

სავლეთ-დასავლეთის ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მიხეილ მახარაძე

რენესანსი, ჰუმანიზმი და ქართული
რენესანსის საბითუმები



გამომცემლობა

„შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“

ბათუმი – 2009

ISSN 1791-1011

ნაშრომში განხილულია ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის, რენესანსისა და ჰუმანიზმის ურთიერთიმართება, რენესანსის და ჰუმანიზმის მსოფლმსედველობრივი საფუძველი, ქართული რენესანსის საკითხები. დანართის სახით ნაშრომში შესულია ა. ლოსევის – „ადმოსავლური რენესანსი“.

ნაშრომი გათვალისწინებულია შუა საუკუნეებისა და საერთოდ კულტურის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი: გერონტი შუშანაშვილი,
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი

რეცენზენტები: აბესალომ ასლანიძე, ფილოსოფიის დოქტორი
თეიმურაზ მთიბელაშვილი, ფილოსოფიის
დოქტორი

ISBN 978-9941-409-07-3

© „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“ – 2009

წინათქმა

რენესანსის საკითხებით ქართული მეცნიერება გასული საუკუნის დასაწყისიდან დაინტერესდა. ივანე ჯავახიშვილმა ჯერ კიდევ 1908 წელს მიანიშნა საქართველოში რენესანსის ელემენტების არსებობაზე. შალვა ნუცუბიძემ კი 1940 წელს აღმოსავლური რენესანსის თეორია წამოაყენა, რომლის ბირთვსაც ქართული რენესანსი შეადგენდა.

ათეული წლების განმავლობაში საქართველოში ინტენსიურად მიმდინარეობდა რენესანსისა და ჰუმანიზმის პრობლემების კვლევა-ძიება და შესაბამისი შედეგებიც იქნა მიღებული. ამ კვლევა-ძიებით ცხადი გახდა, რომ გაუმართლებელია რენესანსისა და ჰუმანიზმის საკითხების შესწავლა ერთმანეთისგან იზოლირებულად. ამის გათვალისწინებით, წინამდებარე გამოკვლევაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი დაიკავა რენესანსისა და ჰუმანიზმის ურთიერთმიმართების სხვადასხვა ასპექტის გარკვევამ. ამ კუთხით, საკითხის მეცნიერული განხილვა ჩვენ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად მოხდა.

რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების ძიებისას ყურადღება შევაჩერეთ ფილოსოფიაზე, კერძოდ, ნეოპლატონიზმზე. ის, რომ რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში სწორედ ნეოპლატონიზმს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, საკმაოდ საფუძვლიანად დასაბუთებულია ქართველი და არა მხოლოდ ქართველი მეცნიერების (შ. ნუცუბიძე, ა. ლოსვეი, შ. ხიდაშელი, ი. მედვედევი და სხვ.) გამოკვლევებში. ჩემი გამოკვლევის – „რენესანსი, ჰუმანიზმი და XI-XII საუკუნეების საქართველო“ (2003) ამ ახალ, შევსებულ და განახლებულ გამოცემაში ნეოპლატონიზმთან ერთად განხილულია ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. აქ გათვალისწინებულია ის გარემოება, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ნეოპლატონიზმი თითქმის ერთდროულად ჩამოყალიბდა და დიდი ურთიერთზეგავლენაც ჰქონდათ. ამ სიახლით კი, გამოკვლევა უფრო შინაარსიანი და მრავალმხრივი გახდა.

გამოკვლევაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქართული რენესანსის საკითხებს. თუკი წინა გამოცემაში უფრო

ზოგადი მსჯელობები იყო ქართული რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველზე, ამჯერად ეს ხარვეზი შეივსო ტრიადაზე იოანე პეტრიწის მოძღვრების ანალიზის დამატებით, სადაც ნახვენებია, თუ რის საფუძველზე შეიძლება ჩაითვალოს პეტრიწის ფილოსოფია ქართული რენესანსის ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ.

გამოკვლევაში კუთვნილი ადგილი უკავია რენესანსსა და ჰუმანიზმზე ქართველ მკვლევართა თვალსაზრისების ანალიზს, მათ შორის, გამოკვეთილად, შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, რომლის ბირთვსაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ქართული რენესანსის კონცეფცია წარმოადგენს.

რენესანსსა და ჰუმანიზმზე, მათ ურთიერთმიმართებაზე, აღმოსავლურ რენესანსსა და ქართულ რენესანსზე არსებული თვალსაზრისების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, გამოკვლევაში გაკეთებულია ზოგადი დასკვნები საქართველოში რენესანსისა და ჰუმანიზმის არსებობის თაობაზე.

გამოკვლევაში საკმაოდ ვრცელად შევიდა აგრეთვე, ჩვენი მოსაზრებები ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიაზე. ყფიქრობთ, ამ საკითხს ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს აქტუალობა.

დანართის სახით გამოკვლევაში შევიტანეთ ალექსეი ლოსევის – „აღმოსავლური რენესანსი“, რომელიც მე ვთარგმნე და ჯერ ერთ-ერთ კრებულში გამოქვეყნდა, ხოლო 2005 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა. მიგვანინია, რომ ამით მკითხველს საშუალება მიეცემა ერთმანეთს შეადაროს ქართველ მკვლევართა და ა. ლოსევის თვალსაზრისები აღმოსავლურ და ქართულ რენესანსზე და თვითონ გააკეთოს შესაბამისი დასკვნები.

აღნიშნული დამატებების გათვალისწინებით, გამოკვლევის სათაურში გარკვეული კორექტივი შევიტანეთ და ახლა იგი ასე გამოიყურება – „რენესანსი, ჰუმანიზმი და ქართული რენესანსის საკითხები“, რაც უფრო შეესაბამება გამოკვლევის განახლებული ვარიანტის შინაარსს.

მიხეილ მახარაძე

I ტაპი რენესანსი და ჰუმანიზმი

§ 1. რენესანსის იდეის სათავეებთან

რენესანსისა და ჰუმანიზმის ცნებების გარკვევამდე ზოგადად შევეხოთ რენესანსის თეორიის კლასიკოსის, შვეიცარელი მეცნიერის, იაკობ ბურკჰარდტის (1818-1897) თვალსაზრისს ჩვენთვის საინტერესო საკითხებზე. ისტორიკოსმა და კულტუროლოგმა ბურკჰარდტმა თავისი შეხედულებები ჩა-მოაყალიბა ნაშრომში „იტალიის კულტურა აღორძინების ეპოქაში“ (1860), რომელიც რამდენიმეჯერ გამოიცა.

ბურკჰარდტის გამოკვლევაში დიდი ადგილი ეთმობა ადამიანის ინდივიდუალურ სრულყოფას, რომელიც ასე დამახასიათებელი იყო XIV-XV სს-ის იტალიისთვის.¹ ავტორის აზრით, ამ პერიოდისთვის ასეთი სრულყოფილი პიროვნებები იტალიაში იყვნენ: დანტე, ლეონ ალბერტი, ლეონარდო და ვინჩი, პეტრარკა.²

რენესანსის ცნებაში, ერთი გაგებით, ანტიკურობის აღდგენა იგულისხმება. ამ მომენტს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ბურკჰარდტი და აღნიშნავს, რომ ამ მიმართებით იტალიამ დიდ წარმატებას მიაღწია, იქაც კი, სადაც ყველაფერი ცხადია ანტიკურობისადმი მიმართვის გარეშე, „სიცოცხლის გარეგანი ფორმა განუყოფლად არის შერწყმული კლასიკურ ანტიკურობასთან“.³

ბურკჰარდტის აზრით, კლასიკური ანტიკურობის აღორძინება იტალიაში XIV საუკუნეში იწყება და იგი მძლავრად აღწევს ცხოვრების ყველა სფეროში, ხდება მისი კულტურის წყარო და ფუნდამენტი.⁴ ამასთან, ბურკჰარდტი იტალიურ აღორძინებაში ხედავს მკვეთრ თავისებურებებს, კერძოდ, თუკი იტალიის გარეთ ჩვენ ვხედავთ ანტიკურობის ელემენტების რეფლექსურ გამოყენებას ამა თუ იმ პრაქტიკული დანიშნულებით, საკუთრივ იტალიაში აღორძინება განპირობებულია არა მხოლოდ ერთი – მეცნიერული ნასესხობით, არამედ ანტიკურობის რესტავრაციაში ცხოველმოქმედი მონაწილეობით,

რომელიც ძველი დროის დიდების ყოველმხრივი ხსოვნით მულაენდება.⁵

ბურკჰარდტი ანტიკურობის სრულყოფილი ათვისების დაწვებას XIV საუკუნით ათარიღებს. ამ მოვლენას წინ უსწრებდა ქალაქური ცხოვრებისა და საზოგადოებრიობის განვითარება, განათლებისკენ მისწრაფება, თეორიული საფუძვლების შემზადება, რაც შეეძლო შესრულებინა კლასიკურ ანტიკურობას.⁶

ბურკჰარდტი არ ეთანხმება იმ იტალიელ სწავლეებს, რომელთა აზრით, ჰუმანიზმმა და ანტიკურობის აღორძინებამ ხელი შეუშალა ეროვნულ განმანათლებლობას, რადგანაც ამ დროს ყველაფრის გადაწყვეტას ანტიკურობით ცდილობდნენ, რაც იტალიის თანამედროვეობას მონურ მდგომარეობაში აყენებდა.⁷ მისი აზრით კი ყველაფერი, რაც აღორძინებასთან არის დაკავშირებული, საკუთრივ აღორძინების შინაგანი აუცილებლობიდან მომდინარეობს. კერძოდ, სწორედ ამ შინაგანი აუცილებლობით იტალიის იმდროინდელმა გენიოსებმა, თავისთავად ყველაზე ეროვნულებმა, ფართოდ გაუხსნეს კარები ჰუმანიზმს და XV საუკუნეში მისი დაუფლებისთვის გზა გაწმინდეს.⁸

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბურკჰარდტი თავის მსჯელობებში არ განმარტავს ჰუმანიზმის ცნებას და მას ასე თუ ისე უკავშირებს ანტიკურ აღორძინებას. ამას ადასტურებს ავტორის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, ჰუმანიზმის განმტკიცებისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა წერის სტილს, ლათინურ ენაზე საქმის წარმოებას და მჭევრმეტყველების აღორძინებას.⁹

რაც შეეხება ანტიკური ფილოსოფიის აღორძინებას, ბურკჰარდტის აზრით, იტალიელთა აბსტრაქტული აზროვნებისთვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა არისტოტელეს შემოქმედებას („ეთიკა“, „პოლიტიკა“), ხოლო სხვა ფილოსოფოსები ამ მიმართებით ნაკლებ მნიშვნელოვანი იყვნენ. აქ ერთი აუცილებელი შენიშვნა უნდა გაკეთდეს: რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის თითქმის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიას. როგორც ვხედავთ, რენესანსის პრობლემების კვლევის საწყის სტადიაზე, ბურკ-

ჰარდტთან, რენესანსის მსოფლმხედველობრივი, კერძოდ, ფილოსოფიური საფუძველი სათანადოდ არ იყო შესწავლილი.

ბურჰკჰარდტთან ჰუმანიზმი აღორძინებას უკავშირდება, რაც კარგად ნანს ავტორის მსჯელობაში ჰუმანიზმის დაცემის მიზეზებზე. ჰუმანიზმის წარმომადგენლებს – ბრწყინვალე ფილოსოფოსებს, რომლებმაც XIV საუკუნეში კლასიკური ანტიკურობის კულტი გაავრცელეს, XVI საუკუნეში მკაცრად საყვედურობდნენ, თუმცა მათ მოძღვრებებსა და ცდებს გვერდს ვერ უკლიდნენ. ჰუმანისტებს თავდაპირველად ადანაშაულებდნენ ბოროტ სიამაყესა და თავაშვებულობაში, შემდეგ კი მესამე ბრალდებაც დაემატა – ურწმუნოება, რაც ანტირეფორმისტული მოძრაობის შედეგი იყო.¹⁰

აქვე, ავტორი ჰუმანიზმის დაცემის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად ასახელებს მათი წარმომადგენლების ურთიერთმტრობასა და არასოლიდარობას.¹¹

აღორძინების არსსა და მის ცალმხრივობაზე ბურჰკჰარდტი აღნიშნავს: „არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ აღორძინება – ანტიკურობის თავისი ცალმხრივი გატაცებითა და გაღმერთებით, გარდაუვალი ისტორიული პროცესია და ცალკეული პიროვნებები ამ ეპოქაში მხოლოდ ბრმა იარაღს წარმოადგენენ. შემდგომი საუკუნეების მთელი განვითარება ემყარება ამ აღორძინების მთელ ცალმხრივობას და სასიცოცხლო ამოცანების დაეიწყებას“.¹²

ბურჰკჰარდტი იტალიელ ჰუმანისტებს ადარებს სოფისტებს, თუმცა ამ უკანასკნელთ კაპიტალი გააჩნიათ, მაშინ, როცა ჰუმანისტები მთლიანად შეძლებულ მფარველებზე იყვნენ დამოკიდებულნი.

ბურჰკჰარდტის გამოკვლევის მეორე ნაწილს ლაიტმოტივად გასდევს ინდივიდის პრობლემა, კერძოდ, მისივე სიტყვებით თუ ვიტყვი – „ადამიანის აღმოჩენა“, სადაც ხაზგასმულია ადამიანის შინაგანი ბუნება პოეზიაში, ბიოგრაფიებსა და ავტობიოგრაფიებში. ჟანრულ ლიტერატურაში კი საუბარია ადამიანის გარეგნულ გამოხატვაზე სხვადასხვა ავტორთან და ა.შ. მოკლედ, ყველაფერი მიმართულია იმისკენ, რომ ადამიანი წარმონდეს თავისი ინდივიდუალურობით. აი, ამის ერთი თვალსაჩინო მაგალითი ბურჰკჰარდტის გამოკვლევიდან. როცა იგი აფასებს კასტილიანეს მიერ დახატულ „კორტიჯია-

ნოს” (კარისკაცის) სახეს, აღნიშნავს: „ეს არის ადამიანური თანაცხოვრების იდეალი, რომელიც პასუხობს საერთოდ მაღალი განათლების თანამედროვე აყვავებასა და მოთხოვნებს; აქ არა იმდენად ადამიანია სასახლეს შეგუებული, რამდენადაც უფრო სასახლე არსებობს მისთვის.“¹³

ბურკჰარდტი ხაზს უსვამს ადამიანის ფიზიკური სრულყოფისთვის ზრუნვას აღორძინების ხანის იტალიაში (იგულისხმება ტანვარჯიში, ცხენოსნობა, ნიჩბოსნობა და სხვ.). ასევე ხაზგასმულია ქალისა და მამაკაცის თანასწორობა, რაც გამოიხატებოდა რელიგიისა და ეთიკის საკითხებით ქალის დაკავებულობაში. მანამდე ეს, ჩვეულებრივ, მამაკაცის საქმედ ითვლებოდა მაშინაც კი, როცა ძალაუფლება ქალების ხელში იყო.¹⁴ მოკლედ, ავტორი საუბრობს ყველა იმ მოვლენაზე, რაც აუცილებელი იყო ჰუმანიზმისთვის.

ბურკჰარდტი აკეთებს დასკვნას, რომელიც აღორძინების ეპოქაში რელიგიასთან დამოკიდებულების და საერთოდ, რენესანსისა და ჰუმანიზმის არსის გამომხატველია. აღორძინების ეპოქაში დაახლოებით ასეთი ვითარებაა, რომ „ანტიკურობის გავლენის გამო, ცხოვრების ქრისტიანული იდეალის – სიწმინდის ადგილი ისტორიული იდეალის იდეამ დაიკავა“.¹⁵

გამოკვლევაში ბურკჰარდტი ყურადღებას აქცევს იმასაც, რომ განსახილველ ეპოქაში ინდივიდუალიზმის განვითარების უკიდურესობებმა დანაშაულობათა ზრდა გამოიწვია. საქმე იქამდეც მივიდა, რომ მათთვის დანაშაული რაღაც მიზანს კი არ ემსახურებოდა, არამედ თავისთავად იყო თავისებური მშვენიერება და ფსიქოლოგიური ნორმების მიზნების განხორციელების საშუალება.¹⁶ შეიძლება ითქვას, რომ ბურკჰარდტის აზრით, ჰუმანიზმით განპირობებულმა ინდივიდუალიზმის განვითარებამ, საპირისპირო შედეგი გამოიღო და მეტიც – ხშირად საქმე განუკითხობამდეც მიდიოდა.*

აღნიშნულ თემაზე ბურკჰარდტი აგრძელებს საუბარს და მიაჩნია, რომ იმდროინდელი იტალიური ხასიათის უმთავრესი

* ქართულ მეცნიერთაგან ამ მომენტს პირველად ყურადღება მიაქცია ნოდარ კაკაბაძემ. იხ. მისი – Томас Манн. Грани Творчества. Тб., 1985, გვ. 107-108

ნაკლი - მაღალგანვითარებული ინდივიდუალურობა, ამივე დროს მისი სიდიადის აუცილებელი პირობა იყო. ამ დროს პიროვნება უპირისპირდება სახელმწიფო ხელისუფლებას, მეტწილად ტირანულს. აქედან გამომდინარე, რასაც ადამიანი აკეთებს, სწორია, რასაც არა, ეს დანაშაულია.¹⁷ სავარაუდოა, რომ ბურკჰარდტის მოსაზრებაში იგულისხმება რეალობასა და ადამიანურ მისწრაფებებს შორის დაპირისპირება. ავტორის საყურადღებო შენიშვნით, ინდივიდუალიზმის ასეთი გაგება იტალიური კულტურის წყალობით გავრცელდა მთელი დასავლეთის ხალხებში.¹⁸

ბურკჰარდტის გამოკვლევაში საგანგებო ადგილი აქვს დათმობილი შემოქმედებლობას, რაც რენესანსისა და ჰუმანიზმის აუცილებელი შემადგენელი ელემენტია. კონკრეტულ შემთხვევაში საუბარია შემოქმედებლობაზე ისლამური სამყაროს მიმართ. ავტორის შენიშვნით, ჯვაროსნული ომების შემდეგ ისლამისადმი პოზიცია იცვლება და უკვე დადებით კონტექსტში იკვეთება მუსლიმ მმართველთა სახეები (ეგვიპტელი მამლუქები, განსაკუთრებით სულთანი სალადინი). თუმცა ადგილი ჰქონდა საწინააღმდეგო ვითარებასაც. ასე, მაგალითად, რომის პაპი პიუს II ისლამის წინააღმდეგ ბრძოლისკენ მოუწოდებდა, ხოლო ბევრი ჰუმანიტი თურქების წინააღმდეგ ბრძოლას ქადაგებდა.¹⁹

ბურკჰარდტის გამოკვლევის განხილვა შეიძლება დაემათავროთ მისი ერთი საყურადღებო მოსაზრების დამოწმებით, სადაც საუბარია აღორძინების ადგილზე კულტურის ისტორიაში: „ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორ ხედებიან აქ ერთმანეთს შუა საუკუნეების მისტიციზმის გამოძახილებანი და პლატონური დოქტრინები თავისი თავისებური უახლესი სულით. შეიძლება სულაც არ მომწიფდა სამყაროსა და ადამიანის შემეცნების უმაღლესი ნაყოფი. მხოლოდ ამის გულისთვის იტალიის აღორძინება უნდა იწოდებოდეს უახლესი დროის გზამკვლევე ვარსკვლავად“.²⁰

დაახლოებით ასეთია რენესანსზე პირველი ფუნდამენტური გამოკვლევის ავტორის მთავარი დებულებები. შეიძლება ითქვას, რომ ბურკჰარდტის პოზიცია ათეული წლების განმავლობაში მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავდა შუა საუკუნეების კულტურის კვლევა-ძიების ხასიათსა და მიმართუ-

ლებას, რაც თავისებურად აისახა ქართულ მეცნიერებაში XX საუკუნის 30-იანი წლების დასასრულს.

აქვე, აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ ბურკჰარდტთან რენესანსი გაგებულია, როგორც ანტიკურობის აღორძინება. ამასთან, მის ნაშრომში ნათლად არ არის გარკვეული და ჩამოყალიბებული რენესანსისა და ჰუმანიზმის ცნებები და მათი ურთიერთმიმართება და ა.შ. ასევე ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ ბოლო ხანებში ევროპულ მეცნიერებაში იცვლება დამოკიდებულება რენესანსის ტრადიციული გაგებისა და საერთოდ კულტურის ისტორიაში მისი ადგილის შესახებ.* ამ მხრივ საყურადღებოა XX საუკუნის ავტორების – იტალიელი მეცნიერის ეუჯენიო გარინისა და კემბრიჯის სამეცნიერო საზოგადოების წევრის პიტერ ბიორკის გამოკვლევებში წარმოდგენილი თვალსაზრისები.

ე. გარინის რჩეული ნაშრომების რუსული გამოცემის შესავალი წერილის ავტორის, რენესანსისა და ჰუმანიზმის პრობლემების მკვლევრის ლიდია ბრაგინას აზრით, რენესანსის გაგებაში გარინისა და მისი მიმდევრების პოზიცია განსხვავდება იმ ტრადიციული თვალსაზრისისგან, რომელიც რენესანსის მედიევიზაციას ახდენს, რენესანსს მიიჩნევს შუა საუკუნეების კულტურის ერთ ფაზად, უარყოფს ჰუმანიზმის ნოვატორულ სულისკვეთებას და პირიქით ხაზს უსვამს მის ქრისტიანულ საწყისს. ლ. ბრაგინა აღნიშნავს, რომ ამ ტრადიციული თვალსაზრისის დამცველია ამერიკელი მეცნიერი ჩ. ტრინკაუსი.²¹

ლ. ბრაგინას აღნიშვნით, გარინის პოზიციას, ჰყავს სხვა ოპონენტებიც, კერძოდ, ამერიკელი მეცნიერი პაულ კრისტელერი და მისი მიმდევრები. აღორძინების მომხრეებისგან განსხვავებით, ისინი რენესანსული კულტურის საერო საწყისსა და მის დამოუკიდებელ მნიშვნელობას აღიარებენ.

* ქართველ მეცნიერთაგან ამ საკითხს შეეხო ელგუჯა ხინთიბიძე. მისი აზრით, დღეს დასავლეთის მეცნიერებაში რენესანსის ფენომენს ისე აღარ აფასებენ, როგორც ადრე: „ასე რომ, კაცობრიობის განვითარების დღევანდელ ეტაპზე უკვე დაწყებულია იმ წვლილის გადაფასება, რაც ევროპული ცივილიზაციის პროცესებში რენესანსმა შეიტანა“ (ე. ხინთიბიძე. „შუასაუკუნებრივი და რენესანსული „ეფუხისტყაოსანში“. თბ., 1993, გვ. 217).

ამასთან, მკვეთრად ავიწროებენ „ჰუმანიზმის“ ცნებას, აცლიან მას მსოფლმხედველობრივ როლს და დაჰყავთ სპეციალურ პროფესიულ ამოცანამდე, კერძოდ, ფილოლოგიურ შტუდირებასა და რიტორიკაზე.²²

საყურადღებოა გარინის პოზიციის ბრაგინასეული ინტერპრეტაცია: „ე. გარინის თანახმად, ჰუმანიზმი – ეს ადამიანზე, ბუნებასა და საზოგადოებაში მის ადგილზე არა მხოლოდ ახალი მოძღვრებაა, არა მხოლოდ ახალი ეთიკაა, რომელმაც უმთავრესი როლი შეასრულა ჰუმანიტარული ცოდნის სფეროში, არამედ ახალი მეცნიერული მეთოდია, რომელმაც გააღვლია მოახდინა ბუნებათმცოდნეობის განვითარებაზე“.²³ აქვე აღნიშნულია, რომ გარინის აზრით, ჰუმანიზმი ახალი მსოფლმხედველობაა, რომელმაც წამოაყენა სამყაროსთან ადამიანის ჰარმონიის იდეალი და ახალი აზროვნების აისად იქცა. სწორედ ამაში ხედავს გარინი რენესანსული ჰუმანიზმის ისტორიულ-კულტურულ მნიშვნელობას.

ლ. ბრაგინას გარინის დამსახურებად მიაჩნია ის, რომ იგი ერთმანეთისგან არ წყვეტს ჰუმანიზმსა და აღორძინებას, რასაც ხშირად აკეთებენ სხვები. კერძოდ, როცა ჰუმანიზმს უკავშირებენ ადამიანის პრობლემის დამუშავებას ლიტერატურასა და ჰუმანიტარულ დისციპლინებში XIV-XV საუკუნეებში, ხოლო აღორძინებას – ხელოვნებისა და ბუნებათმეცნიერების აყვავებას ძირითადად XVI საუკუნეში. გარინის აზრით, „ამიტომაც ძნელია, ყოველ შემთხვევაში, XV საუკუნეში, გამარჯვებული ჰუმანიზმი დაეუპირისპიროთ ჩანასახში მყოფ აღორძინებას, თითქოსდა პირველი იყოს ადამიანის დამკვიდრება ლიტერატურის, ხოლო მეორე ბუნების დაუფლება მეცნიერების მეშვეობით“.²⁴

ლ. ბრაგინას შესავალ წერილში საყურადღებოა აგრეთვე გარინის იმ თვალსაზრისის ინტერპრეტაცია, რომელიც შუა საუკუნეებში ანტიკურობისადმი ინტერესის გაღვივებას ეხება. ამის მიზეზი იყო XII-XIV საუკუნეებში სქოლასტიკის შესვლა ჩიხში, რის გამოც აუცილებელი შეიქმნა პირდაპირი კავშირის დამყარება არა შუა საუკუნეების „ბარბაროსობით“ შერყენილ, არამედ „ნამდვილ ანტიკურობასთან“.²⁵

საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია პლატონის ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობა შუა საუკუნეების

კულტურისთვის, განსაკუთრებით ჰუმანიზმისა და რენესანსისთვის. ლ. ბლაგინა ამ კუთხითაც იხილავს გარინის პოზიციას. პლატონისა და ნეოპლატონიზმისადმი ინტერესის გაზრდა, გარინის აზრით, მთელი რიგი გარემოებებით იყო განპირობებული, კერძოდ, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის ცვლილებით, ცოდნის ახალი სფეროების (ანთროპოლოგია, გნოსეოლოგია, კოსმოლოგია) ათვისებით, ჰუმანიტარული აზრის განვითარების მოთხოვნებით, პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების შრომების თარგმანებით. „ნეოპლატონიზმი, რომელიც ფართოდ გავრცელდა ფლორენციაში, XV საუკუნის ბოლო ათწლეულისა და XVI საუკუნის ჰუმანიზმში მძლავრი იდეური ნაკადი გახდა“.²⁶

გარინის აზრით, აღორძინება იმ ზომით იყო ანტიკურობის აღმოჩენა, რამდენადაც გაცნობიერებული აღმოჩნდა შუა საუკუნეების სამყაროს მნიშვნელობა; იგი იმდენად იყო კლასიციზმისა და ჰუმანიზმის ორიგინალური და ახალი ფორმა, რამდენადაც გაგებული იყო შუა საუკუნეების მიერ ანტიკურობის გამოყენება, რომელსაც ეს ეპოქა აკრიტიკებდა და უარყოფდა კიდევ. რენესანსული კულტურა ენიდან დაწყებული და ხელოვნებით დამთავრებული, ყოველთვის ორ ფრონტზე მოქმედებდა: ფილოსოფიური რესტაურაცია და ისტორიული თვითცნობიერება – იმ სახით, რომ თავიდან აცილებულიყო როგორც პასიური მიბაძვა, ისე გაცნობიერებული ფალსიფიკაცია, საბოლოოდ, თუმცა განსხვავებული სახით, მაგრამ მაინც, უნდა გამოყენებულიყო როგორც ანტიკურობის მოპოვებული ნაყოფი, ისე შუა საუკუნეების მძიმე შრომის პოზიტიური შედეგები.²⁷

გარინი საყურადღებო შენიშვნას აკეთებს მარსილიო ფინჩინოს (1433-1494) მსოფლმხედველობაზე, რომელშიც გამოკვეთილია პლატონის, პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის პოზიცია. კერძოდ, აქ გარინი ეხება სიტყვის, ლოგოსის მარადიულ გამოცხადებას, რომელსაც ფინჩინო განსჯის საგნად იხდის თავის ყველა შრომაში და რაც უძველესი დროის პოეტებთან და ბიბლიაში შეთვისებულია პითაგორასა და პლატონის მიერ, გადრმავეებულია პლოტინესა და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებებში. „ეს, – გარინის აზრით, – სწორედ პლატონის თეოლოგიაა, რომელიც გაგებულია როგორც docta

religio („მეცნიერული თეოლოგია“), როგორც ღვთის შემეცნების გზით თავისი თავის შემეცნება და პირიქით, თავისი თავის შემეცნებით ღვთის შემეცნება“.²⁸

აქ დამოწმებული გარინის აზრი ნამდვილად გადმოსცემს ღმერთთან ადამიანის დამოკიდებულების პლოტინისეული და არეოპაგიტული თვალსაზრისის არსს.

საერთოდ, პლატონისა და ნეოპლატონიზმის გაგებაში გარინის თვალსაზრისი და ამავე საკითხზე ქართველ ფილოსოფოსთა (შალვა ნუცუბიძე, შალვა ხიდაშელი) პოზიცია თითქმის იდენტურია. შ. ნუცუბიძისა და შ. ხიდაშელის შრომებში ნეოპლატონიზმი გაგებულია ისე, სადაც ღმერთი და მისგან გამოსული სინამდვილე ერთიანობაშია, ადამიანს ღმერთთან გაერთიანება შეუძლია და ა.შ. დაახლოებით მსგავსი ვითარებაა გარინისთან: „როგორც ფიჩინო ფიქრობს, ქრისტეს გაცხადებაც პრიმიტიული თეოლოგიის სხვადასხვა სახეებში განხორციელებული და პლატონისა და პლოტინეს მიერ განმარტებული უცვლელი მარადიული ჭეშმარიტება ემყარება სამყაროს ერთიანობას, ღმერთისა და მის მიერ შექმნილთა განუყოფლობას.“²⁹

გარინთან ნათლად არის ნაჩვენები შუა საუკუნეებისა და ჰუმანიზმის მიმართება. მისი აღნიშვნით, შუა საუკუნეებში იცოდნენ ანტიკურობა, მაგრამ მაშინ დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ, თუ საიდან იყო აღებული ესა თუ ის თეზისი, პლატონიდან თუ არისტოტელედან. მათთვის მთავარი იყო მისი შეთვისება, გათავისება, თუკი ეს აზრი ღირებული იყო. ამ შემთხვევაში პლატონი და არისტოტელე მხოლოდ აზრის მატარებელნი იყვნენ. მაშინ როცა, „ჰუმანიზმისთვის დამახასიათებელია ყოველი ანტიკური მოაზროვნის ინდივიდუალური სახის გაგებისკენ მისწრაფება; ასევე მნიშვნელოვანია ადამიანის გარეგნობის ცოდნა. სოკრატესთან რომ ვისაუბრო, სოკრატეს სკოლაში რომ ვიარო, სოკრატე – ნამდვილი სოკრატე ხელახლა უნდა აღმოვაჩინო.“³⁰

გარინი რენესანსის ეპოქაში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ფილოლოგიას. რენესანსი თავისი აღმოცენებისთანავე ფილოლოგიას ემყარებოდა. მაშინ, როცა ფილოსოფია და საერთოდ ადამიანური ცოდნა საუკუნეების განმავლობაში თეოლოგიის ნიშნით ვითარდებოდა. სწორედ ყოველგვარი ცრურწმენისგან

თავისუფალი ფილოლოგია ლორენცო ვალას სახით, გაბედულად ესხმის თავს წმინდა წერილს, ეგულებელყოფს ყველა ავტორიტეტს და გვასწავლის დამოუკიდებლად, საკუთრივ წავიკითხოთ წვენს წინ გადაშლილი წიგნები – იქნება ეს პატივსაცემი ანტიკური მოაზროვნეების პერგამენტები თუ უნივერსუმის უდიადესი კოდექსი.³¹

განსახილველ ჰუმანიზმის ეპოქაში, გარინის აზრით, ბუნება არ არის წმინდა ღვთაება, ღვთის ქალიშვილი ან ნათესაეი, რომელიც უნდა ვჭვრიტოთ და მხოლოდ პატივი მოვაგოთ; ის მზადაა დაუთმოს ძლიერს, რომელსაც შეუძლია მისი დაუფლება. ამ დროს შეიცვალა ადამიანისა და სამყაროს კავშირის გაგება. უფრო სწორად, ეს ხედვა საგნების მიღწევის ერთ-ერთი ხერხია მხოლოდ. ფილოლოგია უკვე აღარ გვევლინება არისტოტელეს „ორგანონის“ (ლოგიკის) კომენტატორად და განმმარტებლად. ამ დროს მიიჩნევენ, რომ არისტოტელეს ფილოსოფია სულაც არ არის დასრულებული ცოდნა სამყაროზე, არისტოტელე კი – მეცნიერებაში განხორციელებული მსოფლმხედველობის დამკანონებელი. როგორც ერთი მათგანი იტყოდა – „არისტოტელე უდიდესი ადამიანი იყო, მაგრამ მაინც ადამიანი“.

გარინის შენიშვნით, ლორენცო ვალასთვის არისტოტელეს ლოგიკა არის არა რეალობის სტრუქტურის იგივეობრივი, არამედ უმრავლეს შემთხვევაში მხოლოდ სუბიექტური მსჯელობები და დღეს სრულიად გამოუსადეგარი. გარინის თანახმად, ამ აზრამდე უცბად არ მისულან, მაგრამ „ჰუმანისტებმა ახლა იციან და კარგად უწყიან, რომ კაცობრიობის ისტორიას თვითონ ადამიანი ქმნის“.³²

რენესანსის ტრადიციული გაგებისადმი მკვეთრად კრიტიკულია პიტერ ბიორკის პოზიცია. მისთვის მიუღებელია ის ამადლებული განწყობა, რაც ტრადიციულად თან ახლავს რენესანსის ცნებას, რომელიც ხელოვნებისა და კულტურის ოქროს ხანად არის მიჩნეული.

ბურკჰარდტის თვალსაზრისს რენესანსზე ბიორკი მითად მიიჩნევს. მას ასევე მითად მიაჩნია ის გარემოება, რომ ბურკჰარდტთან ერთმანეთისგან მკვეთრად არის გამიჯნული რენესანსი და შუა საუკუნეები, იტალია და დანარჩენი ევრო-

პა. ამით კი, ბიორკის აზრით, უგულებელყოფილია შუა საუკუნეების მიერ XVI საუკუნემდე შემოტანილი სიხალეები.³³

ბიორკის აზრით, ბურკჰარდტი ცდება, როცა ხელოვნების აღორძინებისა და კლასიკური ანტიკურობის გაცოცხლების მოძველებულ ფორმულებს უმატებს ინდივიდუალიზმს, რეალიზმსა და მოდერნიზმს. ავტორის შენიშვნით, XIX საუკუნეში რენესანსზე გაგრძელებულ ამ მითს ბევრი დღესაც სერიოზულად აღიქვამს, მაგრამ პროფესიონალ ისტორიკოსებს რენესანსის ამგვარი განმარტება ადარ აკმაყოფილებთ.³⁴

ბიორკის აღნიშვნით, მედიევისტებმა სხვადასხვა რენესანსებს მიაკვლიეს, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ რენესანსი მხოლოდ იტალიური მოვლენა არ ყოფილა. ამ მიმართებით შორს წავიდა არნოლდ ტოინბი (1882-1975),* რომელმაც რენესანსი მიაკვლია ბიზანტიაში, ისლამის სამყაროსა და შორეულ აღმოსავლეთში.³⁵

რენესანსზე ბიორკის თვალსაზრისის არსი გადმოცემულია მის შემდეგ მსჯელობებში: „თუ ჩვენ რენესანსს მეწამულ და ოქროს ფერებში წარმოვიდგენთ და გამორჩეულ კულტურულ სასწაულად ან მეყსეულ გამოვლინებად მივიჩნევთ, ჩემი პასუხი იქნება „არა“. მაგრამ თუ ამ ტერმინს შუა საუკუნეების მიღწევებისადმი ან ევროპისგარე სამყაროსადმი ზიანის მიუყენებლად გამოვიყენებთ დასავლურ კულტურაში მომხდარ გარკვეულ ცვლილებათა აღსანიშნავად, მაშინ იგი შეიძლება ფუნდამენტურ, საყრდენ კონცეფციად მივიჩნიოთ, რომელიც სავსებით გამართლებულია“.³⁶ ნაშრომის დასკვნაში ბიორკი, ბურკჰარდტისგან განსხვავებით, რენესანსს უფრო „მოძრაობად“ მიიჩნევს, ვიდრე პერიოდად,³⁷ რაც ჩვენ არასწორად მიგვაჩნია. ამასთან, იგი გაუმართლებლად მიიჩნევს რენესანსისა და შუა საუკუნეების დაპირისპირებას, რასაც ადგილი აქვს ბურკჰარდტის ნაშრომში. ამის გარდა, ბიორკი ბურკჰარდტისეულ „ინდივიდუალიზმსა“ და „რაციონალიზმს“ სპეციფიკურად რენესანსულ მოვლენებად არ

* სამწუხაროდ, პიტერ ბიორკი არაფერს ამბობს შალვა ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიაზე, რაც ინფორმაციის არქონით უნდა იყოს განპირობებული.

თვლის და ამგვარი რამის შესაძლებლობას შუა საუკუნეებშიც ვარაუდობს.³⁸

შეიძლება ითქვას, რომ ბიორკი ბურკჰარდტის რენესანსის ყოვლისმომცველობას არ იზიარებს და ამ ცნებას უფრო ვიწრო გაგებით წარმოადგენს, რითაც ბურკჰარდტის თვალსაზრისის გადაფასებას ახდენს.

ბურკჰარდტის, გარინისა და ბიორკის თვალსაზრისების ზოგადი გადმოცემით გარკვეული წარმოდგენა შეიქმნა რენესანსისა და ჰუმანიზმზე, მათ შინაარსზე როგორც ადრეულ (XIX საუკუნე), ისე თანამედროვე (XX საუკუნის მეორე ნახევარი) ევროპულ მეცნიერებაში.

§ 2. რენესანსისა და ჰუმანიზმის ურთიერთმიმართება

რენესანსისა და ჰუმანიზმის – კულტურის ამ ორი მოვლენის ურთიერთმიმართება და ურთიერთდამოკიდებულება ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდ არ არის შესწავლილი და გამოკვლეული. ამიტომაც ამ სკაითხის გასარკვევად მრავალი ავტორის თვალსაზრისის განხილვა და შეფასება მოგვიხდება.

1. რენესანსის ცნებისთვის

რენესანსი ფრანგული სიტყვაა და აღორძინებას ნიშნავს. პირველად რენესანსის ცნება გამოიყენა დიდმა იტალიელმა ხელოვანმა ჯორჯო ვაზარიმ (1511-1574). შემდგომ კი ის დამკვიდრდა მეცნიერებაში, როგორც შუა საუკუნეებში კულტურის თვალსაზრისით მომხდარი დიდი ისტორიული შემობრუნების აღმნიშვნელი.

აღორძინება რაღაც უკვე არსებულის განახლება-აღდგენას ნიშნავს. ბუნებრივია, უკვე არსებულის აღდგენა-განახლებაში გათვალისწინებულია ახალიც, უფრო სწორად, იმ ეპოქის თავისებურებანი, რომელშიც მიმდინარეობს განახლება-აღდგენის ეს პროცესი.

მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, შუა საუკუნეებში მონოთეისტური მსოფლმხედველობის გაძლიერების გამო, დი-

დი ხნის განმავლობაში ადამიანისადმი ანტიკური დამოკიდებულება გაუქმებული იქნა, ამქვეყნიური სინამდვილე მოჩვენებითად და, აქედან გამომდინარე, იმქვეყნიური მარადიული ცხოვრებისთვის მოსამზადებელ საფეხურად იქნა მიჩნეული. ადამიანისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ძირითადად დამახასიათებელი იყო ყველა დიდი მონოთეისტური რელიგიისთვის.

განვითარებული შუა საუკუნეების ეპოქაში მკვეთრი შემობრუნება ხდება ადამიანის და, საერთოდ, ამქვეყნიური სინამდვილის გაგებაში. მაგალითად, ამ ეპოქის იტალიური ფერწერის ტიტანებთან (ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო, რაფაელი) ამქვეყნიური სინამდვილე ნდობა გამოცხადებულად და ღირებულადაა მიჩნეული. სამივე დიდი ხელოვანის ფერწერული შედეგები სიცოცხლით სავსე სიტუაციებს გამოხატავს, ხოლო მიქელანჯელოს ქანდაკებანი მუდამ განცვიფრებას იწვევენ უსულო ლოდების „გასულიერების“ ძალით. აქ აღნიშნულის მსგავს ვითარებას ვხვდებით დიდი იტალიელი პოეტის, რენესანსული ყაიდის ხელოვან დანტე ალიგიერთან.

ბუნებრივია, როდესაც მსჯელობა ეხება რენესანსსა და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს, საჭიროა გაირკვეს, თუ რა იგულისხმება რენესანსის ცნებაში. სხვათა შორის, რენესანსის პრობლემებზე მსჯელობისას ხშირად გაუგებრობის მიზეზი გამხდარა ამ ცნების სხვადასხვანაირი გაგება. მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, რენესანსი გულისხმობს ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულად გამოცხადებას, მეორე ამას განსაკუთრებულ რელიგიურ მოვლენას უკავშირებს, მესამე კი – რენესანსის წარმოშობისთვის აუცილებელ პირობად მიიჩნევს ქალაქური ცხოვრების მაღალ დონეს და ამის საფუძველზე რენესანსს კაპიტალიზმის გარიჟრაჟად თვლის. არის ისეთი მოსაზრება, რომ რენესანსის წარმოშობა ამა თუ იმ ქვეყანაში დაკავშირებულია საერთოდ კულტურის განსაკუთრებულ აღმავლობასთან. რაც შეეხება ქართველ მკვლევრებს, უფრო სწორად იმათ, ვისაც საგანგებო კვლევის საგნად გაუხდიათ რენესანსის პრობლემები, მათი აზრით, რენესანსი ნიშნავს ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულად გამოცხადებას და ადამიანისადმი ახლებურ დამოკიდებულებას, რაც გულისხმობს ადამიანის წინა პლანზე წამოწევას.

ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადება და ადამიანისადმი ახლებური დამოკიდებულება რენესანსის ცნების ერთ-ერთი ძირითადი და არსებითი ნიშანია. ამგვარად გაგებულნი რენესანსის მსოფლმხედველობის საფუძველს კი ნეოპლატონური ფილოსოფია წარმოადგენს. ამ საკითხის გარკვევაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით ქართველ ფილოსოფოსებს. შ. ნუცუბიძე ამ თვალსაზრისის პირველი ავტორია, ხოლო შ. ხიდაშელი ამ პოზიციის აქტიური დამცველი და განმამტკიცებელი (ამის თაობაზე უფრო ვრცლად მომდევნო სპეციალურ თავში).

როგორია ისტორიული ვითარება რენესანსის თეორიის შესახებ? განვითარებული შუა საუკუნეების ევროპაში რენესანსი რომ არსებობდა, ეს საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებული ფაქტია. შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიის თანახმად კი, რენესანსი უფრო ადრე წარმოიშვა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, კერძოდ, საქართველოში.*

შ. ნუცუბიძე „ევროპოცენტრიზმის“ კრიტიკისას განიხილავს ჰენინგისა და კასირერის თვალსაზრისებს, რომელთა თანახმადაც რენესანსი ევროპული მოვლენაა და ის თეორიულად შეამსადგეს იოანე სკოტ ერიუგენამ (ჰენინგი) და ნიკოლოზ კუზელმა (კასირერი). შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ როგორც ერიუგენას (810-877), ისე კუზელის (1401-1464) მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია არეოპაგიტული მოძღვრებით და თუ მათი მსოფლმხედველობანი რენესანსის საფუძველად ითვლება, მაშინ რატომ არ უნდა ჩაითვალოს ამგვარად საკუთრივ არეოპაგიტიკა. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ინგლისელი ფილოსოფოსის ბერტრან რასელის (1872-1970) თვალსაზრისი: „ერიუგენას მიერ ლათინურ ენაზე თარგმნილმა არეოპაგიტულმა თხზულებებმა უფრო დიდი გავლენა მოახდინეს

* არც აღმოსავლური და არც ქართული რენესანსის თვალსაზრისები პირველად შ. ნუცუბიძეს არ წამოუყენებია. შვეიცარიელი მეცნიერის ადამ მეცის (1869-1917) წიგნში – „Die Renaissance des Islams“. Heidelberg, 1922, უკვე არის მინიშნება აღმოსავლეთში რენესანსის არსებობაზე. რ. მილერ-ბუნდიცკაია და სხვები აღნიშნავენ მსგავს ვითარებაზე XI-XII სს-ის საქართველოში. მაგრამ აღმოსავლური (და ქართული) რენესანსის თეორია უშუალოდ შ. ნუცუბიძემ ჩამოაყალიბა.

ევროპულ კულტურაზე, ვიდრე საკუთრივ ერიუგენას მოძღვრებამ.”¹

არეოპაგიტული მოძღვრება, შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის ერთ-ერთი იდეური საფუძველია. ამ მოძღვრების გავლენას განიცდიდნენ რენესანსის ფილოსოფიის წარმომადგენლები – ნიკოლოზ კუსელი, მარსილიო ფინჩინო, პიკო დელა მირანდოლა და სხვ. შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკის წელიწადს კულტურის ისტორიაში ასე წარმოადგენს: არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა „გადარგო ქრისტიანულ საფუძველზე”, რითაც შენარჩუნებული იქნა რენესანსისთვის აუცილებელი პრინციპები და იდეები. ეს ძირითადი იდეა ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას გულისხმობს, რაც შემდეგ აუცილებელ მომენტებს მოიცავს: ღმერთიდან არსებათა აუცილებლობით წარმოშობა, ადამიანის გაღმერთების შესაძლებლობა, ღმერთთან უშუალო შეერთების დაშვება, იერარქიის პრინციპი, სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარება.²

რენესანსზე საყურადღებო და მნიშვნელოვანი მოსაზრებები აქვს გამოთქმული რასელს. მისი აზრით, იტალიაში „სამყაროზე შუასაუკუნეობრივი შეხედულებებისგან განსხვავებული ახალი დროის შეხედულების წარმოშობა განაპირობა მოძრაობამ, რომელმაც მიიღო სახელწოდება – აღორძინება.”³ რასელის შენიშვნით, დასაწყისში ამ იდეას ერთეულები თუ იზიარებდნენ, რომელთა შორის აღსანიშნავია ფრანჩესკო პეტრარკა. თანდათანობით კი მთელი XV საუკუნის განმავლობაში ეს იდეა მისაღები გახდა როგორც საერო, ისე სასულიერო პირთათვის. ამ დროისთვის ეკლესიის ავტორიტეტი იცვლება ანტიკურობის ავტორიტეტით.

რასელის აზრით, ეს, რა თქმა უნდა, წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო ეკლესიის ავტორიტეტებისგან განთავისუფლების გზაზე, ვინაიდან ანტიკური დროის მოაზროვნეებს განსხვავებული შეხედულებები ჰქონდათ და მათი ავტორიტეტის აღიარებით შუა საუკუნეებში ყოველ ინდივიდუალურად მოაზროვნეს საშუალება ეძლეოდა თვითონ გადაეწყვიტა, თუ რომელი მათგანის აზრი მიეღო.

რასელის საინტერესო და საყურადღებო შენიშვნით, „აღორძინება არ ყოფილა ფილოსოფიის სფეროში დიდი მიღ-

წევების პერიოდი, მაგრამ მან მოგვცა ცნობილი შედეგები, რომლებიც XVII საუკუნის სიდიადის აუცილებელ წანამძღვრებს წარმოადგენდნენ”.⁴ რასელის აზრით, აღორძინებამ დაშალა სქოლასტიკური სისტემა და ყურადღება მიაპყრო პლატონის შესწავლას, ყოველ შემთხვევაში იმ დონეზე მაინც, რომ არჩევანი ყოფილიყო პლატონსა და არისტოტელეს შორის. აქ ავტორი აკეთებს საყურადღებო შენიშვნას: „რაც შეეხება ამ ორივე ფილოსოფოსს (პლატონსა და არისტოტელეს – მ.მ), აღორძინებამ განაპირობა მათ შესახებ პირველწყაროებზე დამყარებული ზუსტი წარმოდგენები, რომლებიც თავისუფალნი იყვნენ ნეოპლატონიკოსებისა და არაბი კომენტატორების განმარტებებისგან.” ამ კონკრეტულ შემთხვევაში რასელს მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ის გარემოება, რომ აღორძინება (რენესანსი) – ანტიკურობის აღორძინებაა და აქედან გამომდინარე, ანტიკურობის აღორძინებით რენესანსმა ყველა პირობა შექმნა იმისთვის, რომ ანტიკური ძეგლები, კონკრეტულ შემთხვევაში პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებანი, გაცნობილი ყოფილიყო უშუალოდ, ყოველგვარი კომენტარებისგან თავისუფალ ორიგინალში.

მნიშვნელოვანია, თუმცა შეიძლება სადავოც იყოს რასელის შემდეგი თვალსაზრისი: „აღორძინება არ ყოფილა სახალხო მოძრაობა, ეს იყო მეცნიერთა და მხატვართა მცირერიცხოვანი ჯგუფების მოძრაობა, რომელთაც მფარველობდნენ გულუხვი პატრონები, განსაკუთრებით მედიჩი და ჰუმანისტი პაპები”. ამ დახმარების გარეშე, შენიშნავს რასელი, აღორძინებას არ ექნებოდა ასეთი მნიშვნელოვანი წარმატებები. ამის დასადასტურებლად მოჰყავს ბოკაჩოსა და პეტრარკას მაგალითი. შესაბამისი პოლიტიკური ვითარების არსებობის გამო, მათ გაცილებით ნაკლები გავლენა მოახდინეს თანამედროვეებზე, ვიდრე XV საუკუნის ჰუმანისტებმა.

რასელი აღორძინების დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ ამ ეპოქამ დაბადა ტიტანები – ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო, მაკიაველი... მან განათლებული ხალხი გაათავისუფლა შუა საუკუნეების შეზღუდვათა ტყვეობისგან და ანტიკურობის ტყვეობაში ყოფნის მიუხედავად, თვალი აუხილა მათ, რომ ყოველ საკითხში განსხვავებული აზრი ჰქონოდათ. „რენესანსმა ბერძნული სამყაროს ცოდნის აღორძინე-

ბით შექმნა სულიერი ატმოსფერო, რომელშიც კელავ გახდა შესაძლებელი ელინურ მიღწევებთან გაჯიბრება და რომელშიც ინდივიდუალურმა გენიამ ალექსანდრეს დროიდან მოყოლებული არნახული თავისუფლება მოიპოვა აყვავებისთვის”.⁵

რენესანსის ცნების საინტერესო განმარტებას იძლევა უოლტერ პატერი (1839-1894): „დღეისთვის გამოთქმა – რენესანსი გამოიყურება არა მხოლოდ მეთხუთმეტე საუკუნეში ძველი კლასიკური ხანის აღორძინების მიმართ, როგორც მას ადრე იყენებდნენ, არამედ ყველა მრავალრიცხოვანი მოძრაობის აღსანიშნავად, რომლის ელემენტი ან სიმპტომი იყო ძველი კლასიკური ხანის აღორძინება. ჩვენთვის რენესანსი არის მრავალმხრივი, მაგრამ მაინც მთლიანი მოძრაობის კრებითი სახელი.”⁶ ვფიქრობ, ვ. პატერთან მოცემული რენესანსის ცნების განმარტება უპირველესად ყურადღებას იმსახურებს იმით, რომ აქ რენესანსი გაგებულია, როგორც განვითარებული შუა საუკუნეების მრავალრიცხოვან და მრავალმხრივ მოძრაობათა საერთო კრებითი სახელწოდება. ამასთან, ავტორთან ეს მრავალმხრივი და მრავალრიცხოვანი მოძრაობა, მაინც ერთ მთლიან პროცესადაა წარმოდგენილი, რაც ჩვენი აზრით, რენესანსის ცნებას უფრო შეესაბამება.

რენესანსის საინტერესო გაგება გვხვდება ი. პუზანოსთან. ავტორის აზრით, რენესანსს ორგეარად აფასებენ: ბურჟუაზიის სკოლა ხელოვნებაში, ლიტერატურასა და მეცნიერებაში ამ ეპოქის დიდი მიღწევების მხედველობაში მიღებით აღორძინებას მიიჩნევენ უდიდესი ღირებულების მქონედ.⁷

მეორე აზრის თანახმად კი (ლ. კარსაინი), რენესანსი არის არა აყვავების, არამედ ძალთა დაკნინების ხანა, რენესანსი შემოქმედებითი ზღერის მიღწევის ხანა კი არ არის, არამედ იმ უფსკრულში ჩაყარდნაა, რომელშიც ჩვენს თვალწინ იჩეკება თანამედროვე კულტურა.⁸

პუზანოს აზრით, რენესანსი, ისე როგორც ყოველი ახალი ცივილიზაცია, ხასიათდება თავისებურებებით, სიცოცხლის თავისებური გამოვლენით, თავისი განსაკუთრებული ხელოვნებით, ცოდნითა და რელიგიით. რენესანსი ისევე თავისებურია, როგორც შუა საუკუნეები, ანტიკურობა. ის არც პროგრესია და არც რეგრესი. რაც შეეხება რენესანსის რელიგიურობის საკითხს, ამის თაობაზე უნდა ითქვას, რომ

„რენესანსის ეპოქაში რელიგიური ძიებისას ჩვენ ვაკვირდებით რელიგიურობის სინთეზის საინტერესო ცდას ხილული სინამდვილის მიღებითა და გამართლებით.“⁹ აქვე ავტორი აკეთებს საინტერესო შენიშვნას, რომლის თანახმადაც, „რენესანსმა კვლავ აჩვენა, რომ რელიგიურობა ყოველთვის როდი უნდა იყოს ასკეტური, პესიმიტური, სამყაროსა და ადამიანის უარყოფელი“.

პუზანო აღნიშნავს, რომ შუა საუკუნეებში ხილულ სინამდვილეზე უარყოფითი წარმოდგენა იყო, სამყარო გამოცხადებული იყო ბოროტების საუფლოდ, სადაც ადამიანს მუდამ საფრთხე ელოდა. მაგრამ, ამასთან, შუა საუკუნეებში იყო საღი აზრიც, რომელიც სამყაროს (ხილულ სინამდვილეს) მიიჩნევდა სიკეთედ.¹⁰

ავტორი ვრცლად ლაპარაკობს იმის თაობაზე, რომ შუა საუკუნეებში იღვა კითხვა – რისთვის მიეცათ უპირატესობა – მიწიერისა თუ ზეციერისთვის, რაც დღის წესრიგში აყენებდა საკითხს – ღმერთი თუ სამყარო, მიწიერი თუ მარადიული? აღნიშნული დილემის გადაწყვეტისას კი, რენესანსის მიმდევრებთან სამყაროსადმი პრიმატის მინიჭება კავშირში იყო ათეიზმთან (ღმერთის, სულისა და იმქვეყნიური ცხოვრების უარყოფა).

პუზანოს თვალსაზრისში საყურადღებოა ის მომენტი, რომ ავტორმა წინა პლანზე წამოსწია შუა საუკუნეების ეპოქაში მიწიერისა და ზეციერის დაპირისპირება. მაგრამ, რენესანსი რომ გარკვეულად ამ დაპირისპირების გაუქმებაა, ეს პუზანოსთან არ ჩანს.

აქ კარგად ჩანს, რომ პუზანომ რენესანსზე ორი თვალსაზრისი დაიმოწმა – ერთი ბურჰუაზიის სკოლისა, ხოლო მეორე – კარსავინის. ეს უკანასკნელი კი რენესანსს კულტურის ისტორიაში უარყოფით მოვლენად მიიჩნევს.

ლევ კარსავინი (1882-1952) აღნიშნავს: სკოლის მერხიდან შევეჩვიეთ იმ აზრს, რომ აღორძინება თანამედროვე ადამიანის თავისებური „ოქროს საუკუნეა“, მისი ძალების აყვავებისა და „ინდივიდუალიზაციის“ ეპოქაა. მაგრამ ამასთან, ჩვენ ვივიწყებთ, რომ ინდივიდუალიზმით შემოზღუდვა ავადმყოფობაა. „რენესანსის ეპოქა, ისევე როგორც ბრუნოს სისტემა, – ინდივიდუალიზმის ტრაგედიაა და არა ოქროს საუკუნე“!¹¹

კარსავეინი რენესანსისადმი თავის უარყოფით დამოკიდებულებას იმით ხსნის, რომ რენესანსის ეპოქაში ადამიანი „დაბრუნებას“ ახდენს არა ახლის ძიებაში, არამედ ძველის „სევდაში“. ამიტომაც, შემდგომ ეპოქებში, პრობლემას წარმოადგენდა არა უკან სქოლასტიკისა და შუა საუკუნეებისკენ მობრუნება, არამედ „ახალი“ ფილოსოფიისა და საერო მეცნიერების ინდივიდუალურობის დამტკიცება. ავტორი რენესანსის ტრაგედიად მიიჩნევს ღვთაებისგან მოწყვეტას, რაც გარდუვალად განაპირობებს მის დაშლასა და დაღუპვას. აბსოლუტური სიმართლე და ადამიანისა და სამყაროს ღვთაებასთან მძლავრი კავშირი, ასეთი იყო აღორძინების განუხორციელებელი ამოცანა.¹²

ლ. კარსავეინი რენესანსს კულტურის ისტორიაში შემაფერხებელ მოვლენად მიიჩნევს, რაც სწორი არ არის. თუმცა, ისიც ცხადია, რომ რენესანსს, რომელიც მთლიანობაში პროგრესული მოვლენა იყო კულტურის ისტორიაში, გააჩნდა თავისი ჩრდილოვანი მხარეები. ამ მხრივ საყურადღებო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ქართველ მეცნიერს – ნოდარ კაკაბაძეს (1924-2007).

ნ. კაკაბაძის შენიშვნები არსებითად ეხება რენესანსული მსოფლმხედველობით გამოწვეულ უარყოფით შედეგებს მომდევნო ხანებში, კერძოდ, XIX-XX საუკუნეებში.

შუა საუკუნეების ეთიკური იდეალის თანახმად, ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს ყოველგვარი ხორციელისგან და მასში არსებითად უნდა იქცეს სულიერი საწყისი. რენესანსმა კი, ნ. კაკაბაძის შენიშვნით, თავის უფლებებში აღადგინა ხორცი, გრძნობა, ბიოლოგიური მოთხოვნილებები... რენესანსმა შექმნა ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის იდეალი. მაგრამ ის, რაც ადრე პროგრესული იყო, როგორც შუა საუკუნეების ასკეტიზმისადმი რეაქცია და ადამიანის ემანსიპაციას წარმოადგენდა, თანდათანობით თავის მეორე უკიდურესობაში გადაიზარდა. ადამიანი ინსტინქტების მონა გახდა, მასში გაიღვიძა მხეცმა. ამით XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნეში აბსურდამდე იქნა დაყვანილი რენესანსის მიერ ხორცის რეაბილიტაცია. ნ. კაკაბაძის აზრით, აღნიშნული გარემოებით უნდა იყოს განპირობებული თანამედროვე დასავლეთში შუა საუკუნეების სულის რეაბილიტაციის ცდები,

მაგალითად, ნეოპლატონიზმის აღორძინება.¹³ საბოლოოდ კი, თანამედროვე დასავლეთში, ფაქტობრივად „რენესანსული“ ადამიანის კარიკატურული ფორმით წარმოდგა ადამიანი-მომხმარებელი, რომელშიც ხორცი, სხეული ბატონობს სულზე, მეტაფიზიკურ საწყისზე, ადამიანის ბიურგერული არსებობის საზღვრების გარეთ მდებარე ინტერესებზე, დაასკვნის ავტორი.

შუა საუკუნეების რენესანსულ მოდელსა და XX საუკუნის ადამიან-მომხმარებელს შორის პირდაპირი კავშირის დამყარება შეიძლება სადავო იყოს, რამდენადაც ადამიანის რენესანსული ტიპი არ გულისხმობდა ხორცის რეაბილიტაციას სულის ხარჯზე და უფრო სულისა და ხორცის ჰარმონიას მოითხოვდა. ამის მიუხედავად, XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნეში ადამიანის რენესანსული ტიპის ბედზე ნ. კაკაბაძის დაკვირვება საინტერესოცაა და საყურადღებოც. ეს თვალსაზრისი საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ ამ საკითხის განხილვა არ გვხვდება რენესანსზე სპეციალურ გამოკვლევებშიც კი.

2. ჰუმანიზმის ცნებისთვის

ჰუმანიზმის ცნება ფართო გაგებით გულისხმობს შეხედულებათა სისტემას, რომელიც აღიარებს ადამიანის, როგორც პიროვნების ღირებულებას, მის უფლებას თავისუფლებაზე, ბედნიერებაზე, თავისი უნარების განვითარებასა და გამოვლენაზე და ა.შ. ვიწრო გაგებით კი ჰუმანიზმში იგულისხმება აღორძინების ეპოქის კულტურული მოძრაობა, რაც ნათლად გამოვლინდა XV საუკუნის იტალიაში.¹⁴

ჰუმანიზმის ცნების შინაარსის დადგენისას ვერ ავცდებით რენესანსის ცნებას, რადგანაც ამ ორი ცნების შინაარსი ერთმანეთთან ისე მჭიდრო კავშირშია, ისე გადაწნულია ერთმანეთზე, რომ ხშირად ისინი კიდევ ფარავენ ერთმანეთს. ამ სირთულეზე მიუთითებს არაერთი მკვლევარი.

ალექსეი ლოსევის აზრით, „როგორც რენესანსი, ისე მისი ესთეტიკა შეუძლებელია გადმოიცეს მისთვის დამახასიათებელი კულტურული მდინარების გარეშე, რომელსაც ჩვეულებრივ ჰუმანიზმს უწოდებენ.“ ლოსევის მიხედვით, რენესანსი და

ჰუმანიზმი რომ მკიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, კარგად ჩანს მისი შემდეგი შენიშვნიდანაც: „თუკი მხედველობაში მივიღებთ ჰუმანიზმის ტერმინის ეტიმოლოგიას (Humus – ნიადაგი, მიწა), მაშინ რენესანსის უკეთესი გამოხატვა – ჰუმანიზმის ეპოქის ევროპაში, როგორც არნახელის – წარმოუდგენელიცაა“. მაგრამ ამ ტერმინს სავალალო ხეივანი ეროვითად, შენიშნავს ლოსევი, კერძოდ, ხეივანი განუსაზღვრელობისა, მრავალმნიშვნელობისა და ხშირად ბანალური ხერელობისაც კი.

ჰუმანიზმს ლოსევი ასე განმარტავს: „ჰუმანიზმი, პირველ რიგში, არის რენესანსისთვის ტიპური თავისუფლად მოაზროვნე ცნობიერება და სრულიად საერო ინდივიდუალიზმი“.¹⁵ იქვე, რათა უფრო ცხადი გახადოს ჰუმანიზმის სპეციფიკა, ლოსევი აუცილებლად თვლის, რომ ჰუმანიზმი მიწნეულ იქნეს არა უბრალოდ საერო თავისუფალ აზროვნებად, არამედ უპირატესად ამ უკანასკნელის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სამოქალაქო მხარედ, რომელიც მოიცავს ოპტიმიზმის ყველა ფორმას და ამ თავისუფალი აზროვნების პედაგოგიურ და ყოფით და, ბოლოს და ბოლოს, მორალურ და პრაქტიკულ მხარეებს.

ა. ლოსევი იტალიელი ჰუმანისტების დამახასიათებელ თვისებად მიიჩნევს ძველი ენების დაუფლებას. ისინი ენას სწავლობდნენ ყოველმხრივ (მეცნიერულად, ესთეტიკურად, სტილისტურად) და იმდენად კარგად იყვნენ დაუფლებულნი ციცერონისეულ ლათინურს, რომ მათ ამ საქმის უფრო გვიანდელი დროის მცოდნენი ძნელად თუ გაეჯიბებოდნენ. არც ის იყო შემთხვევითი, რომ იტალიელი ჰუმანისტები იყვნენ კლასიკური ფილოსოფიის დამფუძნებლები.

ა. ლოსევი თავის გამოკვლევაში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის მიმართებას და აღნიშნავს, რომ აღორძინების ხანის ნეოპლატონიკოსების ჰუმანიზმი სრულიად განსაკუთრებული ტიპის იყო – „ეს იყო ფილოსოფიურ-მითოლოგიური, პოეტური და პირად-ენთუზიასტური თავისუფალი აზროვნება“.

ამ საკითხს ა. ლოსევი ეხება აგრეთვე, განვითარებული აღორძინების ფილოსოფიურ-ესთეტიკური შინაარსის განხილვისას, სადაც იგი უფრო აზუსტებს ჰუმანიზმის ცნებას. კერ-

ძოდ, აღნიშნავს, რომ ჰუმანიზმის ცნებაში ჩვენ გვესმის რენესანსის ის პრაქტიკული მიმართულება, რომელიც ნეოპლატონურ თეორიასთან თანაბრად ერთობ მბრძანებლურად და დიდი ტემპერამენტით ლაპარაკობდა სპეციალურად ადამიანურ მორალზე, პროგრესირებად საზოგადოებაზე და თავისთავის შემცნობი პიროვნების სხვადასხვა მეცნიერულ, მხატვრულსა და პედაგოგიურ ტენდენციასზე.¹⁶

ა. ლოსევის აზრით, რენესანსის ესთეტიკა ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის საოცარი ნარევია. ამიტომაც არ იქნებოდა შეცდომა, თუკი რენესანსის ესთეტიკას საბოლოოდ გავიგებთ ან როგორც ჰუმანიტარულ ნეოპლატონიზმს, ან ნეოპლატონურ ჰუმანიზმს.

ა. ლოსევი, ამასთან, მიზანშეწონილად მიიჩნევს ნეოპლატონიზმსა და ჰუმანიზმს შორის არსებული სიახლოვისა და განსხვავების ფორმების ჩვენებას, რასაც ადგილი ჰქონდა რენესანსის ეპოქაში. კონკრეტულ შემთხვევაში კი ერთ მომენტზე ჩერდება. მისი აზრით, აზროვნების ეს ორი ტიპი – ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი – მზარდი ინდივიდუალიზმის გამოვლენას წარმოადგენდა და იმის მიუხედავად, რანაირი განსხვავებაც არ უნდა ყოფილიყო მათ შორის, მაინც ერთი და იგივე იყო. სწორედ ამიტომაც „ეს იყო ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმი ამ სიტყვის სრული გაგებით, ერთნაირად საერო, ერთნაირად სწავლული და სრულიად ერთნაირად მოაზროვნე.“¹⁷

ა. ლოსევის მიხედვით, ჰუმანიზმი რენესანსის ეპოქის კულტურული მოძრაობაა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია თავისუფალი აზროვნება და საერო ინდივიდუალიზმი. ის აგრეთვე გულისხმობს პიროვნების თავისუფლების წინა პლანზე წამოწევას. ჰუმანიზმს თავისი არსებით ნეოპლატონიზმთან აქვს როგორც სიახლოვე, ისე დაშორება. მაგრამ რადგანაც ორივე მსოფლმხედველობა მზარდი ინდივიდუალიზმის პროდუქტია, ამდენად ისინი ერთიანია და ამიტომაც გამართლებულია ტერმინის – ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმის არსებობა.

მკვლევარ ლ. ბრაგინას აზრით, „იტალიური ჰუმანიზმი აღორძინების ეპოქის მოწინავე იდეოლოგიაა იტალიაში და წარმოადგენს რთულსა და მრავალმხრივ ისტორიულ მოვ-

ლენას", რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული XIV-XVI საუკუნეების იტალიის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების განსხვავებულ სფეროებთან.¹⁸

ლ. ბრაგინა ჰუმანიზმის მთავარ დამახასიათებელ ნიშნად მიიხსნევს ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ზრუნვას, რაც უპირველესად ვლინდება იმ ეპოქის ისტორიულ-პოლიტიკურ, ესთეტიკურსა და პედაგოგიურ სფეროებში. ავტორს ჰუმანიზმი წარმოდგენილი აქვს, როგორც კულტურის იდეოლოგიური საფუძველი – ანტიდოგმატური, საერო ხასიათის ანტისქოლასტიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც თავის განვითარებაში ასახავდა ღრმა ცვლილებებს გვიანი შუა საუკუნეების იტალიის საზოგადოებრივსა და იდეოლოგიურ პირობებში. ხოლო, რაც შეეხება ამ იდეოლოგიის მატარებლებს – ჰუმანისტებს, ისინი „ცოდნის ახალის სისტემის მატარებლები და შემოქმედნი იყვნენ, რომლის ცენტრშიც იდგა ადამიანი, მისი მიწიერი დანიშნულება“.¹⁹

საყურადღებო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ლ. ბრაგინას ჰუმანიზმის იდეურ წყაროებზე. მისი შენიშვნით, საკუთრივ ჰუმანისტები მიუთითებდნენ თავიანთ სიახლოვეზე ანტიკურ ფილოსოფიასთან, ანტიკურ ფილოსოფიურ აზრთან, რომელიც მრულ სამყაროსთან ადამიანის ჰარმონიულ ერთიანობას ასაბუთებდა. საერთოდ კი, ძველი ავტორიტეტებისადმი მიმართვა მთელი რენესანსული კულტურის მნიშვნელოვანი ნიშანი იყო. გარდა ამისა, ბრაგინა აღნიშნავს ახალი დროის იმ ტენდენციას, რომელიც ჰუმანიზმის წარმოშობას უკავშირებს XII-XIII საუკუნეების ევროპის სულიერი კულტურის განვითარებას. ამ დროს შექმნილი ქალაქის არასაეკლესიო სკოლები და მათ საფუძველზე წარმოქმნილი უნივერსიტეტები საერო ცოდნის ცენტრები ხდება.²⁰

ლ. ბრაგინას საბოლოო დასკვნით – „როგორც ანტიკურის, ისე შუა საუკუნეების, ჰუმანიზმის იდეური წყაროების მრავალგვარობამ განაპირობა იმ „სააზროვნო მასალის“ განსაკუთრებული სიმართლე და წინააღმდეგობრიობა, რომლის საფუძველზეც განხორციელდა ადრინდელი საუკუნეების კულტურული მემკვიდრეობა, მათი გადაამუშავება ჰუმანისტური კულტურის განვითარების დროისა და ტენდენციების შესაბამისად“.²¹

აქამდე ძირითადად იმ ავტორთა თვალსაზრისებს შეეყვებით, რომელთა თანახმადაც ჰუმანიზმი კულტურული მოძრაობაა და მისი ყურადღების უპირველესი საგანია ადამიანი. ამასთან, ჰუმანიზმი ანტიდოგმატური და ანტისქოლასტიკური მოძრაობაა. ამ აზრისგან განსხვავებულ პოზიციაზე დგას ვალენტინ ლაზარევი. მისი აზრით, „ჰუმანიზმის – აღორძინების ცენტრალური კულტურული მოვლენა – მთლიანობაში არ ყოფილა ანტიქრისტიანული“.²²

ვ. ლაზარევი ჰუმანიზმის იდეოლოგიაში ადამიანის, როგორც ძირითადი ღირებულების, ფაქტორს, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს, მაგრამ მას მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიას უკავშირებს და ეს, მისი აზრით, არის ქრისტიანული ჰუმანიზმის არსი, რომელიც შემდგომში მდგომარეობს: „ადამიანურისა და ადამიანური ღირებულების მაღალი მნიშვნელობის აღიარებიდან და ამის საფუძველზე გამოცხადების რელიგიის, ზეადამიანური, ზეგონებრივი, ღვთაებრივი უმაღლესი ღირებულებებისკენ; ადამიანის აღორძინებისა და განახლებიდან ქრისტიანობის აღორძინებისა და განახლებისკენ; წარმართული სიბრძნის ხელახალი აღდგენიდან, სახარების-დროინდელი რწმენის რესტავრაციის მცდელობამდეც კი, ქრისტიანობის სავარაუდო პირველსაწყის სიწმინდეზე გადასვლა“.²³

ვ. ლაზარევის მოსაზრებათა არსი არის ის, რომ ჰუმანიზმი დააკავშიროს რელიგიასთან, კერძოდ, ქრისტიანობასთან (ამასთან, უფრო მის პირველსაწყის ფორმასთან). ვფიქრობ, რომ ამ მხრივ ავტორის პოზიცია საკმაოდ მყარია. მაგრამ მაინც საჭიროა იმის დადგენა, თუ რა სპეციფიკით ხასიათდება ქრისტიანობის ეს დონე, რამაც განაპირობა ჰუმანიზმის ჩამოყალიბება. უფრო სწორად თუ ვიტყვით, გასარკვევი და დასადგენია ქრისტიანობის ის იდეოლოგია, რომელიც ჰუმანიზმმა გამოიყენა ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადებაში.

აღორძინების ეპოქის ჰუმანიზმზე (ჰუმანიზმის ვიწრო გაგება) ქართულ მეცნიერებაში სპეციალური გამოკვლევა არ მოგვეპოვება. მხოლოდ ერთ ავტორთან – შალვა ხიდაშელთან გვხვდება ჰუმანიზმის ზოგიერთი საკითხის განხილვა.

შ. ხიდაშელი რენესანსსა და ჰუმანიზმს მჭიდრო კავშირში განიხილავს და ამის საფუძველზე რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის არსებით მომენტად მიიჩნევს ხილული სინამდვილისა და მიწიერი ადამიანის ღირებულებად აღიარებას.²⁴ მაგრამ ეს მჭიდრო კავშირი რენესანსსა და ჰუმანიზმს შორის, სულაც არ ნიშნავს მათ შორის განსხვავების უგულებელყოფას, აღნიშნავს ხიდაშელი სხვა გამოკვლევაში. აქ ავტორი გამართლებულად მიიჩნევს გზას ჰუმანიზმიდან რენესანსისკენ.²⁵

საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ შ. ხიდაშელის ერთ თვალსაზრისზე. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შ. ხიდაშელის აზრით, რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის არსებითი ნიშანია ამქვეყნიურის, მიწიერი ადამიანის ღირებულებად გამოცხადება. ჰუმანიზმის პრობლემატიკის მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, აღნიშნული ნიშანი ჰუმანიზმისთვის არსებითია. აქედან გამომდინარე, გარკვეული აზრით, რენესანსი და ჰუმანიზმი ერთმანეთს ემთხვევა. თუკი საბოლოოდ ამ პოზოციასზე დავრჩებით, მაშინ XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურა იქნება მხოლოდ ჰუმანიტური და ამ ეპოქის საქართველოში ყოფილა არა რენესანსი, არამედ ჰუმანიზმი.

სინამდვილეში კი რენესანსის ცნება უფრო ფართო მნიშვნელობის უნდა იყოს და მასში მეტი უნდა იგულისხმებოდეს, ვიდრე ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადება. აქ მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული კულტურის საერთო აყვავება, ანტიკურობის აღდგენა, დემოკრატიული გარდაქმნები ქვეყანაში, რელიგიური ჰუმანიზმი და ა.შ. თუკი ამ კუთხით შევხედავთ XI-XII საუკუნეების ქართულ კულტურულ, სოციალურსა და პოლიტიკურ გარემოს, მაშინ უფრო მეტი საფუძველი გვექნება ვილაპარაკოთ XI-XII საუკუნეების ქართულ რენესანსზე, უკიდურეს შემთხვევაში პროტორენესანსზე მაინც.

ახლა განვიხილოთ იმ ავტორთა თვალსაზრისები, რომლებშიც უშუალოდ რენესანსისა და ჰუმანიზმის მიმართებაზეა მსჯელობა (ნ. კონრადი, მ. ბახტინი, ლ. ბატკინი).

ნიკოლოზ კონრადი (1891-1970) ჰუმანიზმისთვის, კერძოდ, რენესანსული ჰუმანიზმისთვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ფილოსოფიას. ავტორის შენიშვნით, ჰუმანიზმი დამახასიათებელი იყო ადამიანისთვის საერთოდ. მაგალითად, ადამიანის

წარმოდგენა ღვთაების მსგავსად, ეს იყო, ალბათ, ყველაზე ადრინდელი თვალსაზრისი ჰუმანიზმზე, ხოლო რენესანსული ჰუმანიზმი მდგომარეობდა ადამიანის დარწმუნებულობაში თავისი პიროვნების „ღირებულებაში მისი ყველა ასპექტით“.²⁶ ამგვარი გაგებისას წინა პლანზე იწვევს ადამიანის ავტონომიურობა და თავისუფლება. კონრადის აზრით, ჰუმანიზმის ეს კონცეფცია მითსა და რელიგიას კი არ ემყარება, არამედ ფილოსოფიას. „სწორედ ამ შინაარსში ჰუმანიზმი შეადგენს, როგორც მე მქმნება, ალორძინების ეპოქის ნიშანს აღნიშნულ კულტურულ-ისტორიულ პლანში“. ჰუმანიზმი, ნ. კონრადის აზრით, იღებდა ახალს და უარყოფდა იმას, რაც ხელს უშლიდა (დოგმატიზმი და სქოლასტიკა).

ნ. კონრადი რენესანსს, ჰუმანიზმთან შედარებით, უფრო ნაკლებმნიშვნელოვან მოვლენად მიიჩნევს. თუ რა იგულისხმება რენესანსის ცნებაში, ეს მეორეხარისხოვანია ამ ეპოქის დახასიათებისას. რენესანსი „უეჭველად განუყოფელია მთავარისგან – ჰუმანიზმისგან, მაგრამ მაინც მხოლოდ მისი თანმხლები მოვლენაა“.²⁷ კონრადის ეს თვალსაზრისი სადავოდ მიგვაჩნია.

მიხეილ ბახტინი (1895-1975) რენესანსის სპეციალისტის კონრად ბურდახის თვალსაზრისის განხილვისას აღნიშნავს: „ბურდახი მართებულად თვლის, რომ ისეთი ისტორიული მოვლენა, როგორც იყო რენესანსი, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც ცალკეული ადამიანის წმინდა შემეცნებითი ძიებებისა და ინტელექტუალური დაძაბვის რეზულტატი“.²⁸ (გაეხსენოთ, რომ რასელი სწორედ ამის საპირისპიროს გულისხმობდა, კერძოდ, მისი აზრით, რენესანსი ცალკეულ პირთა მსოფლმხედველობაა).

აქვე მ. ბახტინი იმოწმებს ბურდახის თვალსაზრისს რენესანსსა და ჰუმანიზმზე: „ჰუმანიზმი და რენესანსი არაა ცოდნის პროდუქტი (Produkt des Wissens). ისინი წარმოიშობიან არა იმის გამო, რომ მეცნიერებაში აღმოაჩენენ ანტიკური ხელოვნებისა და ლიტერატურის დაკარგულ ძეგლებსა და ცდილობენ ისევ დაუბრუნონ ისინი ცხოვრებას. ჰუმანიზმი და რენესანსი უხუცესი ეპოქის მგზნებარე და განუსაზღვრელი მოლოდინითა და მისწრაფებითაა აღსავსე, რომლის სულიც თავის სიღრმეში შეძრწუნებულია და მოწყურებულია ახალ

სიტყაბუკეს”.²⁹ ბახტინი ბურდახს უწონებს იმას, რომ მან რენესანსი არ მიიხნია ცოდნად, „ინტელექტუალურ გაძლიერებად”, ანტიკურობის ხელოვნებისა და ლიტერატურის აღსადგენად.

მ. ბახტინი ეხება კოსმოსის გაგების თვალსაზრისს შუა საუკუნეებში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია გარკვეულ ღირებულებაზე აქცენტირება: „სივრცით საფეხურებს, რომლებიც ქვევიდან ზევით მიემართება, მკაცრად შეესაბამება ღირებულებითი საფეხურები. რაც უფრო მაღალია საფეხური, მით უფრო სრულყოფილია და ღმერთთან ახლოსაა. მაღლისა და დაბალის ცნებებმა და სახეებმა თავის სივრცით-ღირებულებით გამოხატულებაში, სისხლით ხორცამდე მოიცვა შუა საუკუნეების ადამიანი”.³⁰

აღორძინების ეპოქაში, მ. ბახტინის აზრით, შუა საუკუნეების ეს იერარქიული წყობა დაინგრა. აქ „მაღლა” და „დაბლა” შეფარდებითი გახდა და მათ ნაცულად აქცენტი გადატანილი იქნა მიმართებებზე. „წინ” და „უკან” ვერტიკალურიდან ჰორიზონტალურ მიმართებაზე ეს გადასვლა, რასაც თან ახლდა დროის მომენტების გაძლიერება, განხორციელდა ადამიანის სხეულის ირგვლივ, რომელიც მაშინ კოსმოსის შეფასების ცენტრი გახდა.

მ. ბახტინის აზრით, შუა საუკუნეების იერარქიის თვალსაზრისზე განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინა არეოპაგიტიკამ, რომელიც ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზს წარმოადგენდა. მასში დასრულებული სახითაა მოცემული იერარქიის სისტემა.³¹ არეოპაგიტიკამ ნეოპლატონიზმიდან კოსმოსის საფეხურებრივი იდეა აიღო, რაც გულისხმობს სამყაროს დაყოფას „მაღლად” და „დაბლად”. ქრისტიანობამ კი არეოპაგიტიკას მისცა გამოსყიდვის იდეა, რომელიც უმაღლეს და დაბალ სამყაროებს შორის შუამავალია. არეოპაგიტიკაში ციდან მიწისკენაა სელა, ადამიანსა და ღმერთს შორის ციური ძალებია განლაგებული, ხოლო საეკლესიო იერარქია ციური იერარქიის ასახვაა.

აქ ბახტინის თვალსაზრისიდან პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ის დასკვნა გამოდის, რომ არეოპაგიტიკა შეუძლებელია რენესანსის საფუძველი ყოფილიყო. არეოპაგიტიკა ხომ

იერარქიული სისტემაა, მ. ბატინის აზრით კი, რენესანსი სწორედ იერარქიულ წყობას არღვევს.

რენესანსისა და ჰუმანიზმის პრობლემების მკვლევარი ლეონიდ ბატინი აღნიშნავს, რომ ხშირად რენესანსსა და ჰუმანიზმს აიგივებდნენ, ზოგჯერ კი ერთმანეთს უპირისპირებდნენ. ავტორი იმოწმებს იტალიელი ისტორიკოსის დელიო კანტიმორის თვალსაზრისს: „ჰუმანიზმი – ფართო მოძრაობაა, რომელსაც შეიძლება თვალი გავადევნოთ ჰუმანისტების ნაშრომებში. აღორძინება კი (როგორც ეს ჰუმანისტებს ესმოდათ) – ეპოქის აბსტრაქტული განსაზღვრებაა. ეს ტერმინები, თუკი ჩაუფიქრდებით, შეთავსებადია ერთმანეთთან“.⁷³

ზოგჯერ, აღნიშნავს ლ. ბატინი, „ჰუმანიზმისა“ და „აღორძინების“ ცნებებში ერთმანეთის მიმდევარ ეტაპებს გულისხმობენ და ამ აზრით ჰუმანიზმში „მაღალ აღორძინებას გულისხმობენ“. საკუთრივ ლ. ბატინი ჰუმანიზმს სულაც არ მიიჩნევს აღორძინების ნაწილად და მიზნად ისახავს აჩვენოს ჰუმანიზმის საერთო მიმართულება აღორძინებასთან.

გარკვეული წიაღსვლების შემდეგ ლ. ბატინი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ჰუმანიზმი“ და „რენესანსი“ ერთმანეთში გადადის, ერთმანეთში იგულისხმება. „რენესანსი – კულტურის ჰუმანიტარული ტიპია. ჰუმანიზმი კი – რენესანსული და მხოლოდ რენესანსული მოვლენაა“.³³ უნდა აღინიშნოს, რომ ლ. ბატინის ეს თვალსაზრისი გაზიარებულია სხვა მკვლევრების მიერ. მიგვაჩნია, რომ სპეციალური შენიშვნის გარეშე ჰუმანიზმის შემოფარგვლა მხოლოდ რენესანსის ეპოქით მართებული არ უნდა იყოს.

ლ. ბატინის აზრით, აღრინდელი ჰუმანიზმი აქცენტს აკეთებდა თეოლოგიაზე, მეტაფიზიკაზე, ნატურ-ფილოსოფიაზე... შემდგომში კი (XV საუკუნის შუა ხანები) ონტოლოგიაზე, ღმერთსა და შესაქმნეზე.

ლ. ბატინის აზრით, სულიერი ელიტარობის გარეშე ვერ წარმოიქმნებოდა საერთო ინტელიგენცია. ფილოსოფიური ჰუმანიზმის გარეშე არ შეიძლებოდა აზროვნების ახალი სტილის დაუფლება. ინტელექტუალური პათოსით ესოტერიკული და ლინგვისტური ფორმის studie humanitatis (ჰუმანიზმის ცნების პირველი ლათინური აღნიშვნა) არ იქნებოდა ანტიკურობის ხელმეორე აღმოჩენა, არ იქნებოდა აღორძინება.³⁴ აქ

კი, ეჭვგარეშეა, რომ ბატკინი რენესანსის ჩამოყალიბებაში საკუთრივ ჰუმანიზმს ანიჭებს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს, რაც ანგარიშგასაწევი თვალსაზრისია.

ჰუმანიტარები ფიქრობდნენ, რომ სიწმინდის მიღწევა შეიძლება საერთო შემოქმედებაში ჩაძირვით, ხოლო სათნოება მიიღწევა ანტიკური ტექსტების კითხვით.³⁵

ლ. ბატკინის შეხედულებაში ჩანს, რომ მასთან ჰუმანიზმი და რენესანსი ზოგჯერ ერთმანეთს ფარავს. კერძოდ, როცა ის ლაპარაკობს ჰუმანიზტებსა და რენესანსის მხატვრებსზე, აღნიშნავს, რომ მათ ადამიანებში შენიშნეს ღვთაებრივი სახეების განხორციელების შესაძლებლობა.³⁶ ავტორის აზრით, აღორძინების გაგება ადვილი არაა, რადგანაც ის კულტურის ისეთი ტიპია, რომელიც ჩვენთან არასაკმარისად ახლოა და ამასთან არასაკმარისადაა შორს.³⁷

საყურადღებოდ მიგვაჩნია ლ. ბატკინის თვალსაზრისი რენესანსის ბედზე მომდევნო დროის კულტურებში. რენესანსი, ავტორის აზრით, სხვა კულტურაში სორციელდებოდა, როგორც მთლიანობა. იგი არ გადასულა არც მხოლოდ კაპიტალისტურ კულტურაში, არც მხოლოდ ბაროკოში და არც მხოლოდ განმანათლებლობაში; „აღორძინების მთლიანობა მდგომარეობდა როგორც მარადიული დაუმთავრებლობა, მარადიული პოტენციურობა, როგორც „ნაყოფიერ შებოჭილობასთან“ მჭიდრო კავშირში – დაუსრულებელი გადასვლა.“³⁸

ლ. ბატკინი საინტერესო შედარებას აკეთებს სოკრატესა და ჰუმანიზტებს შორის. სოკრატე თავისთავში ღრმავდებოდა და ის მუდამ იმაზე ფიქრობდა, თუ როგორ აზროვნებდა იგი. ჰუმანიზტები კი წმინდა ესთეტიკურსა და ფსიქოლოგიურ პრობლემებს ონტოლოგიურად იხილავდნენ. მათი ონტოლოგია დიდი ხანია მოძველდა, მაშინ როცა სოკრატეს თვითშემეცნების პრინციპი მუდამ მისაბაძი იქნება. სწორედ ამიტომაც პლატონის დიალოგები უკვდავია, ხოლო ჰუმანიზტების ნაწარმოებებს მხოლოდ სპეციალისტები კითხულობენ.

დასასრულს, ლ. ბატკინი საუბრობს ჰუმანიზმის მსოფლიო ისტორიულ მნიშვნელობაზე, რაც ფილოსოფიისადმი განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილებით გამოიხატება. ჰუმანიზტებმა უკვე არსებული მასალის გამოყენებით კულტურის ახალი ტიპი შექმნეს.

შეიძლება ითქვას, რომ ლ. ბატკინის ნაშრომი იმ გამოკლევებს შორის, რომლებიც რენესანსის და ჰუმანიზმის საკითხებისადმი მიძღვნილი, ერთ-ერთი საყურადღებოა.

3. ჰაიდელბერი და სარტრი ჰუმანიზმის შესახებ

ზოგადად განვიხილოთ მარტინ ჰაიდელგერისა (1889-1976) და ჟან პოლ სარტრის (1905-1980) თვალსაზრისები ჰუმანიზმზე. საყურადღებოა, რომ მათთან სრულიად ახლებურადაა გაგებული ჰუმანიზმის ცნება.

ჰაიდელგერის აზრით, ჰუმანიზმი სპეციფიკური რომაული მოვლენაა, რომელიც ლათინიზმის გვიანდელი ელინიზმის განათლებასთან შეხვედრის შედეგად წარმოიშვა. „ჰუმანიზმი“ – „ადამიანური ადამიანი“, პირველად რომის რესპუბლიკაში იქნა მოფიქრებული, როგორც „ბარბაროსი ადამიანის“ საწინააღმდეგო მოვლენა. XIV–XV საუკუნეების ე.წ. რენესანსი იტალიაში, ჰაიდელგერის აზრით, არის „რომაული სათნოების აღორძინება“, „renascentia romanitatis“.³⁹ ჰაიდელგერი საუბრობს ჰუმანიზმის მარქსისტულსა და სარტრისტულ (ამ უკანასკნელთან, როგორც ცნობილია ექსისტენციალიზმი არის ჰუმანიზმი) გაგებაზე, რომელიც არ საჭიროებს ანტიკურობისადმი დაბრუნებას.⁴⁰ ჰაიდელგერის აზრით, „ყოველგვარი ჰუმანიზმი ან განსაზღვრულ მეტაფიზიკას ეფუძნება, ან თვითონვე ქმნის ასეთ საფუძველს.“⁴¹

ჰუმანიზმზე ჰაიდელგერის თვალსაზრისი უპირველესად საინტერესოა იმით, რომ მასთან ეს ცნება ტრადიციული გაგებით არ არის წარმოდგენილი, რასაც მისი შემდეგი აზრიც ადასტურებს: კითხვა – რანაირად შეიძლება „ჰუმანიზმს“ დაუბრუნოთ აზრი, თავისთავში შეიცავს არა მხოლოდ სიტყვა „ჰუმანიზმის“ შენარჩუნებას, არამედ იმის აღიარებასაც, რომ ამ სიტყვამ დაკარგა თავისი ადრინდელი აზრი.⁴²

ამასთან, ჰაიდელგერის შენიშვნით, „ჰუმანიზმის“ წინააღმდეგ გამოსვლა გარკვეულ საფრთხესაც შეიცავს. კერძოდ, ამგვარი გამოსვლით არ მოხდეს ანტიჰუმანიზმის დაცვა და ბარბაროსობისადმი ქება-დიდების შესხმა. ამაში არის „ლოგიკაც“ – ვინც ჰუმანიზმს უარყოფს, სხვა რა დარჩენია, თუ არა ამის საწინააღმდეგო ამტკიცოს ადამიანზე.⁴³

საბოლოოდ აღნიშნულ საკითხზე ჰაიდგერთან ის აზრი იკითხება, რომ ამა თუ იმ მოვლენაზე, კონკრეტულ შემთხვევაში – „ჰუმანიზმზე“ მსჯელობისას ტრადიციულ შეფასებებს თავი უნდა დავადწიოთ და ეს საკითხი თანამედროვე აზროვნების მოთხოვნათა მიხედვით განვიხილოთ.

ლაც შეეხება სარტრს, ის ერთმანეთისგან მკვეთრად ასხვავებს ჰუმანიზმის ორ გაგებას.

ერთი გაგების თანახმად, ადამიანი განხილულია, როგორც მიზანი და უმაღლესი ღირებულება. ჰუმანიზმის ამგვარი გაგება გეხედება, მაგალითად, ჟან კოკტოსთან. ამგვარ ჰუმანიზმში ადამიანი დასრულებული არსებაა და ის მთლიანობაში შეიძლება გაგებულ იქნეს ზოგიერთი ადამიანის გამორჩეული მოქმედების მიხედვით (მაგალითად, ისე როგორც კოკტოს ერთი ნაწარმოების გმირი, რომელსაც არავითარი წვლილი არ მიუძღვის თვითმფრინავის შექმნაში, როცა მაღალ მთებს გადაუფრენს, ალტაცებული შესძახებს „ადამიანი საოცარია!“).

ასეთი ჰუმანიზმი სარტრს აბსურდულად მიაჩნია, რადგანაც არ შეიძლება ადამიანი განსაჯოს ადამიანმა, „ექსისტენციალისტი არასოდეს არ განიხილავს ადამიანს როგორც მიზანს, რადგანაც ადამიანი მარად დაუსრულებელი არსებაა.“⁴⁴ სარტრი აქვე შენიშნავს, რომ ადამიანის კულტს ოგიუსტ კონტის (1798–1857) ჩაკეტილ ჰუმანიზმამდე და შეიძლება ითქვას, ფაშიზმამდე მივყავართ.

ჰუმანიზმის მეორე გაგების თანახმად, ადამიანი მუდამ თავისი თავის გარეთაა. სწორედ ამის საფუძველზე არსებობს ის, როგორც ადამიანი. მეორე მხრივ, ადამიანს არსებობა შეუძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მას ტრანსცენდენტური მიზანი გააჩნია. მხოლოდ თავისი თავის საზღვრების გადალახვის საფუძველზე ობიექტების დაჭერით ადამიანი იმყოფება შუაგულში–თავისი საკუთარი საზღვრებიდან ამ გასვლის ცენტრში, რადგანაც ადამიანური სუბიექტების სამყაროს გარდა სხვა სამყარო არ არსებობს.

მაკონსტრუირებული ადამიანის მიერ ტრანსცენდენტურობასა (არა იმ აზრით, როგორადაც ღმერთია ტრანსცენდენტური, არამედ ადამიანის საზღვრებიდან გასვლის აზრით) და სუბიექტურობას შორის დამყარებული ეს კავშირი, რომლის თანახმადაც ადამიანი თავის თავში ჩაკეტილი კი არაა,

არამედ მუდამ ადამიანურ სამყაროში იმყოფება, სარტრის აზრით, წარმოადგენს ექსისტენციალურ ჰუმანიზმს.⁴⁵ ამგვარი ჰუმანიზმის მისედევით კი, ადამიანის გარდა სხვა კანონმდებელი არ არსებობს და სამყაროში „გადაგდებელი“ ადამიანი თვითონაა თავისი ბედის განმგებელი. ადამიანმა რომ ადამიანურად მოახდინოს თავის თავის რეალიზაცია, ეს შესაძლებელია არა თავის თავში ჩაძირვით, არამედ მის გარეთ მიზნის ძიებით, რომელიც შეიძლება იყოს განთავისუფლება ან კიდევ რომელიღაც კონკრეტული თვითგანხორციელება.⁴⁶

სარტრის მიხედვით, ნამდვილი ჰუმანიზმი სწორედ ისაა, რომელიც მთელ პასუხისმგებლობას აკისრებს ადამიანს და თავის ბედ-იღბლის განმგებლადაც საკუთრივ მას სახავს. ასეთია ექსისტენციალური ჰუმანიზმის არსი.

როგორც ვნახეთ, პაიდევერთან და სარტრთან ჰუმანიზმის ტრადიციული გაგება გადასინჯულია. ჰუმანიზმის ამ სახით წარმოდგენა სხვანაირ მიდგომასა და კვლევის სხვა გზას მოითხოვს.

განხილული სხვადასხვა თვალსაზრისების საფუძველზე შეიძლება გარკვეული დასკვნების გაკეთება რენესანსისა და ჰუმანიზმის ურთიერთმიმართებაზე. რენესანსსა და ჰუმანიზმის ცნებებზე ერთიანი და საბოლოოდ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი არ არსებობს. ეს უფრო რენესანსის შესახებ ითქმის, რაც შეეხება ჰუმანიზმის ცნებას, მასში ძირითადად ამქვეყნიურის, მიწიერი ადამიანის ღირებულად მიჩნევა იგულისხმება.

ავტორთა ერთი ნაწილი რენესანსის ცნებაში ანტიკურობის აღდგენას გულისხმობს; მეორე ნაწილი რენესანსს კაპიტალიზმის გარიჟრაჟად მიიჩნევს და ქალაქური ცხოვრების დაწყებას უკავშირებს; მესამე ნაწილი (მაგალითად, ბურდახი) რენესანსს უფრო რელიგიურ მოვლენად თვლის; ზოგიერთი მკვლევარი კი, რენესანსისთვის აუცილებლად მიიჩნევს კულტურის საყოველთაოდ აყვავებას. რენესანსის ერთი გაგება – *ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადება, არსებითად ემთხვევა ჰუმანიზმის გაგებას.*

სხვადასხვა ავტორის თვალსაზრისთა შეჯერების, აგრეთვე შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის სააზროვნო ვითარების გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ:

რენესანსი არის კულტურის ტიპი, რომელიც ამა თუ იმ ქვეყანაში თავისებურად ვლინდება.

რენესანსის არსებობისთვის აუცილებელია კულტურის საერთო აღმავლობა და აყვავება, რაც მთლიანობაში გულისხმობს ანტიკურობის აღდგენას, ფილოსოფიისა და ხელოვნების აღმავლობას, რელიგიის განსაკუთრებულ დონეს, და ამის შესაბამისად – პოლიტიკური და სამართლებრივი დემოკრატიული ინსტიტუტების ჩამოყალიბებას.

სრულყოფილი რენესანსული კულტურის ჩამოყალიბებისთვის აუცილებელია ყველა ამ ნიშნის არსებობა. მაგრამ შეიძლება ისიც, რომ რომელიმე აღნიშნულ სფეროში განხორციელდეს რენესანსი და გვექნება რენესანსი ვიწრო გაგებით (მაგალითად, რენესანსი ფილოსოფიაში, რენესანსი ლიტერატურაში და ა.შ).

ისიც შეიძლება, რომ ჩამოთვლილ სფეროთაგან კონკრეტულ შემთხვევაში რომელიმეს დონე ვერ აკმაყოფილებდეს რენესანსის მოთხოვნებს. ამ შემთხვევაში სრულყოფილი რენესანსი არ გვექნება. ის იქნება ბოლომდე „განუხორციელებელი“ რენესანსი (მომავალში ამ ცნების დაზუსტება აუცილებელია). ამ სახის რენესანსი არ უნდა ავურიოთ პროტორენესანსში (წინარე რენესანსში). ეს უკანასკნელი შეიძლება სრულყოფილ რენესანსში გადაიზარდოს, მაშინ როცა „განუხორციელებელ“ რენესანსს ამოწურული აქვს თავისი თავი.

ჰუმანიზმი რენესანსთან შედარებით უფრო კულტურულ-ისტორიული მოვლენაა, რომელიც ძირითადად გულისხმობს მიწიერი ადამიანის, საერთოდ ადამიანურის დაყენებას სამყაროს ცენტრში და ამქვეყნიურის ღირებულებად გამოცხადებას.

ჰუმანიზმი შეიძლება გვხვდებოდეს როგორც აღორძინების ეპოქაში, ისე მანამდე და მის შემდეგ. *დროის თვალსაზრისით ჰუმანიზმი უფრო ხანგრძლივი მოვლენაა, მაგრამ ჩარჩოებით უფრო ვიწრო, ვიდრე რენესანსი.*

II ტაჰი

რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი

რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველების ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი ეკუთვნით რელიგიასა და ფილოსოფიას. კერძოდ, ქრისტიანობასა და ნეოპლატონიზმს.

§1. ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი

ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის გარდამავალ პერიოდში ყალიბდება ორი უმნიშვნელოვანესი რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა – ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი, რომელთაც დიდი ურთიერთზეგავლენა ჰქონდათ. ამასთან, როგორც ქრისტიანი მოღვაწეები ებრძოდნენ ფილოსოფიას, ასევე ზოგიერთი ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსი პრინციპულად ეწინააღმდეგებოდა და აქტიურად ებრძოდა ქრისტიანობას. ასე მაგალითად, პავლე მოციქული, ტერტულიანე და სხვები აქტიურად ებრძოდნენ ფილოსოფიას, ხოლო ნეოპლატონიკოსმა პორფირიოსმა 15 წიგნი დაწერა ქრისტიანობის წინააღმდეგ.

ქრისტიანობასთან ნეოპლატონიზმის მიმართებაზე ჯერ კიდევ ანგარიშგასაწევეია ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარების – ვილჰელმ ვინდელბანდისა (1848-1915) და ედუარდ ცელერის (1814-1908) თვალსაზრისები.

ვინდელბანდის აზრით, ალექსანდრიული კულტურის ერთ-სა და იმავე ცენტრებში, სადაც ბერძნული კულტურის ყველა ფორმა ხედებოდა ყველა რელიგიურ მოძღვრებას, ერთდროულად წარმოიშვა ორი დოქტრინა – ორიგენისა (დაახლ. 185-253 ან 254) და პლოტინეს (205-270), რომელთა შორის მსგავსებასთან ერთად, დიდი განსხვავებაცაა. ქრისტიანული ღვთისმეტყველება (ორიგენის მიერ დაფუძნებული დოქტრინა) დასაყრდენს პოულობს რელიგიურ ცხოვრებაში, რომელიც ეკლესიის სახით ჩამოყალიბდა, ნეოპლატონიზმი კი დაცული

და შენარჩუნებელი იქნა ცალკეულ პიროვნებათა მიერ, ამიტომაც, მან მხოლოდ ცალკეულ სკოლებში შეაღწია¹. ეს ფაქტორი მიაწინა ვინდელბანდს ქრისტიანობასთან ბრძოლაში ნეოპლატონიზმის დამარცხების მთავარ მიზეზად.

კელერის აზრით კი, ნეოპლატონიზმი თავისი წარმოშობით არ არის ელინიკური სულის რეაქცია ქრისტიანობის წინააღმდეგ². როგორც ქრისტიანობა, ისე ნეოპლატონიზმი, აღიარებს ღვთაების გამოცხადებას, თუმცა ამ საკითხში მათ შორის განსხვავებაცაა: ქრისტიანობა გამოცხადებას ხედავს ისტორიულ პიროვნებასა და ფაქტში, ხოლო ნეოპლატონიზმისთვის გამოცხადება ნაწილობრივ საგნებისა და სამყაროს კანონების ბუნებრივი წესრიგით გამოიხატება, ნაწილობრივ კი – მისტიკური ჰერმეტიკის მიუღწეველი მიზნით.

კელერი დიდი მნიშვნელობას ანიჭებს ფილონის მოძღვრებას ნეოპლატონური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებში. მისი აზრით, ღმერთის არსების ფილონისეული განსაზღვრება საფუძვლად დაედო ნეოპლატონურ თეოლოგიას. ფილონი, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსები, სისტემის აგებას იწყებს უთვისებო, განუსაზღვრელი ღმერთით, ამასთან, ეს ღმერთი ერთდროულად იუდაური რელიგიის პიროვნული ღმერთიცაა, რომელიც ებრაელი ხალხის სასწაულმოქმედი მხსნელი უნდა ყოფილიყო. ამის გარდა, ფილონს არ უცდია ღმერთისა და მატერიის დუალიზმის გაუქმება ღმერთისაგან მატერიის გამოყვანის საფუძველზე, როგორც ეს შემდგომ პლოტინეს ფილოსოფიაში განხორციელდა³.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ნეოპლატონიზმი არის სწორედ ის მოძღვრება, რომელმაც თავისებურად აითვისა ანტიკური ფილოსოფია და დაიცვა იგი ქრისტიანული დოგმატიზმისგან. მისივე აღნიშვნით, რენესანსის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შემქნელები ნეოპლატონიზმიდან ამოდიან. კერძოდ, ნეოპლატონური ფილოსოფიის მონაპოვარი ათვისებული და გადაამუშავებული იქნა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, რომელიც შემდგომ საფუძვლად დაედო რენესანსის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას.

შ. ნუცუბიძის კელერის მნიშვნელოვან მონაპოვრად უნდა ჩაითვალოს მინიშნება იმ ერთიან ხაზზე, რომელიც პლატონის ფილოსოფიიდან იწყება და ნეოპლატონიზმისა და მისი

მიმდევრების (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი, დავით დინანტი...) მსოფლმხედველობათა გავლით აღორძინების მსოფლმხედველობრივ საფუძველს ამზადებს. ამ მსოფლმხედველობრივი ხაზის წარმომადგენლები ცდილობენ ღმერთისა და სამყაროს დუალიზმის გაუქმებასა და სიკეთეს აბსოლუტურობის პრინციპის დამკვიდრებას. თუმცა სადავოდ მიგვაჩნია შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისი ქრისტოლოგიასთან ანტიკურობის შეხებას კი არ მიმართავდა, „...არამედ, პირიქით, აგებდა ქრისტოლოგიურ მსოფლგაგებას, სადაც შენარჩუნებული იყო წარმართული ფილოსოფიის ტრადიციები და რომლის საფუძველს წარმოდგენდა მისი საბოლოო ფორმები“⁴.

1. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება

ქრისტიანობა, რომელიც წარმოიშვა I საუკუნეში, მსოფლიოში გავრცელებული მონოთეისტური რელიგიაა. სხვა მონოთეისტური რელიგიების (იუდაიზმი, ისლამი) მსგავსად, ქრისტიანობაც აღიარებს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას დროში, არაფრისგან, ნებელობითი აქტის საფუძველზე.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია მოძღვრება მკვდრეთით სხეულებრივ აღდგომაზე, რაც საბოლოოდ დაკავშირებულია ადამის ჩადენილ პირველ ცოდვასთან. ადამისა და ევას შეცდომის სახით, შესცოდა მთელმა კაცობრიობამ, რადგანაც ისინი თავის თავში ატარებდნენ საერთოდ მთელ კაცობრიობას. რახან შესცოდეს ადამმა და ევამ, ჩვენ – ადამიანები უკვე ცოდვილნი ვართ⁵. გარკვეული დროის შემდეგ, როცა ადამიანმა დაცემის ზღვარს მიაღწია, ღმერთმა ქვეყნად მოავლინა ქრისტე, რომელმაც თავის თავზე აიღო ადამის მოდგმის ცოდვები.

ქრისტეს მოღვაწეობა ორ ფაზას მოიცავდა: მიწიერი ცხოვრება და სამი დღე მის მკვდრეთით აღდგომამდე. მკვდრეთით აღდგომით ქრისტე საბოლოოდ აუქმებს სიკვდილის გამგებლობას⁶. რამდენადაც ქრისტე ღმერთიცაა და ადამიანიც, ამდენად მისი აღდგომით მოხდა ადამიანის პირველი სახით აღდგომა, როგორც იყო ის, ვიდრე ცოდვას ჩაიდენდა.

აღდგომა თავდაპირველი მდგომარეობის დაბრუნებაა⁷. ქრისტემ ადამიანების შეცოდებანი იტვირთა და ამით ადამიანი გაათავისუფლა ცოდვებისგან.

აღდგომა მარადიულია და იგი არ უნდა გავიგოთ, როგორც დროში მომხდარი აქტი, რითაც სამარადქამოდ გამოსყიდულ იქნა ყოველი ადამიანის ცოდვა. ყოველმა ადამიანმა, რამდენადაც მისთვის თანამდევია შეცოდება, უნდა განიცადოს ქრისტეს მოვლინება და აღდგომის აქტი. მაშასადამე, ყოველმა ადამიანმა საკუთარ თავზე უნდა განიცადოს აღდგომის ფენომენი, სხვანაირად აღდგომა ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დამკვიდრება ზღუდავდა ფილოსოფიას და საბოლოოდ ეს პროცესი რწმენის ცოდნაზე პრიმატის აღიარებით დასრულდა. ამ საქმეში განსაკუთრებული როლი შეასრულეს ფილონ და კლემენტ ალექსანდრიელებმა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროისთვის ქალაქი ალექსანდრია მრავალმხრივ განვითარებულ კულტურულ ცენტრს წარმოადგენდა, სადაც ერთმანეთს ხედებოდა ბერძნული ფილოსოფია და იუდეველთა მსოფლმხედველობა.

ფილონის (ძვ.წ. I ს.-ის დასასრული – ახ. წ. I ს. შუა ხანები) მრავალმხრივ შემოქმედებაში ბერძნული ფილოსოფიისა და ბიბლიის ერთმანეთთან შეგუების დიდი მცდელობაა. ფილონის განსჯის მთავარი საგანია მოსე წინასწარმეტყველის ხუთი წიგნი. ამის საფუძველზე ყალიბდება არსებითად ფილონის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ბერძნულ ფილოსოფიასა და ბიბლიურ სიბრძნეს ერთი და იგივე წყარო გააჩნიათ – ღვთაებრივი გონება, ლოგოსი. თუმცა ბიბლიურ სიბრძნეს უპირატესობა გააჩნია, რადგანაც ის ღმერთის სიტყვაა (ლოგოსია) უშუალოდ. მაშინ როცა, ბერძნული ფილოსოფია ღვთაებრივი ლოგოსის ადამიანური ასახვაა⁸.

ფილონთან ღმერთი დახასიათებულია უარყოფითი ატრიბუტებით. მისივე აღნიშვნით – ადამიანური ენა უძღურია ღმერთის გამოსახატავად და რაიმე დადებითი ცოდნა ღმერთზე შესაძლებელია მხოლოდ ექსტაზის ან ბიბლიური გამოცხადების საფუძველზე⁹.

ფილონი აღიარებს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას დროში, არაფრისგან თავისი სიტყვის – ლოგოსის ძალით. შუა საუკუნეების აზროვნების ცნობილი მკვლევრის გენადი მაიოროვის აზრით, ამ თვალსაზრისის გატარებით ფილონი შუა საუკუნეების ყოველგვარი თეოლოგიის საფუძველმდებლად გვევლინება¹⁰.

მართალია, ფილონი რწმენას ცოდნაზე, თეოლოგიას – ფილოსოფიაზე მაღლა აყენებდა, საბოლოოდ იგი მაინც იმ კატეგორიის მოაზროვნეა, ვინც ბიბლიასთან ბერძნული ფილოსოფიის შეგუებას ცდილობდა. შემდგომში ეს მისწრაფება ქრისტიანობასთან ნეოპლატონიზმის შეგუების ტენდენციაში გადაიზარდა (კაპადოკიელი მამები, აგუსტინე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი...), რაც საბოლოოდ ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა.

რელიგიასთან ფილოსოფიის შეგუების მცდელობის შემდეგ, თანდათანობით გამოიკვეთა რელიგიისადმი ფილოსოფიის დაქვემდებარების ტენდენცია, როცა ფილოსოფია ბოლოს და ბოლოს თეოლოგიის მხველად იქნა გამოცხადებული. ეს მოსაზრება კლემენტ ალექსანდრიელს ეკუთვნის და იგი საბოლოოდ იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობით გაფორმდა.

კლემენტ ალექსანდრიელის (150-216) მსოფლმხედველობა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. იგი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიას, ცოდნას რწმენაზე მაღლა აყენებდა, ხოლო მეორე მხრივ, ფილონის მსგავსად, ფილოსოფიას თეოლოგიას უქვემდებარებდა. მას ეკუთვნის გამოთქმა – „ფილოსოფია თეოლოგიის მხვეალია“.

კლემენტის აზრით, ფილოსოფია უშუალოდ ემსახურება თეოლოგიას იმით, რომ ეხმარება მას დასაბუთებაში, ამიტომაცაა ის თეოლოგიის მხვეალი. ყველა ქრისტიანისთვის ფილოსოფია არაა საჭირო, მაგრამ იგი აუცილებელია ღვთისმეტყველებისთვის, რადგანაც ის აძლევს მას საშუალებას დასაბუთების საშუალებით დაიცვას რწმენა. ეს არის კლემენტის პოზიცია თეოლოგების წინააღმდეგ, როცა ის ფილოსოფიას იცავს.

გნოსტიკოსებთან კამათში კი კლემენტი ცოდნასთან მიმართებაში რწმენას ანიჭებს უპირატესობას. რწმენის უპირა-

ტესობას ცოდნასთან – ფილოსოფიასთან ის არის, რომ იგი ყველასთვისაა მისაწვდომი, ფილოსოფია კი უკიდურეს შემთხვევაში მიუწვდომელია კაცობრიობის ნახევრისთვის – ქალებისთვის¹¹.

მეორე უპირატესობა ისაა, რომ რწმენა კაცობრიობას ეძლევა – ძღვენის, სანუქრის სახით, მზამსარეულად, მაშინ როცა ფილოსოფია დასაბუთების ძნელ და, ამასთან, არც მთლად გარანტირებულ გზას მოითხოვს.

კლემენტის მესამე და მთავარი არგუმენტი შემდეგია: რწმენა მოუწვევტელია შემეცნების პროცესისგან, ნებისმიერი ცოდნა რწმენის ელემენტს შეიცავს, ცოდნა და რწმენა მოუწვევტელია ერთმანეთისაგან. ამით კი კლემენტმა ქრისტიანულ აზროვნების ისტორიაში ჩამოაყალიბა რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიის ცნობილი პრინციპი, რითაც ის აგვუსტინეს, ანსელმ კენტერბერიელისა და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის სხვა ცნობილი კლასიკოსების წინამორბედი¹².

კლემენტ ალექსანდრიელისთვის, ისე როგორც სხვა ქრისტიან მოაზროვნეთათვის, ღმერთი ტრანსცენდენტური, ენით გამოუთქმელი და ადამიანური ცოდნისთვის მიუღწეველია. ჩვენს მიერ ღმერთის დახასიათება განსაზღვრული პრედიკატებით (ღმერთი როგორც ერთი, სრულყოფილი, კეთილი და ა.შ.) სხვა არაფერს ნიშნავს თუ არა ამ ცნებებისთვის უფრო ამაღლებული შინაარსის მიცემას, მათში ისეთი შინაარსის ჩადებას, ვიდრე ადამიანურ ენაზე გააჩნიათ.

ღმერთს, – კლემენტის აზრით, – მიესადაგება უარყოფითი დახასიათება. ამით კლემენტი, ფილონის კვალად, საფუძველს უყრის აპოფატკურ (ნეგატკურ) თეოლოგიას, რასაც შემდეგომ დიდი გამოყენება ჰქონდა კაპადოკიელი მამების, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და მაქსიმე აღმასარებლის შემოქმედებაში¹³.

ქრისტიანობას საუკუნეების განმავლობაში თავის მსოფლმხედველობრივი პრინციპების გატარებისა და განმტკიცებისთვის, შეუპოვარი ბრძოლა უხდებოდა. მსოფლმხედველობრივი საკითხების ირგვლივ ქრისტიანობას არსებითად ფილოსოფიასთან ჰქონდა პოლემიკა. ჯერ კიდევ პავლე მოციქული ენერგიულად იბრძოდა ფილოსოფიის წინააღმდეგ. იგი არ ცნობდა გონების დამოუკიდებელ ღირებულებას მაშინაც კი,

როცა ის რწმენას ექვემდებარებოდა. პაულე მოციქული თელის, რომ რწმენას და თეოლოგიას ფილოსოფია არ ესაჭიროება, არც წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლაში და არც როგორც ორგანონი. პაულე მოციქულის აზრით ქრისტე განკაცებული ღმერთია, სამყაროს საფუძველი და მიზანია¹⁴.

პაულე მოციქული ფილოსოფიისადმი აბსოლუტურად უარყოფითად იყო განწყობილი და მასთან არაერთარ კომპრომისზე არ მიდიოდა. ფილოსოფიაზე მისი ყველაზე გავრცელებული აზრის თანახმად, ფილოსოფოსები ის ხალხია, „რომელთაც ღვთის ჭეშმარიტება შეცვალეს სიცრუით, თაყვანს სცემდნენ და ემსახურებოდნენ ქმნილებას, ნაცულად შემოქმედისა, რომელიც კურთხეულია უკუნისამდე“ (რომაელთა, 1,25).

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დაცვასა და განმტკიცებას ემსახურებოდა ეკლესიის მამათა მოღვაწეობა, რომელთა თეოლოგიური, ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-სოციალური დოქტრინები გაერთიანებულია პატრისტიკის ცნებაში და მოიცავს II—VIII საუკუნეებს.

პატრისტიკის პირველი პერიოდი – II-III საუკუნეები, აპოლოგეტიკის ხანაა. ამ უანრის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენელი – ტერტულიანე (150-220) ათენსა და იერუსალიმს, როგორც ფილოსოფიისა და რელიგიის ცენტრებს ერთმანეთს უპირისპირებდა და ყოველგვარ მეცნიერულს ღმერთთან მიმართებაში უაზრობად მიიხნედა. ტერტულიანე უმაღლეს სიბრძნედ გამოცხადებას აღიარებდა¹⁵. ტერტულიანე პაულე მოციქულის გზას მიჰყვება, ვინც ენერგიულად იბრძოდა ფილოსოფიის წინააღმდეგ და ყოველგვარ ამქვეყნიურ სიბრძნეს ღვთაებრივთან შედარებით უაზრობად მიიხნედა („რადგანაც სიბრძნე ამა ქვეყნისა სიშლეგეა ღმერთის წინაშე,“ კორინთელთა, 1,3,19). ტერტულიანეს ეკუთვნის რწმენის შეუვალობის შემდეგი ცნობილი თეზა: მწამს, რადგან აბსურდია!

პატრისტიკა თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს საბერძნეთის აღმოსავლეთში კაბადოკიელი მამების სახელით ცნობილ ღვთისმეტყველთა (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი) და ლათინურ დასავლეთში ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებაში. პატრისტიკის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლები იყვნენ ფსევდო-დიონისე არეო-

პაგელი და ბოეციუსი. პატრისტიკა იოანე დამასკელის შემაჯამებელი შრომებით მთავრდება.

აქ განხილულ ქრისტიანული რელიგიის ძირითად პრინციპებსა და ქრისტიან ღვთისმეტყველების წარმომადგენელთა თვალსაზრისებთან, რომელთაც გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ქრისტიანული მსოფმხედველობის ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებაში, უშუალო შეხების წერტილები ჰქონდათ ნეოპლატონიკოსებს.

2. ნეოპლატონიზმი

ნეოპლატონური ფილოსოფია ანტიკური ფილოსოფიის გარკვეული შეჯამება და დასასრულია. ამ სისტემაში არსებითად გაერთიანებულია პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები, პლატონის თვალსაზრისისადმი უპირატესობის მინიჭების ნიშნით. ნეოპლატონური ფილოსოფიური სკოლის დამწყები იყო ამონიუს საკა (დაახლ. 175, დაახლ. 242), ხოლო გამოჩენილი წარმომადგენლები: პლოტინე (205-270), პორფირიოსი (234-301), იამბლიქე (245-330) და პროკლე (412-485).

პლოტინეს ფილოსოფიის მიხედვით, პირველმიზეზი (ღმერთი), ანუ სიკეთე არის ერთი. პირველი ერთი სრულყოფილების უმაღლესი სახეა და მის დასახასიათებლად ხილული სინამდვილიდან აღებული ცნებები არ გამოდგება. პირველი ერთი მარტივია, რთული რომ იყოს, მაშინ ნაწილების შემცველი და სრულყოფილებას მოკლებული იქნებოდა. პლოტინეს აზრით, პირველი ერთი არის ენერგია, რომელიც სრულყოფილების სიჭარბისა და სისავესის გამო თავისი თავიდან გადმოედინება¹⁶.

პლოტინეს სისტემაში, იერარქიულ კიბეზე პირველი ერთის მომდევნო საფეხურია გონება, რომელიც პირველი ერთის მსგავსად მარადიულია, მაგრამ მასთან შედარებით ნაკლებსრულყოფილია და მარტივიც აღარ არის. გონება არის სიმრავლე ერთში. გონების საფეხურზე იწყება თვითშემეცნება და რამდენადაც იგი თავისი თავიდან არ გადის, ამდენად თვითონაა მოაზროვნეც და სააზროვნოც.

გონება ქმნის იერარქიის მესამე საფეხურს სულს, რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია იერარქიის მეოთხე და ბოლო საფეხურთან – კოსმოსთან.

სინამდვილე პლოტინეს ფილოსოფიაში საბოლოოდ ასეა წარმოდგენილი: პირველი ერთი (პირველმიზეზი, ღმერთი) – გონება – სული – კოსმოსი (მატერიალური სინამდვილე).

პლოტინეს ფილოსოფიაში საგანგებოდაა განხილული მატერიის ცნება და იგი ორი სახითაა წარმოდგენილი: გრძნობადი და მისი შესაბამისი ზეგრძნობად სფეროში. რამდენადაც პირველი ერთი მარადიულია და მისი არსებაა თავისი თავიდან გასელა – გადმოღერა, გადმოდენა და ეს აქტიც მარადიულია, ამიტომაც სანამ იარსებებს პირველი ერთი, მუდამ იქნება გადმოღერაც. გამომდინარე აქედან, პლოტინეს აზრით, მატერიაც, იქნება ეს გრძნობადი თუ ზეგრძნობადი, მარადიულია (ის ხომ პირველი ერთიდან მომდინარეობს)¹⁷.

პირველი ერთი, როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა და ყველაფრის საფუძველი, თავის თავში მოიცავს მთელ იდეალურ სინამდვილეს. მასში არის უმაღლესი სიკეთე, უმაღლესი ჭეშმარიტება და უმაღლესი მშვენიერება. პირველ ერთში სიკეთე, ჭეშმარიტება და მშვენიერება ნაწილების სახით კი არაა მოცემული, არამედ თვით პირველი ერთია ერთდროულად უმაღლესი სიკეთეც, უმაღლესი ჭეშმარიტებაც და უმაღლესი მშვენიერებაც. ამ საკითხში პლოტინე უშუალოდ მიჰყვება პლატონის ფილოსოფიას.

პლოტინეს ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთის ცნების გაგებას, კერძოდ, მის დადებით და უარყოფით დახასიათებას. პლოტინეს აზრით, პირველი ერთის (ღმერთის) დახასიათება შეიძლება როგორც დადებითად, ისე უარყოფითად. ღმერთის დადებითი დახასიათებისას, მას მიეწერება ხილული სინამდვილიდან აღებული არსებების სახელები, მაგრამ ნებისმიერი ამ სახელთაგანი მიახლოებითაც ვერ გამოხატავს ღმერთის ნამდვილ ბუნებას. ეს სახელები, პრედიკატები ფაქტობრივად პირველი ერთისადმი ჩვენ მიერაა მიწერილი და არა თვით მისთვის შინაგანად დამახასიათებელი თვისებები. ამიტომაც ღმერთისადმი დადებითი მეთოდით მიწერილი სახელები და მის საფუძველზე ჩამოყალიბებული

ცოდნა ირღვევა ღმერთის უარყოფითი დახასიათებისას. ღმერთის უარყოფითი დახასიათებისას უქმდება ყველა ის სახელი, პრედიკატი, რაც მიეწერება დადებითი დახასიათებისას. საბოლოოდ როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი დახასიათება, ვერ იძლევა სრულყოფილ ცოდნას ღმერთის შესახებ. ღმერთის ეს ორგვარი დახასიათება რაციონალური ცოდნის სფეროა, რაც არაა საკმარისი ღმერთის საბოლოო წვდომისთვის. ამიტომაც საჭირო ხდება ახალი გზის გამოძებნა პირველი ერთის წვდომისთვის. პლოტინეს ფილოსოფიაში ეს არის – მისტიკური ჰერეტიკის გზა.

ღმერთის მისტიკური, მესაიდუმლოებით ჰერეტას, რაც არაფილოსოფიური გზაა, უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია პლოტინეს მოძღვრებაში. პლოტინეს აზრით, ადამიანის უმაღლესი დანიშნულებაა პირველი ერთისკენ მისწრაფება მასთან საბოლოოდ გაერთიანების მიზნით. ამისთვის კი უპირველესად საჭიროა სხეულის ტყვეობისგან თავის დაღწევა. ეს კი იწყება იმით, რომ ადამიანი ივიწყებს გარე სინამდვილეს, იძირება სულის სიღრმეში, რის შემდეგაც ხედავს გონებისა და სულის პირველ სახეებს და ამ მდგომარეობაში ელოდება პირველი ერთის ხილვას.

პირველ ერთთან გაერთიანებისთვის აუცილებელია ყველა იმ საფეხურის გაველა, რომელიც ღმერთისგან მომდინარეობს. პლოტინეს აზრით, როცა ჩვენ გვინდა პირველ ერთთან გაერთიანება, ამისთვის უნდა მივმართოთ სულის ღვთაებრივ ნაწილს (სულის მეორე ნაწილი მიწასთანაა დაკავშირებული). ამ მიზნის მისაღწევად კი საჭიროა ყველა იმ თვისებების ჩამოცილება, რომლებიც მიწისკენ გვეზიდებიან. ამის შემდეგ, სული მიმართავს გონებას, გონება კი პირველ ერთს. პლოტინესთან პირველი ერთის უშუალო ჰერეტა კი არა, არამედ მასთან მისასვლელი ყველა საფეხურის გაველა ხდება. ეს არის ლოგიკური გზა და ამიტომაც ახასიათებენ პლოტინეს მისტიციზმს, როგორც ფილოსოფიურ ინტელექტუალურს¹⁸.

პლოტინეს მისტიციზმის ფილოსოფიურ-ინტელექტუალურ ხასიათს ადასტურებს ისიც, რომ მის მოძღვრებაში პირველი ერთის წვდომა შესაძლებელია ნეგაციის საფუძველზე, რაც გულისხმობს ღმერთში იმის უარყოფას, გამორიცხვას, რაც ის არ არის და, რაც მას არ ეკუთვნის¹⁹.

პლოტინეს აზრით, დადებითი დახასიათებისას ღმერთს მიეწერება ხილული სინამდვილიდან აღებული სახელები, რომლებიც არ შეესაბამებიან მის არსებას. ამიტომაც აუცილებელი ხდება დადებითი დახასიათებისას მიწერილი სახელების ჩამოცილება. ესაა პლოტინისეული ნეგაცია, რასაც ნიკოლაი ბერდიაევი (1874-1948) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქრისტიანული მეტაფიზიკისთვის.

ღმერთის ნეგაციის შემდეგ, პლოტინეს აზრით, ჩვენ მივისწრაფვით მისკენ აზროვნების მეშვეობით და ვგრძნობთ, რომ ღმერთი არის გონების უშინაგანესი არსება, თუმცა მისი გამოხატვა არ შეგვიძლია, მისი გადმოცემა ჩვენს ძალებს აღემატება. პლოტინეს აზრით, აზროვნება არაა საკმარისი ღმერთის ჭკერეტისთვის. ამ გზით ღმერთის ნაწილობრივი წვდომა შესაძლებელი, ღმერთის საბოლოო წვდომისთვის უნდა მივმართოთ ინტუიტურ გზას²⁰. აღნიშნულიდან ცხადია, რომ პლოტინესთვის აზროვნება საკმარისი არა არის ღმერთის წვდომისთვის, თუმცა ღმერთის ჭკერეტის გზაზე ის ერთ-ერთი აუცილებელი საშუალებაა.

როგორ და რანაირად ხდება ღმერთთან ადამიანის შეწყყრმა-გაერთიანება? ეს გახლავთ პლოტინეს მისტიციზმის მთავარი კითხვა. როდესაც ადამიანი მიმართულია ღმერთისადმი, პირველად იგი გრძნობს, რომ ღმერთი მისგან განსხვავებულია, იგი სხვაა და ღმერთი სხვა. მაგრამ, როდესაც ადამიანი იძირება საკუთარ „მე“-ში, ამით იგი გადალახავს ყოველგვარ შიშს და შეერწყმის ღმერთს.

პლოტინეს აზრით, ღმერთთან შერწყმისთვის აუცილებელია აგრეთვე ღმერთის სიძლიერის რწმენა²¹. ღმერთი ჩვენშია და არა ჩვენს გარეთ, ამიტომაც, პლოტინეს თანახმად, ღმერთის წვდომა შესაძლებელია საკუთარ თავში ჩაღრმავებით. სწორედ იმის საფუძველზე, რომ ღმერთი ჩვენშია, ყოველ ჩვენთაგანს შეუძლია მისი მიღწევა, მაგრამ ადამიანები უფრო დიდ ყურადღებას აქცევენ სხეულს, რითაც შორდებიან ღმერთს და უცხოვდებიან მისგან²².

ღმერთთან შერწყმა-გაერთიანება ამავე დროს არის სიკეთის ცოდნა, რასაც პლოტინეს აღნიშნით, პლატონმა უდიდესი ცოდნა უწოდა. პლოტინეს აზრით, სიკეთის ცოდნა მიიღწევა ანალოგიით, აბსტრაქციით, ნეგაციითა და ძირითად

საფეხურებზე მეთოდური სელით. ეს საფეხურებია: განწმენდა ლოცვის მეშვეობით, სიკეთით შემკობა, აღმადრენა ნორმენალურ სამყაროში და იქ დარჩენისა ცდა. ამ გზით მიიღწევა პირველი სინათლე, უმაღლესი მიზეზი ანუ ღმერთი²³.

აქ პირველ რიგში ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ პლოტინეს მოძღვრებაში, თვით ღმერთის მისტიკურ ჭერეტაში, რომელიც რაციონალური ცოდნის უძღურების გამოა შემოტანილი, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება შემეცნების ფილოსოფიურ ხერხებს (ანალოგია, აბსტრაქცია, ნეგაცია). მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ პლოტინეს მისტიციზმში რელიგიური მომენტიცაა გათვალისწინებული, რასაც ადასტურებს ღმერთის წედომისთვის ლოცვის საფეხურის აუცილებლობა. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პლოტინე უარყოფს ასკეტიზმს.

უკვე იყო მსჯელობა პლოტინეს თვალსაზრისზე, რომლის თანახმადაც ღმერთი ჩვენშია და არ გვეტოვებს ჩვენ. ამის გარეშე არსებული სიცოცხლე მხოლოდ ჩრდილია. ჭეშმარიტ სიცოცხლედ კი პლოტინეს ღმერთთან საიდუმლო კავშირი მიაჩნია, რაც გულისხმობს ღმერთთან მისტიკურ გაერთიანებას. ეს კავშირი, გაერთიანება საიდუმლოა იმდენად, რამდენადაც შეუძლებელია მისი გადმოცემა ცოდნის ენაზე. პლოტინეს აღნიშვნით – ღმერთის ჭერეტისას ადამიანი გრძნობს, რომ ის ღვთაებრივია, ამ მდგომარეობის გასვლის შემდეგ, იგი „ისევე დამძიმდება“²⁴. აქ პლოტინე ცდილობს, რომ ღმერთის ტრანსცენტურობა და იმანენტურობა შეუგუოს ერთმანეთს. კერძოდ, პლოტინეს აზრით, ღმერთი, ერთი მხრივ, ჩვენშია და ამდენად შეიძლება მისი ჩვენში აღმოჩენა, დანახვა, მაგრამ, ამასთან იგი, როგორც მთელი სინამდვილის საწყისი და უზოგადესი პრინციპი, შეუძლებელია მხოლოდ ჩვენში იყოს. ის ამავე დროს ჩვენს გარეთაცაა. პლოტინე აღნიშნავს კიდევ, რომ საკუთარ თავში ჩადრმავებით და ამის საფუძველზე ღმერთის აღმოჩენით, ჩვენ, ფაქტობრივად, ჩვენს გარეთ გავდივართ. ეს კი ცხადად აჩვენებს, რომ პლოტინე ღმერთის ტრანსცენდენტურობას და იმანენტურობას უშუალოდ აკავშირებდა ერთმანეთთან. ამით კი ნაცადია ღმერთისა და სამყაროს (ადამიანი ხომ სამყაროს ნაწილია) გაერთიანება, რაც ამავე დროს იმის მანიფესტაციაა, რომ ხილული

სინამდვილე თავისთავადაა ღირებული, რადგანაც მასში არის ღმერთი, ღვთაებრივი ენერჯია.

პლოტინეს ფილოსოფიაში, როცა მსჯელობა შეეხება ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებას – ღმერთთან შერწყმა-გარეთიანებას, ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუკი ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება ღმერთთან გაერთიანებაა, როცა შერწყმა-გაერთიანების აქტი განხორციელდება, მაშინ რატომ არ რჩება, ადამიანი მარადიულად ასეთ მდგომარეობაში. პლოტინეს აზრით, რამდენადაც ადამიანი სხეულისაგან შედგება, სწორედ ეს უშლის ხელს მას ღმერთთან მარადიულ ერთიანობაში დარჩენას. სხეულისგან განთავისუფლება დროებითი მოვლენაა, გარკვეული დროის შემდეგ სხეული აიძულებს ადამიანს დაუბრუნდეს თავის მდგომარეობას²⁵. აქ ადამიანის ექსტაზში ყოფნას ეხება მსჯელობა. ექსტაზი, პლოტინეს აზრით, გარკვეული დროის მანძილზე გრძელდება და სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანი სხეულის შემცველია, არ ძალუძს მას ექსტაზის მდგომარეობაში მარადიულად დარჩენა.

ეღუარდ ცელერის აზრით, პლოტინესთან ღვთაებრივი გამოვლენის მიღწევა მომენტალური აქტით ხდება. გამოდის, რომ ღმერთთან ადამიანის ეს შერწყმა-გაერთიანება ერთეული მომენტალური აქტებისგან შედგება. ერთი შეხედვით, აქ სახეზეა წინააღმდეგობა: ადამიანის სული ღმერთთან გაერთიანებისას, ამავე დროს, გრძნობად მდგომარეობაშიცაა. ცელერის აზრით, აქ არავითარ წინააღმდეგობას არ აქვს ადგილი, რადგანაც თვით პლოტინეს აღნიშვნით ამგვარ მონაცვლეობაში მჟღავნდება სულის ნამდვილი ბუნება – სული ზეგრძნობადი ცხოვრებისას იმყოფება სხეულებრივი²⁶. გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის ყოფნა რომ შექლოს ადამიანმა, ამისთვის რაღაც შუალედური რგოლია საჭირო, რომლის დროსაც სული მიწიერი ცხოვრებისას ამაღლდება გრძნობადსე. ასეთი მდგომარეობა მიიღწევა რელიგიაში. ეს პლოტინეს აზრია და ამიტომაც იყო, რომ როგორც ამას სამართლიანად შენიშნავს ცელერი – პლოტინეს მიმდევრები განსაკუთრებულ სიმპათიებს ამჟღავნებდნენ რელიგიის მიმართ²⁷.

ღმერთის უშუალო წვდომის, მასთან შერწყმა-გაერთიანების გზაზე, სულმა ჯერ თავისი უშუალო მიზეზი – გონების საფუძვური უნდა გაიაროს, რის შემდეგაც ის იეიწყებს აზროვნებას და მთელ ყურადღებას მიაპყრობს უმაღლეს სიკეთეს, ღმერთს. როცა გონება ჭკრეტს უმაღლეს სიკეთეს, ამ დროს უნდა გვახსოვდეს, რომ თვით გონებას ორი უნარი გააჩნია: მოაზროვნე, როცა ხდება იმის დადგენა, თუ რა არის საკუთარივე მასში და მეორე უნარის მეშვეობით გონება ღმერთს ჭკრეტს. პირველად, როცა გონება უმაღლეს საწყისს ჭკრეტს, მას ღმერთი გარეგანად ეჩვენება, შემდეგ კი შინაგანად. პირველი ჭკრეტისას გონება არის მოაზროვნე, მეორე ჭკრეტისას, გონება, როგორც „ექტარით მთვრალი“, კარგავს აზროვნების უნარს²⁸. როგორც ვხედავთ, პლოტინესთან მისტიკური ჭკრეტისას აზროვნება საბოლოოდ ძალადაკარგულია, მაგრამ იგი მაინც ასრულებს გარკვეულ როლს მისტიკური ჭკრეტის განხორციელებისას, კერძოდ, სწორედ აზროვნების მეშვეობით ხდება ხილული სინამდვილიდან აღებული და უმაღლესი საწყისისადმი მიწერილ პრედიკატთა სახელების ჩამოცილება.

პლოტინეს აზრით, ღმერთის წვდომა მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინც დაჯილდოებულია ფილოსოფიის სიყვარულის უნარით, ვინც თავიდანვე ფილოსოფოსია. ასეთი ადამიანი არ კმაყოფილდება გრძნობადი სილამაზით, არ ჩერდება სხეულებრივით და მიისწრაფვის უმაღლესი მშვენიერებისკენ. საბოლოოდ პლოტინე ასკვნის, რომ ღმერთისადმი მისწრაფება დამახასიათებელია ისეთი ადამიანებისთვის, რომლებიც ფლობენ ფილოსოფიურ უნარებს.

დასასრულს განვიხილოთ თავისუფლების საკითხი პლოტინესთან, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი ფილოსოფიის არსის გასაგებად. პლოტინეს აზრით, თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს ის ადამიანი, რომელიც განთავისუფლებულია სხეულებრივი ცოდვებისგან და მოქმედებს გონების კარნახით. თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის სურვილი, რომელიც განსაზღვრულია გონებით²⁹. ამასთან, ადამიანის თავისუფლებაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, როცა ადამიანი სიკეთისკენ მიიწრაფვის, რადგანაც ყველაფერი, რაც კეთდება, სწორედ სიკეთისთვის კეთდება³⁰.

აქ ბუნებრივია კითხვა: რატომაა სიკეთისკენ სწრაფვა თავისუფლება? პლოტინეს აზრით, სიკეთე თვითონაა თავისუფლება და ამიტომაც მისდამი მისწრაფება და გაერთიანება თავისუფლების გარანტიაა. რაც შეეხება სიკეთის თავისუფლებას, პლოტინეს აზრით, რადგან სიკეთე უმაღლესი საწყისია, ყველაფრის საფუძველია, შეუძლებელია ის თავისუფალიც არ იყოს. სხვა შემთხვევაში ის შეზღუდული და გამომდინარე აქედან უმაღლესი საწყისიც აღარ იქნებოდა³¹. უმაღლეს საწყისს, ღმერთს სიკეთე ახასიათებს არა როგორც ატრიბუტი, არამედ თვითონ იგია თავისუფლება. აქ პლოტინე სიკეთეზე ლაპარაკობს, როგორც უმაღლეს საწყისზე, ღმერთზე, რომლისადმი მისწრაფებაც არის ნამდვილი თავისუფლება.

ასეთია ზოგადად პლოტინეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები.

პროკლე. პლოტინეს შემდეგ ნეოპლატონური ფილოსოფიის ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია პროკლე, რომელიც პლოტინეს „...თავისი იდეების ორიგინალურობასა და სიახლეში თუ ჩამორჩება, რამდენადაც პლოტინემ შექმნა ფილოსოფიის ახალი სისტემა, პროკლემ კი გააღრმავა და დააზუსტა ეს სისტემა. ყველა სხვა მიმართებაში ის უდავოდ აღემატება პლოტინესაც კი“³², შენიშნავს ნეოპლატონური ფილოსოფიის დიდი მცოდნე ალექსეი ლოსევი. პროკლესთან, ისევე როგორც პლოტინესთან, პირველსაწყისი არის ერთი, ემანაციური იერარქიის მეორე საფეხურს წარმოადგენს გონება, მესამე – სული, მეოთხეს კი – კოსმოსი.

პროკლეს ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია არსებათა შორის მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას. ყოველ არსებას, პროკლეს აზრით, თავისი მიზეზი აქვს და შეუძლებელია, რომ არსებულებს მიზეზი არ გააჩნდეთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში არ გვექნებოდა ცოდნა არსებებისა თუ საგნების შესახებ, ვერ ვიტყოდით, რომ ერთი საგანი მეორესთან მიმართებით პირველადაა, არ იქნებოდა განსხვავება წარმოშობელსა და წარმოშობილს შორის და ა.შ.

პროკლეს ცოდნის აუცილებელ პირობად მიაჩნია ყოველგვარი არსებულის მიზეზის ცოდნა: „და ჩვენ მაშინ ვამბობთ, რომ ნამდვილად ვიცით, როცა ვიცით არსებულის მიზეზი“³³.

ამრიგად, ცოდნა რომ გვექონდეს არსებულის შესახებ, ამისთვის არსებულს უნდა გააჩნდეს მიზეზი. თუ მიზეზი და მისი შედეგი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და არ არსებობს მიზეზთა უსასრულო რიგი (სხვა შემთხვევაში თუკი მიზეზთა უსასრულო რიგი იქნება, მაშინ არ გვექნება ცოდნა რაიმე საგნის შესახებ, რადგანაც უსასრულოს ცოდნა შეუძლებელია), მაშინ უნდა არსებობდეს არსებულის პირველმიზეზი, რომლისგანაც, როგორც საფუძვლისგან მომდინარეობს ყველა არსება, ყველა საგანი.

არსებულთა პირველმიზეზი კი არის ერთი. პროკლეს აზრით, სიმრავლე აუცილებლად ნაზიარებია ერთს, სხვა შემთხვევაში – სიმრავლის ყოველი შემადგენელი ნაწილი ისევ სიმრავლე იქნება (ის ხომ ერთიანობის პრინციპს მოკლებულია) და ა.შ. უსასრულოდ. ამ შემთხვევაში ყოველი ნაწილი უსასრულობის უსასრულობის რიცხვისგან იქნება შედგენილი და, ამდენად, თუ არ იქნება ერთი, არ იქნება არაფერი (ასეთ უსასრულობაზე ხომ არაფრის თქმა არ შეიძლება). გამომდინარე აქედან, პროკლე აკეთებს დასკვნას, რომ პირველსაწყისი ერთია და არა სიმრავლე, ის რომ არსებობდეს, ერთიანობას უნდა იყოს ნაზიარები აუცილებლად.

პირველ ერთს, თავის მხრივ, არსებობისთვის არ სჭირდება სხვასთან ზიარება, პროკლეს ამ თვალსაზრისის გასაგებად გაეიხსენოთ ნეოპლატონიკოსთა საერთო აზრი პირველსაწყისი ერთის შესახებ, რომლის თანახმადაც, ის არის მარტივი, უმაღლესი არსება, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, არსებულთა საფუძველი, რომელიც თავისი თავიდან არ გადის. თავისი თავიდან რომ გადიოდეს, მაშინ მას ადგილი დასჭირდებოდა, ადგილის მქონე კი ნაწილების შემცველია და ამდენად აღარ იქნება ერთი (ნაწილები უკვე სიმრავლეს ნიშნავს). ასე რომ, პირველსაწყისი არის ერთი, ის ამავე დროს პირველადი, ხოლო სიმრავლე მასთან შედარებით მეორადია.

პროკლესთან პირველი ერთი (ღმერთი) ყველფრის საფუძველია, მწარმოებელია (შექმნილის მნიშვნელობით), რომელიც აღემატება მის მიერ წარმოებულს (შექმნილს). ეს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი დებულებაა,

რაც გამოხატავს ამ ფილოსოფიურ სისტემაში მოცემული იერარქიული კიბის არსს: იერარქიის სათავეშია პირველი ერთი, რომელიც ყველაფრის მწარმოებელია, ხოლო ბოლოში – პასიური მატერია.

აზროვნების ისტორიაში პროკლეს ფილოსოფიის განსაკუთრებული დამსახურებაა ტრიადული პრინციპის შემოტანა, რომლის არსიც ასეთია: არსებულთა ყოფნა მიზეზში, მათი გამოსვლა მიზეზიდან და უკუდაბრუნება ამავე მიზეზში. ამასთან, პროკლესთან ტრიადული პრინციპი ლოგიკურის სფეროს ეხება. პროკლეს აზრით, თავის მიზეზში დაბრუნება შეუძლია მხოლოდ უსხეულოს, რადგანაც თავის თავში დაბრუნება ნიშნავს დაბრუნებულისა და რაშიც ბრუნდება იმის გაერთიანებას, ამიტომაც ასეთი რამის თქმა სხეულებრივის მიმართ დაუშვებელია. ეს იმის გამო, რომ სხეული შედგება ნაწილებისგან, რომლებიც სხვადასხვა ადგილას არიან და სწორედ ამ მიზეზით სხეულებრივის თავის თავში დაბრუნება შეუძლებელია, კერძოდ, ამ დროს ვერ განხორციელდება გაერთიანება დაბრუნებულსა და იმას შორის, რაშიც ხდება დაბრუნება.

ტრიადული პრინციპის გადმოცემისას პროკლე ფაქტობრივად ეხება ნეოპლატონიზმის ისეთ არსებით მომენტს, როგორცაა პირველი ერთიდან არსებათა წარმოშობის საფუძველი. რის საფუძველზე ხდება პირველი ერთიდან არსებათა წარმოშობა? პროკლეს აზრით, რომელიც აბსოლუტურად ემთხვევა პლოტინეს თვალსაზრისს, პირველი ერთიდან არსებათა წარმოშობა ხდება სრულყოფილების სიჭარბით, „ის რომ თავისი სრულყოფილების წყალობით კი არ ქმნიდეს, არამედ თავისი პოტენციის ნაკლებობით, მაშინ ის არ იქნებოდა უძრავი“³⁴. პირველ ერთს ნაკლებობა პოტენციის რომ ჰქონდეს, მაშინ ის სხვას მისცემდა სუბსტანციას ცვლილებითა და გარდაქმნით. პირველი ერთი მოძრაობას, ქმნადობას და ცვლილებას რომ არ ექვემდებარება როგორც პლოტინეს მსგავსად, პროკლესთანაც, ეს არაერთგზის არის ხაზგაზმული.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირებით შედგენილი იერარქიული კიბის დახასიათებისას, პროკლე აჩვენებს, რომ მიზეზი და შედეგი ერთიანიცაა და განსხვავდებიან კიდევ ერთმანეთის-

გან. მხოლოდ განსხვავებულნი რომ იყვნენ ისინი, მაშინ წარმოებულს (შედგეს) არაფერი ექნებოდა ადებული მწარმოებლისგან (მიზეზისაგან). მიზეზით წარმოებულს გააჩნია მსგავება მწარმოებელთან, ამიტომაც მას, როგორც მსგავსს, უფრო გააჩნია არსებობა, ვიდრე არამსგავსს. ეს მსგავსება კი მომდინარეობს წარმოებულის მწარმოებელთან წილნაყოფის გამო.

პროკლეს აზრით, ყველა წარმოებელი იმყოფება მწარმოებელში და გამომდინარეობს კიდევ მისგან. გამომდინარეობა ხდება მეორადი საგნების პირველთან მსგავსებით და საგანი, რაც უფრო მსგავსია საწყისთან, მით უფრო ადრე გამოეყოფა მას. ამასთან, წამოშორებული მთლიანად არაა ჩამოშორებული მწარმოებელს, სხვა შემთხვევაში წარმოებულს არაფერი ექნებოდა იგივეობრივი იმასთან, რაც რჩება მწარმოებელში და ვეღარ ვიტყვით, რომ წარმოებელი მომდინარეობს მწარმოებლისგან და მათ შორის კავშირი განუწყვეტელია.

წარმოებელი მწარმოებლისგან ჩამოშორებული არაა, მაგრამ ისიც შეუძლებელია, რომ წარმოებელი მხოლოდ დარჩეს მწარმოებელში. ამ შემთხვევაში ადგილი აღარ ექნებოდა მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას: თუ ისინი მხოლოდ იგივეობრივნი იქნებიან, მაშინ ვეღარ ვიტყვით, რომ ეს არის მწარმოებელი და ეს წარმოებელი. იგივეობისას განსხვავების მომენტი აუცილებელია და ამის შესახებ პროკლეს აზრი ასეთია: „...რამდენადაც წარმოებელი შეიცავს მწარმოებელთან რაღაც იგივეობრივს, ის რჩება მასში; რამდენადაც შეიცავს სხვას, გამომდინარეობს მისგან... ე.ი. ერთდროულად ის რჩება მასში და გამომდინარეობს მისგან და ერთი არაა განპირობებული მეორისგან“³⁵. „ერთი არაა განპირობებული მეორისაგან“ – ნიშნავს, რომ პირველსაწყისი გადის თავისი თავიდან, ის ამავე დროს მაინც ერთად რჩება. ეს გასვლა და დარჩენა ერთდროული აქტია და არა სხვა რამით განპირობებული.

ტრიადაზე მოძღვრებაში, პროკლე დიდ ყურადღებას აქცევს ნეოპლატონური ფილოსოფიის კიდევ ერთ ისეთ არსებით საკითხს, როგორიცაა არსებათა უკუდაბრუნება თავის მიზეზში. კერძოდ, მიზეზიდან გამოსული შედეგი მასვე უბრუნდება უკან. პროკლეს აზრით, თუკი ამის საწინააღმ-

დეგოს დაეუშეებთ, მაშინ უაზრობას მივიღებთ, რადგანაც ყოველი არსებულის უმაღლესი დანიშნულებაა სიკეთისკენ (პირველი ერთისკენ) მისწრაფება, რისთვისაც აუცილებელია საკუთარი მიზეზებისკენ სწრაფვა. ეს იმის გამო, რომ ყოველ არსებულს ყველა თვისება შექმნილი აქვს საკუთარ მიზეზისგან. არსებებს უშუალოდ თავისი მიზეზებისგან აქვთ შექმნილი სიკეთისკენ სწრაფვაც, ამიტომაცაა, რომ უპირველესად, უშუალოდ თავის მწარმოებელს უბრუნდება წარმოებულის.

ამრიგად, მიზეზებიდან შედეგის (მწარმოებლურიდან წარმოებულის) გამოსვლითა და უკუდაბრუნებით საწყისი და ბოლო უკავშირდება ერთმანეთს და ვღებულობთ ერთიან განუწყვეტელ მოძრაობას, ერთი მხრივ, ხდება დაბრუნება წინამავალში (ე.ი. უშუალო მიზეზში) და ეს არის პატარა ციკლი, ხოლო მეორე მხრივ, ხდება საერთო დაბრუნება პირველ ერთში – ღმერთში, ესაა დიდი ციკლი.

პროკლეს დასკვნითი აზრის თანახმად, მწარმოებლისგან წარმოებულის გამოსვლას იმიტომ აქვს ადგილი, რომ ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან; თუკი ისინი მხოლოდ იგივეობრივნი იქნებოდნენ, მაშინ არავითარ გამოსვლას არ ექნებოდა ადგილი. მაგრამ თუკი მხოლოდ გამოსვლას ექნება ადგილი, მაშინ მიზეზსა და შედეგს შორის არავითარი კავშირი არ იარსებებდა.

იქნებ შედეგი მხოლოდ უბრუნდება მიზეზს? პროკლეს აზრით, მხოლოდ დაბრუნებას რომ ჰქონდეს ადგილი, მაშინ აღარც დაბრუნებას ექნება ადგილი, ვინაიდან დაბრუნება ყოველთვის გულისხმობს გამოსვლასაც, ამიტომაც რჩება მხოლოდ ერთი შესაძლებლობა: „...მიზეზით წარმოებულის რჩება მიზეზში, გამოდის (მისგან) და უბრუნდება მას“³⁶.

პროკლეს ფილოსოფიაში პირველსაწყისი ერთი აღმოჩნდა როგორც საწყისი, ისე საბოლოო პუნქტი. იგი არის თვითმიზეზი, რომელსაც საკუთარი თავის დაფუძნებისთვის სხვა არ სჭირდება. ის მიზეზიცაა და მიზანიც. ეს აზრი ახლოსაა არისტოტელეს ფორმის ფორმასთან, მაგრამ არისტოტელეს ფორმის ფორმას შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადაჰყავს მატერია, მაშინ როცა პროკლესთან რაც უბრუნდება, ის არამატერიალურია.

პროკლეს ფილოსოფიაში ტრიადული პრინციპი (ერთი – ერთიდან გამოსვლა – ერთში დაბრუნება) საბოლოოდ განვითარების პრინციპად იქცა. კერძოდ, როცა პირველი ერთი გადის სიმრავლეში, მართალია ის რჩება ერთად და ასეთივედ უბრუნდება თავის თავს, მაგრამ ის უკვე ნაზიარებია სიმრავლეს. ამის თაობაზე ცელერი აღნიშნავს, რომ პროკლეს ფილოსოფიის მთავარი მიზანი – ყველაფრის ერთისადმი დაქვემდებარე (ერთიდან არსებათა გამოსვლა და მასში უკუდაბრუნება), უკვე მოცემული იყო პლოტინეს ფილოსოფიაში. მაგრამ პროკლეს ფილოსოფია გამოირჩევა თავისებურებით, რითაც ის განსხვავდება წინამდებელი ფილოსოფიური სისტემებისგან. კერძოდ, პროკლესთან ყოველი სიმრავლე ერთიანობასთანაა წილნაყარი, ყოველ სიმრავლეს საფუძვლად აქვს ერთი და ყოველი ერთი წარმოშობს სიმრავლეს. ეს წარმოშობა არის არა დაყოფადობისა და გარდაქმნის საფუძველზე, არამედ ერთიანი მიზეზის სრულყოფილებითაა განპირობებული³⁷.

პროკლეს ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას. ამ საკითხში პროკლე, ისევე როგორც პლოტინე, სიკეთის აბსოლუტურობას აღიარებს და ბოროტებას არასუბსტანციურად მიიჩნევს. ამასთან, პროკლემ, განსხვავებით პლოტინესგან, რომელიც ბოროტებას მაინც უშვებდა სიკეთის ბუნების გასაგებად, ბოროტების ყოველგვარი მნიშვნელობა გააუქმა.

პროკლეს მრავალმხრივი მოძღვრებიდან აქ ძირითადად განხილულია ის მომენტები, რითაც მან არსებითი წვლილი შეიტანა ნეოპლატონური ფილოსოფიის განვითარებაში.

ქრისტიანობასთან ბრძოლაში ნეოპლატონური ფილოსოფია დამარცხდა, რაც 529 წელს იმპერატორ იუსტინიანეს დეკრეტით – ათენის ნეოპლატონური სკოლის აკრძალვით გაფორმდა. ამის მიუხედავად, ნეოპლატონიზმის გავლენა მომდევნო დროის აზროვნებაზე მნიშვნელოვანი იყო. ამ გავლენას ადგილი ჰქონდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზეც, რამაც განაპირობა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ჩამოყალიბება.

ჯერ კიდევ ნეოპლატონიზმის აღმავლობის ხანაში ამ ფილოსოფიური სისტემის ძირითადი პრინციპები გამოყენებული

იქნა კაპადოკიელი მამების სახელით ცნობილ ღვთისმეტყველებთან (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი). კაპადოკიელებთან გაზიარებული იქნა ნეოპლატონიკოსთა მოძღვრება ღმერთზე, სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე. სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის ნეოპლატონური თვალსაზრისი მათ დაამკვიდრეს ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში.

ნეოპლატონიზმის დიდი გავლენას განიცდიდა ნეტარი ავგუსტინე (354-430) – დიდი ქრისტიანი ღვთისმეტყველი, რომელმაც სწორედ ნეოპლატონიზმთან დაახლოებით შეძლო მანიქებელობასთან კავშირის გაწყვეტა. ავგუსტინეზე განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა პლოტინეს მოძღვრებამ.

ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ვის შემოქმედებაშიც მოცემულია ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზის ერთ-ერთი წარმატებული ცდა. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში შეიძლება ითქვას გაზიარებულია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ყველა არსებითი პრინციპი (მოძღვრება ღმერთზე, ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, მისტიკური ჰერეტის ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ხასიათი). ამასთან, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში შეიძლება განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე ნეგატიურმა თეოლოგიამ, რომლის არსიც ისაა, რომ ღმერთი მიიღწევა ნეგაციით და არა ცოდნით.

ნეოპლატონიზმი თავისებურად განაეითარეს იამბლიქემ, პორფირიოსმა და სხვებმა. რა მიზნითაც გამოკვლევაში გვჭირდება ნეოპლატონური ფილოსოფია, ამისთვის სრულიად საკმარისია ჩვენს მიერ განხილული პლოტინესა და პროკლეს მოძღვრებათა ძირითადი თვალსაზრისები. ამიტომაც, ამ მიმართებით საუბარს აღარ გავაგრძელებთ.

ადრეულ ხანაშივე ნეოპლატონიზმს თვალსაჩინო გავლენა ჰქონდა ქართულ სააზროვნო ვითარებაზე. პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ეს დასტურდება ბერძნული წყაროებით ცნობილი IV საუკუნეში არსებული კოლხეთის რიტორიკული სკოლითა და ამ პერიოდის ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწის ბაკურის ფილოსოფიური შეხედულებებით. მაგრამ ნეოპლა-

ტონიზმის გადაწყვეტმა გავლენამ ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში უფრო გვიან კპოვა გამოხატულება, რაც საბოლოოდ ქართული ნეოპლატონიზმის (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, რუსთაველი) ჩამოყალიბებით დასრულდა.

§2. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის ერთი ადგილი რენესანსული მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით

XI-XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსისა და ღვთისმეტყველის იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის შესახებ ქართველ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. მკვლევართა ერთი ნაწილი (ნ. მარი, შ. ნუცუბიძე, ი. ფანცხავა, შ. ხიდაშელი) პეტრიწს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციების გამგრძელებლად და განმავითარებლად, ე.ი. ნეოპლატონიკოსად მიიჩნევენ; მ. გოგიბერიძე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას ახასიათებს, როგორც სქოლასტიკურს. ამასთან, აღსანიშნავია ისიც, რომ შ. ნუცუბიძემ პეტრიწის ფილოსოფიას ყურადღება მიაქცია სხვა მხრივაც. კერძოდ, პეტრიწის ფილოსოფიას იგი რენესანსულად მიიჩნევს და მას უკავშირებს ქართული რენესანსის დაწყებას. ამ საკითხზეც აზრთა სხვადასხვაობაა. შევნიშნავთ, რომ რა ნიშნებითაც პროკლეს, ფსევდო-დიონისეს, იოანე სკოტ ერიუგენას, მაისტერ ეკჰარტის ფილოსოფიური მოძღვრებანი მიჩნეულია რენესანსულად, ამ ნიშნებითვე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაც შეიძლება ჩაითვალოს რენესანსულად.

იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობის მთლიანობაში განხილვა ნათელს ხდის მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისის ნეოპლატონურ ხასიათს. ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მართალია პეტრიწი ემყარება ნეოპლატონურ ფილოსოფიას, განსაკუთრებით კი პროკლეს, მაგრამ იგი ნეოპლატონიზმის პასიური მიმდევარი როდია. ერთი იმ პრობლემათაგანი, რომელიც იოანე პეტრიწს ნეოპლატონური თვალსაზრისი გათვალისწინებით აქვს ჩამოყალიბებული, და ამასთან მასში სიცხადე შეაქვს, არის ტრიადის საკითხი. ამის გარდა, ტრიადის პეტრიწისეული თვალსაზრისი რენესანსის ფილო-

სოფიური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია.

როგორც ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან (პლოტინე, პროკლე), ისე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაშიც, პირველი ერთისა და სამყაროს მიმართება – მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულებითაა წარმოდგენილი. ამ მიმართების ანალიზისას კი მელანგება პეტრიწის თვალსაზრისი ტრიდიაზე. იგი თავის თხზულებაში ჯერ გადმოსცემს პროკლეს დებულებას, შემდეგ კი განმარტავს მას. ამ განმარტებისას კი, ხშირად გამოთქვამს ორიგინალურ თვალსაზრისს.

იოანე პეტრიწი იხილავს პროკლეს დებულებას, რომლის თანახმადაც არსებულნი ერთი მიზეზიდან – პირველმიზეზიდან წარმოიშობიან. აქ პეტრიწის აზრით, პროკლე უარყოფს არისტოტელესა და ალექსანდრე აფროდიზიელის თვალსაზრისებს, რომლებმაც შემოქმედებითი მიზეზი არსებულთაგან გამოყვეს¹.

იოანე პეტრიწის აზრით, პირველი ერთი არ უნდა იქნეს გაგებულნი არც ძალად, არც გონებით მისაწვდომად, არც მოქმედებად. თუკი ერთს რომელიმე აღნიშნულ თვისებას მივაწეროთ, მაშინ ის არ იქნება წმინდა, ჭეშმარიტი, ანუ, მისი ტერმინებით რომ გამოვხატოთ, „უზადო“ ერთი. ამის შემდეგ პეტრიწი აღნიშნავს, რომ არსებულებს არსებობა მინიჭებული აქვთ ზესთა არსისგან. იგი იმოწმებს სოკრატეს, რომლის თანახმად, ყოველი შემოქმედი თავის შექმნილს აძლევს თვისებას². პეტრიწის აზრით, პირველი ერთი არის ყველაზე მაღლა, ზესთა არსებული. მას მოჰყავს შედარება აპოლონთან (მზე): ისე როგორც მზე მაღლაა ყველა წარმოქმნილზე, ასევე პირველი ერთი. პირველი ერთი, როგორც ყველაფრის საწყისი პეტრიწს ნეოპლატონურად აქვს გააზრებული: ერთი არის უმაღლესი სიკეთე, როგორც მისი სრულყოფილების უმაღლესი გამოხატულება. თუ საწყისი არაა სიკეთე, მაშინ სხვა უნდა იყოს სიკეთეზე უმჯობესი და მაღლა მდგომი და მისგან უნდა მომდინარეობდნენ არსებულნი, როგორც პირველმიზეზისგან. ამასთან, მასვე უნდა უბრუნებოდნენ არსებულნი, როგორც პირველსაწყისს. პეტრიწი მიანიშნებს ნეოპლატონიკოსების ცნობილ თეზისზე: არსებულნი მიისწრაფ-

ვიან და უბრუნდებიან სიკეთეს. არსებულნი პირველი ერთის-
კენ მიისწრაფვიან, როგორც ერთით გაერთიანებულნი. თუ
სიკეთე არსებულთა პირველმიზეზი და საფუძველი არაა, მა-
შინ ის წარმოშობილი უნდა იყოს არსებულთაგან, როგორც
მიზეზისგან, მაგრამ, პეტრიწის აზრით, დაუჯერებელია, რომ
მიზეზი წარმოიშვა შედეგიდან. მართალია, როგორც პლოტინ-
ე, ისე პროკლე ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ მიზეზთან
შედარებით შედეგი ნაკლოვანია და რაც უფრო დაბლა
ვეშვებით, სრულყოფილება კლებულობს, მაგრამ არც ერთს
ერთის, სიკეთის თუ პირველსაწყისის დასაბუთებისას არ
გამოუყენებიათ ის ხერხი, რომელსაც ეხვედებით იოანე
პეტრიწთან: მიზეზის შედეგიდან წარმოშობლობა³.

ამრიგად, პეტრიწის მიხედვით, სიკეთე არის არსებულთა
არსებობის მიზეზი და დასაწყისი. თუკი სიკეთე არსებულთან
თანაარსებობს, მაშინ პირველმიზეზიდან წარმოშობილი არის
უფრო უკეთესი, ვიდრე სიკეთესთან თანაარსებული. ეს აზრი
ასე უნდა გავიგოთ: თუ სიკეთე და არსებული ერთადაა და
არსებობს მასზე უკეთესი სხვა მიზეზი, მაშინ ის სიკეთე
უმჯობესი და უმაღლესი იქნებოდა. პეტრიწი აღნიშნავს, რომ
ამ აზრის გახიარება შეუძლებელია, ვინაიდან სიკეთეზე
უმაღლესი არ არსებობს და არც მოიაზრება. ამიტომაც ის
პირველია და ყველა არსებული მიერთებულია მასთან. აქ
პეტრიწი ცდილობს იმის ჩვენებას, რომ პირველსაწყისი ერ-
თი, მართალია, ყველგან იმყოფება, მაგრამ ამასთან, არც
იმყოფება. სწორედ ამგვარადაა დახასიათებული ერთი ნეოპ-
ლატონიზმში. ამით პეტრიწი აჩვენებს საწყისი ერთის დია-
ლექტიკურ ბუნებას. ის, რომ არ იყოს არსებულში, მაშინ
მოწყვეტილი იქნება მათგან და მათ შორის კავშირი არ
იქნება, ხოლო სიკეთე თუ მხოლოდ არსებულებთან იქნება,
მაშინ ის მიზეზად არ გამოდგება.

პეტრიწი იხილავს პროკლეს დებულებას: „ყოველი წარ-
მოარსებული უშუალოდ რჩება წარმოარსებულში და გამო-
დის მისგან“⁴. მისი აზრით, აქ განხილულია მიზეზ-შედეგობ-
რივი დამოკიდებულება. აღნიშნული დამოკიდებულებისას ად-
გილი აქვს სამ მიმართებას, რომელთაც პეტრიწი შესაბამისი
ბერძნული ტერმინებით აღნიშნავს:

1. შედეგის ყოფნა მიზეზში მის წარმოშობამდე, რაც ნიშნავს შედეგის არსებობას მიზეზის შესაბამისად (კატეტიანი);

2. შედეგის გამოსვლა მიზეზიდან და არსებობა არსის შესაბამისად (კატეუპარქსინ);

3. შედეგის უკედლობა მიზეზში და არსებობა მიზეზთან თანამონაწილეობის შესაბამისად (კატამეთექსინ).

მიზეზისა და შედეგის დამოკიდებულების პირველ მიმართებაში, შედეგი ჯერ კიდევ მიზეზში იმყოფება. „...რამეთუ ყოველისა მიზეზოანსა და მიზეზსა შორის დაუმსჭუალაენ თვისსა მიზეზსა შორის არა ვითარ სხუად სხუასა შორის, არამედ ვითარ იგიეობად თუთებასა შორის თვისსა“⁵. პირველი ერთისთვის შეერთება და სიმრავლე არაა დამახასიათებელი. მასში იმყოფება ყოველი ერთეული და ერთი როგორც თავის თვისებებში სიმრავლის გარეშე. ამრიგად, ერთი არ გადის თავისი თავიდან.

მიზეზ-შედევობრივი დამოკიდებულების მეორე მიმართება აჩვენებს, რომ შედეგი გამოეყოფა მიზეზს და ნაკლებსრულყოფილია მიზეზთან შედარებით. მართალია, შედეგის საფუძველი მიზეზშია, მაგრამ იგი უკვე შედეგია და მიზეზისგან განსხვავებულია. ამრიგად, ერთი მხრივ, შედეგი მსგავსია მიზეზისა (ეინაიდან მისგან მომდინარეობს და მასში აქვს საფუძველი), ხოლო მეორე მხრივ, როგორც შედეგი განსხვავებულია. მიზეზ-შედევობრივ დამოკიდებულებაში მსგავსებისა და განსხვავების მომენტების შეტანით, პეტრიწი აჩვენებს ამ დამოკიდებულების დიალექტიკურ ბუნებას: შედეგი მიზეზის იგიეობობრივიცაა და განსხვავებულიც.

მესამე მიმართება აჩვენებს, რომ არსებულნი თანაზიარებულნი არიან პირველმიზეზთან, ეინაიდან ყველა მიისწრაფვის თავისი მიზეზისკენ, რომლისაგანაც იგი წარმოიშვა. ყოველი საგანი მიისწრაფვის მიზეზისკენ, რათა გაერთიანდეს მასთან („რამეთუ ყოველი უკუნმქცევი თვისსა მიზეზისა მიმართ და სადაათა იწარმოა ისწრაფვის შერთვად და წადნოჲ, რათა ერთ ექმნეს თვისსა სატრფოსა“⁶). აღნიშნულით ცხადი ხდება, თუ როგორ მოიაზრებს მიზეზ-შედევობრივ მიმართებას პეტრიწი. აქ ნათლად ჩანს, რომ როდესაც

პირველმიზეუსში იმყოფება შედეგი, მაშინ სიმრავლესთან არ გვაქვს საქმე, ვინაიდან შედეგი მიზეუსშია და ერთის იგივეობრივია. არც მაშინაა სიმრავლე, როდესაც შედეგი მიზეუსის თანამონაწილეა. როდესაც შედეგი გამოდის მიზეუსიდან და არსებობს არსის მიხედვით, სწორედ მაშინაა სიმრავლე. მაშასადამე, მიზეუს-შედეგობრივი კავშირის დასაწეისში (I მიმართება) და შედეგის უკან დარუნებისას (III მიმართება) მხოლოდ ერთი გვაქვს, ხოლო მიზეუს-შედეგობრივ დამოკიდებულებაში მეორე მიმართება აღნიშნავს იმ მომენტს, როდესაც ერთიდან გამოსული უკვე სიმრავლეა და შეიცავს როგორც მსგავსების (პირველმიზეუსთან), ისე განსხვავების მომენტებს. სწორედ ამაშია მიზეუს-შედეგობრივი კავშირის დიალექტიკურ ბუნება, რომლის ძალითაც შედეგი უკუბრუნდება მიზეუსს.

პროკლეს მიხედვით, „ყოველი არსებული თავისი არსებით უბრუნდება იმას, რისგანაც წარმოიშვა“. პეტრიწი უფრო ნათელს ხდის და შინაარსობრივად ამდიდრებს პროკლეს ამ აზრს: „ხოლო მეტრფე მიზეუსთა და დასაბამთა თუსთაჲ კეთილობისა არს მეწადე“⁷. მისი ეს აზრი ასე უნდა გავიგოთ: შედეგი მიზეუსიდან მოდის და მასზე ნაკლებია, ხოლო ყოველივე მისწრაფების საგანი არის სრულყოფილი (სხვანაირად მისწრაფებას არ ექნებოდა აზრი), ამიტომაც მიზეუსის მოტრფიალე სიკეთისკენ მიისწრაფვის სწორედ ამის გამო, „ყოველი მეტრფე და მეწადე თუსისა საწადოგსა, მიმართ უკუნტცეულ არს“⁸. ეს მისწრაფება ამოუწურავია, ვინაიდან ის სხვა არაფერია, თუ არა უკან დაბრუნების ჩაუქრობელი სურვილი: „რამეთუ წადილიცა მათი დაუესებელ, და საწადოიცა მათი თანგანუვლელ უსაზღვროობითა, და სანთელიცა ყუავილთა მათ საწადოგსათა უმრუმ, და ტრფიალებაცა უმრუმ წადილისაჲ“⁹. აქ ცხადად ჩანს, რომ პეტრიწს პროკლეს თვალსაზრისში მეტი სიციხადე შეაქვს, რაც მისი მხრიდან ამ აზრის განვითარებაა.

როგორც აღვნიშნეთ, ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში პირველი ერთიდან გამომდინარეობა გამოწვეულია სრულყოფილების სიჭარბით. სწორედ ამის გამო პირველი ერთისგან აუცილებელი ხდება არსებულთა გამოსვლა. რაც შეეხება

მასში საგნების უკუდაბრუნებას, ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, ყოველი საგანი უბრუნდება იმას, საიდანაც ის უშუალოდ წარმოიშვა. მართალია, აქ სისტემა შეიკრა, მაგრამ უკუდაბრუნების აუცილებლობა არ ჩანს. რაც შეეხება პეტრიწს, ის აჩვენებს უკუდაბრუნების აუცილებლობაზე, რასაც არსებებში უკუდაბრუნების ნაუქრობელი სურვილის დაშვებით გამოხატავს. მაშასადამე, შეუძლებელია, რომ არსებული არ დაუბრუნდეს თავის მიზეზს. ყოველ არსებულში უკუქცევის სურვილი ნაუქრობელია. ეს მისწრაფება აუცილებლობით რომ ხდება, ამას ადასტურებს პეტრიწის მიერ გამოთქმული შემდეგი აზრი: „ხოლო ყოველი ნებაჲ და ყოველი წადილი მაშინღა წადილ და ნება, ოდეს ეგოს უმხილველად მიდმო აღრჩევათაგან სულისათა“¹⁰. აქ პეტრიწს იმის თქმა უნდა, რომ, თუ კი მისწრაფება ხდება არჩევანით, მაშინ ის განსაზღვრულია სხვით და მისწრაფებაც აღარაა აუცილებელი ხასიათის; მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის ანარეკლი იქნებოდა. მისწრაფება, პეტრიწის აზრით, მომდინარეობს წინამავალი მიზეზების მეშვეობით ვიდრე პირველმიზეზამდე. მაგალითად, ცა სულთ ეტრფის გონებას, გონების მეშვეობით კი ღმერთს, როგორი გზითაც ხდება პირველსაწყისიდან გამოსვლა, იმავე გზით ხდება მასში უკუდაბრუნება. ამრიგად, როგორი აუცილებლობითაც ხდება გამოსვლა პირველსაწყისიდან, იმავე აუცილებლობით ხდება მასში დაბრუნება. პეტრიწის ეს აზრი უაღრესად მნიშვნელოვანია: აქ კიდევ ერთხელ ნაცადია შედეგის მიზეზში აუცილებლობით უკანდაბრუნების დასაბუთება.

პეტრიწი აღნიშნავს, რომ მისწრაფება არ არსებობს მსგავსების გარეშე, ვინაიდან მისწრაფებას ადგილის აქვს მხოლოდ მსგავსის მსგავსთან მიმართებაში. ამიტომაც მსგავსება არის უკუდაბრუნების მიზეზი. აქვე იგი გრძნობს სიძნელეს, რომლისთვისაც პროკლეს არ მიუქცევია ყურადღება: თუკი მსგავსება არის მისწრაფების მიზეზი, მაშინ როგორღა მისწრაფვის პირველსაწყისი ერთისაკენ უსახო და უგვარო მატერია? პეტრიწი აღნიშნული სიძნელის გადაწყვეტას შემდეგნაირად ცდილობს: მისი აზრით, უსახო და უგვარო მატერია ცვალებადობაშია, მაგრამ ამ ცვალებადობაში ის მუდამ იგივეობრივ მატერიად რჩება. ამ ცვალებადობაში მა-

ტერია რჩება ერთად; ეს უსახოა მატერია, პეტრიწის აზრით, პირველსაწყისს ჰგავს იმით, რომ ერთიანი მთელია. ის უსახო და უგვაროა, მაგრამ ერთია და სწორედ ერთობით ჰგავს პირველსაწყისს, ამიტომ მისწრაფვის მისკენ და უმაღლესი სიკეთით კეთილდება („ერთობითა ჰგავს მას ზესთასაცა ერთთასა... ხოლო ერთობითა უბაძავს და უმსგავსებს ზესთ განკარგულსა ერთსა, და ვინაჲთგან ჰგავს რაითვე წადნოჲს ტრფიალებად მისდამი და გაკეთილებად ზესთა კეთილობათა მისთაგან“¹¹). აქ საყურადღებოა ის აზრი, რომ პეტრიწი, პროკლესგან განსხვავებით, ცდილობს სინამდვილის ერთიან სისტემაში ადგილი მოუნახოს მატერიას. როგორც ვიცით, პროკლესთან უკუდაბრუნების უნარი მხოლოდ უსხეულოებს გააჩნიათ. ნეოპლატონიზმში, მართალია მთელი სინამდვილე პირველსაწყისიდან მომდინარეობს, მაგრამ მატერია რაღაცნაირად მაინც დამოუკიდებელია პირველსაწყისისგან.

როგორც აღინიშნა, პროკლესთან ყოველგვარ წარმოშობას და უკუდაბრუნებას წრიული ხასიათი აქვს. აქ პეტრიწი გამოთქვამს საყურადღებო აზრს: ყოველი „წარმოსახეული“ უკუუბრუნდება „წარმომარსებელს“. ეს დაბრუნება, მისი აზრით, ისე კი არ ხდება, რომ ჯერ წარმოშობა იყოს და მერე დაბრუნება, როგორც ეს სხეულებრივ მიზეზსა და შედეგს ახასიათებს („არა თუ პირველ წარმოშობა იყო და მერემელა უკუნქცევაჲ, ესეითა სხეულებითთა მიზეზთა და მიზეზოანთა ზედა...“¹²). ეს ერთდროული პროცესია. რაც შეეხება უკუდაბრუნების წრიულ ხასიათს, ეს შემდეგში მდგომარეობს: შედეგი მიზეზიდან გამოსვლისას მასვე უკუუბრუნდება. რამდენადაც შედეგის პირველმიზეზში უკუდაბრუნება ხდება წინამავალი მიზეზების გავლით, ამიტომაც ზოგი წრე დიდია, ზოგი პატარა. თუ მიმსწრაფი ახლოსაა პირველმიზეზთან, წრე პატარაა, როცა შორსაა, მაშინ წრე დიდია, ვინაიდან შედეგს უფრო ბევრი შუალედი მიზეზების გავლა სჭირდება. შედეგის დაბრუნება პირველსაწყისში ხდება მისწრაფებით, რომლის ძალით ნაკლებად სრულყოფილი მიისწრაფვის თავისი მსგავსი უფრო სრულყოფილისკენ.

პეტრიწის აზრით, არსებათა რიგის აგებისას, კანონის¹³ ძალით ერთს – ერთი ბედი ერგო, მეორეს – მეორე. იმ არსე-

ბებს, რომელთაც ერთნაირი ბუნება და ვნება (განცდა) აქვთ, მათ არსებაც ერთი აქვთ. პეტრიწი იხილავს სიძნელეს, რომელიც აუცილებლობით ახლავს მოცემულ დებულებას. თუ მიზეზისა და შედეგის ბუნება ერთი და იგივეა, მაშინ ერთი რატომია სასურველი და მიზეზი, ხოლო მეორე მსურველი და შედეგი? ამ სიძნელის გადაწყვეტისას პეტრიწი მიმართავს ნეოპლატონური ფილოსოფიის იმ პრინციპს, რომლის თანახმადაც, რაც უფრო დაშორებულია არსება პირველ მიზეზს, მით უფრო ნაკლებ სრულყოფილია იგი და სწორედ სრულყოფილების ხარისხით არის ერთი მიზეზი და მეორე – შედეგი. როგორც ვხედავთ, პეტრიწი სიძნელის გადაწყვეტისას მიმართავს ნეოპლატონურ პრინციპს, მაგრამ უფრო ცხადს ხდის მას. რაც შეეხება შედეგის მიზეზში უკუდაბრუნებას, მისი აზრით, ყველა არსებული უბრუნდება იმას, რისგანაც მიიღო მან სუბსტანცია. ამიტომაც პირველი არსებები მიისწრაფვიან პირველმიზეზისკენ, ვინაიდან მისგან აქვთ მიღებული არსებობა, მშვენიერება, სიკეთე. დაბალი რანგის არსებები მიისწრაფვიან იმისაკენ, რისგანაც უშუალოდ მიიღეს არსებობა. სწრაფვის საბოლოო მიზანი არის პირველი ერთი – ღმერთი, რომელშიც დაბრუნებისთვის პირველ რიგში საჭიროა თავის უშუალო მიზეზში დაბრუნება.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ერთადერთ სწორ საფუძველს, პეტრიწის მიხედვით, მათ შორის განხილული მიმართება წარმოადგენს (შედეგი მიზეზის იგივეობრივიცაა და მისგან განსხვავებულიც), საკითხის სიცხადისთვის პეტრიწი ბოლოს კრიტიკულად იხილავს მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების ყოველი სხვაგვარი გაგების შეუძლებლობას:

1. თუკი მიზეზიდან შედეგის მხოლოდ გამოსვლას ექნება ადგილი, მაშინ ის მთლიანად გამოეყოფა მას და მისადმი მისწრაფებას აღარ ექნება ადგილი, ეს კი, პეტრიწის აზრით, შეუძლებელია და არღვევს მარადიულ კანონზომიერებას. სწორედ პირველი ერთი ქმნის ყოველგვარ კანონზომიერებას და მასში ყოფნა, გამოსვლა და განსხვავება აუცილებელია;

2. თუ დაეუშვებთ შედეგს მხოლოდ უკუდაბრუნებას, მაშინ შეუძლებელი იქნება, რომ ის, რასაც უბრუნდება შედეგი, არ იყოს მისი არსებობის მიზეზი; შეუძლებელია,

რომ ის რაც „უკუეიქცევა“, უბრუნდებოდეს სხვას და არა თავისი არსებობის მიზეზს;

3. შეიძლება თუ არა, რომ შედეგი მიზეზში იმყოფებოდეს, მისგან გამოვიდეს, მაგრამ არ დაუბრუნდეს მას? ასეთი რამ, პეტრიწის აზრით, შეუძლებელია, ვინაიდან ის, რაც გამომდინარეობს, არ შეიძლება არ ეტრფოდეს იმას, რისგანაც გამომდინარეობს: „ხოლო თუ არ უკუ ეტრფოს არცა ვიდრემე პირველ განყოფისა ყოველ მის შორის... ვინაჲ საჭირვო არს, რაჲთა უკუნ ერტრფოსცა თჳსსა დასაბამსა“¹⁴. აქ სიცხადისთვის გავიხსენოთ საერთოდ ნეოპლატონიკოსებისა და პეტრიწის აზრი: საწყისიდან გამოსული მასვე უბრუნდება იმის გამო, რომ ის მსგავსია მისი და ყოველ არსებულს საწყისისგან აქვს სრულყოფილება.

4. ასევე შეუძლებელია, რომ შედეგი მიზეზში იყოს, მისკენ მიისწრაფოდეს, მაგრამ მისგან არ გამომდინარეობდეს. ამის ნათელსაყოფად მოვიყვანთ სათანადო ციტატებს პეტრიწის შრომიდან „...რამეთუ განყოფასა და წარმოობასა გებაჲ უპირატების: ხოლო უკუეიქცევისა წარმოქმნაჲ და განყოფაჲ, რამეთუ რაჲ უკუნ ექცეს, უკეთი პირველად არ იწარმოს და განეკოს მისგან?“¹⁵. აღნიშნული ცხადს ხდის, რომ პეტრიწის მოძღვრება მკაცრი მონიზმია: ყოველი წარმოქმნილი უკან უბრუნდება წარმოქმნელს და რომელსაც პირველ საწყისში არა აქვს საფუძველი, ვერ გაერთიანდება მასთან; მეტიც, ეს შეუძლებელიცაა, ვინაიდან მთელი სინამდვილე პირველი ერთისგანაა გამოსული. ამგვარად, პეტრიწის აზრით, „ხოლო შენ ესე გაიმეცნე, რომელ ამათ მიერ მხოლო მხოლოთა სირაჲ არსთაჲ არ აღეგების, რამეთუ ვერც გებაჲ ოდენ შეუძლობს მარტოჲ, და ვერცა წარმოქმნაჲ მარტოჲ და ვერცა კიდურთა* შემკრველობაჲ და ვერ მესაშუველისაჲ და ვერცა კიდურთა შორის ყოფაჲ ოდენ რას წარმოთხზავს არსთა სირაჲსასა“¹⁶. პეტრიწი ხედავს, რომ თუ მხოლოდ შედეგის მიზეზში დარჩენას ექნება ადგილი, მაშინ არსებათა რიგი ვერ აიგება (არსებათა გამოსყლა არ იქნება); ვერც

* კიდურებში იგულისხმება საწყისი და ბოლო, ანუ მიზეზი და შედეგი.

შედგის მხოლოდ გამოსვლის შემთხვევაში იქნება არსებათა რიგში კავშირი, რადგან ასე გამოსული ყოველთვის სხვა იქნება მიზეზის მიმართ. თუ შედეგის მიზეზიდან გამოსვლას და უკან დაბრუნებას არ ექნა ადგილი, მაშინ საწყისისა და ბოლოს დაკავშირება არ მოხდება. საწყისსა და ბოლოს შორის დაკავშირება რომ მოხდეს, საჭიროა მათ შორის განსხვავება, მაგრამ თუ მიზეზიდან შედეგის გამოსვლასა და უკუდაბრუნებას ცალ-ცალკე ავიღებთ, მაშინ მოწყვეტილი იქნება ერთმანეთს საწყისი და ბოლო, ვინაიდან, ერთ შემთხვევაში, მხოლოდ მსგავსებას ექნებოდა ადგილი, მეორე შემთხვევაში – მხოლოდ განსხვავებას. ამრიგად, არსებათა რიგის ასაგებად აუცილებელია, რომ შედეგი კიდევ იყოს მიზეზში, კიდევ გამომდინარეობდეს მისგან და კიდევ უბრუნდებოდეს მას. როგორც ვხედავთ, იოანე პეტრიწს მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულების საკითხის სწორი გადაწყვეტა შესაძლებლად მიაჩნია მხოლოდ ამ კავშირის დიალექტიკური ბუნების საფუძველზე.

პეტრიწი შუა საუკუნეების მოაზროვნეა და მისი შეხედულებების მნიშვნელობა ეპოქის აზროვნების თვალსაზრისით უნდა შეფასდეს. შუა საუკუნეების გაბატონებულ მოძღვრებას მონოთეიზმი წარმოადგენს. პეტრიწი აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითად აზრს. ნეოპლატონიზმი უპირისპირდება მონოთეიზმს. მონოთეიზმის ამოსავალია ღმერთისა და სამყაროს დაპირისპირებულობა, ნეოპლატონიზმში კი სამყარო მომდინარეობს ღმერთიდან და ისიც ღმერთია, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე. მონოთეიზმის მიხედვით, ღმერთი ქმნის სამყაროს არაფრისგან; ნეოპლატონიზმში კი, მთელი სინამდვილე მარადიულად არსებობს და ეს იმის საფუძველზე, რომ ნეოპლატონიზმში უქმდება სუბსტანციური განსხვავება სამყაროსა და ღმერთს შორის. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები შენარჩუნებულია და ორიგინალურადაა განვითარებული იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, განსაკუთრებით ტრიადაზე მსჯელობისას.

იოანე პეტრიწთან მთელი სინამდვილე ერთი მთელია, სადაც ადგილი აქვს პირველმიზეზიდან არსებების მარადიულ წარმოშობასა და უკუდაბრუნებას. ეს კი პეტრიწთან

საბოლოოდ ასეა წარმოდგენილი: არსებათა ყოფნა პირველმიზეზში (I მიმართება); არსებათა გამოსვლა პირველმიზეზიდან (II მიმართება) და არსებათა უკუდაბრუნება პირველმიზეზში (III მიმართება). როგორც აღვნიშნეთ, მიზეზ-შედგობრივი დამოკიდებულების I და III მიმართებისას არის მხოლოდ ერთი. მაგრამ III მიმართების ერთი უკვე სიმრავლეს ნაზიარებია და თავისთავში მოიცავს სიმრავლეს. მიზეზ-შედგობრივი დამოკიდებულების II მიმართებისას არის სიმრავლე, რომელიც მოიცავს მსგავსებისა და განსხვავების მომენტებს. ეს უკანასკნელი როგორც საერთოდ ნეოპლატონიზმში, ისე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში, პირველმიზეზიდან არსებათა წარმოშობისა და უკუდაბრუნების აუცილებელი პირობაა. ასე ესმის პეტრიწს ტრიადა.

იოანე პეტრიწის ტრიადაზე თვასაზრისში გამოთქმულია სამი უმნიშვნელოვანესი და ორიგინალური მოსაზრება:

1. ცნობილია, რომ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში საბოლოოდ ვერ იქნა დაძლეული პირველმიზეზისა და ხილული სინამდვილის დუალიზმი. ეს სიძნელე დგას იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში. პეტრიწთან, პირველმიზეზადმი მისწრაფების აუცილებელი პირობაა მსგავსება იმისა, რაც მიისწრაფვის იმასთან, რისკენაც ხდება ეს მისწრაფება. მაშინ როგორღა მიისწრაფვის პირველსაწყისი ერთისკენ უსახო და უგვარო მატერია? პეტრიწის მიხედვით, მართალია, უსახო და უგვარო მატერია მარადიულ ცვალებადობაშია, მაგრამ ამ ცვალებადობაში ის მუდამ თავისთავთან იგივეობრივ მატერიად რჩება. სწორედ იმის გამო, რომ მატერია მუდამ ერთია, ამით ჰგავს იგი პირველმიზეზს (პირველმიზეზიც ხომ ერთია). ეს კი პეტრიწს მიაჩნია პირველმიზეზისადმი მატერიალური სინამდვილის მისწრაფების და მასთან გაერთიანების საფუძველად. როგორც ვხედავთ, იოანე პეტრიწთან მოძღვრებაში გარკვეული აზრით დაძლეულია მიწიერისა და ზეციურის დუალიზმი.

2. ნეოპლატონიზმისა და პეტრიწის ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პირველმიზეზიდან არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობასა და მასში ასევე აუცილებლობით უკუდაბრუნებას. ნეოპლატონიზმში უკუდაბრუნების აუცილებლობა არსებათა მხრიდან არ ჩანს. პეტრიწთან კი პირიქით,

ამ მომენტზე დიდი ყურადღებაა გამახვილებული და შემო-
ტანილია „უკუდაბრუნების ჩაუქრობელი სერვილის“ ცნება.
ეს „ჩაუქრობელი სერვილი“ კი, პირველმიზეხიდან მომდინა-
რე არსებებს ახასიათებთ. ამასთან, არსებათა მისწრაფება
პირველმიზეხისადმი ხდება ყოველგვარი არჩევანის გარეშე
(„ხოლო ყოველი ნება და ყოველი წადილი მაშინდა და ნება,
ოდეს ეგოს უმხილებლად მიდმო არჩევათაგან სულისათა“).
იოანე პეტრიწთან არსებათა წარმოშობისა და უკუდაბრუ-
ნების აუცილებლობა ბოლომდე თანამიმდევრულადაა გან-
ხორციელებული და ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს.
აღნიშნულს კი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეებში
ფილოსოფიური თვალსაზრისის დამკვიდრებაში. ესეც იოანე
პეტრიწის დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს.

3. იოანე პეტრიწის აზრით, მიზეხი, როგორც უფრო
სრულყოფილი შეუძლებელია წარმოიშუას შედეგისგან –
უფრო ნაკლებ სრულყოფილისგან. ეს საკითხიც არ იყო
გამოკვეთილი ნეოპლატონიზმში და პეტრიწის დამსახურება
ამ მხრივაც მნიშვნელოვანია. აღსანიშნავია ისიც, რომ რენე
დეკარტმა, შედეგის მიზეხთან შედარებით „ღარიბის“ – ნაკ-
ლებსრულყოფილისგან წარმოშობის შეუძლებლობის საფუ-
ძველზე, წამოაყენა ღმერთის არსებობის დასასაბუთების არ-
გუმენტი.

ეს სამი უმნიშვნელოვანესი დასკვნა ტრიადის შესახებ
იოანე პეტრიწის თვალსაზრისის საფუძველზეა გაკეთებული.
ტრიადაზე იოანე პეტრიწის თვალსაზრისი კი ერთი უმთავ-
რესია, რომლის საფუძველზედაც მისი ფილოსოფია შეიძლე-
ბა რენესანსულად და აქედან გამომდინარე, ქართული რენე-
სანსის მთავარ მსოფლმხედველობრივ საფუძველად ჩაითვა-
ლოს.

§ 3. შალვა ნუცუბიძე (1888-1969)

შ. ნუცუბიძის მრავალრიცხოვან შრომებში, რომლებიც
მიძღვნილია ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, რენესანსისა
და ქართული რენესანსის საკითხებისადმი, ხაზგასმულია
არეოპაგიტულ ნეოპლატონიზმზე, როგორც რენესანსის ფი-

დოსოფიურ საფუძველზე. ამ საკითხზე ნუცუბიძის თვალსაზრისები შეჯამებულია მისი შრომების მე-4 ტომის VII-X თავებში. ასე რომ რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველზე შ. ნუცუბიძის საბოლოო თვალსაზრისზე წარმოდგენის შესაქმნელად სრულიად საკმარისია მისი აღნიშნული შრომის მითითებულ მონაკვეთზე დამყარება.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი იყო *ნეოპლატონიზმის „გადარგვა“ ქრისტიანობის ნიადაგზე*. ამასთან, შ. ნუცუბიძის მიხედვით, არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი გარკვეულ შუამავალ მსოფლმხედველობას წარმოადგენდა აღმოსავლურ და დასავლურ რენესანსებს შორის.

შ. ნუცუბიძე რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძვლის დადგენისას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისებას შუა საუკუნეებში, რომელიც ორი გზით მიმდინარეობდა: ანტიკური მემკვიდრეობის განვითარება მის საბოლოო ფორმამდე და საეკლესიო აზროვნების ცდები – ეკლექტიკურად შეეგუებინათ ანტიკური აზროვნება ქრისტიანული დოგმების დაფუძნებისადმი.¹ პირველ გზას მიჰყვებიან ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან ამოსული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი, დავით დინანტი, ეკჰარტი... ეს ხაზი ამზადებს ნიკოლოზ კუსელისა და ჯორდანო ბრუნოს პანთეიზმს. მეორე გზას მიჰყვებიან კლიმენტ ალექსანდრიელი, ტერტულიანე, ავგუსტინე... შემდგომში მათ საქმეს აგრძელებენ ალბერტ დიდი, თომა აკვინელი...

ზემოთ აღნიშნული პირველი გზის ძირების ძიებას პლატონის (427-347) ფილოსოფიამდე მივყავართ. პლატონმა ერთმანეთისაგან გათიშა იდეებისა და მოვლენების სამყარო. პლატონის ფილოსოფიაში ვერ მოხერხდა იდეებსა და მოვლენებს შორის, საკუთრივ იდეებსა და სიკეთის იდეას შორის კავშირის დამყარება. პლატონის იდეებზე მოძღვრების კარგად ცნობილი არისტოტელეს ეს კრიტიკა, შ. ნუცუბიძის აზრით, ცალმხრივი იყო: *არისტოტელე ამ კრიტიკის დროს ეხება მხოლოდ იდეებისა და მოვლენების მიმართების სიძნელეს პლატონის ფილოსოფიაში. ამ კრიტიკისას ყურადღების გარეშე იქნა დატოვებული იდეებსა და სიკეთის იდეას შორის მიმართების საკითხი.*²

შ. ნუცუბიძის აზრით, პლატონის ფილოსოფიაში დაყენებული პრობლემები ბოლომდე ვერ განვითარდა. ეს ვერ მოახერხა ვერც პლატონის მოძღვრების ე.წ. პითაგორისტულმა პერიოდმა და ვერც არისტოტელემ, რადგან „საკმარისი არ იყო იდეათა სამყაროსა და ნივთთა სამყაროს ან სიკეთისა და იდეის არსების ერთმანეთისაგან განსხვავება და დაპირისპირება“, საჭირო იყო, აგრეთვე ერთიანობის პრიციპის გატარება. ეს მხოლოდ ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფეხურზე განხორციელდა და თანაც არა ერთბაშად. პლოტინე ამგვარი ძიებისას ერთის, როგორც საწყისის აღიარებამდე მივიდა. მაგრამ მასთან ერთის სიმრავლეში გადასვლა ამოუხსნელი დარჩა. ვერც პორფირიოსმა ვერ გადაჭრა ეს სიძნელე. ეს საბოლოოდ მოახერხა ნეოპლატონური და, საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელმა სისტემატიკოსმა პროკლემ, რომელმაც ყველაფერი პირველსწყის ერთს დაუკავშირა. პროკლესთან საბოლოოდ დამკვიდრდა ერთისა და სიმრავლის ერთიანობის იდეა. „ღმერთად და სიკეთედ მიჩნეული „ერთი“ არის სამყაროს საწყისი ანუ მიზეზი და როცა იგი თავის თავს შეიმცნებს, შეიმცნებს სამყაროს ან: როცა იგი თავის თავს ხდება, სამყაროდ იქცევა“.³

პროკლეს ფილოსოფიის გამგრძელებელი ქრისტიანობის ნიადაგზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული უცნობი ავტორია, რომელიც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის თანახმად იყო V საუკუნის ქართველი საეკლესიო

* არეოპაგიტული წიგნების ავტორობის საკითხი საუკუნეების განმავლობაში „აწვალდება“ მეცნიერებას. ამ თხზულებების არსებობა 532 წელს კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე გახდა საყოველთაოდ ცნობილი. მის ავტორად გამოცხადდა I საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი. რენესანსის მოაზროვნეებმა ლორენცო ვილამ (1415-1465) და ერაზმ როტერდამელმა (1466-1536) პირველებმა შეიტანეს ეჭვი ამ საკითხში, რომლის შემდგომაც საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა კვლევა-ძიება არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის დასადგენად. აღნიშნულ საკითხს იკვლევდნენ როგორც გერმანელი (პ. კოხი, ი. შტიგლმაირი...) ისე რუსი (ფ. გუმილევსკი, კ. სკვორცოვი, ვ. ბოლოტოვი...) მეკლევრები. პ. კოხმა არეოპაგიტის საფუძვლიანი შესწავლით დაადგინა, რომ ამ მოძღვრების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია V საუკუნის ნეოპლატონიკოს ფილოსოფოსის პროკლე დიადო-

ბოსის მოძღვრებით. (Koch H. Proklus als Quelle des Ps. D. Areopagita in der Lehre vom Bösen//Philologus. – Göttingen, 1896. – გვ. 54). ი. შტიგლმაირის გამოკვლევის თანახმად, არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორი კარგად იცნობს პროკლეს კომენტარებს პლატონის დიალოგ „ალკიბიადეზე“, რომელიც 462 წლითაა დათარიღებული. (Stiglmayr J. Der neoplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel – München, 1895, HYB 18 – გვ. 254)

სხვადასხვა ავტორის გამოკვლევების საფუძველზე, არეოპაგიტული წიგნების შექმნის თაობაზე, გაკეთებული იქნა შემდეგი მნიშვნელოვანი დასკვნები:

1. არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონური ფილოსოფიის, კერძოდ, პროკლეს მსოფლმხედველობის უდავო გაკვლენას განიცდის.

2. არეოპაგიტული თხზულებანი დაწერილია 462 წლის შემდეგ, ესე იგი, პლატონის „ალკიბიადეზე“ პროკლესული კომენტარების გაფლენით. რამდენადაც ეს თხზულებანი პირველად 532 წელს იქნება მოხსენიებული, ამდენად არეოპაგიტული მოძღვრების შექმნის სავარაუდო დროდ 462-532 წლები განისაზღვრა.

3. არეოპაგიტული თხზულებანი ქ. გაზას კულტურულ გარემოში იყო შექმნილი და მისი ავტორი ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო.

ამ დასკვნებმა მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრეს ამ მიმართულებით კვლევის შემდგომი წარმატებანი, რომლებიც ძირითადად შ. ნუცუბიძისა და ე. პონიგმანის სახელებთან არის დაკავშირებული.

შ. ნუცუბიძე გამოკვლევაში, რომელიც მიზნად ისახავდა არეოპაგიტულ თხზულებათა ნამდვილი ავტორის ვინაობის გარკვევას, ჩერდება იმ კულტურულ გარემოზე, სადაც მოღვაწეობდა არეოპაგიტული წიგნების სავარაუდო ავტორი. ამ წრეში შედიოდნენ – პროკოფი და ენეა გაზელები და ზაქარია რიტორი („საეკლესიო ისტორიის“ ცნობილი ავტორი). შ. ნუცუბიძე დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ არცერთი ამათგან არაა ავტორი არეოპაგიტული წიგნებისა, უფრო სწორად – ეს ავტორები შეუძლებელია იყვნენ არეოპაგიტიკის ავტორები, რადგანაც პროკოფი გაზელი ფილონ ალექსანდრიელისა და ორიგენის მსოფლმხედველობათა გაკვლენას განიცდის, ხოლო ენეა გაზელი თავისი ქრისტოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბებისას ემყარება პლატონის ძირითად დიალოგებს. ენეა გაზელის მსგავსად, ზაქარია რიტორიც პლატონის ფილოსოფიის ერთგული დარჩა. შ. ნუცუბიძის შენიშვნით, რამდენადაც არეოპაგიტული მოძღვრება უშუალოდ პროკლეს ფილოსოფიას ემყარება, ამდენად ეს სამი ცნობილი ავტორი, როგორც არეოპაგიტიკის სავარაუდო შემქმნელი, „მოხსნილი“ უნდა იქნას² (Ш. Ныцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тб., 1942, გვ. 7).

გაზელი მოაზროვნეების მსგავსად, შეუძლებელია არეოპაგიტიკის ავტორებად მიჩნეულ იქნენ მათი თანამედროვენი – იოანე ფილი-

პონი და ლეონტი ბიზანტიელი, ვინაიდან თითოეულ მათგანს, შ. ნუცუბიძის აზრით, სულ სხვა იდეოლოგიური საფუძველი გააჩნია, ვიდრე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს (იგულისხმება პროკლეს ფილოსოფია -მ.მ.).

შ. ნუცუბიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიას“, სადაც აღნიშნულია: „იმ დიონისე არეოპაგელმა, რომელმაც წარმართობის უმეცრების და წყევლიადიდან ღვთის შემეცნების განსაკუთრებულ შუქს მიაღწია ჩვენი მოძღვარი პაულეს მეშვეობით...“ (იქვე, გვ. 19). აქ მკვლევარი ყურადღებას აქცევს გამოთქმას - „იმ დიონისემ“ (პიდაპირ „დიონისეს“ ნაცვლად) და ასევე მეორე გამოთქმას - „ჩვენმა მოციქულმა პაულემ“. ამ ბოლო გამოთქმაში წესით უნდა ყოფილიყო - „მოციქულმა პაულემ“. შ. ნუცუბიძის აზრით, აღნიშნულმა შეიძლება ის აზრი აღგვიძრას, რომ ზაქარია რიტორს მხედველობაში ჰყავდა იმ წრის მოძღვარი და მასწავლებელი, რომელსაც ის თვითონ ეკუთვნოდა. ამ წრის ხელმძღვანელი პეტრე იბერი რომ იყო, საყოველთაოდაა ცნობილი. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის შენიშვნით, გამოთქმა - „ჩვენი პაულე“ ამ შემთხვევაში საგანგებო დატვირთვას იძენს, რამდენადაც ეს თავისთავად გეიკარნახებს გამოთქმის შეპირისპირებას სხვა პაულესთან - ქრისტეს მოციქულთან. საყოყნოდ არაა ისიც, რომ ზაქარია რიტორი, რომლისთვისაც საქმის ნამდვილი ვითარება ცხადი უნდა ყოფილიყო, არეოპაგიტული თხზულების ავტორად I საუკუნის მოღვაწეს აცხადებს, რაც შ. ნუცუბიძის აზრით, მიუთითებს, რომ აქ საქმე გვაქვს შეგნებულ „ფალსიფიკაციასთან“.

თავისთავად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ურთიერთბრძოლის პერიოდში, ერთ-ერთი მხარის მიერ დიონისე არეოპაგელის ავტორიტეტი იქნა დამოწმებული. კერძოდ, არეოპაგიტული თხზულებანი I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწეს - დიონისე არეოპაგელს მიაწერეს. უდავო უნდა იყოს, რომ ეს „მიწერა“ დიონისე არეოპაგელის დიდი ავტორიტეტის გამო მოხდა და გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ დროისთვის წიგნის მიწერა სხვა ავტორისადმი ჩვეულებრივი ამბავი იყო.

ის, რომ ამ პერიოდში სხვა ავტორისადმი სხვისი წიგნის მიწერა ჩვეულებრივი ამბავი იყო, ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში ძალიან დიდ მნიშვნელობას იძენს ერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი ფაქტის გამო: ზაქარია რიტორი თავის „საეკლესიო ისტორიაში“, პეტრე იბერის რაღაც გამოჩენილ საქმეზე მიუთითებს, თუმცა ამ საქმის შესახებ არაფერს ამბობს და დუმოილს ამჯობინებს. ამასთან, ზაქარია რიტორი, სხვათა სიტყვების დამოწმებით, საინტერესო ამბავზე მოგვითხრობს: თითქოსდა, ვინმე იოანე ალექსანდრიელმა თავისი ნაწარმოებები პეტრე იბერს მიაწერა, პეტრემ კი ამ წიგნების გაცნობის შემდეგ, ეს ფაქტი უარყო.

მეცნიერებაში დამტკიცებულია, რომ იოანე ალექსანდრიელი ისტორიული პიროვნება არაა (ო. ბარდენჰევერი). მაშასადამე, იოანე ალექსანდრიელის წიგნის მიწერა პეტრე იბერზე მთლიანად შეთხზული ამბავია. ყველაფერი ეს, – შ. ნუცუბიძის აზრით, – ზაქარია რიტორს შეგნებულად აქვს გაკეთებული, რათა მკითხველისთვის პეტრე იბერის სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ მიენიშნებინა.

როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწის V საუკუნეში შექმნილი თხზულებების ავტორად გამოცხადებას, პეტრე იბერზე არარსებული იოანე ალექსანდრიელის წიგნების მიწერასა და ზაქარია რიტორის მიერ აღნიშნულ პეტრე იბერის „გამოწინილი“ საქმეს შორის რაღაც კავშირი მართლაც უნდა არსებობდეს.

პეტრე იბერის დიდ ავტორიტეტზე მიუთითებს ზაქარია ქართველის შემდეგი სიტყვები: „მნებაეს უწყებად თქვენდა, ძმანო ჩემო საყვარელნო, ცხოვრებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა პეტრესისა, რომელ იგი იქნება მნათობ პალესტინისა და უფროსად ყოელისა სოფლისა, რომელი იგი აღმოსცენდა ძირთაგან სამეუფოთა და საღმრთოთა და მორჩ იქმნა კეთილ, საწადელ და სასურველ და აღორძინდა, ვითარცა ხე კეთილი და მშვენიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა, გამოიხვნა ჟამსა და უწინარეცა ჟამისა მრავალნი ნაყოფნი“⁴ (ქართული პროზა. მე-V ტომი, თბ., 1982, გვ. 26). ასეთი ეპითეტები, როგორებიცაა „მნათობ პალესტინისა“, „უფროსად ყოელისა სოფლისა“, „ვითარცა ხე კეთილი მშვენიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა“ – თავისთავად მეტყველებენ, თუ ვინ იყო და რა ავტორიტეტი ჰქონდა ამ დროისთვის პეტრე იბერს პალესტინაში (და არა მხოლოდ პალესტინაში!).

როგორც ცნობილია, არეოპაგტიკაში ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია მოძღვრება სიკეთეზე. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა პლატონის, პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიის საფუძველზე აღიარა სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა. არეოპაგტიკაში სიკეთის საბოლოო მიღწევა ხორციელდება მისტიკაში ექსტაზის საფუძველზე. შ. ნუცუბიძე ყურადღებას აქცევს პეტრე იბერის ცხოვრებაში ისეთ მომენტს, საიდანაც ირკვევა: პეტრე იბერიც ცხოვრების ამნაირ წესს მისდევდა, კერძოდ, მისთვის ექსტაზი უცხო არ იყო. მოულოდნელად ნეტარი (პეტრე) უცნობი შეიქმნა და ექსტაზში ჩაეარდა და ამ მდგომარეობაში იგი დარჩა თითქმის საათს, საათნახევარს, თვალები კი ამ დროს უცვლელად ჰქონდა მიპყრობილი ცისკენ.

საინტერესოა ასეთი ცნობაც: პეტრე იბერი ესაუბრებოდა გაზელ ძენონს. ძენონის აღნიშვნით, პეტრე იბერი ამ აზრებით „პირდაპირი გზით სიკეთისაკენ მიდიოდა“⁵ (Ш. Нусубидзе Таина Псевдо-Дионисия Ареопагита. გვ. 7). აქ, შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტულ იდეებთან გვაქვს თანმთხვევა, კერძოდ, სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში.

შ. ნუცუბიძის სარწმუნო შენიშვნით, ერთმანეთს ემთხვევა აგრეთვე არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემული იერარქიული პრინციპი და პეტრე იბერის მასწავლებლის – იოანე ლაზის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს იერარქიული წყობა, რომელიც ანონიმს აქვს გადმოცემული. იოანე ლაზს, პეტრე იბერის მასწავლებელსა და მუდმივ თანამგზავრს, სამყარო წარმოდგენილი ჰქონდა საფეხურებად – ანგელოზების, ქერუბინების და სერაფიმების სახით. როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული მოძღვრების ერთ-ერთი თხზულება – „ზეციური იერარქია“ სპეციალურად ამ საკითხისადმი მიძღვნილი და მასში მოცემული სამყაროს იერარქიული წყობის მოღველიც ისეთივეა, როგორც იოანე ლაზისა.

სარწმუნო ჩანს შ. ნუცუბიძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საქართველოში არსებულ „დიონისეს ავტობიოგრაფიაში“ (იგულისხმება I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწე – დიონისე არეოპაგელი – მ. მ.) არაფურია ნათქვამი მასზე, როგორც არეოპაგიტული თხზულებების ავტორზე. ავტობიოგრაფიაში მინიშნებაც კი არაა დიონისეზე, როგორც არეოპაგიტული წიგნების ავტორზე, რაც VII-VIII საუკუნეთა დოკუმენტისთვის, თუნდაც აპოკრიფულისთვის, ფრიად მრავლისმეტყველია – ამგვარად, საქართველოში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული წიგნი, რომელშიც არაფერი იყო ნათქვამი დიონისეს ავტორობის შესახებ არეოპაგიტული წიგნების მიმართ“ (იქვე გვ. 45).

ამ მხრივ, ასევე მნიშვნელოვანია იოანე პეტრიწის ცნობა პროკლეს თხზულების – „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ ხელმოწერდ თარგმნის შესახებ: „არამედ მიზეზი აწ კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ამის ესეობასა“. შ. ნუცუბიძე თვლის, რომ პეტრიწის ეს განცხადება პროკლეს თხზულების ადრე შესრულებულ ქართულ თარგმანზე უნდა მიუთითებდეს. მთარგმნელი კი პეტრე იბერი უნდა იყოს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე პეტრიწის ეს განცხადება სხვადასხვანაირადაა გაგებული მეცნიერებაში.

შ. ნუცუბიძის კვლევის შედეგები საფუძველს იძლევა გაკეთებული იქნას შემდეგი დასკვნები:

1. ქ. გაზას კულტურული გარემოს იმდროინდელი მოღვაწეები პროკოფი და ენეა გაზელები და ზაქარია რიტორი, აგრეთვე, მათი თანამედროვენი – ალექსანდრიელი იოანე ფილიპონი და ლეონტი ბიზანტიელი, შეუძლებელია არეოპაგიტული თხზულების ავტორები ყოფილიყვნენ.

2. რეალურ „დიონისესა“ და „მოციქულ პავლეს“ ნაცვლად ზაქარია რიტორის მიერ „იმ დიონისეს“ და „ჩვენი პავლეს“ მოხსენიება აჩვენებს, რომ საქმე გვაქვს შეგნებულ ფალსიფიკაციასთან.

3. ზაქარია რიტორის მიერ არარსებული იოანე ალექსანდრიელის წიგნების მიწერა პეტრე იბერზე, ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, არეოპაგიტული თხზულებების მიკუთვნება I საუკუნის მოღვაწისთვის, მიუთითებს, რომ ყოველივე ამას ზაქარია რიტორი შეგნებულად გარ-

კვეული მიზნით აკეთებს. აქ ყოველთვის მხედველობა შიდა მისაღები, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება V საუკუნეშია შექმნილი. ამასთან, ზაქარია რიტორის დუმილი პეტრე იბერიის რაღაც გამოჩენილ საქმეზე გარკვეული საიდუმლოების მანქანებელია.

4. არეოპაგიტული მოძღვრებისა და პეტრე იბერიის სახელთან დაკავშირებულ თვალსაზრისთა დამთხვევა:

ა) სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში.

ბ) სიკეთის მისტიკური გზით წედლობაში.

გ) არეოპაგიტული იერარქიისა და პეტრე იბერიის მასწავლებლის – იოანე ლაზის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს საფეხურებრივი მოდელის იგივეობა.

5. პეტრე იბერიის ფრიად დიდი განსწავლულობა და მისი საყოველთაო ცნობილი დიდი ავტორიტეტი ქრისტიანულ სამყაროში იმის უდავო საფუძველს იძლევა, რომ მასში არეოპაგიტული თხზულებების შესაძლო ავტორი დაეინახოთ.

არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორობის საკითხთან დაკავშირებით მეცნიერებაში ადრე მიღებული შედეგების გათვალისწინებით, რომლის შესახებაც უკვე გეჰონდა საუბარი და ძირითადად ახლა აღნიშნული დასკვნების საფუძველზე, შ. ნუცუბიძემ პეტრე იბერი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს გაუიგოვა და იგი არეოპაგიტიკის ნამდვილ ავტორად გამოაცხადა (შ. ნუცუბიძის კვლევა-ძიება არეოპაგიტიკის საძიებელი ავტორის შესახებ შეჯამდა ნაშრომში: „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“, შრომები. V ტ., თბ., 1975).

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისისგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნამდე მივიდა ცნობილი ბელგიელი ბიზანტოლოგი – ერნესტ პონიგმანი (1892-1954). იმის მიუხედავად, რომ პონიგმანისთვის ნუცუბიძის გამოკვლევა ცნობილი არ იყო, მათი დასკვნები ბევრ პუნქტში ემთხვევა ერთმანეთს. პონიგმანთან ნუცუბიძის მოსაზრებებისაგან განსხვავებულ და ორიგინალურ მიგნებებს განვიხილავთ მხოლოდ.

ე. პონიგმანი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გერმანელი მეკლევერის ოტო ბარდენჰევერის მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი „უცხოელის ენით ლაპარაკობს“. ე. პონიგმანის გამოკვლევაში ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ზაქარია რიტორის ცნობას – პეტრე იბერიისა და თეოდოსი იერუსალიმელისადმი არარსებული იოანე ალექსანდრიელის შრომების მიწერას. ე. პონიგმანი ერთობ საინტერესო კითხვას აყენებს – საკითხავია, როგორღა აირჩია „მოხერხებულმა ყალბისმქმნელმა“ თავისი ნაწარმოებების ავტორებად ეს ორი პირი, თუკი ისინი არ იყვნენ ცნობილნი, როგორც სხვა შრომების ავტორები?!...⁸ (Хоппманн Э. Петр Ивер и сочинения пс. Дионисия Ареопагита. Труды Тбилисского государственного университета, т. 59, 1959, გვ 55)

ვეელაფერი, რაც აქ აღინიშნა, საინტერესო და მნიშვნელოვანია ჰონიგმანის გამოკვლევაში, მაგრამ ძირითადი, რითაც ავტორმა გაამდიდრა და ახალი, თავისეული ორიგინალური მომენტი შეიტანა არეოპაგიტული მოძღვრების საძიებელი ავტორის დადგენაში, არის იერეთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტობის დადგენა. ე. ჰონიგმანი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ სახელი იერეთეოსი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში შეთხზულია და არ გამოხატავს რეალურად არსებულ პიროვნებას. თუკი იერეთეოსი ხელოვნურად შეთხზული სახელია, მაშინ ასევე ნაყალბევი უნდა იყოს ამ თხზულებების ავტორის — დიონისე არეოპაგელის სახელიც, რადგანაც, იერეთეოსი ცნობილია როგორც დიონისე არეოპაგელის მასწავლებელი.

ე. ჰონიგმანმა ძველი ბერძნული, სირიული და რომაული კალენდრების საფუძვლიანი შესწავლისა და შედარების საფუძველზე დაადგინა, რომ ბერძნული, სირიული და რომაული ეკლესია 4 ოქტომბერს აღნიშნავდა, როგორც იერეთეოსის მოხსენსების დღედ. ამასთან, მეცნიერმა ყურადღება მიაქცია ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, კერძოდ: 465 წლის 4 ოქტომბერს გარდაცვლილა პეტრე იბერის მასწავლებელი — იოანე ლაზი. მაშასადამე, იერეთეოსის მოხსენიებისა და იოანე ლაზის გარდაცვალების დღეები ერთმანეთს ემთხვევა. ეს დღე 4 ოქტომბერია.

აღნიშნულის საფუძველზე ე. ჰონიგმანი მივიდა დასკვნამდე, რომ იერეთეოსი და იოანე ლაზი ერთი და იგივე პიროვნებაა. იერეთეოსი ფსევდო-დიონისეს მასწავლებელია, იოანე ლაზი — პეტრე იბერისა. იერეთეოსისა და იოანე ლაზის ინდენტოფიკაცია ე. ჰონიგმანისთვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის გაიგივების უმთავრესი საფუძველი გახდა.

შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის ეს მოსაზრებანი მეცნიერებაში შალვა ნუცუბიძისა და ერნესტ ჰონიგმანის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის თეორიის სახელითაა შესული (პორნისი). ამ თეორიას თავის დროზე დადებითად გამოეხმაურნენ როგორც საბჭოთა მეცნიერებაში (ე. ორლოვი, ს. სიდოროვა, ვ. ჩალოიანი, ს. ყაუხნიშვილი, ლ. მელიქსეთბეგი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი), ისე უცხოეთში (ფრ. დოელგერი, რ. როკი, ვ. ივანკა, ხ. ვარდი). ამ თეორიას ალტაცებით შეხედნენ დასავლეთის ავტორიტეტული სამეცნიერო ჟურნალები (იხ. შ. ნუცუბიძე, პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, გვ 241). ამ თეორიის მართებულობის შესაძლებლობა აღიარებულია შედარებით გვიან თვალსაჩინო რუსი მეცნიერების მხრიდან (ა. ლოსევი, მ. კაპუსტინი, ვ. სოკოლოვი...).

„იდენტობის“ თეორიას უარყოფითად შეხვდა ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ე. კეკელიძე, ს. დანელია, ი. ლოლაშვილი).

როგორც ვხედავთ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიმართ მეცნიერთა დამოკიდებულება არაერთგვაროვანია. ასეთ ვითარებაში რო-

გორი უნდა იყოს დამოკიდებულება საკუთარივე არეოპაგიტული მოძღვრებისადმი?

ამ საკითხის გასარკვევად შემდეგ კითხვებს უნდა გაეცეს პასუხი:

1. პეტრე იბერიის, როგორც არეოპაგიტული თხზულების ავტორის, მიკუთვნება ქართული კულტურისათვის რამდენადაა გამართლებული?

2. ავტორობის მიუხედავად, აქვს რაიმე მნიშვნელობა არეოპაგიტულ მოძღვრებას ქართული კულტურისთვის?

პირველ კითხვაზე პასუხის გაცემისას უპირველესად შემდეგი ორი გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული: პეტრე იბერმა თავისი ცხოვრების დიდი მონაკვეთი სამშობლოსაგან შორს, უცხო მხარეში გაატარა და საკუთრივ არეოპაგიტიატ, უცხო – ბერძნული ენის ატიკურ დიალექტზეა დაწერილი.

პეტრე იბერი თავის მასწავლებელთან, ფრიად განსწავლულ და კეთილშობილ („კაცი წმიდად და განშორებული ყოვლისაგან საქმისა ბოროტისა“), იოანე ლაზთან და სხვა თანმხლებ ქართველებთან ერთად 12 წლისა, ბიზანტიის კეისრის მოთხოვნით, კონსტანტინოპოლს წარგზავნეს. კონსტანტინოპოლში პეტრე იბერმა თავისი ნიჭითა და უნარით დიდად გამოიჩინა თავი. ამის შესახებ ზაქარია რიტორი გეამცნობს: „ხოლო უკეთუ ვინმე იკითხვიდეს, თუ ვითარ მეტყველებდა ბერძნულ ნეტარი პეტრე, მე ვაუწყო. რამეთუ ჩვენსა მას ყოფასა კონსტანტინოპოლის ემზომ ადვილად დაისწავლა მან ენად ბერძული და სწავლად ვიდრერა უკვირდა ფრიად მეფესა და ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა სიმახვილე გონებისა მისისაჲ“¹⁰ („ქართული პროზა“, III ტ., გვ. 31-32).

სამეფო კარზე დიდი წარმატების მიუხედავად, პეტრე იბერი (ერისკაცობაში მურვანი) თავის მასწავლებელ – იოანე ლაზთან ერთად პალესტინაში წაივდა და რელიგიური მოღვაწე გახდა. ამ ღროისთვის იგი 20-22 წლისაა. პეტრე იბერს ახლდნენ სხვა ქართველებიც, მათ შორის, ზაქარია ქართველიც, რომელსაც გუთენის მის შესახებ ბიოგრაფია ასურულ ენაზე აღნიშნული ბიოგრაფია XIII თუ XIV საუკუნეში გადმოაქართულა მაკარი მესხმა. სწორედ ზაქარია ქართველის ბიოგრაფიაში პეტრე იბერი მოხსენიებულია როგორც „მნათობ პალესტინისა“, „ვითარცა ხე კეთილი და შევნიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა“, „სამკაულსა და სიქადულსა ქართველთასა და მეოხსა ყოვლისა სოფლისასა“ – და რაც მთავარია, ამას გეამცნობს პეტრე იბერთან დაახლოებული პირი, რომელიც სიყრმიდანვე თან ახლდა მას. „ხოლო... პირველად ვაუწყო... მოქალაქეობად მისი და დიდებულებად საკვირველებათა და სასწაულთა მისთაჲ – რამეთუ არა სხვათაგან თხრობილსა გინა სხვისაგან სმენილსა მოქენე ვარ აღწერად, არამედ რომელსა თვით თვალითა მხილველ ვიქმენ, იგი აღეწერო,

რამეთუ სიყრმითგან შეუდგე მე წმიდასა მას, ვითარცა შეილი ერთგული, სადაც არნ და სადაცა წარეაღნ¹¹ (იქვე, გვ. 26, 27, 59).

აქ აღნიშნულით, ერთი მხრივ, ცხადი ხდება პეტრე იბერიის დიდი განსწავლულობა და ავტორიტეტი, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი მოღვაწეობა ქართულ გარემოში. ისიც ცნობილია, რომ პეტრე იბერი მის მიერ აგებულ ეკლესიებსა და მასთან დაკავშირებულ ადგილებს ქართულ სახელებს არქმევდა და, საერთოდ, იგი ბევრს ზრუნავდა ქართული კულტურისთვის.

პეტრე იბერიის მოღვაწეობას პალესტინაში დიდი ყურადღება მიაქცია აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა (1904-1973). იტალიელმა არქეოლოგმა ვირჯილიო კორბომ პალესტინაში ბეთლემის მახლობლად აღმოაჩინა პეტრე იბერიის მიერ აშენებული ქართული ეკლესიის ნანგრევები. ცნობილი არქეოლოგის შენიშვნით, ეს მონასტერი თავისი გეგმით, დეკორაციასა და ზეთისხილის საწურავებით. „...განსხვავებულად გამოიყურება აქ მოღვაწე ბერების საქმიანობა, იუდას უდაბნოს სხვა მონასტერთან შედარებით“¹² (გ. წერეთელი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, გვ. 9). გ. წერეთელი აღნიშნავს, რომ პეტრე იბერს აუშენებია ეს მონასტერი და ამასთან „შეუმკია იგი ქართული წარწერებით, სადაც თვით მისი, მისი მამისა და პაპის სახელებია მოხსენიებული“, და რაც მთავარია, ეს წარწერები მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ ყველაზე უძველესია დღემდე არსებულ ძველ ქართულ წარწერებს შორის. „...ვინაიდან ნახევარი საუკუნით მაინც წინ უსწერებენ დღემდე ყველაზე ძველად მიჩნეულს ბოლნისის წარწერებს“¹³ (იქვე, გვ.29).

ამავე გამოკვლევაში, გ. წერეთელი არ იზიარებს აკადემიკოს კორნელი ეკელიძის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, პეტრე იბერი „გაიზარდა ბიზანტიის კულტურულ სფეროში, იკვებებოდა იმ სულიერი საზრდოთი, რომელსაც ის პოულობდა ბერძნულსა და სირიულ წრეებში“. გ. წერეთლის აზრით, ეკლესიის ნანგრევებზე აღმოჩენილი წარწერებით, ეს მოსაზრება არ დასტურდება! „ნაწილობრივ ეს მოსაზრება ადრეც იწვევდა ეჭვს. V საუკუნის დიდი ქართველი მოღვაწე მურვან-პეტრე ცნობილი იყო მთელს აღმოსავლეთში პეტრე ივერიელის, ანუ პეტრე ქართველის სახელით. საფიქრებელია, ქართველად (ივერიელად) იმიტომ იწოდებოდა იგი სხვა ერების წარმომადგენელთა მიერ, რომ ასე უწოდებდა და, მაშასადამე, ასე თვლიდა იგი თავის თავს. ამიტომ საეჭვოა ვიფიქროთ, რომ კულტურის მოღვაწეს, რომელიც თავის თავს ქართველად თვლიდა, არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ქართულ კულტურულ სამყაროსთან და რომ იგი გაურბოდა მას“¹⁴ (იქვე, გვ.46). ქართველი უფლისწულის აშენებული ეკლესია და წარწერები— „მოწმობს, რომ იგი მჭიდროდ ეოფილა დაკავშირებული ქართულ კულტურულ სამყაროსთან და იმდროინდელ წმინდა ადგილებში მოღვაწეობით მას ქართული ენა და ქართული კულტურა -

საერთაშორისო სარბიელზე გაქონდა" (იქვე). აქვე, ავტორი ვარაუდს გამოთქვამს, რომ იქნებ პეტრე იბერიისა და მისი მსგავსი სხვა პალესტინელი ქართველი მოღვაწეების დამსახურებით უკვე VI საუკუნისთვის ქართველებმა მოიპოვეს უფლება, პალესტინის უდიდეს ლავრაში, სადაც ბერძნები იყვნენ გაბატონებულნი, „წართქვან ჟამნი და სამხრისად, წარიკითხონ სამოციქულო და სახარება თავიანთ დელა ენაზე“, როგორც ამას საბა განწმედელის „ანდერძი“ მოწმობს.

გ. წერეთლის თვალსაზრისს მთლიანად ეთანხმება შალვა ხიდაშელი და თავის მხრივ გამოთქვამს საყურადღებო მოსაზრებას: პეტრე იბერი აუცილებლობით თვლის წარწერებში მოიხსენიოს მამა-პაპის სახელები და თავისი თავი „...არა კეისრის კარზე შერქმეული, და არც პალესტინაში შეძენილი სახელით, რომელიც უფრო მეტად შეუფერებოდა მის სამონასტრო მოღვაწეობას, არამედ სახელით, რომელიც მის მშობლებმა შეარქვეს და რომლითაც იგი საკუთარ ქვეყანაში იყო ცნობილი" (შ. ხიდაშელი, სამკაული და სიქადული ქართველთა, „ცისკარი“, №4, 1969, გვ. 141).

აღნიშნულის შემდეგ ერთი რამ ცხადია: სამშობლოსგან მოწყვეტილი, უცხო მხარეში მყოფი პეტრე იბერი, ქართულ სულს როდი იყო ჩამოშორებული და მას ქართული სინამდვილე არასოდეს დაევიწყებია. შეიძლება ითქვას, რომ პეტრე იბერი მხოლოდ წარმოშობით არ ყოფილა ქართველი.

აქ, კიდევ ერთხელ გაეიხსენოთ გერმანელი მკვლევრის ო. ბარდენავეერის სიტყვები: „არეოპაგიტული წიგნები“, უცხოელის ენით ლაპარაკობენო. ო. ბარდენავეერი სხვას არაფერს ამბობს თუ არა, ამ წიგნების ავტორი ნასწავლი ბერძნულით წერსო: პეტრე იბერმა კონსტანტინოპოლში ბრწყინვალედ შეითვისა ბერძნული ენა, თუმცა ეს მაინც ნასწავლი ენა იყო მისთვის. ამდენად, ე. პონიგმანის მიერ განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა ო. ბარდენავეერის აღნიშნულ მოსაზრებაზე, არც თუ ისე უსაფუძელო უნდა იყოს.

ახლა მეორე კითხვის შესახებ. საკმარისია შუა საუკუნეების ქართული კულტურის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლების შემოქმედებათა უბრალო თვალის გადავლება და ცხადი გახდება არეოპაგიტისა და, საერთოდ, ნეოპლატონური ფილოსოფიის უდიდესი მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებაში.

არეოპაგიტული თხზულებების ბერძნულიდან ქართულ ენაზე მთარგმნელი – XI საუკუნის გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე ეფრემ მცირე „ქართული ნეოპლატონიზმის“ თვალსაზრისით წარმომადგენელია. ეს მის მიერ სათარგმნელად შერჩეული ლიტერატურიდანაც კარგად ჩანს (არეოპაგიტისა, იოანე დამასკელის თხზულებანი...).

არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა XI-XII საუკუნეების ქართულ საერო ლიტერატურაზე. ამ ეპოქის მეხოტბეთათვის (შავთელი, ჩახრუხაძე), არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებული

მოღვაწე პეტრე იბერი (411-491). არეოპაგიტულ შრომებში გატარებული ძირითადი პრინციპები, შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის მთავარი იდეური საფუძველია. რენესანსის ფილოსოფიის წარმომადგენლები ნიკოლოზ კუხელი, ჯორდანო ბრუნო, მარსილო ფინჩინო, პიკო დელა მირანდოლა განიცდიდნენ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენას.⁴

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ანუ, როგორც მას ხშირად უწოდებს შ. ნუცუბიძე, არეოპაგიტულ ნეოპლატონიზმში, მოხერხდა მიწისა და ზეცის დუალიზმის გაუქმება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა სამყაროს ერთიანობის პრინციპი ნეოპლატონიზმიდან აიღო. მისი დამსახურებაა ის, რომ მან შეძლო „...ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრების შერწყმა ქრისტოლოგიაში ნეოპლატონიზმის მეშვეობით“⁵.

არეოპაგიტიკა, შ. ნუცუბიძის აზრით, იდეენებოდა როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში და ამის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იყო ამ მოძღვრებაში მოცემული ადამიანის გაღმერთების (თეოზისის) იდეა, რომელიც უპირისპირდებოდა ქრისტიანულ დოქტრინას ღმერთის განკაცებაზე. რა თქმა

თვალსაზრისი ღმერთების მიუღწევლობისა და შეუმეცნებლობის შესახებ, საერთო მსოფლმხედველობრივ ფონს წარმოადგენდა, რომელმაც განსაზღვრა მათი ბევრი მეტაფორის ხასიათი.

არეოპაგიტული მოძღვრების აშკარა გავლენა ჩანს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც მოცემულია პირდაპირი მითითება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“). „ვეფხისტყაოსანში“ გათავისებულია სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის („ღმერთი კარგსა მოაგლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“). ეს თვალსაზრისი პლოტინეს ფილოსოფიიდან იწეება და საბოლოოდ დასრულებულ სახეს არეოპაგიტიკაში ღებულობს.

ზემოაღნიშნული საფუძველს იძლევა, რათა მთლიანად გაზიარებულ იქნეს შალვა ხიდაშელის მოსაზრება: „არეოპაგიტიკის ქართულ გადათარგმნის თვით ფაქტი, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ იყო მისი ავტორი, მნიშვნელოვანია თავისი გავლენით ქართული შუა საუკუნეების იდეოლოგიაზე“¹⁸ (Ш. Хидашели Основные Мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ 259).

მოკლედ, ეს არის ნუცუბიძე-პონიგმანის თეორიის არსი. იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება რენესანსის მთავარ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ მოიაზრება, იდენტობის თეორიის დასკვნები მნიშვნელოვანი ხდება ქართული რენესანსის კვლევა-ძიებისას.

უნდა, ეკლესიისთვის მიუღებელი იყო ადამიანის გაღმერთების იდეა, ვინაიდან ამ შემთხვევაში, მიწიერისა და ზეციურის დუალიზმი ძალას კარგავს, რაც, როგორც ცნობილია, რელიგიური მსოფლმხედველობისთვის აუცილებელია.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტული მოძღვრების დევნის მიზეზი იყო აგრეთვე მასში მოცემული იერარქიის პრინციპი, რომელიც განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში და აქედან გამომდინარე ათვისებული იქნა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერაც. იერარქიის პრინციპის დამკვიდრებით არეოპაგიტული მოძღვრება აღიარებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისს. იერარქიის პრინციპის თანახმად, იერარქიის საფეხურები ერთმანეთთან აუცილებელ კავშირშია, ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან მხოლოდ სრულყოფილების ხარისხით, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამყარო თავისი იერარქიული საფეხურებით (პირველმიზეზი ანუ ღმერთი, გონი, სული, კოსმოსი) ერთიანი მთელია. არეოპაგიტული მოძღვრების ბევრ ადგილას გატარებულია იერარქიის ეს პრინციპი.⁶

რენესანსისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებულ აუცილებლობის პრინციპს, რის საფუძველზეც პირველმიზეზიდან არსებები აუცილებლობით, ყოველგვარი წინასწარი არსიდან გამომდინარეობენ — წარმოიშობიან.⁷ ეს პრინციპი გეხვდება ნეოპლატონიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან: პლოტინესა და პროკლესთან. არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის აღიარება ნიშნავს მონოთეიზმის არსებითი მომენტის — *კრეაციის* უარყოფას, რომელიც გულისხმობს ღმერთის მიერ არსებათა წარმოშობას, საკუთარი სურვილით, დროში, არაფრისგან.

რენესანსული მსოფლმხედველობისთვის ასევე მნიშვნელოვანია არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე, რომელიც ფსევდო-დიონისემდე გეხვდება პლოტინესთან, ბასილი დიდთან და პროკლესთან. ფსევდოდიონისესთან გაზიარებულია ეს თვალსაზრისი და ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ისაა, რომ რუსთაველთან იგი სწორედ არეოპაგიტული მოძღვრებიდანაა შემოსული. საკუთრივ სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბორო-

ტების არასუბსტანციურობის აღიარებას ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ამით დაშვებული იყო ბოროტების დაძლევის შესაძლებლობა. ეს იდეა რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის არსებითი იყო.

მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ნეოპლატონიზმის მიერ ათვისებული და გადაიშუშავებული ანტიკურობა „გადარგო“ ქრისტიანობის ნიადაგზე, რითაც შენარსუნდა რენესანსისთვის აუცილებელი იდეები და პრინციპები. ამ იდეათა შორის ძირითადია – ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობა, – იდეა, რომელიც რენესანსის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ამზადებს. ამ ძირითადი იდეის მომენტებია: ღმერთიდან (პირველმიზეზად) არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობა, ადამიანის გაღმერთების თვალსაზრისი, ღმერთთან უშუალო შეერთების დაშვება, იერარქიის პრინციპი, სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა.

შ. ნუცუბიძის საერთო თვალსაზრისის გათვალისწინებით, შეიძლება ითქვას, რომ აქ აღნიშნული იდეური ფონი კულტურის ისტორიაში შეამზადა ანტიკურობის ათვისების პირველმა გზამ, რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი. „შემდგომში ეს გზა მძლავრ მიმართულებად გადაიქცა და მას მიმდევრები ჰქაედან ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში (ბიზანტია, საქართველო, საფრანგეთი, გერმანია). ამ გზამ საბოლოოდ განაპირობა კუხელის და ბრუნოს პანთეიზმი.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც რომ, შ. ნუცუბიძემ, გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რენესანსის ძირები აღმოსავლეთში დაინახა და საკუთარი თვალსაზრისი ასე დაასაბუთა: ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი წარმომადგენლის პროკლეს ფილოსოფია მხოლოდ წარმართობით საზრდოობდა. ამასთან, ამ დროის ქრისტიანობა უკვე სახელმწიფო რელიგიაა და ამიტომაც მაშინ შეუძლებელი იყო პროკლეს მოძღვრების მიღება უცვლელად. სწორედ ის იყო ფსევდოდიონისეს დამსახურება, რომ მან მოახერხა ნეოპლატონიზმის (პროკლეს ფილოსოფიის სახით) „ქრისტიანულ ნიადაგზე გადარგვა“, რითაც გზა გაუხსნა მოწინავე იდეებს. თუკი არეოპაგიტიკა რენესანსის წყაროა, მაშინ რენესანსის ძირები

აღმოსავლეთში ყოფილა საძიებელი, რადგანაც არეოპაგიტიკა აღმოსავლური ქრისტიანობის ძეგლია.

როგორც ვნახეთ, შ. ნუცუბიძის მიხედვით, რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულეს იმ იდეებმა, რომლებიც სათავეს ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონის მოძღვრებაში იღებდა და რომლებიც შემდგომ განვითარებულ იქნა შ. ნუცუბიძესთან აღნიშნულ „ანტიკური მემკვიდრეობის“ ათვისების პირველი გზის წარმომადგენლების მიერ.

შ. ნუცუბიძესთან ეს თვალსაზრისი უფრო კონკრეტდება, როცა მსჯელობა ეხება ქართული რენესანსის იდეოლოგიას, რომელიც, მისი აზრით, უშუალოდ უკავშირდება იოანე პეტრიწის (XI-XII სს.) ფილოსოფიას. „პეტრიწის მოღვაწეობის არსი მდგომარეობდა არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის აღორძინებაში, რომელმაც რენესანსის იდეოლოგიის როლი ითამაშა საქართველოში ისევე, როგორც ზოგიერთი ცვლილებებით, თითქმის ყველგან, სადაც კი წამოიწყო რენესანსი, იქნებოდა ეს აღმოსავლეთში თუ დასავლეთში“⁸

იოანე პეტრიწის როლს რენესანსის ჩამოყალიბებაში შ. ნუცუბიძე იმაში ხედავდა, რომ „...რენესანსის ყველა იდეოლოგიისაგან განსხვავებით, რომლებიც მისდევენ მსოფლიო რენესანსის იდეოლოგიურ წყაროს – არეოპაგიტული წიგნების ავტორის იდეებს, პეტრიწი მიემართება იმავე გზით, მაგრამ პირველ რიგში ქართული ანტიკურობისაკენ“⁹.

აქ საყურადღებოა ისიც, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, იოანე პეტრიწის ამგვარი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში მთავარი როლი შეასრულა მისმა განსწავლულობამ და მოღვაწეობამ ბიზანტიაში, კონსტანტინეპოლში, იოანე იტალის ფილოსოფიურ სკოლაში. პეტრიწი იოანე იტალის არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ თეოლოგიური ნაწერების საქმის კურსშიც იყო. როგორც ცნობილია, იოანე იტალი თავისმა თეოლოგიურმა ნაწერებმა ციხემდე მიიყვანა, შენიშნავს შ. ნუცუბიძე. აქ, მას მხედველობაში ჰქონდა ის ფაქტი, რომ იოანე იტალს თავისი შეხედულებების გამო ეკლესიამ II ბრალდება წაუყენა, რის საფუძველზე შეაჩვენეს კიდევ.

შ. ნუცუბიძეს იოანე პეტრიწი მიაჩნია იმ ყაიდის მოაზროვნედ, რომლის შეხედულებებიც ორთოდოქსული მსოფლ-

მხედველობისთვის მიუღებელი იყო. ამასთან, მისი აზრით, იოანე პეტრიწის შრომა (იგულისხმება პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“-ს პეტრიწისეულ თარგმანზე დართული კომენტარები, რომელიც პეტრიწის ორიგინალურ შრომას წარმოადგენს) ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გააზრების იმ ელემენტებს იმეორებს, რომელიც არეოპაგიტულ მოძღვრებაშია მოცემული. სწორედ ამაში ხედავს შ. ნუცუბიძე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის უშუალო კავშირს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ამასთან, აქ, ის ერთ პრინციპულ განსხვავებაზეც მიუთითებს: „პეტრიწი სცილდება ფსევდო-დიონისური წიგნების ავტორის ქრისტიანულ ფორმას და ქართულ რენესანსში „წარმართობის გამოცოცხლების“ მხარეს იხრება“¹⁰.

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი იოანე პეტრიწის „წარმართობისაკენ გადახრის“ თაობაზე ფრთხილ მიდგომას საჭიროებს, ვინაიდან ამის ფაქტობრივ და დამაჯერებელ დასაბუთებას მასთან ვერ ვხვდებით. მით უმეტეს, რომ ამ მომენტს შ. ნუცუბიძე დიდ ყურადღებას აქცევს და მას განსაკუთრებულ კულტურულ თუ აზრობრივ დატვირთვას აძლევს: „ანტიკური წარმართული მსოფლგაგებისაკენ გადაჭრით შემობრუნებამ ხელი შეუწყო საქართველოში „წარმართობის გამოცოცხლებას“, რომელიც ცოცხალი, ნამდვილი ბუნების პოეტური აღქმის ფორმა იყო. ეს შემობრუნება ცოცხალი ბუნებისაკენ და ცოცხალი მთლიანი ადამიანისაკენ საფუძვლად დაედო XII საუკუნის საერო პოეზიას, რომელიც ქართულ რენესანსს შეადგენს. თავისი შემობრუნებით ბუნებისაკენ, ერთი მხრივ, და საყაროს ისეთი ერთიანობის იდეის დანერგვით, რომელიც წარმოადგენს აუცილებელ და შეუქცევად დამოკიდებულებათა საფეხურების სისტემას, იერარქიის, მეორე მხრივ სიკეთისა და მშვენიერების არეოპაგიტული იდეების აღდგენით პეტრიწი რუსთაველის წინამორბედად გვევლინება. რუსთაველი არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის მიმდევარი იყო და მან შეძლო გაეკრიტიკებინა მშვენიერებისა და სიყვარულის პლატონური მოძღვრება და სიკეთისა და მშვენიერების იდეა ამ ქვეყნად, რეალურ სინამდვილეში, გადმოეტანა და ზეციურ საწყისთან შეერწყა იგი“¹¹.

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, შ. ნუცუბიძე პირდაპირ კავშირსა და ერთიან ხაზს ხედავს ფსევდო-დიოჩისე არეოპაგელს, იოანე პეტრიწსა და შოთა რუსთაველს შორის და ამ ერთიან ხაზში იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობას გარკვეული შეამავლის ფუნქციასაც აკისრებს. ეფიქრობ, აქ შ. ნუცუბიძემ არსებითად სწორად შენიშნა იდეური კავშირები სამ დიდ შემოქმედს შორის. ერთადერთი, რაშიც შეიძლება შეედავოს მას, არის ის, რომ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება უფრო მეტ სიცხადესა და დამაჯერებლობას საჭიროებს. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძე გრძნობს ამ სიძნელეს და იოანე პეტრიწის შრომების ცენტრალურ საკითხზე (არეოპაგიტიკის აღორძინება) მსჯელობისას აღნიშნავს: „ამ საკითხის დეტალური გაშუქება სპეციალური მონოგრაფიის საქმეა“.¹²

შ. ნუცუბიძის აზრით, პროკლეს თხზულების პეტრიწისეული თარგმანი ხშირად სცილდება ორიგინალს და ეს ძირითადად გამოწვეულია პროკლეს არეოპაგიტული ინტერპრეტაციის გავლენით. აქ, „უშუალოდ თვალში გვეცემა ის პრინციპი, რომელსაც ეყრდნობა პროკლეს არეოპაგიტული გაგება და მისი გზით ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობაც“.¹³ ამით შ. ნუცუბიძეს იმის თქმა უნდა, რომ პეტრიწი პროკლეს თხზულების თარგმნისა და განმარტებისას ხელმძღვანელობდა მისი არეოპაგიტული რედაქციით.

არეოპაგიტიკასთან იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობის სიახლოვის დამადასტურებელია სიკეთისა და ბოროტების მიმართების არეოპაგიტული თვალსაზრისის მიღება პეტრიწის მიერ და ამ გზით მისი ათვისება რენესანსის ქართული პოეზიის მხრიდან. საინტერესოა და საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის მიერ ამ საკითხის გაშუქება: „ბოროტებას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა და ამდენად, წარმავალია და შეიცავს მეტი ბედნიერების შესაძლებლობას ნაკლები ბედნიერების გზით. ეზიარო ერთს (პროკლეს) და თვით იქვე ღმერთად (არეოპაგელი), ანუ თანამონაწილეობდეს ერთში (პეტრიწი) – ასეთია არეოპაგიტული წიგნების ავტორის მიერ ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გადამუშავებული ნეოპლატონიზმის აპოგეა. ამავე სახით აითვისა ნეოპლატონიზმი ფილოსოფოსმა პეტრიწმა.“

კეთილისა და ბოროტის, სრულყოფილების, სიყვარულისა და მშვენიერების ასეთივე ცნებები შეითვისა იდეოლოგიურად ქცეულ ქართულ (არეოპაგიტულ) ნეოპლატონიზმზე აღზრდილმა ქართული რენესანსის პოეზიამ¹⁴.

აქ გვაქვს კიდევ შენიშვნა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისის მიმართ. კერძოდ, ის მსჯელობს სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიასა (იოანე პეტრიწი) და ქართული რენესანსის პოეზიაში (შოთა რუსთაველი). ამ თვალსაზრისის (სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა) მთავარ წყაროდ ნუცუბიძე არეოპაგიტულ მოძღვრებას ასახელებს. მაშინ როცა, ის თვალსაზრისი, რომ „ბოროტება სიკეთის კლებაა“, უფრო ადრე გვხვდება ბასილი დიდთან. თუმცა ეჭვგარეშეა, ამ თვალსაზრისის უფრო ადრინდელი ნეოპლატონური (პლოტინე) წარმომავლობა. ვინაიდან ბასილი დიდის შრომები იმ დროისათვის უკვე თარგმნილი იყო ქართულ ენაზე, ბუნებრივია, რომ ეს თვალსაზრისი პეტრიწისა და რუსთაველის ეპოქის ქართული სააზროვნო ვითარებისათვის უცხო არ იქნებოდა. ამდენად, აქ, უპირველესად ისიც გასარკვევია, რატომ და რის საფუძველზე მიმართავდნენ არეოპაგიტიკას და არა, მაგალითად, ბასილი დიდის შრომებს. ეს რომ ასეა, განსაკუთრებით კი რუსთაველთან, საეჭვო არ უნდა იყოს, რაც მშვენიერად შენიშნა და სათანადოდაც გამოიკვლია შ. ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, იოანე პეტრიწმა ნეოპლატონიზმი არეოპაგიტული რედაქციით აითვისა, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ის ორიგინალში არ იცნობდა ნეოპლატონიკოს ფილოსოფოსთა შრომებს. ამას ადასტურებს მისი „განმარტებაი“, სადაც კარგად ჩანს პეტრიწის როგორც საერთოდ დიდი ერუდიცია, ისე ბერძნული ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნა. მაგრამ აქ უფრო მნიშვნელოვანი ის გარემოებაა, რომ შ. ნუცუბიძე უფრო სხვა მხრივ მიაპყრობს ყურადღებას და უფრო სხვა მიმართებით ხედავს იოანე პეტრიწის მიერ ნეოპლატონიზმის არეოპაგიტული ათვისების მნიშვნელობას: „არეოპაგიტული რედაქცია იმიტომაა საგულისხმო, რომ იმის შემდეგ, რაც მოხდა ანტიკური მემკვიდრეობის რეცეფცია ქრისტიანობის მიერ, პეტრიწი უფრო

შორს წავიდა ანტიკურობის ათვისების ხაზით და მივიდა სამყაროზე წარმართულ-ხალისიანი შეხედულებამდე, უარყო ასკეტიზმი და გამოსახა ეს წარმართული ღმერთების სახეები¹⁵.

თავისი მოსაზრებების დასადასტურებლად შ. ნუცუბიძე მიმართავს იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში ღმერთის ქრისტიანული წარმოდგენის ადგილას „ერთისა“ და მზის წარმართული წარმოდგენის ჩასმას. მართალია, ამგერი რამ გვხვდება არეოპაგიტიკაშიც, მაგრამ ეს შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია ქრისტიანობიდან „შემთხვევით“ და „უნებლიე“ გადახვევებად¹⁶.

შ. ნუცუბიძის ეს თვალსაზრისი საჭიროებს დასუსტებას. კერძოდ, „ერთისა“ და მზის ისეთი წარმოდგენა, როგორც გვხვდება იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში, თითქმის იმავე სახითაა მოცემული არეოპაგიტიკაშიც, რასაც შ. ნუცუბიძეც აღნიშნავს. მაგრამ მისგან განსხვავებით, მიგვაჩნია, რომ აქ არავითარ „შემთხვევით“ და „უნებლიე“ გადახვევასთან არ უნდა გვკონდეს საქმე. ამას უნდა ადასტურებდეს თუნდაც ღმერთისა და მზის ცნობილი არეოპაგიტული ანალოგია, რომლის საფუძველზეც ღმერთი არეოპაგიტიკაში წარმოდგენილია, როგორც სამყაროს იმანენტური არსება, რომლისგანაც აუცილებლობით მომდინარეობენ არსებები. არც ის უნდა ყოფილიყო შემთხვევითი, რომ არეოპაგიტიკის ეს თვალსაზრისი ქრისტიანი ღვთისმეტყველთა (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აკეინელი) მკაცრი კრიტიკის საგნად იქცა.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ იოანე პეტრიწის მისამართით შ. ნუცუბიძის გამოთქმული თვალსაზრისი ძირითადად მართებულია და ამას ყველაზე ნათლად მის მიერ დამოწმებული პეტრიწის თხზულების შესაბამისი ადგილი ადასტურებს: „აღიწყე, რომ ოდეს ეტრფოდის არსი ზესთ არსსა, პირველად თვისთა ყოველთა შინაგანთა შეიარებს, რაითა პოვოს თვის-შორის და მიზეზი თვითერთი. ვინაი მის მიზეზისა მიერ თვისისა, რომელ არს მის შორის. ერთი შეეყოფვის მას ზესთათა, მზესა ერთსა, ვითარცა აღმოაჩენს სოკრატი „ფედროსა“ შორისა“¹⁷.

იოანე პეტრიწი, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციების გამგრძელებელია და მასთანაც,

ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსებთან, ღმერთი სამყაროს მიზეზია და არა შემოქმედი, ხოლო სამყარო შემოქმედი კი არაა, არამედ შედეგია, რომელიც გამომდინარეობს მიზეზიდან: „ამით ეს დებულება განსხვავდება შემოქმედებით, ე.წ. კრეაციონისტული თვალსაზრისის მომხრეთა პოზიციისაგან“, და აქ ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომელიც იმჟამინდელი ეპოქისათვის საყოველთაოდ დამახასიათებელი იდეოლოგიური წნეხისათვის ანგარიშის გაწევა უფროა, ვიდრე ფილოსოფიური კვლევა-ძიების შედეგად გაკეთებული დასკვნა. კერძოდ, შ.ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ კრეაციონისტული თვალსაზრისისგან განსხვავებით, „ემანაციის შესახებ ნეოპლატონური მოძღვრების ასეთი კაუხალური გაგებიდან პირდაპირი გზა მიდის *პანთეიზმისაკენ*; ხოლო თუ ამას დაეუმატებთ ე.წ. არეოპაგიტულ განმარტებას ღმერთის არსებობის, როგორც ნეგატიური მომენტისა, მაშინ ყველაფერმა ამან მოამზადა გადასვლა პანთეიზმიდან ათეიზმზე, ონტოლოგიზმიდან კი მატერიალიზმზე და შ. ნუცუბიძე ამ აზრს ავრცელებს რუსთაველზეც: XII საუკუნის ქართულ რენესანსში ასეთი გამოსავალი აღნიშნულ სიტუაციიდან უკვე სახეზე იყო: რუსთაველის მსოფლგაგებად, რომელიც, ცხადია, პოეტური ფორმითა და გამომსახველური საშუალებებით იყო შემოსილი, მოგვცა ასეთი გადასვლა ნეოპლატონური ემანაციიდან ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ავტორის ნეგატიური თეოლოგიაზე გადასვლით ათეიზმისაკენ, რომელიც მატერიალიზმს უახლოვდება“, შ.ნუცუბიძის ეს თვალსაზრისი საფუძველს მოკლებულია¹⁸.

თუკი გავითვალისწინებთ შ. ნუცუბიძის დიდი ერუდიციას, ფილოსოფიის ისტორიასა და ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში ღრმა ჩახედულებასა და განსწავლულობას, მაშინ შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ მისი ეს თვალსაზრისი სხვა არაფერია, თუ არა ზემოთ აღნიშნული გარემოებისადმი ანგარიშის გაწევა.

საბოლოოდ შ. ნუცუბიძეს სამყაროს მთლიანობაზე იოანე პეტრიწის პოზიცია ასე აქვს წარმოდგენილი: „...პეტრიწის აზრით, სამყაროს სიკეთე შექმნილი არ არის, არამედ *„ღმერთის ბუნების“* შედეგია, ამასთან იგი *„განაწილებულია“*, ე.ი. ყოფიერებაში მოცემულია რაღაც სისტემის სახით, რომლის

საფეხურები განსაზღვრულია არა ღმერთის მიერ, არამედ ყოფიერების საფეხურთა ბუნებით – გონებატყვერებით, გრძობად და სამგანსოშილებიან საგანთა რიგებით. და ეს ყველაფერი წარმოადგენს ერთიანობას, რადგან სიმრავლე კი არ იქმნება, არამედ, როგორც პეტრიწი ამბობს, “ერთიანდება ერთის მიერ”¹⁹.

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის შესახებ შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ზოგადად რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი ნეოპლატონური ფილოსოფიაა, უფრო ზუსტად *არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი*, რომელიც ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების პირველ გზას მიეკუთვნება (უშუალოდ შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი) და რომელშიც შედიან: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი... ქართული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველია იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა, რომელმაც ნეოპლატონიზმი ათვისა არეოპაგიტული რედაქციით. ამასთან, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან განსხვავებით, პეტრიწი მიუბრუნდა წარმართობას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში სამყარო მოცემულია მოძრაობა-განვითარებასა და მთლიანობაში. პეტრიწის მოძღვრებაში ბუნება მთელი თავისი ბრწყინვალეებითა და სიცოცხლისუნარიანობითაა წარმოდგენილი. სწორედ ამგვარი მსოფლმხედველობით გვევლინება პეტრიწი, შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის იდეოლოგიად საქართველოში: „...ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ თუ არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის წყალობით ფლორენციის აკადემიის მოაზროვნეები (მარსილიო ფინჩინო, პიკო დელა მირანდოლა და სხვა.) იტალიური რენესანსის იდეოლოგიებად იქცნენ, პეტრიწი, რომელიც მათზე შორს წავიდა ანტიკური მსოფლმხედველობის ათვისების მიმართულებით, XII საუკუნის ქართული რენესანსის იდეოლოგიური წინამორბედა. ააღორძინა რა თავის შრომებში არეოპაგიტული („ქართული“) ნეოპლატონიზმი, პეტრიწმა ძირითადი მიმართულება მისცა XII საუკუნის ქართულ პოეზიას. რუსთაველის შემოქმედებაში, როგორც აღმოსავლური და ქართული რენესანსის მწვერვალში, ამ იდეოლოგიამ თავისი მხატვრული განხორციელება პპოვა”²⁰.

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი შ. ნუცუბიძემ სწორად მიაკვლია, მაგრამ ამ საკითხზე მისი მოსაზრებები ნაკლოვანია. კერძოდ, ბოლომდე გარკვეული არაა, თუ რის საფუძველზე შეიძლება მივიჩნიოთ ნეოპლატონიზმი (მათ შორის, რა თქმა უნდა, იგულისხმება არეოპაგიტიკა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფია) რენესანსის იდეურ წყაროდ. ამ მიმართულებით თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად ის ნეოპლატონურ ტექსტებს ნაკლებად მიმართავს, რაც საბოლოოდ დაუკმაყოფილებლობისა და უკმარისობის გრძნობას ტოვებს.

აღნიშნულის გათვალისწინებით, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ნეოპლატონიზმის იმ პრინციპების გადმოცემა, რომლებიც საფუძველად ედებიან რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობას.

ნეოპლატონიზმი ანტიკური ხანიდან შუა საუკუნეებს შორის არსებული გარდამავალი ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა მომდევნო დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებზე. გავლენა შეიმჩნეოდა როგორც ქრისტიანულ სამყაროში (რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი), ისე მუსლიმურში (მაგალითად, *სუფიზმი*). საქართველო, რომელიც დაკავშირებული იყო ბერძნულ ბიზანტიურ სამყაროსთან, ამ გავლენის არეში მოექცა.

რა ნიშნით შეიძლება ჩაითვალოს ნეოპლატონური ფილოსოფია რენესანსის ძირითად ფილოსოფიურ საფუძველად? როგორც ცნობილია რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი ამქვეყნიურ სინამდვილისადმი ღირებულებების მინიჭებაა. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამოსავალი დებულებაა ემანაციის საფუძველზე აღიარებული, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა, რაზე დამყარებითაც ღმერთი, გარკვეული აზრით, „მიწაზეა ჩამოყვანილი“. ეს კი ხილულ სინამდვილეში ღვთაებრივის „აღმოჩენისა“ თუ „დანახვის“ შესაძლებლობას უშვებდა, რაც საბოლოოდ ამქვეყნიურის ღირებულებად გამოცხადების საფუძველია. ნიშანდობლივია, რომ ნეოპლატონიზმის უდიდესი წარმომადგენელი პლოტინე მატერიის მარადიულობას და ამის საფუძველზე მასში არსებული მშვენიერების მარადიულობასაც აღიარებდა. მსგავსი თვალსაზრი-

სებია ნეოპლატონური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებთან. სწორედ ამ აზრით ითვლება ნეოპლატონიზმი რენესანსის მსოფლმხედველობრივ წყაროდ; ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაში მხედველობაშია რენესანსის ის გაგება, როცა მის შინაარსში იგულისხმება ამქვეყნიურში ღვთაებრივის აღმოჩენა და ამის საფუძველზე მისი აღიარება ღირებულად, ადამიანურის წინა პლანზე წამოწევა და ა.შ.

შუა საუკუნეების კულტურის მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიებისას მკვლევრები განსხვავებულ და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავ თვალსაზრისებს გამოთქვამენ. ერთნი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ პლატონის ფილოსოფიაზე, მეორენი არისტოტელეს მსოფლმხედველობაზე, ხოლო მესამენი ნეოპლატონურ მოძღვრებაზე. აზრთა სხვადასხვაობა გამოწვეული უნდა იყოს იმის გაუთვალისწინებლობით, რომ ნეოპლატონიზმი თავისთავში მოიცავს პლატონისა და არისტოტელეს, საერთოდ, წარმავალი ფილოსოფიური სისტემების არსებით მომენტებს, რომ ეს ფილოსოფიური სისტემა არა მხოლოდ „ნეოპლატონიზმია“, არამედ „ნეოარისტოტელიზმიც“ (ჰეგელი, ცელერი). ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი და უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელშიც შენარჩუნებული და შეჯამებულია ადრინდელი ფილოსოფიის არსებითი პრინციპები.

ნეოპლატონიზმს როდესაც ნეოარისტოტელიზმსაც უწოდებენ, მხედველობაში აქვთ ის გარემოება, რომ ნეოპლატონური ფილოსოფიის უმთავრესი პრინციპია მოძღვრება პირველი ერთის შესახებ, რომლის თანახმადაც სინამდვილის საფუძველია ერთი (ღმერთი); პირველი ერთისაგან აუცილებლობით მომდინარეობს სინამდვილის არსებანი და მასვე უკუუბრუნდებიან, ასევე აუცილებლობით. რადგან არსებები ღმერთისგან მომდინარეობს, ნეოპლატონიკოსთა აზრით, ამის საფუძველზე ღმერთი, გარკვეული აზრით, არის ამ არსებებში. შეიძლება აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონიზმის მამამთავრის პლოტინეს თვალსაზრისი – „ღმერთი ყველგანაა“, ღმერთისა და სამყაროს გამთლიანების საფუძველი გახდა, რაც გამოიყენა რენესანსულმა მსოფლმხედველობამ და რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა საუბარი. რაც მთავარია, ნეოპლა-

ტონიკოსებთან მოცემული პირველი ერთის ამგვარი გაგება წარმოადგენს პლატონის დიალოგ „სახელმწიფოს“ მე-6 წიგნში გადმოცემული სიკეთის იდეისა და მიზნობრივი მიზნების შესახებ არისტოტელეს თვალსაზრისის გაღრმავება-განვითარებასა და მათ გარკვეულ სინთეზს. ამიტომ ითვლება ნეოპლატონიზმი ნეოარისტოტელიზმადაც.

§ 4. ალექსეი ლოსევი (1894-1988)

რუსმა მეცნიერმა ალექსეი ლოსევმა ფუნდამენტურ ნაშრომში „აღორძინების ესთეტიკა“ (1978) საგანგებოდ განიხილა რენესანსისა და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძველი.

სანამ უშუალოდ საკითხს შევეხებით, მანამ მოკლედ განვიხილოთ მისი აზრი ნეოპლატონიზმზე, რაც გაგვიადვილებს ნეოპლატონიზმის, როგორც რენესანსის და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძველის ლოსევისეული თვალსაზრისის გაგებას.

ნეოპლატონიზმზე მსჯელობას ა. ლოსევი იწყებს „პლატონიზმის“ ცნების გარკვევით, რომელშიც, როგორც წესი, იგულისხმება მატერიასთან იდეის პრიმატის აღიარება. მაგრამ ა. ლოსევს ეს განსაზღვრება არ აკმაყოფილებს, რადგან „ყოველგვარი იდეალიზმი არის რომელიღაც მოძღვრება მატერიაზე იდეის პრიმატის შესახებ“¹. მაშინ რაში მდგომარეობს „პლატონიზმის“ სპეციფიკურობა? ა. ლოსევი თვლის, რომ პლატონთან, პირველ რიგში, საგნების იდეა მოცემულია მაქსიმალურად და უკიდურესად „თავის აზრობრივი სისავსით“. ასე მაგალითად, ჯოხი შეიძლება გავტეხოთ ან სულაც დაეწვათ, მაგრამ ჯოხის იდეას ვერც გავტეხავთ და ვერც დაეწვათ. ეს ისეთი ელემენტარული აზრია, რომ მის წინააღმდეგ არაფერ არ გამოვა. სწორედ პლატონიზმის ამ საყოველთაოდ აღიარებულმა თვისებამ, ა. ლოსევის აზრით, განაპირობა რენესანსის ეპოქაში პლატონიზმის ესთეტიკისადმი დიდი პატივისცემა.

პლატონიზმის მეორე ამოსავალ დასაბუთებას წარმოადგენს საყოველთაო ცვალებადობასა და ქმნადობაში საგნის იდეის არსებობა, რომელიც ბოლოს და ბოლოს წარმოადგენს „საგნების მუდმივ წარმოქმნა მოდელს“.

ნეოპლატონიზმის შეფასებისას ა. ლოსევი გამოთქვამს ძალზე საინტერესო აზრს: „ამ სკოლის სახელწოდება პირობითია, რამდენადაც სოკრატემდელი ფილოსოფოსები, არისტოტელე და სტოელები მასში მონაწილეობენ პლატონზე არანაკლებად“². აქვე ა. ლოსევი დიდ ყურადღებას აქცევს *ნეოპლატონიკოსების მიერ პლატონიზმის განვითარებას*.

პლატონის იდეა არსიცაა და აზრიც, რადგანაც შეუძლებელია არ იყოს იდეა, როცა არსებობს საგანი და იდეის არსებობის საფუძველზე მოიაზრება საგანი. მხოლოდ იდეის მეშვეობით შეიძლება გაგებულ იქნას საგანი. ეს გვხვდება არისტოტელესთანაც, კერძოდ, *ნესზე* მოძღვრებაში, რომლის საფუძველზეც მიღებულია ინტელიგიბელური მატერიის თვალსაზრისი. არისტოტელეს ეს თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმმა გამოიყენა.

არისტოტელემ, ლოსევის აზრით, გააფართოვა პლატონის იდეის ცნება, საიდანაც წარმოიშვა არისტოტელეს თვალსაზრისი პოტენციასა და ენერჯიასზე. „ამრიგად, ნეოპლატონიკოსები არისტოტელეს გავლენით მათივე უშუალოდ მოცემული პლატონური იდეების სამყაროს ნაცვლად, გეასწავლიან თავისი თავის შემცნობ და თავის თავის განმზავრებელ გონებაზე“³. ეს, ა. ლოსევის აზრით, იყო ნეოპლატონიკოსების მიერ არისტოტელეს მეშვეობით პლატონის იდეებზე მოძღვრების განვითარება შინაარსის მიხედვით.

უკვე პლატონთან მოცემული იყო არსსა და ქმნადობას შორის განსხვავება. არსი არსებობს თავისთავად, ქმნადობა კი მხოლოდ დროში. ეს კარგად იცოდნენ სტოელებმა მატერიალურ და ფიზიკურ მიმართებათა დაკავშირებით, რომელიც საბოლოოდ გულისხმობდა პირველი ცეცხლის ემანაციას და მის გავრცელებას მთელ სამყაროზე. ამ ემანაციის საფუძველზე ჩამოყალიბდა იერარქიული კიბე, პირველი ცეცხლიდან დაწყებული დემონებისა და ადამიანების გავლით და უსულო საგნით დამთავრებული. ა. ლოსევი შენიშნავს, რომ ნეოპლატონიკოსებმა გაწმინდეს ეს ემანაცია ელემენ-

ტარულ-საგნობრივი მატერიალიზმისაგან და იგი გადააქციეს სამყაროს ანუ ნუსის იდეის წმინდა არსობრივ ქმნადობად. მსოფლიო სულის საერთო მოძრაობის რეზულტატი ნეოპლატონიკოსებთან გახდა კოსმოსი.

ა. ლოსევის აზრით, ნეოპლატონური ნუსი მსოფლიო კანონზომიერების სისტემას წარმოადგენს, ხოლო ნეოპლატონური მსოფლიო სული – სამყაროსა და სიცოცხლის მუდმივი მოძრაობაა, რომელშიც ხორციელდება სამყაროს ესა თუ ის კანონები⁴. სწორედ მსოფლიო სულისა და კოსმოსის ცნებებია თავისი შინაარსით ის, რითაც ა. ლოსევის აზრით, ნეოპლატონური სამყარო განსხვავდება მკვიდრი პლატონური თეალსაზრისისგან.

ა. ლოსევი განიხილავს პლატონის მოძღვრებას ერთზე, რომელიც მოცემულია დიალოგი „სახელმწიფოს“ VI წიგნში და წარმოადგენს მას, როგორც აბსტრაქტულ საყოველთაო კატეგორიას. ა. ლოსევი აღნიშნით, “მთელი საუკუნეების გავლა გახდა საჭირო, ვიდრე ანტიკური ფილოსოფოსები ამ აბსტრაქტულ გაფორმებას გაიგებდნენ”⁵. აქ ავტორი დაასკვნის, რომ პლოტინეს ერთი ყოველგვარი შემეცნებისა და აზროვნებისგან განსხვავდება და აღემატება მათ. ერთის ასეთი გაგება, მართალია, მოცემული იყო პლატონთან, მაგრამ არსად არ იყო გამოყენებული. სწორედ ეს იყო ის დამატება, რომელიც პლოტინემ შეასრულა ზემოდან და ამით დაასრულა კიდევ ანტიკური პლატონიზმის მთელი სისტემა.

ა. ლოსევის აზრით, ნეოპლატონიზმმა ახლებურად გაიაზრა ფილოსოფიისა და ესთეტიკის მთავარი მონაპოვრები, გადაამუშავა ისინი და გადაიტანა შინაგანი შეგრძნების ენაზე. ამის საფუძველზე, ანტიკური ფილოსოფიის კატეგორიები უფრო ცხადი და ადვილად მისაღწევი გახდა: „ასე, ძველი არისტოტელესეული გონი აბსტრაქტული კატეგორიიდან ნეოპლატონურ ესთეტიკაში გადაიქცა სამყაროს ულამაზეს და მიმზიდველ აზრობრივ სტრუქტურად, მსოფლიო სულზე არსებული განვითარებული მოძღვრების წყალობით შეავსო მთელი კოსმოსი გახარებული და ესთეტიკურად გამზიარებული ბუნების ცოცხალი ენერგიებითა და პულსირებული გამოცოცხლებული სურათებით”⁶.

ა. ლოსევი აღნიშნავს, რომ რენესანსის ეპოქაში ნეოპლატონიზმი და მისი ესთეტიკა პროგრესულ როლს ასრულებდა ახალი მითოლოგიის გააზრებაში და განსაზღვრავდა რენესანსის არსებას. მაგრამ ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები კონსერვატორებიც იყვნენ თავისი არისტოტელიზმის გამო. ამის საფუძველზე აკრიტიკებდნენ ნეოპლატონიზმს უფრო ცოცხალი და მხიარული პლატონიზმის პოზიციიდან.

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის განხილვას ა. ლოსევი იწყებს ასეთი შენიშვნით: „რენესანსის ესთეტიკა ემყარება ნეოპლატონიზმის სუბსტანციურ ადამიანურ და პიროვნულ, კერძოდ, სუბიექტურ იმანენტურ განმარტებას“⁷. ამ პრობლემის განხილვისას ავტორი ძირითადად აანალიზებს ნიკოლოზ კუზელის, ფლორენციის პლატონური აკადემიის წარმომადგენლების (პლეთონი, მარსილიო ფინჩინო, პიკო დელა მირანდოლა), ლორენცო ვალასა და პიეტრო პომპანაცის მსოფლმხედველობებს და აგრეთვე აღორძინების ჰუმანისტური მიმართულების საკითხს. ა. ლოსევი მათგან განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ნიკოლოზ კუზელსა და მარსილიო ფინჩინოზე, როგორც პროგრესირებადი განვითარების ღრმა ნეოპლატონიკოსებზე.

ა. ლოსევი ნიკოლოზ კუზელს წმინდა წყლის ნეოპლატონიკოსად თვლის, რომელიც ნეოპლატონიზმში წინა პლანზე აყენებდა და ხაზს უსვამდა ისეთ მომენტებს, რომლებიც სრულიად შეესაბამებოდნენ იმ დროისთვის უკვე მომწიფებულ ინდივიდუალიზმს მისი მარადიული მიდრეკილებებით სინამდვილის სუბიექტურ-იმანენტური ინტერპრეტაციისადმი.

ა. ლოსევი აჩვენებს, რომ კუზელთან გადმოსულია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები და ამის შესაბამისად ეს პრინციპები თავისებურადაა განვითარებული. ამასთან, შესაბამისი ნეოპლატონური კატეგორიები კუზელთან გარდაქმნილია და განმარტებულია ისე, რომ დაკმაყოფილებულია ბუნებრივი ადამიანური მოთხოვნილებები, რომ ყველაფერი დანახული და შესახები იყოს, ყველაფერი იზომებოდეს და გეომეტრიულად გაფორმდეს, მუდმივად იყოს მისწრაფება უსასრულობისაკენ და ა.შ. გამოდის, რომ ეს უსასრულო სიშორეები გეომეტრიულიცაა, ე.ი. მოცემულია აგრეთვე ხილულად და შეიძლება მათზე შეხება. „მხოლოდ

კუხელმა აჩვენა უმარტივესი დიალექტიკური ჩამოყალიბებისა და ნახტომების დახმარებით როგორ შეიძლება ხილულისა და უსასრულოობის შეერთება. ეს კუხელთან მშვენივრადაა მოფიქრებული და ამიტომაც ითვლება ის რენესანსის ჭეშმარიტ მოახროვნედ⁸.

როგორც ვხედავთ, ა. ლოსევი კუხელის შემოქმედებაში რენესანსისთვის უმნიშვნელოვანეს მომენტად მიიჩნევს მის მიერ სასრულობისა (ხილულობის) და უსასრულობის გაერთიანების თვალსაზრისს. ეს კი საბოლოოდ სამყაროს მთლიანობის იდეის გატარებაა, რაც კუხელის მოძღვრებაში მუდამ აღიქმება აგრეთვე *აბსოლუტური მაქსიმუმისა* და *აბსოლუტური მინიმუმის* დამთხვევით. ამასთან, „კუხელის ამ სახის მსჯელობები იმდენად მარტივი და ცხადია, რომ ვერც ერთი თანამედროვე მათემატიკოსი ყველა თავისი უზუსტესი მეთოდით ვერ შეძლებს რაიმე შეწინააღმდეგებას კუხელის უსასრულობაზე თვალსაზრისთან“⁹.

ა. ლოსევი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ კუხელის შემოქმედების მიხედვით, როცა ღმერთი სამყაროს ქმნიდა, სარგებლობდა არითმეტიკით, გეომეტრიით, მუსიკით, ასტრონომიით და ყველა იმ ხელოვნებით, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ. შემდგომ, როგორც ა. ლოსევი მიიჩნევს, კუხელი უფრო დაწვრილებით განიხილავს და განმარტავს ამ საკითხს. როგორც ჩანს ღმერთს არითმეტიკა აქ დასჭირდა იმისთვის, რომ სამყარო ყოფილიყო „მთელი“ (ა. ლოსევი ამბობს – „ერთიან-განუყოფელი მთელი“). გეომეტრიამ საგნებს მისცა როგორც მდგრადი, ისე მოძრავი ფორმები; მუსიკის მეშვეობით კი მოხდა მიწიერის, ცეცხლის, ჰაერისა და წყლის სფეროების ჰარმონია. და ბოლოს: ღმერთს მხოლოდ ასტრონომიული გეგმით შეეძლო შეექმნა სამყარო ერთიანი ციური სხეულების მოძრაობასა და დედამიწასთან მათ შესაბამისობაში მოსული დაურღვეველი სისტემების სახით. ა. ლოსევი ასკვნის: „ჩვენ მიგვანია, რომ შუა საუკუნეების ორთოდოქსიის უფრო ცხადი აღორძინების მოდიფიკაციას ვერც კი წარმოვიდგენთ. კუხელის ეს მსჯელობები ემყარება სწორედ ყველაფერ იმის სუბიექტურ-ადამიანურ იმანენტურობას, რაც ადამიანების გარეთაა“¹⁰.

ა. ლოსევი აქ მეთოდურად ავითარებს აზრს, რომ კუხელთან სამყარო წარმოდგენილია როგორც ერთიანი და რომ აქ წინაა წამოწეული ადამიანის სუბიექტურ-იმიანენტური მხარე. ამით კი კუხელი ქრისტიანობის მკაცრი და მიუღწეველი დოგმატების ცხად და მარტივ გადამუშავებას ახდენს. ეს კი იმის საფუძველს იძლეოდა, რომ აღორძინების თვით ისეთი წარმომადგენლებიც კი, რომელთაც არც ქრისტიანობისა და არც ეკლესიის აღარ სჯეროდათ, ემყარებოდნენ კუხელს. მაგალითად, ჯორდანო ბრუნო (1548-1600) კუხელს ემყარებოდა არა ქრისტიანული დოგმატების განმარტებებისთვის, არამედ ანტიქრისტიანული პანთეიზმის დასაფუძნებლად. „...აქ ყველაზე ცხადად გამოვლინდა კუხელის ესთეტიკის აღორძინებისდროინდელი მიმართულება. ის, აქაც ცხადად დგას მთელი სინამდვილისადმი სუბიექტურ-იმიანენტური და ადამიანურ-პიროვნული მიდგომის იმავე პოზიციაზე“¹¹.

ა. ლოსევის მსჯელობებში საყურადღებოა ის აზრი, რომ კუხელთან ადამიანი ღმერთის მსგავსია და რომ ღმერთი მას თავის მსგავსად ქმნის. ე.ი. ადამიანიც ქმნის თავისი თავის მსგავსად. „ეს კი ნიშნავს, რომ კუხელი ამ აზრითაც შუა საუკუნეებისა და ახალეუროპული მსოფლმხედველობის ნამდვილი საზღვარია – რენესანსის ფილოსოფოსია“¹².

ნოკოლოზ კუხელის როლის შესაფასებლად ა. ლოსევი იმოწმებს უნგრელი მეცნიერის ო. ბენეშის თვალსაზრისს. ამ უკანასკნელს მიაჩნდა, რომ კუხელმა წამოაყენა თვალსაზრისი სასრულისა და უსასრულოს ერთიანობაზე და ამით ღმერთი – უსასრულო – იგულისხმება ყოველ უმცირეს საგანში, რომელიც ამ მიზეზით იმსახურებს ჩვენს ყურადღებას; ყოველი უმცირესი ნაწილაკი ასახავს კოსმოსს და ამით ის სამყაროს სარკეა; უპირველესად, კუხელის ფილოსოფიამ, უფრო ადრე, ვიდრე მხატვრებმა, განაპირობა შუა საუკუნეების სისტემის დაშლა, ინტელექტუალური აზრით სათავე დაუდო ბუნების იმ გზას, რომელიც მთელი სიღრმით პირველად ხელოვნებაში გამოვლინდა¹³.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ა. ლოსევის აზრით, ნოკოლოზ კუხელთან, როგორც ნეოპლატონიკოსთან, წინა პლანზე წამოვიდა ადამიანი და ამასთან გამოიკვეთა ღვთის ადამიანური პოზიციიდან დანახვის გარდაუვალობა. „ის თავის

ონტოლოგიურ ესთეტიკაში ერთობ დაწვრილებით განიხილავს ადამიანისთვის აბსოლუტურის შესახებ წმინდა ადამიანური წარმოდგენის გარდუვალობას, ისევე როგორც ღომი აბსოლუტს ღომის სახით წარმოდგენდა ან ხარი წარმოდგენდა აბსოლუტს ხარის სახით”¹⁴. რაც იმ დროისთვის სარისკო აზრი იყო, ასკენის ა. ლოსევი. ყურადღებას იმსახურებს მისი აზრი კუზელის თვალსაზრისზე, რომლის თანახმადაც, *ღმერთი შემოქმედებაა, ხოლო ადამიანი ღმერთის მსგავსადაა შექმნილი; მაშასადამე, ადამიანიც შემოქმედებაა*. აქ ორთოდოქსია შენარჩუნებულია, მაგრამ რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ პიკო დელა მირანდოლა იწყებს მტკიცებას: *„ღმერთი ქმნის თავისი თავიდან; ადამიანი შექმნილია ღმერთის მსგავსად, მაშასადამე ადამიანმაც უნდა შექმნას თავისი თავი, რაც შუა საუკუნეების ორთოდოქსიის ყოველგვარ საზღვრებს სცილდებოდა”*¹⁵.

ა. ლოსევის აზრით, ნიკოლოზ კუზელი სწორედ ის მოაზროვნეა, რომლის თანახმადაც, რამდენადაც ყოველგვარი ინდივიდუალური ღვთაებას ასახავს, აქედან გამომდინარე, აგრეთვე ყოველი ადამიანი არის აბსოლუტი, ერთადერთი და განუმეორებელი (ისევე როგორც აბსოლუტი). თუმცა, ყოველი ინდივიდუალური ყოველთვის სპეციფიკური და ორიგინალურია. მაშასადამე, კუზელი იძლევა სამყაროს ერთიან გაღვთაებრივებულ სურათს, სადაც თავის მხრივ ადამიანიც ღმერთია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ რენესანსის ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნაც ადამიანის ამ რანგში ამადლებას გულისხმობს, ცხადი გახდება რენესანსისთვის კუზელის მსოფლმხედველობის მნიშვნელობა.

იტალიური რენესანსისთვის, ნეოპლატონურ ფილოსოფიას განსაკუთრებული მნიშვნელობა რომ ჰქონდა, ეს კარგად ჩანს მარსილიო ფიჩინოს მსოფლმხედველობიდანაც. ფიჩინოსთან, ა. ლოსევის აზრით, წარმართობა და ქრისტიანობა შერწყმულია ერთიან ნაკადად ადამიანურ განცდებში და თვით მის არსში. აქ წარმართული სიშიშველე მთლიანად აღიარებულია, მაგრამ ამასთან ეს ადამიანური სიშიშველე ერთობ გასულიერებულია და გამოსჭვივის გონისა და არსის უმაღლეს სფეროებში. ეს კი, ა. ლოსევის აზრით, საერთო ნეოპ-

ლატონიზმია, რომელიც ასე დამახასიათებელია აღორძინებისთვის¹⁶.

მარსილიო ფიჩინო სამყაროს განიხილავს როგორც პარმონიულ წყობას, რომლის ყველა ნაწილი ღირის მსგავსადაა გაწყობილი. „ყოველი მხატვარი ცდილობს თავის ნაწარმოებში უკვდავყოს თავისი თავი; ღმერთმაც ასე ქნა, რამდენადაც შეიძლებოდა თავისი მსგავსის შექმნა... ფიჩინოს თანახმად, ჩვენ ვცხოვრობთ ყოვლისშემძლე არქიტექტორის ტაძარში; თითოეულმა ამ წრის შიგნით უნდა გაატაროს თავისის წრე და ამით განადიდოს ღმერთი. ადამიანი შექმნილის მწვერვალზე არა იმიტომ, რომ შეუძლია ჩაწედეს მის მექანიზმსა და პარმონიას, არამედ უპირველესად, თავისი შემოქმედებითი დინამიზმის გამო“¹⁷. აქ, ლოსევი გადმოსცემს მარსილიო ფიჩინოს მშვენიერ, რენესანსის ეპოქისათვის დამახასიათებელ შეზღუდვებისაგან თავისუფალ აზრს: “დიდი ღვთაებრივი თამაში თავის განმეორებას ჰპოვებს ადამიანის თამაშსა და შრომაში, რომელიც ზუსტად ბაძავს ღმერთს და ერთიანდება მასთან”.

ა. ლოსევი აჩვენებს, თუ როგორი აღტაცებულია ფიჩინო ადამიანის მიწიერი ცხოვრების, მეცნიერებისა და ხელოვნების აყვავებით. ამასთან, ა. ლოსევი მიუთითებს ფიჩინოს ნეოპლატონიზმის ერთ, ერთობ საჭირო და მისი აზრით, პარადოქსულ ასპექტზე, რომლის გასაგებადაც უნდა გავიხსენოთ მთელი იტალიური რენესანსის ლტოლვა ადამიანური პიროვნების აბსოლუტიზაციისკენ. ეს კი, ნებისთ თუ უნებლიეთ, განაპირობებდა, რომ ადამიანური პიროვნება განმარტებულიყო, როგორც ყველაზე სანდო და ყველაზე უტყუარი ტეშმარტების შემცველი, რაც ბადებდა მუდმივ ტენდენციას ობიექტური აბსოლუტის უფრო მარტივად, უფრო გასაგებად და შესაძლებლობის ფარგლებში, უფრო უმწიკლოდ წარმოდგენისთვის. თავის მხრივ, ეს მოასწავებდა აბსოლუტის უფრო აბსტრაქტული წარმოდგენის პროგრესირებადი ტენდენციის დამკვიდრებას. აი რატომაა ფიჩინო არა მხოლოდ ნეოპლატონიკოსი ესთეტიკოსი, არამედ შეიძლება ითქვას, ნეოპლატონიკოსი ესთეტიკი, რომელიც მოულოდნელად იწყებს რაღაც საყოველთაო რელიგიის შექმნას. ერთი შეხედვით, ის კონკრეტული ესთეტიკური გრძნობების თითქოსდა

კონკრეტულ რელიგიურ ფორმას უნდა ჩასკიდებოდა, რომელშიც მითოლოგია და რელიგია ყველაზე ცხადად და მაცდუნებლად იყო გამოვლენილი. მაგრამ „აბსოლუტიზირებული ადამიანური სუბიექტის თვითლოგიკა სწორედ ადამიანური პიროვნების მაქსიმალური აბსოლუტიზაციის მიზნისთვის ობიექტურ აბსოლუტს აცლიდა მის კონკრეტულ ისტორიულობას და მის პოეტურ მითოლოგიურობას“¹⁸.

ფიჩინო - სასულიერო პირი - ქადაგებდა საყოველთაო რელიგიის თვალსაზრისს. ღმერთი, მისი აზრით, არსებობს, „მაგრამ ეს ღმერთი არის გონება, ხოლო გონება თავისი ბუნებით ყველგან ერთნაირია, თვით ადამიანის გონება კი არის მხოლოდ ღვთაებრივი გონების ასახვა. მაშასადამე, ჩვენ ეს საყოველთაო გონება უნდა ვიპოვოთ ყველა რელიგიაში, ხოლო ყველა სპეციფიკურსა და ისტორიულს მათში იგნორირება უნდა გაეუკეთოთ“¹⁹. ა. ლოსევი შენიშნავს, რომ ფიჩინო ყველაფერს ამას საეკლესიო კათედრიდან ქადაგებდა.

შეიძლება ითქვას, რომ მარსილიო ფიჩინოც, ისევე როგორც ნიკოლოზ კუზელი, ნეოპლატონიზმის იდეებს აღიარებდა განვითარებული შუა საუკუნეების ეპოქაში. სწორედ ნეოპლატონიზმზე დაყრდნობით მათ მოძღვრებებში ახლებურად წარმოიჩინდა ღმერთთან დამოკიდებულება. კერძოდ, სამყაროში ღმერთის „აღმონჩენით“, მათ მსოფლმხედველობაში ადამიანს, როგორც ყველაზე განვითარებულ ცოცხალ არსებას, ღვთაებამდე ამაღლების სტატუსი ერგო: *ადამიანური პიროვნების აბსოლუტიზაციით და ღმერთისთვის დამახასიათებელი ტემპარიტებების ადამიანზე გადმოტანით*. ყველაფერი ეს კი, როგორც უკვე დაურწმუნდით, კარგად აქვს ნაჩვენები ა.ლოსევს თავის შრომაში „აღორძინების ესთეტიკა“.

§5. ქართული ავტორები

1. შალვა ხიდაშელი (1910-1994)

რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველს ეხება და შესაბამის დასკვნებს აკეთებს შალვა ხიდაშელი თავის ნაშრომებში „ქართული რენესანსის საკითხები“, „ქართული ფილოსო-

ფიის ისტორია”, “ნეოპლატონიზმის თეორია რესთავრაციონალიზმში” და სხვა.

შ. ხიდაშელი, ისევე როგორც შ. ნუცუბიძე და ა.ლოსკევი, ნეოპლატონიზმს რენესანსის მთავარ იდეურ წყაროდ მიიჩნევენ. რენესანსის არსება მასთან ასეა ჩამოყალიბებული: „რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს ხილული სინამდვილისა და ამქვეყნიური არსებობის ღირებულად აღიარებაში. აქედან ახალი, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება ანტიკურობისადმი და ახალი, განსხვავებული გაგება ადამიანურისა“¹.

მართალია, შ.ხიდაშელს რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის კვლევა-ძიებისათვის საგანგებო ნაშრომი არ მიუძღვნია, მაგრამ მასთან, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ნათლადაა გამოკვეთილი, თუ რის საფუძველზე შეიძლება ჩათვალოს ნეოპლატონური ფილოსოფია რენესანსის იდეურ საფუძვლად. მისი მართებული შენიშვნით, „ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი თავისებურება პირველსაწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეაა, რომელიც მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევისკენ იყო მიმართული. ამ იდეამ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის იდეურ ცხოვრებაში და აისახა ნიკოლაუს კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში“².

კუზელთან ეს შეხედულება, შ. ხიდაშელის აზრით, გამოთქმულია აბსოლუტური მაქსიმიუმისა და აბსოლუტური მინიმიუმის ერთიანობის იდეით. „ამ დებულებათა იდეური წყარო ნეოპლატონიზმია, კუზანელთან – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ბრუნოსთან - პლოტინი“³.

როგორც ვხედავთ, შ.ხიდაშელთან აღიარებულია ნეოპლატონური ფილოსოფიის გადამწყვეტი გავლენა რენესანსის ფილოსოფოსების მსოფლმხედველობებზე, რითაც ცხადად ჩანს რენესანსისთვის საბჭოთა სინამდვილეში ნეოპლატონიზმის გადამწყვეტი იდეური მნიშვნელობა.

შ. ხიდაშელი აღნიშნავს აგრეთვე იმ დიდ სიძნელეზე, რაც თან ახლავს რენესანსის (და ჰუმანიზმის) ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენას. აქ ავტორს მხედველობაში აქვს არა მხოლოდ საკვლევი თემატიკის სირთულე, არამედ

ის იდეოლოგიური ბარიკადები, რომელთაც ადგილი ჰქონდა ნეოპლატონური ფილოსოფიის შეფასებისას.

შ. ხიდაშელი ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისის მნიშვნელობას უპირველესად ხედავს მიწიერისა და ზეციერის გაუქმებაში. ნეოპლატონიზმი არა მხოლოდ ამოავსო მიწიერისა და ზეციერს შორის არსებული უფსკრული, არამედ თვით სამყარო წარმოადგინა როგორც „იგივე ღმერთად, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე“ (ა.ლოსევი). აქ შ. ხიდაშელი აკეთებს მნიშვნელოვან დასკვნას, რომელიც საერთოდ გასდევს რენესანსის მისეულ გაგებას და განსაზღვრებას: „ეს მოძღვრება (ნეოპლატონიზმი – მ.მ.) იძლეოდა საფუძველს ამქვეყნიური სინამდვილის ამაღლებისთვის, მის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებისათვის“⁴. შ.ხიდაშელი ბოლომდე იზიარებს ა.ლოსევის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ აღნიშნულ საკითხში ნეოპლატონიზმი „აღმოჩნდა ფრიად შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისათვის“. ამ მხრივ, ის აღემატებოდა „არისტოტელეს მშრალ კონსტრუქციებს“. ნეოპლატონიზმი „იძლეოდა უმაღლეს სამყაროში ზეასვლის ცოცხალ შეგრძნებას, ღვთაებრივი ენერგიებით აღსავსე ბუნებასა და იდეალურ სამყაროს, როგორც ცოცხალ და ადამიანისათვის სავსებით მისაღწევ სილამაზეს“⁵.

ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისი, რომლის საფუძველზეც ამქვეყნიურ ცხოვრებას ღირებულება ენიჭება, საბოლოოდ ნეოპლატონიზმს რენესანსის იდეურ წყაროდ სახავს. შ.ხიდაშელი ამ თვალსაზრისის უტყუარ ხორცშესხმას ხედავს „ვეფხისტყაოსანში“. ამ მიმართებით, მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს მისი დასკვნა: „ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარება ლოგიკური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური ღირებულებების ერთიანობას გულისხმობს“⁶.

რუსთაველზე სპეციალურ გამოკვლევებსა და აგრეთვე თავის სხვა შრომებში ხიდაშელი ამ მოსაზრებას მდიდარი ფაქტოლოგიური მონაცემებით ასაბუთებს. თუმცა, მისი მოსაზრება, სადაც საუბარი შეეხება ნეოპლატონურ პანთეიზმსა და რუსთაველის პანთეიზმს, სადავოდ მიგვაჩნია.

საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ შ. ხიდაშელის თვალსაზრისი რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა იმით, რომ მასში ნათქვამია, თუ რის გამო შეიძლება იყოს ნეოპლატონიზმი რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი. ეს კი ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონურ თვალსაზრისს გულისხმობს.

2. თანამედროვე ქართველი ავტორები

რენესანსის იდეურ წყაროებზე მსჯელობა არის ნოდარ ნათაძისა და გურამ თევზაძის გამოკვლევებში. აღნიშნული ავტორები ესებიან ქართული რენესანსისა და კუმანიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძველებს, რითაც ავსებენ და ამდიდრებენ რენესანსისა და კუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველების შესახებ საერთო თვალსაზრისს.

ნ. ნათაძე არ იზარებს შ. ნუცუბიძის, მ. გოგიბერიძისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისებს რენესანსზე. კერძოდ, შ.

განსახილველ საკითხზე საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული ი. მედვედევს, რომლის თანახმად, რენესანსის ეპოქის კუმანისტები, როგორც წესი, პლატონიკოსები იყვნენ. ხოლო ისინი, ვინც ფილოსოფოსი პერიპატეტიკოსები იყვნენ და რომლებიც გვიანი სქოლასტიკის ორთოდოქსიის ხაზს წარმოადგენდნენ, კუმანისტების წრიდან ეთიშებოდნენ. ავტორი აყენებს კითხვას იმის თაობაზე, რით უნდა აიხსნას ეს ფენომენი და რატომ იყო სავალდებულო კუმანისტებს მიემართათ პლატონისთვის. აქ ის იმოწმებს მეღვეარ მაზუს, რომლის თანახმად, აშკარად შეიძინევა პლატონისა და კუმანისტ პლეთონის შეხედულებებს შორის სიახლოვე. ი. მედვედევი იმ აზრისაა, რომ პლატონის მოძღვრების მითოლოგიურ-პოეტური და თვით მისტიკური შეფერილობა უფრო მისაღები იყო კუმანისტებისთვის, ვიდრე არისტოტელეს მოძღვრების მშრალი მსჯელობები. აქ. ი. მედვედევი იმოწმებს და იზიარებს მკვლევარ კნოსის აზრს, რომლის თანახმად „ათენელი ფილოსოფოსი (პლატონი – მ.მ.) გახდა განათლებული კაცობრიობის ახალი ინტელექტუალური ცივილიზაციის სიმბოლო, მაშინ როცა სტაგირელი (არისტოტელე – მ.მ.) მშრალია და სქოლასტიკურ სიბრძნის სიმბოლოა“, (И.П. Мелведев. Византийский гуманизм XIV-XV вв. Ленинград, 1976. გვ. 543)

მართალია, ი. მედვედევი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში უშუალოდ პლატონის ფილოსოფიას და უპირველესად მის მოძღვრებასთან კუმანისტების დამოკიდებულებაზე მსჯელობს, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ სწორედ ამგვარად გაგებული პლატონის ფილოსოფიაა რენესანსული აზროვნებისათვის მნიშვნელოვანი.

ნუცუბიძე და მ. გოგიბერიძე ქართული რენესანსის საკითხებს ძირითადად ფილოსოფიურ პლანში განიხილავდნენ. კეკელიძე კი, რენესანსს ქართული კულტურის საერთო აღმავლობას უკავშირებდა. ნათაძისთვის საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა მიუღებელია, რადგანაც „რენესანსი გაცილებით უფრო ფართო ცნებაა, რომელიც მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგნების თითქმის ყველა სფეროს მოიცავს და არა მხოლოდ ფილოსოფიას“⁷.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ნ. ნათაძე ქართული კულტურისთვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ქრისტიანობას. აღნიშნულის გათვალისწინებით, ავტორი უნიადაგოდ მიიწინევს თვალსაზრისს (შ. ნუცუბიძე) – „თითქოს ქართველი ხალხი თავისი მსოფლმხედველობითა და მსოფლშეგრძნებით მუდამ წარმართი იყო, თითქოს ქრისტიანობა ქართველისათვის ზედაპირული მოვლენა იყო და მისი დაძლევა საერო კულტურის აღმოცენების სახით ამ ჯერ კიდევ ცოცხალი წარმართული ტრადიციების გაცოცხლებამ გააადვილა“⁸.

ამასთან, ნ. ნათაძე ერთგვარად აგრძელებს ქართველი ფილოსოფოსთა (ნუცუბიძე, ხიდაშელი) ტრადიციას ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობაზე როგორც საკაცობრიო, ისე ქართული კულტურისთვის. „ნეოპლატონიზმი სინკრეტული მოძღვრება – უკანასკნელი და ერთ-ერთი ყველაზე სრული, ანტიკური ფილოსოფიის ყველა მოძღვრებათა შორის – იყო ის ფოკუსი, რომელშიც ამ ფილოსოფიის მიღწევებმა თავი მოიყარა და რომელმაც, ამგვარად, ანტიკურ ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას შორის შუამავლის როლი ითამაშა რუსთაველის დროს და მასზე ადრეულ ეპოქაში“⁹.

ქართული კულტურისთვის, კერძოდ, რუსთაველისთვის ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობა ნათაძეს ასე ესახება: „თავისი სულისკვეთებით, თავისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ემოციური ტონალობით რუსთაველის მეტაფიზიკური და, საერთოდ ფილოსოფიური შეხედულებები ანტიკურ, კერძოდ, პლატონურ-ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ტრადიციას ეკედლება და არა ქრისტიანულს“¹⁰.

ქართველ მეცნიერთაგან პირველად გ. თევზაძემ მიაქცია ყურადღება X-XII საუკუნეების საქართველოში „კაპადოკიელი მამების“ სახელით ცნობილი სამი დიდი კაპადოკიელის ბასი-

ლი დიდის (330-379), გრიგოლ ნაზიანზელისა (330-390) და გრიგოლ ნოსელის (335-394) მსოფლმხედველობათა აღორძინებას.

საყურადღებოა ავტორის აზრი იმის თაობაზე, რომ შუასაუკუნეების საქართველოში თარგმნიდნენ კაპადოკიელთა ნაშრომებს, მათ შორის, გრიგოლ ნაზიანზელისას. ამასთან, სათარგმნელად შერჩეული გრიგოლ ნაზიანზელის ტექსტები მაშინდელი საქართველოს მთავარ გეოს - რენესანსისკენ მისწრაფებას პასუხობდა¹¹.

მნიშვნელოვანი იყო გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრებაში“ მოცემული მისტიკური შინაარსის ტერმინი - „მბრწყინავი წყვდიადი“, როგორც ზეგონიერი ხედვის გამოხატველი, რომელიც არეოპაგტიკის გაყვლით „ვეფხისტყაოსანში“ შემოდის და რუსთველისეული „მზიანი ღამის“ - „შორეულ წინაპრად“ შეიძლება ჩაითვალოს¹².

გ. თევზაძე ასკვნის, რომ კაპადოკიელებისადმი ინტერესმა X-XI საუკუნეების საქართველოში სასიკეთო შედეგი გამოიღო - ამადლდა მთარგმნელობითი კულტურა, ფილოსოფიური აზროვნების დონე, რაც არეოპაგტიკისა და ნეოპლატონიზმის მწვერვალის - პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ პირველად თარგმნის წინაპირობა გახდა. პროკლეს თხზულების პეტრიწისეულმა თარგმნამ და მასზე დართულმა კომენტარებმა საქართველოში ჰუმანიზმის ახალი საფეხურის ფილოსოფიური საფუძველი მოამზადა¹³.

გ. თევზაძის მოსაზრებებში საყურადღებოა აგრეთვე რენესანსის ცნების განმარტება, რომელიც სიღრმითა და ლაკონურობით გამოირჩევა: „რენესანსი, ცხადია, რაიმეს აღორძინებას, ხელახლა წარმოშობას ნიშნავს, თანაც უფრო მაღალ დონეზე, რაც ახალ კულტურულ დონესთან წარსულის კულტურის ელემენტების სინთეზით ხორციელდება“¹⁴.

ქართველ მკვლევართა (და აგრეთვე აღოსუვის) განხილული თვალსაზრების ერთიანად წარმოდგენით იქმნება რენესანსისა და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლის დადგენის გარკვეული ლოგიკურად მწყობრი სელა. მათ მოსაზრებებში შეინიშება რაღაც უხილავი ძაფი, რომლის ცალკეული მონაკვეთი გარკვეული ურთიერთშეკებაა რენესანსისა და ჰუმანიზმის იდეური საფუძვლის დადგენისას.

სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისების ანალიზი ადასტურებს, რომ ნეოპლატონიზმი რენესანსისა და ჰუმანიზმის მთავარი ფილოსოფიური საფუძველია.

დასასრულს აღვნიშნავთ, რომ ნეოპლატონური თვალსაზრისი ღმერთისა და სამყაროს ერთიერთობაზე განსაზღვრულია მასში მოცემული ემანაციური პრინციპით, რაც ყველაზე ნათლადაა გამჟღავნებული პლოტინეს, პროკლეს, ფსევდო-დიონისესა და *საქართველოში* ივანე პეტრიწის მსოფლმხედველობებში.

აღმოსავლური რენესანსის თეორია

1. აღმოსავლური რენესანსის თეორიის არსი

აღმოსავლური რენესანსის პრობლემების სისტემური კვლევა-ძიება და მისი თეორიის სახით წამოყალიბება შალვა ნუცუბიძეს ეკუთვნის. მან 1940 წელს ჯერ მოსკოვის ლიტერატურის ინსტიტუტში, ხოლო შემდეგ სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის სხდომათა დარბაზში წაკითხულ მოხსენებაში „აღმოსავლური რენესანსის თეორია და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ძირითადი დებულებები გადმოსცა¹. ამ ნაშრომებში კრიტიკულადაა შეფასებული ევროპელი მეცნიერების თვალსაზრისები, რომლის თანახმადაც, რენესანსი ევროპული მოვლენაა. შ. ნუცუბიძე კი რენესანსის მსოფლმხედველობრივ მომზადებაში გადამწყვეტ როლს ქრისტიანულ აღმოსავლეთში შექმნილ არეოპაგიტულ მოძღვრებას ანიჭებს.

არეოპაგიტული მოძღვრება ქრისტიანულ აღმოსავლეთში შექმნილი ძეგლია და თუ იგი რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძველია, მაშინ რენესანსის მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიებისას, ეჭვგარეშე უნდა იყოს აღმოსავლეთის მნიშვნელობა დასავლეთისთვის. საბოლოოდ შ. ნუცუბიძე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ წინარენესანსი და რენესანსი აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მიედინება და იდეოლოგიურად ეს ერთიანი გენეტიკური ხაზი იყო². ასეთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება შ. ნუცუბიძის გამოკვლევიდან. ამასთან, შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ „აღმოსავლეთის რენესანსის ფარგლებში გამოკვლევა შეიძლება შემოვფარგლოთ სომხეთით, საქართველოთი და აზერბაიჯანით და ცალკეული მომენტები მოვიტანოთ მუსლიმანური სამყაროდან - აღმოსავლეთში და ბიზანტიიდან - დასავლეთში“³.

ისიც ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ შ.ნუცუბიძის გაბედული დასკვნა დასავლეთის რენესანსზე აღმოსავლური რენესანსის გავლენის თაობაზე, ძნელია აიხსნას დასავლეთის რენესანსის მთავარი იდეოლოგიის - ერიუგენასა და კუზუ-

ლის მხრიდან მხოლოდ არეოპაგიტ'ელი მოძღვრების გამოყენებით, თუ'ნდაც გადაამწყვეტი სარგებლობის ფაქტით. ეს ნაკლი შ. ნუცუბიძის მსჯელობაში შეინიშნება და ფეოქრობ, მისი აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ერთი სუსტი ადგილიც ეს არის.

შ. ნუცუბიძემ შემდგომში ინტენსიურად გააგრძელა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის პრობლემების კვლევა, გააფართოვა საკვლევი თემატიკის წრე, გააღრმავა და განამტკიცა იგი და საბოლოო სახით წარმოადგინა მონოგრაფიაში — „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. აღნიშნულ ნაშრომში შ. ნუცუბიძემ გამოკვეთა თავისი პოზიცია რენესანსის იდეურ წინამძღვრებზე და წამოაყალიბა ქართული რენესანსის თეორია.

რენესანსის პრობლემებზე მსჯელობისას, ნუცუბიძე ემყარება ენგელსის ცნობილ დებულებას, რომლის თანახმადაც შუა საუკუნეები არ ყოფილა უბრალო განერება, როგორც ეს მიაჩნდათ თვით რენესანსის წარმომადგენლებს (პეტრარკა, ლორენცო ვალა, ლეონარდო ბრუნი...), შუა საუკუნეები შ.ნუცუბიძისთვის ანტიკურობიდან ახალ დროზე, ანტიკური კულტურიდან რენესანსზე გადასვლის აუცილებელი რგოლია, რომლის პროგრესული იდეოლოგია საზრდოობდა ანტიკურობით და შეამზადა რენესანსი.

შუა საუკუნეებში არსებული იდეოლოგიური ბრძოლების ჭეშმარიტი შინაარსის გასაგებად შ. ნუცუბიძეს აუცილებლად მიაჩნია მისტიციზმის ცნების დაზუსტება. მისტიკის ორგვარი გაგება არსებობს. ერთი გაგებით მისტიციზმი არის მოძღვრება, რომლის თანახმადაც ღმერთის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ ჭკერტით საფეხურზე, რაც გულისხმობს რაციონალური ცოდნის საზღვრებს გარეთ გასვლას. ამგვარად გაგებელი მისტიკა რელიგიური მსოფლმხედველობის შემადგენელი ნაწილია.

მისტიკის მეორე გაგება შუა საუკუნეების ერესთან არის დაკავშირებული და გულისხმობს რელიგიურ დოგმებში ეჭვის შეტანას. ეს, ფაქტობრივად, ერეტიკული მოძრაობაა⁴. შ. ნუცუბიძის აზრით, თუ ერთმანეთისგან არ გაიმიჯნა მისტიკის ეს ორი გაგება, მაშინ გაგვიჭირდება, ერთი მხრივ, კლემენტ ალექსანდრიელის, ტერტულიანეს, ავგუსტინეს და მეო-

რე მხრივ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის, იოანე სკოტ ერიუგენას, მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობათა ერთმანეთისგან განსხვავება.

შ. ნუცუბიძე მანის (217-276) სახელთან დაკავშირებულ მძლავრ ერეტიკულ მოძრაობას – *მანიქეიზმს*, გაბატონებული მსოფლმხედველობისადმი ოპოზიციად მიიხსენებს – „ანტიკურობის მზის ნახვენებისთანავე“. ეს იყო დუალიზტური მოძღვრება, რომელიც აღიარებდა ორი თანაბარძალოვანი – კეთილი და ბოროტი საწყისის არსებობას. მანიქეველობამ ეპკი შეიტანა ქრისტეს ორბუნებოვნებაში, რის გამოც ქრისტიანთა მხრიდან დევნას განიცდიდა.

მანიქეველობის პროგრესიულობას შ.ნუცუბიძე იმაში ხედავს, რომ ამ მოძღვრებაში მონოთეისტური რელიგიისგან განსხვავებით მიწიერისა და ზეციერის თანაბარძალოვნებაა მოცემული, რითაც გაუქმდა ზეციერის პრიორიტეტი მიწიერის მიმართ. მაშინ, როცა მონოთეისტური რელიგიების ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნაა მიწიერისა და ზეციერის გათიშვა და ამასთან მიწიერი ცხოვრება ზეციერში გადასვლის მოსამზადებელი საფეხურია. ამიტომ მიწიერი სინამდვილე ღირებულებას მოკლებულია, რითაც ფაქტობრივად ქრება ადამიანის აქტიურობა და არსებულთან შეგუება ხდება.

შ.ნუცუბიძის აზრით, მართალია, მანიქეველობას არ მოეცია ამ დუალიზმის გაუქმება, მაგრამ როგორც აღენიშნეთ, მიწიერი ზეციერს გაუთანაბრა და ამ უკანასკნელის პრიმატე გააუქმა, რაც უკვე წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. შ. ნუცუბიძის აზრით, ამით როდი ამოიწურება მანიქეველობის დადებითი როლი კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში. მანიქეველობამ ამავე დროს განსაზღვრა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ერეტიკული მოძრაობანი. მართალია პლატონის ფილოსოფიიდან მომდინარე იდეებისა და ხილული სინამდვილის დუალიზმი მანიქეველობამ ვერ გადაღალახა, მაგრამ მათ თანაბარი უფლებები მიანიჭა, რაც უდავოდ პროგრესული და რევოლუციური იყო იმ დროისთვის⁵. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, არ იყო შემთხვევითი, რომ მანი დასაჯეს. ხოლო თვით ეს მოძღვრება დევნას განიცდიდა.

მანიქეველობა თავდაპირველად გაერცეულდა სომხეთსა და საქართველოში (V საუკუნე), შემდგომ ბიზანტიაში, სამხრეთ

იტალიაში, საფრანგეთში. აქედან კი, ეს მოძღვრება გაერცვლდა ჩრდილოეთის ქვეყნებში და ყველგან მას მოჰყვა ერეტიკული მოძრაობა. შ. ნუცუბიძის აზრით, *პავლიკიანობა და თონდრაკიზმი სომხეთში, მაზდაკიზმი და მუტაზილიტობა* მუსლიმურ სამყაროში, *ვექიტები და ბოგომოლები* ბალკანეთში, მანიქეველური ერესის სახეცვლილებებს წარმოადგენდა⁶. შ. ნუცუბიძის აზრით, მანიქეველობამ და პავლიკიანობამ არეოპაგიტიკაზე დაყრდნობით „იდეურ-ფილოსოფიური საფუძვლები მიიღო“ და ამგვარად გადაშუშავებული დასაყლოს გადაეცა. მეორე მხრივ, მანიქეველობამ „გზა გაკვალა“ ისლამის ყაიდის ერესის - სუფიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრებისთვის⁷.

იმის მიუხედავად, რომ მანიქეველობამ და მის საფუძველზე აღმოცენებულმა ერეტიკულმა მოძრაობებმა დიდი როლი შეასრულეს საეკლესიო დოგმატიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში და ხელი შეუწყეს რენესანსის მომზადებას, შ. ნუცუბიძეს ეს მაინც არ მიაჩნია საკმარისად ამ დიდი კულტურული მოვლენის საბოლოო დაფუძნებისთვის. ამისთვის საჭირო იყო გარკვეული ფილოსოფიური სისტემა და იგი არეოპაგიტულ მოძღვრებას თვლის.

რენესანსისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების მნიშვნელობის დასადგენად განსაკუთრებული როლი ენიჭება მასში მოცემულ აუცილებლობის პრინციპს, რის საფუძველზეც არსებათა წარმოშობა პირველმიზეზიდან ხდება აუცილებლად, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე⁸. ეს პრინციპი უფრო ადრე გვხვდება პროკლესთან და პლოტინესთანაც⁹. არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის აღიარება, რელიგიური მსოფლმხედველობის არსებითი – კრეაციის დოგმატის უარყოფას ნიშნავს, რაც გულისხმობს ღმერთის მიერ არსებათა შექმნას, დროში, არაფრისგან, ნებელობითი აქტის საფუძველზე.

რენესანსისთვის არეოპაგიტიკის მნიშვნელობის დადგენის საქმეში ასევე საინტერესოა მასში გატარებული სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის პრინციპი. ეს თვალსაზრისი სათავეს პლატონის ფილოსოფიაში იღებს და გვხვდება პლოტინესთანაც. მაგრამ როგორც პლატონთან, ისე პლოტინესთან ბოროტება მაინც დაშვებუ-

ლია სიკეთის ბუნების გარკვევის მიზნით. შემდგომ ბასილი დიდთან ბოროტება გაგებულა, როგორც სიკეთის შესუსტება, კლება და ეს თვალსაზრისი გვხვდება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. თავის მხრივ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, პროკლეს მსგავსად, ბოროტების ყოველგვარ მნიშვნელობას აუქმებს. რენესანსისთვის კი ამ თვალსაზრისს ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ბოროტების საბოლოო დაძლევის შესაძლებლობა იყო აღიარებული.

ასე რომ, არეოპაგიტული მოძღვრების დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ანტიკური მემკვიდრეობის (ნეოპლატონიზმის სახით) „გადარგვა ქრისტიანულ ნიადაგზე“ (შნუცუბიძე), რითაც რენესანსისთვის აუცილებელი იდეები და პრინციპები იქნა შენარჩუნებული. მათ შორის ძირითადია ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა, რომელიც საფუძველს ამსადებს რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის. ამ იდეის ძირითადი მომენტებია: ღმერთიდან (პირველმიზეზიდან) არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობა, ადამიანის გაღმერთების შესაძლებლობა, ღმერთთან ადამიანის უშუალოდ შეერთების დაშვება, იერარქიის პრინციპი, სიკეთის აბსოლუტურობის და ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარება.

საბოლოოდ შნუცუბიძე აყენებს საკითხს იმის თაობაზე, რომ უნდა შეიცვალოს დამოკიდებულება შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი და იგი გაგებულ იქნას, როგორც რელიგიული მსოფლმხედველობისა და ოპოზიციის (ერეტიკული მოძრაობის) შეურთებელი ბრძოლა. *ამ ბრძოლის დაგვირგვინება იყო „ოპოზიციის გამარჯვება ოფიციალურ დოგმატიკაზე“ და, ნუცუბიძის აზრით, სწორედ ეს იყო რენესანსი¹⁰.*

შ. ნუცუბიძემ მანამდე მიღებული და გავრცელებული თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ რენესანსის ძირები აღმოსავლეთში დაინახა. თავისი ეს მოსაზრება შ. ნუცუბიძემ სათანადო საბუთებით შეამაგრა, რომელთა არსი მოკლედ შემდგომში მდგომარეობს: *ნეოპლატონური ფილოსოფიის უკანასკნელმა დიდმა სისტემატიკოსმა პროკლემ შეძლო ერთიანობის პრინციპის გატარება, მაგრამ პროკლეს ფილოსოფია ამავე დროს საზრდოობდა წარმართული მსოფლმხედველობითაც, ამიტომაც ამ სახით მას ქრისტიანობა ვერ მიიღებდა. საჭირო იყო ნეოპლატონიზმის გარკვეული რედაქცია და*

მისი მორგება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე. ეს მისია წარმატებით განახორციელა ე.წ. არეოპაგიტული თხზულებების ავტორმა, რითაც მოხდა ანტიკურობის „გადარგვა ქრისტიანულ ნიადაგზე“ და ამ გზით ქრისტიანულ სინამდვილეში სარეალიზაციოდ გზა გაეხსნა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პროგრესულ იდეებს. ამასთან, არეოპაგიტიკა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში შექმნილი ძეგლია და რენესანსის იდეურ საფუძველსაც შეადგენს, ამიტომაც უდავო უნდა იყოს აღმოსავლეთის როლი რენესანსის ჩამოყალიბებაში.

შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიაში ბევრი რამ გაზვიადებულია (მაგალითად, ერეტიკული მოძრაობებისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება), ზოგიერთ მომენტს, პირიქით, სათანადო ყურადღება არ ექცევა (მაგალითად, საკუთრივ რენესანსის ცნების შინაარსის დადგენა, რაც ბევრი გაუგებრობის მიზეზი ხდება). ყველაფერი ეს კი შემდგომში კამათის საგანი გახდა. მაგრამ აქ მთაკარი მაინც ის უნდა იყოს, რომ შ. ნუცუბიძემ სრულიად ახლებურად გაიაზრა რენესანსის პრობლემა და ქართულ მეცნიერებაში შემოიტანა ეს საკითხი. მარტო ეს ფაქტი საკმარისია, რომ ვაღიაროთ, ნუცუბიძის უდიდესი დამსახურება ამ მიმართებით. რაც შეეხება სადავო და საკამათო საკითხებს, ეს ბუნებრივია და თან ახლავს ყოველ ახალ წამოწეებას.

2. პირველი გამოხმაურებანი

შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიას იმთავითვე უარყოფითად შეხვდნენ ცნობილი ქართველი მეცნიერები: ფილოლოგი კორნელი კეკელიძე (1879-1962) და ფილოსოფოსი სერგი დანელია (1887-1963). ნუცუბიძის პოიციის მიმართ მათ კრიტიკულ წერილებში გვხვდება სრულიად სამართლიანი შენიშვნებიც, სადავო მოსაზრებებიც და, სამწუხაროდ, ტენდენციური შეფასებებიც.

ს. დანელიამ მკვეთრად უარყოფითი რეცენზია გამოაქვეყნა შ. ნუცუბიძის წიგნზე „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“.¹¹ რეცენზიაში იგი აღაგებს შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ძირითად დებულებებს და

ეურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა სრულყოფილად მხოლოდ აღმოსავლეთშია აითვისა პეტრე იბერის წყალობით. ავტორი რატომღაც არ მიუთითებს შესაბამის ადგილებს შ.ნუცუბიძის წიგნიდან.

ს. დანელიას მართებელი შენიშვნით, კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლის არსებობა და არეოპაგიტული წიგნების ავტორად პეტრე იბერის გამოცხადება (თუნდაც ეს სიმართლე იყოს), სრულიადაც არ ასაბუთებს ქართული ანტიკურობის არსებობას¹². ს. დანელიას შენიშვნით, დასავლეთში რენესანსი წინ უსწრებდა რეფორმაციას და წარმოადგენდა აფეთქებას კათოლიკური ეკლესიის დიქტატურის წინააღმდეგ. აღმოსავლეთი, რომის პაპის ასეთ დიქტატურას არ იცნობდა და არც ასეთი აფეთქება იყო აუცილებელი¹³.

ს. დანელია შ. ნუცუბიძეს საყვედურობს რუსული კულტურის ისტორიისგან ქართული კულტურის ისტორიის მოწყვეტას, რაც მას ყოველად გაუმართლებლად მიიჩნია. ამასთან, აქ ლაპარაკია არა ბოლო საუკუნეების, არამედ სწორედ XI-XII საუკუნეების მოვლენებზე. იქვე აღნიშნულია, რომ შ. ნუცუბიძემ რუსი ხალხის ისტორიიდან ქართველი ხალხის ისტორიის მოწყვეტით ქართული კულტურის სპეციფიკურობა დაირდილა. შევნიშნავთ, რომ შ. ნუცუბიძე ეხება XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურის რენესანსულ ხასიათს და მსჯელობს ამ ეპოქის საქართველოში რენესანსის არსებობის შესახებ. ამ ეპოქაში კი ასეთი დიდი მნიშვნელობის მინიჭება ქართულ-რუსული ურთიერთობისთვის, რასაც მოითხოვს ს. დანელია, საფუძველს მოკლებულია.

ასევე, უარყოფითია კ. კეკელიძის პოზიცია შ. ნუცუბიძის ხსენებულ თეალსაზრისზე. თუმცა კ. კეკელიძე, რომელიც ამ წიგნის პირველი რედაქტორი იყო, თავიდან მხარს უჭერდა მას.

კ. კეკელიძის ზოგიერთი კრიტიკული მოსაზრება შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიაზე მართებულია და ვინც რენესანსისა და კერძოდ, ქართული რენესანსის საკითხებზე მუშაობს, მან ეს აუცილებლად უნდა გაითვალისწინოს. მაგალითად, მისაღებია მისი შემდეგი შენიშვნა: „ჩვენს მკვლევარს (იგულისხმება შ. ნუცუბიძე – მ.მ.) ალბათ სასი-

ქადულოდ მიანნია, როდესაც ამტკიცებს, რომ საქართველოს კულტურა ე.წ. „კლასიკური“ პერიოდისა მისტიკურ-ერეტიკულ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული, რომ თითქმის ყველა მოაზროვნე და მწერალი ამ პერიოდისა ჩვენში ან წარმართი იყო, ან ერეტიკოსი. წარმართული კულტურა საშუალო საუკუნეთა ქრისტიანული საქართველოსთვის უკვე დიდი ხნის განვლილი ეტაპი იყო და საეჭვოა, ქრისტიანული კულტურის წინაშე მას უპირატესობა აქონდეს“¹⁴.

ასევე მართებულია კ. კეკელიძის შენიშვნა, რომ „მ. ნუცუბიძეს გარკვევით არა აქვს ნაჩვენები, რას წარმოადგენს რენესანსი“¹⁵ და თავის მხვრივ იძლევა რენესანსის ასეთ გაგებას: რენესანსი „ეს არის შეტევა ფეოდალიზმისა და ეკლესიის წინააღმდეგ, მათი სტაბილური მდგომარეობის შერყევამდე დაყვანილი, როგორც შედეგი, გარკვეულ მიზეზთა გამო, მეცნიერული აზროვნების გაღვიძება-განვითარებისა; ანტიკური კულტურისადმი ყურადღების გამახვილება იყო ერთ-ერთი გამოვლინება გაღვიძება-განვითარების პროცესისა, მეტი არაფერი“¹⁶.

კ. კეკელიძე, ისე როგორც ს. დანელია, სრულიად მართებულიად არ იზიარებენ შ. ნუცუბიძის შეხედულებას, რომ კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლა და არეოპაგიტყა ქართულ ანტიკას წარმოადგენს. აქ, კეკელიძეს დამაჯერებელი საბუთი მოაქვს: „კოლხიდის აკადემია, რომელშიც მეცადინეობდნენ არა მარტო ადგილობრივი, კოლხიდის ბრძნები, არამედ თვით საბერძნეთიდან მოსულნიც კი, იმდენადვე იყო ქართული, რამდენადაც, მაგალითისთვის, ბიზანტიაში არსებული პეტრიწონული ქართული აკადემია იყო ბერძნული“¹⁷.

ამავე დროს ამ სტატიაში კ. კეკელიძე არეოპაგიტული მოძღვრების აშკრად მცდარ შეფასებას იძლევა, რაც კარგად ჩანს მისი შემდეგი შენიშვნიდანაც: „ეს არის უკიდურესად განვითარებული ასკეტური მოძღვრება. შეეძლო განა ასეთ მოძღვრებას საფუძვლად დაედებოდა რენესანსის მსოფლმხედველობას, რომელიც არის ქადაგება ამქვეყნიურ, რეალური ცხოვრების იდეალებისა, ოპტიმიზმისა, მამაცობისა, მეგობრობისა, სიყვარულისა ამქვეყნიურ, ხორციელ ფორმებში გამოვლინებულისა, ქვეყნიური ცხოვრებით დატკბობისა, რომელსაც, რუსთაველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თან სდევს

„სმა-ჭამა, კარგად შესარგი“, იმ მსოფლმხედველობას, რომელმაც ადამიანის ინტერესები ზეციური სამყაროდან ამ ქვეყნად ჩამოიყვანა, ამ ქვეყნად დაამყარა? რასაკვირველია არა! ასეთი მოძღვრება ვერ გახდებოდა საფუძველი და დასაყრდენი ვერც დასაელეთის, ვერც აღმოსავლეთის რენესანსისა”.¹⁷

ვინც საფუძვლიანად იცნობს არეოპაგიტულ მოძღვრებას და აგრეთვე მასზე არსებულ გამოკვლევებს, ვერაფრით გაიზიარებს ამ მოძღვრების კეკელიძისეულ შეფასებას. ის, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ასკეტიზმს არ შეიცავს და მისი მისტიციზმიც თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათისაა, ფილოსოფიურია, არაერთი მკვლევარი აღნიშნავდა (ნ. ბერდიაევი, პ. ბლონსკი, ა. ბრილიანტოვი, კ. პასე). რენესანსის იმგვარ გაგებას, რომელსაც კ. კეკელიძე გეთავაზობს თავის სტატიაში, სწორედ რომ ბევრი ექნებოდა საერთო არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან, სადაც ღმერთის (პირველმოზეზის) და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისია გატარებული.

კ. კეკელიძე სტატიის შესავალში აეროპაგიტიკას თავისი შინაარსის გამო რენესანსისთვის გამოუსადეგრად მიიჩნევს, შემდეგში კი, კრიტიკულად იხილავს პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტობის თვალსაზრისს. ამით ავტორს იმის ჩვენება უნდა, რომ არეოპაგიტიკა, თუნდაც იყოს რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, ის ქართულ რენესანსთან მიმართებაში არ უნდა განვიხილოთ, რადგანაც მას არავითარი კავშირი არა აქვს ქართულ სინამდვილესთან. სწორედ ამ განწყობით მიმდინარეობს მსჯელობა სტატიაში იდენტობის საკითხის განხილვისას. აქ აუცილებლად არსანიშნავია, რომ როცა მსჯელობა ეხება ქართული რენესანსის თეორიის ავ-კარგიანობის განსჯას და ამ დროს არანაკლებ მნიშვნელობას იძენს იდენტობის საკითხიც, ეს უნდა მიაინიშნებდეს იმაზე, რომ შ. ნუცუბიძის შეხედულებების შეფასება გარკვეული პოზიციიდან ხდებოდა. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კ. კეკელიძე, როგორც შ. ნუცუბიძის წიგნის პირველი რედაქტორი, ამ წიგნის წინათქმაში – „რედაქტორისგან“ – სულ სხვა რამეს წერდა: „აკადემიკოს შ. ნუცუბიძის შრომა ყურადღებას იმსახურებს თემის

აქტუალობით, გაბედული დასკვნებით და არგუმენტაციის ორიგინალობით. მართალია, ავტორის ზოგიერთი დებულება სადავოა, ამა თუ იმ ქართული წყაროს ინტერპრეტაცია საკამათო. მაგრამ ასე ვრცელ შრომაში, რომელიც აყენებს სრულიად ახალ საკითხებს, ყველაფერი ეს გარდაუვალი მოვლენაა”.¹⁸

3. აღმოსავლური რენესანსის თეორიის შეფასებები

შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიაზე გამოქვეყნდა მრავალი რეცენზია, რომლებშიც გამოთქმული იყო ერთმანეთისგან განსხვავებული, ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებებიც კი. ერთნი საერთოდ უარყოფდნენ რენესანსის არსებობას აღმოსავლეთში (ბ. გორნუნგი, ა. გორფუნკელი, ვ. რუტენბურგი, ვ. შტეინი...), მეორენი აღიარებდნენ რენესანსის არსებობის ფაქტს აღმოსავლეთში, მაგრამ უარყოფდნენ მსგავს მოვლენას საქართველოში (ე. ჟირმუნსკი, ი. გოლენიშევი-კუტუხოვი), მესამენი კი აღიარებენ როგორც საერთოდ აღმოსავლურ რენესანსს, ისე ქართულს (ნ. კონრადი, ა. ლოსვეი). ქართული რენესანსის თეორიას მხარს უჭერენ შ. ხიდაშელი, ნ. ნათაძე, რ. სირაძე, გ. ყორანაშვილი, ე. ხინთიბიძე..

ვ. შტეინს საგანგებოდ არ განუხილავს ქართული რენესანსის საკითხები, მაგრამ მისი უარყოფითი დამოკიდებულება „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორიისადმი, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ქართულ რენესანსზეც ვრცელდება. ვ. შტეინის აზრით, „...აღმოსავლეთში ფართო გაგებით რენესანსი არ ყოფილა იმიტომ, რომ დასავლეთ ევროპისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის ქვეყნებში ადგილი არ ჰქონია კულტურის დაცემასა და გადაგვარებას, რომელმაც ასე ცხადი გამოხატულება ჰპოვა ევროპულ სქოლასტიკაში”.¹⁹

ვ. რუტენბურგი სტატიაში „იტალიური აღორძინება და მსოფლიო აღორძინება“ მიმოიხილავს სხვადასხვა თვალსაზრისს რენესანსის შესახებ და აკეთებს შემდეგ დასკვნას: „ამრიგად, იტალიური აღორძინება წარმოადგენს ერთობ რთულ, მაგრამ სრულიად კონკრეტულ, ისტორიულად განპი-

რობებულ პროცესს, რომელიც მოიცავს საზოგადოების განვითარების ყველა მხარეს”.²⁰ რაც შეეხება აღმოსავლურ რენესანსს, ვ. რუტენბურგი უარყოფს ამგვარი მოვლენის არსებობას შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში. სტატიის დასასრულს ავტორი გეთავაზობს თავის მოსაზრებას რენესანსის მნიშვნელობაზე ამა თუ იმ ქვეყნის კულტურისთვის, რაც ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია: „მაგრამ აღორძინების განხილვა როგორც ტიტულისა, რომელიც საფუძველს იძლევა ამა თუ იმ ქვეყნის კულტურის მაღალი შეფასებისთვის, შორსაა მეცნიერული მიდგომისგან”.²¹ თუკი „ტიტულებს” ჩამოვაცილებთ, შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ აღორძინება – „ამა თუ იმ ქვეყნის” კულტურის მაღალი დონის მანკეებელია. თუმცა, არიან დიდი კულტურის ქვეყნები, რომელთაც რენესანსი არ ჰქონიათ, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ მათი კულტურა არასრულყოფილი იყო ან არის.

გ. გორუნგი სპეციალურად იხილავს შ. ნუცუბიძის გამოკვლევას „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი”. შ. ნუცუბიძის ბევრ მოსაზრებას ის სადავოდ მიიჩნევს. თუმცა „წიგნში, – მისი აზრით, – გვხვდება ძალზე ღირებული” დასკვნებიც. გ. გორუნგის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „თელიან, რომ ბიზანტიაში, აღმოსავლეთ ევროპაში, საქართველოში და ა.შ. ნაკლებ ხელსაყრელი ისტორიული პირობების გამო ამ კლასიკურ საფესურამდე ამადლება არ შეიძლება განხორციელებულიყო”.²²

ქართული რენესანსის თეორიის მიმართ უკიდურესად ტენდენტოზური დამოკიდებულება გამოამჟღავნა მკვლევარმა ილია გოლენიშევ-კუტუზოვმა (1904-1969). ავტორი შუა საუკუნეებს უპირისპირებს რენესანსს და ამ უკანასკნელს მიიჩნევს რევოლუციად. ეს თვალსაზრისი არსებითად განსხვავდება ქართველი მკვლევრების თვალსაზრისებისგან, რომლებიც პირიქით – რენესანსს არ წყვეტენ შუა საუკუნეებისგან.

ი. გოლენიშევ-კუტუზოვი აღნიშნავს, რომ ქართველი მკვლევრები (შ. ნუცუბიძე, კ. გამსახურდია, კ. კაპანელი, ო. ჯინორია) ცდილობენ ერთ – ქრისტიანული ცივილიზაციის კომპლექსში წარმოადგინონ IX-XII სს.-ის დასავლეთისა და კავკასიური კულტურა. ამის შესახებ ლაპარაკობს კ. გამსა-

ხურდია დანტეს „ღვთაებრივი კომედიის“ მისეული თარგმანის შესავალში, შ. ნუცუბიძე გამოკვლევაში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ და აგრეთვე კ. კაპანელი და ო. ჯინორია თავიანთ შრომებში. ყველა ამ ავტორთან საუბარია დანტესა და რუსთაველის სიახლოვეზე.²³ ამავე წიგნში ავტორი ირონიით ლაპარაკობს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის თეორიაზე. რაც შეეხება დანტესა და რუსთაველის სიახლოვეს, ეს, გოლენიშევიკუტუზოვის მართებული შენიშვნით, შეიძლება განპირობებული იყოს ერთი და იგივე წყაროს, კერძოდ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნეოპლატონური თხზულებების გამოყენებით, რადგანაც „არეოპაგელის ნეოპლატონური იდეები უდიდეს ზეგავლენას ახდენდნენ მაღალი შუა საუკუნეების ლიტერატურაზე კავკასიიდან ესპანეთამდე“.²⁴

ასევე უარყოფითი პოზიციას გამოქვეყნებული ქართული რენესანსისადმი გოლენიშევიკუტუზოვის სხვა გამოკვლევებში, სადაც ავტორი შ. ნუცუბიძის „ქართული რენესანსისა“ და ე. ჩალოიანის „სომხური რენესანსის“ თეორიების განხილვისას შენიშნავს: თუკი IX და X საუკუნეების აღმოსავლეთის კულტურა მიჩნეულია რენესანსულად, მაშინ ამავე ეპოქის ფრანგულ კულტურას რატომ უნდა ეწოდოს შუა საუკუნეები? თუკი რუსთაველი „აღორძინების პოეტი“, მაშინ კრეტიენ დე ტრუა რატომაა „შუა საუკუნეების“ პოეტი?²⁵ აქ ძნელია დაეთანხმო ავტორს, რადგანაც ქართული რენესანსის არცერთ მკვლევარს არ უცდია დაესაბუთებინა, რომ რენესანსი დასავლეთსა და საქართველოში ერთსა და იმავე დროს იყო. რაც შეეხება რუსთაველისა და კრეტიენ დე ტრუას შედარებას, აქ მთავარია არა ამ შემოქმედთა მოღვაწეობა ერთ ეპოქაში, არამედ მათ მიერ შექმნილი ნაწარმოებების ძირითადი პრინციპები, ტენდენციები და ხასიათი.

ი. გოლენიშევიკუტუზოვის ტენდენციურობაზე მიუთითებს მისი შემდეგი აღნიშვნაც: „გამოდის, რომ რამდენადაც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ქართველი უფლისწულის პეტრე იბერის იდენტურია – ის პროგრესული მოაზროვნეა, რომელიც ამზადებს აღორძინებას.“, ხოლო თუკი დაეთანხმებით იმ აზრს, რომ ის სირიელია ან გალიელ-რომაელია (დასავლეთის ლეგენდის მიხედვით), მაშინ ის – „ბნელი საუკუ-

ნების რეაქციონერია”.²⁶ ჩვენთვის უცნობია ვის გულისხმობს ავტორი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, მაგრამ არც შ. ნუცუბიძისა და არც სხვა ქართველი მკვლევრების შრომები ამგვარი დასკვნების საფუძველს ნამდვილად არ იძლევა.

ქართული რენესანსის საკითხები ვრცლად განიხილა ე. მელეტინსკიმ. ის აღნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძე და სხვა ქართველი მკვლევრები „ვეფხისტყაოსანში“ ხედავენ არა რომანულ ეპოსს, არამედ ფილოსოფიურ პოემას, რენესანსულ ძეგლს, რომელიც წინ უსწრებს დასავლურ რენესანსს. მისივე შენიშვნით, შ. ნუცუბიძის მხრიდან, აღმოსავლური რენესანსის და მისი ბირთვის – ქართული რენესანსის გაზვიადება ბევრად არის განპირობებული მის მიერ აღორძინებითი ჰუმანიზმის ნოვლატონიზმზე, კერძოდ, მის არეოპაგიტულ რედაქციაზე ცალმხრივი დაყვანით.²⁷

უნდა აღინიშნოს, რომ ე. მელეტინსკიმ შ. ნუცუბიძის მოსაზრებებში აღმოაჩინა ზოგიერთი წინააღმდეგობა, კერძოდ, როცა შ. ნუცუბიძე ეხება მიწიერისა და ზეციერის მიმართებას არეოპაგიტიკაში. იგი ასევე კრიტიკულად იხილავს ქართველი მკვლევრების – ა. ბარამიძის, შ. ხიდაშელისა და ე. ხინთიბიძის თვალსაზრისებს და ამის საფუძველზე უარყოფს აღმოსავლური რენესანსის იდეას და რუსთაველის მიჩნევას რენესანსის მოღვაწედ. ე. მელეტინსკის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „რუსთაველის ჩათვლა რენესანსის მოღვაწედ, ისე როგორც აღმოსავლური რენესანსის თეორია – რუსთაველისა და აღმოსავლეთის ზოგიერთი სხვა პოეტის გადაჭარბებული შეფასების რეზულტატი კი არაა, არამედ შუა საუკუნეების კულტურის შეუფასებლობის შედეგია; კერძოდ, ეს არის XII-XIII საუკუნეების კურტუაზული ლიტერატურის და მასში მოცემული ცნობილი „ჰუმანიტური საწყისის“ შეუფასებლობის შედეგი”.²⁸

სამწუხაროდ, არც ე. მელეტინსკის თვალსაზრისია დაზღვეული ტენდენციურობისგან. იგი რატომღაც არაფერს ამბობს იმ არაქართველ და მათ შორის აღიარებულ მეცნიერებზე, რომლებიც იზიარებენ რენესანსის არსებობას XI-XII საუკუნეების საქართველოში. მკითხველს, რომელიც არ იცნობს სპეციალურ ლიტერატურას რენესანსის შესახებ, ე. მელეტინსკის გამოკვლევის შემდეგ ისეთი შთაბეჭდილება შეექმ-

ნება, რომ აღმოსავლური და ქართული რენესანსი ნუცუბიძის გამოგონილია და მის შესახებ წერენ მხოლოდ ქართველი მკვლევრები, რაც სიმართლეს არ შეესაბამება და ეს ნათლად ჩანს ჩვენს მიერ განხილული ავტორების თვალსაზრისებიდანაც.

ქართული რენესანსის თეორიაზე გამოთქმულ მოსაზრებათა შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა XX საუკუნის რუსი მოაზროვნის ალექსეი ლოსვეის პოზიცია. მან ნაშრომის – „აღორძინების ესთეტიკა“ (1978) – შესავალში, რომელიც აღმოსავლური რენესანსის პრობლემებისადმი მიძღვნილი, ახლებურად წარმოადგინა ეს საკითხი და ამასთან, ამ ნაწილში გამორჩეული ადგილი მიუჩინა ქართული რენესანსის თეორიას და რენესანსის ქართველ მკვლევართა შრომებში გაკეთებულ დასკვნებს.

ა. ლოსვეი კრიტიკულად იხილავს ქართველი მკვლევრების (შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. კეკელიძე, ი. ფანცხავა, შ. ხიდაშელი) მოსაზრებებს და ამასთან, ბოლომდე იზიარებს ქართული რენესანსის თეორიას და თავის დასკვნებს ოთხ პუნქტად აყალიბებს:

„ჯერ ერთი, ამ გამოკვლევების შემდეგ (იგულისხმება რენესანსის პრობლემებზე ქართველ მკვლევართა შრომები – მ. მ.) დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდმნიშვნელოვან აღმოჩენად, რადგანაც იგი ჩვენ საშუალებას გვაძლევს უფრო მიუახლოვდეთ იტალიურ რენესანსს.

მეორე, საქართველოში რენესანსი ათვისებული იქნა არეოპაგიტიკის შუქზე, ე.ი. არა როგორც შიშველი წარმართული მსოფლმხედველობა, არამედ როგორც პროკლეს დიალექტიკის ქრისტიანულ-თეისტური გადამუშავება და გასულიერება“.²⁹

„მესამე, ქართული აღორძინების მკვლევრებმა არეოპაგიტიკიდან პირდაპირ პანთეისტური დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობა კი არ დაასაბუთეს უდავოდ (პრინციპულად არეოპაგიტიკებს ყოველგვარი პანთეიზმის უარყოფა შეუძლიათ მთლიანად), არამედ ის, რომ იგი შეიცავს გამოსხნის ადამიანური გზის უფრო სრულ, უფრო საერო და უფრო

მიწიერ იდეებს... ამიტომაც, აქ საჭიროცაა ვილაპარაკოთ რენესანსზე, ვინაიდან არეოპაგიტიკის განმარტებით ადამიანის აქტიურობა, უეჭველად ძლიერდებოდა, მისი მგრძნობიარობა ღრმავდებოდა და ადამიანური განცდა ღვთაებრივი შუქის „ოკეანეში“ უკვალოდ არ იძირებოდა. ზოგიერთს არეოპაგიტიკა უწვევებდა ამ „ოკეანეს“, ხოლო დანარჩენებს წმინდა ადამიანური იდეის დამიუკიდებლობას, მგრძნობიარობასა და პროგრესულობას”.³⁰

„მეოთხე, ბოლოს ქართული აღორძინების მკვლევრებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყებუბად ევროპაში. მ მხვრივ, მათ პრიორიტეტი ეკუთვნით და რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. კამათი ამის წინააღმდეგ შეუძლებელია, ისე როგორც შეუძლებელია არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი დაყვანილ იქნას წარმართობაზე, ერესზე, პანთეიზმზე და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფამდე”.³¹

ა. ლოსევის საბოლოო აზრი რენესანსის ქართველ მკვლევრებზე ასეთია: „ასე შეიძლება შევაჯამოთ ის ნამდვილი და ჭეშმარიტი ფილოსოფიურ-ისტორიული ღვაწლი, რომელიც განახორციელეს ქართული რენესანსის ეპოქისა და მასთან ერთად საერთოდ მსოფლიო რენესანსის ისტორიის მკვლევრებმა”.³²

აღმოსავლური და ქართული რენესანსის საკითხები ვრცლადაა წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის დაბადებიდან 90-ე წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში. გამოუქვეყნებელი სტატიების ავტორები (ნ. ბრაგინსკი, მ. კაპუსტინი, ზ. ყელი ზადე, ნ. ნათაძე, ი. კენჭოშვილი) ძირითადად იზიარებენ აღმოსავლური რენესანსი თეორიას.

ნ. ბრაგინსკი სტატიაში – „აღმოსავლეთის რენესანსის კონცეფცია. მომხრეები და მოწინააღმდეგეები“, ამ თეორიის ოპონენტების არგუმენტებზე აღნიშნავს: „ოპონენტების მიერ წამოყენებული იქნა მათი აზრით უდავო, სოციოლოგიური (უფრო სწორად, სოციოლოგიზატორული) ხასიათის შემდეგი სილოგიზმი.

რენესანსი კაპიტალიზმის გარიჟრაჟია. IX-XV საუკუნეების აღმოსავლეთში კაპიტალიზმი არ ყოფილა, მაშასადამე,

აღმოსავლეთში აღნიშნული დროის მონაკვეთში არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო რენესანსი³³ იქვე ავტორი სინანულით დასძენს, რომ ადრე ამ თვალსაზრისზე იდგა თვითონაც. მაგრამ შემდგომ მან შეისწავლა სათანადო ლიტერატურა რენესანსზე, კერძოდ, სადავო საკითხებზე, კრიტიკულად განიხილა აღმოსავლეთის რენესანსის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა არგუმენტები და კონტრარგუმენტები, ყველაფერი ეს შეამოწმა კლასიკური ირანული (სპარსულ-ტაჯიკური) პოეზიის ისტორიიდან აღებული ფაქტებით და დარწმუნდა შ. ნუცუბიძისა და ნ. კონრადის სიმართლეში.

ნ. ბრაგინსკი მიიჩნევს, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის კონცეფციის მოწინააღმდეგებს არ მოეპოვებათ საფუძვლიანი არგუმენტები ამ თეორიის წინააღმდეგ. „სამწუხაროდ, მათ ნაწერებში შეიძლება ვნახოთ საწინააღმდეგო მოსაზრებები, უსაფუძვლო უარყოფა, ცალკეული შენიშვნები, მაგრამ არა არგუმენტების სისტემა რომელიც დამყარებული იქნება ნამდვილი ლიტერატურის პროცესის კონკრეტულ ანალიზზე“³⁴ ნ. ბრაგინსკის საბოლოო დასკვნა ასეთია: სანამ არ იქნება წამოყენებული ახალი არგუმენტები აღმოსავლეთის რენესანსის წინააღმდეგ „დასაბუთებულად რჩება აღმოსავლეთის ბევრ ლიტერატურაში რენესანსული ტენდენციებისა და რენესანსის არსებობის კონცეფცია“³⁵

აღნიშნულს შეიძლება დავამატოთ, რომ ნ. ბრაგინსკის მიხედვით, რენესანსის თეორიულ-აბსტრაქტული მოდელი, რომელიც წმინდა სახით განხორციელდა იტალიაში, სხვადასხვა ქვეყნებში გეხედება ადგილობრივ „ვარიანტებში“, რომელიც ემყარება საკუთარ ნაციონალურ კულტურას. ნ. ბრაგინსკის ეს თვალსაზრისი მნიშვნელოვნად მიგვანინია სხვადასხვა ქვეყანაში რენესანსის არსებობისა და გამოვლენის დადგენის თვალსაზრისით.

მ. კაპუსტინი აღმოსავლეთის რენესანსის საკითხებში შ. ნუცუბიძეს პიონერად მიიჩნევს. ამასთან, ის მართებულად შენიშნავს, შ. ნუცუბიძე აჭარბებს, როცა საუბარი ეხება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მნიშვნელობას რენესანსისთვის. ამის მიუხედავად, მ. კაპუსტინი სათანადოდ მიაგებს შ. ნუცუბიძის დამსახურებას მსოფლიო რენესანსის პრობლემების კვლევის საქმეში. ავტორი ფიქრობს, რომ შ. ნუცუბიძემ

პირველად მსოფლიო მეცნიერებაში ფილოსოფიური და ფილოლოგიური ანალიზით კონკრეტული მასალის საფუძველზე აჩვენა, რომ აღმოსავლეთის რენესანსი წინ უსწრებდა დასავლურ-ევროპულს და აღმოსავლური რენესანსის მწვერვალს რუსთაველის შემოქმედება წარმოადგენდა. მ. კაპუსტინი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, რომელიც „... ასე დამაჯერებლად და არგუმენტირებულად, პირველად გადმოსცა ქართველმა მეცნიერმა“.³⁶

ამ კრებულში დაბეჭდილ ნ. ნათაძის სტატიაში – „შალვა ნუცუბიძე და რენესანსის პრობლემა“ ნაჩვენებია ის განსხვავება, რომელიც არსებობს აღმოსავლურ რენესანსზე შ. ნუცუბიძის, ნ. კონრადის, ვ. ჩალოიანისა და ვ. ჟირმუნსკის თვალსაზრისებს შორის. შემდგომ ავტორი ალაგებს დასავლური რენესანსის ძირითად პრინციპებს, რომელიც მდგომარეობს არა მხოლოდ ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლასა და ანტიდოგმატიზმში, არამედ ახალი ადამიანის ფორმირებაში. ნ. ნათაძე ამ სტატიაში აჩვენებს აგრეთვე ქრისტიანობის როლს რენესანსული კულტურის ჩამოყალიბებაში. აქედან გამომდინარე, ავტორი დაასკენის: „... სწორედ ამის გამო რენესანსი არის არა აღორძინება, არამედ რაღაც გაცილებით მეტი“.³⁷ სტატიაში ნაჩვენები და გაანალიზებულია ქართული რენესანსის პირობები. ავტორი იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს და რუსთაველის შემოქმედებას მიიჩნევს რენესანსის მწვერვალად.

ი. კენჭოშვილი სტატიაში – „ვეფხისტყაოსანი და რომანის ჟანრის ტრადიცია (აღმოსავლური რენესანსის საკითხისათვის)“, ძირითადად იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს და ამასთან მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნის“ სიახლოვეზე ბერძნულ რომანთან. ავტორი დიდ ყურადღებას უთმობს XI-XII საუკუნეების ქართულ არქიტექტურას და მასში ხედავს ახალი სტილის – ბაროკოს კვალს. ამ საკითხის გარკვევისას ი. კენჭოშვილი ემყარება გიორგი ჩუბინაშვილის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც „ხელოვნების საერთო, კერძოდ, ელინიზმის, გოთიკის ან XII საუკუნის ევროპისთვის დამახასიათებელი ტენდენციები... დამახასიათებელია აგრეთვე ქართული ხელოვნებისთვის დაწყებული X საუკუნიდან“.³⁸

აი, რაც შეიძლებოდა გვეთქვა ზოგადად იმ გამოხმაურებებზე, რაც მოჰყვა შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, რომლის ბირთვისაც ქართული რენესანსის თეორია შეადგენდა. ასე, რომ რა შეფასებებიც გამოითქვა შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიაზე თითქმის მთლიანად ვრცელდება ქართული რენესანსის თეორიაზეც.

რენესანსი და ჰუმანიზმი საქართველოში

1. ძველი რენესანსის იდეის სათავეებთან

შუა საუკუნეების, კერძოდ, XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსისა თუ რენესანსული ელემენტების არსებობაზე აღნიშნავდნენ ივანე ჯავახიშვილი, გრიგოლ რობაქიძე, ვასილ ბარნოვი, კონსტანტინე გამსახურდია, რ. მილერ-ბუდნიცკაია. ამავე ეპოქის საქართველოში ჰუმანიზმის არსებობაზე დადებითი აზრი ჰქონდა ნიკო მარს. მაგრამ მათთან მოცემული არ იყო რენესანსის, კერძოდ, ქართული რენესანსის წამოყალიბებული თვალსაზრისი, კონცეფცია, რაც უშუალოდ შალვა ნუცუბიძის დამსახურებაა.

შ. ნუცუბიძემდე, მათ შორის, ვინც XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსის ელემენტების არსებობას აღიარებდა, განსაკუთრებული ადგილი უკავია ივანე ჯავახიშვილის (1876-1940) თვალსაზრისს. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ამ საკითხის განხილვისას ივ. ჯავახიშვილთან იმ ეპოქის საქართველოში, რენესანსი დაკავშირებულია კულტურის, სახელმწიფოებრიობისა და პოლიტიკური ხედვის საერთო აღმავლობასთან. ამასთან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული კულტურის მიმართებას ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროს სულიერებასთან.

ივ. ჯავახიშვილი ამ მხრივ საგანგებოდ გამოყოფს ქართველთა მხრიდან ფილოსოფიური მწერლობისადმი დიდ ინტერესს. მაშინდელი "... საქართველოს ძლიერების ხანა იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა".¹

ივ. ჯავახიშვილი ახალ ეპოქაში ქართველი სწავლულების მხრიდან ფილოსოფიური ცოდნის დაუფლებისადმი დიდი მისწრაფებაში ახალ მომენტზე ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ, იგი აღნიშნავს, რომ საქართველოში საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ძეგლები (კირილე ალექსანდრიელის „განძი“, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთა“, გრიგოლ ნოსელის

„კაცისა შესაქმისათვის“, იოანე დამასკელის „გარდმოცემაჲ“ და სხვა) ადრეც ითარგმნებოდა „საუცხოვო“ ქართული ენით და მაშასადამე, X საუკუნეზე ადრე, საქართველოში არსებობდა „საფილოსოფიო“ ენა და ტერმინოლოგია. მაგრამ ეფრემ მცირისა (XI ს.) და განსაკუთრებით იოანე პეტრიწის წვლილი იმით არის გამორჩეული, რომ თუკი მანამდელი თარგმნილი ლიტერატურა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური იყო, ამ ავტორების სათარგმნელად შერჩეული ტექსტები (არისტოტელეს, ნემესიოს ემესელის, პროკლეს და სხვათა თხზულებები) წმინდა ფილოსოფიურ მწერლობას მიეკუთვნებიან. ამასთან, როგორც ეფრემ მცირე, ისე იოანე პეტრიწი თარგმნილ ძეგლებს კომენტარებს ურთავდნენ: „მაგრამ თავი-და-თავი ის გარემოება არის, ეფრემ მცირეცა და იოანე პეტრიწიც თავიანთ თავს ფილოსოფიაში იმდენად დახელოვნებულად გრძნობდნენ, რომ ნათარგმნ თხზულებებს მრავალ საკუთარ საფილოსოფიო განმარტებასა და მსჯელობას ურთავდნენ; მაშასადამე, ამ დროს ქართული ორიგინალური საფილოსოფიო მწერლობაც ჩნდებოდა“.²

ივ. ჯავახიშვილი იმასაც აღნიშნავს, რომ მაშინდელი სამღვდელოება ეწინააღმდეგებოდა საფილოსოფიო მწერლობას, განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმს, რადგანაც იგი წარმართობისადმი ინტერესს აღვიძებდა. ამის გამო შევიწროებას განიცდიდნენ ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი. ავტორი აღნიშნავს აგრეთვე დავით აღმაშენებლის დიდ წვლილზე საქართველოში წმინდა ფილოსოფიის განვითარების თვალსაზრისით, რამაც საბოლოოდ საფუძველი მოამზადა თავისუფალი ფილოსოფიური მოღვაწეობისთვის. აქ დამოწმებული და ინტერპრეტირებულია ნიკო მარის (1864-1934) თვალსაზრისი, რითაც ივ. ჯავახიშვილი უფრო ამყარებს თავის პოზიციას: „მეტად საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიანთა ერებს აღელვებდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, მაგრამ ამავე დროს ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგა-

ლითად, ევროპელებზე, უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველ უახლეს მიმართულებას და იმ დროისათვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“.³

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ბერძნული ფილოსოფიის ათვისებამ ქართველებს ხელი შეუწყო ბერძნული პოეზიის დაუფლებაში, რასაც საბოლოოდ მოჰყვა დიდებული ჰომეროსის ქმნილებებთან ზიარება. ამ მოვლენას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთად ბერძნული პოეზიის გაცნობამ, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, საქართველოში რენესანსის წარმოშობის წინაპირობები შექმნა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუშები იგემა, დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმამ და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასაველეთ ევროპაში ე.წ. „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკუნეში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევებმა შეაფერხა“.⁴

შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი ზოგადად ეხება XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურის აყვავებას (გელათის ტაძარი, ვარძია, ხახული, ქართული ოქრომქანდაკებლობა და სხვ.). მთავარი კი მაინც ის არის, რომ მან მიანიშნა რენესანსის ნიშნების არსებობაზე XI-XII საუკუნეების საქართველოში და იგი დაუკავშირა კულტურის საერთო აყვავებას, ქვეყნის პოლიტიკურ და სახელმწიფოებრივ აღმავლობას. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ივ. ჯავახიშვილი საქართველოში ჩამოყალიბებული რენესანსის არსებობაზე არ ლაპარაკობს.

ზემოთ დასახელებულ ავტორებთან ძირითადად იყო მნიშვნელები საქართველოში რენესანსის თუ რენესანსის ელემენტების არსებობაზე. ივ. ჯავახიშვილთან კი შედარებით არგუმენტირებული თვალსაზრისი იყო წამოყენებული საქართველოში რენესანსის ელემენტების არსებობაზე, რომლის დასრულებას ხელი შეუშალა გარეშე მტრების მრავალრიცხოვანმა შემოსევებმა. დასახელებული ავტორებისგან განსხვავებით, შალვა ნუცუბიძემ ჩამოაყალიბა აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომლის ბირთვსაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქართული რენესანსის თეორია წარმოადგენდა.

2. შალვა ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიის არსი

შ. ნუცუბიძემ ქართული რენესანსის თეორიას საბოლოო სახე მისცა თბილისში 1947 წელს რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომში – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. ამ ნაშრომში მან გამოიკვლია ქართული რენესანსის ჩამოყალიბების წინაპირობები და ფილოსოფიური წყაროები, განსაზღვრა მისი ადგილი ქართულ კულტურაში.

მეორე თავში ვისაუბრეთ, თუ რა დიდ როლს ანიჭებდა შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტულ მოძღვრებას რენესანსის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. არეოპაგიტიკას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული რენესანსისთვისაც – ასეთია შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისის დედააზრი.

ქართული რენესანსის ჩამოყალიბებაში შალვა ნუცუბიძე ერთ-ერთ გადამწყვეტ ფაქტორად მიიჩნევს არეოპაგიტული იდეების აღორძინებას XI-XII საუკუნეების საქართველოში. ამ აღორძინებაში იგულისხმება ეფრემ მცირეს მიერ ფსევდოდონისე არეოპაგელის თხზულებებისა და მასზე დართული მაქსიმე აღმსარებლისა და გერმენოსის კომენტარების თარგმნა ძველბერძნულიდან ქართულ ენაზე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკის საკითხების კვლევისას მისივე აღნიშვნით, ნიკო მარის მარჯვედ გამოყენებულ ტერმინს – „ქართული ნეოპლატონიზმი“ მხოლოდ იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობით არ შემოსაზღვრავს. იგი „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნებას V საუკუნემდე განავრცობს და მასში მოიაზრებს არეოპაგიტულ მოძღვრებასაც: „საჭიროა ქართული ნეოპლატონიზმის ძირები ვეძიოთ არა XII საუკუნის დასაწყისში, არამედ V საუკუნეში, როცა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პროკლეს თხზულების – „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ არეოპაგიტული ინტერპრეტაციის, ე.წ. არეოპაგიტული წიგნების ერთადერთი შესაძლო ავტორი“⁵.

ქართული კულტურისთვის არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობაზე სხვა ავტორებიც აღნიშნავდნენ. ზურაბ კიკნაძის აზრით, „საყოველთაოდ მიღებულია ის აზრიც, რომ პოემას („ვეფხისტყაოსანს“ – მ.მ.) არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენის ძლიერი კვალი ატყვია. აკადემიკოსმა ნუცუბიძემ ცხადყო ქართული ფილოსოფიური აზრის განსაკუთრებული

ინტერესი ამ პრობლემატიკისადმი. ამიტომ "შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ამ საიდუმლოებით მოცული წიგნების ავტორის ხსენება რუსთაველის პოემაში. „ბრძენი დიენოსის" ხსენებას ამართლებს თვით პოემის დედაარსი (ცალკეული გამონათქვამების გარდა), მასში გატარებული ფილოსოფიურ-ეთიკური აზრი, რომ ბოროტება „უხანოა (თვით ქართულ თქმაშიც უხანო ყოველთვის ბოროტებას გულისხმობს), რომ მას თავისთავადი არსებობა არა აქვს და მხოლოდ არასრულყოფილი სიკეთისგან იშვება"⁶.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ყველა მკვლევარი, ვინც ქართული რენესანსის საკითხებს ეხება, იმის მიუხედავად, იზიარებს თუ არა ქართული რენესანსის თეორიას, განსჯის საგნად იხდის რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს". ეს ბუნებრივიცაა, რადგან სწორედ „ვეფხისტყაოსანშია" მოცემული ის იდეები, რომლებიც რენესანსის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, კერძოდ: სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა („უხანობა"), ამ ქვეყნიური სინამდვილისადმი ღირებულების მინიჭება, ადამიანის ახლებური დანახვა და სხვა.

შ. ნუცუბიძემ გამოკვეთა ქართული რენესანსის არსებითი მომენტები, დაადგინა მისი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მიმართულებები (ნეოპლატონიზმი, კერძოდ, მისი ქრისტიანული რედაქცია არეოპაგიტული მოძღვრება), აწვინა XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურის კავშირი ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტუკასთან. ყოველივე ამის საფუძველზე კი გააკეთა დასკვნა, რომლის თანახმადაც რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი" რენესანსული ძეგლია და საქართველოში რენესანსი უფრო ადრე იყო, ვიდრე ევროპაში. შ. ნუცუბიძის ამ მრავალმხრივ საყურადღებო თვალსაზრისს ჰყავს, როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. მომხრეთა შორისაა რუსი ფილოსოფოსი და კულტუროლოგი, შუა საუკუნეების ქართული კულტურის კარგი მცოდნე ალექსეი ლოსევი.⁷

„ვეფხისტყაოსნის" რენესანსულობის თვალსაზრისი შ. ნუცუბიძეს გადმოცემული აქვს ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი". მოკლედ განვიხილოთ ამ ნაშრომის ძირითადი დებულებები. დავიწყოთ იმით, რომ შ. ნუცუბიძეს ხშირად საყვედურობდნენ „ვეფხისტყაოსანში" ფილო-

სოფიისა თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძიებისას, მან, თითქოს და გააფერმკრთალა ნაწარმოების მთავარი მხარე – პოეზია. ამგვარი საყვედურების უსაფუძვლოება კარგად ჩანს შ. ნუცუბიძის განსახილველი გამოკვლევებიდან, სადაც ის მიუთითებს, რომ რუსთაველის შემოქმედება ფილოსოფიური პოეზიაა, იგი გაჯერების საშუალებით მთლიანად მაღლავს სკოლური ფილოსოფიის ხაზს ამა თუ იმ ფილოსოფიური მიმდინარეობისადმი თავის კუთვნილებას. რუსთაველი ისე აგებს ამ მასალას, რომ ფილოსოფოსობისთვის ადგილი აღარ რჩება და ა.შ. საერთოდ კი, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, „სადაც მხატვრული შემოქმედების დონე ფილოსოფიით გამაგრებას საჭიროებს, იქ საქმე უკვე ცუდადაა“.⁸

დამოწმებული ადგილის გათვალისწინებით, შ. ნუცუბიძეს პირიქით შეიძლება შეედავო და არა იმ კუთხით, რომ იგი „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიის ძიებით პოემას აკნინებს და აფერმკრთალებს.

შ. ნუცუბიძე რუსთაველის შემოქმედებაში რენესანსის პრობლემატიკას, შეიძლება ითქვას, ონტოლოგიურ სიბრტყეში იხილავს. კერძოდ, რენესანსის საკითხი დაკავშირებულია უმნიშვნელოვანეს რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემასთან მიწიერისა და ზეციერის მიმართებასთან. შ. ნუცუბიძის აზრით, „ამ საკითხის პოეტური წვდომის საშუალებები და გადაჭრის გზები განსაზღვრავდა რენესანსის განვითარების საფეხურს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში“.⁹

შ. ნუცუბიძის აზრი საყურადღებოა. ჯერ ერთი, იგი რენესანსს უკავშირებს ონტოლოგიურ პრობლემას და მეორე: აღმოსავლეთსა და დასავლეთში რენესანსს ერთიანი მსოფლმხედველობრივი (ფილოსოფიური) საფუძვლით განსაზღვრავს.

ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის სახით წარმოდგენილი მიწიერისა და ზეციერის მიმართებისას, მათგან უპირატესობის მინიჭება, შ. ნუცუბიძის აზრით, საკითხს ვერ გადაწყვეტს. მას მიაჩნია, რომ ვერც ნიზამიმ, ვერც დანტემ, ვერც პეტრარკამ და ვერც სხვებმა ვერ მოახერხეს პრობლემის გადაჭრა. ამის მიზეზი კი იყო ან მიწიერისა და ზეციერის ერთმანეთისგან მოწყვეტა, ან კიდევ ამქვეყნიურის წარმოდგენა ზეციურში (დანტე). რუსთაველთან, შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს პარამონია მიღწეულია იმით, რომ მისთვის პოეზია საღმრთო

გასაგონია ღვთის ნაბოძებია ადამიანისთვის ამავე დროს პოეზიით ტკობისთვის მიწისგან მოწყვეტა საჭირო არ არის: „პოეზიით დატკობა ამქვეყნად შეეძლია მას, ვინც მას ზიარებია“.¹⁰

რა უღვეს საფუძველად მიწიერისა და ზეციერის ჰარმონიას? ამ კითხვაზე პასუხისას შ. ნუცუბიძე საყურადღებო აზრს გამოთქვამს რენესანსის მსოფლმხედველობრივ (ფილოსოფიურ) საფუძველზე. მისი აზრით, პლატონის „ნადიმიდან“ პლოტინეს „მშვენიერებაზე“ ტრაქტატის გავლითა და არეოპაგიტული წიგნების ჩათვლით, მშვენიერებასა და სიყვარულზე თვალსაზრისი მომზადდა. საიდანაც იწყება გზა ადამიანის სიყვარულისკენ, ამქვეყნიური სილამაზისკენ, „რომელიც გაგებულ იყო, როგორც მშვენიერების ანარეკლი და მისდამი მიბაძვა.“¹¹

შ. ნუცუბიძეს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ და მასში გატარებული მსოფლმხედველობა მიაჩნია სწორედ იმ ფენომენად, რომელშიც აისახა პლატონის, პლოტინესა და განსაკუთრებით არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისი მიწიერისა და ზეციერის ჰარმონიაზე.

შეიძლება ითქვას, რომ ეს თვალსაზრისი რენესანსზე და რენესანსისთვის ნეოპლატონური ფილოსოფიის, კერძოდ, მისი ქრისტიანული რედაქციის – არეოპაგიტული მოძღვრების გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა საფუძველია. მისი აზრით, რუსთაველი, „რომელმაც მოგვცა ფილოსოფიის ნიადაგზე შემუშავებული იდეალების მხოლოდ მხატვრული ხორცშესხმა, სჯობნის დასავლეთის რენესანსის რიგ წარმომადგენლებს, რომლებიც თავის პოეტურ ნაწარმოებებში ფილოსოფიური ტრაქტატის პერიფრაზს ან სულაც ციტირებას მიმართავენ“.¹²

შ. ნუცუბიძის აზრით, რუსთაველი მიწიერისა და ზეციერის სინთეზითა და ჰარმონიით პრინციპულად განსხვავდება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რენესანსის წარმომადგენლებისგან. ბუნებრივია რუსთაველის შემოქმედება ცარიელ ნიადაგზე ვერ აღმოცენდებოდა და იგი შ. ნუცუბიძის აზრით, ქართველი მოაზროვნეებისა და პოეტების (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, მოსე ხონელი, I შაეთელი, II შაეთელი, ჩახრუხაძე, სარგის თმოგველი) შემოქმედებამ მოამზადა.

შ. ნუცუბიძის ერთი მთავარი ღირსება არის ის, რომ მას ქართული რენესანსის მწვერვალის – რუსთაველის შემოქმედება ერთი მხრივ ლოგიკური აუცილებლობით გამოყავს საკაცობრიო კულტურის მსოფლმხედველობებიდან (პლატონი, პლოტინე, არეოპაგიტული მოძღვრება), ხოლო მეორე მხრივ მას არ წყვეტს მშობლიური ნიადაგიდან, იგი „ვეფხისტყაოსანს“ ამირანის ლეგენდასთან აკავშირებს, კერძოდ, მის ზეცად ამაღლების სიყვარულის იდეასთან. ხოლო „მანძილი, რომელიც ერთმანეთს აშორებს პოემას „ამირანის“ ამ პოეტურ ადგილსა და რუსთაველის გმირთა მშფოთვარე სწრაფვას, წარმოადგენს ქართული რენესანსის განვითარებასა და იდეური გაღრმავების საზომს“.¹³

შ. ნუცუბიძე ერთი მხრივ „ამირანის“ ლეგენდის, შავთელებისა და ნახრუხაძის პოეზიის, ხოლო მეორე მხრივ არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძვლიანი ანალიზით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ამ ფესვებიდან ამოზრდილი რუსთაველის შემოქმედება სრულყოფილ რენესანსს წარმოადგენს. ამასთან, შ. ნუცუბიძის აზრით, რუსთაველი წინ მიდის თავის წინამორბედებზე, კერძოდ, „მისი გმირები მოქმედებენ, ისწრაფვიან, შეყვარებულნი არიან, იტანჯებიან, იბრძვიან... ისინი ცოცხლობენ და ცხოვრების რეალურ შინაარსს შეადგენდნენ“.¹⁴

შ. ნუცუბიძის ნაშრომის ამ ძირითადი მონაკვეთის კულმინაციაა მისი დასკვნითი ნაწილი, სადაც შეჯამებულია კვლევის შედეგები და ამის საფუძველზე შეფასებულია რუსთაველის შემოქმედება, ნაჩვენებია მისი რენესანსული ხასიათი და მნიშვნელობა საერთოდ კულტურისთვის. „რუსთაველმა შეისრუტა ყოველივე ის, რაც ქართული რენესანსის პოეზიის ძალეუმმა და კანონზომიერმა განვითარებამ მოგვცა და თავისი მხატვრული გენიის მეშვეობით, ქართული სახელმწიფოებრიობის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების პირობებში,“ ეს რენესანსი უმაღლეს დონეზე აიყვანა. ამით ქართული რენესანსი თავის ეროვნულ საზღვრებს გასცდა. ლიტერატურისა და კულტურის შესახებ ობიექტური და თანმიმდევრული მეცნიერების თვალსაზრისით, სრულიად შეუძლებელია მსოფლიო რენესანსის შესწავლა ქართული რენესანსის შესწავლის გარეშე“.¹⁵

სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა შრომაში, შ. ნუცუბიძე არერთგზის დაუბრუნდა რენესანსის და, კერძოდ, ქართული რენესანსის საკითხებს. მაგრამ შ. ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიისა და მისი მწვერვალის – რუსთაველის შემოქმედების საერთო თვალსაზრისი ძირითადად გადმოცემულია მისი გამოკვლევის – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ განხილულ მონაკვეთში.

3. ქართული რენესანსის საკითხები შალვა ხიდაშელის შრომაში

ქართული რენესანსის თეორიის განვითარება-განმტკიცებაში დიდი წვლილი შეიტანა შ. ხიდაშელმა. იგი ოთხი ათეული წელი ინტენსიურად იკვლევდა ქართული ფილოსოფიისა და ქართული რენესანსის საკითხებს. შ. ხიდაშელმა როგორც სპეციალურ, ისე ქართული ფილოსოფიის ისტორიისა და რუსთაველის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ შრომებში გააღრმავა და განავითარა ქართული რენესანსის თეორია.

შ. ხიდაშელის პოზიცია ქართულ რენესანსზე განსხვავდება შ. ნუცუბიძის კვლევის გზისგან, რასაც თავის დროზე თვით შ. ნუცუბიძე აღნიშნავდა. ამასთან, ამ განსხვავებას საფუძვლად უდევს შ. ხიდაშელის თვალსაზრისის თავისებურება, კერძოდ, XI-XII საუკუნეების ქართულ კულტურას იგი განიხილავს აქსიოლოგიის (ღირებულების თეორიის) პოზიციიდან.

შ. ნუცუბიძის მსგავსად, შ. ხიდაშელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნეოპლატონურ ფილოსოფიას და მას მიიჩნევს რენესანსის და ჰუმანიზმის მთავარ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ. ამის თაობაზე ის შენიშნავს: „თეზისი იმის შესახებ, რომ რენესანსის (მათ შორის ქართულის) საფუძველს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს, ეკუთვნის შ. ნუცუბიძეს და ეს თვალსაზრისი ცნობილი გახდა 30-40-იან წლებში აღმოსავლური რენესანსის თეორიასთან ერთად“.¹⁶

ავტორისთვის რენესანსის არსი გულისხმობს მიწიერი ცხოვრების მიჩნევას ღირებულად და ადამიანის ახლებური გაგებას. „როგორც ითქვა, – აღნიშნავს შ. ხიდაშელი, –

რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს ხილული სინამდვილისა და ამქვეყნიური ადამიანური არსებობის ღირებულად აღიარებაში. აქედან – ახალი, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება ანტიკურობისადმი და ახალი, განსხვავებული გაგება ადამიანურისა“.17

შ. ხიდაშელმა თავისი მოსაზრებები რენესანსსა და ჰუმანიზმზე სხვადასხვა ასპექტითა და მიმართებით წარმოადგინა შრომებში: „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (1981), „ქართული რენესანსის საკითხები“ (1984 რუსულად), „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988) და „ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში“ (1990).

შ. ხიდაშელის შრომებში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი საერთოდ ჰუმანიზმს და კერძოდ, რუსთაველის ჰუმანიზმის საკითხებს და შუა საუკუნეებისადმი რენესანსის მიმართების პრობლემებს. ავტორი ცალმხრივად და უსაფუძვლოდ მიიჩნევს რენესანსისა და შუა საუკუნეების დაპირისპირებას.18

რენესანსი ახალი ეპოქის დასაწყისია, მაგრამ ის მზადდებოდა და მწიფდებოდა შუა საუკუნეების პირობებში და ატარებდა ეპოქის სააზროვნო ნიშნებს. ამიტომაც ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულების აღიარება, წერს შ. ხიდაშელი, სულაც არ ნიშნავს იმქვეყნიური (ზეციურის) ღირებულების უარყოფას. „ის ქვეყანა“ რჩება „უმაღლეს, რუსთაველის სიტყვით „ზენა“ სინამდვილედ, აბსოლუტურ მნიშვნელობად და ღირებულად“.19

შ. ხიდაშელის აზრით, მიწიერი სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის საფუძველს „ორივე სოფლის“ მთლიანობა წარმოადგენს, რაც ფილოსოფიურ ასპექტში საწყისისა და სამყაროს ერთიანობით გამოიხატება. ეს კი მოითხოვდა შუა საუკუნეებში გაბატონებული ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევას. ამ გზით მიემართება ჰუმანიზმი და მისი ფილოსოფიური დასაბუთებაც ამ მიზანს ისახავს. აქ აღნიშნული იდეების რეალიზაცია ხდება რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“.

ყველაფერი ეს, შ. ხიდაშელის აზრით, რუსთაველთან, როგორც პოეტთან, მხატვრული ხერხებით არის გადმოცემუ-

ლი. ხილული სამყარო მისთვის პირველყოვლისა ესთეტიკურ ღირებულებას წარმოადგენს. მშვენიერება „ვეფხისტყაოსანში“ ყოველთვის ამბავდებულა და ესთეტიკურის უმაღლეს რანგს მიეკუთვნება.²⁰

მეორე თავში საუბარი გვქონდა, რომ შ. ხიდაშელი ნეოპლატონიზმს რენესანსისა და კუმანიზმის ფილოსოფიურ საფუძვლად მიიხსენებს. მისი აზრით, მსოფლიო ქარმონიის და აგრეთვე ხილული სინამდვილის ღირებულების დასაბუთება დასაყდეთში და საქართველოშიც ნეოპლატონიზმის საფუძველზე გადაწყდა.

შ. ხიდაშელის შრომებში დიდი ყურადღება ექცევა პანთეიზმის პრობლემას. ავტორს პანთეისტურად მიაჩნია როგორც ნეოპლატონური ფილოსოფია და მისი ქრისტიანული რედაქცია – არეოპაგიტული მოძღვრება, ისე რუსთაველის მსოფლმხედველობა. პანთეიზმზე შ. ხიდაშელის საერთო თვალსაზრისი ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრება პანთეისტური მსოფლმხედველობაა; რუსთაველის ფილოსოფიურ წყაროს წარმოადგენს არეოპაგიტული მოძღვრება. ამდენად, რუსთაველის მსოფლმხედველობაც პანთეისტურია.

ამ საკითხზე უფრო მართებული უნდა იყოს ა. ლოსევის პოზიცია, რომლის თანახმადაც, ნეოპლატონიზმში იყო არა პანთეიზმი, არამედ პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია, რომელმაც საბოლოოდ მოამზადა კუნულისა და ბრუნოს პანთეიზმი. მაშასადამე, პლოტინეს ფილოსოფიაში მოცემული ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა პანთეიზმში გვიან გადაიზარდა და ბუნებრივია, რომ რუსთაველთან პანთეიზმი ვერ იქნებოდა.

პანთეიზმზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია შ. ხიდაშელის პოზიციის სპეციფიკურობა. კერძოდ, იგი არ იზიარებს პანთეიზმის იმგვარ გაგებას, რომლის თანახმადაც საწყისი (ღმერთი) და სამყარო ერთმანეთთან გაიგივებულია. შ. ხიდაშელი ეთანხმება და იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომელიც პანთეიზმში გულისხმობს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას. ავტორი ეთანხმება ფრ. პაულსენის მოსაზრებას, რომ „სინამდვილე – პანთეიზმის მიხედვით არის ერთიანი არსება“.²¹

რენესანსზე, ჰუმანიზმსა და ქართული რენესანსის საკითხებზე შ. ხიდაშელის პოზიცია ნათლად ჩანს მის პოლემიკაში გერმანელ ფილოსოფოს ზიგფრიდ ვოლგასტთან.²²

ზ. ვოლგასტმა, მართალია, ქართველ მკვლევართა (ძირითადად შ. ხიდაშელის) ბევრი მოსაზრება გაიზიარა, მაგრამ საბოლოოდ XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსის არსებობა ეჭვქვეშ დააყენა: „საქართველოს შეუძლია იამაყოს იმ შედეგებით, რომელსაც XI-XII სს. ამ საფუძველზე მისმა საუკეთესო წარმომადგენლებმა მიაღწიეს, მაგრამ განაზუსტი იქნება ეს ფაქტი „რენესანსის“ ცნებით აღვნიშნოთ? ხიდაშელი ამას აკეთებს და მე ეს პრობლემატურად მეჩვენება.“²³

შ. ხიდაშელი ზ. ვოლგასტის სტატიაზე პასუხში აღნიშნავს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რენესანსის თეორიის დასაბუთება შეიძლებოდა „რენესანსის იდეურ თავისებურებათა მსგავსების, ზოგადობის დადგენის გზით ერთსა და მეორე შემთხვევაში“, „ეს იყო ჩემი კვლევის გზა – აღნიშნავს შ. ხიდაშელი, – მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ევროპული რენესანსი როგორც ისტორიული ფაქტი, წარმოადგენს საყრდენს რენესანსის ცნების გარკვევისათვის, მაგრამ არა საფუძველს ევროპული რენესანსის ერთადერთ ისტორიულ ფაქტად აღიარებისათვის“.²⁴

ავტორი არ ეთანხმება ზ. ვოლგასტს, რომლის თანახმად, ევროპაში ადგილი ჰქონდა ანტიკურობის ამპუტირებას და სწორედ ამიტომაც, რენესანსი ნამდვილი აღორძინებაა. შ. ხიდაშელის აზრით, შუა საუკუნეებსა და რენესანსს შორის წყვეტა არ ყოფილა, „მაგრამ რენესანსის წარმოქმნის პროცესი არის წყვეტილი უწყვეტობაში, ნახტომი ხანგრძლივ თანდათანობით განვითარებაში, და ამ ფაქტს არანაკლები მნიშვნელობა აქვს მისი ბუნებისა და კანონზომიერების გაგებისათვის“.²⁵

საყურადღებო და მნიშვნელოვანია შ. ხიდაშელის შემდეგი შენიშვნებიც: XII საუკუნის ქართულ სააზროვნო სინამდვილეს ბევრი აქვს ანალოგიური იაკობ ბურკჰარდტის მიერ დახასიათებულ რენესანსთან იტალიაში. მაგრამ ანალოგიურია და არა იგივეობრივი, „რადგან შეუძლებელია ორ სხვა-

დასხვა საზოგადოებრივ მოკლენათა იგივეობაზე ლაპარაკი, როგორი მსგავსებაც არ უნდა იყოს მათ შორის“.²⁶

შემდგომ შ. ხიდაშელი აღნიშნავს, რომ მართალია ვოლგასტი იზიარებს მის აზრს ნეოპლატონიზმზე, როგორც „გადამწყვეტ საფუძველზე“ რენესანსის ეპოქის აზროვნებისათვის, მაგრამ ეტყობა მას სათანადო მნიშვნელობას არ აძლევს. შ. ხიდაშელი პოლემიკას ასეთი დასკვნით ამთავრებს: „ყოველივე თქმულის შემდეგ, ვფიქრობ, არსებობს თუ მეტი არა, არანაკლები საფუძველი იმისათვის, რომ დავეთანხმო მრავალ ცნობილ ავტორს და რეცენზიის სათაურშივე დასმულ კითხვას – არსებობდა თუ არა ქართული რენესანსი? – გავცე პასუხი: არსებობდა და როგორც ლოსევი წერს „ამაზე კამათი შეუძლებელია“.²⁷

4. ქართული რენესანსის თეორიის გამომავალი

უკვე გვქონდა საუბარი იმ ურთიერთგამომრიცხავ გამოხმაურებებზე, რომელიც მოჰყვა შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიას. მსგავსი ვითარებაა ქართული რენესანსის თეორიის მიმართაც. სხვასთან ერთად განვიხილავთ იმ ავტორთა თვალსაზრისებსაც, რომლებიც მართალია, უშუალოდ შ. ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიის გამომავალი არ არის, მაგრამ რუსთაველთან რენესანსისა და ჰუმანიზმის არსებობაზე პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიანიშნებენ.

აღმოსავლური რენესანსის თეორიის განხილვისას ვნახეთ, რომ მკვლევართა ერთი ნაწილი საერთოდ უარყოფს რენესანსის არსებობას. აღმოსავლეთის ქვეყნებში; მეორე ნაწილი აღიარებს რენესანსის არსებობას აღმოსავლეთის ზოგიერთ ქვეყანაში, მაგრამ კატეგორიულად ეწინააღმდეგება მსგავსი მოკლენის არსებობას საქართველოში; მესამე ნაწილი კი იზიარებს საერთოდ აღმოსავლური რენესანსის თეორიას და კერძოდ, ქართულსაც.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვინც აღიარებს ან უარყოფს ქართული რენესანსის თეორიას, ყოველი მათგანისთვის ამოსავალი რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანია“. კერძოდ, ვინც იზიარებს ქართული რენესანსის თეორიას, მისთვის „ვეფხისტყაოსანი“ რენესანსული ძეგლია. ხოლო ის, ვინც უარ-

ყოფს რენესანსის არსებობას საქართველოში, შესაბამისად „ვეფხისტყაოსანს“ არ მიიჩნევს ისეთ ნაწარმოებად, რომელიც რენესანსის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს და უკიდურეს შემთხვევაში, რუსთაველთან ჰუმანიზმის იდეების არსებობას თუ აღიარებს.

1) მოსე გოგიბერიძე. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ წყაროებსა და რუსთაველის შემოქმედების ხასიათზე ერთ-ერთი პირველი გამოცხმაურა მოსე გოგიბერიძე (1897-1951). შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხში მ. გოგიბერიძის შეხედულებები დიამეტრალურად განსხვავდება შ. ნუცუბიძის პოზიციისგან. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მ. გოგიბერიძე უშუალოდ არ ეხება ქართული რენესანსის საკითხებს, მაგრამ მის მოსაზრებებს რუსთაველის შემოქმედების წყაროებზე, „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართებაზე ნეოპლატონიზმთან და ა.შ. პირდაპირ თუ არაპირდაპირ შეხების წერტილები აქვს შ. ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიასთან, კერძოდ, რენესანსის ფილოსოფიურ წყაროებთან.

მ. გოგიბერიძეს რუსთაველი მიაჩნია პირველ ჰუმანიტად და ახალი დროის დამწყებად. იმის მიუხედავად, რომ რუსთაველი „კლერეკალიზმის საპრობილის“ ეპოქაში ცხოვრობდა, ამქვეყნიური ცხოვრების სიამე აჩვენა, „რუსთაველმა თავისი გმირები არც ერთი გაჭირვების დროს არ შეაყვდრა ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთს, მათ ბრძოლით მოაპოვებინა თავიანთი ბედი და ამქვეყნიური ბედნიერება“.²⁸

რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროებზე მსჯელობისას მ. გოგიბერიძე უპირველესად მკაცრად აკრიტიკებს იმ მოსაზრებებს, რომლებიც „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ საფუძვლებს წარმართულ და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში, მანიქეიზმსა და ბიზანტიურ-ლოგიკურ სქოლასტიკაში (მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალი), სუფიზმსა და სხვა მსგავს მიმართულებებში ეძებენ. რუსთაველი, მ. გოგიბერიძის აზრით, იცნობდა ამ სისტემებს, მაგრამ არ ყოფილა არც ერთი ამ სკოლის მიმდევარი.²⁹

მ. გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველის მსოფლმხედველობა „ქართული სინამდვილით იყო გამოწვეული“ და არა პლატო-

ნურ-არისტოტელური სქოლასტიკის ნიადაგზე წარმოებული პაექრობით.³⁰

საყურადღებოა მ. გოგიბერიძის პოზიცია სართოდ ნეოპლატონიზმსა და მასთან რუსთაველის 'შემოქმედების მიმართებაზე. ავტორი შ. ნუცუბიძისგან განსხვავებით, ნეოპლატონიზმს – გარდამავალი პერიოდის ამ უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ სისტემას მხოლოდ უარყოფითად ახასიათებს: „ნეოპლატონიზმი იყო სიკვდილის გზაზე დამდგარი მონათმფლობელური რომის გაბატონებული კლასის ოფიციალური იდეოლოგია. ეს კლასი აღარ გრძნობდა სიცოცხლის დენას თავის ძარღვებში. ამიტომ ნეოპლატონიზმი სიკვდილის სიდიადეს ქადაგებდა; სიკვდილს განთავისუფლებად და არსებობის უმადლეს მიზნად ისახავდა“.³¹

მ. გოგიბერიძის მიერ ნეოპლატონიზმის უკიდურესად უარყოფითი შეფასება ფაქტობრივად განსაზღვრავს მისივე უარყოფით პოზიციას ნეოპლატონიზმთან რუსთაველის მიმართებაზე. მ. გოგიბერიძე კითხულობს: „რა საერთო შეიძლება არსებობდეს სიკვდილის ამ ფილოსოფიასა (ნეოპლატონიზმსა) და რუსთაველის მიერ მოცემულ სიცოცხლის დაუშორებელ კიმნს შორის?“ „არაფერი!“, პასუხობს იგი ამ კითხვას და კატეგორიულად აღნიშნავს: „რუსთაველის გენიალურ პოემაში არაერთარი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა, არაერთარი წარმართობა და არაერთარი მსოფლმხედველობრივი ატავიზმი“.³²

აღნიშნულით მ. გოგიბერიძე სულაც არ ფიქრობს, რომ რუსთაველისთვის საერთოდ უცნობი იყო ნეოპლატონური ფილოსოფია. იგი განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ცნობილ სტროფს, სადაც საუბარია მზეზე, როგორც „მზიანი ღამის“, „უჟამო ჟამის“, „ერთ არსება ერთის“ (ყველა ეს ცნებები ღმერთის აღმნიშვნელია) ხატზე და ბოლოს, ცნობილ სტრიქონს იმავე სტროფიდან – „ვის ხატად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

„ფილოსოფოსნი წინანში“ მ. გოგიბერიძის აზრით ეჭვგარეშეა ნეოპლატონიკოსები იგულისხმებიან, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობას. ეს უფრო რუსთაველის განსწავლულობისა და ერუდიციის მან-

ვენებელია. ასე, რომ „ნეოპლატონური ერთ-არსება ერთი“ არ ყოფილა ღმერთი“.³³

მ. გოგიბერიძის ამ თვალსაზრისს ვერ გავიზიარებთ, რადგანაც „ვეფხისტყაოსნის“ განხილული სტროფიდან არა მხოლოდ ის ჩანს, რომ რუსთაველი იცნობდა ნეოპლატონიკოსების აზრს მზეზე, როგორც ღმერთის მატერიალურ ხატზე. არაჰედ ეს გარკვეულად მისი პოზიციია. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არსად არ გვხვდება საკუთრივ რუსთაველის მხრიდან ამის საწინააღმდეგო აზრი. ამიტომაც განხილულ სტროფში მოცემული ნეოპლატონური აზრი – მზე როგორც ღმერთის ხატი – რუსთაველის პოზიციაცაა.

მ. გოგიბერიძე ასევე არ ეთანხმება ნიკო მარს „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი სტროფის ბოლო სტრიქონის – „დაშლიან ჩემნი კაეშირნი, შეერთივარ სულთა სიასა“ ნეოპლატონურ წარმომავლობაზე. მისი აზრით, „მართალია, მიწიერი“ კაეშირების „დაშლაზე“ და „სულთა სირაზე“ ნეოპლატონური სქოლასტიკაც ლაპარაკობდა, მაგრამ ამაზე მეტად ამავე მსოფლმხედველობას იზიარებდა ორივე სარწმუნოების (ქრისტიანობის და ისლამის – მ.მ) რელიგიური ორთოდოქსია“.³⁴

რაც მთავარია, შენიშნავს მ. გოგიბერიძე, ზემოთ გადმოცემულ პოეტის სტრიქონის პესიმისტური იდეა სულაც არ არის „ვეფხისტყაოსნისთვის“ არსებითი. ამის დასტურია აუთანდილის შეგონება ტარიელისადმი, რომ სიკვდილით საქმე არ გაკეთდება და „ცდა და გამარჯვება“ უნდა ეძებოთ.

მ. გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველმა აუთანდილს დააბლევინა ყოველგვარი მისტიციზმი, პლატონურ-ფილონური, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი დაუბრუნდა წარმართობას. აქ, მ. გოგიბერიძე შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს აკრიტიკებს და ამაში იგი მართალია.

მართალია, მ. გოგიბერიძე არ იზიარებს რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ კაეშირს ნეოპლატონიზმთან, მაგრამ ამით „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიება როდი მთავრდება. ამ მიმართულებით ავტორი ეხება არისტოტელეს ფილოსოფიას. მ. გოგიბერიძის აზრით, სავარაუდოა, რომ რუსთაველი არისტოტელეს შრომებს იცნობდა

არაბული ცივილიზაციის მეშვეობით. ამასთან, იცნობდა ნამდვილ არისტოტელეს და არა ქრისტიანულ-ბიზანტიური სქოლასტიკის მიერ პლატონისმში შერეულ ფსევდო-არისტოტელეს”³⁵

აღნიშნულის მიუხედავად, მ. გოგიბერიძე რუსთაველის მსოფლმხედველობას არ მიიხსნევს არც მუსლიმურ სამყაროსთან კავშირში მყოფად და არც არისტოტელურად. „ნამდვილ არისტოტელეს გაცნობას რუსთაველში შეეძლო მოეხდინა მხოლოდ გარდატეხა ქრისტიანულ-პლატონური ორთოდოქსიის წინააღმდეგ. ეს იყო რუსთაველის გზა რენესანსისა და ამქვეყნიური მსოფლმხედველობისაკენ ისევე როგორც თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ ავერეოს-არისტოტელემ ამ გზაზე დააყენა დანტე”³⁶.

მართალია მ. გოგიბერიძე აღიარებს ავერეოს-არისტოტელეს მსოფლმხედველობის მიერ დანტეს შემოქმედების შემზადებას, მაგრამ მსგავს ვითარებას რუსთაველთან მიმართებაში გამორიცხავს: „მსოფლმხედველობა რუსთაველისა უპირველეს ყოვლისა, რუსთაველური იყო”³⁷.

რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ წყაროებზე მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი, გარკვეული არათანმიმდევრობის მიუხედავად, მრავალმხრივ საინტერესოა. კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ წყაროზე მსჯელობისას იგი მეტნაკლებად მაინც არისტოტელეს ფილოსოფიისკენ იხრება. მ. გოგიბერიძის ამ თვალსაზრისს ქართველ მეცნიერთა შორის ბევრი მომხრე ჰყავს.

რუსთაველი, როგორც ცნობილია, იშვიათად მიმართავს ავტორიტეტებს. ამ გამონაკლისთა შორისაა პლატონი და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. აქ მხოლოდ დამოწმებაში როდია საქმე. რუსთაველისთვის, როგორც პოეტისთვის უფრო მისაღები უნდა ყოფილიყო პლატონისა და ფსევდო-დიონისეს არეოპაგელის მხატვრული სტილი, ვიდრე არისტოტელეს მკაცრი, ლოგიკურ აუცილებლობას დაქვემდებარებული მსჯელობანი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოებაც, რო სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის საკითხში რუსთაველი იმოწმებს არა კაპადოკიელი მამების (კერძოდ, ბასილი დიდის) თვალსაზ-

რისს (სადაც საბოლოო სახით გაფორმდა იგი) და პროკლეს (ვისგანაც აიღო ეს თვალსაზრისი არეოპაგიტიკის ავტორმა), არამედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. საქმე ის არის, რომ ფსევდო-დიონისესთან მოცემული სიკეთისა და ბოროტების მიმართების ამგვარი გაგება, ქრისტიანულ ხედვასთან ერთად, გარკვეულ ფილოსოფიურ დატვირთვასაც შეიცავს.

სადავოდ მიგვანჩნია მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი ქრისტიანობასთან რუსთაველის დამოკიდებულებაზე. ავტორის აზრით, რუსთაველი თავს არიდებს ქრისტიანობასთან შეხვედრას. აღნიშნულის საფუძველზე იგი მკვეთრ და ჩვენი აზრით ერთობ საეჭვო დასკვნას აკეთებს: „ყოველივე ამის გამო ვფიქრობთ, რომ უკვე პოემის დაწერამდე რუსთაველი დიდ კონფლიქტში იმყოფებოდა ქართული ქრისტიანული ეკლესიის იმდროინდელ მოღვაწეებთან. მათზე კარგის თქმა არ უნდოდა და არც ცუდის თქმა შეიძლებოდა. ამიტომ იყო, რომ რუსთაველი ქრისტიანობის სრული იგნორირების გზას დაადგა“.³⁸

აქ გათვალისწინებული უნდა იქნას ის გარემოება, რომ რუსთაველის ეპოქის ქრისტიანობა საქართველოში საკუთრივ იყო განსხვავებული ფენომენი. სხვანაირად აუხსნელი დარჩება ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობის ზეობისას საქართველოში დაიწერა ისეთი ლაღი და თავისუფალი პოემა, როგორიცაა „ვეფხისტყაოსანი“. ამისთვის ვერ იკმარებდა მხოლოდ რუსთაველის გენია. საჭირო იყო აგრეთვე რელიგიის ისეთი განსაკუთრებული დონე, რომელიც რუსთაველისთანა მოაზროვნეს აიტანდა და „ვეფხისტყაოსანის“ მსგავს ნაწარმოებს შეეგუებოდა. გავიხსენოთ ისიც, რომ როცა გარკვეული დროის შემდეგ საქართველოში ქრისტიანობა ამ სიმაღლეს ვერ ინარჩუნებს, მაშინ „ვეფხისტყაოსანიც“ გარკვეული კლერიკალური წრეების შეტევის ობიექტი ხდება.

მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისმა ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანობასთან რუსთაველის მიმართებაზე, შემდგომში გარკვეული ევოლუცია განიცადა და იგი ასე მკაცრად აღარ ლაპარაკობს, რომ რუსთაველის ღმერთი არაა ქრისტიანულ-ნეოპლატონური. თუმცა აქაც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს არ არის ორთოდოქსული ქრისტიანული თვალსაზრისი, რაშიც მართალია. ქრისტიანობასთან და ნეოპლატონიზმთან

რუსთაველის კავშირზე მ. გოგიბერიძე საუბრობს სიკეთისა და ბოროტების მიმართების განხილვისას. მისი აზრით, ბოროტებაზე სიკეთის აღმატებულობის საკითხში „ქრისტიანული რედაქციით, როგორც ეტყობა იოანე პეტრიწის ხელით მოწოდებული, ნეოპლატონიზმის პოზიტიური ზეგავლენა რუსთაველზე ჩანს აქ და არა იქ, სადაც დღემდე ეძებდნენ“.³⁹ ბოროტების უარსობის საკითხი ქრისტიანობაში პროკლეს ეთიკიდან გადმოვიდა და რუსთაველმა იგი შეიძინა პეტრიწის მეშვეობით, რომლის თანახმადაც „არა არს რა ბუნებით ბოროტი“.

მ. გოგიბერიძე აქ აკრიტიკებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც რუსთაველის მთავარი მსოფლმხედველობრივი წყარო არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი იყო. ამასთან, მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი რუსთაველისეულ სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების უარსობაზე გარკვეულ კორექტივს საჭიროებს.

ჯერ ერთი, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ საკუთრივ რუსთაველი პირდაპირ მიუთითებს „ბრძენ დიუნოსზე“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე – მ.მ.), როგორც სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების უარსობის საკითხში სიცხადის შემტანზე. ამდენად, ამ თვალსაზრისის ავტორის სხვაგან ძიება, უსაფუძვლოა.

მეორე, სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების უარსობის თვალსაზრისი პროკლედან კი არ გადმოსულა ქრისტიანობაში (როგორც მ. გოგიბერიძე აღნიშნავს), არამედ კაპადოკიელი მამებიდან. პროკლემდე თითქმის ერთნახევარი საუკუნით ადრე, ეს თვალსაზრისი უკვე ჩამოყალიბებული სახით არსებობდა კაპადოკიელ მამებთან (ბასილი დიდთან და გრიგოლ ნოსელთან). თუმცა ამ შემთხვევაში მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისის მიმართ საყვედური არც ითქმის, რადგანაც კელევის მაშინდელი დონე ამაზე შორს არც იყო წასული.

ასეთია ზოგადად ცნობილი ფილოსოფოსის მ. გოგიბერიძის პოზიცია რუსთაველის ფილოსოფიურ წყაროებზე, რითაც იგი პირდაპირ თუ ირიბად ეხმაურება შ. ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიას და საერთოდ რუსთაველოლოგიურ შეხედულებებს.

2) მორის ბოურა. იმ ავტორთა შორის, რომელიც „ვეფხისტყაოსანზე“ მაღალი აზრისაა, თუმცა შეხების წერტილი არა აქვს ქართული რენესანსის თეორიასთან, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ინგლისელი მეცნიერი მორის ბოურა. მის წიგნში „შთაგონება და პოეზია“ შესულია ნარკვევი „ვეფხისტყაოსანზე“,* რომელიც უცხო ენაზე დაწერილ ნაშრომთა შორის ერთ-ერთ საუკეთესოდ არის მიჩნეული.⁴⁰

მ. ბოურა რუსთაველის შემოქმედების წყარობად მიიჩნევს პლატონიზმით გაჯერებულ და მუსლიმურ ფონზე აღმოცენებულ პოემებს და სპარსულ პოეზიაში მოცემულ სიყვარულით გატაცებულ თემას. ამასთან, ავტორის აზრით, „რუსთაველს ბევრი უფიქრია ამაზე და ერთიან თეორიად აქვს წამოყალიბებული როგორც საკუთარი, ისე ნასესხები ელემენტები“⁴¹.

მართალია მ. ბოურას ნარკვევში არ არის პირდაპირი მითითება ან მინიშნება რუსთაველის შემოქმედებაში რენესანსის ან ჰუმანიზმის არსებობაზე, მაგრამ მის ზოგიერთ დასკვნაში ამგვარი რამ შეიძლება ამოვიკითხოთ. კერძოდ, ავტორის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ერთმანეთზე ზრუნავენ, გვერდში უდგანან, მათ შორის ქვეშევრდომებსაც აქვთ ეს უნარები; „ვეფხისტყაოსანი“ აგებულია გულმხურვალე თავდადებასა და ერთგულების საფუძველზე და ამა თუ იმ ფორმით გამოვლენილი სიყვარული იშვიათად თუ ტოვებს მის ფურცლებს“⁴².

მ. ბოურას ამ აზრში პირდაპირ იკითხება ჰუმანიზმის ნიშნების არსებობა „ვეფხისტყაოსანში“. ის, საომარი ეპოსისგან განსხვავებით, „ვეფხისტყაოსანს“ სარაინდო რომანად მიიჩნევს. ეუროპელ (ართურის „თქმულებანი“) და აღმოსავლეთის (ნიზამი) მწერალთა შემოქმედებასთან პარალელის საფუძველზე კი ტარიელისა და ავთანდილის მეგობრობას უყურო მაღლა აყენებს. კერძოდ, სიყვარული რაღაც არანორმალური

* ეს ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა უკრნალ „მნათობში“ (№8, 1959, გვ. 134-145), შემდეგ კი შესწორებული და შევსებული სახით, ცალკე ბროშურად გამოიცა 1967 წელს (რედატორი ალექსანდრე გამკრელიძე).

მოვლენა კი არ არის, არამედ „ადამიანის გულში სიკეთის გამოზავლინებელია და სხვადასხვა ჯურის ვაჟკაცთა და ღიაკაცთა ნორმის დამდგენია“.⁴³

„ვეფხისტყაოსანი“, როგორც სარაინდო რომანი, მ. ბოურასთვის განსხვავდება საგმირო ეპოსისგან და ეს შემდეგში გამოიხატება: „სიყვარულისთვის განსაკუთრებული როლის მინიჭება; სებუნებრიობის გამორიცხვა და რეალურობა; - მისი გმირების ხასიათების სიახლოვე ჩვენი წარმოდგენის ადამიანთან“.⁴⁴

მ. ბოურას შეხედულებები „ვეფხისტყაოსანზე“ სიახლოვეს ამჟღავნებს შ. ნუცუბიძის პოზიციასთან. მაგალითად, მ. ბოურას აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ ისეთი ქართული ნაწარმოებია, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთსაც ერთნაირად გასცქერის და მაინც იგი წმინდა ეროვნული ხასიათისაა.“⁴⁵ ასევე ჩანს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისთან სიახლოვე, როცა მ. ბოურა საუბრობს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოეტებთან (ნაზიმი, ალიშერ ნავოი, დანტე...) შედარებით რუსთაველის წინ წასვლაზე.

მ. ბოურა რუსთაველის შემოქმედებაში პანთეიზმის ნიშნებს ხედავს, ყოველ შემთხვევაში მზეს ღეთაებრივად მიიჩნევს შენიშნავს ავტორი, აქ კი მ. ბოურასა და შ. ხიდაშელის აზრები პირდაპირ ემთხვევა ერთმანეთს.

მ. ბოურას ნაშრომის ფინალი კი თითქმის ემთხვევა შ. ნუცუბიძის საერთო თვალსაზრისს და ამდენად, საყურადღებოა. კერძოდ, მ. ბოურას აზრით, „რუსთაველსა და სარაინდო რომანების სხვა ავტორებს შორის ის განსხვავებაა, რომ მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთ უპირატესად გართობა და დროსტარება აინტერესებთ, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს გარკვეული, თითქმის რელიგიური მისია და შეხედულებები მოუპოვება. სიყვარულის პლატონურ მოძღვრებასთან, ერთი მხრივ, საგმირო საქმეებისა და მეორეს მხრივ, რეალობის ჯანსაღი გრძნობის შერწყმით, რუსთაველი გვინივენებს, თურა ადგილი უნდა დაეჭირა მას ცხოვრებაში. მისი აზრით, ასეთი სიყვარული რეალურ სამყაროში უნდა არსებობდეს და ვაჟკაცურ საქმეებთან უნდა იყოს დაკავშირებული. რუსთაველი თავის მოძღვრებას უფრო გულდასმითა და მეტის თანმიმდევრობით ამუშავებს, ვიდრე ფრანგული და სპარსული

სარაინდო რომაელების წარმომადგენლები და საინიოს ხდის რა მოხდებოდა, რომ ადამიანებს აქამდე მიეღწიათ“.⁴⁷

მ. ბოურა მაღალი აზრისაა „ეკუფისტიკოსანსა“ და იმ კულტურულ გარემოზე, სადაც ეს ნაწარმოები შეიქმნა. მართალია ავტორი პირდაპირ არ ლაპარაკობს პოემის რენესანსულ ხასიათზე ან მასში მოცემული იდეების ჰუმანიზმის კუთვნილებაზე, მაგრამ მის დასკვნაში ეს აზრი ნამდვილად იკითხება, რაც მეტად საყურადღებოა რუსთაყელის მსოფლმხედველობაზე ერთიანი აზრის ცამოყალიბებისთვის.

3) თანამედროვე ქართველი ავტორები. ქართული რენესანსის თეორიას იზიარებს და „ეკუფისტიკოსანს“ რენესანსულ ძეგლად მიიხსნევს რუსთველოლოგი ნოდარ ნათაძე. ამასთან, იგი პრინციპულად არ ეთანხმება შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ქართველი ხალხის მსოფლშეგრძნება განსახილველ ეპოქაში მუდამ წარმართული იყო, ხოლო ქრისტიანობა მისთვის ზედაპირული მოვლენა (რაზედაც ნაწილობრივ მე-2 თავში უკვე აღვნიშნეთ).

„ეკუფისტიკოსანის“ რენესანსულობის სვენებისთვის ნ. ნათაძე განიხილავს პოემაში მოცემულ ქალაქ გულანშაროში მიმდინარე პროცესებს, რომელიც „რენესანსის ეპოქის ევროპულ ქალაქთა მეტად თვალშისაცემ ანალოგიას გვიჩვენებს“.⁴⁸ ამ ქალაქში, შენიშნავს ავტორი, პოემის საერთო ხაზისგან განსხვავებით მეფის მეგობრობა დაბალი წრის წარმომადგენელ ვაჭარ უსენთან, მონების მხრიდან ქრთამზე გაყიდვის გაბედვა, ამქვეყნიური ცხოვრებით ტკბობა და სხვ. რენესანსული ლიტერატურის მთავარი მოტივი იყო.⁴⁹

ნ. ნათაძე მაღალ შეფასებას აძლევს ნეოპლატონურ მეტაფიზიკას, რომელიც შემდგომ ავტორის აზრით, ქრისტიანობამ თავისი დოგმის ფილოსოფიური დასაბუთებისთვის გამოიყენა. რუსთაველთან „ეს ქრისტიანიზაცია მდგომარეობს ნეოპლატონური ემანაციონიზმის შეცვლაში მკვეთრად გამოხატული ქრისტიანული კრეაციონიზმით“.⁵⁰

აქ ნ. ნათაძის აზრებში ერთგვარი წინააღმდეგობაა. კერძოდ, ერთი მხრივ, „ეკუფისტიკოსანში“ ამქვეყნიური ცხოვრებით ტკბობა (გულანშაროს მაგალითზე), ხოლო მეორე მხრივ, რუსთაველთან მკვეთრად გამოხატული ქრისტიანული

კრეაციონიზმის არსებობის აღიარება, ერთმანეთთან ძნელად შეთავსებადი თვალსაზრისებია.

ნ. ნათაძე ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობას „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივ წყაროებად მიიჩნევს. ეს თვალსაზრისი განსხვავდება შ. ნუცუბიძისა და შ. ხიდაშელის პოზიციებისგან, რომელიც ამ მიმართებით ძირითად აქცენტს აკეთებს ნეოპლატონიზმსა და მის ქრისტიანულ რედაქციაზე – არეოპაგოტიკაზე (ეს უკანასკნელი ხომ ამბევე დროს ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანესი ძეგლია). თუმცა, ავტორის აზრით, ნეოპლატონიზმიც და ქრისტიანობაც რუსთაველისთვის საბოლოოდ ერთგვარი ფონია. იგი მათ სცილდება და ქმნის თავისეულ, სრულსა და თავისებურად მეცნიერულ სამყაროს, ე.ი. დროის წარმოდგენათა ამსახველ სურათს. აქ ნ. ნათაძე აკეთებს საყურადღებო დასკვნას რუსთაველის შემოქმედების რენესანსულობაზე. კერძოდ, მისი აზრით, „რუსთაველის პოემატ, მაშასადამე, იმიტომ კი არ არის „რენესანსული“, რომ იგი მიწიერ ვნებებს უმღერის, არამედ იმიტომ, რომ იგი ამოზრდილია მაღალ ქრისტიანულ კულტურაზე და ამ უკანასკნელის არა ლიტონ უარყოფას, არამედ გარკვეული აზრით, ძლევას და მასზე შორს წასვლას წარმოადგენს. ეს ქრისტიანული კულტურა მხოლოდ თეოლოგიური აზროვნების დონე კი არაა, რომელიც იმ დროს საქართველოში ძალიან მაღალი იყო. იგი პირველ რიგში ქრისტიანული მსოფლშეგრძნებაა, რომელიც პოეზიაზე გავლენის თვალსაზრისით, თეოლოგიაზე უფრო ძლიერია და რომლის დაძლევა ევროპული რენესანსისათვის ყველაზე ძნელი და სასახელო მიღწევა იყო“.⁵¹

ამ ვრცელი ამონაწერიდან ისიც ნათლად ჩანს, რომ ნ. ნათაძე, მართალია, იზიარებს შ. ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიას, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობრივი წყაროები და შინაარსი განსხვავებულად ესმის.

„ვეფხისტყაოსანის“ რენესანსულობაზე ნ. ნათაძის ორიგინალობა სხვა მიმართებითაც მუდავნდება. კერძოდ, გავრცელებული თვალსაზრისით, რუსთაველის პუმანიზმის მაჩვენებელია პოემაში სრულყოფილი ადამიანის დახატვა. ნ. ნათაძის აზრით, კი ეს არ არის საკმარისი და მთავარი უფრო სხვაა: „ვეფხისტყაოსნის“ იდეალური გმირები იმდენად რეა-

ლურნი არიან, რომ მკითხველი მათთან თავისი თავის მიმართებისას უფსკრულს ვერ გრძნობს“.⁵²

ორიგინალურობით ხასიათდება ნ. ნათაძის მიერ ცნობილი გერმანელი კავკასიოლოგის გერპარდტ დეეტერსის მხრიდან „კეფხისტყაოსანის“ ნიჰილისტური შეფასების კრიტიკა. ნ. ნათაძის აზრით, თანამედროვე ევროპა ნიჰილიზმზეა მიყურადებელი და ამდენად, დეეტერსისთვის უცხოა სიდიადის რწმენაზე დამყარებული რუსთაველის მსოფლმხედველობა.⁵³

რუსთაველის შემოქმედების საკაცობრიო კულტურის პოზიციიდან განხილვის თვალსაზრისით, ნ. ნათაძესთან საყურადღებოა რუსთაველსა და დანტეს შორის პარალელები. მისი აზრით, დანტეს უპირატესობა ის ერთი საუკუნეა, რომელიც მას რუსთაველისგან აშორებს. ეს მხოლოდ დროის ფაქტორით გამოწვეული „უპირატესობაა“ და მეტი არაფერი. სხვა მხრივ რუსთაველი დანტეს ბადალიცაა, თუმცა ეს ის სფეროა, „სადაც ბადალისა და არაბადალის გარჩევისათვის საზომები აღარ არსებობს“.⁵⁴

ქართულ რენესანსზე გამოთქმული აზრები ნ. ნათაძემ ძირითადად გაიმეორა ნაშრომში – „დროთა მიჯნაზე“, სადაც აღნიშნავს, რომ ქართული მწერლობის „ოქროს ხანა“ (XI ს-ის დასასრული და XIII ს-ის დასაწყისი)...„შუა საუკუნეების ქრისტიანული მსოფლშეგრძნებისა და მსოფლმხედველობის ფარგლებს გარეთ გასელას მოასწავებს“.⁵⁵ შუა საუკუნეების საქართველოში არსებული ვითარება ევროპაში „რენესანსის“ სახელით ცნობილი მოვლენის ანალოგიურია და შემთხვევითი არ იყო, რომ საქართველოში რენესანსის არსებობაზე დაისვა საკითხი, რომ რუსთაველის შემოქმედება სწორედ რენესანსული ხასიათით განსხვავდება მისი დროის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შემოქმედთაგან და ა.შ.⁵⁶

ასეთია ზოგადად ნ. ნათაძის თვალსაზრისი ქართულ რენესანსსა და რუსთაველის შემოქმედების რენესანსულობაზე. ნ. ნათაძის თვალსაზრისი ქართული რენესანსის შინაარსზე შორდება შ. ნუცუბიძის პოზიციას, მაგრამ სამაგიეროდ, საკითხის ახლებური ხედვითა და მის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნებით ამდიდრებს და ავითარებს ქართული რენესანსის თეორიას.

ელგუჯა ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველი შუა საუკუნეებთან რენესანსულ აზროვნებაზე გარდამავალ ხანას უკავშირდება. „ვეფხისტყაოსანი“ – ევროპული ცივილიზაციის პროცესში შუა საუკუნებრივისა და რენესანსულის თავისებური ჰარმონიაა.⁵⁷

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველი გვიანი შუა საუკუნეების ინტელექტუალური ქრისტიანული აზროვნების ბაზაზე დგას და XI-XII სს.-ის ქრისტიანული აზროვნების მიერ დასმულ პრობლემათა წრეშია, „ხოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტის სიღრმითა და თავისებურებებით, რუსთაველი ევროპული რენესანსის ეპოქის აზროვნების დონემდე მალღდება“.⁵⁸

შ. ნუცუბიძის მსგავსად, ე. ხინთიბიძე, ერთი მხრივ, აღიარებს ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიის გავლენას რუსთაველის შემოქმედებაზე, ხოლო მეორე მხრივ – აღნიშნავს მის ეროვნულ ხასიათზეც. რუსთაველი როგორც ანტიკურ-ბერძნულ, ისევე აღმოსავლურ სამყაროს ეროვნული და ზოგადქართული პოზიციებიდან უცქერს. სწორედ აქ იბადება რუსთაველის რენესანსული ელემენტები და ეს ელემენტები ენათესავება იმ ტიპის აზროვნებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIII-XV სს.-ის ევროპაში.⁵⁹

რუსთაველის შემოქმედებაში ე. ხინთიბიძე ხედავს ადამიანის ბრძოლას საკუთარი მაღალი იდეალებისთვის, რომელიც თავისუფალია ევროპული კურტუაზიული სიყვარულის დაკნინებული პირობითობისგან.⁶⁰

ე. ხინთიბიძის საბოლოო დასკვნით, „რუსთაველი როგორც პოეტი და მოაზროვნე შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ზღვარზე დგას, მსგავსად დანტე ალიგიერისა, რომელიც გავრცელებული აზრის თანახმად, ითვლება დასავლეთ ევროპაში შუა საუკუნეების უკანასკნელ და ახალი დროის პირველ პოეტად“.⁶¹

რევაზ სირაძის აზრით, რუსთაველის შემოქმედების რენესანსულობა მეღაენდება იმაში, რომ მან ადამიანური მისწრაფებები ღვთაებრივად გამოაცხადა და მათ შორის დაპირისპირება, ფაქტობრივად, მოხსნა – ადამიანის ღვთაებრივობამდე ამადლებით, „რუსთაველის მიხედვით, ადამიანური სიყვარულის კანონზომიერებანი სრულიად არ ეწინააღმდეგება

ღუთაებას, პირიქით, სიყვარული თავისი არსით ღუთაებრი-
ვია”.⁶²

ორგინალურობით გამოირჩევა გურამ ყორანაშვილის თვალსაზრისი რენესანსზე. მისი აზრით, რენესანსზე საუბარს აზრი აქვს მხოლოდ ქრისტიანული ცივილიზაციის ხალხების მიმართ.⁶³ ამასთან, ავტორის აზრით, საქართველოში რენესანსული ტენდენციების შეჩერების ახსნა მხოლოდ ბარბაროსთა შემოსევით (ივ. ჯაფახიშვილის აზრია-მ.მ.) სწორი არ არის. ამაში, ასევე დიდ როლს ასრულებდა ევროპასთან შედარებით სოციალ-ეკონომიკური ჩამორჩენილობა და განუვითარებლობა.

მ. გოგიბერიძის, მ. ბოურას, ნ. ნათაძის, ე. ხინთიბიძის, რ. სირაძისა და გ. ყორანაშვილის თვალსაზრისების განხილვით გარკვეული წარმოდგენა შეგვექმნა აღნიშნულ ავტორთა დამოკიდებულებაზე ქართულ რენესანსსა და რუსთაველის შემოქმედებაზე, საქართველოში რენესანსული და ჰუმანისტური იდეების არსებობაზე.

მ. გოგიბერიძის და მ. ბოურას გამოკვლევებში პირდაპირ არ არის საუბარი ქართულ რენესანსზე, მაგრამ მათი დასკვნები მაინც ეხმაურება რუსთაველის შემოქმედების რენესანსულ თუ ჰუმანისტურ ტენდენციებს. ნ. ნათაძის, ე. ხინთიბიძის, რ. სირაძისა და გ. ყორანაშვილის შეხედულებები კი ქართული რენესანსის თეორიის უშუალო გამოძახილია.

ქართული რენესანსის რაობისთვის

ზოგადი დასკვნები

XI-XII საუკუნეების საართველოში რენესანსისა და ჰუმანიზმის არსებობაზე მრავალი ავტორის თეალსაზრისის განხილვის საფუძველზე შეიძლება ზოგადი დასკვნების გაკეთება.

საქართველოში, კერძოდ, XI-XII საუკუნეებში რენესანსის ელემენტებისა თუ ჰუმანიზმის ნიშნებისა და სრულყოფილი რენესანსის არსებობაზე სხვადასხვა დროს აღნიშნავდნენ ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ბარნოვი, კ. გამსახურდია, გ. ქიქოძე, რ. მიღერ-ბუდნიცკაია. შ. ნუცუბიძემ კი ჩამოაყალიბა და საბოლოო სახე მისცა ქართული რენესანსის თეორიას.

ქართული რენესანსის თეორიის გაღრმავება-განვითარებაში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის შ. ხიდაშელს. ამ მიმართებით, ასევე დიდია ნ. ნათაძის წვლილი.

ქართული რენესანსის თეორია სხვადასხვა კუთხით განავითარეს გ. თევზაძემ, ე. ხინთიბიძემ, რ. სირაძემ და გ. ყორანაშვილმა.

საქართველოში რენესანსის არსებობის მომხრენი „ვეფხისტყაოსანს“ ქართული რენესანსის მწვერვალად თვლიან.

„ვეფხისტყაოსანში“ სიკეთე იმარჯვებს ბოროტებაზე, პოემის გმირები დასახულ მიზანს აღწევენ არა ზებუნებრივი და უხილავი ძალების დახმარებით, არამედ ადამიანთა თანადგომით, მეგობრობისა და ადამიანური სიყვარულის ძალით. რუსთაველის პოემაში ეს ქვეყანა – ხილული სინამდვილე – ნდობა გამოცხადებულია, ხოლო ადამიანი და ადამიანური გრძნობები, განცდები უმაღლეს ღირებულებადაა მიჩნეული. ამის დასადასტურებლად პოემიდან მრავალთაგან ერთ ეპიზოდს გავიხსენებთ: როსტევან მეფე და აეთანდილი ნადირობისას წყლის პირად მჯდომ მტირალ უცხო მოყმეს იხილავენ, რომელიც მათთან კონტაქტის დამყარებას არ ისურვებს და მასთან გაგზავნილ მონებს დახოცავს კიდეც.

როსტევანის ქალიშვილი – თინათინი, ახალგაზრდა მეფე, თავის მიჯნურს – აეთანდილს, უცხო მოყმის მოსაძებნად აგზავნის. პოემიდან ნათლად ჩანს, რომ თინათინს ამ კონკრე-

ტულ შემთხვევაში მოყმის ცრემლისა და სევდის მიზეზის გაგება უფრო აინტერესებს, ვიდრე შურისძიების გრძნობა, რაც მას წესითა და რიგით უცხო მოყმის მიმართ უნდა ჰქონოდა. ეს კი პოემაში ჰუმანიზმის იდეების არსებობის მაჩვენებელია, რაც თავის მხრივ, რენესანსული მსოფლმხედველობის გამოვლენაცაა.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთაველის პოემის გმირები ახლა აღნიშნულის საწინააღმდეგო ქცევებსაც ჩადიან. გაეხსენოთ, თუ როგორ მიპარვით კლავს ტარიელი უდანაშაულო ხვარაზმელ უფლისწულს, ხოლო აეთანდელი ასევე მიპარვით კლავს ჭაშნაგირს და თითსაც აჭრის მას. პოემის ამ ადგილების საინტერესო ახსნას იძლევა გერონტი ქიქოძე: „ამ გარეგნული წინააღმდეგობის ასახსნელად მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ რუსთაველის გმირები ორი განსხვავებული მსოფლიოს მიჯნაზე მყოფი საზოგადოების წარმომადგენლები არიან: ისინი ნაწილობრივ მომავალ შუა საუკუნეებს ეკუთვნიან, ხოლო ნაწილობრივ, აღმოცენების პროცესში მყოფ ახალ საზოგადოებას, რომელსაც ჰუმანიზმის და მსოფლიო მოქალაქეობის იდეები ახასიათებს“⁶⁴.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იმ დონისა და იმ სიღრმის პოემა, როგორც „ვეფხისტყაოსანია“ ცარიელ ნიდაგზე ვერ აღმოცენდებოდა. ის, რომ ქართული რენესანსის თეორია მკაცრი შემფასებლებიც ჰყავს, ნაწილობრივ შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ XI–XII საუკუნეების ქართული რენესანსის არსებობა ძირითადად მხოლოდ რუსთაველის შემოქმედებაზე დაყრდნობით საბუთდება. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ საფუძვლიანად არაა შესწავლილი ეპოქის სხვა კულტურული მოვლენები. შემდგომი კვლევა და დასაბუთება სჭირდება თვალსაზრისს, იმის თაობაზე, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს XI–XII საუკუნეების საქართველოში მიმდინარე სახელმწიფო-დემოკრატიული გარდაქმნების, რელიგიასთან სახელმწიფოს დამოკიდებულებისა და საეკლესიო რეფორმების, ქალაქური ცხოვრების, ფილოსოფიის, ხელოვნების (ხუროთმოძღვრება, ოქრომქანდაკეობა) და საერთოდ, ქართული კულტურის აყვავების ლოგიკურ შედეგს.

XI–XII სს.-ის ქართული კულტურის ხასიათის დასადგენად დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ქართველთა რელიგიური ორიენტაციის საკითხს, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას, დავით აღმაშენებლის მიერ გატარებულ რეფორმებს და თვით თამარ დედოფლის გამეფების ფაქტსაც კი.

რენესანსის ჩამოყალიბებაში ქრისტიანული მსოფლმხედველობა რომ დიდ როლს ასრულებდა ეს სადავო არ უნდა იყოს, რაც XI–XII სს.-ის ქართული კულტურის მაგალითზე დამაჯერებლად აჩვენა ნ. ნათაძემ.⁶⁵

ქართული კულტურისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმასაც, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ორიენტაცია გააკეთეს ქრისტიანული რელიგიის დიოფიზიტურ იდეოლოგიაზე. შ. ხიდაშელი მონოფიზიტობასთან შედარებით დიოფიზიტობის პროგრესულობას ხედავს ზეცისა და მიწის დუალიზმის მოხსნაში. ამას კი ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ქრისტეში ადამიანის აღიარება „ადამიანში ადამიანურის“ გამართლებას მოასწავებდა და აგრეთვე „ადამიანზე იმ ნიშნების გავრცელებას, რომლებსაც შუა საუკუნეების აზროვნება მხოლოდ იმქვეყნიურის კუთვნილებად თვლიდა“⁶⁶. ყველაფერი ეს კი, შ. ხიდაშელის აზრით, გზას ხსნიდა რენესანსული მსოფლმხედველობისკენ.

იოანე პეტრიწმა ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნა ცნობილი ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის პროკლეს უმნიშვნელოვანესი თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძველები“ („კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“) და დაურთო ვრცელი კომენტარები, შესავლითა და ბოლოსიტყვაობით. იოანე პეტრიწი აგრძელებს ნეოპლატონიზმის ტრადიციას, აღიარებს და ავითარებს მის ძირითად თვალსაზრისს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის შესახებ, რაც როგორც უკვე აღინიშნა, რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი მსოფლმხედველობრივი საფუძველია.

აქ მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ, როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, იოანე პეტრიწი ბიზანტიელი ფილოსოფოსების მიქაელ ფსელოვისა და იოანე იტალის ტრადიციების გამგრძელებელია. ამ უკანასკნელის მსოფლმხედველობაში კი არაორაზროვნად ლაპარაკობენ წინა რენესანსული იდეების არსებობაზე. არც ისაა გამორიცხული,

რო კონსტანტინეპოლში, მანგანის აკადემიაში იოანე იტალ-
თან განსწავლული იოანე პეტრიწი საქართველოში რენესან-
სული თუ წინარენესანსული იდეებით გამსჭვალული დაბრუ-
ნებელიყო. ამასთან, საქართველოში მას დახვდა გარკვეული
ტრადიცია ნეოპლატონური, უფრო ზუსტად, ქრისტიანული
ნეოპლატონიზმის შესწავლის თვალსაზრისით. მხედველობა-
ში გვაქვს ეფრემ მცირეს მიერ ძველბერძნულიდა ქართულად
თარგმნილი არეოპაგიტელი თხზულებანი.

მართებულმა პოზიციამ რელიგიასა და ფილოსოფიაში
თავისი სასიკეთო გავლენა მოახდინა საქართველოს პოლი-
ტიკურ ცხოვრებაზე, რაც ყველაზე ნათლად გამოვლინდა
დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობაში. მხედველობაში გვაქვს,
მის მიერ განხორციელებული სახელმწიფოებრივი და საეკ-
ლესიო რეფორმები, ზრუნვა მეცნიერებისა და ხელოვნების
აღმაგლობისთვის, არაქრისტიანი და არაქართველი მოსახ-
ლეობისადმი შემწყნარებლობა და სხვა. ერთი შეხედვით აქ
გასაკვირი არაფერი არ უნდა იყოს: სწორედ ასე უნდა მოქ-
ცეულიყო დიდ სახელმწიფოთა გზაჯვარედინებსა და სხვა
რელიგიების გარემოცვაში მყოფი ქვეყნის გონიერი ხელ-
მწიფე. მოკლედ, ამ შემთხვევაში პოლიტიკა და დიპლომატია
განსაზღვრავდა მეფის მხრიდან ამგვარ ქმედებებს. მაგრამ
არის მომენტები, რომელთა გათვალისწინებითაც შეიძლება
ითქვას, რომ ხშირად აქ მეფის შინაგანი ბუნებით, ზნეობით
იყო ნაკარნახევი მისი პოლიტიკური ნაბიჯები. ყველაფერი ეს
კი, გვაფიქრებინებს, რომ დავით აღმაშენებელში დავინახოთ
რენესანსული თუ არა, კუმანიზმის მსოფლმხედველობით
გამსჭვალული სახელმწიფო მოღვაწე.

საქართველოს სახელმწიფოებრივმა და პოლიტიკურმა
სიძლიერემ, ქვეყნად არსებულმა მაღალმა კულტურამ განაპი-
რობა ის, რომ ამ ეპოქაში მეფის ტახტზე ადის ქალი – თა-
მარი. თავის მხრივ, თამარ მეფის ქველმოქმედებითი საქმიან-
ობა მას სულ სხვა კუთხითაც წარმოაჩენს და მომავალში
XI–XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსის არსებობის
ფაქტების კვლევისას ამ მომენტსაც უნდა მიექცეს საგანგებო
ყურადღება.

ზოგადად ასე შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს ქართული
რენესანსის ძირითადი პრინციპები. ქართული რენესანსის

თეორიას ჰყავს მომხრეებიცა და მოწინააღმდეგეებიც. საქმე ის არის, რომ რის საფუძველზეც XI-XII საუკუნეების საქართველოში აღიარებულია რენესანსის არსებობა, საკმარისი არ არის ამისთვის. კერძოდ, ამქვეყნიურში ღვთაებრივის დანახვა და მისი ღირებულად აღიარება, ადამიანის ფაქტორის მოქცევა ყურადღების ცენტრში, ადამიანური პრინციპების რეალიზაციის დასახვა ძირითად მიზნად, უფრო ჰუმანიზმია ვიდრე რენესანსი. აღნიშნული სულაც არ ნიშნავს XI-XII სს.-ის საქართველოში რენესანსის არსებობის უარყოფას. აქ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ქართველი მკვლევრების თვალსაზრისი საქართველოში რენესანსის არსებობასა და მის სასარგებლოდ მოხმობილი არგუმენტები, უფრო ჰუმანიზმის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, რაც თავისთავად სულაც არ არის უმნიშვნელო ფაქტი.

ჩვენ ვიზიარებთ იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც რენესანსში იგულისხმება კულტურის ყოველმხრივი განვითარება და აყვავება. იყო თუ არა სრულყოფილი რენესანსი საქართველოში ამ კითხვაზე საბოლოოდ პასუხის გასაცემად XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურის, სახელწიფოებრიობის, სამართლებრივი ინსტიტუტების არსის მთლიანობაში განხილვაა საჭირო და აუცილებელი.

აღმოსავლური რენესანსი*

ძველი დროის სასკოლო და, აგრეთვე, საუნივერსიტეტო პრაქტიკაც შუა საუკუნეებისა და რენესანსის მკვეთრი დაპირისპირებიდან ამოდიოდა. შუა საუკუნეები საეკლესიო დოგმების ბატონობის ეპოქაა, სადაც ადგილი არ ჰქონია მეცნიერებისა და ხელოვნების თვალსაჩინო განვითარებას; ის მისტიკა და ბნელეთის მოციქულებაა. რენესანსი კი – პირიქით, უკუაგდებს შუა საუკუნეების მთელ ამ „წყვილადს“, მიმართავს ნათელ ანტიკურობას, მის თვისუფალ ფილოსოფიას (თავისუფალს ყოველგვარი ფორმალური ბრძანებებისგან), შიშველი ადამიანის სხეულის ქანდაკებას, ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი განვითარების მიწიერ, ლაღ და ყოველად შეუზღუდეულ თავისუფლებას. ასე ამბობდნენ ძველად და ახლაც ცოცხალნი არიან საპატიო ასაკში შესული ადამიანები, რომლებიც ოდესღაც იმ ორი კულტურის აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურ კონცეფციაზე იყვნენ აღზრდილნი, რომელთაგანაც ერთმა მკვეთრად შეცვალა მეორე და დაუბრუნდა ანტიკური სამყაროს თავისუფლებას. ეს კონცეფცია, შეიძლება სწორიც თავის ზოგიერთ აბსტრაქტულ კატეგორიაში, დღეს ბევრად უფრო რთულად განიხილება და ამასთან, ითვალისწინებს ევროპული რენესანსის სხვა, არაევროპულ რენესანსთან, კულტურასთან კავშირს; ამიტომაც ევროპაში შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე მკვეთრი გადასვლის აბსტრაქტული სქემის გამეორება დიდი ხანია შეუძლებლადაა მიჩნეული. ძალიან შორს რომ არ წავიდეთ, აღვნიშნოთ, რომ ბევრის აზრით, უკვე XII საუკუნე იყო ევროპული აღორძინების დასაწყისი. ამის შესახებ ბევრს წერდნენ და კამათობდნენ; შეიძლება ითქვას, რომ ეს საკითხი დღესაც ბუნდოვანია. აქ ჩვენ არ შევეხებით ყველა იმ ავტორს, ისტორიკოსსა და

* წიგნიდან – А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ.13-37

ლიტერატურათმცოდნეს, რომლებიც აანალიზებდნენ XII საუკუნეს ამ მიმართებით. ამ საკითხის ირგვლივ არსებული ვერცელი ლიტერატურა მოცემულია ბ. ვ. გორნუნგის სტატიაში - „არსებობდა კი XII საუკუნის რენესანსი?“ [1, 272-282]. ამ ერთობ საფუძვლიან ნაშრომზე შევჩერდეთ.

ეს გამოკვლევა თავისი ფაქტობრივი შინაარსით სრულიადაც არ გვაიძულებს უარი ვთქვათ XII საუკუნის ევროპულ აღორძინებაზე. ბ. ვ. გორნუნგს მოჰყავს უცხოელი ისტორიკოსების შეხედულებანი, რომლებიც საფუძველშივე აუქმებენ მოსაზრებას ევროპულ რენესანსზე, როგორც მხოლოდ XIV-XVI საუკუნეების იტალიურ მონაპოვარზე. ამასთან, ბ. ვ. გორნუნგი არ იძლევა შეხედულებების უარყოფელ არავითარ დასაბუთებას.

აი, რას წერს, მაგალითად, იგი ისტორიკოს მაკილუეინის შეხედულებების თაობაზე [27, 275-288]. მაკილუეინი ეხება არა მხოლოდ იდეოლოგიურ სფეროებს, არამედ გვიანი შუა საუკუნეების სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუტების სტრუქტურასაც; ხაზს უსვამს პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის წინა პერიოდთან შედარებით მათ თვისებრივად ახალ ხასიათს, რომ არაფერი ვთქვათ უფრო ადრეულ ხანაზე: „პირადი უფლების“, „კონსტიტუციის“ და აგრეთვე, „პარლამენტარიზმის“ (sic!) იდეები კი, შთაგონებულნი იმპერიასთან პაპობის ბრძოლის პერიპეტეებით, მისი აზრით, აღმოცენდა ბოლონიელ იურისტებთან უკვე ამ დროს. მეცნიერებაში ექსპერიმენტის ღირებულების აღიარებას, - განაგრძობს გორნუნგი, - მაკილუეინი ჯერ კიდევ როჯერ ბეკონამდე (XIII ს.) წარმოშობილად თვლის და უკავშირებს მას ხელოსნური ტექნიკის გავითარებას. იდეოლოგიის სფეროში უკვე XII საუკუნეში უზარმაზარი ეფექტი მოგვცა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისებამ, მაგრამ ამ დროის მწერლები და მხატვრები ვერ ხედავდნენ ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის კავშირის გაწყვეტას და თავიანთი ქრისტიანული კულტურის მოთხოვნის მიხედვით კლასიკური მემკვიდრეობის ასიმილირებას ახდენდნენ. არისტოტელეს შესწავლა XII საუკუნეში (ჯერ კიდევ თომა აკვინელამდე) ემყარებოდა არა მხოლოდ არაბულიდან და ებრაულიდან შესრულებულ ლათინურ თარგმანებს, არამედ ბერძნულ ტექსტსაც და XII-XIII საუკუნეების

ზალპიელ სქოლასტიკოსებთან ბერძნული ენის ცოდნა (მარსელელი და ავინიონელი ბერძნების მეშვეობით) უფრო ფართოდ იყო გავრცელებული, ვიდრე XIV საუკუნის იტალიელ ჰუმანისტებს შორის. „საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების ყველა ამ ოთხივე სფეროში (სოციალური ინსტიტუტები, მეცნიერება, ფილოსოფია, ლიტერატურა) ზოგიერთი თანამედროვე მედიევისტის აზრით (არა მხოლოდ მაკილუეინის და ჰოლმსის), XII საუკუნიდან (XI საუკუნის დასასრულიდანაც კი, რაზედაც დაჟინებით მიუთითებდა ჯერ კიდევ ჰასკინსი) XIV-XVI საუკუნეებამდე განვითარება ევოლუციურად მიმდინარეობდა (და ყველაზე ნელა და „ფრაგმენტულად“ იტალიაში), ხოლო იტალიელი ჰუმანისტების მიერ შექმნილი ისტორიული „წყვეტის“ ფიქცია უბიძგებდა მათ ანტიკურობის „წმინდა სახით“ (ქრისტიანობის მიერ არაასიმილირებული) „აღმოჩენაზე“, თუმცა როგორც კი ისინი ფილოლოგიისა და მიმბაძველობით-სტილიზებული ლიტერატურული შემოქმედების ფარგლებს სცილდებოდნენ, მიისწრაფოდნენ, რომ ანტიკურობა ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის „შეეუბინათ...“ [1, 277-278].

ბ. ვ. გორნუნგის სტატიაში მოხსენიებული სხვა მკვლევარები – ევა სენფორდი, ჰოლმსი, ულმანი და სხვები XII-XVI საუკუნეების ევროპის ერთობ ბუნდოვან კულტურულ-ისტორიულ სურათს იძლევიან [29, 635-641. 22, 643-651. 30], რომლის საფუძველზედაც ძნელია განსაჯო, როდის იყო შუა საუკუნეები, როდის და სად დაიწყო აღორძინება, ამა თუ იმ კულტურის რომელი ელემენტები თანაარსებობდნენ ამ საუკუნეებში და სად ეწინააღმდეგებოდნენ მკვეთრად ისინი ერთმანეთს.

რაც შეეხება საკუთრივ ბ. ვ. გორნუნგის საბოლოო დასკვნებს, მისი პასუხი სტატიის სათაურში შეკითხვის სახით დასმულ თემაზე, აგრეთვე, არ შეიძლება ჩაითვალოს სრულად და განსაზღვრულად. ალბათ, აქ აპრიორულ სქემებს თუ არ ჩავეჭიდეთ, ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა შეუძლებელიც იქნება. ბ. ვ. გორნუნგი აღიარებს იმ უცილობელ რენესანსულ ფაქტებს, რომლებიც უკანასკნელ წლებში XII საუკუნის შესახებ მეცნიერებამ დააგროვა, მაგრამ იგი ამას რენესანსად კი არ მიიჩნევს, არამედ ამაში ხედავს (ისე

როგორც შ. ნუცუბიძე, რომლის შესახებაც ქვემოთ გვეჩვენება (საუბარი) მხოლოდ ორი, პარალელური სულიერ-კულტურული მიმდინარეობის ბრძოლას.

ბ. ვ. გორნუნგის მიხედვით, XII-XIII საუკუნეებში გარკვეული სახის აღორძინებას აქონდა ადგილი, მაგრამ იგი იმდენად ძლიერი არ იყო, რომ მისთვის ისეთი საპასუხისმგებლო სახელი გვეწოდებინა, როგორიცაა რენესანსი. საერთოდ, ბ. ვ. გორნუნგი XII საუკუნის ეპოქას იტალიაში იმდენად ბუნდოვნად თვლის, რომ შეუძლებელია იგი ყოფილიყო რომელიღაც განსაზღვრული და მკაცრად დადგენილი ისტორიული მიჯნა [1,280-282]. XIII-XIV საუკუნეების კულტურული ეპოქა მაინც იყო ფრიად გარკვეული და მძლავრი, წინააღმდეგ შემთხვევაში XIV-XVI საუკუნეების იტალიური აღორძინება არ იქნებოდა ესოდენ მკვეთრ წინააღმდეგობაში მასთან.

ვალტერ პატერს [9], რომელიც, აგრეთვე, რენესანსის ჩასახვას მიაკუთვნებს XII საუკუნეს, ამის დასასაბუთებლად მოჰყავს ზოგიერთი მასალა, რომელთა უარყოფა, ყოველგვარი წინასწარი ანალიზის გარეშე, შეუძლებელია.

რაც შეეხება წინამდებარე ნაშრომის ავტორს, დასაველეთის რენესანსის თეორიის მყარი ხაზები მხოლოდ XIII საუკუნეში ჰპოვა. სწორედ ამ საუკუნიდან დაიწყო დასაველეთის რენესანსის გადმოცემა. მაგრამ, რენესანსის ესთეტიკის შემდგომ მძაფრი განვითარების მხედველობაში მიღებით, ჯერჯერობით უმჯობესად მიგვაჩნია XIII საუკუნის მოვლენებს პროტორენესანსი ვუწოდოთ. იტალიაში და დასაველეთის სხვა ქვეყნებში მთელი XIV საუკუნე ჯერ კიდევ ნამდვილი რენესანსის მხოლოდ მომზადებას წარმოადგენს. ტერმინი „რენესანსი“, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, მხოლოდ XV და XVI საუკუნეების იტალიას მიეკუთვნება. ამას საჭიროა დაემატოს აგრეთვე, რომ დასაველეთის რენესანსის ნამდვილი და ძირითადი ესთეტიკა არასოდეს გამოდიოდა წმინდა სახით. მისი ნამდვილი წარმომადგენლები ყოველთვის, ნებსით თუ უნებლიეთ, აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე ადრინდელი, სავსებით აღორძინებამდელი ესთეტიკური ცნობიერების და, აგრეთვე, ისეთი ცნობიერების გამოჩხატებულადაც, რომელიც ნამდვილად მხოლოდ შემდგომ საუკუნეებში განვითარდა. აღორძინების ესთეტიკოსების (და აგრეთვე მხატვრების) დიდი

უმრავლესობა ძალზე ხშირად ამჟღავნებდა სხვადასხვა სახის მერყეობას, დაურწმუნებლობას, სკეპტიციზმს, ზოგჯერ ღრმა უიმედობასაც კი თავის რენესანსულ მისწრაფებებში. ისეთი მიმდინარეობა, როგორც იყო, მაგალითად, მანიერიზმი, მსკვალავდა მთელ XVI საუკუნეს და არსებობდა უფრო ადრეც. მისი გაერთიანება რენესანსის ძირითად ხაზთან კი არცთუ ისე იოლი ამოცანაა. არც ჩრდილოეთის რენესანსის გაერთიანებაა იტალიურთან იოლი საქმე, ან გოთიკის გაერთიანება – რენესანსთან, თუმცა ეს მოვლენები თანადროულია. მაგრამ ყველაფერი ეს ბუნებრივია, რადგანაც რენესანსი ბოლოს და ბოლოს მაინც გარდამავალ ეპოქას წარმოადგენს და მასში საწინააღმდეგო ელემენტების შეთავსებას შეუძლებელია ადგილი არ ჰქონოდა. ამგვარი ეპოქა მკვლევრისგან მოითხოვს არა მხოლოდ დახვეწილ დაკვირვებულობას, არამედ, და ეს მთავარია, კიდევ ზედმიწევნით გონებრივ ეკვილიბრისტიკას, რენესანსული კულტურის ყველა ამ უსასრულო „კაპრიზების“ აღრიცხვისა და ინტერპრეტაციის დროს.

თვით რენესანსის ეპოქის იტალიელებმა უწოდეს თავის თავს აღორძინების წარმომადგენლები ისე, რომ არაფერი იცოდნენ მსგავსი ეპოქების შესახებ სხვა ქვეყნებში. ამავე დროს, ისინი ზედმეტად აზვიადებდნენ შუა საუკუნეების შემავიწროებელ ჩარჩოებს და დაბრმავებულნი იყვნენ მისი წინამორბედი ანტიკური კულტურით. ამის საწინააღმდეგოდ აუცილებელია ითქვას, რომ როგორც ჩანს, რენესანსი არსებობდა განურჩევლად ყველგან, სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა შინაარსით, თუმცა თავისი კულტურით სრულიადაც არ აღემატებოდა ყოველთვის შუა საუკუნეებისა და რენესანსული იტალიის კულტურას.

აქედან გამომდინარეობს დასკვნა: ამა თუ იმ ფორმით, თუგინდ ძალზე მოკლედ, რენესანსული მოვლენები სხვა კულტურებში, გარდა დასავლურისა, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს მიერ გათვალისწინებული უნდა იქნას. მართალია, ძველი აღმოსავლეთის კულტურების ყველა რენესანსს თავისი სპეციფიკა ჰქონდა, რომლის სრული სიზუსტით ჩამოყალიბება მეცნიერებს ჯერ კიდევ არ ძალუძთ. ის, რაც გაკეთებულია და რაც შეიძლება გაკეთებულ იქნას დღეს, შევეცდეთ

ბით მოკლედ გავეითვალისწინოთ, რათა არ შემოვიფარგლოთ მხოლოდ ევროპით, მხოლოდ დასავლეთით.

ნ.ი. კონრადმა ბევრი გააკეთა იმისთვის, რომ ჩვენ სრული უფლებით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ჩინურ აღორძინებაზე ჯერ კიდევ VII-VIII საუკუნეებში. ასე, მაგალითად, ხან იუი (768-824) ნამდვილი ჰუმანიზმის იდეალებს ქადაგებდა, ე.ი. ადამიანური ბუნების იმ კანონზომიერებებს, რომლებიც არაა დამოკიდებული არაფერზე ბუნებრივზე და რომლებიც თვით ადამიანში მოცემულ „კაცთმოყვარეობასა“ და „ჯერარსულს ავითარებენ“. ეს ფილოსოფოსი ლაპარაკობდა ადამიანის ბუნებრიობის, გონიერებისა და სრული დამოუკიდებლობის ცნებებზეც კი, ამ დამოუკიდებლობით ყოველგვარი მიზანშეწონილობის პირობებში⁶. მაგრამ, ხან იუი მხოლოდ შორეული წინაპარი იყო ნამდვილი ფილოსოფიური რენესანსისა ჩინეთში, სადაც XI-XVI საუკუნეების განმავლობაში შეიმჩნეოდა ჩინეთის ისტორიის იმ ძველი ეპოქის ნამდვილი აღორძინება, რომელიც ანტიკურის სავსებით ანალოგიური იყო. აქ ჩვენ ვხვდებით ნატურფილოსოფიურ მოძღვრებას „სინათლესა და ჩრდილზე“ ძირითად ყოფიერებით ელემენტებთან – წყალთან, ცეცხლთან, ხესთან, ლითონთან და მიწასთან კავშირში. მართალია, ესენი მთლად ის ელემენტები არაა, როგორც საუბარია ანტიკურ ნატურფილოსოფიაში, მაგრამ ჩინური აღორძინების ფილოსოფოსები უკვე აგებდნენ მათზე სრულად გარკვეულ დიალექტიკას (რომელიც ევროპაში ჯერ კიდევ ბერძნების მიერ იყო შექმნილი). ამგვარად, აღორძინებას, მისთვის დამახასიათებელი ადამიანის ავტონომიურობით, აგრეთვე, მისი დამოუკიდებელი და სავსებით გასაგები ბუნების შესახებ მოძღვრებით, ადგილი ჰქონდა არა მხოლოდ ევროპაში, არამედ ჩინეთშიც, ნაწილობრივ უფრო ადრეც კი, ვიდრე ევროპაში [4, 174-207].

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ნ. ი. კონრადი ძალიან შორსაა აღორძინების რომელიმე შეზღუდული გაგებისგან, სხვადასხვა ქვეყანაში მისი შინაარსის ერთნაირობისა და

⁶ ამაში მთლიანად გვარწმუნებს ნ.ი. კონრადის ნაშრომი „ხან იუი და ჩინური რენესანსის დასაწყისი“, სადაც შეიძლება ვნახოთ, აგრეთვე, ამ მოაზროვნის ნაწარმოებების რუსული თარგმანებიც (4, 103-131)

მით უმეტეს, მისი საყოველთაოდ გილო ერთდროულობის აღიარებისგან. დასაწყისში ჩვენ მოვიხმობთ ნ. ი. კონრადის ზოგად მსჯელობას აღორძინებაზე, რომელიც მისი თვალსაზრისით, გამოიყენება სხვადასხვა ქვეყნის აღორძინებების ყველა ტიპისადმი განურჩევლად, და უპირველესად ჩინეთში. „პეტრარკას მიმდევრებმა – კოლიუჩო სალიუტატიმ (1331-1406) და ლეონარდო ბრუნიმ (1369-1444), - წერს ნ. ი. კონრადი, - ხმარებაში შემოიტანეს სიტყვა – humanitas, რომელიც ნახეს ძველ დროში ციცირონთან: მათ ჩათვალეს, რომ ეს სიტყვა ყველაზე უკეთ განსაზღვრავს... მის (აღამიანის – ა.ლ.) აღამიანურ ღირსებას და მიეყვართ ცოდნისკენ. ასეთივე სიტყვა ჩინურ ენობრივ ფორმულაში ასე ეღერს - ჟენ-ი და იგი ხმარებაში შემოიტანა ხან იუიმი, რათა ამით აღენიშნა განსხვავება მისი დროის „გზისა“ – მანამდელი „გზისგან“. ხოლო ეს სიტყვა მან ძველი დროიდან – კონფუციუსთან აიღო. როგორი მნიშვნელობა აქვს ჩინურ სიტყვა ჟენ-ს საკუთრივ კონფუციუსიგან, სავსებით ცხადია: კითხვაზე – „რა არის ჟენ-ი“? მან უპასუხა: „აღამიანისადმი სიყვარული“ [იქვე, 221-222] და შემდეგ: „რენესანსის ეპოქის ყველაზე ზოგადი და ამავე დროს ძირითადი მამოძრავებელი ძალები – ჰუმანიზმი და აღორძინება (ამ კულტურულ-ისტორიული კატეგორიების გადმოცემულ ინტერპრეტაციებში -ა. ლ.), როგორც ის წარმოვიდგება კაცობრიობის ისტორიაში თავის ორ – იტალიურ და ჩინურ ვარიანტებში. ამ ეპოქის კულტურის ყველა მოვლენა ან ამ ძალებითაა პირდაპირ შექმნილი, ან მთლიანად განსაზღვრულნი არიან მათით; მათით იყო განსაზღვრული თვით ცხოვრების სტილიც. როგორც იტალიის, ისე ჩინეთის ჰუმანიზმებისთვის დამახასიათებელია პრაქტიკული მოღვაწეობისკენ, თავისი იდეების განხორციელებისაკენ მისწრაფება. ორივე შემთხვევაში ერთნაირი იყო მათი გავრცელების საშუალებები: საჯარო გამოსვლები, მოწაფეებთან მეცადინეობა, მეგობრებთან საუბრები, მოწინააღმდეგეებთან დისკუსიები, ეპისტოლეები, პამფლეტები, სტატიები, ტრაქტატები, რომლებმაც წარმოქმნეს მეცნიერული, პუბლიცისტური ლიტერატურა, გამოკვლევები, კლასიკოსების კომენტარები, რომლებმაც შეადგინეს აღორძინების სპეციალური ფილოლოგია. ყველა ამ მრავალფეროვანმა მოღვაწეობამ გვიჩვენა ჩვენ

განსაკუთრებული საზოგადოებრივი ფენის – ინტელიგენციის არსებობა, თავისი მდგომარეობით, მოღვაწეობის ხასიათით, თვით თავისი ტიპით – მკვეთრად განსხვავებული წარსულის დროის მოღვაწეებისგან, რომლებიც გამოდიოდნენ წინასწარ-მეტყველთა, ბრძენთა, მასწავლებელთა, ოსტატთა სახით. აღორძინების ჰუმანისტებმა - მწერლებმა, მეცნიერებმა, მხატვრებმა – ახალი დროის ინტელიგენციის ახალ ტიპს დაუდეს სათავე, ხოლო მათი მოქმედების არემ ბევრად გამოკვეთა შემდგომი დროის ინტელიგენციის მოქმედების წრე [იქვე, 238].

ნ. ი. კონრადი აღორძინებას ყველა ქვეყანაში მართებულად უკავშირებს სოფლური კულტურიდან ქალაქურ კულტურაზე გადასვლას [იქვე, 239].

ამ ავტორის სტატიაში – „აღორძინების ეპოქის შესახებ“ ვხვდებით ისტორიული თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვან შემდეგ მსჯელობებს: „მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ აღორძინების ეპოქა, ყოველ შემთხვევაში, ევროპაში მაინც – მოიცავს ისტორიის ნაწილს არა მხოლოდ იტალიისას, არამედ ევროპის სხვა ქვეყნებისაც; ამავე დროს, ჩვენ კარგად ვიცით, რომ პირველი ქვეყანა, რომელშიც აყვავდა ეს ეპოქა, იყო იტალია; ვიცით ისიც, რომ ევროპის სხვა ქვეყნების აღორძინება ბევრად განისაზღვრებოდა იმით, რასაც ადგილი ჰქონდა იტალიაში. ამის თაობაზე წამოიჭრება საკითხი ავტოქტონურ და არექლილ აღორძინებათა შესახებ. თუკი პირველი, როგორც ჩანს, წარმოიქმნა ძველი ხალხების ისტორიაში, ასე უთქვამთ – ისტორიის „დამსახურებულ მოღვაწეთა“ შორის, მეორე – უფრო ახალგაზრდა ხალხების ისტორიაში, რომლებიც საერთოდ ისტორიულ არენაზე გამოვიდნენ მაშინ, როცა მონათმფლობელური სამყარო წარსულის კუთვნილება ხდებოდა, ამიტომაც, საკუთარი წარსული, ისეთი, როგორიც ძველ ხალხებს, მათ არ გააჩნდათ. მაგრამ, სწრაფად დაადგინენ რა ფეოდალური განვითარების გზას, ისინი მიდიოდნენ იქამდე, სადამდისაც ძველი ხალხები, ე.ი. გონებრივი რევოლუციის აუცილებლობამდე ამ სიტყვის აღნიშნული მნიშვნელობით. ამიტომაც, აღორძინების ეპოქას თავის ფორმებში და თავის დონეზე ადგილი ჰქონდა ამათთანაც. ამასთან, საკუთარი „კლასიკური“ წარსულის არქონის კომპენსაცია მათთან

ძველი ხალხების წარსულის ათვისებით ხდებოდა. ელინური და რომაული ანტიკურობა ევროპის დანარჩენი ხალხებისთვისაც იქცა სიძველედ, ჩინურმა ანტიკურობამ კი იგივე ადგილი დაიკავა აღმოსავლეთ აზიის სხვა ხალხების კულტურის ისტორიაშიც” [იქვე, 241-242].

6. ი. კონრადის გამოკვლევების მიხედვით, მსოფლიო აღორძინების ეპოქისთვის ყველაზე არსებითი იყო სამი გარემოება: ადამიანურობის ფართო, ყველგან ერთნაირი, თანაბარი და თავისუფალი გრძნობა; ადამიანური გონების განთავისუფლება ურყევი და მტკიცე დოგმებისგან, რაც ხელს არ უშლიდა აღორძინებას ესარგებლა არა მხოლოდ თავისუფალი საერო მისტიკის მეთოდებით, არამედ იმავე გრძნობითაც, მაგრამ ჭეშმარიტების თავისუფალი და რაციონალური ძიების აზრით; უახლესი შუა საუკუნეების ავტორიტეტების საწინააღმდეგოდ, ძველი დროის ავტორიტეტებზე, ე. ი. ანტიკურობაზე დამყარება, მაგრამ არა მის პირველყოფილ ან საბოლოო „გადამწიფებულ“ თავისებურებებზე, არამედ საშუალო და კლასიკური ტიპის ანტიკურობაზე დამყარება.

6. ი. კონრადის აღმოსავლური რენესანსის კონცეფცია არ დარჩენილა კრიტიკის გარეშე. მიუთითებენ, რომ ჩინეთში ანტიკურობის აღორძინებას სრულიადაც არ ჰქონდა ისეთი მნიშვნელობა, როგორც ევროპაში. მოხმობილი ჰქონდათ ფაქტები, რომ აღმოსავლეთში, სოციალურ-პოლიტიკურ სფეროში რენესანსი სრულიადაც არ წარმოადგენდა ისეთ მკვეთრ გარდატეხას, როგორც იყო დასავლეთში. ზოგიერთ ავტორს ეს გარდატეხა ესმოდა არა როგორც უეცარი რევოლუცია, არამედ როგორც ისტორიული განვითარების ძალზე ხანგრძლივი, თანდათანობით, და ხშირად, საკმაოდ ბუნდოვანი პერიოდი: ისინი ამბობდნენ – რენესანსი არაა აფეთქების ეპოქა, ის მრავალსაუკუნოვანი განვითარების განმავლობაში მწიფდებოდა და ყოველ შემთხვევაში გარდამავალი ეპოქა იყო [18, 15].

აღმოსავლური რენესანსის მკვლევარი ვ.ი. სემანოვი შუალედურ პოზიციას იკავებს – უარყოფს აღმოსავლეთში აღორძინების, როგორც სრულ არარსებობას, ისე მის უეცარ რევოლუციურ აფეთქებას. იგი იხილავს ჩინეთის ზოგიერთ მოღვაწესა და ავტორს, რომელთაც სწორედ თანაბრად ჰქონ-

დათ როგორც „შუასაუკუნეობრივის“, ისე „რენესანსულის“ ტიპის ნიშნები [13, 427-501]. ვ. ი. სემანოვი, რომელსაც მოჰყავს კონრადის მრავალრიცხოვანი ნაშრომი აღმოსავლური ლიტერატურის შესახებ, მიუთითებს ამ მეცნიერის შეხედულებების ევოლუციაზე და პოულობს მათში ზოგიერთ წინააღმდეგობას [იქვე, 480-481].

ჩინეთში ვ. ი. სემანოვი ვერ ხედავს ფეოდალიზმსა და კაპიტალიზმს, კლასიციზმსა და უახლეს ლიტერატურულ მეთოდებს შორის განსხვავებას და საერთოდ, უფრო ყურადღებას აქცევს ცხოვრებისა და ლიტერატურის მოვლენების განვითარებაში სირბილეს, თანდათანობითობასა და აუქჩარებელ თანმიმდევრობას. ასე, მაგალითად, ჩინეთისთვის სრულიად უცხოა მკვეთრი ინდივიდუალიზმი, რომელმაც გაიმარჯვა ევროპული რენესანსის ეპოქაში [იქვე, 498-501].

ირანი. მეორე დიდი აღორძინება, და ისიც აგრეთვე XI-XV საუკუნეებისა, შუაზიური აღორძინება იყო, რომლის ყველაზე კოლორიტულ პიროვნებასაც უზბეკური ლიტერატურის დამაარსებელი ალიშერ ნავოი წარმოადგენდა [4, 273-289].

ალიშერ ნავოის, როგორც აღმოსავლური და მსოფლიო აღორძინების წარმომადგენლის პიროვნება, საკმარისადაა გაშუქებული რუსულ ლიტერატურაში. ამ მოღვაწის შესახებ არსებული დიდძალი ლიტერატურა ჩამოთვლილი აქვს ვ. მ. ჟირმუნსკის სტატიაში „ალიშერ ნავოი და რენესანსის პრობლემა აღმოსავლეთის ლიტერატურაში“ [3, 464]. ამ თემის შესახებ ვ. მ. ჟირმუნსკის სტატია საკმაოდ ფართოვანებითაა დაწერილი და მთავრდება სიტყვებით: „მაშასადამე, ალიშერ ნავოის გრანდიოზული ფიგურა იზოლირებული არაა მსოფლიო ლიტერატურაში. უზბეკური ლიტერატურის უდიდესი ფუძემდებლის შემოქმედება უშუალოდ ეხმაურება მისი დასავლეთელი თანამოაზრეების – რენესანსის ეპოქის პოეტებისა და მოაზროვნეების მოწინავე იდეებს“ [იქვე, 471].

სომხეთი. ჩინეთიდან, ინდოეთიდან და სპარსეთიდან დაწყებული, აღმოსავლეთიდან დასავლეთზე თანდათანობით გადასვლისას, ჩვენ ვხვდებით სომხეთისა და საქართველოს კულტურულ დინებებს, რომლებსაც აქვთ, აგრეთვე, პრეტენზია – იწოდებოდნენ აღორძინებად. მართლაც 30-40 წლის წინათ ამ ტერმინს აღმოსავლეთის ქვეყნების მიმართ თითქმის

არ იყენებდნენ. სამაგიეროდ, დღეს გამოიყენება ამ სიტყვის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით, შეიძლება რამდენადმე გაზვიადებულადაც კი. მსოფლიო ისტორიის სფეროში აღმოსავლეთის ქვეყნების ჩართვა თანამედროვე მეცნიერების უდიდეს მიღწევას წარმოადგენს უეჭველად და მისი მეთოდისა და მისი მასალის ერთიანობაზე მოწმობს. მაგრამ აღმოსავლეთის აღორძინების მოძღვრების მომხრეებიც კი ხაზს უსვამენ აღმოსავლეთის იმ ეპოქების სხვადასხვაგვარობას, არათანადროულობას და სხვადასხვა თვისობრიობას, რომელიც იწოდება აღორძინებად. მეცნიერება აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ ჯერ კიდევ ერთობ ნაკლებადაა დამუშავებული. ამ ეპოქის სოციალურ-ეკონომიკური ბაზა, მკვლევრების მიერ, არაიშვიათად დახასიათებულია არაერთგვაროვნად და წინააღმდეგობრივად.

აქ გვინდა მივუთითოდ ვ. კ. ჩალოიანის ნაშრომზე „სომხური რენესანსი“ [იხ.17]. ამ ნაშრომში თავმოყრილია ევროპისთვის ჯერ კიდევ უცნობი დიდი მასალა, რომელიც საჭიროებს გულდასმით და ხანგრძლივ შესწავლას.

ვ.კ. ჩალოიანის თანახმად, ევროპული რენესანსი წარმოადგენს არა თვით კაპიტალიზმს, არამედ კაპიტალის მხოლოდ პირველდაწყებითი დაგროვების იდეოლოგიას. გარდა ამისა, იგი რენესანსს საერთოდ უკავშირებს უშუალო სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების გარკვეულ პერიოდებს. ჩვენ კი ვიტყვოდით, რომ ცნობიერების საზოგადოებრივ ფორმებზე ასეთი თვალსაზრისი არ გვეგონია შეესაბამებოდეს მარქსისტულ-ლენინური თეორიის თანამედროვე განვითარებას. საზოგადოებრივი ცნობიერების ცალკეული ფორმები აუცილებლობით კი არ ემთხვევიან ქრონოლოგიურად შესაბამისი წარმოების საშუალებებს, არამედ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს ამ უკანასკნელის წარმოშობამდე დიდი ხნით ადრე და ასევე შეიძლება აგრძელებდეს განვითარებას მის საბოლოო განმტკიცების შემდეგაც.

აღნიშნული სრულებითაც არ ამცირებს ვ. ჩალოიანის წიგნის მნიშვნელობას. ასე, მაგალითად, ძნელია კამათო მისი შემდეგი მსჯელობების წინააღმდეგ: „დასავლურ აღორძინებასთან შედარებით აღორძინებას აღმოსავლეთში ახასიათებს ორი თავისებურება. ჯერ ერთი – აღმოსავლეთში, კერძოდ კი

სომხეთში, აღორძინება დაიწყო ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე აღორძინება წარმოიშობოდა დასავლეთში, მეორე – აღმოსავლეთში, მათ შორის სომხეთში, აღორძინებამ კულტურის განსაზღვრულ სფეროებში თავისი განვითარების სრულიადაც ვერ მიაღწია უფრო გვიანი დროის დასავლეთის აღორძინების დონეს, ზუსტად ასევე, სომხეთში აღორძინების სოციალურ-ეკონომიკურმა ბაზამ, რომელიც წარმოიშვა უფრო ადრე, ვიდრე დასავლეთში, ვერ მიაღწია იტალიური ქალაქების სოციალურ ეკონომიკურ დონეს, განსაკუთრებით ფლორენციის ეკონომიკურ აყვავებას.

ბოლოს, აღორძინებას აღმოსავლეთშიც და იტალიაშიც დაახლოებით ერთნაირი ბედი ეწია. ეგრეთ წოდებული პირველდაწყებითი დაგროვება არც სომხეთში, არც იტალიაში, ზემოთ აღნიშნული ისტორიული მიზეზების გამო, ვერ გადაიზარდა კაპიტალისტურ დაგროვებაში, ვერ განვითარდა საწარმოო ურთიერთობის კაპიტალისტური სისტემის სტადიამდე. მეტიც, იტალიის ეკონომიკურმა დეგრადაციამ, ფეოდალური რეაქცია აღორძინებაზე გამარჯვებამდე მიიყვანა. გაეიხსენოთ აქ კონტრეფორმაცია და იეზუიტების ორდენის („იესოს საზოგადოება“) დაარსება, რომლის საქმიანობაც უპირველესად, აღორძინების იდეოლოგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული; გაეიხსენოთ პაპის „აკრძალული წიგნების სია“, ტრიდენტის კრება და ა.შ. ამის ანალოგიური ამბები ხდებოდა სომხეთშიც, სადაც ფეოდალიზმის აყვავებამ ადგილი დაუთმო უცხოელი დამპყრობლების თავს მოხვეულ, მასზე უფრო დაბალ ფორმას, სადაც საზოგადოების დეგრადაცია ფეოდალური ურთიერთობის პრიმიტიულ-ჩამორჩენილ ფორმებამდე მივიდა, რომელიც არსებობდა – მონღოლ, შემდეგ კი თურქ-სპარსელ დამპყრობლებთან. უცხოელთა ბატონობამ მთელი სომხური კულტურა საშინელ დაცემამდე მიიყვანა” [17, 51].

აქ ვ. კ. ჩაღლიანი გაცილებით რთულ პოზიციას იკავებს სომხური რენესანსის მიმართ, ვიდრე ეს მან დასაწყისში განაცხადა, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია მისი მსჯელობა აღმოსავლური კულტურების სხვადასხვაობისა და მათი რენესანსის რომელიადაც ერთ უძრავ და ერთდროულ სქემაზე დაყვანის შეუძლებლობაზე. „ჩვენ ხაზს ვუსვამთ აზრს იმის შესახებ, რომ აღმოსავლეთის საყოველთაო კულტურა ნაციო-

ნალური კულტურების სიმრავლეს არათუ გამორიცხავს, არამედ სწორედ გულისხმობს მათ. აღმოსავლეთის საყოველთაო კულტურის წარმოქმნა ისტორიული პროცესია, რომელიც ნიშნავს: თავისი განვითარებით უფრო მოწინავე ცალკეული ნაციონალური კულტურების მონაპოვრებმა მეტწილად სწორედ ასეთი ხასიათი შეიძინა. უეტველი ფაქტია, რომ ნაციონალური შემოქმედება რამდენადაც არ უნდა გახდეს საყოველთაო მონაპოვარი, ის მაინც დარჩება ნაციონალურად. ამრიგად, ნაციონალურ-პროგრესული კულტურული საწყისებიდან შეიქმნა აღმოსავლეთის საყოველთაო კულტურა” [იქვე, 157-158].

მაგრამ ჩვენთვის კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, კერძოდ, აღმოსავლური და დასავლური რენესანსის შეპირისპირებას. „გარეგანმა და შინაგანმა ხელსაყრელმა პირობებმა, – წერს ვ. კ. ჩალოიანი, – განსაზღვრა ხან - აღმოსავლეთის, ხან კი დასავლეთის კულტურის აყვავება, მაგრამ, როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის კულტურული მიღწევები მხოლოდ თავიანთ ფარგლებში არ რჩებოდა – საყოველთაო საკუთრებად იქცეოდა ხოლმე. აქედან გასაგებია, რომ ჩვენ უნდა გამოვიდეთ იმათ წინააღმდეგ, ვინც გადაჭარბებით აფასებს დასავლეთს და ყველა კულტურულ მიღწევას მიაწერს დასავლეთის სამყაროს, აგრეთვე, იმათ წინააღმდეგაც, ვინც აზვიადებს აღმოსავლეთს და ყველა კულტურული მიღწევა აღმოსავლური სამყაროდან გამოჰყავს. ამ ანტიმეცნიერული კონცეფციის საწინააღმდეგოდ ჩვენ ვიცავთ პროგრესიერებადი მატერიალური და სულიერი კულტურების მემკვიდრეობის პრინციპს, ვიცავთ არა ჩაკეტილ თვითკმარ, არამედ კავშირში, ურთიერთქმედებაში მყოფ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურას.

ამ მემკვიდრეობითი კავშირის საფუძველზე შეიძლება დაბუჯითებით ვამტკიცოთ, რომ აღმოსავლეთის კულტურა აღორძინებადი დასავლეთის კულტურების ერთ-ერთი წყაროთაგანი გახდა, როდესაც ეს უკანასკნელი, ახალი სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის წარმოშობის ძალით, საყოველთაო კულტურის ახალი ტიპის წარმოქმნისთვის მომზადებული აღმოჩნდა. ისტორიულად უდავო ფაქტია, რომ აღმო-

საველეთის მიღწევები დასაველეთის სამყაროს გადაეცა სამხრეთ-აღმოსავლეთისა და ბიზანტიურ-კავკასიური კულტურული სამყაროს ხალხებისა და ქვეყნების მეშვეობით. აი, რატომაა არასწორი ფეოდალური საზოგადოების ბურჟუაზიულზე გადასვლის საკითხის კვლევისას არღმოსავლეთის როლის უგულებელყოფა, რატომაა არასწორი მტკიცება, თითქოსდა, ასეთი გადასვლა აღმოსავლეთის ზემოქმედების გარეშე მოხდა. ამგვარი გადასვლისთვის ნიადაგი გარკვეული მნიშვნელობით სწორედ აღმოსავლეთმა მოამზადა” [იქვე, 158].

სრული დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ X-XIII საუკუნეების სომხური ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ხელოვნების წარმომადგენლების დიდი რიცხვის გამოწვევლით შესწავლა [იქვე, 58-153] მთლიანად შეგვიცვლიდა ჩვენს წარმოდგენას საერთოდ რენესანსზე, როგორც მთლიანად აღმოსავლეთისაზე, ისე დასაველეთისაზეც. მაგრამ ჩვენთვის მთავარია გამოკვლევის მხოლოდ მეთოდოლოგია. ვ. კ. ჩალითანის ეს მეთოდოლოგია კი, მცირეოდენი შესწორებით, სანიშნოდ შეიძლება ჩაითვალოს, და უდავოდ აფართოებს მსოფლიო რენესანსის შესახებ მოძღვრების სფეროში ჩვენს პორიზონტს.

საქართველო. აკადემიკოსი შ. ი. ნუცუბიძე რუსთაველისა და აღმოსავლური რენესანსის შესახებ თავის ძალზე საინტერესო წიგნში, აღმოსავლური რენესანსის სხვა მკოდნეთაგან განსხვავებით, ერთი მხრივ იძლევა, საერთოდ აღმოსავლური და დასავლური რენესანსის ერთობ ფართო სურათს, ხოლო მეორე მრივ, ამ სულიერ მოძრაობას თავს უყრის ეგრეთ წოდებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ირგვლივ, რომლის ნამდვილი ავტორი შ. ნუცუბიძის გამოკვლევების მიხედვით არის ნეოპლატონიკოს პროკლეს უშუალო მოწაფე [იხ. 6], სირიის გაზაში ქართული კულტურული სკოლის მეთაური და პალესტინაში მაიუმის ეპისკოპოსი, ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი (გარდაიცვალა 491 წელს). შ. ნუცუბიძისგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნამდე მივიდა ბელგიელი მეცნიერი ე. ჰონიგმანი [23, 445-446]. სხვა სიტყვებით, აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძველს წარმოადგენს შემდგომ გადამუშავებული ანტიკური ნეოპლატონიზმი. ამ ფაქტს უმაღლვე შეაქვს სიცხადე და გარ-

კვეულობა რენესანსის ყველა პრობლემაში, თუმცა ის არც უდავოა და არც კრიტიკის გარეშე არ დარჩენილა [იხ. 2]. ამის მიუხედავად, ჩვენ შ. ნუცუბიძესთან ერთად არეოპაგიტის ავტორად პეტრე იბერის ჩათვლას სავსებით შესაძლებლად ვთვლით.

შ. ნუცუბიძის აზრით, თანამედროვე მეცნიერები, რომლებიც ბურჟუაზიის დამარცხებისა და აღმოსავლური კულტურის ახალი გამარჯვების შემოქმედების გაკლენას განიცდიან, ცნობიერად და არაცნობიერად უგულვებელყოფენ მთელ აღმოსავლურ რენესანსს და უარყოფენ მის მისტიკასა და ყოველგვარი სახის ერესების სიმრავლეს. მათ განიხილავენ, როგორც, თითქოსდა, ბარბაროსების რომელიღაც ახალი სახის ახალ შემოსევას და ივიწყებენ იმას, რომ ერთსაც და მეორესაც თან მოაქვს ბურჟუაზიული რაციონალიზმისა და მასთან დაკავშირებული ანტროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ უღრმესი რევოლუცია [7,20].

ფრიად მნიშვნელოვანია შ. ნუცუბიძის, მართლაცდა, აღმოჩენა, რომ ძირითადი ერესები აღმოსავლეთიდან მოდიოდა, რომ მათ რევოლუციური მნიშვნელობა ჰქონდათ, რომ ისინი საფუძველს აცლიდნენ აზროვნებისა და ცხოვრების სქოლასტიკურ წყობას და რომ ამ აზრით დასავლური რენესანსი ბევრადაა დაეალებული სწორედ აღმოსავლეთისგან [იქვე, 22-24]. ჩვენ მხოლოდ იმაში არ დავეთანხმებოდით ავტორს, რომ ტერმინი „რენესანსი“ შეიძლება მიგვეკუთვნებინა ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებისთვისაც და უფრო ადრეც – ფილონ ალექსანდრიელისთვისაც.

შ. ნუცუბიძის წიგნის ბრწყინვალე თავებს წარმოადგენს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში მისტიკური ერესების მიმოხილვა [იქვე, 27-51] და აგრეთვე თავები, რომლებიც ყველა ერესის რევოლუციურ მხარეს ეხება [იქვე, 52-83].

შ. ნუცუბიძის გამოკვლევის ცენტრალურ იდეას წარმოადგენს ერთობ ხანგრძლივი შუა საუკუნეების ისტორიის ყველა ერესის საფუძველად ნეოპლატონიზმის გამოცხადება. მაგრამ აქ შ. ნუცუბიძე ყველაფერში როდია მართალი და ზოგიერთ არსებით ისტორიულ-ფილოსოფიურ და ისტორიულ-რელიგიურ მცდარ ინტერპრეტაციას იძლევა.

შეიძლება ითქვას – შ. ნუცუბიძის პირველი, ძირითადი და ყველაზე ღრმა შეცდომა არის ის, რომ იგი ყოველგვარ ნეოპლატონიზმს აუცილებლად ერეტიკულად და ანტიეკლესიურად, რევოლუციურადაც კი მიიხსენებს. ის, რომ არეოპაგიტიკის ცოცხალი და გასულიერებული მისტიკა ხშირად იყო ოპოზიციაში ოფიციალურ ღვთისმეტყველებასთან, რომელიც აუცილებლობით ღებულობდა რაციონალისტურ ფორმებს, – ეს სწორია. ამ აზრით, აქ, თუ გნებავთ, შეიძლება ვნახოთ რომელიღაც სახის ოპოზიცია და რევოლუციაც კი, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ამ სიტყვის არა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის მნიშვნელობით. გარდა ამისა, არეოპაგიტიკის შემადგენლობაში შედიან არა მხოლოდ „საღმრთოთა სახელთათვის“ და „მისტიკური ღვთისმეტყველების“ შესახებ ტრაქტატები, არამედ აქ ვხვდებით, აგრეთვე, წმინდა საეკლესიო-ღვთისმეტყველურ ტრაქტატებს – „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“ და „ზეციური იერარქიის შესახებ“. ევრაეითარ მნიშვნელობას რომელიმე საეკლესიო ერესზე ამ ტრაქტატებში ვერ ვნახავთ. ესენი ჩეულებრივი და სავსებით ორთოდოქსული საეკლესიო ტრაქტატებია, რომლებშიც წინა პლანზე წამოწეულია მისტიკური და არა რაციონალისტური მხარე. მაგალითად, ტრაქტატში „ზეციური იერარქიის შესახებ“ დადგენილია ანგელოზთა ცხრა ხარისხი, რომლებიც საერთოდ შევიდა ანგელოზთა შესახებ მართლმადიდებლური მოძღვრების საფუძვლებში. შ. ნუცუბიძეს სურს, რაც არ უნდა მოხდეს, არეოპაგიტიკა გაიგოს, როგორც ანტისაეკლესიო და მთლად არასაეკლესიო ნაწარმოებადაც კი. ეს კი საერთოდ შეუძლებელია. მას სურს ერეტიკოსად ჩათვალოს VII საუკუნის ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი მაქსიმე აღმსარებელიც კი, მისი დენის გამო, რომელიც განიცადა ამ ნიჭიერმა ბიზანტიელმა ღვთისმეტყველმა; შ. ნუცუბიძე უგულებელყოფს, რომ მაქსიმე აღმსარებელი საბოლოოდ წმინდანად იქნა შერაცხული და მიიღო მაღალი და დიდი წოდება – „ღირსი“ [7, 84-87,89]. არეოპაგიტული მიმართულების პრინციპულ მომხრეს, ცნობილ თეოლოგსა და მქადაგებელს სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველს, ამ უდიდეს მოღვაწეს, რომელიც ეკლესიაში იწოდებოდა „წმიდად“ და „ღირსად“, მთელ თავის მოწაფეებთან ერთად, შ. ნუცუბიძე

რატომღაც თელის ერეტიკოსად XI საუკუნის ბიზანტიაში. ამის გარდა, მოლიანად XI საუკუნეს ბიზანტიაში, შ. ნუცუბიძე უკვე რენესანსის საუკუნეს უწოდებს. ისე გამოდის, რომ მთელს ბიზანტიურ ქრისტიანობაში რენესანსის გარდა არაფერი ყოფილა. შ. ნუცუბიძე „ერეტიკელ“ ნეოპლატონიკოსებს მიაკუთვნებს მიქაელ ფსელოსს და იოანე იტალს [იქვე, 88-90]. აღნიშნულს, ჩვენი მხრივ, დავამატებდით, რომ იოანე იტალი არსებითად საერთოდ არ ყოფილა ქრისტიანი, რამდენადაც აღიარებდა პლატონის „უსულო იდეებს“, მარადიულ მატერიას, რომლისგანაც იქმნება სამყარო. იგი სულთა გადასახლებას აღიარებდა. რაც შეეხება ზეარსებით ერთიანზე მოძღვრებას, რომელიც საფუძვლად უდევს მთელ არეოპაგიტულ მისტიკას, ეს საერთოდ მაშინდელი, ლოგიკურად ბოლომდე მიყვანილი იდეალისტური მოძღვრებაა ერთიანზე, რომელიც ჯერ კიდევ პლატონის „სახელმწიფოს“ VI წიგნიდან იწყება. მაშინ პლატონიც უნდა ჩაეთვალოთ ქრისტიან ერეტიკოსად, თუმცა იგი წმინდა წყლის წარმართი იყო.

შ. ნუცუბიძეს სურს, რომ ნეოპლატონიზმი აუცილებლად აქციოს ქრისტიანულ ერესად, ამიტომაც მას ქრისტიანული „განღმრთობა“ ესმის არა იმ აზრით, რომ ადამიანი რჩება შექმნილად და ადამიანად (და არა ღმერთად), ამავე დროს „იესება ღვთაებრივი მადლით“, არამედ შემდეგნაირად, ადამიანი ლოცვის მეშვეობით ხდება ღმერთი თვით თავისი არსებით, თვით თავისი სუბსტანციით, თვით თავისი პირველსაწყისი ბუნებით [იქვე, 90-91]. აქ შ. ნუცუბიძე უგულებელყოფს ქრისტიანულ რწმენას იმის შესახებ, რომ მთელი კაცობრიობის ათასწლიან ისტორიაში, იყო მხოლოდ ერთი ადამიანი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იყო ადამიანი თავისი სუბსტანციით და ღმერთი თავისი უკანასკნელი, ღვთაებრივი სუბსტანციით, ეს ღმერთკაცი ქრისტეა, სხვა დანარჩენი ადამიანები, ეკლესიის საერთო და განუხრელი რწმენით, თავისი უმაღლესი მდგომარეობის პირობებში შეიძლება ყოფილიყვნენ ღმერთები მხოლოდ მადლით, მაგრამ არასეზით, არა ბუნების მიხედვით. ათასწლოვანი საეკლესიო ისტორიის ამგვარი გაგება შ. ნუცუბიძეს სჭირდებოდა არა მხოლოდ ადამიანის თავისი ბუნებით ღმერთად ქცევის შესაძლებლობის აღიარებისთვის, არამედ იმისთვისაც, რათა მოეხდინა

არეოპაგიტიკის ინტერპრეტაცია იმ აზრით, რომელიც მან საფუძვლად დაუდო ბიზანტიურ, ქართულ და დასავლურ რენესანსს. სინამდვილეში კი პლოტინეს „ენეადებს“, პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებს“ მთელი თავიანთი სულიერი შინაარსით არაფერი არ აქვთ საერთო არც ქრისტიანობასთან და არც ერთიან და ჭეშმარიტ ღმერთზე მოძღვრებასთან, უარყოფენ სამყაროს შექმნას; არ იცნობენ არავითარ ცოდვებში ნაყარდნას; მათთვის სრულიად უცხოა ქრისტიანული მოძღვრება, ღმერთკაცის ტანჯვასა და ჯვარცმის სიკვდილზე, სამყაროსა და ადამიანის გამოსყიდვაზე, ღმერთკაცის აღდგომასა და ამადლებასზე, სამყაროს მხსნელზე, მის იდუმალებებსა და წეს-ჩვეულებებზე. განკითხვის დღეზე, ჯოჯოხეთსა და სამოთხეზე არსზე ასეთი ნეიტრალური დიალექტიკური მოძღვრება, როგორც ეს ნეოპლატონიზმშია, რომელიც იყო მთელი ანტიკური ფილოსოფიის ყველაზე მიმწიფებული ნაყოფი, შემდგომში დიდი წარმატებით გამოიყენებოდა როგორც ქრისტიანულ, თანაც წმინდა ორთოდოქსულ, ისე არაქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. IX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფოსი იოანე სკოტ ერიუგენა, მაგალითად ძალზე ახლოს იყო წარმართ ფილოსოფოსებთან - პლოტინესა და პროკლესთან, ამიტომაც შემდეგში იგი ეკლესიის მიერ დასჯილი იქნა, როგორც ერეტიკოსი. ბიზანტიელი ღვთისმეტყველები, მაქსიმე აღმსარებლის (VII ს.), სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის (X ს.) და XIV ს. ყველა მისტიკოსის მსგავსად, რომლებმაც მეტსახელი - ისიხასტი, ე.ი. „მდუმარე“ მიიღეს (და თვით ბელადი გრიგოლ პალამაც, რომელიც ეკლესიაში აღიარებული იყო „წმიდად“ და „ღირსად“), ყოველგვარი წარმართობისა და ყოველგვარი წარმართული ნეოპლატონიზმის უკიდურესი მოწინააღმდეგენი იყვნენ. ისინი ოფიციალური ეკლესიის ბელადებად ითვლებოდნენ და ამ აზრით, მათ არავითარი დამოკიდებულება არავითარ რენესანსთან არ ჰქონდათ. თუკი ვინმე იყო რენესანსის ნამდვილი წინამორბედი, მაშინ ეს იყო გრიგოლ პალამას მთავარი მტერი - ვარლამი, რომელმაც აღიარა მოძღვრება ღმერთის, როგორც ნივთი თავისთავადის შეუმეცნებლობაზე (შემდგომში კანტის მიერ განვითარებული), ბერების მიერ გონივრული ლოცვის საფეხურზე წყალობის სინათლის ხილვის შეუძლებლობა და

მართლაც მთელი ადამიანური შემეცნება მხოლოდ მიწიერ არსზე დაიყვანა. სწორედ ვარლამმა შეაღწია ევროპაში და აღორძინების ეპოქის ზოგიერთი პოეტის მასწავლებელიც იყო, თუმცა მანვე მოინანია ოფიციალური ეკლესიის წინაშე და ეპისკოპოსიც იყო.

რაც ნამდვილად წარმოადგენს შ. ნუცუბიძის ნაშრომის უდიდეს დამსახურებას – არის ის, რომ მან ძალზე ენერგიულად და ხელთარსებული რეალური ფაქტებით დაასაბუთა აღმოსავლეთის გავლენა დასავლეთზე, დასავლეთის რენესანსის დასაწყისშივე [7, 93-95]. ჩვენ აქ ამ ფაქტებს არ განვიხილავთ, მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ დასავლეთში ბერძნების მისვლის გარეშე არ წარმოიქმნებოდა ფლორენციის განთქმული აკადემია მარსელით ფინიხოს მეთაურობით, რომელიც გახდა მთელი ახალი ეპოქის პირველი ცხადი და სრულიად გარკვეული აღმოჩენა ეპოქისა, რომელსაც შემდგომ თვით იტალიელებმა აღორძინება უწოდეს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ არეოპაგიტიკას თავის დროზე არ ჰქონდა არავითარი მნიშვნელობა ოფიციალური ეკლესიისთვის და რომ მთელი რენესანსი საჭიროა მხოლოდ აღმოსავლურ გავლენებსა და ბერძნების მოსვლაზე იქნას დაყვანილი. სინამდვილეში, არეოპაგიტიკულმა ფილოსოფიამ რენესანსისთვის სულ სხვა მნიშვნელობა შეიძინა, რომელშიც შ. ნუცუბიძეს არასწორად ესმის მხოლოდ „საეკლესიო ერესები“. შუა საუკუნეების ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი ძველი მცოდნეთაგანი, კერძოდ ი. კლეიტგენი წერს: ვერ დავასახელებთ რომელიმე მნიშვნელოვან თეოლოგს, ვინც გაბედავდა წინ აღდგომოდა წმ. დიონისეს რომელიმე პუნქტში [24,69].

მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ არეოპაგიტიკის მსოფლიო მნიშვნელობის ისეთი ენერგიული მომხრე, როგორიც ნუცუბიძეა, მცდარად მიიჩნევს კლეიტგენის მსგავს თვალსაზრისს. ასეც უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ნეოპლატონოზმში ნუცუბიძე აუცილებლად მხოლოდ წარმართულ ნეოპლატონოზმს გულისხმობს. ამიტომაც ქართველმა მკვლევარმა „ერეტიკოსებში“ ჩარიცხა ღირსი მაქსიმ აღმსარებელიც, ღირსი სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველიც და ღირსი გრიგოლ პალამაც. ხოლო XIV საუკუნის მთელ დანარჩენ ბიზანტიურ ისიხაზმს საერთოდ დუმილით აუარა გვერდი. იყვნენ წარმართი

ნეოპლატონიკოსები და იყენენ ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსები, იყენენ ნეოპლატონიკოსები არაბებშიც და ისლამშიც. იყენენ ბიზანტიელი ნეოპლატონიკოსები, ე.ი. მართლმადიდებლები, იყენენ კათოლიკე და პროტესტანტი ნეოპლატონიკოსები. ამაში არაფერია გასაკვირი. ისე დაწერილებით დამუშავებულ ფილოსოფიას, როგორსაც ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა, ლოგიკური გაფორმებისთვის ხომ შეიძლება ყურადღება მიექყრო მსოფლმხედველობის, განსაკუთრებით კი რელიგიური მხრიდან. ყოველთვის, როცა ახალი რელიგია იყენებდა ნეოპლატონიზმს, რა თქმა უნდა, უპირველესად უკუაგდებდა მის წარმართულ მხარეს, კერძოდ კი, ანტიკურ მითოლოგიას და სარგებლობდა ნეოპლატონიზმის მხოლოდ დახვეწილი ფილოსოფიური მეთოდებით; ხომ იყენენ კანტიანელები, მორწმუნენი და ურწმუნონი; იყენენ სრულიად არარელიგიური ჰეგელიანელები და აგრეთვე, რელიგიურნიც – როგორც კათოლიკე და პროტესტანტები, ისე მართლმადიდებელნიც. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და XX საუკუნის პირველ ნახევარშიც ჩვენ გვხვდება მთელი რიგი სპირიტუალისტური სისტემები, რომელთაგან ერთნი რელიგიურ რწმენას ემყარებოდნენ, მეორენი გულგრილნი არიან მის მიმართ, ხოლო მესამენი - ყოველგვარი რელიგიის ნამდვილ მოწინააღმდეგებად წარმოგვიდგენიან. მაშინ ნეოპლატონიზმი რატომ უნდა მივიჩნიოთ აუცილებლად წარმართულ თეორიად და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველების დაფუძნების სათვის მის გამოყენებას რატომ უნდა მიეყვანეთ აუცილებლად ერესამდე და საეკლესიო რევოლუციამდე? იოანე პეტრიწი XI საუკუნის ფილოსოფოსი საქართველოში, იყო არა მხოლოდ უღრმესი ნეოპლატონიკოსი, არამედ მართმადიდებელი ბერიც და მონასტრის წინამძღვარიც კი; რუსთაველმა კი, XII საუკუნის ქართული რენესანსის მეთაურმა, მიიღო მართმადიდებლური ბერ-მონაზვნობა და გარდაიცვალა პალესტინაში, რომელსაც მთელი ქრისტიანილი სამყარო მუდამ „წმიდა მიწად“ მიიჩნევდა. ამგვარად ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უთუოდ შ. ნუცუბიძემ შეასრულა. მაგრამ ევროპული რენესანსის არსება ძნელია დავახასიათოდ როგორც ქრისტიანული ერესი, თუმცა ის იყო განსაკუთრებული ტიპის ქრისტიანობა, ზოგჯერ კი სრულიადაც არ

იყო ქრისტიანობა. დასაველეთიოს რენესანსი, ისე როგორც მთელი აღმოსავლური ნეოპლატონიზმი, საოცარი სიტყვლით გამოირჩევა. ნეოპლატონიკოსი ნიკოლოზ კუზანელი არა მხოლოდ მართლმორწმუნე კათოლიკე იყო, არამედ პაპის კარდინალიც. ნეოპლატონიკოსი მარსელიო ფიჩინო იყო საერო ფილოსოფოსი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ხოლო ნეოპლატონიკოსი ჯორდანო ბრუნო კოცონზე დაწევს.

პროკლეს ფილოსოფიის, როგორც ყველაზე სრულყოფილი ანტიკური დიალექტიკური სისტემის გაგება და, აგრეთვე, სრულყოფილებისგან ძალზე შორს მყოფი წინამძველი ცალმხრივი ანტიკური და ფორმალურ ლოგიკური ცდების ნაცვლად, საბოლოო ქრისტოლოგიური გამოთქმების დამოკიდებულება არეოპაგიტული დიალექტიკისაგან, — ყოველივე ეს მნიშვნელოვნად არის გადმოცემული შ. ნუცუბიძესთან (7, 105-111). მაგრამ ავეუსტინეში ნუცუბიძემ მხოლოდ უცოდინარი პლატონიკოსი დაინახა, რომელსაც სურდა, რაც არ უნდა მომხდარიყო, ჩამოეშორებინა ანტიკური სამყარო. სრულიად არასწორია ვიფიქროთ, რომ ავეუსტინე არ იცნობდა ნეოპლატონიზმს მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი პროკლემდე ცხოვრობდა. ავეუსტინე მშვენივრად იცნობდა ნეოპლატონური სკოლის დამაარსებელს პლოტინეს, რომელმაც მთელი 54 ტრაქტატი დაწერა ნეოპლატონურ თემაზე. ყველაზე მთავარი კი ისაა, რომ შ. ნუცუბიძემ, თავის ყველა ღრმა მეცნიერულ და უმდიდრეს შრომებში გვერდი აუარა იმას, რითაც ჰქონდა მნიშვნელობა ავეუსტინეს სწორედ დასაველეთის ფილოსოფიისთვის. ბერძნული და აღმოსავლური ნეოპლატონიზმი, მეტად ლოგიკურ, მეტად აბსტრაქტულ-ფილოსოფიურ, მეტად ობიექტურ-ონტოლოგიურ სისტემებს წარმოადგენდა. მათთვის უცხოა გრძნობის ის სითბო, ის სუბიექტური აღვლევებულობა, ხსნისა და მონანიების ის წყურვილი და ყველა ის სუბიექტურ-ფსიქიკური ცხოვრება საერთოდ, რომელიც ასეთი სიღრმითა და ბრწყინვალეობით გამოხატა ავეუსტინემ თავის „აღსარებაში“. საქმე იმაშია, რომ მასთან ყველაფერი ისე უხუსტი და დიალექტიკური არაა, როგორც ეს დასრულებულ

ნეოპლატონიზმში*. ამიტომაც რაც არ უნდა იყოს ნეოპლატონიზმი დასავლურ რენესანსთან და როგორც არ უნდა წარმოადგენდეს მის საფუძველებს, ან, უფრო სწორად, ერთ-ერთ საფუძველს, იგი მაინც არ შეცვლის ავგუსტინესეულ ცრემლს, განცდის ავგუსტინესეულ ინტიმურობას და ქრისტიანული მოძღვრებისადმი ავგუსტინესეულ გულითად სიყვარულს, თუმცა ის ჯერ კიდევ შორსაა საბოლოო ლოგიკური ფორმულირებისგან. აი ამიტომაც შეუძლებელია „ხელაღებით“ უარყოთ ის მეცნიერები, რომლებიც ანტიკური სამყაროს თანაბრად, რენესანსში შუა საუკუნეების მემკვიდრეობის უზარმაზარ გავლენასაც აღიარებდნენ აგრეთვე. აუცილებლად უნდა დაეაკვირდეთ ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს იმ დაახლოებას, რომელსაც ვხვდებით, მაგალითად არტურ ლაფჯოისთან (იხ. 26) ან ენტონი პეჯისთან (იხ. 21); აუცილებელია მოვისმინოთ მარტინ გრაბმანისა (იხ. 21) და ერნესტ კასირერის (იხ. 19) შეხედულებები ერთიან ხაზზე – ავგუსტინედან დაწყებული ფსევდო-დიონისეს, თომა აკვინელის, XIV საუკუნის გერმანელი მისტიკოსების გავლით იქამდე, რასაც ჩვეულებრივ რენესანსს უწოდებდნენ. ამ საკითხში გამოვიყენებთ, აგრეთვე, ჟ. დიურანტელის ნაშრომსაც (იხ. 20), რომელმაც უდიდესი მეცნიერულობით დაასაბუთა არეოპაგიტული ნიშნების არსებობა კათოლიკური სქოლასტიკის ისეთ მეთაურთან, როგორიცაა თომა აკვინელი. კ. კრემერმა უდავო სიცხადით დაასაბუთა (იხ. 25) იმ არისტოტელიზმის ნეოპლატონური ხასიათი, რომელიც დამახასიათებელია თომა აკვინელისთვის. საწყენია, რომ ჩვენი წინამდებარე ნაშრომის გეგმა და მოცულობა არ გვაძლევს საშუალებას უფრო ახლოს მივიდეთ თომასა და ნეოპლატონიკოსების არსზე მოძღვრების უახლოეს შეპირისპირებამდე (იქვე, 351-469). სხვაგვარად ჩვენი მკითხველი გაცოცხლებული დარჩებოდა ამ ორი სისტემის მსგავსებით და აღარ გაუკვირ-

* იმის შესახებ, რომ ავგუსტინეს ფილსოფია თუ მთლიანად არ ემთხვევა ნეოპლატონიზმს, ხშირად ძალზე ახლოსაა მასთან, არსებობს დიდძალი ლიტერატურა, რომელთაგან ჩვენ აქ მხოლოდ ი.ვ. პოპოვის ძალზე ღირებულ ნაშრომს – „ნეტარი ავგუსტინეს პიროვნება და მოძღვრება“ – დავასახელებთ (იხ. 11,485-607).

დებოდა ის, რომ არისტოტელეც, აგრეთვე, დგას მომავალი რენესანსის ხაზზე და რომ თომასთვის არეოპაგიტიკა არანაკლებად იყო ნაცნობი, და შეიძლება გაცილებით უფრო მეტადაც, ვიდრე ნიკოლოზ კუზანელისთვის. ე. კასირერთანაც (იხ. 19,8-9). აგრეთვე, მთელი სიკზადითაა გამოვლენილი შუა საუკუნეების მისტიკის გაერთიანება არსის იერარქიის შესახებ მოძღვრებასთან, რომელიც ნუცუბიძის მიხედვით პირველად მხოლოდ არეოპაგიტიკაში ჩამოყალიბდა. მაგრამ კასირერი აქ, ისე როგორც თავისი წიგნის სხვა ადგილებშიც, მიუთითებს რაღაც სხვაზე, რომელიც ნეოპლატონიზმის, არეოპაგიტიკის, არისტოტელესა და სქოლასტიკის ჩარჩოებს სცილდება, რაც სწორედ რენესანსის სპეციფიკას შეადგენს და რაზედაც ჩვენ აქ ჯერჯერობით არ ვისაუბრებთ.

ახლა საუბარია მხოლოდ არეოპაგიტიკაზე, რამდენადაც მას, და სწორედ მხოლოდ და მხოლოდ მას, ემყარება შ.ნუცუბიძე. როგორც არ უნდა ვაფასებდეთ რენესანსს, ნუცუბიძის გამოკვლევებს გვერდს ვერ აუუვლით. XI-XII საუკუნეების ქართული რენესანსისა და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის შესახებ მისი წიგნის თავები წარმოადგენს შესანიშნავ გამოკვლევას, რომელსაც უკვე ვეღარ უგულებელყოფს არა მხოლოდ ქართული, არამედ იტალიური რენესანსის წარმოშობის ვერც ერთი მკვლევარი. ვერაკინ იმ ზომით ვერ იგრძნო, როგორც ეს შ. ნუცუბიძემ, პროკლეს ფილოსოფიისა და პირველ რიგში მთელი მისი დიალექტიკის სინთეტური ხასიათი (იხ. 7,124-125). თუმცა, შეუძლებელია ნუცუბიძის მსგავსად ი. პეტრიწის ნამდვილ მასწავლებლად მივიჩნიოთ ი. იტალი (იქვე, 126-127), რომელიც მართლაც იყო ბიზანტიელი ერეტიკოსი.*

XI-XIII საუკუნეების ქართულ რენესანსში ოფიციალური საეკლესიო მოძღვრება იცვლება ღვთისა და სამყაროს აღქმისადმი ადამიანის ცოცხალი, ენერგიული და ცხოველი

* იოანე იტალის მოძღვრების აშკარად არაქრისტიანულობაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ მის წინააღმდეგ არსებული საეკლესიო დადგენილებებიდან, რომლებიც ბერძნულიდან რუსულ ენაზე თარგმნილია ჩემს მიერ [5,884-889].

მიმართებით. XIV საუკუნის იტალიურ იდეებს აქ უკვე ჰქონდა თავისი ადგილი; მაგრამ ყველაზე მთავარი, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, ესაა აბსოლუტურ-ადამიანური ინდივიდუალიზმი, რომელიც მოწყვეტილი კი არ იყო შუა საუკუნეებს, პირიქით, ჯერ კიდევ მასში ჰქონდა საფუძველი. სწორედ ეს გახდა დასავლეთის რენესანსის ძირითადი პრინციპი.

რენესანსი, აღმოსავლური თუ დასავლური, რატომ უნდა ყოფილიყო აუცილებლად ან უბრალოდ წარმართული, ან კიდევ, უკიდურეს შემთხვევაში, რომელიღაც ქრისტიანული ერისი? არც წარმართობას და არც ქრისტიანულ ერეტიკოსობას არ დაუყოვნებიათ გამომჟღავნებულებენ რენესანსში, ისევე როგორც, ისინი არაერთხელ გამომჟღავნებულან შუა საუკუნეებში. მაგრამ, როგორც ქვევით ვნახავთ, ეს ჯერ კიდევ არ არის საკუთრივ რენესანსი, არც საქართველოში, არც იტალიაში, სიცოცხლის სიყვარული (თუმცა იგი როდი იყო ყოველთვის რენესანსისთვის დამახასიათებელი) პრინციპულად სრულიადაც არ ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანობას, რომელიც არა მხოლოდ მოითხოვს თავისი თავის მთლიანად შეწირვას ღვთისა და ბერ-მონაზვნობისადმი, არამედ, აგრეთვე, უშვებს ქორწინებასაც და ამ უკანასკნელს საეკლესიო საიდუმლოებად მიიჩნევს კიდევ. ამის შემდეგ რა საჭიროა იოანე პეტრიწი და რუსთაველი აუცილებლად ვაქციოთ წარმართებად, რათა ისინი ქართული რენესანსის სათავეში დავაყენოთ?

ჩვენ აქ არა გვაქვს შესაძლებლობა დაწერილებით განვიხილოთ შ. ნუცუბიძის გამოკვლევა, მაგრამ მაგალითისთვის შეიძლება მივმართოთ რუსთაველს, რომლის როგორღაც უფრო მატერიალისტად წარმოდგენასაც ცდილობს იგი, რათა სწორედ ამით წარმოადგინოს რუსთაველი ერეტიკოსად და დააყენოს იგი მთელი დასავლური ევროპელი რენესანსის სათავეში. არავითარი მატერიალიზმი არ ყოფილა რუსთაველთან, არავითარი ერეტიკოსი ის არ იყო; თვით დასავლეთის რენესანსში მატერიალიზმი და ათეიზმი საერთოდ არ ყოფილა, და ისინი დასავლეთ ევროპაში გამოჩნდნენ არა უადრეს XVIII საუკუნისა და ისიც ერთობ გულუბრყვილო და ძალზე ხანმოკლე არსებობის ფორმაში. დღეს ძნელია ვინმე

დაეთანხმოს XII საუკუნის უდიდესი ქართველი პოეტისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების – ადამიანის ღმერთად გახდომის თვალთაზრისის აუცილებლობით მიწერას [7, 243]. არეოპაგიტის აპოფატიზმი სინამდვილეში არის ქადაგება იმაზე, რომ ადამიანი შეიძლება გახდეს ღმერთი. მაგრამ იმისთვის, რომ არ მოხვდეთ ანტიისტორიზმის ქსელში, აუცილებელია მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ განღმრთობის იდეა – ეს, საერთოდ, რომ ითქვას, მკვიდრი საეკლესიო იდეაა [იხ. 10, 165-213]. ოღონდ აქ ყოველთვის მხედველობაში კჰონდათ ადამიანის ღმერთად გახდომა არა თავისი სუბსტანციის და არა თავისი ბუნების მიხედვით (ეს ქრისტიანობისთვის იქნებოდა წარმართული რწმენა), არამედ ადამიანის უმაღლესი ლოცვით ზეასკლის შედეგად ღმერთად გახდომა მხოლოდ მადლით, რომელიც ერთი წუთითაც არ წყვეტდა არსებობას, როგორც „არაფრიზმისგან“ შექმნილი და არა როგორც თვით ღმერთის ბუნებიდან ემანირებული.

ამგვარად, ადამიანის განღმრთობა XII საუკუნის ქართულ რენესანსში თავის თავში არავითარ წარმართულსა და არავითარ ბერძნულს არ შეიცავს, იგი ემყარება ათასწლოვან ზოგადსაეკლესიო რწმენას – ერთიან და ჭეშმარიტ შემოქმედებაზე, როგორც არაფრისგან ყველა არსებულის შემქმნელზე და არ შეიცავს არავითარ მინიშნებას ეკლესიის ოფიციალური მოძღვრების წინააღმდეგ ბრძოლაზე და მით უმეტეს, არავითარ მატერიალიზმს და თუნდაც უბრალოდ, ადამიანის განდიდებას.

იოანე პეტრიწისა და რუსთაველთან XII საუკუნის ქართული რენესანსის სწორ გაგებას, რომ მიუეხლოვდეთ, საჭიროა კიდევ სხვა ქართველი მკვლევრების თვალსაზრისების განხილვაც. შ. ხიდაშელი, ისე, როგორც ნუცუბიძე, არ დგას შუა საუკუნეებისგან აღორძინების სრული მოწყვეტის თვალსაზრისზე, რადგანაც ამ შემთხვევაში იძულებული იქნებოდა ყოველგვარი საუბარი შეეწყვიტა შუა საუკუნეების მოღვაწეების პეტრიწისა და რუსთაველის რენესანსულ ხასიათზე. ისიც, აგრეთვე, აღიარებს შუა საუკუნეების ერესების გარკვეულ ისტორიულ მნიშვნელობას, მაგრამ იქვე ბრძნულად შენიშნავს „საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში ერესებისა და მათი როლის შესწავლა სწორ

შედევებს მოგვცემს მხოლოდ მათი ყოველი ცალკეული სახესხვაობისადმი კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომისას. შუა საუკუნეებში, ერესები თუმცა საერთოდ „ფეოდალიზმის მიმართ ოპოზიციას“ წარმოადგენდა, მაგრამ ბევრი იმათთაგანი ყოველთვის როდი ასახავდა საზოგადოების პროგრესული ფენების ინტერესებს” [15, 274].

შ. ხიდაშელს როდესაც სურს რუსთაველთან მატერიალიზმის ან თუნდაც ერეტიკოსობის ელემენტებს გაუსვას ხაზი, იგი მხოლოდ პანთეიზმის ზოგიერთ ნიშანს აღმოაჩენს, რაც პეტრიწთან და რუსთაველთან მათ მიერ ერთდმერთიანობის სრული უარყოფიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ, აგრეთვე, ღვთაებრივი მოღვაწეობის მიწიერი მხარის წინ წამოწევიდან, რომელსაც, რა თქმა უნდა, არასოდეს უარყოფდა ოფიციალური ეკლესიაც. ამ აზრით შ. ხიდაშელი რუსთაველთან ღვთის გაგებას განიხილავს, როგორც „მთელი არსებულის სისავსეს“ [იქვე, 374]. მაგრამ ეს საერთოდ არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი ქადაგებს რომელიღაც უპიროვნო და უსულო პანთეიზმს, და რომ რუსთაველის მიხედვით, ადამიანის მიწიერი ცხოვრება, ერთ მხოლოდ მიწიერ სიამოვნებაზე დაიყვანება. ვგონებ, თვით შ. ხიდაშელიც არ ფიქრობს ასე. ძნელია წარმოიდგინო, რომ ბერი და მონასტრის წინამძღვარი იოანე პეტრიწი ქრისტეს სახელს თავის თხზულებაში მხოლოდ ფორმალურად ხმარობდეს და ამ სახელის ქვეშ არ ესმოდეს არაფერი არსებითი [იქვე, 344].

არავითარი შესაძლებლობანი არაა იოანე პეტრიწის ნაშრომებში ვიპოვოთ ქადაგება, რომელიც მიმართული იქნება ყოველივე მიწიერის, როგორც არარაობის მოძღვრებისა და რეალური სინამდვილისგან ადამიანის მოწყვეტის წინააღმდეგ. პეტრიწისა და რუსთაველის მიხედვით მიწიერი სიხარული და მწუხარება შესაძლებელია და აუცილებელიცაა, მაგრამ მათი ეს შეხედულება მიმართული არ ყოფილა არც ერთიანი და ჭეშმარიტი ღვთის მარადიული სუბსტანციის წინააღმდეგ და მით უმეტეს არც შექმნისა და ყოველივე მიწიერის შექმნის შესახებ მოძღვრების წინააღმდეგ. ბოლოს კი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფია შ. ხიდაშელის გადმოცემაში, რომელიც მოცემულია პროკლეს ჩვენი თარგმანის

[იხ. 12,5-21] შესავალ სტატიაში, უკვე არაერთარ პანთეისტურსა და ერეტიკულ უკიდურესობებს არ შეიცავს.

პეტრიწის მსოფლმხედველობის სწორ ობიექტურ სურათს იძლევა ი. დ. ფანცხავა, რომელიც დაწერილებით გადმოცემს მის მოძღვრებას ერთიანის შესახებ, მიწიერი ადამიანის წინა პლანზე წამოწევის შესაძლებლობას, მაგრამ სრულიადაც არაა გატაცებული ამით და პეტრიწის ფილოსოფიას არ აცხადებს წმინდა წყლის პანთეიზმად [იხ.8]. ი. ფანცხავა არაა მართალი, როდესაც სინათლეზე ყოველგვარი მოძღვრება ესმის როგორც წარმართული (ბიზანტიაში მაქსიმე აღმსარებელთან, სვიმონ ახალ ღვთისმეტყველთან, გრიგოლ პალმასთან და ყველა ისიხასტანაც კი ხედავდნენ მოძღვრებას სინათლის შესახებ, მაგრამ ეს მოძღვრება მაქსიმალურად ორთოდოქსული და მაქსიმალურად სულიერი შინაარსის შემცველია). ი. ფანცხავა არაა მართალი, როდესაც ასაბუთებს, რომ პეტრიწის მოძღვრების შესატყვის ადგილებში იყო მხოლოდ დაბრუნება უძველესი ქართული წარმართობისკენ და მხოლოდ მიწიერი ადამიანის ქადაგება [იქვე, 198,199].

ბოლოს, XI-XIII საუკუნეების საქართველოს რენესანსის მკვლევრებს შორის ვხვდებით ისეთებსაც, რომლებიც სრულიადაც არ გამორიცხავენ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიიდან პანთეისტური დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას, მაგრამ ამავ დროს, და ამასთანავე, საეცებით მართებულად აღნიშნავენ მისი ფილოსოფიის ორთოდოქსულ ხასიათს, რომელიც თავის არსებაში შორსაა წარმართობისგანაც, ერესებისგანაც და მარტოოდენ ადამიანის მიწიერი ცხოვრების განმღრთობისგანაც. ასეთებია პროფესორების მ. გოგიბერიძისა და კ. კეკელიძის გამოკვლევები.*

სხვათა შორის, კ. კეკელიძის იმ თვალსაზრისზე, რომლის თანახმადაც რუსთაველს, როგორც „წმინდა წყლის თეისტს“, არაფერი არ აქვს საერთო მატერიალიზმთან და ათეიზმთან, შ. ხიდაშელი წერს: „ჩვენ არ ვიცით ვის წინააღმდეგაა მიმართული კეკელიძის დასაბუთება რუსთაველის „მატერიალის-

* ეს განმარტებები შეიძლება ვნახოთ შ. ხიდაშელთან [15,302-304; 341-350; 400-407].

ტად და ათეისტად” ჩათვლის შეუძლებლობის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ შორსა ვართ ამგვარი დასაბუთებისგან” [15, 404]. აქედან, დიდი კმაყოფილებით შეიძლება დავასკენათ, რომ თვით შ. ხიდაშელი იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის, და მასთან ერთად XI-XII საუკუნეების მთელი ქართული რენესანსის მატერიალისტურ-ათეისტურ განმარტებას ანტიისტორიზმად მიიჩნევს.

საბოლოოდ აუცილებლად უნდა ეთქვას შემდეგი: ჯერ ერთი, ამ გამოკვლევების შემდეგ დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი, განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად, რადგანაც იგი ჩვენ საშუალებას გვაძლევს უფრო მიუვახლოვდეთ იტალიურ რენესანსსაც.

მეორე, საქართველოში ნეოპლატონიზმი ათვისებული იქნა არეოპაგიტიკის შუქზე, ე.ი. არა როგორც შიშველი წარმართული მსოფმხედველობა, არამედ როგორც პროკლეს დიალექტიკის ქრისტიანულ-თეისტური გადაამუშავება და გასულიერება. არეოპაგიტიკა საქართველოში (და შემდგომ სხვა ადგილებში) გადამწყვეტად უშლიდა ხელს უძველესი წარმართული სიბრძნის აღდგენას და ეხმარებოდა საეკლესიო ღვთისმეტყველებას დოგმატური მოძღვრების გაღრმავებასა და სიცოცხლისუნარიანად ქცევაში. მხოლოდ ერთმა არეოპაგიტულმა ტრაქტატმა, კერძოდ, კი „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“, სამუდამოდ აკრძალა არეოპაგიტიკის ყოველგვარი წარმართული განმარტება და მისი როგორც ქრისტიანული ერესის გაგება. მართლაცდა, როგორ შეიძლება უარყოფილი იქნას არეოპაგიტიკაში ეკლესიის შესახებ მოძღვრება და საერთოდ მთელი მისი საეკლესიო ხასიათი, როცა არეოპაგიტიკაში საეკლესიო იერარქიის დაწერილებითი და მისტიკური ინტერპრეტაციისადმი მიძღვნილია მთელი ტრაქტატი? ეს სრულიადაც არ უშლიდა ხელს, რათა მუდმივად არსებული ბრძოლა დოგმატურ ღვთისმეტყველებასა და სიცოცხლის ქრისტიანულად მოწყობას შორის. ბერ-მონაზვნებსა და საერო ადამიანებს შეეძლოთ როგორც უნდოდათ ჰყვარებოდათ ან სძულებოდათ ერთმანეთი, მაგრამ ქრისტიან-

ნული ეკლესია, ყოველთვის აღიარებდა და ლოცავდა გამოხსნის როგორც ბერ-მონაზუერ, ისე საერო გზას.

მესამე, ქართული აღორძინების მკვლევრებმა არეოპაგიტიკიდან პირდაპირ პანთეისტური დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობა კი არ დაასაბუთეს უდავოდ (პრინციპულად არეოპაგიტიკას ყოველგვარი პანთეიზმის უარყოფა შეუძლია მხოლოდ), არამედ ის, რომ იგი შეიცავს ხსნის ადამიანური გზის სრულ, უფრო საერო და უფრო მიწიერ იდეებს. ამიტომ აქ საჭიროცაა ვილაპარაკოთ რენესანსზე, ვინაიდან არეოპაგიტიკის განმარტებით ადამიანის აქტიურობა, უეჭველად ძლიერდებოდა, მისი მგრძნობიარობა ღრმავდებოდა და ადამიანური განცდა ღვთაებრივი შუქის „ოკეანეში“ უკეალოდ არ იძირებოდა. ზოგიერთს არეოპაგიტიკა უჩვენებდა ამ „ოკეანეს“, ხოლო სხვებს წმინდა ადამიანურის იდეის დამოუკიდებლობას, აქტიურობას, მგრძნობიარობასა და პროგრესულობას.

არეოპაგიტიკაში არარსებული პანთეიზმის ანტიეკლესიური უკიდურესობის გაზიარების გარეშე, ერთი სიტყვით შეძლება დავახასიათოთ არეოპაგიტიკის ნამდვილი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრი, თანაც ისე, რომ გათვალისწინებული იქნება მისი მოძღვრება როგორც მისტიკური აღსვლის მწვერვალებზე, ისე მისი მოძღვრება თავის ძირითად პრობლემებთან ადამიანის საზოგადოებრივი მიდგომის სიფართოვეზე. სწორედ აუცილებელია ითქვას, რომ პროკლეს ნეოპლატონიზმიც და მასზე დაფუძნებული არეოპაგიტიკული მოძღვრებაც წარმოადგენენ ანტიკურ-ქრისტიანული დისციპლინის მხოლოდ მაქსიმალურად მომწიფებულ ეტაპსა და მაქსიმალურად ყოველმხრივ განვითარებას.

თუ დავიწყებთ თავიდან, ერთიანზე მოძღვრება საკმარისად დამუშავებული სახით მოცემულია პლატონთან. არისტოტელე, სტოელები და ნეოპლატონიკოსები ამა თუ იმ ზომით მხოლოდ ავითარებდნენ ამ მიმართულებით პლატონიზმს. მაგრამ, არსად ეს მოძღვრება არაა მოცემული ასე დეტალური ცნებითი დამუშავებით, ასეთი გატაცებითა და აღტაცებით, ადამიანური სუბიექტის ფსიქოლოგიისადმი ასეთი მხურვალე ყურადღებითა და სუბიექტის ექსტაზური და ამავე დროს მაქსიმალურად სულიერი აღმავლობის ასევე ერთიანობამდე, როგორც ეს პროკლესთან და არეოპაგიტიკაშია. ამ ზეასვლის

უშრეტ პრობლემატიკას პლოტინესთან, პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში ასობით გვერდი ეძღვნება. აქ მაქსიმალურადაა განვითარებული მოძღვრება ერთიანამდე ზეასკლის შესახებ, როდესაც ადამიანი ივიწყებს არა მხოლოდ მთელ გარემოს, არამედ თავის თავსაც; ის ივიწყებს თავის ზეასკლასაც კი. ქრისტიანულ სამყაროში შემთხვევით კი არ უწოდებდნენ ამგვარ ზეასკლაზე მოძღვრებას – აპოფატიზმს, ე.ი. „ნეგატიურ თეოლოგიას“.

ავიღოთ პლატონოზმის მეორე ძირითადი პრობლემა – მოძღვრება გონებაზე. ისევ და ისევ უკვე პლატონთან, მაგრამ ისევ და ისევ არა ყველგან, არამედ მხოლოდ „ტიმიოსში“ გონზე მოძღვრება მიყვანილია კოსმიურ სავსეობამდე. მაგრამ, რომ ავიღოთ პლოტინეს, პროკლესა და არეოპაგიტიკის შესატყვისი ტრაქტატები გაცეხული დავრჩებით გონებაზე ამ მოძღვრებათა დეტალიზაციითა და დამუშავების სიღრმით. ჯერ კიდევ არისტოტელე ლაპარაკობდა თვითშემეცნებად კოსმიურ გონებაზე, როგორც პირველმამოძრავებელზე. მაგრამ სიცხადე, ფერადონება და გარკვეული სახის მგზნებარება, რა მიმართულებითაცაა მოცემული ეს მოძღვრება პლოტინესთან, პროკლესა და არეოპაგიტიკაში, შორს იტოვებს ყველას, თვით არისტოტელესაც კი. გონებაზე, როგორც სინათლეზე ზოგადპლატონური მოძღვრება აქ იქნეს ისეთ საზეიმო, ჩვენ ვიტყვით რაღაც რიტორიკულ ელფერსაც კი, რომ „უარყოფით“ ღვთისმეტყველებას „დადებით“, „დამადასტურებელ“ ღვთისმეტყველებად აქცევს, ისე რომ აპოფატიზმი თვის საპირისპიროში – კატაფატიზმში, ე.ი. „დადებით ღვთისმეტყველებაში“ გადადის, რომელსაც იგი იქვე, მაშინვე უიგივდება მას დიალექტიკურად.

პლატონურია მოძღვრება მსოფლიოს სულსა და მის უსასრულო გარეგან და შინაგან სხვადასხვაგვარი კოსმიური ფუნქციების შესახებ. მაგრამ შეხედეთ, რას ვხედავთ პლოტინესთან, პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში. სამყაროს გასულდგმულება, კოსმიური სიცოცხლის ყოველგვარი უმცირესი გამოვლენის ეს განსულიერება, და მათ რიცხვში ყოველივე ადამიანურისა და ყოველივე ცოცხალის საყოველთაო კურთხევა აქ, აგრეთვე აღწევს ყველაზე უფრო რთულ დამუშავებას და სახაეს ადამიანის ხსნის აქამდე უცნობ გზებს.

არეოპაგიტიკა პანთეიზმი არაა. მაგრამ, პირველი ერთიანის ყველა კოსმიური გადმოდინება აქ მოცემულია ძალიან ღრმად გაანალიზებულ ფორმაში და ამავე დროს ზეშთავონებული მსოფლმხედველობის უშუალოდ ადამიანური გრძნობისთვის ერთობ მისაღწევის სახით. ამით კი თეორიულად და პრინციპულად იხსნება განსხვავებული გზები ადამიანური ცხოვრების მოსაწყობად. ვისაც სურდათ სინათლის ღვთაებრივი ოკეანის ამ ზეგონებრივ ექსტაზში ჩაძირვა, შეეძლოთ მთლიანად მიეტოვებინათ ამქვეყნიური ცხოვრება, გამხდარიყვნენ განდევნილები და პირველდაწყებით სინათლეზე გონების დუმილით ზეასვლას მისცემოდნენ. ხოლო ისინი, ვისაც არ სურდათ ცხოვრების მიტოვება და სურდათ ეცხოვრათ მისი სიხარულითა და ტანჯვით, არეოპაგიტიკიდან სრულ ნებართვასა და კურთხევასაც მიიღებდნენ. იმას, ვისაც შეუსწავლია არეოპაგიტული ტრაქტატი - „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“, შეუძლია მხოლოდ გაოცდეს მაშინდელი საეკლესიო აპოფატიზმის უჩვეულო ძალითა და დაძაბულობით. მაგრამ ის, ვინც ჩასწვდომია არეოპაგიტული ტრაქტატის „საღმრთოთა სახელთათვის“ მთელ სიღრმეს, არ შეიძლება ისევ და ისევ არ გაოცდეს მასში არსებული ფილოსოფიური აზრების ნაგარდით, რომელიც მიმართულია ყოვეგვარი ადამიანურისა და გასულიერებულ-მიწიერის გამართლებისკენ. ქართველი მკვლევრები ცდებიან, როდესაც აქ პანთეიზმს პოულობენ. ეს პანთეიზმი კი არაა, არამედ მარტივად განვითარებული და ბოლომდე მოფიქრებული ნეოპლატონური კონცეფციაა, რომელიც ხსნის სხვადასხვა, მათ რიცხვში წმინდა მიწიერ გზებს სახავეს. არეოპაგიტიკის ეს უკანასკნელი მხარე რომ რენესანსისთვის ძალზე საინტერესო იყო, ამაზე კამათი ზედმეტია; ქართული აღორძინების მკვლევრებმა მხოლოდ გასაგები და დამაჯერებელი გახადეს ასეთი წარმოდგენა რენესანსში არეოპაგიტიკის გამოყენებაზე. პროკლეს, იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის ამ მკვლევრების შემდეგ ძნელია ვინმე შეეცადოს არეოპაგიტული მოძღვრება მხოლოდ აპოფატიზმზე, მხოლოდ ერთ განდგომისა და სენაკის მეუღაბნოების თეორიაზე დაიყვანოს.

ახლა სრულიად სხვანაირად იკითხება არეოპაგიტული ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელთათვის“. დასახელებულმა

მკვლევარებმა ნამდვილად სწორად შენიშნეს ამ ტრაქტატის თვით სტილი, თუმცა არ მოუციათ მისი მეცნიერული ანალიზი (რაც ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა). ამ ტრაქტატის მკითხველისთვის ნათელი ხდება, რომ ის ქრისტიანობის არსებითი დოგმატების დასასაბუთებლად არ ყოფილა დაწერილი, რომლებიც, როგორც ჩანს, არეოპაგიტიკის განენის დროს, საემარისად დაწვრილებით და ცხადად იყო ჩამოყალიბებული (განსაკუთრებით პირველ საეკლესიო კრებაზე 325 წელს). შესასწავლი რჩებოდა, თუ როგორ შეიძლებოდა საბოლოოდ დამყარებული დოგმატური თეოლოგიის პირობებში ცხოვრება, აზროვნება. მაგრამ ეს უკვე არ მოითხოვდა უდავო და ამავე დროს ესოდენ მკაცრ ღვთისმეტყველურ საქმიანობას. პირიქით, ეს ახლა გზას უხსნიდა ყოველი ქრისტიანის ინიციატივას მოეწყო მისი ცხოვრება უსასრულოდ სხვადასხვა მიმართულებით, ოღონდ ეს საბოლოოდ არ დაპირისპირებოდა ამოსავალ და ძირითად დოგმატიკას. აი, რატომაა არეოპაგიტიკის სტილი ესოდენ თავისუფალი და მრავალგვაროვანი; აი, რატომ იყო აქ ფართო გზა ხსნილი აზრისა და ცხოვრებისთვის, ვინაიდან ძირითადი დოგმატები უკვე აღარ მოითხოვდნენ ცხოვრების მრავალგვაროვანი ფორმებისთვის ახალ დასაბუთებებსა და ლოგიკურ სიმკაცრეს. ამგვარად, XI-XII საუკუნეებში არეოპაგიტიკის პანთეისტური განმარტება არ ყოფილა, მაგრამ იყო მხოლოდ მისი ბიზანტიური ნეოპლატონიზმის ყველაზე განვითარებული სახით გამოყენება. აქ ადგილი ჰქონდა არა დოგმატური თეოლოგიის თვით საფუძვლების უარყოფას, არამედ მხოლოდ მის სეკულარიზაციას და მხოლოდ გაკეთებული იყო დასკვნები არეოპაგიტიკის განვითარებული ქრისტიანული ნეოპლატონიზმიდან ადამიანის საერო და მრავალი სხვა მიმართულებით უკვე მიწიერი ცხოვრებისთვის. ამაზე ლაპარაკობს არა იმდენად მოხსენიებული ტრაქტატის შინაარსი, რამდენადაც, ჩვენ ვიტყვით, მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ლაღი და თავისუფალი სტილი, რომელიც გზას უხსნიდა საყოველთაო სეკულარიზაციას.

მეოთხე, ბოლოს ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყე

ბეზად ევროპაში. რომ მათ უდავოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი და ამ მხრივ მათ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. კამათი ამის წინააღმდეგ შეუძლებელია ისე, როგორც შეუძლებელია არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი დაყვანილ იქნას წარმართობაზე, ერესზე, პანთეიზმზე და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფამდე.

ასე შეიძლება შევაჯამოთ ის ნამდვილი და ჭეშმარიტი უილოსოფიურ-ისტორიული დეაწლი, რომელიც განახორციელეს ქართული რენესანსის ეპოქისა და მასთან ერთად საერთოდ მსოფლიო რენესანსის ისტორიის მკვლევრებმა.

შენიშვნები:

I თავი

§1

1. Я. Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т.1, СПБ., 1904, გვ. 165
2. იქვე, გვ. 167-174
3. იქვე, გვ. 207
4. იქვე, გვ. 209
5. იქვე.
6. იქვე, გვ. 211
7. იქვე, გვ. 244
8. იქვე, გვ. 244-245
9. იქვე, გვ. 280-296
10. იქვე, გვ. 331
11. იქვე, გვ. 332
12. იქვე, გვ. 333
13. Я. Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т.2, СПБ., 1906, გვ. 113
14. იქვე, გვ. 113-114, 121-123
15. იქვე, გვ. 167
16. იქვე, გვ. 192
17. იქვე, გვ. 194
18. იქვე, გვ. 195
19. იქვე, გვ. 238-239
20. იქვე, გვ. 308
21. Э. Гарен. Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986, გვ. 8-9
22. იქვე, გვ. 8-9
23. იქვე, გვ. 10
24. იქვე, გვ. 11
25. იქვე, გვ. 12
26. იქვე, გვ. 21
27. იქვე, გვ. 39-40
28. იქვე, გვ. 122
29. იქვე, გვ. 126-127

30. იქვე, გვ. 359-360
31. იქვე, გვ. 363
32. იქვე, გვ. 364
33. პ. ბიორკი. რენესანსი. თბ., 2001, გვ.4
34. იქვე, გვ. 6
35. იქვე, გვ. 7
36. იქვე, გვ. 8
37. იქვე, გვ. 65
38. იქვე, გვ. 66

§ 2

1. Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, გვ. 423
2. შ. ნუცუბიძე. შრომები. IV ტ. თბ., 1976, VII-VIII თავები
3. ბ. რასელის დასახ. შრ. გვ. 514
4. იქვე, გვ. 519
5. იქვე, გვ. 521-522
6. У. Патер. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии М., 1912, გვ. 1
7. И. Пузано. Религиозные изыскания в эпоху Возрождения. Берлин, 1923, გვ. 141
8. იქვე.
9. იქვე, გვ. 145
10. იქვე, გვ. 11
11. Л.П. Карсавин. Джордано Бруно. Берлин, 1923, გვ. 271
12. იქვე, გვ. 272-273
13. Н.М. Какабадзе. Томас Манн. Грани творчества. Тб., 1985, გვ. 108
14. Философский энциклопедический словарь. М., 1989, გვ. 139
15. А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ.109
16. იქვე, გვ. 362
17. იქვე, გვ. 366
18. Л.М. Брагина. Итальянский гуманизм. М., 1977, გვ. 33
19. იქვე, გვ. 7
20. იქვე, გვ. 65
21. იქვე, გვ. 75
22. В.В. Лазарев. Становление философского сознания нового времени. М., 1987, გვ. 14
23. იქვე, გვ. 37

24. შ. ხილაშელი. კუმანისმის ზოგიერთი საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“. ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, V ტ. 1954, გვ. 35
25. Ш.В. Хидашели. Вопросы грузинского Ренессанса. Тб., 1984, გვ. 46
26. Н.И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972. გვ. 233
27. იქვე, გვ. 235
28. М.М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1956, გვ. 65
29. იქვე.
30. იქვე, გვ. 395
31. იქვე, გვ. 435
32. Л.М. Баткин. Итальянские гуманисты. Стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, გვ. 7
33. იქვე, გვ. 11
34. იქვე, გვ. 73
35. იქვე, გვ. 82
36. იქვე, გვ. 121
37. იქვე, გვ. 125
38. იქვე, გვ. 175
39. М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. წიგნში – Проблема человека в западной философии. М., 1988, გვ. 320
40. იქვე, გვ. 321
41. იქვე.
42. იქვე, გვ. 340
43. იქვე, გვ. 341
44. Ж.П.Сартр «Экзистенциализм – это гуманизм». წიგნში - Сумерки богов. М., 1989, გვ. 344
45. იქვე, გვ. 344
46. იქვე.

II თავი

§1

1. В. Виндельбанд. История древней философии. СПб, 1908, გვ. 300.
2. E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III, Abt, 2, Leipzig, 1881, გვ. 44
3. იქვე, გვ. 422
4. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი შრომები, IV ტ. 1976, გვ. 135
5. Д. Тихомиров. Св. Григорий Нисский как моралист. Этно-историческое исследование. Могилев на Днепре, 1886, გვ. 206
6. იქვე, გვ. 238
7. Григорий Нисский. Творения. Ч. VI, М., 1862, გვ. 300
8. Г. Майоров. Формирование средневековой философии. М., 1979, გვ. 48
9. იქვე, გვ. 49
10. იქვე, გვ. 53
11. იქვე, გვ. 85
12. იქვე, გვ. 87
13. იქვე, გვ. 90
14. Г. Тевзадзе. Учение апостола Павла и “Corpus Ageragiticum” в комментариях Иоанэ Петрици. «Историческо-философское исследования». Ежегодник, Минск, 1991, გვ. 30-31
15. მ. გოგიბერიძე. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. III ტ. თბ., 1972, გვ. 277
16. პლოტინე, V ენეადა, მე-2 წიგნი, §1
17. В. Виндельбанд. История древней философии. СПб, 1908, გვ. 306
18. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, გვ. 89
19. პლოტინე, V ენეადა, მე-3 წიგნი, §14
20. იქვე, მე-5 წიგნი, §10
21. იქვე, § 8-11
22. პლოტინე, VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §7
23. იქვე, მე-7 წიგნი, §36
24. იქვე

25. იქვე, §10
26. ე. ცელერის დასახ. შრომა, გვ. 613
27. იქვე, გვ. 618
28. პლოტინე, VI ენეადა, მე-7 წიგნი, §35
29. იქვე, მე-8 წიგნი, §3
30. იქვე, §4
31. იქვე, §7
32. А. Лосев. Комментарий к трактату Прокла. Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 119
33. იქვე, გვ. 42
34. იქვე, გვ. 44
35. იქვე.
36. იქვე, გვ. 46
37. ე. ცელერი დასახ. შრომა, გვ. 787

§2

1. იოანე პეტრიწი. პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. შრომები, I ტ. თბ., 1940, გვ. XIV

2. აქ ლაპარაკია პლატონის დიალოგების გმირ სოკრატეზე.

3. მითითებული ადგილი მნიშვნელოვანია იმით, რომ ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენელმა რენე დეკარტმა სწორედ შედგის (ე.ი. წარმოქმნილის), როგორც მიზეზთან შედარებით ღარიბის ჩვენებით ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტი წამოაყენა.

4. ვსარგებლობთ პეტრიწისეული ტერმინებით: „წარმოარსება“, „წარმოარსებული“.

5. იოანე პეტრიწი. შრომები, II ტ. თბ., 1937, გვ. 80
6. იქვე.
7. იქვე, გვ. 82
8. იქვე.
9. იქვე.
10. იქვე.
11. იქვე.
12. იქვე, გვ. 84-85
13. იგულისხმება სამყაროს საყოველთაო კანონი, რომელიც პირველმიზეზითაა განსაზღვრული.

14. იოანე პეტრიწი. შრომები, II ტ. გვ. 86

15. იქვე.

16. იოანე პეტრიწი. შრომები, II ტ. გვ. 89

§3

1. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. თბ., 1976, გვ.134

2. იქვე, გვ. 129-130

3. იქვე, გვ. 140

4. Философская энциклопедия. Т.1, М., 1969, გვ. 89

5. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ. 84

6. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი).
შრომები. თბ., 1961, გვ. 33-35, 50-51

7. იქვე, გვ. 29-30

8. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ. 165

9. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ.165

10. იქვე, გვ. 173

11. იქვე, გვ. 175

12. იქვე, გვ. 177

13. იქვე, გვ. 178

14. იქვე.

15. იქვე, გვ. 183

16. იქვე, გვ. 182

17. იქვე.

18. იქვე, გვ. 188

19. იქვე, გვ. 187

20. იქვე, გვ. 195-196

§4

1. А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ. 80

2. იქვე, გვ. 83

3. იქვე, გვ. 84

4. იქვე, გვ. 85

5. იქვე, გვ. 87

6. იქვე, გვ. 91

7. იქვე, გვ. 289

8. იქვე, გვ. 295

9. იქვე, გვ. 297

10. იქვე, გვ. 300
11. იქვე, გვ. 300-301
12. იქვე, გვ. 308
13. იქვე, გვ. 312
14. იქვე, გვ. 315
15. იქვე, გვ. 316
16. იქვე, გვ. 325
17. იქვე, გვ. 326
18. იქვე, გვ. 338
19. იქვე.

§5

1. Ш.В. Хидашели. Вопросы грузинского Ренессанса. Тб., 1984, გვ. 35
2. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 141
3. იქვე, გვ. 142
4. იქვე, გვ. 222
5. იქვე. (შდრ. А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ. 103)
6. იქვე, გვ. 225
7. ნ. ნათაძე. ღრითა მიჯნაძე. თბ., 1974, გვ. 7
8. იქვე, გვ. 52
9. იქვე, გვ. 108
10. იქვე, გვ. 147
11. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია. I ტ. 1996, გვ. 106
12. იქვე, გვ. 107
13. იქვე, გვ. 108-109
14. იქვე, გვ. 102

III თავი

1. პირველად გამოქვეყნდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბეში“ (II ტ. №8, 1941). იხ. აგრეთვე, შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. თბ., 1976, გვ. 502-512

2. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ. 511
3. იქვე, გვ. 512
4. Философская энциклопедия. Т.1, М., 1960, გვ. 89
5. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ. 40
6. იქვე, გვ. 56-67
7. იქვე, გვ. 82
8. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961, გვ. 29-30
9. Plotin. Schriften/Band I, 1930, გვ. 82-83
10. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. გვ. 143
11. С.И. Данелия. «Ш.И. Нуцубидзе. Руставели и восточный Ренессанс». «Советская книга», №9, 1950, გვ. 76
12. იქვე, გვ. 77
13. კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV ტ. თბ., 1957, გვ. 37
14. ეს ნაკლი მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელია რენესანსისადმი მიძღვნილი თითქმის ყველა ქართველი მკვლევრის ნაშრომისთვის.
15. კ. კეკელიძის დასახ. შრ., გვ. 40
16. იქვე, გვ. 41
17. იქვე, გვ. 39
18. Ш.И. Нуцубидзе. Руставели и восточный Ренессанс. Тб., 1947, От редактора.
19. К семидесятилетию акад. Николая Иосифовича Конрада. М., 1961, გვ. 106
20. Вопросы истории, 1969, №11, გვ. 103
21. იქვე, გვ. 108
22. Сборник статей к 75-летию акад. Конрада Н.И. М., 1967, გვ. 275
23. И.Н. Голенищев-Кутузов. Романские литературы. М., 1975, გვ. 510
24. იქვე, გვ. 125
25. И.Н. Голенищев-Кутузов. Романские литературы. М., 1975, გვ. 33
26. იქვე.
27. Е.М. Мелетинский. Средневековый Роман. М., 1983, გვ. 216
28. იქვე, გვ. 218

29. А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ.33
30. იქვე, გვ. 34
31. იქვე, გვ. 37
32. იქვე.
33. Ш.И. Нуцубидзе (К 90-летию со дня рождения). Тб.,1980,
გვ.84
34. იქვე, გვ. 89
35. იქვე, გვ. 101
36. იქვე, გვ. 151
37. იქვე, გვ. 109
38. იქვე, გვ. 155

IV თავი

1. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. II ტ. თბ., 1983., გვ. 298
2. იქვე, გვ. 299
3. იქვე, გვ. 300-301
4. იქვე, გვ. 301
5. შ. ნუცუბიძე. შრომები, IV ტ. თბ.,1976, გვ. 163-164
6. ზ. კიკნაძე. დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. „ცისკარი“, 1969, №11, გვ. 119
7. იხ., А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ.23-37
8. შ. ნუცუბიძე. შრომები. IV ტ. გვ., 343
9. იქვე, გვ. 345
10. იქვე.
11. იქვე, გვ. 345-346
12. იქვე, გვ. 348
13. იქვე, გვ. 355
14. იქვე, გვ. 366
15. იქვე, გვ. 366
16. Ш.В. Хидашели. Вопросы грузинского Ренессанса. Тб.,1984,
გვ.48
17. იქვე, გვ. 35
18. შ. ხიდაშელი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბ., 1981, გვ.,13-14

19. იქვე, გვ. 12
20. იქვე, გვ. 25-26
21. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 307
22. ორივე ავტორის სტატია ჯერ გამოქვეყნდა ჟურნალ „მაცნეში“ (ფილოსოფიის სერია 1986, №1), შემდეგ კი კრებულში – „ქართული რენესანსის საკითხები“. თბ., 1988, გვ. 31-51
23. ქართული რენესანსის საკითხები. თბ., 1988., გვ. 39
24. იქვე, გვ. 44
25. იქვე, გვ. 46
26. იქვე, გვ. 48
27. იქვე, გვ. 51
28. მ. გოგიბერიძე. რჩეული ფილოსოფიის თხზულებანი, IV ტ.თბ., 1978, გვ. 9
29. იქვე, გვ. 10
30. იქვე.
31. იქვე, გვ. 15
32. იქვე, გვ. 16
33. იქვე, გვ. 44
34. იქვე, გვ. 18
35. იქვე, გვ. 22
36. იქვე, გვ. 23
37. იქვე, გვ. 25
38. იქვე, გვ. 32
39. იქვე, გვ. 52
40. მ. ბოურა. „ვეფხისტყაოსანი“. თბ., 1967., გვ. 29.
41. იქვე, გვ. 10
42. იქვე, გვ. 11
43. იქვე, გვ. 13
44. იქვე, გვ. 14-15
45. იქვე, გვ. 17 (შდრ. შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV ტ. გვ. 348-355)
46. იქვე, გვ. 19
47. იქვე, გვ. 28
48. ნ. ნათაძე. რუსთაველის მიჯნურობა და რენესანსი. თბ., 1966, გვ. 174

49. იქვე, გვ. 175
50. იქვე, გვ. 183
51. იქვე, გვ. 197
52. იქვე, გვ. 233
53. იქვე, გვ. 243
54. იქვე, გვ. 241
55. ნ. ნათაძე. დროთა მიჯნაზე. თბ., 1974, გვ. 4
56. იქვე, გვ. 181.
58. იქვე, გვ. 37
59. იქვე, გვ. 217
60. იქვე, გვ. 230
61. იქვე, გვ. 231
62. რ. სირაძე. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბ., 1978, გვ., 195
63. გ. ყორანაშვილი. აღმოსავლური რენესანსის საკითხისათვის. იხ. მისი წიგნი – საქართველოს ისტორიის საკითხები. I ტ. თბ., 1994, გვ., 178
64. გ. ქიქოძე. წერილები. თბ., 1965, გვ., 255
65. Ш.И. Нуцубидзе (К 90-летию со дня рождения). Тб., 1988, გვ.73
66. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 73

დანართი

ა. ლოსევი – აღმოსავლური რენესანსი

1. Горнунг Б.В. Сууществовал ли „Ренессанс XII века“? – «Историко- филологические исследования», (Сб. статей к 70-летию акад. Н.И. Корнада). М., 1967.
2. Данелия С.И. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. - «Византийский временник», т. 8, М. –Л., 1956.
3. Жирмунский В.М. Алишер Навой и проблема Ренессанса в литературе Востока. – «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы», М, 1967.
4. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.

5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1, М., 1930.
6. Нуцубидзе Ш.И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.
7. Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967.
8. Панцхава И.Д. Элементы диалектики в грузинской философии XI-XII вв. Тбилиси, 1937.
9. Патер У. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. Пер. С.Г. Займовского. М., 1912.
10. Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви. – «Вопросы философии и психологии», т. 97, 1909.
11. Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
12. Прокл. Первоосновы теологии. Пер. и каммент. А.Ф. Лесева, под ред. Ш. В. Хидашели. Тбилиси, 1972.
13. Семанов В.И. Было ли Возрождение в Китае - «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы», М., 1972.
14. Сорокин В. Эдлим Л. Китайская литература. М., 1962.
15. Хидашели Ш.В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV-XIII вв.). Тбилиси, 1962.
16. Хонигман Э. Петр Ивер и сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита. – «Труды Тбилисского государственного университета, т. 59, 1955.
17. Чалоян В.К. Армянский Ренессанс. М., 1963.
18. Штейн В.М. Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения. «Китай. Япония», 1960.
19. Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie Der renaissance. Leipzig-Berlin, 1927.
20. Durantel J. Seint Thomas et le Pseudo-Denis. Paris, 1919.
21. Grabmann M. Mittelalterliches Geistesleben. Bd. 2. München, 1935.
22. Holmes U.T. The idea of a twelfth century Renaissance. - „Speculum”, 26.1951.
23. Honigmann E. Pierre L'iberien et les ecrits du Pseudo – Denis J'Areopagita.- „Byzantunische Zeitschrift”, 46, 1953.
24. Kleutgen J. Die Theologie der Vorzeit. - Münster ,1873.

25. Kremer K. Die Neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966.
26. Lovejoy A.O. The great Chain of Being. Cambridge, 1933.
27. Me-Jlwein. Medieval institutions and modern world. – „Speculum“, 16, 1941.
28. Pagis A.C. St. Thomas and the greeks. New-York, 1939/
29. Sanford E. M. the twelfth century - Renainssance or Proto – renaissance? – „Sepeculum“, 26, 1951.
30. Ullman B.L. Studies in the Italian Renaissance. Roma, 1955.

The Renaissance, Humanism and the Georgian Renaissance

Summary

Scientific study of problems of the Renaissance and humanism in Georgia has almost a century old tradition. At the beginning of the 20th century Ivane Javakhishvili suggested that certain elements of the Renaissance were given in the 11-12th centuries Georgia; in the early 40s Shalva Nutsubidze put forward a theory of the Oriental Renaissance. The kernel of this theory was a conception of the Georgian Renaissance.

In the presented scientific monograph, on the one hand, a short historical review of conceptions and interpretations of the Renaissance and humanism produced in Georgian, Russian and German is given and on the other hand, achievements of the Georgian scientists as to the research of problems of the Renaissance and humanism are shown.

The author of the scientific work offers its readers his own original considerations on the contents of the concepts of the Renaissance and humanism, their interrelation, the world outlook foundations of the Renaissance and humanism, the essence of the Oriental Renaissance and the specific character of the Georgian Renaissance.

The monograph consists of four chapters.

A general review of problems of the Renaissance and humanism, as well as of history of scientific study of these problems is given in the first chapter. Conceptions of such well-known authors as I. Burkhart, S. Nutsubidze, M. Heidegger, A. Losev, J. P. Sartre, E. Garin and others are analyzed and critically discussed.

Problems of interrelation, intersection and difference of the Renaissance and humanism are interpreted anew in the work.

The world outlook foundations of the Renaissance – Christianity and Neo-Platonism are discussed in the second chapter. Special attention is paid to Neo-Platonic philosophy as it is considered the main world outlook foundation of the Renaissance and humanism.

The main feature of Neo-Platonism due to which this philosophical system is the main world outlook foundation of the Renaissance and humanism is shown. In particular, it is shown that the principle of emanation given in Neo-Platonism is the basis for the idea of the unity of God and the universe, for understanding of absoluteness of goodness and non-substantiality of evil, for the theory of necessary ensuing of entities from the first cause and their inevitable return into it and others.

Shalva Nutsubidze's theory of the Oriental Renaissance and its importance are discussed in the third chapter. At the same time, it is emphasized that Sh. Nutsubidze, in main, implied the Christian east and in particular Georgia in the sphere of the Oriental Renaissance.

Critical analysis of Sh. Nutsubidze's theory of the Oriental Renaissance as well as of reviews and comments on it is given.

The fourth concluding chapter is dedicated to the Georgian Renaissance. It is shown that certain discourses as to the Georgian Renaissance are given at the beginning of the 20th century by Ivane Javakishvili. Shalva Nutsubidze due to his theory of the Oriental Renaissance which has the Georgian Renaissance as its kernel illuminated problems of the Renaissance from a fresh aspect.

Shalva Khidasheli's contribution to research of problems of the Renaissance and humanism is shown in the work.

Analysis of viewpoints of foreign (M. Bakhtin, N. Braginski, M. Baura, N. Conrad and others) as well as Georgian (M. Gogiberidze, G. Tevzadze, N. Natadze, E. Khintibidze and others) scientists on problems of the Renaissance and the Georgian Renaissance in particular is given.

Conclusions as to the Georgian Renaissance, its essence and place in the history of Georgian culture are given. Alexei Losev's work "The Oriental Renaissance" (from his book "Aesthetics of the Renaissance", M. 1978, in Russian) is given as an appendix since this work mainly deals with problems of the Georgian Renaissance.

It is shown that Losev criticizes the viewpoints of Sh. Nutsubidze and other Georgian authors though it is important that he shares the idea that the Renaissance in Georgia existed at least one century earlier than in Europe.

Summing up it must be noted that this short though multi aspect discussion of problems of the Renaissance in general and of the Georgian Renaissance in particular is given in the work which is intended for readers interested in the Renaissance culture.

გეარ-სახელთა საძიებელი*

ა

ავგუსტინე (ნეტარი ავგუსტინე) – 42,43,58,71,111,178,179
ალბერტ დიდი – 71
ალექსანდრე აფროდიზიელი – 60
ალიშერ ნავოი – 147,167
ანანიძე ე. – 218
არიסטოტელე – 6,13,14,20,56,60,71,72,93,95,105,128,159,180,186
ასანიძე ზ. – 206
ასლანიძე ა. – 2

ბ

ბაკური – 58
ბარამიძე ა. – 121
ბარდენკევერი ი. – 74,75,77,81
ბარნოვი ვ. – 127, 153
ბასილი დიდი – 44,58,83,88,107,113,127,143,145
ბატკინი ლ. – 29,32-34
ბახტინი მ. – 29,30-32
ბეკონი რ. – 159
ბენეში ი. – 99
ბერდიაევი ნ. – 48,117
ბიორკი პ. – 10,14-16, 192
ბლონსკი პ. – 117
ბოეციუსი – 45
ბოკაჩო – 20
ბოლოტოვი ვ. – 72
ბოურა მ. – 146,147,148,152,200
ბრაგინა ლ. – 10-12,26,27
ბრაგინსკი ნ. – 123,124
ბრილიანტოვი ა. – 117
ბურდახი კ. – 30
ბურკჰარდტი ი. – 5-15,138

* შემდგენლები: ზ. ასანიძე, შ. გორგილაძე, ი. ფაღავა, ი. ქამადაძე.

ბ

- გამსახურდია კ. – 119,120,127,153
 გამყრელიძე ა. – 146
 გარინი ე. – 10-14
 გოგიბერიძე მ. – 59,105,106,122,140-145,152,184,200
 გოლენიშჩევ-კუტუხოვი ი. – 118-120
 გორგილაძე შ. – 206
 გორნუნგი ბ. – 117,119,159-161
 გორფუნკელი ა. – 117
 გრაბმანი მ. – 179
 გრიგოლ ნაზიანზელი – 44,58,107
 გრიგოლ ნოსელი – 44,58,107,127,145
 გრიგოლ პალამა – 175,184
 გუმილევსკი ფ. – 72

დ

- დავით აღმაშენებელი – 128,155,156
 დავით დინანტი – 40,71
 დანელია ს. – 78,114-116
 დანტე ალიგიერი – 5,120,132,134,147,151
 დეკარტი – 70
 დიონისე, დიონისე არეოპაგელი – 72,74,78
 დიურანტელი ჟ. – 179
 დოელგერი ფრ. – 78

ე

- ენგელსი – 110
 ენეა გახელი – 73,76
 ენუქაშვილი ს. – 78
 ერაზმ როტერდამელი – 72
 ეფრემ მცირე – 59,81,128,133,156

ვ

- ვარდი ხ. – 78
 ვარლაამი – 175
 ვინდელბანდი ე. – 38

ვოლგასტი ზ. – 138

ზ

ზაქარია რიტორი – 74-77,79,

ზაქარია ქართველი – 75,79

თ

თამარი – 156

თევზაძე გ. – 105-107,153

თეოდოსი იურუსალიმელი – 77

თომა აკვინელი – 71,89,159,179

ი

იამბლიქე – 58

იერეთეოსი – 77,78

იესო ქრისტე – 169,174

ივანკა ვ. – 78

იოანე ალექსანდრიელი – 75-77

იოანე დამასკელი – 45,81

იოანე იტალი – 40,71,85,91,128,140,156,174,180

იოანე ლაზი – 76-79

იოანე პეტრიწი – 4,40,59-71,76,85-92,108,128,133,145,155,180-
185,188,195,196

იოანე ფილიპონი – 74,76

იოანე სკოტ ერიუგენა – 18,59,71,111,175

კ

კაკაბაძე ნ. – 23,24

კანტი – 175

კაპანელი კ. – 119,120

კაპუსტინი მ. – 78,124

კარსავინი ლ. – 21-23

კასირერი ე. – 179,180

კასტილიანე – 7

კეკელიძე კ. – 78,80,105,106,114-117,122,198

კენჭოშვილი ი. – 123,125

კიკნაძე ზ. – 130,199
კლეიტგენი ი. – 176
კლემენტ ალექსანდრიელი – 42,43,71
კოკტო უ – 35
კოლიუნო – 164
კოლიუტატი კ. – 164
კონრადი ნ. – 29,30,118,124,125,163-165
კონტი ო. – 35
კონცელიძე ლ. – 218
კორბო ვ. – 80
კოხი პ. – 72,73
კრემერი კ. – 184
კრეტეინ დე ტრუა – 120
კრისტელერი პ. – 10

ლ

ლავეჯოი ა. – 179
ლაზარევი ვ. – 28
ლეონ ალბერტი – 5
ლეონარდო ბრუნი – 110,164
ლეონარდო და ვინჩი – 5,17,20
ლეონტი ბიზანტიელი – 74,76
ლოლაშვილი ი. – 78
ლორენცო ვალა – 14, 72,97,110
ლოსევი ა. – 2,3,4,24-26,52,58,78,94-104,107,118,122,123,131,137,158,201

მ

მაისტერ ეკჰარტი – 59,71,111
მაკარი მესხი – 79
მაკ-ილჟიენი – 159,160
მაკიაველი ნ. – 20
მარი ნიკო – 59,127,128,142,153
მარსილიო ფინინო – 12,19,82,91,97,101,102,178
მაქსიმე აღმსარებელი – 43,89,173,175,184
მედვედევი ი. – 3,105
მელეტინსკი ე. – 122
მელიქსეთბეგი ლ. – 78
მთიბელაშვილი თ. – 2

მიღერ-ბედნიცკაია რ. – 127,153
მიქაელ ფსელოსი – 40,140,155,174
მიქელანჯელო – 17,20
მოსე წინასწარმეტყველი – 41
მოსე ხონელი – 133
მურვან-პეტრე (პეტრე იბერი) – 80

6

ნათაძე ნ. – 105,106,118,123,125,148-150,152,153,155,197,200,201
ნემესიოს ემესელი – 128
ნიზამი – 147
ნიკოლოზ კუზელი – 18,19,71,82,84,97-99,100,102
ნეცუბიძე შ. – 3,4,13,18,19,39,40,59,70,71,73-78,82-92,103,105,106,109-
127,129-135,139-142,145,147-151,153,161,171-
174,176-182,192,196-200

ო

ორიგენი – 38,73
ორლოვი ვ. – 78

პ

პავლე მოციქული – 38,43,44
პატერი უ. – 21,161
პეტარკა – 5, 19, 20,110,164
პეტრე იბერი – 74-82,171,172
პეჯისი ე. – 179
პიეტრო პომპანაცი – 97
პითაგორა – 12
პიკო დელა მირანდოლა – 19,82,91,97,100
პლატონი – 11-13,20,71,73,75,85,86,93,94-96,105,111,112,133,186,187,195
პლეთონი – 97
პლოტინე – 12,13,38,45-52,
54,57,58,60,61,73,83,88,92,96,103,108,112,133,137,175,187,194
პოპოვი ი.ვ. – 179
პორფირიოსი – 58,72

პროკლე – 52,53-

61,63,64,72,73,75,76,83,84,87,107,108,112,113,128,134,144,155,178,185-188

პროკოფი გაზელი – 73,76

პუზანო ი. – 21,22,23

ქ

ჟერმუნსკი ვ.მ. – 118,125,167

რ

რასელი ბ. – 18,19,20,192

რაფაელი – 17

რობაქიძე გრ. – 127

როკი რ. – 78

რუსთაველი – 59,81,83,87,88,90,91,104,106,110,114,119-121,125,130-137,140-
151,154,176,177,181-185,188,199,200

რუტენბურგი ვ. – 117,118,119

ს

საბა განწმედილი – 81

სარგის თმოგველი – 133

სარტრი უ.პ. – 34-36

სემანოვი ვ. – 166,167

სენფორდი ე. – 160

სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი – 173,175,184

სიდოროვა ს. – 78

სირაძე რ. – 118,151-153,201

სკვორცოვი კ. – 72

სოკოლოვი ვ. – 78

სოკრატე – 13, 33,60

ტ

ტერტულიანე – 38,44,71,111

ტონინი ა. – 14

ტრინკაუსი ნ. – 10

უ

ულმანი ბ. – 160

შ

ფანცხავა ი. – 59,122,184

ფალავა ი. – 206,218

ფილონ ალექსანდრიელი – 39,41,42, 73,178

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – 40,42-44,

72,75,76,82,83,91,103,108,111,120,145,171,176,179,196,198

ქ

ქამდაძე ო. – 206,218

ქიქოძე გ. – 153,154,201

ყ

ყაუხნიშვილი ს. – 78

ყორანაშვილი გ. – 118,152,153,201

ყელი ზადე ზ. – 123

შ

შავთელი – 82

შტეინი ვ. – 117,118

შტიგლმაირი ი. – 72

შუშანაშვილი გ. – 2

ჩ

ჩალოიანი ვ.კ. – 78,120,125,168-171

ჩახრუხაძე – 82,133,134

ჩუბინაშვილი გ. – 125

ც

ცელერი ე. – 38,39,50,57,93,195

ციცერონი – 164

ძ

ძენონ გაზელი – 75

წ

წერეთელი გ. – 80,81

ბ

ხან იუი – 163,164

ხახუტაიშივილი ნ. – 218

ხიდაშელი შ. – 3,13,18,28,29,59,78,81,82,102-106,118,121,122,135-139,
147,149,153,155,182-185,193,197,199-201

ხინთიბიძე ე. – 118,121,151,152,153

ჯ

ჯავახიშივილი ივ. – 3, 127-129,152,153,199

ჯინორია ო. – 119,120

ჯორდანო ბრუნო – 71,82,84,99,103,178

ჯორჯო ვაზარი – 16

კ

კახე კ. – 117

კაიდეგერი – 34-36

კეგელი – 93

კოლმსი – 160

კომეროხი – 129

კონიგმანი ე.– 73, 77,78,81,171

კორნიუსი – 78

Алишер Навой – 201

Баткин Л.М. - 193

Бахтин М.М. – 193

Блонский П. - 194

Брагина Л.М. – 192

Буркхардт Я. – 191

Виндельбанд В. – 194

Гарен Э. – 191

Голенищев-Кутузов И.Н.– 198

Горнунг Б.В – 201,202

Григорий Нисский – 194

Данелия С.И. – 198,202

Джордано Бруно - 192

Жирмунский В.М – 202

Какабадзе Н.М. – 192

Карсавин Л.П. – 192

Конрад Н.И. – 193,198,202

Лазарев В.В. – 192

Лосев А.Ф. – 158,192,195,196,197,199,202

Майоров Г. – 194

Медведев И. 105

Мелетинский Е.М. – 198

Нуцубидзе Ш.И. – 43-75,98,198,199,201,202

Паншвава И.Д. – 202

Патер У. – 192,202

Петр Ивер – 77,202

Попов И.В. – 202

Прокл – 202

Псевдо-Дионисий Ареопагит - 202

Пузано И. – 192

Рассел Б. – 192

Руставели – 198

Сартр Ж.П.- 193

Семанов В.И. – 202

Сорокин В. – 202

Тевзадзе Г. – 194

Тихомиров Д. – 194

Хайдеггер М. – 193

Хидашели Ш.В. – 82,193,197,202

Хонигман Э. – 77,202

Чалоян В.К. – 202

Штейн В.М. – 202,203

Bakhtin M. – 205

Boura M. – 205

Braginski N – 205

Burkhart I. – 204

Cassirer E. – ,202,203

Conrad N. – 205

Durantel J. – 202,203

Garin E. – 204

Gogiberidze M. – 205

Grabmann M –202,203

Heidegger M. – 204

Holmes. U.T. – 202,203

Honigman. E. – 202,203

Javakhishvili I. - 204

Khidasheli Sh. – 205

Khintibidze E. – 205

Kleutgen J. – 202,203

Koch H. - 73

Kremer K. – 203

Losev A. – 204

Lovejoy A.O. – 203

Makharadze M. –

Me- Ilwein – 203

Natadze N. – 205

Nutsubidze Sh. – 204,205

Pagis A.C – 203

Plotin – 198

Sanford E. M.- 203

Sartre J.P. –

Stiglmayr J. – 73

Tevzadze G. – 205

Ullman B.L - 203

Zeller E. - 194

წინათქმა

3

I თავი

რენესანსი და პუმანიზმი

§ 1. რენესანსის იდეის სათავეებთან	5
§ 2. რენესანსისა და პუმანიზმის ურთიერთმიმართება	16
1. რენესანსის ცნებისთვის	16
2. პუმანიზმის ცნებისთვის	24
3. პაიდეგური და სარტრი პუმანიზმის შესახებ	34

II თავი

რენესანსისა და პუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი

§1. ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი	38
1. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება	40
2. ნეოპლატონიზმი	45
§2. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის ერთი ადგილი	
რენესანსული მსოფლმხედველობის თეაღსაზრისით	59
§2. შ. ნეცუბიძე (* ნეცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია – გვ. 72-82)	70
§3. ა. ლოსევი	94
§4. ქართული ავტორები	102
1. შ. ხიდაშელი	102
2. თანამედროვე ქართული ავტორები	105

III თავი

აღმოსავლური რენესანსის თეორია

1. აღმოსავლური რენესანსის თეორიის არსი	109
2. პირველი გამომხატურებანი	114
3. აღმოსავლური რენესანსის თეორიის შეფასებები	118

IV თავი

რენესანსი და ჰუმანიზმი საქართველოში

1. ქართული რენესანსის იდეის სათავეებთან	127
2. შალვა ნუცუბიძის ქართული რენესანსის თეორიის არსი	130
3. ქართული რენესანსის საკითხები შალვა ხიდაშელის 'შრომებში'	135
4. ქართული რენესანსის თეორიის გამოცხადი	139
1) მოსე გოგიბერიძე	140
2) მორის ბოუერა	146
3) თანამედროვე ქართველი ავტორები	148

ქართული რენესანსის რაობისთვის

ზოგადი დასკვნები	153
------------------	-----

დანართი

ა. ლოსევი, აღმოსავლური რენესანსი	158
----------------------------------	-----

შენიშვნები:	191
-------------	-----

რეზიუმე (ინგლისურ ენაზე)	204
--------------------------	-----

გვარ-სახელთა საძიებელი	206
------------------------	-----

გამომცემლობის დირექტორი
ნანა ხახუტაიშვილი

გამომცემლობის რედაქტორი – ლალი კონცელიძე
ტექნიკური რედაქტორი – ელუარდ ანანიძე
ტექსტის რედაქტირება – ომარ ქამადაძე
კომპიუტერული უზრუნველყოფა – ირინე ფაღაჟა

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.03.2009
ქაღალდის ზომა 60X84 1/16
ფიზიკური თაბახი 13.6
ტირაჟი 500

შასი სახელმწიფოებრივი

დაიბეჭდა უნივერსიტეტის სტამბაში

ქ. ბათუმი, ნინოშვილის 35