთ დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ ის „ესა თენ ემეთქუმების და მძლავრთა აღამანტინებრთა აღნოსაჩენელთა ქუხილსა მოუვლენს უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა“<sup>62</sup>.

12. „ს ი ბ რ ძ ნ ე ბ ა ლ ა ჰ ვ ა რ ი ს ი“, როგორც ითქვა, აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფართოდ გავრცელებული — ბერძნული „ეპარლამისა და იოასაფის რომანის“ სახელწოდებით ცნობილი თხზულების ქართული რედაქციაა. ამ უკანასკნელთანაა დაკავშირებული ბერძნული რედაქციის წარმოშობის საკითხიც.

დასავლეთ ევროპაში ბერძნული რედაქცია XI ს-დანაა ცნობილი. დაახლოებით ამავე დროს ეკუთვნის მისი სლავიანური თარგმანი, რომელიც დაედო საფუძვლად დასავლეთის ერებს შორის მის არაჩვეულებრივად ფართო გავრცელებას. წარმოიქმნა მისი გერმანული, ფრანგული, პროვანსალური, ესპანური თარგმანები და გადაკეთებანი. XIV ს-ში იყო შედგენილი მისი იტალიური რედაქცია; გერმანულიდან წარმოიქმნა შვედური ხალხური თქმულება და ისლანდიური საგა. რუსული თარგმანის უძველესი ხელნაწერები ეკუთვნის XIV—XV სს. აღმოსავლეთში არსებობდა არაბული, სომხური და ქართული რედაქციები.

XV ს-დან მომდინარე ტრადიციის მიხედვით, ბერძნული რომანი მიეწერებოდა იოანე დამასკელს (VIII ს.). გასული საუკუნის 80-იან წლებში ფრანგმა მეცნიერმა პ. ზოტენბერგმა დაარღვია ეს ტრადიცია და დამაჯერებლად უარყო იოანე დამასკელის ავტორობა<sup>63</sup>. მაგრამ მას არ გადაუწყვეტია ამ თხზულების ნამდვილი ავტორის საკითხი.

ცნობილმა რუსმა მეცნიერმა ვ. როზენმა პირველმა შეაფასა სათანადოდ გიორგი მთაწმინდელის (1009—1065) ცნობა, რომ „ბალა-

გარანია ქართული ენიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა ცნობილმა ქართველმა მოღვაწემ ექვთიმემ<sup>64</sup>, რომელიც, როგორც ცნობილია, ათონის ქართულ მონასტერში მოღვაწეობდა და ძალიან კარგად იცოდა ბერძნული ენა. ეს აზრი ნ. მარმა გაიმეორა და განავითარა<sup>65</sup>. შემდეგ აღმოჩნდა ახალი ცნობები და საბუთები, რომლებსაც დასაველეთში ცნობილმა ქართველოლოგებმა მიაკვლიეს. უძველესი ბერძნული ხელნაწერის (XI ს. შუა ხანები) მიხედვით, „ბალავარიანის“ ბერძნული თარგმანი ექვთიმე იბერიელის მიერაა შესრულებული; იმავე დროის ლათინური თარგმანის მინაწერის მიხედვით ბერძნული თარგმანი ეკუთვნის „წმიდა კაცს ექვთიმეს“<sup>66</sup>.

ამის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, მეცნიერებაში ეს აკითხი გადაწყვეტილად ითვლებოდა. 1953 წელს გამოვიდა დას. გერმანელი მეცნიერის ფრ. დოლგერის ნაშრომი — „ბერძნული ვარლამის რომანი“ იოანე დამასკელის თხზულება“, სადაც, როგორც სათაურიდანვე ჩანს, ავტორი ცდილობს აღადგინოს ძველი, მრავალი მეცნიერის მიერ უარყოფილი ტრადიცია. რომელიც ამ ნაწარმოებს იოანე დამასკელს მიაწერდა<sup>67</sup>. ფრ. დოლგერის გამოკვლევამ ფართო გამოძახილი გამოიწვია. მეცნიერთა დიდმა უმრავლესობამ, მათ შორის უკბოლმა ქართველოლოგებმა არ გაიზიარეს: დოლგერის მოსაზრებები. მეცნიერებაში დარჩა მოქმედ თეორიად შეხედულება რომანის ბერძნული რედაქციის ქართული წარმომავლობის შესახებ<sup>68</sup>.

ამ თხზულების დიდი პოპულარობა და ფართო გავრცელება მისი მხატვრული ღირსებით, „ეპთეტიკური ღირებულებით“ (ე. კრუმბახერი) იყო გამოწვეული; შესანიშნავი ენით და ცოცხლად აღწერილი ამბებით. რომლებიც არაკების სახით არის გადმოცემული (აკად. ი. კრაჩკოვსკი).

„კაცმან ვინმე. — კვითხულობთ ქართულ ბალავარიანში, — შეიპყრა მჭურანავი და დაჰკვლიდა მას. ხოლო მან ჰრქეა.

— რაჲსათვის გნებავს დაკლვად ჩემი, რამეთუ არა არს ჩემ თანა განსაძლებელი შენი! უკუე თუ განმიტოო, გასწაო სამნი მცნებანი, და უკუეთუ დაიპარხნე, სცხოვნდე და სარგებელ გეყო.

ხოლო მან ისმინა და განუტევა.

დაჟდა იგი რტოსა ხეთასა და ჰრქეა.

— აუწდომელსა ნუ ეწუთები: გარდასრულსა ნუ ინანი, და რომელ- შენთვის არა გინდეს ბოროტი, სხუასა ნუ უზამ.

ხოლო უნდოდა გამოცდაჲ კაცისაჲ, თუ ვითარ დაიპარხნეს მცნებანი იგი და ჰრქეა

— კაცო! უკუეთუმცა ცოდნილ იყავ და მე დაგეკალ, ჩემსა ინჩაკუსა იღვა მარგალიტი სირაქლემისა კუერცხისა ოდენი და იგი გამოგელო, შენ ღიდი საფაჲე შეგიენოდა.

ვითარცა ესმა კაცსა, იწყო სინანულად და ენება შუპყრობაჲ მისი და დაკლვამ. და ჰრქუა

— ვინაჲთჳან მასწავლებნ მცნებანი, სხლამ არა მამქუს ნაცვალი, რამთა მოვიზლო: აწ მოვედ ზახედ ჩემდა, რამეთუ ზამთარი ეს ფრცხელ არს და მე კეთილად გილუაწო, და განგიტუო.

ჰრქუა მას მჭურინაემან

— ცუდ არს სწავლამ მცნებათა ჩემთაჲ შენდა მიმართ, რამეთუ ზამივე მცნებამ აწვე დაჰკარგი: რამეთუ გარდასრულ არს გაშუებამ ჩემი და ინანი: და შუპყრობამ ჩემი აუწუთომელ არს და ეწუთები; და სიკუდილი შენი არა გნებაჲს და ჩემსა დაკლვასა ჰლამი: ხოლო მე გამოგცადე, თუ ვითარ დაიმარხავ მცნებათა. და აწ ვითარ გრწამს, თუ არს ჩემსა ინჩახუსა მარგალიტი ვითარცა სირაქლემისა კუერცხისა ოღენი, რამეთუთვთ ნაკრტენითურთ არცა ხოლო. თუ ნატამალი ვარ სირაქლემისა კუერცხისა<sup>69</sup>.

მეორეგან მოთხრობილია მოკლე თავგადასავალი ახალგაზრდა კაცისა, რომელსა ესუა ცოლი ქმნულ-კეთილი, ეშინოდა. ნუჟუჟე ვერ მოთქინე იქმნეს და შთაეზრდეს ცოლი იგი ჰბატუქისამ სიძესამა. ამისთვის... ჰრქუა ცოლსა თვსსა.

— უკუეთუ გწადდეს და ვერ წინააღუდგებოდი ჯორჯსა შენსა. შოუტეობდი თმათა თავისა შენისათა; და ვზილუნ რამ იგინი, მე ვყო ნება შენი და შენ არა შთაჰვარდე ცოდვასა.

და დღესა ერთსა მოვიდეს მტერი და იყო ჯამა და ჰბატუქი იგი შეეკაზმა, რათა განვდეს ბრძოლად. ხოლო იხილა რამ ცოლმან მისმან მოკაზმულად. ეტრფილა და მყის გარდმოუტევენა თმანი. და იხილა რა ჰბატუქმან სასწაული იგი, რომელი ემცნო, მოიქცა და აღასრულა ნებამ ცოლისა თვისისამ.

ხოლო ვითარცა განვიდა. მდევართა მტერი იგი ეოტნეს და მოქცეულ იყვნეს, და აყუედრებდეს ჰბატუქსა მას გვანად განსლვისათს. ხოლო მან ჰრქუა

— მე მტერი საკუთარი მეწყო და იგი განვდევნე და მან დამახრწია აღრე არა გამოსლვასა<sup>70</sup>.

იყო ერთი მეფე. რომელსაც „ესუა ძე“ და რომელსაც მჭურნალეზმა უთხრეს:

„— უკუეთუ უწინარეს ათისა წლისა იხილოს მზე ყრმამან ამან, შოაკლდეს ნათელი თუალთამ.

ხოლო მეფემან ... გამოუთხარა ქუაბი და დასუა ყრმამ იგი მას შინა. და შემდგომად ათისა წლისა გამოყვანებამ ბრძანა ყრმისამ მის. და ბრძანა მეფემან დადგინებად წინაშე ძისა მისისა, რომელი უხილავ იყო მისგან. — რამთა — რომელი იხილოს, იცოდის, თუ რამ

არს რაღა. ხოლო ყრმა იგი იკითხვიდა სახელსა თითოეულისასა. და იხილა დედანიცა და აღეგზნა სიყვარულითა, და იკითხა

— რა არიან ისი? — ხოლო მათ ჰრქვეს

— ეშმაკნი არიან, რომელნი წარსწყმენდენ კაცთა.

ხოლო ყრმამან ჰრქუა.

— არარაჲ ვიხილე უშუენიერეს და უსაწადელეს იმათ ეშმაკთა“.

მეფეს ურჩიუს მოეძებნა ქალები, რომლებიც დაავიწყებდნენ მეფის ძეს მარადიულობას და „შეასაკუთრებდნენ საწუთროს“.

მეფემ შეერბიდა კარზე მყოფი „ქალი ქმნულ-კეთილი“, ტყვედ წამოყვანილი „ასული მეფისაჲ“, ქალები „მემგოსნენი და მეჩანგენი“ და მიმართა ანეთი სიტყვებით:

— ესე უწყოდით ჰეშმარიტად, რომელმანცა აღსძრათ ძე ჩემი გულისთქმად და მიიყვანოთ ნებასა კორცთასა, დიდნი ნიქნი მოგენიქოს“. და გასცა ბრძანება — მეფის ძის ყველა ყმა მსახური ლაშაზი ქალებით შეეცვალათ. და ყოველი მათგანი ცდილობდა მეფის ძის „ცთუნებას“ და „წინა უროკვიდეს და სტურიტა და ჩანგებითა ქებასა შეასხმიდეს“<sup>71</sup>.

13. „ბალავარიანში“ სახული მსოფლმხედველობისათვის იხვევა დამახასიათებელი წარმოდგენები „ორი სოფლისა“ და ღმერთის, როგორც ჰევენის შემოქმედის შესახებ, როგორც საერთოდ ქართული შუა საუკუნეების მწერლობის, და, კერძოდ, გიორგი მერჩულეს თხზულებისათვის. „მე ესრეთ ვჰგონებ, მეფეო, დიდებაჲ, რომელსა მიიწვევის ყრმაჲ ესე [იოლასაფი, შ. ხ.], არ არის ამის სოფლისაჲ. არაჲდ ესრეთ ვჰგონებ, ვითარმედ დიდ წინამძღუარ იყოს გზასა ჰეშმარიტებისასა“<sup>72</sup>. ღმერთი არის დამბადებელი ცისა და ჰევენისა, ზღვათა და უფსკრულთა, მზისა, მთვარისა და ვარსკვლავთა; მბრძანებელი ჰაერისა, მოძრაობისა, ჰუხილისა და სხვ. შემქმნელი ადამიანისა. ისაა მხოლოდ დამბადებელი და ყოველივე სხვა მხოლოდ დამბადებული; ღმერთია „უჟამო“, ჰევენანა — „უამიერი“; ღმერთი — „ძლიერი“, ჰევენიური მოვლენები — „უძლური“. არაფერი ქმნილა ღმერთის გარეშე, რამეთუ ისაა „სახიერ, მოწყალე, სულ-გრძელ და კაცთმოყუარე“.

„ბალავარიანი“ განსხვავდება თავისი დროის ლიტერატურული ძეგლებისაგან მიწისა და ზეცის დუალიზმის მეტი სიმკვეთრით და მისი ონტოლოგიური საფუძვლის ფილოსოფიური მოაზრებით, მოაზრებით ფილოსოფიურ კატეგორიებში: „არსი იგი მერმე სოფელი არს და არა-არსი -- სოფელი ესე“<sup>73</sup>. ზეციური სინამდვილე და ტრანსცენდენტური საწყისი უპირისპირდება ამჰევენითურს, როგორც არსთ

არ-არსს. ამ დებულებით განსაზღვრულია ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ეთიკური და ესთეტიკური დამოკიდებულების ონტოლოგიური საფუძველი; დამოკიდებულების, რომელიც მისი ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულების უარყოფით გამოიხატება.

არ-არსი და არსი დაპირისპირებული ცნებებია და მათი აღრევა ეწინააღმდეგება აზროვნების წესებს. „ამ სოფლის“ აღიარება არსად ნიშნავს არ-არსის აღიარებას არსად, რაც მხოლოდ უგუნურთა“ ხვედრს წარმოადგენს, რომლებიც ვერ მისულან აზროვნების საკმარის დონემდე, რომ ნამდვილი არსი მოჩვენებითობისაგან განასხვავონ და ჭეშმარიტება შეიცნონ. ასეთი ადამიანები „შეპყრობილები“ არიან „ამ სოფლით“ და თავს ვერ აღწევენ მისი ტყვეობისაგან.

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან მომდინარე შეხედულებანი ათვისებულია „ბალავარიანში“ მონოთეისტური და კრეაციონისტული პოზიციიდან, სამყაროს არაფრისაგან შექმნის, ანუ არარსის არსად მოყვანის დებულების თვალსაზრისით. დაპირისპირება ღმერთსა და სამყაროს შორის მიღის „მტრობის“ ფორმამდე. ცნობილი დებულება — „ღმერთი უპირისპირდება სამყაროს, ხოლო სამყარო — ღმერთს“ — „ბალავარიანში“ ასეა გამოთქმული: „მტერობაა სოფლისა და დაავებს ღმერთსა“ [ქვეყნის მტრობა მოარიგებს ადამიანს ღმერთთან]⁴.

ვინ არიან „უგუნურნი“, ვის წინააღმდეგაცაა მიმართული ავტორის შეხედულებანი, ამის შესახებ კონკრეტულად არაფერია ნათქვამი. შესაძლებელია პასუხი თხზულების იმ ნაწილში გაირკვეს, სადაც ლაპარაკია მეფის კარზე წარმოებულ „სიტყვისგებათა“ შესახებ კარის, როგორც ავტორი წერს, „ფილოსოფოსთა“ შორის. მათ შორის იყვნენ ისეთებიც, ვინც სულის უკვდავებას აღიარებდა, და ისეთებიც, ვინც „მოკუდავად იტყუან სულსა“⁵.

ღმერთი ფილოსოფიური თვალსაზრისით წარმოადგენს ყოველთა „დასაბამსა და დასასრულს“, რომელიც გატანილია შეცნობადობის ფარგლებს იქით; შეუცნობადია და გამოუთქმელი. „გამოუთქმელ არს ზატი ღმრთეებისა და გონება ვერ მისწუთების გამოძიებად, ვითარ იგი არს“. ეს შეხედულებანი არეოპაგიტული მოძღვრების ანალოგიურია, გამოხატავს ღმერთის აპოფატეკურ მოაზრებას. და, შესაძლებელია, იქიდან მომდინარეობს. კიდევ უფრო დამაჯერებელია „ბალავარიანის“ ფილოსოფიური წყაროს ძიება არეოპაგიტული მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც ღმერთის შეცნობადობის საკითხებს ეხება. ღმერთის შეცნობა შეიძლება გარკვეული პირობის

ქვეშ: სამყაროს საფუძველზე. კითხვაზე — „რამ დაამტკიცებს ცნობასა ღმერთისასა?“ — პასუხი შემდეგია: ცა და ქვეყანა, ყოველივე, რაც არსებობს ცასა და ქვეყანაზე; სულიერი და სხეულებრივი მოვლენები — ე. ი. ყოველივე, რაც შემოქმედების შედეგს წარმოადგენს. არი! საფუძველი დასკვნისათვის თვით შემოქმედის არსებობაზე, მის შეცნობაზე. ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებული მიმართება ანალოგიურია, ავტორის აზრით, ქურჭლისა და მის შემქმნელს. შორის, ნაგებობასა (ნაშენებსა) და მშენებელს შორის მიმართება. უკეთუ, — ვკითხულობთ „ბალავარიანში“, — „იხილო“ ქურჭელი, როდესაც ქურჭლის მაშენებელი არ არის მოცემული შემეცნებაში, ანდა შეიცნო ნაგებობა და „მაშენებელი ვერ იხილო“ — არსებობს საკმარისი საფუძველი დასკვნისათვის მათი „შემოქმედისა“ და „მაშენებლის“ შესახებ. ორივე შემთხვევაში „გონებამ წანებს. ფართმედ [ქურჭელსაც და ნაგებობასაც, და საბოლოო დასკვნით — მთელ სამყაროს] უვის [ჰყავს] მაშენებელი“<sup>76</sup>.

„ბალავარიანში“ გამოყენებულია ღმერთის დასაბუთებრს წესი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში კოსმოლოგიური არგუმენტის სახელით არის ცნობილი. ეს არგუმენტი მომდინარეობს ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიიდან. ცნობილი იყო ის ანაქსაგორასთან, პლატონთან, აპოსტოტელესთან, ახალ ფილოსოფიაში გვხვდება ლაიბნიცთან, ვოლფთან და სხვ. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ანალოგიური მოსაზრებანი საფუძველად დაედო ღმერთის მოსაზრების კატაფატიკურ მეთოდს.

კოსმოლოგიური არგუმენტის ზოგადი აზრი სამყაროს (როგორც შედეგის) არსებობიდან მის მიზეზზე დასკვნის შესაძლებლობას და განმართლებას ემყარება. ეს არგუმენტი რამდენიმე სახეობითაა ცნობილი.

„ბალავარიანში“ გამოყენებულია მისი ერთ-ერთი, კრეაცინიზმით განსაზღვრული შემთხვევა<sup>77</sup>.

14. სულიერი კულტურის ძეგლების თარგმნას დიდი მნიშვნელობა აქვს და ჰქონდა ახალი იდეების შემოტანისა და საკუთარი, ადგილობრივი ეროვნული კულტურის გამდიდრებისა და გაღრმავებისათვის. ცნობილია, რამდენად დიდ როლს ანიჭებდნენ თარგმნილ ლიტერატურას ძველ საქართველოში, სადაც თარგმნის თეორიები არსებობდა. მაგრამ მაღალი კულტურის ქვეყნებში შემოქმედების ეს დარგი ადგილობრივი იდეური ატმოსფეროთი იყო განსაზღვრული. სათარგმნელ ძეგლთა შინაარსი და თავისებურებანი საზოგადოების იდეურ და ესთეტიკურ შეხედულებებს, მის სულიერ მოთხოვნილე-



ბებს შეესაბამებოდა. ეს იდეები არ წარმოადგენდა უჩვეულო სიახლეს ადგილობრივი კულტურისათვის; მას შესაფერისი ნიადაგი, ანალოგიური შეხედულებანი, ზრახვანი და ლიტერატურული გემოვნება ხვედებოდა.

ქართული მწერლობის განვითარების გარკვეულ საფეხებზე აგიოგრაფიაში ჩნდება ახალი მოტივები, რომლებიც მაჩვენებელია ლიტერატურის ამ დარგის დაახლოებისა ე. წ. საერო მწერლობასთან. ესაა, კ. კეცელიძის სიტყვით, „წმინდა“ მხედრის და „სამიჯნურო ცუნების“ მოტივები, და საყურადღებოა, რომ, როგორც მკვლევარი შენიშნავს, მოთხოვნალება ამგვარ ლიტერატურაზე საქართველოში გაჩენილა „განსაკუთრებით მეთურთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში, როდესაც ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე ყალიბდება ძლიერი ფეოდალური მონარქია“. მაგრამ ჩვენი აზრით, სავსებით კანონზომიერია, რომ ამ მოტივებისადმი საზოგადოებრივმა ინტერესმა გაიღვიძა უკვე „მეტად საუკუნის მიწურულიდან“<sup>78</sup>, იმ დროიდან, როდესაც მეტად და მეტად მზადდებოდა ნიადაგი XI—XII სს. ქართულ კულტურაში მომხდარი არსებითი ცვლილებებისათვის.

ამ თხზულებათა შორისაა თავგადასავალი გიორგი კაპადოკიელისა და თეოდორე სტრატილატისა, რომლებმაც ხალხი საზარელი განსაცდელისაგან იხსნეს. ამ გმერთა შორის ქართველ მკითხველში განსაკუთრებული პოპულარობა დაიმსახურა გიორგიმ, რომელიც ხალხობა დანტაზიამ ადგილობრივ წმიდანთან დააკავშირა. მან მოკლა ვეშაპი, რომელიც „ტბასა მას შინა იყო... განვიღოდა დღე ყოველ. მოსრვიდა და შესქამდა ერთსა მცხოვრებთაგან მის ქალაქისათა“.

ქართული თარგმანის ის ადგილი, სადაც მეფის მწუხარებაა გადმოცემული მისი „მხოლოდ შობილი“ და „ტკბილი ასულის“ ვეშაპთან გაგზავნის წინ, ადამიანური განცდების მხატვრული ასახვის ერთ-ერთი შესანიშნავი მაგალითია ძველ ქართულ მწერლობაში: „ვამე საწადლო შვილო, რამეთუ არღარა ვიხილო პირი შენი შეენიერი. არცა ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ, და აჰა ესერა განმეშორები, სიცოცხლე ჩემო!... ვამე საყუარლო შვილო ჩემო, ვითარიმე განყოფად და ჟამი შევეთხუევის მე აწ? ვამე შვილო, თუალთა ჩემთა დამახნელებლო!... ვამე შვილო ჩემო, აწ შენდამი მხედველთა თუალთა ჩემთა, ვითარსადა უკუნაძსკენლსა ჰამბორისყოფასა მიგცემ შენ? ვამე ჩემო, რამეთუ თუალნი შენნი, ჩემდამი მხიარულებით მომხედველნი, მკეცისა მიერ ბნელ იქმნებთან აწ! ვამე საყუარლო შვილო ჩემო და საწადლო სიტკბოებაო, რამეთუ ამერიტგან ვერღარა ჰზრახავ სიტკბოებით და სიყუარულით მშობლსა შენსა მამისა თანა, არამედ მიფარვი საუკუნოდ მკეცისა მუცელსა შინა“<sup>79</sup>.

მეუფის ღალადისი შეიწყნარა ღმერთმა და მოახდინა სასწაული „წმიდისა მოწამისა გიორგის მიერ“. მან „მეყვსებულად ...მოზიდა ძლიერად ლახუარი თვისი და შთასხარა პირსა შინა მისსა და მერმე ვრძლითა თვისითა დაჰკეპა“ ვეშაპი. და ქალიშვილი მეფეს დაუბრუნა.

„სამიჯნურო ცთუნების“ მოტივი ფართოდაა გავრცელებული შუა საუკუნეების ლიტერატურაში. ცნობილია ის „ბალავარიანშიც“.. მონაზვნები თვითგვემის საშუალებებს მიმართავენ, რათა ეს „ეშმაკეული“ გრძნობა ჩაახშონ. ერთ შემთხვევაში ბერმა „მყის ენაჲ თვისი კბილითა გარდაიკვთა“, პირი სისხლით აფესო და შეაფურთხა „მეძაჲ ქალს“, რომელიც მას შესაყდენად მიუგზავნეს; სხვა შემთხვევებში ბერებმა, იოდასაფის მსგავსად, ჰქესობრივი გულისთქმა ცეცხლით დათრგუნეს. ერთ ბერს მთელი ღამე, „ვიღრე განთიადამდე“, თითები ცეცხლზე ეჭირა და „უბადრუკი იგი დედაკაცი“, ხედავდა. რა, როგორ დაიწვა მან თითები, „ზარგადახდილ იქმნა შიშისაგან და მოკულა“<sup>80</sup>. მეორე შემთხვევაში — ბერმა თავის ოთახში კოცონი დაანთო, ფეხშიშველი შევარდა და ფეხები დაიწვა.

ამავე ხანას ეკუთვნის თარგმანები ისეთი ლიტერატურული ძეგლებისა, სადაც ორივე მოტივია — სადევეგმრო და სატრუიალო-სამიჯნურო — განსახიერებელი. მათ რიცხვს ეკუთვნის ცნობილი, ალ. ვესელოვსკის მიერ მიკვლეული და გამოქვეყნებული, ტავროსისა და მენიას ამბავი, რომლის ქართული თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს ექვთიმე ათონელის მიერ X ს. უკანასკნელ მეოთხედში. ალ. ვესელოვსკი ამ ნაწარმოებში ძველი ბერძნული რომანის ელემენტს ეძებდა; კ. კეკელიძის მიერ ძველი შესწავლილია იმ „ელემენტებისა და მოტივების“ თვალსაზრისით, რომლებიც შემდეგ „ჩვენში მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნიდან გაფურჩქნულ მხატვრულ ლიტერატურაში“ იჩენს თავს<sup>81</sup>.

მკვლევარი სამართლიანად ხედავს მსგავსებას ხსენებული თხზულების გვირს ტავროსისა და შემდგომდროინდელი ქართული საერო მწერლობის გმირებს შორის. ტავროსი იყო „ხილვითა საშინელ, მასაკითა გრძელ, მკლავითა ძლიერ, ვითარცა ლომი, ფერჯითა მალე, ვითარცა ქურციკი“. მისი ხელშუბი იყო „ვითარცა დრწე სახლისა დოღისაჲ“; სარტყელი ისეთი, რომ მისი ხელში აღების ძალა არავის შეაწევდა; ბრძოლებში ისეთი მხნეობით გამოიჩინებოდა, რომ მისი წინააღმდეგობა ვერავის შეეძლო.

მსგავსება აქ შესამჩნევია არა მხოლოდ ლიტერატურულ გმირებთან, არამედ ქართული საისტორიო თხზულებების გმირებთანაც, რომელთა შესახებ ზევით გვქონდა ლაპარაკი. ერთხელ ტავროსს საბრძოლოდ 6 ათასი კაცი გამოუყვანია და მოწინააღმდეგის 80 ათა-

სიანი ჯარიდან 40 ათასი გაუწყვეტია. მეორე შემთხვევაში 70 ათასიანი ჯარით 600 ათასიანი მოწინააღმდეგე დაუმარცხებია<sup>82</sup>.

15. IX—X საუკუნეებშია თარგმნილი ბერძნული აგიოგრაფიული თხზულება „ეკსტრატის წამება“, რომელიც შეიცავს საყურადღებო შეხედულებებს ანტიკური ფილოსოფიიდან<sup>83</sup>. თხზულება თარგმნილია ქართულად, როგორც ძეგლის გამომცემელი ფიქრობს<sup>84</sup>. არა ბერძნული დედნიდან, არამედ არაბული თარგმანიდან, და ურადლებას იმსახურებს, როგორც არაბების შემოსვლითა და გაბატონებით საქართველოში შექმნილი ახალი კულტურული და ფილოსოფიური ურთიერთობების შედეგი. თხზულებაში გადმოცემულია თეორიული პაექრობა რელიგიურ საკითხებზე თხზულების მთავარ გმირს ეკსტრატეს და მსაჯულს, თუ მთავარს შორის, რომელთაგან ერთი ქრისტიანული მონოთეიზმის დებულებებს იცავს, მეორე — წარმართულ პოლითეიზმს.

ეკსტრატე განათლებული პირია. ის ახალგაზრდობიდან იცნობდა ანტიკურ ფილოსოფიას და საფუძვლიანად იყენებს ამ ცოდნას საკუთარი რელიგიური პოზიციის დაცვის მიზნით. იცნობს ის ოლიმპის წესახებ აღსებულ გადმოცემებს, იცის, ვინ არიან ძეგსი, პოსეიდონი, აპოლონი, ჰერმესი და სხვ. მის წყაროს ამ შემთხვევაში წარმოადგენდა ჰომეროსი. გარკვეულია პლატონის, არისტოტელეს, ჰერმიასის მოძღვრებაში, რომლებიც მსაჯულის ავტორიტეტებს წარმოადგენენ<sup>85</sup>. მთავარ მნიშვნელობას ეკსტრატე, როგორც ჩანს, პლატონს ანიჭებს და უმთავრესად მის მოძღვრებას ემყარება. პოლითეიზმის კრიტიკისა და მონოთეიზმის დაცვის დროს ის ამოდის პლატონის მოძღვრებიდან იდეებსა და სიკეთეზე, და არა პლატონის კოსმოლოგიიდან. პლატონის დიალოგი „ტიმაიოსი“, სადაც კოსმოლოგიის საკითხებია გარკვეული, უფრო მსაჯულის თეორიულ დასაყრდენს წარმოადგენს, ვიდრე ეკსტრატესი<sup>86</sup>.

ეკსტრატის სიტყვით, „კეთილის მომცემელი არს ღმერთი და მიზეზი ყოვლისა კეთილისა“. ის არ შეიძლება იყოს მიზეზი იმისა, რაც სიკეთეს არ წარმოქმნის; არ შეიძლება იყოს მიზეზი ბოროტე-

---

\* ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია სამი ჰერმიასი: ქრისტიანი მოღვაწე V ს. შემდგომი ხანისა, რომელმაც მრავალი ცნობა შემოინახა წინასთორბული ფილოსოფოსების შესახებ და კვალი დტოვა ბერძნული ფილოსოფიის დოქსოგრაფიის ისტორიაში; არისტოტელეს მეგობარი, — პლატონის სიკვდილის შემდეგ არისტოტელე ამ ჰერმიასთან გაემგზავრა ატარნიას ქალაქ მიზიაში, სადაც ის ქალაქის მმართველად იყო; აქვე დაუნათესავდა მას; და ნეოპლატონიკოსი, V ს. მოღვაწე, კარგად ცნობილი საქართველოში XII ს-ში. აქ მოხსენებული ჰერმიასი არისტოტელეს წრის შიშობილი უნდა იყოს.



„ყველაზე უფრო ბრწყინვალე და მნიშვნელოვან პეროდს“<sup>86</sup>, რომელიც წარმოდგენილია სამი ანალოგიური და დათარიღებული ძეგლით და იძლევა საფუძველს გარკვეული დაკვირვებისა და დასკვნებისათვის ქართული ხელოვნების ისტორიაში. იშხანის ჯვარცმა შესრულებულია, როგორც ითქვა, 973 წელს; ბრეთისა — დაახლ. 1000 წელს, და ბოლოს მარტვილის ჯვარცმა — დაახლ. 1050 წელს. სამივე ძეგლზე გამოსახულია ჯვარზე გაკრული ქრისტეს შიშველი სხეული, მაგრამ გამოსახულია ჯვარცმის არსებითად განსხვავებული გაგებით. გიორგი ჩუბინაშვილი ფიქრობდა, რომ იშხანის ჯვარცმა სკალდება თავისი მნიშვნელობით საკუთრად ქართული ხელოვნების ისტორიის ფაზგლებს და შეიძლება შესწავლილ იქნეს, როგორც „შესადარებელი მასალა დაავლეთ ევროპის საშუალო საუკუნეების ქედვითა ხელოვნების ზოგიერთი საკითხის დასადგინად“<sup>87</sup>.

ჩვენი ინტერესი ამ ძეგლისადმი განსაზღვრულა მისი იკონოგრაფიით, იდეურა შინაარსით, ჯვარცმული ქრისტეს ფიზიკურ და სულიერ განცდათა ძეგლში ასახვის გაგებით. ქრისტე აქ გამოსახულია „დახუჭული, ჩაცვივული თვალებით მახვილ სახეზე, რომელიც სავსეა სევდით, ატანილი წამებით, დაქანცულობით“. თავი მას მუტუბუქად აქვს დახრილი, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს გადატანილი სევდისა და ტანჯვის შთაბეჭდილებას.

პირიქით, მარტვილის ჯვარცმის მქანდაკებელი არსებითად განსხვავებული გზით მიდის; „მთელი ნაკვთი შესრულებულია ლამაზი სრული მოხატულობით“; ქრისტეს ფიგურა „თითქოს განკვებ გამოსახინაღ. გაწვდილი ხელებით დგას“. მისი „თმა და წვერი დავარცხნილია, წვერი თანაბრადაა დახუჭუქებული“. რაც მთავარია, „არც თვალებში, არც პირისახეზე არა ჩანს არავითარი დაძაბვა, არავითარი ემოციონალური ხაგზასმულობა, ნამცეცი წამება — სულიერი, ან განდა ფიზიკური“<sup>88</sup>.

განსხვავება ქრისტეს ფიგურის ამ ორ გამოსახულებაში გამოწვეულია ჯვარცმის აქტის ორი, არსებითად განსხვავებული ინტერპრეტაციით. იშხანის ჯვარცმის მქანდაკებელი ჯვარცმაში ბუნებრივ, აღამიანურ აქტს ხედავს — ქრისტეს სიკვდილს, გადატანილ ფიზიკურ ტკივილებს და სულიერ წამებას (ჩამოვარდნილი ფიგურა, დახუჭული თვალები); მარტვილის ჯვრის ოსტატისათვის, პირიქით, ქრისტეს ჯვარცმა გამოხატავს სიკვდილზე გამარჯვების საზეიმო აქტს (მოზეიმე, თავაწეული, თვალგახელილი ფიგურა).

გიორგი ჩუბინაშვილი აღნიშნავდა არსებით განსხვავებას ქრისტეს განაახიერებაში ქედური ხელოვნების ამ ძეგლებზე. ხედავდა „სტილისტურ მისწრაფებათა ევოლუციას“, რომელიც ასახავდა „საზოგადოებრივი ცხოვრების სპეციფიკურ ფორმებს“ და შეესაბამებოდა

ფაქტოლოგიურ განწყობილებათა ცვლილებებს. აღნიშნავდა იმასაც, რომ ყველაფერი ეს უკვე X-XI სს. საზღვარზე შეიმჩნევა საქართველოში, რომელიც. ავტორის სიტყვით, უფრო აღრე გადის განვითარების შესატყვის ეტაპებს, ვიდრე დასავლეთი ევროპა<sup>89</sup>. მაგრამ გ. ჩუბინაშვილის დაკვირვებანი იფარგლება ხსენებული ძეგლებს სტილისტიკური ანალიზით და არაფერი აქვს ნათქვამი თვით ჭვარცმის გაგებისა და ინტერპრეტაციის იდეური საფუძვლების შესახებ.

ამ თვალსაზრისით შევხო იშხანის ჭვარცმას შალვა ამირანაშვილ<sup>90</sup>. მან გადაჭრით უარყო ხსენებული ძეგლის 973 წლით დათარიღების შესაძლებლობა, რადგან XI ს. დამლევამდე არ ყოფილა შემთხვევა არც დასავლეთ ევროპაში, არც ბიზანტიაში, რომ ჭვარცმის კომპოზიციაში ქრისტე გამოესახათ ტანჯვის მდგომარეობაში და მით უმეტეს „მიცვალებული სახით“, და ამას თავისი იდეური მიზეზები ჰქონდა: ამ დრომდე, წერდა შ. ამირანაშვილი, გავრცელებული იყო ჭვარცმის ისეთი განმარტება, რომლის მიხედვით ქრისტე წარმოდგენილია, როგორც „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი“, გამარჯვებული და ტრიუმფატორი; იგი ჭვარზეა გაკრული, მაგრამ თვალეზი ღია აქვს, არავითარი ფიზიკური, ან სულიერი ტანჯვის ნიშანი მას არ ეტყობა“<sup>90</sup>. ქრისტეს გამოსახულება იშხანის ჭვარზე ისეთი სიახლეა, ხსენებული ავტორის აზრით, რომელიც წარმოუდგენელია საერთოდ X ს-ში.

შ. ამირანაშვილი იმოწმებდა ცნობილ ბიზანტინისტ ლუი ბრეესს, რომელიც წერდა ამ საკითხზე: „შეიძლება ითქვას, რომ დასავლეთელებიც და ბერძნებიც (ე. ი. დასავლეთ ევროპაშიც და ბიზანტიაშიც, შ. ხ.) ემხრობოდნენ ჭვარცმის V ს. თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას“. წამება ამ შემთხვევაში ტრაგიკული აქტი კი არ იყო, არამედ გამოსხნის სიმბოლო, რომელიც მას უნდა ჰქონოდა კაცობრიობისათვის. „ქრისტემ სძლია სიკვდილს; ამიტომ ის ჭვარზე გამოსახულია ღია თვალეზით, და მას თავზე ეკლის გვირგვინის მაგიერ ძალიან ხშირად მეფური დიადემა ადგია“. XII ს-მდე „ყველა ძეგლზე იესოს თავი ყოველთვის პირდაპირ უჭირავს, ორივე მკლავი ფართოდ აქვს გაშლილი, ფეხები პარალელურადაა ლურსმნებით მიკედილი“<sup>91</sup>.

როგორც ვხედავთ, ბრეესს წარმოდგენილი სურათი ჭვარცმაზე გამოსახული ქრისტესი სავსებით შეესაბამება მარტვილის ჭვარს და არსებითად უპირისპირდება იშხანის ჭვარცმას.

იშხანის ჭვარცმის განხილვა მისი იდეური შინაარსისა და მათემატიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებების თვალსაზრისით იძლევა, ვფიქრობთ, სრულ საფუძველს იმისათვის, რომ ქართული ჰელოგრაფიის ეს ძეგლი X ს. განისაზღვროს; უფრო მეტი — მისი

წარმოქმნა ამ ხანაში სავსებით კანონზომიერ ფაქტად ჩაითვალოს. ძეგლის იდეური შინაარსი შეესატყვისება დროის მოთხოვნილებას და ადასტურებს ჯვარცმის დოგმატური ინტერპრეტაციისაგან გადახვევის შესაძლებლობას.

ქართული კულტურის იდეურმა განვითარებამ X ს. მნიშვნელოვან შედეგებს მიაღწია ადამიანურის ახლებური გაგების, მისი რეალური. კონკრეტული შინაარსით შევსების თვალსაზრისით. ეს სიახლე შეიქრა კულტურული შემოქმედების ისეთ დარგშიც, რომელიც უშუალოდ რელიგიურ სიუჟეტებს ეხება. ჯვარცმის ახლებურ ინტერპრეტაციას საქართველოში ალბათ ისიც უწყობდა ხელს, რომ აქ, როგორც ზევით ითქვა, ქრისტეს დიოფიზიტური გაგება იყო გაბატონებული, და ქრისტეში ადამიანი თავიდანვე იყო აღიარებული. ქრისტეს, როგორც ღმერთ-კაცის, გამოსახვის დროს ხელოვანის ყურადღება შეაძლებოდა გამახვილებულიყო როგორც ღმერთზე, აგრეთვე ადამიანზე. მაგ. ამდროინდელი ზოგადი იდეური მდგომარეობით იყო განსაზღვრული, რომ ადრე ღმერთზე მიმართულმა ყურადღებამ ადამიანს წარმოდგენაზე გადმოინაცვლა იშხანის ჯვარცმაში. ნათელია, რომ ხელოვნების ამ ძეგლის შემოქმედისათვის ქრისტე წარმოდგენს არა იმდენად ტრიუმფატორს, რომელმაც სიკვდილით სიკვდილი დათრგუნა და გამარჯვებულია, რამდენადაც ადამიანს, რომელმაც დიდი ადამიანური — ფიზიკური და სულიერი წამება გადიტანა, და მისი წამება დამთავრდა ისე, როგორც ადამიანისათვის უნდა დამთავრებულიყო<sup>2</sup>.

კულტურული აღმავლობა XI—XII სს-ის საქართველოში  
და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები

I. ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობა ამ საუკუნეების საქართველოში საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია. ჩვენს ყურადღებას ქართული კულტურული შემოქმედების ეს ახალი ეტაპი მისი იდეური შინაარსის, მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების და ფილოსოფიასთან კავშირის თვალსაზრისით იმსახურებს. აღჩინდელი მკვლევარები (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი) ამ აღმავლობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დამადასტურებელ მოვლენას ფილოსოფიური აზროვნების მაღალ დონეში ხედავდნენ. მართალია, წერდა ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი მკითხველი არც წინათ ყოფილა მოკლებული ფილოსოფიური შინაარსის თხზულებებს, მაგრამ „საქართველოს ძლიერების ხანა (ივლისხმება XI—XII სს., შ. ხ.) იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა“<sup>1</sup>.

დღეს, განსაკუთრებით იმ დიდი ღვაწლის შედეგ, რომელიც შ. ნუცუბიძემ შეიტანა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საქმეში, ნათელი გახდა, რომ ფილოსოფიურ აზროვნებას ჩვენში უფრო ღრმა ისტორიული ფესვები აქვს. ამაში მკითხველი დაარწმუნდება იმის მიხედვითაც, რაც წინამდებარე გამოკვლევის წინა თავებში ითქვა. მაგრამ, ცხადია, ფილოსოფიურმა აზროვნებამ საქართველოში თავისი განვითარების უმაღლეს დონეს მიაღწია XI—XII სს. და სავსებით შეესაბამებოდა კულტურის იმდროინდელ აღმავლობას.

ქართული კულტურის მაღალი დონე ამ დროს იმდენად მნიშვნელოვანია და იდეური ძვრები — იმდენად ცხადი, რომ ივ. ჯავახიშვილს მისცა საფუძველი (1914 წ.) საქართველოში რენესანსული მოძრაობის დასაწყისი დაენახა<sup>2</sup>, ხოლო შ. ნუცუბიძეს — შეექმნა



აღმოსავლეთის რენესანსს თეორია, რომელშიც საქართველოს ცენტრალური ადგილი უჭირავს.

ჩვენთან ნათელია, რომ იტალიური რენესანსის ცნობილი მკვლევარს იაკობ ბურკჰარდტის მოსაზრება — რენესანსის ეპოქის იტალიის კულტურაში „ახალი შეხედულებების, იდეების და ზრახვების“ მოზღვაებაზე — შეიძლება გავრცელდეს XI—XII სს. ქართულ კულტურასა და მის იდეურ შინაარსზე.

ამ ახალი შეხედულებებისა და ახალი მსოფლმხედველობის ძირითადი თავისებურება კულტურის გაამქვეყნიურებაში მდგომარეობს. მეცნიერებაში გავრცელებული შეხედულებით, ამჟღირნდელი ქართული კულტურის ძირითადი თავისებურება — საერო მწერლობის (მხატვრული პროზა, საისტორიო თხზულებანი, სამედიცინო და ფიზიოლოგიური ძეგლები), საერო პოეზიის და საერო ბელოვნების წარმოშობით არის განსაზღვრული.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ძველი ქართული კულტურა „ამქვეყნის“ ინტერესებისა და მისწრაფებებისაგან არასოდეს ყოფილა წილიანად „დაცლილი“. პირიქით, მათ ყოველთვის საკმაოდ დიდი ადგილი ეკუთვნოდა კულტურულ შემოქმედებაში და მხატვრულ მწერლობაში, როგორც მის ერთ-ერთ ძირითად სფეროში; ისიც ცხადია, რომ ეს ინტერესები და მისწრაფებები თანდათან ძლიერდებოდა და განააგებულ კულტურულ ინტენსივობით X ს. ძეგლებში გამოვლინდა. მაგრამ არასოდეს ის ფეოდალური პირობებში დომინირებულ მდგომარეობაში არ ყოფილა. კულტურული შემოქმედების „გაამქვეყნურებას“ პროცესმა განსაკუთრებულ დონეს რუსთაველის ეპოქაში მიაღწია და ეს „ახალი შეხედულებანი, იდეები და ზრახვანი“ ჩამოყალიბდა ჰუმანიზმის სახით „ვეფხისტყაოსანში“.

2. კულტურის გაამქვეყნიურება ნიშნავდა გრძნობად სინამდვილესთან (შუა საუკუნეებისათვის უფრო შესაფერისი ტერმინით რომ ვთქვათ — „ამქვეყნიურთან“) დაახლოებას, რაც გარკვეული მსოფლმხედველობრივი იდეებით იყო განსაზღვრული. ეს იდეები გრძნობადი სამყაროს ღირებულების პირდაპირ, ზოგჯერ გაცნობიერებულ, სხვა შემთხვევაში სტიქიურ აღიარებაში მდგომარეობს. ესაა ეპოქის ძირითადი, განმსაზღვრელი იდეა, რომელმაც განაპირობა კულტურის და მასთან ერთად ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებანი. განაპირობა ახლებური დამოკიდებულება გრძნობადი, რეალური სინამდვილისადმი; შესაბამისად, განაპირობა ადამიანურის ახლებური გაგება; გამართლება მოიპოვა ადამიანის სულიერი ცხოვრების იმ მხარეებმა, რომლითაც ის გრძნობად სინამდვილესთან იმყოფება მიმართებაში.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონე, რომელმაც თავისი კონკრეტული სახე ნეოპლატონიზმში, „ქართულ ნეოპლატონიზმში“ მოიპოვა, განსაზღვრულია არა მხოლოდ და არა იმდენად ჩვენს ქვეყანაში არსებული, ანტიკურობიდან მომდინარე ფილოსოფიური ტრადიციებით, რამდენადაც კულტურულს საერთო დონით და მისი თავისებურებით. სახელდობრ, კულტურას გააქვეყნებურებით, მის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ჰუმანიზმის ფილოსოფიური განზოგადებით და არსებითი მსოფლმხედველობრივი ცვლილებების ფილოსოფიური დასაბუთებით. ეს გარემოება გვიკარნახებს ქართული კულტურის მდგომარეობის სპეციალურ განხილვას მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლებისა და ფილოსოფიური განზოგადების ამოცანების თვალსაზრისით.

გარესამყაროსადმი ახლებური დამოკიდებულება, ყურადღების გაღმოდგილება იმქვეყნიურადან ამქვეყნიურზე ნაკარნახევია მრავალი პირობით, პირველყოვლისა პოლიტიკური ვითარებით, რომელიც ქვეყნის განთავისუფლებისა და გაერთიანებისაკენ იყო მიმართული. მეფეების ბრძოლა საქართველოს გაერთიანებისათვის იყო ამავე დროს ქვეყნის პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა. ამ დიდი, ხანგრძლივი და რთული პოლიტიკური ამოცანის განხორციელება მოითხოვდა ერის სულიერი და ფიზიკური ძალების დაძაბვას, ენერგიულ პოლიტიკას, მატერიალური და სულიერი ძალების მობილიზაციას. ამავე დროს, ცხადია, მტკიცე სოციალურ დასაყრდენს.

შეიძლება ითქვას, რომ ამდროინდელ საქართველოში, მრავალფეროვან სოციალურ ფენათა შორის არსებულ რთულ ურთიერთობაში, ცენტრალიზებული მონარქიისათვის ბრძოლა მოსახლეობის უმრავლესობის ეკონომიურ და პოლიტიკურ ინტერესებს შეესაბამებოდა. ქვეყნის გაერთიანებას წინააღმდეგობას უწევდა მსხვილი ფეოდალების ის ნაწილი, რომელიც გვაროვნულ არისტოკრატიას, „დიდგვარიან აზნაურებს“ შეადგენდა და თავისი პრივილეგიები შემკვიდრებოდათ ჰქონდა მიღებული. ბრძოლა ამ მიმართულებით ამდროს პირველყოვლისა დიდგვარიანი ფეოდალების წინააღმდეგ იყო მიმართული. და ხშირად ცვალებადი წარმატებით მიმდინარეობდა.

ისტორიული და ზოგჯერ პირადი გამოცდილება უკარნახებდა მეფეებს ყურადღების გარეშე არ დაეტოვებინათ, რომ XI—XII სს. სოციალურ ურთიერთობათა კონკრეტულ ვითარებაში დიდგვარიანი ფეოდალების მოკავშირეს ეკლესიის მესვეურები წარმოადგენდნენ. „დავით აღმაშენებელს, — წერდა ივ. ჯავახიშვილი, — ისიც კარგად ესმოდა, რომ ...დიდგვარიან აზნაურებს ზურგს ისეთი ძლიერი ორ-

განიზაცია უმაგრებდა, როგორც მაშინ ეკლესია იყო<sup>7</sup>. ნ. ბერძენი-  
შვილის სიტყვით, „დიდგვარიან აზნაურთა პოლიტიკური ზრახვების  
წინააღმდეგ მებრძოლი ცენტრალური ხელისუფლება იძულებული  
იყო ეს ბრძოლა, საერო ცხოვრების ასპარეზიდან საეკლესიო სფე-  
როშიც გადაეტანა, რის შედეგად აუცილებლად უნდა გაფართოებუ-  
ლიყო ეკლესიაზე ცენტრალური ხელისუფლების გავლენა. სხვა გვა-  
რად არც შეიძლებოდა: სახელმწიფო ცენტრალიზმისათვის მებრძო-  
ლი მეფის ხელისუფლება თავის უშუალო მეთვალყურეობის გარე-  
შე ვერ დატოვებდა ისეთ ძლიერსა და მნიშვნელოვან ორგანიზაციას,  
როგორც ეკლესია იყო და რომელიც დიდგვარიან აზნაურთა ერთ-  
ვულ მოკავშირედ გადაქცეულიყო“<sup>8</sup>.

დავით აღმაშენებელმა შესძლო რიგი სოციალური და ორგანი-  
ზაციული ღონისძიებების შესანიშნავად ჩატარება და ორივე ამოცა-  
ნა — ქვეყნის განთავისუფლებაც და გაერთიანებაც — ბრწყინვალედ  
გადაწყვიტა. რაც შეეხება ეკლესიას, მისი მართვა თუმცა სასულიე-  
რო ხელისუფლებას დაუტოვა, მაგრამ ეს ორგანიზაცია, შესაბამისი  
ინსტიტუტის მეშვეობით, უპირველეს ვაზირს, მწიგნობართუხუცესს  
დაუმორჩილა. შეიძლება ითქვას, რომ დამოკიდებულება საერო და  
საეკლესიო ხელისუფალთა შორის არსებითად შეაკვალა და, რო-  
გორც იგივე მეცნიერი წერს, „IX—X ს-ში გაბატონებული შეხედუ-  
ლება საერო ხელისუფლებისაგან ეკლესიის სრული დამოუკიდებ-  
ლობის შესახებ, ეხლა მხოლოდ სანატრელი მოგონების საგანი იყო  
საეკლესიო მოღვაწეთათვის“<sup>9</sup>.

ბუნებრივია, ეკლესიის პოლიტიკური როლის შესუსტებას მისი  
სულიერი დიქტატურის შესუსტება უნდა მოჰყოლოდა, რასაც მცირე  
მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონოდა ქართული კულტურის შემდგომი  
განვითარებისა და იდეური ცხოვრებისათვის. კულტურის გაამქვეყ-  
ნიურების სიღრმე და აზროვნების თავისუფლება ამდროინდელ სა-  
ქართველოში მნიშვნელოვნად იყო განპირობებული ეკლესიის  
მდგომარეობითაც.

3. ქვეყნის იდეურ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებებს და  
კულტურის გაამქვეყნიურების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოხა-  
ტულება ქვეყნის ისტორიული წარსულის, „ჟამთა გარდასრულთა“  
მიმართ ინტერესის გაძლიერება და კულტურული შემოქმედების  
მნიშვნელოვანი დარგის — საისტორიო მწერლობის წარმო-  
ქმნაა. ამოცანები, რომლებიც ქართველი ისტორიკოსების წინაშე  
დგება, მიმართავს მათ ყურადღებას ქართველი ერის რეალური ის-  
ტორიის, მისი სწორი ასახვისა და სწორი გაგებისაკენ. ვახუშტი ბაგ-  
რატიონის შეხედულება — „ჟამთა აღმწერლობა ქვეშარიტების მე-

ტყველება არს<sup>10</sup> — გამოხატავს ძველი ისტორიკოსების აზრსაც. რძღროინდელ ისტორიკოსებს კემშარიტება წარმოედგინათ, როგორც რეალური ისტორიული ფაქტების სწორი გადმოცემა; „თანდაზნდურობა“ და „თეთანხილველობა“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიულ ცნობას.

ქართულ საისტორიო თხზულებებში დეკა კითხვები, რომლებიც შეტყველებენ საზოგადოებრივი ინტერესის გაფართოებაზე და ეხებიან ქართული სოციალური. პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების სხვადასხვა მხარეებს. აღმოცენდა გარკვეული თეორია ქართველ და კავკასიის ტომთა წარმოშობასა და ნათესაობაზე, მათ საერთო წინაპარზე (მაშინდელი წარმოდგენით, ეს წინაპარი ბიბლიური იაფეტი იყო). იქმნება ჰიპოთეზი ქართული ენის წარმომავლობაზე. ისტორიკოსთა ყურადღებას აპყრობს ძველი ქართული რელიგიური რწმენის საკითხები, იქმნება შეხედულება (უკვე XI ს-ში), რომ ქართველი ტომები ძველად თაყვანს სცემდნენ ციურ მნათობებს.

ჩამოყალიბდა ისეთი შეხედულებანიც, რომლებიც ეხებიან და იძლევიან გარკვეულ პასუხს ქართულ საზოგადოებრივ მდგომარეობასა და სოციალური დიფერენციაციის წარმოშობის მიზეზებზე.

სამეფო ხელისუფლება, როგორც მაშინდელი პოლიტიკური ვითარების მთავარი და წარმმართველი ძალა, და მისი წარმატებანი აღვივებს ინტერესს ბაგრატიონების დინასტიის წარმომავლობისადმი. ყურადღების არეშია ქართული პროვინციების აღორძინება არაბთა ბატონობის შესუსტების შემდეგ; მეფეების საგარეო პოლიტიკა და შინაური ბრძოლები; ცენტრალიზებული ხელისუფლების თანდათან და თანმიმდევრული განმტკიცება. ამავე წარმატებებითაა ნაჯარანხევი ამდროინდელი ისტორიკოსების აღფრთოვანებული თაყვანისცემა მეფეებისადმი და ამასთან დაუფარავი სიძულვილი უცხოელი მტრებისა და მეფის პოლიტიკის შინაური ხელისშემშლელებისა, თუ აშკარა მოწინააღმდეგეებისა. მთელი ეს ეპოქა „წარმოდგენს ქართული ეროვნული სახელმწიფოებრივობისა და სამხედრო დიდების უმაღლეს სასიცოცხლო განვითარებას“ და გასაგებია, რომ ქართველი ისტორიკოსები, ისევე როგორც ქართველი მეხოტბეები, გადმოგვცემენ თავიანთ თანამედროვე „მოწინავე ქართული საზოგადოების განწყობილებას“<sup>11</sup>.

იქმნება ისტორიულ მოღვაწეთა შეფასების გარკვეული კრიტერიუმი. სახელწოდებრივ ღონისძიებათა გეგმის გონივრულობა და რეალურობა, მისი წარმატებით განხორციელება, სამხედრო სიმამაცე უმასხურებს ისტორიკოსის განსაკუთრებულ ქებას. შემთხვევითი არაა, რომ ისტორიულ თხზულებებში მინიატიანთა გონებრივი ინ-

ტერესების არეში განსაკუთრებულ ადგილს ანტიკური კულტურიდან აღებული ისტორიული სახეები და მათი შესატყვისი განწყობილება — იქერს. დავით აღმაშენებლის მოქმედებათა აღწერის დროს ისტორიკოსის შთაგონების წყაროს წარმოადგენენ ჰომეროსი და არისტოზელე. იოსები; მათ მიერ შექცებული ტროელები და აქეველები; აგამემნონის, პრიამის, აქილევსის, ჰექტორის, ოდისევსის და ორესტის ბრძოლები; ალექსანდრე მაკედონელის ვაჟკაცობა და გამარჯვებანი; ვესპასიანეს და ტიტუსის მოქმედებათა აღწერილობანი.

4. ძლიერდება ინტერესი ფიზიოლოგიისა და კერძოდ სამედიცინო მეცნიერებისადმი. ჩვენამდე მოღწეული ორი ძეგლიდან ერთი — „უსწორო კარაბადინი“ განეკუთვნება X—XI სს. მეორე — „წიგნი სააქიმოა“ თარიღდება 1208—1210 წწ.<sup>14</sup>. პირველი წარმოადგენს სამეურნალო წიგნს, შედგენილია უპირატესად არაბული წყაროების მიხედვით, მაგრამ შეიცავს აგრეთვე უშუალოდ ბერძნული სამედიცინო თხზულებებიდან აღებულ ცნობებს. თხზულებაში ასახულია აგრეთვე ავტორის საკუთარი, პირადი სამეურნალო პრაქტიკიდან მიღებული დაკვირვებები და გამოცდილება.

„წიგნი სააქიმოა“ წარმოადგენს თავისუფალ თარგმანს იბნ-როშდის (ავეროესის, 1126—1198 წწ.) თხზულებისა „Kitab el culliyat“, რომელიც თავის მხრივ შეიქმნა იბნ-სინას (ავიციენას, 980—1037 წწ.) „კანონის“ ძლიერი გავლენით. ამ ორი ძეგლის შედარება ნათელსა ხდის არსებით განსხვავებას მათ შორის, როგორც სპეციალური სამედიცინო ცოდნის, ასევე ზოგადი შეხედულებებისა და წარმოდგენების მხრივ. ეს განსხვავება შეესაბამება ქართულ კულტურულ სინამდვილეში მათი შემოსვლის დროსა და პირობებს.

„უსწორო კარაბადინი“ იფარგლება დაავადებათა დასახელებით, მეურნალობისა და წამლების მოწოდებათა ხერხებით. ავტორის შეხედულებანი ჯერ კიდევ მჭიდროდაა დაკავშირებული რელიგიურ და მაგიურ წარმოდგენებთან, მეურნალობის მეთოდები — ასტრონომიულ შეხედულებებთან და ხშირად ფანტასტიკის სფეროს ეკუთვნის და ცრუმორწმუნეობის ხასიათს ატარებს<sup>15</sup>.

„წიგნი სააქიმოა“, როგორც ივ. ბერიტაშვილი წერს, სავსებით მეცნიერული ნაწარმოებია, თავისუფალი ფანტასტიკური და მაგიური შეხედულებებისაგან<sup>16</sup>. თხზულება წარმოადგენს შუა საუკუნეების საერო ინდივიდუალურ ძეგლს, სამედიცინო ცოდნათა მთელ სისტემას. მოიცავს ადამიანის ორგანიზმის შესახებ ცოდნის დარგთა ფართო წრეს და იძლევა დაავადებათა და შესაფერის მეურნალობათა კლასიფიკაციას. ფილოსოფიურ ნაწილში წიგნი ემყარება

არისტოტელეს მოძღვრებას ადამიანის ბუნებაზე. ავტორის ანატომიური და ფიზიოლოგიური ცოდნა მომდინარეობს ჰიპოკრატესა (460—377) და უფრო ჰეტად გალენას (131—201) შეხედულებებისაგან. ამ ძეგლის მეშვეობით საქართველოში ვრცელდება არისტოტელეს, ავიცენას და ავეროესის მოწინავე იდეები.

ძეგლში ხაზგასმითაა აღნიშნული განუყრელი კავშირი მედიცინასა და ფილოსოფიას შორის. ავტორის შეხედულება, რომ ეჭიმები და ფილოსოფოსები ერთნი არიან და მათ შორის არაფერია სადავო<sup>15</sup>. ანტიკურ ფილოსოფიას გულიახმობს და ავტორის ანტიკურ განსწავლულობაზე მიუთითებს. ადამიანის ბუნებასა და არსებაზე მოძღვრების საფუძველს ამ თხზულებაში ოთხი ელემენტის, „ოთხი ბუნების“ თეორია შეადგენს, რომელსაც აქ არსებითად განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიის ადრინდელ პერიოდთან შედარებით. ამ ელემენტებს შორის წონასწორობის დარღვევა არის ადამიანის დაავადების საბოლოო მიზეზი. მოძღვრება ორგანოთა ფიზიოლოგიურ ფუნქციებზე უდევს საფუძველად დაავადების განსაზღვრას და, შესაბამისად, მკურნალობას.

5. XI—XII სს. ეკუთვნის პირველი, ჩვენამდე მოღწეული, ფერწერა (მინიატურული და მონუმენტური) და საერთო არქიტექტურის უძველესი ძეგლები, მათ შორის მონასტრებთან არსებული სასწავლებლები (გელათში, პეტრიწონში, იყალთოში და სხვ.). ამ ეპოქის არქიტექტურისათვის დამახასიათებელი მონუმენტალობა გამოვლინდა, სპეციალისტების სიტყვით, საერო არქიტექტურის შესანიშნავ ძეგლში. გეგმით; სასახლეში, რომელიც გიორგი III-მ ააშენა (1156 წ.). ნაგებობას ცენტრში საზეიმო დანიშნულების დიდი დარბაზი იყო მოთავსებული; გუმბათის სიმაღლე აღწევდა 20 მეტრს, დიამეტრი — 14 მეტრს. მეცნიერებაში არსებული მოსაზრება, რომ ქართველი არქიტექტორები ქმნიდნენ მკვლავ ნიმუშებს როგორც საეკლესიო, აგრეთვე საერო არქიტექტურის დარგში, ეხება უმთავრესად ამ დროის საერო ძეგლებს<sup>16</sup>.

ქართული საერო მინიატურა დაკავშირებულია ამავე უანრის მწერლობის წარმოქმნასთან და მასთან ერთად აღწევს წარმატებას. ამ მხრივ გამოირჩევა 1188 წლით დათარიღებული ქართული ასტრონომიულ-ასტროლოგიური ტრაქტატი (ხელნ. № 65), რომელიც ყველაზე უფრო ძველია „ანალოგიური ტიპის ცნობილ არაბულ და ირანულ ძეგლთა შორის“ და „გამოირჩევა ვირტუოზული ტექნიკით“<sup>17</sup>. შავრამ შინაარსით საერო მინიატურა, სადაც გამოსახულია ცოცხალი სინამდვილიდან აღებული სიუჟეტები, უცხო არაა ამ დროის საეკლესიო ძეგლებსათვისაც. ამდროინდელ ქართულ სახვით ხე-

ლოვენბაში ვლინდება ახლებური დამოკიდებულება სინამდვილისად-  
მი. ხელოვნების ეს დარგი ივსება კონკრეტული, რეალური შინააარ-  
სით და თვით ფაქტი საერო ფერწერის აღმოცენებისა მეტყველებს  
მი: დიდ იდეურ მნიშვნელობაზე.

ყურადღებას იმსახურებს საერო მონუმენტური ფერწერა, სა-  
დაც მხატვრული ასახვის საგანსაც და შინაარსს წარმოადგენენ არა-  
აბსტრაქტული სიუჟეტები, არამედ რეალური ისტორიული პირები,  
უმთავრესად ჩეფეკები და მთავრები. როგორც სპეციალისტები აღნიშ-  
ნავენ, ფრუაკელი გამოსახულებანი ბაგრატ III-ისა (ბელიაში),  
ბაგრატ IV-ისა (ატენში), გიორგი III-ისა და თამარისა (ვარძიასა და  
ყინციკისში), გიორგი III-ისა, თამარის და გიორგი ლაშასი (ბერთუ-  
ბანში და ბეთანისში) და სხვ. არაა მთლად თავისუფალი შუა საუკუნე-  
ნებში დაკანონებული ტრაფარეტისაგან, მაგრამ მხატვრის წინაშე  
მდგარი ამოცანა — მეფეების გარეგანი იერის და შინაგანი თვისებე-  
ბის შესაძლებლობის ფარგლებში ზუსტი გადმოცემისა, პიროვნებე-  
ბის პერსონალური მსგავსებისა, — მხატვრის ყურადღებას რეალ-  
ური სინამდვილის სწორი ასახვისაკენ წარმართავდა. შუა საუკუნეების  
აზროვნება უგულვებელყოფს რეალურ სინამდვილეს; შუა საუკუნე-  
ების ხელოვანი განდგომილია თავის აზროვნებასა და გარესამყარო-  
სადმი დამოკიდებულებაში, შორსაა რეალური სინამდვილის რეპრო-  
დუქციისაგან და ესაა „ზოგადი თავისებურება“ აღნიშნული ხანის  
ხელოვნებისა; თამარ მეფის, მაგ., პორტრეტი შესრულებულია „შუა  
საუკუნეების დეკორატიული ხელოვნების ფარგლებში“<sup>18</sup>, მაგრამ  
მანც გარკვევით ჩანს რეალისტური მიდგომა, განსაზღვრული იმით,  
რომ აქ მხატვარი „ცოცხალ მაგალითს მიჰღვეს“ და მის შემოქმედე-  
ბაში „უფრო მეტად შეიგრძნობა ცოცხალი სინამდვილე“<sup>19</sup>.

მეცნიერებაში აღნიშნულია ისიც, რომ „შუა საუკუნეების ქარ-  
თულ ქანდაკებაში ინტერესის გაღვივება აღამიანის-  
საღმი, მისი პლასტიკური საშუალებებითი განსახიერებისადმი შე-  
იმჩნევა X—XI სს-ის ზღურბლზე“<sup>20</sup>.

მეფეების პორტრეტული გამომსახველების წინაშე დაახლოე-  
ბით იგივე ამოცანა დგას, როგორც ისტორიკოსებისა და მეხოტბეთა  
წინაშე, რომლებზეც ქვევით გვექნება ლაპარაკი, პორტრეტებში ხაზ-  
გასმულია მათი შინაგანი თავისებურებანიც, მაგრამ ახალი პოზიცი-  
იდან. მხატვარს ამ შემთხვევაში აინტერესებს მათი ძლიერი გონება,  
ნებისყოფა, ენერგიული მოქმედება, თვისებები ადამიანისა, რომე-  
ლოც სახელმწიფოს მართავს და მართავს უაღრესად რთულ, დაძა-  
ბულ და მძიმე პირობებში.

6. მსოფლმხედველობრივი იდეების შემდგომი განვითარებისა და ცვლილებების მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მხატვრულ მწერლობას აქვს. XI — XII სს. ქართული ლიტერატურა იმ მდიდარი ტრადიციების გაგრძელებაა, რომელიც ქართველი ერის ისტორიის საკმაოდ ძველი დროიდან მომდინარეობს. ამ ეპოქის ქართული ლიტერატურის შედარება წინამორბედი აგიოგრაფიული ლიტერატურის ნიმუშებთან იძლევა ყველაზე უფრო ნათელ სურათს ცვლილებებისა, როპლებსაც ადგილი ჰქონდა ადამიანის სულიერ ცხოვრებასა და ამქვეყნიური სინამდვილისადმი მის დამოკიდებულებაში. შავთელისა და ჩახრუხაძის პოეზია იმავე პირობების ნიადაგზე აღმოცენდა, რომელმაც მთელი ეპოქის კულტურა განსაზღვრა. იმ განსხვავებით, რომ ლიტერატურას, ხელოვნების სხვა დარგებთან შედარებით, შეხედულებების გამოხატვის უფრო ადეკვატური საშუალებები გააჩნია და ამიტომ ქვეყნის იდეური ცხოვრება მასში მეტი გარკვეულობით ისახება.

მეხოტბეთა პოეზია შთაგონებულია ინდივიდუალური ღირსებებით მეფეებისა, რომლებშიც მაშინდელი საზოგადოება ხედავდა ქვეყნის ეკონომიკური და პოლიტიკური აღმავლობის მთავარ და განმსაზღვრველ მიზეზს. მეხოტბეების წარმოდგენით, მათი გვირგები გამოარჩევიან არაჩვეულებრივი ფიზიკური ძალით, მომხიბლავი გარეგნობით, ღრმა სახელმწიფოებრივი გონებით, ამაღლებული სულიერი თვისებებით. მათი გვირგები წარმოდგენილი არიან, როგორც ქვეყნის მპყრობელნი, „მძლეთა-მძლენი“ და თვით უძლეველნი<sup>21</sup>, მტრების ჯოჯოხეთში შთამთქმენნი. ჰიპერბოლა მათი ქების ერთერთი ძირითადი მხატვრული ხერხია. ბიბლიური, ანტიკური, აღმოსავლური და ადგილობრივი ფოლკლორული პერსონაჟები აძლევენ მათ მდიდარ მასალას შედარებებისათვის.

მეხოტბეთა გვირგები შესანიშნავად ფლობენ სამხედრო ხელოვნებას, მშვილდს, მახვილს. ლომთა მსგავსნი სძლევენ „ლეგიონებს“, მუსრავენ მტრებს. სხეულით დავითი საროს მსგავსია, სახით — მზისა<sup>22</sup>. თამარის სახე ბროლისა და ვარდის მსგავსია, მას ამშვენებს ნათელი შუბლი, მალალი ყელი და ა. შ. ისინი გამოირჩევიან სულის სიძლიერათ, არაჩვეულებრივი სიბრძნით, სამყაროს საიდუმლოებათა „ჰერეტიით“, აზრის სიღრმით. ფლობენ როგორც ანტიკურ, ასევე პატრისტიკულ თეორიებს. მეხოტბეთა განსწავლულობაზე მეტყველებს ანტიკური ფილოსოფიის მათ მიერ დამოწმებული მოაზროვნებუ, მაგ., პროკლე, იამბლიხოისი და ძენონი, რომელსაც, მეხოტბის სიტყვით, თამარი ჰყავდა მხედველობაში, როდესაც ლაპარაკობდა პერიპატეტიკოსთა მეფეზე<sup>23</sup>.



მაღალი ნორალური თვისებები, სულის სიფაქიზე და ზნეობის სისრულე, მოწყალება ქვეშევრდომთა მიმართ, ზოუნვა გლახაკებზე, სამართლიანი მსაჯულება — მეხოტბეთა გმირების მორალური სახის განუშორებელი თვისებებია. თავის უსაზღვრო გატაცებაში — ჯანადიღონ ქვეყნის მმართველნი, მეხოტბეები ამჟღავნებენ აზროვნების შუა საუკუნეების პირობებისათვის უჩვეულო თავისუფლებას. შავთელი მიმართავს თავის გმირს, როგორც წმიდანს. მისი აზრით, ისეთი თხზულებებიც კი, როგორცაა წიგნი მეფეთა, ქებათა-ქება, ეკლესიასტე, დავითის იგავნი, სოლომონის სიბრძნე და ძველი აღთქმის სწვა წიგნები — ვერაფერს მიუმატებდა მისი გმირის ქებას. ჩახრუხაძის სიტყვით, თამარი მსგავსია არა მხოლოდ მზესა, არამედ მანა-ღმერთისა და ქრისტესი. ისაა ახალი მხსნელი და მესია ცოდვილი კაცობრიობისა<sup>24</sup>.

როგორც ნ. მარი წერდა, ჩახრუხაძის ოდები „ძალაანა გამაქვალულა მოზეიმე პატრიოტიზმის აღგზნებით“, მაგრამ ეს არაა, მისი სიტყვით, „არა ბუნებრივი, ნაწვალევი, ტენდენციური პატრიოტიზმი, მეხოტბის ან მეფესთან სოლიდარული წრის აღამიანთა კერძო მოსაზრებათა შედეგი“. ესაა განწყობილება, რომელიც გამოწვეული იყო „ქართული ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და სამხედრო დიდების უმაღლეს სასიცოცხლო განვითარებით“<sup>25</sup>, რაზედაც ზევით გვექონდა საუბარი.

7. ეპოქის ორი პროზაული თხზულება, „ამრან დარეჯანიანი“ და „ვისრამიანი“, წარმოადგენენ მნიშვნელოვან ძეგლებს ადამიანურის ახლებური გაგების თვალსაზრისით. პირველ მათგანში, როგორც ფეოდალურ-რაინდული ტიპის რომანში, აისახა ვასალურ დამოკიდებულებაზე დაფუძნებული სოციალური ურთიერთობანი და შესატყვისი შეხედულებანი, წარმოდგენები. თხზულება წარმოადგენს უპირატესად ვაჟკაცობისა და ფიზიკური ძალის მხატვრულ განზოგადებას. თორმეტი გრძელი თავის მანძილზე აღწერილია რამდენადმე ერთფეროვანი თავგადასავალი ამირანისა და მისი მმადნაფიცებისა, რომელთა ხასიათი, გამძლეობა, შეუპოვრობა და გოლიათური ძალა მრავალი დაბრკოლებს გადალახვის ფონზე ვლინდება. ეს დაბრკოლებანი წარმოადგენენ ურჩხულებს, ავსულებს, ქართული ფოლკლორისათვის დამახასიათებელ დევებს. ამირანი და მისი მმადნაფიცები სძლევენ როგორც ფანტასტიკურ, ასევე რეალურად არსებულ მხეცებს: სპილოებს. მარტორქებს, გველებს; ამარცხებენ მათზე ბევრად მრავალრიცხოვან მხედრობას.

თხზულების გმირები ფიზიკურ ძალასა და ვაჟკაცობასთან ერთად, ამჟღავნებენ ფეოდალური საზოგადოებისათვის დამახასია-

თებელ მორალურ თვისებებს. სიუზერენსადმი, „პატრონისადმი“ ერთგულება, როგორც პირადი კეთილშობილების გამოხატულება, ობიექტურად ფეოდალურ ურთიერთობათა მიმართ ერთგულებისა და ამ წყობის სიმტკიცის დადასტურებას წარმოადგენს.

ძვალნაფიცობის მოტივი, პირველად შემოტანილი ამ ნაწარმოებში მიერ ქართულ ლიტერატურაში, ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა გმირთა მიზნების განხორციელების გზაზე. თვით მიზნები ამქვეყნიური სინამდვილით და მასში მოქმედი ადამიანის მისწრაფებებით არიან განსაზღვრული. დასასრული ოპტიმისტურია და დასახული მიზნები — მიღწეული. ფიზიკური ძალის ჰიპერბოლიზაცია წარმოადგენს ლიტერატურულ გაგრძელებას ქართული ფოლკლორის ტრადიციებისა, რომელსაც ღრმა ისტორიული ფესვები აქვს. ჩვენ წინა თავებში (იხ. თ. II, 1) გვქონდა აღნიშნული იმ ტრადიციის მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა; მისი აღდგენა XI—XII სს. საქართველოში სავსებით კანონზომიერია და გასაგები. მაგრამ ამდროინდელ ლიტერატურულ ძეგლებში ასახული ჰიპერბოლა, ხშირად ფანტასტიკამდე მისული, რჩება ადამიანის ახლებური გაგებისა და ახალი მსოფლმხედველობის ფარგლებში და არ არღვევს ეპოქის ძირითად მიმართულებას<sup>26</sup>.

„ვისრამიანის“ ავტორისათვის ადამიანის ფიზიკური ძალა და გარეგანი იერი არ არიან ყურადღების გარეშე დატოვებული. მაგრამ ნაწარმოების მთავარ საგანს ადამიანის სულიერი ცხოვრების და კერძოდ სიყვარულის გრძნობის მხატვრული ასახვა წარმოადგენს. ამ თხზულების მნიშვნელობა ქართულ ლიტერატურასა და მსოფლმხედველობრივი იდეების განვითარებაში განსაზღვრულია ადამიანის სულიერი ცხოვრების სრულიად ახლებური გაგებით. სიყვარული წარმოდგენილია აქ, როგორც „ადამიანურ ძალებზე აღმატებული“ განცდა, განცდა, რომელიც იმორჩილებს სულის ყოველგვარ მოძრაობას.

„ვისრამიანის“ გმირებისათვის სიყვარული ღმერთის მიერ დაწესებული გარდუვალი გრძნობაა: „შენ ესე არ იცი, რომელ მიჯნურისა უმოყვროდ საწუთრო არ ჰამოა? ღმერთს ფრინველიცა დედალი მამლისათვის დაუბადებია, არ შენ დედალი მამალსა ჰშუენი? შამაკაცი ცოლსა მით შეირთავს, რომელ ერთმანერთისა გაიხარნენ. თუ ერთმანერთისა არ გაიხარებენ, საწუთროსა ნივთთა უკანა რას უდგებოიან?“<sup>27</sup>.

ჩვენ ზევით გვქონდა აღნიშნული, რომ სიყვარულის გრძნობის ძალა ყველაზე მეტად ქმნიდა ადამიანში კოლიზიას შუა საუკუნეების მორალთან. სიყვარულის გაგება „ვისრამიანში“ პირდაპირ უპირისპირდება ამ მორალს. რამინის სიყვარულისათვის ვისი მზადაა, არა

მხოლოდ ფიზიკური ტანჯვა აიტანოს, მზადაა, გაწიროს შუა საუკუნეების ყველაზე მაღალი იდეალი: „ჰე, ძლიერო და მაღალო კელმწიფეო! ჩვენ შენითა წყრომითა და პატივისა ქაღებითა ველარ დაგუაშინებ. რაცა სთქუი, ყველა მართალი და კარგი სთქუი, და ესე უკეთესი ჰქენ, რომელ აუგი არ დაგუიმაღე. აწ თუ გწადიან ჩამომარჩევ ანუ თუაღნი დამწუენ; გწადიან — გამაძე, გწადიან უკუნისამდე დაქედილი გყვე. თუ გინდა ლაშქართა შიგან შიშუელი მაარე; რაცა გწადიან, იგრცა მიყავ, ყველა კელგეწიფების. ამას ველარ უკუვიტყვი: მე რამინ ცასა და ქუეყანასა ყუელასა მირჩევი, და თავსა და სულსა ჩემსა მისსა ქირსა ვანაცუალე, თუალთა სანათლე და გულისა ჩემსა სიხარული იგია, მოყუარეა და პატრონი, გულისა წამლებია და თმობისა მომცემი. და რა გგამა, თუ ერთი სული მისთვის გავსწირო? თუცა ათასი სული მეღვა, ყუელა მისთვისვე მინდა. მე რამინის სიყუარულსა არ მოვსწყდები, ვირე სიცოცხლე არ მომწყდეს. მე მისი მზისა მსგავსი ჰირი, ტანისა საროს ნაქუთასა ზედა მყოფი, გონებდაგან არ მიმცილებების, და იგი მირჩევა ათასსა კელმწიფესა და მისი ნახვა ათასისა კელმწიფისა და მარავისა უფროსად მიჩს. მზესა და მთუარესა მას ზედა ვჰხედავ, ჩემი ჰქედი და ნება იგი არს... შენ თუ გწადიან მომკალ, გწადიან დამარჩინე, არ მომძულდების და ვერ დავივიწყებ რამინს...“<sup>28</sup>.

საყურადღებოა, რომ წარმოდგენა ორ საჩყაროზე არაა უცხო „ვისრამიანის“ გმირებისათვის და საკუთარი საქციელის მორალური შეფასების საკითხი დგება მათ წინაშე შუა საუკუნეების დუალიზმის პლანში. ვისმა ვერ მოახერხა დაეხსნა თავი სირცხვილსაგან ხალხისა და ღმერთის წინაშე. ამის გამო კიდევ უფრო მწვავე ხასიათს ღებულობს მისი განცდები და კიდევ უფრო რადიკალურად ჟღერს ვისის არჩევანი სამოთხესა და რამინს შორის: „მე რამინ ვგრე შემყუარებია, რომელ უკუნისამდე ველარ მოვსწყდები; და თუ ეგრე მკითხო: სამოთხე გირჩევნია, ანუ რამინო, — მე, შენმან მზემან, რამინს გამოვიჩევი, ამით რომელ მისი შენეღვა სამოთხედ მიჩნს“<sup>29</sup>.

ამ დაუძლელობითაა სიყვარული გამართლებული იმ შემთხვევაშიც, როდესაც მით ნაკარანახევი საქციელი ეწინააღმდეგება ზნეობრიობის საზოგადოებაში აღიარებულ ნორმებს და წარმოდგენებს. „ვისრამიანის“ გმირები მიწით არიან დაბადებულნი, მიწიერია და ამქვეყნიური, საწუთროსთან დაკავშირებული გრძნობაც, რომელიც მათ ფლობს. გმირები მისწრაფვიან ამ ბედნიერებისაკენ და კმაყოფილები არიან მით: „მასუი ღვინო, ღონეო, შენითა კელითა ვარდისა ფერი, შენისა ლაწუვისა მსგავსი, შენისა პირისაებრ სუიანი! ამის უამესი ჟამი აღარ ეგების, აღარცა შენისა პირისაებრ გაზაფხულიო!

რა ვაქვით ხვალისა წინამდებარე? მოედ, რომელ თავისა კერძი სიხარულსა ნაწილი ავიღოთ დღეს, ხვალე დღეისა ვერ მივეწვევით<sup>30</sup>.

გარეების გარეგნობა და სილამაზე, რომელთა აღწერისათვის ანტონი არ იშურებს საღებავებსა და შედარებებს, წარმოადგენს თავისებურ გამართლებას გრძობის ძალისა, რომლითაც ისინი არიან შეპყრობილნი. რამინი „პირად მზესა ჰგუანდა“; თვალ-წარბი — შავი: „ძალად გულად, ვითარცა ლომი, სიფიცხედ — ვეფხისაგანცა უღაცხესი; ცხენოსანი, მონადირე, მონავარდე, მოჭადრაკე, მხიარული, საწადის“ და ა. შ. მისი მსგავსი და ტოლი არავინ არსებობდა ქვეყანაზე. „მშვილდსა მისსა ვერვინ მოჰზიდვიდა, შუბთა და ასპარეზთა ნისებრ ვერავინ იმღერდის“<sup>31</sup> და მრ. სხვ.

8. ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კერას კულტურული შემოქმედებასა შუა საუკუნეების პირობებში მონასტრები წარმოადგენდა. მონასტრები იყო აგრეთვე ფილოსოფიური აზროვნების მთავარი კერა ქრისტიანულ სამყაროში და საქართველოში. ბუნებრივია, რომ XI—XII სს. კულტურული აღმავლობის პირობებში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა მათ მშენებლობას და სწავლა-განათლების საქმეს. იმ მონასტრთა შორის, რომლებთანაც XI—XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზროვნება დაკავშირებული, უმრავლესობა ამ ეპოქაშია დაარსებული. ადრეული მონასტრებიც ამ დროს განიციდნან დიდ ეკონომიურსა და კულტურულ აღორძინებას.

ქართული მონასტრების ერთი ნაწილი საქართველოს გარეთ, ბიზანტიის იმპერიის ტერიტორიაზე, იყო დაარსებული და მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს ურთიერთობებს ბიზანტიურ და, ბიზანტიის მეშვეობით, ძველ ანტიკურ ფილოსოფიასთან, რომლის უშუალო შემკვიდრესაც ბერძენულენოვანი აღმოსავლეთ-რომის იმპერია წარმოადგენდა. ქართველი ახალგაზრდობა, რომელთა განათლებაც სახელმწიფოებრივი ზრუნვის საგანი იყო, განათლებას ბერძენულ ენაზე ღებულობდა და ამ ენის მეშვეობით უკავშირდებოდა არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ბიზანტიურ მწერლობას, არამედ ძველ ანტიკურ იდეებსაც. ცნობილია, რომ იოანე პეტრიწმა და არსენ იყალთოელმა სწავლა კონსტანტინოპოლის განთქმულ მანგანის აკადემიაში მიიღეს. პეტრიწი ჩამოშული იყო იმ პროგრესულ იდეურ მოძრაობაში, რომელსაც ამ დროს ბიზანტიაში ჰქონდა ადგილი.

ცნაღია, ქართულა ფილოსოფიური აზროვნება ვითარდებოდა ადგილობრივ მონასტრებშიც, ადგილობრივ სასწავლო დაწესებულებებში. სანიქსტრო-სასწავლო დაწესებულებებს, მაგ., გელათსა და იყალთოში, ისეთივე და ხშირად უფრო მეტი მნიშვნელობა ჰქონდათ, როგორც ჯვარის მონასტრის იერუსალიმში, შავი მთის მონასტრის

ანტიოქიაში, ივერთა მონასტერს ათონზე და პეტრიწონის მონასტერს-სემინარიას ბულგარეთში.

სასწავლო დაწესებულებებაც ჩვენში, როგორც ჩანს. ბიზანტიაში გავრცელებული ნიმუშის მიხედვით იქმნებოდა, მაშინაც, როდესაც აღმოსავლეთ-რომის იმპერიაში ჭერ კიდევ არსებობდა ანტიკური ფილოსოფიური და რიტორიკული განათლების სკოლები და შემდეგაც, როდესაც ბიზანტიის იმპერიაში მონოთეისტური ქრისტიანული მონასტრები წარმოიქმნა.

სწავლების სისტემა ამ დროს შვიდ ძირითად საგანს გულისხმობდა: გრამატიკას, რიტორიკას, ფილოსოფიას (დაალექტიკას), ართმეტიკას, გეომეტრიას, მუსიკასა და ასტრონომიას. პირველი სამი საგანი შეადგენდა ე. წ. „ტრივიუმს“, დანარჩენი ოთხი — „კვადრივიუმს“. რომ კერძოდ პეტრიწს გავლილი ჰქონდა განათლების ეს სისტემა. დასტურდება მისი თხზულებით, სადაც ამ მცენიერებათა შესახებაა ლაპარაკი ნაწილობრივ ბერძნული და ნაწილობრივ ბერძნულს შესატყვისად შექმნილი ქართული ტერმინებით<sup>32</sup>.

გელათის დაარსება (მშენებლობა დაიწყო 1106 წ.) წარმოადგენდა მნიშვნელოვან ფაქტს დავით აღმაშენებლის საშინაო პოლიტიკაში, კულტურულ მშენებლობაში და სწავლა-განათლებაზე დიდი ზრუნვის საქმეში. საყურადღებოა, რომ დავითი სპეციალურ სახლებს აგებდა მაჰმადიანი პოეტებისათვისაც, რაც მისი საშინაო პოლიტიკის საოკარ გონივრულობაზე მეტყველებს და ეპოქისათვის უჩვეულო ტოლერანტობას წარმოადგენს რელიგიურ და იდეოლოგიურ საკითხებში.

დავითმა დიდი ქონება შესწირა ამ მონასტერს, „შემოკრიბნა იქ — ისტორიკოსის სიტყვით, — კაცნი პატიოსანნი ცხორებითა და შემკულნი ყოვლითა სათნოებითა“ და დაუსახა საკმაოდ დიდი ამოცანა — ქცეულიყო აზროვნებას ეს ცენტრი „მეორედ იერუსალიმად“ და „სხუად ათინად“<sup>33</sup>. გელათის აკადემიასთან არის დაკავშირებული, როგორც შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, სამეცნიერო ხარისხების შემოღება საქართველოში. როგორც სწავლა-განათლების სისტემა, სამეცნიერო ხარისხები და წოდებანიც ბიზანტიის მიხედვით უნდა მოეცინათ დადგენილი. იმ განსხვავებით, რომ „წოდება-ხარისხების სისტემა მაშინდელ საქართველოში ორ საფეხურიანი ჩანს“. სახელდობრ, მოძღვარი ჩვენში პირველი ხარისხის აღმნიშვნელია, მოძღვართ-მოძღვარი — უმაღლესი ხარისხის აღმნიშვნელი<sup>34</sup>. არის შემთხვევა, როდესაც „ფილოსოფოსი“ იხმარება არა როგორც მოციქულების ზიშანი, არამედ როგორც სამეცნიერო წოდება — ხარისხი. ასეთი მნიშვნელობითაა გამოყენებული ეს გამოთქმა იოანე პეტრიწთან დაკავშირებით („იოანე ფილოსოფოსი“)<sup>35</sup>.

9. პეტრიწონის მონასტერი დააარსა 1083 წელს ბიზანტიის იმპერიის ცნობილმა მოღვაწემ დასავლეთის „სიევასტოსმა და დიდმა დომესტიკოსმა“ გრიგოლ ბაკურიანის ძემ, „წარმოშობით, როგორც თავისთავზე წერს, — იბერთა უბრწყინვალესი გვარიდან“<sup>36</sup>. პეტრიწონის მონასტერი მოხსენებულია „ქართლის ცხოვრებაში“ როგორც ქართული ლავრა „ბოლღარეთში“, ხოლო გრიგოლ ბაკურიანის ძეზე ლაპარაკია, როგორც „აღმოსავლეთის ზორვარზე“ (მთავარსარდალზე), რომელიც ქართველ მეფეს, გიორგი II-ს, გადასცა თავის გამგებლობაში აყოფი ქალაქი ყარსი და მისი მიდამოები.

ყოველი მონასტერი წარმოადგენდა სოციალურ უჯრედს, დამყარებულს გარკვეულ ეკონომიკურ, იურიდიულ და ეთიკურ პრინციპებზე. ამ მხრივ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონი შეიძლება გახდეს მრავალმხრივი შესწავლის საგანი, ამავე დროს საფუძველი მისი შემდგენლის შესახებ მსჯელობისათვის. მისი მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდება იმის გამო, რომ ესაა ერთადერთი ჩვენამდე მთლიანად მოღწეული ძეგლი სხვა ანალოგიურ ქართულ ძეგლებს შორის.

ამ ტიპიკონში საგანგებოდაა რეგლამენტირებული დახმარება სიბერით, ან ავადმყოფობით გაჭირვებაში ჩაგარდნილი „ძმებისათვის“; მათზე „ფიქრი, ზრუნვა და ნუგეშინისცემა“. გრიგოლს, რომელმაც დიდი ქონება შეწირა მონასტერს, იქვე აუშენებია სპეციალური სასტუმრო „მგზავრებსა და გლახაკათათვის“ და დაუწესებია მათი მომარაგების საგანგებო წესები. საკვები შედგებოდა ხორბლის, ღვინის, და წვნიანი საჭმლისაგან. გამოყოფილი იყო ცხრა „გლეხი“ სპეციალურად საკვების განაწილებისათვის მგზავრთა შორის, პირი საგანგებოდ შერჩეული და „აღტურვილი წმინდა გონებით და ღვთის ბოშიშობით“. რათა მიუდგომლად გაეყო საზრდო“. სასტუმროები ზამთრის პირობებში უნდა ყოფილიყო გახურებული თონეებითა და ფურჩეებით. მგზავრის დაავადების შემთხვევაში მას შეუძლო სასტუმროში სამი დღე დარჩენილიყო, მაგრამ მძიმედ დაავადების დროს სასტუმროში რჩებოდა სრულ განკურნებამდე.

განსაკუთრებულ ინტერესს პეტრიწონის მონასტერი იმსახურებს, როგორც სასწავლო დაწესებულება და ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრი. ამ მხრივ მას ყურადღება მიაქცია ჯერ კიდევ ფრანკმა მეცნიერმა ლუი პტიმ, რომელიც წერდა: პეტრიწონის მონასტრის სახით საქმე გვაქვს „უაღრესად იშვიათ, შეიძლება ერთადერთ მაგალითთან ბიზანტიაში მოქმედი სემინარიისა, ამ სიტყვის უახლესი მნიშვნელობით“<sup>37</sup>. სემინარია გაშენებული იყო მონასტრის მთავარი შენობისაგან მოშორებით, ციხის მახლობლად, და მის მოვალეობასა თუ დანიშნულებას ყრმთა აღზრდა და განსწავლა

შეადგენდა. სავარაუდებელია, რომ იოანე პეტრიწი მონასტერში მოღვაწეობის დროს ამ სემინარიის ხელმძღვანელი ყოფილიყო.

XI—XII სს. ბიზანტიაში, სადაც ამ დროს პეტრიწონის ქართული მონასტერი დაარსდა, კულტურის და ფილოსოფიის განვითარებაში ისეთ დონეს მიაღწია, რომ მეცნიერებაში წარმოიქმნა საფუძველი ბიზანტიის რენესანსის საკითხის დაყენებისათვის<sup>38</sup>.

კონსტანტინოპოლის აკადემიაში, სადაც იოანე პეტრიწი სწავლობდა, XI ს. ორჯერ წარმოიქმნა ახალი სააზროვნო ანტიდოგმატიკური მოძრაობის საკმაოდ მძლავრი ნაკადი. ერთხელ, როდესაც იქ მოღვაწეობდა მიქაელ პსელოსი (1018—1077/8 წწ.), რომელიც ცდილობდა ფილოსოფია მისტიკისაგან გაეთავისუფლებინა და აზროვნებაში რაციონალიზმისათვის მიეცა მეტი გასაქანი. მისი მოღვაწეობა შეუმჩნეველი არ დარჩა ხელისუფლებისათვის. ამ „თავის დროის პირველ მწერლად“ ცნობილმა მოაზროვნემ შედარებით იოლად უარყო და დაგმო თავისი „მწვალებლური“ შეხედულებანი. მაგრამ მის მიერ დაწყებული იდეური მოძრაობა აღარ შეჩერებულა და მან განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო, როდესაც ამ გონებრივ მოძრაობას სათავეში ამავე აკადემიის პროფესორი იოანე იტალოსი ჩაუდგა. ჩვენ ქვევით შევხებით იტალოსის შეხედულებათა ხასიათს და პეტრიწის მონაწილეობის საკითხს აღნიშნულ იდეურ მოძრაობაში.

ფილოსოფიური აზროვნება XI—XIII სს. საქართველოში  
(ზოგადი მიმოხილვა).

ნოვალატიონის აღილი ეპოქის ქართულ სააზროვნო ვითარებაში.

1. ჩვენ ზევით აღვნიშნეთ (თ. V, 3), რომ აპლონინდელი ისტორიკოსების თხზულებებში განსაკუთრებულ ადგილს ანტიკური კულტურიდან აღებული ისტორიული სახეები და მათი შესატყვისი განწყობილებანი იჭერს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის შთაგონების წყაროს წარმოადგენენ ჰომეროსი და არისტოტელე; ტროელეები და აქეველები; აქილევსისა და ჰექტორის ბრძოლები; ალექსანდრე მაკედონელის ვაჟეაცობანი თუ გამარჯვებანი და სხვ.

ანალოგიური მდგომარეობაა ამ ეპოქის პოეზიაში. კერძოდ შავთელისა და ჩახრუხაძის პოემებში. შავთელთან დამოწმებული არიან „ათინელი ბრძნები“, ვარსკვლავთმზრიცხველნი და სოკრატისებური სიბრძნე, პარმენიდე და ზენონი, პერიპატეტიკოსნი, სოკრატე და ბროკლე დიადოხოსი.

ჩახრუხაძე იმოწმებს ძველი ბერძნული პანთეონის ღმერთებს (პლანეტებს), ჰომეროსსა და მის მიერ შექმმულ ტროადის ომის გმირებს; იმოწმებს აგრეთვე სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, პატრისტიკული პერიოდის ფილოსოფიურ მოაზროვნეებს; მოუწოდებს მათ თამარის ქებისაკენ:

„შო, ფილასოფნო, სტყვითა არსნო,  
თამარს ვაქებდეთ გულის-ვმიერსა,  
დიონოსისგან, ვით ენოსისგან,  
სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა.

სოკრატ სიბრძნითა, სარამარ გრძნითა,  
ვიყვნეთ, ვერა ვიქმთ საწადიერსა.  
უშიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ,  
თვით ვერა მიწუნენ შესატყვიერსა“<sup>1</sup>.



„გვიან შენებრთა ძებნანი,  
რკინისა ჯამლა შესხმანი,  
შენთვის ჯმდა არისტოტელი,  
დიონოს წიგნთა შესხმანი.

მსგავსად აქილევ ტროელთა  
უპიროსისგან შესხმანი,  
ვერცა დამტევრობს სოფელი,  
არა თუ ჩემი შესხმანი“2.

საყურადღებოა, რომ დიონისე არეოპაგელი მეხოტბეებთან პლატონისა და არისტოტელეს გვერდითაა დაყენებული და სიბრძნის მიხედვით ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლებთანაა გათანაბრებული.

ამ ეპოქაშია შესრულებული რამდენიმე კრებული, რომლებიც ფილოსოფიური აფორიზმებისა და სენტენციებისაგან შედგება და ცნობილია სამეცნიერო სწავლათა და ფილოსოფიურ სიბრძნეთა სახელწოდებით. ერთი მათგანი წარმოადგენს სასულიერო და საერო სიბრძნეთა თავისებურ კრებულს, შედგენილს ცნობილ ქრისტიან ავტორიტეტთა და ანტიკური მოაზროვნეების თხზულებებიდან ამოკრებილი შეხედულებებისაგან (მათ შორის არისტოტელეს, პლატონის, პითაგორას, სოკრატეს, დემოკრიტეს, ლევიკაპეს, ფილონის და სხვათა). მეორე კრებულის ყველა შეგონება, როგორც მისი გამოცემელი ივ. ლოლაშვილი შენიშნავს, ამოღებულია „გარეშეთა წიგნთაგან“ და საერო შინაარსისაა. მესამე კრებული — „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისაჲ“ — მთლიანად პლატონის დებულებებისაგან შედგება<sup>3</sup>.

საყურადღებოა, რომ ეს კრებული ცნობილი ყოფილა შოთა რუსთაველისათვის და ნაწში გამოთქმული დებულება — „შური და ტყუვილი და ორპირობაჲ თავი არს ყოვლისა უბედობისა“<sup>4</sup>, „ვეფხისტყაოსანშია“ ასახული:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა,  
სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხოცსა, მერმე სულსა“.  
„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,  
მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!“<sup>5</sup>.

XI ს. მეორე ნახევარში ეფრემ მცირემ მთლიანად თარგმნა ქართულად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელას (ნუტუბიძე-პონიგმანის თეორიის მიხედვით — პეტრე იბერიის) თხზულებანი. მანვე თარგმნა იოანი დამასკელის შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული „ცოდნის წყაროს“ შესავალი, ე. წ. დია-

ლექტორი, და მთავარი ნაწილი „ქრისტიანული რწმენის ორთოდოქსალურა გადმოცემა“. ორივე ავტორის ხსენებული ნაშრომები ანტიკური ფილოსოფიის — ერთ შემთხვევაში ნეოპლატონიზმის, მეორე შემთხვევაში, არისტოტელეს მოძღვრების (მისი ლოგიკური და ნაწილობრივ ონტოლოგიური შეხედულებების) — ქრისტიანულ მონოთეისტურ გადამუშავებას წარმოადგენდა და ხშირად პრინციპული მნიშვნელობის ანტიკურ იდეებს შეიცავდა.

შუა საუკუნეების ხსენებული გამოჩენილი მოაზროვნეების თხზულებების გაცნობამ აღძრა და გააღვივა ქართველი საზოგადოების ვონებრივი ინტერესი უშუალოდ ანტიკური ფილოსოფიისადმი. როანე პეტრიწი, ნემესიოს ემესელის (IV ს.). (რომელიც ცნობილ ქრისტიან მოღვაწეთა რიცხვს ეკუთვნის) თხზულებასთან („ბუნებისათვის კაცისა“) ერთად, თარგმნის ნეოპლატონიკოს პროკლეს (410—485) მთავარ შრომას და არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომებს („კატეგორიები“ და „განმარტებისათვის“). ხოლო იოანე ტარიჭის ძე თარგმნის პროკლეს მოწაფის ამონიოს ჰერმიასის ორ თხზულებას: პორფირი ფილოსოფოსის ხუთი კატეგორიის შესავლის განმარტებას და არისტოტელეს ათი კატეგორიის შესავლის განმარტებას. ამათ ემატება არსენ იყალთოელის თარგმანები: იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო“, რომელიც უკვე ეფრემ მცირეს მიერ იყო თარგმნილი, და ანასტასი სინელის (VIII ს.) „წინამძღვარი“<sup>6</sup>.

ზევით გვქონდა აღნიშნული (თ. IV, 14) — რა მნიშვნელობა ჰქონდა კულტურული ერის და კერძოდ ქართველი ერის ცხოვრებაში თარგმანებს, მათ შერჩევას და საკუთარ კულტურულ ნიადაგზე გადმოტანას. ფილოსოფიური ძეგლების მთარგმნელები, სახელდობრ განსახილველ პერიოდში, თავად იყვნენ დიდი მოაზროვნეები, რომელთა პოზიცია და დამოკიდებულება მსოფლიო აზროვნების წარმომადგენლებისადმი, ვლინდებოდა არა მხოლოდ არჩევანში, არამედ თარგმანებისადმი დართულ შენიშვნებში და კომენტარებში.

ის ფაქტი, რომ ჩამოთვლილ ავტორთა უდიდესი ნაწილი ნეოპლატონიკოსთა რიცხვს განეკუთვნება (ფსევდო-დიონისე, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, ამონიოს ჰერმიასი) და მათი თხზულებების თარგმნა ნიშნავდა ნეოპლატონისტური იდეების შემოტანას, მოძღვრების პირვანდელი, ანტიკური, თუ ნონოთეისტურად გადამუშავებული სახით. — საკმარისად უტყუარი მაჩვენებელია ნეოპლატონიზმის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა საქართველოში და კერძოდ განსახილველი ნაშრომის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

გასათვალისწინებელია, რომ ისეთი პოპულარული თხზულება, როგორიც იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროა“, თუმცა ნეოპლატონისტური არაა, მაგრამ საკმაოდ უწყობდა ხელს მასში ასახული

ფსევდო-დიონისესაგან მომდინარე ნეოპლატონისტური იდეების გავრცელებას. ასეთია შეხედულებანი ღმერთზე, როგორც ზემთა-არსებაზე, როგორც სიკეთეზე; შეხედულება, რომ ღმერთი არის ჭერ სიკეთე და შემდეგ არსი; ღმერთის მიუწვდომელობაზე, მაგრამ ამავე დროს ღმერთზე, როგორც საყოველთაო მიზეზზე და მრ. სხვ. იოანე დამასკელის თხზულებაში გამოყენებულია კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდები და აღიარებულია ორივე მეთოდით მიღებული დასკვნები: რომ ღმერთს ყოველგვარი პრედიკატი მიეწერება და ამავე დროს არ მიეწერება არც ერთი პრედიკატი, რადგან ის, როგორც ზემთა არსება (πᾶρ ὄντια) და ზემთა ღმერთი (πᾶρ θεῶν) დგას ყოველგვარი პრედიკაციის გარეშე<sup>7</sup>.

მაგრამ ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობის დამადასტურებელი, მთავარი და გარდამწყვეტი ფაქტი იმდროინდელ ქართულ ფილოსოფიაში იოანე პეტრიწის მოძღვრებაა, რომელიც ჩამოყალიბდა ნეოპლატონიზმის საფუძველზე, შეიცავს პრინციპულ ნეოპლატონისტურ იდეებს და შეადგენს „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ძირითად ნაწილს.

2. XI—XII სს. ქართული კულტურის გაამქვეყნოების პროცესი უფრო მეტად ღრმავდება და რუსთაველის შემოქმედებაში რენესანსული ჰუმანიზმის სახით ყალიბდება. რუსთაველის მსოფლმხედველობა, რომელიც ქვევით იქნება განხილული, წარმოადგენს მთავარ დასაყრდენს ქართული რენესანსის თეორიისა, რომელიც 45 წლის მანძილზე, მისი წარმოქმნიდან დღევანდლამდე, სულ მეტსა და მეტს აღიარებას პოულობს. ალ. ლოსევის სიტყვით, „ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მთაწარე-ნეები იყვნენ წამომწყებნი ნეოპლატონისტური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას“<sup>8</sup>.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინება იმდროინდელ საქართველოში, და კერძოდ აქ ნეოპლატონიზმის მთავარი როლი, განსაზღვრული იყო არა იმდენად აღრინდელი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციებითა და მემკვიდრეობით, რამდენადაც მნიშვნელოვანი კულტურული აღმავლობით, ეპოქის იდეურად, მსოფლმხედველობრივი ვითარებით და ახალი სააზროვნო ამოცანებით, რომლებიც მეცნიერებაში ცნობილი ქართული რენესანსის ნიადაგზე წარმოიქმნა.

ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები, მათ შორის ამქვეყნიური სინამდვილისა და მასში მოქმედი ადამიანის ცხოვრების ღირებულებისა

და მნიშვნელობის იდეა, პოულობს განსახიერებას, შეიძლება ითქვას, რენესანსული კულტურის ყველა დარგში — ლიტერატურაში, ფერწერაში, არქიტექტურაში, ქანდაკებაში, მუსიკაში და სხვ. მათ შორის, ცხადია, ფილოსოფიაშიც. მაგრამ კულტურული შემოქმედების ყოველი დარგი, ისეთი დარგებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ გამოსახვის სიტყვიერი ფორმები, გამოხატავენ ამ იდეებს საკუთარი გამომსახველობითი საშუალებებით. საზოგადოებრივი ცნობიერების ყველა ფორმაში (გარდა ფილოსოფიისა) ეს იდეები ხორციელდება „საქმით“, შემოქმედების პრაქტიკაში და თანამედროვე მეცნიერებას უხდება „აპოლოს“ ეს იდეები რენესანსის ეპოქის დიდი და მრავალფეროვანი კულტურული მემკვიდრეობიდან, რომელიც, მიუხედავად მრავალგვარობისა, გაერთიანებულია ჰუმანიზმის განმსაზღვრელი იდეებით.

ეპოქა მოითხოვდა ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობის დამაბუთებელ, „ლოგიკურად სისტემატიზირებულ“ სახეობას, საზოგადოებრივი ცნობიერებების განსაჯებულ ფორმას, რომელიც, არისტოტელეს სიტყვით, იძლევა პასუხს კითხვაზე — „რატომ?“ მას უნდა გაეცა პასუხი კითხვაზე — რატომაა ღირებული ამქვეყნიური სინამდვილე; რა პირობები არსებობს მისი ღირებულების აღიარებისათვის; რა მოსაზრებებით შეიძლება მისი ღირებულების აღიარება? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფიას უნდა დაეხსაბუთებინა რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები.

თუ გავითვალისწინებთ რენესანსის ეპოქის სულიერ ატმოსფეროს. ჰუმანიზმების დამოკიდებულებას ღვთაებრივისა და მიწიერი-სადმი, რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში ისტორიზმის პრინციპის დარღვევა და წარსულის მოდერნიზაცია იქნებოდა. საექვოა, რომ თუნდაც გასენდისა და დეკარტეს გვიანდელი მოძღვრებანიც კი, რომლებსაც მთელი არსი პირველსაწყისების მექანიკურ მოძრაობამდე და მათ რიცხვობრივ განსაზღვრებამდე დაჰყავდათ, გამომდგარიყო სამყაროს რენესანსული გაგებისა და რენესანსული ხელოვნების მრავალფეროვანი მხატვრული სინამდვილის ფილოსოფიურ საფუძვლად. ანდა ჰობსის მოძღვრება, რომელიც მისი აბსტრაქტულობისა და ცალმხრივობის გამო, გადაიქცა. კ. მარქსის სიტყვით, თავისებურ ასეკტაზიად.

მიწიერი სინამდვილის ღირებულების დასაბუთება შესაძლებელი გახდა ზეციურისა და მიწიერის (ღმერთისა და ქვეყნის, საწყისისა და სამყაროს) ერთიანობის საფუძველზე; ორი სამყაროს, „ორი სოფლის“ მსოფლმხედველობრივი სინთეზის საფუძველზე და ამან გახსნა ფართო გზა შემოქმედების ყველა სფეროს მომცველი ჰუმანიზტური იდეების განვითარებისათვის. „რუსთაველი, — წერდა

შ. ნუცუბიძე, — არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს, შორის. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყნიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიღიადე. აპიტომ ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული, რომელზეც რუსთაველი ლაპარაკობს, მის წარმოდგენაში განუყრელად უკავშირდება ზეცას, ამაღლებულს“<sup>9</sup>.

მიწიერი და ზეციური სამყაროების სინთეზისა და ერთიანობის იდეამ მიწიერი სინამდვილე ზეციურის დონემდე აამალა და შესაძლებელი გახადა ზეციური სამყაროს ღირებულებითი განსაზღვრება მიწიერზე გავრცელებულიყო. „რა თქმა უნდა, — წერს ალ. ლოსევი, — რენესანსი ზოგადად არის სწორედ მიწიერი ადამიანის ცდა — განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა“. მაგრამ საქმე ისაა, რომ თავად მიწიერი სინამდვილე წარმოსდგა რენესანსის ეპოქის ადამიანის წინაშე, როგორც „სავსე ღვთაებრივი ძალებით“, „გაუღწეოთილი უღრმესი იდეურობით და სულიერი კეთილშობილებით“<sup>10</sup>. არ შეიძლება, ჩვენი აზრით, ექვის შეტანა, რომ ამ ერთიანობისა და სინთეზის დასაბუთებაში ლოგიკურადაც და ფაქტობრივადაც გარდამწყვეტი როლი ნეოპლატონიზმმა შეასრულა.

შემთხვევითი არაა, რომ ეს ორი მეცნიერი ათეული წლების მანძილზე განუზრგელად იცავდა შეზღუდულებას ნეოპლატონიზმის პროგრესული მნიშვნელობისა და მისი იდეური კავშირის შესახებ დაზარალების და კერძოდ ქართულ რენესანსსა და ჰუმანიზმთან“<sup>11</sup>. ალ. ლოსევის სიტყვით, „წარმართული და აგრეთვე მონოთეისტური ნეოპლატონიზმი იყო რენესანსული ესთეტიკისათვის საოცრად მახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო ჰუმანიტური ნიშნების გაძლიერება და მისი გამოყენება მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისათვის. მატერიალური ადამიანის თავისებური სულიერი გაგებისათვის სხვა დასაბუთება რენესანსმა ჯერ კიდევ არ იცოდა“<sup>12</sup>. რაც შეეხება ქართულ რენესანსს, იმავე ავტორის აზრით, „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი, განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს საგანგებო აღმოჩენად, იმიტომ რომ გვაძლევს შესაძლებლობას — უფრო ღრმად მივუღვტოთ იტალიურ რენესანსსაც“<sup>13</sup>.

1. ნეოპლატონიზმი ანტიკური, ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი მნიშვნელოვანი მოძღვრებაა, რომელმაც დიდი და ხანგრძლივი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების აზროვნებაზე<sup>14</sup>. პირველი, ნეოპლატონიზმის გავლენით ჩამოყალიბებული მნიშვნელოვანი მოძღვრება, რომელსაც ისტორიული ტრადიცია დიონისე არეოპაგელს მიაწერდა და ნამდვილად V ს. განეკუთვნება, არეოპაგიტული მოძღვრება იყო. საკმაოდ დიდხანს, სანამ დასავლეთისათვის ანტიკური ნეოპლატონიზმი გახდებოდა ცნობილი, ნეოპლატონისტური იდეები გავლენას დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებებით ახდენდა. მაგრამ ისტორიულად არეოპაგიტულ მოძღვრებას წინ ანტიკური ნეოპლატონიზმი უსწრებდა და ამ მოძღვრების საფუძველზე იყო წარმოქმნილი.

XI—XIII სს. საქართველოში, როდესაც აქ ნეოპლატონიზმი საკმაოდ ძლიერი ფილოსოფიური მიმდინარეობის სახით ჩამოყალიბდა, სხვაგვარ თანმიმდევრობას ჰქონდა ადგილი. ქრისტიანობის ძველსა და ღრმა ტრადიციების ქვეყანაში არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ უფრო ადრე მიიპყრო ყურადღება და მხოლოდ შემდეგ და მისი გავლენით წარმოიქმნა ინტერესი უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისადმი.

ამ ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ფაქტობრივი ვითარების მიხედვით, ქართული ნეოპლატონიზმის განხილვა არეოპაგიტული მოძღვრებით უნდა დაგვეწყო. მაგრამ, რამდენადაც შუა საუკუნეების ნეოპლატონიზმის წყაროს — იქნება ის აღმოსავლურ-ქრისტიანული, დასავლური, მაჰმადიანური, თუ ქართული — ანტიკური ნეოპლატონიზმი შეადგენს და მისი გათვალისწინების გარეშე შემდგომი საუკუნეების ნეოპლატონიზმის გაგება შეუძლებელია, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ჩვენი ნაშრომის შემდეგ თავს წარვუძღვაროთ ანტიკური ნეოპლატონიზმის ძირითადი იდეების განხილვა.

ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრებაა თავისი შინაარსით და არსებით. მაგრამ ის კლასიკური ხანის ბერძნული ფილოსოფიისაგან განსხვავებულ პირობებში ჩამოყალიბდა, რამაც თავისი გავლენა მოახდინა მოძღვრებაზე და მისი თავისებურებანი განსაზღვრა. ამ მოძღვრების ჩაახვეწისა და განვითარების დრო ორა სხვადასხვა ეპოქისა და არსებითად განსხვავებულ იდეურ სამყაროთა შეჯვარების ხანაა. ანტიკური კულტურა დაქვეითებისა და წარმატების გზაზე დაჰდგარი, ახალი საზოგადოება და კულტურა აღმავლობას განიცდის. ნეოპლატონიზმის აღმოცენებისა და გავრცელების დროს (ახ. წ. III—IV სს.) შემუშავებულია უკვე მონოთეის-

ტური რელიგიის მსოფლმხედველობრივი იდეები და შეხედულება-  
ნი<sup>15</sup>.

ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი პლოტინი (205—270 წწ.) და-  
იბადა ეგვიპტეში; ფილოსოფიას ასწავლიდა ალექსანდრიაში, მოღვა-  
წეობდა აგრეთვე რომში, სადაც მეთაურობდა საკუთარ სკოლას.  
მისი ფილოსოფიური თხზულება „ენეადები“<sup>16</sup> პირველად გამოაქვეყ-  
ნა მისმა მოწაფემ პორფირიუსმა (232—304 წწ.). პორფირიუსის მო-  
წაფე იამბლიხოსი (გარდ. დაახლ. 330 წ.) ითვლება ნეოპლატონიზ-  
მის სირიული სკოლის დამაარსებლად და მის მთავარ წარმომად-  
გენლად. ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი მნიშვნელოვანი მოაზროვ-  
ნე — პროკლე (410—485 წწ.), მისი დამამთავრებელი და სისტემა-  
ტიზატორი, დაიბადა კონსტანტინოპოლში; ცხოვრების დიდი ნაწი-  
ლი გაატარა და გარდაიცვალა ათენში, სადაც მას საკუთარი სკოლა  
ჰქონდა. პროკლე პლოტინის შემდეგ ყველაზე მნიშვნელოვანი ფიგურაა  
ნეოპლატონიზმის მთელი არსებობის მანძილზე, რომელიც ოთხ საუ-  
კუნეს გავრცელდა. თავისი დიდი წინამორბედისაგან გამოირჩევა გო-  
ნების ანალიტიკური და განყენებული ლოგიკური აზროვნების ძა-  
ლით, საგნის სკრუპულოზური განხილვის ოსტატობით.

ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ პლოტინისა და პროკლეს შეხე-  
დულებათა განხილვაზე. პირველი მათგანი მოძღვრების ფუძემდებე-  
ლია და მასთან მოძღვრების ყველა ძირითადი პრობლემაა დაწესა-  
ვებული. მეორე აღიარებულია ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების  
„შემეფრთებელ რგოლად“<sup>17</sup> საერთოდ. ხოლო ქართული ფილოსო-  
ფიის ისტორიისათვის მისი მნიშვნელობა იმითაა განსაზღვრული,  
რომ ამ მოაზროვნის ფილოსოფიის საფუძველზეა აღმოცენებული  
იოანე პეტრიწის შეხედულებანი და პროკლეს მთავარი ფილოსოფი-  
ური თხზულების — „თეოლოგიის ელემენტები“ — ჩვენამდე მოღ-  
წეულ თარგმანთა შორის უძველესი პეტრიწის მიერ შესრულებული  
თარგმანია<sup>18</sup>.

2. ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები თავის თავს პლატონი-  
კოსებს უწოდებდნენ; როგორც სამართლიანადაა შენიშნული მეცნი-  
ერებაში, ეს მოძღვრება შეიცავს პლატონისა და არისტოტელეს შე-  
ხედულებებს, მაგრამ წარმოადგენს სავსებით თავისთავად სისტემას,  
განსხვავებულს ორივე ცნობილი წინამორბედისაგან.

პლოტინის მიხედვით, ღირსეულად წარმოადგენს გამომდინარე-  
ობის საფუძველზე დამყარებულ მთლიანობას, რომლის პირველ  
საწყისს პირველი ერთი შეადგენს და ოთხი ძირითადი საფეხურისა-  
გან შედგება: პირველი ერთი, გონი, სული და სამყარო (პროკლე  
ერთსა და გონს შორის ათავსებს ღვთაებრივი ერთეულების საფე-

ბურს, პეტრიწი მისდევს პროკლეს). ეს საფეხურები ერთიმეორისაგან გამოდინარეობენ, მაგრამ, განვითარების ნეოპლატონისტური კონცეფციის მიხედვით, ერთმანეთთან მკიდრო, უწყვეტ კავშირში რჩებიან და „ზიარების“ (მონაწილეობის) საფუძველზე ერთ მთლიან წყობას ქნაან.

ნეოპლატონიზმის ძირითად ცნებას, სისტემის საფუძველს ერთი (ერთიანი) შეადგენს. „პირველერთიანი“ არის საყოველთაო მიზეზი, საწყისი („პირველსაწყისი“) შთელი არსისა, რომელიც მოიცავს სამყაროსაც. პირველი საწყისის განსაზღვრებათა შორის, რომლებზეც ქვევით იქნება ლაპარაკი, განსაკუთრებული მნიშვნელობა გარკვეული თვალსაზრისით პირველი ერთიანის ცნებას ენიჭება, რამდენადაც ერთიანობა ანიჭებს არსებობას ყოველივე არსებულს და ყოველივე „არსებობს მხოლოდ იმის გამო, რომ აქვს ერთიანობა“ (ენ., VI, 9, 1). წარმოუდგენელია „ერთიანობა ცალკე, არსების არსებობის გარეშე“ (ენ., VI, 9, 2); „თუ ნივთი, რომელიც არ უნდა იყოს, კარგავს ერთიანობას, მასთან ერთად კარგავს არსებობასაც“ (იქვე).

ერთიანობა აგრეთვე მიზეზი არის მთლიანობისა, კანონზომიერებისა, მოწესრიგებულობისა. „ერთიანობის გარეშე“ ნივთები იქნებოდა განცალკევებული (გათიშული), გაფანტული, დაქსაქსული, მიტოვებული შემთხვევითობის ანაბარად, ხოლო სამყარო იქნებოდა „არული ქაოსი“ (ენ., V, 3, 12).

სიახლე, რომელიც ნეოპლატონიზმს შეაქვს ანტიკურ ფილოსოფიაში. პირველერთიანის გატანა არსებობის, გარკვეულობისა და შეცნობადობის საზღვრებს იქით. როგორც უღ. ცელერი შენიშნავს, „მისწრაფება მიმართული შეგნებული აზროვნების საზღვარს იქით“ გასვლასა, საერთოდ „უცხო იყო ბერძნული ფილოსოფიისათვის<sup>19</sup>. ეს აზრი პირველად ფილონ ალექსანდრიელმა (25 წ. ძვ. წ. — 50 წ. ახ. წ.) შემოიტანა და საჭირო იყო კიდევ ორი საუკუნე, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას იგი მიეღო.

პირველერთიანი, როგორც აბსოლუტური სისტრულე, მთელ არსს მოიცავს თავისში (და ყოველივე მისგან იმიტომ წარმოიქმნება, რომ „ყოველივე მარად მასში არსებობს“, V, 5, 9), მაგრამ ზე-სიჭარბათ. უსასრულო ფორმით, გარკვეულობას მოკლებული ფორმით და ამას გამო მისი წყდომა რაციონალური ცოდნის შესაძლებლობებს აღმატება. რამდენადაც მისი სრულყოფილება არ ეტევა ადამიანის ცნობიერების ფარგლებში, მისი პრედიკაცია საერთოდ შეუძლებელია და მასზე იმის „თქმაც არ შეიძლება, რომ ის არის, არსებობს“ (VI, 9, 5). ის აღმატება სუბსტანციას, არსებას, დგას ყოველივე არსებულზე მაღლა, თვით გონზე მაღლაც კი (V, 3, 13), რომელიც



პირველი საწყისის პირველ ნაწარმოებს შეადგენს და არის არსის უმაღლესი მწვერვალი.

ამგვარად გაგებული პირველი საწყისი არა მხოლოდ განსხვავდება არსისა და სამყაროსაგან, არამედ უპირისპირდება მას და ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი დგება დაპირისპირებულთა მიმართების სახით; პირველი საწყისი უპირისპირდება სამყაროს, როგორც აბსოლუტურად სრული ნაკლოვანს, დაუბოლოებელი — დაბოლოებულს.

3. ონტოლოგიური საკითხის ამგვარი გადაწყვეტიდან გარკვეული დასკვნები გამომდინარეობს. კატაფატიკური (პოყოფის) მეთოდი, რომელიც ემყარება დებულებას — ღმერთი არის ყოველივეში და იძლევა პასუხს კითხვაზე — რა არის ის? კარგავს თავის მნიშვნელობას პირველი საწყისის შემეცნებისათვის და აუცილებელი ხდება აპოფატკური (უარყოფის) მეთოდის გამოყენება. ეს მეთოდი ამოდის დებულებიდან — „პირველერთიანი არაა არსად და არაფერში“ (V, 5, 3) და მიზნად ისახავს — გაარკვიოს, რა არ არის ის? „ვისაც ჭურს თავი დააღწიოს ცთომილებას და არ მიაწეროს მას (პირველ საწყისს) რაიმე შეუფერებელი“, უკეთ მოიქცევა, თუ მისი მოსაზრების მიზნით მიმართავს არა პოყოფას, არამედ უარყოფას (V, 5, 12). ამ გზით არაფერი იქნება შეტანილი მის შინაარსში ისეთი, რაც მას არ ეკუთვნის. თანმიმდევრულად გამოყენებული აპოფატკური მეთოდი მთლიანად მივდივართ დასკვნამდე, რომ, როგორც ვნახეთ, მას არავითარ პრედიკატი არ შეიძლება მიეწეროს.

პირველი საწყისის არსებობისა და შეცნობადობის საზღვრებს იქით გატანამ ნეოპლატონიზმი მისი წვდომის ახალი გზების ძიების წინაშე დააყენა და გამოსავალი პირველი საწყისის მისტიკურ წვდომაში დაისახა. მისტიკური ნაკადი ნეოპლატონიზმში გადაიქცა მიზეზად ამ შესანიშნავი მოძღვრების შეუფასებლობისა და გაუგებრობებისა. რომლებსაც ადგილი ჰქონდა რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე საბჭოთა მეცნიერებაში. მაგრამ ნეოპლატონიზმის სწორი შეფასება შეუძლებელია იმ გარემოების გათვალისწინების გარეშე, რომ მსტიკური ნაკადი ნეოპლატონიზმში გამოწვეულია არა მხოლოდ და არა იმდენად ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი, რამდენადაც ახალი პრობლემის სირთულით, რომლის წინაშე ნეოპლატონიზმი დადგა<sup>20</sup>. და რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია. ნეოპლატონიზმი არ დაყვანება მისტიკურ იდეებსა და აპოფატონზე; მისი დიდი, მნიშვნელოვანი და პოზიტიური ნაწილი აგებულია კატაფატიკურ დასკვნებზე და პირველ საწყისს, არსსა და სამყაროს შორის ონტოლოგიური კავშირის წინამძღვარზე.

ეს გარემოება განსაკუთრებული გარკვეულობით იჩენს თავს მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც ეხება პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართებას, როგორც მიზეზის მიმართებას თავის შედეგთან და მოქმედებასთან. იქვე, სადაც პლოტინი პირველი საწყისის აბოფატიკურ დახასიათებაზე ლაპარაკობს და წერს: „ამიტომ არც ჩვენ მივაწერთ ღმერთს არაფერს იმ ნივთთა სფეროდან, რომლებიც მას შემდეგ არიან და მასზე დაბლა დგანან“, იქვე უმატებს: „ვიცი იმით რა მხოლოდ, რომ ის არის მიზეზი ყოველივესი“ (V, 5, 13).

პირველერთიანი მიემართება სამყაროს, როგორც მიზეზი და მათ შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი პლოტინისათვის ყოველივე უკვეს გარეშეა. ამ კავშირის გაგება პლოტინთან მტკიცე ანტიკურ საფუძველს ემყარება — არარასაგან არაფერი არ წარმოიქმნება და ყოველ წარმოქმნილს აქვს თავისი მიზეზი. არსის წარმოქმნის ნეოპლატონისტური გაგების მიხედვით, რაზედაც უფრო ვრცლად ქვემოთ იქნება საუბარი, ყოველ შედეგში მიზეზი არსებობს და ამდენად მასში მიზეზი შეიქცნობა. საბოლოოდ კი სამყაროში, როგორც არსის გამოძინარეობის საბოლოო შედეგში, შეიქცნობა მისი პირველი მიზეზი<sup>21</sup>.

ამგვარად, პირველი საწყისი შეცნობადობისა და პრედიკაციის ფარგლებშია შემოტანილი და ამის საფუძველზეა სისტემა აგებულია.

პირველერთიანი, როგორც აბსოლუტური სისრულე, რომლის გამოც ის თითქოს არ ეტევა ლოგიკური კატეგორიების ფარგლებში, გარკვეულია შესაძლებლობისა და სინამდვილის (პოტენციისა და აქტის) კატეგორიების მეშვეობით, რომლებიც, როგორც ცნობილია, ფილოსოფიაში არისტოტელემ შემოიტანა: პირველი საწყისი არის აბსოლუტური განხორციელება; ის არის ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს<sup>22</sup>.

4. არსის წარმოქმნა ნეოპლატონიზმის მიხედვით, როგორც ითქვა, პირველი საწყისიდან პროდუცირებაა (გამოძინარეობა, *πρόδησις*), და პირველი სიძნელე არსის წარმოქმნის რთული კითხვის გადაწყვეტას დროს, საწყისის პირველი „დაძვრის“ კითხვაა. ამ კითხვის გარკვევა პლოტინს იმდენად რთულ ამოცანად ეჩვენება, რომ „ენეადების“ ერთ ადგილას (V, 1, 6) ის ღმერთს მიმართავს ვედრებით — დახმარება აღმოუჩინოს მის გადაწყვეტაში.

როგორც „აბსოლუტურად სრულყოფილი“, პირველი საწყისი აბსოლუტური ზავსეობაა; მას არაფერი აკლია და „ზეჰარბადაა ავსებულე ყოველივეთი“, რომელიც „თითქოს გაღმოდის ნაპირებიდან“ და „წარმოქმნის რაღაც სხვას და განსხვავებულს“; ეს სხვა და გან-

სხვაეგვარი არის „ყოველი არსი“ და ყოველივე არსებული (V, 3, 15)<sup>23</sup>. ნეოპლატონიზმში ხშირადაა გამოყენებული მზისა და ნათელის ანალოგია საკუთარი შეხედულებების ნათელსაყოფად. აბსოლუტური ერთიდან, წერს პლოტინი, არსი იმგვარად წარმოიქმნება, „როგორც სინათლის წყაროსაგან წარმოიქმნება სინათლის მთელი სფერო“ (V, 3, 15).

პირველი საწყისის განსაზღვრებათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიკეთესა და მშვენიერებას. სიკეთე (ἀγαθόν) პირველი საწყისის უმაღლესი განსაზღვრებაა და მისი პრედიკაცია ამ ცნებით იწყება. სიკეთე, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, არსის უმაღლეს საფეხურზე ვლინდება და ყველაზე მეტად უახლოვდება, ყველაზე მეტად შეეფერება და ყველაზე მეტად გამოხატავს მის ნამდვილ ბუნებას<sup>24</sup>. პლოტინის სიტყვით, პირველი საწყისის სიკეთე არაა მისი თვისება, გარედან მიწერილი პრედიკატი ლოგიკური აზროვნების მნიშვნელობით. სიკეთე თვით პირველი საწყისია, „წმინდა, აბსოლუტური და სავსებით თვითმკმარი“ (V, 6, 4). მშვენიერება (καλόν) პირველ საწყისთან მიმართებაში, — „უპირველესია“, აბსოლუტური, „წმენიერება თავისში და თავის მეშვეობით“ (V, 9, 2), რომელიც არსის აფეროში, ისევე როგორც სიკეთე, არსის საფეხურთა შესაფერის ფორმას ღებულობს.

პირველი საწყისის მოაზრება ნეოპლატონიზმში, როგორც უმაღლესი არსისა, უმაღლესი სიკეთისა და უმაღლესი მშვენიერებისა, დავალებულია პლატონის შეხედულებით, რომელიც იდეათა სისტემის უმაღლეს იდეაში სამივე „ნიშანს“ აერთიანებდა და იდეათა სამყაროს მწვერვალი წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც უმაღლესი სიკეთე, არსი და მშვენიერება. ნეოპლატონიზმში, რომელიც ხაზს უსვამს სამი ასპექტის ერთიანობას პირველ საწყისში, მისი მიმართება სამყაროსადმი შეიცავს სამ მნიშვნელოვან ასპექტს — ონტოლოგიურს, ეთიკურს და ესთეტიკურს, პირველი საწყისი სამივე მნიშვნელობითაა უმაღლესი ღირებულება, ხოლო სამყარო სამივე ასპექტით ღებულობს ღირებულებასა და მნიშვნელობას პირველი საწყისისაგან.

ამგვარად, არსი წარმოადგენს, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სხვადასხვა ღირებულებისა და მნიშვნელობის არსთა ერთობლიობას, სისტემას, რომლის მწვერვალი პირველი საწყისია, საბოლოო საფეხური — სამყარო. მაგრამ სამყაროს წარმოქმნა გაშუალებულია შუალედი საფეხურებით და ყოველივე, რაც პირველი საწყისის შედეგი და მოქმედებაა — „წარმოიქმნება მისგან ან უშუალოდ, ან შუალობით; წარმოადგენს არსის სხვადასხვა წყობას იმგვარად, რომ მეორე წყობას საწყისი პირველში აქვს, მესამეს — მეორეში“ (V, 4, 1).

სანამ პირველი საწყისი სამყარომდე „ჩამოიღვრებოდეს“, რამდენიმე საფეხური უნდა გაიაროს: პლოტინთან — გონისა და სულის, პროკლესთან — ღვთაებრივი რიცხვების, გონის და სულის საფეხურები. ამიტომ, თუმცა სამყარო საბოლოოდ პირველი საწყისის პროექტია, მისი უ შ უ ა ლ ო მიზეზი სულია.

არსის საფეხურებრივი წყობის მსგავსად ჰოაზრება ნეოპლატონიზმის თავისებურებაა და მიმართულია პლატონის დუალიზმის დაძლევისაკენ<sup>25</sup>. შუა საუკუნეების პირობებში მოძღვრების ამ მხარეს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ზეციისა და მიწის დუალიზმის დაძლევის თვალსაზრისით.

5. როგორც ვნახეთ, პლოტინის მიხედვით, პირველერთიანისაგან განსხვავებულის წარმოქმნა აუცილებელია. ამისი პირობა მისი აბსოლუტური სისრულეა, მისი „ამოუწურავი ძალა და ძლევამოსილება“. მისგან წარმოქმნილი პირველი არსი არის გონი (νοῦς), წმინდა აზრის სფერო. გონი პირველერთიანის პირველი შედეგია და მასთან ყველაზე უფრო ახლო მდგომი; პირველი საწყისის შემდეგ ის „უველაზე უფრო სრულყოფილია“ (V, I, 6), მაგრამ, როგორც წარმოებულნი, ის პირველ საწყისზე დაბლა დგას<sup>26</sup> და „ყველაზე სრულყოფილი“ ის მხოლოდ არსის დანარჩენ საფეხურებთან შედარებითაა. უძალესი ერთიანობაც მას მხოლოდ არსის მოპდევნო საფეხურების მიმართ შეიძლება ეწოდოს, რადგან მისი ერთიანობა არაა აბსოლუტური და არის ერთიანობა სიმრავლეში. პლოტინი მას საწყისსაც უწოდებს, მაგრამ ის არც საწყისია და არც საყოველთაო მიზეზი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით<sup>27</sup>.

მთავარი, რითაც გონი პირველი საწყისისაგან განსხვავდება, ისაა, რომ ის შემოტანილია არსებობისა და შეცნობადობის სფეროში და წარმოადგენს პირველ არსსა და პირველ გარკვეულობას. გონი მეორადია პირველ საწყისთან შედარებით და უპირველესია არსის შემდგომი საფეხურების (სულისა და სამყაროს) მიმართ. გონს, როგორც პირველი საწყისის ნაწარმოებს, ენერჯია საწყისისაგან აქვს მიღებული და მიმართულია შემდგომი საფეხურების წარმოებისაკენ. მისი მოქმედება აზროვნებაა, რომელიც შეიძლება იყოს მხოლოდ განხორციელებული (აქტუალური) აზროვნება. გონი „მოქმედი პრინციპია“, ხოლო მისი მოქმედება „აზროვნებაში მდგომარეობს“ (V, 4, 1); ჰერეტა გონის აუცილებელი უნარია, რომელიც მას თან ახლავს „ყოველთვის და უწყვეტლევ“ (V, 1, 7).

აზროვნების განხორციელების აუცილებელი პირობა, პლოტინის მიხედვით, ისაა, რომ გონი რაიმეზე უნდა იყოს მიმართული, მაგრამ

ის აქაც არისტოტელეს შეხედულებას აგრძელებს და ფიქრობს, რომ „გონისათვის აუცილებელია სქვრეტდეს თავის თავს“ (V, 3, 10). ეს ნიშნავს, რომ გონის აზროვნება საკუთარ თავზეა მიმართული და მოაზრების საგანი მას თანვე აქვს მოცემული.

ამგვარადაა დასაბუთებული ნეოპლატონიზმში გონის გაორება (გაორმაგება) და სიმრავლედ ქცევა; ის იქცევა აზროვნებად და მოსაზრებლად, შქვრეტელად და ქვრეტის საგნად (V, 3, 15); ახალი ფილოსოფიის ცნებებით რომ ითქვას, — მოაზროვნე სუბიექტად და აზროვნების ობიექტად. როგორც მოაზროვნე გონი — აზროვნებაა, როგორც აზროვნების საგანი, ის არსია. გონი „არსებობს, როგორც გონი“ იმდენად, რამდენადაც იაზრებს არსებულს, და „არსებული არსებობს, როგორც არსი“ იმდენად, რამდენადაც მოაზრება გონის მიერ (V, 1, 4). როგორც მოაზროვნე, გონი ერთია და მთლიანი, როგორც აზროვნების საგანი — სიმრავლეა და დანაწევრებული. ქვრეტის აქტში გონი „ივსება საქვრეტით“ და ამით „ხდება სიმრავლედ“ (V, 3, 11)<sup>28</sup>.

ის, რაც გაურკვეველია პირველ საწყისში, გარკვეულობასღებულობს და ფორმდება გონის სფეროში<sup>29</sup>. ამგვარად იქმნება პლატონის იდეების სამყაროს მსგავსი არსებების (ὄντων). იდეებისა და რიცხვების სინამდვილე, რომლებიც ნივთიერი ბუნების მოვლენებას პირველ სახეებს, პარადიგმებს წარმოადგენენ და რომლებსაც გონი მთელი სისრულით მოიცავს თავისში (VI, 9, 2). გონი პირველი არსებების „ერთობლიობაა“, რომლებსაც ის ზედროულად, მყისიერად და ამავე დროს აქტუალურად მოიცავს თავისში და რომელიც არ ემორჩილება ქცევადობას, აღმოცენებასა და წარმავალობას.

გონი სიმრავლედ ქცეული, დანაწევრებული საწყისია, მაგრამ ერთიანობა დაკარგული არა აქვს და წარმოადგენს ერთიანობას სიმრავლეში. ის რომ მხოლოდ ერთიანობა ყოფილიყო, არ იქნებოდა განსხვავებული უზენაესი საწყისისაგან; მხოლოდ სიმრავლე რომ ყოფილიყო, არსი და საბოლოოდ სამყარო დაკარგავდა მთლიანობას და კანონზომიერებას.

გონი მარად მონაწილეობს პირველ საწყისში, როგორც პირველერთიანში და რჩება მისი მსგავსი. ეს პირველ ყოვლისა იმას ნიშნავს, რომ გონი ყველაზე უფრო მაღალი ერთიანობაა არსის მომდევნო საფეხურთა შორის და ყველაზე მეტადაა არსი. ერთიანია გონის სფეროს ყოველი ცალკეული შეჰადგენელი ნაწილი, ყოველი იდეა, რომელიც სამყაროს მოვლენებს აერთიანებს და რომელსაც ერთიანობა, სულის მეშვეობით, სამყაროსეულ მოვლენებში შეაქვს.

გონისა და არსის ონტოლოგიური მიმართება განსაზღვრავს გონისეული აზროვნების თავისებურებას. გონის აზროვნება და სახელდობრ მისი შინაარსი, რომელიც წმინდა ცნებებისაგან შედგება, „შეადგენენ ერთ შინაგან ერთიანობას“ (V, 9, 7) და ყოველთვის იგივეობრივნი არიან „იმისა, რაც მათში მოიაზრება“. გონს აზროვნების საგანი თან ახლავს და მისი აზროვნება, როგორც ითქვა, თავისაკენ არის მიმართული. გონი „არ ფანტავს თავის მზერას თავის გარეთ და ირგვლივ“, რადგან ყოველივეს თავისში მოიცავს. მისი აზროვნება ქვრეტიითა, ინტუიციური და ყოველთვის განხორციელებული; ზედროული, მყისიერი, დასრულებული დროის ყოველ ცალკეულ წამიერ მონაკვეთში<sup>30</sup>.

6. არსის შემდგომი საფეხური მსოფლიოსულია და მისი წარმოქმნა გონისაგან ისეთივე მკაცრ კანონზომიერებას ემყარება, როგორსაც გონის წარმოქმნა პირველერთიანისაგან. როგორც „ახალი ენერგია“, სული არის გონის სახე (ხატი) (V, 2, 1) და პირველი საწყისისაგან კიდევ უფრო განსხვავებული და დადაბლებული საფეხური. ნაკლებია მისი ერთიანობა, არსებობა, შემოქმედებითი ენერგია, ნაკლებია მასში სიკეთე და მშვენიერება.

მსოფლიო სული გონსა და სამყაროს შორისაა და, ერთი მხრივ, გონს „მეკვრის“ უშუალოდ, მეორე მხრივ, სამყაროს. როგორც გონის შედეგი, ის გონთან ერთიანობაშია და მისი მსგავსია; როგორც სამყაროს მიზეზი, გონისაგან დაცილებულია და სამყაროსთან დაახლოებული. სულმა გონისაგან „მიიღო არსის მთელი სისრულე“ (V, 2, 1), მაგრამ სულზე გავლენას გარეგანი, სამყაროსეული მოვლენები ახდენენ (V, 1, 4) და ამიტომ, გონისაგან განსხვავებით, სულის მოქმედება დროულ მიმდინარეობას ექვემდებარება. დრო ჩნდება, როგორც „მარადიულობის მოძრაივი სახე (ხატი)“ და გასდევს შეშდეგ სამყაროსა და მის მოვლენებს (იქვე).

მსოფლიო სული წარმოქმნის სამყაროს, მის ყოველ არსებას — „უკიდევანო ზეცის ფორმათა მთელ მშვენიერებას“ (V, 1, 2), ცას, ვარაკვლავებს, მზეს, რომლებიც, როგორც ქვევით დავინახავთ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, ღვთაებრივი ბუნებისანი არიან. მსოფლიო სული აძლევს არსებულს არსებობას, აცოცხლებს სამყაროს, ასულდგმულებს და ასულიერებს მას. წარმოქმნის ცოცხალ არსებებს, რომლებსაც ის არსებობასთან ერთად ანიჭებს სიცოცხლეს. სულმა „შთაბერა მათ სიცოცხლე“, ყველას, რომლებიც მიწით იკვებებიან, ანდა „ზღვაში, თუ ჰაერში ცხოვრობენ“ (V, 1, 2).

სული ამყარებს ყოველივე არსებულში „კანონზომიერ წესრიგს“ და მარად იცავს ამ წესრიგს. არსებითად სული ქმნის სამყაროს,

როგორც კოსმოსს (ჯბჟაჲ) ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით; როგორც წყობას, როგორც მოწესრიგებულს. სულის გარეშე სამყარო არ იქნებოდა კოსმოსი (იქნებოდა „უსიცოცხლო მასა“, რაღაც არ არსი (მწ ბუ, იქვე).

ნეოპლატონიზმი მრავალი მკვლევარის და ფილოსოფოსის მიერაა აღიარებული პანთეისტურ მოძღვრებად და იდეები, რომლებიც, რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეების ნიკოლაუს კუზანელის და ჯორდანო ბრუნოს მოძღვრებაში აისახა, ყველაზე უფრო მეტი გარკვეულობით მოძღვრების ამ ნაწილში, სულის სამყაროსადმი მიმართების საკითხში ვლინდება.

სული ჩამოიღვრება, მსგავსად მზის სხივისა, ინერტულ, უსიცოცხლო მასაზე, „თითქოს ჩასახლება მასში“ (V, 1, 2) და ამის შედეგია, რომ სამყარო იძენს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას; სული აქცევს სამყაროს „ცოცხალ თვითქმარ არსებად“, აძლევს მას „საზრისს, ღრებულებას და მშვენიერებას“ (იქვე). სულის მოქმედების შედეგია. რომ სამყარო იძენს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას, ხდება ღირებული ონტოლოგიურად, ეთიკურად და ესთეტიკურად.

სულის შუალედი მდგომარეობს გონსა და სამყაროს შორის. განსაზღვრავს მის ონტოლოგიურ მნიშვნელობას და, შესაბამისად, გნოსეოლოგიურ თავისებურებას; სულის აზროვნება, გონისაგან განსხვავებით, დისკურსიული აზროვნებაა. შემეცნება აქ ეხება გარესამყაროს, გრძნობად ნივთებს, რომლებიც წარმოადგენენ დროში არსებულ, ცვალებად მოვლენებს. ეს მოვლენები გარეთ მიპყრობილი სულიერი მზერის შედეგად ხდება ცნობილი და ამიტომ სულის მიერ განხორციელებული შემეცნება განსჯის, დისკურსიული ფორმით სრულდება. გრძნობადი ნივთების ცოდნა, პლოტინის მიხედვით, ნამდვილი ცოდნა არაა: ესაა შეხედულება, დოქსა (ბბჯ), უფრო გვიანდელი, ვიდრე თვით ნივთები (მწაჟაჲ: τῶν πραγμάτων); ამიტომ იგი სხვა არაფერია, თუ არ ამ ნივთების ასახვა.

მაგრამ სულს აქვს სხვა მიმართებაც, რომელიც, ნამდვილი ცოდნის აგების თვალსაზრისით, სულით განხორციელებულ ცოდნას მეტ ღირებულებასა და მნიშვნელობას ანიჭებს.

სული „გონისაგან გამომდინარე“ (V, 1, 3) სუბსტანციაა და, ნეოპლატონური კონცეფციის მიხედვით, შეუძლებელია მთლიანად მოსწყდეს, სავსებით „განეჭრას“ (პეტრიწი) თავის წარმოქმნელ მი-

ზეზს. ამიტომ გონი „ყოველთვის მასთანაა“ (იქვე) და შეუძლებელია მოისპოს მათ შორის კავშირი. პირიქით, სული გონის მონაწილეა და მარად განაგრძობს არსებობას გონის სფეროში. მათ შორის განსხვავება ერთი და იგივე მთლიანი არსის სხვადასხვა არსებებს (აძრე) შორის განსხვავებაა (იქვე). პლოტინის სიტყვით, რომელიც ცდილობს პრობლემა არისტოტელეს ცნებებით გაარკვიოს, დამოკიდებულება გონსა და სულს შორის „თითქმის ისეთივეა“, როგორც ფორმასა და მატერიას შორის, სადაც ფორმის როლს გონი ასრულებს, ხოლო მატერიისას — სული.

სული გონისეულია (νοεῖσθῆς), მისთვის დამახასიათებელი აზროვნება გონიერების გამოვლენაა და მიმართულია არა მხოლოდ გარესამყაროსადმი, მიმართულია აგრეთვე გონის ჰერეტისაკენ (V, 1, 3). ამ შემთხვევაში სული მიმართულია თავისი საწყისისაკენ, ეძლევა „გონი აქტუალურად“ და რასაც ის ამ შემთხვევაში იაზრებს, გონის სფეროს განეკუთვნება. „ზუსტად რომ ვთქვათ.—წერს პლოტინი,— მხოლოდ ეს წმინდა შინაგანი გონიერა მოვლენებია დამახასიათებელი გონიერი სულისათვის“. სულის დაბალი რანგის მოვლენებს, როგორცაა მაგ., აღქმები, ვნებები და სხვ., მათ „სხვა წყარო და სხვა საწყისი“ აქვთ.

გონიერი სულის ეს უნარი უმაღლესისაკენ მიმართვისა იმდენად ძლიერია, რომ სულის მეშვეობით „შეიძლება მივწვდეთ და შევიცნოთ ღმერთი“. მაგრამ თუ გონის წვდომის პირობას და ონტოლოგიურ საფუძველს სულისათვის მისი გონიერი წარმომავლობა შეადგენს, ღმერთის წვდომის პირობა მისი „ღვთაებრივი ბუნება“ უნდა იყოს. ეს, როგორც ვნახეთ, ასეცაა. ყოველი ამაღლება შემეცნების პროცესში ღვთაებასთან და პირველერთიანთან მიახლოებას ნიშნავს. ამისათვის საჭიროა მხოლოდ ვიხელმძღვანელოთ „სულის უმაღლესი, ყველაზე ამაღლებული ნაწილით“, მისი გონიერებით, ე. ი. „ძალით, რომლისგანაც თვით სული წარმოიქმნა“ და რომლის მეშვეობითაც სული „ზეგარძნობიერ, აზრისეულ სამყაროსთან მოდის შეხებაში“ (V, 183).

7. სამყარო არსის უკანასკნელი საფეხური და პირველერთიანის ძალის უკანასკნელი გამომდინარეობაა. სამყაროს საფეხურზე ემანაცია მთავრდება და, როგორც ქვევით დავინახავთ, ემანაციის საპირისპირო მოძრაობა, უკუდაბრუნება, პეტრიწის სიტყვით, „უკუნ-



სვლა“ (ἐπιστροφή) იწყება. როგორც თავის საწყისებთან შედარებით დაკლებული, პეტრიწისავე სიტყვით რომ ვთქვათ — „უდარესი“, სამყარო დანაწევრებული, ცვალებადი, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსია. სამყარო ბუნებრივ აუცილებლობასაც ემორჩილება, რადგან მის წარმოქმნაში მეორე პირობაც მონაწილეობს — მატერია, რომელიც პლოტინს არისტოტელეს მსგავსად ესმის. სამყარო მატერიის გასულიერების, მისი გაფორმების შედეგია და აპიტომაა ის დანაწევრებული, ცვალებადი და წარმავალი. მატერიის გასულიერება იმითაა გაპირობებული, რომ თუმცა თავისთავად მატერია სუფთა შესაძლებლობაა, მას აქვს ერთი „თვისება“ — სულისაკენ. ფორმისაკენ მისწრაფებისა.

არსის რანგობრივი წყობის ნეოპლატონისტური პრინციპი მოქმედებს მოძღვრების იმ ნაწილშიც, რომელიც სამყაროს ეხება. სამყაროს მოვლენები სხვადასხვა რანგს განეკუთვნებიან და თავისი „უმჯობეს“-„უდარესობის“ მიხედვით, სხვადასხვა ღირებულების მოვლენებს წარმოადგენენ. მათი რანგობრივი განსხვავება განსაზღვრულია მეტ-ნაკლები დაცილებით პირველი საწყისისაგან და ამის შესაბამისად მათი სულში მონაწილეობის (სულის მოზარეობის) მეტ-ნაკლები უნარით.

ხილული სამყარო ორ ძირითად, ზეციურ და მიწიერ სფეროებად იყოფა (ეს შეხედულება საკმაოდ იყო გავრცელებული კლასიკური ხანის ბერძნულ ფილოსოფიაში). ყველაზე მაღალი მნიშვნელობისა და ღირებულების მოვლენები ციური მოვლენებია. რადგან მსოფლიო სული და სწორედ მისი უმაღლესი, ყველაზე წმინდა და კეთილშობილური ნაწილი, ცაშია ჩადვრილი და ციურ სხეულთან შეერთებული. მნათობების სული იმდენად წმინდაა და ამოღებული, რომ პლოტინს და ნეოპლატონიკოსებს მნათობები, როგორც ვნახეთ, ხილულ ღმერთებად მიაჩნიათ.

საყურადღებოა, რომ მნათობთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა მზეს ენიჭება და ანალოგია პირველ საწყისს და მზეს, როგორც მის სახეს (ხატს), შორის ნეოპლატონიზმში ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული შეხედულებაა. ამგვარი დამოკიდებულება მზისადმი ნიშანდობლივია პლოტინისა და პროკლესათვის, არეოპაგიტული მოძღვრებისათვის; ნიშანდობლივია აგრეთვე ქართული ნეოპლატონიზმისათვის, კერძოდ, პეტრიწისა და რუსთაველისათვის.

მნათობები განაგებენ უშუალოდ მიწიერ მოვლენებს და ადამიანთა ბედს. აპიტომ, ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, გარკვეული

დასაბუთება და გამართლება აქვს ადამიანთა მნათობებისადმი მიმართულ ლაღადის (ლოცვას). პლოტინის მიხედვით. მნათობები ცნობურების უმაღლესი ფორმით არიან დაჯილდოებულნი და აქვთ უნარი, შეისმინონ მიწიდან მათკენ მიმართული ლაღადისი, ხოლო მსოფლიო სულის მიერ მოვლენათა შორის დამყარებული სიმპათია, აერთიანებს ადამიანებს მნათობებთან, რაც იძლევა ლოცვის შეწყყნარების (IV, 4, 30) საფუძველს. მაგრამ მნათობებს არ გააჩნიათ ცნობიერების ისეთი, პლოტინის მიხედვით, დაბალი უნარები, როგორც მეხსიერება და გახსენებაა. ამიტომ მათი კავშირი ადამიანებთან უშუალო კვრეტით ხორციელდება და საჭიროა ლოცვის მრავალჯერი გამეორება, რათა ის მნათობებს ყოველთვის ცოცხალ აღქმაში ჰქონდეთ.

სამყაროს მეორე სფერო, მთვარის ქვეშეთი, საკუთრივ მიწიერია. აქ მსოფლიო სულის დაბალი ნაწილია ჩაღვრილი, რომელსაც ნეოპლატონიკოსები ბუნებას (φύσις) უწოდებენ. ბუნებაში არსებული წესრიგი და კანონზომიერება სულის ამ ნაწილის უშუალო მოქმედების შედეგია. სულის ამ ნაწილის (ბუნების) იქით — მატერიია, რასაც ბუნება არ შეიძლება ეწოდოს.

სამყარო არსის უკანასკნელი საფეხურია და პირველი საწყისისაგან მომდინარე ძალა აქ დაკლებულია. მაგრამ საქმე ისაა, რომ სამყარო მთლიანად და მისი ყოველი მოვლენა ინარჩუნებს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას, ე. ი. არ კარგავს ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებას<sup>32</sup>. განსაკუთრებული სიცხადით ეს შეხედულება ჩანს მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს მშვენიერებას ეხება. პლოტინი, წერს ვ. ვინდელბანდი, „მთელი ენერგიით უჭერს მხარს გრძნობადი სამყაროს მშვენიერების ჰემარიტად ბერძნულ აღიარებას“ და „ძალიან მარჯვედ აკავშირებს“ მოძღვრების ამ ნაწილს მის მიერ წარმოდგენილ „მსოფლიოს სურათის ძირითად თავისებურებასთან“<sup>33</sup>. პლოტინი აღფრთოვანებული აქვბ-ადიდებს „სამყაროს ჰარმონიას, გასულიერებას და სრულყოფილებას“; „სამყარო მშვენიერია იმიტომ, რომ ის უკანასკნელ ზიღრმეებამდეა გამსჭვალული და ნათელით შემოსილი ღვთაებრივი არსებით“<sup>34</sup>.

სამყარო თვითონაც ხიზლავს, პლოტინის სიტყვით, და ატკობს ადამიანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით“ (V, 1, 4). აქ, სამყაროში, „ყოველი ნივთი არსებობს კიდევ“ და „რაკი არსებობს, მშვენიერიცაა ყოველთვის“, რადგან ის „მონაწილეობს ჰემარიტარსების მშვენიერებაში“ და „რაც უფრო მეტადა აქვს მას მონაწილეობა, მით უფრო მეტადაა სრულყოფილი“ (V, 8, 9) და, შე-

საბამისად, მშვენიერიც. „ყოველი არსება ამ ხილულ სამყაროში ინახავს თავისი ინდივიდუალური არსების თავისებურებას, მაგრამ ამავე დროს „ერწყმის ყველა სხვას და ერთიანდება მასთან“. ყოველი მათგანი იხილვება, „როგორც მთლიანი ერთიანი“ (V, 8, 9). პლოტინი კატეგორიულად და თავისი მოძღვრების მსოფლმხედველობრივ პრინციპებთან თანხმობით გმობს იმათ, ვინც „კიცხავს და გმობს ამ სამყაროს“ (V, 8, 8)<sup>35</sup>.

8. ადამიანი. მსოფლიო სული მთელ სამყაროს აუღლიერებს და ზოგადი მნიშვნელობით გასულიერება სამყაროს ყოველ მოვლენაზე ვრცელდება. პირველ ყოვლისა, გასულიერება ნიშნავს არსებობის მინიჭებას და ყოველ არსს ეხება, მათ შორის დაბალი რანგის მოვლენებს. მაღალი რანგის მოვლენებში, არსებობასთან ერთად, ჩნდება ახალი, ამაღლებული უნარები — თანმიმდევრულად სიკოცხლუ, შემდეგ მცენარეული, ცხოველური და ბოლოს ადამიანური (გონიერი) სული. ამიტომ ადამიანი, ნეოპლატონური მოძღვრების მიხედვით, განსაკუთრებული ყურადღების საგანს წარმოადგენს.

ადამიანის შესახებ შეხედულებანი რომ გასაგები იყოს, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნეოპლატონური მოძღვრება არ მთავრდება მხოლოდ სამყაროს წარმოქმნის გარკვევით. ყველაფერი, რაც აქამდე ითქვა, ეხებოდა ნეოპლატონიზმის შეხედულებებს არსის წარმოქმნაზე, ემანაციაზე, პირველი საწყისიდან სამყაროს გამომდინარეობაზე. ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი თავისებურება, რომლითაც ის სხვა ანტიკური მოძღვრებებისაგან განსხვავდება, ისაა, რომ ნეოპლატონიზმი დასრულებული, შეკრული, შეიძლება ითქვას — ჩაკეტილი სისტემაა. მთელი არსი გამომდინარეობს პირველი საწყისისაგან და ამავე დროს უკუ უბრუნდება თავის საწყისს.

უკუდაბრუნების ონტოლოგიურ საფუძველს შეადგენს იგივეობა (მსგავსება) მიზეზსა და შედეგს შორის, რომელიც მათი დიალექტიკური მიმართების გამო, განსხვავებასთან ერთად არსებობს მათ შორის. მთელი სინამდვილე პირველი ერთიანიდან სამყარომდე გამომდინარეობისა და უკუდაბრუნების „პროცესია“, რომელსაც პროცესი მხოლოდ პირობითად შეიძლება ეწოდოს. ნამდვილად ესაა გამომდინარეობა — უკუდაბრუნების მარადიული წრიული ბრუნვის ზე-დროული, მყისიერი აქტი<sup>36</sup>.

განვითარების ტრიალული ფორმა: პირველი საწყისი—სამყარო — უკუდაბრუნება, პირველად ნეოპლატონიზმში იყო შემუშავებული (განსაკუთრებით პროკლესთან) და ჰეგელის შეხედულებანი ამ მხრივ ყველაზე მეტად ნეოპლატონიზმით და პროკლეთია დავალებული. შემთხვევითი არაა, რომ ჰეგელი ნეოპლატონიზმის განხილვა

განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს და პროკლე, რომლის ტრია-  
დული განვითარების სქემა მან მიიღო, მიაჩნია მას „ღრმა სპეკულა-  
ციური“ მთაწარვედ, რომელიც ფლობდა „ძალიან დიდი მოცულო-  
ბის ცოდნას“<sup>37</sup>.

არსის სწრაფვა პირველი საწყისისაა. ნოპლატონიზმის მიხე-  
დვით, უკუდაბრუნებაა. მაგრამ ეს უნარი მხოლოდ სულისათვის არის  
დამახასიათებელი (ამით განსხვავდება სული სხეულისაგან) და სამ-  
ყაროს მოვლენებს იმდენად შეუძლიათ უკუდაბრუნება, რამდენა-  
დაც ისინი სულის ნაწარმოებს წარმოადგენენ და გასულიერებულნი  
არაან. ცალკეულმა არსმა უკუდაბრუნების დროს ყველა ის საფეხუ-  
რი უნდა გაიაროს თანმიმდევრულად, რომლებიც წარმოქმნის, ემა-  
ნაციის დროს გაიარა. რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ცალკეული არსი  
მხოლოდ თავის უშუალო მიზეზს უბრუნდება და თანდათან შემდგომი,  
უფრო მაღალი მიზეზების მეშვეობით, პირველმიზეზამდე უნდა ამა-  
ლდეს.

ამგვარად, თუ ემანაცია დაბლა სვლაა, „უდარესად“ ქცევა და  
ღირებულების კლებაა, უკუდაბრუნება, პირიქით, ამაღლება, გაუმ-  
ჯობება და ღირებულების მატებაა. როგორც ვნახეთ, პირველი სა-  
წყისის უმაღლესი განსაზღვრებანი სიკეთე და მშვენიერებაა, რაც  
იმას ნიშნავს, რომ პირველი საწყისი პირველყოვლისა სიკეთე და  
მშვენიერებაა და, მაშასადამე, არსის უკუსწრაფვა პირველი საწყისი-  
საქენ არის სწრაფვა სიკეთისა და მშვენიერებისაკენ. ხოლო უკუ-  
სწრაფვა და უკუდაბრუნება არსისა ნიშნავს ამაღლებას ონტოლო-  
გიურად, ეთიკურად და ესთეტიკურად.

ეს ზოგადი შეხედულებანი განსაზღვრავენ ადამიანის განსაკუთ-  
რებულ მნიშვნელობას მოძღვრებაში, მის ადგილს არსსა და სამყა-  
როში.

პლოტინის შეხედულებით, ამქვეყნიურ სამყაროში მოქმედი ადა-  
მიანი არ არის „მთლად იგივეობრივი ზეგარძნობიერი ადამიანისა“  
(VI, 7, 4). ადამიანის იღვისა, პარადიგმისა გონის სამყაროში, საი-  
დანაც ადამიანის „უპირველესი და ყველაზე სრულყოფილი“ (VI, 7,  
5) სახე „გადმოღვრის ნათელს“ სამყაროში არსებულ ადამიანებზე.  
ამქვეყნიურ სინამდვილეში ადამიანები წარმოადგენენ „გონიერი სუ-  
ლისა და სხეულის სინთეზს“ (VI, 7, 4) და განსხვავდებიან ერთმან-  
ეთისაგან იმის მიხედვით, როგორი მოქმედება ქარბობს მათში — გო-  
ნიერო, კანკითი, თუ გრძნობითი.

პოტენციურად ყოველი ადამიანი ფლობს გონიერ, განსჯით და  
მგრძნობიარე სულს, რადგან საპივე სახის სული უნივერსალური სუ-  
ლის თვით ბუნებით არის წარმოქმნილი, მაგრამ რომელი სახის სული  
ამოქმედდება ადამიანში, რომელი სახის სულს დაეუფლება ის აქ-

ტულურად“ (VI, 7, 6), ეს თვით ადამიანზეა დამოკიდებული. პლოტინი ნებისყოფის თავისუფლების თვალსაზრისზე დგას, წინააღმდეგ იმ დროს საკმაოდ გავრცელებული სტოიკური ფატალიზმისა. ადამიანის ამაღლება უკუდაბრუნების დროს ამაღლებაა არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. ის თანდათან მაღლდება არსის მაღალი საფეხურების წვდომის გზაზე და თანდათან აღწევს ზნეობრივ სრულყოფილებას.

ნეტარება, პლოტინის მიხედვით, სრულყოფილ ცხოვრებაში მდგომარეობს, ხოლო სრულყოფილი ცხოვრება — აზროვნებაში, წმინდა აზროვნებაში, რომელიც განწყენილია ყოველგვარი გრძნობადობისა და ვნებებისაგან. განწყენდა (ἄχθῃσθαι) ნიშნავს განდგომას სხეულსაგან და ყოველივე იმისაგან, რაც სხეულთანაა დაკავშირებული. პრაქტიკული ეთიკა პლოტინისა წარმოადგენს მოძღვრებას ეალკეულ სათნოებათა (კეთილშობილებათა) შესახებ, რომელთა სათავე კათარსისია და რომლებსაც (ყველას ერთად) კათარსისი შეიცავს.

9. პ რ ო კ ლ ე. ნეოპლატონისტური მოძღვრების დალაგება შეიძლება „დამავალი“ მეთოდით, რომელიც ჩვენ პლოტინის შეხედულებათა გადმოცემის დროს გამოვიყენეთ, და „აღმავალი“ მეთოდით, რომლის ტიპიურ ნიმუშს პროკლეს მთავარი ფილოსოფიური თხზულების „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებს“ (პეტრიწის თარგმანით „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“) მე-20 თავი წარმოადგენს. თითქმის სატყუა სიტყვით გადმოცემით ამ თავს, რომელიც იძლევა წარმოდგენას აგრეთვე პროკლეს აზროვნების ანალიტიკურ ძალასა და ლოგიკური მსჯელობის ოსტატობაზე:

ყოველ სხეულზე მაღლა სულია, ყოველ სულზე მაღლა — მოაზროვნე ბუნებაა [გოხია], ყოველ მოაზროვნე სუბსტანციაზე მაღლა — ერთიანია [პირველი ერთი, ანუ პირველი საწყისი].

დასაბუთება: მართლაც, ყოველი სხეული, იმის გამო, რომ ის უძრავა თავისი ბუნებით და არ შეუძლია საკუთარი თავი ამოძრავოს, მოძრაობს და ცოცხლობს მხოლოდ სულის მეშვეობით. სხეული მხოლოდ გარკვეული მნიშვნელობით არის თვითმოძრავი, მხოლოდ იმის გამო, რომ მასში სული იმყოფება. სხეული თავისთავად სულის მასში არყოფნის შემთხვევაში მოძრაობის უნარს მოკლებულია და მოძრაობს მხოლოდ სხვით.

სული თავიდანვე თვითმოძრავი არსებაა და რაშიც ის იმყოფე-

ბა, მას გადასცემს ამ უნარს. სული უფრო ადრეა იმასთან შედარებით. რასაც ის მოძრაობას აძლევს.

მაშასადამე, ასკენის პროკლე, სული, როგორც თავისი არსებით თვითმოძრავე, უფრო მაღლაა, დაზესთაებულია (იგულისხმება — არის საფეხურობრივ წყობაში, შ. ხ.) შედარებით სხეულებთან, რომლებიც მოძრავენი ხდებიან მხოლოდ იმიტომ, რომ სულში მონაწილეობენ.

თავის მხრივ სულს „მეორადი თანრიგი უქირავს“ შედარებით უძრავ ბუნებასთან, რომელიც უძრავად რჩება თავისი ენერჯიის მიხედვითაც. ამგვარად, ასკენის პროკლე, იმის შემდეგ, რაც ითქვა, ნათელი ხდება; რომ ყოველივე მოძრავს წინ უსწრებს თვითმოძრავე, ხოლო ყოველ მამოძრავებელს წინ უსწრებს უძრავი. ამიტომ, თუ თვითმოძრავე სული სხვას ამოძრავებს, აუცილებელია, რომ სულზე ადრე არსებობდეს უძრავი მამოძრავებელი. ასეთია სწორედ გონი, რაც სხვას ამოძრავებს, თავად კი უძრავია და ყოველთვის ერთნაირად მოქმედებს.

როგორც სხეული სულის მეშვეობითაა თვითმოძრაობის მოზიარე, ასევე სული გონის მეშვეობითაა მოზიარე აზროვნების მარადიულობისა. მართლაც, აზროვნება რომ სულში თავისთავადი ყოფილიყო, მაშინ ის ყველა სულში იქნებოდა მოცემული. აუცილებელია, რომ სულამდე არსებობდეს პირველადი მოაზროვნე, ხოლო აქედან გამომდინარეობს, რომ აუცილებელია სულამდე არსებობდეს გონი.

მაგრამ ქვეშარიტება მოითხოვს, რომ გონსაც უსწრებდეს წინ ერთიანი (პირველი ერთი, პირველი საწყისი, შ. ხ.), რადგან გონი თუმცა უძრავია, მაგრამ არ არის ერთიანი. მართლაც, გონი მხოლოდ იაზრებს თავის თავს და მხოლოდ საკუთარი მოქმედების საგანია, ხოლო მოელი არსი მთლიანად ეზიარება პირველ საწყისს, როგორც ერთიანს. ამიტომ ერთიანი გონზე უფრო მაღლაა და ერთიანზე მაღლა აღარაფერია, რადგან ერთიანი იგივე სიკეთეა, ხოლო სიკეთე, როგორც ეს იყო ზევით დამტკიცებული, არის ყოველივეს უზენაესი საწყისი<sup>38</sup>.

როგორც ვხედავთ, პროკლეს ამოსავალი — ხილული სინამდვილეა (კოსმოსი), — არის მოძრაობაში მყოფი საფეხური, სხეულთა სამყარო და თავისთავად ერთი მთლიანი სხეული. სხეულს, ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციის თანახმად, როგორც „თვით თავისი ბუნებით“ უძრავს, მოძრაობა მხოლოდ გარედან მიღებული ძალის მეშვეობით შეუძლია და ეს გარედან მიღებული ძალა სულია, რომელიც სხეულს აძლევს მოძრაობასაც და სიცოცხლესაც. სხეული სულის მეშვეობით ცოცხლობს და მოქმედებს<sup>39</sup>.

თუ შეიძლება სხეულის თვითმოდრაობაზე რაიმენაირად ლაპარაკი, მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, წერს პროკლე, რომ სხეულში სული არსებობს, რომელიც, როგორც ვნახეთ, პლოტინის სიტყვით, სხეულშია „ჩაღვრილი“ და „ჩასახლებული“. სული თვითმოდრავია; რასაც ის ამოძრავებს, მასზე დაბალი რანგის არსია. პროკლე ამ შემთხვევაში არისტოტელეს შეხედულებითაა დავალებული და ფიქრობს — მოძრაობის საბოლოო წყარო თავისთავად უძრავი შეიძლება იყოს და ჭულს, როგორც თვითმოდრავს, „უძრავი მამოდრავებელი“ უნდა უქსრებდეს წინ. სამყაროში არსებულ მოძრაობათა უძრავი მიზეზი გონია, რომელიც „ამოდრავებს კიდევ და უძრავიცაა“.

მაგრამ პროკლე არ ჩერდება გონზე. ნეოპლატონიზმის მიხედვით, საყოველთაო მიზეზი და სისტემის საფუძველი პირველი ერთია და მას, უპირველესი მნიშვნელობა აქვს მოძრაობის საკითხის გადაწყვეტასათვისაც. სამ საწყისს (ერთი, გონი, სული) შორის პირველი ერთია, რომელიც არსს და სამყაროს, მის ყოველ მოვლენას, არსებობას აძლევს; ის „უმრავლესთა მიზეზია“ (თ. 101) და მას მთელი არსი ეზიარება. სულის მოქმედების არე ცოცხალი არსებებით შემოიფარგლება, გონისა — გონიერი არსებებით; და რადგან „არსი უფრო მეტად მომცველია, ვიდრე სიცოცხლე“ (თ. 105) და ვიდრე აზროვნება, ამიტომაც პირველი ერთი საყოველთაო მიზეზი და კერძოდ მოძრაობის საწყისიც.

პირველი საწყისი „შეუცნობადია და გამოუთქმელი“, მაგრამ პროკლეს, პლოტინის მსგავსად, და იმავე მოტივების გამო, შემოაქვს ის შეცნობადობის არეში: „თავისთავად ერთიანი, პირველი — გამოუთქმელია და შეუცნობადი, მაგრამ მისაწვდომი ხდება წარმოქმნილისა და მასში უკუდაბრუნებულის მეშვეობით“<sup>40</sup>.

საწყისის უმაღლესი განსახლვრება სიკეთეა, უფრო სწორად, „სიკეთე იგივეა, რაც ერთიანი“ (თ. 13) და საწყისი იმიტომაც, რომ სიკეთეა, „სიკეთე არის საწყისი და უპირველესი მიზეზი ყოველივესი“ (თ. 12). არსის წარმოქმნა პროკლესთან, ისევე როგორც პლოტინთან და საერთოდ ნეოპლატონიზმში, შედეგია ემანაციისა, გამომდინარეობისა („ყოველი არსი გამომდინარეობს ერთი, პირველი მიზეზისაგან“, თ. 11), რაც პირველი საწყისის „ზექარბი სავსეობით“ (თ. 131), პეტრიწის სიტყვით, „ზესთ სრულებით“ აიხსნება. შეუძლებელია, წერს პროკლე, არასრული სრულყოფილად რაიმე სხვას; „ზესთასრული“ თავის თავში ეტეოდეს და, პეტრიწის თარგმანით რომ ვთქვათ, „თან არ მისცემდეს“ არსს სიკეთეს. ის, რაც „აავსებს სხვას“, თვით უნდა იყო „ზექარბად სავსე“, რომ სხვა აავსოს და სიკეთე მიაფინოს (თ. 131).

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ პირველი საწყისი „წარმოადგენს რაღაც დატენილობას,... რომელშიც კონდენსირებულია ყოველი შესაძლებელი სინამდვილე“, წარმოადგენს „დატენილობას ყოველთვის დინამიკურს, ყოველთვის ქმნადობაში მყოფს, რომელიც ყოველთვის მზადაა გადმოიღვაროს სხვადმყოფში და ჯაფორმდეს“; წარმოადგენს „არსის მარად აღმოცენების მდგომარეობაში მყოფ შთანასახს“, ჩაუქრობლად მოძრაობაში მყოფ „სიღრმისეულ პრინციპს მთელი არსისა, რომელსაც არა აქვს არავითარი დასაწყისი და არავითარი დასასრული“<sup>41</sup>.

სინამდვილე, პირველი საწყისისა და სამყაროს ჩათვლით, ერთიანი არსია, გამომდინარეობისა და ზიარების (მონაწილეობის) მიმართებაზე დამყარებული. ზიარების (მონაწილეობის,  $\mu\acute{\nu}\mu\epsilon\zeta\iota$ )<sup>42</sup> ცნება ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი კატეგორიაა, რომლის მეშვეობითაა დაკავშირებული წარმოქმნილი წარმოქმნელთან, ნაკლებ სრულყოფილი არსი სრულყოფილთან. მოზიარება (მონაწილეობა) აძლევს ყოველ ცალკეულ არსს მნიშვნელობასა და ღირებულებას და ის ღირებული იმდენადაა, რამდენადაც ის ამალღებულ არსთან მოზიარების მიმართებაში იმყოფება. საბოლოოდ, არსი პირველ საწყისში მონაწილეობს, როგორც ერთში, როგორც არსში, როგორც სიკეთეში და მშვენიერებაში და ამ მოზიარების მეშვეობით ღებულობს ერთიანობას, არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას.

10. ერთიანის როგორც ერთის მიმართებას სიმრავლესთან. პროკლეს მოძღვრებაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა. მიანიშნავარი ფილოსოფიური თხზულება იწყება ამ კითხვის გარკვევით: „ყოველი სიმრავლე ასე თუ ისე [რაიმენაირად] მონაწილეობს ერთიანში“ (თ. 1): პეტრიწის თარგმანით — „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაღთავე ერთსა“. რამდენადაც სწორედ სიმრავლე ეზიარება ერთს (და არა პირიქით), „ყოველგვარი სიმრავლე მეორადია ერთთან შედარებით“ (თ. 5), პირველი ერთია პირველადი, წარმოქმნილი სიმრავლისა და მისი ბუნება აღემატება წარმოებულის ბუნებას (თ. 7).

მაგრამ დიალექტიკური კავშირის გამო, რომელიც ნეოპლატონიზმის აღმოჩენად უნდა ჩაითვალოს; და რომლის გარეშე პირველი საწყისისა და სამყაროს მიმართების საკითხი ვერ გადაწყდება, „ყოველივე, რაც ერთიანს ეზიარება, ერთიანიცაა და არა ერთიანიც“ (თ. 2). არა ერთიანია იმიტომ, რომ სიმრავლეა, ერთიანია იმიტომ, რომ ერთიანის მოზიარება, და ერთში მონაწილეობით არის ჯა-ერთიანებული; ყოველი არსებული „ხდება ერთიანი იმიტომ, რომ ერთს ეზიარება“ (თ. 3).



პლოტინისაგან განსხვავებით, პროკლე პირველი საწყისის პირველ ემანაციად რიცხვების საფეხურსა თვის, მათ ღვთაებრივ რიცხვებს უწოდებს და პირველ მიზეზსა და გონს შორის ათავსებს<sup>43</sup>, რიცხვების ჰიპოსტაზირება და გონზე მაღალ რანგში აყვანა გამართლებულია ფილოსოფიური მემკვიდრეობით, რომელიც ნეოპლატონიზმმა მიიღო. რიცხვი იღვასე უფრო აბსტრაქტულია, მეტი მოცულობის (ტევადობის) ცნებაა, უფრო მეტადაა დაახლოებული: პირველ საწყისთან, ვიდრე გონი.

მაგრამ არსებობს განსხვავება ერთს, როგორც პირველერთიანსა, პირველსაწყისსა და ერთს, როგორც ღვთაებრივ რიცხვებს, შორის. პირველი ერთი „უპირველესი“, უზენაესი ღმერთია; ღვთაებრივი რიცხვები: — „ერთები“ — მეორე რანგის ღმერთები არიან. პირველი ერთი აბსოლუტური, ერთადერთი ერთია, ხოლო „ყოველი ღვთაებრივი რაცხვი ერთებრივია“ (თ. 113); პეტრიწის თარგმანით — „ყოველი ღვთაებრივი რიცხვ ერთებრივი არს“. „უპირველესი ღმერთი, — წერს პროკლე. — არის მარტივად სიკეთე და მარტივად ერთიანი, ზოლო ყოველი პირველის შემდგომ მომდევნო ღმერთი არის რაღაც კეთილობა და რაღაც ერთებრივი“; სწორედ „ერთებრივი“, განსხვავებულ ტერმინი (ἐνᾶ), რომელიც პროკლეს თავისი განსხვავებული აზრის გამოსახატავად შემოაქვს და რომლის ქართულ შესატყვისად პეტრიწიც ხმარობს „ერთებრივს“.

პირველი ერთი ერთია თავისთავად, ყოველგვარი სიმრავლის გარეშე; ის არ საჭიროებს არავითარ სიმრავლეს, არსებობს სიმრავლესე აღრე და არის ἀπείρη (პეტრიწის ტერმინით „თვთერთი“). „ერთებრივი“ (ჰენადა) ისეთი ერთია, რომლის შინაარსი სიმრავლესთან მიმართებაში ირკვევა, რადგან არის სიმრავლეს ერთიანობა<sup>44</sup>.

პროკლეს მოძღვრების ის ნაწილი, რომელიც რიცხვებს ეხება, ყველაზე მეტადაა დატვირთული მითოლოგიური წარმოდგენებით და ძველი ბერძნული პოლითეიზმის თავისებურ დასაბუთებას წარმოადგენს. ყოველი რიცხვი, პროკლეს მიხედვით, ღვთაებრივია; მეტაც, ყოველი ჰიპოსტაზირებული და პროკლეს მიერ პირველერთიანსა და გონს შორის მოთავსებული რიცხვი იგეგვ ღმერთია.

II. პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის საკითხი პროკლეს, სხვა ნეოპლატონიკოსებს შორის, უფრო სისტემატურად და უფრო დეტალურად აქვს დაქუშავებული. როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ნეოპლატონიზმი ჩაკეტილი სისტემაა, „ყოველივე ემანირებულს ...და უკუდაბრუნებულს ციკლური ენერჯია აქვს“ (თ. 33), პეტრიწის თარგმანით, „ყოველსა მეწარმოესა...

და უკუნმქევესა მრგულივი მოქმედებაჲ აქუს“. ამავე დროს განვითარება მყისიერი, მარადიული, ზედროული პროცესია. სადაც პირველი საწყისი მიზეზიცაა და მიზანიც. არსი პირველი მიზეზისაგან გამომდინარეობს და საბოლოოდ მასვე უბრუნდება. პროკლესთან ამ იდეამ ცნობილი ტრიადის სახე მიიღო, რომლითაც ჰეგელი მნიშვნელოვნად არის დავალებული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ტრიადული განვითარება გამოხატავს, ყველა აქედან გამომდინარე შედეგებით, საყოველთაო კანონზომიერებას და პირველი საწყისისა და სამყაროს მიმართებაზეც ვრცელდება.

განვითარების პირველ საფეხურზე არსი, რომელიც უნდა წარმოიქმნას, არსებობს თავის მიზეზში, როგორც ადგილზე მყოფი (μῦθη). განვითარების ეს საფეხური შეესაბამება ჰეგელის თეზისს. მეორე საფეხურზე ის წარმოიქმნება, როგორც მიზეზის შედეგი და ეს წარმოქმნილი და წარმოებული იძენს თავის დამოუკიდებელ არსებობას, რასაც პროკლე გამოხატავს ტერმინით *ἄπειρος* და პეტრიწი თარგმნის, როგორც „მყოფობას“. ჰეგელი განვითარების ამ საფეხურს უწოდებს ანტითეზისს. მესამე საფეხურზე ხდება არსის, როგორც წარმოქმნილის, უკუდაბრუნება თავის საწყისში. ესაა პროკლეს სიტყვით *ἐπιστροφή*, პეტრიწის ტერმინით „უკუქცევაჲ“, ჰეგელთან — სინთეზი<sup>15</sup>.

განვითარება დიალექტიკური პროცესია და მისი დასაბუთება დიალექტიკური მდგომის საფუძველზე შეიძლება. ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ პროკლეს დამსახურებაა პრობლემის ღრმა ანალიზი და მისი გადაწყვეტის ახალი გზების ძიება. ეს ნათელი ხდება პროკლეს პირველივე შეხედულებით მიზეზისა და შედეგის მიმართებაზე, რომელიც სამი დებულებით არის გამოთქმული: „ყოველივე ის, რაც გამოწვეულია მიზეზით [შედეგი] — კიდევ რჩება თავის მიზეზში, კიდევ გამომდინარეობს მისგან, კიდევ უბრუნდება მას“ (თ. 35). პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი მიზეზოანი ჰგეის შორის მიზეზსა თუსსა, და იწარმოების მისგან და უკუნ იქცევის მისდაღვე“. ამ სამი დებულებით გამოთქმული აზრი ეწინააღმდეგება ტრადიციული ლოგიკის წესებს, მაგრამ სამივე დებულება, ერთად აღებული, იძლევა პასუხს განვითარების რთული ბუნების გარკვევისათვის.

მიზეზისა და შედეგის მიმართება ერთდროულად არსებულ მსგავსებასა და განსხვავებას ემყარება. მსგავსი მსგავსს წარმოქმნის, მაგრამ წარმოქმნილი უკვე განსხვავებულია მიზეზისაგან, სხვად ქცეულა. მათ შორის მსგავსების ონტოლოგიურ საფუძველს ის ნიშნები შეადგენს, რომლებსაც შედეგი თავისი წარმოქმნის დროს მიზეზისაგან ღებულობს; რასაც მიზეზი, პეტრიწის სიტყვით, „თან მის-

ცემს“ თავის შედეგს. „აუცილებელია, — წერს პროკლე, — რომ შედეგს ყოველთვის ჰქონდეს რაიმე მიზეზისაგან, განსაკუთრებით უპირველესისაგან [უპირველესი მიზეზისაგან], რომლისგანაცაა ყოველივე დამოკიდებული და რომლის გამოც არსებობს ყოველივე არსებული“ (თ. 12). მსგავსება უპირველესი და უძირითადესი პირობაა არსის ნეოპლატონისტური გაგებისა, მაგრამ არა საქმარისი პირობა.

ეს არ უწინააღმდეგება იმას, რომ განვითარება ნეოპლატონიზმის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, კლებაა, მიზეზი შედეგზე სრულყოფილია და ყოველი ახალი, წარმოქმნილი არსი „უღარესია“ წარმოქმნილთან (მიზეზთან) შედარებით.

მსგავსების საფუძველზე შედეგი დაკავშირებულია მიზეზთან, მისი მოზიარება, მასში მყოფია. პეტრიწის სიტყვით, „მსგავსება იპყრობს მიზეზთანსა [შედეგს] მიზეზსა შორის“. განსხვავების (პეტრიწის ტერმინით, „უშგავე!ობაჲ“-ის) საფუძველზე შედეგი განსხვავდება. ახვად იქცევა, მოიპოვებს „თუთებას“, თავისთავად არსებობას.

მაგრამ განვითარება შედეგის წარმოარსებით არ მთავრდება; შედეგი ისევ მიზეზს უნდა დაუბრუნდეს და ამისი საფუძველიც მსგავსებაა: „ყოველგვარი დაბრუნება ხდება დაბრუნებულის მსგავსების შემდეგობით იმის მიმართ, რასაც ის უბრუნდება“ (თ. 32).<sup>46</sup> მსგავსებაა მიზეზი თავისი საწყისისაგან უკუსწრაფვისა, რომლითაც მთელი არსია გამსჭვალული. ყოველივე, რაც უკუბრუნდება, „მიისწრაფვის ერთობისა და კავშირისაგან მასთან, რისგანაც წარმოიქმნა“, „წადნოჲს [არის მსურველი] მის მიმართ ზიარებასა და თანშეკვრასა“ (პეტრიწი).

პროკლეს სამ დებულებას, რომლებიც განვითარების ბუნების გარკვევას ისახავს მიზნად, ექვსი ალტერნატივა აქვს. პროკლე მოკლედ ობილავს თითოეულ მათგანს ცალ-ცალკე და ასაბუთებს მათს უქმარასობას განვითარების ახსნისათვის. პეტრიწი შემდეგში უფრო დეტალურად შეეხება ამ ალტერნატივებს, „გააცხადებს“ მათ. გაავრცელებს, გააღრმავებს არგუმენტაციას და შემოიტანს ახალ ცნებას. რომელიც მეტ გარკვეულობას შეიტანს საკითხში.

12. ზევით იყო აღნიშნული, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი თავისებურება პირველი საწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეაა, რომელიც მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევისაგან იყო მიმართული. ამ იდეამ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის იდეურ ცხოვრებაში და აისახა კერძოდ ნიკოლაუს კუზანელის და ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში. ორივე ფილოსოფოსი დიდადაა დავალებული ნეოპლატონიზმისაგან, ბევრად უფრო მეტად, ვიდრე ეს ჩანს საბჭოთა მეცნიერების მიხედვით.

ნიკოლაუს კუზანელთან ეს მსოფლმხედველობრივად მნიშვნელოვანი შეხედულება გამოთქმულია მაქსიმუმისა და მინიმუმის ერთიანობის იდეით, ჯორდანო ბრუნოსთან — უნივერსუმისა და ინდივიდუუმის ერთიანობის იდეით. მაქსიმუმი, წერს კუზანელი, „იმყოფება ყოველივეში“<sup>47</sup>; „ღმერთი არის ყოველივე ერთად აღებული, ყოველივე ყველა ნივთი“<sup>48</sup>; „ღმერთი ყველა ნივთშია, ისევე როგორც ყველა ისინი — მასში“<sup>49</sup>; ღმერთი თავისთავად არის deus implicitus, სამყარო არის „გაშლილი“ ღმერთი, deus explicitus.

უნივერსუმი, წერს ბრუნო, „მოიცავს ყოველივეს, ის არის ყოველივე“<sup>50</sup>; უნივერსუმი იმყოფება ყოველ ნივთში და ყოველი ნივთი — უნივერსუმში<sup>51</sup>.

ამ დებულებათა იდეური წყარო ნეოპლატონიზმია, კუზანელთან — ფსევდო-დიონიზუ არეოპაგელი, ბრუნოსთან — პლოტინი.

საყოველთაო უნივერსალური კავშირის იდეამ პროკლეს მოძღვრებაში მიიღო დასრულებული გამოხატულება — „ყოველივე ყოველივეშია“ (თ. 103, პეტრიწის თარგმანით „ყოველი ყოველთა შორის“). რომელსაც აგრეთვე მოეძებნება ზუსტი აზრობრივი შესატყვისები კუზანელთან და ბრუნოსთან. კუზანელის აზრით, სამი დებულება — „ყოველივე არის ყოველივეში“, „ღმერთი ყოველგვარს მეშვეობით არის ყოველივეში“ და „ყოველივე ყოველივეს მეშვეობით არის ღმერთში“ — ბოლოს და ბოლოს ერთი და იმავე აზრის განხატულება<sup>52</sup>.

პროკლესთან ეს შეხედულება მთელი ნეოპლატონისტური მოძღვრების ძირითადი პრინციპებისაგან გამომდინარეობს და ნათელი ხდება არაის ფორმების მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ნეოპლატონისტური გაგების საფუძველზე.

პროკლეს მოძღვრებიდან მიზეზობრიობის შესახებ გამომდინარეობს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი შეხედულება, რომელიც ეხება სამყაროს მარადიულობას. და შეასრულა, როგორც ითქვა, დიდი როლი შუა საუკუნეების განვითარებაში. რამდენადაც გამომდინარეობა მყისიერი, ზედროული პროცესია, ამდენად სამყარო, როგორც შედეგი, პირველი მიზეზის მარად თანმხლებია. პირველი საწყისი მარადიულია, მარადიულია გამომდინარეობაც და სამყაროც, როგორც შედეგი. სამყარო „მარად გამომდინარეობს, მარადიულია [თავისი] არსების მიხედვითაც და მარადიულია [მისი] უკუდაბრუნებაც“ (თ. 34)<sup>53</sup>.

## თავი მეხვინო

### ეფრემ მცირე

1. ეფრემ მცირე ქართული კულტურული აღმავლობის პერიოდის (XI—XIII სს.) ფილოსოფიური აზროვნების პირველი წარმომადგენელი და ფუძემდებელია. მის სახელთანაა დაკავშირებული საქართველოში ორი ფილოსოფიური მიმდინარეობის — არისტოტელეზმისა და ნეოპლატონიზმის წარმატება, რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ საერთოდ შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის, დასავლეთის და კერძოდ ქართულ აზროვნებაში.

ანტონ ბაგრატიონი ეფრემ მცირეს თვლიდა, იოანე პეტრიწთან და არსენ იყალთოელთან ერთად, უდიდეს ქართველ მოაზროვნედ, „საკვირველ“ სიბრძნის მოღვაწედ, „დიდ კაცად“ და „საღმრთო ფილოსოფოსად“. იოანე ბაგრატიონის სიტყვით, ეფრემი იყო „ფილოსოფოსი, რიტორი მშვენიერი და დიდიქტიკოსი“, „ძნელთა ჰაზრებთა... დამამტკიცებელი“, რომელმაც „აღსარდა სწავლასა შინა ქართულისა ენისასა იოანე ფილოსოფოსი და ასწავლა ბერძნული“.

ღღევანდელ მეცნიერებაში (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, ს. გორგაძე, კ. კეკელიძე, ივ. ლოლაშვილი, მ. რაფაეა, რ. მიწინოშვილი და სხვ.) საყოველთაოდაა აღიარებული ეფრემ მცირეს დამსახურება ქართული კულტურის ისტორიისა და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.

ივ. ჯავახიშვილი წერდა ეფრემ მცირეზე, როგორც „შესანიშნავ, სწორუპოვარ ქართველ მეცნიერ ფილოსოფოსზე, ფილოსოფოსზე და ისტორიკოსზე“ და „ჩვენი თაობის ზნეობრივ მოვალეობად“ მიაჩნდა მისი შემკვიდრეობის შესწავლა-გამოცემა.

საყოველთაოდ, რომ სამივე ცნობილი ქართველი მეცნიერო (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე) ერთხმად აღნიშნავენ ეფრემ მცირეს დიდ ინტერესს ანტიკური სამყაროს კულტურისადმი, ფილოსოფიისა და მითოლოგიისადმი და დევნას, რომელსაც ეფრემ მცირე ამის გამო განიცდიდა. ნ. მარი წერდა ეფრემის ცოცხალ ინტერესზე „წინა-ქრისტიანული კულტურისადმი“, თუნდაც ეს კულტურა „ძველი საეკლესიო მამების მეშვეობით ყოფილიყო“ მო-

წოდებული. მას კიცხავდნენ „როგორც ნოვატორს“ წრეები, „რომლებიც მისდევდნენ სხვა ტრადიციებს და ავტორიტეტებს“.

ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ ეფრემი უკმაყოფილო იყო იმ წრეებით, რომლებიც წინააღმდეგნი იყვნენ „წმინდა საფილოსოფიო მოძღვრებებს“ და „მეტადრე ნეოპლატონური ფილოსოფიისა“. ხოლო კ. კეკელიძის სიტყვით, „ზოგიერთი მისი თანამედროვე სასულიერო და საერო პირი ეფრემს, მის მოქმედება-მოღვაწეობას ეპვის თვალით უყურებდა“.

როგორც ჭკვევით დავინახავთ, ეფრემ მცირეს უპირობო თანამედროვენი და იმავე ეპოქის მოაზროვნეები — არსენ იყალთოელი და იოანე პეტრიწი — თითოეული მათგანი თავისებურად და საკუთარი შეხედულებების თვალსაზრისით, აგრძელებენ მის ფილოსოფიურ შემოქმედებას და იდეებს. ერთი მათგანი არისტოტელიკოსია, მეორე — ნეოპლატონიკოსი.

2. ჩვენამდე მოღწეული მცირე ბიოგრაფიული ცნობები ეფრემის შესახებ არ იძლევა შესაძლებლობას მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სრული სურათი იქნეს წარმოდგენილი. თანამედროვე შეხედულების მიხედვით (ივ. ჯავახიშვილი, ს. გორგაძე, კ. კეკელიძე), ეფრემ მცირე ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა XI ს. მეორე ნახევარში და ის იოანე პეტრიწის მოწაფე კი არა (როგორც ნ. მარი ფიქრობდა), მისი წინამორბედი უნდა ყოფილიყო. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ იმ ამოცანათა მიხედვით, რომლებიც ამ დროს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე დგას და გადაწყვეტას მოითხოვს, ამგვარი ქრონოლოგიური მიმართება უფრო მეტად შეეფერება სინამდვილეს — პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება წარმოადგენს ეფრემის იდეათა გაგრძელებას და ფილოსოფიური აზროვნების უფრო მაღალ საფეხურს.

კ. კეკელიძე ეფრემ მცირეს თვლიდა ვაჩე კარიჭის ძის შვილად<sup>1</sup>.

სამხრეთ საქართველოს ცნობილი და გავლენიანი ფეოდალი ვაჩე კარიჭის ძე ბაგრატ IV-ის მეფობის პირველ წელს (1027 წ.) წავიდა ბაზანტიაში ქართველთა მეფის პოლიტიკისადმი ოპოზიციურად განწყობილ ფეოდალთა ჯგუფთან ერთად. როგორც ჩანს, ეფრემის გვარი მონაწილეობდა სოციალურ და პოლიტიკურ ბრძოლაში, რომელიც მიმდინარეობდა ამ დროს ქვეყნის გაერთიანების მომხრეებსა და ფეოდალური პარტიკულარიზმის დამცველთა შორის. ამ ბრძოლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანი ამ დროს სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოა და მისი ბიზანტიური ბატონობისაგან განთავისუფლებისა და საქართველოსთან შემოერთების ცდები გვაროვნული არისტოკრატის ენერგიულ წინააღმდეგობას იწვევს.

ვაჩე კარიჭის ძე ბიზანტიური ორიენტაციის ფეოდალთა რიცხვს ეკუთვნოდა; ემიგრირების დროს მას თან წაუყვანია მცირეწლოვანი ვაჟი ეფრემი, რომელმაც კონსტანტინოპოლში განათლება მიიღო და სრულყოფილად დაეუფლა ბერძნულ ენას. მნიშვნელოვანი დრო თავისი ცხოვრებისა ეფრემს გაუტარებია შავ მთაზე, ანტიოქიის მახლობლად. მისი ანტიოქიაში გადასახლების მიზეზი, როგორც კ. კეკელიძე ფიქრობს, უნდა ყოფილიყო ურთიერთობის გამწვავება ბერძნებსა და ბიზანტიის ქართულ კოლონიებსა თუ მონასტრებში მცხოვრებ ქართველებს შორის. ეფრემ მცირე გარდაიცვალა, როგორც ჩანს, XI ს. ბოლოს.

ეფრემ მცირეს მოღვაწეობა დიდი მრავალმხრივობით ხასიათდება. მას შეაქვს მნიშვნელოვანი წვლილი შუა საუკუნეების ქართული მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში. ის დიდ და ნაყოფიერ მთარგმნელობით მუშაობას ეწეოდა და შეუქმნია თარგმნის საკუთარი თეორია, რომელიც საფუძვლად დაედო ამ მხრივ შემდგომ მუშაობას საქართველოში მრავალი საუკუნის მანძილზე. თარგმნა, ამ თეორიის მიხედვით, უნდა ხდებოდეს შემოკლებებისა და დაპატებების გარეშე, ორივე ენის თავისებურებათა გათვალისწინებით, და არა სიტყვასიტყვით, არამედ ისეთი ფორმების შერჩევით, რომლებიც ადეკვატურად გადმოსცემენ ორიგინალის აზრს.

ძალიან დიდია ეფრემ მცირეს დამსახურება ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გამომუშავების საქმეში. ამ ტერმინთა დიდმა რაოდენობამ დღევანდლამდე შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა. მაგ., არსება (ὄντις); რაოდენობა (ποσόν); რომელობა (ποιόν) — ქვალიტეტის მნიშვნელობით; ხედვა (μῆρασις) — ქვრეტის, ხედვის მნიშვნელობით; ზოგადი (κοινόν); საყოველთაო (καθόλου); გრძნობა (ἀισθησις); ოცნება (φαντασία) და მრ. სხვა.

ეფრემ მცირეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა შუა საუკუნეების ორი დიდი მოაზროვნის — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და იოანე დამასკელის მოძღვრების ქართულ სინამდვილეში შემოტანითა და გავრცელებითაა განსაზღვრული. მან ჯერ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების კორპუსი თარგმნა მთლიანად და შემდეგ იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო“<sup>2</sup>. ორივე მათგანის შეხედულებანი წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიის მონოთეისტურ გადამუშავებას, მაგრამ ორივეში, განსაკუთრებით არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, დარჩა პრინციპული იდეები, რომლებმაც შეინარჩუნეს თავიანთი ანტიკური მნიშვნელობა და შეასრულეს პროგრესული როლი შუა საუკუნეებისა და შემდეგ ახალი დროის ფილოსოფიის განვითარებაში.

ამას გარდა, მონოთეისტურ შეხედულებებთან შეგუებული იდეები აღვიძებდა ინტერესს უშუალოდ ანტიკური ფილოსოფიისადმი. ქართული ფილოსოფიის განვითარების შემდგომ ეტაპზე, რომელიც უშუალოდ მოსდევდა ეფრემ მცირეს, ქართულ ენაზე ნეოპლატონიკოს პროკლეს მთავარი ფილოსოფიური თხზულება ითარგმნა და პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე ჩამოყალიბდა. ეს იყო ნეოპლატონიზმის მონოთეიზმთან შეთანხმების მეორე ცდა ქართული აზროვნების ისტორიაში.

### იოანე დამასკელის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მათი ეფრემ მცირესეული ინტერპრეტაცია

3. იოანე დამასკელი (VIII ს.) შუა საუკუნეების ქრისტიანული აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია. მისი მთავარი თხზულება — „ცოდნის წყარო“ იმდროინდელი ცოდნის თავისებურ, სქოლასტიკური თვალსაზრისით გააზრებულ ენციკლოპედიას წარმოადგენს. აღსანიშნავია ისიც, რომ მისი მნიშვნელობა არ ამოიწურება მხოლოდ აღმოსავლური აზროვნებით; ეს თხზულება ითარგმნა პაპის ეგჯენიუს IV-ის განკარგულებით ლათინურ ენაზე 1145/47 წწ. და ამის შემდეგ საკმაოდ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა დასავლეთის, კერძოდ პეტრე ლიმპარდიელისა და თომა აქვინელის აზროვნებაზე<sup>3</sup>.

თხზულება შედგება სამი ნაწილისაგან: ფილოსოფიური თავები, ანუ დიალექტიკა; მოკლედ მწვალებლობათა შესახებ და მართლმადიდებლური რწმენის ზუსტი გადმოცემა. ეს უკანასკნელი, ავტორის ჩანაფიქრით, „ცოდნის წყაროს“ ძირითად ნაწილს წარმოადგენს. ის მაშინვე იყო აღიარებული შუა საუკუნეების ქრისტიანული მოძღვრების, ბიზანტიაში ორთოდოქსალურად ცნობილი მიმდინარეობის, დოგმატიკურ საფუძვლად და ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ წიგნად ბიზანტიასა და ქრისტიანულ აღმოსავლეთში.

ბიზანტიის იმპერია მკვეთრ ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ წინააღმდეგობებს განიცდიდა. ეს ზრდიდა მოთხოვნილებას ისეთი თხზულებისა და ავტორიტეტისა, რომელიც მოახერხებდა ორთოდოქსიის დასაბუთებას და ერეტიკული გადახვევების თეორიულ დაძლევას. იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროსა“ და სხვა თხზულებებს დიდ ხანს არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა. ისინი ითარგმნებოდა და ვრცელდებოდა მრავალი ქრისტიანი ერის ენაზე, განსაკუთრებით აღმოსავლეთში. „ცოდნის წყარო“, რომელიც ეხება ძირითად დოგმატიკურ კითხვებს და იძლევა ორთოდოქსალურად აღიარებულ გადა-



წყვეტას, ცნობილი იყო ამ მოძღვრების „უცულობელ გარდამოცემად“.

ჭარბულად ეს თხზულება ორჯერ იყო თარგმნილი — ეფრემ მცირესა და შემდეგ არსენ იყალთოელის მიერ. საყურადღებოა, რომ ორივე შემთხვევაში გამოტოვებულია და უთარგმნელადაა დატოვებული მისი მეორე ნაწილი, რომელშიც მოკლედაა გადმოცემული ერეტიკული მიმდინარეობანი და მოცემულია მათი კრიტიკული შეფასება.

იოანე დამასკელისა და ეფრემ მცირეს მოღვაწეობის ხანაში, ფილოსოფია საკმაოდაა შემოპრილი რელიგიის საკითხებში და თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს. იოანე დამასკელის მიხედვით, შეშეცნება არის გონიერი სულის ნათელი და „არაფერია იმაზე მეტად ღირებული, ვიდრე შეშეცნება“. ამავე დროს, იოანე დამასკელი ერთ-ერთი პირველთაგანია შუა საუკუნეების ისტორიაში, ვინც კავშირი თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის განსაზღვრა, როგორც დაპოკიდებულება დედოფალსა და მხევალს შორის.

4. ეფრემ მცირეს სიტყვით „საფილოსოფოა სწავლაა“ არის იარალი („იარაი“), რომლითაც შეიძლება „გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა“ ძლევა და მოწინააღმდეგეთა კამათის („სიტყუს-გებაა წინააღმდეგობთა“) უკუგდება.

„გარეშენი“ (მ. 35) ქრისტიანულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმაა და, როგორც ვნახეთ (თ. III, 11), აღნიშნავს ქრისტიანობისათვის უცხო და მიუღებელ მოძღვრებას. ეფრემ მცირესთან ეს ტერმინი „ანტიკურობის“ შინაარსს გამოხატავს და, იოანე დამასკელთან ერთად, იგი მას თეოლოგიის ფარის (დამცავის) როლს ანიჭებს. ესაა, ეფრემის სიტყვით, „ეკლოვანი“ ზღუდე, რომლითაც იოანე დამასკელს „მოუზღუდავს ვენაჯისა ამის თჳისა ჩაყოფთა შუენიერებაჲ“. „შუენიერი ვენაჯი“ „ცოდნის წყაროს“ მესამე, თეოლოგიური ნაწილია, მაგრამ, სანამ „უშვიგანეს ვენაჯისა“ შევიდოდეთ და თეოლოგიის შეაწავლას დავიწყებდეთ, მიმართავს ეფრემ მცირე მკითხველს, საჭიროა გავიცნოთ „წინასწარ“ ის ნაწილი დამასკელის თხზულებისა, რომელსაც „ფილოსოფიური თავები“ ანუ „დილაქტიკა“ ეწოდება და წარმოადგენს, არსებითად, არისტოტელეს ლოგიკურ და ნაწარმოებრივ ონტოლოგიურ მოძღვრებას. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ „ფილოსოფიური თავებში“ უხვადაა გამოყენებული ცნობილი ნეოპლატონიკოსის პორფირიუსის შესავალიც, რომელიც არისტოტელეს „კატეგორიებს“ ჰქონდა დართული და შუა საუკუნეების პირობებში მასთან ერთად ვრცელდებოდა.

5. ფილოსოფია განმარტებულია იოანე დამასკელთან არისტოტელეს მსგავსად. ესაა „მეცნიერება“ არსის შესახებ. და არსის ბუნებ-  
 ბ-ს ცოდნა [„ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა ნამდვლვეთაჲ,  
 უკეთეს ნამდვლ რაჲ არიან“]; ლეთებრივ და ადამიანურ საქმეთა  
 ცოდნა [„მეცნიერებაა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთაჲ“]; ფიქ-  
 რი და ზრუნვა სიკვდილზე, შემთხვევითი იქნება ის, თუ ბუნებრივი  
 [-წურთაჲ სიკუდილისა შემთხვევითისაჲცა და ბუნებითისაჲცა“]; მი-  
 მსგავსება ღმერთისა ჩვენი ადამიანური ძალების შესაბამისად, რად-  
 გან ჩვენ ღმერთს ვემსგავსებით სიმაართლით, სიწმიდით და სიკეთით  
 [„მსგავსებაჲ ღმრთისაჲ ძალისაგებრ კაცობრივისა, ხოლო ვემსგავსე-  
 ბით ღმერთსა სიმაართლითა და სიწმიდითა და სახიერებითა“]; ფი-  
 ლოსოფია არის ხელოვნებათა ხელოვნება და მეცნიერებათა მეცნიე-  
 რება, არის დასაბამი ყოველი ხელოვნებისა [„ველოვნებაჲ ველოვნე-  
 ბათაჲ და მოძღურებაჲ მოძღურებათაჲ, რამეთუ ფილოსოფოსობაჲ  
 დასაბამი არს ყოველთა ველოვნებათაჲ“]; და ბოლოს, ფილოსოფია  
 არის სიბრძნის სიყვარული, ხოლო სიბრძნე არის ღმერთი [„ფილო-  
 სოფოსობაჲ არს სიყვარული სიბრძნისაჲ, ხოლო სიბრძნე ჳეშმარიტი  
 ღმერთი არს“]⁶.

შუა საუკუნეების ეს ცნობილი მოაზროვნე არისტოტელეს მის-  
 დევს იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგე-  
 ბის საკითხს ეხება. „ფილოსოფოსობაჲ“ განიყოფების „ხედვითად  
 და საქმისად“ (თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად). თეორიუ-  
 ლი ფილოსოფიის ნაწილებია ლოგიკა, მათემატიკა, ბუნებისმეტყვე-  
 ლება და სხვ.<sup>7</sup>

საინტერესოა საკითხები, რომლებიც ეხება არსისა („ნამდვლი-  
 სა“), სუბსტანციისა („არსებისა“) და აქციდენციის („შემთხვევითის“)  
 მიმართებას, ანდა გვარისა („ნათესავის“), სახისა და ინდივიდუუმის  
 („განუყოფთელის“) მიმართებას.

არსის, არსებისა და მოვლენის მიმართება შემდეგნაირადაა და-  
 ხასიათებელი: „არსობა ზოგადი სახელი არს ყოველთა არსთაჲ და ესე  
 სახელი არსობისაჲ განიყოფთების ჳეშმარიტად არსად და შემთხვევი-  
 თად. არსებაჲ უკუე არს საქმე თავით თვისით სრული და არარაჲსა  
 მოჭენე სხესა სრულ-ყოფელისაჲ. ესე იგი არს, რაათა თავსა შო-  
 რის თვისსა სრულ-არს[ი] იყოს და არა სხესა მიერ სრულ იქნებო-  
 დეს. ხოლო შემთხვევითი იგი არს, რომელი ვერ-შემძლებელ იყოს  
 თავით თვისით სრულ-ყოფად, არამედ სხუასა შინა სრულ იქმნების“⁸.

ღეტაღურადაა გარჩეული არისტოტელეს კატეგორიები, რო-  
 გორც შემეცნებ-ს უზოგადესი გვარები: არსება, რაოდენობა, თვი-  
 სობრიობა („რომელობაჲ“), მიმართება, დრო, ადგილი, მდებარეობა,  
 ქონება, მოქმედება და ვნება; საკითხები ლოგიკური განსაზღვრებისა,

შემასმენლისა; გვარსა და სახეს შორის განსხვავებისა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა იპოსტასის („გუამის“), იპოსტაზურობისა („გუამონების“) და არაიპოსტაზურობის („უგუამოჰს“) მიმართების საკითხებს, რომელთაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა დოგმატიკა სამების პირთა მიმართების გარკვევისათვის.

6. ანტიკურ იდეალიზმში მოძღვრება ორ სინამდვილეზე (ორ სამყაროზე) და მათ შორის არსებულ განსხვავებაზე მარადიულობისა და წარმავლობის ნიშნით იყო დადგენილი. უნდა გაეარჩიოთ და განვსაზღვროთ, წერს პლატონი, ორი რამ: ერთი მხრივ, მარადიული, აღმოუცენებადი არსებობა; მარად იგივეობრივი არსი, რომელიც მიიწვდომება აზროვნებით და, მეორე მხრივ, ის, რაც მარად აღმოცენების მდგომარეობაში იმყოფება; აღმოცენდება და იმყოფება, მაგრამ არასოდეს არ არსებობს ნამდვილად; სამყარო, რომელიც აისახება ჯოქსაში (შეხედულებებში) და შეგრძნებებში<sup>9</sup>.

ნამდვილი არსის აუცილებელი ნიშანი იმ მემკვიდრეობაში, რომელიც შუა საუკუნეებმა ანტიკური ფილოსოფიისაგან მიიღო, მარადიულობა და წარუვალაობა იყო. შეიძლება ითქვას, რომ ნამდვილის ასეთმა მოაზრებამ და, მეორე მხრივ, ხილული სამყაროს მოვლენათა ქცევადობამ და წარმავლობამ განსაზღვრა ანტიკური იდეალიზმის ძირითადი მიმართულება ნამდვილი არსისა და ქვემარტივ ცოდნის საფუძვლების ძიებისა ხილული სამყაროს ფარგლებს იქით.

შუა საუკუნეების აზროვნების ძირითადი მსოფლმხედველობრივი პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავდა ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ეპოქისათვის დამახასიათებელ დამოკიდებულებას, განსხვავდება ანტიკური იდეალიზმის პრინციპებისგან, რომელიც არ შეიძლებოდა შუა საუკუნეებისათვის ბოლომდე მისაღები ყოფილიყო. შუა საუკუნეებში პირობებში მთავარი მსოფლმხედველობრივი დოგმა ღმერთის მიერ ქვეყნის არაფრისაგან შექმნის დებულებით გაპოიხატება და მონოთეიზმიდან მომდინარეობს. კრეაციონიზმი განსხვავდება ანტიკური იდეალიზმიდან მომდინარე შეხედულებისაგან ხილული სამყაროს მოჩვენებითობაზე და ის მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში შეიძლება ბოლომდე დარჩენილიყო ძალაში, თუ ხილული სამყაროს წარმავლობისა და მოჩვენებითობის შეხედულება კრეაციონისტულ დასაბუთებას მოიპოვებდა. ეს ნიშნავდა გაიგივებას, ერთი მხრივ, წარმავლისა და შექმნილის და, მეორე მხრივ, მარადიულისა და შემქმნელის ცნებებისა: წარმავალია სწორედ ის, რაც შექმნილია, და, პირიქით, მარადიულია ის, რაც თავად შეუქმნელია და მხოლოდ შემქმნელი შეიძლება იყოს. იოანე დამასკელმა ეს ამოცანაც თავისებურად გადაჭრა.

„ცოდნის წყაროს“ თავში, რომელიც ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ისახავს მიზნად („გამოჩინებად, ვითარმედ არს ღმერთი“), ეკრთულობთ: „ყოველი ესე არსთაგანნი ანუ აგებულნი (შექმნილნი) არიან, ანუ აუგებელნი (შეუქმნელნი). აწ უკუე აგებულთა მათ უეჭუელად თჳს ეყვის ქცევადობაჲცა, რაჲთუ რომელთა ყოფად ქცეულებიანაჲგან იწყეს, ამათ უეჭუელად თანა ედვას ქცეულებაჲცა ანუ განჩრწნადობითა, ანუ ნებისა შეცვალებითა. ხოლო აუგებელნი შემდგომისაებრ სიტყჳსა უეჭუელად უქცეველცა არიან“<sup>10</sup>; ყოველი არსი ან შექმნილია, ან შეუქმნელი. ის, რაც შექმნილია, აუცილებლად („უეჭუელად“) ცვალებადიცაა, რადგან ის, რაც არსებობად იქცა, მას აუცილებლად ახასიათებს ცვალებადობაც და გახრწნაც... ხოლო რაც შეუქმნელია, ის ლოგიკური თანმიმდევრობით აუცილებლად არის უქცეველი (ე. ი. არაცვალებადი და მარადიული).

აქედან ორი მნიშვნელოვანი დასკვნა გამოდინარეობს: ყოველგნე შექმნილი არ არის ჩაქდვილად არსებული, და თუ არსი შექმნილია, მაშინ უნდა არსებობდეს მისი შეუქმნელი, მარადიული შემოქმედი.

7. იოანე დამასკელის ხსენებულ თხზულებაში თეოლოგიურ საკითხებთან ერთად მრავალი კოსმოლოგიური და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხია თავისებურად გარკვეული და გაგებული.

ავტორი აღიარებს ოთხი ელემენტის ცნობილ თეორიას, მაგრამ მასში ისეთი შესწორება შეაქვს, რომ ელემენტები კარგავენ საწყისის მნიშვნელობას და მარადიულობის ნიშანს. ოთხი ელემენტი შექმნილი არსის სფეროს განეკუთვნება. ჰაერი „არს ნივთი წულილი, ნოტიაჲ და მჭურვალე, ცეცხლისა უმძიმესი, ხოლო ქუეყანისა და მიწისა უსუბუქესი“<sup>11</sup>; წყალი — „ერთი არს ოთხთა ნივთთაგანი, შეუნიერი ქმნულთა შინა ღმრთისათა, არს უკუე წყალი ნივთი, ნოტიაჲა გრილ, მძიმე და შთადმართ მავალ“<sup>12</sup>; „ქუეყანაჲ ერთი არს ოთხთა ნივთთაგანი, კმელი და ნოტიაჲ, მძიმე და უძრავი“<sup>13</sup> და ცეცხლი „ერთი არს ოთხთა ნივთთაგანი, უსუბუქესი და უშემავალესი მათ სხუათასა, შემწუველი და განმანათლებელი, რომელი იგი პირველსავე ღღესა დაიბადა დამბადებლისა მიერ“<sup>14</sup>.

შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა წარმოდგენით, მზე პლანეტათა რიცხვს ეკუთვნის და მათ ცთომილები, ანუ „მატურები“ იმიტომ ეწოდებათ, რომ „წინააღმდგომად ცისა ძრვისა ჰყოფენ მოძრაობასა“. ცა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ მოძრაობს, ხოლო ცთომილები — დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ.

ცთომილები განლაგებულნი არიან ღედამიწისაგან დაშორების პრინციპით, მაშინდელი ცოდნის შესაბამისად. ყველაზე უახლოესი

მნათობე მთვარეა, ყველაზე დაშორებული — სატურნი. მათ შორისაა იუპიტერი, მარსი, მზე, ვენერა, მერკური. მზის დანიშნულებას შეადგენს ღრის განათება, მთვარის დანიშნულებას — ღამის განათება. ამგვარივე თანმიმდევრობით არიან განლაგებულნი ეს მნათობეები იოანე დამასკელის თხზულებაში, მაგრამ საყურადღებოა, რომ მის ცფრემ მცირესეულ ქართულ თარგმანში ეს თანმიმდევრობა დარღვეულია. აქ პლანეტათა სახელები ბერძნულადაა მოცემული და ასეთი თანმიმდევრობით წარმოდგენილი: „ხოლო შუდა მათ მაცთურთა სახელები ესე არს: მზე, მთვარე, ზევს [იუპიტერი], ერმი [მერკური], არე [მარსი], აფროდიტე [ვენერა], კრონოს (სატურნი)“<sup>15</sup>.

8. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და შუა საუკუნეების პირობებში ძნელად გადასაწყვეტი კითხვა, რომლის გარკვევის ცდა მოცემულია იოანე დამასკელთან, ნების თავისუფლებას ეხება. ეს საკითხი ადრე წამოიჭრა შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების წინაშე და მისი გადაწყვეტა თავიდანვე დაუძლეველი წინააღმდეგობის წინაშე აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, ღმერთი მოაზრებულა, როგორც აბსოლუტი, რომელიც განაგებს მთელ სამყაროს და ადამიანის მოქმედებას. მეორე მხრივ, აღიარებულა, რომ ადამიანი სკოდავს და უნდა აგოს პასუხი თავისი მოქმედებისათვის. კუნო ფიშერი ავგუსტინესთან დაკავშირებით წერს: „ავგუსტინეს სისტემის ორი ცნება, ჩანს, ერთმანეთთან წინააღმდეგობრივ მიმართებაში იძყოფება: ღმერთის ცნება მოითხოვს უპირობო ნებელობას, ხოლო უპირობო ნებელობა ისეთი წინასწარ განსაზღვრულობის ცნებას, რომელიც გამორიცხავს ადამიანურ თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ცოდვა, არ არსებობს ხსნის მოთხოვნა, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე არ არსებობს გამოხსნა“<sup>16</sup>.

ავგუსტინე ცდილობდა, ეს წინააღმდეგობა ისე გადაეკრა, რომ ადამიანის თავისუფლება არ უარეყო: „ღმერთმა მისცა ადამიანს თავისუფლება, მან ის დაკარგა იმით, რომ ცოდვა ჩადინა; ამის გამო ცოდვა გადაიქცა მემკვიდრეობით ცოდვად“<sup>17</sup>.

იოანე დამასკელიც ცდილობს. ადამიანს თავისუფალი ნება და არჩევანი დაუტოვოს.

ღმერთმა ადამიანი შექმნა „თვთმელობელად“ (თავისუფალ არსებად). უნდა მივიღოთ, ვკითხულობთ „ცოდნის წყაროში“, რომ ადამიანი თავადაა „დასაბამი“ თავისი მოქმედებისა და არის თვითმფლობელი „საქმეთა თვსთა ზედა“<sup>18</sup>. თვითმფლობელობა ადამიანის გონიერებისაგან გამომდინარეობს, ის შერწყმულია („შექსულია“) გონიერებასთან („სიტყუერებასავე თანა“) და როგორც გონიერი არსება, ადამიანი „უფალ და თვთმელობელ არს საქმეთა“ თვისთა; გან-

სხვაეებით პირუტყვებისაგან, რომლებიც „ბუნებით“ მოქმედებენ — „არცა წინააღმდეგებიან ბუნებითსა აღძრვასა“ და მათი საქმენიც „მყის აღძრვასავე თანა მიედევნებიან“ (ბუნებით აღძრული გრძნობების შესაბამისად მოქმედებენ).

ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, უფრო ხშირად თავად მართავს ბუნებას, ვიდრე „თუთ ყვანებულ იქმნების მის [ბუნების] მიერ“. მას აქვს „კელმწიფება“ დათრგუნოს ცოდვეც ბუნებით აღძრული სურვილები („ნებები“) და აასრულოს კიდევ გონიერი განსჯის შესაბამისად („კელმწიფება აქუს აღვრ-ხმადცა და აღსრულებად ნებებისა მის“).

მიუხედავად ამ შეხედულებებისა, ადამიანის გონიერებასა და „თვთმფლობელობაზე“, იოანე დამასკელი გამოთქვამს ისეთ მოსაზრებებს და იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ღვთაებრივ „განგებულებას“, რომ ნებელობისა და არჩევანის თავისუფლებისათვის არსებითად ადგილი აღარ რჩება. ღმერთს „განეკუთვნების“ და მისი „დამზადებლობითი ძალისაგან“ მომდინარეობს როგორც ყველაფრის „არარადასაგან არსად მოყვანა“ (არაფრის ქცევა არსად, მყოფად), აგრეთვე ადამიანის „შობაჲ... და შექმნაჲ“; მათი „მართებაჲ და პყრობაჲ“, „დაცვაჲ“ და „მიმთხუევაჲ კეთილთა“.

ღმერთი არის ერთსადაიმავე დროს „შემოქმედიც“ და „განმგებელიც“. „შეუტყუებელ არს“ (შეუფარდობითია) არსთა შემოქმედისა და განმგებელის გათიშვა ერთმანეთისაგან<sup>19</sup> და ამიტომ მის ნებას „ვერვინ წინააღმდეგა“; „ჰნებავს [მას] პყრობაჲ სოფლისაჲ და იპყრობებვის და ყოველი, რაოდენი რაჲ ჰნებავს, იქმნების“<sup>20</sup>.

9. ცნობილია, რომ იოანე დამასკელი „თავის მთავარ წყაროებს“ პორფირიუსსა და არისტოტელეს, „საკმაოდ ზუსტად აღადგენს“. მაგრამ მას „შეაქვს მათში მხოლოდ ზოგიერთი ცვლილებანი და დამატებანი იმ მიზნით, რომ ისინი ქრისტიანულ მოძღვრებასთან შესაბამისობაში მოაყვანოს და შეუგუოს ქრისტიანული დოგმატიკის მოთხოვნილებებს“<sup>21</sup>. ამ ცვლილებებს ხშირად დიდი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა აქვთ, მაგრამ ანტიკურ და პორფირიუსისა და არისტოტელეს იდეებს თეოლოგიის ბატონობის გარემოში მხოლოდ ამ გზით შეეძლოთ შემოსვლა და შემდეგ თანდათან, კონკრეტული პირობების მიხედვით, გარკვეული დამოუკიდებლობის მოპოვება. ამითაა განსაზღვრული, რომ ეფრემ მცირეს კომენტარებში. რომლებიც მან იოანე დამასკელის ნაშრომს დაურთო, გარკვეულ სიახლესა აქვს ადგილი.

როგორც იყო ზევით ნათქვამი, ეფრემ მცირემ იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ მხოლოდ პირველი და მესამე ნაწილი თარ-

გმნა. მეორე, პოლემიკური ნაწილი — „მწვალებლობათა შესახებ მოკლედ“ — თარგმანში გამოტოვებულია<sup>22</sup>.

ეფრემ მცირე დამასკელის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ნაწილებს შორის გარკვეულ ზღვარს ატარებს, არსებითად ანსხვავებს „ფილოსოფიურ თავებსა“ და „ორთოდოქსალური რწმენის უცილობელ გარდამოცემას“ და მათ კომენტირებას ცალ-ცალკე იძლევა.

„გარდამოცემაჲ..“, ეფრემის სიტყვით, „საეკლესიო“ მოძღვრებაა და ცალკე აღებული უქმარისია, რადგან არ აკმაყოფილებს უკვე იმ მოთხოვნილებებს, რომლებსაც დრო და პირობები აყენებს. საეკლესიო მოძღვრებისათვის აუცილებელია კავშირი ცოდნის დარგთან, რომელსაც ეფრემ მცირე, როგორც ვნახეთ, „გარეშესა“ და „საფილოსოფოსო“ უწოდებს: „დიალექტიკაში“ შემავეალი თავები და მათში წარმოდგენილი შეხედულებანი „გარეშეთა წიგნთა და საფილოსოფოსოთა სწავლულებისაგანნი არიან“<sup>23</sup>, რომლებსაც გარკვეული და აუცილებელი მნიშვნელობა აქვთ და ამიტომ გამართლებულია და საჭირო მათ, ეფრემის სიტყვით, „დატვენაჲ ენასა ჩუენსა“. ეფრემ მცირე დგას იმ პირობების სიმაღლეზე, რომლებმაც თეოლოგიისა და ფილოსოფიის კავშირი აუცილებელი გახადეს. ეს კავშირი საჭიროა არა მხოლოდ „გარეშეთა“ წინააღმდეგ თეორიული ბრძოლისათვის, არამედ თეოლოგიის პოზიტიური დასაბუთებისათვის. ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია ამ ამოცანის შესრულება: „თუნთერ ამათ სიტყუათასა სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყუესგებაჲ წინააღმდეგობათაჲ“; წარმართი, ანტიკური ფილოსოფოსების იმ შეხედულებათა უარყოფა, რომლებიც თეოლოგიას ეწინააღმდეგებიან, შეიძლება, ეფრემის აზრით, მხოლოდ „მათითავე ისრითა“<sup>24</sup>.

მაგრამ თუმცა ფილოსოფია, ეფრემ მცირეს მიხედვით, თეოლოგიის ზღუდის მოვალეობას ასრულებს, მათ შორის დედოფლისა და მსახურის მიმართება არსებითად აღარ არსებობს, და ეფრემ მცირე მათ თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებს: „ყოველივე საკითხავნი არიან, გარეშენი და საეკლესიონი“. ცოდნის სისრულე ორივე მათგანს გულისხმობს: „...და არცა ესენი [ფილოსოფიური თავები და მათში მოცემული ცოდნა] სრულ არიან უმთოდ, არცა იგინი [თავები, რომლებშიც გადმოცემულია საეკლესიო და დოგმატიკური მოძღვრება] უამათოდ“<sup>25</sup>. როგორც შალვა ნუცუბიძე წერდა, ეფრემ მცირე „უმეტეს ნაწილში“ „...და მასკელის „თვალსაზრისის იხიარება“. მაგრამ იმდროინდელმა ქართულმა „საზოგადოებრივმა განვითარებამ თავისი ქნა და ეფრემ მცირემ დაარღვია დამასკელისეული დაქვემდებარების, სუბორდინაციის პრინციპი ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის. მან წამოაყენა ახალი სახე ამ ურთიერთობის გაგებისა, თეოლოგიასა

და ფილოსოფიას შორის არა დაქვემდებარების, არა სუბორდინაციის, არამედ შერწყმის, კოორდინაციის ურთიერთდამოკიდებულების შეხახებ. როგორც ფილოსოფია საკიროებს თეოლოგიას, ისე თეოლოგია ფილოსოფიასო“ — აცხადებს ეფრემ მცირე<sup>26</sup>.

#### არეოკაზიტიული მოძღვრების ძირითადი იდეები

10. ამ შრომის III თავში (§§ 4—8) შევეხეთ ფსევდო-დიონისეს პრობლემას ნსოფლიო მეცნიერებაში, მისი სახელით ცნობილი თხზულებების საკითხს პეტრე იბერთან დაკავშირებით. მაგრამ არაფერი გვითქვამს არეოკაზიტიული მოძღვრების თავისებურებაზე და მის მნიშვნელობაზე შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებაში.

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება ნეოპლატონიზმისა და პროკლეს შეხედულებების საფუძველზე შეიქმნა ისეთ ისტორიულ პირობებში, როდესაც კიდევ უფრო გაღრმავდა აღმოსავლეთ-რომის იმპერიაში იდეოლოგიური ბრძოლა წარმატებულ ანტიკურობასა და ახალ კულტურას შორის და იმპერატორი იუსტინიანე იძულებული გახდა სპეციალური ედიქტი გამოეცა (529 წ.) ანტიკური სკოლების აკრძალვისა და დახურვის შესახებ. შექმნილმა ვითარებამ გზა გადაუკეტა ანტიკურ ფილოსოფიას, რაც ყველაზე მეტად შეეხო ნეოპლატონიზმს, როგორც ამ დროს ყველაზე გავრცელებულ და მნიშვნელოვან მიმართულებას.

მაგრამ ამ დროს უკვე არსებობდა ფსევდო-დიონისეს სახელით ცნობილი მოძღვრება, რომელიც ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადაშუშავების ცდას წარმოადგენდა და ქმნიდა პირობებს ამ მოძღვრების მონოთეისტურ სამყაროში გავრცელებისათვის. ამითაა გამოწვეული, რომ ნეოპლატონიზმი თავდაპირველად და შემდგომშიც, მრავალი საუკუნის მანძილზე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე გავლენას ახდენდა ქრისტიანული გადაშუშავების, ანდა, ა. პარნაციისა და ი. მ. მიტჩელის სიტყვით, „საუკლესიო თეოლოგიის ან ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღბ ქვეშ“<sup>27</sup>:

ფსევდო-დიონისეს თხზულებები დასავლეთისათვის ცნობილი გახდა IX ს-ში. ცნობილმა ფილოსოფოსმა იოანე სკოტ ერიოგენამ (დაახლ. 810—877), რომელიც მრავალ მკვლევარს დასავლეთის სქოლასტიკის ფუძემდებლად მიაჩნია, თარგმნა ლათინურ ენაზე არეოკაზიტიკული კორპუსის ნაწილი და საყურადღებოა, რომ მისი მნიშვნელოვანი გავლენის ქვეშ მოექცა. მისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულება — „განყოფისათვის ბუნებისა“ ფსევდო-დიონისეს გავ-



ლენითაა დაწერილი. როგორც ბერტრან რასელი აღნიშნავს, ამ თხზულებამ მკირე გავლენა იქონია დასავლეთის აზროვნებაზე, მაგრამ მის მიერ შესრულებულმა „ფსევდო-დიონისეს თარგმანმა, დიდი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაზე“<sup>28</sup>. იოანე ერიუგენას თხზულება ცნობილია, როგორც პანთეისტური ნაწარმოები (ალ. შტაოკლი, ბ. რასელი და სხვ.), რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მონოთეისტურ დოგმატიკას და გაკიცხულ იქნა პაპის ჰონორიუს III-ის მიერ 1225 წ.

იოანე ერიუგენამ საფუძველი ჩაუყარა დასავლეთის მისტიციზმის სახელათ ცნობილ მიმართულებას ფილოსოფიაში, რომლის ფესვები ფსევდო-დიონისეს იდეებამდე მიდის. ამ მიმართულებით წარმომადგენლები იყვნენ აგრეთვე ბონავენტურა (1221—1274) და მაისტერ ეკპარტი (1260—1327), რომელიც განიცდიდა ფსევდო-დიონისეს და ერიუგენას გავლენას და გაკიცხულ იქნა სასულიერო სასამართლოს მიერ კოლნში 1327 წელს დებულებისათვის — „სამყარო არის ღმერთი და ღმერთი არის სამყარო“<sup>29</sup>.

ერთ-ერთი ცნობილი ფილოსოფოსი, რომელზედაც დიდი გავლენა იქონია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებმა, რენესანსის ეპოქის დიდი მოაზროვნე ნიკოლაუს კუზანელია (1401—1464). „დიდი“, „უდიდესი“ და „ღვთაებრივი დიონისე არეოპაგელი“ ყველაზე ხშირადაა დამოწმებული კუზანელის მიერ, რიგი პრინციპული, მსოფლმხედველობრივი დებულების დასადასტურებლად. დებულებისათვის „ღმერთი არის ყოველივე“<sup>30</sup>, რომელიც ფსევდო-დიონისეს მთავარი თხზულებიდან მომდინარეობს, კუზანელს ბრალი დასდეს პანთეისტურ ერეტიკოსობაში<sup>31</sup>.

ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოში, როგორც უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულმა გადამუშავებამ უფრო ადრე მიიპყრო ყურადღება და შემდეგ ფილოსოფიის ინტერესი წარიმართა უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისაკენ (პროკლეს ფილოსოფიისაკენ). თუ გავითვალისწინებთ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის თეორიას იმ სახით, როგორც ის შ. ნუტუბიძისა და ერნ. ჰონიგმანის მიერაა დამუშავებული, შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნა ქართულად, ქართული ნაზრევის თავის კერაზე დაბრუნებას ნიშნავდა. ამ თეორიამ გააფართოვა „ქართული ნეოპლატონიზმის“ შინაარსი და გაზარდა მისი მნიშვნელობა ჩვენი ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

11. არეოპაგიტული კორპუსი ოთხი თხზულებისა და ათი ეპისტოლისაგან შედგება: „საღმრთოთა სახელთათჳს“ (Περὶ θεῶν διωκταῶν)

„ზეკათა მღღელთ-მთავრობისათჳს“ (Περὶ τῆς Ἱεραρχίας οὐρανίου), „საეკლესიოჲსა მღღელთ-მთავრობისათჳს“ (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας), „საიდუმლო ღმრთის - მეტყუელებისათჳს“ (Περὶ μυστικῆς θεολογίας) და ეპისტოლენი. თხზულებები, ცნობილი არეოპაგტიკული კორპუსის სახელწოდებით, მთლიანად იყო თარგმნილი ფერემ მცირეს მიერ XI ს. მეორე ნახევარში.<sup>32</sup>

ამ თხზულებათა შორის ყველაზე დიდი მნიშვნელობა აქვთ „საღმრთოთა სახელთათჳის“ და „საიდუმლო [მისტიკურ, შ. ხ.] ღმრთის-მეტყუელებისათჳის“ რომლის გარეშე, მიუხედავად მისი მცირე მოცულობისა (გვ. 223—229), შეუძლებელია ამ მოძღვრების გაგება და მისი თავისებურებების გარკვევა.

არეოპაგტიკულ მოძღვრებაში ტენდენციამ პირველი საწყისის შეცნობადობის საზღვრებს იქით გატანისა კიდევ უფრო მკვეთრი ხასიათი მიიღო, და პირველი-საწყისი წარმოდგა, როგორც არსებობასა და შეცნობადობაზე აღმატებული, შეუცნობადი ზე-არსი. მაგრამ ამავე დროს, იგივე ანტიკური ტრადიცია განსაზღვრავდა პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის აუცილებელი კავშირის აღიარებას. როგორც ვნახავთ, კავშირთა მრავალ სახეობას შორის არეოპაგტიკულ მოძღვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას ეძლევა.

ამგვარად, ფილოსოფიის ძირითადმა — პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართების — კითხვამ დიალექტიკური ხასიათი მიიღო ჭერ ონტოლოგიის და შემდეგ გნოსეოლოგიის სფეროში. ღმერთი, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, „ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა რას შორის არაა“, რასაც უშუალოდ მოსდევს დებულება: „და ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების და არცა რას შორის არაა“<sup>33</sup>.

პირველი საწყისისადმი ორგვარი მიმართება განსაზღვრავს შემეცნების ორ მეთოდს, რომლებიც რაციონალურის სფეროში მოქმედებენ და კატაფატიკური და აპოფატიკური (პოყოფითი და უარყოფითი, ფერემ მცირეს ტერმინებით—„წართქუმიითი“ და „უკუთქუმიითი“) მეთოდების სახელითაა ცნობილი. როდესაც ჩვენ პირველი საწყისის (ღმერთის) ზე-აღმატებულების წანამძღვრიდან ამოვდივართ, აპოფატიკური მეთოდით ვხელმძღვანელობთ; პირიქით, პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის კავშირის პოსტულირების შემთხვევაში — კატაფატიკური მეთოდით.

აპოფატიკური მეთოდი ემყარება საწყისსა და სამყაროს შორის არსებულ განსხვავებას („უმსგავსობას“), კატაფატიკური მეთოდი — მათ შორის მსგავსებას. ამიტომ კატაფატიკური მეთოდი — „მსგავსე-

ბით წარმომეტყუელი“<sup>34</sup> მეთოდია, რომელსაც საქმე აქვს ღმერთის საწყაროში „გამოჩინებასთან“ და ამიტომ ის აგრეთვე „გამოჩინებითი“ მეთოდია<sup>35</sup>. საყურადღებოა, რომ ფსევდო-დიონისე ამ მეთოდს ფილოსოფიურ („სიბრძნის მოყუარებით“) მეთოდს უწოდებს, განსხვავებით მეორე, აპოფატეკური მეთოდისაგან, რომელიც არის „უმსგავსეობით“, „გამოუთქმელი და საიდუმლოა“ (მისტიკური, შ. ხ.)<sup>36</sup>.

კატაფატეკური მეთოდის საბოლოო მიზანს შეადგენს გაარკვეოს — რა არის ღმერთი, გაარკვეოს — „რაა იგი არს“<sup>37</sup>. ამ მიზნის მიღწევა შეიძლება იმის მიხედვით, რასაც „მიაველენ“ საწყაროს პირველი მიზეზი, რომელიც, როგორც „თვითსრული“, „თავით თვისთ თავსა შინა“ სრული და „ზეშთა სავსება“ — „განეფინება“ ყოველივე არსებულზე და ყოველივეს „აღავსებს თვისისა სრულებისაგან“<sup>38</sup>; პირიქით, აპოფატეკური მეთოდი იძლევა პასუხს კითხვაზე — რა არის ღმერთი, „რაა იგი არა არს“<sup>39</sup>.

2. ფსევდო-დიონისეს თხზულების — „საღმრთოთა სახელთათეს“ — პირველივე თავში დგას საკითხი, რომელიც მთელი მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად საკითხს შეადგენს: თუ ღმერთი არის „ზეშთ-ქმნული ყოვლისა მეცნიერებისაა“, რა გზით და როგორ შეიძლება მისი სახელდება, მისი „სახელების“ განსაზღვრებათა გარკვევა და შეიძლება თუ არა საერთოდ მისი პრედიკაცია<sup>40</sup>.

არეოპაგეტიკული კორპუსის ამ მთავარი თხზულების Grundstock-ის (ოტო ბარდენჰევერი) ძირითადი მიზანი იმაშია, რომ ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი გასცეს და პირველი საწყისის შეცნობადობა დაასაბუთოს. უფრო მეტიც, როგორც ერთი ავტორი შენიშნავს — განსხვავებით სხვა შოაზროვნეებისაგან, რომლებიც თანმიმდევრულად და ბოლომდე იცავენ ღმერთის შეუცნობადობის შეხედულებას (და გარინდების მეტ გზას აღარ ტოვებენ), ფსევდო-დიონისე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თავისი მოძღვრების პოზიტიურ ნაწილს და „დაჟინებით ლაპარაკობს (настаивает на...) ღვთაების სახელთა რ ე ა ლ უ რ მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა ზ ე, ასაბუთებს რა ამით კატაფატეკურ ღვთისმეტყველებას“<sup>41</sup>.

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში დასაბუთებულია და გამართლებული კატაფატეკური მეთოდის მნიშვნელობა და მისი აუცილებლობა, პირველი საწყისის (ღმერთის) პრედიკაცია, მისი შოაზრება დადებითი განსაზღვრებების ფორმით. როგორც იყო ნათქვამი, ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“ და ღმერთის, როგორც „ყოველთა არსთა მიზეზის“ განსაზღვრა იმ შედეგების მიხედვითაა შე-

საძლებელი, რომლებიც არსში და მათ შორის სამყაროში ვლინდებოდა<sup>42</sup>.

საყოველთაო მიზეზი, როგორც პირველი საწყისი, არის ყოველად სრული და ერთი<sup>43</sup>. სისრულე ლოგიკურად მოითხოვს „ერთს“, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. საწყისი რომ მრავალი ყოფილყო. ის შეზღუდული იქნებოდა და სრულყოფილებას დაკარგავდა. იმატომად პირველი საწყისი „ყოველთავე ზეშთა აღმატებითი“, განუზომელი, განუსაზღვრელი და „მოუკლებელი“, რომ ის არის ერთი. რონელიც თავიდანვე შეიცავს თავისთავში, ნეოპლატონიზმის მსგავსად, მთელ არსს და როგორც „ზეშთა სავსე“ და „დაუტევენელი“, „დავსება“ მთელ არსს და სამყაროს „თვისისა სრულებისაგან“<sup>44</sup>. არაფერია არსში ისეთი, რომ პირველი საწყისისაგან არ მომდინარეობდეს და მასში არ მონაწილეობდეს (მისი მოზიარე არ იყოს).

13. პირველი საწყისის განსაზღვრება, მისი პრედიკაცია ხდება გარკვეული კანონზომიერებით. განსაზღვრებები ხილული სინამდვილიდანაა აღებული, მაგრამ არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონიზმის არსებით ნიშნებს შეიცავს და სამყარო აქ თავად წარმოადგენს რანგობრივად განლაგებულ, პირველი საწყისისაგან მეტ-ნაკლები „მანძილით“ დაცილებულ და, შესაბამისად, მეტ-ნაკლები ღირებულებისა და მნიშვნელობის ცალკეულ არსთა ერთობლიობას, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე ანაწილებს „პატიოსან“, „საშუალო“ და „უკანაესკენელ“<sup>45</sup> რიგის მოვლენებად, და რომლებსაც სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ ღმერთის შეცნობის თვალსაზრისით. უმაღლესი რანგის პრედიკატები უფრო მეტად შეეფერება მას, როგორც მასთან უფრო ახლო მდგომი და, შესაბამისად, მისი უფრო მეტად მსგავსი. „საშუალოს“ — ნაკლები და ა. შ. თუმცა არც ერთი მათგანის შემეცნებითი ღირებულება არაა მთლიანად უარყოფილი.

პირველი საწყისის უმაღლეს განსაზღვრებას წარმოადგენს სიკეთე (ეფრემ მცირეს სიტყვით, „სახიერება“). ეს ნიშნავს, რომ პირველი საწყისი პირველყოვლისა არის სიკეთე და ეს პრედიკატი მას ყველაზე მეტად შეეფერება. ის, როგორც სიკეთე ეფინება ყოველივეს, აძლევს არსებობას. მისი მოქმედება საყოველთაოა, მოქმედებს ყოველივეზე გამოუკლებლივ; „არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადა იგი არა მიიწევს ზეშთა გარდარეულითა სიდიდითა თვსთა ბრწყინვალეობათათა“<sup>46</sup>. ყოველი ცალკეული მოვლენა „სახიერის“ წყალობით ისახება და ისახება იმდენად, რამდენადაც „ძალ უც“ მას „მიემსგავსოს“, შესაფერისი ფორმა მიიღოს.

ყოველ არსებულს „სახიერებისაგან ღმერთისა აქუს სიმტკიცე დგომისაჲ, და მის მიერ არს დამყარებაჲ მათი და შემოკრებაჲ და

ცვამ და ურთიერთას ერთბამობა<sup>47</sup>. ის „შემოკრებს“ და „თავისაშიმართ თვისისა“ მოაქცევს ყოველივეს და არის საფუძველი ერთიანობისა და სიმტკიცისა მრავალგვარობასა და წარმავალობაში.

სიკეთისაგან მომდინარეობს პირველი საწყისის შემდეგი განსაზღვრება — ნათელი: „სახიერებისაგან არს ნათელი და სახე არს სახიერებისაჲ“. ნათელი იგივე სიკეთეა, ყოველშემთხვევაში, მისი ყველაზე უფრო აღქვატური „სახე“, მისი „საჩინოა ხატი“<sup>48</sup>. არეოპაგიტის ავტორი მიმართავს ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე და ორივე მოძღვრებისათვის ჩვეულებრივსა და გავრცელებულ ანალოგიას მზესთან ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების რთული და შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის სახიფათო საკითხის გააარკვევად: პირველი მიზეზი ისევე განანათლებს ყოველივე არსებულს, როგორც მისი „საჩინოა სახე“ — „ღიღი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“.

შემდეგი ადგილი პირველი საწყისის განსაზღვრებათა სისტემაში უჭირავს მშვენიერებას (ეფრემ მცირეს ტერმინით — „კეთილს“) — „ესრეთ იქების სახიერებაჲ... ვითარცა კეთილი და ვითარცა სიკეთე“. ამ განსაზღვრებას ავტორი თითქმის სიკეთის მნიშვნელობას ანიჭებს: „იგივე არს და ერთ სახიერისათჳს კეთილ სახელდებამცა“<sup>49</sup>.

მშვენიერება პირველი საწყისის ისეთივე აუცილებელი და აბსოლუტური ნიშანია, როგორც სიკეთე. მშვენიერების დახასიათების დროს ფსევდო-დიონისე იმოწმებს (დაუსახელებლად) ცნობილ დეპუტატებს პლატონის „ნაღამიდან“: მშვენიერი „არს, ვითარცა ყოვლად კეთილი (მშვენიერი, შ. ხ.) და თანად ზეშთა ყოველთა კეთილთა მარადის არსი მასვე ზედა სიკეთისა მასვეობასა. და არცაღა რას მოიპოებს, არცა წარსწყმედს, არცა აღორძინდების, არცა მოაკლდების, არცა ამით რაიმე კეთილ არს და იმით რაიმე არა კეთილ, არცა ოდესმე არს და ოდესმე არა არს, არცა ვიეთმე მიმართ კეთილ არს და ვიეთმე მიმართ ძვრ, არცა აქა სადმე ოდენ არს და იქი სადმე არა, ვითარმცა ვიეთმე მიმართ სახიერ იყო და ვიეთმე მიმართ არა სახიერ“<sup>50</sup>.

მშვენიერების დიდი მნიშვნელობა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში გასაგებია. არსის სწრაფვა პირველი საწყისისადმი მარადიულ წრებრუნვაში — პირველი საწყისი → არსი → პირველი საწყისი — მშვენიერება გვევლინება, „ვითარცა სიყუარული და საყუარელი“ და სიკეთესთან ერთად საყოველთაო სწრაფვის საგნად იქცევა. ამიტომაც, რომ სიკეთესთან ერთად მშვენიერების „მიერ არიან ყოველნი შემოკრებანი და მეგობრობანი და ზიარებანი“<sup>51</sup>; სიკეთისა და მშვენიერების „მიმართ სურის ყოველთა ყოველსავე ზედა მიზეზთა და არა რაჲ

არს არსთაგანი, რომელი არა მიიღებს რასჲე კეთილისა და სახიერებისაჲან<sup>52</sup>.

იქსაც კი ვიტყვით, წერს ფსევდო-დიონისე, რომ „არ-არსიცა მიიღებს კეთილისა და სახიერებისაგან“. და სიკეთე და მშვენიერებაა, ერთად აღებული, მიზეზი ყოველი არსებულისა<sup>53</sup>.

პირველი მიზეზის ერთ-ერთი ძირითადი პრედიკატია არსი. პირველი მიზეზი არის „პირველი მყოფი“, რომლისგანაც მომდინარეობს „ყოველთა არსთა“ არსებობა („ყოფა“). თუ პირველი მიზეზის „ყოფა“ მისი სისრულისაგან გამომდინარეობს და პირველი მიზეზის უპირველეს განსაზღვრებას არ წარმოადგენს, ცალკეული არსებების ყოფა პირველი მიზეზისაგან უპირველესედ მიღებული განსაზღვრებაა: „სხუათა ყოველთა“ შორის, რაც არსებულს პირველი მიზეზისაგან „მიიქუტს“ — „პირველ ყოვლისსა ყოფაჲ მიაქუტს“<sup>54</sup>. არსებულის მონაწილეობა („ზიარებაჲ“) პირველმიზეზში არის პირველ ყოვლისა მასში, როგორც არსში მონაწილეობა.

შემდეგი პრედიკატებია სიცოცხლე („ცხოვრებაჲ“), სიბრძნე, ქვეყარიტება, მშვიდობა და ა. შ. პირველი საწყისის პრედიკატია ეშვება ქვევით და საბოლოოდ ირკვევა, რომ ის ყველა პრედიკატს (ყოველ განსაზღვრებას, ყოველ „სახელს“) მოიცავს, დაწყებული სახიერით და დამთავრებული „ლოდით“, „კლდით“ და ისეთი განსაზღვრებითაც, როგორიცაა „თუთ იგი... მატლი“<sup>55</sup>.

14. სანამ გადავიდოდეთ პირველი საწყისის აპოფატყურ დახასიათებაზე, მიზანშეწონილია, შევხებთ ერთ პრობლემას, რომელაც ნეოპლატონიზმიდან შემოიტანა არეოპაგიტყულმა მოძღვრებამ ქრისტიანულ აზროვნებაში და რომელმაც დიდი მნიშვნელობა მიიპოვა კერძოდ ქართული აზროვნების ისტორიაშიც. ესაა სიკეთის მონიზმის პრობლემა.

სიკეთის მონიზმი მანიქველოზის (იხ. ზევით, თ. III, § 2) დიამეტრალურად საპირისპირო შეხედულება და მისი თავისებურებების გარკვევა ყველაზე ნათლად მანიქველოზასთან შედარებით შეიძლება. მით უმეტეს, რომ მათ შორის ისტორიული, ფაქტობრივი წინააღმდეგობა არსებობდა და სიკეთის სუბსტანციულობის მოძღვრების ერთერთ მიზანს ქრისტიანობის მანიქველოზის გავლენისაგან დაცვა შეადგენდა. მანიქველოზა დუალისტური მოძღვრებაა და საწყისთა დაპირისპირების ერთ-ერთ ასპექტს ამ მოძღვრებაში, როგორც ვნახეთ, კეთილისა და ბოროტების დაპირისპირება შეადგენს. ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება მონისტურია და მისი ერთ-ერთი თავისებურება სიკეთის მონიზმია, თანმიმდევრობით და აზროვნების სიმკაცრით გატარებული მონიზმი.

საკეთე ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტყულ მოძღვრებაში თავად ღმერთთა და მისგან მხოლოდ სიკეთე მომდინარეობს. სიკეთე, რუსთაველის სიტყვებით, ღმერთისაგანაა „მოვლენილი“, პირიქით, ბოროტს „ღმერთი... არ დაბადებს“.

ბუნებრივად დგება საკითხი — რაღაა ბოროტება? ფსევდო-დიონისეს სიტყვით — „რაა არს სიბოროტე?“. აქვს თუ არა მას დასაბამი და თუ აქვს — „რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს“? თუ არა — როგორ შეიძლება ბოროტება სიკეთეს წარმოექმნა? თუ ვინმე ფიქრობს, რომ ბოროტება სხვა მიზეზისაგან არის წარმოქმნილი, განა საერთოდ არსებობს „სხუად მიზეზი არსთაჲ, თჳნიერ სახიერისა?“<sup>56</sup>.

ფსევდო-დიონისე კატეგორიულად უარყოფს დუალიზმს და ორი საწყისის დაშვებას. შეუძლებელია, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხუსა და სხუსა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყვნეს“, რადგან „ორობაჲ“ საერთოდ არ შეეფერება „დასაბამს“ იმ მოსაზრების გამო, რომ თავად ორობა წარმოიქმნება ერთობისაგან და თავად „ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა“<sup>57</sup>. ამას გარდა, ორი საწყისის დაშვების პირობებში არც ღმერთი იქნება „უვნებელი“, თავისუფალი შინაგანი „აღმამფოთებლისაგან“ და ამის გამო მთელი სამყარო იქნებოდა „უწყესო და ნარადის მბრძოლ“<sup>58</sup>.

ბოროტება არც სიკეთისაგან შეიძლება იყოს; „არა ღმერთისა მიერ არს ბოროტი“ — ხშირად იმეორებს ფსევდო-დიონისე და ეს იმას ნიშნავს, რომ ბოროტებას საერთოდ საწყისი არა აქვს. საწყისისეული არ არის და ამ მნიშვნელობით არ არსებობს: „არა არს არს ბოროტი“<sup>59</sup>. „ყოველნი არსნი კეთილისაგან არიან და ყოველთა შორის არსთა არს კეთილი და ყოველი შემოუკრების კეთილსა“<sup>60</sup>. ავტორის შენდგოში საკმაოდ ვრცელი მსჯელობანი იქითაა მიმართული, რომ უარყოს ბოროტების არსებობა არსის ყველა მოვლენაში, დაწყებული უმაღლესი საფეხტრიდან და დამთავრებული ნივთიერი სამყაროთი.

არ არსებობს ბოროტება არც ანგელოზთა შორის და, რაც უფრო საყურადღებოა, არც ეშმაკთა შორის; „ბუნებით ბოროტნი“ არც ეშმაკები არიან. ბოროტება არ არსებობს არც პირუტყვთა შორის, არც ბუნების მოვლენათა შორის საერთოდ, არც სხეულებში და „არცალა მრავალ-განსმენილ ნივთსა შინა“<sup>61</sup>.

მაგრამ ნათქვამი არ ნიშნავს, რომ ბოროტებას არა აქვს ემპირიული, ან, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, შემთხვევითი არსებობა. ფს.-დიონისე პირდაპირ პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე: „ბოროტისა ყოფაჲ შემთხვევითად განიწყესებოდენ“<sup>62</sup>. იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს უფრო კონკრეტული პასუხი ბოროტების თავისებურ გაგებაზე, უნდა

გავიხსენოთ, რომ მთელი არსი, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტის მოძღვრების მიხედვით, სიკეთითაა გამსჭვალული, მაგრამ არსი რან-გობრივად (არეოპაგიტიაში იერარქიულად) განლაგებული მოვლენების ერთობლიობაა და მათში სიკეთე, ისევე როგორც ყოველი საწყისისეული ნიშანი, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, მეტ-ნაკლები „ოდენობით“ არის მოცემული. არსის წარმოქმნა, როგორც ემანაცია, პირველი საწყისიდან მომდინარე ენერჯის და მათ შორის სიკეთის კლებას წარმოადგენს და ეს კლება სიკეთისა არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ყოველგვარი განსხვავებული ახსნა ბოროტებისა. ფსევდო-დიონისესათვის გამორიცხულია და ამიტომ, რომ თავისი შეხედულება ასეთი, რამდენადმე უჩვეულო ფორმითა აქვს გამოთქმული: „ესეღა დაუშთა ბოროტსა, რაჲთა უძღურება იყოს და მოკლება კეთილისა“<sup>63</sup> (ანდა, „ბოროტ არა მოკლებაჲ კეთილისაგან“).

შემთხვევითი არაა, რომ ბოროტება დახასიათებულია უარყოფითი განსაზღვრებების მეშვეობით: „უსწორობაჲ, უსაგნობაჲ... უკეთურებაჲ..., უცხოვლობაჲ..., უგონებობაჲ, უსიტყუელობაჲ..., უსრულობაჲ..., უმიზეზობაჲ“<sup>64</sup> და ა. შ., სადაც ყოველი ცალკეული, აქ წარმოდგენილი განსაზღვრების დადებითი ფორმა სიკეთის ნიშანს წარმოადგენს.

15. აპოფატიკური მეთოდი, როგორც ვნახეთ, ამოდის პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის დაპირისპირებისა და განსხვავების წინამძღვარიდან და მისი შედეგები ისევე უპირისპირდება კატაფატიკურ დასკვნებს, როგორც მათი ამოსავალი დებულებები. პირველი საწყისიდან არსისა და საბოლოოდ სამყაროს წარმოქმნა დაკლებას; სამყარო დაკლებულია პირველ მიზეზთან შედარებით, მაგრამ თავად პირველი საწყისი, როგორც აბსოლუტური სისრულე, რჩება მოუკლებელი და „ყოველსავე განზომისა და საზღვრისა ზეშთა გარდაფენილი“; მოუკლებელი რჩება მისი „მოცემის“, „აღმოცენების“ და „მოქმედების“ უნარი. როგორც „ზეშთა არსება“ (სურე ცმთ:ჲ), ის, მიუწვდენელია, „გამოუთქმელი“ და „გამოუქვლეველი“<sup>65</sup>. ამიტომ „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისა“, აღმატება ყოველგვარი ცოდნის ფარგლებს და მის შესაძლებლობებს; არ შეიძლება მისი „არცა გრძნობაჲ“, „არცა ოცნებაჲ“ და არც „სახელ-დებაჲ“.

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით პირველი საწყისის (ღმერთის) ცნების გარკვევა მისი პრედიკატებს უარყოფით. მათი „უკუთქუ-მით“ უფრო მეტად გვაახლოვებს მასთან, და რამდენადაც ღმერთის ორგვარი — ფილოსოფიური და მისტიკური შემეცნების მეთოდი



არსებობს, მას აპოფატიკური მეთოდის გამოყენება უფრო შესაფერისად მიაჩნია. პასუხი კითხვაზე — „რად იგი არა არს, — წერს ფსევდო-დიონისე, — ესოდენ მოესწავების, რომელ... უსაკუთრეს მგონი-ეს მისთვის“<sup>66</sup>.

„უწესგავსებოთ საჩინოების“ მეთოდი ღმერთის ცნებას აკლებს და აუქმებს იმ პრედიკატებს, რომლებიც მას კატაფატიკამ მიაწერა, მაგრამ განახვავებით ამ უკანასკნელისაგან, რომელმაც უმაღლესი პრედიკატებით დაიწყო და უმდაბლესით დაამთავრა, აპოფატიკა იწყებს ღმერთისათვის ყველაზე შეუფერებელი პრედიკატების უარყოფით და აღის უმაღლესი განსაზღვრებების უარყოფამდე. საბოლოოდ, პრედიკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით, აპოფატიკა მიღის ღმერთის ყოველგვარი განსაზღვრებების, თვით მისი ღვთაებრიობისა და არსებობის უარყოფამდე. ღმერთი არ არის არც „ლოდი“, არც „ჰაერი“, მაგრამ უფრო საყურადღებოა, რომ ის არის „არცა ღმრთეობა“ და არც არსებობა. იგი „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხორება, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ეამ, არცა ჰემმარიტება არს..., არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არც ღმრთეობა, გინა სახიერება“.

16. ასეთია ღმერთის რაციონალური ცოდნით მიღწეული შედეგები. კატაფატიკამ გარკვეული ცოდნა ააგო, აპოფატიკა ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. აპოფატიკური დასკვნები თითქოს უახლოვდება პირველმიზეზის, როგორც უსასრულოს, აბსოლუტური სრულყოფილების არსებას იმ მხრივ, რომ უსასრულო და განუსაზღვრელი „დაპერილია“ განუსაზღვრელ ფორმაში. მაგრამ ცოდნის ეს ფორმა მოკლებულია გარკვეულობას და საბოლოოდ მიღის ცოდნის საგნის რეალობის უარყოფამდე. რაციონალური ცოდნის თვალსაზრისით ის არ-ცოდნაა.

მეორე მხრივ, ორივე ცოდნა პირველი მიზეზის სამყაროსადმი მიმართებით არის განსაზღვრული (თუმცა მიმართებანი საფუძველშივეა წინააღმდეგობრივი) და ამდენად ორივე გამართლებულია და რაციონალიზმის ფარგლებში ორივე სწორი. ორივე მეთოდი საჭიროა, ორივე „ჭერ არს“. რამდენადაც, წერს ფსევდო-დიონისე, ღმერთი არის საყოველთაო მიზეზი, ამდენად გამართლებულია ყოველი არსის ღმერთის მსგავსად „დადება“ და მისი პრედიკაცია; რამდენადაც ის „ზეშთა ყოველთა არს“, ამდენად გამართლებულია ყველა პრედიკატის უარყოფა, გამოკლება: „ჭერ არს უკუე ყოველთა ამათ არსთა საზოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წათქუმაჲ მისთვის, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათვის, და კუალად მათ ყოველთაჲთვე უსა-

კეთრესად უკუთქუმა, რამეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემო-  
ქმედი იგი არსთაჲ<sup>67</sup>.

ორივე ცოდნა თანმიმდევრულია; წინააღმდეგობრივია მათი წა-  
ნამძღვრები, ამოსავალი დებულებანი და ამითაა განპირობებული  
მათი დასკვნების დაპირისპირება. კატაფატიკამ და აპოფატიკამ ცოდ-  
ნის ანტინომიური ხასიათი დაადასტურა, სადაც ყოველ დებულებას  
თავისი საპირისპირო დებულება მოეძებნება. რაციონალურის სუფ-  
როში ორივე მეთოდი მოქმედებს, მაგრამ როდესაც შევეცნება პირ-  
ველი საწყისისაკენ მიემართება, ცხადი ხდება, არეოპაგატიკული მო-  
ძღვრების მიხედვით, ცალპზრივობა და უქმარისობა რაციონალური  
ცოდნისა და ამ სფეროში მოქმედი მეთოდებისა.

პირველი მიზეზი, როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და  
ზეშთა სახიჯება“, სცილდება რაციონალური ცოდნის შესაძლებლო-  
ბის ფარგლებს. ის ამბობს, რომელია მის მეთოდებზე, ჰოყოფასა და  
უარყოფაზე. ჩვენ, აღამიანები, წერს ფსევდო-დიონისე, ვახდენთ  
(„ჰყოფთ“) პრედიკატების „მატებასა და მოკლებას“ უზენაესის  
განსაზღვრის მიზნით, თორემ თვით მას ამით „არცა რას ვჰმატებთ,  
არცა რას მოვაკლებთ“<sup>68</sup>.

17. როგორც ვხედავთ, არეოპაგატიკული მოძღვრება იმავე  
პრობლემის წინაშე დგას, რომლის წინაშეც ნეოპლატონიზმი იდგა.  
ხოლო როდესაც რაციონალური აზროვნების საშუალებანი უქმარისი  
აღმოჩნდა პირველი საწყისის ცოდნისათვის, მოძღვრება ორივე შემ-  
თხვევაში მისი წვდომის სხვა ფორმების ძიებისაკენ წარმართა და  
გამოსავალი ირაციონალიზმში, მისტიკურ ხედვაში დაისახა. იმ მე-  
ტაფორული გამოთქმების მიხედვით, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე  
მიმართავს და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება, კატაფატიკური  
გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული, „ნათელი“ ცოდნაა. აპოფატი-  
კური ცოდნა — გაურკვეველია და „ბნელი“. მაგრამ „ნათელია“ და  
„ბნელი“ ეს ცოდნა რაციონალურის თვალსაზრისით განხილული. სულ  
სხვა ვითარება იქმნება ღმერთის მისტიკური წვდომის პირობებში.

ღმერთი „ნათელია“, რამდენადაც „იცნობების“, რამდენადაც  
„მეცნიერების“ ფარგლებში არის მოთავსებული და მასზე შეიძლება  
გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მაგრამ, რამდენადაც მისი, როგორც  
„ზეშთა არსებით ყოველთა ზეშთა აღმატებულების“ არც „გრძნო-  
ბაჲ“ შეიძლება, არც „ოცნებაჲ“, არც „მოგონებაჲ“ (მოაზრება), ამ-  
დენაჲ „ბნელით“ არის მოცული; მან „დადგა ბნელი საფარველად  
თჳსაჲ“<sup>69</sup>; უმეცრების ნისლშია გახვეული (იყოფება „ნისლსა უმეც-  
რებისასა“ შინა) და „ღუმილისა არმურითა“ არის მოცული<sup>70</sup>.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება არეოპაგეტიკის საბოლოო პასუხი ღმერთის წვდომის კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული, „ნათელი“ და „ბნელი“ ორი სხვადასხვა, დაპირისპირებული მიმართების გამოხატულებაა. პრობლემა ამ დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაა, მათი ერთიანობის ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთება. დასაბუთება იმისა, რომ დაპირისპირება გარკვეულ პირობებში, სახელდობრ ღმერთთან, როგორც უსასრულოსთან და ზე-არსებასთან მიმართებაში, ერთმანეთს ემთხვევა. და ეს გაერთიანება არის შემდეგში კუზანელის მიერ წამოყენებული პრინციპი — *coincidentia oppositorum* და არა ლოგიკურად გაუმართლებელი და დაუშვებელი *contradictio in adjecto*.

ღმერთი, არეოპაგეტიკის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ყოველივე-ზე ზე-აღმატებულია. ის ზეშთა არსია, რაც იპას ნიშნავს, რომ აღმატებულია არსებობასა და არ-არსებობაზე, მასში მოხსნლია წინააღმდეგობანი ონტოლოგიურად, რაც წარმოადგენს საფუძველს წინააღმდეგობათა მოხსნისათვის შემეცნებაშიც, კატაფატიკასა და აპოფატიკას შორის, „ნათელსა“ და „ბნელს“ შორის. ღმერთის ხილვა, როგორც ხილვა ბნელისა, ნისლისა და „არმურით“ მოცულისა, არის, ამ მოძღვრების მიხედვით, მისი „ნამდულვე ხილვაჲ და ცნობაჲ“<sup>71</sup>. აქ, „ბნელსა შინა“, ღმერთი „უფროჲს ბრწყინავს“ და უფრო მეტად აღავსებს ადამიანს „უხილავისა ზეშთა სიკეთისა შუენიერებითა“<sup>72</sup>. „ნამდვილი ხილვა“ ამ შემთხვევაში არ არის, ცხადია, პირველი საწყისის რაციონალური შემეცნება. ეს მისტიკური წვდომაა, რომელიც, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში, პრობლემის სირთულით არის განსაზღვრული; ამავე დროს, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში და შეიძლება უფრო მეტადაც, ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი ნაკარნახევი.

უსასრულობის პრობლემა ახალმა ფილოსოფიამ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკული მოძღვრებიდან მიიღო მექვივრობით. ამათგანვე მომდინარეობს შეხედულება დაპირისპირებულთა მორიგების და მაშ., უსასრულობის წვდომის შეუძლებლობის შესახებ რაციონალური ცოდნის ფარგლებში. კუზანელს შემოაქვს ინტელექტის ცნება, რომელშიც განსაკუთრებული უნარის (*visio*) მეშვეობით ხდება დაპირისპირებულთა გაერთიანება. ანალოგიური ვითარებაა ჯორდანო ბრუნოსთან და სპინოზასთან იმ განსხვავებით, რომ მათთან ინტელექტუალური ქვრეტის ცნება თანდათან თავისუფლდება მისტიკური ელემენტებისაგან, მაგრამ უცვლელი რჩება შეხედულება გონების უკმარისობის შესახებ პირველი საწყისის წვდომისათვის.

შენიშნავთ აქვე, რომ „აზრი coincidentia oppositorum“-ზე, მიჩნეული „გერმანული ფილოსოფიის ერთ-ერთ უღრმეს იდეად“<sup>73</sup>, მონღონარეობს არეოპაგტიკ-დან, ისევე როგორც კუზნაელის მთავარი თხზულების სათაური — „Docta ignorantiae“ („სწავლული არ-ცოდნა“) და შინაარსი სათავეს ღებულობს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში.

18. მონოთეისტური რელიგიის „გაანქვეყნებება“, როგორც ვნახეთ, რწმენის სფეროში ცოდნის შეჭრას წარმოადგენდა. არეოპაგტიკული მოძღვრება ერთ-ერთი ადრინდელი და ამავე დროს ძალიან მნიშვნელოვანი ცდაა ქრისტიანული რელიგიის ნეოპლატონიზმის საფუძველზე გადამუშავებისა. მაგრამ იმისდა მიუხედავად — როგორი იყო ფსევდო-დიონისეს მოტივები და მიზნები, ფაქტია, რომ მოძღვრებაში დარჩა ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე შეხედულებანი, რომელთა „გადამუშავება“ ვერ მოხერხდა და არეოპაგტიკულ მოძღვრებაში თავისი პირვანდელი სახით შემონახა.

ამითაა გამოწვეული ამ მოძღვრებშიაღმნი განსხვავებული და ხშირად ურთიერთგამომრიცხველი დამოკიდებულება ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების პირობებში. ამ მოძღვრებას მიიჩნევდნენ ეკლესიისათვის მისაღებ ორთოდოქსალურ მოძღვრებადაც, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მაქსიმე აღმსარებელმა (580—662) თავისი კომენტარებით ეს მოძღვრება „შეუთანხმა“ ეკლესიის ოფიციალურ შეხედულებებს<sup>74</sup>, და ერეტიკულადაც<sup>75</sup>. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის წარმომადგენლებისათვის, მაგ., თომას აკვინელისათვის, ამ მოძღვრებაში იყო მისაღები დებულებებიც და მიუღებელიც.

არეოპაგტიკული მოძღვრება; წერს ალ. ლოსევი, თეორიულად და პრინციპულად სხვადასხვა გზებსა ხსნის ადამიანის წინაშე. ის იძლევა საფუძველს იმისათვისაც, რომ ადამიანი „ჩაძირულიყო... ზეგონებრივ ექსტაზში“ და განსდგომოდა ამქვეყნიურ ცხოვრებას, და იმათთვისაც, „ვისაც სურდა ეცხოვრა“ ცხოვრებისა და სიცოცხლის „სიხარულითა და ტანჯვით“. მაგრამ, და ესაა საყურადღებო, „ვინც ჩაწვდომია არეოპაგტიკული ტრაქტატის — „საღმრთოთ სახელთათვის“ ყველა სიღრმეს, ის არ შეიძლება არ განცვიფრებულიყო ამ ტრაქტატში გამოთქმული ფილოსოფიური აზრის განაჯარღებით (разрыт) ყოველივე ადამიანურის და გასულიერებული მიწიერის გამართლების მიმართულებით“<sup>76</sup>. შემდეგ: „რომ არეოპაგტიკის ეს მხარე უნდა ყოფილიყო ძალიან საინტერესო რენესანსისათვის, ამაზე დავა არ შეიძლება“<sup>77</sup>.

ჩვენ ხშირად გამოგვითქვამს მოსაზრება, რომ არეოპაგტიკული მოძღვრება არ დაიყვანება აპოჟატიკაზე. ნეტიც — უდიდესი ნაწი-

ლი მოძღვრებისა დაპყარებულია კატაფატიკურ მეთოდზე, რომლის ონტოლოგიურ საფუძველს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის კავშირი წარმოადგენს, და სწორედ მოძღვრების ამ მხარეს ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში, მის გავლენას კერძოდ რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებზე.

19. არეოპაგოტიკული მოძღვრება რჩება ნეოპლატონიზმად ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვან საკითხში, რომელაც სამყაროს წარმოქმნის კანონზომიერებას ეხება. მონოთეისტური კრეაციონიზმის მიხედვით სამყაროს წარმოქმნა პიროვნული ღვთაებრივი აბსოლუტის ნებისა და მისი შემოქმედების, ძველი ქართული ტერმინით — შესაქმის, შედეგია. ფსევდო-დიონისეს შეხედულებით, სამყაროს წარმოქმნა აუცილებლობით არის განსაზღვრული და არ არის დამოკიდებული ღმერთის „განზრახვასა“ და „წინა-არჩევანზე“: „ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე, არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თუთ ბუნებით განჰანათლებელ არს ყოველთა“, ასევე „თუთ ბუნებით იგი სახიერებაჲ“, ღმერთი, თავისი ბუნებით, თავისი არსებით აფრქვევს სიკეთეს და არსებობას ანიჭებს ყოველივეს<sup>78</sup>..

ეს სიტყვები გაჟეორებაა პლოტინის შეხედულებისა: „ცდებიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ და გვასწავლიან“, რომ სამყაროს შემქმნელს „წინასწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა“ (ენ., V, 8, 12). ადამიანებს, რომლებიც ასე ფიქრობენ, „ის მაინც უნდა შეეგნოთ და მიეღოთ მხედველობაში, რომ სანამ იდეალური სამყარო (სილამაზისა და სიცოცხლის) სინათლით ბრწყინავს, მანამ შეუძლებელია დააღუპოს მისგან წარმოქმნილი გრძობადი სამყარო; ამ სამყაროს შეუძლია და უნდა იარსებოს იმდენივე, რამდენიც პირველმა“. მაგრამ იდეალური სამყარო მარადიულია („ყოველთვის ისე იქნება, როგორც იყო“, იქვე), და აქედან გამომდინარეობს, რომ სამყაროც მარადიულია.

ფსევდო-დიონისეს შეხედულების მნიშვნელობა და მისი ანტი-დოგმატიკური აზრი მრავალმა მოაზროვნემ შეამჩნია როგორც შუა საუკუნეებში პირობებში, აგრეთვე ახალი დროის მეცნიერებაში. მათ შორის არეოპაგოტიკული კორპუსის პირველმა კომენტატორმა მაქსიმე აღმსარებელმა და თომა აქვინელმა (1225—1274). ფსევდო-დიონისეს ციტირებული სიტყვების კომენტარებში მაქსიმე აღმსარებელი წერს: „ნუმცა ვინ ჰგონებს, ვითარმცა სახის შემოღებასა ამას მზისასა ყოვლითურთ [ბλῆσιχρησας] თანა შეატყუებდა მსგავსებასა ღმრთისასა დიდი დიონისისოს“<sup>79</sup>. მზისა და ღმერთის ანალოგიის გაგე-

ბა არა „ყოველითურთ“ კომენტატორთან მიზნად ახახავს ღმერთის სამყაროსადმი მიზეზობრივი აუცილებლობის უარყოფას და შუა საუკუნეების ტრადიციული კრეაციონიზმის შეურყევლობის დაცვას.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ თომა აქვინელი ცდალობს ფსევდო-დიონისეს ეს ადგილი გაიგოს ისე, როგორც მაქსიმე აღმსარებელს ესმის<sup>80</sup>. მაგრამ, როგორც საკითხის დეტალური და ღრმა განხილვის შემდეგ პ. ვეერტი ასკვნის, ვერც მაქსიმეს და ვერც თომას კომენტარი ვერ ცვლის მის პირვანდელ, ფსევდო-დიონისიულ აზრს<sup>81</sup>, და მოუხედავად აზრთა არსებული სხვადასხვაობისა არეოპაგატიკული მოძღვრების დოგმატიკასთან მიმართებაზე, ძნელია იმის უარყოფა, რომ სამყაროს შექმნა ფსევდო-დიონისეს „ეს-მოდა, როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება პლოტინის აზრით“<sup>82</sup>.

20. საეკლესიო დოგმატიკისათვის და სხვებს შორის თომა აქვინელისათვის მიუღებელია აგრეთვე ფსევდო-დიონისეს შეხედულება არსის ტრიალული განვითარების შესახებ, რაც, აგრეთვე, გამომდინარეობს ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ პროკლესაგან.

როგორც ვნახეთ, ფსევდო-დიონისესთან არსის ტრიალული, ანუ წრიული, „მომრგვალებითი მოძრაობაჲ“ სამ მომენტს შეიცავს: ყოველივე არსებობს ღმერთში, გამომდინარეობს („წინა-გამომავლობს“) მისგან და უკუიქცევა მისკენ. ღმერთი ამიტომ არის „ყოველთა უკუე არსთა მიზეზ და დასასრულ“<sup>83</sup>, „დასაბამ და დასასრულ“<sup>84</sup>; დასაბამი — „ვითარცა მიზეზი“, და დასასრული — „რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“<sup>85</sup> და მასვე უბრუნდებიან. განვითარების ამგვარი კონცეფციისაგან გამომდინარეობს შეხედულება, რომელიც ეწინააღმდეგება ღმერთის ტრანსცენდენტობას და სამყაროს დროში შექმნის პრინციპს.

ღვთაებრივი სიკეთე „მიიწვიეს“ ყოველივე არსებულამდე — უზენაეს არსთაგან დაწყებული და „უკანადასკნელით“ დამთავრებული. მის „შორის ყოველი შემოკრებილ არს, ვითარცა ყოველი მპყრობელობითთა ზღუდითა გარე-შეზღუდვილნი და შეცუულნი; და რომლისა მიმართ ყოველნი მიიქცევიან, ვითარცა თვისა თითოეულისა მათისა, აღსასრულისა, და რომლისა სურის ყოველთა“<sup>86</sup>.

განსხვავებულია მისკენ მიქცევის ფორმები და იერარქიულად განლაგებული არსის და სამყაროში არსებული სხვადასხვა რანგის მოვლენების უნარები. ცნობიერების მქონე სიტყვიერი არსნი მისკენ შეგნებულად მიისწრაფვიან; ცნობიერებას მოკლებული გრძნობადი არსი მიიქცევა გრძნობადობის მეშვეობით. მოვლენები, რომლებიც არიან „უნაწილონი გრძნობისაგან“ — მიიქცევიან პირველი მიზე-

ზისაკენ მათში „დანერგილი“ სიცოცხლის მეშვეობით. ხოლო მოვლენები, რომლებსაც სიცოცხლე არა აქვთ და „მხოლოდ არსნი“ არიან — მიიქცევიან თავიანი არსებობის მეშვეობით, რამდენადაც მათი არსებობა პირველი მიზეზის მოქმედების შედეგია და ყოველ არსს არსებობა მისგანვე აქვს მიღებული<sup>87</sup>.

ზევით (იხ. შენ. 75) ვთქვით, რომ ეფრემ მცირესათვის ცნობილი იყო შეხედულებანი, რომლებიც არ თვლიდნენ არეოპაგიტულ მოძღვრებას ორთოდოქსალურად. ვნახეთ ისიც, რომ ეფრემი კატეგორიულად უარყოფდა ფსევდო-დიონისეს ამგვარ გაგებას. მისი დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი იმით უნდა აიხსნას, რომ მოძღვრებას ის მაქსიმე აღმასარებლის ინტერპრეტაციით იცნობს და შემთხვევითი არაა, რომ არეოპაგიტულ კორპუსთან ერთად ის მაქსიმეს ვრცელ კოჰენტარებსაც თარგმნის. მაგრამ როგორც ეს გერმანელმა მეცნიერმა ჰ. კონმა<sup>88</sup> გაარკვია, და ჩვენ ეს ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების საკითხის მაგალითზე დავინახეთ, მაქსიმე აღმსარებელმა შეეუთანხმა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება ეკლესიას და ამ გზით განაღდა მისაღები მისთვის.

ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი

1. იოანე პეტრიწი შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ყველაზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებო წარმომადგენელია. მისი ბიოგრაფიული ცნობები მცირეა. მოღვაწეობდა დავით აღმაშენებლის დროს. ცხოვრების ნაწილი გაატარა კონსტანტინოპოლში, სადაც იმ დროს მანგანის აკადემიაში კათედრის გამგის მოვალეობას ასრულებდა იოანე იტალოსი და კითხულობდა ფილოსოფიის კურსს. პეტრიწი, ჩანს, იქ იტალოსის ლექციებს ისმენდა და მალე იმ სააზროვნო მოძრაობის აქტიური მონაწილე გახდა, რომელსაც იტალოსი მეთაურობდა. ერთ-ერთ ჩვენამდე მოღწეულ დოკუმენტში: მას იტალოსი უწოდებს მეგობარს, „უსწავლულესს“ პიროვნებას და მისი შეხედულებების გაბედულ და ხმამაღალ პროპაგანდასტს.

კონსტანტინოპოლიდან იოანე პეტრიწი გადასახლდა პეტრიწონის ქართულ მონასტერში, რომელიც იმ წელს დააარსდა, როდესაც იოანე იტალოსი გააშავართლეს და მის მიმდევრებს მკაცრი დევნა დაუწყეს. გარკვეული დრო პეტრიწმა ამ სემინარიაში გაატარა და თავისი ზედწოდებაც აქედან მიიღო.

ერთ-ერთი უტყუარი, თვით პეტრიწის მიერ დადასტურებული ფაქტი მისი დევნა და შევიწროებაა „ქართველთა და ბერძენთა შორის“. დევნას ბიზანტიელთა მხრივ ის, ცხადია, ბიზანტიაში განიცდიდა და ეს ფაქტი მისი კონსტანტინოპოლში მოღვაწეობას ჰფენს ნათელს. მაგრამ განსაკუთრებული გულისტკივილით ის მოგვითხრობს შევიწროებას ქართველების მხრივ. „თანადგომისა წილ“ და ნუგეშისცემის ნაცვლად, იმის გამო, რომ „წმიდასა განგებასა ღმრთისასა ყაყი ტომისაგან ჩუენისა უწარმოებია“-ო, ყაყი „ჯელოვნებათაგან დაჯელოვნებული“ და „ხედვათაგან გონებისათა გაგონებებული“; ნაცვლად იმისა, რომ თანაგრძნობა აღმოეჩინათ მისთვის და მისი ტკივილებსათვის „ეწამლათ“, ეზრუნათ იმაზე, რომ პეტრიწს დაეტოვებინა „მსგავსი და ნაცვალი მისი“ — ქართველებმა დევნა დაუწყეს



და, როგორც პეტრიწი წერს, „ბრჭალსა ჩემსა უზიარდეს სასაფრკოდ სულსა ჩემსად“<sup>1</sup>.

პეტრიწი ღვენასა და შევიწროებას ხსნის მღვენელთა ორმაგი უვიცობით. ორმაგი „სენით“: ერთი მხრივ, ისინი „უმეცრები“ იყვნენ მეცნიერებაში, მეორე მხრივ, მათ საკუთარი უმეცრებაც არ ჰქონდათ შეგნებული. სოკრატეს ერთი დამოწმებული წინადადებით უსწორებს ანგარიშს პეტრიწი თავის მღვენელებს: „ძნელ არს სენი, არამედ უფიცხეს [ძნელ არს] უმეცრებაჲ სენისაჲ“.

საბოლოოდ პეტრიწი საქართველოში დაბრუნდა და ცხოვრება გელათში დაამთავრა. როგორც ცნობილია, დავით აღმაშენებელი ხარჭუნეობის საკითხში თავისი დროისათვის უჩვეულო ტოლერანტობით გამოიჩინებდა და, როგორც ჩანს, ამის გამო პეტრიწმა აქ შობილვა მოღვაწეობისათვის საჭირო პირობები. ღვენით გამოწვეული მწუხარების შემდეგ პეტრიწი კმაყოფილებით გამოთქვამს იმედს, რომ იგივე დავითის წყალობასა და თანადგომას „მინდობილი“ გააგრძელებს მუშაობას თავისი „შეძლებისაებრ და ძალისა“ მიხედვით<sup>2</sup>.

პეტრიწი ყოველთვის ითვლებოდა საქართველოში დიდ მთავროვნედ და ფილოსოფოსად. საკმაოდ დიდ ყურადღებას იჩენდა და იჩენს მის მიმართ ღვევანდელი მეცნიერება (და საზოგადოებრიობა). მაგრამ აქამდე საკმაოდ ღარიბულადაა წარმოდგენილი მისი ბიოგრაფია და მეცნიერებაშიც ჯერ კიდევ გვხვდება მრავალგვარი, ხშირად წინააღმდეგობრივი, შეხედულებანი პეტრიწის ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის შეფასებაში. და მაინც, მიუხედავად საწინააღმდეგო შეხედულებების კატეგორიული ხასიათისა, პეტრიწის შესწავლის დონის მიხედვით ის რჩება ფილოსოფოსად, ნეოპლატონიკოსად და ყოველგვარი ცდა მისი ფილოსოფიური თუ ნეოპლატონისტური ნიადაგიდან მოწყვეტისა, მეტი რომ არ ითქვას, წარუმატებელ „წამოწყებას“ წარმოადგენს<sup>3</sup>.

2. პროკლესა და პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებების ინტერპრეტაციის უძველეს ცდად უნდა ჩაითვალოს XIII ს. ხელნაწერში დაცული მინაწერი გადამწერისა: „რასა ვწერ, ანუ რასა გლან ვმოქმედებ?“ კითხულობს ანონიმი გადამწერი, რომელიც ერთგვარად იბოდიშებს მკითხველის წინაშე და ცდილობს თავისი მოქმედება გაამართლოს. გადამწერი ფიქრობს, რომ ამ წიგნის გადამწერა თავისთავად არავითარ საცთურს არ შეიცავს. მართალია, „ამის წიგნისაგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზი“, მაგრამ ამავე წიგნისაგან „მოიგეს ღმრთისმეტყულეებისა სახელი დიდთა ბრძენთა დიონოსი და ღრიღორი და ვასილი“<sup>4</sup>. მთავარი ისაა, მკითხველს „გონებაჲ განწმენ-

დილი: „ჰქონდეს ღმერთის მიმართ, „მამათა წმიდათა“ მიერ დადგენილი შეხედულებების „საზღვრებს“ არ გადასცდეს და სხვა მხრივ მას არავითარი ცოდვა არ ელის.

მიუხედავად ამ მინაწერში დაშვებული ანაქრონიზმებისა, მისი ავტორის პოზიცია სავსებით გარკვეულია და იმდროინდელი აზროვნებისათვის შესაფერისი. ანტიკური ფილოსოფია შეფასებულია, როგორც ეკლესიისათვის უცხო და მიუღებელი, მაგრამ მოწინააღმდეგეებთან თეორიულ ბრძოლებში კამოსადეგი („გარნა გვსწავიეს გუშლთაგან თერაიაჲ [შხამი]“).

არსებითად ასეთივე შეხედულებებს გამოთქვამს XVIII ს. ცნობილი მოღვაწე ტიპოთე გაბაშვილი: „პროკლე დიადოხოსი პლატონისი წიგნი იპოვების საქართველოთა შინა; უკუეთუ მართლმადიდებლობით სძებნიდე, ღვთისმეტყუელება მაღალი და ჭეშმარიტი გეპოვოს, და უკუეთუ ვერ კეთილად და უგულისხმოდ ეძიებდე, ჰპოვნე მას შინა ღელვანი და მთხრებლნი არიოზისანი და ორიგენისანი<sup>5</sup>. ანტონ ბაგრატიონს პეტრიწი „საღმრთო ფილოსოფოსად“ და ფილოსოფოსობის მისაბამ მაგალითად მიაჩნია<sup>6</sup>. „კალმასობის“ ავტორის სიტყვით, „იოანე ჭიშკიშვილი, ფილოსოფოსი და ზედწოდებით პეტრიწი... იყო გონება-მაღალი და დიდი ღმრთისმეტყველ-ფილოსოფოსი, ზედმიწევნით ბერძნულსა და ქართულსა ზედა“<sup>7</sup>.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს პეტრიწის შეფასება ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის სოლომონ დოდაშვილის მხრივ: „მრავალნი მათგანნი (სიტყვები ეხება ძველ ქართველ მოაზროვნეებსა და მოღვაწეებს, შ. ხ.) გაძიდებულნი სწავლითა მოიქცნენ მამულსა თვისსა, რომელთა რიცხვსა შინაცა იყვნენ ზემოხსენებულნი მწერალნი, გარნა ელვარებითა ეპოხა მკერამეთქვეობისა იწყო იოანე პეტრიწმან“. პეტრიწი იყო „ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი, ფრიად საყვარელი მოღუქსე საქართველოსა შინა, სრულის აზრით იყო დიდი და ჩინებული კაცი დროსა თვისისა... ჰპოვა ჩინებულება და პატივისცემა არა მხოლოდ თანამედროვეთა თვისთა, არამედ ყოველთა განათლებულთა შთამობათა თვისისა მამულისათა“.

საყურადღებოა, რომ პეტრიწის შეფასება ამ შემთხვევაში ემყარება არა მხოლოდ ისტორიულ ტრადიციას, არამედ მისი თხზულებების შესწავლას ისეთი ავტორიტეტის მხრივ, როგორც თვით ს. დოდაშვილია. „ჩვენცა, — განაგრძობს ავტორი, — საკმაოდ ყურადღებით წარვიკითხეთ უკვდავნი თხზულებანი მისნი. იგი განბრძნობილი კმაძთა სწავლითა ძველთა სამაგალითოთა თხზულებათა, გადმონერგდა სამშობლოსა მამულსა შინა თვისსა შევნიერთა ყვაილთა სიტყვებისა ძველსა ელლადისათა“<sup>8</sup>.

3. პირველი სპეციალური გამოკვლევა პეტრიწზე, შესრულებული ჰქონდა მეცნიერულ დონეზე, ეკუთვნის ცნობილ ქართველოლოგს ნიკო ჰარს<sup>9</sup>. ავტორი, ამ შესანიშნავ გამოკვლევას იწყებს სიტყვებით, რომ იოანე პეტრიწი თუმცა სარგებლობდა ჩვენს ძველ მწერლობაში დიდი ქართველი ფილოსოფოსის სახელით, „მაგრამ აქამდე გაურკვეველია, რას ემყარება ეს დიდება“<sup>10</sup>. ეს შეკითხვა არ იყო საფუძველს მოკლებული: ყველაფერი ის, რაც პეტრიწის შესახებ იყო თქმული, არ შეეფერებოდა იმ დონეს, რომელზედაც ქართველოლოგია მარის დროს იმყოფებოდა.

6. მარმა ძალიან ბევრი გააკეთა იმისათვის, რომ დასმულ კითხვაზე დასაბუთებული და სავსებით დამაჯერებელი პასუხი გაეცა. ნათელი გაეხადა პეტრიწის განსწავლულობის სიღრმე და სიფართოვე, მთელი ანტიკური კულტურის და არა მხოლოდ ფილოსოფიის და კერძოდ ნეოპლატონიზმის სფეროში. მას, წერდა მარი, მასალით ამარაგებენ ჰომეროსი და ჰესიოდე; მისი ავტორიტეტები არიან ჰინოკრატე, ემპედოკლე, პარმენიდე. ძალიან ხშირად იმოწმებს პლატონს, რომელსაც მოიხსენიებს, როგორც დიდსა და ღვთაებრივს. სოკრატეს სახელი არა სცილდება პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების ფურცლებს.

6. მარმა სწორად შეამჩნია, რომ თუმცა იოანე პეტრიწი ხშირად იმოწმებს არისტოტელესაც, მაგრამ მის ავტორიტეტებს პლატონი, პლოტინი და პროკლე წარმოადგენენ. იხსენიებს ის პორფირიუსსა და იამბლიხოსსაც<sup>11</sup>.

ძველი ქართული მწერლობის შესანიშნავი მკვლევარი აღნიშნავდა, რომ პეტრიწის ერუდიციამ და განსწავლულობამ ანტიკური ლიტერატურის დარგში, მითოლოგიასა და პოეზიაში „უდიდესი გავლენა მოახდინა ძველი ქართული მწერლობის შინაარსზე“ და ამით ხელი შეუწყო მასში საერო მიმართულების წარმოქმნას და განმტკიცებას. ხოლო ნეოპლატონიზმმა, რომელიც „მოიცადა ყველა ფილოსოფიებს და ყველა რელიგიებს“, გააფართოვა ქართველი საზოგადოების გონებრივი ჰორიზონტი და გააძლიერა ლიტერატურული ურთიერთობანი ისლამის ქვეყნებთან<sup>12</sup>.

კანონზომიერად უღერდა მარის გამოკვლევების დასკვნითი ნაწილი; „ქართველები X და XI სს-ში დინატურესულნი იყვნენ ფილოსოფიის დარგში იმავე კითხვებით, რომლებითაც გატაცებულნი იყვნენ მოწინავე მოაზროვნეები როგორც აღმოსავლეთში, აგრეთვე დასავლეთში, მხოლოდ იმ განსხვავებით სხვებისაგან. მაგ., ევროპელებისაგან, რომ მაშინ ქართველები სხვებზე ადრე ეხმაურებოდნენ ფილოსოფიური აზრის უახლეს მიმდინარეობებს და მუშაობდნენ თავისი

დროსათვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკით კარგად შეიარაღებულნი უშუალოდ ბერძნულ დედნებზე<sup>13</sup>.

საქმად დიდია ნ. მარის ღვაწლი ძველი ქართული ფილოსოფიური ტომონოლოგიის გარკვევის საქმეში. რუსთაველის პოემის ერთ სტრიქონში — „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეპვრთვიყარ სულთა სირაბა“. — როგორც ვხედავთ, ორი ფილოსოფიური ტერმინია გამოყენებული და მარმა ორივეს მნიშვნელობა გახადა გასაგები. „კავშირი“ ნიშნავს ელემენტს, პირველსაფუძველს; რაც შეეხება „სირას“, რომლის მნიშვნელობა ესნოდათ. როგორც ძვ. ქართული „სირი“ (ფრინველი), ესაა ერთ-ერთი ფუნდამენტური ცნება ნეოპლატონიზმისა (σείρη), რომელსაც პეტრიწი ხშირად უთარგმნვლად („სირაბა“) იყენებს, და რომლის სპეციფიკური, ნეოპლატონისტური, მარის მიერ ამოხსნილი, მნიშვნელობის გარეშე შეუძლებელი იყო როგორც პეტრიწის, აგრეთვე რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების გარკვევა<sup>14</sup>.

კითხვაზე — რა იყო მიზეზი „ქართული ნეოპლატონიზმის“ წარმოქმნისა და კერძოდ იოანე პეტრიწის ინტერესისა ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობისადმი? მარი არ იძლევა დღევანდელი მეცნიერების თვალსაზრისით საესებით სწორსა და დამაკმაყოფილებელ პასუხს. ანის მიზეზი, ერთი მხრივ, ისაა, რომ მას არა აქვს სწორი წარმოდგენა პეტრიწისა და ეფრემ მცირეს მიმართებაზე, მეორე მხრივ, ჯერ არაა თავისუფალი სესხების თეორიის გავლენისაგან, რომელსაც ცოტა გვიან კატეგორიულად გაემიჯნა<sup>15</sup>. მაგრამ ამ მიმართულებით ძიების დროს ნ. მარმა დაადგინა პეტრიწის ბიოგრაფიის ერთი ფაქტი, რომელმაც ნათელი მოჰფინა პეტრიწის ბიზანტიაში მოღვაწეობის თავისებურებასა და მნიშვნელობას.

აკად. თ. ი. უსპენსკის მიერ ვენაში მიკვლეულ ერთ საბუთში; რომელიც წარმოადგენს იოანე იტალოსის წერილს ვინმე „აფხაზისადმი“ (Αβχαζής), აღრესატი დახასიათებულია, როგორც მისი მეგობარი და, ამავე დროს, „უსწავლულესი“ პიროვნება, იტალოსის იდეების „ყველაზე ხმამაღალი“ და გაბედული პროპაგანდისტი<sup>16</sup>. საესებით ნათელია, წერდა მარი, რომ ამ პიროვნებაში „ჩვენი ქართველი ფილოსოფოსი“, ე. ი. პეტრიწი, უნდა იგულისხმებოდეს<sup>17</sup>. ეს დასკვნა იძლეოდა საფუძველს შეხედულებისათვის ქართულ წვლილზე იმ „ბარბაროსულ“ ელემენტში, რომელიც, მარის სიტყვით, საერთოდ ასრულებდა მნიშვნელოვან როლს ბიზანტიის კულტურის ფორმირებაში და კერძოდ XI ს. ფილოსოფიის აღორძინებაში<sup>18</sup>.

4. ნ. მარის გამოკვლევამ დიდი გავლენა მოახდინა ქართულ მეცნიერებაზე და, შეიძლება ითქვას, საყოველთაოდ იქნა აღიარებული ფილოსოფიისა და სახელდობრ ნეოპლატონიზმის უმთავრესი მნიშვნელობა ამდროინდელ საქართველოში.

ივ. ჭავჭავაძის წერდა (1914 წ.): ეს ხანა საქართველოში „იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფოსო მწვერლობას დაეწაფა“<sup>19</sup>. „როგორც პროფ. ნ. მარმა თავის საუცხოო გამოკვლევაში დაამტკიცა, პეტრიწი ნეოპლატონური ფილოსოფიის მოძღვრების აღმსარებელი ყოფილა“<sup>20</sup>. ავტორმა გაიზიარა ნ. მარის შეხედულებანი იმდროინდელი ქართველი მოღვაწეების უპირატესობაზე, მათ „სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებზე“, უშუალოდ „ბერძნული დედნებით“ სარგებლობაზე. „ერთი სიტყვით, — წერდა ცნობილი ქართველი მეცნიერი ამ ეპოქის ქართული კულტურის საერთო მდგომარეობაზე, — ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნამუშები იგემა და დაეწაფა იმ ცნოველმყოფელს ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველოში ეს მოძრაობა უკვე XII ს-ში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შენოსევამ შეაფერხა“<sup>21</sup>. თუ არ ვცდებით, ეს იყო პირველი ხანება რენესანსის ცნებისა ქართულ კულტურაათან დაკავშირებით.

იმვე (1914) წელს სერგი გორგაძე, ნ. მარის ხსენებულ გამოკვლევაზე მითითებით, წერდა „ნეოპლატონური მიმართულების“ გაძლიერებაზე XI—XII სს. ქართულ აზროვნებაში. არისტოტელესა და სხვათა თხზულებებთან ერთად ითარგმნებოდა „გამოჩენილ ნეოპლატონურ ფილოსოფოსთა“ ნაწერები<sup>22</sup>, რომლებიც ხელს უწყობდნენ ფილოსოფიური აზროვნების გავრცელებას და პოპულარიზაციას. რამდენიმე წლის შემდეგ ამავე ავტორმა გამოაქვეყნა გამოკვლევა ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ქართულ თარგმანზე, რომელიც, როგორც ვნახეთ, ეფრემ მცირეს მიერ იყო შესრულებული. გორგაძე ამ თხზულებებში, „ნეოპლატონურ ფილოსოფიას“ ხედავდა. „არ ფიციტ, თვით მთარგმნელმა, ეფრემ მცირემ იცოდა თუ არა ამ თხზულების ავტორის ნეოპლატონიკურობა, მაგრამ უძველეს ხელნაწერთა შესწავლა კი გვიჩვენებს, რომ ქართველ მკითხველთა და მწიგნობართა წრეებში საკმაოდ ადრე დატრიალებულა ის აზრი, რომ ამ თხზულებათა ავტორი „პლატონური ფილოსოფოსი“ ყოფილაო“.

ამ ცნობას ს. გორგაძე XIII—XIV სს-ით ათარიღებს და აკეთებს საყურადღებო დასკვნას: „ამგვარად, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველობას უკვე საკმაოდ ადრე შეგნებული ჰქონია, რომ

დიონისოს არეოპაგელის სახელით ცნობილ ნაწარმოებთა ავტორი უბრალო ღვთისმეტყველი კი არ არის, არამედ ფილოსოფოსია და კერძოდ განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლის („ნეოპლატონური“ ფილოსოფიის, ანუ ნეოპლატონიზმის) მიმდევარია“<sup>23</sup>.

დასასრულ, რამდენიმე მოსაზრება იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაზე, გამოთქმული იმავე, 1923 წელს კ. კეკელიძის შრომებში: ამ დროს „ქართულ სამწერლო ასპარეზს ამშვენებს იოანე პეტრიწი“<sup>24</sup>, „იოანე პეტრიწი ერთი იმ პირთაგანია, რომელნიც XI—XII სს. ცდილობდნენ ქართულად გაღმოდოთ არისტოტელის თუ სხვა ფილოსოფოსების, უფრო კი ნეოპლატონიკების, ნაწერები, ხშირად განმარტებათა თანდართვითაც, და ამნაირად ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას აღვივებდნენ. ამ მხრივ... იოანე პეტრიწს ყველაზე მეტი ღვაწლი მიუძღვის ჩვენში; იმან არამც თუ შექმნა ჩვენში ფილოსოფიური აზროვნება, და მიმართულება, არამედ შესაფერი ფილოსოფიური ენა, სტილი და ტერმინოლოგიაც შემოიღო“. შემდეგ: „იოანე სულით და გულით ფილოსოფოსი იყო. ნეოპლატონური იდეოლოგიის მიმდევარი; ფილოსოფიურ მწერლობაში მას მეტი კვალი დაუტოვებია“<sup>25</sup>.

5. მნიშვნელოვანი ნაბიჯი პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შემდგომი კვლევის საქმეში გადაიღვა 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან. გამოიცა პეტრიწის მალალ მეცნიერულ დონეზე შესრულებული ფილოსოფიური შრომები, რაც მისაწვდომსა ხდიდა სპეციალისტებისათვის ქართული აზროვნების შესანიშნავ ძეგლს. მისი ვრცელი კომენტარი, საძიებლები, ბერძნულ-ქართული და ქართულ-ბერძნული ლექსიკონები, საგრძნობლად უწყობდა ხელს პეტრიწის ფილოსოფიური ენისა და დახვეწილი აბსტრაქტული აზროვნების დეტალებში გარკვევას<sup>26</sup>.

შალვა ნუცუბიძე, რომელიც ამ დროს შეუდგა პეტრიწის ფილოსოფიის ინტენსიურ კვლევას, ამოდიოდა დებულებიდან, რომ იოანე პეტრიწის შეხედულებანი ნეოპლატონიზმის საფუძველზეა აღმოცენებული და წარმოადგენს ნეოპლატონიზმს, აღორძინებულს და განვითარებულს „ქართული რენესანსის“ პირობებში. ავტორი აფართოებს ქართული რენესანსის ცნებას, ამუშავებს აღმოსავლური რენესანსის თეორიას და წამოაყენებს დებულებას, რომ შუა საუკუნეების პროგრესულ ფილოსოფიურ მიმართულებას და რენესანსის თეორიულ საფუძველს — აღმოსავლეთშიც, დასავლეთშიც და საქართველოშიც — წარმოადგენს ნეოპლატონიზმი და მისი გადაშენებული ფორმა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების სახით.

საყურადღებოა, რომ პეტრიწის ნეოპლატონიზმს არ უარყოფს არც კორნელი კეკელიძე. იოანე პეტრიწი „სულით, გულით და მოწოდებით იყო ნამდვილი ფილოსოფოსი, ღრმად მცოდნე არა მარტო თანამედროვე ბიზანტიური ფილოსოფიური მწერლობისა, არამედ ანტიკურა ფილოსოფოსებისაც, რომელთაც ის დედნებში კითხულობდა“<sup>27</sup>. პეტრიწი ერთ-ერთი პირველთაგანია და ყველაზე მეტი ღვაწლი მიუძღვის საქართველოში იმით შორის, ვინც ამ დროს ცდილობდა ხელი შეეწყო „ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისა და მწერლობის განვითარებისათვის“. მან „არამც თუ შექმნა ჩვენში ფილოსოფიური აზროვნება, არამედ მთელი ფილოსოფიური სკოლაც“, და ა. შ.<sup>28</sup>.

რაც შეეხება პეტრიწის ფილოსოფიურ მიმართულებას, ის ნეოპლატონიკოსია და თავის ამოცანას — არისტოტელიზმისა და პლატონის „მორაგებისა და სიმფონიისა“ — ასრულებს ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე<sup>29</sup>.

მაგრამ, მიუხედავად შეხედულებათა მსგავსებისა ამ ზოგად საკითხში, დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა ხსენებული მცენიერების დასკვნები პეტრიწის ისტორიული დამსახურების შესახებ.

შ. ნუცუბიძის სიტყვით, პეტრიწი საქართველოში აგრძელებს ბიზანტიაში შეწყვეტილ რენესანსს და უფრო შორს მიდის. ის „ცდილობს ეკლესიის მოძღვრებანი შეეგუოს ფილოსოფიას“. ქართველი მოაზროვნე მიმართავს „აღზნებულ წარმართს“, პროკლეს, რომელიც თხზავდა ჰიმნებს მნათობებისა და განსაკუთრებით მზის სადიდებლად. პეტრიწი ახდენს ქრისტიანობის შეგუებას ძველ რელიგიასთან. მის ფილოსოფიაში „არა მარტო ნაცადია ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის წინააღმდეგობის უარყოფა, არამედ ეს გაკეთებულია ქრისტიანობის წარმართობასთან შეგუების გზით, რაც წარმართობის უპირატესობის აღიარებას უდრის“<sup>30</sup>.

ანალოგიური შეხედულება ავტორმა გაიმეორა ფუნდამენტურ ნაშრომში „Руставели и Восточный Ренессанс“ (1947); „ყველა იმ შემთხვევაში, როცა პროკლე ლაპარაკობს „ერთზე“ როგორც ყოფიერების საწყისზე, არეოპაგეტიკის ავტორი სვამს ერთიანი ქრისტიანული ღმერთის ცნებას, პეტრიწი კი უფრო გადაჭრით იხრება (более решительно поворачивает) წარმართული მსოფლწარმოდგენისაკენ. ღმერთზე ქრისტიანული წარმოდგენის ადგილას იგი სრულიად გარკვევით სვამს „ერთის“ და მზის წარმართულ წარმოდგენას“<sup>31</sup>.

50-იანი წლების მეორე ნახევრიდან შ. ნუცუბიძე წამოაყენებს დებულებას „პანთეისტურ მატერიალიზმზე“, როგორც ძველი ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების „პროგრესულ მიმდინა-

რეობაზე: იოანე პეტრიწი წარმოადგება ამ მიმდინარეობის ერთ-ერთ მთავარ მოაზროვნედ<sup>2</sup>.

კ. კეკელიძე ამ შეხედულებასაა, რომ პეტრიწი „აგრძელებს ქართულ-პოზიტიური ფილოსოფიის წინა დროის ხაზს“, მაგრამ ამ მკვლევართან ეს იმას ნიშნავს, რომ პეტრიწი „ფილოსოფიას აყენებს ქრისტიანობის სამსახურში, მას სურს ქრისტიანობა ან „საღმრთო განცხადება“ ფილოსოფიურად დაასაბუთოს და გააპართლოს, გააპართლოს როგორც შინაარსეულად, იმას აღნიშვნით, რომ „საღმრთო ჭეშმარიტებას“ წარმართი ფილოსოფოსებიც ეთანხმებიან და გამოთქვამენ, ისე დააღქტიკურად, ლოგიკურად“. შემდეგ: „ვინც ქრისტიანული დოგმატების ისტორიაში ერკვევა, ვისაც უნარი აქვს პეტრიწის ენაში გაერკვეს და მის ნაწერებში სწორედ ის ამოიკითხოს, რასაც ავტორი ამბობს, სხვათაირ დასკვნას ვერ გამოიტანს. არავითარ გადახრას ქრისტიანული დოგმატებიდან, არავითარ გადახრას წარმართობისაკენ, იქნება ეს ბერძნული, თუ ქართული, იმაში ადგილი არა აქვს“<sup>3</sup>.

6. ასეთი განსხვავება იოანე პეტრიწის შეფასებაში მკვლევართა პოზიციითაა ნაკარნახევი და შუა საუკუნეების ამ კონკრეტული მოაზროვნის შემთხვევაში მეთოდოლოგიური მოსაზრებები იჩენს თავს.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნებისათვის მას შემდეგ, რაც ის იძულებული იყო ანტიკურ ფილოსოფიასთან კავშირი დაემყარებინა, მთავარ, რთულ და ძნელად მოსაგვარებელ პრობლემას პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა „სიმფონია“ კი არ წარმოადგენდა, არამედ მონოთეიზმისა და ანტიკური (წარმართული) ფილოსოფიის „სიმფონია“; მორიგება მონოთეისტური დოგმებისა და ფილოსოფიის მათგლმბედველობრივი შეხედულებებისა. შუა საუკუნეების ფილოსოფია მთლიანად, პეტრიწის ნააზრების ჩათვლით, მონოთეიზმისა და ანტიკური ფილოსოფიის თავისებური სინთეზაა. ეს მონოთეიზმი და დოგმების მთელი სისტემით, რამდენადაც აქ ანტიკური ფილოსოფია მონოთეიზმის პოზიციიდანაა ათვისებული, მაგრამ ამავე დროს ფილოსოფიაა, რამდენადაც მის შემადგენელ კომპონენტს, ამასთან ძალიან მნიშვნელოვან და აუცილებელ კომპონენტს, ფილოსოფია წარმოადგენს.

პეტრიწის ციტირებულ მკვლევართა გაგებაში ერთი მთლიანი მოძღვრება გათავსულია მის შემადგენელ ნაწილებად და აგნორირებულია ერთ-ერთი ამ კომპონენტთაგანი — ერთ შემთხვევაში მონოთეიზმიდან წარმართულ შეხედულებანი, მეორე შემთხვევაში შუა საუკუნეების აზროვნებაში შენული ანტიკური იდეები.



კ. კველიძე არ უარყოფს მიქაელ პსელოსის, იოანე იტალოსის და იოანე პეტრიწის დევნის ფაქტებს და მათ ფორმებს ცალკეულ შემთხვევებში. ის ცდილობს თავიებური ახსნა გამოუძებნოს მათ. ხსენებულმა ბიზანტიელმა მოაზროვნეებმა „მოინდომეს ეკლესიური ავტორიტეტების გვერდის ავლით პლატონ-არისტოტელესთან უშუალოდ შისვლა, მათი ნააზრევის თანხმობაში მოყვანა და ქრისტიანობას მოხსენისათვის საკუთარა მეთოდის გამოყენება; მაგრამ მათ ეს ვერ შესძლეს, ჭეროვანი ზომიერება ვერ გამოიჩინეს, მიღებულ ფარგლებს გადასცდნენ და თავიანი წამოწყების მსახერპლნი გახდნენ, განსაკუთრებით იოანე იტალი“<sup>34</sup>.

რაც შეეხება იოანე პეტრიწს, აქ დაახლოებით იგივე ვითარებაა. მას, მართალია, „გაათრებით ებრძვიან“, მაგრამ იმისათვის კი არა, რომ გადაუხვია „ქრისტიანული ორთოდოქსიადან“, „არამედ იმისათვის, რომ მის მოწინააღმდეგეთ, რომელთაც თვალწან ჰქონდათ იოანე იტალის ამბავი ბიზანტიაში, საშაშრად, დაუშვებლად და კუთნებად მოუჩვენათ ასეთი მკვეთრა და გაშიშვლებული განწყენება პლატონიზმისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მის თხზულებაში“<sup>35</sup>.

7. პეტრიწა არ იძლევა. სამწუხაროდ. კონკრეტულ პასუხს კითხვაზე — რატომ სდევნიდნენ მას. ის, როგორც ვნახეთ, კმაყოფილდება იმით. რომ ამის მიზეზი მდევნალების უცუობაში. მეტად — მათ ორმაგ უციუობაში დაინახოს. მაგრამ, რამდენადაც მისი მოღვაწეობისა და შეხედულებების კავშირი ბიზანტიის იდეურ მამდინარეობებთან ეჭვს არ იწვევს. პეტრიწის დევნის მიზეზება შეიძლება იტალოსის წინააღმდეგ მიმართული ბრალდებების მიხედვით იქნეს გარკვეული.

იდეური მღელვარებანი ბიზანტიაში დაიწყო მიქაელ პსელოსის (დაახლ. 1018—1078/96) მანგანის აჯაღმიაში მოღვაწეობით. მაგრამ დასაწყისა ერეტიკოსების წინააღმდეგ მიმართული პროცესებისა, რომლებიც შემდეგ საუკუნეებში გაგრძელდა. დაკვეშირებულია პსელოსის მოწაფის და შემდეგ კათედრაზე მისი შემცვლელას იოანე იტალოსის სახელთან. ეს ბრძოლები საქმოდდა შესწავლილი და მათი გამომწვევი იდეური მიზეზები გარკვეული.

იოანე იტალოსმა თავისი კურსი დააღქტიკით გახსნა. „არისტოტელე, პლატონი და ნეოპლატონიკოსები, პორფირიუსი, იამბლიხოსი და პროკლე მისი საყვარელი ფილოსოფოსები იყვნენ“<sup>36</sup>. მის თხზულებათა შორის საყურადღებოა ენციკლოპედიური ხასათის ნაშრომა. სადაც მეტაფიზიკურა საკითხებია გარკვეული: არისტოტელეს ტოპიკის II—IV წიგნების კომენტარები; Περὶ ἐρημῆς ἀφ-ის კომენ-

ტარები: ნაწყვეტები დიალექტიკიდან; ნაწყვეტები რიტორიკიდან და სხვ.<sup>37</sup>

იოანე იტალოსის მოღვაწეობის ერთ-ერთი ცნობილი მკვლევარი ა. ა. თ. ი. უსპენსკი თვლიდა მას არა მხოლოდ თეოლოგად, არამედ XI ს. გასულის მთელი ფილოსოფიური აზროვნების გამომხატველად ბიზანტიაში. „ის იყო მოაზროვნე და განიცადა საეკლესიო გაკიცხვა (осуждение) იმის გამო, რომ არ შეუთანხმა თავისი ფილოსოფიური სისტემა საეკლესიო მოძღვრებას“; ელინური შეხედულებანი, რომლებსაც იოანე იტალოსი ემყარებოდა, უსპენსკის სიტყვით, „მკაცრ წინააღმდეგობაში იმყოფებოდნენ საეკლესიო მოძღვრებასთან“<sup>38</sup>.

1082 წელს ახლად გამეფებულ ალექსი კომნენოსთან დაასმინეს იტალოსი, რომ იგი თავის ლექციებში შეუწყნარებელ, ერეტიკულ შეხედულებებს ავრცელებდა და მის პედაგოგიურ მოღვაწეობას დასაგმობი იდეური მიმართულება ჰქონდა დოგმატიკური აზროვნების თვალსაზრისით. იოანე იტალოსის დიდმა პოპულარობამ, მისი მიმდევრების სიმრავლემ და დამსმენელთა ენერგიულმა თხოვნამ კეისარი აიძულა ის პასუხისმგებაში მიეცა და საქმის გარჩევა საერო და საეკლესიო პირთაგან შედგენილ სასამართლოს დაეავალა. იოანე იტალოსი გაასამართლეს (1083 წ.), მისი თეორიული შეხედულებანი გაკიცხეს და თავად მას მონასტერში იძულებითი იზოლაცია მიუსაჯეს.

იტალოსის საქმესთან დაკავშირებით გამოცემულ მეფის ბრძანებულებაში აღნიშნული იყო გავრცელებული „არასასურველი“ ხმების შესახებ, რომ ის თავის მრავალრიცხოვან მსმენელებსა და მოწაფეებს უნერგავდა ისეთ შეხედულებებს, რომლებიც „დიდი ხნის წინ იყო უარყოფილი ჯა ანათემას მიცემული“ კათოლიკე ეკლესიის მიერ<sup>39</sup>. მეფის დასკვნით, იტალოსი „დაღუპვისაყენ მიაქანებდა“ თავის „გამოუცდელ“ მსმენელებს და ამიტომ იყო საჭირო სათანადო და საჩქარო ზომების მიღება. მაგრამ სასამართლოს ოქმები და თერთმეტი ბრალდება, რომლებიც იტალოსს წაუყენეს და შემდეგ სინოდოკონში შეიტანეს<sup>40</sup>, იძლევა საფუძველს უფრო დამაჯერებელი დასკვნებისათვის.

ამ მასალების მიხედვით, იტალოსი რაციონალიზმის საფუძველზე დგას და რიგი დოგმების „დასაბუთებით ახსნას“ ისახავს მიზნად<sup>41</sup>. მნიშვნელოვანია, რომ ის უარყოფდა (წაყენებული ბრალდების მიხედვით) სასწაულებს და საერთოდ შეუძლებლად თვლიდა მათ. საყურადღებოა ისიც, რომ საერო მწერლობას განიხილავდა, როგორც ქვეშაირიტების შემცველს და საერთოდ ეკლესიის მამებზე უფრო მაღლა აყენებდა როგორც ბერძენ ფილოსოფოსებს, აგრეთვე

VII საეკლესიო ყრილობის ნიერ გაიციხულ ერეტიკოსებს. ბრალად ედებოდა მას მეტემფისიქოზის თეორიის ქადაგება<sup>42</sup> და სხვ.

მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ბრალდებათა იმ პუნქტებსა აქვთ, რომლებიც მსოფლმხეველობრივ, ძირითად კითხვებს ეხება. თერთმეტი ბრალდებიდან ასეთი სამია. მე-4 პუნქტში იოანე იტალოსი დახასიათებულია, როგორც ავტორი მოძღვრებისა „დაუსაბამო მატერიის შესახებ“; მე-8 პუნქტში მას ბრალად ედება ქადაგება მოძღვრებისა „თვითყოფი მატერიის შესახებ“, ხოლო მე-10 პუნქტში, რომელიც ბუნებრივად გამომდინარეობს წინა ბრალდებიდან, მას ბრალად ედება აღიარება „ამაო ელინური“ შეხედულებისა, რომლის მიხედვით „ყოველივე წარმოიქმნა და გაფორმდა არა არ-არსისაგან“<sup>43</sup>. მატერიის მარადიულობის იდეა იტალოსის მოძღვრებაში მისულია მატერიისა და ქვეყნის დაუსაბამობის აღდამდე, რომელიც უდავოდ არის აღიარებული იტალოსის ნააზრევში, როგორც ადრინდელი, ასევე თანამედროვე მკვლევარების მიერ<sup>44</sup>, და რომელიც დიალექტურად ეწინააღმდეგება მონოთეიზმის ძირითად მსოფლმხეველობრივ დოგმატს ქვეყნის დროში არარსაგან შექმნის შესახებ.

თქმულის შემდეგ ნათელი ხდება, რით იყო გამოწვეული, რომ მეფის ბრძანებულებამ და სასამართლოს დადგენილებამ უარყო, შეაჩვენა და მკაცრად გაიციხა იოანე იტალოსის „ერეტიკული“ შეხედულებანი. ყოველივე, რაც იყო „წარმოებული და დადგენილი“, ვკითხულობთ აქ, უნდა სცნობოდა საეკლესიო ხელისუფლების მეტაურს და წაკითხულიყო საჭაროდ, თვით იტალოსისა და მისი მოწაფეების დასწრებით, რათა „თვით მან (იტალოსმა, შ. ხ.) და მისი მოწაფეთა შორის იმათ, ვისაც გადაეღო იგივე ერესი, უარყონ უწმინდური შეხედულებანი, შეაჩვენონ ეს შეხედულებანი და აღიარონ ქრისტიანული დოგმატები“<sup>45</sup>. ამიერიდან „აქრძალულია თავისთან მიღება როგორც იტალოსისა, აგრეთვე მისი იმ მოწაფეებისა“, რომლებიც იმავე იდეური საწამლაგით არიან მოწამლულნი.

ბრძანებულებაში გამოსკვივის აშკარა შიში იტალოსის მოძღვრებისა და მისი თანამოაზრეების ძალის წინაშე; ის აფრთხილებს მართლმორწმუნეებს: „ყოველგვარი საშუალებებით შეიკავონ თავი დოგმატიკური კამათებისაგან“ იტალოსის მიმდევრებთან, რადგან შესაძლებელია, რომ ისინი დაფარავენ თავიანთ თავში „უწმინდურობის კრილობას“ და გადასდებენ ამ საწამლავს თავიანთ „თანამოსაუბრეებს“. ყოველგვარი „ბოროტების“ თავიდან ასაცილებლად საბოლოოდ ასეთი დადგენილება იყო გამოტანილი: „ყველა, ვინც საკუთარ სახლში სწავლების მიზნით მიიღებს იტალოსს, ან მის იმ მოწაფეებსა და თანამოაზრეებს, რომლებიც მხილებულნი იქნებიან წმინ-

და და დიდა საეკლესიო კრების მიერ, როგორც მისი უპირატესი მოწაფეები, ანდა ვინც ივლის სწავლის მიზნით მათ სახლში, დაუყოვნებლივ იქნება სამუდამოდ გაძევებული, როგორი მდგომარეობისაც არ უნდა იყოს ის, მეფის ქალაქიდან“<sup>46</sup>.

დადგენილების შემდეგ ნაწილში ნათქვამი იყო, რომ მეფეს ამ „უწინდურების სრული მოსპობა“ ჰქონდა მიზნად დასახული და ამიტომ იგი ყველა მოქალაქეს უტოვებდა უფლებას მეფის წინაშე ისეთი ადამიანების დასმენისა, რომლებიც ბრძანებულებას არ შეასრულებდნენ და იტალოსთან ან მის თანამოაზრესთან ურთიერთობას გაავრცელებდნენ.

როგორც იყო ნათქვამი, იტალოსი იძულების წესით მონასტერში იყო იზოლირებული. ასეთივე სასჯელი დაადეს მის მოწაფეებს, მიძღვერებსა და თანამოაზრეებს.

#### იოანე ჰატიჩის ფილოსოფიური შეხედულებანი

8. პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით ათვისებულ მეორე ცდაა ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში, მაგრამ პეტრიწი რჩება ნეოპლატონიკოსად და ნეოპლატონიზმის აღიარებულ წარმომადგენლად. „შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმი გამოვლინდა რაც ფალოსოფიურ კონცეფციებში, ხოლო განსაკუთრებით პეტრიწთან“<sup>47</sup>.

პეტრიწის ფილოსოფიის ამოსავალი და საყრდენი ნეოპლატონიზმი და კერძოდ პროკლეს მთავარი თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებია“ („კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“). საყურადღებოა, რომ პროკლეს ამ თხზულების დღეს ცნობილ თარგმანთა შორის, პეტრიწის თარგმანი უძველესია<sup>48</sup>. დასავლეთში პროკლეს იდეებზე თავდაპირველად ვრცელდებოდა ლათინურად თარგმნილი თხზულებით—„წიგნი მიზნთა“<sup>49</sup> („Liber de causis“), რომელიც პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ შემოკლებული რედაქციაა. შემდეგ, XII—XIII სს. ეს თხზულება მთლიანად გახდა ცნობილი და გავრცელებული მოერბერკეს სრული თარგმანის მეშვეობით.

გაღუქარებლად შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის თხზულება — „განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფალოსოფიისათჳს“ — გამსჭვალულია ანტიკური ფილოსოფიის სულით და, როგორც წერდა ჯერ კიდევ ნ. მარი, — იოანე პეტრიწი ამ თხზულებაში „განუწყვეტილვც ტრიალებს არა მხოლოდ ნეოპლატონ-

ნიკურს, არამედ ანტიკური პოეტებისა და ფილოსოფოსების სამყაროში“. ალ. ლოსევი წერს პეტრიწზე, როგორც „შეანიშნავ სახელზე“, მოაზროვნეზე, რომელმაც „მოგვცა პროკლეს ტრაქტატის შემოქმედებითი გადამუშავება და რომელმაც შესძლო პროკლეს ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და გაგება შეეთავსებინა თავისი საკუთარი, ფილოსოფიური თეორიების არაჩვეულებრივ ორიგინალობასა და სიღრმესთან“<sup>50</sup>.

9. პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება შედგება სამი ნაწილისაგან — შესავალისა, პროკლეს ტექსტის 211 თავის კომენტარებისაგან და ბოლოსიტყვაობისაგან. დასმული პრობლემების და მათი გადაწყვეტის თანმიმდევრობა ძირითად ტექსტში პროკლეს ტექსტს მიჰყვება და მის გავლენას განიცდის. პროკლეს ამოცანა ხსენებულ თხზულებაში ძირითადად შემოფარგლულია საწყისების (პირველსაფუძვლების) — პირველი ერთის, ღვთაებრივი რიცხვების, გონისა და სულის თავისებურებათა გარკვევით და სამყაროს საკითხი ცალკე გამოყოფილი არაა. მაგრამ ტრაქტატის და განსაკუთრებით იმ ნაწილის განხილვა, რომელიც სულს ეხება (უკანასკნელი, 182—211. თავები), იძლევა საშუალებას გაეცეს პასუხი კითხვას — როგორ ესმით ერთსა და მეორეს სამყარო და როგორაა გადაწყვეტილი პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართების საკითხი.

ამოცანა, რომელსაც პეტრიწი ისახავს, გარკვეულია შესავალის დასაწყისშივე: „ხოლო ჰაზრი ამის წიგნისა“ იმაში მდგომარეობს, რომ გამოავლინოს და შემდეგ „აღმოაჩინოს“ (დაასაბუთოს) ერთის, როგორც პირველი საწყისის რეალობა; დაასაბუთოს სილოგისტური აუცილებლობით („იძულებათა მიერ თანშესატყუათაჲსა“). ერთი (ერთიანი, როგორც საწყისი) პეტრიწისათვის, როგორც ნეოპლატონიკოსისათვის. არის „უზადო“, ყოველივეზე ზე-აღმატებული. ამიტომ ის არ არის „თანაშეკრულა“ არც ბუნებასთან, არც არსებასთან და არც რაიმე მოვლენასთან. პირაქით, ის „დაუზვედების... ამათ ყოველთა“<sup>51</sup>. აქ იმონუმბს პეტრიწი პროკლეს, რომელიც ერთისა და სიმრავლის მაგალითზე და არისტოტელეს „ორგანონის“ კანონების საფუძველზე ლოგიკური თანმიმდევრობით ასაბუთებს, რომ ერთი (ერთიანი) წინ უსწრებს ყოველ სიმრავლეს — „პირველად ერთი არს ყოველთა რიცხუთასა“<sup>52</sup>.

პეტრიწი ფიქრობს, რომ დასახული პრობლემის გადაწყვეტისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს პროკლეს ავტორიტეტს. ის იყო ღვთაებრივი პლატონის „მონაცვლე“, წერს პეტრიწი, და ძალიან კარგად იცოდა მეცნიერების ის დარგები (ლოგიკა, ბუნების მეცნიერება, არითმეტიკა, გეომეტრია და თვით მუსიკა), რომელთა მეშვეობით

მტკიცდება „პყოფთა აგებულება“, მოვლენების ურთიერთკავშირი არსში და მათი „განყოფილება“. მან „განაცხადნა“ პლატონის დიალოგები („მიმდმოსიტყვანი“) და ამოიკითხა მათში „დაფარული“ აზრები. ყოველივე ამას დაურთო მტკიცების ისეთი „სიწმიდე და სიცხადე“, რომ დაიმსახურა სახელი პლატონის დიადოხოსობისა, „რომელ არს მონაცვლეობა“<sup>53</sup>.

პეტრიწი საჭიროდ თვლის განმარტოს პროკლეს თხზულების სათურის პირველი სიტყვა „სტჯქიოჲ“ (στοιχειωσις), რაც ნიშნავს „კავშირსა“ (თანამედროვე ქართულით ელემენტი, პირველსაფუძველი, შ. ხ.). ესაა არსებულთა შორის ყოველთა უმარტივესის აღმნიშვნელი ჭიტყვა და მისგან შედგება ყოველივე, როგორც ასობისაგან სიტყვები და ცეცხლისა, ჰაერისა, წყლისა და მიწისაგან („ქუეყანასაგან“) ფიზიკური სხეულები.

10. არსის რეალობის დასაბუთების ამოცანა გულისხმობს შემეცნების სტრუქტურის, მისი პირობების, ფარგლებისა და უნარების გარკვევას. პეტრიწის წყაროს აქაც ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე ტრადიცია შეადგენს და წამოჭრილი პრობლემები ნეოპლატონიზმის საფუძველზეა მასთან გადაწყვეტილი.

შემეცნება გულისხმობს შემეცნებელს. შემეცნების აქტს და შესამეცნებელს, რომელთა შორის მიმართება განსხვავდება იმის მიხედვით, რომელი უნარით — გონებით, თუ სულით — არის შემეცნება განხორციელებული. „სხუაჲ არს, — წერს პეტრიწი, — ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ, სხუაჲ — გონებისაჲ“<sup>54</sup>. თუმცა „ელინთა ენაშხეობასა ზედა“ შემეცნების საკითხებთან დაკავშირებულ ყველა ცნებას აქვს საკუთარი და მისი არსების შესაბამისი სიტყვიერი გამოხატულება, ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია პეტრიწს არ აკმაყოფილებს (რაც „უზომოდ“ უშლის მას ხელს) და იძულებულია პირდაპირ გადმოიტანოს ბერძნული ტერმინები და გამოუთქმნოს მათ შესატყვისები.

ეს ტერმინებია—„დიანჯაჲ“ (διδχια), „ნოიმაჲ“ (νοημα) და „ნოიტონი“ (νοητον),—ვარიანტები „ნოიტოჲ“ და „სანოიტოჲ“.

პეტრიწი, როგორც ვხედავთ, შესანიშნავად ქმნის ქართულ ტერმინებს და „გაგონებას“ რომ დღევანდელ ქართულ მეტყველებაში სპეციფიკური მნიშვნელობა არ მიეღო, შესაძლებელი იქნებოდა მათი მთლიანად შემოტანა თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში.

„დიანჯაჲ“ და „ნოიმაჲ“ აზროვნების აღმნიშვნელი ტერმინებია, მაგრამ პირველ შემთხვევაში სულის მეშვეობით განხორციელებულს

გულახსმობს და შემეცნების დაბალი საფეხურია, მეორე შემთხვევაში გონების აზროვნება და უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს. შემეცნების აქტის აღსანიშნავად პეტრიწი იყენებს ტერმინებს „გონება“. „გაგონება“ („გა-გონება“, „მო-გონება“); „გამგონე“ ნიშნავს შემეცნებელს, ხოლო „გასაგონი“ (ბერძ. „ნოიტონი“) — შემეცნების საგანს.

სულის აზროვნება, პეტრიწის სიტყვით, რთული აქტია, „შედგმული“ და არა მარტივი. ესაა თანამედროვე ტერმინით განსჯა. დისკურსიული აზროვნება, რომელიც პეტრიწის მიხედვით გარესამყაროზეა მიმართული და დროშია განხორციელებული; სულის ისეთი მოქმედებაა, რომელიც წარმოადგენს არჩევანს ჰოსა და არას შორის. პეტრიწი იმოწმებს ცნობილ ნეოპლატონიკოსს, პლოტინის მოწაფეს პორფირიოსს, რომელიც ამგვარ შემეცნებას აღამიანის სიარულს აღარებს: „ბიჯებისა მიერ მივიღოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრეკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თქსა ნავალსა“. სული „მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და მოიცვას გასაგონო“<sup>55</sup>.

„გონება“ შეეატყვისება ბერძნულ „ნომამს“, გონებით განხორციელებულ აზროვნებას აღნიშნავს და თანამედროვე ტერმინოლოგიით ის შეიძლება განისაზღვროს როგორც ინტუიცია. სულისაგან განსხვავებით ის იდეების სამყაროსაგან არის მიმართული და რაღღენადაც იდეების გონება მოიცავს, ამღენად იდეებისაგან ნიშნავს თვა ნიშნავს გონების საკუთარი თავისაგან მიმართვას. ეს გონებით განხორციელებულ ცოდნას არსებითად განსხვავებულ თავისებურებას სძენს. გონებას თანვე აქვს თავისი „გასაგონო“ და ამიტომ მისი აზროვნება მყისიერი, ზედროული, პეტრიწის სიტყვით, „უჟამო და მიუღრეკელი“ აქტია.

თუ სულის შექცნება „მცირედ მცირედ მიდგომით“ ხორციელდება, გონება თავის საგანს „ზედმიესხმის მარტივად“, მაშინვე „ფარავს“ თავის საგანს და ამიტომ მისი აზროვნება მარტივი და „შეუღმელი“.

თავისი აზრის ნათელსაყოფად პეტრიწი ანალოგიას მიმართავს და ამ მიზნით ნეოპლატონიკოსებისათვის ჩვეულებრივ სახეს იყენებს: როგორც მზის ამოსვლისას მისი სხივები „მისთანავე“ ვფინება ყოველივეს („თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოჲსასა აჰა და ვიფენადცა შარავანდელთაჲ“), ასევე გონებასთანავეა მოცემული მისი „გაგონება“, „აჰა გონება და აჰა გაგონება“<sup>56</sup>.

11. შემეცნება პეტრიწთან, როგორც ნეოპლატონიზმში და კერძოდ პროკლესთან, არის წარმოქმნის საპირისპირო პროცესია. იგი

იწყება სულის საფეხურიდან და მიემართება პირველი საწყისისაკენ. შემეცნება საგნის არსების, მისი „ბუნების“ წვდომაა, ხოლო როგორი კანონზომიერებით ხორციელდება, ამ საკითხში პეტრიწი არისტოტელეს შეხედულებას მიჰყვება: „პირველნი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკუნაძსკნელ იქნებიან, და ბუნებით შემღგომნი [იქნებიან] პირველ, ვითარ არსებაჲ თ-თოეულისაჲ და მოქმედებაჲ“<sup>57</sup>.

პეტრიწი საკმაოდ დიდხანს ჩერდება შემეცნების საგნის, მისი სიტყვით რომ ვთქვათ. „ნოიტოჲს“ (რაც „საგონს“ ანუ „განგონოს“ ნიშნავს) საკითხებზე. შემეცნებამ, სანამ ის პირველ საწყისამდე ავიდოდეს. ყველა ის საფეხური უნდა გაიაროს, რომლებიც არსმა ემანაციის დროს გაიარა. როგორც ვნახეთ, პლოტინთან არსი ოთხი ძირითადი საფეხური აქვს შედგება. რასაც პროკლემ ღვთაებრივი რიცხვების საფეხური დაუმატა და პირველ საწყისს და გონს შორის მოათავსა. პეტრიწი პროკლეს მიჰყვება. მისი სქემა, დამუშავებული უფრო დეტალური სახით, შემდგენიად წარმოგვიდგება: 1. პირველი და უზენაესი ერთი; 2. პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროება; 3. მონადები, ანუ ჰენადები („საღმრთო და ერთობრივი რიცხვები“); 4. ნამდვილ მყოფი; 5. გონი; 6. სული; 7. ბუნება; 8. ცა; 9. ოთხი ელემენტი (ჰაერი, წყალი, ცეცხლი და მიწა) და 10. ყველაზე დაბლა განლაგებული „ქმნისა და ზრუნის“ მოვლენები.

განსხვავება ამ საფეხურებს შორის განსაზღვრება მათი მეტნაკლები სრულყოფილებით, რაც სამ ძირითად ასპექტს გულისხმობს — ონტოლოგიურს, ეთიკურს და ესთეტიკურს. მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რომ განსხვავება მათ შორის პეტრიწთან აქსიოლოგიური (ღირებულებითი) თვალსაზრისით არის დადგენილი: ყოველი „გასაგონოჲ“ გამგონესთან მიმართებაში უფრო მაღლა იმყოფება და ამიტომ „ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს გამგონესა“<sup>58</sup>.

შემეცნება სულის საფეხურიდან იწყება: მან უნდა ზე-აღმავალი გზით იაროს და სულსა და პირველ საწყისს შორის მყოფი ყველა საფეხური გაიაროს. აქ სულსა და პირველ საწყისს შორის მდებარე ყოველი საფეხური გვევლინება, როგორც შემეცნებელი და ამავე დროს შესაძევებელი; როგორც „გამგონე“ და „გასაგონო“. გონი, როგორც სულზე მაღალი არსი, შემეცნების საგანია სულთან მიმართებაში და შემეცნებელია ნამდვილ მყოფთან მიმართებაში. ნამდვილ მყოფი შემეცნებელია ჰენადების (ღვთაებრივი რიცხვების) მიმართ და ასე შემდეგ პირველ საწყისამდე, რომელსაც პეტრიწი ახასიათებს, როგორც „ყოველთაგან ზესთ მდებარე ერთს და კეთილობას, რომელსა წადილმან პატივისამან ჰკადრა და მამადცა წოდებაჲ“<sup>59</sup>.



პირველი ერთი წარმოდგენს შემეცნების საგანს მისგან ეპანი-რებული შეზღვრვით საფეხურისათვის (პირველი საზღვრისა და პირ-ველი უსაზღვრობისათვის), მაგრამ რადგანაც ერთის ზევით აღარა-ფერია და თავად ისაა შემეცნების საბოლოო მიზანი, არ შეიძლება იყოს შემეცნებელი. მეორე მხრივ, პირველი ერთი აბსოლუტური სრულყოფილებაა, ცოდნასაც სრულყოფილად მოიცავს და უცოდ-ნელი მას არაფერი რჩება. თუ „ყოველი გამგონე, — როგორც პეტ-რიწი წერს, — უმეცრებასა თანა შეკრულა წადური გაგონებად, რომელი არა გაგონა, და ცნობად, რომელი არა ეცნა“: გასაგებია დებულება, რომელსაც ის შეკითხვის ფორმით გამოთქვამს: „რად ეცნას“ ყოველზე ცოდნასა და აზროვნებაზე „დაზესთაებულმა“ პირ-ველმა ერთმა. ან „რად გაიგონოს“, რომელმა წარმოქმნა მთელი არსი და „აღამყო არსებად გონებისა“?.

უქანსკენელი საკითხი, რომელიც პეტრიწს თავისი შრომის შე-სავალში აქვს განხილული და ცოდნის შინაარსსა და ფორმებს ეხება, პირველი ერთის ცოდნის თავისებურებანია. როგორც ვნახეთ, შემე-ცნება სულისა და გონების მოქმედებაა, მაგრამ შემეცნებელი თა-ვისი არსების შესაბამისად მოქმედებს („ყოველი გამგონე შესაბამი-სად თჳსთა არსებათაჲსა მოქმედებს“) და ამიტომ განსხვავებულია მათი აზროვნებაც და აზროვნების მეშვეობით მიღებული ცოდნაც. ეს პრობლემა ფილოსოფიაში, შეიძლება ითქვას, მარადიული პრობ-ლემაა, რომელსაც დიდი ადგილი ეჭირა ახალი დროის ფილოსოფია-ში და კერძოდ სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევში.

შემეცნების უნარების შესაბამისად არსებითი განსხვავება არსე-ბობს ცოდნის ფორმებსა და მათ შინაარსში. საერთო ისაა, რომ ცოდნას საქმე ყოველთვის სიმრავლესთან აქვს და მასში ერთიანობას ეძებს და ადგენს. გონება, რომელიც პეტრიწის მიხედვით, პირველი ერთისა და ჰენადების გამომდინარეობას წარმოდგენს და მის არსე-ბას შეადგენს ერთიანობა სიმრავლეში, სიმრავლეს „თავს ვერ აღ-წევს“. ცოდნა აქ ერთიანობაა, მაგრამ ერთიანობა სიმრავლეში („გო-ნებად ყოველსავე თითოეულად გაიგონებს და მრავალსა მრავლად“). მხოლოდ პირველი ერთია, რომელიც, როგორც ყოველივეზე დაზეს-თაებელი აბსოლუტური ერთი, ყოველივეს „ერთებრივ და განუწაი-ლებლად“ მოიცავს<sup>60</sup>.

12. არსის საფეხურები. რომლებიც წინა პარაგრაფშია წარმოდ-გენილი, ნეოპლატონიზმის პრინციპების საფუძველზეა გაერთიანე-ბული. ესაა ცალკეულ წყობათა ერთი მთლიანობა. დამყარებულია მონაწილეობისა და ბაძვის საფუძველზე. როგორც ზევით იყო ნათქ-ვამი, ყოველი უფრო მაღალი, პირველ ერთთან ახლო მდგომი საფე-

ხური „უმჯობესია“, მაგრამ ის ამავე დროს „უძლიერესია“ და უფრო მეტად „ერთგვარი“ (პირველი ერთის მაგვარი), უფრო მეტად მისი მსგავსი.

პირველი საწყისის მიმართება არსისა და სამყაროსადმი მრავალ ასპექტს შეიცავს. გარდა იმ ასპექტებისა, რომელთა შესახებ უკვე გვქონდა ლაპარაკი, ესაა მიმართება ერთისა სიმრავლისადმი, სრულყოფილისა ნაკლოვანთან, აბსოლუტისა და მიზეზისა შედეგთან და სხვ. პეტრიწი ყველაზე ვრცლად იხილავს ერთის სიმრავლისადმი მიმართების საკითხს, სადაც პეტრიწის კომენტარი დაახლ. 18-ჯერ აღემატება პროკლეს თხზულების შესატყვის თავს, და შეადგენს პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების ერთ-ერთ ყველაზე ვრცელ ნაწილს. ამავე დროს, „განმარტებას“ ამ ნაწილის მიზანს შეადგენს არსებითად ერთი, მაგრამ დიდი მნიშვნელობის დებულების გარკვევა და დასაბუთება: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაფთავე ერთსა“ (ყოველი სიმრავლე რაიმენაირად მონაწილეობს ერთში).

როგორც ვნახეთ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, ყოველივე არსებულს არსებობას ერთი-ანობა ანიჭებს. ყოველი არსი — განეკუთვნება ის ჰეგემონიულად არსებულის სუეროს, თუ 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“. ერთიანობაა მიზეზი არსის მთლიანობისა, კანონზომიერებისა და მოწესრიგებულობისა. „ერთიანის გარეშე“ სინამდვილე იქნებოდა გაფანტული, დაქსაქსული, „სრული ქაოსი“ (ენ., V, 3, 2), მიტოვებული შემთხვევითობის ანაბარად.

ჩვენ ვნახეთ ისიც. რამდენად დიდია ზიარების კატეგორიის მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმში<sup>1</sup>. ყოველი მოვლენის მნიშვნელობა და საზრისი განსაზღვრულია იმით და იმდენად, რამდენადაა ის „ზიარებული“ ზედა რანგის მოვლენას, ანუ თავის მიზეზს. რადგან ზედა რანგის მოვლენა აძლევს მას ფორმას, არსებას და საზრისს.

გასაგებია ის ყურადღება, რომელსაც პეტრიწი უთმობს სიმრავლის ერთში მონაწილეობის პრობლემას.

პეტრიწი რჩება ნეოპლატონიზმის საფუძველზე მოძღვრების ამ ნაწილშიც. მაგრამ უფრო ვრცლად ჩერდება მონაწილეობის ცნების ისეთ ნიშნებზე, რომლებიც განამტკიცებენ პირველი საწყისის „უზადობას“, გამორიცხავენ მისი „უზადობის“ შებღალვის შესაძლებლობას და დასაბუთებენ მოძღვრების მონისტურ ხასიათს. შესაძლებელია, ყურადღების გამახვილება ამ მიმართულებით გამოწვეულა

პეტრიწის მოღვაწეობის სულიერი ატმოსფეროთი, რომელიც მნიშვნელოვნად იყო განსხვავებული ნეოპლატონიზმის ეპოქისაგან.

ყურადღება პეტრიწის „განმარტებაში“ ძირითადად იქითაა მიმართული, რომ დებულებიდან სიმრავლის ერთში მონაწილეობის შესახებ. რომელიც ჩვენს ფილოსოფოსს თავისი მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი აზრის გამოხატულებად მიაჩნია, გამოირიცხოს ერთისა და სიმრავლის ურთიერთმონაწილეობისა და ურთიერთზემოქმედების შესაძლებლობა. „სიმრავლე ეზიარების ერთსა“ არ ნიშნავს, ამტკიცებს პეტრიწი, რომ ერთიც ეზიარება სიმრავლეს.

სიმრავლე ეზიარება ერთს — ნიშნავს, რომ სიმრავლე მიიღებს ერთის თავისებურებას (პეტრიწის სიტყვით — „თუთებას“) და იქცევა ერთად. მაგრამ აქედან არ შეიძლება ისეთი დასკვნის გამოტანა, თითქოს ერთიც ეზიარება სიმრავლეს და იქცევა სიმრავლედ<sup>62</sup>.

ნეოპლატონიზმის მიხედვით, პირველი ერთია მთელი არსის უჰაღლეში მწარმოებელი, მისგან მომდინარეობს შემოქმედებითი ენერჯია; ზემოქმედება ზევიდან ქვევითაა მიმართული და „თუთებათა“ გადაცემა ცალმხრივ წარმოებს, ზედა საფეხურის არსისაგან ქვედა საფეხურის არსზე. ზიარება ანუ მონაწილეობა მყარდება იმ ნიშნების, ანუ თავისებურებების საფუძველზე, რომლებსაც ღებულობს ყოველი ცალკეული არსი თავისი გამაერთიანებელი და მამყოფელი მიზეზისაგან<sup>63</sup>; სიმრავლე ღებულობს — ერთისაგან, არსი და სამყარო — პირველი ერთიანისაგან.

პირველი მიზეზისაგან „განიწყების და დაიწყების“ არსი და ის ამდენადაა მოწესრიგებული, ზოლო სამყარო არის „კოსმოსი“, რამდენადაც ენერჯიის გადაცემა ზევიდან ქვევით არის მიმართული და არსი მთლიანად, სამყაროს ჩათვლით — საფეხურებად განლაგებულ სისტემას წარმოადგენს.

ურთიერთმონაწილეობას და თავისებებათა ურთიერთგადაცემას ადგილი შეიძლება მხოლოდ ერთი საფეხურის არსთა შიგნით და თანაბარანგოვან მოვლენათა შორის პქონდეს, მაგალითად, ოთხ ელემენტს — ჰაერსა, წყალსა, მიწასა და ცეცხლს — შორის. მაგრამ ეს რომ მთელი არსის თავისებურება ყოფილიყო, შეიბღალეობდა პირველი ერთის (პირველი მიზეზის) უზადობა და გაუქმდებოდა არსში მარადიულად „დამყარებული წესი“.

საკითხის დეტალურად განხილვის შემდეგ პეტრიწი სამი ალტერნატივიდან: ერთი და სიმრავლე „არიან სწორი“; სიმრავლე „უპირველესია“ ერთთან მიმართებაში და სიმრავლე არის „შემდგომად ერთისა“ — პეტრიწი მხოლოდ მესამის ქვემარტებას აღიარებს და ასაბუთებს.

13. პირველი ერთი იგივე სიკეთეა და რადგან ისაა პირველი და საყოველთაო მიზეზი, შეიძლება ითქვას, რომ „პირველი კეთილობაა არს უპარატეი მიზეზი ყოველთაჲ“<sup>64</sup>. მოძღვრება მიზეზობრიობაზე: როგორც ვნახეთ, უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტია და არა მხოლოდ ნეოპლატონიზმში, შეიძლება ითქვას, მთელ ანტიკურ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში. ამ პრობლემის ნეოპლატონისტურმა გადაწყვეტამ საკმაოდ დიდი გავლენა მოახდინა ახალი ფილოსოფიის უდიდეს დასაქმებულზე — პეგელზე.

ამ საკითხიაღმე პეტრიწის ყურადღება განსაკუთრებულია, მოძღვრების ამ ნაწილში გამოირჩევა პეტრიწის კომენტარების სიღრმე და მნიშვნელოვანი სიახლე.

ნეოპლატონიზმში (შესაბამისად პეტრიწთან) მოძღვრებას მიზეზობრიობაზე და მის თავისებურად გაგებულ კანონზომიერებაზე საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს და ვრცელდება, როგორც პირველ ერთზე და მის მიმართებაზე არსთან და სამყაროსთან<sup>65</sup>, აგრეთვე არსის მარადიულ მოვლენებზე და ყოველივე არსებულზე. პირველი მიზეზი, ანუ „თუთ კეთილი“, ყოველი არსის პირველი საწყისი და პირველ მიზეზია, რომელსაც მიზეზი აღარ აქვს. პეტრიწის აბსტრაქციული მას „თვის წინაა სხუაჲ“ არაფერი უსწრებს და არის თავისთავადი და „უმიზეზოა“<sup>66</sup>. მაგრამ არსი მთლიანად, განხილული მიზეზობრიობის თვალსაზრისით, წარმოადგენს ემანაციის ერთ მთლიან ჯაჭვს, რომელშიც ყოველი მასი ცალკეული რგოლი მიზეზიცაა და შედეგიც ერთდროულად, „წარმოშობისებელიც“ არის და „წარმოარსებელიც“, „შემოქმედებითი ძალაც“ და მისი შედეგიც. როგორც პეტრიწი შენიშნავს: „სხუაჲ არაჲ არს წარმომაყენებელი თვნიერ მიზეზისა, და არცა რაჲ წარმოყენებელი თვნიერ მიზეზთანისა“ (შედეგისა).

ამგვარად, პეტრიწს დიალექტიკურად ესმის მიზეზის ცნება, რომელსაც შემოქმედებითი ენერგია პირველი საყოველთაო მიზეზისაგან აქვს მიღებული. ეს ენერგია საყოველთაოა, ის ყოველ არსს მსჭვალავს და თუმცა კლებულობს ემანაციის დროს, მაგრამ არსად არა ქრება. აღწევს „უსაბო ნევთამდე“. მატერიალად, რომელიც თუმცა მოკლებულია ფორმას, მაგრამ გააჩნია სახის მიღების, უფრო ზუსტად — სახის „კვალის“ მიღების უნარი. ფორმას და წარმომქმნელ უნარს მხოლოდ მატერიაა მოკლებული და ამიტომაც ის რაღაც: „უმე და უქმ“<sup>67</sup>. შემოქმედებითი ენერგია მას შეუძლია მხოლოდ გარედან მიიღოს.

პეტრიწს ლებულობს პროკლეს მოძღვრებას მიზეზ-შედეგობრივ კავშირის კანონზომიერებაზე და განვითარების ტრადიულ ფორმაზე. ყოველი არსი, წერს პეტრიწი, მიზეზისაგანაა წარმოქმნილი და მიზეზთან მიმართებაში ის „სამ სახედ განიცდების“<sup>68</sup>. პეტ-

რიწი უფრო დეტალურად არჩევს, პროკლესთან შედარებით, არსის განვითარებებს სამ მდგომარეობას და გამოაქვს საკუთარი საყურადღებო დასკვნები. განვითარების პირველ სტადიაზე ყოველი ცალკეული არსი მიზეზში არსებობს და მისი არსებობა აქ მიზეზის მსგავსი და მისი შესაბამისია. მეორე სტადიაზე არსი გამოხულია თავისი მიზეზისაგან, განსხვავებულია და საკუთარი არსებობა აქვს მოპოვებული. მისი არსებობა აქ საკუთარი არსებობის შესაბამისია. მესამე სტადიაზე არსი საკუთარ მიზეზს უბრუნდება და არსებობა მიზეზის შესაბამისი ხდება<sup>69</sup>.

თუ არსის არსებობის ამ ფორმებს განვითარების თვალსაზრისით განვიხილავთ, პირველ სტადიაზე გამომდინარეობას ჯერ ადგილი არა აქვს. მაგრამ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი და პრინციპული დებულების მიხედვით, აუცილებლად უნდა დაიწყოს და მიზეზისაგან. როგორც შედეგთან შედარებით სრულყოფილი არსისაგან, ახალი არსი უნდა წარმოიქმნას. მაგრამ პირველ სტადიაზე შედეგი განუხსნავებელია მიზეზისაგან და „სამარადისობის თვისა მიზეზსა შორის არა ვითარ სხუად სხუასა შორის“<sup>70</sup>. იგი აქ „ყოვლითურთ ჰგავს [არსებობს] მიზეზსა შორის თვისა, და ვითარ იგი — იგი არს“<sup>71</sup>. მიზეზსა და მომავალ შედეგს შორის აქ იგივეობის მიმართებაა.

შედეგი, როგორც ახალი და მიზეზისაგან განცალკევებული არსი — განვითარების მეორე სტადიაზე წარმოიქმნება, როდესაც „გათვთლება“ და მიზეზისაგან გამოყოფა. აქ იგი მიზეზთან მიმართებაში „სხუად“ განდება და ერთი მიზეზისაგან მრავალი შედეგი წარმოიქმნება. მიზეზსა და შედეგს შორის მსგავსება ირღვევა და განსხვავებისა და „უმსგავსობის“ მიმართება მყარდება „მსგავსებად, — წერს პეტრიწი, — იპყრობს მიზეზთანსა [შედეგს] მიზეზსა შორის და ათვთებს თვისა წყაროს შორის, ხოლო უმსგავსობად ასხუავებს მიზეზთანსა და განუყოფს თვთებათა მიზეზისა და მიზეზთანისათა“.

14. მაგრამ არსი, როგორც შედეგი, არც ამ სტადიაზეა სავსებით „განჭრილი“ თავისი მიზეზისაგან, მთლიანად მოწყვეტილი მისგან და სხვად ქცეული. ასე რომ ყოფილიყო. არსი „დაიფანტებოდა“ და კანონზომიერება დაარღვეოდა. შეუძლებელი იქნებოდა არსის უკუდაბრუნება თავის საწყისში, რაც აუცილებელია ნეოპლატონისტური კონცეფციისათვის. ამ სტადიაზე ვლინდება ყველაზე უკეთ განვითარების რთული. წინააღმდეგობრივი ბუნება, რომელიც ვერ აიხსნება აზროვნების არისტოტელეს მიერ აღმოჩენილი კანონების საფუძველზე და დიალექტიკურ გაგებასა და დასაბუთებას მოითხოვს.

შედეგის მიმართება მიზეზთან არაა არც მხოლოდ მსგავსება, არც მხოლოდ განსხვავება. შედეგი არაა მიზეზის „არც მსგავსი, თენიერ

უმსგავსოობისა და არცა უმსგავსოა თუნიერ მსგავსებისა“<sup>72</sup>. მათ შორის ორმაგი მიმართებაა — იგივეობისა და განსხვავებისა, მსგავსებისა და „უმსგავსოობისა“. „უმსგავსოობა“ სხვად აქცევს შედეგს მიზეზთან შედარებით; მსგავსება, პირიქით, „იპყრობს“ შედეგს თავისში და ამით ქმნის საფუძველს მისი დაბრუნებისათვის თავის მიზეზსა და საწყისში.

პეტრიწის განვითარებისა და მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის რთული ბუნების განსაზღვრის მიზნით ახალი ცნება შემოაქვს, რომელიც დაპირისპირებულ განსაზღვრებათა ერთიანობის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს: შედეგი მიზეზთან მიმართებაში არის „იგივე სხუა“<sup>73</sup>. რამდენადაც პეტრიწის შეხედულებანი მიზეზისა და შედეგის თავისებურ ბუნებაზე ვრცელდება პირველსაწყისისა და არსის (მასთან ერთად სამყაროს) მიმართებაზეც, ცხადია, რომ განსაზღვრების — „იგივე სხუა“ — შინაარსში სამყაროც იგულისხმება. შეიძლება ზედმეტი არ იყოს გავიხსენოთ ჰეგელის „თავისი სხვა“, რომლითაც გერმანელი ფილოსოფოსი და დიალექტიკოსი გამოთქვამდა ბუნების აბსოლუტურ იდეასთან თავისებურად გაგებულ აზრს.

მაგრამ ეს ანალოგია კიდევ უფრო შორს მიდის. პროკლესა და პეტრიწის დიდი დაჰსახურება, დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით. ისაა, რომ ორივე ცდილობს დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი ცნებით გამოხატოს და ამგვარად მოახრებოსა და რაციონალურის ფარგლებში შემოიტანოს. პლოტინთან და ფსევდოდონთან ერთად დაპირისპირებულთა დამთხვევის პრინციპი მხოლოდ უზენაესის სფეროში მოქმედებს და მისი გაგება, უფრო სწორად, წვდომა განსაკუთრებული უნარით ხორციელდება მისტიკურ კვრეტაში. პეტრიწის „იგივე სხუა“ წინ გადადგმული ნაბიჯია ფილოსოფიურ აზროვნებაში და ვრცელდება არა მხოლოდ მიმართებებზე პირველ საწყისში, არამედ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის კონკრეტულ, არსიულ მოვლენებზე და ამით არსიული შემეცნების კატეგორიის დანიშნულებასაც ასრულებს.

პრობლემის ამგვარ გადაწყვეტას დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი რაციონალურის სფეროში შემოაქვს და სახავს გზას მისტიკურ ხედვის დაძლევისაკენ.

„განვითარების პირველი ორი სტადიის განხილვის შემდეგ პეტრიწი ასკვნის: შედეგი არაებობს კიდევ „თუსსა მიზეზსა შორის“ და „იწარმოება კიდევ თვისისა მიზეზისაგან“<sup>74</sup>. მაგრამ ეს არაა სრული და საბოლოო პასუხი განვითარების კანონზომიერების კითხვაზე.

15. მიზეზისაგან შედეგის წარმოქმნა მარტივისაგან რთულისაკენ სვლაა, მიზეზი „უმარტივეს არს“ შედარებით შედეგთან, რომელიც

ისეთ ნიშნებსაც შეიცავს („მითვალავს“), რომლებიც მან მიზეზისაგან მიიღო და ისეთებსაც, რომლებითაც მიზეზს განესხვისა და განსხვავდა.

მსგავსება შედეგსა და მიზეზს შორის ემყარება იმ ნიშნების ერთობლიობას, რომლებიც მიზეზმა „მისცა“ შედეგს და წარმოადგენს, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ამ უკანასკნელის მიზეზში მონაწილეობის საფუძველს. საერთო ნიშნები და მათზე დამყარებული მსგავსება განააზღვრავს აგრეთვე განვითარების ნესამე სტადიის თავისებურებას, როდესაც შედეგი კვლავ მიზეზს (საწყისს) უბრუნდება და მისი იგვეგობრივი და მსგავსი ხდება. არსის არსებობა ამ სტადიაზე კვლავ თავის დასაბამში არსებობაა და „ათუ თუ შორის მყოფობა“<sup>75</sup>. ესაა უკუდაბრუნება („უქუნქცევა“) თავის საწყისში და ამ უქუნქცევის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა არსის მისწრაფებაა („ტრფილი“) უშუალოდ მისი წარმომქმნელი მიზეზისადმი, ხოლო საბოლოოდ მთელი არსის მიქცევა პირველი მიზეზისა და საწყისისადმი. უკუდაბრუნება ჰკრავს განვითარების ცალკეულ რგოლებს ერთმანეთთან და საბოლოოდ მთელს არსს და სამყაროს — პირველ მიზეზთან.

თუ გავითვალისწინებთ განვითარების ნესამე სტადიის კანონზომიერებას, რაც არსის წყობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. მაშინ არსის ციკლური მოძრაობის ზოგადი კანონზომიერება საწინააღმდეგეობით უნდა გამოითქვას: „ყოველი მიზეზიანი ჰგიეს შორის მიზეზსა თვისსა, და იწარმოების მისგან და უკუნ იქცევის მისდადევა“<sup>76</sup>. მიუხედავად მათ შორის წინააღმდეგობისა, ნეოპლატონიზმისა და პეტრიწის მიხედვით, აუცილებელია სამივე დებულების ერთდროული აღიარება მოძრაობის რთული ბუნების გასარკვევად.

იოანე პეტრიწი ვრცლად და დეტალურად იხილავს ამ დებულების ალტერნატივებს, რომლებიც პროკლესთან ზოგადად და მოკლედ და წარმოდგენილი. თუ მივიღებთ შედეგის მხოლოდ არსებობას მიზეზში და უარყოფთ მის გამომდინარეობას, მაშინ უქმდება მათი გამაერთიანებელი საფუძველი და დაუსაბუთებელი რჩება წადილი საწყისთან შეერთებისა. თუ მივიღებთ შედეგის მხოლოდ უკუდაბრუნებას და უარყოფთ მის დამოუკიდებელ მყოფობას, გაურკვეველი იქნება — როგორ ბრუნდება იგი უკან და რას უბრუნდება; ყოველი „უქუნქცევა“ ხომ შეიძლება იმას დაუბრუნდეს მხოლოდ, რისგანაც წარმოიქმნა.

თუ მივიღებთ შედეგს მიზეზში არსებობისა და მისი გამომდინარეობის დებულებას და უარყოფთ უკუდაბრუნებას, ეს წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება დებულებასთან, რომ უკუდაბრუნება არსის საყოველთაო კანონია და არაფერი არსებობს ისეთი, რაც მიზეზისა-

კენ არ მიისწრაფოდეს. ხოლო თუ ამ უკანასკნელ დებულებასაც უარვეყვით, ეს იმის უარყოფა იქნება, რომ ყოველივეს თავისი მიზეზი აქვს და თავდაპირველად შედეგი მიზეზში იმყოფება.

იმ დებულების მიღების შემთხვევაში, რომ შედეგი არსებობს მიზეზში, უბრუნდება მას, მაგრამ არ „იწარმოების მისგან“, იქმნება წინააღმდეგობა იმ დებულებასთან, რომ ყოველი უკუქმტვევა არის დაბრუნება იმისა, რაც წარმოებულია და გამოყოფილი მიზეზისაგან და არსებობა მიზეზში წინ უნდა უსწრებდეს წარმოქმნას: „ყოველსა უკუქმტვევასა პირველ განყოფა აქუს, რამე-თუ-რაჲ უკუნ ექცეს, უქმ-თუ პირველ არ იწარმოოს და [არ] განეყოს მისგან“<sup>77</sup>.

ამგვარად, პირველი საწყისი, არსი და სამყარო მიზეზ-შედეგობრივად დაკავშირებულ საფეხურთა ერთიანობაა და მისი მარადიული წრებრუნვა, საფეხურთა წარმოქმნა და უკუდაბრუნება ზედროულ (მყისიერ) აქტს წარმოადგენს. ამ საყოველთაო დებულებიდან ორი მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი დასკვნა გამომდინარეობს: პირველი — ყოველივე არსებობს ყოველივეში და მეორე — სამყარო მარადიულია.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს (თავი VI, ნეოპლატონიზმი, 12), პირველი საწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევის თვალსაზრისით. ნათქვამი იყო ისიც, როგორი სახე მიიღო ნეოპლატონიზმიდან და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარე ამგვარმა იდეებმა ნიკოლაუს კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში. როგორც კუზანელი წერდა, სამი დებულება — „ყოველივე არის ყოველივეში“, „ღმერთი ყოველივეს მეშვეობით არის ყოველივეში“ და „ყოველივე ყოველივეს მეშვეობით არის ღმერთში“ — ერთსა და იმავე აზრს წარმოადგენს და არსის უნივერსალურ თვისებას გამოხატავს.

იოანე პეტრიწი რამდენიმე საუკუნით ადრე იდგა იმავე თვალსაზრისზე და იმავე შეხედულებას ავითარებდა.

„ყოველი, — წერს იგი, — ყოველსა შორის [არს]“, რამდენადაც ყოველ არსში იმყოფება პირველი მიზეზისაგან წამოღებული „თესლი“, რომელიც მათ აერთიანებს და ურთიერთმოზიარეს, ურთიერთმონაწილეს ხდის. ხოლო არსის წრებრუნვის მარადიულობა გულისხმობს მარადიულობას ყველა მისი შემადგენელი წევრისა; მარადიულია პირველი საწყისი, მარადიულია არსი და მათ შორის სამყარო. პირველი არსის „ანაბრწყინი“, წერს პეტრიწი, ყოველთვის თან ახლავს („თან მითესულა“) ყოველ არსს<sup>78</sup>. „ყოველნი მყოფნი პირველ პირველსა



მყოფსა ეტრფიან“ და მარადიულად არსებობენ („სამარადისობენ“) პირველი მყოფის „წესისა მიერ“<sup>79</sup>.

16. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულება პირველ საწყისებს ეხება და მისი პრობლემატიკა ამით შემოისაზღვრება (პირველი ერთი, ღვთაებრივი რიცხვები, გონი, სული). სამყარო არ შეადგენს სპეციალური განხილვის საგანს. მაგრამ მისი ფილოსოფიური მოძღვრება მთლიანად და შეხედულებანი სულზე და მის მიმართებაზე სამყაროსთან, იძლევა საფუძველს გაირკვეს სამყაროს ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებებისა და მნიშვნელობის საკითხი პეტრიწის ფილოსოფიურ ნააზრევში.

სამყაროს ონტოლოგიური და ეთიკური ღირებულების საკითხზე პასუხი ნათელი ხდება იმის მიხედვით, რაც აქამდე ითქვა. „მყოფობას“ სამყარო ღებულობს არსის ზედა საფენებრიდან და ამავე საფენურების მეშვეობით ის მონაწილეობს უზენაეს ერთში. რამდენადაც პირველი ერთი იგივე სიკეთეა — ერთში მონაწილეობა სიკეთეში მონაწილეობაა. არსის „ერთქმნა“ და მყოფობის მიცემა—ერთა და იგივე აქტა. პეტრიწის მთელი ნეოპლატონისტური კონცეფცია, წრებრუნვა და არსის უქუდაბრუნება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი მიზნი „მოივლია“ მთელ არსს. „ერთქმნის“ მას, „ჯაკეთილებს თვისი კეთილობით“ და არსებობასთან ერთად სიკეთესაც აძლევს ყოველს. ყველაზე დაბალი რანგის მყოფთა ჩათვლით: „...მოვლავს პირველმან მიზეზმან, და ერთ ქმნას ყოველი და აკეთილოს თვსთა კეთილობათათ უქუანასკნელთაცა აობაჲ“<sup>80</sup>.

მშვენიერება პირველი საწყისის უმნიშვნელოვანესი, შეიძლება ითქვას, სიკეთის თითქმის თანაბარმნიშვნელოვანი განსაზღვრებაა პირველი საწყისისა და მისი დამოკიდებულება სამყაროსთან მყოფობისა და სიკეთის ანალოგიურია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მშვენიერებას არსის „უქუტრფობის“ თვალსაზრისით ენიჭება, როგორც საყოველთაო მისწრაფების საგანს. არ არსებობს სამყაროში საგანი, რომელზედაც მშვენიერება არ იყოს მიფრქვეული პირველი მიზეზისაგან. მას „უფორმო ნივთებიც“ კი ეტრფიან, რადგან „გუართა [ფორმათა] კუალი“ ნივთებში სხვა არაფერია, თუ არ მათი „წადილი ...შუენებისა და შორთულობისა“<sup>81</sup>.

არსში და სამყაროში მშვენიერება მის მოწესრიგებულ წყობაში ვლინდება—„ყოველი შუენიერებაჲ შეწყობასა და შორთულობასა შორის [არს]“<sup>82</sup>.

17. სულის ადგილი არსის წყობაში სამყაროსა და უმაღლეს საწყისებს შორისაა და ამითაა განსაზღვრული მისი თავისებურებანი.

თავისი არსებით სული „საშუალია“ გონიერ და გრძობად არსთა შორის და მისი ფუნქციაა, შეაერთოს „ყოველითურთ განუწვალებელი და ყოველითურთ განწვალებადნი“; შეაერთოს საწყისები, როგორც ერთიანობის სფერო, სამყაროსთან, როგორც სიმრავლესთან (თ. 195). გონის განუწვალებელ არსებათა და სამყაროს განწვალებად მოვლენებს შორის „წარმოსდგა მყოფობა სულისაჲ“, რომელიც არც მთლად „ერთებრივია და ერთის გუარი“, და არც მთლად განწვალებადია და სპირავლედ ქცეული, როგორც სხეულებრივი მოვლენების „ბუნება“. სულის სფეროში სამყაროსეული მოვლენები არსებობენ უკვე „ერთ ქმნილი“ სახით (თ. 197) და ესაა მათი პირველი გაერთიანება.

სული არის უშუალო მიზეზი და საწყისი („მიზეზ და წყარო“) სიცოცხლისა სამყაროში და ყოველი სამყაროსეული არსება ცოცხალია იმის ჯერ, რომ ის არის სულის მონაწილე (თ. 198). საყურადღებოა, რომ პეტრიწი ამ საკითხშიც დეტერმინიზმის საფუძველზე რჩება და სამყაროს გაცოცხლება და გასულდგმულება აუცილებლობით განსაზღვრულ აქტად მიაჩნია: „არ წინაგარჩევით და განზრახვათა მიერ ცხოველ მყოფს სული გაცხოველებულთა, არამედ მომმარჯუთა სხეულთა წარმოუდგების და გააცხოველებს“<sup>83</sup>. განსხვავებულია რანგობრივად განლაგებული სამყაროსეული მოვლენების სიცოცხლის მიღების უნარი და განსხვავებულია მათი სიცოცხლის, ეფრემ მცირეს ტერმინით რომ ვთქვათ, „რომელობაც“. სული თავისთავად ერთი მთლიანი საწყისია, მაგრამ სამყაროსთან მიმართებაში ნაწილდება სამყაროს მოვლენათა მრავალფეროვნებასთან შესაბამისად.

ღვთაებრივი სული საყოველთაოა, პირველი სულია, შეერთებული გონსა და ღვთაებრივ რიცხვებთან და არის „ყოველითურთ ღმრთისა და გონების გუარი“ (თ. 184), იმ საყოველთაო კანონზომიერების მიხედვით, რომ ყოველი მიზეზი და საწყისი „თან მისცემს“ წარმოქმნილ შედეგს საკუთარ თავისებურებას (თ. 194).

სულის ზედა, მაღალი ნაწილი შეერთებულია ცასთან და ციურ მოვლენებთან, სადაც მარადიულ მოძრაობას აქვს ადგილი (თ. 200). ესაა მარადიული და უხრწნელი სხეული (თ. 196), განსხვავებით მიწიერი სხეულებისაგან.

სულის დაბალი ნაწილი შეერთებულია სხეულებრივ და ქცევად მოვლენებთან. რომლებიც, პეტრიწის სიტყვით, წარმოადგენენ თავისი წყობით „ყოველითურთ განბნევიად და განწვალებად, და ყოველითურთ სხუად და სხუად მქცევადს“ (თ. 196), დროში მიმდინარე („უამის-შორის“), „ღენასა და ხრწნასა შორის“ მყოფ სფეროს, სადაც არაფერია იგვეობრივი და უკვდავი (თ. 192). აქ ყოველივეს აქვს დასაწყისი დროში, არის წარმოქმნილი („ადგებული“) და რთული („შეზავებული“),

შეერთებული), ხოლო ის, რაც შეზავებულია, არის დაშლადი („და  
ქსნადი“).

ღვთაებრივი სული, როგორც შეერთებული ღვთაებრივ რიცხვებ-  
თან და „უმახლობელესი“ პრველი ერთისა (თ. 204), თავად იქცევა  
ღმერთებად, რომლებიც „პბრწყინვენ ყოველთა და განაგებენ“ სამ-  
ყაროს და მის მოვლენებს. სული შეერთებული, ერთი მხრივ, მარა-  
დიულ ერთებრივ და განუწვალებელ საწყისებთან და, მეორე მხრივ,  
დროში მიმდინარე და განწვალებულ სამყაროსთან, აერთიანებს თავის-  
ში ერთებრიობას, განუწვალებლობას და მარადიულობას განწვალე-  
ბულებას და ქცევადობასთან. მაგრამ აერთიანებს ისე, რომ მისი არ-  
სება რჩება მარადიული, ხოლო მოქმედება — ქცევადი (თ. თ. 190,  
191).

პეტრიწის შეხედულებანი ადამიანზე, როგორც სულისა და სხეუ-  
ლის შეერთების უმაღლესი რანგის არსებაზე მიწიერ მოვლენათა შო-  
რის, გამომდინარეობს მოძღვრების ზოგადი პრინციპებიდან საწყისაა  
და სამყაროს წრებრუნვისა და მასში სულის განსაკუთრებული ადგა-  
ლას 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“, დაერთავს სხეულს და „მოიბ-  
ლანდება“ სხეულით. სულის „განწმენდა“ საკუთარი არსების შეცნო-  
ბაა და ამასთან ერთად გონისა და ღვთაებრივ რიცხვთა საფეხურზე  
ამაღლება, რაც ხორციელდება „ნივთიერი ქიტონის (სამოსელის)“ შე-  
მოსხნისა და „შემოკერპებული“ სხეულისაგან განთავისუფლების მე-  
შეობით (თ. 210).

ა რ ს ე ნ ი ყ ა ლ თ ო ე ლ ი

1. როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ეფრემ მცირეს შემდეგ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ორი მიმართულებით წარიმართა — ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის. პირველი მიმართულების წარმომადგენელია იოანე პეტრიწი, მეორესი — იოანე პეტრიწის თანამედროვე და ეფრემ მცირეს მოწაფე<sup>1</sup>; არსენ იყალთოელი.

ძველ ქართულ მწერლობაში არსენ იყალთოელი ცნობილი იყო, როგორც დიდი მოაზროვნე და მოღვაწე. ანტონ ბაგრატიონი წერს: სხვა მოაზროვნეებს შორის ვიცნობ —

სხუასა პეტრიწსა, სხუას დიდსა იოანეს.

სხუასა არსენის, ორთავე თანასწორსა:

უცხოდ გამოთქმელს, საყრველს პიტიკოსს,

ღმრთისმეტყველ რიტორს, ჭეშმარიტ ფილოსოფოსს<sup>2</sup>.

ანტონ ბაგრატიონი არსენის დიდ დამსახურებად თვლის მის ბრძოლას მონოფიზიტობის წინააღმდეგ<sup>3</sup>. იოანე ბაგრატიონი საგანგებოდ აღნიშნავს. რომ არსენ იყალთოელმა „შეთხზა ერთბუნებიათა [მონოფიზიტთა] წვალეებისა პირისდასაყოფელი წერილი, რომელ ვერარააჲსამე ღონითა ძალ-ედვეს სომეხთა პასუხისკებად“<sup>4</sup>. სოლომონ დოდაშვილს არსენ იყალთოელი მიაჩნია, ეფრემ მცირესა და იოანე ტარიჭის ძესთან ერთად, მოღვაწედ, რომლებმაც „არათუოდენ ჰსთარგმნეს ელლინურის ენიდგან ყოველნი საეკლესიონი წიგნნი, საღვთისმეტყველონი, საფილოსოფოსანი და სხვანი, არამედ აგრეთვე დაწერეს თვისსა ენასა ზედა ყოველთა ნაწილთამებრ სიტყუერებისათა თხზულებანი. მიმდინარეობასა შინა მათ ღროთასა მეფენი ჩვენი ჰზრუნავდნენ რა კეთილმდგომარეობისათვის ყმათა თვისთა, წარჰგზავნიდნენ ყოველსა წელსა ათინასა შინა თორმეტთა ყრმათა სწავლათათვის“<sup>5</sup>.

თანამედროვე მეცნიერებაში არსენ იყალთოელის შესახებ ორი, არსებითად განსხვავებული შეხედულებაა გამოთქმული. შალვა ნუცუბიძეს არსენ იყალთოელი ნაჩინდა კონსტანტინოპოლის, წინააღმდეგ

პეტრიწისა, მიმართულების წარმომადგენლად. ბრძოლა ამ დროს „კონსერვატორულსა და პროგრესულ ბანაკს შორის წარმოებს დოგმატიკურსა და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შეთვისებას შორის“<sup>6</sup>. ივ. ლოლაშვილის სატყვიით, „დაახლოებით იმავე დროს, როდესაც მანგანში ფილოსოფიას ეუფლებოდა იოანე პეტრიწი“, — არსენ იყალთოელს „აუთვისებია ყველა შოწინავე იდეა, რომლებითაც სუნთქვდა მაშინდელი განათლებული საზოგადოება ბიზანტიაში, და შეუწავლია ანტიკური წარმართული და შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო ფილოსოფიაც“<sup>7</sup>. იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის დაპირისპირება „არც ერთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ძეგლით არ დასტურდება“. პირიქით, ფიქრობს ივ. ლოლაშვილი, „არსენი და იოანე ერთ ფილოსოფიურ სკოლაში აღიზარდნენ, ერთად მოღვაწეობდნენ..., ერთ დღე საქმეს — ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას ემსახურებოდნენ“<sup>8</sup>.

არსენ იყალთოელის მემკვიდრეობის შესწავლის დროს აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილი არსენ იყალთოელი და არსენ ვაჩეს ძე ერთი და იგივე პირია, და ცნობილი კრებული „დოგმატიკონი“, რომლის მიხედვითაც გვექნება ჩვენ მსჯელობა არსენ იყალთოელის მსოფლმხედველობის საკითხებზე, არსენ იყალთოელის მიერ შედგენილი კომპენდიუმია. კ. კეკელიძე ამ საკითხთან დაკავშირებით წერს: „რაც შეეხება არსენ იყალთოელს და არსენ ვაჩესძეს, შათი სახელით ცნობილი თხზულებების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ეს ერთი და იგივე პიროვნებაა. მხოლოდ ერთ შემთხვევაში აღნიშნულია მისი სამშობლო ან მოღვაწეობის ადგილი, იყალთო, მეორეში კი გვარი ან მამის სახელი“<sup>9</sup>.

2. ჩვენამდე მოღწეული ცნობების მიხედვით, არსენ იყალთოელი სწავლობდა მანგანის აკადემიაში. მოღვაწეობდა შავ მთაზე; საქართველოში დაბრუნების შემდეგ — გელათსა, შიომღვიმესა და იყალთოში, სადაც მას აკადემია დაუარსებია და მისი ხელმძღვანელიც ყოფილა. არსენი იყო დავით აღმაშენებლის თანამედროვე და დაახლოებული პირი, რაც თავისთავად მეტყველებს მის ავტორიტეტსა და მნიშვნელობაზე ერის საზოგადოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში. ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელი მრავალი მონაწილეობაა დავითის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე (რომელიც, კ. კეკელიძის ვარაუდით, უნდა ჩატარებულიყო მისი მეფობის უკანასკნელ წლებში, არა უადრეს 1123 წლისა) და ეხებოდა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს (ქალკედონიტებს) შორის არსებულ სადავო საკითხებს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით, არსენ იყალთოელი მიწვეული იყო ამ კრებაზე, როგორც „მთარგმნელი და მცნოური ბერძენთა და ქარ-

თველთა ენათა, და განმანათლებელი ყოველთა ეკლესიათა“<sup>10</sup>. ზუნებ-  
რეია, ვიფიქროთ, რომ არსენი ამ კრებაზე ქალკედონიტების პოზი-  
ციებს იცავდა.

კრებას დავითიც ესწრებოდა. ცნობილია, რომ დავით აღმაშენე-  
ბელი იყო არა მხოლოდ უდიდესი პოლიტიკური მოღვაწე და სახელ-  
მწიფოს მმართველი. რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ქართვე-  
ლი ერის ისტორიაში, არამედ ცნობილი მოაზროვნეც: ინტერესს არ  
იქნება მოკლებული შევეხოთ ამ კრების მიმდინარეობასა და დავითის  
დამსახურების საკითხს კრების გადაწყვეტილებებში.

კამათი („სიტყუს-გება“) დიდხანს გაგრძელდა, „ცნაკრიტვან ვიდ-  
რე ცხრა ჟამამდე“. მხოლოდ ძღვევის ჟინით, როგორც ისტორიკოსი  
შენიშნავს, შეპყრობილი მოკამათენი ისეთ აბსტრაქციებში შეიჭრნენ,  
საიდანაც გამოსვლა გაუჭირდათ („რამეთუ შევიდინ შეუვალთა საქ-  
მეთა და ძნიად გამოსავალთა“). ბოლოს, მოკამათეთა დაუსრულებელი  
დავა „შეეწყუნა მეფესა და რქუა მათ: „თქვენ, მამანო, სიღრმეთა  
სადამე შესრულ ხართ და უცნაურთა [შეუცნობად] ხედვათა. ვითარცა  
ფილოსოფოსანი, და ჩუენ ვერა-რას უძლებთ ცნობად, ვითარცა უს-  
წავლელნი და ყოვლად მსოფლიონი“. ამ სიტყვების შემდეგ, რომ-  
ლებშიც, ვფიქრობთ, გარკვეული ირონიაც გამოსჭვივის. ნუკემ გა-  
აგრძელა: მაგრამ იცოდეთ. რომ მე, ვითარცა „შორს მყოფი სწავლუ-  
ლებსა და მეცნიერებსა“, ვითარცა „მკედრობათა შინა აღზარდილი“,  
შევეუბრებები თქვენს კამათს „ლიტონითა და მარტივთა მიერ სიტყუა-  
თა“ მეშვეობით.

„ესე რა თქუა, — აგრძელებს თხრობას ისტორიკოსი, — იწყო  
მათდა მიმართ სიტყუათა თქმად, რომელსა ღმერთი მოსცემდა უეჭუე-  
ლად პირსა მისსა. ესეოდუნთა იგავთა და სახეთა წინადაუდებდა. აწსა-  
თა საკვრველთა მიერ წინადაუდგრომელთა და უცილობელთა. რომ-  
ლითა დანთქნა, და დაუყო პირი შათი და უპასუხო ყვნა და ყოვლად  
უსაბუთველ“<sup>11</sup>... დამარცხდნენ კრებაზე „მწვალებელნი“ და „ყოვლად  
უღონო“ მდგომარეობაში აღმოჩენილებმა „აღიარეს ცხადად ძღვე-  
ლება თვისი“; გამოთქვეს თავისი გაოცება დავითის მიერ წარმოთქმუ-  
ლი სიტყვით: „ჩუენ, მეფეო, მოწაფე გუეგონე ამათ მოძღუართა  
თქუენტა, გარნა, ვითარ ვხედავთ, შენ სამე ხარ მოძღუარი მოძღუარ-  
თა, რომლისა ბრკალსა ვერ მიწუთარ არიან ეგე მოძღუარ საგონე-  
ბელნი თქვენნი“<sup>12</sup>. და ბოლოს. „ფრიად მაბრალობელნი თავისანი მიიჭ-  
ციეს სირცხველელნი, არღარა ოდეს ჰკადრებელნი ამისნი ოდესცა“<sup>12</sup>.

3. არსენ იყალთოელის ორთოდოქსალური სულისკვეთება მხო-  
ლოდ მონოფიზიტების წინააღმდეგ მიმართულ დისკუსიაში არ გამოვ-  
ლენილა. არსენის სახელთან დაკავშირებული მთავარი თხზულება

„დოგმატიკონი“ წარმოადგენს მის მიერ შედგენილ დიდ მოცულობის კომპენდიუმს, რომელიც ემსახურება მიზანს, რომ დოგმატიკონს დაცვისა და ერეტიკოსების თეორიული უკუგდების ძირითადი საყრდენის როლი შეასრულოს.

არსენის შეურიგებელი პოზიცია ჩანს იმ კომენტარში, რომელიც მან დაურთო აღმოსავლეთის ცნობილი მოღვაწის ანასტასი სინელის (გარდაიცვალა 700 წლის პახლობლად) თხზულებას „წინამძღვარი“ (εὐχρηστος). ეს თხზულება მანვე თარგმნა კონსტანტინოპოლში — „მონასტერსა შინა წმიდისა გიორგისა მანგანას“<sup>13</sup> და „დოგმატიკონში“ პირველ ადგილზე მოათავსა. არსენის ინტერესი ამ ავტორისადმი შემთხვევითი არაა. მონოფიზიტობა იმდროინდელ საქართველოში ყველაზე უფრო რეალური მიმდინარეობდა ერეტიკულად აღიარებულ მოძღვრებათა შორის და მის აქტუალობაზე ის ფაქტივ მეტყველებს, რომ ანალოგიური დისკუსია ჩვენში თამარ მეფის დროსაც ჩატარდა. ანასტასი სინელი და მისი „წინამძღვარი“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ავტორია და თხზულებაა ორთოდოქსიის დაცვისა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკაში.

ანასტასი სინელი, „ბერძნული ეკლესიის“ ეს ცნობილი წარმომადგენელი, იყო თავისი დროის თეორეტიკოსიც, რომელმაც იოანე დამასკელზე ადრე მიმართა არისტოტელეს ორთოდოქსიის თეორიული დამაბუთებლს მიზნით, და ენერგიული, დაულაღავი მებრძოლიც. მას ზშირად მიუტოვებია თავისი მონასტრის სენაკი იმ მიზნით, რომ ეგვიპტესა და სირიაში გამართულ დისპუტებზე ერეტიკოსთა წინააღმდეგ მებრძოლს და ორთოდოქსალური („კათოლიკე“) მიმდინარეობის დამცველის როლში გამოსულიყო. 640 წლის წინა ხანებში ის ალექსანდრიაში იმყოფებოდა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგ იბრძოდა. მისი „წინამძღვარი“ სახელმძღვანელო წიგნია „მართლმადიდებლური ქრისტიანების დასაცავად“, — მიმართული ერეტიკული მიმდინარეობების და განაკუთრებით მონოფიზიტობისა და მისი მრავალგვარი განშტოებების წინააღმდეგ<sup>14</sup>.

არსენ იყალთოელი სავსებით გარკვეული აზრისაა ამ თხზულებაზე და ნათელია — რა ამოცანებს აყენებს ის თავის წინაშე მისი ქართულად გადმოთარგმნის დროს: ეს თხზულება, წერს არსენი. არის ნამდვილი „წინამძღვარი“ წმიდისა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისა და [არის] თუალი, რომლითა პხედავს, და პირი, რომლითა ზრახავს — და სასმენელო, რომლითა ესმიან ღმერთშემოსილითა მამათა უცთომელნი ჰობდურებანი, და [არის] საყნოსელი, რომლითა აყნოსს სულნელებასა ღმრთივსულიერთა ყუავილისასა, და მარჯუნენ მკლავი, რომლითა ესრვის და სდევნის სამწვალებლოთა მვეცთა გესლიანსა სიბოროტესა“<sup>15</sup>.

4. მეორე თხზულება, შეტანილი არსენის მიერ „დოგმატიკონში“, ოოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროა“, თარგმნილი მის მიერვე იმ სახით (1-ლი და მე-3 ნაწილები), როგორითაც ეს თხზულება უფრო ადრე ეფრემ მცირეს მიერ იყო თარგმნილი.

უკანასკნელი დროის გამოკვლევებში გამოთქმული შეხედულების მიხედვით, ოოანე დამასკელის ამ თხზულების ეფრემისა და არსენის თარგმანები „თითქმის თანადროულია ერთმანეთისა“. ორივე შესრულებულია „XI ს. 90-იან წლებში. მათ, ალბათ, რამდენიმე წელიწადი თუ ამორებთ ერთმანეთს“<sup>16</sup>. ასეთ პირობებში ბუნებრივად იბადება კითხვა მისი მეორედ თარგმნის შესახებ. როგორც ადრე კ. კეკელიძემ აღნიშნა, არსენის თარგმანმა მეტი პოპულარობა მოიპოვა და უფრო მეტად გავრცელდა. საყურადღებოა, რომ „ცოდნის წყაროს“ სომხური თარგმანაც სომეხმა ქალკედონიტმა ბერმა სიმეონ პლინძაპანელმა (XII ს.) შეასრულა არსენის ქართული თარგმანიდან<sup>17</sup>.

ქართულ მეცნიერებაში ამ თხზულების ორი თარგმანის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. კ. კეკელიძის აზრით, „ნთავარი მიზეზი ამისა უნდა ყოფილიყო იდეოლოგიური გარდატეხა, რომელიც არსენის შეგნებაში მომხდარა“. იმ დროს, როდესაც ეფრემი ამ წიგნს თარგმნიდა, არსენი, ისევე როგორც ეფრემი, „არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის სიმფონიის... პოზიციებზე მდგარა... შეიძლება პლატონიზმისაკენ გადახრითაც“<sup>18</sup>. შემდეგ კი, „ცოდნის წყაროს“ თარგმნის დროს, „ოოანე იტალის ბედის ზეგავლენით“, თუ სხვა რომელიმე მიზეზით, მასში გარდატეხა მომხდარა და ის არისტოტელიზმისაკენ გადახრულა<sup>19</sup>.

შალვა ნუცუბიძე, რომელიც საერთოდ ფიქრობდა, რომ არსენ იყალთოელა კონსერვატორული და დოგმატიკური მიმართულების მეთაური უნდა ყოფილიყო XII ს. ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში, ამ ფაქტს, ისევე როგორც კ. კეკელიძე, ხსნიდა ეფრემისა და არსენის შეხედულებების პრინციპული განსხვავების საფუძველზე<sup>20</sup>. „დიალექტიკის“ ორივე თარგმანის გამომცემელი მიაა რაფავა ფიქრობს, რომ ამ თარგმანების „ტექსტობრივი შედარება“ არ იძლევა საფუძველს, რომ მათ შორის „მსოფლმხედველობრივი ხასიათის განსხვავება დაინახოთ“. მათში არ ჩანს იმის ნიშნები, რომ „არსენის თარგმანი არისტოტელიზმის პოზიციებიდან არის შესრულებული, ხოლო ეფრემისა — პლატონიზმის“<sup>21</sup>. განსხვავება თარგმანებს შორის მხოლოდ იმითაა, ავტორის აზრით, გამოწვეული, რომ მთარგმნელმა ბერძნული ტექსტის სხვადასხვა დედნით სარგებლობდნენ<sup>22</sup>.

საჭიბხი. როგორცა ჩანს, შემდგომ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ, ვფიქრობთ, ამ თარგმანების მნიშვნელობა ქართული აზროვნებისათვის, ყოველ შემთხვევაში ობიექტურად, სხვადასხვაგვარი უნდა



ყოფილიყო. „ღიალექტიკის“ ევრემისეული თარგმანი შესამჩნევად უფრო ვრცელია და საქმე აქ მხოლოდ ზომაში არაა — იგი მეტად შეიცავს საკითხებს, რომლებიც ფილოსოფიას განეკუთვნება ამ სიტყვის ანტიკური გაგებით და მეტ ინფორმაციას იძლევა ანტიკური ფილოსოფიიდან მემკვიდრეობით მიღებულ საკითხებზე და მათ ანტიკურ გადაწყვეტაზე. ამდენად, მას მეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის. „ღიალექტიკის“ ევრემისეულ თარგმანის ამ ნაწილშია მოთავსებული ფილოსოფიის განმარტებანი, არისტოტელეს კატეგორიების ცხრილი და მრ. სხვ., რაზედაც ჩვენი შრომის წინა თავში იყო საუბარი.

5. „დოკმატიკონის“ შემადგენლობაშია იოანე დამასკელის შემდეგი ზროის და მისი მოწაფის თეოდორე აბუქურას (740—820) ტრაქტატები, რომლებიც მიმართულია ებრაული, მაჰმადიანური რელიგიებისა და სხვადასხვა ერტიკულ მოძღვრებათა წინააღმდეგ. საქართველოში, სადაც არაბები რამდენიმე საუკუნე ბატონობდნენ, მაჰმადიანური „წვალება“ უმნიშვნელო მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო და გასაგებია, რომ არსენ იყალთოელმა საჭიროდ დაინახა თავის კომპენდიუმში ანტიმაჰმადიანური თხზულებაც შეეტანა. მაგრამ აბუქურას ეს ტრაქტატი მხოლოდ მაჰმადიანობის კრიტიკით არ იფარგლება. აქ საკმაოდ ყურადღება აქვს დათმობილი თვით ქრისტიანული მოძღვრების შიგნით წარმოქმნილ მიმდინარეობებს. მათ შორის ნესტორიანობას, ჰევერიანთა, ანუ იაკობიტთა წვალებას, განსაკუთრებით მონოფიზიტობას და მის განშტოებებს.

როგორც სომხური წყაროებოვან ჩანს, აბუქურა დიდ აქტივობას იჩენდა ქალკედონიტობის დანერგვისათვის სომხეთში, სადაც იგი ამ შიზნით ჩამოსულა (IX ს. დასაწყისში). აქ საგანგებო პაექრობა ჩაუტარებდა და აბუქურა, სომხური ისტორიული წყაროების მიხედვით, დაუმაოცხებია დიაკვან ნანას, რომელიც საგანგებოთ გამოუგზავნა შესაბამისიდან სომეხ ვარდაპეტს ბიურატს. დამარცხებული აბუქურა სომხეთიდან გაუძევებიათ<sup>23</sup>.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული (თ. IV, § 6), მონოფიზიტობა და დიოფიზიტობის შორის არსებულ დავაში რომის პაპი ლეონი ჩაერია. მან საკმაოდ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქალკედონის დოგმატიკის დაქანონებაში. მას შემდეგ, რაც მონოფიზიტობის წინააღმდეგ ბრძოლის მეთაური ფლავიანე კონსტანტინოპოლელი გარდაიცვალა (მას ღწინააღმდეგე ბერების ბრბო თავს დაესხა და ცემით სიკვდილამდე მიიყვანა), ლეონმა კატეგორიულად მოსთხოვა კონსტანტინოპოლის კეისარს, საეკლესიო კრება მოეწვიათ და მონოფიზიტობა დაეგმოთ. ეს კრება კეისარმა მარკიანემ მოიწვია ქ. ქალკედონში და აქვე

დაკანონდა დიოფიზიტური დოგმატი. ამ დავისა და კამათების ცნობილი დოკუმენტი — ლეონ პაპის ეპისტოლე ფლავიანესადმი — მთლიანად უთარგმნია არსენ იყალთოელს და შეუტანია „დოგმატიკონში“<sup>24</sup>.

6. არსენის განსახილველ თხზულებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას აძყრობს ევსტრატე ნიკიელის სახელით აღნიშნული ტრაქტატი, მიმართული რომის ეკლესიის წინააღმდეგ: „ყოვლად ბრძნისა ევსტრატე ნიკიელ მიტროპოლიტისაჲ მოსაცსენებელი გამოკრებილი თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიაჲ მათი და რამესათჳს საღმრთოთა აღმოსავლსა ეკლესიათაგან განიჰრნეს“. ძველ ქართულ მწერლობაში, როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ეს ტრაქტატი „ერთადერთი ანტიკათოლიკური თხზულებაა, რომელიც ქართულად უთარგმნიათ“<sup>25</sup>.

ევსტრატე ნიკიელი, მრავალი საღვთისმეტყველო თხზულების ავტორი, ცნობილი პიროვნებაა ბიზანტიის ისტორიაში, ანა კომნენოსის სიტყვით — „განბრძნობლი საღვთო და საერო მეცნერებებში. იგო აღემატებოდა დიალექტიკაში სტოიკოსებსა და აკადემიკოსებს“<sup>26</sup>. ეპირა საეპისკოპოსო კათედრა. თავიდან კეისარ ალექსისთან მეგობრულ ურთიერთობაში იყო და მის ოფიციალურ თეოლოგად ითვლებოდა. იყო იოანე იტალოსის (იხ. ზევით, თ. VIII, § 7), „ერთ-ერთი თვალსაჩინო და თანმიმდევრული მოწაფე“<sup>27</sup>. ბოლოს, იმის გამო, რომ მის ნაწერებში შემჩნეული იყო ანტიკური ფილოსოფიისა და კერძოდ არისტოტელეს შეხედულებათა გავლენის ნიშნები, მისი ცხოვრება ისევე დამთავრდა, როგორც მისი მასწავლებლისა. ის ეკლესიამ შერისხა და შაჰავრი დასდო<sup>28</sup>.

ევსტრატე ნიკიელის ეს შრომა ეხება რომისა და ბიზანტიის ეკლესიათა კონფლიქტს და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რელიგიურ ნიადაგზე წარმოქმნილ განხეთქილებას, რომელმაც მნიშვნელოვანო გავლენა იქონია მათ შემდგომ განვითარებაზე.

რომის ეკლესიის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებებთან ერთად, რომლებიც ეხებოდათ საეკლესიო წეს-ჩვეულებებს, დისციპლინარულ საკითხებს და ლიტურგიის წესებს, ევსტრატე ნიკიელის შრომაში განხილულა დოგმატიკური საკითხები, კერძოდ სამების ერთ-ერთი წევრის — სული წმინდის — გამოძვლობის შესახებ და გაიციხულია რომის ეკლესიის თვალსაზრისი საკითხზე, ე. წ. filioque. როგორც აღნიშნულია მეცნიერებაში, ამ აბსტრაქტული და თითქოს ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი დისკუსიების იქით იფარებოდა „წარმოდგენები სამყაროსა და საზოგადოებრივ ორგანიზაციაზე“<sup>29</sup>. დასავლეთის ეკლესიის შეხედულება ამ საკითხზე მომდინარეობს ავეუსტინესაგან და კანონიზირებული იყო კრებაზე VI და VII სს. და შემდეგ, მაგრამ,

ცხადია, ბერძნულ-რომაული საეკლესიო კონფლიქტისა და პოლემიკის მთელი განვითარების უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს ...პოლიტიკურ მოვლენათა განვითარება. მთავარი ფაქტორი აქ არის რომისა და კონსტანტინოპოლის პოლიტიკური მეტოქეობა<sup>30</sup>.

საყურადღებოა, რომ არა ერთხელ ჰქონდა ადგილი ამ კონფლიქტის მოგვარებისა და შეთანხმების ცდას, მაგრამ იგი უშედეგოდ დამთავრდა.

როგორც ითქვა, ევსტრათი ნიკიელის ხსენებული თხზულება ერთადერთია ძველ ქართულ მწერლობაში რომის ეკლესიის წინააღმდეგ მამართულ ნაწარმოებთა შორის. ეს ფაქტი შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს — საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატორულ შეხედულებას რომის ეკლესიის შესახებ. აქ ბატონობდა სხვა აზრი, რომელსაც გიორგი მთაწმიდელი მეთაურობდა. იგი ფიქრობდა, რომ „...პრომთა ვინაფთგან ერთ გზის იყენეს ღმერთი, არაოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებამა შემოსულ არს მათ შორის“<sup>31</sup>.

7. არსენ იყალთოელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევასათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „დოგმატიკონში“ შეტანილ პატარა ზომის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრაქტატს, რომელიც პირველის საკითხს ეხება („პირმშოფასათუს“) და დასათურების მიხედვით ეკუთვნის XI ს. ბიზანტიის ცნობილ ფილოსოფოსს მიქაელ პსელოსს („ღღიდისა ფილოსოფოსისა ფსელოსისა მონაფეთა თუსთა მიმართ თარგმანებამა სიტყუასა მას ღმრთისმეტყუელისა“<sup>32</sup>).

ამგვარი ტრაქტატი არაა ცნობილი პსელოსის თხზულებათა ბერძნულ სიებში და ეს ფაქტი გახდა საბაბი იწისათვის, რომ ტრაქტატი მიეწერათ ჯერ იოანე პეტრიწისათვის (კ. კეკელიძე) და შემდეგ თვით არსენ იყალთოელისათვის (შ. ნუცუბიძე). არც ერთი შეხედულებისათვის საკმარისი საფუძველი, როგორც ეს სამართლიანადაა აღნიშნული ქართულ მეცნიერებაში (ივ. ლოლაშვილი)<sup>33</sup>, ჯერჯერობით არ არსებობს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ამ ტრაქტატის შინაარსს, რომელიც თავის ფილოსოფიურ ნაწილში ნეოპლატონიზმის (და ამდენად ქართულ სინამდვილეში, — პეტრიწის) წინააღმდეგაა მიმართული, როგორც ეს სამართლიანად აღნიშნა შ. ნუცუბიძემ, მაშინ მისი მიკუთვნება პეტრიწისათვის, ვფიქრობთ, შეუძლებელია.

ტრაქტატის მიზანს შეადგენს — გაარკვიოს პავლე მოციქულის მიერ ოთხგზის ხმარებული სიტყვის „პირმშოფას“ მნიშვნელობა. პირმშო, როგორც პირველი — შექმნილის მიმართ (კოლას., 1, 15); პირ-

შო, როგორც პირველი ძმათა შორის (რომაელ., VIII, 29); პირველი, როგორც პირველი მეორედ მოსვლის დროს (კოლას., I, 18; 1 კორინთ., XV, 20) და პირველი, როგორც მარტივად პირველი.

ტრაქტატის პირველი ნაწილი ეხება პირველის, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხებს და ესაა ჩვენი ინტერესის საგანიც<sup>33</sup>. ტრაქტატის ამ ნაწილის იდეური შინაარსის ანალიზმა შეიძლება გარკვეულობა შეიტანოს აზრთა სხვადასხვაობაში, რომელიც, როგორც ვნახეთ, არსებობს არსენ იყალთოელის გარშემო.

ტრაქტატის ეს ნაწილი თეორიული შინაარსისაა და ამავე დროს პოლემიკური. მასში გამოთქმული შეხედულებანი კრიტიკულია, თუმცა არაა დასახელებული მოძღვრება, რომლის წინააღმდეგაცაა მიმართული კრიტიკა. ეს შეხედულებანი რამდენიმე დებულებით შეიძლება იქნეს გამოთქმული:

1. არაა სწორი („უჯერო არს“) დაბადებულის თანა-შეფარდება („თანა-შეტყუების ყოფაჲ“) დაშბადებულთან. რადგან:

2. „შექმნილი“, ანუ იგივე დაბადებული, ვერ შეეჭოლება, ვერ შეეზოჰება („ვერ შეზომებით შეესწოროს“) თავის შემოქმედს (თავის დაშბადებელს). ამ ორი დებულებიდან გამომდინარეობს:

3. არც ისაა მართებული („არცა ესე სამართალ არს“), რომ შექმნილმა მიიღოს პატივი ღმრთეებისაჲ (ე. ი. პატივი შემოქმედისა და დამბადებლისა). რადგან მონოთეიზმის მიხედვით, რომლის პოზიციებზე არსენი ურყევად დგას, შექმნედი (ღმერთი, დამბადებელი) მხოლოდ ერთი, თავად დაუბადებელი, შეიძლება იყოს.

4. თუმცა მზე სხვა მოვლენებზე აღრე არის შექმნილი („ვინაჲთ-გან უხუცეს სხვათა არს შესაქმე მზისაჲ“), მაგრამ ეს არ იძლევა საფუძველს, ვაღიაროთ ის დამბადებლად და ღმერთად.

5. არც ისაა სწორი, რომ რომელიმე მოვლენას, მისი „უხუცესობის“, ე. ი. უფრო აღრე წარმოქმნის გავო, მივაწეროთ „უსრულესობაჲ“. ამიტომ, ცას თუმცა ახასიათებს „უხუცესობა“ მზესთან შედარებით, მაგრამ ეს არ იძლევა საფუძველს მივაწეროთ მას „უსრულესობაც“. არც ცა და არც ერთი მოვლენა არ წარმოადგენს გამოჩაქლისს, ყოველი არსი არარსისაგან არის შექმნილი; ვერც ერთი მოვლენა ვერ დააღწევს თავს „არარსისაგან არსად მოსულობას“<sup>34</sup>.

8. შალვა ნუცუბიძე ამ ტრაქტატს აღრე შეეხო და მის დებულებებში ხელადა „ავტორის პოლემიკურ განწყობილებას“<sup>35</sup>, კამათს რომელიღაც მოძღვრების წინააღმდეგ. ეს კამათი, მისი სამართლიანი შენიშვნით, ნამართულია იმათ მიმართ, „ვისაც მზე გამოურჩევია და მისთვის „პატივი ღმრთეებისაჲ მიუკუთვნებია“, ...ვისაც ცაჲც“ განუდიდება და მისთვის „უსრულესობაჲ არსებასაჲც“ მიუწერია“<sup>36</sup>. მოკ-

ლედ, ცალკეულ დეტალებზე რომ არ შევაჩეროთ ყურადღება, მკვლევარს მიაჩნდა იოანე პეტრიწის „განმარტება“ ერთადერთ თხზულებად XII ს. საქართველოში, რომელიც შეიცავს ხსენებული ტრაქტატის ავტორის მიერ „საპოლემიკოდ გამოცხადებულ აზრებს“<sup>37</sup>.

ჩვენ გავიზიარეთ შ. ნუსტუბიძის ძირითადი შეხედულებანი ამ ტრაქტატის შინაარსისა და იდეური მიმართულების შესახებ<sup>38</sup>.

როგორც შ. ნუსტუბიძე წერდა თავის პირველივე ნაშრომში, ტრაქტატის „მთავარი ფილოსოფიური კვანძი“ ორმხრივია საყურადღებო. ერთი მხრივ, „პირველის“ ცნება თავისთავად, მისი მოცემული გაგება და, მეორე მხრივ, დასაბუთების მეთოდი, დებულებათა გაშლის წესი, რამდენადაც, როგორც ცნობილია, დასაბუთების წესს განსაკუთრებულ მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეების პირობებში და თანამედროვე მკვლევარის მხრივ საგანგებო ყურადღებას მოითხოვს.

წინააღმდეგ ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულებისა, მეთოდი, რომლითაც ტრაქტატის ავტორი სარგებლობს, მხოლოდ შორეული ანალოგიით შეიძლება ჩაითვალოს აბაგოგიურ მეთოდად. აბაგოგიური მეთოდის თავისებურება ის არის, რომ დასამტკიცებელი დებულების საპირისპირო დებულება, დაშვებული პირობითად, დაიყვანოს შეუსაბამობამდე (*deductio ad absurdum*) და გაკეთდეს დასკვნა პირველ დებულების ჭეშმარიტებაზე.

ხსენებულ ტრაქტატში გამოყენებული მეთოდი, მართლაც, დებულებათა დაპირისპირებას მიმართავს, მაგრამ ერთი ამ დებულებათაგანი წინასწარ, დოგმატიკური წესითაა აღიარებული, როგორც ჭეშმარიტი, და ლოგიკური ოპერაცია მხოლოდ იქეთაა მიმართული, რომ მეორე დებულების არაჭეშმარიტება პირველ დებულებასთან შეუთავსებობით განადოს ნათელი. აქ მეთოდი რჩება დოგმატიკურ მეთოდად, მას აკლია აბაგოგიური მეთოდის მთავარი ნიშანი — საპირისპირო დებულების აბსურდამდე დაყვანა — და დასკვნა მასში არსებითად მხოლოდ მოჩვენებითია.

შევადაროთ ტრაქტატის ავტორის მეთოდი იოანე პეტრიწის მეთოდს, რომელსაც ის ერთი თავისი მნიშვნელოვანი დებულების დასაბუთების მიზნით იყენებს.

ტრაქტატის ავტორის აზრით, როგორც ვნახეთ, „უჭერო არს“ დაბადებულის თანა-შეფარდება დამბადებელთან და შეცდომაა („არც ესე მართალ არს“) ღმერთის პატივი მიწერა ისეთი მოვლენისათვის, რომელიც დაბადებულა. რა ლოგიკურ წინამძღვრებს ემყარება ეს უარყოფითი დასკვნები? პირველი დასკვნა იმას, რომ ის ეწინააღმდეგება ავტორის ამოსავალ, წინასწარვე უცქველ ჭეშმარიტებად აღიარებულ დებულებას: დამბადებელი (და საბოლოოდ ღმერთი) და და-

ბადებული (არსი) პრინციპულად განსხვავდებიან; მეორე დასკვნა ეწინააღმდეგება ასევე წინასწარ უქველ კემპარიტებად აღიარებულ დებულებას: ღმერთის პატივი მიეწერება მხოლოდ შემოქმედს (საბოლოოდ ღმერთს) და არაფერს არსთაგანს.

პეტრიწის დებულება. რომელიც ჩვენ აქ მაგალითად მოგვაქვს, მიზნად ისახავს დაასაბუთოს, რომ „ეზიარებისო სიმრავლე ერთსა“ (სიმრავლე მონაწილეობს ერთში), და რომ აქ „ზიარებას“ (მონაწილეობას) ერთმხრივი მიპართება აქვს: სიმრავლე მონაწილეობს ერთში და ამის გამო იქცევა ერთიანობად, მაგრამ ერთი არ მონაწილეობს სიმრავლეში და არ იქცევა სიმრავლედ. დაეუშვათ, რომ მხოლოდ სიმრავლე კი არ მონაწილეობს ერთში და სიმრავლე კი არ ღებულობს ერთისაგან მის „თუთებას“ (და ხდება ერთიანი), არამედ ერთიც ღებულობს სიმრავლისაგან სიმრავლის თავისებურებას და ხდება მრავალი, როგორც ეს ხდება. ფიქრობს პეტრიწი, ერთრანგოვან (და ამავე დროს, დაბალი რანგის) მოვლენებში — ცეცხლსა, მიწასა, წყალსა და ჰაერს შორის.

დასაბუთების მიზანი ის არის, რომ დაშვებული დებულება შეუსაბამობამდე (აბსურდამდე) იქნეს მიყვანილი. მართლაც, ამ პირობის ქვეშ, როდესაც „ყოველი მზიარებელი [ე. ი. მონაწილეობის ორივე წევრი, ამ შემთხვევაში — ერთი და სიმრავლე] თან მისცემს თვისა თუთებასაგან და კუალად მიიღებს ნისისა თჳთებისაგან“<sup>39</sup> — ისპობა ერთის „უზადობა“ და დასაბამის ერთებრივობა; თანაბრდებიან, სწორნი ხდებიან პირველნი და შემდგომნი, მიზეზნი და შედეგნი (მოქმედებანი); ისპობა პირველისა და მიზეზის უპირატესობა შემდგომისა და შედეგის მიმართ; იბღალეება „ყოველი წესი და მორთულობაჲ არსთა ანაქუსისაჲ“; აღარც პირველია პირველი და აღარც შემდგომია შემდგომი. ეს კი შეუძლებელია<sup>40</sup> — „არს შეუძლებელ და უჯეროცა“.

როგორც ვხედავთ, აქ, მართლაც, აპაგოგიურ მეთოდთან გვაქვს საქმე, რომელიც არსებითად განსხვავდება ტრაქტატის ავტორის მიერ გამოყენებული მეთოდისაგან.

## 9. შევხვით ტრაქტატის დებულებებს და მათ შინაარსს.

პირველი სამი დებულება ემყარება იგივეობას, არსებით მსგავსებას ცნებების ორი წყებისა: ერთი მხრივ, დამბადებელი, შემოქმედრი, ღვთაებრივი პატივით აღმკული და, მეორე მხრივ, დაბადებული, შექმნილი, ღვთაებრივ პატივის მოკლებული. ამავე დროს, პირველი მწკრივის ცნებებითა და მეორე მწკრივის ცნებებით გამოხატულ შინაარსებს შორის არსებობს გარკვეული თანამიმდევრობა: დამბადებელი, შემოქმედი და ღვთაებრივი პატივით შემკული წინამავალია, ხო-

ლო დაბალებული, შექმნილი და ღვთაებრივ პატივს მოკლებული — შემდგომი რაც წინამავალია, ისაა დამბადებელი, შემოქმედი და ღვთაებრივი პატივით შემკული, რაც შემდგომია — ისაა დაბადებული, შექმნილი და ღვთაებრივ პატივს მოკლებული.

მეოთხე და მეხუთე დებულებაში ყურადღება სწორედ ამ მიმართებაზეა გამახვილებული: მზე სხვა მოვლენებზე ადრეა შექმნილი, ე. ი. სხვა მოვლენებთან მიმართებაში წინამავალია, მაგრამ, ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ამის გამო, დამბადებლად და ღმერთად ვალიაროთ. თუნცა. იგულისხმება, არის თვალსაზრისი, რომელიც მას ამის გამო დამბადებლად და ღმერთად აღიარებს. და ბოლოს: ცა მზესთან შედარებით „უხუცესია“, ე. ი. წინამავალია მზესთან მიმართებაში, მაგრამ არ შეიძლება მას ამის გამო არსებობის უსრულესობა მიეწეროს და საერთოდ აღმოჩნდეს ღვთაებრივი შეოქმედებითი აქტის გარეშე, რომელმაც ის, იგულისხმება, — როგორც ყოველივე. არარსიდან არსად მოიყვანა. თუმცა. იგულისხმება, აქაც არსებობს თვალსაზრისი, რომელიც მას ამის გამო არსების უსრულობას მიაწერს.

ტრაქტატის ავტორის პოზიცია ექვს არ იწვევს: ერთია დამბადებელი, ერთია შემოქმედი, ერთია ღმერთი, რომელსაც ერთადერთს შეეფერება ღვთაებრივი პატივით აღმკობა. ყოველივე დანარჩენი დაბადებულა და შექმნილია; მათ შორის შექმნილია, არარსიდან არსად მოსულია მზეცა და ცაც. არც ერთ კრეატურას არა აქვს რაიმე უპირატესობა სხვა კრეატურებთან შედარებით და არც ერთი მათგანის არსების მეტ-აკლები სისრულისათვის არ არსებობს საფუძველი.

აქედან ცხადია, რომ ტრაქტატის ავტორის მიხედვით ყოველგვარი ცდა დაბადებულისა და შექმნილისათვის დაბადებისა და შექმნის ძალის მინიჭებისა, ნიშნავს მისი ღვთაებრივი პატივით შემკობას, მიუხედავად იმისა, მიდის თუ არა პოლემიკის ობიექტი ამ უკიდურეს დასკვნამდე და ამკობს თუ არა იგი შექმნილს, რომელსაც შექმნის ძალა არა აქვს ნამდვილად ღვთაებრივი პატივით. ასევე, მზისა და ცის „უხუცესობის“ აღიარება ნიშნავს, ტრაქტატის ავტორისათვის, მათი დამბადებლისა და ღვთაების პატივით შემკობას და მათი არსების უსრულესობის აღიარებას, მიუხედავად იმისა, მიდის თუ არა პოლემიკის ობიექტი ამ აზრის პირდაპირ აღიარებამდე.

ვფიქრობთ, ცხადია ისიც, რომ მოძღვრებაში, რომელსაც ტრაქტატის ავტორი ეკამათება, დამბადებელს, შემოქმედს და ღვთაებრივი პატივით შემკობას, ისევე როგორც არსების უსრულობას, შეფარდებითი, რელატიური ხასიათი აქვთ. ამიტომ, წინააღმდეგ ტრაქტატის ავტორისა, რომელიც შემოქმედის აბსოლუტური გაგების ნიადაგზე დგას, საკამათო მოძღვრების მიხედვით, პრინციპულად შესაძლებელია

დაბადებულისა და დამბადებლის თანა-ფარდობა („თანა-შეტყუების-ყოფა“), შექმნილისა და შემოქმედის თანა-ფარდობა, შეტოლება, შე-სწორება („შეზონებით შესწორება“), ისევე როგორც შესაძლებელია სხვადასხვა სოცლუნათა არსების შეტ-ნაკლები სისრულის აღიარება.

10. შევეხებით ფაქტებს იმდროინდელი ქართული სააზროვნო სი-ნამდვილიდან: რომელი ფილოსოფიური მოძღვრების ნიადაგზე და რა მნიშვნელობით არის შესაძლებელი გაპართლება შეხედულებებისა, რომლებსაც ტრაქტატის ავტორი ეკამათება.

„განმარტებად...“-ს ერთ-ერთ თავში, რომელიც ეხება სირათა და-საბანს, გამოთქმულია შეხედულება, რომ ყოველ სირას დასაბამი შესატყვის მონადაში („მხოლოდ“-ში) აქვს; მონადა გადადის სიმრავ-ლეში, რომელიც მონადის ერთგვაროვანია; და სირას სიმრავლე უბ-რუნდება აუცილებლად ერთ მონადას — პეტრიწი იხილავს ამ მი-მართების შემდეგ მაგალითებს:

ერთი გადადის („წარმოსთხზავს“) ერთთა (ერთეულთა) სიმრავ-ლეში; გონება („ნაწვილ მყოფი“). როგორც ცალკეულ გონებათა მო-ნადა („მხოლოდ“) — გონებათა სიმრავლეში; სული, როგორც სულთა მხოლოდ — სულთა სიმრავლეში, ბუნებათა სიმრავლეში და ცა, ცის სხეული, როგორც სხეულთა მხოლოდ — სხეულთა სიმრავლეში (თ. 129).

ყოველი მონადა, პეტრიწის მიხედვით, არის პირველი. წარმომა-არსებელი, წარმოქმნილი, „წარმოსთხველი“ მთელი რიგისა (სირა-სი) და, ამდენად, მსგავსია ღმერთის მიმართებისა წარმოქმნილთა მი-მართ, რომლებიც, მასთან შედარებით, დაბალი რანგის, მის „ქვეშეთ“ არსებებს წარმოადგენენ. ამიტომ ხშირად პეტრიწს ეს მიმართება მო-ნადასა და მის შესატყვის სირას შორის გამოთქმული აქვს, როგორც ღმერთის მიმართება „თვის-ქვეშეთთა“ მიმართ. „რამეთუ დასაბამი და დასაწყნი სირათანი არიან ვითარ პირველ გონებად, რომელსა ვი-ტყვით ნამდვილ მყოფად, რამეთუ ესე ნამდვილ მყოფი და ნამდვილ არსი ემთავრების და ელმრთვის ყოველსა მყოფსა და არსსა, და ყოველსა წესსა და შეწყობასა, და შეუნიერებასა მის შორისი წესი და შეუნიერებად და შეწყობად“<sup>41</sup>. თუმცა ეს სიტყვები ეხება იდეა-ლურს, ნამდვილ მყოფს, და აქ, ტრაქტატის ავტორის სიტყვით რომ ითქვას, „პატივი ღმრთეებისაჲ“ მიკუთვნებული აქვს გონიერს, მა-გრამ ორთოლოქსალური თვალსაზრისით ესეც მკრეხელობაა.

მთავარ კი აქ ისაა, რომ პეტრიწის მიხედვით, ყოველი „მხო-ლოდ“ (მონადა) ერთნაირად „ემთავრების და ელმრთვის“ შესატყვის სირას და მართო ეს ადგილიც საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ ცის, როგორც სხეულის მონადის, მიმართება სხეულთა სირასთან იმა-



ვე სიტყვით („ელმრთვის“) გამოგვეხატა. მეორე ადგალას ეს აზრი პეტრიწის მიერ გამოთქმულია უფრო ზოგადი სახით. რომელიც გულისხმობს არა მხოლოდ გონიერება მონადას, არამედ მონადებს საერთოდ: „ესე ხედვამ მტყუას ჩვენ, ვითარმედ ერთნი და მხოლონი სწორად ყოველთა მიუფინებთან არსთა მორთულობასა, სწორად ყოველთა აღმართობენ თესთა ერთებრივთა ნათელთადათ“<sup>42</sup>.

საბოლოო პასუხს კითხვაზე — არსებობდა თუ არა XII ს-ის საქართველოში მოძღვრება, რომელიც ღვთაებრივი პატრივით ამკობდა, კერძოდ, ცას, იძლევა პეტრიწის შემდეგი ადგილი: „მტყუას ჩვენ ესე ხედვამ, ვითარმედ პირველნი და უზენაესნი შორის სირათა ეზიარებთან თესთა უზენაესთა წესთა. რამეთუ პირველი გონებამ ერთობრივ არს და ღმერთთ-მორფ. და კულად პირველი სული გონებას სახე არს, და პირველი სხეულთადა სულის სახე არს და გონებისა. ხოლო ოდეს პირველად სხეულთადა გესმოდის ცადა, ესე მიზეზი და უღმრთავესი ყოველთა სხეულთა რგულასხმიე“<sup>43</sup>.

ცა „უღმრთავესი“ ყოველი სხეულის მიმართ მრავალი ნიშნით: იმ-ტომ, რომ ის არის პირველი სხეულებთან შედარებით, არის მიზეზი მათი. წარმოშობის მათი, დასაბამი (საწყისი) მათი და ა. შ. ე. გრამ ტრაქტატის ავტორი ამ მიმართებათა შორის ყურადღებას ცას „უბუცესობაზე“ ამახვილებს. არის თუ არა ცა „უბუცესი“ იმათ მიმართ, რასაც იგი „ელმრთვის“ და რასთან შედარებითაც ის „უღმრთავესია“?

11. პეტრიწთან „უბუცესი“ უფროს-ს, წინამძღაღას სინონიმი და შეესატყვისება ბერძნულ  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu$ -ს.

პროკლეს თხზულების სიტყვები: „ყოველივეს, რისი ემანაციაც ხდება სხვა მიზეზისაგან, წინ უსწრებს ის, რაც თავისით არსებობს და რასაც აქვს თავისთავადი არსება“ და „...ის, რაც წარმოქმნილია თავისთავად და არის თავისთავადი, უფროსია იმასთან შედარებით, რაც ემანირებულია მყოფში მხოლოდ სხვისაგან“ (თ. 40), თარგმნილია პეტრიწის მიერ შემდეგნაირად: „ყოველთა სხუა მიზეზისა მიერ წარმოარებულთა ეუბუცებთან და უძლუანვიან თვით თეს მიერ წარმოდგომილნი და თვითმდგომობითსა არსებასა მოგებულნი“; და: „...თჳს მიერ წარმოჩენილი და თვითმდგომი უბუცეს სხუა მიერ მყოფობად წარმოჩენილთა [არს]“<sup>44</sup>. ხოლო ამ თარგმანის „განმარტებაში“ პეტრიწი მიმართავს ცალკეულ მაგალითებს, სადაც „თჳს თჳს მიერ წარმოდგომილნი“ და „თჳს მიერ წარმოჩენილნი“, ე. ი. უბუცესნი. „ემთავრებიან და ელმრთვიან“, როგორც ის „ნამდვილნი ყოფიან“ შესახებ ამბობს, თავის სირას. ესაა „პირველი ცხოველობადა“, რომელიც „ზესთა ძეს ყოველთა ცხოველობისა სირათა“, „პირ-

ველი სული“, „პირველი ბუნება“ და, ამჟერად საყურადღებო, „პირველი სხეული“ ი გ ი ვ ე ც ა, რომელზეც „ზესთა ძეს სირასა ყოველთა სხეულთასა“<sup>45</sup>.

„წესე. — ასკენის პეტრიწი, — ყოველნი სირანი მთავართანი, ვითარ უმიზეზონი და უბადნი, დგანან თვს-ქუეშეთა სირაჲსშორისთა ყოველთაგან და წყროიან [„წყაროდან“—აწყაროებენ] თვს გამო არსთა ყოველთა ანაქუსსა, და აკეთილებენ მყოთა, ვითარ უმახლობელენსნი მის ერთისანი“<sup>46</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ ნეოპლატონისტური მოძღვრების თავისებურებას, რომლის საფუძველზედაც არის აგებული იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი, ცხადი გახდება, რატომა აქვს ცას უხუცესობის გამო მზესთან შედარებით ტრაქტატის ავტორის მიერ საკამათოდ გადაქცეული „უსრულესობაჲ არსებისაჲ“. სწორედ იმიტომ, რომ ცა არის „უხუცესი“ მზესთან შედარებით, არის პირველი, წარმომაარსებელი, მიზეზი მზისა; დაზესთაებულია მზესთან შედარებით და „უმახლობელესია“ პირველმიზეზისა; ამიტომჲა მისი არსება „უსრულესი“.

ყოველივე, — წერს პროკლე, — რაც სხვას არსებობას (ყოფობას) აძლევს, თვითაჲ პირველად ყოფი, ე. ი. თვითაჲ პირველად ის, რასაც იგი სხვას აძლევს. ყოფობას ის თავისი არსებისაგან აძლევს სხვას. რადგანაც ნეოპლატონისტური კონცეფციით არსი წარმოადგენს საფეხურთა ერთობლიობას, სადაც წარმოარსება, ემანაცია, წარმოქმნა არის კლება; ამიტომ წარმოარსებულში არსება ნაკლებია და „უდარესი“, ხოლო წარმომარსებელში, პირველში, წარმოქმნელში არსება „დაზესთაებულია და უსრულესი“<sup>47</sup>.

ამგვარად, ტრაქტატის ავტორის მიერ საკამათოდ აღიარებული, უფრო სწორად მიუღებლად აღიარებულ დებულებათა ერთი ნაწილი არა თუ მცალებია პეტრიწისათვის, ეს დებულებანი მასთან დამოწმებულია უშუალოდ და სათანადოდაა დასაბუთებული მთელი მოძღვრებით. სახელდობრ: შექმნილმა შეიძლება მიიღოს „პატრიჯა ღმრთეებისაჲ“, და „უხუცესს“ აქვს არსების „უსრულესობა“.

12. შევეხთ საკითხებს: შეიძლება თუ არა დაბადებული შეეტლოს დამბადებელს? შექმნილი შექმნელს და აქვე: შეიძლება თუ არა მზე მივიჩნიოთ დამბადებლად და ღმერთად იმის გამო, რომ ის, სხვა მოვლენებთან შედარებით, უფრო ადრე იყო შექმნილი?

შექმნა. შექმნელი, შექმნული, დამბადებელი და დამბადებული — შუა საუკუნეებრს დოგმატიკისათვის დამახასიათებელი და კრეაციონიზმისათვის სპეციფიკური შინაარსის გამომატველი ტერმინები — არაა დამახასიათებელი პეტრიწისათვის. ეს ტერმინები იშვიათად გვხვდება

პროკლეს ტექსტის თარგმანში და თვით პეტრიწის თხზულებაში. ერთი შემთხვევაა პროკლეს ტექსტის თარგმანში სიტყვა „დაბადების“ გამოყენებისა: „რამეთუ წარმოყენებად ყოველთაჲ, ანუ თუ მკობაჲ, ანუ სრულ ქნაჲ, ანუ პყრობაჲ, ანუ ცხოველ ქნაჲ, ანუ დ ა ბ ა დ ე ბ ა ჲ“. სადაც ამ სიტყვას არა აქვს ისეთი მნიშვნელობა, რომლითაც იგი შეიძლება იყოს ჩვენი ტრაქტატის ავტორს ეხმარა. პეტრიწის „განმარტება“-ში გვხვდება „შესაქმე“, რომელსაც ერთ შემთხვევაში (გვ. 37, გვ. 90, 28) პეტრიწისათვის ჩვეულებრივი, მაგრამ სხვა ტერმინით (წარმო-არსება და სხვ.) გამოხატული შინაარსი აქვს, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ჩანს, ბიბლიური (ბოლოსიტყვაობა, გვ. 218, 30). პეტრიწთან ამ დოგმატიკური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი და ჩვეულებრივი ტერმინების ფუნქციას ასრულებს: „წარმოქმნილი“, „წარმოშობის-ბელი“ და „წარმოქმნილი“, „წარმოარსებული“. „წარმონათბნი“, უპროფორმაში; „წარმოშობაჲ“, „წარმოქმნაჲ“, „წარმოარსებაჲ“. რაც ნეოპლატონიზმისათვის დამახასიათებელი *πρῶτον*-ის, ემანაციის *შე-*ტყვისი ტერმინებია.

შინაარსის მიხედვით „შექმნა“ და „შექმნული“ არსებითად არის განსხვავებული „წარმოარსებისა“ და „წარმოარსებულისაგან“, „შექმნელი“ და „შექმნული“ გულისხმობს მათ შორის არსებული მიმართების შუა საუკუნეების დოგმატიკური აზროვნებისათვის სპეციფიკურ გაგებას; ყოვლისშემძლეს, რომელმაც არაისი არსად მოიყვანა. „წარმოშობის-ბელი“ და „წარმოარსება“ ემყარება ანტიკური ფილოსოფიიდან გამომდინარეობით მიღებულ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას, მაგრამ შუა საუკუნეების აზროვნებაში მათ შორის არსებული განსხვავება ხშირად იშლება და მაგ., იოანე დამასკელთან, დოგმატიკის უდიდეს ავტორიტეტთან, ღმერთი დახასიათებულაა, როგორც შემქმნელი, არ-არსის არსად მომყვანებელი, განმგებელი და, ამავე დროს, ხშირად ყოველივე არსებულის დასაბამი და მიზეზი. ერთ ადგილზე იოანე დამასკელი (დამახასიათებელაა, რომ დიონისე არეოპაგელზე მითითებით) ღმერთს ახასიათებს, როგორც „...მიზეზს და დასაბამს ყოველივესი, არსებას იმისა, რაც არსებობს, სიცოცხლეს იმისა, რაც ცოცხლობს; გონად იმისა, რაც გონიერია, გონებად იმისა, რასაც გონება აქვს“<sup>48</sup>.

ტერმინოლოგიური სხვადასხვაობის გამო, რომელიც შეიმჩნევა დოგმატიკური აზროვნების წარმომადგენელთა და პეტრიწს შორის, ძნელია ზუსტი ტექსტობრივი პარალელების დადგენა დასმული კითხვის გასარკვევად, ე. ი. ისეთი ადგილების მოძებნა პეტრიწის თხზულებაში, რომლებიც დაადარებენ სახელდობრ შემქმნელისა და შემქმნილის, დამბადებლისა და დაბადებულის თანშეტოლებას. რაც

შეხება წინაარსეულ პარალელებს, ეს სავსებით შესაძლებელი ხდება, თუ პეტრიწის ფილოსოფიაზე მსჯელობის დროს განვიხილავთ ტერმინებს, რომლებიც მათთან „შემქმნელისა“ და „შექმნილის“ ფუნქციას ასრულებენ.

ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, „შემქმნელისა“ და „შექმნულის“ „შესწორება“ იმიტომ არ შეიძლება, რომ შექმნის ძალა მხოლოდ ღმერთს განეკუთვნება. ყოველივე დანარჩენი შექმნილია და არ-არსისაგან არსად მოყვანილი. ღმერთია მხოლოდ შემოქმედი (შემქმნელი). ყოველივე დანარჩენი — მხოლოდ შექმნილი. თუ დავუმატებთ, რომ შუა საუკუნეების დოგმატიკური აზროვნებით შექმნილი თავის თავად არაა და მას არსებობა მხოლოდ ღმერთის უშუალო შემოქმედებითი აქტის შედეგად მიეცა, ცხადი იქნება, რომ ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, შემოქმედსა და შექმნილს შორის გარღვეული უფსკრულია. „შექმნულსათვის“ შექმნის უნარის მიწერა ნიშნავს მიაწერო მას ნიშანი, რომელიც მხოლოდ ღმერთის კუთვნილებას შეადგენს. ასეთი უნარი შექმნილს მიაწერო, ნიშნავს მას ღვთაებრივი ნიშანი მიაწერო და, მაშას, ღვთაებრივი პატივით შეამკო.

13. არსებითადაა განსხვავებული პეტრიწის შეხედულება წარმომართობისა და წარმოარსებულის შესახებ.

პეტრიწის მიხედვით, მართალია, საბოლოოდ მწარმოებელი ერთია და მთელი არსი პირველმიზეზისაგან (ღმერთისაგან) არის წარმოებულნი, მაგრამ სამყაროს „წარმოობა“ მთელი რიგი შუალედი საფეხურებით არის გამეშვებოებული და სამყარო უშუალოდ ღმერთისაგან არ არის წარმოებულნი. არსის ყოველ საფეხურს აქვს წარმოების უნარი, თუმცა თითოეული მათგანი თავის მხრივ ზედა საფეხურის ნაწარმოებია. არსის წყობის ყოველი ცალკეული საფეხური (მაგ., „საღმრთო და ერთებრივი რიცხვი“, ანუ „ღმრთიანი და ზესთარსნი მხოლონი“, „ნამდვილ მყოფი“, გონება, სული, ბუნება, ცა და ა. შ.) არის ერთსა და იმავე დროს წარმოებულნი ზედა საფეხურის მომართ და მწარმოებელი ქვედა საფეხურის მიმართ. გარდა სულ ბოლო საფეხურისა, რომელიც მხოლოდ წარმოებულა და აღარაფერს აწარმოებს და პირველ საწყისისა, რომელმაც ყოველივე წარმოაარსა და თვით წარმოებულნი არ არის. მწარმოებლისა და წარმოებულის მიმართება სხვადასხვა ნიშნებზე მიხედვით იმაში მდგომარეობს, რომ მწარმოებელი — პირველია, პირველი, დაზესთაებელი, უმჯობესი, „უბუცესი“ და ა. შ. წარმოებულნი შემდგომია, შედეგია (მოქმედებაა), „ქვეშეთია“, უდარესია და ა. შ. მაგრამ საფეხურებად განლაგებულ არსში ყოველი ცალკეული საფეხური პირველიცაა და შემდგომიც, მიზეზიცა და შედეგიც,

დაზნებულებულიც და ქვეშეთიც, „უხუცესიც“ და უმცროსიც, უმჯობესიც და უღარესიც.

ამგვარად, მწარმოებელი და წარმოებული, ანდა ტრაქტატის უნაზე თუ გადავიტანეთ — შექმნილი და შექმნილი საფუძვლით შეტოვებად, შესწორებადი ცნებებია და მათი „თანა-შეტყუების ყოფა“ — დასაბუთებელია და შესაძლებელი.

ის, რაც ითქვა ცის შესახებ, შეიძლება ითქვას მზეზე. ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, როგორც „უხუცესობა“ ცისა არ იძლევა საფუძველს მისი ღვთაებრივი პატივით შემკობისა და მისი არსების უსრულესობის აღიარებისათვის, ასევე მზის შექმნა სხვაზე ადრე („უხუცეს სხუათა“) არ იძლევა საფუძველს მისი დამბადებლად და ღმერთად აღიარებისათვის. მაგრამ, შეგვეძლოს დაგვესკვნა ყოველივე თქმულის შემდეგ: თუ ცის „უხუცესობა“ აძლევდა საფუძველს იოანე პეტრიწის იგი ღვთაებრივი პატივით შეემკო და მისი არსების „უსრულესობა“ ემტკიცებინა, ასევე მზის შექმნა „უხუცეს სხვათა“ ქმნიდა საფუძველს მის შეაახებ ისეთივე დასკვნები გაეკეთებინა, ე. ი. მზე ჩაეთვალა „დამბადებლად“ და შეემკო ღვთაებრივი პატივით.

ტრაქტატი „პირმოთხატვის“ საყურადღებო ფაქტია შუა საუკუნეების ქართული და განსაკუთრებით XII ს. ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. როგორც იყო აღნიშნული, არ არსებობს საკმარისი საფუძველი მტკიცებისათვის, რომ ის არსენ იყალთოელს ეკუთვნის. მაგრამ შემთხვევითი არაა მისი მოთავსება „დოგმატიკონში“ XII ს. ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენლის მიერ. ვფიქრობთ, რომ ყოველივე თქმულის შემდეგ, ექვს არ უნდა იწვევდეს შეხედულება, რომ ტრაქტატში გამოთქმული კრიტიკული და პოლემიკური შეხედულებანი ნეოპლატონიზმის, და შეიძლება კერძოდ იოანე პეტრიწის წინააღმდეგაა მიმართული. ამას გვაფიქრებინებს ტრაქტატში გამოთქმული საბუთების და პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებების შედარებითი შესწავლა და ამ ორი ავტორის მიერ გამოყენებული ტერმინოლოგიის გათვალისწინება.

ტრაქტატში კრიტიკულად განხილული შეხედულებანი, როგორც ვნახეთ, რეალური ფაქტია არსენის დროინდელ საქართველოში და ტრაქტატის დაწერა თუ არა არსენის მიერ, მისი თარგმნა და „დოგმატიკონში“ შეტანა ამით უნდა იყოს ნაკარნახევი. ტრაქტატის მნიშვნელობა იმითაც იზრდება, რომ მისი ავტორი, თუ მთარგმნელი ეკუთვნის ცნობილი ქართველი მოაზროვნეების რიცხვს და მისი „დოგმატიკონი“ ფართო პოპულარობით სარგებლობდა<sup>49</sup>.

შ ო ტ ა რ ო ს ტ ა ვ ე ლ ი

რუსთაველის როგორც პოეტისა და მოაზროვნის სიდიადე დღევანდელ პირობებში დასაბუთებას აღარ საჭიროებს. წარსულს ეკუთვნის რუსთაველის შეუფასებლობისა და ზოგჯერ გაუგებრობაზე დამყარებული დისკრედიტაციის უკიდურესად ტენდენციური ცდები.

მას შემდეგ, რაც „ვეფხისტყაოსანი“ მრავალ ენაზე ითარგმნა და ქართული საზოგადოებრივი აზრისა და მეცნიერების ფარგლებს გასცილდა, შეიძლება ითქვას, საყოველთაოდაა აღიარებული მისი მაღალი იდეური შინაარსი და პოეტური დონე. „ბრძოლა“ რუსთაველის წინააღმდეგ წარსულის მოგონების ფაქტია.

„ვეფხისტყაოსანი“ თავადაა დიდი და საყოველთაოდ აღიარებული ფასეულობა და მისი შეფასების დროს, განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევაში, როდესაც საქმე პოემის იდეურ შინაარსს ეხება. შემფასებლის პოზიცია მოქმედებს. წარსულშიც ხომ პოემის ირავლივ გამოთქმული კრიტიკული შენიშვნები მისი იდეური შინაარსით იყო გამოწვეული.

დღევანდელ პირობებში „ბრძოლა“ წარმოებს არა რუსთაველის წინააღმდეგ, არამედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რუსთაველიანთვის. სახელდობრ, რაშია მისი სიდიადე და რითაა განსაზღვრული მისი დიდი იდეური მნიშვნელობა; რომელ მსოფლმხედველობასთან უფრო ახლოა რუსთაველი, სად უნდა ვეძიოთ პოემის იდეური შინაარსის სათავეები — თეოლოგიასა თუ ფილოსოფიაში, დოგმატიკასა თუ თავისუფალ აზროვნებაში; თუ სულ ბოლო დროს წარმოქმნილ სრულიად ახალ და, პირდაპირ უნდა ითქვას, ფაქტობრივი ვითარებისათვის სრულიად შეუსაბამო შეხედულებების მიხედვით — ე. წ. ეზოტერიულ ქრისტიანობაში. არსებობს თუ არა საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური წყაროების გარკვევისა და მისი ისტორიული როლის განსაზღვრისათვის, — ეს საკითხები იწვევდა და იწვევს დავას, რაც ხშირად, ეხეც პირდაპირ უნდა ითქვას, სრულ გაუგებრობაზე დამყარებული.

„ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის“ რუსთაველი, ცხადია, მისი ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებებით არის საყუ-

რადღებო. მაგრამ ამ პრობლემის გადაწყვეტა შეუძლებელია მისი მსოფლმხედველობის, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, გარკვევის გარეშე.

მსოფლმხედველობა, როგორც ჩვენი ნაშრომის პირველ თავშია გარკვეული, ფართო ცნებაა და წინააღმდეგ საბჭოთა მეცნიერებაში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულებისა, ფილოსოფიის ცნების იგივეობრივი არაა. „გეფხისტყაოსანში“ ასახულია მსოფლმხედველობა, რომელსაც შეიძლება პირობითად მაინც, მხატვრული მსოფლმხედველობა ეწოდოს. მაგრამ აქვე ასახულია რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებანიც. მსოფლმხედველობის ამ ფორმებს აქვთ საერთო ნიშნები, რამდენადაც სამივე ეხება სამყაროს, როგორც მთლიანს, როგორც არსს (არსებობას). მის საწყისებს, ღირებულებას და, შესაბამისად, ადამიანის გარკვეულ დამოკიდებულებას სამყაროსადმი.

ამისდა მიუხედავად არსებობს საფუძველი — განსაკუთრებული კვლევის საგნად იჭყეს და გაირკვეს მასში ასახული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

რა თქმა უნდა, რუსთაველი პირველყოვლისა პოეტია, მხატვრული სიტყვის წარმომადგენელი. მისთვის სამყარო ძირითადად მხატვრული ასახვის ფენომენია, დამოკიდებულება სამყაროსადმი — ესთეტიკური; ასახვისა და გამოსახვის საშუალებანია — მხატვრული სახეები. მაგრამ რუსთაველი არ იფარგლება მხოლოდ მხატვრული ასახვით და რელიგიური წარმოდგენებით. „გეფხისტყაოსანში“ ძალიან დიდ ადგილი უჭირავს ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებებს და ეს იმდენად ცხადი და უეჭველი ფაქტია, რომ რუსთაველის გამიჯვნა ფილოსოფიისაგან, ანდა მისი ფილოსოფიური შეხედულებების შეცვლის ყოველგვარი ცდა რელიგიური წარმოდგენებით, გაუმართლებელია და უპერსპექტივო (როგორი დაყინებითა და კატეგორიულობითაც არ უნდა იყოს გამოვლენილი ასეთი ცდები). სავსებით სწორადაა შენიშნული რუსთაველოლოგიაში, რომ თუ ხშირად მსოფლიო კულტურის კლასიკოსებთან მკვლევარი იძულებულია ძირითადი იდეები ამოიკითხოს ნაწარმოებში, როგორც მთლიანში, რუსთაველთან ეს იდეები „მოცემულია აგრეთვე ფილოსოფიურ-პოეტურ აფორიზმებში“ (ი. კ. ლუპოლი).

ჩვენი კვლევის საგანს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეადგენს. მაგრამ იმ სპეციფიკური შემთხვევის გამო, რომელსაც რუსთაველი წარმომადგენს, აუცილებელია გარკვევა მისი მხატვრული მსოფლმხედველობისა, რომლის ძირითადი განმსაზღვრელი იდეა ჰუმანიზმით გამოიხატება და ამდენად, ვფიქრობთ, რომ რუსთა-

ველის ფილოსოფიური შეხედულებების შესაბამისობა მის ჰუმანიზმთან კვლევის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა. წინამდებარე თავში ყურადღება ამაზეა გამახვილებული.

## 1. რუსთაველი, როგორც ჰუმანიისტი

1. შოთა რუსთაველი აერთიანებს თავის შემოქმედებაში შუა საუკუნეების ქართული სააზროვნო განვითარების ორ ნაკადს. ერთი მხრივ, მსოფლმხედველობას, რომელიც კულტურის გაამქვეყნიურების ნიადაგზე აღმოცენდა და XII ს. რუსთაველის ჰუმანიზმში გადაიზარდა და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც მისი ჰუმანიზმის საფუძველს წარმოადგენს და დღეს მეცნიერებაში „ქართული ნეოპლატონიზმის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ჩვენ გარკვეული გვაქვს (თავი I) — რა განსხვავებას ვხედავთ მსოფლმხედველობასა და კერძოდ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას შორის, და როგორია შუა საუკუნეების ქართულ კულტურულ სინამდვილეში, კერძოდ IV—XII სს., მათი განვითარების აღმავალი გეზი.

ჩვენი ნაშრომის ამ ბოლო თავში უნდა გამოჩნდეს — როგორ განხორციელდა „ვეფხისტყაოსანში“ ამქვეყნიური (მიწიერი, ხილული) სინამდვილისა და ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის ღირებულებისა და მნიშვნელობის იდეა და როგორი ფილოსოფიური დასაბუთება მოიპოვა ამ იდეამ.

გვახსენებთ მკითხველს, რომ მიუხედავად მრავალი და მრავალგვარი, ხშირად ერთიმეორის გამომრიცხავი შეხედულებებისა, რომლებიც გამოთქმულია რუსთაველის გარშემო არსებულ არც თუ მცირერიცხოვან გამოკვლევებში, ერთი დებულება, შეიძლება ითქვას, საყუველთაო აღიარებას პოულობს: რუსთაველი უდიდესი და ერთ-ერთი ადრინდელი ჰუმანიისტია მსოფლიო კულტურის ისტორიაში. ამ გამოთქმაში რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმი იგულისხმება და ამითაა გამოწვეული, რომ ანალოგების ძიება რუსთაველსა და რენესანსის ეპოქის, განსაკუთრებით ადრინდელ ჰუმანიტებს, შორის, ჩვეულებრივი მოვლენა გახდა პლატონ იოსელიანიდან დღევანდლამდე. ამ მკვლევართა შორის არიან: კ. ბალმონტი, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, გ. ქიქოძე, მ. გოგობერიძე, ი. ლუბოლი, ვ. გოლცევი, ლ. დენისოვა, რ. მილერ-ბლუნდიკაია და სხვ. უცხოელთა შორის — ვ. კოპიცინი, მ. ბოურა, ჰ. ჰუპერტი და სხვ. XII—XIII სს. შეხვედრის წლები, წერს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი ყველაზე საფუძვლიანი და ღრმა მკვლევარი, მორის ბოურა, „იყო გაცხოველებული შემოქმედების ხანა



ბევრ ქვეყანაში და შორეულმა საქართველომ ამავე ეპოქაში მსოფ-  
ლიო ლიტერატურა თავისი უნიკალური წვლილით გაამდიდრა<sup>1</sup>.

რენესანსული ჰუმანიზმი რენესანსის ცნებასთან არის დაკავშირე-  
ბული და ბუნებრივად დგება აღმოსავლური, კერძოდ ქართული რე-  
ნესანსის პრობლემა. ჩვენ გვქონდა საუბარი აღმოსავლური და ქარ-  
თული რენესანსის შესახებ, მათ კავშირსა და თეორიის ავტორზე პირ-  
ველ, შესავალ თავში (თ. I, § 5). ბევრს მიაჩნია საკმაოდ რენესან-  
სის საკითხი არაევროპულ ქვეყნებში, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ  
შ. ნუტეტიძის თეორია სულ მეტ მომხრეებსა და ფართო აღიარებას  
პოულობს<sup>2</sup>. დავიმოწმებ მხოლოდ ერთს, გამოჩენილ და დიდად ავ-  
ტორიტეტულ მკვლევარს: „...ქართული აღორძინების მკვლევარებმა  
დააპატივეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლა-  
ტონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყებებად ევროპაში,  
რომ მათ, ეპქს გარეშე, ეკუთვნით ამ მხრავ პრიორიტეტი და რომ მათ  
აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. დავა ამის  
წინააღმდეგ შეუძლებელია...“<sup>3</sup>.

ყოველ შემთხვევაში, რუსთაველის ჰუმანიზმი იმდენად უეჭ-  
ველი ფაქტია, რომ იგი წარმოადგენდა და რჩება დღევანდლამდე  
პოემის მთელი იდეური შინაარსის, კერძოდ ფილოსოფიური შეხედუ-  
ლულობების კვლევის ამოსავლად და კვლევის შედეგების საზომად.  
ფაქტობთ, რომ ეს საკვებით სწორი პოზიციაა — არსებობდაც და  
ლოგოკურადაც. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითად თავისუ-  
ბურებას ჰუმანიზმი წარმოადგენს და თუ მისი ფილოსოფიური შე-  
ხედულებების კვლევა ჰუმანიზმთან შეუთანხმებლად აღმოჩნდა, შეუ-  
თანხმებელი ისტორიულად და იდეურად, კანონზოპიერად დგება ეს  
შედეგები ეპქის ქვეშ.

ჰუმანიზმისა და რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების  
ერთიანობის წინასწარ დაშვებული სწორი პოზიციითაა განსაზღვრული  
მისი ფილოსოფიური იდეებისა და წყაროების მკვლევართა პოზიცია  
უმეტეს შემთხვევაში, მაგრამ ერთმნიშვნელოვანა არაა მათი კვლე-  
ვის შედეგები. მიზეზი ისაა, რომ ერთნაირად არაა გაგებული და შე-  
ფასებული არც ჰუმანიზმის შინაარსი და არც რუსთაველის საკვლევი  
ფილოსოფიური წყაროების ისტორიული მნიშვნელობა.

2. „ჰუმანიზმი“ ეტიმოლოგიურად სიტყვა ადამიანისაგან, უფრო  
სწორად — „ადამიანურობისაგან“ (humanitas) ზომიანარეობს: „humani-  
tas humaniora გაისმოდა, — წერს გერცენი, — ყოველი მხრიდან“ რენე-  
სანსის ეპოქაში.<sup>4</sup> რენესანსი (Renaissance) აღორძინებას ნიშნავს და ანტი-  
კურობის აღორძინება იგულისხმება. მაგრამ, მიუხედავად მეცნიერება-

ში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულებისა, რენესანსული ჰუმანიზმი არ დაიყვანება მხოლოდ ადამიანის ახლებურ გაგებასა და ანტიკურობის აღდგენაზე. ჰუმანიზმი მსოფლმშენებელია; მისი ძირითადი იდეა, როგორც ვნახეთ, ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებით გამოიხატება, და ამ იდეითაა განსაზღვრული ადამიანის ახლებური გაგებაც, ანტიკურობით გატაცებაც, მისი თავისებური აღორძინებაც.

პირველ თავში ჩვენ შევხვდებით შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ურთიერთმიმართების რთულ საკითხს და აღვნიშნეთ, რომ რენესანსი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ანტიკურობის უბრალო აღდგენა და რომ შუა საუკუნეების ხანგრძლივ არსებობას არ შეიძლებოდა გავლენა არ მოეხდინა რენესანსის იდეურ შინაარსზე. რუსთაველის ჰუმანიზმი თავისებური დამთავრებაა ქართული კულტურის „გამამქვეყნიურებისა“, რომელიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში ვითარდებოდა, მაგრამ XI—XII სს. საქართველოში შეიქმნა საკმარისი პირობები იმისათვის, რომ ეს ხანგრძლივი და თანდათანობითი პროცესი ჰუმანიზმში გადაზრდილიყო.

როგორც ვნახეთ, შუა საუკუნეების მსოფლმშენებლობა დუალიზტური იყო და მისი თეორიული დაძლევა ვერ მოხერხდა მონოთეიზმის საფუძველზე. შუა საუკუნეების ქართულ კულტურას ჰქონდა განვითარების გარკვეული თავისებურებანი, მაგრამ დუალიზმი დარჩა მის განმსაზღვრელ ნიშნად, მისი ჩასახვისა და განვითარების ადრინდელ საფეხურებზე. რენესანსული მსოფლმშენებლობის უპირველეს პრობლემას ორი სამყაროს დუალიზმის დაძლევა და მათი სინთეზი წარმოადგენდა. შ. ნუცუბიძე რუსთაველის მსოფლმშენებლობის ამ მხარეს აძლევდა გადამწყვეტ მნიშვნელობას, როდესაც წერდა: „რუსთაველი არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამალღებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების სიმბოლოს, შორის. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყნიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიღრმადე“<sup>5</sup>.

ამ სინთეზითაა განსაზღვრული რენესანსული ჰუმანიზმის არსება და მიწიერის გაგება, რომელიც განსხვავდება როგორც შუა საუკუნეების წარმოდგენებისაგან, ასევე ანტიკური გაგებისაგან. რა თქმა უნდა, წერს ა. ლოსკევი, რენესანსი ზოგადად არის მიწიერი ადამიანის მისწრაფება — განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა. მაგრამ „მიწიერის“

გაგება ამ ეპოქის წარმომადგენელთათვის ძალიან შორსაა აღმინის ყოველგვარი ელემენტარული და ყოველდღიური მოთხოვნილებებისაგან. „მატერიალური სამყაროს დაფუძნება“ ნიშნავდა აქ მის წარმოდგენას „მაქსიმალურად გასულიერებულ, მაქსიმალურად ფერადოვანი და მხედველობისა და სმენისათვის მიმზიდველი სახით“<sup>7</sup>. ბუნება, რენესანსული გაგებით, „სასე იყო ღვთაებრივი ძალებით“ და წარმოდგენდა პირველყოვლისა თავისთავად საყმარის, უანგარო ჰერეტის საგანს და მხოლოდ შემდეგ ექსპერიმენტისა და ტექნიკური გარდაქმნის ობიექტს<sup>8</sup>.

ამ სინთეზის საფუძველზეა წარმოქმნილი რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქის წარმოდგენები სამყაროზე, მისი „მაქსიმალური გასულიერება, მაქსიმალური ფერადოვნება“, მისი მიმზიდველობა „მხედველობისა და სმენისათვის“; ერთი სიტყვით — სამყაროს ჰუმანისტური გაგება და რასაც არა ნაკლები მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა აქვს, ამ სამყაროსადმი ჰუმანისტური, შუა საუკუნეებისაგან არსებითად განსხვავებული, დამოკიდებულება.

3. რენესანსისა და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლების საკითხი აკმაოდ რთულია და არა ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი. საყუარადღებოა, რომ ერთადერთი სწორი შეხედულება ამ საკითხზე ჩვენს ახლო წარსულში მწვავე დისკუსიის საგანსაც წარმოადგენდა. მეცნიერებს დღევანდელ დონეზე, შეიძლება ითქვას, დაძლეულია და ბრკოლებანი, რომლებიც ელობებოდა ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობის აღიარებას საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში და კერძოდ ჰუმანიზმის ეპოქაში. დაძლეულია ის წინააღმდეგობაც, რომელიც იქმნებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის წინააღმდეგ რუსთველოლოგიაში. შეხედულებამ, რომლის მიხედვითაც ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის საფუძველს როგორც დასავლეთში, აგრეთვე საქართველოში — სრული აღიარება მოიპოვა.

ნეოპლატონიზმის ძირითადი იდეიდან, რომელიც სამყაროს წარმოქმნის საკითხს ეხება და პირველი საწყისისა და სამყაროს მიმართებას ჰუმანიციის ცნებით გამოხატავს, ორი მნიშვნელოვანი დებულება გამომდინარეობს. ორივე მათგანს, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მოეპოვებინა რენესანსის ეპოქაში და მოიპოვა ასეთი მნიშვნელობა რუსთაველის შემოქმედებაში. ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ არა მხოლოდ ამოავსო უფსკრული მიწიერსა და ზეციურ სამყაროებს შორის, თავად სამყარო წარმოსდგა, როგორც „იგივე ღმერთი, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე“<sup>9</sup>. სრულიად ნათელი იყო, რომ ნეოპლატონიზმი თუ არ იქნებოდა აღიარებული პირდაპირ პანთეისტურ მოძღვრებად, მასში არ შეიძლებოდა

შეუძინველი დარჩენილიყო მხიშველოვანი პანთეისტური იდეები, ანდა მისი „მოდრეკილება“ პანთეიზმისაკენ. რაც იდეალურისა და მატერიალურის სინთეზის, ერთიანობის პირდაპირ გამონათლებლად წარმოადგენდა.

ეს მოძღვრება იძლეოდა საფუძველს ამქვეყნიურ სინამდვილეს. ამალღებისათვის, საფუძველს მისი ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღარებობისათვის. ამიტომ, თუმცა რენესანსის ეპოქაში გვხვდება ცალკეული ფაქტები სტოიციზმის, ეპიკურეიზმის, სკეპტიციზმის და სხვ. გავლენებისა, მაგრამ ეს გავლენები და მათი მნიშვნელობა რენესანსისათვის „სრულიად უმნიშვნელოა ნეოპლატონიზმის ხაზთან შედარებით“. ნეოპლატონიზმი, პირიქით, „აღმოჩნდა ფრიალ შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისათვის“, რამდენადაც, არისტოტელეს მშრალი კონსტრუქციების ნაცვლად, „იძლეოდა უმაღლეს სამყაროში ზესვლის ცოცხალ შეგრძნებას, ღვთაებრივი ენერგიებით აღსავსე ბუნებას და იდეალურ სამყაროს, როგორც ცოცხალ და აღამიანისათვის სავეებით მიღწევად სილამაზეს“<sup>10</sup>.

4. მიწიერი სამყაროს ამალღებულობის და კოსმიური ჰარმონიის იდეამ, რაც მიწიერისა და ზეციურის სინთეზის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოვლენას წარმოადგენს, შესანიშნავი, შეიძლება ითქვას, უნიკალური მხატვრული განსახიერება მიიღო რუსთაველის პოემაში. აქ სამყაროც ამაღლებულია, აღამიანიც და ბუნების ყველა მოვლენაც. კოსმიურ ჰარმონიაში ჩართულია მთელი სამყარო. ყველა მისი მოვლენით, დაწყებული მნათობებით და დამთავრებული ქვებით. მთელი ბუნება ცოცხლობს და ავთანდილს თანაუგრძნობს; საყოველთაო ჰარმონია და სიმპათია განსაზღვრავს ავთანდილის იმედს მისი მნათობებისადმი ღალადისის განხორციელებისა.

პოემის ეს ბრწყინვალე ადგილი ყველა მკითხველისათვის ცნობილია და განსაკუთრებული ყურადღების საგანი —

მრბალე კიბა შესტირს. ეუბნების, ეტყვის მზესა:  
„აა, მზეო, გეაქები შენ, უმძღესთა მძღეთა მძღესა,  
ენ მდაბალთა გაამალღებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,  
მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ლამედ ღღესა“.

„ნო. ზუალო. მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, პირი პირსა,  
გული შავად შემოღებე, სიბნელესა მიმეც ზშირსა,  
შემომყარე კეშანი, ტვირთი მძიმე ვითა ვირსა,  
მას უთხარ თუ: „ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა“.

„პე, მეშთარო, გეაქები შენ, მართალსა, ბრქესა ღმრთულსა;  
მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;

ნუ ამრულებ უმართლესსა, ნუ წაწყმებ ამის სულსა,  
მართალი ვარ, გამიკითხე, რად მაწყლულებ მისთვის წყლულსა“.

„შოდი, მარიხო, უწყალოდ დამპყერ ლახვრითა შენითა,  
შეტამლებე და შემსვარე წითლად სისხლისა დენითა,  
მას უთხარენ ჩემნი პატრენი, მას გაავონენ ენითა,  
რავვარ გასრულვარ, შენ იცი, გული არღა არს ლხენითა“.

„შოდი, ასპიროზ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა დავითა,  
ვინ მარგალიტსა გარეშე მოსცაეს ძოწისა ბაგითა;  
შენ დაშვენებ კეკლუტთა დაშვენებითა მაგითა,  
ვისმე, გლახ, ჩემებრ დაავლებ, გახხლი ცნობითა შმაგითა“.

„ოტარდო, შენგან კრდე არვის მიგავს საქმე სხვასა,  
მზე მამბრუნებებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;  
დაჲე წერადი კრთო ჩემთა, მელნალ მოგცემ ცრემლთა ტბასა;  
კალმად გიკეთ გაწლობილსა ტანსა ჩემსა ვითა თმასა“.

„მო, მთვარო, შემობრადე, ვილვი და შენებრ ვმკლდები,  
მზე გამავლებს. მწვეე გამლევს. ზოგჯერ ვსხვლდები. ზოგჯერ ვწვლდები;  
მას უამბებს სჯანი ჩემნი, რა მქირს, ანუ რავვარ ვბნდები,  
მრდი, უთხარ, ნუ განწირავს, მისი ვარ და მისთვის ვკვდები“.

ჩვენ ვნახეთ (თ. VII. § 7) ზენებელი პლანეტების (მზე მაშინ პლანეტად ითვლებოდა) შუა საუკუნეების აზროვნებაში დაკანონებული თანმიმდევრობა. რუსთაველს გარკვეული ცვლილება შეაქვს ამ მნათობებს განლაგებაშიც და გაუბნაშიც.

რუსთაველოლოგიაში გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება, რომ, რუსთაველის გაგებით, ამ მნათობებს გარკვეული ფუნქციები აქვს: ადამიანს ბედის უშუალო გამგებლობაში. აეთანდრის ლოცვაში გათვალისწინებულია სპეციფიკური ღვთაებრივი ფუნქციები, რომლებსაც ძველი მითოლოგია მიაწერდა ამ მნათობებს. ზუალი (სატურნი) „მრისხანე და ბოროტი ბატონია“, მუშთარი (იუპიტერი) — „ზუნაარსთა და ადამიანის გამგეა“, მარიხი (მარსი) — „ომისა და ძალის დატანების“ გამგე, ასპიროზ (ვენერა) — „სიყვარულის ბატონად“ ითვლება, ოტარიდი (მერკური) — „მოხერხების, ვაჭრობის“ განსახიერებაა. „რუსთაველიც, — ასკენის ავტორი, — ამ ზუთ მნათობთა თვისებას ანუ ბუნებას იგულახმებს: ზუალი არის მისთვის წყარო ცრემლისა, ჭირის, კაეშნისა, მუშთარი — მოსამართლე, „ბრკე სრული“, მარიხი — თავისი ლახვრით უწყალო ვინმეა, ასპიროზ — კეკლუტთა სიმშვენის მიმცემი“<sup>11</sup>.

მნათობებში ადამიანის ბედის განმგებლობის დანახვა შეესაბამება ნეოპლატონისტურ წარმოდგენებს და რუსთაველის ფილოსოფიურ გარემოს (იხ. თ. VI, § 7), ისევე როგორც მზის გადატანის პირველ ადგილ

ზე ნეოპლატონიზმში აქვს გამართლება. მზე, როგორც ცნობილია, აღიარებულია ამ მოძღვრებაში პირველი საწყისის, ღმერთის ხილულ ხატად, ხოლო პირველი საწყისის სამყაროსთან მიმართების რთული საკითხი გარკვეულია მზისა და გამოსხივების, სხივთა ფენის ანალოგიით (იხ. იქვე, თ. VI, § 7).

„ვეფხისტყაოსანი“, იმავე ავტორის სიტყვით, „მზიანი პოემა“ და ამაში დიდი აზრი იგულისხმება. მზე აღემატება დანარჩენ მნათობებს, რომლებსაც ავთანდილი ლოცვით მიმართავს. თუ თვითეულ მნათობში ნაგულისხმევია მისი განსაკუთრებული თვისება და აქედან გამომდინარე ფუნქცია, მზე წარმოდგენილია, როგორც აბსოლუტური ძალა („უმძლესთა მძლეთა მძლე“) ჯა ადამიანის ბედის უმაღლესი გამგებელი — მდაბალთა ამამალებელი, ბედისა და, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, მეფობის მიმცემი.

„ჰე, მზეო,....

ვის ხატად ღმერთისად ვიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“ (836—837).

ანდა:

მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

„აჰა, მზეო, გეაქები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,....“ და ა. შ.

საყურადღებოა, რომ მიქაელ მოდრეკილის ერთ საგალობელში გამოთქმული შეხედულება ღმერთზე, როგორც „მდაბალთა აღმამალებელზე და მაღალთა მფლობელზე“, რუსთაველს გადააქვს მზეზე<sup>12</sup>.

ქოსმიური პარმონიის საფუძველზე განხორციელებული სიმპათია ადამიანებსა და მნათობებს შორის განსაკუთრებული გარკვეულობით ვლინდება ავთანდილის ლოცვის ბოლო სიტყვებში, სადაც, ერთი მხრივ, მთვარეა მოხმობილი „შუამავლად“ ავთანდილსა და თინათინს შორის:

„მას უაზბენ სჯანი ჩემნი, რა მკირს, ანუ რაგვარ ვბნდები,

მიღი, უთხარ, წუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის ვკვდები“ (963),

ხოლო, მეორე მხრივ — შვიდივე მნათობი:

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შეიღინივე მემოწმებინ:

მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,

მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმად მყვებიან,

მას გაავონე, რანიცა ეცეხლნი უშრეტნი მღებინ“ (964).

ერთი მაგალითი კიდევ პარმონისა და სიმპათიის საყოველთაო მნიშვნელობისა:

რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან;  
მისეუ ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გადმოსხდიან;  
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,  
-მღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან (967).

5. აქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარება ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური ღირებულების ერთიანობას გულისხმობს. ჯერ კიდევ პლატონთან, რომლისგანაც მნიშვნელოვნადაა დავალებული ნეოპლატონიზმი და შესაბამისად შუა საუკუნეების ფილოსოფია, ქეშმარიტი არსი ოთხივე ხსენებული ასპექტით იყო შეფასებული. იდეათა სამყაროს მწვერვალი იდეა, სიკეთის იდეა — წარმოდგენდა უმაღლეს არსს, უმაღლეს სიკეთეს, უმაღლეს მშვენიერებას და ქეშმარიტი შემეცნების უმაღლეს მიზანს. ეთიკური და ესთეტიკური ჯერ არაა გამოყოფილი არსობრივისაგან. როგორც დამოუკიდებელი ფენომენი. სამყარო ერთი მთლიანობაა რუსთველისთვისაც, მაგრამ, როგორც პოეტისათვის, სამყარო პირველყოვლისა მხატვრული ასახვის საგანს, ესთეტიკურ ღირებულებას წარმოადგენს. სამყარო მნიშვნელობს რუსთველისათვის პირველყოვლისა, როგორც მშვენიერი.

ის. რაც აქამდე ითქვა სამყაროზე: უკვე იძლევა პასუხს კითხვაზე — არის თუ არა სამყარო მშვენიერი რუსთაველისათვის. რუსთაველის პოემაში გვხვდება არა ერთი პირდაპირი გამოთქმა მთლიანად სამყაროს და მისი ცალკეული მოვლენების მშვენიერებაზე:

რა ვარდმან მისი ყვაილი გაახმოს, დაამკნაროსა,  
-გი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა (35).

სამყაროს ცალკეულ მოვლენათა წამავალობა არ ცვლის ზოგადი დებულების შინაარსს, სამყარო ყოველთვის განახლებულია და მშვენიერი. ზოგადი შეხედულება სამყაროზე ვრცელდება მის ცალკეულ მოვლენებზეც. საყურადღებოა, რომ რომელი სიტყვაც არ უნდა იყოს გამოყენებული „ვეფხისტყაოსანში“ სამყაროს მოვლენების მშვენიერების გამოსახატავად (შვენი, შეენება, მშვენიერი, ტურფა, ლამაზი) — ამ ეპითეტების საგნებს ყოველთვის ხილული მოვლენები წარმოადგენენ. რუსთაველი დგას თვალსაზრისზე, რომელიც პლატონმა შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: მშვენიერი არის „სასიამოვნო მზერი-თა და განცდილი სმენით“<sup>13</sup>. რუსთაველთან მშვენიერი ყოველთვის „სანახავია“ და „საქვრეტელი“:

თვალთა ტურფა საქვრეტელი უცხო რადმე ეშვენების (793)  
ამოა ჰვრეტა ტურფისა, სიახლე საყვარელისა (121)

ავთანდილ მკვრეტთა აშვენებს ტურფათა აერ-ფერთა (1009)  
ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი ხანახავია (1291)

ეპოთეტით „ტურფა“ გამოხატულია სილამაზე საკურკლოსა, განძისა, საფურისა, ძღვენისა<sup>14</sup>. იგივე ეპოთეტი გამოყენებულია ქალაქთან და ნაგებობებთან (სააახლე, სახლი, კარავი) მიმართებაში<sup>15</sup>. ტურფაა ტაიჭი (430) და პომეაში გავრცელებული სახე — ვარდი (878). უტურფესი შეიძლება იყოს ცხოველი და, რა თქმა უნდა, ადამიანი<sup>16</sup>.

სიტყვა „ტურფას“ შინაარსეული კავშირი „ტრფიალების“ საგანთან ნათელია და ამიტომ, რომ ამ სიტყვას, როგორც ეპოთეტს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანთან მიმართებაში; მის როგორც სულიერ თვისებებთან, ასევე სამკაულებთან დაკავშირებით, რომლებიც აძლიერებენ ადამიანის მშვენიერების აღქმას. ტურფანი არიან: ავთანდილი, ნესტანი, თინათინი, ტარიელი<sup>17</sup>. ტურფა შეიძლება იყოს ადამიანის საუბარო, მოთქმა, ქცევა, ხმა, სიმღერა, ენა (მეტყველება), სახე, აღნაგობა, სამოსი (ჭუბა, პერანგი, რიდე), საგებელი, ძოწი და მარგალიტი<sup>18</sup>.

მგავსი თქვენი რამცა მეძღნა, მშვენიერო სანახელო!  
რა მოგშორდე, რა შერგების, საკვრეტელად სასურველო?! (1442)  
გაეხარნეს მისლვა ჩემი ტურფისა და ლამაზისა (474)

ავთანდილს ჰკლავდა თინათინის „წამწამთა ჯარის“... შეენება (40); ტარიელის „ნსგავსი შეენება“ უნახავია კაცთაჟან (204); ტარიელის „შეენება“ იხუთი სიძლიერისაა, რომ მისი დაფარვა შუბლებელია (1503). ავთანდილი გაოცებულია ტარიელის შეენებით, რომლის გადმოსაცემად მას სიტყვები არა ჰყოფნის; ფატმანი „გაკვირვებულია“ ავთანდილის შეენებით (1258).

„შენ გტრფილობენ მკვრეტელნი, შენთვის საბრალოდ ბნდებიან:  
ვარდი ხარ, მკლირი, ბულბულნი რად არ შენზედა კრფებიან!  
შენი შეენება უკვილთა აქნობს, ჩემნიცა კნებიან,  
სრულად დამწვარვარ, თუ მზისა შუქნი არ მომესწრებიან“ (1086).

ნესტანის „შუქთა შეენებანი“ ნათელივით აქვს „ჩადგმული ტარიელს გულში“ (418).

„ხელწიფისა შვილსა გითხრობ კარგსა ყმასა, გულოვანსა,  
უგზროსა ზაილ და თვალად შეენიერხა პირსა, ტანსა“ (1186).

ანდა:

შუეყვარდა ერთმანერთი, სწედეს მიწყვი გულსა დგანი,  
მას ლამესა ერთგან იყვნეს მშვენიერი ამხანაგნი (668)



და კიდევ რაზენივე მაგალითი: „შვენიერი“ რუსთველის პოე-  
მაში შეიძლება იყოს ძღვენი (770), საუბარი (893), ხმა (1342): ვეფხ-  
ვი, რომელიც ტარიელს ნესტანის სახელ ღუესახავს (675) და სხვ.

ნათქვამიდან გარკვევით ჩანს, რომ ხილული სამყაროს ყოველი  
მოვლენა შეიძლება წარმოადგენდეს რუსთველისათვის ესთეტიკურ  
ღირებულებას. მაგრამ ამჟღად დროს ეჭვს არ იწვევს, რომ ხილული სამ-  
ყაროს მოვლენები „ვეფხისტყაოსანში“ გარკვეული იერარქიის მიხედ-  
ვით არიან განლაგებულნი და მათ ერთნაირი ღირებულება არა აქვთ.  
ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული შეხედულებით, რომელიც ნეო-  
პლატონიზმმა შეითვისა და ახალი შინაარსი მისცა, ხილული სამყა-  
რის მოვლენები ორ ძირითად — ზეციურ და მიწიერ მოვლენებად  
იყოფა. ამგვარი შეხედულება დამახასიათებელია ქართული ნეოპლა-  
ტონიზმისათვისაც და რუსთველის პოეზისათვისაც.

ძალაში რჩება შეხედულება მშვენიერების ხილვადობისა და სმე-  
ნაში მოცემულობის შესახებ, მაგრამ განსხვავებულია ზეციური და  
მიწიერი მოვლენების ესთეტიკური მნიშვნელობა. ციური მოვლენები,  
მნათობები და კერძოდ მზე, რომელთა განსაკუთრებულ მნიშვნელობა-  
ზე გეჟონდა ზევით საუბარი, მაღალი რანგის მშვენიერებათა წყობას  
განეკუთვნებიან და რუსთაველის პოეტურ შეხედულებაში, შედარებე-  
ლსა და მტკაფორათა უმდიდრეს საგანძობში. მშვენიერების საზომს  
წარმოადგენენ. ამის დამადასტურებელი ფაქტები იმდენია „მზიან  
პოემაში“, რომ მათი ცოტად თუ ბევრად სრულად წარმოადგენა შეუ-  
ძლებელია. დავკმაყოფილდეთ რამდენიმე მაგალითით:

გამოვება ტარიელ. კმართებს ორთაუ მზე დარად.

ანუ ცოი ზთვარე უღრუბლოთ შეჯთა მოქმენდეს ქვე ბარად;

რომე მათთანა აღვისა ხეცა ვარგაყო ხედ არად;

ჰგვანდეს შვიდთავე მნათობთა, სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად! (281)

„... აჰა, მნათობო სოფლისა, მზეო, ლხენაო“ (1270)

თნუნება მე ვკობდი შენებოთ, ვით ბინდსა ეამი დილისა“ (321)

თინათინ მუნება სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინობდა (51)

რა გვიზარდა (თინათინი), გაივსო მზე მისგან საწუნარია (34)

ნეტანჯარ ასლავს თინათინს, ... შეყრილან ორნი მუნება (1549)

იგი მზე ქაქთა მეფესა ჰყავს, ქაქეთს პატიმარია (1320)

რა ფატმანისსა შევიდა ლომი, მზე, მოყმე წულიანი (1118)

ავთანდილ პირ-მზე, სპასპეტი ლაშქრისა ბევრ-ათასისა (44)

6. „უდიდესი ჰუმანისტური ამოცანა“, რომელიც, შ. ნუცუბიძის  
სიტყვით, რუსთაველმა დაისახა, იმაში მდგომარეობს, რომ „ეჩვენები-  
ნა ცოცხალი, მგრძობელი, მოაზროვნე და მოქმედი ადამიანი, გაერ-  
კვია ხაზრისი ადამიანის არსებობისა“<sup>19</sup>.

რაც აქამდე ითქვა, ადასტურებს სამყაროს ახლებურ გაგებას, რუსთაველის მსოფლმხედველობის თავისებურებასა და სიახლეს. სამყარო აღაზიანთა მიმართებაში ელინდება და ანდენად ახალ მსოფლგაგებაში თავად აღამიანის თავისებურებანიც ნათელი ხდება. მაგრამ „ზუმან-სტური ამოცანის“ გასარკვევად აღამიანურის საკითხი უფრო დეტალურად უნდა იქნეს განხილული. საამისო მასალას „ვეფხისტყაოსანი“ საკმარისზე უფრო მეტი რაოდენობით იძლევა.

აღამიანურის გაგება რომ აქ ახალია და ძალიან დაშორებული „სოფლის მოძულებისაგან“ — ეს თავიდანვე ნათელია. რუსთაველის გმირები ცხოვრობენ, განიცდიან, აზროვნებენ, მოქმედებენ ცოცხალ, ამქვეყნიურ გარემოში; იბრძვიან ცხოვრებისეული ბედნიერებისათვის და აქვე პოულობენ მას, აქვე აღწევენ თავიანთ მიზნებს. სიკეთისა და მშვენიერების ძიება ამქვეყნიურ სინამდვილეში გამართლებულია და დასაბუთებული; ეს ქვეყანა ღირებულია, აღამიანის მასში ცხოვრება — მნიშვნელოვანი. ამიტომ, სოფლის სიყვარული სიბრძნის უმაღლესი გამოვლენა და ბედნიერების, მიზნების მიღწევის აუცილებელი პირობაა:

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულზე,  
მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულზე?  
ვისთვის ჰკვდება, ვერ მიხვდები, თუ სოფელსა მოიძულზე“ (876)

სიბრძნის გამოვლენაა აგრეთვე ჭეშმარიტად რენესანსული იდეალი სიცოცხლისათვის ბრძოლისა, მისი განმტკიცებისა, ცხოვრების ყველა შემთხვევასა და ყველა პირობაში, მაშინაც კი, როდესაც აღამიანი უკიდურესი სასოწარკვეთილების მდგომარეობაში იმყოფება:

კვლევ იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,  
ხკობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება“ (727)  
ქირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვეთკირსა (875)  
ხაშს მამაცა ეკვლოვნდეს, ქირსა შიგან არ დაღონდეს (785)

„ვეფხისტყაოსნის“, როგორც მხატვრული ნაწარმოების, მთავარ მოტივს სიყვარულის გრძობა (რუსთაველის სიტყვით — მიწნურობა) შეაღვენს. ეს არაა შემთხვევითი. სიყვარული აღამიანურის ერთერთი კომპონენტია, განსაკუთრებით შუა საუკუნეების პირობებში, სადაც, როგორც ვნახეთ, ყველაზე მწვეავე კოლიზია იდეალსა და რეალობას შორის ამ გრძობის დოქტრინულმა გაგებამ გამოიწვია.

შუა საუკუნეების აზროვნებამ სიყვარული მთლიანად დაცალა რეალური, კონკრეტული, აღამიანური შინაარსისაგან. „ვისრამიანში“ სიყვარული რეალურ, კონკრეტულ შინაარსზეა დაყვანილი. რუსთაველის გაგებით, მიწნურობა განსხვავებულია, როგორც ერთი შეხედულე-

ბისაგან, ისე მეორისაგან. სიყვარულის გაგება მსოფლმხედველობრივი სინთეზით არის, როგორც ვნახავთ, განსაზღვრული და აშკარად ის ერთსა და იმავე დროს ადამიანური გრძნობაცაა და ამაღლებულიც: ისევე ამაღლებული, როგორც სამყარო და ადამიანი:

მოსთქვამს: „პეი, საყვარელო. ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო, იმედო და სიცოცხლეო, გონებო, სულო, გულო“ (309)

სიყვარულის საკითხი რომ რუსთაველის განსჯის საგანიც უნდა ყოფილიყო, ჩანს პროლოგის სტროფებიდან, რომლებიც მიჯნურობის სხვადასხვა სახეს ეხება, მათ შორის ისეთებსაც, რომლებსაგან პოეტი იმიჯნება და ისეთსაც, რომელსაც პოეტი „ამბობს“, პოეტურად ასახიერებს. ამ სტროფების ანალიზი ცხადყოფს, რომ სიყვარული ხორციელისა და ზეციურის თავისებური სინთეზია და მხოლოდ ამ პირობით ხდება იგი ადამიანურის ახალი გაგების კომპონენტი და პოეტური შექმნის საგანი.

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,  
ძნელად სათქმელი, საქირო, გამოსაგები ენათა;  
იგია საქმე საზო, მომცემი აღმაფრენათა;  
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20)

მას ერთსა მიჯნურობასა კვერანო ვერ მიჰხედებთან,  
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღებებთან,  
ვთქვენს ზელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებთან;  
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებთან (21)

კითხვაზე პასუხის გასაცემად დავიმოწმით კიდევ ერთი სტროფი:

..მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;  
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი  
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი,  
ნურვინ გარეთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი! (24)

ციტირებულ სტროფებში მიჯნურობის სამი სახეობაა განხილული: ა) ამაღლებული სიყვარული, ანუ „პირველი მიჯნურობა“, რომელიც განეკუთვნება „ზენათა გვარების“, ანუ იდეალურ სამყაროს, და არის „აღმაფრენათა“ მომცემი გრძნობა; ბ) მღაბალი, ხორციელ სიამოვნებაზე დაყვანილი გრძნობა, რომელიც არსებითად იგივე სიძვაა და გ) მიჯნურობის ისეთი გაგება, რომელიც პოემაში არის პოეტურად განსახიერებული: „გთქვენს ზელობანი ქვენანი, რომელნი...“ რაღაც სხვაგვარს ჰბაძვენ და, ამავე დროს, „არ სიძვენ, შორით ბნდებთან“.

რუსთაველის პოეტური განსახიერების საგანი რომ არც „საზო“ სიყვარულია და არც მხოლოდ ხორციელი გრძნობა, ნათელია. თუმცა

განსხვავებულია პოეტის პოზიცია თვითმული მათგან-სადმი. სადავო და გასარკვევი თანამედროვე მეცნიერებაში სიყვარულის ის სახეობაა, რომელიც პოემაშია პოეტურად შექმნილი.

სიძვეს პოეტი ისეთი კატეგორიულობით ემიჯნება, რომ გამორაცხავს: „ვეფხისტყაოსანში“ პოეტურად განსახიერებული გრძნობის ხორკულ გრძნობაზე დაყვანის ყოველგვარ ცდებს მეცნიერებაში (თუმცა, როგორც ვნახავთ, ასეთ ცდებს აქვს ადგილი რუსთველოლოგიაში). რაც შეეხება „სახეო“ სიყვარულს, მისი განსახიერებისაგან პოეტი იმის გამო იკავებს თავს, რომ ის მოსაწყენია (20), ჰკვირანი მკითხველისათვისაც კი ძნელად მისაწვდომი. მისი შექმბა ამას შრომა იქნებოდა (როგორც გაიჩვენა, რუსთაველის გამიჯვნა „სახეო“ მიჯნურობისაგან უფრო მნიშვნელოვანი მოსახრებებით არის გამოწვეული).

7. საძიებელ საკითხზე სხვადასხვაგვარი შეხედულებანი არსებობს მეცნიერებაში. თუ ვახტანგ VI-ის კომენტარებისა და მამუკა ბარათაშვილის „პაშნიკის“ მიხედვით, რუსთაველი თავის პოემაში ღვთაებრივ გრძნობას უმღერის, კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ, პირიქით, პოემას საგანს „ქვენა ხელობა“, ანუ ხორციელი გრძნობა შეადგენს.

ორივე შეხედულება ცალმხრივია და, შეიძლება ითქვას, ორივე „ეპოქის სულით“, თუმცა მსოფლმხედველობრივად არსებითად განსხვავებული სულით, ნაკარნახევი. მართლა ასე ესმოდა ვახტანგ VI-ს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსი, თუ მისი განმარტება გამოწვეულია, როგორც ფიქრობენ, რუსთაველის „დაცვის“ მიზნით საეკლესიო წრეებისაგან, ეს არ ცვლის ვითარებას. ორივე პირობის ქვეშ იგივე ეპოქის სული მოქმედებდა. პირიქით, რუსთაველის მიერ შექმნილი მიჯნურობის დაყვანა, თანამედროვე მეცნიერებაში, ხორციელ გრძნობაზე, რუსთაველის თანამედროვე მოდერნიზაციის ტენდენციით არის განსაზღვრული.

პასუხი კითხვაზე — როგორი მიჯნურობა შეადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის საგანს—გაცემულია 21 სტროფის ორ უკანასკნელ სტრიქონში, რომელიც შეიკავს ერთ მთლიან აზრს და მხოლოდ მთლიანობაში განხილული იძლევა პასუხს საკამათო საკითხზე: რუსთაველი ახახიერებს „ხელობას“ (სიყვარულით აღზნებულ სიშმაგეს), რომელიც ხორცთანაა დაკავშირებული („ხორცსა ხვდება“), მაგრამ, ამავე დროს, ქეშმარიტად („მართლ“, მართლაც რომ) „მასვე ბაძავს“; ამ პირობის ქვეშ, განაგრძობს პოეტი, სიყვარული აღარაა სიძვე („არ სიძვენ“) და შეუაბამება ისეთ გრძნობას, რომლის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი არის — შორით ბნედა („შორით ბნდებიან“).

თუ შემოვიფარგლებით ამ ორ სტრიქონში გამოთქმული შეხედულების გარკვევის დროს მხოლოდ ერთი, პირველი სტრიქონით, რო-

გორც ამას ადგილი აქვს ცალკეულ მკვლევართა შორის<sup>20</sup>, ხელოვნურად შეიქმნება ფორმალური საფუძველი „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულის მხოლოდ ხორციელ გრძნობაზე დაყვანისათვის. მაგრამ საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია ზედმეტსა ხდის მეორე, მომდევნო სტრიქონს, რომლის უგულვებელყოფა არაფრით არაა გამართლებული. კონტექსტში ეს სტრიქონი აზრს შემდგომ განვითარებას, მის დაზუსტებას წარმოადგენს და გრამატიკულადაც და აზრობრივადაც, წინა სტრიქონთან უშუალოდ არის დაკავშირებული: „შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით აღწა“ (27) ხო შოემის სხვა ადგილების მიხედვითაც ნამდვილი მიჯნურობის ნიშანდობლივი თავისებურებაა, რომლითაც ის სიძვისაგან „დიდი მზლვარით“ განსხვავდება.

8. ამგვარად, ნამდვილი და რუსთაველის პოემაში განსახიერებელი სიყვარული არის ხორციელი „ხელობა“, მაგრამ ისეთი, რომელიც „მასვე ბაძავს“ და არა სიძვას (21, 3—4). გასარკვევია — რას ნიშნავს ნაცვალსახელი „მას“ და ზმნა „ბაძვა“.

დამოწმებული ორი სტროფის (20, 21) პირველი ექვსი სტრიქონი ეხება „საზეო მიჯნურობას“ და აქ წარმოდგენილი მსჯელობანი უშუალოდ უსწრებს წინ სტრიქონებს, სადაც რუსთაველი ნამდვილი მიჯნურობის თავისებურებებზე ლაპარაკობს. ავიტომ, ცხადია, რომ „მასვე“—ში საზეო მიჯნურობა იგულისხმება, და ბაძვა „ქვენა ხელობიდან“ საზეო მიჯნურობისაკენ არის მიმართული. პოემაში განსახიერებელი სიყვარული არის ხორციელი გრძნობა, მაგრამ ისეთი, რომელიც საზეოს, იდეალური სიყვარულის ბაძვას წარმოადგენს, და როდესაც ეს ორი სახეობა სიყვარულისა ერთ მთლიანობაში არის მოცემული, როგორია და რა საფუძველზეა განხორციელებული ეს გაერთიანება — ამზე პასუხს „ბაძვის“ შინაარსის გარკვევა იძლევა.

„ბაძვა“ მოცემულ კონტექსტში ერთადერთი შემთხვევაა ამ სიტყვის გამოყენებისა „ვეფხისტყაოსანში“. ის არა გვხვდება არც პრევერბიან ფორმებში (მაგ., წა-ბაძვა, მი-ბაძვა მო-ბაძვა და სხვ.). ეს ფაქტი იძლევა საფუძველს ვფიქროთ, რომ სიტყვა „ბაძვა“ რუსთაველთან მწიგნობრული წარმოშობისაა და ეპოქის სხვა სააზროვნო სფეროდან შემოტანილი.

„ბაძვა“ ცნობილი ტერმინია ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ პლატონთან. და გამომხატავს ხილული სამყაროს ნივთების იდეებთან მიმართების გარკვეულ ასპექტს. გრძნობადი ნივთები ბაძვენ იდეებს, როგორც თავიანთ პარადიგმებს და ამით ავლენენ მათთან მსგავსებას. „ბაძვის“ ცნება გადავიდა ნეოპლატონიზმში და აქ ახლებური დსაბუთება მიიღო. ყოველი მოვლენა ეზიარება იდეას, ანუ მონაწილეობს იდეაში; ეს მონაწილეობაა საფუძველი, რომ მოვლენა ბაძავს იდეას.

განსხვავებით პლატონისაგან, რომელიც უმთავრესად ორი (იდეა-თა და წივთთა) სამყაროთი იფარგლება და ბაძვა მათ შორის მიმართებას ეხება, ნეოპლატონიზმი, როგორც ვნახეთ, უფრო რთული სისტემაა და აქ გონის სფეროს (იდეათა სამყაროს, ნამდვილ მყოფს) ერთ-ერთი შუალედი ადგილი უჭირავს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის. ამიტომ ზიარებას და ბაძვას უფრო რთული შინაარსი აქვს. არის ყოველი საფეხური მონაწილეობს. შესაბამის მაღალ საფეხურში და ბაძავს მას; უკანასკნელი — უფრო მაღალ საფეხურს და ასე უზუნაეს პირველ საწყისამდე.

შუა საუკუნეების აზროვნებაში ბაძვა გამოხატავს მიწიერი მოვლენების ზეციური სამყაროსადმი მიმართებას, განხორციელებულს. ზეციურისა და მიწიერის სინთეზის, მათი ერთიანობისა და მთლიანობის საფუძველზე.

ბაძვა და მისი საფუძველი — მონაწილეობა, ანტიკურ ფილოსოფიაშიც და ნეოპლატონიზმშიც, ქართულ ნეოპლატონიზმშიც და კერძოდ პეტრიწთან ყოველთვის ქვევიდან ზევით მიმართული აქტია. „ვეფხისტყაოსანში“ „ქვენა ხელობა“ ბაძავს ამაღლებულ, „საზეო“ სიყვარულს.

პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძველებს“ პეტრიწისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: სიარულე არის ნაწილი სიკეთისა და რამდენადაც ეს სრულია, ამდენად „ჰბაძავს“ სიკეთეს<sup>21</sup>; ყოველი „წარმომარსებელი მიზეზი“ ჰბაძავს ერთს (ერთიანს) და წარმოქმნის შედეგს (იქვე, გვ. 23, თ. 26); ყოველი ყოვლობა (მთელი, „მთელობა“) ჰბაძავს უმაღლეს ყოვლობას და ამიტომ ინარჩუნებს ყოვლობას, (გვ. 82, თ. 135). მარადიულობა, წერს პეტრიწი, ორგვარია — მარადიული მარადიულობა, რომელიც გამორიცხავს ქმნადობასა და მოძრაობას, და მარადიულობა დროში, რომელიც მოიცავს ქმნადობასა და მოძრაობას. მარადიულობის ეს მეორე სახეობა ჰბაძავს („ებაძვებოდის“) მარადიულობის მარადიულ ბუნებას<sup>22</sup>.

საყურადღებოა, რომ პეტრიწი სიტყვით „ბაძვა“ თარგმნის არა მხოლოდ  $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ -ს, რაც პირდაპირ შეესატყვისება ბაძვას, არამედ  $\xi\omicron\iota\upsilon\acute{\alpha}\delta\text{-}\sigma$  და  $\xi\mu\omicron\iota\sigma\iota\delta\text{-}\sigma$ . ორივე ეს სიტყვა ნიშნავს „მსგავსს“, რაც ახლოა შინაარსით ბაძვასთან და გასაგებია პეტრიწის მიერ მათი ამ ქართული ტერმინით თარგმნა.

ხშირად გვხვდება „ბაძვა“ პეტრიწის ორიგინალურ ფილოსოფიურ თხზულებაში „განმარტებაჲ...“ (თავები 50, 57, 142, 148 და სხვ.) და ყველა შემთხვევაში ბაძვა მიმართულია დაბალი რანგის არსიდან მაღალი არსისაკენ. მაგ., პროკლეს სიტყვებს — „რამეთუ უსულონიცა... მიიღებენ და ეზიარებინან გონებასა და მოქმედებასა მისთა“, —

პეტრიწი ურთავს კომენტარს: „უსულოთა შორისი გუარი უბაძ-  
ვებს გონიერთა გუართა“<sup>23</sup>.

პეტრიწის თხზულების 50-ე თავი ეხება მარადიულობისა და „უა-  
მიერობის“ (დროის) საკითხს. მარადიულობას არა აქვს „გარდასრუ-  
ლი და აწი და მომავალი, არამედ ვითარ ერთბაშად [არს აქ] ყოველი“. მარადიულობის თავისებურებაა „იგივეობაჲ, თუთობაჲ, იგავობაჲ“. მარადიულობის მოცემული განმარტება ცნობილია. მაგრამ მოცემულ კონტექსტში საინტერესოა განსხვავება, რომელსაც პეტრიწი ხედავს, ერთი მხრივ, მარადიულობასა და დროში არსებობას შორის და, მეო-  
რე მხრივ, დროში არსებულ მოვლენათა მიმართებაში მარადიული სამ-  
ყაროსადმი. „ხოლო შენ ნუ გიკვრს, — მიმართავს პეტრიწი მკითხ-  
ველს, — ესე, რომელ მუნ (მარადიულობის სფეროში) — მიუღრეკე-  
ლად [არს] ყოველი აღძრვაჲ შემოქმედებითი, ხოლო აქა [დროში არ-  
სებობის სფეროში] — ნიადაგ მიღრეკასა შორის“<sup>24</sup>. დროში არსე-  
ბულ მოვლენათათვის, განსხვავებით მარადიულობისაგან, დამახასია-  
თებელია „ბ ა ძ ვ ა“, „მსგავსება“ და „ხატქმნა“.

9. ჰუმანიზმის შინაარსი გულისხმობს ადამიანის აქტიურობას, მოქმედებას და გამარჯვებას, როგორც სიკეთის გამარჯვებას ბოროტე-  
ბაზე. სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების ფილოსოფიურ საფუძველზე  
ქვევით იქნება ლაპარაკი. ამგვარად შევეხთ ადამიანის მოქმედების,  
მისი მიზნების და განმსაზღვრელი ფაქტორების საკითხს.

რუსთაველის იდეალი მოქმედი ადამიანია, ენერგიული და შეუღ-  
რქველი განსაცდელის წინაშე —

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა გრძნობისა“ (790);

მაგრამ ადამიანის აქტიურობის მიზანსწრაფვა და მოქმედება არ  
გამორიცხავს განგების ჩარევას მოვლენათა მსვლელობაში და კერძოდ  
ადამიანის ცხოვრებაში. ასე რომ ყოფილიყო, ზედმეტი იქნებოდა არა  
ერთი მითითება განგებაზე და გამირების არა ერთი დალადისი ღმერ-  
თის მიმართ

„უთქვი თუ: „ღმერთო, ნუ გამწირებ; აჟა ჩემი შეისმინე“ (354).

„ღმერთო, ღმერთო, გეაქები...“ (810)

„ღმერთო, ღმერთო, მოწყალეო...“ (811)

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ...“ (1250)

ადამიანის მოქმედებისა და ღვთაებრივი განგებულების საკითხი  
შუა საუკუნეების პირობებში გადაუწყვეტელია ისევე, როგორც დაუ-  
ძღვეველია მიწისა და ზეცის მსოფლმხედველობრივი დუალიზმი. ჩვენ

ენახეთ, როგორ იდგა ეს საკითხი იოანე დამასკელთან (თ. VII, § 9) და რა სიძნელების წინაშე აღმოჩნდა შუა საუკუნეების აზროვნება პრობლემის მოგვარების ცდების დროს. თუ ადამიანის მოქმედება, წერდა შუა საუკუნეების ცნობილი მოაზროვნე პელაგიუსი (გარდ. 418 წ-ის შემდეგ), განსაზღვრულია ღვთაებრივი განჯებით, მაშინ ცოდვა, ასეთი პირობის ქვეშ, ადამიანისაგან აღარაა დამოკიდებული და იგი არ უნდა აგებდეს პასუხს ჩადენილი ცოდვის გამო. ადამიანი პასუხისმგებელია მხოლოდ თავისუფალ მოქმედებაზე<sup>25</sup>.

ეს პრობლემა მრავალი მოაზროვნის წინაშე იდგა და იდგა რუს-თაველსათვის უფრო ახლო სააზროვნო სინამდვილეშიც —

ღმერთო, ჩემი თიხა შენ აზილე, მე რა ვქნა?  
ჩემი მატყლი და ქსოვილი შენ დაართე, მე რა ვქნა?  
ყოველი სიკეთე თუ ბოროტება, რასაც მე მოვიმოქმედებ,  
შენ დამაწერე თავზე, მე რა ვქნა?

ყოვლადმცოდნემ როდესაც არსებანი შექმნა,  
მე ვერ გამოიგია, რატომღა მისცა მათ ნაკლი და ხინჯი?  
თუ კარგად გამოუვიდა ეს ფორმები, რატომღა ამსხვრევს?  
ხოლო თუ კარგად ვერ გამოუვიდა, ვისი ბრალია?<sup>26</sup>

ერთადერთი სიკეთე, რომელიც, პელაგიუსის აზრით, ადამიანს აქვს თანდაყოლილი, თავისუფლება და არჩევანის უნარია. ღვთაებრივი სიმართლე არ დასჯიდა ერთს და არ დააჯილდოებდა მეორეს, ადამიანი რომ სიკეთისა და ბოროტების ჩადენის დროს თავისუფალი არ ყოფილიყო<sup>27</sup>.

როგორც ვხედავთ, პელაგიუსის ამოსავალი დილემის ერთი მხარეა. ეს იცავს ადამიანის ნებისა და არჩევანის თავისუფლების პრინციპს, რაც ბოლოსდაბოლოს შუა საუკუნეების პირობებში განგებულების უარყოფამდე მიდის. მაგრამ ამოცანა ღვთაებრივი ყოვლადძლიერების და ადამიანის თავისუფლების (როგორც პასუხისმგებლის აუცილებელი პირობის) მორიგებაში მდგომარეობდა<sup>28</sup>.

როგორც ჩვენი შრომის იმავე თავში (თ. VII, § 8) იყო აღნიშნული, ღმერთის წარმოდგენა მოითხოვს აბსოლუტურ და შეუზღუდველ ნებელობას, ხოლო ამგვარი ნებელობა ისეთ წინააწარგანსაზღვრულობას, რომელიც გამორიცხავს ადამიანურ თავისუფლებას. ადამიანის თავისუფლების დაშვების გარეშე კი არ არსებობს ცოდვა და არ არსებობს მონანიების აუცილებლობა.

რუსთაველის მკვლევართა შორის ეს საკითხი სხვადასხვაგვარადაა გადაწყვეტილი. მათი ნაწილი პოემის ავტორს ფატალისტად მიიჩნევს<sup>29</sup>, ნაწილი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა აქტიურობასა და სიკეთის განხორ-



ციელებისაგან მიმართულ მოქმედებაზე ამხვილებს ყურადღებას და ზაწინააღმდეგო დასკვნა გამოაქვს. აზრთა ეს სხვადასხვაობა იმიტოა, ჩვენი აზრით, განსაზღვრული, რომ საკითხის კვლევის დროს არაა გავალისწინებული თავისებურება, რომლითაც რუსთაველის მსოფლმხედველობა შუა საუკუნეების აზროვნებისაგან განსხვავდება. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რუსთაველთან ღვთაებრივი განგებულებისა და ადამიანის არჩევანის საკითხი შესანიშნავად არის გადაჭრილი, და აქაც შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი დუალიზმის ნეოპლატონიზმის საფუძველზე დაძლევის გზით.

რუსთაველის პოემაში ადამიანური მოქმედების ძირითადი ზანი ადამიანურია, სიკეთისაგან არის მიმართული ამ სიტყვის ჰუმანისტური გაგებით. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სიკეთისაგან სწრაფვა მთელი არსისათვის არის დამახასიათებელი. ეს აზრი სრული გარკვეულობით გასდევს მთელ ქართულ ნეოპლატონიზმს, არეოპაგიტულ მოძღვრებასაც და პეტრიწის ფილოსოფიურ თხზულებასაც. პეტრიწის სიტყვით, პირველი საწყისის, იგივე სიკეთის და — მონოთეისტურ ნეოპლატონიზმში — ღმერთის მიმართ მთელი არსია „ატრფიალებული“. ამიტომ „ვეფხისტყაოსანში“ გმირების სუბიექტური მისწრაფება და მათი მოქმედება საეხებით ემთხვევა არსის ობიექტურ კანონზომიერებას:

„წამოსრულხარ ჩემად ძებნად, პატრონისა სამსახურად;  
ღმერთმან ქნა და გიპოვნია, შენცა ცდილხარ მამაცურად“ (300).

მეტის თქმაც შეიძლება: ერთიანობაშია ღვთაებრივი განგებულება, ადამიანის მოქმედება და გამარჯვება, როგორც ადამიანური მოქმედების საბოლოო მიზანი:

„ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცახვდების“ (903).<sup>30</sup>

აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანის მოქმედება, როდესაც ის ჰუმანისტურია და ჰუმანური მიზნისაგან. სიკეთის განხორციელებისაგან არის მიმართული — განხორციელებადია თავისი არსებით, მისთვის ბრძოლა რეალურია და მიღწევადი.

10. არ შეიძლება არ შევეხოთ შეხედულებას, რომელიც რუსთაველის არსებითად განსხვავებულ განმარტებას იძლევა და რომელიც არა მხოლოდ სწყვეტს მას ქართული რენესანსის წიაღაგისაგან, — შეიძლება ითქვას. აღარაფერს ტოვებს რუსთაველის ჰუმანიზმისაგან. ამ შეხედულების მიხედვით „ვეფხისტყაოსანში“ „ეს ქვეყანა“ და „წუ-

თისოფელი მეუჭეერებშია წარმოდგენილი“. პოემაში „მძლავრად ისმის მღურვა წუთისოფლისა და საჩივარი ამის შესახებ, რომ ის სისხლის მსმელი, უხანო, ცრემლთა მდენი, ცვალებადი, დაუნდობელი, მუხთალი, ცრუ, მტერი და გაუტანელია“. ტარიელისა და ნესტანის შეხედულებით „ამქვეყნად ბედნიერება არ არსებობს, ამიტომ ისინი ხელს იღებენ ამ ცხოვრებაზე (?! — შ. ხ.) და ბედნიერებას, „ლხინებას“, სიკვდილში ეძებენ“ (?!).

„მართალია, — განაგრძობს ავტორი, — ავთანდილი ამ ქვეყანაზე არ იღებს ხელს, მას შესაძლებლად მიაჩნია ამ ქვეყნად, თუ სრული ბედნიერება არა, აჩრდილი (?!) მაინც მისი“. მაგრამ ამას არა აქვს, ავტორის მიხედვით, არავითარი მნიშვნელობა რუსთაველის შეხედულებების გასარკვევად. უფრო მეტიც, ავტორისათვის მნიშვნელობა არც იმას ჰქონია, რომ პოემა „ბედნიერების მოპოვებით თავდება“, და არც იმას, რომ პოემაში სიკეთე იმარჯვებს ბოროტებაზე (ავტორი იმომეზს სიტყვებს: „ბოროტსა ჰძლია კეთილმან“). არა ჰქონია მნიშვნელობა იმით, რომ ბოროტის ძლევა „გაჭირვების, ვაების, ტანჯვისა და სიმწრის გზით“ არის მოპოვებული და, უნდა ვიფიქროთ, პოემის გმირებს მზად არ დახვდათ სიკეთე ცხოვრებაში მათი მოვლენისთანავე.

საყურადღებოა, რომ, როგორც ავტორი ფიქრობს, აშკვარი უიმედობა და საწარყვეთილება მხოლოდ პოემის გმირებისათვის კი არა ყოფილა დამახასიათებელი. ასეთი უიმედობით და საწარყვეთილებით ყოფილა გამსჭვალული თვით პოეტიც, თუმცა ის, როგორც ავტორი წერს, „თავისი გმირების მდგომარეობაში არ იმყოფებოდა“ (!). ეს უკვე პირდაპირ ეხება პოემის არასწორ ინტერპრეტაციას და გაუგებარი ხდება, როგორ შეეუთავსოთ ის პოემის ოპტიმისტურ ფინალს, პოემაში არაერთგზის წარმოთქმულ სიტყვებს ბოროტების „უმყოფობაზე“ და წარმავლობაზე, სიკეთის გამარჯვებასა და ბოროტების ძლევაზე. როგორ ავხსნათ ის ფაქტი, რომ შეხედულება ბოროტების არარეალობაზე, რაც მის წარმავლობას ნიშნავს და, პირიქით, სიკეთის სუბსტანციურობაზე. რუსთაველის პირითაა გამოთქმული პოემაში და რუსთაველის მიერაა დამოწმებული დიონისე არეოპაგელი, როგორც ამ შეხედულების ავტორი. რაც თვალნათლივ ადასტურებს, რომ სიკეთის გამარჯვების პოემაში განსახიერებული კონკრეტული ფაქტი განზოგადებულია რუსთაველის მიერ და უფრო მეტიც — ფილოსოფიურად არის დასაბუთებული!

დასასრულ, ამ მსჯელობათა საფუძველზე ჩვენს ავტორს გამოაქვს დასკვნა, რომ აშკვარი „განწყობილებანი, აზრები და შეხედულებანი წუთისოფლის შესახებ“ არ ეთანხმება „თამარის დროის ლაღსა და

ცხოველმყოფელ მსოფლმხედველობას, როდესაც, ისტორიკოსის ცნობით, ყველა თავს ბედნიერად თვლიდა, ყველა შესტრფოდა ცხოვრებას, ყველა მადლობდა თავის ბედს, ყველგან ისმოდა ქება თამარისა“. როდესაც — მოტანილია ციტატები ისტორიკოსის თხზულებიდან — „შეუძლებელ არს მოთხრობად, თუ ვითარ ბედნიერებასა და კეთილდღეობასა შინა“ იყო საქართველო თამარისა და სოსლანის დროს. როდესაც „გააზნაურდეს ქვეყნისა მომქმედნი და გადიდებულდეს აზნაურნი და გახელმწიფდეს დიდებულნი მეფობასა შინა თამარისა“ და „იყო მდიდრად ესე სამეფო“; და „ამას შინა იხარებდეს და იშვებდეს ყოველნი, ნადირობდეს და მხიარულობდეს“; როდესაც იყო „მარჯუება, სიხარული, სიყვარული...“, „ერთბამად ძოვდეს ლომი და ხარი და იხარებდეს ვეფხი თიკანთა თანა და მგელი ცხოვართა თანა“ და ა. შ.

პირიქით, განავრძობს ავტორი, „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული განწყობილებანი სავსებით შეესაბამება იმ დროს, როდესაც, „როგორც ისტორიკოსი ამბობს „იცვალა ფერი ქართველთა მხიარულების“, „დღემან იწყო მიდრეკად და მზემან დასლვად და ჰაერმან სხვაფერად უფერულობა და ცისკარსა დღისასა ზედა იწყეს შემოსად ბნელთა ღრუბულად“. „ასე და ამრიგად, — აჯამებს ავტორი თავის მსჯელობას, — აღნიშნული ფაქტების მიხედვით, ჩვენი პოემა არ შეიძლება დაწერილი იყოს უადრეს მონღოლთა და ხვარაზმელთა შემოსევისა ჩვენში“<sup>32</sup>.

მკითხველისათვის, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ცხოვრება ზედმეტადაა „გამუქებული“ იმ მიზნით, რომ პოემა იდეურად დაუბირისპირდეს ქართული კულტურული აღმავლობის ეპოქას და გვიანდელ ხანაში იქნეს გადმოტანილი მისი შექმნის შესაძლებლობა. ნათელია ისიც, რომ იმავე მიზნით, ავტორი ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე ლებულობს თამარის ისტორიკოსის ცნობებს და ზედმეტად აზვიადებს წარმოდგენილი ეპოქის სურათს, იმდროინდელ „ლაღსა და ცხოველმყოფელ მსოფლმხედველობას“. მაგრამ, სხვა რომ არა ითქვას რა, ძნელი წარმოსადგენია, ისტორიკოსის იდილიური სურათი სავსებით შეესაბამებოდეს რეალურ სინამდვილეს და ამ მხრივ რაიმე დაბრკოლებას უქმნიდეს რუსთაველის გენიის განხორციელებას მის პოემაში.

ყოველ ეპოქას თავისი წარმოდგენა აქვს ხსნაზე და აღამიანის ბედნიერებაზე, მაგრამ ოპტიმიზმი ყოველთვის ფასეულობითი ცნებაა და ყველა პირობაში გულსხმობს არა თავიდან მოცემულ ბედნიერებას, არამედ მისი განხორციელების შესაძლებლობას და ზოგჯერ აუცილებლობასაც. რუსთაველის ოპტიმიზმი რენესანსული და ჰუმანისტური ჰუმანიზმი; ბედნიერება მოიპოვება და სიკეთე ხორციელდება აღამიანის აქტიურობით, დაბრკოლებათა გადალახვით, სიცოცხლი-

სათვის „თავის დადებით“ და საბოლოოდ სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვებაში მდგომარეობს.

წარმოცდინით ერთი წუთით — რა დარჩებოდა რუსთაველის გენიალური პოემისაგან, მისი გმირები რომ თავიდანვე „ბედნიერებასა, სვიანობასა და კეთილდღეობასა შინა“ ყოვლილყოფნენ, „თავი ბედნიერად ჩაეთვალოთ“ და „ნაღირობასა და მხიარულებას“ მისცემოდნენ?!

## 2. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური წყაროები

### წინასწარი შენიშვნები

1. ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთაველის ფილოსოფიაში პლატონ იოსელიანიდან იღებს სათავეს. ნან პირველმა დააყენა ეს საკითხი და შეეხო რუსთაველს და მის მნიშვნელობას მსოფლიო ლიტერატურის თვალსაზრისით. აღნიშნა ანალოგები ბაირონთან, მილტონთან, ტასოსთან. განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს ანალოგები დანტესთან და პეტრარკასთან<sup>32</sup>.

ნ. მარსი ორი გამოკვლევის შემდეგ<sup>33</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, „დაამტკიცა [რომ] პეტრიწი ნეოპლატონური ფილოსოფიის აღმსარებელი ყოფილა“<sup>34</sup>. კ. კეკელიძის ეჭვი არ ეპარებოდა ნ. მარსის შეხედულებაში. ნეოპლატონიზმმა „ბევრი მიწვევარი პოვა ქრისტიანთა შორისაც“, ეს მოძღვრება „საქართველოშიაც გადმოინერგა XI—XII საუკუნეებში“, „მოგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორიცაა პეტრიწი“, მოახდინა დღე გავლენა რუსთაველზე და შესამჩნევი კვალი დატოვა „მის თხზულებაშიაც“<sup>35</sup>. „როგორც პროფ. ნ. მარმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი“<sup>36</sup>. პლატონის მოხსენიება „ვეფხისტყაოსანში“ კიდევ ერთი დადასტურებაა, კ. კეკელიძის აზრით, იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი „ნეოპლატონურ მიმართულებას ეკუთვნის“<sup>37</sup>.

„ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება ამ დროს არსებითად მხოლოდ პეტრიწით იყო შემოფარგლული და საკითხი ფსევდო-დიონისეს, როგორც რუსთაველის შეხედულებათა წყაროს, შესახებ, მეცნიერებაში არა მდგარა. ამ მოძღვრებას, როგორც „ნეოპლატონურ ფილოსოფიას“, პირველად, თუ არ ვცდებით, სერგი გორგაძემ მიაქცია ყურადღება<sup>38</sup>. ხოლო როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ წყაროს — ნ. ავალიშვილმა. პოემის ადგილებთან დაკავშირებით, სადაც ღმერთი დახა-

სიათებელია როგორც ყოფილი, მყოფი, უტქმელი, კაცთა ერთ გამო-  
უტქმელი, სავსება ყოველთა, ავტორი წერდა: ამ სიტყვებში „ვეგონებ  
გადმოცემულია ჩვეულებრივი ძალით და პლასტიკით — ისეთ საღვ-  
თისმეტყველო ნაწერთა აზრები, როგორცა ე. წ. დიონისე არეოპაგე-  
ლის წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“. ამ ტრაქტატის აზრი, რომ  
„ღმერთა ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავები, ქვა და სხვა,  
იდეურად თუნდაც ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვასაც „აპარ-  
თლებდა“<sup>39</sup>.

მას შემდეგ, რაც 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან რუსთავე-  
ლის მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიური შეხედულებების შეს-  
წავლა შ. ნუცუბიძის კვლევის ძირითადი საგანი გახდა, ნეოპლატონიზ-  
მის თეორია რუსთაველოლოგიაში გაღრმავდა და შეუდარებლად ვრცე-  
ლი დასაბუთება მოიპოვა. რამდენაღე წლის შემდეგ, უფრო ადრე, ვიდ-  
რე ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის ილენტიფიკაციის თეორია  
წა: მოიგზნებოდა, შ. ნუცუბიძემ ყურადღება მიამკიცია არეოპაგეტიკულ  
მოდღვრებას, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების  
წყაროს. არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით  
რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეო-  
პაგეტიკის ფილოსოფიურ წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოად-  
გენს.

ნეოპლატონიზმთან ერთად არეოპაგეტიკული მოძღვრების კვლე-  
ვამ ვრცელი პერსპექტივა გაშალა ნველევარის წინაშე. ცნობილი ფაქ-  
ტია, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების და ნაწილობრივ რენე-  
სანსის აზროვნებაზე (ნიკოლაუს კუზანელის ჩათვლით) არეოპაგეტიკუ-  
ლი მოძღვრების მეშვეობით აზღუნდა ზეგავლენას. ამ ფილოსოფიურ  
მ-წინარეობათა ძიება, მათი მნიშვნელობის გარკვევა კერძოდ რენე-  
სანსის ეპოქაში და ანალოგების დადგენა რუსთაველის ეპოქის ქარ-  
თულ კულტურულ და ფილოსოფიურ ვითარებათან, წარმოადგენს  
შ. ნუცუბიძის დიდ და უდავო დამსახურებას.

მაგრამ თეორიამ, რომელიც რუსთაველის ფილოსოფიურ წყა-  
როს ხედავს ნეოპლატონიზმში (არეოპაგეტიკული მოძღვრების ჩათვ-  
ლით) გამოიწვია ჩვენს მეცნიერებაში მწვავე პოლემიკა, რომელიც, თუ  
არ მივიღებთ მხედველობაში სუბიექტურ და მეცნიერების გარემდგომ  
ფაქტორებს, რომლებიც, სამწუხაროდ, მძლავრად მოქმედებდნენ, გან-  
საზღვრული იყო, ერთი მხრივ, ნეოპლატონიზმის საბჭოთა მეცნიერე-  
ბაში გაბატონებული არასწორი შეფასებით და, მეორე მხრივ, რუსთა-  
ველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის მეთოდოლოგიური  
საკითხების დაუზუსტებლობით.

2. ნეოპლატონიზმი, ამ შეფასების მიხედვით, წარმოადგენს მოძღვრებას, რომელშიც ყველაზე თვალსაჩინო (выпуклое) გამოხატულებაა პოვა „მონათმფლობელური საზოგადოების დასასრულის ღეკადენტური (упадочное) ფილოსოფიის დანახასიათებელმა თავისებურებებმა“. ნეოპლატონიზმი — ანტიკური ფილოსოფიის „დაშლის (თუ გახრწნის?) (разложение) და ვულგარიზაციის საბოლოო პროდუქტია“ და „ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყარო შუა საუკუნეების თეოლოგიისა“. „ეკლექტიკა, მისტიკა, სოფისტიკა ყველაზე უფრო კონცენტრირებულად წარმოდგენილია სწორედ ნეოპლატონიზმში“<sup>40</sup>.

შორს არაა წასული ამგვარი შეფასებისაგან „ფილოსოფიის ისტორიის“ უფრო გვიანდელ გამოცემაში მოცემული შეხედულებანი. ნეოპლატონიზმი მონათმფლობელური საზოგადოების უმაღლესი ფენების „მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ურეაქციონერული სახესხვაობაა. წარმოქმნილი ანტიკური მონათმფლობელური წყობის დაცემითა და გახრწნით“; შედეგი ეპოქისა, როდესაც „ქრება გონებისა და მეცნიერების სინათლე, ხოლო იდეალისტური ფილოსოფია იძირება მისტიციზმის წყველიადში და მთლიანად ერწყმის რელიგიას“<sup>41</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 მახინაკიებით. მაგიით, სასწაულმოქმედებით, მარჩიელობითა და მისტერიებით... დაავადებული და გადაგვარებული რომის არისტოკრატია ერთგვარ სულიერ მალამოს ჭრმნობდა დიდი მისტიკოსისა და იდეალისტების ექსტაზებით სავსე მსოფლმხედველობაში“<sup>42</sup>.

რაც შეეხება პროკლეს, მან „ფილოსოფია საბოლოოდ თეოსოფიისა და თეოლოგიის მანტიაში შემოსა“. პროკლეს ტრიადაში ავტორი ხედავს „ბერძნული ფილოსოფიის უცნაურ და უკანასკნელ ცდას — ლოგიკურად დაესაბუთებინა სიკვდილის აუცილებლობა. პროკლემ შეასრულა ეს ისტორიული ამოცანა და ამით მან სრულპყობ ბერძნული ფილოსოფიის დეგრადაციის პროცესი“<sup>43</sup>.

3. ნეოპლატონიზმის ისტორიული მნიშვნელობისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულების რამდენადმე დაგვიანებულ „რესტავრაციას“ წარმოადგენდა გ. ნადირაძის ნაშრომი „როუსთაველის ესთეტიკა“ (1958)

დაგვიანებულს იმდენად, რამდენადაც საბჭოთა მეცნიერებაში უკვე მწიფდებოდა ნეოპლატონიზმის არსებითად განსხვავებული შეფასების პირობებო.

ეს ნაშრომი პარალელურად ეხება რუსთველოლოგიაში უკვე არსებულ პანთეისტურ თეორიას და ავტორის პათოსი ამ ორი თეორიის წინააღმდეგაა მიმართული. ამჯერად შევხებით 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>44</sup>. ეს იმიტომ, რომ ნეოპლატონიზმის მიხედვით პირველ საწყისიდან წარსული სხივი თანდათან კლებულობს სინათლის წყაროსაგან დაცილების შესაბამისად, და „ქრება გრძნობად სინამდვილეში, რომელიც ამის გამო გადაქცეულია აქ არა მარტო ქვეშარით არსებობას მოკლებულ სწამდვილედ, არამედ ბოროტებისა და ცდუნების წყაროდაც“<sup>45</sup>. „პლოტინი ნამდვილი ასკეტი იყო“. იამბლიხოვის და პროკლე „ასეთივე უკიდურეს ასკეტიკურ შეხედულებებს ქადაგებდნენ“<sup>46</sup>.

სინათლის სხივის ჩაქრობა გრძნობად სამყაროში („ის ქრება გრძნობად სწამდვილეში“, „აქ ხომ ჩამქრალია ემანაციის სხივი!“) — ფიგურალური გამოთქმაა, ნასესხები თვით ნეოპლატონიკოსების სიტყვახმარებიდან. სხივი ხატოვანი გამოხატულებაა პირველი საწყისიდან წარმომდინარე ენერგიისა (რომელიც გულისხმობს არსებობასთან ერთად ჭაწყაროსათვის სიკეთისა და მშვენიერების მინიჭებას); 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 ხდება მისი შეუთავსებლობა რუსთაველის ჰუმანიზმთან და „ხელსაყრელი“ პოზიცია იქმნება ნეოპლატონიზმის თეორიის კრიტიკისათვის რუსთველოლოგიაში. ავტორის კრიტიკული პათოსიც ამითაა განსაზღვრული\*.

\* ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ ავტორის ეს კატეგორიული მტკიცება დაიწყებას ეძლევა ნაშრომის მომდევნო გვერდზევე, სადაც ვკითხულობთ: „მშვენიერება მსკველავს მთელ კოსმოსს, მშვენიერება ყველგანაა; „ერთშიც“, მსოფლიო გონებაშიც, სულშიც, მატერიაშიც“ (იქვე, გვ. 60. ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.). ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ ეს სიტყვები დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება

ასეთმა შეფასებამ ნეოპლატონიზმისა უარყოფითი გავლენა მოახდინა საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომი პერიოდის გაშუქებაზე (მაგ., ნიკოლაუს კუზანელის, ჯორჯანო 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.

4. 50-იანი წლების დასასრულიდან და 60-იანის დასაწყისის შემდეგ არსებითად შეიცვალა საბჭოთა მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმის შეფასება, განსაკუთრებით მისი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომ განვითარებაში.

თუ ადრე 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>47</sup>, 1962 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრონში ნეოპლატონიზმი აღიარებულია სათავედ<sup>48</sup> „ბანთეისტური კონცეფციების“ დიდი უმრავლესობისა, რომლებმაც დიდი პროგრესული მნიშვნელობა მოიპოვეს შუა საუკუნეების და ახალი დროის აზროვნებაში.

მეორე ავტორი კრიტიკულად (და კატეგორიულად) იხილავს ჰ. ლეის ნიჰილიზმს პლოტინის მიმართ, ნიჰილიზმს, როჰელიც, ჩვენი აზრით, ძალიან ჰგავს ფილოსოფიის ისტორიების ადრინდელ საბჭოთა გამოცემებში გამოთქმულ შეხედულებებს და აქედან უნდა ჰქონდეს შეთვრებული მკვლევარს (გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკა)<sup>49</sup>.

ნეოპლატონიზმის იდეები, ახალი შეფასების მიხედვით, არ დალუპულა ანტიკური საზოგადოების დაშლარევესთან ერთად. უკვე ანტიკური ეპოქის ბოლოს მყარდება ნეოპლატონიზმის „რთული ურთიერთშემოქმედება“ ჯერ ქრისტიანულ, შემდეგ მუსლიმანურ და იუდეურ მონოთეიზმთან, რომელიც განსხვავდება ნეოპლატონიზმისაგან და ეს განსხვავება განსაკუთრებით მკვეთრ ხასიათს ღებულობს მსოფლმხედველობრივი საკითხების გადაწყვეტის შემთხვევებში<sup>50</sup>.

---

სხვის ჩაქრობას გრძობად სინამდვილეში და მეტიც, ნეოპლატონიზმის ისეთ საპირისპირო გაგებას იძლევა ავტორი („მატერიალიზმ“), სადამდისაც პლოტინიც არ მისულა. ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ პლოტინის მის მიერვე ციტირებული სიტყვები საწინააღმდეგოს აღასტურებს. სახელდობრ: „სული, — წერს პლოტინი, — აშშენიერებს სხეულებსაც... ვინადან სული ღვთაებრივია და თითქოს ნაწილი აშშენიერებისა“, აშშენიერებს იგი (ყველა იმ საგანს), რომლებსაც სული ეხება და თავისთავს უმორჩილებს...“ (იქვე, გვ. 62).



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 „ღვთაების ემანაციიზე, ე. ი. გამომდინარეობაზე სამყაროში (истечение в мир), რის გამოც სამყარო წარმოდგა, როგორც „ი გ ე ვ ე ღ მ ე რ თ ი. ო ღ ღ 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>1</sup>.

3. „მონოთეიზმის ძირითად ღოგმას“ შეადგენდა სამყაროს არასაკმარისი შექმნის დებულება. ნეოპლატონიზმს, პირიქით, ყოველთვის ჰქონდა „მიღრგვილება (тяготел) თეორიისაკენ მისი (მატერიის, შ. ხ.) მარადიულობისა და, მაშასადამე, სამყაროს მარადიულობის შესახებ“, „ჰქონდა მიღრგვილება პანთეიზმისაკენ, ე. ი. ღმერთსა და სამყაროს შორის სუბსტანციური განსხვავების აცილებისაკენ (к устранению)“.

ამიტომ, ასევენივ ავტორი, „ნეოპლატონიზმით გატაცებას გარკვეულ ფარგლებს უფრო იქით, ყოველთვის მიჰყავდა შუა-საუკუნეების მონოთეისტური კონცეფციები ან არსებით ღუფორმაციამდე, ან კატასტროფამდე. აი რატომ, რომ ისტორიულად ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეებში, ხოლო შემდეგ აღორძინების პერიოდში ვოწინავე თეორიულ იქცეოდა, რომლისთვისაც ნებისმიერი მონოთეისტური კონცეფცია — ბიბლია, ყურანი, თალმუდი — ყოველთვის რჩებოდა გულგებრყვილო, ბავშვურ ფანტაზიად ანდა საზოგადოების დაბალი ფენების ცრუმორწმუნეობად“.

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. კუზანელთან, პლეთონთან, ფიჩინოსთან და სხვ.) აღრქევე იყო აღნიშნული შ. ნუტუბიძის მიერ<sup>2</sup>.

სხვაგვარადაა შეფასებული ქართულ მეცნიერთა წვლილიც ქართული რენესანსის ფილოსოფიური წყაროების კვლევის საქმეში. ციტირებული ფილოსოფიური ენციკლოპედიის სტატიის ავტორი ალ. ლოსივი თავის უკანასკნელ ნაშრომში<sup>3</sup> კრიტიკულ შენიშვნებთან ერთად (შ. ნუტუბიძის, ი. ფანცხავას, შ. ხილაშელის შისამართით) გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ მათი გამოკვლევების შემდეგ „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია უდევს საფუძვლად. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად იმის

გამო. რომ გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუღწევთ იტალიურ რენესანსსაც“.

5. ნაწარმოის პირველ თავში ჩვენ შევეცადეთ დაგვედგინა დასავლეთის რენესანსული ჰუმანიზმის ცნების შინაარსი და ამ თვალსაზრისით გაგვეხილა რუსთაველის თავისებურებანი<sup>54</sup>. ნეოპლატონიზმის ახალი და სწორი შეფასება საბჭოთა მეცნიერებაში სავესებით ამართლებს იდეური ანალოგიების ძიებას იმ როლის მიხედვით, რომელმაც ნეოპლატონიზმმა შეასრულა დასავლეთის რენესანსისა და რუსთაველის ხანის ქართულ სინამდვილეში<sup>55</sup>.

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 „სავესელვთებრივი ძალებით“ და როგორც ასეთი იქცევა „თვითქმარ და სავსებით ჟანგარო ჭვრეტის 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 გაძლიერებულყო ჰუმანიზმის ნიშნები“ და გამოყენებული იყო „მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისათვის. მატერიალური 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“.

#### კვლევის მეთოდის შესახებ

6. ჩვენს მეცნიერებაში რამდენჯერმე გამოითქვა მოსაზრებანი, რომლებიც უმთავრესად რუსთაველოლოგიაში არსებული ნეოპლატონიზმისა და პანთეიზმის თეორიის წინააღმდეგ არიან მიმართული და ცდილობენ დაასაბუთონ რუსთაველის აზროვნების „უაღრესად ორიგინალური“, „სავესებით ორიგინალური“ თუ „ჭეშმარიტად ორიგინალური“ ხასიათი. ერთ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხედულებას უპირისპირდება „რუსთაველის კოსმოგონიური წარმოდგენები და უაღრესად ორიგინალური რელიგიური კონცეფცია“<sup>56</sup>, მეორე შემთხვევაში — პოეტის ორიგინალური „მოძრაობის ფილო-

სოფია“, „რუსთაველის ფილოსოფია არ არის არც პლატონიზმის, არც არისტოტელიზმის, არც ნეოპლატონიზმის და არც პანთეიზმის დოგმატიკური აღიარება. იგი სავსებით ორიგინალური და რუსთაველურია, მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფიაა, რომელსაც რუსთაველის ფილოსოფია უნდა ვუწოდოთ და თავისი დროისათვის უაღრესად პროგრესულ მოვლენად მივიჩნიოთ“<sup>57</sup>. მესამე შემთხვევაში — ორიგინალურია „ვეფხისტყაოსანში“ განსახიერებული საცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლის ფილოსოფია“<sup>58</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 ლ. წყაროს, მაგრამ სხვა რომ არა ითქვას რა, რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობასთან დაპირისპირება „რელიგიური კონცეფციისა“, ან „მსოფლმხედველობრივი შინაარსისა“, ანდა რუსთაველის დაპირისპირება პოემის „იღუურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით... ფილოსოფიურ ძეგლებთან“<sup>59</sup> — ცნებათა აღრევას წარმოადგენს და ლოგიკის წესების დარღვევაზეა დამყარებული. ცნებათა აღრევაზეა დამყარებული თვით გამოთქმაც „მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფია“, ან „სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლის ფილოსოფია“.

„რელიგიური კონცეფცია“ — რელიგიური მსოფლმხედველობა და ის, ისევე როგორც „ბაბლიური თეოლოგია“<sup>60</sup>, ფილოსოფიური კონცეფციის როლს ვერ შეასრულებს რუსთაველის სააზროვნო სისტემაში. რელიგიურ კონცეფციას გარკვევა, კიდევაც რომ გავიზიაროთ მოსაზრებები ამ კონცეფციის თაობაზე, არ წარმოადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თავისებურებათა გარკვევას და ვერ მოპოვებს ნათელს დასაშუალებს. რაც შეეხება „მსოფლმხედველობრივ შინაარსს“, ამ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნისა“, იგი თუმცა მოიცავს ფილოსოფიურ შეხედულებებსაც, მაგრამ იპუნად 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 შეცვლას პოემაში ასახული ზოგადი იდეებით და ამის ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს „მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფია“.

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

კლასიკური ხანის ეპოსი, მაგ., „ილიადა“ და „ოდისეა“, ისევე როგორც დიდი მასშტაბის ხალხური ეპოსი („გილგამეშინი“, „აზრანიანი“) შეიცავს ამ იდეას; შეიცავს ამ იდეას რენესანსის ეპოსის ჰუმანიზმიც, სადაც ის კულტურული შემოქმედების მრავალფეროვან ფორმებში ვლინდება. მაგრამ არსებითადაა განსხვავებული ამ იღის „განსახიერების“ ფორმები, მისი გამოხატვის თავისებურებანი.

ერთ-ერთი მკვლევარი წერს, რომ რუსთაველს აქვს „აზროვნების საკუთარი სისტემა, საკუთარი ფილოსოფია“<sup>81</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, ფილოსოფიასა და, მეორე მხრივ, რელიგიასა, მითოლოგიასა და მხატვრული სახეებით გამოხატულ მსოფლმხედველობას შორის<sup>82</sup>, ფილოსოფიის სპეციფიკას დასაბუთება წარმოადგენს, და თუ კანონიერია ლაპარაკი იღის განსახიერებაზე ხელოვნებაში, ეს გამოთქმა გამოუყენებელია, თუ დავიცავთ სიზუსტეს ფილოსოფიის მიმართ. ამიტომ, როდესაც საქმე ეხება პოეტსა. მხატვრული სიტყვის წარმომადგენლის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას თუ ფილოსოფიურ შეხედულებებს, კითხვა თავისთავად გულისხმობს მათ ფილოსოფიურ წარმომადგენლობას, ფილოსოფიურ წარმომავლობას შეხედულებებისა, რომლებიც შეიძლება გამოიხატოს როგორც ცალკეული დებულებების სახით, აგრეთვე პოეტური განსახიერების საშუალებებითაც.

სხვა საკითხია, რამდენად აქტიურია, რამდენად შემოქმედებითია პოეტური სიტყვის ამა თუ იმ წარმომადგენლის დამოკიდებულება ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი, რა ადგილი უჭირავს ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მის შემოქმედებაში; რამდენად ორგანულია ფილოსოფიის კავშირი ნის მსოფლმხედველობათან საერთოდ;

რამდენად ღრმადაა გაგებული და ათვისებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, არის თუ არა ერთიანობაში, მთლიანობაში შემოქმედის თეორიული შეხედულებანი და მისი მხატვრული სინამდვილე, როგორც პოეტურად განსახიერებელი ფაქტი.

8. რუსთაველის ინტერესი ფილოსოფიისადმი რომ პოეტის პირდაპირი, უშუალო მიზნით არ არის განსაზღვრული, ეს ცხადია. რუსთაველა, პირველყოვლისა, პოეტია და არა მგონია, რომ ეს უტყუარი ფაქტი ცინიკს სადავოდ მიაჩნდეს. მის წაყვარ მიზანს სწამდვალის მხატვრული ასახვა, მხატვრული განზოგადება შეადგენს და თავის მსოფლმხედველობას გამოხატავს, პირველყოვლისა, მხატვრული აზროვნებას საშუალებებით. შემოქმედების ამ სფეროშია რუსთაველის ადვილი და მისი გენიალობისა და ორიგინალობის ფარგლებიც უმთავრესად მხატვრული აზროვნებით არის განსაზღვრული.

მაკრამ რუსთაველი, რომელსაც პოეზია სიბრძნის ღარად მიაჩნია, ბრწყინვალედ აერთიანებს მხატვრულ განზოგადებას სამყაროს ფილოსოფიურ მოაზრებასთან. მისი მწყობრი ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომლებიც პოემაში არის დადგენილებული, მათი ერთიანობა, საკმაოდ დასაბუთებული თანამედროვე მეცნიერების მიერ, იძლევა საფუძველს დასკვნისათვის, რომ რუსთაველი დიდი მასშტაბის და ფართო პორიზონტის შემოქმედია. ის არ იფარგლება მხოლოდ მხატვრული განზოგადებით და თამამად „იჭრება“ სინამდვილის ფილოსოფიური განზოგადების სფეროში.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ რუსთაველის ნიზანს ფილოსოფიური თეორიის პოეტური განსახიერება წარმოადგენს და მის შემოქმედებით პროცესში ფილოსოფიური თეორია წინ უჭერებს სინამდვილის მხატვრულ ასახვას და სინამდვილისადმი დამოკიდებულებას. ამიტომ არა მხოლოდ შეცდომა, საკითხის მოუტევებელი გავულგარება იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებათა ძიება „ვეფხისტყაოსანში“ ნიშნავს რუსთაველის მიზნევის ფილოსოფიური თეორიის „გამლექსაყად“. ის უტყუარი ფაქტი, რომ რუსთაველი პირველყოვლისა პოეტია, ხოლო მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი პირველყოვლისა — ესთეტიკური, არსებითად ცვლის საქმის ვითარებას და არკვევს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ადვილს რუსთაველის შემოქმედებაში.

9. ვინც შუა საუკუნეების მანროვნო ვითარებას იცნობს, მისთვის ცხადია, ამ ეპოქის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება რომ ანტიკური ფილოსოფიით იკვებება. ანტიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის გადაწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდათ პლატონს, არისტო-

ტელეს და ნეოპლატონიზმს. სხვადასხვა პერიოდში და სხვადასხვა პირობებში რომელიმე მათგანი სარგებლობდა უპირატესი გავლენით. ვინც იცნობს შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ ვითარებას და მისი შეწყველის დღევანდელ დონეს, მისთვის ისიცაა ცხადი, რომ აქ ნეოპლატონიზმს განსაკუთრებული მდგომარეობა ჰქონდა მოპოვებული და, კერძოდ, რუსთაველის ეპოქაში ორი მნიშვნელოვანი მოძღვრების სახით იყო წარმოდგენილი: არეოპაგეტიკისა (ფსევდო-დიონისე — პეტრე იბერი — ეფრემ მცირე) და პეტრიწის სახით. ორივე პროკლეა მოძღვრების საფუძველზე იყო აღმოცენებული და ანტიკური ფილოსოფიის ამ ერთ-ერთი უდიდესი მოაზროვნის ქრისტიანულ გადაწეშვებას წარმოადგენდა.

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

ამა თუ იმ მოაზროვნის იდეური წყაროების (ამ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების) დადგენა გულისხმობს არა მხოლოდ შეხედულებათა აბსტრაქტულ მსგავსებას, არამედ რეალურ იდეურ კავშირებს, რეალურ იდეურ ურთიერთობებს იმ კულტურულ გარემოში, რომელშიც, კერძოდ, რუსთაველის პოემა შეიქმნა და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა. ამ გარემოების უკუღებებელყოფაა, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ რუსთაველის იდეების მომდინარეობის ფარგლები უჩვეულოდ გაიზარდა, და ხშირად მეცნიერებაში ერთიმეორის გამომრიცხავი და შეუთავსებელი მოძღვრებებით არის წარმოდგენილი. რაკი მაგ., ოთხი ელემენტის თეორია ჭერ კიდევ ინდურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი. ამიტომ ნესტან-დარეჯანის წერილში ასახული ცოდნა ამ თეორიისა ინდოეთიდან მომდინარეობს. აბა, „რომელი ფილოსოფიური დოქტრინა შეიძლებოდა სკოლნოდა ინდოეთის მეფის ასულს. თუ არა ინდური?“<sup>63</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 მარტოვე საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად რეალურია რუსთაველის წყაროების ძიება შორეული და შუა საუკუნეების ქართული სააზროვნო ვითარებისათვის უცხო სინამდვილეში, თუ ანალოგიურ შეხედულებებს ღრმა ტრადიციები თვითონ საქართველოში ჰქონდა?

10. 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 დაკმაყოფილით. 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 ენათა“, „სავეება ყოველთა“, „უფალი უფლებათა“ და სხვ., მოუწოდებდა იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ „დოგმატიკური ნაწილისაკენ“, „ორიგენიდან ამოსული კაბადოკიელა მამებისაკენ“; ანდა ნეტარი ავგუსტინესაკენ<sup>64</sup>. ამავე გზით მიდრს, არაერთად, ერთ-ერთი თანამედროვე ავტორი, რომელიც ფიქრობს, რომ თუმცა „არეოპაგატიკის გავლენა ვეფხისტყაოსანზე ექვიმოტანელია“, მაგრამ „ასევე დასაშვებია პოზიტურ და ნეგატიურ თეოლოგიას ვეფხისტყაოსანში ქრისტიანულ დოგმატური ლაფუძველი გამოვლენოს“<sup>65</sup>. ორივე ავტორის მსჯელობაში ყურადღებას ის გარემოება იპყრობს, რომ ორივეს შესაძლებლად შიანია მოტანილ შეხედულებათა მომდინარეობა არეოპაგატიკიდან თვით დამასკელის „ცოდნის წყაროში“, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ორივე შიანცდამაინც დამასკელის საფუძველზე ცდილობს რუსთაველის იდეების ახსნას. მაგრამ ამგვარ ცდას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებოდა გამართლება, დამასკელი რომ უდავო, ფაქტობრივად დადასტურებული ავტორიტეტი ყოფილიყო რუსთაველთან, ხოლო არეოპაგატიკის ავტორი — მხოლოდ სავარაუდებელი წყარო.

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

შევიწინავთ აქვე, რომ ამ იდეების („უცნაური“, „უთქმელი“...) არეოპაგიტული წარმომავლობა იოანე დამასკელთან სავარაუდოა, მცენიერებაში კარგად ცნობილი ფაქტია.

### 3. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი

1. ღმერთი, როგორც შეუცნობადი და გამოუთქმელი; შემოქმედი და ერთარსება ერთი.

1. ღმერთის ცნება შუა საუკუნეების აზროვნებაში ცენტრალური ცნებაა. უზენაესის მოაზრება მოიცავს მსოფლმხედველობის კარდინალურ საკითხებს და მისი შინაარსის გარკვევა ნათელს ხდის სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებებსაც.

მოვიტანოთ მაგალითები, სადაც ღმერთის აპოფატიკური და კატაფატიკური მოაზრება ერთდროულად, ერთსა და იმავე კონტექსტშია მოცემული.

ილოცავს, იტყვის: „მაღლო ღმერთო, ხმელთა და ცათო, უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო“ (819)  
ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, შენ ხარ საესება ყოველთა, აგვაესებ მზეებრ ფენითა“ (917)  
თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჳირთა მომალხენელი; ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250)

აპოფატიკური იგნასაზღვრებების საფუძველს უზენაესის ზე-აღმატეზულება, მისი აბსოლუტური სისრულე და დაუბოლოებლობა შეადგენს და იმით. რაც ითქვა ნეოპლატონიზმზე, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და პეტრიწზე, — რუსთაველის ციტირებულ სტრიქონებში გამოთქმული შეხედულებების წარმომავლობის საკითხი ნათელი უნდა იყოს. არეოპაგიტიკის მიხედვით ღმერთი არის „ზეშთა სახიერი, ზეშთა ღმერთთა და ზეშთა არსებისაა“<sup>1</sup>. გასაჯებია, რომ ის „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მცენიერებისაა“<sup>2</sup>, მის მიმართ არ გამოიყენება „არც სიტყვა“ და „არც სახელი“<sup>3</sup>.

„უცნაური“, როგორც ვნახეთ, შეუცნობადს ნიშნავს და ამ მნიშვნელობით იხმარება არეოპაგიტული კორაპუსის ეფრემ მცირესეულ თარგმანშიც და პეტრიწთანაც. „რამეთუ [ღმერთი] ყოვლად ამაღლებულ არს და უმეტესად უცნაურ“<sup>4</sup>; ღმერთის ბუნება „უცნაურ არს და ზეშთაღნატებულ ყოვლისა სიტყუსა და გონებისა“<sup>5</sup>; „და უზეშთაესისა მის ყოვლითურთ უცნაურებაა მცენიერება არს ზეშთა ყოველთა მცენიერებათა და ცნობილთასა“<sup>6</sup>.



პეტრიწთან: „ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობაა“<sup>7</sup>; „სრულ იქმნა მიერ მის უცნაურისა ერთისა“<sup>8</sup>; „...რამეთუ იგი ზესთაა და უცნაური იგი ერთი“<sup>9</sup>; „...უცნაურ და მიუწყდომელ“<sup>10</sup> და მრ. სხვა.

დამოწმებულ ადგილებში გარკვევით ჩანს, რომ შეუცნობადობა უზენაესს ეხება და მის „ზეალმატებულებასა“, და „ზეშთამდებარეობასთან“ არის დაკავშირებული; უფრო სწორად, ღმერთს ამ ძირითადად თავისებურებით არის განსაზღვრული. გასაგებია ისიც, რომ უზენაესი, როგორც „უცნაური“, უნდა გამოუთქმელიც (რუსთაველის სიტყვათ — „უთქმელი“) იყოს. „...რომლისა მიერ უთქუმელთა და უცნაურთა...“<sup>11</sup>; „...მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი; და გამოუთქუმელ არს ყოვლისა სიტყვსაგან ზეშთასიტყვსაჲ ეგი სახიერებაჲ“<sup>12</sup>. პეტრიწთან: „... გამოუთქუმელსა ერთსა [პირველ საწყისს]“<sup>13</sup>; ვარაუდებული გამოთქმა — „...მას გამოუხიტყუსა შხესა ერთთასა“<sup>14</sup>.

გამოუთქმელი, ბუნებრივია, მოუსმენელიცაა და რუსთაველს — „ყურთაგან მოუსმენელი“ ბუნებრივად და თანმიმდევრულად უღერს.

2. ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრება არ იფარგლება, როგორც ვნახეთ, პირველი საწყისის მხოლოდ ამოფატიკური განსაზღვრებებით. მოძღვრების უდიდესი ნაწილი ორივე შემთხვევაში ეხება მის მოსაზრებას დადებითი განსაზღვრებებით. ჩვენ ვნახეთ — რა ადგალი უჭირავს კატაფატიკურ განსაზღვრებებს აქ და შეიძლება ითქვას, რომ ანალოგიური მდგომარეობაა „ეფესისტყაოსანში“.

ღმერთი რუსთაველის პოემაში ყველაზე ხშირად, მზის შემდგე, ნახსენები და არსებობს საკმაოდ ფართო შესაძლებლობა ღმერთის წარმოდგენის გასარკვევად<sup>15</sup>.

რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერთა,  
ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა ზეციით მონაბერთა,  
ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა,  
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერთა (1)

...ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა,  
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,  
მომეც მიჭნურთა სურვილი, სიკვდილმე გასატანისა,  
ცოდვითა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა (2).

ამ სტროფებში ღმერთი გვევლინება ძალად, შემოქმედად და განმგებელად. მან შექმნა სამყარო, წარმოქმნა ზეგარდმო არსნი ზეციით მონაბერი სულით: ჩვენ, ადამიანებს, მოგვცა მრავალფეროვნებით აღსავსე ქვეყანა, განაწესა ხელმწიფეთა მიფთობა და სხვ.

დაპირიქული არაა. რომ ამ ქვეყნის შექმნის რელიგიური წარმოდგენების კვალიც ჩანდეს და „შექმნის“ ცნება მონოთეიზმიდან, კერძოდ ბიბლიიდან, მომდინარეობდეს. მაგრამ არ შეიძლება არ ითქვას, რომ რუსთაველთან ბიბლიური წარმოდგენები საკმაოდ დადევრობირებული ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გავლენით. მეორე სტროფში დაზუსტებულია „ქვეყნისა“ და „შექმნის“ ცნებები, — დავიწროვებულია „შექმნისა“ და, მასთანადავ, ქვეყნის, როგორც შექმნილის, ფარგლები.

ქვეყნის შექმნის ბიბლიური მითოლოგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული „მამათა კოსმოლოგიის“ ერთ-ერთი მსოფლმხედველობრივად მნიშვნელოვანი დოგმის მახედვით, როგორც იყო ამაზე ზევით ნათქვამი, უზენაესი სამყაროს ქმნას არარასაგან და არარას არსად მოყვანას არავითარი რეალობა არ უსწრებს წინ. ლ. ფოიერბახი ამ აქტში ხედავდა ყველაზე დიდი სასწაულის გამოხატულებას, რომელიც ყველა სხვა, რელიგიური მწერლობისათვის დამახასიათებელ სასწაულებს ამართლებდა<sup>16</sup>.

არსებთანადა განსხვავებული ანტიკური იდეალიზმის შეხედულებანი ამ საკითხზე. ანტიკურ იდეალიზმში (პლატონთან, არისტოტელესთან, ნეოპლატონიზმში) უზენაესის შემოქმედებითი მოღვაწეობა მხოლოდ იდეალურ ფორმებს ეხება და მატერიაზე არა ვრცელდება. მატერია მზად ხვდება იდეალურ ფორმებს სამყაროს მოვლენების წარმოქმნის გზაზე. პლატონის „ტიმეოსში“, სადაც ყველაზე უფრო გარკვევითაა საუბარი შემოქმედის (დემიურგის) შესახებ, მისი როლი ამგვარად არის წარმოდგენილი: „კოსმოსი არის ცოცხალი აოსება, რომელსაც აქვს სული და გონება, და დაიბადა ის ქეშმარიტად ღვთაებრივი განგებისაგან“<sup>17</sup>. მაგრამ ღმერთი აქ არარსის არსად მომყვანებელი არაა, — ის „ხილული ნივთების“ მხოლოდ მომწესრიგებელია<sup>18</sup>.

რუსთაველის პოემის დამოწმებულ მე-2 სტროფში ღმერთი ქმნის არა ნივთებს, არამედ მხოლოდ მათ სახეებს (იდეებს, ფორმებს), რაც საწყებით შეესაბამება ანტიკურ შეხედულებებს და შორსაა „მამათა კოსმოლოგიისაგან“. და როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ამ სიტყვებთან დაკავშირებულ მ. გოგიბერიძე წერდა (1937 წ.), „წმინდა არისტოტელურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ რუსთაველის თქმა: ჰე, ღმერთო ძრთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“<sup>19</sup>.

დამახასიათებელია, რომ რუსთაველის მსჯელობა ამ საკითხზე ტერმინოლოგიურადაც განსხვავდება ბიბლიის ქართული თარგმანის შესაბამისი ადგილისაგან. ბიბლიისა და ძველი ქართული ლიტერატურისათვის ტიპურია „შესაქმე“: „წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა“; „ცნობად შესაქმნე სოფლისა“; „შევიყუარე მე წინავე სოფლისა შესაქმნელდე“<sup>20</sup>. ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობასა და კერძოდ პეტ-

რიწთან „შესაქმესთან“ ერთად და ბევრად უფრო ხშირად იხმარება „ქმნაჲ“, „ქმნილო“, „ქმნული“, „წარმოქმნაჲ“, „წარმოარსება“, „წარმოდგომა“. ბიბლიის ადგილი ასეა განმარტებული პეტრიწთან: „ღმერთმან ჩუენმან ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა ყოველი რაოდენი ინება იქ მოღაოა“<sup>21</sup>; „რამეთუ ორთავე მიზეზ მსგავსებაჲ არს წარმოქმნაჲსაჲცა, და კუალად თვსთა დასაბამთადმი უკუნ ქუევისაჲ“<sup>22</sup>.

3. „ერთი“ ღმერთთან მიმართებაში დამახასიათებელია მონოთეიზმისთვისაც და ნეოპლატონიზმისთვისაც. მონოთეიზმში, როგორც პოლითეიზმის საპირისპირო მსოფლმხედველობაში, ერთი ღმერთის რიცხვობრივი გარკვეულობაა, ღმერთი არის ერთი, წინააღმდეგ პოლითეიზმის მრავალღმერთიანობისა. ნეოპლატონიზმში ერთი ერთობაა, ერთიანობა და პირველი საწყისის არსება. ერთობა არსის (არსებობის) უპირველესი პირობაა. მხოლოდ ის არსებობს, რასაც ერთობა აქვს და არსებობს იმდენად, რამდენადაც აქვს ერთობა. არსებობის „ხარისხზე“ იმდენად შეიძლება მსჯელობა, რამდენადაც მას აქვს ერთიანობა. არსის რანგობრიობის, მისი თანრიგის საზომი მისი ერთიანობაა. მაღალი რანგის არსი უფრო მეტად ერთია, და შესაბამისად მასში მეტია არსი (მყოფობა). დაბალი რანგის არსი, პირიქით, ნაკლებ ერთიანია და ნაკლებ არსებული (იხ. თ. VI, ნეოპლატონიზმი, 2). პირველი საწყისი ინიტომია აბსოლუტი, რომ ის მხოლოდ ერთია, წმინდა ერთია, ყოველგვარი სიმრავლის გარეშე.

ქვევით ვნახავთ, რომ რუსთაველი იზიარებს შეხედულებას არსის წყობაზე, როგორც რანგობრივად განლაგებულ „მწყობრთა მწყობრზე“, წყობათა და „სირათა“ ერთობლიობაზე. ამჯერად შევეხებით რუსთაველის ღმერთის, როგორც „ერთის“ და „ერთ-არსება ერთის“ საკითხს.

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გჰქვეს მზიანისა ლამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უეჲოსა ეჲმისად“ (836)

ციტირებული სტროფი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილია „ვეფხისტყაოსანში“ პოემის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ფარგლებს თვალსაზრისით და მასზე ქვევით კიდევ გვექნება ლაპარაკი.

„ერთ-არსება“ მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ დოგმატიკური აზროვნების სპეციფიკურ ცნებადაა მიჩნეული და იმდენად ნიშანდობლივად, რომ ერთი მკვლევარის მიხედვით, ამ ცნებიდან უშუალოდ გამოდინარეობს შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში წარმოქმნილი და მხოლოდ ამ აზროვნებისათვის დამახასიათებელი „სამების“ დოგმატი. ერთ-არსება, წერს ცნობილი მკვლევარი, „implicite

გულისხმობს „სამებას“... სხვა რომ არაფერი იყოს „ვეფხისტყაოსან-ში“, ეს ტერმინიც საკმარისი იქნებოდა მისი ავტორის „ტრინიტარის-ტობის დსამტკიცებლად“<sup>23</sup>.

ეს „კომპრომისული“ ფრაზა — „სხვა რომ არაფერი იყოს“ — იმიტომ გამოწვეული, რომ, ჯერ კიდევ XVII ს. ანონიმოს დაკვირვებით, რუსთაველი

„არ ახსენებს სამებას ერთ-არსულად“

და თუმცა თანამედროვე მკითხველი ვერ დაეთანხმება ანონიმს იმ დასკვნებში, რომლებიც მას „ვეფხისტყაოსანზე“ გამოაქვს, მაგრამ „სამების“ ძიება და აღმოჩენა პოემაში, მართლაც, რთულ ამოცანას წარმოადგენს: ყოველშემთხვევაში, დღევანდლამდე, და ნით უმეტეს იმ დროისათვის, როდესაც კ. კეკელიძემ თავისი სტატია გამოაქვეყნა (1960 წ.), ეს ძიებანი წარმატებით არ დამთავრებულა.

პირველად ხსენებული შეხედულება კ. კეკელიძემ წერილობით წარუდგინა „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიას 1935 წლის 2 დეკემბერს სხდომაზე. რამდენადაც „ერთარსება implicite გულისხმობს სამებას, — წერდა მკვლევარი, — ეს გარემოება მაფიქრებინებს, რომ ჩვენ ამ სტროფის პირველ ტაქტში „ჰე, შხეო, ვინ ხატად გთქვეს შიანისა ღამისად“ უნდა გვექონდეს შეგნებული თუ შეუგნებელი დამახანჯება, რომელიც საფიქრებელია ადრევე მომხდარა“ და სხვ. ავტორის საბოლოო დასკვნის მიხედვით, „შიანისა ღამისად“ უნდა იკითხებოდეს „ზენაისა სამისად“ და ასეთი შესწორება, მოითხოვდა ავტორი, უნდა შეტანილიყო ტექსტში. კომისიის წევრებმა ასეთ შესწორებას არ დაუჭირეს მხარი და პოემის ერთ-ერთი ბრწყინვალე პოეტური სახე გადაურჩა დამახინჯებას<sup>24</sup>.

დებულებას — „ერთ-არსება implicite გულისხმობს სამებას“ — სერიოზული მოსაზრებანი დაუპირისპირეს კომისიის იმავე სხდომაზე. იუსტინე აბულაძე ფიქრობდა, რომ „ერთ-არსებას ისლამიც აღიარებს და ერთ-არსების ხსენებით არ იგულისხმება უსათუოდ ქრისტიანობა, ქრისტიანული ღვთაება“. საყურადღებოა იუსტინე აბულაძის სიტყვები: „შეაძლებელია იყოს რაიმე მოძღვრება, თ უნ და ც ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი ს ნ ი ა დ ა გ ზ ე, რომლისთვისაც არ იყოს უჩვეულო ასეთი გამოთქმა, როგორცაა შიანისა ღამისად. რაც შეეხება ზ ე ნ ა ი ს ა, ასეთი რამ რუსთაველისათვის არ არის დამახასიათებელი და სხვაგან არსად არა აქვს ნახმარი“<sup>25</sup>.

აქ. შანიძე სავსებით დაეთანხმა იუსტ. აბულაძეს და თუმცა შესწორება „გონებასიხვილურად“ აღიარა, მას მაინც მხარი არ დაუჭირა. შეს-

წორება „საპასუხისმგებლო ცვლილება“, რადგანაც „ერთ-არსება“ ამავე დროს არის დოგმა მაჰმადიანობისა, შეაძლოა „ავტორს იგი არაქრისტიანული გაგებითაც ეხმარა“.

ამ მოსაზრებების გამოქვეყნების შემდეგ<sup>26</sup>, სადაც ავტორმა „მზიანი ღამის“ შესწორების ახალი ვარიანტი წამოაყენა (არა „ზენონის სამისად“, არამედ „მზიანის სამისად“), სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ მრავალრიცხოვანი შეხედულება გამოითქვა. აღინიშნა ისიც, რომ ერთ-არსება გვევლება უკვე არისტოტელესთან, რაც ყოველგვარ ეჭვს გარეშე გამორიცხავს ერთ-არსებასა და სამებას შორის იმპლაციტურ მიმართებას<sup>27</sup>. საკმაო საფუძვლიანობით გაირკვა, რომ არ არსებობს აუცილებელი ლოგიკური კავშირი ამ ორ ცნებას შორის არც რუსთაველთან და რომ ერთ-არსება „ვეფხისტყაოსანში“ უფრო მეტი საფუძვლიანობით შეიძლება იქნეს გაგებული, ვინაი ნეოპლატონისტური, ვიდრე დოგმატიკური აზრით<sup>28</sup>.

4. შევეხთ საკითხს — რა აზრი და მნაშენელობა ჰქონდა ერთ-არსების ცნებას დოგმატიკის ისტორიაში და კერძოდ „თეოლოგიურ ლიტერატურაში?“ ჩვენ ვნახავთ, რომ იმპლიციტური კავშირი ამ ორ წარმოდგენას არც დოგმატიკის ისტორიაში ჰქონია და „მზიანი ღამის“ შეცვლას საფუძველზე ძიება ჰოემაში საქებისა უსაფუძვლო მტკიცებას წარმოადგენს.

შუა საუკუნეების დოგმატიკაში ცნება „ერთ-არსება“ ორი ტერმინით იყო გამოხატული  $\mu\acute{\epsilon}\tau\ \iota\sigma\theta\acute{\iota}\varsigma$  (ერთ-არსება) და  $\epsilon\mu\alpha\ \iota\sigma\theta\acute{\iota}\varsigma$  (თანა-არსი). იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ ქართულ თარგმანებში ეფრემ მციურე ხმარობს „ერთარსა“. არსენ იყალთოელი „თანა-არსს“. ეს ცნება არისტოტელესაგან მომდინარეობს და მისი ორი ტერმინით გადმოტანაც მისგანვე მომდინარე შეხედულებით უნდა ყოფილიყო გამართლებული. „ი გ ა ვ ე ო ბ რ ი ვ ა დ აღნიშნავენ ისეთ ნივთებს, რომლებსაც ერთი არსება აქვთ“<sup>29</sup>.

როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, „ერთ-არსება“ ნივთებს ეხება. ნივთების მარკვეულ ერთობლიობას, რომლებიც თავიანთი არსებითი ნიშნით არიან გაერთიანებულნი. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, ერთარსება ამ შემთხვევაში გულისხმობს სიმრავლეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მანინცა და მანინც სამს.

მაგრამ ცნობილია, რომ არისტოტელეს მოძღვრების მიხედვით არსებობს ორგვარი არსება — პირველადი და მეორადი. ამის შესაბამისად შეიძლება მსჯელობა ერთარსების ორგვარ მნიშვნელობაზე. არსება „ყველაზე ძირითადი, პირველადი და უქვეალი აზრით, — ისაა, რომელიც არ გამოითქმის არც ერთ ქვეშედებაზე...“, როგორცაა მა-

გალითად ცალკეული ადამიანი და ცალკეული ცხენი“. ხოლო „მეორად არსებებად“ — წოდებიან სახეები და გვარები, რომლებსაც პირველადი არსებები ეკუთვნიან. „მაგალითად, — აგრძელებს არისტოტელე, — ცალკეული ადამიანი ეკუთვნის სახეს „ადამიანი“, ხოლო გვარი ამ სახისათვის იქნება „ცოცხალი არსება“. ამიტომ მათ აღნიშნავენ, როგორც მეორად არსებებს, მაგალითად „ადამიანი“ და „ცოცხალი არსება“<sup>30</sup>.

როგორც არისტოტელეს მოტანილი შეხედულებებიდან ჩანს, არსება ეხება არა მხოლოდ სიმრავლეს, რომელიც შედგება მსგავსი, ერთსახოვანი, ერთგვაროვანი და ერთნაირი მოვლენებისაგან, არსება ეწოდება აგრეთვე ცალკეულ მოვლენას, რომელიც სახეებად აღარ ნაწილდება.

შუა საუკუნეების აზროვნებაში ერთ-არსების ორივე გავება გვხვდება და ორივე არისტოტელესაგან მომდინარეობს.

იოანე დამასკელის „დიალექტიკაში“, რომელიც, როგორც ვნახეთ (იხ. ზევით თ. VII), დიდი პოპულარობით სარგებლობდა შუა საუკუნეების პირობებში და დაწერილი იყო არისტოტელეს ლოგიკური და ნაწილობრივ ონტოლოგიური შეხედულებების დიდი გავლენით, ვკითხულობთ: „ხოლო წმიდანი მამანი ერთ-ნათესავ [ერთ ლოგიკურ გვარში გაერთიანებულ] და ერთ-სახე [ერთ ლოგიკურ სახეში გაერთიანებულ მოვლენებს]... უწოდენ ერთ-არსთა, ესე იგი არს, რომელთ გუამოვნებად [პიპოსტაზი] ერთ-სახე იყოს“<sup>31</sup>. იმავე „დიალექტიკაში“ მეორე ადგილზე მოცემულია ერთ-არსის განმარტება არსებობს პირველადი არისტოტელესეული მნიშვნელობით: „აწ უკუე წმიდანი მამანი... ერთ-არსად და ერთ-ბუნებად და ერთ-ნათესავად [ერთ გვაროვნად] და ერთ-სახად [ერთი ფორმის მქონედ] უწოდენ მისევე სახოვანისა სახისა განუყოფელობასა“<sup>32</sup>.

უკანასკნელ გამოთქმაში — „სახოვანისა სახისა განუყოფელობა“ — იგულისხმება ცალკეული წარმოდგენა, რომელიც აღარ იყოფა უფრო ვიწრო მოცულობის წარმოდგენად, არის „განუყოფელი“, „განუკუთელი“, ინდივიდუუმი, როგორც პიპოსტაზი, ასეთია არისტოტელეს ზემოხსენებული მაგალითები — „ცალკეული ადამიანი და ცალკეული ცხენი“, შუა საუკუნეებში გავრცელებული მაგალითი — „პავლე“ და ა. შ.

ანალოგიური მდგომარეობაა შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში და კერძოდ რუსთაველს ეპოქის მოაზროვნესთან. პროკლეს დებულებას — „ყოველი მყოფი ერთმანერთისა მიმართ ანუ ყოველნი არიან, ანუ ნაწილ, ანუ იგივეობა, ანუ სხუა“<sup>33</sup> [ამ თეორემის აზრი შემდეგია: ყოველი არსი სხვა არსთან მიმართებაში არის მთელი, ან ნაწილი, ან იგივეობრივი, ან განსხვავებული] — პეტრიწი ურთავს კო-

შენტარს: ყოველი მყოფი (არსი) ან არის მთელი (საყოველთაო) და ნაწილების შემცველი, ან თავად არის ნაწილი, რომელიც მთელში შედის; ანდა არის — სხვასთან მიმართებაში — „იგივეობა და ერთ ტომ [ერთ გვარი] და ერთ არსება“. როგორც მაგ., ცნება „მოკუდავნი“ გარკვეული ნიშნით აერთიანებს ყველა მოკუდავს, მაგრამ თვითნაყოფი მათგანი განსხვავდება თავისი ინდივიდუალური ნიშნებით<sup>34</sup>.

ქვევით განხილული გვექნება ღმერთის, როგორც „მზიანი ლამისა“ და „უქამო უამის“ საკითხი, სადაც დაერწმუნდებით, რომ ამ ორი თავისებური წარმოდგენის ახსნა მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძველზე შეიძლება. აღნიშნული გვექნება ისიც, რომ 836 სტროფში გამოთქმული შეხედულებანი ფილოსოფიური ცოდნიდან მომდინარეობს და. ცხადია, ეს „ერთ-არსება ერთ-ზეც“ ვრცელდება. რუსთაველის გამოთქმაში — „ერთ-არსებისა ერთისა“ — ხაზგასმულია არა მხოლოდ ღმერთის „ერთ-არსობა“, არამედ მისი „ერთობაც“, რაც იძლევა საფუძველს ვიფიქროთ, რომ აქ „არსება“ გაგებულნი უნდა იყოს არისტოტელეს პირველადი არსების მნიშვნელობით.

## 2. „ს ა ვ ს ე ბ ა ყ ო ვ ე ლ თ ა“

### 5. ჩვენ ზევით „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ ადგილს

ასმით თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,  
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგავსებ მზეებრ ფენითა“ (917)

შვევებით ღმერთის აბოფიტიკური მონაზრების თვალსაზრისით. გვინტერესებდა უზენაესის როგორც გამოუთქმელის შეხედულების წარმომავლობა. იმავე იდეურ ძირებიდან მომდინარეობს წარმოდგენა ღმერთზე, როგორც „ყოველთა სავსებაზე“ და მის მიმართებაზე სამყაროსადმი, როგორც „მზეებრ ფენაზე“.

„სავსება“ და „სისრულე“ ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველი საწყისის, უზენაესის ერთ-ერთი ძირითადი განსაზღვრებაა, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი უძირითადესი, „ერთთან“, როგორც განსაზღვრებასთან, ერთად. პირველი საწყისი პირველი სავსებაა (და სრულა) იმიტომ, რომ ერთია და ერთია იმიტომ, რომ სავსება და სისრულეა. თეოლოგია, წერს ფსევდო-დიონისე, „ყოველთა მიზეზსა მას ყოველსავე და თანად ყოველსა უწოდს და ვითარცა სრულად და ვითარცა ერთად უგალობს“<sup>35</sup>. პირველი საწყისის განსაზღვრებათა (სიკეთე, მშვენიერება, ... ქვა, კლდე და სხვ.) საფუძველი მისი სავსება და სისრულეა და ყველა განსაზღვრების გამოყვანა (დე-

დღეობა) შეიძლება მისი სავსეობისაგან. გასაგებია კავშირი ამ ორ — „სრული და სავსება“ — განსაზღვრებებს შორისაც: ყოველი წარმომქმნელი („წარმომაყენებელი“), წერს პროკლე, არის „ს რ უ ლ და ს ა ვ ს ა ე“; ის არსებობს და რჩება თავის „მყოფობასა და იგივეობასა ზედა“: არ იცვლება და მას არაფერი აკლდება<sup>36</sup>.

პლოტინის მიხედვით, პირველი საწყისი არის „აბსოლუტური სრულყოფილება“: ის „ზექარბადაა ავსებული ყოველივეთა“. პროკლეს მიხედვით, პირველი ერთი არის „ყოველითურთ თვთ სრულ და ზესთა სრულ, რამეთუ არცა სრულებამ ეკადრების მას“<sup>37</sup>. ანეოპაგიტულ მოძღვრებაში — „ხოლო კუალად სრულ ითქუმის იგი (ღმერთი), ვითარცა აღუორბინებელი და მარადის სრული და ვითარცა მოუკლებელი. ვითარცა ყოველთა თავსა შორის თუსაა წინააღმდეგ მქონებელი“ და როგორც ასეთი — „აღავსებს [ყოველივეს] თუსისა სრულებისაგან“<sup>38</sup>. პეტრიწთან: ღმერთი „ზესთა ძეს ესე ყოველსა არსებასა და ძალსა, და არს ყოველითურთ თვთ სრულ და ზესთა სრულ“<sup>39</sup>.

როგორც ვნახეთ, პლოტინთან პირველი საწყისის ზექარბი სავსეობაა არსის წარმომქმნის მიზეზი. პირველი საწყისი „ზექარბადაა ავსებული ყოველივეთა“, არ ეტევა თავის თავში და „თითქოს გადმოდის ნაპირებიდან“; ამგვარად წარმოქმნის ის „რალაც სხვასა და განსხვავებულს“ და ეს სხვა და განსხვავებული არის „ყოველი არსი“ (V, 3. 15). იქვე იყო აღნიშნული, რომ მზისა და ნათელის ანალოგია ძალიან ხშირადაა გამოყენებული ნეოპლატონიზმში არსის წარმოქმნის შესახებ აზრის ნათელსაყოფად. პირველი საწყისიდან, როგორც „ყოველივეთი ზექარბად ავსებულისაგან“, იმგვარად წარმოიქმნება არსი, „როგორც სინათლის წყაროსაგან წარმოიქმნება სინათლის მთელი სფერო“ (იქვე).

სავსებით ანალოგიური მდგომარეობაა ანეოპაგიტულ მოძღვრებაში. უზუნაესი, როგორც ყოველივეს „თუსსა შორის წინააღმდეგ მქონებელი“, „აღავსებს“ ყოველივეს თავისი სინარულისაგან (რუსთაველთან იგივეა: „აგვავსებ“, როგორც „სავსება ყოველთა“). „განმარტებადს...“ ბოლოსიტყვაობაში, სადაც პეტრიწი ეხება მამა ღმერთის „ღვთაებრივი სავსების“ საკითხს, მას ახსენდება „თავისი“ პროკლე („ჩემი ატტიკელი“) და მისი „არ რიდელად და საუწყით“ გამოთქმული შეხედულებანი „მყოფთა წარმოების“ თაობაზე, სახელდობრ, რომ „კეთილობამ ყოველთა ღმერთსაა ვერ იტია თუს შორის განმხოლოებულად. არამედ ზესთა საზესთაოთაჲსა გარდმოიცა, რამთა სხუანიცა წარმოაჩინნეს თანმეტანაჲდ და მზიარედ კეთილობათა თუსთაჲსა“<sup>40</sup>; ყოველად ღმერთის სიკეთე ვერ დაეტია მხოლოდ საკუთარ თავში, გადმოეცა უმაღლესს არსს, რათა ყველა სხვა მოვლენა წარმოეჩინა, როგორც სიკეთის მოზიარენი.



ამგვარად, პირველი საწყისის საფეხება აბსოლუტური სრულყოფილებად, „ზეშთა საფეხობაა“; პირველი საწყისის საფეხობა ძირითადი პირობა არისა და სამყაროს წარმოქმნისათვის, რადგან ის, როგორც ვნახეთ, სწორედ ამის გამო „გადმოიღვრება“ თავისი საზღვრებიდან, და ის, რაც გადმოიღვრება, არის არსი. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი „ზეშთასავსითა“ მიცემის უნარით „დავსებს“ თვისთა სრულებისაგან“ ყოველივეს.

უფრო კონკრეტულად საფეხობა იმას ნიშნავს, რომ, პლოტინის სიტყვით, „ყოველივე მარად მასში [პირველსაწყისში] არსებობს“; ფსევდო-დონისაჲს აზრით, უზენაესი იმიტომაა „მარადის სრული“, რომ არის „ყოველთა თავსა შორის თვსაა წინაფთვე მქონებელი“ და ამატომ „ზეშთასავსებითა მისითა და დიდთ-მოქმედებითა და ნიჭთა მისთა წყაროებითა... განკვეთილ მათ ყოველთა მიმართ მიძღვებულთა“. როგორც ვხედავთ, დამოწმებული ადგილების ანალოგია რუსთაველის მოტანილ სტროფთან ექვს არ იწვევს. ღმერთი, როგორც „საფეხება ყოველთა“ და „მიმფენელი“ („მზეებრ ფენითა“), ზუსტ ანალოგიას სამყაროსთან მიმართებაში პოულობს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში.

რაც შეეხება სახელდობრ „მზეებრ ფენას“, ეს დებულებაჲს საქებით გასაგებია ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. ზევით აღნიშნული გვექონდა, რომ ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები საწყისისა და სამყაროს თავისებურად გაგებულ მიმართების „გაცხადების“ მიზნით მიმართავენ ჩვეულებრივ და ძალიან ხშირად მზისგან წარმომავალ სხივთა განფენას ანალოგიას. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ზუსტი ანალოგია „მზეებრ ფენასთან“, სადაც მზე და მიფენა აზრობრივად და დაკავშირებული, დასტურდება ზევით არეოპაგიტული მოძღვრებისადმი მიძღვნილ თავში, სადაც სამყაროსადმი მიმართების აუცილებლობის აზრს გამოთქმული: როგორც მზე არის თავისი ბუნებით „განმანათლებელი... ყოველთა“, ასევე სახიერის (ღმერთის) მიმართება ყოველივესთან არის „განფენა“ სიკეთისა; მსგავსი (ციდევე ერთხელ უბრუნდება ფსევდო-დონისე ანალოგიას) „მზისა ყოველთა ზედა განფენისა შარავანდელთაჲსა“<sup>41</sup>.

6. მ. გოგიბერიძე ერთ-ერთ თავის საყურადღებო სტატიაში მიდის დასკვნამდე, რომ „რუსთაველის ღმერთი რენესანსის ეპოქის ღმერთია“<sup>42</sup>. რუსთაველმა „შექმნა ახალი ცნება უზენაესი არსებისა“, რომელიც მხოლოდ ერთი ნიშნით იყო განსხვავებული რენესანსის ეპოქის ღმერთისაგან. ესაა „უსასრულობის პრედიკატი“, გაფორმებული დასავლეთში „კუზანელის დიალექტიკის სახით“<sup>43</sup>. „როგორც ცნობილია, — განაგრძობს ავტო-

რი. — უსასრულობის პრედიკატი პირველად ნიკოლაუს კუზანელმა (XV --) მიაკუთვნა ღმერთს. რენესანსის ეპოქის ეს ცნება ჭერ კიდეც უცნობი იყო რუსთაველისათვის“<sup>44</sup>.

რაც შეეხება რუსთაველისა და კუზანელის მსოფლმხედველობების იდეური წყაროების, კერძოდ უსასრულობისა და დიალექტიკის იდეის წყაროს საკითხს კუზანელთან, აქ ავტორი ჭერ კიდეც ნეოპლატონიზმის თეორიის საფინალმდეგო პოზიციასზე დგას და ამ წყაროებს არაბულ ფილოსოფიაში ხედავს: „ნამდვილად არაბული ფილოსოფია და მეცნიერება იყო“ წყარო, რუსთაველის, აგრეთვე კუზანელისათვის<sup>45</sup>.

იმის შემდეგ, რაც ზევით ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკის შესახებ ითქვა, ნათელი უნდა იყოს, რომ უსასრულობის ცნება ანტიკურ აზროვნებას, კერძოდ ნეოპლატონიზმს, ეკუთვნის; ეს ცნება ცნობილი იყო ბევრად უფრო ადრე კუზანელამდე და, რაც მთავარია, უსასრულოს ცნება ნიკოლაუს კუზანელთან (და, სხვათა შორის, ჯორდანო ბრუნოსთანაც) იმავე კატეგორიებითაა მოაზრებული, რომლებითაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგეტიკაში. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ კითხვაზე — საიდან მომდინარეობს კუზანელის შეხედულებანი უსასრულობაზე? პასუხს თავად კუზანელი იძლევა: „ამგვარად, — გვითხულობთ კუზანელის მთავარ თხზულებაში, — უსასრულობა გვაიბულებს ჩვენ მთლიანად დავძლიოთ ყოველგვარი დაპირისპირებანი. ამ პრინციპიდან შეიძლებოდა გამოგვეყვანა იმდენი უარყოფითი ჭეშმარიტებანი, რომ მთელი წიგნი შედგებოდა. უფრო მეტიც, ყოველგვარი თეოლოგია, რომელსაც ჩვენ შეიძლება ჩაუწვდეთ, გამოძღინარეობს ამ უდიდესი პრინციპიდან და ამ 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 მასქიმიშიც და მინიშუმიც.

მართლაც, ვისაც ეს ესმის, ესმის ყოველივე და აღემატება ის ყოველგვარ გონებას. ნამდვილად, ღმერთი, რომელიც თვითაა მასქიმიში, როგორც იგივე დიონისე ლაპარაკობს ამაზე თავის შრომაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, არ არის უპირატესად ასეთ მიმართებაში სხვასთან, რომელიმე ადგილას უფრო დიდი, ვიდრე სხვა ადგილას. ნამდვილად, რამდენადაც ღმერთი არის ყოველივე, ის არას აგრეთვე არაა“<sup>46</sup> და სხვ.

ეს გრძელი ნაწყვეტი კუზანელის მთავარი ფილოსოფიური თხზულებიდან ნათელ პასუხს იძლევა დასწულ კითხვებზე. სახელდობრ, საიდან მომდინარეობს უსასრულოს ცნება საერთოდ და კერძოდ კუზანელის ნაზრევში? უსასრულობის ცნება ნეოპლატონიზმსა და არეო-

პატივით იგივე სრულყოფილებას, აბსოლუტური განხორციელების, სავსეობის, უფრო სწორად „ზეშთა-საჴებობის“ ცნება; რუსთაველთან ეს ცნება „ყოველთა სავსებით“ არის გამოხატული და ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკის უსასრულოს შინაარსს შეესაბამება.

### 3. სიკეთის მონიშნა

7. რუსთაველი რომ იცნობდა ნეოპლატონიზმს, პეტრიწის თხზულებას და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებას, დღეს ეს არ შეიძლება იწვევდეს ეჭვს. ჳერ კიდევ ნ. მარმა დააბაბუთა ეს ფაქტი შინაარსეულა, ტექსტობრივი და ტერმინოლოგიური პარალელებით ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო ცნების „სირას“ მაგალითზე. მაგრამ, რომ აღარაფერი ითქვას შ. ნუცუბიძის მრავალრიცხოვან გამოკვლევებზე, რუსთაველის შეხედულებანი სიკეთეზე და „ბრძენი დიონისეს“ დამოწმება პოემაში სიკეთის წარმომავლობასა და ბოროტების არაქეალობის საკითხებზე, ისეთი უეჭველობით აღასტურებს მკვიდრო იდეურ კავშირს ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის, რომ ყოველგვარი „ძივბანი“ სხვა მიმართულებით ან გაუგებრობაზე შეიძლება იყოს დამყარებული, ანდა წინასწარ შემუშავებული პოზიციის „შეურყველობაზე“, რასაც ალბათ აქვს საფუძველი, მაგრამ არა ობიექტური.

„ვეფხისტყაოსანის“ ერთ-ერთი ძირითადი იდეა სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების იდეაა. ამაზე იყო ნათქვამი ზევით. ნათქვამი იყო ისიც, რომ ამ იდეის მხატვრული განსახიერებისაკენ არის მიმართული პოემის სიუჟეტური განვითარება. რუსთაველი რომ შემოფარგლულიყო მხოლოდ მხატვრული განსახიერების ხერხებით, მხოლოდ „ჩვენებით“, — ამ იდეის ამოკითხვა შესაძლებელი იქნებოდა მთელი პოემის, როგორც მთლიანი მხატვრული ტილოს გათვალისწინების საფუძველზე. საყურადღებოა, რომ რუსთაველი არ იფარგლება მხოლოდ პოეტური შემოქმედების საშუალებებით. იგი ცდილობს, უჩვენოს მკითხველს არა მხოლოდ ის, რომ სიკეთე იმარჯვებს ბოროტებაზე; სურს გაარკვიოს ისიც — რატომ იმარჯვებს სიკეთე. ეს ანიჭებს ამ შესანიშნავ იდეას აუცილებლობას, ობიექტურ გამართლებას და აძლიერებს პოემის ოპტიმისტურ მნიშვნელობას. ამ ამოცანის შესრულებითათვის კი „სახეებით აზროვნების“ ფარგლები საკმარისი აღარაა.

„ბოროტება სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!“ (1361) — წარმოთქვამს ავთანდილი, როდესაც ნესტან-დარეჯანის წერილით ტარიელთან ბრუნდება და ნესტანის ქაჩეთის ციხიდან გამობნა უკვე მოახლოებულია.

თუ გავითვალისწინებთ ეპოქის სააზროვნო და, კერძოდ, ფილოსოფიურ ვითარებას, შოთა რუსთაველის წინაშე, მას შემდეგ, რაც სიკეთისა და ბოროტების ნიშანების საკითხი ფილოსოფიური მოაზრების სიმალღებულე აიყვანა, პრობლემათა მთელი რიგი უნდა წამოჭრილიყო. სიკეთის მხრივ ბოროტების ძლევა თავისთავად წარმოადგენდა პრობლემას, რომლის დადებითი თუ უარყოფითი გადაწყვეტა დამოკიდებულია სიკეთისა და ბოროტების არსების მოაზრებაზე, მათი მიმართების გარკვევაზე.

საკეთე, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, პირველი საწყისის ძირითადი განსაზღვრებაა. ასეთივე ვითარებაა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და იოანე პეტრიწთან. პროკლეს შეხედულებით, სიკეთე იგივე პირველი საწყისია: „ყოველთა მყოფთა დასაბამი და მიზეზი უპირატესი კეთილობაა არს“; „ყოველი კეთილობაა მებრთებელი არს მზიარებელთა მისთაჲ, და ყოველი ერთობაჲ [არს] კეთილობა, და კეთილობაჲ ერთსაჲდ იგივეობა [არს]“<sup>47</sup>. სიკეთე, როგორც განსაზღვრება, ყველაზე მეტად უახლოვდება ზის წვდომას და ყველაზე მეტად გამოხატავს მის არსებას. პირველმიზეზის მიმართება სამყაროსადმი პირველყოვლისა სიკეთის მიმართებაა, რომელიც პირველმიზეზის არსებობიდან გამომდინარეობს და სამყაროზე სიკეთეს ავრცელებს. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით — „ვეთარცა არსებითი სახიერებაჲ [სიკეთე] ყოველთა არსთა ზედა იგი განჰფენს სახიერებით“<sup>48</sup>.

პეტრიწის სიტყვით, პირველი და საყოველთაო მიზეზი, როგორც „ყოველთაგან ზესთმდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობაჲ“, გარდაეფინება, როგორც ვნახეთ, „ყოველსა ზედა ხილულსა“ და ნაწილდება („განაწილებულა“) მთელ არსში („მყოფთა შორის“). არაფერი რჩება, რაც ღვთაებრივმა სიკეთემ არ „გააჲკეთილოს“ და თავისი მადლი არ უწილადოს.

პირველი საწყისის განსაზღვრებათა საკითხს რომ აღარ დავუბრუნდეთ, აღვნიშნოთ, რომ ამ განსაზღვრებათა შორის, სიკეთის (სახიერის) გვერდით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მშვენიერებას ენიჭება. პირველი მიზეზის, როგორც სიკეთის, მიმართება სამყაროსადმი თუ სამყაროს ეთიკურ ღირებულებას და მნიშვნელობას აძლევს, მისი მიმართება, როგორც მშვენიერებისა, სამყაროს ესთეტიკურ ღირებულებას განსაზღვრავს. მათი მნიშვნელობა თითქმის თანაბარია: „იგივე არს და ერთ, — წერს ფსევდო-დიონისე, — სახიერისათჳს კეთილსახელდებაჲცა“<sup>49</sup>, რაც, ფიქრემ მცირეს ტერმინოლოგიით, ნიშნავს: ერთი და იგივეა — ღმერთს სიკეთეს უწოდებ, თუ მშვენიერებას!

სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების საფუძველი პირველის ნამდვილობაა, მისი მარადიულობა. მისი სულბუნების არსებობა და, მეორე მხრივ, ბოროტების — პირიქით, შემთხვევითობა, დროულობა,

აქციონერული არსებობა. სიკეთე თავისთავად არსია, „მყოფია“; ბოროტება თავისთავად არ არსებობს, „უმყოფია“; „თქვეს ბოროტსა: უმყოფო“ (1509).

რუსთაველთან სიკეთისა და ბოროტების ამგვარი გაგება შემდეგი სიტყვებით არის გამოთქმული: სიკეთის „არსება გრძელია“ (1361), ღმერთი „კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“ (1492) და სხვ.; ბოროტების სფერო დროულობაა: „ვეცან სიმოკლე ბოროტისა“ (1435), ღმერთი „ავსა წამერთ შეამოკლებს“ (1492).

რაც შეეხება რუსთაველის შეხედულებათა იდეურ წყაროს, პოეტი ამის თაობაზე წერს:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს:  
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დამადებს,  
ესა წამერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,  
თავსა მასსა უკეთესსა უზადო მყოფს, არ აზადებს (1492).

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

სანამ საკითხს არსებითად შევეხებოდეთ, მივაქცევთ ყურადღებას, რომ სიტყვა „უზადო“ ერთხელაა გამოყენებული რუსთაველის პოემაში და მსგავსად „სირაფსა“ და „ბაბქისა“, ეს გარემოება ამ სიტყვის მწიფობრიულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ მავ, პეტრიწთან ეს სიტყვა ჩვეულებრივია, შეესატყვისება ბერძნულს  $\xi\lambda\alpha\mu\upsilon\eta\delta$  და გამოხატავს ონტოლოგიურად აპაღლებულსა და საწყისის ერთ-ერთ გარკვეულობას: „უზადოა ერთი“; „...რადცა ამათი თან მისდვა ერთსა, დაგოცინებია და არღარა ვაქუს უზადოა ერთი“<sup>50</sup>. შემდეგ: „ხატ უკუე ერთისა უზადოა პირველი გონება და მხოლობა და [მონადა] გონებათა. ვინაა ჩაწილთა არა ერთ, ზოლო ვითარ მხოლოა გონებათა ერთ და ხატ ერთისა“<sup>51</sup>; „რამეთუ ბიადგ მოქმედებს, ვითარ უზადონი ხატნი და აღაღმანი მის ერთისანი“<sup>52</sup>; „და ყოველნი უწყანან [იკიან], მავრა ვითარ ღმერთთა და ერთთა, და უზადოთა ხატთა მისთ ზესთ ღმერთისათა და ზესთ ერთისათა“<sup>53</sup>.

იგივე აზრი აქვს ამ სიტყვას რუსთაველის ციტირებულ სტროფში. „კარგი“ ზოგადად შეიძლება ეწოდოს ყოველ ემპირიულ მოვლენას, „უზადო“ ეწოდება „უკეთესს“, კარგს მის აპაღლებულ ფორმაში, კარგის „თავს“, მის საწყისს.

ნეოპლატონიზმის გავლენა რუსთაველზე ამ შემთხვევაში იმდენად ნათელია, რომ ამ ფაქტის აღიარება აუცილებელი გახდა, რო-

გორც ითქვა. მ. გოგიბერაძისათვის, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ აღნიშნული მოძღვრების ყოველგვარ კვალს უარყოფდა. ხსენებული მკვლევარი ნეოპლატონიზმის გავლენის დასაბუთების მიზნით პოემის შემდეგ სტრიქონს იმოწმებდა: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“. მაგრამ ამავე სტროფის წინა სტრიქონის „ბრძენი დივნოსის“ უგულვებელყოფა არ აძლევდა მას საშუალებას კითხვაზე უფრო კონკრეტული პასუხი გაცეა და ეს იდეა პოემაში „იოანე პეტრიწის ხელთ მოწოდებულ“ შეხედულებად ჩათვალა. რა თქმა უნდა. პეტრიწის გავლენა რუსთაველზე საერთოდ ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, მაგრამ სიკეთის საკითხში, თუ თვით რუსთაველის მოწმობას დავეყრდნობით, როგორც ამას შ. ნუცუბიძე აკეთებდა, აქ დიონისეს დასახელება უფრო სწორი უნდა ყოფილიყო.

8. რუსთაველის ციტირებულ სტროფში ასახული თვალსაზრისი ცნობილია, როგორც სიკეთის მონიშნი. ამ მოძღვრებამ თავისი დასრულებული სახე ნეოპლატონიკოს პროკლესთან მიიღო და მისგან არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გადავიდა. იდეური კავშირი და სიახლოვე ამ საკითხში პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის და ფსევდო-დიონისეს დამოკიდებულება პროკლესაგან ნათლადაა გარკვეული მეცნიერებაში, და საბოლოოდ დადასტურებული, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორს არ შეიძლებოდა პროკლესზე აღრუ ეცხოვრა და მაშ., არ შეიძლებოდა ის I ს. მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი ყოფილიყო<sup>54</sup>.

სიკეთის მონიშნის მიხედვით ნამდვილი, სუბსტანციური არსებობა მხოლოდ სიკეთეს აქვს. ბოროტება, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით— „არა არს არს“. სიკეთე არის აგრეთვე პირობა არსებობისა. „ქმნაჲ არსისა“ სიკეთისაგან მომდინარეობს; ყოველივე, რაც არის. სიკეთისაგან არის და ის, რაც მთლად მოკლებულია სიკეთეს, რაც სიკეთეში სრულიად არ მონაწილეობს, ის არც არსებობს: „ყოვლად უნაწილოჲ კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს“<sup>55</sup>; „უკუე თუ ყოვლითურთ მოსპო კეთილი, არცა არსება იყოს, არცა ცხოვრება, არცა სურვილი, არცა ძრვა, არცა სხუაჲ, არცა ერთა რაჲ“<sup>56</sup>.

დამოწმებული დებულებების შემდეგ ცხადია, როგორც უნდა იყოს მოძღვრების პასუხი კითხვაზე — „რაჲ არს სიბოროტე? და რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს? და ვითარ სახიერმან ინება დაბადებაჲ მისი?“. ბოროტებას არა აქვს დასაბამი, რადგან დასაბამი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს; ეს დასაბამია სიკეთე და როგორ შეიძლება მან „ინებოს“ თავისი საპირისპიროს „დაბადებაჲ“; სახიერს (სიკეთეს) „არა ...ეყვის დაბადებაჲ უსახურისაჲ“<sup>57</sup>; „არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი“<sup>58</sup>. რუსთაველის სიტყვით:

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

„ღმერთი: კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (1492)

რამდენადაც საიკეთუა სუბსტანციური, ამდენად ბოროტების აღიარება, როგორც არსისა, შეიძლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ორ დასაბამს და ორ მიზეზს დავუშვებდით და მივიღებდით შეხედულებას, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხუსა და სხუსა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყენენ“<sup>59</sup>. მაგრამ დუალიზმი ეწინააღმდეგება, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, თვით დასაბამის ცნებას. „ორობა“ თავისთავად გულსახეობს ერთს, როგორც „ორობის“ საფუძველსა და დასაბამს, ხოლო ერთიდან ორი დაპირისპირებულის „გამოსვლა“ საერთოდ „უჭერო არს“. ორი დასაბამის აღიარება ეწინააღმდეგება დასაბამის, პირველმიზეზის სისრულეს, მის აბსოლუტურობას და „უვენებლობას“; ეწინააღმდეგება წესრიგსა და ჰარმონიას სამყაროში. ორი დასაბამის პირობა ქვეშ სამყარო იქნებოდა „უწესო და მარადის მბრძოლ“<sup>60</sup>; უწესრიგობისა და მარადიული ბრძოლის ასპარეზი სიკეთესა და ბოროტებას შორის. საიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობებში ორივე დასაბამი იქნებოდა „უვენებელი“, რაც გამორიცხავს ერთ-ერთი მათგანის მიერ მეორის, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ძლევას“.

ფსევდო-დიონისე ვრცლად ეხება ბოროტების საკითხს იერარქიულად აგებული არსის ყოველ ცალკეულ საფეხურზე და გამორიცხავს მის რეალობას მთელი არსის მანძილზე, ყველა მის მოვლენაში. უფრო მეტიც, ფსევდო-დიონისეა, წინააღმდეგ პლოტინისა, რომელიც ხშირად ბოროტებას მატერიას მიაწერდა, და თანახმად პროკლეს შეხედულებებისა, რომელთანაც ის ძალიან ახლოა, უარყოფს ბოროტებას მატერიისშიც: „არამედ არცაღა მრავალ-განსკენილსა მას ნივთსა შინა არს ბოროტი“ და იმატომ, რომ მას აქვს „სიკეთისა [შშენიერებისა] და შემკობისა და სახოვნებისაა [კეთილსახოვნების]“ მიმღებლობის უნარი<sup>61</sup>.

შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ერთად, საკმაოდ დიდი როლი პეტრიწმა შეასრულა. ამგვარი ვითარებაა სიკეთისა და ბოროტების საკითხშიც. პეტრიწის სიტყვით, ბოროტებას არა აქვს სუბსტანციური არსებობა, ის „უარსობაა“<sup>62</sup>. ანალოგიურია რუსთაველის შეხედულება:

თქვეს ბოროტსა: „უმყოფო, კეთილნია შენთვის მზანი“ (1509);

„ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი“ (1435).

9. მაგრამ წარმოდგენილი დებულებანი არ ნიშნავს, რომ არეო-

პაგიტული მოძღვრებისა და რუსთაველის მიხედვით ბოროტებას არა აქვს რაიმენაირი, ემპირიული ან აქციდენციური არსებობა. ასე რომ ყოფილიყო, უაზრობა იქნებოდა ბოროტების დაძლევისაგან მიმართული მოქმედება; ისევე როგორც უაზრობა იქნებოდა ეს მოქმედება, ბოროტება რომ სუბსტანციური ყოფილიყო. რას წარმოადგენს ბოროტება მის აქციდენციურ არსებობაში? პასუხი ამ კითხვაზე დაფუძნებულია ნეოპლატონისტურ და არეოპაგიტულ შეხედულებაზე არსის, როგორც იერარქიულად განლაგებულ საფეხურთა ერთიანობაზე; რუსთაველის სიტყვით, არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირასა“, წარმოადგენაზე:

„არა ვიქმ. ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,  
 მით ვისწავლებლით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“  
 (790)

„არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დაგრჩე, ხელსა მხდი რასა?  
 დაშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“ (884)

ამდენად, კითხვის მოცემული გადაწყვეტა გასაგები ხდება მოძღვრების ამ თავისებურების გათვალისწინების საფუძველზე.

არსის პირველი მიზეზიდან გამომდინარეობა ნეოპლატონიზმში კლებას წარმოადგენს, კლებას როგორც ონტოლოგიური და ესთეტიკური, აგრეთვე ეთიკური თვალსაზრისით. პირველი მიზეზის სიკეთე „ყველგან მიმწყენელია“ და არსის ყველა საფეხურამდე აღწევს: უმაღლესი მოვლენებიდან დაბალი („უღარესი“) და „უქანასკნელი“ საფეხურის ჩათვლით. მაგრამ სამყაროს სხვადასხვა რანგის მოვლენები სხვადასხვა „მანძილით“ არიან დაცილებულნი სიკეთისაგან და მათი „მიძლებლობის“ უნარიც ამით არის განსაზღვრული. ამის შესაბამისად სხვადასხვაა მათში სიკეთის „ოღენობა“, ისევე როგორც სხვადასხვაა მზის სხივის ძალა მზისაგან სხვადასხვა მანძილით დაცილებულ საგნებში; სხვადასხვაა მათი მონაწილეობის (ზიარების) „ხარისხი“ პირველმიზეზსა და სიკეთეში.

ეს კლება, ეს „უსრულობა კეთილისა“, „განშორება კეთილისა“ არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ბოროტება ეთიკურ ასპექტში არის ადამიანის სულის სიკეთის კლებით გამოწვეული უწყესრიგო მოძრაობა სურვილებს განხორციელების („ქმნის“) გზაზე. ამიტომ ბოროტების განსაზღვრება არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორის მიერ, შეიძლება. როგორც ვნახეთ (თ. VII, 13), მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და მხოლოდ პრედიკატებით: უმიზეზობა, უარსობა, უმიზნობა, უკეთურობა, უსიცოცხლობა, უგონობა და ა. შ., სადაც ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპირო დადებითი ფორმა სიკეთეს გამოხატავს.



10. რუსთაველის სიკეთის შესახებ შეხედულებების და განსაკუთრებით მისი ფილოსოფიური წყაროს გარკვევის შემდეგ, შოთას მანიქვეელობის საკითხი იმდენად უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ საკითხზე კამათი ღირს უკვე საჭიროებას აღარ წარმოადგენს. თუმცა, როგორც ცნობილია, ერთ დროს იგი მწვავე დისკუსიის საგანს შეადგენდა. მანიქვეელობის არსი სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმში მდგომარეობს. რუსთაველი დგას ყოველგვარ ეჭვს გარეშე სიკეთის მონიწიის თვალსაზრისზე, რომელიც ნეოპლატონისტური წარმოდგენლობაა და რუსთაველის მსოფლმხედველობაში არეოპაგიტული მოძღვრებისა და პეტრიწის მუწევრობით არის ასახული. არეოპაგიტის ავტორი, როგორც ვნახეთ, თეორიულად არღვევს სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმს, ამ დუალიზმიდან გამომდინარე შედეგებს. უარყოფს სამყაროში „უწესობასა და მარადის მბრძოლობას“, რომელიც შესაძლებელი და დასაშვები იქნებოდა მხოლოდ სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობის ქვეშ.

ამ საკითხზე შეჩერება საჭირო აღარ იქნებოდა, უკანასკნელი წლები მანძილზე რომ არ გამოთქმულიყო მოსაზრებანი, რომლებსაც კვლავ შეაქვთ გაურკვეველობა სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში რუსთაველთან და რომლებიც, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, რუსთაველს მანიქვეელურ დუალიზმთან აახლოებენ. ერთი ავტორის მიხედვით, რუსთაველს „ზოგიერთმა“ მანიქვეელობის უარყოფის მიზნით „მიაწერა... ბოროტების 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 „მთავარ ზამზარას“ სწორედ ეს ბრძოლა წარმოადგენს<sup>63</sup>.

მორე ავტორის მიხედვით, თუმცა „იღია სიკეთის ხანგრძლივობისა და ბოროტების ხანმოკლეობისა (პირველის „არსების გრძელობისა“ და მეორის საბოლოო „დაძლევისა“) რუსთაველის პოემაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან „მომდინარეობს“, მაგრამ ავტორი ცდილობს საკითხში „ერთი კორექტივი“ შეიტანოს და გვიჩვენოს ვანსხვაეება, რომელიც, მისი აზრით, ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის არსებობს<sup>64</sup>.

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

ნაში თურმე „კეთილთან ერთად ხედავს ბოროტს“, რუსთაველი თურმე უშუაღვს „ანტაგონისტურ საწყისთა“ „გამიჯვნასა“ და „პოლარიზაციას“<sup>65</sup>.

ცხადია, ვინც რუსთაველს რაიმე აზრს „მი აწერს“ საკუთარი დასკვნების დასამტკიცებლად, ის 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 ვარკვევა როგორც რუსთაველის პოემის, აგრეთვე რუსთაველის მიერ დამოწმებული მოძღვრების მიხედვით.

ფილოსოფიური წარმომავლობის შეხედულებანი ფილოსოფიური თვალსაზრისით განხილვას საქიროებენ, 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 გავკემახვილებინა, რომ აქ ყოველ შემთხვევაში ერთ-ერთი მიზეზი არ იფარებოდეს იმ გაურკვევლობისა, 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 გამონაკლისს არც ერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ წარმოადგენს, იმ შემკვიდრებიდან, რომელიც რუსთაველმა მიიღო და რომლისგანაც შეიძლება დამოკიდებული ყოფილიყო ამა თუ იმ პრობლემათა ფილოსოფიური გადაწყვეტის დროს. არ წარმოადგენდა გამონაკლისს ნეოპლატონიზმი და მისგან დამოკიდებული შუა საუკუნეების მოძღვრებანი ქართულ ფილოსოფიურ სინამდვილეში. რუსთაველი ამ ფილოსოფიური აზროვნების სიმალლეზე დგას და მის პოემაში იუპოთქმული შეხედულებანი სიკეთისა და ბოროტების შესახებ არსებულისა და არსის, როგორც ნამდვილად არსებულის, განსხვავებას აუცილებლად გულისხმობს.

ბოროტების „რეალობად“ აღიარება „ვეფხისტყაოსანში“ კვლავ ცნებათა აღრევს ბუქედს ატარებს. „რეალობა“ ჩვეულებრივ სიტყვა-ხმარებაში შეიძლება აღნიშნავდეს როგორც არსს, აგრეთვე არსე-

ზულს. მაგრამ მეცნიერული კვლევა ამ ორი ცნების ზუსტ განსაზღვრას და განსხვავებას ზოითხოვს.

ასეთი პირობის ქვეშ (და მხოლოდ ასეთი პირობის ქვეშ) ხდება უსაუბრობი რუსთაველის შეხედულებანი, რომ კარგი ღმერთისაგან არის მოვლუნილი, ხოლო ბოროტება არაა მისგან დაბადებული; რომ პირველი სუბსტანციურია, მეორე აქციდენტური, რომ პირველი ხანგრძლივადაა „გაკვლადებული“. ხოლო მეორე „წამ-ერთ შემოკლებული“ (1435). და განსაკუთრებით რუსთაველის სიტყვები სიკეთის არსების „გრძელობისა“ (1361) და ბოროტების „უმყოფობის“ (1509) შესახებ, რომელიც პირდაპირ ეწინააღმდეგება დებულებას ბოროტების „რეალობის“ შესახებ.

რუსთაველი „ხედავს“ ბოროტებას ემპირიულ სინამდვილეში იმავე მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ხედავდნენ ბოროტებას აქ პროკლე, არეპაგორიკის 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 მანიჭველობის მიერ დუალისტურ საფუძველზე იქნა აღსწერილი, ხოლო დასახელებულ მოაზროვნეთა მიერ — სიკეთის მონიზმის საფუძველზე, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მათთვის „არსებობას“ (კონტექსტში „ბოროტება არსებობს“), თუ არ-არსებობას (კონტექსტში „ბოროტება არ არსებობს“) სრულიად განსხვავებული აზრი აქვს. ერთ შემთხვევაში (მანიჭველებთან) „არსებობა“ სწორედ საწყისისეულ არსებობას ნიშნავს, რაც ავტორმა სრულიად უსაფუძვლოდ რუსთაველს მიაწერა. მეორე შემთხვევაში „არ-არსებობა“ სწორედ საწყისისეულ არსებობას გამორიცხავს.

ამ ცნებებში გაურკვეველობამ მიიყვანა ავტორი დებულებამდე, თითქოს რუსთაველი უშვებდეს „ანტაგონისტურ საწყისთა“ პოლარიზაციას<sup>66</sup>. ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ საწყისთა პოლარიზაციის დაშვება აშკარა დუალიზმია, რომ მის მიერ „შეტანილმა ერთმა კორექტივმა“ ფსევდო-დიონისე და რუსთაველი დიამეტრალურად საპირისპირო პოზიციებზე დააყენა და დებულებამ — რუსთაველს შეხედულებანი სიკეთეთსა და ბოროტებაზე ფსევდო-დიონისედან მომდინარეობსო — საჯებით დაკარგა აზრი.

შეიძლება ითქვას, გარკვეული მნიშვნელობით, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარ „ზამბარას“ ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოადგენს. მაგრამ პოემის იდეა ბოროტების ძლევაში მღვთმარეობს, ხოლო ბოროტების ძლევა რომ შეუძლებელია მისი საწყისისეული არსებობის თუ „რეალობის“ პირობის ქვეშ, ეს იმდენად ნათე-

ლია, რომ ამაზე კამათი სრულიად ზედმეტია. მოვიტან ყოველი შემთხვევისათვის დამადასტურებელ ადგილს „ბრძენი დიენოსის“ თხზულებიდან: „და კულად ვერცა ორთაგან აზსთა შესაძლებელ არს ყოფად წინააღმდეგომთა დასახებამთა და ამათ ურთიერთსა და ყოველსავე ზედა მბრძოლთა. რამეთუ უკეთუ ესე ესრეთ იყოს. არა უვნებელ იყოს ღმერთი. არც თაუშუფალ სიმნღლისაგან, უკეთუ ნამდვლვე არს მის შორისცა აღმაშუოთებელი რამე, ამისსა შემდგომად იყოს ყოველი უწყესო და მარადის მბრძოლ“<sup>67</sup>.

11. 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, ერთი მხრივ, განგებისა და განგებით განსაზღვრული ბედის, და მეორე მხრივ, სუბიექტური აქტიურობის ერთობლივი მოქმედებისა.

დიღმის ეს ორი წევრი მოურიგებელია ზეცისა და მიწის დუალიზმის პირობის ქვეშ. ნებისყოფის თავისუფლება ეწინააღმდეგება აბსოლუტის განგებულებას; ამ უკანასკნელის აღიარება — პირველს. რუსთაველი ნორჩაგებს დაღეშას. სიკეთისათვის ბრძოლის ღირს ორივე ფაქტორია „ჩართული“. ორივე ფაქტორი მოქმედებს, ობიექტურიც და სუბიექტურიც. ჩვენ ამ საკითხს ზევით შევიხებთ და გავარკვეით ფაქტობრივი მხარე საკითხისა „ვეფხისტყაოსანში“. მაგრამ დიღმის მორიგება არ ამოიწურება სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობის მხოლოდ ფაქტობრივი აღიარებით და პოემაში თეორიული დასაბუთებაც მოეპოვება.

პრობლემას გადაწყვეტის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენს სინამდვილის, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეობლატონისტური ზოგადი პრინციპი და კონკრეტულად ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება სიკეთის სუბსტანციულობაზე. სიკეთე სუბსტანციურია, მისკენ სწრაფვით გამსჭვალულია ყოველი არსებელი; 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 ჩართული, მისი მისწრაფება სიკეთისაკენ მთელი არსის სწრაფვის კონკრეტული გამოხატულებაა არსის ყველაზე უფრო სრულყოფილ არსებაში. საკითხის ამგვარი გადაწყვეტით იხსნება წინააღმდეგობა ფატალიზმსა და სუბიექტივიზმს



ძნულ ძეგლს და პეტრიწს, დიდ უმრავლეს შემთხვევაში ეს ცნება უთარგმნელად გადმოაქვს ქართულში, იმავე სახით, ქართული დაწერილობით. თავადაც პეტრიწი საკუთარ ფილოსოფიურ თხზულებაში იმავე მნიშვნელობით და იმავე სახით ხმარობს.

ნ. მარმა ეს ფაქტი ისეთი უეჭველობით დაამტკიცა, რომ ამაზე კამათი დღეს შეუძლებელია. ნ. მარის დროს პეტრიწის შრომები ჯერ გამოცეპული არ იყო. მარის მიკვლეული გზა იოანე პეტრიწის შრომების გამოქვეყნების (1937, 1940) შემდეგ მსჯელობის ფართო შესაძლებლობას იძლევა.

რუსთაველის „სირაჲ“-ს გასარკვევად ნ. მარმა პეტრიწის თხზულების ხელნაწერის შემდეგი ადგილი დაიმოწმა: „ხოლო არიან სირაჲსა შორის თითოეულსა, ვითარ ღმერთთასა, ვითარ გონებათასა, ვითარ სულთასა, ვითარ ბუნებათასა, ვითარ სხეულთასა. ვინაჲ ამათ ყოველთა შორის რომელნიმე არიან უმახლობელეს თვსთა მიზეზთა და საწყადოთა, და რომელნიმე — უშორიელეს“<sup>70</sup>.

ბერძნული ძეგლს თავაპირველი მნიშვნელობით აღნიშნავს თოკს, ჯაჭვს, ქამანდს, ბორკილს. მაგრამ მისი შესატყვისი ლათინური series, გარდა ჩამოთვლილი შინაარსისა, ნიშნავდა უკვე გვარსაც, რაც უფრო მეტად უახლოვდება მნიშვნელობას, რომელიც ამ სიტყვამ ნეოპლატონიზმში მიიღო. იოანე პეტრიწი, როგორც იყო აღნიშნული, ამ სიტყვას დიდ უმრავლეს შემთხვევაში უთარგმნელად ტოვებს, მაგრამ არის რამდენიმე შემთხვევა, სადაც ის თარგმნილია, როგორც „წარმონათხზი“<sup>71</sup>. ჩანს ეს თარგმანი პეტრიწმა დამაკმაყოფილებლად არ მიიჩნია და სხვა ადგილას მან მაინც „სირაჲც“ დაუმატა: „ნათხზენი სირაჲსაჲ“<sup>72</sup>. არის შემთხვევა, როდესაც პეტრიწს იმავე სიტყვით — „სირაჲ“ გადამოაქვს ბერძნული რქვნი: „ხოლო თუ სხუა უპირველეს [არს], მეორისად არ იგივეობად, იყოს რაჲვე მის სირაჲსა? და არ ეთქუმოდის სხუა თნიერ პირველობისა“<sup>73</sup>.

სიტყვა რქვნი ნიშნავს წყობას, მწყობრს, თანრიგს. ალ. ლოსევი თარგმნის ამ სიტყვას, როგორც устройство, ряд. პეტრიწის მიერ პროკლეს თხზულების დამოწმებული ადგილის აზრი ასეთია: „თუ უპირველესი არის განსხვავებული და არა იგივეობრივი მეორისა, [მაშინ] რაღა იქნება ის ამ [მოცემულ] წყობაში [თანრიგში]?“. ეს მაგალითები გვიადვილებს ამ მნიშვნელოვანი და ნეოპლატონიზმისათვის სპეციფიკური ცნების გარკვევას და ადგილს, რომელიც მას რუსთაველის პოემაში აქვს. ალ. ლოსევი ძეგლს გადამოაქვს დიდ უმრავლეს შემთხვევაში, როგორც ряд; ნ. მარმა, თარგმნა, როგორც категория.

13. ნ. მარის მიერ დამოწმებული ადგილი იოანე პეტრიწის თხზულებების მე-9 თავიდანაა მოტანილი და მისი აზრი შემდეგშია: არსის ყოველ „სირაში“ (რიგში, მწყობრში), როგორცაა ღმერთობრივი, გონი-ერი. სული-ერი, ბუნებისებრი\* და სხეულებრივი არსნი, ზოგი ყველაზე ახლო იმყოფება თავის მიზეზთან და მისწრაფების საგანთან, ზოგი ყველაზე შორს<sup>74</sup>.

შეიძლება ითქვას, ამ სიტყვებში ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ პეტრიწის მოძღვრების ერთ-ერთი თავისებურებაა გადმოცემული არსის სხვადასხვა საფეხურთა (სირათა) ერთიანობის, მათი მთლიანობის და არსის სფეროში და სამყაროში არსებული ჰარმონიის თვალსაზრისით. არსის ემანაციის მიხედვით, აქ წარმოდგენილი საფეხურების „სირაების“, ერთიანობა ღორციელდება, როგორც ვნახეთ, მონაწილეობისა („ზიარების“) და ბაძვას საფუძველზე, მაგრამ არსის ყოველ რიგს („სირას“) გარდა ერთი, საყოველთაო მიზეზისა, პირველი საწყისისა, აქვს თავისი. ამ რიგის სპეციფიკური თავისებურების განმსაზღვრელი მიზეზი, რომელიც ამ რიგს მიმართ არის თვითმართი და თავისთავადი საწყისი. ესაა „სირათ მთავარი“, რომელიც „ემთავრებისა და ელქრთვის“ სირაში გაერთიანებულ მოვლენებს და რაც განსაზღვრავს ერთგვაროვან მოვლენათა ერთიანობას რიგების („სირაების“) შიგნით.

„სირათ მთავარი“ აკეთილებს თავის „დაქვემდებარებულ“ მოვლენებს, და ყოველთვის „უმჯობესია“ მათზე. რამდენადაც, როგორც ვიცით, ყოველი არსი თავისი მიზეზისაკენ მიისწრაფვის, როგორც თავისი მაჰყოველისა და სიკეთის წყაროსაკენ, ამდენად ყოველი სირათ მთავარი არის „საწაღო“ სირაში გაერთიანებულ არსთათვის, ხოლო არსი, როგორც მიზეზის მოქმედება, არის „უეუნ საქო“, ასე მიისწრაფვის და უერთდება გონი-ერი არსი პირველ გონებას, სული-ერი არსი პირველ სულსა და ა. შ.<sup>75</sup>

„სულთა სირა“, რომელსაც, ტარიელის სიტყვით, მისი ინდივიდუალური სული უნდა შეუერთდეს, ემთხვევა შინაარსობლივადაც და ტერმინოლოგიურადაც პეტრიწის „სირასა... სულთასა“, სული-ერ მოვლენათა რიგს, მწყობრს, გვარს, კატეგორიას.

პეტრიწი ხშირად უბრუნდება „სირასს“ საკითხს. როგორც მკითხველი შეამჩნევდა, „სირათა“ რიგები ემთხვევა არსის ძირითად საფეხურებს და სწორედ პროკლესთან და პეტრიწთან; განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ღვთაებრივ რიცხვთა საფეხური, პლოტინთან შედარე-

\* ბუნება, როგორც ეს თავის დროზე იყო აღნიშნული, ნეოპლატონიკოსებთან ნიშნავდა მსოფლიო სულის ქვედა ნაწილს, რომელიც უშუალოდ ეკვროდა კოსმოსს და ამიტომ უფრო მეტად იყო მიღრგეილი სამყაროსაკენ და უფრო მეტად დაცილებული უზენაეს საწყისს.

ბით, სიახლეა, ხოლო პროკლეს მოძღვრებისა და პეტრიწისათვის — აუცილებელი თავისებურება. როგორც ითქვა, ყოველი სირათ მთავარი არა-საწყისი სიარაში გაერთიანებული არსისა და არის თვითკმარი, „თუთ თვს მიერ წარმოდგომილი“. მაგრამ, უმატებს პეტრიწი, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს მათ საწყისი არ ჰქონდეთ. ისინი უზენაესი მიზეზისაგან, პირველი საწყისისაგან მომდინარეობენ და, შეგვეძლო დაგვემატებინა, მონიზმის პრინციპი არ ირღვევა. წარმოქმნილი არიან ან უშუალოდ პირველი საწყისისაგან, ანდა პირველი საწყისისა და მომდევნო საფეხურისაგან: პირველი გონი წარმოქმნილია პირველი ერთისაგან, პირველი სული — გონისა და პირველი ერთისაგან, პირველი ბუნება — სულისა და პირველი ერთისაგან, და პირველი სხეული — ბუნებისა და პირველი ერთისაგან<sup>76</sup>.

შეაძლებოდა „სირამს“ გამოყენების მრავალი მაგალითი მოგვეტანა როგორც პეტრიწის თარგმანიდან, ასევე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულებიდან. მაგრამ, ვფიქრობთ, რაც ითქვა — საკმარისია საკითხის ნათელსაყოფად.

ერთი პარალელი კიდევ. ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს (თ. VI, ნეოპლატონიზმი, 8, 11) ვნახეთ, რომ დაბალი რანგის მოვლენათა მისწრაფება, უკუდაბრუნება და საწყისთან შეერთება, გარკვეული კანონზომიერებით ხდება. ესაა სწრაფვა და შეერთება ზევით, უფრო სრულყოფილისა და „უმჯობესისაკენ“. რუსთაველთან დაკუთვლია ეს კანონზომიერებაც.

14. „ვეფხისტყაოსანში“ არის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია არსის „წყობრთა წყობაზე“ და მასთან ადამიანის შერთვაზე. ამ სტროფის ნაწილი ზევით განვიხილეთ (თ. X, რუსთაველი როგორც ჰუმანისტი, 9) ადამიანის მოქმედებასთან დაკავშირებით. მოვიტანოთ სტროფი უფრო ვრცლად:

„შე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?  
 არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,  
 მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (790)

აქ შეერთების საგანი უკვე გარკვეულია, როგორც „ზესთა“ საფეხური; შეერთება იგივე სიტყვით — „შერთვით“ არის გამოხატული, და, რაც მთავარია, ზედათ ციტირებული სტროფისაგან (884) განსხვავებით, ბერძნულ „სირას“ ისეთი ქართული შესატყვისი აქვს მოძებნილი („წყობა“), რომელიც მის პირდაპირ აზრსაც გამოხატავს და შესიტყვებაში „მწყობრთა წყობა“ — არსის მოწესრიგებულობის იდეასაც.



„მწყობრი“ ერთხელაა ნახმარი „ვეფხისტყაოსანში“ და ეს ფაქტიც მის მწიგნობრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. ერთხელაა ნახმარი „წყობაც“ ამ სპეციფიკური მნიშვნელობით. როგორი უნდა იყოს ეს მწიგნობრული წარმომავლობა უფრო კონკრეტულად, ამაზე ნაწილობრივ იძლევა პასუხს თავად რუსთაველი. ადამიანის ზედა სიბრძნეთან შეერთების ცოდნას, პოეტის აზრით, ფილოსოფიური სიბრძნე („ფილოსოფოსთა ბრძნობა“) იძლევა. მაგრამ რუსთაველი მხოლოდ სიბრძნეს არ თვლის საკმარისად და ადამიანებს მოუწოდებს მოქმედებობაყენ.

ეს ფაქტი ამდიდრებს „ზესთ მწყობრთა წყობასთან შერთვის“ შინაარსს და მას გარდა გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური შინაარსისა, ანიჭებს ეთიკურ მნიშვნელობასაც. ზნეობრივი ამბლებისათვის საჭიროა შესაფერისი, ცხადია, მოქმედებაც. ეს უდიდესი მნიშვნელობის აზრი შემთხვევით არაა კონტექსტში დაკავშირებული მოყვრის, „ძმაზე უმტკიცესი ძმა“ ხსნის აღქმასთან.

„ზესთ მწყობრთა წყობასთან შერთვის“ იდეურ წარმომავლობაზე და მის ფილოსოფიურ ძირებზე იგივე უნდა ითქვას, რაც „სირაზე“ ითქვა. გამოთქმები „წყობა“ და „მწყობრი“ ხშირად გვხვდება იოანე პეტრიწთან<sup>77</sup>. ასევე „ზესთა“, რაც, შეიძლება ითქვას, ნიშანდობლივი ტერმინია მასთან, განსხვავებით, მაგ., ეფრემ მცირეს „ზეშთასაგან“, — არეოპაგიტულ მოძღვრებაში იგივე ცნებას გამოხატველი ტერმინისაგან. განსაკუთრებით საყურადღებოა შესიტყვება „მწყობრი სირაჲსაჲ“, რაც პირდაპირ მიუთითებს ამ ცნების კავშირზეც „სირასთან“ და მის პეტრიწისეულ წარმომავლობაზეც: „ყოველთა სწორებით იყოს მიზეზ სირაჲსათა, და ყოველთა უნათლებდეს ვითარ თესგამოთა, ხოლო გათუთებული შორის მწყობრთა სირაჲსასა არა ყოველთად წარმოდგომილა“; „ხოლო წარმოქმნაჲ ყოველი მწყობრსა შორის სირაჲსასა სხუც [სხვაჲ] შობითისა მიზეზისაგან“<sup>78</sup>.

## 5. „მზიანი ღამე“

15. „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულა ფილოსოფიური შეხედულებების გასარკვევად დიდი მნიშვნელობა აქვს პოემის ადგილებს, სადაც ამ შეხედულებების ფილოსოფიურ წარმომავლობაზე თავად რუსთაველი წერს. ამისი მაგალითი ჩვენ ვნახეთ ერთ-არსება ერთის, სიკეთის მონიშნის და „ზესთ მწყობრთა წყობასთან“ შერთვის საკითხების განხილვის დროს.

ანალოგიური ვითარებაა 836—837 სტროფებში, სადაც პოემის

ავტორი უზენაესის მრავალმხრივ და ძალიან საყურადღებო განსაზღვრებათა საკითხებს ეხება და შესანიშნავი მოაზრებანი აქვს მოცემული:

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

ციტირებულ სტრიქონებში გამოთქმული შეხედულება მზის, როგორც ღმერთის ხატის შესახებ, იმდენად ტიპიურია ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრებისათვის, რომ მისი ნეოპლატონური წარმოშავლობა შეუძლებელია ექვეს ქვეშ იყოს დაყენებული. ერთ-არსება ერთის საკითხი გვქონდა ზევით გარკვეული.

რაც შეეხება „მზიან ღამეს“ და „უჟამო ჟამი“, — მათი დიდი, შეიძლება ითქვას, გარდამწყვეტი მნიშვნელობა არსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების დადგენისათვის, იმითაა განსაზღვრული, რომ ამ გამოთქმების ახსნა, თუ გამოვალთ რეალური ისტორიული ვითარებიდან და რეალური იდეური კავშირებიდან, შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის საფუძველზე. ეს მათი საპეციფიკური თავისებურებიდან გამომდინარეობს და ყოველგვარი ძიებანი სხვა მიმართულებით, განსაკუთრებით „მზიანი ღამის“ ახსნის მიზნით გაუმართლებელია და არარეალური.

„ვეფხისტყაოსნის“ მოტანილი ადგილის აზრთა წყობისა და მიმდინარეობის მიხედვით — ჯერ მოცემულია ნიშნები იმისა, რის ხატადაც აღიარებულია მზე, ხოლო შემდეგ პირდაპირაა დასახელებული ის, რის ხატსაც მზე წარმოადგენს. როგორც „ერთ არსება ერთი“, ასევე „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ ღმერთის გარკვეული წარმოდგენის გამოხატულებაა. განსხვავება მათ შორის გამოხატვის ხერხით არის, განსაზღვრული. „ერთ არსება ერთი“ და „უჟამო ჟამი“ აბსტრაქტული წარმოდგენებია, „მზიანი ღამე“ თვალნათლივ წარმოდგენაა, ერთ-ერთი შესანიშნავი სახე „ვეფხისტყაოსნის“ მდიდარ პოეტურ საგანძურში. მაგრამ ამ პოეტურ სახეს გარკვეული აზრი აქვს და ამ აზრს ანალოგიური თვალნათლივი წარმოდგენები იპავე 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“, „უჟამო ჟამი“) და მისი თვალნათლივი სახით გამოხატვა (მზე, როგორც „ხატი ღმერთისა“) — წინამორბედი ფილოსოფიური აზროვნების კუთვნილებას შეადგენს: „მზეო... ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“, „...ხატად

ღმართიანად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. ეს გარემოება მკვლევარის ყურადღებას თავიდანვე ფილოსოფიური აზროვნებააკენ წარმართავს მათი მნიშვნელობისა და აზრის ძიების დროს და, ბუნებრივია, პირველ რიგში დადგეს საკითხი ამ ფილოსოფიური გარემოსი, რომელსაც XI — XII სს. საქართველოში ჰქონდა ადგილი და რომლის საფუძველზე რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი ყალიბდებოდა.

16. თავიდანვე უნდა გარკვევს წარმოდგენების — „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ — მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც შეუმჩნეველი დარჩა მკვლევართა უმრავლესობისათვის, ანდა არასწორად იქნა გაგებული.

„მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ წარმოადგენს coincidentia oppositorum-ს. ამ წარმოდგენებში შეგნებულად არის გაერთიანებული დაპირისპირებული ნიშნები. „მზე“ (ნათელი) უპირისპირდება „ღამეს“ (სიბნელეს, წყვილადს, ეფრემ მცირეს ტერმინით „ნისლს“). „უჟამო“ (ზედროული, ეფრემ მცირეს ტერმინით „უჟამო“) უპირისპირდება „ჟამს“ (დროს). „მზიანი ღამის“ წარმოდგენაში გაერთიანებულია „მზითა“ და „ღამით“ 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 ივარკვეულ მიმართებას ღმერთში.

ღმერთის ამგვარი მოაზრება თავისებური და საკმაოდ რთული ფილოსოფიური რეფლექსის შედეგს წარმოადგენს და გამართლებასა და დასაბუთებას ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე პოულობს. ამდენად, რუსთაველის პოემის განსახილველი ადგილების გარკვევისათვის არ შეიძლება საკმარისი აღმოჩნდეს მხოლოდ მათი ფილოსოფიური წყაროს დადგენა ტექსტობრივი პარალელების ჩვენებით. საჭიროა დასაბუთება იმისა, რომ ეს გამოთქმები „კანონიერი“ აზრის გამოხატულებას წარმოადგენს და, წინააღმდეგ რუსთაველოლოგიაში გამოთქმული გავრცელებული შეხედულებისა, კერძოდ „მზიანი ღამე“ არ არის „ცრუ სიბრძნე“\*.

ცნობილია, რომ მკვლევართა უმრავლესობისათვის საკმაოდ ერთგვარობა არსებობს „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხში. მათი ძიებანი

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

თავიდანვე არასწორი ამოსავალი შესვლულებით არის განსაზღვრული და დასკვნების საფუძვლიანობა უკვე ამ მხრივ შეიძლება იყოს ეჭვის ქვეშ დაყენებული.

კვლევის ისტორია და მისი შედეგები განსხვავებულია „მზიანი ღამის“ და „უუჟმო უჟმის“ მიმართ. ამიტომ ჩვენ ამ ორი წარმოდგენის გარკვევის საკითხს ცალ-ცალკე შევხებით.

„მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულებანი ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს. რუსთაველის ცნობილი კომენტატორი „მზიანი ღამის“ განმარტების დროს ამოდის ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეაღმატებულსა და მიუწვდომელს, „გონება კაცისა... ვერ მისწვება ბუნებითა და არსებითა“. მაგრამ ადამიანს, მიუხედავად ამისა, აქვს გარკვეული „ცნობა ღმერთისა“, რომელიც გარკვეული მნიშვნელობით და მიმართებით „განოჩინებული“ ხდება „გონებასა შინა კაცისასა“. ერთი მხრივ, ღმერთი შეუცნობადია, მეორე მხრივ, მის შესახებ გარკვეული ცოდნა შენდება. ადამიანური გონების ორგვარი მიმართება ღვთაებისადმი ორი თვალნათლივი წარმოდგენით, ორი სახით შეიძლება იქნეს გამოხატული: „ღამე“ „უმეცრობას ნიშნავს“, ხოლო „მზე ნათელსა ცნობისასა ღმერთისასა“. ღამე გამოხატავს, თეიმურაზის სიტყვით, ღმერთის „მიუწვდომლობას“, ხოლო „მზიანი ღამე ის არის, რაოდენ შესაძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვეცნობდეთ და აღვიარებდეთ ღმერთსა“<sup>79</sup>.

თეიმურაზის კომენტარებს ზოგადი ხასიათი აქვთ. იგი არ არკვევს, თუ როგორ და რა მიმართებით მიიღწევა „ნათელი იგი ღმერთსა ცნობისა“, როგორ საფუძველზე ხდება მისი „განოჩინება“ და რა მნიშვნელობით წარმოდგება ეს ნათელი „გონებასა შინა კაცისასა“. მაგრამ კომენტატორი კარგად არის გარკვეული ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, რომელსაც იგი რუსთაველის ამ თავისებური წარმოდგენას ახსნის დროს ემყარება. განსაკუთრებულ ყურადღებას 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.

17. რუსთველოლოგია ასცდა თეიმურაზის მიერ მიკვლეულ გზას საუკუნეზე უფრო მეტი ხნის განმავლობაში.

რუსთველოლოგთა დიდი უწრაველსობა, თეიმურაზის შემდეგ,

„მზიან ღამეში“ რაღაც გაუგებრობას ხედავს. ესაა „ცრუ სიბრძნე“, რომლის იდეა „თავით თავისით არა რას წარმოადგენს“. ასეთივე გაუგებრობაა, ალ. სარაჯიშვილის აზრით, თეიმურაზ ბაგრატიონის კომენტარიც. შეუძლებელია რუსთაველს „ავთანდილისთვის შეუსაბამო სქოლასტიკა წარმოუთქმევენებინა“. რუსთაველს არსად არ გამოუჩენია პოემაში „ისეთი სქოლასტიკური ღვინს-მეტყველება“, როგორც ამ სტროფში<sup>80</sup>.

„მზიანი ღამე“ „სრული უაზრობაა“<sup>81</sup>, ესაა „ადვილად შესაძრწენი უცნაურობა“<sup>82</sup>. „ლოგიკური თვალსაზრისით“ ეს გამოთქმა „ისეთივე ნონსენსია, როგორც წრის კვადრატურა“<sup>83</sup>. „მზიანი ღამე“ არის „აბსოლუტური უაზრობა, *contradictio in adjecto*“<sup>84</sup>.

არსებობს განსხვავებაც დასახელებულ მკვლევართა მოსაზრებებს შორის. ალ. სარაჯიშვილის აზრით, ორივე განსახილველი სტროფი (836, 837) „ყალბის მქმნელის“ ნახელავს წარმოადგენს და თვით რუსთაველს არ ეკუთვნის: ეს სტროფები ამოღებული უნდა იქნეს პოეშიდან. ჯ. იმედაშვილი და ჯ. ნადირაძე „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხს პოეტური მეტყველების სფეროთი შემოფარგლავენ. როგორც პოეტურ მეტაფორას „მზიან ღამეს“, მათი აზრით, აქვს გარკვეული საფუძველი, მაგრამ არა ლოგიკური (აზრობრივი). მიხ. წერეთელსა და კ. კეკელიძეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“ ვადამწერლების მიერ დამზებულ შეცდომად მიაჩნიათ. ამდენად, ტექსტის გაგება შეიძლება მხოლოდ იმ შესწორების შემდეგ, რომელსაც თითოეული მათგანი გვთავაზობს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ამ ადგილის ტექსტობრივი შეცვლის პირველი ცდა. რომ არაფერი ვთქვათ დავით ჩუბინაშვილზე, რომელმაც „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემაში ეს გამოთქმა შეცვლა „მზიან ღამედ“ (სპბ., 1860), „მზიანი ღამის“ შეცვლას მრავალი მოწიხრე აღმოაჩენია პოემის საიუბილეო გამოცემის ტექსტის დამდგენ კომისიაში, რომელიც რუსთაველის პირველ იუბილეისთან (1937) დაკავშირებით იყო შემდგარი. როგორც პროფ. ი. აბულაძე აღნიშნავს, საკითხი ამ მიმართულებით „ხმის უმეტესობით თითქმის გადაწყდა“ კიდევ, ეს წინადადება, როგორც იყო აღნიშნული, უარყოფილ იქნა იმ საწყებით სწორი, სამართლიანი მოსაზრებით, რომ „ასეთი თვითნებობა ტექსტის დადგენაში დაუშვებელია“<sup>85</sup>.

მიხ. წერეთლისა და კ. კეკელიძის „შესწორება“<sup>86</sup> დაახლოებით ერთგვარი ხასიათისაა და საბოლოოდ ერთსა და იმავე მიზანს ემსახურება. შესწორდება „მზიანი ღამე“ გამოთქმით „მზიარი სამი“ (მიხ. წერეთელი). თუ გამოთქმით „მზიანი სამი“ (კ. კეკელიძე) — შედეგი ერთი და იგივეა. ისაობა საბაბი შენიშვნისათვის. რომელიც აღრუვე იყო გამოთქმული ერთ-ერთი ინტერპოლატორის მიერ (რომ რუსთავე-

ლი არსად ახსენებს რელიგიის ძირითად დოგმატს, „სამებას“) და ამით არა მხოლოდ ეცლება საფუძველი ამ გარემოებაზე დამყარებით გაკეთებულ დასკვნებს რუსთველოლოგიაში, იქმნება, პირიქით, პირობები საწინააღმდეგო დასკვნებისათვის: „რუსთაველი ღრმა მორწმუნედ სჩანს და სამებასაც იხსენიებს“<sup>87</sup>. „ერთარსება“, კ. კეკელიძის მიხედვით, გულისხმობს „სამებას“, მაგრამ რუსთაველის პოემაში, მისი სიტყვით, „პარდაპირ იყო ნახმარი „სამება“<sup>88</sup>, რაც შემდეგ გადამწერლის მიერ „ღაველ“ იქნა შეცვლილი.

„მზიანი ღამის“ საკითხის სპეციალური და ამასთან ყველაზე უფრო ვრცელი განხილვა ეკუთვნის გ. იმედაშვილს<sup>89</sup>. მკვლევარი ამ გამოთქმის მნიშვნელობას, როგორც ითქვა, „პოეტური მეტყველების“ სფეროთი ფარვლავს. იგულისხმება, რომ პოეტურ მეტაფორას არ მოეთხოვება მკაცრი ლოგიკური გამართლება. მაგრამ ამ გამოთქმას ნაინცუნდა ჰქონდეს რაღაც საფუძველი და ამ საფუძველს ინტერპრეტატორი ხედავს ბუნებაში არსებულ პოლარულ მოვლენაში, რომელიც მეცნიერებაში „ოთხთვიანი დღის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. რუსთაველს, „გამორიცხული არაა“, რომ ეს მოვლენა სკოდნოდა და შეეძლო ეს „ბუნების მრავალფეროვნებაში არსებული მზა ნააღა“<sup>90</sup> გამოეყენებინა „მზიანი ღამის“ პოეტური სახის შექმნისათვის.

ჩვენი აზრით, გ. იმედაშვილის მოსაზრებანი ექვს 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 რჩებათ გადაუღალავი. „მზიანი ღამე“. როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიური აზროვნებიდან აღებული წარმოდგენაა. ამავე დროს „მზიანი ღამე“ ღმერთის მოაზრების თვალნათლივ გამოხატულებას წარმოადგენს და, მაშასადამე, მას უნდა გარკვეული დასაბუთება ჰქონდეს.

გ. იმედაშვილის ნარკვევში რომ უგულვებელყოფილია ამ გამოთქმის თავისებური აზრი, საბელღობრ, „მზიანი ღამის“ წარმოდგენაში ორი დაპირისპირებული ნიშნის გაერთიანება, ეს გარემოება 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) უწყვეტივ მოვლენას და არა „მზიან ღამეს“. ასტრალური თქმები — „მუდმივი დღე“, „უღამო

ნათელი“, „დაუღამებელი მზე“, „მარადი დღე“, „დაუღამებელი დღე“, „მუდმივი ნათელი“<sup>91</sup> — არსებითად მხოლოდ ნათელის, მხოლოდ დღის, მხოლოდ მზას წარმოდგენება და არა „მზიანი დღე“ ა. შ. ეს თქმები არ შეიძლება საძიებელი წარმოდგენის „მსგავს“ გამოთქმებად ჩაითვალოს და ამიტომ საეჭვო ხდება დასკვნებაც, რომლებიც არასწორ ანალოგიაზე არის დაფუძნებული.

იგივე ითქმის დაახლოებით გ. ნადირაძის შეახებ<sup>92</sup>, იმ განსხვავებით, რომ ავტორი საკითხზე მსჯელობის დროს ერთ გარკვეულ პოზიციასზე ვერ რჩება და საწინააღმდეგო დებულებებს გამოთქვამს. ერთი მხრით, „ცხადია“, როგორც მკვლევარი წერს, რომ „მზიანი ღამე“ იგივეა, რაც „ერთ-არსებაერთი“, დაუსაბამო და უსაქარულო არსება, ე. ი. ღვთაება“<sup>93</sup>. ამ დებულების შექმნეგ მოსალოდნელი იყო, რომ ძიება ამ მიმართულებით წარიმართებოდა და „მზიანი ღამის“ აზრი და მნიშვნელობა ღვთაების ცნებასთან კავშირში გაიკვეთა. მაგრამ იქნებ, ნაშრომის მომდევნო გვერდებზე, მკვლევარი დიამეტრალურად საწინააღმდეგო დებულებას წამოაყენებს: „მზიანი ღამე“ „არ წარმოადგენს ღვთაების არც არსებითს, არც შემთხვევითს ნიშანს, იგი არც ატრიბუტია, არც აქციდენცია“<sup>94</sup>. „ლოგიკური თვალსაზრისით“, ეს გამოთქმა „ოსეთივე ნონსენსია, როგორც წრის კვადრატურა“. ამიტომ „მზიანი ღამის“ შინაარსის გასაგებად „ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ ლოგიკური ოპერაციების გამოყენებაზე“ (?!), და საძიებელი საკითხის გარკვევის ცდა ავტორთან სულ სხვა სფეროში აღმოჩნდება.

ავტორის საბოლოო დასკვნათ, „მზიანი ღამე“ არის პოეტური, სახელდობრ, „ოქსიუმორონული სურათი“, რომლითაც რუსთაველი წარმოგვიდგენს („გრანდიოზულ პოეტური სურათის სახით“) ბიბლიურ კოსმოგონიაში მოცემულ სამყაროს შექმნის მითიურ სურათს. რამდენადაც „ოქსიუმორონულასიზმლო“, როგორც სტილიზატური გამოთქმა, აერთიანებს ლოგიკურად ურთოვრთგამომრიცხველ ნიშნებს, ხოლო „მზიანი ღამე“ გ. ნადირაძის სიტყვით, „ბიბლიის პირველ აბზაცებში მოთხრობილ ამბავს“ გამოხატავს, ამდენად ავტორი ცდილობს გამოძებნოს ამ გამოთქმის ანალოგიები ბიბლიის შესატყვის ადგილებში. ბიბლიური კოსმოგონიის დასაწყის ძტრიქონებში, გ. ნადირაძის სიტყვით, „ნათელი და წყვილილი ჭერ კიდევ არ არის ერთი მეორისაგან გათიშულნი. მათი „განწვალება“ ანუ გაყოფა კოსმოსური შემოქმედების მეორე აქტს წარმოადგენს“<sup>95</sup>. ამგვარად, ბიბლიური კოსმოგონიის, კერძოდ „ნათელისა და წყვილილის“ გაუთიშველობის საფუძველზე ირკვევა „მზიანი ღამის“ მნიშვნელობა.

ანალოგია თითქოს დამაჯერებელია, მაგრამ იმავე გარდა, რომ ყველაფერი ეს ეწინააღმდეგება გ. ნადირაძის განცხადებას — „მზიანი

„ღამე“ გარკვევით „აგივეა, რაც... ღვთაება“, და სწორი კვლევის საფუძველს ეს უდავო დებულება უნდა შეადგენდეს, ნამდვილად „ბიბლიის“ კოსმოგონიის მითითებულ სტრუქტურებში სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე და ანალოგიას „მზიან ღამესთან“ გამართლება არა აქვს.

ბიბლიის შესატყვის ადგილებში\* წყვილიადისა და ნათელის თანმიმდევრული წარმოქმნა არის მოთხრობილი. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუეყანა“; ამ სტადიაზე ქვეყანა ჯერ კიდევ წყვილიადით არის მოცული, იგი „უხილავია“ და „განუშზადებული“; ჯერ კიდევ „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა“. მითითური კოსმოგონიის შემდგომ აქტს წარმოადგენს ნათელის შექმნა: „და თქუა ღმერთმან: იქმნდნ ნათელი, და იქმნა ნათელი“. „განწვალება“ წარმოდგენილ კოსმოგონიაში ეხება არა გათიშვას ორ მოპირდაპირე მოვლენად ისეთი მდგომარეობისა, სადაც ეს მოვლენები გაუთიშველ, განუწვალებელ მდგომარეობაში იმყოფებოდნ, არამედ სხვადასხვა დროს წარმოქმნილ მოვლენათა განსხვავებას შესატყვისი სახელებით.

18. კ. კეკელიძის აზრით, „მზიან ღამეს“ არა აქვს გამართლება არც ლოგიკური თვალსაზრისით და არც როგორც პოეტურ სახეს. მკვლევარის ერთ-ერთი მოსაზრება იმაში მდგომარეობს, რომ „მეტწიერების მონაცემთა მიხედვით“, შეუძლებელია მზე იყოს ხატი... დაუცხაბამო და უსასრულო რამისი“, რადგანაც მზე „დროის კატეგორიას ემორჩილება“ და „თვითონ უამიერია“<sup>86</sup>. მაგრამ „ხატის“ აზრი და მნიშვნელობა ხომ სწორედ იმაშია, რომ ამსტრაქტული, გონების საწყდოში კონკრეტული, თვალნათლივ წარმოდგენით იქნეს გამოხატული; მოგვცეს გამოხატვის საგანზე თუმცა არაზუსტი, მაგრამ მსგავსი თვალნათლივი წარმოდგენა. მზე ისევე, თუ უფრო მეტად არა, შეიძლება 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 არეოპაგიტყა — რუსთაველს დროის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ყველაზე უფრო გავრცელებული და მნიშვნელოვანი მოძღვრებანი<sup>87</sup>. რაც შეეხე-

\* ეს ადგილები ციტირებულია გ. ნადირაძის მიერ.

<sup>86</sup> ჩვენ მხოლოდ ამ ორი მოძღვრების დასახელებით ვისაზღვრებით. რაც შეეხება სხვებს, თვით კ. კეკელიძე ამრავლებს იმ მოაზროვნეთა რიცხვს, საიდანაც ამ შემთხვევაში რუსთაველს შეეძლო ვსარგებლა. უნდა აღინიშნოს, რომ მზის, როგორც ღმერთის („დაუსაბამო და უსასრულო რამის“), ხატის საკითხი არც იმ შემთხვევა-



ბა მკვლევარის მოსაზრებას, თითქოს მეცნიერების (და „ბიბლიური კოსმოგონიის“) მიხედვით შეუძლებელია „ღამე“ იყოს... დაუსაბამო და უსასრულო“ იმის გამო, რომ ღამე „შედგება მზისა და ჩვენი პლანეტის გარკვეულ ურთიერთობისა“<sup>96</sup>, ამ მოსაზრების საფუძვლიანობა დამოკიდებულია როგორც „უუამო ყამის“ სწორ გაგებაზე (რასაც ჩვენი აზრით, ადგილი არა აქვს მკვლევრის დასახელებულ ნაშრომში), აგრეთვე „ღამის“ მიმართების სწორ გარკვევაზე დაუბოლოებელთან.

ამგვარად, არასწორი ძიებანი რუსთაველის პოემის განსახილველი სტროფებისა ისტორიულად და ლოგიკურად მივიდა 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 არავითარი პირდაპირი საბუთი ტექსტის შეცვლისათვის და, მით უმეტეს, სახელდობრ ამ გვარი შესწორებნათვის, არ არსებობს და ტექსტის შეცვლის მომხრეთა ძიებაში ასეთი საბუთი არ არის დასახელებული. ფარდა ამისა, ასეთი რადიკალური ჩარევა ძეგლში ბევრად უფრო აბრუნებს საკითხს 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 („მზიანი 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

---

ში იხსნება, თუ „მზიან ღამეს“ შეეცვლით „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 მზეგონებრივი მზის, ღვთაების სიმბოლოდ გამოაცხადეს, ან ქრისტიანული თეოლოგიის იმ წარმომადგენლებს (ტერტულიანე, ათანასე ალექსანდრიელი, დიონისე არეოპაგელი... გრიგოლ ნაზიანზელი...), რომელნიც ღვთაების ერთ სახედ, მართლაც, მზეს ხატავდნენ...“ (იქვე, გვ. 212, ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

მოცემული გამოთქმის შეუცვლელად მოხსნის ტექსტის შესწორების საკითხს. ეს, ჩვენი აზრით, არა თუ არ არის გამორიცხული, ამ მიმართულებით რუსთველოლოგიაში სწორი და დამაჯერებელი ნაბიჯებია გადადგმული. კერძოდ, გარკვევით არის მითითებული წყარო, საიდანაც „მზიანი ღამის“ წარმოდგენა მომდინარეობს. ძიება ამ წყაროს მიმართებით გარკვევს მის აზრს და თეორიულ დასაბუთებას.

ვიქტორ ნოზაძე „მზიანი ღამის“ საკითხს ორ ნაშრომში შეეხებო<sup>97</sup>. „თვით ეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“, — წერდა ის პირველ ნაშრომში, — არსად შემხვედრია“. მაგრამ ამ გამოთქმის „შინაარსის გამოხატველ“ გამოთქმებს იგი ჰამართლიანად ხედავს ფსევდო-დიონისე არქოპაგელის „თეოლოგიურ მისტიკაში“<sup>98</sup>. მეტიც: მკვლევარი იმოწმებს გენადის (ეიკალოვიჩის), რომლისთვისაც მას კონსულტაციის მიზნით მიუმართავს. „მზიანი ღამე“, ეიკალოვიჩის სიტყვით, „მთლიანი სიმბოლო არის კათაბატიკისა და აპოფატიკისა! მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად — წყვილია, ღვთიური სიბნელე) — არის უარყოფითი სიმბოლო“<sup>99</sup>. ამგვარად, ეს მკვლევარი გარკვევით მიუთითებს ფილოსოფიურ წყაროს, სადაც „მზიანი ღამის“ ანალოგიები არის საძიებელი. ხოლო ეიკალოვიჩი — კონკრეტულად, და საშართლიანად, აკავშირებს რუსთაველის ამ გამოთქმას არქოპაგიტიკის მოძღვრებასთან ღმერთის შეცნობის ორი მეთოდის შესახებ: ე. წ. კატაფატიკურ (დადებით) და აპოფატიკურ (უარყოფით) თეოლოგიასთან.

ამ ზოგადი დებულებების იქით მკვლევარის ძიება ამ ნაშრომში არ წასულა და არსებითად მისთვისაც გაურკვეველი დარჩა „მზიანი ღამისთან“ დაკავშირებული ყველაზე რთული და მთავარი საკითხი — მისი აზრი და თეორიული საფუძვლები. სახელდობრ, როგორაა გამართლებული ორი ერთმანეთის გამომრიცხველი 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 მოცემულ მსჯელობებთან დაკავშირებით. ამავე ნაშრომში წარმოდგენილია „უამრავი 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, წყვილია და სიბნელეში იყოს?“ დავაპატებთ მხოლოდ, რომ ამ საკითხში სინათლე ვერც კ. კეკელიძემ შეიტანა და საკითხი მისი გამოკვლევის შემდეგაც გადაუწყვეტელი დარჩა. მაგრამ გადაუწყვეტელ პრობლე-

მად ღარჩა — არა იმდენად „მზიანი ღამის“ ანალოგიების ძიება არეო-  
პაგატულ მოძღვრებაში, რამდენადაც მისი აზრი, და კ. კეკელიძის  
სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ნათელი ღმერთის“ ღამეში, წყვილიაღში,  
სიბნელეში „ყოფნის“ შესაძლებლობის საკითხი.

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

„უამრავი ცნობა“ ავტორის მეორე ნაშრომში კიდევ უფრო გაზ-  
რდილია. ანალოგიები არეოპაგატივიდან კიდევ უფრო ვრცლად და,  
შეიძლება ითქვას, საკმარისადაა მოტანილი, მაგრამ ამ ნაშრომშიც  
გაურკვეველი რჩება „მზიანი ღამის“ აზრი. გაურკვეველი რჩება არეო-  
პაგატიკული ფილოსოფიური მოძღვრების თავისებურებანი, რომ-  
ლებიც ასაბუთებს და, მამასადავე, შესაძლებელს ხდის ღმერთის, რო-  
გორც ნათელისა და წყვილიაღის წარმოდგენას. განხილვის გარეშეა და-  
ტოვებული „მზიანი ღამე“ როგორც coincidentia oppositorum,  
ე. ი. დაპირისპირებულ ნიშანთა შეგნებული გაერთიანება  
ერთ წარმოდგენაში. ამის გარეშე კი „მზიანი ღამე“ არსებითად რჩება  
contradictio in adjecto-დ და არსებითად არაფერი ემატება საკითხის  
გადაწყვეტას, რომლის გარკვევა მხოლოდ არეოპაგატიული მოძღვ-  
რებას შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი.

ავტორი გვერდს უვლის არეოპაგატიკის უშუალო შესწავლას  
და არეოპაგატიკის გარეშე მოხსენიებული ლიტერატურით (ანრი-შარლ  
პაუშე) სარგებლობა საკითხის ზედაპირზე რჩება\*.

19. საბოლოო დასკვნა, რომელსაც ავტორი იძლევა, ადასტურებს,  
რომ იგი წარმოდგენებითა და შედარებებით იფარგლება და ვაუგე-  
ბარი რჩება არეოპაგატიკის მოძღვრების ძირითადი შინაარსი, მისი დე-  
ბულებების აზრი, რომლის მხოლოდ თვალნათლივი გამოხატვის მიზ-  
ნით მიმართავს არეოპაგატიკის ავტორი თანამედროვე მკვლევარის  
მიერ მოტანილ შედარებებს. „სრულიად გასაუგები (თუ შეიძლება მისი  
გაგება) სიტყვით რომ ვთქვათ, — წერს იგი, — არსებობს სადღაც,

---

\* საკითხს ვერ წყვეტს ვერც ანრი-შარლ პაუშეს დამოწმებული განმარტებანი  
„ღამისა“, „ღრუბლისა“ და „ნისლისა“. ვერც დებულებანი იმის შესახებ, რომ  
„სიბნელე არის სიმბოლო შეუძლებლობისა, მიუწვდომლობისა“; რომ ნათელი ღმერ-  
თი, როგორც „ნათელზე უზენაესი გვეჩვენება ვითარცა წყვილიაღი, სიბნელე“;  
რომ „თუ წყვილიაღი იმაზე მიუთითებს, რომ შეუძლებელია ნათელის მთლიანად შეგ-  
ნება, იგი მაინც არსებობს გვიხსნის“ (ეფესისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, 1963,  
გვ. 111); „წყვილიაღი“ არის შესატყვისი „დაბრმავებისა“, რომელსაც იწვევს მეტად  
მღვივე, დიდად ბრწყინვალე ნათელი“ (იქვე, გვ. 113).

ცათა გადაღმა (? — შ. ხ.), ღმერთი, რომელიც არის ნათელი. ეს არის ისეთი ძლიერი ბრწყინვალე, რომ მას კაცი თვალს ვერ გაუსწორებს; სიძლიერე ნათელისა არის ისეთი, რომ იგი თვალს აბრმავეებს; ამიტომ ნათელი ღმერთი არის მიუწვდომელი და უხილავი; იგი არის ჩვენ თვალათვის ბნელი. ამგვარად: იქსადაც ღმერთებრი, ნათელი არის, იგი — ღმერთი არს კაცთათვის ზეწვენილი, ბნელი, წყვილია-ღი. დამე. აი ეს არის „მზიანი ღამე“, ე. ი. „ნათელი ღამე“, რომელიც ღმერთს უდრის“<sup>100</sup>.

ეს წარმოდგენები და შედარებები ძალიან ახლოა წარმოდგენებთან და შედარებებთან, რომლებსაც არეოპაგიტიკის ავტორი იმმართავს. ამდენად. ავტორის წარმოდგენილ მსჯელობებს აქვთ სიტყვიერი მსგავსება არეოპაგიტიკის მოძღვრებასთან. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ მის მიერ გამოყენებული შედარებებისა და თვალნათლივი წარმოდგენების იქით არეოპაგიტიკაში რთულ ფილოსოფიურ დასაბუთებას აქვს ადგილი და მათი გამართლება ამ დასაბუთებაში მდგომარეობს. მხოლოდ ეს დასაბუთება არკვევს იმ აზრს, რომელიც „მზიანი ღამის“, როგორც თვალნათლივ წარმოდგენისა და პოეტური შედარების, იქით იფარება. ეს დასაბუთება გარკვეულ წანამძღვრებზე არის დაფუძნებული და მიუხედავად იმ გარემოებისა, რომ ავტორს ჯერ კიდევ 1957 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ჰქონდა ამ წანამძღვრების კვლევის მიმართულებით დასახული გეზი<sup>101</sup>, ეს გეზი მიტოვებული რჩება ავტორის ორაიე ნაშრომში. მეტის თქმაც შეიძლება: ამ მიმართულებით კვლევა ავტორის შრომებში უპერსპექტივო ჩანს. ერთადერთ ადგილას, სადაც არეოპაგიტიკის გაგების ცდა არის მოცემული, თვით გაგების შესაძლებლობა ეჭვის ქვეშ დაყენებული („თუ შეძლება მასი გაგება!“) და ამ ფილოსოფიური მოძღვრების ძირითადი თავისებურება — არასწორად გაგებული. არეოპაგიტიკის მიხედვით, თუ ღმერთი „არსებობს სადღაც, ცათა გადაღმა“, ე. ი. არეოპაგიტიკა 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 არეოპაგიტიკაში სწორედ ტრანსცენდენტობის საპირისპირო დებულებით არის განსაზღვრული და ამ მხრივ არეოპაგიტიკისათვის ღმერთი „სადღაც, ცათა გადაღმა“ კი არ არსებობს, არამედ იგი „ყოველთა შორის ყოველ არს“<sup>102</sup>.

წარმოდგენებითა და შედარებებით შემოფარგვისა და არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური საფუძვლების უგულვებელყოფის ტენდენცია „ნათელისა“ და „წყვილიაღის“ საკითხის კვლევას (აქაც ანრი პლუშეზე დამყარებით) არეოპაგიტიკის ბიბლიასთან დაახლოების გზით

წარმართავს, ხოლო მიზანი იმით იფარგლება, რომ საკითხი „ბიბლიაზე დაყრდნობით“ გადაწყდეს. დამოწმებულია ბიბლიის ცნობილი ადგილი (გამოს. 19, 33), რომელიც თვით არეოპაგიტის ავტორს აქვს მითითებული ტრაქტატში „ნისტიკური თეოლოგია“: „რამე თუ არა თუ ლიტონად ებრძანა საკვრველსა ნოსეს, რამათა პირველად თვით განწმენდეს, და კუალად, რამათა არა ესე ვითართაგან განეშოროს; და შემდგომად ყოველისავე განწმენდისა ესმა მრავალხმობაჲ იგი საყვირთა და იხილნა ნათელნი მრავალნი სიწმიდით ელვარენი და მრავალ შარავანდედად ვარდაფენილნი. ამისა შემდგომად განიყო მრავალთაგან და უწარჩინებულესთა მღვდელთა თანამწვერვალობასა საღმრთოთა აღსაგალთასა მიწია; დაღათუ თვთ ღმრთისათანა ვერ მისწუთა, ხოლო იხილა არა თვთ იგი, რომელ უხილავ არა, არამედ ადგილი, სადა — დადგა — რომელი, ვითარ ვჰგონებ, ამას მოასწავებს, ვითარნეუ უსაღმრთოესნი და უმწვერვალესნი ხილულთა და საცნაურთანი ზედდადებინი რაჲ ნე, სატყუანი ვარემოჲს ჰმოსიას ყოველთა უზეშთაესსა მას, რომელთა შორ ზეშთა ყოველთა მოგონებათა გუეჩუენების მოსლვად მისი საცნაურთა, მათ სრულობითა წმიდითა მათ ადგილთა შემაველობითა.

და მამან ნათგანცა განიხსნა ხილულთა ამთგან და მხედველთა და ნისლსა უმეცრებისაჲ ნამდვილვე საღუმელოდ შეჰკადრა, რომელთა დასკონა ყოველნივე მეცნიერებინი შეწევნანი და ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელსა და უხილავსა შეეერთა ყოვლითა ყოველთა შერკერობითა და არცა ერთთა ვის შერ მრანდომელობითა ეერცა თავით თვსით, ვერცა სხვსა მიერ, რამეთუ ყოვლითურთ უცნაურსა ყოვლისავე მეცნიერებისა უქმებითა უმჯობესად შეერთებეს და არცა ერთისა რაჲსა ცნობითა სცნობეს უზეშთაესსა მას ყოველთა გონებათასა“<sup>103</sup>.

მაგრამ ბიბლიის ეს ადგილი ადასტურებს, რამდენად ფილოსოფიურია არეოპაგიტის ბიბლიასთან შედარებით; რამდენად რთული და ღრმა დასაბუთებაა აქ მოცემული იმისა, თუ როგორ „შეერთა“ 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“, — წყვედიანთა და ნისლით არის მოცული; რა პირობები არსებობს იმისათვის, რომ ამ წყვედიანში ნათელი იქნეს დანახული.

ამისი დასაბუთება ბიბლიაში არ მოიპოვება და არეოპაგიტის მიზანი განუხორციელებელია ბიბლიის ფარგლებში. ამ მოძღვრების ისტორიული მნიშვნელობა საერთოდ და კერძოდ მოცემულ

კონკრეტულ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიური შემკვიდრეობის გამოყენებით და შემდგომი განვითარებით არის განსაზღვრული. ამ შემკვიდრეობის რთული და ღრმა დიალექტიკის გამოყენებითა და განვითარებით<sup>104</sup>.

არეოპაგიტის ავტორი თავისუფლად გრძნობს თავს ამ შემკვიდრეობაში. მისი თანამედროვე მკვლევარი ანალოგიებისა და თვალნათლივი წარმოდგენების დონეზე რჩება.

20. როგორც ვხედავთ, რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა „მზიანი ღამის“ გარკვევის თვალსაზრისით არასწორი ძიების გზებზე. თვითურაზ 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 არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე ღმერთის მოაზრების შესახებ, როგორც ნათელისა და ბნელისა, საესეებით 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 ღმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა და მყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას და მყარებულს არ-არსებობაზე არსად<sup>105</sup>.

გავიხსენოთ ზოგიერთი დებულებანი, რომლებიც არეოპაგიტული მოძღვრების განხილვის დროს იქნა გამოთქმული (თ. VII, 14—16).

როგორც ვნახეთ, ამ მოძღვრებაში პირველი საწყისის შემდგენების ორი მეთოდი მოქმედებს, კატაფატიკური, რომელიც ემყარება პირველსაწყისისა და სამყაროს ერთიანობის, მათი მსგავსების წინამძღვარს, და აპოფატიკური, რომელიც მათი განსხვავებიდან ამოდის და პირველი საწყისის შინაარსის გარკვევას ცდილობს მისი პრედიკატე-

ბის უარყოფით, „უკუთქმით“. განსხვავებით კატაფატიკური მეთოდისაგან, რომელსაც ავტორი ფილოსოფიურს უწოდებს, აპოფატიკური — „უმსგავსებით საჩინოების“ და ამავე დროს მისტიკური მეთოდია.

კატაფატიკურმა მეთოდმა, როგორც ვნახეთ, გარკვეული ცოდნა ააგო, აპოფატიკური — ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. მაგრამ პასუხი კითხვაზე — რა არის ღმერთი?, მაშინ უფრო ახლოა მიზანთან, როდესაც ვარკვევთ — რა არ არის იგი („რაა იგი არა არს“). საბოლოოდ ფსევდო-დიონისე მიდის დასკვნამდე, რომ პირველი მიზეზი, როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება“, სცილდება რაციონალური ცოდნის ფარგლებს, ამდლებულია ჰოყოფასა და უარყოფაზე. პრედიკატების მიმატება და გამოკლება — ადამიანის ცნობიერებაში წარმოებული აქტებია და თავად პირველ მიზეზს, როგორც უზენაეს საწყისს, ფიქრობს ფსევდო-დიონისე. ამით არც არაფერი ემატება და არც არაფერი აკლდება.

იქ მეტაფორული გაპოთქმების მიხედვით, რომლებსაც არეობაგიტული მოძღვრების ავტორი მიმართავს (და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება), — კატაფატიკური გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული ცოდნაა. „ნათელი“ (შდრ., თეიმურაზ ბაგრატიონი — მზე ნიშნავს „ნათელსა ცნობისასა ღმრთისასა“), ხოლო აპოფატიკური ცოდნა — გაურკვეველი და ბნელი (შდრ. თეიმურაზ ბაგრატიონი — „ღამე“ პირველი საწყისის „უმეცრებას ნიშნავს“). ღმერთი „ნათელია“, რამდენადაც „იკნობების“, „მეცნიერების“ ფარგლებშია მოთავსებული და მაშე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მეორე მხრივ, ის შეცნობადობის ფარგლებს სცილდება და ამ მიმართებით, ის „ბნელით“ არის მოცული; ეფრემ მცირეს თარგმანის მიხედვით — უმეცრების ნისლშია გახვეული.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ღამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ღამე“ არაა *coincidentia oppositorum* და არა *contradictio in adjecto*.

პირველ საწყისში, როგორც ჰოყოფასა და უარყოფაზე ზე-აღმატებულ არსებაში, მოხსნილია წინააღმდეგობანი. ეს კი წარმოადგენს ონტოლოგიურ საფუძველს წინააღმდეგობათა მოხსნისათვის ცოდნის სფეროში, წინააღმდეგობათა დაძლევისათვის ნათელსა („მზიანსა“) და ბნელს („ღამეს“) შორის. უფრო მეტიც, ღმერთი, როგორც ყოველივეზე ზე-აღმატებული, აერთიანებს თავისში წინააღმდეგობებს; რაციონალური, ბოლოვადი ადამიანის შემეცნებისაგან განსხვავებით, პირველ-  
19. შალვა ხიდაშელი

ლი საწყისის წვდომის ფორმაც ამგვარი უნდა იყოს. ეს ნიშნავს, — უნდა აკრთიანებდეთ წინააღმდეგობებს ერთ წარმოდგენაში, ე. ი. უნდა აერთიანებდეს „ნათელსა“ და „ბნელს“.

და აი, როდესაც ადამიანი, პირველი საწყისის ცნებიდან პრედიკატების უარყოფის გზით, თანდათან აღის მაღლა და მაღლა, ის შედის ბნელსა და არცოდნის სფეროში. მაგრამ ესაა სწორედ, როგორც ვნახეთ (თ. VII, 16), პირველი საწყისის ნამდვილი ცნობა და ხილვა. აქ, ამ სიბნელეში, ის ბრწყინავს უფრო მეტად და უფრო მეტად ავსებს ადამიანის სულს სიკეთითა და მშვენიერებით. ესაა პირველი საწყისის წვდომის ისეთი ფორმა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთ მთლიანობაშია მოცემული.

21. „მზიანი ღამის“ პრობლემათა სფეროში შემოღ-ის რუსთაველის პოემაში დამოწმებული — „მზისა ელვათა კრთოჲსა“ ხედვა „ღლისით და ღამით“

„ღმერთსა შეშვედრე, ნეთუ კვლა დამხნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა; მომცნეს ფრთენი და აღფრინდე, მივხედე მას ჩემსა ნდომასა, ღლისით და ღამით ვხხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1304).

ესაა ერთ-ერთი სტროფა ნესტანის ტარიელთან მაწირილი შესანიშნავი, უიმედობისა და კავშირით მოცული ლირიკული წერილიდან, რომელიც ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც იპყრობს ყურადღებას. „ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა“ — ასახავს პოემაში ოთხი ელემენტის თეორიას, რომელიც, როგორც თავის ადგილზე ვნახეთ, წერილობითი ძეგლებითაა დადასტურებული VI საუკუნის საქართველოში, კერძოდ ე. წ. ასურელი მამუბის ცხოვრებაში. ეს თეორია რუსთაველის პოემაშიც პოულობს თავის ადგილს, სადაც ელემენტი სიტყვით „კავშირი“ არის გადმოცემული. შევნიშნავეთ სხვათა შორის, რომ რუსთაველის პოემაში ასახული ამ თეორიის წყაროების ძიება ინდურ ფილოსოფიაში შეიძლება მხოლოდ ისტორიული რეალობის უგულვებელყოფით იყოს გაპოწვეული.

ამ შემთხვევაში ყურადღებას იპყრობს სტროფის მეოთხე სტრიქონი:

„ღლისით და ღამით ვხხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

ნ. ვარი ნაშრომში, სადაც რუსთაველის ნეოპლატონიზმის საკითხი მის წინაშე პირველად დადგა, წერდა, რომ მთელი რიგი მონაცემების მიხედვით, ნეოპლატონიზმის გავლენით უნდა შემუშავებულიყო ქალი-სადმი იდეალურებული სიყვარული საქართველოში იმისათვის, როგო-



რითაც ის იხატება რუსთაველის პოემაში<sup>106</sup>. ერთი ცნობილი ფრანგი ზეცნაერის ნაშრომზე<sup>107</sup> დაყრდნობით, ნ. მარი წერდა, რომ ნეოპლატონიკოსებს შორის გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ადამიანის სული ციური მნათობებს ბუნებისაა, ხოლო მზე, როგორც მთავარი მნათობთა შორის, სასიცოცხლო ენერგიას უგზავნის ხილული სამყაროს, მოვლენებს. სასიცოცხლო ძალები, რომლებიც, როგორც ზევით იყო ნათქვამი, სულისაგან მომდინარეობენ, მთვარისეული წარმოშობისაგან არიან, ხოლო მზისაგან მომდინარეობს ჩვენი გონება.

მაგრამ, როდესაც სიკვდილის გამო იშლება ადამიანში შემავალი ელემენტები, სული ტოვებს სხეულებრივ სამოსს და უბრუნდება გონებას და მზეს<sup>108</sup>.

პოემის ამ ადგილის ნეოპლატონური წარმოდგენა მრავალი ავტორის მიერაა აღიარებული. ნ. ნათაძის მიხედვით, საიქიო რუსთაველთან, სადაც პოემის „მხირი დღისათ და ღამით „მზისა ელვათა (სხივთა) ჟრთონის“ კერძტაში იქნება, ნეოპლატონურ წარმოდგენას უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანულს“<sup>109</sup>.

## 6. „უქამო ქამი“

1. „უქამო ქამი“, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, იმავე რიგის გამოთქმაა. როგორისაც „მზიანი ღამე“. „უქამო“ (ზედროული) უპირისპირდება „ქამს“ (დროს), როგორც ნათელი — ღამეს. „უქამო ქამი“, როგორც მთლიანი წარმოდგენა, დაპირისპირებული ნიშნების გაერთიანებაა. მაგრამ თუ რუსთაველოვან შორის არსებობს განსხვავება „მზიანი ღამის“ გაგებაში და მათი ნაწილი მაინც ხედავს ამ გამოთქმაში დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებას (იძნელა მიახლოება, თუ რამდენად სწორად ესით გამოთქმება ეს თავისებურება). „უქამო ქამის“ კავების მხრე ყველა მათგანი (თეიმურაზ ბაგრატიონიდან დაწყებული ბოლო დრომდე) — ერთსა და იმავე, ჩვენი აზრით, არასწორ თვალსაზრისზე დგას.

თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვით, „უქამო ქამი“ აღნიშნავს ღმერთს, როგორც „დაუსაბამოს, საპარადოსოს და დაუსრულებელს“; ღმერთს, რომელიც „ქამსა შინა არა შემოვალს“. უქამო ქამი მისთვის იგივეა, რაც „მისი სამარადობა, საუკუნო“<sup>110</sup>.

გ. ნადირაძისა და კ. კეკელიძის გაგებით, „უქამო ქამი“ ნიშნავს „დაუსაბამო და უსასრულო რამეს“<sup>111</sup>. რამდენადაც „უქამო ქამი“ რუსთაველთან ღმერთის ცნების გამოხატულებაა, ამდენად ამ გამოთქმით ღმერთი მოაზრებულა, როგორც „დაუსაბამო და უსასრულო“. ერთ ავტორთან კვითხულობთ: „უქამო ქამისა არის მარადიული, და-

ლარულეხელი, ინფინიტუს“<sup>112</sup>; „უქამო ქამობა“ იგივეა, რაც მარადიულობა“<sup>113</sup>.

ამგვარად, „უქამო ქამი“ გაგებულა სხენებულ რუსთველოლოგთა მიერ, როგორც მარადიული, დაუსაბამო და უსასრულო. მაგრამ ასეთი გაგება მართებულია, ჩვენი აზრით, ამ წარმოდგენის მხოლოდ პირველი შემადგენელი ნაწილის „უქამოს“ (ზედროულია) მიმართ და არა მთლიანად „უქამო ქამის“ მიმართ. რუსთველოლოგთა წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია აუქმებს ამ გამოთქმაში ერთ-ერთს — დაპირისპირებულ ნიშანთა შორის, აუქმებს, სახელდობრ, „ქამს“, დროს; გამორიცხავს დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ამდენად არ შეესატყვისება „უქამო ქამის“ სწორ გაგებას\*.

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

მაგალითად, ს. ს. ორბელიანი გარკვევით წერს, რომ უქამო ნიშნავს „უქამუქონელს“, ფ. ი. ზედროულს და ამ მნიშვნელობით მარადიულს. ხოლო ქამი, მისივე განმარტებით, არის დროის გარკვეული მონაკვეთი. გაუგებარია, რითაა გამართლებული აქ ს. ს. ორბელიანის დამოწმება (მღრ. გვ. 124—125). ასევე, გიორგი მერჩულეს მარადიული ნათელი ესპის როგორც „უქამო ნათელი“ (ხაზი ჩემია, შ. ხ.); მისთვის „უცვალეზელის“, „დაუსაბამოს“ და „დაუსრულებელის“ თანაფარდოვან ცნებას წარმოადგენს „უქამოა“ (მღრ. გვ. 127). ავტორის მიერ იქვე დამოწმებულ ზოხიზე 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>114</sup>.

\* მეტის თქმაც შეიძლება: „უქამო ქამის“ 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 „ზიანა ღამემ“.

2. ჩვენ ეს პარაგრაფი მთლიანად მოგვაქვს საკითხის გარკვევის მიზნით.

„ყოველმან ღმერთებმან განუწაწილებლად განწვალუბადი უწყის, ხოლო უქამოდ — ქამის-შორისი, და არასაქირო — საქიროდ, და ცვალებადი — უცვალებელად, ყოვლითურთ ყოველი — უმჯობესად თვისთა წესისაებრ.

რამეთუ ყოველი, რააცა რაადვე არს განღმრთობილთა შორის, მათ თვითებათაებრ არს, თუწყებოდეთ ვინაძვე, ვითარმედ არა უღარესთა ბუნებისაებრ შორის განღმრთობილთადას არს ცნობაჲ მათი, არამედ დაზნესთაებულისა მათისა განკარგულებისაებრ. ერთ გუარ ვინაძვე და უვნებ იყოს მათ შორის ცნობაჲ განმრავლებულთა და ვნებადთაჲ. ვინაჲ საცნოჲ ყოველი მეცნაერთაჲ განწვალუბადი არს, არამედ საცნოჲ ღმრთებრივი — განუწვალუბელ და განწვალუბადთა და ცვალებადთაჲ — განუწვალუბელ და უცვალებელ. და მომკლომთაჲ საქირო, და განუსაზღვრებულთა განსაზღვრებულ. რამეთუ არა უღარესთაგან რას შეიწყნარებს ღმრთებრივი ზესთ მექონეობაჲ ცნობასა, რაჲთა ესთამეჲ ჰქონდა ცნობაჲ, ვითარ არს ბუნებაჲ საცნოთაჲ. არამედ უღარესნი ღმრთებრივთა განსაზღვრებათათვის უსაზღვრობენ და უცვალებელთათვის იცვალებიან, და უვნებსა ვნებულად შეიწყნარებენ, და უქამოსა — ქამის-შორისად. რამეთუ უღარესთა ძალ უც განყენებად უმჯობესთაგან, ხოლო ღმრთებრივთა შეწყნარებად რასავე უღარესთაგან არ შესაძლოა“<sup>115</sup>.

პროკლეს თხზულების ამ პარაგრაფის აზრი შემდეგში მღგომარეობს:

ყოველი ღმერთი შეიცნობს განწვალუბულს — გაუწაწილებლად, დროულს — დროის გარეშე (ზედროულად), არა აუცილებელს—აუცილებლად, ცვალებადს — უცვლელად და საერთოდ—ყოველივეს შეიცნობს „უმჯობესად“, ე. ი. უფრო ამაღლებული აზრით (αρετήσως), ვიდრე ეს შესაცნობის რიგს შეეფერება.

პროკლეს ამ სიტყვებს ბევრი აქვთ საერთო არეოპაგეტიკასთან და დამოწმებული პარაგრაფის სწორი გაგება შეიძლებოდა გამოყენებულიყო საკითხის გარკვევისათვის. მაგრამ მკვლევარი მოტანილი „უქამოდ ქამის შორისი“ აზრს მოკლებული „გამოთქმა“, თუ ტექსტში არ იქნა აღდგენილი ზმნა („უწყის“), რომელიც ფრაზის პირველ ნახევარში არის ნახმარი და, როგორც ხშირად ხდება პეტრიწთან — მომდევნო დებულებაში აღარ მგორდება. თუმცა აუცილებელი იგულისხმება. ციტირებულ ადგილს რომ თანამედროვე სინტაქსური სახე მივცეთ და გამოტოვებული ზმნა აღვადგინოთ, მივიღებთ: „ყოველმან ღმრთებმან განუწაწილებლად უწყის განწვალუბადი და უქამოდ უწყის ქამისშორისი“, ე. ი. ის, რაც მოცემულია სამყარო-

ში, როგორც „განწველებადი“, ის ღვთაებრივ შემეცნებაში ღებულ-  
ლობს „გაუნაწილებელს“ სახეს, ხოლო ის, რაც მოცემულია „უამის  
შორისად“, ღვთაებრივ შემეცნებაში ღებულობს „უუამოს“ ფორმას.  
„უუამოდ უამის შორისი“ ორი წარმოდგენის ნებისმიერი გაერთიანე-  
ბაა, გამოწვეული ტექსტში ნაგულისხმევი ზმნის უგულვებელყოფით.

3. არეოპაგიტის შესახებ ზევით გამოთქმული დებულებები გა-  
თვალისწინებულ უნდა იქნეს წარმოდგენათა ისეთი კომპლექსის გასა-  
ღებად, როგორცაა „უუამო უამი“. პირველყოვლისა, მოვიტანოთ  
ტექსტობრივი პარალელები, რომლებშიც დადასტურებულია პირ-  
ველშიზეზის მიმართ ზედროულობის, მარადიულობის და დროის პრე-  
დიკატებზე მწერა და მოცემულია ცდა ამის გაგებისა და დასაბუთე-  
ბისა.

ღმერთი, არეოპაგიტის მიხედვით, არის „უუამო და უქე-  
ველი“<sup>116</sup>. „ღმერთი... ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა უამად იგა-  
ლობებოდეს“<sup>117</sup>; „მუელად დღეა იგალობების ღმერთი ყოველ-  
თა ამათ მიღად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და უამი“<sup>118</sup>.

ეს ტექსტობრივი პარალელები თავისთავად საკმარისია იმი-  
სათვის, რომ რუსთაველის „უუამო უამის“ ღვთაებად მიმართული წყარო  
დადგინდეს. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ გამოთქმის აზრი გაირკვეს იმ  
მნიშვნელობით, რომ გამოთქმაში ორი საპირისპირო წარმოდგენა  
გაერთიანებული და ეს გაერთიანება სათანადოდ არის დასაბუთებუ-  
ლი, ავისათვის უფრო ვრცლად უნდა იქნეს განხილული არეოპაგიტო-  
კის შესატყვისი დებულებანი.

ზედროულობის, მარადიულობისა და დროის საკითხი დაკავშ-  
რებულია როგორც კატეგორიებთან, რომლებსაც არეოპაგიტის თანმიმ-  
დევრულად იხილაფს და იხილაფს მათ დაპირისპირებაში. ასეთებია —  
„ერთობა“, „დიდობა“, იგივეობა, ზედროულობა, უცვალეზლობა, მარ-  
ტობა და ა. შ. მაგრამ პირველშიზეზს თითოეული ამ პრედიკატის  
საპირისპირო პრედიკატი შეიძლება მიეწეროს: „...დიდიცა და მცირე  
ითქუმიან ყოველთა მიზეზისათვის, იგივეობა და სხუაობა, მსგავსება  
და უმსგავსობა, დგონა და მოძრაობა“<sup>119</sup>. პირველშიზეზს,  
არეოპაგიტის მიხედვით, შეიძლება მიეწეროს სიდიდე, იგივეობა,  
მსგავსება და უძრაობა, მაგრამ მას შეიძლება მიეწეროს აგრეთვე სიმ-  
ცირე, სხვაობა, განსხვავება და მოძრაობა. კატეგორიათა დედუქციის  
მიხედვით მოძანილი ცნებები ერთისა და სიმრავლის კატეგორიების  
საფუძველზე ახსნება და თავის მხრივ მარადიულობისა და დროის  
ცნებებზე გარკვევის საფუძველს წარმოადგენს.

დიდის პრედიკატი მიეკუთვნება პირველშიზეზს, როგორც დიადს  
თავისთავში და „ზეშთასავეს“; როგორც „გარეწემომწერელს“

ყოველი სიდიდისა და მომცველს „ყოველი ადგილისა“, „ყოველი რიცხვისა“ და „ყოველი ურიცხვებისა“, ამავე ღმრთს, როგორც მიზეზს ცალკეულ არსთა სიდიდისა. მეორე მხრივ. პირველმიზეზს „მცირე ეწოდების“, რამდენადაც იგი ყოველ ცალკეულ არსში დაუბრკოლებლად ვრცელდება, ყოველივეში გვივლს და ყოველივეში მოქმედებს<sup>120</sup>.

იგივეობრივია პირველმიზეზი („მასვეობასა იტყუან მისთვის“), როგორც ზედროული, მარადიული და უცვლელი („უქამო 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 თვით“. მეორე მხრივ, იგი სხვაობაა („სხუაობაა ითქუმის მისთვის“), რამდენადაც პირველმიზეზი, გამომდინარეობის შედეგად, ყოველივეშია („ყოველთა ყოველსა შინა ყოველ ექმნების“), ყოველივეს „მისცემს თავსა თქმსა“, „ყოველსა თანა არს... წინა-გამომავლობით“<sup>121</sup>.

პირველმიზეზზე ითქმის შგავება, რამდენადაც იგივეობრივია, „მხოლოდობითა“ და განუყოფლად თავისთავის შგავები არსია, იგი მიზეზია ყოველი არსის „შგავეს-ყოფისა“, რომლებიც შგავებაში მონაწილეობენ, არის ყოველი არსის ღმერთის „მიმართ მიმაქცეველი“ და, ამავე ღმრთს, მიზეზი „თვითშგავებისა“<sup>122</sup>. მაგრამ პირველმიზეზზე ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იგი არაა შგავსი, განსხვავებულია. ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულობას, „უმსგავსობას“ გულისხმობს. სიპრაველ იმდენადაა სიპრაველ, რამდენადაც ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულია. განსხვავება ცალკეულ არსთა შორის განსაზღვრულია ჰაბოლოოდ მათი პირველმიზეზისაგან განსხვავების სხვადასხვა რომლობით. პირველმიზეზისა და ცალკეული არსის ორმაგი მიმართების გამო თითოეული ცალკეულ არსთაგან „მსგავს არს ღმერთისა და უმსგავსოცა“. შგავსია იმდენად, რამდენადაც ის პირველმიზეზში მონაწილეობს და მას ბაძავს, „უმსგავსოა“, როგორც შედეგი, რომელიც არეოპაგატიკის მიხედვით ყოველთვის ნაკლოვანია მიზეზთან შედარებით და მეტნაკლებად არის დაცილებული პირველმიზეზისაგან<sup>123</sup>.

პირველმიზეზი უძრავია. რამდენადაც „ჰკვიეს... თვთ თავსა შორის თქმსა“ და მყარად იმყოფება უცვლელ იგუვობაში. იგი „ყოველად მიუდრეკელ არს თავისა თქმისაგან“ და როგორც უძრავი „იგი არს მიზეზ ყოველთა დგომისა და დამყარებისა“<sup>124</sup>. მეორე მხრივ, უძრავ პირველმიზეზს მიეწერება მოძრაობის პრედიკატი. როგორც გავიგოთ, აყენებს კითხვას არეოპაგატიკის ავტორი, რომ

„მოძრავე“ პირველმიზეზს უწოდებენ აგრეთვე ყოველ არსააღე 'გამომდინარეს და მოძრავეს („...ყოველთა წინაგამომავლად და მოძრავედ იტყოდინ მას“)? პირველმიზეზი მოძრავეა, რანდენადაც მისი ყოველ არსთან ყოფნა მისი გამომდინარეობისა და მოქმედების შედეგა, რაჰდენადაც ყოველი მიზეზი თავის შედეგში გადადის, ხოლო საბოლოოდ, პირველმიზეზი — ყოველ არსში<sup>125</sup>.

4. დროს საკითხი მოძრაობისა და ცვალებადობის საკითხთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს კავშირი შემჩნეულიც იყო და გარკვეულიც. არეოპაგიტის ავტორი, როგორც ვნახეთ, პირველმიზეზის „უუამობას“ მის „უქცველობასთან“ აკავშირებს და ამას თავისი საფუძველი აქვს. ყოველივე იმის შემდეგ, რაც არეოპაგიტის მთავარ თხზულებაში („საღმრთოთა სახელათვის“) პირველმიზეზის განხილული პრედიკატების შესახებ ითქვა, ავტორი გადადის დროსა და მარადიულობის საკითხის განხილვაზე: „ჟამი არს ამიერითგან სიტყუსა მიერ მრავალ — სახელისა ღმერთისა, ვითარცა ყოვლისა მპყრობელად და ვითარცა ძუელად ღღეთად გალობად“<sup>126</sup>.

არეოპაგიტიაში, მსგავსად განხილული პრედიკატებისა და ჩვენთვის საინტერესო ნათელისა და სიბნელისა, ერთდროულად არის პირველმიზეზის მიმართ გამოყენებული, როგორც „უუამოს“ და „საუკუნოს“ (მარადიულობის) აგრეთვე „ჟამის“ (დროის) პრედიკატი. ღმერთი არის „უუამო“, მარადიულობა და ამასთან — დრო. „უუამოა“ ის როგორც უქცველი, როგორც „მარადის თავსა შინა“ მყოფი, იგივეობრივი, „აუგებელი და მარადის არსი და თვით სრულ-არსი და იგივედ მყოფი თავით თვისით“, როგორც მიზეზი ყოველი მარადიულობისა. მაგრამ ღმერთი არის მიზეზი არა მხოლოდ „ყოველივე საუკუნოსა“, არამედ არის „მიზეზი ყოველისავე ჟამისა“, და ამდენად მას შეიძლება მიეწეროს დროის პრედიკატიც.

რელიგიური გამოთქმა „ძუელი ღღე“, რომლითაც ღმერთი წარმოდგენილია ქრისტიანობის პირველწყაროში, აერთიანებს და მიაწერს ღმერთს მარადიულობასა (ძუელი) და დროს (ღღე). „ხოლო ძუელად ღღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და ჟამი და პირველ ღღეთაობად და პირველ ჟამთა და საუკუნეთაობად“<sup>127</sup>.

„უუამოსი“, „საუკუნოსა“ და „ჟამის“, ისევე როგორც დანარჩენი აქ განხილული პრედიკატების მიწერა პირველმიზეზისათვის დაბოლოებული გონების ფარგლებში ხდება და ამგვარად აგებულ ცოდნას პირველმიზეზს შესახებ გამართლება და დასაბუთება მხოლოდ იმ სუეროში აქვს, რომელშიც ცოდნის ანტინომიური ხა-

სიათი დასტურდება. ამიტომ, არეოპატიკის ავტორი ყოველ ამ პრედიკატზე მაგლობის დროს, რამდენადაც საქმე ეხება მათ გამოყენებას პირველმიზეზის მიმართ, ხაზს უსვამს განსაკუთრებულ, პირველმიზეზის, როგორც დაუბოლოებელის შესაფერის მნიშვნელობას, როდესაც სიდიდე, იგივეობა, მსგავსება, უძრაობა და მარადიულობა იმგვარად გადადის სიმცირეში, სხვაობაში, განსხვავებაში, მოძრაობაში და დროში, რომ არ ირღვევა და მოუტყებელი რჩება თითოეული მათგანის შინაარსი.

საბოლოოდ ამ პრედიკატების ცალმხრივობა მოიხსენება პირველმიზეზის მისტიკური წვდომის დროს; იქ, სადაც პირველმიზეზი წარმოგვიდგება, როგორც „არცა სიდიდე, არცა სიმცირე... არცა მსგავსება, არცა უმსგავსოება“; სადაც იგი „არცა დგას, არცა იძვრის“ და ის არ არის „არცა საუკუნე, არცა ეამ“<sup>128</sup>; წარმოგვიდგება, როგორც ყოველივე არსზე და ყოველ პრედიკატზე ზე-აღმატებული დაუბოლოებელი.

მაგრამ ამას რუსთაველის „უქამო უამის“ გარკვევისათვის ის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპატიკისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საქმარისია იმის დადგენა, რომ „არეოპატიკაში უქამო“ და „უქამი“ გარკვეულია როგორც ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეზს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უქამოსა“ და როგორც „უქამისა“.

### 3. რუსთაველის კანთონიზმის საკითხისათვის

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

ნაშრომში განხილული საკითხები მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებს ეხება: ღმერთის მოაზრება (კატაფატიკური და აპოფატისტური); ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“, უქამო უამი“ და „ერთაარსება ერთი“; როგორც „საფსება ყოველთა“ და მისი მიმართება სამყაროსადმი; არსის საფუძვლებრივი წყობა („სირაჲ“) და

შათი საფუძველი: სამყაროს ერთიანობა და მასში არსებული პარ-  
'მონია; ლიკეთე. როგორც ონტოლოგიური კატეგორია და მისი მი-  
მართება ბოროტებასთან და სხვ.

ჩვენ შევეცადეთ შათი ფილოსოფიური წარმომავლობის სა-  
კითხი გავვერკვია და ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე  
დაგვესაბუთებინა.

რუსთაველის წარმოდგენათა აზრობრივი ანალოგიები და ხში-  
რად სიტყვიერი, ტერმინოლოგიური თანხედომანი ნეოპლატონიზმ-  
თან და არუოპაგიტიკულ მოძღვრებასთან, წარმოდგენების ფილო-  
სოფიური წარმომავლობის პირდაპირი დადასტურება თვით რუს-  
თაველის მიერ და დონისე არეოპაგელის დამოწმება საკეთის სუბ-  
სტანციულობის საკითხში; გათვალისწინება ფილოსოფიური გარე-  
მოსა XI — XII სს. საქართველოში და იდეური კავშირი ჰუმანიზმსა  
და ნეოპლატონიზმს შორის დასავლეთსა და საქართველოში—იძლევა  
საფუძველს დასკვნისათვის, რომ რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხე-  
დულებათა წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს.

აუთანდილის ლოცვა, მიპართული მნათობებისადმი, პოულობს  
გამართლებას არა მხოლოდ შიოფლიო პარამონიისა და მისი ონტო-  
ლოგიური საფუძვლის. სინამდვილის ერთიანობის თვალსაზრისით,  
არამედ ნეოპლატონიზმის მოძღვრების იმ ნაწილშიც, რომელიც  
მნათობებს და მათ განგებულებას ეხება. ამაზე გვქონდა საუბარი ნა-  
შრომის იმ თავში. რომელიც ნეოპლატონიზმს ეხება. ანალოგიურია  
პროკლესა და პეტრიწის შეხედულებანიც. ცაყ და „ვარსკვლავნიც“  
პეტრიწთან არიან „სულიერ და გონიერ“, და განაგებენ მიწიერ მოვ-  
ლენებს 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 ახსნა-  
განმარტებას მოითხოვს.

ნეოპლატონიზმის მიხედვით ადამიანის ამალღების პირობა  
ამქვეყნიურისაგან განწმენდაა. განთავისუფლება ყოველივე იმისაგან,  
რაც სულმა ამქვეყნიურისაგან გადახრით შეიძინა\*. ამავე ღროს გან-

\* პეტრიწი ამ შეხედულების დასადასტურებლად სოკრატეს იმოწმებს: სული  
„შთამოვალს ქმნისადმი და კულად აღვალსო... ვითარ ფრთებდაცვიენებულო  
ფრინველო... რამეთუ მოსწყდეს რამ [სული] გონებასა — უგუნურ იქმნების: რამე-  
თუ ფრთე სულისა გონებაჲ [არს], ბოლო ოდეს სასწავლოთა და სათნობათა მიერ  
მიიხუნეს ფრთენი თუნნი, რომელ არს გონებაჲ, კულად სულთა ამისადვე [გო-  
ნებისადვე] აღფრინდების“. (შრ., II, გვ. 204. თ. 206).



წმენდაჲ აქვს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, ეთიკური მნიშვნელობაჲ.

შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გამოთქმულია შეხედულებანი. რომლებიც ანალოგიას ნეოპლატონიზმთან ამ მხრივაც პოულობენ. აღმასწრაფვის მნიშვნელობა ვნახეთ მიჯნურობის გაგების კონკრეტულ მაგალითზე. ამავე ადასტურებს ადამიანის „შერთვა“ უმაღლეს „სულთა სირასთან“; რუსთაფელის შეხედულება სიყვარულზე, როგორც ამადლების საშუალებაზე — „სიყვარული აგვამადლებს“\* (791).

მოუხედავად ამისა, ამქვეყნიურის ღირებულების აღიარება და მისი ესთეტიკური განცდა იმდენად ძლიერია „ვეფხისტყაოსანში“, რომ ძალაში რჩება რუსთაფელოლოგიაში გავრცელებული შეხედულება — რუსთაფელსათვის ამქვეყნიური სინამდვილე „ტურფა საბაღნაროა“ და მისი ადამიანური იდეალი ძირითადად ამით არის განსაზღვრული.

ამ შეხედულების ფილოსოფიურ საფუძველს სამყაროს გაღვთაებრიობის ნეოპლატონისტური პრინციპი წარმოადგენს, მაგრამ წინააღმდეგობას ამქვეყნიურის ღირებულების აღიარებასა და მისგან განდგომაჲ შორის თვით ეს მოძღვრება შეიცავს. პლოტინის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, სამყარო გაღვთაებრივებულია, რადგან ღვთაებრივია მასში „ჩასახლებული“ მსოფლიო სული: სამყარო ხიზლავს და ატკობს ადამიანს „თავისი გრანდიოზულობით და შშვენნიერებით“ (V, 1. 4); ყოველი ნივთი, რამდენადაც ის არსებობს, „მშვენნიერია ყოველთვის“, რადგან მონაწილეობს ქეშმარიტ მშვენნიერებაში. მეორე მხრივ — ნეტარება გულისხმობს წმინდა აზროვნებას, გაწმენდილს ცრობიზადობისა 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 გათავის, მიყვანულს დაპირისპირებამდე. ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საფუძველზე მყარდება როგორც ერთიანობისა და მსგავსების, აგრეთვე „უმსგავსობის“ და გათიშულობის მიმართება. ერთიანობისა და მსგავსების ონტოლოგიური საფუძველი არეოპაგტიკაში გამოთქმულია დებულებით — ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“, „უმსგავსობის“ საფუძველი დებულებით — ღმერთი „არცა რას შორის არარაა“.

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

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

პლოტინთან, პროკლესთან და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სამყაროს გასულიერება, გაგონიერება და კოსმიური აციოცხლე მოიცავს მთელ სინამდვილეს და აზღენად აქვს მას ონტოლოგიური, ეთაიკური და ესთეტიკური ღირებულება. „გრძნობით აღქმადი, ხილვადი და სქენადი“ კოსმოსი თავადაა ღირებული, თავადაა მშვენიერი, როგორც უმაღლესი საწყისებზე პრინციპის განხორციელება და სულს მეშვეობით გაცოცხლებული და მოწესრიგებული დედამიწა, ცის თაღი, მწყობრად განლაგებული მოძრავი მნათობებით, სადაც ირღვევა წყაროები ცალკეულ შემთხვევებში, მაგრამ ესაა დროებითი, წარმავალი „გადახრები“ ძირითადი, ონტოლოგიურად განსაზღვრული კანონზომიერებისაგან და არ ცვლის ამ კანონზომიერებას კოსმიურ მთლიანობაში.

ამგვარი შეხედულებანი კერძოდ არეოპაგიტიკაში წარმოადგენდა საფუძველს ისეთი დასკვნებისათვის, რომლებიც ამართლებდა ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას თავისი სიხარულითა და ტანჯვით. მაგრამ იგივე მოძღვრება შეიცავს შეხედულებებს ამქვეყნიური ცხოვრებიდან განდგომისა, ღვთაების ფარინდებული ჰერმეტიკისა 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 არეოპაგიტიკის ის შეხედულებანი უნდა ყოფილიყო ძირითადად ყურადღების საგანი, რომელიც აპოდის დებულებებიდან — ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში, აგებს კატაფატიკურ, საკუთრივ ფილოსოფიურ ცოდნას და შეადგენს მოძღვრების უდიდეს ნაწილს. რომ ფსევდო-დონისე, როგორც გვქონდა აღნიშნული, კატეგორიულად დაპირაკობს ღმერთის პოზიტიურ განსაზღვრებათა „რეალურ მნიშვნელობაზე“ და ასაბუთებს კატაფატიკურ ცოდნას ღმერთზე, განსხვავე-

ბით ეპოქის სხვა მოაზროვნეებისაგან, რომლებიც გადაქრით უარყოფენ რაიმე ცოდნის შესაძლებლობას ღმერთზე. მოძღვრების კატაფორიკური ნაწილია მიმართული „ყოველივე ადამიანურისა და გავონიერებული, გასულიერებული მარწერის გამართლებისაკენ“<sup>1</sup>.

საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა ქმნის საფუძველს რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური საფუძვლების შემდგომი კონკრეტიზაციისათვის. კატაფორიკური მოძღვრების ამოსავალი დებულება (ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში) ჩვენ მიგვაჩნია პანთეისტურ დებულებად და სამყაროს გაღვთაებრიობისა და ღირებულების აღიარების საფუძველად რუსთაველთან.

3. რუსთაველის პანთეიზმი, ამა თუ იმ ფორმით, მრავალი მკვლევარის მიერ არის შენიშნული მეცნიერებაში. ივ. ჭავჭავაძის 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 „გუფხისტყაოსნის“ პირველი სრული რუსული გამოცემის სარედაქციო წერილში: „რუსთაველის ფილოსოფიურ-რელიგიური კონცეფცია წარმოადგენს ბუნების გაღვთაებრიობას“, „ის ახლო მიდის სამყაროს პანთეისტურ იდეებსათან, 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. ნუსტუბიძის 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.

---

\* А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, гв. 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 Ареопагитики 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).

ივ. ჭავჭავაძის მიერ თუმცა პანთეონის ცნება დაუზუსტებელია, მაგრამ მისი დაპირისპირება მონოთეიზმთან გულისხმობს მონოთეიზმის ბატონობას ეპოქას და რუსთაველის იდეურ კავშირს ამ ეპოქასთან.

3. ინგოროყვა მთლიანად სწვევს რუსთაველს შუა საუკუნეების აზროვნებასაგან და პანთეონში, გამოყენებული რუსთაველის მიმართ, ესმის, როგორც წარმართული მოძღვრება.

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

შ. ნუტუბიძისთან პანთეონი იმდენადაა დაახლოებული მატერიალიზმთან, რომ პანთეონის ცნებას აქვს „პანთეისტური მატერიალიზმი.“ შინაარსი. ქართული ფილოსოფიის „პროგრესული მიმდინარეობა“ იდეა — მისი აზრით — „ბუნებათ ხედვას“ ნიშნის ქვეშ და ამ ხაზმა მიადწია თავის უმაღლეს საფეხურს რუსთაველის სახით პანთეისტურ-მატერიალისტურ მსოფლმხედველობამდე<sup>7</sup>.

ჩვენთვის პანთეონში რუსთაველთან მიმართებაში თავდაპირველად აპრიორული (და ამის გამო — აბსტრაქტული) ცნება იყო, გამოწვეული იმ მოსაზრებით, რომ სამყაროს გაღვთაებრივობა უნდა ყოფილიყო ლოგიკური საფუძველი იმქვეყნიურისა და ზეციურის ღირებულებების და შესატყვისი განსაზღვრებების ამქვეყნიურ სინამდვილეზე გავრცელებისათვის. როგორც რ. ფალკენბერგი შენიშნავს, „მოაზროვნე სული“ შუა საუკუნეებში შემდეგ „მოითხოვს რეალურს, პრაქტიკულად სასარგებლოს და ეძებს ღმერთს არა სამყაროს ზევით ან მის გარეშე, არამედ თვით სამყაროში. ბუნება იქცევა ღმერთის სამყოფელად, სხეთლად, ... მოძღვრებაზე ღმერთის შესახებ ტრანსცენდენტობა აღვივებს უთმობს იმანენტობას“<sup>8</sup>.

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

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

უღ. ცელერი ნეოპლატონიზმის ძირითად მიზანს ხედავს, ცდაში გამოიყვანოს „დაბოლოებულ ნივთთა მთელი ერთობლიობა“ პირველ-აჩსებისაგან, რომელიც არის „შეტუცნობადი და განუსაზღვრელი“<sup>11</sup>. ამდენად, ეს მოძღვრება ამოდის დაუბლოებელისა და დაბოლოებულის დაპირისპირებიდან და მიმართულია მათ შორის კავშირისაკენ. ეს ნიშნავდა, ავტორის აზრით, პლატონური სკოლის მორიგებას „ტოიკურ მონიზმთან“ და წარმოადგენდა რაღაც ახალს, მოუხედავად იმისა, რომ ამ სკოლის დამფუძნებლები თავის თავს პლატონის მოწაფეებად და განმარტებლებად თვლიდნენ. როგორც დავინახავთ, ნეოპლატონიზმმა თავისი ამოცანა „დინამიკური პანთეიზმის“ მეშვეობით გადაწყვიტა.

ვინდელბანდის მიხედვით, პლოტინთან ნათლად ვლინდება ღვათების მონისტური მიზნობრიობის მორიგება ცალკეული ნივთების არასრულყოფილების ფაქტთან, ანუ რელიგიური ტრანსცენდენტობის პრინციპის მორიგება სტოიკურ პანთეიზმთან. პლოტინის „დინამიკური პანთეიზმი“ ავსებს (ergänzt) „სტატრაქტულ მონოთეიზმს“<sup>12</sup>.

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

საბჭოთა მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ შუა საუკუნეების „პანთეისტური კონცეფციები“ დიდ უპირავლეს შემთხვევაში ლებულობენ სათავეს „ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში“, რომელმაც, „უღრდესი გაელენა მოახდინა არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე, არამედ შუა საუკუნეების თეოლოგიაზეც“<sup>13</sup>. ის კონცეფციები, რომლებიც ამოდიოდნენ კატაფატიკური მოძღვრებიდან ემანაუაზე და ისინიც, რომელთა ამსავალს ნეოპლატონისტური მისტიციზმი წარმოადგენდა<sup>14</sup>. კატაფატიკა ამ ავტორის მიხედვით წარმოადგენს ამსავალს კონცეფციისა, რომელსაც ავტორი „ნატურალისტურ პანთეიზმს“ უწოდებს და რომლის მიხედვითაც „ღმერთი ითქვიფება (растворяется) საყუარში“.

რაც შეეხება არეოპაგიტულ მოძღვრებას, მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ მოძღვრებას თვლის ემანატისტურ, ამავე დროს პანთეისტურ მოძღვრებად\*\*, რაც იმას ნიშნავს, რომ ემანატიზმი გულისხმობს პანთეიზმს.

\* მრავალი მკვლევარი პანთეიზმს ხედავს ქრისტიანობის აღრინდელ პერიოდში გამოთქმულ შეხედულებებში, რომლებშიც ღმერთისა და სამყაროს ერთანობის იდეა იყო მოცემული. Э. Гетч, Эллинизм и христианство, «Общая история европейской культуры», т. VI, гл. 115; А. Гарнак, История догматов, 1909, гл. 320 — 321. მკვლევართა ნაწილი პანთეიზმისაგან გადარბას ხედავს „ბადის“ ისეთი გაგების შემთხვევაშიც, როდესაც ეს შეხედულება რჩება კრეაციონიზმის ფარგლებში. К. Гильберт и Г. Кун, История эстетики, 1960, гл. 166.

\*\* არეოპაგიტის პანთეისტურ მოძღვრებად თვლიან: ბაშგარტენ-კრუიუსი,

მკვლევართა ნაწილი უარყოფს არეოპაგიტული მოძღვრების პანთეიზმს<sup>15</sup>. ნაწილი — მიუხედავად ტენდენციისა არ გაიზიაროს არეოპაგიტული მოძღვრების პანთეიზმი, აღიარებს მასში მნიშვნელოვანი ძღვეების პანთეისტურ ხასიათს<sup>16</sup>.

5. არეოპაგიტული მოძღვრება დიდი ყურადღებით სარგებლობდა შუა საუკუნეების პირობებშიც და მის სხვადასხვაგვარ გაგებას იმ ეპოქაშივე ჰქონდა ადგილი. ერთი მხრივ, ეს მოძღვრება წარმოადგენდა ერიუგენას პანთეიზმის წყაროს, მეორე მხრივ, — მაქსიმე კონფესორი (VII ს.), იოანე დამასკელი (VIII ს.) და თომა აქვინელი (1225—1274) ცდილობენ გაიგონ ეს მოძღვრება, როგორც ორთოდოქსალური და დოგმატიკური. ამ მოსაზრების გამო მაქსიმე კონფესორი და თომა აქვინელი ცდილობენ არსებითი ცვლილება შეიტანონ საკითხში, როგორც უნდა ამ მოძღვრებას ღმერთის სამყაროსადმი მიმართება. როგორც ვნახეთ, ამგვარ ცვლილებას არა აქვს საფუძველი. ასევე არა აქვს საფუძველი აქვინელის ცდას — უარყოფს არეოპაგიტიკაში ემანატიზმი და არაფერი მიიღოს მისი ტრიალიდან.

ანალოგიურია ვლ. ლოსკის პოზიციაც და საბოლოო დასკვნებიც. ის ფიქრობს, რომ „განცხადებები დიონისეს „პანთეიზმზე“ და „ემანტიზმზე“ დამყარებულია გაუგებრობაზე“<sup>17</sup>. არ იზიარებს შეხედულებას არეოპაგიტიკის პანთეიზმზე ჩვენ მიერ ხშირად დამოწმებული 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 ეამოთქმული კრიტიკული შენიშვნები რუსთაველის პანთეიზმთან დაკავშირებით ემყარება „ვეფხისტყაოსნის“ ადგილებს, სადაც „სოფელი“ დანასიათებულია ღვთაებრივ სიკეთესთან შედარებითი საპირისპირო ეთიკური წარმოდგენებით. ასეთი ადგილები არა ერთია პოემაში:

ვა, სოფელი, რა შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გქირსა  
ყოვლი შენი მონღობილი ნიადამცა ჩემებრ ტირსა;  
სად წაიყუან სადაურსა, სად აღუფხერი საღით ძირსა  
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა (951) და სხვ.

ენგელჰარდტი, ზიბერტი, ნიმიერი, ა. ჰარნაი, ჰ. კოხი, ჰ. მიულერი და სხვ. ვრცლად  
ხ. Heinrich Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionisius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908.

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

6. უნდა ითქვას, რომ პანთეიზმის იმგვარი გაგება, თითქოს ის შლიდეს წინააღმდეგობას სრულყოფილსა და ნაკლოვანს, ანდა „ქმთილსა და ბოროტს“ შორის, ცნობილია საერთოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში. მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ მრავალი მკვლევარი უარყოფს პანთეიზმის ასეთ გაგებას<sup>21</sup>.

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

„ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს პირველ საწყისს, — წერს ჯორჯანო 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, წარმოებულ ნივთი მწარმოებლისაგან“<sup>22</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ ბრუნოს შეხედულებას ნივთთა რანგობრივ განლაგებაზე (ნივთები „დაბლაა“ ღმერთზე), ამ განლაგებას მათი „უქმობისობის“ მიხედვით, ცხალი გახდება მსგავსება ნეოპლატონიზმთან. ბრუნოსთან დაპირისპირება საწყისის და სამყაროს შორის კიდევ უფრო მეტი გარკვეულობით ჩანს ეთიკურ კატეგორიებში. ბრუნო გარკვევით წერს სიკვდილზე, წარმავლობაზე (მოკლობაზე), ბიწიერებასა და სიმანჩეზე, რომლებსაც ადვილი აქვს სამყაროში, როგორც „ექსპლიციტურად [გაშლილ] ნივთებში“<sup>23</sup>. მაგრამ ამას აქვს თავისი ახსნა.

უნივერსლში აბსოლუტური განხორციელებაა, რომელშიც შესაძლებლობა და სინამდვილე ერთხვევა ერთმანეთს, და „თავის ყოფიერებაში ყველა დაპირისპირებულთ ერთიანობასა და თანხმობაში“ მოიცავს. ამაში მისი სრულყოფილებაა. ცალკეულ ნივთებში შესაძლებლობა არასოდეს არ ერთხვევა სინამდვილეს; ნივთი, როგორც ქმნადო-

20. შალვა ხიდაშელი

ბასა და მოძრაობაში მყოფი — „არ არის ის, რაც შეიძლება იყოს“. და მხოლოდ „მისი წარადგენის იქით, რაც შეიძლება იყოს“. არის ყოველთვის ნაკლოვანი და მისწრაფვის სრულყოფილებიდან.

უნივერსუმსა და ინდივიდუუმს შორის დავირიპირება ვლინდება ნივთებში, მეტ-ნაკლებად მათი გრადაციის შესაბამისად. ამ თვალსაზრისით განხილული სიკვდილი, სიმახინჯე და მისთ. არის მხოლოდ „ნაკლოვანება და უძლეობა“<sup>24</sup>. რაც ზევით ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგორტიკაზე 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 ორსვე ინტერპრეტაციის შემთხვევაში.

სპინოზას ორგვარი ინტერპრეტაცია XVIII ს-დან მომდინარეობს. ჰეგელი შეეცადა სპინოზა დაეცვა ათეიზმისა და იაკობის საყვედურისაგან<sup>25</sup> და სპინოზა აკოსმისტად მიიჩნია. საბჭოთა მეცნიერებაში ამ ინტერპრეტაციითა სხვადასხვაობა განსაზღვრულია სხვადასხვა გაგებით დებულებისა *deus sive natura*. აქცენტირება ყურადღებისა ღმერთზე — მიღის იდეალიზმამდე, ბუნებაზე — მატერიალიზმამდე. ანდა, იმისა მიხედვით — როგორ გავიგებთ ამ დებულებას, როგორც ღმერთის გაიგივებას ბუნებასთან, თუ როგორც ბუნების გაიგივებას ღმერთთან — სპინოზას ფილოსოფია წარმოგვიდგება პირველ შემთხვევაში, როგორც მატერიალიზმი, მეორე შემთხვევაში, როგორც იდეალიზმი<sup>26</sup>. სხვა შემთხვევაში — ეს საკითხი წყდება იმის მიხედვით, რომელი „დაიყვანება“ ამ დებულების წევრთა შორის: ლჰერტი ბუნებაზე, თუ ბუნება — ღმერთზე.

სპინოზას ფილოსოფიის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია ჩვენს ყურადღებას იმ თვალსაზრისით იპყრობს, რომ ორივე შემთხვევაში დებულება *deus sive natura*, რაც სპინოზას პანთეიზმის განმსაზღვრელ დებულებას წარმოადგენს, არ გამოირიცხავს 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 ბუნებას-



თანაა გაიგივებული, ხოლო ის, რაც ბუნებას (სამყაროს) ახასიათებს, ღმერთს ან მიეწერება<sup>27</sup>.

ეს წინააღმდეგობა „გადაუწყვეტელი სიძნელეა“ იმ შემთხვევაში, თუ სპინოზას ფილოსოფია გაგებული იქნება როგორც მატერიალიზმი<sup>28</sup>. სუბსტანცია უძრავია, უცვლელია და დაუნაწილებელი; მოღუსები დანაწილებელია, 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 საზუსტეს დავიცავთ, ასეთი პირობის ქვეშ ფილოსოფიურ სისტემა, ან მატერიალიზმი, ყოველგვარი „დანამატის“ გარეშე. ანუ იდეალიზმი, უფრო სწორად აკოსმიზმი.

ამიტომ, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ განსაზღვრებაში — პანთეიზმი არის „ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც აერთიანებს ღმერთსა და სამყაროს, ხოლო ზოგჯერ აიგივებს მათ<sup>29</sup>—სწორია ამ განსაზღვრებას პირველი ნაწილი და ამ მოძღვრებს მთავარ, განსაზღვრულ ნიშანს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას იღვა შეადგენს. „სინამდვილე — პანთეიზმის მიხედვით — არის ერთიანი არსება“, სადაც ცალკეულ ნივთებს არა აქვთ აბსოლუტური დამოუკიდებლობა და თავისი არსება აქვთ ყოველადერთიანში<sup>30</sup>. ამგვარად ესმის ამ სიტყვების ავტორს ჭორდანო ბრუნოს და სპინოზას ფილოსოფია.

მეორე ნიშანი პანთეიზმისა არის სამყაროს გაღვთაებრივობა, დაფუძნებული საწყისისა და სამყაროს ერთიანობაზე. ასე გაგებული პანთეიზმი იძლევა პაუზს განსხვავებაზე და ხშირად დაპირისპირებაზე საწყისსა და სამყაროს შორის. კერძოდ, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტისათვის სრულყოფილება საწყისსა და დასასრულს წარმოადგენს, ქმნადობა არის სრულყოფილების კლების და მატების „პროცესი“, რომელშიც სამყაროა ჩართული. ჩვენ ვნახეთ, როგორ წყდება სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირების საკითხი არეოპაგიტიაში; ვნახეთ საცხებით ანალოგიური შეხედულებანი ბრუნოსთან, რომელიც პანთეიზმის უეჭველი წარმომადგენელია.

პირველი საწყისისა და სამყაროს წინააღმდეგობის საკითხში მეტი ფარკვეულობა შეიტანა ნეოპლატონიზმის, როგორც დინამიკური პანთეიზმის ვლ. ცელერის<sup>31</sup> განსაზღვრებამ, რომელიც შემდეგ მრავალმა ჰეგელეარმა არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე გაავრცელა.

პეტრიწის შეხედულებათა განხილვის დროს აღნიშნული გვეყონდა, როგორი ყურადღებით და დეტალურად ცდილობს ის, კერძოდ ერთი-სა და სიმრავლის მიმართების ფარკვევის დროს, მონაწილეობის ცალმხრივი მიმართების დასაბუთებას. მაგრამ ცხადია, რომ მთელი მოძღვრება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ორმხრივ მიმართებას ვულისხმობს. ამდენად ჩწორია ედ. ცელსრის შეხედულება, რომ ნეოპლატონიზმის მიხედვით, „უმდაბლესი უმაღლესშია, როგორც თავის მიზეზში, უმაღლესი უმდაბლესშია, როგორც თავის შედეგში, რომელიც მასში [უმაღლესში] მონაწილეობს“<sup>32</sup>.

პირველი მიზეზის ემანაცია სამყაროში მისი ძალის მოქმედების შედეგია: სამყაროს წარმოქმნა (როგორც ემანაცია, გამომდინარეობა) პირველი საწყისიდან გულისხმობს მისი ძალის გამომდინარეობას: კლება არის საფებურებზე ნიშნავს არა თვით პირველსაწყისის, არამედ მისი ძალის კლებას. თუ განვიხილავთ საკითხს მონაწილეობის თვალსაზრისით — საწყისი მონაწილეობს სამყაროში როგორც ძალა, და როგორც ძალა ის სამყაროს იმანენტურია<sup>33</sup>.

ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკული მოძღვრების ამგვარი ინტერპრეტაცია გასაგებს ზღვის პირველი საწყისის აბსოლუტურ სრულყოფილებას, მის „უზნაობას“ და მოუკლებლობას, რასაც ორივე მოძღვრება აღნიშნავს არაერთხელ და სრული გარკვეულობით. გასაგებს ზღვის 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 მკენარე, არამედ მისი სხივის ძალა, პოტენცია (მისი მსახე)<sup>34</sup>.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს. ნეოპლატონიზმი „ვეფხისტყაოსანში“ ისევეა უეჭველი, როგორც ჰუმანიზმი.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ჰაბტოთა მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულების მიხედვით „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს იეოპლატონიმი... უღივს საფუძვლად“. ამავე დროს „ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად იმის გამო, რომ გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივხედვეთ 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 გამონატვის სიტყვიერი საშუალებანი და ამიტომ შეუძლებელია აქ ჰუმანიზმისა და ფილოსოფიური იდეების უშუალო კავშირის დადგენა. ძალიან ხშირად ფილოსოფიური განზოგადება უცხოა ეპოქის ლიტერატურული ძეგლებისთვისაც.

„ვეფხისტყაოსანი“ ეკუთვნის იშვიათ ლიტერატურულ ძეგლთა რიცხვს (იშვიათს საერთოდ რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქისათვის), რომელშიაც ასახულია მხატვრულ განზოგადებასთან ერთად ფილოსოფიური განზოგადებაც. მხატვრული მსოფლმხედველობა აქ ერთიანდება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, რენესანსული ჰუმანიზმი ნეოპლატონიზმთან. ამდენად, რუსთაველის პოემა მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი დადასტურებაა ჰუმანიზმისა და ნეოპლატონიზმის მკვიდრო იდეური კავშირისა.

## შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

### თავი პირველი

1. იოანე ბაგრატიონი, „კალმასობა“, II, კ. კეკელიძის და ა. ბარაშძის რედაქციით, 1948, გვ. გვ. 162—214.
  2. სოლომონ დოდაშვილი, თბულებანი, 1961, გვ. 197—204.
  3. Н. Марр, Иоанн Пегрицкий—грузинский неоплатоник XI—XI вв., „Записки Восточного отделения Русского археологического общества“, т. XIX, 1909, стр. 113(61).
  4. Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовой коже Шоты из Рустава, „Тексты и разыск. по арм. - грузинской филологии“, X'I, 1910, стр. XLVI.
  5. ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორია, 1914.
  6. ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 300.
  7. იქვე, გვ. 302. უფრო ვრცლად ივ. ჭავჭავიძის მნშვნელობაზე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით. იხ. ჩენი — აკად. ივ. ჭავჭავიძე და ქართული ფილოსოფიური აზრი, „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1977, № 3, გვ. 5—13.
  8. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულიდან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ. გამ. ს. რ. გორგაძისა, ტფილისი, 1914, გვ. XII.
  9. იქვე. გვ. VII.
  10. ნ. ბერულავა, დიმიტრი უზნაძე, 1967, გვ. 43.
  11. „პირველი ქართული საფილოსოფიო საზოგადოება“, გაზეთი „სახალხო საქმე“, 1918, 29 მაისი, № 243, გვ. 3, ხაზი ჩემია, შ. ხ. რამდენ ხანს იარსება საზოგადოებამ — გაურკვეველია. როგორც ცნობებიდან ჩანს, პირველ სხდომაზე გათვალისწინებული იყო ს. გორგაძის მოხსენების მოსმენა თემაზე — „ფილოსოფიის მთავარი დარგები ქართულ შვერლობაში“. ეს, ჩანს, ის ნაშრომია, რომელიც ამავე სათაურით გამოქვეყნდა ჟურნალში „ჩენი მეცნიერება“ № 2, 3, 1923, (იხ. აქვე, შგნ. 12).
- დამფუძნებელ კრებას, რომელზედაც თავმჯდომარედ სერგი გორგაძე აირჩიეს, დასწრება უნივერსიტეტის მაშინდელი რექტორი პეტრე მელიქიშვილი. შემდეგში ცნობილ მეცნიერთაგან საზოგადოების წევრები იყვნენ: დიმიტრი უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, გ. ახვლედიანი, ს. ყაუხჩიშვილი, მიხ. ზანდუკელი, გ. ჯიჯიძე და სხვ. ერთი წლის შემდეგ (1919 წ.) საზოგადოების მორიგი სხდომა გახსნა ს. გორგაძემ, თავმჯდომარედ არჩეული იყო დ. უზნაძე. სხდომაში მოისმინა შ. ნუცუბიძის მოხსენება „ბუნებისათვის ცნებისა“ (გამოქვეყნებულია უნივერსიტეტის მოამბეში, 1, 1919—1920, გვ. 9—38); კამათში მონაწილეობა მიიღეს ს. გორგაძემ, დ. უზნაძემ და სხვ. (იხ. „სახალხო საქმე“, 1919, 6 ივნისი, № 543, გვ. 4: „საფილოსოფოსო საზოგადოებაში“).

12. ჟურნ. „ჩვენი შეცნობა“, № 2—3, 1923, გვ. 138—152.
13. იქვე, № 1, 1923, გვ. გვ. 65—74.
14. იქვე, გვ. 71.
15. იქვე, გვ. 84.
16. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, 1923, გვ. 303.
17. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, გვ. 106.  
წმრ. გვ. 90: „როგორც პროფ. მარმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლ.ტონიკი“...
18. ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 62.
19. რუსთაველის კრებული, 1938, გვ. 159.
20. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, ტექსტი გამოსცეს და განმარტება დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937.
21. წმრ. შ. ნუცუბიძე, იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII ს-ის საქართველოში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, VII, 1938.
22. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956; ტ. II, 1958; მისივე История грузинской философии, Тбилиси, 1960.
23. ქართული ფილოს. ისტორია, 1, 1956, გვ. 6.
24. იქვე, გვ. 14.
25. იქვე, გვ. 35.
26. იქვე, გვ. 31.
27. ჯერ კიდევ აღრიხდელ ნაშრომებში (იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, შესავალი წერილი, გვ. XIX) ნუცუბიძეს გამოთქმული ჰქონდა შეხედულება, რომ რენესანსი ბიზანტიაში, „საიდანაც დასაუფლეთა ევროპამ მიიღო განახლების სტიმული“ და შეამზადა „დასავლეთ ევროპის რენესანსის საქმე“ — შეჩერდა, გარკვეული მიზეზების გამო, და შემდგომი განვითარება და გაღრმავება ვერ მოაპოვა. რენესანსი, ავტორის მიხედვით, გაგრძელდა საქართველოში და იგი აჭაურმა ეკონომიკურმა, პოლიტიკურმა და კულტურულმა აღმავლობამ განაპირობა.
28. Восточный Ренессанс и критика европоцентризма. საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, II, № 8, 1941, გვ. 773.
29. საბჭოთა შეცნობებში დიდი ხანია აღინიშნა, რომ ფილოსოფიის ცნება (და შესატყვისად ფილოსოფიის ისტორიის საგანიც) ძალიან გაფართოვდა. განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეს შეიმჩნევა ისეთ შემთხვევაში, როდესაც საქმე საბჭოთა კავშირის ხალხთა ფილოსოფიის ისტორიას ეხება. ეს საკითხი იდგა კერძოდ მოსკოვში ჩატარებულ (1967 წ. თებერვალ-მარტი) საკავშირო სიმპოზიუმზე საზღვარგარეთის სოციალისტური ქვეყნების სპეციალისტების მონაწილეობით. იხ. Проблемы истории философии и ленинского этапа ее развития, Москва, 1967, გვ. 55. იხ. აგრეთვე, Ш. В. Х и д а ш е л и, Соотношение предмета философии и ее истории, „Вопросы философии“, 1968, № 6.
30. Там же, стр. 123.
31. „სად არს ბრძენი? სად არს მწიგნობარი? რად არს გამომეძიებელი იგი ამის სოფლისა? ანუ არა განაცოფდა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა? (I კორინთელთა, 1, 20).
32. Б. В и н д е л ь б я н д, История древней философии, 1908, გვ. 287. გერმანულ ტერმინს—Verweltlichung—რუსულ და ქართულ ენაში ზუსტი შესატყვისი არა

აქვს. ვინდებანდის მოთხოვლი ადგლის რუსულ თარგმანში ვცითხლობთ „прибли-  
жение к миру“. ხშირად ამ სიტყვას თარგმნიან ფრანგული წარმოშობის ტერმინით —  
სეკულარიზაცია; სხვა შემთხვევაში (მაგ. ნ. მარი) — обмирщение გერმანული Weltliche  
Kultur-ის გავრცელებული თარგმანები — „светская культура“ და შესატყვისი ქართუ-  
ლი „საერთო კულტურა“ ძალიან პრობოთია, ვერ ასახავს ცნების შინაარსს. ჩვენ ვამ-  
ჯობინებთ „ამქვეყნიური“ და შესატყ. „გაამქვეყნიურება“.

33. ამ მიმართულების პირველ მნიშვნელოვან წარმომადგენლებად ითვლებიან  
კლემენტ ალექსანდრიელი (დაახლ. 150—211) და განსაკუთრებით ორიგენი (185—  
253), რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს ქრისტიანულ ლეთისმეტყველებას, როგორც  
სისტემას.

34. რელიგიური პლატონიზმის შესახებ იხ. К у н о Ф и ш е р, История новой  
философии, I, Декарт, 1906, გვ. 29 და შმდ. აგრეთვე ვინდებანდის დასახ.  
ნაშრომი, გვ. 286.

35. „...ჩვენ პირველყოვლისა უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ სამყაროს  
არაფრისაგან შექმნის იდეა, როგორც ამას ძველი აღთქმა გვასწავლის, საესებით  
უცხოა ბერძნული ფილოსოფიისათვის. როდესაც პლატონი ლაპარაკობს სამყაროს  
შექმნის შესახებ, იგი წარმოადგენს პირველად მატერიას, რომელსაც ღმერთი  
ფორმას აძლევს; იგივე შეიძლება ითქვას არისტოტელეზე. მათი ღმერთი იმდენად  
შემქმნელი არაა, რამდენადაც ოსტატი ან მშენებელი. მათი შეხედულებით. სუბ-  
სტანცია მარადიულია და შეუქმნელი და მხოლოდ ღრმად, რაც თავისი არსებობით  
დავარდებულია ღმერთის ნებელობისაგან...“

ბერძნული შეხედულება, რომლის თანახმადაც შეუქმლებელია სამყაროს შექმნა  
არაფრისაგან, პერიოდულად აღორძინებას განიცდიდა ქრისტიანობის დროს და მც-  
დოდა პანთეიზმამდე. პანთეიზმი ამტკიცებს, რომ ღმერთი და სამყარო განუყო-  
ფლნი არიან და ყოველივე, რაც არსებობს სამყაროში, არის ღმერთის ნაწილი“

Б. Р а с с е л. История западной философии, Москва, 1959, გვ. 369).

36. შუა საუკუნეების სინამდვილეში, ქრისტიანული იქნება ის, იუდეური, თუ  
მამკლდიანური, რელიგია მონოთეისტური იყო, და სამყაროს არარასაგან შექმნის  
შეხედულება სამივე რელიგიისათვის ნიშანდობლივია. ქრისტიანულ მონოთეიზმში  
ეს დებულება ბიბლიიდან (შესაქმე, 1) მომდინარეობს.

37. ორიგენი, საწყისთა შესახებ, წიგნი 1, შესავალი 4. იხ. Ориген, Творе-  
ния, I, 1899, стр. 7.

38. Гарнак А. История догматов, „Всеобщая история культуры“,  
VI, стр. 320.

39. შდრ. К. Гильберт, Г. Кун, История эстетики, 1960, გვ. გვ. 144—  
145. მკითხველი შეამჩნევს გარკვეულ ანალოგიას მამათა კოსმოლოგიასა და პლატონის  
მოდერებას შორის. ასეთივე მსგავსება არსებობს კრეაციონიზმსა და პლატონის მო-  
ძღვრებას შორის დემიურგზე. მაგრამ ეს მსგავსება ზედაპირულია და მათ შორის  
არსებითი განსხვავება არსებობს. მხედველობაში რომ არც მივიღოთ, რომ პლატო-  
ნის შეხედულებანი დემიურგზე (დილოგი „ტიმეოსი“) წარმოადგენს მითოსს და  
არაა შესატყვისობაში მისი ფილოსოფიური მოძღვრების არსებით შეხედულებებთან  
იდებობისა და ხილული სამყაროს მიმართებაზე, პლატონი აქვს რჩება ანტიკური  
ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრინციპის საფუძველზე, რომ არაფრისაგან არაფრის  
წარმოქმნა არ შეიძლება. დემიურგი „აწყობს“ (მოაწყობს) სამყაროს მარადიული  
შუა მასალისაგან, რომელიც წინ უსწრებს დემიურგს („ტიმეოსი“, 31 c; 32 b). ამიტომ  
სამყაროს შექმნა აქ მარადიული პრეკოსმიური მდგომარეობის კოსმოსში (მოწესრი-  
გებულ სამყაროში) გადასვლას ნიშნავს მხოლოდ.

40. Г. Эйкен, История и система средневекового мирозерцания, 1907, стр. 279.

41. იაკობ ცურტაველი, მარტილობა შუშანიისი, ილია აბულაძის გამოცემა, 1938, გვ. 13.

42. იქვე, გვ. 42, 43.

43. „...და თუ რაზე შეგოდეთ — წარმოსთქვამს ჭოჩი — ვითარცა კაცთა საწუთრომასათა და სოფლის მოყუარეთა...“ (იქვე, გვ. 41, ხაზი ჩვენია, შ. ხ.).

44. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I, 1949, ივ. იმნაიშვილის გამოცემა, გვ. 176.

45. Тексты и разыскания по арм.-грузинской филологии, кн. VII, Георгия Мерчул, Жизнь Григория Хандзтийского, изд. Н. Марра, СПб., 1911, стр. 108, л.

46. ბალავარიანის ქართული რედაქციები, ილია აბულაძის გამოცემა, 1957, გვ. 61.

47. Л. Фейербах, Сущность христианства, Избранные философские произведения, II, 1955, стр. 133.

ლ. ფიერბახი ხედავს ორ დებულებას შორის პირდაპირ კავშირს. სამყაროს შეიქმნა არაარსაგან თავისთავად მეტყველებს მის არარობაზე, მის შემთხვევითობაზე, მის დამოკიდებულებაზე შემოქმედისა და მისი ნებელობისაგან. ძალას, რომელიც სამყაროს სიცოცხლეს აძლევს, შეუძლია დაუბრკოლებლად აქციოს ის არარად; რომელმაც არაა რაიმედ აქცია, ყოველთვის შეუძლიან მოახლონოს საბირისპირო აქტი: რაიმე აქციოს არარად. ასეთი პირობის ქვეშ „სამყაროს არსებობა წარმავალია, თვითნებურია, არასაიმედოა, ესე იგი არარაობრივია“.

რამდენად მნიშვნელოვანი იყო შემოქმედის ცნება შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის იქიდანაც ჩანს, რომ ბრძოლა შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის ყველაზე მიუღებელი ანტიური ფილოსოფიური მოძღვრებაც დემოკრიტიკისა და ეპიკურეზმის წინააღმდეგ წარმოებდა (საუკუნეების მანძილზე) ერთ-თავალსაზრისით: ეპიკურელები არ ცნობენ განგებასა და ტრანსცენდენტურ შემოქმედს. შტრ. კლემენტ ალექსანდრიელი (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., I, 1938, стр. 18, 63). დიონისე ალექსანდრიელი—ორიგენის მოწიფე (Лукреци и О природе вещей, 1933, გვ. 41—42); ლაქტანციუსი (III—IV სს.) (Демокрит и его фрагментах и свидетельствах древности, ОГНЗ, 1935, გვ. 242, 138). აველტინე, ძილორე სევილიელი (VII ს.) და მრ. სხვა. შტრ. აგრეთვე იოანე პეტრიწი: პროკლე „მძღვართა ადამიანებრთა აღმოსაჩენელთა ქუხილსა მიუვლენს უგანგებოთა, და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა“ (იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 211, ხაზი ჩვენია).

ამქვეყნიური სანამღვილის ღირებულების უარყოფამ შუა საუკუნეები ასკეტიზმის გამოთლებამდე მიიყვანა. ჩვენ ქვევით შემოვიფარგლებით რამდენიმე ილუსტრაციით. უფრო ვრცლად იხ. ჩვენი Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси, 1962, გვ. გვ. 93—127. და იქ დამოწმებული ლიტერატურა. შტრ. აგრეთვე ჩვენი „სახოგადობრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“. 1952, გვ. გვ. 31—35.

ტერტულიანე: „არადერი არაა ამ ცხოვრებაში ჩვენ გულთან ისე ახლო, როგორც სიკვდილი, რაც შეიძლება მალე“ (Л. Фейербах, Избран. философские произведения, II, 1955, стр. 195).

ბასილი კესარიელი (IV ს.) ახალგაზრდებისადმი მიმართულ თხზულებაში ქადაგებს, რომ „მიწიერი სიკეთე უფრო მეტადაა დაცობილი თავისი ღირსებით იმ

(არამონიერ, შ. ხ.) უმცირეს სიყვითლათგან, ვიდრე ჩრდილი და სიზმარი ღარიბია სინამდვილესთან შედარებით“. ასეთი აზრები განსაზღვრავს ბასილის ეთიკურ შეხედულებებს: სულისგაწმენდა ჩვენ გვკვირდება იმისათვის, რომ „მოვიძულოთ გრძობადი კმაყოფილებანი“ (Василий Великий, Творения, II, 1911, გვ. 255—256. ბასილი ეკუთვნის უაღრესად პოპულარულ ავტორთა რიცხვს ძველ საქართველოში. რომლის თხზულებანი მრავლად იყო თარგმნილი და გავრცელებული. მათ შორის მისი „ასკეტიკონი“, ტრაქტატი სამყაროსაგან განდგომისა და ამ გზით პიროვნების სრულყოფის შესახებ. ამავე დროს ამგვარი შეხედულებანი საქართველოში ვრცელდებოდა არა მხოლოდ ბასილის, არამედ მრავალრიცხოვანი ეკლესიის მამების თხზულებათა მეშვეობით.

ისილარე (ესპანელა ეპისკოპოსი, გარდ 636 წ.). „სიყვითე არის მისწრაფება ღმერთისაკენ“ (Г. Эпкен, История и система средневекового мпросозерцания, 1907, стр. 278).

პაპი ინოკენტი თხზულებაში „ქვეყნის მოძულების შესახებ“: „ჩვენ ვკვდებით, სანამ ვცოცხლობთ და მხოლოდ მაშინ აღარა ვკვდებით, როდესაც აღარა ვცოცხლობთ“ (იქვე, გვ. 279).

თეოდორე სტუდიტის (759—826) სიტყვით, მან უარი თქვა სამხედრო მეცნიერებაზე, სამოქალაქო მდგომარეობაზე, სამხედრო ღირსებასა და სამეფო მბრძანებლობაზეც კი, მაგრამ ირჩია სამაგიეროდ „პევრად უფრო მეტი და განუზომელად უფრო სრულყოფილი“, სახელობრ, „ზეცის სამსახური, ანუ... კეშმარიტი და წარუვალი“ (В. Н. Лазарев, Историк византийской живописи, I, 1947, стр. 26).

დასასრულ, ნიკოლოზ ვლემიდე (XIII ს.) წერს: „ჩვენ არ დაებადებულვართ იმისათვის, რომ ვკამოთ და ვსეათ, არამედ იმისათვის, რომ გამოვამუქოთ სათნოებანი ჩმის განსადიდებლად, ვინც შეგვკვმნა“; „ადაშიანმა, რომელიც გამოეთხოვა ყოველივე მიწიერის სხეულის ბოჩკილებისაგან განთავისუფლებამდე, უნდა წარმართოს თავისი სულიერი ხედვა ზეცისაკენ“ (იქვე).

ზეცისა და მიწის დუალიზმი მიღის მათ დაპირისპირებამდე. აბატი ოგარიუსი წერს: „სიყვარული (charites) არის მოძულება სამყაროსი და სიყვარული ღმერთისა“; „ღმერთის სიყვარული აშორებს ადამიანს სამყაროსაგან, ხოლო სამყაროს სიყვარული [აშორებს ადამიანს] ღმერთისაგან“ (Г. Эпкен, ციტირებული თხზ., გვ. 284).

შუა საუკუნეების ცნობილ მისტიკოს ქალთან ეკატერინე სიენელთან ვითხულობთ: „ღმერთი ეწინააღმდეგება სამყაროს, ხოლო სამყარო ეწინააღმდეგება ღმერთს“ (А. К. Дживелегов, Начало итальянского Возрождения. 1908. გვ. 11).

ჩვენი განხილვის საგანს შუა საუკუნეების ეპოქა შეადგენს. რამდენაღ ღიბხანს ცოცხლობდა ანალოგიური შეხედულებანი გარესამყაროზე, ჩანს ლუთერის (1483—1546) მაგალითზე. „ქრისტიან ადამიანს — წერს ლუთერი — უნდა ვერჩიოთ, რომ მოთმინებით ატანოს ავადმყოფობა, და სურდეს კიდევ სიკვდილი, რაც შეიძლება მაღე, რადგან, როგორც წმ. კობრიანე ამბობს, არაფერია ქრისტიანისათვის ისე სასარგებლო, რაც მაღე სიკვდილი. მაგრამ ჩვენ გვიჩვენებია ყური დავუგდოთ წარმართ იუვენალს, რომელიც ამბობს: Orandum est, ut sit, mens sana in corpore sana (უნდა შევსთხოვოთ, რომ საღი გონება საღ სხეულში იყოს)“ (Л. Фехербах, ციტირებული თხზ.).



განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს შეხედულება სიყვარულზე, რომელმაც ყველაზე მწვავე კოლიზია წარმოქმნა ადამიანურსა და შექმნილ იდეურ ვითარებას შორის. შუა საუკუნეების ვითარებაში გაბატონებული შეხედულებების წარმომადგენლები ცდილობდნენ ეს გრძნობა ზეითურისაყენ, აბსტრაქტულისაყენ წარემართათ, რათა მისთვის რეალური, ცხოვრებისეული შინაარსი გამოეცალათ. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში, ერთი მკვლევარის სიტყვით, „მინიერი სიყვარულის შეგრძნებანი და ენა გადატანილ იქნა ფართე მოცულობით ლეტაებრივი სიყვარულის სფეროში“ (Г. Эпштейн, ციტირ. თხ., გვ. 419). შეხედულებათა და გრძნობათა ასეთი კოლიზიისა და ამით გამოწვეული თავისებური კონტრამინაციის კლასიკურ შავალის ციტირებული ეკატერინე სინელი წარმოადგენს. მისი ქრისტესადმი მშართული სიტყვები: „უტკბილესო და საყვარელო კბეუო, ძეო ღმთისაჲ და მარია-მისა, ჩემო სატრფოე, ყველაზე ამალეებულო ბატონო... ტკბილო და საყვარელო რაინდო“ (იქიე, გვ. 421) — ნათლად გვიჩვენებს, როგორი ძალითა და ფორმით ულონდება მასში გრძნობები მათი ასკეტური დათარგუნვის პირობებში. როგორც ეკატერინე სინელის ბიოგრაფია მოგვითხრობს, მას ექსტაზის დროს ქრისტე გამოეცხადა და „მრსცა მოეწოვა ჳრილობა ღერდზე“. „გამებთ, დათვერით, იბანეთ, ჩაიძირეთ უბიწო კრავის სისხლში“—შესძახოდა რელიგიური ტპობით დამთერალი მის-ტიკოსი ქალი (იქიე).

საყურადღებოა ამ მხრივ შუა საუკუნეების წარმომადგენელთა მხრივ წარმოებული ტენდენციური ინტერპრეტაცია კანონიკურად აღიარებული რეგლებისა, რომლებშიც ადამიანური, ხორციელი სიყვარულის პოეტური ქებაა ნიკემული, მაგრამ კანონზავის მიზნით მათი შინაარსი არსებითად არის შეცვლილი. საქართველოში კარგად ცნობილი ავტორიტეტი გრიგოლ ნოსელი (IV ს.) თავის „ქებათა ქების“ კომენტარებში წერს, რომ მისი საუბრებო ამ თემაზე „გომოადგებათ სახელმძღვანელოდ სხუელისაყენ მეტად მიდრეკილ ადამიანებს, რათა ისინიც მოვიდნენ სულიერ და არასაგნობრივ მდგომარეობაში, საითკენაც მიეყვებართ ამ წიგნს (ქებათა-ქებას, შ. ხ.) მასში დაფარული სიბრძნით“. (Григорий Нисский, Творения, III, III, 1862, გვ. 1—2. ხაზო ჩუწა, შ. ხ.) შურ. ეახტანე VI-ის და მამუკა ბარათაქოლის კომენტარები „ვეფხისტაოსანზე“.

- 48. Гегель, Сочинения, XI, 1915, стр. 112.
- 49. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, XIV, :931, стр. 475.
- 50. Там же, стр. 476.
- 51. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., IV, 1933, стр. 235.

ურო ვრცლად იხ. ჩენი Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962. გვ. 113 და შეუდეუ და იქ მითითებული ლიტერატურა, განსაკ. შეანიშნავი გამოკლევებო: J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, (პირველო გამოკლეა 1860. მეორე გამოკლეა 1901, გვიანდელი გამოკლეა 1952; რუსული გამოკლეა ტ. 1, 1904, ტ. III, 1906) და H. Eiken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (მე-4 გამ. 1923; რუსული გამოკლეა — Г. Эпштейн, История и система средневекового мировоззрения, 1907).

52. История философии, под ред. Г. Ф. Александрова и др., т. II, 1941, стр. 22.

53. იხ. შენიშვნა 45, გვ. X.

54. ივ. ჭავჭავიძეილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIII სს.), 1945, გვ. 68. პირველი გამოკლეა, 1916.

55. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 104. საყურადღებოა, რომ ორივე მეცნიერს ძველების ხსენებული თავისებურებანი მიანდა აგიოგრაფიული მწერლობის ტრაფარეტიდან გადახვევად. შეიძლებოდა დაგვემატებინა, რომ გარესამყაროში ესთეტიკური ღირებულების აღიარება დიდი მსოფლმხედველობითი მნიშვნელობის ფაქტი იყო და არა მხოლოდ ავტორთა პირადი ნიჭით განსაზღვრული ღირსება ლიტერატურული ძეგლებისა.

56. კ. მარქსი, ფრ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, II, 1950, გვ. 479.

57. მდარია, ჩვენი აზრით, საბჭოთა მეცნიერებაში გავრცელებული შეხედულება, თითქოს სქოლასტიკა საერთოდ არის „რელიგიურ-რედულისტური ფილოსოფია“, — „отвлеченное от опыта, от жизни, пустое умствование, когда путем всякого рода логических ухищрений и ссылок на высказывания авторитетов приходили к выводам, угодным поповщине“. თითქოს სქოლასტიკა წარმოადგენს „შუა საუკუნეების ეპოქის გაბატონებულ ფილოსოფიურ მემარტულებას“ (БСЭ, т. 41, 1955 გვ. 371). სქოლასტიკა მთელი ეპოქის ფილოსოფიაა, რომელიც მოიცავს კონსერვატორულ მიმართულებასაც და პროგრესულსაც. იხ. ჩვენი К характеристике основного вопроса средневековой философии, журнал «Философские науки», 1961, გვ. 83—85, № 2.

58. კ. მარქსი, ფრ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, II, 1950, გვ. 444—445.

59. მაგალითად, იოანე სკოტ ერიუგენა (IX ს.) დიდად დავალებულია არეოპაგიტული მოძღვრებისაგან; იბნ-სინა (980—1037); საქართველოსთან ახლო მდგომ კულტურულ გარემოში — იოანე იტალოსი; საქართველოში — იოანე პეტრიწი და მრ. სხვ.

60. Лукреций, О природе вещей, 1923, შ საავლი წერილი, გვ. XI—XII. „უცდობდა დემოკრიტ, — წერს ლაქტანციუსი (III—IV სს.), — რომელიც ფიქრობდა, რომ აღამიანები წარმოიქმნენ მიწისაგან მსგავსად ქიებისა, ყოველგვარი „ქოქმედის გარეშე“ (Демокрит в его фрагментах и в свидетельствах древности, Москва, 1935, გვ. 242, ხაზი ჩეზია, შ. ს.).

61. А. Штёкль, История средневековой философии, Москва, 1912, გვ. 271. შექმნის შესახებ თეზისის დაცვის დროს, თომა აქვინელი თვალისწინებდა შესაძლებელ საწინააღმდეგო მოსაზრებებს. მაგრამ არ ეთანხმებოდა არც იმ დებულებას, რომ სამყაროს მარადიულობა გამომდინარეობს ღვთაებრივი მოღვაწეობის მარადიულობიდან; არც იმ დებულებას, რომ სამყაროს მარადიულობის აღიარებამდე მივყევართ დებულებას დროის მარადიულობაზე; და, ბოლოს, არც იმ მოსაზრებასაც, რომ მატერიის აღიარება დასაშვებია იყო, როგორც მარადიული შესაძლებლობისა (A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2Bd., Mainz, 1865, S. 551—552).

62. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 211.

63. შტრ. О. П. Вайнштейн, Историкография средних веков, Москва, 1940, стр. 140, 141.

64. В. Лазарев, Герцен и Возрождение, журн. „Искусство“, № 4, 1954, стр. 12—13.

65. J. Chevalier, Histoire de la pensée, t. II, Paris, 1956. იხ. Б. М. Богуславский, У истоков французского атеизма и материализма, 1964, стр. 12—13.

66. О. Вайнштейн, ციტირ. თხ., გვ. 116.

67. В. Н. Лазарев, Происхождение Итальянского Возрождения, Искусство проторенессанса, 1956, стр. 6, 7.

68. Там же, стр. 8.
69. Қ. Гильберт, Г. Кун, История эстетики, 1960, стр. 186.
70. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, Москва, 1982, стр. 13.
71. Там же, стр. 95.
72. Там же, стр. 86.
73. Там же, стр. 106.

## თავი მეორე

1. А. Лосев, История античной эстетики. Поздний эллинизм, Москва, 1980, стр. 360.

2. В. Латышев, Scythica et Caucasia (Известия древних писателей... о Скифии и Кавказе), т. I, 1896, стр. 65, 80.

3. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის დადგენილი და გამოცემული ტექსტი, 1955 წ., გვ. 152.

4. იქვე, გვ. 159.

5. ამის დამადასტურებელი ფაქტები მრავალადა ცნობილი დღევანდელ მეცნიერებაში. მიეკუთვნება ყურადღებას ერთ-ერთ მათგანზე.

არქიტექტურული თავისებურებანი ნეკრესის და ქერემის (ახეთი) საეკლესიო ძეგლებსა, რომელიც IV ს. ეკუთვნიან, აღატურებენ, რომ ამ დროს მოსახლეობა ეკლესიაში შევიდას ჯერ კიდევ ვერ ბედავდა (იხ. გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1, 1936, გვ. 21—27). კერძოდ, ნეკრესის შესახებ პროფ. გ. ჩუბინაშვილი შენიშნავს: „შირიან მეფის წერილის შენიშვნა—მორწმუნეთ ეშინოდათ ეკლესიაში შესვლისა და ეკლესიაში შედიოდნენ მხოლოდ მღვდლებით — კპოებს, მგონი, აქ რეალურ ილუსტრაციას: წირვაზე დასწრება, მოსმენა და თვით ნახვაც შეიძლებოდა ტაძარში შეუსვლელადაც“ (გვ. 25).

6. სიმონ ყაუხჩიშვილი, რიტორიული განათლების ცენტრი ძველ საქართველოში. საქართველოს სახელმწ. მეზუუმის შოაბზე, X—B, 1940, გვ. 338, შდრ. გეორგიკა, I, 1961, გვ. 50—51.

7. ს. ჭანაშია, შრომები, I, 1949, გვ. 229.

8. ივ. ჭავჭავაძე, სარგებლობდა ვ. ლატიშვილის გამოცემით, იხ. შენ. 2, გვ. 696.

9. Paulys Real-Encyclopädie... Bd. VI, 1909, s. 986.

10. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen..., Th. 3, Abth. 2. 1903, S. 799.

11. Речи Либания, I, Казань, 1914, стр. XIII.

12. Ed. Zeller, ციტირებული თხ., გვ. 798.

13. იქვე.

14. იქვე.

15. Н. А. Машкин, История древнего Рима, 1946, стр. 618.

16. ხსენებულ სკოლებში IV ს. მეორე ნახევარამდე მსმენელთა ძირითად კონტინგენტს 15—25 წლის ასაკის მოსწავლეები შეადგენდნენ. ამ დროს მსმენელთა შეზღუდვა ასაკის მხრივ ჯერ არ არსებობდა და იყო შემთხვევები, როდესაც მათი ხნოვანება 30 წელზე მეტსაც აღწევდა. ამ გარემოების გამო მოსწავლეთა შემადგენლობა განსხვავებული და უფრო მრავალრიცხოვანი უნდა ყოფილიყო შედარებით

იმ დროსთან, როდესაც იმპერატორის სპეციალური ედიქტი გამოიცა (370 წელს). ედიქტის თანახმად, მოსწავლეები ხსენებულ სასწავლებელში იმ ვარაუდით უნდა მიეღოთ, რომ სწავლა მთ 20 წლის ასაკში დაუთავრებინათ. უფრო გვიან თეოდოსის შვილი მოხდენილი ცვლილებებისა და მის ძიერეე დადგენილი პროფესორთა შტატი მხედვით ამ სკოლებში უბირატესი ადგილი ბერძნული და ლათინური გრამატიკისა და რიტორიკის სწავლებას ეთმობოდა. მაგრამ ამ საგნებთან ერთად სავალდებულო იყო მიღებული სამართლისა და ფილოსოფიის სწავლებაც. სწავლა ხაავრძლეობა იუსტიციანეს დროს 4—5 წლით იყო განსაზღვრული და მოსწავლეთა ყოფაცხოვრება და მუშაობის რეჟიმი მკაცრად იყო რეგლამენტირებული. ვიტლავ ამ საკითხზე იხ. II. Цветаев, Из истории высших школ Римской империи, 1902.

17. საქართველოდან ბაქურის წასვლის მიზეზები ჯერ გაურკვეველია. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ეს მიზეზი იბერიის სამეფო კართან უთანხმოება უნდა ყოფილიყო (ს. ყაუხჩიშვილი, სტატია „უეთასის პედ. ინსტიტუტის შრომებში“, ტ. I, 1940).

18. ლიბანიოსის წერილი (963) არისტენეტს; წერილი დათარიღებულია 392 წლით. გეორგიკა, I, გამ. აღ. გამყრელიძის და ს. ყაუხჩიშვილისა, 1961, გვ. 64.

19. იქვე.

20. იქვე, გვ. 63. წერილი ბაქურისადმი (დათარიღებულია იმავე 392 წლით).

21. История философии, под ред. Г. Ф. Александрова и др., 1940, стр. 335.

22. იქვე, გვ. 337.

23. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, 1956, გვ. 111—112; ს. ყაუხჩიშვილი „ლოგოსებში“ გულისხმობს „რიტორიკულ ხელოვნებას“ (იხ. „ქუთაისის პედ. ინსტიტუტის შრომები“, 1940; აგრეთვე გეორგიკა, I, 1961, გვ. 61).

24. Ed. Zeller, ციტ. თხზ., იხ. შენ. 10, გვ. 792—795.

25. იქვე.

26. Libanii Opera, vol. III, Orationes XXVI-L, Lipsiae, MCMVI, Or, XXX, 22, ასკლპიოსის—საქეიმო ხელოვნების ღმერთი; კლინიოსის ვაჟი — იგულსხმება ათენის ცნობილი მოღვაწე ალკიბიადე, რომელიც თავისი არაჩვეულებრივი სილამაზით გამოიჩინოდა. დამოწმებული ადგილის თარგმანი შედარებულია დედანთან პროფ. ს. დანელიას მიერ.

27. В. Виндельбанд, История древней Философии, 1908, стр. 206.

## თავი მესამე

1. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 311—312. შტრ. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლის ნუსხა, 1942, გვ. 135.

2. ქართლის ცხოვრება (ს. ყაუხჩიშვილის გამ., I, გვ. 197); შტრ. ს. ჯანაშია, შრომები, I, 1949, გვ. 291—292.

3. იაკობ ცურტაველი, მარტვლობა შუმანიისი, ილ. აბულაძის გამ., 1938.

4. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 185, პირველი გამ., 1914, გვ. 495.

5. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 280—290.

6. В. Соловьев, Машехество, Энци. Словарь, Брокгауз-Ефрон. т. 36, стр. 541—543.

7. А. Н. Веселовский, Собрание сочинений, VIII, вып. I, 1921, стр. 171, 172, 174.

8. Л. П. Карсавин, Очерки религиозной жизни в Италии XI—XII веков, 1912, стр. 1.

9. ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის გამ., 1955, გვ. 142. ამ ფაქტს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საერთოქართული კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით. მობრძანის მოღვაწეობის ხანას ივ. ჭავჭავაძის მიერ განსაზღვრავს დაახლ. 429—437 წლებით. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართული ნაწერები უფრო ადრე არსებობდა, ვიდრე უძველესი ქართული ლიტერატურული თხზულება („მუშაინის მარტილობა“) დაიწერებოდა, ანდა უძველესი ეპიგრაფიკული წარწერა გაკეთდებოდა (მხედველობაში გვაქვს ბონისის წარწერის მიღებული თარიღი).

10. ივ. ჭავჭავაძის ქართული ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 283.

11. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, 1956, გვ. 121. შტრ. ჩვენი ქართული საზოგად. და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 34.

12. მაკარიძე. — სობრება... პეტრე ქართველისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (IX—XIV სს.), ილია აბულაძის რედაქციით, 1967, გვ. 224.

13. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, II, გამოცემა ს. ყაუხჩიშვილისა, 1965, გვ. 277. იგივე ფაქტი დასტურდება ქართული წყაროების ცნობით; პეტრემ ხსენებულ მონასტერს „წესი და კანონი“ განუჩინა და წინამძღვარი დაუდგინა. ავტორი აღნიშნავს აგრეთვე, რომ პეტრემ და იოანე ლაზმა „აღაშენეს სახლი სატუმროდ... და განუსუენებდეს მომავალთა ძმათა ქართველთა და ბერძენთა“. (იხ. წინა შენიშვნაში დამოწმებული გამოცემა).

14. გ. წერეთელი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, 1969, გვ. 10—27.

15. ეს ფაქტი სხვა ბიოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად, ადასტურებს პეტრე იბერიის ცოცხალ კავშირს ქართველი ხალხისა და კულტურისადმი, საგვარეულოსა და მახლობლებისადმი. შემთხვევითი არაა, რომ ის უცხოურ წყაროებში ყველაგან ქართველად, — იბერად — იწოდება. მისი ბიოგრაფიის, რუფუსის დაწვრილებით და სიყვარულით წერს პეტრეს პაპებისა, დიდებებისა და დედ-მამის შესახებ. სინახითა წერს „ცნობილ ქვეყანა იბერიაზე“, როგორც პეტრეს სამშობლოზე; პეტრეს ბავშობაზე, მის ცრემლებზე და „ქართულად“ წარმოთქმულ ლოცვებზე. წერს იოანე ლაზისა და პეტრეს აღრიხდელ სახელებზე, რომლებიც მათ ერქვათ, „მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით“. არ ავიწყდება პეტრეს გამზრდელი ქალი, მისი ქალიშვილი, რომელიც პეტრეს ძუძუს აწოვებდა, მისი ვაჟები, რომლებიც მურვანის ასაკისანი და მისი „ძმობილები იყვნენ“. ცხადია, რომ რუფუსს ამ პირთა შესახებ ცნობები თვით პეტრე იბერიისაგან აქვს მოსმენილი და მათი პატივისცემა და სიყვარული მისგანვე ჩაენერგა. პეტრე იბერი წერილებს ლებულობდა მახლობლებსაგან. ეკლესიებს და მონასტრებს აშენებდა ქართული წესებისა და ადათების მიხედვით და ა. შ.

16. Ern. Honigmann, Pierre l' Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Memoires de l'Academie Royal de Belgique, Bruxelles, 1952. რუსული თარგმანი: Э. Хонигман, Пётр Ивер и сочинения Пс.-Дниисия Ареопагита, пер. с франц. Ш. И. Нуцубидзе, Тбилиси, 1955. Труды Тбилисского госуд.-Университета, 1955, т. 59.

17. იქვე, გვ. 54.

18. E. Schwartz, Johannes Rufus— ein monophysitischer Schriftsteller, Heidelberg, 1912, s. 25.

19. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, 1949, გვ. 370.

20. პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. გვ. 118, 124, 127. შტრ. Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II, 1905, S. 146.

21. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, пер. Ал. Бронзова, 1894, стр. 48—49.

22. Ш. Нуцундзе, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопажита, Тбилиси, 1942 და მე-16 შენ.-ში მითითებული ნაშრომი.

23. საქმე მოციქულთა, XVII, 34.

24. საკითხის ვრცელი მიმოხილვა იხ. შ. ნუცუნდიძისა და ე. ჰონიგმანის დასახ. ნაშრომებში; აგრ. ს. ენუქაშვილი, პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. გვ. 0159—0188.

25. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, S. 258.

26. Jos. Stiglmayr, Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severos von Antiochen, „Scholastik“, III, 1928.

27. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius? „Byzantinische Zeitschrift“, VIII—B, 1899.

28. Вл. Орлов, „Новый мир“, 1943, № 2—3, стр. 124—126; Л. Мелниксет-Бек, „Византийский Временник“, 1949, т. 2, стр. 373—375; Н. А. Сидорова, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, 1953, стр. 341; В. С. Молодцов, С. Б. Церетели, В. А. Гагондзе, „Вопросы философии“, 1964, № 3, стр. 163—164; З. А. Тажуринна, Философия Николая Кузанского, 1972, стр. 30—31; А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, Москва, 1978, стр. 23 и др.

ს. ყაუხჩიშვილი, შესავალი წერილი, ქართლის ცხოვრება, 1, 1955, გვ. 30—34; მისივე, პეტრე იბერი და იოანე ლაზი... ვაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1955, 7. VI, № 68; მისივე. გამოჩენილი ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერი..., ჟურნ. „დროშა“, 1957, № 5, გვ. 13—14; შ. ხიდაშელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იგივეობის საკითხისათვის, ჟურნ. „მნათობი“, 1957, № 5; გვ. 146—156; ს. ენუქაშვილი, ე. ჰონიგმანზე ერთი სტატიის გამო, ჟურნ. „ციცქარი“, 1958, № 3, გვ. 124—129; მისივე, შესავალი წერილი, პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961; დოქტ. ხაიშვარდი, საფლავის ძიება, ვაზ. „კომუნისტი“, 1961, 22. III, № 73 (სტატია თარგმნილია Crislian News from Israel—იდან, XI, № 4, იერუსალიმი).

29. ლ. მელიქსე თ-ეკის რეცენზია, Византийский Временник' II, 1949, გვ. 374.

30. ჰონიგმანი, დას. ნაშრომი, რუს. თარგმანი, გვ. 41.

31. გვ. 36—37. საყურადღებოა, რომ ეს დასტურდება ქართული წყაროებითაც. ე. წ. „მცირე სენაქსარში“, რომელიც გადმოღებულია ექვთიმე ათონელის მიერ (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ხელნ. A-648) 4 ოქტომბერი აღნიშნულია დღედ „წმიდისა იეროთეოსი...“, ხოლო „დიდ სენაქსარში“ (თარგმნილია ვიორგი შთაწმინდელის მიერ, ხელნ. A-97) 4 ოქტომბერი ასევე აღნიშნულია დღედ „წმიდისა იეროთეოსი, რომელი იყო მოძღვარი წმიდისა დიონისისი“.

32. გვ. 55.

33. Byzantinische Zeitschrift, 1953, 46B., H. 2, S. 446.

34. La nouvelle Clio, Mai-Oktober 1952, p. 308-313.

35. Jean-Michel Hornus, Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960. ჟურნალში „Revue d'histoire et de philosophie religieuses“, t. XLI, 1961, Paris, p. p. 22-81. ამ გამოკვლევაში მოცემული საკმარისად ვრცელი სურათი პეტრე რბერის საკითხის მდგომარეობისა 1960 წლამდე. საკითხის კიდევ უფრო ვრცელ კრიტიკულ ანალიზს მკითხველი ნახავს III. И. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, Тбилиси, 1963. ამ ნაშრომის ქართული თარგმანი, შ. ნუცუბიძე, შრომები, V, 1975.

## თავი მეოთხე

1. ვრცლად ამ საკითხზე იხ. სიმონ ჯანაშია, შრომები, I, 1949, გვ. 1—131.

2. VI ს. დამდეგისათვის, არსებული ცნობების მიხედვით, მნიშვნელოვნად განმტკიცებულა საქართველოში საეკლესიო ორგანიზაცია. როგორც ივ. ჭავჭავაძის აღნიშნავს, აღმ. საქართველოში ამ დროს „33 ეპისკოპოსი ყოფილა“ და ეკლესიის ორგანიზაციის საზღვრები ძალიან გაფართოებულა (ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 278).

3. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 256. სტეფანოზმა მამასახლისს ეპოქისათვის დამახასიათებელი სიტყვებით მიმართა: „...უმეტეს არსა საყდარსა ჩემსა ეპისკოპოსისა და რამეთუ მე მეფეთა საყდართა ვზი და ივინი არიან ნაცვალნი ღუთისანი ქუჭყანასა ზედა?“

4. იქვე, გვ. 257.

5. იქვე, გვ. 258.

6. ამგვარად, ეს კონფლიქტი ეკლესიის გამარჯვებით დამთავრდა. საყურადღებოა, რომ სტეფანოზის სიტყვებში იმავე თეორიის გამოძახილს ვხედავთ, რომელიც მოაოვება ჭუანშერის საისტორიო თხზულებაში ეპიტანგ გორგასალსა და მიქაელ კათალიკოსს შორის მომხდარი კონფლიქტის დროს. თრივე შემთხვევაში საერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა პრეტენზიები ერთუფლებიანობაზე სამეფო ხელისუფლების „ღვთაებრივი წარმოშობით“ არის დასაბუთებული, მაგრამ ამ თეორიას V ს. საქართველოში რეალური საფუძველი ჰქონდა და რეალურ ძალთა ურთიერთდამოკიდებულებას ასახავდა, VII ს. დამდეგისათვის ეს თეორია მხოლოდ წარსულის გამოძახილს და საფუძველს მოკლებულ თეორიას წარმოადგენდა და მას შედეგი არ მოჰყოლია.

7. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, გამ. ივ. იმნაიშვილისა, ტ. I, 1949, 176.

8. კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., III, 1955; სტატია „ანტიმარქსისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში“, გვ. 44.

9. იქვე, გვ. 47—48. კ. კეკელიძის ეტიუდების... ეს, III ტომი, სადაც ჩვენს მიერ ციტირებული სტატიაა დაბეჭდილი, გამოვიდა 1955 წელს. საჭიროდ მიგვაჩნია რამდენიმე ახსნა-განმარტება ძველ ქართულ ლიტერატურის ცნობილი მკვლევარის ამ ნაშრომთან დაკავშირებით.

პირველად საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის მდგომარეობას VI ს. საქართველოში ჩვენ შევხებით ნაშრომში — „ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“, რომელიც გამოვიდა 1954 წელს. სხვა მოაზროვნეებთან ერთად ნაშრომში განხილული იყო შეხედულებანი დავით გარეჯელისა, აბიბოს ნეკრესელისა, ეესტათი მცხეთელისა, დასავლეთ საქართველოში — აეტის და ფარტახისა; ნაჩვენები იყო, შეძლებისდაგვარად, ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი აზრის საკმაოდ მაღალი დონე საერთოდ ძველ საქართველოში და კერძოდ VI ს-ში.

ამავე ნაშრომში მოგვიხდა კრიტიკულად შეგვეფასებინა კ. კეკელიძის მოსაზრებანი, რომლებიც უარყოფდა საერთოდ თეორიული კამათის შესაძლებლობასაც კი იმდროინდელ საქართველოში: „ამ დროს, V—VI სს. ქართველები ლიტერატურულად, — წერდა კ. კეკელიძე, — ჭერ კიდევ ვერ უპასუხებდნენ ცეცხლთაყვანისმცემლობას, ამიტომ მის წინააღმდეგ ისინი (იგულისხმება — ქართველები, შ. ხ.) უფრო ფიზიკურად იბრძვიან“ (ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 446; შტრ. ჩენი, ქართ. საზ. და ფილოს. აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 56). რას ნიშნავს ეს „ფიზიკურად იბრძვიან“, ავტორი იქვე იძლევა განმარტებას: „გააძევებდნენ საქართველოდან, ანდა მათ თხზულებებს პირდაპირ აუტოლდნენ გაუქმებდნენ“.

კ. კეკელიძე, რა თქმა უნდა, იცნობდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში დაცულ ცნობებს, რომლებიც ეხებიან მის ფილოსოფიურ პოლემიკას მაზდენანობის წინააღმდეგ და რომლებსაც ჩემი დასკვნები ემყარებოდა. „მაგრამ, — ფიქრობდა კ. კეკელიძე, — საქმე ისაა, რომ ასეთი აზრები აბიბოს დროს, VI ს-ში საქართველოში ჭერ შემოსული არ ყოფილა, ისინი ჩვენში შემოიტანა ბერძნული ფილოსოფიის შემოქრამ, რასაც ადგილი ჰქონდა არა უადრეს IX—X სს., როდესაც დაწერილია აბიბოს თავდაპირველი ცხოვრება“ (იქვე, შენიშვნაში, ხზო ჩემია, შ. ხ.).

რამდენად სანდო იყო ის წყარო, რომელსაც მე ემყარებოდი, ამის შესახებ არსებობდა ივ. ჭავჭავაძის შეხედულებანი, საესებით კომპეტენტური და სანდონი. როგორც ივ. ჭავჭავაძის წერდა (იხ. მისი ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 332; ჩემი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56), IX—X სს. დაწერილია არა თავდაპირველი ცხოვრება აბიბოს ნეკრესელისა, როგორც ეს კ. კეკელიძეს მიაჩნდა, არამედ მისი მეორადი ცხოვრება. ვფიქრობდით, რომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რომ ეპვი შეგვეტანა წყაროს უტყუარობაში.

რაც შეეხება კ. კეკელიძის ზოგად მოსაზრებას, რომ „ასეთი აზრები“ საქართველოში ამ დროს ჭერ არ იყო საერთოდ შემოსული, რამაც ცნობილი მეცნიერი ძველი ქართული კულტურისა და აზროვნების შეუფასებლობამდე მიიყვანა, ვწერდით, რომ მაშინდელ საქართველოში ასეთი აზრების შემოსულის რამდენიმე გზა არსებობდა: 1. კოლხეთის ფილოსოფიური და რიტორიკული განათლების ცენტრი, რომელმაც საქართველოში დანერგა ისტორიული ფაქტებით დადასტურებული ფილოსოფიური და რიტორიკული ტრადიციები; 2. მეზობელი ქვეყნების მაღალი ქრისტიანული მწერლობა, რომელიც ძველთაგანვე იყო ცნობილი საქართველოში. თვით კ. კეკელიძე ერთ გამოკვლევაში წერდა იმის შესახებ, რომ VI—VII სს. ქართველი მოღვაწე იცნობდა გრიგოლ ნოსელისა და ნემესიოს ემესელის ანტროპოლოგიას და ფილოსოფიურ თხზულებებს. რატომა შეუძლებელი, რომ ეს თხზულებები სცოდნოდა აბიბოს ნეკრესელს? 3. წყაროდ და გზად ანტიკური ფილოსოფიური იდეების საქართველოში შემოტანისა შეიძლებოდა ყოფილიყო თვით აბიბოსი და ის ჭკველი ქართველი მოღვაწეებისა, რომლებიც მასთან ერთად სირიიდან დაბრუნდნენ.



როგორი იყო კ. კეკელიძის რეაქცია ჩემს კრიტიკულ შენიშვნებზე, ჩანს პიი სიჯიჯიბიდან: 1. „შ. ხიდაშელს, რომელიც ვერ ერკვევა აბიბოს ნეკრესელის ვერც ძველსა და ვერც ახალ რედაქციაში, თავი ვერ დაუღწევია ძველი ტრადიციისაგან და თავგამოდებით იცავს ო. ჭავჭავაძის მიერ 1928 წელს გამოთქმულს მოსაზრებას“ (გვ. 53); 2. „მეტი რომ არ ვთქვათ, გაუგებრობაზეა დამყარებული ყველაფერი ის, რასაც ამ თხზულებასა და ესტატეს პიროვნების შესახებ ლაპარაკობს შ. ხიდაშელი თავის შრომაში „ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“ (გვ. 46); 3. „შ. ხიდაშელი თავის ზემოთ დასახელებულ შრომაში ეყრდნობა ტექსტის გაუმართავ რედაქციას, რომელიც შემდეგი დროის დამახინჯებას წარმოადგენს“ (გვ. 54).

დაეიწყეთ ჩემი „თავის დაუღწევლობით ძველი ტრადიციისაგან“ და ივ. ჭავჭავაძის დებულების „თავგამოდებით დაცვით“.

იმავე 1955 წელს, როდესაც ციტირებული სიტყვები იწერებოდა, გამოქვეყნდა ცნობილი ფილოლოგის ილია აბულაძის — „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“, რომელშიც ს რ უ ლ ი გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა შ ე ი ტ ა ნ ა ს ა კ ი თ შ ი . აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაზე აქ ნათქვამია: „...აშკარაა, რომ საქმე გვაქვს ორ რედაქციასთან, წამების ორგვარ წიგნთან და არა ერთთან, როგორც კ. კეკელიძის მიანიჩა“ (გვ. XXVIII); შემდეგ: „სინამდვილეს უფრო სწორად ასახავს აკად. ივ. ჭავჭავაძის დაკვირვება, რომელიც წამებს წიგნთა ტექსტების ენობრივ ანალიზს ეყრდნობა“ (იქვე); „წამების ვრცელი წიგნი, აკად. ივ. ჭავჭავაძის დაკვირვებით, წინ უსწრებს მოკლეს“ და „ამიტომ ეს წიგნი უპირატესობით სარგებლობს მის თვალში და მასზე დაყრდნობით არკვევს ამ ნაწარმოებთან დაკავშირებულ ამა თუ იმ საკითხს“ (გვ. XXIX). ილია აბულაძე ასკვნის: „ამ ერთმანეთის საპირისპირო მოსაზრებებს რომ ახლად ვამოწმებ ჩვენი ტექსტების ჩვენებათა მიხედვით, ირკვევა, რომ დამაყრებელს არაა პროფ. კ. კეკელიძის მოსაზრება“; პირიქით, საეცებით დამაყრებლად მიანიჩა მკვლევარს ივ. ჭავჭავაძის შეხედულებანი.

ილ. აბულაძის ამ გამოცემამ ნათელი შეიტანა იმ საკითხშიც, რამდენად საფუძვლიანი იყო იმ ხელნაწერით სარგებლობა, რომელიც გამოყენებულია ჩემს გამოკვლევაში.

მაგრამ მთავარი ეს არაა, მთავარია საკითხის არსებითი მხარე და ჩემს მიერ 1954 წ. გამოთქმული, „მეტი რომ არ ვთქვათ, გაუგებრობაზე დამყარებული“ დებულებასა.

კ. კეკელიძის სხენებული წერილი გამოქვეყნებულია, როგორც ითქვა, 1955 წელს (ეტიკეტების III ტომში). მაგრამ წერილს ბოლოში მიწერილი აქვს 1953. მკითხველმა უნდა იფიქროს, რომ ის დაწერილია 1953 წელს, ე. ი. ჩემი ნაშრომის გამოქვეყნებამდე ერთი წლით ადრე. გაუგებრობას ის ფაქტი იწვევს, რომ 1953 წელს დაწერილ სტატიაში მოთითებულია ჩემი 1954 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომი (ის ფაქტი, რომ ჩვენი ოპონენტი ჩვენი ნაშრომის გამოცემის წელს არ უთითებს, რა თქმა უნდა, საქმის ვითარებას არ ცვლის), და ამ ნაშრომის წინააღმდეგაა მიმართული არც თუ აკადემიურად გამართული კრიტიკული შენიშვნები.

სხენებულ სტატიაში ავტორი კვლავ უარყოფს აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების ცნობის უძველეს წარმომავლობას, მაგრამ „ეესტათი მცხეთელის ცხოვრებაში“ საეცებით სამართლიანად აღიარებს „არისტარდეს აპოლოგიის“ კვალს: მასში „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის ავტორს ხელთ ჰქონია არისტარდეს ფილოსოფოსის აპოლოგია, მას ის კი არ უთარგმნია. ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ გამოთქმებით, როგორც წყარო წარმართობის, კერძოდ მახდიანობის გან-

საჩქებლად" (გვ. 49). და, რაც მთავარია, დიამეტრალურად იცვლის შეხედულებას. თუ ადრე, 1951 წ., ნაშრომში, რომელსაც ჩვენ კრიტიკულად შევეხებთ, თეორიული ბოლოა საქართველოში საერთოდ შესაძლებელი იყო მხოლოდ „არა უადრეს IX—X სს.,“ — აქ ვკითხულობთ: „მეექვსე-მეშვიდე საუკუნიდან ქართველები ლიტერატურულ იარაღსაც ჰკიდებენ ხელს: ეს იარაღი მათ პირველ ხანებში მეზობელი ბიზანტიიდან შემოაქვთ“. (გვ. 43); „ჩვენი წინაპრებისათვის იმ დროს უცხო არ იყო მღვწეობა ბერძნული აზროვნებისა, რომლებითაც ქრისტიანობა ცდილობდა განემტკიცებინა თავისი მდგომარეობა და შესაფერისი ადგილი მოეპოვებინა მსოფლიოში“ (გვ. 49).

ავტორი, როგორც ვხედავთ, დგება სწორ პოზიციაზე, თუმცა, სამწუხაროდ, ბოლომდე არა: თეორიული ბრძოლების დასაწყისის შესაძლებლობა მაინც არ გადააქვს VI ს. იქით. წინამდებარე წიგნიდან მკითხველი, ვფიქრობთ, დარწმუნდება ამ შეხედულების უსაფუძვლობაშიც.

კ. კეკელიძის განხილული სტატიის მნიშვნელობა არ განისაზღვრება მხოლოდ პოზიციის შეცვლად. ავტორის დამსახურებაა არისტიდეს აპოლოგიის VI ს. ქართულ აპოლოგიაზე ცეკლევი გამოყენების დასაბუთება ტექსტუალური პარალელებით. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ არისტიდეს აპოლოგიის კვალი ქართულ აზროვნებაში აღნიშნული იყო მეცნიერებაში მანამდეც: შ. ნუცუბიძე წერდა ამ ძეგლის მნიშვნელობაზე უფრო ადრეც. რაც შეეხება ეგვიპტის მცხეთელს, «Приписываемые автору „Э. Мухетелли“ (VI в.) философские положения, являющиеся заимствованиями из «Апологии» Аристиды, указывают на то, что идеи, которыми питались грузинские и армянские мыслители в IV—V веках, занимали и сирийских деятелей» (Ш. И. Нуцубидзе. Руставели и Восточный Ренессанс, редактор акад. К. Кекелидзе, Тб., 1947, стр. 112, 117; შტრ. შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV, 1976, გვ. 149, 156).

10. ჯერ კიდევ დიმიტრი ბაქრაძე ხსენებულ „ასურებლად“ წოდებულ მოღვაწეებს ქართველებად თვლიდა და ამ მოსაზრების დასადასტურებლად საჯულისხმო საბუთები მოჰქონდა. შემდეგ ეს მოსაზრება უფრო მეტი საფუძვლიანობით კ. კეკელიძემ დაასაბუთა, ხოლო შემდეგ გიორგი ჩუბინაშვილმა გაიზიარა (ი ვ. ჯ ა ვ ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 326; კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ტფილისის უნივერსიტეტის შოაბე, 1925, წიგნი VI, გვ. 82—157; Г. Н. Чубинашвили, Пещерные монастыри Давида-Гареджи, 1948, стр. 3).

11. კ. კეკელიძე, იერემია იბერიელი, ტფილისის უნივერსიტეტის შოაბე, 1929, ტ. IX, გვ. 187 და შშლ.

12. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы, 1902. стр. 1.

13. იქვე, გვ. 54. თუ იეროთეოსი იოანე ლაზის ფსევდონიმი, როგორც ე. პონეგმანი ფიქრობს, მაშინ დგება საკითხი ამ წიგნის კავშირის შესახებ ქართულ აზროვნებასთან.

14. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი რედაქციები, გამ. ილია აბულაძისა, 1955, გვ. 162.

15. იქვე, გვ. 152.

16. იქვე, გვ. 193. აბიბოს ნეკრესელის შეხედულებანი ტერმინოლოგიურად უფრო ახლოა ანაქსიმანდრესთან, რომელიც ფიქრობდა, რომ „აპირონისაგან“, რომელიც არის „მარადიული და წარუვალ“, გამოეყო „ცხელი, მშრალი, ტენიანი და ცივი“. ამის შესატყვისად წარმოიქმნა დაპირისპირებულია ორი წყვილი:

ცეცხლი და პაერი, წყალი და მიწა. იხ. Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, том II, Первые философы, Москва, 1959, стр. 148.

17. „გეორგია“, III, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, გამოცემა ს. ყაუხჩიშვილისა, 1936, გვ. 64—81; Агафий, О царствовании Юстиниана, пер. М. В. Левченко, Москва, 1953.

მეცნიერებაში აგათის ეს თხზულება ითვლება სანდო და კეთილსინდისიერ წყაროდ. დამაჯერებელია მისი სიტყვები, — „მე დავწერ ისტორიას არა იმგვარად, როგორც ამას ეხლა ბევრი აეთებს“..., არა იმათ შგავსად, რომლებიც „ყველაზე ნაკლებ ზრუნავენ ქვეშარიტებაზე, რომ აწერონ ამბები ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში მიმდინარეობდნენ“ (რუს. გამოცემა, გვ. 9). აგათი საქმაო ობიექტურობას იჩენს ლაზების მიმართაც. არ მალავს ბიზანტიელების ვასაკიც საქციელს, რომლებმაც ლაზების აღშფოთება გამოიწვიეს. წერს ლაზებზე, როგორც „სახელგანთქმულ“, სიდიდრით, „წესურებთ და პირდაპირი ზნით“ დაჯილდოებულ ხალხზე (III, 5). აღნიშნავს იმასაც, რომ მის დროს იყვნენ სპეციალური დანიშნულების კაცები, „რომლებსაც სწრაფი წერის გამოცდილება ჰქონდათ და იცოდნენ დაწერილის სწრაფი გაშიფრვა“ (IV, 1). ამგვარი სპეციალისტები საგანგებოდ ესწრებოდნენ, მაგ. ჯუბაზის მკვლელობის გარჩევის საქმეს (იქვე).

18. В а с и л и й В е л и к и й, Творения, II, 1872, стр. 230.

19. გეორგია, III, 1936, გვ. 66, 67.

20. იქვე.

21. იქვე, გვ. 80.

22. იქვე, გვ. 71.

23. იქვე, გვ. 83.

24. ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 281.

25. იქვე, გვ. 290.

26. იქვე, გვ. 287.

27. კათოლიკობა უფრო გვიან ვრცელდება ჩვენში, რაც სცილდება ჩვენს შრომის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს.

28. Прот. Дм. Дмитриевский, История православной христианской церкви, Москва, 1915, стр. 90.

29. ლეონის ეპისტოლე ფლაბიანეს მისამართით, შეტანილია არსენ იყალთოელის ცნობილ „დოგმატიკონში“, რომელც თავისი შინაარსით მიმართულია მონოფიზიტური რწმენის წინააღმდეგ.

30. Дм. Дмитриевский, ციტ. თხზ., იქვე.

31. ამ დოკუმენტში ნათქვამია: „...ებრძანებთ, რომ მათთან (ქართველებთან, შ. ხ.) სრულებით არავითარი დამოკიდებულება არ ჰქონდეთ (სომხებს, შ. ხ.) არც ლოცვაში, არც კამა-სმაში, არც მეგობრობაში, არც შეილებს აღზრდაში, რომ მცხეთისა და მანგლისის ჯვრების კარზე სალოცავად აღარ გაემგზავრონ“ ხოლმე და ჩვენ ეკლესიებში არ შემოუშვან, ერთმანეთს შორის ჯვარის წერასაც სრულებით თავი დაანებონ. ნებადართულია მათთან მხოლოდ ყიდვა-გაყიდვა, ვითარცა ებრაელებთან“ (ცტირებულია ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ს ქართული ერის ისტორიის მიხედვით, I, 1928, გვ. 358).

32. Ив. Джавახишвили, История церковного разрыва между Грузией и Арменией, Известия императорской АН, 1908, т. II, стр. 444—525. ი. ვ. ჯავახიშვილის ციტირებული შრომის შემდეგ გამოქვეყნებულ გამოკვლევათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს „ეპისტოლეთა წიგნი“; სომხური

ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოცვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბილისი, 1968.

33. ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 355.

34. Г. Н. Чубинашвили, Золотых дел мастера Асата работа..., Вестник Госуд. Музея Грузии, XV-B, 1948, стр. 129.

35. კ. ე. ე. ლიძე. მარტივი ქართველი (VI—VII ს. ქართველი მოღვაწე საბა-  
წმინდის ლავრაში — პალესტინაში) და მისი თხზულება — „თქმული სინანული-  
სათვის და სიმდაბლისა“; „ლიტერატურული ძიებანი“, III 1947, გვ. 298, 299.

ეს ხელნაწერი კ. ეკელიძემ აღმოაჩინა და XIII ს. მინაწერის საფუძველზე —  
„ის ეკუთვნის მარტივი საბაწმიდელს, რომელიც ქართველი იყო“ (ქართული  
ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 125),—მიაწერა ქართველ ანონიმს მარტივი  
ქართველს ტრაქტატი დათარიღებულია VI—VII სს. შემდეგ G. Garitte-მ და  
A. Halleux-მა გამოიტყვეს მოსაზრება, რომ ამ ტრაქტატის ავტორი უნდა იყოს  
საპლონა, ნესტორიანელი ეპისკოპოსი, VII ს. პირველი ნახევრის სირიელი მწერალი.  
რაც შეეხება ქართულ შრომას, ის, ხსენებული მკვლევრების აზრით, წარმოადგენს  
სირიული შრომის მეორე ნაწილის VII—XII თავების ექსცერპტს.

კ. ეკელიძემ ბოლომდე არ გაიზიარა ამ მკვლევრების მოსაზრებებში, მაგრამ  
შენიშნა: „ჩვენ ეს გარემოება ხელს არ შეგვიშლის მოვიხსენიოთ ის ქართული  
მწერლობის ისტორიაში და მარტივი ქართველი, საბაწმიდელი, თავისი სენიას,  
მარტივი საპლონას, მთარგმნელად აღვიაროთ, ქართულ-სირიული ლიტერატურული  
ერთიანობის დასახასიათებლად“ (იქვე, გვ. 126). შეიძლება გადაუქარბებლად  
იძუტას, რომ კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ტრაქტატს ქართული აზროვნე-  
ბის ისტორიის თვალსაზრისით.

36. „ლიტერატურული ძიებანი“, III, 1947, გვ. 298.

37. XIX ს-ში ამ შეხედულებას სპენსერის გარდა მრავალი მთაწარმე იზიარებდა.  
იხ. ამ საკითხზე Н. Кареев, Ошество и организм, в книге «Историко-посо-  
софские и социологические этюды», 1899, стр. 246—278.

38. „ლიტერატურული ძიებანი“, III, 1947, გვ. 299.

39. იქვე, გვ. 300.

40. Тексты и разыскания по арм.-грузинской филологии, кн. VII, Житие  
Григория Хандзтуйского, изд. Н. Марра, СПб., 1911, გვ. მთ.

41. კ. ე. ე. ლიძე, ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 131.

42. Тексты и разыскания . გვ. ლ.

43. იქვე, გვ. მე.

44. იქვე, გვ. მზ.

45. იქვე, გვ. მთ.

46. იქვე. ნ. მარის შესავალი წერილი, გვ. გვ. XII, XIII.

48. ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ძველი ქართული სა-ისტორიო მწერლობა, 1945,  
გვ. 116, 115.

48. იხ. შენ. 40, გვ. გვ. იხ. კლ. აბ.

49. იქვე, გვ. ნვ.

50. იქვე, გვ. თვ. თზ.

51. იქვე, გვ. გ. „ხოლო გულისქმეირებაჲ სწავლისაჲ განსაკრებელი იყო  
ღრიად, რამეთუ მსწრაფლ ხოლო დაისწავა დავითი და კმითა სასწავლელი სწავლაჲ  
საეკლესიოჲ, სამოძღუროჲ ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავა, და მწიგნო-  
ბრობაჲცა ისწავა მრავალთა ენათაჲ და საღმრთონი ფიგნნი ზეპირით მოიწურთნა;

ზოლო სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად, და რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი — შეიწყნარის, ხოლო ჭერქუალი განადგის; და განითქვა სისრულეჲ იგი მისი სახელოვნად ყოველთა შორის. ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა კბასრობნ სიტყუსაებრ მოცუქუსისა, ერთარმედ „განა-რამ-მე-ა-ცოთა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა“.

52. Δ. Δ η α η ε α ε α ο υ. Μυϋθ ἰσχυροὶ ἐν ἑλλησικῆς γλώσσης, τόμος τρεῖς. 'Αθήναι, 1937.

53. იბ. ჩ ვ ე ნ ი, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси, 1962, стр. 154, приложение.

54. Творения Василия Великого, 1911, II, стр. 256, 257.

55. Полное собрание творений Иоанна Дамаскина, I, под. ред. А. Сагарды, 1913, стр. 92. აქ ბერაბ. *οι ἱσχυροὶ τὰ γρηγοῖρα* — «языческие мудрецы». უფრო ზუსტი იქნებოდა — «пнешние».

56. იქვე, თავი I, გვ. 50.

57. ბალაპეარიანის ქართული რედაქციები, გამ. ილია აბულაძისა, 1957, გვ. 3.

58. К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., I, 1938, стр. 18.

59. Луркецнй, О природе вещей, 1933, Вводная статья, ст. 41—42.

60. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности, 1935, стр. 242, 138.

61. Иоанн Дамаскин, см. прим. 55, стр. 124.

62. იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, 1937, გვ. 211. არსებითად შეიცვალა დემოკრატესა და ეპიკურესადმი დამოკიდებულება ახალი დროის ფილოსოფიაში. საკმარისია დავასახელოთ გასენდი (1592—1655), ფრანკისკ ბეკონი (1561—1626), რომელიც დემოკრატეს უფრო ღრმა და მნიშვნელოვან მოაზროვნედ თვლიდა, ვიდრე პლატონსა და არისტოტელუს (ბეკონი, ახალი ორგანონი, თავები LXXI—LXXII).

63. შდრ. ვ. როზენის რეცენზია ზოტენბერგის გამოკვლევაზე: Записки Вост. Отд. Русского археологического общества. II, 1887, стр. 166; შდრ. K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinische Literatur, München, 1897, გვ. 887. „შეხედვლება, რომ იოანე დამასკელი იყო ამ თხზულების ავტორი, ეხლა საზოგადოებრივად არის უარყოფილი“. H. Zotenberg, Notice de la livre de Barlaam et Joasaph, Paris, 1886.

64. იბ. მისი, ცხორებაჲ იოანესი და ეფთუმესი, 1946, გვ. 15.

65. Армяно-грузинские материалы для истории душеполезной Повести о Варлааме и Иоасафе, ЗВД, XI, I—IV, 1899, стр. 51—52.

66. სიბრძნე ბალაპეარიანის, გამოცემა ილია აბულაძისა, 1937, შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ი ს ა და ს. ყ ა უ ზ ხ ი შ ე ი ლ ი ს შესავალი წერილი, გვ. XIII—XIV.

67. Fr. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Eital, 1953.

68. ვრცლად საკითხზე იბ. შალვა ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, შრომები, VI, 1977.

69. ბალაპეარიანის ქართული რედაქციები, გამოცემა ილია აბულაძისა, 1957, გვ. 57—59.

70. იქვე, გვ. 120—121.

71. იქვე, გვ. 123—124.

72. იქვე, გვ. 10.

73. იქვე, გვ. 6.

74. იქვე, გვ. 61.

75. იქვე, გვ. 25.

76. იქვე, გვ. 60—70.

77. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართულ „ზა-  
ლაკარიანში“ გამოყენებულია ღმერთის დასაბუთების ფიზიკო-თეოლოგიური არგუ-  
მენტი, რომელიც, კანტის სიტყვით, ყველაზე ძველი და გავრცელებულია აზროვნე-  
ბის ისტორიაში, შლრ. გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე, იმანუელ კანტი, 1974, გვ. 419.

78. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტრულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან,  
11, 1945, გვ. 6.

79. იქვე, გვ. 7—8.

90. იქვე, გვ. 13, 15.

81. იქვე, გვ. 24, 30.

82. იქვე, გვ. 30—32. კ. კეკელიძე ასკვნის: „ესა და ამის მსგავსი თხზულებები  
სასულიერო მწერლობისა ნიადაგს ამზადებდა ჩვენში საერო ლიტერატურის წარმო-  
საშობად და მასთან მკითხველთა შესაგუებლად“ (გვ. 33), მიუხედავად ამგვარი  
ცალკეული მართებული გამოთქმებისა, რომლებიც შეეხება ე. წ. სასულიერო და  
საერო მწერლობის პარალელებსა და ანალოგიებს, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არ უნდა  
იყოს სწორი კ. კეკელიძის კონცეფცია მის მთლიანობაში. ეს კონცეფცია ავტორმა  
ჩამოაყალიბა შემდეგი დებულებების სახით: ა) „წმიდანნი“ ჯერ კიდევ ბავშვობაში  
იჩენს სულიერ სიმშენიერეს და ისეთ თვისებებს, რომელნიც განასხვავებენ მას  
სხვებისაგან და მოასწავებენ „მის სულიერ გმირობას“. ასევეა, ავტორის სიტყვით,  
საერო პოემებშიც. ბ) „წმიდანის“ ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს განუწყვე-  
ტელ სამსახურს ღვთისადმი: ღმერთის სიყვარულისათვის ის ითმენს და იტანს  
„ათასგვარ ასკეტურ ღვაწლსა და შრომას“; ის „ამღვილი მიჭნუ-  
რი ა“ ღვთისა და მისი „აგენტებისა“; ბნედა და კვდომა „ღმერთისა და მისი  
აგენტებისათვის“ მიერეკება მათ უდაბნოებისაყენ. ასევეა, ავტორის აზრით, „ვეფ-  
ხისტყაოსანსა“ და „ამირანდარეჯანიანში“.

ღ) „სულიერი გმირი“, ანუ წმიდანი ან მსხვერპლად ეწირება თავის მიზანს,  
ითმენს მოწამებრივ სიკვდილს, ანდა „ხანგრძლივი გაკირვებულ-შევიწროებუ-  
ლი ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილით კვდება, მაგრამ ორა-  
ვე შემთხვევაში ის კეთილს ამარჯვებინებს“. „ასევეა, ასკვნის ავტორი, ს ა ე რ ო  
პ ო ე მ ე ბ შ ი“ (ქართ. მწ. ისტ., 11, 1952, გვ. 3, ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

წარმოდგენილი მოსაზრებებიდან ნათელი ხდება, რომ აქ საერო მწერლობის  
გმირი, რომელიც მსგავსებასთან ერთად, არსებითად განსხვავდება აგიოგრაფიის  
გმირისაგან, ავტორის მიერ დეფინირია სულიერ გმირი. ამ პრობლემის  
სირთულე იმაშია, რომ ლიტერატურული პროცესის ერთიანობა არის ერთიანობა  
გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა შ ი და მსგავსებასთან ერთად განსხვავებასაც გულისხმობს. ამი-  
ტომაა, რომ ავტორს ყურადღების გარეშე რჩება ადამიანურის ახლებური გაგება,  
ის მნიშვნელოვანი, პრინციპული მსოფლმხედველობრივი თავისებურება, რაც ეპო-  
ქის ქართული (და არა მხოლოდ ქართული) ლიტერატურისათვის იყო დამახასიათე-  
ბელი და რომლის გარეშე წარმოუდგენელია ჰუმანიზმი ამ სიტყვის რენესანსულ  
გაგებით.

საერო მწერლობის ადამიანურში, რომელიც შემდეგ ჰუმანიზმში გადაიზარდა, ის-  
ეთი კომპონენტი შედიოდა, რომელიც არა თუ განსხვავდება „წმიდანებს“ მ:ჭნურობის  
სიგან, აბსოლუტურად შეეთავსებელია მასთან; „В сторону пошлые споры схоласти-  
ческие! — воскликнул средневековый человек: — дайте униться одами Горация,  
дайте подышать под этим светлым лазуревым небом, насмотреться на роскош-

ные деревья, под тенью которых и кубки с соком виноградных гроздей дозволены и страстные объятия лкбви перестают быть преступлением» (А. И. Герцен, Избр. филос. пр., I, 1946, стр. 223).

83. ძეგლის ნაწილი, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიურ ცოდნას შეიცავს, გამოქვეყნებულია კ. კეკელიძის მიერ, „ეტიუდები...“, VIII, 1962, გვ. გვ. 136—139.

84. იქვე, გვ. 134.

85. იქვე, გვ. 137.

86. Г. Н. Чубинашвили, Золотых дел мастера Асата работа... Вестник Госуд. Музея Грузии, XV—B, 1948, стр. 115.

87. გ. ჩუბინაშვილი, 973 წლის ჭვარი იშხანიდან, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, VI, ტფილისი, 1931, გვ. 298.

88. იქვე, გვ. 308.

89. Вестник Гос. Музея Грузии, XV—B, 1948, სტр. [128, ხაზგასმა გ. ჩუბინაშვილისაა.

90. შალვა ამირანაშვილი, ბექა ოპიზარი, 1956, გვ. 29; აღრინდელი გამ. 1937 წ.

91. Louis Bréhier, L'Art chrétien son développement iconographique des Origines à nos jours, Paris, 1918, p. 238—239.

92. ამ ძეგლს ჩვენ ორჯერ შევხებთ: საქართველოს მეცნ. აკადემიის ფილოსოფიის ინსტ. შრომები, III, 1951, გვ. გვ. 255—260,

საკითხის კვლევის შემდგომ ეტაპზე გამოირკვა, რომ დასავლეთ ევროპის ხელოვნებაში უკვე X ს-შია ცნობილი ჭვარცმის ორივე ინტერპრეტაცია; ისეთიც, როგორც მარტივლის ჭვარცზე და ისეთიც, როგორც იშხანის ჭვარცზე (თ. საყვარელიძე, XII ს-ის ქართული ქედური ხელოვნების ისტორიიდან, 1980, გვ. 31, 33). მაგრამ ეს ფაქტი არ ცვლის იმ დებულებას, რომ ჭვარცმის სხვადასხვა ინტერპრეტაციები ასახავენ ორ განსხვავებულ მსოფლმხედველობას, ორ განსხვავებულ მეთოდს კულტურული შემოქმედების ამ დარგში, და რომ X ს. ქართულ კულტურული ვითარებისათვის კანონზომიერია და გასაგები ამ რელიგიური სიუჟეტისადმი დოგმატიკური მიდგომის დაძლევა.

### თავი მესამე

1. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, 1948, გვ. 299, ხაზგასმა ავტორისაა.

2. „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიშნები იკვამა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელს ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთის ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშობა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკ. დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“, იქვე, გვ. 302. ხაზგასმა ავტორისაა. იხ. ჩვენი—აკად. ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ფილოსოფიური აზრი, „მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1976, № 3, გვ. გვ. 5—13.

3. შალვა ნუცუბიძის თეორიის შესახებ ქვევით ვრცლად გვექნება ლაპარაკი. ამჟერად დავიმოწმებთ ცნობილ საბჭოთა მეცნიერს ა. ფ. ლოსევს:

„... исследователи грузинского Возрождения доказали, что грузинские мысли-

ქელი выступали застрельщиками неоплатонического и ареопагитского Ренессанса в Европе, что им, безусловно, принадлежит в этом отношении приоритет и что они здесь на несколько столетий опередили Западную Европу". (А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1982, стр. 37).

4. J. Burckhardt, Die Kultur Renaissance in Italien, achte, durchgearbeitete Auflage von I. Geiger, Bd. 2, Leipzig, 1901, S.216. არსებობს ამ გამოკვლევის გვიანდელი (1952 წლის) გაპოცება სერიაში, „Kröners Taschenausgabe“, Bd. 53.

5. ამ ცნების შინაარსი ზევით გვექონდა გარკვეული (თავი I, ქართული ფილოს. ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლები).

6. ვრცლად საკითხზე იხ. ჩვენი საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, 1952, თავი მესამე, საერო და საეკლესიო მთავალმსჯელობის სოციალური ფესვები, ევ. 81 და შმდ აგრეთვე.

Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, стр. 200 и далее.

7. ივ. ჯ ა ე ა ხ ი ე ვ ი ლ ი, საქართველოს ისტორია XI—XIV სს., 1949, გვ. 43.

8. ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, საეპირო ფეოდალურ საქართველოში, ენიმკის მოამბე, X, 1941, გვ. 300.

9. იქვე, გვ. 301.

10. ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 199.

11. Н. Марр, Древне-грузинские одописцы, Тексты и разыскания по арм.-грузинской филологии, IV, 1902, стр. 49.

12. წიგნი სააქიმოა, 1936, ლ. კოტეტიშვილის შესავალი, გვ. XXV. შდრ. ივ. ბ ე რ ი ტ ა შ ვ ი ლ ი, ადამიანის ბუნების შესახებ მოძღვრება ძველ საქართველოში, 1957, გვ. 141.

13. იქვე, გვ. 142.

14. იქვე, გვ. 159.

15. წიგნი სააქიმოა, გვ. 15.

16. გ. ხ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, სტატია ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბეში, III, 1923, გვ. 126.

17. Ш. Я. Амиранашвили, История грузинского искусства, Москва, 1950, стр. 210.

18. Г. В. Алибегашвили, Четыре портрета царицы Тамары, Тбилиси, 1957, стр. 58.

19. იქვე, გვ. 59.

20. А. Волская, Рельефы Шюмгвие и их место в развитии грузинской средневековой культуре, Тб., 1957, стр. 74. ხაზი ჩემა, შ. ხ.

21. ძველი ქართველი მეხოტბენი, გამოცემა ივ. ლოლაშვილისა, 1957, ჩახრებაჲ, 22, 10.

22. იქვე, შავთელი, 21.

23. იქვე, 53.

24. იქვე, თამარიანი, XII, 2.

25. იხ. აქვე. შენ. II.

26. ამიტომ. წინააღმდეგ ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულებისა, ქართულ საერო იწერლობაში ასახული ფიზიკური ძალის ჰიპერპოლიზაცია პრინცი-



პულად განსხვავდება აგროგრაფიულ თხზულებათათვის დამახასიათებელი სასწაულე-ბისაგან. იხ. აქვე, თავი IV, შენ. 82.

27. ვისრამიანი, ალ. გვახარისა და მაგ. თოდუას გამ., 1962, გვ. 90.

28. იქვე, გვ. 104—105, ხაზი ჩემია, შ. ხ.

29. იქვე, გვ. 106, ხაზი ჩემია, შ. ხ.

30. იქვე, გვ. 151.

31. იქვე, გვ. 38. ქართული „ვისრამიანი“ წარმოადგენს პროზაულ თარგმანს სპარსული „ვის რ რამინსა“ (დაახლ. 1035 წ.). სიუჟეტით ძალიან ახლოა შუა საუკუნეების ევროპულ რომანთან „ტრისტან და იზოლდა“. ქართული თარგმანი, გარდა იმისა, რომ გამოირჩევა მაღალი მხატვრული ღირსებებით, სავსებით შეესაბამებოდა მსოფლმხედველობრივ ცულობებს, რომლებსაც აქ ჰქონდა ადგილი. სპარსული „ვის რ რამინი“ დარჩა, როგორც ეს შემჩნეულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, „უძველესი“ და ვერ მოიპოვა ფართო გავრცელება და გამოხმაურება (Краткая история литературы Ирана. Арагистина и Турции, под ред. А. Н. Болдырева, Ленинград, 1971, стр. 35). საქართველოში, პირიქით, ამ თხზულებამ დიდი გავრცელება მოიპოვა. ამავე დროს, ცნობილია, რომ ეს ნაწარმოები ჯერჯერ განიციდა. მისი აღდენის გამოძახილი აღუბუქდავს ქართულ მწერლობას: „...ურ ღმერთი სწამს ადამიანს, ნუ ჩახედავს ვისრამიანს, დაუბნელებს დღესა მზიანს. მოქოხეთში ნახავს ზიანს“ (ე. ქ ე ლ ი ძ ე, ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ქართ. ლიტ. ტორია. I, 1954, გვ. 221—222).

32. ბოანე პეტრიჭი, შრომები, I, 1940, ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი წერილი. გვ. XIII—XIV.

33. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლის ნუსხა, გამ. ს. ყაუხჩიშვილისა, 1942, გვ. 209.

34. შ. ნ უ ე უ ბ ი ძ ე, სამეცნიერო ხარისხის საკითხისათვის ძველ საქართველოში. აქ. სსრ განათლების სამინისტროს პედაგოგიურ მეცნიერებათა ინსტიტუტის, შრომები. III, 1948, გვ. 39. ბიზანტიაში ავტორი ხელდავს სამსაღებურობის სისტემას: „იპერტოპოსი“. „ფილოსოფია“ და „მოძღვარი ფილოსოფოსთა“ (Πηλαδο τῶν φιλοσόφων) (გვ. 27—28 და 35—36), რასაც ქართული „მოძღვართ-მოძღვარი“ შეესაბამება.

35. იქვე, გვ. 30.

36. გ რ ი გ ო ლ ბ ა კ უ რ ი ა ნ ი ს ძ ი ს ტიპიკონი, 1963, ბერძნული დედანი ქართულ თარგმანით, გამ. ს. ყაუხჩიშვილისა, გვ. 3.

37. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, 1979, გვ. 399.

პეტრიჭონის ტიპიკონის ბერძნული ტექსტი პირველად გამოაქვეყნა ლუი პეტი (Louis Petit) 1904 წელს (Византийский Временник, XI. Приложение I). მის დასკვნით ნაწილში ნათქვამია, რომ ტიპიკონი დაიწერა „ბერძნულად და სომხურად“, და ეს იმითაა დასაბუთებული, რომ „ამ მონასტრის მონაზონები ქართველები არიან და არ იციან ბერძნული კითხვა; ამიტომ საჭიროა ეს ტიპიკონი შესრულდეს იყოს ქართულად და სომხურად“ (იხ. შენ. 36, გვ. 159). აქ, როგორც მკითხველიც შეამჩნევს, სიტყვა „სომხურად“ სრულიად ზედმეტია და გვიან უნდა იყოს წამატებული. თუ მონასტრის მონაზვნები ქართველები არიან, როგორც ეს ტექსტშია ნათქვამი და რაც მრავალი ფაქტითაა დადასტურებული, მაშინ სავსებით საკმარისი იყო მისი შედგენა ბერძნულ და ქართულ ენებზე; და უფრო მეტიც, სრულიად ზედმეტი იყო მისი შედგენა კიდევ სომხურ ენაზე.

ამ გარემოებით იყო გამოწვეული, რომ ლუი პეტის პეტრიჭონის მონასტერიც ქართულ მონასტრად მიანიჭა და გრიგოლ ბაკურიანის ძესაც ქართველად თვლიდა. თვით გრიგოლ ბაკურიანის ძე ლაპარაკობს თავის თავზე, როგორც აღამიანზე

«ქ» წიგნად იწვიოს გამოფინდვით დასრულდა (იქვე, გვ. 2), სადაც სწორედ მისი გვართ, წარმოშობით ქართველობა ხაზგასმული.

ნ. მარი შეეცადა თავისებური ანტერაგეტაიკა მიეცა სიტყვებისათვის „ქართულად და სომხურად“ (იხ. მისი Аркаун, монгольское название христиан, СПб., 1905 და Иоани Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века, СПб., 1909).

ნ. მარი ფიქრობდა, რომ სიტყვა „ქართველი“ აქ ნიშნავს არა ეროვნულ კუთვნილებას, არამედ აქვს კულტურულ-კონფესიური მნიშვნელობა და მოიცავს ქალაქედონორ სომხებსაც. ნ. მარის საბოლოო დასკვნით, გრიგოლ ბაკურიანის ძეც სომეხი იყო, ქალაქედონორი, იქაური ბერებიც და მონასტერიც. სამწუხაროდ, ნ. მარის უსაფუძვლო და ანჭარბებული დასკვნები გახდა საფუძველი გაუგებრობისა, რომელიც დღევანდლამდე გრძელდება.

შემდეგ მიკვლეული იყო ამ ტიპიკონის ძველი ქართული რედაქცია, სადაც სომხური ვარიანტის ხსენებაც არაა და ცირკრებული ადგილის ქართული შესატყვისი სტრიქონები იკითხება ასე: „და ამისათვის დაიწერა (ტიპიკონი) ბერძნულად და ქართულად, რამეთუ მონაზონნი მონასტრისანი ჩემისანი გუარად ქართველნი არიან და არა იციან ბერული წარკითხვაჲ“ და ა. შ. (ა. კ. კ. ი. შ. ა. ნ. ი. ძ. ე., ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი, თბილისი, 1971, გვ. 126). ბუნებრივია, რომ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონის სომხური ვარიანტი არსად არ ჩანს და არც შეიძლება აღმოჩნდეს, რადგან ის არასოდეს არსებულა.

ნ. მარის შეხედულებანი ამ საკითხზე კრიტიკულადაა განხილული ჩვენს ნ. სწორში: Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси. 1962, стр. 197 и далее. ვრცლად საკითხზე იხ. ჩვენი — პეტრიწონის მონასტერი და მისი მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში („მნათობი“, № 2, 1984, გვ. 151—158), სადაც გათვალისწინებულია და განხილული უკანასკნელ დროს გამოცემული ლიტერატურა ამ საკითხზე.

38. პირველად ეს შეხედულება გამოთქვა ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა კარლ პრანტლმა (1830 — 1888), ერობოდ, რომ ბიზანტიაში რენესანსი იწყება მიქაელ პსელოსით (1018 — 1078). შემდეგ ეს აზრი ჩრავლმა მცდელობაში გაიზიარა. შტრ. შ. И. Нуцубидзе, Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947, стр. 300). გერმანელი მეცნიერი ლ. შტანი წერდა, რომ ბიზანტიის რენესანსი მსელოსით იწყება. ცნობილი საბჭოთა მეცნიერი ი. პ. მედევედი აღიარებდა ბიზანტიის რენესანსს უკვე XI—XII სს-ში, მაგრამ ფიქრობს, რომ ჰუმანიზმს ამ სიტყვის რენესანსული მნიშვნელობით ადგილი აქვს ბიზანტიაში XIV—XV სს-ში (И. П. Медведев, Византийский гуманизм XIV—XV вв.). ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, რომ მოძრაობა, საიდანაც იწყება აზროვნების მნიშვნელოვანი აღმავლობა და წარმოადგენს XIV—XV სს-ის ჰუმანიზმს, ჩაცხა XI ს-ში და სწორედ მანგანის აკადემიაში (Basil Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1942, p. 212).

### თავი მეექვსე

1. ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე, თამარიანი, გამ. ს. კაკაბაძისა, ტფილისი, 1937, სტრ. I.
2. იქვე, სტრ. 86. შტრ. სტროფები 2, 15, 27, 37, 50, 53, 64, 72, 92, 97, 103. შტრ. აგრეთვე, იო ა ნ ე შ ა ვ თ ე ლ ი, აბდულმესიანი, გამ. ს. კაკაბაძისა, ტფილისი, 1937, სტრ. სტრ. 2, 15, 53, 56, 81, 102.
3. სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, 1969, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, გვ. 11.

4. იქვე, გვ. 73.

5. „ვეფხისტყაოსანი“, 1941, სტრ. 789—790. ეს დაკვირვება ეკუთვნის პავლე ინგოროვას. შემდეგ იგი გაიზიარა მრავალმა მკვლევარმა, მთ შორის ივ. ლოლაშვილმა. იხ. სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, 1969, გვ. 13—14.

6. ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულითგან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ, გამ. ს. რ. გორგაძისა, ტფილისი, 1914; იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, ტ. II, განმარტებაჲ პრაკლესისთვის დიადონოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, გამ. შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის, ტფილისი, 1937, ტ. I; პ რ ო კ ლ ე დ ი ა დ ო ხ ო ს ი ს ა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი, გამ. ს. ყაუხჩიშვილისა და მ. გოგებერიძისა; იო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი, დიალექტიკა, გამ. მ. რაფაეასი, თბილისი, 1976; ა მ ო ნ ი ო ს კ ე რ მ ი ა ს ი ს თხზულებანი ქართულ მწერლობაში, გამ. შაია რაფაეასი, თბილისი, 1983.

7. შრდ., Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, кн. I, главы 4, 9, 12.

8. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, Москва, 1978, стр. 37.

შაღვა ნუცუბიძემ აღმოსავლური რენესანსის კონცეფტია ზოგადი სახით და „ევროპოცენტრიზმის“ კრიტიკა პირველად გააცნო საზოგადოებას მოხსენების სახით მ. გორკის სახ. მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე. სხდომას თავმჯდომარეობდა ცნობილი მეცნიერი ი. ი. ანისიმოვი, კამათში სხვებს შორის მიიღო მონაწილეობა ვ. მ. ვირშენსკიმ, რომელსაც მაშინ ამ თეორიისათვის კრიტიკული პოზიცია ეკირა. შემდეგ მან ეს თეორია გაიზიარა, ოღონდ განსხვავებული შეხედულებით აღმოსავლეთის რენესანსის დასაწყისის დროსა და ქვეყნის საკითხში. შ. ნუცუბიძის პირველი ნაშრომი ამ საკითხზე „Восточный Ренессанс и критика европоцентризма“ გამოქვეყნდა 1941 წელს (საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის შრომები, ტ. II, № 8, 1941, გვ. 773—782); 6 წლის შემდეგ მონოგრაფია: „Руставели и Восточный Ренессанс“, Тбилиси, 1947 (მეორე გამოცემა—თბილისი, 1967; ქართული თარგმანი—შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV, თბ., 1976). თეორია შემდეგ გაიზიარა აქად ნ. ი. კონრადმა, მაგრამ, ვირშენსკის მსგავსად, განსხვავებული შეხედულებით.

ერთერთი ადრინდელი გამოხმაურება ნუცუბიძის თეორიაზე ეკუთვნის მწერალს ალ. ტოლსტოის. ის მალე შეფასებას აძლევს შ. ნუცუბიძის ამ მიმართულებით წარმოებულ კვლევა-ძიებას და იზიარებს თეორიას აღმოსავლური რენესანსის პირველი კერის, „აკენის“ საკითხშიც. საყურადღებოა, რომ ეს რეცენზია თითქმის ორი ათეული წელი იღო თბილისის ერთ-ერთ რედაქციაში და მისი გამოქვეყნება მოხერხდა მხოლოდ რუსთაველის მეორე თუბილესთან დაკავშირებით „Литературная Грузия“, № 6, 1965, стр. 79—81, „Огонек“, № 38, Сентябрь, 1966, стр. 9; Сб. Деятели русск. культуры о Шота Руставели, Тб., 1966, стр. 88—93.

უკანასკნელი დროის შეფასება ქართული და აღმოსავლური რენესანსის თეორიისა ეკუთვნის ჩვენს მიერ დამოწმებულ ალ. ლოსევს, და შემდეგ პ. კაპუსტინს, ნ. ნათაძეს, ზ. ყულუზაძეს, ი. ს. ბრავინსკის და სხვ. (იხ. თბილისის უნივერსიტეტის კრებული III. И. Нущуцкидзе, К 90-летию со дня рождения, Тбилиси, 1980).

9. შ. ნუცუბიძე, შრ., IV, 1976, გვ. 322—323.

10. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, стр. 95, 106.

11. ეს ფაქტი მით უფრო აღსანიშნავია, რომ ჩვენს მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმი „დევნის“ საგანი იყო.

12. ალ. ლოსევი. იქვე, გვ. 97. შტრ., „ნეოპლატონისტური ესთეტიკა, გადამუშავებული ანტიკურად, ყველა შემთხვევაში რჩება ალორძინების აზროვნების ძირითად მიმართულებად, რენესანსის ძირით. ტენდენციად თავიდან ბოლომდე“. იქვე, გვ. 99.

13. იქვე, გვ. 33.

14. ნეოპლატონიზმის გავლენა შემდგომ ფილოსოფიაზე უფრო ხანგრძლივი აღმოჩნდა, ვიდრე პლატონისა და არისტოტელესა. უფრო გვიანდელი ფაქტობრივად არ მივიღოთ მხედველობაში, მისი გავლენა ათას წელს გრძელდებოდა (არეოპატიკა, იოანე სკოტ ერიგენა, მაისტერ ეკპარტი, ნიკოლაუს კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვ.).

15. საყურადღებოა, რომ ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი პლოტინი (205—270) და ქრისტიანული თეოლოგიის პირველი სისტემაში მომყვანი ორიგენი (185—254) იყვნენ, გადმოცემით, პირველი ნეოპლატონიკოსის ამონიოს საკასის მოწაფეები.

16. „ენეადები“ შედგება 6 წიგნისაგან; თითოეული წიგნი — 9 ტრაქტატისაგან (სიტყვა „ენეადები“ წარმოდგება ბერძნული სიტყვისაგან — ცხრა). თითოეული ტრაქტატი დანაწილებულია პარაგრაფებად.

17. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen..., Th. 3, Alth. 2, 1903. გვ. 847.

18. Proclus, The Elements of theology, გამოც. E. R. Dodds-ისა. Oxford, 1963, გვ. 41—42.

19. Эд. Целлер, Очерк истории греческой философии, 1912, стр. 229,

20. ნეოპლატონისტური შეხედულება საწყისის, როგორც აბსოლუტის მიუწევდომელობის შესახებ დისკურსიული აზროვნების მეშვეობით, სავსებით გაიზიარა ახალ დროის ფილოსოფიამ; ნაქ. კუზანელის ჰერეტი (visio, intuitio), ჯორდანო ბრუნოსა და სპინოზას ინტელექტური ჰერეტი წარმოადგენს დისკურსიული აზროვნებისაგან განსხვავებულს და მასზე ამაღლებულ უნარს წვდომისა.

21. Вл. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, Сборник статей по..., III, Прага, 1929, стр. 133.

22. შტრ. ნიკ. კუზანელი (1401—1464): „თვით აბსოლუტური შესაძლებლობა მაქსიმუმში სხვა არაფერია, თუ არ თვით მაქსიმუმში სინამდვილეში“ „მხოლოდ ღმერთია ის, რადაც ყოფნა მას შეუძლიან“; „ღმერთში პოტენცია და აქტი ერთი და იგივეა“; „ღმერთი არის აბსოლუტური პოტენციაც და აქტიც... ისაა ყოველი შესაძლებელი არსებობა აქტის აზრით“ (იქვე, გვ. 294). ჯორდანო ბრუნო (1548—1600): „არეულ საწყისში სინამდვილე და შესაძლებლობა ერთი და იგივეა“ (ჯორდანო ბრუნო, დიალოგები, 1949, გვ. 242); ის „არის ყოველივე ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს, ნებისმიერი ნივთი, რომელიც არის და შეიძლება იყოს“ (იქვე). ასე განმარტავს ჰეგელი სპინოზას სუბსტანციას „ფილოსოფიის ისტორიაში“; ხოლო პლოტინზე წერს: მასთან „პირველი, აბსოლუტური საფუძველი არის... წინააღმდეგობა, უცვლელი, საფუძველი და მიზეზი, რომლის შესაძლებლობა... არის აბსოლუტური სინამდვილე მასში“. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, 1971, S. 499).

23. ჰეგელის სიტყვით, „რადგან ის (პირველი საწყისი) სრულყოფილია თავის თავში, არის ყოველგვარი ნაკლის გარეშე, ის გადმოიღვრება ნაპირებიდან და ეს

გაღმომავალი (გაღმონადვარი, Überfluss) სიკარბე არის წარმოქმნილი" (იქვე, გვ. 503).

24. პლოტინის მიხედვით, სიკეთე აზროვნებაზე უფრო მაღალი პრედიაკტია პირველსაწყისთან მიმართებაში. სიკეთე, როგორც „წმინდა, აბსოლუტური და თვით-კმარი“ არაფერს საკროებს, აზროვნებასაც კი. პირიქით, სიკეთისაქენ სწრაფვა წარმოქმნის აზროვნებას, „რამდენადაც აზროვნებას სურს იყოს სიკეთის იგივეობ-რივი“ (V, 6, 5).

25. ჭერ კიდევ IV ს-ში ძვ. წ., ქსენოკრატემ (ხელმძღვანელობდა პლატონის აკადემიის სპევიზივს (399/8) შემდეგ) შემოიტანა ემანიტიზმის პრინციპი და მსოფ-ლო სულსა და სხეულებრივ ნივთებს შორის მოათავსა თანმიმდევრულად მთელი რიგი კეთილი და ავი სულებისა (В. Виндельбанд, История древней философии, 1908, стр. 187). მაგრამ ამ იდეას არ მოუპოვებია საკმარისი გამოხმაუ-რება და მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმამდე. ემანიტიზმის იდეა ცნობილი იყო აგრეთვე გნოსტიკოსებისათვის და აქაც ის მიმართულია „ღმერთსა და მატერიას შორის“ არსებუ-ლი „უფსკრულის დაძლევისაკენ... რიგი შეაღები არსებებრს დახმარებთ“ (Философ-ский словарь, сокр. перевод с немецкого под ред. М. М. Розенталя, 1961, стр. 169).

26. პირველი საწყისი (პირველერთიანი) აბსოლუტური სრულყოფილება. მის-გან წარმოებული არსი „არ შეიძლება იყოს მისი თანაბარიც კი, არა თუ (მასზე) სრულყოფილი“. ამიტომ „მისგან წარმოქმნილი არსება მასზე ნაკლებ სრულყოფილი უნდა იყოს“ (ენ., V, 3, 15).

27. პირველნივთები წინ უსწრებს სიმრავლეს, რადგან საერთოდ „სიმრავლეზე ადრე უნდა იყოს ერთიანობა, საიდანაც (და მხოლოდ მისგან) შეუძლიან მას (სიმ-რავლეს) მიიღოს არსებობა“ (V, 3, 12) მსგავსად ერთი რიცხვისა, რომელიც წინ უსწრებს ყოველი სიმრავლის გამოშხატველ რიცხვს (იქვე), ამავე დროს, გონი უნდა იყოს პირველერთიანთან შედარებით უფრო დაბლა ერთიანობისა და სიმარტივის თვალსაზრისით. სიმრავლე სწორედ „სრულყოფილებს შემცირებდა“ (V, 7, 8).

28. პლოტინი ლაპარაკობს სამ საწყისზე: პირველერთიანზე, გონზე და სულზე. მოკლედ და უჩვენებლად იხ. ენ., V, 1, 10. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ მოძღვრების ძირითადი ამოცანა — სამყაროს ახსნაა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონიზმი აგრძელებს ანტიკური იდეალიზმის ხაზს. არსისა და აზრის, მოაზრებისა და მოსაზრებელის იგივეობის შესახებ. გონის სფეროში, წერს პლოტინი, „კერეტა და კერეტის საგანი მოცემულია ერთად და განუყოფლად“ (V, 3, 8); „გონი არის მოაზროვნე და მოსაზრებელი“ (VI, 9, 2); გონისათვის „არსებობა ნიშნავს აზროვნებას“ (იქვე).

29. მაგრამ როგორც „ენეადების“ შესატყვისი ადგილებიდან ჩანს, იგივეობასა და განსხვავებასთან ერთად, პლოტინი იყენებს აქ რიცხვობრიობისა და თვისობრიო-ბის კატეგორიებსაც, რომლებიც სიმრავლესთან არიან დაკავშირებული. სიმრავლე, პლოტინის სიტყვით, „იძლევა რიცხვობრივობის კატეგორიას“; სხვადასხვაობა, რაც სიმრავლის აუცილებელი ნიშანია — „თვისობრიობის კატეგორიას“.

30. პეტრიჩი წერს: „ერთბამად [არს] გონება (აზროვნება) და გასაგონო (აზ-როვნების საგანი, შესამეცნებელი) მისი“. როგორც მზის ამოსვლის შემთხვევაში მისი შარავანდედი „უთამოდ და მოუდრეკელად“ (დროსა და მოძრაობის გარეშე) „მყის თანავე აღმოჩენასა მზის დისკოსასა“ (მზის დისკოს გამოჩენისთანავე) ფარავს ყოველგვს, ასევე გონისეული აზროვნება, შემეცნება მასთანვე არის მოცემული: „აბა გონება და აბა გაგონება!“ (შრომები, II, 1937, გვ. 7).

31. იხ. [ვენი — ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიური წყაროების საკითხისათვის, (მ:ენე, ფილოსოფიის... სერია, № 3, 1984, გვ. 20—33); ნეოპლატონიზმი (ემანატიზმი) ჰეგელს ესმოდა, როგორც პანთეისტური მოძღვრება. აქ „საყოველთაო საფუძველი, საყოველთაო სუბსტანცია,.. ხდება დაბოლოებული და ამით ეშვება დაბლა“ (Vorlesungen..., II, 1971, გვ. 432); ევ. ცელური ნეოპლატონიზმის ძირითად მიზანს ხედავს მკვლევარმა — „გამოაყენოს დაბოლოებულ ნივთთა მთელი ერთობლიობა“ პირველი ერთიანიდან (Grunriss der Geschichte der Griechischen Philosophie-Neuche Auflage, Lpz. 1908, S. 312).

ნეოპლატონისტური პანთეიზმის კონკრეტიზაციის მიზნით ცელურს შემოაქვს „ღინამიკური პანთეიზმის“ ცნება. ვ. ვინდელბანდის სიტყვით, პლოტინთან ნათლად ვლინდება, ღვთაების მონისტური მიზნობრიობის მორიგება ცალკეული ნივთების არასრულყოფილების დაქტთან, ანუ რელიგიურა ტრანსცენდენტობის პრინციპის მორიგება სტოიკურ პანთეიზმთან. პლოტინის „ღინამიკური პანთეიზმი“, წერს ვინდელბანდი, აესებს (ergänzt) აბსტრაქტულ მონოთეიზმს (Geschichte der alten Philosophie, 1903, S. 220 შტრ. 1923); ვლ. ლოსკი სამართლიანად თვლის ცელურის დებულებას პლოტინის მიმართ (Сборник статей по арх. и византиноведению..., III, Прага, 1929, стр. 137).

32. რუსთველილოვანში არსებული ნეოპლატონიზმისა და პანთეიზმის თეორიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური კრიტიკოსი წერდა: პლოტინის მიხედვით, „გრძნობადი ქვეყანა, რომელიც მოკლებულია შემოქმედებით პრინციპს (აქ ხომ ჩამქრალია ემანაციის სხივი!)“ და სხვ. „გრძნობადი სინამდვილე, სადაც სხივი ჩამქრალია...“ (გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 65, ხაზი ჩემია, შ. ხ.). ავტორის მიზანია უარყოს ხილული სამყაროს ესთეტიკური ღირებულება ნეოპლატონიზმში, მაგრამ ამ მოძღვრების ასეთი გაგება, სამწუხაროდ, სრული გაუგებრობაა. შეიძლება ამით აიხსნას, რომ ავტორს არა აქვს ერთი, გარკვეული შეხედულება ამ პრინციპულ საკითხში და იქვე, რამდენიმე გვერდით წინ, წიგნდება მკითხველმა ასეთი სტრიქონებიც წაიკითხოს: იმავე პლოტინის მიხედვით, რომელიც ავტორმა „ასკეტიკური შეხედულებების მქადაგებლად“ გამოაცხადა (იქვე, გვ. 60) — „მშვენიერება მსჭვალავს მთელ კოსმოსს, მშვენიერება ყველგანაა: ერთშიც“, მსოფლიო ვონებაშიც, სულშიც, მატერიაშიც“ (გვ. 60).

სამწუხაროდ, არც ეს დებულებაა ბოლომდე სწორი, მაგრამ ფაქტია „მშვენიერება მსჭვალავს მთელ კოსმოსს“, და ასეთი პირობის ქვეშ კი გაუგებრობაა იმაზე ლაპარაკი, რომ სამყაროში „ჩამქრალია ემანაციის სხივი“! ნეოპლატონიზმის მთელი თავისებურება ის არის, რომ ემანაციის სხივი ხილულ სამყაროში თუმცა დაკლებულია, მაგრამ არასოდეს და არსად „ჩამქრალი“ არაა!

33. В. В и н д е л ь б а н д, История древней философии, 1908, გვ. 306 ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.

34. იქვე, გვ. 307.

35. ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, პლოტინის კრიტიკა ამ შემთხვევაში მიმართულია გნოსტიკოსების წინააღმდეგ. მაგრამ მას დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა შუა საუკუნეების გაბატონებულ რედებთან მიმართებაში და ამ თვალსაზრისითაა საინტერესო.

36. შეენიშნაეთ აქვე, რომ ამ შეხედულებიდან გამომდინარეობს ნეოპლატონიზმის ერთი მნიშვნელოვანი იდეა, იდეა სამყაროს მარადიულობისა, რომელმაც შემდეგში პროგრესული როლი შეასრულა. როგორც ფ. ენგელსი წერდა, „აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხმა, რამაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკაშიც უკვე დიდი როლი შეასრულა,... [აქ] შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი, თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“, კ. მ ა რ ქ ს ი, ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი,

რჩეული ნაწერები, ორ ტომად, II, 1950, გვ. 444—445. იხ. ჩვენს, K характеристике основного вопроса средневековой философии, Филос. науки, № 2, 1961, стр. 83—84).

37. Hegel, Vorlesungen..., II, 1971, S. 524.

38. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, § 20, стр. 37. შემდეგში ყველგან ეს გამოცემაა მითითებული, შესატყვისი თავების (პარაგრაფების) აღნიშვნით. ალ. ლოსევი ამ პარაგრაფის შესახებ წერს: იგი „შეიცავს პროკლეს მთელი ფილოსოფიისათვის ყველაზე ძირითადს და ფუნდამენტალურ მოძღვრებას ოთხი იპოსტასის შესახებ“ (იქვე, გვ. 147). პროკლეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ძალიან დიდია, სპეციალისტების სიტყვით, არისტოტელეს მემკვიდრეობას აღემატება. უდიდესი ნაწილი ამ მემკვიდრეობისა გამოუქვეყნებელია. მის თხზულებათა შორის შეიძლება დავასახელოთ „პლატონის თეოლოგიის შესახებ“, „ფიზიკის პირველსაფუძვლები“, „ბორბტების იპოსტატის შესახებ“, კომენტარები (ცალკე თხზულებათა სახით) პლატონის დიალოგებისა „ტრაიოსი“, „პერამენიდე“, „სახელწმინდო“, „აღკიბიადე I-ლი“, „კრატილი“, რომლებსაც მხოლოდ ფორმალურად შეიძლება ეწოდოს კომენტარები; ნამდვილად წარმოადგენენ დამოუკიდებელ თხზულებებს; და სხვ. მრავალი ნაშრომი სცილდება ფილოსოფიის ფარგლებს (მაგ., კომენტარები „ეპიკლიდეს ელემენტების“ I-ლი წიგნისა, სქოლიოები პესოოდეს „პრომა ლა დე-ებისა“, ჰიმნები ღმერთებს).

39. პროკლეს შეხედულებანი რომ ამით დამთავრებულყო, ეს მოაზროვნე, პილოძისტად წარმოგვიდგებოდა. მაგრამ მთელი მისი სისტემის გათვალისწინება ცხადყოფს, რამდენად შორსაა ის პილოძიზმისაგან.

40. Proclus, Theol. Plat. II, p. 95. ცტირებულია ჰეგელის მიხედვით, Vorlesungen..., II, 1971, გვ. 527.

41. ა. ლოსევი, იხ. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, გვ. 157—158.

42. სიტყვა წარმოებულია ზმნისაგან *μαεχμα* წილის ქონება, მონაწილეობა, მონაწილეობის მიღება, ზიარება.

43 ეს თავისებურება მოძღვრებაში პროკლეს ადრე იაზღაოსმა შეიტანა (Целлер, Очерк истории греческой философии, 1912, стр. 241). მაგრამ, როგორც ცხელი იქვე შენიშნავს, იაზღაოსის უფრო მეტად თეოლოგი იყო, ვიდრე ფილოსოფოსი.

44. პეტრიწის „თვითერთი“ შეესაბამება ბერძნულ *μενδμα*-ს. ესაა ერთი თავისთავად, როგორც პირველი ერთი და პირველი საწყაი; „ერთობრივი“ შეესატყვისება *მეძე*-ს, ენადას, როგორც სიმრავლის ერთიანობას (მაგ., ხუთეული, ათეული და ა. შ.). პროკლესთან გვხვდება კიდევ *ჟუამქოზი*, რაც ნიშნავს რიცხვსა, ერთეულსა გავრთიანებას; ისეთ სიმრავლეს, რომელიც გავრთიანებულია რაღაც პრინციპის მიხედვით, მაგრამ თითოეული მისი შემადგენელი ნაწილი ინარჩუნებს თავის ვარკველობას (შდრ., ა. ლოსევი, Прокл, Первоосновы теологии, Тб., 1977, გვ. 145). პეტრიწი მას თარგმნის „შეერთებულო“, „შეერთებით“ (თ. 197, 116).

45. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen..., Th. 3, Abth. 2, Leipzig, 1881, S. 788.

46. პეტრიწი თარგმნის: „ყოველი უცუნქცევა მსჯავებისა მიერ აღსრულების უცუნქცეულთა მისდა ნიშართ, რომლისა მიმართაც უცუნქცეულ იყვნენ“.

47. Docta ignorantiae, I, 2; Николай Кузанский, Избранные сочинения, Москва, 1937, стр. 8.

48. იქვე, II, 2, გვ. 64.

49. იქვე, II, 5, გვ. 73.

50. მიზეზის, საწყისისა და ერთიანის შესახებ, **Д. Ж. Бруно, Диалоги, Москва, 1949, გვ. 275.**

51. იქვე, გვ. 278.

52. *Docta ignorantia*, II, 4: იქვე, გვ. 74, შტრ. „ყოველი ნივთი არსებობს ყოველ ნივთში“ (**Д. Ж. Бруно, Диалоги, 1949, გვ. 276.**) ამ დებულებასთან ანალოგიას პოულობს ლაიბნიცის შეხედულება, რომ მონადაში მთელი სამყარო აისახება და მონადა არის სამყაროს სარკე (მონადოლოგია, § 56). ეს ანალოგია კიდევ უფრო მნიშვნელოვნად გვესახება, როცა ვითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, ბრუნოს გავლენას ლაიბნიცზე, და, მეორე, მხრივ, ლაიბნიცის ამ შეხედულების მნიშვნელობას უნივერსუმისა და ინდივიდუუმის კავშირის თვალსაზრისით: „სამყაროს და ინდივიდუუმის გაერთიანება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ ინდივიდუუმში, ყოველი თავისებურად, თავისში იტარებს სამყაროს. ამ აზრით ლაიბნიცს სწორედ ლაიბნიცი, რომ „ყოველი მონადა სამყაროს სარკეა“ (**В. В н д е л ь б а н д, История новой философии, I, 1913, стр. 382.**)

53. პროკლეს, გასაგები მოსაზრებების გამო, საკვიროდ მიაჩნია დააკონკრეტოს გამომდინარეობის ცნებასთან მიმართებაში: ის რომ „სამყარო მარადიულია, არ ნიშნავს, რომ ის არ გამომდინარეობს გონისაგან“ (თ. 34).

### თავი მეხუთედი

1. ივ. ჭავჭავაძე, *ქველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIII სს.)*, 1945, გვ. 170.

2. **Н. Марр, Иоани Потрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века (ЗВО, т. XIX, 1909, стр. 92);** ივ. ჭავჭავაძე, *ქართული არს ისტორია*, II, 1948; კვ. 300; კ. კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I, 1960, გვ. 255.

3. **Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. I, S. 111.**

4. **Ш. В. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси, 1962, стр. 155—157.**

5. **იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამოცემა მ. რაფაეასი, 1976, გვ. 67.**

6. იქვე, გვ. 172.

7. იქვე.

8. იქვე, გვ. 76. ჩანს, ამ თხზულებისგანაა დამოკიდებული სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება სიტყვისა „ნათესავი“ მის „სიტყვის კონაში“.

9. „ტიმოსი“, 27 d.

10. ციტირებულია ეგრემ მცირეს მიერ შესრულებული ქართული ხელნაწერის მიხედვით. სპ. მეცნ. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A — 24. ციტირებული ადგილები დაზუსტებულია ფილოლოგ მაია რაფაეას მიერ, რისთვისაც მადლობას სთხოვს.

11. იქვე, გვ. 60 r.

12. იქვე, გვ. 60 v.

13. იქვე, გვ. 61 v.



14. იქვე, გვ. 56 გ.
  15. იქვე, გვ. 56 ვ.
  16. К у н о Ф и ш е р, Декарт, 1906, с. 50.
  17. იქვე.
  18. იხ. შენ. 10, გვ. 75 გ.
  19. იქვე, გვ. 77 გ.
  20. იქვე, გვ. 77 ვ.
  21. Полное собрание трудов Исаака Дамаскина, I, под ред. А. Сагарды, СПб., 1913, с. 48.
2. იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ ეს ნაწილი არა აქვს თარგმნილი არც არსენ იყალთოელს. რატომღაც ეს ნაწილი გამოტოვებული ქართველი მოაზროვნეების მიერ, ეს საკითხი შეუსწავლელია. აქ დამასკელი იხილავს ერეტოკოსობის 73 სახეობას. მათ შორის არიან, როგორც წინაქრისტიანული მოაზროვნეები, აგრეთვე ქრისტიანობის შიგნით ჩასახული მიმართულებანი: პლატონიკოსები, სტოიკოსები, ეპიკურელები, რომლებიც „ამტყციებდნენ“ — დამასკელის სიტყვით, — რომ აღომები და განუყოფელი სხეულები... დაუბოლოებელნი არიან რიცხვით, წარმოადგენენ საწყისებს ყველა ნივთებისა, და ასწავლიდნენ, რომ ნეტარების მიზანი — კმაყოფილებაა და რომ არც ღმერთი და არც განგება არ მართავენ საქმეებს“. აქვე დამასკელი იხილავს ორიგენელებს, მანიქეელებს, არიანელებს, მონოთეისტებს, ე. უარიანელებს და სხვ. ერესების ამ სახეობათა შორის მრავალს ჰქონდა გავრცელება საქართველოში, სხვადასხვა პერიოდება და სოციალურ წრეებში.
23. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაელს გამოცემა, 1976, გვ. 67.
  24. იქვე, გვ. 66, 67.
  25. იქვე, გვ. 68, 69.
  26. ნ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, 1956, გვ. 390—391; ხაზი აქტორისაა.
  27. A. Harnack, J. M. Mitchell, Neoplatonismus, Encyclopaedia Britannica, 19.
  28. Бертран Рассел, История Западной философии, Москва, 1959, стр. 433.
  29. Ш. В. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, стр. 266.
  30. Николай Кузанский, Сочинения, I, 1979, стр. 101.
  31. Николай Кузанский, Избранные философские сочинения, 1937, стр. 355.
  32. გამოცემულია მთლიანად (გამოკლებულია და ლექსიკონით) სამსონ ენუქაშვილის მიერ: პეტრი იბერიელი (ესეველი-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, თბ., 1961; შენდევში ყველგან ეს გამოცემა დამოწმებულია.
  33. საღმრთო საბელთ., VII, 3; შრ., გვ. 72, 17.
  34. ზეკაია ზღვდიცთ-მთ., II, 3; შრ., გვ. 105, 26.
  35. ეპისტოლე, 10, 1; შრ., გვ. 252, 4.
  36. იქვე. სიტყვით „გამოჩინება“ ეფრემ მცირე თარგმნის ძებნეცი-ს რაც ფილოსოფიაში (მაგ., არისტოტელესთან) ნიშნავს აგრეთვე დამტყციებას, დასაბუთებას. პეტრიწი თარგმნის — „აღმოჩენაჲ“.

37. ზეცათა წიგნი — მთ., შრ., გვ. 106, 7.

38. საღმრთ. სახელთ. XIII, 1; შრ., გვ. 94.

39. იქვე. შრ., გვ. 107, 8.

40. შრ., გვ. 10, 8.

41. *Seminarium kondakovianum, Сборник статей по археологии и византи-поведению...*, III, Прага, 1923, стр. 134—135. ხაზი ჩუმა. ეს დაკვირვება მით უფრო საყურადღებოა, რამე ეკთენის ავტორს (ელ. ლოსკის), რომელიც ცდილობს გამოიყნოსოს ფსევდო-ლიონისეს მოძღვრება პანთეიზმისაგან, ემანატიზმისაგან (იქვე, გვ. 137).

42. საღმრთ. სახელთ., შრ., გვ. 10, 36, 11, 10.

43. ერთის საწყისისეულ ბუნებას სიმრავლესთან შედარებით ფსევდო-ლიონისეს ასაბუთებს ნეოპლატონისტური დებულებით: „თუნიერ ერთისა ვერ არს სიმრავლე, ხოლო თუნიერ სიმრავლისა არს ერთი“ (საღმრთ. სახელთ., XIII, 2; შრ., გვ. 95, 17).

44. იქვე, XIII, 1; შრ., გვ. 94.

45. ზეციური იერარქ., II, 5; შრ., გვ. 108—109.

46. საღმრთ. სახელთ., IV, 4; შრ., გვ. 33, 7.

47. იქვე, IV, 5; შრ., გვ. 30, 18-23.

48. იქვე, IV, 4; შრ., გვ. 32, 18.

49. იქვე, IV, 7; შრ., გვ. 35, 11, 36, 15.

50. იქვე, გვ. 35, 29; შრ. პლატონი: მშვენიერება „არ არის მშვენიერი აქ, ხოლო სიმახინჯე იქ... იგი არ არის, ხან მშვენიერი, ხან არამშვენიერი;.. მშვენიერი ერთი მიმართებით, სიმახინჯე მეორე მიმართებით;... მშვენიერი ერთ ლეგილას, სიმახინჯე მეორე ლეგილას“, ნადიმი, 211ab.

51. იქვე, გვ. 36, 8.

52. იქვე, გვ. 36, 16.

53. იქვე, გვ. 36, 23.

54. იქვე, V, 5, გვ. 61, 17.

55. ზეცათა მღვდელთ-მთ., II, 5; შრ., გვ. 44, 5-10.

56. საღმრთ. სახელთ., IV, 18; შრ., გვ. 44, 7.

57. იქვე, IV, 21; შრ., გვ. 49, 7. ფსევდო-ლიონისეს ამ სიტყვებს მაქსიმე კონფესორი ურთავს კომენტარს: „უწინარეს ყოფადისა მის მძნეარისა სენისა მანიქვეელთაჲსა კეთილად ილუწის [ლიონისე] შეშაღებად წაშლისა, რაჟამს თქუას, ვითარმედ „ყოველი ორობაჲ არა დასაბამი არს, არამედ ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა“; ხოლო მანიქვეელნი ორთა დასაბამთა წვალებენ ურთიერთას წინააღმდეგობა...“ (არეოაგოიკული კრებული, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, 1983, გვ. 83). შემდეგ: ფს.-ლიონისეს სიტყვები — „უკუეთუ ბოროტი სამარადისო არს“, „...“, კომენტარებულია ასე: „ესე სიტყვანი მანიქვეელთა წინააღმდეგობელნი არიან და დამაქსნელნი წვალებისა მათისანი, რამეთუ დღაღაცათუ ჳერეთ მაშინ არა იყო წვალებაჲ ამათი, არამედ წინაგანგებულებით მობერეთა სულისა წმიდისაჲთა მიმადლა დიდსა ამას [ლიონისეს] მოძღუართა შორის, რათა უწინარეს სენისა შეშაღდოს წამალი საკურნებელი, ნუ უკუე და მაშინცა იყენეს ვიეთნიმე წარმართთაგანნი მეტყუელესეთართისა ცრუჲსა“ (იქვე, გვ. 83—84). მაქსიმეს კომენტარების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ფსევდო-ლიონისე მისთვის I ს. მოღვაწე და უფრო ადრე ცხოვრობდა. ვიდრე მანიქვეელობა წარმოიქმნებოდა.

58. იქვე, გვ. 49, 17.

59. იქვე, IV, 20; შრ., გვ. 48, 31. წინადადების აზრი სიტყვა-სიტყვით: ბოროტება არსი არ არის.

60. იქვე, IV, 21; შრ., გვ. 48, 32.

61. იქვე, IV, 28; შრ., გვ. 53, 26.

62. იქვე, IV, 32; შრ., გვ. 55, 34.

63. იქვე, IV, 30; შრ., გვ. 55, 18.

64. იქვე, IV, 32; შრ., გვ. 56, 9-15. ჩვენ მოგვისდა უფრო ვრცლად შევჩერებულყავით ამ, არც თუ ძალიან რთულ საკითხზე, რომელმაც ცხარე კამათი გამოიწვია ჩვენს მეცნიერებაში. შევნიშნავთ აქვე, რომ სრულ გაუგებრობაზე დაწყარბებულ. ყოველივე ის, რასაც ამ საკითხზე წერენ: პ. შარია, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი საკითხი, 1976, გვ. 114—122; ა. გაწურელია, დაკვირვებანი და შთაბეჭდილებანი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1957, 10 ოქტომბერი; თამაზ ჰილაძე, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, „მნათობი“, 10, 1983, გვ. 150—151. შდრ. ჩვენი რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხებო, 1981, გვ. 129—139; „ვეფხისტყაოსანი“ და ჩვენ, ანუ..., აღმანახი „კრტიკა“, 2, 1984. გვ. 134—138.

65. საღმრთ. სახელთ., 1, 2, შრ., გვ. 7, 5-5.

66. ზეცათა მღღელთ-მთ., II, 3; შრ., გვ. 106, 4. შდრ. პ ლ ო ტ ი ნ ი: „ვსაქ სურს თავი დააღწიოს ცთომილებას და არ მიაწეროს მის [პირველ საწყისს] რამე შიუფერებელი“, უკეთ მოიქცევა, თუ პირველი საწყისის მოაზრების მიზნით მ-ზართავს არა პოყოფას, არამედ უარყოფას (ენ. V, 5, 12).

67. გაუგებრობა გამოიწვია აგრეთვე აპოფატრიის საკითხმა და განსაკუთრებით მისმა დასკვნამ ღმერთის ისეთი პრედიკატის შესახებ, როგორიცაა არსებობა. ფს.-დიონისეს სიტყვები, რომ ღმერთი არ არის „არცა არსება“ მისი არსებობის უარყოფას ნიშნავს (ისევე, როგორც მაგ., სიტყვები — ღმერთი არ არის „ღმრთებდა გინა საბიერება“ ნიშნავს მისი ღვთაებრიობის და სიკეთის უარყოფას). ფილოსოფიაში და განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმა და არეოპაგრიკულ მოძღვრებაში გაუწაფავ მკითხველში ღმერთის არსებობის უარყოფა განცუფრებას და ზოგჯერ „აღ-შფოთებასაც“ კი იწვევს (რატომღაც ისინი „გულგრილი“ რჩებიან, როდესაც საქმე ღმერთის ღვთაებრიობის უარყოფას ეხება! იხ. ჩვენი — მოკლე განმარტება გრძელი „რეპლიკების“ გამო, „მაცნე“, ფილოსოფიის.... სერია, 1973, № 1, გვ. 170, და რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981, გვ. 115—119, შენიშვნა). გამოსავალს იმაში ხედავენ, რომ მე ფს.-დიონისეს შეხედულებათა დამახინჯება მომწერიონ.

ეს გაუგებრობა მით უფრო საზრუნარია, რომ სპეციალისტიკისათვის არც ეს საკითხი წარმოადგენს დიდ სირთულეს: აპოფატია ან გამობატავს მოძღვრების საბოლოო აზრს. კატაფატია და აპოფატია მხოლოდ რაციონალურის ფარგლებში მოქმედი მეთოდებია, პირველი საწყისი კი ზე-აღმატებულია ყოველივე არსებულზე, ის „ზეშთა-არსება“ და მისი წვდომა შეიძლება მხოლოდ მისტიკური პირების მეშვეობით. ჩემი ოპონენტების „დასამწვილებლად“ შეიძლება ითქვას, რომ ფს.-დიონისესათვის „არსებობა“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ცოტა ღმერთისათვის, ის „ზეშთა-არსებობა“ და უფრო მეტია არსებობაზე.

68. მისტიკური თეოლოგია, V; შრ., გვ. 229.

69. იქვე, შრ., გვ. 224, 3.

70. იქვე, შრ., გვ. 223, 11.

71. იქვე, II, შრ., გვ. 225, 29.

72. იქვე, I, შრ., გვ. 223, 11.

73. Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart,

74. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beriehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, S. 94; შდრ. III. И. Нунуиძე, Руставели и Восточный Ренессанс, 1967, стр. გვ. 84—85.

75. ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ მაქსიმე აღმსარებელმა (VII ს.), გერმანე პატრიარქმა (VIII ს.), ფოტი პატრიარქმა (IX ს.) და იოანე სკოტ ერიგენამ (IX ს.) „თავიანთი კომენტარებით“ არეოპაგიტული მოძღვრება გახადეს ეკლესიის ძირითად საყრდენად. ეკლესიას ეს მოძღვრება შეისისხლბორცა, შეითვისა, თავისად გამოაცხადა“. მამასადაძე, ის ერთეულად არ ითვლებოდა, და არც შეიძლება ჩათვალილი ყოფილიყო, რადგანაც დიონისეს წიგნებში არ არის არც ერთი პუნქტი, რომლის საფუძველი და საყრდენი საღმრთო წერილში არ იქონს მოძებნილი და ნახევენები“ (ე. კეკელიძე, რუსთაველის და ქართული რენესანსის საკითხისათვის, ვაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 24, 6 ივნისი, 1948; ეტრუდები, IV, 1957, გვ. 58). ამ სიტყვების მიხედვით მაინც გაურკვეველი რჩება— რას წარმოადგენს თავად მოძღვრება იმ კომენტარების გარეშე? და ითვლებოდა თუ არა არეოპაგიტია ერთეულად კომენტარების მიუხედავად? ვინც შუა საუკუნეების იდეოლოგიურ ვითარებას იცნობს, მისთვის ნათელია, რომ საკუთარი შეხედულებების განმტკიცება „საღმრთო წერილიდან“ მოტანილი ციტატებით არ იყო საკმარისი საკუთარი „უცოდველობის“ დასაწვკიცებლად.

სხვა ფაქტებზე რომ არ ვილაპარაკოთ, XI ს. საქართველოში ცნობილი იყო, რომ არეოპაგიტია არ იყო საყოველთაოდ აღიარებული მოძღვრება და ეფრემ მცირე არეოპაგიტეული კორპუსის ქართული თარგმანის „წინაბქეში“ საქიროლ თვლის შეეკამათოს იმათ, „რომელნი მწვალებლობით გინებად კადნიერ იქმნებან დიდისა დიონისისი, ვითარმედ ყოვლად უმეცარნი მწვალებათა ვითარებისანი“ და, როგორც ივ. ლოლაშვილი შენიშნავს, იქვე ეფრემ მცირე დასძენს: „ვინც დიონისეს თვლის მწვალებლად, მან არ იცის, თუ რა განსხვავებაა ნათელსა და ბნელს, ქეშმარტსა და ტყუილს შორის“. (ივ. ლოლაშვილი, ეფრემ მცირის „წინაბქე“, ვაზ. „ლიტ. საქართველო“, № 35, 1970; შდრ. არეოპაგიტული კრებული, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, 1983, გვ. 73).

რაც შეეხება იოანე სკოტ ერიგენას აღიარებას ისეთ მოაზროვნედ, რომლებმაც არეოპაგიტია გახადეს „ეკლესიის ძირითად საყრდენად“, არ შეიძლება ამ სიტყვებმა გუი არ გამოიწვიონ იმ გარემოების გამო, რომ თავად ერიგენას შეხედულებანი იყო რამდენჯერმე გაიცხული: მის სიცოცხლეშივე ფრანკთა საეკლესიო ყრილობაზე; შემდეგ რომში 1050 წელს ლეონ IX-ის მიერ; 1225 წელს პაპის ჰონორიუს III-ის მიერ; ხოლო 1685 წელს მისი მთავარი თხზულება შეტანილი იყო აკრძალული წიგნების ინდექსში (Александр Бриллиантов, Влияние восточного богословия на Западное в произведениях Иоана Скота Эригены. СПб., 1898, с. XII), ისიც ცნობილია, რომ იოანე სკოტ ერიგენას ერთეულ მოაზროვნედ აღიარების მთავარი მოტივი მისი პანთეიზმი იყო, ხოლო ეს პანთეიზმი არეოპაგიტეული მოძღვრებლდან ნომინირებულია.

76. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения. Москва, 1982, стр. 35—36.

77. იქვე. ავტორი აგრძელებს: „ქართული რენესანსის მკვლევარებმა გახადეს მხოლოდ გააყები და დამაჯერებელი წარმოდგენა არეოპაგიტის ასეთ გამოყენებაზე რენესანსში. პროკლეს, პეტრიწის და რუსთაველის ფილოსოფიის ამ მკვლევარებში შემდეგ, ძალიან ძნელია ვინმემ გაბედოს და არეოპაგიტული მსოფლმხედველობა მხოლოდ ამოფარებულ და მხოლოდ განმარტოებისა და სენაკში განდგომის თეორიაზე დაიყვანოს“ (იქვე).

78. საღმრთ. სახელით., IV, 1, შრ., გვ. 29—30; ხაზი ჩემია, შ. ბ.

79. ციტატი მოტანილია ეფრემ მცირესეული თარგმანით. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარების მთლიანი ტექსტი, გამოსაცემად მომზადებული განსვ. მიხეილ კახაძის მიერ, ნახება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში. ივ. ლოლაშვილის მიერ გამოქვეყნებული ნაწყვეტები (იხ. შენიშვნა 33, აქვე) მხოლოდ მცირე ნაწილია და, სამწუხაროდ, ეს მნიშვნელოვანი ადგილი იქ არაა.

80. Heinrich Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908, S. 27 თბა აქუნელის შეხედულებანი იხ. Thomae Aquinatis Nominibus, expositio-Marietti, 1950, S. 85.

81. Weertz, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19 და შპლ.

82. იქვე, გვ. 26, ხაზგასმა ავტორისაა, შ. ხ.

83. საღმრთოთა სახელთათვის, IV, 4, შრ., გვ. 32, 29.

84. იქვე, V, 10, შრ., გვ. 65, 22.

85. იქვე.

86. იქვე, IV, 4, შრ., გვ. 33, 30.

87. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, S. 94; შდრ. Ш. И. Нугу, бидзе, Руставели и Восточный Ренессанс, Тбилиси, 1967, стр. 84—85.

### თავი მერვე

1. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 222; ეს სიტყვები ფსალმუნადანაა, 55. 7: უშერდნენ ჩემს ტერფს, დასატყვევებლად ჩემი სულისა; შდრ. მცხეთური ხელნაწერი, 1983, გვ. 194 — „ივინი ბქალსა ჩემსა უშხირდეს, ვითარცა უშხირდეს სულსა ჩემსა“.

2. იქვე.

3. „შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმი გამოვლინდა რიგ ფილოსოფიურ კონცეფციებში, ხოლო განსაკუთრებით პეტრიწთან“ (ფშ, 4, 1967, გვ. 46).

4. პეტრიწი, შრ., II, გვ. 9. არიოზი, ალექსანდრიის ეკლესიის მეთაური, პირველი ცნობილი „ერეტოსი“; მისი მოძღვრება გაიყვებო იქნა 325 წელს პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, რომელსაც კეისარი კონსტანტინე ესწრებოდა. არიოზი და მისი მიმდევრები გადაასახლეს. ამისდა მიუხედავად, არიოზის მიმდევრებმა „შეადგინეს ძლიერი პარტია“ და მოიპოვეს დიდი გავლენა მეფის კარზე. კონსტანტინე იძულებული იყო მის უფლებებში აღდგენაზე დათანხმებულიყო. მაგრამ „როდესაც მოხვიემ არიოზი კონსტანტინეპოლის მოედანზე ეტლით მიდიოდა“, ნან მუცლის არეში ეუცრად ტყვილი იგრძნო და გარდაიცვალა (337 წ.). დიონისე — იველი სხმება დიონისე არეოპაგელი; ღრღოროი და ვასილი (გროგოლი და ბასილი) — IV ს. ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეები, რომელთა თხზულებანი თარგმნილი და გაერცლებული იყო საქართველოში. მინაწერში ანაქრონიზმსა აქვს ადგილი: ჯეულა ეს პირები (თვით დიონისე — გამინდელი წარმოდგენით) პროკლზე აღრე ცხოვრობდნენ და არ შეიძლება მასზე დამოკიდებულნი ყოფილიყვნენ.

5. ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად, I ტომის ავტორი კ. კეკელიძე, 1960, გვ. 299.

6. წყობილსიტყვაობა, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, 1980, 745, 748, 766.
7. იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კალმასობა, II, 1948, გვ. 174.
8. ს ო ლ ო მ ო ნ დ ო დ ა შ ვ ი ლ ი, თხზ. 1961, გვ. 119—200. 202.
9. И о а н н П е т р и ц с к и й—გრუზინსკიი неоплатоник XI—XII вв. См. серию—Записки Вост. Отд. Русского археологич. Общества, XIX, 1909.
10. დასახ. ნაშრომი. გვ. 53.
11. იქვე, გვ. 85.
12. იქვე, გვ. 93.
13. იქვე, გვ. 113.
14. Н. М а р р, Вступительные и заключительные строфы Внтязя в барсовой коже..., Тексты и разыскания по арм.-грузинской филологии, кн. XII, 1910, стр. XLVII.
15. „Эта теория заимствований и внешних творческих сил, провалилась“ წერდა ნ. მარი საკუთარი მისამართით (Язык и мышление, Сб. I, 1927, стр. 36—37). ეს თეორია, მარის სიტყვით, ძალაში იმის გამო იყო, რომ ჩვენ არ ვცნობდით „ძალებს, რომლებიც მოდიოდნენ თავად ქართული ნიადაგიდან“ და სხვა.
16. ნ. მ ა რ ი, დასახ. ნაშრ. (შენ. 9), გვ. 65.
17. ნ. მარის დასკვნა ემყარება „ქართველისა“ და „აფხაზის“ იდენტურობის დებულებას მაშინდელს ბიზანტიურ წარმოდგენაში; აგრეთვე იმ ფაქტს, რომ იტალოსის თანამედროვე ქართველ ფილოსოფოსთა შორის არავინა ჩანს იმ დახასიათების შესაფერისი, როგორც გამოთქმულია იტალოსის წერილში. ეს შეხედულება დღეს ყველას მიერაა გაზიარებული. სამწუხარო გამოჩაყლის წარმოადგენს შ. დინლაიფის ნაშრომი: Вопросы этно-культурной истории Абхазов, Сухуми, 1976, стр. 309, რომელშიც ყოველ უსაფუძვლოდ ვკვის ქვეშა დაყენებული იოანე პეტრიჭის ეროვნული კუთვნილების საკითხი; იხ. ჩვენი რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. 1981, გვ. 157—158.
18. Н. М а р р, Иоанн Петрицский..., стр. 104—105.
19. ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 299.
20. იქვე, გვ. 300.
21. იქვე, გვ. 302.
22. ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, გამ. ს. გორგაძისა, 1914, შესავალი, გვ. VII—VIII.
23. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში, „ჩვენი შეცნობა“, 1923, გვ. 74.
24. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1923, გვ. 301.
25. იქვე, გვ. 303—304.
26. ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II; ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნეუბიხემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937; ტომი I, ქართული ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია — მოცე გოგიბერიძისა, თბილისი, 1940.
27. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 267.
28. იქვე, გვ. 270.
29. იქვე, გვ. 271.
30. პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, 1937, შესავალი წერილი, გვ. XCII, CIII.
31. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, შრომები, IV, 1976, გვ. 182.
32. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1958, გვ. 345, 128—147.

33. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 275.

34. იქვე, გვ. 270.

35. იქვე, გვ. 281. კ. კველიძის ცირკულური შეხედულებანი მეორდება მისი „ქართ. ლიტ. ისტორიაში“, I, ყველა შემდგომ გამოცემაში. პეტრიწის ეფენის აქ მოცემული ახსნა ძალიან ახლოა XIII ს. ანონიმის შენიშვნებსა და ტომოთე გაბაშვილის წვეთ ცირკულურ მოსაზრებებთან და შემთხვევითი არაა, რომ XX ს. მკვლევარი მათ იხსენიებს. მაგრამ საკითხს, რა თქმა უნდა, ბევრად უფრო ღრმა საფუძველი აქვს.

36. B. Tatakis, La Philosophie Byzantine, Paris, 1949, p. 210.

37. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, 1897, S. 445.

38. Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. III, 1948, стр. 128, 129.

39. Протоколы царского следствия... (Ф. И. Успенский, Дело-производство по обвинению И. Итала..., Известия Русского археологического Института в Константинополе. т. II, стр. 38).

40. Протоколы царского следствия... (см. прим. 39); Ф. И. Успенский, Синодик в неделю православия, Одесса, 1893, стр. 14—18.

41. B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, p. 213.

42. იქვე.

43. Синодик..., стр. 15, 17, 18. ცხრილებლა აღ. ლოსიეის თარგმანის მიხედვით წიგნში „Античный символизм“.

44. Ф. Успенский, История Византийской Империи, т. III, стр. 121—129; Дм. Брянцев, Иоанн Итал („Вера и разум“) № № 5 и 6): «И составители одиннадцати глав были вполне правы, когда нашли, что из учения И. Итала необходимо вывести, что мир бесконечен и неизменяем»; B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, p. 213; ანალოგიური ვითარება იბნ-სინას მოძღვრებაში. ავრენას აზრით, წერს შუა საუკუნეების დილოსოფის ცნობილი მკვლევარი შტროკლი, „ღმერთი და სამყარო მიზეზისა და მოქმედების მრმართებაში იმყოფებიან, და ამის გამო არც სამყაროს წარმოადგენა შეიძლება ღმერთის ვარგე და არც ღმერთისა სამყაროს ვარგე; ამიტომ, თუ ღმერთი მარადიულია, სამყაროც აუცილებლად მარადიული უნდა იყოს“ (А. Штёркль, История средневековой философии, 1912, стр. II). აკად. პავლოვის სიტყვით, ავრენა „უარყოფს აზრს—სამყარო შექმნის შედეგს წარმოადგენს“. რ. ასწავლის, რომ სამყარო ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთი. აი რატომ განიცადა მისმა მოძღვრებამ გააფრთხილებული შემოტევა მუსლიმანური ღმერთისმეტყველების მხრივ“ (Акад. Павловский, Великий ученый-энциклопедист, «Правда», № 231, 1952, 18 Марта), შ. ნუცუბიძე სამართლიანად ხედავდა ანალოგიურ ვითარებას პეტრიწის შეხედულებებში. პეტრიწის მიხედვით, „სამყარო-ია და ღმერთს შორის მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულებაა“, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „ღმერთი არის არა სამყაროს შემოქმედი, არამედ მისი მიზეზი“ (შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV, 1976, გვ. 188. ხაზგასმა შ. ნუცუბიძისა). ამგვარი ფაქტების განზოგადებას წარმოადგენს ფრ. ენგელის ცნობილი სიტყვები იმის თაობაზე, რომ დილოსოფის ძირითადმა კითხვამ, „რომელმაც შუა-საუკუნეების სქოლასტიკაშიც უკვე დიდი როლი შეასრულა“, აქ „შემდეგი სახე მიიღო: ევყეანა ღმერთის მიერაა შექმნილი, თუ იგი დასაბამიდან არსებობს“ (კ. შარტი-სი და ფრ. ენგელისი, რეჟული ნაწერები, II, 1950, გვ. 444—445).

45. იბ. შენ. 39, გვ. 57.

46. იქვე.

47. Философская Энциклопедия, 4, 1967, стр. 46.

48. Proclus, The elements of theology, by E. R. Dodds, Oxford, 1963. p. XLI.

49. წიგნი შიზნთა, თარგმანი შ. ნუცუბიძისა; ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, კრებული I, 1969, გვ. 133—157.

50. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, стр. 23.

ჩვენ მოკლედ მოვიხილეთ პეტრიწის შესახებ არსებული შეხედულებანი ქართულ მეცნიერებაში. არადერი გვითქვამს ერთ, შეიძლება ითქვას, საოცარ ფაქტზე, როდესაც ნეოპლატონიზმს ვერაფერი „მოუხერხეს“ და ეს მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მიზნარეობა მთლად გააუქმეს შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში. ნეოპლატონიზმი საერთოდ არ ყოფილა საქართველოში როგორც იტყვიან — შორსა და გათავდა!

51. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 3—4.

52. იქვე, გვ. 4.

53. იქვე, გვ. 5.

54. გვ. 6, 22.

55. იქვე, გვ. 7, 6—11.

56. იქვე, გვ. 7, 17.

57. იქვე, გვ. 8, 16, შდრ. არისტოტელე, მეორე ანალიტიკა, 1, 2, 71—72; ფიზიკა, 1, 1, 184.

58. იქვე, გვ. 7, 25.

59. იქვე, გვ. 8, 3.

60. იქვე, გვ. 9.

61. ალ. ლსევი, იხ. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972, стр. 127.

62. პეტრიწის სიტყვებით, საკითხი დგას ამგვარად: დებულება — „ყოველი შიზარბელი [ის, რაშიც რაიმე მონაწილეობს] თან მისცემს თვისა თუთებისაგან“, ხონ არ შეიძლება ნიშნადღეს იმას, რომ „შიზარბელი“ მიიღებს თავის მხრივ [„აუღალად მიიღებს მისისა თუთებისაგან“] იმისაგან, რაც მასში მონაწილეობს (პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 12, 11).

63. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 16, 3.

64. იქვე, გვ. 45, 45.

65. იქვე, გვ. 81, 11.

66. იქვე, გვ. 66, 14.

67. იქვე, გვ. 79, 33.

68. იქვე, გვ. 79, 34.

69. იქვე, გვ. 80, 1—5. მიზეზობრობის შეაბამასი ტერმინოლოგია პეტრიწთან წარმოებულა ბერძნული სიტყვათქმნალობის მსგავსად. მიზეზი ბერძნულად — ძენძა, შედეგი — ძენძაძუ, რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს მიზეზით გამოწვეულს. პეტრიწთან შედეგის შესატყვისი ტერმინი წარმოებულა ანალოგიურად: მიზეზი — „მიზეზოანი“. არსის, როგორც შედეგის, არსებობა პირველ სტადიაზე გამოთქმულია პეტრიწის მიერ ბერძნული ტერმინით „კატეტანი“ (αξα ძენძა), რასაც, პეტრიწის სიტყვით, შეესაბამება ქართულ „მებრ მიზეზებოთ“; არსის არსებობა მეორე სტადიაზე არის არსებობა „კათ ეპარქსინ“ (αξად მუარქენ), ანუ „მებრ მყოფობით“, და, ბოლოს, მესამე სტადიაზე — კატამეთექსინ (αξად მამქენ) ანუ „მებრ თანმექონებოთ“.

70. იქვე, გვ. 80, 7.

71. იქვე, გვ. 80, 20.



- 72. იქვე, გვ. 88, 1.
- 73. იქვე, გვ. 87, 33.
- 74. იქვე, გვ. 80, 31.
- 75. იქვე, გვ. 81, 14.
- 76. იქვე, გვ. 87, 25.
- 77. იქვე, გვ. 88, 33.
- 78. იქვე, გვ. 153, 30.

79. იქვე, გვ. 87, 7-11: ერთ-ერთი მკვლევარი იოანე იტალოსის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებებში, რომლებიც ზევით გვქონდა განხილული, ყველაზე მნიშვნელოვან და ფაქტობრივ ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოდ თვლის იდეების რეალურ არსებობას. რაც შეეხება იტალოსის გასამართლებას და შეზღუდვას, ამას საერთოარი ღირებულება არა აქვს იმის თვალში, ვინც ბიზანტიის პოლიტიკური ცხოვრების მახინჯიები გაიცნო (იხ. მ. გოგობერიძე, იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა; იოანე პეტრიწი, შრომები, I, 1940, გვ. XXXVIII). ჩვენ გვჯერბთ. რომ იტალოსის მიერ სამყაროს მარადიულობის აღიარებას არა ნაყლები მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და შემთხვევითი არაა, რომ 11 ბრალდებოდან, რომლებიც მას წაუყენეს, 3 იტალოსის ამ შეხედულების წინააღმდეგაა მიმართული. ხოლო ამ მოაზროვნის დენა რომ მისი შეხედულებებით იყო გამოწვეული, ეს, როგორც ვნახეთ, მეცნიერებაში ცნობილი ფაქტია. შდრ. აქვე, შენ. 44.

მე. პეტრიწი. შრომები, II, გვ. 76, 18.

81. იქვე, გვ. 76, 30.

82. იქვე, გვ. 76, 26.

83. იქვე, თავი 189, გვ. 196. 4. ამ შეხედულებას დიდი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა ჰქონდა — როგორც ეს გვქონდა აღნიშნული ეფრემ მცირესა და არეოპაგიტელ მოძღვრებასთან დაკავშირებით. იხ. ზევით, თავი VII, § 12.

### თავი მეცხრა

- 1. ივ. ლოლაშვილი, არსენ ივალთოელი, 1978, გვ. 3.
- 2. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, ივ. ლოლაშვილის გამ., 1980, გვ. 776.
- 3. იქვე, გვ. 754.
- 4. მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის, ივ. ლოლაშვილის გამ., 1982,
- 33. 170; აქ სიტყვას „სომეხს“ აქვს კონფესიური მნიშვნელობა.
- 5. სოლომონ დოდაშვილი, თხზულებანი, 1961, გვ. 199.
- 6. შალვა ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1958, გვ. 20 და შშდ.
- 7. ივ. ლოლაშვილი, არსენ ივალთოელი, 1978, გვ. 43.
- 8. იოანე პეტრიწი, სათნობათა კიბე, 1968, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, გვ. 137.
- 9. კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 273.
- 10. ქართლის ცხოვრება, სიმ. ყუხნიშვილის მიერ დადგენილი ტექსტი, I, 1955, გვ. 256.
- 11. იქვე, გვ. 357.
- 12. იქვე.

13. ივ. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 1978, გვ. 107; შდრ..  
 Ф. Жордания, Описание рукописей Тифлисского церковного музея, I, стр. 232-  
 14. Otto Vardenhewer, Patrologie, 1910, S. 501.
15. ივ. ლოლაშვილი, გვ. 105;  
 16. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამ. მ. რაფაელისი, 1976, გვ. 17.
17. იქვე, გვ. 15. სიმეონ პლენძაძე, ეროვნებით სომეხი, რწმენით ქალკედონი-  
 ბრი. ჩანს თავისი დროის განათლებული პიროვნება იყო. მან, გარდა „ცოდნის  
 წყაროსი“, ქართულიდან თარგმნა იოანე სინელის „კლემაქსი“ და ნეოპლატონიკოს  
 პროკლეს მთავარი ფილოსოფიური თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“  
 („კლემაქსის ღმრთისმეტყველებითნი“), ეს უკანასკნელი — პეტრიწის თარგმანის მ-  
 ზედვით. თუ გავითვალისწინებთ ნეოპლატონიზმისა და მისი მნიშვნელობის შეფასე-  
 ბას უკანასკნელი დროის საბჭოთა გამოკვლევების მიხედვით, შეიძლება დაეასკვნათ,  
 რომ ამ თარგმანს დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა სომხური ფილოსოფიურა  
 აზრის განვითარებაში.
18. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1860, გვ. 297.  
 19. იქვე.  
 20. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1958, გვ. 150—151.  
 21. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 1976, შესავალი წერილი, გვ. 18.  
 22. ამ შეხედულებას საკვებით იზიარებს ივ. ლოლაშვილი; იხ. მისი, არსენ  
 იყალთოელი, 1978, გვ. 109.
23. ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 117.  
 24. იქვე, გვ. 127; შდრ., კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1960,  
 გვ. 282.
25. ალ. ალექსიძე, ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკის  
 თხზულება, თსუ შრომები, 162, არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, 1975, გვ.  
 119; შდრ., კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. I, 1960, გვ. 486.
26. Анна Комнина, Алексиада, Москва, 1965, стр. 397.  
 27. ალ. ალექსიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 111.  
 28. ჩანს, მის გაიყვანაში გარკვეული როლი კარის ინტრიგებმაც შეასრულა Ан-  
 на Комнина, Алексиада, стр. 613. Примечание издателя.  
 29. ალ. ალექსიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113. ციტირებული სიტყვებო  
 ეკუთვნის ცნობილ მეცნიერს ა. პ. კაჟდანს.  
 30. ალ. ალექსიძე, იქვე, გვ. 113.  
 31. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ., I, 1960, გვ. 486. ავტორი ფიქრობს,  
 რომ ევსტრატე ნიკელის ეს თხზულება თვით არსენს არ უთარგმნია, და შემდეგაა  
 შეტანილი „დოგმატიკონში“ (იქვე); კ. კეკელიძეს ეთანხმება ალ. ალექსიძე (დამო-  
 წმებელი ნაშრომი, გვ. 111). ივ. ლოლაშვილი არ იზიარებს ამ შეხედულებას და  
 მიაჩნია, რომ ის თარგმნილია არსენის მიერ და მანვე შეიტანა თავის შედგენილ  
 კრებულში. უფრო მეტიც, მისი სიტყვით — „დასაშვებია, ვიფიქროთ, რომ არსენი  
 ევსტრატის პირადად იცნობდა“ (არსენ იყალთოელი, გვ. 135), რადგან  
 არსენი სწორედ ევსტრატის დროს სწავლობდა მანგანის აკადემიაში. ჩვენ ვფიქრობთ:  
 სწორედ იმი. გამო. რომ არსენი იყო მოწმე იოანე იტალოსის გასამართლებისა, გა-  
 კიცხვისა და დასჯისა, და თუ იცნობდა ევსტრატსა და იცოდა მისი ბედიც, —  
 ძნელი საფიქრებელია, რომ ევსტრატეს თხზულება შეეტანა „დოგმატიკონში“, კრე-  
 ბულში, რომელიც საგანგებოდ იყო შედგენილი ყოველგვარ ერეტიკოსთა და გაი-  
 ცხულთა წინააღმდეგ ბრძოლისათვის.

32. ი. ვ. ლოლაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირწმონისათვის“, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964, გვ. 76.

33. როდესაც შ. ნუცუბიძე პირველად შეეხო „პირწმონისათვის“ საკითხებს (იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII ს-ის საქართველოში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, VII, 1938, გვ. 151—162), ძეგლი ჯერ გამოცემული არ იყო. ამჟამად ის გამოცემულია ორჯერ: წინა (32) შენაშენაში მითითებულ კრებულში და „გეორგიკაში“, 6, 1966, გვ. 261—263.

34. ი. ვ. ლოლაშვილის გამოცემა, გვ. 80; გეორგიკა, 6, გვ. 260.

35. შ. ნუცუბიძე, იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი..., თსუ, შრ., 1938, გვ. 159.

36. იქვე.

37. იქვე.

38. იხ. ჩენი, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси, 1962, стр. 287—291. ეს შეხედულებანი კრიტიკულად არის განხილული და მათი უარყოფის ცდა არის მოცემული ტრაქტატის გამოცემის ივ. ლოლაშვილის წერილში (ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964, გვ. 75—79; 84—88). ჩენის პასუხი იხ. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, V, 1977, გვ. 20—30; შტრ., ივ. ლოლაშვილი, არსენ იულიანოვი, 1978, გვ. 39.

39. იოანე ავტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 12, 11.

40. იქვე, გვ. 13, 10.

41. იქვე, გვ. 94, 19.

42. იქვე, გვ. 172, 18.

43. იქვე, 155, 13.

44. იოანე ავტრიწი, I, 1940, გვ. 30, 6.

45. იოანე ავტრიწი, შრომები, II, გვ. 94, 25.

46. იქვე, გვ. 95, 20.

47. შრომები, I, გვ. 16, 17.

48. Иоани Дамаски, Точное изложение православной веры' СПб., 1894, стр. 32.

49. ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულა შეხედულება, რომ თუ ტრაქტატში „პირწმონისათვის“ მართლა აქვს იდეოლოგიური პოლემიკა, ეს ეხება არა ავტრიწს, არამედ წარმართ ფილოსოფოსებს, რომელნიც ცასა და ცის მნათობებს ღმერთებად აცხადებდნენ“ (ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964, გვ. 87). ჩენ ადრე შევეხეთ ამ შეხედულებას (ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, V, 1977, გვ. 29—30). ვფიქრობთ, ტრაქტატის წარმოდგენილი ანალიზის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რომ მისი ავტორი ეკამთება არა იმათ, ვინც ცასა და ზვებს ღმერთებად მიიჩნევენ, არამედ ისეთ შეხედულებებს, რომლებიც ცასა და ზვებს ღმერთის პატივს აწერენ — სხვა მოვლენებთან შედარებით მათი „უზუცუნების“ და ამ მოვლენებთან მათი, როგორც დამბადებლის, მიმართების გამო. ტრაქტატის ავტორს რომ წარმართული მზე-ღვთაება ჰქონოდა მხედველობაში, არ დასკირდებოდა იმ მოსაზრების დასახელება, რომლის გამოც მზე ღმერთად არის აღიარებული. ცხადია, ტრაქტატის ავტორს მხედველობაში აქვს საყვედულო თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ღვთაებრივი პატივი ზვებს და ცას იმის გამო აქვთ მიწი-ქვებული, რომ ისინი სხვებზე „უზუცუნნი“ და, მაშ., „უსრულესნი“ არიან და უფრო დაბალი რანგის მოვლენებთან „დამბადებლის“ მიმართებაში იმყოფებიან.

1. რუსთაველი, როგორც ჰუმანიტი

1. მორის ბოურა, „ვეფხისტყაოსანი“, თბილისი, 1966, გვ. 5.
2. შ. ხიდაშელი, რამდენიმე განმარტება ჩემს წიგნზე — Вопросы грузинского Ренессанса. Тб., 1984—განთქველი წენაწენების გამო, „მაცნე“, ღილოს... სერია, 1986, № 1. გვ. 102—109.
3. А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения, Москва, 1978, стр. 37.
4. А. Герцен, Избранные философские произведения, 1961, стр. 233.
5. შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV, 1976, გვ. 322—323, ხაზი ჩემია, შ. ხ.
6. А. Ф. Лосев, Эстетика Возраждения, стр. 86.
7. იქვე, გვ. 95.
8. იქვე, გვ. 106.
9. ФЭ. 4, 1967, სტატიის ავტორია ა. ლოსევი, ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.
10. А. Ф. Лосев, шт. соч., с. 103; ა. ლოსევი წერს შ. ნუცუბიძის და მსახურებაზე: „აღმოსავლური რენესანსის ნეოპლატონური საფუძველი საეგებოთ უე-ველია და ამ იდენ აღმოჩენაში ძირითადი როლი ნამდვილად შეასრულა შ. ა. ნუცუ-ბიძემ“ (იქვე, გვ. 28). ყოველივე თქმულს უნდა დაეუმატოთ, რომ, ჩვენი ფიქრით, რენე-სანსის და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში ეწინა-აღმდეგება ისტორიულობის პრინციპს და არაა ფაქტობრივად გამართლებული. რე-ნესანსის ეპოქის ფილოსოფია არ იყო მატერიალიზმი. რაც შეეხება გვიანდელ სის-ტემებს (გასენდის მოძღვრება, დეკარტეს, ლოკის, ჰობსის), სადაც პირველი საწყი-სები დაუყვანილია ქვანტიტეტურ გარკვეულობაზე, ხოლო მათი მოძრაობა— მექანი-კურ მოძრაობაზე, — ეს სისტემები ვერ გამოდგებოდა რენესანსული მსოფლგაგე-ბის შრავალფეროვნებისა და სინამდვილის აღიარებული ესთეტიკური ღირებულების დასაბუთებისათვის. კ. მარქსი სამართლიანად ხედავდა ჰობსის მატერიალიზმში თა-ვისებურ ასექტრზმს.
11. ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 8. ავტორი ჩვენ მიერ დამოწმებული გამოცემის „ბრქესა ღმრთულსა“, კითხულობს „ბრქესა სრულსა“. ასეთ წაკითხვას მხარს უჭერს რიგი ხელნაწერებისა შდრ. ვეფხ-ისტყაოსანი, ა. შანიძის და ა. ბარამიძის გამ., 1966, გვ. 315.
12. გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, II, 1944, გვ. 211.
13. პლატონი, დიდი პიპიასი, XIV, 298.
14. იხ. სტროფები: 1499, 1496, 1317, 1433, 1078, 1012, 1441. სტროფები ვველგან მითითებულია 1937 წელს დადგენილი ტექსტის მიხედვით: შოთა რუს-თაველი. ვეფხისტყაოსანი, 1941.
15. სტროფები: 612, 611, 1112, 1126, 466.
16. სტროფები: 341, 1068, 1069.
17. სტროფები: 1270, 1244, 1049, 1174, 1150, 793 და სხვ.
18. სტროფები: 842, 1347, 1460, 1355, 1441, 970, 1423, 1658, 1255, 1291; 536.
19. Ш. И. Н у ц у б и д з е, Мироза́рение Руставели, „Литературный критик“, 12, 1937, стр. 65.
20. შდრ. კ. კეკელიძე, Отражение восточного суфизма в древнегрузинской литературе („ეტიუდები...“, II, 1945, გვ. 281—286).

21. „სრულდება ნაწილ ვიდრემე კეთილისაა არს, და სრული, ვითარ იგი არს სრული, ჰბაძავს კეთილობასა“ (ბ ე ტ რ ი წ ი, შრ., I, 1940, გვ. 22; თ. 25).
22. იქვე, გვ. 37, თ. 55.
23. იქვე, გვ. 39, თ. 57 და შრ., II, 1937, გვ. 125, 5.
24. ბ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, გვ. 108, 16; თ. 50.
25. Е в г. Т р у б е ц к о в, Религиозно-сбщественный идеал Западного христианства в Вв., часть I, стр. 173—174.
26. О м а р Х а и й а м, Руба'ийат. Подготовка текста Р. И. Алиева и М. Н. О. Османова, под. ред. Е. Э. Бертельса, ч. 2, Москва, 1959, стр. 30, 65.
27. Т р у б е ц к о в, цит. соч., с. 174.
28. ეფესის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, 490 წელს, პელაგიუსი გაიცხადდა იყო იმ მოტივით, რომ ის უარყოფდა ღმერთის ჩარევას ადამიანის მოქმედებაში.
29. მაგ., ზ. ავალისვილი II შენ-ში მოთ. ნაშრომი.
30. ა. შ ა ნ ი ძ ი ს ა და ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ი ს გამოცემაში (იხ. შენ. II) სტრიქონი შესწორებულია: „ბ ე დ ი ც და ა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს მო-ცა-გზვდების“. ასე შესწორება, ჩვენი აზრით, გაუმართლებელია. ბედის დაყვანა ცდაზე (ადამიანურ მტკიცეობაზე) ნაშნავს, არსებითად, ბედის უარყოფას, მის გაუქმებას. ამგვარად „ეოლენტარში“ ძნელი წარმოსადგენია შუა საუკუნეების პირობებში და გაუგებარს ხდის ტექსტის მომდევნო სიტყვებს: „ღმერთსა უნდეს“.
31. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1959, (?), გვ. 150. გამოცემას თარიღი არ აწერია, მაგრამ ესაა უკანასკნელი გამოცემა ავტორის სიცოცხლეში.
- 32ა. იქვე, გვ. 151, 152, ხაზგასმა ყველგან ჩემია, შ. ხ.
32. Газета „Кавказ“, 1970, № 13.
33. П о а н и П е т р и ц к и й — Грузинский несплатоник XIII — XII в., ЗВО, IX, 1909; Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсевой коже. Тр по арм.-груз. филологии, XI I, 1910.
34. ი. ვ. ჯ ა ე ა ბ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 300.
35. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, გვ. 106.
36. იქვე, გვ. 99.
37. იქვე, გვ. 106.
38. ს. გ ო რ გ ა ძ ე, ნეობლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალიაგანი (ფსევდო-დიონისიოს არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი), ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება“ № 1 1923.
39. ზ. ავალისვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 62.
40. История философии (многотомное изд.), под. ред. Г. Александрова и др. I, 1940, стр. 371.
41. История философии, многотомное изд., под ред. М. А. Дымина, I, 1957, стр. 158.
42. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიის ისტორია, I, 1941, გვ. 202.
43. იქვე, გვ. 210—211; ხაზგასმა ავტორისაა.
44. გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, რუსთაელის ესთეტიკა, 1958, გვ. 59.
45. იქვე.
46. იქვე, გვ. 60.
47. ა. ლ ო ს ე ვ ი ს ნ ა შ რ ო მ ე ნ ი გ ე ჯ თ ე რ ს 20-იან წლებს (მაგ., მისი, Античный символизм, 1927), შ. ნ ე უ ლ ბ ი ძ ი ს ა — 30-იან წლებს.

48. В. В. Соколов, К исторической характеристике пантеизма в западно-европейской философии, Философские науки № 4, 1960, с. 79—80; срв. е го ж е, Очерки философии эпохи Возрождения, 1962.

49. Г. Лей, Очерк истории средневекового материализма, 1962; предисл. А. Гулыги, У истоков материализма и атеизма нового времени.

ვ. სოკოლოვის შეხედულებებს ნეოპლატონიზმზე ავითარებს ზ. ტაუერიზინა გამოკვლევაში — Философия Николая Кузанского (1972), სადაც, შევნიშნავთ სხვათა შორის, მას საესეებით დასაბუთებულად მიაჩნია პეტრე იბერისა და ფსევდო-დორონისეს „დენტიკაციის ნუტუბიძე-პონიგმანის თეორია“ (გვ. 31).

50. Философская энциклопедия, 4. 1967; სტატია ეკუთვნის ალ. ლოსევს.

51. ხაზგასმა ჩვენია, შ. ხ.

52. განსაკუთრებით ნაშრომში „Руставели и Восточный Ренессанс“, 1947.

53. А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978, с. 33.

54. ნეოპლატონიზმის განხილვის დროს ხშირად ვიმოწმებდით ადგილებს დასავლეთის მოაზროვნეების თხზულებებიდან (კუზანელი, ბრუნო), რომელთა შინაარსი ემთხვევა ნეოპლატონისტურ დებულებებს და ამ მოძღვრებიდან მომდინარეობს.

55. ამართებს იმ ხანგრძლივსა და ნაყოფიერ მუშაობას, რომელიც ამ მიმართულებით ჩაატარა ჯ. თველმა მეცნიერმა შ. ნუტუბიძემ. აღნოსავლური რენესანსის ნეოპლატონისტური საფუძველი სავსებით ეკვს გარეშეა და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უდავოდ შ. ი. ნუტუბიძემ შეასრულა“. (А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, М., 1978, стр. 78).

სხენებული ავტორი გვ. 103-ზე წერს: ნეოპლატონიზმი „აღმოჩნდა ფრიად შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისათვის“. ეს დებულება ავტორისათვის ძალაში რჩება იმის მიუხედავად, რომ რენესანსის ეპოქაში გვხვდება „намёками, иногда даже весьма упорными и настойчивыми“ ელინისტური ფილოსოფიის სხვა მიმდინარეობანიც (მაგ. სტოიციზმი, ეპიკურიზმი, სკეპტიციზმი). მათი ისტორიული მნიშვნელობა რენესანსისათვის, ავტორის აზრით, სავსებით უმნიშვნელა ნეოპლატონიზმის წამყვან ხაზთან შედარებით“.

56. გ. ნაღირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 30.

57. გ. ჯიბლაძე, ესთეტიკური თეორიის საკითხები, გვ. 274—275; შდრ. ვეფხისტყაოსნის ფილოსოფიური ლირიკა, გაზ. „კომუნისტი“, 1966, 31 ივლისი.

58. პ. შარია, რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგიერთი მხარე, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966, № 10, გვ. 53.

59. იქვე.

60. კ. ეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1952, გვ. 147.

61. გ. ჯიბლაძე, ვეფხისტყაოსნის ფილოსოფიური ლირიკა, გაზ. „კომუნისტი“, 1966, 31 ივლისი.

62. ამ საკითხზე ვრცლად იხ. ჩენი, Соотношение предмета философии и её истории, „Вопросы философии“, 6, 1968, стр. 121—130.

63. გ. ჯიბლაძე, იქვე.

64. მ. გოგობერიძე, უზენაესი არსების ცნება ვეფხისტყაოსანში, „მნათო-

ბი“, 1941, № 5; ციტირებულია — რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, 1961, გვ. 37.

65. მ. რ ა ფ ა ვ ა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის, კრებ. „შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი“, 1966, გვ. 112.

### 3. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი

1. საღმრთოთა სახელთათვის, II, 3; პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. 16, 21.

2. იქვე, I, 5; შრ., გვ. 10, 8.

3. იქვე, შრ., გვ. 229.

4. იქვე, გვ. 9, 40; შდრ. გვ. 10, 17.

5. იქვე, გვ. 72, 4; შდრ. გვ. 104, 11.

6. იქვე, გვ. 233, 18.

7. ი თ ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, 1937, გვ. 8, 5.

8. იქვე, გვ. 37, 21.

9. იქვე, გვ. 43, 9.

10. იქვე, გვ. 182, 27.

11. პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი, შრომები, გვ. 5, 12.

12. იქვე, გვ. 6, 19.

13. პ ე ტ რ ი წ ი, II, გვ. 61, 28.

14. იქვე, გვ. 49, 29.

15. ღმერთი, ცხადია, მხოლოდ ფილოსოფიის საგანი არაა და მისი სრული წარმოდგენის გასარკვევად რელიგიური წყაროების გათვალისწინებაცაა საჭირო. რომელი რელიგიაა? ამ კითხვაზე პასუხი განსაზღვრულია იმ უძველეს ფაქტით, რომ რუსთაველი ქრისტიანული რწმენის თვალსაზრისზე დგას. მაგრამ, როგორც იყო ზევით აღნიშნული, ჩვენი კვლევის სფეროს ქართული ფილოსოფიის ისტორია შეადგენს და რუსთაველის მსოფლმხედველობა პოემში ასახული ფილოსოფიური შეხედულებების თვალსაზრისით გვიანტერესებს.

16. Л. Ф е й е р б а х, Сущность христианства, гл. XI. Избранные философские произведения, II, 1955, стр. 133.

17. ტიმეოსი, 30bc.

18. იქვე, 30ab.

19. მ. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, 1961, გვ. 25.

20. ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973, გვ. 487. ძუძუცა ამავე მნიშვნელობით ძველ ქართულში იხმარება „შექმნა“: „უფალმან შექმნა სოფელი და უშენი და კიდენი სოფლისანი“, გვ. 401.

21. შრ., II, გვ. 212, 16.

22. იქვე, გვ. 78, 4.

23. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქართველოს მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. გან-ბის მოამბე, 1960, გვ. 209. ამ შეხედულებას მთლიანად იზიარებს მ. გ ო გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი; კ. კეკელიძის აზრითაც, „თოლოგიურ ტერმინოლოგიაში“ ერთარსება პვლუსხმობს „სამეზას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“ (ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრ. III, 1968, გვ. 59).

24. ს. ყუბანეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ბეჭდვის ისტორიიდან (XX საუკუნე), II, ნაკვ. 2. თბილისი, 1975, გვ. 14—15. ჩნტერესს მოკლებული არაა ის ფაქტი, რომ „მზიან ღამის“ დატოვების, თუ მისი შეცვლის საკითხს კომისიამ ორი სხდომა მოაწოდო. პირველ სხდომაზე ხმები ასე განაწილდა: 5 შეცვლის მომხრე, 2 — წინააღმდეგი. მეორე სხდომაზე, რომელიც ხუთი თვის შემდეგ შედგა და რომელსაც პავლე ინგოროყვაძე დაესწრო, 4-მა ხმამ 3-ის წინააღმდეგ გამოთქმა უცვლელად დატოვა. როგორც ჩანს, საკითხი პ. ინგოროყვას სხდომაზე მონაწილეობამ გადაწყვიტა.

25. იქვე, გვ. 15. უნდა ითქვას, რომ იუსტინე აბულაძის სიტყვები წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა და „მზიან ღამეზე“ სწორედ ნეოპლატონიზმის (სახელდობრ, არეოპაგიტის) საფუძველზე მოიპოვა გამართლება (იხ. ჩვენი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგიტის თვალსაზრისით, „მაცნე“, 6, 1965, გვ. გვ. 80—104). რაც შეეხება „ზენაისას“, რითაც, კ. კეკელიძის აზრით, „მზიანისა“ უნდა შეცვლილიყო. ეს აზრი თვით კ. კეკელიძემ უარყო შემდეგში და ახალი წინადადება წამოაყენა: „მზიანისა სამისა“!

26. იხ. წინა შენიშვნა.

27. ე. ლ. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი, 1975, გვ. 153—154. შტრ. ჩვენი რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981.

28. ე. ლ. ხინთიბიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 142—149.

29. მეტაფიზიკა, V, 16, 1021a—1021b. Аристотель, Метафизика, пер. (А. В. Кубицкого, 1934, стр. 96.

30. Аристотель, Категории, 2a, стр. 10—20. Сочинения, 2, 1978, стр. 55—56.

31. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამოსცა მ. რაფაევამ, 1976, გვ. 130.

32. იქვე, გვ. 119.

33. პეტრიწი, შრომები, I, 1940, თ. 66, გვ. 43.

34. პეტრიწი, შრ., II, გვ. 131.

როგორც ცნობილი ისტორიკოსი ადოლფ ჰარნაკი წერს, ქრისტიანულ დოგმატიკაში სული წმინდა, შემდეგში სამების ერთ-ერთი აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი, თავიდანვე იყო აღიარებული რწმენის საგნად, მაგრამ ჯერ კიდევ აპოლოგეტებთან მას არ ჰქონდა მიჩენილი თავისი ადგილი და III ს-ში ის ძალად მიიჩნდათ. [იქვე] კრიტიკის შემდეგ დოგმატიკის მნიშვნელოვანი და ცნობილი წარმომადგენლები ლაპარაკობდნენ სამების სამ პირზე, როგორც სამ არსებაზე. Ад. Гарнак, История догматов, в кн. Всеншшая история культуры, VI, стр. 339).

III ს. შუა წლებში ეკლესიის შიგნით წარმოიქმნა მიმდინარეობა მონარქიელთა სახელწოდებით, რომელიც უარყოფდა სამებას და აღიარებდა ერთ ღმერთს ერთადერთი საწყისის სახით. ეს მიმდინარეობა ერეტიკულად იქნა აღიარებული და დაგვიშობილი. საყურადღებოა მოსკოვის სათავადაზნაურო ინსტიტუტის საღმრთო სკულს მასწავლებლის დმ. დმირიევსკის სიტყვები: ამ „ყალბი მოძღვრების“ წარმოქმნა მ. ზუხოძის იყო, რომ მისი წარმომადგენლები გამოდიოდნენ „ზოგიერთი ქრისტიანის მისწრაფებიდან“ — „გაერკვიათ თავისი გონებით გამოცხადების მიუწვდომელი სარღუმლოებანი, რომლებიც მოცემულია უმთავრესად რწმენისათვის“. როდესაც, — აგრძელებს ავტორი, — ეკლესიაში დაიწყეს შესვლა მეცნიერულად განათლებულმა ადამიანებმა, რომლებიც შეჩვეულნი არიან ყოველივე გონების საწყისების



მხედვით გაარკვიონ, გამოცხადების მოძღვრებაში სამ პირზე ერთან ღმერთში, მათ ღაინასეს რალაც გაუგებარი გონებრსათვის: თუ ღმერთი ერთი, მაშინ მასში არ შეიძლება იყოს სამი პირი, ხოლო თუ არსებობს სამი ღვთაებრივი პირი, მაშინ არ შეიძლება ღაპარაკი ღმერთის ერთ-ობაზე. რათა გადაელახათ ეს წინააღმდეგობა მეცნიერული თვალსაზრისით, მათ აღიარეს ღმერთის ერთ-ობა და უკუაგდეს მისი სამება, რისთვისაც იწოდებოან ანტიტრინიტარისტებად (Л. М. Д м и т р и е в с к и й, История православной церкви, Москва, 1915, стр. 80).

ერთარსების დოგმატმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოაოვა არიოზთან ერთობის დროს, და აქაც ერთარსება უფრო მეტად ორის (მამის და ძის) ერთარსებობას ეხებოდა, ვიდრე სამისას. ამ დოგმატისაღმე ყურადღების გამახვილება არიოზს ერესმა გამოიწვია. ეს მკაცრი მონიშმის თვალსაზრისზე იდგა და არაერთარ ღმერთს, გარდა ერთად-ერთისა, არ სცნობდა. ღმერთის მოქმედება შექმნა, კრეაცია. ყოველი არსებული არის შექმნილი, მაგრამ არა ღმერთის ბუნების, არამედ მისი თავისუფალი ნების მიხედვით. შექმნილი რომ მისი ბუნების მიხედვით ყოფილიყო შექმნილი, მაშინ შექმნილი (სამყარო) მარადიული იქნებოდა.

სამყაროს შექმნამდე ღმერთმა შექმნა, როგორც იარალი, სხვა მოვლენების შესაქმნელად ის, რასაც საღმრთო წერილი უწოდებს სიბრძნეს, ძეს, სიტყვას, და რომელიც ისევეა შექმნილი არარსაგან, როგორც მთელი არსი. ე. ი. იყო დრო, როდესაც ძე არ არსებობდა.

ეს, არიოზს მიხედვით, თავისი ბუნებითა და არსებით სავსებით დამოუკიდებელია და განსხვავებული მამისაგან, და არ არის მისი ერთ-არსება. ქრისტე არ არის კუნძობრივ ღმერთი, ის მხოლოდ გახდა ღმერთი ღმერთის წყალობით და საკუთარ განვითარებით; ასე რომ, მას შეიძლება უწოდოთ „ღმერთის ერთ-არსი“. მის გვერდით დგას სული წმინდა, შექმნილი ძის მიერ და ემორჩილება ძეს.

პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ (ქ. ნიკეაში, 325 წ.) დამტკიცდა ს. პეტრის დოგმატი და გაკაცხული იქნა არიოზი. მაგრამ გამარჯვება და ზეიმი ნაადრევად აღმოჩნდა. ოპოზიციური მიმდინარეობის წარმომადგენლები (არიოზის მიმდევრები) ნიკეის კრებაზე დამტკიცებულ დოგმატში ხედავდნენ ორღმერთიანობას და „ნათელი მეცნიერების სიკვდილს“ (მ. არნაკი, მთ. შრომა, გვ. 333). ნიკეის კრების შემდეგაც დოგმატის ცნობილი წარმომადგენლები ღაპარაკობდნენ სამების სამ პირზე. როგორც სამ არსებაზე.

ინტერატორი კონსტანტინე მალე დარწმუნდა, რომ მას მხარი ოპოზიციისათვის უნდა დაეჭირა. „არიოზის საზეიმო მიღებას ეკლესიაში ხელი შეუშალა მისმა უეცარმა სიკვდილმა“ (იქვე). კიდევ უფრო გაიზარდა არიოზის გავლენა. 383 წლის საეკლესიო კრების წინ „აღმოსავლეთის ქრისტიანების 9/10 არიოზის მიმდევრები იყვნენ“ (იქვე. გვ. 339). მაგრამ შემდეგში მოხდა ის, რომ არიოზის მოძღვრება „უფრო აღრე ჩაქრა ბერძენთა შორის, ვიდრე ელრინში“.

35. პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. 94, 14; საღმრთოთა სახელთათვის, XIII, 1.

36. კავშირნი..., თ. 27 პეტრიწი, შრ., 1, გვ. 23, 25.

37. იქვე, გვ. 14, 15.

38. პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 94, 24.

39. პეტრიწი, შრ., II, გვ. 14, 15.

40. იქვე, გვ. 210, 7-23.

41. საღმრთოთა სახელთათვის, IV, I; შრ., გვ. 29—30.

42. უხედავის არსების ცნება „ეფესისტყაოსანში“, „მნათობი“, 5, 1041 (მ. გო-

გ რ ბ ე რ ი ძ ე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, 1961, გვ. 58, ხაზი ავტორისა).

43. იქვე, გვ. 59, ხაზი ავტორისაა.

44. იქვე, გვ. 29.

45. იქვე, გვ. 59. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ამ საყურადღებო მკვლევარმა თავისი მოღვაწეობის ძალიან ხანმოკლე მანძილზე განიცადა მნიშვნელოვანი ევოლუცია. თუ მაგ., სტატიაში „რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი“ (გაზ. „კომუნისტური“, 1938. 12 თებერვალი) ის წერდა, რომ „რუსთაველის გენიალური პოემაში არაერთი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა“ (ხაზი ავტორისა), სამი წლის შემდეგ სტატიაში „უზენაესის ცნება...“ — ის ხელავს „ეფესოსეაოსანში“ „ნეოპლატონიზმის პოზიტიურ გავლენას რუსთაველზე“ (მენ. 42, გვ. 55).

46. Docta ignorantia, I, 16, Николай Кузанский, Избранные философские сочинения, 1937, с. 31. Срв. Сочинения в 2-х томах, I, 1979, с. 72.

47. კაშირიანი..., თ. 12; პეტრიწი, შრ., I, 1940, გვ. 12, 15.

48. საღმრთოთა სახელათვის, IV, I, შრ., გვ. 29, 31.

49. იქვე, IV, 7; შრ., გვ. 36, 15.

50. პეტრიწი, შრ., II, 1937, გვ. 12, 16; 39, 4.

51. იქვე, გვ. 21, 20.

52. იქვე, გვ. 137, 20.

53. იქვე, გვ. 163, 6.

54. J. Stiglmeyer, Der neuplatoniker Proclus. als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel, Historische Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft, XVI, Band, 1895.

55. საღმრთ. სახელთ., IV, 20; შრ. გვ. 48, 23.

56. იქვე, გვ. 47, 30-32.

57. იქვე, IV, 19; შრ., გვ. 44, 29.

58. იქვე, შრ., გვ. 49, 27.

59. იქვე, გვ. 49, 7-8.

60. იქვე, გვ. 49, 19.

61. საღმრთ. სახელთ., IV, 28; შრ., გვ. 53, 28.

62. შდრ. „ვირნაცა ნოკლებმა სადმე არს ბოროტ და ქუებულებმა [ნაკლებობა] და უძლურებმა და უსწორებმა და ცოდვამ და უსაგნობამ და უკეთურებმა და უცხოვრობამ [უსიცოცხლობა] და უგონებობამ და უსიტყუელობამ და უსრულობამ და დაუმტკიცებლობამ და უმიზნობამ და უსაზღვრობამ და უმობლობამ და უქმობამ და უმკნობამ და დაუწყნარებლობამ და უმსგავსობამ და უზომობამ და სიბნელე და უარსობამ და თუთ ბოროტი არასადა არასოდეს არარამ არა არს“ (საღმრთ. სახელთ., IV, 32; შრ., გვ. 56, 8-14).

63. პ. შარია, რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგიერთი მხარე, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966, 10, გვ. 53,

64. ა. კ. გაწერელია, დაკვირვებანი და შთაბეჭდილებანი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1969, 10 ოქტომბერი.

65. იქვე. ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.

66. იქვე.

67. საღმრთ. სახელთ., IV, 21; შრ., გვ. 49, 14-19. პირველად პ. შარიას და ა. კ. გაწერელის შეხედულებანი განხილული გვექონდა სტატიაში — რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის („ციცკარი“, 8, 1972, გვ. 141-155). ამის შემდეგ

ამ საქმად ნათელი საკითხის არასწორი გაშუქების შემთხვევას ჰქონდა ადგილი, რამდენიმე მოსახრების მსოფლმზებდევლობისა და შემოქმედების ზოგიერთი საკითხი, 1976 და თ. კილაძე, ვარდისფერტელოების ნიშანი („მნათობი“, 17, 11, 1983). ჩვენი გამოხატულება თ. კილაძის გამო — „ვეფხისტყაოსანი“ და ჩვენ, ანუ „საქმის უტოლნარი მკითხველები“ — გამოქვეყნდა „კრიტიკაში“, 2, 1984 და დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია წაიკითხოს.

რაც შეეხება პ. შარიას ჩვენი შეხედულების წინააღმდეგ გამოთქმულ დებულებებს, რამდენიმე მოსახრების გამოთქმა აუცილებლად მიგვაჩნია. მკითხველი შეამჩნევდა, რომ ჩვენი ოპონენტი, სამწუხაროდ ყველანაირად ცდილობს, რუსთველოლოგიაში არსებული ნეოპლატონიზმის თეორიის და კერძოდ ჩვენი დისკრიტიკა მოახდინოს. მაგრამ ამგვარი სიტყვიერი მოძალემა ვერ ახდენს არგუმენტაციის სუსტის კომპენსაციას. ავტორის პათოსს ნამდვილად სულ სხვა საფუძვლები აქვს.

სამწუხარო ისაა, რომ ავტორმა ვერ მოახერხა დაეძლია ნეოპლატონიზმის ის უაღრესად ცალმხრივი, არასწორი და არაობიექტური შეფასება, რომელიც გაბატონებული იყო საბჭოთა მეცნიერების ერთ, მაგრამ ხშირად გაუღიან ნაწილში, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსი ყოველნაირად იყენებდა რუსთველოლოგიაში ნეოპლატონიზმის თეორიის და მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის, შ. ნეკუბიძის, წინააღმდეგ, მაგრამ რომელიც 1976 წელს, როდესაც პ. შარიას დასახელებული წიგნი გამოვიდა, უკვე წარსულის არასასიამოვნო რეციდივს წარმოადგენდა. ამჟამად კი ნეოპლატონიზმის დისკრიტიკა და ნეოპლატონიზმის თეორიის წინააღმდეგ „ბრძოლა“ რუსთველოლოგიაში — სრული გაუგებრობის შედეგია.

„ანტი-ნეოპლატონისტურმა“ პათოსმა, ჩანს, თავისი საქმე გააყეთა და ამითაა გამოწყვეტილი, რომ არც ერთი ჩემი დებულება არ არის ოპონენტის მიერ სწორად დამოწმებული: 1. „რად ღირს მართო ესეუდოარეობაველის თეოლოგიური აზრების მოწვევლება თავისი „მეცნიერული“ პოზიციის დასაბუთებლად!“ (გვ. 117) — წერს ავტორი ჩემი მისამართით. ჭერ ერთი, დაინტერესებულმა მკითხველმა იცის რუსეთსა და ჩვენში უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე გამოქვეყნებული შრომებიდან, რომ ესეუდო-დოინსე, რომ იტყვიან, „ხელი წამოსაჩაგ“ ავტორად მხოლოდ იმას შეიძლება წარმოუდგეს, ვინც არაა მის შესანიშნავ მოძღვრებაში სათანადოდ გარკვეული. მაგრამ მთავარი აქ ისაა, რომ ჩემთვის. როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის, ესეუდო-დოინსეს მოძღვრება პირველ ყოვლისა ფილოსოფიურ მოძღვრება იყო და ამ თვალსაზრისით „ვიშველებდი“ მას ყველა შემთხვევაში. 2. რაც შეეხება რმას, თითქოს „ბოროტების რეალობის აღიარება გულისხმობს მის უძლეველობას“, -- მე ასეთი რამ არასოდეს „მიფიქრია“, თუმცა ოპონენტი ყოველნაირად ცდილობს ამაში მკითხველი დააჩმუნოს. პირაქით, ყველგან და ყოველთვის, სცდაც კი ამ საკითხზე მიწერია, და წინამდებარე ნაშრომშიც მე კატეგორიულად ვწერ „რეალობის“ ორგვარი გაგების გათვალისწინებაზე და მიმაჩნია, რომ უძლეველი ყოველგვარი რეალობა კი არაა, არამედ მხოლოდ ს უ მ ტ ა ნ ც ი უ რ ი, ს ა წ ყ ი ს ი ს ე უ ლ ი რ ე ა ლ ბ ა. უცნაურად ეღერს ამის შემდეგ ჩემს წინააღმდეგოდ მოსახრება, რომელიც შეიძლება ბრალდებადაც მიგვეჩინა: „ამ „ლოგიკის მიხედვით, მაგალითად, მონათმფლობელობა და ფეოდალიზმი რეალობას არ წარმოადგენდნენ, რამდენადაც ისინი დამლულნი აღმოჩნდნენ. ანღა დღევანდელი კაპიტალიზმი ან რეალობად უნდა მივიჩნიოთ ანღა და უძლეველად“ (გვ. 117). აქ მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ამ წესით კამათიც საბედნიეროდ, წარსულის რეციდივს წარმოადგენდა.

ბმ. საბას ლექსიკონში „კავშირი“ განმარტებულია, როგორც „ოთხი იგი ასონია: მიწა, წყალი, ჰაერი, და ცეცხლი არიან, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულ-

თა შემტკიცება. როგორც ცნობილია, ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, მაგ., ემპედოკლესთან სწორედ ეს ოთხი ბუნების მოკლენა ითვლებოდა „სტრონიხიონისად“, ანუ კავშირად.

69. სიტყვა „სირაჲ“ საბას ლექსიკონში არაა. დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, სირა არაბული სიტყვაა; მოთითებულია „ვეფხისტყაოსანზე“, შავთელზე და „კავშირნზე“ (პროლესა, თუ პეტრიწზე — არ ჩანს). სიტყვა ახსნილია. როგორც მწკრივი, სიმწკრივე, სწორად გაწეული რიგი; შემდეგ: როგორც შთამოსირვა, შთამომავლობა; ряд, шеренга, ряд, потомство; წესი, რიგი, порядок. რაც შეეხება შოთას „სულთა სრათას-ს, ეს ადგილი განმარტებულია. როგორც სულთა დამწკრივებულთა, души представляющих по порядку (დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სანკტ-პეტერბურგი, 1887).

შავთელის სირა („სობრძნისა სირად, სწაელისა სირად“) — შინაარსეულად შორსაა „ვეფხისტყაოსნისა“ და პროკლეს (პეტრიწის) სირასაგან (ძველი ქართველი ზეარტბენი, II, იოანე შავთელი, აბდულ-მესიანი, გამ. ივ. ლოლაშვილისა, 1964, გვ. 125 და 186). ილია ანჯღაძის ლექსიკონში „სირას“ შინაარსი არანაირად არ წეფერება „ვეფხისტყაოსნისებურ“ აზრს (ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973).

თეიმურაზ ბაგრატიონის „განმარტებან“ ვითხოვლობთ: „სირა სხვად და სხვა რაგად განიმარტებთან“, მაგრამ აქ, „ვეფხისტყაოსანში“, „სულთა სირა“ ნიშნავს, თქრობს ავტორი, „სულისა ძალთას“. „გონება და გულის-ხმის ყოფა სულისა და ცხოვლობისა არიან სახენი, როდესაც კაცისა სხეულისა კავშირნი ქორცთა დაიხსნებთან, მაშინ ყოველნი ცნობანი და მოქმედებანი სიცოცხლისანი ქორცთა განეურებთან და სულსა შინა დამთებთან“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გამ. გ. იმედაშვილისა, 1960, გვ. 146—147).

როგორც ვხედავთ, ამ განმარტებათა შორის არც ერთი არაა, რომ საკითხში საკმარისი გარკვეულობა შეჰქონდეს. დ. ჩუბინაშვილის განმარტება, რომ სირა არის მწკრივი, სიმწკრივე, თითქოს უახლოვდება კემარტებას, მაგრამ, როგორც რუსული თარგმნიდან ჩანს (ряд, шеренга) — მწკრივში სულ სხვა, სახედლობრ — სამხედრო მწყობრი იგულისხმება.

70. Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовою коже, ГР., по арм.-груз. филологини, XI!, 1910, с. XLVII—XLVIII.

71. პროკლე, კავშირნი...; პეტრიწი, შრ., II, 1940, თ. 21, გვ. 18, 25-27.

72. იქვე, გვ. 19, 8-9.

73. იქვე, თ. 22, გვ. 20, 7-8.

74. „И находится каждый [предмет] в своей категории [siga], напр. в категории богов, или напр. мыслей, или напр., дух, или напр., сущностей, или напр., тел: из числа всех этих [предметов] одни ближе к своей причине, и к цели стремления, а другие дальше от них“.

75. იქვე, გვ. 94, 20-21.

76. იქვე, გვ. 94, 25-95, 4-8.

77. იქვე, გვ. 112, 8.

78. იქვე, გვ. 64, 22; 79, 3.

79. თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, 1960, გვ. 123—124. არაა, ჩვენი აზრით, სწორი მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულება, თითქოს „თეიმურაზის განმარტება“ წარმოადგენდა არსებითად ეპიტანგ Vi-ის დებულებას განვითარებას.

20. ა. ლ. სარაჯიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ყალბი ადგილები, „მოამბე“, 1897, IX, გვ. 59. „პე, მზო, — წერს ალ. სარაჯიშვილი. — ვინ ხატად გთქვენ მზიანისა ღამისად — მზე ხატია მზიანისა ღამისად, გესმით, მკითხველო?... არც მე მესმის“ (გვ. 55); შტრ., გვ. 57, 58.

81. მ. ი. ხ. წერეთელი, „ისტორიანი და აზმანი შარაიანდელთანი“, „ბედო ჭართლისა“, 1951, № 9, იხ. აგრეთვე, ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 117.

82. გ. იმედაშვილი, მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსანში, „ლიტერატურული კრებანი“, VIII, 1953.

83. გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 390.

84. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდიები, საქ. მეცნ. აკადემიის საზოგადო. მეცნ. გან-ბის მოამბე, 1960, გვ. 209.

85. იუსტინე აბულაძე, „მზიანი ღამე“ და ცათა „კულტი“ ვეფხისტყაოსანში. გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, № 17.

86. საყურადღებოა, რომ ასეთ შესწორებას არ უკერძო მხარს არცერთ ხელნაწერს, შტრ., „ვეფხისტყაოსანი“, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, 1966, გვ. 275.

87. იხ. შენ. 81, გვ. 71.

88. კ. კეკელიძე, შენ. 84-ში, დას. ნაშრომი, გვ. 209.

89. იხ. შენ. 82-ში, დას. ნაშრომი, გვ. 141—152.

90. იქვე, გვ. 149, 150.

91. იქვე, გვ. 147.

92. იხ. შენ. 83-ში, დას. ნაშრომი, გვ. 389—392.

93. იქვე, გვ. 389.

94. იქვე, გვ. 390.

95. იქვე, გვ. 391.

96. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქართველოს მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყ-ბის მოამბე, 1960, 2, გვ. 209.

97. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, 1957; მისივე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, 1963.

98. ტექსტი შთ. ნაშრომი, გვ. 191.

99. იქვე, გვ. 194.

100. ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 115. ხაზგასმა ყველგან ავტორი-აა.

101. მხედველობაში მაქვს „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველებაში“ დამოწმებული (გვ. 191) ექვთარის (ეიკალუიჩის) მოსაზრებანი, რომელიც „მზიან ღამეს“ უკავშირებს აოფატრკასა და კატაფატრკას.

102. საღმრთოთა სახელთათვის, VII, 3; პეტრე იბერიელი, შტრ., 1961, გვ. 72.

103. საღმრთოდ ღმრთისმეტყველებისათვის, I, 3; პეტრე იბერიელი, შტრ., 1961, გვ. 224—225.

104. ამ მხრივ ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლო ანრი ჰელმეს მოსაზრება, რომ მნელისა და ნათელის საკოთხი არეომაგრიკაში „გატანილია დიალექტიკურ უარყოფაზე“ და რომ ეს „ნეოპლატონიზმის ვალად ჩაითვლება“. უფრო სწორი იქნებოდა ეეთქვა, რომ მნელისა და ნათელის საკოთხი არეომაგრიკაში დიალექტიკის საფუძველზეა დასაბუთებული.

105. არეომაგრიკული მოძღვრების განხილვის შემდეგ სრული გაუგებრობაა „მზიანი ღამის“ უაზრობის დასაბუთებლად გამოთქმული მოსაზრებანი: „რუსთაველ-

მა, როგორც ქრისტიანმა, ალბათ იცოდა ქრისტიანული თეოლოგიის შემდეგი დებულებანი: „რა ზიარება არის ნათლისა და ბნელისა“ (IV, 14)? „ღმერთი ნათელ არს და ბნელი არა არს მის თანა არც ერთი“ (იო ა ნ ე, 1, 5)“ (ქ. ქ ე ქ ე ლ ი. ძ. ე; რუსთველოლოგიური შენიშვნები, საქ. მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყ-ის მოაზრებე, 1960, 2, გვ. 21). „მზიანი ღამის“ წინააღმდეგ მიმართულ ამგვარ არგუმენტებს აზრი მხოლოდ ორი პირობის ქვეშ შეიძლება ჰქონდეს: ან უნდა მივიღოთ, რომ ციტირებული ავტორი არ თვლის არეოპაგიტულ მოძღვრებას „ქრისტიანულ თეოლოგიად“, ანდა უნდა ვიფიქროთ, რომ რუსთაველმა გაცილებით მეტი იცოდა, ვიდრე მისმა თანამედროვე ინტერპრეტატორმა. პირველი ალტერნატივა გამორიცხულია, რადგან ავტორი ყოველთვის იცავდა, და საქმიად კატეგორიულად, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ორთოდოქსალური მოძღვრება იყო თავიდანვე.

ჩვენი მოსაზრებანი და საკითხის ანალიზი გამოქვეყნდა პირველად 1965 წ. ამის შემდეგ აღვილი ჰქონდა კიდევ ერთ ცდას „მზიანი ღამის“ გარკვევისა, სადაც ავტორი, განსხვავებით იმ რუსთველოლოგებისაგან, რომლებიც ამ გამოთქმაში აბსურდსა და ნონსენსს ხედადნენ, ცდილობს მოუძებნოს მას ახსნა ეზოტერიულ ქრისტიანობაში. „ეგზოტერიული ქრისტიანობისათვის, — წერს ავტორი, — ვეფხისტყაოსნაში ბევრი რამაა საიდუმლოებით მოცული. ეგზოტერიული ქრისტიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური ძირების გათვალისწინება, ბევრ ასეთ საკითხს მოჰყენს შუქს“. (მ. გ. ი. გ. ი. ნ. ე. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი; კრებ. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, III, 1968, გვ. გვ. 80—105).

ამ საფუძველზე იხსნება, ფიქრობს ავტორი, „მზიანი ღამეც“, „ბევრი საკითხე-ბიც“ და რაც, ჩვენი აზრით, მოითხოვს საგანგებო აღნიშვნას, „ბოროტის არასუბსტანციულობა“ რუსთაველთან. საგანგებო აღნიშვნას იმის გამო, რომ, როგორც ვნახეთ, რუსთაველი თვითონ მიუთითებს სრული გარკვეულობით ამ მოძღვრების წყაროს „ბრძენი დიენოსის“ სახით და ძიებანი ამ საკითხის გარკვევის მიზნით სხვა რომელიმე მიმართულებით (ეზოტერიული ქრისტიანობის“ ჩათვლით), არა თუ არაა გამართლებული, შეიძლება ითქვას, სრული გაუგებრობაა.

ავტორი ცდილობს ჩემი მოსაზრების უარყოფას ჭერ ზოგადი დებულებით: „პირველი მიზეზისა და სამყაროს ურთიერთმოქმედების ამგვარი მოაზრება არ უნდა იყოს მხოლოდ არეოპაგიტისათვის დამახასიათებელი და არც კატაფატიკა — აპოფატიკის მეთოდის გამოყენება უნდა ნიშნავდეს უშუალოდ არეოპაგიტისიდან დაეღიანებას“ (გვ. 17). პირველი ნაწილი ამ სიტყვებისა სრული და საყოველთაოდ ცნობილი კვებმარტებაა, და ავტორის მიერ მოტანილი მავალთები ზედმეტია. ყოველ შემთხვევაში საქმის ვითარებას, როგორც ვნახეთ, არა ცვლის. ჩემი სტატიიდან მოტანილი ციტატის საფუძველზე — „არეოპაგიტისა ერთადერთი ფილოსოფიური ძეგლია, რომელი იძლევა საფუძველს არა მხოლოდ დადგინდეს ტექსტუალური პარალელები და რუსთაველის „მზიანი ღამისა“ და „უწყამო უამის“ წარმომავლობა, არამედ აჩხნას და დასაბუთდეს ამ წარმოდგენების რთული და თავისებური აზრი და მნიშვნელობა“ — ავტორი აკეთებს დასკვნას: „ამჟამაა, რომ შ. ხიდაშელის მიხედვით კატაფატიკა — აპოფატიკის გზით შემეცნება მიჩნეულია არეოპაგიტის თავისებურებად“ (გვ. 14).

მაგრამ ჩვენი დებულება იმ აზრს კი არ შეიცავს, რომ „კატაფატიკა—აპოფატიკის გზით შემეცნება“ მხოლოდ არეოპაგიტის თავისებურებაა, არამედ იმის, რომ როდესაც რუსთაველსა და მის იდეურ-ფილოსოფიურ გარემოს ეხება საქმე, არეოპაგიტისა „ერთადერთი“ ძეგლია, რომელიც „მზიანი ღამის“ ახსნის საფუძველს იძლევა.

## რატომ?

რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროების დადგენა გულისხმობს საერთოდ არა მხოლოდ შეხედულებათა აბსტრაქტულ მსგავსებას, არამედ რეალურ იდეურ კავშირებს. რეალურ იდეურ ურთიერთობებს იმ ქულტურულ გარემოში, რომელსაც კერძოდ რუსთაველის პოემა შეიქმნა. ჩვენს იმ სტატიასში, სადაც კრიტიკულად განწყობილ ავტორს ციტატები მოაქვს, ვწერდით: „მზიანი ღამის“ და „უფროსი“ ფილოსოფიურ წარმომავლობას თვითონ რუსთაველი აღსატურებს, 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 ჰქონდა აღგილი და რომლის საფუძველზეც რუსთაველის შეხედულებანი ყალიბდებოდა“ („მაცნე“, საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყოფილების ორგანო, 6, 1965, გვ. 81).

ავტორმა უგულვებელყო ჩემი ეს მოსაზრება და დაიწყო კამათი იმის თაობაზე, იყო თუ არა „კატაფატიკა — აპოფატიკის გამოყენება“ საერთოდ მხოლოდ არეოპაგატიკის თავისებურება. ამგვარი უგულვებელყოფა მით უფრო გაუგებარია, რომ ავტორის მიერ ციტირებულ ჩვენს დებულებას — „არეოპატიკა ერთადერთი ძეგლია“... ა. შ. — წინ უძღვის ასეთი დებულება: „არეოპატიკა ცნობილი იყო რუსთაველის დროის საქართველოში ყოველშემთხვევაში არა უფიანეს XI ს-ის მეორე ნახევრისა, ეს მოძღვრება, ნეოპლატონიზმთან ერთად წარმოადგენს რუსთაველის დროის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანს, გავრცელებულს და მოწინავე ფილოსოფიურ მიმდინარეობას საქართველოში“ (გვ. 104).

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 შუაღამისას მზის ხილვა“ — სეამს კითხვას ავტორი და განაგრძობს ძიებას ამ მიმართულებით. ვიმეორებთ, „მზიანი ღამე“ არაა ღამით მზის ხილვა, ესაა მზიანი დამე, ნათელი წყვილია, ორი ერთმანეთის საპირისპირო ნიშნების გაერთიანება, რომელსაც საქმე პირველსაწყისის, ღმერთს ეხება, როდესაც „მზიანი ღამე“ ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენება (ეს გარემოება ყოველგვარ ეპქს გარეშეა დადასტურებული რუსთაველთან).

ამოსავალი დებულების არასწორი ხასიათი განსაზღვრავს ავტორის მიერ მოტანილი ანალოგიების შეუსატყვისობას „მზიანი ღამესთან“. მაგ., „ეღუარ შიურიე რელიგიითა ეზოტერიზმის შესახებ თავის ნარკვევებში შიუთითებს ეგვიპტეში იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში შუა ღამის მზის ხილვაზე“.

სანტ ივ დ'ალევიერი აღწერს... და დასძენს: „თ რატომაა, რომ... მზე არასდროს არ ჩადის“. ზარათუშტარს მოძღვარი ვაამუნო შევგონებს, რომ „ღამით შენს სულიერ სიმშვიდეში აღმობრწყინდება სხვა მზე... და იმ მზეზე უფრო ჩახჩახა, აღმობრწყინდება აპურა მახდას მზე“.

მაგალითი ძველი ეგვიპტის „მკვლართა წიგნიდან“: „გამოგვეცხადე, შუაღამის მზეე!“ დადასტურებულა, წერს ავტორი, „იზიდას მისტერიაში და ელევზისის მისტერიაში ღამით მზის ხილვა“. (მ. გიგინეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 46 — 47).

ავტორი უენიშნავს, რომ ერთი გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით, „მისტერიათა შუა ღამის მზეს არავითარი კავშირი არა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი 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 მისტერიებთან, მაგრამ ცხადია, რომ „მზიან ღამეს“ არა აქვს არაერთი ფაქტობრივი, შ ი ნ ა ა რ ს ე უ ლ ი კავშირი მისტერიების ღამით მზის ხილვასთან და თავიდანვე არასწორ ნიადაგზეა დაყენებული ამ მიმართულებით ანალოგიების ძიება. ამიტომ 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 მოჰქენს შუქს“, არ მართლდება არც „მზიანი ღამის“ ახსნისათვის.

106. Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы Витязя в барской коже Шогы из Рустава, ТР. по арм.-груз. филологии, XII, 1910, с. XLVI.

107. Franz Cumont, La theologie solaire du paganisme romain. ცალკე ამონაბეჭდი წიგნიდან „Mémoires presentes par divers savants a l'Academie les Inscriptions... Paris, 1909, XII. ნაწ. II. გვ. 447—479.

108. შენ. 106, შით. ნაშრომი, გვ. XLVII.

109. ნ. ნ ა თ ა ძ ე, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი, წიგნში ნ. ნ ა თ ა ძ ე, ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი. შოთა რუსთაელი და მისი პოემა, 1966, გვ. 76.

110. თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება..., გვ. 124.

111. გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე, დასახ. თხზ., გვ. 389; კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, დასახ. თხზ., გვ. 209.

112. ე. ნ ო ზ ა ძ ე, „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“, გვ. 189.

113. ვ. ნ ო ზ ა ძ ე, „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, 1963, გვ. 127.

114. იქვე, გვ. 127.

115. ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, I, 1940, გვ. 76—77.

116. საღმრთოთა სახელთათვის, IX, 4; შრ., გვ. 81, 2.

117. იქვე, X, 3; შრ., გვ. 86, 28-29.

118. იქვე, X, 2; შრ., გვ. 85, 17-24.

119. იქვე, IX, 1; შრ., გვ. 79, 35-37.

120. იქვე, IX, 2, 3; შრ., გვ. 80.

121. იქვე, IX, 4, 5; შრ., გვ. 81.

122. იქვე, IX, 7; შრ., გვ. 82—83.

123. იქვე, IX, 7; შრ., გვ. 83.

124. იქვე, IX, 8; შრ., იქვე.

125. იქვე, IX, 9; შრ., გვ. 83.

126. იქვე, X თავის დასაწ. სტრიქონები, შრ., გვ. 84, 31-33.

127. იქვე, X; შრ., გვ. 85, 17-19.

128. საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის, IV, შრ., გვ. 228, 27.



1. Вл. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова, III, Прага, 1929, г. 1929, гв. 134.

2. „Известия“ 1937 წლის 17 მარტი, № 66. იხ. ამ სტატიის ქართული თარგმანი „მაკნე“, ფილოსოფოს... სერია, 3, 1976.

3. „ვეფხისტყაოსნის“, აკადემიური გამოცემა, 1937, შესავალი წერილი.

4. Ш. Руставели, Витязь в тигровой шкуре, пер. К. Бальмонта, М., 1937, გვ. 12.

5. Inspiration and poetry, Lond., 1955. ციტირებულია „მათობა“, 1959, № 8, გვ. 141.

6. შტრ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1957 და Творчество Руставели, 1958.

7. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1957, გვ. 245.

8. Р. Фалькенберг, История новой философии. 1898, გვ. 12. რუსულ თარგმანში უზუსტობაა, შტრ. R. Falckenberg, Geschichte der neuen Philosophie, Lpz., 1913, S. 10.

9. აღინდელ ნაშრომებში პანთეიზმის ანალოგიებს რუსთაველთან ვეძებოთ ახალ ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან, ამის შედეგია დებულება, რომ ღმერთი რუსთაველთან „ესა თვით სამყაროს ერთანობა. ხოლო განკება თვით ბუნების კანონზომიერება“ (БСЭ, 13, 1952, გვ. 71; შტრ., БСЭ, 37, 1955, გვ. 483). შევლევში უკვე ჩვენთვის „რუსთაველის პანთეიზმი... ნეოპლატონისტური წარმომავლობაა“ (Ш. В. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, გვ. 371).

10. Hegel, Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, II, S. 462.

11. Ed. Zeller, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Neunte Auflage. bearbeitet von Fr. Lortzing, Lpz., 1908, S. 312.

12. W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, S. 220 (1893) არსებობს ამ წიგნის 1923 წლის გამოცემა.

13. В. В. Соколов, К исторической характеристике пантеизма в западно-европейской философии, „Философские науки“, 4, 1960, გვ. 79—80.

14. იქვე, გვ. 81.

15. Вл. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита: არქიპანდრიტი კობრიანი (კერანი) წიგნში: Пс.-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, Буэнос-Айрес, 1957; Эпикалович, Положительное и отрицательное богословие в «Именах божий»; სისიე, О божественных выступлениях, იმავე წიგნში.

16. H. Weertz, შთ. თხზ., გვ. 29.

17. Вл. Лосский შთ. თხზ., გვ. 137. ეს გაუგებრობა, ელ. ლოსკის სიტყვით, დამახასიათებელი საერთოდ „დასავლეთის ღმერთსეტიველებისათვის“. და ამით ხსენის ავტორი ეყოლოდა კ. კობისა და კ. მიულერს „ვადკარბებულ შეფასებას“ ნეოპლატონიზმის გაელენისა არეოპაგეტიკაზე. ასეთსავე შეფასებას აძლევს ზიბერტის მსჯელობას, რომელიც, ელ. ლოსკის სიტყვით, „легкомысленно (!) М. б.) приписывает Дионисию „dynamische Pantheismus“ повторы 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. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, 1958, გვ. 25). რაც ითქვა ზეით რუსთაველის შეხედულებებზე სიკეთისა და ბოროტების შესახებ, ნათელს ხდის, რომ ამგვარი დაპირისპირების ახსნას ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტყა იძლევა. მაგრამ ჩვენი ავტორისათვის ნეოპლატონიზმი ისევე მიუღებელი მოძღვრებაა, როგორც პანთეიზმი. ამიტომ ის გამოსავალს ხედავს შემდეგ დებულებაში: „უ მ ა ლ ე ს ი ს ა გ ა ნ წ ა რ მ ო ს დ გ ე ბ ი 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 უაღრესად ორიგინალური რელიგიური კონცეფცია“ (გვ. 30, ხაზი ავტორისაა). მაგრამ... გაურკვეველი რჩება, თუ „უზენაესი ძალისა და სოფლის ესოდენ მკვეთრად გამოხატული დაპირისპირება“ ეწინააღმდეგება პანთეიზმს, რატომ არ ეწინააღმდეგება ის ავტორის მიერ შემოთავაზებულ „უაღრესად ორიგინალურ რელიგიურ კონცეფციას“?

19. Ш. Е. Н у ц у б и д з е, Творчество Руставели, 1958, გვ. 367.

20. ა. ლ. 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 Mibverstandnis“. Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1923, S. 287.

22. Джордано Бруно, Диалогн, 1949, გვ. 201. ხაზი, ჩემია, შ. ხ.

23. იქვე, გვ. 243.

24. იქვე, გვ. 243; შდრ., გვ. 273, 275.

25. Гегель, 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 (ხაზისმა ავტორისაა).

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.

## ИСТОРИЯ ГРУЗИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ (IV—XIII ВВ.)

### Резюме

Грузинская философская наука получила, за последние десятилетия, признание в двух немаловажных вопросах. Первое относится к грузинскому Ренессансу, как исторически несомненному факту, другое — к успехам в разработке вопросов аксиологии.

Для автора данного исследования, если не теория грузинского Ренессанса, которая находит все больше сторонников\*, то гуманизм (в ренессансном смысле) в Грузии XII века, никогда не вызывал сомнений. Что касается аксиологического подхода к истории философии, в частности грузинской, средневековой философии то во всех предшествующих данному исследованию работах, автор исходит из положения, что основным мировоззренческим (и философским) вопросом выступает, на наш взгляд, вопрос о ценности земного мира и след., земного человеческого существования. Эти же положения лежат в основе «Истории грузинской философии».

Ввиду того, что вопрос ценности земного является не только философским, но и мировоззренческим, нам пришлось касаться его форм и решений в других областях культурного творчества, которые служили общим фоном, для связанных с ним идейно философских течений.

История Грузии от раннего средневековья до XI—XIII вв. представляет наиболее значительный в своем последовательном и органичном развитии период в истории всего грузинского феодализма. Вместе с тем идейная направленность ее культурной жизни вполне аналогична западному миру и может стать предметом более широкого научного интереса. Общая закономерность культурно-исторического

\* Срв. Сборник «Ш. И. Нуцубидзе (90-летие со дня рождения)», Тбилиси, 1980. См. также, А. Ф. Лосев: «...исследователи грузинского Возрождения доказали, что грузинские мыслители выступали застрельщиками неоплатонического и ареопагитского Ренессанса в Европе...», и что «спирить с этим невозможно...» (Эстетика Возрождения, Москва, 1978, с. 37).

процесса направлена в обоих случаях к Ренессансу и к ренессансному гуманизму. Смысл этого процесса можно выразить, как движение от отрицания ценности земного и земного человеческого существования к признанию и обоснованию их ценности и значения.

Распространенное мнение о Ренессансе и гуманизме, как о возрождении античности и новом, отличном от средневекового аскетического идеала, понимании человеческого, правильно в общих чертах. Но гуманизм — мировоззрение и оно имеет более широкую идейную основу, определяющую и возрождение античности, и новое понимание человеческого.

Гегель, усматривая в схоластике отсутствие интереса к земной действительности, пренебрежение ею, «как презренной» и «низменной», все дальнейшее поступательное развитие культуры, прогресс ее понимал как движение к тому, чтобы «снова восстановить веру в сей наш мир». Энгельс особенно эпохи Ренессанса выразил образно и тем не менее глубоко: «Только теперь, собственно, была открыта Земля». «Восстановление веры в сей наш мир» предполагает признание его ценности и значения и возможно при этом условии. А слова Энгельса могут, на наш взгляд, иметь только аксиологический смысл. Земля была открыта как нечто ценное и значимое, и тем самым перестала быть «низменной», «ничтожной» и «презренной». Соответственно, становится ценным и значимым человеческое земное существование.

Хотя слова Гегеля о презренности мира относятся к «схоластической философии», проблема ценности мира значительно шире и встает, в условиях средневековья, в виде общемировоззренческой проблемы. Она стоит, в той или иной форме, во всех областях культурного творчества, во всех формах общественного сознания и находит решение характерными для этих форм способами выражения. В том числе и в таких формах, которые вообще лишены словесных способов выражения мысли, настроений и чувств. Философия как теоретическое осмысление мира и особое, логически систематизированное мировоззрение занимает свое важное место в условиях средневековья и Ренессанса, хотя и не выходит, в общем, из русла двоякого (отрицательного или положительного) отношения к земной действительности.

Для всякой философии и всякого мировоззрения, к каким бы окончательным выводам они ни приходили, исходным первоначально данным является реальный, видимый, воспринимаемый мир. Сомнения в его реальности и ценности, возникшие в результате несоответствия между идеалистическими понятиями истинности бытия и непосредственными представлениями о земной действительности, «направили»

античную философию, и в частности Платона, к учению о мире идей. В его же философии наметились аспекты ценностного отношения к миру, как представляющему (или не представляющему) ценность в онтологическом, этическом, эстетическом и гносеологическом смыслах (идея добра представляет в мире идей высшее бытие, высшее добро, высшую красоту и, следовательно, высшую цель познания).

В условиях средних веков ценностное отношение к земному подчеркивается с еще большей энергией. Место мира идей занимает «царство небесное», усугубляется дуализм «двух миров». Различие между ними доходит до противоположности: «Бог противоположен миру, а мир противоположен богу» (западный мистик Екатерина Спенская). «Любовь к богу удаляет человека от мира, а любовь к миру — от бога» (аббат Огарий). «Кто стремится к небесному, тому не нравится земное, кто жаждет вечного, тому тягостно преходящее» (Бернард Клервосский). Подобные взгляды характерны для всей средневековой литературы, в том числе византийской и грузинской. «Вражда с миром примиряет человека с богом», — читаем в «Мудрости Балавара», в грузинской редакции известного и широко распространенного на Востоке и Западе романа о Варлааме и Иоасафе.

Подобное понимание мира имеет свое теоретическое основание в доктрине, сложившейся в условиях средневекового мышления. Уже «космология отцов», утверждая догмат о творении мира «из ничего», содержит аксиологический смысл. Мир идей (в монотеистическом толковании) признается миром «высшим» и совершенным, земной мир — его «ничтожным отражением». Эти идеи восходят к античному идеализму. Важнее отмеченная Л. Фейербахом связь между учением о сотворении мира из ничего и признанием его ничтожности. Воля, которая могла превратить ничто в нечто, в состоянии совершить обратный акт превращения — нечто в ничто. При этом условии, заключает Фейербах, — «бытие мира преходяще, произвольно, ненадежно, то есть ничтожно». Согласно грузинским памятникам, сущее — это, собственно, «тот мир», а «этот мир» представляет собой нечто «не сущее». Только «безумные» неспособны, по словам автора, постичь подлинно сущее, так как, впадая в заблуждение, признают «не сущее сущим» («Мудрость Балавара»). «Этот мир», по другим памятникам, мимолетен и преходящ, он — «временная материальная природа», «мир смертных». «Тот мир» — вечен, постоянен, «сверхвременен», «не материален» и т. д.

На основании подобного миропонимания делаются этические выводы, складываются соответственные представления о человеке, об его отношении к земному, о тех сто-

ронах человеческой духовной жизни, которыми он связан с земным и которые раскрываются в земном человеческом существовании. Уже в первом грузинском литературном памятнике (V век) «любовь к миру» вызывает у героев ассоциации с «согрешением». В другом памятнике (VIII век) «любящие мимолетный этот мир» названы «чуждыми», «отступниками» и «неверующими». Даже в распространённых в агрографической литературе обращениях — «Возлюбленные!» — чувство любви к ближнему лишено конкретности и непосредственности. Нагорная проповедь обретает значение в той мере, в какой любовь, теряя свой первоначальный смысл, становится опосредствованным божественным началом.

И тем не менее земная действительность и человеческое «давали о себе знать» с такой последовательностью и «настоятельностью», что находили отражение во всех областях культурного творчества, в различной форме и с различной, в зависимости от времени и условий, категоричностью. Поэтому трудно согласиться с навеянными нигилизмом французских просветителей соображениями Гегеля, что в условиях схоластики «не находили здесь места науки, искусства... право» и что «признанность действительного человека коренилась не в общественных отношениях, обладала значимостью не здесь в нашем мире, а где-то в ином мире». Науки, искусства, литература и право имели место в условиях средних веков в такой мере, что можно с полным основанием говорить об идейных сдвигах, подготовивших почву для «восстановления веры в наш мир» и для «открытия Земли». Общественные отношения достигли тут такой степени развития, что можно говорить о средневековых корнях «признанности действительного человека» именно «здесь в нашем мире».

Эпоха Ренессанса отличается от средних веков формами признания значимости и ценности земного и человеческого, широтой размаха новых идей, чувств и намерений, их теоретической (философской) обоснованностью. Поэтому ошибочны взгляды не только тех ученых, которые склонны, по словам В. Н. Лазарева, «к стиранию граней между средними веками и Возрождением» и «к решительному перемещению центра тяжести исторического развития с Ренессанса на средние века». Не оправданы попытки и тех, кто, противопоставляя Ренессанс средним векам, доходит до полного отрицания средневековья как исторического предшественника Ренессанса, многовековой эпохи, которая не могла не оказать на него влияния.

Герцен писал, что в эпоху Ренессанса человек «новыми узами соединяется с природой». Но эти узы чувствовались в

какой-то форме всегда и сказывались в науках и искусствах, в какой-бы степени ни были они «отвлечены» и подчинены доктрине. Тем более — в литературе (агиографии), которая сложилась в форме повествования о реальных личностях, действующих на фоне реальных исторических событий. В науке высказано мнение, что стремление ренессансного человека «превратить природу в regnum hominis — царство человека» по-разному проявлялось в разное время. В более ранний период эта тенденция часто сказывалась лишь в повышенном интересе к эстетическому восприятию природы. И, можно было бы добавить, ценность земного и человеческого осознавалась и раньше, и наиболее четко в тех формах общественного сознания, в которых земное становилось предметом непосредственного созерцания, наблюдения, чувств и намерений.

Еще Н. Марр писал (1911 г.) о «более существенном достоинстве» одного упомянутого нами выше памятника (X в.), о «широком кругозоре и самобытном интересе» его автора «к окружающему миру», его «непосредственном, любовном отношении к материальной жизни и ее проявлениям», подчеркивая при этом, что все это было «вне традиционных форм и шаблонов агиографической литературы». В изложении автора «отрекшиеся от мира подвижники-трудяги — типичные фигуры, живо, иногда живописно нарисованные на фоне местной жизни, частной или общественной и вставленные в рамки местной природы». Ив. Джавахишвили отмечал красочность описания жизни в сочинении того же автора, красотой природы, жизнью «такой, какой она была».

Эти слова двух известных ученых можно отнести в большей или меньшей мере ко всем древнегрузинским литературным памятникам, в том числе и V—X веков. Так с, как известное в науке мнение о причинах необычной популярности романа «Варлаам и Иоасаф» можно отнести к грузинской ее редакции. Именно притчи, отражающие жизнь, живую действительность и реальные человеческие отношения, создали этой повести, можно сказать, мировую популярность. Напомним, что в науке давно отмечен интенсивный и живой интерес древнегрузинских авторов к «действительному миру» и «действительному человеку».

В плане усиливающегося интереса к человеческому и идейным основам этого значительного факта заслуживает внимания памятник, имеющий прямое отношение к религиозной теме. Как известно, на одном памятнике грузинского чеканного искусства (Ишханское распятие 973 года) распятый Христос изображен «с закрытыми, ввалившимися глазами на остром лице, которое полно скорби пере-

несенных страданий». Подобное толкование евангельского сюжета было воспринято в науке как такое идейное новшество для X века, что датировка была поставлена под сомнение. Дело в том, что по господствовавшей до конца XI века в Византии и на Западе традиции, распятие изображает «не страдания, ... а догму», и подчеркивается в нем не человеческие страдания, а черты триумфатора, победителя смерти, «омертвевшей смертью поправшего». Он распят, но глаза открыты, нет признаков физического или духовного страдания. Аналогичный памятник того же времени делает несомненной датировку этого памятника 973-м годом и тем самым подтверждает закономерность важных идейных изменений в Грузии того времени. Дальнейшее углубление интереса к человеку и его изображению в пластическом искусстве происходит на рубеже X—XI веков.

Наиболее остро коллизия между идеалом и человеческим, между должным и реальным чувствовалась в сфере чувства любви и любовных влечений. Платонова проблема небесной и земной Афродиты средневековой доктриной была решена в пользу первой. В западной науке известно множество фактов своеобразного «сочетания» аскетического идеала с реальными человеческими стремлениями, фактов «перемещения» абстрактного на вполне конкретное и земное чувство, использования образов «Песни песней» в их прямом, а не аллегорическом смысле при выражении своих чувств к Христу или к Деве Марии. Грузинские монахи «утешали» себя тем, что слагали стихи на народный лад о разлученных возлюбленных, мечтая «насытиться» близостью с ними, или вспоминали строфы из поэмы Руставели и писали их на стенах церкви.

В ряде памятников, оригинальных и переводных, появляется мотив «любовного искушения». Любовные похождения становятся предметом хотя и осуждения, но тем не менее правдивого литературного воплощения. На упрек Григория, брошенный монахине по поводу ее любовной связи с Ашотом Курапалатом она отвечает: «Я невольна над собой, так как Курапалат питает ко мне чрезмерную любовь». На слова царя относительно женщин, к которым царевич «воспламенился любовью», что они «дьяволы, которые губят людей», царевич отвечает: «Я ничего не видел прекрасней и милей этих дьяволов» («Мудрость Балавара»).

Утверждение национального самосознания тоже было проявлением движения к «открытию Земли»; оно фиксируется на определенной, конкретной части Земли и в определенной среде «человеческих отношений» и культуры. Религия тут играла немаловажную роль. Она впитывала местные, локальные традиции, обычаи, культ, отражала особенности



племен, народностей, народов и тем самым способствовала утверждению национального самосознания и патриотических чувств.

Но когда религиозное чувство превращается в доктрину, претендующую на мировое господство, оно перестает быть фактором, способствующим утверждению национального самосознания. Один из выдающихся представителей восточно-иринской церкви, говоря о других деятелях церкви, писал, что не следует «доискиваться земных их отечеств, когда о настоящем их граде можно домыслиться». А именно — «град мучеников есть град божий».

По ряду фактов можно судить, что в Грузии «доискивались своего земного отечества» и что проявление патриотических чувств относится к раннему средневековью. Отвечая на вопрос об основах взаимоотношений между народами, грузинский деятель VI в. Айт усматривает их в области добродетели; его современник Фартази — в общности взглядов. Но важно, что внешне-политическая ориентация — у одного и у другого — определена ярко выраженным чувством любви к собственному народу, защитой его интересов, заботой о нем. В речи одного из них заложены основы принципа, не утратившего свое значение в дальнейшей истории грузинской государственности: «Я бы желал, чтобы у колхов была прежняя сила, так, чтобы их государство не нуждалось в посторонней и чужеземной помощи, само удовлетворяло бы свои нужды во всех случаях — в мире и войне. Теперь же, когда или вследствие различия времен, или вследствие враждебности судьбы, или по обоим причинам мы дошли до такой слабости, что подчинены другим, я считал бы наилучшим покориться более разумным, которые сохраняют дружбу к своим и верность договорам».

В сочинении Иоанэ Сабанисдзе (VIII в.) отражены пробуждение («временно приглушенных», по словам Ив. Джавахишвили, в период арабского господства) национального чувства и самосознания, выраженных в негодовании автора по поводу «соблазна и отклонения от правого пути» одной части грузинского общества и ее колебаний подобно «тростнику от сильного ветра». Раздаются восхваления и призывы к соотечественникам — «блеснуть копьями над врагами». Грузинские монахи, подвизавшиеся далеко от родины, обращаются к богу с эмоционально насыщенными молитвами за «мир в Грузии, укрепление ее границ, умиротворение царей и правителей, отражение врагов... и успокоение времени». В X веке определилось представление о Грузии, как «обширной стране, в которой церковную службу совершают и все молитвы творят на грузинском языке».

Перемещение интереса к земному и человеческому в грузинской средневековой культуре, названное в науке ее «обмирщением», и углубление ее идейных основ принимают наиболее яркий характер в XI—XIII веках. Особенности культурного творчества этого времени дают достаточное основание говорить об аналогичных фактах «напыления новых воззрений, идей и намерений, касающихся природы и человечества», отмеченных (Я. Буркхардтом) в отношении Италии в период Ренессанса. Во всех областях культурного творчества внимание фиксируется на реальном, земном и человеческом. Возникают новые, более адекватные («мирские») формы выражения новых взглядов и настроений.

Эти изменения были вызваны рядом важных экономических и социально-политических условий, определивших политический и культурный подъем страны. Среди них немаловажное значение имели подчинение церкви центральной власти и неоднократно отмеченная в науке терпимость царей к иноверам.

Перед историками этого времени встает задача точного по возможности отражения реальных фактов прошлого и настоящего. Несколько позднее определение истории («летописания») как «речения истины» вполне применимо к эпохе XI—XIII веков, когда и возникает тут историческая литература в собственном смысле слова. Возникают вопросы, свидетельствующие о расширении интересов общественности: вопросы о происхождении и родстве грузинских племен и народностей Кавказа, о происхождении грузинского языка, о причинах социальной дифференциации, о древних религиозных верованиях и т. д.

Медицинские книги, составленные по арабским источникам (с извлечениями непосредственно из греческих памятников) и по собственным наблюдениям грузинских авторов, отвечали задаче сделать природу и человека предметом знания и наблюдения.

Цари — правители эпохи заменяют, можно сказать, отрекшихся от мира сего подвижников не только в исторической литературе, но и в поэзии и живописи (портретные изображения Баграта III, Георгия III, Тамар и Георгия Лаша). Во всех случаях подчеркиваются их внешняя привлекательность, физическая сила, мудрость правителя, военное их искусство, воля и энергия. Описываются их деяния в решении внутривнутриполитических и внешних вопросов. Панегрическая направленность поэзии описцев вызвана многими характерными для феодального общества мотивами, но тут она продиктована и тем чувством, о котором писал Н. Марр в связи с одами Чахрухадзе: «Личное воспевание сильно пропитано яркими вспышками торжест-

вующего патриотизма. Это не есть, однако, надуманный, тенденциозный патриотизм, вклад частных соображений одолбса». Вся эта эпоха «представляет высшее жизненное развитие грузинской национальной государственной и военной славы, и он невольно передает современное настроение передового грузинского общества».

Главные герои прозаических памятников того времени («Амиран Дареджанпани» и «Висрампани») — люди вполне земные («рожденные землей» — как сказано в первом из них), живущие, чувствующие и действующие в земной действительности, с земными интересами и стремлениями. В одном из них сущность человека раскрывается среди природы и в обществе людей, регулируемом мотивами поборничества и правилами вассальной зависимости. Главная особенность человека тут храбрость и физическая сила, преодолевающая множество препятствий в виде слонов, носорогов, фантастических драконов, а также чудовищ, злых сил и обычных для грузинского фольклора великанов-дэвов.

Во втором памятнике человеческое раскрывается в новом понимании внутреннего мира и преимущественно в любви, изображенной, по высказанному в науке мнению, как чувство, «превышающее человеческие силы». Но это не любовь, устремленная «ввысь» или опосредованная небесным, а земное чувство, непреодолимо овладевающее человеком: «О, великий и могущественный царь! — обращается Вис к шаху. — Ты не сможешь утратить нас ни гневом, ни угрозами... Если тебе угодно, поведай меня или выжги глаза, если хочешь — осуди меня на изгнание или прикажи заковать меня в цепи навек. Поступай со мной как тебе угодно: ведь ты над всем властен! Но от слов своих я не откажусь: я предпочитаю Рампна всему на земле и на небе; я отдам себя и душу мою ради него. Он — свет очей моих и радость души, он мой возлюбленный и бесценный покровитель моего сердца... и что мне в том, что я принесу тебе в жертву свою душу!».

Нетрудно в словах, отдающих предпочтение чувству любви перед всем, не только на земле, но и на небе, в осознании при этом гибели души, заметить существенное изменение понимания человеческого и значения небесного. Категоричнее это выражено словами той же Вис: «Если ты меня спросишь, кто мне милее — рай или Рампна, я клянусь, предпочту Рампна, ибо в нем я вижу рай».

Все сказанное говорит о значительных мировоззренческих сдвигах по пути от неприятия земного к его приятию, от средневекового идеала к новому пониманию человеческого. Все это способствовало возрождению античных традиций, античного восприятия мира, и не случайно исторические

сочинения этой эпохи, медицинские книги и поэзия одописцев полны именами античных авторов и героев. Все это составляло почву, и, как было указано — достаточную для Ренессанса и ренессансного гуманизма, но еще не было Ренессансом. Установить прямую, непосредственную связь между пониманием человеческого у Руставели и в «обмирщенной» грузинской культуре того времени или, например, между пониманием любви в «Висрамнапи» и в «Витязе в барсовой шкуре» так же невозможно, как между «Декамероном» Боккаччо и Петраркой.

Обмирщение культуры было в определенном смысле реакцией против господствующей доктрины и впадало, если можно так выразиться, в другую крайность. Человек тут выглядел слишком земным. Представление о человеке лишено тут той возвышенности, которая составляет особенность ренессансного гуманизма (в грузинской действительности — Руставели) и чем последний отличается и от грубо материального, и от средневекового миропонимания, так же как любовь героев Руставели — от героев других памятников эпохи, или сонеты Петрарки — от любовных похощений в «Декамероне».

Тут нет еще синтезирующих идей Неба и Земли, их синтеза, в котором, по словам Ш. Нуцубидзе, состоит «величие поэтического воплощения земных благ у Руставели» и на основе которого земное предстает в особом, ренессансном понимании. «Конечно, Ренессанс является в общем попыткой именно земного человека утвердить именно земное свое существование». Но сама земная действительность предстала перед ренессансным человеком «полной божественных сил, «насыщенной глубочайшей идейностью и духовным благородством» и поэтому «предметом самодовлеющего и вполне бескорыстного созерцания» (А. Ф. Лосев).

Эта особенность Ренессанса становится наиболее ясной в философском осмыслении мира и в философских основах гуманизма.

Выше было сказано, что отрицание ценности земного и человеческого имеет свои теоретические основы в средневековой доктрине. Обоснование их ценности и значения составило задачу философии, именно как «логически систематизированной и обосновывающей формы мировоззрения». Философское обоснование идей Ренессанса, получившего воплощение в самых разнообразных видах творчества, в значительной степени способствовало его законченности и размаху.

Вопрос о философских основах ренессансного гуманизма довольно сложен и решался в нашей науке не-

однозначно. Этот же вопрос в отношении грузинского Ренессанса был предметом острой дискуссии (слабые отголоски которой раздаются и теперь). И тем не менее известное положение, что такой философией был неоплатонизм, получило полное признание (и в отношении западного, и в отношении грузинского Ренессанса): «Неоплатонизм был для возрожденческой эстетики чрезвычайно близким и максимально питимным идеалом, в котором так легко было усилить гуманистические черты и применить который было так легко для земных, но в то же время максимально осмысленных человеческих действий. Другого обоснования для своего духовного понимания материального человека Ренессанс еще не знал». И далее: «Следует считать доказанным, что в основе грузинского Ренессанса лежит неоплатонизм, и особенно философия Прокла. Это нужно считать чрезвычайно важным открытием, потому что: оно дает нам возможность более глубоко подойти к итальянскому Ренессансу» (А. Ф. Лосев).

Возникает два вопроса: как и в какой мере мог неоплатонизм обосновать ценность земного и земного человеческого существования? И во-вторых, какой степени развития достигла философия в Грузии XI—XII веков и в какой мере она была неоплатонической?

Ив. Джавахишвили, говоря о ренессансном «движении» в Грузии этого времени и высоком уровне культуры, одно из проявлений этого движения видел в философии, не сомневаясь при этом, что философия тут была в основном и главным образом неоплатонической. После многочисленных работ (Н. Марра, С. Горгадзе, С. Каухчишвили, и особенно получивших широкий отклик и признание исследований Ш. Нуцубидзе) сомневаться в том, что самым значительным и заслуживающим наибольшего внимания философским направлением в Грузии того времени был неоплатонизм, или выхолащивать неоплатоническое содержание грузинских памятников того времени можно лишь вследствие простого недоразумения.

Во второй половине XI в. были переведены полностью сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита (по теории Нуцубидзе-Хонигмана — Петра Ивера). Вскоре после этого был выполнен перевод основного сочинения Прокла «Первоосновы теологии» (отметим, что грузинский перевод — самый древний среди известных его переводов вообще). В это же время появились переводы Немесия Эмесского и ученика Прокла — Гермия. Неоплатонические идеи распространялись из других, не принадлежащих в целом неоплатонизму, но популярных источников (напр., из сочинений Иоанна Дамаскина). Наконец, в XII веке сложилось учение самого выдающегося философа, «грузинского неоплатоника» — Иоанэ

Петрици. Эти факты говорят о несомненном созвучии неоплатонизма идейным запросам эпохи и объясняют разительное «увлечение» именно неоплатонизмом.

Вполне закономерно, что уже давно было высказано (Пл. Йоселани, 1870 г.) предположение о неоплатоническом характере воззрений Руставели. После работ Марра (1909, 1910) не осталось сомнений в большом значении этого учения вообще и для Руставели в частности. С. Горгадзе усматривал неоплатоническое содержание в сочинениях Немесия Эмесского и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Что касается Руставели, считалось «доказанным», что он «был неоплатоник» (К. Кекелидзе, 1924), а идейные истоки представлений Руставели о боге следует искать в трактате Псевдо-Дионисия (З. Авалишвили, 1931).

Вопрос об идейной связи неоплатонизма с Ренессансом и с ренессансным гуманизмом шире, и относится он ко всем культурам. В таком плане и стоит этот вопрос в исследованиях советских ученых и наиболее обстоятельно в работах А. Ф. Лосева и Ш. И. Нудубидзе.

Для правильного решения этого вопроса следует учесть как их особенности, так и всю совокупность условий возникновения и поступательного «вызревания» Ренессанса, как условия средневековья, так и нового времени. При таком подходе становится понятным, что признание ценности и значимости земного в эпоху Ренессанса не означало устранения ценности небесного. Признание ценности небесного и отрицательное отношение к земному основано на дуализме Неба и Земли, доведенного, как это видно из вышеприведенных примеров, до их противоположности. Для «восстановления веры в наш мир» было достаточно преодоления этого дуализма и утверждения единства (или «синтеза») двух миров. По этому пути идут представители Ренессанса, особенно его ранние представители.

По словам Петрарки, «высшее совершенство проистекает от бога». Он же писал, что «поэзия отнюдь не противоречит теологии... Можно с известным правом сказать, что теология фактически та же поэзия, но относящаяся к богу». По мнению многих западных писателей этого времени и даже наиболее «земного» из них Боккаччо, задача поэзии в том, чтобы направить мысли «к божественным вещам». Вряд ли можно отрицать, что бог для Руставели — высшее совершенство и стремление «ввысь» является стремлением всего сухого. При условии признания высшей ценностью божественного, земное может обрести ценность путем утверждения их единства, что давало основание перенесения, говоря несколько упрощенно, ценностных определений с того мира на «этот мир», их распространения

на земную действительность. Эта тенденция — сближения двух миров — наметилась уже в средние века, но она нарушала принцип трансцендентности и поэтому направленные к их сближению попытки носили в той или иной мере оттенок пантеизма.

Неоплатонизм (как античный, так и моноистический) сложился (III—V вв. н. э.) в условиях глубоких идейных противоречий отходящей античности и утверждающегося средневековья. В этих же условиях определилось стремление этого учения примирить принцип трансцендентности, запредельности и совершенства первоначала (бога) с конечностью и несовершенством мира (Целлер, Виндельбанд). Основной вопрос философии стоит тут как отношение противоположностей, и сложность их примирения в пределах рационального открывает пути мистике. Значительный уклон в сторону мистики служит поводом негипотетического отношения к этому учению. Но учение о мистике обусловлено тут не только и не столько идеологическими, как логическими мотивами, в частности сознанием противоположности и недостаточности рационального знания для постижения совершенного (и бесконечного) первоначала. Не говоря о том, что благодаря этой части учения неоплатонизм сыграл немаловажную роль в истории диалектики, следует отметить, что учение в целом далеко не сводится к мистике и основано оно в своей преобладающей части не на предпосылке различия между первоначалом и миром, а на посылке подобия между ними.

Само понятие совершенства первоначала осмыслено в неоплатонизме категориями потенции и акта (возможности и действительности): «актуальность его [первоначала] не отлична от сущности»; «его существование тождественно с его творческой энергией»; существовать для него «значит, что действовать». Его абсолютная «переполненность», не вмещающаяся в своих пределах, и переливание через края и есть, по Плотину, причина возникновения сущего, которое представляет собой единство различных по ценности и значению ступеней. Промежуточные между первоначалом и космосом ступени ума и души еще больше подчеркивают смягчение разрыва между ними.

Учение о причинности с еще большей определенностью обосновывает их единство. Первоначало есть «первопричина», «высшая причина» и «всеобщая причина». Положение о причинной зависимости мира от первопричины постулируется учением со всеми вытекающими отсюда последствиями, разработанными обстоятельно Проклом и Петрици. На первой стадии развития действие [следствие] находится в причине, на второй стадии выделяется из причины и

обретает свое существование, на третьей — возвращается к причине. Ответ на вопрос об особенностях неоплатонического понимания причинно-следственной связи дается в части учения о второй стадии развития. Отношение следствия к причине (следовательно, мира к первоначалу) — диалектическое, полагающее как тождество и подобие, так и различие. Выделяясь из причины и отличаясь от нее, действие продолжает свое сущностное бытие в причине: «Все вызванное причиной и остается в своей причине, и эманурует из нее». Или, выражая эту диалектическую мысль словами Петрици, действие есть «тождественное иное» причины.

Различие, таким образом, не исключает подобия — основы единства всего сущего и участия всего сущего в первоначале.

В системе определений первоначала (бога) особое значение принадлежит благу и прекрасному. Согласно неоплатоникам, первоначало — это благо: «Начало и первейшая причина всего сущего есть благо». А по Псевдо-Дионисию, «красота отождествляется с благом». Все сущее, участвующее в боге, тем самым «причастно к красоте и благу», и мир становится ценным в этическом и эстетическом отношениях.

Мировая душа — третье начало космоса, непосредственно «припрыкающее» к нему, — придает миру единство, образует и поддерживает в нем порядок и закономерность. Она же оживляет и одушевляет его, придает красоту и гармонию. В соответствии с основополагающими положениями своего учения Плотин пишет о «грандиозности и красоте» видимой природы, о «всей красоте беспредельных форм бытия», солнца, звезд, неба и всего существующего; о «наслаждении великолепием и красотой» мира, полемизируя, таким образом, с теми, кто «порипаает и оуждает этот мир».

Идея единства и подобия бога и мира выражена в неоплатонизме с такой определенностью и превалирует в такой степени, что многие исследователи считают это учение пантеизмом (Гегель). Целлер уточняет эту мысль с помощью понятия «динамического пантеизма», получившего наибольшее распространение. Известны в науке и такие определения — эманационный, либо трансцендентный, пантеизм. У Плотина — «мир весь этот есть божество». Прокл придерживается принципа — «все во всем». Согласно Псевдо-Дионисию, бог «есть все во всем». Петрици остается на точке зрения Прокла. По одному высказанному в советской науке мнению, неоплатоническое учение об эманации, «т. е. об истечении бога в мир» толкуется как учение, согласно которому «мир



оказывается тем же самым богом, но только на известной ступени его развития».

Аксиологическое толкование средневековой культуры и ее мировоззренческих основ оправдано и с точки зрения применяемых в этой культуре категорий. «Низменное», «ничтожное», «презренное» — ценностные определения. Более того, в условиях тотального господства доктрины теории и различные взгляды на мир сами попадают под сомнения, продиктованные идеологическими соображениями. Что касается неоплатонизма, тут с начала же его зарождения аксиологические категории имеют широкий, мировоззренческий смысл. Согласно Проклу, понятия «достоинство», «превосходящее», «лучшее» и «худшее» — включают все аспекты (т. е. онтологический, этический, эстетический и гносеологический) значения. Петрици, говоря о познании как о переходе от одного разряда (ступени) сущих к высшим, подчеркивает именно их ценностное значение: каждая высшая ступень — лучшая и тут тоже — в онтологическом, этическом, эстетическом и гносеологическом смысле. Мировая душа сообщает миру, по словам Плотина, как «смысл и красоту», так и «ценность».

Руставели — вершина грузинского Ренессанса. В многочисленной литературе о Руставели, разноречивой и нередко противоречивой, установилось, можно сказать, общее мнение, что автор «Витязя в барской шкуре» является значительным и ранним представителем гуманизма. Идея утверждения человеком «своего земного существования» выражена в поэме так же впечатляюще, как и возвышенность мира. Отсюда любовь к миру, возведенная поэтом в ранг мудрости (строфа 876); призыв — устоять в жизни даже в состоянии крайнего отчаяния (727); быть твердым в беде, подобно «каменной стене» (875), «не унывать» (785), и т. д.

В основе космической гармонии и всеобщей симпатии, объединяющей людей с небесными и земными явлениями, лежит идея единства всего сущего, «синтеза» небесного и земного. Эта же идея придает земному и земному человеческому существованию ценность и значение.

Руставели — прежде всего поэт. Его отношение к действительности — эстетическое. И естественно, что ценность земного и новое понимание человеческого выражено в его поэме преимущественно в эстетических представлениях. Красота, как правило, «созерцаема» (793, 121, 1009) и «видима» (1291). Земная жизнь в целом — «прекрасный сад», в котором «розы вянут и сохнут», но постоянно обновляются в овоей красоте. Эпитет красоты применим к самым различным явлениям земного мира, с необычайной широтой его охвата, к городам и строениям, к драгоценностям, кла-

дам, подаркам, подношениям. Прекрасны растения (роза!), домашние и дикие звери (тигр!) и, конечно, человек в целом и в его отдельных свойствах и качествах, его стан, внешний облик, лицо, речь, беседа, поведение, пенне, плач; весь аксессуар его внешности: одежда, украшения и т. д.

И тем не менее высшее мерило земной красоты в соковиннице поэтических сравнений и метафор Руставели — небесные светила и особенно солнце. Значение солнца в эстетическом (и не только в эстетическом) плане выражено у Руставели с такой интенсивностью, что одним из исследователей (З. Авалишвили) вся поэма названа «солнечной». Но значение небесных светил в поэме значительно шире. Обращение героев к светилам подтверждает как их провиденциальную функцию, так и основанную на всеобщей (мировой) симпатии уверенность в исполнении человеческих желаний.

Поэма Руставели давно обратила на себя внимание исследователей своей «афористичностью». Справедливо замечание, что его идеи извлекаются не только «из поэмы в целом», но и из «рассыпанных в изобилии по всей поэме... афоризмов» и что в этом отношении Руставели «стоит на одном из первых мест», начиная от Гомера и кончая «крупнейшими представителями эпической поэзии XVII—XVIII веков» (И. К. Луппол). Эта особенность говорит о значении нехудожественного обобщения в творчестве Руставели и месте философского, в частности, обобщения. Поэма изобилует воззрениями, на философское происхождение которых указывает сам поэт, или он прямо ссылается на известные имена.

Истоки философских положений Руставели восходят к неоплатонизму и, можно утверждать, к грузинскому неоплатонизму. В поэме встречается апофатическое и катафатическое осмысление бога. Он «непознаваем и невыразим словами» (809); «недоступен слуху» (1250). И вместе с тем, он «полнота всего сущего», и отношение его к миру подобно «солнечному излучению» (917). Заслуживают особого внимания смысловые совпадения со специфически неоплатоническими (ареопагитскими) положениями о тождестве противоположностей в понятии бога, в образах «солнечной ночи» и представлении о «сверхвременном времени» в поэме «Витязь...». Неоплатонического (непосредственно от Петрици) происхождения представления Руставели о ступенчатом строе сущего. В неоплатонизме находит обоснование идея космической гармонии и всеобщей симпатии, вера в провиденциальное значение небесных светил.

На истоки своего учения о добре Руставели указывает с определенностью, исключая всякие попытки искать

решение вопроса в других направлениях. «Тайну» добра и зла раскрывает — по словам Руставели — «мудрый Дионисий», согласно которому, «бог являет добро и не порождает зла» (1492). Идея субстанциальности добра и небытийности зла разработана с наибольшей последовательностью Проклом. От него она перешла к Псевдо-Дионисию, затем к Петрици и Руставели. Благо — согласно этому учению — вечное, субстанциональное начало; зло — явление лишь временное и преходящее. Этот взгляд становится теоретической основой замечательной гуманистической идеи победы добра над злом, котораяшла в поэме Руставели глубокое философское осмысление и великолепное художественное воплощение: «Добро победило зло, [так как] сущность его [добра] долговечна» (1361, 1492), а зло — нечто «небытийное» (1509) и «мимолетное» (1361, 1492).

Мы указывали выше, что идейное развитие в Грузии, направленное к «восстановлению веры в наш мир» и к «открытию Земли», отражает общую закономерность культурно-исторического процесса в условиях средневековья как в мировоззренческом, широком понимании этого слова, так и в философском смысле. Были приведены мнения о грузинском Ренессансе и об идейной связи гуманизма с неоплатонизмом. В этом отношении Руставели приобретает особое значение. «Витязь в тигровой шкуре» относится к немногочисленным памятникам, сочетающим художественное обобщение с философским, в частности ренессансный гуманизм с неоплатонизмом, подтверждая этим их идейную близость.

პირთა საძიებელი

აბიბოს ნეკრესელი 13, 63—65, 322—324  
 აბო 77  
 აბრაამ (სომეხთა კათალ.) 71, 72  
 აბულაჟე ილ. 279, 313, 318, 323, 324,  
 327, 353, 358  
 აბულაჟე იუსტ. 254, 354, 359  
 აგათი შირნელი 65, 325  
 აგაშენონი 103  
 აეტი 65—68, 322  
 ავალიშვილი ზ. 9, 238, 311, 380  
 ავგუსტინე 45, 85, 151, 204, 249, 313  
 ავეროესი 103, 104  
 ავთანდილი 10, 222—224, 226, 227; 235,  
 236, 239, 261, 279, 298  
 ავიცენა 103, 104, 316  
 ათანასე ალექსანდრიელი 283  
 ალექსანდრე შავედონელი 103, 114  
 ალექსი კომნენოსი 46, 180, 204  
 ალექსიძე ზ. 326  
 ალიბეგაშვილი გ. 330  
 ალიევი რ. ი. 351  
 ალკობიადე 318  
 ამირანაშვილი შ. 96, 329, 330  
 ამირანი 12, 30, 31, 107  
 ამონოს საყასი 334  
 ამონოს ჰერმობასი 116, 333  
 ანა (დედოფ.) 318, 331  
 ანა კომნენოსი 204  
 ანანია შირაკელი 83  
 ანასტასი სინელი 116, 201  
 ანაქსაგორა 90  
 ანაქსიმანდრე 324  
 ანისიმოვი ი. 333  
 ანტისტენე 36  
 ანტონ ბაგრატიონი 6, 143, 172, 198  
 ანტონ დიდი 74  
 აპოლონი 61, 93  
 არიოზი 69, 73, 171, 172, 355  
 არისტენეტი 318

არისტიდე 60, 61, 323, 324  
 არისტობულე 103, 114  
 არისტოტელე 9, 36, 37, 51, 62, 64, 84,  
 90, 93, 104, 114—116, 121, 124, 127,  
 130, 131, 147, 148, 152, 173, 175, 176,  
 178, 179, 183, 186, 201—204, 222,  
 247, 252, 255, 256, 312, 327, 334,  
 354  
 არკადი (კეისარი) 47  
 არსენ ვაჩეს ძე იხ. არსენ იყალთოელი  
 არსენი (კათალიკ.) 78  
 არსენ იყალთოელი 110, 116, 143, 144,  
 147, 198—202, 204—206, 215, 255,  
 325  
 არჩილი (მეფე) 47  
 ასკლეპიოსი 41, 318  
 ასმათ 9  
 აქილევსი 103, 104  
 აშოტ კურაპალატი 80, 81  
 ახელედინი გ. 310  
 ბაგრატ III 105  
 ბაგრატ IV 105  
 ბაირონი 238  
 ბაკურდუხტი 46  
 ბაკური 13, 32, 33, 38—40  
 ბაკური (მეფე) 47, 48, 318  
 ბალაჰვარო 19, 79, 83, 85, 327  
 ბალმონტი კ. 218  
 ბარათაშვილი მ. 315  
 ბარამიძე ალ. 305, 359, 364  
 ბარდენჰეიერი ო. 56, 157, 310, 331  
 ბართოლომეოსი 260  
 ბარსუდ-აილე 62  
 ბასილ ზარზმელი 77  
 ბასილი (ეპისკ.) 46  
 ბასილ კესარიელი. ბასილ დიდი 38, 83,  
 313, 314, 325, 327

შაუშგარტენ-კრუხიუსი 303  
 ბაქრაძე დიშ. 324  
 ბაქრაძე კ. 306, 364  
 ბეკონი ფრ. 327  
 ბერენსი ფ. 26  
 ბერიტაშვილი ივ. 103, 330  
 ბერნარდ კლერუოსელი 18  
 ბერტელსი ე. ე. 354  
 ბერულავა ნ. 310  
 ბერძენიშვილი ნ. 101, 330  
 ბეჟა ოპიზარი 329  
 ბიურატი (ვარდაპეტი) 203  
 ბონავენტურა 155  
 ბოურა მ. 218, 301, 302  
 ბრაგინსკი ი. ს. 333  
 ბრაზმა 75  
 ბრეჟე ლ. 96, 329  
 ბუზშირი იხ. ვარაზ-ბაქარი  
 ბუქარდტი ი. 14, 99, 315, 330  
  
 გაბაშვილი ტიშ. 172  
 გაგოძე ე. 320  
 გალუნი 63, 104  
 გამყარელიძე ალ. 318  
 გასენდი 118, 327.  
 გაწერელია აკ. 356  
 გერცენი 26, 219, 329  
 გეაზარია ალ. 331  
 გიგინეიშვილი მ. 353, 360, 361  
 გიორგი კაპადოკიელი 91  
 გიორგი ლაშა 105  
 გიორგი II 112  
 გიორგი III 105  
 გიორგი შერჩულე 4, 19, 23, 78, 79,  
 81, 82, 84, 292, 313  
 გიორგი შთაწმიდელი 43, 68, 85, 205,  
 320  
 გიორგი ჩორჩანელი 77  
 გოგიბერიძე მ. 218, 252, 259, 264, 333,  
 353, 356  
 გოლცუკი ვ. 218  
 გორგაძე ს. 7, 8, 143, 175, 238, 310,  
 333  
 გორკი მ. 333  
 გრიგოლ ბაქურიანის ძე 112, 331, 332  
 გრიგოლ VII (პაპი) 69, 78  
 გრიგოლ ნაზიანზელი 37, 38, 52, 283

გრიგოლ ნოსელი, 83, 315, 322  
 გრიგოლ ხანძთელი 77, 79, 81—83, 313,  
 326  
 გუარამ (მამფალი) 78  
 გუზაზ (მეფე) 65, 67, 325  
  
 დავით აღმაშენებელი 100, 101, 103, 106,  
 111, 114, 170, 199, 200  
 დავით გარეჯელი 13, 63, 322  
 დავითი (ბიბლ.) 107  
 დალი (შით.) 31  
 დანელა ს. 8, 310, 318  
 დანტე 238  
 დეკარტე 118, 312  
 დემოკრიტე 84, 85, 115, 313, 316, 327  
 დენისოვა ლ. 218  
 დიმიტრი (ბოგომოლი) 45  
 დიოდაკტი ფრ. 57, 86, 327  
 დიონისე ალექსანდრიელი 24, 84, 313  
 დიონისე არეოპაგელი 8—10, 15, 45,  
 54—56, 115, 120, 171, 176, 213, 236,  
 239, 260, 264, 283, 298, 356, 363  
 დიონისე სქოლასტიკოსი 54  
 დმიტრიევსკი დმ. 325, 354, 355  
 დოდაშვილი სოლ. 6, 11, 172, 187, 198,  
 310  
  
 ეპენოსი 34—37  
 ეპენოსი (კეისარი) 38  
 ეპენოს IV (პაპი) 146  
 ედოკია (ათენაიდა) 47  
 ეესტათე მცხეთელი 19, 59, 60, 64,  
 322—324  
 ეესტრატე 93, 94  
 ეესტრატე ნიკიელი 204, 205  
 ეესტრიხი 70  
 ეიკალოვიჩი (გენადი) 284, 359, 363  
 ეიკენი გ. 315 —  
 ეკატერინე სიენელი 18, 314, 315  
 ეკარდტი 155, 334  
 ენეა გაზელი 49, 51,  
 ენუკაშვილი ს. 320  
 ეპიკურე 85, 327  
 ეროუგენა 154, 155, 304, 316, 334  
 ესაია გაზელი 54  
 ესაია ეგვიპტელი 51, 54

ეფრემ მცირე 7, 8, 13, 52, 68, 115,  
116, 143—147, 151, 153, 154, 156,  
159, 169, 174, 175, 196, 198, 202,  
248, 249, 255, 262, 264, 275, 277,  
289  
ექვთიმე იბერი (ეფთვიმი, მთაწმიდელი)  
79, 85, 86, 92, 320, 327

ვარაზ-ბაქარი 46—48  
ვარლამი იხ. ბალავარი  
ვარსკენი 43  
ვასილი 171  
ვახე კარიკის ძე 144, 145  
ვახტანგ VI 230, 215, 358  
ვახუშტი ბაგრატიონი 101  
ვაჰაშენო 361  
ვეერტიკი პ. 168, 304, 363  
ვესელოვსკი ალ. 92, 319  
ვესპასიანე 103  
ვინდელბანდი ვ. 122, 303, 311, 312, 318,  
335, 336, 363  
ვისი 108, 109  
ვოლფი 90

ზანდუკელი მ. 310  
ზარათუშთრა 361  
ზაქარია რიტორი 50, 51  
ზენონი 114  
ზიიბერტი 304, 363  
ზოსიმე ათონელი 292  
ზოტენბერგი პ. 85, 327

თამარ (მეფე) 105—107, 114, 236, 237,  
330  
თევზაძე გ. 328  
თეიმურაზ ბაგრატიონი 278, 279, 288,  
289, 291, 358, 362  
თემისტოხოსი 33—37  
თეოდორე (ეპისკ.) 69  
თეოდორე აბუკურა 203  
თეოდორე სტრატილაცი 91  
თეოდორე სტუდიტი 314  
თეოდოს II (კეისარი) 47, 48, 70, 318  
თინათინი 224, 226  
თოდუა მ. 331  
თომა აქვინელი 24, 146, 166—168, 304,  
316

იაკობი 306  
იაკობ კურტაველი 313, 318  
ამბლოხოსი 106, 121, 173, 179, 241  
იაღუტი (ბიბლ.) 102  
აბნ-სინა იხ. ავიცენა  
იერემია იბერიელი 62, 324  
იეროთოფოსი იხ. იოანე ლაზი  
იზრდა 61, 361  
იმედლაშვილი გ. 279, 280, 358, 359  
იმნაიშვილი ივ. 313, 321  
ინგოროყვა პ. 301, 302, 333, 354,  
ინოკენტი (პაპი) 314  
იოანე ბაგრატიონი 6, 143, 198, 310  
იოანე დამასკელი 53, 83, 85, 86, 115,  
116, 145—153, 201—203, 213, 234,  
249, 250, 255, 256, 304, 320, 327, 333,  
354  
იოანე იტალოსი 113, 202, 204, 316  
იოანე ლაზი 47, 48, 52, 55—57, 62,  
319, 320, 324  
იოანე მთაწმიდელი 327  
იოანე ოქროპირი 38  
იოანე პეტრიწი 6—10, 13, 15, 25, 85,  
110, 111, 113, 116, 117, 121, 122,  
130, 131, 135—146, 170—179, 182—  
199, 205—208, 210—215, 230, 233, 235,  
238, 248, 250, 251—258, 261—265,  
293, 298, 299, 301, 308, 310, 311,  
313, 316, 327, 331, 333, 335, 353—  
356, 358, 362  
იოანე რუფუსი 48, 50  
იოანე ტარიქაძე ძე 116, 198  
იოანე კიმპიმელი 172  
იოსაფი 19, 79, 327.  
იოსელიანი პლ. 218, 238  
ისიდორე სევილიელი 85, 313, 314  
იუვენალი 50, 314  
იულანე განდგომილი 36, 40  
იუსტინიანე (კეისარი) 35, 53, 154, 318,  
325

კაკაბაძე ს. 332  
კანტი ე. 328  
კაპუსტინი პ. 333  
კაქლანი ა. პ. 348  
კეკელიძე კ. 9, 23, 63, 77, 91, 92, 143—  
145, 175, 177—179, 199, 202, 205,  
230, 238, 254, 277, 278, 280, 282,

284, 285, 291, 292, 310, 311, 316,  
 321—324, 326, 328, 329, 331, 353,  
 359, 360, 362  
 კობრიანე (წმ.) 314  
 კობრიანი (კერნი) 363  
 კირიონ (კათალიკ.) 69  
 კლემენტ აღმკანდრძელო 24, 84, 312,  
 313  
 კლინიოსი 318  
 კონრად ვაუტბურგელი 18  
 კონრადი ნ. 333  
 კონსტანტინე III (იმპერატ.) 37, 74, 355  
 კონსტანტინუსი (კეისარი) 36  
 კობიციანი ვ. 218  
 კოტეტიშვილი ლ. 330  
 კოხი პ. 54, 169, 304, 320, 363  
 კრაჩკოვსკი ი. 86  
 კრიუგერი გ. 54, 320  
 კრუმბახერი კ. 86, 327  
  
 ლაზარევი ვ. 26, 27, 314, 316  
 ლაიბნიცი 90  
 ლაქტანტიუსი 84, 313, 316  
 ლევკოე 115  
 ლეი პ. 242  
 ლეონ (პაპი) 203, 204  
 ლეონ დიდი 70, 325  
 ლეონტი 47  
 ლეონტი შროველი 42  
 ლიბანიოსი 36, 38—41, 317, 318  
 ლოლაშვილი ივ. 115, 143, 199, 205,  
 330, 332, 333, 358  
 ლოსევი ალ. 28, 117, 119, 166, 183,  
 220, 242, 243, 272, 301, 304, 317,  
 320, 329, 330, 333  
 ლოსკი ვლ. 304, 334, 336, 363  
 ლუთერი 314  
 ლუკრეციუსი 313, 316, 327  
 ლუპოლი ი. 217, 218, 380  
  
 შაკარი 319  
 შანი 44  
 შარი ნ. 6, 7, 22, 79, 85, 98, 107, 143,  
 144, 173—175, 182, 238, 261, 271—  
 273, 290, 291, 310—313, 326, 330,  
 332, 358, 362  
 შარიტენი 27  
 შარკიანე (კეისარი) 70, 203, 204

მარტივი საბაწმინდელო 74, 326  
 მარკსი კ. 118, 313, 315, 316, 327, 336  
 მაქსიმე აღმსარებელი (კონფესორი) 166,  
 169, 304  
 მაქსიმე გრევი 83  
 მეღვედევი ი. 332  
 მელიქიშვილი პ. 310  
 მელქისეუთ-მეკო ლ. 320  
 მენია 92  
 მითრიდატე იხ. იოანე ლაზი  
 მილერ-ბუნდნიცაია რ. 218  
 მილტონი 238  
 მიმინოშვილი რ. 143  
 მირეან (აზნ.) 78  
 მირიან (მეფე) 317  
 მიტჩელი ი. 154  
 მოულერი პ. 304, 363  
 მიქაელი 42, 46  
 მიქაელი (კათალ.) 321  
 მიქაელ ჰსელოსი 113, 179, 205, 332  
 მიქელ მოდრეკილი 224  
 მიშლე 14  
  
 ნაბარნეგოსი იხ. პეტრე იბერი  
 ნადირაძე გ. 24, 279, 281, 282, 291, 292,  
 336, 359, 362, 363  
 ნათაძე ნ. 291, 333, 362  
 ნანა დიაკვანი 203  
 ნემესოს ემესელი 7, 116, 310, 332, 333  
 ნესტანი 226, 236, 248, 261, 290  
 ნესტორი 69, 70  
 ნიკოლაუს კუზანელი 53, 129, 141, 142,  
 155, 165, 166, 194, 239, 242, 243,  
 259, 260, 320, 334, 356  
 ნიკოლოზ ვლემოდე 314  
 ნიკოლოზ შეთონელი 51  
 ნიშეიერი 304  
 ნოეალისი 25  
 ნოზაძე ვ. 284  
 ნოულსი 27  
 ნუტუბიძე შ. 8, 10, 11, 14, 15, 40, 46,  
 52 — 57, 98, 111, 115, 119, 143,  
 153, 155, 176—198, 202, 205—207,  
 218—220, 227, 239, 242, 243, 264,  
 301, 302, 305, 310, 311, 318—320,  
 321, 324, 327, 329, 331—333, 357, 364  
  
 ოგარიუსი (აბატი) 18, 314  
 ოლსევისი 103

- ოზირისი 61, 361
- ორბელიანი ს.-ს. 292, 357, 358
- ორესტე 103
- ორიგენი 17, 24, 84, 172, 249, 312, 313, 334
- პავლე მოციქული 9, 82—84, 205
- პარმენიდე 114, 173
- პაულსენი 363, 364,
- პელაგიუსი 234
- პეტარაკა 238
- პეტრე იბერი (პეტრე ქართველი) 13, 46—57, 61, 62, 64, 116, 144—147, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 161—164, 166—169, 171, 172, 175, 176, 192, 234, 238, 239, 248, 319—321, 353, 355, 359
- პეტრე ლომბარდიელი 146
- პითაგორა 115
- პაუშე ა.-შ. 285, 286, 359
- პლატონი 17, 18, 20, 30, 36, 37, 51, 63, 81, 84, 90, 93, 114, 115, 121, 125—127, 149, 159, 172, 173, 177—179, 183, 184, 241, 247, 252, 303, 312, 327, 334, 335
- პლეთონი 243
- პლოტინი 41, 51, 121, 124—126, 129—135, 137, 139, 142, 167, 168, 173, 185, 186, 188, 192, 225, 231, 232, 238, 240—242, 258, 259, 265, 273, 299, 300, 303, 334—336, 363
- პორფირიუსი 62, 121, 147, 152, 173, 179, 185, 240
- პორფირი ფილოსოფოსი 116
- პოსეიდონი 93
- პრანტლი მ. 332
- პრიამი 103
- პროკლე დიადოხოსი 10, 52, 54, 62, 85, 106, 114, 116, 119, 121, 122, 126, 130, 131, 133—135, 137—142, 146, 154, 155, 168, 171—173, 177, 179, 182—186, 188, 190, 192, 193, 211, 213, 232, 240, 241, 243, 248, 256, 257, 262, 264, 265, 269, 271—274, 292, 293, 298, 300, 301, 313, 333, 334, 356, 358
- პროკოფი გაზელი 51
- პულქერია 47
- პტი ლ. 112, 331
- ფილოსონი 27
- ჟირმუნსკი ვ. მ. 333
- რამინი 108—110
- რასელი ბ. 65, 155, 312
- რაფაე მ. 143, 202, 333, 353, 354
- როზენი ვ. 85, 327
- რუსთაველი 3, 4, 6, 9 — 11, 13, 99, 115—119, 131, 161, 174, 177, 216—225, 227—234, 241, 242, 244—252, 256, 258—263, 265—272, 274, 277—280, 282—284, 288—291, 297—302, 304, 308, 311, 324, 332, 333, 335, 354, 356, 360, 361, 363
- რუფუსი 319, 320
- საბანისძე იოანე 23, 77
- საბინინი 321
- საგლუხტ (დედოფ.) 42
- სარაჯიშვილი ალ. 279, 358
- საყვარელიძე თ. 329
- საქლონა (ეპისკ.) 326
- სევეროს ანტიოქიელი 51, 54, 56
- სენტ ივ დ'ალევიდრი 361
- სერგი რეშინელი 62
- სიმეონ პლინძაძანელი 202
- სოკრატე 36, 114, 115, 171, 173, 298
- სოლომონი (ბიბლ.) 107
- სოსლანი (დავით) 234
- სპენსერი 326
- სპეკზიპე 335
- სპინოზა 165, 306, 307, 334
- სტეფანოზ (მთავარი) 58, 59, 321
- სტრატოფილე 62
- ტავროსი 92
- ტაუროზინა ზ. ა. 320, 352
- ტარიელ 9, 226, 227, 271, 273, 290
- ტასო ტ. 238
- ტერიტულიანე 16, 283, 313
- ტიმოთე გაზელი 51
- ტიმოთე ელური 51
- ტიტუსი 103
- ტოლსტოი ალ. 333
- ტოფანინი 27
- უზნაძე დ. 8, 310
- უსპენსკი თ. 174, 180



- ფალკენბერგი რ. 302  
 ფანცხაეა ი. 243  
 ფარნაეზ 31  
 ფარსმანი 47  
 ფარტაზი (ფარტაქე) 65—68  
 ფატმან 226, 227  
 ფიდიუსი 41  
 ფილონ ალექსანდრიელი 122  
 ფილონი 115  
 ფიშერი კ. 151, 312  
 ფიჩინო 243  
 ფლაბიანე კონსტანტინოპოლელი 70, 203, 325  
 ფოიერბახი 20, 26, 252, 313, 314, 353  
 ფოიპტი 14  
 ფსევდო-დონისე არეოპაგიელი 9, 52, 53, 54, 56, 115, 117, 142, 145, 154—158, 160—164, 166—168, 176, 239, 257, 259, 261, 262, 264, 265, 267, 269, 270, 284, 300, 319, 320, 357, 363
- ჭიქოძე გ. 218, 310  
 ქსენოკრატე 335  
 ქსენოფონტე 31
- ყაუხჩიშვილი ს. 310, 311, 317, 318—320, 325, 327, 331, 333  
 ყიფშიძე ი. 8  
 ყუბანეიშვილი ს. 354  
 ყულიზაძე ზ. 333
- შავთელი 106, 107, 114, 330, 332, 358  
 შანიძე აკ. 254, 332, 359  
 შარია პ. 356, 357  
 შვეალაძე ე. 26, 316  
 შვარცი ე. 320  
 შიო მღვიმელი 64  
 შიურიე ელ. 361  
 შლეგელი ფრ. 25  
 შტაინი ლ. 332  
 შტიგლმაირი ს. 54, 320, 356  
 შტიოკლო აღ. 155, 316  
 შუშანიკი 313, 318, 319
- ჩახრუხაძე 106, 107, 114, 330, 332
- ჩუბინაშვილი გ. 73, 94—96, 317, 324, 326, 329, 330  
 ჩუბინაშვილი დ. 279, 358
- ცაიშვილი ს. 362  
 ცელერი ელ. 122, 303, 307, 308, 317, 318, 334, 336, 363, 364
- ძეგვი 61, 93  
 ძენონი 36, 106  
 ძენონი (კეისარი) 50
- წერეთელი გ. 48, 318  
 წერეთელი მიხ. 279, 358  
 წერეთელი ს. 320, 364
- კილაძე თ. 357
- ხაშ-კარლი 320  
 ხიდაშელი შ. 243, 311, 323, 360, 363  
 ხინთიბიძე ელ. 354
- ჭავჭავიძე ივ. 7, 23, 35, 43, 44, 63, 68, 69, 71, 79, 98, 143, 144, 175, 218, 238, 301, 302, 310, 315, 317—319, 322—325, 329, 330
- ჯანაშია ს. 317, 321  
 ჯორდანო ბრუნო 129, 141, 142, 165, 194, 242, 260, 305—307, 334, 336, 364  
 ჯოჯიკი 313  
 ჯუანშერი 42, 46, 321
- პარნაკი ა. 154, 303, 304, 312, 354, 395  
 ჭეველი 20, 21, 26, 133, 140, 190, 192, 302, 306, 315, 334, 336, 363, 364  
 პენინგი კ. 14  
 პენრიხ IV. 78, 79  
 პერაკლე (კეისარი) 73, 74  
 პერმესი 93  
 პესიოლე 173  
 პეფესტოსი 61  
 პექტორი 104, 114  
 პიოკრატე 104, 173  
 პობსი 118  
 პომეროსი 93, 94, 103, 114, 173  
 პონიგმანი 50, 52, 53, 55, 57, 62, 115, 155, 319, 320, 324  
 პონორიუსი III (პაპი) 155

პორატიკული 328  
პორბაეუ ე.-მ. 57, 321  
პეპერტი 3. 218

Александров Г. Ф. 315

Бальмонт К. 363  
Богуславский Б. М. 316  
Болдырев А. Н. 331  
Бронзов Ал. 320

Вайнштайн О. П. 316  
Вольская А. 330

Гетч Э. 303  
Гильберт К. 303, 312, 317

Дживелегов А. К. 314

Кареев Н. 326  
Кондаков Н. П. 363  
Қарсавин А. П. 319  
Кубицкий А. В. 354  
Қун Г. 304, 312, 317

Латышев В. 317  
Левченко М. В. 325

Машкин Н. А. 317  
Молодцев В. С. 320

Орлов Вл. 320

Рафт В. 324  
Розенталь М. М. 325

Сагарда А. 327  
Сидорова Н. А. 320  
Соколов В. В. 363  
Соловьев Вл. 318

Томсон Дж. 325

Фалькенберг Р. 363

Цветаев Н. 318

Cumont Fr. 362

Dodds E. R. 334

Garitte S. 326

Haileux A. 326

Uberweg Fz. 220

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგურა საფუძველები	6 15
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე, ქართული ფილოსოფიის ანტიკური პერიოდი	30
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე, გარდამავალი ხანა ანტიკურობიდან სქოლასტიკისაკენ	42
პეტრე იბერი, ცხოვრება და მოღვაწეობა	46
პეტრე იბერის პრობლემა მსოფლიო მეცნიერებაში	53
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე, ფილოსოფიური აზროვნება ადრეფეოდალურ ხანაში	58
დაკით გარეჯელი და აბიბოს ნეკრესელი	63
„ეტი და ფარტაზი“	65
მარტვირი ქართველი	74
გიორგი შერჩულე	79
„სიბრძნე ბალაქვარისი“	85
თარგმნილი ლიტერატურა	90
იშხანის ჭეარცმა	94
თ ა ვ ი მ ე ხ თ ე, კულტურული აღმავლობა XI—XII სს. საქართველოში და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძველები	98
თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე, ფილოსოფიური აზროვნება XI—XIII სს. საქართველოში (ზოგადი მიმოხილვა). ნეოპლატონიზმის ადგილი ეპოქის ქართულ სააზროვნო ვითარებაში	114 120
თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე, ეფრემ მცირე	143
იოანე დამასკელის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მათი ეფრემ მცირესეული ინტერპრეტაცია	146 154
არეოპაგიტული მოძღვრების ძირითადი იდეები	154
თ ა ვ ი მ ე რ ე ე, იოანე პეტრიწი	170
იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი	182
თ ა ვ ი მ ე ც ხ რ ე, არსენ ივალთოელი	198
თ ა ვ ი მ ე ა თ ე, შოთა რუსთაველი	216
1. რუსთაველი, როგორც ჰუმანისტი	218

2. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური წყაროები, წინასწარი შენიშვნები	238
ნეოპლატონიზმი საბჭოთა მეცნიერებაში	240
კვლევის მეთოდის შესახებ	244
3. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი	250
1. ღმერთი, როგორც შეუცნობადი და გამოუთქმელი; შემოქმედი, ერთ-ერთი	250
2. „სავესება ყოველთა“	257
3. სიკეთის მონიშნი	261
4. „სირაჲ“	271
5. „მზიანი ღამე“	275
6. „უქამო ჟამი“	291
4. რუსთაველის პანთეიზმის საკითხისათვის შენიშვნები	297
310	
<b>История грузинской философии (IV—XIII вв.)—резюме</b>	<b>365</b>
<b>პირთა საძიებელს</b>	<b>382</b>

ღიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•  
სბ 3797

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფეიქრიშვილი  
მხატვარი გ. ლომიძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე  
ტექნორედაქტორი ე. ბოკერიია  
კორექტორი ლ. ჭიქია  
გამომშვები ელ. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 17.VII.1987; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.I.1988;  
ქალაქის ზომა 60×90/16; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი,  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 24,5;  
პირ. სალ. გატ. 24;5; სალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 22,0;  
უე 02322; ტირაჟი 3100; შეკვეთა № 2526.

ფასი 4 მან. 20 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ., 19.  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19