ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია

I

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ფილოსოფიის დეპარტამენტი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია

I ტომი

ოთხტომეულის მეორე გამოცემის იდეის ავტორი და
რედაქტორი **მიხეილ მახარაძე**

გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2013

UDK (უაკ) 1(479.22)(09)
ქ-279

პირველი ტომი მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას IV-XII საუკუნეებში. მასში ქართველ მოაზროვნეებთან ერთად მნიშვნელოვანი ადგილი აქვთ დათმობილი იმ ფილოსოფოსებსა და ღვთისმეტყველებს (პლატონი, არისტოტელე, პლოტინე, პროკლე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი), რომელთა თვალსაზრისებსაც დიდი გავლენა ჰქონდა განსახილველი პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურსა და მსოფლმხედველობრივ აზრზე; განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ნეოპლატონიზმს, როგორც ქართული ფილოსოფიური აზრის მიმართულების განმსაზღვრელს მის ადრეულ პერიოდში.

ნაშრომში, ქართველ ფილოსოფოსთაგან ვრცლად არიან წარმოდგენილნი – ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი და პოეტი-მოაზროვნე – შოთა რუსთაველი.

წინამდებარე ტომში დანართის სახით შევიდა, აგრეთვე, ივანე ჯავახიშვილის ორი სტატია, რომელიც თავისი შინაარსითა და დანიშნულებით ქართულ ფილოსოფიურ პრობლემატიკასთან არის დაკავშირებული.

მთავარი რედაქტორი: **აკად. შალვა ხიდაშელი**

სარედაქციო კოლეგია:
ა. აშაძიძე
თ. ბუაჩიძე
ბ. თევზაძე (მთ. რედაქტორის მოადგილე)
მ. მახარაძე (პასუხისმგებელი მდივანი)
ნ. ჭავჭავაძე
მ. ჭელიძე

პირველი ტომის რედაქტორები:
აკად. შალვა ხიდაშელი
ფილოს. მეცნ. დოქტორი მიხეილ მახარაძე

© მ. მახარაძე, 2013

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2013
თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-17-944-0

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეული მეორე გამოცემის თაობაზე

ქართულ ფილოსოფიას ხანგრძლივი და მდიდარი ტრადიცია აქვს და იგი მე-4 საუკუნიდან იწყება. ქართულმა ფილოსოფიამ და ფილოსოფიურმა აზრმა განსაკუთრებულ სიმაღლეებს XI-XII და XIX-XX საუკუნეებში მიაღწია.

ამ მიღწევებისა და იმ დროისთვის (გასული საუკუნის 80-იანი წლები) ქართული ფილოსოფიის ერთობ მაღალი დონის გათვალისწინებით, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის 1986 წლის 30 იანვრის სპეციალური დადგენილებით, აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტს დაევალა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მომზადება. ამ მიზნის მისაღწევად გამოიყო შესაბამისი ფინანსები.

ოთხტომეულის მთავარი რედაქტორობა დაევალა აკად. შალვა ხიდაშელს, ხოლო მისი გარდაცვალების (1994) შემდეგ, აკად. გურამ თევზაძეს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ამ საშური ეროვნული საქმის წამომწყებები იყვნენ აკადემიის მაშინდელი პრეზიდენტი აკად. ევგენი ხარაძე და ვიცე-პრეზიდენტი აკად. ანდრია აფაქიძე. ა. აფაქიძე ბოლომდე ყურადღებით ადევნებდა თვალს საქმის ვითარებას.

ოთხტომეულის მომზადება დაგეგმილი გრაფიკით მიმდინარეობდა, მაგრამ გასული საუკუნის 90-იან წლებში საქართველოში განვითარებულმა მოვლენებმა გამოცემის მომზადება შეაფერხა. პრობლემები შეიქმნა დაფინანსების კუთხითაც. ამიტომაც გარკვეული დროით შეფერხდა ოთხტომეულის მომზადება და გამოცემა. საბედნიეროდ აღმოჩნდნენ ადამიანები, რომელთა შემწეობითაც მოხერხდა მე-3 და მე-4 ტომების გამოცემა. რაც შეეხება I ტომს, იგი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დაფინანსებით გამოიცა ჯერ კიდევ 1996 წელს, მე-2 ტომი კი გამოიცა 2008 წლის რუსთაველის ფონდის გრანტით.

ოთხტომეულის II-IV ტომების მომზადება გამოსაცემად კი განხორციელდა საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის გრანტებით.

ოთხტომეულის გამოცემა დასრულდა 2010 წელს (I ტ. 1996, II ტ. 2010, III ტ. 2008, IV ტ. 2003).

ოთხტომეულის სხვადასხვა დროს გამოცემამ გარკვეულად შეაფერხა მისი ერთიანობაში აღქმა. დიდი ძალისხმევით მოხერხდა 50-მდე კომპლექტის თავმოყრა და ამ გზით იგი ხელმისაწვდომი გახდა ჩვენი ქვეყნის წამყვანი ბიბლიოთეკებისა და ცალკეული პიროვნებისთვის.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეული გამოცემისთავანვე ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად იქცა და მისი ხელმეორედ გამოცემა აუცილებელი გახდა.

ოთხტომეულის მე-2 გამოცემაში გარკვეული კორექტივი შევიტანეთ. ასე მაგალითად, I ტომს გაუკეთდა რეზიუმე (ინგლისურ ენაზე) და პირთა საძიებელი. IV ტომს კი დაემატა ახალი თავი – ანარქიზმი საქართველოში.

მე-2 გამოცემის I ტომში კი ივ. ჯავახიშვილის სტატიები ცალკე თავის ნაცვლად შევიდა დანართების სახით.

ამის გარდა, ზოგიერთი სტატია უმნიშვნელოდ შემცირდა, რადგანაც ეს ადგილები ერთ შემთხვევაში არ ეხებოდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, მეორეში განმეორებას ჰქონდა ადგილი და სხვა.

გათვალისწინებული იქნა ისიც, რომ ოთხტომეული ძირითადად მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას IV საუკუნიდან XX საუკუნის 90-იანი წლების შუა ხანებამდე და მასში ასახული არ არის ის მოვლენები, რომლებიც ბოლო 15-20 წლის განმავლობაში მოხდა ქართულ ფილოსოფიაში. ამიტომაც მიზანშეწონილად ჩაითვალა მოკლე მიმოხილვითი ნარკვევის დამატება მე-4 ტომში.

მიხეილ მახარაძე

შესავალი

I

ქართული ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერების შედარებით ახალი დარგია.

საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე, მას შემდეგ, რაც ქართული მწერლობა შესწავლის საგნად იქცა, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ქართული მწერლობის ერთ-ერთი დარგის მიმოხილვის საგნად რჩებოდა. ამგვარი მიმოხილვების მაგალითია ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობა"(XVIII ს.), იოანე ბაგრატიონი „მცირე უწყება ქართველათა მწერალთათვის"[1] და სოლომონ დოდაშვილის „მოკლე განხილვა ქართული ლიტერატურისა (ანუ სიტყვიერებისა)"[2] (XIX ს-ის პირველი მესამედი).

ქართული ფილოსოფიის ცალკე დარგად გამოყოფა და მისი მეცნიერული შესწავლის დასაწყისი ნიკო მარის სახელთან არის დაკავშირებული და XX ს-ის ათიან წლებს განეკუთვნება. მისი გამოკვლევა – „იოანე პეტრიწი XI–XII სს-ის ქართველი ნეოპლატონიკოსი" მაღალ მეცნიერულ დონეზეა შესრულებული და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეციერების, დადგენაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ამ ნაშრომმა არა მხოლოდ იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში, არამედ ამ ეპოქის მთელ ქართულ სააზროვნო მემკვიდრეობაში ნათელი გახადა ანტიკური ფილოსოფიის ღრმა კვალი. როგორც ნ. მარი წერდა, ამდროინდელი ქართველი საზოგადოება სხვებზე და, კერძოდ, ევროპელებზე ადრე ეხმაურებოდა მოწინავე ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს, რასაც ის უპირატესობა ჰქონდა, რომ ანტიკურ ფილოსოფიურ ძეგლებს უშუალოდ დედნებში ეცნობოდა და სანიმუშო ფილოლოგიური კრიტიკით იყო შეირაღებული[3].

არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ნ. მარის ერთი წლის შემდეგ გამოქვეყნებულ ნაშრომს, სადაც განხილული იყო ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობის საკითხი საერთოდ ეპოქის ქართულ სააზროვნო ვითარებაში და, კერძოდ, შოთა

რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. კვლევის „განსაკუთრებული სფერო შეიძლება შეადგინოს, – წერდა ნ. მარი, – ნეოპლატონიზმის გავლენის საკითხმა, რომელიც გაიფურჩქნა საქართველოში სწორედ XI–XII სს-ში" და გააფართოვა „ქართული საზოგადოების გონებრივი ჰორიზონტი"; ხელი შეუწყო ლიტერატურული ურთიერთობების გაღრმავებას არა მხოლოდ ბიზანტიასთან, საიდანაც ეს მოძღვრება შემოვიდა საქართველოში, არამედ აღმოსავლეთის მაჰმადიანურ სამყაროსთან[4].

ნ. მარი ნეოპლატონიზმის გავლენის დიდ კვალს ხედავდა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში". ხოლო ნეოპლატონიზმის როლი იმდროინდელ ქართულ აზროვნებაში მისი აზრით, იმდენად იყო მნიშვნელოვანი, რომ შეიძლებოდა მეცნიერებაში „ქართული ნეოპლატონიზმი"-ს ცნების შემოტანა. რამდენიმე წლის შემდეგ ივანე ჯავახიშვილი წერდა ნეოპლატონიზმზე, როგორც იმდროინდელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მთავარ და ყველაზე მნიშვნელოვან მიმდინარეობაზე და თვით ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე, როგორც იმ ეპოქის მოწინავე ქართული აზროვნების „უმწვერვალეს ხარისხზე".

საყურადღებოა, რომ ქართული კულტურული განვითარების აღმავლობა XI–XII სს-ის საქართველოში პირველად ივ. ჯავახიშვილმა შეადარა ევროპულ რენესანსს და მისი ნიშნები ელინიზმისადმი ძლიერ ინტერესსა და ფილოსოფიური განვითარების მაღალ დონეში დაინახა. ქართული საზოგადოება „დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ეგრეთ წოდებული „რენესანსი" წარმოშვა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII ს-ის დასაწყისში დაიწყო, მაგრამ მისი მოძრაობა მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა"[5].

1914 წელს სერგი გორგაძემ (1876-1929) გამოსცა იოანე პეტრიწის მიერ ქართულად თარგმნილი ცნობილი ნეოპლატონიკოსის ნემესიოს ემესელის (IVს.) თხზულება „ბუნებისათვის კაცისა". დართულ გამოკვლევაში ლაპარაკია ნემესიოსის მნიშვნელობაზე შუა საუკუნეების აზროვნებაში, იოანე

პეტრიწსა და მის მნიშვნელობაზე ნეოპლატონურ მიმართულებაში", რომელმაც „XI–XII საუკუნეებში მეცნიერულად მოაზროვნე ქართულ წრეებში ფეხი მოიკიდა და გაძლიერდა"[6]. გამოცემას ერთვის ლექსიკონი და საძიებლები.

ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინებისა და ეროვნული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა თბილისის უნივერსიტეტის დაარსებას (1918 წ.), რომელიც თავდაპირველად ერთადერთი – „სიბრძნისმეტყველების, ანუ საფილოსოფოსო ფაკულტეტით" იყო წარმოდგენილი.

უნივერსიტეტის გახსნიდან რამდენიმე თვის შემდეგ სერგი გორგაძის, დიმიტრი უზნაძისა და იოსებ ყიფშიძის ინიციატივით დაარსდა „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფოსო საზოგადოება". პირველ სხდომაზე (თავმჯდომარეობდა ს. გორგაძე) დამტკიცდა წევრთა შემადგენლობა და საზოგადოების წესდება. წევრთა შორის იყვნენ ფილოსოფიის ცნობილი სპეციალისტები – დიმიტრი უზნაძე, შალვა ნუცუბიძე და სერგი დანელია. წესდება ითვალისწინებდა „ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელებას ქართველ ერში", „შესწავლას, გამოკვლევას და გამოქვეყნებას ძველი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურისა"[7], მოხსენებათა კითხვას, ლექციებს და სპეციალური კურსების მოწყობას, განსაკუთრებული ბიბლიოთეკის დაარსებას, პერიოდული და არაპერიოდული გამოცემების გამოყენებას და საუკეთესო ფილოსოფიური ნაშრომებისათვის ჯილდოს დანიშვნას.

აღსანიშნავია ს. გორგაძის ორი გამოკვლევა: "ფილოსოფიის მთავარი დარგები ქართულ მწერლობაში (მასალები ძველი ქართული საფილოსოფიო ლიტერატურის ისტორიისათვის)"[8], რომელშიც ქართულად თარგმნილი ფილოსოფიური ძეგლების ხელნაწერებია სისტემაში მოყვანილი და მიმოხილული (1. ლოგიკა, 2. ფსიქოლოგია და მეტაფიზიკა, 3. საყოფაქცეო ფილოსოფია, 4. ესთეტიკა) და „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი)"[9]. მკვლევარი არეოპაგიტული კორპუსის

ეფრემ მცირეს მიერ შესრულებულ თარგმანს განსაზღვრავს XI საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედით (1080-1100 წლებს შორის)"[10].

მკვლევრის სიტყვით, ქართველ მკითხველთა და მწიგნობართა წრეებში საკმაოდ გავრცელებულა აზრი, რომ ამ თხზულებათა ავტორი "პლატონური ფილოსოფოსი" ყოფილა[11].

ს. გორგაძის გამოკვლევით გაფართოვდა ცოდნა ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავრცელების არეზე საქართველოში და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, პირველად მან მიაქცია ყურადღება არეოპაგიტული მოძღვრების ფაქტსა და მნიშვნელობას ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. შემდეგ, როგორც ვნახავთ, არეოპაგიტიკა და მასთან მიმართებაში მყოფი საკითხები ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად იქცა.

კ. კეკელიძემ მართებულად გაიზიარა იმდროინდელ ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრება: „იოანე პეტრიწი, – წერდა ის, – ერთი იმ პირთგანია, რომელნიც XI–XII სს. ცდილობდნენ ქართულ ენაზე გადმოეღოთ არისტოტელეს თუ სხვა ფილოსოფოსების, უფრო კი ნეოპლატონიკოსების, ნაწერები, ხშირად განმარტებათა თანდართვითაც"[12]. ნეოპლატონიზმმა, ავტორის სიტყვით, მოიპოვა მრავალი მიმდევარი „ქრისტიანთა შორისაც"; ეს მოძღვრება XI–XII საუკუნეების საქართველოშიც გადმოინეგა და დიდი „გასავალი ჰქონდა ეკლესიურ მწერლობაშიც": ამ მოძღვრებამ – „მოგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორიცაა იოანე პეტრიწი". ნეოპლატონიზმი "მიღებული ყოფილა არა ეკლესიურად მოაზრივნე წრეებშიც" და „დიდი გავლენა მოუხდენია რუსთაველზე" („შესამჩნევი კვალი დაუტოვებია მის თხზულებაშიც")[13].

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის და, კერძოდ, რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესწავლის თვალსაზრისით, დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ერთ-ერთი ცნობილი ქართველი მოღვაწისა და მეცნიერის, მაგრამ ხშირად იგნორირებული პიროვნების – ზურაბ

ავალიშვილის ნაშრომს, სადაც პირველად ვხვდებით რუსთაველის რიგი მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობრივი შეხედულების ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მთავარი თხზულების საფუძველზე ახსნის ცდას. ავტორი ეხება „ვეფხისტყაოსნის" ადგილს, სადაც ღმერთი მოაზრებულია, როგორც ყოფილი, მყოფი, უთქმელი ყურთგან მოუსმენელი", იმოწმებს რუსთაველის შემდეგ სიტყვებს:

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა;

გაქო ვით გაქო, რა ვაქო. არ საქებელო ენითა".

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

ავტორისთვის ცნობილია, რომ ეს თხზულება ისტორიულმა ტრადიციამ პავლე მოციქულის თანამედროვე დიონისე არეიპაგელის მიაწერა, ხოლო ნამდვილად ის ჩვენი წელთაღრიცხვის V-VI საუკუნეებში უნდა იყოს დაწერილი, როდესაც ნეოპლატონიზმი, ძველი ელინური აზროვნების უკანასკნელი ღვაწლი, ქრისტიანული თეოლოგიის იარაღად იქცა. ცნობილია ისიც, რომ „ამ წიგნის გავლენა და სახელი დიდი იყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში", კერძოდ, XI ს-ის ბიზანტიაში, და რომ ამ „არეოპაგელის" თხზულება და მისგან დამოკიდებული სხვა თხზულებანი საქართველოშიც იყვნენ გავრცელებულნი".

„ამ ტრაქტატის ის აზრი, – ასკვნის ავტორი, – რომ ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავები, ქვა და სხვა იდეურად თუნდაც ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვასაც „ამართლებდა". ხოლო ამგვარი „გამართლება" ხომ სრულებით ზედმეტი იყო"[14].

ყველაფერი, რაც აქამდე ითქვა, ძალიან მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც მხოლოდ მოსამზადებელი მუშაობა იყო იმისთვის, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორია ჩამოყალიბებულიყო, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგი

და არა მხოლოდ ქართველოლოგიის, არამედ როგორც მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი. ამ ამოცანის გადაწყვეტა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, დაფუძნება გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის შალვა ნუცუბიძის დამსახურებაა.

შ. ნუცუბიძის პირველი ნაშრომი, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს ეხება, ეკუთვნის 30-იანი წლების მეორე ნახევარს და დაკავშირებულია შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის გარკვევის ცდებთან. მეცნიერების წინაშე ამ დროს დადგა ამოცანა – აღდგენილიყო ყოველმხრივი სურათი ეპოქისა, რომელშიც შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი", და ამ ამოცანასთან ერთად, გარკვეულიყო საკითხი ამ იდეური ვითარებისა, რომელმაც განსაზღვრა რუსთაველის მსოფლმხედველობის თავისებურებანი. როგორც შ. ნუცუბიძე ერთ-ერთ ადრინდელ ნაშრომში წერდა, – განხილულიყო ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხები და მათ შორის, „ვეფხვისტყაოსანი" – „სააზროვნო განვითარების ისტორიულ პერსპექტივაში"[15].

შ. ნუცუბიძემ ცნობილ ფილოლოგ სიმონ ყაუხჩიშვილთან ერთად შეადგინა ძველი ქართული ფილოსოფიური ძეგლების გამოცემის ფართო გეგმა. მაღალ მეცნიერულ დონეზეა შესრულებული იოანე პეტრიწის შრომების გამოცემა (ტ. II,1937 წ; ტ. I, 1940 წ.). გამოცემას ვრცელი შესავალი წერილის გარდა, დართული აქვს საძიებლები და ლექსიკონები: ბერძნულ-ქართული, ქართულ-ბერძნული, რაც მნიშვნელოვნად უწყობს ხელს პეტრიწის ენობრივად და აზრობრივად რთულ ტექსტში გარკვევას.

შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე კვლევა-ძიების დროს ამოდიოდა დებულებიდან, რომ მსოფლიო კულტურა წარმოადგენს ერთ მთლიან მოვლენას, რომელშიც ყოველ ცალკეულ რეგიონს, ერსა და ქვეყანას თავისი განსაკუთრებული და შეუნაცვლებელი ადგილი აქვს. ავტორი შენიშნავს, რომ „კაცობრიობის კულტურათა საგანძურებში" ერთი კულტურის მეორე ერის კულტურით „შეუნაცვლებლობის მეცნიერული თეზა უძლიერესი ია-

რაღია” კოსმოპოლიტურობის წინააღმდეგ და აღმოსავლურ ხალხთა ფილოსოფიამ და მათ შორის, ქართულმა ფილოსოფიამ, „უნდა ჰპოვოს თავისი მისთვის შესაფერისი გამოხატულება ფილოსიფიის მეცნიერებაში ისევე, როგორც ყოველ ერს – დიდსა თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით, თავისი საკუთარი, შეუნაცვლებელი ადგილი უჭირავს”[16].

ორი პრობლემა, რომელსაც შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ისტორიასთან დაკავშირებით ამუშავებდა, თავისი შინაარსით, შედეგებით და მნიშვნელობით სცილდება ქართველოლოგიის ფარგლებს და მსოფლიო აზროვნების ისტორიული განვითარების სფეროს ეკუთნის. ერთია აღმოსავლური რენესანსის, მეორე – ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის თეორია.

რენესანსი, – წერდა შ. ნუცუბიძე, – წარმოადგენს დასავლეთის მეცნიერების ერთ-ერთ სადავო პრობლემას და ეს, ერთი შეხედვით, აკადემიური საკითხი, ცხარე კამათს იწვევს: „იგი გადაიქცა დასავლეთ ევროპის კულტურის ფესვების საკითხად”[17] და ეხება ეროვნულ კულტურულ ინტერესებს და ეროვნული უპირატესობის დასაბუთების ცდებს.

დასავლეთის ცნობილი მეცნიერების დიდი ნაწილი (მიშლე, ფოიჰტი, ბურკჰარდტი და სხვ.) ფიქრობს, რომ რენესანსი მხოლოდ დასავლური მოვლენაა და მისი წყაროები „თვით ევროპაშია კონცენტრირებული”. შ. ნუცუბიძეს ამგვარი შეხედულება „ევროცენტრიზმის” გამოვლენად მიაჩნია და მის არა მხოლოდ იმანენტურ კრიტიკას იძლევა, არამედ ცდილობს უარყოს იგი აღმოსავლეთში რენესანსული კულტურის ფაქტობრივი დადასტურებით.

შ. ნუცუბიძე შენიშნავს, რომ ზოგიერთი მეცნიერი კიდევ უფრო მეტად აღრმავებს „ევროცენტრიზმს” და დასავლეთის აზროვნების ძირებს ანტიკურობაშიც უარყოფს. მაგ., ჰენინგის ცდები მიმართულია იქით, რომ დასავლეთის მეცნიერება ანტიკურობისგანაც გამიჯნოს და პრობლემის არსი იმაზე დაიყვანოს – რომელმა „სულმა” განაპირობა რენესანსის თავისებურებანი, – გერმანულმა თუ იტალიურმა[18].

აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება რენესანსის, როგორც გარკვეული კულტურული მოვლენის, ფილოსოფიურ დასაბუთებას ეხება. დასავლეთის მეცნიერებაში ცნობილია შეხედულება, რომ რენესანსის ფილოსოფიას ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს. შ. ნუცუბიძემ ეს შეხედულება აღმოსავლეთის (და კერძოდ, ქართულის) რენესანსის კულტურაზე გაავრცელა და მისი შინაარსი გააღრმავა და გააფართოვა. რენესანსული მსოფლმხედველობისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ფორმირებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ნეოპლატონიზმის მონოთეისტურ ფორმას, რომელიც არეოპაგიტული მოძღვრების სახელწოდებით არის ცნობილი და ისტორიულად დიონისე არეოპაგელის სახელთან იყო დაკავშირებული. ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრებაც კარგად იყო ცნობილი XI–XII სს-ის საქართველოში.

ამ შეხედულებამ შ. ნუცუბიძის წინაშე წამოჭრა დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების ნამდვილი ავტორის საკითხი და ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაცია. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევამ ამ საკითხზე სრული მხარდაჭერა მოიპოვა ბელგიელი მეცნიერის ერნესტ ჰონიგმანის აღმოჩენით, რასაც სენსაციური გამოხმაურება მოჰყვა დასავლეთის მეცნიერებაში.

დასავლეთის რენესანსისა და ჰუმანიზმის ფილოსოფიურ საფუძველს რომ ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს, ეს შეხედულება ცნობილია დასავლეთის მეცნიერებაშიც და რუსეთშიც. რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყარო, რომ ნეოპლატონიზმია, როგორც ვნახეთ, ეს აზრიც ადრევე იყო ცნობილი, რაც შ. ნუცუბიძემ უფრო გააღრმავა, შემდგომი დასაბუთებანი დაუმატა და აღმოსავლეთის რენესანსის მოვლენებზეც გაავრცელა.

მაგრამ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების ფუძემდებელი მოულოდნელი და დიდი (თუ ხელოვნურად გაზვიადებული) სირთულის წინაშე აღმოჩნდა. ეს სირთულე იმით იყო გამოწვეული, რომ საბჭოთა მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმის უკიდურესად ნიჰილისტური შეფასება იყო

გაბატონებული. ამ შეფასების მიხედვით ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა "მონათმფლობელური საზოგადოების დასასრულის დაცემული (упадочной) ფილოსოფიის" მიმართულებას, „ანტიკური ფილოსოფიის დაშლისა და ვულგარიზაციის საბოლოო პროდუქტს, და, ამავე დროს, შუა საუკუნეების თეოლოგიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს. ეკლექტიკა, მისტიკა, სოფისტიკა ყველაზე უფრო კონცენტრირებულად გამოხატულია სწორედ ნეოპლატონიზმში"[19] და სხვ.

ნეოპლატონიზმის ამგვარი შეფასება დიდხანს იყო გაბატონებული და, ცხადია, რომ ამგვარად გაგებული მოძღვრება არ შეიძლებოდა ყოფილიყო რენესანსული ჰუმანიზმისა და კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობის თეორიული საფუძველი. პირიქით, შეიძლება გამოყენებულიყო, და გამოიყენეს კიდეც, შ. ნუცუბიძის თეორიის კრიტიკისთვის.

ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ნეოპლატონიზმის წარმოდგენილი დახასიათება სინამდვილეს არ შეეფერება და საფუძვლისაა მოკლებული მეცნიერებში გამოთქმული შეხედულებანი, რომლებიც ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგაა მიმართული რუსთველოლოგიაში.

II

ქართული ფილოსოფიის ისტორია იწყება ჩვ. წელთაღრიცხვის IV ს-დან და გრძელდება დღევანდლამდე. მის განვითარებაში შეიმჩნევა მნიშვნელოვანი და საკმაოდ ხანგრძლივი წყვეტილებიც, მაგრამ აზროვნების ეს ფორმა ქართული კულტურული მშენებლობისა და იდეოლოგიური ცხოვრების ორგანული ნაწილია და მჭიდროდაა მასთან დაკავშირებული.

ფილოსოფიურ აზროვნებას წინ უსწრებს აზროვნების მითოლოგიური ფორმა და განეკუთვნება ანტიკურ წინაქრისტიანულ ხანას. ასახულია ის ძველ თქმულებებში, ხელოვნებასა და მატერიალური კულტურის ძეგლებში.

ამ მასალის მიხედვით შეიძლება მსჯელობა ამდროინდელ ქართულ მსოფლმხედველობრივ წარმოდგენებზე და

ადამიანის გარე სამყაროსადმი გარკვეულ ფასეულობით დამიკიდებულებაზე.

თქმულება ამირანზე II-I ათასეულის გარდამავალი ხანის მითოლოგიური ძეგლია და ასახავს „ბუნების გადამუშავებას ხალხურ ფანტაზიაში" ყველა მისი დამახასიათებელი თავისებურებით.

ამირანი ქალღმერთ დალისა და მოკვდავი მონადირის შვილია. თქმულებაში ამ ფორმითაა განსახიერებული ზეცისა და მიწის სინთეზის იდეა. ამავე დროს, ამირანი თქმულებაში ღმერთს (ზეცას) უპირისპირდება, ღმერთთან მებრძოლის სახით გვევლინება. სიკეთის განხორციელების გზაზე, რომელიც ამირანმა ხალხს უნდა მოუტანოს, ის ამარცხებს ბოროტ ძალებს, ფანტასტიკურ ურჩხულებს, ქართულ ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებულ დევებს და სხვ.

ადრინდელი ეპოქების ფაქტები შემონახულია ბერძნულ-ლათინურ და ქართულ საისტორიო წყაროებში, რომლებიც ადასტურებს ფოლკლორისა და ზეპირი ხალხური შემოქმედების ფართო და ღრმა გავრცელებას ქართველ ხალხში. ქსენოფონტე (430-355 წწ.) მოგვითხრობს ქართველი ტომების ჩვეულებაზე, რომლებიც ბრძოლის წინ სიმღერებს ასრულებდნენ და მხოლოდ ამ წესის შესრულების შემდეგ გადადიოდნენ იერიშზე; თავის გამარჯვებასაც ცეკვითა და სიმღერით აღნიშნავდნენ[20].

ქართულ საისტორიო წყაროებში მოთხრობილია ფარნავაზის წინასწარმეტყველური სიზმარი, რომელშიც მან მიწაზე მდებარე მზე იხილა და მეორე დღეს, სანადიროდ რომ გამოვიდა, ირემმა მიიყვანა იმ გამოქვაბულთან, სადაც დიდი ოქროს განძი აღმოჩნდა. ამ განძის წყალობით მან, თქმულების მიხედვით, მეფობას მიაღწია.

ხალხური წარმოდგენებით არის განსაზღვრული ქართულ საისტორიო წყაროებში ასახული ჰიპერბოლა, რომელიც ისტორიული გმირების არაჩვეულებრივ ფიზიკურ ძალას გამოხატავს. ვახტანგ გორგასალს ჯარში ჰყოლია ისეთი გოლიათი, რომელსაც შეეძლო რამდენიმე ლომის შეპყრობა ხელით, ხოლო თავად ვახტანგ გორგასალი „უმაღ-

ლეს კაცთა მის ჟამისათა და უშუენიერეს სახითა და ძლიერი ძალითა" – საჭურველით შემოსილი დაეწია ფეხდაფეხ ირემს, რქაზე ხელი სტაცა და დაიჭირა. მეორე შემთხვევაში მან „ცხენი ჭურვილი აღიღოს მჰარსა ზედა და მცხეთით აღვიდის ციხესა არმაზისასა"[21].

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ანტიკური პერიოდი წარმოადგენს ფილოსოფიური აზროვნების დასაწყისს საქართველოში და ახალი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეს განეკუთვნება.

შემდეგი პერიოდი ხანგრძლივი და მნიშვნელოვანია – V ს.-დან X ს.-მდე და თავის განვითარების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს XI-XII სს-ში. ესაა საქართველოს ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის ისეთი დონე, რომელიც მეცნიერებაში ქართული რენესანსის სახელითაა ცნობილი.

ამ ხანგრძლივ პერიოდს აქვს თავისი დაქვეითების და შემდეგ ხელახალი აღორძინების საუკუნეებიც, როდესაც ბიზანტიის იმპერიის დანგრევით და მასთან კულტურული კავშირის შეწყვეტის შემდეგ, ახალი კულტურული კავშირები მყარდება დასავლეთთან და რუსეთთან.

მთელი XIX საუკუნე ახალი პერიოდია ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებაში. საქართველო ამ დროს რუსეთის იმპერიის ნაწილს წარმოადგენს და ამითაა განსაზღვრული მისი კულტურული კავშირები როგორც რუსეთის, ისე დასავლეთის აზროვნებასთან, რომელიც საქართველოში რუსეთის გზით შემოდიოდა.

ბოლო პერიოდი (1917 წლიდან და, განსაკუთრებით, ქართული ეროვნული უნივერსიტეტის დაარსებიდან დღევანდლამდე) ერთ-ერთი ნაყოფიერი და მნიშვნელოვანი ხანაა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ამ პერიოდში, შეიძლება ითქვას, დასავლეთის აზროვნების დონეზე დგება და საფუძვლიანად იკვლევს როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე ფილოსოფიის კარდინალურ საკითხებს.

III

ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა და მეცნიერული კვლევა-ძიება პირველ ყოვლისა, თვით ფილოსოფიის ცნების გარკვევას მოითხოვს[22].

ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, მაგრამ განსაკუთრებული მსოფლმხედველობა და, თუ ამ განსაზღვრების დროს მისი სპეციფიკური ნიშანი არ იქნა გათვალისწინებული, როგორც ხშირად ხდებოდა საბჭოთა ხანის ფილოსოფიის ისტორიაში, იშლება კვალი ფილოსოფიასა და, მეორე მხრივ, მსოფლმხედველობის ისეთ ფორმებს შორის, როგორიცაა რელიგია და „მხატვრული მსოფლმხედველობა", რომელიც აისახება მხატვრულ ლიტერატურაში გამომსახველობის სპეციფიკური საშუალებებით. ცნებათა ამგვარი აღრევა მრავალ გაუგებრობას იწვევს.

ფილოსოფიაში, მსოფლმხედველობის სხვა სახეობათაგან განსხვავებით, სამყარო მოაზრებულია ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით და შეხედულებები გამოხატულია ცნებებით. ფილოსოფია, სხვაგვარად რომ ითქვას, „აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზირებული" მსოფლმხედველობაა. ამ აზრით ის მეცნიერულ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. ამ სახით ჩამოყალიბდა ფილოსოფია ანტიკურ სამყაროში (ძველ საბერძნეთში), ამ სახით დაუპირისპირდა იგი წინამორბედ მითოლოგიურ აზროვნებას და ამ სახით გადაეცა შუა საუკუნეების აზროვნებას.

ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობას, მნიშვნელოვანი შეხების წერტილები აქვს მითოლოგიასთანაც. ამ უკანასკნელ გარემოებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის იმ მონაკვეთებისთვის, რომელიც შუა საუკუნეების პირობებში ვითარდება და, როგორც ცნობილია, ფილოსოფია რელიგიის (მონოთეიზმის) ძლიერი გავლენის ქვეშ ექცევა.

თავდაპირველად ქრისტიანული მონოთეიზმის წარმომადგენლები (მოციქულები, აპოლოგეტები) ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიისადმი უარყოფითად იყვნენ განწყობილნი: „სად არს ბრძენი? სად არს მწიგნობარი? სადა

არს გამომძიებელი იგი ამის სოფლისა" (პავლე მოციქული, პირველი კორინთელთა, 1,20). ანტიკური ფილოსოფიის რაციონალიზმი მიუღებელი იყო რწმენაზე დაფუძნებული მოძღვრებისთვის, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიის რაციონალიზმი შეცვალა დებულებით – credo quam absurdum – მწამს, რადგანაც აბსურდია (ტერტულიანე).

შემდეგში ვითარება შეიცვალა და მონოთეისტური რელიგიის დებულებათა დასაბუთება ისტორიულ აუცილებლობად იქცა. აქედან დაიწყო ახალი კულტურის „გაამქვეყნიურება", რაც არსებითად რწმენის სფეროში ცოდნის, ანუ რელიგიის სფეროში ფილოსოფიის „შეჭრას" ნიშნავდა.

იმ დროისთვის, როდესაც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის უძველეს ფაქტებზე გვიხდება საუბარი, თეოლოგია საკამაოდ იყო „გაამყქვეყნიურებული"[23].

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის წინამდებარე პირველი ტომი მოიცავს პერიოდს IV ს-დან დაწყებული ხვარაზმელთა და მონღოლთა შემოსევამდე, რომელმაც, როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერდა, „რენესანსის" განვითარება შეაფერხა საქართველოში.

შუა საუკუნეების გაბატონებული აზროვნება ორ მსოფლმხედველობრივ დებულებას ემყარება: სამყაროს არარასგან შექმნის იდეას და მიწიერი, ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის უარყოფას. ე.წ. „მამათა კოსმოლოგია" აგრძელებდა პლატონის შეხედულებას ორი სამყაროს (ძველ ქართულში „ორი სოფლის") შესახებ, რომელთა შორის ერთი „უმაღლეს" სამყაროდაა აღიარებული, მეორე – პირველის „უბადრუკ ანარეკლად", „მდაბალ", გრძნობად სინამდვილედ[24].

ლ. ფოიერბახი ფიქრობდა, რომ ამ დებულებებს შორის მჭიდრო იდეური კავშირი არსებობს წინააღმდეგ ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპისა, რომლის მიხედვით – არსს აქვს თავისი მიზეზი და არსის არსებობა მიზნობრივ აუცილებლობას ემყარება. მონოთეისტური შეხედულება – სამყაროს ღმერთის მიერ არაფრის შექმნის შესა-

ხებ, არსს შემთხვევით მოვლენად აქცევს და ყოველგვარ ღირებულებასა და მნიშვნელობას უკარგავს.

სქოლასტიკა, – წერდა ჰეგელი, – ყურადღების გარეშე ტოვებდა ამქვეყნიურ სინამდვილეს, როგორც „მდაბალს" და „მოძულების" საგანს. ადამიანის გონება თავის განხორციელებას „პოულობდა" სხვა სამყაროში – „სადღაც სხვა ქვეყანაში" და ამ „სხვა ქვეყნისკენ" იყო მიმართული. ამიტომ, ჰეგელის სიტყვით, სქოლასტიკის პირობებში არ არსებობს მეცნიერება, რომელიც ამ სინამდვილეს შეიცნობს, ხელოვნება, რომელიც იდეას გრძნობად არსებობას ანიჭებს, და სამართალი, რომელიც „ნამდვილი ადამიანის აღიარებას" ემყარება. ცნობიერების ამ ფორმებს და საზოგადოებრივ ურთიერთობებს მნიშვნელობა ჰქონდა „არა აქ ჩვენს სამყაროში, არამედ სადღაც სხვა სამყაროში".

ჰეგელის შეხედულებანი ფრანგი განმანათლებლის გავლენით განსაზღვრული გაზვიადებაა. მაგრამ აქ საყურადღებო ის მოსაზრებაა, რომ „კულტურის მთელი პროგრესი (შუა საუკუნეების პირობებში – შ.ხ.) იქითაა მიმართული, რომ აღდგენილ იქნას რწმენა ამ ჩვენი სამყაროსი"[25]. ეს ჰეგელის თავისებურად გამოთქმული შეხედულება „ამ ჩვენი სამყაროს წყაროს აღდგენისა", ჩვენი აზრით, რენესანსისა და ჰუმანიზმის ძირითად მსოფლმხედველობრივ იდეას შეადგენს და აქსიოლოგიური ცნებებით რომ გამოიხატოს, – ხილული სამყაროს ღირებულების აღდგენას გულისხმობს.

ვფიქრობთ, რომ ანალოგიურია ენგელსის შეხედულებანი, რომელსაც რენესანსი „უდიდეს პროგრესულ გადატრიალებად" მიაჩნდა და მის ძირითად თავისებურებას იმაში ხედავდა, რომ „მხოლოდ ახლა იქნა აღმოჩენილი დედამიწა ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით"[26]. ნათელია, რომ ამ სიტყვებში დედამიწის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღმოჩენაზეა ლაპარაკი.

მიწიერი სინამდვილის ღირებულების აღიარების შესაბამისად შეიცვალა შეხედულებანი ადამიანზე, მის სულიერ ცხოვრებასა და ამქვეყნიურ არსებობაზე. ხოლო პირობებმა, რომელმაც რენესანსი წარმოქმნა, შესაძლებელი გახადა

გრძნობადი სამყაროს აღიარებას ფართო გასაქანი მისცემოდა და მას ფილოსოფიური დასაბუთება მოეპოვებინა.

თანამედროვე მეცნიერების მონაცემების მიხედვით შესაძლებელია, როგორც ითქვა, ჰეგელის ყველა შეხედულების გაზიარება შუა საუკუნეებისა და სქოლატიკის იდეურ მდგომარეობაზე. რენესანსი შუა საუკუნეების პირობებში მზადდებოდა და „ამ ჩვენი სამყაროს რწმენის აღდგენისა" და „დედმიწის აღმოჩენისათვის" აუცილებელი პირობები თანდათან მწიფდებოდა. დღეს აღარ შეიძლება დაეჭვება, რომ ამ დროს იყო მეცნიერებაც, ხელოვნებაც, და სამართალიც, და სრული საფუძვლიანობით შეიძლება ლაპარაკი იდეური განვითარების ამ დონეზე, რომელმაც რენესანსისა და ჰუმანიზმის წარმოქმნისათვის ნიადაგი შეამზადა.

შუა საუკუნეების პირობებში ადამიანი არ იყო თავისუფალი იმგვარ ლტოლვათა და მისწრაფებებისგან, რომლებითაც ის ხილულ სამყაროსთან არის დაკავშირებული. ეს კი იმას ნისნავს, რომ არ იყო მთლად თავისუფალი ადამიანურისგან[27], რამაც ღრმა და თანმიმდევრული განვითარება რენესანსის პირობებში მოიპოვა.

მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ რენესანსული ადამიანის მისწრაფება „გადაექცია ბუნება ადამიანის სამეფოდ" – სხვადასახვა დროსა და პირობებში სხვადასხვაგვარად ვლინდება. ადრინდელ ხანაში ეს ტენდენცია მოქმედებდა ბუნების ესთეტიკური აღქმის სფეროში, რაც ნიშნავდა ბუნების ესთეტიკური ღირებულების აღიარებას და განსაკუთრებული ინტენსივობით ვლინდებოდა შემოქმედების ისეთ დარგებში, სადაც მიწიერი სინამდვილე უშუალო ჭვრეტის, დაკვირვებისა და მისწრაფების საგანს წარმოადგენდა.

მეცნიერებაში დიდი ხანია შემჩნეულია, რომ ძველი ქართული მწერლობა დოქტრინითა და დოგმატიზმით განსაზღვრულ ფარგლებს სცილდება და კულტურული შემოქმედების ამ დარგში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ბუნების ესთეტიკურ აღქმას.

ნ. მარი 1911 წელს წერდა გიორგი მერჩულეს „არსებით ღირსებაზე", მის „ფართო თვალსაწიერზე და თვითმყოფად ინტერესზე" გარესამყაროსადმი; იმ მნიშვნელოვან ფაქტზე, რომ ქვეყნიდან განდგომილი ქართველი მონაზვნები ცხოვრებისეული ადამიანები არიან, ცოცხლად, მხატვრულად დახატული ცხოვრებისა და ბუნების ფონზე[28].

ივ. ჯავახიშვილი საგანგებოდ აღნიშნავდა იოანე საბანის ძის და გიორგი მერჩულის თხზულებათა ესთეტიკურ ღირსებებს. კ. კეკელიძის სიტყვით, „შუშანიკის წამებაში" შეიმჩნევა „მოთხრობის ბუნებრივი მიმდინარეობა, რომელმაც არ იცის არც თემისაგან მოულოდნელი გადახვევა აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებისა, არც გრძელი ტრაფარეტული ლოცვები და სასწაულთა აღწერილობანი, ღრმა ფსიქოლოგიური ანალიზი და მოხდენილი, ლაკონიური ენა მოთხრობისა ამჟღავნებს ავტორის უდავო ლიტერატურულ უნარიანობას და მხატვრულ გემოვნებას"[29].

ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ამგვარ მსოფლმხედველობრივ გადახვევებს მხოლოდ ქართულ მხატვრულ მწერლობაში არა აქვს ადგილი და მთელი ქართული კულტურული შემოქმედებისთვის იყო დამახასიათებელი.

მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა შორის თავისი ადგილი და დანიშნულება ჰქონდა ფილოსოფიას, იმ სპეციფიკური მნიშვნელობით, რომელზედაც ზევით იყო ნათქვამი.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი შუა საუკუნეების პირობებში ღმერთისა და სამყაროს მიმართების სახით დგას, ხოლო საკითხის გადაწყვეტა აუცილებლად დასაბუთებას ემყარება. თუ ამოვალთ იმ დებულებიდან, რომ რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითად იდეას ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარება წარმოადგებს, შესაბამისი ფილოსოფიური მოძღვრების ამოცანა ამ იდეის დასაბუთაბაში მდგომარეობს. ფილოსოფია, როგორც არისტოტელე აღნიშნავდა, მსოფლმხედველობის სხვა ფორმებისაგან განსხვავებით, იძლევა პასუხს კითხვაზე – რატომ? იგივე ამოცანა ევალებოდა ფილოსიფიას შუა საუკუნეების და, კერძოდ, რენესანსული ჰუმანიზმის პირობებში; მას უნდა

გაეცა პასუხი კითხვაზე – რატომ და რა პირობების საფუძველზე ხდება ხილული სინამდვილე ღირებული და მნიშვნელოვანი?

რენესანსი გარკვეული მნიშვნელობით ანტიკურობის აღდგენაა, მაგრამ ეს აღდგენა ახალ იდეურ საფუძველზე და ესაა ის სიახლე, რომელიც რენესანსულ აზროვნებაში, ანტიკურობისგან განსხვავებით, შუა საუკუნეების აზროვნებამ შეიტანა.

ამქვეყნიური სინამდვილისადმი, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „რწმენის აღდგენა", არაა აქ განსაზღვრული ზეციური სამყაროს უარყოფით, ეს შესანიშნავი მსოფლმხედველობრივი შეხედულება დაფუძნებულია ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის, ანუ მიწიერისა და ზეციურის ერთიანობისა და სინთეზის იდეაზე.

რენესანსის ეპოქის წარმომადგენლებს შორის ეჭვი არავის არ ეპარებოდა, რომ „უმაღლესი სრულყოფილება ღმერთისგან მომდინარეობდა"[30]. მაგრამ სამყაროში არსებული სრულყოფილება ღვთაებრივია თავისი წარმომავლობით და განსაზღვრულია მიწიერის ღვთაებრივ სრულყოფილებაში მონაწილეობით (მოზიარეობით). კანონზომიერია, რომ შ. ნუცუბიძე რუსთაველის მსოფლმხედველობის გარკვევის დროს სინთეზის იდეაზე ამახვილებდა ყურადღებას. „რუსთაველი არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი" ადამიანისთვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს შორის. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყნიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცხშესხმის სიდიადე"[31].

ალ. ლოსევის აზრით, „რენესანსი ზოგადად არის, რა თქმა უნდა, „მიწიერი ადამიანის მცდელობა განამტკიცოს თავისი სწორედ მიწიერი არსებობა"; რენესანსის ეპოქის ადამიანს უნდოდა „დაეფუძნებინა თავისი თავიც და საკუთარი მატერიალური გარესამყაროც", მაგრამ, განაგრძობს ავტორი, ეს დაფუძნება შესაძლებელი იმიტომ გახდა, რომ მან

სამყარო წარმოიდგინა „მაქსიმალურად გასულიერებული, მაქსიმალურად ფერადოვანი და მხედველობისა და სმენისთვის მიმზიდველი სახით”[32]. რენესანსული ბუნება „სავსე იყო ღვთაებრივი ძალებით” და იყო პირველ ყოვლისა თავისთავად საკმარისი და უანგარო ჭვრეტის საგანი[33].

მიწიერისა და ზეციერის სინთეზის დასაბუთებას წარმოადგენდა ნეოპლატონიზმი როგორც დასავლეთის, აგრეთვე, ქართული რენესანსის ეპოქაში.

პირველი თავი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ანტიკური პერიოდი

I

დღევანდელი მეცნიერების მიხედვით, IV-X სს. საქართველოს „ადრინდელი ფეოდალიზმის" ხანად ითვლება, ხოლო IV-VI სს. – „ფეოდალური ურთიერთობის ჩასახვის, მისი შემდგომი განვითარებისა და განმტკიცების საუკუნეებად"[1].

როგორც ცნობილია, ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფოებრივ რელიგიად IV ს-ის 30-იან წლებში გამოცხადდა და ამ ფაქტმა მნიშვნელოვანი ცვლილება შეიტანა საერთოდ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, კერძოდ, საზოგადოებრივი ცნობიერების სფეროში.

ბუნებრივია, რომ ამ დროს ჯერ კიდევ საკმაოდ ძლიერია წინაფეოდალური, ანტიკური იდეოლოგიის ტრადიციები, რომელთა შესახებ შესავალში იყო საუბარი. იგივე ითქმის დასავლეთ საქართველოზე, სადაც ქრისტიანობის გამოცხადება უფრო გვიან მოხდა და ანტიკურ ტრადიციებსაც უფრო ღრმა ფესვები უნდა ჰქონოდა.

კოლხეთის სკოლა, რომელზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ, აღმოსავლეთ რომის იმპერიის სკოლების ანალოგიურია და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით, მისთვის უცხო არაა ანტიკური ფილოსოფიის კლასიკური ხანის შემდგომი პერიოდისთვის დამახასიათებელი თავისებურებანი. ანტიკური ფილოსოფიის ეს პერიოდი მრავალ საუკუნეს მოიცავს ფილოსოფიის ისტორიაში და გრძელდება ქრისტიანობის შემდეგ ხანაშიც. ფილოსოფიური და რიტორიკული განათლების ანტიკური სკოლები არსებობს ჩვენი წელთაღრიცხვის IV ს-შიც.

არისტოტელეს მოძღვრებით დასრულდა დიდი და მნიშვნელოვანი სისტემების ხანა ბერძნული ფილოსოფიის

ისტორიაში და ანტიკური ფილოსოფიის განვითარება სკეპტიციზმის, ეკლექტიზმისა და კომენტატორობის მიმართულებით წარიმართა. ამ დროს მნიშვნელოვანი და საკმაოდ გავრცელებული მიმართულებები იყო სტოიციზმი და ნეოპლატონიზმი, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს იდეების თავისებურ შეერთებას წარმოადგენდა, მაგრამ მათგან არსებითად განსხვავებულ საზოგადოებრივ პირობებში ვითარდებოდა და შეიძლება ითქვას, კლასიკური ეპოქის ფილოსოფიური სისტემების მნიშვნელობა მოიპოვა.

IV საუკუნე აღმოსავლეთ რომის იმპერიაშიც და საქართველოშიც ორი განსხვავებული კულტურის, მსოფმხედველობის, რელიგიისა და ტრადიციების შეჯვარების თავისებური ხანაა, რამაც შესაბამისი ზეგავლენა მოახდინა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებასა და მის მნიშვნელობაზეც.

ამ დროისთვის უკვე ჩამოყალიბებულია მონოთეისტური მსოფმხედველობისა და მისი ძირითადი იდეების საფუძვლები. სახელდობრ, კლიმენტ ალექსანდრიელისა (150-215) და ორიგენის (185-254) შეხედულებანი ტრანსცენდენტურ შემოქმედზე და სამყაროს არარასგან შექმნის დოგმატზე. ცნობილია ე.წ. „მამათა კოსმოლოგია", რომელიც თანმიმდევრულად ამტკიცებს და ავითარებს სამყაროს არარადან შექმნის იდეას და დუალისტურ შეხედულებას „უმაღლეს" და „მდაბალ" სამყაროებზე; ზეციურ სამყაროზე, როგორც ნამდვილზე, როგორც ღირებულზე და მნიშვნელოვანზე და მიწიერ სამყაროზე, როგორც ზეციურის „უბადრუკ ანარეკლზე". გარკვეული იყო ფილოსოფიის დანიშნულებაც ახალ საზოგადოებრივ პირობებში. როგორც ძველი ფილოსოფოსები „ლაპარაკობენ გეომეტრიაზე, მუსიკაზე, გრამატიკაზე, რიტორიკასა და ასტრონომიაზე, – წერდა ორიგენი, – როგორც ფილოსოფიის მსახურებზე, ასევე ჩვენ ვიტყვით თვით ფილოსოფიაზე ქრისტიანულ მოძღვრებასთან მიმართებაში".

მაგრამ, ამგვარი განწყობილების მიუხედავად, ფილოსოფია გარკვეულ დრომდე და ცალკეულ შემთხვევებში

ინარჩუნებდა თავის დამოუკიდებლობას და ავითარებდა ძველი, ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციებს.

ყველაზე ადრინდელი ცნობები, რომელთა მიხედვით შეიძლება მსჯელობა ფილოსოფიური აზროვნების შესახებ საქართველოში, განეკუთვნება ჩვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეს და დაკავშირებულია აღმოსავლეთ რომის იმპერიის ორი მოაზროვნის სახელთან და დაცულია ბერძნულ ენაზე. ერთი მათგანია თემისტიოსი (317-388), ხოლო მეორე – ლიბანიოსი (314-393).

თემისტიოსის მდიდარ მემკვიდრეობაში დაცულია მიმართული ერთ-ერთი სიტყვა (XXVII), უცნობი პროვინციელი ახალგაზრდისადმი, რომელსაც თხოვნით მიუმართავს თემისტიოსისთვის, როგორც იმპერიაში განთქმული და გავლენიანი პირისთვის, – დახმარებოდა მას კონსტანტინოპოლში არსებული ფილოსოფიური და რიტორიკული განათლების სკოლაში მოწყობისთვის.

თემისტიოსის საპასუხო სიტყვის მიზანია დაარწმუნოს ახალგაზრდა, სწავლას ნამდვილი მოწყურებულისთვის არა აქვს მნიშვნელობა სად ისწავლის ის, დედაქალაქში თუ სადმე ცენტრიდან მოშორებულ ადგილას. მაგრამ თემისტიოსის ცნობები მრავალი მნიშვნელოვანი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა. „მეც, ჩემო კარგო ახალგაზრდავ, – მიმართავს იგი ადრესატს, – რიტორიკის ნაყოფნი მოვწყვიტე გაცილებით უფრო უჩინარ ადგილას, ვიდრე ეს ჩვენი ადგილია, არა წყნარსა და ელინურ ადგილას, არამედ პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ, თესალიიდან წამოსულმა, დაისადგურა, – რასაც პოეტები გაკვირვებით მოგვითხრობენ, – და ცამ იგი აღიტაცა, იქ, სადაც (ცნობილია) თერმოდონტი, ამაძონთ (საომარი) საქმეები და თემისკვირი. და აი, ბარბაროსული და პირქუში ადგილი ერთი კაცის სიბრძნემ და სათნოებამ გახადეს ელინური და აქციეს მუზების ტაძრად, იმ ერთი კაცის, რომელიც დამკვიდრდა კოლხებისა და არმენიელების ქვეყანაში და ასწავლიდა არა ისართ ტყორცნას და ოროლთ სროლას ან ჯირითს, მეზობელ ბარბაროსთ წესებისდა მიხედვით, არამედ იმას, თუ

როგორ გაიწვრთნა რიტორიკულ ხელოვნებაში და როგორ ბრწყინვალე ელინთა დღეობებზე. მართალია თუ არა ის, რასაც ვამბობ, ცხადი გახდება ეხლავე, თუ დავძენ შემდეგსაც: იქ ჩავედი მე არა საკუთარი მისწრაფებითა და გადაწყვეტილებით, არამედ მე გამგზავნა იქ ისეთმა კეთილმოსურნე კაცმა, როგორიც შეიძლება იყოს მამა და ისეთმა მართებულად მოაზროვნემ, როგორც შეიძლება იყოს ფილოსოფოსი. იქნებ შენ ის სრულიად დაჰგმო იმისთვის, რომ მან თვითონაც თავისი განთქმული ფილოსოფია სწორედ იქ შეიძინა, ან უფრო მეტად დამგმო მე, რომელიც (ფილოსოფიის) საიდუმლოებას ბავშვობიდანვე ვარ ზიარებული”[2].

სანამ ამ სიტყვაში დაცულ ცნობებს დეტალურად შევეხებოდეთ, უნდა ითქვას, რომ მასში მოხსენებული გეოგრაფიული და ისტორიული რეალიების მიხედვით, ამ სკოლის ლოკალიზაცია უკავშირდება კოლხეთს, უფრო კონკრეტულად – თანამედროვე ქ. ფოთის მიდამოებს. არაერთი მეცნიერი ფიქრობს და „კატეგორიულად ამტკიცებს,რომ აქ მხოლოდ კოლხეთის ფოთი შეიძლებოდა იგულისხმებოდეს”[3].

პირველი ქართველი მეცნიერი, რომელიც თემისტიოსის სიტყვას და ამ სკოლის მნიშვნელობას შეეხო ქართული კულტურის ისტორიაში, იყო ივ. ჯავახიშვილი; თემისტიოსის დამოწმებული სიტყვების საფუძველზე ის წერდა: „ელლინური სწავლა-განათლებისათვის ნაყოფიერი ნიადაგი აღმოჩენილა კოლხეთში და... ქვეყანა ელლინური კულტურისა და „მუზათა სადგურად” უქცევია”. ცნობილი მეცნიერის სიტყვით, გასაგები ხდება იმდროინდელი კოლხების წარმატებები მჭევრმეტყველბაში. ცნობები იმის თაობაზე, რომ „იმ დროს კოლხებს ელლინთა სადღესასწაულო ყრილობებზედაც კი უსახელებიათ თავი რიტორიკითა და მჭევრმეტყველებით”. ეს ფაქტები ივ.ჯავახიშვილს „საუცხოო დამამტკიცებელ საბუთად” მიაჩნდა, „როგორც ელინური კულტურის გავლენის სიძლიერისა დასავლეთ საქართველოში”, აგრეთვე დასავლეთ საქართველოს „მაღალხარისხოვანი გონებრივი დაწინაურებისა”[4]. საფუძვლიანია ივ. ჯავახიშვილის შენიშვნა იმის თაობაზეც, რომ თუმცა თავად თემისტიოსის სიტ-

ყვები IV ს-ის კოლხეთსა და მისი მოსახლეობის კულტურულ დონეს ეხება, ნამდვილად კოლხეთის მოსახლეობის კულტურული დონე ადრევე უნდა მდგარიყო ამ დონეზე.

თემისტიოსის ამ სიტყვის ს. ყაუხჩიშვილის პუბლიკაცია მეტი დასკვნების საშუალებას იძლევა. ნათელი ხდება, რომ ეს სკოლა მხოლოდ რიტორიკული განათლების ცენტრი არ იყო და იქ ფილოსოფიას ეჭირა დიდი ადგილი. თემისტიოსი პირდაპირ წერს, რომ მის მამასაც, ევგენიოსსაც, იმავე სკოლაში მიუღია სწავლა-განათლება და, რაც მთავარია, მას „თავისი განთქმული ფილოსოფიაც სწორედ იქ შეუძენია".

ამ სკოლის დაარსებისა და არსებობის შეწყვეტის დროის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ არსებობს. მაგრამ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემის საფუძველი მოიპოვება. რადგან ამ სკოლაში თემისტიოსის მამასაც უსწავლია, უნდა ვიფიქროთ, რომ თუ III ს-ის ბოლოს არა, ყოველ შემთხვევაში, IV ს-ის დასაწყისში ეს სკოლა უკვე უნდა არსებულიყო.

მოგვეპოვება ცნობები იმაზე, რომ VI ს.-ში საქართველოში და, ამ ცნობების მიხედვით, სწორედ კოლხეთში, რიტორიკული ხელოვნება საკმაოდ მაღალ დონეზე იმყოფებოდა (იხ. ქვემოთ ცნობები აიეტისა და ფარტაზის შესახებ), რაც კოლხეთის სკოლის არსებობით უნდა აიხსნას. საბოლოოდ, საფიქრალია, რომ კოლხეთის სკოლა უნდა გაუქმებულიყო იუსტინიანეს 529 წლის ედიქტის შემდეგ, რომელიც ამგვარი სკოლების არსებობის წინააღმდეგ იყო მიმართული მთელ აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში.

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში ანტიკური სწავლა-განათლების ტალღა შესუსტდა III ს-ში, მაგრამ IV ს-ში ის ხელახლა აღორძინდა და გავრცელდა. თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ანტიკური სწავლა-განათლების სკოლების როლი იმპერიაში, იქიდანაც ჩანს, რომ მათში სწავლა-განათლებას ღებულობდნენ არა მხოლოდ იმპერიის მომავალი მოხელეები, არამედ ქრისტიანული ეკლესიის გამოჩენილი მოღვაწეებიც[5]. ამგვარი სკოლების მაწავლებელ-

თა შორის განსაკუთრებული სახელით სარგებლობდნენ თემისტიოსი და ლიბანიოსი.

ამ სკოლებში ფილოსოფიის სწავლებას უმთავრესად კომენტატორული ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ ეს მაინც ძველი ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციების გაგრძელება იყო და საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა.

ამავე დროს, დასავლეთ ევროპაში, ეს სკოლები უმაღლესი განათლების პირველ მაგალითს წარმოადგენდა, რომელიც იცვლებოდა და ვითარდებოდა თავისი არსებობის საკმაოდ დიდი დროის მანძილზე.

სატახტო ქალაქის სკოლის მასწავლებლები ხშირად სარგებლობდნენ იმპერატორთა სიახლოვით და ყურადღებით; პროფესორების ხარჯები ქალაქის სახსრებიდან იყო გაღებული და მათ მუნიციპალიები ირჩევდნენ, პერიფერიებზე – ადგილობრივი თემები.

IV საუკუნის მეორე ნახევრამდე ამ სკოლებში არ არსებობდა მსმენელების ასაკობრივი შეზღუდვა. მათი კონტიგენტი შედგებოდა ძირითადად 16-20 წლის ასაკის ახალგაზრდებისგან, თუმცა იყვნენ უფრო წლოვანი მოსწავლეებიც, მაგ., იულიანე განდგომილი, რომელმაც შეძლო თავის ხანმოკლე მეფობის წლებში (331-363 წწ.) ძველი წარმართული რელიგია და კულტურული ტრადიციები აღედგინა, 24 წლის ასაკში შევიდა ამგვარ სასწავლებელში, რომელსაც დეოპანიოსი ხელმძღვანელლობდა. შემდეგში ქრისტიანობის ცნობილმა მოღვაწეებმა – ბასილი დიდმა, გრიგოლ ღვთისმეტყველმა და სხვებმა იგივე სკოლა დაამთავრეს (პირველმა 25 წლის და მეორემ 30 წლის ასაკში).

ცოტა უფრო გვიან, 425 წელს კეისარმა თეოდოს II-მ, რომლის კარზე ამ დროს პეტრე იბერი იზრდებოდა, უმაღლესი სკოლის არსებითი რეფორმა მოახდინა[6]. პროფესორების შტატი მან 31-მდე გაზარდა, რომელთა შორის იყვნენ ლათინი და ბერძენი რიტორები და გრამატიკოსები, ფილოსოფიისა და სამართლის სპეციალისტები. ხელფასისა და ჰონორარის გარდა, რასაც ღებულობდნენ სახელმწიფო ხა-

ზინიდან და მსმენელებისგან, ისინი სხვადასხვა პრივილეგიებითაც სარგებლობდნენ.

370 წელს გამოცემული ედიქტის მიხედვით, ცვლილება განიცადა მოსწავლეთა ასაკობრივმა რეგლამენტმაც. მოსწავლეები იმგვარი ვარაუდით უნდა მიეღოთ, რომ სასწავლებელი 20 წლის ასაკში დაემთვარებიათ, სწავლების ვადა განსაზღვრული იყო 4-5 წლით.

თემისტიოსის სიტყვებიდან ჩანს, რამდენად დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა კოლხეთის სკოლას ადგილობრივი საზოგადოების კულტურული დონის ამაღლებაში. მხოლოდ იმპერიის იმდროინდელი ფილოსოფიური აზროვნების ხასიათის გარკვევა ზოგადად და ევგენიოსისა და თემისტიოსის ფილოსოფიურ შეხედულებათა განხილვა გასცემს პასუხს კითხვაზე – რომელი ფილოსოფიური მოძღვრებანი უნდა ყოფილიყო უპირატესად კოლხეთის სკოლაში. თემისტიოსი პირდაპირ ამბობს, რომ „რიტორიკის ნაყოფნი" მან ამ სკოლაში „მოწყვიტა", ხოლო ევგენიოსს იქვე შეუქმნია „თავისი განთქმული ფილოსოფია". ამავე დროს, ის იმდენად კმაყოფილი ყოფილა კოლხეთის სკოლაში მიღებული ცოდნით, რომ თავისი ვაჟიც იმავე სასწავლებელში გაუგზავნია.

ევგენიოსი ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია, როგორც უმთვრესად არისტოტელიკოსი[7], მაგრამ ეპოქის აზროვნების შესაბამისად, ის პლატონსაც დიდი პატივისცემით ეპყრობოდა და ფიქრობდა, რომ კლასიკური საბერძნეთის ამ ორ ცნობილ ფილოსოფოსს შორის არსებითი განსხვავება არ არსებობს. ევგენიოსის სიტყვით, არისტოტელემ უფრო მწყობრი სახე მისცა პლატონის ფილოსოფიას და ის კრიტიკისთვის უფრო შეუვალი გახადა[8].

უნდა ვიფიქროთ, რომ ევგენიოსის ამგვარი შეხედულება განსაზღვრულია ნეოპლატონიზმით, რომელიც ამ დროს ფართოდაა გავრცელებული, ყოველ შემთხვევაში, პლოტინესა და პორფირიოსის მოძღვრებათა სახით.

ეთიკის საკითხებში ევგენიოსს იდეალად სოკრატე, ანტისთენე და სტოიკოსი ძენონი მიაჩნდა.

თემისტიოსი აღმოსავლეთ რომის იმპერიის გამოჩენილი მოღვაწე და მოაზროვნეა. ის თავისი დროის ცნობილ ორატორად ითვლებოდა და შესანიშნავმა ორატორულმა ნიჭმა და მოქნილობამ სახელმწიფო სამსახურებრივ საქმიანობაში მას დიდი ნდობა და სახელი მოუხვეჭა, როგორც ქრისტიან კეისრებსა და მოღვაწეებს, აგრეთვე, ანტიკური რელიგიის და კულტურის ენერგიულ დამცველებს – იულიანესა და ლიბანიოსს შორის.

თემისტიოსის პოპულარობას იმანაც შეუწყო ხელი, რომ ის სატახტო ქალაქში უფასოდ ასწავლიდა და ამით ბაძავდა „ძველი ფილოსოფიის დედაბოძებს" – სოკრატეს, პლატონს და არისტოტელეს.

როგორც ლიბანიოსი გადმოგვცემს, 348 წლის შემდგომ ხანებში თემისტიოსი კონსტანტინოპოლიდან წასვლას აპირებდა[9] იმ მიზეზის გამო, რომ ამ დროს სატახტო ქალაქში ქრისტიანთა გავლენა ძლიერდებოდა. ხოლო რამდენიმე წლის შემდეგ, 355 წ. იგი ქალაქის სენატში სახელმწიფოებრივ სამსახურში მოიწვია კეისარმა კონსტანტიუსმა[10].

რამდენიმე წლის შემდეგ როდესაც იულიანე განდგომილმა დროებით წარმატებას მიაღწია და იმპერიის კეისარი გახდა, თემისტიოსი ლიბანიოსთან ერთად, მის პირველ მრჩეველთა შორის აღმოჩნდა ახალი რელიგიისა და კულტურის წინააღმდეგ მიმართულ ღონისძიებათა გატარების საქმეში. იმპერიის ეს ორივე მოღვაწე და მოაზროვნე ამტკიცებდა, რომ ელინიზმთან ქრისტიანობის შეთავსება შეუძლებელი იყო. ამავე დროს, თემისტიოსს თავის მეგობრად ასახელებს ეკლესიის ერთ-ერთი ბურჯი – გრიგოლ ნაზიანზელი.

ფილოსოფიაში თემისტიოსიც არისტოტელიკოსი იყო. არისტოტელეს შრომების მისმა კომენტარებმა მრავლად მოაღწია ჩვენამდე. ეს მრავალრიცხოვანი და, თავისი შინაარსით საკმაოდ მრავალფეროვანი კომენტარები ეხება ლოგიკის, ფსიქოლოგიის, ბუნებისა და მეტაფიზიკის საკითხებს. მეორე ანალიტიკის, ფიზიკის, სულის შესახებ ტრაქტატის, ცისა და „მეტაფიზიკის" IV წიგნის კომენტარებში განხილუ-

ლია ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი საკითხები არსის, მისი ფორმების, ჭეშმარიტების, აზროვნების კანონებისა და მრავალი სხვ. კომენტარი ეხება, აგრეთვე, მეტაფიზიკის („პირველი ფილოსოფიის") საგანს და მისი კვლევის მეთოდებს.

შემონახული ცნობების მიხედვით, თემისტიოსს დამუშავებული ჰქონია, აგერთვე, არისტოტელეს მეორე ანალიტიკა, ტოპიკა და კატეგორიები. ეს კი მეტყველებს მის ინტერესზე ლოგიკისადმი, რაც მჭიდროდაა დაკავშირებული რიტორიკასთან. ფილოსოფიის ეს დარგი, როგორც „აზროვნების იარაღი", დიდი ყურადღებით სარგებლობდა შუა საუკუნეების აზროვნებაში.

არისტოტელეს თხზულების კომენტირება, ჩანს, თემისტიოსის ყურადღების მთავარი საგანი იყო, მაგრამ დიდ ინტერეს იჩენდა პლატონის მიმართაც.

თემისტიოსის შეხედულებები რელიგიის საკითხებზე თავისუფალი აზროვნებით გამოირჩევა. ადამიანის შეხედულებანი ღმერთზე, ღვთისმსახურებაზე და რიტუალზე, თემისტიოსის აზრით, თვით ადამიანის პირად ხასიათსა და საკუთარ განსჯაზე არის დამოკიდებული და ამიტომაც ბუნებრივია. ამდენად აუცილებელია და გამართლებული უთანხმოებანი, რომლებიც არსებობს ფილოსოფიურ სკოლებსა და რელიგიურ მიმდინარეობათა შორის. უფრო მეტიც, ამ იდეურ წინააღმდეგობებს თავის დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა და აზროვნების წარმატების ერთ-ერთ პირობას წარმოდგენდა. ამგვარი შეხედულებანი რელიგიური ტოლერანტობის ერთ-ერთი გამოვლენაა, რომელიც ახასიათებდა თემისტიოსს და, როგორც სპეციალისტები შენიშნავენ, იმპერიის საზოგადოების მნიშვნელოვან ნაწილს.

II

კოლხეთის სკოლასთან ქრონოლოგიურად და მსოფლმხედველობრივად მჭიდროდაა დაკავშირებული IV ს-ის მეორე ნახევრის მოღვაწე ბაკური, მაღალი გონებითა და ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნება, რომელიც მრავალმხრივი

მოღვაწეობით არის ცნობილი აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში. ბაკურის შესახებ ცნობილია, რომ იგი იბერიელია და, ამავე დროს, წარჩინებული გვარის წარმომადგენელი.

არსებული ცნობების მიხედვით, ბაკურმა აღმოსავლეთ რომის ჯარების სარდლის სახით, მონაწილეობა მიიღო 378 წლის ბრძოლაში ადრიანოპოლთან. ეს ბრძოლა წარმოებდა გუთებსა და ბიზანტიელებს შორის. ბაკურმა იშვიათი სიმამაცით ისახელა თავი, აგრეთვე, ბრძოლაში, რომელიც ტირან ევგენიოსის წინააღმდეგ იყო მიმართული და მოხდა 394 წელს. ბაკურის ამგვარი სიმამაცე IV ს-ის ცნობილ მოღვაწეს ლიბანიოსს საბაბს აძლევდა მის შესახებ ეთქვა, რომ იგი „სხეულითა ბრწყინავსო".

მაგრამ საყურადღებო ჩვენთვის ისაა, რომ ბერძნული წყაროები მოგვითხრობს ბაკურზე არა მხოლოდ როგორც სტრატეგზე, არამედ, როგორც მოაზროვნესა და ფილოსოფოსზე, ცნობილი ლიბანიოსის თანამოაზრესა და მეგობარზე.

ლიბანიოსი (314-393) იმპერიის ცნობილი რიტორი და ფილოსოფოსი იყო. მან განათლება ათენში მიიღო, შემდეგ დაარსა საკუთარი სკოლები კონსტანტინოპოლსა და ნიკომედიაში. ერთ დროს გაძევებული იყო სატახტო ქალაქიდან ანტიქრისტიანული მოქმედების გამო. თემისტიოსის მეგობარი და მრავალ საკითხში მისი თანამოაზრე, თუმცა უკომპრომისო თავის დამოკიდებულებაში, როგორც ძველი, ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიისა, აგრეთვე, ახალი მონოთეისტური რელიგიისადმი. ქრისტიანობა ლიბანიოსისთვის სავსებით უცხო მოძღვრება იყო და ბოლომდე დარჩა ბერძნული პოლითეიზმის თაყვანისმცემლად.

ლიბანიოსი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა იმპერიაში, ხელმძღვანელობდა სკოლებს და ჰყავდა მრავალრიცხოვანი მსმენელი. მის მსმენელთა შორის, როგორც უკვე ითქვა, იყვნენ არა მხოლოდ შემდეგში კეისარი იულიანე განდგომილი, არამედ ქრისტიანობის დიდი მოღვაწეებიც – ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი და სხვ., რომლებმაც ძველი რელიგია უარყვეს და ქრისტიანობა

მიიღეს. მათ გაქრისტიანებას ლიბანიოსი დიდი მწუხარებით შეხვდა, განსაკუთრებით დასწყევლა გული „ღალატმა" იოანე ოქროპირის მხრივ, რომელზედაც ის დიდ იმედებს ამყარებდა და თავის საქმის გამგრძელებლად და მემკვიდრედ ზრდიდა.

იულიანეს პოლიტიკური მარცხის შემდეგ ლიბანიოსის დევნა კიდევ უფრო გაძლიერდა. ის დაასმინეს კიდეც ხელისუფლების წინაშე მისი პოლიტიკური განწყობილების გამო, და ერთხელ შეთქმულებაც კი მოუწყვეს მოკვლის მიზნით.

ლიბანიოსის მდიდარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი მის მრავალრიცხოვან (1605) წერილს უჭირავს, რომლებიც მიწერილია მისი მოწაფეების, მეგობრებისა და იმპერიის სახელგანთქმული პირებისადმი; ლიბანიოსი იმდენად ცნობილი და პოპულარული პიროვნება იყო, რომ როგორც ერთი მკვლევარი წერს, მისგან მიღებული წერილი საგანგებო პატივისცემად ითვლებოდა.

მის ადრესატთა შორის იხსენიება ქართველი მოღვაწე ბაკური. ერთი წერილი მიმართულია ბაკურისადმი, ხოლო სხვა წერილებში ბაკური მოხსენიებულია „ნიჭიერ" პიროვნებად, რომელიც „სხეულითაც ბრწყინავს და სულითაც"[11].

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

ზოგი აქებს შენს სამართლიანობას და იმას, რომ დაჯერებული ხარ იმაში, რომ ყველაფერი, რაც ქვეყანაზე ხდება, ღმერთებმა იციან და ხედავენ. ზოგი კიდევ ადიდებს შენს ზომიერებას და იმას, რომ უფრო მეტად მბრაძანებლობ ვნება-სურვილებს, ვიდრე ჯარისკაცებს. სხვა კიდევ აქებს შენს სიბრძნეს, რომლის წყალობითაც იმარჯვებ ხოლმე ბრძოლაში.

იყო ისეთიც, რომელიც ამბობდა რომ, შენს სულს არ მიჰკარებია არავითარი შიში რაიმე საფრთხის წინაშე. მე კი შენ ღირსებათაგან ყველაზე უფრო მნიშვნელოვნად მეჩვენე-

ბა ის, რომ შენ გიყვარს ლოგოსები და ისინიც, ვინც ლოგოსებს მისდევენ, რისთვისაც შენ საყვარელი ხარ ღმერთებისათვის, რომელნიც ზრუნავენ ლოგოსებზე. ხომ ზრუნავენ ლოგოსებზე ისინი, რომლებმაც ეს (ლოგოსები) მოგვცეს.

ჩვენ რომ ასეთ ყვავილებში ვტრიალებდით, შენ, რა საკვირველია, იყავი მდელო; ამ დროს ხელში ჩამიდო მისმა მომტანმა წერილი, რომელიც არის საბუთი შენი სიყვარულისა ლოგოსებისადმი...”[12]

ამ წერილის მიხედვით ირკვევა, რომ ბაკურს ლიბანიოსთან მიწერ-მოწერა ჰქონდა და მხოლოდ მისი ადრესატი არ ყოფილა. ირკვევა ისიც, რომ ბაკურს საერთოდ ცნობილი „ბუნებრივი ნიჭი” არის მისი ქების მიზეზიც.

წერილში ლაპარაკია ბაკურის გულადობაზე, შეუდრეკლობაზე საფრთხის წინაშე და მის სამართლიანობაზე.

საყურადღებოა სტრიქონები, რომლებიც ეხება ბაკურის შეხედულებას მოვლენათა ღვთაებრივი დეტერმინაციისა და პროვიდენციალიზმის შესახებ. ერთიცა და მეორეც ეპოქისთვის დამახასიათებელი შეხედულებანია, რომლებმაც შემდეგ, შუა საუკუნეების პირობებში, კიდევ უფრო თანმიმდევრული სახე მიიღო.

ბაკურის მსოფლმხედველობაში და, კერძოდ, ეთიკურ შეხედულებებში, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სტოიკურ იდეებს. სტოიციზმით გატაცება ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო მოაზროვნისთვის, რომელიც IV ს-ის რომის იმპერიაში ცხოვრობდა და საზოგადოების უმაღლეს ფენებს ეკუთვნოდა. ცნობილია, რომ რომის იმპერიაში სტოიციზმი ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფილოსოფიას წარმოადგენდა[13]. იმპერიის ისტორიის ბოლო ხანებში ის საზოგადოების არისტოკრატიულ წრეებთან იყო დაკავშირებული და „რომის საზოგადოებაში გაბატონებულ მსოფლმხედველობად” იქცა[14]. ძნელია ჯერჯერობით იმის გამოკვლევა, იზიარებდა თუ არა ბაკური სტოიკური ფილოსოფიის სხვა იდეებს, მაგრამ მისი შეხედულებანი რომ ძალიან ახლო უნდა ყოფილიყო სტოიკურ ეთიკასთან, ეს გარკვევით შეიძლება ითქვას. ლიბანიოსის სიტყვები იმის

შესახებ, რომ ბაკური ძალიან კარგად („ჯარისკაცებზე უკეთ") მბრძანებლობდა თავის ვნება-სურვილებს, მიგვითითებს სტოიკური ფილოსოფიის მთავარ პრინციპზე, რომლის მიხედვითაც ბედნიერება სათნოებასთან იყო გაიგივებული, ხოლო ბედნიერების მიღწევის საშუალებად ვნება-სურვილების დაძლევა იყო აღიარებული. ვფიქრობთ, სტოიკური წარმოშობისაა, აგრეთვე, ის პოლითეიზმთან შეგუებული ფატალიზმი, რომელიც ლიბანიოსის შემდეგ სიტყვებში უნდა იყოს დაფარული: ბაკური დაჯერებულია „იმაში, რომ ყველაფერი, რაც ქვეყანაზე ხდება, ღმერთებმა იციან და ხედავენ".

რაც შეეხება ლიბანიოსის ხაზგასმით გამოთქმულ შეხედულებას ბაკურის „სიყვარულზე ლოგოსებისადმი", მისი აზრი მეცნიერებაში ერთმნიშვნელოვნად დადგენილი არ არის და ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისაა, რომ ძველ ბერძნულ ენაში ძნელად მოიპოვება მეორე სიტყვა – ესოდენ მრავალმნიშვნელოვანი როგორიც λόγος-ია.

ლიბანიოსის ბაკურისადმი წერილის პირველი გამომცემელი ს. ყაუხჩიშვილი „ლოგოსებში" გულისხმობდა „რიტორიკულ ხელოვნებას", ხოლო „ლოგოსების სიყვარულში" – რიტორიკული ხელოვნების სიყვარულს[15].

შ. ნუცუბიძე სამართლიანად წერდა, რომ ლიბანიოსს ბაკურთან "ყველაზე ღირებულად მიაჩნდა... შეხედულება ლოგოსებზე", ხოლო „ლოგოსი", ანუ გონება უნდა ნიშნავდეს ნეოპლატონური ჰიპოსტატების მესამე წევრს, რომელიც ცნობილია, აგრეთვე, როგორც მსოფლიო სული და „ქვეყნის დემიურგი"[16].

ერთ-ერთ უახლოეს ნაშრომში ნათქვამია, რომ ლოგოსების სიყვარული ბაკურთან „აშკარად ხაზს უსვამს ბაკურის ინტელექტუალიზმს" და წარმოადგენს „საერთოდ გონის სფეროზე მითითებას, თანამედროვე გაგებით"[17].

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ λόγος გავიგებთ, როგორც სიტყვას, მაშინ შეიძლება ლოგოსების სიყვარულში რიტორიკული ხელოვნება ვიგულისხმოთ, მით უმეტეს, ლიბანიოსის, ამ განთქმული და მთელ იმპერიაში სახელმოხვეჭი-

ლი რიტორის სიტყვათხმარებაში. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გრიგოლ ნაზიანზელი თემისტიოსს უწოდებდა βασιλεύς τών λόγον, რაც სიტყვის მეუფეს უნდა ნიშნავდეს და თემისტიოსის ორატორულ ნიჭიერებას უსვამს ხაზს.

ვფიქრობთ, რომ ყველაზე სწორი შ. ნუცუბიძის მოსაზრებაა. ლოგოსი გონებას, სიბრძნეს, საზრისს ნიშნავს და ასეთი გაგების შემთხვევაში ლიბანიოსის ცნებას იმგვარი მნიშვნელობა ენიჭება, რომელიც ყურადღებას მიმართავს ბაკურისკენ, როგორც მოაზროვნისკენ. ამგვარ გაგებასთან ახლოა λόγος-ის კიდევ ერთი მნიშვნელობა, რომელიც შეესაბამება და კარგად ეთანხმება ბაკურის სხვა, ლიბანიოსის მიერვე დადასტურებულ თვისებებს.

ესაა წინასწარი მაუწყებლობა, წინასწარი ჭვრეტა, წინასწარმეტყველება. ლიბანიოსის სიტყვით, როგორც ვნახეთ, ბაკური გამოირჩევა სიბრძნითაც და იმის რწმენითაც, რომ ყველაფერი, რაც ქვეყანაზე ხდება, ღმერთებმა იციან და ხედავენ.

თემისტიოსის შესახებ ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმის ნიშნები მის ფილოსოფიურ შეხედულებებში მაინცდამაინც მკვეთრად გამოხატული არაა[18]. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ არისტოტელეს შეხედულებების მნიშვნელობას ნეოპლატონიზმისთვის, ნათელი გახდება თემისტიოსის მოღვაწეობის მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმის განვითარებისთვის[19].

რაც შეეხება ლიბანიოსს (314–393), ის, როგორც ფილოსოფოსი, აღიარებულია ნეოპლატონიკოსად.

მართალია, ლიბანიოსი, როგორც ედ. ცელერი აღნიშნავს, „უფრო რიტორია, ვიდრე ფილოსოფოსი" და ამიტომ ძნელია მის მრავალრიცხოვან მემკვიდრეობაში გამოიძებნოს ადგილები, რომლებიც პირდაპირ იძლეოდეს პასუხს მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კითხვებზე, მაგრამ შეიძლება ზოგადად ითქვას, რომ თავის ფილოსოფიურ მსოფლხედველობაში ლიბანიოსი ამოდის პლატონის მოძღვრებიდან და ნეოპლატონიზმიდან. გამოსათხოვარ სიტყვაში, რომელიც წარმოთქვა იულიანეს გარ-

დაცვალების გამო, ლიბანიოსი ეხება ადამიანის სულის ბუნებას და დანიშნულებას. პლატონი მიაჩნია თავის მასწავლებლად და კონკრეტულად ემყარება დიალოგ „ფედროსში" გამოთქმულ შეხედულებებს[20].

ჩვენ ლიბანიოსის ნააზრევში გარესამყაროს აქსიოლოგიური გაგების, მისი ღირებულებისა და მნიშვნელობის საკითხი გავინტერესებს. ესაა, ამავე დროს, სინამდვილისადმი დამოკიდებულების საკითხი, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების როგორც საკაცობრიო, ასევე ქართულ აზროვნებაში.

პასუხს დასმულ კითხვაზე იძლევა ლიბანიოსის ერთერთი სიტყვა (XXX), რომელშიც ის გამოთქვამს აღშფოთებას ქრისტიანების დამოკიდებულების გამო ანტიკური კულტურის, ანტიკური რელიგიისა და ანტიკური ძეგლებისადმი:

„ქალაქ ბეროიაში – ვკითხულობთ ლიბანიოსთან – იდგა ასკლეპიოსის ბრინჯაოს ქანდაკება კლინიოსის მშვენიერი ყმაწვილის სახით. აქ ხელოვნება ოსტატურად ბაძავდა ბუნებას. მასში სიჭაბუკის იმდენი სრულყოფილება იყო, რომ ყველას, ვისაც შესაძლებლობა ჰქონდა ყოველდღე ეხილა იგი, მაინც დიდი სურვილი რჩებოდა მისი მზერისა. არ მოიძებნება ისეთი თავხედი, რომელიც გაბედავდა და იტყოდა, რომ მას (ქანდაკებას) მსხვერპლსა სწირავდნენ. და აი ეს (ქანდაკება) გაკეთებული, როგორც შეფერება, დიდი შრომითა და ნათელი სულით, დამტვრეულია და დაკარგული; ფიდიუსის ხელები დაინაწილა მრავალმა ხელმა"[21].

ასკლეპიოსი, ძველ ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით, საექიმო ხელოვნების ღმერთი იყო, რომელიც ხსენებულ ქანდაკებაში გამოსახული ყოფილა ათენში არაჩვეულებრივი სილამაზით განთქმული მოღვაწის ალკიბიადეს (კლინიოსის ვაჟის) სახით.

ლიბანოიოსის ციტირებულ მოსაზრებებში ყურადღებას იპყრობს როგორც ხელოვნების ამ ძეგლის მაღალი ესთეტიკური ღირებულება, აგრეთვე მისი შეხედულება

ძეგლის მაღალი შეფასების მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე: ქანდაკებაში, რომელიც ანტიკური ხანის გენიალურ მოქანდაკეს ეკუთვნოდა – „ხელოვნება ოსტატურად ბაძავდა ბუნებას".

ხელოვნების განსაზღვრა, როგორც „ბაძვისა" (μίμησ) პლატონს ეკუთვნის, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ლიბანიოსი სცილდება პლატონს და ნეოპლატონიზმთან უფრო ახლოსაა. პლატონის მიხედვით, ხელოვნება ბაძავს არა საგანთა არსებას, არამედ იდეების გრძნობად გამოვლენას, და რამდენადაც თავად საგნები, რომელთა ერთობლიობა ბუნებას შედაგენს, წარმოადგენენ იდეათა სამყაროს ბაძვას, ამიტომ ხელოვნება გვევლინება ბაძვის ბაძვად, იდეებისგან ბუნებაზე უფრო მეტად დაშორებულ და ამიტომ ნაკლებ ღირებულ სფეროდ.

ლიბანიოსთან „ბუნების ბაძვას" ხელოვნების სრულყოფილების საზომის მნიშვნელობა ენიჭება და მხოლოდ იმ მოძღვრების საფუძვლებს შეიძლება ემყარებოდეს, სადაც კოსმოსის ესთეტიკური მნიშვნელობა ონტოლოგიური მოსარებებით არის დასაბუთებული. ეს მოძღვრება ნეოპლატონიზმია. პლოტინე, რომელიც, ვ. ვინდელბანდის სიტყვით, „მთელი ენერგიით უჭერს მხარს გრძნობადი სამყაროს მშვენიერების ჭეშმარიტად ბერძნულ აღიარებას"[22], აღფრთოვანებით წერს სამყაროზე, როგორც „უკიდეგანო ზეცის ფორმათა მშვენიერებაზე", ცაზე, ვარსკვლავებზე. კოსმოსზე, ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით, როგორც მოწესრიგებაზე და მშვენიერზე, რომელიც ატკბობს ადამიანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით" (ენეადები. V, 14). ყოველი ნივთი აქ მშვენიერია, რადგან ის გასულიერებულია და გაცოცხლებული. გასაგებია, რომ პლოტინე გმობდა იმათ, ვინც „კიცხავდა და გმობდა სამყაროს" (ენეადები. V, 8).

მეორე თავი

გარდამავალი ხანა – ანტიჯუროზიდან სქოლასტიკისაკენ

I

V საუკუნე ქართლში ახალი მონოთეისტური რელიგიის თანდათანი განმტკიცების დროა, თუმცა იგი ჯერ კიდევ არაა საბოლოოდ გამარჯვებული. მთიულეთში, როგორც ლეონტი მროველი წერს, „არა ინებეს ნათლისღება". რელიგიურ ნიადაგზე თვით ცენტრალურ ქართლშიც ჰქონდა ადგილი მღელვარებას – ე. წ. „წურილი ენის" ერთი ნაწილი დაბრუნებია ძველ, წარმართულ რელიგიას და ვახტანგ გორგასლის დედას საგდუხტ დედოფალს საგანგებო ზომები ჩაუტარებია ამ მღელვარების დასაწყნარებლად.

არც ეკლესიას მიუღწევია ჯერ ხელისუფლების იმ დონისთვის, რომელშიც ის დაახლოებით ორიოდე საუკუნის შემდეგ არმოჩნდა. როგორც ისტორიკოსი ჯუანშერი გადმოგვცემს, ქართლის ეკლესიის მესვეურმა მიქაელმა ვერ მიაღწია მეფესთან კონფლიქტში გამარჯვებას. კონფლიქტი მიქაელის მარცხით და ვახტანგ გორგასლის გამარჯვებით დამთავრდა და, როგორც მეცნიერებაში არის შენიშნული, მისი მთავარი დასაყრდენი მაღალი სამხედრო წრეები და რაინდობა (ისტორიკოსის სიტყვით „სპა") უნდა ყოფილიყო[1]. სიტყვები, რომლითაც კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ამ კონფლიქტის გამო ქართულის საეკლესიო მესვეურს მიქაელს მიმართა – „დაემორჩილეთ მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად რმალ აბიეს" და ის „ღმერთისა მიერ მთავრობს, ვითარცა ლომი ცხოვართა შორის"[2], მოწმობს, რომ მაშინდელი ბიზანტიური და ქართული შეხედულებით ოფიციალურადაა აღიარებული საერო ხელისუფლების უპირატესობა საეკლესიო ორგანიზაციასთან შედარებით.

ანტიკური ტრადიციების სიძლიერე, ბუნებრივია, აისახა, კულტურულ შემოქმედებაში და, კერძოდ, ლიტერატუ-

რულ ძეგლში, რომელიც ჯერჯერობით უძველესად ითვლება ჩვენამდე მოღწეულ ძეგლთა შორის და V ს. განეკუთვნება. ეს არის იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მარტვილობა", რომელიც მონოთეისტურ მსოფლმხედველობას ასახავს. ავტორი დგას ძველი აღთქმის ძირითადი კოსმოლოგიური დოგმატის – ღმერთის როგორც ცისა და ქვეყნისა შემოქმედის თვალსაზრისზე. მასში გვხდება ეთიკური შეხედულება სულის უკვდავებაზე და „საიქიო მიზღვევაზე", სხეულზე, როგორც სულის ბორკილზე, გამსჭვალულია შუა საუკუნეების ძირითადი იდეით ამქვეყნიური სინამდვილის წარმავლობაზე და იმქვეყნიურობის მარადიულობაზე.

მაგრამ კანონზომიერია, რომ ეს ლიტერატურული ნაწარმოები „არ ეტევა – როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავდა – საეკლესიო მიზნით დაწერილ, ისიც აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ჩარჩოებში" და წმინდა ისტორიული ბელეტრისტული პროზის ხასიათი აქვს. თხზულება გამსჭვალულია „გულწრფელობით, უშუალობით და ბუნებრიობით". იაკობ ცურტაველისთვის არაა დამახასიათებელი „არც თემისაგან მოულოდნელი გადახვევა აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებისა, არც გრძელი ტრაფარეტული ლოცვები და სასწაულთა აღწერილობანი"; პირიქით, „ღრმა ფსიქოლოგიური ანალიზი და მოხდენილი, ლაკონიური ენა მოთხრობისა ამჟღავნებს ავტორის უდავო ლიტერატურულ უნარიანობას და მხატვრულ გემოვნებას"[3].

შეიძლება ითქვას, რომ ამქვეყნიური სინამდვილის „არარაობის" იდეა ვერ პოულობს აქ თანმიმდევრულ და სრულ განსახიერებას. ავტორის დამოკიდებულება ამქვეუნიური სინამდვილისადმი განსაზღვრულია არა მხოლოდ დოქტრინით, არამედ თვით რეალური სინამდვილით და მისი უშუალო განცდით. ამითაა განპირობებული ნაწარმოების, აგრეთვე, ინტერესი ყოფა-ცხოვრებისა და ცოცხალი სინამდვილისადმი; ყურადღება საყოფაცხოვრებო დეტალების, ქვეყნის კულტურული მდგომარეობის, სოციალური და პოლიტიკური ვითარებისადმი. საკმაოდ ბუნებრივად და სიღრმითააა გადმოცემული გმირების ფსიქოლოგიური დახასიათება.

საყურადღებოა, რომ ვერც დაბალი რანგის სამღვდელოება და ვერც საეკლესიო ორგანიზაციის მეთაური ბედავს ვარსქენის წინააღმდეგობას, საკუთარი აზრის გამომჟღავნებას და შუშანიკის გამოქომაგებას. ბუნებრივი სისადავითაა აღწერილი სურათი, როგორც სცადა ერთმა „დიაკონმა" შუშანიკისთვის გამამხნევებელი სიტყვით მიემართა, მაგრამ საკმარისი იყო პიტიახშს ამისთვის თვალი შეესწრო, რომ დიაკვანს სიტყვა შუაზე შესწყდომოდა. მას სურდა ეთქვა – „თუ მტკიცედ სდექ! მაგრამ „თვალი ჰკიდა პიტიახშმან" და დიაკვანს „სხუა ვერღა რა სცადა სიტყვად, ესთენ ოდენ ჰრქუა: „მტკი..." და დადუმნა ხოლო სივლტოდად იწყო სწრაფად". მეორე ეპიზოდში ვარსქენმა „უხეთქნა კუერთხითა ხუცესსა მას ზურგსა და მან ვერღარა იკადრა სიტყვად"[4].

არაა შემთხვევითი ამ საუკუნის ქართლში ისეთი მნიშვნელოვანი მიმდინარეობის წარმოქმნა ქრისტიანობის შიგნით, როგორიცაა მანიქეველობა. ცნობილია, რომ გიორგი მთაწმიდლის (1009-1065) ცდა – უარეყო საქართველოში გადახრები („მარცხულ გინა მარჯუულ") ორთოდოქსული ქრისტიანობისაგან,-არ შეეფერება სინამდვილეს. „თანამედროვე მეცნიერება, – წერდა ივ. ჯავახიშვილი, – რასაკვირველია მწვალებლობაზე სულ სხვა აზრისაა და მწვალებლობა ხშირად ღრმა და ცხოველი სასოებისა და სარწმუნოებრივი შემოქმედების ძლიერების დამამტკიცებელია. ამიტომ, იქ, სადაც სარწმუნოების სიმბოლოსა და წესის შესახებ ცილობა და ბრძოლა არ ყოფილა, იქ ცხადია სარწმუნოებრივი აზრი დაძაბული უნდა ყოფილიყო და სიცოცხლე აკლდა"[5].

დიდია ივ. ჯავახიშვილის დამსახურება, საქართველოში გავრცელებულ ერეტიკულ მოძრაობათა სპეციალურ შესწავლასა და ქართული კულტურის ისტორიის ამ მნიშვნელოვანი დარგის გარკვევაში[6].

მანიქეველობა წარმოიქმნა სპარსეთში III ს-ში ქალდეურ-ბაბილონური მითების, გნოსტიციზმისა და სხვა გავლენით. მაგრამ ეს მოძღვრება, რომელსაც მისი ავტორი სპარსეთში, წინა აზიაში, ინდოეთსა და ჩინეთში ქადაგებდა,

წარმოადგენს უმთავრესად ქრისტიანობისა და ზოროასტრიზმის თავისებურ შეერთებას.

მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით მანიქეველობა ტიპური დუალისტური მოძღვრებაა და ორი დაპირისპირებული საწყისის აღიარება მის თავისებურებას წარმოადგენს. საწყისები, ერთი მხრივ, იდეალურია (სული, სიკეთე, ნათელი), მეორე მხრივ, მატერიასთან არის დაკავშირებული (ბოროტება, წყვდიადი). კეთილ საწყისს ეკუთვნის აგრეთვე ღმერთი, „სინათლის მეუფე", რომელსაც ხუთი ზნეობრივი ატრიბუტი ახასიათებს (სიყვარული, რწმენა, ერთგულება, მხნეობა და სიბრძნე). ორი საწყისი შესატყვისად წარმოიქმნება, ერთი მხრივ, ღვთაებრივი სამეფო, ანუ სამოთხე და „ნათელი დედამიწა", მეორე მხრივ, ბოროტისეული, ანუ წყვდიადისეული ბნელი დედამიწა. პირველის წარმოქმნილია ზეციური ადამიანი; პირიქით, ბნელი სამეფოს ყველა ძალა გაერთიანდა იმისთვის, რომ სატანა წარმოექმნა[7].

დუალიზმი – მანიქეველური მოძღვრების მიხედვით – განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებასაც, როგორც სიკეთისა და ბოროტების (სულისა და მატერის) ერთიანობისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების თავისებურებები, რომელიც ვლინდება ადამიანთა შორის მოურიგებელ წინააღმდეგობაში, საზოგადოებრივი ცხოვრების მოუწესრიგებლობაში და საზოგადოების უდიდესი ნაწილის, ხალხის მძიმე და აუტანელ მდგომარეობაში. მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს ნათელისა და წყვდიადის, სიკეთისა და ბოროტების, ღმერთისა და სატანის დაუსრულებელ ბრძოლას. მანიქეველობიდან გამომდინარეობს პესიმისტური დასკვნა ბოროტების დაუძლეველობის შესახებ. სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობების ქვეშ „იყო ყოველი, – წერდა ფსევდო-დიონისე, – უწესო და მარადის მბრძოლ".

მაგრამ მანიქეველობა ხედავს ერთგვარ გამოსავალს და თავისი მოძღვრების პრაქტიკულ ნაწილში სახავს წყვდიადისგან გათავისუფლებისა და სრულყოფილების გზას. ესაა ასკეტიზმი, სხეულის დათრგუნვა, თავის შეკავება ხორციელი მიდრეკილებებისგან, ხორცის ჭამის აკრძალვა და სხვა.

მანიქეველობის გავრცელების „ყველაზე ნაყოფიერი ნიადაგი" შუა საუკუნეების პირობებში ხალხი იყო, საზოგადოების დაბალი ფენები, რომლებდაც „ყველაზე მეტად უხდებოდათ მოეთმინათ... თვითნებობა" და საზოგადოებაში არსებული ბოროტება. ამით იყო გამოწვეული ის, რომ ამ მოძღვრებამ წარმოქნისთანავე მოიპოვა დიდი წარმატება, რომ „მთელი შუა საუკუნეები იყვნენ შეპყრობილი შიშით"ამ მოძღვრების წინაშე და „არც ერთ ერესს არ უთამაშია იმხომად მნიშვნელოვანი როლი ქრისტიანობის ისტორიაში, როგორც მანიქეველობას".

ძალიან დიდია მანიქეველობის გავრცელების არე და ხანგრძლივობა, აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე ესპანეთის, ბალკანეთის ნახევარკუნძულის, ინგლისის ქალაქების, იტალიის, საფრანგეთის და სხვათა ჩათვლით. შევნიშნავთ აქვე, რომ მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე მანიქეველობის ძლიერ გავლენას განიცდიდა შუა საუკუნეების გამოჩენილი ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი ავგუსტინე (354-430). მანიქეველობის საფუძველზე წარმოიქმნა მიმდინარეობანი, რომლებიც ახალი სახელწოდებით იყო ცნობილი – პავლიკიანები, ბოგომილები, კათარები და სხვ.[8]

XII ს-ში, როდესაც დასავლეთის მანიქეველობის კერები ბევრს უკვე ჩამქრალი ეგონა, ,,უეცრად ახლად გაღვივდა და ქრისტიანობისათვის ავის მომასწავებელმა ხანძრის ალმა მოიცვა ჩრდილო და შუა იტალია და საფრანგეთის სამხრეთი"[9].

ქრისტიანული ეკლესიის დადგენილებებისა და მანიქეველობის წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლის სიმწვავის მიუხედავად, ამ ბრძოლას ართულებდა და მანიქეველობის წარმატებას უწყობდა ხელს მოძღვრების „ორმაგი" ხასიათი. ერთი მხრივ, მანიქეველები ქრისტიანული შეხედულებების პირდაპირ კრიტიკას აწარმოებდნენ, მეორე მხრივ, თავს ნამდვილ და კეთილ ქრისტიანებად აცხადებდნენ. ბრძოლის ხასიათზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ კონსტანტინოპოლში ალექსი კომნენის მეფობის დროს დაწვეს ერეტიკოსად აღია-

რებული ეპისკოპოსი ბასილი, რომლის მოძღვრება მანიქეველობის შეხედულებებს ემყარებოდა.

ჯუანშერის თხზულებაში დაცული ცნობები, რომლებიც ეპისკოპოს მობიდანის მოღვაწეობას და ამ მოღვაწეობით გამოწვეულ რეაქციას ეხება, ადასტურებს მანიქეველობის ფაქტს V ს-ის ქართლში და მის წინააღმდეგ ბრძოლის მეთოდებს.

ამ ცნობების მიხედვით, მობიდანი „ნათესავით სპარსი" ყოფილა და თუმცა მისი ნამდვილი მრწამსი ორთოდოქსული (მართლმადიდებლური) არ იყო, იგი „აჩუენებდა" თავს ასეთად „მეფისა და ერის" წინაშე შიშის გამო. ისტორიკოსის სიტყვით, მობიდანი იყო „მოგ უსჯულო" და შემშლელი ქრისტიანული წესებისა, – „ფარულად" მზრუნველი იმ წიგნების, რომლებიც როგორც გამოირკვა, „ყოვლად საცთურ" შეხედულებებს შეიცავდა.

ბრძოლა მობიდანის წინააღმდეგ მისი დამარცხებით დამთავრდა, მის წიგნებში გამოთქმული აზრების ერეტიკული შინაარსი გამომჟღავნდა.

მისი თანამდებობა დაიჭირა „ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან" მიქაელმა, რომელმაც მობიდანის ნაწერები დაწვა და გაანადგურა[10].

ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, რომ მობიდანი მანიქეველობის გამო იყო დასჯილი, ის ყოფილა მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევარი, "რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სჭარბობდა"[11].

ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებანი გაიზიარა შ. ნუცუბიძემ[12].

II

პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ფაქტები ბიზანტიურ წყაროებშია დაცული და ისინი კარგად არის ცნობილი მრავალ ძველ ქართველ მოღვაწესთან. საქართველოში, გარკვეული მიზეზების გამო, მისი სახელი და „ცხოვრება" მხოლოდ XIII ს-ში ჩნდება.

პეტრე იბერი, ნათლობის სახელის მიხედვით მურვანი (დაიბადა დაახლ. 411 წელს) – ქართლის მეფის ვარაზ-ბაქარის ძე; დედის – ბაკურდუხტის მხრივ იყო ცნობილი მეფის ბაკურის შვილიშვილი, რომელმაც, ერთი ცნობის მიხედვით, IV ს-ის 30-იან წლებში ქრისტიანობა გამოაცხადა ოფიციალურ რელიგიად. მისი დიდედის (მამის მხრივ) ძმა ფარსმანი კონსტანტინოპოლში არკადი კეისრის დროს ჯარების სარდლის თანამდებობას ასრულებდა, ხოლო დაახლოებით 395-404 წლებში შუა ქართლში მეფობდა. ბაკურის ძმა არჩილი ღრმა მოხუცებულობის ასაკში მეფობდა (დაახლოებით 429-37 წწ.) ქართლში.

პოლიტიკური ვითარების გამო ვარაზ-ბაქარი იძულებული გახდა ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მურვანი მძევლად გაეგზავნა კონსტანტინოპოლში, კეისარ თეოდოსი II-ის კარზე. ამასთან ერთად, მურვანს გააყოლეს მისი ნათლია და აღმზრდელი იოანე ლაზი (ერისკაცობაში მითრიდატე ლაზი).

როგორც ბიზანტიური წყაროები მოგვითხრობს, კეისარმა ქართლის მეფისწული დიდი პატივით მიიღო. მურვანი „საუცხოო თვისებებით" იყო დაჯილდოებული. კეისარმა და მისმა მეუღლემ ევდოკიამ ის მიიღეს „როგორც საკუთარი შვილი"; დიდი მზრუნველობა გამოიჩინეს მისი სწავლისა და შესაფერისი აღზრდისთვის. მურვანმა სწავლის დიდი ნიჭი გამოავლინა – შეისწავლა ბერძნული (შემდეგ სირიული) ენა, შეითვისა „ყოველივე სწავლულობა საეკლესიო და საფილოსოფოსო". ერთი ბიოგრაფის სიტყვით, უკვირდათ ფრიად მეფესა და „ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა-სიმახვილე გონებისა მისისა"[13].

მეფის კარზე მყოფი ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის აღზრდის საქმეში, მის ბედსა და სულიერ ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ დედოფლებს – პულქერიას (თეოდოსის და) და ევდოკიას (მეფის მეუღლეს). ევდოკია (წარმართობაში ათენაიდა) ათენში დაიბადა და აღიზარდა. ათენაიდას მამა ლეონტი, ნეოპლატონიკოსი ათენის სკოლაში ფილოსოფიას ასწავლიდა და თავის ქალიშვილს შესანიშნავი აღზრდა, ბერძნული კულტურის, ლიტერატუ-

რის, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნა მიაღებინა. ათენაიდამ 28 წლის ასაკში მიიღო ქრისტიანობა, მაგრამ მის სულში ცოცხლად შემოინახა ელინური განწყობილებანი და გრძნობები. მისი ენციკლოპედიური ცოდნა და პოეტური ნიჭი მრავალ ლიტერატურულ ნაწარმოებში გამოვლინდა.

ახალგაზრდა მურვანმა (ნაბარნუგიოსმა, როგორც მას სასახლეში უწოდებდნენ) მნიშვნელოვანი წარმატება მოიპოვა კეისრის კარზე და მეფის კავალერიის უფრისად დაინიშნა. მაგრამ მიუხედავად ბრწყინვალე მდგომარეობისა, რომელსაც ქართველმა უფლისწულმა მიაღწია იმპერიის კარზე, მან სასახლის კარი მალულად მიატოვა და პალესტინაში გაემგზავრა. რა მოტივებით ხელმძღვანელობდა – ამის კონკრეტული მიზეზები აქამდე გაურკვეველია. თუმცა გამორიცხული არაა, რომ მოერიდა კარზე არსებულ წინაღმდეგობებსა და ინტრიგებს, რომლებიც თავს იყრიდა კეისრისა და ორი დედოფლის გარშემო. როგორც ჩანს, მთავარი მაინც, მშვიდი და განმარტოებული ცხოვრებისკენ მისი შინაგანი მისწრაფება უნდა ყოფილიყო. ბიოგრაფები დაბეჯითებით აღნიშნავენ მის მიდრეკილებას „სულიერი სიმშვიდისა” და „მეცნიერული ჭვრეტისადმი”.

თეოდოსის მიერ მიღებული ენერგიული ზომების მიუხედავად, ქართველი უფლიწულის უკან დაბრუნება ვეღარ მოხერხდა. მასთან ერთად წავიდა სასახლიდან მისი აღმზრდელი და ნათლია იოანე ლაზი, თავისი დროის განათლებული პიროვნება, რომელიც სიკვდილამდე (გარდაიცვალა 464 წელს) აღარ მოსცილებია თავის მოწაფესა და მეგობარს.

სირიაში გადასახლების დროიდან (დაახლ. 430 წელს) მურვანი ცნობილი გახდა პეტრე იბერის სახელწოდებით და ახალი პერიოდი დაიწყო მის ცხოვრებაში, მის სულიერსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. ამ დროს მიიღო მან მაიუმის ეპისკოპოსის თანამდებობა, ფართოდ გაშალა ეკლესიებისა და მონასტრების მშენებლობა და იმპერიაში დიდი მოღვაწის სახელი მოიხვეჭა. როგორც იოანე რუფუსი გვამცნობს, პეტ-

რემ იერუსალიმში საგანგებოდ შეარჩია ადგილი და „ააგო მონასტერი, რომელსაც დღესაც იბერთა მონასტერი ჰქვია”[14]. მისი სამშენებლო მოღვაწეობის დადასტურებაა, აგრეთვე, ჩვენს დროში წარმოებული არქეოლოგიური აღმოჩენები პალესტინაში, ბეთლემის მახლობლად. პეტრეს მიერ აშენებული ეკლესიის ქართულ წარწერებში ისინი მოხსენიებულნი არიან: პეტრე მისი ბავშვობის სახელით – მურვანი, მამამისი ბუზმირი (ვარაზბაქარი) და პაპა – ბაკური[15].

ეგვიპტე, სირია და პალესტინა, სადაც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პეტრე იბერი, მრავალი ათეული წლის განმავლობაში წარმოადგენდა სოციალური და რელიგიურ-იდეოლოგიური ბრძოლების ასპარეზს, ინტელექტუალური ცხოვრების მნიშვნელოვან ცენტრს; გარკვეულმა მიზეზებმა, რომლებიც დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, ქრისტიანობის ბრძოლასთან ანტიკური კულტურისა და აზროვნების წინააღმდეგ და, მეორე მხრივ, იდეოლოგიური წინააღმდეგობების გამწვავებასთან თვით ქრისტიანობის შიგნით, ხელი შეუწყო ანტკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლას სირიაში. სირიულ ენაზე ითარგმნა როგორც ქრისტიანული მწერლობის ბერძნული დედნები (მათ შორის, პეტრე იბერის ბიოგრაფებისა და მის შესახებ შემცველი წყაროებიც), აგრეთვე, ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა თხზულებანი. ფილოსოფიურმა აზროვნებამ იმდროინდელ სირიაში შექმნა ერთ-ერთი რგოლი აზროვნების იმ ნაკადში, რომელიც ძველ საბერძნეთში იწყება, V-VI სს-ში სირიას გადაეცემა, ხოლო სირიიდან არაბებისა და ბიზანტიის მეშვეობით დასავლეთ ევროპამდე მიდის.

ამდროინდელ სირიის კულტურულ ცხოვრებას და ფილოსოფიურ აზროვნებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებდა ქალაქი გაზა, რომლის მახლობლადაც მაიუმში პეტრე იბერი ეპისკოპოსის კათედრას მეთაურობდა. ეს ქალაქი ამ დროს გადაიქცა „ინტელექტუალური ცხოვრების უდავო ცენტრად”[16] და ელინურმა კულტურამ იმდენად მაღალ დონეს მიაღწია რომ ათენელები აქ ჩამოდიოდნენ პლატონის ენისა და ფილოსოფიის შესწავლის მიზნით. ენეა გა-

ზელი წერდა: „აკადემიაცა და ლიცეუმიც შეიძლება იპოვო არა პირეის ნავთსაყუდელთან", არამედ – ქ. გაზაში[17]. ამ ქალაქში შეიძლებოდა ყველა ბერძენი გამოჩენილი მოაზროვნის თხზულების შოვნა.

პეტრე იბერი სირიაში შექმნილი ინტელექტუალური ცხოვრების ერთ-ერთ გამოჩენილი ფიგურაა, წყაროებში ნათლად ჩანს მისი პიროვნების ენერგიული ხასიათი და მაღალი ინტელექტი. ამავე დროს, ფაქტები ადასტურებს, რომ პეტრე იბერი რჩება, პირველ ყოვლისა, მოაზროვნედ, საკმაოდ გულგრილია ადმინისტრაციული თანამდებობისა და ოფიციალური დოკუმენტებისადმი, რომლებიც ამა თუ იმ მიმართულების დებულებათა დაკანონებისა და დოგმატიზაციისაკენაა მიმართული. მხოლოდ მებრძოლი პარტიები ცდილობენ ის მოკავშირედ გაიხადონ და მისი დიდი ავტორიტეტი გამოიყენონ საკუთარი პოზიციების გასამაგრებლად.

როდესაც, მაგალითად, ქალკედონის კრების (451წ.) დადგენილებებმა იმპერიის აღმოსავლეთის პროვინციებში დიდი უკმაყოფილება და აჯანყებები გამოიწვია. იერუსალიმის პატრიარქი, მონოფიზიტების მოწინააღმდეგე იუვენალი პეტრეს დანიშვნას ცდილობდა ერთ-ერთ საეკლესიო თანამდებობაზე. პეტრემ ამ წინადადებას თავი აარიდა. ის მაიუმის ეპისკოპოსის მაღალი პოსტის მიღებასაც დიდი წინააღმდეგობის შემდეგ დათანხმდა. როდესაც მრავალი წლის შემდეგ კეისარმა ძენონმა სცადა რელიგიურ-იდეოლოგიური „შფოთი" კომპრომისული ბრძანებულებით, ე. წ. ჰენოტიკონით შეენელებინა (ბრძანებულება მოუწოდებდა მებრძოლ მხარეებს დარჩენილიყვნენ პირველი საეკლესიო კრების დადგენილებათა ფარგლებში და კრძალავდა ყოველგვარ კამათს და ახალ დოგმატურ განსაზღვრებებს), მან საგანგებო პირები გაუგზავნა პეტრე იბერს თხოვნით, კონსტანტინოპოლში ჩამოსულიყო და ამ დოკუმენტზე ხელი მოეწერა. პეტრე იბერი ელჩებს არც ეჩვენა და ხელის მოწერას აქაც თავი აარიდა. თავისთავად ეს ფაქტი, იმდროინდელ იდეოლგიურ ვითარებაში, პეტრე იბერის მოღვაწეობის მნიშვნელობასა და ავტორიტეტზე მეტყველებს.

აღიარებული ბელგიელი მეცნიერ-ორიენტელისტის ერნესტ ჰონიგმანის აზრით, „პატრე იბერის პიროვნება ახდენდა განუზომელ შთაბეჭდილებას" მისი წრის „ყველაზე უფრო ამაღლებული სულის ადამიანებზე". გერმანელი მეცნიერი ედ. შვარტცი, რომელიც არაა განწყობილი დაინახოს პატრე იბერში „გამოჩენილი პიროვნება" იძულებულია აღიაროს, რომ ბეირუთის "მაღალი განათლებისა და სულიერად ამაღლებული" პიროვნების „კრისტალიზაცია" ხდებოდა პეტრე იბერის, როგორც „ცენტრის გარშემო"[18].

ამ პიროვნებათა შორის, პირველ ყოვლისა, პეტრე იბერის ბიოგრაფები იგულისხმებიან, რომლებიც თავისი დროის ცნობილი, განათლებული მოღვაწეები და მოაზროვნეები იყვნენ:

იოანე რუფუსი – წამოშობით პალესტინელი არაბი, პეტრე იბერის მოწაფე და თაყვანისმცემელი. ბეირუთში შეისწავლა მან სამართლის მეცნიერება, ერთ ხანს იქვე ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. პეტრე იბერის შემდეგ დაიკავა მისი თანამდებობა მაიუმში. იგი მრავალი შრომის ავტორია, მათ შორის ერთი დაწვრილებით გადმოგვცემს პეტრეს ცხოვრებას და მოღვაწეობას.

ზაქარია რიტორი, ერთ-ერთი ცნობით „უმაღლესი სასამართლოს ვექილი", დაიბადა მაიუმში, სადაც, როგორც ითქვა, პეტრეს საეკლესიო ადმინისტრაციული თანამდებობა, ეპისკოპოსის პოსტი ეჭირა. სწავლობდა ალექსანდრიაში, შემდეგ ბეირუთში; შეისწავლა სამართლის სპეციალობა. ერთხანს ცხოვრობდა და ვექილობდა კონსტანტინოპოლში. დიდი ხანი ერისკაცობაში გაატარა, შემდეგ მიიღო მიტილენის ეპისკოპოსის თანამდებობა. იგი მრავალი საისტორიო და თეორიული (პოლემიკური) თხზულების ავტორია, რომლებშიც ჩანს ნეოპლატონიზმის კარგი ცოდნა. დაწერა სპეციალური თხზულება პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ, რომელსაც ჩვენამდე არ მოღწევია. მრავალ საინტერესო ცნობას შეიცავს პეტრე იბერის შესახებ მისი „საეკლესიო ისტორია", რომელშიც იგი წარმოდგენილია დიდ და საყოველთაოდ პატივცემულ პიროვნებად. ზაქარია რიტო-

რის შეხდულებების ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა პეტრე იბერსა და მის წრეს.

პეტრე იბერი მეგობრობდა ცნობილ მწერალსა და მოღვაწესთან ტიმოთე ელურთან, რომლის ალექსანდრიის პატრიარქად ხელდასხმაში მან აქტიური მონაწილეობა მიიღო.

პეტრე იბერი უახლოეს მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა „სწავლებათა წიგნის" ავტორთან ესაია ეგვიპტელთან, რომლისგანაც ენეა გაზელი – ფილოსოფიური თხზულებების ავტორი და საქართველოში კარგად ცნობილი მოაზროვნე – ღებულობდა კონსულტაციას პლატონის, არისტოტელესა და პლოტინეს თხზულებების რთული ადგილების და ძნელი ტექსტების გასაგებად. ისტორიკოსები ერთხმად აღნიშნავენ პეტრესა და ესაიას სულიერ სიახლოვეს. ისინი „ძუდამ ერთიმეორეს იგონებდნენ, სულით ერთმანეთთან იყვნენ" და „ორივეს მოცემული ჰქონდათ ერთნაირი ნიჭი".

ქალაქ გაზასთან იყვნენ დაკავშირებულნი სირიულ ენაზე პირველი საბუნებისმეტყველო ნაშრომის ავტორი – ტიმოთე გაზელი (V-VI სს.), რომელიც ემყარება ანტიკურ ავტორებს და პროკოფი გაზელი, რომლის ფილოსოფიური თხზულებით სარგებლობდა ბიზანტიის გვიანდელი (XII ს.) მოღვაწე ნიკოლოზ მეთონელი.

ყურადღებას იმსახურებს, რომ პეტრე იბერის წრის პიროვნებათა შემოქმედებაში ნეოპლატონურ ფილოსოფიას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ისინი ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის იდეების ატმოსფეროში იმყოფებიან და თუმცა მათი ნაწილი კრიტიკულად აფასებდა ნეოპლატონიზმს, მაგრამ ეს სკოლა მათზე მაინც გარკვეულ ზეგავლენას ახდენდა.

პეტრე იბერის თხზულებებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მაგრამ, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ზაქარია რიტორის ცნობა, რომ მისი დროის ერთ-ერთი მოღვაწე თავის ნაწერებს პეტრე იბერს მიაწერდა, რათა საკუთარი „წიგნები მიეღებინებინა" მორწმუნეთათვის, მეტყველებს არა მხოლოდ პეტრეს დიდ ავტორიტეტზე, არამედ იმაზედაც, რომ იგი ცნობილი უნდა ყოფილიყო, როგორც

მწერალი. ამის გარდა, არსებობს ცნობა, რომ პეტრე იბერმა გადმოიღო ქართულ ენაზე გრიგოლ ნაზიანზელის იამბიკოები[19].

ეს გარემოება ქმნის დაბრკოლებას მისი შეხედულებების და ანალოგიების გარკვევის თვალსაზრისით. მაგრამ საკმაოდაა ცნობილი პეტრე იბერის ბიოგრაფიული ფაქტები, რომელთა შესწავლის საფუძველზე ნათელი ხდება მისი ფილოსოფიური შეხედულებების სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ამ საკითხის გარკვევაში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ორ მეცნიერს – შალვა ნუცუბიძესა და ერნესტ ჰონიგმანს (ამ საქმეში მათ დამსახურებაზე უფრო ვრცლად ქვემოთ შევეხებით).

მოკლედ შევეხებით იმ იდეებს, რომელთა ანალოგიების დადგენა პეტრე იბერის ბიოგრაფიული წყაროების მიხედვით მოხერხდა.

ერთია თეოზისის (θέωσις), დეიფიკაციის, ანუ ადამიანის გაღმერთების იდეა, რომელიც ხორციელდება ადამიანის მიერ არსის იერარქიულად განლაგებული საფეხურების გავლით საწყისთან (ღმერთთან) უკუდაბრუნების დროს. აქ თვით ადამიანი იქცევა ღმერთად, რამდენადაც საწყისიდან, როგორც მიზეზებიდან, დაბლა დაშვების შემდეგ არსის საფეხურების თანდათანი უკუგავლით და თანდათანი ამაღლებით, საწყისს უერთდება და ერწყმის.

მეორე – სიკეთის სუბსტანციალობის, ანუ სიკეთის მონიზმის იდეაა, რომლის მიხედვითაც ნამდვილი, სუბსტანციური, საწყისისეული არსებობა მხოლოდ სიკეთეს აქვს. ბოროტება მხოლოდ ემპირიულად არსებობს და არსებითად სიკეთის კლებას წარმოადგენს. აქვე უნდა აღინიშნოს მოძღვრება ექსტაზზე, ღმერთისა და სიკეთის წვდომაზე, სინათლეზე და სხვ.

იდეური ანალოგიების თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს არეოპაგიტულ მოძღვრებას ზეციურ ძალთა ტრიადულ განლაგებაზე და პეტრეს „ცხოვრებაში” აღწერილ იოანე ლაზის ზმანებას, სადაც ეს ძალები ცოცხალი ხილვის სახით არის წარმოდგენილი.

ფსევდო-დიონისეს შეხედულებანი ზეციურ ძალთა შესახებ შემუშავებულია პროკლეს ტრადიციების საფუძველზე, სადაც თითოეული წყება სამი წევრისგან შედგება და მათი სრულყოფილებისა და ღმერთთან სიახლოვის შესაბამისად სამ სამეულად ნაწილდება. „ზეციური იერარქიის" ეფრემ მცირისეული ქართული თარგმანი ადასტურებს, რომ ფსევდო-დიონისესთან ეს ტრიადები ყოველთვის არაა ზუსტი თანმიმდევრობით ჩამოთვლილი, მაგრამ საბოლოოდ, მათი პრინციპული მნიშვნელობის მიხედვით, შემდეგი თანმიმდევრობით ლაგდება: პირველ, უმაღლეს, ღმერთის „უმახლობელთა" და მასთან „უსაშუალოდ შეერთებულ" ტრიადას წარმოადგენენ „სერაფიმნი, ქერობიმნი და საყდარნი"; მეორეს – „უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი" და მესამეს – „მთავარნი, მთავარ-ენგელოსნი და ანგელოსნი"[20].

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

III

ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით პეტრე იბერის მოღვაწეობას სრულიად ახალი ნათელი მოჰფინა ორმა გამოკვლევამ, რომლებიც 40-იანი და 50-იანი წლების დასაწყისსი გამოქვეყნდა[22]. მათი ავტორების – შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის მიხედვით, არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი უნდა ყოფილიყო პეტრე იბერი.

როგორც ცნობილია, ისტორიული ტრადიცია ამ თხზულებებს მიაწერდა I ს-ის მოღვაწეს დიონისე არეოპაგელს, ათენის უმაღლესი სასამართლოს (არეოპაგის) წევრს, რომელიც პავლე მოციქულმა მოაქცია ქრისტიანულ რწმენაზე და ქ. ათენის ეპისკოპოსად დანიშნა.

უძველეს წყაროში, რომელიც დიონისე არეოპაგელს ეხება (საქმე მოციქულთა, XVI, 34 და შმდ.), არაფერია ნათქვამი მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ და თვით თხზულებებიც VI ს-ის დასაწყისამდე არსად არაა მოხსენიებული. როდესაც იუსტინიანეს მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე (532/33 წ.) მიმდინარე დისკუსიის დროს ერთ-ერთი პარტიის წარმომადგენელებმა დიონისე არეოპაგელის ავტორიტეტი დაიმოწმეს და მისი თხზულებებიდან ციტატები მოიტანეს, ამ გარემოებამ მაშინვე გამოიწვია ეჭვი იმის გამო, რომ დიონისე არეოპაგელი, როგორც მწერალი, ცნობილი არ იყო. ამის მიუხედავად, ტრადიცია გაგრძელდა და მთელი სუა საუკუნეების განმავლობაში (ნიკოლოზ კუზანელის ჩათვლით) ამ თხზულებების ავტორად დიონისე არეოპაგელი იყო აღიარებული.

რენესანსის ეპოქაში დასავლეთის მოაზროვნეების ინტერესი არეოპაგიტული თხზულებებისადმი განსაკუთრებით გაიზარდა. ეს გარემოება არ იყო შემთხვევითი, რადგან ამ მოძღვრებაში განვითარებული იდეები თავისებურად ეხმაურებოდა სამყაროს რენესანსისა და ჰუმანიზმისთვის დამახასიათებელ ახლებურ ხედვას. მაგრამ ამ მოძღვრებისადმი ინტერესის გაძლიერებას ის მოჰყვა შედეგად, რომ დიონისე არეოპაგელის ავტორობაში საფუძვლიანად იქნა ეჭვი შეტანილი. კერძოდ, ნათელი გახდა, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება პროკლეს (412-485) იდეების ძლიერი გავლენით არის ჩამოყალიბებული და V ს-ზე ადრე არ შეიძლებოდა შექმნილიყო (ე.ი. დიონისე არეოპაგელი შეუძლებელია ყოფილიყო არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი)[23].

ამის შემდეგ მეცნიერებაში დადგა ამ თხზულებების ნამდვილი ავტორის გარკვევის საკითხი, ხოლო XIX ს-ის ძიებათა შემდეგ საბოლოდ იქნა უარყოფილი ისტორიული დიონისე არეოპაგელის ავტორობა. მაგრამ ვინ იყო მათი ავტორი? ამ

კითხვაზე დამაკმაყოფილებელი პასუხი ვერ გასცა ვერც ჰ. კოხმა[24], ვერც ი. შტიგლმაირმა[25] და ვერც სხვამ. თუმცა გაირკვა რამდენიმე საკითხი, რომელიც შეიძლებოდა მომავალი კვლევა-ძიების ამოსავალი ყოფილიყო.

გაირკვა ამ თხზულებების აღმოცენების ქრონოლოგიური ჩარჩოები (462-518 წწ.), დავიწროვდა და ქალაქ გაზას ტერიტორიულ ფარგლებს დაუახლოვდა იმ მოღვაწეთა წრე, რომლებიც უკანასკნელ გამოკვლევებში მიჩნეულნი არიან არეოპაგიტული თხზულებების შესაძლებელ ავტორებად. მაგალითად, კრიუგერი ამ ავტორად თვლიდა დიონისე ალექსანდრიელს, პეტრე იბერისა და მისი მეგობრის ესაიას მოწაფეს, ხოლო მეორე შესაძლებელი ავტორი – სევეროს ანტიოქიელი ბერად იყო აღკვეცილი პეტრე იბერის მონასტერში.

შ. ნუცუბიძის გამოკვლევა წარმოადენს არსებით წინ გადადგმულ ნაბიჯს ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების ამოცნობის თვალსაზრისით. ამ ნაშრომში სრულიად ახალი გაშუქება ჰპოვა როგორც პრობლემამ, რომლის გადაწყვეტასაც მსოფლიო მეცნიერება დიდი ხნის განმავლობაში ცდილობდა, აგრეთვე პეტრე იბერის მნიშვნელობამ ქართული და უფრო ფართოდ – აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სააზროვნო ვითარებაში. შ. ნუცუბიძემ პირველმა მიაქცია ყურადღება, რომ იოანე ლაზის „ზმანება" აღწერილი პეტრე იბერის ორივე „ცხოვრებაში" ძირითადად ერთმანეთს ემთხვევა, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ფსევდო-დიონისეს თხზულებაში წარმოდგენილ მსოფლიო სურათსა და ანგელოზთა სამყაროში ტრიადულად განლაგებულ ძალებს. თავის დროზე. შ. ნუცუბიძის მოსაზრებებს მრავალი მეცნიერი შეხვდა დადებითად ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან და გაიზიარა[26], ისინი, მაგრამ მსოფლიო მეცნიერებისთვის მისი გამოკვლევა უცნობი დარჩა.

შ. ნუცუბიძის თეორიის დადასტურებად იყო აღიარებული ერნესტ ჰონიგმანის გამოკვლევა (1952), რომელმაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ქართველი მეცნიერის დასკვნების გაღრმავებას და პრობლემისადმი ფართო ინტერესის გაღვივებას მსოფლიო მეცნიერებაში.

საყურადღებოა, რომ ბელგიელ მეცნიერს ჯერ კიდევ ადრე (1946) ჰქონია მომწიფებული აზრი, რომ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების ავტორი პეტრე იბერი უნდა ყოფილიყო და ამის შესახებ მოუხსენებია კიდეც ბიზანტიურ-სლავურ-ორიენტალისტური კონგრესისთვის ნიუ-იორკში. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევის შესახებ მან გვიან გაიგო მოკლე რეცენზიის მიხედვ[27]. თვით გამოკვლევა კი მისთვის უცნობი დარჩა. სამწუხაროდ, წერს ე. ჰონიგმანი, „ამ მეცნიერის ნაშრომი ჩემთვის ხელმიუწვდენელია" და ამიტომ „არ ვიცი რამდენად შეგვეძლო ჩვენს ნაშრომებში მივსულიყავით ერთსა და იმავე შედეგამდე ანალოგიური დასკვნების გზით"[28]. ამის მიუხედევად, ამ ორი მეცნიერის მრავალი ცალკეული მოსაზრება და თვით დასაბუთების გზა ძალიან ახლოა და ზოგჯერ ემთხვევა ერთიმეორეს.

არის ერთი გარემოება, რომელიც ე. ჰონიგმანის არგუმენტაციის ორიგინალობას შეადგენს და მის საბოლოო დასკვნასაც რამდენადმე განასხვავებს. ბელგიელი მეცნიერის ყურადღება იმ გარემოებამ მიიპყრო, რომ დიონისეს საიდუმლოებით მოცულ ვითარებაში საქმე გვაქვს არა ერთ, არამედ ორ ფსევდონიმურ პიროვნებასთან. გაირკვა, რომ ფსევდონიმურია არა მხოლოდ დიონისე არეოპაგელის სახელი არეოპაგიტულ თხზულებებთან მიმართებაში, არამედ ფსევდონიმურია არეოპაგიტულ თხზულებებში მოხსენიებული და დამოწმებული იეროთეოსიც, რომელსაც ფსევდო-დიონისე ხშირად იმოწმებს, როგორც მოძღვარსა და მასწავლებელს. იმდროინდელი ონომასტიკონის (საკუთარ სახელთა შესახებ მეცნიერების) შესწავლის გზით ე. ჰონიგმანმა დაადასტურა, რომ ასეთი საკუთარი სახელი იმ დროს არ არსებობდა და, მაშასადამე, იეროთეოსი ისეთივე ხელოვნურად გამოგონილი სახელწოდებაა, როგორც დიონისე არეპაგელის სახელი არეოპაგიტულ თხზულებებთან კავშირში. ამგვარად, წარმოდგა ორი წყვილი ფსევდონიმური წიროვნებებისა: ერთი მხრივ, რეალურად არსებულნი – პეტრე იბერი და მისი მასწავლებელი და მოძღვარი იოანე ლაზი, მეორე მხრივ, დიონისე არეოპაგელი და იეროთეოსი.

ე. ჰონიგმანმა მიაკვლია, რომ რამდენიმე სირიულ წყაროში (რომელთაგან ერთი, ე. წ. „რაბანას სლიბა", დაახლოებით 1300 წელს ეკუთვნის) ჰიეროთეოსის – „დიდი დიონისეს მასწავლებლის" მოსახსენებელ (და მაშასადამე, გარდაცვალების) დღედ დანიშნულია 4 ოქტომბერი[29]. მაგრამ, რამდენადაც იეროთეოსი, როგორც იყო აღნიშნული, ფიქციური პიროვნებაა, ეს არ შეიძლება როგორც რეალური პიროვნების გარდაცვალების დღე იყოს. ამ ამოცანის ამოხსნა მოხერხდა ისტორიული ცნობის მეშვეობით, რომელიც იოანე ლაზის გადაცვალებას ეხება და სადაც მისი გარდაცვალების თარიღად სწორედ 4 ოქტომბერი (464 წ) არის აღნიშნული. აქედან ე. ჰონიგმანი აკეთებს დასკვნას იეროთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტურობის შესახებ, რაც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის საფუძვლად იქცევა.

ე. ჰონიგმანი, შ. ნუცუბიძისგან განსხვავებით, ფიქრობს რომ არეოპაგიტული თხზულებანი ორი ავტორის – პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის დაწერილი უნდა იყოს, რომელთა წერის დროს განაწილებული ჰქონდათ შრომა მათი პიროვნების, ცოდნისა და მიდრეკილების შესაბამისად.

ე. ჰონიგმანის მრავალ მოსაზრებათა შორის მივაქცევთ ყურადღებას შემდეგ გარემოებას. ხშირად იყო აღნიშნული, – წერს ე. ჰონიგმანი, – არეოპაგიტულ თხზულებათა სტილის ბუნდოვანი და ძნელად გასაგები ხასიათი. უჩვეულოა მისი კომპოზიტები; ხოლი გრძელი და მკითხველისთვის დამღლელი წინადადებანი „ძალიან შორსა" მაგ., „სევეროს ანტიოქიელის ელეგანტური სტილისაგან". ო. ბარდენჰევერი შენიშნავდა არეოპაგიტულ წიგნებზე, რომ „ისინი მეტყველებენ, ასე ვთქვათ, უცხოელის ენით". ამ დაკვირვებათა გათვალისწინების შემდეგ ე. ჰონიგმანი სვამს კითხვას, რომელზედაც პასუხს სწორედ ჰონიგმანის დასკვნები იძლევა: „ხომ არ შეიძლება ფსევდო-დიონისეს ენის თავისებურება იმით აიხსნას, რომ მათი ავტორი ნამდვილად უცხოელი იყო?"[30]

ე. ჰონიგმანის გამოკვლევის გამოქვეყნებას, შეიძლება ითქვას, სენსაციური გამოხმაურება მოჰყვა დასავლეთში. ცნობილი ბიზანტისტი ფრ. დოელგერი თავის რეცენზიაში აღნიშ-

ნავს, რომ მას ჰონიგმანის „ყველა მოსაზრება თანასწორად დამაჯერებლად" არ მიაჩნია, მაგრამ საბოლოოდ მიდის დასკვნამდე, რომ „თავისი დაკვირვებებით ჰონიგმანმა... გადაწყვიტა საკითხი, რომელიც მეცნიერებას დიდი ხანი აწვალებდა (vexieren)"[31]. კიდევ უფრო საყურადღებოა ბიზანტინისტების ფრანგული ჟურნალის აზრი, რომელიც გამოქვეყნდა ასეთი რუბრიკით: „განსაცვიფრებელი აღმოჩენა" (une denverte suprenante). ე. ჰონიგმანის საბუთებისა და მოსაზრებების ვრცელი მიმოხილვისა და განსაკუთრებით იეროთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტიფიკაციაზე ყურადღების გამახვილების შემდეგ, ჟურნალში ვკითხულობთ: „შეიძლებოდა დავკმაყოფილებულიყავით ჰონიგმანის იდენტიფიკაციის ამ უკანასკნელი საბუთით, როგორც გადამწყვეტით (dĕcesive), მაგრამ „იმ სკეპტიკოსების მისამართით, რომლებსაც ეჭვი შეაქვთ ქართველი მონაზვნების მეცნიერებასა და ბერძნულ ლიტერატურულ განსწავლულობაში, უნდა დავუმატოთ, რომ ისინი ცხოვრობდნენ მაიუმში, დაზას პორტში – ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ამ ელინური კულტურის კერაში და გატაცებული იყვნენ კონტაქტების განმტკიცებით ახალ რელიგიასა და ბერძნულ გონებრივსა და მხატვრულ მემკვიდრეობას შორის". რეცენზიაში ხაზი აქვს გასმული იმ გარემოებას, რომ თუ პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს დასჭირდებოდათ – „მათი გრანდიოზული წამოწყებისათვის" – ეს წიგნები და ადამიანები იქვე იყო მათ განკარგულებაში[32].

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია და პეტრე იბერის პრობლემა ამის შემდეგ მსოფლიო მეცნიერების ინტერესთა არეში მოექცა; ყურადღებამ იმდენად ინტენსიური ხასიათი მიიღო და იმდენი ნაშრომი გამოქვეყნდა, რომ მკვლევარ ჟ. მ. ჰორნუსის სიტყვით, მეცნიერებაში „დიონისური ციებ-ცხელების"[33] ვითარება შეიქმნა. დღევანდელ პირობებში ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას ჰყავს მრავალი მომხრეც და კრიტიკოსიც, მაგრამ თეორიის უარყოფისთვის საკმარისი სერიოზული და დამაჯერებელი არგუმენტაცია ჯერ არავის მოუცია.

მესამე თავი

ფილოსოფიური აზროვნება ადრეფეოდალურ ხანაში

ფეოდალიზმის გამარჯვება საქართველოში VI ს-ში მოხდა. მაშინდელ ლაზიკაში (დასავლეთ საქართველოში) ფეოდალიზმის განვითარება, იბერიასთან შედარებით, რამდენადმე განსხვავდებოდა. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ საქართველო VI ს-ში ფეოდალურ სახელმწიფოს წარმოადგენდა და მისი შემდგომი განვითარება ამ მიმართულებით მიმდინარეობდა. მნიშვნელოვნად განმტკიცდა საეკლესიო ორგანიზაცია, მოისპო ერთმეფობა, ქვეყანა ფეოდალურ ერთეულებად, ეკლესია კი ძლიერ მიწისმფლობელ ორგანიზაციად იქცა. გაიზარდა არა მხოლოდ მისი პოლიტიკური როლი, არამედ იგი გახდა კულტურული მშენებლობის ერთადერთი მფლობელი. შეიცვალა ურთიერთობა საერო და საეკლესიო წრეებს, კერძოდ, საერო და საეკლესიო ხელისუფლების წარმომადგენელთა შორის. ერთ-ერთი ისტორიული ცნობა, რომელიც VII ს-ის დამდეგს ეხება, ასახავს ერისმთავარსა და კათალიკოსს შორის არსებულ უფლებრივ დამოკიდებულებას.

სტეფანოზმა, რომელიც ამ დროს ახლად აღმოცენებულ ქართლის საერისმთავროში მთავრობდა, შიო-მღვიმის მონასტერში მისვლა განიზრახა და მოუწოდა კათალიკოსს, რომ ისიც მასთან ერთად გამგზავრებულიყო. როდესაც მონასტერში მივიდნენ, ადგილობრივმა ბერებმა სამღვდელო მესვეურის მიმართ მეტი ყურადღება და პატივისცემა გამოიჩინეს, ვიდრე სტეფანოზის მიმართ. „იხილა რა ესე ყოველი სტეფანოს" – მოგვითხრობს ცნობის ავტორი, – განიხერხებოდა შურითა, რამეთუ ამას არა რა ესე ვითარი პატივი უყვეს მონათა მათ ღუთისა და რამეთუ იყოცა კაცი ესე ამპარტვან და ბოროტითა შურითა აღსავსე და ეკლესიათა ფრიად ძვირსა უყოფდა[1].

მონასტრის მამასახლისის პასუხით უკმაყოფილო სტეფანოზი „განრისხნა გულისწყრომითა", წაართვა თავის „შეურაცხმყოფელთა" აგარაკნი და წავიდა[2]. მაგრამ როგორც ჩანს, გარკვეული ზემოქმედების შემდეგ (რასაც ცნობის ავტორი შიოს „სასწაულთმოქმედებას" უკავშირებს) სტეფანოზი იძულებული გახდა წართმეული მიწებიც უკან დაებრუნებინა მონასტრისთვის და საერთოდ გაეთავისუფლებინა ეკლესიები მძლავრებისა და ხარკის გადახდისგან. სტეფანოზი ამ ინციდენტის შემდეგ ეკლესიათა „კეთილისმყოფელი" გამხდარა და საეკლესიო პირთა მიმართ პატივისცემით გამსჭვალულა.

ამგვარად, ეს კონფლიქტი ეკლესიის გამარჯვებით დამთავრდა. საყურადღებოა, რომ სტეფანოზის სიტყვებში იმავე თეორიის გამოძახილს ვხედავთ, რომელიც მოიპოვება ჯუანშერის საისტორიო თხზულებაში ვაქტანგ გორგასალსა და მიქაელ კათალიკოსს შორის მომხდარი კონფლიქტის დროს. ორივე შემთხვევაში საერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა პრეტენზიები ერთუფლებიანობაზე სამეფო ხელისუფლების „ღვთაებრივი წარმოშობით" არის დასაბუთებული, მაგრამ ამ თეორიას V ს-ის საქართველოში რეალური საფუძველი ჰქონდა და რეალურ ძალთა ურთიერთდამოკიდებულებას ასახავდა, VII ს-ის დამდეგისათვის იგი მხოლოდ წარსულის გამოძახილს და საფუძველს მოკლებულ თეორიას წარმოადგენდა და მას შედეგი არ მოჰყოლია.

საეკლესიო ორგანიზაციის განმტკიცება და ახალი, მონოთეისტური რელიგიის ბატონობის შემდგომი განვითარება ამ დროს მნიშვნელოვნადაა გაპირობებული სამონასტრო ცხოვრების გავრცელებით. თუმცა ასკეტიზმის ინდივიდუალური ფორმა, ე. წ. მეუდაბნოება, საქართველოში V ს-ში წარმოიქმნა, სამონასტრო ცხოვრებამ, როგორც ამქვეყნიური ცხოვრებიდან განდგომის მასობრივმა მოვლენამ, VI ს-ში ფართო გავრცელება ჰპოვა.

მონოთეიზმის საფუძველზე წარმოქნმილმა მსოფლმხედველობამ და ფილოსოფიურმა აზრმა, რომელიც მონოთეისტური რელიგიის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, VI ს-ში

მანამდე არნახულ მწვერვალს მიაღწია. მაგრამ მან ვერც თავისი ბატონობის მწვერვალზე შეძლო ერთადერთი მიმდინარეობა გამხდარიყო და მოპირდაპირე იდეური შეხედულებანი მთლიანად დაემორჩილებინა.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა" VI ს-ის ანონიმური თხზულებაა და ეპოქის ძლიერი გავლენის ნიშნებს შეიცავს. ესაა, შეიძლება ითქვას, ადრინდელი ფეოდალური ხანის ყველაზე ტიპური ძეგლი, რომელშიც ახალი მსოფლმხედველობის ძირითადი იდეები დასრულებული და თანმიმდევრული სახითაა გამოხატული. ეს ჩანს ავტორის შემოქმედებით მეთოდშიც და ასახულია იდეალური გმირის – თვით ევსტათის შეხედულებებშიც, სადაც ამქვეყნიური სინამდვილის „არარაობის" იდეა გამოხატულია სრული თანმიმდევრობით და კატეგორიულობით.

იმ ისტორიულ პირობებში რომელსაც ძეგლი ეკუთვნის, სპარსეთი, განსაკუთრებით სასანიდების დინასტიის გაბატონების შემდეგ, შუპოვრად იბრძოდა საქართველოში პოლიტიკური ბატონობისთვის. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული ქვეყნისთვის ცეცხლთაყვანისმცემლობა რეალურ საშიშროებას წარმოადგენდა. როგორც თვით ამ თხზულებიდან ჩანს, VI ს-ის შუა ხანებში აღმოსავლეთ საქართველო უკვე სპარსელი მოხელის – მარზაპანის პოლიტიკურ გამგებლობაში იმყოფება. ამიტომ ახალი რელიგიის თავისებური აპოლოგია აქ ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლის ფონზეა გაშლილი.

ამ თხზულების მიხედვით, მთელი სინამდვილე „უზენაესი შემოქმედის", ქრისტიანული მონოთეისტური ღმერთის მიერაა შექმნილი. თხზულებაში ვრცლადაა მოცემული სასწაულთმოქმედების აღწერილობანი, ახალი რელიგიის პროპაგანდა და თხრობის მანერა მარტივია და სქემატური. თხზულების თითქმის ნახევარი (მე-5 და მე-6 თავები) ძველი და ახალი აღთქმის შინაარსის გადმოცემას ეთმობა. თხზულების მთავარი გმირი ევსტათი მცხეთელი, წარმოშობით სპარსელია, მაგრამ ის სპარსულ რელიგიას უარყოფს და ქრისტიანობას აღიარებს. შეიძლება ითქვას, ევსტათი მცხე-

თელი ერთ-ერთი სქემატური, რეალურ ფერებს მოკლებული სახეა ძველ ქართულ მწერლობაში. განსაკუთრებით კარგად ეს თხზულების იმ ადგილებში ვლინდება, სადაც მისი სიკვდილით დასჯის დრამატული ეპიზოდია აღწერილი. მისი ადამიანური გრძნობები და მისწრაფებანი აქ თუ ჩაკეტილი არაა, მიძინებულია და შესუსტებული.

მეორე მხრივ, სწორედ ამ დრამატულ ეპიზოდში, თავის მოკვეთის წინ, რომელსაც თხზულების ავტორი საზეიმო ხასიათს აძლევს, ევსტათი წარმოთქვამს სიტყვებს, რომელშიც შუა საუკუნეების ზნეობრიობის ნორმატული პრინციპის სიმაღლეზე აყვანილი იდეალია გამოყვანილი: „შენ იცი, უფალო ჩემო იესუ ქრისტე რამეთუ არავინ ვირჩიე შენსა, არცა მამაჲ, არცა დედაჲ, არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოჲ უფალი შეგიყუარე და სახელისა შენისათჳს, ესერა თავი წარმეკვეთების"[3].

„ევსტათის მარტვილობაში" ასახული ცნობილი მოაზროვნისა და ფილოსოფიის არისტიდეს (ძვ. წ. II ს.) შეხედულებანი. თხზულებით, რომელიც არისტიდეს აპოლოგიის სახელით იყო ცნობილი, ჩანს, უხვად უსარგებლია ჩვენს ავტორს, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, რომელშიც ციური მნათობების გაღმერთების წიმააღმდეგაა მიმართული. არისტიდე, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ეკუთვნის ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გარდამავალი ხანის მნიშვნელოვან მიმართულებას, რომელშიც პირველად განხორციელდა ქრისტიანულ რელიგიასა და ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას შორის კავშირი, თავისებური უნიონი რწმენასა და ცოდნას შორის.

არისტიდე ათენიდან იყო და თავდაპირველად ამ ქალაქში მოღვაწეობდა. აქვე სარგებლობდა გამოჩენილი ფილოსოფოსის სახელით. შემდეგ ქრისტიანობა მიიღო და მონოთეიზმის დაცვა და დასაბუთება დაისახა მიზნად. მის აპოლოგიაში კრიტიკულადაა განხილული ქალდეველების, ეგვიპტელებისა და ბერძნების რელიგიური შეხედულებანი, რომლებიც ბუნების მოვლენის (ცის, წყლის, ცეცხლის, ქარის, მზის, მთვარის და სხვ.) გაღმერთების იდეას გამოხატავს. არისტი-

დეს აზრით, კრეაციონიზმის ძირითადი იდეა სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნის შესახებ ვრცელდება, ყველა ამ მოვლენაზე და, ცხადია, რომ მათ არ შეიძლება პირველდასაბამის მნიშვნელობა ჰქონდეთ. ღმერთებად არ შეიძლება იყვნენ მიჩნეული არც ძველი ბერძნული ოლიმპის პანთეონის (ზევსი, აპოლონი, ჰეფესტოსი და სხვ.), არც ეგვიპტელთა (იზიდა, ოზირისი და სხვ.) და, ასევე, სხვა ღმერთები.

არისტიდეს აპოლოგია ბერძნულად იყო დაწერილი და შემდეგ (VI ს-ში) სირიულად ითარგმნა. ქართველ ავტორს შეეძლო ესარგებლა ბერძნული ან სირიული თარგმანით, რომელიც შერულდა ქართულ-სირიულ კულტურულ ურთიერთობათა გაცხოველების პერიოდში[4].

„ევსტათი მცხეთელის „მარტვილობა" მთელი რიგი მსოფლმხედველობრივი საკითხის გადაწყვეტაში არისტიდეს აპოლოგიის გავლენას განიცდის. განსაკუთრებით ეს ჩანს პოლოთეიზმისა და, კერძოდ, ციური მნათობების გაღმერთების შესახებ გამოთქმულ შეხედულებებში: „მზე და მთოვარ და ვარსკლავნი არა ღმერთ არინ, არამედ ღმერთმან მზესა განათლება დღისა უბრძანა და მთვარესა და ვარსკლავთა განათლება ღამისა უბრძანა, ხოლო ღმერთ არა არიან". არისტიდეს აპოლოგიითა ნაკარნახევი ევსტათი მცხეთელის მაზდეანობის წინააღმდეგ მიმართული მოსაზრებანიც: „მერმე კუალად ცეცხლი არა ღმერთ არს, მით, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა, ამისთჳს არა ღმერთ არს ცეცხლი"[5].

ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში მნიშვნელოვანი დამსახურება მიუძღვით ე.წ. „სირიელ მამებს", ქართული კულტურული მშენებლობის ცნობილ წარმომადგენლებს. მათ მოღვაწეობა სირიაში დაიწყეს და შემდეგ ქართლში გააგრძელეს. ამ მოღვაწეების ქართლში შემოსვლა მოხდა დაახლოებით VI ს-ის შუა წლებსა და მეორე ნახევარში.

VI ს-ში ცოცხალია და ინტენსიურად ვითარდება საქართველოს კულტურული და ფილოსოფიური კავშირები სირიასთან, რომელიც ერთი საუკუნით ადრე, პეტრე იბერის

დროს და მისი მეშვეობით იყო განმტკიცებული. თვით ამ სირიელ მამებს თავისი დამსახურება აქვთ ამ კავშირების შემდგომ გაღრმავებაში.

საქართველოში, როგორც ძველი კულტურის ქვეყანაში, უცხოეთთან კულტურულ ურთიერთობებს ყოველთვის მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა და ჰქონდა ღრმა ტრადიციები. ადრე, როგორც ვნახეთ, ასეთი კავშირი უშუალოდ ბერძნულ ფილოსოფიასთან იყო დამყარებული. ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადებისა და მისი გავრცელების შემდეგ, ურთიერთობანი ახალ იდეოლოგიურ საფუძველზე დამყარდა, მაგრამ მისი ინტენსიურობა არ შენელებულა. ცნობილია, რომ 325 წლის ქ. ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ბიჭვინთის ეპისკოპოსი სტრატოფილე ღებულობდა მონაწილეობას. იერემია იბერიელი ერთხანს კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა და ანტინესტორიანულ მოღვაწეობას ეწეოდა[6].

პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის განხილვის დროს საუბარი გვქონდა სირიისა და, კერძოდ, ქ. გაზას დიდ მნიშვნელობაზე, მაღალ დონეზე, რომელზედაც იქ ფილოსოფიური აზროვნება იმყოფებოდა. სირია პირველი აღმოსავლური ქვეყანაა, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას გაეცნო და ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების წყაროდ იქცა, როგორც არაბული და არაბულენოვანი სამყაროსათვის, ისე აღმოსავლეთის ქრისტიანული ქვეყნებისთვის.

V-VII საუკუნეებში, როდესაც საქართველოსა და სირიას შორის ურთიერთობანი ხანგრძლივსა და განსაკუთრებით ინტენსიურ ხასიათს ღებულობს, სირია არა მხოლოდ ქრისტიანულ, არამედ საკმაოდ მაღალ ანტიკური კულტურის ქვეყანას წარმოდგენს. ფილოსოფიას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სირიულ მწერლობასა და მრავალრიცხოვან სკოლებში, სადაც იგი შესწავლის ერთ-ერთ ძირითად საგნად იყო მიღებული. აქ, V ს-ში არსებობდა არისტოტელეს „ორგანონის" რამდენიმე ცალკეული თხზულების თარგმანები და კომენტარები[7]. ამ დროს წარმოიქმნა სირიაში პანთეისტური ფილოსოფიური თხზულება „წიგნი იეროთეოსისა",

რომელსაც ცნობილ ავტორს ბარ-სულ-აილეს მიაწერდნენ, ხოლო ე. ჰონიგმანის აზრით, მისი ავტორი პეტრე იბერის ნათლია და აღმზრდელი იოანე ლაზი უნდა ყოფილიყო.

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

ცნობილი იყო ტრაქტატი „სამყაროს არსებობის მიზეზებზე", რომელსაც დიდხანს არისტოტელეს მიაწერდნენ. ამ თხზულების არაბულ თარგმანს წარმოადგენდა შუა საუკუნეებში გავრცელებული თხზულება "Liber de causis" („წიგნი მიზეზთა"). როგორც შემდეგ გაირკვა, ეს წიგნი პროკლეს მთავარი თხზულების – „თეოლოგიის პირველსაწყისები" – შემოკლებულ რედაქციას წარმოადგენდა[8]. ცნობილი იყო, აგრეთვე, ტრაქტატი მთვარის მოქმედებისა და გავლენის შესახებ, რომელიც წარმოადგენს ცის შესახებ გალენის ერთერთი თხზულების განმარტებას.

დავით გარეჯელი და აბიბოს ნეკრესელი. სირიიდან ქართლში დაბრუნებულ მოღვაწეთაგან შევჩერდებით ამ ორი მოაზროვნის შეხედულებებზე. საკითხი იმის შესახებ, რა ადგილი ეჭირათ ამ მოღვაწეებს ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით წამოჭრილ მიმართულებათა შორის წინააღმდეგობებში, სპეციალურ შესწავლას საჭიროებს. კ. კეკელიძეს ისინი მონოფიზიტებად მიაჩნდა, ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ მათ მიზანს ქალკედონიტობის (დიოფიზიტობის) ქადაგება შეადგენდა. ჩვენ ვეხებით მათ შეხედულებებს ამქვეყნიური სინამდვილის მნიშვნელობასა და ღირებულებაზე, ადამიანის არსების გაგებაზე და საკითხს – ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ადგილზე მათ ნააზრევში.

დავით გარეჯელი ავითარებს ჩვეულებრივ მონოთეისტურ შეხედულებებს ღმერთისა და ქვეყნის (ამქვეყნიური სი-

ნამდვილის) მიმართებაზე. მას ღმერთი ესმის, როგორც სამყაროს შემქმნელი, „მზრდელი და ნუგეშისმცემელი ყოველთა შექმნილთა და დაბადებულთა მისთა", როგორც განმგებელი. მის მიერ „იზარდებიან ყოველნი კაცნი", პირუტყვნი, მცენარენი, „მფრინველნი ცისანი და თევზნი ზღვისანი"[9]. მის „ცხოვრებაში" გადმოცემულია ფილოსოფიის ისტორიისათვის საყურადღებო თეორიული მოსაზრებები, რომლებსაც დავით გარეჯელი მიმართავს ამქვეყნიური სინამდვილის და მნიშვნელობის უარყოფის მიზნით.

მის წყაროს ამ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე იდეები შეადგენს, კერძოდ, პლატონის შეხედულებანი, რომლებსაც ის ხილული სამყაროს, როგორც „აჩრდილთა სამყაროს" გაგებისა და როგორც დოქსალური არსებობის დასაბუთებისთვის იყენებდა. „ყოველნი (ნივთნი) ქვეყნიერნი – ამბობს დავით გარეჯელი – ცვალება და წ/არ/მავალ არიან". თანმიმდევრულად ჟღერს მისი სიტყვები – „ჭირი აქა მცირე არს და წარმავალ, ხოლო დიდება იგი მუნი მოუკლებელ არს და წარუვალ"; და დასკვნა, რომელიც აქედან გამომდინარეობს, ასრულებს გარკვეულ სოციალურ ფუნქციას: „ჯერ არს აქა მოთმინება"[10].

დავით გარეჯელის მოღვაწეობაში დასაბუთებისა და დისკურსიული აზროვნების მომენტები იმ ხაზის გაგრძელებაა, რომელიც თეოლოგიაში ფილოსოფიის „შეჭრით" არის განსაზღვრული და რწმენისა და ცოდნის უნიონით დაიწყო; ქართული აზროვნების განვითრებაში ამ ხაზის ბრწყინვალე წარმომადგენელი ასურელ მოღვაწეთა წინამორბედი პეტრე იბერი იყო. შემდეგში ეს პროცესი სულ უფრო და უფრო ღრმავდება და თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს XI-XII სს-ის ფეოდალურ საქართველოში აღწევს.

შიო მღვიმელისა და აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებებით" ირკვევა, რომ ამ დროს ჩვენში კარგად იყო ცნობილი ემპედოკლეს (490-430) ოთხი სტიქიონის, ოთხი ელემენტის (ანუ საწყისის) თეორია. როგორც ცნობილია, ეს თეორია არისტოტელემ გაიზიარა და ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი მისი შუა საუკუნეებში გავრცელებისა და ფართო აღიარებისა.

აბიბოს ნეკრესელი არა მხოლოდ იცნობს ამ თეორიას, ის იყენებს მას, როგორც ქრისტიანული მონოთეიზმის თეორიულ საბუთს და, ამავე დროს, მაზდეანური რელიგიის კრიტიკისა და უარყოფის მიზნით.

აბიბოს ნეკრესელი ევსტათი მცხეთელის თანამედროვეა; მათ ანალოგიური პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ვითარებაში უხდებათ ცხოვრება და მოღვაწეობა; მათი ცხოვრებისეული ბედიც დაახლოებით ერთნაირია. ნეკრესელი, ევსტათი მცხეთელის მსგავსად, აღმოჩნდება სპარსელი მარზაპანის პირისპირ, როგორც ბრალდებული – ქრისტიანული რელიგიის პროპაგანდისა და მაზდეანობის კრიტიკის გამო. მაგრან ევსტათისგან განსხვავებით, თეორიული მოსაზრებებით იცავს მონოთეისტურ რელიგიას და ამ მიზნით იყენებს ანტიკურ ფილოსოფიურ თეორიას. მარზაპანთან სიტყვიერი კამათის დროს ნეკრესელი გამოთქვამს შეხედულებას, რომ ცეცხლი სულ სხვა ბუნებისაა („სხუათა ბუნებათაგანი არს") ღმერთთან შედარებით და არსებითად განსხვავდება მისგან, როგორც შემოქმედისგან. ცეცხლი, ისევე როგორც „ნოტია (წყალი), ცივი (ჰაერი) და მელი (მიწა)", წარმოადგენს მხოლოდ მასალას, „რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე".

როდესაც აბიბოს ნეკრესელმა მარზაპანის აღშფოთებულ შეკითხვაზე – რატომ მოკლა ღმერთი? – უპასუხა: „უწყებულ იყავნ შენდა, ვითარმედ ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დავშრიტე. არა არს იგი ღმერთი"[11]. ცეცხლი ნივთიერ ბუნებას ეკუთვნის და ისევეა შექმნილი და დაბადებული, როგორც დანარჩენი ელემენტები.

ნეკრესელთან შემთხვევით არაა ეს დებულება ხაზგასმული.

ანტიკურ ფილოსოფიასა და მონოთეიზმს ერთი არსებითი, პრინციპული მნიშვნელობის შეხედულება ჰყოფს ერთმანეთისგან. ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე მყარი ტრადიციის მიხედვით, არსს აქვს თავისი რეალური მიზეზი, რომლისგანაც ის წარმოიქმნება და ამიტომ სრულიად მიუღებელია ანტიკური მსოფლგაგებისთვის სამყაროს არარას-

გან შემქმნის იდეა. როგორც ბ. რასელი შენიშნავს, ანტიკური ღმერთი იმდენად შექმნელი არაა, რამდენადაც ოსტატი და მშენებელი. მონოთეიზმი კი, პირიქით, კრეაციონისტული მოძღვრებაა და მის ძირითად პრიციპს სამყაროს არარასაგან შექმნა წარმოადგენს.

რაც შეეხება ოთხი ელემენტის თეორიას, რომელსაც ნეკრესელი იყენებს, აქ ღმერთი მშენებელიც არაა; თუ ოთხი ელემენტი და მათი მამოძრავებელი, სიყვარულისა და სიძულვილის სახით, საკმარისი პირობაა ამ თეორიის ანტიკური ავტორის – ემპედოკლესთვის რომ სამყაროს წარმოქმნის გარკვეული სურათი შექმნას და შესაფერისი კოსმოლოგია ააგოს, აბიბოს ნეკრესელთან თვით ეს ოთხი ელემენტიც ღვთაებრივი შექმნის შედეგს წარმოადგენს. ოთხი ელემენტის მასალის სახით არსებობა გამორიცხულია მონოთეიზმისთვის, რადგან სამყაროს არარსისგან არსად მოყვანის იდეას დიამეტრულად ეწინააღმდეგება. როგორც ვნახეთ, ნეკრესელმა გამოსავალი იმაში ნახა, რომ ოთხი ელემენტიც დაბადებულ მოვლენათა რიცხვში მოათავსა.

აიეტი და ფარტაზი (ფარტაძე) – ფეოდალური ხანის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლები არიან, მაგრამ მათი მსოფლმხედველობა და საზოგადოებრივი ინტერესები მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმდროინდელ ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში ასახული გმირების იდეალებისგან.

აიეტი და ფარტაზი მოღვაწეობდნენ დასავლეთ საქართველოში, ლაზიკაში; ცნობები მათ შესახებ დაცულია ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს ისტორიკოსის აგათი მირინელის (535–582) საისტორიო თხზულებაში[12].

მეცნიერებაში აგათის ეს თხზულება ითვლება სანდო და კეთილსინდისიერ წყაროდ. დამაჯერებელია მისი სიტყვები: „მე დავწერ ისტორიას არა იმგვარად, როგორც ამას ეხლა ბევრი აკეთებს...", არა იმათ მსგავსად, რომლებიც "ყვეღაზე ნაკლებ ზრუნავენ ჭეშმარიტებაზე, რომ აღწერონ ამბები ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში მიმდინარეობდნენ"[13]. აგათი საკმაო ობიექტურობას იჩენს ლაზების მი-

მართაც; არ მალავს ბიზანტიელების გასაკიცხ საქციელს, რომელმაც ლაზების აღშფოთება გამოიწვია. წერს ლაზებზე, როგორც „სახელგანთქმულ" სიმდიდრით, „წესიერებით და პირდაპირი ზნით" დაჯილდოებულ ხალხზე[14]. აღნიშნავს იმასაც, რომ მის დროს არსებობდნენ სპეციალური დანიშნულების კაცები, „რომლებსაც სწრაფი წერის გამოცდილება ჰქონდათ და იცოდნენ დაწერილის სწრაფი გაშიფვრა". ამგვარი სპეციალისტები საგანგებოდ ესწრებოდნენ, მაგ., გუბაზის მკვლელობის გარჩევის საქმეს (იქვე).

აიეტისა და ფარტაზის მოღვაწეობის დრო საკმაოდ მძიმე პერიოდია ლაზიკის ისტორიაში. მეფე გუბაზს რთულ პირობებში უხდებოდა საგარეო პოლიტიკის წარმოება და იძულებული იყო რამდენჯერმე შეეცვალა პოლიტიკური ორიენტაცია ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის. ბოლოს ბიზანტიის სარდლებმა გუბაზი საკუთარი მარცხის გამრთლებისთვის გამოიყენეს, მას სპარსელებთან კავშირი დააბრალეს და შეტყუებით მოკლეს (554 წ.).

„ვერაგულმა მკვლელობამ", როგორც ბიზანტიელი ისტორიკოსი წერს, აღშფოთება გამოიწვია ლაზიკის საზოგადოებასა და ჯარში. ერთ-ერთ ხეობაში ფარულად ჩატარებულ მრავალრიცხოვან კრებაზე საზოგადოება ორად გაიყო. ერთი ნაწილი, აიეტის მეთაურობით, ბიზანტიის საწინააღმდეგო პოლიტიკისა და სპარსეთთან კავშირისაკენ მოუწოდებდა. ფარტაზი გუბაზის მკვლელობის გამო ბრალს მხოლოდ ბიზანტიის მკვლელებს სდებდა და ბიზანტიასთან პოლიტიკური კავშირის შეხედულებას იცავდა.

აიეტისა და ფარტაზის პოლიტიკური ორიენტაცია სხვადასხვაა; განსხვავებულია მათი შეხედულებანიც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა იდეური საფუძვლების შესახებ. მაგრამ ის, რაც მათ აერთიანებთ, მათი პატრიოტიზმია, ხალხზე და მათ დამოუკიდებლებაზე ზრუნვა.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პატრიოტული მისწრაფებების წარმოქმნას და ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებას მხოლოდ პოლიტიკური და სოციოლოგიური მნიშვნელობა არა აქვს. შუა საუკუნეების კულტურისა და მსოფლმხედვე-

ლობრივ მიმართულებათა პროგრესულ განვითარებაში, რომელიც, როგორც ითქვა, ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულების აღიარებისა და „დედამიწის აღმოჩენისკენ" არის მიმართული, ეროვნული შეგნება ზოგადიდეური განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლენაა. ეს შეგნება ფიქსირდება დედამიწის გარკვეულ, კონკრეტულ ნაწილზე და „ადამიანთა ურთიერთობებისა" და კულტურის კონკრეტულ გარემოში.

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

მაგრამ, როდესაც რელიგია მსოფლიო ბატონობაზე აცხადებს პრეტენზიას და რელიგიური გრძნობა დოქტრინად იქცევა, ეროვნული ინტერესები იჩრდილება და ის ვეღარ ასრულებს ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცების ფაქტორის დანიშნულებას. აღმოსავლეთ რომის ეკლესიის ერთ-ერთი დიდი ავტორიტეტი ბასილი დიდი ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეების შესახებ წერდა: „ამ წმინდანებს არა ჰქონდათ ერთი სამშობლო, რადგან თითოეული მათგანი სხვადასხვა ადგილიდან იყო და მერე რა? რა ვუწოდოთ მათ? ადამიანები, რომლებსაც არა აქვთ სამშობლო, თუ მსოფლიო მოქალაქეები?" ავტორის საბოლოო შეხედულებით, არც ერთი, არც მეორე. არაა საერთოდ „საჭირო მათი მიწიერი სამშობლოს ძიება", რადგან მათ ადგილსამყოფელი აქვთ „ღვთაებრივ ქალაქში"[15].

ფაქტები ადასტურებს, რომ ისტორიულ სინამდვილეში, ჩვენი ხალხისა და ერის ისტორიის მთელი არსებობის მანძილზე იშვიათად თუ ვინმე იყო მოწყვეტილი სრულიად „თავის მიწიერ სამშობლოს". პირიქით, პატრიოტული განწყობილებისა და „ეროვნული სული" გამოვლენას ქართული კულტურული შემოქმედები დასაწყისიდანვე ჰქონდა ადგილი.

ორივე ორატორი, აიეტიცა და ფარტაზიც, თავის სიტყვებში აღნიშნავდნენ „კოლხთა ძველ ღირსებას", ქვეყნის ძველ „მშობლიურ წესებს", „კოლხის თავისუფალ შეგნებას", „უბედურების", „ვაჟკაცურად ატანის" უნარს, „მამა-პაპური წესების შეუბილწველობას".

აიეტის სიტყვის ერთი ადგილიდან ჩანს, რომ მის იდეალს კოლხეთის სრული დამოუკიდებლობა შეადგენდა. ქვეყნის კავშირი უცხო ქვეყანასთან მიუღებელი იყო მისთვის, თუ ეს კავშირი „ხელქვეითობამდე" დაიყვანდა, განურჩევლად იმისა, ბიზანტია იქნებოდა ეს „მოკავშირე", თუ სპარსეთი: „მე ვინატრიდი კოლხეთის სახელმწიფოს ჰქონდეს მისი ძველი ძლიერება, მას არ დასჭირებოდეს უცხო და გარეშე დახმარება და რომ ყოველგვარ საქმიანობაში, როგორც ომიანობის, ისე მშვიდობიანობის დროს, მხოლოდ საკუთარ თავს ეყრდნობოდეს". მაგრამ „ჟამთა ტრიალით" თუ "ბედის უკუღმართობით" გამოწვეულ შემთხვევებში ის უმჯობესად მიიჩნევს „იმათ ხელში ყოფნას", ვინც „უფრო კეთილის მსურველია, ვინც ურყევად იცავს კეთილგანწყობილებას თავისიანებისა და მოკავშირეთა მიმართ"[16].

განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს, აიეტისა და ფარტაზის სიტყვების ის ადგილები, რომლებიც სახელმწიფოებს შორის არსებულ ურთიერთობათა სიმტკიცეს და ერთი სახელმწიფოს მეორეზე ბატონობის საფუძვლებს ეხება.

საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველს, მის „კეთილ საწყისს", აიეტის სიტყვით, „სათნოიანობა" წარმოადგენს. საზოგადოებრივი ცხოვრება ეთიკურ საწყისზე და მორალურ პრინციპზეა დამყარებული და თუ ერთი სახელმწიფო მეორეზე გამრჯვებას ხშირად იარაღით აღწევს, იგი არ შეიძლება შემდგომი ურთიერთობების მტკიცე საფუძვლად იქცეს: გამარჯვებას იარაღი კი არ განამტკიცებს ხოლმე, არამედ „სათნოიანობა".

სათნოიანობა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ობიექტური საწყისია. ის, რომ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განმსაზღვრელ ძალად იქცეს, ცალკეული პიროვნებანი უნდა გახდნენ ამ პრინციპის მატარებლები. „სათნოიანობას",

როგორც „კეთილ საწყისს", ადამიანები უნდა „ეზიარონ" და ამ გზით იგი ცალკეულ პიროვნებებში უნდა განხორციელდეს. ამ ზოგადი მოსაზრებების მიხედვით აიეტი ასკვნის, რომ კოლხეთის კავშირს ბიზანტიელებთან არ შეიძლება მტკიცე საფუძველი ჰქონდეს. ბიზანტიელები, როგორც გუბაზ მეფის ვერაგი მკვლელები, „ბოროტმოქმედი და სისხლში გასვრილი ადამიანები" – შეუძლებელია კეთილ საწყისს ეზიარონ.

„ყოველივეს განმგებელი", განაგრძნობს აიეტი, ურისხდება იმათ, „ვისაც სწორად აზროვნების უნარი არ გააჩნია (და რომლებშიც, ჩანს, აიეტი ბიზანტიელების მომხრე თანამემამულეებს გულისხმობს), ხოლო სპარსელების მხარეზე გადასვლა „უზენაესსაც ესიამოვნება". გონიერ ადამიანებს შეეფერება არ აიტანონ უდიდესი და აუნაზღაურებელი ვნებანი და დაუყონებლივ გადაუხადონ მტერს სამაგიერო. საჭიროა სიმტკიცის გამოჩენა და „გონიერების თვალსაზრისით გასინჯვა". მოქმედება უნდა იყოს „სწორი, სამართლიანი" და ისეთი, „რაც სარგებლობას მოგვიტანს".

ფარტაზი, ისტორიკოსის სიტყვით, „კაცი კოლხთა შორის გავლენიანი და გონიერი", უფრო მეტი გარკვეულობით მიუთითებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ადამიანისაგან დამოუკიდებელ მსვლელობაზე: „განა შესაძლებელია ვითარების შეტრიალება ძალით და მისი ისე მოქცევა, როგორც გესიამოვნება?"[17], მაგრამ ასეთი „დეტერმინიზმი" არ გამორიცხავს ადამიანის „მიზანშეწონილ და სასარგებლო" მოქმედებას. „წინდასახული მიზანი" და მის შესაფერისად „წარმართული მსჯელობა" ობიექტური გარემოებისადმი უნდა იყოს შეთანხმებული. ფარტაზი თავის პოლიტიკურ მოსაზრებებს ამ ზოგადი დებულებით ამართლებს და თავის ხალხს „ერთი ან ორი კაცის დანაშაულის გამო" საზოგადოებრივი ობიექტური ვითარების უგულებელყოფისგან აფრთხილებს.

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

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

წინა თავში განხილული გვქონდა მანიქეველობის ძირითადი შეხედულებანი და ამ მოძღვრების გავრცელების საკითხი V ს-ის ქართლში. შევეხეთ ძველ, კერძოდ, გიორგი მთაწმიდლის შეხედულებას ერეტიკოსების შესახებ საქართველოში. როგორც ცნობილია, გიორგი მარტო არ იყო და იგივე შეხედულებას გამოთქვამდა ეფრემ მცირე (XI ს.). ეს დებულება დააკანონა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ 1103 წელს და აღიარა აუცილებელ ჭეშმარიტებად რომელიც „გაბატონებული იყო XX საუკუნემდე"[18]. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამგვარი შეხედულება ეწინააღმდეგება ისტორიულ ფაქტებსაც და ერეტიკოსობის ისტორიული მნიშვნელობის დღევანდელ შეფასებასაც.

როგორც ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, „არიანოზობის გარდა, რომლის საქართველოში არსებობის შესახებ ჩვენ ცნობები ჯერ-ჯერობით მაინც არ მოგვეპოვება, იმ მთავარი პრობლემების გამო, ბრძოლა, რომელიც მსოფლიო ეკლესიას აღელვებდა ქართული სარწმუნოებრივი აზროვნებისთვის უცხო არ ყოფილა". თუ ამ მიმდინარეობის შესახებ ცნობილ მეცნიერს არაფრის თქმა არ შეეძლო, ისიც იმის გამო, როგორც ის შენიშნავს, რომ IV ს-ის საქართველოს შესახებ საერთოდ ცოტა ცნობებია დაცული.

მანიქეველობის გარდა, საქართველოში საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა ნესტორიანობა, მიმართულება, რომელიც აღმოცენდა ქრისტიანულ ეკლესიაში V ს-ში და დაგმობილ იქნა ქ. ეფესის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე 431 წელს. ამ მიმართულების წამომწყები ანტიოქიის სკოლის

გამოჩენილი მოძღვარი და ეპისკოპოსი თეოდორე იყო, მისი ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი, რომელმაც მიმდინარეობას სახელი გაუთქვა, – თეოდორეს მოწაფე ნესტორი იყო.

ნესტორი, არიოზის მსგავსად, უარყოფდა ქრისტეში ღვთაებრივ ბუნებას, უფრო სწორად, ღვთაებრივ საწყისს ქრისტეში მეორად მოვლენად თვლიდა და ასწავლიდა, რომ ღვთაება ქრისტეში შემდეგ იყო „ჩასახლებული" მისი განსაკუთრებული სიწმინდის გამო. საქართველოში გავრცელებული ერესების ცნობილი მკვლევარი ივ. ჯავახიშვილი „აუცილებელ ფაქტად" თვლიდა საქართველოში ნესტორიანთა სექტის არსებობას V ს-ის დასასრულიდან VII ს-ის დასაწყისამდე[19]. ვახტანგ გორგასლის მეფობის დროს ნესტორიანთა რიცხვი იმდენად გაზრდილა, რომ მათ ცალკე ეპისკოპოსი ჰყოლიათ. პაპი გრიგოლ დიდის ქართლის კათოლიკოს კირიონთან გამოგზავნილი ეპისტოლედან ირკვევა, რომ ამ დროს (ეპისტოლე დაწერილია 601 წელს) ქართლში არსებობდნენ ნესტორიანები, რომელთა ნაწილი მართლმადიდებლურ ეკლესიას უბრუნდებოდა.

შეიძლება ითქვას, რომ ფეოდალურ საქართველოში გავრცელებულ რელიგიურ და ერეტიკულ მიმდინარეობათა შორის, ისევე როგორც ბიზანტიის იმპერიაში, ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით ჩასახულ ორ მიმდინარეობას ჰქონდა – ქალკედონიტობას (დიოფიზიტობას) და მონოფიზიტობას. მას შემდეგ, რაც VII ს-ის დასაწყისიდან საქართველოში ქალკედონიტობა ორთოდოქსულ მიმდინარეობად იქნა აღიარებული, მონოფიზიტობა იქცა აქ არსებითად, ერთადერთ ერეტიკულ მოძღვრებად, რომელიც დროდადრო იჩენდა თავს და გაბატონებული წრეების ყურადღებას იპყრობდა[20].

საინტერესოა, რომ არიოზისა (325 წ.) და ნესტორიანობის (431წ.) დაგმობის აზრი ქრისტეს ღვთაებრიობაზე იმდენად განმტკიცდა, რომ დავას აღარ იწვევდა. დავისა და მწვავე დისკუსიების საგნად მისი ადამიანური ბუნების საკითხი იქცა.

პირველი მნიშვნელოვანი მოძღვრება, რომელიც ქრისტეში ადამიანურ საწყისს უარყოფდა, ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით ჩაისახა, დიდ მოძრაობად იქცა და მრავალრიცხოვანი მიმდევრები გაუჩნდა, მონოფიზიტობა იყო. მისი ძირითადი იდეა ქრისტეში ერთი, ღვთაებრივი ბუნების აღიარება და ადამიანურობის უარყოფაა: „ქრისტეში არა მხოლოდ ერთი პირია, არამედ ერთი ბუნებაა, ღვთაებრივი”[21].

მოძრაობა კონსტანტინოპოლში დაიწყო (მისი მეთაური იყო ევტიხი – კონსტანტინოპოლის მონასტრიდან) და დაგმობილ იქნა ფლაბიანე კონსტანტინოპოლელის მიერ 448 წელს მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე. მისი მეთაური გაკიცხეს, წოდება ჩამოართვეს და ეკლესიისგან განკვეთეს. მაგრამ ეკლესიის შიგნით წამოჭრილი წინააღმდეგობანი არ შერბილებულა. მონოფიზიტობას არსებობა არ შეუწყვეტია და მას შემდეგ, რაც მას კეისარი თეოდოსი II მიემხრო, მძლავრ მოძრაობად იქცა. ერთი წლის შემდეგ (449 წ.) თეოდოსიმ ახალი კრება მოიწვია ქ. ეფესში, სადაც მონოფიზიტებმა სრულ გამარჯვებას მიაღწიეს. ეფესის კრებამ დაგმო და გაკიცხა მოძრაობის მეთაურის ევტიხის მოწინააღმდეგეები და ქრისტეში ერთი ბუნების დოგმატი დააკანონა. შეიარღერებული ჯარის დახმარებით, ევტიხის ერთგული და მონოფიზიტობის მომხრე მონაზონთა მრავალრიცხოვანი ბრბო მიუვარდა კონსტანტინოპოლის ეკლესიის მესვეურს ფლაბიანეს, სცემეს და ისეთი ფიზიკური ზიანი მიაყენეს, რომ ის რამდენიმე დღის შემდეგ გარდაიცვალა.

აღმოსავლეთ რომის ეკლესიაში მდგომარეობა იმდენად გართულდა, რომ აუცილებელი გახდა საქმეში, რომის პაპი ლეონ დიდი ჩარეულიყო[22]. მან არაკანონიერად გამოაცხადა და უარყო 449 წლის ეფესის კრების გადაწყვეტილებანი და კატეგორიულად მიმართა კეისარს თეოდოს II-ს მოეწვია ახალი მსოფლიო კრება და ხელახლა განეხილათ სადისკუსიო საკითხები. მაგრამ კეისრის მოულოდნელი სიკვდილის გამო (450 წ.) ეს კრება მარკიანეს (450-457 წწ.) მეფობის დროს ჩატარდა.

451 წელს ჩატარებული კრება ეკლესიის ისტორიაში ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრების სახელწოდებით შევიდა. ამ კრებაზე დაკანონდა ქრისტეს ორბუნებოვნების დოგმატი, რომელიც საშუალო ხაზს გამოხატავს და მიმართულია როგორც ნესტორის, ასევე მონოფიზიტების წინააღმდეგ, აღიარებს ქრისტეში „ერთ პირსა და ორ ბუნებას", ღვთაებრივსა და ადამიანურს („ქრისტე არის ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი ადამიანი")[23].

მონოფიზიტობა, როგორც ითქვა, საკმარისად მყარ და ძლიერ მიმდინარეობას წარმოადგენდა ქრისტიანულ სამყაროში, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში და შემდეგ ბიზანტიაში. აღმოსავლეთის ქრისტიან ქვეყნებს შორის მონოფიზიტები ბევრია. მონოფიზიტურია დღევანდლამდე ჩვენი მეზობელი სომხეთის ეკლესია. მონოფიზიტობა იყო, როგორც ითქვა, გაბატონებული V-VI სს-ის ქართლშიც. და თუ დავიცავთ ერესისა და მართლმადიდებლობის ცნებათა ზუსტ მნიშვნელობას, ამდროინდელ საქართველოში მონოფიზიტობა არ შეიძლება ერეტიკულ მოძღვრებად, ან ძველი ქართული ტერმინით – მწვალებლობად ჩაითვალოს.

აქ, მონოფიზიტობა მწვალებლობად იქცა VII ს-ის დასაწყისიდან, როდესაც საბოლოოდ გაირკვა რელიგიური ორიენტაცია და ქართულმა ეკლესიამ დააკანონა ქალკედონის დოგმატი. ეს მნიშვნელოვანი ფაქტი დაკავშირებულია ქართველ-სომეხთა შორის მომხდარ სარწმუნოებრივ განხეთქილებასთან, რომლის დასასრული და შედეგები ნათლად ჩანს აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის 607-608 წლის ეპისტოლეში[24].

განხეთქილებაზე, რომელიც ქართველთა და სომხებს შორის მოხდა სარწმუნეობრივ ნიადაგზე და საქართველოში ქალკედონიტური ორიენტაციის განმტკიცების მნიშვნელობაზე, საკმაოდ მრავალმხრივი მოსაზრებანია გამოთქმული თანამედროვე მეცნიერებაში. ეს ფაქტი შეფასებულია ქართული პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობების თვალსაზრისით იმ ქვეყნებთან, რომლებთანაც საქართველო ხანგძლივად იყო დაკავშირებული შუა საუკუნეების პირობებში,

მათ შორის ორ დიდ სახელმწიფოსთან – ბიზანტიასა და სპარსეთთან, რომლებიც ხშირად აწყდებოდნენ ურთიერთწინააღმდეგობას იბერიაში თუ კოლხეთში პოლიტიკური და კულტურული ბატონობის განმტკიცებისთვის ბრძოლი დროს.

სპარსეთში ამ დროს არსებობდა ნესტორიანული ჯგუფები. კიდევ უფრო მეტად მონოფიზიტური კოლონიები. სომხეთი, რომელიც ამ დროს სპარსეთის ბატონობას განიცდიდა, მტკიცედ და ურყევად იცავდა სპარსულსა და მონოფიზიტურ ორიენტაციას. იმ კონკრეტულ სიტუაციაში მონოფიზიტობისგან განდგომა ნიშნავდა სპარსეთისაგან განდგომას, და ესეც შეაფასა ეს სომეხთა კათალიკოსმა აბრაამმა. პოლიტიკური სარჩული მოწოდებისა, რომლითაც მან ქართული ეკლესიის მეთაურს მიმართა – „ნუ შეცვლი ჩვენი მამების აღქთმას, რომელიც მათ ურთიერთთანხმობით დაადგინეს, ნუ გამოეყოფი ჩვენს ერთობას... და ნუ დაეთანხმები ბერძნებს!" – ნათელი ხდება მისსივე სიტყვებიდან: „რატომ უნდა ვიყვეთ (ერთი) მეფეთა მეფის (იგულისხმება სპარსეთის მეფე, – შ. ხ.) ქვეშევრდომნი მეგობრულ (სიტყვა-სიტყვით-სასიყვარულო) თანხმობაში უცხო სახელმწიფოსთან და გამოვეთიშოთ ერთმორწმუნეებს". ქართლის „გამოყოფა" ასეთ შემთხვევაში აბრაამს ესახება არა მხოლოდ წარმოუდგენლად, არამედ „ფრიად მძიმე" ფაქტად[25].

ამ ფაქტს საქართველოსთვის დიდი კულტურული მნიშვნელობას ჰქონდა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი ხაზგასმით წერდა, „ქართველთა და სომეხთა სარწმუნოებრივი ერთობისა თუ განხეთქილების საკითხი არსებითად იმაზე იყო დამოკიდებული, აღმოსავლეთის, სპარსეთის საეკლესიო ტრადიციასა და მოძღვრებას მიემხრობოდა საქართველო, თუ დასავლეთისას, ბერძნულ-რომაულ ქრისტიანობას?"[26], ქალკედონური მრწამსის გაბატონება ბიზანტიური კულტურული ორიანტაციის გამარჯვების და შემდგომი განმტკიცების არსებით პირობას წარმოადგენდა და ჩვენი ქვეყნის ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით დიდი მნიშველობა ჰქონდა.

ეს ისტორიული ფაქტი მეცნიერებაში განხილულია დოგმატიკური თვალსაზრისითაც. მაგრამ არაა შესწავლილი

დიოფიზიტიზმის პრინციპი შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი განვითარების კუთხით. სახელდობრ, ამქვეყნიური სინამდვილი ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღდგენის, ადამიანის ამქვეყნიური ყოფიერების მნიშვნელობის და ადამიანურის რენესანსული გაგების თვალსაზრისით, ზეცისა და ქვეყნის დუალიზმის დაძლევისა და ამის მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის თვალსაზრისით.

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

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

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

ქრისტეში ღვთაებრივი და ადამიანური საწყისების გაერთიანება წარმოადგენდა ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევას თავისებურ, რელიგიურ ფორმაში. ადამიანის აღიარება ქრისტეში, რაც ღმერთკაცის თავისებური წარმოდგენის სახით ჩამოყალიბდა, ქმნიდა გარკვეულ ნიადაგს თავად ადამიანობის ღირებულების აღიარებისა და ადამიანში ადამიანურის გამართლებისთვის, ადამიანზე იმ ნიშნების გავრცელე-

ბისთვის, რომლებსაც შუა საუკუნეების აზროვნება მხოლოდ იმქვეყნიურის კუთვნილებად თვლიდა.

ადამიანურის უარყოფა ქრისტეში მთლიანად სწყვეტდა მას ამქვეყნიური, რეალური სინამდვილისგან და კიდევ უფრო აღრმავებდა დუალიზმს ზეციურსა და მიწიერს შორის, აღრმავებდა საფუძველს ხილული სამყაროს უგულებელყოფისთვის, ხელოვნებაში ანტიკური „სენსუალისტური ესთეტკის" საწინააარმდეგოდ „სპირიტუალისტური ესთეტიკის" განვითარებისთვის.

ცნობილია, რომ პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ქ. ნიკეაში, 325 წელს, რომელზედაც არიოზის ერესი იყო დაგმობილი, საგანგებო დადგენილება იყო გამოტანილი მრგვალი ქანდაკების აკრძალვის შესახებ და ეს იმ მოტივით, რომ ხელოვნების ეს დარგი ადამიანის სხეულის სილამაზეს ასახიერებს და არა სულისას. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში, და კერძოდ, საქართველოში, ამის გამო შეფერხდა ხელოვნების ამ დარგის განვითარება. როგორც გიორგი ჩუბინაშვილი შენიშნავს, XI ს-ის ქართულ ჭედურ ხელოვნებაში დიდი ძალითა და ოსტატობით გამოვლენილ სკულპტურულ გამოსახულებას გზა გადაუღობა აღმოსავლეთის ეკლესიის არაკეთილგანწყობილებამ, რომელმაც (ეკლესიამ) ახდილად აკრძალა „ქრისტიანული ლეგენდისა და მისი პერსონაჟების" ქანდაკების ფორმაში განხორციელება. პირიქით, დასავლეთ ევროპაში ასეთ აკრძალვას არ ჰქონია ადგილი და ამიტომ „გავიდა იქ ქანდაკება ფართო შემოქმედებით გზაზე"[27].

მონოფიზიტობის უარყოფითი როლი მით უფრო საგძნობი უნდა ყოფილიყო, რომ ეს მოძღვრება, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, მდგრად და შეუპოვარ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. ქალკედონის კრების შემდეგ მონოფიზიტები სხვადასხვა მოტივით განაგრძნობდნენ ბრძოლას. ქალკედონის კრების დადგენილებაში ხედავდნენ ნესტორიანობის აღდგენას. ჰერაკლე კეისარი (610-641). ცდილობდა მონოფიზიტები იმპერიის ეკლესიის გარშემო შემოეერთებინა, მაგრამ ეს ცდები უშედეგოდ დამთავრდა. წარმოიქმნა ახალი მწვალებლობა,

რომელიც არსებითად მონოფიზიტობის სახესხვაობას წარმოადგენდა (ახალი სახელწოდებით ცნობილი ერესი – მონოთელიტობა – ქრისტეში ორ ნებელობას უარყოფდა და ერთი ნების არსებობას ქადაგებდა). საქმეს ის ართულებდა, რომ ჰერაკლეს მემკვიდრე კეისარი კონსტანტინე III (641-668) ამ მიმდინარეობას მიემხრო. მაგრამ ამ მიმდინარეობამ ბატონობას ვერ მიაღწია და დაგმობილ იქნა VI საეკლესიო კრებაზე 680 წელს (და შემდეგ 692 წ.).

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

მარტვირი ქართველი. ამ ავტორის სახელთან დაკავშირებული ტრაქტატი 8 თავისგან შედგება და წარმოადგენს ტიპურ ასკეტურ თხზულებას. ავტორი დასაწყისში მონაზონის იდეალს იძლევა და ცდილობს ამგვარი ცხოვრების რეგლამენტი დაადგინოს. პირველ ყოვლისა, როგორც ეს შეეფერება ასკეტურ იდეალს, მონაზონმა უნდა უარყოს ყოველივე ამქვეყნიური, უარყოს საკუთარი ნებაც, რაც წარმოადგენს ლოცვის დროს ღმერთთან შეერთების აუცილებელ პირობას.

ავტორი მოუწოდებს ლოცვის, სინანულისა და გოდებისკენ, რათა ადამიანებმა გამოისყიდონ თავი ცოდვებისაგან, რომლებიც ხელს უშლის და დაბრკოლებას უქმნის მისტიკური მიზნის განხორციელებას ღმერთთან შეერთებისაკენ სწრაფვის გზაზე, მიმართავს ანტონ დიდის, IV ს-ის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, ასკეტიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ავტორიტეტს.

სინანულისგან დედუქციური წესითაა გამოყვანილი სიმდაბლის ცნება, რომელიც, ავტორის სიტყვით, უშუალოდ გა-

მომდინარეობს სინანულის შეგნებიდან საკუთარ თავში, და შემდეგ მორჩილება, როგორც „შვილი სიმდაბლისა და აღზრდილი მისი". მორჩილების შედეგია თვითშეზღუდვა და მოთმინება. ამგვარად, საქმე გვაქვს ასკეტურ სათნოებათა და მისი იდეალის პრაქტიკულად განხორციელებისთვის სავალდებულო ქცევათა სისტემასთან[28].

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ტრაქტატის VI თავი და არა ის, რაც აქამდე ითქვა „ძმათა განსვენებისა და სამსახურის" შესახებ. VI თავში გამოთქმულია ავტორის შეხედულებანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ზოგად საფუძვლებზე. ეს ცოდნა ემყარება საბუნებისმეტყველო წარმოდგენებს ცოცხალ ორგანიზმზე და როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს, „მეცნიერ მკურნალთა" დაკვირვებებს.

ადამიანთა შორის საზოგადოებრივი ურთიერთობანი და კავშირები ტრაქტატში მოაზრებულია, როგორც ერთი მთლიანი ორგანიზმი, რომლის არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ მისი ცალკეული ორგანოების („ასოების") ჰარმონიული ერთიანობის პირობებში: „ასოთა შინა გუამისათა არა არს ასოჲ ერთი ძლიერი, რომელიმცა თავსა ხოლო თჳსსა ჰმსახურობდეს"[29].

ანალოგია საზოგადოებასა და ცოცხალ ორგანიზმს შორის, რომელმაც დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა XIX ს-ის დასავლეთის სოციოლოგიაშიც და ორგანული სოციოლოგიის სახელწოდების სახელით არის ცნობილი[30], უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ძველ ინდოეთში მსგავსი თეორია მოწოდებული იყო სახელმწიფოს, კერძოდ, მაგადხას (VI ს. ჩვ.წ-მდე) კასტური წყობა თავისებურად აეხსნა და გაემართლებინა. ადამიანები ღვთაება ბრაჰმასაგან წარმოიქმნენ, მაგრამ მისი სხვადასხვა ორგანოებისგან და ამითაა გამოწვეული სახელმწიფოს არსებული სოციალური დიფერენციაცია. ბრაჰმას პირისგან წარმოიშვნენ ქურუმები (ბრახმანები), ხელებისგან წარჩინებულნი და მეომრები, თეძოსგან – გლეხები და ფეხებისგან – მონები.

ანალოგიები საზოგადოებასა და ცოცხალ ორგანიზმს შორის საკმაოდ გავრცელებული და ცნობილი ფაქტია შუა

საუკუნეების პირობებშიც, სადაც მრავალი მოაზროვნის მიხედვით და ჩვენი ავტორის მსგავსად, ადამიანის ურთიერთობებს, სიყვარულთან და ზემოთ ჩამოთვლილ სათნოებებთან ერთად, ორგანოთა შორის არსებული კავშირების ანალოგიური მიმართულებანი უდევს.

ჩვენ ყველანი, – განაგრძნობს მარტვირი ქართველი, – ერთი გუამისანი ვართ". ისე, როგორც ადამიანთა ორგანოებს არ შეუძლიათ წინ აღუდგნენ ორგანიზმს და მის „ცნობასა და გონებას", ასევე ადამიანები უნდა მოქმედებდნენ „ურთიერთისა" მიმართ და „მსახურობნდნენ მოუწყინებლად და უდრტჳნველად". გასაგებია, რომ ავტორს „ცნობა და გონება" მიაჩნია ორგანიზმისა და მისი ცალკეული ნაწილების „განმგებელად" და ამიტომ ყოველი მათგანი „ჰზრუნავს" მის წინაშე მსახურებასა და მორჩილებაზე[31].

შემდეგ ავტორი გადადის გარეგანი ორგანოების ფუნქციების გარკვევაზე: „ფერჴთა უტჳრთავს გუამი და ვლენან და მიმოაქვს იგი"; „თუალნი ხედვენ და უძღჴან ფერჴთა"; „ჴელნი იქმან და ჰმსახურებენ თუალთა და ყოველსა გუამსა"; „საყნოსელნი იყნოსენ".

იმ შეხეულებების მიხედვით, რომლებიც ტრაქტატშია გამოთქმული თვალებისა და „საყნოსელის" შესახებ, შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ ამ ორგანოებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ცოდნის წარმოქმნაში: ამ ორგანოებისგან დებულობს გონება ცოდნას („ყოველსა საცნობელს"), ხოლო გონება, როგორც ორგანიზმის განმგებელი, წარმართავს მის მოქმედებას.

გარეგან ორგანოებზე საუბრისას, როგორც ჩანს, ტრაქტატის ავტორი საკუთარი გამოცდილების მიხედვით მსჯელობს. მაგრამ შინაგანი ორგანოების თვისებების („შინაგანი ასონი") გადმოცემისას იმოწმებს „მეცნიერ მკურნალებს" („ვითარცა იტყჳან მეცნიერნი მკურნალნი"), რომელნიც „გამოცდილნი არიან" და იციან ორგანოების მოქმედება და დანიშნულება.

კუჭი („სტომაქი”) მოინელებს („მოიდნობს”) საჭმელს და პორების („ნესტუთა”) მეშვეობით გადასცემს ღვიძლს. ნაწლავები („ნაწლევნი”) „შეიწყნარებენ რუვთა შინა მათთა ნივთთა მათ უშუერთა და განრყვნილთა და მიერ განათხევენ”. ღვიძლი გაანაწილებს სისხლის მეშვეობით „სიპოხესა” და მიიტანს („მიძღვანებს”) გულთან, ხოლო გული, რომელიც ავტორს ორგანოთა „მეფედ” მიაჩნია, მთელ ორგანიზმს გაუნაწილებს სასიცოცხლოდ აუცილებელ ნივითიერებას.

ავტორი კიდევ ერთხელ შეახსენებს მკითხველს, რომ ამის გამო გული „არა ამპარტავნებს მთავრობისათჳს მისისა” და შეუწყვეტლივ აგრძელებს სამსახურს, რომელსაც ის თავის მხრივ ორგანიზმს უწევს[32].

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

VIII-X საუკუნეებში საქართველოში ფეოდალური წყობილება კიდევ უფრო გაძლიერდა. არაბთა ბატონობამ უარყოფითი გავლენა მოახდინა ქვეყნის სახელმწიფოებრივ, კულტურულ და ფილოსოფიურ განვითარებაზე. VIII ს-ის მიწურულიდან არაბებმა ქართლში ერისმთავრობა მოსპეს. წარმოიქმნა კახეთის, ჰერეთის, აფხაზეთისა და ტაო-კლარჯეთის სამთავროები, რომელთა შორის ბრძოლა პირველობისთვის, თბილისის ამირას ჩათვლით, ეროვნული ძალების დაქსაქსვასა და სახელმწიფოს გაერთიანებასა და განთავისუფლებისკენ მიმართულ მისწრაფებათა წარუმატებლობას იწვევდა.

მეორე მხრივ დამყარდა ახალი კულტურული ურთიერთობანი აღმოსავლეთის ძლიერ სახელმწიფოსთან, რომელსაც საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მეცნიერული ცოდნისა და ანტიკური ფოლოსოფიის შუა საუკუნეების კულტურული სამყაროსათვის გადაცემის საქმეში. არაბთა ხანგრძლივმა პო-

ლიტიკურმა ბატონობამ გააცოცხლა ეროვნული დამოუკიდებლობისა და მთლიანობისკენ მიმართული განწყობილებანი, გააღვივა ეროვნული თვითშეგნება და პატრიოტული სულისკვეთება.

იოანე საბანის ძის (VIII ს-ის მეორე ნახევარი) თხზულებაში „მარტვილობა აბოჲსი" ასახულია, როგორც ეროვნული გრძნობებისა და ეროვნული თვითშეგნების არაბთა ბატონობის პირობებში მოდუნების, აგრეთვე, მისი გაღრმავებისა და გაძლიერების ნიშნები; ასახულია ავტორის შეურიგებელი პოზიცია ქართული საზოგადოების იმ ნაწილის მიმართ, რომელიც მერყეობდა „ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა" დამპყრობლების წინაშე.

ამავე პერიოდში იზრდება ქართული სალიტერატურო ენის მნიშვნელობა და იწერება უნიკალური თხზულება „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ/", ყალიბდება წარმოდგენა მთლიანი ქართლისა, „რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების"[33]. ხოლო საკუთარი ქვეყნიდან შორს მყოფი ქართველი ბერები ლოცულობენ „ქართლისა მშჳდობისა, საზღვართა განმაგრებისა, მეფეთა და მთავართა დაწყნარებისა, მტერთა გარემიქცევისა, ტყუეთა მოქცევისა და ჟამთა დაწყნარებისათვის".

რთულდება და მწვავდება ურთიერთობანი საზოგადოების სოციალურ ფენებს შორის. ბასილ ზარზმელის თხზულება (დაწერილია X ს-ის დასაწყისში, მასში გადმოცემული ფაქტები ეკუთვნის IX ს-ს) ყურადღებას იპყრობს ცხოვრებისეული დეტალების ცოცხალი გადმოცემით. „აქ, – წერს კ. კეკელიძე, – მშვენივრად არის აღწერილი ზარზმის ბუნება და მოსახლეობა, ზარზმის აგების ამბავი, გიორგი ჩორჩანელის სამფლობელო და სანადირო დაწესებულებანი". თხზულებაში ასახულია მწვავე კონფლიქტი, ერთი მხრივ, გლეხებსა და მსხვილ მიწათმფლობელ ორგანიზაციას შორის ეკლესიის სახით, მეორე მხრივ, ფეოდალებსა და მონასტერს შორის.

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, ქართულმა ეკლესიამ დაძლია სხვადასხვა „ერეტიკული" მიმდინარეობანი და VII ს-

ის დასაწყისიდან აქ დიოფიზიტობა გაბატონდა. რელიგიური ორიენტაციის სტაბილურობამ კიდევ უფრო გააძლიერა ეკლესიის შეუვალობა და სულიერი დიქტატურა.

IX-X სს-ს საქართველოში, როგორც ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან" ირკვევა, სასულიერო წრეების შეგნებით, „ჭეშმარიტნი მონაზონნი" არავის არ ემორჩილებიან („არავისსა ჴელმწიფებასა ქუეშე არიან"), გარდა ღმერთისა და, ცხადია, საეკლესიო იერარქიისა წარმომადგენლებისა. და ეს იმიტომ, რომ მეფე „წარმავალთა ამათ ჟამთა" მბრძანებელია, ხოლო ქრისტე – „ზეცისა, ქუეყნისა და ქუესკნელთა და ყოველთა დაბადებულთა მეუფე[34]."

ამ მხრივ საგულისხმოა კონფლიქტი, განსაკუთრებით ამ კონფლიქტის დასასრული, გუარამ მეფესა და საეკლესიო ორგანიზაციის მესვეურ არსენს შორის. გუარამი საკმაოდ ცნობილი პიროვნებაა საქართველოს ისტორიაში. როგორც მემატიანე გადმოგვცემს, ის ცვალებადი წარმატებით ებრძოდა არაბებს და შეძლო დაეპყრო ჯავახეთი, თრიალეთი, ტაშირი, აბოცი, არტაანი. გიორგი მერჩულეს სიტყვით, რომელიც ამ კონფლიქტს გადმოგვცემს, გუარამი იყო „ჴელმწიფე ... მამფალი დიდი".

გუარამი და ეპისკოპოსთა დიდი ნაწილი წინააღმდეგნი იყვნენ არსენ კათალიკოსისა და ცდილობდნენ მის გადაყენებას. ის ძალით იყო დადგენილი კათალიკოსის თანამდებობაზე მისი მამის მირიანის მიერ და ეპისკოპოსთა მხოლოდ მცირე ნაწილი უჭერდა მხარს („თანადგომითა და კურთხევითა მცირედთა ეპისკოპოსთაჲ"). მაგრამ არსენის „თანამდგომთა" შორის იმყოფება ისეთი გავლენიანი პირი, როგორიც გრიგოლ ხანძთელია, რომელსაც, ჩანს, მის აღზევებაშიც მიუღია მონაწილეობა და არსენის სასარგებლოდ იმ პირობებში ჩვეულებრივ მოსაზრებას მიმართავს: „არსენი კათალიკოსზი ნებითა ღმრთისაჲთა კათალიკოზი არს". გუარამმა გაახსენა „წმიდა ეპისკოპოსებსა და მეუდაბნოებს" „კანონი" და „შჯული", რომელიც „არა ბრძანებს" ეპისკოპოსისა და კათალიკოსის ძალით დანიშვნას, მაგრამ ამან შედეგი არ გამოიღო. ეპისკოპოსნი დადუმდნენ გრიგოლის შიშით. კონფლიქტი გუა-

რამსა და გრიგოლს შორის კიდევ გაგრძელდა, მაგრამ დამთავრდა მეფის სრული მარცხით. გუარამი ფეხებში ჩაუვარდა გრიგოლს და შენდობა მოსთხოვა[35].

ინტერესს მოკლებული არ იქნება გავიხსენოთ საერო და საეკლესიო ხელისუფალთა შორის ბრძოლის ერთი ეპიზოდი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა დასავლეთ ევროპაში, XI ს-ის 70-იან წლებში, ორი საუკუნის შემდეგ გიორგი მერჩულეს მიერ აღწერილი ისტორიული ფაქტიდან. ეპიზოდი ეხება იმპერატორ ჰენრიხ IV-ს და პაპის გრიგოლ VII-ს შორის ურთიერთობას. როგორც ცნობილია, პაპმა გრიგოლმა საბოლოოდ ვერ განახორციელა თავისი მიზნები – დაემყარებინა მტკიცე კონტროლი იმპერატორის უფლებებზე და შეექმნა თეოკრატიული მსოფლიო სახელმწიფო, მაგრამ ერთ შემთხვევაში მნიშვნელოვან წარმატებას მაინც მიღწია. როდესაც იმპერატორმა სცადა პაპისთვის საბოლოო დარტყმა მიეყენებინა, კათოლიკური ეკლესიის მესვეურმა ის განკვეთა ეკლესიისგან და აიძულა დამამცირებელ საქციელზე წასულიყო. იმპერატორი სამ დღეს იცდიდა მონანიე ცოდვილის ტანსაცმელში, სანამ პაპმა არ მიიღო და მის წინ მუხლებზე დაცემულ მეფეს ცოდვები არ შეუნდო.

მსოფლმხედველობრივ შეხედულებათა შემდგომი განვითარებისა და ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შემდგომი ათვისების და გაღრმავების თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ ეპოქის ორ ძეგლს. ესაა გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება" (დაწერილია 951 წ. აღწერილი ამბები ეკუთვნის IX ს-ს) და ცნობილი ბერძნული „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის" ქართული რედაქცია – „სიბრძნე ბალაჰვარისი", რომელიც ეფთვიმე იბერის (963-1028 წწ.) სახელთანაა დაკავშირებული. შევეხოთ საკითხებს – როგორაა გადაწყვეტილი ამ თხზულებებში გარესამყაროს ესთეტიკური აღქმის, ქვეყნისა და ზეცის დუალიზმის და ანტიკური ფილოსოფიისადმი მონოთეიზმის დამოკიდებულების შემდგომი კონკრეტიზაცია.

როგორც შესავალში გვქონდა აღნიშნული, გიორგი მერჩულის თხზულების „ლიტერატურულმა ღირსებამ" ჯერ

კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება. შენიშნული იყო ავტორის „ფართო თვალსაწიერი და თვითმყოფადი ინტერესი გარესამყაროსადმი", აღტაცება „მატერიალური ცხოვრებითა და მისი გამოვლინებით", ცოცხალი და მხატვრული აღწერილობანი კერძო თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებისა და ბუნების ფონზე. თხზულებაში, შენიშნული იყო, აგრეთვე, ადამიანთა რომანული თუ რომანტიკული გატაცებანი და თავგადასავალი, ავტორის „მისწრაფება სიუჟეტის დრამატული დამუშავებისაკენ"[36]. საყურადღებოა, რომ ნ. მარის სიტყვით, თხზულების ეს თავისებურებანი სცილდება „აგიოგრაფიულ ლიტერატურის ტრადიციული ფორმებისა და შაბლონების ფარგლებს", ხოლო ივ. ჯავახიშვილი მერჩულეში „სულ სხვა მიმართულების" მწერალს ხედავდა იმის გამო, რომ „მას გულში უღვივოდა ბუნების მშვენიერების ტრფიალება, იგი აღტაცებით შეჰხაროდა ბუნების ლამაზსა და მომხიბლავ სურათებს"; მის აღწერილობაში "ყველაფერი ხორცშესხმული გამოდის, სურათი ცხოველი და მრავალფეროვანია", ისეთივე მრავალფეროვანი, როგორც თვით ცხოვრება[37].

„კეთილ არს უდაბნოჲ იგი, – წერს გიორგი მერჩულე, – მზისა მცხუნვარებითა და ჰაერისა შეზავებითა ყოვლითა კერძო. და აქუს მას წყაროჲ მდიდრად გადმომდინარჱ, შუენიერი, გრილი და ჰამოჲ"...

...„ბუნებით ერთგვამ არს ქუეყანაჲ უდაბნოთაჲ მათ. და კეთილად შეზავებულ მზისგან და ჰაერისა, რამეთუ არცა ფრიადი სიცხჱ შესწუავს მათ და არცა გარდარეული სიცივეჱ შეაურვებს მყოფთა მისთა. არამედ გაწესებითა დგას თჳსსა საზღვარსა უნოტიოჲ, უხორშოკოჲ, უმიწოჲ მზუარსჱ, რამეთუ კაცთა ნახჭნიფერ თანი არა ოდეს თიჴიან ექმნებიან სლვასა მათსა. ხოლო წყალი კეთილი და შეშაჲ ნებისაებრ უნაკლოდ აქუს აღმოცენებული ქჳშათა მათ შინა. ურიცხვ მაღნარი და სიმრავლჱ წყალთა ჰამოთაჲ".

ერთი მაგალითიც:

„ოდესმე მახლობლად შატბერდისა მთათა მათ ზედა ესჱ ნეტარი საქმისა რომლისათჳსმე იყო და მისთანა ძმანიცა იყვნეს და ირემი გამოვიდა საჩინოსა მათსა, რამეთუ მონადირეთა მოეცვა იგი ვერვინა განერებოდა ჴელთაგან მათთა. მაშინ მიჰმართა მონაზონთა მათ და შორის განვლნა ყოველნი და მივიდა ვითარცა გონიერი ნეტარისსა გრიგოლისსა და თჳსი თავი ზედა ჴელთა მის წმიდისათა დადვა და რეცა ტიროდა მოწევნულისა მისთჳს ბოროტისა”.

რაც შეეხება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” 55-ე თავს, სადაც აშოტ კურაპალატის სამიჯნურო თავგადასავალია მოთხრობილი, ის იმდენად განსხვავდება აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლების, მათი შეხედულებებისა და ადამიანურის მასში განსახიერებული იდეალისაგან, რომ სრული საფუძვლიანობით შეიძლება ის მცირე ჟანრის „საერო” ნაწარმოებად ჩაითვალოს. მასში სიყვარულის თემა შესანიშნავი ოსტატობით არის განსახიერებული. კურაპალატის „გარდარეული სიყვარული”, რომლის გადმოცემას „თავმოთნეობა დაავიწყდა”, დედათა მონასტერში მიიჭრა და ქალის გამოხსნას სიცრუით ცდილობდა, – აღწერილია ბუნებრივი დამაჯერებლობით და „მხატვრული სიმართლით”.

ეს თავი ეხება ადამიანის სულიერი ცხოვრების ისეთ მხარეს, რომელშიც შეიძლება ითქვას, ყველაზე უფრო მწვავედ გამოვლინდა კოლიზია არსსა და ჯერარსს, ადამიანურსა და იდეალს შორის; კოლიზია, რომელიც წარმოიქმნა ადამიანურ ბუნებრივ ლტოლვათა და დოქტრინას შორის. მიწიერი და ზეციური აფროდიტეს პლატონისეული პრობლემა შუა საუკუნეების პირობებში ზეციურის სასარგებლოდ იყო გადაწყვეტილი. მეტის თქმაც შეიძლება: „ქალწულობის” აღთქმა ძირითად აღთქმად იქცა საზოგადოებაში, სადაც ასკეტიკური იდეალი იყო გაბატონებული. მეცნიერებაში კარგადაა ცნობილი ამ „აღთქმით” გამოწვეული სულიერი განცდების სიმწვავე და მისი დაძლევის სხვადასხვა ფორმები საუსებით რეალური და ამქვეყნიური შინარსიით; როგორ ხდებოდა ზეციურისკენ მიმართული გრძნობის „გადაადგილება” საუსებით მიწი-

ერ, კონკრეტულ გრძნობებზე. ცნობილია „ქებათა ქების" სახეების გამოყენების შემთხვევები მათი პირდაპირი, თავდაპირველი და არა ალეგორიული მნიშვნელობით, როდესაც ეს გრძნობები ქრისტეს ან ქალწულ მარიამისადმი იყო მიმართული.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" აღწერილია მეფე აშოტ კურაპალატის სამიჯნურო თავგადასავალი. მან „დაიპყრნა მრავალნი ქუეყანანი" და ააშენა ციხესიმაგრე არტანუჯი დედოფლის, საკუთარი მეუღლისთვის. მრავალი წლის განმავლობაში ცხოვრობდნენ ისინი ამ ციხესიმაგრეში, ოჯახური ცხოვრების სიმშვიდის დაურღვევლად. მაგრამ ბოროტმა ძალებმა „აცთუნეს ჴელმწიფჱ იგი. მოიყვანა მან ციხესიმაგრეში „დედაკაცი სიძვისაჲ" და სცოდავდა მასთან, „რამეთუ ეშმაკი ტრფიალებისაჲ ფრიად აზრზენდა მას".

რა თქმა უნდა, გიორგი მერჩულე კიცხავს აშოტის საქციელსაც და მით უმეტეს, მისი გატაცების ობიექტს. ამგვარი ვნებათაღელვა ეშმაკისეული საქციელია და „საქმეჲ სულისა განმხრწნელი". მაგრამ სამიჯნურო გრძნობა, რომელიც შემდეგ ეპოქაში სულ სხვა გაგებას და შეფასებას მიიღებს, უკვე მერჩულესთანაა წარმოდგენილი, როგორც ადამიანის მთელი ბუნების მომცველი და დამმორჩილებელი. გრიგოლის შეკითხვაზე – „ჰოჲ საწყალობელო, რაჲსათჳს შორის ცოლქმართა შთაჭრილხარ წარსაწყმედელად შენდა საუკუნოდ", – ქალმა ასეთი პასუხი გასცა: „წმიდაო ღმრთისაო, მე თავსა ჩემსა ზედა ვერ თავისუფალ ვარ, ვინაჲთგან გარდარეული სიყვარული აქუს ჩემდა მომართ კურაპალატსა".

გიორგი მერჩულეს თხზულების ერთ-ერთი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი იდეა ზეცისა და მიწის დუალიზმი და მათი დაპირისპირებაა. ის ხშირად წერს ორ არსებითად განსხვავებულ „სოფელზე", ორ სამყაროზე, ორ სამეფოზე: „უხუებაჲ კეთილთა მისთაჲ" (იგულისხმება ქრისტე – შ.ხ.) არა დაგაკლდეს „ორსავე სოფელში" ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს, მატერიალურსა და სულიერ სამყაროებს გულის-

მობს. შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელი ტერმინებით ეს სამყაროები „ქუეყანა” და „ზეცაა”.

ცნობილია, რომ ამგვარი შეხედულებების ანტიკურ წყაროს პლატონის მოძღვრება შეადგენს და გიორგი მერჩულეს შეხედულებანიც საბოლოოდ იქიდან მომდინარეობს. მაგრამ მერჩულეს, როგორც შუა საუკუნეების მოაზროვნის დამოკიდებულება ანტიკური მემკვიდრეობისადმი, მონოთეისტური და კრეაციონისტული პოზიციითაა განსაზღვრული. ეს ნათლად ჩანს მოძღვრების იმ ნაწილში, სადაც სამყაროს შემოქმედზეა საუბარი. ღმერთი არის სამყაროს შემოქმედი, ყოველივეს „უშრომლად” დამბადებელი და „ჴელმწიფებით გამგებელი”; „ცათა შემოქმედი და ანგელოზთა დამბადებელი, და ქუეყნისა დამამტკიცებული, და ზღუათა დამამყარებელი და წვლილადთაცა საქმეთა მოქმედვე”.

ანტიკურობიდან მომდინარეობს ის წარმოდგენებიც, რომლებითაც გიორგი მერჩულე ორ სამყაროს ახასიათებს, განასხვავებს და უპირისპირებს. ამქვეყნიური სინამდვილე „საწუთროა”, ე.ი. წუთიერი და წარმავალი; იმქვეყნიური სამყარო სულიერია და „საუკუნო”, ე.ი. მარადიული და უცვლელი. ერთი მატერიალური სინამდვილეა, „ჟამიერი ნივთიერი ბუნება”, დროში არსებული და „შეცვალებადი”, რომელშიც მოვლენები აღმოცენდებიან და ისპობიან. ამ სამყაროს უწოდებს, აგრეთვე, „ქუეყანას მოკუდავთა” და ამით ამქვეყნიური არსებობის ამაოების იდეას გამოხატავს. სულიერი სინამდვილე, პირიქით, არის „უჟამოჲ”, „შეუცვალებელი სუფევაჲ” და „უნივთო” სამკვიდრებელი.

ამგვარი შეხედულებებით არის განსაზღვრული დამოკიდებულება გარესამყაროსადმი. პირდაპირი და ყველაზე მკაფიო პასუხი ამ კითხვაზე მოცემულია თხზულების მე-5 თავში, სადაც გრიგოლ ხანძთელის სამონასტრო მოღვაწეობის მოტივებია გარკვეული. როგორც მერჩულე წერს, გრიგოლი იყო „შვილი წარჩინებულთა დიდებულთა და მართლმორწმუნეთა მამა-დედათაჲ, და სახლსა შინა სამეუფოსა დიდისა ნერსჱ ერისთავისისა აღზრდილი იყო ჴელითა კეთილად-მსა-

ხურისა დედოფლისა ნერსჱს ცოლისაჲთა, რომელსაც ეშვილა, რამეთუ იყოცა ძმისწული მისი". მაგრამ მიუხედავად მისი შთამომავლობისა, მან უარყო, როგორც მერჩულე წერს, ყოველივე ამქვეყნიური, „დაუტევა შეცვალებადი პატივი" მოკვდავთა, განერიდა „ჟამიერთა და ნივთიერთა ბუნებადათა" და შესწირა თავი „იმქვეყნიურსა" და „უცვალებადსა დიდებას".

დასასრულ, რამდენიმე სიტყვა ადამიანზე და მის არსებაზე. ადამიანი სხეულისა და სულის გარკვეული ერთიანობაა; სხეულით ის ნივთიერ ცვალებად წარმავალ სამყაროს ეკუთვნის. სულით-სულიერსა და ღვთაებრივს. სავსებით თანმიმდევრულია შეხედულება, რომ სიკვდილი არის „განსლვაჲ ჴორცთაგან", და კიდევ უფრო მკვეთრი გამოთქმის გასვლა – „ჴორცთა საპყრობილითგან"[38].

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

ავტორი აღნიშნავს გრიგოლ ხანძთელის განსაცვიფრებელ ნიჭს და უნარს. მან სწარაფად დაისწავლა „საეკლესიო სწავლა", შეისწავლა უცხო ენებზე არსებული „მწიგნობრობა", მათ შორის, ანტიკური ფილოსოფია; შეითვისა ყოველივე, რაც თეოლოგიისთვის მისაღები იყო ანტიკურ ფილოსოფიაში და უკუაგდო და გაკიცხა, რაც მასში მიუღებელი აღმოჩნდა, მსგავსად პავლე მოციქულისა, რომელიც ამბობდა: „განაცოფა ღმერთმან სიბრძნჱ ამის სოფლისაჲ" (I კორინთ., 1,20)[39].

სიტყვა „გარეშენი" ქრისტიანულ მწერლობაში პავლე მოციქულიდან მოდინარეობს და ნიშნავს არაქრისტიანებს, წარმართებს. ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას პავლე მოციქულის სხვა სიტყვებშიც: „ხოლო გარეშენი იგი ღმერთმან განიკითხნეს, და მოჰსპოთ უკეთური იგი თქუენსა შორის" (I კორინთ. V,13). ამ სიტყვამ ფართო მნიშვნელობა მოიპოვა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ და არა მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროში. ხშირად გვხვდება ბიზანტიურ მწერლო-

ბაშიც, მაგ., გრიგოლ ნოსელთან (IV ს.) და სხვ. სომხურ მწერლობაში ანანია შირაკაცთან (VII ს.); რუსეთში, მაგ., მაქსიმე გრეკთან (დაახლ. 1480-1556) და სხვ. გავრცელებულია ეს სიტყვა მაჰმადიანურ სამყაროშიც[40].

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

ბასილ კესარიელი (330–379) „გარეშეში" მთელ ანტიკურ ანუ წარმართულ მოძღვრებას აერთიანებდა, მაგრამ წერდა: რადგან ადამიანი პირველყოვლისა სულზე უნდა ზრუნავდეს, მან უნდა იცოდეს ყველა, მათ შორის, წარმართთა აზრები, ვისთანაც კი შეიძლება რაიმე იყოს სასარგებლო სულზე ზრუნვისათვის". ამ თვალსაზრისით „უსარგებლონი" არაა არც გარეშე მეცნიერებანი[41].

იოანე დამასკელი (დაახლ. 675–753) აღმოსავლეთის ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტი „გარეშეებს" უპირისპირებდა „წმინდა მამებს, ჭეშმარიტებისა და ნამდვილი ფილოსოფიის... მასწავლებლებს"[42]. მაგრამ, ამავე დროს ფიქრობდა: „მეორე მხრივ, რადგანაც მოციქული ამბობს – „ყოველივე გამოიცადეთ და უკეთესი იგი შეიკრძალეთ", ჩვენც გამოვიკვლიოთ გარეშეთა (წარმართ ბრძენთა) მოძღვრებანი. იქნებ მათთანაც ვიპოვოთ რაიმე გამოსადეგი და შევიძინოთ რაიმე სულის სასარგებლო"[43].

ქართულ სინამდვილეში მონოთეისტური თეოლოგიის კავშირი ანტიკურ ფილოსოფიასთან დაკავშირებულია პეტრე იბერთან, აბიბოს ნეკრესელთან და სხვ. ასეთივე პოზიცია ასახულია „სიბრძნე ბალაჰვარისაში": „მივიწიე ოდისმე იოპედ (ეთიოპიად,–შ.ხ) და მუნ ვპოვე წიგნი ესე ჰინდოთა საწიგნესა რომელსა შინა სწერიან საქმენი ამის სოფლისანი, ფრიად სარგებელნი სულისანი"[44].

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში", იგივე ვითარებაა ასახული იმ განსხვავებით, რომ გრიგოლის პოზიცია უფრო გარკვეულია. აქ ნათლად და მკვეთრადაა განსხვავებული სხვადასხვა მიმდინარეობა ანტიკურ ფილოსოფიაში; დადებითადაა შეფასებული მასში შესაწყნარებელი, „კეთილი" და, მეორე მხრივ, უკუსაგდები, „ჯერკუალი", ის რაც „გარეშეა" ამ სიტყვის ზუსტი და უფრო ვიწრო გაგებით. „ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა სიბრძნე" და „გარეშე" იდენტური ცნებები აღარაა. ანტიკური ფილოსოფიის ცნება დიფერენცირებულია. მასში იდულისხმება ისეთი შინაარსიც, რომელიც მტკიცედაა შესული შუა საუკუნეების აზროვნებაში.

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

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

ეპიკურეს წინააღმდეგ ხშირად მკაცრ კრიტიკულ შენიშვნებს მიმართავს. კლიმენტ ალექსანდრიელი (150-215), ორიგენი (185-251), მისი მოწაფე დიონისე ალექსანდრიელი,

ლაქტანციუსი (III-II სს.), ისიდორე სევილიელი, ავგუსტინე (354-430) და მრავალი სხვა.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სინამდვილეში მსგავს კურსს ატარებდნენ იოანე დამასკელი, იოანე პეტრიწი და სხვ.

„სიბრძნე ბალაჰვარისი", როგორც ითქვა, აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფართოდ გავრცელებული ბერძნული „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის" სახელწოდებით ცნობილი თხზულების ქართული რედაქციაა. ქართულ რედაქციასთანაა დაკავშირებული ბერძნული რედაქციის წარმოშობის საკითხიც.

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

XV ს-დან მომდინარე ტრადიციის მიხედვით, ბერძნული რომანი მიეწერებოდა იოანე დამასკელს. გასული საუკუნის 80-იან წლებში ფრანგმა მეცნიერმა ჰ. ზოტენბერგმა დაარღვია ეს ტრადიცია და დამაჯერებლად უარყო იოანე დამასკელის ავტორობა[45]. მაგრამ მას არ გადაუწყვეტია ამ თხზულების ნამდვილი ავტორის საკითხი.

ცნობილმა რუსმა მეცნიერმა ვ. როზენმა პირველმა შეაფასა სათანადოდ გიორგი მთაწმიდლის (1009–1065) ცნობა, რომ „ბალავარიანი" ქართული ენებიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა ქართველმა მოღვაწემ ეფთვიმემ[46]. ეფთვიმე, როგორც ცნობილია, ათონის ქართულ მონასტერში

მოღვაწეობდა და ძალიან კარგად იცოდა ბერძნული ენა. ეს აზრი გაიმეორა და განავითარა ნ. მარმა[47]. შემდეგ აღმოჩნდა ახალი ცნობები და საბუთები, რომლებსაც დასავლეთში ცნობილმა ქართველოლოგებმა მიაკვლიეს. უძველესი ბერძნული ხელნაწერის (XI ს-ის შუა ხანები) მიხედვით, „ბალავარიანის" ბერძნული თარგმანი ეფთვიმე იბერის მიერაა შესრულებული, ხოლო იმავე დროის ლათინური თარგმანის მინაწერის მიხედვით, „ბერძნული თარგმანი შესრულებულია წმინდა კაცის ეფთვიმეს" მიერ[48].

ამის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, რომ მეცნიერებაში ეს საკითხი გადაწყვეტილად ითვლებოდა. 1953 წელს გამოვიდა დასავლეთ გერმანელი მეცნიერის ფრ. დოლგერის ნაშრომი – „ბერძნული ვარლაამის რომანი იოანე დამასკელის თხზულება", სადაც, როგორც სათაურიდანვე ჩანს, ავტორი ცდილობს აღადგინოს ძველი, მრავალი მეცნიერის მიერ უარყოფილი ტრადიცია და ეს ნაწარმოები იოანე დამასკელს მიაწეროს[49]. ფრ. დოლგერის გამოკვლევამ ფართო გამოხმაურება ჰპოვა. მეცნიერთა დიდმა უმრავლესობამ, მათ შორის უცხოელმა ქართველოლოგებმა, არ გაიზიარეს დოელგერის მოსაზრებები. რომანის ბერძნული რედაქციის ქართულ წარმომავლობაზე შეხედულება მოქმედ თეორიად დარჩა მეცნიერებაში[50].

ამ თხზულების დიდი პოპულარობა და ფართო გავრცელება განსაზღვრულია – მისი მხატვრული ღირსებებით და „ესთეტიკური ღირებულებებით" (კ. კრუმბახერი), მისი შესანიშნავი ენით და ცოცხლად აღწერილი ამბებით, რომლებიც არაკების სახით არის გადმოცემული (აკად. ი. კრაჩკოვსკი).

„კაცმან ვინმე" – ვკითხულობთ ქართულ ბალავარიანში – ბულბული შეიპყრო და მისი დაკვლა მოინდომა. ბულბულმა მიმართა:

„– რაჲსათვის გნებავს დაკვლაჲ ჩემი, რამეთუ არა არს ჩემთანა განსაძღებელი შენი? უკეთუ განმიტეო, გას-

წავე სამი მცნებანი და უკეთუ დაიმარხნე, სცხოვნდე და სარგებელ გეყო”.

გათავისუფლებული ბულბული ხის ტოტზე დაჯდა და წარმოსთქვა: „–აუწვთომელსა ნუ ეწვეთები; გარდასრულსა ნუ ინანი, და რომელი შენთჳს არა გინდეს ბოროტი სხუასა ნუ იზამ”.

შემდეგ ბულბულმა კაცის გამოცდა მოინდომა, – რამდენად ისმინა და დაიხსომა მცნებანი და უთხრა:

კაცო, რომ გცოდნოდა „ჩემსა ინჩახჳსა იდვა მარგალიტი სირაქლემისა კვერცხისა ოდენი და იგიმცა გამოგეღო, შენ დიდი საფასე შეგძენოდა!”.

კაცმა რომ ეს გაიგონა, სინანულის გრძნობამ შეიპყრო, ბულბულის მოტყუება განიზრახა და ასე მიმართა:

– ამ ცნებათა სწავლებისათვის რომ მადლობა მოგიზღო, არაფერი მაქვს! „აწ მოვედ სახედ ჩემდა, რამეთუ ზამთარი ესე ფიცხელ არს და მე კეთილად გიღვაწო და განგისვენო და განგიტეო”.

ამაზე ბულბულმა ასეთი პასუხი გასცა:

„– ცუდ არს სწავლაჲ მცნებათა ჩემთაჲ შენდა მიმართ, რამეთუ სამივე მცნებაჲ აწვე დაჰკარგე”. ჩემი გაშვება უკვე წარსულს ეკუთვნის და შენ კი ნანობ; ჩემი შეპყრობა უკვე მიუწვდომელია და შენ კი მაინც ნანობ. და სიკვდილი შენთვის არა განებავს და ჩემსა დაკვლასა ლამობ. საერთოდ კი მე შენი გამოცდა მსურდა, თორემ როგორ დაიჯერე, რომ „ჩემსა ინჩახჳსა” სირაქლემის კვერცხისა ოდენი მარგალიტია, როდესაც თვით მე ჩემი ბუმბულიანად სირაქლემის კვერცხის ნატამალიც არა ვარ![51].

მეორეგან მოთხრობილია ახალგაზრდა კაცის მოკლე თავგადასავალი, „რომელსა ესუა ცოლი ქმნულ-კეთილი და ეშინოდა, ნუუკუე ვერ მოთმინე იქმნეს და შთავარდეს ცოლი იგი ჭაბუკისა სიძვასა. ამისთჳს... ჰრქუა ცოლსა თჳსსა.

„– უკუეთე გწადდეს და ვერ წინააღუდგებოდი ჴორცსა შენსა, მოუტეობდი თმათა თავისა შენისათა; და ვიხილენ რა იგინი, მე ვყო ნება შენი და არა შთაჰვარდე ცოდვასა”.

ერთ დღეს მის ქვეყანას მტერი შემოესია და ჭაბუკი „შეეკაზმა, რათა განვიდეს ბრძოლად”, ხოლო მისმა ცოლმა რომ იხილა „მოკაზმულად, ეტრფიალა და მყის გარდმოუტევნა თმანი”. ჭაბუკი მობრუნდა და „აღასრულა ნებაჲ ცოლისა თჳსისაჲ”.

ამ ხნის განმავლობაში მტრები განდევნეს, მდევრები უკუ დაბრუნდნენ და ჭაბუკს საყვედური გამოუცხადეს. რა მექნა, უპასუხა ჭაბუკმა:

„– მე მტერი საკუთარი მეწყო და იგი განვდევნე და მან დამახრწია ადრე არა გამოსლვასა”.

იყო ერთი მეფე, რომელსაც „ესუა ძე” და რომელსაც მკურნალებმა უთხრეს:

„– უკუეთე უწინარეს ათისა წლისა იხილოს მზე ყრმამან ამან, მოაკლდეს ნათელი თუალთაჲ”.

მეფემ გამოთხარა ქვაბული და საკუთარი ვაჟი იქ მოათავსა. ათი წელი რომ გავიდა, „გამოყვანებაჲ ბრძანა ყრმისაჲ მის”. ვაჟმა მრავალი რამ იხილა, რაც მისთვის მანამდე უხილავი იყო, მათ შორის „იხილა დედანიცა, აღეგზნა სიყვარულითა, და იკითხა.

– რაჲ არიან ესი? – ხოლო მათ ჰრქუეს.

– ეშმაკნი არიან, რომელნი წარსწყმდნენ კაცთა.

ხოლო ყრმამან ჰრქუა.

– არარაჲ ვიხილე უშუენიერეს და უსაწადელეს იმათ ეშმაკთა”. მეფეს ურჩიეს მოეძებნა ქალები, რომლებიც დაავიწყებდნენ მეფის ძეს მარადიულობას და „შეასაკუთრებდნენ საწუთროს”.

მეფემ შეკრიბა კარზე მყოფი „ქალი ქმნულ–კეთილი” ტყვედ წამოყვანილი „ასული მეფისაჲ”, ქალები „მემგოსნენი და მეჩანგენი” და მიმართა ასეთი სიტყვებით:

– „ესე უწყოდით ჭეშმარიტად, რომელმანცა აღსძრათ ძე ჩემი გულისთქმად და მიიყვანოთ ნებასა ჴორ-

ცთასა, დიდნი ნიჭნი მიგანიჭნე და გყო ცოლად ძისა ჩემისა, და დედოფლობაჲ მას მოგენიჭოს”. და გასცა ბრძანება – მეფის ძის ყველა ყრმა მსახური ლამაზი ქალებით შეეცვალათ. და ყოველი მათგანი ცდილობდა მეფის ძის „ცთუნებას” და „წინა უროკვიდეს და სტყრითა და ჩანგებითა ქებასა შეასხამდეს”.

„ბალავარიანში” ასახული მსოფლმხედველობისთვის ისევეა დამახასიათებელი წარმოდგენები „ორი სოფლისა” და ღმერთის, როგორც ქვეყნის შემოქმედის შესახებ, როგორც საერთოდ ქართული შუა საუკუნეების მწერლობის და, კერძოდ, გიორგი მერჩულის თხზულებისთვის: „მე ესრეთ ვჰგონებ, მეფეო, დიდებაჲ, რომელსა მიიწევის ყრმაჲ ესე (იოდასაფი –შ. ხ) არ არის ამის სოფლისაჲ, არამედ ესრეთ ვჰგონებ, ვითარმედ დიდ წინამძღუარ იყოს გზასა ჭეშმარიტებისასა”. ღმერთი არის დამბადებელი ცისა და ქვეყნისა, ზღვათა და უფსკრულთა, მზისა, მთვარისა და ვარსკვლავთა; მბრძანებლი ჰაერის, მოძრაობისა, ქუხილისა და სხვა. შემქმნელი ადამიანისა, ისაა მხოლოდ დამბადებელი და ყოველივე სხვა მხოლოდ დაბადებული; ღმერთია „უჟამო”, ქვეყანა – „ჟამიერი”; ღმერთი – „ძლიერი”, ქვეყნიური მოვლენები – „უძლური”. არაფერი ქმნილა ღმერთის გარეშე, რამეთუ ისაა „სახიერ, მოწყალე, სულგრძელ და კაცთ მოყუარე”.

„ბალავარიანი” განსხვავდება თავისი დროის ლიტერატურული ძეგლებისაგან მიწისა და ზეცის დუალიზმის მეტი სიმკვეთრით და მისი ონტოლოგიური საფუძვლის მოაზრებით ფილოსოფიურ კატეგორიებში: „არსი იგი მერმე სოფელი არს და არა-არსი – სოფელი ესე”. ზეციური სინამდვილე და ტრანსცენდენტური საწყისი უპირისპირდება ამქვეყნიურს, როგორც არსი არარსს. ამ დებულებითაა განსაზღვრული ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ეთიკური და ესთეტიკური დამოკიდებულების ონტოლოგიური საფუძველი; მიწიერი სამყაროს ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულების უარყოფა.

არარსი და არსი დაპირისპირებული ცნებებია და მათი აღრევა ეწინააღმდეგება აზროვნების წესებს. „ამ სოფლის" აღიარება არსად, ნიშნავს არ-არსის აღიარებას არსად, რაც მხოლოდ „უგუნურთა" ხვედრს წარმოადგენს. ისინი ვერ მისულან აზროვნების ისეთ დონემდე, რომ ნამდვილი არსი მოჩვენებითობისგან გაარჩიონ და ჭეშმარიტება შეიცნონ. ისინი „შეპყრობილები" არიან „ამ სოფლით" და თავს ვერ აღწევენ მისი ტყვეობისაგან.

„ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან მომდინარე შეხედულებანი „ბალავარიანში" ათვისებულია მონოთეისტური და კრეაციონისტული პოზიციიდან; სამყაროს არაფრისგან შექმნის, ანუ არარსის არსად მოყვანის დებულების თვალსაზრისით. დაპირისპირება ღმერთსა და სამყაროს შორის მიდის მათ შორის „მტრობის" აღიარებამდე. ცნობილი დებულება – „ღმერთი უპისიპირდება სამყაროს, ხოლო სამყარო – ღმერთს", „ბალაჰვარიანში" ასეა გამოთქმული: „მტერობაჲ სოფლისაჲდააგებს ღმერთსა" (ქვეყნის მტრობა მოარიგებს ადამიანს ღმერთთან).

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

ღმერთი ფილოსოფიური თვალსაზრისით წარმოდგენს ყოველთა „დასაბამსა და დასასრულს". დასაბამი გატანილია შეცნობადობის ფარგლებს იქით: „გამოუთქმელ არს ხატი ღმრთეებისაჲ და გონებაჲ ვერ მისწუთების გამოძიებად, ვითარ იგი არს". ეს შეხედილებანი არეოპაგიტული მოძღვრების ანალოგიურია, რომელშიც აპოფატიკური მოაზრება არის ასახული და საფიქრებელია, რომ „ბალავარიანში" გამოთქმული გაგება ღმერთისა არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარეობს. კიდევ უფრო დამაჯერებე-

ლია „ბალავარიანის" ფილოსოფიური წყაროს ძიება არეოპაგიტიკაში ღმერთის შეცნობადობის ნაწილში. ღმერთის შეცნობა მაინც შეიძლება გარკვეული პირობის ქვეშ, ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს საფუძველზე. კითხვაზე – რაჲ დაამტკიცებს ცნობასა ღმრთისასა?" – პასუხი შემდეგია: ცა და ქვეყანა, ყოველივე რაც არსებობს ცასა და ქვეყანაზე, სულიერი და სხეულებრივი მოვლენები – ე. ი. ყოველივე, რაც შემოქმედების შედეგს წარმოადგენს, არის თვით შემოქმედის არსებობაზე, მის შეცნობაზე დასკვნისთვის საფუძველი. ღმერთისა და სამყაროს შორის არსებული მიმართება, ავტორის აზრით, ჭურჭლისა და მის შემქმნელს შორის ნაგებობასა (ნაშენებსა) და მშენებელს შორის მიმართების ანალოგიურია. უკეთუ – ვკითხულობთ „ბალავარიანში" – „იხილო" ჭურჭელი, როდესაც ჭურჭლის მაშენებელი არ არის მოცემული შემეცნებაში, ანდა შეიცნო ნაგებობა და „მაშენებელი ვერ იხილო" – არსებობს საკმარისი საფუძველი დასკვნისთვის „შემოქმედისა" და „მაშენებლის" შესახებ. ორივე შემთხვევაში „გონებაჲ წამებს, ვითარმედ (ჭურჭელსაც და ნაგებობასაც, და საბოლოო დასკვნით – მთელ სამყაროს) უვის (ჰყავს) მაშენებელი"[52].

„ბალავარიანში" გამოყენებულია ღმერთის დასაბუთების წესი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია კოსმოლოგიური არგუმენტის სახელწოდებით. ეს არგუმენტი მომდინარეობს ანტიკური ფილოსოფიიდან (შდრ. ანაქსაგორა, პლატონი, არისტოტელე), ახალ ფილოსოფიაში კი გვხვდება ლაიბნიცთან, ვოლფთან და სხვ. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ამ მოძღვრების ძირითადი დებულებების შესაბამისად, ანალოგიური მოსაზრებანი დაედო საფუძვლად ღმერთის მოაზრების კატაფიკურ მეთოდს.

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

ანში” გამოყენებულია მისი ერთ-ერთი, კრეაციონიზმით განსაზღვრული შემთხვევა[53].

სულიერი ძეგლების თარგმნას დიდი მნიშვნელობა აქვს და ჰქონდა ახალი იდეების შემოტანისა და საკუთარი, ადგილობრივი ეროვნული კულტურის გამდიდრებისა და გაღრმავებისთვის. ცნობილია, რამდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მთარგმნელობას ძველ საქართველოში, სადაც თარგმნის თეორიები არსებობდა. მაგრამ მაღალი კულტურის ქვეყნებში შემოქმედების ეს დარგი ადგილობრივი იდეური ატმოსფეროთი იყო გასაზღვრული. სათარგმნელ ძეგლთა შინაარსი და თავისებურებანი საზოგადოების იდეურ და ესთეტიკურ შეხედულებებს, მის სულიერ მოთხოვნილებებს შეესაბამებოდა. ეს იდეები არ წარმოადგენდა უჩვეულო სიახლეს ადგილობრივი კულტურისთვის; მას შესაფერისი ნიადაგი, ანალოგიური შეხედულებანი, ზრახვანი და ლიტერატურული გემოვნება ხვდებოდა.

ქართული მწერლობის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე აგიოგრაფიაში ჩნდება ახალი მოტივები, რომლებიც მაჩვენებელია ლიტერატურის ამ დარგის დაახლოებისა ე. წ. საერო მწერლობასთან. კ. კეკელიძის სიტყვით, ესაა „წმინდა” მხედრის და „სამი%ნურო ცთუნების” მოტივები, და საყრადღებოა, რომ მოთხოვნილება ამგვარ ლიტერატურაზე საქართველო”ში გაჩენილა „განსაკუთრებით მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში, როდესაც ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე ყალიბდება ძლიერი ფეოდალური მონარქია”. მაგრამ საყურადღებოა, და ჩვენი აზრით, სავსებით კანონზომიერი, რომ ამ მოტივებისადმი საზოგადოებრივმა ინტერესმა გაიღვიძა უკვე „მეათე საუკუნის მიწურულიდან”[54]. იმ დროიდან, როდესაც მეტად და მეტად მზადდებოდა ნიადაგი XI-XII სს-ის ქართულ კულტურაში მომხდარი არსებითი ცვლილებებისთვის.

ამ თხზულებათა შორისაა თავგადასავალი გიორგი კაპადოკიელისა და თეოდორე სტრატილიტისა, რომლებმაც ხალხი საზარელი განსაცდელისგან იხსნეს. ამ გმირთა შო-

რის ქართველ მკითხველში განსაკუთრებული პოპულარობა დაიმსახურა გიორგიმ, რომელიც ხალხურმა ფანტაზიამ ადგილობრივ წმიდანთან დააკავშირა. მან მოსპო ვეშაპი, რომელიც „ტბეთსა მას შინა იყო..., განვიდოდა დღე ყოველ, მოსვრიდა და შესჭამდა ერთსა მცხოვრებთაგან მის ქალაქისათა".

ქართული თარგმნის ის ადგილი, სადაც მეფის მწუხარებაა გადმოცემული მისი „მხოლოდ შობილი" და „ტკბილი ასული" ვეშაპთან გაგზავნის წინ, ადამიანური განცდების მხატვრული ასახვის ერთ-ერთი შესანიშნავი მაგალითია ძველ ქართულ მწერლობაში: „ვაჲმე საწადელო შვილო, რამეთუ არღარა ვიხილო პირი შენი შუენიერი, არცა ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ და აჰა ესერა განმეშორები, სიცოცხლეო ჩემო!... ვაჲმე საყუარელო შვილო ჩემო, ვითარიმე განყოფაჲ და ჟამი შემეთხუევის მე აწ? ვაჲმე შვილო, თუალთა ჩემთა დამაბნელებეელო!.. ვა მე შვილო ჩემო, აწ შენდამი მხედველთა ჩემთა თუალთა ჩემთა, ვითარსაღა უკუნაჲსკნელსა ჰამბორისყოფასა მიგცემ შენ? ვაჲმე ჩემო, რამეთუ თუალნი შენნი, ჩემდამი მხიარულებით მომხედველნი, მჭეცისა მიერ ბნელ იქმნებიან აწ! ვაჲმე საყუარელო შვილო ჩემო და საწადელო სიტკბოებაო, რამეთუ ამიერითგან ვერღარა ჰხრახავ სიტკბოებით და სიყუარულით მშობლისა შენისა მამისა თანა, არამედ მიეფარვი საუკუნოდ მჭეცისა მუცელსა შინა"[55].

მეფის ღაღადისი შეიწყნარა ღმერთმა და მოახდინა სასწაული „წმიდისა მოწამისა გიორგის მიერ". მან „მეყვსეულად... მოზიდა ძლიერად ლახუარი თჳსითა და შთასხარა პირსა შინა მისსა და მერმე ჴრმლითა თჳსითა დაჰკეპა" და ქალიშვილი მეფეს დაუბრუნა.

„სამიჯნო ცთუნების" მოტივი ფართოდაა გავრცელებული შუა საუკუნეების ლიტერატურაში. ცნობილია ის „ბალავარიანშიც". მონაზვნები თვითგვემის საშუალებებს მიმართავენ, რათა ეს „ეშმაკისეული" გრძნობა ჩაახშონ. ერთ შემთვევაში ბერმა „მყის ენაჲ თჳსი კბილითა გადიკვეთა", პირი სისხლით აივსო და შეაფურთხა „მეძავ ქალს", რომელიც მას შესაცდენად მიუგზავნეს; სხვა შემთვევაში ბერებმა, იოდასა-

ფის მსგავსად, სქესობრივი გულისთქმა ცეცხლით დათრგუნეს. ერთ ბერს მთელი ღამე „ვიდრე განთიადამდე", თითები ცეცხლზე ეჭირა და „უბადრუკი იგი დედაკაცი", ხედავდა რა როგორ დაიწვა მან თითები, „ზარგადახდილ იქმნა შიშისაგან და მოკუდა". მეორე შემთხვევაში ბერმა თავის ოთახში კოცონი დაანთო, ფეხშიშველი შევარდა და ფეხები დაიწვა.

ამავე ხანას ეკუთვნის ისეთი ლიტერატურული ძეგლების თარგმანები, სადაც ორივე მოტივია – სადევგმირო და სატრფიალო-სამიჯნურო განსახიერებული. მათ რიცხვს ეკუთვნის ალ. ვესელოვსკის მიერ მიკვლეული და გამოქვეყნებული ცნობილი ტავროსისა და მენიას ამბავი, რომლის ქართული თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს ეფთვიმე ათონელის (955-1024) ალ. ვესელოვსკი ამ ნაწარმოებში ძველი ბერძნული რომანის ელემენტს ეძებდა; კ. კეკელიძის მიერ ძეგლი შესწავლილია იმ „ელემენტებისა და მოტივებიის" თვალსაზრისით, რომლებიც შემდეგ „ჩუენში მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნიდან გაფურჩქნულ მხატვრულ ლიტერატურაში" იჩენს თავს[56].

კ. კეკელიძე სამართლიანად ხედავს მსგავსებას ხსენებული თხზულების გმირის ტავროსსა და შემდგომდროინდელი ქართული საერო მწერლობის გმირებს შორის. ტავროსი იყო „ხილვითა საშინელ, ჰასაკითა გრძელ, მკლავითა ძლიერ, ვითარცა ლომი, ფერჰითა მალე, ვითარცა ქურციკი". მისი ხელშუბი იყო „ვითარცა დგრე სახლისა დიდისაჲ", სარტყელი ისეთი, რომ მისი ხელში აღების ძალა არავის შეწევდა; ბრძოლაში ისეთი მხნეობით გამოირჩეოდა, რომ მისი წინააღმდეგობა ვერავის შეეძლო.

მსგავსება აქ შესამჩნევია არა მხოლოდ ლიტერატურულ გმირებთან, არამედ ქართული საისტორიო თხზულებების გმირებთანაც, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი. ერთხელ ტავროსს საბრძოლოდ 6 ათასი კაცი გამოუყვანია და მოწინააღმდეგის 80 ათასიანი ჯარიდან 40 ათასი გაუწყვეტია. მეორე შემთხვევაში 70 ათასიანი ჯარით 600 ათასიანი მოწინააღმდეგე დაუმარცხებია[57].

IX-X საუკუნეებშია თარგმნილი ბერძნული აგიოგრაფიული თხზულება „ევსტრატის წამება", რომელიც შეიცავს საყურადღებო შეხედულებების ანტკური ფილოსოფიიდან[58]. თხზულება თარგმნილია ქართულად, როგორც ძეგლის გამომცემელი ფიქრობს, არა ბერძნული დედნიდან, არამედ არაბული თარგმანიდან და ყურადღებას იმსხურებს ამ გარემოების გამო, როგორც არაბების შემოსვლითა და გაბატონებით საქართველოში შექმნილი ახალი კულტურული და ფილოსოფიური ურთიერთობების შედეგი. თხზულებაში გადმოცემულია თეორიული პაექრობა რელიგიურ საკითხებზე თხზულებების მთავარ გმირს ევსტრატის და მსაჯულს თუ მთავარს შორის, რომელთაგან ერთი ქრისტიანული მონოთეიზმის დებულებებს იცავს, მეორე – წარმართულ პოლითეიზმს.

ევსტრატი განათლებული პირია. ის ახალგაზრდობიდან იცნობდა ანტიკურ ფილოსოფიას და საფუძვლიანდ იყენებს ამ ცოდნას საკუთარი რელიგიური პოზიციის დაცვის მიზნით. იცნობს ის ოლიმპის შესახებ არსებულ გადმოცემებს, იცის ვინაა ზევსი, პოსეიდონი, აპოლონი, ჰერმესი სხვ. მის წყაროს ამ შემთხვევაში წარმოადგენდა ჰომეროსი. გარკვეულია პლატონის, არიტოტელეს, ერმიასის მოძღვრებებში, რომლებიც მსაჯულის ავტორიტეტებს წარმოადგენენ*. მთავარ მნიშვნელობას ევსტრატი, როგორც ჩანს, პლატონს ანიჭებს და უმთავრესად მის მოძღვრებას ემყარება. პოლითეიზმის კრიტიკისა და მონოთეიზმის დაცვის დროს ის ამოდის პლატონის მოძღვრებიდან იდეებზე და სიკეთეზე, და არა პლატონის კოსმოლოგიიდან. პლატონის დიალოგი „ტიმეოსი", სა-

* ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია სამი ჰერმიასი. ქრისტიანი მოღვაწე Vს.-ის შემდგომი ხანისა, რომელმაც მრავალი ცნობილი ცნობა შემოინახა წინასოკრატული ფილოსოფიის შესახებ და კვალი დატოვა ბერძნული ფილოსოფიის დოქსოგრაფიის ისტორიაში; არისტოტელეს მეგობარი, პლატონის სიკვდილის შემდეგ არისტოტელე ამ ჰერმიასთან გაემგზავრა ატარნეას ქალაქ მიზიაში, სადაც ის ქალაქის მმართველად იყო; აქვე დაუნათესავდა მას; ნეოპლატონიკოსი, V ს-ის მოღვაწე, კარგად ცნობილი საქართველოში XII ს-ში. აქ მოხსენიებული ჰერმიასი არისტოტელეს წრის მოაზროვნე უნდა იყოს.

დაც პლატონის კოსმოლოგიის საკითხებია გარკვეული, უფრო მსაჯულის თეორიულ დასაყრდენს წარმოადგენს, ვიდრე ევსტრატისი.

ევსტრატის სიტყვით, „კეთილის მომცემელი არს ღმერთი და მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ". ის არ შეიძლება იყოს მიზეზი იმისა, რაც სიკეთეს არ წარმოქმნის; არ შეიძლება იყოს მიზეზი ბოროტებისა. ამავე დროს, ღმერთი არის „მიუწვდომელი და გამოუთქმელი", რადგან არაფერი ხილულ სამყაროში არ არსებობს მისი მსგავსი, აქ „არარაჲ ჰგავს მას" და რადგან არა ჰგავს, შეცნობაც არ შეიძლება.

სიკეთესთან ერთად ღმერთს ახასიათებს მარადიულობა, „დიდებულება და სათნოება", ძლიერება და მშვენიერება. ევსტრატისთან ღმერთი განხილულია, როგორც ონტოლოგიური, აგრეთვე, ეთიკური და ესთეტიკური პოზიციიდან და დადგენილია მისი ზეაღმატებულება ოთხივე ასპექტით.

ევსტრატის აზრით, ღმერთზე წარმოდგენილი განსაზღვრებანი შეუთავსებელია პოლითეიზმთან, ოლიმპის პანთეონის ღმერთებთან, რომლებიც ცნობილია „უმიროსის" (ჰომეროსის) და სხვა ძველი წარმართი ფილოსოფოსების შეხედულებებით, რომლებიც ღმერთებს სიკეთესთან ერთად მიაწერენ ბოროტებას; ღმერთები წარმოდგენილი ჰყავთ, როგორც მამის მკვლელები, ქალების შემცდენნი, მემრუშენი და სხვ.

ევსტრატის შეხედულებებში ნათლადაა ასახული სიკეთის მონიზმი (სიკეთის სუბსტანციურობის თვალსაზრისი) და ღმერთის ორმაგი – აპოფატიკური და კატაფატიკური მოაზრების კვალი. ჯერჯერობით ძნელია ამ შეხედულებების წარმომავლობის გზების დადგენა „ევსტრატის წამებაში". მაგრამ ცხადია, რომ ამგვარი შეხედულებანი შეადგენს ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების მნიშვნელოვან იდეებს, რომლებსაც ფართო გავრცელება და გასაქანი მოიპოვეს XI-XII სს-ის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

X საუკუნის ქართულ მწერლობასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში, როგორც ვნახეთ, ადგილი აქვს მნიშვნელოვან იდეურ სიახლეს და თავისებურებას. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ქართული ხელოვნების, კერძოდ, ჭედური ოსტა-

ტობის ერთი ძეგლი, ე. წ. იშხანის ჯვარცმა, რომლის იდეური შინაარსი, ვფიქრობთ, იმავე მსოფლმხედველობრივი სიახლეებით უნდა იყოს განსაზღვრული და იმავე იდეურ ცვლილებათა საუძველზე შეიძლება აიხსნას.

იშხანის ჯვარცმა ზუსტადაა დათარიღებული (973 წ.) და ეკუთვნის ქართული ჭედური ხელოვნების განვითარების ეტაპურ ძეგლთა რიცხვს.

როგორც გიორგი ჩუბინაშვილი წერდა, – „ქართული ხელოვნების ამ დარგის მხატვრულად და ისტორიულად „ყველაზე უფრო ბრწყინვალე და მნიშვნელოვან პერიოდს"[59], რომელიც წარმოდგენილია რამდენიმე ანალოგიური დათარიღებული ძეგლით და იძლევა საფუძველს დაკვირვებისა და დასკვნებისათვის ამ პერიოდის დიდი მნიშვნელობის შესახებ ქართული ხელოვნების ისტორიაში.

იშხანის ჯვარცმა შესრულებულია, როგორც ითქვა 973 წელს, ბრეთის – დაახლოებით 1000 წელს და ბოლოს მარტვილის ჯვარცმა – დაახლოებით 1050 წელს. სამივე ძეგლზე გამოსახულია ჯვარზე გაკრული ქრისტეს შიშველი სხეული, მაგრამ გამოსახულია თვით აქტის, ჯვარცმის, არსებითად განსხვავებული გაგებით. გიორგი ჩუბინაშვილი ფიქრობდა, რომ იშხანის ჯვარცმა, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, სცილდება თავისი მნიშვნელობით საკუთრივ ქართული ხელოვნების ისტორიის ფარგლებს და შეიძლება შესწავლილ იქნეს, როგორც „შესადარებელი მასალა დასავლეთ ევროპის საშუალო საუკუნეების ბეჭდური ხელოვნების ზოგიერთ საკითხის დასადგენად"[60].

ჩვენი ინტერესი ამ ძეგლისადმი განსაზღვრულია მისი იკონოგრაფიით, იდეური შინაარსით, ჯვარცმული ქრისტეს ფიზიკურ და სულიერ განცდათა ძეგლში ასახული გაგებით. ქრისტე აქ გამოსახულია „დახუჭული, ჩაცვივნული თვალებით მახვილ სახეზე, რომელიც სავსეა სევდით, ატანილი წამებით, დაქანცულობით". თავი მას მსუბუქად აქვს დახრილი, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს გადატანილი სევდისა და ტანჯვის შთაბეჭდილებას.

პირიქით, მარტვილის ჯვარცმის მქანდაკებელი არსებითად განსხვავებული გზით მიდის. „მთელი ნაკვთი შესრულებულია ლამაზი სრული მოხაზულობით"; ქრისტეს ფიგურა „თითქოს განგებ გამოსაჩენად, გაწვდილი ხელებით დგას". მისი „თმა და წვერი დავარცხნილია, წვერი თანაბრადაა დახუჭუჭებული". რაც მთავარია, „არც თვალებში, არც პირისახეზე არა ჩანს არავითარი დაძაბვა, არავითარი ემოციონალური ხაზგასმულობა, ნამცეცი წამება – სულიერი, ან გინდა ფიზიკური"[61].

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

გიორგი ჩუბინაშვილი ჭედური ხელოვნების ამ ძეგლში, ქრისტეს განსახიერებაში არსებით განსხვავებას აღნიშნავდა, ხედავდა „სტილისტურ მისწრაფებათა ევოლუციას", რომელიც ასახავდა „საზოგადოებრივი ცხოვრების სპეციფიკურ ფორმებს" და შეესაბამებოდა ფსიქოლოგიურ განწყობათა ცვლილებებს. იგი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ყველაფერი ეს უკვე X და XI საუკუნეების საზღვარზე შეიმჩნევა საქართველოში, რომელიც, ავტორის სიტყვით, უფრო ადრე გადის განვითარების შესატყვის ეტაპებს, ვიდრე დასავლეთ ევროპა[62]. მაგრამ გ. ჩუბინაშვილის დაკვირვებანი იფარგლება ხსენებული ძეგლების სტილისტური ანალიზით და არაფერი აქვს ნათქვამი თვით გაგებასა და ჯვარცმის ინტერპრეტაციის იდეური საფუძვლების შესახებ.

ამ თვალსაზრისით შეეხო იშხანის ჯვარცმას შალვა ამირანაშვილი. მან გადაჭრით უარყო ხსენებული ძეგლის 973 წლით დათარიღების შესაძლებლობა, რადგან, როგორც შ.ამირანაშვილი ფიქრობდა XI ს-ის დამლევამდე არც დასავ-

ლეთ ევროპაში, არც ბიზანტიაში, არ ყოფილა შემთხვევა, რომ ჯვარცმის კომპოზიციაში ქრისტე გამოესახათ ტანჯულ მდგომარეობაში და, მით უმეტეს, „მიცვალებული სახით". ეს იმითაა გამოწვეული, რომ ამ დრომდე გავრცელებული იყო ჯვარცმის ისეთი განმარტება, რომლის მიხედვით ქრისტე წარმოდგენილია, როგორც გამარჯვებული და ტრიუმფატორი („სიკვდილისა სიკვდილითა დამთრგუნველი"); იგი ჯვარზე გაკრული, მაგრამ თვალები ღია აქვს, არავითარი ფიზიკური ან სულიერი ტანჯვის ნიშანი მას არ ეტყობა"[63] ქრისტეს გამოსახულება იშხანის ჯვარზე ისეთი სიახლეა, ხსენებული ავტორის აზრით, რომელიც წარმოუდგენელია საერთოდ X საუკუნეში.

შ. ამირანაშვილი იმოწმებდა ცნობილ ბიზანტინისტ ლუი ბრეიეს, რომელიც წერდა: „დასავლეთელებიც და ბერძნებიც (ე. ი. დასავლეთ ევროპაშიც და ბიზანტიაშიც, – შ.ხ.) ემხრობოდნენ ჯვარცმის V ს-ის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას". წამება ამ შემთხვევაში ტრაგიკული აქტი კი არ იყო, არამედ გამოხსნის სიმბოლო, რომელიც მას უნდა ჰქონოდა კაცობრიობისთვის. „ქრისტემ სძლია სიკვდილს; ამიტომ ის ჯვარზე გამოსახულია ღია თვალებით, და მას თავზე ეკლის გვირგვინის მაგიერ ძალიან ხშირად მეფური დიადემა ადგია". XII ს-მდე „ყველა ძეგლზე იესოს თავი ყოველთვის პირდაპირ უჭირავს, ორივე მკლავი ფართოდ აქვს გაშლილი, ფეხები პარალელურადაა ლურსმნებით მიჭედილი"[64].

როგორც ვხედავთ, ბრეიეს წარმოდგენილი ჯვარცმაზე გამოსახული ქრისტეს სურათი საგსებით შეესაბამება მართვილის ჯვარს და არსებითად უპირისპირდება იშხანის ჯვარცმას.

იშხანის ჯვარცმის განხილვა მისი იდეური შინაარსისა და მსოფლმხედველობრივი შეხედულბების თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, სრულ საფუძველს იძლევა იმისათვის, რომ ქართული ჭედური ხელოვნების ეს ძეგლი X ს-ით განისაზღვროს; უფრო მეტი – მისი წარმოქმნა X ს-ში საგსებით კანონზომიერ ფაქტად ჩაითვალოს. ძეგლის იდეური შინაარსი შეესატყვისება დროის მოთხოვნილებას და ადასტურებს

ჯვარცმის დოგმატური ინტერპრეტაციისგან გადახვევის შესაძლებლობას.

ქართული კულტურის იდეურმა განვითარებამ X ს-ში მნიშვნელოვან შედეგებს მიაღწია ადამიანურის ახლებური გაგების, მისი რეალური, კონკრეტული შინაარსით შევსების თვალსაზრისით. ეს სიახლე შეიჭრა კულტურული შემოქმედების ისეთ დარგშიც, რომელიც უშუალოდ რელიგიურ სიუჟეტს ეხება. ჯვარცმის ახლებურ ინტერპრეტაციას საქართველოში ალბათ ისიც უწყობდა ხელს, რომ აქ, როგორც ზემოთ ითქვა, ქრისტეს დიოფიზიტური გაგება იყო გაბატონებული და ქრისტეში ადამიანი თავიდანვე იყო აღიარებული. ქრისტეს, როგორც ღმერთ-კაცის გამოსახვის დროს ხელოვანის ყურადღება შეიძლებოდა გამახვილებულიყო როგორც ღმერთზე, აგრეთვე ადამიანზე. ამდროინდელი ზოგადი იდეური მდგომარეობით იყო განსაზღვრული, რომ ადრე ღმერთზე მიმართულმა ყურადღებამ იშხანის ჯვარმაში ადამიანის წარმოდგენაზე გადმოინაცვლა. ნათელია, რომ ხელოვნების ამ ძეგლის შემოქმედების წინაშე ქრისტე წარმოადგენს არა იმდენად ტრიუმფატორს, რომელმაც სიკვდილით სიკვდილი დათრგუნა და გამარჯვებული გამოიყურება, რამდენადაც ადამიანს, რომელმაც დიდი ფიზიკური და სულიერი წამება გადაიტანა და მისი წამება დამთავრდა ისე, როგორც ადამიანისთვის უნდა დამთავრებულიყო.

მეოთხე თავი

კაპადოკიელთა რენესანსი X-XI სს-ის საქართველოში

„კაპადოკიელთა რენესანსის" ცნება გულისხმობს ბიზანტიურ თეოლოგიაში და ფილოსოფიაში სამი დიდი კაპადოკიელი თეოლოგის: გრიგოლ ნაზიანზელის, იგივე გრიგოლ ღვთისმეტყველის (330-390), ბასილ კესარიელის, იგივე ბასილი დიდის (330-379) და გრიგოლ ნოსელის (335-394) მოძღვრებათა გავლენის განსაკუთრებულ ზრდას X-XI სს. „კაპადოკიის სამი დიდი მნათობის" ნააზრევი ამ პერიოდის ბიზანტიურ აზროვნებას აინტერესებს, როგორც ანტიკურ ფილოსოფიასთან ქრისტიანული თეოლოგიის სინთეზის (ცხადია, თეოლოგიის უპირატესობით) ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცდა აღმოსავლეთის აზროვნებაში. მისი მოშველება შესაძლებლობას ქმნიდა და ნიადაგს ამზადებდა ანტიკურობის უფრო ღრმად აღორძინებისთვის, რომელიც დაკავშირებულია მიქაელ ფსელოსისა (1018-1078) და იოანე იტალოსის (1025-1082 წლის შემდეგ) სახელებთან და „პროკლეს რენესანსის" სახელითაა ცნობილი[1].

რენესანსული აზროვნებისკენ სვლაში ამ ორი მიმდინარეობის კავშირი გვიჩვენებს, თუ რა დიდ შესაძლებლობას იძლეოდა პატრისტიკული იდეების შერჩევით გამოყენება ახალი იდეალებისათვის ბრძოლაში. კაპადოკიელი მოაზროვნეები, განსაკუთრებით გრიგოლ ნაზიანზელი, ქრისტიანული თეოლოგიის და ანტიკური სიბრძნის (ე.ი. ათენისა და იერუსალიმის) კავშირს სასარგებლოდ მიიჩნევდნენ და, ამდენად, უპირისპირდებოდნენ ტერტულიანეს (160-220) და მის თანამოაზრეებს, რომელნიც ამგვარ კავშირს პრინციპულად მიუღებლად თვლიდნენ. სამივე ზემოაღნიშნული კაპადოკიელი მოაზროვნე სიკეთის მონიზმის ნეოპლატონური პრინციპის დამცველია. რასაკვირველია ამ პრინციპს ისინი ქრისტიანული მონიზმის საფუძველზე ავითარებდნენ, მაგრამ ამ, არსებითად

განსხვავებული საფუძვლის მიუხედავად, პლატონის და პორფირიოსის მოძღვრებასთან კავშირი მაინც საგრძნობია, რაც ძლიერ საყრდენს წარმოადგენდა იმათთვის, ვინც უფრო მეტი ზომით ცდილობდა ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის დაახლოებას. ეს ეხება იმათაც ვინც ამას ფარულად აკეთებდა (როგორც მაგ., „არეოპაგიტიკის" ავტორი), ასევე ნეოპლატონიკოსებთან ერთად პლატონის ქრისტიანობასთან დაახლოების მსურველებს (მიქაელ ფსელოსი და იოანე იტალოსი), და იმათაც, ვინც ნეოლატონური და ქრისტიანული თეოლოგიების გაიგივებას ცდილობდა (იოანე პეტრიწი).

ამგვარი საფუძვლის გარეშე XI ს. ბიზანტიაში წარმატებით მოღვაწეობას კი არა, არსებობასაც ძნელად შეძლებდნენ ფსელოსი და მისი თანამოაზრეები. მათ ხომ ისეთი უკიდურესი ორთოდოქსი უპირისპირდებოდა, როგორიც იყო პატრიარქი მიქაელ კერულარიოსი (1000-1058), რომლის სახელთანაა დაკავშირებული განხეთქილება და მტრობა (სქიზმა) აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის 1054 წ. იგი სასტიკად ებრძოდა კონსტანტინე მონომახის კარზე დიდი გავლენის მქონე ინტელექტუალისტთა ჯგუფს კონსტანტინე ლიხუდის მეთაურობით. ესენი იყვნენ მიქაელ ფსელოსი, იოანე მავროპოდი და იოანე ქსიფილინი. ეს ხალხი ნერგავდა იმ დროისათვის შესაძლებელ თავისუფალ აზროვნებასა და ჰუმანურობას. მეგობრობის პრინციპის შეფასების მოშველიებით კარგად ჩანს მათი დამოკიდებულება ორთოდოქსულ საეკლესიო შეხედულებებთან. თუ ლიხუდის წრისათვის მეგობრობა წარმოადგენდა ადამიანთა შორის ამქვეყნიური სულიერი ურთიერთობის მწვერვალს, კერულარიოსი კატეგორიულად უარყოფდა ამქვეყნიურობის რაიმე ზნეობრივ ღირებულებას[2], ფსელოსი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ მეგობრობა ადამიანთა ამქვეყნიური ურთიერთობის ნორმად უნდა იქცეს, კერულარიოსი კი, მოყვასის მიმართ კეთილგანწყობას უარყოფდა. იგი თავის პოზიციას იმით ამართლებდა, რომ ამგვარი დამოკიდებულება იმქვეყნიურობიდან აცილებსო ჩვენს მოქმედებას და ფიქრს. მეცნიერება კერულარიოსისთვის უბრალო ლაყბობა იყო. თუ ფსელოსი მასთან ბრძოლაში გა-

მარჯვებული გამოვიდა, ეს იმიტომ, მოხდა, რომ კერულარიოსის მოქმედება იმპერატორის მიზნებს შეეჯახა. მაგრამ ესეც არ იქნებოდა საკმარისი, ფსელოსს საყრდენი ქრისტიან წმინდანებშიც რომ არ ენახა. აქ განსაკუთრებით გრიგოლ ღვთისმეტყველი იყო გამოსადეგი, რომელიც მუდამ ხაზს უსვამდა ბასილი დიდთან თავის მეგობრობას. კაპადოკიელებთანვე ნახულობდა საყრდენს ფსელოსი ზოგიერთი ნეოპლატონური დებულების გასამართლებლად. თუმცა ფრთხილი და მოხერხებული ფსელოსი ამ დებულებებს ნეოპლატონურს არ უწოდებდა, პირიქით, იგი კერულარიოსს აბრალებდა ნეოპლატონელობას[3].

ფსელოსის მოწაფე და მეტოქე იტალოსიც ხშირად იყენებდა ამ საყრდენს. ამიტომ წერდა პ. იოანუ თავის ცნობილ ნაშრომში – „მიქელ ფსელოსისა და იოანე იტალოსის მოძღვრება ილუმინაციის შესახებ" – რომ რამდენადაც ორთოდოქსის დამცველები არაფერს არ ერიდებოდნენ და ყველგან ერესს ხედავდნენ, ფსელოსი და იტალოსი „თავიანთ განმარტებაში თეოლოგ გრიგოლ ნაზიანზელს ემყარებოდნენ"[4].

XX ს. ქართულ ფილოსოფიაში ფსელოსისა და კაპადოკიელთა ეს კავშირი საკმაოდ ადრე დაინახეს. ეს მოხდა რუსთაველის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ საფუძვლებზე კამათისას. პროფ. მ. გოგიბერიძე ხედავდა რა ფსელოსისა და მისი მომხრეების მიერ კაპადოკიელთა უხვ გამოყენებას, მეორე მხრივ, გამოდიოდა რა საკუთარი ზოგადი პოზიციიდან, რომ ქრისტიანული სქოლასტიკა კი არა, არამედ მხოლოდ არაბული ფილოსოფია გამოდგებოდა რუსთაველის ჰუმანიზმისათვის, ყურადღებას არ აქცევდა განსხვავებას ფსელოსსა და კაპადოკიელთა შორის. ამის ფორმალურ უფლებას მას არ აძლევდა ის, რომ ფსელოსი საკუთარი პოზიციის დასაცავად გულმოდგინედ ამტკიცებდა თავის ერთგულებას კაპადოკიელთა მიმართ. მ. გოგიბერიძის აზრით, „ფსელოსის სკოლამ ერთი ნაბიჯიც ვერ გადადგა წინ კაპადოკიელი „დიდი მამების" გრიგოლ ნაზიანზელისა და გრიგოლ ნოსელის მიერ პირველად წამოყენებული და იოანე დამასკელის მიერ მთელი აღმოსავლეთის ქრისტიანობისათვის საბოლოოდ დადგენილი

დებულებიდან იმის შესახებ, რომ მეცნიერება ამქვეყნიურ საქმეებზე უნდა იყო ხელშემწყობი და მსახური თეოლოგიისა, ხოლო ლოგიკურ მეთოდი უნდა ემსახურებოდეს ქრისტიანული დოგმების გამართლების საქმეს”[5].

მართალია, დღეს ქართველ მედიევისტთა უმრავლესობა იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალაზრისს, რომ რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი ნეოპლატონიზმი იყო, მაგრამ მ. გოგიბერიძის დამსახურებად მაინც რჩება კაპადოკიელთა ახალი როლის შემჩნევა XI ს. ბიზანტიურ მსოფლმხედველობაში. უდავოა, სწორედ კაპადოკიელებმა მისცეს საშუალება მიქაელ ფსელოსს ემტკიცებინა, რომ „იგი ქრისტიანობამ მიიყვანა პლატონთან და არისტოტელესთან” (5146). კაპადოკიელთა ნააზრევისა და პოზიციის უდავო მნიშვნელობამ რენესანსული აზროვნების გაბატონებისათვის ბრძოლაში ზოგიერთი მკვლევარი იქამდე მიიყვანა, რომ რენესანსის მოღვაწეთა იდეალად გამოაცხადა „ეკლესიის მამათა მიერ ანტიკურობის შესწავლა”. როგორც ვხედავთ, აქ საშუალება მიზნად იქცა მიჩნეული, რაც სამართლიანად გააკრიტიკა შ. ნუცუბიძემ თავის წიგნში – „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი”[6].

კაპადოკიელთა ნააზრევი ისევე, როგორც მოგვიანებით იოანე დამასკელის პოზიცია, საშუალებას იძლეოდა თეოლოგიას ფილოსოფიაში დაქვემდებარებული, მაგრამ მაინც მოკავშირე დაენახა. ეს კი ამზადებდა, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, დასაშვებს ხდიდა, უფრო მაღალი სინთეზის შესაძლებლობას, რაც პროკლეს აღორძინების სახით მოხდა და, რომლის არსებითი შინაარსი თეოლოგიის და ფილოსოფიის იგივეობის მტკიცება იყო. ამ ახალი პოზიციისათვის სინთეზის წოდება მხოლოდ იმდენად შეიძლება, რამდენადაც ერთიმეორეს ემთხვევა ფილოსოფიის უმაღლესი ნაწილი – „მეტაფიზიკა” და თეოლოგია, ხოლო ფილოსოფიის სხვა ნაწილები თანხმობაშია მასთან. ამგვარი გაგების პრინციპები ფსელოსთან და იტალოსთან შეფარვითაა მოცემული, იოანე პეტრიწთან – სავსებით აშკარად. თუმცა აქაც უეჭველადაა მიჩნეუ-

ლიი სრული თანხმობა კაპადოკიელთა მოძღვრებასთან, ასევე, როგორც პავლე მოციქულთან.

ამ მსგავსების მიუხედავად, კაპადოკიელთა როლი საქართველოში და ბიზანტიაში სხვადასხვაგვარად ვლინდება. ბიზანტიურ ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში პროკლეს ძლიერი და გავლენიანი მოწინააღმდეგეები გამოუჩნდნენ მაგ., იოანე ფილოპონუსი (VI ს.), რომლის შრომებს ზოგჯერ ათენის ფილოსოფიური სკოლის დახურვის თეორიული გამართლების ცდას უწოდებენ. ეს გარემოება ნათელს ფენს ამ სკოლის წარმომადგენლის, ცნობილი კომენტატორის სიმპლიციოსის გაბოროტებულ გამონათქვამებს თავისი ყოფილი ამხანაგის (ალექსანდრიიდან) წინააღმდეგ[7]. მაგრამ ქრისტიანულ თეოლოგიას, ისევე, როგორც მაჰმადიანურს, სჭირდებოდა ნეოპლატონური ფილოსოფიის რიგი პრინციპი. ამიტომ მისი უბრალო აკრძალვა საქმეს არ შველოდა: ამ ასპექტით პროკლეს ყველაზე დიდი დარტყმა, შეიძლება ითქვას, მიაყენა „არეოპაგიტიკის" ავტორმა, როცა ის, რაც მაშინდელ ქრისტიანობას სჭირდებოდა პროკლესაგან და საერთოდ ნეოპლატონიზმისაგან, ქრისტიანულ თეოლოგიაში მოაქცია და პავლე მოციქულის მიერ მოქცეულ დიონისე არეოპაგელს მიაწერა. მაქსიმე აღმსარებლის გულმოდგინებით ამ ნაშრომმა და შემდეგ, „მიზეზთა წიგნმაც" პროკლეს ადგილი დაიკავა თეოლოგიაში. ამის გამო „არეოპაგიტიკა", როგორც ღვთისმეტყველების წყარო, კაპადოკიელთა ნააზრევის წინამორბედად იქცა. ამიტომ იყო, მკვლევრები XX საუკუნემდე, სპეციალისტთა პროტესტის მიუხედავად, მაინც მსჯელობდნენ ხოლმე კაპადოკიელებზე „არეოპაგიტიკის" გავლენის თაობაზე. ეს ისტორიულად შემუშავებული განწყობა დღესაც იჩენს ხოლმე თავს „არეოპაგიტიკაზე" კაპადოკიელთა გავლენის სათანადო შეუფასებლობაში.

„არეოპაგიტიკისა" და მაქსიმე აღმსარებლის გავლენით პროკლეს ხსენება ბიზანტიურ ფილოსოფიაში VII-XI საუკუნეებამდე ქრება. როგორც პოდსკალსკი ნარკვევში – „ნიკოლოზ მეთონელი და პროკლეს რენესანსი ბიზანტიაში" აღნიშნავს – მთელი ამ ხნის განმავლობაში პროკლეს ორიოდე

ენციკლოპედისტი თუ მოიხსენიებს და ისიც შემთხვევით[8]. როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, XI ს. მეორე ნახევარში ვითარება რადიკალურად იცვლება.

საქართველოში XI ს. დასასრულისთვის იგივე შედეგს ვხედავთ. მაგრამ ამ შედეგებისკენ მიმავალი გზა მნიშვნელოვნად განსხვავებულია. ნათელია, რომ ბიზანტიელ თეოლოგებს და ფილოსოფოსებს „არეოპაგიტიკის" თარგმნა არ სჭირდებოდათ. მთელი ამ ხნის განმავლობაში ეს წიგნი, მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებთან ერთად, მათთვის თითქმის სამაგიდო იყო. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ „არეოპაგიტიკაში" ფილოსოფია უფრო მკაცრადაა დაქვემდებარებული თეოლოგიას, ვიდრე კაპადოკიელებთან. მაგრამ ფილოსოფიის უფლება არსებობაზე და მასთან თეოლოგიის გარკვეული კავშირი მაინც დაშვებულია (მაგ., კამათი აპოლიფანთან, ასევე მოგვი ელიმას და პავლე მოციქულის „კამათის" ფილოსოფიური ანალიზი)[9]. ამ შრომაში ხშირადაა მოშველიებული ფილოსოფიური არგუმენტები, მიუხედავად იმისა, რომ პავლე მოციქული დასაბუთების საჭიროებას რწმენის სისუსტედ მიიჩნევდა.

ამის გამო, პროკლეს გამოყენების გასამართლებლად, ბიზანტიაში, საჭირო იყო კაპადოკიელთა პოზიციის წინ წამოწევა. საქართველოში კი „არეოპაგიტიკა" მხოლოდ XI ს. მეორე ნახევარში ითარგმნა, ე. ი. მაშინ, როცა „კაპადოკიის სამი მნათობის" შრომების არაერთი თარგმანი არსებობდა. ალბათ ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი „არეოპაგიტიკის" უფრო ჰუმანისტურ ინტერპრეტაციას საქართველოში, რადგან უდავოდ იყო მიჩნეული, რომ კაპადოკიელები „არეოპაგიტიკასთან" სრულ თანხმობაში არიან და მის დებულებებს ავითარებენ. ამ გარემოში გახდა ეს სახელგანთქმული ძეგლი რუსთველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ფილოსოფიური საფუძველი და მოამზადა შესაძლებლობა თავად პროკლეს თარგმნისა იოანე პეტრიწის მიერ. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ პეტრიწი, რომელიც ეკამათება, მაგრამ არ ახსენებს „არეოპაგიტიკას", ბოლოსიტყვაობაში (თუ ხელნაწერის ეს ნაწილი მას ეკუთვნის) სრულ თანხმობაშია ბასილი დიდთან

და გრიგოლ ღვთისმეტყველთან. რაც შეეხება გრიგოლ ნოსელს, მას აქ ვერ ვხედავთ, რაც გამოცანაა და პასუხს მოითხოვს. შეიძლება ამ კითხვაზე პასუხი მოგვცეს ადამიანის ბუნების გრიგოლ ნოსელის და ნემესიოს ემესელისეული გაგების შედარებამ. ამ უკანასკნელის „ბუნებისათვის კაცისა" პეტრიწმა აირჩია სათარგმნელად და, ე. ი. ეთანხმებოდა მას.

წინასწარ ერთ ნიშანზე შეიძლება მივუთითოთ: სპეციალისტების აზრით, გრიგოლ ნოსელი პირველია მამათა შორის, რომელმაც ადამიანს სრული „ღვთისადმი მსგავსება", არა მხოლოდ ისტორიის დასასრულს, არამედ დასაწყისშიც მიანიჭა[10]. მართალია ეს მსგავსება შესაძლებლობის სახით არსებობს, რომელიც დაახლოების უსასრულო პროცესისათვის არის გათვალისწინებული, მაგრამ მაინც პრინციპული მსგავსებაა, რომელიც გამოხატავს ადამიანის მსგავსებას უშუალოდ ღვთისადმი, როგორც ამას ბიბლიური გადმოცემა გვაუწყებს. პეტრიწისათვის კი, ადამიანი შექმნილია არა უშუალოდ ღვთის ხატად, არამედ ღვთის ხატის მსგავსად[11].

გვაქვს თუ არა უფლება, ვილაპარაკოთ კაპადოკიელთა რენესანსზე ქართულ კულტურაში? რენესანსი, ცხადია, რაიმეს აღორძინებას, ხელახლა წარმოჩენას ნიშნავს, თანაც მაღალ დონეზე, რაც ახალ კულტურულ დონესთან წარსულის კულტურის ელემენტების სინთეზით ხორციელდება. კაპადოკიელები საქართველოში, რასაკვირველია, ცნობილი იყვნენ X საუკუნემდე, მაგრამ მათი თარგმანები, როგორც წესი, ორიგინალიდან არ სრულდება და, რაც მთავარია, არც განმსაზღვრელი იყვნენ მსოფლმხედველობრივი აზროვნებისათვის. X საუკუნიდან კი სულ სხვა სურათს ვხედავთ. ანტიკური ფილოსოფიის გამორჩევით შესწავლა საქათველოში ოფიციალური განათლების აუცილებელ ნაწილად იქცა[12]. ეს დაყოფა უშუალოდ უკავშირდება ბასილი დიდის მიერ „გარეშე სიბრძნის" შეფასებას.

ქართული ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია კაპადოკიური კულტურის ძლიერ გავლენას განიცდიდა. ქრისტიანობასთან ერთად საქართველოში კაპადოკიელი მამების მოძღვრებაც ვრცელდებოდა: თუ გავითვალისწინებთ კაპადოკიე-

ლებზე ნეოპლატინიზმის უდავო გავლენას, ძნელი დასანახი არაა, რომ განათლების ეს ხაზი ჩვენს ქვეყანაში უნდა ჩაითვალოს ნეოპლატონური აზროვნების მეორე წყაროდ. ნეოპლატონიზმისა, რომელმაც შემდგომში არსებითად განსაზღვრა ქართული მსოფლმხედველობითი აზროვნების განვითარება. პირველ წყაროდ ვგულისხმობ კოლხეთის რიტორიკულ ნეოპლატონურ სკოლას, რომელიც წარმათულ ნეოპლატონიზმს ქადაგებდა და რომლის ერთ-ერთ წარმომადგენლად ბაკური შეიძლება მივიჩნოთ. რაც შეეხება ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს (კაპადოკიელთა გზით) გავლენის კვალს ქართულ აზროვნებაზე მისი განვითარების ადრეულ პერიოდში, აქ შეიძლება მივუთითო პეტრე იბერზე. როგორც მისი ბიოგრაფები გვამცნობენ, იგი განსაკუთრებულ ყურადრებას აქცევდა ბასილი დიდის მოძღვრებას და სახელმძღვანელოდ მიუთითებდა მასზე თავის მოწაფეებს, რომელთა შორის ქართველებიც იყვნენ.

კაპადოკიის ზემოაღნიშნულ მოღვაწეთაგან საქართველოში ყველაზე გავლენიანი იყო ბასილი დიდი (330-379). მას ხშირად, იმ ქალაქის მიხედვით, სადაც ეპისკოპოსი იყო, ბასილ კესარიელს უწოდებდნენ. ბასილმა განათლება ათენში მიიღო გრიგოლ ნაზიანზელთან ერთად და მრავალი ნეოპლატონური იდეა ქრისტიანული ინტერპრეტაციით გაავრცელა. მათ შორის უმნიშვნელოვანესი იყო სიკეთის მონიზმის იდეა, რომელიც ბოროტების შეფარდებითობის მაჩვენებელი მარჯვე მაგალითებით გაამაგრა.

ძველ ქართულ კულტურაში ბასილის განსაკუთრებული მნიშვნელობა არაერთხელ აღნიშნულა. „ქართული ტრადიცია არც ერთ საეკლესიო მამას (თვით ქართველი მოღვაწეებიდანაც კი) ისეთი დიდი გულისყურით არ ეკიდება და ისეთ დიდ პატივს არ მიაგებს და არც ერთი მათგანი ისე გათავისებული არა ჰყავს, როგორც ბასილი”[13]. მას ქართულად მთარგმნელებიც გამორჩეული შეხვდა: ეფთვიმე ათონელმა სრულად თარგმნა მისი „ითიკა”, რომელიც შედგება „სწავლანისა” და „თარგმანებაჲ ფსალმუნთაჲსა”-გან. მასვე ეკუთვნის

ბასილის წერილების თარგმანი. ბასილს თარგმნიდნენ გიორგი ათონელი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი.

„სწავლანი" საფუძვლიანად განიხილავს სიკეთის მონიზმის რაობას, დროის პრობლემას, პიროვნების თავისუფლების საკითხს, ბერძნულ ფილოსოფიასთან ქრისტიანობის მიმართების საკითხს, ბერძნული ფილოსოფიის შერჩევის პრინციპს და მისი ათვისების საზღვრებს, ქალისა და კაცის თანასწორობას, გონებისა და ნების მიმართებას, სიბრძნისა და ფილოსოფიის ურთიერთკავშირს, სიზმრისა და სინამდვილის ურთიერთმიმართებას და სხვა. ოსტატური თარგმანის წყალობით, მთელი ეს პრობლემატიკა შემოვიდა ქართულ აზროვნებაში. ცნებებისათვის მონახულია ადეკვატური ქართული ტერმინები, რომელთაგან ბევრი გაჰყვა ქართულ კულტურას და დღესაც თანამედროვედ გვეჩვენებიან. მაგალითად: გამოცდილება, ქველმოქმედება, „დუმილით ქადაგება", მეგობრობა, სათნოება, სულის გონება, შიში, ძრწოლა, „თუალი იგი სულისაჲ" და სხვ. მადლიერ მკითხველს უნებურად მოაგონდება გიორგი ათონელის ნათქვამი ეფთვიმეზე: „ეგევითარი თარგმანი არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვჰგონებ, თუ არცაღა გამოჩინებად არს"[14].

„ჭეშმარიტებისა სიტყუაჲ ძნიად შესაპყრობელ არს", გვასწავლის ბასილი[15]. ამის მიუხედავად, მას მიაჩნია, რომ პიროვნება თავის ნამდვილ რეალობას მხოლოდ ჭეშმარიტების მიღწევით იძენს. ჭეშმარიტების, ანუ წრფელი რწმენის დაცვა ნიშნავს საკუთარი პიროვნულობის, მეობის მოვლას და დაცვას. ბასილი ცდილობს აუხილოს ადამიანს „თუალნი იგი სულისაჲ კრძალვად თავისა თვისისა[16]." რადგან ჭეშმარიტებას სული ეძებს და პოულობს, სულისა და სხეულისაგან შემდგარი ადამიანის არსებას სული ქმნის. ამიტომ „ეკრძალე თავსა შენსა, რომელ არს სული შენი"[17].

გრიგოლ ნაზიანზელი (330-390) ძალზე პოპულარული იყო საქართველოში. უდავოა, ეფთვიმეს ამ საქმეშიც ლომის წილი უდევს. უმთავრესად მხოლოდ მის მიერ თარგმნილი გრიგოლის შრომებიდან შედგენილი კრებულის რიცხვი ცამეტს აღწევს[18]. ეფრემ მცირეს თარგმანებიდან კი თერთმეტი

კრებულია შედგენილი. ეფრემი სრული თავმდაბლობით, ძირითად დამსახურებას ამ საქმეშიც ეფთვიმეს მიაწერს, რომელმაც გრიგოლის სიბრძნის ყანის ყოველი ძნა („ყოველი მჭელი") „აუდვა ურემსა ქართველთასა". თავისთვის მან დაცვენილ თავთავთა („კუვილნი") აკრეფა დაიტოვა[19]. ამ ორი მოღვაწის მიმართებაში უკეთ შეიძლება გამოიკვეთოს ტერმინი – „ფილოსოფოსის" მნიშვნელობა სხვადასხვა სკოლაში და სხვადასხვა პერიოდში. მაგალითად ეფრემი აქ ეფთვიმეს მორიდებით მიუთითებს, რომ იგი არ თვლიდა სათანადო ყურადღების ღირსად ფილოსოფიურ წიგნებს. „ფილოსოფიური" ამ გაგებით საღვთისმეტყველოს, ე. ი. თეოლოგიურს უპირისპირდება, როგორც უმაღლეს მიზანს. ფილოსოფიური წიგნების თარგმანს ეფრემი თავის წვლილად მიიჩნევს. აქედან შეიძლება უფრო გასაგები გახდეს ეფრემისავე განცხადება დამასკელის „დიალექტიკის" თარგმანზე დართული – „სხუაჲ არარაჲ ოდეს თარგმნილია საფილოსოფოსთა წიგნთაგანი". აქაც ფილოსოფია ღვთისმეტყველებისგან განსხვავებულია და ექვემდებარება მას, როგორც ორგანონი, ე. ი. იარაღი, რომელიც არსებითად ნეიტრალურია საპირისპირო მსოფლმხედველობათა მიმართ; რომ „ფილოსოფია" სხვაგვარადაც გაიგებოდა, ამის დასადგენად შევადაროთ მისი გაგება ამონიოს ერმისის ქართულ თარგმანში, სადაც იგი უიგივდება ღვთისმეტყველებას[20]. უდავოა, რომ ეფრემი ეფთვიმეს ამგვარად გაგებული ფილოსოფიისადმი უყურადღებობას ვერ დააბრალებდა. მომდევნო ქართულ კულტურაში, პეტრიწის გავლენით, ფილოსოფიის ამგვარი (თეოლოგიასთან გაიგივებულის) გაგება უფრო იკიდებს ფეხს. რუსთაველთანაც ფილოსოფია სიბრძნეა და უმაღლეს სიბრძნესთან გვაერთებს. იგი უმაღლესთან შეერთების გარანტიაა და არა უბრალო საშუალება თეოლოგიისათვის.

გრიგოლ ნაზიანზელის თარგმანებით ქართულ აზროვნებაში ორიგენეს ნააზრევიც შემოვიდა. თავისი უმცროსი მეგობრის გრიგოლ ნოსელის მსგავსად, ნაზიანზელიც ნეოპლატონიზმისა და ორიგენეს გავლენას განიცდიდა. მაგრამ მის ორთოდოქსულობაში, ისევე როგორც ბასილისაში, გრიგოლ

ნოსელისაგან განსხვავებით, არასოდეს შეპარვიათ ეჭვი. ნაზიანზელი, როცა ათენში სწავლობდა ბასილთან ერთად, ამავე დროს ეუფლებოდა იქ ფილოსოფიას შემდგომში ცნობილი იმპერატორი იულიანე – განდგომილად წოდებული[21]. რასაკვირველია, გრიგოლიც, ბასილის მსგავსად, ფილოსოფიას თეოლოგიას უქვემდებარებდა, მაგრამ განსხვავებით კეთილგანწყობილი იყო მის მიმართ. „გრიგოლის მიერ ღმრთისმეტყველისა, დიდისა ბასილის საფლავსა ზედა წარწერილი სიტყუანი", რომელიც ეფრემ მცირემ თარგმნა ქართულად, ნათლად გამოხატავს ამ კეთილგანწყობას, რომელიც ღვთისმეტყველის ავტორიტეტით გამაგრებული ფართოდ ვრცელდებოდა ქართულ აზროვნებაში – „ჰოი საყუარელნო ათინელნო, რომელთა შორის ვისწავლიდით და გასწავლიდით"[22]. ათენსა და იურუსალიმს შორის ამგვარ საპატიო კავშირს აკანონებს გრიგოლ ნაზიანზელი საკუთარი და ბასილი დიდის სახელით.

ამ კავშირის მიუხედავად, გრიგოლი მკაცრად იცავდა ანტიკური ფილოსოფიის შერჩევით ათვისების პრინციპს. იგი გადაჭრით უარყოფდა პითაგორას და ორფელთა მოძღვრებას, ასევე პლატონის მოსაზრებებს სულთა გადასახლების თაობაზე[23].

გრიგოლ ნაზიანზელს ქართულად თარგმნიდნენ გრიგოლ ოშკელი, ეფთვიმე ათონელი, დავით ტბელი, ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი. ეს თარგმანები ისეა შერჩეული, რომ თანხმობაშია მაშინდელი ქართული კულტურის გეზთან რენესანსისაკენ. როგორც აღნიშნული იყო, გრიგოლი ადამიანთა ურთიერთობაში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მეგობრობას, იცავს რწმენისა და ფილოსოფიის ურთიერთკავშირს, გადამწყვეტად მიიჩნევს ზნეობრივ მოქმედებას, აშკარა უპირატესობას ანიჭებს საქმეს, ე. ი. ზნეობრივ პრაქტიკულ მოქმედებას, მსჯელობასა და განაზრებაზე. ამით ნიადაგი მზადდება რუსთაველის ცნობილი მაქსიმისათვის – „არა ვიქმ ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა".

IV საუკუნის კაპადოკიელ მოაზროვნეთაგან გროგოლ ნოსელი ყველაზე უმცროსი იყო, მაგრამ ფილოსოფიური სიღ-

რმით ყველაზე ძლიერად ითვლება. მას მიაწერენ ქრისტიანული ფილოსოფიური მისტიკის პირველ სერიოზულ დაფუძნებას. ეს მხარე დიდხანს იფარებოდა ფსევდო-დიონისეს ავტორიტეტით, რომლის „განთქმული სპეკულაციის დიდი ნაწილი მასთან უკვე მოცემული იყო.[24]" ჰ. კოხის აზრით, ფილონი და ნეოპლატონიკოსები ერთნაირად იყვნენ გრიგოლისა და „არეოპაგიტიკის" ავტორის წყაროები. განსხვავება, ცხადია, ისაა, რომ „არეოპაგიტიკაში" გადამწყვეტია ნეოპლატონიზმის უმაღლესი დონის წარმომადგენლის, ე. ი. პროკლეს გავლენა. მაგრამ სპეციალისტები მაინც სამართლიანად გამოყოფენ იმ პუნქტებს, სადაც „არეოპაგიტიკა სწორედ გრიგოლ ნოსელს ემყარება"[25].

გრიგოლ ნოსელისათვის, რომ გეკითხათ, იგი მხოლოდ აგრძელებდა უფროსი ძმის – ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის საქმეს. განსაკუთრებით, ბასილი დიდის იდეების ნათელყოფას თვლიდა თავის მიზნად. მაგრამ იქვე აღნიშნავდა, რომ მათი ანალიზის, ანდა დასაბუთების პროცესში მას, პრობლემის შინაგანი ლოგიკით გატაცებულს, ზოგჯერ ბასილის მიერ დადგენილი საზღვრების გადალახვა უხდებოდა. ამას სხვებიც ამჩნევდნენ და ამიტომ ბასილისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველისაგან განსხვავებით, მის ორთოდოქსულობაში ხშირად შეჰქონდათ ეჭვი. თუმცა გრიგოლ ნოსელი გულმოდგინედ ებრძოდა არიანელებს და 381 წ. კონსტანტინოპოლის კრებაზე რწმენის ფორმულის ჩამოყალიბებაშიც დიდი წვლილი შეიტანა.

გრიგოლ ნოსელი ორიგენესაც და ნეოპლატონიკოსებსაც კრიტიკულად ითვისებდა, რადგან ცდილობდა თანმიმდევრულად დაეცვა ქრისტიანული თეოლოგიის პრინციპები. მაგრამ სწორედ ამ თანმიმდევრულობის გამო, წინააღმდეგობასაც უწევდა გაბატონებულ ორთოდოქსიას. მაგალითად, ყველა არსების პირველწყაროსთან დაბრუნების ნეოპლატონური პრინციპის თანახმად, იგი ამტკიცებდა, რომ ჯოჯოხეთის ტანჯვა მარადიული არაა, რომ ყველა ცოდვილი და მათ შორის, სატანაც ღმერთს დაუბრუნდება. ბასილისაგან განსხვავებით, იგი ებრძოდა მონობის ინსტიტუტს, იგი დაუშვებ-

ლად მიაჩნდა. იმასაც ამტკიცებდნენ, რომ გრიგოლმა მამათა შორის პირველმა დაიწყო ადამიანის ღმერთთან იმთავითვე სრული მსგავსების მტკიცება, რაც მისი მისტიკის საფუძველია. მაგრამ ამ მსგავსების რეალიზაცია ხილვათა და ამაღლებათა უსასრულო პროცესს გულისხმობს. ადამიანის, როგორც ღვთის სახის არქეტიპისკენ სწრაფვის გამოსახატავად მან შესანიშნავი ფორმულა გამოკვეთა – „მარადის საკუთარ თავზე მაღლა" (აეი ჰუფსელოტერონ ეაუტო[26]). ამით ქრისტიანობაში უსასრულობის ცნების პოზიტიური მნიშვნელობა დამკვიდრდა. უსასრულობა ნოსელს პირდაპირი აზრით ესმის: ღმერთი სრულყოფილი სახით არც ერთი დონის ექსტაზში, თვით მოსეს მიერ ნისლში განცდილი, არ ვლინდება. ამას უკავშირდება ბიზანტიურ რენესანსში იტალოსის იდეა სამყაროთა ღმერთისაკენ უსასრულო განვითარებისა[27].

თხზულებაში, რომელსაც „მოსეს ცხოვრება" ეწოდება, ნოსელმა შექმნა არსებითი მნიშვნელობის ანტიკური ტერმინი – „მბრწყინავი წყვდიადი", როგორც ზეგონიერი ხილვის გამომხატველი. მისი გავლენა „არეოპაგიტიკის" გავლენით რუსთაველამდე აღწევს. იგი რუსთაველის „მზიანი ღამის" შორეულ წინაპრად შეიძლება ჩაითვალოს[28]. ეს ცნება და ტერმინი (ბრწყინვალე წყვდიადი – ლამპროს გნოფოს) არ ითვლება ნეოპლატონური და საერთოდ ბერძნული ტრადიციიდან გამომდინარედ, რადგან, ამ ტრაგიციის თანახმად, სიბნელე და წყვდიადი ითვლება ბოროტებად[29].

ნოსელის იდეების გავლენა ქართულ აზროვნებაზე დასტურდება როგორც უშუალოდ, ისე „არეოპაგიტიკის" გზით. ნოსელს თარგმნიდნენ დავით ტბელი, ეფთვიმე ათონელი, ეფრემ მცირე. თეოლოგიური მისტიკის ღრმა პრობლემებთან ერთად ამ თარგმანებით ჩვენში შემოვიდა იმ დროისთვის სოლიდური საბუნებისმეტყველო ცოდნა სამყაროსა და ადამიანის შესახებ. ნოსელი არცთუ წარუმატებლად ცდილობდა თეოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების შერიგებას.

სხვა კაპადოკიელთა მსგავსად, ნოსელიც უარყოფდა სულთა გადასახლების თეორიას. სხეულამდე არსებული სულის იდეათა სამყაროდან სულში ჩასახლების შესაძლებლო-

ბას, ასევე იმის დაშვებას, რომ სული უნდა „კუალად მივიდეს მუნით". ნოსელს ეჭვი არ ეპარება, რომ ამგვარ შეხედულებათა დამცველთა „სიტყუაი" საერთოდ „დაუდგომელ არს და დაუმტკიცებელ არს"[30] ნოსელ ეპისკოპოსს რაკი მთარგმნელები ჰყავდა, მიმდევრებიც ეყოლებოდა ქართულ აზროვნებაში. ისინი ამ მიმდინარეობას ქმნიდნენ, რომელთაც იოანე პეტრიწი დაუპირისპირდება და სრულ თანხმობას დაინახავს პლატონის იდეათა თეორიასა და „შესაქმეს" შორის.

ამტკიცებდა რა სულისა და სხეული ერთად შექმნას, ანუ „ერთბაშად ბუნებიერად"[31], ნოსელს აქედან სულაც არ გამოჰყავს სულის უკვდავების უარყოფა. ამ პრობლემას მან სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა – „ძიებაი სულისათვის" – რომელიც პლატონის „ფედონის" ქრისტიანული ვარიანტია. აქ სოკრატეს ადგილს გარდაცვლილი ბასილი იკავებს, ხოლო მოსაუბრეები არიან გრიგოლ ნოსელი და მისი ღვთისმოსავი უფროსი და, მაკინე. ამ ნაშრომის ორი – განსხვავებული ძველი ქართული თარგმანის არსებობა მასში გადმოცემული იდეების გავლენაზე მიუთითებს ქართულ კულტურაში.

კაპადოკიელთადმი ინტერესის მკვეთრი აღმავლობა X-XI სს. საქართველოში, რომელიც ერის კულტურის შინაგანი მოთხოვნილებებით იყო განპირობებული, სასიკეთო აღმოჩნდა ქართული მსოფლმხედველობრივი აზროვნებისათვის. ამაღლდა არა მარტო მთარგმნელობითი კულტურა, არამედ ფილოსოფიური აზროვნების დონეც. შემუშავდა ახლი ტერმინოლოგია, გაშინაურდა მრავალი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური იდეა, მომზადდა ნიადაგი კულტურის შემდგომი წინსვლისათვის. ეს გამოიხატა ჯერ „არეოპაგიტიკის", შემდეგ კი ნეოპლატონიზმის მწვერვალის – პროკლე დიადოქოსის „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების" ქართულად თარგმნის ფაქტით. პროკლეს თხზულების პეტრიწისეულმა თარგმანმა და კომენტარებმა საქართველოში ჰუმანიზმის ახალი საფეხურის ფილოსოფიური საფუძვლები მოამზადა.

მეხუთე თავი

ათონის მწიგნობრული სკოლა

ათონის ლიტერატულ სკოლას ქართული მწერლობისა და კულტურის ისტორიაში საეტაპო მნიშვნელობა აქვს. ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების მოღვაწეობა მიზნად ისახავდა ლიტერატურული ცხოვრების ისეთ გაცხოველებას, რომ ქართველი ერი მოწინავე ქვეყნების კულტურას ზიარებოდა. დასავლეთით ბიზანტიასა და აღმოსავლეთით ქრისტიანულ-არაბულ სამყაროსთან კონტაქტები უმთავრესად მთარგმნელობით ლიტერატურაში იჩენდა თავს. თარგმნა და თარგმნილის განმარტება საზოგადოების აზროვნებითი დონის ამაღლების აუცილებელ პირობად იქნა მიჩნეული. მთარგმნელობითი საქმიანობის ინტენსიური ხასიათი წარმართავდა ქართველ მთაწმიდელთა ლიტერატურულ მოღვაწეობას. ერის სულიერ–კულტურულ მოთხოვნილებათა შესაბამისად თარგმნელობის ამოცანები და მიზანდასახულობა იმდენად სპეციფიკური იყო, რომ იგი შემოქმედებით პროცესს უტოლდებოდა და სისხლსავსე ლიტერატურულ ცხოვრებას ქმნიდა.

მთარგნელობითი საქმიანობის გარდა, ათონელთა მოღვაწეობა ორიგინალური შემოქმედებითი ხასიათათაც გამოირჩეოდა. ეფთვიმე და გიორგი ათონელების მიერ შექმნილი ორიგინალური თხზულებები ბრწყინვალე ლიტერატურული ძეგლებია და მნიშვნელოვანი პირველწყაროები ქართული მწერლობის, ისტორიისა და საერთოდ კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით.

ათონის ლიტერატურული სკოლის საქმიანობა ქრონოლოგიურად დაემთხვა ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ცენტრალიზაციისა და აღმავლობის საწყის ეტაპს. ათონის სკოლა ნათლად ატარებს გარდამავალი პერიოდის ნიშნებს, როცა ძველი ტრადიციული პრინციპები და ხედვები სრულიად ახალი, თვისობრივად განსხვავებული კონცეფციე-

ბით იცვლება, როცა მყარი საფუძველი ეყრება ქართულ რელიგიურ და კულტურულ იდენტობას.

ათონელთა სამწერლო მოღვაწეობის არსი ძირითადად წმინდა ლიტერატურულ პროცესში გამოვლინდა. მათი ინტერესები ფართო და ზოგადი იყო და ლიტერატურის თითქმის ყველა დარგს სწვდებოდა. სასულიერო მწერლობა ყველა თავისი დარგით (ბიბლიოლოგია, ჰაგიოგრაფია, ჰომილეტიკა, ლიტურგიკა, დოგმატიკა, პოლემიკა, კანონიკა და სხვა) წარმოჩინდა ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების ლიტერატურულ მოღვაწეობაში.

ქართველ ათონელთა შემოქმედებითი ინდივიდუალობისა და მოღვაწეობის განსაკუთრებულად გამორჩეული ხასიათის საყურადღებო შეფასებას იძლევა მათი უმცროსი თანამედროვე ეფრემ მცირე. ეფრემი უაღრესი მოწიწებით აფასებს ათონელთა მოღვაწეობას, მათ მიერ გაჩაღებულ შემოქმედებით და მთარგმნელობით საქმიანობას ქართული მწერლობის ახოს გაკაფვას ადარებს.

„მათითა ენითა ვზრახავ და მათითა ყურითა მესმის და მათითა ჴელითა ვშურები. და უკეთუ მათითავე ჩემდა დატევებულითა კეტებითა და უროებითა მათსა ახოდ გაკაფულსა და ლოდოვანობისაგან ყანობის-ქმნილსა შინა ადგილ-ადგილ სიმა შურალითა დაშთომილი მათდა ძირი ანუ კლდე აღმოვჰკაფო, – ამას მათსა მათთაგან მათდავე შევსწირავ" (Ley.43.2).

რაში ვლიდება მთაწმიდელთა მოღვაწეობის ის სპეციფიკა, რაც ეფრემ მცირის მახვილ თვალს შეუნიშნავს? ახასიათებს რა ეფთვიმე მთაწმიდლის შემოქმედებას, ეფრემ მცირე გამოჰყოფს იმ მომენტს, რაც ტიპოლოგიურად განასხვავებს ეფთვიმეს მოღვაწეობის არსს მომდევნო ეპოქების მოღვაწეთა, მათ შორის თვით ეფრემ მცირის აზროვნების პრინციპებისაგან. რაში მდგომარეობს ეს მომენტი? ეფრემ მცირე შენიშნავს:

„სიჩიჩებასა ჩუენისა ნათესავისას სძითა ზრდიდა... „სიტყუა სიმოკლე მოძლიერისაი განვერთის ლიტონისა ერისათჳს" (ჟეზ/ ეორგ. 43, 3), „უკეთუ ლომი ვერ ციდამტკავე-

ლებრ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა, ამას ანაცვალე ლომებრივობა მისი და მეუფებრივობაჲ კრთომისაჲ, რამეთუ ყოველი მჭელი ღმრთისმეტყუელებისაჲ მას აედვა ურემსა ქართველთასა, ხოლო მე მისითავე სანთელითა ჴუვინიღა აღმიკრებიან დატუირთვად ურემსა მისსა” (Jer.43. 3V).

ეფრემის სიტყვებიდან ნათლად ჩანს, რომ ტიპოლოგიურად განსხვავებულ მიჯნას მთაწმიდელებისა და მომდევნო ეპოქების მწერალთა მოღვაწეობაში ქმნის ის ვითარება, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი „ვერ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა”.

საქმე ისაა, რომ ქართული კლასიკური ეპოქის გარიჟრაჟზე ეფთვიმე მთაწმიდელს, გიორგი მთაწმიდელთან ერთად, უდიდესი განმანათლებლური მისია დაეკისრა: ქართული მწერლობის გამდიდრება მაშინდელი ბიზანტიური მწერლობის ყველა თუ არა, უმთავრესი ძეგლების თარგმნით; ადრე ნათარგნმი თხზულებების რედაქტირება, ქართული საზოგადოების სულიერ კულტურულ მოთხოვნილებათა შესატყვისი ოროგინალურ ძეგლთა შექმნა, ერთი სიტყვით, ქართველთა ურმის დატვირთვა მწიგნობრობითა და განათლებით. ამან განაპირობა ის, რომ ქართველი ერისთვის მაქსიმალურად სწრაფვა–მიწოდების პირობებში, ეფთვიმე ყველაფერს ვერ ასწრებდა და ამის გამო ორიგინალურსა თუ მთარგმნელობით საქმიანობაში სათანადოდ ვერ აისახა იმ ეპოქის სააზროვნო-ფილოსოფიური მოძღრებისათვის ნიშანდობლივი ბევრი საკითხი, რომლებთანაც მხოლოდ „ფილოსოფოსთა კარებით” შეიძლებოდა შეღწევა.

მთაწმიდელთა მოღვაწეობაში წმინდა ფილოსოფიით გატაცებას თავისთავადი ხასიათი არ ჰქონია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში ათონელთა მოღვაწეობას თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს თუნდაც იმიტომ, რომ მათ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში გაფანტულად არის წარმოდგენილი სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღრებისათვის დამახასიათებელი იდეა-შეხედულებანი. ათონელთა მსჯელობის საგანს წარმოადგენს მთელი რიგი ფილოსოფიური ცნებები, მათ

რაიმე კანონზომიერი და სისტემატიური ხასიათი არა აქვს, ისინი მოყვანილია ქრისტიანულ-თეოლოგიური ხასიათის მსჯელობებთან დაკავშირებით, რელიგიური მიზანდასახულობით.

შუა საუკუნეების ფილოსოფია რელიგიური იყო. ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების მსოფლმხედველობაც ამ რელიგიურობით არის გამორჩეული. მთაწმიდელთა ლიტერატურულ საქმიანობას ძირითადად და პრინციპულად სასულიერო მწერლობის ინტერესები და მიზანდასახულობა წარმართავდა, ფილოსოფიურმა და მეცნიერულმა აზროვნებამ მათთან ისეთი ინტენსიური ასახვა ვერ ჰპოვა, როგორც ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელისა და იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში.

მიუხედავად ამისა, ათონის სკოლის მოღვაწეთა შემოქმედება ფრიად მნიშვნელოვანი ეტაპია ქართული ფილისოფიის განვითარების ისტორიაში, როგორც თავისთავად დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე მოვლენა და მეორეც, მოსამზადებელი ეტაპი ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. საინტერესოა ათონელთა მოღვაწეობა თეორიული აზროვნების თვალსაზრისით, როგორც ქრისტიანული რელიგიისა და არისტოტელიზმ-ნეოპლატონიზმის მიმართების ამსახველი ფენომენი, რომელშიც ცალკეული ფილოსოფიური ცნებები და ლოგიკური დასაბუთებების მეთოდები გამოყენებული იქნა ძირითადი ქრისტიანულ-რალიგიური დებულებების დასამტკიცებლად. საინტერესოა იგი ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის შემუშავების აზრით, როგორც სერიოზული მოვლენა მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ტერმინთა ძიებისა და დადგენის თვალსაზრისით.

ათონის ლიტერატურული სკოლის სულიერ-იდეოლოგიური, კულტურულ-ლიტერატურული პრინციპების სისტემა ყველაზე უკეთესად გამოვლინდა ამ კერის სულისჩამდგმელისა და მეთაურის ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებაში.

ეფთვიმე მთაწმიდელი (955-1028). ეფთვიმე მთაწმიდელი მემკვიდრეობაში საგანგებო ადგილი უჭირავს თხზულებას,

რომელიც მწერლობაში ორი სახელით არის ცნობილი: „სარწმუნოებისათვის" და „წინამძღუარი". როგორც კ. კეკელიძემ გაარკვია ამ, ორი სახელწოდების ქვეშ დგას ერთი თხზულება, კერძოდ, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის მიხედვით" შედგენილი ნაწარმოები[1].

მიჩნეული იყო, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელმა შემოკლებულად თარგმნა იოანე დამასკელის „გარდამოცემა", მაგრამ როგორც სპეციალური კვლევით გაირკვა, ეფთვიმეს „წინამძღუარი" თავისი შედგენილობით სრულიად განსხვავებული ნაწარმოებია

„წინამძღუარის" კრიტიკული ტექსტი გამოქვეყნებულია ვრცელი გამოკვლევითა და ლექსიკონით. (წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიამ, თბილისი, 2007). გამოკვლევაში მიმოხილულია „წინამძღუართან" დაკავშირებული ისტორიულ-ფილოლოგიური და საღვთისმეტყველო-პოლემიკური საკითხები. განსაკუთრებით საყურადღებო აღმოჩნდა „წინამძღუარის" კომპოზიციის კვლევის შედეგები, რადგან შედგენილობაში, თარგმნის სხვა კომპონენტებთან ერთად, გამოვლინდა ეფთვიმე მთაწმიდელის კულტურულ-საგანმანათლებლო კონცეფცია, რომელიც მიზნად ისახავდა ქართველი ერის ზიარებას საშუალო საუკუნეთა ქრისტიანული ჰუმანიზმის იდეებთან. „წინამძღუარი" თავისი შედგენილობით საუკეთესოდ ესადაგება მკითხველის ქრისტიანული ღვთისმეტყველებით განათლების მიზნებს. შედგენილობა, მასალის შერჩევა, კომპილაციის ხასიათი იმდენად ინდივიდუალურ ხასიათს ატარებს, რომ „წინამძღუარი" თამამად შეიძლება ჩაითვალოს ნახევრად ორიგინალურ ნაწარმოებად, რომელიც სპეციალური მიზანდასახულებთ შეუქმნია ეფთვიმე მთაწმიდელს, როგორც ქართული ეკლესიის აღმსარებლობისა და მსოფლხედველობის წარმმართველი სახელმძღვანელო.

„წინამძღუარის" სიღრმისეული კვლევა ავლენს, რომ თხზულება ორიენტირებულია „გარეშეთა" სიბრძნეზე, რად-

გან „წინამძღუარის“ უმთავრესი პრობლემები, საღვთისმეტყველო დოგმები და სხვა პოლემიკური საკითხები დაფუძნებულია „გარეშეთა“ სიბრძნიდან აღებულ ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ცნებებზე. ესენია ბუნება, არსება, პირი, გუამი, მოქმედება, ნება და სხვა.

ამავე დროს, „წინამძღუარის“ ეფთვიმესეულ თარგმანში დასტურდება ისეთი მონაცემებიც, რომელნიც აშკარად ავლენენ ეფთვიმეს საკმაოდ ფრთხილ დამოკიდებულებას „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ.

„გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ ეფთვიმეს დამოკიდებულების ხასიათი, უპირველეს ყოვლისა, ვლინდება „წინამძღუარის“ სტრუქტურაში. თავისი მთავარი წყაროს, იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲსაგან“ განსხვავებით, ეფთვიმე ათონელის „წინამძღუარში“ თარგმნილია დამასკელის ტრილოგიის მხოლოდ მეორე ნაწილი – „გარდამოცემა“, რომელიც თეორიულ, საღვთისმეტყველო საკითხებს მოიცავს და მესამე ნაწილი, მწვალებელთა კრიტიკა. ეფთვიმეს არ უთარგმნია ტრილოგიის პირველი ნაწილი – „ფილოსოფიური თავები“ ანუ „დიალექტიკა“. ეს ფაქტი ცხადად მეტყველებს იმაზე, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი „გარეშეთა“ სიბრძნის თუნდაც ეკლესიის ინტერესებისა და მიზნებისთვის გამოყენებას, ღვთისმეტყველების სასწავლო-სამოძღვრო სახელმძღვანელოსათვის სავალდებულოდ არ მიიჩნევს.

„წინამძღუარის“ სხვა ადგილებში ეფთვიმეს მიერ არ არის თარგმნილი ის კოსმოგრაფიულ-ასტრონომიული მეცნიერული ცოდნის წარმომჩენი ადგილები, რომელთაც ფართოდ მიმოიხილავს იოანე დამასკელი.

ეფთვიმე მთაწმიდლის „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ დამოკიდებულების ერთ-ერთი გამოვლინება ისიცაა, რომ, იგი ბერძნული ორიგინალისგან განსხვავებით, უფრო ხშირად და ფართოდ მიმართავს ბიბლიურ თემებსა და სახეებს და ამის საწინააღმდეგოდ, ხშირად საერთოდ არ თარგმნის მითოლოგიურ-წარმართული სახეებისა და თემების შემცველ პასაჟებს.

„გარეშეთა“ სიბრძნის, ანტიკურ-მითოლოგიური თემატიკის მიმართ ეფთვიმე მთაწმიდელის პოზიციის ხასიათი იმაშიც ვლინდება, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტერმინთა ქმნადობა არ არის სისტემატიზირებული და ჩამოყალიბებული ისე, როგორც ეს შეიმჩნევა შემდგომ ეტაპზე, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის შრომებში.

„წინამძღუარის“ მთავარი თემის, ტრიადოლოგიური და ქრისტოლოგიური პრობლემების, განხილვა და თვალსაჩინოება მჭიდროდ არის დაკავშირებული სხვადასხვა სახის ერესების ისტორიის გადმოცემასთან. ერესებთან პოლემიკას დათმობილი აქვს „წინამძღუარის“ ბოლო სამი თავი. მოცემულია მათთან პოლემიკის მეთოდოლოგია. ძირითადი მეთოდოლოგიური საფუძველია ქრისტიანულ-რელიგიურ დოგმატიკაში მტკიცების არგუმენტად ანტიკურ-ელინისტური ფილოსოფიური ცნებების, ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტერმინების გამოყენება. ეფთვიმეს მიერ გაცხადებულია, რომ პოლემიკისას თავიდანვე უნდა გაირკვეს, ვის როგორ ესმის „რაჲ არს ბუნებაჲ და რაჲ არს გუამი, და რაჲ არს არსებაჲ და რაჲ არს პირი?“.

ორთოდოქსულ ეკლესიასა და მონოფიზიტობის სხვადასვა ფრაქციას (ევტიხი კონსტანტინოპოლელი, ტიმოთე ელური, იულიანე განდგომილი, სევეროს ალექსანდრიელი, იაკობ ბარადეი, პეტროს მკაწრვალი) შორის დისკუსია ქრისტოლოგიურ საკითხებს ეხებოდა, რომელთა შორის ძირითადი იყო ერთარსება სამების დოქტრინასთან დაკავშირებული ბუნებისა და გვამის რაობის საკითხი, ინკარნაციის საკითხი და სხვა. ქრისტიანული ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლების – იოანე ოქროპირის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა (ღვთისმეტყველის) და გრიგოლ ნოსელის ცნობებით, მწვალებლები მოხერხებულად მიმართავდნენ პლატონისა და არისტოტელეს დებულებებს ქრისტიანული დოგმების უარსაყოფად. ამის საპასუხოდ ორთოდოქსული ქრისტიანობის დამცველებმაც საჭიროდ დაინახეს ან-

ტიკურ ფილოსოფოსთა შრომების გამოყენება საკუთარი მიზნებისათვის.

ქრისტიანი მოაზროვნის ასეთი პოზიციის გამომხატველია ეფთვიმე მთაწმიდელის „წინათძღუარი". ეფთვიმეს შეხედულებით, მონოფიზიტ მწვალებლებს ბუნებისა და გვამის მათეული მცდარი გაგება „საწარმართოთა მათ წიგნთაგან არიტოტელესთა უსწავიეს" (თ. XXII). ეფთვიმე მკაცრად გმობს მათ შეხედულებებს, ქრისტიან მოღვაწეთა გამონათქვამებით აბათილებს და აყალიბებს თეორიულ საკითხთა მართლმადიდებლურ პოზიციას. ცხადია, ანტიმონოფიზიტური თხზულების შექმნა ეფთვიმე მთაწმიდელს უკარნახა იმდროინდელი ქართველი საზოგადოების სააზროვნო ცხოვრებაში მიმდინარე ძვრებმა, კერძოდ, ქართულ დიოფიზიტურ ეკლესიასა და მასთან პოლიტიკურად და გეოგრაფიულად მომიჯნავე სომხურ **მონფიზიტურ** ეკლესიას შორის მიმდინარე პოლემიკამ.

„წინამძღუარი" – უაღრესად მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ თავისი შინაარსით, მსოფლმხედველობით. იგი საყურადრებოა სტილისა და კომპოზიციის თვასაზრისით. მნიშვნელოვანია „წინამძღუარში" წარმოდგენილი ტერმინოლოგია. ფილოსოფიური და თეოლოგიური ცნებების გადმოსაცემად ეფთვიმე მთაწმიდლის მიერ შერჩეული ტერმინები თავიანთი მნიშვნელობით, წარმოებით, გამოყენების მრავალსახეობით საინტერესო სურათს იძლევა ქართული ფილოსოფიური და მეცნიერული ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების თვალსაზრისით.

ეფთვიმე მთაწმიდლის, როგორც შემოქმედისა და მთარგმნელის, პოზიცია „გარეშეთა" ან წარმართი ფილოსოფოსების ნააზრევის მიმართ თვალნათლივ გამოიკვეთა გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიების მისეულ თარგმანებში[2].

გრიგოლ ნაზიანზელის, IV ს-ის ამ უდიდესი მოაზროვნის, ჰომილიებში მკვეთრად არის გამოვლენილი ადრებიზანტიური მსოფლმხედველობა სამყაროსა და ადამიანის, არსისა და არარსის, ღმერთისა და ადამიანის მიმართების შესახებ. ცნობილია, რომ იგი იზიარებდა პლატონისეული კა-

თარზისის აზრს, მსჯელობდა ლოგიკის ურთულეს საკითხებზე. მის ჰომილიებში გატარებულია აზრი ნივთიერი, ანუ ხორციელი ღრუბლის გავლით ღმერთის უსრულეს ნათელთან ზიარებისა; იგი ავითარებდა პითაგორას საოცარ მოძღვრებას დუმილის შესახებ და სხვა.

ქრისტიანულ რელიგიასთან მორიგებული მისი შეხედულებანი ეფთვიმე მთაწმიდლის მიერ ოსტატურად არის ამეტყველებული ქართულ ენაზე. მაგრამ ამა თუ იმ დებულების განხილვისას ქართველი მოღვაწე ინდივიდუალურად უდგება საკითხს, იგი ბრმად არ იმეორებს ორიგინალის აზრებს, მთარგმნელი თავის პოზიციას ავლენს. ცნობილი შეხედულება, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელს „ჴელ-ეწიფებოდა შემატებაჲცა და კლებაჲცა", ჰომილიების თარგმანებზეც ვრცელდება: მთარგმნელი ბერძენი ავტორისაგან განსხვავებულ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას ავლენს. მხედველობაში გვაქვს შემდეგი: გრიგოლ ნაზიანზელი მთელი რიგი ქრისტიანული დოგმების ჭეშმარიტების დასაბუთების მიზნით, დაუზარებლად იშველიებს ანტიკურ და ბიზანტიელ ფილოსოფოსთა ნააზრევს, განსაკუთრებით კი ანტიკური მითოლოგიის მოტივებს. იგი მათ მიმართ კრიტიკულად არის განწყობილი.

ეფთვიმე მთაწმიდელი თავის ბერძნულ დედანთან შედარებით გაცილებით კრიტიკულად არის განწყობილი წარმართ მოაზროვნეთა მიმართ. მითოლოგიური პასაჟების შემცველ ადგილებს იგი ან სულ არ თარგმნის, ან უფრო მწვავედ და პოლემიკურად მსჯელობს მათ შესახებ.

როგორც ცნობილია, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომოლიებში მკაცრად არის გაკრიტიკებული სხვადასხვა ერესი. ეფთვიმე მთაწმიდელი უფრო დაუნდობელია მათ მიმართ, ვიდრე ნაზიანზელი. იგი არ ერიდება ბერძნული ორიგინალისაგან გადახვევას, არ იშურებს დასაგმობ ეპითეტებს იმ მიზნით, რომ რაც შეიძლება მუქად წარმოაჩინოს მწვალებელთა მოძღვრების არსი.

ქართველი მთარგმნელის ასეთი განწყობილება მწვალებელთა აზრებისადმი სრულ შესატყვისობას პოულობს

მისსავე დამოკიდებულებასთან ბიბლიური სახეებისადმი, ასევე ეკლესიის დიდი მამების შეხედულებებისადმი. აქაც ეფთვიმე უფრო სიტყვა უხვია, ვიდრე გრიგოლ ნაზიანზელი, ოღონდ ამ შემთხვევაში იგი ქებისა და ხოტბის ეპითეტებს მიმართავს, ავრცობს და განმარტავს ბიბლიურ პასაჟებს.

ეფთვიმე მთაწმიდლის თარგმანებში სათანადოდ არ აისახა მწერლობისა და ზოგადად კულტურისთვის ნიშანდობლივი მომენტი, რომელიც მდგომარეობდა ფილოსოფიის მოძღვრებისა და სასწავლო დისციპლინის, შუასაუკუნეობრივ გაგებაში. ცნობილია გრიგოლ ნაზიანზელის საყურადღებო გამონათქვამები ფილოსოფიაზე ზოგადად, კერძოდ, შუასაუკუნეობრივ სასწავლო დისციპლინებზე. აღნიშნულ ეპოქაში მაღალი ზნეობრივი და ინტელექტუალური პიროვნების აღზრდა, განათლება, სასულიერო ცოდნის პარალელურად, აუცილებლად გულისხმობდა საერო ფილოსოფიურ სწავლებასაც. ქართულ სინამდვილეში ეს დისციპლინები – „გარემოდთი სწავლულებაჲ" სათანადოდ აისახა ეფრემ მცირის თარგმანებსა და ორიგინალურ ნაწერებში.

ეფთვიმე მთაწმიდლის ნააზრევში კი ნაკლებად არის აქცენტირებული სასულიერო-რელიგიური აზროვნებისაგან განსხვავებული ეს შეხედულებანი. მის ნაწერებში ჯერ კიდევ არ დგას ფილოსოფიის ათვისებისა და წვდომის აუცილებლობის საკითხი, რაც შემდგომ ინტენსიურად წამოჭრა ეფრემ მცირემ. გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიები გამომხატველობითი ფორმებითაც აშკარად ადრებიზანტიური აზროვნების პროდუქტია. საყოველთაოდ ცნობილია მეორე სოფისტიკის გავლენა გრიგოლის ენასა და სტილზე. მისი პროზა რიტმულია, შეკუმშული, ახასიათებს რიტორიკული სტილი.

ეფთვიმე მთაწმიდელი თავისუფალ თარგმანს იძლევა, არ იცავს ნაზიანზელის პროზის სტილურ თავისებურებებს, არც მის ტერმინოლოგიას ახასიათებს სტაბილური ხასიათი.

კოსმოლოგიუ-ფსიქოლოგიური, ეთიკური და სხვა ტერმინები უნიფიცირებული არ არის. ეფთვიმე მთაწმიდელი ხშირად ტერმინების ნაცვლად ტერმინის შინაარსის ლექსი-

კურ ერთეულებს მიმართავს, ერთი და იმავე ცნების გადმოსაცემად სხვა ტერმინებს იყენებს და პირიქით ერთი ტერმინით გადმოსცემს სხვადასხვა ცნებას.

ზემონათქვამიდან ის როდი გამომდინარეობს, თითქოს ეფთვიმე განურჩევლად ეკიდებოდეს ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინთა შერჩევისა და დამკვიდრების საკითხს. ქართული და ბერძნული ენების ბრწყინვალე ცოდნა მას სრულ შესაძლებლობას აძლევდა მოეცა ზუსტი, ამავე დროს, უზადო, ამაღლებული ქართული ენით შესრულებული თარგმანები. ეფთვიმესეულ ტერმინთაგან ბევრი დამკვიდრდა ქართულ ფილოსოფიურ ენაში; ბევრი კი მომდევნო ეპოქებში სხვა ტერმინმა შეცვალა. მაგ: აქციდენტის მნიშვნელობით ეფთვიმე მთაწმიდლის „წინამძღუარში" ნახმარია ტერმინი „მოწევნული", ამ მნიშვნელობით შემდგომში დამკვიდრდა ტერმინი „შემთხვევითი".

გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა ეფთვიმესეული თარგმანები ნათლად ავლენს ქართველი მოღვაწის ტენდენციას – გარეშეთა, ე.ი. საერო ფილოსოფიური ნააზრევისადმი კრიტიკული დამოკიდებულებით წარმოაჩინოს ქრისტიანულ-რელიგიური იდეა-შეხედულებათა ჭეშმარიტება.

გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიების ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანების საფუძვლიანმა კვლევამ მთელი რიგი ახალი ასპექტები გამოავლინა ეფთვიმე მთაწმიდელის მთარგმნელობით-შემოქმედებითი და სამოძღვრო-საგანმანათლებლო მოღვაწეობიდან. მრავალმხრივი მასალის კომპლექსურმა შესწავლამ შესაძლებელი გახადა ათონელი მოღვაწეების საქმიანობის იმ ძირითადი მახასიათებლების გამოვლენა, რომლითაც შეიკრა ბირთვი ახალ სააზროვნო სინამდვილეზე გადასვლისათვის. (ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით. თბილისი, 2004).

იმ მოსამზადებელ საფეხურთა შორის, რომელთაც მოამზადეს ახალ, ელინოფილურ ლიტერატურულ მიმდინარეობაზე გადასვლა, საგანგებო ყურადღებას იქცევს ეფთვიმე

მთაწმიდელის პოზიცია „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ. იმ ფონზე, როცა ეფთვიმე თავისი თარგმანების უმეტესობაში უარყოფით პოზიციას გამოხატავს „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ, არის შემთხვევები, როცა გარკვეული კონტექსტის შესაბამისად ვლინდება მისი პოზიტიური დამოკიდებულება ამ სიბრძნის მიმართ. ეფთვიმეს მეტ-ნაკლებად პოზიტიური დამოკიდებულება საერო განათლებისადმი (რაც მეცნიერების სხვადასხვა დარგის ცოდნას ითვალისწინებდა) ეხმაურება მის დროინდელ ბიზანტიაში მიმდინარე კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრებას. ბიზანტიური განათლებისაკენ აღებული კურსით ეფთვიმე მთაწმიდელმა საფუძველი მოუმზადა ელინოფილურ კულტურულ ორიენტაციას ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში.

საგულისხმოა ეფთვიმე მთაწმიდლის მოღვაწეობა ეგზეგეტიკური მწერლობის დარგში. თარგმანების, ანუ განმარტებების ობიექტი ძირითადად ბიბლიის წიგნები იყო. ბიბლიურ ტექსტთა თარგმანება იმ ეპოქის სააზროვნო სიტუაციას, გაბატონებული იდეოლოგიის სულისკვეთებას ასახავდა, რომელსაც ეგზეგეტი ეკუთვნოდა.

ეფთვიმე მთაწმიდელს უთარგმნია გამოჩენილი ბიზანტიელი ავტორების (იოანე ოქროპირის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, მაქსიმე აღმსარებლის) ეგზეგეტიკური ხასიათის ნაწარმოებები[3].

ასევე გასათვალისწინებელია ეფთვიმე მთაწმიდლის თარგმანები ასკეტიკურ-მისტიკურ დარგში. ასკეტიკასა და მისტიკას ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, როგორც გარკვეულ მსოფლმხედველობას მაკრო და მიკრო სამყაროში ადამიანის როლისა და დანიშნულების შესახებ.

ეფთვიმე მთაწმიდელი არაერთ ნაწარმოებში ეხება ზოგადად ადამიანის და კერძოდ, სულიერი მოღვაწის ცხოვრებისა და ქცევის ეთიკურ ნორმებს, ზნეობრივ კანონებს, როგორც აუცილებელ პირობას ზნეობრივი სრულყოფილების გზაზე. იოანე ოქროპირის, გრიგოლ ნაზიანზელის, მაქსიმე აღმსარებლის „სწავლანი სულიერნი”, გრიგოლ რომაელის

„დიალოღონი", იოანე სინელის „კლემაქსი", მაკარი მეგვიპტელის „სწავლანი", აგრეთვე სხვადასხვა ავტორის თხზულებანი – საოცრად დიდია მოცულობითა და მასშტაბებით ის სამუშაო, რაც ამ ნაწარმოებთა თარგმნით ჩაუტარებია ეფთვიმე მთაწმიდელს. თარგმანიც არის და თარგმნაც! ეფთვიმე შემოქმედებით ეკიდებოდა თარგმნის საქმეს. ტექსტში შეჰქონდა საკუთარი, ორიგინალური ინტერპრეტაციები. თავისი დროის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების შესაბამისად „სიჩჩოებასა ჩუენსა ნათესავისასა სძითა სრდიდა მხალითა", ე.ი. განმარტავდა, აქართულებდა ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებებს.

ბიზანტიური კულტურის ისტორიაში ქართული ლიტერატურული წვლილის მნიშვნელოვან ხასიათზე მიუთითებს ეფთვიმე მთაწმიდლის მიერ ბერძნულ ენაზე შექმნილი შესანიშნავი ძეგლი „ვარლამ და იოასაფის სულიმარგებელი ისტორია", რომელიც ქართულად „ბალავარიანის" სახელით არის ცნობილი.

ქრისტიანულ-დოგმატური, მორალურ-ასკეტიკური ხასიათის რომანი „ბალავარიანი" ბუდას ცხოვრების არაქრისტიანული თქმულების ქრისტიანულ გადაკეთებას წარმოადგენს. ბერძნული „ბალავარიანის" გენეზისის პრობლემა, მისი აღმოსავლური კულტურიდან წარმომავლობის საკითხი, ქართული სააზროვნო-სამწერლობო გზის გავლით დასავლეთის კულტურაში ტრანსფორმაცია, რედაქციათა, ვერსიათა და ხელნაწერთა სიმრავლე – ეს და მრავლი სხვა, დიდი ხანია მეცნიერთა ცხოველი კვლევა-ძიებისა და აზრთა სხვადასხვაობის ობიექტს წარმოადგენს. მეცნიერთა ერთი ნაწილი ბერძნული „ვარლამ და იოასაფის" ავტორად VIII ს-ის ცნობილ თეოლოგოსს იოანე დამასკელს მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი ავტორად ეფთვიმე მთაწმიდელს ასახელებს[4].

სხვადასხვა ნარატიულ წყაროზე დაყრდნობით (უძველეს ბერძნულ, ქართულ და ლათინურ ხელნაწერთა ლემები, ეფთვიმეს მამის – იოანე ათონელის, ცნობილი ანდერძი და გიორგი მთაწმიდლის „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება"), რომანის რედაქციების, თარგმანების ტექსტოლოგიურ-სტი-

ლისტური შესწავლის საფუძველზე, ქართველი მეცნიერები და ზოგიერთი უცხოელი მკვლევარი იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ „ვარლამ და იოასაფის" ბერძნული თხზულება ეფთვიმე მთაწმიდლის მიერ „ბალავარიანის" ქართული რედაქციის თარგნისა და გადაკეთების გზით შექმნილი ძეგლია.

ეფთვიმე მთაწმიდლის ღრმა განსწავლულობა ბიზანტიურ პატრისტიკაში, თეოლოგიასა და ზოგადად სასულიერო მწერლობაში მის მიერ ბერძნული ენის ბრწყინვალე ცოდნა, მისი მწერლური და საზოგადოებრივი ავტორიტეტი იძლევა საფუძველს, რომ ბერძნული „ბალავარიანის" ავტორობის პატივი მას მიეგოს.

ცნობილი ფაქტია, რომ ეფთვიმე, ქართულის გარდა, ბერძნულ ენაზეც წერდა. მას ბერძნულად შეუთხზავს ერთი ასკეტური შინაარსის თხზულება მორალურ-ზნეობრივ თემაზე[5].

„ბალავარიანი" ნათლად მეტყველებს ეფთვიმე მთაწმიდლის დიდ ლიტერატურულ ნიჭზე, მის დახვეწილ გემოვნებაზე, ღრმა ინტელექტსა და განსწავლულობაზე.

ეფთვიმე მთაწმიდელი ქართული კულტურისა და ლიტერატურის უთვალსაჩინოესი მოღვაწეა. მის მიერ თარგმნილი 160-სე მეტი ნაწარმოები (რომელთა შორის მრავალი სქელტანიანი წიგნია), მის მიერ გამომუშავებული თარგმნის მეთოდი (რომელიც შემოქმედებით პროცესს უტოლდებოდა), მისი ორიგინალური შრომები, და ბოლოს, მისი საზოგადოებრივი მოღვაწეობა დადასტურებაა იმ დიდი საგანმანათლებლო მისიისა, რომლითაც აღბეჭდილი იყო მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა და რომლის მიზანს ქართული ეროვნული კულტურის საერთაშორისო სარბიელზე ამაღლება და სრულყოფა შეადგენდა.

გიორგი მთაწმიდელი (1009-1065). გიორგი მთაწმიდელს ქართული კულტურის ისტორიაში ისეთივე საპატიო ადგილი უჭირავს, როგორც ეფთვიმე მთაწმიდელს. ათონის სალიტერატურო სკოლის აყვავება და მოღვაწეობის ფართო მასშტაბები დიდად არის დამოკიდებული გიორგი მთაწმიდელზე. მისი ბიოგრაფის ცნობით, „მოსაგონებლადაცა დიდ არს,

ვითარცა ესეოდენნი წიგნნ ერთმან კაცმან მზანი თაგმნილი ცხოვრებასა შინა თუსსა აღწერნა, არა რათამცა ბერძნულისაგან სრულიად თარგმნა”[6]. გიორგი მთაწმიდელს მთარგმნელობით საქმიანობის შემოქმედებით ხასითი ჰქონდა. იგი თავისუფლად ეკიდებოდა ტექსტს: ავრცობდა ან ამოკლებდა, სცვლიდა დედნის ტექსტს. როგორც თავად შენიშნავს: „ჩუენ რომელი ჯერ იყო, ჩაგჳრთავს და რომელი ჯერ იყო, დაგჳკლია, ვითა ჩუენსა ენასა მოჰვიდოდა და წესი საქმისა ეძიებდა”[7].

გიორგი მთაწმიდლის მიერ დატოვებულ დიდ ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში ფილოსოფიური აზრის ისტორიისათვის საყურადღებოა IV ს-ის ბიზანტიელი ავტორების, ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის, ჰექსემერონული კომენტარების თარგმანები.

როგორც ცნობილია, ბასილი დიდმა და გრიგოლ ნოსელმა, გრიგოლ ნაზიანზელთან ერთად, ანტიკური კულტურის ძლიერი გავლენა განიცადეს. აზროვნების მხრივ, მათ ტრადიციულ ქრისტიანობაში ნეოპლატონიზმი დაამკვიდრეს, ხოლო ენისა და მეტყველების მხრივ, ბიბლიურ ენაში შეიტანეს მეორე სოფისტიკის ელემენტები და საფუძველი დაუდეს ბიზანტიურ მხატვრულ პროზას.

ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის ჰექსემერონული (ექვსი დღის მიხედვით შექმნის) ხასიათის თხზულებები დიდი პოპულარობით სარგებლობდა შუა საუკუნეებში. ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲ” ბიბლიური კოსმოლოგიისა და კრეაციის საკითხებს ეხება. მასში ქრისტიანული ფილოსოფიის თვალთახედვით კომენტირებულია ბიბლიური შესაქმის დღეები, გონიერი და გრძნობადი სამყაროს გაჩენა მეექვსე დღის გამოკლებით, როცა გაჩნდა ადამიანი.

ბასილის „ექუსთა დღეთაჲსა” გაგრძელებას წარმოადგენს გრიგოლ ნოსელის მიერ კომენტირებული „კაცისა შესაქმე”.

შესაქმისა და დროის ურთიერთმიმართების საკითხს ეხება გრიგოლ ნოსელის კიდევ ერთი თხზულება, რომლის

სათაურია „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის". იგი შესაქმის დასაწყისი მუხლების განმარტებას წარმოადგენს.

ჩამოთვლილი ჰექსემერონული თხზულებები, ქმნის რა მთლიან ციკლს, წარმოადგენს ქრისტიანული კოსმოლოგიური მოძღვრების ქვაკუთხედს. განსაზღვრული ღმერთის, როგორც ყველაფრის მიზეზის, ნებისა და საქმის გამოვლინების პირველ ეტაპს უხილავთა, ანუ გონიერთა სამყარო შეადგენს. ამ განზოგადებული იდეების გამოვლინებას კი ხილული სამყარო. კოსმოლოგიური ხასიათის აღნიშნულ ციკლში გაერთიანებული მოძღვრება ღმერთსა და სამყაროზე, ოთხ ელემენტზე, რეალურ-ციკლურსა და შინაგან, ანუ მარადიულ დროზე. სულისა და სხეულის მიმართებაზე, ტრანსცენდენტურისაკენ დაუსრულებელ სწრაფვაზე, ნივთიერ და არანივთიერ მოვლენაზე და ა.შ.

ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲ" და გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმე" გიორგი მთაწმიდლის მიერ არის თარგმნილი[8]. გაირკვა, რომ „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს" ასევე გიორგი მთაწმიდელს უთარგმნია[9]. ქართულ მწერლობაში არსებობს „ექუსთა დღეთაჲს" და „კაცისა შესაქმისას" ადრინდელი, VIII ს-ის თარგმანები, რომლებიც მეცნიერთა ვარაუდით, არაბული ენიდან უნდა იყოს შესრულებული[10]. არსებობს მოსაზრება, რომ ძველ თარგმანებში, მართალია, შეიმჩნევა ფილოსოფიური აზრის ბუნდოვანება, სტილისტური სახის დაუხვეწაობა, მაგრამ მათი ლექსიკური მარაგი საოცრად მდიდარია, ნიშანდობლივია ფილოსოფიურ ტერმინთა სიზუსტე, მთარგმნელის სწრაფვა ფილოსოფიურისაკენ. ძველი ქართული თარგმანები აშკარად „ფილოსოფიურია". ამდენად, გადასინჯვას საჭიროებს კ. კეკელიძის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ წინააათონურ პერიოდისთვის უცხო დარჩა ფილოსოფიური მწერლობა, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის „პირველ პერიოდში ჩვენ ვერ ვპოულობთ ასეთი მწერლობის ნამდვილ კვალს"[11].

გიორგი მთაწმიდლის თარგმანები ათონური სკოლის ტრადიციებით არის შესრულებული. დედნისეული აზრის

გამართული ენით გადმოცემა, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კონცეპტების გასაგებად მთელი რიგი ადგილების განმარტებანი ტექსტის გავრცობა-შემოკლების ან მეტ-ნაკლები გადაკეთების საჭიროებას ქმნიდა.

გიორგი მთაწმიდლის თარგმანებზე დაკვირვება საშუალებას იძლევა წარმოდგენა ვიქონიოთ მთარგმნელის აზროვნებაზე, მის მსოფლმხედველობრივ იდეალზე. აშკარად იგრძნობა თეოლოგიურ ელემენტებზე ყურადღების გამახვილება, ფილოსოფიური შინაარსის ნიველირება, ფილოსოფიური სახის იმავე აზრის შემცველი, მარტივი ბუნებრივი სახით შეცვლა. ფილოსოფიური მეტყველების ნაცვლად ცოცხალი მიმზიდველი მეტყველება მთაწმინდელ მოღვაწეთა შემოქმედების საერთო ნიშანთვისებაა.

ცნობილია კაპადოკიელ მოღვაწეთა შემოქმედებაში ჰიმერიოსის, ლიბანიოსისა და თემისტიოსის (IV ს.) თეორიული აზროვნების სოფისტური სტილის ძლიერი გავლენა, რომელმაც ქრისტიანულ რიტორიკული პროზის დამკვიდრებას შეუწყო ხელი. ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის და გრიგოლ ნოსელის რიტორიკული პროზის თავისებურებანი ტროპთა მრავალგვაროვნებაში, სინტაქსურ ერთეულთა სიმეტრიულობასა და რიტმულობაში, თხრობის სიმბოლურ-სახეობრივ მეტყველებაში ვლინდება.

გიორგი მთაწმიდლის ქართულ თარგმანებში დაცულია ბიზანტიური რიტმული პროზის აღნიშნული თავისებურებანი.

გიორგი მთაწმიდლის თარგმანებმა გარკვეული როლი ითამაშა მომდევნო პერიოდის ქართულ ქრისტიანულ კოსმოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ შეხედულებათა ჩამოყალიბებაზე.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ შემოვიფარგლებით უახლესი კვლევა-ძიების შედეგებით, რომელიც ეხება გრიგოლ ნოსელის „პასუხი ექუსთა მათ დღეთაჲს" გამოძახილს ქართულ მწერლობაში[12].

აღნიშნული თხზულების კვალი ციტატის სახით დამოწმებულია გიორგი მცირის თხზულებაში „ცხოვრება გი-

ორგი მთაწმიდლისა". ორი ადგილი ნოსელის შრომიდან სიტყვასიტყვით გამეორებულია გიორგი მცირის მიერ.

„პასუხი ექუსთა მათ დღეთაჲ" იგულისხმება არსენ იყალთოელის მინაწერში, რომელიც მას დაურთავს იოანე დამასკელის სახელით ცნობილი „გამოკრებანი წამებათანის" მისეულ თარგმანზე. აღნიშნული ნაწარმოების მე-19 თავია „საღმრთოჲსა ნებისათჳს". აქვე ავტორის მიერ დასახელებულია წყარო: „ნოსელი სიტყჳსგებასა შინა ექუსთა დღესათა" (S 1463, 161). ციტირებული ადგილი, მართლაც, აღებულია ნოსელის „პასუხიდან". ამ ადგილას მთარგმნელს, არსენ იყალთოელს, დაურთავს „შეიწავე" ასეთი შინაარსისა:

„შეიწავე, ვითარმედ მას საკითხავსა იტყჳს ნოსელისასა, მამისა გიორგის თარგმნილსა, რომელ არტანუჯისა კრებამან განკუეთა და ბერმან ეფთვიმე გრძელმან, მე-დარღუევისა მისისა ჴელ-ყოფაჲ, არა უწყით, თუ რომლითა სულითა იკადრა, რომელსა აქა წმიდა იოანე დამასკელი განცხადებულად გროგოლ ნოსელისად აღიარებს მას ყოფად და ყოვლისა საყჳრიდა უმაღლეს შეასმენს უგუნურებასა განკუეთისა მისისა მკადრებელთასა".

არსენ იყალთოელის ცნობით, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთაჲ" უთარგმნია გიორგი მთაწმიდელს, ღრტილას, ანუ არტანუჯის კრებაზე (XI ს-ის 50-იანი წლები) იგი ეფთვიმე გრძელს განუკვეთია, შესაძლებელია ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაში" გამოთქმული შეხედულებებისაგან მკვეთრი განსხვავების გამო. ეფთვიმე გრძელს გრიგოლის ნაწარმოები ორთოდოქსიისათვის მიუღებლად ჩაუთვლია.

არსენ იყალთოელი თავის მინაწერში გახაზავს ეფთვიმე გრძელის კვალიფიკაციის სრულ უსაფუძვლობას. გიორგი მთაწმიდლის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ნოსელის თხზულება მას ქრისტიანული ორთოდოქსიისათვის სრულიად სანდოდ და მისაღებად მიაჩნია.

ქართულ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე „პასუხი ექუსთა მათ დღეთაჲს" გავლენაზე მეტყველებს „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში" ჩართული პოლემიკური ად-

გილი, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ არის მიმართული. ამ ადგილას სამყაროს 4 ელემენტზეა საუბარი[13]. გამოთქმულია მოსაზრებამ, რომ „აბიბოსის წამების" ვრცელ რედაქციაში არეკლილია ელემენტთა „გასწორებით" მყოფობის ნოსელისეული მოძღვრება. ეს მოძღვრება უპირისპირდება ბასილის შეხედულებას წყლის სხვა ელემენტებზე მეტი რაოდენობით შექმნის შესახებ"[14].

აღნიშნული ნაწარმოების გავლენა „თამარიანში"-ც ჩანს. „თამარიანის" 102-ე სტროფში – „სიტყვით ყვნა წყალნი, ზეცისა ძალნი" – „ზეცისა ძალნი" ნოსელისეული გაგებით არის ნახმარი, როგორც სულიერი, სპირიტუალური არსებები, რომლის სიმბოლოა ბიბლიური „წყალნი".

„ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის დასაწყისი სტროფები რუსთაველის კრეაციონისტულ შეხედულებებს ამჟღავნებს. ღმერთის მიერ სამყაროს, ყოველი ტანის სახის შექმნა, ზეცით მონაბერი სული და ზეგარდმო არსნი – მკვლევართა მრავალგზისი განჯისა და აზრთა სხვადასხვაობის ობიექტია. ბოლო ხანებში მათ კიდევ ერთი შეხედულება შეემატა: „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის I და II სტროფში არეკლილია გრიგოლ ნოსელისეული მოძღვრება სამყაროს შექმნის შესახებ. „სახის" ნოსელისეული თეორია რუსთაველის უშუალო წყაროა.

„პასუხი ექუსთა დღეთაჲსა" თავის ლექსიკოგრაფიულ ნაშრომში გამოუყენებია სულხან-საბა ორბელიანს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ გიორგი მთაწმიდლის თარგმანი „პასუხი ექუსთა დღეთაჲსა" ცხოველი ინტერესით სარგებლობდა ქართველ საზოგადოებაში, ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში. კოსმოლოგიისა და ანთროპოლოგიის საკითხებით დაინტერესება გაპირობებული იყო იმით, რომ ჯერ ერთი, ეს საკითხები წარმოადგენდა ქრისტიანული ფილოსოფიის ქვაკუთხედს და ამდენად, მათ აქტუალობას ფონს უქმნიდა ქრისტიანულ-რელიგიური მიზანდასახულობა. მეორეც, სოციალურ-ეკონომიკურსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მიმდინარე ძვრებისა და სიახლეების შესაბამისად, რელიგიისგან დამოუკიდებლად, თავს იჩენდა

დაინტერესება სამყაროს, ცის, ვარსკვლავების შეწავლით, სამყაროში ადამიანის ადგილისა და როლის შეცნობა, საფუძველი ეყრებოდა მეცნიერულ-ემპირიულ ინტერესებსა და ძვრებს.

ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის ჰექსემერონულ თხზულებებში კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური აზრები რელიგიის საფარველშია მოქცეული. გიორგი მთაწმიდლის თარგმანებში საგრძნობლად გაძლიერებულია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კონცეპტების ქრისტიანულ-მართმადიდებლურ რელიგიურ აღმსარებლობასთან მიახლოების ტენდენცია.

მეექვსე თავი

ჯულტურული აღმავლობა XI-XII სს-ის საქართველოში და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები

I

XI-XII სს-ის საქართველოს ეკონომიკური, პოლიტიკური ვითარება და კულტურული აღმავლობა ჩვენს ყურადღებას მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების და ფილოსოფიასთან კავშირის თვალსაზრისით იმსახურებს. ნ. მარი და ივ. ჯავახიშვილი ამ აღმავლობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დამადასტურებელ მოვლენას ფილოსოფიური აზროვნების მაღალ დონეში ხედავდნენ. ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „საქართველოს ძლიერების ხანა (იგულისხმება XI-XII სს. – შ.ხ.) იმ მხვრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალესს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა”[1].

დღეს, განსაკუთრებით იმ დიდი ღვაწლის შემდეგ, რომელიც შ. ნუცუბიძემ შეიტანა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საქმეში, ნათელი გახდა, რომ აზროვნების ჩვენში აღმავლობას უფრო ღრმა ფილოსოფიური ფესვები აქვს. მაგრამ, ცხადია, ფილოსოფიურ აზროვნებამ საქართველოში განვითარების უმაღლეს დონეს ამ საუკუნეში მიაღწია და შეესაბამებოდა კულტურის იმ დონეს, რომელმაც ივ. ჯავახიშვილს საფუძველი მისცა (1914 წ.) საქართველოში რენესანსული მოძრაობის დასაწყისი დაენახა[2], ხოლო შ. ნუცუბიძეს – შეექმნა აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია (საქართველოს ამ თეორიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს).

ჩვენთვის ნათელია, რომ იტალიური რენესანსის ცნობილი მკვლევრის იაკობ ბურკჰარდტის მოსაზრება – რენესანსის ეპოქის იტალიის კულტურაში „ახალი შეხედულებე-

ბის, იდეების და ზრახვების" მოზღვავებაზე[3] – შეიძლება გავრცელდეს XI-XII სს-ის ქართულ კულტურასა და მის იდეურ შინაარსზე.

ვფიქრობთ, რომ ამ ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონე განსაზღვრულია არა იმდენად წინა საუკუნეებიდან მიღებული ფილოსოფიური მემკვიდრეობით, რამდენადაც კულტურული განვითარების მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების არსებითი ცვლილებებით – ეს ცვლილებები კულტურის „გაამქვეყიურებაში" მდგომარეობდა და კულტურული შემოქმედების ე.წ. საერო ფორმებში გამოვლინდა. წარმოიქმნა საერო მხატვრული პროზა, საისტორიო თხზულებანი, სამედიცინო და ფიზიოლოგიური ძეგლები, საერო პოეზია და ხელოვნება.

ამიტომ, სანამ ამ ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენლებს შევეხებოდეთ, მიზანშეწონილი იქნება ეპოქის კულტურის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების და ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ზოგადი განხილვა.

ძველი ქართული კულტურა, როგორც ვნახეთ, „ამქვეყნიური" ინტერესებისგან და მისწრაფებისგან თავისუფალი არასოდეს ყოფილა. პირიქით, ამგვარ მისწრაფებებს საკმაოდ დიდი ადგილი ეკუთვნოდა კულტურულ შემოქმედებაში და მხატვრულ მწერლობაში, როგორც კულტურული შემოქმედების ერთ-ერთ ძირითად სფეროში. კულტურის „გაამქვეყნიურების" პროცესი თანდათან ძლიერდებოდა და განსაკუთრებული ინტენსივობით X ს-ის ძეგლებში გამოვლინდა, მაგრამ არასოდეს ყოფილა, ფეოდალიზმის წარმოქმნის შემდეგ, გაბატონებულ მდგომარეობაში. ამ პროცესმა განსაკუთრებულ დონეს რუსთაველის ეპოქაში მიაღწია და „ახალი შეხედულებანი, იდეები და ზრახვანი" ჰუმანიზმის სახით ჩამოყალიბდა „ვეფხისტყაოსანში".

კულტურის გაამქვეყნიურება ნიშნავდა გრძნობად სინამდვილესთან („ამქვეყნიურთან") დაახლოებას და განსზღვრული იყო ახალი მსოფლმხედველობრივი იდეებით, გრძნობადი სამყაროს ღირებულების პირდაპირი, ზოგჯერ გაცნობიერებული, სხვა შემთხვევაში სტიქიური, აღიარებით.

ეპოქის ამ ძირითადმა განმსაზღვრელმა იდეამ განაპირობა კულტურის და მასთან ერთად ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებანი. განაპირობა ახლებური დამოკიდებულება გრძნობადი, რეალური სინამდვილისადმი, შესაბამისად, ადამიანის ახლებური გაგება; გამართლება მოიპოვა ადამიანის სულიერი ცხოვრების იმ მხარეებმა, რომლითაც ის გრძნობად სინამდვილესთან იმყოფება მიმართებაში.

გარე სამყაროს ახლებურ გაგებასა და ახლებურ დამოკიდებულებაში დიდი როლი შეასრულა პოლიტიკურმა ვითრებამ, რომელიც ქვეყნის გათავისუფლებისა და გაერთიანებისკენ იყო მიმართული[4]. ამ დიდი, ხანგრძლივი და რთული პოლიტიკური ამოცანის განხორციელება ერის სულიერი და ფიზიკური ძალების დაძაბვას, ენერგიულ პოლიტიკას, მატერიალური და სულიერი ძალების მობილიზაციას და მტკიცე სოციალურ დასაყრდენს მოითხოვდა. შეიძლება ითქვას, ქვეყნის გათავისუფლებისა და ცენტრალიზებული მონარქიისთვის ბრძოლა ერის უმრავლესობის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ინტერესებს შეესაბამებოდა. მეფეს უხდებოდა ბრძოლა, ერთი მხრივ, მსხვილ ფეოდალებთან, გვაროვნულ არისტოკრატიასთან, რომელსაც პრივილეგიები მემკვიდრეობით ჰქონდა მიღებული და ქვეყნის გაერთიანებას ენერგიულ წინააღმდეგობას უწევდა და, მეორე მხრივ, ეკლესიასთან, რომელიც ხშირად ფეოდალების მოკავშირედ გამოდიოდა. როგორც ნიკო ბერძენიშვილი წერს, „სახელმწიფო ცენტრალიზმისათვის მებრძოლი მეფის ხელისუფლება თავის უშუალო მეთვალყურეობის გარეშე ვერ დატოვებდა ისეთ ძლიერსა და მნიშვნელოვან ორგანიზაციას, როგორიც ეკლესია იყო და, რომელიც დიდგვარიან აზნაურთა ერთგულ მოკავშირედ გადაქცეულიყო”[5].

დავით აღმაშენებელმა შეძლო რიგი სოციალური და ორგანიზაციული ღონისძიებების საშუალებით ორივე ამოცანა – ქვეყნის გათავისუფლებაც და გაერთიანებაც – ბრწყინვალედ გადაეწყვიტა.

დამოკიდებულება საერო და საეკლესიო ხელისუფალთა შორის არსებითად შეიცვალა და, როგორც იგივე მეცნი-

ერი წერს, „IX-X ს-ში გაბატონებული შეხედულება საერო ხელისუფლებისაგან ეკლესიის სრული დამოუკიდებლობის შესახებ, ეხლა მხოლოდ სანატრელი მოგონების საგანი იყო საეკლესიო მოღვაწეთათვის"[6]. ბუნებრივია, რომ ეკლესიის პოლიტიკური როლის შესუსტებას მისი სულიერი დიქტატურის შესუსტება უნდა მოჰყოლოდა, რასაც მცირე მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონოდა ქართული კულტურის შემდგომი განვითარებისა და იდეური ცხოვრებისთვის.

ქვეყნის იდეურ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლენა ქვეყნის „ჟამთა გარდასრულთა" მიმართ ინტერესის გაძლიერება და საისტორიო მწერლობის წარმოქმნაა. ამოცანები, რომლებიც ქართველი ისტორიკოსების წინაშე დგება, მათ ყურადღებას ქართველი ერის რეალური ისტორიის, მისი სწორი ასახვისა და სწორი გაგებისკენ მიმართავს. ვახუშტი ბაგრატიონის შეხედულება – „ჟამთა აღმწერლობა ჭეშმარიტების მეტყველება არს"[7] – გამოხატავს ძველი ისტორიკოსების აზრსაც.

ქართულ საისტორიო თხზულებებში წამოჭრილი კითხვები მეტყველებს საზოგადოებრივი ინტერესის გაფართოებაზე და ქართული სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების სხვადასხვა მხარეებს ეხება. აღმოცენდა თეორია ქართველ და კავკასიის ტომთა წარმოშობასა და ნათესაობაზე, მათ საერთო წინაპარზე (მაშინდელი წარმოდგეით ეს წინაპარი ბიბლიური იაფეტი იყო), ქართული ენის წარმომავლობაზე, ძველი ქართული რელიგიური რწენის საკითხებზე (უკვე XI ს-ში იქმნება შეხედულება, რომ ქართველი ტომები ძველად თაყვანს სცემდნენ ციურ მნათობებს).

ჩამოყალიბდა ისეთი შეხედულებანიც, რომლებიც ეხება და გარკვეულ პასუხს იძლევა ქართული საზოგადოების მდგომარეობასა და სოციალური დიფერენციაციის წარმოშობის მიზეზებზე.

სამეფო ხელისუფლება, როგორც პოლიტიკური ვითარების მთავარი წარმმართველი ძალა და მისი წარმატებანი ინტერესს აღვიძებს ბაგრატიონის დინასტიის წარმომავლობისადმი. ცენტრალიზებული ხელისუფლების თანდათანი და

თანმიმდევრული განმტკიცების წარმატებითაა ნაკარნახევი ამდროინდელი ისტორიკოსების აღფრთოვანებული თაყვანისცემა მეფეებისა და დაუფარავი სიძულვილი უცხოელი და შინაური მტრებისა. მთელი ეს ეპოქა „წარმოადგენს ქართული ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და სამხედრო დიდების უმაღლეს სასიცოცხლო განვითარებას" და გასაგებია, რომ ქართველი ისტორიკოსები, ისევე, როგორც ქართველი მეხოტბეები, გადმოგვცემენ მათ თანამედროვე „მოწინავე ქართული საზოგადოების განწყობილებას"[8].

იქმნება ისტორიულ მოღვაწეთა შეფასების ახალი კრიტერიუმი და შემთხვევითი არაა, რომ საისტორიო თხზულებათა ავტორების გონებრივი ინტერესების არეში განსაკუთრებულ ადგილს ანტიკური კულტურიდან აღებული ისტორიული სახეები და მათი შესატყვისი განწყობილებანი იჭერს. ისტორიკოსთა შთაგონების წყაროს წარმოადგენენ ჰომეროსი და არისტობულე, იოსები; მათ მიერ შექებული ტროელები და აქეველები, აგამემნონი, პრიამი, აქილევსი, ჰექტორი, ოდისევსი და ორესტი; ალექსანდრე მაკედონელი, მისი ვაჟკაცობა და გამარჯვებანი; ვესპასიანე და ტიტუსი.

ჩვენამდე მოღწეული ორი ძეგლიდან, რომლებიც სამედიცინო მეცნიერების სფეროს განეკუთვნება, ერთი თარიღდება X-XI სს-ით, მეორე („წიგნი სააქიმო") – 1208-1210 წლით[9]. პირველი შედგენილია უპირატესად არაბული წყაროების მიხედვით, მაგრამ შეიცავს, აგრეთვე, უშუალოდ ბერძნული სამედიცინო თხზულებებიდან აღებულ ცნობებს. თხზულებაში ასახულია, აგრეთვე, ავტორის საკუთარი, პირადი სამკურნალო პრაქტიკიდან მიღებული დაკვირვებები და გამოცდილება.

„წიგნი სააქიმო" წარმოადგენს იბნ-რუშდის (ავეროესის, 1126-1198 წწ.) თხზულების თავისუფალ თარგმანს, შექმნილს იბნ-სინას (ავიცენას, 980-1037 წწ.) „კანონის" ძლიერი გავლენით. ამ ორი ძეგლის შედარება ნათელსა ხდის რამდენად განვითარდა სამედიცინო ცოდნა ამდროინდელ საქართველოში. თუ „უსწორო კარაბადინის" ავტორის შეხედულებანი ჯერ კიდევ მჭიდროდაა დაკავშირებული რელიგიურ და

მაგიურ წარმოდგენებთან, მკურნალობის მეთოდები აქ ხშირად ფანტასტიკის სფეროს ეკუთვნის და ცრუმორწმუნეობის ხასიათს ატარებს[10], „წიგნი სააქიმო", ივ. ბერიტაშვილის სიტყვით, საკმაოდ მეცნიერული ნაწარმოებია, თავისუფალი ფანტასტიკური და მაგიური შეხედულებებისგან[11]. ამავე დროს, წარმოადგენს შუა საუკუნეების საერთო მედიცინის უნიკალურ ძეგლს და სამედიცინო ცოდნათა მთელ სისტემას.

ფილოსოფიურ ნაწილში წიგნი ემყარება არისტოტელეს მოძღვრებას ადამიანის ბუნებაზე. ავტორის ანატომიური და ფიზიოლოგური ცოდნა მომდინარეობს ჰიპოკრატეს (460-377) და უფრო მეტად გალენის შეხედულებებისგან, შეიცავს არისტოტელეს, ავიცენას და ავეროესის მოწინავე იდეებს. ძეგლში აღნიშნულია განუყრელი კავშირი მედიცინასა და ფილოსოფიას შორის[12]. ადამიანის ბუნებაზე და არსებაზე მოძღვრების საფუძველს ამ თხზულებაში ოთხი ელემენტის, „ოთხი ბუნების" თეორია შეადგენს, რომელსაც აქ არსებითად განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს ქართული ფილოსოფიის ადრინდელ პერიოდთან შედარებით. ამ ელემენტებს შორის წონასწორობის დარღვევა არის ადამიანის დაავადების საბოლოო მიზეზი. მოძღვრება ორგანოთა ფიზიოლოგიურ ფუნქციებზე უდევს საფუძვლად დაავადების განსაზღვრას და, შესაბამისად, მკურნალობას.

XI-XII სს-ის ეკუთვნის ჩვენამდე მოღწეული ფერწერის (მინიატურული და მონუმენტური) პირველი და საერო არქიტექტურის უძველესი ძეგლები, მათ შორის მონასტრებთან არსებული სასწავლებლები (გელათში, პეტრიწონში, იყალთოში და სხვ.).

ქართული საერო მინიატურა დაკავშირებულია საერო მწერლობის წარმოქმნასთან და მასთან ერთად მიაღწია წარმატებას. 1188 წლით დათარიღებული ქართული ასტრონომიულ-ასტროლოგიური ტრაქტატი (ხელნ. № 65) ყველაზე უფრო ძველია „ანალოგიური ტიპის ცნობილ არაბულ და ირანულ ძეგლთა შორის" და „გამოირჩევა ვირტუოზული ტექნიკით"[13]. საერო მინიატურა, ცოცხალი სინამდვილიდან

აღებული სიუჟეტებით, საკმაოდ გავრცელებულია საეკლესიო ძეგლებშიც, სადაც სინამდვილისადმი ახლებური დამოკიდებულება ვლინდება და სახვითი ხელოვნების ეს დარგი კონკრეტული, რეალური შინაარსით ივსება.

ფართო გავრცელებას აღწევს საერო მონუმენტური ფერწერა, სადაც მხატვრული ასახვის საგანს და შინაარსს წარმოადგენენ არა აბსტრაქტული სიუჟეტები, არამედ რეალური ისტორიული პირები, უმთავრესად მეფეები და მთავრები. სპეციალისტების სიტყვით, ბაგრატ III–ისა (ბედიაში), ბაგრატ IV–ისა (ატენში), გიორგი III-ისა და თამარისა (ვარძიასა და ყინწვისში), გიორგი III-ის თამარისა და გიორგი ლაშასი (ბერთუბანში, ბეთანიაში) და სხვ. ფრესკული გამოსახულებანი არაა მთლად თავისუფალი შუა საუკუნეებისთვის ტრადიციული ტრაფარეტისგან, მაგრამ მხატვრის წინაშე მდგარი ამოცანა – მეფეების გარეგანი იერის და შინაგანი თვისებების შესაძლებლობების ფარგლებში ზუსტი გადმოცემისა, პიროვნებების პორტრეტული მსგავსებისა – მხატვრის ყურადღებას რეალური სინამდვილის სწორი ასახვისაკენ წარმართავდა.

პორტრეტი, როგორც ეს თამარ მეფის ნახატზეა ნათქვამი, შესრულებულია „შუა საუკუნეების დეკორატიული ხელოვნების ფარგლებში”[14], მაგრამ აქ მაინც გარკვევით ჩანს რეალისტური მიდგომა, განსაზღვრული იმით, რომ აქ მხატვრული „ცოცხალ მაგალითს მისდევს” და მის შემოქმედებაში „უფრო მეტად შეიგრძნობა ცოცხალი სინამდვილე”[15].

მეცნიერებაში აღნიშნულია ისიც, რომ „შუა საუკუნის ქართულ ქანდაკებაში ინტერესის გაღვიძება ადამიანისადმი, მისი პლასტიკური საშუალებებით განსახიერებისადმი შეიმჩნევა X-XI სს-ის ზღურბლზე”[16].

ქართულ მხატვრულ მწერლობას დიდი ხნის ისტორია აქვს და XI-XII სს-ის ქართული ლიტერატურა მდიდარი ტრადიციის გაგრძელებაა, მაგრამ მისი შედარება წინამორბედი აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებთან იძლევა ყველაზე უფრო ნათელ სურათს ცვლილებებისა, რომლებიც ადამია-

ნურის გაგებაში მოხდა და რომელთა გამოხატვისთვის ლიტერატურას (ხელოვნების სხვა დარგებთან შედარებით) უფრო ადეკვატური საშუალებები გააჩნია.

მეხოტბეთა პოეზია მეფეების ინდივიდუალური ღირსებებითაა შთაგონებული, რომლებშიც ქვეყნის ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის მიზეზს ხედავდნენ და გასაგებია, რომ ისინი გამოირჩევიან არაჩვეულებრივი ფიზიკური ძალით, მომხიბლავი გარეგნობით, ღრმა სახელმწიფოებრივი გონებით, ამაღლებული სულიერი თვისებებით; წარმოდგენილი არიან, როგორც ქვეყნის მპყრობელნი, „მძლეთა-მძლენი", თვით უძლეველნი და მტრების ჯოჯოხეთში მშთანთქმელნი. ჰიპერბოლა მათი ქების ერთ-ერთი ძირითადი ხერხია, ბიბლიური, ანტიკური, აღმოსავლური და ადგილობრივი პერსონაჟები – მასალა შედარებებისთვის.

მეხოტბეთა გმირები შესანიშნავად ფლობენ სამხედრო ხელოვნებას, მშვილდს, მახვილს. ლომთა მსგავსნი – სძლევენ „ლეგიონებს", მუსრავენ მტრებს. სხეულით დავითი საროს მსგავსია, სახით – მზის. თამარის სახე ბროლისა და ვარდის მსგავსია, მას ამშვენებს ნათელი შუბლი, მაღალი ყელი და ა.შ. ისინი გამოირჩევიან სულის სიძლიერით, არაჩვეულებრივი სიბრძნით, სამყაროს საიდუმლოებათა „ჭვრეტით", აზრის სიღრმით.

მაღალი მორალური თვისებები, სულის სიფაქიზე და ზნეობის სისრულე, მოწყალება ქვეშევრდომთა მიმართ, ზრუნვა გლახაკებზე, სამართლიანი მსაჯულება – მეხოტბეთა გმირების მორალური სახის განუმეორებელი თვისებებია. თავის უსაზღვრო გატაცებაში – განადიდონ ქვეყნის მმართველნი – მეხოტბეები აზროვნების შუა საუკუნეების პიროვნებისთვის უჩვეულო თავისუფლებას ამჟღავნებენ. შავთელი მიმართავს თავის გმირს, როგორც წმინდანს. ისეთი თხზულებებიც კი, როგორიცაა წიგნი მეფეთა, ქებათა-ქება, ეკლესიასტე, დავითის იგავნი, სოლომონის სიბრძნე და ძველი აღთქმის სხვა წიგნები – ვერაფერს მიუმატებდა მისი გმირის ქებას. ჩახრუხაძის სიტყვით, თამარი მსგავსია არა მხოლოდ მზისა, არამედ მამა-ღმერთისა და ქრისტესი; ისაა ახა-

ლი მხსნელი და მესია ცოდვილი კაცობრიობისა[17]. როგორც ნ. მარი წერდა, ჩახრუხაძის „მოზეიმე პატრიოტიზმის აღგზნებით" გამსჭვალული იდეები, „არა ბუნებრივი, ნაწვალევი, ტენდენციური პატრიოტიზმი" კი არაა, არამედ „ქართული ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და სამხედრო დიდების უმაღლეს სასიცოცხლო განვითარებით"[18] გამოწვეული განწყობილება.

ადამიანურის ახლებური გაგების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ძეგლებია „ამირანდარეჯანიანი" და „ვისრამიანი". პირველ მათგანში, როგორც ფეოდალურ-რაინდული ტიპის რომანში, აისახა ვასალურ დამოკიდებულებაზე დაფუძნებული სოციალური ურთიერთობანი და შესატყვისი შეხედულებანი და წარმოდგენები. თხზულება წარმოადგენს უპირატესად ვაჟკაცობისა და ფიზიკური ძალის მხატვრულ განზოგადებას. თორმეტი გრძელი თავის მანძილზე აღწერილია რამდენადმე ერთფეროვანი თავგადასავალი ამირანისა და მისი ძმადნაფიცებისა, რომელთა ხასიათი, გამძლეობა, შეუპოვრობა და გოლიათური ძალა მრავალ დაბრკოლებათა გადალახვის ფონზე ვლინდება. ეს დაბრკოლებანი წარმოადგენენ ურჩხულებს, ავ სულებს, ქართული ფოლკლორისთვის დამახასიათებელ დევებს. ამირანი და მისი ძმადნაფიცები სძლევენ როგორც ფანტასტიკურ, ასევე რეალურად არსებულ მხეცებს, სპილოებს, მარტორქებს, გველებს; ამარცხებენ მათზე ბევრად მრავალრიცხოვან მხედრობას.

თხზულების გმირები ავლენენ ფეოდალური საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ მორალურ თვისებებს, სიუზერენისადმი („პატრონისადმი") ერთგულებას, როგორც პირადი კეთილშობილების გამოხატულებას.

გმირთა მიზნები ამქვეყნიური სინამდვილით და მასში მოქმედი ადამიანის მისწრაფებებით არის განსაზღვრული და, ძმადნაფიცობა ქართულ მწერლობაში ამ ნაწარმოებით შემოტანილი ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა ამ მიზნების განხორციელების გზაზე. დასასრული ოპტიმისტურია, ფიზიკური ძალის ჰიპერბოლიზაცია – ქართული ფოლკლორული ტრადიციის გაგრძელებაა და მისი აღდგენა ამ ეპოქაში კა-

ნონზომიერია და გასაგები. მაგრამ ეს, ხშირად ფანტასტიკამდე მისული ჰიპერბოლა, რჩება ადამიანურის ახალი გაგების და ახალი მსოფლმხედველობის ფარგლებში და არ არღვევს ეპოქის საერთო განწყობილებას[19].

„ვისრამიანის" ავტორისთვის ადამიანის ფიზიკური ძალა და გარეგანი იერი არა არის ყურადღების გარეშე დატოვებული, მაგრამ ამ ნაწარმოების მთავარ საგანს ადამიანის სულერი ცხოვრების და, კერძოდ, სიყვარულის გრძნობის მხატვრული ასახვა წარმოადგენს. ამავე დროს თხზულების მნიშვნელობა მსოფლმხედველობრივი იდეების განვითარებაში ადამიანის სულიერი ცხოვრების სრულიად ახლებური გაგებით და განსახიერებით არის განსაზღვრული. აქ ეს გრძნობა „ადამიანურ ძალებზე აღმატებულია" და იმორჩილებს სულის ყოველგვარ მოძრაობას.

„ვისრამიანის" გმირებისთვის სიყვარული ღმერთის მიერ დაწესებული გარდაუვალი გრძნობაა: „შენ ესე არ იცი, რომელ მიჯნურისა უმოყვროდ საწუთროდ არ ჰამოა?... მამაკაცი ცოლსა მით შეირთავს, რომელ ერთმანერთისა გაიხარნენ. თუ ერთმანეთისა არ გაიხარებენ, საწუთროსა ნივთთა უკანა რას უდგებიან?"[20].

სიყვარულის გრძნობის ძალა ყველაზე მეტად ქმნიდა ადამიანში კოლიზიას შუა საუკუნეების მორალთან, ხოლო „ვისრამიანში" ის პირდაპირ უპირისპირდება ამ მორალს. რამინის სიყვარულისთვის ვისი მზადაა არა მხოლოდ ფიზიკური ტანჯვა აიტანოს, მზადაა გაწიროს შუა საუკუნის ყველაზე მაღალი იდელაი: „ჰე, ძლიერო და მაღალო ჭელმწიფეო!... თუ გწადიან ჩამომარჩევ ანუ თუალნი დამწუენ; გწადიან – გამაძე, გწადიან უკუნისამდე დაჭედილი გყევ. თუ გინდა ლაშქართა შიგან შიშველი მაარე; რაცა გწადიან, იგიცა მიყავ, ყველა ჭელგეწიფების. ამას ვეღარ უკუვიტყვი: მე რამინ ცასა და ქუეყანასა ყუელასა მირჩევნია, და თავსა და სულსა ჩემსა მისსა ჭირსა ვანაცუალებ... და რა მგამა, თუ ერთი სული მისთუის გავსწირო? თუმცა ათი ათასი სული მედგა, ყუელა მისთუისვე მინდა. მე რამინის სიყუარულსა არ მოვსწყდები, ვირე სიცოცხლე არ მომწყდეს. მე მისი

მზისა მსგავსი პირი, ტანისა საროის ნაკუთასა ზედა მყოფი, გონებისაგან არ მიმცილდების და იგი მირჩევია ათასსა ჴელმწიფესა... მზესა თუ მთუარესა მას ზედა ვხედავ, ჩემი იმედი და ნება იგი არს”....

საყურადღებოა, რომ წარმოდგენა ორ სამყაროზე არაა უცხო „ვისრამიანის” გმირებისათვის და საკუთარი საქციელის მორალური შეფასების საკითხი დგება მათ წინაშე შუა საუკუნეების დუალიზმის პლანში. ვისიმ ვერ მოახერხა დაეხსნა თავი სირცხვილისგან ხალხისა და ღმერთის წინაშე და ამის გამო კიდევ უფრო მწვავე ხასიათს ღებულობს მისი განცდები და კიდევ უფრო რადიკალურად ჟღერს ვისის არჩევანი სამოთხესა და რამინს შორის: „მე რამინ ეგრე შემყვარებია, რომელ საუკუნისამდე ვეღარ მოვსწყდები: და თუ ეგრე მკითხო: სამოთხე გირჩევნია, ანუ რამინო, – მე, შენმან მზემან, რამინს გამოვირჩევ, ამით რომელ მისი შეხედვა სამოთხედ მიჩსო“[21]. „ვისრამიანის” გმირები მიწით არიან დაბადებულნი, მიწიერია და ამქვეყნიური, საწუთროსთან დაკავშირებული გრძნობაც, რომელიც მათ ფლობს. გმირები მიისწრაფიან ამ ბედნიერებისაკენ და კმაყოფილი არიან მით[22]. კიდევ უფრო ამკვეთრებს გმირების მისწრაფებათა ამქვეყნიურ ბუნებას მათ გარეგნობაზე ყურადღების გამახვილება.

კულტურული შემოქმედების მთავარ კერას შუა საუკუნეების პირობებში მონასტრები წარმოადგენდა. მონასტრებში ვითარდებოდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნებაც. იმ მონასტერთა შორის, რომლებთანაც XI-XII სს-ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნებაა დაკავშირებული, უმრავლესობა ამ ეპოქაშია დაარსებული. ადრე დაარსებული მონასტრებიც ამ დროს განიცდის დიდ ეკონომიკურსა და კულტურულ აღორძინებას. ქართული მონასტრების უდიდესი ნაწილი ბიზანტიის იმპერიის ტერიტორიაზე იყო განლაგებული და მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს ურთიერთობებს, ბერძნულენოვან ბიზანტიურ კულტურასთან და, მისი მეშვეობით, ძველ ანტიკურ ფილოსოფიასთან.

ცნობილია, რომ იოანე პეტრიწს და არსენ იყალთოელს სწავლა კონსტანტინოპოლის განთქმულ მანგანის აკადემიში ჰქონდათ მიღებული და პეტრიწი ჩაბმული იყო ამ პროგრესულ იდეურ მოძრაობაში, რომელსაც ამ დროს ბიზანტიაში ჰქონდა ადგილი.

ცხადია, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ვითარდებოდა ადგილობრივ მონასტრებშიც, მაგ., გელათსა და იყალთოში, რომლებსაც ისეთივე და ხშირად უფრო მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. ჩვენში, სასწავლო დაწესებულებებიც, როგორც ჩანს, აღმოსავლეთ რომის და შემდეგ ბიზანტიის იმპერიაში არსებული ნიმუშის მიხედვით იქმნებოდა და სწავლების პროცესიც ბიზანტიის ანალოგიური უნდა ყოფილიყო.

სწავლების სისტემა ამ დროს შვიდ ძირითად საგანს გულისხმობდა: გრამატიკას, რიტორიკას, ფილოსოფიას (დიალექტიკას), არითმეტიკას, გეომეტრიას, მუსიკას და ასტრონომიას. პირველი სამი საგანი შეადგენდა ე.წ. „ტრივიუმს", დანარცენი ოთხი – „ქვადრივიუმს". პეტრიწს რომ განათლების ეს სისტემა ჰქონია გავლილი, დასტურდება მისი თხზულების წინასიტყვაობით.

გელათის დაარსება (მშენებლობა დაიწყო 1106 წ.) წარმოადგენდა მნიშვნელოვან ფაქტს დავით აღმაშენებლის საშინაო პოლიტიკასა და სწავლა-განათლებაზე დიდი ზრუნვის საქმეში. ის სპეციალურ სახლებს აგებდა მაჰმადიანი პოეტებისთვისაც, რაც მისი საშიანაო პოლიტიკის საოცარ გონივრულობაზე და რელიგიურ და იდეოლოგიურ საკითხებში უჩვეულო ტოლერანტობაზე მეტყველებს. დავითმა ამ მონასტერში „შემოკრიბნა, – ისტორიკოსის სიტყვით, – კაცნი პატიოსანნი ცხოვრებით და შემკულნი ყოვლითა სათნოებითა" და დაუსახა საკმაოდ დიდი ამოცანა – ქცეულიყო აზროვნების ეს ცენტრი „მეორედ იერუსალიმად" და „სხუად ათინად". როგორც შ. ნუცუბიძე ფიქრობდა, გელათის აკადემიასთან არის დაკავშირებული, საქართველოში სამეცნიერო ხარისხების შემოღება, რაც ბიზანტიის მიხედვით უნდა ყოფილიყო დადგენილი. არის შემთხვევა, როდესაც „ფილოსო-

ფოსი” იხმარებოდა არა მხოლოდ როგორც მოღვაწეობის ნიშანი, არამედ როგორც სამეცნიერო წოდება – ხარისხი. ასეთი მნიშვნელობითაა გამოყენებული ეს გამოთქმა იოანე პეტრიწთან დაკავშირებით („იოანე ფილოსოფოსი”)[23].

პეტრიწონის მონასტერი დაარსა (1083 წ.) ბიზანტიის იმპერიის ცნობილმა მოღვაწემ, დასავლეთის „სევასტოსმა და დიდმა დომესტიკოსმა” გრიგოლ ბაკურიანის ძემ, რომელიც „წარმოშობით, – როგორც ის თავისთავზე წერს, – „იბერთა უბრწყინვალესი გვარიდან” იყო. პეტრიწონის მონასტერი მოხსენებულია ქართულ საისტორიო წყაროებში, როგორც ქართული ლავრა „ბოლღარეთში”. გრიგოლ ბაკურიანის ძეზე ლაპარაკია, როგორც „აღმოსავლეთის ზორვარზე” (მთავარ სარდალზე), რომელმაც ქართველ მეფეს, გიორგი II-ს გადასცა მის გამგებლობაში მყოფი ქალაქი ყარსი და მისი მიდამოები.

ყოველი მონასტერი გარკვეულ ეკონომიკურ იურიდიულ და ეთიკურ პრინციპზე დამყარებულ სოციალურ უჯრედს წარმოადგენდა და პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონი, რომელმაც სხვა ქართულ ანალოგიურ ძეგლთა შორის მთლიანი სახით მიაღწია ჩვენამდე, – შეიძლება მონასტრის თავისებურებასა და დამაარსებლის ვინაობაზე მსჯელობისთვის საფუძველი გახდეს. ამ ტიპიკონში საგანგებოდაა რეგლამენტირებული დახმარება სიბერით ან ავადმყოფობით გაჭირვებაში ჩავარდნილი „ძმებისათვის”, მათზე „ფიქრი, ზრუნვა და ნუგეშინისცემა”. გრიგოლმა დიდი ქონება შეწირა მონასტერს და მონასტერთან სპეციალური სასტუმრო ააშენა „მგზავრებისა და გლახაკთათვის”, დააწესა მათი მომარაგების საგანგებო წესები.

პეტრიწონის მონასტერი განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს, როგორც სასწავლო დაწესებულება და ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრი. ამ მხრივ მას ყურადღება ჯერ კიდევ ფრანგმა მეცნიერმა ლუი პტიმ მიაქცია, რომელიც წერდა: პეტრიწონის მონასტრის სახით საქმე გვაქვს „უაღრესად იშვიათ, შეიძლება ერთადერთ მაგალითთან ბიზანტიაში მოქმედი სემიონარიისა, ამ სიტყვის უახლესი

მნიშვნელობით”[24]. სემინარია გაშენებული იყო მონასტრის მთავარი შენობისგან მოშორებით და მის მოვალეობასა და დანიშნულებას მოყმეთა აღზრდა და განსწავლა შეადგენდა. სავარაუდებელია, რომ იოანე პეტრიწი ამ მონასტერში მოღვაწეობის დროს ამ სემინარიის ხელმძღვანელი ყოფილიყო.

XI-XII სს-ის ბიზანტიაში, სადაც ამ დროს პეტრიწონის ქართული მონასტერი დაარსდა და იოანე პეტრიწი მოღვაწეობდა, კულტურის და ფილოსოფიის განვითარებამ ისეთ დონეს მიაღწია, რომ მეცნიერებაში გაჩნდა საფუძველი ბიზანტიის რენესანსის საკითხის დაყენებისათვის[25]. კონსტანტინოპოლის აკადემიაში, სადაც იოანე პეტრიწი სწავლობდა, XI საუკუნეში ორჯერ წარმოიქმნა ახალი სააზროვნო ანტიდოგმატური მოძრაობის საკმაოდ მძლავრი ნაკადი: ერთხელ, როდესაც იქ მოღვაწეობდა მიქაელ ფსელოსი (1018-1077/8 წწ.), რომელიც ცდილობდა ფილოსოფია მისტიკისგან გაეთავისუფლებინა და აზროვნებაში რაციონალიზმისთვის მიეცა მეტი გასაქანი. მისი მოღვაწეობა შეუმჩნეველი არ დარჩა ხელისუფლებისთვის და ამ „თავისი დროის პირველ მწერლად” ცნობილმა მოაზროვნემ შედარებით იოლად უარყო და დაგმო თავისი „მწვალებლური” შეხედულებანი. მაგრამ მის მიერ დაწყებული იდეური მოძრაობა აღარ შეჩერებულა და განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო, როდესაც ამ გონებრივ მოძრაობას სათავეში ამავე აკადემიის პროფესორი იოანე იტალოსი ჩაუდგა. ჩვენ ქვემოთ შევეხებით იტალოსის შეხედულებათა ხასიათს და პეტრიწის მონაწილეობის საკითხს იტალოსის იდეურ მოძრაობაში.

II

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ამდროინდელი ისტორიკოსების თხზულებებში განსაკუთრებულ ადგილს ანტიკური კულტურიდან აღებული ისტორიული სახეები და მათი შესატყვისი განწყობილებანი იჭერს. ანალოგიური მდგომარეობაა ამ ეპოქის პოეზიაში და, კერძოდ, შავთელის და ჩახრუხაძის პოემებში. შავთელთან დამოწმებულია „ათინე-

ლი ბრძენი", ვარსკვლავთმრიცხველნი და სოკრატესებური სწვლა; პარმენიდე და ძენონი, პერიპატეტიკოსნი, სოკრატე და პროკლე დიადოქოსი. ჩახრუხაძე იმოწმებს ძველი ბერძნული პანთეონის ღმერთებს (პლანეტებს), ჰომეროსსა და მის მიერ შექებულ ტროადის ომის გმირებს; იმოწმებს, აგრეთვე, სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, პატრისტიკის პერიოდის ფილოსოფიურ მოაზროვნეებს; მიუწოდებს მათ თამარის ქებისკენ.

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

ამ ეპოქაშია შესრულებული რამდენიმე კრებული, რომლებიც ფილოსოფიური აფორიზმებისა სენტენციებისგან შედგება და ცნობილია სამეცნიერო სწავლათა და ფილოსოფიურ სიბრძნეთა სახელწოდებით. ერთი მათგანი წარმოადგენს სასულიერო და საერო სიბრძნეთა საერთო კრებულს, შედგენილს ცნობილ ქრისტიან ავტორიტეტთა და ანტიკური მოაზროვნეების თხზულებებიდან ამოკრებილი შეხედულებებისგან (მათ შორის არისტოტელეს, პლატონის, პითაგორას, სოკრატეს, დემოკრიტეს, ლევკიპეს, ფილონის და სხვათა). მეორე კრებულის ყველა შეგონება, როგორც მისი გამომცემელი ივ. ლოლაშვილი შენიშნავს, ამოღებულია „გარეშეთა წიგნთაგან" და საერო შინაარსისაა. მესამე კრებული – „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა" – მთლიანად პლატონის დებულებებისგან შედგება. საყურადღებოა, რომ ეს კრებული ცნობილი ყოფილა შოთა რუსთაველისთვის და მასში გამოთქმული დებულება – „შური და ტყუვილი და ორპირობა თავი არს ყოვლისა უბედობისა", – რუსთაველის პოემაშია ასახული:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა თქმულსა,

სიცრუვე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.

რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!"[26].

XI სს-ის მეორე ნახევარში ეფრემ მცირემ მთლიანად თარგმნა ქართულად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი. მანვე თარგმნა იოანე დამასკელის შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული „ცოდნის წყაროს" შესავალი, ე.წ. დიალექტიკა და მთავარი ნაწილი „ქრისტიანული რწმენის ორთოდოქსული გადმოცემა". არეოპაგიტული კორპუსის და იოანე დამასკელის „დიალექტიკაც" ანტიკური ფილოსოფიის – ერთ შემთხვევაში ნეოლატონიზმის, მეორე შემთხვევაში არისტოტელეს მოძღვრების (მისი ლოგიკური და ნაწილობრივ ონტოლოგიური შეხედულებების) ქრისტიანულ მონოთეისტურ გადამუშავებას წარმოადგენდა და მნიშვნელოვან, ხშირად პრინციპული მნიშვნელობის ანტიკურ იდეებს შეიცავდა.

შუა საუკუნეების ხსენებული გამოჩენილი მოაზროვნეების თხზულებების გაცნობამ აღძრა და გააღვივა ქართველი საზოგადოების გონებრივი ინტერესი უშუალოდ ანტიკური ფილოსოფიისადმი. იოანე პეტრიწი, ნემესიოს ემესელის (IV ს.) თხზულებასთან („ბუნებისათვის კაცისა") ერთად, რომელიც ცნობილ ქრისტიან მოღვაწეთა რიცხვს ეკუთვნის, თარგმნის ნეოპლატონიკოს პროკლეს (412-485) მთავარ თხზულებას და არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომებს („კატეგორიები" და „განმარტებისათვის"). ხოლო იოანე ტარიჭის ძე თარგმნის პროკლეს მოწაფის ამონიოს ჰერმიასის ორ თხზულებას: პორფირი ფილოსოფოსის ხუთი კატეგორიის შესავლის განმარტებას და არისტოტელეს ათი კატეგორიის შესავლის განმარტებას. ამათ ემატება არსენ იყალთოელის თარგმანები: იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო", რომელიც უკვე იყო ეფრემ მცირეს მიერ თარგმნილი და ანასტასი სინელის (VIIIს.) „წინამძღვარი"[27].

ფილოსოფიური ძეგლების მთარგმნელები, სახელდობრ განსახილველ პერიოდში, თავად იყვნენ დიდი მოაზრონეები, რომელთა პოზიცია და დამოკიდებულება მსოფლიო აზროვნების წარმომადგენლებისადმი ვლინდება არა მხოლოდ სა-

თარგმნელად შერჩეულ ლიტერატურაში, არამედ თარგმანებისადმი დართულ შენიშვნებსა და კომენტარებში.

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

გასათვალისწინებელია, რომ ისეთი პოპულარული თხზულება, როგორიც იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროა", თუმცა ნეოპლატონური არაა, მაგრამ საკმაოდ უწყობდა ხელს მასში ასახულ ფსევდო-დიონისესაგან მომდინარე ნეოპლატონური იდეების გავრცელებას. ასეთია შეხედულებანი ღმერთზე, როგორც ზეშთა არსებაზე, როგორც სიკეთეზე; შეხედულება, რომ ღმერთი არის სიკეთე და შემდეგ არსი; ღმერთის მიუწვდომლობაზე, მაგრამ ამავე დროს ღმერთზე, როგორც საყოველთაო მიზეზზე და მრავალი სხვ. იოანე დამასკელის თხზულებაში გამოყენებულია კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდები და აღიარებულია ორივე მეთოდით მიღებული დასკვნები, რომ ღმერთი საბოლოოდ დგას პრედიკაციის გარეშე და არის ზეშთა არსება და ზეშთა ღმერთი[28]. მაგრამ ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობის დამადასტურებელი მთავარი და გადამწყვეტი ფაქტი იმდროინდელ ქართულ ფილოსოფიაში იოანე პეტრიწის მოძღვრებაა, რომელიც ჩამოყალიბდა ნეოპლატონიზმის საფუძველზე, შეიცავს პრინციპულ ნეოპლატონურ იდეებს და შეადგენს „ქართული ნეოპლატონიზმის" ძირითად შემადგენელ ნაწილს.

XI-XII სს-ში ქართული კულტურის გაამქვეყნიურობის პროცესი უფრო მეტად ღრმავდება და რუსთაველის შემოქმედებაში რენესანსული ჰუმანიზმის სახით ყალიბდება. რუსთაველის მსოფლმხედველობა (რომელიც ქვემოთ იქნება განხილული), ქართული რენესანსის თეორიის მთავარ და-

საყრდენს წარმოადგენს, რომელიც 50 წლის მანძილზე, მისი წარმოქმნიდან დღევანდლამდე, სულ მეტსა და მეტ აღიარებას პოულობს. ალ. ლოსევის სიტყვით, „ქართული აღორძინების სიტყვის მკვლევრებმა დაამტკიცეს, რომ ქართული მოაზროვნეები იყვნენ წამომწყებნი ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას"[29].

როგორც იყო ნათქვამი, ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინება ამდროინდელ საქართველოში და, კერძოდ, ნეოპლატონიზმის როლი განსაზღვრული იყო არა იმდენად ადრინდელი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციებით და მემკვიდრეობით, რამდენადაც კულტურის აღმავლობით, ეპოქის იდეალური, მსოფლმხედველობრივი ვითარებით, რომლებიც მეცნიერებაში ცნობილ ქართულ რენესანსს უკავშირდება.

ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები, მათ შორის, ამქვეყნიური სინამდვილისა და მასში მოქმედი ადამიანის ცხოვრების ღირებულებისა და მნიშვნელობის იდეა განსახიერებას პოულობს, შეიძლება ითქვას, რენესანსული კულტურის ყველა დარგში – ლიტერატურაში, ფერწერაში, არქიტექტურაში, ქანდაკებაში, მუსიკაში და სხვ. მათ შორის, ცხადია, ფილოსოფიაშიც. მაგრამ ყოველ მათგანში (გარდა ფილოსოფიისა) ეს იდეები ხორციელდება „საქმით" შემოქმედების პრაქტიკაში და თანამდროვე მეცნიერებას უხდება ამოიკითხოს ეს იდეები რენესანსის ეპოქის დიდი მრავალკულტურული მემკვიდრეობიდან, რომელიც მრავალვარობისა მიუხედავად, გაერთიანებულია ჰუმანიზმის განმსაზღვრელი იდეებით.

ეპოქა მოითხოვდა ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობის დამასაბუთებელ, „ლოგიკურად სისტემატიზირებულ" სახეობას, საზოგადოებრივი ცნობიერების განსაკუთრებულ ფორმას. მას უნდა დაესაბუთებინა რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითადი იდეები.

თუ გავითვალისწინებთ რენესანსის ეპოქის სულიერ ატმოსფეროს, ჰუმანისტების დამოკიდებულებას ღვთაებრივისა და მიწიერისადმი, რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში, ეს ისტორიზმის პრინციპის

დარღვევა და წარსულის მოდერნიზაცია იქნებოდა. საეჭვოა, რომ თუნდაც გასენდისა და დეკარტეს გვიანდელი მოძღვრებანიც კი, რომლებსაც მთელი არსი პირველი საწყისების მექანიკურ მოძრაობამდე და მათ რიცხობრივ განსაზღვრებამდე დაჰყავდათ, ანდა ჰობსის მოძღვრება, რომელიც მისი აბსტრაქტულობისა და ცალმხვრივობის გამო გადაიქცა, კ. მარქსის სიტყვით, თავისებურ ასკეტიზმად, გამომდგარიყო სამყაროს რენესანსული გაგებისა და რენესანსული ხელოვნების მრავალფეროვანი მხატვრული სინამდვილის ფილოსოფიურ საფუძვლად.

მიწიერი სინამდვილის ღირებულების დასაბუთება შესაძლებელი გახდა ზეციურისა და მიწიერის (ღმერთისა და ქვეყნის, საწყისისა და სამყაროს) ერთიანობის, ორი სამყაროს, „ორი სოფლის" მსოფლმხედველობრივი სინთეზის საფუძველზე და ამან გახსნა ფართო გზა შემოქმედების ყველა სფეროს მომცველი ჰუმანისტური იდეების განვითარებისთვის. „რუსთაველი, – წერდა შ. ნუცუბიძე – არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი" ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს შორის. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიდიადე. ამიტომ ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული, რომელზეც რუსთაველი ლაპარაკობს, მის წარმოდგენაში განუყრელად უკავშირდება ზეცას, ამაღლებულს"[30].

მიწიერი და ზეციური სამყაროების სინთეზისა და ერთიანობის იდეამ მიწიერი სინამდვილე ზეციურის დონემდე აამაღლა და შესაძლებელი გახადა ზეციური სამყაროს ღირებულებითი განსაზღვრებანი მიწიერზე გავრცელებულიყო. „რა თქმა უნდა, – წერს ალ. ლოსევი, – რენესანსი ზოგადად არის სწორედ მიწიერი ადამიანის ცდა – განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა". მაგრამ საქმე ის არის, რომ თავად მიწიერი სინამდვილე წარმოდგა რენესანსის ეპოქის ადამიანის წინაშე, როგორც „სავსე ღვთაებრივი ძალებით", „გაუღენთილი უღრმე-

სი იდეურობით და სულიერი კეთილშობილებით”[31]. ჩვენი აზრით, არ შეიძლება ეჭვის შეტანა, რომ ამ ერთიანობისა და სინთეზის დასაბუთებაში ლოგიკურადაც და ფაქტობრივადაც გადამწყვეტი როლი ნეოპლატონიზმმა შეასრულა.

შემთხვევითაი არ არის, რომ ეს ორი მეცნიერი – შ. ნუცუბიძე და ა. ლოსევი ათეული წლების მანძილზე განუხრელად იცავდა შეხედულებას ნეოპლატონიზმის პროგრესული მნიშვნელობისა და მისი იდეალური კავშირის შესახებ დასავლეთის, კერძოდ, ქართულ რენესანსსა და ჰუმანიზმთან. ალ. ლოსევის სიტყვით, „წარმართული და, აგრეთვე, მონოთეისტური ნეოპლატონიზმი იყო რენესანსული ესთეტიკის საოცრად მახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო ჰუმანისტური ნიშნების გაძლიერება და მისი გამოყენება მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისთვის. მატერიალური ადამიანის თავისებური სულიერი გაგებისთვის სხვა დასაბუთება რენესანსმა ჯერ კიდევ არ იცოდა”[32]. რაც შეეხება ქართულ რენესანსს იმავე ავტორის აზრით, „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენასანს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი, განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს საგანგებო აღმოჩენად, რადგანაც იგი გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსაც”[33].

ეს გარემოება გვიკარნახებს, მოკლედ შევეხოთ ნეოპლატონიზმს და განსაკუთრებით იმ იდეებს, რომლებიც ყველაზე მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა რენესანსისა და ახალი ფილოსოფიის დასაწყის პერიოდში.

ნეოლპლატონიზმი, რომლის ფუძემდებელია პლოტინე (205-270) ანტიკური, ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი მნიშვნელოვანი მოძღვრებაა, რომელმაც დიდი და ხანგრძლივი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების აზროვნებაზე. ამ მოძღვრების წარმომადგენლები თავის თავს პლატონიკოსებს უწოდებდნენ, მაგრამ როგორც სამართლიანადაა შენიშნული მეცნიერებაში, ეს მოძღვრება შეიცავს პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებებს და წარმოადგენს სავსებით თავისთავად

სისტემას, განსხვავებულს ორივე ცნობილი წინამორბედისაგან. პლატონისაგან ნეოპლატონიზმი იმით განსხვავდება, რომ სინამდვილე აქ წარმოადგენს გამომდინარეობის საფუძველზე დამყარებულ მთლიანობას, რომლის პირველ საწყისს პირველი ერთი შედგენს და ოთხი ძირითადი საფეხურისგან შედგება: პირველი ერთი, გონი, სული და სამყარო. ეს საფეხურები ერთი მეორისგან გამომდინარეობენ, ერთმანეთთან მჭიდრო, უწყვეტ კავშირში იმყოფებიან და „ზიარების" (მონაწილეობის) საფუძველზე ერთ მთლიან წყობას ქმნიან. პირველი ერთი არის პირველი საწყისი, პირველი საფუძველი და მთელი არსის პირველი მიზეზი, რომელიც მას ერთიანობას და არსებობას ანიჭებს. ყოველი არსი არსებობს იმდენად, რამდენადაც მას ერთიანობა აქვს და კარგავს არსებობას, როდესაც კარგავს ერთიანობას.

როგორც აბსოლუტური სისრულე, პირველი ერთიანი მთელ არსს წინასწარ მოიცას თავის თავში, მაგრამ მოიცავს ზეჭარბად სრული განხორციელების სახით. აქ შესაძლებლობა და სინამდვილე ერთმანეთს ემთხვევა და ამიტომ პირველი მიზეზი არსებობისა და შეცნობადობის ფარგლებს იქით არის მოქცეული. როგორც ედ. ცელერი შენიშნავს, შეგნებული აზროვნების საზღვრებს იქით გასვლის მისწრაფება საერთოდ უცხო იყო ბერძნული ფილოსოფიისთვის და ანტიკურ ფილოსოფიაში აღმოსავლეთიდან, ფილონ ალექსანდრიელისგან შემოვიდა. პირველი საწყისის განსაზღვრება და პრედიკაცია საერთოდ შეუძლებელია და მასზე „იმის თქმაც არ შეიძლება, რომ ის არის, არსებობს" (პლოტინე. ენეადები, VI, 9,5) *.

ამგვარად გაგებული პირველი საწყისი არა მხოლოდ განსხვავდება არსისგან (და სამყაროსგან), არამედ უპირისპირდება მას და ფილოსოფიის ისტორიის ძირითადი საკითხი დგება, როგორც დაპირისპირებულთა მიმართების საკითხი.

ნეოპლატონიზმის მოძღვრების ეს საკითხი ემყარება აპოფატიკურ (უარყოფის) მეთოდს, რომლის ონტოლოგიურ საფუძ-

* შემდეგში მხოლოდ რიცხვები იქნება დამოწმებული. რომაული რიცხვი ენეადის აღმნიშვნელი იქნება, პირველი არაბული რიცხვი წიგნისა, ხოლო მომდევნო, წიგნში შემავალი თავისა (შ.ხ.).

ველს შეადგენს დებულება – „პირველი ერთიანი არაა არსად და არაფერში" (V,5,8) და წარმართავს პირველი საწყისის მოაზრებას არა დადებითი განსაზღვრების მეშვეობით, არამედ მათი უარყოფის გზით. საბოლოოდ იძლევა პასუხს არა იმ კითხვაზე – რა არის პირველი საწყისი, არამედ კითხვაზე – რა არ არის ის.

პირველი საწყისის არსებობისა და შეცნობადობის საზღვრებს იქით გატანამ ნეოპლატონიზმი მისი წვდომის ახალი გზების ძიების წინაშე დააყენა და გამოსავალი პირველი საწყისის მისტიკურ წვდომაში დაისახა. მისტიკური ნაკადი ნეოპლატონიზმში გადაიქცა მიზეზად ამ შესანიშნავი მოძღვრების შეუფასებლობისა, რასაც ადგილი ჰქონდა რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე საბჭოთა მეცნიერებაში. მაგრამ ნეოპლატონიზმის სწორი გაგება შეუძლებელია იმ გარემოების გათვალისწინების გარეშე, რომ მისტიკური ნაკადი ნეოპლატონიზმში გამოწვეულია არა მხოლოდ და არა იმდენად ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი, რამდენადაც ახალი პრობლემის სირთულით, რომლის წინაშეც ნეოპლატონიზმი დადგა. და რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, ნეოპლატონიზმი არ დაიყვანება მისტიკურ იდეებზე და აპოფატიზმზე და მისი დიდი მნიშვნელოვანი და პოზიტიური ნაწილი აგებულია კატაფატიკურ დასკვნებზე და პირველ საწყისსა და არსსა და სამყაროს შორის ონტოლოგიური კავშირის წანამძღვარზე.

სადაც პლოტინე პირველი საწყისის აპოფატიკურ დახასიათებაზე ლაპარაკობს და წერს: „ამიტომ არც ჩვენ მივაწერთ ღმერთს არაფერს იმ ნივთთა სფეროდან, რომლებიც მის შემდეგ არიან და მასზე დაბლა დგანან", იქვე უმატებს: „ვიცით რა მხოლოდ, რომ ის არის მიზეზი ყოველივესი" (V, 5, 13).

პირველერთიანი მიემართება სამყაროს ისე, როგორც მიზეზი შედეგს და მათ შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი პლოტინესთვის ყოველივე ეჭვგარეშეა.

როგორც „აბსოლუტურად სრულყოფილი" პირველი საწყისი „ზეჭარბადაა ავსებული ყოველივეთი" და „თითქოს გადმოდის ნაპირებიდან", „წარმოქმნის რაღაც... განსხვავებულს"; ეს განსხვავებული არის „ყოველი არსი" და ყოველივე

არსებილი (V, 3, 15). ნეოპლატონიზმში ხშირად გამოყენებული მზისა და ნათელის ანალოგია აქაც მოქმედებს: აბსოლუტური ერთიდან არსი იმგვარად წარმოიქმნება, „როგორც სინათლის წყაროსაგან სინათლის მთელი სფერო" (V, 3, 15).

პირველი საწყისის განსაზღვრებათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიკეთესა და მშვენიერებას. სიკეთე (ἀγαθόν) პირველი საწყისის უმაღლესი განსაზღვებაა და მისი პრედიკაცია ამ ცნებით იწყება. ის ყველაზე მეტად შეეფერება და ყველაზე მეტად გამოხატავს მის ნამდვილ ბუნებას.

ამგვარად, პირველი საწყისი, როგორც სიკეთე, მშვენიერება და არსი ნეოპლატონიზმში წარმოადგენს, ერთიანის სამყაროსადმი მიმართების სამ ასპექტს და ანიჭებს სამყაროს ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებას და მნიშვნელობას.

პლოტინეს მიხედვით, პირველერთიანისგან განსხვავებულის (არსის) წარმოქმნა აუცილებელია და მისგან წარმოქმნილი პირველი არსი არის გონი (νοῦς) წმინდა აზრის სფერო. გონი პირველი საწყისის პირველი შედეგია და ამიტომ „ყველაზე უფრო სრულყოფილი" არსია. პირველი, რითაც გონი თავისი წარმომქმნელისგან განსხვავდება, ისაა, რომ შემოტანილია არსისა და შეცნობადობის სფეროში და წარმოადგენს პირველ არსსა და გარკვეულობას. მისი პირველი საწყისიდან მიღებული ენერგია არსის ბოლო საფეხურებამდე ვრცელდება და თანმიმდევრულად ქმნის სულსა და კოსმოსს.

აზროვნება რომ განხორციელდეს, გონი რაიმეზე უნდა იყოს მიმართული. ეს რაიმე თავად გონის სფეროა და არისტოტელეს მსგავსად, პლოტინე ფიქრობს, რომ გონი „აუცილებელია თავის თავს სჭვრეტდეს" (V, 3,10). ასე ორმაგდება გონი – აზროვნებად და მოსააზრებლად, მჭვრეტელად და ჭვრეტის საგნად (V, 3,15). „გონი" არსებობს, როგორც „გონი" იმდენად, რამდენადაც იაზრებს არსებულს, და „არსებული არსებობს, როგორც არსი" იმდენად, რამდენადაც მოიაზრება გონის მიერ (V, 1, 4). როგორც მოაზროვნე, გონი ერთია და მთლიანი, როგორც აზროვნების საგანი – სიმრავლეა და დანაწევრებული.

ის, რაც ზე-არსია და გაურკვეველი პირველ საწყისში, გონის სფეროში წარმოგვიდგება, როგორც არსი და გარკვეულობა, როგორც იდეებისა და რიცხვების სინამდვილე, რომელსაც გონი მთელი სისრულით შეიცავს თავის თავში (VI, 9, 2) ზედროულად და მყისიერად და, რომლებიც წარმოადგენენ ბუნებრივი მოვლენების პირველ სახეებს (პარადიგმებს), არ ემორჩილებიან წარმავლობასა და ქცევადობას.

გონის აზროვნება, როგორც თავისი თავის მოაზრება, ჭვრეტითია (ინტუიციური), ყოველთვის განხორციელებული და ზედროული.

არსის შემდგომი საფეხური მსოფლიო სულია. მისი წარმოქმნა გონისგან ისეთივე მკაცრ კანონზომიერებას ემყარება, როგორსაც გონის წარმოქმნა პირველერთიანისაგან. ის „ახალი ენერგიაა" და პირველი საწყისისგან კიდევ უფრო განსხვავებული და დადაბლებული. მსოფლიო სული გონისა და სამყაროს შორისაა „მოთავსებული" არსთა წყობაში და ამიტომ ერთიანობასა და კავშირშია როგორც გონთან, აგრეთვე სამყაროსთან. გონისგან წარმოქმნილ სულს გონისგან აქვს „არსის მთელი სისრულე" (V, 2, 1), მაგრამ გონისგან განსხვავებით, სულის მოქმედება დროულ მიმდინარეობას ექვემდებარება.

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

სული ამყარებს სამყაროში „კანონზომიერ წესრიგს", იცავს ამ წესრიგს და სული ქმნის არსებითად სამყაროს, როგორც კოსმოსს (κόσμος), ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით. სულის გარეშე სამყარო იქნებოდა „უსიცოცხლო მასა", რაღაც არარსი (μή'ον).

ნეოპლატონიზმი მრავალი ისტორიკოსის და ფილოსოფოსის მიერ პანთეისტურ მოძღვრებად არის აღიარებული და იდეები, რომლებმაც დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა, შემდეგში რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებთან – ნიკოლოზ კუზანელის და ჯორდანო ბრუნოს მოძღვრებაში, ყველაზე მეტი გარკვეულობით სულის სამყაროსადმი მიმართების საკითხში ვლინდება.

სული „ჩამოიღვრება" ინერტულ, უსიცოცხლო მასამდე, „თითქოს ჩასახლდება მასში" (V, 1, 2) და სამყარო იძენს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას; სული აქცევს სამყაროს „ცოცხალ თვითკმარ არსებად", აძლევს მას „საზრისს, ღირებულებას და მშვენიერებას" (იქვე). სულის „ჩასახლება", სამყაროში ღვთაების ჩასახლებაა, რადგან სული თავადაა ღვთაება, „უძველესი ღვთაება ღვთაებათა შორის". სამყაროს გასულიერება, მისი გაღვთაებრივობაა და ამიტომ ღვთაებრივია არა მხოლოდ ციური მოვლენები, ღვთაებრივია ადამიანი და ყოველი სამყაროსეული მოვლენა.

სულის აზროვნება სამყაროსკენ არის მიმართული, დროში არსებული გრძნობადი ნივთებისკენ და ამის გამო მისი აზროვნება, გონისგან განსხვავებით, დისკურსიული აზროვნებაა. აქ შემეცნება განსჯის მეშვეობით ხორციელდება. მაგრამ გრძნობადი ნივთების ცოდნა, პლოტინეს სიტყვით, ნამდვილი ცოდნა არაა, მხოლოდ შეხედულებაა, დოქსაა (δόξα).

მაგრამ სული „გონისაგან გამომდინარე" (V, 1, 3) სუბსტანციაა და არაა მთლიანად მოწყვეტილი თავის წარმომქმნელი მიზეზისაგან; პირიქით, როგორც „გონისეული" და გონის მონაწილე, სული მარად არსებობს გონში და მიმართულია არა მხოლოდ გარე სამყაროსკენ, მიმართულია გონის, როგორც საკუთარი საწყისის ჭვრეტისკენ და რასაც ამ შემთხვევაში იაზრებს – გონის სფეროს განეკუთვნება. „ზუსტად რომ ვთქვათ, – წერს პლოტინე, – მხოლოდ ეს წმინდა შინაგანი გონიერი მოვლენებია დამახასიათებელი გონიერი სულისათვის". სულის დაბალი რანგის მოვლენებს, როგორიცაა, მაგ„ აღქმები, ენებები და სხვ., მათ „სხვა წყარო და სხვა საწყისი" აქვთ.

სამყარო არსის უკანასკნელი საფეხურია და პირველერთიანის ძალის უკანასკნელი გამომდინარეობაა. სამყაროს საფეხურზე ემანაცია მთავრდება და, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ემანაციის საპირისპირო მოძრაობა ἐπιστροφή (პეტრიწის ტერმინით – „უკუნსვლა") იწყება. თავის საწყისებთან შედარებით დაკლებული (პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ – „უდარესი") სამყარო დანაწევრებული, ცვალებადი, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსია. სამყარო ბუნებრივ აუცილებლობასაც ემორჩილება, რადგან მის წარმოქმნაში მეორე პირობაც მონაწილეობს – მატერია, რომელიც პლოტინეს არისტოტელეს მსგავსად ესმის.

ნეოპლატონიზმის კონცეფციის ძირითადი პრინციპი მოქმედებს სამყაროში, სადაც მოვლენები სხვადასხვა რანგს განეკუთვნება და „უმჯობეს" – „უდარესობის" მიხედვით სხვადასხვა ღირებულების მოვლენებს წარმოადგენს. ხილული სამყარო ამ თვალსაზრისით ორ ძირითად (მთვარის ზედა და მთვარის ქვედა) სფეროდ იყოფა. ყველაზე მაღალი მნიშვნელობის სფეროს ცა და ციური მოვლენები განეკუთვნება – მასში მსოფლიო სულის უმაღლესი ნაწილია ჩაღვრილი. ნეოპლატონიკოსებს მნათობები ხილულ ღმერთებად მიაჩნიათ. მნათობთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა მზეს ენიჭება და ანალოგია პირველ საწყისსა და მზეს შორის, როგორც მის სახეს (ხატს) შორის, ნიშანდობლივია პლოტინესა და პროკლესთვის, არეოპაგიტული მოძღვრებისა და ქართული ნეოპლატონიზმისათვის, პეტრიწისა და რუსთაველისთვის. კავშირი ადამიანებთან უშუალო ჭვრეტით ხორციელდება და ლოცვის მრავალჯერი გამეორებაა საჭირო, რათა ის მნათობებს ყოველთვის ეძლეოდეს უშუალოდ.

სამყაროს დაბალ სფეროს (მთვარის ქვეშეთს) საკუთრივ მიწიერი მოვლენები წარმოადგენს. აქ მსოფლიო სულის დაბალი ნაწილია ჩაღვრილი, რომელსაც ნეოპლატონიკოსები ბუნებას (φύσις) უწოდებენ. ბუნებაში არსებული წესრიგი და კანონზომიერება სულის ამ ნაწილის უშუალო მოქმედების შედეგია, რომლის იქით მატერიაა.

სამყარო არსის უკნასკნელი საფეხურია და პირველი საწყისისაგან მომდინარე ძალა აქ დაკლებულია. მაგრამ სამყარო მთლიანად და მისი ყოველი მოვლენა ინარჩუნებს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას, ე. ი. არ კარგავს ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებას. განსაკუთრებული სიცხადით ეს შეხედულება ჩანს მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს მშვენიერებას ეხება. პლოტინე, წერს ვ. ვინდელბანდი, „მთელი ენერგიით უჭერს მხარს გრძნობადი სამყაროს მშვენიერების ჭეშმარიტად ბერძნულ აღიარებას". და „ძალიან მარჯვედ აკავშირებს" მოძღვრების იმ ნაწილს მის მიერ წარმოდგენილ „მსოფლიოს სურათის ძირითად თავისებურებასთან"[34]. პლოტინე აღფრთოვანებული აქებ-ადიდებს „სამყაროს ჰარმონიას, გასულიერებას და სრულყოფილებას"; „სამყარო მშვენიერია იმიტომ, რომ ის უკანასკნელ საქმეებამდეა გამსჭვალული და ნათელით შემოსილი ღვთაებრივი არსებით"[35].

სამყარო თვითონაც ხიბლავს, პლოტინეს სიტყვით, და ატკბობს ადამიანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით" (V, 1, 4). აქ, სამყაროში, „ყოველი ნივთი არსებობს კიდეც" და რაკი არსებობს, მშვენიერიცაა ყოველთვის, რადგან ის „მონაწილეობს ჭეშმარიტი არსების მშვენიერებაში", და „რაც უფრო მეტად აქვს მას მონაწილეობა, მით უფრო მეტადაა სრულყოფილი" (V, 8, 9) და, შესაბამისად, მშვენიერიც. „ყოველი არსება ამ ხილულ სმყაროში ინხავს თავისი ინდივიდუალური არსების თავისებურებას", მაგრამ, ამავე დროს, „ერწყმის ყველა სხვას და ერთიანდება მასთან". ყოველი მათგანი იხილვება, „როგორც მთლიანი ერთიანი" (V, 8, 9). პლოტინე კატეგორიულად და თავის მოძღვრების მსოფლმხედველობრივ პრინციპებთან თანხმობით გმობს იმათ, ვინც „კიცხავს და გმობს ამ სამყაროს" (V, 8, 8).

ადამიანი. მსოფლიო სული მთელ სამყაროს ასულიერებს და გასულიერება სამყაროს ყოველ მოვლენაზე ვრცელდება. მაღალი რანგის მოვლენებში ახალი, ამაღლებული უნარები ჩნდება – თანმიმდევრულად სიცოცხლე, შემდეგ მცენარეული,

ცხოველური და ბოლოს ადამიანური (გონიერი) სული. ადამიანი განსაკუთრებული ყურადღების საგანს წარმოადგენს.

ადამიანის შესახებ მოძღვრების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნეოპლატონური მოძღვრება არ მთავრდება მხოლოდ სამყაროს წარმოქმნის საკითხის გარკვევით. ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი თავისებურება, რომლითაც ის სხვა ანტიკური მოძღვრებებისგან განსხვავდება, არის ის, რომ ნეოპლატონიზმი დასრულებული, შეკრული, შეიძლება ითქვას, ჩაკეტილი სისტემაა. არსი გამომდინარეობს პირველი საწყისისგან და ამავე დროს უკუ უბრუნდება მას. მთელი სინამდვილე, პირველი ერთიანიდან სამყარომდე, გამომდინარეობისა და უკუდაბრუნების „პროცესია", გამომდინარეობა-უკუდაბრუნების მარადიული წრე-ბრუნვის ზე-დროული, მყისიერი აქტია.

განვითარების ტრადიციული ფორმა, რომელსაც ქვემოთ შევეხებით, და მოძღვრება მის კანონზომიერებაზე ნეოპლატონიზმიდან მიმდინარეობს და ჰეგელის შეხედულებანი ამ საკითხზე პროკლეს ფილოსოფიით არის დავალებული.

უკუდაბრუნება (უკუსწრაფვა) მთელი არსის მდგომარეობაა, მაგრამ ეს უნარი მხოლოდ სულსა აქვს (ამით განსხვავდება სული სხეულისგან) და გარკვეული კანონზომიერებით ხორციელდება. ყოველმა არსმა უკუდაბრუნების დროს ყველა ის საფეხური უნდა გაიაროს თანმიმდევრულად, რომლებიც წარმოქმნისას, ემანაციის დროს გაიარა. არსი მხოლოდ თავის უშუალო მიზეზს უბრუნდება და ამ გზით – ყველა შემდგომი, უფრო მაღალი მიზეზების მეშვეობით, პირველ მიზეზამდე უნდა ამაღლდეს.

თუ ემანაცია დაბლა სვლაა, „უდარესად" ქცევა და ღირებულების კლებაა, უკუდაბრუნება, პირიქით, ამაღლება, გაუმჯობესება და ღირებულების მატებაა. პირველი საწყისი, უპირველეს ყოვლისა, სიკეთე და მშვენიერებაა და, მაშასადამე, არსის უკუსწრაფვა პირველი საწყისისკენ არის სწრაფვა სიკეთისა და მშვენიერებისკენ.

ეს ზოგადი შეხედულებანი განსაზღვრავს ადამიანის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას პლოტინეს მოძღვრებაში, მის ადგილს არსსა და სამყაროში. პოტენციურად ყოველი ადამია-

ნი ფლობს გონიერ, განსჯით და მგრძნობიარე სულს, მაგრამ პლოტინე ნებისყოფის თავისუფლების თვალსაზრისზე დგას და რომელი სახის სული ამოქმედდება ადამიანში (რომელი სახის სულს დაეუფლება ის „აქტუალურად") (VI, 7, 6), ეს თვით ადამიანზეა დამოკიდებული.

ადამიანის ამაღლება უკუდაბრუნების დროს მიზეზების შეცნობაში მდგომარეობს. მაგრამ ეს არის ამაღლება არა მხოლოდ გნოსეოლოგური, არამედ ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. ის თანდათან მაღლდება არსის მაღალი საფეხურების წვდომის გზაზე და თანდათანობით არღვევს ზნეობრივ სრულყოფილებას.

ნეტარება, პლოტინეს მიხედვით, სრულყოფილ ცხოვრებაში მგომარეობს, ხოლო სრულყოფილი ცხოვრება – აზროვნებაში, წმინდა აზროვნებაში, რომელიც განწმენდილია ყოველგავრი გრძნობადობისა და ვნებებისგან. განწმენდა (κάθαρσις) ნიშნავს განდგომას სხეულისგან და ყოველივე იმისგან, რაც სხეულთანაა დაკავშირებული. პლოტინეს პრაქტიკული ეთიკა ცალკეულ სათნოებათა (კეთილმოქმედებათა) შესახებ მოძღვრებას წარმოადგენს, რომელთა სათავე კათარზისია და, რომლებსაც (ყველას ერთად) კათარზისი შეიცავს.

პროკლე (412-485). ნეოპლატონური მოძღვრების დალაგება შეიძლება „დამავალი" მეთოდით, რომელიც ჩვენ პლოტინეს შეხედულებათა გადმოცემის დროს გამოვიყენეთ, და „აღმავალი" მეთოდით, რომლის ტიპურ ნიმუშს წარმოადგენს. პროკლეს მთავარი ფილოსოფიური თხზულების – „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების" მე-20 თავი, რომელიც შეხედულებას გვიქმნის არა მხოლოდ პროკლეს მოძღვრებაზე, არამედ მისი აზროვნების ანალიტიკურ ძალასა და ლოგიკური მსჯელობის ოსტატობაზე. ამ თავში ნათქვამია, რომ ყოველ სხვეულზე მაღლა სულია, ყოველ სულზე მაღლა მოაზროვნე ბუნებაა (გონი), ყოველ მოაზროვნე სუბსტანციაზე მაღლა ერთიანია (პირველი ერთი, ანუ პირველი საწყისი)[36].

დასაბუთება: მართლაც, ყოველი სხეულს იმის გამო, რომ ის უძრავია თავისი ბუნებით, არ შეუძლია საკუთარი თავი ამოძრაოს, - მოძრაობს და ცოცხლობს, მხოლოდ სულის

მეშვეობით. სხეული მხოლოდ გარკვეული მნიშვნელობით არის თვითმოძრავი და მხოლოდ იმის გამო, რომ მასში სული იმყოფება, სხეული თავისთავად სულის მასში არყოფნის შემთხვევაში მოკლებულია მოძრაობის უნარს და მოძრაობს მხოლოდ სხვით. ასეთია თავად ბუნება მისი.

სული თავიდანვე თვითმოძრავი არსებაა და არსშიც ის იმყოფება, იმასვე გადასცემს ამ უნარს. სული უფრო ადრეა იმასთან შედარებით, რასაც ის მოძრაობად აქცევს.

მაშასადამე, ასკვნის პროკლე, სული, როგორც თავისი არსებით თვითმოძრავი, უფრო მაღლაა, დაზესთაებულია (იგულისხმება – არსის საფეხურებრივ წყობაში) შედარებით სხეულებთან, რომლებიც მოძრავნი ხდებიან მხოლოდ იმიტომ, რომ სულში მონაწილეობენ. თავის მხრივ, თვითმოძრავ სულს „მეორადი თანრიგი უჭირავს" შედარებით უძრავ ბუნებასთან, რომელიც უძრავად რჩება თავისი ენერგიის მიხედვითაც. ამგვარად, ასკვნის პროკლე, იმის შემდეგ, რაც ითქვა, ნათელი ხდება, რომ ყოველივე მოძრავს წინ უსწრებს თვითმოძრავი, ხოლო ყოველ მამოძრავებელს – უძრავი. ამიტომ, თუ თვითმოძრავი სული ამოძრავებს სხვას, აუცილებელია, რომ სულზე ადრე არსებობდეს უძრავი მამოძრავებელი. ასეთი სწორედ გონია, რაც სხვას ამოძრავებს, თავად კი უძრავია და ყოველთვის ერთნაირად მოქმედებს[37].

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

მაგრამ ჭეშმარიტება მოითხოვს, რომ გონსაც უსწრებდეს წინ ერთი (პირველი ერთიანი, საწყისი), რადგან გონი, თუმცა უძრავია, მაგრამ არ არის ერთიანი. მართლაც, გონი მხოლოდ იაზრებს თავის თავს დ მხოლოდ საკუთარი მოქმედების საგანია, ხოლო მთელი არსი მთლიანად ეზიარება პირველ საწყისს, როგორც ერთიანს. ამიტომ ერთიან გონზე უფ-

რო მაღლაა და ერთიანზე მაღლა აღარაფერია, რადგან ერთიანი იგივე სიკეთეა, ხოლო სიკეთე არის ყოველივეს უზენაესი საწყისი.

პირველი საწყისი, ისევე როგორც პლოტინესთან, „შეუცნობადია და გამოუთქმელი" პროკლესთანაც, მაგრამ იმავე მოსაზრებით და ისეთივე საფუძვლიანობით შემოაქვს ის შეცნობადობის არეში: „თავისთავად ერთიანი, პირველი გამოუთქმელია და შეუცნობადი, მაგრამ მისაწვდომი ხდება წარმოქმნილისა და მასში უკუდაბრუნებულის მეშვეობით".

პირველი საწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეამ, რომელიც ნეოპლატონიზმიდან მომდინარეობს და მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევისკენ არის მიმართული, დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის იდეურ ცხოვრებაში. ნიკოლოზ კუზანელთან ეს შეხედულება გამოთქმულია მაქსიმუმისა და მინიმუმის ერთიანობის, ხოლო ჯორდანო ბრუნოსთან – უნივერსუმისა და ინდივიდუმის ერთიანობის იდეით, „მაქსიმუმი, – წერს კუზანელი, – იმყოფება ყოველივეში"[38], „ღმერთი არის ყოველივე ერთად აღებული, ყოველივე, ყველა ნივთები"[39], „ღმერთი ყველა ნივთშია, ისევე როგორც ყველა ისინი – მასში"[40], ღმერთი თავისთავად არის deus inpeicitus სამყარო – deus expeieitus.

უნივერსუმი, – წერს ბრუნო, – „მოიცავს ყოველივეს, ის არის ყოველივე"[41], უნივერსუმი იმყოფება ყოველ ნივთში და ყოველი ნივთი – უნივერსუმში.

მიზეზობრიობის შესახებ პროკლეს მოძღვრებიდან გამომდინარეობს კიდევ ერთი შეხედულება, რომელიც სამყაროს მარადიულობას ეხება და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში. პირველ საწყისიდან არსის გამომდინარეობა მყისიერი, ზედროული პროცესია და თუ მარადიულია პირველი საწყისი, მარადიულია არსიც (სამყაროც). სამყარო „მარად გამომდინარეობს, მარადიულია (თავისი) არსების მიხედვით და მარადიულია (მისი) უკუდაბრუნებაც"[42].

პროკლეს მოძღვრება მიზეზობრიობაზე ვრცელდება პირველ საწყისისა(როგორც მიზეზის) და სამყაროს (როგორც შე-

დეგის) მიმართებაზე და განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მათი ერთიანობისა და ონტოლოგიური კავშირის თვალსაზრისით.

განვითარების პირველ საწყის საფეხურზე არსი ჯერ კიდევ მიზეზში არსებობს; ის მხოლოდ მეორე საფეხურზე გამოეყოფა მიზეზს და „წარმოიქმნება" („წარმოიშობა") იმისთვის, რომ მესამე, დასასრულ სტადიაზე ისევ მიზეზს დაუბრუნდეს: „'ყოველივე, რაც გამოწვეულია მიზეზით (ე.ი. არსის შედეგი – შ.ხ.) – კიდეც რჩება თავის მიზეზში, კიდეც გამომდინარეობს მისგან და კიდეც უბრუნდება მას"[43].

მიზეზსა და შედეგს შორის ერთდროულად არსებობს მსგავსებისა და განსხვავების მიმართება, რადგან, როგორც პროკლე წერს, ყოველ არსს, როგორც შედეგს, აუცილებლად უნდა ჰქონდეს რაიმე მიზეზისაგან (საბოლოოდ პირველი მიზეზისგან), რის საფუძველზე ის მიზეზის მოზიარე რჩება (განაგრძობს მიზეზში მონაწილეობას) და საბოლოოდ მასვე უბრუნდება. ზიარება (მონაწილეობა, μέθεξις ნეოპლატონიზმის ერთერთი ძირითადი კატეგორიაა, რომელიც მთელ არსს ერთ მთლიანობად აქცევს.

შედეგის მიმართება მიზეზთან დიალექტიკური მიმართებაა, რომელსაც შემდეგ პეტრიწი დააზუსტებს, შედეგს განსაზღვრავს მიზეზთან მიმართებაში, როგორც „იგივე სხუა"-ს.

მეშვიდე თავი

ეფრემ მცირე

ეფრემ მცირეს სახელთან, როგორც ქართული კულტურული აღმავლობის პერიოდის (XI-XII სს-ის) ფილოსოფიური აზროვნების პირველ წარმომადგენელთან და ფუძემდებელთან, საქართველოში ორი ფილოსოფიური მიმდინარეობაა დაკავშირებული – არისტოტელიზმი და ნეოპლატონიზმი – ორივე მათგანს მნიშვნელობა ჰქონდა საერთოდ შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, და, კერძოდ, ქართულ აზროვნებაში.

ანტონ ბაგრატიონი ეფრემ მცირეს, იოანე პეტრიწთან და არსენ იყალთოელთან ერთად, უდიდეს ქართველ მოაზროვნედ თვლიდა, „საკვირველი" სიბრძნის მოღვაწედ, „დიდ კაცად" და „საღმრთო ფილოსოფოსად".იოანე ბაგრატიონის სიტყვით, ეფრემი იყო „ფილოსოფოსი, რიტორი, მშვენიერი და დიალექტიკოსი", „ძნელთა ჰაზრებთა.... დამამტკიცებელი". მან „აღზარდა სწავლასა შინა ქართულისა ენისასა იოანე ფილოსოფოსი და ასწავლა ბერძნული".

დღევანდელ მეცნიერებაში (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, ს. გორგაძე, კ. კეკელიძე, ივ. ლოლაშვილი, მ. რაფავა, რ. მიმინოშვილი, და სხვა.) ეფრემ მცირეს დამსახურება ქართული კულტურის ისტორიაში და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში საყოველთაოდაა აღიარებული.

ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით, ეფრემ მცირე იყო შესანიშნავი, სწორუპოვარი ქართველი მეცნიერი ფილოლოგოსი, ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი". მას „ჩვენი თაობის ზნეობრივ მოვალეობად" მიაჩნდა ეფრემ მცირეს მემკვიდრეობის გამოცემა და შესწავლა[1].

სამივე გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე) ერთხმად აღნიშნავს ეფრემ მცირეს დიდ ინტერესს ანტიკური სამყაროს კულტურის, ფილოსოფიისა და მითოლოგიისადმი, რის გამოც ეფრემ მცირე დევნას განიცდიდა. ნ. მარი წერდა ეფრემის ცოცხალ ინტე-

რესზე „წინა-ქრისტიანული კულტურისადმი", თუმცა ხშირად ეს კულტურა „ძველი საეკლესიო მამების მეშვეობით იყო" მოწოდებული. მას, როგორც ნოვატორს, კიცხავდნენ წრეები, „რომლებიც მისდევდნენ სხვა ტრადიციებს და ავტორიტეტს".

ივ. ჯავახიშვილს აღნიშნული აქვს ეფრემის უკმაყოფილება იმ წრეებით, რომლებიც წინააღმდეგნი იყვნენ „წმინდა საფილოსოფიო მოძღვრებებით" და „მეტადრე ნეოპლატონური ფილოსოფიით". კ. კეკელიძის სიტყვით, „ზოგიერთი მისი თანამედროვე სასულიერო და საერო პირი ეფრემს, მის მოქმედემა-მოღვაწეობას ეჭვის თვალით უყურებდა"[2].

როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ეფრემ მცირეს ფილოსოფიურ შემოქმედებას და იდეებს აგრძელებენ მისი უმცროსი თანამედროვენი და იმავე ეპოქის მოაზროვნეები – არსენ იყალთოელი და იოანე პეტრიწი; თითოეული მათგანი თავისებურად და საკუთარი შეხედულებების თვალსაზრისით. ერთი მათგანი არისტოტელიკოსია, მეორე – ნეოპლატონიკოსი.

ჩვენამდე მოღწეული მცირე ბიოგრაფიული ცნობები ეფრემის შესახებ შესაძლებლობას არ იძლევა მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სრული სურათის წარმოსადგენად. თანამედროვეთა (ივ. ჯავახიშვილი, ს. გორგაძე, კ. კეკელიძე) შეხედულების მიხედვით, ეფრემ მცირე ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა XI ს-ის მეორე ნახევარში და ის იოანე პეტრიწის მოწაფე კი არა (როგორც ნ. მარი ფიქრობდა), მისი წინამორბედი უნდა ყოფილიყო. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი ქრონოლოგიური მიმართება უფრო მეტად შეეფერება სინამდვილეს და პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება ეფრემის იდეათა გაგრძელება და ფილოსოფიური აზროვნების უფრო მაღალი საფეხურია.

კ. კეკელიძეს ეფრემ მცირე სამხრეთ საქართველოს ცნობილი და გავლენიანი ფეოდალის, ვაჩე კარიჭის ძის შვილად მიაჩნია, რომელიც ბაგრატ IV-ის მეფობის პირველ წელს (1207 წ.) მეფის პოლიტიკისადმი ოპოზიციურად განწყობილ ფეოდალთა ჯგუფთან ერთად ბიზანტიაში წასულა. როგორც ჩანს, ეფრემის გვარი იმ სოციალურ და პოლიტიკურ ბრძოლაში მონაწილეობდა, რომელიც მიმდინარეობდა ამ დროს ქვეყნის გაერთიანების მომხრეებსა და ფეოდალური პარტიკულა-

რიზმის დამცველთა შორის. ამ ბრძოლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანი ამ დროს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო იყო და მისი ბიზანტიური ბატონობისგან გათავისუფლებისა და საქართველოსთან შემოერთების ცდები გვაროვნული არისტოკრატიის ენერგიულ წინააღმდეგობას აწყდებოდა.

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

ეფრემ მცირის მოღვაწეობა დიდი მრავალმხრივობით ხასიათდება. მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა შუა საუკუნეების ქართული მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში. მისი დიდი და მრავალმხრივი მთარგმნელობითი მუშაობა ემყარება საკუთარ მთარგმნელობით თეორიას, რომელიც საფუძვლად დაედო მთარგმნელობით მუშაობას საქართველოში მრავალი საუკუნის მანძილზე. ამ თეორიის მიხედვით, თარგმნა შემოკლებისა და დამატებების გარეშე უნდა წარმოებდეს, ორივე ენის თავისებურებათა გათვალისწინებით; ამავე დროს, არა სიტყვასიტყვით, არამედ ისეთი სიტყვების შერჩევით, რომლებიც ადეკვატურად გადმოსცემენ ორიგინალის აზრს.

ძალიან დიდია ეფრემ მცირის დამსახურება ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გამომუშავების საქმეში. ამ ტერმინთა დიდმა რაოდენობამ დღევანდლამდე შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა. მაგ., არსება (οὐσία), რაოდენობა (ποσότης), რომელობა (ποίον), ქვალიტეტის მნიშვნელობით, ხედვა (θεωρία) – ჭვრეტის, ხედვის მნიშვნელობით, ზოგადი (κοινός), საყოველთაო (καθολικός), გრძნობა (αἴσθησις), ოცნება (φαντασία) და მრავალი სხვა.

ეფრემ მცირეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა შუა საუკუნების ორი დიდი მოაზროვნის – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და იოანე დამასკელის მოძღვრების ქართულ სინამდვილეში შემოტანით და გავრცელებითაა განსაზღვრული. მან ჯერ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებების კორპუსი თარგმნა მთლიანად და შემდეგ იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო". ორივე მათგანის შეხედულებანი წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიის მონოთეისტურ გადამუშავებას. მაგრამ ორივე მათგანში და განსაკუთრებით არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, დარჩა პრინციპული მნიშვნელობის იდეები, რომლებმაც თავისი ანტიკური მნიშვნელობა შეინარჩუნეს და პროგრესული როლი შეასრულეს შუა საუკუნეებისა და შემდეგ ახალი დროის ფილოსოფიის განვითარებაში.

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

§1. იოანე დამასკელის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მათი ეფრემ მცირისეული ინტერპრეტაცია

იოანე დამასკელი (VIII ს.) შუა საუკუნეების ქრისტიანული აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია. მისი მთავარი თხზულება – „ცოდნის წყარო" იმდროინდელი ცოდნის თავისებურ, სქოლასტიკური თვალსაზრისით გააზრებულ ენციკლოპედიას წარმოადგენს. აღსანიშნავია ისიც, რომ მისი მნიშვნელობა არ ამოიწურება მხოლოდ აღმოსავლური აზროვნებით; ეს თხზულება ითარგმნა პაპის ევგენიუს IV-ის განკარგულებით

ლათინურ ენაზე 1145/47 წწ. და ამის შემდეგ საკმაოდ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა დასავლეთის, კერძოდ, პეტრე ლომბარდიელის და თომა აკვინელის აზროვნებაზე[3].

„ცოდნის წყარო" შედგება სამი ნაწილისგან: ფილოსოფიური თავები, „მწვალებლურ" მოძღვრებათა მოკლე მიმოხილვა და მართლმადიდებლური რწმენის ზუსტი გადმოცემა. ეს უკანასკნელი, ავტორის ჩანაფიქრით, თხზულების ძირითად ნაწილს წარმოადგენს. ის მაშინვე იყო აღიარებული შუა საუკუნეების ბიზანტიაში ქრიტიანული მოძღვრების ორთოდოქსულად ცნობილი მიმდინარეობის დოგმატიკურ საფუძვლად და ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ წიგნად ბიზანტიასა და ქრისტიანულ აღმოსავლეთში.

ეკონომიოკური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური წინაალმდეგობანი ბიზანტიის იმპერიაში მოთხოვნილებას ზრდიდა ისეთი თხზულებისა და ავტორიტეტისას, რომელიც მოახერხებდა ორთოდოქსიის დასაბუთებას და ერეტიკული გადახვევების თეორიულ დაძლევას. ეს თხზულება იმდენად პასუხობდა დროის მოთხოვნილებებს, რომ „ცოდნის წყაროს" და იოანე დამასკელის სხვა თხზულებებს დიდხანს არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ისინი ითარგმნებოდა და ვრცელდებოდა მრავალი ქრისტიანი ერის ენაზე. „ცოდნის წყაროს" ის ნაწილი, რომელიც ეხება ძირითად დოგმატიკურ კითხვებს და ორთოდოქსულად აღიარებულ გადაწყვეტას იძლევა, ცნობილი იყო ამ მოძღვრების „უცილობელ გარდამოცემად".

ქართულად ეს თხზულება ორჯერ ითარგმნა: ჯერ ეფრემ მცირეს და შემდეგ არსენ იყალთოელის მიერ. საყურადებოა, რომ ორივე შემთხვევაში გამოტოვებულია და უთარგმნელადაა დატოვებული მისი მეორე ნაწილი, რომელშიც ერეტიკული მიმდინარეობანია მოკლედ გადმოცემული მათი კრიტიკული შეფასებით.

იოანე დამასკელისა და ეფრემ მცირეს დროს, იმის მიუხედავად, რომ მათი მოღვაწეობა საკმაოდაა დაცილებული ერთიმეორისგან, ფილოსოფია და ცოდნა საკმაოდაა შემოჭრილი რელიგიის საკითხებში და თეოლოგიასა და ფილო-

სოფიას შორის მჭიდრო კავშირია დამყარებული. იოანე დამასკელის მიხედვით, შემეცნება არის გონიერი სულის ნათელი და გასაგებია, რომ მისი სიტყვით, „არაფერია იმაზე მეტად ღირებული, ვიდრე შემეცნება". ამავე დროს იოანე დამასკელი ერთ-ერთი პირველთაგანია შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში, რომელსაც თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის კავშირი ესმის, როგორც დედოფალსა და მხევალს შორის არსებული დამოკიდებულება.

ეფრემ მცირე წერს, რომ „საფილოსოფო სწავლა" არის იარაღი („ისარი"), რომლითაც შეიძლება „გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა" ძლევა და მოწინააღმდეგეთა კამათის („სიტყჳს-გებაჲ წინააღმდგომაჲ") უვნებელყოფა.

„გარეშენი" (οι έξω) ქრისტიანულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმაა და, როგორც ვნახეთ, ნიშნავს ქრისტიანული მოძღვრებისთვის მიუღებელ მოძღვრებათა წარმომადგენლებს. ეფრემ მცირე ამ ტერმინში ანტიკური სიბრძნის შინაარსს გულისხმობს[4]. და იოანე დამასკელთან ერთად მას თეოლოგიის ფარის (საცავის) როლს ანიჭებს. ანტიკური ფილოსოფია, ეფრემის სიტყვით, არის „ეკლოვანი" ზღუდე, რომლითაც შემოზღუდულია თეოლოგიის „ვენაჯისა... ნაყოფთა შუენიერება" და სანამ „უშიგანეს ვენაჯისა" შევიდოდეთ და თეოლოგიის შესწავლას დავიწყებდეთ, ეფრემის მიხედვით, საჭიროა, გავიცნოთ დამასკელის თხზულების ის ნაწილი, რომელსაც „ფილოსოფიური თავები", ანუ „დიალექტიკა" ეწოდება. „დიალექტიკა", არსებითად, არისტოტელეს ლოგიკურ და ნაწილობრივ ონტოლოგიურ მოძღვრებას წარმოადგენს[5], სადაც უხვადაა გამოყენებული ცნობილი ნეოპლატონიკოსის პორფირიოსის შესავალიც, რომელიც არისტოტელეს „კატეგორიებს" ჰქონდა დართული და შუა საუკუნეების პირობებში მასთან ერთად ვრცელდებოდა.

ფილოსოფია, იოანე დამასკელთან, არისტოტელეს მსგავსადაა განმარტებული. ესაა „მეცნიერება" არსის შესახებ და არსის ბუნების ცოდნა („ფილოსოფობაჲ არს მეცნიერებაჲ ნამდჳლვეთა, უკეთუ ნამდჳლ რაჲ არიან"); ესაა ღვთა-

ებრივ და ადამიანურ საქმეთა ცოდნა („მეცნიერება საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა"); ფიქრი და ზრუნვა სიკვდილზე (შემთხვევითი იქნება სიკვდილი, თუ ბუნებრივი, „წურთაჲ სიკუდილისა შემთხუევითისაჲცა და ბუნებითისაჲცა"); ამავე დროს, არის ღმერთის მსგავსება ჩვენი ადამიანური შეძლებისა და სიკეთის სამსახურის შსაბამისად („მსგავსებაჲ ღმრთისაჲ ძალისაებრ კაცობრივისა, ხოლო ვემსგავსებით ღმერთსა სამართლისა და სიწმინდითა და სახიერებითა"); ფილოსოფია არის ხელოვნებათა ხელოვნება და მეცნიერებათა მეცნიერება („ჴელოვნებაჲ ჴელოვნებათაჲ და მოძღუარებაჲ მოძღურებათაჲ, რამეთუ ფილოსოფოსობაჲ, დასაბამი არს ყოველთა ჴელოვნებათაჲ"). და ბოლოს, ფილოსოფია არის სიბრძნის სიყვარული, ხოლო რამდენადაც უმაღლეს სიბრძნეს, შუა საუკუნეების აზროვნების მიხედვით, ღმერთი წარმოადგენს, ფილოსოფია არის ღმერთის სიყვარული („ფილოსოფოსობაჲ არს სიყუარული სიბრძნისაჲ, ხოლო სიბრძნე ჭეშმარიტი ღმერთი არს")[6].

შუა საუკუნების ეს ცნობილი მოაზროვნე არისტოტელეს მისდევს იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგების საკითხს ეხება. „ფილოსოფოსობა" განიყოფების თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად („ხედვითად და საქმისად"). თეორიული ფილოსოფიის ნაწილებია ლოგიკა, მათემატიკა, ბუნებისმეტყველება და სხვ.[7]

საინტერესოა საკითხები, რომლებიც ეხება, ერთი მხრივ, არსისა („ნამდჳლისა"), სუბსტანციისა („არსებისა") და აქციდენციის („შემთხუევითის"), და, მეორე მხრივ, გვარისა („ნათესავის"), სახისა და ინდივიდუმის („განუკუეთელის") მიმართებას.

„არსობა" ყოველივე არსებულის ზოგადი სახელია („ზოგადი სახელი არს ყოველთა არსთა") და მოიცავს თავის შინაარსში ნამდვილ („ჭეშმარიტ") არსსაც და შემთხვევითსაც. „არსება" ისეთი არსია, რომელსაც თავისი საფუძველი თავისშივე აქვს და არა თავის გარეთ („არსებაჲ უკუე არს საქმე თავით თჳსიდ სრული და არარაჲსა მოქნე სხჳსა „სრულმყოფელისაჲ"), ამიტომ ის „თავსა შორის თჳსსა

სრულ-არს(ია)" და „არა სხჳსა მიერ სრულ იქმნებოდეს". „შემთხვევითი" ისეთი არსია, რომელიც არ შეიძლება იყოს „თავით თჳსით სრულ" და მისი სისრულის საფუძველი მის გარეშეა[8].

„ცოდნის წყაროს" ამ შესავალ ნაწილში დეტალურადაა გარჩეული არისტოტელეს კატეგორიები, როგორც შემეცნების უზოგადესი გვარები: არსება, რაოდენობა, თვისებრიობა („რომელობა"), მიმართება, დრო, ადგილი, მდებარეობა, ქონება, მოქმედება და ვნება; განხილულია საკითხები ლოგიკური განსაზღვრებისა, შემასმენლისა, გვარსა და სახეს შორის განსხვავებისა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა იპოსტაზის („უგუამოჲს") იპოსტაზურობის („გუამოვნების") და არაიპოსტაზურობის („უგუამოჲსა") მიმართების საკითხებს, რომელთაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა დოგმატიკა სამების პირთა მიმართების გარკვევისთვის.

ანტიკურ იდეალიზმში იდეალური და მატერიალური სინამდვილე (ორი სამყარო) განსხვავებულია მარადიულობისა და წარმავლობის ნიშნით. უნდა გავარჩიოთ და განვსაზღვროთ, – წერდა პლატონი, – ერთი მხრივ მარადიული, აღმოუცენებადი არსებობა, მარად იგივეობრივი არსი, რომელიც მიიწვდომება აზროვნებით, და, მეორე მხრივ ის, რაც მარად აღმოცენების მდგომარეობაში იმყოფება; აღმოცენდება და იმყოფება, მაგრამ არასოდეს არ არსებობს. ესაა ხილული სამყარო, რომელიც აისახება შეხედულებებში და შეგრძნებებში[9].

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

შუა საუკუნეების აზროვნების ძირითადი მსოფლმხედველობრივი პრინციპი განსხვავდება ანტიკური იდეალიზმის პრინციპისგან, რომელიც არ შეიძლებოდა შუა საუკუნეებისთვის ბოლომდე მისაღები ყოფილიყო.

შუა საუკუნეების გაბატონებული შეხედულება ხილულ სამყაროზე და დამოკიდებულება ამ სამყაროსადმი, განსაზღვრულია ახლებური და ანტიკურობისგან არსებითად განსხვავებული მსოფლმხედველობრივი პრინციპით. აქ დოგმა ღმეთის მიერ ქვეყნის არაფრისაგან შექმნის შესახებ მონოთეიზმიდან მომდინარეობს და კრეაციონიზმი განსხვავდება ანტიკური იდეალიზმისგან. ამდენად, შეხედულება ხილული სამყაროს მოჩვენებითობაზე მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში შეიძლებოდა დარჩენილიყო ძალაში, თუ ხილული სამყაროს წარმავლობისა და მოჩვენებითობის შეხედულება კრეაციონისტულ დასაბუთებას მოიპოვებდა. იოანე დამასკელმა ეს ამოცანა, ერთი მხრივ, წარმავალისა და შექმნილის და, მეორე მხრივ, მარადიულისა და შემქმნელის ცნებების გაიგივებით გადაწყვიტა. წარმავალია სწორედ ის, რაც შექმნილია, და პირიქით, მარადიულია ის, რაც თავად შეუქმნელია და მხოლოდ შემქმნელი შეიძლება იყოს. იოანე დამასკელმა ეს ამოცანაც თავისებურად გადაჭრა.

„ცოდნის წყაროს" თავში, რომელიც ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ისახავს მიზნად („გამოჩინებაჲ, ვითარმედ არს ღმერთი"), ვკითხულობთ: „ყოველნი ესე არსთაგანნი ანუ აგებულნი (შექმნილნი) არიან, ანუ აუგებელნი (შეუქმნელნი)". ყოველი აგებული არის ამავე დროს „უეჭველად" ქცევადი, „რამეთუ რომელთა ყოფად ქცეულებისაგან იწყეს, ამათ უეჭველად თანა ედვას ქცეულება ცა ანუ განხრწნადობითა, ანუ ნებისა შეცვალებითა". ხოლო „აუგებელნი" ლოგიკურად „უეჭველად უქცეველცა არიან"[10]. ამგვარად, ყოველი არსი ან შექმნილია, ან შეუქმნელი. ის, რაც შექმნილია, აუცილებლად („უეჭელად") ცვალებადიცაა, რადგან ის არსებობად იქცა და ამიტომ აუცილებლად ცვალებადობაც ახასიათებს და გახრწნაც... ხოლო, რაც შეუქმნელია, ის

ლოგიკური თანმიმდევრობით აუცილებლად არის უქცეველი (ე. ი. არაცვალებადი და მარადიული).

აქედან ორი მნიშვნელოვანი დასკვნა გამომდინარეობს: 1. ყოველივე შექმნილი არ არის ნამდვილად არსებული, და 2. თუ არსი შექმნილია, მაშინ, როგორც ეს გიორგი მერჩულეს თხზულებაში ვნახეთ, უნდა არსებობდეს მისი შეუქმნელი, მარადიული შემოქმედი.

იოანე დამასკელი აღიარებს ოთხი ელემენტის ცნობილ თეორიას, მაგრამ მასში ის სეთი შესწორება შეაქვთ, რომ ელემენტები კარგავს საწყისის (და მარადიულობის) ნიშანს, რამდენადაც ღმერთი შუა საუკუნეების აზროვნებაში მთელი არსის შემოქმედია, ცხადია, რომ ოთხი ელემენტი შექმნილი არსის სფეროს განეკუთვნება. ჰაერი არის „წულილი, ნოტია და მჭურვალე" ნივთი, - „ცეცხლისა უმძიმესი, ხოლო ქუყანისა და მიწისა ესუბუქესი"[11], წყალი – ერთ-ერთი ოთხთა ნივთთაგანია, „შუენიერი ქმნულთა შინა ღმრთისათა", მისი თვისებების მიხედვით არის „ნოტია და გრილ, მძიმე და შთაღმართ მავალ"[12], მიწა, რომლის გამოსახატავად ეფრემ მცირე ტერმინს „ქუყანა" იყენებს, არის ერთ-ერთი „ოთხთა ნივთთაგანი, ჴმელი და ნოტია, მძიმე და უძრავი"[13]. და ბოლოს, ცეცხლი არის ნივთი „უსუბუქესი და უზემავალისი მათ სხუათასა, შემწუველი და განმანათებელი, რომელი იგი პირველსავე დღესა დაიბადა დამბადებლისა მიერ"[14].

შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა წარმოდგენით, მზე პლანეტათა რიცხვს ეკუთვნის და მათ ცთომილები, ანუ „მაცთურები" იმიტომ ეწოდებათ, რომ „წინააღმდგომად ცისა ძვრისა ჰყოფენ მოძრაობასა". ცა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მოძრაობს, ხოლო ცთომილები – დასავლეთიდან აღმოსსავლეთისკენ.

ცთომილები განლაგებული არიან დედამიწისგან დაშორების პრინციპით, მაშინდელ ცოდნის შესაბამისად. ყველაზე უახლოესი მნათობი მთვარეა, ყველაზე დაშორებული – სატურნი. მათ შორის არის იუპიტერი, მარსი, მზე, ვენერა, მერკური. მზის დანიშნულებაა დღის განათება, მთვარისა – ღამის განათება. ამგვარივე თანმიმდევრობით არიან განლა-

გებულნი ეს მნათობები იოანე დამასკელის თხზულებაში. მაგრამ საყურადღებოა, რომ ეფრემ მცირეს მიერ შესრულებულ ქართულ თარგმანში ეს თანმიმდევრობა დარღვეულია. აქ პლანეტათა სახელები ბერძნულადაა მოცემული და ასეთი თანმიმდევრობით წარმოდგენილი: „ხოლო შჳდთა მათ მაცთურთა სახელები ესე არს: მზე, მთოვარე, ზევს (იუპიტერი), ერმი (მერკური), არე (მარსი), აფროდიტე (ვენერა), კრონოს (სატურნი)"[15].

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და შუა საუკუნეების პირობებში ძნელად გადასაწყვეტი კითხვა, რომლის გარკვევის ცდა მოცემულია იოანე დამასკელთან, ნების თავისუფლებას ეხება. ეს საკითხი ადრე წამოიჭრა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში და მისი გადაწყვეტა თავიდანვე დაუძლეველი წინააღმდეგობის წინაშე აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, ღმერთი მოაზრებულია, როგორც აბსოლუტი, რომელიც განაგებს მთელ სამყაროს და ადამიანის მოქმედებას; მეორე მხრივ, აღიარებულია, რომ ადამიანი ცოდვაში ვარდება და უნდა აგოს პასუხი თავისი მოქმედებისთვის. კუნო ფიშერი ამ საკითხზე ავგუსტინესთან დაკავშირებით წერს: სისტემის ეს ორი მთავარი ცნება „ერთმანეთთან წინააღმდეგობრივ მიმართულებაში იმყოფება: ღმერთის ცნება მოითხოვს უპირობო ნებელობას, ხოლო უპირობო ნებელობა ისეთ წინასწარ განსაზღვრულობის ცნობას, რომელიც გამორიცხავს თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ცოდვა, არ არსებობს ხსნის მოთხოვნილება, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე არ არსებობს გამოხსნა"[16].

ავგუსტინე ცდილობდა ეს წინააღმდეგობა ისე გადაეჭრა, რომ ადამიანის თავისუფლებისთვის ადგილი დაეტოვებინა: „ღმერთმა მისცა ადამიანს თავისუფლება, მან ის დაკარგა იმით, რომ ცოდვა ჩაიდინა; ამის გამო ცოდვა გადაიქცა მემკვიდრეობით ცოდვად"[17].

იოანე დამასკელიც ანალოგიურად ცდილობს პრობლემის გადაწყვეტას.

ღმერთმა ადამიანი შექმნა ..თჳთმფლობელად" (თავისუფალ არსებად). უნდა მივიღოთ, ვკითხულობთ „ცოდნის წყა-

როში", რომ ადამიანი თავადაა „დასაბამი" თავისი მოქმედებისა და არის თვითმფლობელი „საქმეთა თჳსთა ზედა"[18]. თვითმფლობელობა ადამიანის გონიერებისგან გამომდინარეობს და შერწყმულია („შექსულია") გონიერებასთან („სიტყჳერებასავე თანა"). როგორც გონიერი არსება, ადამიანი „უფალ და თჳთმფლობელ არს საქმეთა" თვისთა; განსხვავებით პირუტყვებისაგან, რომლებიც „ბუნებით" მოქმედებენ, „არცა წინააღუდგებიან ბუნებითსა აღძრვასა" და მათი საქმენიც „მყის აღძრვასავე თანა მიედევნებიან" (ბუნებით აღძრული გრძნობების შესაბამისად მოქმედებენ).

ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, უფრო მეტად თავად მართავს ბუნებას, ვიდრე „თჳთ ყვანებულ იქმნების მის (ბუნების) მიერ". მას აქვს „ჴელმწიფება" დათრგუნოს კიდეც ბუნებით აღძრული სურვილები („ნებები") და აასრულოს კიდეც გონიერი განსჯის შესაბამისად („ჴელმწიფება აქუს აღჳრ-სხმადცა და აღსრულებად ნებებისა მის").

ადამიანის გონიერებასა და „თჳთმფლობელობაზე" ამ შეხედულებების მიუხედავად, იოანე დამასკელი გამოთქვამს ისეთ მოსაზრებებს და იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ღვთაებრივ განგებულებას, რომ ნებელობისა და არჩევანის თავისუფლებისთვის არსებითად ადგილი აღარ რჩება. ღმერთს „განეკუთვნების" დ მისი „დამბადებლობითი ძალისაგან" მომდინარეობს, როგორც ყველაფრის „არასაგან არსად მოყვანა" (არაფრის ქცევა არსად, მყოფად), აგრეთვე, ადამიანის „შობა... და შექმნა"; მათი „მართება და პყრობა", „დაცვა" და „მიმთხუევა კეთილთა".

ღმერთი არის ერთსა და იმავე დროს „შემოქმედიც" და „განმგებელიც". „შეუტყუებელ არს" (შეუფარდობითია) არსთა შემოქმედისა და განმგებლის გათიშვა ერთმანეთისგან[19], და ამიტომ მის ნებას „ვერავინ წინააღუდგა"; „ჴნებავს (მას) პყრობა სოფლისა და იპყრობებვის და ყოველი, რაოდენი რა ჴნებავს, იქნების"[20].

როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, იოანე დამასკელი თავის „მთავარ წყაროებს" – პორფირიოსსა და არისტოტელეს – „საკმაოდ ზუსტად

აღადგენს". მაგრამ მას „შეაქვს მასში მხოლოდ ზოგიერთი ცვლილებანი და დამატებანი იმ მიზნით, რომ ისინი ქრისტიანულ მოძღვრებასთან შესატყვისობაში მოიყვანოს და შეუგუოს ქრისტიანული დოგმატიკის მოთხოვნილებებს"[21]. ამ ცვლილებებს ხშირად დიდი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ თეოლოგიის ბატონობის პირობებში ანტიკურ და პორფირიოსისა და არისტოტელეს იდეებს მხოლოდ ამ გზით შეეძლოთ შემოსვლა და შემდეგ თანდათან, კონკრეტული პირობების მიხედვით, გარკვეული დამოუკიდებლობის მოპოვება. ეფრემ მცირეს კომენტარებში, რომელიც მან იოანე დამასკელის ნაშრომს დაურთო, გარკვეულ სიახლეს აქვს ადგილი.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ეფრემ მცირემ იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს" მხოლოდ პირველი და მესამე ნაწილი თარგმნა. მეორე, პოლემიკური ნაწილი - „მწვალებლობათა შესახებ მოკლედ" – თარგმანში გამოტოვებულია[22].

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

„გარდამოცემაჲ...", ეფრემის სიტყვით, „საეკლესიო" მოძღვრებაა და ცალკე აღებული, უკმარისია იმ მნიშვნელობით, რომ არ აკმაყოფილებს დროისა და პირობებით წამოყენებულ მოთხოვნებს, ამიტომ საეკლესიო მოძღვრებისთვის აუცილებელი ხდება კავშირი ცოდნის დარგთან, რომელსაც ეფრემ მცირე, როგორც ვნახეთ, „გარეშესა" და „საფილოსოფიოს" უწოდებს: „დიალექტიკაში" შემავალი თავები და მათში წარმოდგენილი შეხედულებანი „გარეშეთა წიგნთა და საფილოსოფოსოთა სწავლულები საგანნი არიან"[23], მათ გარკვეული და აუცილებელი მნიშვნელობა აქვთ და ამიტომ გამართლებული და საჭიროა მათი, ეფრემის სიტყვით, „დატევნაჲ ენასა ჩუენსა". ეფრემ მცირე დგას იმ პირობების სიმაღლეზე, რომლებმაც თეოლოგიისა და ფილოსოფიის კავ-

შირი აუცილებელი გახადა, და არა მხოლოდ „გარეშეთა" წინააღმდეგ თეორიული ბრძოლისთვის, არამედ თეოლოგიის პოზიტიური დასაბუთებისთვის. ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია როგორც „გარეშეთა" წინააღმდეგ ბრძოლა, აგრეთვე, თეოლოგიის პოზიტიური დასაბუთება: „თჳნიერ ამათ სიტყათასა სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყჳსგებაჲ წინააღმდგომთაჲ", წარმართი, ანტიკური ფილოსოფოსების იმ შეხედულებათა უარყოფა, რომლებიც თეოლოგიას ეწინააღმდეგება, შეიძლება ეფრემის აზრით, მხოლოდ „მათითავე ისრითა"[24].

მაგრამ იმ დებულების აღიარებასთან ერთად, რომ ფილოსოფია თეოლოგიის ზღუდის მოვალეობას ასრულებს, მათ შორის, ეფრემის მიხედვით, დედოფლისა და მსახურის მიმართება არ არსებობს.

აუცილებელია როგორც საეკლესიო, აგრეთვე, ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლა, რადგან ცოდნის „სისრულე" ორივე მათგანს გულისხმობს. არც ფილოსოფიურ ნაწილში მოცემული ცოდნაა „სრული" თეოლოგიის გარეშე და არც თეოლოგიური („საეკლესიო") მოძღვრებაა სრული ფილოსოფიის გარეშე[25].

ვფიქრობთ, რომ სწორია შ. ნუცუბიძე, რომელიც, მიუხედავად მსგავსებისა - „უმეტეს ნაწილში" – ეფრემ მცირესა და იოანე დამასკელს შორის, მნიშვნელოვან განსხვავებას ხედავს: იმდროინდელმა ქართულმა „საზოგადოებრივმა განვითარებამ თავისი ქნა და ეფრემ მცირემ დაარღვია დამასკელისეული დაქვემდებარების, სუბორდინაციის პრინციპი ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის. მან წამოაყენა ახალი სახე ამ ურთიერთობის გაგებისა. თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის არა დაქვემდებარების, არა სუბორდინაციის, არამედ შერწყმის, კოორდინაციის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. როგორც ფილოსოფია საჭიროებს თეოლოგიას, ისე თეოლოგია ფილოსოფიასო – აცხადებს ეფრემ მცირე[26].

§2. არეოპაგიტული მოძღვრების ძირითადი იდეები

წინა თავებში ჩვენ შევეხეთ ფსევდო-დიონისეს პრობლემას მსოფლიო მეცნიერებაში, მისი სახელით ცნობილი თხზულებების საკითხს პეტრე იბერთან მიმართებაში. ახლა განვიხილოთ არეოპაგიტული მოძღვრების ძირითადი შინაარსი და მისი მნიშვნელობის საკითხი შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებაში.

ეს მოძღვრება ნეოპლატონიზმის, განსაკუთრებით კი პროკლეს შეხედულებების გადამუშავების საფუძველზე ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში, წარმავალ ანტიკურობასა და ახალ კულტურას შორის იდეური წინააღმდეგობების გამწვავების პირობებში. იმპერატორი იუსტინიანე იძულებული გახდა 529 წელს სპეციალური ედიქტი გამოეცა. ანტიკური ფილოსოფიური, უფრო ზუსტად ნეოპლატონური სკოლების აკრძალვისა და დახურვის შესახებ. ამით გზა გადაეკეტა ანტიკურ ფილოსოფიას და ეს ყველაზე მეტად შეეხო ნეოპლატონიზმს, როგორც ამ დროის ყველაზე გავრცელებულ და მნიშვნელოვან მიმართულებას.

მოხდა ის, რომ ამ დროს უკვე არსებობდა დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი მოძღვრება, რომელიც ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ გადამუშავებას წარმოადგენდა და ნეოპლატონიზმის გავრცელებას უხსნიდა გზას მონოთეისტურ სამყაროში. ამ გარემოებამ განაპირობა ის, რომ ნეოპლატონიზმი თავდაპირველად და შემდეგ მრავალი საუკუნის მანძილზე შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე არეოპაგიტული მოძღვრების სახით ახდენდა გავლენას; ა. ჰარნაკისა და ი. მ. მიტჩელის აღნიშვნით, „საეკლესიო თეოლოგიის ან ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღაბ ქვეშ”[27].

ფსევდო-დიონისეს თხზულებები დასავლეთისთვის ცნობილი გახდა IX საუკუნეში, ირლანდიელი ფილოსოფოსის, სქოლასტიკის ფუძემდებლის იოანე სკოტ ერიუგენას (დაახლ. 810-877 წწ.) მეშვეობით, რომელმაც ლათინურ ენაზე თარგმნა არეოპაგიტული კორპუსის ნაწილი და საყურადღებოა, რომ თავად ამ მოძღვრების მნიშვნელოვანი გავლენის

ქვეშ მოექცა. მისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულება – „განყოფისათვის ბუნებისა" ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების დიდი გავლენითაა დაწერილი. საყურადღებოა, რომ ბერტრან რასელის აზრით, დასავლეთის აზროვნებაზე, იოანე სკოტ ერიუგენას საკუთარი თხზულების გავლენა ბევრად უფრო მცირე იყო, ვიდრე ფსევდო-დიონისეს თხზულების მის მიერ შესრულებული თარგმანისა: „ფსევდო-დიონისეს თარგმანმა... დიდი გავლენა მოახდიან შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაზე"[28]. უნდა ითქვას, რომ იოანე სკოტ ერიუგენას თხზულება მრავალი მკვლევრის, მათ შორის ბ. რასელის მიერ, აღიარებულია პანთეისტურ ნაწარმოებად, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მონოთეისტურ დოგმატიკას და გაკიცხულ იქნა პაპის ჰონორიუს III-ის მიერ 1225 წელს.

ერიუგენამ საფუძველი ჩაუყარა დასავლეთის მისტიციზმის სახელით ცნობილ მიმართულებას ფილოსოფიაში, რომლის ფესვები ფსევდო-დიონისეს იდეებამდე მიდის. ამ მიმართულების წარმომადგენლები იყვნენ, აგრეთვე, ბონავენტურა (1221-1274) და მაისტერ ეკჰარტი (1260-1327), რომელიც განიცდიდა ფსევდო-დიონისესა და ერუგენას გავლენას და, ასევე, გაკიცხულ იქნა სასულიერო სასამართლოს მიერ კიოლნში 1327 წელს დებულებისათვის – „სამყარო არის ღმერთი და ღმერთი არის სამყარო"[29].

დიდი გავლენა იქონია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებმა რენესანსის ეპოქის ცნობილ მოაზროვნე ნიკოლოზ კუზანელზე (1401-1464). ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ხშირადაა დამოწმებული კუზანელის მიერ, როგორც „დიდი", „უდიდესი" და „ღვთაებრივი დიონისე არეოპაგელი". ცნობილია ისიც, რომ კუზანელს ბრალი დასდეს პანთეისტურ ერეტიკოსობაში იმ დებულების – „ღმერთი არის ყოველივე"[30] – გამო, რომელიც ფსევდო-დიონისეს მთავარი თხზულებიდან მომდინარეობს[31].

ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოში, როგორც უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულმა გადამუშავებამ უფრო ადრე მიიპყრო ყურადღება და შემდეგ ფილოსოფიის ინტერესი წარიმართა

უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისკენ (პროკლეს ფილ-სოფიისკენ). თუ გავითვალისწინებთ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის ნუცუბიძე – ჰონიგმანის თეორიას, შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნა ქართულ ენაზე ქართული ნააზრევის თავის კერაში დაბრუნებას ნიშნავდა. ამ თეორიამ გააფართოვა „ქართული ნეოპლატონიზმის" შინაარსი და გაზარდა მისი მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

არეოპაგიტული კორპუსი ოთხი თხზულებისა და ათი ეპისტოლისგან შედგება: „საღმრთოთა სახელთათჳს" (Περί θείων ÑνÒματων), „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს" (Περί oâρανίου ƒεραρχίας), „საეკლესიოსა მღდელთ-მთავრობისათჳს" (Περί τÁς ™κκλησιαστικής ƒεραρχίας), „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს" (Περί μυστικής θεολογίας) და ეპისტოლეები. ეს თხზულებები ცნობილია არეოპაგიტული კორპუსის სახელწოდებით. იგი მთლიანად თარგმნა ეფრემ მცირემ XI-ის მეორე ნახევარში[32].

ამ თხზულებათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია „საღმრთო სახელები" და „საიდუმლო ღვთისმეტყველება", რომელთა გარეშე, მიუხედავად მათი მცირე მოცულობისა, შეუძლებელია ამ მოძღვრების გაგება და მისი თავისებურებების გარკვევა.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველი საწყისის შეცნობადობის საზღვრებს იქით გატანის ტენდენციამ კიდევ უფრო მკვეთრი ხასიათი მიიღო და საწყისი წარმოსდგა, როგორც არსებობაზე და შეცნობადობაზე აღმატებული, შეუცნობადი ზე-არსი. მაგრამ იგივე ანტიკური ტრადიცია განსაზღვრავდა პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის აუცილებელი კავშირის აღიარებას. როგორც ვნახეთ, კავშირთა მრავალ სახეობებს შორის არეოპაგიტულ მოძღვრებაში განსკუთრებული მნიშვნელობა მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას ეძლევა.

ფილოსოფიის ძირითადი – პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართების – კითხვა არეოპაგიტიკაში დიალექტიკური სახით დგას, როგორც ონტოლოგიის და შემდეგ გნო-

სეოლოგიის სფეროში. ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების საკითხი ფსევდო-დიონისესთან ორი, ერთმანეთის გამომრიცხველი დებულებებით არის გამოთქმული. ონტოლოგიაშიც და შემეცნების თეორიაშიც ღმერთი – „ყოველთ შორის ყოველ არს და არცა რას შორის არარაჲ"; შესაბამისად, ის „ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების და არცა რას შორის არარაჲთ"[33].

ამ პრინციპული წანამძღვრების შესაბამისად, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში შემეცნების ორი მეთოდი მოქმედებს – კატაფიტიკური და აპოფატიკური (ჰოყოფითი და უარყოფითი, ეფრემ მცირეს ტერმინებით – „წათქუმითი" და „უკუთქმითი"). ორივე მეთოდი რაციონალურის სფეროში მოქმედებს. როდესაც ჩვენ პირველი საწყისის (ღმერთის) ზე-აღმატებულების წინამძღვრიდან ამოვდივართ, აპოფატიკური მეთოდით ვხელმძღვანელობთ; პირიქით, პირველსაწყისსა და სამყაროს შორის კავშირის პოსტულირების შემთხვევაში – კატაფატიკური მეთოდით.

აპოფატიკური მეთოდი ემყარება საწყისსა და სამყაროს შორის არსებულ განსხვავებას („უმსგავსობას"), კატაფიტიკური კი – მათ შორის მსგავსებას. ამიტომ კატაფიტიკური „მსგავსებით წარმომტყუელი"[34] მეთოდია; ამ მეთოდს საქმე აქვს ღმერთის სამყაროში „გამოჩინებასთან" და ამიტომ ის, აგრეთვე, „გამოჩინებითი" მეთოდია[35]. საყურადღებოა, რომ ფსევდო-დიონისე ამ მეთოდს ფილოსოფიურს („სიბრძნის მოყუარებით") უწოდებს, განსხვავებით მეორე, აპოფატიკური მეთოდისგან, რომელიც არის „უმსგავსეობითი", „გამოუთქმელი და საიდუმლოჲ" (მისტიკური-შ.ხ.)[36].

კატაფატიკური, ჰოყოფითი, პოზიტიური მეთოდია და მის საბოლოო მიზანს შეადგენს გაარკვიოს, რა არის ღმერთი, – „რაჲ იგი არს"[37]. ეს შესაძლებელი ხდება იმის საფუძველზე, რასაც „მიავლენს" სამყაროს პირველი მიზეზი, რომელიც როგორც „თჳითსრული", „თავით თჳსით თავსა შინა" სრული და „ზეშთა სავსება" – „განეფინება" ყოველივე არსებულზე და ყოველივეს „აღავსებს თჳსისა სრულები-

საგან",[38] აპოფატიკური მეთოდი პირიქით, იძლევა პასუხს კითხვაზე – რა არ არის ღმერთი, „რაჲ იგი არა არს"[39].

ფსევდო-დიონისეს მთავარი თხზულების – „საღმრთოთა სახელთათჳს" – დასაწყისშივე დგას საკითხი, რომელიც მთელი მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად საკითხს შეადგენს: თუ ღმერთი არის „ზეშთაქმნული ყოვლისა მეცნიერებისა", რა გზით და როგორ შეიძლება მისი სახელდება, მისი „სახელების" (განსაზღვრებათა) გარკვევა და შეიძლება თუ არა საერთოდ მისი პრედიკაცია[40]. მოძღვრების ამ ნაწილის ძირითადი მიზანი ისაა, რომ ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი გასცეს და პირველი საწყისის შეცნობადობა დაასაბუთოს. უფრო მეტიც, როგორც ვლ. ლოსკი შენიშნავს, განსხვავებით სხვა მოაზროვნეებისგან, რომლებიც თანმიმდევრულად და ბოლომდე იცავენ ღმერთის შეუცნობადობის შეხედულებას (და ღმერთის წინაშე გარინდების მეტ გზას აღარ ტოვებენ), ფსევდო-დიონისე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თავისი მოძღვრების პოზიტიურ ნაწილს და „დაჟინებით ლაპარაკობს ღვთაების სახელთა რეალურ მნიშვნელობაზე, ასაბუთებს რა ამით კატაფატიკურ ღვთისმეტყველებას"[41].

მოძღვრებაში დასაბუთებული და გამართლებულია კატაფატიკური მეთოდის დიდი მნიშვნელობა და აუცილებლობა, პირველი საწყისის (ღმერთის) პრედიკაცია, მისი მოაზრება დადებითი განსაზღვრებების ფორმით, რაც, როგორც ითქვა, ემყარება ღმერთსა და სამყაროს შორის ონტოლოგიურ კავშირს (ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს") და ღმერთის, როგორც „ყოველთა არსთა მიზეზის" განსაზღვრას იმ შედეგების მიხედვით, რომლებიც არსში და მათ შორის, სამყაროში ვლინდება[42].

საყოველთაო მოზეზი, როგორც პირველი საწყისი, არის ყოვლად სრული და ერთი[43]. სისრულე ლოგიკურად მოითხოვს „ერთს", რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში (საწყისი რომ მრავალი ყოფილიყო) ის შეზღუდული იქნებოდა და სრულყოფილებას დაკარგავდა. პირველი საწყისი „ყოველთავე ზეშთა აღმატებითი", განუზომელი, განუსაზღვრელი და „მოუკლებელია", და არის ერთი, რომელიც თავიდანვე შეი-

ცავს თავისთავში, ნეოპლატონიზმის მსგავსად, მთელ არსს და, როგორც „ზეშთა სავსე" და „დაუტევნელი", „აღავსებს" მთელ არსს და სამყაროს „თჳსისა სრულებისაგან"[44]. არაფერია არსში ისეთი, რომ პირველი საწყისისაგან არ მომდინარეობდეს და მასში არ მონაწილეობდეს (მისი მოზიარე არ იყოს).

პირველი საწყისის განსაზღვრება, მისი პრედიკაცია გარკვეული კანონზომიერებით ხდება, განსაზღვრებები სამყაროდან, ხილული სინამდვილიდანაა აღებული, მაგრამ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ნეოპლატნიზმის მსგავსად, სამყარო თავად წარმოადგენს რანგობრივად განლაგებულ, მეტ-ნაკლებადი ღირებულებისა და მნიშვნელობის, პირველი საწყისიდან მეტ-ნაკლები „მანძილით" დაცილებული მოვლენების ერთობლიობას, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე ანაწილებს „პატიოსან", „საშუვალ" და „უკანაჲსკნელ"[45] რიგის მოვლენებად. მათ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ ღმერთის შეცნობის თვალსაზრისით. უმაღლესი რანგის პრედიკატები უფრო მეტად შეეფერება პირველსაწყისს, უფრო მეტადაა მისი მსგავსი. „საშუვალი" უფრო მეტადაა დაცილებული და „უკანაჲსკნელი" კიდევ უფრო მეტად, თუმცა არც ერთი მათგანი არაა მისგან მთლიანად მოწყვეტილი. ამიტომ მათი შემეცნებითი ღირებულება არაა მთლიანად უარყოფილი.

პირველი საწყისის უმაღლეს განსაზღვრებას წარმოადგენს სიკეთე (ეფრემ მცირე აქ იყენებს ტერმინს „სახიერება"). ეს ნიშნავს, რომ პირველი საწყისი, პირველ ყოვლისა, არის სიკეთე და ეს პრედიკატი მას ყველაზე მეტად შეეფერება, პირველი საწყისი როგორც სიკეთე ეფინება ყოველივეს, აძლევს მას არსებობას. სიკეთის განფენა და არსებობის მინიჭება საყოველთაო და ყოველივეზე გამოუკლებლივ მოქმედებს; „არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადა-იგი არა მიიწევის ზეშთა გარდარეულითა სიდიდითა თჳსთა ბრწყინვალებათაჲთა"[46]. ყოველი ცალკეული მოვლენა „სახიერის" წყალობით ისახება და ისახება იმდენად, რამდენადაც „ძალუც" მას „მიემსგავსოს" და შესაფერისი ფორმა მიიღოს.

ყოველ არსებულს „სახიერებისაგან ღმრთისა აქუს სიმტკიცე დგომისაჲ, და მის მიერ არს დამყარებაჲ მათი და შემოკრებაჲ და ცვაჲ და ურთიერთას ერთბამობაჲ”[47]. ღმერთი „შემოჰკრებს” და „თავის მიმართ თჳსისა” მოაქცევს ყოველივეს და არის მრავალგვარობასა და წარმავლობაში ერთიანობისა და სიმტკიცისა საფუძველი.

სიკეთისგან მომდინარეობს პირველი საწყისის შემდეგი განსაზღვრება – ნათელი: „სახიერებისაგან არს ნათელი და სახე არს სახიერებისაჲ”. ნათელი იგივე სიკეთეა, ყოველ შემთხვევაში, მისი ყველაზე უფრო ადეკვატური „სახე”, მისი „საჩინოჲ ხატი”[48]. არეოპაგიტიკის ავტორი მიმართავს ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე და მისთვის ჩვეულებრივსა და გავრცელებულ ანალოგიას, რომელიც არეოპაგიტული მოძღვრებისთვისაც ჩვეულებრივ სახედ იქცა, ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების რთული და შუა საუკუნეების აზროვნებისთვის სახიფათო საკითხის გასარკვევად: პირველი მიზეზი ისევე განანათლებს ყოველივე არსებულს, როგორც მისი „საჩინოჲ სახე” – „დიდი ესე და ყოვლად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე”.

შემდეგი ადგილი პირველი საწყისის განსაზღვრებათა სისტემაში უჭირავს მშვენიერებას (ეფრემ მცირეს ტერმინით – „კეთილს”) – „ესრეთ იქების სახიერება..., ვითარცა კეთილი და ვითარცა სიკეთე”. ამ განსზღვრებს ავტორი თითქმის სიკეთის მნიშვნელობას ანიჭებს: „იგივე არს და ერთ სახიერისათჳს კეთილ სახელდებაჲცა”[49].

მშვენიერება პირველი საწყისის ისეთივე აუცილებელი და აბსოლუტური ნიშანია, როგორც სიკეთე ღმერთის, როგორც მშვენიერის დახასიათების დროს ფსევდო-დიონისე იმოწმებს (ავტორის დაუსახელებლად) პლატონის ცნობილ დებულებებს „ნადიმიდან”, რომლებიც მშვენიერების დახასიათებას ეხება. მშვენიერი „არს, ვითარცა ყოვლად კეთილი (მშვენიერი – შ. ხ.) და ტანად ზეშთა ყოველთა კეთილთა მარადის არსი მასვე ზედა სიკეთისა მასვეობასა. და არცაღა რას მოიპოვებს, არცა წარსწყმედს, არცა აღორძინდების, არცა მოაკლდების, არცა ამით რაჲთმე კეთილ არს და იმით

რაჲთმე არა კეთილ, არცა ოდესმე არს და ოდესმე არა არს, არცა ვიეთმე მიმართ კეთილ არს და ვიეთმე მიმართ ძჳრ, არცა აქა სადმე ოდენ არს და იქი სადმე არა, ვითარმცა ვიეთმე მიმართ სახიერ იყო და ვიეთმე მიმართ არა სახიერ"[50].

მშვენიერების დიდი მნიშვნელობა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში გასაგებია. არსის სწრაფვა პირველი საწყისისადმი მარადიულ წრებრუნვაში: პირველი საწყისი – არსი – პირველი საწყისი, – მშვენიერება გვევლინება „ვითარცა სიყუარული და საყუარელი" და სიკეთესთან ერთად საყოველთაო სწრაფვის საგანი. ამიტომაა, რომ სიკეთესთან ერთად მშვენიერების „მიერ არიან ყოველნი შემოკრებანი და მეგობრობანი და ზიარებანი"[51], სიკეთისა და მშვენიერების „მიმართ სურის ყოველთა ყოველსავე ზედა მიზეზთა და არა რაჲ არს არსთაგანი, რომელი არა მიიღებს რასმე კეთილისა და სახიერებისაგან"[52].

ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, სიკეთე და მშვენიერება არ-არსზეც ვრცელდება. იმასაც კი ვიტყვით, წერს იგი, რომ „არ-არსიცა მიიღებს კეთილისა და სახიერებისაგან" და ამითაა განსაზღვრული, რომ სიკეთე და მშვენიერებაა, ერთად აღებული, ყოველი არსებულის მიზეზი[53].

პირველი მიზეზის შემდეგი ძირითადი პრედიკატია არსი. პირველი მიზეზი არის „პირველი მყოფი", რომლისაგანაც მომდინარეობს „ყოველთა არსთა" არსებობა („ყოფა"). თუ პირველი მიზეზის „ყოფა" მისი სისრულისგან გამომდინარეობს და პირველი მიზეზის უპირველეს განსაზღვრებას არ წარმოადგენს, ცალკეული არსებების ყოფა პირველი მიზეზისგან უპირველესად მიღებული განსაზღვრებაა: „სხუათა ყოველთა" შორის, რაც არსებულს პირველი მიზეზისგან „მიაქუს" – „პირველ ყოვლისაა ყოფა მიაქუს"[54]. არსებულის მონაწილეობა („ზიარებაჲ") პირველ მიზეზში არის, პირველ ყოვლისა, მასში, როგორც არსში მონაწილეობა.

პირველი მიზეზის არსებითი პრედიკატებია აგრეთვე სიცოცხლე („ცხორებაჲ"), სიბრძნე, ჭეშმარიტება, მშვიდობა და ა.შ. პირველი საწყისის პრედიკაცია ეშვება ქვევით და

ამგვარად ის ყველა პრედიკატს (ყოველ განსაზღვრებას, ყოველ „სახელს") მოიცავს, დაწყებული სახიერით და დამთავრებული „ლოდით", „კლდით" და ისეთი განსაზღვრებითაც, როგორიცაა „თუთ იგი... მატლი"[55].

აქვე უნდა შევეხოთ ერთ პრობლემას, რომელიც ნეოპლატონიზმიდან შემოიტანა არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ქრისტიანულ აზროვნებაში და, რომელმაც დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა, კერძოდ, ქართული აზროვნების ისტორიაშიც. ესაა სიკეთის მონიზმის პრობლემა.

სიკეთის მონიზმი მანიქეველობის დიამეტრალურად საპირისპირო შეხედულებაა და მისი თავისებურებების გარკვევა ყველაზე ნათლად მანიქეველობასთან შედარებით შეიძლება, მით უმეტეს, რომ მათ შორის ისტორიული, ფაქტობრივი კავშირი არსებობდა და სიკეთის სუბსტანციურობის პრინციპი ქრისტიანობის მანიქეველობის გავლენისგან დაცვისაკენ იყო მიმართული. მანიქეველობა დუალისტური მოძღვრებაა და საწყისთა დაპირისპირების ერთ-ერთ ასპექტს ამ მოძღვრებაში, როგორც ვნახეთ, კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირება შეადგენს. ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება მონისტურია და მისი ერთ-ერთი თავისებურება სიკეთის მონიზმია – თანმიმდევრობით და აზროვნების სიმკაცრით გატარებული მონიზმი.

სიკეთე ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში თავად ღმერთია და მისგან მხოლოდ სიკეთე მომდინარეობს. სიკეთე, ამ შეხედულების დიდი ქართველი მოაზროვნის პოეტისა და შოთა რუსთაველის სიტყვებით, ღმერთისაგანაა „მოვლენილი", ბოროტს, პირიქით, „ღმერთი... არ დაბადებს".

ასეთი შეხედულების პირობის ქვეშ ბუნებრივად დგება საკითხი – რაღაა ბოროტება? და ფსევდო-დიონისეს ერთ-ერთ დიდ კითხვას ეს წარმოადგენს – „რაჲ არს სიბოროტე?". აქვს თუ არა მას დასაბამი და თუ აქვს, „რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს?" და რადგანაც დასაბამი ერთია, როგორ შეიძლებოდა ბოროტება სიკეთეს წარმოექმნა? თუ დავდექით იმ თვალსაზრისზე, რომ ბოროტება სხვა

მიზეზისგან არის წარმოქმნილი, მაშინ დგება საკითხი – არსებობს თუ არა საერთოდ „სხუა მიზეზი არსთაჲ, თვნიერ სახიერისა?”[56].

ფსევდო-დიონისე კატეგორიულად უარყოფს დუალზმს – ორი საწყისის დაშვების შესაძლებლობას. შეუძლებელია, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხჳსა და სხჳსა დასაბამისა დ მიზეზისაგან იყვნეს”, რადგან „ორობაჲ” საერთოდ არ ეგუება „დასაბამის” ცნებას. ყოველი „ორობაჲ” ერთობისგან არის წარმოქმნილი, თავად „ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობაჲსა”[57]. ღმერთის გვერდით მეორე საწყისის დაშვების პირობებში ღმერთი არ იქნება „უვნებელი” და თავისუფალი შინაგანი „აღმაშფოთებლისაგან”, და სამყარო იქნებოდა „უწესო და მარადის მბრძოლ”[58].

ბოროტება არც სიკეთისგან შეიძლება მომდინარეობდეს. ფსევდო-დიონისე ხშირად იმეორებს, რომ „არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი” და რადგან საწყისი მხოლოდ ერთია, ბოროტებას საერთოდ საწყისი არა აქვს, ის საწყისისეული არ არის და ამ მნიშნელობით არ არსებობს: „არა არს ბოროტი”[59]. „ყოველნი არსნი კეთილისაგან არიან და ყოველთა შორის არსთა არს კეთილი და ყოველი შემოუკრებიეს კეთილსა”[60]. ავტორის ვრცელი მსჯელობანი იმისკენაა მიმართული, რომ უარყოს ბოროტების არსებობა არსის ყველა მოვლენაში, დაწყებული უმაღლესი საფეხურიდან ნივთიერი სამყაროთი დამთავრებული.

არ არსებობს ბოროტება არც ანგელოზთა შორის და, რაც უფრო საყურადღებოა, არც ეშმაკთა შორის; „ბუნებით ბოროტნი” არც ეშმაკები არიან. ბოროტება არ არსებობს არც პირუტყვთა შორის, არც ბუნების მოვლენათა შორის საერთოდ, არც სხეულებში და „არცაღა მრავალ-განსმენილ ნივთსა შინა”[61].

ფსევდო-დიონისეს შეხედულებებისა და პრობლემის სწორი გაგებისთვის აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ ნათქვამი არ ნიშნავს ბოროტების ემპირიული, ანუ ფსევდო-დიონისეს სიტყვით რომ ვთქვათ, შემთხვევითი არსებობის უარყოფას. ფსევდო-დიონისე პირდაპირ პასუხს იძლე-

ვა ამ კითხვაზე: „ბოროტისა ყოფა შემთხუევითად განიწესებოდნენ"[62]. გასაგები რომ გახდეს საბოლოო პასუხი ბოროტების ნეოპლატონურ და არეოპაგიტულ გაგებაზე, უნდა გავიხსენოთ, რომ, ამ მოძღვრების მიხედვით, მთელი არსი სიკეთითაა გამსჭვალული, მაგრამ არსი რანგობრივად (არეოპაგიტიკაში იერარქიულად) განლაგებული მოვლენების ერთობლიობაა და მათში სიკეთე, ისევე როგორც ყოველი საწყისისეული ნიშანი, მეტ-ნაკლები „ოდენობით" არის მოცემული. არსის წარმოქმნა, როგორც ემანაცია, პირველი საწყისიდან მომდინარე ენერგიის და მათ შორის, სიკეთის კლებას წარმოადგენს, და ეს კლება სიკეთისა არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. განსხვავებული ახსნა ბოროტებისა ფსევდო-დიონისესთვის გამორიცხულია და საკუთარი შეხედულება ასეთი ფორმით აქვს გამოთქმული: „ესეღა დაუშთა ბოროტსა, რაჲთა უძლურება იყოს და მოკლება კეთილისა"[63]. (სხვა ადგილას: „ბოროტ არს მოკლება კეთილისაგან").

ამითაა გამოწვეული და შემთხვევითი არაა, რომ ბოროტება ფსევდოდიონისესთან უარყოფითი განსაზღვრებებით არის დახასიათებელი: „უსწორობაჲ, უსაგნობაჲ,... უკეთურებაჲ..., უცხოელობაჲ..., უგონებობაჲ, უსიტყუელობაჲ,... უსრულობაჲ,... უმიზეზობაჲ"[64] და ა.შ., სადაც ყოველი ცალკეული, აქ წარმოდგენილი განსაზღვრების დადებითი ფორმა სიკეთის ნიშანს წარმოადგენს.

აპოფატიკური მეთოდი, როგორც ვნახეთ, ამოდის პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის განსხვავების და დაპირისპირების წინამძღვრიდან და მისი შედეგები ისევე უპირისპირდება კატაფატიკურ დასკვნებს, როგორც მათი ამოსავალი დებულებები. პირველი საწყისიდან არსისა და ბოლოს სამყაროს წარმოქმნა დაკლებაა, სამყარო დაკლებულია პირველ მიზეზთან შედარებით, მაგრამ თავად პირველი საწყისი, როგორც აბსოლუტური სისრულე, რჩება მოუკლებელი და „ყოველსავე განზომვისა და საზღვრისა ზეშთა გარდაფენილი"; მოუკლებელი რჩება მისი „მოცემის", „აღმოცენების" და „მოქმედების" უნარი. როგორც „ზეშთა არსება

(Øπέρ οÙσία), ის „მიუწვდენელი", „გამოუთქმელი" და „გამოუკლეველი"[65].[305]ამიტომ „ზეშთაქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისა", აღემატება ყოველგვარი ცოდნის ფარგლებს და მის შესაძლებლობებს; არ შეიძლება მისი „არცა გრძნობაჲ", „არცა ოცნებაჲ" და არც „სახელდებაჲ".

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, პირველი საწყისის (ღმერთის) ცნების გარკვევა მისი პრედიკატების უარყოფით, მათი „უკუთქმით" უფრო მეტად გვაახლოვებს მასთან. და რადგანაც, როგორც ითქვა, ღმერთის ორგვარი – დადებითი – ფილოსოფიური და უარყოფითი – მისტიკური შემეცნების მეთოდი არსებობს, მას პირველსაწყისის წვდომისთჳს აპოფატიკური მეთოდის გამოყენება უფრო შესაფერისად მიაჩნია. პასუხი კითხვაზე – „რაჲ იგი არა არს, – წერს ფსევდო-დიონისე, – ესოდენ მოესწავების, რომელ... უსაკუთრეს მგონიეს მისთჳს"[66].

„უმსგავსოებით საჩინოების" მეთოდი ღმერთის ცნებას აკლებს და აუქმებს იმ პრედიკატებს, რომლებიც მას კატაფატიკამ მიაწერა, მაგრამ კატაფატიკისგან განსხვავებით, რომელმაც უმაღლესი პრედიკატებით დაიწყო და უმდაბლესით დაამთავრა, აპოფატიკა იწყებს ღმერთისთვის ყველაზე შეუფერებელი პრედიკატების უარყოფით და ადის უმაღლესი განსაზღვრებების უარყოფამდე. საბოლოოდ, პრედიკატების თანმიმდევრული გამოკლებით და უარყოფით აპოფატიკა მიდის ღმერთის ყოველგვარი განსაზღვრებების, თვით მისი ღვთაებრიობისა და არსებობის უარყოფამდე. ღმერთი არ არის არც „ლოდი", არც „ჰაერი" და სხვ. მაგრამ უფრო საყურადღებოა, რომ ის არ არის „არცა ღმრთეება" და არც არსებობა. იგი „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხორება, არცა არსება არს, არცა საუკუნე, არცა ჟამ, არცა ჭეშმარიტება არს,... არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმრთეება გინა სახიერება".

ასეთია ღმერთის რაციონალური ცოდნით მიღწეული შედეგები. კატაფატიკამ გარკვეული ცოდნა ააგო, აპოფატიკა ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. აპოფატიკური დასკვნები თითქოს უახლოვდება პირველმიზეზის, როგორც უსასრუ-

ლოს, აბსოლუტური სრულყოფილების არსებას იმ მხრივ, რომ უსასრულო და განუსაზღვრელი „დაჭერილია” განუსაზღვრელ ფორმაში. მაგრამ ცოდნის ეს ფორმა მოკლებულია გარკვეულობას და საბოლოოდ მიდის ცოდნის საგნის რეალობის უარყოფამდე. რაციონალური ცოდნის თვალსაზრისით ის არცოდნაა.

ორივე ცოდნა პირველ მიზეზის სამყაროსადმი მიმართებით არის განსაზღვრული და თუმცა მიმართებანი საფუძველშივეა წინააღმდეგობრივი, მაგრამ რაციონალიზმის ფარგლებში ორივე ცოდნაა გამართლებული და ორივე სწორი. ორივე მეთოდი საჭიროა, ორივე „ჯერ არს”. რამდენადაც, – წერს ფსევდო-დიონისე, – ღმერთი არის საყოველთაო მიზეზი, ამდენად გამართლებულია ყოველი არსის ღმერთის მსგავსად „დადება” და მისი პრედიკაცია; რამდენადაც ის „ზეშთა ყოველთა არს”, ამდენად გამართლებულია ყველა პრედიკატის უარყოფა, გამოკლება: „ჯერ არს უკუე ყოველთა ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადება და წათქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, და კუალად მათ ყოველთაჲთვე უსაკუთრესად უკუთქუმაჲ, რამეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ”[67]. ორივე ცოდნა თანმიმდევრულია, მაგრამ რამდენადაც წინააღმდეგობრივი მათი წინამძღვრები და ამოსავალი დებულებანი, ამითაა განპირობებული მათი დასკვნების წინააღმდეგობა და დაპირისპირება.

კატაფატიკამ და აპოფატიკამ ცოდნის ანტინომიური ხასიათი დაადასტურა, სადაც ყოველ დებულებას თავისი საპირისპირო დებულება მოეძებნება. რაციონალურის სფეროში ორივე მეთოდი მოქმედებს, მაგრამ როდესაც შემეცნება პირველ საწყისისკენ მიემართება, ცხადი ხდება ცალმხრივობა და უკმარისობა რაციონალური ცოდნისა და ამ სფეროში მოქმედი მეთოდებისა.

პირველი მიზეზი, როგორც ყოველ განსაზღვრებაზე ზე-აღმატებული, როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება”, – სცილდება რაციონალური ცოდნის შესაძლებლობის ფარგლებს. პირველი მიზეზი ამაღლებუ-

ლია მის მეთოდებზე, ჰოყოფასა და უარყოფაზე. ჩვენ, ადამიანები, – წერს ფსევდო-დიონისე, – ვახდენთ („ვჰყოფთ") პრედიკატების „მატებასა და მოკლებას" უზენაესის განსაზღვრის მიზნით, თეორმ თვით მას ამით „არცა რას ვჰმატებთ, არცა რას მოვაკლებთ"[68].

არეოპაგიტული მოძღვრება იმავე პრობლემის წინაშე დგას, რომლის წინაშეც ნეოპლატონიზმი იდგა. რაციონალური აზროვნების საშუალებანი ორივე მოძღვრებაში უკმარისი აღმოჩნდა პირველი საწყისის ცოდნისთვის და ყურადღება მისი წვდომის სხვა ფორმების ძირებისკენ წარიმართა. გამოსავალი ორივე შემთხვევაში ირაციონალიზმში, მისტიკურ ხედვაში დაისახა. იმ მეტაფორული გამოთქმების მიხედვით, რომლებსაც ფსევდო-დიონისე მიმართავს და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში" გვხდება, კატაფატიკური გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული, „ნათელი" ცოდნაა, აპოფატიკური – გაურკვეველია და „ბნელი". მაგრამ „ნათელია" და „ბნელი" ეს ცოდნა, რაციონალურის თვასაზრისით განხილვის შემთხვევაში. სულ სხვა ვითრება იქმნება ღმერთის მისტიკური წვდომის პირობებში.

ღმერთი „ნათელია", რამდენადაც „იცნობების", რამდენადაც „მეცნიერების" ფარგლებში არის მოთავსებული და მასზე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, მისი, როგორც „ზეშთა არსებით ყოველთა ზეშთააღმატებულების" არც „გრძნობაჲ" შეიძლება, არც „ოცნებაჲ", არც „მოგონებაჲ" (მოაზრება). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ის „ბნელით" არის მოცული; მან „დადგა ბნელი საფარველად თჳსსა"[69], უმეცრების ნისლშია გახვეული (იმყოფება „ნისლსა უმეცრებისასა" შინა) და „ღუმილისა არმურითა" არის მოცული[70].

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მთავარი ის არის, რომ ამით არ ამოიწურება მისი საბოლოო პასუხი ღმერთის წვდომის კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი" და „ბნელი" ორი სხვადასხვა, დაპირისპირებული მიმართების გამოხატულებაა. პრობლემა ამ დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაა, მათი ერთიანობის ონტოლოგირი სა-

ფუძვლების დასაბუთება. დასაბუთება იმისა, რომ დაპირისპირება გარკვეულ პირობებში, სახელდობრ ღმერთთან, როგორც უსასრულოსთან და ზე-არსებასთან მიმართებაში, ერთმანეთს ემთხვევა. მაგრამ ეს დაპირისპირებულთა ისეთი გაერთიანებაა, რომელიც შემდეგში კუზანელთან coincidentia oppositorum-ის პრინციპის სახით ჩამოყალიბდა და არსებითად განსხვავდება ლოგიკურად გაუმართლებელი და დაუშვებელი contradictio in adjecto-საგან.

ღმერთი, არეოპაგიტიკის მიხედვით, როგორც ყოველივე ზეაღმატებული ზეშთა არსი, აღმატებულია არსებობასა და არარსებობაზე. მასში მოხსნილია წინააღმდეგობანი ონტოლოგიურად და ეს წარმოადგენს საფუძველს წინააღმდეგობათა მოხსნისთვის შემეცნებაშიც, კატაფატიკასა და აპოფატიკას შორის, „ნათელსა" და „ბნელს" შორის. ამიტომ ღმერთის ხილვა, როგორც ხილვა ბნელისა, ნისლისა და „არმურით" მოცულისა, არის, ამ მოძღვრების მიხედვით, მისი „ნამდჳლვე ხილვაჲ და ცნობაჲ"[71]. აქ „ბნელსა შინა" ღმერთი „უფროჲ ბრწყინავს" და უფრო მეტად აღავსებს ადამიანს „უხილავისა ზეშთა სიკეთისა შეუენიერებითა"[72]. „ნამდვილი ხილვა" ამ შემთხვევაში არ არის, ცხადია, პირველი საწყისის რაციონალური შემეცნება. ეს მისტიკური წვდომაა, რომელიც პრობლემის სირთულით არის განსაზღვრული და, ისევე, როგორც ნეოპლატონიზმში და შეიძლება უფრო მეტადაც, ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთია ნაკარნახევი.

უსასრულობის პრობლემა ახალმა ფილოსოფიამ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მიიღო მემკვიდრეობით. ამათგანვე მომდინარეობს შეხედულება დაპირისპირებულთა მორიგების და, მაშასადამე, უსასრულობის წვდომის შეუძლებლობის შესახებ რაციონალური ცოდნის ფარგლებში. კუზანელს შემოაქვს ინტელექტის ცნება, რომელშიც განსაკუთრებული უნარის (visio) მეშვეობით ხდება დაპირისპირებულთა გაერთიანება. ანალოგიური ვითარებაა ჯორდანო ბრუნოსთან და სპინოზასთან იმ განსხვავებით, რომ მათთან ინტელექტუალური ჭვრეტის ცნება თანდათან

თავისუფლდება მისტიკური ელემენტებისგან, მაგრამ უცვლელი რჩება შეხედულება გონების უკმარისობის შესახებ პირველი საწყისის წვდომისთვის.

შევნიშნავთ აქვე, რომ „აზრი coincidehtia oppositorum-ზე", მიჩნეული „გერმანული ფილოსოფიის ერთ-ერთ უღრმეს იდეად"[73], მომდინარეობს არეოპაგიტიკიდან, ასევე, როგორც კუზანელის მთავარი თხზულების სათაური – Docta ignorantiae („სწავლული არცოდნა") და შინაარსი სათავეს ღებულობს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში.

მონოთეისტური რელიგიის „გაამქვეყნიურება", როგორც ვნახეთ, რწმენის სფეროში ცოდნის შეჭრას წარმოადგენდა. არეოპაგიტული მოძღვრება ერთ-ერთი ადრინდელი და, ამავე დროს, ძალიან მნიშვნელოვანი ცდაა ქრისტიანული რელიგიის ნეოპლატონიზმის საფუძველზე გადამუშავებისა. მაგრამ იმის და მიუხედავად, როგორი იყო ფსევდო-დიონისეს მოტივები და მიზნები, ფაქტია, რომ მის მოძღვრებაში დარჩა ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე შეხედულებანი, რომელთა „გადამუშავება" ვერ მოხერხდა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში თავისი პირვანდელი სახით შემოინახა.

ამითაა გამოწვეული ამ მოძღვრებისადმი განსხვავებული და ხშირად ურთიერთ გამომრიცხველი დამოკიდებულება ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების პირობებში. მას ეკლესიისთვის მისაღებ ორთოდოქსალურ მოძღვრებადაც მიიჩნევდნენ, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მაქსიმე აღმსარებელმა (580-662) თავისი კომენტარებით არეოპაგიტიკა „შეუთანხმა" ეკლესიის ოფიციალურ შეხედულებებს[74], და ერეტიკულადაც[75]. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის წარმომადგენლებისთვის, მაგალითად, თომა აკვინელისთვის, ამ მოძღვრებაში იყო მისაღები დებულებებიც და მიუღებელიც.

არეოპაგიტული მოძღვრება, – წერს ალ. ლოსევი, – თეორიულად და პრინციპულად სხვადასხვა გზებს ხსნის ადამიანის წინაშე. ის იძლევა საფუძველს იმისთვისაც, რომ ადამიანი „ჩაძირულიყო... ზეგონებრივ ექსტაზში" და განდგომოდა ამქვეყნიურ ცხოვრებას, და იმათთვისაც, „ვისაც სურდა ეცხოვრა" ცხოვრებისა და სიცოცხლის „სიხარული-

თა და ტანჯვით". მაგრამ, და ესაა საყურადღებო, „ვინც ჩასწვდომია არეოპაგიტული ტრაქტატის – „საღრმთოთა სახელთათჳს" – ყველა სიღრმეებს, ის არ შეიძლება არ განცვიფრებულიყო ამ ტრაქტატში გამოთქმული ფილოსოფიური აზრის განავარდებით ყოველივე ადამიანურის და გასულიერებული მიწიერის გამართლების მიმართულებით"[76]. შემდეგ: „რომ არეოპაგიტიკის ეს მხარე უნდა ყოფილიყო ძალიან საინტერესო რენესანსისთვის, ამაზე დავა არ შეიძლება"[77].

ჩვენ ხშირად გვითქვამს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება არ დაიყვანება აპოფატიკაზე. მეტიც, უდიდესი ნაწილი მოძღვრებისა დამყარებულია კატაფატიკურ მეთოდზე, რომლის ონტოლოგიურ საფუძველს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის კავშირი წარმოადგენს, და სწორედ არეოპაგიტიკის ამ მხარეს უნდა ჰქონოდა დიდი მნიშვნელობა იმ გავლენის გასაგებად, რომელიც მოახდინა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში, კერძოდ, რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებზე.

არეოპაგიტული მოძღვრება რჩება ნეოპლატონიზმად ერთ-ერთი მსოფლმხედველობრივი თვასაზრისით მნიშვნელოვან საკითხში, რომელიც სამყაროს წარმოქმნის კანონზომიერებას ეხება. მონოთეისტური კრეაციონიზმის მიხედვით სამყაროს წარმოქმნა პიროვნული ღვთაებრივი აბსოლუტის ნებისა და მისი შემოქმედების, ძველი ქართული ტერმინით – შესაქმის შედეგია. ფსევდო-დიონისეს შეხედულებით სამყაროს წარმოქმნა აუცილებლობით არის განსაზღვრული და არ არის დამოკიდებული ღმეთის „განზრახვასა" და „წინა-არჩევანზე": „ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე, არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თჳთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა"; ასევე „თჳთ ბუნებით იგი სახიერებაჲ", ღმერთი, თავისი ბუნებით, თავისი არსებით აფრქვევს სიკეთეს და არსებობას ანიჭებს ყოველივეს[78].

ეს სიტყვები გამეორებაა პლოტინეს ცნობილი შეხედულებისა: „სცდებიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ და გვასწავლიან", რომ სამყაროს შემქმნელს „წინასწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა" (V, 8, 12). ადამიანებს, რომლე-

ბიც ასე ფიქრობენ, „ის მაინც უნდა შეეგნოთ და მიეღოთ მხედველობაში, რომ სანამ იდეალური სამყარო (სილამაზისა და სიცოცხლის) სინათლით ბრწყინავს, მანამ შეუძლებელია დაიღუპოს მისგან წარმოქმნილი გრძნობადი სამყარო; ამ სამყაროს შეუძლია და უნდა იარსებოს იმდენივე, რამდენიც პირველმა". მაგრამ იდეალური სამყარო მარადიულია, „ყოველთვის ისე იქნება, როგორც იყო" (იქვე), და აქედან გამომდინარეობს, რომ სამყაროც მარადიულია.

ფსევდო-დიონისეს შეხედულების ანტი-დოგმატიკური აზრი და მისი მნიშვნელობა მრავალმა მოაზროვნემ შეამჩნია, როგორც შუა საუკუნეების პირობებში, ასევე ახალი დროის მეცნიერებაში. მათ შორის, არეოპაგიტული კორპუსის პირველმა კომენტატორმა მაქსიმე აღმსარებელმა და თომა აკვინელმა (1225-1274). ფსევდო-დიონისეს ციტირებული სიტყვების კომენტარებში მაქსიმე აღმსარებელი წერს: „ნუმცა ვინ ჰგონებს, ვითარმცა სახის შემოღებასა ამას მზისასა ყოვლითურთ (ολοκλήρως) თანა შეატყუებდა მსგავსებასა ღმრთისასა დიდი დიონისიოს"[79]. მზისა და ღმერთის ანალოგიის გაგება არა „ყოვლითურთ" მაქსიმე აღმსარებელთან მიზნად ისახავს ღმერთის სამყაროსადმი მიზეზობრივი აუცილებლობის უარყოფას და შუა საუკუნეების ტრადიციული კრეაციონიზმის შეურყევლობის დაცვას.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ თომა აკვინელი ცდილობდა ფსევდო-დიონისეს ეს ადგილი გაეგო ისე, როგორც მაქსიმე აღმსარებელს ესმოდა[80]. მაგრამ, როგორც საკითხის დეტალური და ღრმა განხილვის შემდეგ ჰ. ვეერტცი ასკვნის, ვერც მაქსიმეს და ვერც თომას კომენტარი ვერ ცვლის მის პირვანდელ, ფსევდო-დიონისესეულ (და საბოლოოდ, ნეოპლატონურ) აზრს[81], და აზრთა არსებული სხვადასხვაობის მიუხედავად, არეოპაგიტული მოძღვრების დოგმატიკასთან მიმართებაზე, ძნელია ამის უარყოფა, რომ სამყაროს შექმნა ფსევდო-დიონისეს „ესმოდა, როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება პლოტინეს აზრით"[82].

საეკლესიო დოგმატიკისთვის (მათ შორის, თომა აკვინელისთვის) მიუღებელია, აგრეთვე, ფსევდო-დიონისეს შეხე-

დულება არსის ტრიადული განვითარების შესახებ, რომელიც იმავე ნეოპლატონიზმისა და, კერძოდ, პროკლეს თვალსაზრისიდან მომდინარეობს.

როგორც ვნახეთ, ფსევდო-დიონისესთან არსის ტრიადული, ანუ წრიული, „მომრგვალებითი მოძრაობა" სამ მომენტს შეიცავს: ყოველივეს არსებობას ღმერთში, გამომდინარეობას („წინა-გამომავლობას") მისგან და უკუქცევას მისკენ. ღმერთი ამიტომ არის „ყოველთა უკუე არსთა მიზეზ და დასასრულ"[83], „დასაბამ და დასასასრულ"[84], დასაბამი – „ვითარცა მიზეზი", და დასასრული – რამდენადაც „მის ძლით არიან ყოველნი" და მასვე უბრუნდებიან. განვითარების ამგვარი კონცეფციისგან გამომდინარეობს შეხედულება, რომელიც ეწინააღმდეგება ღმერთის ტრანსცენდენტურობის და სამყაროს დროში არსებობის პრინციპს.

ღვთაბრივი სიკეთე „მიიწევის" ყოველივე არსებულამდე – უზენაეს არსთაგან დაწყებული და უკანასკნელით დამთავრებული. მასშია ყოველი შემოკრებილი – „ვითარცა ყოველი მპყრობელობითითა ზღუდითა გარე-შეზღუდვილნი და შეცვულნი; და რომლისა მიმართ ყოველნი მიიქცევიან, ვითარცა თჳსისა თითოეულისა მათისა აღსასრულისა, და რომლისა სურის ყოველთა"[85].

განსხვავებულია ღმერთისკენ მიქცევის ფორმები და იერარქიულად განლაგებული არსის და სამყაროში არსებული სხვადასხვა რანგის მოვლენების უნარები. ცნობიერების მქონე სიტყვიერნი არსნი მისკენ შეგნებულად მიისწრაფვიან; ცნობიერებას მოკლებული გრძნობადი არსი მიიქცევა გრძნობადობის მეშვეობით; მოვლენები, რომლებიც არიან „უნაწილონი გრძნობისაგან" – მიიქცევიან პირველი მიზეზისაკენ მათში „დანერგილი" სიცოცხლის მეშვეობით. ხოლო მოვლენები, რომლებსაც სიცოცხლე არა აქვთ და „მხოლოდ არსნი" არიან, მიიქცევიან თავისი არსებობის მეშვეობით, რამდენადაც მათი არსებობა პირველი მიზეზის მოქმედების შედეგია და ყოველ არსს არსებობა მისგანვე აქვს მიღებული[86].

ზემოთ გვქონდ აღნიშნული, რომ ეფრემ მცირე იცნობდა შეხედულებებს, რომლებიც უარყოფდნენ არეოპაგიტული მოძღვრების ორთოდოქსალურ ხასიათს. გვქონდა ნათქვამი ისიც, რომ ეფრემი კატეგორიულად უარყოფდა ფსევდო-დიონისეს ამგვარ გაგებას. ამგვარი შეხედულება იმით უნდა აიხსნას, რომ არეოპაგიტულ მოძღვრებას ის მაქსიმე აღმსარებლის ინტერპრეტაციით იცნობდა და შემთხვევითი არაა რომ არეოპაგიტულ კორპუსთან ერთად მან მაქსიმეს ვრცელი კომენტარებიც გადმოთარგმნა. მაგრამ როგორც ეს გერმანელმა მეცნიერმა ჰ. კოხმა[87] გაარკვია, და ჩვენ ეს ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების საკითხის მაგალითზე დავინახეთ, მაქსიმე აღმსარებელმა შეუთანხმა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება ეკლესიას და ამ გზით გახადა ის მისაღები მისთვის.

მერვე თავი

იოანე პეტრიწის ფილოსოფია

შუა საუკუნეების კულტურამ ბერძნული ფილოსოფია უპირატესად, ნეოპლატონიზმის სახით მიიღო. ელინისტურ ეპოქაში მცხოვრები ქრისტიანი ფილოსოფოსები ნეოპლატონიზმთან ბრძოლაში ყალიბდებოდნენ და უკუ ზეგავლენასაც ახდენდნენ მასზე. აგნოსტიციზმის, სკეპტიციზმისა და ეკლექტიზმისაგან ბერძნული ფილოსოფიის ხსნის უკანასკნელი დიდი მცდელობა – ნეოპლატონიზმი – ყველაზე მოხერხებული აღმოჩნდა ახალი მსოფლმხედველობის იდეოლოგთათვის. ეს ტრანსფორმაცია უმტკივნეულო სულაც არ იყო და, თანაც, შემოქმედებით მიდგომას გულისხმობდა. დასავლეთის ქრისტიანობისათვის ეს სამუშაო ავგუსტინემ და ბოეთიუსმა შეასრულეს, აღმოსავლეთისათვის – კაპადოკიელმა თეოლოგებმა და „არეოპაგიტიკის" ავტორმა, მუსლიმანური სმყაროსათვის – ალ-ქინდიმ და ალ-ფარაბიმ.

კულტურის წინსვლა, ამავე დროს, მის საფუძვლებში ჩაღრმავებაც, საკუთარი ფესვების ძიებაცაა. ასე იყო შუა საუკუნეებშიც. განვითარებულმა თეოლოგიამ სქოლასტიკა წარმოშვა, რომელმაც საკუთრივ ნეოპლატონიზმის კვლევა დაიწყო. განვითრებული ქრისტიანული კულტურის საფუძველზე ხელახლა ათვისებული ნეოპლატონიზმი და ნეოპლატონიზმის თვალით დანახული ბერძნული მსოფლმხედველობრივი აზროვნება რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძვლად იქცა.

ძველი ქართული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი – ფილოსოფოსი, პოეტი და მთარგმნელი იოანე პეტრიწი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის იმ ხაზს აგრძელებს, რომელიც ქრისტიანულ კულტურაში კაპადოკიელ მოაზროვნეთაგან (გრიგოლ ნოსელი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი) მოდის და XI ს. მეორე ნახევარში მიქაელ ფსელოსის ნააზრევში პროკლეს ნეოპლატონიზმს შეერწყმის. მისი მოღვაწეობის შესწავლას მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართული

კულტურის კვლევისთვის, არამედ ალექსი კომნენონის მიერ ადრევე მოშთობილი ბიზანტიური რენესანსის იდეების ბედის დასადგენადაც.

ნეოპლატონური იდეების განვითარებას ქრისტიანულ ევროპაში, არაბულენოვან კულტურაში, სომხეთსა და საქართველოში სპეციფიკური გზები აქვთ. ისინი განპირობებულია ამ ხალხთა კულტურული ტრადიციით, სოციალურ-პოლიტიკური გარემოთი და მათ მიერ სამომავლო გზის არჩევით.

ქართული კულტურა მუდამ უმაღლეს შეფასებას აძლევდა პეტრიწის მოღვაწეობას. სწავლული კათოლიკოსი ანტონ პირველი (1720-1788) სწორედ მის სახელს უკავშირებს ბერძნული ფილოსოფიის „მოქართულებას" და საქართველოს „ათინად" ქცევას[1]. ანტონი, ალბათ, შავთელს უსწორდებოდა, რომელიც უკვე XII საუკუნეშივე წერდა – „ვნატრი გელათსა, მას თვით ელადსა". პეტრიწის მოღვაწეობა, ძირითადად, გელათში მიმდინარეობდა.

ტრადიცია პეტრიწს ბიზანტიურ ფილოსოფიას უკავშირებს. ფიქრობენ, რომ იგი კონსტანტინოპოლში განისწავლა, მიქაელ ფსელოსის (1018-1078), იოანე იტალოსის (1025-1082 წწ. შემდეგ) წრეში. 1083 წ. ალექსი კომნენოსის მიერ იტალოსის სკოლის დარბევის შემდეგ პეტრიწი მოღვაწეობდა ბულგარეთში, პეტრიწონის (დღევანდელი ბაჩკოვო) მონასტერში, რომელიც პეტრიწის თანამემამულე, დასავლეთის დიდი დომესტიკოსის გრიგოლ ბაკურიანის დაარსებული იყო[2]. პეტრიწი არ წყვეტდა კავშირს თავის მასწავლებელთან. ნ. მარს ამის საბუთად მიაჩნდა იტალოსის წერილი აბაზგ გრამატიკოსისადმი, როგორც ერთგული და გაბედული თანამოაზრისადმი[3]. მოგვიანებით პეტრიწი დავით აღმაშენებელმა მის მიერ დაარსებულ გელათის მონასტერში მიიწვია.

რაც უტყუარია პეტრიწის შესახებ ეს პროკლე დიადოქოხის ძირითადი ნაშრომის - „კავშირნი ღმთისმეტყველებითნი"-ს – იმ კომენტარებშია მოცემული, რომელიც პეტრიწმა ამ წიგნის საკუთარ თარგმანს დაურთო. აქედან ნათელია, რომ იგი წარმოშობით ქართველია[4], სავსებით გაცნობიერებული აქვს თავისი მოვალეობა მშობლიური კულტურის წინაშე[5] და

მრავალი წინააღმდეგობის მიუხედავად, შეძლო გაეუმჯობესებინა ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, შეექმნა მაღალხარისხოვანი თარგმანები და ორიგინალური კომენტარები, მსოფლმხედველობრივი ასპექტით ეკვლია ქართული ეტიმოლოგია[6], თუმცა დარწმუნებულია, რომ თანამემამულეთაგან ხელშეწყობის პირობებში გაცილებით მეტს გააკეთებდა, კერძოდ, შექმნიდა „ნივთისაგან მიუხებელ" თეოლოგიას[7]. ისიც აღნიშნულია, რომ რისი გაკეთებაც შეძლო, ის დავითის „წყალობათა და თანადგომის" გამო გახდა შესაძლებელი[8]. არსებითად ეს ერთადერთი უშუალო ცნობაა პეტრიწის მოღვაწეობის დროში ლოკალიზებისათვის. ამავე კომენტარებიდან ჩანს, რომ იგი უცხოეთში სწავლობდა[9], სადაც კვლევა-ძიების უკეთესი პირობები იყო. აღნიშნულია ისიც, რომ „კავშირნის" თარგმნამდე მას ნემესიოს ემესელის ნაშრომის თარგმნაზე უმუშავია („ნემესიოის წიგნისა შეწყობასა შინა მეხარკნა")[10]. მართალია, ნაშრომის სახელი აღნიშნული არაა, მაგრამ რაკი ქართულ ენაზე ამ გამოჩენილი ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსის მხოლოდ „ბუნებისათვის კაცისაა" (V ს.) ცნობილი, პეტრიწის ცნობას ამ ფაქტით აზუსტებენ. გარდა აღნიშნულისა, პეტრიწს მიეკუთვნება ქრისტიან წმინდანთა საქებარი იამბიკოები. ისინი ქრისტეფორე მეტილენელის მიბაძვითაა დაწერილი, მაგრამ ეს მათ ორიგინალობას არ უკარგავს. მას მიაწერენ არისტოტელეს ორი თხზულების – „ტოპიკა" და „განმარტებისათვის" – თარგმანსაც, მაგრამ მათ ჩვენამდე არ მოუღწევიათ და სხვ. და ბოლოს, პეტრიწის მიერ საკუთარი პიროვნების დახასიათება კომენტარების „ბოლოსიტყუაი"-დან. თუ კომენტარების ავტორის გულწრფელობას და თავმდაბლობას გავიხსენებთ. ეს ცნობა სავსებით სანდოდ უნდა მივიჩნიოთ: „მე კაცი დავხუდი ლმობათა შორის ჩემთა და მამადი ტკივილთა შორის გონებისათა".

პეტრიწის შემდეგ ნეოპლატონური ფილოსოფია იმ სახით, რა სახეც მან ათენის სკოლაში პროკლე დიადოქოსთან მიიღო, ქართული სულიერი კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილი გახდა. იგი განუყოფლად შეერწყა პროკლესა და ქრისტიანობის პეტრიწისეულ სინთეზს და თანდათან მეტს მნიშვნელო-

ბას იძენდა საქართველოში არისტოტელიზმის (არსენ იყალთოელი, ჩახრუხაძე), არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის (ეფრემ მცირე) და ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმის გვერდით[11].

პეტრიწის შემდეგ სისტემას შეჭიდებული პირველი ქართველი ფილოსოფოსი, რუსულად კანტზე ორიენტირებული პირველი „ლოგიკის" შემქმნელი სოლომონ დოდაშვილი[12] სწორედ პეტრიწის ნეოპლატონიზმთან დაკავშირებას შეეცდება, ხოლო 1918 წ. 26 მაისს ახალდაარსებულ ქართულ უნივერსიტეტში ს. გორგაძემ „პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური საზოგადოება" დააფუძნა, რომელსაც მის შემდეგ დ. უზნაძე ხელმძღვანელობდა.

მიუხედავად ქართულ კულტურაზე დიდი გავლენისა, პეტრიწის მემკვიდრეობის მეცნიერული კვლევის დასაწყისი ნ. მარის სახელთანაა დაკავშირებული. ნ. მარის შრომამ – „იოანე პეტრიწი – XI-XII სს. ქართველი ნეოპლატონიკოსი", რომელიც რუსულ ენაზე გამოიცა 1909 წელს[13] და 1914 წ. ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისას" პეტრიწისეული თარგმანის ს. გორგაძისეულმა გამოცემამ მკვლევართა ყურადღება მიაპყრო ქართველ ფილოსოფოსს. მაგრამ პეტრიწის კვლევა მყარ ნიდაგზე დადგა, როცა შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა „კავშირნი ღმთისმეტყველებითნის" პეტრიწის მიერ შესრულებული თარგმანი და მასზე ვრცელი კომენტარები გამოსცეს შესანიშნავი აპარატურით[14].

შ. ნუცუბიძის, ს. ყაუხჩიშვილის, მ. გოგიბერიძის, ი. ფანცხავას, კ. კეკელიძის, შ. ხიდაშელის, თ. კუკავასა და ი. ლოლაშვილის შრომებში პეტრიწის მსოფლმხედველობის მრავალი ასპექტია განხილული. მათი პოზიციების განსხვავება და ხშირად დაპირისპირებაც პეტრიწის რთული ფილოსოფიისა და მისი წყაროების განსხვავებულ ასპექტთა წარმოჩენას უწყობს ხელს და უფრო ნაყოფიერს ხდის კვლევას „ტკივილთა შორის გონებისათა", რაც პეტრიწს ერის მაღალი კულტურისათვის აუცილებლად მიაჩნდა.

1941 წ. პეტრიწის „განმარტებაჲ" რუსი მკითხველისათვის გახდა მისაწვდომი (მთარგმნელი ი. ფანცხავა, II გამოცემა – 1984 წ.)[15]. ცნობილი ფილოსოფოსი ა. ლოსევი, რომელმაც

პროკლეს სწორედ ეს ნაშრომი თარგმნა რუსულად[16], დიდ შეფასებას აძლევს ქართველი მოაზროვნის კომენტარებს. იგი თვლის, რომ თუ დასავლეთში პროკლეს უმნიშვნელოვანესი მიმდევარი ნიკოლოზ კუზანელი იყო, აღმოსავლეთში ამგვარი პატივი იოანე პეტრიწს ეკუთვნის[17]. 1982 წ. პეტრიწი ადგილს ნახულობს ბერლინში გამოსულ „ფილოსოფოსთა ლექსიკონში", სადაც აღნიშნულია მისი ადგილი, როგორც ნეოპლატონიზმის ორიგინალური კომენტატორისა, რომლითაც იწყება საქართველოში რენესანსისაკენ სვლა და რომელიც კომენტირების იმგვარ მეცნიერულ მეთოდს იყენებდა, როგორიც მოგვიანებით იბნ-რუშდმა და თომა აკვინელმა შეიმუშავეს[18]. ეს მეთოდი ნათლად ასხვავებდა ერთმანეთისაგან ასახსნელ ტექსტს და მის ინტერპრეტაციას. ნეოპლატონიკოსები თავად მიმართავდნენ ამგვარ ინტერპრეტაციას პლატონისა და არისტოტელეს ტექსტებისას. ქრისტიანული ფილოსოფია კარგა ხანს უარს ამბობდა ამგვარ მეთოდზე. შემდეგ წმინდანად მიჩნეულ ავტორებზეც გამოიყენა იგი. პეტრიწი აქ ეფრემის მემკვიდრე ჩანს, რომელიც იოანე დამასკელის „დიალექტიკის" თარგმანის წინასიტყვაობაში წერდა: „ბერი ჩუენი ამას მიბრძანებდის, რაჲთა წმინდისა სიტყუაჲ მარტივად და შეუზავებლად და შეუფერხებლად ვსთარგმნო და უკუე რაჲმე ძალისა განმაცხადებელი უჴმდეს ჩუენსა ენასა, იგი კიდესა ზედა ადგილადგილ და შესავალსა შინა თავსა წიგნისასა დავწერო"[19].

§1. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის წყაროები

ამა თუ იმ ფილოსოფიური მოძღვრების წყარო, ფართო აზრით გაგებული, მთელი წარსული ფილოსოფია და კულტურაა, ამასთანავე – ის სოციალური და სულიერი გარემო, რომელმაც ამგვარი მოძღვრების შესაძლებლობა და საჭიროება განაპირობა. ვიწრო აზრით კი, ფილოსოფიური მოძღვრების წყაროდ ითვლება ის კულტურული მემკვიდრეობა, რომლისგანაც მან საკუთარი შინაარსის გარკვეული ელემენტები, ანდა, კვლევის ძირითადი მიმართულება აიღო. პეტ-

რიწის მოძღვრების უშუალო წყაროებია პროკლე დიადოქოსის მოძღვრება და ქრისტიანული რელიგია. მათი საშუალებით უკავშირდება იგი ტრადიციულ ფილოსოფიას და თეოლოგიას. ამიტომ წამოსწევს იგი პლოტინეს, პორფირიუსის, იამბლიქოსის, პავლე მოციქულისა და ბასილი დიდის დამსახურებას. მათი დახმარებით აფასებს იგი წარსულის მოაზროვნეებს და საკუთარი პრობლემების გარკვევას ცდილობს. მაგრამ წყაროთა წყარო მისთვის მაინც პლატონი და არისტოტელეა. პირველწყაროებისაკენ მისწრაფება (ad Fontes), რომელიც რენესანსის მესვეურთა ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იყო, პეტრიწთან სავსებით გამოკვეთილია. ნათელია პლატონის უპირატესი მნიშვნელობაც. იგი პეტრიწისათვის „ღვთაებრივია". არისტოტელე კი ადამიანური გენიაა, რომელიც შეუდარებელია, როცა საქმე ამქვეყნიურ ვითარებებს ეხება, მაგრამ მისი კრიტიკა მაინც შესაძლებელია. პლატონი კი უმაღლესი ავტორიტეტია, რომლის მხოლოდ ინტერპრეტაციაა გამართლებული. არისტოტელე მიიღება იმდენად, რამდენადაც ის პლატონის მოძღვრებასთან თანხმობაშია. „ღმრთივი" და „დიდი" პეტრიწთან ის მოაზროვნეა, რომელიც უპირატესად ზეგრძნობად, იდეალურ სფეროს იკვლევს. ამიტომ ამ სახელს იამბლიქოსი იმსახურებს[20], არისტოტელე კი – არა, რადგან პეტრიწი ხედავს, რომ მთელი სიდიადის მიუხედავად, არისტოტელე უპირატესად თეოლოგი არაა, მაშინაც კი როცა უზენაესის შესახებ მოძღვრებას ქმნის.

პეტრიწის პლატონი ნეოპლატონურად გაგებული პლატონია. ამიტომაა იგი აღტაცებული პროკლეს მოძღვრებით. ეს ეპოქალური შეცდომა იყო. ცნობილია, რომ „რენესანსის პლტონიზმი იყო ნამდვლი რენესანსი ნეოპლატონიზმისა"[21]. ქართველი მოაზროვნე პროკლესთან იმის განხორციელებას ნახულობს, რასაც პლატონი გულისხმობდა თავის დიალოგებში. პროკლე მისთვის პლატონის, ასე ვთქვათ, „დაუწერელი მოძღვრების" ამომხსნელია, მან დიალოგების „ბეჭდულნი და დაფარულნი... განაცხადნა", ნათელყო, რომ მათში მთავარია აბსოლუტური ერთისკენ (ტრანსცენდენტუ-

რი ღმერთისკენ) სწრაფვა, რომელიც თვით პლატონისთვისაც „უმწვერვალესისაცა გონებისაგან მიუწდომელი", რასაკვირველია, საერთოდ ადამიანისათვის შეუცნობადია. უცნაური ფაქტია, რომ პეტრიწი პროკლეს ბიოგრაფიას ისე გადმოსცემს, როგორც ჰაგიოგრაფები მოგვითხრობენ წმინდანთა ცხოვრებას. ძნელია დავუშვათ, რომ მისთვის უცნობი იყო პროკლეს მიერ ქრისტიანობის კრიტიკა. საალბათოა, რომ ამ კრიტიკის რიგ პუნქტებს ქართველი მოაზროვნეც იზიარებდა (მაგ., სამყაროს მარადიულობის დებულებას). აღსანიშნავია, რომ პროკლეს მოწაფის, მისი ცნობილი ბიოგრაფის მარინისაგან განსხვავებით, იგი გვერდს უვლის თეურგიკის როლს პროკლეს მოღვაწეობაში, სამაგიეროდ ნათლად და გარკვეულად განსაზღვრავს პროკლეს დამსახურებას: მან არა მარტო შეუმეცნებადი ერთი ამოიკითხა პლატონის დიალოგებში და მისკენ მიმავალი გზები დასახა, არამედ დაამარცხა შეტევაზე გადასული პერიპატოელნი – არისტოტელიკოსები, რომელნიც ერთადერთ მისაღებად ლოგიკურ აზროვნებას თვლიდნენ და დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი შეუმეცნებადის არსებობას უარყოფდნენ[22].

პეტრიწი ფილოსოფიის ისტორიის ზედმიწევნით მცოდნეა. იგი კარგად ერკვევა არა მარტო ძირითად მიმართულებათა განხსვავებაში, არამედ ისეთ ნიუანსებშიც, როგორიცაა, მაგალითად, არისტოტელეს და ალექსანდრე აფროდისიელის მოძღვრებათა მიმართება, ასევე ალექსანდრული ნეოპლატიზმის გვიანდელი წარმომადგენლების შეხედულებები[23]. ზოგჯერ პეტრიწი თავად არისტოტელეს აკრიტიკებს პლატონური (ე.ი ნეოპლატონური) ფილოსოფიის პოზიციიდან. მისი სიტყვები: თანამემამულეთაგან თანადგომის შემთხვევაში შემეძლოო „მეარისტოტელურა და ღმრთისმეტყველება ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა"[24], ნიშნავს არა მის არისტოტელიკოსობას, არამედ იმას, რომ არისტოტელეს მსგავსად, ლოგიკურად და მწყობრად დაალაგებდა თავის მსოფლმხედველობას. არისტოტელე მისთვის ადამიანური გენია იყო, რომელსაც შეიძლება მიბაძო, პრეტენზია „პლატონურობაზე" მისთვის, ალბათ, მკრეხელობა იყო.

ქრისტიან თეოლოგთა შორის პეტრიწის კომენტარებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა პავლე მოციქულს ენიჭება. ისევე, როგორც პროკლეს ბრძოლა დაიწყო ქრისტიანობის წინააღმდეგ, აქ პეტრიწი თვალს არიდებს პავლეს მიერ საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიის უარყოფას. პავლე თქვიდა – „სიბრძნე ამის სოფლისაი სიცოფე არს წინაშე ღმრთისა" (I კორ. 3,19). კლიმენტ ალექსანდრიელის კვალად, პეტრიწი, ისევე, როგორც მრავალი ქრისტიანი მოაზროვნე მიიჩნევდა, რომ პავლე მხოლოდ ეპიკურელებს გულისხმობდა, რადგან ყველაზე უფრო ისინი იმსახურებდნენ ამა სოფლის სიბრძნის სახელს. აღსანიშნავია, რომ პეტრიწი მოციქულს არსად არ იყენებს ძირითად არგუმენტად, არამედ მხოლოდ იმის საჩვენებლად, რომ ფილოსოფია სრულ თანხმობაშია თეოლოგიასთან. მაგალითად, მას, რასაც პავლე მამა ღმერთს უწოდებს, ფილოსოფოსთან (იგულისხმება პროკლე და მისი სახით მთელი პლატონური ხაზი) ერთი ეწოდება, ხოლო ღვთის პირმშო სიტყვას – ქრისტეს –გუართა გუარი და საზღვართა საზღვარი[25].

პავლეს სახელთანაა დაკავშირებული ქრისტინობის გადაქცევა მსოფლიო რელიგიად. სხვა მოციქულთათვის ქრისტიანობა მხოლოდ ებრაელთათვის იყო შექმნილი. როცა პრაქტიკული მიზნებისათვის სჭირდებოდა, წინდახედული მოციქული ფილოსოფიასაც იყენებდა[26]. ნიკოლოზ კუზანელი მას უდიდეს თეოლოგს უწოდებდა. ეს აზრი უკვე ავგუსტინედან და „არეოპაგიტიკიდან" მოდის. პავლეს დროს ბერძნული ფილოსოფია სკეპტიციზმის, ეპიკურიზმის და სტოიციზმის სახით იყო წარმოდგენილი. პლატონის აკადემიაში სკეპტიციზმის დიდი ხნის ბატონობა ანტიოქე ასკალონელის წყალობით მდარე ეკლექტიზმს შეეცვალა. პლატონის ნეოპლატონური ინტერპრეტაცია, რომელსაც ისეთივე უნივერსალური მიზნები ჰქონდა, როგორც თავად პავლეს მიერ გაგებულ ქრისტიანობას, ჯერ კიდევ შორს იყო. პეტრიწისათვის ორივე სახეზეა და მათი შინაგანი ერთიანობა მისთვის ეჭვს გარეშეა. ეს ორივეს გარკვეულ მოდიფიკაციას მოითხოვს.

მათ შორის, ვინც პეტრიწამდე ამგვარ იგივეობას ამტკიცებდა, ქართული კულტურისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა „არეოპაგიტიკას". ამ ნაშრომში პავლე შვიდჯერაა მოხსენებული და 22-ჯერ ციტირებულია. „არეოპაგიტიკის" ავტორს ეჭვიც კი არ ეპარება მოციქულისადმი თავის ერთგულებაში, როცა ქრისტიანულ თეოლოგიას პროკლეს დახმარებით აგებს. მაგრამ პეტრიწისაგან განსხვევებით, იგი ღმერთის პიროვნულ თავისუფალ ნებას და სასწაულის შესაძლებლობას უშვებს.[27]

პეტრიწთან ფილოსოფია, როგორც პირველ საწყისზე მოძღვრება, თეოლოგიის მსახური კი არაა, არამედ უიგივდება მას. პლატონელი ფილოსოფოსი მისთვის შესაქმის, სამყაროს შექმნის მესაიდუმლეა[28]. ამ ფუნქციას არეოპაგელი ღვთისმეტყველს, კერძოდ პავლე მოციქულს ანიჭებს და მას სასწაულს უკავშირებს[29]. ისევე, როგორც თავად პავლე ფიქრობდა ამას. ამ აზრით, პეტრიწი ორივეს უპირისპირდება, მაგრამ, ცხადია, დაუსახელებლად, რადგან წმინდანად აღიარებულ ავტორთან კამათი არ შეიძლებოდა. პავლეს გამოყენების ასპექტი მან გამონახა, არეოპაგელთან მორიგება კი უფრო ძნელი იყო. ალბათ, ამიტომ არ ასახელებს მას, თუმცა თითქმის მთელი შრომის მანძილზე ეკამათება, რადგან არსებითად იმავე საქმეს აკეთებს (ქრისტიანობის და ნეოპლატონიზმის შეერთებას), მაგრამ ცდილობს უფრო მაღალ დონეზე, უფრო მეცნიერულად მის განხორციელებას. ძნელია თქმა, იცოდა თუ არა მან, რომ იეროთეოსი პროკლეს აზრებს იმეორებდა (არაა გამორიცხული, რომ ეს თავად „არეოპაგიტიკის" ავტორმაც არ იცოდა), მაგრამ აშკარაა, რომ პროკლესთან ამავე აზრების უფრო საფუძვლიან სისტემას ხედავდა და იგი ქრისტიან თეოლოგებს გაუტოლა. პეტრიწისათვის ცოდნას თავად მივყავართ რწმენის უპირატესობასთან, რომელიც ალოგიკური კი არ არის, არამედ ზელოგიკურია. ალოგიკური პეტრიწისათვის „უჯერობასთან", თავის თავთან წინააღმდეგობასთან მიგვიყვანს და ამიტომ უპირობოდ უარსაყოფია. პეტრიწი ნეოპლატონური ერთის, როგორც სიკეთის და სიყვარულის გაიგივების გავ-

რცელებულ პრინციპსაც არ იყენებს. „სიყუარული" მასთან ერთხელ გვხდება, ისიც ემპედოკლეს მოძღვრების დახასიათებისას. რაც შეეხება „ტრფიალებას", ემანაციის ძირითადი პრინციპის თანახმად, სამყარო არ შეიძლება რმერთის ტრფიალების საგანი იყოს, რადგან იგი უსასრულოდ დაბალია მასთან შედარებით.

ნეოპლატონიზმი საკაცობრიო კულტურის უნივერსალურ სინთეზად თვლიდა თავს. პროკლემ ბევრი გააკეთა ელინურ და ქალდეულ სიბრძნეთა გასაერთიანებლად, მაგრამ ქრისტიანობაში, ანდა იუდაიზმში სასარგებლოს ვერ ხედავდა. პეტრიწის სინთეზი უფრო მომცველია. წარსულის სამ დიდ კულტურას: ძველ ებრაულს, ქალდეურს და ბერძნულს იგი კაცობრიობის მიერ უმაღლესი არსის და სიცოცხლის საზრისის სამ საფეხურად მიიჩნევს. მათ შორის არ იყო კავშირი, როგორც სამ სვეტს შორის, ქრისტეს მოძღვრება, რომელიც არც ერთი ხალხის მოძღვრებას არ უკავშირდება, ემყარება და აერთიანებს მათ[30]. უნივერსალური სინთეზის ამგვარი გაგება, რომელიც პეტრიწის შრომის ბოლოსიტყვაობაშია გამოთქმული, ვერ ეთანხმება მთელი ნაშრომის გამჭოლ აზრს იმის თაობაზე, რომ ასეთ სინთეზს სწორედ პროკლეს მოძღვრება იძლევა. თუ „ბოლო-სიტყუას" შრომის ორგანულ ნაწილად ჩავთვლით, მაშინ ეს და სხვა შეუთავსებლობანიც ძირითად ტექსტთან მხოლოდ კონიუქტურული მოსაზრებებით შეიძლება აიხსნას.

„ბოლო სიტყუაი" თავისი შინაარსით არაა ერთგვაროვანი და ნაწილი, შესაძლებელია, პეტრიწის ამ თხზულებას არ ეკუთვნოდეს. ბასილი კესარიელის სახელს პეტრიწთან მხოლოდ ამ „ბოლოსიტყუაჲ"-ში ვხვდებით. რაც შეეხება ბასილს, ის თანხმობაშია ძირითად ტექსტში გატარებულ იდეებთან სიკეთის მონიზმის, ბოროტების არარსებობის, ე. ი. მხოლოდ სიკეთის კლებად მისი გაგების შესახებ. ბასილს დიდი გავლენა ჰქონდა ძველ ქართულ კულტურაზე, მისი „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელსეული თარგმანი, X ს. მეორე ნახევარს რომ განეკუთვნება, ქართული კულტურის მნიშვნე-

ლოვანი ძეგლია, თუმცა „ბოლო-სიტყუაჲს” ავტორი ამ თარგმანით არ სარგებლობს[31].

სპეციალურ კვლევას მოითხოვს მიქაელ ფსელოსის და იოანე იტალოსის მიმართება პეტრიწთან. ამ კავშირზე მიუთითებს, როგორც მოძღვრებათა შინაარსი, ასევე, ქართულ და ბიზანტიურ კულტურათა ტრადიციული კავშირი. ამიტომ სავსებით გამართლებულია მკვლევართა მცდელობა ამ კავშირის ფაქტობრივი დამტკიცებისათვის[32]. მაგრამ თავად პეტრიწის ტექსტში ეს მოაზროვნეები, ისევე, როგორც რომელიმე თანამედროვე, დავით აღმაშენებლის გარდა, დასახელებული არაა. შესაძლებელია ეს საქართველოს მიერ ახლად მოპოვებული პოლიტიკური დამოუკიდებლობის ანარეკლიც იყოს. ფსელოსიც პეტრიწივით „უბადლო პროკლეს” ემყარება, მაგრამ ბიზანტიის ერთერთი წამყვანი პოლიტიკოსი ფსელოსი ფილოსოფიაშიც პოლიტიკოსად რჩებოდა, ხშირად უარყოფდა კიდეც თავისავე პროგრესულ შეხედულებებს, ხშირად კი ოფიციალური დოგმატიკით იფარგლებოდა. ამგვარ შრომათა რიცხვს ეკუთვნის მისი „პირმშოჲსათვის”, რომელიც არსენ იყალთოელმა ქართულად თარგმნა[33]. არისტოტელეს კომენტარებში იგი პლატონის მოძღვრებისა და ქრისტიანობის თანხმობასაც უარყოფს. შესაძლოა პეტრიწი მასაც გულისხმობდეს, როცა უარყოფს იმათ, ვინც ბერძენ ფილოსოფოსებს მრავალღმერთიანობას მიაწერდა: „სადა არიან რომელნი შეასმენენ ბრძენთა, ვითარ მრავალღმერთებისა მეტყუელთა”[34]. პროკლესთან, არეოპაგიტიკაში და პეტრიწთანაც ხშირად ვხვდებით ტერმინს – „ღმერთნი”, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი ღმერთის, ზეარსის გამოვლინების სახეებია და არა პოლითეიზმი, რაც, ცხადია, ქრისტიანობასთან შეუთავსებელი იქნებოდა.

მრავალი რამაა საერთო იტალოსისა და პეტრიწის შეხედულებათა შორის. იტალოსი უფრო შეურიგებელი იყო, ვიდრე მისი მასწავლებელი და უფროსი მეგობარი ფსელოსი. ამიტომ იგი მკაცრად დაისაჯა კიდეც. მიუხედავად ამისა, განსხავება ნათელია, იტალოსი იყენებს და აფასებს,

მაგრამ მაინც პრინციპულად ემიჯნება „ბერძნებს", როგორც ქრისტიანი. მატერია მისთვის სრული ბოროტებაა, მას სულის დაღუპვაც კი შეუძლია, ვრცლად მსჯელობს სულის საიქიოში არსებობის წესის შესახებ და სხვ.[35]

პეტრიწი თავის თანამედროვე ფილოსოფოსებს არ ასახელებს, მაგრამ მაშინდელ ქართულ კულტურაში მიმდინარე პროცესებთან მიმართება, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი, მთელი ნაშრომის ფონს ქმნის. მართალია, იგი უკმაყოფილოა არსებული დონით, იმითაც, რომ მთარგმნელობითი და კომენტატორული მუშაობა შეთანხმებულად არ მიმდინარეობს, რამეთუ „განმრავლდეს გადმომღებელნი და სხუასა აღუჩნდის სხუად"[36], მაგრამ ეს მაინც მისი არსებობის წყაროა და მისი შეხედულებათა საბოლოო მიზანიც ამ მდგომარეობის გაუმჯობესებაა. მაშინდელ მოწინავე კულტურას შინაგანად ნაზიარებს და სამშობლოში დაბრუნებულს მძიმე შრომაში ზოგჯერ სასოც წარეკვეთებოდა ხოლმე[37], მაგრამ იმასაც ხედავდა, რომ საქართველოში ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის საკმაო თეორიული დონე და სათანადო პოლიტიკური ატმოსფეროც იყო შექმნილი. დავით აღმაშენებლის შემწყნარებლური პოლიტიკა შესაძლებელს ხდიდა, მიუხედავად მასთან დაახლოებული და გავლენიანი არსენ იყალთოელის არისტოტელიზმისა, რომელიც ფილოსოფიას მხოლოდ ორგანონის როლს ანიჭებდა, მსოფლმხედველობრივად კი ბერძნებში მხოლოდ პოლითეიზმს ხედავდა და პლატონს „მეზღაპრეობას" აბრალებდა[38], ნეოპლატონიკოსებს ფართო და ნაყოფიერი მუშაობა გაეჩაღებინათ.

აზროვნების ისტორიაში, ალბათ, აქ პირველადა გვაქვს მოცემული „არეოპაგიტული" და პროკლეს ნეოპლატონიზმის ოფიციალური თანაარსებობა. საუკუნე-ნახევრის შემდეგ თომა აკვინელი შეეცდება ეპისკოპოს მოერბეკეს დახმარებით შექმნას მსგავსი სიტუაცია, და ამ ორ ავტორს შორის მიმართება დაადგინოს. მათ შორის კავშირი მან სწორად შეამჩნია, მაგრამ საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, პირველწყაროდ „არეოპაგიტიკა" მიიჩნია. ეს მაინც პროგრესი იყო, რადგან პროკლეს ოფიცილურად მისაღებს ხდიდა.

სხვაგვარად მოიქცა პეტრიწის უმცროსი თანამედროვე ნიკოლოზ მეთონელი (გარდაიცვალა დაახლოებით 1165 წ.). მანუელ I კომნენოსის მრჩეველი თეოლოგიაში თავის ნაშრომს, რომელიც ისევეა აგებული და ისევე დაწვრილებითია, როგორც პეტრიწის კომენტარები – „პროკლეს კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი" – ერთმნიშვნელოვნად მიმართავს „პროკლეს მოდის" წინააღმდეგ[39], დიონისესთან მსგავსება არც მას გამორჩენია, ისიც თვლის, რომ პროკლე დიონისეს იყენებს. მაგრამ ამტკიცებს, რომ ქრისტიანისათვის ყოვლად დაუშვებელია პროკლეს გამოყენება. ამგვარ პოზიციას საქართველოშიც ჰყავდა მოწინააღმდეგეები, რომელთა შესახებაც ჩივის ქართველი მოაზროვნე თავის „ბოლო-სიტყუად"-ში.

§2. იოანე პეტრიწი არსებულის, როგორც ჯოსმოსის შესახებ

ყოველი არსებულის, ე. ი. იმის ერთიანობას, რასაც თავისი გარკვეულობა და კონკრეტულობა, რასაც თავისი საზღვარი აქვს და გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება, პეტრიწი „აღმკულს" უწოდებს[40]. სამყაროს ბერძნული სახელის – „კოსმოსის" ასე ზუსტი თარგმნა გარკვეული მსოფლმხედველობრივი დატვირთვის მქონეა, რაც კულტურას რენესანსისაკენ წარმართავს. ეს ტერმინი ამქვეყნიური სინამდვილის გარკვეული შეფასებაა, მისი გარკვეული აღიარება, რაც თავიდან ბოლომდე გასდევს პეტრიწის კომენტარებს.

პეტრიწთან ეს ტერმინი და მისი შესაბამისი ცნებითი შინაარსი, ცხადია, ამქვეყნიური გრძნობადი სამყაროს თვითკმარობასა და ტრანსცენდენტურის, ან, თუნდაც იდეალური სფეროს უარყოფაზე კი არ მიუთითებს, არამედ მათ თავსებადობაზე. იდელაური და რეალური სფეროები ორივე კოსმოსშია მოქცეული. ამქვეყნიურის, გრძნობადი სამყაროს დადებითი შემეცნებითი, ესთეტიკურ-ეთიკური ღირებულება, თავის საფუძვლად იდეალურ არსთა გავლით, ტრანსცენდენ-

ტურზე მიუთითებს, რომელსაც პეტრიწი ნეოპლატონიკოსთა კვალად აბსოლუტურ ერთს და სიკეთეს უიგივებს. იგი არსებითად განსხვავდება ყოველივე სამყაროსეულისაგან, მაგრამ არა როგორც მისი უარმყოფელი, არამედ, როგორც მიზეზი, რომელიც განუზომლად მეტს და, აგრეთვე, მის საპირისპიროსაც შეიცავს. ტრანსცენდენტური მიზეზის ამგვარი შინაარსის ლოგიკური გააზრება შეუძლებელია, მაგრამ მისი ამგვარი ბუნების დაშვება სწორედ ლოგიკურადაა აუცილებელი. ესაა შეუმეცნებადის არსებობის დაშვება. მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ეს განზომილება მნიშვნელოვანია არა მარტო თეოლოგიის, არამედ იდეალიზმის ისტორიის გასაგებადაც.

ამქვეყნიურობის გარკვეული დადებითი ღირებულების წინააღმდეგ შუა საუკუნეებში გაბატონებული პოზიციისაგან განსხვავებით, ნეოპლატონური სიკეთის მონიზმში გრძნობადი სინამდვილეცაა ჩართული. პლატონის საფუძველზე მთელი ანტიკური კულტურის დაფუძნების მოსურნე პლოტინემ თავისებურად აითვისა ეპიკურეიზმიც, ისევე, როგორც არისტოტელეს მკაცრი კრიტიკის მიუხედავად, მრავალი რამ (ცხადია, გაცილებით მეტი, ვიდრე ეპიკურესაგან) აიღო მისგან. როცა მარქსი ნეოპლატონიზმს, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელ სინთეზს ახასიათებდა, მან ამ მიმართულების შინაარსის წყაროებად პლატონის, არისტოტელეს, სტოიციზმისა და სკეპტიციზმის გვერდით, ეპიკურეიზმზეც მიუთითა[41]. ამას გვერდს ვერ ავუვლით, თუ ნეოპლატონიზმის და აღორძინების ეპოქის მიმართების გარკვევა გვსურს. ამგვარი რედაქციით ეპიკურული ასპექტი მნიშვნელობას ინარჩუნებს იმ მოაზროვნეთათვისაც, რომელნიც ეპიკურეს და ეპიკურელთა შეურიგებელ მოწინააღმდეგედ თვლიდნენ თავს. იოანე პეტრიწიც მათ შორისაა. მისი სამყარო, როგორც „აღმკული", ე. ი. უმაღლესი წესრიგით, ჰარმონიითა და სილამაზით აგებული, იმის მომზადებაა, რასაც რუსთაველთან კაცთათვის „უთვალავი ფერით" მოცემული ქვეყანა ეწოდება.

სამყაროს, უნივერსუმის ეს საკვირველი წესრიგი, ჰარმონია და სილამაზე პეტრიწისათვის ადამიანური შემეცნების სტიმულს წარმოადგენს. ადამიანი არ შეიძლება არ გააკვირვოს ამ წესრიგმა და სილამაზემ და მისი მიზეზის ძიება არ დაიწყოს. პეტრიწის კომენტარებს მიზნად სწორედ ამ გაკვირვების მოხსნა აქვს, ტრანსცენდენტური ერთის რაობის რაღაცნაირი მიხვედრის საფუძველზე. ეს ერთი, რომელიც სიკეთის იგივეობრივია, ამავე დროს მამა ღმერთიცაა. მაგრამ ქართველმა ფილოსოფოსმა იცის ოფიციალური რელიგიის აუცილებელი ანტროპომორფისტული ხასიათი და ადამიანის ცნობიერებაში მის საფუძველს ადგენს. ამ პრედიკატს იგი მიიჩნევს ადამიანის სურვილის გამოხატულებად, პირველსაწყისთან თავის კავშირს გაუსვას ხაზი და ამით საკუთარი ღირსება აამაღლოს[42]. აი ამ ტრანსცენდენტური საწყისის და სამყაროს, როგორც გაერთიანებული, მოწესრიგებული სიმრავლის მიმართებაა პეტრიწის კვლევის უპირველესი და უმნიშვნელოვანესი საგანი.

პროკლე ამ საკითხს „კავშირნის" პირველსავე თავს უძღვნის და, როგორც ამ ნაშრომში წარმოდგენილ ყველა სხვა საკითხს, კატეხიზისებურად გადმოსცემს. აქ მაქსიმალურად შეკუმშულადაა მოცემული დასასაბუთებელი აზრი და მისი არგუმენტები. პეტრიწი კი, რომელიც ნაშრომს ქართველი მკითხველის სახელმძღვანელოდ თარგმნის. პროკლეს სხვა ნაშომებზე დამყარებით (განსაკუთრებით, პლატონის „პარმენიდესა" და „ტიმაიოსზე" კომენტარებისა), პროკლეს ძირითადი დებულების ვრცელ გენეტურ, ლოგიკურ და მსოფლმხედველობით ანალიზს იძლევა. ამიტომ კომენტარი მრავალჯერ აღემატება ტექსტს. ასევე იხილავს იგი სხვა თავებსაც. პროკლეს მოძღვრების ანალიზისათვის, ე. ი. ქართველი მკითხველისათვის მისი გარკვეული ინტერპრეტაციის წარმოსადგენად, პეტრიწი იყენებს მთელ ანტიკურ ფილოსოფიურ გამოცდილებას და კვლევას თავისი დროისათვის ააქტუალური მიმართულებით აწარმოებს.

სიმრავლისა და ერთის მიმართების საკითხი ანტიკური ფილოსოფიის უპირველესი საკითხია როგორც ისტორიუ-

ლად, ისე ლოგიკურად. თალესი სწორედ სიმრავლის გამაერთიანებელ ერთს ეძებდა და ამგვარად ერთ-ერთი ელემენტი – წყალი მიიჩნია. ანაქსიმანდრემ კი არსებულის ასახსნელად, როგორც კონკრეტულთა ერთიანობისა, განუსაზღვრელი, ანუ აპეირონი დაადგინა. ამით მან პირველმიზეზის მეტაფიზიკურ ძიებას და მის მიმართ ნეგატიური განსაზღვრების გამოყენებას დაუდო საფუძველი. ეს შესაძლებლობა პლატონამდე არსებითად არ გამოუყენებიათ. „პარმენიდეში" პლატონმა კოსმოსის შემქმნელი, დემიურგი იდეებთან, როგორც ნიმუშებთან და მატერიასთან ერთად, კოსმოსის გარეთ მოაქცია. არისტოტელესთან კოსმოსს გარეთ მხოლოდ აზროვნების აზროვნება, ანუ ყოველივეს მამოძრავებელი თავად უძრავი მიზანი და პირველი მატერია, ანუ წმინდა შესაძლებლობა დარჩა. პლოტინემ არსებითად ეს სქემა გამოიყენა, მაგრამ ის პლატონისეულად მიიჩნია და მატერია ღმერთისაგან, როგორც უმაღლესი სიკეთისაგან გამოსხივების ქრობად ჩათვალა. ამრიგად, კოსმოსს გარეთ მხოლოდ ერთი, ღმერთი დარჩა. კოსმოსი ამ სიკეთის გამოსხივებაა, მისი ემანაციაა. მის რთულ იერარქიულ სტრუქტურაში, რაც უფრო დაშორებულია ესა თუ ის არსებული პირველწყაროს, მით უფრო ნაკლები ღირებულებისაა, მაგრამ სიკეთისა და მშვენიერების რაღაც ხარისხი მაინც აქვს. მატერია ოთხი ელემენტის შემდგომაა, იგი სიკეთის ძალის ჩაქრობაა, არარაა. პლოტინემ მკაცრად ვერ გაატარა ეს მონიზმი. მატერია მასთან სრულ ბოროტებად და თვითმყოფ მიზეზად გამოდის. სიკეთის მონიზმი მის მოწაფესა და გამომცემელთან – პორფირიოსთანაა განხორციელებული. ასევეა იგი შენარჩუნებული პორფირიოსის მოწაფე იამბლიქოსთან და პროკლესთანაც. პროკლე თვლიდა, რომ სიკეთის მკაცრი მონიზმი მოცემულია არა მარტო პლოტინესთან, არამედ თავად პლატონთანაც. ამას იგი გულმოდგინედ ასაბუთებს პლატონის შრომათა ძალზე რთული ანალიზით.

პეტრიწი იცნობს ამ მემკვიდრეობას და იზიარებს ამგვარ ინტერპრეტაციას. იზიარებს, რადგან მიაჩნია რომ ტრანსცენდენტური ერთის, ანუ აბსოლუტური სიკეთის

ქრისტიანულ ღმერთთან გაიგივება უდავოა. ამ სახით უპირისპირდება აბსოლუტური ერთის სამყაროს მის კომენტარებში. პეტრიწის მიზანია ამგვარი ერთის დაშვების აუცილებლობა დაასაბუთოს და შემდეგ სამყაროზე მისი ზემოქმედება ისე ახსნას, რომ ერთის ტრანსცენდენტობას არაფერი დააკლდეს. სამყაროში, როგორც კოსმოსში გაბატონებულმა მკაცრმა აუცილებლობამ ნებისმიერი საგნის ანალიზის საშუალებით ამ ერთისაკენ უნდა წაგვიყვანოს. იგი დაშვებული უნდა იქნეს, როგორც ყოვლის ამხსნელი, თუმცა თავად უმიზეზო და შეუმეცნებადი.

ყოველივე ეს, პეტრიწის აზრით, შეიძლება დასაბუთდეს არისტოტელეს „ანალიტიკაში" ჩამოყალიბებული სილოგიზმის გამოყენებით. შუა საუკუნეების ტრადიციების მიხედვით, პეტრიწი არისტოტელეს ლოგიკას „ორგანონს", ე. ი. იარაღს უწოდებს. უმისოდ შეუძლებელია „რაისავე გაგონებაი სულისა მიერ სიტყვიერისა"[43]. ეს ლოგიკა მოყვება ჩვენს ცნობიერებას შემეცნებადის საზღვრებამდე. იგი მოიცავს ე. წ. დადებით და უარყოფით დიალექტიკას და შეუცნობად აბსოლუტურ მიზეზზე მითითებას. აქ მისი კომპეტენცია წყდება. ჩვენ არ შეგვიძლია ამ პირველმიზეზს რაიმე განსაზღვრება მივცეთ, სულერთია დადებითი იქნება ის თუ უარყოფითი, იდეალისტური იქნება თუ მატერიალისტური. ის უკვე ლოგიკის მიერ მისი საზღვრების გადალახვა იქნებოდა. რისთვისაც ებრძოდა პროკლე არისტოტელიკოსებს.

პეტრიწი დარწმუნებულია, რომ „არისტოტელის ორღანოის" სწორი გამოყენება მხოლოდ ამ მიზანთან მიგვიყვანს. იგი მის მიერ გამოყენებული სილოგიზმის სქემასაც იძლევა[44]. ჩანს, გადამწერს პეტრიწის მაგალითისათვის მეორე მაგალითიც მიუმატებია (შესაძლოა ამონიოს ერმისის თარგმანის გავლენით).[45] მექანიკურად „თვითმიმდრეკი" მეორეჯერ დაუწერია „ყოველი სულისათვის" მაგიერ[46] და სქემა პირველი მაგალითის სქემისათვის შეუერთებია, რამაც ორსაფეხურიანი სქემის მაცდური სურათი მოგვცა. სქემის უშუალოდ მომდევნო ტექსტში პეტრიწი მხოლოდ პირველი სქემის განმარტებას იძლევა.

პეტრიწი ვრცლად იხილავს აბსოლუტური ერთის სიმრავლესთან (კოსმოსთან) მიმართების შესაძლებელ სახეებს. მათ შორის საერთოდ ერთის არსებობის უარმყოფელი არგუმენტიცაა გარჩეული. პეტრიწი მის უარყოფად ავტორიტეტებს არ მიმართავს. მისი აზრით, ამგვარი დაშვება ობიექტური ანალიზის საფუძველზე, აბსურდამდე მიგვიყვანს, რაც მისი საუკეთესო უარყოფა იქნება. ამ მიმართებათა ტიპური მისთვის დებულებანი ოთხია: I. ერთი და სიმრავლე თანამარადიულია, „სწორგანწყობილნი" არიან. II. ერთი და სიმრავლე კორელატურია, ე. ი. არა უბრალოდ თანამარადიული, არამედ ერთი მეორის მაარსებელნი („ერთი მეორისგან იყოს"). III. დებულება რომელიც ამტკიცებს, რომ „უპირველეს არსო სიმრავლე ერთისასა". IV. ერთი აბსოლუტურად დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური მიზეზია სიმრავლისა.

პირველი დაშვების უარსაყოფად ქართველი მოაზროვნე იმაზე მიუთითებს, რომ აზროვნების ბუნების თანახმად, ორი პირველსაწყისის დაშვება მოითხოვს მესამეს, როგორც მათ წყაროს დაშვებას. მოცემული დაშვების დამცველები ამ ერთსაც სიმრავლეს დაუპირისპირებენ, როგორც მისგან დამოუკიდებელს და მასავით პირველადს, რაც კვლავ საერთო მიზეზის საკითხს დააყენებს და ა. შ. უსასრულოდ. ამგვარი უსასრულობა, პეტრიწისათვის, ისევე, როგორც ბერძენ მოაზროვნეთა უმრავლესობისათვის, წინააღმდეგობაში ჩავარდნას ნიშნავს, იმის გამო, რომ თუ მოცემულია შედეგი (ამ შემთხვევაში, ერთი და სიმრავლე), ხოლო მიზეზის ძიებას უსასრულობაში მივყავართ, ეს ნიშნავს მოცემული, არსებული შედეგისათვის მიზეზის არარსებობის დაშვებას, რამდენადაც არსებული მუდამ სასრულოს სფეროშია. უსასრულობის ეს ცნება არსებითად განსხავდება უსასრულობისაგან, როგორც აბსოლუტური ერთისაგან, რომელიც სწორედ შემეცნების უსასრულობაში ჩავარდნის აცილების საშუალებაა. არისტოტელედან მოყოლებული, ბერძენი ფილოსოფოსები უსასრულოებას მხოლოდ შესაძლებლობაში უშვებდნენ. ნეოპლატონიკოსები ეთანხმებიან მას, რამდენადაც საქმე რაციონალურ შემცნებას და არსებულს, როგორც კოსმოსს

ეხება. ღმერთი, ანუ ერთი, როგორც აქტუალური უსასრულობა, მათთვის რაციონალური შემეცნების და არსის მაღლა მდგომი ზეარსია.

ერთისა და სიმრავლის კორელატურობის ურთიერთგანმსაზღვრელობის უარსაყოფად პეტრიწი იმაზე მიუთითებს, რომ ყოველი არსებული, რომელიც სიმრავლის სახითაა მოცემული, რაკი არსებულია, რაღაც გარკვეულობის მქონეა, რაც მის ერთიანობას ქმნის. მაგალითად, მატერიალურ საგანთა ერთობა მათ მატერიალურობაშია, ადამიანთა სიმრავლისა – ადამიანის ცნებით გამოიხატება, და ა. შ. ამდენად ერთის გარეშე, რომელიც ერთიანობას აძლევს სიმრავლეს, ეს უკნასკნელი არ მოიაზრება. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი არსებობა დაუშვებელია. რაც შეეხება ერთს, სიმრავლის გარეშე იგი დიახაც შეიძლება მოვიაზროთ. როგორც ვხედავთ, პეტრიწი, პარმენიდედან დაწყებული, ყველა დროის რაციონალისტის მსგავსად, დარწმუნებულია, რომ მოაზრების აუცილებლობა არსებობის აუცილებლობის იდენტურია. რაც არ მოიაზრება, ის არც შეიძლება არსებობდეს, ე. ი. კოსმოსში იყოს მოცემული. მოუაზრებადობა ფსიქიკური შინაარსის ცნება არაა და წარმოუდგენლობას არ ნიშნავს.. აქ წმინდა ლოგიკურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე: მოუაზრებადია ის, რაც დაშვების შემთხვევაში, ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან (აბსურდთან) მიგვიყვანს. ამით განსხვავდება არსებულის მოაზრების შეუძლებლობა – რაც ლოგიკური შეცდომის ტოლფასია და ზეარსი, აბსოლუტური ერთის შინაგანი ბუნების შემეცნებისა და მოაზრების შეუძლებლობა. იგი ზელოგიკურია და მის დაშვებას ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან არ მივყავართ.

მსგავს არგუმენტაციას მიმართავს გელათელი მოაზროვნე მესამე დაშვების უარსაყოფადაც. ამ დებულების დამცველები ამტკიცებენ: „უპირველეს არსო სიმრავლე ერთისა". ნაჩვენებია, რომ ეს დაშვება მიგვიყვანს უსასრულოში („უსაზღვროობაჲ") უსასრულოს მიღებამდე. ის, რაც შემდეგ სპინოზასათვის შემეცნების ახალ პერსპექტივებს გადაშლის (სუბსტანციის უსასრულობაში ატრიბუტთა უსასრულობის

დაშვება), ნეოპლატონიკოსებისათვის ლოგიკური წინააღმდეგობაა. თუ ერთი არ იქნება სიმრავლის ნაწილთა განმსაზღვრელი და შემკვრელი, მაშინ თითოეული ნაწილი თავის მხრივ უსასრულო იქნება, მის ნაწილებზეც იგივე ითქმის და ა. შ. ამით ვარღვევთ თავად უსასრულობის ცნებას, რადგან უსრულობაში უსასრულობანი დაიშვება იმ დროს, როცა „უსაზღვროობასა და რაჲ არს უფროჲს". ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ ჭეშმარიტია სწორედ დაშვებულის საპირისპირო დებულება, ე. ი. „არ ეგების უპირატესობაჲ სიმრავლისაჲ, არამედ შემდგომ ერთისა"[47].

პეტრიწის მიზანია არა მარტო იმის დადგენა, რომ სიმრავლე ერთისგანაა, არამედ, ამავე დროს იმისაც, რომ სიმრავლე, არსებობის გარდა, ნებისმიერ რაგვარობას (წესრიგს, კანონზომიერებას) ერთისაგან იღებს. ყოველი გარკვეულობა იმისგან არსებობს, რომ სიმრავლე „ეზიარება" ერთს. ნეოპლატონიკოსს და ქრისტიანს სამყაროს (სიმრავლის) და ღმერთის (ერთის) აუცილებელი კავშირი ისე სურს წარმოადგინოს, რომ ერთი ტრანსცენდენტობა უეჭველი ჩანდეს, თანაც აუცილებელი დამოკიდებულება ცალმხრივი იყოს (კერძოდ, ღმერთი იყოს აუცილებელი სამყაროსათვის და არა პირიქით). მაგრამ გონებამახვილურ მცდელობათა მიუხედავად, აზროვნების შინაგანი დიალექტიკა ამ კავშირში ორმხრივ აუცილებლობას წამოსწევს წინ და პანთეიზმის ახლებული გააზრების პრობლემა დგება.

გაუგებრობის ასაცილებლად პეტრიწი განასხვავებს ორ ცნებას და მათი შინაარსის გამოვლინების ამსახველ სამ ტერმინს: „იზიარნეს", „ეზიარა" და „იზიარა". პირველი თანასწორთა ურთიერთზეგავლენის და ურთიერთგანსაზღვრის შესაძლებლობას გულისხმობს (მაგ., ოთხი მატერიალური ელემენტი – ცეცხლი, წყალი, ჰაერი და მიწა იზიარებიან ერთმანეთის მიერ, რადგან ერთმანეთის თვისებებს შეიცავენ). რაც შეეხება „ეზიარას", აქ იგულისხმება ორი ვითარება, რომელთაგან ერთი უმჯობესია და მისი თვისებებისაგან რაღაცას იღებს მეორე (მაგ.„შედეგი, ან, როგორც პეტრიწი უწოდებს – „მიზეზოანი" ეზიარება თავის მიზეზს). როცა

ამავე ვითარებაში იგივე კავშირი ზემდგომისაგან გამომდინარედაა განხილული, მისი ამსახველი იქნება ტერმინი „იზიარა" (მაგ., „იზიარა უზესთაესმან და მიზეზმან თჳს-გამო მიზეზოანი და მისცა თჳსისა... მყოფობისაგან")[48].

აღნიშნულის საფუძველზე პეტრიწი იტყვის, რომ სიმრავლე ეზიარების ერთს, ხოლო ერთი იზიარებს სიმრავლეს. ეს ჩვეულებრივი, შიდაკოსმიური მიმართებაა მიზეზსა და შედეგს შორის. პეტრიწისათვის კი მთავარია უმიზეზო მიზეზის (ერთის) და მისი შედეგის (სამყაროს) მიმართება. ეს მიზეზი უძრავია სივრცეში მოძრაობის აზრით. როგორც სამოძრაო სივრცის, ისე მოძრაობის მიზნის არსებობა მისი აბსოლუტურობის უარყოფა იქნებოდა. მაგრამ ის თავისთავად ქმედითია. ამგვარი შესაძლებლობა უკვე არისტოტელემ დაუშვა, როცა აზროვნების აზროვნებას უძრავი უწოდა. თავის თავის მიზეზი მოუაზრებელია აქტიურობის გარეშე და ნეოპლატონიზმს ეს კარგად აქვს გაცნობიერებული. მისი აქტიურობა არის ემანაცია, ანუ გამოსხივება სამყაროსი. რადგან იგი მარად აქტიურია, ამიტომ ნეოპლატონიკოსები სამყაროსა და ღმერთის თანამარადიულობას ამტკიცებდნენ. პროკლე სპეციალურ ნაშრომსაც უძღვნის ამ საკითხს – „18 არგუმენტი სამყაროს მარადიულობის დასაცავად და ქრისტიანთა საწინააღმდეგოდ"[49]. ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი იოანე ფილოპონოსი (ალექსანდრიის სკოლიდან) სპეციალურ ტრაქტატს დაწერს პროკლეს ამ შრომის წინააღმდეგ. პეტრიწი კი ქრისტიანობის საწინააღმდეგოს აქ არაფერს ხედავს და იყენებს პროკლეს არგუმენტებს. მისი აზრით, მთავარია არა ფაქტობრივი ვითარება, კერძოდ ის, რომ უმიზეზო მიზეზი მარად გამოასხივებს სამყაროს, როგორც თავისი უმაღლესი სრულყოფილების შედეგს, არამედ ის, რომ კოსმოსის გამოსხივებით ერთს არაფერი აკლდებოდა. ამიტომ იგი შეიძლება მოვიაზროთ სამყაროს გარეშე. მოაზრების შესაძლებლობა კი არსებობის შესაძლებლობაცაა. ეს უფლებას აძლევს პეტრიწს ქრისტიანობისათვის მისაღები სახით წარმოადგინოს პროკლეს დებულება და ამტკიცებს: „ესე ზესთაჲ ერთი თჳნიერ სიმრავლისა შეუძლებს ზემექონეობით

მიდრეკილად დგომასა და არ ვისსა სხჳსა მოქცნე...”[50]. ერთის, ანუ ღმერთის სრული ტრანსცენდენტობა თითქოს გარანტირებულია, მაგრამ ამ მიმართებას მეორე ასპექტიცა აქვს, რაც უფრო ძნელი მოსაგვარებელია ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსისათვის.

მიზეზისა და შედეგის მიმართება, თუნდაც საქმე თავისთავად მიზეზს ეხებოდეს, აუცილებლობით გულისხმობს შედეგის წინასწარ არსებობას მიზეზში. შედეგში რაიმე ისეთი პოზიტიურის დაშვება, რაც მიზეზში არაა, მკვლევარს აყენებს ან სხვა მიზეზის ძიების, ან შედეგის თვითმიზეზად მიჩნევის, ანდა განვითარების აღიარების აუცილებლობის წინაშე. ნეოპლატონიკოსებს და თითქმის ყველა მოაზროვნეს იაკობ ბოემემდე, განვითარების, როგორც ახლის წარმოშობის, დაშვება შეუძლებლად მიაჩნდათ. საბუთად უმიზეზო მოვლენის არარსებობას მიიჩნევდნენ. თუ უმიზეზო მოვლენა არ არსებობს, ყველაფერი, რაც შედეგშია, მიზეზში უნდა იყოს მოცემული. ამიტომ ნეოპლატონიკოსისათვის ყველაფერი, რაც სამყაროშია, წინასწარ მოცემულია ღმერთში. „თანმოუძუს მას ყოველი”[51]. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სამყარო არის ღმერთში, თუმცა იდეალურად მაგრამ მაინც. ერთის უპირატესობის ამგვარი მტკიცება პეტრიწს ისეთივე სიძნელის წინაშე აყენებს, როგორც „არეოპაგიტიკის” ავტორს, მოგვიანებით კი ნიკოლოზ კუზანელს. ახლა ამ ასპექტით დგება ქვეყნის მარადიულობის და პანთეიზმის პრობლემა.

ის აზრი, რომ ღმერთი ყოველთვის „გარე შემომწერელია”[52] საქართველოში სულხან-საბამდე გაყვება მსოფმხედველობრივ აზროვნებას. „მხოლოდ ღმერთი არს ყოველთა შემცველი და გარეშემოუწერელი”[53], როგორც ხშირად, ისე აქაც, საბა პეტრიწის მიერ ჩატარებულ მუშაობას გულისხმობს, პეტრიწი კი უმაღლესი ერთის შეუმეცნებადობას აფარებს თავს. ერთში სიმრავლის (ე.ი სამყაროს) დაშვება და ამავე დროს ტრანსცენდენტობა სამყაროს მიმართ ნეოპლატონიკოსისათვის ერთნაირად აუცილებელია. ეს რომ ჩვეულებრივ არსებულს ეხებოდეს, წინააღმდეგობა მისი უარყოფისათვის საკმაო საფუძველი იქნებოდა. მაგრამ აქ საქმე

ეხება ზეარსს, რომელიც ჩვენი გონებისათვის გაუგებარი წესით არიგებს ამ წინააღმდეგობას თავისში. მისი სხვაგვარი დაშვება გაუგებარს გახდიდა, თუ რატომაა აბსოლუტური ერთი ყოველი არსებულის აუცილებელი და საკმაო მიზეზი „რომელსა ოდენ დუმილმან პატივ სცა მოკლებითა თქუმათაჲთა”[54]. იგივე აზრი „არეოპაგიტიკაში” გამოთქმულია, როგორც „ყოვლად ბრძნული დუმილი”[55], ხოლო კუზანელთან, როგორც „სწავლული არცოდნა”[56].

თუ ყოველი არსის შემეცნებას, როგორც ცალკეულად ისე მთლიანობაში, ამგვარ აბსოლუტთან მივყევართ, მაშინ ლოგიკურია იმის დაშვება, რომ იგი სამყაროს თავის თავიდან ქმნის, ასხივებს მას. ემანაციის პროცესის აღსანიშნავად პეტრიწის კომენტარებში ორ ტერმინს ვხვდებით: „წარმოება” და უფრო ხშირად „გზავნაჲ”. აბსოლუტი მხოლოდ თავის თავიდან და, ამ აზრით, არარასაგან ქმნის სამყაროს. ამდენად, არარასაგან სამყაროს შექმნის ქრისტიანულ დოგმასთან თანხმობა სახეზეა. რაც შეეხება სამების დოგმის ნეოპლატონიზმთან დაკავშირებას, ეს, როგორც მ. გოგიბერიძემ აღნიშნა, შეუძლებელია, რადგან ემანაციაში მომდევნო არადროს არაა წინამავალის ტოლი, მაგრამ პეტრიწი შეეცდება რიცხვთა დიალექტიკის გამოყენებით ერთისა და სამის გაიგივებას, რამდენადაც ერთი რიცხვთა საწყისია, ორი რიცხვი კი არ არის არამედ განუსაზღვრელობა, სამი კი პირველი რიცხვია[57]. ამ საინტერესო მანიპულაციის გარდა, ქრისტიან მოაზროვნეს შეეძლო ერთის შეუმეცნებადობაზე მიეთითებინა.

ნეოპლატონიზმისათვის შედეგი მიზეზისაკენ მიისწრაფვის და ესაა მისი მოძრაობის წყარო ისევე, როგორც მისი არსებობის მიზანი. კოსმოსის მარადიული მოძრაობაც განპირობებულია ერთისაკენ, როგორც მიუწვდომელი მიზნისაკენ მისწრაფებით. ამ მისწრაფებას პლატონური ტრადიციის მიხედვით „ტრფობაჲ” ეწოდება[58]. ყოველივე მიისწრაფვის თავისი მიზეზისაკენ რამდენადაც მისი არსება მიზეზში ყოველთვის საუკეთესო სახითაა წარმოდგენილი. მშობლიური წიაღისაკენ, როგორც უკეთესი და უფრო გარანტირებული არსებობისაკენ ყოველი კონკრეტულის მისწრაფება, რა-

საც მიზეზობრიობა გამოხატავს, მთლიანობაში კრავს სამყაროს და აუცილებლობით აკავშირებს მას აბსოლუტურთან.

მიზეზობრიობა პეტრიწთან ყოვლისმომცველია. მიზეზი და საფუძველი, როგორც რეალური და ლოგიკური, მასთან ისევეა გაიგივებული, როგორც თითქმის ყველა მოაზროვნესთან დავიდ ჰიუმამდე. ეს ნაკლი რამდენადმე კომპენსირებულია მიზეზთა სახეების გამოწვლილვითი დიფერენციაციით. პროკლეს „კავშირნი" ხომ ფაქტობრივად მიზეზთა შესახებ მოძღვრებაა და ამიტომ იყო, რომ შუა საუკუნეებში ამ ნაშრომის შემოკლებულ ვარიანტს „მიზეზთა წიგნი" ეწოდა.

მიზეზობრიობის საფუძველზე მთელი კოსმოსის მიმართება მიუწვდომელი უმაღლესი მიზეზისაკენ, რომელიც თავად „უზადო" რჩება, მარადიულ წრებრუნვას გვაძლევს. კოსმოსის გამოსხივება („შექმნა") აბსოლუტის სიკეთისა და ძალის სიჭარბის გამო ხდება, უკუსვლა კი უკეთესისაკენ მისწრაფებით, მისი სიყვარულით. თვით აბსოლუტურს კი არ შეიძლება უყვარდეს კოსმოსი, როგორც მთლიანობა, ანდა რაიმე მასში, რადგან ტრფიალების საგანი ყოველთვის უფრო მაღალი უნდა იყოს. ესეც არისტოტელესეული მომენტია ნეოპლატონიზმში. არისტოტელეს ფორმის ფორმა მხოლოდ საკუთარ თავზე აზროვნებს. რამდენადაც ნეოპლატონიკოსისათვის აბსოლუტურს სამყარო თავისთავში აქვს იდეალურად, ამდენად ღმერთის თვითმიზეზობა და თავისთავის სიყვარული შეიძლებოდა შეთავსებოდა ქრისტიანულ დოქტრინას, რომლის თანახმადაც ღმერთს უყვარს ყოველი არსებული და ზრუნავს მასზე.

„ტრფიალის" გარდა პეტრიწის კომენტარებში გვსვდება ტერმინი „სიყვარული"[59], რომელიც ემპედოკლეს მიერ დადგენილ გამაერთიანებელ კოსმიურ კავშირს აღნიშნავს და სიძულვილს („ძლევაჲ") უპირისპირდება. კომენტარებში სიყვარულის სამფლობელოდ ზეგრძნობადი, გონების სფეროა მიჩნეული. პეტრიწი მნიშვნელოვნად თვლის ამ მითითებას, რადგან ის პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებთან კავშირზე ამახვილებს ყურადღებას. ეს ასპექტი მნიშვნელოვნია პეტრიწის და პორფი-

რიოსის მიმართების გასარკვევად. პორფირიოსი თავის „ფილოსოფოსთა ისტორიაში" ემპედოკლეს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს და თვლის, რომ მან აღმოაჩინა ემპედოკლეს მოძღვრება სულის შესახებ[60].

ტრფიალებას, როგორც ამამაღლებელ სწრაფვას, როგორც სიკეთის წადილს, უპირისპირდება „ვნებაჲ", რომელიც „მაკნინებელი". ამ დაპირისპირებას როგორც შემეცნების თეორიული, ისე ონტოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. იგი მარტო გრძნობადს როდი ახასიათებს, თუმცა ამ სფეროშია გაბატონებული. იდეალურ სფეროში შესაძლებელი **შეცდომა,** რომლის შედეგია სულის განსხეულება, ამ საფუძველზეა არსებული[61].

ერთის აბსოლუტურობის, ე. ი. მონიზმის დასასაბუთებლად ნეოპლატონიკოსებთან იმ არარასთან ანუ მატერიასთან (პეტრიწის ტერმინოლოგიით – „ნივთთან") მიმართების გარკვევაა საჭირო, რომლისგანაც პლატონის „ტიმაიოსში" დემიურგი სამყაროს აგებს, როგორც კოსმოსს, როგორც ქაოსურ მოძრაობაზე (რაც მატერიას ახასიათებს) მიზნობრიობის გაბატონებას. როგორც აღნიშნული იყო, მატერია ნეოპლატონიკოსებთან სიკეთის ძალის, მისი სხივის ჩაქრობაა. საჭირო იყო იმის ჩვენება, რომ ეს შედეგიც კოსმოსში რჩება და ამდენად რაღაცნაირად აბსოლუტურისაკენ მიისწრაფვის. მისწრაფება აუცილებ-ლობით გულისხმობს არა მარტო განსხვავებას იმასთან, რისკენაცაა სწრაფვა, არამედ მსგავსებასაც. თუ უპირატესობა, რაღაც საერთოს, რაღაც მსგავსის ასპექტით უპირატესობა არაა, მაშინ ის არც მისწრაფების საგანი შეიძლება იყოს: „ტრფიალებაჲ თჳნიერ მსგავსებისა არა ერგოს, რამეთუ არ სადა ეტრფის უმსგავსოჲ უმსგავსოსა"[62]. მატერიის ამგვარ კოსმოსში ჩართვა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას უკავშირდება.

აბსოლუტური ერთის, როგორც ონტოლოგიური, ისე გნოსეოლოგიური პირველადობის დაშვების აუცილებლობის დასაბუთება ამ სისტემაში ღმერთის არსებობის დასაბუთებას წარმოადგენს, რაც შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ერთ-ერთი უძირითადესი ამოცანა იყო. პეტრიწი

ცდილობს გვიჩვენოს, რომ ერთი, რომელიც ყოველგვარ დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას, აუცილებელია დავუშვათ, თუკი რაიმე არსებულის დაშვებას ვაპირებთ. დასაბუთების ეს წესი, კოსმოლოგიური რომ ეწოდება, ღმერთის არსებობის, ე.წ. ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთების წესთან ერთად, ქართული თეოლოგიისათვის პეტრიწამდეც კარგად იყო ცნობილი. იოდასაფის კითხვაზე: „რაჲ დაამტკიცებს ცნობასა ღმრთისასა?“ ბალაჰვარი პასუხობს: „ცანი და ქუეყანაჲ და ყოველი რომელი დამკვიდრებულ არს მას შინა, სულიერნი და გუამოანნი და, რამეთუ იხილო ჭურჭელი რაჲმე შექმნილი, დაღათუმცა მოქმედი არა ნახე, სწამევემცა, ვითარმედ უვის შემოქმედი“ და სხვა[63]. ამ ფიზიკო-თეოლოგიურ არგუმენტს ბალაჰვარი შემდეგ აძლიერებს კოსმოლოგიურით:” უკეთუმცა მე ვიყავ დამბადებელი თავისა ჩემისაჲ უმეტეისმცა ვყავ თავი ჩემი სიშუენიერითა და სისასრულითა ჰასაკისაჲთა... (იქვე)“. პეტრიწთან კი პროკლეზე დამყარებით, მოცემულია თავისებური ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელიც არ ემთხვევა პეტრიწის თანამედროვე ანსელმ კენტერბერიელის მიერ ფორმულირებულს, რომლის თანახმადაც, ღმერთის, როგორც უმაღლესი არსების, ცნებიდან ამოიკითხება, მისი ცნებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა. ამ დასაბუთების შინაარსი არსებითად მოცემულია პროკლეს კავშირნის პირველსავე თავში, რომელიც ერთისა და სიმრავლის მიმართებას ეხება და ფაქტობრივად „ერთის“ ცნების ანალიზს წარმოადგენს. პროკლე აქ არ-არსის პრობლემას არ ეხება, პეტრიწი კი ამ მხარეს სპეციალურ ყურადღებას აქცევს. მას სურს დაამტკიცოს, რომ ერთის დაშვება აუცილებელია არა მარტო მაშინ, როცა მიზნობრიობით ვხელმძღვანელობთ (ე. ი. ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთებისას), ანდა, როცა რაიმეს არსებობას ვუშვებთ, სულ ერთია, იქნება ეს კოსმოსი თუ მხოლოდ ჩვენი საკუთარი თავი (ე. ი. კოსმოლოგიური დასაბუთება), არამედ მაშინაც კი, როცა ყოველგვარი კონკრეტულის არსებობას უარვყოფთ და მხოლოდ არსის არსებობას ვუშვებთ. ამრიგად, არარსებულის დაშვებისათვისაც აუცილებელია აბსოლუტური ერთის

არსებობის დაშვება. პეტრიწს მხოლოდ იმის თქმა რომ სურდეს – ადამიანის აზროვნებას სჭირდება ღმერთის არსებობის დაშვება არსებულის დაშვებისთვის, მაშინ ეს კოსმოლოგიური დასაბუთების უბრალო ვარიაცია იქნებოდა (რადგან მე ვუშვებ არსებობას, ე. ი. მე ვარსებობ და ა. შ.). პეტრიწი დარწმუნებულია, რომ ამ შემთხვევაში საქმე ონტოლოგიურ მიმართებაშია ასახული: თავისთავად, შემეცნებისგან დამოუკიდებლად არსებული არარსის „არსებობა“ უკვე გულისხმობს ერთის, როგორც აბსოლუტურის არსებობას. ეს არარსი, ანუ არამყოფი წარმოადგენს გაუფორმებელ მატერიას. იგი გაფორმებულ გრძნობად სინამდვილეს წინ კი არ უსწრებს, როგორც ეს პლატონსა და არისტოტელეს წარმოედგინათ, არამედ მათი შედეგია იერარქიაში. იგი ერთის ძალის შრეტაა. მასში სიკეთე კიდევ უფრო ნაკლებადაა გამოვლენილი, ვიდრე ოთხ ელემენტში. მაგრამ იგი მაინც სხვა არაფერია, თუ არა ეს გამოვლენა, ამიტომ ერთის არსებობა მისთვის ისევე საჭიროა, როგორც არსისათვის, მყოფისათვის. ეს შეფარდებითი არარსია. აბსოლუტური არარსი ნეოპლატონიკოსისთვისაც არარსებულია, პარმენიდეს კვალად, და არც მოაზრებადი.

„თჳთ იგი უთჳთოჲ თჳთი ერთი“, როგორც ყველა შესაძლებელი დაპირისპირების იგივეობა, გვარწმუნებს პეტრიწი, „მყოფობასაცა და არა მყოფობასა სწორებით ზესთ დაუშთების“. როგორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მყოფს, მას, ცხადია, ვერაფერი დაუპირისპირდება, იგი „არას იქონებს წინამწყოდ თჳსა“, ყოველივე სხვას კი ჰყავს საპირისპირო, ამდენად, კოსმოსი წარმოგვიდგება, როგორც მუდმივი დაძაბულება და ბრძოლა, მარადი წარმოშობისა და მოსპობის პროცესი, რადგან არიან „ურთიერთას წინაგამწყონი ურთიერთას მშრეტ და დამამკუ“[64].

კოსმოსში ეს „ჰერაკლიტესეული“ დაძაბულობა პლატონთან და არისტოტელესთან შეჰქონდა მატერიას, როგორც თვითმყოფ პრინციპს. კოსმოსში იგი, მართალია, მუდამ გაფორმებულია და კანონზომიერებას დამორჩილებული, მაგრამ ეს მაინც „გარედან“ თავსმოხვეულად რჩება მის-

თვის. ამ სისტემებში მატერია თავის ბუნებას, ე. ი. ქაოსურ მოძრაობას ავლენდა ფორმათა ცვალებადობაში. ნეოპლატონიკოსებმა, მართალია, დუალიზმი მოხსნეს, მაგრამ მატერია მათთან („ნივთი უფორმოდ“) არსებითად იმავე ფუნქციას ასრულებს. იგი უპირისპირდება უფრო მაღალი რანგის არსებებს, რომელთათვის ფორმა შინაგანია.

რამდენადაც შეფარდებითი არარსი კოსმოსში და მონისტურ სისტემაში მოექცა და ერთისაგან რაღაც გარკვეულობის მატარებლად ცხადდება, უნდა გაირკვეს მისი რაობა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნდა მოიძებნოს რაღაც კატეგორია, რომელიც მატერიაში არსებულ ერთის ძალას გამოხატავდა. ამავე დროს, აუცილებელია ერთის ამგვარი ზემოქმედებით უფორმო მატერია არ გაფორმდეს, დიფერენციაცია არ შევიდეს მასში. ამგვარ კატეგორიად პეტრიწი მიიჩნევს ერთობის, ანუ ერთიანობის კატეგორიას. ეს კატეგორია მოიცავს არსებულსაც და არარსებულსაც, აკავშირებს მათ ერთმანეთთან და ერთთან: „ვერა გაანევლთას საკჳრელთა ერთობისასა არაობაცა ნივთსა“[65]. არარსის როგორც არა-მყოფის ერთიანობას ისა ქმნის, რომ იგი, განსხვავებით მყოფისაგან, არ შეიცავს დიფერენციაციას. ამით ის სპეციფიკურ განსაზღვრულებას იღებს, თავის თავის ტოლია და ამ აზრით, რაღაც ერთს წარმოადგენს, ე. ი. მისი გამოვლინებაა. ამგვარად, მასაც „დაჰმეუფნა ზესთ ძალმან ერთთა ერთისამან“[66]. მატერია თავის თავთან იგივეობრივია გაფორმების გარეშე. „ვითა ნივთი უსახოი ერთ და იგივე არს და არა სხუაჲ და სხუაჲ, რაჲთა არა გაგუარებულად ვთქუათ იგი“. ამიტომაა, რომ არარსი უპირისპირდება რა არსს, არ უპირისპირდება აბსოლუტურს, ერთს. იგი რაღაცით ჰგავს კიდეც მას. ერთის მიმართ იგი არის „მსგავს უმსგავსოდ და კუალად უმსგავსოდ მსგავს“[67].

ამ მსგავსების გამო ჩაერთვის იგი მიზეზობრიობის საყოველთაო პროცესში, როგორც ერთისადმი ტრფიალებაში. მატერია ყველა კონკრეტულ განსაზღვრუ-ლობაზე დაბლაა. ერთი კი ყველა მათზე მაღლა. არ ემსგავსება იგი „მას ზესთასაცა ერთთასა, რამეთუ ზესთაჲ ერთთაჲ ერთი, ვითარ

ზესთ მდებარე და განყენებული ყოველთაგან ერთი არს“[68] მთელი სამყაროს ერთიდან, როგორც უძრავი მიზეზიდან, უწყვეტი წარმოშობა და უკუ დაბრუნება, არის სამყაროს მარადიულობა და პეტრიწი დაბეჯითებით ასაბუთებს მას[69].

არა მყოფის, ანუ არარსის ცნებას პეტრიწი დიდი სიფრთხილით ხმარობს. როდესაც ათვლის წერტილად არსი და მყოფი გვაქვს, ამდენად არარსია ღმერთიც, როგორც ყოველივე არსებული მიზეზი, ამ არსებულიაგან პრინციპულად განსხვავებული. ასევე არარსია მატერიაც, რადგან იგი არის არსებობისათვის საჭირო გარკვეულობამდე ამაღლებული. ამ „უსახოსა“ და „ურომელოს“ და აბსოლუტურს ერთი და იგივე პრედიკატი მხოლოდ ანალოგიურად მიეწერება, ე. ი. პრინციპული განსხვავების მიუხედავად, არსებულთან მიმართებაში მათ საერთო აქვთ განუსაზღვრელობა „...ზესთაჲ და უცნაური იგი ერთი უსახოსაცა და ურომელოსა წარმოაჩენს ნივთსა, რომელსა არ არსად ვიტყვით, მაგრამ მოკლებით და არა ზესთაჲთ“[70].

მატერიის ამგვარი გაგება უპირისპირდება შუა საუკუნეებში გავრცელებულ მოძღვრებას მატერიაზე, როგორც დიფერენციაციის პრინციპზე. ნეოპლატონურ თეორიაში დიფერენციაციის და განსხვავების ყოველი მიზეზი იდეალურიდან მოდის. ამ სისტემაში შედეგს არ შეუძლია მიზეზზე უკუზემოქმედება. სხვაობა ფორმის შედეგია. მაგრამ პეტრიწი არ იადვილებს პრობლემას: „ყოველი სხუაჲ და სხუაობაჲ გუართა განყოფილებისა არს, ხოლო განყოფილებაჲ უსახოსა და უგუაროსა შორის არა არს“. ამიტომ პეტრიწის დებულება – „სადაცა შთაეჭრეს ნივთი მუნ ამრუმდების ნათელი იგივეობისაჲ და მსგავსებისაჲ“[71]. გამოთქმული მიზეზთა და შედეგთა, როგორც ემანაციის საფეხურთა განხილვისას უნდა გავიგოთ, როგორც იერარქიაში დაბალი საფეხურის დამახასიათებელი თვისების გამოთქმა და არა მატერიის აქტი, მიმართული მასზე მაღლა მდგომ რეგიონებზე. მასზე მაღლა კი ყველაფერია, ოთხი ელემენტის სფეროდან დაწყებული. „ნივთი“ პეტრიწისათვის უკვე ნიშნავს „ამრუმე-

ბას“, იგივეობის დაკლებას. აბსოლუტურისაგან დაშორების შესაბამისად, წმინდა იგივეობა თანდათან „მრუმდება“ სხეულებრივ სამყაროში და გრძნობადში იგი ყველაზე სუსტია, ამიტომ პეტრიწი ტრადიციის ძალით, გრძნობად სამყაროს მატერიის აქტივობის გამოვლენად მიიჩნევს, მაგრამ მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, არა მარტო მატერია, არამედ გრძნობადი სხეულიც რომელსაც გარკვეული ფორმა აქვს, თავისთავად არ შეიძლება იყოს რაიმეს მიზეზი. სხეულებრივის აქტიურობა მასში არსებული სულის წყალობით ხდება[72].

ამგვარ დებულებათა გასაგებად საჭიროა „ერთიანობის“ და „იგივეობის“ კატეგორიათა განსხვავება. პეტრიწი თითქოს ორივეს ერთნაირად მიაწერს მატერიას, მაგრამ თუ დავუკვირდებით, მასთან ამ კატეგორიათა მოქმედების სფეროები პრინციპულად განსხვავებულია. „ერთიანობა“, როგორც იმის აღმნიშვნელი, რომ ნებისმიერი ვითარება რაღაც ერთიანობას წარმოადგენს, არის ყოველივე იმის აუცილებელი გარკვეულობა, რაც აბსოლუტურ არარასაგან განსხვავდება. ასეთი რამ შეიძლება იყოს არსიც და არარსიც (როგორც უმაღლესი ერთი, ისე მატერია). იგივეობის კატეგორიის ფუნქცია კი სულ სხვაა. იგი კორელატური კატეგორიაა და ყოველთვის „განსხვავებასთან“ მიმართებაში არსებობს. ხოლო სადაც განსხვავებაა, იქ არარსებობაცაა, ე. ი. არსის სფეროში ვიმყოფებით. არსის სფეროში განსხვავება არის. არსის ვითარებანი განსხვავდებიან იმით, რომ სხვადასხვა გვარს ემორჩილებიან. იგივეობის და განსხვავების პარალელურად იყენებს პეტრიწი კატეგორიათა მეორე წყვილს: „მსგავსება“ და „უმსგავსოებას“. იდეალურ სფეროში („გონებითს და გონიერთა შორის ნაკმსა“) ჭარბობს იგივეობა მსგავსება, ხოლო გრძნობადში – განსხვავება უმსგავსება[73].

კოსმოსში პეტრიწი მრავალ სფეროს გამოყოფს, ზოგადად ისინი სამად იყოფიან: გონითად, სულითად და გრძნობადად. გრძნობადი დროში და სივრცეში არსებულ მატერიალურს ნიშნავს (ხე, ქვა, მთა, მაგრამ არა ვარსკვლავნი, რომელნიც პეტრიწისთვის სულიერად და გონიერად ითვლები-

ან). გრძნობადი სფერო იმდენად ნაკლები ღირებულების მქონეა ემანაციის ზემოთა საფეხურებთან შედარებით, რომ ამ ასპექტით მათ ერთიანობას „ჯოჯოხეთიც“ შეიძლება ეწოდოს[74]. მაგრამ გრძნობადი არ არის ემანაციის უკანასკნელი საფეხური. უფრო დაბალია ოთხი ელემენტის სფერო (პეტრიწის ტერმინოლოგიით „კავშირნი“), მიწა (რომელსაც პეტრიწი „ქუეყანაჲ“-ს უწოდებს), წყალი, „აირი“ და ცეცხლი. ისინი „ურომელო სხეულის“ პირველი გაფორმებაა. მათგან შემდგარ გრძნობად სხეულს, როგორც სივრცეში არსებულს, სამი განზომილება აქვს. იდეალურს თავისი „ადგილი“ აქვს და თავისი გრძნობადისაგან პრინციპულად განსხვავებული, მოძრაობა[75].

სპეციფიკური მნიშვნელობა აქვს პეტრიწის ნააზრევში „პირველი სხეულის“ ცნებას. იგი არც გრძნობადია და არც მატერიალური. იგი არაა პირველი ნივთი, რაც არისტოტელეს პირველი მატერიის შესატყვისია. „პირველი სხეულთაი“ წარმოადგენს ცას, როგორც სხეულთა შორის უმაღლესს, ყველა სხეულის მიზეზს, სხეულთა სფეროს დამაკავშირებელს უფრო მაღალ რეგიონთან. ამგვარი სფერო ცისათვის არის სულის სფერო. სფეროთა კავშირი საერთოდ იმგვარად ხორციელდება, რომ მომდევნო სფეროს უპირველესი ზემდგომის ფორმას (პეტრიწი აქ მას „სახეს“ უწოდებს) ატარებს. ისევე, როგორც „პირველი სული გონების სახე არს“, ხოლო „პირველი გონებაჲ ერთებრივ არს და ღმერთმორფ“[76].

ეს „პირველი სხეული“, როგორც გარდამავალი საფეხური, უფრო მაღალისაკენ არის „სხეული ვითარ სული“, განსხვავებით მისგან წარმოშობილ სხეულთაგან, რომელნიც არიან „სხეულნი მარტივად“ (იქვე). როგორც ვხედავთ, საყოველთო კავშირი იერარქიაში ფორმისა და მატერიის (მასალის) მიმართების საფუძველზე ხორციელდება. ახალი, დაბალი შინაარსი, პირველ საფეხურზე მისი წარმოშობის მიზეზის ფორმას ინარჩუნებენ. ცის, როგორც პირველი სხეულის შემთხვევაში ეს ფორმა იქნება, მისი მარადიულობა, რაც სხეულებრივს თავისი ბუნებით („მარტივად“) არ ახასიათებს.

ამ „დაუბადებელ“, „თჳთარსს“ და „თჳმდგომს“ პირველ სხეულს, ისევე, როგორც ყველა სხვა პირველს თავისი რიგისას (პირველ გონებას, პირველ სულს, პირველ ბუნებას), ეს თვისებები, მხოლოდ შეფარდებით მიეწერება. აბსოლუტური აზრით „დაუბადებლობა“ და სხვ. მხოლოდ ერთს ახასიათებს. ამით ისინი მხოლოდ იმდენად მიეწერება, რამდენადაც თავთავიანთ სფეროში ყველაზე უფრო ემსგავსებიან ერთს. პეტრიწი ხაზს უსვამს, რომ პირველი სხეული მხოლოდ თავისი რიგის („სირაჲს“) წარმომადგენელთათვის არის „უმიზეზო მიზეზ“[77]. ეს რიგთა საწყისები გარკვეული ასპექტით შეიძლება შევუდაროთ სპინოზას „თავის გვარში უსასრულოს“, რომელიც ასევე შეფარდებითადაა უსასრულო. პეტრწი დიდი მნიშვნელობას აძლევს ამგვარ გაგებას, რადგან სხვაგვარად სისტემა არ მოიაზრება: „ხოლო გესმას რაჲ, თჳთ თჳს მიერ წარმოდგომილნი, ნუ ჰგონო თუმცა არა მის ზესთა მიერ იტყოდა წარმოდგომასა მათსა, რამეთუ დაურთავს, ვითარმედ უმახლობელეს მის ერთისანი არიანო“[78].

ნეოპლატონიკოსთა პირველ სხეულს არა აქვს სპინოზას ატრიბუტისათვის დამახასიათებელი დამოუკიდებლობა. იგი არც აბსოლუტური არსების გამოხატულებაა და არც მხოლოდ აბსოლუტურისაგანაა დამოკიდებული. როგორც დავინახეთ, მას ფორმა სულის სფეროდანა აქვს. ამ სფეროს სპეციფიკურ მატერიას „ცის შორითი ნივთი“ ეწოდება. როცა პეტრიწი უფრო დაწვრილებით იხილავს საკითხს, მათ შორის კიდევ ერთი საშუალო სფერო გამოიყოფა, კერძოდ, „ბუნების“ სფერო, რომლის საწყისი „პირველი ბუნებაა“ და ის განსაზღვრავს პირველი სხეულის ფორმას. ბუნების კატეგორიას შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, როგორც ბერძნულში (φύσις), ისე ლათინურში (Natur), არსის, არსებობის არსების, ფორმისა და შინაარსის ცნებათა შორის. ფსელოსი, რომელიც იერარქიის სფეროს ამარტივებს, „ბუნებას“ ღმერთს მარჯვენას ამსგავსებს, რომლითაც თავად უძრავი ერთი მართავს გრძნობად სამყაროს. რაიმუნდ ლული (1232–1316), ცნობილი ნოვატორი სქოლასტიკოსი, თავის „ახალ ლოგიკაში, რომელიც ნეოპ-

ლატონიზმის ისტორიას არ ეკუთვნის“, „ბუნებას“ ათავსებს „არსებასა“ (Essentia) და „არსებობას“ (Esse) შორის. იგი თავისებური, დაკონკრეტებული არსებაა: „არსება მისი ბუნების საშუალებით მისთვის ბუნებრივი, მისი არსებითი საგნით იზღუდება“[79].

მართალია იერარქიის საფეხურები მკაცრადაა დაცული, მაგრამ პირველი ერთის სპეციფიკური ზემოქმედება, მომდევნო საფეხურთა მაკონკრეტებელ ზემოქმედებასთან ერთად, ბოლომდე მიყვება მთელს წყობას, როგორც ერთიანობის მიმცემი. ამიტომ ყოველ ახალ სფეროს და ყოველ არსებულს მასში, უშუალო მიზესს გარდა, პირველმიზეზიც ქმნის. ამიტომ იტყვის პეტრიწი, რომ იქმნება „პირველი სხეული ბუნების მიერ და მის ზესთაი ერთისაჲ“[80]. ერთის ეს „ჩარევა“ ქვემოთა რეგიონებში, რაც ქრისტიანულ მსოფმხედველობასთან თანხმობის საფუძველს ქმნიდა, ნეოპლატონიზმის ფარგლებში მხოლოდ იმდენად შეიძლება იქნეს გამართლებული, რამდენადაც ყოველი საფეხური იერარქიაში მომდევნოს მხოლოდ სპეციფიკურ არსებობას და რაობას აძლევს, ხოლო არსებობა, ყოფნა საერთოდ, ანუ „აობა“ ყველას ერთნაირად აქვს. ეს მიმართება, პეტრიწის აზრით, არისტოტელემ აღმოაჩინა, რომელიც იტყვის, „რამეთუ აობაჲ სწორად ხუდაო პირველისა აისაგან ყოველთა მყოფთა და არაჲთ უდარეს აობითა უკანაჲსი პირველთა, ხოლო უმჯობეს დარეობაჲ ვითარებასა შორის გაჭვრდების მყოფთასა“[81].

პირველი სხეული, რომელსაც პეტრიწი „ცაჲ“-ს უწოდებს, შვიდი მნათობის და მათი სფეროების მიზეზია: კრონოსი, დიოსი (ზევსი), არესი, აპოლონი (მზე), ჰერმესი (მერკური), აფროდიტე (ვენერა), არტემიდა (მთვარე). ეს პლანეტები დედამიწის გარშემო სხვადასხვაგვარი სიჩქარით ბრუნავენ და სხვადასხვაგვარად ზემოქმედებენ მასზე. პლანეტათა (ცდომილთა) იგივე რიგს ასახელებს საბა თავის ლექსიკონში. იგი ათვლას მთვარიდან იწყებს და ჰერმესზე გადადის. აქვე აახლებს ცდომილთა არაბულ სახელწოდებებს (ყამარ, ოტარიდ, ასპიროზ, შამს, მარიხი, მუშთარი, ზუალ) და ლა-

თინურს[82]. არაბულივე ტერმინებით გადმოსცემს მათ რუსთველიც, ოღონდ მთვარისა და მზისათვის ქართულ ტერმინებს იყენებს, თანაც ამ უკანასკნელს პირველ ადგილს ანიჭებს.

აბსოლუტური ერთის და მატერიის, როგორც „გუართაგან მოკლებულ“ მასალის გარდა ყოველივეში იგივეობისა და განსხვავების მიმართებაა. ერთი შეუცნობადი წმინდა იგივეობაა, მატერია (ნივთი) წმინდა სხვაობაა. მათ შორის არსებული ყოველი ვითარება, სულ ერთია, გრძნობადია იგი თუ იდეალური, წარმოადგენს დაპირისპირებულ ერთიანობას. დაპირისპირებულთა ეს ერთიანობა და არა იგივეობა, რაც მხოლოდ აბსოლუტურს ახასიათებს და რის გამოც იგი შეუმეცნებადია, გაგებულია არა როგორც განვითარების, ან თუნდაც, მხოლოდ მოძრაობის პირველწყარო, არამედ მხოლოდ როგორც „განვითარების“ (ემანაცია) და მოძრაობის შედეგი. რაიმეში დაპირისპირებულთა არსებობა მიუთითებს იმაზე, რომ მისი მიზეზი ამ საგნის გარეთაა, როგორც ამ დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი. ემანაციის საფეხურებში უფრო მაღლა მდგომი, როგორც მიზეზი, წინააღმდეგობის გარეშე შეიცავს იმას, რასაც მომდევნო, როგორც მისი შედეგი, დაპირისპირებულთა ერთიანობის სახით წარმოგვიდგება. უფრო მაღალი საფეხური, რამდენადაც მასში ეს დაპირისპირება მოხნილია, უფრო წმინდა და მარტივია, მაგრამ მას მაინც აქვს საკუთარი, სპეციფიკური დაპირისპირებულობა. სავსებით მარტივი, ე. ი. ყოველგვარი დაპირისპირებულობისაგან თავისუფალი მხოლოდ ღმერთია.

ეს „მარტივი“ ერთ-ერთი ურთულესი კატეგორიაა ნეოპლატონური და, საერთოდ, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის. რას ნიშნავს, რომ ემანაციის საფეხურებზე ზეაღსვლა სიწმინდისა და სიმარტივის ზრდის პროცესია? ნიშნავს თუ არა ეს „გამარტივება“ შინაარსეულ გაღარიბებას? ემთხვევა თუ არა ეს პროცესი შინაარსეულადაც, ცნების ლოგიკური გენერალიზაციის პროცესს, სადაც მოცულობის ზრდა შინაარსის გაღარიბების ხარჯზე ხდება? ამ საკითხებს არა მარტო

მსოფლმხედველობრივი, არამედ მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს.

შეიძლება თუ არა უზოგადესი, უმაღლესი და ყოვლისმომცველი, ე.ი. ისეთი, როგორიც ნეოპლატონიკოსთა აბსოლუტური ერთია, გავაიგივოთ მარტივთან, რომელიც მართლია, ყოველთვის მოიცავს, „შემოსწერს“, მაგრამ იმიტომ რომ მასში მხოლოდ ერთი ნიშანი იგულისხმება, რაც ყველასათვის იგივეობრივია. ეს ნიშანია „არსებობა“, „აობა“, „ყოფნა“. ხომ არ არის აბსოლუტურისაკენ სვლის პროცესი როგორც ონტოლოგიურად, ისე გნოსეოლოგიურად, მართლაც, პროცესი ნამდვილი ყოფიერების დავიწყებისა, რასაც მ. ჰაიდეგერი საყვედურობდა ევროპულ ტრადიციას?[83] ყოველ შემთხვევაში ნეოპლატონური ფილოსოფია და განსაკუთრებით პეტრიწის რეფლექსია, ამ მოძღვრების ძირითად ასპექტებზე პირდაპირ საწინააღმდეგოს გვეუბნება. ცნების განზოგა-დების ლოგიკური პროცესი, მართალია, ასახავს ემანაციის გზით მიღებული სამყაროდან ერთისაკენ უკუსვლის კოსმიურ პროცესს, როგორც „უკუ ტრფობის“ პროცესს, მაგრამ ასახავს მხოლოდ ერთი, მისთვის სპეციფიკური ასპექტით, რაც მოცულობისა და შინაარსის უკუპროპორციულობით გამოიხატება. მაგრამ ნეოპლატონიკოსები ცდილობდნენ ქვემოთა საფეხურის შინაარსის კონკრეტულობა ზემოთაში, როგორც მის მიზეზში, გაეაზრებიათ, როგორც სხვაგვარი არსებობის წესით შემონახული და არა უარყოფილი. მათი რწმენით, აღმავლობისა და მოცულობის გაფართოების პროცესი შინაარსეული გამდიდრების პროცესიც უნდა ყოფილიყო. ჰეგელის ტერმინები რომ მოვიშველიოთ, მათ სურდათ ეს პროცესი ცნების თანდათანობითი კონკრეტიზაციის პროცესიც ყოფილიყო. ჰეგელის მთელი დამსახურება ისაა, რომ მან ეს უმაღლესი კონკრეტულობა რაციონალური სისტემის სახით წარმოადგინა, ნეოპლატონიკოსებმა კი ამგვარი შინაარსის სტრუქტურა ადამიანისათვის შეუმეცნებადად მიიჩნიეს. ეს არსებითი ვითარებაა ემანაციის თეორიათა მომხრეთათვის, სხვაგვარად ვერც არსებულნი დაუბრუნდებოდნენ ერთს და ვერც ერთისაგან სამყაროს მრავალ-

ფეროვნების გამოსხივების თეორიული შემოწმება მოხდებოდა.

ამ პროცესის რაციონალურ გაგებას დიალექტიკური მეთოდი სჭირდებოდა. ნეოპლატონიზმში მისი საჭიროება ყველგან იგრძნობა, მაგრამ ისინი დაპირისპი-რებულობაზე მაღლა მათ იგივეობას აყენებდნენ. ამიტომ, ანალოგიის მეთოდს გარდა, სხვა საშუალება არ გააჩნიათ აბსოლუტურის შინაარსის წარმოსადგენად. ის, რაც ამ მეთოდისათვის აუხსნელია, მისტიკის სფეროშია. ეს მეთოდი კი გვთავაზობს, რომ აბსოლუტურში ყოველთვის იგივეობა წარმოვიდგინოთ ისე, როგორც თესლშია იგივეობრივად მოცემული ყოველივე ის, რაც დაპირისპირებულობის და განსხვავებულობის სახით გამოდის მცენარეში. საერთოდ ანალოგიის მეთოდი უფრო პრობლემის აუცილებლობისა და უფლებიანობის მაჩვენებელია, ვიდრე პრობლემის გადაჭრის შესაძლებლობის. ასევე აბსოლუტური ერთის სიმარტივის პრობლემაც. როცა კუზანელი „არეოპაგიტიკაზე“ დამყარებით ამტკიცებდა, რომ ღმერთში ყოველივეს არსებობის და ღმერთის სიმარტივის პრინციპები თავსებადიაო[84], მისთვისაც რაციონალურად მისაწვდომი მხოლოდ პრობლემის აუცილებლობა და უფლებიანობა იყო, მის „გადაჭრას“ მისტიკურ მეთოდს უქვემდებარეობდა. ამ ვითარებას ჯერ კიდევ პორფირიუსმა გაუსვა ხაზი“. ერთი ყოველივეს შეიცავს არაინტელექტუალურად და ჰიპერესენციალურად.

ამ უფლებიანობისა და საჭიროების ასპექტით თუ შევხედავთ ფილოსოფიის ისტორიას, ნათელი გახდება, რომ „მარტივი“ არც პლატონთან, არც პროკლესთან და არც პეტრიწთან არ ნიშნავს შინაარსით ღარიბს და შინაგან დიფერენცირებას მოკლებულს. თუმცა თავისი კომენტარების შესავალშივე პეტრიწი „მარტივს“ შედგენილის საპირისპირო ცნებად მიიჩნევს, რომელიც სხვაში შედის და თავად ნაწილებად არ იშლება (მაგალითად, ოთხი ელემენტი)[85]. ტერმინის ორგვარი გამოყენება, ცნებათა აღრევის უფლებას არ იძლევა. როცა პლატონი სულის უკვდავების მთავარ საბუთად მის სიმარტივეს თვლიდა, სხეულისაგან განსხვავებით,

უდავოა სხვაგვარ სიმარტივეს გულისხმობდა. ცხადია, სული მასთან სულაც არ არის შინაარსით ღარიბი და შინაგან დიფერენციაციას მოკლებული. არაფერი რომ არა ვთქვათ, სულის სამ ნაწილზე, ამ ფენომენში მოქცეულია უამრავი უკვე გაცნობიერებული იდეა და კიდევ მეტი – შესაძლებლობის სახით მოცემული. თუ პლატონი სულს მაინც მარტივს უწოდებს, აქ უდავოდ იგულისხმება „ნაწილთა“ უქონლობა კი არა, არამედ, მათი რაღაც პრინციპულად განსხვავებული კავშირი იმისაგან, რასაც გრძნობადი სხეულის ბუნება გვიჩვენებს. ჩანს, პლატონი, პარმენიდესაგან განსხვავებით, არ მოერიდა იმის არსებობის დაშვებას, რაც ლოგიკურად აუხსნელი იყო მისთვის. პარმენიდემ ხომ სწორედ იმიტომ უარყო არსში (ყოფიერებაში) სხვაობისა და დიფერენციაციის არსებობა, რომ განსხვავებულთა კავშირის ახსნა შეუძლებლად მიიჩნია.

ნეოპლატონიკოსებთან კიდევ უფრო ძლიერდება ამ აუხსნელის მნიშვნელობა და ღირებულება. მისი ერთ-ერთი აღმნიშვნელი არის ტერმინი – „მარტივი“, რომელიც რაიმეს შინაარსში დაპირისპირებულობის არარსებულობას აღნიშნავს. ამ აზრით, პეტრიწისათვის ემანაციის პროცესი „მარტივობის“ მთელ იერარქიას წარმოადგენს. აბსოლუტური ერთისაკენ შემეცნების ზეაღსვლის პროცესში, რაც არსებულთა პირველმიზეზში დაბრუნების გზას წარმოადგენს, სიწმინდისა და სიმარტივის ზრდა გამოხატავს ზემოთა საფეხურზე წინააღმდეგობის გარეშე იმის არსებობას, რაც ქვემოთაში, როგორც შედეგში, წინააღმდეგობის, დაპირისპირებულთა ერთიანობის სახით იყო მოცემული. ამგვარი მოხსნა-შენახვის უმარტივეს მაგალითს მისთვის წარმოადგენს სულში წინააღმდეგობის გარეშე იმის არსებობა, რაც ქვემოთაში, როგორც შედეგში, დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობის სახით იყო მოცემული. სულში ამგვარი ერთიანობა შესაძლებელია, რადგან განსხვავებით გრძნობადისაგან და საერთოდ სხეულისაგან, სულს და მასში არსებულს სივრცე არ სჭირდება თავისი არსებობისათვის. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს წინააღმდეგობა ჯერ სხეულშია და შემდეგ მოიხ-

სნება და შეინახება სულში. პირველწყარო მიმართებაში ყოველთვის ზემოთა რეგიონია. ყოველი აღმასვლა მხოლოდ გამეორებაა, შებრუნებული პროცესია ემანაციის. ამრიგად, სხეულებრივში მოცემული წინააღმდეგობა ჯერ სულში არსებობს წინააღმდეგობის გარეშე. იგივე ითქმის სულის მიზეზზე და ა. შ. ამიტომ უმაღლეს ერთს, ღმერთს თავის თავში აქვს სამყაროს მთელი შინაარსი. სულის ანალიზი აბსოლუტის შინაარსის გასაგებად მხოლოდ ანალოგიის სახით თუ გამოდგება. „...ყოველი რომელობანი და ნაკუეთნი და ფერნი და განსაზიდნი ჰქონან სულსა თჳს შორის, ხოლო არა წინა მეწყვედ და მბრძოლად და არცა შეაიწრებენ მათ თითოსახელობითა გუართაჲთა“[86].

„მარტივი“ ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით რომ არ უნდა გავიგოთ, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ პეტრიწის კომენტარებში ორმაგი მარტივია გამოყენებული. ერთია უმაღლესი ერთი, როგორც ყოველივეს უმიზეზო მიზეზი, მეორეა ნივთი, უფორმო მატერია, რომელიც მარტივია ამ სიტყვის ჩვეულებრივი აზრით. მასში არავითარი დიფერენციაცია არ არსებობს, ე. ი. არავითარი ფორმა არ არის მასში მოქცეული. რაც უფრო დიფერენცირებულია რაიმე არსებულის შინაარსი და, რაც უფრო მეტია მასში წინააღმდეგობა, მით უფრო დაშორებულია ის უმაღლეს ერთს და ახლოა მატერიასთან. ამ ასპექტით მატერიად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ის ვითარება, რომელიც აბსოლუტურისაგან დაცილების და, ე. ი. უძლურების გამო თავისი „ნაწილების“ შეერთებას ვერ ახერხებს. ამ ორ პრინციპულად განსხვავებულ მარტივს შორისაა მოქცეული დიფერენცირებული შინაარსის მქონე მთელი სამყარო. რაც უფრო „შემრავალკეცებულია“ არსებული, მით უფრო „უცხო და უშორეს სიმარტივესა და ძალსა ერთებრსა“[87]. აბსოლუტურ ერთში ყოველგვარი შესაძლებელი შინაარსია მოცემული, მაგრამ „დამრავალკეცების“ გარეშე.

ნეოპლატონიზმი, ისევე, როგორც ქრისტიანობა, გამორიცხავს ახლის, როგორც საწყისზე უფრო მაღალი ღირებულების წარმოშობის შესაძლებლობას. პირველ საწყისში (ერთი, ღმერთი) მთელი სამყაროს შინაარსი მოცემულია არა

როგორც შესაძლებლობა, არამედ როგორც უმაღლესი სინამდვილე. იგი სამყაროში განხორციელებით უფრო მაღალ ღირებულებას და რეალობას კი არ იძენს, არამედ მნიშვნელოვნად კარგავს მას. მის გამოა, რომ ყოველი გამოვლენილი, ე. ი. ის, რაც სამყაროში არსებობს, უკანვე მიისწრაფვის პირველ მიზეზისაკენ. პეტრიწის, ისევე, როგორც ნიკოლოზ კუზანელის თეორიის ნაკლი ის იყო, რომ იცავდა რა დაპირისპირებულობის ერთიანობას სამყაროში, კონკრეტულ საგნებში, ვერ დაუშვა ერთიანის გაორების უნივერსალური მნიშვნელობა (რაც ჯორდანო ბრუნოს დამსახურებაა). პეტრიწმა, ნეოპლატონური ტრადიციის თანახმად, აბსოლუტურში დაპირისპირებული შინაარსების საფუძველი დაპირისპირენულთა იგივეობად წარმოიდგინა და მისტიკური ინტენციის საგნად გამოაცხადა. ასევე ფიქრობდნენ პეტრიწამდელი და პეტრიწის თანამედროვე არაბულენოვანი ფილოსოფიის წარმომადგენლები. ისინი არისტოტელიკოსებად თვლიდნენ თავს, მაგრამ მათი არისტოტელე ნეოპლატონიზებული იყო. ამიტომ იყო, რომ პლოტინეს მიხედვით შედგენილი „არისტოტელეს თეოლოგია“ ალ-ფარაბის თავად არისტოტელეს ნაშრომი ეგონა. ეს დიდი თურქი ფილოსოფოსი ამტკიცებდა, რომ წინააღმდეგობა არსებობის არასრულყოფილების გამოხატულებაა[88].

პირველ საწყისში, როგორც მარტივში, დაპირისპირებულობისა და წინააღმდეგობის მოხსნით ნეოპლატონიკოსებმა საწყისის რაციონალური ახსნისა და მისგან სამყაროს წარმოშობის გაგების შესაძლებლობა გამორიცხეს. ამ პრობლემის რაციონალური ახსნა ახლის წარმოშობის ამხსნელ მეთოდს მოითხოვს. ეს კი, თავის მხრივ, გულისხმობს მარადიული წრებრუნვის ჩაკეტილი სისტემის გადალახვას, რაც საერთოდ იდეალიზმისათვის შეუძლებელია, თუმცა გერმანულმა იდეალიზმმა (ბოემედან დაწყებული, ჰეგელით დამთავრებული) ამ პრობლემის მეცნიერული გადაჭრისათვის აუცილებელი წინამძღვრები შექმნა. ამ საქმეში ნეოპლატონიზმსაც მიუძღვის წვლილი, რამდენადაც მიზეზისა და შედეგის მიმართებათა მრავალმხრივი, დაწვრილებითი ანალიზით

კარგად უჩვენეს დედუქციური სისტემის საფუძველზე საკითხის გადაჭრის შესაძლებლობა.

პროკლეს „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“, არსებითად, პირველ მიზეზის და მიზეზთა იერარქიის ანალიზია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მას პეტრიწთანაც. ეს ანალიზი პეტრიწთან უფრო რეფლექსურია და თანაც განხორციელებულია მთელს ანტიკურ ფილოსოფიასთან და ქრისტიანული თეოლოგიის გამოცდილებასთან მჭიდრო კავშირში. ეს მოცემული პრობლემის ახალი ასპექტების წამოწევას იწვევს. მაგალითად, მასთან სხვებზე უფრო საფუძვლიანად არის განხილული პირველმიზეზისა და სამყაროსეულ მიზეზთა განსხვავების პრობლემა, სამყაროსეულ მიზეზთა შინაგანი სტრუქტურის საკითხი, შემთხვევითის შესაძლებლობა და მისი ადგილი თანამიზეზის პლატონისეულ გაგებასთან კავშირში, სამყაროს შინა მიზეზთა და შედეგთა მკაცრი კორელატურობა და სხვ.

ნეოპლატონიზმში მიზეზისა და შედეგის ყოველნაირი დამოკიდებულებისათვის საერთო არის ის, რომ მიზეზი უფრო მაღლა დგას, ვიდრე შედეგი. შედეგში არაფერი შეიძლება იყოს ისეთი, რაც მიზეზში არ არის. მიზეზი, გვეუბნება პეტრიწი, ეწოდება „ძალსა და მოქმედებას შემოქმედებითსა“, ხოლო შედეგი – (კომენტარებში მას შედეგიდან გამომდინარე, ანუ „მიზეზოვანი“ ჰქვია, რაც ბერძნული ტერმინის ზუსტი გადმოღებაა ქართულად) – „მის მოქმედებისაგან წარმოყენებულსა არსებასა“[89]. მიზეზის სტრუქტურის ნათელსაყოფად პეტრიწი პლატონის „პარმენიდეს“ იშველიებს: მიზეზში უნდა იყოს სამნაირი ძალა, რაც აუცილებელია ყოველი „ქმნილის“ არსებობისათვის. ამდენად, შექმნილში ჩანს შემოქმედის შინაარსი. მიზეზში უნდა იყოს ფორმა, რომელსაც იღებს შედეგი. მასშივე უნდა იყოს მოქმედების საწყისი; „რომლისა მიერ იქმნა და იერთა“ შედეგი. მიზეზი უნდა ფლობდეს აგრეთვე, იმ შინაარს, „რომელთა ნაწილთაგან შედგა“ შედეგი[90]. მიზეზს პეტრიწთან ეწოდება „წარმომაარსებელი“, ხოლო შედეგს – „წარმოარსებული“. თავის მხრივ, შედეგის ბუნებაც სამი სახით გამოიხატება: იგი შეიძლება

არსებობდეს მის მიზეზში, ე. ი. წარმოშობამდე, შეიძლება მიზეზისაგან გამოყოფილად იყოს და ისიც შეიძლება, რომ თავად იყოს სხვისი მიზეზი, ე.ი. მოცემული იყოს თავის შედეგში განსხვავებით პირველი შესაძლებლობისაგან, სადაც ის თავად იყო მოცემული თავის მიზეზში. პირველი სახის არსებობა თავისთავად არსებობაზე უფრო ღირებულია, მესამე კი ამ უკანასკნელზე ნაკლებია. პეტრიწისათვს ეს მიმართება ყოველი წარმოშობილისათვის და შექმნილისათვის ურყევი კანონია[91].

ქართველი მოაზროვნე ძალზე გამოწვლილვით და სხვადასხვა ასპექტით იხილავს საკითხს. ეს ანალიზი მას კიდევ ერთი ახალი ქართული ტერმინის შექმნას მოსთხოვს. ამ ასპექტის ანალიზი მისი აზროვნების სიძლიერის ერთ-ერთი საბუთია. საქმე ეხება შედეგის მიზეზთან კავშირისა და იმავდროული განსხვავების გამომხატველ ტერმინს. მართალია, შედეგში ისეთი არაფერი შეიძლება იყოს, რაც მიზეზში არ არის, მაგრამ თუ შედეგი არაფრით განსხვავდება მიზეზისაგან, მაშინ ის ე.ი. შედეგი, არც შეიძლება არსებობდეს. სხვა სიტყვებით: თუ შედეგი მხოლოდ მსგავსია მიზეზის, სხვა ვერ იქნება, თუ მხოლოდ განსხვავებულია, მაშინ მიზეზთან არავითარი კავშირი არ ექნება, ე. ი. შედეგი არ იქნება. მსგავსება პეტრიწს გამარტივებულად არ ესმის. ხაზს უსვამს, რომ იგი იგივეობასაც გულისხმობს („იგიობაჲ მზგავსებას შორის შემოიცვის“[92]). მსგავსება შესაძლებელია როგორც ერთდროულად არსებულთა, ისე წინამავალსა და მომდევნოს შორის. მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებად პეტრიწს ეს უკანასკნელი მიაჩნია. შედეგის მიზეზისადმი დამოკიდებულების ამ რთული ვითარების გამოსახატავად პეტრიწი ქმნის დიალექტიკური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით საინტერესო ტერმინს – კომპოზიტს – „იგივე სხუაჲ“ და იქვე განმარტავს: „იგივე უკუე მსგავსებისა მიერ, ხოლო განსხუაებული – უმსგავსოებისაგან, რამეთუ მოვალს სიტყუაჲ, ვითარმედ არცა მსგავსი თჳნიერ უმსგავსოობისა და არც უმსგავსოობაჲ თჳნიერ მსგავსებისაჲ“[93].

პროკლეს „კავშირნის“ 75-ე თავში, რომელსაც ტრადიციულად „მიზეზთა სხუაობისათვის“ ეწოდება, ლაპარაკია „საკუთრებით“ მიზეზზე, როგორც ყველა სხვა სახის მიზეზისათვის აზრის მიმცემზე. პროკლე არ იზღუდება არისტოტელეს ოთხი მიზეზით. იგი აქაც პლატონს ანიჭებს უპირატესობას. ასევე იქცეოდა იოანე იტალოსი. პლატონთან იგი გამოყოფდა ექვს მიზეზს (მატერიალური, ფორმალური, შემოქმედებითი, მიზნობრივი, ორგანული, პარადიგმატური), არისტოტელემ კი ფიზიკაში მხოლოდ ოთხი მიზეზი დატოვა (უარყო პარადიგმატური და ორგანული). პეტრიწი მიზეზის ხუთ ძირითად სახეს იღებს: შემოქმედებითი, მისრულებითი (მიზნობრივი), გუაროვნებითი (ფორმალური), ნივთოვნებითი (მატერიალური) და ორღანებითი. საკუთრივ მიზეზი შემოქმედებითი მიზეზია, რადგან იგი დისტანციას ინარჩუნებს შედეგთან, სხვა მიზეზები კი შედეგის ნაწილებად იქცევა, როგორც, მაგალითად, შედეგის ფორმა ანდა სითბო, როგორც თესლის გაღვივების მიზეზი[94].

შემოქმედებითი მიზეზი არ არის აბსოლუტური ერთი, მაგრამ სხვა მიზეზებზე უფრო ჰგავს მას და მის აუცილებლობაზე მიუთითებს. ამიტომ შემოქმედებით მიზეზს შუა საუკუნეებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მის აუცილებლობას თომა აკვინელიც აღნიშნავს არისტოტელესადმი მისი ერთგულების მიუხედავად. პეტრიწთან ხუთი მიზეზის შესახებ მოძღვრებას საუკუნენახევრით ადრე ვხვდებით[95]. პეტრიწი აქ არისტოტელეს და პლატონის მიმართულებათა პრინციპულად განმასხვავებელ ნიშანს ხედავს და აშკარად უპირისპირდება პერიპატოულ ტრადიციას. ოთხი მიზეზის თეორია მას საკუთრივი, შემოქმედებითი მიზეზის უარყოფად მიაჩნია. შემოქმედებითია ოთხი მიზეზის გამაერთიანებელი და ამ აზრით, დამფუძნებელიც სტაგირელმა და აფროდისიელის მიმდევრებმა, გვარწმუნებს პეტრიწი, „შემოქმედებითი მიზეზი მყოფთაგან ექსორია ყველს“[96]. მყოფთაგან, ე. ი. კოსმოსისაგან შემოქმედებითი მიზეზის „გაძევება“ ქართველი თეოლოგისათვის საკუთრივი მიზეზის ფუნქციის უარყოფას ნიშნავს და იმ პირობის გაუქმებას, რასაც თავად

არისტოტელე შემეცნების შესაძლებლობისათვის აუცილებლად მიიჩნევდა. მიუხედავად ამ კრიტიკისა, პეტრიწი სანიმუშოდ მიიჩნევს სტაგირელის დებულებას, რომ ცოდნა მაშინა გვაქვს, როცა პირველი მიზეზი ვიცით. მაგრამ ფიქრობს, რომ მიზეზს ამგვარი ფუნქციის შესრულება შეუძლია მხოლოდ მაშინ, თუ იგი დისტანციურია შედეგისადმი. ამდენად, მიზეზთა ბუნების საკითხი ქართველ მოაზროვნესთან მოიცავს განშორებული და განუშორებელი მიზეზების განსხვავების საკითხსაც.

ტერმინი „განშორებაჲ“ პეტრიწთან ორ ცნებას უკავშირდება, პირველი ქვემოდან ზემოთ ზიარების მიმართებას ასახავს. იგი მიგვითითებს სხეულებრივზე, რომელიც სივრცეში დისტანციის მქონეა თავის მიზეზთან. იდეალურში, როგორიცაა ცის სფეროთა მაღლა მდებარე იდეათა სამყარო („ნამდვილ მყოფი“), რაკი სამგანზომილებიანი სივრცე არ არსებობს (ადგილს აქ ნეოპლატონიკოსები მხოლოდ ანალოგიურად უშვებენ), ზიარების პროცესი წარმოგვიდგება, როგორც განუშორებელი[97]. „ცას“, როგორც სხეულებრივს, მაგრამ უკვდავს, აქაც საშუალო ადგილი უკავია ან ორი სახის მიზეზს შორის. აქ კვლავ სიძნელე წარმოიშობა. პეტრიწი სხეულებრივს ვერ მიაწერს დამოუკიდებელი აქტივობის უნარს თუნდაც იმიტომ, რომ განსხეულება მხოლოდ ღვთაებრივი ძალის შედეგია. სხეული საერთოდ აქტიურია მხოლოდ იმიტომ, რომ მასში სული არსებობს. სული შეიძლება განშორებადი იყოს სხეულისაგან და შეიძლება განუშორებელი (სულს ნეოპლატონიკოსები მცენარეებში და ქვებშიც უშვებენ). სხეულის უბრალო მოძრაობაც კი სულის აქტივობის გამოვლინებაა. მკაცრად თუ ვიტყვით, სხეული თავისთავად მხოლოდ თანმხლები მიზეზი შეიძლება იყოს, ანუ „თანმიზეზი“. მიზეზთა აღნიშნული ხუთი სახიდან იგი გამოხატავს „ორღანებრივი“ მიზეზის თავისებურებას. ნათელყოფისათვის პეტრიწი პლატონის მაგალითებს იშველიებს: „მიზეზ ასოთა მწერალი, ხოლო თანმიზეზ-კალამი“, გამოჯანმრთელების მიზეზი ექიმის ხელოვნებაა, ხოლო „თანმიზეზ დაკაზმვაჲ წამალთაჲ“[98].

98-ე თავის კომენტარში, როცა იდეალური და სხეულებრივი მიზეზების განსხვავებას არჩევს, პეტრიწი სხვაგვარად იყენებს „განშორებად“ და „განუშორებლის“ ტერმინებს. განშორებული მიზეზი იდეალურს აღნიშნავს და „ეზესთაების განუშორებელსა მიზეზსა“. საერთოდ ყოველი უსხეულო მიზეზი არის „განშორებულ თჳს გამო მიზეზოანთაგან“, რადგან ისინი ვრცეულნი არ არიან და არც სხეულში არიან მოქცეულნი ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით, მართალია სული (მაგალითად, ცის და ყოველი სხეულის) ქმნის სხეულთა აგებულებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის სხეულშია, სინამდვილეში, სული „ზესთა ძეს და შორის სხეულთაგან“[99]. აქ სული და სხეული განხილულია, როგორც მიზეზი და შედეგი. თუ გავიხსენებთ, რომ პეტრიწისათვის „ზესთა ძეს“ ნიშნავს უფრო მეტის მომცველს („ყოველი მიზეზი შემოსწერს თჳს გამო წარმოდგომილთა“)[100], გასაგები იქნება, რომ მისთვის სული კი არ არის მოცემული სხეულისაგან და სხეულში, არამედ მოიცავს სხეულს, როგორც არავრცელი ვრცელს[101]. აქ ხელახლა დგება ის პრობლემა, რომელიც პლატონმა „პარმენიდეში“ დააყენა და არისტოტელემ პლატონის მემკვიდრეების წინააღმდეგ ბრალდებად გამოიყენა (იდეალური, როგორც ტილოს მსგავსად გადაფარებული სხეულებს და ა.შ.). პეტრიწი ფიქრობს, რომ სულს თუ სხეულში მოქცეულად ჩათვლით, მას ადგილიც მიეჩინება და ამდენად განფენილი გახდება, სხეულებრივად იქცევა. სიძნელეები, რომლის წინაშეც დგება სულის მიერ სხეულის მომცველობის პრინციპი, ცხადია, არანაკლებია. მის გადასაჭრელად სულის განუფენლობის წამოყენება, მხოლოდ საკითხის დაყენებაა და არა გადაჭრა. ისიც აღსანიშნავია, რომ აზრთა ამგვარი განვითარება, როგორც პეტრიწთან, ისევე საერთოდ პლატონურ ტრადიციაში, ეწინააღმდეგება ამ კონცეფციის ერთ-ერთ დოგმას, რომელიც მოგონების თეორიის საფუძვლად დევს: ინდივიდური სულის არსებობას და სულთა გრძნობად ქვეყანაში „ჩამოვარდნას“, მის მოქცევას სხეულში, როგორც საფლავში, რომელსაც მან შეიძლება კვლავ დააღწიოს თავი. იმაზე მითითება, რომ ყოველივე

ეს ანალოგიის უფლებით არის დაშვებული, დამაკმაყოფილებელი პასუხი ვერ იქნება, რადგან ანალოგიას იქ მიმართავენ, სადაც პირდაპირი და დამაჯერებელი დასაბუთება შეუძლებელია.

როცა პეტრიწი მხოლობითში ხმარობს „მიზეზს“ ისევე, როგორც „ღმერთს“, იგულისხმება აბსოლუტური საწყისი. მიზეზისაგან მიზეზთა სიმრავლეზე გადასვლა მასთან ხდება (პითაგორული და პლატონური ტრადიციის მიხედვით) იმ მოსაშუალის გზით, რომელსაც „პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობა“ ეწოდება[102]. კომენტარებში კი – „შემოქმედებითი წყარონი“. ეს კატეგორიათა პირველი კორელატური წყვილია. ისინი მხოლოდ ერთად ხდიან შესაძლებლად აბსოლუტურისაგან განსხვავებულ მიზეზებს, როგორიც თავისებური პირველი ფორმა და პირველი შინაარსი (პირველი მატერია). ამ კატეგორიული წყვილის მრავალ ინტერპრეტაციათა შორის პეტრიწი იმას ირჩევს, რომელიც მათში მაერთებელ და მამრავლებელ ძალებს ხედავს და მიზეზთა რიგში აქცევს, როგორც „მამებრივ“ და „დედებრივ“ მიზეზებს, „რამეთუ უსაზღვროი ძალი არს ნიადაგ გამრავლების წარმომშობელი, ხოლო პირველი საზღვარი სამარადისოდ მაერთებელი არს და ერთგუარ მყოფელი“[103]. ამიტომ ეს ორი მიზეზი და წყარო ტოლფასნი არ არიან, თუმცა ერთნაირად აუცილებელია. შეუმეცნებადმა ერთმა მათგან შექმნა ნამდვილ მყოფის, ანუ იდეათა სამყარო, რომელიც უკვე მარტივი აღარ არის. პირველი საზღვრიდან მიიღო ფორმის (გუარის) მიხედვით დაუნაწევრებლობა, ხოლო პირველი უსაზღვროობიდან ის „უსაზღვრო არს ძალითა“[104]. ამგვარი მიდგომის გამო, აბსოლუტურ ერთს „ყოველთა მამა“ ეწოდება. მამებრივი პირველი ყოველ შექმნილს შემოქმედებით და დამბადებლობით ძალას აძლევს. ეს კი ნიშნავს, რომ მიზეზთა იერარქიაში მამებრივი მიზეზი შემოქმედებით მიზეზზე უფრო მაღლა დგას, ე.ი. უფრო საყოველთაოა. ფუნქციური განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ მამობრივი მიზეზი ქმნის ყოველგვარი წანამძღვრისა და პირობის გარეშე. იგი „არაობისაგან აღიქმს“ არარადან

ქმნის როგორც პირველ უსაზღვრობას, ისე პირველ საზღვარს. შემოქმედებით მიზეზებს კი ძალა აქვთ იქ, სადაც უკვე შედგენილი და გაფორმებული მყოფია, ე.ი. უკვე არსებულს აძლევენ სხვადასხვაგვარ სტრუქტურას[105]. „არაობის“ ტერმინი აქ აღნიშნავს სრულ არარსებობას და არა მატერიას (ნივთს), როგორც ემანაციის ბოლო საფეხურს, რომელშიც, რამდენადაც ისიც აბსოლუტური შექმნილია, მაინც ვხვდებით მის რაღაცნაირ ძალას, როგორც „კუალთა გუართასა“.

ამ განაზრებაში კარგად ჩანს ტრადიცია და სიახლე ნეოპლატონიზმში. პლატონის „ტიმეოსი“, რომლის განმსაზღვრელი მსოფმხედველობითი მნიშვნელოვნება ნეოპლატონიზმამდე და ნეოპლატონიზმისათვის პოსეიდონიოსმა (135-51) დაასაბუთა, აქაც განმსაზღვრელი რჩება. დემიურგი, იდეათა სამყარო, მატერია – ეს სამკუთხედი აქაც სახეზეა. განსხვავებული ისაა, რომ დემიურგი აბსოლუტურ ძალად იქცევა, რომელიც პიროვნულობას და მიზანს მოკლებულია. მას მხოლოდ სიკეთე უნარჩუნდება, რომელიც ტოტალური აუცილებლობისაგან განუსხვავებელია. იგი ჯერ ქმნის თვისებრიობის, ფორმის პირველ პირობას, როგორც „პირველ საზღვარს“ და მასალას მისთვის, როგორც „პირველ უსაზღვრობას“. ამ მასალას და „ნივთს“ შორის ემანაციის საფეხურთან მთელი რიგია. საინტერესოა, რომ „პირველი საზღვარი“ პეტრიწის კომენტარებში მოცემულია, როგორც ქრისტეს („უპირმშოესი სიტყვის“) ფილოსოფიური გამოხატულება[106]. ბუნებრივია, სამების მესამე წევრის სულიწმიდის ფარდად, „პირველი უსაზღვრობა“ რჩება, როგორც პირველი სიტყვის ძალის გამავრცელებლისა, მაგრამ პეტრიწთან ამის შესახებ ვერაფერს ვხვდებით. როგორც ჩანს, იგი მიუთითებდა ქრისტიანული დოგმატიკისა და ნეოპლატონიზმის თანხმობაზე მხოლოდ იქ, სადაც იდეალისტური თეორია და დოგმატიკა ერთმანეთს ხვდებოდა, ხოლო სიტყვასიტყვით შეგუებას აუცილებლად არ თვლიდა.

ემანაციური მიზეზობრიობის რთულ სტრუქტურაში არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმ მიმართებებს, რომელთაც შე-

საძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიები ასახავს. არისტოტელეს მიერ ამ რთულ კატეგორიათა დამუშავების კვალი პეტრიწთან სხვა ნეოპლატონიკოსებზე უფროა ხაზგასმული. შესაძლებლობას (δύναμις) იგი უწოდებს „ძალს“, ხოლო სინამდვილეს (™νέργεια) – „მოქმედებაჲს“. კომენტარებში ვხვდებით სიტყვა „შესაძლოს“ თანამედროვე მნიშვნელობით, რომელსაც პეტრიწი, როგორც „ძალისაგან“ ნაწარმოებს, კატეგორიის აღმნიშვნელ ტერმინამდე არ ამაღლებს. ხშირადაა გამოყენებული ტერმინი „ნამდვილი“, რომელიც მხოლოდ არსებობას გამოხატავს და არა იმ ასპექტს, რომ განამდვილებელი შესაძლებლობა მოქმედებით ნამდვილდება და არსებობს მოქმედებაში.

შესაძლებლობა იყოფა ორად: სრულად და უსრულად. ამ ნეოპლატონურ დებულებას პეტრიწი ასე განმარტავს: სრულია ძალი, რომელსაც „მოქმედებაჲ თჳს შორის წარმოდგომია“, ე.ი. განხორციელების ძალა თავის თავშივე აქვს, ხოლო უსრულს განხორციელებისათვის, ე.ი. საკუთარი თავის გაშლისათვის, ამოქმედებისათვის სჭირდება სხვა. იგი მხოლოდ ამგვარი დახმარებით „წარმატებისაგან მოვალს მოქმედებად“[107]. მაგალითად, კვერცხი მხოლოდ შესაძლებლობაა ფრინველის, ამ შესაძლებლობის განხორციელებისათვის აუცილებელია გარეშე პირობა – სითბო.

მოძრავი, გრძნობადი სინამდვილე ამ მეორე კატეგორიას განეკუთვნება, მისი როგორც შესაძლებლობის მყოფად ქცევისათვის, მისი გამოვლენისათვის, საჭიროა „მოქმედებითი ძალი“, რომელსაც მის მიმართ შემოქმედებითი მიზეზის ფუნქცია აკისრია. მეორე ძალა, ანუ შესაძლებლობა თვით მასშია. იგი თუმცა ქვემდებარეა და ნივთი, მაინც მთლად პასიური არც ის არის მოქმედებითი ძალის მიმართ. მას უნდა ჰქონდეს უნარი ამ ზემოქმედების მიღებისა, რასაც თავისი წვლილი შეაქვს შედეგში. ეს უნარი ე.ი. „სიმარჯუეჲ შეწყნარებად მოქმედებათა უზესთაესისა....“[108], ვრცელდება ყოველ არსებულზე, ადამიანთა ჩათვლით, და მათ შორის სხვაობის მაჩვენებელია.

შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორია მიმართება აუცილებელია იმ უნივერსალური პრინციპის გასაგებად, რომელსაც ემყარება ნეოპლატონიზმის ონტოლოგიაც და შემეცნების თეორიაც. მისი წყაროა ანაქსაგორა, რომლის ჰომოიომერიების, როგორც ექსტენსიური (რაოდენობრივი), ისე ინტენსიური უსასრულობა შესაძლებლობას აძლევდა წამოეყენებინა დებულება–„ყოველივეში ნაწილია ყოველივესაგან“ (™ν παντί πάντος)[109]. ეს პრინციპი შეუცვლელი გახდა მომდევნო ფილოსოფიისათვის. პროკლესთან ამ პრინციპის ფორმულირებას პეტრიწი ასე თარგმნის: „ყოველი ყოველსა შორის, ხოლო საკუთრებით თითოეულს შორის“[110]. ყოველი არსება ამის მაგალითად გამოდგება, იქნება ეს კრონოსი, მზე, აფროდიტა თუ სხვა სფეროები. ყველგან ისევეა ეს პრინციპი ძალაში, როგორც ოთხი ელემენტის მიმართებაში, რაც მათი კავშირისა და განსხვავების გამომხატველია: ოთხივე ელემენტია მიწაში, მაგრამ ისე, რომ უპირატესობა რაოდენობრივი და თვისებრივიც, მიწასა აქვს. ამიტომ ეს სიმრავლე მიწის სახეს იღებს, ასევეა წყალში, ოღონდ, როგორც პეტრიწი იტყვის – „წყლიერად, და აირსა შორის აირიელად და ცეცხლსა შორის ცეცხლიერად“[111].

აბსოლუტური ერთი ყოველივეს თავის თავში შეიცავს, როგორც ნამდვილს და თანაც უმაღლესი რეალობით, მაგრამ შეუმეცნებადად. ეს უზრუნველყოფს შესაძლებლობისადმი სინამდვილის პრიმატის არისტოტელისეულ დებულებას. უზრუნველყოფს უფრო მტკიცედ, ვიდრე ეს თავად სტაგირელთან იყო, რადგან მასთან პირველი მატერიის, როგორც შესაძლებლობის დამოუკიდებელი „არსებობა“ საკუთარი წვლილის მქონეა კოსმოსში.

აბსოლუტური ერთი, როგორც წმინდა სინამდვილე, ან უკეთ, ზესინამდვილე, ნამდვილმყოფის, ე.ი. იდეათა სამყაროს სახით ავლენს თავისი შინაარსის გარკვეულ ასპექტს. იდეათა სამყაროში უკვე შესაძლებლობის სახით აქვს თავისში ყოველი შემდგომი, მათთვის ისინი არიან „ვითარ ზესთ თესლნი“[112]. მაგრამ თავად ამ სფეროში ჯერ კიდევ არ არის განსხვავებული შესაძლებლობა და სინამდვილე,

რადგან აქ არ არსებობს სამგანზომილებიანი სივრცე და დრო. კომენტარებში განსხვავებულია რაიმე საგნის არსების, როგორც მისი ნამდვილობის და მასში არსებული შესაძლებობის ასპექტთა გარდა, აგრეთვე, მოქმედების სახით ამ შესაძლებლობის გამოვლინება. ონტოლოგიური და ღირებულებითი ხარისხის კლების პრინციპი აქაც დაცულია. აქაც „ძალნი და მოქმედებანი, უდარეს არსებათაჲსა არიან“[113]. ამ სახით „ძალი“ არის ის, რაც რაიმე მყოფში მოცემულია ჯერ განუხორციელებელი მომდევნო საფეხურის სახით. მაგრამ ამგვარი გაგება ვერ მოიცავს იმ შინაარსს, რომელიც შესაძლებლობის განხორციელების, როგორც ზეაღსვლის პროცესის სახით გვევლინება და რომელსაც ვერ უგულებელყოფს ნეოპლატონიკოსი, რადგან კოსმოსის მთლიანობისათვის, როგორც მარადიული პროცესისათვის, ისიც აუცილებელია. ასეთია, უპირველეს ყოვლისა, გლობალური პროცესი პირველ საწყისში დაბრუნებისა („უკუტრფობაჲ“), მაგრამ არამარტო ეს. შესაძლებლობის და სინამდვილის მიმართების განსხვავებული სახეა თესლისა და მცენარის ან ცხოველის მიმართება, რაზედაც პეტრიწი არაერთხელ მიუთითებს.

პრობლემის აუცილებელ ასპექტთა ამგვარი სიმრავლის გამო პეტრიწი შესაძლებლობის („ძალის“) სამ სახეს გამოჰყოფს: I. დროში და სივრცეში მიმდინარეს. აქ შესაძლებლობა გვარის სრული გამოვლენის უნარია (კვერცხი – ფრინველი) და ე.ი. ღირებულების ამაღლება. აქ არსებული „უსრულებისგან მოვალს სრულებად“. შესაძლებლობის და სინამდვილის მიმართების ეს სახე არისტოტელემ, სტოელებმა და პერიპატოელებმა იკვლიესო ყველაზე სრულად; II. შესაძლებლობა მარადიულობაში, სადაც იგი თავის სინამდვილესთან ერთად არსებობს. ეს არის იდეათა სამყარო; III. შესაძლებლობა და სინამდვილე პირველ ერთში. აქ მათი განსხვავების წარმოდგენაც არ შეიძლება, მაგრამ შეუმეცნებადი ერთის მიმართ მაინც ხმარობენ ამ კატეგორიებს, რადგან ისაა ყოველივეს პირველწყარო და ამავე დროს პრინციპულად განსხვავებული და დაშორებული ყოველი არსებული-

საგან[114]. ამგვარი გამოყენებით შესაძლებლობისა და სინამდვილის მიმართების კიდევ ერთი ასპექტი ვლინდება, კერძოდ, ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულება. ემანაციის პროცესში ერთის გამრავლება (მაგალითად, პირველი ცის, პირველი სხეულის და სხვ.) ნიშნავს ღვთაებრივი ძალის კლებას, ე. ი. იკლებს სინამდვილის ღირებულებაც. რაც შეეხება უკუსვლის პროცესს, აქ ხდება სიმრავლის გაერთიანება, რომელიც აბსოლუტურ ერთში ყოველგვარი სიმრავლის მოხსნით თავდება. სიმრავლის მოხსნა და შენახვა ერთში ღირებულების და რეალობის ამაღლების პროცესია. შესაძლებლობისა და სინამდვილის მესამე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ჰორიზონტალური მიმართება არც ერთში არ მოექცევა, მაგრამ პეტრიწი ამას თვალს არ არიდებს. ეს არის ღირებულების ამაღლება იმავე სფეროში, იმავე გვარში, მაგალითად, როცა ხორბლის მარცვალი გამრავლდება, დასახსვრის სახით, მასში გამოვლინდება. „წუელაჲ, ფხაჲ, ლერწამი, მუხლი“. ამ დროს ხორბალი „უსრულობისგან სრულებად მოვალს“[115].

პეტრიწის ონტოლოგიის გაგება საჭიროებს დროის პრობლემის ადგილის ანალიზს მის მსოფლმხედველობაში. სივრცის პრობლემა მას იმდენად არ აწუხებს. თავად ტერმინი „სივრცე“ პეტრიწთან მხოლოდ ერთ-ერთია სამი განზომილებიდან („განსაზიდიდან“). იგი სიფართეა, სიგრძისა და სიღრმის გვერდით. ის, რასაც დღეს სივრცე ეწოდება, აღინიშნება ტერმინით – „ადგილი“. „ადგილ-შორისობა“ სხეულებრივი სპეციფიკაა. როცა გვართა და იდეათა ადგილზეა მსჯელობა, ეს ანალოგიის წესით უნდა გავიგოთ, რადგან იდეალურს არა აქვს მოცულობა, რაც ყოველ ვრცეულს ახასიათებს. ამრიგად, სივრცე სპეციფიკურია სხეულისათვის. ყველაფერი, რაც მასშია, მოქცეული, შედგენილია და მიზნობრივ მოძრაობას ემორჩილება. მას თავისში აქვს თავისი მოძრაობის მისკენ მისწრაფება, როგორც მისი ენტელექია. სულ სხვა სტრუქტურისაა დრო. იგი ტრადიციულად თავსატეხ პრობლემას წარმოადგენდა. ეს სირთულე ნათლად ჩანს პეტრიწთანაც.

სივრცე მითოსურ ცნობიერებაშიც განიცდებოდა, როგორც პასიური სამყოფი ადგილი. დროის აქტივობის შედეგი კი საკუთარი წარმავლობის სახით ყველას თვალწინ ჰქონდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ ანაქსიმანდრის სახელით შემორჩენილ ფრაგმენტში, რომელიც ჯერჯერობით ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების პირველი დოკუმენტია, დროს აუცილებლობისა და სამართლიანობის ცნებათა შორის ვხვდებით. იგი გვამცნობს, რომ აპეირონისაგან გამოყოფილი საგნები ერთმანეთს ანადგურებენ „დროის წესრიგის მიხედვით“[116], დროს, ისევე როგორც მოძრაობის, ცნებებში გამოხატვის პირველი ცდა ელეატებთან მარცხით დამთავრდა, მაგრამ არა უშედეგოდ. პლატონის მიერ ზეგრძნობადი და გრძნობადი სამყაროების დროთა განსხვავება, სწორედ მათ გამოცდილებას გულისხმობს. არისტოტელე თავისი მასწავლებლის მოძღვრების ამ ასპექტსაც კრიტიკულად და რეალურად (მითოსური გამორიცხვით) მიუდგა. ამ პრობლემის აპორეტიკაში იგი ავლენს თითქმის ყველა იმ სიძნელეს, რომელიც დროის პრობლემასთან არის დაკავშირებული, როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური მხრით. ისიც აღსანიშნავია, რომ სტაგირელი ამ პრობლემას ყველაზე ნაკლებად დამუშავებულად თვლიდა.

პეტრიწის კომენტარებში არისტოტელეს მოძღვრება დროის შესახებ მთელი სისრულითაა მოცემული. გამონაკლისია დროის სუბიექტზე (სულზე როგორც დამთვლელზე) დამოკიდებულების შესაძლებლობის გათვალისწინება. მრავალი მოაზროვნე თვლიდა, რომ არისტოტელეს, მიუხედავად მის მიერ ჩატარებული სპეციალური ანალიზისა, დროის პრობლემის გადაჭრის საქმე, პლატონთან შედარებით წინ არ წაუწევია. ჯერ კიდევ პლოტინე აკრიტიკებდა არისტოტელეს ამ პოზიციიდან[117]. პეტრიწიც ძირითადად ამ ტრადიციას მისდევს, მაგრამ გაცილებით მეტ პატივისცემას იჩენს სტაგირელისადმი ვიდრე მისი წინამორბედნი, ანდა მისი თანამედროვე ბიზანტიელი ფილოსოფოსები. ამავე ტრადიციის შესაბამისად (პროკლე, ამონიოს ერმისი, მიქაელ ფსელოსი,

იოანე იტალოსი) იგი ცდილობს უჩვენოს, რომ ძირითადი და არსებითი დროის პრობლემაშიც პლატონიდან მოდის.

ამ პრობლემას ვრცლად და საფუძვლიანად წარმოადგენენ „კავშირნის“ 50, 51, 52 და 53 თავების კომენტარები. თანამედროვე ქართველ მკითხველს გააოცებს ის გარემოება, რომ მთელს ამ კვლევაში და საერთოდ მთელს თარგმანში ტერმინსა და სიტყვა – „დროს“ ვერსად შეხვდებით. მისი ადგილი უკავია სიტყვას – „ჟამი“. იმდროინდელ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში დრო იხმარება „ვადის“, ანდა ხვედრის აზრით, „დროებას“ დაყოვნების აზრით ვხედავთ ბასილი კესარიელის „სწავლათა“-ს ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანში[118]. „ვადას“ ნიშნავს იგი რუსთველთანაც. ეს პროცესი, სახელდობრ ენაში „დროის“ მიერ „ჟამის“ ძირითადი მნიშვნელობის მითვისებისა, თავისთავად ძალზე საინტერესოა ამ ფენომენის ეროვნული განცდის გაგებისათვის. დროის მიჩნევა „ვადად“, რომელიც მიცემული აქვს ადამიანს და საერთოდ ყოველ კონკრეტულ არსებას იმაზე მიუთითებს, რომ დრო ენით ცნობიერებაში ძალზე მჭიდროდაა დაკავშირებული ადამიანის ცხოვრების საზრისთან, მის ამქვეყნიურ მოვალეობასთან. ეს კავშირი „ჟამის“ ტერმინის მოხმარებით პეტრიწთანაც ნათლად ჩანს, მაგრამ ტერმინი „დრო“ მას, ალბათ, ძალზე სუბიექტურად მიაჩნდა.

კომენტარებში, უპირველეს ყოვლისა, დროის (ჟამის) და მასში არსებული ბუნების რაობის საკითხია დამალული. – „რაჲ არს ბუნებაჲ ჟამისაჲ ანუ ვითარ ჟამის შორისნი“[119]... თავად პროკლე საკითხის გადმოცემისას არ ასახელებს არც ერთ მოაზროვნეს, რომელსაც ემყარება, მაგრამ პლატონის კომენტარებში იგი ვრცლად იხილავს წინამორბედებს და პეტრიწი იყენებს ამ მასალას, თუმცა მისით არ იზღუდება. ძირითადად ყურადღებას იგი უთმობს დროის არისტოტელისეულ გაგებას, რომელიც „ფიზიკაშია“ მოცემული.

პირველ ყოვლისა, პეტრიწი ტერმინებს აზუსტებს. მისი აზრით ქართული სიტყვა „ჟამი“ არ გამოდგება ბერძნული „χρόνος“-ის შესატყვისად. იგი ბერძნული „καιρός“-ის შესატ-

ყვისია, რომელიც ქრონოსის ნაწილია. ამიტომ პეტრიწი ქრონოსს ქართული ტრანსკრიფციით ხმარობს. ეს მისთვის არ არის უბრალო ტერმინოლოგიური ვითარება. იგი საჭიროა, რათა დასაბუთდეს დროის პლატონური კონცეფცია, სახელდობრ გრძნობად და ზეგრძნობად სამყაროთა დროების განსხვავების დებულება. არისტოტელე და პერიპატოელნი ამტკიცებდნენ, რომ „დრო მოძრაობის ზომაა“[447]. ეს ნიშნავს, რომ მათთვის დრო ვრცელდება მხოლოდ იმაზე, რაც მოძრაობს, ე.ი. მხოლოდ იმაზე, რაც კოსმოსშია, პირველი მამოძრავებელი მის მიღმაა. რამდენადაც არსებობს არა მხოლოდ სხეული, პეტრიწს სურს დაასაბუთოს, რომ ყოველ არსებულს აქვს მისი შესაბამისი დრო, აღნიშნულისაგან განსხვავებული. არისტოტელე წინააღმდეგობად თვლიდა რამდენიმე დროის ერთად დაშვებას. კომენტარებში ნაცადია დასაბუთდეს, რომ კოსმოსის სხვადასხვა სფეროში სხვადასხვაგვარი მოძრაობაა, ამიტომ დრო სხვადასხვაგვარია შვიდივე სფეროში, მაგრამ ზედროულის შესაბამისი „დრო“ მაინც მათგან პრინციპულად განსხვავებულია. გარდა ამისა, მათგან განსხვავებულია დრო გრძნობადი სამყაროსი, რომელიც ოთხი ელემენტისაგან არის შემდგარი. კოსმოსის სფეროები არსებობს საყოველთაო დროში („საყოველთაოსა ჟამსა შორისად“), ხოლო გრძნობადი – „ნაწილებითსა ჟამსა შორისად“[121]. ამ უკანასკნელში ყველაზე მეტია დაპირისპირება ფორმასა (გუარსა) და მატერიას, მიზნობრიობასა და აუცილებლობას შორის. ამიტომ აქ, ამ წარმავალ, გრძნობად არსებათა სფეროში მოქმედებს ბედისწერა, როგორც განგებისაგან განსხვავებული. ბედისწერა (ბედი, ხუედრი) შემთხვევითობებში იკვლევს გზას[122].

როგორც ჩანს, პეტრიწი იცნობს პროკლეს ნაშრომს – „განგების, ბედისწერის და თავისუფალი ნების შესახებ“, სადაც ვრცლად იხილავს განგების (წინასწარჭვრეტის) და ბედისწერის განსხვავების საკითხს. განგება მხოლოდ კეთილის მიზეზად ცხადდება, ბედი კი ნივთთა კავშირებისა, რომელიც საყოველთაო არ არის და მხოლოდ საბოლოო ანგარიშით ემორჩილება განგებას[123].

ჟამის მარადიულ ცვალებადობაში მაინც არის რაღაც ისეთი, რაც ჟამს არ ემორჩილება და, ე.ი. უსხეულოა. იგი უმაღლესი საწყისის თავისებურ თანაობას (პეტრიწის ტერმინია, რომელიც თანყოფნის სინონიმია) გამოხატავს ცვალებადში. იგია საგნის არსება, როგორც მისი ბუნება. წარმავალ საგანთა არსება წარუვალი და უკვდავია. კვდება ესა თუ ის ადამიანი და არა „ადამიანობა“[124] პლატონთან გამოკვეთილი განსხვავება ერთდროულისა და ზოგადის არსებობის წესთა შორის, თავისთავად დიდი მნიშვნელობის აღმოჩენა, ნეოპლატონიკოსებს იდეალური სფეროს პრიმატის დასასაბუთებლად აქვთ გამოყენებული. პეტრიწი ერთმანეთისგან განასხვავებს ზოგადის, როგორც პლატონის იდეათა არსებობის წესს და არსების, როგორც საგნის არისტოტელისეული ფორმის მყოფობას. საგნის არსება მის მიერ იდეის მიბაძვის ხარისხის გამომხატველია. რამდენადაც საკითხი ამჯერად საგნის შინაგან არსებას ეხება ამდენად ქართველი ფილოსოფოსი საკითხის უფრო ღრმად შესწავლის მსურველთ არისტოტელეს შრომაზე – „ქმნისა და ხრწნისა“-ზე მიუთითებს.

ეს არ ნიშნავს, რომ ის არისტოტელეს ყველაფერში ეთანხმება ამ პრობლემის ანალიზისას. დროის განსზაღვრა არისტოტელეს მიერ–„დრო მოძრაობის საზომია“ – მართალია, სწორია გრძნობადი სამყაროს მიმართ, მაგრამ თუ მას უნივერსალურ განსაზღვრებად ჩავთვლით, ე. ი. საერთოდ ყოველგვარ დროზე გავავრცელებთ, ეს დროის ბუნების დაკნინება და დამცირება იქნება. დამცირება იქნება ამასთან შედარებით, რასაც დროის შესახებ გვეუბნებიან „დიდი პლატონ და ყოველნი ღრმთისმეტყუელნი“[125]. ამ ღვთისმეტყველთა შორის არისტოტელეს სახელს ვერ ვხვდებით, ამგვარი უთანხმოების გამო და არა იმიტომ, რომ ავტორი მას საერთოდ არ თვლის ღვთისმეტყუელად. კომენტარების ბოლოსიტყვაობაში ლაპარაკია არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე“ („შემდგომად ბუნებითთისაჲ“), როგორც მის თეოლოგიაზე. აქედან შეიძლება უფრო გასაგები გახდეს პეტრიწის სიტყვები იმის თაობაზე, რომ ხელშეწყობის შემთხვევაში შემეძ-

ლოო „მეარისტოტელურა და ღრმთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“[126]. ეს სურვილი შეიძლება ნიშნავედეს არისტოტელეს მსგავსად თეოლოგიის მწყობრად და ლოგიკურად გადმოცემას, მაგრამ პლატონურის და არა სტაგირელისა. არისტოტელე მაინც ადამიანური გენია იყო ნეოპლატონიკოსისათვის და მისი მიბაძვა მკრეხელობად არ ჩაითვლებოდა.

დროის პრობლემისადმი მსგავს მიდგომას ვხედავთ სამასი წლის შემდეგ აღორძინების კარიბჭესთან მდგარ მოაზროვნესთან, ასევე პროკლეს მოწაფე ნიკოლოზ კუზანელთან. ნაშრომში – „ნადირობა სიბრძნეზე“ (1463 წ.), იგი თითქოს იმეორებდა მისთვის სავსებით უცნობი ქართველი მოაზროვნის დებულებას, იტყვის რომ მოძრაობის საზომი დროა[127] და ფიქრობს, რომ პლატონი უფრო ღრმად ხედავდა პრობლემის არსს, როცა ამტკიცებდა, რომ დრო თავის მხრივ, „მარადიულის ხატია“. მაგრამ მათი პოზიციების განსხვავებაც მნიშვნელოვანია. პეტრიწისაგან განსხვავებით, რომის ეკლესიის კარდინალი ამტკიცებდა, რომ სამყაროს ჰქონდა დასაწყისი და ექნება დასასრულიც.

დრო, როგორც მარადიულის ხატი და სახე, პეტრიწის აზრით, მსგავსიცაა და განსხვავებული თავისი იდეალური ნიმუშისაგან. ნეოპლატონიკოსისათვის შედეგს არასდროს შეუძლია თავისი მიზეზის მთელი სიმდიდრე აითვისოს. ამიტომ მარადიულში უძრავად და დროის გარეშე არსებული, გრძნობადში და სხეულებრივში დროთი და მოძრაობითაა წარმოდგენლი სასრულოს მოძრაობაში (ცვალებადობაში, წრებრუნვაში, მემკვიდრეობაში), ნარჩუნდება მისი არსება, როგორც უძრავი, ე. ი. ზედროული. მარადიულში კი არსებობა და არსება ერთი და იგივეა. მოძრაობასთან ერთად მას არ ახასიათებს აწმყო, წარსული და მომავალი. დროში კი ყველაფერი მათი საშუალებით იზომება. ეს მიღმური, უძრავი მარადისობაა. „მუნ მარადისობასა მყოფობაჲ უძრავად გამანებულ არს, ხოლო აქა, ხრონოის შორის მარადისობაჲ პირველად შემდგომად და გარდასულად და

აწად და მომავლად განყოფილ არს.... მუნ მარადისობასა შორის.... ერთბამად ყოველი“[128].

კომენტარებში დროის რთული სტრუქტურაა წარმოდგენილი. დროში მოძრავის სახით არსებობს მარადიულიც (ცის მოძრაობა, საყოველთაო სული) და გრძნობად-წარმავალიც. შესაბამისად, განსხვავებულია საყოველთაო ჟამი, რომელიც მოიცავს საყოველთაო სხეულს, სახელდობრ, ცას და ნაწილებით ჟამს, ოთხი ელემენტისაგან შემდგარსა და წარმავალს რომ მოიცავს და განსაზღვრავს. ცა მართალია, სხეულებრივია, მაგრამ შედგება არა ოთხი ელემენტისაგან, არამედ მეხუთესაგან. ცისა და ციურ სხეულთა შემადგენელ ამ ელემენტს ლათინური სახელი – კვინტესენცია შერჩა, რაც პეტრიწისათვის უცნობი იყო.

პეტრიწს არ ავიწყდება არც „მყის“-ის, როგორც დროის შემადგენელის, ის დიალექტიკური შინაარსი, რომელიც მას არისტოტელესთან ჰქონდა. მყისი (ušov) ისეთივე მინიმალური ვითარებაა დროისა, როგორც წერტილი სხეულისა. სიძნელე იმაშია დანახული, რომ „მყისი ვითარ უჟამოჲ და უმსწრაფლესი“, როგორც „აწ“ (აწმყო) დროშია მოქცეული, მაგრამ, ამავე დროს დროის ნაწილი ვერ იქნება, რადგან ამ შემთხვევაში მასაც უნდა ჰქონდეს ნაწილები, უნდა ჰქონდეს რაღაცნაირი სიდიდე, რადგან „ყოველსა ჟამსა უნდა რაჲზომივე განსაზიდი“[129].

დებულება: ყოველივე იზომება დროით – ორნაირად შეიძლება გავიგოთ: 1. დრო ზემოქმედებს იმაზე, რაც მის სფეროში არსებობს, აძლევს მას საკუთარ ხასიათს და, 2. დრო მხოლოდ ზომავს, აღრიცხავს იმას, რაც მისგან დამოუკიდებელია. არისტოტელეს სურდა, მოძრაობასთან ერთად დროის ობიექტური მნიშვნელობაც დაეფუძნებინა. დრო და მოძრაობა მასთან ერთმანეთს განსაზღვრავს. პეტრიწს კი, პლატონური ტრადიციის თანახმად, მიაჩნია, რომ სწორედ დრო განსაზღვრავს და ზომავს მოძრაობას, ასევე მოძრავს. მართალია, ხშირად მოძრაობიდან ვეცნობით დროის ხასიათს, მაგრამ ვეცნობით როგორც მიზეზს: „ყოველივე ჟამი თან მისცემს თჳსთა გამოთა და თჳს შორისთა ყოველთა

თჳსთა თვისებათა“[130]. ეს ვითარება პეტრიწს ძალიან მარტივად წარმოუდგენია: ჩვენ მაგალითად, ცხოველის ასაკს ვზომავთ წელიწადის მიხედვით, ე. ი. ცოცხალ არსებას გარკვეული რაოდენობის წელი აქვს ხვედრად და ეს განსაზღვრავს მის არსებობას (დასაწყისს, ზრდას, დასასრულს), „ხოლო წელიწადი ყოველი ჟამია“[131].

დროის ბუნების გამომხატველ ტერმინებს „–იყოი, და იყოსი და საშუალ მათ აწი“ პეტრიწი პლატონის „ტიმეოსის“ მიხედვით აყალიბებს. მაგრამ იგი ყოველთვის მოხარულია, როცა არისტოტელეს მიერ პრობლემის კონკრეტული ანალიზი ეთანხმება პლატონის პრინციპებს. მოძრაობა ორივესათვის რაღაც უფრო მაღლისაკენ სწრაფვაა. არისტოტელე მკაცრად იცავს მასწავლებლის აზრს იმის თაობაზე, რომ უმაღლესი, როგორც მიზნობრივი მიზეზი, მარტივია და უძრავი. მაგრამ პეტრიწისათვის ცნობილია, რომ პლატონმა „სოფისტეში“, რომელიც „პარმენიდესთან“ ერთად თვით კრიტიკულ საფეხურს ქმნის მის განვითარებაში, იდეათა სამყაროს მახასიათებელ ხუთ კატეგორიაში მოძრაობაც შეიტანა (არსება, თვთობა, სხუაობა, დგომა და მიდრეკა). დროის მნიშვნელობის გააზრების დროს ეს მხარე არ არის გამოყენებული კომენტარებში. ალბათ, პეტრიწი ფიქრობდა, რომ ისინი შეუთავსებელია პლატონის ძირითად პრინციპთან, რომლის მიხედვით, მოძრაობა მხოლოდ ხატია მარადიულის და უძრავის. იდეები ხომ უსხეულოა და მათი მოძრაობისათვის სხეულის გარდა ამ სფეროში სივრცის შეტანაც იქნებოდა საჭირო.

როცა დროის ცნობილ აპორიას აყალიბებს (ის, რაც შედგება არარსებულისაგან, ე. ი. წარსულისა და მომავლისაგან, ჩანს, არ შეიძლება არსებული იყოს) არისტოტელე არაფერს ამბობს იმის თაობაზე, რომ იგივე შეიძლება მოძრაობის შესახებაც ითქვას, რომლის საზომადაც დროს მიიჩნევს. მისთვის ხომ ყველა მოძრავი საგანი (განსხვავებით პლატონისაგან) მატერიალობასთან იყო კავშირში? კომენტარებში პეტრიწი, როცა პროკლეს დებულებას განმარტავს, სწორედ მოძრაობის აპორიას აქცევს ყურადღებას. პროკლეს

დებულება ასეთია: „ერთდროულად მოცემული მთელის სახით არ შეიძლება არსებობდეს ის, რაც დროის მოძრაობაში არსებობს და განზიდულია მასში“. ქართველი ფილოსოფოსის აზრით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ქმნადი საერთოდ არ შეიძლება იყოს ნამდვილი არსი, რადგან არსებული მოძრაობით შეუღლებულია არარსთან, არაობასთან. ამიტომ არის, რომ მოძრავი არასდროსაა ჭეშმარიტი მთელი, ე. ი. ისეთი, რომელშიც არაფერია არარსისაგან. ქმნადში ყოველთვის „რომელიმე გარდასულა, ხოლო რომელიმე ზედ შემოსრულა და არა წარმოდომილა“[132].

არისტოტელეს მიმდევრები, რომელთაც გააძლიერეს სტაგირელის მოძღვრების მატერიალური ტენდენციები, პეტრიწის აზრით, იცავენ ფიზიკური რეალობის დამოუკიდებლობას. ამიტომ ისინი არც კი სვამენ კითხვას იმის თაობაზე, რაც ფიზიკის მიღმა არსებულს ზომავს, ე. ი. იმგვარ რეალობას, რომელიც არ ემორჩილება არც მოძრაობას, არც სივრცეს და არც დროს. იქ იგულისხმება არა აბსოლუტური ერთი, რომლის ყოველივეზე ბატონობა ბრწყინვალედ დაასაბუთა არისტოტელემ „მეტაფიზიკაში“, არამედ მოძრავ კოსმოსსა და ერთს შორის არსებული იდეალურის სამეფო, რასაც არისტოტელეც უარყოფდა.

პეტრიწს იდეალური სფეროს საზომი აინტერესებს. ეს ის სფეროა, სადაც არც მოძრაობა, არც ჟამი და არც სხეულებრივი არსებობაა, რადგან იდეალურს არ აქვს ნაწილები. მაგრამ რაკი შინაგანად დიფერენცირებული ფუნქციების მქონე არსებულია (იდეათაა სფერო), არსებობის გარკვეული საზომი მასაც უნდა ჰქონდეს. ნეოპლატონიკოსები მას ტერმინი αίων-ით აღნიშნავენ. პეტრიწმა, როგორც ვნახეთ, „ხრონოსისათვის“ ქართული შესატყვისი ვერ ნახა, მაგრამ αίων-სათვის მოძებნა ტერმინი – „საუკუნოჲ“, როგორც მარადიულობის აღმნიშვნელი და არა – 100 წლის. ამ სიტყვას ასეთივე მნიშვნელობით უკვე ეფთვიმე ათონელი იყენებდა ბასილი კესარიელის „სწავლანის“ თარგმანში. ასევე, ეფრემ მცირეც „არეოპაგიტიკის“ თარგმანში.

ჩვენ არ ვიცით, იცოდა თუ არა პეტრიწმა, რომ საბერძნეთში ძვ. წ. V ს-ში αίων-ი აღნიშნავდა არა ქრონოსის ტოტალობას, არამედ მხოლოდ მის ნაწილს. როგორც სპეციალისტები ამტკიცებდნენ, მხოლოდ დიდი ტრაგიკოსი **პინდარე (518-438)** იყენებდა მას, როგორც „დროს საერთოდ“. არც ის ვიცით, მიაქცია თუ არა ყურადღება პეტრიწმა იმას, რომ არისტოტელე ნაშრომში – „ცისათვის“, უარყოფს ქრონოსის როგორც ყოვლისმომცველის გაგებას, მაგრამ „ფიზიკაში“ იღებს მას[133]. პეტრიწისათვის „საუკუნოჲს“ ერთადერთი მნიშვნელობაა საზომად ყოფნა იქ, სადაც არ არსებობს სხეულებრივი რეალობა, ე. ი. არ არის დროული თანმიმდევრობა, არც ნაწილებისაგან შემდგარი არსებობა. მაგრამ იქ მაინც არსებობს დიფერენციაცია, არსებობს სუბორდინაცია, მიზეზისა და შედეგის მიმართებაც, „რამეთუ გონიერსა აღმკულსა შორის თჳთებანი და განყოფანი გუართანი“[134]. დაქვემდებარების ეს ერთდროულობა შეიძლება ისევე წარმო-ვიდგინოთ, როგორც წანამძღვრებისა და დანასკვის ერთდროულობა.

იდეალური სფერო დამოუკიდებელი („თჳთმდგომი“) არის მხოლოდ დროის მდინარების და არა აბსოლუტური ერთის მიმართ. ამ სფეროს გასაგებად ლოგიკური (სილოგისტური) აზროვნება ადგილს უთმობს შემეცნებას ანალოგიის მიხედვით („იგავთა ზედა“ გაცხადებას). ეს იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც ამ სფეროში შედეგი მუდამ თავის მიზეზში რჩება, მაგრამ მათი ფუნქციები მაინც განსხვავებულია. მის ჩვენებას, „რაოდენ იყოს შესაძლო“, გელათელი მოაზროვნე ადამიანის სულის განვითარების მაგალითზე ცდილობს. სული, რომელიც წმინდა ხედვამდე ამაღლებულა, განსხვავდება იმისგან, ვისაც ეს ვერ მოუხერხებია. აქ „ჟამთა პირველობა და შემდგომობა“ კი არა არის ამხსნელი, არამედ ღირებულება და მნიშვნელობა.

პეტრიწის სიტყვები – „საუკუნოჲს“ მიზეზი და მამა ნამდვილ მყოფიაო, რაც პლატონის „პარმენიდედან“ მოდის, ახალ სფეროზე კი არ მიუთითებს „საუკუნოსა“ და ერთს შორის, არამედ „ნამდვილ მყოფს“ გამოაცალკევებს, რო-

გორც თავის გვარში პირველს, რიგის დამწყებს, ისევე, როგორც პირველი სხეულია, სხეულთა სფეროს (რიგის, სირაჲს) დამწყები. ამრიგად, დროის პეტრიწისეული გაგება პროკლეს კომენტარებში ასეთ სქემას იძლევა: „საუკუნოჲ" არის იდეალური სფეროს საზომი და განმსაზღვრელი, იგი წარმოშობს ჟამს, რომელიც იყოფა საყოველთაო და ნაწილებით ჟამად, იმის მიხედვით თუ რა სახის მოძრავ სხეულზე ვრცელდება იგი, მარადიულზე თუ წარმავალზე.

ცდილობდა რა არისტოტელეს კვლევა-ძიების გამოყენებას დროის ნეოპლატონური გაგების დასაფუძნებლად, პეტრიწმა ვერ შეძლო პრობლემაში მეტი სინათლე შეეტანა, ვიდრე ეს დიდ სტაგირელთან იყო. მაგრამ არისტოტელესა და პლატონის შეხედულებათა სინთეზი მან სხვაზე უკეთ წარმოაჩინა. პეტრიწმა დაწვრილებით იკვლია დროის ნეოპლატონური გაგების ისტორიული ძირები და ნათლად უჩვენა ცნების დაფუძნების სიძნელეები.

შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის ფორმირების პირველ პერიოდში, როცა დასავლეთის ქრისტიანობის ერთერთი უდიდესი ავტორიტეტი ავგუსტინე (354-430) დროის პრობლემას იკვლევდა ნეოპლატონიზმის და, უპირველეს ყოვლისა, პორფირიოსის გათვალისწინებით, იგი ერთმნიშვნელოვან დასკვნამდე მივიდა: პრობლემის დაფუძნება შეუძლებელია ადამიანისათვის, თუმცა ყველა ხვდება თუ რა არის დრო. უძლურების ამგვარი აღიარება პრინციპული მნიშვნელობის იყო. იგი იყო განაჩენიც ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ ახალი მსოფლმხედველობის მიერ, რომლისთვისაც სწორედ ამგვარ „ცხად" პრობლემათა შეუმეცნებადობა იყო ხელსაყრელი. პეტრიწის მიმართება ანტიკური ფილოსოფიისადმი სხვაგვარია და ახალ ეპოქას გამოხატავს. მისი პატივისცემა პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების მიმართ რენესანსულია და არა შუასაუკუნეებრივი. იგი შესანიშნავად გრძნობს აღნიშნული პრობლემის სიძნელეს და მის მიერ მოცემული დაფუძნების უკმარობას, მაგრამ ამას საერთოდ ადამიანურ გონებას, ანდა პლატონსა და მის მემკვიდრეებს არ აბრალებს. მას სურს მკითხველს იმედი და ოპტიმისტური

განწყობა შეუნარჩუნოს, ამიტომ ბრალს თავად კისრულობს და ჭეშმარიტი მკვლევრის გულწრფელობით მიმართავს მკითხველს: „მრცხუენის მე... თუ არსთა წილ არათა გადმოვაენებდე“[135]. მას ახალი ღირებულება შემოჰქონდა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობაში და მისთვის მთავარი მისი სიწმინდის და ხელშეუხებლობის დაცვა იყო.

§3. შემეცნების ბუნებისა და დანიშნულების შესახებ

შემეცნების ბუნებისა და დანიშნულების გამოკვეთილი განსაზღვრა ბერძნულმა ფილოსოფიამ პარმენიდეს მოძღვრებაში მოგვცა: აზრი არის აზრი საგნის შესახებ. აქვე ითქვა, რომ „აზრი და ის, რაზედაც აზრია მიმართული ერთი და იგივეა“, რამდენადაც საქმე ჭეშმარიტ შემეცნებას ეხება. იგულისხმება მათი შინაარსის იგივეობა. რაც ჭეშმარიტი შემეცნებისათვის მართლაც აუცილებელია, ოღონდ გააბსოლუტურების გარეშე, როგორც არისტოტელემ აღნიშნა. ჰერაკლიტემ კლასიკურად გამოკვეთა ადამიანის შემეცნებაში ობიექტური და სუბიექტური შინაარსის განსხვავება – „მისმინეთ არა მე, არამედ ლოგოსს“[136]. სოფისტებმა ამგვარი მოსმენის სიძნელეებზე გაამახვილეს ყურადღება და მის შეუძლებლობას ამტკიცებდნენ. სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებები, ფაქტობრივად, გორგიას ცნობილ სამ კითხვაზე დადებითი პასუხის დასაბუთების მცდელობა იყო. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ: I. არსებობს ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერება; II. მისი შემეცნება შესაძლებელია და III. შემეცნების შინაარსი შეიძლება სხვას გავუზიაროთ, ე. ი. ინტერსუბიექტურია.

შემეცნების შესაძლებლობის უარმყოფელი მეორე შეტევა არისტოტელეს შემდეგ, უფრო ძლიერი აღმოჩნდა. თანაც სკეპტიციზმს ობიექტურად აგნოსტიციზმი და ეკლექტიზმიც ეხმარებოდა. პლოტინეს არისტოტელეს მოშველიების გარეშე უნდოდა მათი უარყოფა. პორფირიოსმა ეს შეუძლებლად მიიჩნია და ყველაზე მეტი გააკეთა არისტოტელეს ნეოპლატონიზმში შესატანად. პროკლე, შეიძლება ითქვას,

იძულებით იყენებდა პორფირიოსს. იგი, როგორც წესი, იამბლიქეს ანიჭებდა უპირატესობას მის მიმართ (მაგ. პლატონის „ტიმეოსის“ კომენტარებში). შესაძლებელია პეტრიწის სპეციფიკას ისიც გამოხატავდეს, რომ იგი შემეცნების პრობლემათა ანალიზისას სწორედ პორფირიოსს ირჩევს მეგზურად, თანაც მაშინ, როცა საქმე პროკლეს დებულებათა განმარტებას ეხება, თუმცა „დიდის“ ტიტულს პეტრიწი პროკლეს კვალად პლატონს, პლოტინეს და იამბლიქეს ანიჭებს. პორფირიოსი მისთვის არისტოტელეს ტიპის მოაზროვნეა. არც ისაა გამორიცხული, რომ პორფირიოსის ბრძოლა ქრისტიანობის წინააღმდეგ უფრო ცნობილი იყო, ვიდრე სხვა ნეოპლატონიკოსებისა. პეტრიწის მიერ თარგმნილ ნემესიოსის თხზულებაში ეს პირველად იყო მითითებული[137].

საერთოდ ნეოპლატონიზმს შემეცნების პროცესი ესმის, როგორც ადამიანის რაციონალური მომზადება აბსოლუტურ ერთთან მისტიკური შეერთებისათვის. ამდენად ისინი პირველნი შეეცადნენ ცოდნის რეალობა ემტკიცებინათ, მაგრამ შეეზღუდათ მისი ფარგლები და ადგილი დაეთმოთ რწმენისათვის. ამგვარად „შეზღუდულ რაციონალზმს“ მისდევდნენ ფსელოსი და იტალოსი. ასეთივეა, ზოგადად, პეტრიწის პოზიციაც. მაგრამ იგი ქართულ ენაზე ქმნის გარკვეული სისტემის მქონე კომენტარებს, ცდილობს, პლატონის “კრატილოსის” კვალად, ქართული მითოსიც და ქართული ენაც, როგორც ერის მსოფლმეხდველობის პირველი ჩანაწერი, ფილოსოფიას დაუკავშიროს. ყოველივე ამას ის ადამიანის ამქვეყნიური დანიშნულებისა და საზრისის მიღმა სამყაროსთან შესათანხმებლად აკეთებს.

პეტრიწის კვლევის უფრო კონკრეტული ასპექტებისაგან შეიძლება აღინიშნოს მის მიერ შემეცნების პროცესიდან თეურგიის გამორიცხვა. ის, რასაც პეტრიწი ამტკიცებს ქვებში, მცენარეებსა და ცხოველებში ასტრალური ძალების შესახებ, თეურგია კი არ არის, არამედ ემანაციის სპეციფიკაა, როცა მაღალი ვლინდება დაბალში და რითაც დაბალის საშუალებით მაღალი ხდება შეცნობადი. პეტრიწის უფროსი თანამედროვე მიქაელ ფსელოსი კი, როგორც ცნობილია თე-

ორგიულ დოქტრინას ქმნის, რომლის წყაროდ სპეციალისტები „ქალდეველ მისანთა“ პროკლესეულ კომენტარს მიიჩნევდნენ.

პეტრიწი მთარგმნელი და კომენტატორია. თარგმნის ფაქტი, თავისთავად, ძალზე საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ფენომენია. იგი იმ საკაცობრიო შინაარსის აღიარებას ნიშნავს, რომელსაც სხვა ერები მათი ცნობიერების თანაარსი ფორმით, ე. ი. საკუთარი ენის მეშვეობით უნდა ეზიარონ. თარგმანის ეს დანიშნულება პეტრიწს სავსებით გაცნობიერებული აქვს. იგი თვლის, რომ, ის, რაც ქართულში უკვე გაკეთებულია, საკმარისი არ არის მაღალი დონის ფილოსოფიური მოძღვრების ასათვისებლად. უპირველესად იგი შემეცნების პროცესის ამსახავ ტერმინოლოგიას აქცევს ყურადღებას, მისი აზრით, „ელლენთა ენამზეობაში“ ზუსტად დიფერენცირებული ტერმინოლოგია არსებობს. უამისობა, ჩივის პეტრიწი, უზომოდ მიშლისო „თარგმანსა შინა“[138]. „თარგმანს“ აქ თანამედროვე მნიშვნელობა აქვს. მართალია „ბოლო-სიტყუაჲ“-ში განსხვავებულია „თარგმანი“ და „გადმოღება“, როგორც დღევანდელი კომენტარი და თარგმანი, მაგრამ პეტრიწის ძირითადად ტექსტში ისევე, როგორც შესავალში, „თარგმანი“ განსხვავდება „განმარტებისაგან“, როგორც ზუსტი გადმოღება და კომენტარი.

შემეცნება, როგორც ადამიანის მიერ დასაბუთებული ცოდნის შეძენის პროცესი, მთელს კოსმოსზე ვრცელდება, ე. ი. ყველაფერზე, რაც არსებულია, რაც მყოფია. აბსოლუტის თაობაზე ჩვენ მხოლოდ მისი არსებობა ვიცით და შეუმეცნებადობა. რაციონალური შემეცნება რთული სტრუქტურისაა, რაც განპირობებულია როგორც შემეცნების საგნის, ისე შემმეცნებლის ბუნებით. საერთოდ, შემეცნება სამწევრიანი პროცესია: შემმეცნებელი („გამგონე“), შემეცნების საგანი („გასაგონი“) და შემეცნების პროცესი, რომელიც მათ შორის მიმდინარეობს („გაგონებაჲ“). თვითშემეცნების დროს, რომელიც ამ პროცესის განვითარების მაღალ საფეხურს წარმოადგენს, ეს სტრუქტურა შეკუმშულია. თვითშემეცნე-

ბის („თეთგონიერთა გაგონების“) დროს იგი „თჳთ არს გამგონეცა და გასაგონიცა და არ დამრავალკეცდების“[139].

რაციონალური შემეცნების პროცესში საერთო სახელმძღვანელოა არისტოტელეს სილოგისტიკა, საერთოდ მისი „ორგანონი“, „რომლისა თჳნიერ უღონო არს რაჲსავე გაგონებაჲ სულისა მიერ სიტყჳრისა“[140]. ის, რაც ლოგიკურად წინააღმდეგობრივია, არც სინამდვილეში შეიძლება არსებობდეს. იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონები ერთნაირად სავალდებულოა, როგორც არსის, ისე აზრისათვის (მაგრამ არა ზეარსისათვის, ე. ი. აბსოლუტურისათვის). ამიტომ პეტრიწი დასაბუთებათა შორის ყველაზე ხშირად აბსურდამდე მიყვანის წესს მიმართავს. აქტიური ვითარება, ანდა გამოცდი-ლევება მისთვის საპირისპირო შეხედულების უარყოფისათვის კი გამოდგება, მაგრამ მხოლოდ, როგორც მაგალითი და ილუსტრაცია ზოგადი დებულებისა[141], ნამდვილი ცოდნა დასაბუთებული უნდა იყოს. დასაბუთება კი ან სხვაზე დაფუძნებით ხდება, ანდა საკუთარ თავზე. განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს უკანასკნელი. ზოგიერთი დებულების შესახებ პეტრიწი იტყვის, რომ მათი დასაბუთებისათვის სხვა რაიმე ვითარება, სხვა რაიმე დებულება არ არის საჭირო, რომ მათ თავისი „სარწმუნოებაჲ თჳთ თჳს შორის მოაქუს“. ამგვარი თვითდასაბუთებადობა (თვითსარწმუნოება) ქართველი ფილოსოფოსისათვის იმას კი არ ნიშნავს, რომ ისინი თავისთავად ცხადნი არიან, რომ მათი მხოლოდ გამოთქმაა საკმარისი, რომ ისინი ნათელი გახდნენ, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მათი ლოგიკური უარყოფა არ შეიძლება, რომ მათი ლოგიკური უარყოფის ცდა მათვე ასაბუთებს. ასე მოუვა, მაგალითად, იმას, ვინც მოისურვებს უარყოს, რომ ყოველი არსებულის მიზეზი პირველი სიკეთეა[142]. ამრიგად, პეტრიწი ასხვავებს დასაბუთების ორ მეთოდს: აბსურდამდე მიყვანის წესს და უარყოფის გზით უარსაყოფის მტკიცებას. ისინი განსხვავდებიან მაშინაც, როცა ერთსა და იმავე დებულებას ეხებიან და არსებითად ერთსა და იმავე შედეგამდე მიდიან. მაგალითად: დავუშვათ უარიყოფა აბსოლუტური ერთის არსებობა. ერთია,

როცა მისი უარმყოფელი თავად ვარდება ლოგიკურ წინააღმდეგობაში, აბსურდამდე მიდის, მეორეა ანალიზი, რომლის ძალითაც უარმყოფელი დებულება თავად მიდის ამგვარ დაშვებამდე.

შემეცნებაში სულისა და გონების ფუნქციათა გასახვავებლად პეტრიწი მათ ბერძნულ διάνοια და νόημα-ს შეუსაბამებს. პირველი დისკურსიული აზროვნების უნარია. სული შემეცნების საგანს მარტივად და მყის, ე. ი. დროის გარეშე კი არ წვდება, არამედ რთული და ძნელი გზით უახლოვდება და თანდათან ითვისებს. „ითვისებს“ ნიშნავს არა უბრალოდ ასახვას ანდა დამახსოვრებას, არამედ შემეცნების საგნის თვისად, თავის მსგავსად ქცევას. სული ჯერ დაუშვებს რაიმეს მისთვის უცნობი საგნის შესახებ, იმ გამოცდილების საფუძველზე, რომელიც მას აქვს. შემდეგ მსჯელობს ამგვარი დაშვების გამოსადეგობაზე და მის უფლებებზე. მან შეიძლება აბსურდამდე მიგვიყვანოს, ანდა რაიმე უკვე დასაბუთებულ დებულებას დაუპირისპირდეს და სხვ. ეფრემი „არეოპაგიტიკის“ თარგმანში სულის ამგვარ დისკურსიულ შემეცნებას „იკანკლედობითს“ უწოდებს[143]. პეტრიწმა ტერმინი „მიდმოგონებაᲐ“ აირჩია. ეს დაშვებისა და შემოწმების, შეცდომის აცილების და არჩევის პროცესია. მაგალითისათვის პორფირიოსის სიტყვებია მოხმობილი: ეს შემეცნება ადამიანის სიარულს ჰგავსო, როცა იგი ნაბიჯებით და გზის შერჩევით თანდათან უახლოვდება მიზანს[144], მაგრამ შედეგი არასდროსაა სრულად გარანტირებული.

გონება, განსხვავებით სულისაგან, უშუალოდ წვდება საგნის არსებას. იგი თავის „გასაგონოდს“, „ზედ მიესხმის მარტივად“, დროისა და მოძრაობის გარეშე. ეს იმას ნიშნავს, რომ გონებაში არ არის განსხვავებული შესაძლებლობა და სინამდვილე. გონება არ შეიძლება პასიური, იგი მარად აქტიურია. გასაგებია, რომ გონების პოზიციამდე ამაღლება ადამიანისათვის ჩვეულებრივი არ არის. სულმა მას მხოლოდ დიდი ძალისხმევის შედეგად შეიძლება მიაღწიოს. ამ განსხვავებას ის საფუძველი აქვს, რომ ადამიანის სული იმეცნებს გამოცდილების საბაბით და გამოცდილების დახ-

მარებით და იმეცნებს იმას, რასაც თავისთავისგან დამოუკიდებლად მიიჩნევს. გონება კი თავის თავში ნახულობს ყოველივე არსებულის შესაბამის ცნებას. მისი ამაღლება თვითშემეცნების საშუალებით ხდება. ეს ამაღლებაა, რამდენადაც შემეცნების საგანი, ემანაციის კიბეზე მუდამ უფრო მაღლა დგას, ვიდრე შემმეცნებელი, ე. ი. „ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს, გამგონესა“[145]. ეს კანონი ძალაშია სულიდან უმაღლეს ერთამდე, რომელსაც შესამეცნებელი აღარაფერი აქვს და თავისში ჩვენთვის შეუმეცნებადად აერთებს ყოველი არსებულის და მოაზრებადის შინაარსს.

თუ შემეცნების საგნის უპირატესობის აღნიშნულ კანონს მკაცრად დავიცავთ, მაშინ გამოირიცხება როგორც თვითშემეცნება, ისე უმაღლესის მიერ მომდევნოს შემეცნება, როგორც უფრო დაბალის (მაგალითად, სულის მიერ გრძნობადი საგნების), ამიტომ თვითშემეცნება გაგებული უნდა იქნეს, როგორც საკუთარ თავში უფრო მაღალის ხედვა, მონახვა და ამ სახით აღმართმავლობა შემეცნებისა, ხოლო უფრო დაბალი, ლოგიკურად არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, რომელიც რაღაც ახალს მოგვცემს, რადგან მისი შინაარსი მაღალში უკეთესი სახითაა მოცემული. ისიც აღსანიშნავია, რომ შემეცნებას, როგორც არსებით პროცესს, სამყაროს აბსოლუტურში უკან დაბრუნებაში („უკუნტრფობაჲ“) ონტური მნიშვნელობა ენიჭება. ერთიდან გამოსხივებულ მარადიულ კოსმოსში ადამიანიც, როგორც გვარი, მარადიულია.

შემეცნების საფეხურების მსგავს განსხვავებას იძლევა იოანე იტალოსი. მსგავსია სულისა და გონების მიმართების დახასიათებაც. ოღონდ მასთან გონებას νούς-ი ეწოდება და არა νόημα როგორც ეს პეტრიწთანაა. პ. იოანუ ამ ტერმინის წყაროდ პლოტინეს მიუთითებს[146], პეტრიწი კი ამ შემთხვევაში პორფირიოსიდან ამოდიოდა.

იმდროინდელ დასავლეთში ნომინალიზმისა და რეალიზმის ბრძოლას თუ გავიხსენებთ, გარკვევით უნდა ითქვას, რომ პეტრიწი რეალისტია: იდეები („აიდიოჲ“) შეუმეცნებადი წესით არსებობს აბსოლუტურში, უძრავად არსე-

ბობს, როგორც აბსოლუტის ემანაციის შედეგი და დანაწევრებული, ნამდვილ მყოფში, ემანაციის პრინციპითვე გარანტირებულია მათი „არსებობა“ საგანთა ფორმებად. ისინი ჩვენს ცნობიერებაშიც (სულში) არსებობს, როგორც შემეცნების შესაძლებლობა. მათი გაცნობიერების პირველი საფეხურები გრძნობადი საგნების ზემოქმედებით ხდება. ჩვენ ჩვენშივე ვნახულობთ იმ იდეებს, რომელთა მიხედვით (მიბაძვით) საგნებია შექმნილი. პლატონის მოგონების თეორია, რომელიც შუა საუკუნეების რეალიზმის საფუძველს წარმოადგენდა, პეტრიწამდე ქართულად ასე ნათლად არავის გადმოუცია[147]. იგი რეალიზმის თეორიის უფრო კონკრეტული საკითხითაცაა დაინტერესებული. იგულისხმება საკითხი: ასახავს თუ არა სახელები საგნის არსებას?

ადამიანი ბუნებრივად მიდრეკილია იქითკენ, რომ დადებითად უპასუხოს კითხვას. ყველას უნებურად გაელიმება, როცა ეტყვიან, რომ მაგალითად, ჩია და სუსტ ადამიანს ამირანი ჰქვია. ერთი შეხედვით ეფექტური საპირისპირო არგუმენტი – სიტყვა საგნის ამსახველი რომ იყოს, საერთოდ ერთი ენა იქნებოდაო და არ არის დამაჯერებელი, რადგან სხვადასხვა სიტუაციაში, სხვადასხვა ისტორიულ, გეოგრაფიულ და სოციალურ გარემოში ერთი და იგივე საგანი შეიძლება სხვადასხვაგვარად მოქმედებდეს ადამიანის წარმოსახვაზე. მეორე მხრივ, არსებობს სიტყვები, რომელნიც რეალურზე მიუთითებენ, მაგრამ არავითარი რეალური არსებობა არ შეესაბამებათ (მაგალითად, ეშმაკი, სირინოზი და სხვ.). ამიტომ ინგლისური ფილოსოფია, ბეკონიდან მოყოლებული, ამგვარი სიტყვებისაგან ენის გაწმენდას მოითხოვდა. ეს კამათი, ალბათ, პლატონიც „კრატილოში“ დაიწყო, სადაც უარყოფილია სოფისტთა შეხედულება იმის თაობაზე, რომ საგნებს სახელები შეთანხმების საფუძველზე მიეწერებათ[148]. აქ სოკრატე მიდრეკილია იმისკენ, რომ სახელები საგანთა არსებებს და ბუნებას გამოხატავს, მაგრამ კატეგორიული მტკიცებისაგან თავს იკავებს. არისტოტელე კვლავ აღადგენს იმ დებულებას, რომ სახელების მნიშვნელობა მხოლოდ შეთანხმებაშია, რადგან ბუნებით არავითარი სახე-

ლი არ არსებობს[149]. კამათი გრძელდებოდა პროკლეს დროს და მის შემდეგაც. ნეოპლატონიკოსები ამჯერად საშუალო პოზიციას იკავებენ. სახელი ხომ აბსურდად იქცევა, კითხულობდა VI ს. ალექსანდრიელი ნეოპლატონიკოსი ჰიეროკლე, თუ ცუდ ადამიანს „აგათონს“, ხოლო ათეისტს „ეუსებიოს“ დაარქმევდნენ[150].

პეტრიწისათვის სახელდება შემეცნებითი აქტია, სულ ერთია საქმე ეხება ერთეული ადამიანის მიერ სახელის დარქმევას რაიმესთვის, თუ თავად ენაში ფიქსირებულ სახელდებას. თუმცა ამ შემეცნების ჭეშმარიტება ყოველთვის გარანტირებული არ არის, მით უფრო, როცა ამ თვალსაზრისით ადამიანის საქმიანობას ვიხილავთ. მაგალითად, მას მოსწონს, რომ ფილოსოფოსებმა პირველ მატერიას, ე.ი. უფორმო ნივთს არარსი უწოდეს[151], მაგრამ შეუძლებლად მიაჩნია ყოველგვარ სახელდებაზე, ვთქვათ, ადამიანის სახელის დარქმევაშიც ჭეშმარიტი შემეცნება დავინახოთ[152]. მისი აზრით, უმაღლესი ძალის მიერ საგნებისათვის მიცემული სახელები, ასე ვთქვათ, პირველი სახელები, რომელიც ერის ენაშია გამოხატული, მუდამ ჭეშმარიტნი არიან. მაგრამ ენა მრავალია და მათი ღირებულებაც ამ თვალსაზრისით განსხვავებულია. ამასთანავე, არ არის გამორიცხული ენის შეგნებული სრულყოფა. ამის საბუთია თავად მისი მოღვაწეობა ქართული სამეცნიერო ენის გასაუმჯობესებლად. სახელდების ამგვარი გაგება მითოსის და საერთოდ ენის მსოფლმხედველობრივი ინტერპრეტაციის დაფუძნებაცაა. ამ თვალსაზრისით, ნეოპლატონიკოსთა შორის ყველაზე მეტი იამბლიქოსმა გააკეთა. პროკლე მის კვალს მისდევდა. პეტრიწი ხშირად მიმართავს მათი მოღვაწეობის ამ ასპექტს და ქართულ ენაზე თეოლოგიის აგებისათვის ცდილობს თავის ენაშიც ამოიკითხოს ქართული მითოსი[153]. სიკეთის მონიზმის საფუძველზე გაგებული შემეცნების კოსმიურ სისტემაში მითოსი ერთ-ერთ საფეხურს იკავებს და სიკეთეს ემსახურება. პროკლეს ტრაქტატის ის ადგილი, რომელიც სპეციალურად ამ საკითხს ეხება, მხოლოდ პეტრიწის თარგმანშია შემორჩენილი. პეტრიწი მას დაწვრილებით არჩევს. მეორე

მხრივ, პროკლეს „კავშირნის“ ყველა სხვა ხელნაწერში (რომელთა რიცხვი 43-ია და 11 მათგან ნიკოლოზ მეთონელის მიერ პროკლეს „უარყოფასაც“ შეიცავს) მოცემულია 149-ე თავი, რომლის შინაარსი ანალოგიურია 93, 152, 179-ე თავებისა. პროკლეს „კავშირნის“ ცნობილი გამომცემელი **ე. რ. დოდსი** 129-ე თავის არასწორ თარგმანს გაეცნო[154], და ნაჩქარევი დასკვნა გააკეთა მისი ნაყალბობის თაობაზე. პროკლე აქ შემეცნების პროცესში და, ე. ი. კოსმოსში დემონთა („ეშმაკი“) ადგილს ეხება, რაც სავსებით ეთანხმება ათენურ ნეოპლატონიზმს და იამბლიქოსსაც. მითოსიდან მემკვიდრეობით მიღებული დემონები აქ განიხილება, როგორც სიკეთის სუბსტანციურობის საბუთი. ასევე იხილავს „ეშმაკთა“ რაობას არეოპაგიტიკის ავტორი[155]. მაგრამ ქრისტიანული კულტურის სხვა რეგიონებში უსაფრთხო როდი იყო ამ ტერმინის ხმარება, რადგან „დემონის“ ბიბლიურ და ქრისტიანულ გაგებას უკავშირდებოდა: ამიტომ ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი ოლიმპიოდორე, რომელიც თავის მკითხველებად უკვე ბერებს გულისხმობდა, თავის კომენტარებში „დემონის“ ნაცვლად „ანგელოზს“ ხმარობს[156]. როგორც არ უნდა გადაწყდეს ამ თავის მიმართება პროკლეს ტექსტთან, მისი კომენტარის მნიშვნელობა პეტრიწის მსოფლმხედველობის დასადგენად მაინც უდავოა.

ნეოპლატონური მოძღვრება ადამიანური შემეცნების შესახებ, ქართველი ფილოსოფოსის აზრით, ძირითადად პლატონის „ფედონისა“ და „ალკიბიადედან“ მოდის, „რომელთა შორის ეძიებს სულისა და ბუნებისათვის კაცობრივსა“. პეტრიწის მოსაზრებანი შემეცნების ბუნებისა და დანიშნულების შესახებ შეიძლება სამ ძირითად პრინციპზე დამყარებულად წარმოვიდგინოთ:

I. ყოველივე, ბუნებით პირველი შემეცნებით უკანასკნელია და პირიქით[157].

II. ყოველივე ყოველივეშია მოცემული, მაგრამ თითოეულში სპეციფიკური სახით[158].

III. „არა არს გაგონებაჲ უქმ, არცა მყოფი განუგონებელ“[159].

ამ დებულებათაგან პირველი არისტოტელეს ეკუთვნის, მეორე ანაქსაგორადან მოდის, მესამე კი წმინდა ნეოპლატონურია, პეტრიწის მიერ ლაკონიურად ფორმულირებული. „განმარტებად“-ს ძირითადი ტექსტის შესავალში წიგნის მიზნის, პროკლეს ბიოგრაფიის და ტერმინოლოგიის საკითხებთან ერთად, როცა პეტრიწი კომენტარების პრობლემებზე მსჯელობს, იქვე იხილავს პირველს ზემოაღნიშნული პრინციპებიდან. იგი გამოყენებულია ადამიანური შემეცნების და ყოფიერების მიმართების გასარკვევად. ეს პრინციპი ძალზე გავრცელებული იყო. მას ვხვდებით როგორც ამონიუსთან, ასევე დამასკელთან. პეტრიწი მას ამგვარად გადმოსცემს – „პირველნი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკანასკნელ იქნებიან, და ბუნებით შემდგომნი პირველ“[160]. ის, რაც შემეცნებას უშუალო გრძნობადის სახით მოეცემა, ონტოლოგიურად, დაბალი საფეხურია, იმასთან შედარებით, რაც შემეცნების მიზანი, რომელიც სულ უფრო ღრმა მიზეზებისაკენ მიისწრაფვის.

ადამიანი შემეცნებას იწყებს გრძნობად სინამდვილეში ზეგრძნობადის კვალის შემჩნევით, ანუ გამოცდილებით. ცოდნა, ე. ი. „ცნობიერობად გამოცდი-ლებათაგან მიიღებს შეკრებასა“[161], ეს ასახვის პროცესია და ადამიანური შემეცნება მას სულ უფრო და უფრო მაღალ სფეროებზე ავრცელებს, რაც ამავე დროს, შემმეცნებლის ამაღლებასაც წარმოადგენს. ადამიანის სულს, როგორც გამგონეს, შემმეცნებელს თავისში აქვს შემეცნების შესაძლებლობა, მაგრამ არა მისი რეალობა, აქ თავისებურად მოქმედებს შესაძლებლისა და სინამდვილის კატეგორიები. ეს თავისებურება ვლინდება, როგორც შესამეცნებელი საგნის, ისე შემმეცნებლის მხრივ. ამ სპეციფიკის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა შეგვეთავსებინა პეტრიწის ორი ისეთი დებულება, როგორიცაა: „ცნობიერებად გამოცდილებისაგან მიიღებს შეკრებასა“ და ის, რომ სულს თავისი შესამეცნებელი საკუთარ თავშივე აქვს[162].

თავისთავად პირველის, როგორც შემეცნების შედეგად შეცნობილი საგნის უკანასკნელობა მოცემული პრობლემის

თვალსაზრისით ნიშნავს, რომ ჩვენ მოცემული სინამდვილის, როგორც საგნის არსების გამოვლენისაგან, ე. ი. მისი მოქმედებისაგან, უნდა ვწვდეთ საგნის შესაძლებლობას, როგორც მის „ძალას“ და „არსებას“. უწყოდე – გვეუბნება პეტრიწი – „რამეთუ ყოველსა არსებასა და გუამოვნებასა შემდგომთაგან გავიგონებთ, ხოლო შემდგომნი არსებათანი არიან ძალნი და მოქმედებანი მათნი და ვითფერვე იყო მოქმედებაჲ, ეგფერვე და ძალი და ვითფერ ძალი, ეგ სახე და არსებაჲცა“. ჩვენი „გამოცდილებაჲ“-ს უძირითადესი ნაწილი სწორედ ჩვენს გარემომცველ სხეულებრივ სინამდვილესთან, როგორც უფრო მაღალის ძალთა გამოვლენასთან, მიმართება წარმოადგენს. ამიტომ ჩვენი შემეცნება იწყება გამოცდილებით. შემმეცნებელი ეძებს გრძნობადში და სხეულებრივში უსხეულოს. ამისათვის დისკურსიულ აზროვნებას მიმართავს. როგორც აღნიშნული იყო, ამ გზაზე „წარმატება“, (ანუ რაღაც ახლის შეძენა შემეცნებით, ძველი ცოდნისათვის რაღაცის დამატება და მისი გამდიდრება) გარანტირებული არ არის. სულის მხრიდან განხილული ეს პროცესი არის ის მდგომარეობა, როცა მისი საკუთარი შესაძლებლობანი ჯერ გაცნობიერებული არა აქვს. შესაძლებლობის სახით ადამიანის სულში იმთავითვე ყოველი სახის არსებაა მოცემული მაშინაც კი, როცა საქმე ბავშვის, ანდა უსწავლელი ადამიანის ცნობიერებას ეხება. განსწავლა ამჟღავნებს ამ შესაძლებლობებს. მათ აცნობიერებს ისინი, „რომელთა იფილოსოფოსეს“[163]. ის, რასაც პეტრიწი ფილოსოფოსობას უწოდებს, არც წმინდა მეცნიერულ მოღვაწეობას ემთხვევა და არც მხოლოდ სიბრძნეს. „ზედმიწევნილებაჲ“, როგორც ადამიანის შესაძლებლობა, როგორც მის მიერ ზუსტი შემეცნების უნარი, შეიძლება გამოვლინდეს სხვადასხვა სახით. ეს შეიძლება იყოს ექიმის დახელოვნება, ანდა გეომეტრიის ცოდნა და სხვ. ფილოსოფია არც ერთს არ ეწოდება, მაგრამ ფილოსოფია არც „პირველ ფილოსოფიას“ ემთხვევა. ფილოსოფოსობა არის ცოდნის სისტემის ფლობა, რომელიც შეიცავს თეორიულ და პრაქტიკულ (საქმით) მეცნიერებებს. მათ შორის მხოლოდ ერთადერთს, თუმცა უმაღლესს, აქვს

საგნად პირველი მიზეზების და პირველი მიზეზის კვლევა. ამიტომ ეთანხმება პეტრიწი არისტოტელეს, რომ მიმართება თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის ანალოგიურია ნაწილისა და მთელის მიმართების. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის საგანი ემთხვევა ერთმანეთს. საწინააღმდეგო მოსაზრება, რომ თეოლოგიის საგანია ღმერთი, ხოლო ფილოსოფიისა შექმნილი ყოფიერება, უფრო გავრცელებული იყო და უფრო სპეციფიკური შუა საუკუნეებისათვის. უფრო რთულია პეტრიწთან ბრძენისა და ფილოსოფოსის, ანდა ბრძენისა და ღვთისმეტყველის მიმართების ერთმნიშვნელოვანი დადგენა. თუ რუსთველთან ბრძენი ფილოსოფოსთა „სიბრძნეს“, როგორც თეორიულს (რამდენადაც პრაქტიკული ფილოსოფიაც თეორიაა) პრაქტიკულ მოქმედებასთან აერთიანებს და მას „ცხოვრების ფილოსოფიად“ აქცევს, პეტრიწთან ეს გათიშვა არ გვხვდება. წმინდა ცოდნა მას თავისთავად ღირებულებად და ძალადაც მიაჩნია, რომელსაც აუცილებლად მოყვება ადამიანის შინაგანი ამაღლება. ბრძენს იგი ადამიანური არსებობის უმაღლეს გამოხატულებად თვლის. ცოდნის მას ისევე სწამს, როგორც სოკრატეს, სწორი ცოდნა სწორ მოქმედებას გულისხმობს. ბრძენი ის არის, ვინც მიზეზები იცის. ამიტომ უწოდებს ბრძენთ დიდ ბერძენ ფილოსოფოსებს და პლატონიც „სოფისტეს“ მოქმედ პირს – ელეატელ სტუმარს, რომელსაც ისტორიულ პირად მიიჩნევს[164]. ამდენად, პეტრიწისათვის ბრძენი არის ფილოსოფოსი, როგორც ადამიანური ცოდნის სისტემის მფლობელი, სისტემისა რომელიც ღვთისმეტყველებით სრულდება და თეორიული ცოდნის პრაქტიკულ გამოყენებას გულისხმობს.

ფილოსოფოსობით, ადამიანის სული ანამდვილებს თავის შესაძლებლობებს, ანუ აცნობიერებს თავისი ცნობიერების შინაარსს და ადგენს ჭეშმარიტ მიმართებას ამ შინაარსსა და გამოცდილებით მიღებულ ცოდნას შორის, ე. ი. ადგენს შინაგანის პირველადობას.

რაც შეეხება გონებით შემეცნებას, მისთვის გამოცდილება საჭირო არ არის, რადგან მასში შესაძლებლობა და სინამდვილე დროის მიხედვით არ განსხვავდება. „სხუა არა

რაჲ არს გონებაჲ თჳნიერ სამარადისოდ გაგონებაჲ“[165]. დისკურსიული შემეცნების მიზანი ამ დროს მიიღწევა. აქ შემეცნების შედეგის ჭეშმარიტება გარანტირებულია, რამდენადაც ამ დონეზე აზროვნება და არსი ერთი და იგივეა, ერთნაირად ამაღლებული, როგორც გრძნობადსა, ისე სუბიექტურობაზე.

ის, ვინც კონკრეტული ადამიანისთვის შესაძლებელ შემეცნების პროცესს ეხება, არ შეიძლება არ ითვალისწინებდეს, რომ რეალური პიროვნება შემეცნებისას გარკვეულ შემაფერხებელ ფაქტორებს აწყდება. ამ ფაქტორებს სტოელთა შემდეგ, გონების მოქმედებას უპირისპირებდნენ, როგორც ვნებებს, აფექტებს. პროკლეს ბიოგრაფიაში პეტრიწი შენიშნავს, რომ მეცნიერების გზაზე დამდგარ ახლაგაზრდას უწევდა ვნებათა ღელვის („ნაკუერცხალთა სიჭაბუკისათა“) დაძლევა, რომელიც აღაგზნებს და არასწორი გზით წარმართავს ადამიანური სულის იმ ძალებს, რომელთაც გრძნობა და წარმოსახვა ეწოდებათ („გრძნობათა და ოცნებათ“). მან არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ პეტრიწი ბერძენი სტოელივით საერთოდ უარყოფს აფექტთა ღირებულებას. ეს ძნელი შესათანხმებელი იქნებოდა მის თეორიასთან, რომლის თანახმადაც კოსმოსს თავად ახასიათებს „ტრფობაჲ“ უმაღლესი ერთისადმი და თავად კოსმოსიც მისი ნაწილების ამგვარივე მისწრაფებითაა შეკრული. პეტრიწის აზრით, ყველა აფექტი („ვნებაჲ“) ერთნაირი ღირებულების არ არის. აფექტის, როგორც გარეგანი ბუნების ან საკუთარი სხეულის ზემოქმედებაზე სულის რეაგირების ანალიზს პეტრიწი დიფერენცირებულად უდგება. სიკეთის მონიზმი, როგორც მისი მსოფლმხედველობის საფუძველი, უფლებას არ აძლევს „ვნებაჲ“ ყოველმხრივ საზიანოდ ჩათვალოს. „ყოველი ვნებაჲ არა ერთ ტომ არს“, ამტკიცებს იგი რადგან „ტრფიალებაჲ“ მაღალი რეგიონების არსებას წარმოადგენს და მათ სტრუქტურას აგებს, ე. ი. იდეალურ სფეროში ის მხოლოდ დადებითია. ადამიანში კი შეიძლება დადებითიც იყოს და უარყოფითიც. ვნება საერთოდ სხეულის სპეციფიკაა, სული კი მის ზემოქმედებას ემორჩილება რამდენადაც სხეულთანაა

კავშირში. მისი ძალა იმაში გამოიხატება, თუ რამდენად შეძლებს ამ კავშირის ზეციურისაკენ წარმართვას. გრძნობად სხეულთან დაკავშირებული ვნებანი ორგვარია: გამაუმჯობესებულნი („მაღმრთნი“, „ოდეს უმჯობესთა ეზიარებოდნენ“) და გამაუარესებლნი, ანუ „მაკლნი“, „ესე იგი არს ოდეს თჳსისა მყოფობისაგან უდარეს ჰყოფდნენ“[166].

შემეცნება, პეტრიწისათვის პლატონური ტრადიციის მიხედვით, გრძნობად სამყაროში გაკვირვებით იწყება. შემეცნების მიზანია ამ გაკვირვების მოხსნა საგანთა და ვითარებათა ჭეშმარიტი მიზეზების დადგენის გზით. ცნობიერების იმ დონეს, რომელიც ფაქტთა კონსტანტირებით და ამ საფუძველზე დახელოვნებით კმაყოფილდება, საკუთრივ შემეცნება არ ეწოდება. ისინი არ გამოხატავენ წმინდა თეორიულ ინტერესს, რომელიც სულის აღმასვლას ემსახურება. მეცნიერული შემეცნება იწყება მაშინ, როცა კითხვა მიზეზის შესახებ ისმის. მან ფაქტის რაობისაგან გამოწვეული გაკვირვება უნდა დააკმაყოფილოს. ეს იქნება მეცნიერებაც და სიბრძნეც. მაგალითი არისტოტელესაგანაა მოშველებული: „...ესე უწყის უსწავლელმანცა, ვითარმედ მთოარე მოაკლდების, ხოლო თუ ვითარ, ანუ რაჲ მიზეზთაგან, ესე ბრძენთა ოდენ. და კუალად ესე ყოველმან ვინ, ვითარმედ სული სხეულთა და წარმოგომილა, ხოლო თუ ვითარ ბრძენთა ოდენ...“. თუ შემეცნება მიზეზების და საბოლოო ანგარიშით, პირველ მიზეზის ცოდნას არ ემყარება, „არცა ერქუმის მას ცნობა, არამედ უფრო ისღა მაცდურ და უცნობო“[167].

პროკლეს „კავშირნის“ პეტრიწისეული კომენტარების მთელი შინაარსი წარმოადგენს კოსმოსის და მისი ნაწილების სიდიადით გამოწვეული გაკვირვების მოხსნის ცდას, მისი მიზეზების დადგენით. მაგრამ მიზეზების რიგიც იერარქიულია, მიზეზი კვლავ თავის მიზეზზე და საფუძველზე მიგვითითებს. მოხსნილი გაკვირვება ახალი, უფრო დიდი საიდუმლოების წინაშე გვაყენებს და ახალ გაკვირვებას წარმოშობს. ეს პროცესი გრძელდება მანამ, სანამ ყოველივეს პირველ მიზეზს არ მივადგებით. პლატონის დიალოგში ბრძენი პარმენიდე ეუბნება ახალგაზრდა სოკრატეს, კოსმო-

სის ჰარმონიით გაკვირვებულს, „ნუ გიკვირს ესე“[168], რადგან ღმერთმა შექმნა და ჰარმონიაში მოიყვანა. ამგვარი გაკვირვების მოხსნა მას ხელეწიფების, მაგრამ ეს არ არის შემეცნების საბოლოო მიზანი.

გამოცდილებით მიღებული გრძნობადი ცოდნა აუცილებელია ადამიანური შემეცნების დასაწყებად, მაგრამ მაცდურია, რამდენადაც ცოდნის გარედან მიღების შთაბეჭდილებას ქმნის. გრძნობადი საგნების ზემოქმედებით მიღებული გელათელი მოაზროვნისათვის არის შემეცნებისა და ცოდნის მხოლოდ საბაბი, სახელდობრ შეგრძნება. იგი „არს ოდენ გრძნობაჲ და არ გაგონებაჲ“[169]. პლატონის „ფედონისა“ და „ფედროსის“ შინაარსის მოშველიებით პეტრიწი ამტკიცებს, რომ სხეულებრივი სამყაროდან ჩვენ მხოლოდ საბაბს ვიღებთ სულში არსებული და დავიწყებული ცოდნის გასახსენებლად. შემეცნება არაფერია, თუ არა „მირულებულთა და რეც თუ შემჭნართა კუალად გახსენებაჲ“[170].

რაიმეს ცნობის, გაგების და გახსენების (მაგალითად, ამოცანის უეცარი გაგების და გახსენების) ფსიქოლოგიური მსგავსება, როგორც ცნობილია, პლატონმა მარჯვედ გამოიყენა იდეალიზმის სასარგებლოდ: პეტრიწსაც უდავოდ მიჩნია, რომ ჩვენ ვერ ვიტყვით საგანზე, რომ ის დიდია, მცირეა, ტოლია და ა. შ. თუ ეს ცნებები იმთავითვე სულში არა გვაქვს და არ გაგვახსენდა. ამრიგად, ემპირიულად, დროში ადამიანი თითქოს გრძნობადი გამოცდილებისაგან იღებს ცოდნას, სინამდვილეში კი ჩვენშივე ამოვიკითხავთ იმ იდეას, რომლის მიხედვითაც არსებობს საგანი. საერთო წყარო, ანუ იდეათა სამყარო განაპირობებს შემეცნების შესაძლებლობას, იმ აზრით, რომ საგნებიც მათი შედეგია და ისიც, რომ ადამიანის სულს „თჳს შორის მოჰქონანო გუარნი მყოფთანი“, რომ მასში უკვე არის ყოველივე ის, რაც კი შესაძლებელია გამოცდილებაში შეხვდეს. ამ ვითარების გენეტიკური მიზეზის დასადგენად პეტრიწი პლატონურ მითს მიმართავს „ტიმეოსიდან“. აქ ჩანს, რომ იგი მითს სწორედ პლატონურად, ე. ი. კრიტიკულად იყენებს. პლატონი ტრადიციულ მითოსს ებრძოდა და თავად ჰომეროსსაც არ

ინდობდა, მაგრამ თვით იყენებდა მითს იქ, სადაც შემეცნების ლოგკური დაფუძნება შეუძლებელი ხდებოდა, პრობლემა კი მაინც პასუხს მოითხოვდა. ამიტომ მას საჭიროდ მიაჩნდა, რომ მითი სინამდვილესთან არ გაეიგივებინათ, ხსომებოდათ რომ აქ საქმე სინამდვილესთან კი არა გვაქვს, არამედ წარმოსახვასთან, რომელიც დაახლოებით მიგვანიშნებს საძიებელზე. პეტრიწის „ვითარმედ“ იმ ადგილას, სადაც „ტიმეოსი“-დან მითის გადმოცემას იწყებს, შეიძლება გავიგოთ, როგორც „თითქოს“, რაც მითის კრიტიკულ წაკითხვას ნიშნავს: „ვითარმედ ყოველთა მბადმან ღმერთმან კრატირსა შორის რომელ არს ფეშხუემი, შეზავაო საყოველთაო სული და მისცა მას ნაწილად სიტყჳნი გუამოვნებითი არსთანი, რათა თჳს შორის განიცდიდეს ყოველთა მყოფთა და ოდეს რაჲ მოვიდეს დავიწყებად სარკუმელთაჲთ ზელშემოსრულთა მიერ, კუალად აღიღსენებდეს სიმდიდრეთა მამისათა, რომელ დახსნა და ქუსა მის შორის მამან და უკუნ იქცეოდეს ნერგად თჳსა ადამ სამოთხედ“[171]. აქ კარგად ჩანს პლატონისა და ბიბლიური მითოსის (მოსეს წიგნთა) დაახლოების ტენდენცია. ადამიანის სამოთხეში დაბრუნება გაიგივებულია იდეათა სამყაროდან დაცემული სულის უკან დაბრუნებასთან შემეცნების საშუალებით. სხვა ადგილას პეტრიწი ეფექტურად იყენებს სულის სხეულში მოქცევის დ ადამის ცოდვაში ჩავარდნის მსგავსებას. დაცემა ორივე შემთხვევაში გამოწვეულია არასწორი შემეცნების საფუძველზე მცდარი არჩევანით[172].

საყოველთაო სულის თეორია არისტოტელესთანაც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა შემდეგ როგორც ნეოპლატონიკოსთა, ისე პერიპატეტიკოსთა კვლევის საგანი გახდა. მნიშვნელოვანი იყო იგი შუა საუკუნეების, როგორც ქრისტიანული, ისე არაბულენოვანი თეოლოგიისათვის. პლატონი საყოველთაო სულის, ანუ მსოფლიო სულის გვერდით (და ზემოთ) უშვებდა იდეათა სამყაროს, როგორც ადამიანის სულის ინდივიდუალობის საყრდენს. არისტოტელესთან ეს სფერო მოხსნილია. ინდივიდის სული მხოლოდ დროებითი გამოვლენაა მსოფლიო სულის და ადამიანის სიკვდილის

შემდეგ მასვე უბრუნდება. მასთან უკვდავი მხოლოდ საყოველთაო სულია. პეტრიწი, როგორც ქრისტიანი და ნეოპლატონიკოსი, ინდივიდუალური სულის უკვდავებას იცავს. მისი მოსპობა, როგორც უსხეულოსი, შეუძლებელია. არ ქრება იგი ზემოთა რეგიონებშიც, რადგან იქ დაბალის მთელი სიმდიდრე და სიმრავლე ჰარმონიულადაა გაერთიანებული.

ამ საკითხთან დაკავშირებით პეტრიწი იხსენებს იმ კამათს, რომელიც ელინისტურ ფილოსოფიაში წარმოებდა ალექსანდრე აფროდისიელის მიმდევრებსა და ნეოპლატონიკოსებს შორის. პეტრიწს აფროდისიელის მომხრედ ზოგი ნეოპლატონიკოსიც მიაჩნია. მაგალითად, ამონიუს ერმისის მოწაფე, ცნობილი ალექსანდრიელი ფილოსოფოსი აკლეპიოსი. ისინი ადამიანის სულს დამოუკიდებლად, „თვთმდგომად“ არ მიიჩნევდნენ, არამედ „ვითარ ნაელვად საყოველთაოისად სულისაჲ“[173]. პეტრიწის ტერმინოლოგიაში გასარკვევად საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ მისთვის ადამიანური სული არ ნიშნავს „ნაწილებით სულს“. ასეთია მაგლითად, „არსებაჲ ესე ცისაჲ“, რადგან იგი ყოველგვარ სულს არ მოიცავს თავისთავში. ყველა სულს საერთი ისა აქვს, რომ რაღაცნაირად დაკავშირებულია სხეულთან, რომელიც შეიძლება მუდმივი იყოს, შეიძლება წარმავალი და ხრწნადი. ყველასთვის საერთოა ისიც, რომ ორ სფეროს, უძრავს და მოძრავს, მარადიულს და წარმავალს აკავშირებს. ეს უპირატესად ადამიანურ სულზე ითქმის, რომელსაც წარმავალ სხეულთან აქვს საქმე. იგი თავისი არსებით, თავისი შესაძლებლობით ზეგრძნობადს და ზედროულს ეკუთვნის, ხოლო მოქმედებით, ე. ი. სინამდვილით, დროულსა და წარმავალს[174].

პლატონის მითები („ტიმეოსში“ და „ფედროსში“) ხატოვნად უჩვენებს, თუ რას ნიშნავს და რა საფუძველზეა არსებული დებულება – „ყოველი ყოველთა შორის და თითოეულად თჳს შორის“ და რატომ ვრცელდება იგი ადამიანის სულზე. იგი გვევლინება, როგორც მიკროკოსმოსი. პეტრიწს ეს სიტყვა „კავშირნის“ კომენტარებში არ უხმარია, მაგრამ ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“-ს თარგმანში მის ქართულ შესატყვისად იხმარა ტერმინი – „მცი-

რე სოფელი“. ადამიანის სული, როგორც მიკროკოსმოსი, რომელსაც თვითცნობიერების შესაძლებლობა აქვს, თავის თავში ნახულობს მთელ კოსმოსს, და გონების საფეხურზე კოსმოსის შემეცნება თვით‘შემეცნებად იქცევა. ეს გარემოება აღნიშნულ პრინციპს ონტოლოგიურად შემეცნების თეორიულადაც აქცევს. შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების უმაღლეს საფეხურზე ონტოლოგია და შემეცნების თეორია ემთხვევა ერთმანეთს და მთელი კოსმოსის აბსოლიტური ერთისაკენ მიმართვის საშუალებას იძლევა.

აღნიშნულიდან გასაგები უნდა იყოს პეტრიწის მიერ გამოკვეთილი პრინციპი კოსმოსის რაციონალური შემეცნების შესახებ: „არა არს გაგონებაჲ უქმ არცა ნაქმი გაუგონებელი“. ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი და მთარგმნელი ა. ლოსევი პროკლეს „კავშირნის“ შესაბამისი თავის შინაარსს, სადაც მსჯელობა გონებისა და მისი შემეცნების სფეროზეა, ასე განმარტავს: „აზროვნება და ყოფიერება იგივეობრივია, მაგრამ ყოფიერება არის ქმედება და შემოქმედება, ე. ი. აზროვნებაც შემოქმედებაა“[175]. ყოფიერებისა და აზროვნების ეს განსხვავება და მით უმეტეს, ყოფიერების პრიმატი სხვა არფერია, თუ არა უსხეულო გონების იდეალური ყოფიერების განსაზღვრულობა, რომელიც, როგორც გონება, მარად ქმედითია, ე. ი. აზროვნებს, აზროვნება კი ამავე დროს შექმნასაც ნიშნავს, რომელიც, ამავე დროს, თვით შემეცნებაცაა და ემანაციაც. მისი „პროდუქტები“ მხოლოდ რაოდენობრივად განსხვავდებიან გონებისაგან და მის ძალას ექვემდებარებიან. პეტრიწი, რომელიც შესანიშნავად ჩასწვდა ამ არსებით ვითარებას, იტყვის, რომ გონება აქ თავის ნააზრევს „წარმოიქმს ვითარ არსი არსთა“[176]. არსი და მყოფი მისთვის სინონიმებია. ზემოაღნიშნულ ფორმულირებაში ორივეს შემცვლელია „ნაქმი“, ე. ი. შექმნილი, როგორც გონების აქტივობის შედეგი, თუმცა გონებაც აბსოლუტური ერთის, ასევე პირველი საზღვრისა და პირველი უსაზღვრობის მხრიდან დანახული, ასევე „ნაქმია“. პეტრიწი ამ, 174-ე თავის შინაარსს არსის, ყოფიერების სფეროში სრული რაციონალიზმის მიხედვით განმარტავს. ეს ის სფეროა, სადაც ფორ-

მის მქონე არსებობს, სულ ერთია სხეულებრივი იქნება ის, თუ უსხეულო, მატერიალური თუ იდეალური, მარადიული თუ წარმავალი. იდეალური საწყისის, პირველი გონების ძალა წვდება ყველაფერს, ე. ი. აზროვნებს და ქმნის მას, რაშიც ზოგადი და გვარი, ანუ იდეა მოინახება. მაგრამ მისი ძალა არ ვრცელდება არც არსზე მაღლა მდგარ ერთზე და არც არსზე ქვემოთ მყოფ მატერიაზე. ეს ორგვარი არარსი წარმოადგენს რაციონალიზმსა და შემეცნების შესაძლებლობის საზღვრებს, რომელთა „გაგონება“ არ შეიძლება. ამგვარი გაუგუარებელი და ამდენად შეუმეცნებადი არიან „რომელთამე ვითარ ზესთასთა და რომელთასამე ვითარ მოკლებულთასა უგუარობითა“[177]. ადამიანური შემეცნება ამ სფეროს ერთ-ერთი საფეხურია, დამაკავშირებელი იდეალურისა და მატერიალურის. იგი თვითცნობიერების უდაბლესი საფეხურია, მაგრამ მაინც თვითცნობიერებაა და, ამავე დროს, „მცირე სოფელი“. აქ შემეცნება შექმნას კი არ ნიშნავს, არამედ ამაღლებას ემანაციის საფეხურებზე, საკუთარი შინაარსის გაცნობიერებით. ეს ძნელი და რთული პროცესი გრძელდება მანამ, სანამ გადალახული არ იქნება დისკურსიული შემეცნების შეზღუდულებანი და ჭეშმარიტების უცდომელი ხედვა ხდება შესაძლებელი.

გონების სფეროდ ყოველი არსის, ყოველი მყოფის გამოცხადება და ამ სფეროში აზრისა და არსის იგივეობის დაშვება, ასევე გონების მიერ თვითშემეცნებით არსებული შექმნა და ადამიანური სულის ამაღლება თვითშემეცნებით, ისეთი პრინციპებია, რომლებიც ნეოპლატონიზმში გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ანტიციპაციად უნდა ჩაითვალოს. ამავე დროს, იდეალიზმის ამ სახისაგან გასხვავებაც მნიშვნელოვანია, რამდენადაც გონების ძალა შეზღუდულია შეუმეცნებადით ორივე მიმართულებით, როგორც არსებულს ზემოთ, ისე მის ქვემოთ, ე. ი. შეუმეცნებადია როგორც აბსოლუტური ერთი, ისე მატერია. თუ მოვიგონებთ, რომ რაციონალური შემეცნების საზღვრებს კანტიც გულმოდგინედ ზღუდავდა და შეუმეცნებადი, საბოლოო ანგარიშით, ამ მი-

მართულების ყველა დიდ წარმომადგენელთან რჩებოდა, აღნიშნულ შედარებას მეტი უფლება ექნება.

აბსოლუტურ რაციონალიზმზე უარის თქმა და რწმენისათვის, როგორც შემეცნებადის საფუძველზე დაშვებულისათვის, ადგილის დატოვება ნეოპლატონიზმმა უნივერსალური მსოფლმხედველობის შესაქმნელად გამოიყენა. მთელი ნაკლოვანების მიუხედავად, მან დადებითი როლი შეასრულა საკაცობრიო კულტურის განვითარებაში არა მარტო ანტიკურობის დასასრულს და შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის ფორმირების ეპოქაში, არამედ, ახალი, რენესანსული კულტურის ჩამოყალიბების დროსაც. ამ პროცესშია ჩართული პეტრიწის მიერ ნეოპლატონიზმის გააზრებაც. პირველსაწყისის შეუმეცნებადობა მასთან, ისევე, როგორც შემდეგ ნიკოლოზ კუზანელთან, შემწყნარებლობის საფუძვლადაა გამოყენებული და სიკეთის აბსოლუტურობის და ბოროტების არასუბსტანციურობის ერთ-ერთი საყრდენია. შემეცნება, რომელიც გაკვირვებით იწყება და არსებულის კეთილი საწყისის თანდათანობითი გამოვლენის გზით ხორციელდება, სრულდება უმაღლესი სიკეთის წინაშე **„განცვიფრებით“,** რომელიც მოუხსნელია, იგი საბოლოო და მყარ მიმართულებას აძლევს ადამიანის, ისევე როგორც საერთოდ კოსმოსის არსებობას. ეს მიმართება შინაარსობრივი გამოხატულებაა აბსოლუტურის იდუმალების წინაშე იმ განცდისა, რომელზედაც პეტრიწამდე „არეოპაგიტიკის“ ავტორი, პეტრიწის შემდეგ კი ნიკოლოზ კუზანელი მსჯელობდა. ადამიანის ჭეშმარიტი შემეცნების და საერთოდ კოსმოსის მიზნის დამთხვევა პეტრიწთან კარგადაა გამოხატული „განცვიფრებაჲ“-ის ცნებით და „ყოვლად ბრძნულ დუმილთანაა“ კავშირში[178]. კოსმოსის მარადიული სწრაფვა აბსოლუტურისაკენ წრიული მოძრაობით გამოხატული ადამიანურ შემეცნებაში მიუწვდომელი სიკეთის წინაშე მოწიწებას უკავშირდება: კოსმოსი ტრნსცენდენტურს „სდევსო ვითარ განცვიბრებული სიკეთესა მის სანეტაროჲსა სიკეთისასა, რომელსა ოდენ დუმილმან პატივსცა მოკლებითა თქუმაჲთაჲთა“[179].

ამაზე აფუძნებდა პეტრიწი ადამიანის დანიშნულების ახლებურ გაგებას, რომელიც კონკრეტული პიროვნების ღირებულების ამაღლებასთან ერთად ზრდიდა მის მოვალეობასაც. ამ პერიოდის ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ადამიანის მოვალეობა საკუთარი ერის და საკუთარი კულტურის წინაშე საერთოდ არ გვხვდება[180]. მარტო ბერნარ კლერვოელი კი არ მოითხოვდა მორწმუნისაგან ყველაფერი დოგმატების განხორციელებისათვის შეეწირა – „დაივიწყე შენი ხალხი, შენი მშობლების სახლი“[181]. ასეთივე აზრის იყო სქოლასტიკის ეპოქის რაციონალიზმის საუკეთესო წარმომადგენელი, პეტრიწის უფროსი თანამდეროვე ანსელმ კენტერბერიელი. ღმერთის წინაშე ადამიანის ვალდებულება, მისი აზრით, გამორიცხავდა ყველა სხვა ვალდებულების ღირებულებას. მოვალეობა სამშობლოს წინაშე მისთვის უაზრო ცნება იყო. პეტრიწის აზრით, აბსოლუტური ერთის, როგორც სიკეთისადმი მისწრაფება, გულისხმობს ადამიანის ვალდებულებას საერთოდ სამყაროს. კაცობრიობის და საკუთარი ხალხის წინაშე. „აღვიშურვე მე ტომისათვის გუართა ჩემთასა“[182]. პეტრიწის ეს სიტყვები მისი თავდადებული და ნაყოფიერი მოღვაწეობის წარმმართველი იყო და, ამავე დროს, მისი ანდერძიც.

მეცხრე თავი

არსენ იყალთოელი

ეფრემ მცირეს შემდგომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ორი – ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის მიმართულებით წარიმართა. პირველი მიმართულების წამრომადგენელია იოანე პეტრიწი, მეორესი – იაონე პეტრიწის თანამედროვე და ეფრემ მცირეს მოწაფე[1] არსენ იყალთოელი.

ძველ ქართულ მწერლობაში არსენ იყალთოელი ცნობილი იყო, როგორც დიდი მოაზროვნე და მოღვაწე. ანტონ ბაგრატიონი წერს, რომ იგი იცნობს ქართველ მოაზროვნეებს:

სხუასა პეტრიწსა. სხუას დიდსა იოანეს,
სხუასა არსენის, ორთავე თანასწორსა;
უცხოდ გამომთქმელს, საკჳრველს პიიტიკოსს,
ღმრთის მეტყუელ რიტორს, ჭეშმარიტ ფილოსოფოსს[2].

ანტონ ბაგრატიონი არსენის დიდ დამსახურებად თვლის მის ბრძოლას მონოფიზიტობის წინააღმდეგ[3], რაც ნიშნავს საქართველოში ქალკედონური მიმდინარეობის შემდგომ განმტკიცებას. იოანე ბაგრატიონი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ არსენ იყალთოელმა „შეთხზა ერთბუნებიანთა [მონოფიზიტთა] წვალებისა პირისდასაყოფელი წერილი, რომელ ვერარა სამე ღონითა ძალედვეს სომეხთა პასუხისგებად“[4]. სოლომონ დოდაშვილს არსენ იყალთოელი, ეფრემ მცირესა და იოანე ტარიჭის ძესთან ერთად მიაჩნია, მოღვაწედ, რომლებმაც „არათუოდენ ჰსთარგმნეს ელლინურის ენიდგან ყოველნი საეკლესიონი წიგნნი, საღვთისმეტყველონი, საფილოსოფოსანი და სხვანი, არამედ, აგრეთვე, დაწერეს თვისსა ენასა ზედა ყოველთა ნაწილთამებრ სიტყჳერებისთა თხზულებანი. მიმდინარეობასა შინა მათ დროთასა მეფენი ჩვენი ჰზრუნავდნენ რა კეთილმდგომარეობისათვის ყმათა თვისთა, წარჰგზავნიდნენ ყოველსა წელსა ათინასა შინა თორმეტთა ყრმათა სწავლათათვის“[5].

თანამედროვე მეცნიერებაში არსენ იყალთოელის შესახებ ორი, არსებითად განსხვავებული შეხედულებაა გამოთქმული. შალვა ნუცუბიძეს იოანე პეტრიწის საწინააღმდეგოდ, არსენ იყალთოელი მიაჩნდა კონსერვატორული მიმართულების წარმომადგენლად. ბრძოლა ამ დროს „კონსერვატორულსა და პროგრესულ ბანაკს შორის წარმოებს, – შ. ნუცუბიძის სიტყვით, – დოგმატიკურსა და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შეთვისებას შორის“[6]. ივ. ლოლაშვილის სიტყვით, „დაახლოებით იმავე დროს, როდესაც მანგანაში ფილოსოფიას ეუფლებოდა იოანე პეტრიწი“, არსენ იყალთოელს „აუთვისებია ყველა მოწინავე იდეა, რომლებითაც სუნთქავდა მაშინდელი განათლებული საზოგადოება ბიზანტიაში, და შეუსწავლია ანტიკური წარმართული და შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო ფილოსოფიაც“[7]. ავტორი ფიქრობს, რომ იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის დაპირისპირება „არც ერთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ძეგლით არ დასტურდება“. პირიქით, ფიქრობს ივ. ლოლაშვილი, „არსენი და იოანე ერთ ფილოსოფიურ სკოლაში აღიზარდნენ, ერთად მოღვაწეობდნენ, ...ერთ დიდ საქმეს – ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას ემსახურებოდნენ“[8].

არსენ იყალთოელის მემკვიდრეობის შესწავლის დროს აუცილებელია გათვალისწინება, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილი არსენ იყალთოელი და არსენ ვაჩესძე – ერთი და იგივე პირია, და კრებული „დოგმატიკონი“, რომლის მიხედვითაც ჩვენ მსჯელობა გვექმნება არსენ იყალთოელის მსოფლმხედველობის საკითხზე, არსენ იყალთოელის მიერ შედგენილი კომპენდიუმია. კ. კეკელიძე წერდა: „რაც შეეხება არსენ იყალთოელს და არსენ ვაჩესძეს, მათი სახელით ცნობილი თხზულებების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ეს ერთი და იგივე პიროვნებაა, მხოლოდ ერთ შემთხვევაში აღნიშნულია მისი სამშობლო ან მოღვაწეობის ადგილი, იყალთო, მეორეში კი გვარი ან მამის სახელი“[9].

ჩვენამდე მიღწეული ცნობების მიხედვით, არსენ იყალთოელი სწავლობდა მანგანის აკადემიაში, მოღვაწეობდა შავ

მთაზე. საქართველოში დაბრუნების შემდეგ გელათში, შიო მღვიმესა და იყალთოში, სადაც მას აკადემია დაუარსებია და მისი ხელმძღვანელიც ყოფილა. არსენი იყო დავით აღმაშენებლის თანამედროვე და დაახლოებული პირი, რაც თავისთავად მეტყველებს მის ავტორიტეტსა და მნიშვნელობაზე ერის საზოგადოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში. ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელია მისი მონაწილეობა დავითის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე (ეს კრება, კ. კეკელიძის ვარაუდით, უნდა ჩატარებულიყო მისი მეფობის უკანასკნელ წლებში, არა უადრეს 1123 წლისა), რომელიც ეხებოდა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის არსებულ სადავო საკითხებს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით, არსენ იყალთოელი მიწვეული იყო ამ კრებაზე, როგორც „მთარგმნელი და მეცნიერი ბერძენთა და ქართველთა ენათა და განმანათლებელი ყოველთა ეკლესიათა”[10]. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ არსენი ამ კრებაზე დიოფიზიტობის პოზიციებს იცავდა.

კრებას დავითიც ესწრებოდა. ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებელი იყო არა მხოლოდ უდიდესი პოლიტიკური მოღვაწე და სახელმწიფოს მმართველი, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ქართველი ერის ისტორიაში, არამედ ცნობილი მოაზროვნეც; ინტერესს არ იქნება მოკლებული შევეხოთ ამ კრების მიმდინარეობასა და დავითის დამსახურების საკითხს კრების გადაწყვეტილებებში.

კამათი (სიტყჳს-გება) დიდხანს გაგრძელდა, „ცისკრითგან ვიდრე ცხრა ჟამამდე”. როგორც ისტორიკოსი შენიშნავს, მხოლოდ ძლევის ჟინით, შეპყრობილი მოკამათენი ისეთ აბსტრაქციებში შეიჭრნენ, საიდანაც გამოსვლა გაუჭირდათ („რამეთუ შევიდნენ შეუვალთა საქმეთა და ძნიად გამოსავალთა”). მოკამათეთა დაუსრულებელი დავა, „შეეწყინა მეფესა” და შემდეგი სიტყვებით მიმართა მათ: „თქუენ, მამანო, სიღრმეთა სადამე შესრულ ხართ და უცნაურთა (შეუცნობად) ხედვათა, ვითარცა ფილოსოფოსნი, და ჩუენ ვერა-რას უძლებთ ცნობად, ვითარცა უსწავლელნი და ყოვლად მსოფლიონი”. ამ სიტყვების შემდეგ, რომელშიც, ვფიქ-

რობთ, გარკვეული ირონიაც გამოსჭვივის, მეფემ გააგრძელა: მაგრამ იცოდეთ, რომ მე, ვითარცა „შორს მყოფი სწავლულებასა და მეცნიერებასა", ვითარცა „მჭედრობათა შინა აღზრდილი", შეუერთდები თქვენს კამათს „ლიტონითა და მარტივთა მიერ სიტუათა" მეშვეობით.

„ესე რა თქუა, – აგრძელებს თხრობას ისტორიკოსი, – იწყო მათდა მიმართ სიტყუათა თქმად, რომელსა ღმერთი მოსცემდა უეჭველად პირსა მისსა. ესეოდენთა იგავთა და სახეთა წინადაუდებდა, აჴსნათა საკჳრველთა მიერ წინადაუდგომელთა და უცილობელთა, რომლითა დაანთქნა, და დაუყო პირი მათი და უპასუხო ყვნა და ყოვლად უსიტყველ..."[11] დამარცხდნენ კრებაზე „მწვალებელნი" და „ყოვლად უღონო" მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, იძულებულნი იყვნენ ეღიარებინათ „ცხადად ძლეულება თჳსი" და გამოეთქვათ თავისი გაოცება დავითის მიერ წარმოთქმული სიტყვით: „ჩვენ, მეფეო, მოწაფე გუეგონე ამათ მოძღუართა, თქუენთა, გარნა, ვითარ ვხედავთ, შენ სამე ხარ მოძღუარი მოძღუართა, რომლისა ბრჭალსა ვერ მიმწუთარ არიან ეგე მოძღუარ საგონებელნი თქვენნი". პაექრობა დამთავრდა ისე, რომ დამარცხებული მოწინააღმდეგენი „მიიქცევს სირცხლეულნი, არღარა ოდეს მკადრებელნი ამისნი ოდესცა"[12].

არსენ იყალთოელის ორთოდოქსული სულისკვეთება მხოლოდ მონოფიზიტების წინააღმდეგ მიმართულ დისკუსიაში არ გამოვლენილა. არსენის სახელთან დაკავშირებული მთავარი თხზულება „დოკმატიკონი" წარმოადგენს მის მიერ შედგენილ დიდი მოცილობის კომპენდიუმს, რომელიც ემსახურება მიზანს, რომ დოგმატების დაცვისა და ერეტიკოსების თეორიული უკუგდების ძირითადი საყრდენის როლი შეასრულოს.

არსენის შეურიგებელი პოზიცია ჩანს იმ კომენტარებში, რომელიც მან დაურთო აღმოსავლეთის ცნობილ მოღვაწის ანასტასი სინელის (გარდაიცვალა 700 წლის მახლობლად) თხზულებას „წინამძღვარი" (ὁδηγός). ეს თხზულება მანვე თარგმნა კონსტანტინოპოლში – „მონასტერსა შინა წმინდისა გიორგისა. მანგანას"[13] და „დოგამტიკონში" პირ-

ველ ადგილზე მოათავსა. არსენის ინტერესი ამ ავტორისადმი შემთხვევითი არ არის, რადგანაც იმდროინდელ საქართველოში მონოფიზიტობა ყველაზე უფრო რეალური მიმდინარეობაა ერეტიკულად აღიარებულ მოძღვრებათა შორის და მის აქტუალობაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ ანალოგიური დისკუსია ჩვენში თამარ მეფის დროსაც ჩატარდა. ანასტასი სინელი და მისი „წინამძღვარი" – ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ავტორი და თხზულებაა ორთოდოქსიის დაცვისა და მონოფიზიტების წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკაში.

ანასტასი სინელი, „ბერძნული ეკლესიის" ეს ცნობილი წარმომადგენელი, იყო თავისი დროის თეორეტიკოსიც, რომელმაც იოანე დამასკელზე ადრე მიმართა არისტოტელეს ორთოდოქსიის თეორიული დასაბუთების მიზნით და ენერგიული და დაუღალავი მებრძოლიც. მას ხშირად მიუტოვებია თავისი სენაკი იმ მიზნით, რომ ეგვიპტესა და სირიაში გამართულ დისპუტებზე ერეტიკოსთა წინააღმდეგ მებრძოლის და ორთოდოქსულ („კათოლიკე") მიმდინარეობის დამცველის როლში გამოსულიყო. 640 წლის წინა ხანებში ის ალექსანდრიაში იმყოფებოდა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგ იბრძოდა. მისი „წინამძღვარი" სახელმძღვანელო წიგნი „მართლმადიდებლური ჭეშმარიტების დასაცავად", მიმართული ერეტიკული მიმდინარეობების, განსაკუთრებით, მონოფიზიტობისა და მისი მრავალგვარი განშტოების წინააღმდეგ[14].

არსენ იყალთოელი სავსებით გარკვეული აზრისაა ამ თხზულებაზე და ნათელია რა ამოცანებს აყენებს ის თავის წინაშე მისი ქართულად გადმოთარგმნის დროს. ეს თხზულება, წერს არსენი, არის ნამდვილი „წინამძღუარი წმიდისა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისაჲ და [არის] თუალი, რომლითა ჰხედავს, და პირი, რომლითა ზრახავს-და სასმენელი, რომლითა ესმიან ღმერთშემოსილთა მამათა უცთომელნი მოძღურებანი, და [არის] საყნოსელი, რომლითა იყნოს სულნელებასა ღმრთივსულიერთა ყუავილისასა, და მარჯუენე მკლავი, რომლითა ესრვის და სდევნის სამწვალებლობათა მჭეცთა გესლიანსა სიბოროტესა"[15].

მეორე თხზულება, შეტანილი არსენის მიერ „დოგმატიკონში“, იონე დამასკელის „ცოდნის წყაროა“. ეს თხზულება თარგმნა არსენ იყალთოელმა იმ სახით (1-ლი და მე-3 ნაწილები), როგორითაც ეს თხზულება უფრო ადრე ეფრემ მცირეს მიერ იყო თარგმნილი.

უკანასკნელი დროის გამოკვლევებში გამოთქმული შეხედულების მიხედვით, იოანე დამასკელის ამ თხზულების ეფრემისა და არსენის თარგმანები „თითქმის თანადროულია ერთმანეთისა“. ორივე შესრულებულია „XI ს. 90-იან წლებში. მათ, ალბათ, რამდენიმე წელიწადი თუ აშორებთ ერთმანეთს“[16]. ასეთ პირობებში ბუნებრივად იბადება კითხვა მისი მეორედ თარგმნის შესახებ. როგორც ადრე კ. კეკელიძემ აღნიშნა, არსენის თარგმანმა მეტი პოპულარობა მოიპოვა და უფრო მეტად გავრცელდა. საყურადღებოა, რომ „ცოდნის წყაროს“ სომეხი დიოფიზიტი ბერის – სიმეონ ბღინძაჰანელის (XII ს.) სომხური თარგმანიც შესრულებულია არსენის ქართული თარგმანიდან[17].

ქართულ მეცნიერებაში სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს ამ თხზულების ორი თარგმანის შესახებ. კ. კეკელიძის აზრით, „მთავარი მიზეზი ამისა უნდა ყოფილიყო იდეოლოგიური გარდატეხა, რომელიც არსენის შეგნებაში მომხდარა“. იმ დროს, როდესაც ეფრემი ამ წიგნს თარგმნიდა, არსენი, ისევე, როგოც ეფრემი, „არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის სიმფონიის... პოზიციაზე მდგარა... შეიძლება პლატონიზმისაკენ გადახრითაც“[18]. შემდეგ კი, „ცოდნის წყაროს“ თარგმნის დროს, „იოანე იტალის ბედის ზეგავლენით“ თუ სხვა რომელიმე მიზეზით, მასში გარდატეხა მომხდარა და ის არისტოტელიზმისაკენ გადახრილა[19].

შ. ნუცუბიძე, რომელიც საერთოდ ფიქრობდა, რომ არსენ იყალთოელი კონსერვატორული და დოგმატიკური მიმართულების მეთაური უნდა ყოფილიყო XII ს-ის ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში, ამ ფაქტს ხსნიდა ეფრემისა და არსენის შეხედულებების პრინციპული განსხვავების საფუძველზე[20]. „დიალექტიკის“ ორივე თარგმანის გამომცემელი მაია რაფავა ფიქრობს, რომ ამ თარგმანების „ტექსტობ-

რივი შედარება“ არ იძლევა საფუძველს, რომ მათ შორის „მსოფლმხედველობრივი ხასიათის განსხვავება დავინახოთ“. ამ თარგმანებში არ ჩანს იმის ნიშნები, რომ „არსენის თარგმანი არისტოტელიზმის პოზიციებიდან არის შესრულებული, ხოლო ეფრემისა – პლატონიზმის“[21]. განხვავება თარგმნებს შორის მხოლოდ იმითაა გამოწვეული, რომ მთარგმნელები ბერძნული ტექსტის სხვადასხვა დედნით სარგებლობდნენ[22].

საკითხი, როგორც ჩანს, შემდგომ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ამ თარგმანების მნიშვნელობა ქართული აზროვნებისთვის, ყოველ შემთხვევაში ობიექტურად, სხვადასხვაგვარი უნდა ყოფილიყო. „დიალექტიკის“ ეფრემის თარგმანი შესამჩნევად უფრო ვრცელია და საქმე აქ მხოლოდ ზომაში არ არის. ეფრემის თარგმანი შესამჩნევად უფრო მეტად შეიცავს საკითხებს, რომლებიც ფილოსოფიას განეკუთვნება, ამ სიტყვის ანტიკური გაგებით, მეტ ინფორმაციას იძლევა ანტიკური ფილოსოფიიდან მემკვიდრეობით მიღებულ საკითხებზე და მათ ანტიკურ გადაწყვეტაზე. ამდენად, მას მეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ფილოსოფიური აზრის განვითარებისთვის. „დიალექტიკის“ ეფრემისეულ თარგმანის ამ ნაწილშია მოთავსებული ფილოსოფიის განმარტებანი, არისტოტელეს კატეგორიების ცხრილი და მრავალი სხვა, რაზედაც ზემოთ შესატყვის თავში იყო საუბარი.

„დოგმატიკონის“ შემადგენლობაშია იოანე დამასკელის მოწაფის თეოდორე აბუკურას (740–820) ტრაქტატები, რომლებიც მიმართულია ებრაული და მაჰმადიანური რელიგიებისა და სხვადასხვა ერეტიკულ მოძღვრებათა წინა-აღმდეგ. საქართველოში სადაც არაბები რამდენიმე საუკუნე ბატონობდნენ, მაჰმადიანური „წვალება“ უნმიშვნელო მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო და გასაგებია, რომ არსენ იყალთოელმა საჭიროდ დაინახა თავის კომპენდიუმში ანტიმაჰმადიანური თხზულებაც შეეტანა. მაგრამ აბუკურას ეს ტრაქტატი მხოლოდ მაჰმადიანობის კრიტიკით არ იფარგლება. აქ საკმაო ყურადღება აქვს დათმობილი თვით ქრისტიანული მოძ-

ღვრების შიგნით წარმოქმნილ მიმდინარეობებს, მათ შორის ნესტორიანობას, სევერიანთა, ანუ იაკობიტთა წვალებას და განსაკუთრებით მონოფიზიტობას და მის განშტოებებს.

როგორც სომხური წყაროებიდან ჩანს, აბუკურა დიდ აქტივობას იჩენდა დიოფიზიტობის დანერგვისათვის სომხეთში. ამ მიზნით ჩამოსულა ის (IX ს-ის დასაწყისში) სომხეთში, სადაც საგანგებო პაექრობა ჩაატარეს დოგმატიკურ საკითხებზე. სომხური ისტორიული წყაროების მიხედვით, ამ პაექრობაში აბუკურა დაუმარცხებია დიაკვან ნანას, რომელიც საგანგებოდ გამოგზავნა მესოპოტამიიდან სომეხმა ვარდაპეტმა ბიურატმა. დამარცხებული აბუკურა სომხეთიდან გაუძევებიათ[23].

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის არსებულ დავაში, რომელიც აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში წარმოებდა, რომის პაპი ლეონი ჩაერია. მან საკმაოდ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა დიოფიზიტობის დოგმატიკის დაკანონებაში. მას შემდეგ, რაც მონოფიზიტობის წინააღმდეგ ბრძოლი მეთაური ფლავიანე კონსტანტინოპოლელი გარდაიცვალა (მას მოწინააღმდეგე ბერების ბრბო თავს დაესხა და ცემით სიკვდილამდე მიიყვანა), ლეონმა კატეგორიულად მოსთხოვა კონსტანტინოპოლის კეისარს საეკლესიო კრება მოეწვიათ და მონოფიზიტობა დაეგმოთ. ეს კრება კეისარმა მარკიანემ მოიწვია ქ. ქალკედონში და აქვე დაკანონდა დიოფიზიტური დოგმატი. შემთხვევითი არ არის, რომ ამ დავისა და კამათების ისეთი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი, როგორიც ლეონ პაპის ეპისტოლე იყო ფლავიანესადმი, არსენ იყალთოელს მთლიანად უთარგმნია და „დოგმატიკონში“ შეუტანია[24].

არსენის განსახილველ თხზულებაში, მოთავსებულ თხზულებათა შორის, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ევსტრატი ნიკიელის სახელით აღნიშნუ-ლი ტრაქტატი, მიმართული რომის ეკლესიის წინააღმდეგ: „ყოვლად ბრძნისა ევსტრატი ნიკიელ მიტროპოლიტისაჲ მოსაჴსენებელი გამოკრებილი თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიაჲ მათი და რაჴსათჳს საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭ-

რნეს“. ძველ ქართულ მწერლობაში, როგორც მკვლევრები აღნიშნავდნენ, ეს ტრაქტატი „ერთადერთი ანტიკათოლიკური თხზულებაა, რომელიც ქართულად უთარგმნიათ“[25].

ევსტრატი ნიკიელი ცნობილი პიროვნებაა ბიზანტიის ისტორიაში, როგორც მრავალი საღვთისმეტყველო თხზულების ავტორი. ანა კომნენოსი სიტყვით, „განბრძნობილი საღვთო და საერო მეცნიერებებში, იგი აღემატებოდა დიალექტიკაში სტოიკოსებსა და აკადემიკოსებს“[26]; მას ეჭირა საეპისკოპოსო კათედრა. თავიდან კეისარ ალექსისთან მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა და მის ოფიციალურ თეოლოგად ითვლებოდა. იყო იოანე იტალოსის „ერთ-ერთი თვალსაჩინო და თანმიმდევრული მოწაფე“[27]. ბოლოს, იმის გამო, რომ მის ნაწერებში ანტიკური ფილოსოფიისა და, კერძოდ, არისტოტელეს შეხედულებათა გავლენის ნიშნები შეამჩნიეს, მისი ცხოვრება ისევე დამთავრდა, როგორც მისი მასწავლებლისა. ის ეკლესიამ შერისხა და მსჯავრი დაადო[28].

ევსტრატი ნიკიელის ეს შრომა ეხება რომისა და ბიზანტიის ეკლესიათა კონფლიქტს და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რელიგიურ ნიადაგზე წარმოქმნილ გამხეთქილებას, რომელმაც მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია მათ შემდგომ განვითარებაზე.

რომის ეკლესიის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებებთან ერთად, რომლებიც ეხება საეკლესიო წეს-ჩვეულებებს, დისციპლინარულ საკითხებს და ლიტურგიის წესებს, ევსტრატი ნიკიელის შრომაში განხილულია დოგმატიკური საკითხები, კერძოდ, სამების ერთ-ერთი წევრის სული წმიდის გამომავლობის შესახებ და გაკიცხულია რომის ეკლესიის თვალსაზრისი ე. წ. filioque-ს საკითხზე. როგორც აღნიშნულია მეცნიერებაში, ამ აბსტრაქტული და თითქოს ცხოვრებისგან მოწყვეტილი დისკუსიების იქით იფარებიდა „წარმოდგენები სამყაროსა და საზოგადოებრივ ორგანიზაციაზე“[29]. დასავლეთის ეკლესიის შეხედულება ამ საკითხზე მომდინარეობს ავგუსტინესგან და კანონიზირებული იყო VI და VII სს.-ის კრებებზე და შემდეგ, მაგრამ, ცხადია, რომ

ბერძნულ-რომაული საეკლესიო კონფლიქტის და პოლემიკის „მთელი განვითარების უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს... პოლიტიკურ მვლენათა განვითარება. მთავარი ფაქტორი აქ არის რომისა და კონსტანტინოპოლის პოლიტიკური მეტოქეობა“[30].

საყურადღებოა, ამ კომფლიქტის მოგვარებისა და შეთანხმების ცდას რომ არაერთხელ ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ეს ცდები უშედეგოდ დამთავრდა.

როგორც ითქვა, ევსტრატი ნიკიელის ხსენებული თხზულება ერთადერთია ძველ ქართულ მწერლობაში რომის ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართულ ნაწარმოებთა შორის. ეს ფაქტი შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგოლისტულ და კონსერვატორულ შეხედულებას რომის ეკლესიის შესახებ. აქ ბატონობდა სხვა შეხედულება, რომელსაც გიორგი მთაწმიდელი მეთაურობდა და რომელიც ფიქრობდა, რომ „...ჰრომთა ვინაჲთგან ერთ გზის იცნეს ღმერთი, არაოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსულ არს მათ შორის“[31].

არსენ იყალთოელის ფილოსოფიური მსფლმხედველობის გარკვევისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „დოგმატიკონში“ შეტანილ პატარა ზომის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრაქტატს, რომელიც პირველის საკითხს ეხება („პირმშოჲსათჳს“) და დასათაურების მიხედვით ეკუთვნის XI ს-ის ცნობილ ბიზანტიელ ფილოსოფოსს მიქაელ ფსელოს („დიდისა ფილოსოფოსისა ფსელოსისაჲ მოწაფეთა თჳსთა მიმართ თარგმანებაჲ სიტყუასა მას ღმრთისმეტყუ-ელისასა...“).

ამგვარი ტრაქტატი არ არის ცნობილი ფსელოსის თხზულებათა ბერძნულ სიებში და ეს ფაქტი გახდა საბაბი იმისთვის, რომ ტრაქტატი მიეწერათ ჯერ იოანე პეტრიწისთვის (კ. კეკელიძე) და შემდეგ თვით არსენ იყალთოელისთვის (შ. ნუცუბიძე). არც ერთი შეხედულებისთვის საკმარისი საფუძველი ჯერჯერობით არ არსებობს, რის თაობაზეც მართებულადაა აღნიშნული ქართულ მეცნიერებაში (ივ. ლოლაშვილი)[32]. მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ ამ ტრაქ-

ტატის შინაარსს, რომელიც თავის ფილოსოფიურ ნაწილში ნეოპლატო-ნიზმის (და ამდენად ქართულ სინამდვილეში – პეტრიწის) წინააღმდეგაა მიმართული, როგორც ეს სამართლიანად აღნიშნა შ. ნუცუბიძემ, მაშინ მისი მიკუთვნება პეტრიწისთვის, შეუძლებელია.

ტრაქტატის მიზანს შეადგენს გაარკვიოს პავლე მოციქულის მიერ ოთხგზის ხმარებული სიტყვა „პირმშოჲს“ მნიშვნელობა. პირმშო, როგორც პირველი – შექმნილის მიმართ (კილას., 1.15); პირმშო, როგორც პირველი ძმათა შორის (რომაელ., VIII,29), როგორც პირველი მეორედ მოსვლის დროს (კილას., 1,18; I კორინთ., XV,20) და პირველი, როგორც მართივად პირველი.

ტრაქტატის პირველი ნაწილი ეხება პირველის, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხებს და ეს არის ჩვენი ინტერესების საგანიც[33]. ტრაქტატის ამ მონაკვეთის იდეური შინაარსის ამ ნაწილმა შეიძლება გაურკვევლობა შეიტანოს აზრთა სხვადასხვაობაში, რომელიც, როგორც ვნახეთ, არსებობს არსენ იყალთოელის გარშემო.

ტრაქტატის ეს ნაწილი თეორიული შინაარსისაა და ავტორის შეხედულებებს პოლემიკური ხასიათი აქვს, რაც კრიტიკული ფორმით არის გამოთქმული. სამწუხაროდ, არ არის, დასახელებული მოძღვრება, რომლის წინააღმდეგაცაა კრიტიკა მიმართული, რაც ართულებს მათი ფილოსოფიური შინაარსის გარკვევას. მაგრამ ამის შესაძლებლობა არ არის გამორიცხული. ავტორის შეხედულებანი ტრაქტატი ამ ნაწილში შეიძლება შემდეგი დებულებების სახით გამოითქვას:

1. არ არის სწორი („უჯერო არს“) დაბადებულის თანა-შეფარდება („თანა-შეტყუების ყოფაჲ“) დამბადებელთან;

2. „შექმნილი“, ანუ იგივე დაბადებული, ვერ შეეტოლება, ვერ შეეზომება („ვერ შეზომებით შეესწოროს“) თავის შემოქმედს (თავის დამბადებელს);

ამ ორი დებულებიდან გამომდინარეობს შემდეგი დებულება:

3. არც ის არის მართებული („არცა ესე სამართალ არს“), რომ შექმნილმა მიიღოს „პატივი ღმრთეებისაჲ“ (ე. ი.

პატივი შემოქმედისა და დამბადებლისა), რადგან, მონოთეიზმის მიხედვით, რომლის პოზიციებზე არსენი ურყევად დგას, შემოქმედი (ღმერთი, დამბადებელი) მხოლოდ ერთი, თავად დაუბადებელი შეიძლება იყოს.

4. თუმცა მზე სხვა მოვლენებზე ადრე არის შექმნილი („ვინაჲთგან უხუცეს სხვათა არს შესაქმე მზისა“), მაგრამ ეს საუძველს არ იძლევა ის დამბადებლად და ღმერთად ვაღიაროთ.

5. არც ის არის სწორი, რომ რომელიმე მოვლენას, მისი „უხუცესობის“ , ე. ი. უფრო ადრე წარმოქმნის გამო, მივაწეროთ „უსრულესობაჲ“. ამიტომ ცას, თუმცა ახასიათებს „უხუცესობა“ მზესთან შედარებით, მაგრამ ეს არ იძლევა საფუძველს მივაწეროთ მას „უსრულესობაც“. არც ცა და არც ერთი მოვლენა არ წარმოადგენს გამონაკლისს, ყოველი არსი არარსისგან არის შექმნილი; ვერც ერთი მოვლენა ვერ დააღწევს თავს „არარსისაგან არსად მოსულობას“[34].

შ. ნუცუბიძე ამ ტრაქტატს ადრე შეეხო და „ავტორის პოლემიკური განწყობილება“[35] მაშინვე იყო შემჩნეული; კამათი, რომელიღაც მოძღვრების წინააღმდეგ ეჭვს არ იწვევდა. შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით კამათი იმათ წინააღმდეგ – „ვისაც მზე გამოურჩევია და მისთვის „პატივი ღმრთეებისაჲ მიუკუთვნებია“, ... „ვისაც ცაჲც“ განუდიდებია და მისთვის „უსრულესობაჲ არსებაჲსაც“ მიუწერია[36]. მოკლედ, ცალკეულ დეტალებზე რომ აღარ შევჩერდეთ, მკვლევარი იოანე პეტრიწის „განმარტებაჲ“-ში ხედავდა XII ს-ის ერთადერთ თხზულებას”, რომელიც შეიცავს ხსენებული ტრაქტატის ავტორის მიერ „საპოლემიკოდ გამოცხადებულ აზრებს“[37].

ჩვენ გავიზიარეთ შ. ნუცუბიძის ძირითადი შეხედულებანი ამ ტრაქტატის შინაარსის და იდეური მიმართულების შესახებ[38].

შ. ნუცუბიძეს თავის პირველივე გამოკვლევაში ჰქონდა აღნიშნული, რომ ტრაქტატის „მთავარი ფილოსოფიური კვანძი“ ორმხრივ იწვევს ყურადღებას. ერთი მხრივ, „პირველის“ ცნება თავისთავად, მისი მოცემული გაგება და მეორე მხრივ, დასაბუთების მეთოდი, დებულებათა გაშლის წესი,

რამდენადაც, როგორც ცნობილია, დასაბუთების წესს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეების პირობებში და თანამედროვე მკვლევრის მხრივ საგანგებო ყურადღებას მოითხოვს.

ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ ტრაქტატის ავტორი აპაგოგიური მეთოდით სარგებლობს. მაგრამ ეს მეთოდი მხოლოდ შორეული ანალოგიით შეიძლება ჩაითვალოს აპაგოგიურ მეთოდად. აპაგოგიური მეთოდის თავისებურება დასამტკიცებელი დებულების პირობითად დაშვებული საპირის-პირო დებულების შეუსაბამობამდე დაყვანაში მდგომარეობს (deductio ad absurdum). ამ გზით კეთდება დასკვნა პირველი დებულების ჭეშმარიტებაზე.

ხსენებულ ტრაქტატში გამოყენებული მეთოდი თუმცა დებულებათა დაპირისპირებას მიმართავს, მაგრამ აქ ერთი ამ დებულებათაგანი წინასწარაა ჭეშმარიტად აღიარებული და ლოგიკური ოპერაცია მხოლოდ იქითაა მიმართული, რომ მეორე დებულების არაჭეშმარიტება პირველ დებულებასთან შეუთავსებობით გახადოს ნათელი. აქ მეთოდი რჩება დოგმატიკურად, მას აკლია აპაგოგიური მეთოდის მთავარი ნიშანი – საპირისპირო დებულების აბსურდამდე დაყვანა და ამიტომ დასკვნა მასში არსებითად მხოლოდ მოჩვენებითია.

განსხვავება ნათელი გახდება, თუ ტრაქტატის მეთოდს შევადარებთ იოანე პეტრიძის მეთოდს, რომელსაც ის ერთი თავისი მნიშვნელოვანი დებულების დასაბუთების მიზნით იყენებს.

ტრაქტატის ავტორის აზრით, როგორც ვნახეთ, „უჯერო არს“ დაბადებულის თანა–შეფარდება დამბადებელთან და შეცდომაა („არც ესე მართალ არს“) ღმერთის პატივის მიწერა ისეთი მოვლენისთვის, რომელიც დაბადებულია. რა ლოგიკურ წანამძღვრებს ემყარება ეს უარყოფითი დასკვნები? პირველი დასკვნა იმას, რომ ის ეწინააღმდეგება ავტორის ამოსავალ, წინასწარვე უეჭველ ჭეშმარიტებად აღიარებულ დებულებას: დამბადებელი (ღმერთი) და დაბადებული (არსი) – პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან; მეორე დასკვნა – ეწინააღმდეგება ასევე წინასწარ უეჭველ

ჭეშმარიტებად აღიარებულ დებულებას: ღმერთის პატივი მიეწერება მხოლოდ შემოქმედს (საბოლოოდ ღმერთს) და არაფერს არსთაგანს.

პეტრიწის დებულება, რომელიც ჩვენ აქ მაგალითად მოგვყავს, მიზნად ისახავს დაასაბუთოს, რომ „ეზიარებისო სიმრავლე ერთსა“ (სიმრავლე მონაწილეობს ერთში) და რომ აქ „ზიარებას“ (მონაწილეობას) ერთმხრივი მიმართება აქვს: სიმრავლე მონაწილეობს ერთში და ამის გამო იქცევა ერთიანობად, მაგრამ ერთი არ მონაწილეობს სიმრავლეში და არ იქცევა სიმრავლედ. დავუშვათ, რომ მხოლოდ სიმრავლე კი არ მონაწილეობს ერთში და სიმრავლე კი არ ღებულობს ერთისგან მის „თჳთებას“ (და ხდება ერთიანი), არამედ ერთიც ღებულობს სიმრავლისგან სიმრავლის თავისებურებას და ხდება მრავალი, როგორც ეს ხდება, ფიქრობს პეტრიწი, ერთრანგოვან (და ამავე დროს, დაბალი რანგის) მოვლენებში – ცეცხლსა, მიწასა, წყალსა და ჰაერს შორის.

დასაბუთების მიზანი იმაშია, რომ პირობითად დაშვებული დებულება შეუსაბამობამდე (აბსურდამდე) მიყვანილი იქნეს. მართლაც, ამ პირობის ქვეშ, როდესაც „ყოველი მზიარებელი (ე. ი. მონაწილეობის ორივე წევრი, ამ შემთხვევაში ერთი და სიმრავლე) თან მისცემს თჳსსა თჳთებასაგან და კუალად მიიღებს მისისა თჳთებისაგან“[39] – ისპობა ერთის „უზადობა“ და დასაბამის ერთებრივობა; თანაბრდებიან, სწორნი ხდებიან პირველნი და შემდგომნი, მიზეზნი და შედეგნი (მოქმედებანი); ისპობა პირველისა და მიზეზის უპირატესობა შემდგომისა და შედეგის მიმართ; იბღალება „ყოველი წესი და მორთულობაჲ არსთა ანაქუსისა“; აღარც პირველია პირველი და აღარც შემდგომია შემდგომი. ეს კი შეუძლებელია („არს შეუძლებელ და უჯეროცა“)[40].

შევეხოთ ტრაქტატის დებულებებს და მათ შინაარსს.

პირველი სამი დებულება ემყარება ცნებათა ორი წყების იგივეობას, არსებით მსგავსებას, ერთი მხრივ, დამბადებელი, შემოქმედი, ღვთაებრივი პატივით აღმკული და, მეორე მხრივ, დაბადებული, შექმნილი ღვთაებრივ პატივს მოკლებული. ამავე დროს, პირველი და მეორე მწკრივის ცნებებით

გამოხატულ შინაარსებს შორის არსებობს გარკვეული თანმიმდევრობა: დამბადებელი, შემოქმედი და ღვთაებრივი პატივით შემკული წინამავალია, ხოლო დაბადებული, შექმნილი და ღვთაებრივ პატივს მოკლებული – შემდგომი. რაც წინამავალია, ის არის დამბადებელი, შემოქმედებითი და ღვთაებრივი პატივით შემკული, რაც შემდგომია – ის არის დაბადებული, შექმნილი და ღვთაებრივ პატივს მოკლებული.

მეოთხე და მეხუთე დებულებაში სწორედ ამ მიმართებაზეა ყურადღება გამახვილებული: მზე სხვა მოვლენებზე ადრეა შექმნილი, ე.ი. სხვა მოვლენებთან მიმართებაში წინამავალია, მაგრამ ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ამის გამო დამბადებლად და ღმერთად ვაღიაროთ. თუმცა, იგულისხმება, არის თვალსაზრისი, რომელიც მას ამის გამო დამბადებლად და ღმერთად აღიარებს. და ბოლოს მეხუთე დებულება: ცა მზესთან შედარებით „უხუცესია“, ე.ი. წინამავალია მზესთან მიმართებაში, მაგრამ არ შეიძლება მას ამის გამო არსებობის უსრულესობა მიეწეროს და საერთოდ აღმოჩნდეს ღვთაებრივი შემოქმედებითი აქტის გარეშე, რომელმაც ის, იგულისხმება, – როგორც ყოველივე, – არ-არსისგან არსად მოიყვანა. თუმცა იგულისხმება, აქაც არსებობს თვალსაზრისი, რომელიც მას ამის გამო არსების უსრულესობას მიაწერს.

ტრაქტატის ავტორის პოზიცია ეჭვს არ იწვევს: ერთია დამბადებელი, ერთია შემოქმედი, ერთია ღმერთი, რომელსაც ერთადერთს შეეფერება ღვთაებრივი პატივით აღმკობა. ყოველივე დანარჩენი დაბადებულია და შექმნილია; მათ შორის, შექმნილია არარსიდან არსად მოსული მზეცა და ცაც. არც ერთ შექმნილს არა აქვს რაიმე უპირატესობა სხვა შექმნილთან შედარებით და არც ერთი მათგანის არსების მეტნაკლები სისრულისთვის არ არსებობს საფუძველი.

აქედან ცხადია, რომ ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, დაბადებულისა და შექმნილისთვის დაბადებისა და შექმნის ძალის მინიჭების ყოველგვარი ცდა ნიშნავს მისი ღვთაებრივის პატივით შემკობას, იმის მიუხედავად, მიდის თუ არა პოლემიკის ობიექტი ამ უკიდურეს დასკვნამდე და ამკობს

თუ არა იგი შექმნილს, რომელსაც შექმნის ძალა არა აქვს, ნამდვილად ღვთაებრივი პატივით. ასევე, მზისა და ცის „უხუცესობის“ აღიარება ტრაქტატის ავტორისათვის ნიშნავს მათი დამბადებლისა და ღვთაების პატივით შემკობას და მათი არსების უსრულესობის აღიარებას, იმის მიუხედავად, მიდის თუ არა პოლემიკის ობიექტი ამ აზრის პირდაპირ აღიარებამდე.

ვფიქრობთ, ცხადია ისიც, რომ მოძღვრებაში, რომელსაც ტრაქტატის ავტორი ეკამათება, დამბადებელს, შემოქმედს და ღვთაებრივი პატივით შემკობას, ისევე, როგორც არსების უსრულესობას, შეფარდებითი, რელატიური ხასიათი აქვს. ამიტომ, წინააღმდეგ ტრაქტატის ავტორისა, რომელიც შემოქმედის აბსოლუტური გაგების ნიადაგზე დგას, საკამათო მოძღვრების მიხედვით პრინციპულად შესაძლებელია დაბადებულისა და დამბადებლის თანაფარდობა, შეტოლება, შესწორება („შეზომებით შესწორება“), ისევე, როგორც შესაძლებელია სხვადასხვა მოვლენათა არსების მეტნაკლები სისრულის აღიარება.

შევეხოთ ფაქტებს იმდროინდელი ქართული სააზროვნო სინამდვილიდან: რომელი ფილოსოფიური მოძღვრების ნიადაგზე და რა მნიშვნელობით არის შესაძლებელი გამართლება შეხედულებებისა, რომლებსაც ტრაქტატის ავტორი ეკამათება.

იოანე პეტრიწის „განმარტებაჲში“ გამოთქმულია შეხედულება, რომ ყოველ სირას დასაბამი შესატყვის მონადაში („მხოლოჲ-ში“) აქვს; მონადა გადადის სიმრავლეში, რომელიც მონადის ერთგვაროვანია და სირას სიმრავლე აუცილებლად უბრუნდება ერთ მონადას.

ყოველი მონადა, პეტრიწის მიხედვით, არის პირველი, წარმომაარსებელი, წარმომქმნელი, „წარმომთხზველი“ მთელი რიგისა (სირასი) და, ამდენად, მსგავსია ღმერთის მიმართებისა წარმოქმნილთა მიმართ, რომლებიც მასთან შედარებით დაბალი რანგის, მის „ქვეშეთ“ არსებებს წარმოადგენს. ამიტომ ხშირად პეტრიწს ეს მიმართება მონადასა და მის შესატყვის სირას შორის გამოთქმული აქვს, როგორც ღმერ-

თის მიმართება „თვის-ქვეშეთთა“ მიმართ. „რამეთუ დასაბამნი და დასაწყისნი სირათანი არიან ვითარ პირველი გონებაჲ. რომელსა ვიტყვით ნამდვილ მყოფად, რამეთუ ესე ნამდვილ მყოფი და ნამდვილ არსი ემთავრების და **ეღმრთვის** ყოველსა მყოფსა და არსსა, და ყოველსა, წესსა და შეწყობასა, და შუენიერებასა მის შორისი წესი და შუენიერებაჲ და შეწყობაჲ“[41]. თუმცა ეს სიტყვები ეხება იდეალურს, ნამდვილ მყოფს და აქ, ტრაქტატის ავტორის სიტყვით რომ ითქვას, „პატივი ღმრთეებისაჲ“ მიკუთვნებული აქვს გონიერს, მაგრამ ორთოდოქსული თვალსაზრისით ესეც მკრეხელობაა.

მთავარი კი აქ არის ის, რომ პეტრიწის მიხედვით, ყოველი „მხოლოჲ“ (მონადა) ერთნაირად „ემთავრების და ეღმერთვის“ შესატყვის სირას და მარტო ეს ადგილიც საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ ცის, როგორც სხეულის მონადას, მიმართება სხეულთა სირასთან იმავე სიტყვით („ეღმერთვის“) გამოგვეხატა. მეორე ადგილას პეტრიწის მიერ ეს აზრი გამოთქმულია უფრო ზოგადი სახით, რომელიც გულისხმობს არა მხოლოდ გონიერთა მონადას, არამედ მონადებს საერთოდ: „ესე ხედვაჲ მეტყჳს ჩვენ, ვითარმედ ერთნი და მხოლონი სწორედ ყოველთა მიეფინებიან არსთა მორთულობასა, სწორად ყოველთა აღმრთობენ თჳსთა ერთებრივთა ნათელთაჲთ“[42].

საბოლოო პასუხს კითხვაზე – არსებობდა თუ არა XII ს-ის საქართველოში მოძღვრება, რომელიც ღვთაებრივი პატივით ამკობდა ცას, იძლევა პეტრიწის შემდეგი ადგილი: „მეტყჳს ჩვენ ესე ხედვაჲ, ვითარმედ პირველნი და უზენაესნი შორის სირათა ეზიარებიან თჳსთა უზენაესთა წესთა. რამეთუ პირველი გონებაჲ ერთობრივ არს და ღმერთმორფ. და კუალად პირველი სული გონების სახე არს, და პირველი სხეულთაჲ სულის სახე არს და გონებისა. **ხოლო ოდეს პირველად სხეულთად გესმოდის ცაჲ, ესე მიზეზი და უღმრთოესი ყოველთა სხეულთა იგულისხმიე”**[43].

ცა „უღმერთოესია“ ყოველი სხეულის მიმართ მრავალი ნიშნით: იმიტომ, რომ ის არის პირველი სხეულებთან შედარებით, არის მიზეზი მათი, წარმომაარსებელი მათი,

დასაბამი (საწყისი) მათი და ა. შ. მაგრამ ტრაქტატის ავტორი ამ მიმართებათა შორის ყურადღებას ცის „უხუცესობაზე“ ამახვილებს. არის, თუ არა ცა „უხუცესი“ იმათ მიმართ, რასაც იგი „ელმრთვის“ და რასთან შედარებითაც ის „ულმრთივესია“?

პეტრიწთან „უხუცესი“ უფროსის, წინამავლის, სინონიმია და შეესატყვისება ბერძნულ πρεσβύτερος-ს.

პროკლეს თხზულების მე-40 თავში გადმოცემული აზრი – „ყოველივეს, რისი ემანაციაც ხდება სხვა მიზეზისაგან, **წინ უსწრებს** ის, რაც თავისით არსებობს და რასაც აქვს თავისთავადი „არსება“ და „...ის, რაც წარმოქმნილია თავისთავად და არის თავისთავადი, **უფროსია** იმასთან შედარებით, რაც ემანირებულია მყოფში მხოლოდ სხვისგან“, პეტრიწის მიერ თარგმნილია შემდეგნაირად: „ყოველთა სხჳსა მიზეზისა მიერ წარმოარსებულთა **ეუხუცებიან** და უძღუა|ნვიან თჳით თჳს მიერ წარმოდგომილნი და თჳთმდგომობითსა არსებასა მოგებელნი;“ და იქვე: „... თჳს მიერ წარმოჩენილი და თჳთმდგომი უხუცეს სხჳსა მიერ მყოფობად წარმოჩენილთა [არს]“[44], ხოლო ამ თარგმანის „განმარტებაჲში“ პეტრიწი მიმართავს ცალკეულ მაგალითებს, სადაც „თჳს თჳს მიერ წარმოდგომილნი“ და „თჳს მიერ წარმოჩენილნი“, ე. ი. უხუცესნი, „ემთავრებიან და ეღრმთვიან“, როგორც ის „ნამდვილი მყოფის“ შესახებ ამბობს, თავის სირას. ეს არის „პირველი ცხოველობაჲ“, რომელიც „ზესთა ძეს ყოველთა ცხოვრებისა სირათა“, „პირველი სული“, „პირველი ბუნება“ და, ამჯერად საყურადღებო, „პირველი სხეული“ **იგივე ცა,** რომელიც ზესთა ძეს „სირასა ყოველთა სხეულთასა“[45].

„აწ ესე, – ასკვნის პეტრიწი, – ყოველნი სირანი მთავართანი, ვითარ უმიზეზონი და უბადნი, დგანან თჳს-ქუეშეთა სირაჲს – შორისთა ყოველთაგან და წყროიან [წყაროდან, აწყაროებენ] თჳს გამო არსთა ყოველთა ანაქუსსა, და აკეთილებენ მყოფთა, ვითარ უმახლობელესნი მის ერთისანი“[46].

თუ გავითვალისწინებთ ნეოპლატონური მოძღვრების თავისებურებას, რომლის საფუძველზე არის აგებული იოანე

პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი, ცხადი გახდება რატომ აქვს ცას უხუცესობის გამო მზესთას შედარებით ტრაქტატის ავტორი მიერ საკამათოდ გადაქცეული „უსრულესობა არსებისა“. სწორედ იმიტომ, რომ ცა არის „უხუცესი“ მზესთან შედარებით, არის პირველი, წარმომაარსებელი, მიზეზი მზისა; დაზესთაებულია მზესთან შედარებით და „უმახლობელესია“ პირველმიზეზისა, ამიტომაა მისი არსება „უსრულესი“.

ყოველივე, – წერს პროკლე, – რაც სხვას არსებობას (მყოფობას) აძლევს თვითაა პირველად მყოფი, ე. ი. თვითაა პირველად ის, რასაც იგი სხვას აძლევს. ყოფობას ის თავისი არსებისგან აძლევს სხვას, რადგანაც ნეოპლატონური კონცეფციით არსი წარმოადგენს საფეხურთა ერთობლიობას, სადაც წარმოარსება, ემანაცია, წარმოქმნა არის კლება; ამიტომ წარმოარსებული არსება ნაკლებია და „უდარესი“, ხოლო წარმომაარსებელში, პირველში, წარმომქმნელში არსება „დაზესთაებულია და უსრულესი“[47].

ამგვარად, ტრაქტატის ავტორის მიერ საკამათოდ აღიარებული, უფრო სწორად, მიუღებლად აღიარებული დებულებათა ერთი ნაწილი არათუ მისაღებია პეტრიწისთვის, ეს დებულებანი მასთან დამოწმებულია უშუალოდ და სათანადოდაა დასაბუთებული მთელი მოძღვრებით. სახელდობრ: შექმნილმა შეიძლება მიიღოს „პატივი ღმერთებისაჲ“, და „უხუცესს“ აქვს არსების „უსრულესობა“.

შევეხოთ საკითხებს: შეიძლება თუ არა დაბადებული შეეტოლოს დამბადებელს, შექმნილი შემქნელს და აქვე: შეიძლება თუ არა მზე მივიჩნიოთ დამბადებლად და ღმერთად იმის გამო, რომ ის, სხვა მოვლენებთან შედარებით, უფრო ადრე იყო შექმნილი?

შექმნა, შემქმნელი, შექმნული, დამბადებელი და დაბადებული შუა საუკუნეების დოგმატიკისთვის დამახასიათებელი და კრეაციონიზმისთვის სპეციფიკური შინაარსის გამომხატველი ტერმინები არ არის დამახასიათებელი პეტრიწისთვის. ეს ტერმინები იშვიათად გვხვდება პროკლეს ტექსტის თარგმანში და თვით პეტრიწის თხზულებაში. პროკლეს ტექ-

სტის თარგმანში სიტყვა „დაბადების“ გამოყენებისა: „რამეთუ წარმოყენებად ყოველთად, ანუ თუ მკობად, ანუ სრულქმნად ანუ პყრობად, ანუ ცხოველ ქმნად, **ანუ დაბადებად“**. ამ სიტყვას არა აქვს ისეთი მნიშვნელობა, რომლითაც იგი შეიძლებოდა ჩვენი ტრაქტატის ავტორს ეხმარა. პეტრიწის „განმარტებად...“-ში გვხვდება „შესაქმე“, რომელსაც ერთ შემთხვევაში[48]. პეტრიწისთვის ჩვეულებრივი, მაგრამ სხვა ტერმინით (წარმოარსება და სხვ.) გამოხატული შინაარსი აქვს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ბიბლიური ჩანს[49]. პეტრიწთან ამ, შუასაუკუნეების აზროვნებისთვის დამახასიათებელი და ჩვეულებრივი ტერმინების ფუნქციას ასრულებს: „წარმოქმნელი“, „წარმომაარსებელი“ და „წარმოქმნილი“, „წარმოარსებული“, „წარმონათხზი“, უპირო ფორმაში; „წარმოშობად“, „წარმოქმნად“, „წარმოარსებად“, რაც ნეოპლატონიზმისთვის ιρίδο-ის, ემანაციის შესატყვისი ტერმინებია.

შინაარსის მიხედვით „შექმნა“ და „შექმნული“ არსებითად განსხვავებულია „წარმოარსებისა“ და „წარმოარსებულისაგან“, „შემქმნელი“ და „შექმნული“ გულისხმობს მათ შორის არსებული მიმართების შუა საუკუნეების დოგმატიკური აზროვნებისთვის სპეციფიკურ გაგებას, კერძოდ, ყოვლისშემძლეს, რომელმაც არარსი არსად მოიყვანა. „წარმომაარსებელი“ და „წარმოარსება“ ემყარება ანტიკური ფილოსოფიიდან მემკვიდრეობით მიღებულ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას. მაგრამ შუა საუკუნეების აზროვნებაში მათ შორის არსებული განსხვავება ხშირად იშლება, მაგ., იოანე დამასკელთან, დოგმატიკის უდიდეს ავტორიტორიტეტთან, ღნერთი დახასიათებულია, როგორც შემქმნელი, არ-არსის არსად მომყვანებელი, განმგებელი და, ამავე დროს, ხშირად ყოველივე არსებულის დასაბამი და მიზეზი. ერთ ადგილზე იოანე დამასკელი (დამახასიათებელია, რომ დიონისე არეოპაგელზე მითითებით) ღმერთს ახასიათებს, როგორც „...მიზეზს და დასაბამს ყოველივესი, არსებას იმისა, რაც არსებობს, სიცოცხლეს იმისა, რაც ცოცხლობს, გონად იმისა, რაც გონიერია, გონებად იმისა, რასაც გონება აქვს“[50].

ტერმინოლოგიური სხვადასხვაობის გამო, რომელიც შეიმჩნევა დოგმა-ტიკური აზროვნების წარმომადგენელთა და პეტრიწს შორის, ძნელია ზუსტი ტექსტუალური პარალელების დადგენა დასმული კითხვის გასარკვევად ე.ი. ისეთი ადგილების მოძებნა პეტრიწის თხზულებაში, რომლებიც დაადასტურებს სახელდობრ შემქმნელისა და შექმნლის, დამბადებლისა და დაბადებულის თან შეტოლებას. რაც შეეხება შინაარსეულ პარალელებს, ეს სავსებით შესაძლებელი ხდება, თუ პეტრიწის ფილოსოფიაზე მსჯელობის დროს განვიხილავთ ტერმინებს, რომლებიც მასთან „შემქმნელისა“ და „შექმნილის“ ფუნქციას ასრულებს.

ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, „შემქმნელისა” და „შექმნულის“ „შესწორება“ იმიტომ არ შეიძლება, რომ შექმნის ძალა მხოლოდ ღმერთს განეკუთვნება. ყოველივე დანარჩენი შექმნილია და არ-არსისგან არსად მოყვანილი. ღმერთია **მხოლოდ** შემოქმედი (შემქმნელი), ყოველივე დანარჩენი – **მხოლოდ** შექმნილი. თუ დავუმატებთ, რომ შუა საუკუნეების დოგმატიკური აზროვნებით შექმნილი **თავისთავად** არ არის და მას არსებობა მხოლოდ ღმერთის უშუალო შემოქმედებითი აქტის შედეგად მიეცა, ცხადი იქნება, რომ, ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, შემოქმედსა და შექმნილს შორის გარდამავალი უფსკრულია აღმართული. „შექმნულისათვის“ შექმნის უნარის მიწერა ნიშნავს მიაწერო მას ნიშანი, რომელიც მხოლოდ ღმერთის კუთვნილებას შეადგენს. ასეთი უნარი შექმნილს მიაწერო, ნიშნავს მას ღვთაებრივი ნიშანი მიაწერო და მაშასადამე, ღვთაებრივი პატივით შეამკო.

არსებითადაა განსხვავებული პეტრიწის შეხედულება წარმომაარსებელსა და წარმოარსებულს შორის.

პეტრიწის მიხედვით, მართალია, საბოლოოდ მწარმოებელი ერთია და მთელი არსი პირველმიზეზისგან (ღმერთისგან) არის წარმოებული, მაგრამ სამყაროს „წარმოება“ მთელი რიგი შუალედი საფეხურებით არის გამეშვეობული და სამყარო უშუალოდ ღმერთისგან არ არის წარმოებული. არსის ყოველ საფეხურს აქვს წარმოების უნარი, თუმცა თი-

თოეული მათგანი თავის მხრივ ზედა საფეხურის ნაწარმოებია. არსის წყობის ყოველი ცალკეული საფეხური (მაგ., „საღმრთო და ერთებრივი რიცხვი“, ანუ „ღმრთივნი და ზესთაარსნი მხოლონი“, „ნამდვილ მყოი“, გონება, სული, ბუნება, ცა და ა.შ.) არის ერთსა და იმავე დროს წარმოებული ზედა საფეხურის მიმართ და მწარმოებელი ქვედა საფეხურის მიმართ. სულ ბოლო საფეხურის გარდა, რომელიც მხოლოდ წარმოებულია და აღარაფერს აწარმოებს და პირველი საწყისისა, რომელმაც ყოველივე წარმოაარსა და თვით წარმოებული არ არის. მწარმოებლისა და წარმოებულის მიმართება სხვადასხვა ნიშნების მიხედვით იმაში მდგომარეობს, რომ მწარმოებელი პირველია, მიზეზია, დაზესთაებულია, უმჯობესია, „უხეცესია“ და ა.შ. წარმოებული შემდგომია, შედეგია (მოქმედებაა), „ქვეშეთია“, უდარესია და ა. შ. მაგრამ საფეხურებად განლაგებულ არსში ყოველი ცალკეული საფეხური პირველიცაა და შემდგომიც, მიზეზიცა და შედეგიც, დაზესთაებულიც და ქვეშეთიც, „უხუცესიც“ და უმცროსიც, უმჯობესიც და უდარესიც.

ამგვარად, მწარმოებელი და წარმოებული, ანდა ტრაქტატის ენაზე თუ გადავიტანთ – შემქმნელი და შექმნილი სავსებით შეტოლადები, შესწორებადი ცნებებია და მათი „თანა-შეტყუების ყოფა“ – დასაბუთებულია და შესაძლებელი.

ის, რაც ითქვა ცის შესახებ, შეიძლება ითქვას მზეზე. ტრაქტატის ავტორის მიხედვით, როგორც „უხუცესობა“ ცისა არ იძლევა საფუძველს მისი ღვთაებრივი პატივით შემკობისა და მისი არსების უსრულესობის აღიარებისთვის, ასევე მზის შექმნა სხვაზე ადრე („უხუცეს სხუათა“) არ იძლევა საფუძველს მისი დამბადებლად და ღმერთად აღიარებისთვის. მაგრამ ყოველივე თქმულის შემდეგ, შეგვეძლო დაგვესკვნა, რომ თუ ცის „უხუცესობა“ აძლევდა საფუძველს იოანე პეტრიწს იგი ღვთაებრივი პატივით შეემკო და მისი არსების „უსრულეობა“ ემტკიცებინა, ასევე მზის შექმნა „უხუცეს სხვათა“ ჰქმნიდა საფუძველს მის შესახებ ისეთივე

დასკვნები გაეკეთებინა, ე. ი. მზე ჩაეთვალა „დამბადებლად“ და შეემკო ღვთაებრივი პატივით.

ტრაქტატი „პირმშოდსათვის“ საყურადრებო ფაქტია შუა საუკუნეების ქართული და განსაკუთრებით XII ს-ის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. როგორც იყო აღნიშნული, არ არსებობს საკმარისი საფუძველი მტკიცებისთვის, რომ ის არსენ იყალთოელს ეკუთვნის. მაგრამ შემთხვევითი არ არის XII ს-ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენლის მიერ მისი მოთავსება „დოგმატიკონში“. ვფიქრობთ, რომ ყოველივე თქმულის შემდეგ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს შეხედულება, რომ ტრაქტატში გამოთქმული კრიტიკული და პოლემიკური შეხედულებანი ნეოპლატონიზმისა და შეიძლება კერძოდ, იოანე პეტრიწის წინაღმდეგაა მიმართული. ამას გვაფიქრებინებს ტრაქტატში გამოთქმული საბუთების და პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებების შედარებითი შესწავლა და ამ ორი ავტორის მიერ გამოყენებული ტერმინოლოგიის გათვალისწინება.

ტრაქტატში კრიტიკულად განხილული შეხედულებანი, როგორც ვნახეთ, რეალური ფაქტია არსენ იყალთოელის დროინდელ საქართველოში და ტრაქტატის დაწერა, თუ არა არსენის მიერ, მისი თარგმნა და „დოგმატიკონში“ შეტანა ამით უნდა იყოს ნაკარნახევი. ტრაქტატის მნიშვნელობა იმითაც იზრდება, რომ მისი ავტორი თუ მთარგმნელი ეკუთვნის ცნობილი ქართველი მოაზროვნეების რიცხვს და მისი „დოგმატიკონი“ ფართო პოპულარობით სარგებლობდა.

მეათე თავი

შოთა რუსთაველი

რუსთაველი, პირველ ყოვლისა, პოეტია და ქართული მხატვრული აზროვნების სფეროს ეკუთვნის. „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც პოეზიის ძეგლში, თანმიმდევრულად აისახა ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა, შეიძლება ითქვას, რომ პოემა ქართული რენესანსის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ძეგლია. მაგრამ მასში გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა ასახული და ამ თვალსაზრისით მისი განხილვა სავსებით გამართლებულია. მით უმეტეს, რომ რუსთაველის ჰუმანიზმი ორგანულ მთლიანობაშია მის ფილოსოფიურ შეხედულებასთან, რომელიც ჰუმანიზმის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს.

რუსთაველის პოემა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ წარსულში მისი კრიტიკისა და ხშირად დისკრედიტაციის ცდებს, ქართველი საზოგადოების გარკვეული წრეების მხრივ, პოეტური შემოქმედებისა და აზროვნების უმაღლესი დონის ძეგლადაა აღიარებული როგორც ქართველი ცნობილი მოღვაწეების, ისე უცხოელი მკვლევრების მხრიდან, ცხადია, მას შემდეგ, რაც ის მათთვის ხელმისაწვდომი გახდა მრავალრიცხოვანი თარგმანის მეშვეობით.

შემოვიფარგლებით ილია ჭავჭავაძისა და ჩვენი დროის ინგლისელი მკვლევრის მორის ბოურას მოსაზრებებით.

ილია ჭავჭავაძემ თავის პირველ ნაბეჭდ სტატიაშივე (1961 წ.) რუსთაველს ყურადღება მიაქცია, როგორც „ჩვენ სასიქადულო“ პოეტს. ცოტა მოგვიანებით „ვეფხისტყაოსანი“ მის წინაშე წარმოდგა „უკვდავ და გენიალურ ნაწარმოებად“, ხოლო ნაშრომში „აკაკი წერეთელი“ და „ვეფხისტყაოსანი“ (1887 წ.), რუსთაველი „მსოფლიო გენიის მწერლების“ რანგის პოეტია, რომლის ნაწარმოებში განსახიერებულია „ადამიანის საზოგადო“ სახეები, მათი საყოველთაო ადამიანური თვისებები. ტარიელი, ავთანდილი და პოემის სხვა გმირები

ისეთივე „დიდი შემოქმედების ძალით“ არიან შექმნილნი, როგორც „ფალსტაფი... ჰამლეტი და ოტელო“[1].

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირები „ყველაზედ უწინარეს, ადამიანები არიან“, „ზოგად ადამიანის ბუნების მიხედვით შექმნილნი და აგებულნი“, ხოლო პოემა მთლიანად წარმოადგენს ფსიქოლოგიური, ესთეტიკური, ეთიკური და ფილოსოფიური თვალსაზრისით შესწავლის მნიშვნელოვან საგანს.

XII და XIII სს-ის შეხვედრის წლები, – წერს მორის ბოურა, – იყო „გაცხოველებული შემოქმედების ხანა ბევრ ქვეყანაში და შორეულმა საქართველომ ამავე ეპოქაში მსოფლიო ლიტერატურა თავისი უნიკალური წვლილით გაამდიდრა“[2].

ქართული ფილოსოფიის ისტორიისთვის რუსთაველი, ცხადია, მისი ფილოსოფიური შეხედულებებით არის საყურადღებო. მაგრამ ეს შეხედულებები ისე მჭიდროდაა დაკავშირებული მის ჰუმანიზმთან, რომ მათი გარკვევა შეუძლებელია მისი მსოფლმხედველობისა და, კერძოდ, ჰუმანიზმის გარეშე.

§1. რუსთაველი, როგორც ჰუმანისტი

1. მრავალი და მრავალგავრი, ხშირად ერთი მეორის გამომრიცხავი შეხედულებების მიუხედავად, რომლებიც გამოთქმულია რუსთაველის გარშემო არსებულ არც თუ მცირერიცხოვან გამოკვლევებში, ერთი დებულება, შეიძლება ითქვას, საყოველთაო აღიარებას პოულობს: რუსთაველი უდიდესი და ერთ-ერთი ადრინდელი ჰუმანისტია მსოფლიო კულტურის ისტორიაში. ამ გამოთქმაში რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმი იგულისხმება და ანალოგიების ძიება რუსთაველსა და რენესანსის ეპოქის, განსაკუთრებით ადრინდელ ჰუმანისტებს შორის, ჩვეულებრივი მოვლენა გახდა პლატონ იოსელიანიდან (1870) დღევანდლამდე.

რენესანსული ჰუმანიზმი რენესანსის იდეურ შინაარს წარმოადგენს და რუსთაველის ჰუმანიზმთან დაკავშირებით

ბუნებრივად დგება აღმოსავლური და, კერძოდ, ქართული რენესანსის პრობლემა, მით უმეტეს, რომ ბევრს საკამათოდ მიაჩნია რენესანსის საკითხი არაევროპულ ქვეყნებში. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორია სულ მეტ მომხრეებსა და ფართო აღიარებას პოულობს[3]. დავიმოწმებ ისეთ ავტორიტეტულ მკვლევარს, რომელიცაა ა. ლოსევი: „...ქართული აღორძინების მკვლევრებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეპაგიტული რენესანსის წამომწყებად ევროპაში, რომ მათ, ეჭვს გარეშე, ეკუთვნით ამ მხრივ პრიორიტეტი და რომ მათ აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. დავა ამის წინააღმდეგ შეუძლებელია...“[4].

რუსთაველის ჰუმანიზმი იმდენად უეჭველი ფაქტია, რომ წარმოადგენდა და რჩება დღევანდლამდე პოემის მთელი იდეური შინაარსის და, კერძოდ, ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის ამოსავლად და კვლევის შედეგების საზომად.

ჰუმანაიზმისა და ფილოსოფიური შეხედულებების ერთიანობის წინასწარ დაშვებული შეხედულებითაა განსაზღვრული რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებისა და წყაროების მკვლევართა პოზიცია უმეტეს შემთხვევაში.

მეცნიერებაში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულების მიუხედავად, რენესანსი და ჰუმანიზმი არ დაიყვანება ადამიანის ახლებურ გაგებასა და ანტიკურობის აღდგენაზე. ჰუმანიზმი მსოფლმხედველობაა, მისი ძირითადი იდეა ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებით გამოიხატება და ამ იდეითაა განსაზღვრული როგორც ადამიანის ახლებური გაგება, ისე ანტიკურობით გატაცება და მისი თავისებური აღორძინება.

შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობა დუალისტური იყო და ამ დუალიზმის თეორიული დაძლევა ვერ მოხერხდა მონოთეიზმის საფუძველზე. რაც შეეხება შუა საუკუნეების ქართულ კულტურას, მას თუმცა ჰქონდა განვითარების გარკვეული თავისებურებანი, დუალიზმი აქაც დარჩა მის გან-

მსაზღვრელ ნიშნად, ხოლო მისი დაძლევა – ამოცანად. შ. ნუცუბიძე ღუალიზმის დაძლევას აძლევდა გადამწყვეტ მნიშვნელობას რუსთაველის მსოფლმხედველობაში, როდესაც წერდა: „რუსთაველი არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას ზეცასა, როგორც ამაღლებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების სიმბოლოს, შორის. **სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყნიურ სიკითეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიდიადე“**[5].

ამ სინთეზითაა განსაზღვრული რენესანსული ჰუმანიზმის არსება და მიწიერი გაგება, რომელიც განსხვავდება, როგორც შუა საუკუნეების წარმოდგენებისგან, ასევე ანტიკური გაგებისგან. „რა თქმა უნდა, – წერს ლოსევი, – რენესანსი ზოგადად არის მიწიერი ადამიანის მისწრაფება – განამტკიცოს თავისი მიწიერი არსებობა. მაგრამ „მიწიერის“ გაგება ამ ეპოქის წარმომადგენელთათვის ძალიან შორსაა ადამიანის ყოველგვარი ელემენტარული და ყოველდღიური მოთხოვნილებებისაგან. „მატერიალური სამყაროს დაფუძნება“ ნიშნავდა აქ მის წარმოდგენას „მაქსიმალურად გასულიერებული, მაქსიმალურად ფერადოვანი და მხედველობისა და სმენისათვის მიმზიდველი სახით“. ბუნება რენესანსული გაგებით „სავსე იყო ღვთაებრივი ძალებით“ და წარმოადგენდა, პირველ ყოვლისა, თავისთავად საკმარის, უანგარო ჭვრეტის სგანს და მხოლოდ შემდეგ ექსპერიმენტისა და ტექნიკური გარდაქმნის ობიექტს“[6].

ამ სინთეზის საფუძველზეა წარმოქმნილი რენესანსისა და ჰუმანიზმის ეპოქის წარმოდგენები სამყაროზე, მისი „მაქსიმალური განსახიერება, მაქსიმალური ფერადოვნება“, „მიმზიდველობა მხედველობისა და სმენისათვის“. ერთი სიტყვით, სამყაროს ჰუმანისტური გაგება და, რასაც არანაკლები მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა აქვს, ამ სამყაროსადმი ჰუმანისტური, შუა საუკუნეებისგან განსხვავებული დამოკიდებულება.

2. რენესანსისა და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლების საკითხი საკმაოდ რთულია და არაერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი. საყურადღებოა, რომ ერთადერთი სწორი შეხედულება ამ საკითხზე ჩვენს ახლო წარსულში მწვავე დისკუსიის საგანსაც წარმოადგენდა. მეცნიერების დღევანდელ დონეზე, შეიძლება ითქვას, დაძლეულია დაბრკოლებანი, რომლებიც ეღობებოდა ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობის აღიარებას საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში და, კერძოდ, ჰუმანიზმის ეპოქაში.

ნეოპლატონიზმის ძირითადი იდეიდან, რომელიც პირველი საწყისისა და სამყაროს მიმართებას ემანაციის ცნებით გამოხატავს, ორი მნიშვნელოვანი დებულება გამომდინარეობს. ორივე მათგანმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის დასავლეთში და რუსთაველის შემოქმედებაში. ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ ამ იდეის მეშვეობით ამოავსო უფსკრული მიწიერსა და ზეციურ სამყაროებს შორის და თავად სამყარო წარმოსდგა, როგორც „იგივე ღმერთი, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე“[7]. ეს მოძღვრება „აღმოჩნდა ფრიად შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისთვის“, რამდენადაც არისტოტელეს მშრალი კონტრუქციების ნაცვლად „იძლეოდა უმაღლეს სამყაროში ზესვლის ცოცხალ შეგრძნებას, ღვთაებრივი ენერგიებით აღსავსე ბუნებას და იდეალურ სამყაროს, როგორც ცოცხალ და ადამიანისთვის სავსებით მიღწევად სილმაზეს“[8].

ნათელია, რომ ნეოპლატპონიზმი თუ არ იქნებოდა აღიარებული პირდაპირ პანთეისტურ მოძღვრებად, მასში არ შეიძლებოდა შეუმჩნეველი დარჩენილიყო მნიშვნელოვანი პანთეისტური იდეები, მისი „მიდრეკილება“ პანთეიზმისკენ, რაც იდეალურისა და მატერიალურის სინთეზის, ერთიანობის პირდაპირ გამოხატულებას წარმოადგენდა.

3. მიწიერი სამყაროს ამაღლებულობის და კოსმიური ჰარმონიის იდეამ, რაც მიწიერისა და ზეციურის სინთეზის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოვლენას წარმოადგენს, შესანიშნავი, შეიძლება ითქვას, უნიკალური მხატვრული განსა-

ხიერება მიიღო რუსთაველის პოემაში. აქ სამყაროც ამაღლებულია, ადამიანიც და ბუნების ყველა მოვლენებიც. კოსმიურ ჰარმონიაში ჩართულია მთელი სამყარო, ყველა მისი მოვლენა, დაწყებული მნათობებით და დამთავრებული ქვებით. მთელი ბუნება ცოცხლობს; საყოველთაო ჰარმონია და სიმპათია განსაზღვრავს ავთანდილი შვიდი მნათობისადმი (მზისა, სატურნის, იუპიტერის, მარსის, ვენერას, მერკურის და მთვარის) მიმართული ღაღადისის განხორციელების იმედს („ვეფხისტყაოსანი" 553-563-ე სტროფები)[9].

გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება (ზ. ავალიშვილი), რომ რუსთაველის გაგებით ამ მნათობებს გარკვეული ფუნქციები აკისრიათ ადამიანის ბედის უშუალო გამგებლობაში და ავთანდილის ლოცვაში გათვალისწინებულია სპეციფიკური ღვთაებრივი ფუნქციები, რომლებსაც ძველი მითოლოგია მიაწერდა ამ მნათობებს. სატურნი – „მრისხანე და ბოროტი ბატონია", იუპიტერი – „ზენაარსთა და ადამიანის გამგეა", მარსი – „ომისა და ძალის დატანების" გამგე, ვენერა – „სიყვარულის ბატონად" ითვლება, მერკური – „მოხერხების, გამჭრიახობის" განსახიერებაა. „რუსთაველიც, – დასკვნის ავტორი, – ამ ხუთ მნათობთა თვისებას, ანუ ბუნებას იგულისხმებს: ზუალი (სატურნი –შ. ხ.) არის მისთვის წყარო ცრემლისა, ჭირის, კაეშნისა; მუშთარი (იუპიტერი – შ. ხ.) – მოსამართლე, „ბრეწ სრული", მარიხი (მარსი შ. ხ.) – თავისი ლახვრით უწყალო ვინმეა, ასპიროზ (ვენერა–შ. ხ.) – კეკლუცთა სიმშვენიერის მიმცემი"[10].

მნათობებში ადამიანის ბედის განმგებლობის დანახვა შეესაბამება ნეოპლატონურ წარმოდგენებს და რუსთაველის ფილოსოფიურ გარემოს ისევე, როგორც მზის გატანას (წინააღმდეგ შუა საუკუნეების წარმოდგენებისა) პირველ ადგილზე — ნეოპლატონიზმში აქვს გამართლება. მზე, როგორც ცნობილია, აღიარებულია ამ მოძღვრებაში პირველი საწყისის, ღმერთის ხილულ ხატად, ხოლო პირველი საწყისის სამყაროსთან მიმართების რთული საკითხი გარკვეულია მზისა და მისი გამოსხივების, სხივთა ფენის ანალოგიით.

„ვეფხისტყაოსანი“, ზ. ავალიშვილის სიტყვით, „მზიანი პოემაა“ და ამაში დიდი აზრი იგულისხმება. მზე აღემატება დანარჩენ მნათობებს, რომლებსაც ავთანდილი ლოცვით მიმართავს თუ თითოეულ მნათობში ნაგულისხმევია მისი განსაკუთრებული თვისება და, აქედან გამომდინარე, ფუნქცია, მზე წარმოდგენილია, როგორც აბსოლუტური ძალა („უმძლესთა მძლეთა მძლე“) და ადამიანის ბედის უმაღლესი გამგებელი,... „მდაბალთა ამამაღლებელი და მეფობის მიმცემი“.

„ჰე მზეო,...
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.
(836-837).

ანდა:

„მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:
აჰა, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა“ და ა. შ.

საყურადღებოა, რომ მიქაელ მოდრეკილის ერთ საგალობელში გამოთქმული შეხედულება ღმერთზე, როგორც „მდაბალთა აღმაღლებელზე და მაღალთა მფლობელზე“, რუსთაველს გადააქვს მზეზე[11].

კოსმიური ჰარმონიის საუძველზე განხორციელებული სიმპათია ადამიანებსა და მნათობებს შორის განსაკუთრებული გარკვეულობით ვლინდება ავთანდილის ლოცვის ბოლო სიტყვებში, სადაც, ერთი მხრივ, მთვარეა მოხმობილი „შუამავლად“ ავთანდილსა და თინათინს შორის:

„მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს, ანუ როგორ ვბნდები,
მიდი, უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის ვკვდები“, (964).

ხოლო, მეორე მხრივ, – შვიდივე მნათობი:

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი შვიდნივე მემოწმებიან:

მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმად მყვებიან,
მას გააგონნენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან“ (965).

ჰარმონიისა და სიმპატიის საყოველთაო მნიშვნელობის კიდევ ერთი მაგალითი:

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან;
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან;
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან“ (968).

4. ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარება – ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური ღირებულებებს ერთიანობას გულისხმობს. ჯერ კიდევ პლატონთან, რომლისგანაც მნიშვნელოვნადაა დავალებული ნეოპლატონიზმი და შესაბამისად შუა საუკუნეების ფილოსოფია, ჭეშმარიტი არსი ხსენებული ოთხივე ასპექტით იყო შეფასებული. იდეათა სამყაროს მწვერვალი იდეა წარმოადგენდა უმაღლეს არსს, უმაღლეს სიკეთეს, უმაღლეს მშვენიერებას და ჭეშმარიტი შემეცნების უმაღლეს მიზანს. სამყარო ერთი მთლიანობაა რუსთველისთვისაც, მაგრამ, როგორც პოეტისთვის, ის ესთეტიკურ ღირებულებას წარმოადგენს და, პირველ ყოვლისა, ამ მხრივაა იგი საყურადღებო.

რუსთველის პოემაში გვხვდება არაერთი პირდაპირი გამოთქმა მთლიანად სამყაროს და მისი ცალკეული მოვლენების მშვენიერებაზე:

„რა ვარდმა მისი ყვავილი გაახმოს, დაამჭნაროსა,
იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა“ (36).

სამყაროს ცალკეულ მოვლენათა წარმომავლობა არ ცვლის ზოგადი დებულების შინაარსს. სამყარო ყოველთვის განახლებულია და მშვენიერი. ზოგადი შეხედულება სამყაროზე ვრცელდება მის ცალკეულ მოვლენებზეც. საყურადღებოა, რომ რომელი სიტყვაც არ უნდა იყოს გამოყენებული „ვეფხისტყაოსანში“ სამყაროს მოვლენების მშვენიერების გამოსახატავად (შვენი, შვენება, მშვენიერი, ტურფა, ლამაზი) – ამ ეპითეტების საგნებს ყოველთვის ხილული მოვლენები წარმოადგენს. რუსთაველი დგას თვალსაზრისზე, რომელიც პლატონმა შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: მსვენიერი არის „სასიამოვნო მზერითა და განცდილი სმენით“[12]. რუსთაველთან მშვენიერი ყოველთვის „სანახავია“ და „საჭვრეტელი“.

თვალთა ტურფა **საჭვრეტელი** უცხოდ რადმე ეშვენებისა„.. (795).

ამოა ჭვრეტა **ტურფასი,** სიახლე საყვარელისა... (122).

ავთანდილ **მჭვრეტთა** აშვენებს ტურფათა აერ-ფერითა... (1009).

ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი **სანახავნია**... (1291).

ეპითეტით „ტურფა“ გამოხატულია სილამაზე საჭურჭლისა, განძისა, საჩუქრისა, ძღვენისა[13]. იგივე ეპითეტი გამოყენებულია ქალაქთან და ნაგებობებთან (სასახლე, სახლი, კარავი) მიმართებაში[14]. თურფაა ტაიჭი (430) და პოემაში გავრცელებული სახე-ვარდი ()878). უტურფესი შეიძლება იყოს ცხოველი და, რა თქმა უნდა, ადამიანი[15].

სიტყვა „ტურფას“ შინაარსეული კავშირი „ტრფიალების“ საგანთან – ნათელია, და ამიტომაა, რომ ამ სიტყვას, როგორც ეპითეტს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანთან მიმართებაში, მის, როგორც სულიერ თვისებებთან, ასევე სამკაულებთან კავშირში, რომლებიც აძლიერებენ ადამიანის მშვენიერების აღქმას. ტურფაა ავთანდილი, ნესტანი, თინათინი, ტარიელი[16]. ტურფა შეიძლება იყოს ადამიანის საუბარი, მოთქმა, ქცევა, ხმა, სიმღერა, ენა (მეტყველება), სახე, აღნაგობა, ადამიანის სამოსი (ჯუბა, პერანგი, რიდე), საგებელი, ძოწი და მარგალიტი[17].

მსგავსი თქვენი რამცა მეძღვნა, შვენიერო სანახვე-
ლო!

ღა მოგშორდე, რა მერგების, საჭვრეტელად სასურვე-
ლო?! (1441)

გაეხარნეს მისლვა ჩემი ტურფისა და ლამაზისა!
(477).

ავთანდილს ჰკლავდა თინათინის „წამწამთა ჯარის...
შვენება“ (441); ტარიელის „მსგავსი შვენება“ უნახავია კაც-
თაგან (205): ტარიელის „შვენება“ ისეთი სიძლიერისაა, რომ
მისი დაფარვა შეუძლებელია (1503); ავთანდილი გაოცებუ-
ლია ტარიელის შვენებით, რომლის გადმოსაცემად მას სიტ-
ყვები არ ჰყოფნის; ფატმანი „გაკვირვებულია“ ავთანდილის
შვენებით (1258).

შენ გტრფიალებენ მჭვრეტელნი, შენთვის საბრალოდ
ბნდებიან:

ვარდი ხარ. მიკვირს, ბულბულნი რად არა შენზედ
კრფებიან!

შენი შვენება ყვავილთა აჭნობს და ჩემნიც ჭნებიან,

სრულად დამწვარვარ, თუ მზისა შუქნი არ მომესწრე-
ბიან. (1086).

ნესტანის „შუქთა შვენებანი“ ნათელივით აქვს „ჩად-
გმული ტარიელს გულში“ (418).

ხელმწიფისა შვილსა გითხრობ, კარგსა ყმასა, გულო-
ვანსა,

უებროსა ზნედ და თვალად, შვენიერსა პირსა ტანსა.
(1186).

ანდა:

შეუყვარდა ერთმანეთი სწვიდეს მიწყივს გულსა დაგნი,
მას ღამესა ერთგან იყვნეს მშვენიერნი ამხანაგნი (670).

და კიდევ რამდენიმე მაგალითი: „მშვენიერი“ რუსთაველის პოემაში შეიძლება იყოს ძღვენი (770), საუბარი (893), ხმა (1342), ვეფხვი, რომელიც ტარიელს ნესტანის სახედ დაუსახავს (675) და სხვ.

ნათქვამიდან გარკვევით ჩანს, რომ ხილული სამყაროს ყოველი მოვლენა რუსთაველისთვის შეიძლება წარმოადგენდეს ესთეტიკურ ღირებულებას. მაგრამ, ამავე დროს, ეჭვს არ იწვევს, რომ ხილული სამყაროს მოვლენები „ვეფხისტყაოსანში“ გარკვეული იერარქიის მიხედვით არის განლაგებული და მათ ერთნაირი ღირებულება არა აქვთ. ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული შეხედულებით, რომელიც ნეოპლატონიზმმა შეითვისა და ახალი შინაარსი მისცა, ხილული სამყაროს მოვლენები ორ ძირითად – ზეციურად და მიწიერად იყოფა. ამგვარი შეხედულება დამახასიათებელია ქართული ნეოპლატონიზმისთვისაც და რუსთველის პოემისათვისაც.

ძალაში რჩება შეხედულება მშვენიერების ხილვადობისა და სმენაში მოცემულობის შესახებ, მაგრამ განსხვავებულია ზეციური და მიწიერი მოვლენების ესთეტიკური მნიშვნელობა. ციური მოვლენები, მნათობები და, კერძოდ, მზე, რომელთა განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე გვქონდა ზემოთ საუბარი, მაღალი რანგის მშვენიერებათა წყობას განეკუთვნება და რუსთაველის პოეტურ მეტყველებაში შედარებისა და მეტაფორათა უმდიდრეს საგანძურში მშვენიერების საზომს წარმოადგენს. ამის დამადასტურებელი ფაქტები იმდენია „მზიან პოემაში“, რომ მათი ცოტათ თუ ბევრად სრულად წარმოდგენა შეუძლებელია. დავკმაყოფილდეთ რამდენიმე მაგალითით:

გამოეგება ტარიელ, ჰმართებს ორთავე მზე დარად,
ანუ ცით **მთვარე,** უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად;
რომე მათთანა ალვისა ხეცა ვარგიყოს ხედ არად;
ჰგვანდეს **შვიდთავე მნათობთა,** სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად! (283)

აჰა, **მნათობო** სოფლისა, **მზეო** ლხენაო (1270)

მზესა მე ვჯობდი შვენებით, ვით ბინდსა ჟამი დილისა (323).

თინათინი **მზესა** სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინობდა (52).

რა გაიზარდა [თინათინი], გაივსო **მზე** მისგან საწუნარია (35).

დარეჯან ახლავს თინათინს,... შეყრილან ორნი **მზენია** (1548).

იგი **მზე** ქაჯთა მეფესა ჰყავს ქაჯეთს პატიმარია. (1320).

რა ფატმანისსა შევიდა ლომი **მზე** მოყმე წყლიანი (1118).

ავთანდილ **პირმზე**, სპასპეტი ლაშქრისა ბევრ-ათასისა (45).

5. რაც აქამდე ითქვა, სამყაროს ახლებურ გაგებას, რუსთაველის მსოფლმხედველობის თავისებურებას და სიახლეს, სამყარო ადამიანთან მიმართებაში ვლინდება და, ამდენად, ახალ მსოფლგაგებაში თავად ადამიანის თავისებურებანიც უნდა გახდეს ნათელი. „ჰუმანისტური ამოცანის“ გარკვევისთვის ადამიანური საკითხის განხილვაცაა საჭირო.

ადამიანური გაგება რომ რუსთაველთან ახალი და ძალიან დაშორებულია აგიოგრაფიის ასკეტიკური მორალისგან, ეს ნათელია. რუსთაველის გმირები ცხოვრობენ, განიცდიან, აზროვნებენ, მოქმედებენ ცოცხალ, ამქვეყნიურ გარემოში. იბრძვიან ცხოვრებისეული ბედნიერებისთვის და აქვე პოულობენ მას, აქვე აღწევენ თავის მიზნებს. სიკეთისა და მშვენიერების ძიება ამქვეყნიურ სინამდვილეში გამართლებულია და დასაბუთებული. ეს ქვეყანა ღირებულია, ადამიანის მასში ცხოვრება – მნიშვნელოვანი. ამიტომ სოფლის სიყვარული სიბრძნის უმაღლესი გამოვლენაა, მიზნების მიღწევისა და ბედნიერების აუცილებელი პირობაა:

ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ,

მინდორს სტირ და ხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?

ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ (877).

სიბრძნის გამოვლენაა, აგრეთვე, ჭეშმარიტად რენესანსული იდეალი სიცოცხლისთვის ბრძოლისა, მისი განმტკიცების, ცხოვრების ყველა შემთხვევასა და ყველა პირობებში, მაშინაც კი, როდესაც ადამიანი უკიდურესი სასოწარკვეთილების მდგომარეობაში იმყოფება:

კვლავ იტყვის: „გულო რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,

სჯობს, სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება (729).

ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა (876).

ხამს მამაცი გაგულოვნდეს, ჭირსა შიგან არ დაღონდეს (787).

„ვეფხისტყაოსანის“, როგორც მხატვრული ნაწარმოების მთავარ მოტივს სიყვარულის გრძნობა (რუსთაველის სიტყვით-მიჯნურობა) შეადგენს. ეს არაა შემთხვევითი, სიყვარული ადამიანურის ერთ-ერთი კომპონენტია და განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება შუა საუკუნეების პირობებში. სადაც, როგორც ვნახეთ, ყველაზე მწვავე კოლიზია იდეალსა და რეალობას შორის ამ გრძნობის დოქტრინულმა გაგებამ გამოიწვია.

შუა საუკუნეების აზროვნებამ სიყვარული დაცალა რეალური, კონკრეტული, ადამიანური შინაარსისგან. „ვისრამიანში“, პირიქით, სიყვარული რეალურ, კონკრეტულ შინაარსზეა დაყვანილი. რუსთაველის გაგებით მიჯნურობა განსხვავებულია, როგორც ერთი შეხედულებისგან, ისე მეორისგან და მისი გაგება ზეციურისა და მიწიერის მსოფლმხედველობრივი სინთეზით არის განსაზღვრული. ერთსა და იმა-

ვე დროს ის ადამიანური გრძნობაცაა და ამაღლებულიც; ისევე ამაღლებული, როგორც სამყარო და ადამიანი:

მოსთქვამს: „ჰაი საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო,
იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო“ (311).

სიყვარულის საკითხი რომ რუსთაველის განსჯის საგანიცაა ჩანს პროლოგის სტროფებიდან, რომლებიც მიჯნურობის სხვადასხვა სახეობას ეხება. პოეტის განაზრებანი ეხება მიჯნურობის ისეთ გაგებასაც, რომლისგანაც პოეტი იმიჯნება და ისეთსაც, რომელსაც პოეტი „ამბობს“, პოეტურად ასახიერებს. ამ სტროფების ანალიზი ცხადყოფს, რომ სიყვარული ხორციელის და ზეციურის თავისებური სინთეზია მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში და მხოლოდ ამ პირობით ხდება ადამიანური ახალი გაგების კომპონენტი და პოეტური შეხების საგანი.

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).

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

დავიმოწმოთ კიდევ ერთი სტროფი:

მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნურვინ გარევთ ერთმანერთსა, გესმის ჩემი ნაუბარი! (24).

ციტირებულ სტროფებში მიჯნურობის სამი სახეობაა განხილული: ა) ამაღლებული სიყვარული, ანუ „პირველი მიჯნურობა“, რომელიც განეკუთვნება იდეალურ სამყაროს და არის „აღმაფრენათა“ მომცემი გრძნობა; ბ) დაბალი, ხორციელ სიამოვნებაზე დაყვანილი გრძნობა, რომელიც არსებითად იგივე სიძვაა და გ) მიჯნურობის ისეთი გაგება, რომელიც პოემაში არის პოეტურად განსხვავებული: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი“, როდესაც, რაღაც სხვაგვარ გრძნობას ჰბაძავენ და, ამავე დროს, „არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

სიძვას პოეტი ისეთი კატეგორიულობით ემიჯნება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ პოეტურად განსახიერებული გრძნობის ხორციელ გრძნობაზე დაყვანის ყოველგვარ ცდებს გამორიცხავს. (თუმცა ასეთ ცდებს ადგილი აქვს რუსთველოლოგიაში). რაც შეეხება „საზეო“ სიყვარულს, მისი განსახიერებისგან პოეტი იმის გამო იკავებს თავს, რომ ის მოსაწყენია (20), ჭკვიანი მკითხველისთვისაც კი ძნელად მისაწვდომი. მისი შექება ამაო შრომა იქნებოდა (როგორც გაირკვევა, რუსთაველის გამიჯვნა „საზეო“ მიჯნურობისგან უფრო მნიშვნელოვანი მოსაზრებით არის გამოწვეული).

6. საძიებელ საკითხზე მეცნიერებაში სხვადასხვა შეხედულება არსებობს. თუ ვახტანგ VI-ის კომენტარებისა და მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის“ მიხედვით, რუსთაველი თავის პოემაში ღვთაებრივ გრძნობას უმღერის, კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ, პირიქით, პოემის საგანს „ქვენა ხელობა“, ანუ ხორციელი გრძნობა შეადგენს.

ორივე შეხედულება ცალმხრივია და, შეიძლება ითქვას, ორივე „ეპოქის სულით“, თუმცა მსოფლმხედველობრივად არსებითად განსხვავებული სულით, ნაკარნახევი. მართლა ასე ესმოდა ვახტანგ VI-ს „ვეფხისტყაოსანის“ შინაარსი, თუ მისი განმარტება გამოწვეულია, როგორც ფიქრობენ, რუსთაველის „დაცინვის“ მიზნით საეკლესიო წრეებისგან? მაგრამ ეს არ ცვლის ვითარებას; ორივე ცდა მოდერნიზაციის ტენდენციით არის განსაზღვრული.

პასუხი კითხვაზე – როგორი მიჯნურობა შეადგენს რუსთაველისთვის პოეტური შექების საგანს, გაცემული 21-ე

სტროფის ორ უკანასკნელ სტრიქონში, რომელიც შეიცავს ერთ მთლიან აზრს და მხოლოდ მთლიანობაში განხილული იძლევა პასუხს საკამათო კითხვაზე: რუსთაველი ასახიერებს „ხელობას“ (სიყვარულით აღგზნებულ სიშმაგეს), რომელიც ხორცთანაა დაკავშირებული („ხორცსა ხვდება“), მაგრამ, ამავე დროს, ჭეშმარიტად („მართლ“, მართლაც რომ) „მასვე ბაძავს“; ამ პირობის ქვეშ, – განაგრძობს პოეტი, – სიყვარული აღარაა სიძვა („არ სიძვენ“) და შეესაბამება ისეთ გრძნობას, რომლის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი არის შორით ბნედა („შორით ბნდებიან“).

დამოწმებული ორი სტროფის (20,21) პირველი ექვსი სტრიქონი ეხება „საზეო მიჯნურობას“ და აქ წარმოდგენილი მსჯელობანი უშუალოდ უსწრებს სტრიქონებს, სადაც რუსთაველი ნამდვილი მიჯნურობის თავისებურების გარკვევაზე გადადის. ცხადია, რომ „მასვე“-ში საზეო მიჯნურობა იგულისხმება და ბაძვა „ქვენა ხელობიდან“ საზეო მიჯნურობისკენ არის მიმართული. ამგვარად, პოემაში განსახიერებული სიყვარული არის ხორციელი გრძნობა, მაგრამ ისეთი, რომელიც საზეოს, იდეალური სიყვარულის ბაძვას წარმოადგენს, და ეს ორი სახეობა სიყვარულისა ერთ მთლიანობაში არის მოცემული. როგორია და რა საფუძველზე განხორციელებული ეს გაერთიანება, ამაზე პასუხს „ბაძვის“ შინაარსის გარკვევა იძლევა.

„ბაძვა“ მოცემულ კონტექსტში ერთადერთი შემთხვევაა ამ სიტყვის გამოყენებისა (არ გვხვდება არც პრევერბიან ფორმებში, მაგ., წა-ბაძვა, მი-ბაძვა, მო-ბაძვა და სხვ.). ეს ფაქტი იძლევა საფუძველს ვიფიქროთ, რომ სიტყვა ბაძვა რუსთაველთან მწიგნობრული წარმოშობისაა და შემოტანილია ეპოქის სხვა სააზროვნო სფეროდან.

„ბაძვა“ ცნობილი ტერმინია ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონთან, და გამოხატავს ხილული სამყაროს ნივთების იდეებთან მიმართების გარკვეულ ასპექტს. გრძნობადი ნივთები ბაძავენ იდეებს, როგორც თავის პარადიგმებს და ამით ავლენენ მათთან მსგავსებას. „ბაძვის“ ცნება გადავიდა ნეოპლატონიზმში და აქ ახლებური დასაბუთება მიი-

ღო. ყოველი მოვლენა, ნივთი ეზიარება იდეას, ანუ მონაწილეობს იდეაში და მონაწილეობაა საფუძველი, რომ მოვლენა ბაძავს იდეას.

ნეოპლატონიზმი, როგორც ვნახეთ, უფრო რთული სისტემაა და აქ გონის სფეროს (იდეათა სამყაროს, ნამდვილ მყოფს) ერთ-ერთი შუალედი ადგილი უჭირავს პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის, ამიტომ ზიარებას და ბაძვას უფრო რთული შინაარსი აქვს. არსის ყოველი საფეხური მონაწილეობს შესაბამის მაღალ საფეხურში და ბაძავს მას. უკანასკნელი – უფრო მაღალ საფეხურს და ასე უზენაეს პირველ საწყისამდე.

ბაძვა და მისი საფუძველი – მონაწილეობა, ანტიკურ ფილოსოფიაშიც, ნეოპლატონიზმშიც, ქართულ ნეოპლატონიზმშიც და, კერძოდ, პეტრიწთან ყოველთვის ქვევიდან ზევით მიმართული აქტია. „ვეფხისტყაოსანში“ „ქვენახელობა“ ბაძავს ამაღლებულ, „საზეო“ სიყვარულს.

პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ პეტრიწისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: სისრულე არის ნაწილი სიკეთისა და რამდენადაც ის სრულია, ამდენად **„ჰბაძავს“** ჩვეულებრივად სიკეთეს[18]; ყოველი „წარმომაარსებელი მიზეზი“ **ჰბაძავს** ერთს (ერთიანს) და წარმოქმნის შედეგს (იქვე, გვ. 13, თ. 26-ე); ყოველი ყოვლობა (მთელი „მთელობა“) **ჰბაძავს** უმაღლეს ყოვლობას და ამიტომ ინარჩუნებს ყოვლობას (იქვე, გვ. 82, 135-ე თ.). მარადიულობა, – წერს პეტრიწი, – ორგვარია: ერთი გამორიცხავს ქმნადობასა და მოძრაობას, მეორე არსებობს დროში, რომელიც მოიცავს ქმნადობასა და მოძრაობას. მარადიულობის ეს მეორე სახეობა ჰბაძავს („ებაძვებოდის“) მარადიულობის მარადიულ ბუნებას[19].

საყურადრებოა, რომ პეტრიწი სიტყვით „ბაძვა“-ს თარგმნის არა მხოლოდ სიტყვას μηέομαι, რაც პირდაპირ შეესატყვისება ბაძვას, არამედ ἑοςχώς და ხშირად, როგორც μοσος. ორივე ეს სიტყვა ნიშნავს (მსგავსს), რაც შინაარსით ბაძვასთან ახლოა და გასაგებია პეტრიწის მიერ მათი ამ ქართული ტერმინით თარგმნა.

ხშირად გვხვდება „ბაძვა“ პეტრიწის ორიგინალურ ფილოსოფიურ თხზულებაში – „განმარტებაჲ...“ (50-ე, 57-ე, 142-ე, 148-ე და სხვ. თავები) და ყველა შემთხვევაში ბაძვა მიმართულია დაბალი რანგის არსიდან მაღალი არსისკენ. მაგ., პროკლეს სიტყვებს – „რამეთუ უსულონიცა,... მიიღებენ და **ეზიარებიან** გონებასა და მოქმედებასა მისთა“, – პეტრიწი ურთავს კომენტარს: „უსულოთ შორის გუარი უბაძვებს გონიერთა გუართა“[20].

პეტრიწის თხზულების 50-ე თავი ეხება მარადიულობისა და „უამიერობის“ (დროის) საკითხს. მარადიულობას არა აქვს „გარდასრული, და აწი და მომავალი, არამედ ვითარ ერთბაშად [არს აქ] ყოველი“. მარადიულობის თავისებურებაა „იგივეობაჲ”, „თჳთობაჲ”, „იგავობაჲ“. მარადიულობის მოცემული გამნარტება ცნობილია, მაგრამ მოცემულ კონტექსტში საინტერესოა განსხვავება, რომელსაც პეტრიწი ხედავს, ერთი მხრივ, მარადიულობასა და დროში არსებობას შორის და, მეორე მხრივ, დროში არსებულ მოვლენათა მიმართებაში მარადიულ სამყაროსადმი. „ხოლო შენ ნუ გიკჳრს, – მიმართავს პეტრიწი მკითხველს, – ესე, რომელ მუნ [მარადიულობის სფეროში] – მიუდრეკელად [არს] ყოველი აღძრვა შემოქმედებითი, ხოლო აქა [დროში არსებობის სფეროში] – ნიადაგ მიდრეკასა შორის“[21]. დროში არსებულ მოვლენათათვის, მარადიულობისგან განსხვავებით, დამახასიათებელია „ბაძვა“, „მსგავსება“ და „ხატქმნა“.

7. ჰუმანიზმის შინაარსი გულისხმობს ადამიანის აქტიურობას, მოქმედებას და ბრძოლას სიკეთის გამარჯვებისთვის ბოროტებაზე. სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების ფილოსოფიურ საფუძველზე ქვემოთ იქნება ლაპარაკი. ამჯერად შევეხოთ ადამიანის მოქმედების, მისი მიზნებისა და განმსაზღვრელი ფაქტორების საკთხს.

რუსთაველის იდეალი მოქმედი ადამიანია, ენერგიული და შეუდრეკელი განსაცდელის წინაშე:

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა (792).

მაგრამ ადამიანის აქტიურობა, მიზანსწრაფვა და მოქმედება არ გამორიცხავს განგების ჩარევას მოვლენათა მსვლელობაში და, კერძოდ, ადამიანის ცხოვრებაში. ასე რომ ყოფილიყო, ზედმეტი იქნებოდა არაერთი მითითება განგებაზე და გმირების არაერთი ღაღადისი ღმერთის მიმართ:

„ვთქვი თუ: „ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე“. (357).

ღმერთო, გეაჯები... (812).

ღმერთო. ღმერთო, მოწყალეო... (813).

თქვა: „ღმერთო, გმადლობთ...“ (1250).

ადამიანის მოქმედებისა და ღვთაებრივი განგებულების საკითხი ისევე შუა საუკუნების პირობებში გადაწყვეტილი, როგორც დაუძლეველია მიწისა და ზეცის დუალიზმი. ჩვენ ვნახეთ, როგორ იდგა ეს საკითხი იოანე დამასკელთან და რა სიძნელეების წინაშე აღმოჩნდა შუა საუკნეების აზროვნება პრობლემის მოგვარების ცდების დროს. თუ ადამიანის მოქმედება, წერდა შუა საუკუნეების ცნობილი მოაზროვნე პელაგიუსი (გარდაიცვალა 418 წლის შემდეგ), განსაზღვრულია ღვთაებრივი გონებით, მაშინ ცოდვა, ასეთი პირობის ქვეშ, ადამიანისგან აღარაა დამოკიდებული და არ უნდა აგებდეს პასუხს ჩადენილი ცოდვის გამო. ადამიანი პასუხისმგებელია მხოლოდ თავისუფალ მოქმედებაზე[22].

ეს პრობლემა მრავალი მოაზროვნის წინაშე იდგა და იდგა რუსთაველისთვის უფრო ახლო სააზროვნო სინამდვილეშიც.

ერთადერთი სიკეთე, რომელიც პელაგიუსის აზრით, ადამიანს თანდაყოლილი აქვს, ეს თავისუფლება და არჩევანის უნარია. ღვთაებრივი სიმართლე არ დასჯიდა ერთს და არ დააჯილდოვებდა მეორეს, ადამიანი რომ სიკეთისა და ბოროტების ჩადენის დროს თავისუფალი არ ყოფილიყო[23].

როგორც ვხედავთ, პელაგიუსის ამოსავალი – დილემის ერთი მხარეა. ის იცავს ადამიანის ნებისა და არჩევანის თავისუფლების პრინციპს, რაც ბოლოს და ბოლოს, შუა საუკუნეების პირობებში განგებულების უარყოფამდე მიდის. მაგრამ ამოცანა ღვთაებრივი ყოვლად ძლიერების და ადამიანის თავისუფლების (როგორც პასუხისგების აუცილებელი პირობის) მორიგებაში შედგებოდა[24].

როგორც იქვე იყო აღნიშნული, ღმერთის წარმოდგენა მოითხოვს აბსოლუტურ და შეუზღუდველ ნებელობას, ხოლო ამგვარი ნებელობა ისეთ წინასწარ განსაზღვრულობას, რომელიც გამორიცხავს ადამიანურ თავისუფლებას. ადამიანის თავისუფლების დაშვების გარეშე კი არ არსებობს ცოდვა და არ არსებობს მონანიების აუცილებლობა.

რუსთაველის მკვლევართა შორის ეს საკითხი სხვადასხვაგვარადაა გადაწყვეტილი. მკვლევართა ნაწილი მას ფატალისტად მიიჩნევს, ნაწილი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა აქტიურობასა და სიკეთის განხორციელებისკენ მიმართულ მოქმედებებზე ამახვილებს ყურადღებას და საწინააღმდეგო დასკვნა გამოაქვს. ჩვენი აზრით, აზრთა ეს სხვადასხვაობა იმითაა განსაზღვრული, რომ საკითხის კვლევის დროს არ არის გათვალისწინებული თავისებურება, რომლითაც რუსთაველის მსოფლმხედველობა შუა საუკუნეების აზროვნებისგან განსხვავდება. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რუსთაველთან ღვთაებრივი განგებულებისა და ადამიანის არჩევანის საკითხი შესანიშნავად არის გადაჭრილი, და აქაც შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი დუალიზმის ნეოპლატონიზმის საფუძველზე დაძლევის გზით.

რუსთველის პოემაში ადამიანური მოქმედების ძირითადი ხაზი სიკეთისკენ არის მიმართული ამ სიტყვის ჰუმანისტური გაგებით. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სიკეთისაკენ სწრაფვა მთელი არსისთვის არის დამახასიათებელი. ეს აზრი სრული გარკვეულობით გასდევს მთელ ქართულ ნეოპლატონიზმს, არეოპაგიტულ მოძღვრებას და პეტრიწის ფილოსოფიურ ნააზრევსაც. პეტრიწის სიტყვით, პირველი საწყისის (იგივე სიკეთის, იგივე

ღმერთის) მიმართ მთელი არსია „ატრფიალებული“. ამიტომ „ვეფხისტყაოსანში“ გმირების სუბიექტური მისწრაფება და მათი მოქმედება სავსებით ემთხვევა არსის ობიექტურ კანონზომიერებას:

წამოსულხარ ჩემად ძებნად, პატრონისა სამსახურად;
ღმერთმან ქნა და გიპოვნივარ, შენცა ცდილხარ მამაცურად (302).

მეტის თქმაც შეიძლება: ერიანობაშია ღვთაებრივი განგებულება, ადამიანის მოქმედება და გამარჯვება, როგორც ადამიანური მოქმედების საბოლოო მიზანი:

ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცახვდების (904)[25].

აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანის მოქმედება, როდესაც ის სიკეთის განხორციელებისკენ არის მიმართული, განხორციელებადია თავისი არსებით და მისთვის ბრძოლა რეალურია და მიღწევადი.

§2. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი

1. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების საკითხი საუკუნეზე მეტია დგას მეცნიერების წინაშე, მაგრამ XX ს-ის 40-იანი წლების მეორე ნახევარში მან განსაკუთრებულად მწვავე ხასიათი მიიღო. ამ სიმწვავის მრავალ მიზეზთა შორის ერთ-ერთი ის არის, რომ თუმცა რუსთველოლოგიაში ნეოპლატონიზმის თეორია არა მხოლოდ ყველაზე სწორი, არამედ ერთადერთი დასაბუთებული თერიაა, ერთ დროს მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმმა იმდენად ცალმხრივი და ყალბი გაშუქება მიიღო, რომ მისი შეთავსება საერთოდ ჰუმანიზმთან და, კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობასთან, არსებითად შეუძლებელი გახდა.

ნეოპლატონიზმი, ამ შეფასების მიხედვით, წარმოადგენს მოძღვრებას, რომელშიც „ყველაზე თვალსაჩინო

(выпуклое) გამოხატულება“ ჰპოვა „მონათმფლობელური საზოგადოების დასასრულის დეკადენტური (упадочное) ფილოსოფიის დამახასიათებელმა თავისებურებებმა“. ნეოპლატონიზმი – ანტიკური ფილოსოფიის „დაშლის (თუ გახრწნის?!) (разложение) ვულგარიზაციის საბოლოო პროდუქტია“ და „ერთ-ერთი უმნიშნელოვანესი წყარო შუა საუკუნეების თეოლოგიისა“. „ეკლექტიკა, მისტიკა, სოფისტიკა ყველაზე უფრო კონცენტრირებულად წარმოდგენილია სწორედ ნეოპლატონიზმში“[26].

ამავე დროს, ნეოპლატონიზმის თეორიას რუსთველოლოგიაში დიდი ხნის ისტორია აქვს და პლატონ იოსელიანიდან იღებს სათავეს. მან პირველმა დააყენა ეს საკითხი და შეეხო რუსთაველს და მის მნიშვნელობას მსოფლიო ლიტერატურის თვალსაზრისით. მანვე აღნიშნა ანალოგები ბაირონთან, მილტონთან, ტასოსთან. განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს ანალოგები დანტესა და პეტრარკასთან[27].

ნ. მარის ორი გამოკვლევის შემდეგ[28] მეცნიერებაში აღიარებული იყო აზრი XI-XII სს-ის საქართველოში ნეოპლატონიზმის დიდი მნიშვნელობისა და, კერძოდ, რუსთაველზე მისი დიდი გავლენის შესახებ. როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერდა (1914 წ.), ნ. მარმა „დაამტკიცა [რომ] პეტრიწი ნეოპლატონური ფილოსოფიის აღმსარებელი ყოფილა“[29]. კ. კეკელიძეს ეჭვი არ ეპარებოდა ნ. მარის შეხედულებაში. ნეოპლატონიზმმა „ბევრი მიმდევარი ჰპოვა ქრისტიანთა შორისაც“, ეს მოძღვრება „საქართველოშიაც გადმოინერგა XI-XII საუკუნეებში“, „მოგვაცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორიცაა პეტრიწი“, მოახდინა დიდი გავლენა რუსთაველზე და შესანიშნავი კვალი დატოვა „მის თხზულებაშიაც“[30]. როგორც პროფ. ნ. მარმა დაამტკიცა, „ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი“[31]. პლატონის მოხსენიება „ვეფხისტყაო-სანში“ კიდევ ერთი დადასტურებაა, კ. კეკელიძის აზრით, იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი „ნეოპლატონურ მიმართულებას ეკუთვნის“[32].

„ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება ამ დროს არსებითად მხოლოდ პეტრიწით იყო შემოფარგლული და საკითხი

ფსევდო-დიონისეს, როგორც რუსთაველის შეხედულებათა წყაროს, შესახებ მეცნიერებაში არ მდგარა. ამ მოძღვრებას, როგორც „ნეოპლატონურ ფილოსოფიას“, პირველად სერგი გორგაძემ მიაქცია ყურადღება[33], ხოლო, როგორც „ვეფხისტყა-ოსნის“ იდეურ წყაროს – ზ. ავალიშვილმა. პოემის ადგილებთან დაკავშირებით, სადაც ღმერთი დახასიათებულია, როგორც ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, კაცთა ენით გამოუთქმელი, სავსება ყოველთა, ავტორი წერდა: ამ სიტყვებში „ვგონებ, გადმოცემულია ჩვეულებრივი ძალით და პლასტიკით – ისეთ საღვთისმეტყველო ნაწერთა აზრები, როგორიცაა ე. წ. დიონისე არეოპაგელის წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“. ამ ტრაქტატის აზრი, რომ „ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავები, ქვა და სხვა, იდეურად თუნდაც ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვასაც ამართლებდა“[34].

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

ნეოპლატონიზმთან ერთად არეოპაგიტული მოძღვრების კვლევამ ვრცელი პერსპექტივა გაშალა მკვლევრის წინაშე. ცნობილი ფაქტია, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების და ნაწილობრივ რენესანსის აზროვნებაზე (ნიკოლოზ კუზანელის ჩათვლით) არეოპაგიტული მოძღვრების მეშვეობით ახდენდა ზეგავლენას. ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ძიება, მათი მნიშვნელობის გარკვევა, კერძოდ, რენესანსის

ეპოქაში, და ანალოგების დადგენა რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურულ და ფილოსოფიურ ვითარებასთან, წარმოადგენს შ. ნუცუბიძის დიდ და უდავო დამსახურებას.

ნეოპლატონიზმის იდეები ახალი შეფასების მიხედვით არ დაღუპულა ანტიკური საზოგადოების დამსხვრევასთან ერთად. აქვე ანტიკური ეპოქის ბოლოს მყარდება ნეოპლატონიზმის „რთული ურთიერთ ზემოქმედება“ ჯერ ქრისტიანულ, შემდეგ მუსლიმურ და იუდეურ მონოთეიზმთან, რომელიც განსხვავდება ნეოპლატონიზმისგან და ეს განსხვავება განსაკუთრებით მკვეთრ ხასიათს ღებულობს მსოფლმხედველობრივი საკითხების გადაწყვეტის შემთხვევებში[35].

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

2. მონოთეიზმი ცდილობდა დაესაბუთებინა „წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის“. ნეოპლატონიზმი ანვითარებდა მოძღვრებას „ღვთაების ემანაციაზე, ე.ი. გამომდინარეობაზე სამყაროში (истечение в мир),“ რის გამოც სამყარო წარმოდგა, როგორც **„იგივე ღმერთი, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე”**[36].

3. „მონოთეიზმის ძირითად დოგმას“ შეადგენდა სამყაროს არარსისგან შექმნის დებულება. ნეოპლატონიზმს, პირიქით, ყოველთვის ჰქონდა „მიდრეკილება (тяготел) თეორიისაკენ მისი (მატერიის – შ. ხ.) მარადიულობისა და, მაშასადამე, სამყაროს მარადიულობის შესახებ“, ჰქონდა მიდრეკილება „პანთეიზმისკენ, ე.ი. ღმერთსა და სამყაროს შორის სუბსტანციური განსხვავების გაუქმებისკენ (к устранению)“.

ამიტომ, „ნეოპლატონიზმი” გატაცებას გარკვეულ ფარგლებს უფრო იქით, ყოველთვის მიჰყავდა შუა საუკუნეების მონოთეისტური კონცეფციები ან არსებით დეფორმაციამდე, ან კატასტროფამდე. აი რატომაა, რომ ისტორიულად ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეებში, ხოლო შემდეგ აღორძინების პერიოდში მოწინავე თეორიად იქცეოდა, რომლისთვისაც ნებისმიერი მონოთეისტური კონცეფცია – ბიბლია, ყურანი,

თალმუდი – ყოველთვის რჩებოდა გულუბრყვილო, ბავშვურ ფანტაზიად“[37].

ამ ნაშრომში საკმაოდ დეტალურადაა ნაჩვენები ნეოპლატონიზმის ფართო და ხანგრძლივი გავლენა, რომელსაც ეს მოძღვრება ახდენდა მომდევნო ეპოქების აღმოსავლურ და დასავლურ ფილოსოფიაზე. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ეს გავლენები (კერძოდ, კუზანელთან, პლეთონთან, ფიჩინოსთან და სხვ.) ადრევე იყო აღნიშნული შ. ნუცუბიძის მიერ[38].

სხვაგვარადაა შეფასებული ქართველ მეცნიერთა წვლილიც ქართული რენესანსის ფილოსოფიური წყაროების კვლევის საქმეში. ციტირებული ფილოსოფიური ენციკლოპედიის სატატიის ავტორი ალ. ლოსევი თავის უკანასკნელ ნაშრომში კრიტიკულ შენიშვნებთან ერთად (შ. ნუცუბიძის, ი. ფანცხავას, შ. ხიდაშელის მისამართით) გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ მათი გამოკვლევების შემდეგ „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფოსია უდევს საფუძვლად, ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად იმის გამო, რომ გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსაც“[39].

2. 50-იანი წლების დასასრულიდან და 60-იანის დაწყისის შემდეგ არსებითად შეიცვალა მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმის შეფასება, განსაკუთრებით მისი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომ განვითარებაში.

თუ ადრე, ყოფილ საბჭოთა კავშირში, შეიძლება ითქვას, ორი მეცნიერი – რუსეთში ალ. ლოსევი და ჩვენში შ. ნუცუბიძე – ათეული წლების მანძილზე იცავდა ნეოპლატონიზმისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ არსებითად განსხვავებულ და სწორ შეხედულებას[40], ამ დროიდან ნეოპლატონიზმი აღიარებულია სათავედ „პანთეისტური კონცეფციების“ დიდი უმრავლესობისა, რომლებმაც დიდი პროგრესული მნიშვნელობა მოიპოვეს შუა საუკუნეების და ახალი დროის აზროვნებაში.

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ დაგვედგინა დასავლეთის რენესანსული ჰუმანიზმის ცნების შინაარსი და ამ თვალსაზრისით გაგვეხილა რუსთაველის შეხედულებათა თავისებურებანი. ნეოპლატონიზმის ახალი და სწორი შეფასება მეცნიერებაში სავსებით ამართლებს იდეური ანალოგიების ძიებას იმ როლის მიხედვით, რომელიც ნეოპლატონიზმმა შეასრულა დასავლეთის რენესანსსა და რუსთაველის ხანის ქართულ სინამდვილეში *.

რენესანსი არის „სწორედ მიწიერი ადამიანის ცდა – განამტკიცოს თავის სწორედ მიწიერი არსებობა“[41], მაგრამ ასეთი განწყობილება ემყარება მსოფლმხედველობრივ საფუძველს, რომლის მიხედვითაც, ბუნება რენესანსის ეპოქის მოაზროვნისთვის „სავსეა ღვთაებრივი ძალებით“ და როგორც ასეთი იქცევა „თვითკმარ და სავსებით უანგარო ჭვრეტის საგნად“[42].

მიწიერის გაღვთაებრიობის ფილოსოფიურ საფუძველს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა და ამ მნიშვნელობით გახდა ეს მოძღვრება „განსაკუთრებით ახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო ჰუმანიზმის ნიშნები“ და გამოყენებულიყო „მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისთვის. მატერიალური ადამიანის სულიერი (духовный) გაგების სხვაგვარი დაფუძნება რენესანსმა ჯერ კიდევ არ იცოდა“[43]. ამიტომ ნეოპლატონიზმი „ყველა შემთხვევაში რჩება ძირითად მიმართულებად“ რენესანსის ეპოქის აზროვნებაში, „ძირითად ტენდენციად რენესანსისა თავიდან ბოლომდე“.

3. ჩვენს მეცნიერებაში რამდენჯერმე გამოითქვა მოსაზრებანი, რომლებიც უმთავრესად რუსთველოლოგიაში არსებული ნეოპლატონიზმისა და პანთეიზმის თეორიის წი-

*ეს კი ამართლებს იმ ხანგრძლივსა და ნაყოფიერ მუშაობას, რომელიც ამ მიმართულებით შ. ნუცუბიძემ ჩაატარა. „აღმოსავლური რენესანსის ნეოპლატონური საფუძველი სავსებით ეჭვს გარეშეა და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უდავოდ შ. ნუცუბიძემ შეასრულა“ (Л. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 28).

ნააღმდეგ არის მიმართული. ერთ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხედულებებს უპირისპირდება „რუსთაველის კოსმოგონიური წარმოდგენები“[44], მეორეში პოეტის „მოძრაობის ფილოსოფია“. მესამეში, „ვეფხისტყაოსანში განსახიერებული სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლის ფილოსოფია“[45].

რუსთაველი რომ თავის შემოქმედებაში ორიგინალურია, ეს დებულება კამათს არ იწვევს. არ შეიძლება რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დაპირისპირება „რელიგიურ კონცეფციასთან“, ან „მსოფლმხედველობრივ შინაარსთან“; ანდა რუსთაველის დაპირისპირება პოემის „იდეურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით... ფილოსოფიურ ძეგლებთან“, რადგან ასეთი დაპირისპირება ცნებათა აღრევას წარმოადგენს და ლოგიკის წესების დარღვევაზეა დამყარებული. ცნებათა აღრევაზეა დამყარებული თვით გამოთქმაც „მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფია“, ან „სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლის ფილოსოფია“.

„რელიგიური კონცეფცია“ – რელიგიური მსოფლმხედველობაა და ის ფილოსოფიური კონცეფციის როლს ვერ შეასრულებს რუსთაველის სააზროვნო სისტემაში. რელიგიური კონცეფციის გარკვევა, კიდევაც რომ გავიზიაროთ მოსაზრებები ამ კონცეფციის თაობაზე, არ წარმოადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თავისებურებათა გარკვევას და ვერ მოჰფენს ნათელს დასმულ კითხვას. რაც შეეხება „მსოფლმხედველობრივ შინაარსს“, ამ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნისა“, იგი თუმცა მოიცავს ფილოსოფიურ შეხედულებებსაც, მაგრამ იმდენად ფართო ცნებაა, რომ მის საფუძველზე გაკეთებული დაკვირვებანი და დასკვნები იმდენად ზოგადია, რომ საკმარისი არ არის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სპეციფიკის განსაზღვრისთვის. პრაქტიკულად მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის ცნებათა დაუზუსტებლობა ხელს უწყობს „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შეცვლას პოემაში ასახული

ზოგადი იდეებით და ამის ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს „მოძრაობისა და მოქმედების ფილოსოფია“.

ეჭვგარეშეა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ მოუწოდებს მკითხველს მოძრაობისა და მოქმედებისკენ, სიცოცხლისა და ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლისკენ. ამ მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას, რომ ეს იდეები არის განსახიერებული რუსთაველის პოემაში. მეტიც, ეს იდეები შეადგენს პოემის იდეური შინაარსის მნიშვნელოვან ელემენტებს და შეიძლება ჩაითვალონ რუსთაველის მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ნიშნებად. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ანალოგიური იდეები ამოიკითხება კაცობრიობის მრავალ კულტურულ ძეგლში, იმისგან დამოუკიდებლად ფილოსოფიურია ეს ძეგლი თუ არა, ნიშნავს იმას, რომ ისინი სპეციფიკურ ფილოსოფიურ იდეებს არ წარმოადგენენ.

ფილოსოფია ცნებათა სისტემაა, ლოგიკურად სისტემატიზებული მსოფლმხედველობა, და თუ ეს არ იქნა გათვალისწინებული, წაიშლება კვალი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიასა და, მეორე მხრივ, რელიგიას, მითოლოგიასა და მხატვრული სახეებით გამოხატულ მსოფლმხედველობებს შორის. ფილოსოფიის სპეციფიკის დასაბუთება წარმოადგენს. და თუ კანონიერია ლაპარაკი იდეის განსახიერებაზე ხელოვნებაში, ეს გამოთქმა გამოუყენებელია, თუ დავიცავთ სიზუსტეს, ფილოსოფიის მიმართ. ამიტომ, როდესაც საქმე ეხება პოეტის, მხატვრული სიტყვის წარმომადგენლის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას თუ ფილოსოფიურ შეხედულებებს, კითხვა თავისთავად გულისხმობს მათ ფილოსოფიურ წარმომავლობას, ფილოსოფიურ წარმომავლობას შეხედულებებისა, რომლებიც შეიძლება გამოხატოს როგორც ცალკეული დებულების სახით, აგრეთვე, პოეტური განსახიერების საშუალებითაც.

სხვა საკითხია, რამდენად აქტიურია, რამდენად შემოქმედებითია პოეტური სიტყვის ამა თუ იმ წარმომადგენლის დამოკიდებულება ფილოსოფური მემკვიდრეობისადმი, რა ადგილი უჭირავს ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მის შემოქმედებაში; რამდენად ორგანულია ფილოსოფიის კავში-

რი მის მსოფლმხედველობასთან საერთოდ; რამდენად ღრმადაა გაგებული და ათვისებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა; არის თუ არა ერთიანობაში, მთლიანობაში შემოქმედის თეორიული შეხედულებანი და მისი მხატვრული სინამდვილე, როგორც პოეტურად განსახიერებული ფაქტი.

რუსთაველის ინტერესი ფილოსოფიისადმი რომ პოეტის პირდაპირი, უშუალო მიზნით არ არის განსაზღვრული, ეს ცხადია. მაგრამ რუსთაველი, რომელსაც პოეზია **სიბრძნის** დარგად მიაჩნია, ბრწყინვალედ აერთიანებს მხატვრულ განზოგადებას სამყაროს ფილოსოფიურ მოაზრებასთან. მისი მწყობრი ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომლებიც პოემაში არის დადასტურებული, მათი ერთიანობა საფუძველს იძლევა დასკვნისთვის, რომ რუსთაველი დიდი მასშტაბის და ფართო ჰორიზონტის შემოქმედია. ის არ იფარგლება მხოლოდ მხატვრული განზოგადებით და თამამად „იჭრება“ სინამდვილის ფილოსოფიური განზოგადების სფეროში.

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

4. ვინც შუა საუკუნეების სააზროვნო ვიათერებას იცნობს, მისთვის ცხადია, რომ ამ ეპოქის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება ანტიკური ფილოსოფიით იკვებება. ანტიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდათ პლატონს, არისტოტელესა და ნეოპლატო-

ნიზმს. სხვადასხვა პერიოდში და სხვადასხვა პირობებში რომელიმე მათგანი სარგებლობდა უპირატესი გავლენით. ვინც იცნობს შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ ვითარებას და მისი შესწავლის დღევანდელ დონეს, მისთვის ისიცაა ცხადი, რომ აქ ნეოპლატონიზმს განსაკუთრებული მდგომარეობა ჰქონდა მოპოვებული და რუსთაველის ეპოქაში ორი მნიშვნელოვანი მოძღვრების სახით იყო წარმოდგენილი: არეოპაგიტიკისა (ფსევდო-დიონისე-პეტრე იბერი – ეფრემ მცირე) და პეტრიწის სახით. ორივე პროკლეს მოძღვრების საფუძველზეა აღმოცენებული და ანტიკური ფილოსოფიის ამ ერთ-ერთი უდიდესი მოაზროვნის ქრისტიანულ გადამუშავებას წარმოადგენს.

ეს უტყუარი ფაქტი წინასწარ განსაზღვრავს მკვლევრის ყურადღების მიმართულებას, როდესაც საქმე რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევას ეხება. თუმცა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ კვლევის მიმართულება არ არის საკმარისი პირობა საკითხის გარკვევისთვის და მოითხოვს, აგრეთვე, იდეური ანალოგებისა დამსგავსების დადგენასაც.

ამავე დროს, მოზროვნის იდეური წყაროების (ამ შემთხვევაში რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების) დადგენა გულისხმობს არა მხოლოდ შეხედულებათა აბსტრაქტულ მსგავსებას, არამედ რეალურ იდეურ კავშირებს, რეალურ იდეურ ურთიერთობებს იმ კულტურულ გარემოში, რომელშიც, კერძოდ, რუსთაველის პოემა შეიქმნა და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა.

ამ გარემოების უგულებელყოფა, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, რომ რუსთაველის იდეების მომდინარეობის ფარგლები უჩვეულოდ გაიზარდა და ხშირად მეცნიერებაში ერთიმეორის გამომრიცხავი და შეუთავსებელი მოძღვრებებით არის წარმოდგენილი. რაკი, მაგალითად, ოთხი ელემენტის თეორია ჯერ კიდევ ინდურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი, ამიტომ ნესტან-დარეჯანის წერილში ასახული ამ თეორიის ცოდნა ინდოეთიდან მომდინარეობს. რაკი, ვთქვათ, კატაფატიკური და აპოფატიკური თეოლოგია ცნობილი იყო

უპანიშადებისთვის და სხვაგან, რატომ არ უნდა ვეძიოთ რუსთაველის წყაროები ამ ძეგლებში? აქ, როგორც ჩანს, უგულებელყოფილია საკითხი იმის თაობაზე, თუ რამდენად რეალურია რუსთაველის წყაროების ძიება შორეული და შუა საუკუნეების ქართული სააზროვნო ვითარებისთვის უცხო სინამდვილეში, თუ ანალოგიურ შეხედულებებს ღრმა ტრადიციები თვითონ საქართველოში ჰქონდა?!

§3. ღმერთი, როგორც შეუცნობადი და გამოუთქმელი. „მზიანი ღამე"

ღმერთის ცნება შუა საუკუნეების აზროვნების ცენტრალური ცნებაა; უზენაესის მოაზრება მოიცავს მსოფლმხედველობის კარდინალურ საკითხებს და მისი შინაარსის გარკვევა ნათელს ხდის ადამიანის სამყაროსადმი მიმართების თავისებურებებსაც.

ღმერთის ცნების სრული წარმოდგენის გასარკვევად ფილოსოფიური და რელიგიური წყაროების გათვალისწინებაა საჭირო. სახელდობრ, რომელი რელიგიის? – ამ კითხვაზე პასუხს ის გარემოება იძლევა, რომ რუსთაველი ქრისტიანულ სამყაროს ეკუთვნის. ჩვენი კვლევის საგანს ქართული ფილოსოფიის ისტორია შეადგენს და, ბუნებრივია, რუსთაველის პოემაში ასახული ღმერთის ცნების წყაროების ძიება ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობის, ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის და რუსთაველის რელიგიურ-ფილოსოფიური გარემოს მიმართულებით უნდა წარიმართოს.

სანამ უზენაეის პოზიტიურ განსაზღვრებათა საკითხს შევეხებოდეთ, გავარკვიოთ „ვეფხისტყაოსანში" მოქმედი შემეცნების მეთოდის თავისებურებანი, რომელიც ე.წ. კატაფატიკური და აპოფატიკური ცოდნით გამოიხატება და ნეოპლატონიზმის არსებით მხარეს წარმოადგენს.

შევეხოთ პოემის ადგილებს, სადაც ღმერთის აპოფატიკური და კატაფატიკური მოაზრება ერთდროულად, ერთსა და იმავე კონტექსტშია გამოყენებული.

ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო, ხმელთა და ცათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო“,.. (811).
ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავსება ყოველთა.
აგვავსებ მზეებრ ფენითა“ (918),
თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი;
ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250).

აპოფატიკური გასაზღვრებების საფუძველს, როგორც ვნახეთ, უზენაესის ზე-აღმატებულება, მისი აბსოლუტური სისრულე და დაუბოლოებლობა შეადგენს და ის, რაც ითქვა ნეოპლატონიზმზე, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და პეტრიწზე, რუსთაველის ციტირებულ სტრიქონებში გამოთქმული შეხედულებების საკითხი ნათელი უნდა იყო. არეოპაგიტიკის მიხედვით ღმერთი არის „ზეშთა სახიერი, ზეშთა ღმერთაჲ და ზეშთა არსებისაჲ“. გასაგებია, რომ ის „ზეშთა ქმნულია ყოვლისა მეცნიერებისაჲ“. მის მიმართ არ გამოიყენება „არც სიტყვა“ და „არც სახელი“.

„უცნაური“, როგორც ვნახეთ, შეუცნობადს ნიშნავს და ამ მნიშვნელობით იხმარება არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემ მცირესეულ თარგმანშიც და პეტრიწთანაც არეოპაგიტიკაში: „რამეთუ [ღმერთი] ყოვლად ამაღლებულ არს და უმეტესად უცნაურ“; ღმერთის ბუნება „უცნაურ არს და ზეშთა აღმატებულ ყოვლისა სიტყჳსა და გონებისა“; „და უზეშთაესისა მის ყოვლითურთ უცნაურებაჲ მეცნიერება არს ზეშთა ყოველთა მეცნიერებათა და ცნობილთასა“.

პეტრიწთან: „ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობაჲ“; „სრულ იქმნა მიერ მის უცნაურისა ერთისა“; „...რამეთუ იგი ზესთა და უცნაური იგი ერთი“; „...უცნაურ და მიუწვდომელ“[46] და მრ. სხვ.

დამოწმებული ადგილებიდან ჩანს, რომ შეუცნობადობა უზენაესს ეხება და „ზეაღმატებულებით“ და „ზეშთამდებარეობით“, როგორც ღმერთის ძირითადი თავისებურებით, არის განსაზღვრული. გასაგებია ისიც, რომ უზენაესი, როგორც „უცნაური“, გამოუთქმელიც (რუსთაველის სიტყვით – „უთქმელი“) უნდა იყოს. არეოპაგიტიკაში აღნიშნულია: „...რომლისა მიერ უთქუმელთა და უცნაურთა...“; „...მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი; და გამოუთქმელ არს ყოვლისა სიტყჳსაგან ზეშთასიტყჳსა იგი სახიერება“; პეტრიწთან: „...გამოუთქმელსა ერთსა (პირველ საწყისს)“. ვარიანტული გამოთქმა – „...მას გამოუსიტყუსა მზესა ერთთასა“.

გამოუთქმელი, ბუნებრივია, მოუსმენელიცაა და რუსთაველის „ყურთაგან მოუსმენელი“ ბუნებრივად და თანმიმდევრულად ჟღერს.

„ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ფილოსოფიური შეხედულებების გასარკვევად დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ ადგილებს, სადაც ამ შეხედულებათა ფილოსოფიურ წარმომავლობაზე თავად რუსთაველი წერს. ამის მაგალითს ჩვენ ვნახავთ ერთ-არსება ერთის, სიკეთის მონიზმისა და „ზესთ მწყობრთა წყობასთან“ შერთვის საკითხების განხილვის დროსაც და სხვ.

837-838 სტროფებში, სადაც პოემის ავტორი უზენაესის მრავალ მხრივ და ძალიან საყურადღებო განსაზღვრებათა საკითხებს ეხება, მას შესანიშნავი მოსაზრებანი აქვს მოცემული:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს **მზიანისა ღამისად,**

ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,

ვის გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,

ბედსა ნუ მიქცევ მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!

ვისს ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

ციტირებულ სტრიქონებში გამოთქმული შეხედულება მზის, როგორც ღმერთის ხატის შესახებ, იმდენად ტიპურია ნეოპლატონიზმისა და არაპაგიტული მოძღვრებისთვის, რომ მისი ნეოპლატონური წარმომავლობა შეუძლებელია ეჭვის ქვეშ იქნეს დაყენებილი.

რაც შეეხება „მზიან ღამეს“ და „უჟამო ჟამს“, მათი დიდი, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი მნიშვნელობა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების დადგენისთვის იმითაა განსაზღვრული, რომ ამ გამოთქმების ახსნა, თუ გამოვალთ რეალური ისტორიული ვითარებიდან და რეალური იდეური კავშირებიდან, შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა და არაოპაგიტიკის საფუძველზე. ეს მათი სპეციფიკური თავისებურებიდან გამომდინარეობს და ყოველგვარი ძიებანი სხვა მიმართულებით, განსაკუთრებით „მზიანი ღამის“ ახსნის მიზნით, გაუმართლებელია და არარეალური.

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

„ვეფხისტყაოსანის“ მოყვანილი სტროფების წინასწარ ანალიზი ცხადყოფს, რომ ღმერთის მოცემული მოაზრება

(„მზიანი რამე“, „ერთ არსება ერთი“, „უჟამო ჟამი“) და მისი თვალნათლივი სახით გამოხატვა (მზე, როგორც „ხატი ღმერთისა“) – წინამორბედი ფილოსოფიური აზროვნების კუთვნილებას შეადგენს: „მზეო... ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“, „...ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. ეს გარემოება მკვლევრის ყურადღებას თავიდანვე ფილოსოფიური აზროვნებისკენ წარმართავს მათი მნიშვნელობისა და აზრის ძიების დროს და, ბუნებრივია პირველ რიგში დადგეს საკითხი იმ ფილოსოფიური გარემოსი, რომელსაც XI-XII სს-ის საქართველოში ჰქონდა ადგილი და რომლის საფუძველზე რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი ყალიბდებოდა.

თავიდანვე უნდა გაირკვეს წარმოდგენების – „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ – მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც ან შეუმჩნეველი დარჩა მკვლევართა უმრავლესობისთვის, ანდ არასწორად იქნა გაგებული.

„მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ წარმოადგენს coincidentia oppositorum-ს, სადაც შეგნებულად არის გაერთიანებული დაპირისპირებული ნიშნები. „მზე“ (ნათელი) უპირისპირდება „ღამეს“ (სიბნელეს, წყვდიადს, ეფრემ მცირეს ტერმინით „ნისლს“), „უჟამო“ (ზედროული, ეფრემ მცირეს ტერმინით „უჟამო“) – „ჟამს“ (დროს). რამდენადაც რუსთაველის ორივე გამოთქმა ღმერთის გარკვეულ მოაზრებას წარმოადგენს, თითოეული მათგანი გამოხატავს ამ დაპირისპირებული ნიშნების გარკვეულ მიმართებას ღმერთში.

ღმერთის ამგვარი მოაზრება თავისებური და საკმაოდ რთული ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგს წარმოადგენს და თავის გამართლებასა და დასაბუთებას ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე პოულობს. მაგრამ პოემის განსახილველი ადგილების გარკვევისთვის საკმარისი არ არის მხოლოდ მათი ფილოსოფიური წყაროს დადგენა ტექსტობრივი პარალელების ჩვენებით. უნდა დასაბუთდეს, რომ ეს გამოთქმები „კანონიერი“ აზრის გამოხატულებას წარმოადგენს და რუსთველოლოგიაში გამოთქმული გავრცელებული

შეხედულებების წინააღმდეგ, კერძოდ, „მზიანი ღამე“ არ არის „ცრუ სიბრძნე“.

ცნობილია, რომ მკვლევართა უმრავლესობის ძიებანი „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხში თავიდანვე არასწორი ამოსავალი შეხედულებით არის განსაზღვრული და დასკვნების საფუძვლიანობა უკვე ამ მხრივ შეიძლება ეჭვის ქვეშ იყოს დაყენებული.

„მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულებანი ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს, რუსთაველის ცნობილ კომენტატორს. „მზიანი ღამის“ განმარტების დროს ის ამოდიოდა ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც, ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეაღმატებულსა და მიუწვდომელს, „გონება კაცისა... ვერ მისწვთება ბუნებითა და არსებითა“. მაგრამ ადამიანს მაინც აქვს გარკვეული „ცნობა ღმერთისა“, რომელიც გარკვეული მნიშვნელობით და მიმართებით „გამოჩინებული“ „ხდება გონებასა შინა კაცისასა“. ერთი მხრივ, ღმერთი შეუცნობადია, მეორე მხრივ, მის შესახებ გარკვეული ცოდნა შენდება. ადამიანური გონების ორგვარი მიმართება ღვთაებისადმი ორი თავლნათლივი წარმოდგენით, ორი სახით არის გამოხატული. „ღამე“ „უმეცრებას ნიშნავს“, ხოლო „მზე ნათელსა ცნობისასა ღმერთისასა“. ღამე გამოხატავს, თეიმურაზის სიტყვით, ღმერთის „მიუწვთომელობას“, ხოლო „მზიანი ღამე ის არის, რაოდენ შესაძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვიცნობდეთ და აღვიარებდეთ ღმერთსა“[47].

თეიმურაზის კომენტარებში არ არის გარკვეული, თუ როგორ და რა მიმართებით მიიღწევა „ნათელი იგი ღმერთისა ცნობისა“, როგორ საფუძველზე ხდება მისი „გამოჩინება“ და რა მნიშვნელობით წარმოდგება ეს „ნათელი გონებასა შინა კაცისასა“. მაგრამ კომენტატორი კარგად არის გარკვეული ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, რომელსაც იგი რუსთაველის ამ თავისებური წარმოდგენის ახსნის დროს ემყარება და განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რომ თეიმურზს საკითხის გარკვევა გნოსეოლოგიის სფეროში გადაჰქვს. „მზე“ და „ღამე“, „ნათელი“ და „ბნელი“ ადამიანის

ღმერთისადმი შემეცნებითი მიმართების გამომხატველი ხატოვანი წარმოდგენებია. კავშირი, რომელიც ამ მოძღვრებასა და რუსთაველის „მზიანი ღამის“ ქვეშ დაფარულ შეხედულებას შორის არსებობს, თეიმურაზისთვის გარკვეულია, თუმცა ის მოკლე და ზოგადი კომენტარით იფარგლება და არც ამ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ასახელებს.

რუსთველოლოგია, სამწუხაროდ, ასცდა თეიმურაზის მიერ მიკვლეულ გზას საუკუნეზე უფრო მეტი ხნის განმავლობაში.

რუსთველოლოგთა დიდი უმრავლესობა, თეიმურაზის შემდეგ, „მზიანი ღამეში“ რაღაც გაუგებრობას ხედავს. ეს არის „ცრუ სიბრძნე”, რომლის იდეა „თვით თავისით არა – რას წარმოადგენს“. ასეთივე გაუგებრობაა, ალ. სარაჯიშვილის აზრით, თეიმურაზ ბაგრატიონის კომენტარიც. შეუძლებელია რუსთაველს „ავთანდილისათვის შეუსაბამოს სქოლასტიკა წარმოეთქმევინებინა“. რუსთაველს არსად არ გამოუჩენია პოემაში „ისეთი სქოლასტიკური ღვთისმეტყველება“, როგორიც ამ სტროფში[48].

„მზიანი ღამე“ სრული უაზრობაა[49] (მიხ. წერეთელი, ვ. ნოზაძე), ესაა „ადვილად შესამჩნევი უცნაურობა“[50]. ლოგიკური თვალსაზრისით ეს გამოთქმა „ისეთივე ნონსენსია როგორიც წრის კვადრატურა“[51] (გ. ნადირაძე). „მზიანი ღამე“ არის „აბსოლუტური უაზრობა, contradiction in adjectio“[52] (კ. კეკელიძე).

არსებობს განსხვავებაც დასახელებულ მკვლევართა მოსაზრებებს შორის. ერთი მკვლევრის აზრით, ორივე განსახილველი სტროფი (837, 838) „ყალბის მქმნელის“ ნახელავს წარმოადგენს და თვით რუსთაველს არ ეკუთვნის; ეს სტროფები ამოღებულ უნდა იქნეს პოემიდან. ზოგი „მზიანი ღამის“ გაგების საკითხს პოეტური მეტყველების სფეროში შემოფარგლავს. როგორც პოეტურ მეტაფორას, „მზიან ღამეს“, მათი აზრით, აქვს გარკვეული საფუძველი, მაგრამ არა ლოგიკური (აზრობრივი). მიხ. წერეთელსა და კ. კეკელიძეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“ გადამწერლების მიერ დაშვებულ შეცდომად მიაჩნიათ. ამდენად, ტექსტის გაგება შეიძლება

მხოლოდ იმ შესწორების შემდეგ, რომელსაც თითოეული მათგანი გვთავაზობს.

მიხ. წერეთლისა და კ. კეკელიძის „შესწორება“[53] დაახლოებით ერთგვარი ხასიათისაა და საბოლოოდ ერთსა და იმავე მიზანს ემსახურება. „მზიანი ღამე“ შესწორდება გამოთქმით – „მზიარი სამი“ (მიხ. წერეთელი), თუ გამოთქმით „მზიანი სამი“ (კ. კეკელიძე) – ისპობა საბაბი შენიშვნისთვის, რომელიც ადრევე იყო გამოთქმული ერთ-ერთი ინტერპოლატორის მიერ (რომ რუსთაველი არსად ახსენებს რელიგიურს ძირითად დოგმატებს, „სამებას“) და ამით არა მხოლოდ ეცლება საფუძველი ამ გარემოებაზე დამყარებით გაკეთებულ დასკვნებს რუსთაველოლოგიაში, პირიქით იქმნება პირობები საწინააღმდეგო დასკვნებისთვის. „რუსთაველი ღრმა მორწმუნედ სჩანს და სამებასაც იხსენიებს“. „ერთარსება“, კ. კეკელიძის მიხედვით, გულისხმობს „სამებას“, მაგრამ რუსთაველის პოემაში, მისი სიტყვით, „პირდაპირ იყო ნახმარი „სამება“[54], რაც შემდეგ გადამწერის მიერ „ღამედ“ იქნა შეცვლილი.

„მზიანი ღამის“ საკითხის სპეციალური და მასთან ყველაზე უფრო ვრცელი განხილვა ეკუთვნას გ. იმედაშვილს[55]. ამ გამოთქმის მნიშვნელობას იგი „პოეტური მეტყველების“ სფეროთი ფარგლავს. მაგრამ მას მაინც უნდა ჰქონდეს რაღაც საფუძველი და ამ საფუძველს ინტერპრეტატორი ხედავს ბუნებაში არსებულ პოლარულ მოვლენაში, რომელიც მეცნიერებაში „ოთხთვიანი დღის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. რუსთაველს, „გამორიცხული არაა, რომ ეს მოვლენა სცოდნოდა და შეეძლო ეს „ბუნების მრვალფეროვნებაში არსებული მზა მასალა“ გამოეყენებინა „მზიანი ღამის“ პოეტური სახის შექმნისთვის.

გ. იმედაშვილის ნარკვევში უგულებელყოფილია „მზიანი ღამის“ წარმოდგენაში ორი დაპირისპირებული ნიშნის გაერთიანება და ეს გარემოება გარკვევით ჩანს მკვლევრის არგუმენტაციაში.

იგივე ითქმის გ. ნადირაძის შესახებ[56], იმ განსხვავებით, რომ ავტორი საკითხზე მსჯელობის დროს ერთ გარ-

კვეულ პოზიოციაზე ვერ რჩება და საწინააღმდეგო დებულებებს გამოთქვამს. ერთი მხრივ ცხადია, რომ „მზიანი ღამე“ იგივეა, რაც „ერთ-არსება ერთი“, დაუსაბამო და უსასრულო არსება, ე. ი. ღვთაება[57]. მეორე მხრივ, „მზიანი ღამე“ „არ წარმოადგენს ღვთაების არც არსებითს, არც შემთხვევითს ნიშანს, იგი არც ატრიბუტია, არც აქციდენცია“[58]. ლოგიკურად ეს გამოთქმა „ისეთივე ნონსენსია, როგორიც წრის კვადრატურა“.

ავტორის საბოლოო დასკვნით, „მზიანი ღამე“ არის პოეტური, სახელდობრ, „ოქსიუმორონული სურათი“, რომლითაც რუსთაველი წარმოგვიდგენს („გრანდიოზული პოეტური სურათის სახით“) ბიბლიურ კოსმოგონიაში მოცემულ სამყაროს შექმნის მითიურ სურათს. რამდენადაც „ოსიუმონორული სიმბოლო“, როგორც სტილისტური გამოთქმა აერთიანებს ლოგიკურად ურთიერთგამომრიცხველ ნიშნებს, ხოლო „მზიანი ღამე“, გ. ნადირაძის სიტყვით, „ბიბლიის პირველ აბზაცებში მოთხრობილ ამბავს“ გამოხატავს. ამდენად ავტორი ცდილობს გამოძებნოს ამ გამოთქმის ანალოგიები ბიბლიის შესატყვის ადგილებში. ბიბლიური კოსმოგონიის დასწყის სტრიქონებში, გ. ნადირაძის სიტყვით, „ნათელი და წყვდიადი ჯერ კიდევ არ არიან ერთი მეორისგან გათიშული. მათი „განწვალება“, ანუ გაყოფა კოსმოსური შემოქმედების მეორე აქტს წარმოადგენს“. ამგვარად, ბიბლიური კოსმოგონიის, კერძოდ, „ნათელისა და წყვდიადის“ გაუთიშველობის საფუძველზე ირკვევა „მზიანი ღამის მნიშვნელობა“.

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

ბიბლიის შესატყვის ადგილებში* წყვდიადისა და ნათელის თანმიმდევრული წარმოქმნა არის მოთხრობილი, „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა“; ამ სტადიაზე ქვეყანა ჯერ კიდევ წყვდიადით არის მოცული, იგი „უხილავია“ და „განუმზადებელი“; ჯერ კიდევ „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა“. მითიური კოსმოგონიის შემდგომ აქტს წარმოადგენს ნათელის შექმნა: „და თქუა ღმერთმან: იქმნენ ნათელი, და იქმნა ნათელი“. „განწვალება“ წარმოდგენილ კოსმოგონიაში ეხება არა გათიშვას ორ მოპირდაპირე მოვლენად ისეთი მდგომარეობისა, სადაც ეს მოვლენები გაუთიშველ, განუწვალებელ მდგომრეობაში იმყოფებიან, არამედ სხვადასხვა დროს წარმოქმნილ მოვლენათა განსხვავებას შესატყვისი სახელებით.

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

ტექსტის შესწორება „იოლი” გამოსავალია. მაგრამ არავითარი პირდაპირი საბუთი ტექსტის შეცვლისთვის, მით უმეტეს, ამგვარი შესწორებისთვის არ არსებობს და ტექსტის შეცვლის მომხრეთა ძიებაში ასეთი საბუთი არ არის დასახელებული. ამის გარდა, ასეთი რადიკალური ჩარევა ძეგლში ბევრად უფრო ართულებს საკითხის გადაწყვეტას. ტექსტის შესწორება, თავისთავად ქმნის ნიადაგს შესწორების მრავალგვარი ვარიანტების წარმოშობისთვის იმის მიხედვით, რომელი ვარიანტი უფრო შეეფერება მკვლევრის პოზიციას, და ბოლოს და ბოლოს „შესწორების“ საზომად ამა თუ იმ მკვლევრის თვალსაზრისი იქცევა.

„მზიანი ღამის“ აზრის, მნიშვნელობისა და წყაროების დადგენა მოცემული გამოთქმის შეუცვლელად მოხსნის ტექსტის შესწორების საკითხს. ეს, ჩვენი აზრით, არათუ არ

*ეს ადგილები ციტირებულია გ. ნადირაძის მიერ.

არის გამორიცხული, ამ მიმართულებით რუსთველოგიაში სწორი და დამაჯერებელი ნაბიჯებია გადადგმული. კერძოდ, გარკვევით არის მითითებული წყარო, საიდანაც „მზიანი ღამის“ წარმოდგენა მომდინარეობს. ძიება ამ წყაროს მიმართებით გაარკვევს მის აზრს და თეორიულ დასაბუთებას.

ვიკტორ ნოზაძე „მზიანი ღამის“ საკითხს ორ ნაშრომში შეეხო[59]. „თვით ეს გამოთქმა „მზიანი ღამე“, – წერდა ის პირველ ნაშრომში, – არსად შემხვედრია“. მაგრამ ამ გამოთქმის „შინაარსის გამომხატველ“ გამოთქმებს იგი სამართლიანად ხედავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „თეოლოგიურ მისტიკაში“. მეტიც, მკვლევარი იმოწმებს გენადის (ეიკალოვიჩს)* მოსაზრებას, რომ „მზიანი ღამე“ არის მთლიანი სიმბოლო „კატაფატიკისა და აპოფატიკისა! მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმერთებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვდიადი, ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფითი სიმბოლო“[60]. ამგვარად, მკვლევარი მიუთითებს ფილოსოფიურ წყაროს, სადაც „მზიანი ღამის“ ანალოგიები არის საძიებელი და კონკრეტულად აკავშირებს რუსთაველის ამ გამოთქმას არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან.

ამ ზოგადი დებულებების იქით ვ. ნოზაძის ძიება ამ ნაშრომში არ წასულა და არსებითად მისთვისაც გაურკვეველი დარჩა „მზიან ღამესთან“ დაკავშირებული ყველაზე რთული და მთავარი საკითხი – მისი აზრი და თეორიული საფუძვლები. სახელდობრ, როგორაა გამართლებული ორი ერთმანეთის გამომრიცხველი სიმბოლოს „მთლიანობა“; ორი დაპირისპირებული წარმოდგენის (მზისა და ღამის) გაერთიანება ერთ წარმოდგენაში და რა საფუძველი აქვს ამ გაერთიანებას. გადაუწყვეტელ პრობლემად დარჩა არა იმდენად „მზიანი ღამის“ ანალოგიების ძიება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, რამდენადაც მისი აზრი და, კ. კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ნათელი ღმერთის“ ღამეში, წყვდიადში, სიბნელეში „ყოფნის“ შესაძლებლობის საკითხი.

---

* არეოპაგიტული თხზულების – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ რუსულ ენაზე მთარგმნელი, იღუმენი (რედ.)

ვ. ნოზაძის მეორე ნაშრომში კიდევ უფრო გაზრდილია ანალოგიები არეოპაგიტიკიდან. მაგრამ არც ამ ნაშრომშია გარკვეული არეოპაგიტული ფილოსოფიური მოძღვრების თავისებურებანი, „მზიანი ღამე“ როგორც co-incidentia oppositorum, ე.ი დაპირისპირებულ ნიშანთა შეგნებული გაერთიანება ერთ წარმოდგენაში.

ავტორი გვერდს უვლის არეოპაგიტიკის უშუალო შესწავლას და მხოლოდ მის გარშემო არსებული ლიტერატურით სარგებლობის გამო საკითხის ზედაპირზე რჩება.

საბოლოო დასკვნა, რომელსაც ვ. ნოზაძე იძლევა, ადასტურებს, რომ იგი წარმოდგენებითა და შედარებებით იფარგლება და გაუგებარი რჩება არეოპაგიტიკის მოძღვრების ძირითადი შინაარსი, მისი დებულებების აზრი, რომლის მხოლოდ თვალნათლივი გამოხატვის მიზნით მიმართავს არეოპაგიტიკის ავტორი თანამედროვე მკვლევრის მიერ მოტანილ შედარებებს. „სრულიად გასაგები (თუ შეიძლება მისი გაგება) სიტყვით რომ ვთქვათ, – წერს იგი, – არსებობს სადღაც, ცათა გადაღმა (? – შ. ხ.) ღმერთი, რომელიც არის ნათელი. ეს არის ისეთი ძლიერი ბრწყინვალე, რომ მას კაცი თვალს ვერ გაუსწორებს; სიძლიერე ნათელისა არის ისეთი, რომ იგი თვალს აბრმავებს; ამიტომ ნათელი – ღმერთი არის მიუწვდომელი და უხილავი; ჩვენს თვალთათვის **ბნელი**. ამგვარად: იქ, სადაც ღმრთეებრი ნათელი არის, იგი – ღმერთი არს კაცთათვის მიუწევნელი, **ბნელი, წყვდიადი, ღამე**, აი ეს არის „მზიანი ღამე,“ ე.ი „ნათელი ღამე“, რომელიც ღმერთს უდრის“[61].

ეს წარმოდგენები და შედარებები ახლოა ფსევდო-დიონისეს შედარებებთან. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ამ შედარებებისა და თვალნათლივი წარმოდგენების იქით არეოპაგიტიკაში რთულ ფილოსოფიურ დასაბუთებას აქვს ადგილი და მათი გამართლებაც ამ დასაბუთებაში მდგომარეობს.

ვ. ნოზაძის მიერ ბიბლიად დამოწმებული ეს ადგილი ადასტურებს, რამდენად ფილოსოფიურია არეოპაგიტიკა ბიბლიასთან შედარებით; რამდენად რთული და ღრმა დასაბუთებაა აქ მოცემული იმისა, თუ როგორ „შეერთა“ მოსე

„ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელსა და უხილავსა“; როგორ „სცნო“ მან „უზეშთაესი ყოველთა გონებათასა“; რა თეორიული საფუძველი აქვს „ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელთან და უხილავთან“ შეერთებას და როგორ შეიძლება ცნობა იმისა, რაც ყოველ გონებაზე „უზეშთაესია“, ე.ი როგორ შეიძლება ნათლად წარმოდგენა იმისა, რაც, როგორც „ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელი“ და ყოველივე გონებაზე „უზეშთაესი“ – წყვდიადითა და ნისლით არის მოცული; რა პირობები არსებობს იმისთვის, რომ ამ წყვდიადში ნათელი იქნეს დანახული.

ამის დასაბუთება ბიბლიაში არ მოიპოვება და არეოპაგიტიკის მიზანი განუხორციებელია ბიბლიის ფარგლებში. ამ მოძღვრების ისტორიული მნიშვნელობა საერთოდ და კერძოდ, მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გამოყენებით და შემდგომი განვითარებით არის განსაზღვრული, ამ მემკვიდრეობის რთული და ღრმა დიალექტიკის გამოყენებითა და განვითარებით.

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

როგორც ვხედავთ, „მზიანი ღამის“ გარკვევის თვალსაზრისით, რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა არასწორი ძიების გზებზე. თეიმურაზ ბაგრატიონის მოსაზრებათა უგულებელყოფა ამ გამოთქმის აზრის თაობაზე და მისი „განმარტების“ შეუფასებლობა წარმოადგენდა ფაქტობრივ დაცილებას ერთადერთ სწორი გზისაგან, რომელიც იძლევა „მზიანი ღამის“ ახსნის საფუძველს.

ის, რაც ითქვა ზემოთ არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე ღმერთის მოაზრების შესახებ, როგორც ნათელისა და ბნელისა, საკმაოდ ანალოგიური რუსთაველის „მზიანი ღამისა“ იმ განსხვავებით, რომ ნათელი და ბნელი, როგორც მეტაფორული გამოთქმები, რუსთაველს, როგორც პოეტს, გადააქვს

უფრო მეტად კონკრეტულ მოვლენაზე, მზესა და ღამეზე და ქმნის ერთერთ უბრწყინვალეს პოეტურ სახეს.

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

გავიხსენოთ ზოგიერთი დებულება, რომელიც არეოპაგიტული მოძღვრების განხილვის დროს იყო გამოთქმული.

როგორც ვნახეთ, ამ მოძღვრებაში პირველი საწყისის შემეცნების ორი მეთოდი მოქმედებს – კატაფატიკური, რომელიც ემყარება პირველსაწყისისა და სამყაროს ერთიანობის, მათი მსგავსების წინამძღვარს, და აპოფატიკური, რომელიც მათი განსხვავებისგან ამოდის და პირველი საწყისის შინაარსის გარკვევას ცდილობს მისი პრედიკატების უარყოფით, ეფრემ მცირეს თარგმნით – „უკუთქუმით“. განსხვავებით კატაფატიკური მეთოდისგან, რომელსაც ავტორი ფილოსოფიურს უწოდებს, აპოფატიკური „უმსგავსებით საჩინოების“ და, ამავე დროს, მისტიკური მეთოდია.

კატაფატიკურმა მეთოდმა **გარკვეული** ცოდნა ააგო, აპოფატიკა ამ ცოდნის უარყოფამდე მივიდა. მაგრამ კითხვაზე – რა არ არის ღმერთი, მაშინ უფრო ახლოს ვართ მიზანთან, როდესაც ვარკვევთ რა არის იგი („რაჲ იგი არა არს“). საბოლოოდ ფსევდო-დიონისე მიდის დასკვნამდე, რომ პირველი მიზეზი, როგორც „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება“, სცილდება რაციონალური ცოდნის ფარგლებს, ამაღლებულია ჰოყოფასა და უარყოფაზე. პრედიკატების მიმატება და გამოკლება ადამიანის ცნობიერება-

ში წარმოებული აქტებია და თავად პირველ მიზეზს, როგორც უზენაეს საწყისს, ფიქრობს ფსევდო დიონისე, ამით არც არაფერი ემატება და, არც არაფერი აკლდება.

იმ მეტაფორული გამოთქმების მიხედვით, რომლებსაც არეპაგიტული მოძღვრების ავტორი მიმართავს (და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება), კატაფატიკური გზით მიღებული ცოდნა გარკვეული ცოდნაა, „ნათელი“ (შდრ., თეიმურაზ ბაგრატიონი – მზე ნიშნავს „ნათელი ცნობისა ღმრთისასა“), ხოლო აპოფატიკური ცოდნა – გაურკვეველი და ბნელი (შდრ. თეიმურაზ ბაგრატიონი – „ღამე“ – პირველი საწყისის „უმეცრებას“ ნიშნავს). ღმერთი „ნათელია“, რამდენადაც „იცნობების“, „მეცნიერების“ ფარგლებშია მოთავსებული და მასზე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მეორე მხრივ, ის შეცნობადობის ფარგლებს სცილდება და ამ მიმართებით ის „ბნელით“ არის მოცული. ეფრემ მცირეს თარგმანის მიხედვით – უმეცრების ნისლშია გახვეული.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ღამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაში მდგომარეობს. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ღამე“ პირველ საწყისში, როგორც ჰოყოფასა და უარყოფაზე ზე-აღმატებულ არსებაში, მოხსნილია წინააღმდეგობანი. ეს კი წარმოადგენს ონტოლოგიურ საფუძველს წინააღმდეგობათა მოხსნისთვის ცოდნის სფეროში, წინააღმდეგობათა დაძლევისთვის ნათელსა („მზიანსა“) და ბნელს („ღამეს“) შორის. მეტიც, ღმერთი, როგორც ყოველივეზე ზე-აღმატებული, აერთიანებს თავისში წინააღმდეგობებს; რაციონალური, ბოლოვადი ადამიანის შემეცნებებისგან განსხვავებით, პირველი საწყისის წვდომის ფორმაც ამგვარი უნდა იყოს. ეს ნიშნავს, უნდა აერთიანებდეს „ნათელსა“ და „ბნელს“.

და აი, როდესაც ადამიანი პირველის საწყისის ცნებიდან პრედიკატების უარყოფის გზით თანდათან ადის მაღლა

და მაღლა, ის შედის ბნელისა და არცოდნის სფეროში. მაგრამ ეს არის სწორედ პირველი საწყისის ნამდვილი ცნობა და ხილვა. აქ, ამ სიბნელეში, ის ბრწყინავს უფრო მეტად ავსებს ადამიანის სულს სიკეთითა და მშვენიერებით. ეს არის პირველი საწყისის წვდომის ისეთი ფორმა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთ მთლიანობაშია მოცემული.

„მზიანი ღამის“ პრობლემათა სფეროში შემოდის რუსთაველის პოემაში დამოწმებული „მზისა ელვათა კრთომის“ ხედვა „დღისით და ღამით“:

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,

ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;

მომცეს ფრთენი და აღvფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა ნდომასა,

დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვასა კრთომასა (1304).

ეს არის ერთ-ერთი შესანიშნავი სტროფი ნესტანის ტარიელთან მიწერილი, უიმედობისა და კაეშნით ლირიკული მოცული წერილიდან, რომელიც ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც იპყრობს ყურადღებას. „ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთ თანა ძრომასა“ – ასახავს პოემაში ოთხი ელემენტის თეორიას, რომელიც, როგორც თავის ადგილზე ვნახეთ, წერილობითი ძეგლებითაა დადასტურებული VI ს-ის საქართველოში, კერძოდ, ე.წ. ასურელი მამების ცხოვრებაში. ეს თეორია რუსთაველის პოემაშიც პოულობს თავის ადგილს, სადაც ელემენტი სიტყვით „კავშირ“ არის გადმოცემული. შევნიშნავთ სხვათა შორის, რომ რუსთაველის პოემაში ასახული ამ თეორიის წყაროების ძიება ინდურ ფილოსოფიაში მხოლოდ ისტორიული რეალობის უგულებელყოფით შეიძლება იყოს გამოწვეული.

ამ შემთხვევაში ყურადღებას იპყრობს სტროფის მეოთხე სტრიქონი:

„დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვასა კრთომასა“.

ნ. მარი ნაშრომში, სადაც რუსთაველის ნეოპლატონიზმის საკითხი მის წინაშე პირველად დადგა, წერდა, რომ მთელი რიგი მონაცემების მიხედვით, ნეოპლატონიზმის გავლენით უნდა შემუშავებულიყო ქალისადმი იდეალიზებული სიყვარული საქართველოში იმ სახით, როგორითაც ის ისახება რუსთაველის პოემაში[62]. ერთი ცნობილი ფრანგი მეცნიერის ნაშრომზე[63]. დაყრდნობით ნ. მარი წერდა, რომ ნეოპლატონიკოსებს შორის გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ადამიანის სული ციური მნათობების ბუნებისაა, ხოლო მზე, მთავარი მნათობთა შორის, სასიცოცხლო ენერგიას აგზავნის ხილული სამყაროს მოვლენებზე. სასიცოცხლო ძალები რომლებიც როგორც ზევით იყო ნათქვამი, სულისგან მომდინარეობს. მაგრამ როდესაც სიკვდილის გამო იშლება ადამიანში შემავალი ელემენტები, სული ტოვებს სხეულებრივ სამოსს და უბრუნდება გონებას და მზეს.

პოემის ამ ადგილის ნეოპლატონური წარმომავლობა მრავალი ავტორის მიერაა აღიარებული. ნ. ნათაძის აზრით, საიქიო რუსთაველთან, სადაც პოემის გმირი დღისით და ღამის „მზისა ელვათა (სხივთა) კრთომის“ ჭვრეტაში იქნება, ნეოპლატონურ წარმოდგენას უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანულს.

§4. ღმერთი – „უჟამო ჟამი“

„უჟამო ჟამი“ იმავე რიგის წარმოდგენაა, როგორიც „მზიანი ღამე“. „უჟამო“ (ზედროული) უპირისპირდება „ჟამს“ (დროს), როგორც ნათელი – ღამეს. „უჟამო ჟამი“ დაპირისპირებული ნიშნების იმგვარივე გაერთიანებაა. მაგრამ თუ „მზიანი ღამის“ გაგებაში რუსთველოგთა ნაწილი მაინც ხედავს დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებას (იმის და მიუხედავად, თუ რამდენად სწორად ესმით გამოთქმების ეს თავისებურება), „უჟამო ჟამის“ გაგების მხრივ ყველა მათგანი (თეიმურაზ ბაგრატიონიდან დაწყებული ბოლო

დრომდე) – ერთსა და იმავე, ჩვენი აზრით, არასწორ თვალსაზრისზე დგას.

თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვით „უჟამო ჟამი“ აღნიშნავს ღმერთს, როგორც „დაუსაბამოს, სამარადისოს და დაუსრულებულს“; ღმერთს, რომელიც „ჟამსა შინა არა შემოვალს“. უჟამო ჟამი მისთვის იგივეა, „რაც მისი სამარადისობა, საუკუნო“[64].

სხვა მკვლევრებთან „უჟამო ჟამი“ ნიშნავს „დაუსაბამო და უსასრულო რამეს“. „უჟამო ჟამი“ რუსთაველთან ღმერთის ცნების გამოხატულებაა და ამ გამოთქმით ღმერთი მოაზრებულია, როგორც „დაუსაბამო და უსასრულო“. ვ. ნოზაძესთან ვკითხულობთ: „უჟამო ჟამისა არის მარადიული, დაუსრულებელი, ინფინიტუს“[65]; „უჟამო ჟამობა“ იგივეა, რაც მარადიულობა[66].

ამგვარად, „უჟამო ჟამი“ რუსთველოგთა მიერ გაგებულია, როგორც მარადიული, დაუსაბამო და უსასრულო. მაგრამ ასეთი გაგება მართებულია, ჩვენი აზრით, ამ წარმოდგენის მხოლოდ პირველი შემადგენელი ნაწილის „უჟამოს“ (ზედროულს) მიმართ და არა მთლიანად – „უჟამო ჟამის“ მიმართ. რუსთველოლოგთა წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია აუქმებს ამ გამოთქმაში ერთ-ერთს – დაპირისპირებულ ნიშანთა შორის, აუქმებს, სახელდობრ, „ჟამს“, დროს; გამორიცხავს დაპირისპირებულ ერთიანობას და ამდენად არ შეესატყვისება „უჟამო ჟამის“ სწორ გაგებას.

სხვაზე უფრო ვრცლად „უჟამო ჟამის“ ამგვარი გაგების დასაბუთება წარმოდგენილია ნოზაძის ნაშრომში. მაგრამ აქ მოყვანილი მასალა ძველი ქართული მწერლობიდან და პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლბიდან“ ან არ ქმნის ანალოგიას „უჟამო ჟამთან“, ანდა სწორედ ისეთი დასკვნის საფუძველს იძლევა (ავტორისთვის შეუმჩნეველად), რომლის მიხედვითაც, მარადიული მხოლოდ „უჟამოს“ შესატყვისად უნდა იქნეს მიჩნეული.

მაგალითად, ს.ს. ორბელიანი გარკვევით წერს, რომ უჟამო ნიშნავს „ჟამუქონელს“, ე.ი. ზედროულს და ამ მნიშვნელობით მარადიულს. ხოლო ჟამი, მისივე განმარტებით,

არის დროის გარკვეული მონაკვეთი. ასევე, გიორგი მერჩულეს მარადიული ნათელი ესმის, როგორც „უჟამო ნათელი“. მისთვის „უცვალებელის“, „დაუსაბამოს“ და „დაუსრულებელის“ თანაფარდოვან ცნებას წარმოადგენს „უჟამო“. ავტორის მიერ იქვე დამოწმებული ზოსიმე ათონელთან ლაპარაკია ღმერთზე, როგორც „უჟამოზე“.

რაც შეეხება პროკლეს თხზულების პეტრიწისეული თარგმანის 124-ე თავს, რომელსაც მკვლევარი მიუთითებს, აქ მისი მსჯელობა ტექსტის არასწორ გაგებაზე არის დამყარებული. „ეს ცნება „უჟამო ჟამისა” გვხვდება, – წერს ავტორი, – პროკლოსის ქართულად ნათარგმნ თხზულებაში: „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“, სადაც იგი გამოყენებულია გამოთქმით – უჟამოდ ჟამოს შორისი“[67].

პროკლეს თხზულებიდან ვ. ნოზაძის დამოწმებულ 124-ე თავში გამოთქმულია შეხედულებანი იმის თაობაზე, რომ ყოველი ღმერთი შიცნობს განწვალებულს - გაუნაწილებლად დროულს – დროის გარეშე (ზედროულად), არა აუცილებელს –აუცილებლად, ცვალებადს – უცვლელად და საერთოდ – ყოველივესა შეიცნობს „უმჯობესად“, ე.ი უფრო ამაღლებული აზრით (κρείττονος) ვიდრე ეს შესაცნობის რიგს შეეფერება.

პროკლეს ამ სიტყვებს ბევრი საერთო აქვს არეოპაგიტიკასთან და დამოწმებული თავის სწორი გაგება შეიძლებოდა გამოყენებლიყო საკითხის გარკვევისთვის. მაგრამ მკვლევრის მოყვანილი „უჟამო ჟამის შორისი“ აზრს მოკლებული გამოთქმაა, თუ ტექსტში არ იქნა აღდგენილი ზმნა („უწყის“), რომელიც ფრაზის პირველ ნახევარში არის ნახმარი და, როგორც ხშირად ხდება პეტრიწთან – მომდევნო ღებულებაში აღარ მეორდება, თუმცა აუცილებლივ იგულისხმება. ციტირებულ ადგილს რომ თანამედროვე სინტაქსური სახე მოვცეთ და გამოტოვებული ზმნა აღვადგინოთ, მივიღებთ: „ყოველმან ღმერთეებმან განუნაწილებლად უწყის განწვალებადი და უჟამოდ უწყის ჟამის შორისი“, ე.ი ის, რაც მოცემულია სამყაროში, როგორც „განწვალებადი“, ის ღვთაებრივ შემეცნებაში ღებულობს „განუნაწილებელ“ სა-

ხეს, ხოლო ის, რაც მოცემულია „ჟამის შორისად“, ღვთაებრივ შემეცნებაში ღებულობს „უჟამოს“ ფორმას. „უჟამოდ ჟამის შორისი“ ორი წარმოდგენის ნებისმიერი გაერთიანებაა გამოწვეული ტექსტში ნაგულისხმევი ზმნის უგულებელყოფით.

არეოპაგიტიკის შესახებ ზემოთ გამოთქმული დებულებები გათვალისწინებული უნდა იქნეს წარმოდგენათა ისეთი კომპლექსის გასაგებადაც, როგორიცაა „ჟამი უჟამო“. პირველ ყოვლისა, მოვიყვანოთ ტექსტობრივი პარალელები, რომლებშიც დადასტურებულია პირველმიზეზის მიმართ ზედროულობის, მარადიულობისა და დროის პრედიკატების მიწერა და მოცემულია ცდა ამის გაგებისა და დასაბუთებისა.

ღმერთი, არეოპაგიტიკის მიხედვით, არის „უჟამო და უქცეველი“, მაგრამ „ღმერთი..., ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა ჟამად იგალობებოდის“; „ძუელად დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათვის, ესე იგი არიან: საუკუნე და ჟამი“[68].

ეს ტექსტობრივი პარალელები თავისთავად საკმარისია იმისთვის, რომ რუსთაველის „უჟამო ჟამის“ ფილოსოფიური წყარო დადგინდეს. მაგრამ იმისთვის, რომ ამ გამოთქმის აზრი გაირკვეს იმ მნიშვნელობით, რომ გამოთქმაში ორი საპირისპირო წარმოდგენაა გაერთიანებული და ეს გაერთიანება სათანადოდ არის დასაბუთებული, ამისთვის უფრო ვრცლად უნდა იქნეს განხილული არეოპაგიტიკის შესატყვისი დებულებანი.

ზედროულის, მარადიულობისა და დროის საკითხი დაკავშირებულია რიგ კატეგორიებთან, რომელსაც არეოპაგიტიკა თანმიმდევრულად იხილავს მათ დაპირისპირებაში. ასეთებია – ერთობა, დიდობა, იგივეობა, ზედროულობა, უცვალებლობა, მარტივობა და ა. შ. მაგრამ პირველმიზეზს თითოეული ამ პრედიკატის საპირისპირო პრედიკატიც შეიძლება მიეწეროს: „....დიდიცა და მცირეც ითქუმიან ყოველთა მიზეზისათჳს, იგივეობა და სხუაობა, მსგავსება და უმსგავსება დგომა და მოძრაობა“[69]. პირველმიზეზს, არეოპაგიტიკის მიხედვით, შეიძლება მიეწეროს სიდიდე, იგივეობა, მსგავსება

და უძრაობა, მაგრამ მას შეიძლება მიეწეროს, აგრეთვე, სიმცირე, სხვაობა, განსხვავება და მოძრაობა. კატეგორიათა დედუქციის მიხედვით მოყვანილი ცნებები ერთისა და სიმრავლის კატეგორიების საფუძველზე აიხსნება და თავის მხრივ მარადიულობისა და დროის ცნებების გარკვევის საფუძველს წარმოადგენს.

დიდი პრედიკატი მიეკუთვნება პირველმიზეზს, როგორც დიადს თავისთავში და „ზეშთასავსეს“, როგორც „გარშემომწერელს“ ყოველი სიდიდისა და მომცველს „ყოველი ადგილისა“, „ყოველი რიცხვისა“ და „ყოველი ურიცხვებისა“, ამავე დროს, როგორც მრიცხველს ცალკეულ არსთა სიდიდისა. მეორე მხრივ, პირველმიზეზს „მცირე ეწოდების“, რამდენადაც იგი ყოველ ცალკეულ არსში დაუბრკოლებლად ვრცელდება, ყოველივეში გაივლის და ყოველივეში მოქმედებს[70].

იგივეობრივია პირველმიზეზი („მასვეობასა იტყჳან მისთჳს“), როგორც ზედროული, მარადიული და უცვლელი („უჟამო და უქცეველ“), „მარადის თავსა თჳსსა შინა“ მყოფი და მარადის ერთ და იგივე, უნაკლო და მოუკლებელი, როგორც „აუგებელი და მარადის არსი და თვით სრულარსი და იგივედ მყოფი თავის თჳსით“. მეორე მხრივ, იგი სხვაობაა („სხუაობა ითქუმის მისთჳს“), რამდენადაც პირველმიზეზი, გამომდინარეობის შედეგად, ყოველივეშია („ყოველთა ყოველსა შინა ყოველ ექმნების“), ყოველივეს „მისცემს თავსა თჳსსა“, „ყოველსა თანა არს... წინა – გამომავლობით“[71].

პირველმიზეზზე ითქმის მსგავსება, რამდენადაც იგივეობრივია, „მხოლოობითია“ და განუყოფელად თავისათვის მსგავსი არსია. იგი მიზეზია ყოველი არსის „მსგავს ყოფისა“, რომელიც მსგავსებაში მონაწილეობს, არის ყოველი არსის ღმერთის „მიმართ მიმაქცეველი“ და, ამავე დროს, მიზეზი „თვისმსგავსებისა“. მაგრამ პირველმიზეზზე ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იგი განსხვავებულია და არ არის მსგავსი. ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულობას, „უმსგავსობას“ გულისხმობს. სიმრავლე იმდენადაა სიმრავლე,

რამდენადაც ყოველი ცალკეული არსი განსხვავებულია. განსხვავება ცალკეულ არსთა შორის განსაზღვრულია საბოლოოდ მათი პირველმიზეზისგან განსხვავების სხვადასხვა რომელობით. პირველმიზეზისა და ცალკეული არსის ორმაგი მიმართების გამო თითოეულ ცალკეულ არსთაგან „მსგავს არს ღმერთისა და უმსგავსოცა“. მსგავსია იმდენად, რამდენადაც ის პირველმიზეზში მონაწილეობს და მას ბაძავს, „უმსგავსოა“, როგორც შედეგი, რომელიც, არეოპაგიტიკის მიხედვით, ყოველთვის ნაკლოვანია მიზეზთან შედარებით და მეტნაკლებად არის დაცილებული პირველმიზეზისგან[72].

პირველმიზეზი უძრავია, რამდენადაც „ჰგიეს... თჳთ თავსა შორის თჳსა“ და მყარად იმყოფება უცვლელ იგივეობაში. იგი „ყოვლად მიუდრეკელ არს თავისა თჳსასაგან“ და როგორც უძრავი, „იგი არის მიზეზ ყოველთა დგომისა და დამყარებისა“[73]. მეორე მხრივ, უძრავ პირველმიზეზს მიეწერება მოძრაობის პრედიკატი. როგორ გავიგოთ, სვამს კითხვას არეოპაგიტიკის ავტორი, რომ „უძრავ“ პირველმიზეზს უწოდებენ, აგრეთვე, ყოველ არსამდე გამომდინარეს და მოძრავს („...ყოველთა წინაგამომავალად და მოძრავად იტყოდნენ მას“)? პირველმიზეზი მოძრავია, რამდენადაც მისი ყოველ არსთან ყოფნა მის გამომდინარეობისა და მოქმედების შედეგია, რამდენადაც ყოველი მიზეზი თავის შედეგში გადადის, ხოლო საბოლოოდ, პირველმიზეზი – ყოველ არსში[74].

დროის საკითხი მოძრაობისა და ცვალებადობის საკითხთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ანტიკურ ფილოსოფიაში ეს კავშირი შემჩნეული და გარკვეულიც იყო. არეოპაგიტიკის ავტორი, როგორც ვნახეთ, პირველმიზეზის „უჟამობას“ მის „უქცეველობასთან“ აკავშირებს და ამას თავისი საფუძველი აქვს. ყოველივე იმის შემდეგ, რაც არეოპაგიტიკის მთავარ თხზულებაში („საღმრთოთა სახელთათჳს“) პირველმიზეზის განხილული პრედიკატების შესახებ ითქვა, ავტორი გადადის დროისა და მარადიულობის საკითხის განხილვაზე: „უამი არს ამიერითაგან სიტყვისა მიერ მრავალ –

სახელისა ღმერთისა, ვითარცა ყოვლისა მპყრობელად და ვითარცა ძუელად დღეთად გალობად“[75].

არეოპაგიტიკაში, მსგავსად განხილული პრედიკატების და ჩვენთვის საინტერესო ნათელისა და სიბნელის, ერთდროულად არის პირველმიზეზის მიმართ გამოყენებული, როგორც „უჟამოს“ და „საუკუნოს“ (მარადიულობის), აგრეთვე, „ჟამის” (დროის) პრედიკატი. ღმერთი არის „უჟამო“, მარადიულობა და ამასთან – დრო. „უჟამოა“ ის, როგორც უქცეველი, როგორც „მარადის თავსა შინა“ მყოფი, იგივეობრივი, „აუგებელი და მარადის არსი და თვით სრულ-არსი და იგივედ მყოფი თავით თჳსით“, როგორც მიზეზი ყოველი მარადიულობისა. მაგრამ ღმერთი არის მიზეზი არამხოლოდ „ყოველივე საუკუნოჲსა“, არამედ არის „მიზეზი ყოველისავე ჟამისა“, და ამდენად მას შეიძლება მიეწეროს დროის პრედიკატიც.

რელიგიური გამოთქმა „ძუელი დღე“, რომლითაც ღმერთი წარმოდგენილი ქრისტიანობის პირველწყაროში, აერთიანებს და ღმერთს მიაწერს მარადიულობასა (ძუელი) და დროს (დღე). „ხოლო ძუელად დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათჳს, ესე იგი არიან: საუკუნე და ჟამი და პირველი დღეთაობაჲ და პირველ ჟამთა და საუკუნეთაობაჲ“[76].

„უჟამოსი“, „საუკუნოჲს“ და „ჟამის“ისევე, როგორც დანარჩენი აქ განხილული პრედიკატების მიწერა პირველმიზეზისთვის დაბოლოებული გონების ფარგლებში ხდება და ამგვარად აგებულ ცოდნას პირველმიზეზის შესახებ გამართლება და დასაბუთება მხოლოდ იმ სფეროში აქვს, რომელშიც ცოდნის ანტინომიური ხასიათი დასტურდება. ამიტომ არეოპაგიტიკის ავტორი ყოველ ამ პრედიკატზე მსჯელობის დროს, რამდენადაც საქმე ეხება მათ გამოყენებას პირველმიზეზის მიმართ, ხაზს უსვამს განსაკუთრებულ, პირველმიზეზის, როგორც დაუბოლოებელის შესაფერის მნიშვნელობას, როდესაც სიდიდე, იგივეობა, მსგავსება, უძრაობა და მარადიულობა იმგვარად გადადის სიმცირეში, სხვაობაში გან-

სხვავებაში, მოძრაობასა და დროში, რომ არ ირღვევა და მოუკლებელი რჩება თითოეული მათგანის შინაარსი.

საბოლოოდ ამ პრედიკატების ცალმხრივობა მოიხსნება პირველმიზეზის მისტიკური წვდომის დროს; აქ, სადაც პირველი მიზეზი წარმოგვიდგება, როგორც „არცა სიდიდე, არცა სიმცირე,... არცა მსგავსება, არცა უმსგავსეობა“; სადაც იგი „არცა დგას, არცა იძვრის“ და ის არ არის „არცა საუკუნე, არცა ჟამ“; წარმოგვიდგება, ოგორც ყოველივე არსზე და ყოველ პრედიკატზე ზე-აღმატებული დაუბოლოებელი.

მაგრამ ამას რუსთაველის „უჟამო ჟამის“ გარკვევისთვისის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპაგიტიკისგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ არეოპაგიტიკაში „უჟამო“ და „ჟამი“ გარკვეულია, როგორც ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეზს; და დასაბუთებულია ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი“ და როგორც „ჟამისა“.

§5. ღმერთი, როგორც შემოქმედი და ერთარსება ერთი

როგორც ვნახეთ, პირველი საწყისის ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრება არ იფარგლება მხოლოდ აპოფატიკური განსაზღვრებებით და მათში, ასევე, დიდი ადგილი ეთმობა ღმერთის დადებით განსაზღვრებებს. ასეა „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც კატაფატიკურ განსაზღვრებებს ისეთივე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, როგორც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში.

ღმერთი რუსთაველის პოემაში ყველაზე ხშირადაა (მზის შემდეგ) ნახსენები და საკმაოდ ფართო შესაძლებლობა არსებობს მისი წარმოდგენის გარკვევისათვის:

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა (1).
ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შე დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა,
ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა (2).

პოემის დასაწყისი სტროფებიდანვე ირკვევა, რომ ღმერთი წარმოადგენს ძალას, შემოქმედსა და განმგებელს, რომელიც ქმნის სამყაროს, წარმოქმნის ზეგარდმო არსებებს ზეცით მონაბერი სულით; ჩვენ, ადამიანებს გვაძლევს მრავალფეროვნებით აღსავსე ქვეყანას, ადამიანთა ურთიერთობების განაწესებს (აძლევა მეფეებს ხელმწიფებას) და სხვა.

შესაძლებელია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ქვეყნის შექმნის რელიგიური წარმოდგენების და „შექმნის“ ცნება მონოთეიზმიდან, კერძოდ, ბიბლიიდან, მომდინარეობდეს, მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ რუსთაველთან ბიბლიური წარმოდგენები საკმაოდაა დეფორმირებული ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გავლენით. როგორც მეორე სტროფიდან ჩანს, დაზუსტებულია „ქვეყნისა“ და „შექმნის“ ცნებები და დავიწროებულია „შექმნის“ ფარგლები.

ქვეყნის შექმნის ბიბლიური მითოლოგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული „მამათა კოსმოლოგიის“ ერთ-ერთი მსოფლმხედველობრივად მნიშვნელოვანი დოგმის მიხედვით, ღმერთი სამყაროს ქმნის არარასაგან და არარას არსად მოყვანას არავითარი რეალობა არ უსწრებს წინ. ლ. ფოიერბახი ამ აქტში ხედავდა ყველაზე დიდი სასწაულის გამოხატულებას, რომელიც ყველა სხვა, რელიგიური მწერლობისთვის დამახასიათებელ სასწაულებს ამართლებდა[77].

არსებითადაა განსხვავებული ანტიკური იდეალიზმის შეხედულებანი ამ საკითხზე. ანტიკურ იდეალიზმში (პლატონთან, არისტოტელესთან, ნეოპლატონიზმში) უზენაესის შემოქმედებითი მოღვაწეობა მხოლოდ იდეალურ ფორმებს

ეხება და მატერიაზე არ ვრცელდება. სამყაროს მოვლენების წარმოქმნის გზაზე, მატერია მზად ხვდება იდეალურ ფორმებს. პლატონის „ტიმაიოსში“, სადაც ყველაზე უფრო გარკვევითაა საუბარი შემოქმედის (დემიურგის) შესახებ, მისი როლი ამგვარად არის წარმოდგენილი: „კოსმოსი არის ცოცხალი არსება, რომელსაც აქვს სული და გონება, და დაიბადა ის ჭეშმარიტად ღვთაებრივი განგებისაგან“. მაგრამ აქ ღმერთი არარსის არსად მომყვანებელი არ არის, – ის „ხილული ნივთების“ მხოლოდ მომწესრიგებელია[78].

რუსთაველის პოემის დამოწმებულ მე-2 სტროფში ღმერთი ქმნის არა ნივთებს, არამედ მხოლოდ მათ სახეებს (იდეებს, ფორმებს), რაც სავსებით შეესაბამება ანტიკურ შეხედულებებს და შორსაა „მამათა კოსმოლოგიისაგან“. „ვეფხისტყაოსნის“ ამ სიტყვებთან დაკავშირებით მ. გოგიბერიძე წერდა: „წმინდა არისტოტელურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ რუსთაველის თქმა: ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“[79].

დამახასიათებელია, რომ რუსთაველის მსჯელობა ამ საკითხზე ტერმინოლოგიურადაც განსხვავდება ბიბლიის ქართული თარგმანის შესატყვისი ადგილისაგან. ბიბლიისა და ძველი ქართული ლიტერატურისთვის ტიპურია „შესაქმე“, „წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყნისა“, ცნობად შესაქმ სოფლისა“ „შევიყუარე მე წინავე სოფლისა შესაქმედმდე“[80]. ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობასა და, კერძოდ, პეტრიწთან, „შესაქმესთან“ ერთად და ბევრად უფრო ხშირად იხმარება „ქმნაჲ“, „ქმნილი“, „ქმნული“, „წარმოქმნაჲ“, „წარმოარსება“, „წარმოდგომა“. ბიბლიის ადგილი ასეა განმარტებული პეტრიწთან: „ღმერთმან ჩუენმან ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა ყოველი რაოდენი ინება **იქმოდაო“[81];** „რამეთუ ორთავე მიზეზს მსგავსებაჲ არს წარმოქმნაჲსაცა და კუალად თჳსთა დასაბამთადმი უკუნ ქცევისაჲ“[82].

ღმერთის აღნიშვნა ერთის ცნებით დამახასიათებელია მონოთეიზმისთვისაც და ნეოპლატონიზმისთვისაც. მონოთეიზმში, როგორც პოლითეიზმის საპირისპირო მსოფლმხედველობაში, ერთი – ღმერთის რიცხობრივი გარკვეულობაა,

ღმერთი არის ერთი, წინააღმდეგ პოლითეიზმის მრავალღმერთიანობისა. ნეოპლატონიზმში ერთი ერთობა, ერთიანობა და პირველის საწყისის არსებაა. ერთობა არსის (არსებობის) უპირველესი პირობაა. მხოლოდ იმ არსებობის. რასაც ერთობა აქვს და არსებობს იმდენად, რამდენადაც აქვს ერთობა. არსებობის ინტენსივობა მის ერთიანობის ინტენსივობაზეა დამოკიდებული. ყოველი ცალკეული არსი მით უფრო არსია, რაც უფრო მეტია მისი „დატენილობა“ ერთიანობით, და მისი თანრიგის საზომით მისი ერთიანობით არის განსაზღვრული. მაღალი რანგის არსი უფრო მეტადაა ერთი და, პირიქით, უფრო მეტად ერთში, მეტია არსი (მყოფობა). პირველი საწყისი იმიტომაა აბსოლუტი, რომ ის მხოლოდ ერთია, წმინდა ერთია (ყოველგვარი სიმრავლის გარეშე) და ამიტომ წმინდა არსიცაა.

რუსთაველი იზიარებს ნეოპლატონურ შეხედულებას, როგორც ერთზე, აგრეთვე, არსის წყობაზე, რანგობრივად განლაგებულ „მწყობრთა მწყობრზე“, წყობათა და „სირათა“ ერთობლიობაზე.

„ვეფხისტყაოსანში“ პოემის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევის თვალსაზრისით ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სტროფში (837), რომელზედაც ქვემოთ კიდევ გვექნება საუბარი, ღმერთი დახასიათებულია, როგორც „ერთ-არსება ერთისა“.

„ერთ-არსება“ რუსთაველის პოემაში მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ დოგმატიკური აზროვნების სპეციფიკურ ცნებადაა გაგებული და იმდენად ნიშანდობლივად, რომ მათი შეხედულების მიხედვით, ამ ცნებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში წარმოქმნილი და ამ აზროვნებისთვის სპეციფიკური „სამების“ დოგმატი. ერთ-არსება, წერს კ. კეკელიძე, implicite გულისხმობს „სამებას“. სხვა რომ არაფერი იყოს „ვეფხისტყაოსანში“, ეს ტერმინიც საკმარისი იქნებოდა მისი ავტორის ტრინიტარისტობის დასამტკიცებლად“.

ეს „კომპრომისული“ ფრაზა – „სხვა რომ არაფერი იყოს“ – იმითაა გამოწვეული, რომ ჯერ კიდევ XVII ს-ის

ანონიმის დაკვირვებით, რუსთაველი „არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად“. და თუმცა თანამედროვე მკითხველი ვერ დაეთანხმება ანონიმს იმ დასკვნებში, რომლებიც მას „ვეფხისტყაოსანზე“ გამოაქვს, მაგრამ „სამების“ ძიება და აღმოჩენა პოემაში მართლა რთულ ამოცანას წარმოადგენს, ყოველ შემთხვევაში, დღევანდლამდე, და მით უმეტეს იმ დროისთვის, როდესაც კ. კეკელიძემ თავისი სტატია გამოაქვეყნა (1960 წ.). ეს ძიებანი წარმატებით არ დამთავრებულა.

პირველად ხსენებული შეხედულება კ. კეკელიძემ წერილობით წარუდგინა „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიას 1935 წლის 2 დეკემბრის სხდომაზე. რამდენადაც „ერთარსება implicite გულისხმობს სამებას, – წერდა მკვლევარი, – ეს გარემოება მაფიქრებინებს, რომ ჩვენი ამ სტრფის პირველ ტაეპში „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად“ უნდა გვქონდეს შეგნებული თუ შეუგნებელი დამახინჯება, რომელიც საფიქრებელია ადრევე მომხდარა“ და სხვა. ავტორის საბლოო დასკვნის მიხედვით, „მზიანისა ღამისად“ უნდა იკითხებოდეს „ზენაისა სამისად“, რაც სამების უტყუარი დადასტურება უნდა ყოფილიყო. ავტორი კატეგორიულად მოითხოვდა ასეთი შესწორების შეტანას ტექსტში. კომისიის წევრებმა ასეთ შესწორებას არ დაუჭირეს მხარი და პოემის ერთ-ერთი ბრწყინვალე პოეტური სახე გადაურჩა დამახინჯებას[83].

დებულებას „ერთარსება implicite გულისხმობს სამებას“ – სერიოზული მოსაზრება დაუპირისპირეს კომისიის იმავე სხდომაზე. იუსტინე აბულაძე ფიქრობდა, რომ „ერთარსებას ისლამიც აღიარებს და ერთ-არსების ხსენებით არ იგულისხმება უსათუოდ ქრისტიანობა, ქრისტიანული ღვთაება“. საყურადღებოა იუსტინე აბულაძის სიტყვები: „შესაძლებელია იყოს რაიმე მოძღვრება **თუნდაც ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე,** რომლისთვისაც არ იყოს უჩვეულო ასეთი გამოთქმა, როგორიცაა მზიანისა ღამისად. რაც შეეხება ზენაისა, ასეთი რამ რუსთაველისათვის არ არის დამახასიათებელი და სხვაგან არსად არ აქვს ნახმარი“[84].

აკ. შანიძემ თუმცა შესწორება „გონებამახვილურად“ აღიარა, მაგრამ დაეთანხმა ი. აბულაძეს და შესწორებას მაინც არ დაუჭირა მხარი. შესწორება „საპასუხისმგებლო ცვლილებაა“, მაგრამ, რადგანაც „ერთარსება“ ამავე დროს არის დოგმა მაჰმადიანობისა, შესაძლოა იგი ავტორს არაქრისტიანული გაგებითაც ეხმარა“, აღნიშნავდა ა. შანიძე.

ამ მოსაზრებების გამოქვეყნების შემდეგ[85], სადაც კ. კეკელიძემ „მზიანი ღამის“ შესწორების ახალი ვარიანტი წამოაყენა (არა „ზენაისა სამისად“, არამედ „მზიანისა სამისად“), სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ მრავალრიცხოვანი შეხედულებანი გამოითქვა. აღინიშნა ისიც, რომ ერთარსება გვხვდება უკვე არისტოტელესთან, რაც ყოველგვარ ეჭვგარეშე გამორიცხავს ერთ არსებას და სამებას შორის იმპლიციტურ მიმართებას[86]. საკმაო საფუძვლიანობით გაირკვა, რომ არ არსებობს აუცილებელი ლოგიკური კავშირი ამ ორ ცნებას შორის არც რუსთაველთან, და ერთარსება „ვეფხისტყაოსანში“ უფრო მეტი საფუძვლიანობით შეიძლება იქნეს გაგებული ნეოპლატონური და არა დოგმატიკური აზრით[87].

შევეხოთ საკითხს – რა აზრი და მნიშვნელობა ჰქონდა ერთარსების ცნებას დოგმატიკის ისტორიაში და, კერძოდ, „თეოლოგიურ ლიტერატურაში“. ჩვენ ვნახავთ, რომ იმპლიციტური კავშირი ამ ორ წარმოდგენას არც დოგმატიკის ისტორიაში ჰქონია ადგილი და „მზიანი ღამის“ შეცვლის საფუძველზე ძიება პოემაში სამებისა თვითნებურ მტკიცებას წარმოადგენს.

შუა საუკუნეების დოგმატიკაში ცნება „ერთ არსება“ ორი ტერმინით ოყო გამოხატული μια ουσία (ერთ-არსება) და δύο ουσία (თან-არსი). იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ ქართულ თარგმანებში ეფრემ მცირე ხმარობს „ერთარსს“, არსენ იყალთოელი – „თანა არსს“. ეს ცნება არისტოტელესგან მომდინარეობს და მისი ორი ტერმინით გადმოტანაც არისტოტელესგან მომდინარე შეხედულებით უნდა ყოფილიყო გამართლებული: „იგივეობრივად აღნიშნავენ ისეთ ნივთებს, რომლებსაც ერთი არსება აქვთ“[88].

როგორც ამ განმარტებიდან ჩანს, „ერთ არსება“ ნივთებს ეხება, ნივთების გარკვეულ ერთობლიობას, რომლებიც მათი არსებითი ნიშნით არიან გაერთიანებულნი. ამდენად, შეიძლება ითქვას, ერთ-არსება ამ შემთხვევაში გულისხმობს სიმრავლეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მაინცა და მაინც სამს.

ცნობილია, რომ არისტოტელეს მოძღვრების მიხედვით, არსებობს ორგვარი არსება – პირველადი და მეორადი. ამის შესაბამისად შეიძლება მსჯელობა ერთ არსების ორგვარ მნიშვნელობაზე. არსება „ყველაზე ძირითადი, პირველადი და უეჭველი აზრით, – ისაა, რომელიც არ გამოითქმის არც ერთ ქვემდებარეზე.., როგორიცაა მაგალითად, ცალკეული ადამიანი და ცალკეული ცხენი“. ხოლო „მეორად არსებებად“ იწოდებიან სახეები და გვარები, რომლებსაც პირველადი არსებები ეკუთვნიან. „მაგალითად, – აგრძელებს არისტოტელე, – ცალკეული ადამიანი ეკუთვნის სახეს „ადამიანი,“ ხოლო გვარი ამ სახისთვის იქნება „ცოცხალი არსება“. ამიტომ მათ აღნიშნავენ, როგორც მეორად არსებებს, მაგალითად, „ადამიანი“ და „ცოცხალი არსება“[89].

როგორც ვხედავთ, არსება ეხება არა მხოლოდ მოვლენათა სიმრავლეს, რომელიც შედგება მსგავსი, ერთსახოვანი, ერთგვაროვანი და ერთარსი მოვლენებისგან, – არსება ეწოდება, აგრეთვე, ცალკეულ მოვლენას, რომელიც სახეებად აღარ ნაწილდება.

შუა საუკუნის აზროვნებაში ერთ-არსების ორივე გაგება გვხვდება და ეს ორივე გაგება არისტოტელესგან მომდინარეობს.

იოანე დამასკელის „დიალექტიკაში“, რომელიც, როგორც ვნახეთ, დიდი პოპულარობით სარგებლობდა შუა საუკუნეების პირობებში და დაწერილი იყო არისტოტელეს ლოგიკური და ნაწილობრივ ონტოლოგიური შეხედულებების დიდი გავლენით, ვკითხულობთ: „ხოლო წმიდანი მამანი ერთ-ნათესავ [ერთ ლოგიკურ გვარში გაერთიანებულ] და ერთ სახე [ერთ ლოგიკურ სახეში გაერთიანებულ მოვლენებს]... უწოდებენ ერთ-არსთა, ესე იგი არს, რომელთა გუა-

მოვნებაი [ჰიპოსტასი] ერთ-სახე იყოს“[90]. იმავე „დიალექტიკაში“ მეორე ადგილზე მოცემულია ერთ-არსის განმარტება არსების პირველადი არისტოტელესეული მნიშვნელობით: „აწ უკუე წმიდანი მამანი... ერთ-არსად და ერთ-ბუნებად და ერთ-ნათესავად [ერთ გვაროვნად] და ერთ-ხატად [ერთ ფორმის მქონედ] უწოდებენ მისივე სახოვანისა სახისა განუყოფელობასა“[91].

გამოთქმაში – „სახოვანისა სახისა განუყოფელობა“ – იგულისხმება ცალკეული წარმოდგენა, რომელიც აღარ იყოფა უფრო ვიწრო მოცულობის წარმოდგენად, არის „განუყოფელი“, „განუკუეთელი“, ინდივიდუუმი, როგორც ჰიპოსტაზი. ასეთია არისტოტელეს ზემოხსენებული მაგალითები – „ცალკეული ადამიანი და ცალკეული ცხენი“, შუა საუკუნეებიში გავრცელებული მაგალითი – „პავლე“ და ა.შ.

ანალოგიური მდგომარეობაა შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში და კერძოდ, რუსთაველის ეპოქის მოაზროვნესთან. პროკლეს დებულებას – „ყოველი მყოფი ერთმანეთისა მიმართ ანუ ყოველნი არიან, ანუ ნაწილ, ანუ იგივეობა ანუ სხუა“[92] (ამ თეორემის აზრი შემდეგია: ყოველი არსი სხვა არსთან მიმართებაში არის მთელი, ან ნაწილი, ან იგივეობრივი, ან განსხვავებული). პეტრიწი ურთავს კომენტარს: ყოველი მყოფი (არსი) ან არის მთელი (საყოველთაო) და ნაწილების შემცველი, ან თავად არის ნაწილი, რომელიც მთელში შედის; ანდა არის –სხვასთან მიმართებაში – „იგივეობა და ერთ ტომ (ერთგვარი) და ერთარსება“. როგორც მაგ., ცნება „მოკუდავნი“ გარკვეული ნიშნით აერთიანებს ყველა მოკვდავს, მაგრამ თითოეული მათგანი განსხვავდება თავისი ინდივიდუალური ნიშნებით[93].

ზემოთ განხილული გვქონდა ღმერთის, როგორც „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ საკითხი, სადაც დავრწმუნდით, რომ ამ ორი თავისებური წარმოდგენის ახსნა მხოლოდ და მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძველზე შეიძლება. ამავე დროს, როგორც თავად რუსთაველი ამბობს, შეხედულებათა მთელი ეს კომპლექსი, ერთარსება ერთის ჩათვლით, ფილოსოფიური ცოდ-

ნიდან გამომდინარეობს და, ცხადია, „ერთ არსება ერთზეც“ ვრცელდება. რუსთაველის გამოთქმაში - „ერთ-არსებისა ერთისა“ – ხაზგასმულია არა მხოლოდ ღმერთის „ერთ არსობა“, რომ აქ „არსობა“ გაგებული უნდა იყოს არისტოტელეს პირველადი არსების მნიშვნელობით.

§6. ღმერთი, როგორც სავსება ყოველთა

„ვეფხისტყაოსანის“ ერთ ადგილს:

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

შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა“ (917).

შევეხეთ ღმერთის აპოფატიკურ მოაზრების თვალსაზრისით. გვაინტერესებდა უზენაესის, როგორც გამოუთქმელის განსაზღვრება პოემაში და ამ შეხედულების წარმომავლობა. იმავე იდეური მემკვიდრეობიდან მომდინარეობს წარმოდგენა ღმერთზე, როგორც „ყოველთა სავსებაზე“ და მის მიმართებაზე სამყაროსადმი, როგორც „მზეებრ ფენაზე“.

„სავსება“ და „სისრულე“ ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველი საწყისის, უზენაესის ერთერთი, შეიძლება ითქვას, უძირითადესი განსაზღვრებაა „ერთთან“, როგორც განსაზღვრებასთან, ერთად. პირველი საწყისი პირველი სავსებაა (და სრული) იმიტომ, რომ ერთია და ერთია იმიტომ, რომ სავსება და სისრულეა. თეოლოგია, წერს ფსევდო-დიონისე, „ყოველთა მიზეზსა მას ყოველსავე და თანად ყოველსა უწოდს და ვითარცა სრულად და ვითარცა ერთად უგალობს“[94]. პირველი საწყისის განსაზღვრებათა (სიკეთე, მშვენიერება,... ქვა, კლდე, და სხვ.) საფუძველი მისი სავსება და სისრულეა და ყველა განსაზღვრებათა გამოყენება (დედუცირება) შეიძლება მისი სავსეობისგან. გასაგებია კავშირი ამ ორ – „სრული და სავსება“ – განსაზღვრებას შორისაც: ყოველი წარმოქმნილი („წარმომაყენებელი“), – წერს პეტრიწი, – არის „სრულ და სავსე“; ის

არსებობს და რჩება თავის „მყოფობასა და იგივეობას ზედა“; არ იცვლება და მას არაფერი აკლდება[95].

პლოტინეს მიხედვით, პირველი საწყისი არის „აბსოლუტური სრულყოფილება“; ის „ზეჭარბადააა ავსებული ყოველივეთი“. პეტრიწის მიხედვით, პირველი ერთი არის „ყოვლითურთ თვით სრულ და ზესთა სრულ, რამეთუ არცა სრულება ეკადრების მას“[96].[655]არეოპაგიტულ მოძღვრებაში – „ხოლო კუალად სრულ ითქუმის იგი (ღმერთი), ვითარცა აღუორძინებელი და მარადის სრული და ვითარცა მოუკიდებელი, ვითარცა ყოველთა თავსა შორის თჳსსა წინა თვე მქონებელი“ და როგორც ასეთი – „აღსავსებს (ყოველივეს) თჳსისა სრულებისაგან“[97].[656]პეტრიწთან: ღმერთი „ზესთა ძეს ესე ყოველსა არსებასა და ძალასა, და არს ყოვლითურთ თჳთ სრულ და ზესთა სრულ“[98].

პლოტინესთან პირველი საწყისის ზეჭარბი სავსეობაა არსის წარმოქმნის მიზეზი. პირველი საწყისი „ზეჭარბადააა ავსებული ყოველივეთი“, არ ეტევა თავის თავში და „თითქოს გადმოდის ნაპირებიდან“. ამგვარად წარმოქმნის ის „რაღაც სხვასა და განსხვავებულს“ და ეს სხვა და განსხვავებული არის „ყოველი არსი“ (VI, 3,16). ძალიან ხშირადაა გამოყენებული, აგრეთვე, მზისა და ნათელის ანალოგია, ნეოპლატონიზმში არის წარმოქმნის რთული აზრის ნათელსაყოფად. პირველი საწყისიდან, როგორც „ყოველივეთი ზეჭარბად ავსებულისაგან“, იმგვარად წარმოიქმნება არსი, „როგორც სინათლის წყაროსაგან წარმოიქმნება სინათლის მთელი სფერო“ (იქვე).

ანალოგიური მდგომარეობაა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. უზენაესი, როგორც ყოველივეს „თჳსსა შორის წინაჲთვე მქონებელი“ – „აღავსებს“ ყოველივეს თავისი სისრულისაგან (რუსთაველთან იგივეა: „აგვავსებ“, როგორც „სავსება ყოველთა“). „განმარტებაჲს...“ ბოლოსიტყვაობაში, სადაც პეტრიწი ეხება მამა ღმერთის „ღვთაებრივი სავსების“ საკითხს, მას ახსენდება „თავისი“ პროკლე („ჩემი ატტიკელი“) და მისი „არ რიდილად და საუწყოთ“ გამოთქმული შეხედულებანი „მყოფთა წარმოების“ თაობაზე, სახელდობრ,

რომ „კეთილობაჲ ყოველთაჲ ღმრთისაჲ ვერ იტია თჳის შორის განმხოლოებულად, არამედ ზესთა საზესთაოთაჲსა გარდმოიცა, რაჲთა სხუანიცა წარმოაჩინნეს თანმეთანაედ და მზიარეთ კეთილობათა თჳსთაჲსა“[99]. ყოვლად ღმერთის სიკეთე ვერ დაეტია მხოლოდ საკუთარ თავში, გადმოეცა უმაღლესს არსს, რათა ყველა სხვა მოვლენები წარმოეჩინა, როგორც სიკეთის მოზიარენი.

ამგვარად, პირველი საწყისის სავსეობა აბსოლიტური სრულყოფილებაა, „ზეშთა სავსეობაა“; პირველი საწყისის სავსეობაა ძირითადი პირობა არსისა და სამყაროს წარმოქმნისათვის და ის, როგორც ვნახეთ, სწორედ ამის გამო „გადმოიღვრება“ თავისი საზღვრებიდან, და ის, რაც გადმოიღვრება, არის არსი. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი „ზეშთასავსითა“ მიცემის უნარით „აღავსებს თვისთა სრულებისაგან“ ყოველივეს.

სავსეობა იმას ნიშნავს, რომ, პლოტინეს სიტყვით, „ყოველივე მარად მასში (პირველსაწყისში) არსებობს“; ფსევდო-დიონისეს აზრით, უზენაესი იმიტომაა „მარადის სრული“, რომ არის „ყოველთა თავსა შორის თჳსა წინაჲთვე მქონებელი“ და ამიტომ „ზეშთა-სავსებით მისითა და დიდთმოქმედებითა და ნიჭთა მისთა წყაროებითა... განჰფენდეს მათ ყოველთა მიმართ მიმღებელთა“. როგორც ვხედავთ, დამოწმებული ადგილების ანალოგია რუსთაველის მოყვანილ სტროფთან ეჭვს არ იწვევს. ღმერთი, როგორც „სავსება ყოველთა“ და „მიმფენელი“ (მზეებრ ფენითა“), ზუსტ ანალოგიას სამყაროსთან მიმართებაში პოულობს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში.

რაც შეეხება, სახელდობრ, „მზეებრ ფენას“, ეს დებულებაც სავსებით გასაგებია. ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, რომ ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები საწყისისა და სამყაროს თავისებურად გაგებული მიმართების „გაცხადების“ მიზნით მიმართავენ ჩვეულებრივ და ძალიან ხშირად მზისგან წამომავალ სხივთა განფენის ანალოგიას. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ზუსტი ანალოგია „მზეებრ ფენასთან“, სადაც მზე და მიფენა აზრობრივადაა დაკავშირებული, გამოხატუ-

ლია მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი დებულებით, რომელიც ღმერთის სამყაროსთან მიმართების საკითხს ეხება და სადაც ეს მიმართება აუცილებელი სახით არის მოაზრებული. როგორც მზე არის თავისი ბუნებით „განმანათლებელი... ყოველთა“, ასევე სახიერის (ღმერთის) მიმართება ყოველივესთან არის „განფენა“ სიკეთისა; მსგავსი იმისა, როდესაც მზე „ყოველთა ზედა“ თავის სხივებს (შარავანდედს) განაფენს[100].

მ. გოგიბერიძე ერთ-ერთ თავის საყურადღებო სტატიაში მიდის დასკვნამდე, რომ **„რუსთაველის ღმერთი რენესანსის ეპოქის ღმერთია“**[101]. რუსთაველმა **„შექმნა ახალი ცნება უზენაესი არსებისა“**, რომელიც მხოლოდ ერთი ნიშნით იყო განსხვავებული რენესანსის ეპოქის ღვთაებისგან. ეს არის „უსასრულობის პრედიკატი“ გაფორმებული დასავლეთში „კუზანელის დიალექტიკის სახით“. „როგორც ცნობილია, – განაგრძობს ავტორი, – უსასრულობის პრედიკატი პირველად ნიკოლოზ კუზანელმა (XV ს.) მიაკუთვნა ღმერთს. რენესანსის ეპოქის ეს ცნება ჯერ კიდევ უცნობი იყო რუსთაველისათვის“[102].

რაც შეეხება რუსთაველისა და კუზანელის მსპფლმხედველობათა იდეური წყაროების, კერძოდ, უსასრულობისა და დიალექტიკის იდეის წყაროს საკითხს კერძოდ კუზანელთან, აქ მ. გოგიბერიძე ჯერ კიდევ ნეოპლატონიზმის საწინააღმდეგო პოზიციაზე დგას და ამ წყაროებს არაბულ ფილოსოფიაში ხედავს.

ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის განხილვის შემდეგ ნათელი უნდა იყოს, რომ უსასრულობის ცნება ეკუთვნის ანტიკურ აზროვნებას, კერძოდ, ნეოპლატონიზმს და ცნობილი იყო კუზანელზე ბევრად უფრო ადრე. რაც მთავარია, უსასრულოს ცნება ნიკოლაუს კუზანელთან (და, სხვათა შორის, ჯორდანო ბრუნოსთანაც) იმავე კატეგორიებითაა მოაზრებული, რომლებითაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი სი არის, რომ კითხვაზე – საიდან მომდინარეობს კუზანელის შეხედულებანი უსასრულებაზე, – პასუხს თავად კუზანელი იძლევა: „ამგვა-

რად, – ვკითხულობთ კუზანელის მთავარ თხზულებაში, – უსასრულება გვაიძულებს ჩვენ მთლიანად დავძლიოთ ყოველგვარი დაპირისპირებანი. ამ პრინციპიდან შეიძლება გამოგვეყვანა იმდენი უარყოფითი ჭეშმარიტებანი. რომ მთელი წიგნი შედგებოდა. უფრო მეტიც, ყოველგვარი თეოლოგია, რომელსაც ჩვენ შეიძლება ჩავწვდეთ, გამომდინარეობს ამ უდიდესი პრინციპიდან და აი რატომაა, რომ ღვთაებრივ საგანთა უდიდესი მკვლევარი გამოჩენილი დიონისე არეოპაგელი თავის „მისტიკურ“ თეოლოგიაში ამბობს, რომ საკვირველი ბართლომეოსი საოცრად ჩასწვდა თეოლოგიას, გამოთქვა რა აზრი, რომ ის არის ერთნაირად მაქსიმუმი და მინიმუმიც.

მართლაც ვისაც ეს ესმის, ესმის ყოველივე და აღემატება ის ყოველგვარ გონებას. ნამდვილად, ღმერთი, რომელიც თვითაა მაქსიმუმი, როგორც იგივე დიონისე ლაპარაკობს ამაზე თავის ნაშრომში „საღმრთოთა სახელთათჳს“, არ არის უპირატესად ასეთ მიმართებაში სხვასთან, რომელიმე ადგილას უფრო დიდი, ვიდრე სხვა ადგილას. ნამდვილად, რამდენადაც ღმერთი არის ყოველივე, ის არის, აგრეთვე, არარა“[103].

ეს გრძელი ნაწყვეტი კუზანელის მთავარი ფილოსოფიური თხზულებიდან ნათელ პასუხს იძლევა დასმულ კითხვებზე. სახელდობრ, საიდან მომდინარეობს უსასრულოს ცნება საერთოდ და, კერძოდ კუზანელის ნააზრევში. უსასრულობის ცნება ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში იგივე სრულყოფილების, აბსოლუტური განხორციელების, სავსეობის, უფრო სწორად, „ზეშთა სავსეობის“ ცნებაა; რუსთაველთან ეს ცნება „ყოველთა სავსებით“ არის გამოხატული და ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის უსასრულო შინაარსს შეესაბამება.

§7. „სირაჲ“

„სირაჲს“, როგორც გარკვეული ცნების გამომხატველ ტერმინს, დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებისა და მათი წარმომავლობის გარკვევისათვის.

სასოწარკვეთილების მდგომარეობაში მყოფი ტარიელი, რომელსაც სიცოცხლის იმედი აღარ აქვს, წარმოთქვამს:

> სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსაღა დავყოფ მცირასა:
> არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?
> დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა (885).

ნ. მარმა თავის დროზე იოანე პეტრიწს მიმართა უკანასკნელ სტრიქონში ნახმარი ორი სიტყვის (კავშირისა და სირას) გარკვევის მიზნით და უნდა ითქვას, ნ. მარის, მართლაც, საოცარი ინტუიცია იყო საჭირო, რომ სიტყვა „სირაში“ (ბერძ. σειρά) ამოეკითხა არა მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობა ძველ ბერძნულ ენაში, არამედ ის განსაკუთრებული აზრი, რომელიც მას ნეოპლატონიზმში აქვს და რა მნიშვნელობითაც მას იოანე პეტრიწი და, შეიძლება ითქვას, მხოლოდ იოანე პეტრიწი იყენებს.

„კავშირი“ შეესატყვისება ძველ ბერძნულ στοιχεῖον და ნიშნავს ელემენტს, საწყისს, პირველსაფუძველს, რაც ძალიან კარგად იყო ცნობილი რუსთაველის ეპოქის ქართულ აზროვნებაში. პროკლეს στοιχείωσις θελογική ქართულად იყო თარგმნილი პეტრიწის მიერ, როგორც „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“[104].

მაგრამ რას ნიშნავს „სირაჲ“?

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „სირაჲ“ ერთადერთხელაა გამოყენებული, რაც მის მწიგნობრულ წარმომავლობაზე მეტყველებს. მაგრამ, როგორც ჩანს, ძველ ქართულ მწერლობაში ეს სიტყვა ძალიან იშვიათი უნდა იყოს[105]. ერთადერთი, სადაც ეს სიტყვა ძალიან ხშირად გვხვდება, პროკლეს ხსენებული თხზულების თარგმანი და თავად პეტრიწის

ფილოსოფიური თხზულებაა. მისი მნიშვნელობის ამოცნობა იმით ადვილდება, რომ ქართული „სირაჲ“ ზუსტად შეესაბამება ბერძნულ σειρά-ს და პეტრიწს, ეს ცნება უთარგმნელად გადმოაქვს ქართულში, იმავე სახით, ქართული დაწერილობით და საკუთარ ფილოსოფიურ თხზულებაშიც იმავე მნიშვნელობით და იმავე სახით ხმარობს.

ნ. მარმა ეს ფაქტი ისეთი უეჭველობით დაამტკიცა, რომ ამაზე კამათი დღეს შეუძლებელია. ნ. მარის დროს პეტრიწის შრომები ჯერ გამოცემული არ იყო. მარის მიკვლეული გზა იოანე პეტრიწის შრომების გამოქვეყნების შემდეგ (1937, 1940 წწ.) მსჯელობის ფართო შესაძლებლობას იძლევა.

რუსთაველის „სირაჲ-ს“ გასარკვევად ნ. მარმა პეტრიწის თხზულების ხელნაწერის შემდეგი ადგილი დაიმოწმა: „ხოლო არიან სირასა შორის თითოეულსა, ვითარ ღმერთთასა, ვითარ გონებათასა, ვითარ სულთასა, ვითარ ბუნებათასა, ვითარ სხეულთასა. ვინა ამათ ყოველთა შორის რომელნიმე არიან უმახლობელს თჳსთა მიზეზთა და საწადოთა, და რმოლნიმე – უშორიელეს“[106].

ბერძნულ σειρά თავდაპირველი მნიშვნელობით აღნიშნავს თოკს, ჯაჭვს, ქამანდს, ბორკილს. მაგრამ მისი შესატყვისი ლათინური სიტყვა, გარდა ჩამოთვლილი შინაარსისა, ნიშნავდა უკვე გვარსაც, რაც უფრო მეტად უახლოვდება მნიშვნელობას, რომელიც ამ სიტყვამ ნეოპლატონიზმში მიიღო. იოანე პეტრიწი, როგორც აღნიშნული იყო, ამ სიტყვას დიდ უმრავლეს შემთხვევაში უთარგმნელად ტოვებს, მაგრამ არის რამდენიმე შემთხვევა, სადაც ის თარგმნილია, როგორც „წარმონათხზი“[107]. ჩანს, ეს თარგმანი პეტრიწმა დამაკმაყოფილებლად არ მიიჩნია და სხვა ადგილას მან მაინც „სირაჲც“ დაუმატა: „ნათხზენი სირაჲსაჲ“[108]. არის შემთხვევა, როდესაც პეტრიწს იმავე სიტყვით – „სირაჲ“ გადმოაქვს ბერძნული τάξις: „ხოლო თუ სხუაჲ უპირველეს (არს), მეორისად არს იგივეობაჲ, იყოს რაჲვე მის სირაჲსა? და არ ერქუმოდის სხუა თჳნიერ პირველობისა“[109].

სიტყვა τάξις ნიშნავს წყობას, მწყობრს, თანრიგს. ალ. ლოსევი თარგმნის ამ სიტყვას, როგორც устроение ან порядок. პეტრიწის მიერ პროკლეს თხზულების დამოწმებული ადგილის აზრი ასეთია: „თუ უპირველესი არის განსხვავებული და არა იგივეობრივი მეორისა, [მაშინ] რაღა იქნება ის ამ მოცემულ წყობაში [თანრიგში]?“ ეს მაგალითები გვიადვილებს ამ მნიშვნელოვანი და ნეოპლატონიზმისთვის სპეციფიკური ცნების გარკვევას და ადგილს, რომელიც მას რუსთაველის პოემაში აქვს. ალ. ლოსევს σειρά უმრავლეს შემთხვევაში გადმოაქვს, როგორც ряд. ნ. მარმა თარგმნა უმრავლეს შემთხვევაში категория .

ნ. მარის მიერ დამოწმებული ადგილი იოანე პეტრიწის თხზულების მე-9 თავიდანაა მოყვანილი და მისი აზრი შემდეგია: არსის ყოველ „სირაში“ (რიგში, მწყობრში), როგორიცაა ღმერთობრივი, გონიერი, სულიერი, ბუნებისებრი* და სხეულებრივი არსნი, ზოგი ყველაზე ახლო იმყოფება თავის მიზეზთან და მისწრაფების საგანთან, ზოგი ყველაზე შორს[110].

შეიძლება ითქვას, ამ სიტყვებში ნეოპლატონიზმისა და, კერძოდ, პეტრიწის მოძღვრების ერთ-ერთი თავისებურებაა გადმოცემული არსის სხვადასხვა საფეხურთა (სირათა) ერთიანობის, მათი მთლიანობისა და არსის სფეროში და სამყაროში არსებული ჰარმონიის თვალსაზრისით. არსის ემანაციის მიხედვით, აქ წარმოდგენილი საფეხურების „სირაების“ ერთიანობა ხორციელდება, როგორც ვნახეთ, მონაწილეობისა („ზიარების“) და ბაძვის საფუძველზე, მაგრამ არსის ყოველ რიგს („სირას“), ერთი საყოველთაო მიზეზის (პირველი საწყისისა) გარდა, აქვს თავისი, ამ რიგით სპეციფიკური თავისებურების განმსაზღვრელი მიზეზი, რომელიც ამ რიგის მიმართ არის თვითკმარი და თავისთავადი საწყი-

*ბუნება, როგორც ეს თავის ადგილზე აღნიშნული იყო, ნეოპლატონიკოსებთან ნიშნავდა მსოფლიო სულის ქვედა ნაწილს, რომელიც მათი წარმოდგენით, უშუალოდ ეკვრის კოსმოსს და ამიტომ უფრო მეტადაა მიდრეკილი სამყაროსკენ და უფრო მეტად დაცილებული უზენაეს საწყისს.

სი. ეს არის „სირათ მთავარი“, რომელიც „ემთავრების და ეღმრთივის“ სირაში გაერთიანებულ მოვლენებს და რაც განსაზღვრავს ერთგვაროვან მოვლენათა ერთიანობას რიგების („სირაების“) შიგნით.

„სირათ მთავარი“ აკეთილებს თავის „დაქვემდებარებულ“ მოვლენებს და ყოველთვის უმჯობესია მათზე. რამდენადაც, როგორც ვიცით, ყოველი არსი თავისი მიზეზისკენ მიისწრაფვის, როგორც თავისი მამყოფელისა და სიკეთის წყაროსაკენ. ამდენად ყოველი „სირათ მთავარი“ არის „საწადოდ“ სირაში გაერთიანებულ არსთათვის, ხოლო არსი, როგორც მიზეზის მოქმედება, არის „უკუნ საქცო“. ასე მიისწრაფვის და უერთდება გონიერი არსი პირველ გონებას, სული-ერი არსი პირველ სულს და ა.შ.[111]

„სულთა სირა“, რომელსაც ტარიელის სიტყვით, მისი ინდივიდუალური სული უნდა შეუერთდეს, ემთხვევა შინაარსობრივადაც და ტერმინოლოგიურადაც პეტრიწის „სირასა... სულთასა“, სულიერ მოვლენათა რიგს, მწყობრს, გვარს კატეგორიას.

როგორც ითქვა, ყოველი „სირათ მთავარი" არის სირაში გაერთიანებული არსის საწყისი და არის თვითკმარი, „თჳთ თჳს მიერ წარმოდგენილი“. მაგრამ ამით მონიზმის პრინციპი არ ირღვევა და, როგორც პეტრიწი უმატებს, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს მათ საერთო საწყისი არ ჰქონდათ, უზენაესი მიზეზისა და პირველსაწყისის სახით; პირველი გონი წარმოქმნილია პირველი ერთისგან, პირველი სული – გონისა და პირველი ერთისგან; პირველი ბუნება – სულისა და პირველი ერთისგან; და პირველი სხეული – ბუნებისა და პირველი ერთისგან[112].

ერთი პარალელი კიდევ: ნეოპლატონიზმში დაბალი რანგის მოვლენათა მისწრაფება, უკუდაბრუნება და საწყისთან შეერთება გარკვეული კანონზომიერებით ხდება. ეს არის სწრაფვა და შეერთება ზევით, უფრო სრულყოფილისა და „უმჯობესისკენ“. რუსთაველთან დაცულია ეს კანონზომიერებაც.

„ვეფხისტყაოსანში“ არის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია არსის „მწყობრთა წყობაზე“ და მასთან ადამიანის შერთვაზე. ამ სტრიქონის ნაწილი ზემოთ განვიხილეთ ადამიანის მოქმედებასთან დაკავშირებით. მოვიყვანოთ სტროფი უფრო ვრცლად:

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთ ბრძნობისა,

მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა (792).

აქ შეერთების საგანი უკვე გარკვეულია, როგორც „ზესთა“ საფეხური; შეერთება იგივე სიტყვით – „შერთვით“ არის გამოხატული და. რაც, მთავარია, ბერძნულ „სირას“ ისეთი ქართული შესატყვისი აქვს მოძებნილი („წყობა“), რომელიც მის პირდაპირ აზრსაც გამოხატავს და შესატყვისებაში „მწყობრთა წყობა” – არსის მოწესრიგებულების იდეასაც.

„მწყობრი“ ერთხელაა ნახმარი „ვეფხისტყაოსანში“ და ეს ფაქტიც მის მწიგნობრივ წარმომავლობაზე მიუთითებს. ერთხელაა ნახმარი „წყობაც“ ამ სპეციფიკური მნიშვნელობით. როგორ უნდა იყოს ეს მწიგნობრული წარმომავლობა უფრო კონკრეტულად, ამაზე ნაწილობრივ პასუხს იძლევა თავად რუსთაველი. ადამიანი ზედა სირასთან შეერთებას ცოდნას, პოეტის აზრით, ფილოსოფიური სიბრძნე („ფილოსოფოსთა ბრძნობა“) იძლევა. მაგრამ რუსთაველი მხოლოდ სიბრძნეს არ თვლის საკმარისად და ადამიანებს მოუწოდებს მოქმედებისკენ.

ეს ფაქტი ამდიდრებს „ზესთ მწყობთა წყობასთან შერთვის“ შინაარს და მას, გარდა გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური შინაარსისა, ანიჭებს ეთიკურ მნიშვნელობასაც. ზნეობრივი ამაღლებისათვის საჭიროა შესაფერისი, ცხადია, მოქმედებაც. ეს უდუდესი მნიშვნელობის აზრი შემთხვევით არ არის კონტექსტში დაკავშირებული მოყვრის, „ძმაზე უმტკიცესი ძმის“, ხსნის აღთქმასთან.

„ზესთ მწყობრთა წყობასთან შერთვის“ იდეურ წარმომავლობაზე და მის ფილოსოფიურ ძირებზე იგივე უნდა ითქვას, რაც „სირაზე“ ითქვა. გამოთქმები „წყობა“ და „მწყობრი“ ხშირად გვხვდება იოანე პეტრიწთან[113]. ასევე „ზესთა“, რაც, შეიძლება ითქვას, ნიშანდობლივი ტერმინია მასთან, განსხვავებით, მაგ., ეფრემ მცირეს „ზეშთასგან“, – არეოპაგიტულ მოძღვრებაში იგივე ცნების გამომხატველი ტერმინისგან. განსაკუთრებით საყურადღებოა შესიტყვება „მწყობრი სირაჲსაჲ“, რაც პირდაპირ მიუთითებს ამ ცნების კავშირზეც „სირასთან“ და მის პეტრიწისეულ წარმომავლობაზეც: „ყოველთა სწორებით იყოს მიზეზ სირაჲსათა, და ყოველთა უნათლებდეს ვითარ თჳსაგამოთა, ხოლო გათჳთებული შორის მწყობრთა სარაჲსასა არა ყოველთად წარმოდგომილა“; „ხოლო წარმოქმნაჲ ყოველი მწყობრსა შორის სირაჲსასა სხუჱ [სხვაა] შობითისა მიზეზისგან“[114].

§8. ღმერთი, როგორც სიჯეთის წყარო. სიჯეთის მონიზმი

რუსთაველი რომ იცნობდა ნეოპლატონიზმს, პეტრიწის თხზულებას და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებას, ეს დღეს არ შეიძლება იწვევდეს ეჭვს. ჯერ კიდევ ნ. მარმა დაასაბუთა ეს ფაქტი შინაარსეული, ტექსტობრივი და ტერმინოლოგიური პარალელებით ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო ცნების „სირას“ მაგალითზე. მაგრამ, რომ აღარაფერი ითქვას შ. ნუცუბიძის მრავალრიცხოვან გამოკვლევებზე, რუსთაველის შეხედულებანი სიკეთეზე და „ბრძენი დივნოსის“ დამოწმება პოემაში სიკეთის წარმომავლობასა და ბოროტების არარეალობის საკითხზე, ისეთი უეჭველობით ადასტურებს მჭიდრო იდეურ კავშირს ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის, რომ ყოველგვარი „ძიებანი“ სხვა მიმართულებით ან გაუგებრობაზე შეიძლება იყოს დამყარებული, ანდა წინასწარ შემუშავებული პოზიცი-

ის „შეურყევლობაზე“. რასაც, ალბათ, საფუძველი აქვს, მაგრამ არა ობიექტური.

„ვეფხისტყაოსანის“ ერთ-ერთი ძირითადი იდეა – სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვებაა. ამაზე იყო ნათქვამი ზემოთ. ნათქვამი იყო ისიც, ამ იდეის მხატრული განსახიერებისკენ არის მიმართული პოემის სიუჟეტური განვითარება. რუსთაველი რომ შემოფარგლულიყო მხოლოდ მხატრული განსახიერების ხერხებით, მხოლოდ „ჩვენებით“ – ამ იდეის ამოკითხვა შესაძლებელი იქნებოდა მთელი პოემის, როგორც მთლიანი მხატვრული ტილოს გათვალისწინების საფუძველზე. საყურადღებოა, რომ რუსთაველი არ იფარგლება მხოლოდ პოეტური შემოქმედების საშუალებებით. იგი ცდილობს უჩვენოს მკითხველს არა მხოლოდ ის, რომ სიკეთე იმარჯვებს ბოროტებზე; ის ცდილობს გაარკვიოს – რატომ იმარჯვებს სიკეთე. ეს უკვე ფილოსოფიური აზროვნების ამოცანაა და მისი გადაწყვეტა ანიჭებს ამ შესანიშნავ იდეას აუცილებლობას, ობიექტურ გამართლებას და აძლიერებს პოემის ოპტიმისტურ მნიშვნელობას. ამ ამოცანის შესრულებისთვის კი „სახეებით აზროვნების“ ფარგლები საკმარისი აღარაა.

„ბოროტსა სძლია კეთილმან, – არსება მისი გრძელია“! (1361). წარმოსთქვამს ავთანდილი, როდესაც ნესტანდარეჯანის წერილით ტარიელთან ბრუნდება და ნესტანის ქაჯეთის ციხიდან გამოხსნა უკვე მოახლოებულია.

თუ გავითვალისწინებთ ეპოქის სააზროვნო და, კერძოდ, ფილოსოფიურ ვითარებას, შოთა რუსთაველის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასა და გარემოს, მის წინაშე, მას შემდეგ რაც სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხი ფილოსოფიური მოაზრების სიმაღლემდე აიყვანა, პრობლემათა მთელი რიგი უნდა წამოჭრილიყო. სიკეთის მხრივ ბოროტების ძლევა თავისთავად წარმოადგენდა პრობლემას, რომლის დადებითი თუ უარყოფითი გადაწყვეტა დამოკიდებულია სიკეთისა და ბოროტების არსების მოაზრებაზე, მათი მიმართების გარკვევაზე.

სიკეთე, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, პირველი საწყისის ძირითადი განსაზღვრებაა. ასეთივე ვითარებაა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და იოანე პეტრიწთან. პროკლეს შეხედულებით სიკეთე იგივე პირველ საწყისია: „ყოველთა მყოფთა დასაბამი და მიზეზი უუპირატესი კეთილობაჲ არს“; „ყოველი კეთილობაჲ მაერთებელი არს მზიარებელთა მისთა, და ყოველი ერთობაჲ [არს]“[115]. სიკეთე, როგორც განსაზღვრება, ყველაზე მეტად უახლოვდება მის წვდომას და ყველაზე მეტად გამოხატავს მის არსებას. პირველმიზეზის მიმართება სამყაროსადმი, პირველ ყოვლისა, სიკეთის მიმართებაა, რომელიც პირველმიზეზის არსებიდან გამომდინარეობს და სამყაროზე, პირველყოვლისა, სიკეთეს ავრცელებს. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, „ვითარცა არსებითი სახიერებაჲ (სიკეთე – შ.ხ.) ყოველთა არსთა ზედა იგი განჰფენს სახიერებით“[116].

პეტრიწის სიტყვით, პირველი და საყოველთაო მიზეზი, როგორც „ყოველთაგან ზესთმდებარე იგი უცნაური ერთი კეთილობაი“, გარდაეფინება, როგორც ვნახეთ, „ყოველსა ზედა ხილულსა“ და ნაწილდება („განაწილებული“) მთელ არსში („მყოფთა შორის“). არაფერი რჩება, რაც ღვთაებრივმა სიკეთემ არ „გააკეთილოს“ და თავისი მადლი არ უწილადოს.

პირველი საწყისის განსაზღვრებათა საკითხს რომ აღარ დავუბრუნდეთ, აღვნიშნოთ, რომ ამ განსაზღვრებათა შორის სიკეთის (სახიერის) გვერდით განსაკუთრებული მნიშვნელობა მშვენიერებას ენიჭება. პირველი მიზეზის, როგორც სიკეთის, მიმართება სამყაროსადმი, თუ სამყაროს ეთიკურ ღირებულებას და მნიშვნელობას აძლევს, მისი მიმართება, როგორც მშვენიერებისა, სამყაროს ესთეტიკურ ღირებულებას განსაზღვრავს. მათი მნიშვნელობა თითქმის თანაბარია: „იგივე არს და ერთ, – წერს ფსევდო-დიონისე, – სახიერისათჳს კეთილ სახელდებაჲცა“[117], რაც ეფრემ მცირეს ტერმონოლოგიით ნიშნავს: ერთი და იგივეა, ღმერთს სიკეთეს უწოდებ თუ მშვენიერებას!

რუსთაველისთვის, როგორც მხატვრული სიტყვის წარმომადგენელისთვის, მშვენიერების კატეგორიას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და, როგორც ვნახეთ, დიდი ადგილი უჭირავს მის მხატრულ მსოფლმხედველობაში.

სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების საფუძველი პირველის ნამდვილობაა, მისი მარადიულობა, მისი სუბსტანციური არსებობა და, მეორე მხრივ, ბოროტების, პირიქით, შემთხვევითობა, დროულობა, აქციდენციური არსებობა. სიკეთე თავისთავად არსია, „მყოფია“; ბოროტება თავისთავად არ არსებობს, „უმყოფოა“: „თქვეს ბოროტსა: „უმყოფოო“ (1508). სიკეთის „არსება გრძელია“ (1361), ღმერთი „კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“ (1491) და სხვ. ბოროტების სფერო დროულობაა: „ვცან სიმოკლე ბოროტისა“ (1434), ღმერთი „ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს“.

რაც შეეხება რუსთაველის სიკეთეზე გამოთქმულ შეხედულებათა იდეურ წყაროს, შეიძლება ითქვას, აქ საქმე გვაქვს „ბედნიერ შემთხვევასთან“, როდესაც მას თავად რუსთაველი ასახელებს და გვაძლევს გასაღებს მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროების საკითხის ამოხსნისთვის:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,

თავს მასსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1491).

სიტყვა „უზადო“ ერთხელაა გამოყენებული რუსთაველის პოემაში, მსგავსად „სირაჲსა“ და „ბაძვისა“, ეს გარემოება ამ სიტყვის მწიგნობრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ, მაგ., პეტრიწთან ეს სიტყვა ჩვეულებრივია, შეესატყვისება ბერძნულ ε„λικρ…νής და გამოხატავს ონტოლოგიურად ამაღლებულსა და საწყისის ერთერთ გარკვეულობას: „უზადოი ერთი“; „...რაჲცა ამათი თან მისდვა ერთსა, დაგიკნინებია და არღარა გაქუს უზადოჲ ერ-

თი“[118]. შემდეგ: „ხატ უკუე ერთისა უზადოჲ პირველი გონებაჲ და მხოლობაჲ [მონადა] გონებათაჲ. ვინაჲ ნაწილთა არა ერთ, ხოლო ვითარ მხოლოჲ გონებათაჲ ერთ ხატ ერთისა“; „რამეთუ ნიადაგ მოქმედებს, ვითარ უზადონი ხატნი და აღალმანი მის ერთისანი“; „და ყოველი უწყინ [იციან], მაგრა ვითარ ღმერთთა და ერთთა, და უზადოთა ხატთა მისთ ზესთ ღმრთისათა და ზესთ ერთისათა“[119].

იგივე აზრი აქვს ამ სიტყვას რუსთაველის ციტირებულ სტროფში. „კარგი“ ზოგადად შეიძლება ეწოდოს ყოველ ემპირიულ მოვლენას, „უზადო“ ეწოდება „უკეთესს“, კარგს მის ამღლებულ ფორმაში, კარგის „თავს“, მის საწყისს.

ნეოპლატონიზმის გავლენა რუსთაველზე ამ შემთხვევაში იმდენად ნათელია, რომ ამ ფაქტის აღიარება აუცილებელი გახდა, როგორც ვნახეთ, მკვლევრისთვის, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ ამ მოძღვრების ყოველგვარ კლავს უარყოფდა. ნეოპლატონიზმის გავლენის დასაბუთების მიზნით პოემის ამ სტრიქონს იმოწმებდნენ („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“), მაგრამ ამავე სტროფის წინა სტრიქონის „ბრძენი დივნოსის“ უგულებელყოფა არ იძლეოდა საშუალებას კითხვაზე უფრო კონკრეტული პასუხი გაეცათ და ეს იდეა პოემაში მხოლოდ „იოანე პეტრიწის ხელით მოწოდებულ“ შეხედულებად არ ჩაეთვალათ. რა თქმა უნდა, პეტრიწის გავლენა რუსთაველზე საერთოდ ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, მაგრამ სიკეთის საკითხში, თუ თვით რუსთაველის მოწმობას დავეყრდნობით, როგორც ამას სხვა მკვლევრები აკეთებდნენ, აქ დიონისეს, უფრო ზუსტად, ფსევდო-დიონისეს დასახელება უფრო სწორი უნდა ყოფილიყო.

რუსთაველის პოემაში ასახული თვალსაზრისი ცნობილია, როგორც სიკეთის მონიზმი. ამ მოძღვრებამ თავისი დასრულებული სახე ნეოპლატონიკოს პროკლესთან მიიღო და მისგან არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გადავიდა. იდეური კანშირი და სიახლოვე ამ საკითხში პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის და ფსევდო-დიონისეს დამოკიდებულება

პროკლესგან ნათლადაა გარკვეული მეცნიერებაში. ამ გარემოებამ საბოლოოდ დაადასტურა, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორს არ შეიძლებოდა პროკლეზე ადრე ეცხოვრა და მაშასადამე, არ შეიძლებოდა ის I საუკუნის მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი ყოფილიყო[120].

სიკეთის მონიზმის მიხედვით, ნამდვილი, სუბსტანციური არსებობა მხოლოდ სიკეთეს აქვს. ბოროტება, ფსევდო-დიონისეს სიტყვით, „არა არს არს“. სიკეთე არის ასევე პირობა არსებობისა. „ქმნა არსისა“ სიკეთისგან გამომდინარეობს; ყოველივე, რაც არის, სიკეთისგან არის და ის, რაც მთლად მოკლებულია სიკეთეს, რაც სიკეთეში სრულიად არ მონაწილეობს, ის არც არსებობს: „ყოვლად უნაწილოჲ კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს“, „უკუე თუ ყოვლითურთ მოსპო კეთილი, არცა არსება იყოს, არცა ცხოვრება, არცა სურვილი, არცა ძრვა, არცა სხუაჲ არცა ერთი რაჲ“[121].

რაც შეეხება ბოროტებას და პასუხს კითხვაზე – „რაჲ არს სიბოროტე? და რომლისა დასაბამისა დაბადებულ არს? და ვითარ სახიერმან ინება დაბადებაჲ მისი?“, პროკლეს, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და რუსთაველის მიხედვით, „ბოროტებას არა აქვს დასაბამი და მხოლოდ ერთი – სიკეთე შეიძლება იყოს; როგორ შეიძლება მან „ინებოს“ თავისი საპირისპიროს „დაბადებაჲ”; სახიერს (სიკეთეს) „არა ეტყვის დაბადებაჲ უსახირისაჲ“; „არა ღმერთისა მიერ არს ბოროტი“[122].

რუსთაველის პოემის მიხედვით:

ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა? (114).

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს (1491).

რამდენადაც სიკეთეა სუბსტანციური, ამდენად ბოროტების აღიარება, როგორც არსისა, შეიძლებოდა მხოლოდ დუალისტური პოზიციიდან – თუ ორ დასაბამს, ორ მიზეზს დავუშვებთ და მივიღებდით შეხედულებას, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხვისა და სხვისა დასაბამისა მიზეზისაგან იყვნენ“[123]. მაგრამ დუალიზმი ეწინააღმდეგება, ფსევდო-დიო-

ნისეს სიტყვით, თვით დასაბამის ცნებას. „ორობაჲ“ თავისთავად გულისხმობს ერთს, როგორც „ორობის“ საფუძველსა და დასაბამს; ხოლო ერთიდან ორის დაპირისპირებული „გამოსვლა“ საერთოდ „უჯერო არს“. ორი დასაბამის აღიარება ეწინააღმდეგება დასაბამის, პირველ მიზეზის სისრულეს, მის აბსოლუტურობას და „უვნებლობას“; ეწინააღმდეგება წერსრიგსა და ჰარმონიას სამყაროში. ორი დასაბამი პირობის ქვეშ სამყარო იქნებოდა „უწესო და მარადის მბრძოლ“[124]; იქნებოდა უწესრიგობისა და მარადიულობის ბრძოლის ასპარეზი სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ორივე დასაბამი იქნებოდა „უვნებელი“, რაც გამორიცხავს ერთ-ერთი მათგანის მიერ მეორის, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ძლევას“.

ფსევდო-დიონისე ვრცლად ეხება ბოროტების საკითხს იერარქიულად აგებული არსის ყოველ ცალკეულ საფეხურზე და გამორიცხავს მის რეალობას მთელი არსის მანძილზე და ყველა მის მოვლენებში. უფრო მეტიც, წინააღმდეგ პლოტინესია, რომელიც ხშირად ბოროტებას მატერიას მიაწერდა, და თანახმად პროკლეს შეხედულებებისა, რომელთანაც ძალიან ახლოა ფსევდო-დიონისე, უარყოფს ბოროტებას მატერიაშიც: „არამედ არცაღა მრავალ-განსმენილსა მას ნივთსა შინა არს ბოროტი“ და იმიტომ, რომ მას აქვს „სიკოთისა და შემკობისა და სახოვანებისა“ (კეთილსახოვნების) მიმღებლობის უნარი.

შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, არაოპაგიტულ მოძღვრებასთან ერთად, საკმაოდ დიდი როლი პეტრიწმა შეასრულა. ამგვარი ვითარებაა სიკეთისა და ბოროტების საკითხშიც. პეტრიწის სიტყვით, ბოროტებას არა აქვს სუბსტანციური არსებობა, ის „უარსობაა“[125]. ანალოგიურია რუსთაველის შეხედულება:

თქვეს ბოროტსა: „უმყოფოო, კეთრილნია შენთვის მზანი“ (1508).

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი (1434).

მაგრამ წარმოდგენილი დებულებები არ ნიშნავს, რომ არაეოპაგიტული მოძღვრებისა და რუსთაველის მიხედვით, ბოროტებას არა აქვს რამენაირი – ემპირიული და აქციდენციური არსებობა. ასე რომ ყოფილიყო, უაზრობა იქნებოდა ბოროტების დაძლევისკენ მიმართული მოქმედება ისევე, როგორც უაზრობა იქნებოდა ეს მოქმედება, ბოროტება რომ სუბსტანციური ყოფილიყო.

რას წარმოადგენს ბოროტება მის აქციდენციურ არსებობაში? პასუხი ამ კითხვაზე დაფუძნებულია ნეოპლატონურ და არეოპაგიტულ შეხედულებაზე არსის, როგორც იერარქიულად განლაგებულ საფეხურთა ერთიანობაზე; რუსთაველის სიტყვით, არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ წარმოდგენაზე:

არ ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,

მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა (792).

არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ. რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა (885).

ამდენად, კითხვის მოცემული გადაწყვეტა გასაგები ხდება მოძღვრების ამ თავისებურების გათვალისწინების საფუძველზე.

არსის პირველი მიზეზიდან გამომდინარეობა ნეოპლატონიზმში კლებას წარმოდგენს, კლებას როგორც ონტოლოგიური, ესთეტიკური, აგრეთვე, ეთიკური თვალსაზრისით. პერველი მიზეზის სიკეთე „ყველგან მიმწვენელია“ და არსის ყველა საფეხურამდე აღწევს: უმაღლესი მოვლენებიდან დაბალი („უდარესი“) და „უკანასკნელი“ საფეხურის ჩათვლით. მაგრამ სამყაროს სხვადასხვა რანგის მოვლენები, სხვადასხვა „მანძილით“ არის დაცილებული სიკეთისგან და მათი „მიმღებლობის“ უნარიც ამით არის განსაზღრული. ამის შესაბამისად სხვადასხვაა მათში სეკეთის „ოდენობა“ ისევე, როგორც სხვადასხვაა მზის სხივის ძალა მზისგან სხვადას-

ხვა მანძილით დაცილებულ საგნებში; სხვადასხვაა მათი მონაწილეობის (ზიარების) „ხარისხი“ პირველმიზეზსა და სიკეთეში.

ეს კლება, ეს „უსასრულობა კეთილისა“, „განშორება კეთილისა“ არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ამიტომ ბოროტების განსაზღვრება არაოპაგიტული მოძღვრების ავტორის მიერ, როგორც ვნახეთ, შეიძლება მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით: უმიზეზობა, უარსობა, უმიზნობა, უკეთურობა, უსიცოცხლობა, უგონობა და ა.შ., სადაც ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპირო დადებითი ფორმა სიკეთეს გამოხატავს.

რაც შეეხება ბოროტებას, როგორც სიკეთის საპირისპირო კატეგორიას ადამიანურ მოქმედებაში, და არა მის ონტოლოგიურ საზრისს, – ეს არის ადამიანში მისი სულის სიკეთის კლებით გამოწვეული მოძრაობა სურვილების განხორციელების „ქმნის“ გზაზე, როდესაც ეს სურვილები სამყაროს წესრიგის წინააღმდეგაა მიმართული.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, განგებისა და ადამიანური მოქმედების საკითხი დაკავშირებულია აბსოლუტის განგებულებასა და ნების თავისუფლების ზოგად პრობლემასთან. ეს პრობლემა გადაუწყვეტელია შუა საუკუნეების აზროვნების პირობებში, რადგან „ღმერთის ცნება მოითხოვს უპირობო ნებელობას, ხოლო უპირობო ნებელობა წინასწარი განსაზღვრულობის ისეთ ცნებას, რომელიც გამორიცხავს ადამიანურ თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ცოდვა, არ არსებობს ხსნის მოთხოვნილება, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე არ არსებობს გამოხსნა“[126].

რუსთაველთან ეს პრობლემა თავისებურად დგას, ის ფაქტობრივად აერთიანებდა ადამაინის ბედის განსაზღვრულობას განგებისგან და ადამიანის მიზანსწარაფულ მოქმედებას. მაგრამ ეს გაერთიანება არ არის მხოლოდ ცხოვრებისეული დაკვირვებით ნაკარნახევი შეხედულება. მას გარკვეული ფილოსოფიური დასაბუთება აქვს და ამაშია პრობლემის გადაწყვეტის მნიშვნელობა.

ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც რუსთაველის შეხედულებას უდევს საფუძვლად, – იგივე ნეოპლატონიზმია, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის პრინციპი და, კერძოდ, შეხედულებანი სიკეთეზე, მის სუბსტანციურ არსებობაზე.

ღმერთი, როგორც ვნახეთ, პირველყოვლისა, სიკეთეა, ხოლო ღმერთისადმი სწრაფვა – სიკეთისკენ სწრაფვაა. ამავე დროს, მისკენ სწრაფვა მთელი არსის და, მათ შორის, ადამიანისთვის დამახასიათებელი და „ბუნებრივი“ მდგომარეობაა. პირველი საწყისისადმი მთელი არსი მიისწრაფვის, პეტრიწის სიტყვით – მთელი არსია „ატრფიალებული“ პირველი საწყისისადმი და ადამიანი ამ საყოველთაო კანონზომიერებაშია ჩართული. ადამიანის სიკეთისადმი სწრაფვა და ამით განსაზღვრული მოქმედება არის, ამავე დროს, საყოველთაო კანონზომიერების გამოვლენა, კერძოდ, ადამიანში.

ადამიანი, როდესაც მისი მოქმედება სიკეთის მოქმედებისკენ არის მიმართული, ამ კანოზომიერებაშია ჩართული. საკითხის ამგვარი გადაწყვეტით იხსნება წინააღმდეგობა ფატალიზმსა და სუბიექტურ მოქმედებას შორის; სუბიექტური ემთხვევა ობიექტურს, ადამიანის მოქმედება-განგებულებას.

აქედან გამომდინარეობს კიდევ ერთი ეთიკურად მნიშვნელოვანი შედეგი: მხოლოდ ადამიანის ისეთი სწრაფვაა განხორციელებადი, რომელიც სიკეთისაკენ არის მიმართული. სიკეთისთვის ბრძოლა რეალურია და მიღწევადი. ბოროტება დროებითია, შემთხვევითია და წარმავალი. შემთხვევითია ადამიანის სწრაფვა ბოროტებისკენ.

ივანე ჯავახიშვილი ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში. ქველმოქმედება და საქველმოქმედო დაწესებულებანი

კარგა ხანია, რაც საქართველოში დიადმა მოძრაობამ იჩინა თავი. ჯერ კიდევ ამ თხუმეტი წლის წინათ ცხადად ეტყობოდა, რომ ჩვენი ხალხის წინანდელი აზროვნება ირყეოდა და ხალხში ახალი მიმართულება ვრცელდებოდა; ეს მოძრაობა და ძველებური შეხედულების შერყევა ქართველი ერის ეკონომიკურ განწყობილებასაც შეეხო, მის ზნეობრივ და გონებრივ ავლადიდებასაც. ახლა არავისთვის საიდუმლო არ არის, რომ მრავალი საუკუნის განმავლობაში მხურვალე და წრფელი სასოების პატრონმა ქართველმა ხალხმა ეკლესიას ზურგი შეაქცია და სრული გულგრილობა გამოიჩინა: ხალხს აღარ აკმაყოფილებს წინანდელი, მამაპაპური რწმენა და ზოგან სრულმა ურწმუნოებამ მოიკიდა ფეხი. ზოგან კიდევ ეგრეთ წოდებული რაციონალური მიმართულებაა გამეფებული. სწორედ ბედნიერია ის განათლებული წრეები ხალხისა, რომელთაც შეუძლიათ ამ დიადი მოძრაობის სათავეში ჩადგნენ და სწორე, გონიერ და ნაყოფიერ გზაზე დააყენონ იგი. ხალხს ხომ თავისთავად გზის გაგნება არ შეუძლია. იგი გრძნობს მხოლოდ, რომ წინანდელი წესი ახლა გამოუდეგარია, მაგრამ რა ცვლილება უნდა მოხდეს და როგორ, – ამის გამორკვევის ძალ-ღონე მას არა აქვს. სარწმუნეობრივი და ზნეობრივი შეხედულების შეცვლა და გასწორება, რომელსაც მრავალი საუკუნეების განმავლობაში თავისი მდიდარი მწერლობა, განვითარებული დოგმატური და საეკლესიო წყობილება აქვს შექმნილი, ძალიან ძნელი და რთული საქმეა. თითოეულ სარწმუნეობრივ ზნეობრივ შეხედულებასა და დაწესებულებას თავისი წარსული და

მნიშვნელობა ჰქონდა. განათლებულ წრეების მოვალეობაა, შეიგნონ მნიშვნელობა თითოეული ამგვარი დაწესებულებისა და გამოარკვიონ, აკმაყოფილებს იგი თანამედროვე მნიშვნელობას თუ არა?

ჩვენში კი ერთ მხარეს ჰგონია, ვითომც წირვა-ლოცვის გამშვენიერება და ქადაგების შემოღება აჩერებდეს ურწმუნოებისა და ეკლესიისადმი გულგრილობის გავრცელებას, მეორე მხარე კიდევ დარწმუნებულია, ვითომც საკმარისია, ხალხს ჩააგონოთ, – მღვდელი და ხატი რად გვინდაო, რომ რაციონალურმა მიმართულებამ მართლა გაიმარჯვოს. ორივე მხარე შემცდარია იმიტომ, რომ გარეგნობა შინაარსად მიაჩნიათ და ზედაპირული საშუალებით სურთ დიდ საქმეს წინ გაუძღვენ. წინადაც ყოველთვის და ყოველგან ასე ყოფილა, რომ ერის მოძრაობისათვის გარკვეული მიმართულება განათლებულ წრეებს მიუნიჭებიათ; ასევე უნდა იყოს ჩვენშიაც.

ამ წერილის ავტორს სურდა შეესწავლა, თუ რა ზნეობრივ ნიადაგზე იყო დამყარებული საქართველოში ქველმოქმედება, ვის ჰქონდა ზნეობრივი უფლება ქველმოქმედებით ეცხოვრა, რა მიზეზის გამო ეხმარება ქონებრივად ქართველი ერი სამღვდელოებასა და მონაზნებს, როგორ შეიცვალა თანდათან მონაზნების ორი უმთავრესი აღთქმა და როგორ გადაგვარდა იგი; დასასრულ, რა და რა საქველმოქმედო დაწესებულება არსებობდა ძველ საქართველოში და ვინ იყვნენ მათი დამაარსებელნი. ავტორს სურდა მკითხველისათვის ნათლად წარმოედგინა ზნეობრივი და საზოგადოებრივი შეხედულებანი, რომელზედაც დამყარებული იყო ქველმოქმედება და საქველმომედო დაწესებულებანი საქართველოში. დასავლეთ ევროპის სამეცნიერო მწერლობაში, მეტადრე საეკლესიო ისტორიის მკვლევართა შორის, ერთი ცრუ აზრი არის გავრცელებული, ვითომც აღმოსავლეთის ქრისტიან ხალხთა ზნეობრივი მოძღვრება მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში შეუცვლელი, სრულებით გაქვავებული ყოფილიყოს. ჩვენ დავინახეთ, რომ აღმოსავლეთშიაც, განსაკუთრებით საქართველოში ზნეობრივი მოძღვრება იმნაირადვე იცვლებოდა და სხვაფერდებოდა, როგორც დასავლეთ ევ-

როპის ქვეყნებში, რომ საქართველოშიაც იბრძოდა ხალხი ზნეობრივი შეხედულების წარმატების გულისთვის.

ქართველი ხალხის ძირითადი ზნეობრივი შეხედულება სახარების მოძღვრებაზე იყო დამყარებული, ხოლო სახარების ზნეობრივი იდეალი იმაში მდგომარეობდა, რომ ადამიანი ისეთივე სპეტაკი და უნაკლო ყოფილიყო, ვითარცა მამა ზეციერი, და დაუშრეტელი სიყვარულით და სათნოებით მოპყრობოდა თავის მოყვასს, მეტადრე უძლურსა და გლახაკს; მშიერს, მწყურვალს, შიშველს, სნეულსა და სხვ. (მათე, XXV, 35,40). სახარებიდან ჩანს, რომ ქრისტეს უმთავრეს ზნეობრივ მცნებას ქველმოქმედება შეადგენდა. მერე ვინ ჩაითვლებოდა გლახაკად, – ყველა მშიერ-მწყურვალისათვის უნდა მიეცა კაცს ქველის საქმარი თუ არა? სახარებაში, რამდენადაც მახსოვს, ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მხოლოდ პავლე მოციქულის მეორე ეპისტოლეში თესალონიკელთა მიმართ ერთი წინადადება მოიპოვება, რომელიც სწორედ ამ საკითხზე გვაძლევს პასუხს. „რაჟამს იგი ვიყავ თქვენთანა, – სწერს დაუღალავი მოციქული, - მასავე გამცნებდი თქუენ, ვითარმედ **უკეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცა ჰსჭამნ,** რამეთუ მესმის ვიეთთვისმე, რომელნი იქცევიან თქუენ შორის უწესოდ: არა რას იქმენ, არამედ მიმოიწულილვენ ისე ვითარცა უკუჱ მათ. **ვამცნებთ** და ვლოცავთ უფლისა ჩუენისა მიერ იესო ქრისტესა, **რათა მყუდროებით ჰშურებოდენ თჳსსა პურსა ჰსჭამდენ“**.

პავლეს სიტყვებიდან ჩანს, რომ ყველას ვისაც კი შრომა და მუშაობა შეეძლო, მოვალე იყო ემუშავნა და ისე გამოეკვება თავისი თავი, მაშასადამე, იმ პირებს, რომელთაც მათხოვრობა ხელობათ აქვთ არჩეული და მათხოვრობით ცხოვრობდნენ, არავითარი ზნეობრივი უფლება არა აქვთ ქველმოქმედების იმედი ჰქონდეთ, იმიტომ რომ **„უკეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცა ჰსჭამნ“**.

დახმარების ღირსი იყო მხოლოდ უძლური, სნეული ან ბუნებით ნაკლის პატრონი. ამ ჯგუფის გარდა ქველმოქმედების მიღების ზნეობრივი უფლება იმ პირებს ჰქონდათ, რომელნიც, თუნდაც სინდისიერად შრომობდნენ, წელებზე ფე-

ხებს იდგამდნენ, მაგრამ მაინც ხელმოკლედ, ღარიბად იყვენენ წვრილშვილების გამო, ან არა და ქადაგება და მოძღვრება ქრისტიანეთა კრებულში იმდენ დროს ართმევდათ, რომ ლუკმა პურის საშოვნელად მუშაობისათვის მოცალეობა აღარა ჰქონდათ. თვით იესომ ამცნო თავის მოწაფეებს, რომ მქადაგებელსა და მახარობელს ზნეობრივი უფლება აქვთ დახმარების მიღების, მართალია, მოძღვარმა აუკრძალა თავის მოწაფეებს, რომ ქადაგებაში რაიმე საფასი გამოერთმიათ, მაგრამ დაავალა ნუ წაიღებთ, – „ნუცა ვაშკარანსა გზასა ზედა, ნუცა ორსა სამოსელსა, ნუცა ხამლთა, ნუცა კუერთხსა, რამეთუ **ღირს არს მუშაკი სასყიდლისა თვისისა“** (მათე, X, 10).

ლუკა მახარობელს უფრო ვრცლად და უკეთესად აქვს მოყვანილი იესოს ეს სიტყვა: „მასვე სახლსა შინა იყუენით. **ჰსჭამდით და ჰსუემდით მათ თანა, რამეთუ ღირს არს მუშაკი სასყიდლისა თვისისა“** (ლუკა, X, 7). ამნაირსავე მცნებას მისდევდნენ მოციქულების დროს, მხოლოდ პავლე მოციქულმა შეცვალა ცოტა ეს ჩვეულება „არა უწყითა, – ჰკითხავს იგი კორინთელთ, – რამეთუ რომელნი იგი ბაგინსა ჰმსახურებენ, ბაგინისაგან ჰსჭამიან? და რომელნი საკურთხეველსა წინაშე ჰსდგანედ, საკურთხეველისაგან ნაწილი განიღიან? ეგრეცა უფალმან ჰბრძანა, რომელნი იგი სახარებასა მიუთხრობენ, სახარებისაგან ცხოვრებაჲ, **ხოლო მე არაჲ, რა ვიხმიე ამათგანი“** (ა. კორინთელთა, IX, 13-15).

პავლეს ერთ სხვა თავის ეპისტოლეში მოყვანილი აქვს ის მოსაზრება, რომლის გამოისობითაც მას არ სურდა, რომ სხვისგან გამოსაკვები აეღო. „თქვენ უწყით, – ამბობს იგი, – ვითარ იგი ღირს ბაძვად ჩუენდა, რამეთუ არა რაჲ უჯერო ვჰყავთ **თქუნ**ც შორის, და **არცაღა ცუდად პური ვისგანმე ვჰსჭამეთ, არამედ შრომითა და რუდუნებითა ღამე და დღე ვიქმოდით, რათა არავის თქუ**ნგანსა დაუმძიმოთ... **რამეთუ რაჟამს იგი ვიყავ თქუ**ნთანა, ამასვე გამცნებდი თქვენ, ვითარმედ უკეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცა ჰსჭამნ“ (ბ. თესალონიკელთა, III, 7 – 10).

პავლეს ამ ორი სიტყვიდან შეიძლება ადამიანმა დაინახოს, რომ დაუდალავ მოციქულს არ უნდოდა „სახარებისაგან ცხოვრებაჲ“, ე.ი. ქადაგების გამო სასყიდელი აეღო ხალხისგან ერთი მხრივ იმიტომ, რათა არავის „დაუმძიმოთო“, არავინ შევაწუხოო, – ეს რასაკვირველია, პირადი ზნეობრივი მოსაზრებაა; მეორე მხრივ, იმის გამო, რომ „უკეთუ ვისმეს არა ჰნებავს საქმის გაკეთება და მუშაობა, უფლება არა აქვს, რომ ლუკმა პური ჭამოსო“, – ეს რასაკვირველია, ობიექტური, ზოგადი ზნეობრივი მცნებაა.

მართლაც, როცა პავლე ქადაგებისაგან მოიცლიდა ხოლმე, მაშინვე თავის ხელობას შეუდგებოდა და კარვებს აკეთებდა ხოლმე; აკი ამიტომ შეეძლო მას მიტელინელთა მიმართ თამამად ეთქვა: **„თქუჱნ თვით უწყით, რამეთუ სახსარსა მას ჩემსა და რომელნი იყუნეს ჩემთანა ხელნი ესე ჩემნი მსახურებდესო“** (საქმე მოციქულთა, XX, 34).

ამგვარად, თუმცა პავლე მოციქული იმ აზრის იყო, რომ მქადაგებელსა და მოძღვარს უფლება ჰქონოდა კრებულისა ან სამწყოსაგან სასყიდელი და დახმარება მიეღო, მაგრამ პირადად მას უკეთესად მიაჩნდა, რომ სამღვდელოებას უსასყიდლოდ და უანგაროდ ემსახურნა სამწყსოსათვის; მაშასადამე, მწყემს მხოლოდ განსაკუთრებული გაჭირვების დროს უნდა მიემართნა კრებულისათვის. კვიპრიანე ეპისკოპოსის (III საუკ.) წერილებიდან ჩანს, რომ უძველეს ხანაში, ქრისტიანობის პირველი საუკუნეების განმავლობაში, სწორედ ამ მცნებას მისდევდნენ და მწყემსნი ცდილობდნენ თავიანთი შრომით გამოეკვებათ თავიანთი თავი. ამიტომ თითქმის ყველაფერს, რასაც-კი მორწმუნენი სწირავდნენ ხოლმე კრებულს საქველმოქმედოდ, განსაკუთრებით ღარიბ-ღატაკსა და გლახაკს ახმარდნენ ხოლმე.

მაგრამ თანდათან საქმის მდგომარეობა იცვლებოდა; მღვდლებსა და დიაკვნებს იმდენი საქმე დააწვათ თავზე, როცა ქრისტიანობა საყოველთაოდ გავრცელდა და ნებადართულ სარწმუნეობად იქნა აღიარებული, რომ ლუკმა პურის საშოვნელად აღარ სცალოდათ და ხელობისათვის თავი უნდა დაენებებინათ. ამის გამო თანდათან სამღვდელოება

იძულებული გახდა სამწყმსოს ქველმოქმედებისათვის მიემართა და იქიდან მიეღო სასყიდელი და გამოსაკვები. მაშინ შემოიღეს გლახაკებისა და სამღვდელოების სიების შედგენა და ამ სიების მიხედვით, რომლებსაც ლათინურად matvicula, canon („მატრიკულა“ ანუ „კანონი“) ერქვა, უნაწილებდნენ ხოლმე კრებულის შემოწირულობას.

კრებულის ანუ ეკლესიის ქველმოქმედებით, მაშასადამე, პირველ ხანაში მხოლოდ გლახაკნი და სამღვდელოება იკვებებოდა; გლახაკები სინანულისა და ქრისტეს მიერ სიყვარულის გამო იღებდნენ დახმარებას, სამღვდელოება – ვითარცა შრომის გასამრჯელოს. მაგრამ უძველეს დროსვე* ქრისტიანეთა კრებულებში ისეთი პირებიც იყვნენ, რომლებსაც ქალწულობისა და სიგლახაკის აღთქმა ჰქონდათ დადებული და ზნეობრივი სისპეტაკის დაცვა სურდათ. სოფლიდან სოფლად, ქალაქიდან ქალაქად დადიოდნენ ისინი და ქადაგებასა და ეკლესიის საქმეებს ემსახურებოდნენ, მიმოსვლისა და ქადაგების დროსა ხარების მცნებისამებრ მათ თან არაფერი არ მიჰქონდათ ხოლმე საგზლად და მხოლოდ ქრისტიანთა დახმარებით იკვებებოდნენ. მაგრამ თანდათან, როცა მღვდელობა მხოლოდ ხელდასმულებს შეეძლოთ მიეღოთ, ხოლო მოძღვრების უფლება მარტოოდენ განსაკუთრებული ცოდნით აღჭურვილ პირებსღა ჰქონდათ, ამ ორსავე სქესის ქალწულობის აღთქმელთ ქრისტიანთა კრებულსა და საზოგადოებაში საქმე აღარაფერი ჰქონდათ, მათს მიმოსვლასა და მოღვაწეობას ერში მნიშვნელობა და მიზანი დაეკარგა, მით უმეტეს, რომ ხალხში სიარულისა და ტრიალის დროს ბევრჯერ ჩავარდებოდნენ ხოლმე განსაცდელში და ქალწულობის აღთქმის ასრულება და დაცვა უძნელდებოდათ. კვიპრიანე ეპისკოპოსის წერილებიდან ჩანს, რომ III საუკუნეში ეს ქალწულნი ხშირად ერისკაცებზე უარესად იქცეოდნენ და მრუშობდნენ. მაშინ კი ერთმა ჯგუფმა, დაინახა რა ის განსაცდელი, რომელიც ქალწულობის მისწრა-

* A. Harnack, Enstehung des Mönchthums Sitz. B.D. König preussich. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1891, გვ. 380-1.

ფების გაქარწყლებას უქადდა, ისევ უდაბნო არჩია წუთისოფელს და უდაბნოში გაიხიზნა, რომ მაცდური ქვეყანა თავიდან მოეშორებინა.

ამნაირად გაჩდნენ მეუდაბნოენი. ამ ახალმა მოღვაწეობამ დიდი გავლენა იქონია ქრისტიანთა საზოგადოებაზე და ბევრი მიმბაძველიც გამოუჩნდა. მეუდაბნოები სტოვებდნენ კერძო საკუთრებას, მიწა-წყალს და მხოლოდ ახლომახლო ადგილების მცხოვრებნი აწვდიდნენ ხოლმე ცოტაოდენ სურსათს. მართალია, მეუდაბნოენი ცდილობდნენ, რომ მწვანილეულობით და ხილით, რასაც კი მიდამოებში იპოვნიდნენ, გასულიყვენ იოლად, – ასეთ ბერებს მოძღვრებს ეძახდნენ კიდეც, – მაგრამ ერისკაცთა ქველმოქმედებას და თანაგრძნობას რომ მოკლებულნი ყოფილიყვნენ, ისინი ვერ გასძლებდნენ; ერთი სიტყვით, მეუდაბნოენი და მონაზნებიც მიემატნენ იმ ჯგუფს, რომელიც საზოგადოების ქველმოქმედებით სარგებლობდა, სამღვდელოებას შემდეგში გაუჩინეს განსაზღვრული მუდმივი საზრდო, ჯამაგირი; გლახაკები და მონაზნები კი წინანდებურად ქრისტიანთა ქველმოქმედებით იკვებებოდნენ. გლახაკებსაც და მონაზნებსაც ქველმოქმედებას იმიტომ აძლევდა საზოგადოება, რომ ორივენი უსახსრო და ღარიბები იყვნენ. მაგრამ ეს კი უნდა სთქვას კაცმა, რომ ამ ორი ჯგუფის მდგომარეობას შორის დიდი განსხვავება არსებობდა, ოღონდაც გლახაკები თავისდაუნებლიედ ღარიბი და უსახსრო: ან რაიმე სხეულის ნაკლის გამო, ან არა და წვრილშვილობის მიზეზით; მონაზნები კი თავიანთ ნებაყოფილობით, საკუთარის სურვილით იყვნენ ღარიბი და უსახსრო: მათ შეიძლება ჰქონოდათ, მაგრამ თითონვე აირჩიეს სიგლახაკე და სიღარიბე იმიტომ, რომ ამნაირად, მათი აზრით, ზნეობრივად სრულნი და უმანკო გამხდარიყვნენ. ამისდაგვარად გლახაკებს მთელი ქრისტიანთა კრებული, ეკლესია ეხმარებოდა ხოლმე, მონაზნებს კი კერძო პირები, თითოეული გულშემატკივარი და თანამგრძნობელი.

დავანებოთ თავი სამღვდელოებას და გამოვარკვიოთ ის საკითხი, თუ რა ზნეობრივი მოძღვრებით ხელმძღვანე-

ლობდნენ, როცა გლახაკებს და მონაზვნებს ქველმოქმედებას აწვდიდნენ.

საქართველოში ამ უკანასკნელ დრომდისაც კი შეხვდებოდა ადამიანი მონაზნობის უძველეს წესს: აქა-იქ ეკლესიებთან ყოველთვის შეიძლებოდა ადამიანს ენახა ისეთი პირნი, რომელთაც ქალწულობის აღთქმა ჰქონდათ დადებული, თუმცა საეკლესიო წესით ისინი მონაზვნებად აღკვეცილნი არ იყვნენ ხოლმე. მაგრამ მეუდაბნოება ჩვენშიც და სომხებშიაც, ვგონებ, ასურეთის ზეგავლენის წყალობით უნდა გავრცელებულიყოს. სომხეთის მონაზნობის ასურეთისგან მომდინარეობას ცხადად ამტკიცებს სომხური სახელი მონაზონისა, სახელდობრ სიტყვა „ჰბედა“, – იგი ასურული სიტყვაა და თავდაპირველად აღნიშნავდა „მწუხარეს“, ხოლო შემდეგ მონაზონს ეძახდნენ. ჩვენს მწერლობაში, რამდენადაც ვიცით, ეს სიტყვა არ მოიპოვება, მაგრამ გრიგოლ ხანძთელი ისე ახასიათებს მონაზონობის მიზანსა და მისწრაფებას, რომ მკვლევარს უნებლიეთ მოაგონდება ზემომოყვანილი ასურული მონაზონის სახელი. გრიგოლი ამბობს, „მონაზნები ისინი არიან, რომელთაც მოჰრიდეს საშუებელთა საწუთროისათა ნებსით და აღირჩიეს ღმრთისათჳს მწუხარებაჲ ადგილთა გლოვისათა, მსგავსად პირველთა მათ მამათა წმიდათა“... (გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, პრ. მარრის გამოცემა, Тексты и розыск. წიგნი VII, გვ. 31). ხანძთელი არქიმანდრიტის განმარტებით, მონაზონებმა **„აღირჩიეს ღმერთისათჳს მწუხარებაჲ“,** მაშასადამე ისინი „მწუხარენი“ ყოფილან, ხოლო ასე, როგორც ნათქვამი იყო, მონაზონებს ასურელები ეძახდნენ.

ქართული საეკლესიო გადმოცემაც ჩვენებურ მონაზონების წყაროდ ასურეთს ასახელებს: პირველი მეუდაბნოენი საქართველოს ცამეტი ასურელი მამები იყვნენ. სამწუხაროდ, ამათი ცხოვრებანი, რომელთაც ჩვენამდის მოაღწიეს, ხელმეორედ გაკეთებული და უშინაარსოა, ამიტომ მკვლევარს არ შეუძლია რაიმე ჩვენი ისტორიისათვის გამოსადეგარი დასკვნა გამოიყვანოს ასურელ მამათა ცხოვრებიდან. უძველეს დროს საქართველოში, თუ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების

ავტორი არ სცდება, მეუდაბნოება იყო განსაკუთრებით გავრცელებული: ეს შემდეგი სიტყვებიდან ჩანს, **„ვიდრე მოსვლამდჱ** გრიგოლ მწყემსისა კეთილისა მხეცთაგან უხილავთა **ლტოლვილნი მცირედნი იგი ცხოვარნი ქრისტჱსნი განბნეულნ იყვნენ თითოჲ ანუ ორორი სივრცესა მას უდაბნოთასა: ხოლო მოსვლასა წმიდისა გრიგოლისა ცხოვარნი იგი განმჴდეს“** (იქვე, გვ.. იჱ) როცა გრიგოლმა პირველი ეკლესია ააშენა უდაბნოში, **„მას ჟამსა ყოველთა** მათ წმიდათა **უდაბნოთა შინა იწყეს წმიდათა მამათა მონასტრებისა შჱნებად და წმიდათა ეკლესიათა“** (იქვე, ე.ი. – იხვ).

VIII-IX საუკუნემდე, მაშასადამე, მანამ ხანძთელი არქიმანდრიტი სამონასტრო მოღვაწეობას შეუდგებოდა, საქართველოში მარტყოფელნი და მეუდაბნოენი ყოფილან, ხოლო გრიგოლის მაგალითს ისე მოუხიბლავს მაშინდელი მოწესენი, რომ სხვებსაც მიუბაძავთ და სამონასტრო წყობილება შემოუღიათ. რასაკვირველია, შეიძლება ამ შემთხვევაში ხანძთელ მოღვაწის ცხოვრების ავტორს მეხსიერებამ უღალატა, შესაძლებელია სამონასტრო წესწყობილება აქა-იქ საქართველოში წინადაც ჰქონოდათ, მაგრამ მაინც იმის ცნობა სამართლიანად უნდა ჩაითვალოს იმიტომ, რომ საზოგადოდ და საყოველთაოდ ეტყობა, სამონასტრო წესწყობილება საქრთველოში გრიგოლ ხანძთელის დროს გავრცელებულა. მედაბნოენი-კი, როგორც ხანძთელ მამის ცხოვრებიდან ჩანს „იზრდებოდეს მძოვართა სახედ მწუანილითა და ხილითა, ხოლო რომელნიმე მცირითა პურითა“ (იქვე, ვ - ზ).

ჩვენ ვხედავთ, რომ მეუდაბნოეთათვის სულ მცირედი საკვებავიც საკმარისი იყო, რასაც დედამიწა აღმოაცენებდა ხოლმე, იმისიც კმაყოფილნი იყვნენ; ზოგი ხელობას კიდევ მისდევდნენ და ამით ირჩენდნენ თავიანთ თავს (ჴელსაქმარი, იქვე,– ზ). საზოგადოების დახმარება საჭირო იყო ისეთ მეუდაბნოეთათვის, რომელნიც „პურსა სჭამდნენ“ ხოლმე. ისინი ცდილობდნენ, რომ არავინ შეეწუხებიათ და თავიანთი თავი თვითონვე გამოეკვებათ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოთხრობილია, მაგალითად ერთმა მოხუცმა მეუდაბნოემ, როცა ახალგაზრდა გრიგოლი შეეხვეწა დაბერებული

ხარ და ახლა მე გემსახურებიო, უარი უთხრა: **„მე მინდა ნებითა ღმრთისაჲთა ვიდრე სიკუდილამდჱ თჳთ ვმსახურო თავსა ჩემსა“**-ო (იქვე, თ), რომ დადებული აღთქმა პირნათლად ავასრულოო. ერთი სიტყვით მეუდაბნოენი ბეჯითად ასრულებდნენ ქალწულობისა და სიგლახაკის აღთქმას: ისინი სოფელს გაექცნენ და უდაბნოში სრულ სიღარიბეში, ყოველგვარ სარჩო-ქონებას მოკლებულნი ცხოვრობდნენ, რომ ზნეობრივად სპეტაკნი და სრული ყოფილიყვნენ. მათ ნებაყოფილებით აირჩიეს უპოვარება და სიღარიბე და სინდისიერადაც ასრულებდნენ დადებულ აღთქმას და, რამდენადაც შეიძლებოდა თავისი შრომით ცხოვრობდნენ. ოღონდაც – მათ უფლება ჰქონდათ, თავიანთ თავისთვის „გლახაკი“ დაეძახათ. მხოლოდ იშვიათად მიმართავდნენ ხოლმე ქველმოქმედებას.

გრიგოლ ხანძთელის დროს მონასტრების აგებას ყველგან საქართველოში გულმოდგინედ შეუდგნენ. სამონასტრო ტიბიკონი გრიგოლმა თვითონ შეადგინა და შედგენის დროს სხვა და სხვა – საბერძნეთისა და პალესტინის გამოჩენილ ლავრების წესდებებით იხელმძღვანელა (იქვე, ით, იკ.); მონასტრებში თუმცა მკაცრი წესი იყო შემოღებული, მაგრამ მეტისმეტი და გადაჭარბებული სიმკაცრის მოტრფიალე, როგორც ჩანს, ხანძთელი არქიმანდრიტი არა ყოფილა, პირიქით, ცხადად ჩანს, რომ იგი ყოველთვის ცდილობდა, მონასტრის ადგილი მშრალი და წმინდა ჰაერიანი მხარე ყოფილიყო, ზომიერი ჰავა, საღი, ცივი და გემრიელი წყაროს წყალი ჰქონოდა (იქვე, იზ. კგ. კდ.), რომ მონაზნისათვის დადებულ აღთქმის ასრულება მეტის მეტად ძნელი არ ყოფილიყო; ამიტომაც არის, რომ ქართულ მონასტრებს უმეტეს შემთხვევაში საუცხოო მდებარეობა აქვთ: მაღლობ, თვალწარმტაც, მშვენიერ ადგილებზეა აშენებული და სრული მყუდროებით არის მოცული.

გრიგოლის მაგალითმა დიდი მოძრაობა გამოიწვია, მიმბაძავი ბევრი გამოჩნდა, ახალი მონასტრების შენება ღვთისნიერ საქმედ გადაიქცა და ხალხიც ბლომად მოაწყდა. რასაკვირველია, უმიწაწყლოდ, რაკი კერძო საკუთრება არა ებადათ რა, მეტად ძნელი იყო ცხოვრება: ხელსაქმარით თავიანთი თავი

გამოეკვებათ თუ სამონასტრო შენობები და ეკლესიები აეგოთ? ცალ-ცალკე ცხოვრების დროს, როცა მეუდაბნოებს არც საერთო თავშესაფარი მოეპოვებოდათ, არც სამლოცველო, კერძო საკუთრების უქონლობა და სიღარიბე ისე საგრძნობელი იყო, როგორც შემდეგში, როცა მონაზნები ერთად იყვნენ შეკრებილნი და მოთხოვნილებაც შესაფერისად გართულდა. სამონასტრო შენობის აგების დროს მონასტრების დამფუძნებელნი იძულებულნი იყვნენ საერო კაცებისათვის დახმარება ეთხოვნათ; ლუკმა-პურის და სურსათის საშოვნელადაც მონაზნებისათვის საჭირო იყო, რომ მონასტერს ერთი ნაჭერი მიწა ჰქონოდა, რომ ბერებს მოეხნათ, დაეთესათ, მოემკათ და თავის ოფლით გამოეკვებნათ თავიანთი თავი. ჩვენ ვხედავთ, მართლაც რომ გრიგოლ ხანძთელი ერთ მახლობელ დიდებულ აზნაურს სთხოვს, მონასტერს სახნავი მიწები შემოსწირეო (იქვე, იგ-ი). ასეთივე თხოვნით ხანძთელმა მამამ ბაგრატ კურაპალატსაც მიმართა (იქვე, . კ-კთ). ერისკაცები მონასტრების დამაარსებლების თხოვნას სიამოვნებით ასრულებდნენ. თანდათან მონასტრებს ნაჩუქარი მამულები ემატებოდათ და სამონასტრო საკუთრება გაუჩნდათ.

ერთი სიტყვით, ჩვენ ვხედავთ, რომ, როცა მეუდაბნოება სამონასტრო წესად შეიცვალა, მონაზნები იძულებული იყვნენ სრული სიგლახაკისა და სიღარიბის ცხოვრების იდეალის განხორციელებისათვის თავი დანებებინათ და საზოგადო სამონასტრო საკუთრება, მამული შეეძინათ. მაგრამ ძირითად ზნეობრივ მოძღვრებას არ ივიწყებდნენ: მონაზნები თვითონ მუშაობდნენ ხოლმე სამონასტრო მამულებში, ვენახსა და ბაღჩებში, ხეტყეს თვითონ სჭრიდნენ და მოჰქონდათ (იქვე, კდ. ნდ). ასეთი იყო ათონის ქართველების მონასტერშიაც, ვენახებში და მინდვრად ცელვისა და მკის დროს, სახელოსნოებში და ბოსელში. ერთი სიტყვით ყველგან თვითონ ბერები მუშაობდნენ. გიორგი მთაწმიდელი მოგვითხრობს: **„ყოველსა ძმანი შურებოდიან და ვინაჲთგან ყოველნი იქმოდეს, არა უმძიმდა, არამედ უდრტვინველად და სიხარულით იქმოდესო“** (იოანე და ექვთჳმეს ცა, საეკლესიო მუზეუმ. გამოც. გვ. 48). მონაზნები, მაშასადამე, ცდილობდნენ, რომ პავლე მოციქულის ზნეობრივი

მცნება „ვისაც არა უნებნ, საქმის, ნუცა ჰსჭამნ“ – სვინიდისიერად აესრულებინათ. ისინი წინანდებურად თავიანთ თავს „გლახაკს ეძახდნენ, მაგ., გრიგოლ ხანძთელი ბერების შესახებ ამბობს: „ჩუენ გლახაკთა მიმართო“ (ცხოვრებაი, გვ. კვ), ექვთიმე მთაწმინდელი კიდევ ყოველთვის ლაპარაკობდა ხოლმე: „ჩუენ კაცნი ვართ გლახაკნი და უცხონიო“ (ცხოვრება, გვ. 46). მონაზონი და გლახაკი, მაშასადამე, ერთსა და იგივეს ნიშნავდა; ასეთი მნიშვნელობის იგივეობა გვიჩვენებს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სრულ სიღარიბესა და უპოვარებას ქართველი ბერის აღთქმაში; ამ მხრივ ხანძთელ არქიმანდრიტს შემდეგი სიტყვები აქვს გამოთქმული: **„განგებასა ღმრთისასა ესე ჩვეულებაჲ აქუს რაჲთა წმიდათ მათ უდაბნოთა მონასტერნი ჴელითა გლახაკთაჲთა აღაშენნეს. რომელნიცა სრულიად თავისუფალ იქმნნეს სოფლისა საცთურისაგან:** დაღაცათუ წმიდათა უდაბნოთა ხელმწიფენი იღუწიან. ხოლო წოდებად სახელი, გლახაკთა ჯერ იჩინა ქრისტემან შჱნებასა წმიდათა მონასტერთასა, არამედ მისცა ღმერთმა ხელმწიფებაჲ მორწმუნეთა მეფეთა აღშენებად საყდართა საეპისკოპოსოთა“ (გრიგოლ ხანძ. ც’-ა, იქვე, კდ-კე).

სიგლახაკის აღთქმა და განხორციელება მონაზნებისათვის მაშინ, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ მაშინდელ საეკლესიო მწერალსა და მოღვაწეს არც კი შეეძლო ეფიქრა, რომ ოდესმე მეფეთა ხელითაც შეიძლებოდეს მონასტრების აშენება: არა, იგი ამტკიცებდა ღვთის განგებასა სურდა, რომ მონასტრების აშენება მხოლოდ გლახაკთა ხელით მომხდარიყოო, იმიტომ, რომ გლახაკნი „სრულიად თავისუფალნი არიან სოფლის საცთურისაგანო“, **იმიტომ, რომ მხოლოდ სრული სიღარიბის დროს შეეძლო, მაშინდელ შეხედულებისამებრ, ზნეობრივად უმწიკლავი ყოფილიყო ადამიანი.** გრიგოლის სიტყვით, ღმერთმა მეფეებს მარტოოდენ საეპისკოპოსო ეკლესიების აშენების უფლება მიანიჭა. ცხადია, ხანძთელ არქიმანდრიტს ჯერ არ სცოდნია, რომ მეფეებიცა და კერძო პირებიც სწორედ განსაკუთრებით მდიდარი და შეძლებული აზნაურები და მოხელეები აშენებდნენ ხოლმე შემდეგ საუკუნეებში მონასტრებს, რომ XI-XII საუკუნეებიდან დაწყე-

ბული ახალი მონასტრების მომეტებული ნაწილი სულ კერძო პირების აგებული იყო და საპატრონოდ ითვლებოდა. გრიგოლ ხანძთელის დროს მეფეებს საეპისკოპოსო ეკლესიების აშენების გარდა შეეძლოთ მონასტრებისათვის ეზრუნათ და ეღვაწათ. ესეც დიდი ცვლილება იყო; წინათ ხომ მეუდაბნოები სხვის დახმარებას და ზრუნვას სრულებით უარსა ყოფდნენ.

კაცი რომ დაუფიქრდეს, ცხადად შეამჩნევს, რომ მონაზნები ცდილობდნენ როგორმე შეენარჩუნებინათ თავიანთი უმთავრესი და ძირითადი აღთქმა – სრული სიგლახაკე და თავისი ოფლით ლუკმა პურის ჭამა, **სამონასტრო წესწყობილობის დროს სრულ სიგლახაკეზედ ლაპარაკი აღარ შეიძლებოდა, მონასტერს თავისი საკუთრება ჰქონდა, - მოძრავიც და უძრავიცა. მართალია ეს ქონება კერძო კუთვნილება არ იყო, კერძო საკუთრებას კი არ ადგენდა, არამედ საზოგადოს, მაგრამ მაინც ხომ საკუთრება იყო და** თითოეულ მონაზონს წილი ედო ამ ქონებაში, ერთი სიტყვით, **ჩვენ ვხედავთ, რომ მამულის საკუთრება, სწორედ ის, რასაც ასე გაშმაგებით გაურბოდნენ და თავიდან იშორებდნენ ხოლმე მონაზნები, როცა სიგლახაკისა და ქალწულობის აღთქმასა სდებდნენ, მათვის მაინც საჭირო გახდა, უიმისოდ არსებობა აღარ შეეძლოთ**. ახლა მონასტერი სამეურნეო ძმობას წარმოადგენდა, რომელსაც საზოგადო საკუთრება ჰქონდა და აწარმოებდა საქმეს. მართალია, სიგლახაკის აღთქმით მონაზნობის უმთავრესი მცნება ირღვეოდა, მხოლოდ ზნეობრივი მცნება საკუთარ მუშაობით ლუკმა პურის შოვნის შესახებღა იყო დარჩენილი, მაგრამ ესეც უნდა თქვას კაცმა, არც ამ სიგლახაკის იდეალის დარღვევას, არც იმ წვლილსა და შესაწევარს, რომელსაც მაშინდელი ქართველი საზოგადოება მონასტრებს აძლევდა ხოლმე, ჩვენი ერისათვის უნაყოფოდ და ამაოდ არ ჩაუვლია. პირიქით, მეუდაბნოენი თავისი ერისათვის თითქმის სრულებით გამოუდეგარნი იყვნენ, ხალხზე დაშორებული, ყოველგვარ ადამიანურ ცხოვრების პირობებს მოკლებულთ, მუდმივ მშიერ-მწყურვალთ რის გამეტება შეეძლოთ? ისინი მხოლოდ პირად ზნეობრივ წარმატებასა და სისრულეზე ზრუნავდნენ და „ცოდვილ“ ქვეყნისა არა უნდოდათ რა; მონასტრების დაარსების შემდეგ კი, როცა მონა-

ზონი დარწმუნებული იყო, რომ მას მცირედი საჭმელ-სასმელი მაინც ექნებოდა მუდმივ, ვისაც ძალი და ღონე შესწევდა მთელ თავის დროს გონებითს მუშაობას შეალევდა, – მწერლობა იყო თუ მხატვრობა, საეკლესიო გალობა იყო თუ სჯულთ მეცნიერება. ოდონდაც დიდი კულტურული ღვაწლი მიუძღვით ამ მონასტრებს სამშობლოს წინაშე; განა მდიდარი საეკლესიო მწერლობა და მრავალმხრივი ხელოვნება სულ მათი შექმნილი და აღორძინებული არ არის? მაშინდელი მონასტერი სავანე იყო უმაღლესი გონების განვითარებისა.

მონაზონების ძირითადი მცნების – სიგლახაკის აღთქმის დარღვევამ და სამონასტრო მამულების შეძენის სურვილმა დიდი გავლენა იქონია ბერების ზნეობრივი მისწრაფების მიმართულებაზე.

არც ერთი ქრისტიანი მაშინ ისე არ შესწირავდა რამეს მონასტერს, რომ განსაზღვრული და სავალდებულო პირობა არ დაედო, რასაკვირველია სამუდამო სულის მოხსენებისა და აღაპის თაობაზე.

ამგვარად შეწირულობა უსასყიდლოდ არ იყო და ქველმოქმედების ნიშანწყალი ოდნავ-ღა ემჩნეოდა; როცა რომელიმე აზნაური ან ხელისუფალი მონასტერს მამულს ან ფულს მიართმევდა ხოლმე, ის იმაზე კი არ ფიქრობდა, რომ ქონებრივად ეხმარებოდა ბერებს, არამედ მარტო იმაზე, რომ წმიდა მამები, რომლნიც უფლის წინაშე კადნიერ იყვნენ, მის სულს სიკვდილის შემდეგ ღვთაებას შეავედრებდნენ. კაცი რომ ჩაუკვირდეს, ამისთანა შემთხვევებში შეწირულობა კი არ იყო, არამედ სამუდამო სასყიდელი სამუდამო აღაპის გაჩენის გულისათვის. ერთი სიტყვით, ნამდილი აღებ-მიცემობა იყო. ასე უყურებდნენ თვითონ შემწირველებიც; აი, მაგალითად, რას ეუბნებოდა დიდებული აზნაური დაფანჩული გრიგოლ ხანძთელს: **„ჩუენთანა არს ხორციელი კეთილი და თქუენთანა არს სულიერნი კეთილი: და ესცა შევზავნეთ ურთიერთას: თქუენ მონაწილეცა გუყვენით წმიდათა ლოცვათა თქუენთა ცხოვრებასა ამას და შემდგომად სიკუდილისა და ძუალნი ჩუენნი ღირს ყვენით დასხმად წმიდათა თანა ძუალთა თქუენთა... და**

ჩვენ აღგითქუამთ ცხოვრებასა ჩუენსა და ცხოვრებასა შვილთა ჩუენთასა“ (იქვე, id)

დავაკვირდეთ, დაფანჩულის აზრს: მას ხორციელი დიდება აქვს. შეძლებული და მთავრის წინაშე დამსახურებული კაცია, გრიგოლ ხანძთელს კი არა აბადია-რა, ხორციელ დიდებას მოკლებულია, იგი სწორედ ამ ხორციელ ან ქვეყნის დიდებას გამოექცა, სამაგიეროდ იგი სულიერ კეთილით არის აღსავსე; დაფანჩული კი სწორედ ამ სულიერ კეთილს არის დანატრებული, უნდა რომ როგორმე შეიძინოს. რასაკვირველია, თუ ადამიანს სურს სულიერი კეთილი დაიუნჯოს, ამისათვის მან პირადად უნდა იღვაწოს, ზნეობრივად სრული გახდეს და სულიერი სათნოება დაიმკვიდროს. ამას ქადაგებდა იესო (მოვიგონოთ იგავი მდიდარი ფარისევლის შესახებ), ამას ქადაგებდნენ მისი მოციქულები და სახარება. ოღონდაც სხვანაირი ზნეობრივ შეხედულების შეწყნარება შეუძლებელიცაა! ზემომოყვანილი დაფანჩულის სიტყვები გვიჩვენებენ, რომ ის სულ სხვა მოძღვრების მიმდევარი იყო: მას საჭიროდ არ მიაჩნდა პირადი ზნეობრივი მოღვაწეობა და წარმატება, ან იქნებ, რა კი მას ეგონა, რომ სრულ სულიერ კეთილის დაუნჯება მონაზონობის საშუალებით შეიძლებოდა, დაფანჩული გრძნობდა, რომ იგი სულიერ კეთილს ვერასდროს ვერ ეღირსებოდა; მაგრამ სულიერ კეთილის შეძენა სხვა საშუალებითაც შეიძლებოდა: ეს საშუალება აღება-მიცემობა იყო, გაცვლა ანუ, როგორც დაფანჩული ბრძანებს, შეზავება: გრიგოლ ხანძთელი თავის წმინდა ლოცვების „მონაწილედ ჰყოფს“, მოიხსენიებს, მის სიკვდილის შემდეგ ნებას მისცემს, რომ დაფანჩულისა და გრიგოლის ძვლები ერთად დაემარხნათ. დაფანჩული დარწმუნებული იყო, რომ ასეთი საშუალებით იგი საიქიოს ცოდვათა განკითხვისაგან თავს დაიღწევდა, სრულს სულიერს კეთილს დაიმკვიდრებდა. ასეთ სამსახურსა და ხსნისათვის დაფანჩული თავისა და თავის შვილების საცხოვრებელს, ქონების მონასტრისათვის შეწირვას ჰპირდებოდა; ამგვარად გრიგოლი და მისი მონასტერი ხორციელ კეთილს დაიმკვიდრებდნენ. ამას დაფანჩული შეზავებას ეძახის და ჩვენც შეზავების ეთიკა დავარქვათ. ცხადია, რომ ეს შეზავების ეთიკა ნამდვილი აღებ-მი-

ცემობაა, ვაჭრობაა. როგორ გავრცელდა და დამკვიდრდა ეს ზნეობრივი მიმართულება, ვის უფრო მეტი ბრალი აძევს მის გავრცელებაში, მონაზონებს თუ საერო პირთ, ამის თქმა ჯერ-ჯერობით არ შეიძლება. ეს კია მხოლოდ, – ორივე მხარე (იქვე, და კე) ამ შეზავების ეთიკის კმაყოფილი იყო: მონასტერს აუარებელ შემოწირულობას უქადდა იგი, ხოლო ერის კაცებს სულიერ კეთილისა რა ცხონების ახალ გზას უჩვენებდა. მერე და ადვილი და მშვიდობიანი გზა იყო იგი: არც თავის შეწუხება, არც პირად ცხოვრების წესის ცვლილება იყო საჭირო, მხოლოდ ხორციელი, კეთილი, ქონება და სიმდიდრე კმაროდა!...

რა თქმა უნდა, „შეზავების ეთიკას“ ქრისტეს ზნეობრივ მოძღვრებასთან არაფერი აქვს საერთო, სახარების ზემოაღნიშნული იგავი ცხადად გვიჩვენებს ამას. პავლე მოციქულს უფრო მკაფიოდ აქვს გამოთქმული ის აზრი, რომ შეწირულებასა და ქველმოქმედებას თავისთავად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, თუ რომ ადამიანს პირადად ზნეობრივი წარმატება არა სურს და მისკენ არ მიისწრაფვის: **„შეღათუ ვაჭამო ყოველი მონაგები ჩემი (გლახაკთა) და მიჰბსცნე ხორცნი ჩემნი დასაწუალად და სიყუარული არა მაქუნდეს, არარავე სარგებელ არს ჩემდა“** (ა. კორინთელთა XIII, 3). დიახ კაცი რომ ეხმარებოდეს თავის უძლურ მოყვასს ან მონასტერს, ის კი არ უნდა ჰქონდეს ფიქრად, ასე, უეჭველია, სულიერ კეთილს დავიმსახურებ და ვცხონდები, არამედ მარტო ოდენ ღრმა სიბრალული და სიყვარული, გულწრფელი სურვილი, რომ გლახაკისათვის ეშველნა; იმიტომ რომ პავლე მოციქულის უკვდავ სიტყვებისა არ იყოს, **„სიყუარული სულგრძელ არს და ტკბილ. სიყუარულსა არ ჰშურს, სიყუარული არა მაღლოინ, არა განლაღნის, არცა სარცხჳნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის... ყოველსა თავსა იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავნ. ყოველსა მოითმენნ“ (იქვე, XIII, 4,5,7).**

მაგრამ სახარების მაღალი მოძღვრება მალე შეირყა. როცა ქრისტიანობა მაღალ წოდებათა წევრებმაც მიიღეს, მაშინ უნებლიედ დაიბადა საკითხი, თუ როგორ ცხონდებოდნენ მდიდრები. ყველამ კარგად იცოდა იესოს სიტყვა, თუ რა ძნე-

ლია თითქმის შეუძლებელია, რომ მდიდარი სამოთხეში შევიდეს, თუ კი იგი თავის ქონებას გლახაკებს არ დაურიგებს და ქრისტეს არ შეუდგება. რასაკვირველია თუ მდიდრებს ცხონების იმედი უნდა გადაეწყვიტათ, მაშინ მათთვის არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა ახალი სარწმუნეობის მიღებას. ეს რომ თავიდან აეცილებინათ, საეკლესიო მწერლები გულმოდგინედ შეუდგნენ იმ გარემოების გარკვევას, თუ როდის ან როგორ შეიძლება რომ მდიდარი ცხონდეს. პირველად ასეთი მოსაზრება კლიმენტი ალექსანდრიელმა გამოთქვა; ის ამტკიცებდა, რომ სიმდიდრე მხოლოდ ორღანოა; თუ მას სამართლიანად მოვიხმართ, მაშინ იგი სამართლიანობას ემსახურება, ხოლო თუ ვინმე უსამართლოდ მოიხმარს, მაშინ იგი უსამართლობის მსახურად აღმოჩნდებაო" (Τις ὁνογωμ πλύσιος 14,5 -10). ამისდაგვარად ყოველი მდიდარი, რომელიც თავის სიმდიდრეს გლახაკებსა და ქველმოქმედებას მოახმარს, ცხონდებაო. ამის მიხედვით საეკლესიო მწერლები მუდამ ურჩევდნენ ხოლმე მდიდრებს, რომ თავიანთი ქონება გულუხვად დაერიგებინათ საქველმოქმედო საქმეებისათვის იმიტომ, რომ ისეთი მოწყალება ცოდვებისაგან ახსნის ადამიანს (პოლიკარპეს ეპისტოლე ფილადელფიელთა მიმართ, X,2). ჰერმესის „მოძღვარში" თითქმის დაფანჩულის „შეზავების" ეთიკის მსგავსი მოძღვრებაა მოყვანილი; მაგრამ პირველ საუკუნეებში მაინც კარგად გრძნობდნენ, რომ ქველმოქმედება წრფელის გულიდან უნდა მომდინარეობდეს, რომ ეკლესიისათვის შემოწირულობა კი არ იყო საჭირო, არამედ მარტო ქრისტიანთა სულიერი სიკეთე. იოანე ოქროპირს ხშირად უთქვამს მდიდრებისათვის, რომ „ეკლესიას არც ოქრო, არც ძვირფასი თვლები არ უნდა, მხოლოდ თქვენი ცხონება სურსო" (Homil 50 in Matth.).

მაგრამ ცხოვრებამ მაინც თავისი გაიტანა და „შეზავების" მოძღვრებამ ფეხი მოიკიდა. ასე მოხდა ყველგან საშუალო საუკუნეებში, ასე იყო ჩვენშიაც, როგორც ზემოთ იყო მოხსენებული. ეს მოძღვრება ძვალ-რბილში უჯდებოდა ქართველ ხალხს იმიტომ, რომ იგი საერო უფლებრივ აზროვნებისათვის უფრო მისაწვდომი და გასაგები იყო, ვიდრე სახარების მაღალი მცნება. თანდათან „შეზავების" ეთიკა იმდენად

განმტკიცდა, რომ მხოლოდ პირადი სარგებლობის მოლოდინით სწირავდნენ ხოლმე მონასტერს ქონებას. **შეწირულობა ცოდვილს საიქიოს სასჯელისაგან იხსნიდა და თუ ვინმე იმ შეწირულ მამულს მონასტერს წაართმევდა ან მოიტაცებდა, მომტაცებელი უნდა ყოფილიყო ზეციერი მამის წინაშე შემწირველის ცოდვების პასუხისმგებელი**. აი, მაგალითად, რას ამბობს თავის შეწირულობის წიგნში და სიგელში მეფე ბაგრატ IV „ოვ'თო ვინმე გამოჩნდეთ... და რასაცა ჟამსა: ანუ რაისაცა მიზეზისა მოღებითა, გინა თუ იგი ადგილი შეუცვალოთ მას წ'დასა ლავრასა: ანუ თუ ესე წესნი, განგებულნი ჩუენი შეიშალნოთ... ცოდვათამცა და ბრალთა ჩემთა გარდამხდელნი ხართ წინაშე ღვთისა“ (შიომღ. ისტ. საბ. 4, 1058 წ.) თავის მეორე სიგელში იგივე მეფე ამბობს „უკეთუ ვინმე რასაცა ჟამსა რაიცა გუარი კაცი, დიდი გინა მცირე, ადგეს და ამას ნაქნარსა ჩ'ნსა აქცევდეს, გამცაურისხდების მამაჲ ძე და სულ წ'დაჲ... და ჩემნი ბრალნი მისგან იძიენ ღმერთმან“ (იქვე, 9). ასეთსავე სიტყვებს მკითხველი თითქმის ყველა ძველ სიგელებში შეხვდება.

ამგვარმა ზნეობრივმა მიმართულებამ დაბადა საინტერესო უფლებრივი რწმენა: **რაკი მამულს სწირავდნენ მონასტერს ან როგორც სიგელებში ეწერა ხოლმე, იმ წმინდას რომლის სახელობაზედაც აშენებული იყო მონასტერი, შემწირველები და მონაზნები ამ მამულს წმინდანის საკუთრებად სთვლიდნენ, იგი იყო მამულის პატრონი. და თუ ვინმე გაბრიყვდებოდა და წმინდანის უფლების შელახვას განიზრახავდა და იმ მამულს მიითვისებდა, რომელიც ცოდვათა მიტევების მეოხებისა და საიქიოს განკითხვის დღის წარმოსარჩლების გულისათვის შესწირეს მას, მაშინ თვით იგი, შეურაცხყოფილი წმინდანი იძიებდა შურს და გადაუხდიდა მაგიერს თავხედს მომტაცებელს**. აი, მაგალითად, რას ამბობს მეფე დავით აღმაშენებელი: თუ ჩემი, შენდამი შემოწირული მამული მიითვისოს და დადებული წესი დაარღვიოს ვინმემ, „**შენ ყოვლად წმიდაო ღვთის მშობელო, განყოფასა მისს, ხორცთაგან, განყავ იგი ნაწილისაგან ცხოვნებელსათასა და შური იძიე ვითარცა მგმობარსა შენსა, ნესტორს ზედა, ხოლო შენ წმინდაო ღმერთ შემოსილო მამაო**

შიო, ოდეს დასჯდეს ქრისტე ღმერთი განსჯად ყოველთა ტომთა და საქმეთა, წარმოუდეგ და განჰსაჯე და, ვითარცა შემაწუხებელს, შენსა ზედა, ეგრეთ შური იძიე პირითა ღვთისათა“ (შიო მღ. ისტ. საბ. 1123 წ. გვ. 19). ამ ნაწყვეტში ყურადღების ღირსია საგულისხმო სიტყვები „ვითარცა შემაწუხებელსა შენსა ზედა, ეგრეთ შური იძიო“. **რით განირჩეოდა ეს საუცხოო ზეციერ განკითხვის დღე იმ ჩვეულებრივ ქვეყნიურ სამსაჯავროსაგან, რომელიც მაშინ საქართველოში არსებობდა? იგივე შურისძიება, იგივე ბრალმდებელი, რომელიც შემაწუხებელი ბრალდებულის დასჯას თხოულობს, იგივე მამულის მოტაცება და ჩვეულებრივი დავიდარაბა.** ოღონდაც, არაფრით არ განირჩეოდა. რა დაშორებული იყო იმავე დროს ეს განკითხვის დრო იმ სურათზე, რომელიც იესომ თავის მოწაფეებს დაუხატა! სადაა იქ საკუთრებაზე ლაპარაკი, მამულის მომტაცებელზე და შურის ძიებაზე, ან კი მოხსენებულია იქ შურის მაძიებელი, შეწუხებული წმიდანი? ერთი სიტყვითაც არ არის.

არა, ამ სურათს არაფერი აქვს იესოს მოძღვრებასთან საერთო, ეს სურათი ზეციურ განკითხვის დღეს კი არ გვიხატავს, არამედ ქვეყნიურ, დღიურ ვარამს და შურისა და სისხლის ძიებაზე დამყარებულ სასამართლოს. ამნაირად მაშინდელი სარწმუნეობრივი და ზნეობრივი წარმოდგენა ზეციურ სიმაღლისაგან და სისპეტაკისაგან ქვე ჩამოეშვა და მიწაზე დაეცა. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რაკი სარწმუნეობრივ საქმეებს ეკონომიური და კერძო უფლებრივი ინტერესები გაურიეს. რაც უფრო მეტად განმტკიცდებოდა ასეთ ინტერესებზე ზრუნვა, მით უფრო მეტად უნდა დაცემულიყო ის მაღალი წარმოდგენა ზეციურ ღვთაებაზე, განუსაზღვრელ სიყვარულსა და უშრეტელ გულმტკივნეულობაზე დავრდომილ და უძლურ კაცობრიობისადმი დამყარებული, რომელიც იესომ თავის თანამედროვეებს ჩააგონა.

რასაკვირველია, ახლა ცოდვებისაგან თავის დაღწევა ადვილი იყო. ამისათვის საჭირო იყო მხოლოდ კაცს დიდი ქონება ჰქონოდა და რომელიმე მონასტრისათვის ბევრი ქონება მამულად ან ფულად შეეწირა. აკი ამიტომაც მოაწყდა მონასტრებს დიდძალი შემოწირულობა: რა არა ჰქონდათ მათ! მამუ-

ლები, სახნავი, და საძოვარი ადგილები, წვრილფეხა და მსხვილფეხა საქონელი, ყმები, საკუთარი ვაჭრები, სახლები და ქულბაქები. ამას გარდა, ამ ქონების უმეტესი ნაწილი სახელმწიფო და სხვა მრავალ გადასახადისაგან და ბეგარისაგან გათავისუფლებელი იყო. საკმარისია, კაცმა თითოეული მონასტრის შეუვალობის წიგნები გადაიკითხოს, რომ დარწმუნდეს, თუ რა თავისუფლად და უჭირველად ცხოვრობდნენ ბერები.

მას შემდეგ რაც მონასტრებმა ქონების შეგროვებასა და დაუნჯებას ხელი მიჰყვეს, მონაზნები რასაკვირველია, ცდილობდნენ, რომ მათ სავანეში შეძლებულ და სახელოვან გვართა შვილები შესულიყვნენ; თავის მხრივ შეძლებულნი, უკვე ცხოვრებით დამშვრალნი და გულაჩუყებულნი სიამოვნებით შეაფარებდნენ თავს მონასტერში და მთელ თავიანთ ქონებას სავანეს შესწირავდნენ, ოღონდ კი მათთვის მკაცრი სამონაზნო მოღვაწეობის წესი შეემსუბუქებინათ. გიორგი მთაწმიდელი მოგვითხრობს, რომ ასეთ პირებს ხშირად უნდოდათ ხოლმე ათონის მონასტერში ბერად შესვლა, მაგრამ ექვთიმე მთაწმიდელი პასუხად ეტყოდა ხოლმე: **„თქვენ კაცნი ხართ სახელოვანნი... და ოდესმე საფასე მისცეთ ეკლესიას, განსუენებით გნებავს ყოფაჲ“** (ცხოვრება იე და ეფთჳმესი, საეკლ. მუზეუმის გამოცემა 46). მართალია, ექვთიმე ასეთ პირებს არ უშვებდა მონასტერში და აღკვეცაზე უარს ეუბნებოდა, მაგრამ საქართველოში საქმე სხვანაირად მიდიოდა და მკაცრი მონაზნობის წესი თანდათან დიდებულ და შეძლებელი ბერების გულისათვის გაადვილეს. წარმოიდგინეთ გრიგოლ მთაწმიდელსაც კი, იმ გრიგოლს, რომლის სიმკაცრე და მოუდრეკელი და სამართლიანობა სახელგანთქმული იყო, – ეტყობა, რომ ცოტა იყოს, გვარიშვილობას და სიმდიდრეს მოწყალების თვალით უყურებდა! აი, მაგალითად, რა უთხრა თევდორესა და ქრისტეფორეს, როცა მათ ყრმა არსენი, აზნაურ მირიანის შვილი და ეფრემი მიაბარა აღსაზრდელად: „თუალნი თქუენნი იყვნედ მარადის მათზედა: **და გეხსენედ დიდებულებაჲ მშობელთა ამათთაჲ და სარწმუნოებაჲ მათი ქრისტესა მიმართ და ჩუენ გლახაკთა მი-**

მართ“ (ცა გრიგოლ ხანძთ. მარრის გამოც. Тексты и разыс. წიგნი VII, კ’ვ).

დიახ, დიდებულნი და მდიდარნი მონაზონობას ეტანებოდნენ, მაგრამ ამასთანავე სამონასტრო მოღვაწეობის სიმკაცრის შემსუბუქებას ცდილობდნენ. ეს ერთი ერთმანეთის დამარღვეველი გარემოება იმით აიხსნება, რომ **მონაზნობის უმთავრესი მიზანი და დედა აზრი ბევრს უკვე დავიწყებული ჰქონდა და სწორედ აღარ ესმოდა: მონაზონობა, როგორც მოწესრიგება ღვთისნიერ იდუმალი ძალის პატრონად მიიჩნიეს** და ის კი ავიწყდებოდათ, რომ თუ ადამიანი სამონაზნო აღთქმას დაარღვევდა, უფლება არა ჰქონდა მონაზონის სახელი ეტარებინა. ერთი სიტყვით გარეგნობა, მონაზონის სახე და წესი უშინაარსოდ, სასწაულმოქმედ ძალად გადაიქცა: საკმარისი იყო კაცი ბერად აღკვეცილიყო, რომ ყველა ცოდვები მიტევებოდა. რომ მონაზონების გარეგანი სახე მართლა სასწაულმოქმედ ძალად მიაჩნდათ, იქიდან ჩანს, რომ მცირეწლოვან, პატარა ბავშვებსაც კი მონაზონის ჩოხას აცმევდნენ და ბერად აყენებდნენ; მაგალითად, გრიგოლ ხანძთელის ნებაყოფილობით დიდებულმა აზნაურმა მირიანმა თავისი 6 წლის შვილი სამონაზნო ჩოხით შემოსა და ბერად შეაყენა (იქვე, კ’ბ); თვით გრიგოლი ურჩევდა ყრმა ეფრემს ბერად შემდგარიყო (იქვე, კბ. კ’ვ). თავის საქციელის გასამართლებლად ხანძთელმა არქიმანდრიტმა იესოს შემდეგი სიტყვები მოიყვანა (იქვე. კ’ვ); „აცადეთ ყრმებსა მაგას მოსულად ჩემდა და ნუ აყენებთ მაგათ, რამეთუ ეგე ვითარცა არს სასუფეველი ცათა“ (მათე XIX, 14 მარკოზ X. 14). რა თქმა უნდა იესოს ამ სიტყვებს არავითარი კავშირი არა აქვს მონაზონობასთან და სულ სხვა აზრით იყო ნათქვამი. ცხადია, რომ ყმაწვილებისა და მცირეწლოვანების ბერად შეყენებას არავითარი მნიშვნელობა არა ჰქონდა, იმიტომ რომ მონაზონობის აღთქმა ადამიანს ნებაყოფილობით თავის სურვილით და შეგნებულად უნდა დაედო, ბავშვებს კი, რასაკვირველია, არ შეეძლოთ შეეგნოთ, თუ რა იყო ან ქალწულობის დაცვა, ან არა და სიგლახაკისა და უპოვარების აღთქმის ასრულება. ყმაწვილების ბერად აღკვეცის დროს მონაზონობის ძირითადი და არსებითი მცნება ირღვეოდა და ამასთანაც ადა-

მიანის პირადობის თავისუფლება ძალდატანებით ილახებოდა, ამიტომ, რომ ხუთი ან ათი წლის ბავშვს ვერავინ შეატყობს, შეძლებს ან მოინდომებს თუ არა, რომ ქალწულობა დაიცვას შემდეგში და სრულ სიღარიბეში აირჩიოს ცხოვრება. ამგვარად მონასტრებში ისეთი ბერებიც იყვნენ ხოლმე, რომელნიც ძალად იყვნენ მონასტერში შეყვანებულნი.

მაგრამ მონაზნების მისწრაფება და მიმართულება ამაზე არ შეჩერებულა. მონასტრების დამფუძნებლები და მამასახლისნი ხედავდნენ, რომ ბერები სამონასტრო მამულების მოვლას და დამუშავებას ძალიან ბევრ დროს ანდომებდნენ, სამეურნეო და საგამგეო საქმეში ამასთანავე ისე იყვნენ გართულნი, რომ ხშირად სრულებით ავიწყდებოდათ თავიანთი პირდაპირი მოვალეობა და დადებული აღთქმა და მუდმივ ერთმანეთის კიცხვაში და კილვაში იყვნენ. რომ ეს თავიდან მოეშორებინათ და მონაზნები მშვიდობიანად ყოფილიყვნენ და მარტო თავიანთი აღთქმის აღსრულებაზე ეზრუნათ, მონასტრების დამაარსებელნი და მამასახლისები ცდილობდნენ, რომ ბერები სამეურნეო საზრუნავსა და მამულის მოვლა-შემუშავებას დაეშორებინათ. სამონასტრო მამულების გამგეობა და მოურავობა ერისკაცებს ჩააბარეს, ბაღებში, ვენახებში და მინდვრად მუშებს ამუშავებდნენ ხოლმე. ყველაფერი მზა-მზარეულად უნდა მოჰრთმეოდათ წმინდა მამებს, **„რათა ღვთისათჳს ოდენ განკუთვნილნი, მას მხოლოსა, თჳნიერ საწუროჲსა ზრუნვასა, ჰზრახვიდნენ (და წინაშე ღვთისა) მეოხებად კადნიერ იყვნენ“** (1123 წ. დავით აღმაშენ. ანდერძი, შიო მღ. ისტ. საბ. 16). დავით აღმაშენებელმა თვითონ განსაზღვრა და დაუკვეთა, თუ რამდენი პური, ღვინო და სხვა ყოველგვარი საზრდო უნდა მისცემოდა დღიურად შიომღვიმის მონასტრის ბერს (შიომღ. ისტ. საბ. 16-17). ამნაირადვე უზრუნველყოფდნენ ბერებს მეტადრე ყველა კერძო ან საკუთარი მონასტრების დამფუძნებელნი. ამნაირი კერძო მონასტრები – ზემომოყვანილ გრიგოლ ხანძთელის სიტყვების წინააღმდეგ, რომ მონასტრების დაარსება მხოლოდ გლახაკებს შეუძლიათო, ბლომად იყო საქართველოში, მაგ„ მცხეთის კათალიკოზის სამწყოს ნუსხადან ცხადად ჩანს, რომ სამცხე-საათაბაგოში ყველა დიდებულ აზნაურთა გვარებს თა-

ვიანთი საკუთარი მონასტრები ჰქონდათ (იხ. Бакрадзе . Археолог. путеш. по Гурии и Аджарь. გვ. 79-80). რასაკვირველია, ამ თითოეული კერძო მონასტრის პატრონი ცდილობდა, რომ სხვებისათვის ბერებს მზრუნველობაში ეჯობნა და ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ, ვაჭანის მონასტრის პატრონი მის მიერ აღწერილ სამონასტრო ტიბიკონში ამბობს: მე **„ყოვლით კერძო უზრუნველობისა და უმოქნეობისა ძმათაჲსა მაძიებელ ვარ და რათა არა რაჲთა იყვნენ ნაკლულევნი გაუჩინე საჭოჭედცა... აგრეთვე პურიცა და ღვინოჲ გაუჩინე, რათა მიეცემოდის“...** (შიომღ. ისტ. საბ. 34-35). სამონასტრო მამულების მოვლა-მოურავობაზე იგივე ამბობს: **„სოფელთა და აგარათა მიწა მონატრისათა სანიადაგოდ ხელისუფლად ნუმცა ოდეს დაიდგინების მონაზონი, არამედ ერის კაცნი დაიდგინებოდენ“** (იქვე, 39).

თამარ მეფის ისტორიკოსიც მოგვითხრობს, რომ სახელოვანმა დედოფალმა ვარძიის მონასტერი ააშენა და ყველაფრით უზრუნველჰყო, ბევრი დიდი სოფლები შესწირა და „შეუმზადა ტრაპეზისა შემოსავალნი“ (ქარ. ცხ. ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, გვ. 462).

აი სადამდის მიიყვანა, აი რით **დაბოლოვდა მონაზნების წადილი, რომ ზნეობრივად სრული გამხდარიყვნენ და ყოველგვარი უთანხმოებისა და შურის მიზეზი მოესპოთ: შრომის სრული უარყოფით!...** მათ ეგონათ, რაკი ბერებს არავითარი ქვეყნიური საქმე და საზრუნავი არ ექნებოდათ, მაშინ ისინი მხოლოდ ღვთაებასა და ზეციურ სასუფეველზე იფიქრებდნენ და მათ ზნეობრივ სისპეტაკეს არაფერი არ შელახავდა.

ასე და ამ მიზეზების გამო უარჰყვეს მონაზნების შრომა და მუშაობა ლუკმა პურისათვის. ამნაირივე გზა გაიარა, როგორც ჩანს, მონაზონობამ სხვა ქვეყნებშიაც, მაგ. სომხეთსა და ასურეთში. მხოლოდ დასავლეთ ევროპის მეცნიერები სულ სხვანაირად ხსნიან ამ შრომის უარყოფის პრინციპს და ამტკიცებენ, ამ შემთხვევაშიაც ჩვეულებრივი სახელგანთქმული აღმოსავლეთის ხალხთა სიზარმაცე მოჩანსო. პროფ. ნოლდეკე (Noldeke) მაგ. ამტკიცებს, ვითომც ეფრემ ასურის სიტყვა, რომელშიაც იგი მონაზონებს ურჩევს, მიწის შემუშავებასა და მეურნეობას ნუ ეტანებით, ისევ სჯობია ლოცვასა და ღვთის

ვედრებაში გაატაროთ ხოლმე დროო, აღმოსავლეთის მონაზონების სიზარმაცეს ამტკიცებდეს მხოლოდ. გამოჩენილი გერმანელი მეცნიერი ამბობს შემდეგ: „აღმოსავლეთის ბერების სიზარმაცის საუცხოო სურათს ერთი პატარა ასურული მოთხრობა იონაბადის შვილებზე გვიხატავს... იქ სადილი თავისთავად უვარდება პირში უნაკლულო კეთილმორწმუნე კაცს“ (Wiener Zeitschr. Für kunde d. Margenand. XVII B. 2 Heft, გვ. 197-8). რა საკვირველია, ეს სურათი, ცოტა არ იყოს, სასაცილოა, მაგრამ მაინც ნოლდეკეს ახსნა სწორი არ არის. მართალია, ჩვენ დავრწმუნდით რომ ბერები ცდილობდნენ თავიანთი მოღვაწეობა და ცხოვრების ტვირთი შეემსუბუქებინათ, მაგრამ ამასთანავე ჩვენ დავრწმუნდით, რომ სულ სხვა გარემოებამ და სურვილებმა მოაფიქრებინა, მონაზონებისათვის შრომა და ლუკმაპურის საზრუნავი თავიდან აეცილებინათ. დიახ, ჩვენ დავრწმუნდით: როცა მონასტრების დამფუძნებელნი და მამასახლისები მზამზარეულ სურსათსა და სარჩოს უჩენდნენ ბერებს და მუშაობას უკრძალავდნენ, მათ ეგონათ, როცა მონაზონები ქვეყნიურ ჭირვარამს მოშორდებიან, მაშინ შური და უთანხმოება აღარ იქნება მათ შორის და ზნეობრივად წმინდა და სრული გახდებიანო. დიახაც, აღმოსავლეთის მონაზონები გულწრფელად იტანჯებოდნენ და სურდათ, რომ შფოთი და სიძულვილი თავიდან აეცილებინათ და ძმური, ქრისტესმიერ სიყვარული დაემყარებინათ თავიანთ სავანეში, მხოლოდ ამის მისაღწევად, შურისა და ჩხუბის მოსპობის გულისათვის ამბობდნენ, უარს მეურნეობასა და მუშაობაზე. აი, მაგალითად, რა გარემოებამ მოაფიქრებინა სომეხ ბერებს ბაღისათვის თავი მიენებებინათ. „პირველ ბერებმა, გვიამბობს გამოჩენილი სომეხთა მქადაგებელნი ვარდანი, რომლებმაც ეს უდაბნო აღმოაჩინეს და მოაწყვეს თითქმის ამ ორმოცი წლის წინათ, ბევრი კარგი ხეხილი ჩაჰყარეს. მაგრამ ეს ორი წელიწადი იქნება სწორედ, რაც ეშმაკმა ჩვენს შორის ღვარძლი და შური, ჩხუბი და დავიდარაბა ჩამოსთესა ამ ხეხილების გამო; ეს ორი წელიწადი სულ მუდმივ მტრობასა და მწუხარებაში გავატარეთ და ვერაფერი ვერ ვიღონეთ, რომ ჩხუბი და სიძულვილი მოგვესპო როგორმე, და ბოროტება ავი სულების შთაგონებით დღითიდღე იზრდებოდა.

ერთ კვირას შევიყარენით ძმები და ვთქვით, რისი მაქნისია ჩვენთვის ეს ხეხილები ან რისი გულისთვის ვჩხუბობთ ჩვენ, ქრისტემ არა ბრძანა მარჯვენა თვალის ამოღება და მარჯვენა ხელის მოკვეთა და განგდება, ხოლო ასე სულისა ცხონება, სთქვეს ძმებმა; მერე ყველანი თავის წალდის ასაღებად წავიდნენ და ჩვენ ყველა მივადექით და ყველა ხეხილი გავკაფეთ, ასზე მეტი, – ცხრა სენაკების წინ რომ დარგული იყო, თუთისა, კაკლისა, კომშისა, ქლიავისა, გარგარისა და მუხის ხეები, თან მე, ცოდვილი, ვამხნევებდი ძმებსა და ვეუბნებოდი; ნუ გეშინიანთ, ვინც ასე იქცევა, ის მიიღებს სასყიდელსა და არა სასჯელს, დიდება ჩვენს უდაბნოს და არა სირცხვილი. ესე მოვიქეცით ჩვენ... და დამყარდა ღრმა სიმშვიდე“ (იხილე Марръ. Сборник притчь Вардана. 1, 317-18).

რასაკვირველია, ამისთანა, შემთხვევებში ლოგიკური შეცდომა მოსდიოდათ, იმიტომ რომ მტრობისა და შუღლის მიზეზს იქ არ ეძებდნენ, სადაც ბუდობდა; ისინი ხეხილსა, ხვნა-თესვასა და სამეურნეო მუშაობას აბრალებდნენ ხოლმე, ნამდვილად ყოველგვარი ქიშპობის და სიძულვილის მიზეზი მონაზონების შურიანი ხასიათი და ღვარძლიანი გული იყო. მართალია, ბერებს ავიწყდებოდათ, რომ შურიანი და ხარბი ადამიანები უსაქმოდაც და უვენახოდაც ადვილად იშოვნიდა მტრობის საბაბს იმიტომ, რომ რუსთაველის არ იყოს, ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია გულსა, სულსა; მაინც ზემომოყვანილი მაგალითი ცხადად გვიჩვენებს, რომ მოთავე ბერებს გულწრფელად სურდათ ამ საშუალებით ისეთი პირობები შეექმნათ ბერებისათვის, რომ მათ ადვილად მიეღწიათ ზნეობრივ და სარწმუნეობრივ სისპეტაკემდე. ჩვენ ვხედავთ, აქ არაფერ შუაშია აღმოსავლეთის ხალხთა ხმაგავარდნილი სიზარმაცე.

ჩვენ დავინახეთ, რომ **მონაზნები, რომელნიც კერძო საკუთრებას და ქონებას გაურბოდნენ, ისევ საკუთრებასვე დაუბრუნდნენ**; მართალია ეს საკუთრება საზოგადო, სამონასტრო საკუთრება იყო, მაგრამ მაინც ხომ მასში ყველას ედო წილი. ამ დროს მონაზნები ჯერ კიდევ ცდილობდნენ, თავიანთი შრომით მოეპოვათ საზრდო. შემდეგ დროს, როგორც დავრწმუნდით ეს უკანასკნელი პრინციპიც დაირღვა და გაქრა. ამგვა-

რად მონაზონთა ძმობა დიდი მამულებისა და სხვადასხვანაირი საკუთრების პატრონად გახდა, მრავალი მეფის შეუვალობის წიგნები ჰქონდა ნაწყალობები, ყოველგვარ სახელმწიფო და ხშირად სახელისუფლებო გადასახადებისაგან იყო განთავისუფლებული და თავისი ოფლით კი არ ცხოვრობდა, არამედ ყმების ოფლითა და ნამუშევარით ირჩენდა თავს და ამგვარად, სხვისი ოფლით სურდა ზნეობრივი სისპეტაკე დაემკვიდრებინა. ოღონდაც, ამ დროს მონაზნებს არავითარი უფლება არ ჰქონდათ თავიანთ თავისათვის წინანდებულად „გლახაკის“ სახელი დაეძახნათ. **მონაზნები ამიერიდან დიდებულთა და პატრონთა წოდებას უფრო ეკუთვნოდნენ, ვიდრე უმიწაწყლო ღარიბ-ღატაკებს**.

რასაკვირველია, ამნაირ გზას ყველა მონასტერი არ დადგომია; ზოგიერთი ცდილობდა, პავლე მოციქულის მცნება პირნათლად აესრულებინა, მაგრამ მათ არ შეეძლოთ საზოგადო მოძრაობა შეეჩერებინათ. უეჭველია, შემოიღეს თუ არა სამონასტრო ცხოვრების წესი და მარტომყოფელობას ზურგი შეაქციეს, მაშინ ახალი წესის მოწინააღმდეგე ბევრი აღმოჩნდებოდა და უბრძოლველად თავიანთ უპირატესობას არ დაუთმობდა; იქნებ საქართველოში ისეთი გამწვავებული ბრძოლა არ ყოფილიყოს, როგორც ათონის მთაზე (იხ. Порфиріи аQн. 1877, გვ. 177-183), მაგრამ მაინც სრულებით მშვიდობიანად არც ჩვენი მეუდაბნოენი დაუთმობდნენ ასპარეზს. ქართული სამონასტრო მწერლობა ჯერ სრულებით ხელუხლებელია, და, შესაძლებელია, შემდეგში ისეთი თხზულებები აღმოჩნდეს, რომელთაც ამგვარი ბრძოლის კვალი ემჩნეოდეს. იქნებ სწორედ მეუდაბნოეთა კიცხვა-კრიტიკა ჰქონდა სახეში, როცა გრიგოლ ხანძთელი ამბობდა, უნდა შემოვიღო „ისეთი წესი საღმთო საეკლესიო ეკლესია შინა ჩემსა განწესებად ბრძენთაგან განუკითხველიო“ (გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. იზ).

აქამდის ჩვენ საუბარი გვქონდა მონაზნებზე, რომელნიც საზოგადოების ქველმოქმედებით ცხოვრობდნენ; ახლა ჩვენ მეორე ჯგუფზე გვექნება ლაპარაკი, სახელდობრ, გლახაკებსა და მათხოვრებზე. ზემოთ უკვე გამორკვეული იყო, თუ რომელ მათხოვარს ჰქონდა უფლება საზოგადოების ქველმოქმედება

მიეღო. ახლა ჩვენ იმ ზნეობრივი მოძღვრების შესახებ უნდა ჩამოვაგდოთ საუბარი, თუ რა თვისებისა უნდა ყოფილიყო ქველის საქმარი. რომ მისი მიცემა ზნეობრივ ღვაწლს წარმოადგენდეს. საყურადღებოა სწორედ, რომ იმ დროს, როცა მონაზნები დარწმუნებული იყვნენ, ვითომც ზნეობრივი სიფაქიზის დასაცველად საჭირო იყოს, რომ ადამიანს არაფერი ქვეყნიური საზრუნავი და სამუშაო არ აწუხებდეს და ყველაფერი მზამზარეული სხვისი ნამუშევარი მოსდიოდეს. ამავე დროს ქართველი განათლებული საზოგადოება იმის სჯაში იყო, თუ რა გზით ნაშოვნი უნდა იყოს ის ფული, რომელსაც საქველმოქმედოდ მოიხმარდნენ. მერე რა საკვირველი, ზნეობრივად ფაქიზი აზრი ტრიალებდა საზოგადოებაში ამის თაობაზე! მხოლოდ **იმ ფულის და ქველსაქმარის მიცემა შეიძლებოდა, რომელიც ადამიანს თავისი ოფლით და სინდისიანად ნაშოვნი და შეძენელი ჰქონდა**. წამოიდგინეთ, აზნაურს **საქველმოქმედოდ არ უნდა მოეხმარა საპატრონო და საბატონო მამულის შემოსავალი, მეფეს – სახელმწიფო** სარგო. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი მოგვითხრობს, მეფე გლახაკებს რომ ქველსაქმარს აძლევდა ხოლმე, **„ამას არა თუ ხელოსანთაგან მორთმეულსა იქმოდის, ანუ საჭურჭლით, არამედ ცელითა თჳსითა ნადირებულთა“...** (ქართ. ცხოვ. ზ. ჭიჭინაძის გამოც. გვ. 373). თამარ მეფის მემატიანე კიდევ გვიამბობს, რომ სახელოვანი დედოფალი **„ჴელსაქმარი მას განყიდის და ეგოდენი ფასი გლახაკთა მისცის და არა** სამეფო შემოსავალთაგან“ (იქვე, 453).

„ჴელითა თჳსითა“ შეძენილსა და „ჴელსაქმარს“ იმიტომ აძლევდნენ ხოლმე გლახაკებს, რომ ქველმოქმედება მამულისა ან სახელმწიფო შემოსავლიდან არავითარ პირად ზნეობრივ ღვაწლს არ წარმოადგენდა და მეტადრე იმის გამო, რომ ადამიანს არც როდის არ შეეძლო ეთქვა, თუ რა გზით არის შეძენილი ის ფული, რომელიც სახელმწიფო ან საპატრონო შემოსავლიდანაა მიღებული. ვის შეეძლო დაემტკიცებინა, რომ იგი მძლავრობით ან უსამართლოდ არ იყო შეკრებილი. მხოლოდ ის, რაც ადამიანს თავისი ოფლით, სვინდისიერად შეუძენია, მხოლოდ ის იყო წმინდა და საქველმოქმედოდ, მოყვასისადმი ძმურ ღრმა სიყვარულისა და სიბრალულისა გა-

მოსაცხადებლად გამოსადეგარი. ამგვარივე ზნეობრივად ფაქიზი აზრი ქველსაქმარის შესახებ სომხეთშიც იყო გავრცელებული. ცნობილი მქადაგებელი ვარდანი, მაგალითად ამტკიცებს, რომ „მთავრისა ან მეფის და მოძღვრის სახლი შეუძლებელია უდანაშაულო იყოს ძარცვა გლეჯაში, იმიტომ რომ მათ (მთავარს, მეფეს, მოძღვარს) არ შეუძლიათ გაიგონ სიმართლე, ან გულქვა და ბოროტი მოხელეების წყალობით, ან არა და იმიტომ, რომ ისინი ხან ნატყვენავითა და ნაძარცვით, ხან ქურდობითა და ძალმომრეობით ან შურისძიებით“ (Марръ. Сборн, притчь Вардана).

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ იმ დროს, როცა **მონაზნები ქალწულობისა და ზნეობრივი სისპეტაკის იდეალით ისე გატაცებულნი იყვნენ, რომ სამეურნეო მუშაობა და საკუთარი ხელით ლუკმა პურის ჭამის საჭიროება უარყვეს და მუშაობის ღვაწლი დაამცირეს, ამავე დროს ზემოაღნიშნულმა ფაქიზმა ზნეობრივმა მოძღვრებამ ქართველი მოწინავე საზოგადოება დაარწმუნა, რომ მხოლოდ საკუთარის მუშაობით შეძენილი ქონება აკეთილშობილებდა ადამიანს. მხოლოდ საზოგადოების ეს შეხედულება ამაღლებდა გლეხკაცობის და ყმების ცხოვრების მძიმე ტვირთს.**

სად გაჩნდა პირველად ეს საგულისხმიერო ზნეობრივი შეხედულება ქველსაქმარის აუცილებელი თვისების შესახებ? ჩვენ ვნახეთ, რომ იგი გავრცელებული იყო სომხეთში, ასევე დასავლეთ ევროპაშიც (იხ. Batzinger, Geschichte d. kirch. Armenpfl გვ. 116,234). მართალია, იოანე ოქროპირის ნაწერებშიაც აქა-იქ მოიპოვება მსგავსი აზრები, მაგრამ არსებობდა თუ არა ამნაირივე მოძღვრება ბიზანტიაში შემდეგ საუკუნეებში, სწორედ იმ დროს, როცა იგი გავრცელებული იყო საქართველოსა და სომხეთში, ეს ჯერ გამორკვეული არ არის. ხოლო დასავლეთ ევროპას არ შეეძლო საქართველოსა სომხეთზე პირდაპირ ჰქონოდა გავლენა. ამის გამო ეს საკითხი, თუ როგორ და როდის გავრცელდა იგი ჩვენს ქვეყანაში, ჯერჯერობით გამოურკვეველი უნდა დარჩეს.

რასაკვირველია, თუნდაც რომ მაშინდელ ქართველ საზოგადოებაში ყველას დაეწყო მუშაობა და შეძენილი ფული

და გაკეთებული ხელსაქმე მთლად გლახაკებისათვის მოენდომებინათ, მაინც საკმარისი არ იქნებოდა და უსახსარო და ღარიბი ხალხი შესაბამის დახმარებას ვერ ეღირსებოდა. მართალია, ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, როცა საერთო აღაპებს მართავდნენ ხოლმე, ღარიბ ხალხს შეეძლო, ცოტადაც არის, მშიერი კუჭი გაეძღო, მაგრამ თანდათან ეს ჩვეულებაც გადავარდა და სააღაპო ქონებას შემდეგ საუკუნეებში საქართველოში მონასტრებს სწირავდნენ ხოლმე. ესეც ბერებს ჩაუვარდათ ხელში და გლახაკები ხელცარიელი დარჩნენ. საზოგადოების ქველმოქმედების წყარო ორად გაიყო. უპირატესობა რასაკვირველია, მონაზნებს ეკუთვნოდათ და გლახაკთა ქველმოქმედების ნაკადული დაიშრიტებოდა, ამ დროს რომ საერთო მმართველობა, საქართველოს მთავრობა არ მიჰშველებოდა ღარიბ-ღატაკ ხალხს, **IX საუკ. ბაგრატ კურაპალატმა დააწესა საქართველოში გლახაკთა ნაწილი (ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელის, გვ. ლმ.). თამარ მეფის მემატიანეს სიტყვებიდან ჩანს, რომ ეს დაწესება XIII საუკუნემდე არსებობდა საქართველოში** (იხ. ქარ,. ცხოვ. ზ. ჭიჭინაძის გამოც. 49).

საიდან წარმოსდგება ეს დაწესება, ვინ ურჩია ბაგრატ კურაპალატს გლახაკთა ნაწილის შემოღება? შემოიღო ბაგრატმა სხვა ქვეყნების მიბაძვით, თუ ამგვარ დაწესების საჭიროება თვითონ ქართველებმა იგრძნეს? 10% გადასახადი გლახაკთა სასარგებლოდ დასავლეთ ევროპაშიაც არსებობდა. ბ. რატცინგერი საბუთიანად ამტკიცებს, რომ ებრაელების 10% გადასახადი გლახაკთა სასარგებლოდ ქრისტიანობის პირველ ხანებში წმინდა მამებმა უარჰყვეს იმიტომ, რომ მათ საჭიროდ არ მიაჩნდათ, ქველმოქმედების რაოდენობა განსაზღვრული ყოფილიყო; თუ საჭირო იქნებოდა ლმობიერს და სათნო ქრისტიანს არამც თუ თავის შემოსავლის 10%, მთელი თავისი ქონებაც არ უნდა დაჰშურებოდა და დაეზოგნა. მხოლოდ VI საუკ. დასასრულს გალიის ეკლესიაში, სახელდობრ, ტურის სამღვდლო კრებაზე, ხელმეორედ შემოიღეს ებრაული 10% საქველმოქმედო გადასახადი შემოსავალზე, მაგრამ ეს გადასახადი წესიერად არ შემოჰქონდათ ეკლესიაში. შემდეგ კარლოს დიდმა (768-814) ისევ

ბრძანება გამოსცა, რომ თითოეულმა მორწმუნე ქრისტიანმა 10% საქველმოქმედო გადასახადი მისცეს ხოლმე ეკლესიასო, მაგრამ ამ ბრძანებასაც მხოლოდ კარლოს დიდის სიცოცხლის დროს ასრულებდნენ. შემდეგ ეს გადასახადი ფეოდალებმა ჩაიგდეს ხელში და თავის სასარგებლოდ მოიხმარეს. ასე გადავარდა და მოიშალა კარლოს დიდის განკარგულება 10% საქველმოქმედო გადასახადის შესახებ.

ვიფიქროთ: 10% საქველმოქმედო გადასახადი საფრანგეთის მიბაძვით შემოიღოო ბაგრატმა საქართველოში, ჭკუასთან ახლო არ იქნება იმიტომ, რომ ჩვენი ქვეყანა და საფრანგეთი მეტისმეტად არიან ერთმანეთზე დაშორებულნი, ხოლო არსებობდა თუ არა ამგვარი გადასახადი ბიზანტიაში გამორკვეული არ არის. ჯერჯერობით ვიცით მხლოდ, რომ მთავრობამ ბიზანტიაში გლახაკებზე ზრუნვა სამღვდელოებას მიანდო (K. Müller. Kivchgeschichte, გვ. 284).

საქართველოში კი ბაგრატმა სახელმწიფო საქველმოქმედო ნაწილი დააწესა. ჩვენში სამღვდელოება კი არ აძლევდა და ანაწილებდა საქველმოქმედო თანხას, არამედ თვითონ საერო მთავრობა. ამიტომ შეუძლებელია ამ საქველმოქმედო ნაწილის შემოღებას საქართველოში პირდაპირი დამოკიდებულება ჰქონდეს ბიზანტიასა და საფრანგეთთან, ამის გარდა საქათველოში საქველმოქმედო თანხა **10% გადასახადისაგან კი არ იყო შემდგარი, არამედ მთელ სახელმწიფოს შემოსავლის და დაპყრობილ ქვეყნების ხარჯის 10% ქველმოქმედებას ახმარდნენ;** ერთი სიტყვით, საქართველოში არსებობდა **სახელმწიფო და არა საეკლესიო ან კერძო საქველმოქმედო თანხა**. ამის გამო შეუძლებელია, რომ იგი მაჰმადიანების 10% საქველმოქმედო გადასახდით მიბაძვით ყოფილიყო შემოღებული საქართველოში. საქველმოქმედო თანხის გასანაწილებლად თამარ მეფის დროს მზრუნველები („ზედამხედველნი“) იყვნენ დაყენებული. ისტორიკოსი ამბობს, მაგალითად, რომ თამარ მეფეს **გლახაკთათჳს განეჩინეს სარწმუნონი ზედამდგომელნი და ყოველსა სამეფოსა მისსა შემოსავალნი, როცა იყო, შინ და გარეთ, ყოვლისა ნაათალი გლახაკთ მიეცემოდა**

დაუკლებლად ერთისა ქართულისა დაუკლებლად“ (ქართ. ცხ. ზ. ჭიჭინაძის გამ. გვ. 490).

ერთი სიტყვით, ჩვენ ვხედავთ, რომ ზნეობრივ მოვალეობის ასრულებაზე ქართველი საზოგადოება და მთავრობა სამღვდელოებაზე ნაკლებად არ ზრუნავდა. თუ გავიხსენებთ, აგრეთვე, რომ დავით აღმაშენებელმა სავაადმყოფო დაარსა, სადაც თვით მეფე დროგამოშვებით სინჯავდა ხოლმე საჭმლის გემოს და საცვლების სისუფთავეს, მაშინ არ შეიძლება ადამიანმა არა სთქვას, რომ ქართველი საზოგადოება თავის დროზე უძლურ და სნეულ მოყვასთა ტანჯვის შესამსუბუქებლად დიდ მზრუნველობას იჩენდა.

დანართი 2

ივანე ჯავახიშვილი

ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში

I

§1. მოძღვრება ადამიანზე

ადამიანის სიცოცხლე ორ მთავარ ნაწილად იყოფოდა. პირველ ნაწილს **ყრმობა** ეწოდებოდა, მეორეს **ჰასაკს** ეძახდნენ. **„ჰასაკი"** – ქართულში სქესობრივი სიმწიფის ხანით-გან იწყებოდა და **„ჰასაკად მოსვლაჲ"** ამ სქესობრივ სიმწიფეს ეწოდებოდა. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების ძეგლის წერაში ნათქვამია, რომ მცირეწლოვანობის დროს საცოლქმროდ დაწინდული ქალ-ვაჟნი **„რაჟამს ჰასაკად მოვიდენ, ორივე მაშინ იქორწინენ"**-ო (ქ'კბი II, 64). ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნს „იოანე მმარხველის შეცოდების კანონ"-ში ქართული სიტყვები **„უწინარეს ჰასაკად მოსვლისა...** პირველ ათორმეტისა წლისა" ბერძნული დედნის სიტყვებს „πρό ήβης" უდრის (ზაოზერსკისა და ალ. ხახანაშვილის გამოც. 24, 27-29-25). ბერძნული სიტყვა ηβη სწორედ სქესობრივი სიმწიფისა წლოვანების აღსანიშნავად იხმარებოდა. იოანე მმარხველის თხზულებაში ამ წლოვანების დასაწყისად, მაშასადამე, **მეცამეტე წელიწადი** არის მიჩნეული და **ამგვარადვე განსაზღვრულია ეს საკითხი ქალის ჰასაკის შესახებ რუის-ურბნისის ძეგლის წერაშიაც**. იქ ნათქვამია: „ქალი **ათორმეტი წლისასა უმცროჲსი** ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა" (ქ'კბი II, 64).

ვაჟის ჰასაკი უფრო გვიან იწყებოდა. ეს თვით ბუნების კანონი არის, რაკი მისი სქესობრივი სიმწიფე ქალისაზე უფრო გვიან იწყება ხოლმე. მატიანე ქართლისაჲს ავტორს გიორგი I-ის შესახებ ნათქვამი აქვს: ის გამეფდა **„ჟამს ოდენ**

სიყრმისა და სიჭაბუკისა მისისა, რამეთუ იყო რაჟამს მეფე იქმნა **წლისა ათექუსმეტისა”-ო** (473, გვ. 247). ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ თექვსმეტი წლის ვაჟი უკვე ჭაბუკად ითვლებოდა. მაგრამ რაკი ისტორიკოსი ხაზგასმით ამბობს: **„ჟამსა ოდენ სიყრმისა და სიჭაბუკისა”-ო**, საფიქრებელია, რომ **მეთექვსმეტე წელიწადი** ამ სიჭაბუკის, ანუ **ვაჟის სქესობრივი სიმწიფის სწორედ დასაწყისად უნდა ჩაითვალოს,** სიყრმისა და სიჭაბუკის საზღვარი იყო, უკანასკნელის პირველ ან მეორე წელიწადად ყოფილა მიჩნეული. მსოფლიო ეკლესიის სჯულის კანონშიაც ვაჟი უკვე მეთხუთმეტე წლითგან ჰასაკად მოსულად ითვლებოდა (იხ. А. Павлов, Номоканон при больш. Требнике, მე-2 გამ. 1897 წ. გვ. 176).

ჰასაკის, ვითარცა სქესობრივი სიმწიფის დასაწყისი წლოვანების მნიშვნელობა თავისთავად ცხად-ჰყოფს, რომ ვინც **„უჰასაკოჲ”** იყო, ის ბავშვად, ყმაწვილად უნდა ჩათვლილიყო. **ეფთჳმე მთაწმიდელს** იოანე მმარხველის თარგმანში ნათქვამი აქვს: **„უჰასაკოჲ... იგი არს ქალი,** ქალწული... **უწინარეს ჰასაკად მოსვლისა...** პირველ ათერთმეტისა წლისა” (კან. შ ცოდ. 24, 26, 29). ქალის გარდა შეიძლებოდა, რასაკვირველია, ყოფილიყო **„ყრმაჲ უჰასაკოჲ”** (იქვე). ქართული **„უჰასაკო” ბერძნული** დედნის παις „პაჲს”-ს უდრის (იქვე), რაც ბავშვს ნიშნავს.

მაშასადამე, **„უჰასაკოჲ”** თავისი წლოვანებით **„ყრმაჲ”-ს** შესატყვისადაც იხმარებოდა, ყმაწვილს უდრიდა. ყრმობა ბავშვობის ხანას ეწოდებოდა, **გიორგი ხუცესმონაზონი** მაგ. ამბობს: „არს ჩვეულებაჲ ყრმათა ველად განსვლისა მღერად და განცხრომად” (ცჲგი მთწმდლსჲ: 287), ბავშვებს მინდვრად თამაშობა-გართობა უყვართო.

ამისდა მხიედვით, **„სიყრმე”** უნდა სიყმაწვილის ხანას ნიშნავდეს და სწორედ ასეც არის ეს სიტყვა ნახმარი **ეფთჳმე მთაწმიდლის** მიერ შემდეგ წინადადებაში: თუ ბოროტმოქმედება „შეემთხვა ანუ სიყრმისა, ანუ სიგლახაკისაგან”-ო (ი’ე მმარხ., კან. შეცოდ. 24,10), რომელიც ბერძნული

დედნის აზრს δια τÁν ¢νηλικιώτητα (იქვე, 25) გამომხატველია, ხოლო სლავური თარგმანის „невозрастние»-ს უდრის (იქვე).

მაგრამ შემდეგში, და, როგორც ჩანს, უკვე XII ს-ში ამ ტერმინს საზოგადო და ფართო მნიშვნელობაც მიენიჭა და მას ახალგაზრდობის გამოსახატავადაც ხმარობდნენ. სწორედ ასე არის **„სიყრმე“** შოთას დიდებულ ქმნილებაში ნაგულისხმევი, სადაც ნათქვამია:

„მიჯნურისა თვალად სიტურფე **მართებს**...

სიბრძნე, სიმდაბლე, სიუხვე, **სიყრმე** და მოცალეობა“.

ადამიანის სიცოცხლის ზემოაღნიშნულ ორ მთავარ ნაწილს, ყრმობასაც და ჰასაკსაც, თავის მხრივ ცალ-ცალკე ნაწილად ჰყოფდნენ ხოლმე და თითოეულ მათგანს საკუთარი სახელი ეწოდებოდა. ჰასაკი სახელდობრ სამად იყო დანაწილებული წლოვანებისდა მიხედვით; პირველი წლოვანების ადამიანს „ჭაბუკი“ ერქვა, მეორე წლოვანებისას – **„შუა-კაცი“** უკანასკნელს ხანშიშესულობისას – „ბერი” (რუის-ურბნისის ძეგლის-წერა, ქ’კბი II, 68). ბერიკაცობის ღრმა მოხუცებულობის ხანასაც თავისი სახელი ჰქონდა და ამ წლოვანების ადამიანს „დღეთა სიმრავლითა მიმჭცოვნებული” (ჟამთააღ. 737, გვ. 558) ეწოდებოდა.

„ჭაბუკი” და „სიჭაბუკე” ვიწრო და სპეციალური მნიშვნელობით ნახმარი, ტერმინი **„ჰასაკი”**-სგან იმ მხრივ განსხვავდებოდა, რომ უკანასკნელი სქესობრივი სიმწიფის წლოვანების აღმნიშვნელი იყო, პირველი კი დავაჟკაცების ხანის და ვაჟკაცისა. ამას **ეფთჳმე მთაწმიდელის** ნათარგმნი იოანე მმარხველის თხზულებაც ამტკიცებს, სადაც ბერძნული დედნის წინანდადებას ęχ πρώτης ½λιχιaj το‹ς άνθρώ έπισομβχινειν (კან. შეცოდ.21) და სლავური თარგმნის „оть прьяя возрасти и в ч’лны входити” (იქვე) ქართულად უდრის **„ჰასა-კად რაჲ** სიჭაბუკესა მოვიდეს” (იქვე, 20, 23). მაშასადამე, „სიჭაბუკე” აქ ვაჟკაცობის შესატყვისად არის ნახმარი.

ჯერ კიდევ ზედმიწევნით თქმა არ შეგვიძლია, თუ რა წლოვანებამდე ითვლებოდა ადამიანი ჭაბუკად. იოანე საბა-

ნისძის ნათქვამითგან ცხადია მხოლოდ, რომ 17-18 წლის ყმაწვილი კაცი ჯერ კდიეც ჭაბუკად ითვლებოდა. აბო ტფილელზე მას სხვათა შორის ნათქვამი აქვს; **„ასე იყო ყრმა ჭაბუკ ვითარ ათრვამეტისა წლისა, გინა უკნინჱს ათშჯმეტისა წლისა"-ო** (წმბ'აჲ ჰაბოჲსი 15).

ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა სრულწლოვანებას ჰქონდა, რომელიც იყო მისი **„ჰასაკი სისრულისაჲ"**. დიმიტრი II თავის თავზე ამბობს: მე ყრმა „ღმერთმან, ღმრთისმშობელმან... და ჯუარმან პატიოსანმან... **მიმაწია ჰასაკად სისრულისა"-ო** (ჟამთაათმწ. 895, გვ. 736). სრულწლოვანება ანუ **„ჰასაკი სისრულისა"** სხვადასხვაგვარი არსებობდა: **სამოქალაქოც იყო, პოლიტიკურიც და სამხედროც**. ეს სამი ცნება ერთი-ერთმენეთს არ უდრიდა და არ ეთანასწორებოდა. ვინც სამხედრო მოქმედების მონაწილეობისთვის მომწიფებული იყო, იმას ეწოდებოდა **„სრული დღეთა ბრძალათათჳს"**. ქართველი ჟამთაათმწერელი დიმიტრი თავდადებულის შესახებ ამბობს, რომ 1281 წ. ამასის ბრძოლის დროს „მეფე დიმიტრი... ჯერეთ არა სრული იყო დღეთა ბრძოლათათჳს" (383, გვ. 727).

სამწუხაროდ, უძველეს ქართულ საისტორიო და იურიდიულ წყაროებში ჯერ არსად პირდაპირი ცნობები არ მოიპოვება ზემოდასახელებული სხვადასხვა სრულწლოვანების ხანის განსაზღვრისათვის. მართალია, ეფთჳმე მთაწმიდელის ნათარგმნ თხზულებაში წერია, რომ „ყოველი ცოდვაჲ, რომელი უწინარჱს ლ (30) წლისა ჰასაკისა შემთხვეულ ვისდა იყოს, უსუბუქესად განიკანონების, რამეთუ ვიდრე ლ(30) წლამდე უმეცნებაჲ გონებისაჲ და მწურვალებაჲ ჴორცთაჲ დიდად მძლავრობს კაცსა"-ო (ი'ე მმარხ. კან. შეცოდ. 46, 13-18), მაგრამ ეს აზრი ბერძნული დედნისაა არსებითად, თუმცა იქ ცოტა სხვანაირად არის იგი გამოთქმული. ამასთანავე არც ის ვიცით, მიღებული იყო იოანე მმარხველის ეს მოძღვრება ქართულ სისხლის სამართალში, თუ არა? მეტად საეჭვოა, რომ ოცდაათ წლამდე დამნაშავეს საქართველოში ამგვარი შეღავათი მისცემოდა. მეფე ვახტანგ VI ამბობს მხოლოდ, რომ **„ათს წლამდის, ყმაწვილის ნაქნარის საქმისა,**

რასაც ფერის ავის კაცის ნაქნარს, ავს საქმესთან არ ჩაიგდების” იმიტომ, რომ „ყმაწვილობით და უჭკუობით უქნია”-ო (სამ.§187). ამაზე უფროსი ყმაწვილიც კი პასუხისმგებელი იყო, მით უმეტეს საფიქრებელია, რომ ჭაბუკს ოცდაათ წლამდე სასჯელს არ შეუქმსუბუქებდნენ.

XI-XIV სს. ძეგლებში მაინც ორიოდე ცნობა სრულჰასაკოვნებისათვის სავალდებულო წლოვანების გამოსარკვევად საქართველოში მოგვეპოვება და, ასე თუ ისე, ამ მნიშვნელოვანი საკითხის გამორკვევა შესაძლებელი ხდება. ჯუანშერს თავის საისტორიო ნაწარმოებში ნათქვამი აქვს, რომ ჯუანშერ სპასპეტმა ვახტანგ გორგასალს მოახსენა: ოსების შემოსევებისაგან ბევრი მწუხარება გვინახავს ამ ხუთი წლის განმავლობაში იმიტომ, „რამეთუ ყრმა იყავ და არა ძალგედვა მჭედრობა და წყობათა წინამძღურობა და არცა შინა მეფობისა განგება, აწ, მეფეო დაღაცათუ სრულ ხარ სიბრძნითა, ძალითა და სიმჭნითა და ასაკითა, არამედ გაკლს სისრულე დღეთა მჭედრობისათჳს, ხოლო ვხედავ სიბრძნესა შენსა, დაღაცათუ ყრმა ხარ, არამედ ძალგიც განგება მეფობისა, არამედ მჭედრობისა და წყობისა წინამძღურობისა [და] განწყობისა შენისა არა არს ჟამი”-ო (ც’ჲ მფ’საჲ ვახტ’ნგ გრგ’სლჲ 310, გვ. 127). მომდევნო მოთხრობისგან ირკვევა, რომ, როდესაც განვლო კარი „დარიალანისა შესვლისა ოვსეთად, იყო ვახტანგ წლისა თექუსმეტისა” (იქვე, 314, გვ. 129). მაშასადამე 16 წლის უფლისწულს, განსაკუთრებულ შემთხვევაში მაინც, უკვე ქვეყნის მართვა-გამგეობის ტვირთვა შეეძლო, მაგრამ სამხედრო მოქმედებისათვის ამ დროს ის ჯერ სრულჰასაკოვნად არ ითვლებოდა.

ჟამთააღმწერელსაც აღნიშნული აქვს, რომ ამასის (ჰემსის) ბრძოლაში „მეფე დიმიტრი (თავდადებული)... ჯერეთ არა სრული იყო დღეთა „ბრძოლათათჳს” (884, გვ. 727). ამ დროს კი იგი უნდა 20-21 წლისა ყოფილიყო (იხ. ამის შესახებ ჩემი „ქ’ლი ერის ისტორია”, III). საფიქრებელია, რომ 21-22 წლითგან სამხედრო სრულჰასაკოვნობაც იწყებოდა.

ადამიანი ითვლებოდა „საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მეფობისად”*, გრძნობისა და გონიერების სამყაროსა და ნიჭის შემაერთებლად. ეს თვისება ადამიანს თვით ღვთაების ხატებას ამსგავსებდა (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი” ქ’კბი II, 104 და მ. საბინინის სქ’ლს სამოთხე 514). ამიტომ არც გასაკვირველია, თუ რომ ადამიანის სულიერსა და გონებრივ ნიჭს განსაკუთრებულ ყურადრებას აქცევდნენ.

იოანე საბანისძე თავის მიმართვაში მსმენელებს სთხოვდა: „სურვიელითა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროჲსღა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა თქვენისა და გონებათა თქუენთანი განჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა”-ო (წამებაჲ ჰაბოჲსი 6). ქართველი ისტორიკოსის ამ სიტყვებიდან ცხადი ხდება, რომ მისი შეხედულებით, ყოველ ადამიანს აბადია, რასაკვირველია „საჩინო სასმენლნი”, ანუ სმენის ორგანო, ყურები, მაგრამ ამასთანავე აქვს, აგრეთვე, „ყურნი გულისა და გონებისანი”, რომელნიც გარეთგან არ ჩანან და ამიტომ ალბათ უჩინარ სასმენლად ითვლებოდნენ.

ისტორიკოს ჯუანშერსაც ერთგან ნათქვამი აქვს, რომ ვახტანგ გორგასალმა სინდთა მეფეს უთხრა: „შენ ბრმა ხარ გონებისა თუალითა და ყრუ ხარ გონებისა ყურითა-ო, ამიტომ არა ხედავ და არცა გესმის, არცა უწყი ცხორება სრული”-ო (ც’ჲ ვახტანგ გრგ’სლაჲ 380-381, გვ. 172). ამ ისტორიკოსის სიტყვებითგანაც ირკვევა, რომ გამონათქვამი და ცნება გონებისა „ყური” მარტო იოანე საბანისძის პირად თავისებურებასა და რწმენას არ შეადგენდა, არამედ VIII-XI და უეჭველია შემდეგ საუკუნეებშიაც საქართველოში საყოველთაოდ მიღებული ყოფილა. ამას გარდა, ჯუანშერის თხზულების ზემომოყვანილი წინადადებითგან ჩანს, რომ როგორც ერთის მხრით **„საჩინონი სასმენელნი”,** ანუ საჩინონი ყურნი

* თ. ჟორდანიას გამოცემაში დაბეჭდილია, „მეფობისად”-ის მაგიერ, როგორც საბინინს აქვს, „მყოფობისად”, რაც, ალბათ, გადამწერის შეცდომა უნდა იყოს.

იყო და მეორეს მხრით **„გონებისა ყურნიც”,** ისევე ყოველ ადამიანს აგრეთვე ჰქონდა **„გონების თუალნი”** და იმავე დროს რასაკვირველია **„საჩინონი თუალნიც”**.

თუ „ყურნი გულისა”, შემდეგში „გულისყურ”-ად ქცეული, ქართულს შენარჩუნებული აქვს ვითარცა ჩვეულებრივი სიტყვა და სპეციალური ტერმინი, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი ხმარობს და რომელიც ს. ორბელიანის განმარტებით, თითქოს უნდა იყოს „მოსწავლეთაგან სწრაფად სმენა, სწრაფად სწავლა, მიხდომა და ქნა” (ლექსიკ.) ნამდვილად კი ყურადღების აღმნიშვნელია, „გონების ყურნი” და „გონების თუალნი” ქართულ მერმინდელ მწერლობას თითქოს არ გამოუყენებია და გადავიწყებული აქვს: თვით სახელოვან ქართველ ლექსიკოგრაფსაც კი ეს ტერმინები თავის ნაშრომში არ შეუტანია, მაგრამ მეტად საყურადღებოა და ადამიანის სულიერი მოქმედების ფრიად საგულისხმო და მნიშვნელოვანი თვისების გამომხატველია. უეჭველია ორივე ეს ტერმინი იმ დაკვირვებაზე უნდა იყოს დამყარებული, რომ ადამიანს გარეშე საგნის და ბგერის თვალითა და ყურით აღქმის ნიჭის გარდა შეუძლია საგნების გამოხატულება და ბგერის ჟღერა გარეთგან აღუქმელადაც, აგრეთვე, „გონებითად წარმოიდგინოს” თითქმის ისეთივე სიცხადით, როგორც სინამდვილეში.

მაგრამ ადამიანს ამნაირადვე, რასაკვირველია, უტყვი ლაპარაკიც შეუძლია, როდესაც მეტყველების ორგანო სდუმს და მხოლოდ გონებით წარმოებს ხოლმე შინაგანი, გონებით მეტყველება. იოანე საბანისძეს აღნიშნული აქვს, რომ აბო ტფილელის გადაბირება რომ უნდოდათ და საპყრობილეში მაცდური პირები ებაასებოდნენ, ის გაჩუმებული ყოფილა: **„არაის მენნმათსა, არამედ ილოცავნ და უღარღილოდ* ფსალმუნებ გონებითა თჳსითა”-ო**. ხოლო როდესაც მათი ლაპარაკი მოჰბეზრებია, აბოს განუცხადებია: „ჩემდამო

* ს. ორბელიანის განმარტებით „ღარღილი” თითქოს „მცირე რამ აზრი” უნდ აიყოს (ლექსიკ.), მაგრამ ასეთი განმარტება და მნიშვნელობა იოანე საბანისძის თხზულების ამ წინადადებას სრულებით არ უდგება. აქ „უღარღილოდ”, უეჭველია, ნიშნავს „უსიტყვოდ”-ს.

ნურას იტყოდეთ, რამეთუ მე ვითარცა ყრუსა არა მესმოდა, ვიყავ მე ვითარცა კაცი უსმი და ვითარცა უტყუმან რაჲ არა აღადის პირი თჳსი, რომლისა თანა არა არს პირსა მისსა სიტყუაჲ", ტყუილად თავს ნუ იწუხებთ, ჩემგან პასუხს ვერ ელირსებითო (წ'შბაჲ ჰაბოჲსი 26). მაშასადამე, არსებობდა ხმიანიცა და უხმო, უტყვი ლაპარაკიც, რომელსაც ალბათ **გონების ენა** ერქმეოდა.

როგორც არსებობს მეტყველების ორგანოს ნაკლი, როდესაც ადამიანს ლაპარაკის დროს ენა ებმის და ზოგიერთი ბგერის გამოთქმა ეძნელება, რომელსაც **„ენაბრგვნილობაჲ"** ეწოდებოდა, ისევე იხსენიება **„ენაბრგვნილობა იგი სულისაჲ"** (გ. ხუცესმონაზონი, ც'გ'ი მ თწ'მდლსჲ 281), ე.ი. აქაც გონებითი ენის ენაბრგვნილობა იგულისხმება. ამგვარად, ძველი ქართული მოძღვრებისდა თანახმად, ადამიანს აბადია თვალის, ყურისა და ენის ორგანოები და ამას გარდა **გონებისა: თვალი, ყური** და ენაც აქვს.

გონება ადამიანის საუკეთესო ნიჭი და სამკაულია იმიტომ, რომ გონებაჲ არის, რომ ადამიანის მთელ მოქმედებას **„განაგებს ფარულად და უხილავად"** (ც'ჲი'ე ურჰაელისაჲ, კ. კეკელიძის გამ. X B, II 327). თვით მეტყველების ნიჭიც ხომ **„შობილ არს გონებისაგან"** და **„სიტყუაჲ"** მხოლოდ იმას **„თარგმანებს, რაჲცა იყოს გონებასა შინა"** (იქვე). როცა კაცი დუმს და „ვიდრემდის არა იშვეს სიტყუაჲ მისგან", მანამდის აკი არც „არავინ იცის, თუ რა არს გულსა მოყუასისა თჳსისა" (იქვე). ადამიანმა რომ თავისი **„ნამუშაკევნი გულისანი",** ე.ი. ნაფიქრი და გულისნადები გამოსთქვას უნდა „აღძრას" რასაკვირველია **„ორღანონი და საქანელნი მეტყუელებისანი",** რომელთაც გონების ნააზრევის **„ენა–ბაგეთა–შორისობით მადიდებელისა ნეკტარის" წარმოჩენა შეუძლიათ.** ნიკოლოზ კათალიკოზი ამბობს: „აღვძრნეთ-ვე ორღანონი და საქანელნი მეტყუელებისანი და უხუებით უკუც წარმოაცენებდინ ნამუშაკევთა გულისათა ენაბაგეთა – შორისობით მადინებელსა მას ნეკტარსა... და ვიტყოდით სიტყუათა შესმისათა"-ო (საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ. 118).

რასაკვირველია, ადამიანს გონების ნაყოფიერება, ნიჭი და ბრძნული სიდინჯე ჩვეულებრივ შუახანში და ხანშიშესულობისას ემჩნევაა ხოლმე, როდესაც მას ის „კეთილი მოხუცებულობაჲ გონებისაჲ” ამშვენებს, რომელიც სწორედ რომ „არს გონიერებაჲ” კაცისაჲ (გ. მერჩულე, ც\ჲ გგ’ლ, ჱ’ნძთლ’სი გვ. ეჴგ). მაგრამ უკვე გ. მერჩულეს აღნიშნული აქვს, რომ ადამიანის გონიერებასა და გონებრივ ნიჭში თავი-და-თავი იმდენად „არა მრავალი ჟამი არს და არაც რიცხჳ დღეთაჲ აღრაცხილ”, რამდენადაც ეს ბუნებისა და განგებისაგან თანდაყოლილი თვისება იყო (იქვე). ამიტომაც იყო, რომ „არა თუ მრავლისა ჟამისანი არიან ბრძენ” აუცილებრივ, არამედ ჭაბუკიც ჭკუით შეიძლებოდა იმდენად უხვად ყოფილიყო დაჯილდოებული, რომ მას ხანში შესულზე მეტად ჰქონოდა სულიერი „მჴცოვანებაჲ” და „კეთილი მოხუცებულებაჲ გონებისაჲ” (იქვე). ამისდა მიხედვით იყვნენ „მჴცოვანნი ჰასაკითაცა და გონებითა” (ვაჰანის მონასტ. ძეგლი, შიომღ. ისტ. საბ. 39), მაგრამ ისეთებიც იყვნენ, რომელნიც მხოლოდ ჰასაკით იყვნენ „მჴცოანნი”, ან მხოლოდ „გონებით” ითვლებოდნენ მხცოვანებად.

მაშინაც კარგად იცოდნენ, რომ სწავლისათვისაც თავისი დრო არსებობს, რომ უკვე დაჰასაკებული ადამიანის განსწავლა მეტად ძნელი იყო. ამაზე მეტიც ითქმის, ხშირად „შეუძლებელ იყო ჰასაკთა სრულთა და განმწჯსებულთაგან სწავლა”, ამიტომ ვისი სწავლებაც ჰსურდათ, უნდა პატარაობითგანვე დაეწყებინებინათ, როდესაც გიორგი ხუცეს-მონაზონის სიტყვით, ბავშვის „ბუნებაჲ იგი ლბილი და ჩჩჳლი” ყველაფერს ადვილად ითვისებს და „ვითარცა ცჳლი საბეჭდავსა, ეგრეთ მიიღებს სწავლულებასა” (ცჲ’ გ’ი მიწმ’ დღისჲ 327).

რუის-ურბნისის 1103 წ. საეკლესიო კრებამ 8 წლის ყმაწვილის ეკლესიაში წიგნის მკითხველად დადგენის უფლება დართო და ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ბავშვი ამდროინდელ საქართველოში შესაძლებელი იყო 8 წლის უკვე იმდენად განსწავლული ყოფილიყო, რომ სამღვდელმსახურო წიგნების შეგნებული კითხვა შეძლებოდა.

რადგან ასეთი განსწავლისათვის საკმაო წინასწარი მუშაობა იყო საჭირო, ამიტომ საფიქრებელია, რომ როცა მაშინ ბავშვის სწავლება სურდათ, სწავლას 5-6 წლისას აწყებინებდნენ ხოლმე.

საეკლესიო განათლების გარდა, არსებობდა საერო განათლებაც, რომელთაც რამდენიმე საფეხური ჰქონდა. მაშინ მიღებული იყო განთქმულ მოძღვრებთან და მეცნიერებთან მიბარება. უცხოეთში სასწავლებლად წასვლაც კი იცოდნენ. სწავლა-განათლების საქმის შესახებ საგულიხმო ცნობები მოიპოვება, მაგრამ აქ ამაზე საუბარი შორს წაგვიყვანდა.

ძველ დროს გონების საქებარ თვისებად ითვლებოდა **„სიმახჳლჱგონებისაჲ”**. ამიტომ ის ადამიანი, რომელსაც აზროვნებისა და შეგნების სისწრაფეც ჰქონდა, ითვლებოდა **„ბრძენი და გონიერი გონებითა და გულისჴმის ყოფითა”** (გ. მთაწმიდელი, ც’ჲ იე’სი და ეფთჳმ’სი, 5$_{21-28}$). რასაკვირველია, ადამიანის სულიერი წარმატებისათვის მარტო ეს საკმარისი არ იყო, არამედ, თუ მას **„მისწრაფებაჲ”** და **„გულმოდგინებაჲ”** აკლდა, მარტო გონების სიმახვილით ვერას გახდებოდა. როდესაც ეს ორი თვისება შეერთებული იყო, მაშინ ყველა დარწმუნდებოდა, რომ ამგვარი თვისებებით დაჯილდოებული ადამიანი დიდად დაწინაურდებოდა. გიორგი ხუცესმონაზონი ამბობს, მაგ., რომ გიორგი მთაწმიდელმა უკვე ყმაწვილობაში **„ათორმეტსა მას წელსა ყოველივე მოსწრაფებაჲ და გულისმოდგინებაჲ ერთბაშად შემოიკრიბა”,** ისე, რომ **„სიმახვილითა გონებისაჲთა და მოსწრაფებითა მრავალჟამ გამოცდილთა წარემატა და მოსწრაფეთა გულსმოდგინეთა სიმახვილითა გონებისაჲთა აღემატა”-ო (ც’ჲ გ’ი** მთ’წმდსჲ 291). მაშასადამე, **„წარმატებაჲ”** ჯერ ბავშვის **„მოსწარეფბა”**-ზეა დამოკიდებული, ასეთს პირობებში თავისი ბეჯითი სწავლით მას შეეძლო თვით მრავალჟამგამოცდილთათვისაც კი ეჯობნა და გაესწო. ხოლო თანასწორად მოსწრაფეთა და გულმოდგინეთა შორის ის სჯობნიდა, ვინც მათ შორის **„სიმახჳლითა გონებისაჲთა”** აღემატებოდა. ამ ორი თვისების მიხედვით მსჯელობდნენ ხოლმე ბავშვის შესაძლებელსა და მოსალოდნელ მომავალზე. იმავე ისტორიკოსს აღნიშნული

აქვს, რომ გიორგი მთაწმიდელი პატარაობისასვე **„სიმახჳლითა და მოსწრაფებითა გონებისაჲთა საგონებელ იყო მხილველთაგან თუ აღყუავებასა თანა მეყუსეულად ნაყოფსა გამოიღებს”**-ო (იქვე, 287).

წლოვანებასთან ერთად ადამიანის გონებაც იზრდებოდა: ბავშვს: „ყრმა”-ს რასაკვირველია **„სიტყუაჲ და გონებაჲ ყრმებრივი”** ჰქონდა. მოზრდილს თავისი ჰასაკის შესაფერისი გონებრივი სიმწიფე უნდა დასტყობოდა საუბარსა და მოქმედებაში. მაგრამ ზოგიერთს ფიზიკური და გონებრივი ზრდა თანასწორად არ უვითარდებოდა, არამედ ზოგჯერ გონებრივი წარმატება უჩერდებოდა ხოლმე და სრულჰასკოვან ადამიანს გონებრივი განვითარება ბავშვისას მიუგავდა, როგორც მაგ. ბერს ეფთუმე გრძელიძეს განლაღებული ქცევის გამო სოსთენისათვის უთქვამს: „აწ ვხედავ შენ თანა ჰასაკსა სრულსა, ხოლო **სიტყუასა და გონებასა ყრმებრივსა”**-ო (იხ. სიტყვისგებაჲ „საქ. სამოთხე”-ში 617). შეიძლება ადამიანი **„უგუნური”**-ც კი დამდგარიყო და სრულჰასაკოვნობის ხანაში გონიერების მიერ **„უგუნურება”** (იქვე, 619) გამოეჩინა.

„გონიერება”-ც ყველას თანასწორად არ ჰქონდა თანდაყოლილი: ზოგი ამ თვისებით ჯეროვნად იყო შემკული და „გონიერი” ადამიანის სახელი ჰქონდა, როგორც მაგ., იოანე მთაწმიდელის შესახებ არის მის ბიოგრაფიაში ნათქვამი, რომ ის იყო **„გონიერი გონებითადა გულის ჴმისყოფითა”**-ო (ცხ’ესი და ეფთჳ’სი 5), ზოგს აზროვნების ისეთი სიღრმე და სიდინჯე ახასიათებდა, რომ **„ბრძენი”** ეწოდებოდა ხოლმე (იქვე და სხვაგანაც), – ზოგს აზროვნების კეთილშობილება და თავმდაბლობა ამშვენებდა, როგორც მაგალითად ეფთჳმე მთაწმიდელს, რომელიც იყო „გონებითა წრფელ და მდაბალ” (გ. მთაწმიდელი 55), – ზოგს სწრაფი აზროვნება-მეტყველების უნარი ჰქონდა, „სიმახჳლეჲ გონებისაჲ” ეტყობოდა გიორგი მთაწმინდელსავით, რომლის შესახებაც ნათქვამია, რომ „განკჳრდა პატრიარქი (ანტიოქიისა) ეპისკოპოსთა თჳსთა თანა სიმახჳლესა გონებისა მისისასა, რამეთუ, **ვითარცა მდინარე დაუწყუედელად, ესრეთ დიოდეს სიტყუანი... პირით მისით”**-ო (ცხ’ჲ გ’ი მთწ’იდლსჲ 316); ზოგს კიდევ

„სილაღითაგონებისადთა” მოჰქონდა თავი (ნიკოლოზ კათალიკოზი: საკითხავი სვეტის ცხოველისად, ვას. კარბელაშვილის გამ. 101), – დასასრულ, ზოგი ამით უაღრესად და უნაკლოდ იყო დაჯილდოებული, იყო **„უმეტესყოველთა კაცთა სრული გონებითა”** (ჟამთააღრ. 832, გვ. 677).

უმეტესობას, რასაკვირველია, სისრულემდე ჩვეულებრივ ბევრი უკლია ხოლმე და უკლდა კიდეც. როგორც გონიერთა და ნიჭიერთა შორის, ისევე ამ თვისებების ბევრად თუ ცოტად მოკლებულთა ჯგუფშიაც სხვადასხვა საფეხურები არსებობდა, საისტორიო და მხატვრულ მწერლობაში მათ შესახებაც გვხდება ცნობები.

„მატიანე ქართლისად” და **სუმბატ დავითისძე** იხსენიებენ მაგ. ბაგრატ II-ს, რომელიც ისტორიაში თავისი მეტსახელით არის უფრო ცნობილი. ამ უკანასკნელ ავტორს ნათქვამი აქვს, რომ სუმბატ კურაპალატმა „დაუტევნა ძენი ორნი, – ბაგრატ ერთისთავთა-ერისთავი, რომელი ქართველთ მეფედ დასუეს **რეგუენი** და **ადარნასე** კურაპალატი” (3 ისტ. ქ’კა 63 და 581, გვ. 350-351). ეს სახელი მას მეფობის დროსაც, სიკვდილამდე შეჰრჩენია ისე, რომ **სუმბატ დავითისძე** მისი გარდაცვალების შესახებ ცნობაში ამ სათაკილო სახელს არ ივიწყებს და ასე ამბობს: „გარდაიცვალა ბაგრატ რეგუენი ქართველთა მეფე, ძე კურთხეულისა სუმბატ კურაპალატისა”-ო (3. ქ’კა 64 და 582, გვ. 351).

„რეგუენი საქმეს წაახდენს, ფათერაკს დააბრალებსა” ნათქვამია ძველად და ანდაზადაც კი არის ქცეული, **საბა ორბელიანის** განმარტებითაც **„რეგვენი არს, რომელსა სიბრძნე აკლდეს და მცირედ ხელურს იქმოდეს”**-ო (ლექსიკ. იხ. გიუის ქვეშე).

კახთა უკანასკნელ მეფე აღსართანზე დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს, რომ მას „არა რა ჰქონდეს ნიშანნი მეფობისანი, რამეთუ იყო ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და ყოვლად უმეცრად უსამართლო”-ო (ც’ა მფ’სა დვ’თსი 523, გვ. 290). **ს. ორბელიანის** სიტყვით **„ცუნდრუკი”** თურმე „ჩურჩნით და თვალის დაწამწამებით მოყვასის ბოროტის ზრახვა და ვერა პირისპირ თქმა”-ს ეწოდება ამ თა-

ვის განმარტების სისწორე 40,8 ფსალმუნით აქვს დამოწმებული (ლექსიკ). ამ ადგილას ფსალმუნში მართლაც ნათქვამია: „ჩემთჳს **ცუნდრუკობდეს** ყოველნი მეტრნი ჩემნი, ჩემთჳს ზრახვიდეს ბოროტსა-ო. ბერძნულად ამის შესატყვისად ნახმარია ზმნა ψιθΰριζω რაც სწორედ ჩურჩულს, დაჩურჩნას ნიშნავდა.

სულხან-საბა ორბელიანის ნაშრომი ცხადყოფს, რომ გონიერებას მოკლებულთა თვისებების დაკვირვება და ამისდა მიხედვით ერთგვარი კლასიფიკაციაც უნდა არსებულიყო ძველ საქართველოში. ტერმინი „გიჟი”-ს ქვეშ მას ნათქვამი აქვს, რომ „სიგიჟენი განიყოფებიან ათერთმეტად – შმაგად, ხელად, სულელად, ცოფად, ნაღვლიანად, რეგვნად, ტეტერად, შლეგად, შტერად, ფეთიანად და შეთიანად”-ო (ლექსიკ). სულით ავადმყოფის აღმნიშვნელ სიტყვებს რომ თავი დავანებოთ და მხოლოდ გონებანაკლულობას რომ მივაქციოთ ყურადღება, უკვე მოხსენებულის გარდა, **ს. ორბელიანის** განმარტებათაგან შემდეგ მდგომარეობათა დამახასიათებელი ტერმინების შესახებ ცნობების მოყვანა შეიძლება. მისი სიტყვით, **„სულელი** არს, რომელი არცა სრულიად ცნობა-მიღებული იყოს და არცა სასარგებლო ქმნას რამე”, ხოლო **„ნაღვლიანი”** ისეთი მდგომარეობის აღმნიშვნელია, როდესაც ადამიანი „ოდესმე ცნობას იყო და ოდესმე უცნობობასა”; **„ტეტერი”** კიდევ ისეთს ეწოდებოდა, „რომელსა სიბრძნე არა აკლდეს, არამედ ხელურსა რასმე იქმოდეს”; „შლეგი”-კი ყოფილა „არცა ხელი, არცა ცნობამიღებული, არამედ დაუცადებლად თავგანწირვით განუსუენებელი”. დასასრულ **„შტერი”** თურმე „საგრძნობელთა ორღანო-მიღებული და საქმისა ვერ კეთილად მქნელი ყოფილა” (ლექსიკ.).

ვგონებ, ყველა ზემომოყვანილითაგან ძველ საქართველოში ადამიანის გონებრივი ნიჭისა და მუშაობის საგულისხმო დაკვირვებულობა ცხადი ხდება.

საგულისხმოა, რომ გონების შემოქმედებითს მუშაობასაც ჰქონია ყურადღება და ცოდნისმოყვარეობა მიპყრობილი. აღსანიშნავია ამ მხრივ, რომ მეცნიერისა და მწერლის გონებრივ მოღვაწეობას **გ. ხუცეს-მონაზონი** ქიმიურ-მეტალურ-

გიული მუშაობის პროცესს და „მრავალ-ღონეობა"-ს ადარებდა, გიორგი მთაწმიდელის სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ მას ნათქვამი აქვს: **„ემსაგავსება იგი ოქროსმღებელსა მას ჴელოვანსა, ვითარცა იგი ქიმიათა-თჳს წერილ არს, რომელნი იგი მრავალ-ღონეობითა სიღრმეთაგან ქუეყანისაგან გამოიღებენ და ბრძმედისა მიერ და ცეცხლისა ბრწყინვალებასა მისსა წარმოაჩენენ"**-ო. ამ ბიოგრაფის აზრით, მსგავსება იმაში გამოიხატებოდა, რომ გიორგი მთაწმიდელის სამწერლობო მუშაობით გატაცებული **„გონებაჲ** სიტყჳერისა ამის ოქროჲსა **ბრძმედ იქმნა, განმაჭურვებელ ცეცხლითა სულნისა წმიდისაჲთა, მდნობელ და განმრჩეველ** ოქროსა ბრძენისაგან და თიჯისა"-ო (ც'თ'გ'ი მთ'წმიდლისჲ 310). ამ დიდებული ქართველი მეცნიერის გონებრივი მუშაობის ეს თვისება მეტადრე მის სარედაქციო მოღვაწეობაში მჟღავნდებოდაო. როდესაც წინანდელი, შეცდომით „თარგმნილნი და წუთ ვერ-კეთილად გადმოღებულნი, გინა ჟამთა სიგრძითა უცებთა და უგუნურთა მჴმარებელთაგან დაგესლებულნი" გიორგი მთაწმიდელმა **„ბრძმედსა მას** შინა... **გონებისა** თჳსისასა **გამოადნვა** და **გამოაჭურვნა",** დედნებთან გულდასმითი შედარების შემდგომ სხვათა თარგმანები „ყოვლისა ნაკლულოვანებისაგან განასრულნა სხვათა თარგმანები „ყოვლისა ნაკლულოვანებისაგან განასრულნა და **სიტყუა-დუხჭირობისა** და **ვერაგობისაგან განაშუენნა** და **განაბრწყინვნა**"-ო (იქვე, 310).

მაშასადამე, მეცნიერის გონებრივ მუშაობაში ქართველი ისტორიკოსი მთავარ ყურადღებას რთული მოვლენების „გამოდნობის", გამოხურვებისა და გარჩევა-გაწმენდისა და განბრწყინვების, ანუ ანალიზისა, კრიტიკულ განხილვის შემდგომ სინთეზის საშუალებით ჭეშმარიტების გამორჩევის პროცესებს აქცევდა ყურადღებას.

§2. ადამიანის სოციალ-ეთიკური იდეალები

ცხოვრების პირობები ადამიანს ძველად გაცილებით უფრო ნაკლებ საშუალებას აძლევდა თავისი პიროვნების ყველა თავისებურება გამოეჩინა, ვიდრე ახლა. მაგრამ როგორც ახლა, თანამედროვე ცხოვრების პირობების გარდა, ყოველ ადამიანსა და წრეს თავისი იდეალები აქვს, რომელთა მიღწევაზეც ის ოცნებობს, ისევე ძველადაც იყო. ამიტომ მაშინდელი ცხოვრების ზოგადი თვისებებიც უნდა ვიცოდეთ და სოციალ-ეთიკური იდეალებიც.

ძველ დროს ადამიანის პიროვნება მრავალგვარი გარემოებით იყო შეზღუდული და შებორკილი: ჯერ საგვარეულო წესწყობილება და ზნე-ჩვეულებანი, შემდეგ წოდებრიობა, პატრონყმობა, სარწმუნოებრივი მცნებანი და კანონ-წესები კაცის პიროვნების თავისუფალ განსახიერებას ზღუდავდნენ და მის მოქმედებას საზღვრებს უდებდნენ. ასე იყო ყველგან და ყველა ერთა წარსულში, ასევე იყო ძველად საქართველოშიაც.

რაკი საგვარეულო და წოდებრივ წესწყობილებაზე, გვარიანობასა და უგვარობაზე, აზნაურობასა და უაზნობაზე, წოდებრივობასა და პატრონყმობაზე „ქართული სამართლის ისტორიის" I და II წიგნებში საკმაოდ ბევრია ნათქვამი, ამიტომ აქ ამაზე საუბარი ზედმეტი იქნებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ წოდებრივ დანაწილებასთან ერთად არსებობდა ორი დიდმნიშვნელოვანი და ძლიერი გარემოება, რომელიც წოდებრიობის გამოისობით შექმნილ განცალკევებას ასე თუ ისე ასუსტებდა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვალებადობის კვალს წოდებრიობასაც კი ამჩნევდა ხოლმე. ამის წყალობით იყო, რომ წოდებრიობა საქართველოში ერთხელ და სამუდამოდ დახშულსა და უცვლელ ოდენობას არ წარმოადგენდა და როგორც ამაღლება, „აღზევება", ისევე დამდაბლება და „ჩამომცრობა" შეიძლებოდა. უკვე ძველი ხანისათვის ამის თაობაზე ცნობები მოიპოვება (იხ. ქ-ლი სამართლის ისტორია, II).

ზემოაღნიშნულ გარემოებათაგან ერთი პირადი თვისებისა იყო და, ადამიანის პირად შრომასა და სამსახურთან იყო დაკავშირებული. სამსახური წოდებრიობას ღირსებას უმატებდა და ამაღლებდა, ადამიანს „საპატიო" და „საჩინო" პიროვნებად ხდიდა (იხ. იქვე, II).

მეორე გარემოებას ქონებრივი, ეკონომიური საფუძველი ჰქონდა. ვინც ქონებრივად და სამსახურითაც თავისთავს განსაზღვრულ დონეზე ვერ შეინარჩუნებდა, იმას ვეღარც წოდებრივი შთამომავლობა უშველიდა, მისი ღირსებაც საზოგადოებრივ სარბიელზე უეჭველად ამისდა შესაფერისად უნდა ჩამომცრობილიყო. ბექას სამართლის წიგნში ნათქვამია: თუ რომელისმე აზნაურს **„ჟამისაგან მამული დამცრობოდეს, უციხო, უმონასტრო იყოს"**, მეტადრე როდესაც ეს ჩამომცრობის პროცესი დროებით და ხანმოკლე კი არ იყო, **არამედ უკვე „მესამე ნათესავი"** (ე.ი. თაობა) **იყოს რომე დამცრობაჲ დაეწყოს"** (§ 4), მაშინ მისი წოდებრივი ღირებულება კარგ და საპატიო გლეხს არაფრით აღემატებოდა (§ 4 და 12). ასე იყო უკვე ბექას დროს. შემდეგშიც ცხოვრების ამ ძლიერ გარემოებას, ეკონომიკურ ფაქტორს, თავისი მოქმედება არ შეუსუსტებია. იგი ულმობლად ამსხვრევდა წოდებრივი კარდახშულობის ზღუდეებს და წოდებათა შემადგენლობის ერთგვარ ცვალებადობასა და განახლებას ხელს უწყობდა. მეფე **ვახტანგ VI**-ესაც აღნიშნული აქვს ეს მოვლენა და ამბობს, რომ ზოგნი თავიანთი წოდებრივი ღირსების წინანდელს, „მაშინდელს დიდებაზედ ისევ მოუშლელნი იყვნენ და არიან, ზოგნი **ჩამომცრობილ იყვნენ და ზოგნი მდაბალნი ამაღლებულ იყვნენ"-ო** (კან. §23).

ამგვარადვე XVI-XVIII სს-შიც გვაროვნობასა და წოდებრიობას პირადი სამსახურიც ამაღლებდა, ღირსებას უმატებდა: წოდებრივ ღირებულებას, **„გვარობის ანუ გვარეულობის სისხლს"**, როდესაც ადამიანი მსახურობდა, ზედ ერთვოდა პირადი სამსახურის ღირებულება, **„სახელოს სისხლი"**-ც (ვახტანგ კან. §34). ამის წყალობით შესაძლებელი იყო, რომ ერთი და იმავე წოდების წევრი, გვაროვნებით და შთამომავლობით სხვებზე უფროსი, დანარჩენ თანამეწოდებე

წევრებზე დაბლა მდგარიყო, თუ რომ უკანასკნელნი სახელმწიფო ან საპატრონყმო სამსახურშიც იყვნენ, პირველი კი მხოლოდ შინაკაცად ითვლებოდა.

წოდებრიობის განკერძოებას ცოტა არ იყოს, აგრეთვე, საქართველოში არსებული მოყმეობის, ანუ რაინდობისა და ძმადნაფიცობის წესები ასუსტებდნენ, რაკი ამისათვის უმთავრესი მნიშვნელობა ადამიანის პირად კაცურ თვისებებს, მამაცურ სიქველეს, განუსაზღვრელ სიყვარულსა და უმწიკლო ერთგულებას ჰქონდა (იხ. ქ'ლი სამართლის ისტორია II და ნ. მარის „Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шота из Рустава. ТР. XII, გვ. X-XXX და „Грузинская поэма «Витязя в барсовой шкуре» Шота из Рустава и новая культурно-историческая проблема". Изв. Академии наук, 1917, გვ. 424-426).

ძველ საქართველოში მცხოვრებნი ორ მთავარ ბანაკად იყოფოდნენ: ერთს და უმთავრეს ბანაკს „ერისკაცნი" შეადგენდნენ, მეორეს შედარებით უფრო მცირერიცხოვანს ჯგუფს, „მოწესენი" ეკუთვნოდნენ. ეს ორი ცნება ერთიმეორის მოპირისპირეა და რუის-ურბნისის 1103 წ. კრების ძეგლისწერაში ნათქვამია: „ვამცნებთ ყოველსა დიდსა და მცირესა, მდიდარსა და გლახაკსა... მოწესეთა და ერისკაცთა"-ო (ქკ'ბი, II, 68), მოწესე სამღვდელო პირსა და მონაზონს ეწოდებოდა იმიტომ, რომ ისინი საეკლესიო და სამონასტრო წესებს ემორჩილებოდნენ, რომელნიც მთელი მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის განმსაზღვრელნი იყვნენ.

ხოლო „ერისკაცი" ქვეყნიური ყოფაცხოვრების მიმდევარი იყო, ვითარცა **„წყობათა შინა აღზრდილი"** და **„სალაშქროთა საქმეთა"** მოტრფიალე, სიმდიდრისა და კეთილდღეობის მონატრულე, ის მთელი თავისი არსებით „მაცდურ" ქვეყანასთან იყო დაკავშირებული, ნათარგმნ თხზულებებში ქართული „ერისკაცი" ბერძნულ αιχός „ლაიკოს"-ს ან „კოსმიკოს"-ს და სლავურს „мирской"-ს უდრიდა ხოლმე (ხ. ი'ე მმარხ. კან. შეცოდ. 38, 12-15-39).

ერისკაცი ჩვეულებრივ ოჯახის პატრონი უნდა ყოფილიყო, მას „სახლეულნი" ჰყავდა და ცოლშვილნი, **„დედა-**

წულნი” (ც’ამფ’სად’თსი 510-511, გვ. 279). იმაზე მეტი უბედურების წარმოდგენა შეუძლებელი იყო თუ მას შვილი არ ეყოლებოდა და მას შთამომავლობა არ დარჩებოდა. ჯერ ერთი, რომ ამის გამო მისი ხსენება მოისპობოდა და მისი სულის ცხონების შემავედრებელი არავინ იქნებოდა. მეორეც ის რომ მასაც შეიძლებოდა ისეთივე უკუღმართი ბედი სწვეოდა, როგორც მესტუმრე ჯიქურს, რომლის შესახებ ნათქვამია, რომ **„არავინ იპოვა დამფლველი მისი, რამეთუ არა ესუა შვილი”**-ო (უამთააღრ. 824, გვ. 669).

ერისკაცის მისწრაფებას, რასაკვირველია თავისი სახლობის ქონებრივად უზრუნველყოფა, სარჩო-საბადებლის შეძლებისამებრ უხვად მოგება და გამდიდრება შეადგენდა, რომ მას **„ჰორციელ სიმდიდრე უხუებით”** ჰქონოდა. ამქვეყნიური თავლსაზრისით, ვინც დიდ უძრავ-მოძრავ ქონებას შეიძენდა და ქონებრივ კეთილდღეობას მოიპოვებდა, იმას შეეძლო პატივისცემა დაემსახურებინა ხალხში. მაგრამ ეს მაინც არა კმაროდა და **მარტო ამით დაკმაყოფილება არ შეიძლებოდა. თუ ზნეობრივი სიფაქიზე და ღვთისნიერი ცხოვრება არ სდევდა თან ეკონომიურს კეთილდღეობაზე ზრუნვასა და გამდიდრებას, მაშინ მას მაშინდელი შეხედულებით მომხიბლავი მიმზიდველობა აკლდა.**

ამიტომაც იმდროინდელი თვალსაზრისით ურიგო არ იყო, როდესაც ერისკაცნი „ორთავე ცხორებითა შეზავებულად” შემკულნი იყვნენ ისე, რომ „სიმდიდრესა თანა საღმრთოჲსა მოქალაქობისასა ჰორციელიცა სიმდიდრე უხუებით აქუნდა” (გ. ხუცესმონაზონი ც’გ’იჲ თმა’ფმდლ’სჲ 228,30,35), როდესაც ადამიანი საღმრთო საკაცობოთა შინა სრული იყო (უამთააღმ. 905, გვ. 746). თანაც სჯობდა თუ მარტო თავისი და თავისიანების კეთილდღეობასა და გამდიდრებაზე კი არ იოცნებებდა და იზრუნებდა, არამედ ღარიბ-ღატაკთა და უძლურ-სნეულთა დახმარებისათვისაც გარჯებოდა. „ღირს” და „პატიოსნებით” მოსილ ადამიანად ისეთი ერისკაცი ითვლებოდა, რომელიც თითონაც თავისი მარჯვენით ირჩენდა თავსა და შრომით მონაპოვარით „გლახაკთაც” ეხმარებოდა, როგორც მაგ. „ლიტონად ცხორებულ-

თა” წრეს წიაღითგან გამოსული სერაპიონ ზარზმელის დედ-მამა იყო, „რომელნი შრომით და ქუეყანის მოქმედებით იზარდებოდეს” თითონაც და „ნაშრომისაგან მათისა მდიდრად ზრდიდეს გლახაკთა და ძალისაებრსა მისცემდეს ოღონოთა ჴელისაპყრობასა” (ბ. ზარზმელი. ცხს რჱნ ზრზ მლსაჲ 4.).

საზოგადოდ პირადი შრომით მოპოვებული სარჩო მაშინ, სიმდიდრის ყოველგვარ სხვა წყაროსთან შედარებით, უფრო ზნეობრივი მიმზიდველობით იყო მოსილი. ეს შეხედულება ისე გავრცელებული ყოფილა და შეურყეველ რწმენად ქცეულა, რომ ქველმოქმედების დროს ყოველი ჩვეულებრივი „ცოდვილი” ერისკაციც ცდილობდა, რომ საქველმოქმედოდ განკუთვნილი „საჴმარი” პირადი შრომითა და ალალმართალი გზით ყოფილიყო მოპოვებული.

ეს რწმენა მაშინ იმდენად ყველას ძვალ-რბილში ჰქონოდათ გამჯდარი, რომ თვით მეფეებიც კი, როგორც მაგ. დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე, რომელთაც არც დრო და, არც გარემოება პირადი, ფიზიკური შრომის წარმოებას ხელს არ უწყობდა, მაინც იმის ცდაში იყვნენ, რომ მათი ქველმოქმედების წყაროც „მამულით”, ან „ჴელოსანთაგან მორთმეული”, ან სახელმწიფო საჭურჭლითგან კი არ ყოფილიყო წარმომდინარე, არამედ საკუთარის მარჯვენით შენაძენი, „ჴელთა თჳსთა ნადირებულთაგან” და **„ჴელსაქმარის”** გაყიდვით ყოფილიყო მოპოვებული (იხ. ქ’ლ ერის ისტ. II და ქ’ლი სამართლის ისტ. II, მე-2 ნაწ.).

ეს შეხედულება ადამიანის პირად შრომას ამაღლებდა, ასპეტაკებდა და ზნეობრივ მიმზიდველობას ანიჭებდა.

თვით აღებ მიცემობასაც კი, თუ რომ იგი მართალსა და პატიოსან გზას მისდევდა, არავინ სათაკილოდ არ თვლიდა. თამარ მეფის ისტორიკოსს მოთხრობილი აქვს, რომ თვით საქართველოს დიდებული მეფე თამარიც თავის ხელსაქმეს ჰყიდდა და ამნაირად შეძენილ ფულს ღარიბ-ღატაკთა დახმარებას ანდომებდა (იქვე). ისეთ ხელისუფალს, დიდებულ აზნაურსა და შეძლებულ მემამულესაც კი, როგორიც ვაზირი მეჭურჭლე-უხუცესი კახა იყო, აღებ-მიცემობა

თავისთვის სათაკილოდ არ მიაჩნდა. ის თითონვე ამბობს: ბაღდადში რომ ვიყავი, „ვიარებოდი და ვიყიდდი თუალსა, მარგალიტსა და ზარქაშსა", რომელნიც მაშინ იქ იაფად იყო, და შემდეგ გავყიდე და ამის წყალობით „ეზომი დარმრჩა, რომ ს. „ხოვლისა ფასი მითა მოვიგე და ვიყიდე ხოვლე" და ჩემი სულის საოხად და სააღაპედ რკონის მონასტერს შევწირეო. ამ ჩემი პირადი შრომით მოპოვებული ფულით მაქვს შეძენილი და „არავისი მომიხმარებია ხოვლის ფასს შიგა, არც მამულისა, არც დედულისა და არც სხუა რა გუარისაი"-ო (1259 წლის რკონის სიგელი: ქკ-ბი II, 134).

საღვთისნიერო საქმისათვის მოსახმარებლად თვით **„ჰრმლითა ნაშოებისაგან"** მოპოვებული ფულიც კი, როდესაც ეს „ჭრმალი" „უსჯულოთა" წინააღმდეგ ბრძოლაში იყო ხმარებული, სჯობდა მამულისა და „სოფელთაგან ანაღებ"-ს ფულს. ძაგან აბულეთის ძე მაგ. თავის 1260 წ. შიომღვიმის მონასტრისადმი შეწირულობის წიგნში ამბობს: ჩემგან შემოწირული ს. ანგროინი „უკ-მოვიყიდე ბაღდადს ნაშორებითა ოქროითა, იცოდენ ღმერთმან, მუნ ჩემითა ჭრმლითა ნაშოებისაგან კიდე არაი ვისი ყოფილა ამის ადგილის სყიდვასა შიგან, არ მამულისა და არა სოფელთაგან ანაღები"-ო (ქ'კბი II, 146), **„ნასისხლარისა ბაღდადით მოგებულსა მეტი"** არა დამიხარჯია რაო (იქვე, II 147–8).

რაც უნდა იყოს, მაშინდელ ადამიანს კარგად ესმოდა, რომ **„საღმრთოჲსა მოქალაქობისა სიმდიდრისა"** და **„ჴორციელ სიმდიდრის"** შეერთება და თანასწორად მოპოვება შეუძლებელი იყო და ან ერთი, ან მეორეგვარი „მოქალაქეობა" დაზიანებული იყო ხოლმე. ასეთი **„საღმრთო-საკაცობო"** თვისებებისა და მოღვაწეობის შეერთება, რასაკვირველია, მაინც მთლიანსა და უნაკლო სისრულეს ვერ შეადგენდა და იგი მხოლოდ „ცოდვილი" ქვეყნის მკვიდრთათვის შეიძლებოდა რომ სისრულედ ყოფილიყო მიჩნეული.

ადამიანის პიროვნების იდეალური სისრულე მაშინდელი შეხედულებებით მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყო შესაძლებელი, თუ რომ ის ადგილები, სადაც სისრულის მონატრული კაცები დაბინავდებიან, **„სრულიად თავისუფალი იქ-**

მნნეს სოფლისა საცთურისაგან” (გ. მერჩული (ც’ჲგ გ’ლხ’ხნძთლჲ გვ. კდ.-კე). „უცხოება” და „მაცდური” ქვეყნებისაგან განშორება ერთის მხრით და სრული **„უპოვარება”** და **„სიგლახაკე”** მეორეს მხრით აუცილებელი პირობა იყო იმ ადამიანისთვის, რომელიც პირად სისრულეს და ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი სისპეტაკის მიღწევაზე ოცნებობდა. მას უნდა თავისი მახლობელიც მიეტოვებინა, ადამიანთა საზოგადოებაც და მხოლოდ „უცხოება” აღერჩია. ამასთანავე მთელი თავისი საკუთრებისათვის დაენებებინა თავი, რადგან ყოველი სიბოროტისა და ანგარების მიზეზად კერძო საკუთრება იყო მიჩნეული.

მაშასადამე, ვისაც იდეალური სისრულის მიღწევა უნდოდა, მას უნდა აღძვროდა გულწრფელი და ღრმა **„სურვილი უცხოებისა და სიგლახაკისა და თჳსთა და მეგობართაგან განშორებისა”** (გ. ხუცესმონაზონი, ც’ჲგ’ი მთ’წმდლსჲ 291,32–34), მას უნდა დაეტოვებინა კიდეც „მშობელნი და ძმანი და საფასენი და მონაგებნი” (გ. მთაწმიდელი, ც’ჲი’ესი ეფთჳმისი 44,6–7). მოკლედ რომ ვთქვათ, მთელი თავისი უძრავ-მოძრავი ქონება, სარჩო-საბადებელი და უდაბნოში, ან მონასტერში შესულიყო.

ხოლო სამონასტრო წესდების ძირითადი დებულება იმაში მდგომარეობდა, რომ ბერებს კერძო საკუთრება არ უნდა ჰქონოდათ და არამც თუ თავიანთთვის პირადად „არცა გაჰყიდდეს და არცა იყიდდეს და არცა მოირეწდეს და არცა რას მოიგებდეს”, არამედ ყველაფერი საერთო და საძმო უნდა ყოფილიყო. თვით ტანისამოსის დაჭერაც კი ერთმანეთისათვის და დაჩემება არ შეეძლოთ. სამონასტრო ტიბიკონის ეს დებულება ეფთჳმე მთაწმიდელს იმდენად დიდმნიშვნელოვან და აუცილებელ მცნებად მიაჩნდა, რომ ვინც ამას დაარღვევდა და ტანისამოსისა ან რისიმე სხვის დაჩემებას გაბედავდა, მას ეფთჳმე მთაწმიდელი ამ დასაკუთრებულს საგანს ან ნივთს ართმევდა და საყვედურით სავსე სიტყვებით სწვავდა თურმე ცეცხლში **(გ. მთაწმიდელი**, იქვე 43); მაცხოვრის მიერ „სულთა ჩუენთა დადებაჲ მბრძანებულა ძმათა ჩუენთათჳს და შენ გახრწნადსა საჴმარსა აღირ-

ჩევ უფროჲს ძმისა შენისა” და ნუ თუ არა გრცხვენიანო **(გ. მთაწმიდელი, ც’ი’ესი და ე’ფთსი** 44,18-21 და ჩემი „ქართ, სამართლის ისტორია, II).

მაგრამ მაშინდელი შეხედულებით კერძო საკუთრებისა და „მაცდური” ქვეყნის გარდა ადამიანის „ცოდვათა სიმრავლე” საერთოდ ცოდვიანობა, ადამიანის გულისთქმასა და ნებისყოფაზეც იყო დამოკიდებული. მისი მცდარი მოქმედება ცოდვად ჩაეთვლებოდა, როდესაც იგი შეგნებული მოფიქრების შედეგს წარმოადგენდა.

რასაკვირველია, სჯობდა, როდესაც ადამიანი იყო „უბრალო არა ხოლო საქმით, არამედ გონებითაცა და სიტყჳთ” (გ. მერჩული, გვ. დ), მაგრამ მხოლოდ როდესაც მისი **„სურვილი”** და **„წადიერებაჲ”** იმდენად ჩამოინაკვთებოდა, რომ „განზრახვა”-დ იქცეოდა და ეს „გულის **სიტყუაჲ”** და „განზრახვაჲ” **იმდენად ძლიერი აღმოჩნდებოდა, რომ მისი „სრულყოფაჲ”**, განხორციელება დაუცხრომელი მოთხოვნილებად შეიქმნებოდა და გულის სიტყვას დაერთვოდა „ნებაჲ გულისაჲ”, მაშინ ადამიანის მოქმედება შეგნებული და „ნებსითი” იყო.

თუ ამ მოქმედებით ვისმე ზიანი მიეყენა ან სარწმუნოებრივი რომელიმე მცნება დაირღვეოდა, ადამიანი თავს ამის გამო სარწმუნოებისაცა და სამართლის წინაშეც ცოდვილად და პასუხისმგებლად სთვლიდა: ყოველი ცოდვისათვის პასუხისმგებელიც იყო. ცოდვილი სააქაოსაცა და საიქიოსაც თავისი საქციელისათვის მისაგებელის მომლოდინე უნდა ყოფილიყო. ცოდვათა მძიმე ტვირთს არამც თუ მისი საიქიოს ცხონების იმედი შეიძლება სათუოდ გაეხადა, სრულებით წაერწყმიდა კიდეც.

ხოლო ყოველი ქრისტიანის იდეალს მაშინ სწორედ ეს **„ცხონებაჲ სულისაჲ”,** ანუ სულის ცხონება შეადგენდა. ამიტომ მისი საზრუნავი იყო თავისი თავი საუკუნო სასჯელისა და ჯოჯოხეთისაგან უზრუნველეყო. მართალია, ამისათვის ერთგვარ საშუალებად ჩადენილ ცოდვათა მონანიება იყო მიჩნეული, მაგრამ რასაკვირველია გაცილებით სჯობდა,

ადამიანს არ შეეცოდა და ამით თავისი თავი ცოდვების მონანიებისგანაც გაეთავისუფლებინა.

რაკი ადამიანის უმთავრესი მნიშვნელობა ნებსითობასა და თვით ნებას ჰქონდა, ამიტომ მხოლოდ ამ ნების კეთილად მიმართვას შეეძლო ადამიანი ცოდვებისაგან უზრუნველეყო, რადგან მაშინ ყოველი ჩვეულებრივი ადამიანი თავის თავის ცოდვილად სთვლიდა. ამაზე მეტის თქმაც შეიძლება, ერის კაცთაგან არავის თავისი თავი უცოდველად არ მიაჩნდა. ამიტომ მაშინდელი რწმენით, ცოდვისშვილს, ადამიანს მხოლოდ განსაკუთრებული ხელმძღვანელობით შეეძლო ცოდვათა ჩადენის საშიშროებისაგან თავი დაეღწია, მარტო მოძღვრის სწავლ-დარიგება და მუდმივი თვალყურის დევნება დააყენებდა მას სწორ და უცოდველ გზაზე.

ეს რწმენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ თვით ბერ-მონაზონიც კი მონასტერშიაც ცდილობდა თავის ხელმძღვანელად რომელიმე ცნობილი მოღვაწე გაეხადა. **გიორგი ხუცესს მონაზონის** სიტყვით თვით გიორგი მთაწმიდელმაც კი მონასტერში შესვლისას „ყოვლისა პირველად იწყო ძიებად წინამძღვრისა და მოძღურის სულიერისა, რამეთუ **უწყოდა ვითარმედ თჳნიერ მოძღუარისა არა არს ცხოვრებაჲ სულისაჲ და წარმატებაჲ მონაზონებისაჲ** და პოვა... ბერი წმიდაჲ, შეყენებული, ვითარცა გურიტი უბიწო და ტრედი უმანკ”-ო (ც’ჲგი მთაწ’მდლსჲ 293).

თუ ისეთ პირებსაც კი, როგორც გ. მთაწმიდელი იყო, თავისი მოღვაწეობის დასაწყის ხანაში უმოძღვროდ სულის ცხონების იმედი არ ჰქონია, ერისკაცს მაშინ მით უმეტეს მარტო თავისით ცოდვათაგან თავის დაღწევის იმედი როგორ გაუჩნდებოდა. ეს უმწეობის გრძნობა და ცოდვათათვის მოსალოდნელი წაწყმედა, რასაკვირველია უფრო ხანში შესულთა შორის იყო ხოლმე ძლიერი.

რაკი ადამიანის ცოდვილობის მიზეზად ადამიანის საკუთარივე ნება იყო მიჩნეული, ამიტომ **ცოდვათაგან თავის ასაცილებლად ერთადერთს საშუალებად მაშინ „ნებისთჳსისა განკუეთაჲ, ან „მოკუეთაჲ** იყო **მიჩნეული**. ვისაც ცოდვის ჩადენისაგან უზრუნველყოფა უნდოდა, თავის საკუთარსავე

ნებისყოფაზე უნდა უარი ეთქვა და თავისი მოქმედება მთლად ხელძღვანელისა და მოძღვრის ნებისათვის დაექვემდებარებინა. მაშინ ის თავისი მოქმედების პასუხისმგებელი თვითონ კი აღარ იყო, არამედ მისი ხელმძღვანელი. თუმცა თანამედროვე თვალსაზრისითა და გრძნობით უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ეს მაშინ უცილობელ დებულებას წარმოადგენდა, რომელსაც გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწეები თვით მეფეებიც კი იზიარებდნენ და რომლითაც თავიანთ ცხოვრებაში ხელმძღვანელობდნენ კიდეც. ამის დასამტკიცებლად რამდენიმე მკაფიო მაგალითის დასახელება და საისტორიო ძეგლებითგან ცნობების მოყვანა სრულებით საკმარისი იქნება ვგონებ.

გ. მთაწმიდელს აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოსა და ბიზანტიის ისტორიაში ცნობილი სარდალი თორნიკე ერისთავი, ათონის ქართველთა მონასტერში, ბერად შემდგარი იოანე მთაწმიდელს თურმე ეუბნებოდა: „მამაო თჳთ იცი, რომელ **დიდად ცოდვილ ვარ და სიკუდილი** ჩემი, **მოახლებულ არს** და უნებელი სიწმიდისა თჳუენისაჲ არა ვარ, არამედ **ნებაჲ ჩემი და თავი ჩემი** შემდგომად ღმრთისა **შენდა მომიცემია, — ვითარცა გნებავს აცხოვნე სული ჩემი"-ო** (ც'ჲი'ესე და ეფთ'მსი 15,6—10). ამაზე დამახასიათებელი ვედრების წარმოთქმა და მოძებნა ძნელია: ყოველი სიტყვა საუცხოვოდ გამოხატავს იმ თავისებურ გრძნობასა და რწმენას, რომლითაც ისეთი დიდი ნებისყოფის პატრონი სახელმწიფო მოღვაწეებიც კი, როგორც თორნიკე იყო, მაშინ გამსჭვალული ყოფილან. ყოველ მათგანს სწამდა, რომ **„სათნოებათა ყოველთა თავი მორჩილებაჲ არს სულიერთა მამაჲ და ნებისა თჳსისა განკუეთაჲ"**(იქვე, 14,20—22).

ცოდვათა მონანიების გრძნობა და ახალი ცოდვების ჩადენის შიში ზოგს ისეთ უკიდურესობამდე მიიყვანდა ხოლმე, რომ ყოველგვარი დამოუკიდებელი მოქმედების ხალისს უკარგავდა და მოძღვრის ბრძანების შემაყურებლად-ღა ხდებოდა. როგორც **გიორგი მთაწმიდლის** სიტყვებითგან ჩანს ასეთ უკიდურესობამდე თორნიკე ერისთავიც მისულა; „ეგევითარმან მან განთქმულმან და საჩინომან კაცმან **ყოველი**

ვენებაჲ თჳსი მოიკუეთა და სრულებით შეუდგა მორჩილებასა მისსა და **ესე ზომი მჭურვალებაჲ აჩუენა, რომელ, უკუეთუმცა შესაძლებელი იყო, თჳნიერ მისისა ბრძანებისა არცამცა წყლისა გემოჲ** იხილა და არცამცა სიტყუაჲ ერთი აღმოუთქუა და არცა თუ ფოლისა ერთისა ზედა უფალ იყო, არამედ ყოველსავე მამაჲ იოანე განაგებნ და მისცემნ"-ო (ც ჲი ესი და ე ფთმსი 14,11–17).

ასეთი **მიმართულება** მარტო იმ პირთა შორის კი არ იყო გავრცელებული, რომელნიც ერისკაცობასა და სახელმწიფო მოღვაწეობას თავს ანებებდნენ და მონასტერში შედიოდნენ, არამედ **თვით ერისკაცთა წრეშიაც, ცნობილ პოლიტიკურ მოღვაწეთა შორისაც**. გიორგი ხუცესს-მონაზონს მაგ., მოთხრობილი აქვს, რომ საქართველოსა და ბიზანტიის ისტორიაში ცნობილმა „ფერის" ჯოჯიკის ძემ „და მეუღლემან მისმან განიზრახეს... **რათა კაცი საღმრთოჲ იძიონ ს'ლისა მათისა კეთილისა მასწავლელად და უწესოებისაგან დამაყენებლად** და რათა ყოვლადვე მახლობელად მათდა იყოს... ამისთჳს... გიორგი მწერალი წარიყვანეს და ყოველი საქმე მათი, სულიერი და ჴორციელი, მას დაამორჩილეს"-ო (ცჲგი მთაწმდლსჲ 290, 23,29).

ასეთი აზროვნება და მიმართულება იმ თავისებურ რწმენაზე იყო დამყარებული, რომ ზოგს განსაკუთრებული სიწმინდის მქონებელს პირს სხვათათვისაც ცხოვრების უცდომელი გზის ჩვენება შეეძლო და რომ არამც თუ ასეთ პირებს, თვით ჩვეულებრივ მომაკვდავსაც კი სხვათა ბრალისა და ცოდვების თავის თავზე მიღება, ხოლო ბრალეულისა და ცოდვილის საიქიოს ამის პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლებაც კი შეეძლო ასეთი რწმენის არსებობის ცხადსაყოფად საკმარისია საქართველოს ისტროიის შემდეგი ორი დამახასიათებელი შემთხვევითობა გავიხსენოთ. ბარდა სკლიაროსის ბიზანტიის მთავრობის წინააღმდეგ აჯანყებით განსაცდელში ჩავარდნილმა მცირეწლოვან ბასილი და კონსტანტი უფლისწულების დედა-დედოფალმა რომ ბერად შემდგარ თორნიკეს სთხოვა დავით დიდ კურაპალატთან საქართველოში გამგზავრებულიყო და ქართველთა მეშველი ჯარი

გამოეთხოვა, თორნიკე მონაზონობის გამო სამხედრო საქმეებში კვლავ ჩარევას ცოდვად სთვლიდა და ამ მინდობილობის თავის თავზე აღებაზე უარს ამბობდა. დედოფალთან ამის თაობაზე მოსალაპარაკებლად ათონითგან წასვლა არც კი უნდოდა, მაშინ თორნიკეს დასაყოლიებლად მონაზონური აღთქმის დარღვევით წარმოშობილი **„ყოველი ბრალი მამან ათანასი და მამამან იოანე მიიდვეს” და ამით ძლივს დაარწმუნეს** ბიზანტიის კეისრის სასახლეში გამგზავრება (ც თ ესი და ე თმსი 10). კონსტანტინოპოლში დედოფალმან მოლაპარაკების დროსაც რომ თორნიკემ მინდობილობის ასრულების სიმძიმეზე დაიწყო ლაპარაკი, დედოფალმაც თურმე თორნიკეს განუცხადა: ოღონდ ეს დავალება აასრულე და **„რაჲცა ბრალი იყოს, ღმერთმან ჩუენგან იძიენ”-ო** (იქვე,II).

მეფე დიმიტრი II-მ თავდადებულად წოდებულმა, მონღოლური წესების მიმბაძველობით სამი ცოლი მოიყვანა და ამით ქრისტიანული წესის მიხედვით დიდი ცოდვა ჩაიდინა, რის გამოც საეკლესიო და მორწმუნე წრეები მეფეზე გულნაწყენი იყვნენ და ცოდვილად მიაჩნდათ, მაგრამ როდესაც შეთქმულებაში მონაწილედ დასმენილმა და მონღოლთა ყაენისაგან ურდოში მიწვეულმა მეფემ თავისი თავის სიკვდილასაგან გადასარჩენად მთებში შეხიზნვა არ მოისურვა, რომ მისი გულისთვის ყაენისაგან უდანაშაულო ქართველი ერი არ დაზარალებულიყო, მეფის ასეთი თავგანწირულობით აღტაცებულ სამღვდელოებას დიდმიტრი II-ისათვის განუცხადებია: „თუ შენ დასდებ სულსა შენსა ერისათჳს, ჩუენ **ყოველნი ეფისკოპოსნი ვიტყრთავთ ცოდვათა შენთა”-ო** (ჟამთააღ. 897, გვ. 738).

„მაცდური” ქვეყნისა და საწუთროსადმი უარყოფითი გრძნობა და შეხედულება, მისი დატოვებისა და განშორების სურვილი და თავის „ნების მოკუეთაჲ” მაშინდელ დროში იმდენად ძლიერი იყო, რომ ამგვარი სურვილი ისეთ მოქმედ პოლიტიკურ მოღვაწეებსა და შეუდრეკელი ნების პატრონს პიროვნებებსაც კი ჰქონდათ, როგორც საქართველოს გვირგვინოსნები დავით აღმაშენებელი, დიმიტრი I და ალექსანდრე I იყვნენ. ამ ორმა უკანასკნელმა თავიანთ წადილის

განხორციელება მოასწრეს კიდეც და სიცოცხლის დასასრული მონასტერში გაუტარებიათ: დიმიტრი I „შეიმოსა ჩოჭა და სქემა" (იხ. ქ ლი ერის ისტ. II,549), ალექსანდრე I-იც მონაზონად შემდგარა (იქვე, წიგნი IV). დავით აღმაშენებელს თუმცა თავისი სურვილის განხორციელება ვერ მოუსწრია, მაგრამ რომ ამგვარი წადილი მასაც ჰქონია, ამას თვით მისივე სიტყვებიც ცხადყოფენ. თავის ანდერძში მეფე ამბობს: „ღმერთმან და მე და ორის წლითგან მოძღუარმან ჩემმან უწყით", რომ მე მეფობისგან გადადგომა, ჩემი შვილის დიმიტრის მეფედ დასმა და საწუთროს დატოვება მინდოდა, „მენებამცა მოცლა საწუთროსაგან მეფე-ყოფითა ჩემთ ძის დიმიტრისათა", მაგრამ ამას ვერ ვეღირსე, „ვერ უძლე დატევებად საწუთოსა, ვიდრე არა დამიტევა მე საწუთომან"-ო(ქ კბი III, 51).

§3. ადამიანი ვითარცა მოღვაწე

ყოველი ადამიანის მოქმედება სიტყვითა და საქმით გამოიხატება. მისი მოღვაწეობის შედეგი, ერთი მხრით, თვით მის მოქმედებასა, მეორე მხრით, იმ გარემოებაზეა დამოკიდებული, რომელშიაც მას მოღვაწეობა უხდება. თითოეულ ამათგანს თავისი დამახასიათებელი და აღმნიშვნელი გამონათქვამები და ტერმინები ჰქონდა, რომელთა ცოდნა მაშინდელი შეხედულების გათვალისწინების შესაძლებლობას გვაძლევს.

რაკი ადამიანს თავისი აზრისა და წადილის სიტყვიერად გამოთქმის ნიჭი აქვს, ამიტომ ადამიანის ღირსების შეფასების დროს მისი მეტყველების თვისებას ფრიად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იყო თუ არა იგი **„სიტყვიერი"**, – ეხერხებოდა მას თუ არა ლაპარაკი, **„სიტყუთა მარჯუე**" იყო, კარგად შეეძლო საუბარი, „ენა-კეთილი", ან „კეთილმან-მეტყველი"-ს სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი, **„იყო მოსწრაფე ენამჭევრობისა" (ნიკოლოზ კათალიკოზი,** საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ გვ. 101) ან თავისი სასიამოვნო და მიზიდველი

მეტყველების ნიჭით „ენატკბილი" ადამიანის შთაბეჭდილებას ახდენდა თუ პირიქით ამ ნიჭს ცოტად თუ ბევრად მოკლებული იყო, ლაპარაკი ეძნელებოდა და ან „ენა-მძიმე", ან „ბლუ" (ბლუზაქარე) მით უმეტეს **„ენა-ბრგვნილიც" კი** იყო, მისი გავლენაც ბევრნაირად ამაზე იყო დამოკიდებული.

ჟამთააღმწერლის სიტყვით, მეფე დავით რუსუდანის ძე მაგ. იყო **„ენატკბილ და სიტყვიერ"** (811, გვ. 654). ცნობილი მაშინდელი მოღვაწე სადუნ მანკაბერდელიც ყოფილა **„კაცი გონიერი და ენა-კეთილი** და **სიტყჳთა მარჯუე**" (იქვე, 839 – გვ. 684). ამ უკანასკნელს „კეთილ-მეტყველების" განსაკუთრებული ნიჭი ჰქონდა ისე, რომ სხვის მდარე ღირსებას ნათქვამის მონღოლურად გადათარგმნის დროს შეფერადებაც იცოდა და ასეთ შემთვევაში, თუ საჭირო იყო, როგორც მაგალითად ენამძიმე დავით ლაშა-გიორგის ძის ყაენის წინაშე წარმოთქმული სიტყვის გადათარგმნის დროს, „ჰკაზმევდა თქმულთა მეფისათა" და ამნაირად „სადუნი კეთილ-მეტყველებდა" ხოლმე (იქვე 840, გვ.685).

ხოლო მეფე დავით ლაშა-გიორგის ძე პირიქით **„ენა-მძიმე"** იყო მცირედ (ჟამთააღ. 840, გვ. 685).

მეტყველების ნიჭიც შინაარსისდა გვარად სხვადასხვანაირი იყო: ზოგნი დინჯი მოუბარნი იყვნენ, ჭკვიანი და შინაარსიანი საუბარი იცოდნენ ისე, რომ „ენაჲ მათი მეტყველებისაგან ცუდისა უტყჳ" იყო (გ. მერჩული, ც ჲგ გლ ხნძთ ლსჲ გვ. ა), ზოგს პირიქით სწორედ ეს „მეტყუელებაჲ" ცუდი" ემარჯვებოდათ, „სიტყუაჲ დამპალი" და „უქმისტყუობაჲ (ვაჰანის მონასტ. ძეგლი, შიომღ. ისტ. საბ 40) უყვარდათ და ლაპარაკად იყვნენ ქცეულნი, „ენაჲ-მანქანა"-ს წოდების ღირსნი იყნენ.

XI ს. ძეგლში, რომელსაც ეწოდება „სიტყჳსგებაჲ ბერისა ეფთჳმე გრძელისა სოსთენის მიმართ სომეხთა მოძღურისა" სოსთენის შესახებ ნათქვამია, რომ ის იყო „კაცი უკუე ენაჲ-მანქანა და ფრიად მეცნიერი წერილთა და სარწმუნოებისა"(მ. საბინინის საქ. სამოთხე 615).

ძველად სიტყვის ფასი ესმოდათ და ამიტომ საუბრის დროს ზომიერების დაცვა დიდ ღირსებად და საუკეთესო

ზრდილობის ნიშნად ითვლებოდა. გონიერ ადამიანს კარგად ახსოვდა **გ. მერჩულისაგან** საღმრთო წერილთაგან მოყვანილი **სოლომონის** დებულება, რომ „ბრძნად **მეტყუელებჱ ვეცხლი არს წმიდაჲ,** ხოლო დუმილი ოქროჲ რჩეული". ამიტომ არის, რომ ამავე ქართველ ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: **„ითხოვდეჲ ბრძენთაგან სრულთა კრძალულებით სიბრძნის მეტყუელებასა",** ხოლო ვისაც სრული სიბრძნე არ გააჩნდა, მათ მოეთხოვებოდათ **„დუმილით ბრძენთა სმენა"** (ც'ოგ'გლ'ხნძ'თლსჲ გვ. ა 2–7). **გ. მერჩულის** ცნობით გრიგოლ ხანძთელს სწორედ ასეთი მადლიანი და ზომიერი ლაპარაკი სცოდნია: „სიტყუაჲ მისი იყო **შეზავებულ მარილითა მადლისაჲთა,** რაჟამს იტყჳნ, ბრძნად აღაღის **პირი და წესი განუჩინის ენასა თჳსსა"-ო** (იქვე, გვ. გ. 49-50). ამგვარად, მაშინდელი შეხედულებით გონიერი ადამიანის ღირსებას მრავალმეტყველება არ შეადგენდა. პირიქით მოსაწონ თვისებად სწორედ ბრძნული **„მცირემეტყუელება"** (ჟამთააღ. 731 გვ. 549) ითვლებოდა. ტყუილუბრალოდ ლაპარაკი, გინდაც მჭევრმეტყველური, **„უქმსიტყვაობაჲ"** (ვაჰანის მონსტ. ძეგლი, შიომღ. ისტ. საბ. 40) იყო და ამიტომ საძრახის თვისებად იყო მიჩნეული. მით უმეტეს არაფრად ფასობდა **„ენა-მანქანა"** ადამიანი, ლაპარაკად იყო გადაქცეული. ერთი სიტყვით, საუბრის გარკვეული „წესი" არსებობდა, რომელიც გონიერ მოსაუბრეს ყოველთვის უნდა დაეცვა. ყოველ გონიერსა და სათანადოდ გაზრდილ მოსაუბრეს უნდა „სიბრძნით მოჴელოვნებითა ენისაჲთა" (ნიკოლოზ კათალიკოზი, საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ 101) დაემტკიცებინა თავისი დარბაისლობა.

გ. მთაწმიდლის სიტყვით, ეფთვიმე ათონელი უაღრესად თავშეკავებული იყო და თვით აღმაშფოთებელი ამბის შესახებ ლაპარაკის დროსაც კი თურმე „ჴმა-მაღლობაჲ" არ სცოდნია, არამედ დამნაშავე ბერებსაც კი „ტკბილითა და ჰამოჲთა სიტყჳთა" ესაუბრებოდა ხოლმე (ც ღი ესი და ეფჳ მსი 38).

მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავდა, რომ ძველ საქართველოში მხოლოდ ტკბილი და საამური ლაპარაკი იცოდნენ. ჩვეულებრივ და მშვიდობიან პირობებში თავშეკავებული მესაუბრე, როგორც მაგ. დედა ფებრონია აშოტ კურაპალატის მხილების დროს შეიძლება **„მკუეთრ"** მეტყველი გამხდარიყო (გ. მერჩული, ც'ოგ'გლ ხა'ნძთლსი გვ. 6ზ).

თუ ასეთი ცხარე ლაპარაკი შესაძლებელია მთავრისა და დედათა მონასტრის წინამძღვარს შორის მომხდარიყო, რა გასაკვირველია, რომ საქართველოს სპის მთავარსარდალს ქართული სამხედრო წესების დარღვევისათვის დამზვერავი რაზმის უფროსი სასტიკად დაეტუქსა, როდესაც ისტორიკოსის ცნობით მთავარსარდალი თუმცა გამარჯვებულსაც კი ამ თავის გატაცებულ ხელქვეშეთ მხედართმავარს **„მჭისედ ეტყოდაო სიტყუასა** ამბვის უცნობელად შებმისათჳს" (ისტორიანი და აზმ ნი 713, გვ. 519).

მაგრამ მაშინაც კარგად ესმოდათ, რომ ტკბილი საუბრით ადამიანის დაყოლიება და მოხიბლვა, „მონადირებაი" ხშირად უფრო ადვილი იყო, ვიდრე მკაცრი ლაპარაკით, როდესაც მოკამათეს „ფიცხელი სიტყუაი" წამოსცდებოდა. ეს გარემოება მეტადრე გათვალსწინებული უნდა ჰქონოდა მოსაუბრეს ქალთან საუბრისა, თუ კამათის დროს, რადგან **„დედათა ბუნებაი** იწრო არს". იაკობ ხუცესს მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ ცდილობდა ვარსქენ ქართლისა პიტიახშის მოციქული ვარსქენის ცოლის დამშვიდებას მას შემდგომ, როდესაც მისი ქმარი გამაზდეანდა, როგორი ტირილითა და თანაგრძნობით დაუწყია შუშანიკთან საუბარი. ისტორიკოსს აღნიშნული აქვს: მისი ასეთი ქცევა „ზრახვითა იყო ვარსქენისითა და ზაკუვით იტყოდა ამას და უნდა **მონადირებაი ნეტარისაი** მის". როცა ამ მოციქულს თავისი მიზნის განხორციელება ვერ მოუხერხებია, მას ქართლისა პიტიახში გაუფრთხილებია და ურჩევია, „ნურას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყჳ მას, რამეთუ **დედათა ბუნებაი** იწრო არს"-ო (წამებაი შუშანიკისი, ს. გიორგაძის გამ. 4,25-5.5).

მოასუბრის მეტყველების გავლენიანობა, რასაკვირველია, მსმენელის გონებრივსა და ნებისყოფის თვისებებზეც

ბევრნაირად იყო დამოკიდებული. გათვალისწინებული უნდა გვქონდეს, რომ ზოგი ადამიანი ბავშვივით **„უმანკო”** და **„ლიტონი”**, მარტივი ბუნების პატრონი იყო, რომელიც გულუბრყვილოდ ყველაფერს იჯერებდა, „მალე მრწმენი” იყო, როგორც მაგ. დავით ლაშა-გიორგის ძეზე აქვს ჟამთააღმწერელს ნათქვამი: „დავით მეფე **უმანკო** იყო, რომლისათვის უმანკოსა **ყოველნი რწამნ”** (824, გვ.669), „იყო მეფე **მალე-მრწმენი და ლიტონიცა”** (846–გვ. 692), – „დაიჯერა მეფემან, რამეთუ იყო **უმანკო** და **მალე-მრწმენი სიტყუათა კეთილთა** და **ბოროტთა** ორთავე”-ო (842, გვ. 687).

ადამიანის გულწრფელობა და უმანკო ხასიათი, რასაკვირველია, ყოველთვის გულუბრყვილობის მომასწავებელი არ არის, არამედ ხშირად მხოლოდ მისი უბოროტო ბუნებისა და პატიოსნების გამომჟღავნებელი არის და იყო, გონებით კი არა, არამედ მხოლოდ **„გულითა უმანკოთ” (გ. მერჩული** გვ. იბ) იყო. ამიტომ არის რომ **„კაცი წრფელი და** უმანკო “ პატივცემული და დინჯი ადამიანის დამახასიათებელ გამონათქვამად იხმარებოდა, როგრც მაგ. გიორგი მთაწმიდლის ბიძა ხახულის მონასტრის ბერი საბა ყოფილა **(გ. ხუცეს მონაზონი 288)**. ასეთი ადამიანი როგორც თვითონ პატიოსანი იყო, ისევე სხვასაც პატიოსნად სთვლიდა და გულწრფელად ეპყრობოდა.

ზოგი პირიქით სკეპტიკოსი და ურწმუნო იყო, რომლის დაჯერება რასაკვირველია ისე ადვილად არ შეიძლებოდა, რომელიც არაფერს ირწმუნებდა სანამ თვითონ არ შეამოწმებდა. ასეთი ყოფილა მაგ. ბაგრატ IV, რომელსაც ერთ-ერთი სასწაულმოქმედების ამბის გაგონებაზე, გ. ხუცესმონაზონის სიტყვით, პირდაპირ განუცხადებია: **„ვიდრე თუალითა არა ვიხილო, არა მრწამს”-ო** (ც’ ოგ’ი მთაწ’მდლსი 304). ასეთ ადამიანს ჰქონდა **„გონებაჲ ურწმუნოებისა მქონეჲ” (ნიკოლოზ კათალიკოზი,** საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ 117).

ზოგი კეთილი ხასიათის კაცი იყო, „უბოროტო და კეთილი გონება აქვდა” (ჟამთააღ. 847, გვ. 693), იყო **„მოწყალე გონებითა”** (ც’ოგ’გლხნძ’თლსი, გვ. გ.), ზოგი პირიქით ბორო-

ტი და **„მხეცისა ბუნების”** პატრონად ჩანდა. ასეთი თვისება მაშინდელი შეხედულებით მთელ ტომსაც კი შეიძლება ჰქონოდა, როგორც მაგ. **ჟამთააღმწერელს** ფხოველთა ტომის შესახებ აქვს ნათქვამი: „ფხოველნი... **კაცნი** იგი მჭეცისა ბუნებ[ის]ანი”-ო (813, გვ. 657).

გ. ხუცეს-მონაზონის სიტყვით **სიბრალულის გრძნობა ადამიანის ბუნების თანდაყოლილი თვისება** იყო, თავდაპირველად მაინც. მას ნათქვამი აქვს: „უწყით ესე ყოველთა, რომელ მოწყალებაჲ ბუნებით არს კაცსა თანა” (ც’ბგ’ი მთ’წმდლსჲ 303). მაგრამ პირველი ადამიანის ცოდვის გამო, მის მიერ ღვთაებრივი „მცნების გარდასვლითა ბუნებით იგი შჯული და ხატებაჲ ღმრთისაჲ ორკერძო განიყო”. ადამიანის ამნაირი თვისების ორად გაყოფის წყალობით, არამც „თუ მოწყალებაჲ” – რომელიც თავდაპირველად თითქოს მის ბუნებრივ თვისებას შეადგენდა, „არამედ ყოველნივე სათნოებანი, რომელნიმე სრულიად კეთილისაგან ბოროტად შეიცვალნეს და რომელნიმე მცირისა ნაწილისა ზედა დადგრეს”-ო (იქვე).

ადამიანის სათნო და მოწყალე ბუნების შეცვლისდა მიუხედავად, ქრისტეს მოძღვრების შეგნებული აღმსარებლისათვის კაცთმოწყალება ძირითადი მცნება უნდა ყოფილიყო. მაგრამ **გ. ხუცესმონაზონისა და, უეჭველია, მისი დიდებული მოძღვრის გიორგი მთაწმიდლის რწმენის თანახმად, ადამიანი მარტო კაცთმოყვარეობით არ უნდა დაკმაყოფილებულიყო**. ეს თვისება უკვე საკმარისი აღარ იყო, არამედ მისი გრძნობისა და შეგნების სიღრმე უფრო შორს უნდა წასულიყო. მას უნდა შეეგნო, რომ „ღმრთის მსგავსი მოწყალებაჲ ესე არს, რათა კაცი არა, ხოლო თუ ზიართა ბუნებისა თჳსისათა სწყალობდეს, არამედ, რათა პირუტყუთაცა მისწუთეს მოწყალებითა”-ო (იქვე, 303).

უკვე **იოანე საბანისძის** თხზულებაში არის მამაპაპეულ თვისებათა არსებობის შეგნების დამადასტურებელი ცნობა. ამ ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ არაბთა მკაცრი ბატონობისა და დევნისდა მიუხედავად, ზოგიერთი ქართველნი **„ჩვე-**

ულებისაებრ მამულისა სლვისა ჭირთა მოთმინებითა არა განეშორებიან ქრისტიანობასა”-ო (წ’მბაღ ჰაბოღსი 8), ე. ი. წინაპართა ჩვეულებრივ ქცევისაებრ დევნულობის გაჭირვებას მოთმინებით იტანენ და მაჰმადიანად არ ხდებიანო. გაჭირვებისა და ჭირვარამის ატანა აქ, მაშასადამე, ამ პირთა მამაპაპეულ თვისებად არის წარმოდგენილი.

ადამიანის ხასიათის მემკვიდრეობით თვისებებისა და მიდრეკილების შესახებ აზრი სრულებით მკაფიოდ აქვს გამოთქმული დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს, რომელსაც თანაც ზოგჯერ ამისთანა თვისების გამოსწორება შეუძლებლად მიაჩნდა. მისი სიტყვით ლიპარიტ ამირამ „იწყო მათვე **მამულ-პაპურთა კუალთა სლვა”** და დავით აღმაშენებლის წინააღმდეგ ორგულობა დაიწყო, რადგან „ორგულობა და სიძულვილი პატრონთა **გუარისაგან მოაქუნდა გონებითა”-ო**. ამავე ავტორის განცხადებით, მეფე ერთი წლის გამოცდის შემდგომ დარწმუნდა, რომ ამ ლიპარიტ ამირას ქცევის გამოსწორება ისევე შეუძლებელი იყო, როგორც „კუდი ძაღლისა არა განემართების, არცა კირჩხიბი მართლად ვალს”-ო (ც’მ’ფსა დ’ვისი 521. 522, გვ. 288-289).

მემკვიდრეობითი თვისებების არსებობის შესახებ რწმენა ქართულ საისტორიო მწერლობაში XII-XIV სს. სრულებით განმტკიცებული ჩანს: **ჟამთააღმწერელსაც** მაგ. ნათქვამი აქვს, რომ კახაბერ რაჭის ერისთავმა, როდესაც მეფემ განდგომილება და ღალატი აპატია, ამის შემდგომ დაყო მცირედი ჟამი, მაგრამ მერმე **„იწყო მათვე მამურ-პაპურთა კუალთასლვად”** და ისევ ღალატს მიჰყო ხელი, რადგან **„გუარისაგან მოაქუნდა** ორგულობა”-ო (877, გვ. 721).

ნიკოლოზ კათალიკოზს თავის XII ს. შუა წლებში დაწერილ საგულისხმო თხზულებაში უკვე ეროვნული თანდაყოლილი თვისებების არსებობის დებულება აქვს წამოყენებული და ის ამტკიცებს, რომ ყოველ ადამიანს თავისი მიდრეკილება და ნიჭი აბადია, თავისებურება ემჩნევა, რომ ამგვარადვე **„ესე-სახედვე უკ᷑ი იხილვების ნათესავთა შორისაც, რამეთუ რომელნი მე ნათესავნი”** ანუ ერნი **„ესევითარნი არიან ბუნებით,** ხოლო **რომელნი მე ეგევითარნი“**. ასეთი

ეროვნული თვისებები, **„ესევითარი ბუნებაჲ პირველთგანვე”** აქვთ ყველა ერებს დამკვიდრებულიო (საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ 101).

დიდი ადამიანისათვის, რასაკვირველია, მარტო ჩვეულებრივი გონიერება არა კმაროდა, მეტადრე თუ ის სახელმწიფო მოღვაწე იყო. ასეთი პიროვნებისათვის საჭირო იყო **„სივრცეჲ გონებისაჲ”** ეს თვისება მას ფართო გეგმის მოსაზრების საშუალებას აძლევდა და შორსმჭვრეტელობას უქმნიდა ისევე, როგორც ისტორიკოსს დავით აღმაშენებლის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მან თავისი გეგმა „განიზრახა სივრცითა გონებისათა”-ო (ც’ამ’ფსა დ’ვისი 534, გვ. 300). მაგრამ გონების სივრცესა და ფართო მხედველობასთან ერთად, რასაკვირველია, აზროვნების სიღრმეც იყო საჭირო, ადამიანი უნდა „ღრმადგამგონე”-ც ყოფილიყო (ჟამთააღ. 818, გვ. 663).

ყოველ მოხელეს, თუ მოღვაწეს თავისი მოვალეობა და საქმე ჰქონდა. საქმეების კუთვნილებისდა მიხედვით ორ მთავარ დარგად იყოფებოდნენ. ერთი მხრით იყვნენ **„სოფლიონი საქმენი”(გ. მთაწმიდელი,** ც’ღი’ესი და ეფ’თმსი 16), მეორე მხრით—საეკლესიო, ან სასულიერო. ასეთი ზოგადი დანაწილების გარდა იყო, „საქმეჲ სამეფოჲ”, ე. ი. სახელმწიფო საქმეები, ანდა „საქმეჲ ბჭისაჲ”, ანუ სასამართლო საქმეები. შეიძლება, აგრეთვე, **„საქმეჲ საკრებულოჲ...”,** ე. ი. მონასტრის კრებულის შესახებ ან რაიმე სამეურნეო საქმე ყოფილიყო. (იქვე, 41). დასასრულ, მნიშვნელობისდა მიხედვით შეიძლებოდა ყოფილიყო ან „დიდი რაჲმე საქმე”, ანდა „საქმენი წურილნი” (ც’ღი’ესი და ეფ’თმსი 41-42).

ყოველი მოხელეს, თუ მოღვაწის მოქმედების ნაყოფიერება, რასაკვირველია, უპირველესად ნიჭსა და ცოდნა-მომზადებაზეა დამოკიდებული: უნდა შესაფერის **„ნიჭთამჭონებელი”** და „**შემეცნებული საურავთა** (თამარ მეფის მეორე ისტორიკ.), თავისი მოვალეობის სათანადო ცოდნის პატრონი ყოფილიყო, დავალებული თუ ნაკისრი **„საქმისა მეცნიერებაჲ”** ჰქონოდა (ც’თი’სი და ეფთ’სი41). თორემ „არარა ნიჭთა

საჭელმწიფოთა მქონებელი” (ჟამთააღრ. 886, გვ. 719). თუ საქმეს არ გააფუჭებდა, გაკეთება მაინც არაფრისა შეეძლო.

ყოველი მოღვაწის ღვაწლის სიდიდე მისი **„განზრახვითა”,** ამ აზრის განხორციელებისათვის გამოჩენილი „სიმჭნითა” და დასასრულ „თჳთ საქმითა”-ც, შედეგით განიზომებოდა (დავით აღმაშ. ისტორიკოსი ცა’შ’ფსა დ’ვისი, გვ. 164). განზრახვის თვისება თუ ადამიანის ნიჭზე, „სიმჭნე” და „საქმე”, რასაკვირველია, მოქმედი პირის ნებისყოფაზე იყო დამოკიდებული. გეგმის განხორციელებისათვის მარტო განზრახვა არა კმაროდა: შეიძლება მაინც არაფერი გამოსულიყო, რადგან დიდ გეგმას დიდი ნებისყოფა და ენერგიაც სჭირდება. უნდა **„მდუღარებაჲ სულისაჲ”,** დაუცხრომელი **„კრთომაჲ და წადიერებაჲ სულისაჲ”** ჰქონოდა, რომელიც მოღვაწეს ყოველგვარ სიძნელეს გადაალახვინებს, მოღვაწეს უნდა უხვად ჰქონოდა ის თვისება, რომელიც გარბანელს დაბურულსა და გაუვალ ტყეებში სამოღვაწეოდ წამოსულ სერაპიონ ზარზმელში ასე აოცებდა. ს. ზარზმელის სიტყვით, განცვიფრებული გარბანელი თურმე მას და მის თანამგზავრებს ეკითხებოდა: „რაი არს **ესეოდენი ესე მდუღარებაჲ სულისა თქუენისაჲ,** რომელ ესრეთ გაიძულა დადებად სული უღაღთა და უვალთა გზათა სლვად”-ო (ც’სრ’პნ ზ’რზმლსჲ 20). ამასთანავე, განზრახულმა საქმემ უნდა ადამიანი ისე გაიტაცოს, როგორც ვნებათა ღელვამ, როგორც ნადირობამ, რომელიც დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით მთლად „დაიმონებს შედგომილსა თჳსსა და წარტყუენულჰყოფს” ხოლო (ც’ა ამფ’სა დ’ვთსი 548. გვ. 315) დავით აღმაშენებელსაც სწორედ ასეთი გატაცებით სცოდნია მუშაობა. თვით წიგნების კითხვის დროსაც, რომლებშიაც მისი ისტორიკოსის სიტყვით, ის წარსულ საისტორიო თხზულებებში თავის თანამედროვე ცხოვრების მოვლენათა გასაგებად და გეგმების მოსაფიქრებლადაც თვალსაზრისს ეძებდა ხოლმე (იქვე, 550–551, გვ. 318), შინაარსი და ფიქრი ისე იტაცებდა თურმე, რომ სხვა ყველაფერი ავიწყდებოდა „ესრეთ შეექცა კითხვასა და ესოდენ წარიტყუენნა მისგან

გონებითა, რომელ ყოვლად დაავიწყდა წინამდებარე საქმე” (იქვე, 550, გვ. 317).

მაგრამ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს უკვე ესმოდა, რომ ადამიანი მაინც ყოვლად შემძლებელი არ არის და თვით უძლიერეს გვირგვინოსანსაც ყოველი თავისი, თუნდაც დიდი ნიჭითა და სიღრმით განზრახული, გეგმის განხორციელება არ შეუძლია, თუ რომ ამ გეგმის განსახორციელებლად ქვეყანა და ხალხი შესაფერისად მომზადებული არ არის და მისი მაღალი აზრების ხორცშესხმულობისათვის სათანადო პირობები არ მოიპოვება.

სახელმწიფო მოღვაწეს, მით უმეტეს, მეფეს შესაფერისი **„თანამიმყოლნი”-ც** უნდა ჰყოლოდა და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი **„კმა იყუნეს...** თანამიყოლად კრთომათა და წადიერებათა” მისთა (ც’ამეფ’ დ’ვთსი 553, გვ. 300), მაშინ საქმის გაკეთებაც შეიძლებოდა.

ისტორიკოსის სიტყვით დავით აღმაშენებელი პირადი ნიჭითა და გეგმათა სიფართოვით ალექსანდრე მაკედონელსაც არაფრით ჩამოუვარდებოდა, მაგრამ მისი მოღვაწეობის შედეგი თუ იმდენად დიდი არ აღმოჩნდა, რამდენადაც ალექსანდრე მაკედონელისა იყო, ეს საქართველოს იმდროინდელი მდგომარეობით აიხსნებოდა. ამავე პირობებში „ქართველთა ოდენ სპითა ვერც რასა ალექსანდრე იქმოდა კარგსა” იმგვარადვე, როგორც დავით აღმაშენებელსაც რომ „სპარსთა ჰქონებოდა მეფობა, ანუ ბერძენთა და ჰრომათა ძალი, ანუ სხუათა დიდთა სამეფოთა”, ფართო სამოღვაწეო სახელმწიფოებრივი ასპარეზი და დიდი გეგმების განსახორციელებლად საჭირო შესაფერისად დიდი სამხედრო ძალა, „მაშინმცა გენახნეს ნაქმარნი მისნი” (იხ. ჩემი ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები”, I, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი).

მოღვაწეთა „მოქალაქეობის”და მიხედვით იმ დამსახურებისდა თანახმად, რომელიც მათ ერის წინაშე მიუძღოდათ, თანამედროვენი მათ სახელს საპატიო წოდებულებით ამკობდნენ და მათი მნიშვნელობისა და ღვაწლის გამომხატველ სხვადასხვა სახელს უწოდებდნენ ხოლმე. მაგალითად, დიდი

ავტორიტეტით მოსული მოღვაწის სახელს წინ უმატებდნენ ხოლმე **„დიდი”,** დიდი არსენ, დიდი ეფრემ, დიდი ილარიონ და სხვა, ან ეწოდებოდა **„მოძღუარი”, „მოძღუარი განუკითხველი”, ე. ი.** უცილობელი (**გ. მერჩული,** გვ. ლთ), **„მოძღუარი და განმანათლებელ ქუეყნისა ჩუენისა”** (გ. ხუცეს-მონაზონი **289), „ვარსკვლავი მნათობი” (**გ. მერჩული, გვ. მე). **„გჳრგჳნი დაუჭკნობელი”** (იქვე, გვ. კბ, ნგ), **„დიდი მნათობი ნათესავისა ჩუენისაჲ” (გ. ხუცეს-მონაზონი 293), „მთიები”** (იქვე, 289), **„სამკაული ნათესავისა ჩუენისაჲ” (გ. მთაწმიდელი 4).**

თავის ჭკუთ, განათლებითა და მეცნიერებით გამოჩენილ პირს „მოძღუარი”-ს სახელის გარდა ეწოდებოდა ან, როგორც მაგ. ეფთჳმე მთაწმიდელს **„წყაროს თვალი სიბრძნისაჲ” (გ. ხუცეს-მონაზონი, 294), ან „სწავლული”, „სწავლული ფრიად” (გ.მთაწმიდელი, 33 და 57) „ მეცნიერი” და სხვა.**

საუკეთესო მწერალსა და შემთხზველს შეიძლება ისეთი სახელი მოეხვეჭა, რომ **„თავთა გამომეტყუელთა და აღმწერელთა თანა შერაცხილი”** ყოფილიყო **(ეფრემ მცირე,** ქ’კბ II, 41).

პოლიტიკურსა და, საერთოდ, სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში განთქმულ პირს **„სახელოვანი” (გ. მთაწმიდელი 46** და ბევრგან **სხვაგანაც)** ერქვა ხოლმე ერთი მიმართულების კუთვნილებასა და წევრობას **„მოდასეობაჲ” და „თანამოდასეობაჲ”** ეწოდებოდა **(გ. მერჩული გვ. ე).** თამარ მეფის დროინდელ ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური დასის წევრების აღსანიშნავად კი ქართველ ისტორიკოსს ნახმარი აქვს ტერმინი **„თანაშეფიცულნი”** და „თანაშემწენი მისისა გზადგამყველობისანი”, ხოლო თვით ამ დასის მეთაურისათვის **„თავი მოქმედთაჲ** (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთან 629-630, გვ. 407). ვინც ბრძოლას მეთაურობდა საეკლესიო სფეროში თუ სხვაგან მის ხელში იყო **„წინამბრძოლობაჲ”** (ეფრემ მცირე, ქ’კბი, II,41), ხოლო ვისაც სახელმწიფო ცხოვრების მიმდინარეობაზე გავლენა ჰქონდა **„მოთაული”** ჰრქმევია.

რასაკვირველია, პოლიტიკური მოღვაწის თავგანწირული მოქმედება, როდესაც სხვის, ან ქვეყნის გადასარჩენად გადასწყვეტდა, რომ „საჭირო არს **განწირვა თავისა”** (ჟამთაღ. 896, გვ. 737) და თავის სიცოცხლეს, თავის თავს არ დაიზოგავდა, ერი აღუნიშვნელს არ დასტოვებდა. ამიტომ არის სწორედ, რომ როდესაც მაგალითად დიმიტრი II-მ მონღოლთა ყაენის მრისხანების საქართველოსაგან ასაცილებლად თავისი თავის მთებში შეხიზვნით გადარჩენას ყაენთან წასვლა არჩია და „დადვა მეფემან **სული თჳსი ერისა მისისათჳს”** (იქვე, 896, გვ. 737), ქართველმა ხალხმა მას **„დიმიტრი თავდადებული”** და **„საქართველოსათჳს** წამებული” უწოდა (იქვე, 901, გვ. 741).

როგორც ჩვენ დროში სხვებზე გაცილებით მაღლა მდგომი და თავისი ხანის წინგამსწრები მოღვაწე შეიძლება თავისი დროის გარემოთი და საზოგადოებით უკმაყოფილო იყოს და მთელი სიმწვავით ამ უკმაყოფილებას გრძნობდეს, ისევე ქართულ საისტორიო მწერლობაში გვხვდება ჩვენ გამოჩენილ მოღვაწეთა თავის დროინდელი ცხოვრების პირობებისა და გარემო საზოგადოებით უკმაყოფილების გრძნობის მკაფიო ანარეკლიც. ასეთი ცნობები, რასაკვირველია, ჯერ ბევრი არ მოგვეპოვება, მაგრამ ის სამიოდე ცნობა ამის გამო მით უფრო საგულისხმო ხდება. უკმაყოფილო ყოფილა იოანე მთაწმიდელიც, გ. მთაწმიდელიც და, უეჭველია, ბევრნი სხვანიც.

იოანე მთაწმიდელს, რომელსაც საქართველოში ერისკაცობისათვის თავი მიუნებებია და უცხოეთში – ბიზანტიაში წასულა მყუდრო სამონასტრო მოღვაწეობისათვის, ათონის მთაზე რომ თორნიკე ერისთავთან ერთად ქართველთა სავანე დაუარსებია, იქ მოკლე ხანში მრავალრიცხოვან ქართველ ბერებს მოუყრიათ თავი. ამგვარად აქ, უცხო ქვეყანაშიაც, პატარა საქართველო გაჩენილა ყველა თავისი მაშინდელი თვისებებით. სწორედ ამ მღელვარე და მრავალრიცხოვანმა ქართულმა საზოგადოებამ, რასაც იოანე გაურბოდა ათონის მთაზეც მოიყარა თავი. იოანე თურმე ჩიოდა მე „გლახაკი ესე ერისკაცი ვიყავ სოფელსა შინა მყოფი და თანამდები

ყოვლისა ბრალისაჲ და მენება, რათა უცხოებასა სამე წარვიდე და სული ჩემი ვაცხოვნო და გლახაკებით ვიყოფებოდი"-ო, მაგრამ თორნიკეს და სხვა გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა მისვლამ იოანე მთაწმიდელს თურმე მთელი გეგმა ჩაუშალა: „თუ ვითა მოჰკდა, არა უწყი", მაგრამ მას შემდგომ, რაც „მოვიდა თჳსი ჩემი თორნიკ", ამ დროითგან მოყოლებული „მისითა გზითა დიდთა შუღლთა და შფოთთა შთავვარდი და ერისკრებასა"-ო (ც'ჲიე'სი და ეფ'თმსი 20).

თორნიკეს მოსვლასთან ერთად მისი სამხედრო სახელგანთქმულობის გამო ათონის მონასტერში საქართველოს მაშინდელი მრავალმღელვარე ცხოვრების ტალღა შეჭრილა მთელი თავისი ღირსება-ნაკლით. ვითარცა სამხედრო საქმეში აღზრდილსა და გამობრძმედილს, თორნიკესაც „ამათ ესევითართა პირთათჳს უბნობაჲ და ჰამბავი უყვარდა" (იქვე, 15). წარსული ამბების თორნიკეს მოგონებას გაუტაცია იქ მყოფი ქართველი ბერები, რომელნიც თურმე დაუშრეტელი ინტერესით ისმენდნენ თორნიკეს ნაამბობს. ათონის ქართველთა მონასტერში, ვინც კი „იყვნეს მა ჟამსა კაცნი წარჩინებულნი და პატიოსანნი, შევიდიან და ეუბნებოდიან" საქართველოს სამხედრო წინანდელ თავგადასავალზე (იქვე). რასაკვირველია, ამ ამბებისადმი ცნობისმოყვარეობა ახალგაზრდა ბერებსაც ექნებოდათ აშლილი და განაგონის შესახებ მათ ერთმანეთში მხურვალე მსჯელობა და კამათი გაუჩაღებიათ. სავანეში ვნებათაღელვას უჩენია თავი, ხმაურობა „შფოთი", „შუღლიანობა" გაჩენილა.

იოანე მთაწმიდელს კი **„პირველითგანვე უძნდა შუღლიანობაჲ და შფოთი"** (იქვე, 19). ამისათვის მიანება მან თავი სამშობლოს და უცხოეთში წავიდა სამოღვაწეოდ. სანამ თორნიკე ცოცხალი იყო, მისდამი სიყვარულითა და პატივისცემით ყველა ამას ითმენდა, მაგრამ „შემდგომად თორნიკის მიცვალებისა, განიზრახა... **„რათა აღიღოს ძე თჳსი** და **რავდენნიმე მოწაფენი** და **იერლტოდეს სპანიად"** (იქვე, 19). ესპანეთში გაქცევისა და გადასახლების აზრი იოანე მთაწმიდელს იმიტომ მოსვლია, რომ **„ასმიოდა ვითარმედ ქართველნი არა მცირედნი ნათესავნი და ერნი მკჳდრ არიან მუნ"** (იქვე, 19). ამ თავისი გადაწყვე-

ტილების განსახორციელებლად „წარვიდა ვიდრე ავიდოსამდე, რათა მუნ პოვოს ნავი, კერძოთა სპანიისათა მიმავალი და წარვიდეს მუნ" (იქვე, 19). მას უეჭველია ეგონა, რომ ესპანეთში მცხოვრები „იბერები", რომელნიც იოანე მთაწმიდელს ქართველებადვე მიუჩნევია, მის თანამოძმე იბერებზე, ქართველებზე უკეთესი აღმოჩნდებოდნენ.

თავის დროინდელი მდგომარეობითა და ქართველ ბერთა წრით არც გიორგი მთაწმიდელი ყოფილა კმაყოფილი. ის თავისი მხრით მაშინდელ ქართველთა **„სიგრილე"-ს (**გულგრილობას) და **„სულმოკლეობას"-ს** უჩივის. ამის საყვედურზე, როგორც ეტყობა, იმდროინდელი ბერები ამ მოღვაწეს პასუხად ეუბნებოდნენ, რომ წინათაც ამაზე უკეთესი არ იყოო. ისინი თურმე ამით თავიანთ თავსაც ამშვიდებდნენ და მამხილებელსაც, მაგრამ ნამდვილად კი **გ. მთაწმიდლის** სიტყვით, მხოლოდ **„აცდუნებდეს თავსა თჳსსა"**-ო. **გ. მთაწმიდელი** პირიქით, სულ სხვას ამტკიცებდა – „ვინაითგან დღეთა ამათ უკუანაჲსკნელთა მოვიწიენით", ახლა **„ვითარცა ხედავთ, ფრიადი სიგრილე იხილვების ჩუენ შორის"**. მაგრამ კი არავინ „ჰგონებდეს და აცდუნებდეს თავსა თჳსა, თუ პირველთაგან ესრეთ იყვნეს ძმანი ჩუენნი". არა, სანამ ათონის ქართველთა მონასტრის საქმეებს იოანე და ეფთჳმე მთაწმიდელნი განაგებდნენ და მამ-შვილნი „უძღოდეს მათდა რწმუნებულსა მას სამწყოსა", მანამდის ყველანი „ყოველთა წესიერებითა და საღმრთოჲთა მოქლაქობითა ცხოვნდებოდეს"-ო. ხოლო მას შემდგომ, რაც ეფთჳმე მთაწმიდელმა მონასტრის მამასახლისობას თავი დაანება და გადადგა, **„მიერითგან განმრავლდა ჩუენ შორის ყოველი სულმოკლეობაჲ და სიგრილე"-ო** (იქვე, 4-5).

გიორგი მთაწმიდელი უჩიოდა, აგრეთვე, ქართველთა ხასიათის სიმტკიცის უქონლობასა და დაუდგრომელობასაც. მას თავის საისტორიო თხზულებაში ერთგან ნათქვამი აქვს კიდეც: „ჩვენ, ქართველები, **„ვითარცა უწყით ყოველთა, ადრე შეჳრიყევით და მიმოსულასა მოსწრაფედ შეუდგებით"**-ო. ე.ი. გადაწყვეტილებას მალე ვიცვლით და ერთ ალაგსა და საქმეზე ყოფნა არ გვიყვარს და „ამით მიზეზითა ფრიად ვავნებთ

თჳსთაცა", ჩვენ თავსაც **„და ადგილსა",** სადაც მუშაობა გვიხდებაო (ც'ჲი'ე და ე'ფთმსი 59-60).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც ისევე, როგორც თვით მეფეც, მაშინდელ საქართველოში ფართო სახელმწიფოებრივი გეგმების მქონებელი მოღვაწისაგან სრული სიღრმე-სიგანით აზრის განხორციელებისათვის სათანადოდ ხელშემწყობ პირობებს ვერ ხედავდნენ. ისტორიკოსის სიტყვით, დავით აღმაშენებელი ჰხედავდა, რომ „არა **კმა იყუნეს... თანამიყოლად კრთომათა და წადიერებათა სულისათჳსათა"** (ც'ამ'ფსა დ'ვთსი 533, გვ. 300).

მაგრამ თავისი დროის მდგომარეობით და საზოგადოებით უკმაყოფილებისდა მიუხედავად, სწორედ გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა შორის ქართული ეროვნული თვისებების იდეალიზაციამ იჩინა თავი. თუ ამაზე უწინარეს არა, უკვე XI ს-ში იგი ჩამოყალიბებულია: ამ დროისათვის დამთავრებული შეხედულება ჩამოინაკვთა ქართულ ეროვნულ თვისებებზე, რომელსაც მაშინ და შემდგომშიც ყველა იზიარებდა და რომელიც ქართველთა და სხვა ეროვნებათა თვისებების ერთგვარ დაპირისპირებას წარმოადგენდა. გიორგი **ხუცეს-მონაზონის** აზრით, მაგ. პირველითგანვე ქართველები, „ნათესავი ჩუენი წრფელ იყო და უმანკო" და უძველეს დროითგანვე „პირველითგანვე გუაქუნდეს წერილნიცა და სარწმუნოებაჲ ჭეშმარიტი და მართალი" (ც'ჲგ'ი მთაწ'მდლსჲ 294). ხოლო **გიორგი დაყუდებულის** რწმენით, თვით ღვთისმშობელსაც უყვარდა ქართველობა და მას მფარველობას უწევდა: „დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი"-ო (იქვე). **ნიკოლოზ კათალიკოზს** სრულ ჭეშმარიტებად მიაჩნია, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხდომილი ქვეყანა იყო, რომ იგი „ნაწილიცა იყო დედისა ღმრთისაჲ" და თვით „დედაჲ ღმრთისაჲ სურვილი იყო და მეცადინებდა წარსვლად ქადაგებად ქრისტიანობისა და სახელდობრ „გულის-თქმით წადიერ იყო აღმოსავლით კერძოთა მათ წარმოსვლად" („საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ" და სხვა, ვას. კარბელაშვილის გამ., გვ. 41). **გიორგი მთაწმიდელიც** სხვა ეროვნების მოსაუბრე, თუ მოკამათეებთან ლაპარაკის დროს ყოველთვის ცდილობდა ხაზგასმით აღენიშნა, რომ „ნა-

თესავი ქართველთა წრფელი და უმანკო" არის; რომ ხასიათის ეს თვისება უგუნურებითა, ან უმეცრობით და სიმსუბუქით კი არ აიხსნება, არამედ ზნეობრივი სიფაქიზით, გულწრფელობითა და პატიოსნებით. საქართველოს ავტოკეფალიის გამო მოკამათე ანტიოქიის პატრიარქსა და ბერძენთა სამღვდელოებას გ. მთაწმიდელი მაგ. ეუბნებოდა: ძალიან სცდებით თქვენ ბერძნები, „რომელნი-ესე ჩუენ უმეცრად და მსუბუქად გუხედავთ და თავნი თქუენნი ბრძენ და მძიმე გიყოფიან", როდესაც თავმომწონებით „ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართველთა და წრფელი და უმანკო", რომ ქართველთაგან თქვენ შეკითხვაზე ღირსეული პასუხის გამცემი არავინ გეგულებოდათო (იქვე, ც'თგ'ი მთაწმდ'ლსი 315). **გ. მთაწმიდელსაც** სწამდა, რომ ქართველთა დამახასიათებელ თვისებას რწმენის სისწორე და მიუდრეკელობა შეადგენდა, და სხვებსაც არა ერთხელ უმტკიცებდა ხოლმე, რომ მას შემდგომ, რაც ჩვენ ქართველებს „ერთი ღმერთი გჳცნობიეს არღარა უარ გჳყოფიეს და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი"-ო (იქვე 315), „რაჟამს ერთგზის გჳცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს"-ო (იქვე 323).

ნიკოლოზ კათალოკოზის დახასიათებითაც ქართველები არიან „ბუნებით სადაგნი და მარტივნი და გონებით წრფელნი, სიმართლესა ცხოვრებისასა და უღელსა უმანკოებისასა მზიდველნი და მხოლოდ ღმრთისა ოდენ და მკლავისა თჳსისა მოსავნი, რომლითაცა უკუჱ გამოსახვის და საცნაურ იქმნების სიქველე ჭაბუკისაჲ"(საკითხავი სუეტის ცხოველისაჲ, გვ. 101), ე. ი. აზროვნების კეთილშობილება გულწრფელობა და მამაცური პირდაპირობა ახასიათებდაო.

შენიშვნები:

შესავალი

[1] იოანე ბაგრატიონი. „კალმასობა". კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით. თბილისი, 1948, II, გვ. 162-214.

[2] სოლომონ დოდაშვილი. თხზულებანი. თბილისი, 1961, გვ. 197-204.

[3] Н. Марр. Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI-XII вв. «Записки Вост. отделения Русского археологического общества». СПБ, 1909, т. XIX, გვ. 113 .

[4] Н. Марр. Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шота из Рустава. «Тексты и разыск.» по арм.-грузинской филологиии. СПБ, 1910,XII, გვ. XCVI.

[5] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თბილისი, 1928, II, გვ. 302. უფრო ვრცლად ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებათა მნიშვნელობაზე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, იხ. ჩვენი – აკად. ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ფილოსოფიური აზრი („მაცნე". ფილოსოფიის ... სერია. 1977, №3. გვ. 5-13).

[6] ნემესიოს ემესელი. ბუნებისათვის კაცისა. ბერძნულიდან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ. გამ. სერგი გორგაძისა. ტფილისი, 1914, გვ. VII.

[7] „პირველი ქართული საფილოსოფიო საზოგადოება", (გაზეთი „სახალხო საქმე". 1918, 29 მაისი, № 243, გვ. 3). რამდენ ხანს იარსება საზოგადოებამ გაურკვეველია. როგორც ცნობებიდან ჩანს, პირველ სხდომაზე გათვალისიწნებული იყო ს. გორგაძის მოხსენების მოსმენა თემაზე: „ფილოსოფიის მთავარი დარგები ქართულ მწერლობაში". ეს, ჩანს, ის ნაშრომია, რომელიც ამავე სათაურით გამოქვეყნდა ჟურნალში – „ჩვენი მეცნიერება". 1923, №2-3.

დამფუძნებელ კრებას, რომელზედაც თავმჯდომარედ სერგი გორგაძე აირჩიეს, დასწრებია უნივერსიტეტის მაშინდელი რექტორი პეტრე მელიქიშვილი. შემდეგში ცნობილ მეცნიერთა შორის საზოგადოების წევრები იყვნენ (ჰუმანიტარული დარგე-

ბიდან): დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, გ. ახვლედიანი, ს. ყაუხჩიშვილი, მიხ. ზანდუკელი, გერონტი ქიქოძე და სხვ. ერთი წლის შემდეგ (1919 წ.) საზოგადოების მორიგი სხდომა გახსნა ს. გორგაძემ, თავმჯდომარედ არჩეული იყო დ. უზნაძე. სხდომამ მოისმინა შ. ნუცუბიძის მოხსენება „ბუნებისათვის ცნებისა" (გამოქვეყნებულია უნივერსიტეტის მოამბეში. 1919-1920, 1, გვ. 9-38); კამათში მონაწილეობა მიიღეს ს. გორგაძემ, დ. უზნაძემ და სხვ. (იხ. „სახალხო საქმე". 1919, 6 ივნისი, №543, გვ.4).

[8] ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება". 1923, №2-3, გვ. 138-152.

[9] ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება". 1923, №1, გვ. 65-74.

[10] იქვე, გვ. 71.

[11] იქვე, გვ. 74.

[12] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1923, I, გვ. 303.

[13] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1924, II, გვ. 106. შდრ. გვ. 99: „როგორც პროფ. მარმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი"...

[14] ზ. ავალიშვილი. ვეფხისტყაოსნის საკითხები. პარიზი, 1931, გვ. 62.

[15] რუსთაველის კრებული. თბილისი, 1938, გვ. 159.

[16] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1956, ტ. I, გვ. 6.

[17] Ш. Нуцубидзе. Восточный Ренессанс и критика европоцентризма. საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე. 1941, II, № 8, გვ. 773.

[18] იქვე.

[19] История философии. Под ред. Г.Ф. Александрова и др.,Москва, 1940, I. გვ. 371.

[20] В. Латышев. Scythica et Caucasica. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Москва, 1896, I, გვ. 65, 80.

[21] ქართლის ცხოვრება. ს. ყაუხჩიშვილის გამ., თბილისი, 1955, ტ. I. გვ. 152.

[22] ვრცლად ამ საკითხზე, იხ. Ш. Хидашели. Соотношение предмета философии и ее истории. «Вопросы философии». 1968, №6; შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1988, გვ. 15-29.

[23] В. Виндельбанд. История древней философии. СПБ, 1908, გვ. 287.

[24] А. Гарнак. История догматов. «Всеобщая история культуры». СПБ, 1911, VI, გვ. 320.

[25] Гегель. Соч., Москва, 1935, т. XI, გვ. 112.

[26] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Москва, 1931, XIV, გვ. 475, 476.

[27] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Москва, 1933, IV, გვ. 235.

[28] Тексты и разыскания по арм.-грузинской филолофии. СПБ, 1911, кн. VII. Георгий Мерчул. Житие Григория...1911, გვ. X.

[29] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბილისი, 1951, ტ. I, გვ. 104.

[30] К. Гильберт, Г. Кун. История эстетики. Москва, 1960, გვ. 186.

[31] შ. ნუცუბიძე. შრომები. თბილისი, 1976, ტ. IV, გვ. 322-23. შდრ. Ш. Нуцубидзе. Руставели и Восточный Ренессанс. Тб., 1947, გვ. 244.

[32] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 86.

[33] იქვე, გვ. 106.

პირველი თავი

[1] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომის რედაქტორი შოთა მესხია. თბ., 1973, ტ. II, გვ. 15.

[2] გეორგიკა. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს: ალ. გამყრელიძემ და სიმ. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1961, I, გვ. 50-51.

[3] ს. ყაუხჩიშვილი. რიტორიკული განათლების ცენტრი ძველს საქართველოში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე. ტფილისი, 1940, X-B, გვ. 339.

[4] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ტფილისი, 1928, წიგნი I, გვ. 253-43. ივ. ჯავახიშვილი სარგებლობდა თემისტიოსის სიტყვის ვ. ლატიშევის პუბლიკაციით (В. Латишев. Scythica te Caucasica. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. 1896, I, გვ. 696). ს. ყაუხჩიშვილის პუბლიკაცია უფრო ვრცელია და მეტი დასკვნების შესაძლებლობას იძლევა.

[5] Н. А. Машкин. История древнего Рима. Москва, 1949, გვ. 618.

[6] И. Цветаев. Из жизни школ Римской империи. Москва, 1902, გვ. 40.

[7] Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertums. Wissenschaft. 1909,Bd. VI, გვ. 986.

[8] Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen. ... Leipzig, 1903, Th. 3, Abt. 2, გვ. 799.

[9] Речи Либания. Изд. С. Шестакова. Казань, 1914, I, გვ. XIII.

[10] Zeller. ციტირებული თხზულება. გვ. 798.

[11] გეორგიკა. ალ. გამყრელიძისა და სიმ. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1961, I, გვ. 65, 64.

[12] იქვე, გვ. 63-64.

[13] История философии. Под ред. Г.Ф. Александрова и др., Москва, 1940, т. I, გვ. 335.

[14] იქვე, გვ. 337.

[15] ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები. 1940, I., იგივე შეხედულებას იცავს ავტორი მოგვიანო პუბლიკაციაში. გეორგიკა. 1961, I, გვ. 60-61.

[16] შალვა ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1956, ტ. I, გვ. 111-112.

[17] მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. თბილისი, 1987, გვ. 37. ავტორი არ იზიარებს მოსაზრებას, რომელიც „ლოგოსებში" გულისხმობს „რიტორიკულ ხელოვნებას" და ფიქრობს, რომ ეს ტერმინი ბაკურთან მიმართებაში „აშკარად მეცნიერების გაგებით იხმარება, რომელსაც მართლაც მრავალი დარგი აქვს (შდრ. არქეოლოგია, ბიოლოგია, გეოლოგია და ა.შ)" (იქვე, გვ. 102).

[18] Zeller. ციტირებული თხზულება. გვ. 741-742.

[19] იქვე, გვ. 742.

[20] Речи Либания. Изд. С. Шестакова. Казань, 1914, I, გვ. 313.

[21] Libenii Opera. Vob. III, Oratines XXVI-L, hipsiae MCMVI, On. XXX, 2. დამოწმებული ადგილის თარგმანი დედანთან შედარებულია პროფ. ს. დანელიას მიერ.

[22] В. Виндельбанд. История древней философии. СПБ, 1908, გვ. 306.

მეორე თავი

[1] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თბილისი, 1928, ტ. I, გვ. 311-312 (შდრ. ქართლის ცხოვრება. ანა დედოფლის ნუსხა. 942).

[2] ქართლის ცხოვრება. გვ. 134 (შდრ. ს. ჯანაშია. შრომები. თბილისი, 1949, ტომი, I, გვ. 291-292).

[3] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბ., 1951, I, გვ. 104.

[4] იაკობ ცურტაველი. მარტვილობა შუშანიკისი. ილ. აბულაძის გამოცემა. თბ., 1938.

[5] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. 1948, ტომი II, გვ. 185; პირველი გამოც., 1914, გვ. 495.

[6] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. 1928, ტომი I, გვ. 280-290.

[7] Вл. Соловьев. Манихейство. Энц. словарь, Брокгауз-Ефрон. Т. 36, გვ. 541-543.

[8] А.Н. Веселовский. Собрание сочинений. 1921, VIII, Вып. I, გვ. 177, 172, 174.

[9] Л. П. Карсавин. Очерки религиозной жизни в Италии XI-XII веков. Москва, 1912, გვ. 1.

[10] ქართლის ცხოვრება. ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., 1955, I, გვ. 142. ამ ფაქტს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საერთოდ ქართული კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით. მობიდანის მოღვაწეობის ხანას ივ. ჯავახიშვილი განსაზღვრავს დაახლ. 429-437 წლებით. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართული ნაწერები უფრო ადრე არსებობდა, ვიდრე უძველესი ქართული ლიტერატურული თხზულება (შუშანიკის მარტვილობა) დაიწრებოდა, ანდა უძველესი ეპიგრაფიკული წარწერა გაკეთდებოდა (მხედველობაში გვაქვს ბოლნისის სიონის წარაწერის მიღებული თარიღი).

[11] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. 1928, ტ. I, გვ. 283.

[12] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. 1956, ტ. I, გვ. 121 (შდრ. ჩვენი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან. თბილისი, 1954, გვ. 34).

[13] მაკარი მესხი. „ცხორება... პეტრე ქართველისა". ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (XI-XIV სს.). ილია აბულაძის რედაქციით. თბ., 1967, ტ. II, გვ. 224.

[14] გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1965, II, გვ. 277. იგივე ფაქტი დასტურდება ქართული წყაროების ცნობით. პეტრემ ხსენებულ მონასტერს „წესი და კანონი" განუჩინა და წინამძღვარი დაუდგინა. ავტორი აღნიშნავს, აგრეთვე, რომ პეტრემ და იოანე ლაზმა „აღაშენეს სახლი სასტუმროდ... და განუსუნებდეს მომავალთა ძმათა ქართველთა და ბრძენთა" (იხ. წინა შენიშვნაში დამოწმებული გამოცემა).

[15] გ. წერეთელი. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან. თბილისი, 1960, გვ. 10-27. ეს ფაქტი სხვა ბიოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად, ადასტურებს პეტრე იბერის ცოცხალ კავშირს ქართველ ხალხსა და კულტურასთან, საგვარეულოსა და მახლობლებისადმი. შემთხვევითი არ არის, რომ ის უცხოურ წყაროებში ყველგან ქართველად, პეტრე იბერად იწოდებოდა. მისი ბიოგრაფი რუფუსი დაწვრილებით და სიყვარულით წერს პეტრეს პაპების, დიდედების და დედ-მამის შესახებ. სინაზით წერს „ცნობილ ქვეყანა იბერიაზე", როგორც პეტრეს სამშობლოზე; პეტრეს ბავშვობაზე, მის ცრემლებსა და „ქართულად" წარმოთქმულ ლოცვებზე, წერს იოანე ლაზისა და პეტრეს ადრინდელ სახელებზე, რომლებიც მათ ერქვათ „მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით". არ ავიწყდება პეტრეს გამზრდელი ქალი, მისი ქალიშვილი, რომელიც პეტრეს ძუძუს აწოვებდა, მისი ვაჟები, რომლებიც მურვანის ასაკისანი და მისი „ძმობილები იყვნენ". ცხადია, რომ რუფუსს ამ პირთა შესახებ ცნობები თვით პეტრე იბერისგან ჰქონდა მოსმენილი და მათი პატივისცემა და სიყვარული ბიოგრაფს მანვე ჩაუნერგა. პეტრე იბერი წერილებს ღებულობდა მახლობლებისგან, ეკლესიებს და მონასტრებს აშენებდა ქართულ წესებისა და ადათის მიხედვით და ა.შ.

[16] E. Honigmann. P'ierre l' Jbérien et les écrits du Pseudo-Denys l' Areopagite. Memaires de l'Academie Roal de Belgique. Bruxelles, 1952. რუსული თარგმანი: Э. Хонигман. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Пер. с франц. Ш. Нуцубидзе. Труды Тбилисского гос. университета. 1955, т. 59, გვ. 53.

[17] იქვე, გვ. 54.

[18] Ed. Schwartz. Johannes Rufus – ein monofisitischer Schriftsteller. Heidelberg, 1912, გვ. 25.

[19] ს. ყაუხჩიშვილი. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1949, გვ. 270.

[20] პეტრე იბერიელი. შრომები. ს. ენუქაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1961, გვ. 118, 124, 127. (შდრ. Fr. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1905, II, გვ. 146).

[21] Иоанн Дамаскин. Точное изложение првославной веры. Пер. Ал. Бронзова.СПБ, 1894, გვ. 48-49.

[22] Ш. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тб., 1942 და მე-16 შენიშვნაში მითითებული ერნესტ ჰონიგმანისა ნაშრომი.

[23] საკითხის ვრცელი მიმოხილვა იხ. ნუცუბიძისა და ჰონიგმანის დასახ. ნაშრომებში და აგრეთვე, ს. ენუქაშვილი. პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონსიე არეოპაგელი) შრომების ძველქართული თარგმანი და მათთან დაკავშირებული საკითხები. პეტრე იბერიელი. შრომები. თბილისი, 1961, გვ. 015-0198.

[24] H. Koch. Psludo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Misterienwesen. Meinz, 1900, გვ. 258.

[25] Jos. Stiglmayr. Der sogenannte Dionysuis Areopagita und Severos von Antiochien. „Scholastik". 1928, III.

[26] Вл. Орлов. „Тамариани". «Новый мир». 1943, №2-3, გვ. 124-126; Л. Меликсет-Бек. «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита». «Византийский временник». 1949, №2, გვ. 373-375; Н.Ф. Сидорова. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953, გვ. 341; В.С. Молодцов, С.Б. Церетели, В.А. Гагоидзе: «Серьезное историко-философское исследование». «Вопросы философии». 1964, №3 გვ. 163-164; З.Ф. Тажуризина. Философия Николая Кузанского. М., 1972, გვ. 30-31; А.Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 23 и др.

ს. ყაუხჩიშვილი. შესავალი წერილი. ქართლის ცხოვრება. თბ., 1955, 1, გვ. 30-34; მისივე – პეტრე იბერი და იოანე ლაზი..., გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი". 1955, 7, VI, №68; მისივე – გამოჩენილი ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერი... ჟურნ. „დროშა". 1957, №5, გვ. 13-14; შ. ხიდაშელი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იგივეობის საკითხისათვის. ჟურნ. „მნათობი". 1957, №5, გვ. 146-156; ს. ენუქიშვილი. ე. ჰონიგმანზე ერთი სტა-

ტიის გამო. ჟურნ „ცისკარი". 1958, №3, გვ. 124-129; მისივე – შესავალი წერილი. პეტრე იბერიელი... შრომები. 1961; დოქტ. ხაიმ ვარდი. საფლავის ძიება. გაზ. „კომუნისტი". 1961, 22, III, № 73 (სტატია თარგმნილია Cristian News from Israel-დან. იერუსალიმი).

[27] იხ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის დასახ. რეცენზია: „Византийский временник". 1949, II, გვ. 374.

[28] ჰონიგმანის დასახ. ნაშრ; რუსულად, გვ. 41.

[29] იქვე, გვ. 36-37. საყურადღებოა, რომ ეს დასტურდება ქართული წყაროებითაც, ე.წ. „მცირე სვინაქსარში", რომელიც გადმოღებულია ეფთჳმე ათონელის მიერ (ხელნაწერთა ინსტიტუტი. ხელნ. A-97). 4 ოქტომბერი ასევე აღნიშნულია დღედ „წმიდისა იეროთეოსი, რომელი იყო მოძღვარი წმიდისა დიონისისი".

[30] იქვე, გვ. 55.

[31] Byzantinische Zeitschrift. 1953, 46 B. H 2, გვ. 446.

[32] La nouvele Clio. 1952, Mai-Oktober, №5-8, გვ. 308-313

[33] Les recherehes Dionysiennes de 1955 a-Ney 1960; ჟურნალში – Revue d'istoire et de philosophie religierses. Paris, 1961, XLI, გვ. 22-81. ამ გამოკვლევაში მოცემულია საკმარისად ვრცელი სურათი პეტრე იბერის საკითხის მდგომარეობისა 1960 წლამდე. საკითხის კიდევ უფრო ვრცელ კრიტიკულ ანალიზს მკითხველი ნახავს: Ш. Нуцубидзе. Петр Ивер и античное филоссофское наследие. Тб., 1963. ამ ნაშრომის ქართული თარგმანი იხ. შ. ნუცუბიძე. შრომები. თბილისი, 1975, ტ. V.

მესამე თავი

[1] მ. საბინინი. საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი, 1882, გვ. 256. სტეფანოზმა მამასახლისს ეპოქისთვის დამახასიათებელი სიტყვებით მიმართა: „...უმეტეს არსა საყდარსა ჩემსა ეპისკოპოზისა და რამეთუ მე მეფეთა საყდართა ვზი დ იგინი არიან ნაცვალნი ღუთისანი ქუჱყანასა ზედა?"

[2] იქვე, გვ. 257.

[3] ქართული ენის ისტორიის ქრესტომათია. ივ. იმნაიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1949, ტ. I, გვ. 176.

[4] კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1955, ტ. III, გვ. 44.

[5] იქვე, გვ. 47-48.

[6] კ. კეკელიძე. იერემია იბერიელი. ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე. 1929, ტ. IX, გვ. 187 და შმდ.

[7] В. Райт. Краткий очерк истории сирийской литературы. СПБ, 1902, გვ. 1.

[8] იქვე, გვ. 54. თუ იეროთეოსი იოანე ლაზის ფსევდონიმია, როგორც ე. ჰონიგმანი ფიქრობს, მაშინ დგება საკითხი ამ წიგნის კავშირის შესახებ ქართულ აზროვნებასთან.

[9] ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი რედაქციები. ილია აბულაძის გამოცემა. თბილისი, 1955, გვ. 162.

[10] იქვე, გვ. 152.

[11] იქვე, გვ. 193. აბიბოს ნეკრესელის შეხედულებანი ტერმინოლოგიურად უფრო ახლოა ანაქსიმანდრესთან, რომელიც ფიქრობდა, რომ „მარადიული და წარუვალი" „აპეირონისგან" გამოეყო „ცხელი, მშრალი, ტენიანი და ცივი". ამის შესატყვისად წარმოიქმნა დაპირისპირებულთა ორი წყვილი: ცეცხლი და ჰაერი, წყალი და მიწა. იხ. Дж. Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959, т. II. Первые философы. გვ. 148.

[12] „გეორგიკა". ბიზანტიული მწერლობის ცნობები საქართველოს შესახებ, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. თბ., 1936, III, გვ. 64-81; Агафий. О царствовании Юстиниана. Пер. М. В. Левченко. Москва, 1953.

[13] აგათის თხზულების რუსული გამოცემა. გვ. 9.

[14] მით. თხზ., III, 5.

[15] Творения Василий Великого. М., 1872, т. II, გვ.230.

[16] გეორგიკა. 1936, III, გვ. 66, 67.

[17] იქვე, გვ. 83.

[18] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. 1928, ტ. I, გვ. 281.

[19] იქვე, გვ. 287.

[20] კათოლიკობა უფრო გვიან ვრცელდება ჩვენში და მისი განხილვა სცილდება ჩვენი შრომის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს.

[21] Прот. Дм. Дмитриевский. История православной христианской церкви. Москва, 1918, გვ. 90.

[22] ლეონის ეპისტოლე ფლაბიანეს მისამართით. შეტანილია არსენ იყალთოელის ცნობილ „დოგმატიკონში", რომელიც თავისი შინაარსით მიმართულია მონოფიზიტური რწმენის წინააღმდეგ.

[23] Дм. Дмитриевский. ციტ. თხზ., გვ. 90.

[24] ამ დოკუმენტში ნათქვამია: „...ვბრძანებთ, რომ მათთან (ქართველებთან – შ.ხ.) სრულებით არავითარი დამოკიდებულება არ ჰქონდეთ [სომხებს – შ.ხ.] არც ლოცვაში, არც ჭამა-სმაში, არც მეგობრობაში, არც შვილების აღზრდაში, რომ მცხეთისა და მანგლისის ჯვრების კარზე სალოცავად აღარ გაემგზავრნონ ხოლმე და ჩვენ ეკლესიებში არ შემოუშვან, ერთმანეთს შორის ჯვარის წერასაც სრულებით თავი დაანებონ. ნებადართულია მათთან მხოლოდ ყიდვა-გაყიდვა, ვითარცა ებრაელებთან" (ციტირებულია ივ. ჯავახიშვილის ქართველი ერის ისტორიის მიხედვით. 1928, I, გვ. 358).

[25] Ив. Джавахишвили. Истрия церковного разрыва между Грузией и Арменией. Известия Императорской АН. 1908, т. II, გვ.444, 525.

[26] ივ. ჯავახიშვლი. ქართველი ერის ისტორია. ტფილისი, 1928, ტ. I, გვ. 355.

[27] Г. Н. Чубинашвили. Золотых дел мастера Асата работа... Вестник Госуд. Музея Грузии. 1948, XV B. გვ. 129.

[28] კ. კეკელიძე. მარტვირი ქართველი (VI-VIII ს-ის ქართველი მოღვაწე საბაწმინდის ლავრაში – პალესტინაში) და მისი თხზულება – „თქუმული სინანულისათჳს და სიმდაბლისა". „ლიტერატურული ძიებანი". 1947, III, გვ. 298, 299.

ეს ძეგლი კ. კეკელიძემ აღმოაჩინა XIII ს-ის ხელნაწერში და მინაწერის საფუძველზე დაასკვნა, რომ ის ეკუთვნის ქართველ მოღვაწეს მარტვირი საბაწმიდელს (იხ. მისი ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1960, ტ. I, გვ. 125). ტრაქტატი დათარიღებულია VI-VII სს-ით. შემდეგ S. Satitte-მ და A. Halleux-მა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ ამ ტრაქტატის ავტორი უნდა იყო მარტვირი საჰდონა, ნესტორიანელი ეპისკოპოსი, VII ს-ის პირველი ნახევრის სირიელი მწერალი. რაც შეეხება ქართულ შრომას, ის, ხსენებული მკვლევრების აზრით, წარმოადგენს სირიული შრომის მეორე ნაწილის VII-XII თავების ექსცერპტს.

კ. კეკელიძემ ბოლომდე არ გაიზიარა ამ მკვლევრების მოსაზრებები, მაგრამ შენიშნა: „ჩვენ ეს გარემოება ხელს არ შეგვიშლის მოვიხსენიოთ ის ქართული მწერლობის ისტორიაში და

მარტვირი ქართველი, საბაწმიდელი თავისი სეხნიას, მარტვირი საჰდონა მთარგმნელად ვაღიაროთ, ქართულ-სირიული ლიტერატურული ურთიერთობების დასახასიათებლად" (იქვე, გვ. 126). შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ტრაქტატს ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით.

[29] „ლიტერატურული ძიებანი". 1947, III, გვ. 298.

[30] XIX ს-ში ამ შეხედულებას ჰ. სპენსერის გარდა, მრავალი მოაზროვნე იზიარებდა. იხ. ამ საკითხზე - Н. Кареев. Общество и организм. В книге - «Историко-философские и социологические этюды». Петербург, 1895, გვ. 246-278.

[31] „ლიტერატურული ძიებანი". 1947, III, გვ. 299.

[32] იქვე, გვ. 300.

[33] Тексты и разыскания арм.-грузинской филологии. В кн. Житие Григория Хандзтийского. Изд. Н. Марра. СПБ, 1911, გვ. 38.

[34] იქვე.

[35] იქვე, გვ. მე, მზ, მჱ.

[36] იქვე, ნ. მარის შესავალი წერილი. გვ. XII-XIII.

[37] ივ. ჯავახიშვილი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი, 1945, გვ. 115,116.

[38] იხ. შენ. 35, გვ. იზ., კდ. ბ, ნვ, ოვ, ოზ.

[39] იქვე, გვ. გ: „ხოლო გულისჴმიერებაჲ სწავლისაჲ განსაკჳრვებელი იყო ფრიად, რამეთუ მსწაფლ ხოლო დაისწავლა დავითი და ჴმითა სასწავლელი სწავლაჲ საეკლესიოჲ, სამოძღუროჲ ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა, და მწიგნობრობაჲცა ისწავა მრავალთა ენათაჲ და საღმრთონი წიგნნი ზეპირით მოიწურთნა; ხოლო სიბრძნჱცა იგი ამის სოფლითა ფილოსოფოსთა ისწავა კეთილად, და რომელი პოვოს სიტყვით კეთილი – შეიწყნარის, ხოლო ჯერაკუალი განაგდის და განითქუა სისრულჱ იგი მისი სახელოვნად ყოველთა შორის. ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ სიტყჳსაებრ მოციქულისა, ვითარმედ „გან-რაჲ-მეაცოფა ღმერთმან სიბრძნჱ იგი ამის სოფლისაჲ".

[40] იხ. Ш. Хидашели. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тбилиси, 1962, გვ. 154.

[41] Творения Василия Великого. М., 1911, т. XI, გვ. 256, 257.

[42] Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Под ред. А. Сагарды. СПБ, 1913, გვ. 92.

[43] იქვე, თავი I, გვ. 50.

[44] ბალაჰვარიანის ქართული რედაქციები. ილია აბულაძის გამ., თბილისი, 1957, გვ. 3.

[45] შდრ. ვ. როზენის რეცენზია ზოტენბერგის გამოკვლევაზე. Записки Вост. Отд. Русского археологического общества. 1887, გვ. 166. შდრ. „შეხედულება, რომ იოანე დამასკელი იყო ამ თხზულების ავტორი, ეხლა საყოველთაოდ არის უარყოფილი» (K. Krumbacher. Geschichte der byzantinische Literatur. München, 1897, გვ. 887).

[46] იხ. გიორგი მთაწმიდელი. ცხორებაჲ იოანესი და ეფთჳმესი. თბილისი, 1946, გვ. 15.

[47] Армяно-грузинские материали для истории душеболезной Повести с Варлааме и Иоасафе. СПБ, 1899, ЗВО, XI, I-IV, გვ. 51-52.

[48] სიბრძნე ბალაჰვარისი. ილია აბულაძის გამოცემა. თბილისი, 1937; შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი წერილი, გვ. XIII-XIV.

[49] Fr. Dölger. Der grichische Barlaam-Roman - ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953.

[50] ვრცლად საკითხზე იხ. შალვა ნუცუბიძე. შრომები. 1977, ტ. VI.

[51] ბალაჰვარიანის ქართული რედაქციები. ილია აბულაძის გამოცემა. თბილისი, 1957, გვ. 57-59.

[52] იქვე, გვ. 120-121, 123-124, 10, 6, 61, 25, 69-70.

[53] სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართულ „ბალაჰვარიანში" გამოყენებულია ღმერთის დასაბუთების ფიზიკო-თეოლოგიური არგუმენტი, რომელიც, კანტის სიტყვით, ყველაზე ძველი და გავრცელებულია აზროვნების ისტორიაში (შდრ. გ. თევზაძე. იმანუელ კანტი. თბილისი, თბ., 1974, გვ. 419).

[54] კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1945, ტ. II, გვ. 6.

[55] იქვე, გვ. 7-8.

[56] იქვე, გვ. 13, 15, 24, 30.

[57] იქვე, გვ. 30-32.

[58] ძეგლის ნაწილი, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიურ ცოდნას შეიცავს, გამოქვეყნებულია კ. კეკელიძის მიერ. იხ. მისი „ეტიუდები...", 1962, ტ. VIII, გვ. 136-139.

[59] Г. Н. Чубинашвили. Золотых дел мастера Асата работа... Вестник Гос. Музея Грузии. 1948, XV-B, გვ. 115.

[60] გ. ჩუბინაშვილი. 973 წლის ჯვარი იშხანიდან. „საქართველოს მუზეუმის მოამბე". ტფილისი, 1931, VI. გვ. 298.

[61] იქვე, გვ. 308.

[62] იქვე.

[63] შალვა ამირანაშვილი. ბექა ოპიზარი. თბილისი, 1956, გვ. 29.

[64] Lovis Brehier. L'Art csristien son die veloppat iconographique ches Origenes á nos Jcars. Paris, 1928, გვ. 238-239.

მეოთხე თავი

[1] Nicholas of Mathone. Refutation of Proclus... Ed. by A. Angelou. Athenaj, 1984, გვ. LVII.

[2] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, ნაწ. I, გვ. 189.

[3] Любарский Я. Н. Михаил Пселл. М. 1987, გვ. 88.

[4] Joannou P., Die Iluminationslehre des Michael Psellos und Johannes Jtalos (Stundia Patristica et Byzantiana. 3. H. Ettal. 1956, გვ. 45).

[5] მ. გოგიბერიძე. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. თბ., 1978, ტ. IV, გვ. 22.

[6] შ. ნუცუბიძე. შრომები. 1976, ტ. IV, გვ. 29.

[7] Johannes Philoponos. Ausgewählte Schriften. Wien, 1967, გვ. 24

[8] G. Podskalsky. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (Orientalia Christiana periodica, 42. Rom, 1978, გვ. 516).

[9] პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961, გვ. 76 და 237.

[10] გრიგოლ ნოსელი. პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბ., 1989. გვ. 195.

[11] იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., ტ. 2, 1937. გვ. 219.

[12] ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბ., 1946, 1, გვ. 100.

[13] ბასილი კესარიელის სწავლათას ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი. თბ., 1983, გვ. 05.
[14] იქვე, გვ. 03.
[15] იქვე, გვ. 19.
[16] იქვე, გვ. 21.
[17] იქვე, გვ. 22.
[18] გრიგოლ ნაზიანზელის ხელნაწერთა აღწერილობა. თბ., 1988, გვ. 6.
[19] იქვე, გვ. 149.
[20] ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში. თბ., 1983, გვ. 5.
[21] Культура Византии. Первая половина VII в., М., 1984, IV, გვ. 25.
[22] ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. 1. გვ. 373.
[23] Культура Византии... IV, გვ. 70.
[24] H. Koch. Die mystische Schauen beim Gregor von Nyssa. Theologische Quartalschrift. Stuttgart, 1898, t. 80. გვ. 398.
[25] იქვე, გვ. 399.
[26] გრიგოლ ნოსელი. პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის. გვ. 195.
[27] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბილისი, 1981, ნაწ. 1, გვ. 206.
[28] გრიგოლ ნოსელი. პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის. გვ. 254-255.
[29] W. Beierwaltes. Plotins Metaphysik des Lichtes. Die Philosophie des Neoplatonismus. Darmstadt,1977, გვ. 113.
[30] შატბერდის კრებული. თბ., 1979, გვ. 117.
[31] იქვე. გვ. 118.

მეხუთე თავი

[1] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1980, ტ. I, გვ. 201-202.
[2] კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდები: A 1, 16, 80, 87, 92, 1338; S 383, 413, 1696.
[3] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, გვ. 198-201.
[4] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, გვ. 187-191; შ. ნუცუბიძე, შრომები. თბ., 1983, ტ. VIII, გვ. 340-544;

ე. ხინთიბიძე. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბ., 1982, გვ. 262-372.

[5] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, გვ. 205.

[6] „ათონის კრებული" (გადაწერილია 1074 წელს).

[7] ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები. მზექალა შანიძის გამოცემა. თბ., 1980, გვ. 027.

[8] კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, გვ. 223-224; „ექუსთა დღეთაჲს" გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი. იხ. ბასილი დიდი. ექუსთა დღეთაჲ. მ. კახიძის გამოცემა, თბ., 1947.

[9] ე. ჭელიძე. გრიგოლ ნოსელის კოსმოლოგიური თხზულების „პეტრეს მიმართ ძმისა თჳსისა „პასუხი ექუსთა დღეთათჳს" ქართული თარგმანი (საკანდიდატო დესერტაცია. 1985).

[10] უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთასა" და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს". ი. აბულაძის გამოცემა. თბ., 1964.

[11] ე. ჭელიძე. დასახ. ნაშრომი. გვ. 84, 131.

[12] იქვე.

[13] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. თბ; 1964. I, გვ. 193.

[14] ე. ჭელიძე. დასახ. ნაშრომი. გვ. 140.

მეექვსე თავი

[1] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თბილისი, 1948, ტ. II, გვ. 299.

[2] იქვე, გვ. 302.

[3] J. Burkhardt. Die Kultur Renaissance in Italien. Achte, durchgearbeitete Auflage von L. Geiger. Bel. Leipzig, 1901, 2, გვ. 216.

[4] ვრცლად საკითხზე იხ. Ш. В. Хидашели. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 200 და შემდეგ.

[5] ნ. ბერძენიშვილი. სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში. ენიმკის მოამბე. 1941, X, გვ. 300.
[6] იქვე, გვ. 301.
[7] ქართლის ცხოვრება. 1959, II, გვ. 199.
[8] Н. Марр. Древне-грузинские одописцы. Труды по арм.-грузинской филологии. 1902, IV, გვ. 49.
[9] წიგნი სააქიმო. ლ. კოტეტიშვილის შესავალით. თბილისი, 1936, გვ. XXV. შდრ. ივ. ბერიტაშვილი. ადამიანის ბუნების შესახებ მოძღვრება ძველ საქართველოში. თბილისი, 1957, გვ. 141.
[10] იქვე, გვ. 142.
[11] იქვე, გვ. 159.
[12] წიგნი სააქიმო. გვ. 15.
[13] Ш. Амиранашвили. История грузинского искусства. Тб., 1950, გვ. 210.
[14] Г. В. Алибегашвили. Четыре портрета царицы Тамары. Тб., 1957, გვ. 58.
[15] იქვე, გვ. 59.
[16] А. Волская. Рельефы Шиомгвиме и их место в развитии грузинской средневековой культуре. Тб., 1957, გვ. 74.
[17] ძველი ქართველი მეხოტბენი. ივ. ლოლაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1957, თამარიანი. XII, 2.
[18] იქვე, შენ. II.
[19] ამიტომ, ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულების წინააღმდეგ, ქართულ საერო მწერლობაში ასახული ფიზიკური ძალის ჰიპერბოლიზაცია პრინციპულად განსხვავდება აგიოგრაფიულ თხზულებათათვის დამახასიათებელი სასწაულებისგან.
[20] ვისრამიანი. ალ. გვახარიას და მაგ. თოდუას გამოცემა. თბილისი, 1962, გვ. 90.
[21] იქვე, გვ. 106.
[22] იქვე, გვ. 151.
[23] შ. ნუცუბიძე. სამეცნიერო ხარისხის საკითხისათვის ძველ საქართველოში. საქართველოს სსრ განათლების სამინისტროს პედაგოგიურ მეცნ. ინსტიტუტი. შრომები. 1948, III, გვ. 30.
[24] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1979, III, გვ. 399.
[25] პირველად შეხედულება, რომ ბიზანტიაში რენესანსი იწყება მიქაელ ფსელოსით, გამოთქვა კარლ პრანტლმა (1830-1888).

შდრ. Ш. И. Нуцубидзе. Руставели и Восточный Ренессанс. Тб., 1947, გვ. 300.

[26] სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი. ივ. ლოლაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1969, გვ. 73; „ვეფხისტყაოსანი". 1941, გვ. 789-790. ეს დაკვირვება ეკუთვნის პავლე ინგოროყვას.

[27] ნემესიოს ემესელი. ბუნებისათჳს კაცისა. ბერძნულითგან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ. გამოსცა სერგი გორგაძემ. ტფილისი. 1914; განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. შ. ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. იოანე პეტრიწი. შრომები. ტფილისი, 1937, ტ. II; პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. ს. ყაუხჩიშვილისა და მ. გოგიბერიძის გამოცემა. თბილისი, 1940, ტ. I; იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. მაია რაფავას გამოცემა. თბილისი, 1976; ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში. მაია რაფავას გამოცემა. თბილისი, 1983.

[28] შდრ. Иоанн Дамаский. Точное изложение православной веры. СПБ, 1894, кн. I, главы: 4,9,12.

[29] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 37.

შ. ნუცუბიძემ აღმოსავლური რენესანსის კონცეფცია ზოგადი სახით და „ევროპოცენტრიზმის" კრიტიკა, საზოგადოებას პირველად გააცნო მოხსენების სახით მოსკოვში, მ. გორკის სახ. მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე. სხდომას თავმჯდომარეობდა ცნობილი მეცნიერი ი.ი. ანისიმოვი; კამათში სხვებს შორის მონაწილეობა მიიღო ვ. მ. ჟირმუნსკიმ, რომელსაც მაშინ ამ თეორიისადმი კრიტიკული პოზიცია ეჭირა. შემდეგ მან ეს თეორია გაიზიარა, ოღონდ განსხვავებული შეხედულებით აღმოსავლეთის დასაწყისის დროისა და ქვეყნის საკითხში.

ამ საკითხზე შ. ნუცუბიძის პირველი ნაშრომი გამოქვეყნდა 1941 წელს სათაურით: «Восточный Ренессанс и критика европоцентризма» (საქართველოს სსრ მეცნ აკადემიის მოამბე. 1941, ტ. II, №8, გვ. 773-781); 6 წლის შემდეგ გამოქვეყნდა მისი მონოგრაფია: «Руставели и Восточный Ренессанс». Тбилиси. 1947 (მეორე გამოცემა – თბილისი, 1967; ქართული თარგმანი, იხ. შ. ნუცუბიძე. შრომები. თბ., 1976, ტ. IV). ეს თეორია შემდეგ გაი-

ზიარა აკად. ნ. ი. კონრადმა, მაგრამ ჟირმუნსკის მსგავსად, განსხვავებული შეხედულებით.

ერთ-ერთი ადრინდელი გამოხმაურება ნუცუბიძის თეორიაზე ეკუთვნის მწერალ ალ. ტოლსტოის. ის მაღალ შეფასებას აძლევს შ. ნუცუბიძის ამ მიმართულებით წარმოებულ კვლევა-ძიებას და იზიარებს თეორიას აღმოსავლური რენესანსის პირველი კერის - „აკვნის" საკითხშიც. საყურადღებოა, რომ ეს რეცენზია თითქმის ორი ათეული წელი იდო თბილისის ერთ-ერთ რედაქციაში და მისი გამოქვეყნება მოხერხდა მხოლოდ რუსთაველის მეორე იუბილესთან დაკავშირებით («Литературная Грузия». 1965, №6, გვ. 79-81; «Огонёк». 1966, №38, სექტემბერი, გვ. 9; «Деятели русской культуры о Шота Руставели». თბ., 1966, გვ. 88-93).

უკანასკნელი დროის შეფასებები ქართული და აღმოსავლური რენესანსის თეორიისა ეკუთვნის ჩვენ მიერ დამოწმებულ ალ. ლოსევს და შემდეგ: მ. კაპუსტინს, ნ. ნათაძეს, ზ. ყულიზადეს, ი.ს. ბრაგინსკის და სხვ. (იხ. თბილისის უნივერსიტეტის კრებული: Ш. Нуцубидзе. К 90-летию со дня рождения. Тб., 1980).

[30] შ. ნუცუბიძე. შრომები. 1976, ტ. IV, გვ. 322-323.

[31] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 95, 106.

[32] იქვე, გვ. 97. შდრ. „ნეოპლატონური ესთეტიკა, გადამუშავებული ჰუმანისტურად, ყველა შემთხვევაში რჩება აღორძინების აზროვნების ძირითად მიმართულებად, რენესანსის ძირითად ტენდენციად თავიდან ბოლომდე". იქვე, გვ. 99.

[33] იქვე, გვ. 33.

[34] В. Виндельбанд. История древней философии. СПБ, 1908, т.I, გვ. 306.

[35] იქვე, გვ. 307.

[36] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 38.

[37] იქვე.

[38] Николай Кузанский. Избранные сочинения. М., 1937, გვ. 8.

[39] იქვე, გვ. 64.

[40] იქვე, გვ. 73.

[41] მიზეზის, საწყისისა და ერთიანობის შესახებ. იხ. Дж. Бруно. Диалоги. М., 1949, გვ. 75.

[42] პროკლეს, გასაგები მოსაზრებების გამო, საჭიროდ მიაჩნია დააკონკრეტოს გამომდინარეობის ცნებასთან მიმართებაში: ის რომ „სამყარო მარადიულია, არ ნიშნავს, რომ ის არ გამომდინარეობს გონისგან" (Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 45).

[43] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 45-46.

მეშვიდე თავი

[1] ივ. ჯავახიშვილი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.). თბილისი, 1945, გვ. 170.

[2] Н. Марр. Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI-XII вв. СПБ, 1909, გვ. 92; ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თბ., 1948, II, გვ. 300; კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1960, ტ. I, გვ. 255.

[3] Martin Grabman. Die Geschichte der scholastische Methode. Berlin, 1956, I, გვ. III.

[4] Ш. Хидашели. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 155-157.

[5] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. მაია რაფავას გამოცემა. თბილისი, 1976, გვ. 67.

[6] იქვე, გვ. 172

[7] იქვე.

[8] იქვე, გვ.76. ჩანს, ამ თხზულებისგანაა დამოკიდებული სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება სიტყვისა „ნათესავი", მის – სიტყვის კონაში.

[9] „ტიმეოსი". 27d.

[10] ციტირებულია ეფრემ მცირეს მიერ შესრულებული ქართული ხელნაწერის მიხედვით. საქ. მეც. აკადმეიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A-24. ციტირებული ადგილები დაზუსტებულია ფილოლოგ მაია რაფავას მიერ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებ.

[11] იქვე, გვ. 60 r.

[12] იქვე, გვ. 60 v.

[13] იქვე, გვ. 61 v.

[14] იქვე, გვ. 56 r.
[15] იქვე, გვ. 56 v.
[16] К. Фишер. Декарт.История новой философии. СПБ, 1906, გვ. 50.
[17] იქვე.
[18] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. გვ. 75.
[19] იქვე, გვ. 77.
[20] იქვე, გვ. 77.
[21] Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Под ред. А. Сагарды. СПБ, 1913, I, გვ. 48.
[22] იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს" ეს ნაწილი არა აქვს თარგმნილი არსენ იყალთოელს. რატომაა ეს ნაწილი გამოტოვებული ქართველი მოაზროვნეების მიერ, ეს საკითხი შეუსწავლელია. აქ დამასკელი იხილავს ერეტიკოსობის 73 სახეობას, მათ შორის არის როგორც წინაქრისტიანული მოაზროვნეები, ისე აგრეთვე, ქრისტიანობის შიგნით ჩასახული მიმართულებანი: პლატონიკოსები, სტოიკოსები, ეპიკურელები, რომლებიც დამასკელის სიტყვით, – „ამტიცებდნენ, რომ ატომები და განუყოფელი სხეულები... დაუბოლოებელნი არიან რიცხვით, წარმოადგენენ საწყისებს ყველა ნივთებისა და ასწავლიდნენ, რომ ნეტარების მიზანი კმაყოფილებაა და რომ არც ღმერთი და არც განგება არ მართავენ საქმეებს". აქვე დამასკელი იხილავს ორიგენელებს, მანიქეველებს, არიანელებს, მონოთელიტებს, ნესტორიანელებს და სხვ. ერესების ამ სახეობათა შორის მრავალს ჰქონდა გავრცელება საქართველოში, სხვადასხვა პერიოდებსა და სოციალურ წრეებში.
[23] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. მაია რაფავას გამოცემა. თბილისი, 1976, გვ. 67.
[24] იქვე, გვ. 66, 67.
[25] იქვე, გვ. 67, 68.
[26] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. ტ. I, გვ. 390-391.
[27] A. Harnak, J. M. Mitchel. Neoplatonismus. Encyclopaediea Britanica. 19.
[28] Бертран Рассел. История Западной философии. М., 1959, გვ. 433.
[29] Ш. В. Хидашели. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 266.
[30] Николай Кузанский. Соченения.М., 1979,т. I, გვ. 101.

[31] Николай Кузанский.Избранные философские соченения. М., 1937, გვ. 355.

[32] გამოცემულია სრულად. იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961; შემდგომში ყველგან ეს გამოცემაა დამოწმებული კერძოდ: ჯერ დამოწმებულია ციტირებული არეოპაგიტული თხზულება ან ეპისტოლე, შემდეგ შესაბამისი გვერდი (ან გვერდები).

[33] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 72.

[34] იქვე.

[35] ეპისტოლე „ტიტეს მიმართ..." გვ. 252.

[36] იქვე, სიტყვით „გამოჩინება" ეფრემ მცირე თარგმნის ἀπόδειξις-ს რაც ფილოსოფიაში (მაგ., არისტოტელესთან) ნიშნავს, აგრეთვე, დამტკიცებას, დასაბუთებას. პეტრიწი თარგმნის – „აღმოჩენაჲ".

[37] ,,ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს". გვ. 106.

[38] ,,საღმრთოთ სახელთათჳს". გვ. 94.

[39] იქვე, გვ. 107.

[40] იქვე. გვ. 10.

[41] Seminarium kandakavianum. Сборник статьей по археологии и византиноведению... Прага, 1929, III, გვ. 134-135.

ეს დაკვირვება მით უფრო საყურადღებოა, რომ ეკუთვნის ავტორს (ვლ. ლოსკის), რომელიც ცდილობს გამიჯნოს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება პანთეიზმისა და ემანატიზმისგან (იქვე, გვ. 137).

[42] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10, 11.

[43] ერთის საწყისეულ ბუნებას სიმრავლესთან შედარებით ფსევდო-დიონისე ასაბუთებს ნეოპლატონური დებულებით: „თჳნიერ ერთისა ვერ არს სიმრავლე; ხოლო თჳნიერ სიმრავლისა არს ერთი" („საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 95).

[44] იქვე, გვ. 94.

[45] ,,ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს". გვ. 108-109.

[46] ,,საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 33.

[47] იქვე, გვ. 30.

[48] იქვე, გვ. 32.

[49] იქვე, გვ. 35, 36.

[50] იქვე, გვ. 35. შდრ. პლატონი: მშვენიერება „არ არის მშვენიერი აქ, ხოლო სიმახინჯე იქ; იგი არ არის ხან მშვენიერი, ხან არამშვენიერი; ...მშვენიერი ერთი მიმართებით, სიმახინჯე მეორე მიმართებით; მშვენიერი ერთ ადგილას, სიმახინჯე მეორე ადგილას". იხ. პლატონი. „ნადიმი". თბ., 1964, გვ. 211.
[51] იქვე, გვ. 36.
[52] იქვე, გვ. 36.
[53] იქვე, გვ. 36.
[54] იქვე, გვ. 61.
[55] „ზეცათა მდდელთ-მთავრობისთჳს". გვ. 44.
[56] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 44.
[57] იქვე. გვ. 21. შდრ., გვ. 49. ფსევდო-დიონისეს ამ სიტყვებს მაქსიმე აღმსარებელი ურთავს კომენტარს: „უწინარეს ყოფადისა მის მძუნვარისა სენისა მანიქეველთაჲსა კეთილად იღუწის (დიონისე) შემზადებულად წამლისა, რაჟამს თქუას, ვითარმედ, „ყოველი ორობაჲ არა დასაბამი არს, არამედ ერთობა არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა"; „ხოლო მანიქეველნი ორთა დასაბამთა წვალებენ ურთიერთას წინააღმდგომთა..." შემდეგ: ფსევდო-დიონისეს სიტყვები – „უკუეთუ ბოროტი სამარადისო არს"... კომენტირებულია ასე: „ესე სიტყვანი მანიქეველთა წინააღსადგომელნი არიან და დამჭსნელნი წვალებისა მათისანი, რამეთუ დაღაცათუ ჯერეთ მაშინ არა იყო წვალება ამათი, არამედ წინა განგებულებით მობერვითა სულისა წმიდისაჲთა მიმადლა დიდსა ამას (დიონისეს) მოძღუართა შორის, რაჲთა უწინარეს სენისა შეჰმზადოს წამალი საკურნებელი, ნუუკუე და მაშინაცა იყვნეს ვიეთნიმე წარმართთაგანნი მეტყუელ ესევითარისა ცრუჲსა". მაქსიმეს კომენტარების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ფსევდო-დიონისე მისთვის I ს-ის მოღვაწეა და უფრო ადრე ცხოვრობდა, ვიდრე მანიქეველობა წარმოიქმნებოდა.
[58] იქვე, გვ. 49.
[59] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 48. წინადადების აზრი სიტყვა-სიტყვით: ბოროტება არსი არ არის.
[60] იქვე, გვ. 48.
[61] იქვე, გვ. 53.
[62] იქვე, გვ. 55.

[63] იქვე, გვ. 55.
[64] იქვე, გვ. 61.
[65] იქვე, გვ. 7.
[66] „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისთჳს". გვ. 106. შდრ. პლოტინე: „ვისაც სურს თავი დააღწიოს ცთომილებას და არ მიაწეროს მას (პირველ საწყისს) რაიმე შეუფერებელი", უკეთ მოიქცევა, თუ პირველი საწყისის მოაზრების მიზნით მიმართავს არა ჰოყოფას, არამედ უარყოფას (ენ. V.5,12).
[67] გაუგებრობა გამოიწვია აგრეთვე აპოფატიკის საკითხმა და განსაკუთრებით მისმა დასკვნამ ღმერთის ისეთი პრედიკატის უარყოფის შესახებ, როგორიცაა არსებობა. მაგრამ არეოპაგიტული მოძღვრების თავისებურება (ნეოპლატონიზმის მსგავსად) ისაა, რომ აქ აპოფატიკური დასკვნები არ არის მოძღვრების საბოლოო დასკვნები. პირიქით, აპოფატიკა გზას ხსნის ღმერთის მისტიკური წვდომისთვის, სადაც ის წარმოდგება, როგორც ზე-არსი (არსებობაზე უფრო მეტი).
[68] „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 229.
[69] იქვე, გვ. 224.
[70] იქვე, გვ. 223.
[71] იქვე, გვ. 225.
[72] იქვე, გვ. 223.
[73] Philosophische Wörterbuch. Begrundet von Heinrich Schnidt. Stuttgert, 1956.
[74] H. Koch. Pseudo-Dionusius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1909, გვ. 94. (შდრ. Ш. И. Нуцубидзе. Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967, გვ. 84-85).
[75] ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულია შეხედულება, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ერეტიკულად არასოდეს ყოფილა ცნობილი. ეფრემ მცირე არეოპაგიტული კორპუსის ქართული თარგმანის „წინაბჭეში" საჭიროდ თვლის შეეკამათოს იმათ, „რომელნი მწვალებლობით გინებად კადნიერ იქმნებიან დიდისა დიონჳსისი, ვითარმედ ყოვლად უმეცარნი მწვალებათა ვითარებისანი" (ივ. ლოლაშვილი. ეფრემ მცირის „წინაბჭე". გაზ. „ლიტერატურული საქართველო", 1970 №35).
[76] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 35-36.

[77] იქვე, ა. ლოსევი აგრძელებს: „ქართული რენესანსის მკვლევრებმა გახადეს მხოლოდ გასაგები და დამაჯერებელი წარმოდგენა არეოპაგიტიკის ასეთ გამოყენებაზე რენესანსში. პროკლეს, პეტრიწის და რუსთაველის ფილოსოფიის ამ მკვლევრების შემდეგ ძალიან ძნელია ვინმემ გაბედოს და არეოპაგიტული მსოფლმხედველობა მხოლოდ აპოფატიზმზე და მხოლოდ განმარტოებისა და სენაკში განდგომის თეორიაზე დაიყვანოს".

[78] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 29-30.

[79] ციტატა მოტანილია ეფრემ მცირისეული თარგმანით. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარების მთლიანი ტექსტი გამოსაცემად მომზადებული მიხეილ კახაძის მიერ, ინახება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში.

[80] Heinrich Weertz. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Beziehungen auf Thomas von Aquina. Köln, 1908. გვ. 27.

[81] Weertz-ის დასახ. ნაშრომი. გვ. 19 და შმდ.

[82] იქვე, გვ. 26.

[83] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 32.

[84] იქვე, გვ. 65.

[85] იქვე.

[86] იქვე, გვ. 33.

[87] H. Koch. Pseudo-Dionusius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Musterienwesen. Mainz. 1900, გვ. 94. (შდრ. Ш. И. Нуцубидзе. Руставели и Восточний Ренессанс. Тб., 1967, გვ. 84-85).

მერვე თავი

[1] ანტონ ბაგრატიონი. წყობილსიტყვაობა. თბ., 1972. გვ. 173.

[2] М. Иванов. Златарските произведения от XVI-XIX вв; в музея на Бачковския монастир. София. 1967, გვ. 131.

[3] ნ. კეჭყმაძე. იოანე იტალოსის შემოქმედება. თბ., 1970, გვ. 148.

[4] იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., 1937, ტ. 2, გვ. 1,6, 63, 108, 109, 222.

[5] იქვე, გვ. 222.

[6] იქვე, გვ. 63.

[7] იქვე, გვ. 222.

[8] იქვე.
[9] იქვე, გვ. 109.
[10] იქვე, გვ. 223.
[11] Th. Kobusch. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. München. 1976. გვ. 13.
[12] ს. დოდაშვილი. თხზულებანი. თბ., 1989, გვ. 56.
[13] Н. Я. Марр. Иоанн Петрицский – грузинский неоплатоник XI-XII вв. СПБ, 1909.
[14] იოანე პეტრიწის შრომები. თბ., 1940, ტ. 1 და 1937, ტ. 2.
[15] Иоанэ Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
[16] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972.
[17] Философская энциклопедия. М., 1967, т. 4, გვ. 389.
[18] Philosophen Lexikon. Hrsg. E. Lange. Berlin, 1982, გვ. 447.
[19] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. თბ., 1976, გვ. 67.
[20] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 107-108.
[21] Die Philosophie des Neoplatonismus. Hrsg. C. Zintren. Darmstadt, 1977, გვ. XXV.
[22] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 5.
[23] იქვე, გვ. 130.
[24] იქვე, გვ. 222.
[25] იქვე, გვ. 78.
[26] გ. თევზაძე. პავლე მოციქული პეტრიწის კომენტარებში (საღვთისმეტყველო კრებული. თბ., 1981, №12, გვ. 173).
[27] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961, გვ. 163.
[28] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 78.
[29] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გვ. 136.
[30] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2 გვ. 208.
[31] იქვე, გვ. 226.
[32] გ. თევზაძე. პეტრიწის „ბოლო-სიტყუაჲს" ერთი ადგილის გაგებისათვის (საქ. მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბე". თბ., №9, 1955, გვ. 739).

[33] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, ნაწ., 1, გვ. 208.
[34] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2 გვ. 155.
[35] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. ნაწ., 1, გვ. 208.
[36] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 219.
[37] იქვე, გვ. 108.
[38] ი. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. თბ., 1978, გვ. 138-139.
[39] გ. თევზაძე. იოანე პეტრიწი და ნიკოლოზ მეთონელი. „რელიგია". თბ., 1992. №3. გვ. 15.
[40] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2 გვ. 184.
[41] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения., М., 1933, т. III. გვ. 122.
[42] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 8.
[43] იქვე, გვ. 11.
[44] იქვე.
[45] ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში. თბ., 1984. გვ. 58.
[46] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 11.
[47] იქვე, გვ. 15.
[48] იქვე, გვ. 12.
[49] Rosan L. I., Philosophy of Proclus. New York, 1949, გვ. 188.
[50] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 16.
[51] იქვე.
[52] იქვე, გვ. 158.
[53] სულხან-საბა ორბელიანი. თხზულებანი. თბ., 1965, ტ. IV, გვ. 328.
[54] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 46.
[55] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გვ. 7.
[56] Кузанский Н., Сочинения. М.,1979, т. I, გვ. 12.
[57] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 1, გვ. XXII.
[58] იქვე, გვ. 45.
[59] იქვე, გვ. 79.
[60] Althem F., Stiehl R., Porphyrios und Empedokles. Tübingen, 1954, გვ. 40.
[61] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 82.

[62] იქვე, გვ. 83.
[63] ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბ., 1946, I, გვ. 288.
[64] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 28.
[65] იქვე, გვ. 124.
[66] იქვე, გვ. 171.
[67] იქვე, გვ. 59.
[68] იქვე, გვ. 83.
[69] იქვე, გვ. 136.
[70] იქვე, გვ. 43.
[71] იქვე, გვ. 87.
[72] იქვე, გვ. 85.
[73] იქვე, გვ. 88.
[74] იქვე, გვ. 162.
[75] იქვე, გვ. 50-51.
[76] იქვე, გვ. 155.
[77] იქვე, გვ. 67.
[78] იქვე, გვ. 94.
[79] Lullus R., Die neue Logik. Hamburg, 1985, გვ. 171.
[80] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 5-6.
[81] იქვე, გვ. 56.
[82] სულხან-საბა ორბელიანი. თხზულებანი. ტ. IV, გვ. 334.
[83] Heidegger M., Sein und Zeit. Tübingen, 1963, გვ. 35.
[84] Кузанский Н., Сочинения. М., 1979, т.I. გვ. 26.
[85] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 5-6.
[86] იქვე, გვ. 74.
[87] იქვე, გვ. 126.
[88] Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, გვ. 92.
[89] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 65.
[90] იქვე, გვ. 17.
[91] იქვე, გვ. 130-131.
[92] იქვე, გვ. 55.
[93] იქვე, გვ. 88.
[94] იქვე, გვ. 136.

[95] ვ. ოფერმანსი. ხუთი მიზეზის შესახებ იოანე პეტრიწთან და თომა აკვინელთან. საქ. მეცნ. აკად. „მაცნე". ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის სერია. 1972, №3.
[96] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 38.
[97] იქვე, გვ. 139.
[98] იქვე, გვ. 91.
[99] იქვე, გვ. 146.
[100] იქვე, გვ. 176.
[101] იქვე, გვ. 95.
[102] იქვე.
[103] იქვე, გვ. 176.
[104] იქვე, გვ. 142.
[105] იქვე, გვ. 179.
[106] იქვე, გვ. 78.
[107] იქვე, გვ. 138.
[108] იქვე.
[109] Kranz W., Vorsokratische Denker. Berlin, 1959, გვ. 168.
[110] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, 149.
[111] იქვე, გვ. 150.
[112] იქვე, გვ. 149.
[113] იქვე, გვ. 150.
[114] იქვე, გვ. 18.
[115] იქვე, გვ. 14.
[116] Kranz W., Vorsokratische Denker. გვ. 40.
[117] Тевзадзе Г., Учение Аристотеля о времении и его рецепция в философии Петрици. Труды ТГУ. Тб., 1984, №49, გვ. 411.
[118] ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ეფთუმე ათონელისეული თარგმანი. თბ., 1983, გვ. 93.
[119] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 107.
[120] Тевзадзе Г., Учение Аристотеля о времении и его рецепция в философии Петрици. Труды ТГУ. №49. გვ. 414; გ. რობაქიძე. „გრაალის მცველნში" ქართული ტრანსკრიპციით წერს კაიროსს და მისთვის იგი ნიშნავს „ნაღდ, ზუსტ წამს".
[121] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2. გვ. 120.
[122] იქვე, გვ. 26.

[123] Proklos Diadochos. Über die Vorschung, frein Willen... Hrsg. Theo Borger. Köln, 1971, გვ. 12.
[124] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 119.
[125] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 107.
[126] იქვე, გვ. 222.
[127] Nikolaus von Kues. Philosophisch-Theologische Schriften. Wien, 1964, B. I,. გვ. 44.
[128] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 108.
[129] იქვე, გვ. 114.
[130] იქვე, გვ. 117.
[131] იქვე, გვ. 109.
[132] იქვე, გვ. 111.
[133] Elders L., Aristoteles Cosmology. Assen, 1965, გვ. 147.
[134] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 112.
[135] იქვე, გვ. 108.
[136] Kranz W. Vorsokratische Denker. გვ. 69, 99.
[137] ნემესიოს ემესელი. ბუნებისათვის კაცისა. ტფილისი, 1914. გვ. 75.
[138] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 6
[139] იქვე, გვ. 186.
[140] იქვე, გვ. 11.
[141] იქვე, გვ. 178.
[142] იქვე, გვ. 43.
[143] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გვ. 37.
[144] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 7.
[145] იქვე.
[146] Joanno P., Die Iluminationslehre des M. Psellos und J. Italos. გვ. 117.
[147] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 52.
[148] Платон. Сочинения. М.,1968, т. I, გვ. 15.
[149] Аристотель. Сочинения. М., 1978, т. 2, გვ. 94.
[150] Kobusch Th., Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. München, 1976, გვ. 63.
[151] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 58.
[152] იქვე, გვ. 211.
[153] იქვე, გვ. 63.

[154] ლ. ალექსიძე. შემეცნების საფეხურები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში. საქ. მეცნ. აკად. „მაცნე". ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია. თბ., 1984, №2, გვ. 43.
[155] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გვ. 7, 44, 57, 70.
[156] Mesterink L. C. Anonymous prolegomena to Platonic Philosophy. Amsterdam, 1967. გვ. XIX.
[157] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 8.
[158] იქვე, გვ. 149.
[159] იქვე, გვ. 188.
[160] იქვე, გვ. 8.
[161] იქვე, გვ. 220.
[162] იქვე, გვ. 52.
[163] იქვე, გვ. 8-9.
[164] იქვე, გვ. 100.
[165] იქვე, გვ. 9.
[166] იქვე, გვ. 139.
[167] იქვე, გვ. 42.
[168] იქვე, გვ. 94.
[169] იქვე, გვ. 52.
[170] იქვე.
[171] იქვე, გვ. 52.
[172] იქვე, გვ. 206.
[173] იქვე, გვ. 130.
[174] იქვე, გვ. 152.
[175] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 163.
[176] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 189.
[177] იქვე.
[178] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გვ. 7.
[179] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2. გვ. 46.
[180] Лихачев Д. С., Еще раз в защиту великого памятника. ,,Литературная газета". 1985, №35, გვ. 3.
[181] Eiken H., Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart und Berlin. 1923, გვ. 322
[182] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. 2, გვ. 220.

მეცხრე თავი

[1] ივ. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. 1978, გვ. 3.

[2] ანტონ ბაგრატიონი. წყობილსიტყვაობა. ივ. ლოლაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1980, გვ. 766.

[3] იქვე, გვ. 754.

[4] მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის. ივ ლოლაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1982, გვ. 170. აქ სიტყვას „სომეხს" აქვს კონფენსიური მნიშვნელობა.

[5] სოლომონ დოდაშვილი. თხზულებანი. თბ., 1961, გვ. 199.

[6] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1958, ტ.II, გვ. 20 და შმდ.

[7] ივ. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. 1978, გვ. 43.

[8] იოანე პეტრიწი. სათნოებათა კიბე. თბილისი, 1968, გვ. 137.

[9] კორნელი კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1960, ტ, I, გვ. 273.

[10] ქართლის ცხოვრება. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ დადგენილი ტექსტი. თბილისი, 1955, ტ. I, გვ. 356.

[11] იქვე, გვ. 357.

[12] იქვე.

[13] ივ. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. თბ., 1978, გვ. 107; შდრ. Ф. Жордания. Описание рукописей Тифлисского церковного музея. Тифлиси, 1903, I, გვ. 232.

[14] Otto Bardenhewer. Patrologie. 1910, გვ. 501.

[15] ივ. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. გვ. 105; Ф. Жордания. Описание рукописей Тифлисского церковного музея. გვ. 232.

[16] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. 1976, გვ. 17.

[17] იქვე, გვ. 10. სიმეონ პლინძაჰანელი, ეროვნებით სომეხი, რწმენით დიოფზიტი, ჩანს თავისი დროის განათლებული პიროვნება იყო. მან, „ცოდნის წყაროს" გარდა, ქართულიდან თარგმნა იოანე სინელის „კლემაქსი" და ნეოპლატონიკოს პროკლეს მთავარი ფილოსოფიური თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები". თუ გავითვალისწინებთ ნეოპლატონიზმისა და მისი მნიშვნელობის შეფასებას უკანასკნელი დროის გამოკვლევების მიხედვით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ თარგმანს დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა სომხური ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.

[18] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1960, ტ. I, გვ. 297.

[19] იქვე.

[20] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. 1958, ტ. II, გვ. 150-151.

[21] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. 1976, გვ. 18.

[22] ამ შეხედულებას სავსებით იზიარებს ივ. ლოლაშვილი. იხ. მისი არსენ იყალთოელი. 1978, გვ. 109.

[23] ივ. ლოლაშვილი. მითითებული ნაშრომი. გვ. 117.

[24] იქვე, გვ. 127; შდრ. კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1960, ტ. I. გვ. 282.

[25] ალ. ალექსიძე. „ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკის თხზულება". თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ), შრომები. 1962, არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია. თბილისი, 1975, გვ. 119. შდრ. კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1960, ტ. I. გვ. 486.

[26] Анна Комнина. Алексиада. М., 1965, გვ. 397.

[27] იქვე, გვ. 111.

[28] ჩანს მის გაკიცხვაში გარკვეული როლი კარის ინტრიგებმაც შეასრულა. Анна Комнина. Алексиада. გვ. 613.

[29] ალ. ალექსიძე. მით. ნაშრომი. გვ. 113. ციტირებული სიტყვები ეკუთვნის ცნობილ მეცნიერს ა.პ. კაჟდანს.

[30] იქვე, გვ. 113.

[31] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1960, ტ. I, გვ. 486. ავტორი ფიქრობს, რომ ევსტრატი ნიკიელის ეს თხზულება თვით არსენს არ უთარგმნია და შემდეგაა შეტანილი „დოგმატიკონში" (იქვე). კ. კეკელიძეს ეთანხმება ალ. ალექსიძე (დამოწმებული ნაშრომი, გვ. 111). ივ. ლოლაშვილი არ იზიარებს ამ შეხედულებას და მიაჩნია, რომ ის თარგმნილია არსენის მიერ და მანვე შეიტანა თავის შედგენილ კრებულში. უფრო მეტიც, მისი სიტყვით – „დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ არსენი ევსტრატის პირადადაც იცნობდა" (ივ. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი. გვ. 135), რადგან არსენი სწორედ ევსტრატის დროს სწავლობდა მანგანის აკადემიაში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სწორედ იმის გამო, რომ არსენი იყო მოწმე იოანე ოტალოსის გასამართლებისა, გაკიცხვისა და დასჯისა, და თუ იცნობდა ევსტრატისაც და იცოდა მისი ბედიც, – ძნელი საფიქრალია, რომ ევსტრატეს თხზულება შეეტანა „დოგმატიკონში", კრებულში, რომელიც საგანგებოდ იყო შედგენილი ყოველგვარ ერეტიკოსთა და გაკიცხულთა წინააღმდეგ ბრძოლისთვის.

[32] ივ. ლოლაშვილი. მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშოჲსათვის". ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. თბილისი, 1964, ტ. II, გვ. 78.

[33] როდესაც შ. ნუცუბიძე პირველად შეეხო „პირმშოჲსათვის" საკითხებს (იდეოლგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII ს-ის საქართველოში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. 1938, VII, გვ. 151-162) – ძეგლი ჯერ გამოცემული არ იყო. ამჟამად ის გამოცემულია ორჯერ: წინა შენიშვნაში მითითებულ კრებულში და გეორგიკაში. 1966, 6, გვ. 261-263.

[34] იხ. წინა შენიშვნაში მითითებული ივ. ლოლაშვილის გამოცემა. გვ. 80; გეორგიკა, 1966, 6, გვ. 260.

[35] შ. ნუცუბიძე. იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი. თსუ-ის შრომები. 1938, VII, გვ. 159.

[36] იქვე.

[37] იქვე.

[38] იხ. ჩვენი Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 287-291. ეს შეხედულებანი კრიტიკულად არის განხილული და მათი უარყოფის ცდა არის მოცემული ტრაქტატის გამომცემლის ივ. ლოლაშვილის წერილში – „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები". თბილისი, 1964, II, გვ. 75-79; 84-88. ჩვენი პასუხი იხ. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები. 1977, V, გვ. 20-30; შდრ. ივ. ლოლაშვილი. არსენ იყალთოელი. 1978, გვ. 39.

[39] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1937, ტ. II, გვ. 12.

[40] იქვე, გვ. 13.

[41] იქვე, გვ. 94.

[42] იქვე, გვ. 172.

[43] იქვე, გვ. 155.

[44] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1940, ტ. I, გვ. 30.

[45] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. II, გვ. 94.

[46] იქვე, გვ. 95.

[47] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. I, გვ. 16.

[48] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. II, გვ. 90.

[49] იქვე, გვ. 218.

[50] Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб, 1894, გვ. 32.

მეათე თავი

[1] ილია ჭავჭავაძე. თხზულებანი ხუთ ტომად. თბილისი, 1941, ტ. II, გვ. 62.

[2] მორის ბოურა. „ვეფხისტყაოსანი". თბილისი, 1966, გვ. 5.

[3] შ. ხიდაშელი. რამდენიმე განმარტება ჩემს წიგნზე – «Вопросы грузинского Ренессанса». Тб., 1984 – გამოთმული შენიშვნების გამო. „მაცნე". ფილოსოფიის... სერია. 1986, №1, გვ. 102-109.

[4] А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ. 37.

[5] შ. ნუცუბიძე. შრომები. 1976, ტ. IV, გვ. 322-323.

[6] А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, გვ. 86, 95, 106.

[7] Философская энциклопедия. М., 1967, т. IV, სტატიის ავტორი ა. ლოსევი.

[8] А.Ф. Лосев. ციტ. ნაშრ. გვ. 103. ა. ლოსევი შ. ნუცუბიძის დამსახურებაზე წერს: „აღმოსავლური რენესანსის ნეოპლატონური საფუძველი სავსებით უეჭველია და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი ნამდვილად შეასრულა შ. ი. ნუცუბიძემ" (იქვე, გვ. 28). ყოველივე თქმულს უნდა დავუმატოთ, რომ ჩვენი ფიქრით, რენესანსის და ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში, ეწინააღმდეგება ისტორიულობის პრინციპს და არ არის ფაქტობრივად გამართლებული. რენესანსის ეპოქის ფილოსოფია არ იყო მატერიალიზმი. რაც შეეხება გვიანდელ სისტემებს (გასენდის, დეკარტის, ლოკის, ჰობსის), სადაც პირველი საწყისები დაყვანილია ქვანტიტეტურ გარკვეულობებზე, ხოლო მათი მოძრაობა – მექანიკურ მოძრაობაზე, ეს სისტემები ვერ გამოდგებოდა რენესანსული მსოფლგაგების მრავალფეროვნების და სინამდვილის აღიარებული ესთეტიკური ღირებულების დასაბუთებისთვის. კ. მარქსი სამართლიანად ხედავდა ჰობსის მატერიალიზმში თავისებურ ასკეტიზმს.

[9] რუსთაველის პოემის სტროფები, როგორც უკვ აღვნიშნეთ, ყველგან დამოწმებულია „ეფხისტყოსნის"1966 წლის გამოცემის მიხედვით (აკ. შანიძის და ა. ბარამიძის რედაქციით).

[10] ზ. ავალიშვილი. ვეფხისტყაოსნის საკითხები. პარიზი, 1931, გვ. 8. ავტორი ჩვენს მიერ დამოწმებული გამოცემის „ბრჭესა ღმრთულსა" კითხულობს „ბრჭესა სრულსა". ასეთ წაკითხვას

მხარს უჭერს რიგი ხელნაწერებისა. შდრ. ვეფხისტყაოსანი. ა. შანიძის და ა. ბარამიძის გამოცემა. 1966, გვ. 315.

[11] გ. იმედაშვილი. „ვეფხისტყაოსნის" პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. „ლიტერატურული ძიებანი". თბილისი, 1944, ტ. II. გვ. 211.

[12] პლატონი. დიდი ჰიპიასი. XIV, 298.

[13] იხ. სტროფები: 1499, 1496, 1317, 1433, 1078, 1012, 1441. აქ სტროფები მითითებულია 1937 წელს დადგენილი ტექსტის მიხედვით. შოთა რუსთაველი. „ვეფხისტყაოსანი". თბილისი, 1941.

[14] სტროფები: 515, 614, 1112, 1126, 469.

[15] სტროფები: 345, 1068, 1069.

[16] სტროფები: 1270, 1244, 1049, 1174, 1150, 795 და სხვ.

[17] სტროფები: 843, 1347, 1459, 1355, 1440, 970, 1429, 1582, 1255, 1291, 539.

[18] „სრულება ნაწილ ვიდრემე კეთილისა არს, და სრული ვითარ იგი არს სრული, ჰბაძავს კეთილობასა". იოანე პეტრიწი. შრომები. 1940, ტ. I, გვ. 22.

[19] იქვე, გვ. 37.

[20] იქვე, გვ. 39. და შრომები. 1937, ტ. II, გვ. 123.

[21] იქვე, II ტ. გვ. 108.

[22] Евг. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V веке. Ч. I, გვ. 173-174.

[23] იქვე, გვ. 174.

[24] ეფესის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, 490 წელს, პელაგიუსი გაკიცხული იყო იმ მოტივით, რომ ის უარყოფდა ღმერთის ჩარევას ადამიანის მოქმედებაში.

[25] „ვეფხისტყაოსნის" ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის გამოცემაში (1966 წ.) სტრიქონი შესწორებულია ასე: „ბ ე დ ი ც დ ა ა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს მო-ცაგხვდების". შესწორება, ჩვენი აზრით, გაუმართლებელია; ბედის დაყვანა ცდაზე (ადამიანურ მცდელობაზე) ნიშნავს არსებითად, ბედის უარყოფას, მის გაუქმებას. ამგვარი „ვოლუნტარიზმი" ძნელი წარმოსადგენია შუა საუკუნეების პირობებში და გაუგებარს ხდის ტექსტის მომდევნო სიტყვებს: „ღმერთსა უნდეს მოცაგხვდების".

[26] История философии. Под ред. Г. Александрова и др., М., 1940, т. I, გვ. 371.

[27] გაზ. Кавказ. 1870, №13.

[28] Н. Марр. Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI-XII вв. СПБ, 1909, IX; Вступительные и заключительные строфы „Витязя в барсовой коже" Шота из Рустава. СПБ, 1910.

[29] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. 1948, ტ. II, გვ. 300.

[30] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია. 1924, ტ.II, გვ. 106.

[31] იქვე, გვ. 99.

[32] იქვე, გვ. 106.

[33] ს. გორგაძე. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უპირველესი კვალთაგანი (ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ქართული თარგმანი). ჟურნალი „ჩვენი მეცნიერება". 1923, №1.

[34] ზ. ავალიშვილი. ვეფხისტყაოსნის საკითხები. პარიზი, 1931, გვ. 62.

[35] Философская энциклопедия. 1967, т. IV. სტატია ეკუთვნის ა. ლოსევს.

[36] ხაზგასმა ჩვენია (შ.ხ.)

[37] იქვე.

[38] განსაკუთრებით ნაშრომში – Руставели и Восточный Ренессанс. რუსული გამოცემები: თბ., 1947, 1967; ქართული გამოცემა, შ. ნუცუბიძე. შრომები. 1976, ტ. IV.

[39] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978. გვ. 33.

[40] ა. ლოსევის ნაშრომები ეკუთვნის 20-იან წლებს (მაგ., Античный символизм. М., 1927), შ. ნუცუბიძისა – 30-იან წლებს.

[41] А. Ф. Лосев. Эстетика Возраждения. გვ. 95.

[42] იქვე, გვ. 106.

[43] იქვე, გვ. 107.

[44] გ. ნადირაძე. რუსთაველის ესთეტიკა. თბ., 1958, გვ. 30.

[45] პ. შარია. რუსთაველის მხატვრულ-იდეური სამყაროს ზოგიერთი მხარე. „საბჭოთა ხელოვნება". 1966, №10, გვ. 53.

[46] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1937, II, გვ. 5-6.

[47] თეიმურაზ ბაგრატიონი. განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსანისა". თბილისი, 1960, გვ. 123-124.

[48] ალ. სარაჯიშვილი. „ვეფხისტყაოსანის" ყალბი ადგილები. „მოამბე". 1897, IX, გვ. 58.

[49] მიხ. წერეთელი. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი". „ბედი ქართლისა". 1951, №9; ვ. ნოზაძე ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება. პარიზი, 1963, გვ. 117.
[50] გ. ნადირაძე. რუსთაველის ესთეტიკა. თბილისი, 1958, გვ. 390.
[51] იქვე.
[52] კ. კეკელიძე. რუსთველოლოგიური შტუდიები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე. 1960, გვ. 209.
[53] საყურადღებოა, რომ ასეთ შესწორებას არ უჭერს მხარს არც ერთი ხელნაწერი.
[54] კ. კეკელიძე. რუსთველოლოგიური შტუდიები. გვ. 209.
[55] გ. იმედაშვილი. მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსანში. „ლიტერატურული ძიებანი". 1953, VIII, გვ. 141-152.
[56] გ. ნადირაძე. რუსთაველის ესთეტიკა. გვ. 389-392.
[57] იქვე, გვ. 389.
[58] იქვე, გვ. 390.
[59] ვ. ნოზაძე. „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება". სანტიაგო დე ჩილე, 1957 და „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება". პარიზი, 1963.
[60] ვ. ნოზაძე. „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება". გვ. 114.
[61] იქვე, გვ. 115.
[62] Н. Марр. Вступительные и заключительные строфы... გვ. VI, XI.
[63] Franz Cumon. La theologie solaira du paganisme romai. ცალკე ამონაბეჭდი წიგნიდან.
[64] თეიმურაზ ბაგრატიონი. განმარტება..., გვ. 124.
[65] ვ. ნოზაძე. „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. გვ. 189.
[66] ვ. ნოზაძე. „ვეფხისტყაოსნის" ღმრთისმეტყველება. გვ. 127.
[67] იქვე, 126.
[68] „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 86.
[69] იქვე, გვ. 79.
[70] იქვე, გვ. 80.
[71] იქვე, გვ. 81.
[72] იქვე, გვ. 83.
[73] იქვე.
[74] იქვე.
[75] იქვე, გვ. 84.

[76] იქვე, გვ. 85.

[77] Л. Фейербах. Сущность христианства. Избранные философские произведения. М.,1955, т. II, გვ, 133.

[78] „ტიმეოსი". 30.

[79] მ. გოგიბერიძე. რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები. თბილისი, 1961, გვ. 25.

[80] ილია აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი, 1973, გვ. 487. თუმცა ამავე მნიშვნელობით ძველ ქართულში იხმარება „შექმნაც"; „უფალმან შექმნა სოფელი და უშენი და კიდენი სულისანი".

[81] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. II, გვ. 212.

[82] იქვე, გვ. 78.

[83] ს. ყუბანეიშვილი. „ვეფხისტყაოსნის" ბეჭდვის ისტორიიდან (XX საუკ.). თბ., 1975, II, ნაკვ. მე-2, გვ. 14-15. ინტერესს არ არის მოკლებული, რომ „მზიანი ღამის" დატოვების, თუ შეცვლის საკითხს კომისიამ ორი სხდომა მოანდომა. პირველ სხდომაზე 5 შეცვლის მომხრე იყო, 2 – წინააღმდეგი. მეორე სხდომაზე (შედგა ხუთი თვის შემდეგ, პავლე ინგოროყვას მონაწილეობით), 4-მა ხმამ 3-ის წინააღმ.დეგ „მზიანი ღამე" უცვლელად დატოვა. როგორც ჩანს, საკითხი პ. ინგოროყვას სხდომაზე მონაწილეობამ გადაწყვიტა.

[84] იქვე, გვ. 15. უნდა ითქვას, რომ იუსტინე აბულაძის სიტყვები წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა და „მზიანმა ღამემ" სწორედ ნეოპლატონიზმის, სახელდობრ არეოპაგიტიკის საფუძველზე მოიპოვა გამართლება (იხ. ჩვენი – „ვეფხისტყაოსნის" ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. „მაცნე". 1965, №6, გვ. 80-104). რაც შეეხება „ზენაისას", რითაც კ. კეკელიძის აზრით, „მზიანისა" უნდა მეცვლილიყო, ეს აზრი თვით კ. კეკელიძემ უარყო და შემდგომში ახალი წინადადება წამოაყენა „მზიანისა სამისა".

[85] იხ. წინა შენიშვნა.

[86] ელ. ხინთიბიძე. მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში. თბ., 1975, გვ. 133-154; შდრ. ჩვენი რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბილისი, 1981.

[87] ელ. ხინთიბიძე. დასახ. ნაშრომი. გვ. 142-149.

[88] მეტაფიზიკა. V, 16, 1012 a-1012 b. Аристотель. Метафизика. Пер. А.В. Кубицкого. М., 1934, გვ. 96.

[89] Аристотель. Категорий. Сочинения. М., т. 2, 1978, გვ. 55-56.

[90] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. გამოსცა მაია რაფავამ. 1976, გვ. 130.

[91] იქვე, გვ. 119.

[92] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. I, გვ. 43.

[93] იოანე პეტრიწი. შრომები. ტ. II, გვ. 131.

[94] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. 1961, გვ. 94.

[95] იონე პეტრიწი. შრომები. ტ. I, გვ. 23.

[96] იქვე, გვ. 14.

[97] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, 1961, გვ. 94.

[98] იოანე პეტრიწი, შრომები. ტ. II, გვ.14.

[99] იქვე, გვ. 210.

[100] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. 1961, გვ. 29-30.

[101] მ. გოგიბერიძე. რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები. თბილისი, 1961, გვ. 58.

[102] იქვე, გვ. 29.

[103] Николай Кузанский. Избранные философские произведения. М., 1937, გვ. 37. Соч., в 2-х томах,. М., 1979, ტ. I, გვ. 72.

[104] საბას ლექსიკონში „კავშირი" განმარტებულია, როგორც „ოთხი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი არიან, ვინაითგან ამათ მიერ არს ყოველთა შეთქმულთა შემტკიცება". როგორც ცნობილია, ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, მაგ., ემპედოკლესთან, სწორედ ეს ოთხი ბუნების მოვლენა ითვლებოდა „სტოიხეიოზისად" ანუ კავშირად.

[105] სიტყვა „სირაჲ" საბას ლექსიკონში არ არის. დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, სირა არაბული სიტყვაა; მითითებულია „ვეფხისტყაოსანზე", შავთელზე და „კავშირზე" (პროკლეს თუ პეტრიწზე – არ ჩანს). სიტყვა ახსნილია, როგორც მწკრივი, სიმწკრივე, სწორად გაწეული რიგი; შემდეგ: როგორც შთამოსირვა, შთამომავლობა; ряд, шеренга, род, потомство. წესი, რიგი; порядок. რაც შეეხება შოთას „სულთა სირათა"-ს ეს ადგილი

განმარტებულია, როგორც სულთა დამწკრივებულთა, душ расставленных по порядку (დ. ჩუბინოვი. ქართულ-რუსული ლექსიკონი. სანკტ-პეტერბურგი, 1887).

[106] Н. Марр. Вступительные и заключительные строфы ,,Витязя в барсовой коже"..., 1910, გვ. XI, XII და შემდ.

[107] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1940, I ტ, გვ. 18.

[108] იქვე, გვ. 19.

[109] იქვე, გვ. 20.

[110] იონე პეტრიწი. შრომები. ტ. I, გვ. 36

[111] იქვე, გვ. 94.

[112] იქვე, გვ. 94, 95.

[113] იქვე, გვ. 112.

[114] იქვე, გვ. 64, 79.

[115] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1940, I ტ. გვ. 12.

[116] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. 1961, გვ. 29.

[117] იქვე, გვ. 36.

[118] იოანე პეტრიწი. შრომები. 1937, ტ. II, გვ. 12, 39.

[119] იქვე, გვ. 21, 137, 163.

[120] J. Stiglmeyr. Der neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. 1895.

[121] ,,საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 48.

[122] იქვე, გვ. 44, 49.

[123] იქვე, გვ. 49.

[124] იქვე.

[125] შდრ. იქვე, გვ. 56.

[126] К. Фишер. Декарт. История новой философии. СПБ, 1906, გვ. 50.

A History of the Georgian Philosophical Thought

Volume I

Summary

Intellectual atmosphere of the 4-12th century Georgia is discussed in the first volume of the four volume History of the Georgian Philosophical Thought.

In the Introduction to the volume the situation and conditions of forming Georgian philosophy and philosophical thought are analyzed. Instances of philosophical thinking given in myths, monuments of religion and works of literature are demonstrated.

Contributions of Niko Marr, Ivane Javakhishvili and Sergi Gorgadze to the scientific study of the history of the Georgian philosophical thought at the initial stage of its development are stressed.

Special attention is paid to the merit of Shalva Nutsubidze (1888-1969) in establishing history of Georgian philosophy as an independent branch of science. Sh. Nutsubidze's views on Georgian philosophy, Georgian Renaissance, etc. are rendered.

Sh. Nutsubidze's and Belgian scientist Ernst Honigmann's (1892-1954) theory is analyzed in detail. According to this theory the real author of the Areopagitical works which were created at the joint of the 5-6th centuries is a famous Georgian ecclesiastic figure working in Palestine, episcope of Mayum Petre the Iberian (411-491). Positions both of the followers and opponents of this theory are thoroughly analyzed.

Georgian philosophical thought in the antiquity and during the transitional period – from the antiquity to the scholastics and philosophical thinking in the feudal epoch are discussed.

The chapter dedicated to the Capadocian Renaissance in Georgia and philosophical ideas of the Athonian school of scholars is an original part of the volume. Works of the famous theologians – Basil the Great (of Caesarea), Grigol the Theologian (of Nazianzus) and Grigol of Nyssa who are known under the name of Capadocian Fathers are discussed and analyzed as well as translation activities of Ephtvime and Giorgi Mtatsmideli whose works fostered the development of Georgian philosophical thought and enhanced establishing of philosophical terminology in our theological and philosophical literature.

Special attention is paid to cultural renaissance in the 11-12th century Georgia when philosophy reached high marks in its development. From this aspect translation activities are worth of noting. It was just due to these activities that antique philosophy, in particular, Neo-Platonism and Christian Neo-Platonism reached Georgia. This process was conditioned by the Georgian translation of the Areopagitical treatises made by Ephrem Mtsire and the

Georgian translation of Proclus's main work "The Elements of Theology" made by Ioanne Petritsi. It is important to note that Ioanne Petritsi supplied the translation of the Proclus's work by extensive comments. These comments present Ioanne Petritsi's original work.

Separate chapters are dedicated to works of Ioanne Petritsi and Arsen Ikaltoeli. These two scholars worked at the same time and their contribution to renaissance of the then Georgian philosophy and, in general, Georgian culture was great.

Ioanne Petritsi is an exclusive figure in the 11-12th century Georgian philosophy. He was equally well acquainted with philosophy and theology. He was a versatile scholar. In the chapter the sources of Petritsi's philosophy are shown, his views on the nature of cognition and its destination, on the destination of man are discussed and the importance of his philosophy for Georgian culture is evaluated. In the chapter dealing with contributions of Arsen Ikaltoeli a collection of works translated into Georgian by him and united under the title "Dogmaticoni" is discussed.

Philosophical analysis of the highest monuments of the Georgian Renaissance – "Vepkhistkaosani" (The Knight in the Panther's Skin") by Shota Rustaveli occupies an important place in the volume. Humanism of Rustaveli's world outlook and the main motives of "Vepkhistkaosani" as a Renaissance work of literature are highlighted in the volume.

Certain expressions and concepts used in the poem such as: God as one-essence one, "the sunny night", "timeless time" and Neo-Platonic sources of these concepts are specially analyzed. The conclusions are made on the basis of critical analysis of various opinions.

The first volume of the four volume edition contains as an appendix two articles of the famous Georgian scientist Ivane Javakhishvili (1876-1940). The articles discuss problems of moral in the mediaeval Georgia. In order to demonstrate these problems, charity and charitable institutions in the medieval Georgia and understanding of man's place in the ancient Georgian literature are given detailed analysis in these articles.

Man and his social as well as ethical ideals hold the central place in these articles.

Philosophical as well as theological issues and problems in Georgia of the period under discussion are widely presented in the first volume of the four volume edition.

პირთა საძიებელი

ა

აბაზგა გრამატიკოსი – 210
აბიბოს ნეკრესელი – 64-67, 91, 141
აბო ტფილელი – 428, 430-432
აბრაამი – 75, 76
აბულაძე ი. – 370, 371
აგათი მარინელი – 67
აგამემნონი – 147
ადარნასე კურაპალატი – 436
ავალიშვილი ზ. – 9, 318, 319, 335
ავგუსტინე – 43, 93, 185, 209, 216, 269, 298
ავეროესი (იბნ-რუშდი) – 147, 148, 213
ავიცენა (იბნ-სინა) – 147, 148
ათენაიდა – 45
აიეტი – 27, 67, 68, 70, 71
აკლეპიოსი – 285
ალექსანდრე აფროდისიელი – 215, 250, 285
ალექსანდრე I (საქართველოს მეფე) – 451
ალექსანდრე მაკედონელი – 147, 460
ალექსი (კეისარი) – 293
ალექსი კომნენი – 43, 210
ალკიბიადე – 37
ალ-ფარაბი – 209
ალ-ქინდი – 209
ამირანაშვილი შ. – 106, 107
ამონიოს ერმისი – 103, 118, 158, 159, 259, 278, 285
ანანია შირაკაცი – 91
ანასტასი სინელი – 158, 158, 293, 294
ანაქსაგორა – 99, 255
ანაქსიმანდრე – 224
ანსელმ კენტერბერიელი – 234, 289
ანტიოქე ასკალონელი – 216
ანტისთენე – 29
ანტონ დიდი (IV ს-ის საეკლესიო მოღვაწე) – 79
ანტონ პირველი – 210

აპოლიფანი – 114
არიოზი – 73, 74, 77, 78
არისტიდე – 61, 62
არისტობულე – 147
არისტოტელე – 8, 20, 23, 24, 29-31, 36, 50, 63-65, 92, 99, 103, 112, 129, 130, 148, 157, 158, 162, 165, 168, 180-182, 186, 187, 211, 214, 215, 219, 222, 224, 225, 229, 230, 232, 235, 239, 247, 250, 254, 256, 257, 259, 261-263, 265, 266, 269, 272, 275, 279, 282, 284, 294, 296, 298, 367, 371, 372, 373
არკადი კეისარი – 45
არსენ იყალთოელი – 116, 126, 129, 140, 154, 158, 175, 176, 179, 212, 219, 220, 290-297, 299-301, 312
არსენი (კათალიკოსი) – 84
არსენ ვაჩესძე – 291
არჩილი – 45
ასკლეპიოსი – 37
აფაქიძე ა. – 3
აღსართანი (კახთა მეფე) – 436
აშოტ კურაპალატი – 87, 88, 454

ბ

ბაგრატი – 423
ბაგრატ II – 436
ბაგრატ III – 149
ბაგრატ IV – 149, 176, 411, 455
ბაგრატ კურაპალატი – 404, 422
ბაგრატიონი ა. – 5, 175, 290
ბაგრატიონი ვ. – 146
ბაგრატიონი ი. – 5, 175, 290
ბაგრატიონი თ. – 348, 349, 357, 359, 360
ბაირონი ჯ. – 334
ბაკურდუხტი – 45
ბაკური – 31-36, 45, 47, 116
ბარათაშვილი მამუკა – 327
ბარდენჰევერი ო. – 55, 56
ბართლომეოსი – 378
ბარ-სუდ-აილე – 63

ბასილი (ეპისკოპოსი) – 44
ბასილი დიდი (ბასილი კესარიელი) – 28, 32, 43, 44, 69, 91, 109, 111, 114, 116-120, 122, 129, 134, 137-139, 142, 209, 214, 218, 259, 266, 371
ბასილი ზარზმელი – 83
ბატცინგერი – 421
ბაქრაძე დ. – 415
ბეზარაშვილი ქ. – 133
ბეკონი ფრ. – 275
ბერიტაშვილი ივ. – 148
ბერნერ კლერვოელი – 289
ბერძენიშვილი ნ. – 145
ბიურატი – 297
ბოემე იაკობ – 247
ბოეცუსი – 209
ბონავენტურა – 190
ბოურა მორის – 313
ბრეიე ლუი – 107
ბურკჰარდტი ი. – 11, 143

გ

გალენი – 64
გიორგი I – 425
გიორგი II – 155
გიორგი III – 149
გიორგი ათონელი – იხ. გიორგი მთაწმიდელი
გიორგი დაყუდებული – 465
გიორგი კაპადოკიელი – 100
გიორგი ლაშას ძე – 149
გიორგი მერჩულე – 20, 84-86, 88-90, 92, 97, 116, 117, 184, 361, 433, 445, 446, 453-455, 461
გიორგი მთაწმიდელი – 41, 72, 93, 116, 117, 124, 126, 135-140, 299, 434, 445, 447, 448, 453, 455, 456, 458, 461, 462
გიორგი მცირე – 139, 140
გიორგი ჩორჩანელი – 83
გიორგი ხუცეს-მონაზონი – 426, 432, 434, 437, 442, 445, 447, 449, 455, 456, 461

გოგიბერიძე მ. – 111, 112, 212, 231, 368, 377
გორგაძე ს. – 6-8, 175, 176, 212
გრიგოლ VII – 85
გრიგოლ ბაკურიანის-ძე – 155, 210
გრიგოლ დიდი (რომის პაპი) – 73
გრიგოლ ნაზიანზელი (გრიგოლ ღვთისმეტყველი) – 28, 30, 32, 35, 36, 50, 109, 111, 114, 116-119, 120, 129-134, 137, 139, 209
გრიგოლ ნოსელი – 91, 109, 111, 114, 115, 118-122, 129, 134, 137, 139, 142, 209
გრიგოლ ოშკელი – 119
გრიგოლ რომაელი – 134
გრიგოლ ხანძთელი – 88-90, 92, 401-408, 414, 415, 419, 445, 453
გუარამი (მეფე) – 84, 85
გუბაზი (მეფე) – 68

დ

დავით აღმაშენებელი – 145, 154, 210, 211, 219, 220, 292, 293, 411, 415, 420, 424, 430, 436, 443, 450, 451, 457-460
დავით გარეჯელი – 64, 65
დავით ლაშა-გიორგის ძე – 452
დავით რუსუდანის ძე – 452
დავით ტბელი – 119, 121
დანელია ს. – 7
დანტე – 334
დაფანჩული – 407, 408
დეკარტე – 161
დემოკრიტე – 157
დეოპანიოსი – 28
დიმიტრი I (მეფე) – 450, 451
დიმიტრი II (თავდადებული) – 428, 429, 450, 461, 462
დიონისე ალექსანდრიელი – 54, 92
დიონისე არეოპაგელი – 53, 55, 113, 217, 221, 309, 354, 356, 378
დოდაშვილი ს. – 5, 212, 290
დოელგერი ფრ. – 56, 94
დოდსი ე.რ. – 277

ე

ევდოკია – 45

ევგენიოსი – 27, 29, 32
ევგენიუს IV (პაპი) – 178
ევსტრატი – 103, 104,
ევსტრატი ნიკიელი – 297-299
ევტიხი კონსტანტინოპოლელი – 74, 129
ეიკალოვიჩი გ. (იღუმენი) – 353
ეკჰარტი იოჰან (მაისტერ ეკჰარტი) – 190
ელიმა (მოგვი) – 114
ემპედოკლე – 65, 218, 232, 233
ენგელსი – 18
ენეა გაზელი – 50
ეპიკურე – 222
ესაია ეგვიპტელი – 50, 54
ეფთვიმე – იხ. ეფთვიმე მთაწმიდელი
ეფთვიმე (გრძელი) – 140, 435, 452
ეფთვიმე იბერი – 85, 94
ეფთვიმე მთაწმიდელი (ექვთვიმე ათონელი) – 85, 93, 102, 116-119, 121-127, 128-132, 134-136, 218, 260, 266, 405, 425-427, 445, 461, 462
ეფრემ ასური – 416
ეფრემ მცირე 8, 52, 72, 116, 117, 119, 121, 124, 126, 129, 132, 158, 175, 178, 179, 180, 184, 187, 188, 191, 192, 194, 195, 208, 212, 266, 290, 296, 342, 414, 461, 462

ვ

ვარაზ ბაქარი – 45
ვარდანი – 417, 418, 421
ვარსქენი (ვარსქენ პიტიახში) – 41, 454
ვაჩე კარიჭისძე – 176, 177
ვახტანგ გორგასალი – 14, 15, 39, 59, 73, 327, 429, 430
ვახტანგ VI – 327, 428, 440
ვესელოვსკი ალ. – 102
ვესპარიანე – 147
ვინდელბანდი ვ. – 38, 169
ვოლფი კრ. – 99

ზ

ზაოზერსკი – 425
ზაქარია რიტორი – 49, 50

ზოტენბერგი ჰ. – 93

თ

თალესი – 224
თამარ მეფე – 149, 150, 157, 294, 416, 420, 422, 423, 443, 459, 461
თევდორე აბუკურა – 296, 297
თევზაძე გ. – 3
თემისტიოსი – 25-32, 36
თეოდორე (ეპისკოპოსი, V ს.) – 72
თეოდორე სტრატილიტი – 100
თეოდოსი – 46
თეოდოსი II – 28, 45, 74
თომა აკვინელი – 179, 204, 206, 213, 220, 250
თორნიკე ერისთავი – 448, 450, 462, 463

ი

იაკობ ბარადეი – 129
იაკობ ცურტაველი – 40
იამბლიქოსი – 214, 224, 270, 276, 277, 454
იეროთეოსი 55, 56
იესო ქრისტე – 61, 73-75, 84, 394, 397, 399, 410, 411, 412, 414, 417
ივლიანე განდგომილი – 129
იმედაშვილი გ. – 350
იოანე ათონელი – 135, 136
იოანე ბაგრატიონი – 5
იოანე დამასკელი – 52, 91-94, 111, 112, 118, 127, 128, 135, 140, 158, 159, 178-180, 183-188, 213, 278, 294-296, 309, 331, 371, 372
იოანე იტალოსი – 109, 110, 121, 156, 210, 219, 260, 295, 298
იოანე ლაზი – 45, 46, 51, 54-57, 64
იოანე მავროპოდი – 110
იოანე მთაწმიდელი – 126, 435, 446, 462, 464
იოანე მმარხველი – 425-428
იოანე ოქროპირი – 32, 33, 129, 134, 410, 421
იოანე პეტრიწი – 5-8, 10, 93, 110, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 126, 154-156, 158, 159, 167, 175, 176, 178, 179, 209-215, 217-221, 223-229, 233, 234, 236-239, 241, 243, 245, 247-253, 256-263, 265-267, 270-272, 274, 276, 278-286, 288-291, 303, 305, 307-310, 329, 330, 343-388, 390

იოანე რუფუსი – 46, 49
იოანე საბანისძე – 20, 83, 430, 431, 457
იოანე სინელი – 135
იოანე სკოტ ერიუგენა – 189, 190
იოანე ტარიჭისძე – 158, 290
იოანე ფილოპონუსი – 113, 229
იოანე ქსიფილინი – 110
იოანუ პ. – 111, 274
იოსები – 147
იოსელიანი პლატონ – 314, 334
ისიდორე სევილიელი – 93
იუვენალი (იერუსალიმის პატრიარქი) – 48
იულიანე განდგომილი – 28, 30, 32, 33, 36, 119
იუსტინიანე 27, 53, 67, 189

კ

კანტი – 212, 288
კარბელაშვილი ვ. – 436, 465
კარლოს დიდი – 422, 423
კახაბერ რაჭის ერისთავი – 459
კეკელიძე კ. – 8, 20, 40, 64, 83, 100, 102, 127, 138, 175-177, 212, 291, 292, 295, 299, 327, 334, 349, 350, 353, 369, 370
კვიპრიანე ეპისკოპოსი – 398
კირიონ კათალიკოსი – 73
კლიმენტ ალექსანდრიელი – 24, 92, 216
კონსტანტინე III – 78, 79
კონსტანტინე ლიხუდი – 110
კონსტანტინე მონომახი – 110
კონსტანტიუსი – 30
კოხი ჰ. – 120, 208
კრაჩოვსკი ი. – 94
კრიუგერი გ. – 54
კრუმბახერი კ. – 94
კუკავა თ. – 212

ლ

ლაიბნიცი – 99
ლაქტანციუსი – 93
ლევკიპე – 157
ლეონ დიდი (რომის პაპი) – 74
ლეონტი მროველი – 39, 45
ლიბანიოსი – 25, 30, 32-38, 139
ლოლაშვილი ივ. – 157, 175, 212, 291, 299
ლოსევი ა. – 21, 160-162, 204, 212, 315, 316, 337, 380, 381
ლუი პტი – 155
ლული რ. – 240
ლუკა მახარობელი – 397

მ

მაკარი მეგვიპტელი – 135
მაკინე (გრიგოლ ნოსელის და) – 122
მანუელ I კომნენოსი – 221
მარზაპანი – 60, 66
მარი ნ. – 5, 6, 20, 86, 94, 143, 151, 175, 210, 212, 215, 334, 358, 378-381, 384, 401
მარკიანე (მეფე) – 74
მარქსი კ. – 161
მაქსიმე აღმსარებელი – 113, 114, 119, 134, 204, 206, 208
მაქსიმე გრეკი – 91
მახარაძე მ. – 3
მითრიდატე ლაზი – 45
მილტონი – 334
მიმინოშვილი რ. – 175
მირიანი – 84
მიტჩელი ი. – 189
მიქაელი (ეპისკოპოსი) – 39, 44, 59
მიქაელ კერულარიოსი – 110, 111
მიქაელ ფსელოსი – 109-112, 140, 209, 210, 219, 240, 259, 270
მიშლე – 11
მობიდანი (ეპისკოპოსი) – 44
მოგვი ელიმა – 114
მოსე წინასწარმეტყველი – 284
მურვანი (პეტრე იბერის ერისკაცობის სახელი) – 45-47

ნ

ნაბარნუგიოსი (პეტრე იბერის სახელი კონსტანტინოპოლში) – 46
ნადირაძე გ. – 349-352
ნათაძე ნ. – 359
ნანა დიაკვანი – 297
ნემესიოს ემესელი – 6, 115, 158, 159, 211
ნერსე ერისთავი – 89
ნესტორი (ეროტიკული მიმდინარეობის მამამთავარი) – 72-74
ნიკოლოზ კათალიკოსი – 386, 388, 398, 399, 432, 436, 451, 453, 455, 457
ნიკოლოზ კუზანელი – 53, 167, 173, 190, 203, 213, 216, 230, 247, 263, 288, 335, 337, 377, 378
ნიკოლოზ მეთონელი – 50, 113, 221, 276
ნოლდეკე – 416, 417
ნოზაძე ვ. – 349, 353, 354, 360, 361
ნუცუბიძე შ. – 7, 10-13, 21, 35, 36, 44, 51, 52, 54-56, 77, 112, 143, 154, 161, 162, 175, 188, 191, 212, 291, 295, 299-301, 315, 316, 335-338

ო

ოლიმპიადორე – 141
ორბელიანი სულხან-საბა – 141, 360, 374, 431, 436, 437
ორიგენი – 24, 92, 120

პ

პავლე მოციქული – 9, 17, 90, 53, 90, 112-114, 214, 217, 300, 396, 398, 404, 405, 409, 419
პავლოვი ა. – 426
პარმენიდე – 137, 157, 235, 245, 248, 269, 282
პელაგიუსი – 331
პეტრარკა – 334
პეტრე იბერი – 11, 12, 28, 44-52, 54-57, 62-65, 91, 116, 189, 191, 335, 342
პეტრე ლომბარდიელი – 179
პეტროს მკაწრვალი – 129
პითაგორა – 17, 119, 131, 253
პინდარე – 266, 267

პლატონი – 17, 24, 29-31, 36-38, 47, 50, 65, 89, 92, 99, 103, 104, 110, 112, 119, 122, 129, 157, 162-165, 182, 195, 214-216, 220, 222, 224, 231, 232, 235, 244, 245, 248, 250-254, 259, 260, 262, 265, 267-269, 275, 280, 282, 283, 285, 367
პლეთონი – 337
პლოტინე – 29, 35, 38, 50, 162-164, 167-169, 171, 173, 206, 214, 222, 224, 247, 259, 274, 276, 375
პოდსკალსკი გ. – 113
პორფირიოსი – 29, 64, 110, 180, 186, 187, 214, 224, 244, 259, 268-270, 274
პოსეიდონი – 103
პროკლე – 53, 64, 112-114, 120, 122, 157-159, 162, 168, 170-174, 178, 189, 191, 207, 209, 213-216, 218-225, 229, 231, 234, 244, 248, 250, 256, 259, 261, 263, 265, 266, 268, 269, 270, 275-278, 280-282, 307, 308, 329, 342, 361
პროკოფი გაზელი – 50
პულქერია – 45

ჟ

ჟამთააღმწერელი – 428, 429, 452, 455, 457
ჟორდანია თ. – 368, 430

რ

რაიმუნდ ლული – 240
რასელი ბ. – 66, 67, 190
რატცინგერი ბ. –
რაფავა მ. – 175
როზენი ვ. – 93
რუსთაველი – 6-10, 12, 13, 21, 111, 114, 119, 121, 141, 144, 157, 159, 161, 168, 197, 222, 260, 280, 313, 314, 318, 320, 321, 323-325, 327, 330-336, 338-352, 358, 366, 368, 369, 374, 377, 379, 381-390, 392

ს

საბინინი მ. – 430, 452
საგდუხტ დედოფალი – 39
სარაჯიშვილი ალ. – 349
სევეროს ალექსანდრიელ – 54, 129

სევეროს ანტიოქიელი – 54
სერგი რეშაინელი – 64
სერაპიონ ზარზმელი – 443, 459
სიმეონ ბღინძაჰანელი – 295
სოკრატე – 30, 122, 157, 269
სოსთენი – 452
სპინოზა – 203, 340
სტეფანოზი – 58, 59
სტრატოფილე – 63, 64
სუმბატ დავითის ძე – 373, 436
სუმბატ კურაპალატი – 436

ტ

ტიმოთე გაზელი – 50
ტიმოთე ელური – 50, 129
ტერტულიანე – 17, 109

უ

უზნაძე დ. 7, 212,

ფ

ფანცხავა ი. – 212, 337
ფარსმანი – 45
ფარტაზი – 27, 67, 70-72
ფებრონია – 454
ფიდიუსი – 37
ფილონ ალექსანდრიელი – 120, 157, 163
ფიჩინო მარსილიო – 337
ფლაბიანე კონსტანტინოპოლელი – 74, 113, 119, 297
ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – 7, 9, 11, 12, 42, 52-55, 113, 120, 157-159, 178, 189, 190, 192, 193, 195-199, 201-217, 309, 335, 342, 353, 374, 376, 384, 386, 388, 390
ფოიერბახი ლ. – 17, 268
ფოიჰტი – 11

ქ

ქრისტეფორე მეტონელი – 211
ქსენოფონტი – 14

ყ

ყაუხჩიშვილი ს. – 10, 27, 35, 212
ყიფშიძე ი. – 7

შ

შავთელი – 150, 156, 210
შანიძე ა. – 371
შვარტცი ედ. – 49
შიო მღვიმელი – 65
შტიგლმაირი ი. – 54

ჩ

ჩახრუხაძე – 150, 151, 156, 157, 212
ჩიკვატია ნ. – 127
ჩუბინაშვილი გ. – 78, 105, 106

ც

ცელერი ე. – 36, 163

ძ

ძაგან აბულეთის ძე – 444
ძენონი (კეისარი) – 48
ძენონი (ფილოსოფოსი, სტოიკოსი) 29, 157

წ

წერეთელი ა. – 313
წერეთელი მიხ. – 349, 350

ჭ

ჭავჭავაძე ი. – 313
ჭიჭინაძე ზ. – 416, 420, 422, 423
ჭყონია თ. – 127

ხ

ხახანაშვილი ალ. – 425
ხარაძე ე. – 3
ხიდაშელი შ. – 3, 107, 143, 163, 212, 337

ჯ

ჯავახიშვილი ივ. – 4, 6, 17, 20, 26, 41, 44, 64, 72, 73, 76, 86, 143, 175, 176, 334, 394
ჯორდანო ბრუნო – 167, 173, 377
ჯუანშერი (მემატიანე) – 39, 44, 59, 429, 430
ჯუანშერი (სპასპეტი) – 429

ჰ

ჰარნაკი ა. – 189
ჰეგელი – 18, 19, 21, 170, 243, 247
ჰენინგი – 11
ჰენრიხ IV – 85
ჰერაკლე – 78
ჰერაკლიტე – 235, 269
ჰიპოკრატე – 148
ჰიუმი დ. – 232
ჰობსი თ. – 161
ჰომეროსი – 103, 104, 139, 147, 157, 283
ჰონიგმანი ე. – 12, 49-52, 54-57, 64, 191
ჰონორიუს III – 190
ჰორნუსი ჯ.მ. – 57

Бакрадзе Д. – 415
Лосев А.Ф. – 338
Марр Н. – 358, 360, 418, 421
Павлов А. – 365б 426

Batzinger – 361
Harnack A. – 399
Müller K. – 362

სარჩევი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მეორე გამოცემის თაობაზე (მ. მახარაძე).....3

შესავალი (შ. ხიდაშელი).....5

პირველი თავი
ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ანტიკური პერიოდი (შ. ხიდაშელი).....23

მეორე თავი
გარდამავალი ხანა – ანტიკურობიდან სქოლასტიკისაკენ (შ. ხიდაშელი).....39

მესამე თავი
ფილოსოფიური აზროვნება ადრეფეოდალურ ხანაში (შ. ხიდაშელი).....58

მეოთხე თავი
კაპადოკიელთა რენესანსი X-XI სს-ს საქართველოში (გ. თევზაძე).....109

მეხუთე თავი
ათონის მწიგნობრული სკოლა (მ. რაფავა).....123

მეექვსე თავი
კულტურული აღმავლობა XI-XII სს-ის საქართველოში და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები (შ. ხიდაშელი).....143

მეშვიდე თავი
ეფრემ მცირე (შ. ხიდაშელი).....175
§1. იოანე დამასკელის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მათი ეფრემ მცირისეული ინტერპრეტაცია.....178
§2. არეოპაგიტული მოძღვრების ძირითადი იდეები.....189

მერვე თავი
იოანე პეტრიწის ფილოსოფია (გ. თევზაძე).....209
§1. იოანე პეტრიწის ფილოსოფის წყაროები.....213

§2. იოანე პეტრიწი არსებულის, როგორც კოსმოსის შესახებ 221
§3. შემეცნების ბუნებისა და დანიშნულების შესახებ 269

მეცხრე თავი
არსენ იყალთოელი (შ. ხიდაშელი) 290

მეათე თავი
შოთა რუსთაველი (შ. ხიდაშელი) 313
§1. რუსთაველი, როგორც ჰუმანისტი 314
§2. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი 333
§3. ღმერთი, როგორც შეუცნობადი და გამოუთქმელი. „მზიანი ღამე" 343
§4. ღმერთი – „უჟამო ჟამი" 359
§5. ღმერთი, როგორც შემოქმედებითი და ერთარსება ერთი 366
§6. ღმერთი, როგორც სავსება ყოველთა 374
§7. „სირაჲ" 379
§8. ღმერთი, როგორც სიკეთის წყარო. სიკეთის მონიზმი 384

დანართი 1.
ივანე ჯავახიშვილი – ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში. ქველმოქმედება და საქველმოქმედო დაწესებულებანი 394

დანართი 2.
ივანე ჯავახიშვილი – ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში 425
§1. მოძღვრება ადამიანზე 425
§2. ადამიანის სოციალური იდეალები 439
§3. ადამიანი ვითარცა მოღვაწე 451

შენიშვნები: 467
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე 507
საძიებელი 509

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
იზა ხარებავა
ქეთევან ქარჩავა
ირინე ფაღავა
ომარ ქამადაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად
ქაღალდის ზომა 60X84 1/16
ფიზიკური თაბახი 17.8
ტირაჟი 500

გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge