

უქლვე ნუსუბიქე

ქკიჭიქუღი

ნეკკვევექი

ქ გ კ მ ვ ნ ე ბ ქ ლ ქ
შ ე მ მ ქ ე ე ლ ე ბ ქ

გამომცემლობა

„საბჭოთა საქართველო“

თბილისი

1966

წინამდებარე წიგნი იწყება კრიტიკული წერილებით, რომლებშიც თანმიმდევრულადაა განხილული მანიჭეველობის საკითხი საქართველოში და რუსთაველის მსოფლგაგება. მას მოსდევს გამოკვლევა არეოზაგიტიკის საკითხის ირგვლივ, რითაც იწყება ნიადაგის მომზადება ქართული რენესანსისათვის.

წიგნში წინაა წამოწეული ლიტერატურულ-კრიტიკული ნარკვევები, რომლებიც მოიცავენ ქართული კულტურის ძირითად საკითხებს და დასავლეთის მეცნიერებასთან გამართულ კამათს.

დასასრულ ავტორი ვრცლად ეხება რუსთველოლოგიურ საკითხებს.

მანიქველოზა საქართველოში და რუსთაველის შემოქმედება

მანიქველოზას გარკვეული ადგილი უჭირავს აღმოსავლეთიდან მომდინარე სხვადასხვა სინკრეტისტულ თუ მონოლითურ რელიგიურ მიმდინარეობათა შორის. აზრდენების ისტორიის თვალსაზრისით მანიქველოზა, ისე როგორც სხვა რელიგიური მოძღვრებები. შეიცავდა მსოფლგაგების ელემენტებსაც. თუ, ერთი მხრივ, მანიქველოზას ზოროასტრიზმისაგან ნასესხები ელემენტები ახასიათებდა, მეორე მხრივ, იგი მისი დროის ფილოსოფიურ-მისტიკური მოძღვრებებითაც სარგებლობდა, როგორც იყო, მაგალითად, გნოსტიკური ფილოსოფიური მიმართულება. მეცნიერებაში არსებობს ისეთი შეხედულებაც, რომ მანიქველოზას ინდური რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლგაგება იყენებდა, როგორც საფარს თავისი გაელენის განვრცობისათვის. მანიქველოზა, ამ მხრივ, უთუოდ ხელსაყრელი საფარი იყო.

„ბალავარიანის“ კვლევასთან დაკავშირებით, შემთხვევა მქონდა შევხებოდი საკითხს აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გამწე იდეურ მიმდინარეობათა „ქართული გზის“ შესახებ (იხ. ჩემი წერილი ბალავარიანის შესახებ გერმანულ ენაზე, გამოცემა ბერლინის აკადემიისა, „კლასიკა ორიენტალის“ პუბლიკაციაში, ბერლინი, 1961). დღესაც იმავე „ქართულ გზასთან“ („დერ გეორგიშე ვეგ“) ვვაქვს საქმე, რომელიც, სხვა ანალოგიური გზების გვერდით, დამახასიათებელია იმ „შეტევისათვის დასავლეთისაკენ“ (დრანგ ნახ ვესტენ), რაც მანიქველოზის განვრცობის გზასთანაა დაკავშირებული.

დამახასიათებელია. რომ ქართული გზა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გამწე იდეოლოგიურ მოძრაობისათვის არ იყო უბრალო ეტაპი. იგი, თითქმის ყოველთვის, ან ძირეულად გადაამუშავებდა

ხოლმე გარემოდან მოწოლილ იდეურ ვითარებას, ანდა გზას გადა-
უღობავდა მას. საამისოდ დამაჯერებელი ფაქტები გააჩნია თანამედ-
როვე მეცნიერებას. ქართულმა აზროვნებამ არ მიიღო ანტიკური
ფილოსოფიური მემკვიდრეობა და იგი არეოპაგიტიკურ ქრისტოლო-
გიად გადაამუშავა, ასევე მოექცა ბალავარის ცხოვრების ინდოე-
თიდან მოწოლალ ისტორიას. ორივე აღნიშნულ შემთხვევაში ანტი-
კური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა გზის მიმართულებად გადაეცა-
შუა საუკუნეებს, როდესაც ძირითადი ფილოსოფიური საკითხი პან-
თეისტური მატერიალიზმისა და პანთეისტური იდეალიზმის ბრძო-
ლად გაიწყო.

იგივე მოხდა „ბალავარიანის“ შემთხვევაში: იოანე მოსხის მიერ
ქრისტიანიზებული ინდური თქმულება, ქართველი მოაზროვნე-
პწიგნობრის ექვთიმე ივერის მიერ ქართულიდან ბერძნულად გადა-
კეთებული, თითქმის მთელი კულტურული კაცობრიობის საკითხავ
წიგნად გადაქცევის ამოსავალი მომენტი გახდა.

თანამედროვე მეცნიერებაში თანდათან დამკვიდრდა აზრი, რომ
III საუკუნეში აღმოსავლეთიდან, კონკრეტულად, მაშინდელი ირა-
ნიდან, სირიის, სომხეთისა და საქართველოს კულტურათა მიჯნას
მოაწვა რელიგიურ-ნაოფშხედველობრივ შეხედულებათა ეს ახალი
წაწავი, რომელიც მანის სახელს უკავშირდებოდა.

ახალი მოძღვრება მანისა იყო აღმოსავლეთ-დასავლეთის თავი-
სებური სინთეზი, რომლის ქადაგებაც, დასავლეთისაკენ გაქრის-
მიზნით—მწერლობის თუ აგიტაცია-პროპაგანდის გზით—ჯერ კიდევ
მანის სიცოცხლეშივე ცვალებადი წარმატებით წარმოებდა. თუ ამ
მოძღვრების ქრონოლოგიურ ფარგლებად ჩაითვლება მანის გა-
მოსვლა ირანის მფლობელის—შაფურ არდაშირის ძის კურთხევის
დღეს (240 წელი), ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, შაფურის მემ-
კვიდრის ბარამ I დროს მანის დატუსაღება და მისთვის თავის მოკ-
ვეთა (275 წ.), მანიქველობის ჩასახვა-განვითარების პერიოდი ერთი
საუკუნის მესამედზე მეტ ხანს გრძელდებოდა.

მანი საკმაოდ ორგანიზებულად ეკვეთა აღმოსავლეთ-დასავლეთის
მიმართულებით მდებარე ქვეყნებს. მას ჰყავდა საკმაოდ ძლიერი აპა-
რატი—12 მოციქულის, 72 ეპისკოპოსისა და სხვებისაგან შემდგარი.
ამათ გარდა, მის ირგვლივ იყვნენ შემოკრებილი „რჩეულები“ და
„მსმენელები“, ლათინურად „აუდიტორები“. როცა მანის ქადაგებამ
აფრიკას მიადწია, მის მსმენელთა რიცხვში აღმოჩნდა თვით ავგუს-
ტინე (IV ს.), მომავალში დასავლეთის ერთი წამყვანი მოაზროვნე,
რომელშიც დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერება აქამდე ხედავს.

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის დასავლეთისათვის გადამცემს. მართალია, ეს შეხედულება დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერებისა არაა დასაბუთებული და დღევანდელ მეცნიერებაში გრძელდება დავა ამ საკითხზე (რასაც მე მივუთითებ ჩემს წერილში — „პეტრე იბერი და ავგუსტინე“, მნათობი, 1961 წ.), მაგრამ მიუხედავად ამისა, ადვილი გასაგებია, რომ თვით ფაქტს ავგუსტინეს მიერ ერთ პერიოდში მანიქეველობის მომხრეობისა და მქადაგებლობის, მინიშნებითი მნიშვნელობა აქვს მანიქეველობის დიდი გავლენიანობისათვის, როგორც ქრისტიანობის მეტოქისა შუა საუკუნეთა აზროვნების განვითარების გზებზე.

თუ შემდეგში საქრისტიანო მოღვაწედ ქცეული ავგუსტინე ხანგრძლივად ებრძოდა მანიქეველობას და ამით გზას იკაფავდა ფილოსოფიური შუამავლის როლისათვის ანტიკურობასა და შუა საუკუნეთა შორის, ნათელია, შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის შესავალი გვერდს ვერ აუელის ავგუსტინეს ამ მოღვაწეობას. თავის მხრივ, ეს დიდი ამბავი ნათელსა ჰფენს სხვა ქვეყანათა და მათ შორის საქართველოს ბრძოლას მანიქეველობის წინააღმდეგ, დაწყებულს იმავე IV საუკუნიდან.

წარწერა ირანის მბრძანებლის შაფურისა, რომელიც 272 წ. გარდაიცვალა, იძლევა ცნობას მანის ენერგიული მოწოდის შესახებ სხვადასხვა მეზობელ ერთა მიმართ. მანის ცდა ზოგჯერ წარმატებით მიმდინარეობდა, და მისი გავლენა არა მარტო აფრიკას, არამედ უფრო შორსაც (თვით დასავლეთ ევროპამდე) აღწევდა. მეცნიერება დღემდე სარგებლობს ავგუსტინეს მიერ შემონახული ცნობებით მანის წიგნების შესახებ. მას დაუცავს ცნობა: „აი წიგნები — ჯანსაღი სწავლით, რომლის წყაროა ცოცხალი და მარადიული. მისი მკითხველი ეზიარება მარადიულ ცხოვრებას და დიდებას“ (იხ. ავგუსტინე, „მანიქეველთა წერილების წინააღმდეგ“, 12, დასაწყისი; ლათინურად). პირველი წიგნთაგანი, დაწერილი სპარსულ ენაზე, მანიმ შაფურს მიუძღვნა, ხოლო შემდეგი დაიწერა სირიულად. შაფურის წარწერა შეიცავდა ცნობებს, საიდანაც ჩანს, რომ მანიქეველობის საქადაგებლად და მეზობელ ქვეყნებში მიმდევართა წრეების დასაარსებლად იგზავნებოდნენ საგანგებო პირები. თანახმად ცნობისა, მანიქეველური საზოგადოება გამოირჩეოდა სომხეთში, აფრიკაში და სხვ.

მიუხედავად იმისა, რომ შაფურის წარწერას იკვლევდნენ დიდი სპეციალისტები (პენინგი და სხვ.), საქართველოში მანიქეველობის შესახებ ცნობა არ იქნა ამოკითხული უკანასკნელ დრომდე, რაც ქარ-

თული ადრინდელი კულტურისა და აზროვნების შესწავლის საქმეს ძალზე აბრკოლებდა. როგორც ცნობილია, იმავე IV საუკუნიდან არსებობს ცნობა, შემონახული „ქართლის ცხოვრების“ მიერ, მოზიდანის შესახებ, სახელდობრ, რომ „წიგნი მოზიდანისა“ მხილებულ იქნა და დაწვეს, რის ირგვლივ საკმაო მითქმა-მოთქმა ყოფილა ადრინდელ საქართველოში. არა ნაკლებ ეჭვს ჰქონდა ადგილი ქართველოლოგიაში, სადაც, თ. ყორდანის „ქრონიკების“ შემდეგ, აკად. ი. ა. ჭავჭავიძემ და აკად. კ. ს. კეკელიძემ თავიანთი აზრი გამოთქვეს IV საუკუნეში საქართველოში მანიქეველობის შემოსვლის შესახებელი კვლევის შესახებ.

თუ მხედველობაში მიღებული იქნებოდა ირანის მეზობელ ქვეყნებში III—IV საუკუნეებში შექმნილი სიტუაცია, მოსალოდნელი იყო, რომ საქართველოშიაც შემოიჭრა მანიქეველობა „მოზიდანის წიგნის“ სახით. ქართული ფილოსოფიის ისტორია ამ გარემობას გვერდს ვერ აუვლიდა და მეც ასეთ აზრს დაუფიქრე მხარი (იხ. ჩემი „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I).

ჩვენი მეცნიერების საეგებისო მოსაზრებებს მტკიცე დასაყრდენი გაუჩნდა მას შემდეგ, რაც მიმდინარე წელს აკად. გ. ვ. წერეთელმა წაიკითხა შაფურის III საუკუნის წარწერის ტექსტი და ნათლად ამოიკითხა, რომ მანის წარგზავნილები მის მოძღვრებას ავრცელებდნენ საქართველოშიაც და აქ მიმდევართა წრეც ჰყავდათ.

აკად. გ. ვ. წერეთლის მეცნიერული მიღწევა საშუალებას იძლევა იდეოლოგიური ვითარების მთელი სურათის წარმოდგენისა. ყოველ შემთხვევაში, ის, რაც მოხდა სხვაგან, ცხადი გამხდარა საქართველოსათვისაც. იმავე დროს ადგილი ჰქონდა განსხვავებასაც. როგორც ითქვა, აფრიკამდე მიღწეულმა მანიქეველობამ დიდ წარმატებას მიაღწია ავგუსტინეს მიმხრობით, თუმცა ეს შემდეგ საპირისპირო მდგომარეობით შეიცვალა და ავგუსტინემ—უკვე საქრისტიანო ხელისუფალმა რამდენიმე ნაშრომი გამოაქვეყნა მანიქეველთა წინააღმდეგ. სომხეთში, როგორც ჩანს, მანიქეველების მიმდევართა საკმაოდ დიდი საზოგადოება დაარსებულა, რამაც IV—V სს. რეაქცია გამოიწვია. სომხეთის გამოჩენილმა მოღვაწემ ეზნიკ კოხბეციმ დაწერა წიგნი სათაურით—„ერეტიკოსთა წინააღმდეგ“, რომლის დიდი ნაწილი მიმართულია მანიქეველთა წინააღმდეგ.

„ქართლის ცხოვრებას“ არ შემოუნახავს უფრო ნათელი ცნობები „მოზიდანის წიგნის“ შესახებ. ხელთ არა გვაქვს ეპისკოპოს მიქაელის მხილების ტექსტი, რომლის შედეგად დაწვეს მოზიდანის ნაწარმოები. შეიძლება ქართულ დანწერლობაში, როგორც

ფიქრობენ აკად. გ. ვ. წერეთელი, პავლე ინგოროყვა და სხვ. შემონახული იყოს ზოგიერთი კვალი მანიქეური სიტყვანმარებისა, მაგრამ ეს გარემოება არ დაიყვანება ქართული თარგმანების ორიგინალში (კერძოდ საეკლესიო ძეგლებში) თითქოს უკვე იმთავითვე შესულ მანიქეურ რელიქტებზე, როგორც ამას ზოგიერთი ფიქრობს.

„ვისრამიანის“ ტექსტში, თანახმად გ. ვ. წერეთლის მითითებისა, მოცემულია კვალი მანიქეური გავლენისა. დასავლეთ ევროპულ მეცნიერებაში მითითებულია ასეთივე მანიქეურ კვალზე „ქილილა და დამანაში“, კერძოდ დამატებით თავზე, სადაც აღნიშნული იყო გზა მანიქეველობის რწმენის მიღებისა (იხ. ბირუნი, „ინდია“, საშოს თარგმანი, I, გვ. 159, ფრანგულ ენაზე).

ყველა ამ გარემოებას დიდი მნიშვნელობა აქვს საქართველოში მანიქეველობის აღრინდელი შემოსვლის შესწავლისათვის. ზოგადი აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით, კერძოდ, ქართული აზროვნების ისტორიული შეფასებისათვის გადამწყვეტია ის ფაქტი, რომ, მიუხედავად მანიქეველობის საქართველოზე კულტურულ-იდეოლოგიური მოწოლისა, V საუკუნეში ქართულ აზროვნებაში შემუშავდა ძლიერი, პრინციპული ხასიათის ჯებირი, რომელიც წინ აღუდგა მანიქეველობის შემოტევას და შეუძლებელი გახადა მისი შემდგომი განვითარება.

საკითხი ეხება ისევ ორ დიდ ფიგურას აზროვნების ისტორიაში: ავგუსტინეს, რომლის მეზობარაბტრობას დასავლეთის აზროვნებაში მხარს უჭერს ოფიციალური დასავლური ისტორიოგრაფია, და არეოპაგიტის ნამდვილ ავტორს—პეტრე იბერს, რომელიც, არც ისე დიდი ხანია, რაც მიგნებულ იქნა საბჭოთა მეცნიერების მიერ და დადასტურებული დასავლეთის მეცნიერის, ბელგიელი აკადემიკოსის ჰონიგმანის მხრივ. ავგუსტინე კარგად იცნობდა მანიქეველობას პირველწყაროების მიხედვით და დასავლეთში მანიქეველობასთან პრძოლის დროს თითქმის ყველა მის მასალებს ემყარებოდა. რომის პაპი ლეონი, რომელმაც, სხვათა შორის, საჯაროდ დაწვა მანის ნაწერები, თავის პოლემიკაში ავგუსტინეს მასალებს იყენებდა. ასევე იქცეოდა სევერ ანტიოქიელი, პეტრე იბერის შემცველი, რომელიც, მანიქეველთა წინააღმდეგ თავისი წიგნის წერისას, იმავე ავგუსტინეს იყენებდა. დიდი ერულიტი იოანე დამასკელი (VIII საუკ.) თავის „დილოგს მანიქეველთა წინააღმდეგ“ ავგუსტინეს მასალებზე დაყრდნობით წერდა.

ავგუსტინე თავის პოლემიკაში მანიქეველთა წინააღმდეგ, მარ-

თალია, ფილოსოფიურ საკითხებსაც ეხებოდა, რადგან უამისობა არ იქნებოდა სიკეთისა და ბოროტების ცნებაზე აგებული მოძღვრების განხილვისას. მაგრამ იგი უფრო საეკლესიო მწერლობის განმარტებებს ემყარებოდა (იხ. მისი „პოლემიკა მანიქეველთა წვალების წინააღმდეგ“, თხზულებები, ტ. VI, კვ. 64—68). სახარების ტექსტების განმარტებათა მოშველიებით ებრძვის ავგუსტინე მითითებულ ადგილებში მანიქეველთა რიგ დებულებებს.

ამიტომაც იყო, რომ ავგუსტინემ ვერ შეაჩერა მანიქეური მოძრაობა აფრიკაში, სადაც ის მოღვაწეობდა: მანიქეიზმი ადვილად მივიდა საფრანგეთამდე და ე. წ. კათარების მწვალებლობის სახით. მებრძოლ ძალად იქცა სამხრეთ საფრანგეთში.

თუ საქართველოში IV საუკუნეში ქრისტიანული ოფიციალური ეკლესიის წარმომადგენლებმა დაწვეს „წიგნი მობიდანისა“, როგორც ეს შემდეგში გაიმეორა პაპმა ლეონ მესამემ უკვე მანის თხზულებათა დაწვით V საუკუნეში, არეოპაგისტული წიგნების ავტორმა, პროკლეს მოძღვრების სათანადო გადამუშავებით, სიკეთისა და სინათლის შესახებ თავისი დროისათვის ისეთი დამთავრებული, მთლიანი და არგუმენტირებული სისტემა წამოაყენა, რომლის გადალახვა ადვილი არ აღმოჩნდა. როგორც თავისი სისტემის შესავალში, რომელსაც თვითონ პეტრე თავისი მეორე წიგნის („საღმრთო სახელთათვის“) პირველსავე პარაგრაფში იხსენიებს სათაურით — „საღვთისმეტყველო სახის მოღება“ (ბერძნულად — „ჰიპო—ტიპოზის თეოლოგიკე“), ხოლო შემდეგ, შუა საუკუნეებში მას „მიზეზთა წიგნა“ უწოდებდნენ, ისე სხვაგანაც სიკეთის აბსოლუტურობას ამტკიცებს, რომელიც ყოფიერებაში დგომით გამოიხატებოდა. ამის გვერდით ბოროტი არ არსებობდა ანუ „უდგმო იყო“. რადგან სიკეთე, როგორც მიზეზი, იყო ერთადერთი წყარო მისი გამოვლენისა.

ასეთი იყო მიზეზთა ფილოსოფია, რომელმაც არისტოტელეს წყალობით შეცვალა პლატონიზმის იდეათა ფილოსოფია, და უმაღლესი ანუ „პირველი მიზეზი“ გახდა სიკეთე, რომლის გარეთ არ იყო ბოროტი, როგორც არსებული. ეს აზრები „უმაღლესი სიკეთის“ შესახებ IX საუკუნეში ითარგმნა ქართულიდან არაბულად.

მხოლოდ იმავე არაბულიდან ითარგმნა ქართულად XI ს. თხზულება „ევსტრატისის მარტივილობა“, რომელშიაც უკვე გარკვეულად წერია: არა არს ბოროტი, ვინაიდან არა აქვს მიზეზი. ამ ატმოსფეროში მზადდებოდა ქართული რენესანსი. რომლის იდეოლოგიური დროშა პეტრე იბერის ნააზრევის აღორ-

ძინება იყო. ამ რენესანსის ერთი მორიგი ამოცანა გახდა ქართულ აზროვნებაში მანიქველობისათვის განმეორებითი შეტევა, რომლის შემდეგ მას აღარ უნდა ეხეირებინა საქართველოში.

სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების უარყოფის შესახები პოძღვრების გვერდით, პეტრე იბერი ასწავლიდა უმაღლესი სინათლის მარადიულობისა და ბნელის უარსობის შესახებ. ამდენად, ამ მუხლშიაც პეტრე არსებითად ეწინააღმდეგებოდა მანიქურ შეხედულებებს. ავგუსტინესა და სევერ ანტიოქიელის მიერ შემონახულ მანიქურ დებულებათა მიხედვით, მანის თვალსაზრისი შეიცავდა სიკეთისა და ბოროტების თვალსაზრისს, სადაც სიკეთე იგივე იყო, რაც სინათლე, ხოლო ბოროტება—ბნელი (იხ. ზემოთ დასახელებული ავგუსტინეს „მანიქველთა წერილების წინააღმდეგ“, აგრეთვე სევერ ანტიოქელი, ჰომელი, თავი XX). ამის შესაბამისად ქვეყანას განაგებდნენ კეთილი საწყისი—ღმერთი და ბოროტი ეშმაკი (პროსპერ ალფარიგ, „მანიქველთა ნაწერები“, ტომი, I, II, პარიზი, 1918—19 წწ., ფრანგულად).

მანიქველობის შემოტევა დასავლეთისაკენ საქმოდ ძლიერი აღმოჩნდა. მასთან ბრძოლა ერცხანიური ეტაპებით მიმდინარეობდა ძირითად ხაზებზე. ვერც ავგუსტინემ, როგორც აღინიშნა, და ვერც სევერ ანტიოქელმა ვერ შეაჩერეს მისი შეტევათი იდეური მსვლელობა. VIII საუკუნეში საჭირო შეიქნა საქმეში ჩარეულიყო იოანე დამასკელი, რომელმაც გარდა ზემოდასახელებული თხზულებისა, მანიქველებთან ბრძოლას უძღვნა „დისკუსია იოანე ორთოდოქსისა მანიქველებთან“. იოანე დამასკელის არც ერთ ამ ნაწარმოებში არ ჩანს მანიქურ ნაწარმოებთა ორიგინალების ცოდნა (ისინი დასახელებულიც არ არიან). დამასკელი თვითონ აფორმებდა, როგორც აღნიშნულია მეცნიერებაში, მანიქველთა დებულებებს კრიტიკის გასაადვილებლად.

მანიქველობა გაუსხლტა დამასკელის კრიტიკას და XII საუკუნის პირველ ნახევარში, ისევე როგორც საქართველოში, საჭირო შეიქმნა მის წინააღმდეგ ბრძოლის განახლება. საქმე ეხება შარასტანის ნაწარმოებს—„რელიგიური სექტები და ფილოსოფიური სკოლები“ (თარგმნილია გერმანულად ო. ჰაარბრიუკერის მიერ. ჰალე, 1850 წ., ტ. I), რომელშიაც მოცემულია მანის დუალიზმის კრიტიკა (დას. ნაშ. გვ. 285—290). მიუხედავად ამისა, მანიქველობის იდეებმა განაგრძო დასავლეთისაკენ სვლა. ამის მიზეზი უნდა იყოს ის გარემოება, რომ მანიქველობის წინააღმდეგ, მიუხედავად კამათის ობიექტის იგივეობისა (დუალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლისა), ვერ იქნა მიგნებული ისე-

თი პრინციპული პოზიცია, როგორც არეოპაგეტიკის ნამდვილმა ავტორმა წამოაყენა.

უნდა ითქვას, რომ მანიქეველობისა და ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერის იდეათა დაპირისპირება არ დამთავრებულა სიკეთისა და სინათლის მონიჭების საბოლოო გამარჯვებით. როდესაც VII საუკუნეში ბუდას ბიოგრაფიის სახით ინდური მსოფლგაგება შემოვიდა საქართველოში, მან მაინც მოახერხა მანიქეველობის საფარის გამოყენება (დ. ლანგი, „ბალავარიანის“ ინგლისური თარგმანის წინასიტყვაობა).

თუ სევერ ანტიოქელმა ვერ მოაზნადა იოანე დამასკელის ბრძოლა მანიქეველობის წინააღმდეგ, რისი გამოყენებაც გააძლიერებდა მის ბრძოლას მანიქეველთა წინააღმდეგ, ქართველმა მოაზროვნე-მწიგნობარმა იოანე მოსხმა შეძლო არეოპაგეტიკის ავტორის მეთოდით გამოსულიყო მანიქეველობის დროშის საფარით კულტურის კარზე მომდგარი ინდური მსოფლგაგების წინააღმდეგ. ეს მეთოდი იყო ქრისტიანიზაციის მეთოდი და იოანემ სცადა ბუდას ბიოგრაფიის თავისი მიზნებისათვის გამოყენება, ისე, როგორც პეტრე იბერმა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გადმოიტანა პროკლეს როგორც „ნეოპლატონიზმის მწვერვალის“ სათანადო გადამუშავებით.

მანიქეველობის ნარევი იდეური აღნაგობა იმიტაც გამოიხატა, რომ ზოროასტრიზმის, ვნოსტიციზმის და სხვ. ერთად, მას ინდურ მსოფლგაგებასთან კავშირიც ახასიათებდა. ეს ელემენტი შემოყვა ბუდას ცხოვრების აღწერილობას ქართულ ლიტერატურულ ვითარებაში. ინდოთ მეფე აბენესი მაინც თავისი ღმერთისაგან იღებს ვედრების საწყაულს — ეს ინდური ფენა შერჩა საბაწმინდურ ტექსტსაც. მაგრამ მთავარია ის, რომ მთელ ძეგლში ერთიმეორეს გასდევს ღუალისტური ნაკადი სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლისა. აბენესთან გაბაასებისას მეფისწული იოდასაფი ლაპარაკობს ქვეყნის იერარქიულ აღნაგობაზე, სადაც სიკეთის ღვალსაზრისით ნაქმედთა წყობა საფეხურებითაა განლაგებული. ეს არეოპაგისტული ნაკადი ძეგლისა გაფერმკრთალებულია ბოროტების სიძლიერის დაწოლით, რის შესუსტებას მხოლოდ ღვთაების კეთილგანწყობა თუ უშველის რამეს.

მანიქეური შეხედულება ნათელია ისეთ დეტალში, როგორცაა სქესის პრობლემა. აბენესის მიერ იოდასაფეს ამ ქვეყნისაკენ შემოსაბრუნებლად დაქორწინება ასკეტიზმის უბრალო ამბავი არაა, აქ გამოვლენილია ის დამოკიდებულება შეუღლებისადმი, რომელსაც

აღწერდა ავგუსტინე, როგორც მანიქეურ უარყოფას შეუღლებისა, რის წინააღმდეგაც ავგუსტინეს საგანგებო საბუთები მოჰყავდა სახარებიდან.

„ბალავარიანის“ ტექსტის ეს მანიქეური რელიქტი, როგორც ჩანს, იმდენად ძლიერ გავლენას ახდენდა, რომ საქართველოში მანიქეველობის წინააღმდეგ ბრძოლის შემდეგ საფეხურზე იოანე პეტრიწმა, არეოპაგიტის ალორძინებასა და ძირეულ მსოფლმხედველობრივ საკითხებთან ერთად, საჭიროდ მიიჩნია საგანგებოდ დაბრუნებოდა ამ საკითხს. ეს ფაქტი მეტად საგულისხმოა. როგორც ეტყობა, ვერც ადრინდელ საქართველოში შეაჩერა მანიქეველობის გავრცელება ისეთმა ძლიერმა იდეოლოგიურმა ჯებირმაც კი, როგორიც იყო პეტრე იბერის მოძღვრება სიკეთისა და სინათლის მონიშმის შესახებ. ეს მოვლენა ადვილი გასაგებია, თუ არ იქნება დავიწყებული, რომ ვერც ავგუსტინემ (IV) და ვერც იოანე დამასკელმა (VIII) ვერ შეაჩერეს მანიქეველობის სვლა და XII საუკუნის პირველ ნახევარში, უცხოეთში შარისტანის თეზისები შეიქმნა საამისოდ საჭირო.

საბოლოოდ, როგორც ვიცით, მანიქეველობამ მაინც გაიკვლია გზა დასავლეთისაკენ. თუ ადრინდელ საქართველოში ამავე კანონზომიერებით შემოჭრილი მანიქეველობა, მიუხედავად სიკეთისა და სინათლის აბსოლუტურობის განმტკიცებისა არეოპაგისტულ წიგნებში, VII ს. „ბალავარიანში“ მაინც ცოცხლობს, გრძელდება თუ არა მისი გავლენა მომდევნო დროშიაც და შეიქმნა თუ არა საჭირო მის წინააღმდეგ რაიმე განსაკუთრებული და ახალი გამოსვლები?

მანიქეველობის ჩასახვა-განვითარების ისტორიული გზის გარკვევა ანტიკური აზროვნებიდან შუა საუკუნეებში გადასვლის შესწავლისათვის მეტად მნიშვნელოვანია. დამახასიათებელია, რომ მანიქეველობა, ქრისტიანობიდან განსხვავებით, კი არ სარგებლობდა ანტიკურ ფილოსოფიის მიღწევებით და იგი მედიევალური კულტურის ნიადაგზე კი არ გადაჰქონდა, არამედ ამ პროცესს წინ გადაედგოდა და სინკრეტისტული ნაზავი მოძღვრებით ცდილობდა აზროვნების განვითარების შეჩერებას. ასე თუ ისე, ის გაჰყვა დასავლეთის გზას და ერთგვარ შედეგსაც მიაღწია.

რა მოხდა ქართული აზროვნების ისტორიაში? საქმე ისაა, რომ XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველოში საკმარისი შეიქმნა პეტრე იბერის მემკვიდრეობის ალორძინება, რაც ქართული რენესანსის შემზადების პროცესში შედიოდა. ფილოსოფიის ისტორიას დასავლეთში გამოადგებოდა იმის ცოდნა, რომ XII საუკუნის დასა-

წყისში ქართული აზროვნება, მანიქეველობისა და ყოველგვარი დანართის თავისი გზიდან მოხსნისათვის, დაუბრუნდა ფილოსოფიის ისტორიის იმ გენიალურ ხაზს, რომელიც ანტიკური აზროვნების უკანასკნელი წარმომადგენლის, პროკლეს მიერ (V ს.) გადამუშავებულ იქნა სიკეთისა და ყოფიერების დამთხვევის სახით.

აქ იყო მთავარი დებულება ნეოპლატონიზმის არეოპაგისტული გადამუშავებისა: სიკეთე უღრიდა ყოფიერებას, ბოროტება კი არ არსებობდა და სწორედ ეს იყო ბოროტების გამოხატულება. შეეხო რა კეთილობისა და ყოფიერების ანუ; სხვანაირად, მიზეზისა და კეთილობის მიმართულების საკითხს, XI—XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი, პეტრე იბერის შემკვიდრე და მის მოაღვრებათა რესტავრატორი ქართული რენესანსის შემზადების ხანაში, განსაკუთრებით შეჩერდა პროკლეს წიგნის—„კავშირნი თეოლოგიურნის“ 38-ე თავზე. ამ თავის ერთ-ერთი დებულება პროკლეს წიგნში იკითხება ასე:

„ვინაჲ, რაოდენთაჲცა მიერჲ ჰქონდის მყოფობაჲ, ეგოდენთავე მიერჲ კეთილობაჲ თითოეულისა, ანუ თუ წინა-უკმო“. აქ ნაჩვენებია თანათარღობა ყოფიერებისა და კეთილდღეობისა, როგორც მიქცევითი, ისე შექცევითი მიმართებით. პროკლესათვის, ჩანს, ამ დამოკიდებულების დადგენა იყო მთავარი. ეს გარემოება გამეორებული აქვს იოანე პეტრიწს თავის განმარტებაში, მაგრამ პროკლეს ტექსტში იოანე პეტრიწის მიერ ჩამატებულია სიტყვა. „მიზეზთა“, რის გამო ტექსტი ახლა იკითხება ასე: „რაოდენთაჲცა მიზეზთა მიერ (ხაზი ჩემია—შ. ნ.) ჰქონდის მყოფობა“, ხოლო რადგან საჭირო გახდა მიზეზის მოხსენიება, საჭირო გახდა „კეთილობაჲ“-ს მიზეზ-შედგობრივ ურთიერთობაში წარმოდგენა, ე. ი. რაც არის მიზეზი მყოფობაჲსა, იგივე და იმავე ხარისხით არის მიზეზი განკეთილებისა (შ. ნ.). ამიტომაც პროკლეს ფრაზის მეორე ნახევარი იოანე პეტრიწთან იკითხება: „ეგოდენთავე მიერჲ გაკეთილდეს მის შორისი კეთილობაჲ“ (იხ. ი. პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გვ. 92).

პეტრიწის განსხვავებამ პროკლესთან შედარებით მდგომარეობს ირა იმ პროცესის ხაზგასმაში, რომ „მყოფობა“ გაიგივებულია კეთილობასთან. არამედ იმაში, რომ „მყოფობა აკეთილებს“ ყოფიერს. მამსახადამე, აქედან გამოდის, რომ სიკეთე, ანუ „კეთილობა“ მყოფობს და ის, რაც არ მყოფობს, რასაც არა აქვს მიზეზი, არ არსებობს საკუთარი ბუნებით, ე. ი. ბოროტება უღრის არარსებობას.

ამისათვის ფილოსოფიის ისტორიაში ღრმად შესვლა არაა საჭირო. რადგან ცხადია, რომ IX—XII საუკუნეთა მიჯნაზე, ქართული

რენესანსის საზოგადოებრივი და კულტურულ-ისტორიული შემზადების პროცესში, ქართული აზროვნების მებაირახტრე—იოანე პეტრიწი—აღადგენს V ს. ქართული აზროვნების ტრადიციას ბოროტების აზრსებობის და სიკეთის აბსოლუტური, ე. ი. მონისტური არსებობის შესახებ.

ქართული აზროვნების ამ ვითარების ნათელსაყოფად კიდევ უფრო ხელსაყრელია არა იოანე პეტრიწის კომენტარები პროკლეს ცნობილი თხზულებისა „კავშირნი თეოლოგიურნი“ (ანუ პეტრიწის ტერმინით—„თეოლოგიურნი შენივთებანი“), არამედ თვით პეტრიწის საკუთარი გალაშქრება მანიქველოზის მოძღვრების წინააღმდეგ — მის მთავარ დებულებათა დარღვევის სახით.

ახლა უკვე ნათელია, რომ ეს დებულებები ეხებოდა სიკეთის ანუ, ზეენი ფილოსოფოსების თქმით, კეთილობისა და ბოროტების დუალიზმს და ამავე დროს მათი ვითომდა გამოვლენის ნაირობას—სინათლესა და ბნელს. ზემოთ გაიკვია, რომ სწორედ ამ მთავარ დებულებებს ებრძოდა უკვე მეოთხე საუკუნეში ავგუსტინე, მაგრამ მანიქველოზის არგუმენტებს ვერა დააკლო—რა და იგი განმეორებით ორჯერ შეიქმნა შეტევის ობიექტი: VIII საუკუნის საეკლესიო მოაზროვნის—იოანე დამასკელის მიერ და განმეორებით XII საუკუნის პირველ ნახევარში. როგორც ჩანს, იშვიათი კანონზომიერებით მიმდინარეობდა მანიქველოზის წინააღმდეგ ბრძოლა, მაგრამ დასავლეთის მეცნიერებამ იცის მისი მხოლოდ ერთი ასპექტი, დაწყებული ავგუსტინეთი (რომელიც, როგორც ითქვა, თვითონ იყო ჯერ მანიქველთა თანამოაზრე, მხოლოდ შემდეგ—მოწინააღმდეგე) ვიდრე XII საუკუნემდე.

ქართულმა აზროვნებამ ზუსტად ასეთივე ეტაპები გაიარა მანიქველოზის წინააღმდეგ ბრძოლაში; IV საუკუნეში, როგორც ჩანს, მობიდანით დაწყებული (რომელმაც სათანადო წიგნი დაწერა, რასაც ადასტურებს ქართლის მატთანე), შემდეგ კი მისი საწინააღმდეგო პოზიციის წარმომადგენელი—პეტრიწი იბერი, ამანაც ვერ შეაჩერა მანიქველოზის მოწოლა „ქართული გზით“, VII—X საუკუნემდე იოანე მოსხის მიერ ბუდას ცხოვრების ისტორიის საფარქვეშ ინდოეთიდან შემოჭრილი მანიქველოზის რეციდივების ქრისტოლოგიის საშუალებით გადამუშავება და მისი ბერძნული მეტაფორაზირება იმავე ტენდენციით, ვიდრე XII საუკ. დასაწყისამდე. პეტრიწის მიერ მანიქველოზის შებრძოლება „ქართული გზის“ შესახებ იხ. გამოც. ნაშ: „ბიბლიოთეკა კლასიკა ორიენტალის“, 1957).

თუ „წიგნი მობიდანისა“ დაწვის შექდეგ არც ერთი მისი ცალი.

არ გადარჩენილა, ზედმეტია ლაპარაკი ოდესმე მისი აღდგენის შესახებ, მაგრამ შინაარსი, რადგან ის იყო „წიგნი“ მობიდანის მიერ დაწერილი, არ უნდა ყოფილიყო ჩვეულებრივი მანიქეური „ლოცვათა კრებული“ და მსგავსი უნდა ყოფილიყო მანის სხვა მოწაფეთა ნაწერებისა (აღამანტისა და სხვ.), რომლებიც ეხებოდა სიკეთისა და ბოროტების, სინათლისა და ბნელის და სქესის საკითხებს.

პეტრე იბერმა, როგორც ითქვა, ავგუსტინეს, სევერ ანტიოქიელისა და სხვებისაგან განსხვავებით, ააგო პრინციპული დასაბუთების სისტემა, რომლის გადალახვა მანიქეველობამ კერძოდ საქართველოში ვერ მოახერხა. XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე იოანე პეტრიწმა შინადაღმდეგ მიყენება—ქართული რენესანსის იდეოლოგიური შეიარაღებისათვის ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის აღდგენისას პეტრე იბერის ნააზრევის აღორძინებით.

პეტრიწის მიერ ეს მოცემულია პროკლეს „კავშირის“ კომენტარისათვის დართულ მესამე ნაწილში. მღვთმარეობის გასარკვევად საკმარისია სამიოდე გვერდის მოკლე მიმოხილვა (პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 212—214). პეტრიწი პირდაპირ მიუთითებს, რომ აღნიშნულ ადგილას ლაპარაკია „ბოროტთა უარსობისათვის და ერთითვე საყოველთაო მიზეზთა დადებისათვის“. ე. ი. იქ, სადაც ლაპარაკია ბოროტის არარსებობაზე, ეს ნიშნავს ერთი მიზეზის აღიარებას („დადებას“), ეს კი იგივეა, რაც „ერთისა ღმრთისა ზესთ მექონეობა“.

პეტრიწი საკითხის ისტორიულ მიმოხილვას იწყებს საღვთო მწერლობით, გადადის მაშინვე ჰესიოდეზე, რომლის მიხედვით—„ღმერთი ერთი მიზეზი ყოველთაი“, რასაც ეთანხმებიან, „დაედასებიან პლატონ და პლატონურნი მონაცვლენი საყდართანი ყოველნი“. აშკარაა, რომ პლატონის მონაცვლეთა („დიადობებს“) შორის პეტრიწი, უწინარეს ყოვლისა, უდავოდ პროკლეს გულისხმობს, მაგრამ ძნელია იმის თქმა, ვის გულისხმობს ის, როცა ლაპარაკობს ყოველთა პლატონურ მონაცვლეთა შესახებ (იხ. დას. ნაშრომი, გვ. 214).

მართალია, პეტრიწი პლატონის მონაცვლეთა მოძღვრების გამახვილებისათვის არისტოტელეს ბოლოში ასახელებს, მაგრამ იგი ხაზს უსვამს ერთი მიზეზის „მეუფეობას ყოველთა“ (გვ. 215), რის ნიადაგზე არის „სიტყვიერებითნი ყოველნი და ბუნებითნი შემდგომად ბუნებითთაჲსა, რომელ არს „ღმერთ მეტყუელებითი მისი“ სიტყვა (გვ. 214—215).

აშკარაა, რომ პლატონის მონაცვლე, რომელმაც არისტოტელეს მოძღვრება ერთი მიზეზის შესახებ „ღმერთის მეტყველებითი“ სიტ-

ყვისათვის გამოიყენა, არის პროკლე, რასაც პეტრიწი მიუთითებს. როცა ლაპარაკობს — „მწყობრი ესე ფილოსოფოსისა მონაცვლეთა, რომელთა ერთი არს პროკლე (შ. ნ.) დიადოხოსი. ეს ხაზგასმა ფილოსოფიის ერთი მონაცვლისა პროკლეს სახით, აყენებს საკითხს—ვინაა ის მეორე, პროკლესაგან ამოსული მონაცვლე პლატონისა „ღმრთის მეტყველების“ არისტოტელეზურ ერთ (პირველ) მიზეზებთან დამაკავშირებელი. აქ ისმება დიდი საკითხი, რომელიც პეტრე იბერს (დიონისე არეოპაგელს) უტრიალებს.

აღნიშნულ პლატონურ მონაცვლეთაგან იოანე პეტრიწი განასხვავებს მანიქეველობის ფუძემდებელს III საუკუნეში — „მანენს და ყოველთა წვალებისა მისისა თანამისუმურთა, რომელნი ორთა წარჩრევდეს მიზეზთა ვითავე კეთილისა, ესთავე და წინამეწყვისა ბოროტისასა და მყოფობითსა არსებასა მიუქმან მას (ე. ი. ბოროტებას შ. ნ.), ვითავე კეთილობასა“ (დას. ნაშრ., გვ. 213). ნათელია, ეს არაა ავგუსტინესეზური არგუმენტაცია: აქ ნაჩვენებია, რომ მანის შეცოდება უაღრესად პრინციპულ ხასიათს ატარებდა და მიზეზთა და მყოფობის აღრევაზე იყო დაფუძნებული. მეორე შეცდომა იყო ის, რომ მანისათვის მოხსნილი იყო განსხვავება ბოროტსა და კეთილს შორის, რომელიც მყოფობაში იგულვებოდა.

„ერთისადმი სიმრავლენი მყოფთან მიერთდებიან“, ე. ი. მყოფობაში განფენილი კეთილობის სიმრავლე ერთში იქცევიან მხოლოობად და ვერავითარ „მიზეზთა წარჩევას“, ე. ი. სიმრავლის არსებობას ერთიანობის გარეშე ვერ ეგუებიან. რაც შეეხება სინათლეს, მისი ერთიანობის მტკიცება არაა ლოგიკური ხასიათისა, რადგან „ნათელთა მისთა აქუს ერთი... საქცეველი დისკო, რომელსაც ურქუამთ თვალად მზისა“ (იქვე).

ამრიგად, წინააღმდეგ მანის მოძღვრებისა, არ არსებობს დუალიზმი კეთილისა და ბოროტისა, სინათლისა და ბნელისა. ამ სახით მიუღდა პეტრე იბერი დასახელებულ პრობლემას, რომელიც დაპირისპირებულთა სახით გაიშალა ანტიკური ფილოსოფიის მიწურულში და რომლის დაძლევა ვერ მოახერხა ანტიკურმა მემკვიდრეობამ. რადგან ვერ მიაგნო უარყოფის დადებითობას, რომელიც წინააღმდეგობიდან გასავალ გზას გააჩნდა.

ამის საუკეთესო მაგალითები მოყვანილი აქვს პეტრე იბერს (ფსევდო-დიონისეს) თავისი წიგნის—„საღმრთოთა სახელთათვის“ შესავალში. მაგალითები: კეთილი—არა კეთილი—ზეკეთილი, კარ-

გი—არა კარგი—უკეთესი (ბერძნული—კალოს—უ კალოს—კპერკა-
ლოს).

რამდენად დიდი და პრინციპულია ეს არგუმენტაცია, ამაზე სიტყვის გაგრძელება აქ არაა საჭირო. რადგან ახლავე რუსთაველის მახვილ მაგალითებს გამოვიყენებ, საიდანაც ნათელი გახდება, რომ ქართულმა აზროვნებამ სძლია მანიქველობას და იგი, როგორც სააზროვნო-მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია, უკუაგდო. ცხადია, რომ ეს არ მომხდარა ერთს ან ორ ასეულ წელში. მანიქველობამ დიდი სააზროვნო გამძლეობა გამოიჩინა თავისი არსებობის ათასეულში. აღრინდელ საქართველოში, სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით (სომხეთი, სირია, აფრიკა და დასავლეთის გზები), მანიქველობას გზა გადულობა ანტიკური მემკვიდრეობის ნიადაგზე შემუშავებულმა პალაპრინციპულმა მოსაზრებებმა და, მართალია, დიდი ხნის შემდეგ იგი დაამარცხა.

ამის საუკეთესო საბუთია XII ს. ქართული შემოკმედების უდიდეს ძეგლში მისი არ დაშვება.

ცხადია, რომ აღრინდელ საქართველოშიც მანიქველობა, როგორც ითქვა, რვა საუკუნის განმავლობაში ასე თუ ისე არსებობდა. გამოჩენილმა ქართველმა მკვლევარმა პავლე ინგოროყვამ აღრინდელ საქართველოში მანიქველობის ასეთ თუ ისეთ კვალს მიაგნო მისი ნამუშევარი მეტი ყურადღების ღირსია, ვიდრე ეს აქამდე ჩანს იმათ მხრივ, ვისაც ამის გაკეთება ევალებოდა.

საკითხის კვლევა, რომელიც აქაა წარმოდგენილი, ითვალისწინებს მანიქველობას, ყოვლის უიწნარეს, როგორც სააზროვნო მოვლენას და შოთა რუსთაველთან მის დამოკიდებულებას ასეთი მიდგომა ახასიათებს.

მკვლევარი პავლე ინგოროყვა მართალია, როცა წერს, რომ „მანიქველობა საქართველოში ძველი დროიდანვე უნდა არსებებულიყო. მაგრამ მიაღწია თუ არა ქართულმა მანიქველობამ წმინდა სახით შოთას ეპოქამდე, ამისი გადაჭრით თქმა ძნელიაო“ (იხ. პავლე ინგოროყვა, რუსთაველიანა, თბილისი 1926 წ., გვ. 223). აქ საკითხი გართულებულია ავტორის მიერ „ქართული მანიქველობის“ ცნებით. როცა ლაპარაკია, მაგალითად, „ქართულ ნეოპლატონიზმზე“, იგულისხმება, რომ ისტორიულ ნეოპლატონიზმში ქართულმა გადაშეშავებამ თავისებური ელემენტები შეიტანა. შეიძლება იმავე მნიშვნელობით ქართულ შენატანზე ლაპარაკი მანიქველობის მიმართ? ძნელია, რადგან ავტორი „ქართული მანიქველობის წმინდა სახის“ ცნებით ართულებს მდგომარეობას.

აშკარაა, რომ პ. ინგოროყვას მიერ საკითხის დაყენება მოითხოვს ქართული და არაქართული მანიქეველობის განსხვავებას და უკანასკნელ შემთხვევაში დამატებით გულისხმობს „ქართული მანიქეველობის“ წმინდა და არაწმინდა სახის განსხვავებას. ასეთ პირობებში ძნელია ავტორის განცხადებით დაკმაყოფილება—თითქოს „ადვილად შესაძლოა, რომ შოთაზე გავლენა ჰქონდა ამ ძველ ქართულ მანიქეველობასაც“ (იქვე).

„წმინდა სახის“ ძებნა სახიფათო ბაზია მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში, რადგან ძნელი მოსასაზღვრავია. ამიტომ შეიქნა ჩვენი ავტორი იძულებული ლიტერატურული გავლენებით დაკმაყოფილების დროსაც ისევ ეწერა, რომ „აქ შეუძლებელია დავიინახოთ შეურევნელი მანიქეიზმი პირვანდელის სახით“ (გვ. 224).

თუ, როგორც გაიკვია, პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) მანიქური მსოფლგაგების წინააღმდეგ ყველაზე უფრო პრინციპული არგუმენტები წამოაყენა, გასაგებია, რომ ქართულმა რენესანსმა ეს საბუთები იმავე დებულებათა წინააღმდეგ აღადგინა. ძნელი საფიქრებელია, რომ მანიქეველობის პრინციპულ მოსაზრებათა წინააღმდეგ მებრძოლ ქართულ აზროვნებას მიეღო მანიქეველობა გადაგვარებული სახით.

აკადემიკოსი ნ. მარი მიხვდა ნეოპლატონიზმის რაღაც სახეობით პოეტურ თვისებას რუსთაველის მსოფლგაგებაში, მაგრამ მაშინდელი მეცნიერებისათვის ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების გაუხსნელობის გამო ვერ შეამჩნია, რომ რუსთაველმა არა თუ გადმოგვცა „დაფარულის განცხადება“, საიდუმლოება, არამედ პირდაპირ დაასახელა მისი ავტორი. ნ. მარმა ყურადღება მეორეხარისხოვან მოვლენებზე შეაჩერა, სადაც მეორად გარემოებას წააწყდა, რითაც გადმოცემული იყო კავშირთაგან, ე. ი. სინამდვილის, „სოფლის ელემენტებისაგან“ განთავისუფლებული სულისთვის ადგილზე ამალეობა რომელსაც ბერძნული სახელი—„სირა“ (წყობა რიგი) უწოდა (იხ. ამის შესახებ პეტრე იბერის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი II, III და სხვ.).

სოფლის კავშირთაგან „დახსნა“ მარადიული „შრომისაგან“, ე. ი. ტანჯვისაგან განთავისუფლებას ნიშნავდა, და პირობა იყო ნდომის ქვეყნისაკენ აღფრენისა, სადაც მოხსნილი იყო წინააღმდეგობა სიკეთისა და ბოროტებისა, სინათლისა და ბნელისა. „კავშირნი“, რომლებიც მხოლოდ ნახსენებია ტანჯული ტარიელის რეპლიკაში ავთანდილისადმი, ჩამოთვლილია ასევე ტანჯული ნესტან-დარეჯანის წერილში მიჯნურისადმი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს უმაღლესი წერ-

ტილია რუსთაველის მიერ უდიდესი ფილოსოფიური იდეების მხატვრულ გარდაქმნაში. თუ კავშირთა შიგან სოფლის შრომისაგან დახსნილი ნესტანი მიიღებს სიკეთის წყალობას, იგი აღფრინდება თავისი ნდომის მისაღწევად, რათა დღისით და ღამით ხედვიდეს ციურ სინათლეს, რომელმაც არ იცის წინააღმდეგობა ნათელისა და ბნელისა.

თავის საყურადღებო მოხსენებაში აკად. გ. ვ. წერეთელი მართებულად შეჩერდა ქართული სასულიერო მწერლობის მანიქეურ რელიქტებზე. ამ მხრივ საინტერესოა პავლე ინგოროყვას მიერ მიითითებული ტერმინი „იადგარი“, რომელიც ქართულ მწერლობაში აღზე დამკვიდრებული ჩანს და, როგორც ირკვევა, მანიქეველობასთან ერთგვარ კავშირში უნდა ყოფილიყო. ამის შესახებ გარდა ნ. მარის აღრინდელი შეხედულებისა, არსებობს უფრო მოგვიანო ცნობებიც. (იხ. დ. ლანგის წინასიტყვაობა „ბალავარიანის ინგლისური თარგმნისათვის“).

ერთი სიტყვით. მანიქეველობის კვალის ძიება საქართველოში პატარა საკითხი არაა, მაგრამ რაც არ უნდა გაირკვეს ამ მიმართულებით, იგი, როგორც კვალის ძიება, ვერ მიგვიყვანს „ქართულ მანიქეველობამდე“. მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა ქართული აზროვნების ისტორიისა მანიქეველობის მიმართებით—იმ არგუმენტაციის შემუშავებაშია მანიქეველობის ძირითადი მსოფლმხედველობრივი ელემენტების წინააღმდეგ, რაც ჯერ კიდევ V საუკუნეში შეიქმნა პეტრე იბერიის ნააზრევის სახით. როგორც აღინიშნა, ეს არგუმენტაცია სიკეთისა და ბოროტების, სინათლისა და ბნელის შესახებ, განსხვავებით ყველა სხვა ანალოგიური მსჯელობისაგან, აღდგენილ იქნა ქართული რენესანსის შესავალში არეოპაგიტის სათანადო არგუმენტების აღდგენის სახით და მათი ფილოსოფიურ-პოეტური გარდასასვით რუსთაველის შემოქმედებაში. „ცისა ელვათა კრთომა“ ისეთივე მარადიული სინათლეა რუსთაველისათვის, როგორც ერთი საუკუნის დაგვიანებით მსოფლიოს მეორე გენიოსის—დანტესათვის. თუ რუსთაველმა მას „მზედაუვალი“ უწოდა, დანტემ მარადიული სხივი (იტალიურად „ლუჩე ეტერნა“), პოეტურად „ცისა სხვიად“ (ლუჩე დი ჩოლოდ) გამოაცხადა.

არც რუსთაველი და არც დანტე ფილოსოფოსები არ ყოფილან და მათი ნათქვამის შედარება არ შეიძლება ცნებათა საშუალებით სრულდებოდეს. აქ პოეტურ ხაზიბშია საქმე და მარადიული სინათლის სახის მისაღებად საჭირო იყო სწორედ, სინათლისა და ბნელის წინააღმდეგობის გარეშე, ერთი აბსოლუტური სინათლის საჭკრე-

ტად ისეთი ადგილის მიღწევა, სადაც „დაუვალი მზე“ იხილება. დანტემ იცის წინააღმდეგობა მარადიული სინათლისაკენ სავალ გზაზე: მისი „დივინა კომედია“ ულრან ტყისა და მხეცების წინააღმდეგობით იშლება სინათლისაკენ მისწრაფებულ პოეტის წინაშე. მაგრამ ეს იყო გარეგნული წინააღმდეგობა, რომელსაც მიზნისეულ (ციურ, ღვთაებრივ) სინათლესთან კავშირი არ ჰქონდა.

მეორეჯერ დადგა დანტე მარადიული სინათლის პირისპირ. მაგრამ ბეატრიჩეს ჩრევით, სინათლის თანდათანობით შეჩვევით, ოდნავადაც არ გამოვლინდა ციური სინათლის აბსოლუტურობა.

რუსთაველისათვის „რალა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს. რომ „დაუვალი მზე“ სინათლისა და ბნელის წინააღმდეგობის დაქლევის მიღმა არ იგულისხმებოდეს. სინათლე და ბნელი, როგორც წინააღმდეგობა. მოხსნილია იმ სიმალლეში, სადაც ღვთაებრივი „ფრთებით“ მიწვედომილ სივრცეში მზე „დაუვალა“ და სინათლე აბსოლუტური.

დანტემ ვერ მოახერხა სინათლისა და ბნელის შინაგანი დაქლევით აბსოლუტურ სინათლემდე მისვლა. რუსთაველმა ეს შესძლო და მისი მიღწევა არეოპაგიტყული დიალექტიკის პოეტური გარდაქმნისა უმაგალითოა მსოფლიო შემოქმედებაში.

თაკისთავად ცხადია, რომ რუსთაველი არ მიყვება პეტრე იბერის ნეგატიური დიალექტიკის ლოგიკურ აღნაგობას. თუ არეოპაგიტაკის ფუძემდებელი მოიხმარს ლოგიკურ წყვილულს „ნათელი—არანათელი—უნათლესი. კეთილი—არაკეთილი—უკეთილესი“ და სხვა (იხ. საღმრთო სახელთათვის, 11,9), რუსთაველი არ სთვლის სავალდებულოდ დაიცვას უარყოფის მისაღებად ნეგაციის გზა. იგი სიმბოლოებს მიმართავს წინააღმდეგობის გამოსახატავად. ასე მაგალითად, ნეგატიური დიალექტიკისათვის საჭირო იქნებოდა არა დღის, როგორც სინათლისა და ღამის. როგორც ბნელის სიმბოლიკა, რადგან ლოგიკურად დღე და ღამე დაპირისპირებულია და არა მოწინააღმდეგე.

ეს განსხვავება რუსთაველს კარგად ეამოდა (შეად. ვეფხისტყაოსანი, 1183, 1184), იგი შეგნებულად არ გაყვა ლოგიკურ გზას და მარადიული სინათლე, ბნელის გამოპრიცხავი, წარმოიდგინა, როგორც დღისით და ღამით ერთნაირად ხილული უწყვეტი და აბსოლუტური სინათლე.

ასეთია ეს ნიმუში რუსთაველის ანტიმანიქეური დებულებისა. იმავე გზითაა აგებული სიკეთის აბსოლუტურობის თეზისი, რომელიც ყველაზე ნათლად ასახულია ვეფხისტყაოსნის 1492-ე სტროფში. ამ

შემთხვევაში რუსთაველმა საქიროდ დაინახა დაესახელებინა ოფიციალურად მიღებული სახელი არეოპაგიტის „შემქმნელისა—დივნოს, რაც ფსევდო-დიონისეს უდრიდა, რომლის საიდუმლოება რუსთაველის დროისათვის ქართული მწერლობისათვის ცნობილი იყო, მაგრამ მისი ოფიციალურად აღიარება ჯერ კიდევ არ შეიძლებოდა. საინტერესოა, რომ რუსთაველი დასახელებულ სტროფში პირდაპირ ლაპარაკობს მოძღვრებაზე, თეორიაზე, რაც ანტიკური ტერმინოლოგიით „დაფარული საქმის“ „განცხადებად“ იწოდებოდა (ბერძნულად—„ა ლეთია“). შემდგომი სამი პწკარი — იშვიათი სიმახვილით გადმოგვცემს არეოპაგიტის მოძღვრებას სიკეთეზე და მის უარყოფი დამოკიდებულებაზე ბოროტებისადმი, რაც აღდგენილი იყო ზემოთაღნიშნული სახით იოანე პეტრიწის მიერ და პოეტურად ზუსტად გარდათქმული რუსთაველის ამ სტროფში: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“: ასეთია ეს ანტიმანიქეური თეზა. ამას მოსდევს რუსთაველის ფრაზა: „ავს წამიერ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“. სადაც მოცემულია ბოროტისა და კარგის ინტოლოგია. დასასრულ ასახულია სიკეთის გამოვლინების საფეხური: „თავსა მისსა (კარგისა—შ. ნ.) უკეთესსა უზადო ყოფს, არ აზადებს“.

1492-ე სტროფის მწიგნობრული წარმოშობა, რომელიც „დაფარულ საქმის“ განცხადებას ეხება, თავის საბოლოო დადასტურებას იღებს უკანასკნელ დებულებაში. პეტრე იბერის ანუ დივნოსის ფსევდო-დიონისეს) წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ ნეგაციური დიალექტიკის ნიმუშად მოყვანილია წყვილული „კარგი“ და „ბოროტი“. რადგან რუსთაველის ამ სტროფში მწიგნობრული წყარო აქვს დასაყრდენად მიღებული, იგი აქ არ ლაპარაკობს „კეთილზე“ (ბერძნულ „აგათოს“-ზე), არამედ „კარგზე“ (ბერძნულად „კალოს“-ზე). რუსთაველი სხვა შემთხვევაში ლაპარაკობს „კეთილსა“ და „ბოროტის“ წყვილულზე, მაგ. „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემომქმედსა? („ვეფხისტყაოსანი“, სტრ. 113).

თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ მცვატიური დიალექტიკის ერთი ნიმუში ასეა გამართული: „კარგი—არაკარგი—უკეთესი“ (ბერძნულად „კალოს-უ კალოს-კპერკალოს“). გასაგებია, რომ რუსთაველი იცნობს პეტრე იბერის ტექსტს და „უკეთესი“ გარკვეული მნიშვნელობის ტერმინია, რომელიც გამოხატავს აბსოლუტურ სიკეთეს, ყოველი ბოროტის გარეშე. ე. ი. „უზადოს“. ასეთია ეს უძლიერესი საბუთი პეტრე იბერისა (ფსევდო-დიონისესის) წინააღმდეგ ბოროტისა და კეთილის დუალიზმისა, რომელიც მანიქეველობის

სულს შეადგენდა და რომელიც არ მიიღო რუსთაველის მსოფლგაგებაში.

ამრიგად, ქართულმა აზროვნებამ და შემოქმედებამ, დოკუმენტურად წარმოდგენილმა V—XII—XIII სს. არ მიიღო მანიქეური დუალიზმი. მართლაც, მან ყველაზე ძლიერი და პრინციპული ზღუდე აღუმართა მანიქეველობის განვითარებას, მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს, რომ ქართული აზროვნების არგუმენტებს მხოლოდ საკაცობრიო მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეთა აზროვნების წარმართვისათვის. პანთეისტური მსოფლგაგების შემქმნელ ქართულ აზროვნებას ისტორიულად, უწინარეს ყოვლისა, ევალებოდა შუა საუკუნეთა აზროვნებისათვის გზის ჩვენება. ამ საქმეში ქართულ აზროვნებას მანიქეური ეკლექტიკური დუალიზმი არავითარ შემთხვევაში არ გამოადგებოდა. ვერავითარ სახეობას დუალიზმისა პანთეისტური მატერიალიზმი შუა საუკუნეთა გასწვრივ წარმოებულ ფილოსოფიურ დისკუსიებში ვერ დაუშვებდა.

ამიტომაც, ვერავითარი ლიტერატურულ-კულტურული გავლენა, საიდანაც უნდა მოსულიყო იგი, მედიევალურ აზროვნებასა და შემოქმედებაში საქართველოში ფეხს ვერ მოიკიდებდა. ამითივე უნდა აიხსნას ის სიმწვავე, რომლითაც მანიქეველობის წინააღმდეგ წარმოებდა ბრძოლა მაშინდელ საქართველოში.

ამ სიმწვავის ერთ-ერთი შემადგენელი მომენტი, შესაძლებელია, იყო ის გარემოებაც, რომ საქართველოში V—XII საუკუნემდე, სხვადასხვა სახით, მაინც ცოცხლობდა მანიქეველობის რაღაც რეციდივები, რომელთა ლიკვიდაცია აუცილებელი იყო ქართული აზროვნების დიადი პერსპექტივებისათვის, სადაც შუა საუკუნეთა სააზროვნო ქაჩეთიდან განთავისუფლებული აზრის, პანთეისტური მატერიალიზმის ახალი პერსპექტივები ისახებოდა.

ამაზე შუა საუკუნეთა აზროვნების ახლებურმა ისტორიამ უნდა გვიპასუხოს.

ჰსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება

1. ჰსევდო-დიონისეს საკითხი მაცნობარებაში

* თხუთმეტი საუკუნის განმავლობაში მეცნიერება დაინტერესებულია ჰსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოებით. თავისი გავრცელების დასაწყისიდანვე, რაც მეცნიერების უკანასკნელი მონაცემების მიხედვით (კოხი, შტიგლმაიერი და სხვ.) მიკუთვნება VI საუკუნეს, დიონისე არეოპაგელისათვის მიწერილი წიგნები საიდუმლოებით იყო მოცული.

ჰსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება მდგომარეობს იმაში, რომ V საუკუნის ნახევრისათვის დაწერილი წიგნები მიეწერა ადამიანს. რომელიც ცხოვრობდა I საუკუნეში, ახალი წ. ა. დიონისეს, არეოპაგის ყოფილ მოღვაწეს, რომელიც გახდა პავლე მოციქულის მოწაფე და მიმდევარი. *

ამ წიგნებმა ერთგვარი გაუგებრობა გამოიწვიეს თავისი საეკვო ორთოდოქსალობით და მათი პავლე მოციქულის ვითომცდა მოწაფისათვის მიწერის პრობლემატურობით, რომელიც ქრისტიანობის ერის პირველ საუკუნეში მცხოვრები, ნამდვილი ისტორიული პიროვნება უნდა ყოფილიყო. ასეთი ეჭვები მალე იქნა გაფანტული VI საუკუნის დასაწყისის ავტორიტეტთა გავლენით: ანტიოქიელი პატრიარქის ეფრემის; ლეონტი ბიზანტიელის, იოანე სკითხოპოლელის და სხვათა მიერ. მიუხედავად ამისა კამათი და გაუგებრობა გაგრძელდა VII საუკუნეშიაც და მაქსიმე აღმსარებელს ბიზანტიაში უხდებოდა არეოპაგეტული წიგნების ორთოდოქსალობის დაცვა, რასაც ის აღწევდა მომენტებულად თავის კომენტარ-სქოლიოებში ჰსევდო-არეოპაგეტის ნაწერების მიმართ. †

† გერმანელმა მეცნიერმა კოხმა ჯერ კიდევ თავის შრომაში „პროკლე, როგორც დიონისე არეოპაგელის წყარო მოძღვრებაში ბოროტების შესახებ“ (ფილოლოგი, 1895 წ., გვ. 438—544), დაამტკიცა არეოპაგეტული წიგნების დამოკიდებულება პროკლესაგან. იგივე უფრო ვრცელი მასშტაბით შეასრულა მან სპეციალურ მონოგრაფიაში „ჰსევდო-დიონისე არეოპაგელი თავის მიმართებაში ნეოპლატონიზმსა და მისტერთა მკვლევარად—მანისცი, 1900 წ. (გერმანულად). იმავე 1895 წ. შტიგლმაიერი შრომაში „ნეოპლატონიკოსი პროკლე, როგორც საყრდენი დიონისე არეოპაგელისა და სხვ.“ მივიდა ასეთივე დასკვნამდე.

1/ იგივე საკითხი არაერთგზის წარმოიჭრა ბიზანტიაში IX საუკუნეში და მის განხილვაში მონაწილეობდა პატრიარქი-ფილოსოფოსი ფოტიოსი, ანტიკურობისადმი ინტერესის აღორძინების ერთ-ერთი წამომწყები¹. ბიზანტიურის მსგავსად იტალიური რენესანსიც იჩენდა ინტერესს ფსევდო-დიონისესადმი, სადაც ფლორენციას აკადემიის მოღვაწეთა — მარსილიო ფიჩინოს, პიკო დელლა მირანდოლას და სხვების გვერდით, ფილოლოგი და ფილოსოფოსი ლორენცო ვალლა შეეცადა დაემკვიდრებია მეცნიერებაში შეხედულება, რომ არეოპაგატიკული წიგნები არ ეკუთვნოდა დიონისეს. ამან არ შეუშალა ხელი, რომ მომდევნო დროში, ზოგიერთები მაინც იმ ძველი აზრისანი იყვნენ, რომ არეოპაგატიკული წიგნები ეკუთვნოდნენ პირველი საუკუნის დიონისეს. ზოგიც ნაწილობრივ უკერძონ მხარს დიონისეს ავტორობას² იმ შემთხვევაში, როცა დასახელებული წიგნების მოციქულებრივი წარმოშობა საეკვოდ ცხადდებოდა. საკამათო ხდებოდა ფსევდო-დიონისეს სალიტერატურო მოღვაწეობის ქრონოლოგიური მონაცემები (მაგ., ლანგენი, პიპლერი).

არეოპაგატიკული წიგნების დაწერის გადატანა V საუკუნეში ნიშნავდა მათი მოციქულებრივი წარმოშობის მითის განიავებას. ამითვე აღნიშნული წიგნების ავტორის შესახებ საკითხი დგებოდა ახალ ფორმაში. ზნობრივი იყო ცდა დაესაბუთებინათ, რომ არეოპაგატიკული წიგნები თითქოს სხვადასხვა ავტორების მიერ დაწერილი უნდა იყოს. ხანდახან ასეთი ცდები მაინც იმ წინამძღვრიდან ამოდიოდა, რომ არეოპაგატიკული წიგნების ავტორის სახელი დიონისე უნდა ყოფილიყო. რაც ასეთ დაშვებას იმთავითვე საეკვოდ ხდიდა. სინამდვილეში კი, ცხადია, რომ სრულიად არ იყო სავალდებულო რომ საძიებელ ავტორს აუცილებლად დიონისე უნდა რქმეოდა, რაც, აშკარაა, კვლევა-ძიებას ართულებდა. 4

ასეთ გზას ადგნენ ბაუმგარტენი, კრუზიუსი. კრიუგერი და სხვ. პირველი ამათგანი, იღებდა რა მხედველობაში მისტიკოსთა ჩვეულებას თავისი სახელის შეცვლის შესახებ, უშვებდა, რომ ავტორმა განზრახ შეაერთა დიონისეს სახელი არეოპაგელთან. რათა გაეერთიანებინა დიონისური მისტიკრიები საღმრთო მწერლობასთან². მაგ-

¹ იხ. ამის შესახებ ი. შტიგლზიურის ნაშრომი: „მიანდა თუ არა ფოტიუს ე. წოდ. არეოპაგატიკული წიგნები ნამდვილად („ისტორიული უოველწილერი“. 1918, წიგნი 19, 20—გერმანულ ენაზე).

² იხ. მანის ბერძნული პატროლოგია, პარიზი, 1860 წ. დამატებითურთ ფ. ოელერის გამოცემისათვის 1857, პალე სქოლიოები, აგრეთვე მანის „ბერძნული პატროლოგია“. 4 სქოლიოები.

რამ თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ დიონისე არეოპაგელი მთლიანად საღმრთო მწერლობას ეკუთვნის, აქ შესაერთებელიც არაღერი ყოფილა და ავტორის შეცდომა სრულიად აშკარაა.

კრიუგერის საქმეც არაა უკეთეს მდგომარეობაში. ამოდიოდა რა დიონისეს სახელიდან, როგორც ფაქტისაგან, ავტორი მაინც ეძებდა V საუკუნის ოქსოლოგიურ მწერალთა წრეში ასეთი სახელის მქონე მოაზროვნეს. ნახა რა ასეთი პირი ისაიას მოწაფის სახით (თანახმად ზაქარია რიტორის ცნობისა და პეტრე იბერისა უკანასკნელის ანონიმური ბიოგრაფის ცნობებით). კრიუგერმა დაასკვნა, რომ დიონისე შესაძლებელია ყოფილიყო ე. წ. არეოპაგიტული წიგნების საძიებელი ავტორი¹.

კრიუგერის შეცდომა მდგომარეობს იმაში, რომ ის იზიარებს იმ ძირითად ნაკლს გაუმართლებელი დებულებისა, რომ საძიებელი ავტორი დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმურობის დადგენის შემდეგაც აუცილებლად დიონისედ უნდა იწოდებოდეს. ამ გარემოებამ ხელი შეუშალა კვლევა-ძიების გზაზე, როგორც კრიუგერს, ისე ბევრ სხვასაც².

კრიუგერის მდგომარეობა დამახასიათებელია მსოფლიო მეცნიერებისათვის საკითხის კვლევისას—ვინ იმალება აზროვნების ისტორიაში დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმის ქვეშ. მეცნიერება ამ საკითხში შეჩერდა არეოპაგიტიკული პრობლემის გადაუწყვეტლობის აღიარებასთან. 1900 წელს ჩვენი საკითხის ყველაზე დიდმა ეკვლევარმა განაცხადა: „ვინ იყო ეს საიდუმლოებით მოცული ადამიანი, და ვის წარმოადგენდა იგი: ეპისკოპოსს ანუ უბრალო ბერს. ამ საკითხის პასუხი სფინქსმა უარყო ერთხელ და სამუდამოდ, ფიქციის მიხედვით იგი მაღალი თანამდებობის კაცი უნდა ყოფილიყო და მართლაც ეპისკოპოსი იყო, გამსჭვალული მაღალი წარმოდგენით თავის მდგომარეობაზე³“.

ასეთი შედეგებით შევიდა მეცნიერება XX საუკუნეში და არეოპაგიტიკული წიგნების ნამდვილი ავტორის საკითხში ვერავითარი შემდეგი ცვლილება ვერ შეიტანა. აღდევანდელ დღემდე მეცნიერებამ დაადგინა: 1) არეოპაგიტიკული წიგნები დაწერილია V საუკუნის მეორე ნახევარში, 2) რომ მათი ნაწილობრივი აღიარება მოხდა VI საუკუნის პირველ ნახევარში (იერუსალიმის ადგილობრივ კრებაზე 531 წელს. 3) დასახელებული წიგნები შეიქმნა სირიაში, ყვე-

¹ კრიუგერი, -ვინ იყო ფსევდო-დიონისე“.

² კობი. ცოტ. ნაშ., გვ. 280, შენიშვნა.

³ იქვე.

ლა მონაცემის მიხედვით ქალაქ ზაპის მახლობლად (შტიგლმაიერი).
4) წიგნების ავტორი საეგებისოდ, იყო ეპისკოპოსი. ესაა ყველაფე-
რი, რაც აქვს მეცნიერებას დღევანდლამდე საკითხში დიდი ადამიან-
ნის შესახებ, რომელიც ფსევდო-დიონისეს სახელის ქვეშ იმალება. ✕

ჩვენი ამოცანა ჭერჯერობით ამოიწურება ცდით ხელახლად გავ-
ხადოთ მსოფლიო მეცნიერული მსჯელობის საგნად საკითხი არეო-
პაგიტიკული წიგნების ავტორის შესახებ. თავისთავად ამის მიღწე-
ვაც მნიშვნელოვანი იქნებოდა. პირობები, რომლებიც გაამართ-
ლებდა საკითხის ასეთ დასმას, რამდენიმედ შეამზადებდა მისი გა-
დაწყვეტის შესაძლებლობას.

არაა საჭირო შევეხოთ დიონისე არეოპაგელს, როგორც ასეთს. მისი ვებერთელა როლი აღმოსავლეთის და დასავლეთის იდეოლო-
გიის განვითარებაში ჭერჯერობით არ გვიანტერესებს. უნდა ვიცო-
დეთ ერთი რამ, რომ ფსევდო-არეოპაგელის იდეები არ იყო ეკლე-
სიის მიერ უყოყმანოდ მიღებული და რომ მოციქულებრივი ავტო-
რიტეტი არა, გაინაწილებდნენ იმათ ბედს, ვისაც ამ იდეების გად-
მოდებისათვის წილად ხვდა დევნა და გასამართლება. მაქსიმე აღ-
მასრულებელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, რობერტ გროსეტესტე. მაი-
ისტერ ეკპარტი, ნიკოლა კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვ. ასეთია
ადამიანთა კრებული, რომელმაც განიცადა თავის თავზე შედეგები
თანამედროვეების წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულებისა ფსევდო-
არეოპაგელისა და მისი მიმდევრებისადმი. იგივე სურათია აღმოსავ-
ლეთშიაც. მაგრამ არეოპაგიტიკულ ნაწერთა ანალიზი მნიშვნელო-
ვანია.

არეოპაგიტიკული წიგნების დაწერის დროისა და ადგილის შემ-
ხე მონაცემებს ვიღებთ როგორც ამოსავალ წერტილებს და არა რო-
გორც დასაბუთებას. ჩვენი პრობლემის გარკვევის შესაძლებლობა
არავითარ შემთხვევაში არაა ზემოდასახელებულ ცდებთან დაკავში-
რებული. მათი შედეგები სავალალოა, რადგან უმნიშვნელოა მათი
ფაქტიური ამოსავალი მონაცემები. ასეთი პრობლემისადმი მიახლო-
ვებისათვის საჭიროა გათვალისწინებულ იქნეს ანტიკური აზროვნე-
ბის შედეგად მიღებული ოთხი მომენტი; უსაპარულობის, უმაღლესი
მიზეზისა, უარყოფითი დიალექტიკისა და მისტიციზმის იდეები, რო-
მელთაგან არც ერთი არ იყო გადაჭრილი ანტიკურობის მიერ. აღმო-
სავლეთში განვითარებული მისტიციზმის ნიადაგზე შემუშავებული
ზოგი ერეტიკული შოძღვრება, რომელიც „ფეოდალიზმის წინააღ-
მდეგ ოპოზიციას წარმოადგენდა“, მიგვიყვანს სირიის ისეთ ცენ-
ტრში, როგორიც იყო იდეოლოგიური ჭიდილის არენა ჰაზა.

არეოპაგეტიკის სხვა შემანაზადებელ მომენტების ძიებისას უნდა გათვალისწინებულ იქნას III, IV საუკუნის მიმდინარეობანი, განსაკუთრებით პონტოს დიდი მოაზროვნეიც.

II. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიფულოჯიის წარმოშობა

ჯერ კიდევ V საუკუნემდე ცნობილი კაპადოკიელები—ბასილი, გრიგოლ ნაზიანზელი და განსაკუთრებით გრიგოლ ნოსელი წარმოდგენდნენ მოსამზადებელ საფეხურს V საუკუნეში მისტიციზმის აღორძინებისათვის. ამავე საკითხთან დაკავშირებით არ შეიძლება ვკერდი აევლოს მაკარი მეგვიპტელს, რომელიც აგრეთვე იმავე V საუკუნეს ეკუთვნის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ IV საუკუნის მისტიკოსების მოსამზადებელი მუშაობა განსაზღვრული იყო მით, რომ ფილოსოფიას ჯერ არ ჰქონდა მიღებული ის დამამთავრებელი სისტემატიზაცია, რომელიც მან მიიღო V საუკუნეში პროკლეს შრომებში. რომლის ნიადაგზე და რის გადამუშავების გზით ფსევდო-დიონისე შექმნის შესაძლებლობას ანტიკურობისაგან წამოყენებულს, მაგრამ მის მიერ გადაუქრელი საკითხების გაგრძელებისა და მოწესრიგებისა. რაც შეეხება მაკარი მეგვიპტელს, მას არ შეეძლო აგრეთვე ესარგებლნა ნეოპლატონიზმის უმაღლესი საფეხურით და სტოელთა სწავლას ემყარებოდა, როგორც ეს გამოარკვია ი. სტოფელსმა¹. რაც შეეხება ყველაზე დამახასიათებელ კაპადოკიელ მისტიკოსს— გრიგოლ ნოსელს, თუმცა იგი ემყარებოდა მის თანამედროვე ნეოპლატონიზმს, მაგრამ ეს იყო პლატონის იდეები და ამიტომ მისთვის უცხო იყო პროკლეს დამამთავრებელი მუშაობა, რომელმაც შექმნა დასაყრდენი V საუკუნის მისტიციზმისათვის².

IV საუკუნის მისტიკოსთა სწავლაში, როგორც V საუკუნის მისტიკის მოსამზადებელში, მრავალი საერთო ელემენტები მოიპოვება. კერძოდ აქ გვხვდება მსგავსი შეხედულებანი ღვთაების მისტიკური ხედვისათვის (ბერძნული „ორასის“); მასთან ურთიერთობისათვის და გაღმერთების შესახებაც კი (ბერძნ. „თეიოზის“). ეს დამთხვევები სავსებით გასაგებია, რამდენადაც V საუკუნის მისტიკა, არეოპაგეტიკულ წიგნებში მოცემული, აგებული იყო ანტიკური ფი-

¹ ი. სტოფელსი. „მაკარი მეგვიპტელი სტოელთა კვალზე“. თეოლოგიური საბჭოეურო. 1910 წ. გვ. 94 და შემდ. (გერმანულად).

² ეს საკითხი გამოჩვენებულია კონხის ნაშრომში „მისტიკური ხედვა გრიგოლ ნოსელთან“ (გერმანულად).

ლოსოფიური მემკვიდრეობის წინამორბედ ქრისტოლოგიაზე. არსებითი განსხვავება მდგომარეობდა იმაში, რომ არეოპაგტიკულ მისტრიკამ პრინციპული დასაყრდენი თავისი დამთავრებისათვის პპოვა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის სისტემატიზირების ნიადაგზე, რომელმაც მისტრიკასთან ერთად წამოაყენა კიდევ სამი პრინციპი—უმალესი მიზეზის იდეა, უსასრულობა და უარყოფითი დიალექტიკა. ეს ოთხი პრინციპი ერთად ქმნიდა საყრდენს ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებისათვის V საუკუნის შემდეგ იმის ნიადაგზე, სადამდისაც ეს დასაყრდენი მიიტანა უკანასკნელმა შემაჯამებელმა ანტიკური ფილოსოფიისა—პროკლემ.

აღნიშნული გარემოება ზოგს შემცდარად ჰქონდა გაგებული და არეოპაგტიკული იდეების წარმოშობას V საუკუნემდე ეძებდნენ, მაგრამ ამ იდეათა წყობის კავშირი პროკლესთან იმდენად ნათელი გახდა, რომ მეცნიერებამ სრულიად სამართლიანად გადაწყვიტა საკითხი არეოპაგტიკული წიგნების ავტორის მოღვაწეობისა V საუკუნის მეორე ნახევართან დაკავშირებით. აქედან ისიც ხათელია, რომ არეოპაგტიკული წიგნების ავტორი უნდა გაცნობილი ყოფილიყო IV საუკუნის ქრისტოლოგიურ-ფილოსოფიურ იდეებთან. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ისტორიკოს და ფილოსოფოს ზაქარია რიტორის ცნობა, რომ ისაიას, ენოს, პაზელის და მაიუმის ეპისკოპოსის პეტრეს ქრისტოლოგიურ წრეში კრიტიკული თვალსაზრისით განიხილავდნენ წინამორბედ ცდებს პლატონის, არისტოტელეს და პლოტინის გამოყენებისა. არაა ზუსტი მითითება ვინ ჰყავდათ V საუკუნის ქრისტოლოგ-ფილოსოფოსებს მხედველობაში, მაგრამ თუ ამაში თანამედროვეებიც შედიოდნენ, ეს არ გამოირიცხავს მათ, რომ საჭირო შეიქმნა დამატებითი პრინციპული დასაბუთება ყველა იმისა, რაც შემზადებული იყო IV საუკუნეში¹.

ზაქარია რიტორის მითითებით დაეიწროებოდა წრე, რომელშიაც უნდა მოიძებნოს V საუკუნის მისტოლოგიის ავტორი. მეტი დამაჯერებლობისათვის უკეთესია განხილულ იქნას მოაზროვნე ქრისტოლოგთა მთელი წრე, რომლებიც არეოპაგისტული წიგნების დაწერის დროს ხელზე იყვნენ, როგორც ფიზიკურად არსებული პიროვნებანი.

ეს ერთი გზაა, რომლითაც უნდა წარიმართოს კვლევა. მეორე გზა ერთი ძეგლის ზოგიერთი ადგილის ანალიზი, რომელიც ისეთ ახირებულობას შეიცავს, რომლებიც გაიძულეებს იფიქრო, რომ მათშია ფსევდო-არეოპაგელის როგორც ნასკვი, ისე მისი გახსნაც, ეს

¹ ზაქარია რიტორი, „საეკლესიო ისტორია“, გვ. 229, 271 (გერმანულად).

დოკუმენტი—ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაა“. ეს ძეგლი, როგორც შემდეგ უფრო მკაფიოდ დავინახავთ, და რომელიც ეკლუთენის იმ წრის ადამიანს, სადაც შეიქმნა არეოპაგეტიკული წიგნები. გაკვირვებას იწვევს თავდაპირველად ორი ერთიმეორესთან შეუთავსებელი მხარეებით. ერთის მხრივ მასში მოცემულია სრული მეცნიერული ცოდნა თანამედროვე ადამიანთა და ფაქტების, და შეორეს მხრივ აქვე მოცემულია სავსებით შეთხზული ორი ისტორია. ერთი უკანასკნელთაგანი, როგორც გაიკვია, ეხება ფსევდო-დიონისეს. მეორე—პეტრე იბერს, ჰაზელ ეპისკოპოსს (მაიუმში). ფრიად მამხილებელია რომ ეს ორი ნათხზი, რომლებიც ამ სანდო მწერალში გამოუწვევია რაღაც განსაკუთრებულ გარემოებას, დაკავშირებულია ერთიმეორესთან: ერთ ნათხზს გამოუწვევია მეორე, რაც მათ შინაგან კავშირზე მიუთითებს.

ზაქარია რიტორი, რომელმაც უეჭველად იცის ვინ იყო არეოპაგეტიკული წიგნების ნამდვილი ავტორი, შეგნებულად მიაწერს მას მეორე პირს—1 საუკუნის დიონისე არეოპაგელს და ამავე დროს მიაწერს პეტრე იბერის ვითომდა რაღაც წიგნს. პეტრე იბერი ხსნის ასეთი მიწერის მოტივს, რომელიც ანალოგიურია მისი მამოძრავებელი მოტივისა დიონისესათვის და ხსნის აგრეთვე ფაქტს პეტრე იბერის სამწერლო ავტორიტეტისა.

ეს გარემოებანი იწვევს ეჭვს, რომ ზაქარია რიტორი რაღაც მოაზრებებით, რომლებზეც შემდეგ იქნება ლაპარაკი, დუმდა იმის შესახებ, რომ არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორი იყო პეტრე იბერი. მაგრამ საჭირო გახდა ამის საიდუმლოებით მოცვა. ამრიგად ზაქარია რიტორი მნიშვნელოვანია ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების გახსნისათვის არა როგორც პირდაპირი წყარო, არამედ როგორც აღნიშნული საიდუმლოების პირველი შემქმნელი. ამის გამო ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების გახსნა მისგან უნდა დაიწყოს. მაგრამ ზაქარია რიტორის ნაწერთა ადგილების ანალიზის გაგრძელება უმჯობესია, რათა წარიმართოს კვლევა, პირველი ზემოთ მითითებული გზით. უნდა გამოიკვყვს — როგორია ის წრე, რომელსაც კარგად იცნობს ზაქარია რიტორი და რომელშიაც შეიქმნა არეოპაგისტული წიგნები.

ეს ვარემოება კარგად ეგუება ზუსტ ისტორიულ დადგენას. ეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური წრე შედგებოდა ზუთი კაცისაგან: სამი ფილოსოფოსისაგან და ორი მომეტებულად ქრისტოლოგისაგან. სირიაში, V—VI საუკუნოების ფილოსოფიურ ცენტრში—ჰაზაში იმყოფებოდა სამი ცნობილი ჰაზელი: პროკოპი ჰაზელი, ენოს ჰაზელი

და ზაქარია რიტორი. არც ერთი ამათგანი არ იყო ისეთ დამოკიდებულებაში პროკლეს იდეებისადმი, რომლებზედაც, როგორც ახლამეცნიერებისათვის უკვე გამოჩვენებულია, აგებულია მთელი არეოპაგიტულ შეხედულებათა სისტემა.

პროკოპი ჰაზელი იმყოფებოდა მრავალგვარ გავლენათა ქვეშ, დაწყებული ფილონ ალექსანდრიელით, ვიდრე ორიგენისა და კირილე ალექსანდრიელამდე. მართალია შტიგლმაიერი და სხვ. ამტკიცებდნენ საწინააღმდეგოს, მაგრამ დემოსტენე რუსოსმა დაადგინა, რომ პროკოპი ჰაზელი უნდა ჩაითვალოს პროკლეს წინააღმდეგ მიმართული ნაწარმოების ავტორად¹.

ზაქარია რიტორი, თანახმად მისი განცხადებისა, არაა მისაღები როგორც არეოპაგიტკული წიგნების ავტორი. ამის გარდა, მას ენოს ჰაზელთან აახლოებს როგორც ეს სიკორსკის მიერაა აღნიშნული—სახელდობრ ქრისტოლოგიური საკითხების შეგუება არა იმდენად ნეოპლატონიზმთან, რამდენადაც თვით პლატონის მოძღვრებასთან. სიკორსკის ანალიზში ენოს ჰაზელის ნაწერებისა დაადგინა, რომ ეს უკანასკნელი სარგებლობდა პლატონის მთავარი დიალოგებით თავისი ქრისტოლოგიურ ძიებათა დროს².

მართალია, ენოსი სარგებლობს პლატონით და საზოგადოდ ნეოპლატონიზმით და ამ ნიადაგზე მას მკვიდრო კავშირი ჰქონდა ისაიასთან და, ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერთანაც, მაგრამ ეს განისაზღვრებოდა იდეური დაახლოებით რაც არ გადასულა შეხედულებათა იდენტიობაში. ენოსი, ისე როგორც ზაქარია რიტორი დარჩა პლატონიკოსად, რომლისთვისაც არ იყო უცხო ნეოპლატონიზმიც, მაგრამ ეს მხოლოდ მეტ-ნაკლებად³.

ამრიგად არც ერთი ჰაზელი არ იყო „ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის მწვერვალის“, როგორც იტყოდა ჰეგელი, პროკლეს მოწაფე და მიმდევარი. რამდენადაც არეოპაგიტკული წიგნები ეყრდნობა პროკლეს ნაწერებს, ეს ჰაზელები არაა მხედველობაში მისაღები, როგორც არეოპაგიტკული წიგნების ავტორები.

სურათი არ იცვლება მაშინაც კი, თუკი კვლევა-ძიება გადალახავს მეცნიერების მიერ არეოპაგიტკული წიგნების შედგენის შესაძლებლობის ფარგლებს და მიხედავს რა კეთდებოდა იმ დროს ალექსანდრიასა ანუ ბიზანტიაში. ჰაზელების თანამედროვენი—იოანე ფი-

¹ ამის შესახებ ნათქვამია დემეტრიოს რუსოს ბერძნულად დაწერილ წიგნში „სამი ჰაზელი“ (ბერძნულად „ტრეის ჰაზაიონ“).

² სტ. სიკორსკი, „ენოს ჰაზელისათვის“, ბრატისლავა, 1909 წ. კრებულში „ბრესლავის ფილოსოფ. მიმოხილვანი“, 9, გვ. 28—41.

³ ზაქარია რიტორის ციტ. ნაშრ. და ადგილი.

ლოპონი—ალექსანდრიაში და ლეონტი ბიზანტიელი, თითოეული მათგანი თავისებურად, ხოლო ორივე ერთნაირად განზე დგანან ფსევდო-არეოპაგელის იდეოლოგიური საყრდენისაგან—პროკლესაგან. იოანე ფილოპონი, ანტიკური ფილოსოფიის ეპიგონებს გაპყვა. გერმანიას ძე ამმონიოსისდა გვარად და მას ყოველგვარი საბუთი ჰქონდა პროკლეს საწინააღმდეგოდ გამოსელისათვის¹.

ლეონტი ბიზანტიელი მიეკუთვნება VI საუკუნის დასაწყისს (გარდაიცვალა მიახლოებით 543 წელს). იგი იყო დაკავშირებული აგრეთვე იერუსალიმელ წრეებთან. თუ იოანე ფილიპონი, პროკლეს მოწინააღმდეგე, მონოფიზიტებს ემხრობოდა, ლეონტი ბიზანტიელი, იღვა რა ახლო IV საუკუნის მისტიკასთან—კერძოდ კაპადუკიელებთან. მონოფიზიტების და მათი მედროშე —ანტიოქიელ პატრიარქის სევერის წინააღმდეგ გამოდიოდა².

ყველაფერი ეს საკმაო მაჩვენებელი იყო იდეოლოგიური არევისათვის V—VI საუკუნეთა. ლეონტი ბიზანტიელის თხზულებათა ანალიზისას ირკვევა, რომ იგი, ზაქარია რიტორის მსგავსად, რამოდენიმეჯერ ახსენებს ფსევდო-დიონისეს³. ეს გარემოება შეიძლება იხსენებოდეს მით, როგორც მიუთითებს ლეონტი ბიზანტიელის მოღვაწეობას მკვლევარი ფ. ლუფი, რომ არეოპაგეტიკული წიგნები პირველად გახდნენ ცნობილი პალესტინაში⁴.

ამრიგად, არც ჰაზაში, არც ალექსანდრიაში, არც ბიზანტიაში არ ხანს მოღვაწე, რომელიც რამდენადმე იძლეოდეს საბაბს არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორობა მიეწეროს.

ზაქარია რიტორმა შემთხვევით არ გადააბა ერთიმეორეს ორი ნათესაი: დიონისე არეოპაგელზე და პეტრე იბერზე. მართალია, უკანასკნელის გვერდით იგი ახსენებს ისაიასაც, გამოჩენილ საეკლესიო პოლემიკურს, მაგრამ არაფერს ამბობს მისი მწერლობის გამო. ის გვაგებინებს, რომ ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოება ეხება მხოლოდ პეტრე იბერს. ამით ოდნავადაც არ მტკიცდება, რომ სწორედ ეს უკანასკნელია არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორი, მაგრამ ერთი ცხადია: ამ პერიოდის ფიზიკურად არსებულ ქრისტოლოგთაგან გამოირჩევა, როგორც შესაძლებელი ავტორი არეოპაგეტიკული

¹ წიგნში—„ქვეყნის მარადიულობისათვის — პროკლეს წინააღმდეგ“ (ლათინური ტრაქტატი).

² თხზულებაში „ელაისის“ და სხვ.

³ ლ. პ. სუნელას, „ლეონტი ბიზანტიელი“, მისი თხზულებათა, წყაროების და მსოფლგაგებია ნარკვევი, 1906, გვ. 40—65 (გერმანულად).

⁴ ფ. ლუფი. „ლეონტი ბიზანტიელი“ (1887), გვ. 269.

წიგნებისა ყველა, გარდა პეტრე იბერისა. რაც შეეხება უკანასკნელს ჭერჯერობით ირკვევა, რომ იგი შეიძლება განხილულ იქნას ამ თვალსაზრისით.

III. პეტრე იბერის ბიოგრაფიული ცნობები

პეტრე იბერის ბიოგრაფიული ცნობები ყველა ერთნაირი ღირებულებისა არაა. ანონიმური სირიული ბიოგრაფია ბევრით არ განსხვავდება იოანე მაიუმელის „პლეროფორიებიდან“. არაა ცნობილი, რას წარმოადგენდა დაკარგული ბიოგრაფია, პეტრე იბერისა სირიულ ენაზე დაწერილი. საზოგადოდ ზაქარია რიტორი როგორც ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი პეტრე იბერისა სხვა ბიოგრაფებზე უფრო მაღლა დგას. თუ გამოვრიცხავთ ორ დასახელებულ შეგნებულ ნათხზს, ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიიდან“, იგი თავისი ცოდნით და მოთხრობის მეცნიერულ-ობიექტური მეთოდით თავის სიმალლეზე დგას. იგია ერთი პირველთაგანი ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების შემქმნელი და მასშივეა მისი ამოცნობა.

ზაქარია რიტორის გამორიცხვით პეტრეს სხვა ბიოგრაფები ვერ დგანან ისეთ სიმალლეზე, რომ მათი გამოყენება უსიტყვოდ შეიძლებოდეს. თანამედროვე ფილოსოფიური აზრის მიღწევებზე დაყრდნობილი ქრისტოლოგიის სიზუსტენი მათთვის ხშირად სავსებით მიუწვდომელია. ამის გამო პეტრეს ბიოგრაფიული ცნობებით სარგებლობა შეიძლება მხოლოდ ორ შემთხვევაში: 1) როცა ისინი ადასტურებენ ერთსა და იმავე გარემოებას, ან და 2) როცა მათი ნათქვამი სინამდვილის ფაქტებს ემთხვევა. იგივე უნდა ითქვას პეტრე იბერის ბიოგრაფიის ქართულ გადამუშავებაზე XII--XIII საუკუნეთა მიჯნაზე.

მთავარი, რაც ახასიათებს პეტრეს ბიოგრაფებს არის ის, რომ ისინი ყველანი მონოფიზიტები არიან. მართალია მათში უკუიფინება მონოფიზიტობის განვითარება უკიდურესიდან სინკრეტიულ ფორმებამდე, და ამ ფონზე ზაქარია რიტორი გამოირჩევა უფრო ფართო შეხედულებებით ვიდრე, მაგალითად, იოანე მაიუმელი—ყველაზე უდრეკი მონოფიზიტი. მაგრამ ეს განსხვავება არ აუქმებს ფაქტს, რომ სამივე წყარო პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა მოდის მონოფიზიტებისაგან. გასაგებია, რომ მონოფიზიტი ბიოგრაფები ცდილობდნენ პეტრე იბერიც მონოფიზიტად წარმოედ-

გინათ¹. ზაქარია რიტორის დამოკიდებულება ფსევდო-დიონისესადმი ამხელს ასეთ ტენდენციას. სწორედ ზაქარია რიტორი, როგორც გამომჩნდება, ფსევდო-დიონისეს სახავს მონოფიზიტების მომხრედ, აშუქებს რა ამავდროს ერთნაირად პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის შეხედულებებს. შექმნა რა მითი არარსებული იოანე ალექსანდრიელის მიერ პეტრე იბერისათვის არა მონოფიზიტური წიგნის მიწერის შესახებ, ზაქარია რიტორი იმ მოსაზრებითაც ხელმძღვანელობდა, რომ ეჩვენებინა იმავე დროს პეტრე იბერის ვითომდა მონოფიზიტური ნაწარმოები. ზაქარია რიტორის მხრივ მიმართების ხაზი პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისესადმი ამ შემთხვევაშიაც ერთნაირი იყო.

ამასვე ჩაღიან სხვა წყაროებიც. პეტრე იბერი მათთვის ისეთივე მონოფიზიტია, როგორიც არიან თვითონ ისინი. როგორც ზაქარია რიტორმა გახადა დიონისე არეოპაგელი მონოფიზიტად, თუმცა, ირკვევა, რომ არეოპაგეტიკული წიგნები საამისო საბაბს არ იძლეოდნენ, ასევე როგორც ანონიმი, ისე იოანე მაიუმელი პეტრეს მონოფიზიტად აქცევდნენ. საამისოდ, როგორც გაიჩვენება, იყო ისეთივე საბუთები, როგორიც გააჩნდა ორთოდოქსალურ და კათოლიკურ ეკლესიას გამოცხადებია ფსევდო-დიონისე, ანუ პეტრე იბერი თავის კაცად. ფსევდო-დიონისეს და პეტრე იბერის ოფიციალური ეკლესიის მიერ თავის კაცად გამოცხადებას იმდენივე ფასი ჰქონდა, როგორიც მათი მონოფიზიტური მხარის მიერ თავის კაცად გამოცხადებას. არც მეტი არც ნაკლები.

არსებითად კი იმის შესახებ, რომ პეტრე იბერი ვითომ მართლაც მონოფიზიტი ყოფილიყო, არსებობს მხოლოდ მონოფიზიტ-ბიოგრაფების ნაამბობი. ამასთან განსაკუთრებით დამახასიათებელია ცნობები, რომლებიც გაეპარათ მოვლენათა ასეთი გაშუქების დროს და რომლებიც მიუთითებენ ისეთ შემთხვევებზე, რომელთა მონოფიზიტობით ახსნა შეუძლებელია. რაც შეეხება პეტრე იბერის გამოთქმებს, მათი მონოფიზიტური ახსნა საძნელაა, რაც მონოფიზიტ-ბიოგრაფებს ახასიათებს. ასეთივე მდგომარეობაა, როგორც გამოირკვევა, თვით ფსევდო-დიონისეს მიმართაც. აშკარად და უსიტყვოდ მონოფიზიტური ადგილები არეოპაგეტიკულ წიგნებში არაა და ასეთებად შეიძლება მიიღონ ისეთი დებულებანი, რომლებიც მისაღები ჩანან მონოფიზიტობის კომპრომისული ფორმისა-

¹ აკად. ნ. ი. მარი სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ ანტიქალკედონისტებს „სურდათ ყოლოდათ ის (პეტრე—შ. ნ.) თავის ბანაკში, მაგრამ იყო თუ არა ის ასეთი სასტიკი მოწინააღმდეგე ქალკედონის კრებისა, ეს ჭერ კიდევ არა ჩანს. —ცხოვრება პეტრე იბერისა“ 1895 წ., შესავ. IV. C. II. B.

თვის, სადაც ადამიანის „გალმერთებაზეა“ ლაპარაკი და არა პირიქით. სწორედ ამას ადასტურებს ზაქარია რიტორის მიერ ფსევდოდონისეს თხზულებიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“ მოყვანილი ადგილი, სადაც ცხადადაა ლაპარაკი ადამიანის გალმერთებაზე.

ამრიგად წყაროები პეტრე იბერზე, განსხვავდებიან რა თვისობრივად მეტ-ნაკლები მეცნიერულობით და დამაჯერებლობით, ემთხვევიან ერთიმეორეს იმაში, რომ მასში სურთ მონოფიზიტი დაინახონ.

იოანე მაიუმელისათვის პეტრე — აშკარა მონოფიზიტია, რომელიც არ დგას ქალკედონიტების მხარეზე. ანონიმური ბიოგრაფისათვის პეტრე აგრეთვე მონოფიზიტია. მაგრამ ხანდახან ორაზროვან განცხადებებს აკეთებს და ასევე მოქმედებს; ზაქარია რიტორისათვის პეტრე მონოფიზიტია, კომპრომისულ გზაზე დამდგარი მსგავსად კეისარ ზენონის მიერ გამოთქმულ „ერთიანობის“ („ენოტიკონისა“).

ეს ცვალებადობა პეტრე იბერის ბიოგრაფებს შორის სახვის დროს ბევრ რამეს გასაგებს ყოფს: 1) ბიოგრაფების შეხედულებანი უეჭველად ტენდენციურია და დიდ შემოწმებას მოითხოვს. მათი, დამამტიციებელი შემთხვევები მეტად მცირეა; 2) ბიოგრაფების მიმართებამ პეტრესადმი განსაზღვრა მისი შემდგომი ბედი — მას ხან მონოფიზიტად, ხან უბრალოდ მწვალებლად, ხან კი ორთოდოქსად თვლიდნენ.

მდგომარეობა მაინც არაა ისეთი, როგორც ეს კრიუგერს გამოუვიდა. მან ყოველად დაუსაბუთებლად სცადა არეოპაგატიკული წიგნების ავტორი დაენახა დიონისე სქოლასტიკოსში. — პეტრე იბერის ერთ მიმდევარსა და მსმენელში. მაგრამ მაშინ გამოდის, რომ V საუკუნეში ერთიმეორეს გვერდით იდგა ორი ადამიანი: „ადამიანი საკვირველად სახელგანთქმული მთელს ქვეყანაზე“, როგორც ნათქვამია ისტორიკოსის მიერ! — პეტრე იბერი, რომელიც ცნობილი იყო, რომ წიგნებსა წერდა, მაგრამ მის შემდეგ არ შენახულა არც ერთი მისი სახელით ზედწერილი წიგნი და, მეორეს მხრივ ჩვეულებრივი განსწავლული კაცი („სქოლასტიკოსი“). პეტრე იბერთან მიდიოდნენ ყოველის მხრივ, და რომელთაგან ეს უკანასკნელი განირჩეოდა მით, რომ „შეიხიზნა თავისთან პეტრე სამი წლის განმავლობაში, რითაც მისცა მას საშუალება ემუშავნა მეცნიერებაში, რაზედაც პეტრე მუდამ ოცნებობდა? კრიუგერს გამოუდიოდა, რომ ამ უკანასკნელი კაცის შემდეგ, ცოტა ვინმე თუ იცნობდა, თითქოს შე-

1 ანექლოტა სირიაკა, ტომი მესამე, თავი IV (ლათინურად).

2 რააბე, პეტრე იბერი (ადგ. გერმანულად).

მონახული იყო წიგნები, რომლებზედაც მისი სახელი წერია, შეერთებული საექვო სახელწოდებასთან — „არეოპაგელი“, რაც ისტორიულად პავლე მოციქულის მიმდევარს ეწოდ.

კრიუგერის მიხედვრებს არ ძალუძთ პრობლემასთან მიახლოება და თვითონ შეიძლება ამოცნობილ იქნან—თუ საზოგადოდ ისინი დასაშვებია. მხოლოდ მთავარი პრობლემის გადაჭრის შემდეგ—სახელდობრ—შეეძლო თუ არა ეგრეთწოდებული არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორი ყოფილიყო დიონისე სქოლასტიკოსის მასწავლებელი—პეტრე იბერი — მაიუშელი ეპისკოპოსი.

თუ გარეგნულ ანალოგიებს მივყვებით, იმისაგან, რაც გამოკვეულია მეცნიერების მიერ დღემდე, ფსევდო-არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორის შესახებ მხოლოდ პეტრე იბერი აკმაყოფილებს მოთხოვნას მოღვაწეობის დროის შესახებ. ის გარდაიცვალა ან 488 ან 491 წელს. იგი მოღვაწეობდა სირიაში, მაიუშში ქალაქ ჰაზის რაიონში თავისთავად ცხადია, რომ ყოველივე ეს ჭერ-ჭერობით არაა კიდევ დასაბუთება, რადგან მეცნიერების მიერ ამ სახით გამოკვეული მონაცემები სრულიადაც არაა საკმარისი.

ამრიგად წვტილად პეტრე იბერის არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორობის შესაძლებლობისათვის მნიშვნელოვანია ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაში“ მოყვანილი ორი შეთხზული ამბის ფაქტი ფსევდო-დიონისეს და პეტრე იბერის შესახებ. კიდევ მეტი—შეიძლება გაიკვეს, რომ აღნიშნული შეთხზული ამბავი წარმოადგენს ერთ-ერთს, თუ მთავარ წყაროს არა ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების შექმნაში. ეს ამბავი რომ მონოფიზიტების შექმნილია — ფაქტია, ხოლო ზაქარია რიტორის ნაწერი—მათი ოფიციალური დოკუმენტაციაა, მასთან ყველაზე ადრინდელი. ამიტომ ბუნებრივია ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების იმავე გზაზე ძებნა, რომელზედაც იგი შეიქმნა.

მეცნიერების განკარგულებაში მყოფი ცნობათა მიხედვით, პირველად არეოპაგეტიკული წიგნების შესახებ ლაპარაკი დაიწყო VI საუკუნის 30-იან წლებში და სწორედ მონოფიზიტურ წრეებში. მასშასადამე არეოპაგეტიკული წიგნები მონოფიზიტებს დაჭირდათ თავისი იდეური გაძლიერებისათვის. თავისი შინაარსით ეს წიგნები ერთგვარ ეჭვს ბადებდნენ. როგორც გაიკვევა არა ყველა დებულება ამ წიგნებისა ითვლებოდა საკმაოდ ორთოდოქსალურად, რომელიც დაწერილია, ყველა მონაცემების მიხედვით V საუკუნის მეორე ნახევარში. ეს წიგნები რამოდენიმე ათეული წელი იყო ბრუნვაში განდობილთა მეტად ვიწრო წრეში. და ფართო გავრცელება მიიღეს მათ მას შემდეგ, რაც ისინი მიეწერა ერთი პირველთაგანისა-

გან—ზაქარია რიტორისაგან—დიონისე არეოპაგელს. ამ მომენტიდან იწყება დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება მაგრამ ამის გვერდით ზაქარია რიტორმა აქვე შექმნა მეორე საიდუმლოება—პეტრე იბერზე, როგორც მწერალზე, რომლის ავტორიტეტით სარგებლობა შეიძლებოდა. ზაქარია რიტორი წერს: „ის დიონისე არეოპაგიდან, რომელმაც ბნელისა და წარმართობის შეცდომათაგან მიიღწია ღმერთის შემეცნების საგანგებო სინათლეს ჩვენი ხელმძღვანელის პავლეს საშუალებით, ლაპარაკობდა წიგნში, რომელიც მიუძღვნა წმინდა სამების ღვთაებრივ სახელებს და სხვ.“¹

ეს ციტატი ზაქარია რიტორიდან შეიცავს დასახელებულ შენათხზავს, რომელმაც ფსევდო-არეოპაგიტის საიდუმლოება შექმნა. მასში, თითქოს უსიტყვოდ, მითითებაა ფსევდო-დიონისეზე, მაგრამ ეს ერთი წუთითაც ვერ არყევს იმ ფაქტს, რომ აქ შეგნებული ნათხზია. იგი მიმთითებელი დიონისეზე, როგორც არეოპაგიტიკული წიგნების ავტორზე, შევსებული ნათხზით პეტრე იბერზე, გვამცნობს, რომ აქ შეგნებული მისწრაფებაა ორ ადამიანზე ცალ-ცალკე ილაპარაკოს.

ამ პირობებში არავინ არ უნდა შეაშფოთოს, იმან რასაც ზაქარია რიტორი ამბობს პეტრე იბერზე და დიონისე არეოპაგელზე. ზაქარიას პოზიცია ერთი შეხედვით სავსებით ნათელი არა ჩანს „საეკლესიო ისტორიაში“. დიონისე არეოპაგელი ყველაზე მნიშვნელოვანია ზემოთ მოხსენებულთა შორის. დიონისედან მოყვანილი ციტატი სრულიად არ იძლევა იმის დანახვის შესაძლებლობას, რომ მისი ავტორი მონოფიზიტია, როგორც ამას ჩვეულებრივ აღიარებენ². ეს ციტატი ტიპიურია მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა ბრძოლის კომპრომისული თვალსაზრისისათვის და პეტრე იბერის მიმდევართათვის მეტად საჩინოა. ქრისტეს ორბუნებობა მეტად დაჩრდილულია იმ ადგილას, რომელიც ზაქარია რიტორს მოყავს³. ციტატის ცენტრს წარმოადგენს ადამიანის ღვთაებამდე ამალლების იდეა, როცა სამების ერთი პირის შუალობით ღვთაებამ თითქოს მიიახლოვა და აღამალლა ჩვენი ადამიანური სიმდაბლე⁴. ამრიგად აქაც სიმძიმის ცენტრი ღმერთის განკაცებაში კი არ იგულისხმება. არამედ, პირიქით, ცნობილი მოძღვრება ფსევდო-არეოპაგელისა „გაღმერთების“ („ბერძნულად „თეოზისი-ს“) შესახებ. ეს ის წერტილია, რომელიც

¹ ზაქარია რიტორი, „საეკლესიო ისტორია“, კ. აპრენსის და გ. კრიუგერის გამოცემა, ლაიფციგი, 1899 წ., გვ. 193 (გერმანულად).

² ევაგრე პონტოელი თავისი „ისტორიის“ 2 და 3 წიგნში.

³ ზაქარია რიტორი, ციტ. ნაშრომი, გვ. 250.

⁴ ეს აზრი მოცემულია ზაქარია რიტორის და გერმანოზის კომენტარებში დიოფიზიტური გაგებით, განსხვავებით ზაქარიასაგან.

ფსევდო-არეოპაგიტიკული იდეების მიმართ მარად იწვევდა გაუგებრობას და მიუხვედრელობას აღმოსავლეთით და დასავლეთით. აქვე მითითებულია, რომ „უთქმელია“ როგორ მოხდა, ის რომ „მარტივი ქრისტე“ გართულდა და შემდეგ ლაპარაკია დადგენაზე „დროულად ზედროულისა და ზემყარის ყოველივე წესისა და ბუნებისათვის“.

არ შეიძლება ორი აზრი იყოს იმაზე, რომ ეს ადგილი ფსევდო-ლიონისესთან შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც მონოფიზიტურად. ისე დიოფიზიტურად. შეთანხმებულობა ორივე ბანაკს შორის მყარდებოდა იმის ხაზგასმით რომ ადამიანური ბუნება, ღვთაებას ზიარებული, ღვთაებრივი ხდებოდა, ე. ი. ადამიანი აღწევდა ღვთაებრიობას. ამ ადგილის შერჩევა ფსევდო-არეოპაგელის ნაწერისაგან უხმაურება პეტრე იბერის პოზიციას როგორც არსებითად ისე გამოთქმის ფორმით. აქ გამოჩნდა ზაქარისას სახით პეტრე იბერის მოწაფე. პეტრეს ანონიმურ ბიოგრაფს არაერთგზის მოყავს პეტრეს სიტყვის გადმოცემისას იგივე ცნება „უთქმელისა“, ერთი და იმავე სახით გამოყენებული როგორც არეოპაგიტიკულ წიგნებში, ისე პეტრე იბერის გამონათქმეებში.¹

პეტრე იბერი ისე, როგორც არეოპაგიტიკული წიგნები ღიდი ხნის განმავლობაში მონოფიზიტობასთან დაკავშირებულად ითვლებოდა. დასავლეთში, ისე როგორც ნაწილობრივ აღმოსავლეთშიაც შემდეგ დროში რამოდენიმე მიმდინარეობა ჩამოყალიბდა, რომელთაგან თითოეული პეტრე იბერსა და არეოპაგიტიკულ წიგნებს თავისებურად ხსნიდა. მას შემდეგ რაც მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა ბრძოლა შენელდა, აქ მიეკუთვნებოდა კათოლიკეები, ორთოდოქსეები და ერეტიკოსები, განმარტებათა და გადაკეთებათა საშუალებით. თითოეული დასახელებული მიმდინარეობა დებდა რელიგიურ იდეებში სოციალურ შინაარსს—განსაკუთრებით არეოპაგიტიკული იდეების დასავლურ ათვისებაში. ამ მხრივ სავსებით მართალი იყო აკადემიკოსი ნიკო მარის ზემოთ მოყვანილი დახასიათება პეტრე იბერისა, იმ დამატებით, რომ ეს ერეტიკულ მისტიციზმსაც უხებოდა.

ასეთ პირობებში მხედველობაში უნდა იქნას მიღებული არა პირვანდელი დოგმატიკა მისტიციზმისა, არამედ მისი შემდგომი ეტაპი, როცა აღიარებულ იქნა ადამიანის ბუნება, როგორც ქრისტეს ბუნე-

¹ შედ. ფსევდო-ლიონისე „საღმრთოთა სახელთათვის“ თავი 5, 13 და სხვ. იგივე ანონიმთან, რააბეს გამოცემით გვ. 44, 79.

ბის შემადგენელი ნაწილი, ამ კომპრომისული ფორმისათვის უშვებდნენ იმას, რომ ადამიანური ბუნება ერთგვარ ცვლილებას განიცდიდა, ღვთაებრივ ბუნებასთან შეხამებისას. ეს მომენტი კარგადაა გამოთქმული ზაქარია რიტორის მსჯელობაში, როდესაც ის ფსევდოდონისეს გაგებას ეხება. ის ეხება აზრს იმის შესახებ, თუ როგორ აღიმალა ღმერთმა თავისადმი და შეირწყა ადამიანის დაბალი ბუნება. მონოთეიზიტობის ეს ფორმა უკვე კომპრომისული ფორმაა და მასში უკვე აღარაა წინანდელი ფორმულირების დოგმების შეურიგებლობა, ბრძოლა არანაკლები სიმძაფრით მიმდინარეობდა, პოლიტიკური და ნაციონალური ფორმების მოპოვებით. მისი სიმბოლო იყო მომეტებულად ბიზანტიის იპპერიის აღმოსავლური პროვინციები. ამან წარმოშვა ვნებათა დამშვიდებისა და დაზავების ცდები და მანვე წარმოშვა გამაერთიანებელი (უნიონალური) ტენდენციები.

ამასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ მეცნიერებაში უკვე მიაქციეს ყურადღება იმ ფაქტს, რომ კეისარ ზენონის „გენოტიკონის“ უნიონალური ტენდენციები დაემთხვა ფსევდო-არეოპაგიტიკული წიგნების ქრისტოლოგიას. მეცნიერმა ბონევიჩმა და შტიგლმაიერმა მიაქციეს ყურადღება ამ გარემოებას და უკანასკნელი იხრებოდა ისეთი გაგებისაკენ, თითქოს არეოპაგიტიკული წიგნები დაწერილი იყო „გენოტიკონის“ იდეური დასაბუთებისათვის. კეისარ ზენონის მიერ პეტრე იბერისადმი მიმართვას „ჰენოტიკონთან“ დაკავშირებით არ შეიძლება არ შეექმნას აზრი, რომ თანამედროვეობა და მათ შორის თვითონ ზენონიც როგორღაც აკავშირებდნენ ერთი მეორესთან პეტრე იბერისა და არეოპაგიტიკის იდეებს.¹

ცნობილია, რომ კეისარმა ზენონმა მიმართა დახმარებისათვის „გენოტიკონის დანერგვისათვის, არა მარტო პეტრე იბერს, არამედ ეკლესიის სხვა გამოჩენილ მოღვაწეთაც, მაგალითად პეტრეს მეგობარს და თანამოაზრეს ისაიას, მაგრამ არაა სავალდებულო, რომ ზენონს ყველა ამ შემთხვევაში ერთი და იგივე მოსაზრება ჰქონებოდა. ზენონმა არ მიმართა ყველა ეპისკოპოსებს, არამედ მხოლოდ ზოგიერთებს და მის არჩევანს თავისი საზომი ჰქონდა. „ჰენოტიკონი“ არ იყო მორიგების უბრალო აქტი, არამედ შეიცავდა შეხედულებათა სისტემას, იმდენად მონათესავეს არეოპაგიტიკული ქრისტოლოგიისადმი, რომ, როგორც ითქვა, შეიქმნა შთაბეჭდილება, რომ არეოპაგიტიკული წიგნები „ჰენოტიკონის“ გამართლებისათვის გამოიყენებოდა, რომ არც ზენონისა და არც სხვებისათვის არ იყო საიდუმ-

¹ ბონევიჩის ნაშრომი „პროტესტანტული თეოლოგიის და ეკლესიის რეალ-ენციკლოპედიაში“. წიგნი 4, გვ. 687—696.

ლოება ისაია—ენოსი—პეტრე იბერის თანამოაზრეთა წრის არსებობა. ასეთ პირობებში მარტო ავტორიტეტით ხელმძღვანელობა ზენონისათვის ცოტა იქნებოდა.

ფაქტია, რომ პეტრე იბერმა უარყო მისთვის მიწოდებული ეს პატივი და განმარტოება ამჯობინა. მაგრამ ამ ფაქტიდან არ შეიძლება დავასკვნათ მისი უთანხმოება „ჰენოტიკონის“ მიმართ, ის ერიდებოდა პატივსა და სახელს და დიდ სახელმწიფო საქმეებში მონაწილეობას. ამავე მოტივებით უარყო მან ეპისკოპოსად კურთხევაც, თუმცა თავისი შეხედულებათა მიხედვით მას შეეძლო მაინცადამაინც არ უარეყო მონოფიზიტ თეოდოსესაგან კურთხევა. ზენონის „ჰენოტიკონი“ არ იყო მიმართული მონოფიზიტების წინააღმდეგ. ბიოგრაფებს რომ დაეუჯეროთ — პეტრე გადაჭრით ანტიქალკედონელი იყო, რაც სავსებით არ მტკიცდება, „ჰენოტიკონი“, რომელიც აგრეთვე არ იყო ქალკედონის მომხრე, არ იქნებოდა პეტრესათვის აბსოლუტურად მიუღებელი. ამის გარდა, ზოგიერთი ცნობის მიხედვით „ჰენოტიკონის ხელის მოწერა დაკავშირებული იყო კონსტანტინოპოლში წასვლასთან, რაც აბსოლუტურად არ აწყობდა პეტრეს, როგორც კონსტანტინოპოლიდან გამოქცეულს.

პეტრე იბერის შესახებ შემონახულია რამოდენიმე ისტორიული-ბიოგრაფიული ძეგლი. მათგან, როგორც ითქვა, ყველაზე ღირებულია ცნობები ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაში“ დაცული. მეცნიერებაში არსებობს დაშვება, თითქოს ზაქარია რიტორმა დაწერა პეტრე იბერის ისტორია ცალკე წიგნად, რომელიც თითქოს დაკარგულია. „საეკლესიო ისტორიაში“ გადმოცემული ცნობები პეტრე იბერის შესახებ თითქოს შემოკლებული ამონაკვეთია ამ ვრცელ დამოუკიდებელ წიგნიდან. ყოველ შემთხვევაში შვეთანხმებლობა ზაქარია რიტორის ცნობისა პეტრე იბერის შესახებ სხვა ბიოგრაფებთან უნდა მიუთითებდეს, რომ ასეთი დამოკიდებული წიგნი ზაქარიასი პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ დასაშვებია.

ზაქარია რიტორი—გამოჩენილი პაპელი ფილოსოფოსი, ნეოპლატონიკოსი, ქრისტოლოგი, სოლიდური ისტორიკოსი, პეტრე იბერის ერთი მოწაფეთაგანი იყო. ის ფაქტი, რომ პეტრე იბერს ყავდა ისეთი მოწაფეები, რომლებიც გარკვეულ წარმატებას აღწევდნენ ფილოსოფიურ და მეცნიერულ სარბიელზე, საკმაოდ მოწმობს იმ გონებრივ ატმოსფეროზე, რომელიც პეტრე იბერის ირგვლივ იყო შექმნილი.

პეტრე იბერის ანონიმური სირიელი ბიოგრაფისა „კლეროფორის“ ავტორის იოანე მაიუმელის ზღაპრებისაგან და სხვ. ზაქარია რიტორის წიგნი ხელსაყრელად განსხვავდება მრავალის მიმართებით. თავისი ცოდნით და ვრცელი ცნობებით იგი უეჭველად მთელი თანამედროვე ლიტერატურისა, ფილოსოფიის და თეოლოგიის დარგების საქმის კურსში იყო. აღნიშნულის გამო ზაქარია რიტორს ენიჭება განსაკუთრებული მნიშვნელობა ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების პრობლემისათვის.

IV. ზაქარია რიტორი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება

აღნიშნულ პირობებში არ არსებობს არავითარი ეჭვი, რომ ზაქარია რიტორმა იცოდა ვინ იყო არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორი, რომლებიც მის დროს და იმავე წრეში იწერებოდა. სადაც ზაქარია ტრიალებდა. მისგან მოსალოდნელია ყველაზე გარკვეული ცნობები არეოპაგელის საიდუმლოების შესახებ. მაგრამ სწორედ აქ ზდება რაღაც გაუგებარი, და იგი ამ გაუგებრობით გვამცნობს, რომ ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოება შემთხვევითი საქმე არაა.

თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ ზაქარია რიტორი, როგორც აღინიშნა, წერს: „ის დიონისე არეოპაგიდან, რომელიც სიბნელისა და მცდარობისაგან წარმართობისა აღვიდა ღვთაების შემეცნების განსაკუთრებული სინათლემდე ჩვენი ხელმძღვანელის პავლეს მეოხებით, ლაპარაკობდა წიგნში, რომელიც ღვთაებრივი სახელებს წმინდა სამებისა მიუძღვნა და სხვ.“ ამ ადგილს არ შეუძლია არ გამოიწვიოს გაუგებრობა. თუ ფილოსოფოსს და ისტორიკოსს ზაქარია რიტორს სურს დაგვარწმუნოს, რომ მის წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორი პირველი საუკუნის დიონისედ, პავლე მოციქულის მოწაფედ მოგვაჩვენოს, რომლის მეოხებით მან „სიბნელისა და მცდარობისაგან წარმართობისა აღვიდა ღვთაების შემეცნების სინათლემდე“, გვაქვს ყოველივე საყრდენი არ დავუჭეროთ მას. თუ ასეთია ისტორიკოს ზაქარია რიტორის მოთხრობა. იძულებული ვიქნებით ვაღიაროთ, რომ ის რაღაც მოსაზრებით ნებისმიერად ამახინჯებს სინამდვილეს. დაუშვებელია, რომ ზაქარია რიტორს არ სცოდნოდა, ვინ იყო წიგნების ავტორი, რომლებიც იწერებოდა იმავე დროს და იმავე ადგილზე. სადაც და როდესაც მიმდინარეობდა ზაქარია რიტორისავე მოღვაწეობა. ზაქარია რიტორის „ისტორია“.

ვიმეორებთ. არაა პეტრე იბერის ბიოგრაფია დაწერილი რომელიმე ნახევრად წიგნური ანონიმის მიერ, არაა ზღაპრები „პლეროფორიებისა“ ანუ მიკიბულ-მოკიბული ქართული რედაქცია პეტრე იბერი-სა, ისტორიული სიტუაციით შთაგონებულ.

მიუხედავად ამისა ზაქარია რიტორი არ ლაპარაკობს სიმართლეს, რომელიც მან, ცხადია, იცის. ზაქარია რიტორის მეცნიერული-ობიექტური სახის გადასარჩენად შეიძლებოდა თქმულიყო, რომ აქ თითქოს რალაცა სხვაზეა ლაპარაკი... მაგრამ მაშინ უნდა მიექცეს ყურადღება მის გამოთქმას—„ის დიონისე, რომელიც და ასე შემდეგ“ იმის ნაცვლად, რომ დაეწყო მარტივი მოთხრობა: „დიონისე“ და სხვ. შემდეგ მითითება „ჩვენს ხელმძღვანელ პავლეზე“. პავლე მოციქულის სახელის მიუთითებლად, გვამცნობს, რომ ზაქარია რიტორს მხედველობაში ყავდა იმ წრის „ხელმძღვანელი“, რომელსაც თვითონ ზაქარია იცუთვნოდა. ისტორიულად ასეთი ხელმძღვანელი აღნიშნული წრისა იყო პეტრე იბერი, რომელსაც, როგორც ირკვევა, მისი მოწაფეები მეორე პავლე მოციქულს უწოდებდნენ, სადაც გამოთქმა „ჩვენი პავლე“ თავისი ხაზგასმული დაპირისპირებით უპირისპირებს მას მეორე პავლეს. — ქრისტეს მოციქულს. ასეთ შემთხვევაში გამართლებული იქნებოდა ფრაზის მთელი კონსტრუქცია. რომელიც იწყება „იმ დიონისე“-თი და თავდადება „ჩვენი პავლეთი“.

მაგრამ ასეთი ახსნა-გაგება შეიძლება მეტად ხელოვნურად ჩაითვალოს და არ გამოდგებოდა ფსევდო-არეოპაგელის საიდუმლოების გასახსნელად. მაშასადამე, რჩება ფაქტი—ზაქარია რიტორმა იცის, რომ I საუკუნის დიონისე არავითარ შემთხვევაში არაა ფსევდო-არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორი და მიუხედავად ამისა გვიჩვენებს თავს ისე რომ თითქოს მას სჯერა ეს ამბავი.

მეორე მხრივ. შეუძლებელია არ შეიმჩნეს, რომ ზაქარია რიტორი ერთგული და თავდადებული მოწაფე პეტრე იბერისა მოიცავს უკანასკნელის პიროვნებას რალაც საიდუმლოებით. იგი ცდილობს გაგვაგებინოს, რომ პეტრე წერდა წიგნებს. ცხადია მას ეს არ შეეძლო არეოპაგეტიკულ წიგნებზე პირდაპირი მითითებით ის რომ მისი ავტორიც ყოფილიყო. ამასობაში ზაქარია რიტორი მოგვითხრობს შეთხზულ ისტორიას ვილაც ალექსანდრიელ ფილოსოფოს იოანეზე. ზაქარია რიტორი ცდილობს შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ასეთი ფილოსოფოსი ანუ „სოფისტი“ როგორც ის ამბობს, მართლაც არსებობდა. ამის შემდეგ ზაქარია ყვება სხვების პირით („ამბობენო“ და სხვ.), რომ ამ იოანე ალექსანდრიელმა თითქოს მიაწერა თავისი

თხზულება პეტრე იბერს. და ეს მაშინ, როცა მეცნიერებამ დაადგინა, რომ სინამდვილეში ასეთი კაცი როგორც იოანე ალექსანდრიელი, მიუხედავად ზაქარიას მიერ მისი საკმაოდ კონკრეტულად დახასიათებისა, არასოდეს არ არსებობდა.

მაშასადამე, ზაქარია რიტორი, სხვა შემთხვევებში მისი დროის მეცნიერების სიმალღეზე მდგომი, სხვათა შორის ისტორიული მეცნიერებისაც. პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის შესახებ უხვევს თავისი გზიდან დაორივე დასახელებულ შემთხვევაში ერთსა და იმავე. სახელდობრ მოგონებისა და მისტიფიკაციის გზით მიდის: იგი აშკარად ღალატობს სიმართლეს, რომელიც იცის, ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის მიმართ. რატომ და რისთვის სჩადიოდა ის ამას?

უეჭველია, რომ ასეთი გადახვევისათვის თავისი ჩვეული გზიდან ზაქარია რიტორს უნდა ჰქონებოდა რაღაც დიდი, რიგს გარეშე მდგომი გამართლება. მეორე უმართლობას ერთვის მისგან გამომდინარე მესამე: თითქოს პეტრე იბერმა არარსებული იოანე ალექსანდრიელის მიერ იმისთვის მიწერილი წიგნი, წაიკითხა იგი ბოლომდე და შემდეგ დაწყევლა ყალბის მქნელი. რისთვის დაჰქირდა ზაქარია რიტორს ეს ერთიმეორეზე შეხუზულებული რიგი სიყალბენი? ძნელია იმაში შეეჭვება, რომ ზაქარიას სურს დაგვარწმუნოს მხოლოდ ერთ ფაქტში, სახელდობრ რომ წერდა წიგნებს, და საავტორო სახელი ჰქონდა გავარდნილი. არავითარი სხვა აზრი მოყვანილ სიყალბეებს არ ჰქონდა. შეიძლებოდა ფიქრი, რომ აზრი ექნებოდა პეტრეს, თუნდაც გამოგონილ ერეტიკოს, ე. ი. მაშინდებურად ქალკედონიტისათვის დაპირისპირებას, რომ ზაქარია მონოფიზიტს ზედმეტი საბაბი ჰქონებოდა პეტრეს ერთგულების სწორი აღიარებისადმი. ე. ი. მონოფიზიტობისადმი. მაგრამ ეს ამბავი მოდის მას შემდეგ. რაც მოთხრობილია, რომ პეტრემ, უნდოდა რა მონოფიზიტური ეპისკოპოსობის აცილება, თვითონ გამოაცხადა თავისი თავი ერეტიკოსად, ე. ი. ქალკედონიტად.

შეუსაბამობა აქ აშკარაა. მიუხედავად მთელი ისტორიის შეთხზული ხასიათისა, ზაქარია თავის მოთხრობაში აიძულებს პეტრე იბერს ერთბაშად არ ეთქვა უარი მისთვის მიწერილი წიგნის მიმართ, რაც მას უნდა ექნა, თუ იგი საზოგადოდ არაფერს წერდა, და აიძულა პეტრე წაეკითხა მთელი წიგნი. უკანასკნელი გარემოება გასაგებია მხოლოდ სხვადასხვა შეხედულებათა შედარების შემთხვევაში და სხვ. ცხადია, აქ მთავარია ის რომ გასაგები გახდეს,—პეტრე რაღაცა წიგნებს წერდა. არავითარი სხვა აზრი მთელ ამ შეთხზულ ამბავს არა აქვს.

ამრიგად ზაქარია რიტორი ერთ შემთხვევაში უშვებს არარსებულ ადამიანის არსებობას და მას რაღაც წიგნის შედგენას მიაწერს, რომელიც, პეტრე იბერის წიგნად ითვლებოდა. მეორე შემთხვევაში ის იღებს წიგნებს, რომლებიც დაწერილი იყო მის დროს და მისთვის ფრიად საინტერესო საკითხებს ეხებოდა, რომლის ავტორის არცოდნა ამის გამო ზაქარიას არ შეეძლო და მიაწერს მათ ადამიანს, რომელიც თითქოს ქრისტიანობის პირველ საუკუნეში ცხოვრობდა.

არ შეიძლება არავითარ შემთხვევაში იმაში შეეჭვება თუ რის თქმა სურდა ამით ზაქარია რიტორს, ე. ი. რომ მის მახლობელ დროში ისეთი ადამიანის, როგორც იყო დიონისე, როგორც არეოპაგატიკული წიგნების ავტორი, არ არსებობდა. მეორეს მხრივ, როგორც ითქვა, ზაქარია რიტორმა იცის, ვინ იყო არეოპაგატიკული წიგნების ავტორი და მიაწერდა რა მათ II საუკუნეში აშკარად არარსებულ კაცს, დიონისე არეოპაგელს, იგი ჩაგვაგონებს, რომ ფსევდო-არეოპაგატიკული წიგნების ავტორი იყო არა დიონისე არეოპაგელი, არამედ სხვა ვინმე.

კვლავ საკითხავია: რა აიძულებდა ზაქარია რიტორს ეთქვა არა ის, რაც მისთვის კარგად ცნობილი იყო? აქ უნდა მოპოებულ იქნას მეცნიერებაში მონოფიზიტ-დიოფიზიტური პარტიების ბრძოლის ატმოსფეროში შემუშავებული მოტივები. ზაქარია რიტორი იყო მონოფიზიტი, ფსევდო-არეოპაგატიკულმა წიგნებმა აღიარება პპოვეს თავდაპირველად მონოფიზიტურ წრეში, სადაც ორი საუკუნის განმავლობაში მათი აღსარების დოგმატიკურ დასაყრდენად ითვლებოდნენ. ასეთ პირობებში შესაძლებელია პირდაპირი დაინტერესებით მიეწერათ არეოპაგატიკული წიგნები მოციქულებრივი ავტორიტეტით გარემოხვეული პირისათვის, ან მხარი დაეჭირათ ასეთი ვერსიისათვის, თუ იგი სხვაგან შეიქმნა მანამდის. თვითონ იდეა ერთი კაცის მიერ დაწერილი წიგნისა, ზაქარია რიტორისათვის კარგად იყო ცნობილი, ეს კი ვლინდება შეთხზული ამბავიდან მითური იოანე ალექსანდრიელის შესახებ. ამ წერტილში ორივე მთხზველობა ზაქარია რიტორისა როგორც დიონისე არეოპაგელის, ისე პეტრე იბერის შესახებ, ერთიმეორეს ემთხვევა.

ასეთ პირობებში ზაქარია რიტორს არ შეეძლო ეთქვა, რომ პეტრე იბერი იყო რაღაც ქრისტოლოგიური წიგნის ავტორი. მას საზოგადოდ შეეძლო ეცადა დუმილით მოეველო ამ ფაქტისათვის, მაგრამ ჩანს, ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა. ამის გამო რჩებოდა მხო-

ლოდ ერთადერთი გზა არაპირდაპირი მითითებისა, არამედ ირიბი გადაკვრისა პეტრე იბერის სამწერლო მოღვაწეობაზე და ზაქარია რიტორმა ეს გზა არჩია. ეს—მეორე კავშირია პირველსა და მეორე შეთხზულ ამბავს შორის. ცხადია, რომ არავინ აიძულებდა ზაქარია რიტორს გამოეგონებინა არ არსებული იოანე ალექსანდრიელი და მთელი შემდგომი მოთხრობა პეტრე იბერისათვის ვითომც და მიწერილი წიგნზე და სხვ., მას შეეძლო პირდაპირ ეთქვა, რომ პეტრე წერდა ან არა წერდა წიგნებს. შეთხზვის ფაქტი, რომელიც აშკარაა მოცემულ შემთხვევაში გვაფიქრებინებს იძულების შესახებ. რადგან სხვანაირად ასეთი სოლიდური პიროვნება ასეთ ნაბიჯს არ გადადგამდა. რას შეეძლო აეძულებინა ზაქარია რიტორი ასეთი სიყალბისადმი? სხვა გარემოება, გარდა პირველი სიყალბისა დიონისეს ავტორიტეტის შესახებ არეოპაგოტიკული წიგნების მიმართ აქ არ ჩანს. ამ შემთხვევაში ნაგულისხმევმა გამორიცხვამ პეტრე იბერის ავტორიტეტისა აიძულა ზაქარია რიტორი წაშულიყო მეორე ნათხზზე სამართლიანობის აღდგენის მიზნით, სახელდობრ, რომ პეტრე იბერი იყო ცნობილი როგორც ქრისტოლოგიური წიგნების ავტორი. სხვანაირად არ აიხსნება, რომ პეტრეს მიაწერეს წიგნი რომელიც მან თითქოს, ბოლომდე გასინჯა თავის ნაწერებთან შესადარებლად. ამრიგად, ვიმეორებთ, პირველმა ნათხზმა ამბავმა გამოიწვია მეორე და ესაა მესამე და საბოლოო კავშირი ორივე ფაქტს შორის.

ასეთ გარემოებათა სხივზე გასაგები ხდება ზაქარია რიტორის წიგნიდან ზემოთ მოყვანილი ადგილი. არ ქონდა რა საშუალება. ჩანს, არც სურდა შეერყია დიონისესათვის მიკუთვნილი მოციქულებრივი ავტორიტეტი, მან დიონისესაგან არსებულ კონტექსტთან შეუფერებელი ადგილით, რომელიც ეხებოდა ბუნებაზე მალლა მდგომ უთქმელი ბუნების ძალას, ხილი გადო თავისი მასწავლებლის პეტრე იბერის იდეებისადმი.

აგრეთვე ამასთან დაკავშირებით გასაგები ხდება მეტად მნიშვნელოვანი და გარკვეული თქმა ზაქარია რიტორისა იმის შესახებ. რომ პეტრე იბერმა „გააკეთა მეტად თვალსაჩინო რამ, მაგრამ იგი. ზაქარია ამაზე დუმილს ამჯობინებს. რადგან ბევრის თქმა მოუხდებოდა“. რა საქმეა ეს პეტრე იბერისა, რომელზედაც სჯობს დუმილი, და რომელზეც ბევრის თქმა იქნებოდა საჭირო? ეს ადგილი ზაქარია რიტორთან მოჰყვება მოთხრობას თეოდოსეს მიერ პეტრე იბერის ეპისკოპოსად კურთხევის შესახებ. „თეოდოსემ, რომელიც იცნობდა ამ ადამიანს აკურთხა იგი ეპისკოპოსად ჰაზის მცხოვრებ-

თათვის... მისაღებია მხედველობაში, რომ პეტრემ, ეპისკოპოსის თანამდებობაზე უარის თქმის დროს განაცხადა, რომ იგი ერეტიკოსი ა. საიდან შეიძლებოდა ამის დადგენა. ერეტიკოსობა თუ არა ერეტიკოსობა, როგორც შეხედულებათა და დარწმუნების სფერო უნდა გამოვლენილიყო ყოვლის უწინარეს ნაწერებით; ეს მოთხოვნა ადასტურებს ზაქარიას ირიბ მითითებას, რომ პეტრე წიგნებზე მწერალი იყო. კიდევ მეტი — ცნობა ვინმე იოანე ალექსანდრიელის მიერ თავისი „ერეტიკული“ სწორედ პეტრესათვის მიწერის შესახებ, ამ მისი ნაწარმოებისათვის დიდი ავტორიტეტის მიკუთვნებისათვის საუკეთესოდ ეხმაურება პეტრეს აღიარებას, რომ იგი თითქოს ერეტიკოსი იყო. ზაქარია რიტორს სურს შთაგვავაგონოს, რომ ეს ამბავი ერთგვარად უკავშირდებოდა რაღაც წიგნების დაწერას. შემდეგ მოდის ზაქარია რიტორის მიერ ზემოთ მოყვანილი ადგილი პეტრე იბერის „განსაკუთრებული“ საქმის შესახებ. ამის შემდეგ ძნელია დაეკვივება, რომ კონტექსტის მიხედვით ზაქარიას მიერ პეტრე იბერის შეხედულებათა ცოდნა სწორედ პეტრეს გამოჩენილ საქმეს უკავშირდება, რაზედაც მას დუმილი უხდება.

პეტრეს ანონიმური ბიოგრაფი ძირითადად ადასტურებს პეტრეს თვითმხილებას, მაგრამ მის აღწერას სულ სხვა სიტუაციაში ახდენს. იგი ლაპარაკობს „მრავალ საფუძველთა“ შესახებ, რომლებიც თითქოს მოყავდა პეტრეს ასეთი თავისი მხილებისათვის. ეს „მრავალი საფუძველი“, ემთხვევა „მრავალცნობას“, რომლებიც ზაქარია რიტორს მიაჩნდა საჭიროდ პეტრეს „გამოჩენილი“ საქმის აღსაწვრავად.

მაშასადამე, ზაქარია რიტორმა, პეტრე იბერის ყოფილმა მოწაფემ, უდავოდ იცოდა პეტრეს ნაწერების შესახებ. მან თვითონ შექმნა, როგორც აღინიშნა, მითი ვინმე იოანე ალექსანდრიელის შესახებ, რომელმაც პეტრე იბერის ლიტერატურული სახელით ისარგებლა. მაგრამ ჩანს, მის დროს პეტრეს მთავარ საქმეზე — არეოპაგატიკულ წიგნებზე — დუმილს ამჯობინებდნენ და მასზე გადაკრული ლაპარაკით კმაყოფილდებოდნენ.

შემდეგ დამახასიათებელია, რომ იმ დროს როცა ზაქარია რიტორი წერდა, არეოპაგატიკული წიგნები მონოფიზიტურად ითვლებოდა და ასე გრძელდებოდა, კიდევ ორ საუკუნეზე მეტი ხანს ამის შემდეგ კი იწყება არეოპაგატიკული წიგნების კანონიზაციის პერიოდი. ფსევდო-არეოპაგატიკულ შეხედულებათა ეკლესიასთან შეგუება არ მომხდარა ერთბაშად. იგი სერიოზული მასშტა-

1 ზაქარია რიტორი, ციტ. ნაშრ. გერმანული გამოცემა, გვ. 13.

2 რაბე, ციტ. ნაშრ. გვ. 55.

ბით იწყება ჯერ კიდევ VII საუკუნეში მაქსიმე აღმსარებლის მიერ. ნამდვილად რომ ითქვას მხოლოდ ამ ხნიდან იწყება არეოზაგიტიკული წიგნების ბიზანტიური კულტურის მონაპოვრად გადაქცევა. სხვანაირად რომ ითქვას, ფსევდო-არეოზაგელზე, როგორც მონოფიზიტზე თვალსაზრისის შეცვლას თან მოსდევდა მისი შეხედულებათა ათვისება ტრადიციული აღიარების მიერ. ბიზანტიოლოგი კრუმბახერი ვერ გაერკვა რაში იყო აქ საქმე, მაგრამ თვით ფაქტს ფსევდო-დიონისეს ორთოდოქსალური ბერძნულ ეკლესიასთან შეგუებისა იგი აღნიშნავს სწორად.¹ შემდეგში კი ეკლესია ოფიციალურად აწარმოებდა ფსევდო-დიონისეს შეგუებას თავის თავთან, რაშიც ერთნაირად ერთგულებდნენ როგორც ბიზანტიის პატრიარქები, ისე რომის პაპები.

არსებითად არეოზაგელი, ცხადია, არ იყო მისაღები კათოლიკური ეკლესიისათვის, მაგრამ გზა, არჩეული მისი კანონიზაციისათვის იგივე იყო, რაც არისტოტელეს მიმართ. ნათელია, რომ სქოლასტიზირებული ფსევდო-არეოზაგელი ისევე ნაკლებად იყო ფსევდო-არეოზაგიტიკული იდეების მატარებელი, როგორც სქოლასტიზირებული არისტოტელე ნამდვილად არისტოტელიზმისა. ეს სქოლასტიზირების გზა ორივე შემთხვევაში ერთნაირად მიიმართება იოანე დამასკელიდან თომა აქვინელამდე.

ყველას კარგად ესმოდა, რომ რჩებოდა რაღაც რეზიდუმი, რაღაც ნალექი ფსევდო-არეოზაგელის შეხედულებებში, რომელიც სამუდამოდ შეუხებელი რჩებოდა ეკლესიისათვის, აქ უნდა მხედველობაში იქნას მიღებული ფსევდო-არეოზაგელის მოძღვრება ზეციერი და მიწიერი (საეკლესიო) იერარქიის შესახებ და ამასთან დაკავშირებული იდეა ყოვლისა ტანის ღვთაებაში დაბრუნების შესახებ. იერარქიის პრინციპი, რომელმაც ნეოპლატონური წყებათა („სირა“) პრინციპი შეცვალა, ნეცესსარიონიზმს ანუ აუცილებლობას უკავშირდებოდა. იგი იყო ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობის შემოფარგვლა იმ აზრით, რომ პირველი მიზეზიდან მხოლოდ პირველი შედეგი გამოიყვანებოდა და არა ყველა საფეხური ყოფიერებისა. ეს დებულება, ფსევდო-არეოზაგელის მიერ ფორმირებული და ათვისებულ იქნა დასავლეთში იოანე სკოტ ერიუგენას მიერ, ხოლო აღმოსავლეთით აბუ-ალი-იბნ-სინას (ავიცენას) მიერ.²

¹ ფსევდო-დიონისემ—წერს კრუმბახერი—„ბიზანტიის ეკლესიაში მაქსიმე შეიყვანა“, მაგრამ იქვე დასძენს: „მან არეოზაგელი მოიყვანა თანხმობაში ტრადიციული საეკლესიო მოძღვრებასთან“. კრუმბახერი, ბიზანტიის ლიტერატურის ისტორია, მეორე გამოცემა, მიუნხენი, 1897 წ. გვ. 63.

² აბუ-ალი-იბნ-სინა: „ერთისაგან შეუძლებელია სხვა რამ, თუ არა ერთი“, იხ. „მეტაფიზიკა“, წიგნი IX, გვ. IV.

მოგვიანო დროს ამავე იდეას იცავდა კათოლიკური ეკლესიის იდეოლოგის—თომა აქვინელის წინააღმდეგ მებრძოლი—ზიგიერ ბრაბანტელი¹. იოანე დამასკელი, რომელიც იყო ერთი პირველთაგანი ფსევდო-არეოპაგელის არისტოტელეს გვერდით ეკლესიასთან შემგუებელი, მაინც ებრძოდა უკანასკნელის პრინციპს იერარქიულობისა. თომა აქვინელი ხალისიანად გამოეჭომაგა დამასკელის დებულებას: „ვინც იტყვის, რომ ანგელოსნი რაიმეს შეიქმნიან—წყულ იყოს“ (ანათემა)².

ეხება რა დასახელებულ ადგილს თომა აქვინელი წერს: „მიღევნებით კათოლიკური რწმენისა, ვამტკიცებ, რომ ყოველი სუბსტანცია—სულიერი თუ სხეულებრივი ღვთაების მიერ უშუალოდაა შექმნილი და უარსავეფერ ერეტიკოსებს, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ანგელოზებს და სხვა შენაქმებს ძალუძთ რისიმე შექმნა“³. ანე იბრძოდა კათოლიკური დონმატიკის შთამაგონებელი თომა აქვინელი, დამასკელის მიღევნებით, მედიევალური პროგრესიული მოაზროვნის ზიგიერ ბრაბანტელის წინააღმდეგ, ე. ი. ფსევდო-არეოპაგელის იდეების წინააღმდეგ იერარქიის შესახებ. პარიზელი სასულიერო წოდება ტამპიეს მეთაურობით საეკლესიო ფილოსოფოსების მხარეზე დადგა და გააფორმა თაჟისი ბრალდება მათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებდა⁴. „რომ პირველ შემქმნელიდან არ იქმნების შედეგთა სიმრავლე“; 2 (3) რომ უშუალო შემოქმედება პირველისა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი და მსგავსი პირველისა“.

იერარქიის პრინციპს თან სდევდა ნეცესსარიანიზმი, ხოლო ერთი საწყისის შედეგების სიმრავლეს — კრეაზიონიზმი. ემყარებოდა რა ქრისტიანულ კულტურას, ფსევდო-არეოპაგელი საშუალო საუკუნეთა ამ ძირეული კამათის ცენტრში იდგა. ფსევდო-არეოპაგელიდან „მიზეზთა წიგნის“ მეშვეობით და აბუალისაგან ზიგიერ ბრაბანტელამდე, რომლის მხრებზე დანტე შეიქრა დასავლეთის წინა რენესანსში—აზროვნების ერთი პროგრესული ხაზი მიიშარტებოდა. მის წინააღმდეგ ბრძოლა კი იყო გაშლილი — თუ ავგუსტინეს განზე დაეტოვებთ იოანე დამასკელიდან ვიდრე თომა აქვინელამდე⁵.

„გალმერთების“, ყოველთა საგანთა ღმერთში დაბრუნების იდეა

¹ ზიგიერ ბრაბანტელის თეზისი იყო: „ერთისაგან არ წარმოიშვების რაიმე თინიერ ერთისა“.

² თომა აქვინელი „De potentia“ — 111,4.

³ იქვე.

⁴ ესაა ბრალდებები პარიზში 1277 წელს გასამართლებული ერეტიკოსებისა

⁵ იხ. ანტონ პეჯის „თომა და ბერძნები“, ნიუ-იორკი (1939) გვ. 30 და სხვ. (ინგლისურ ენაზე).

და მისტიციზმი იერარქიის პრინციპის ნიადაგზე სრულიად ახალ გაშუქებას იღებენ. ქრისტიანული ცნებები მხოლოდ გარეგნულ მოსახამად ჩანდნენ არსებითად წარმართული ნეოპლატონური აზრებისა. კერძოდ საგანთა ღმერთში დაბრუნების იდეა განზე ტოვებდა მიზღვის, მონანიების, წამების და გამოსყიდვის მთელ რიგ კონცეფციას.

ფსევდო-არეოპაგელის მკვლევარი—კოხი თვლის, რომ არეოპაგიტიკულ წიგნებში მოცემული არაქრისტიანული ელემენტები პროკლეს მიმდევრობით აიხსნება¹.

ნათქვამი მიუთითებს იმაზე, რომ არეოპაგიტიკული წიგნები შეიცავდნენ იდეებს, რომლებიც სხვადასხვა განმარტებას უშვებდნენ. თანამედროვეობა არ აფასებდა მათ როგორც აბსოლუტურად ორთოდოქსალურ-ქრისტიანულად. იძულებული ხდებოდნენ შეეგუებინათ ისინი ეკლესიასთან სხვადასხვაგვარი განმარტებებით, მაგრამ ესეც არ შველოდა ყოველთვის. მაქსიმე, დამასკელი, ფოტიოსი, აქვინელი — ასეთები იყენენ საეკლესიო მოღვაწენი, რომლებიც არეოპაგიტიკის ეკლესიასთან შეგუებას ეწოდნენ.

მაგრამ იყო მეორე ბანაკიც, რომლებიც ფსევდო-არეოპაგელს თავის იდეებს უგუებდა. ეს იყო ერეტიკული მისტიციზმის გზა. ერიუგენასი, გროსეტესტესი, ნაწილობრივ ბონავენტურა, მაისტერ ექჰარტ, ნიკოლა კუზანელი და სხვ. ესენი იერარქიისა და ადამიანის გაღმერთების პრინციპში დებდნენ სოციალურ შინაარსს და ფეოდალიზმის საწინააღმდეგო „რევოლუციონური ოპოზიციის“ (ენგელსი) გზით მიდიოდნენ.

ამაზე დაყრდნობილმა რენესანსმა არეოპაგიტიკული იდეები ექსტატიკური „თეოზისად“ გადაამუშავა და მარსილიო ფიჩინოს სახით არ ხედავდა განსხვავებას პლოტინსა და ფსევდო-არეოპაგელს შორის — ექსტატიკური მისტიკური დართვით სიკეთის წედომის².

ასე მრავალსახოვანია არეოპაგიტიკული იდეების ათვისება დასავლეთში. ასეთივე სურათია აღმოსავლეთში, სადაც იბნ-არაბიმ გაღმერთების იდეა“ შეცვალა „სრულყოფილი ადამიანის“ იდე-

¹ იხ. კოხი, ციტ. ნაშრ. გვ. 91.

² „დიონისე არეოპაგელი და პლოტინი განსხვავდებიან — წერდა მარსილიო ფიჩინო თავის კომენტარებში პლოტინის „ნადიმისა“ — არაიმდენად აზრით, როგორც სიტყვებით“, „შრომები“, 1, გვ. 342. ასეთივე აზრი გამოთქმული აქვს მარსილიო ფიჩინოს დიონისე არეოპაგელის შესახებ სხვა შრომებშიც.

ით. ამის გამო ნეოკათოლიკური ცდები გათქვეფილ იქნა ფსევდო-არეოპაგელის იდეებში¹.

ერთი სიტყვით არეოპაგეტიკული იდეები განიცდიდნენ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა განმარტებებს. იმის მტკიცება, თითქოს ფსევდო-დიონისე ერთმნიშვნელოვნად იღგეს საშუალ საუკუნეთა წინაშე და მით უმეტეს — თითქოს იგი იყო უცვლელი ავტორიტეტი კათოლიკური ეკლესიის დოგმატიკურ საკითხებში, მედიევალური აზრის და ფაქტების წინააღმდეგ სვლას ნიშნავს.²

ეკლესიასთან შეგუება, წმინდანად ჩარიცხვამდეც კი ერთნაირი ხვედრი იყო, ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიისა. ეს ფაქტი ჩამაფიქრებელია და როგორც ითქვა, ყურადღების ღირსია, ის რომ ფსევდო-დიონისეს დიდხანს თვლიდნენ მონოფიზიტად. ზაქარია რიტორის მიერ ფსევდო-დიონისეს თანაგრძნობითი ციტირება არეოპაგეტიკული იდეების ასეთი გაგების, ერთი პირველი გაგებათაგანის გამოვლენას წარმოადგენს. ადამიანის „გალმერთების“ მოძღვრებით ფსევდო-დიონისე მისაღები ხდებოდა მონოფიზიტებისათვის, განსაკუთრებით ამის შემარიგებელი სტადიისათვის, რომელიც მეორეს მხრივ შეხებაში მიდიოდა ჰენოტიკონთან. ამიტომაცაა, და შემთხვევითი როდია, რომ დასახელებულ ადგილზე ზაქარია რიტორს მოყავს ციტატი სწორედ ადამიანის გალმერთების შესახებ. მართალია, კონტექსტის მიხედვით ზაქარიას წიგნში ეს ციტატი მაინცადამაინც არ ესატყვისება სხვა ადგილებს, მაგრამ სწორედ ესაა დამახასიათებელი. ზაქარია რიტორს სურს, რომ ფსევდო-დიონისე მისი კაცი იყოს, ე. ი. მონოფიზიტი. რა ვუყოთ რომ არეოპაგეტიკულ წიგნებში არსად არაა პირდაპირ ლაპარაკი მონოფიზიტობა—დიოფიზიტობაზე, რა ვუყოთ იმასაც, რომ წიგნიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“ მოყვანილი ადგილი არ ჟღერს პირდაპირ მონოფიზიტურად, ყველაფერი ეს არაა მნიშვნელოვანი ოლონდაც რაიმენაირად დამტკიცდეს, რომ ფსევდო-დიონისე თავისი კაცი იყო.

ცხადია, რომ ასეთი მიდგომა შეიძლებოდა გამართლებულიყო მხოლოდ მოციქულებრივი მოწაფის ავტორიტეტით, რომლის სახელს შეეძლო განემტკიცებინა მონოფიზიტობის პოზიციები, ამრიგად, ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ ზაქარია რიტორი, როგორც ადრეც ითქვა, იყო ერთი პირველთაგანი, რომელმაც შექმნა მითი, ე. წ. არეოპაგეტიკული წიგნების დიონისე-არეოპაგელისათვის როგორც

¹ ამ საკითხს აშუქებს მ. გრამბანი, იხ. მისი „საშუალ საუკუნეთა სულიერი ცხოვრება“, 11, გვ. 23—39, მიუნჰენი, 1935 (გერმანულად).

² ასეთ უვიცობას უშეებს, მაგ., თეოლოგიის ისტორიკოსი ი. კლოიტენი.

აველე მოციქულის მოჰაფის მიეჲოის თესაიეი. აოაოაეიული იოაიე
ალექსანდრიელის შეთხზვისას ზაქარია უთუოდ თავის ისტორიას
გულისხმობს, რადგან სწორედ მან და არა სხვა ვინმემ მიაწერა
ერთი ავტორის წიგნი მეორეს ავტორიტეტის გამო.

პეტრე იბერის მიმართ ზაქარია თავისუფალი იყო, რადგან პეტრე,
როგორც ჩანს, არ აწერდა თავის წიგნებზე მის სახელს. როგორც
მეცნიერების მიერ გამოკვეულია (კოხისა და სხვების მიერ) არეოპაგელის
მისტიკურ წრეებში მიღებული იყო თავისი, ესოტერული საიდუმლოებანი,
რომელთაც სხვებს არ ამცნობდნენ. არეოპაგეტიკული წიგნების
ავტორობა ერთი ასეთი საიდუმლოება უნდა ყოფილიყო. ამის გამო,
იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებში, ზაქარიამ მიაწერა ავტორის
უსახელო წიგნი I საუკუნის ავტორიტეტულ დიონისეს არეოპაგიდან.

პეტრეს ყველა ბიოგრაფი, ზაქარია რიტორის ჩართვით ასე იქცევა:
პეტრე იბერი მათი აზრით მონოფიზიტია. თუ ზაქარია რიტორმა
ფსევდო-დიონისესათვის მიწერილ წიგნებში ვერ ნახა (და ვერც
ნახა) უფრო მონოფიზიტური ადგილი, ვიდრე ზემოთ მოყვანილია,
პეტრეს შესახებ მოთხრობაში და მისი გამოთქმათა ნებისმიერ
გაღმომცემში. ამის გამო განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ის რომ,
ასეთი გაღმომცემის დროს იპოვნება ისეთი იდეები, რომლებიც რა-
ღაცნაირად არეოპაგეტიკულს ეხმაურება. ისინი ამოიკითხება მონო-
ფიზიტ ბიოგრაფების საფარის ქვეშ და ისიც ძნელი ცნებების გა-
ღმომცემისას, რომლებიც ამ ბიოგრაფების არა საკმაო კვალიფიკაცი-
ისათვის საწვდომი არ იყო.

ყ. კანონი იბერი და არეოპაგეტიკა

ზემოთ მოყვანილი ფაქტები და მათი დამოწმება, მათი სწორი
ვაგების დროს, მიუთითებენ იმის შესაძლებლობაზე, რომ პეტრე
იბერი შესაძლოა ყოფილიყო ნეოპლატონიკური ყაიდის ქრის-
ტოლოგიური წიგნების ავტორი, მაგრამ ამ წიგნებს ჩვენამდე არ
მოუღწევიათ. ხომ არაა ეს ის წიგნები, რომლებიც დაცულია ფსევ-
დო-დიონისეს სახელით. ამის დასამტკიცებლად საჭიროა დადგინდეს
შემდეგი: 1) წარმოადგენდა თუ არა პეტრე იბერი თავისი მონაცემ-
ებით, მოღვაწეობის ხასიათით და თავისი ინტერესებით შესაფერ პი-

როვნებას ისეთი დიდი საქმისათვის, როგორც იყო არეოპაგიტკული წიგნების ავტორობა; 2) აქვს თუ არა ადგილი პეტრე იბერის ზემონახულ გამონათქმეების დამთხვევას ფსევდო-არეოპაგელის ნაწერებში დაცულ შეხედულებებთან; 3) ხომ არაა შემონახული რაიმე ლიტერატურული კვალი, რომლებიც პეტრე იბერის ავტორობას მიუთითებენ არეოპაგიტკული წიგნების მიმართ.

ზაქარია რიტორი ახასიათებს პეტრე იბერს, როგორც „საკვირველად სახელოვანს მთელს დედამიწაზე“. ისტორიკოსი ევაგრე გვამცნობს: „პეტრე იბერმა, ყოფილმა მღვდელთმთავარმა ჰაზისა თავის შესახებ ბევრი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია“¹. ანონიმური ბიოგრაფი მრავალგვარად შეაქებს პეტრეს და პავლე მოციქულს და განსაკუთრებით მოსეს აღარებს. ამავე დროს სტილი თქმისა ერთი და იგივეა: „მეორე პავლე მოციქული“, „მეორე მოსე“.²

ყველა ეს ფაქტი საკმარისად ადასტურებს რაოდენ მაღლა აფასებდა თანამედროვეობა პეტრეს პიროვნებას. ანონიმი ხაზს უსვამს, ამ სახელის არა მარტო წმინდანობას, არამედ მისი ქადაგებისა და მოძღვრების სიკეთეს. მწიგნობრობა, მეცნიერება და მოაზროვნეობა—აი რა აღინიშნება პეტრე იბერის ბიოგრაფების მიერ. ქართული ვარიანტი პეტრე იბერის ცხოვრებისა, მისი ლეგენდარობის მიუხედავად, შეიცავს ცნობებს მისი სიღრმის შესახებ. „როცა კონსტანტინოპოლში ვიყავით — აღნიშნავს ზაქარია ქართველი—საეგებისო ავტორი პეტრე იბერის ქართული ბიოგრაფიისა—მან ისე ადვილად შეისწავლა ბერძნული ენა და მეცნიერება, რომ მისი გონება მახვილობა ფრიად აკვირვებდა მეფეს და სასახლის ყველა ფილოსოფოსს. ასევე ადვილად შეითვისა მან სირიული ენა და მეცნიერება, როცა იერუსალიმში გადავედით“.³

ეს დახასიათება, რომელიც არ შეიცავს არაფერს შეუძლებელს და წინააღმდეგობრივს, მოწმობს პეტრე იბერის კარგ ცოდნას ბერძნული და სირიული ენისა და მეცნიერებისა. საქართველოს მკვიდრი, სამეფო საწინდარი ბიზანტიის სასახლეში, უცხოტომელი, უნდა მთლიანად შესულიყო მაშინდელ დროის მეცნიერების ფილოსოფიაში, რათა თანამედროვე მეცნიერების სიმადლეზე ასულიყო, მეცნიერების ცენტრი უკვე აღარ იყო საბერძნეთი, ცენტრად ხდებოდა იგივე სირია. წყარო, ლაპარაკობდა რა პეტრეზე და აღნიშნავდა რა მის ღირსებას, შეაქებს მას, ქართული ეკლესიის მიერ

¹ რაბე, ციტ. ნაშრ. გვ. 70.

² „პეტრე იბერის ცხოვრება“, ი. ნ. მარის გამოცემა, § 13.

³ იქვე, დასასრული.

წმინდანად აღიარებულს, შემდეგნაირად: „მშვენება და სიამაყე საქართველოსა და მეოხე მთელის ქვეყნისა“.

ეს მაღალი შეფასება არ იყო გამოწვეული პეტრეს ქართული ბიოგრაფის პატრიოტული განწყობით. სარწმუნოების მცნე მოსესათვის ან პავლე მოციქულისათვის მიმსგავსება უფრო დიდი შექება უნდა ყოფილიყო იმათი პირით, ვინც ასეთ შექებას იძლეოდა.

კიდევ მეტი—სწავლულობა, მწიგნობრობა და აზროვნებისადმი განწყობა დადასტურებულია სხვა წყაროებზე მსრიავაც. ანონიმი აკეთებს პარალელურ ასახვას ისაიასა და პეტრე იბერიასს და მათ შორის სრულ მსგავსებას ამყარებს. იგი უწოდებს მათ „ორ ერთმეორის მსგავს მნათობს თავის მოკრძალებასა და ნიჭიერებაში. ამ ნიჭის მოცვისათვის ანონიმის აზრით საჭირო იქნებოდა მრავალი წიგნი; როგორც ამას ადასტურებს ტრაქტატი და მათ შესახებ „მონათხრობი“. მაშასადამე, ანონიმი ასხვავებს „მონათხრობს“ და „ტრაქტატებს“, საიდანაც ცხადია, რომ პირველი ბიოგრაფებს უნდა ნიშნავდეს, ხოლო მეორე იმის დალაგებას, რაშიაც ეს ნიჭიერება ზაჩინო იქნა. ასეთივე სწორფასოვნობაზე ისაიასა და პეტრეს შორის მოგვითხრობს ზაქარია რიტორიც, თუმცა სრულიად სხვა სიტუაციაში. „ორივეს—ამბობს ზაქარია, ერთი და ივივე მონაცემი გააჩნდათ... სულიერად ერთად იყვნენ.¹ ისაიაც და პეტრეც—იმავე მოწმობით ერთი და იმავე საკითხზე ერთნაირად პასუხობდნენ.² ამის შემდეგ მოდის მოთხრობა მათთან ენოსის ბაასის შესახებ, რომელმაც ალექსანდრიაში ფილოსოფიური სკოლა გაიარა. ამ ენას ზაქარია რიტორი, მიუხედავად მის მიერ ენოსის სწავლულობისა და შართლმორწმუნოების შესახებ დადებითი აზრისა, მაინც „სოფისტს“ უწოდებს, რომელი ტერმინიც მან ამის წინ ერთგვარი უარყოფითი მნიშვნელობით ალექსანდრიელი იოანეს შესახებ იხმარა.

იგი პაზელი მკვიდრი იყო, ალექსანდრიაში ნასწავლი და ცოცხალ ფილოსოფიურ ურთიერთობაში იმყოფებოდა ისაიასთან და, ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერთანაც, რომელიც, თავისდარიგად, „სულიერ ურთიერთობაში“ იმყოფებოდა ისაიასთან. ამ პირობებში მნიშვნელოვანია ცნობა, ენოსის თქმით, რომ იგი მიმართავდა ენოსს საკითხებით პლატონის, არისტოტელესა და პლოტინის მიერ ქრისტოლოგიური საკითხების გაგების შესახებ. ენოსი ამასთანავე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ასეთ შეკითხვებს ის ხშირად აკე-

¹ რაბე, ციტ. ნაშრ. გვ. 97.

² ზაქარია რიტორი, ციტ. ნაშრ. გვ. 269.

თებდა.¹ ზაქარია რიტორი და ანონიმი არ ასხვავებენ ისაიასა და პეტრეს ერთიმეორესაგან. ენოსის ურთიერთობა ისაიასთან ემყარებოდა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტოლოგიური ათვისების ნიადაგს. ამავე წყაროების შეთანხმებული ცნობით პეტრე იმყოფებოდა ისაიასთან სისტემატურ სულიერ ურთიერთობაში. მაშასადამე იდეათა წრე, რომელშიც ტრიალებდა პეტრე იბერი და რომლის ნიადაგზე მას ჰქონდა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისება ისეთივე განხრით, როგორც ეს მოცემული იყო არეოპაგეტიკულ წიგნებში. ენოსი პირდაპირ ლაპარაკობს იმათ შეცდომაზე, რომლებიც უმართებულოდ განმარტავდნენ პლატონს, არისტოტელეს და პლოტინს და რომ ამ შეცდომების აცილებას და ნამდვილ მათ გადაწყვეტას ის აღწევდა მხოლოდ იმ წრეში, რომლის თანამოზიარე იყო პეტრე იბერი. ამ ფაქტების სხივზე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს იგივე წრეა, რომელშიაც შემუშავდა შეხედულებათა სისტემა, რომლებიც განვითარდა არეოპაგეტიკულ წიგნებში.

ზაქარია რიტორის ეს ცნობა ღირებულია მით, რომ დიდის სიზუსტით უკუფენს არეოპაგეტიკული წიგნების შექმნის ისტორიულ სიტუაციას. ენოსი—ჰაზელი დიდი მოაზროვნე იყო. იგი აღიარებს განვლილ ქრისტოლოგიურ საფეხურების უკმარობას. III და IV საუკუნე, ზაქარია რიტორის მიერ გადმოცემული ენოსის ნათქვამით, წარმოადგენდა არასრულ და შემცდარ ცდებს ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის აღდგენისა. აქვე მითითებული იყვნენ როგორც წყაროები პლატონი, არისტოტელე და პლოტინი, მაგრამ არაა დასახელებული პროკლე—ნეოპლატონიზმის და, მაშასადამე, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის სისტემატიზატორი.

ეს მითითება უაღრესად ზუსტია. ის სავსებით უკუფენს, რომ IV საუკუნის ქრისტოლოგია V ს. დასაწყისამდე ვერ მიდიოდა ნეოპლატონიზმის პლოტინის რედაქციით შეთვისების იქეთ. აქ პირდაპირ მითითებაა მისტიკოს — ქრისტოლოგებზე—კაპადოკიელ მამებზე, მაკარი მეგვიპტელზე და სხვ. უკმარობა, რომელსაც ენოს ჰაზელის პირით მიუთითებს ზაქარია რიტორი, ისტორიული განსაზღვრულობის შედეგი იყო. ამავე დროს ეს იყო ამოსავალი წერტილი ქრისტოლოგიური მსჯელობებისათვის უფრო ახალ და ვრცელ დებულებებამდე, რომლითაც V საუკუნე ხასიათდება. ისტორიულად ეს იყო ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი საფეხურის გამოყენება, ესე

¹ ზაქარია რიტორი, ციტ ნაშრ. 23 271.

იგი არეოპაგიტის ნიადაგზე შემუშავებული აზროვნება, ქრისტოლოგიის საფარში იყო გახვეული.

ზუსტად რომ ითქვას, აქ ორი გზა იყო: ან პლატონისაკენ დაბრუნება, რომელსაც ჭერ არისტოტელეს სიახლე არ განუცდია, და ამ გზით წავიდა ენოსი და ნაწილობრივ ზაქარია რიტორიცი, ან ახალი აღქმა ანტიკურობისა პროკლეს მეოხებით. ეს გზა დარჩა ისაიასა და მისი თანამეხმის პეტრე იბერისათვის. ეს მითითება იმითია მნიშვნელოვანი, რომ ლაპარაკია რაღაც პრობლემებზე, რომლებზედაც ენოსი მსჯელობდა ისაიასა და პეტრეს წრეში. აზროვნების და შეხედულებათა ფაქტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ერთის მხრივ შემუშავდა გზა პლატონისაკენ (ენოს, ზაქარია), ხოლო მეორე არეოპაგიტისაკენ მშვენივრად აიხსნება ზაქარია რიტორის მიერ მოწოდებული ცნობების მიხედვით, რაც ნათელსა ყოფს რომ პეტრე იბერსა და არეოპაგიტულ იდეებს შორის ისტორიული კავშირი არსებობდა.

ქრისტოლოგიის საშუალებით ანტიკური ფილოსოფიის შინაგანი აზრის გაშლა, ეს არის ის, როგორც აღნიშნავენ მარქსიზმის კლასიკოსები, რაც ანტიკურის შემდეგ ნახევრად დანგრეული ქალაქებთან ერთად დარჩა. ქრისტიანობა. ისტორიულ-ფილოსოფიურად აქედან ამოვარდა პროკოპი ჰაზელი, მაგრამ ორი დარჩენილი ჰაზელი—ენოსი და თვითონ ზაქარია რიტორი, განსაკუთრებით ისაიასა, პეტრესა და ენოსის წრეში მას ემყარებოდნენ. ფიზიკურად არეოპაგიტისული წიგნების ავტორი V საუკუნეში რომ ყოფილიყო იგი უნდა გამხდარიყო მეოთხე წევრი იმ წრისა, რომელზედაც მოგვიტხოვრობს ზაქარია რიტორი. მაგრამ იგი არ არსებობდა როგორც „მეოთხე“ წევრი, რადგან შედიოდა იმ სამეულში, რომელიც ზევით აღინიშნა. ისაია და ენოსი ამ როლისათვის აღარ გამოდგებოდნენ; რჩებოდა „მეორე მოსე“ და „მეორე პავლე მოციქული“—პეტრე იბერი.

იდეათა და წარმოდგენათა აღნიშნული ფაქტების ნიადაგზე შეიძლებოდა გადასვლა პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგელის იდეათა და წარმოდგენათა იგივეობაზე. მაგრამ პეტრეს პიროვნების ასახვისათვის საჭიროა ზოგიერთი ფაქტის აღნიშვნა, რაც მიუთითებს, რომ იგი იყო მისი დროის გონებრივი ინტერესების ცენტრი. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ ისაიასა და პეტრეს ირგვლავ თავს იყრიდა ხალხი რომლებიც ეძებდნენ პანთუს ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ საკითხებზე.¹ ამასვე გვამცნობს ანონიმი:

¹ ზაქარია რიტორი, ღას. ნაშრ. დამატება ისაიას ცხოვრება, გვ. 271.

„როდესაც იგი (ე. ი. პეტრე იბერი, შ. ნ.) ბერიტს მივიდა, ამის შესახებ გაიგეს სქოლასტიკოსებმა, რომლებიც მას პალესტინასა და ალექსანდრიიდან იცნობდნენ, და აკმაყოფილდნენ გამაჯანსაღებელი მოძღვრებით“.¹ იგივე მეორდება მთელს ბიოგრაფიაში მაგალითად: „მოდით უზოგი მაღალი მდგომარეობის ხალხი, რათა დაკმაყოფილებულნი გამხდარიყვნენ მისი მოძღვრებით“. ამრიგად, როგორც „სქოლასტიკები“, ე. ი. განსწავლულნი, ისე ცოდნის მაძიებელი სხვადასხვა მდგომარეობის ხალხი მოდიოდა პეტრე იბერის მოსასმენად, „გამაჯანსაღებელ სწავლის“ საზიარებლად. პეტრე გადადიოდა ადგილიდან ადგილზე თავისი იდეების პროპაგანდით, თუმცა ძალზე სწყუროდა სიმშვიდე თავისი აზრების მოსაფიქრებლად, იმ სამი წლის გამოკლებით, რომელიც მან დიონისე სქოლასტიკოსის მიპატიუებით მისას გაატარა.

პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგელის შეხედულება, რომლებიც ასე თუ ისე დაცულია გამოთქმებში, შეიძლება დაიწყოს სიკეთისა, როგორც ძირითადი ცნებისაგან, რაც ბოროტებასთან მიმართებაში იყო განმსაზღვრელი არეოპაგეტიკული ფილოსოფიისათვის.

ანონიმი მოგვითხრობს, რომ პეტრე „მსჯელობდა თავისი აზრების შესახებ, ჰაზის მახლობლად მცხოვრებ ძენონთან“² რა იყო ეს პეტრეს „თავისი აზრები“, რომელსაც იგი ძენონს უზიარებდა. ანონიმი მისი შესაძლებლობის ფარგლებში გვიხსნის, რომ „ამ აზრებით პეტრე იბერი მიიმართებოდა პირდაპირი გზით სიკეთისაკენ“. ეს ცნობა ნათელყოფს პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის გზების იგივეობას: სინათლით გაცხადებული პირდაპირი გზა სიკეთისაკენ—ასეთია არეოპაგეტიკული წიგნების გზა. ეს არის ერთი ზუსტი დამთხვევა ჩვენს მიერ ძიებული გზის მიმართ.

ძირითადი განსხვავება არეოპაგეტიკული აზროვნებისა, რომელიც იყო პროკლეზე აგებული, მდგომარეობდა ახალ მოძღვრებაში სიკეთის შესახებ, როგორც ერთსა და უმადლეს საწყისზე, რომლის მიმართ ბოროტება მხოლოდ დიალექტიკურ-ნეგატიურ ინსტანციას წარმოადგენდა. პროკლეს იდეები ბოროტების არა სუბსტანტილობის შესახებ, როგორც ეს კარვად აქვთ გამოკვეთილი კოხსა და შტიგლმაიერს, გამოადგა ფსევდო-დიონისეს ბოროტებისა და სიკეთის მიმართების პრობლემის გადასაწყვეტად.³ სიკეთის იდეამ

¹ რაბე, დას. ნაშრ. გვ. 107.

² იქვე, გვ. 51.

³ პროკლე. „კავშირნი თეოლოგიურნი“, თავი 12.

ჯერ კიდევ პლატონის მიერ დამუშავებულმა, ვერ მისცა მას საშუალება შეემუშავებინა ქვეყნის მონისტური კონცეფცია, ხოლო არისტოტელეს კრიტიკამ დუალიზმის ფართო გზა გამოავლინა. პლატონმა თითქოს მონახა გამოსავალი ერთი საწყისისაკენ, მაგრამ ვერ დაამყარა იგი როგორც სუბსტანცია, რადგან ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო არისტოტელესებური ტრადიცია იდეის სუბსტანციალობის კრიტიკისა, რომლისაგან ვერ გადაჩნა უმადლესი იდეაც კი—სიკეთის იდეა პლატონის „სახელმწიფოში“ დასაბუთებული. ანტიკური ფილოსოფია რომ პლატონის შემდეგაც პროკლემდე მაინც კიდევ წინ მიდიოდა, რაც ხანდახან ეჭვს იწვევდა, არსად არ ვლინდება ისე ნათლად, როგორც პროკლეს მოძღვრებაში სიკეთის სუბსტანციალობის შესახებ, როგორც „ქვეყნის საწყისზე და უპირველესი მიზეზზე“¹ ვიდრე ანტიკური ფილოსოფიის ეს დამამთავრებელი საფეხური არ იქნება მიღწეული, მანამდე შეუძლებელია არეოპაგიტკულ შეხედულებათა სისტემა, როგორც აგებული ბოროტების სუბსტანციალობის უარყოფაზე. მოძღვრება იმის შესახებ, რომ სიკეთის ნეგაცია, საფეხურია სიკეთისავე განდიდებისაკენ ნეგაციური თეოლოგიის ხერხემალი იყო. ეს სიკეთე, როგორც ქვეყნის საწყისი და გზა სიკეთისაკენ, იყო სიკეთის სხივით განათებული გზა, რომელსაც მიეკუთვნებოდა მარადიულობა, განსხვავებით ბოროტების მოკლეხანიანობისაგან.²

პეტრეს ბიოგრაფი, მიუხედავად მისი განსაზღვრულობისა, ახერხებს და გვაგებინებს, რომ ლაპარაკია „პირდაპირ გზაზე სიკეთისაკენ“, ხოლო ისე რომ პეტრე იბერის წარმოდგენაში ეს გზა სიკეთის სხივით იყო განათებული. თუმცა სავსებით არ ესმოდა რაში იყო საქმე. მოყვანილი წყარო მაინც აღჭურვილია მისი შეცნობით, რომ პეტრე იბერის მოსაზრების საგანს შეადგენდა სიკეთე, რაღაცა განსხვავებული მნიშვნელობით.

ამრიგად, ჩვენ პირდაპირ მივადექით ერთ-ერთ არსებით მომენტს პეტრე იბერისა და ფსევდო-არეოპაგიტკული წიგნების იდეების დამთხვევისა. პეტრე იბერის შემდეგ, როგორც ვნახეთ, არ შემონახულა არავითარი ნაწერი. ეს, ცხადია, აძნელებს შედარებით გამოკვლევის ამოცანებს. მაგრამ საქმე არც ისე უმწურო მდგომარეობაშია, რადგან შემონახულია გამოთქმები, ცალკე სახეები, დამახასიათებელი ცნებები და წარმოდგენები, რომლებიც ემთხვევა ერთიმეორეს გამოთქმებში და არეოპაგიტკულ წიგნებში. ასეთ დამთ-

¹ პროკლე, „კავშირნი თეოლოგიურნი“, თავი 12.

² დიონისე, საღმრთოთა სახელათვის“, თავი 4, 19 და შემდეგ 35-მდე.

ზვევებს უკვე გამორკვეულ შესაძლებლობის პირობებში, რომ პეტრე იბერი შეიძლება. იყოს არეოპაგიტიკული წიგნების ავტორი, გადაწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა.

სიკეთის მომენტთა დამთხვევის გამორკვევის შემდეგ, რაც პეტრე იბერის და დიონისე არეოპაგელის იდეებს ეხება, შეიძლება სწორ გზაზე გადასვლა. ეს არის გზა უმაღლესი სიკეთის ანუ ღვთაებისადმი, რაც ერთი და იგივეა პეტრესთან და დიონისე არეოპაგელთან, მისტიკური წვდომა, ანუ უშუალო კავშირი ექსტაზის ნიადაგზე. ფსევდო-დიონისეს მრავალ აღწერებში ეს გზა წარმოდგენილია როგორც გადასვლა ადამიანის სულისა ანგელოზთა უშუალობით და ექსტატიკურ ხილვათა გზას წარმოადგენს.

თავისთავად ცხადია, რომ ექსტაზზე და სიკეთის წვდომის უშუალო გზაზე ლაპარაკობდა ყველა მისტიკოსი და ამ სახით ეს ჩვეულებრივი ფორმა იყო ყოველგვარი მისტიკის. რამდენადაც მათ სწამდათ, ასეთი გზის შესაძლებლობა. მაღალი და რაფინირებული ფორმით დაწყებული, ანტიკური „თეორიიდან“ და მაკარი მეგვიპტელის „ხილვისაგან“, ყველაზე უხეშ ფორმებამდე აღმოსავლურ-ღერვოშულ მისტიკამდე—ყველაფერი ეს ერთი და იმავე მოვლენის სხვადასხვა სახეობაა. ამათგან განსხვავებით ფსევდო-არეოპაგიტიკულ მისტიკას გააჩნდა თავისი სპეციალური ფორმა, რომელიც ასხვავებდა მას მისტიკის სხვა სახეობათაგან. ეს ფორმა ემყარებოდა ღვთაების საწვდომ გზების იერარქიულ გაგებას—სიკეთისადმი, როგორც ქვეყნის საწყისამდე მიმავალს და გამოსახული იყო ზეციერ ძალთა სუბორდინაციით. მესამე ელემენტი ფსევდო-არეოპაგელის წარმოდგენათა ამ ექსტატიკური ამაღლების საქმეში იყო ზეციერ იერარქიის ძალთა განჯგუფების ტრიადიული სისტემა.

ამრიგად, ფსევდო-არეოპაგელის ტრიადიული სისტემა დაკავშირებულად იყო წარმოდგენილი მისივე „მისტიკურ თეოლოგიასთან“. ამ თხზულებაში იყო ფსევდო-არეოპაგელის მიერ დამუშავებულ იდეათა მთელი სისტემა, რომელიც ეხებოდა ადამიანის ამაღლებას ზეციურისადმი.

ცხადია, რომ წარმოდგენათა ეს რთული სისტემა, რომელიც პროკლეს მოძღვრებას უკავშირდებოდა წყებათა—(„სირათა“) შესახებ და ნეოპლატონიზმის ეკანასკნელი ფორმის სიძნელეებში შედიოდა, არც ისე ადვილად გასაგები იყო პეტრეს ბიოგრაფისათვის. ტრიადიული იერარქიის ზუსტ სურათს ის, ცხადია, ვერ იძლევა, მაგრამ იმდენს მაინც ახერხებს რომ გამოხატოს წარმოდგენა ადა-

მიანთა სულის ამალლების არეოპაგითიკულ იერარქიაზე.

ასეთივე სახით აქვს აღწერილი ეს გზა სირიელ ანონიმს. „მამინ, მოგვითხრობს იგი—როდესაც ნეტარი პეტრე განდევილობაში იმყოფებოდა, ასრულებდა წმიდა მისტიკრიებს და ექსტატიურ მდგომარეობაში შეამჩნია ადამიანის სულის ცაში ამალლება.¹ ასეთივე პირდაპირი ხილვა აღწერილია აგრეთვე თვითონ პეტრეს პირით. რასაც დამატებული აქვს მეტად დამახასიათებელი მისტიკური ხილვათათვის ნიშანი—დუმილი, როგორც ეს აღწერილია უცვლელად ფსევდო-დიონისეს წიგნებში.² რა თქმა უნდა ეს არ ეხებოდა არა შთაგონებულთ, მაგრამ მათთვისაც არ იყო ღვთაებასთან შეხების დროს ხმა მალა შეძახებანი, „არაა საჭირო—ამბობდა პეტრე იბერი — რომ შენ ხმამალა მეტყველებდე, მაგრამ ლოცვა უნდა გულით და შიგნიდან“.³ ექსტაზის სურათი, როგორც იგი მოცემულია ფსევდო-არეოპაგელთან თხზულებებში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და „მისტიკურ თეოლოგიაში“ აღწერილია ანონიმის მიერ პეტრეს პირით შემდეგნაირად: „ნეტარი მოულოდნელად ჩავარდა ექსტაზის მდგომარეობაში. ასეთ მდგომარეობაში იგი იყო ერთი. ერთნახევარი საათი და მისი თვალები განუხრელად ზეცად აყო მიპყრობილი“—დამსწრენი, როგორც წესი, იდგნენ მდუმარედ.⁴

ღვთაებასთან უშუალო მიმართება, რომელსაც მისი ბიოგრაფების აღწერილობით თითქოს აღწევდა პეტრე იბერი, დამახასიათებლადაა გადმოცემული ერთ-ერთ მისი მიმდევარის—იოანე მაიუმელის მიერ. ეს იოანე, წიგნში „პლეროფორიები“ („აღვსებანი“) აღწერს პეტრეს ხილვას პეტრესსავე გადმოცემით. ხილვა ეხება სამების პირთა ხილვას სინათლის საშუალებით გადმოცემულს.⁵ აქ მოცემულია სამგვარი შეხამება წარმოდგენებისა სიმბოლიურ ფერებზე, სადაც მოცემულია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმართება ერთისა და სიმრავლის, შეერთებისა და განყოფისა. ძირითადი პრობლემა ფსევდო-დიონისესი აქ იყო ძველი პრობლემა, ერთისა და ყოვლისა (ბერძნული „ენ კაი პან“), როგორც ეს განსაკუთრებით განვითარებულია წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ მესამე თავ-

¹ რააბე, ციტ. ნაშრ. გვ. 60.

² ფსევდო-დიონისე, „საღმრთოთა სახელთათვის“, თ. 4.

³ ფს.—დიონისე, ციტ. თხზულება, თ. 4.

⁴ რააბე, გვ. 91.

⁵ მიქელ სირიელის ქრონიკა, შაბოს მიერ გამოცემული, 1901 წ. გვ. 79. (ფრანგულად).

ში. ამავე დროს მთელი ამ მსჯელობის ამოცანას არ წარმოადგენდა ერთისა და საშვების საკითხის გაშუქება და განსაკუთრებით იგი არ ეხებოდა მესამე პირს. მაგრამ სინათლის წყაროთა სიმბოლიკა ამ პრობლემის ნათელყოფას წარმოადგენდა.

აღნიშნულ ადგილზე ფსევდო-დიონისე წერს: „თუ ჩვენ რაიმე ერთ შენობაში სინათლეს ვხედავთ, რომელიც რამოდენიმე ნათურის მონათესაია, იგი სინათლის მთლიანობას წარმოადგენს და ვერვინ თქვას, რომ ამ სინათლეში იყოს ნაწილი, რომელიც ერთ სანათურს, ხოლო მეორე მეორეს ანათებდეს და ა. შ. მაგრამ თუ გამოვიტანთ ერთ-ერთ ნათურას, მასთან ერთად წავა მისი წილი სინათლე“. აქედან ნათელია, თუ როგორ წარმოუდგენია ფსევდო-დიონისეს ერთი და სიმრავლე: მათი განუწვავლებლობა იყო მისის აზრით მთავარი საქმე. ამის საჩვენებლად ფსევდო-დიონისემ აირჩია სინათლისა და მისი წყაროთა ცნება.

წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ სინათლის წყარო ნაჩვენებია სავსებით რეალისტურად, ფსევდო-არეოპაგელის „წერილებში კი იგი თეოლოგიური მიზნებისთვისაა გამოყენებული. მაგრამ მთავარი ორივე შემთხვევაში არეოპაგეტიკული წიგნების ენით, არის ერთიანობისა და განაწევრების, ანუ ერთისა და სიმრავლის შესატყვისობა, როგორც ეს გამოთქმულია ანტიკურობაში.

ამრიგად, იმავე აზრის გამოსათქმელად პეტრე იბერის ნააზრევში, რამდენადაც იგი დაცულია ბიოგრაფების მიერ და არეოპაგეტიკულ წიგნებში გამოყენებულია ერთი და იგივე გამოსახვა ერთი და იმავე მიზნით და ერთნაირი განხილვით, სხვა აზრი არა აქვს. არა აქვს სხვა აზრი არც იოანე მაიუმელის მოთხრობას. ამავე საკითხზე. სინათლის სამი წყარო, ან სამი მნათობი ამ მოთხრობაში შეესატყვისება პეტრე იბერის წარმოდგენას სამებაზე, ხოლო არეოპაგეტიკულ წიგნებში არაა ასეთი მიმართულება და საქმე ზოგადი პრობლემით განისაზღვრება. ცხადია, რომ მარტივად მომსჯელე ბიოგრაფმა ამჯობინა საეკლესიო-დოგმატიკური გზით წასვლა, რადგან ეს უფრო მისაწვდომი იყო მისი გონებისათვის, მაგრამ აქაც კი მოცემულია საკმარისი იდენტიობა ამ საკითხზე პეტრე იბერის გამოთქმებსა და არეოპაგეტიკულ წიგნებს შორის. იგივე სახე სინათლის სამი წყაროს შესახებ, როგორც სიმბოლიური გამოსახულება მოცემულია ფსევდო-არეოპაგელის სხვა ნაწერებშიაც.

მაგალითად, ასეთი სახე სამი იპოსტასისა, სამი მნათობის სახით ზეცაში, გამეორებულია „კარპეზის ხილვის“ სახელწოდებით ფსევ-

დო-დიონისეს ერთ-ერთ წერილში.¹ სტილი და მოთხრობის კომპოზიცია ამ წერილისა მეცნიერებაში ითვლება უმეტესად დამახასიათებლად ფსევდო-დიონისესათვის (კოხი).

მსგავსება პეტრე იბერის შეხედულებათა არეოპაგიტიკულ წიგნებთან რამდენად დაცულია ბიოგრაფების მიერ, ჩანს არამარტო ცალკეული მომენტების მიმართ, როგორცაა სიკეთის იდეა, სინათლის სახე და სხვ. იგივე თავისთავად მეტის მაჩვენებელია, რადგან „აზროვნება სიკეთისადმი“ პირდაპირი გზის შესახებ, რაც ნათქვამია წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, ისაა, რასაც ბიოგრაფი პეტრე იბერს მიაწერს.² აქ დამახასიათებელია მსჯელობის მთელი მიმართულება, რასაც მიყავს „პირდაპირის გზით“ სიკეთისა და სინათლის კავშირთან. გზა სიკეთისაკენ ყოფილა გზა სინათლისაკენ. მოყვანილ ადგილზე ბიოგრაფი პირდაპირ მიაწერს პეტრე იბერს ამ შეხედულებას.³

არეოპაგიტიკული წიგნების ავტორი ადგენს რა სიკეთის ცნებას, როგორც მსოფლიოს აბსოლუტურ სუბსტანციულობას, იგი გადადის სიკეთის მსოფლიოში განაწევრების შესახებ, რაც მას ეჩვენება როგორც სიკეთის განფენა მთელს ქვეყანაზე ერთი მთლიანი სინათლის დანაწევრება. იგი ამ შემთხვევაში ეხება მხოლოდ სიკეთის ცნებას და არა ბოროტების იდეას.

ფსევდო-დიონისე ლაპარაკობს: „სიკეთე არა სიკეთე ერთი რამეს მიმართ და ბოროტება მეორეს მიმართ, ანუ იგი არ შეიძლება იყოს მარტოოდენ აქ და იყოს იქა და ასე შემდეგ. ცხადია, რომ აქა ერთ-ერთი ნიშნში „პირდაპირი გზისა სიკეთისაკენ, რაც, თავისი გაგების ფარგლებში ბიოგრაფმა აღწერა პეტრე იბერის მიმართ, რომელიც „მსჯელობდა სიკეთისაკენ პირდაპირ გზაზე. ცხადია ისიც, რომ ბიოგრაფისათვის ძნელი იყო ბოროტების არა სუბსტანციულობის შესახებ მოძღვრების გაგება, მაგრამ ყველაზე დამახასიათებელი პეტრეს აზროვნებისათვის მან მაინც გადმოგვცა და გაგვაგებინა, რომ აქ ლაპარაკი იყო „პირდაპირ გზაზე“, მსგავსად სინათლისა, სადაც ბოროტება ვერ ამრუდებს სიკეთის გზას.

აღნიშნული დამთხვევა არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი და მოყვანილი ფაქტების სინათლეზე დიდ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. არანაკლები მნიშვნელობა აქვს კიდევ ერთ გარემოებას. როგორც ცნო-

¹ ფს.—დიონისეს წერილი, 8, 6.

² ფს.—დიონისე, „საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი მეოთხე.

³ რააბე, ციტ. ადგილი, ციტირებული ნაშრომი.

⁴ ფს.—დიონისე, ციტ. ნაშრ. თ. 4, 60.

ბილია კონსტანტინოპოლის სამეფო კარიდან წასვლის დროიდან პეტრეს თან ახლდა მისი ერთგული თანამგზავრი იოანე ევნუქი— მისი ყოფილი მასწავლებელი, არეოპატიკულ წიგნებში არა ერთხელ იეროთეოსად წოდებული.

ყურადღების ღირსია, რომ იოანე ევნუქის ხილვა, რომელიც ძალიან ემსგავსება ფსევდო-დიონისეს წიგნში „ზეციური იერარქიის“ მოცემულ სურათს მსოფლიო იერარქიისა, ისე შორს მიდის, რომ შეიცავს მსოფლიო წყებათა განჯგუფების ტრიადიულ პრინციპს. საბოლოო ძირი ამ ტრიადისა, ცნობილია, პროკლესთან იყო ჯეროვნად დამუშავებული, რამაც პეგელის დადებითი შეფასება გამოიწვია პროკლესადმი.¹ ყოველ შემთხვევაში პროკლეს ნაწერებთან და კერძოდ „კავშირთან“ უნდა ჰქონებოდა კავშირი იმ მოაზროვნეს, რომელიც მსოფლიოს ტრიადიულ იერარქიაზე ილაპარაკებდა. კვლევის ამ საფეხურზე ძნელი დასადგენია—აილო ეს ცნობები იოანე ევნუქმა (იეროთეოსმა ფსევდო-დიონისესი) პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს წიგნიდან — „ზეციური იერარქია“) თუ ორივესი — პეტრე იბერის და იოანე ევნუქის წყარო საერთო იყო.

კიდევ რომ დაშვებულ იქნას, რომ სააზროვნო გზაზე პეტრე იბერის თანამგზავრი—იოანე ევნუქი (იეროთეოსი) გაეცნო ზეციური იერარქიის სწავლას პეტრე იბერისაგან—მაინც მეტად მნიშვნელოვანია მისი ხილვაში გადმოცემული ამ სწავლის დამოკიდებულება პეტრეს მოძღვრებასთან.

მეცნიერება დიდ მნიშვნელობას აძლევდა ფსევდო-დიონისეს ნაშრომებში მოცემულ იერარქიულ სისტემას. მართალია, პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მოძღვრება გახვეულია ქრისტოლოგიურ საფარში და ანგელოზების განლაგების ცნებას იყენებს მსოფლიოს წყობის გასაგებად, მაგრამ ძირითადი აზრი ქვეყნის ტრიადიული პრინციპით დალაგებისა ძალაში რჩება, როგორც ერთგვარი, თავისი დროით განპირობებული წარმოდგენა.

დიონისეს პრობლემის ცნობილი მკვლევარი ი. შტიგლმაიერი ასეთი პრინციპით მსოფლიო იერარქიის დალაგების პრიორიტეტს დიონისეს მიაკუთვნებს, მაგრამ მას არ აინტერესებს ის, რაც აქ მთავარია: რა როლს თამაშობენ აქ პეტრე იბერი, იოანე ევნუქი და დიონისე. მომავალმა კვლევამ ამ საკითხში მეტი სინათლე უნდა შეიტანოს, თუ იოანე ევნუქის ანუ იეროთეოსის საკითხის უფრო ახლობლივი გამოკვლევა მოხერხდება. მისტიციზმის საკითხი, ანუ სხვანაირ-

¹ ფს.—დიონისე, ციტ. ნაშრ. თ. 3. 1.

რად უშუალო გზა ღვთაებასთან ურთიერთობისა ქრისტიანულ წარ-
მოდგენებში ანტიკური ფილოსოფიიდან შემოვიდა. მისტიციზმი
ერთ-ერთი ელემენტთაგანი იყო, რომელიც ანტიკური ფილოსო-
ფიის მიწურულში დარჩა მომდევნო თაობებს დასამუშავებლად. მას
ორი გზა ჰქონდა განხორციელებისა: ან საკუთარ თავში ჩაღრმავება.
და აქედან იმ უსასრულობის დანახვა, როგორათაც ღვთაება წარმო-
ადგენდა. მეორე იყო ბუნების და საზოგადოდ სამყაროში ჩაძირვა,
მისი ჰერეტიკა უშუალოდ. ორივე შემთხვევაში გადამწყვეტი იყო
უშუალობა, გამორიცხვა ყოველგვარი შუამავლისა ადამიანსა და
ღვთაებას შორის.

ეს საკითხი, თეორიულ-ფილოსოფიურად დაყენებული თითქოს
არავითარ პრაქტიკულ შედეგებს არ შეიცავდა, მაგრამ სინამდვი-
ლეში მისგან ეკლესიისათვის მიუღებელი დასკვნები გამომდინა-
რობდა. ეკლესია და მისი წირვა-ლოცვა ჩანდნენ საკირო იმათ-
თვის, ვისაც შეეძლო ღვთაების უშუალო ჰერეტიკა. აქედან აუცილე-
ბელი ხდებოდა ეკლესიის როლის შემცირება და მისტიციზმის ეკ-
ლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის იარაღად გადაქცევა.

პეტრეს ცხოვრების ქართულმა ვერსიამ თუმცა მოსპო ყოველი-
ვე, რაც დამახასიათებელი იყო მის ცხოვრებაში, მაინც ვერ შე-
ძლო ზოგ რამეზე სრული გვერდის ავლა. „ღვთის მკრეტელი“—
არეოპაგითიკული ტერმინია და იგი პეტრეს ცხოვრების ქართულ
რედაქციაში შემდეგნაირად მაინც არის შემონახული. პეტრე იბერსა-
და მის თანამგზავრს გზად შემოაგვიანდათ და წარმართულ სალო-
ცავში შეაფარეს თავი. როცა პეტრე საღამოს ლოცვას შეუდგა წარ-
მართულ სალოცავში, თანამგზავრმა გაახსენა მას, თუ ისინი სად
არიან და შეშფოთებულმა მოახსენა პეტრეს, რომ ქრისტიანული-
ლოცვისათვის ასეთი ადგილი შეუფერებელია. პეტრემ უპასუხა:
„შეილო ჩემო, ჩვენ ვევედრებით ღმერთს და არა ეშმაკსო“.

ეს ადგილი ნათელს ხდის, რომ აქ ლაპარაკია პეტრეს მხრივ თა-
ვის თავში ჩაღრმავებაზე, როგორც გზაზე ღვთაების მისტიკური მი-
წოდებისა. ანონიმის თქმა ადამიანში ჩადებული ცეცხლის შესახებ,
რომელიც ხელს უწყობს მასში ჩაღრმავებას ერთნაირად უდევს სა-
ფუძვლად როგორც ფსევდო-დიონისესს, ისე პეტრეს მიერ მისტი-
ციზმის გაგების მსგავსებას.

დასაჯლეთმა ეს შეხედულება მიიღო ამ რედაქციით და ისეთმა
მოაზროვნემ, როგორიც იყო საშუალო საუკუნეთა თეოლოგთა შო-
რის ბონავენტურა, ამ დებულებას მოქნილი ფორმა მისცა: სულ.

თავისი თავის შემეცნებისას შეიცნობს ღვთაებასაო.¹ აქედან განვითარდა დასავლეთის ესთეტიკოსთა შეხედულება, რომ ლოცვა, როგორც შინაგანი კავშირი ზეციერთან ფასეულია ყოველგვარ გარემოში. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოიყოფოდნენ ერეტიკოსები—ვადენსები XV—XVI საუკუნეთა მიჯნაზე.²

ამრიგად, ათასი წლის შემდეგ პეტრე იბერის სიკვდილიდან დასავლეთის ერეტიკოსები სიტყვა-სიტყვით იმეორებდნენ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მიერ ნათქვამს. დაცულს ანონიმისა და პეტრეს ქართული ცხოვრების ავტორის მიერ.

დაგვრჩა კიდევ რამოდენიმე ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი პეტრე იბერის ნაწარვისა, რომელიც ემთხვევა დიონისე არეოპაგელის დებულებებს. ასეთია, მაგალითად, ღვთაების „გამოუთქმელობა“, რომელიც „უცნაურობის გვერდით გადამწყვეტ როლს თამაშობდა. ამის შესახებ ერთნაირად მოწმობს როგორც „პეტრე იბერის“ სირიული თარგმანის ტექსტი, ისე დიონისეს წიგნი „სალმრთოთა სახელთათვის“.³

ერთი უდიდესი მომენტი არეოპაგეტიკულ მოძღვრებაში იყო ეგრეთწოდებული „თეოზისის“ („ღმერთად გახდომის“ შესახებ) საკითხი თუ ქრისტოლოგები ლაპარაკობდნენ ღვთაების ადამიანად გახდომის შესახებ და ეს „ცოდვის“ ცნებას უკავშირდებოდა, რისგანაც განკაცებულ ღმერთს უნდა გამოეხსნა თავისი პირადი ტანჯვით ადამიანი, არეოპაგეტიკამ ამას ადამიანის ღმერთად გახდომა დაუპირისპირა, სადაც ბოროტება (ცოდვა⁴) მოხსნილი აღმოჩნდა. და მხოლოდ სიკეთის ზიარება იქნა მიზნად დასახული.

მთავარი იყო აქ გზის ჩვენება, რომლითაც ადამიანი უნდა გაღმერთებულიყო. მოგვიანო კლასთა ბრძოლამ, მაგ. გლახთა ომებმა გერმანიაში, როგორც ეს აღწერილი და შესწავლილია მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ, ასეთი გზა ზეციური სამეფოს გონიერი სამეფოდ ქცევაში დაინახა.

არეოპაგეტიკა ცოტა სხვა გზით წავიდა და ღვთაების, როგორც უსასრულობის, დანახვა ადამიანში ჩახედვით სცადა. საშუალო საუკუნომ საეკლესიო მისტიციზმი დაუპირისპირა „რევოლუციურ“ მისტიციზმს, როგორც „ფეოდალიზმის ოპოზიციას“ (ენგელსი). უკა-

¹ ანიმა როვიტ დემ ეტ სე იპსუმ—წერდა ბონავენტურა თავის ნაშრომში „გზა გონებისა ღვთაებისადმი“ V, გვ. 303.

² იხ. ამის შესახებ „უქმები ვადენსების წინააღმდეგ 1506 წელს, ტ. I, ფურცელი, 255: „ლოცვა სახლში, ეკლესიაში თუ ქუჩაში ერთიანად“.

³ რააბე, ციტირ. ნაშრ. და ადგილები, დიონისე, „სალმრთოთა სახელთათვის“ თ. 13 და სხვ.

ნასკნელი კი არეოპაგიტიაში როგორც პეტრეს სახელით ისე დიონისეს სახელით შემუშავებული, სხვანაირი რედაქცია იყო ენგელსის ნათქვამისა და ადამიანის გაღმერთებაზე, მის გაბატონებასა და „ცოდებაზე“ გამარჯვებას უღრიდა.¹

ამიტომ იყო, რომ არეოპაგიტია იმ თავითვე ექვს იწვევდა თავისი ადვილად შესამჩნევი ერეტიკოსობით და პირველსავე კრებაზე 532 წ. კონსტანტინოპოლის კრებაზე, კრიტიკის საგანი გახდა. ამ გარემოებამ მეცნიერებაში დიდი აზრთა გაცვლა-გამოცვლა გამოიწვია.²

მისტიციზმი, როგორც ფეოდალიზმის რევოლუციური ოპოზიცია, დიდი საკითხია იდეოლოგიის ისტორიაში და მისი გარკვევა, ე. ი. რით განსხვავდება ერთი მეორისაგან მისტიციზმის საეკლესიო, რომელიც ეკლესიის დასაყრდენი იყო და „რევოლუციური“ მისტიციზმი, როგორც ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული. შეიძლება გაირკვეს მხოლოდ პეტრე იბერის ნააზრევის შესწავლის ნიადაგზე. რისთვისაც საჭიროა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების ამოცნობა.

„სამეცნიერო აკადემიის უწყებები“
1944 წ. თბილისი (რუსულად)

¹ რააბე, ციტ. ნაშრ. გვ. 109.

² ე. შტიგლმაიერი, დიონისეური ეპეების გადაჭრისათვის, VIII, გვ. 100 და შემდ.

ერთხელ კიდევ ფსევდო-ლიონისას საიდუმლოების შესახებ.

ჩვენი მკითხველისათვის მიწოდებულ წიგნში „პეტრე იბერი და ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“ (1952 წ. ბრიუსელი, სამეცნიერო აკადემიის გამოცემა), მისი ავტორი აკადემიის წევრი ერნესტ ჰონიგმანი—გამოთქვამს სურვილს რათა გაირკვეს „რამდენად ჩვენს შრომებში (მე და ჰონიგმანი—შ. ნ.) მივედით ერთსა და იმავე შედეგამდე ანალოგიური დასკვნების მეოხებით“. ავტორი იცნობს ჩემს შრომას ამავე საკითხის შესახებ სათაურით— „ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“, 1942 წ. თბილისი, ქართული სამეცნიერო აკადემიის გამოცემას—სხვათა გადაცემით და მხოლოდ იმდენი მოუხერხებია რომ ჩვენ ორივენი „ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად“ მივედით ერთ და იმავე შედეგამდე, სანელდობრ რომ საუკუნეთა განმავლობაში მეცნიერების მიერ მიღებული ავტორი არეოპაგიტული წიგნებისა—არის პეტრე იბერი, V საუკუნის მოაზროვნე. ავტორმა ისიც იცის, რომ მე „რამდენიმე წლით მასზე ადრე გამოვაქვეყნე ჩემი გამოკვლევა აღნიშნული დებულების შემცველი, მაგრამ მას ამის შესახებ გაუგია მას შემდეგ, რაც ამ საგანზე შეუმუშავდა თავისი საკუთარი იდეები და ჩემი წიგნის შესახებ მიღებულმა ცნობამ მხოლოდ დააჩქარა მისი შრომის შემზადება“.¹

საერთოსა და განსხვავებულის დადგენას ჩვენს წიგნებში, შეუძლია ხელი შეუწყოს საკითხის, როგორც ისტორიული მხარის, ისე მისი თანამედროვე მდგომარეობის გარკვევას. ჩვენ ნაშრომებში დგას საკითხი იმ წიგნთა ნამდვილი ავტორის შესახებ, რომლებიც ათასი წლის განმავლობაში, ე. ი. V—XV საუკ. მიეწერებოდა ვინმე ლიონისე ათენელს არეოპაგიდან, ხოლო VX—XX საუკუნემდე, ან ესე იგი კიდევ ხუთი საუკუნის განმავლობაში, მას შემდეგ რაც ლორენცო ვალამ და ერაზმ როტერდამელმა ასეთი ავტორობის სი-

¹ ე. ჰონიგმანი, პეტრე იბერი და ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის ნაწერები, ბრიუსელი, 1952. გვ. 26 (ფრანგულად). შ. ნუტუბიძე, ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება (რუსულად).

ყალბე აჩვენეს, დასავლეთის მეცნიერება მას ეძებდა, მაგრამ უშედეგოდ.

თავისთავად ცხადია, რომ დიდი საკითხისათვის—ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორის მნიშვნელობის შესახებ გვერდის ავლა მოუხერხებელია.

თვითონ ის ფაქტი, რომ ამ წიგნების ავტორი გახდა „საწამებელ მეცნიერულ კვლევისათვის“ დიდი ხნის განმავლობაში¹, მიუთითებს მის დიდ მნიშვნელობაზე. ხოლო თვით ფაქტი ნამდვილი ავტორის აღმოჩენისა დასავლეთის მეცნიერებამ „საკვირველ აღმოჩენად“ აღიარა². მართალია XX საუკუნის დამდეგს ერთმა მკვლევარმა არეოპაგისტული პრობლემისა, გერმანე კოხმა კრიტიკული განწყობილება გამოხატა ამ წიგნების ავტორის აღმოჩენის შესაძლებლობისადმი, მაგრამ მსოფლიო მეცნიერებაში მისდამი ინტერესი და ძიება გრძელდებოდა³.

არაა საჭირო შევჩვით დასავლეთის მეცნიერების მიერ ამ საკითხის გადაჭრის სხვადასხვა ცდას. ფაქტი ისაა, რომ ეს ძიებანი თუ არ იქნებოდა მიღებული მხედველობაში კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ ყრილობაზე (532 წ.). გამოთქმული ექვები იპატი ეფესელის მიერ, ან ძველ საქართველოში XI საუკუნეში გამოთქმული აზრი დიონისეს წიგნების ვილაცას მიერ „შესწმის“ შესახებ, ხუთასი წელი გრძელდებოდა წარუმატებლად და განსაკუთრებით გამწვავდა უკანასკნელი ხუთასი წლის განმავლობაში. ე. ჰონიგმანი სანართლიანად წამოსწევს წინ როგორც მაგალითს საკითხის გამწვავებისა ი. შტიღლმაიერის და ი. ლებონის შორის პოლემიკას. ეს ბრძოლის უინი სხვებსაც გადაედო და ჩვენი საუკუნის 30—40 წლებში სასტიკი ბრძოლის ქარიშხალი ატყდა დასავლეთის მეცნიერების ბანაკში⁴.

¹ Byz. Z. 46 (1953), გვ. 436. ფრ. დოლეგერის წერილი (გერმანულად).

² ახალი წლის (1942) 308, 313, ე. ჰონიგმანის რეფერატში ამ აღმოჩენას უწოდებს „საკვირველ აღმოჩენას“, (ფრანგ.).

³ იხ. გ. კოხის ნაშრომი „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მეინსი (1900), გვ. 282 და სხვ. შუად. შ. ნუტუბიძე ციტ. ნაშრ. გვ. 3. შემ. „ვინ იყო ეს საიდუმლოებით აღვსილი ადამიანი. ამ კითხვაზე პასუხი სფინქსმა უარყო ერთხელ და სამუდამოდ“.

⁴ ი. შტიღლმაიერმა და ი. ლებონმა დაწერეს საპოლემიკო წერილები. ი. შტიღლმაიერმა „ვერთოფოდებული დიონისე არეოპაგელი და სევერ ანტიოქელი“, „სქოლასტიკა 111, 1928 წ. (გერმანულად). ი. ლებონმა უპასუხა ნაშრომით—„ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და სევერ ანტიოქელი“ RHE, XXVI. 1930, გვ. 800—915 (ფრანგულად). შტიღლმაიერმა სცადა დაეცვა თავი საპასუხო ნაშრომით: „სევერის საპატიო სახელის გადასარჩენად“, Kom. Ant. Scene VII, 1932 წ., რასაც ლებონმა ერთხელ კიდევ უპასუხა წერილით—„კიდევ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და

ამ კამათმა, ისე როგორც დასავლეთის მეცნიერების სხვა ამგვარივე ცდამ ნაყოფი ვერ გამოიღო და დასავლეთის მეცნიერების წარმომადგენლები იძულებული გახდნენ ელიარებიანთ, რომ ეგრეთწოდებული არეოპაგიტული ნაწერები დღემდე არ აძლევენ მეცნიერებას მოსვენებას. ასე წერდა ფრ. დოელგერი 1952 წ., ხოლო ეროი წლის შემდეგ იგივე დაწერა ე. ჰონიგმანის შესახებ, რომ საკითხი არეოპაგისტული წიგნების ავტორის შესახებ გადაწყვეტილია¹.

ამისდა მიხედვით ამჟამად არაა საჭირო შევეხოთ ეგრეთწოდებულ არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ძიების საკითხს. ასეთი გამოკვლევა საკმაოდ მოცემული როგორც ჩემი, ისე ჰონიგმანის ნაშრომში². ამის გარდა აღნიშნული საკითხის ისტორიას მიძღვნილა აქვს მრავალი სპეციალური ნაშრომი³.

უახლესი ნაშრომები ფსევდო-დიონისეს შესახებ ეხებოდა როგორც სპეციალურ საკითხებს, ისე აღრინდელ საკითხს მათი დაწერის დროის შესახებ. პირველთა შორის გვხვდება როგორც საკითხები ქრისტიანული მისტიკის შესახებ ფსევდო-დიონისესთან დაკავშირებით, ისევე საკითხები თეოლოგიის ცნებისა და ტრანსცენდენტურობის მნიშვნელობისათვის. ახალი შრომებიდან ყურადღებას იპყრობს უნგრელი მეცნიერის ე. ივანკას ნაშრომი დროისა და მოტივების შესახებ, რომლის მიხედვით თითქოს გათვალისწინებული იყო იულიანე განდგომილის მიერ წარმართობის აღდგენის ცდის განადგურება⁴. ეს მოაზროვნე არაა სწორი—ერთი ის რომ, კეისარ იულიანეს არ გაულაშქრნია ქრისტიანობის წინააღმდეგ ისეთი შეიარაღებით, რომ საჭირო ყოფილიყო მის წინააღმდეგ ისეთი ძლიერი გამოსვლა, როგორიც იყო არეოპაგიტია. მეორე ის, რომ პეტრე იბერის მოძღვრება შეიქმნა ისეთი გარკვეული ისტორიულ-ფილო-

სევერ ანტიოქელზე“ RHE XI: XVIII, (1932) შეად. ე. ჰონიგმანმა, ციტ. ნაშრომი გვ. 39 შედ. ფრანგულ ენაზე. „ისინი არ აძლევენ მეცნიერულ კვლევას მოსვენებას“. დოელგერი შეად. ა. შნაიდერმა, Byzanz (ბერლინი 952, გვ. 85).

¹ „მე მგონია—წერს დოელგერი, ჰონიგმანის დაკვირვებებით საკითხი გადაწყვეტილი უნდა იყოს. (B. Z. 46 (1953) გვ. 445—446).

² შ. ნუტუბიძე. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება, 1942 წ. თბილისი, მეცნიერებათა აკადემიის გამ. გვ. 3—8; ე. ჰონიგმანი, ციტირებული ნაშრომი, გვ. 28—32.

³ ბიზანტი, 1952 წ. წიგნი 5, იხ. ი. მ. ორნიუ (Hornus). უკანასკნელი ცდები ფსევდო-დიონისეს იდენტიფიკაციის შესახებ.

⁴ ე. ივანკა, იყო დიონისე არეოპაგელი ნეოპლატონიკოსი? (1942) დეოლოგია 5. უფრო ადრე (1900) მისივე—ნაშრომის საღმრთოთა სახელათვის აგებულია, „სქოლასტიკა“, 5, 386—399, გვრმ.

სოფიური სიტუაციის შედეგად, რომ სრულიად არ იყო გამართლებული მისი ასეთი შედარებით კერძო მოვლენასთან დაკავშირება.

მართალია, უკანასკნელ დროს გაჩნდა შრომები ფსევდო-არეოპაგიტიკის ზოგადი შეფასების თვალსაზრისით, მაგრამ ისინი მიეკუთვნებიან ცალკეულს, თუმცა მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ პრობლემებს¹. ჩვეულებრივ, როცა არეოპაგიტიკაზე ლაპარაკობენ, არ გადიან საშუალო საუკუნეების ფარგლებიდან. ამ შემთხვევისათვის ტიპიურია განცხადება: „ნაწარმოებნი დიდი მნიშვნელობის მქონე საშუალო საუკუნეებში... რომლებმაც თავისი იდეური შინაარსით დიდი გავლენა მოახდინეს ქრისტიანულ მისტიკაზე და სხვ.² ასეთი განსაზღვრული გავლენა ფსევდო-არეოპაგელის იდეებისა არ ეგუება დასავლეთის ფილოსოფიის ისეთ ფაქტებს, როგორცაა იოანე სკოტერიუგენა, ნიკოლა კუზანელი, მარსილიო ფიჩინო და სხვ., რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს დასავლეთის ახალ ფილოსოფიას თავისი ფარგლების გარკვეული სოციალ-ისტორიული სიტუაციის მიხედვით³.

მაგრამ ფსევდო-არეოპაგელის ანტიკური ფილოსოფიისადმი მიმართებაში სხვადასხვა დროს აღინიშნება მისი მჭიდრო კავშირი პლატონის, პლოტინის, პროკლეს და სხვ. მიჯნით⁴. პ. რ. შვიცერი 1951 წელს: წერდა „პროკლე ყოველთვის იყო შუამავალი პლატონისა და დიონისეს შორისო“⁵.

ამრიგად, პეტრე იბერის ნაშრომთა მნიშვნელობის განხილვა, რომლის იდენტიობა ფსევდო-დიონისესთან უხლა უკვე გამორკვეულია, შეიძლება იწარმოოს როგორც ვიწრო-საეკლესიო-დოგმატიკურის, ისე ფართო ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მაგრამ ვიდრე ისმებოდა „საწვალებელი“ საკითხი ამ ნაწერების ნამდ-

¹ მაგ. იპავე ივანკას ნაშრომი. „არეოპაგიტიკული კორპუსის მნიშვნელობა“ (ფრანგულად) ეურნ. „ძიებანი რელიგიურ-მეცნიერული“, 36 (1949), გვ. 24.

² იხ. „ბიზანტ.“ (1952), გვ. 135. სადაც ფრ. დოელგერი ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნებს უწოდებს: „საშუალო საუკუნეებში მეტად შედეგანი ნაწერები“.

³ მარსილიო ფიჩინო, იტალიის რენესანსის იდეოლოგი წერდა „დიონისე არეოპაგელი და პლატონი განსხვავდებიან ერთიმეორესაგან არა იმდენად აზრებით, რამდენადაც მეტყველებით“. შრომები 1, გვ. 342. შეად. შ. ნუცუბიძემ, დას. ნაშრ. გვ. 22.

⁴ ფიჩინოს შესახებ ნათქვამის გარდა, პ. ფ. მიულერმა ეურნ. „ნარკვევები საშუალო საუკუნეთა ფილ. ისტორიისა, XIX (1918), ნაკვ. 3—4, გვ. 36—61, (გერმანულად), „დიონისე, პროკლე და პლოტინი“.

⁵ პ. რ. შვიცერი, R, XVI (1951): გვ. 585, წერილი „პლოტინი“. შეად. ე. პონ-იგმანმა, ციტ. ნაშრ. გვ. 39; შეად. შ. ნუცუბიძემ, ციტ. ნაშრ. გვ. 7 შემდ.

ვილი ავტორის შესახებ, იძულებული ვიყავით მივეყოლოდით საკითხის ნეტად თუ ნაკლებად ვიწრო დაყენებას.

ეხლა, როცა რიგ გარემოთა მეოხებით უკვე 1942 წელს მოხერხდა ნამდვილი ავტორის აღმოჩენა, რამაც „საკვირველი“ დადასტურება 330-ე 1952 წელს ე. ჰონიგმანის დასახელებული ნაშრომის სახით, დასავლეთის, ისე როგორც აღმოსავლეთის ფილოსოფიის გაშუქება პეტრე იბერის იდეების სხივზე დღის წესრიგში დადგა.

ე. ჰონიგმანის საკითხს—რამდენად ჩვენი შრომები მიდიან ერთი და იმავე გზით, ანუ შორდებიან ერთიმეორეს — ეხლა უკვე შესაძლოა გაეცეს დადებითი პასუხი.

უშეტეს შემთხვევაში, ერთიმეორესაგან სრულიად დამოუკიდებლად ჩვენ ორივენი ერთი და იმავე გზით მივდივართ. ეს ეხება როგორც ზოგიერთ მეთოდოლოგიურ გზებს, ისე სპეციალური არგუმენტაციის გარემოს. პირველ შემთხვევაში ვარკვევთ გარემოს, რომლისაგან შეიძლება გამოსულიყო ფსევდო-არეოპაგიტიკა¹. ეს გარემო თანდათანობით ვიწროვდება პატარა წრემდე, რომლისაგანაც გამოკლების წესით გამოირიცხება ყველა არაშესატყვისი პირობები.

ამის შემდეგ, ბუნებრივია, ისმება საკითხი რა თვისებათა მქონე უნდა ყოფილიყო ფსევდო-არეოპაგიტიკულ ნაწარმოებთა ნამდვილი ავტორი².

აღნიშნულ საკითხთა განხილვას მივეყვართ ერთ-ერთ ცენტრალურ მომენტამდე: არის თუ არა შესაძლებელი ფსევდო-არეოპაგისტულ ნაწარმოებთა ადგილების შედარება პეტრე იბერის გამონათქმებთან, რამდენადაც ისინი შემონახულია პეტრეს ბიოგრაფიებში. ჩვენს ნაშრომებში გამოყენებულია თითქმის ერთი და იგივე მასალა. აქ წამოიჭრება რამდენიმე საკითხი, რომელთაგან შეიძლება გამოიყოს შემდეგი ოთხი: 1. წარმოდგენა ქვეყნის საფეხურებრივობისათვის, პროკლესაგან გადმოღებული და ქრისტოლოგიური კატეგორიებით გადმოცემული (ქვეყნის ტრიადიული სისტემა, მისი საფეხურები, ზეციერ და მიწიერ ძალათა განწესება) და სხვ.;

2. მებრძოლ იდეოლოგიურ პარტიათა მიმართ ზომიერი პოზიცია — ე. ი. მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის და მათი უკუფენა ფსევდო-არეოპაგიტიკულ წიგნებში და პეტრე იბერის გამონათქმებში.

¹ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 10, შემდ. შ. ნუცუბიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 3—8.

² იქვე, გვ. 39; შემდ. შ. ნუცუბიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 7.

3. ცალკეული მსოფლმხედველობრივი მომენტები: ა) მოძღვრება სიკეთისათვის, როგორც აბსოლუტურის შესახებ და ბოროტის არარეალობისათვის. ბ) ღვთაების უცნობობა და უთქმელობა. გ) იღეა ღვთაების წვდომის გზისათვის, დ) ღუმილი, სიწყნარე და იღუმალობა ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნებისა და პეტრე იბერის წარმოდგენით.

4. მოთხრობის ერთი და იგივე სტილი და არა სავსებით ბერძნული ტერმინები, განსაკუთრებით: კომპოზიტები—„თენდრიკოს“, „ადელფოთეოს“ და სხვ.

ყველა აღნიშნულ მომენტში დამთხვევები გამოყენებულია ჩვენს მიერ, როგორც პირდაპირი საბუთები. ამასთან ე. ჰონიგმანი იღებს ზოგიერთ ავტორთა მიერ დაღეენილ იგივეობას¹. „პლეროფორიების“ ავტორისა და პეტრე იბერის მრავალ გამოთქმათა შემცველი ბიოგრაფიისა. რომელიც მანამდე ანონიმურად ითვლებოდა².

ამ მუხლში ე. ჰონიგმანსა და მე გვაქვს განსხვავება „პლეროფორიების“ შეფასების საკითხში, რომელსაც ის ძალზე მალა აყენებს, თუმცა აქლევს მას სწორ შეფასებას.

დამთხვევები ჩვენს მსჯელობებში შემდეგაც გრძელდება, რის ჩვენება ხერხდება, მაგალითად, ორი ღეტალის მიმართ, არჩევს რა იმათ შეხედულებას, რომლებიც ეხებოდნენ ფსევდო-არეოპაგისტულ წიგნთა ავტორს, ე. ჰონიგმანი მიუთითებს ერთ ჭგუფს, რომელსაც შეცდომით უთუოდ სურდა ასეთ ავტორსაც სახელად „დიონისე წოდებოდა“. ეს სრულიადაც არ იყო საპირო კვლევის მიზნებისათვის და საკითხში ზედმეტი არევი-დარევა შეჰქონდა³.

ზუსტად ასევე დგას საკითხი ჩემს ნაშრომშიაც: ან დიონისე ავტორის ნამდვილი სახელია, და მაშინ ფსევდონიმიისათვის სხვა სახელი უნდა ყოფილიყო აღეზული, ხოლო უკეთუ დიონისე ფსევ-

¹ ედ. შვიცერის ნაშრომი „რუფუსი. მონოფიზიტური მწერალი“ ჰეიდელბერგის სამეცნ. აკადემიის მოხსენებათა ანგარიშები, 1912 წ. (გერმანულად)

² გამოცემულ იქნა 1895 წ. სირიულიდან გერმანულ ენაზე თარგმნილი, ხოლო თავიდან დაწერილი იყო ბერძნულად. იოანე რუფუსი იყო პეტრე იბერის შემკვიდრე მაიუმის საეპისკოპოსო ტახტზე და დამტკიცდა, რომ ის „პლეროფორიების“ ავტორი იყო.

³ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. ავტორი მაინც ცდილობს გაარკეოს, რატომ არ ჩაა არეოპაგისტული წიგნების ავტორმა თავის ფსევდონიმად სახელი „დიონისე“. ამაზე კიდევ იქნება ლაპარაკი.

დონიშია, მაშინ აღარ იყო საჭირო რომ ნამდვილ ავტორს იგივე სახელი რქმეოდა.¹

მეორე დეტალი არგუმენტაციაში შემდეგია: საკითხი ეხება იმას, ცნობილია თუ არა რომ პეტრე იყო საზოგადოდ რაიმე თხზულებათა ავტორი. ე. ჰონიგმანს მოყავს პეტრე იბერის ბიოგრაფის ზაქარია რიტორის ცნობა, რომ ვინმე იოანე ალექსანდრიელმა მიაწერა „პეტრე იბერს თავისი ნაშრომი იმ მიზნით, რომ იგი ამ სახით უფრო მისაღები იქნებოდა მონოფიზიტებისათვისაო“ და ამის შემდეგ აყენებს საკითხს—როგორ შეიძლებოდა ეს, თუ პეტრე იბერი არ იყო ცნობილი ავტორი სხვადასხვა ნაშრომებითაო“² ამ გარემოებას ჩემს ნაშრომში მიძღვნილი აქვს უფრო ვრცელი განხილვა, რაც აიხსნება მით, რომ, მიუხედავად ზაქარიას ცნობების სიმცირისა, პეტრე იბერის ავტორობის საკითხისათვის ზაქარია რიტორს დიდი როლი ეკუთვნის.

თუ კვლევა-ძიების არგუმენტაციას და დასკვნების დამთხვევას შრომებში, რომლებიც შესრულებულია ერთიმეორესაგან დამოუკიდებლად. დიდი დამამტკიცებელი მნიშვნელობა აქვს, განსხვავებებსაც ამავე დროს კიდევ უფრო მეტი მნიშვნელობა მიეკუთვნება.

ნუ ვილაპარაკებთ აქ მოვლენათა გაგების პრინციპულ-მეთოდური განსხვავებაზე. ე. ჰონიგმანი ერთი იმ პატიოსანი მოღვაწეთაგანაა დასავლეთის მეცნიერებაში, რომელიც არ ამახინჯებს ფაქტებს. რაიმე არამეცნიერულ გარემოებათა სასარგებლოდ, მათგან ობიექტურ დასკვნებს აკეთებს და მეტის მოთხოვნის უფლება დღესდღეობით არა გვაქვს. რა თქმა უნდა, არ შეიძლება არ დავინახოთ, როდესაც ე. ჰონიგმანი პეტრე იბერის მიერ ისეთი ტრაქტატების, როგორცაა მისი ტრაქტატები „ზეციერ იერარქიისა“ და „მიწიერ იერარქიის შესახებ“, ხსნის პეტრეს, როგორც უფლისწულის მიერ დისციპლინისადმი მიდრეკილებით, როგორც სასახლის პირობებში აღზრდილი პიროვნებისა, რომ ასეთი მეთოდოლოგია უალრესად სუბიექტივისტურ-იდეალისტურია და ე. ჰონიგმანის მეცნიერული საბუთების სიმალეს არ შეესაბამება.

ჩვენთვის ასეთი არგუმენტაცია მიუღებელია და როგორც საშუალო საუკუნეებში ამბობდნენ „იერარქიული დოქტორის“ ტრაქ-

¹ იხ. შ. ნუბუძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 3. სადაც წერია: „ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ ძიებელი ავტორი დიონისე არეოპაგელი ფსევდონიმობის გამორკვევის შემდეგაც თითქოს აუცილებლად დიონისედ უნდა წოდებულიყო.

² ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 431 (ფრანგული ტექსტი).

ტატები თავისი ფესვებით უკავშირდებიან იმ საზოგადოებრივი ყოფიერების თავისებურებას, როგორც აღრინდელი ფეოდალიზმის ლატიფუნდიალური მეურნეობის დაშლის ნიადაგზე მთლიანი სახელმწიფოებრივობა უკვე გადასული იყო საზოგადოებრივი იერარქიის საფუძურთა სისტემაზე. ასეთი იყო მოთხოვნა საზოგადოებრივი განვითარების პირობებისა და უფლისწულის პირადი გემოვნება აქ არაფერ შუაში იყო¹.

მაგრამ ჩვენ შორის არის უფრო მნიშვნელოვანი განსხვავებაც. ასე მაგალითად, ე. ჰონიგმანის ნაშრომში დასმული და გარკვეული საკითხი იეროთეოსის შესახებ, რომელიც მანამდე ფსევდო-არეოპაგიტიკაში ბუნდოვანი იყო. როგორც ცნობილია, ფსევდო-დიონისე ხშირად მიმართავს ამ იეროთეოსს, უწოდებს რა მას თავის განმანათლებელს და ხელმძღვანელს. ჰონიგმანი ადგენს, რომ არაწმინდა თეოლოგებმა კირილე იერუსალიმელის ან იოანე ოქროპირის, ანუ „მოციქულთა დადგენილების ავტორისა მსგავსად მიანიჭეს ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორს შესაძლებლობა ზეციერ იერარქიის სისტემის გამომუშავებისა, როგორც არის მის წიგნში „ზეციური იერარქიისათვის“, რომ მასწავლებლად და მისაბაძად იყო მისთვის იეროთეოსი, რომელსაც იგი „ღვთაებრივ მასწავლებელს“ უწოდებდა (ო თეოს ემან იეროცელევცეს“.) რამდენად პავლე მოციქულს არ გააჩნია გადაკრულადაც კი ნათქვამი ზეციური ტრიადის შესახებ, ხოლო ფსევდო-დიონისეს მასწავლებლად მისი საკუთარი აღიარების მიხედვით იეროთეოსი, იყო, ამიტომ მყისვე ირკვევა ორი უაღრესად მნიშვნელოვანი გარემოება:

1. პავლეს მასწავლებლობა ფსევდო-დიონისესი დაუყოვნებლივ კარგავს ნიადაგს, როგორც კი ისმება საკითხი ამის რეალური შინაარსის შესახებ.

2. ამ შეხედულებათა მასწავლებლად, რომლებიც საფუძვლად დაედო იერარქიულ სისტემას, გამოდის „შუამავალი პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის“—იეროთეოსი.

აქედან ნათელია, რა დიდ ფიგურად ისახება იეროთეოსი, რომელიც განზე ტოვებს პავლეს და წარმომადგენლობს ანტიკურ ფილოსოფიას თავისი ახლო დამოკიდებულებით პროკლესთან, რომლის მთავარი თხზულებანი უკვე დაწერილია იეროთეოსის სიკვდილამდე, ესე იგი 405 წლამდე ანუ ცოტა უფრო გვიან. ამას რომ დაერთოს, ფსევდო-არეოპაგიტიკული წიგნების ავტორი ალაგ-ალაგ

¹ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 46;

მოიყვანს იეროთეოსის ნაწერების ადგილებს, ხოლო ისე, რომ ეს ციტატები მოწმებულად ენათესავენ პროკლეს იდეებს, მაშინ ნათელი ხდება იეროთეოსის შესახებ საკითხის მნიშვნელობა არა მარტო ფსევდო-არეოპაგისტული წიგნების ავტორის იდეოლოგიური სახის გამოსარკვევად, როგორც აგრეთვე პავლე მოციქულის როლის ნათელსაყოფად, არამედ როგორც გასაღების ფსევდო-დიონისეს პიროვნების გასახსნელად. კიდევ მეტი, იეროთეოსის როლი—აქცევს რა არარაობად პავლეს როლს, როგორც ამას ძირითადად აღიარებს ე. ჰონიგმანიც, აყენებს საკითხს პავლესთან დაკავშირებულ თვითონ დიონისეს სახელის უსაპირობას, დასახელებული წიგნების ჩამღვილი ავტორისათვის¹.

ეხებებით რა ამ საკითხს არეოპაგიტის აღმოსავლური ბედას საკითხთან დაკავშირებით, 1942 წელს ვწერდი: „საკითხი იეროთეოსის შესახებ, რომელიც იხსენიება ფსევდო-დიონისესთან, კიდევ საჭიროებს დადგენას“². ამ საკითხის გამორკვევა არის ე. ჰონიგმანის ფასდაუდებელი დამსახურება. ამან მისცა მას, თანახმად მისივე განცხადებისა, იეროთეოსის პრობლემის გასაღები და მასთან ფსევდო-დიონისეს პრობლემისა³. მართლაც და იეროთეოსის იდენტიობა იოანე ევენუქთან—პეტრე იბერის აღმზრდელთან და ცხოვრების თანამგზავერთან და მასწავლებელთან—წვევტს საკითხს უდავოდ ფსევდო-არეოპაგიტის წიგნების ავტორის პიროვნებისათვის. ამის შესახებ ვწერდი: „იეროთეოსი—ეს სახელი ფსევდონიმა თვითონ ფსევდო-არეოპაგელის ლექსიკონიდან ამოღებული⁴. მაგრამ ე. ჰონიგმანმა დაადგინა არა მარტო ის, რომ ფსევდო-დიონისემ თვითონ შეთხზა ეს რთული სახელი V საუკუნეში — სხვა მისთვის დამახასიათებელ რთულ სიტყვაწარმოებასთან ერთად, არამედ უფრო მეტიც. გამოგონილი სახელი ეწოდა ცოცხალ ადამიანს—„ნამდვილ იეროთეოსს — როგორც ნათქვამია მთავარ წიგნთაგანში — ფსევდო-არეოპაგიტის წიგნში — „საღმრთოთა სახელთათვის“. იეროთეოსი გარდაიცვალა 465 წ. 4 ოქტომბერს, რა თქმა უნდა, გარდაიცვალა არა ლიტერატურული ფსევდონიმი, არამედ მისი ცოცხალი მატარებელი—იოანე ევენუქი, რომლის მოსახსენებელი დღე იქნა დადგენილი მისი მეგობრისა და მოწაფის—

¹ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 35; „მართლაცდა ეს არის ის დიდი მასწავლებელი, რომელიც შეადგენს მის წყაროს და არა წმინდა პავლე“...

² შ. ნუტობიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 40.

³ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 22.

⁴ შ. ნუტობიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 41.

პეტრე იბერის მიერ იეროთეოსის გარდაცვალების დღეს, 4 ოქტომბერს.

იოანე ევნუქის, როგორც პეტრე იბერის მასწავლებლისა და მგობრის—იდენტიობა იეროთეოსთან უდავოდ დამტკიცდა. ვინ იყო ის კაცი, რომელიც სიცოცხლეშიაც იხსენიებდა იეროთეოსს (იოანე ევნუქს) თავის წიგნებში, რომლებზედაც VI საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის გამო, მიაწერეს დიონისე არეოპაგელს, ხოლო სიკვდილის შემდეგ მისი მოხსენიება მისივე სიკვდილის დღეს 4 ოქტომბერს დასდეს. ე. ჰონიგმანის ნაშრომიდან ჩანს რა დიდი მასალა გამოიყენა მან ამ საკითხისათვის, ისე როგორც პეტრე იბერის მოხსენიების დღისათვის, რომელიც ამ ცნობების თანახმად მოდიოდა 3 ოქტომბერზე, ე. ი. იოანე ევნუქის მოხსენიების წინა დღეზე¹.

ამრიგად, იეროთეოსი ანუ იოანე, რომელსაც შემდეგში მოვიხსენიებთ როგორც იოანე ლაზს, დიდ როლს თამაშობს არეოპაგეტიკულ ძიებებში. ამის შემდეგ შეიძლება არ იქნას შემოფოთებული ისტორიული აზრი დიონისე არეოპაგელისა და აღდგენილ იქნას თავის უფლებებში პეტრე იბერი, რომელსაც ისინი ჩამოერთვა წარმავალი ქვეყნიერი ინტერესების ნიადაგზე. რაოდენ დიდი არ უნდა იყოს იოანე ლაზის მნიშვნელობა, იგი მაინც კიდევ მეტია რა ყოვლის უწინარეს სწორედ არეოპაგეტიკული პრობლემისათვის. დასავლეთის მეცნიერების მრავალი მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ პეტრე იბერის ნაწერთა კავშირი დიონისე არეოპაგელის სახელთან ფაქტია, მაგრამ საამისო საფუძველზე რომ მიდგეს საკითხი, წიგნებზე ზედწერის გარდა ვერაფერზე მიგვიითებენ—თითქოს ეს დიონისეს მიერ მათ დაწერაზე მოწმობდეს და აგრეთვე რამოდენიმე უმნიშვნელო მოხსენიებაზე თვითონ მოხსენიებულ წიგნების ტექსტში. დამახასიათებელია, რომ ეს უკანასკნელი მსჯელობის მიმდინარეობასთან კი არაა დაკავშირებული, არამედ დიონისესადმი მიმართვის სახითაა მოცემული, ან მისგან მომდინარეობს, თუმცა ეს არ შეესაბამება ტექსტს და ადვილად შეიძლება ამოღებულ იქნას მისგან საქმის ოღენავადაც შეუთბალავად².

¹ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 36—39. აქ მიმოხილულია კალენდრები, სინაქსარები, მონოლოგიები ბერძნული, სირიული. არაბული და სხვ.

² ასე მაგალ., ფსევდო-დიონისეს პოლიკარპესადმი 7-ე წერილის ბოლოში თანამგზავრ აპოლოფანის სახელით შეტანილია ტექსტში მოულოდნელი მიმართვა: „ქეი, კეთილო დიონისე“ და სხვ. ცხადია, რომ აპოლოფანის შეეძლო გამოეთქვა თავისი აზრი — სახელობრ, რომ მზის დაბნელება ღმერთის საქმეაო დიონისესადმი მიმართვის გარეშეც.

რაც შეეხება თვითონ ტრაქტატებზე ზედწერას, ცნობილია, რომ ისინი დაწერილია ისე და შეორღებიან დასაწყისში და დასასრულში ამდენჯერ, რომ ადვილად იწვევს ეჭვს, რომ ეს ყველაფერი ჩაღენილია ვიღაცის დასაარწმუნებლად, რომ ამ წიგნებს იმთავითვე მართლაც გააჩნდათ ასეთი ზედწერა და მართლაც ეკუთვნოდნენ თანახმად ამ ზედწერისა დიონისეს. ასეთი ეჭვი გამოთქმულია ჩემს ნაშრომში 1942 წლისა, სადაც ნათქვამია: „პეტრე, ცხადია, არ აწერდა წიგნებზე თავის სახელს. როგორც გამორკვეულია მეცნიერებაში (კოხი და სხვ.) არეოპაგელის მისტიკურ წრეებში იპოვნებოდა ესოტერიული საიდუმლოებანი. ერთი ასეთი საიდუმლოება შეიძლება და ყოფილიყო არეოპაგიტული წიგნების ავტორობა“¹. ასეთივე შეხედულება აქვს გამოთქმული არეოპაგიტულ წიგნებზე წარწერების შესახებ ცნობილ მკვლევარს ბარდენ ჰევერს². ის, ვინაც ეს სამკეცი ზედწერა გააკეთა პეტრე იბერის წიგნებზე, ხელმძღვანელობდა სავალდებულო მიზნით — რათა დიდი სიძველის შთაბეჭდილება მისი ავტორიტეტით მოციქულთა მოძღვრებისა, რაც თავისდა რიგად გამოდგებოდა მოწინააღმდეგეებთან ოფიციალური დისკუსიებისას. პეტრეს არასოდეს არ შეეძლო დაესახა თავისთვის ასეთი მიზანი, რადგან უდავოდ ცნობილია მისი ნეიტრალობა მონოფიზიტ -- დიოფიზიტთა პარტიულ ბრძოლაში. თვით ფორმულირებაც მისი შეხედულებათა, რაზეც საკმაოდაა ნათქვამი ჩემთან და ე. ჰონიგმანთანაც, სიზუსტით ადასტურებს, რომ ორაზროვნობა და გაურკვეველობა ამ დებულებათა არ გვაიძულებს მივაკუთვნოთ მისი ავტორი ან მონოფიზიტებს, ან დიოფიზიტებს.

იოანე ლაზის უჩვეულო მნიშვნელობა პეტრე იბერის მთელი საქმისათვის უფრო და უფრო ირკვევა. მისი საშუალებით გაიხსნა შესაძლებლობა პეტრე იბერის ფსევდო-არეოპაგიტულ წიგნების ავტორთან გაიგივებისა, მისივე, როგორც პეტრეს მასწავლებლის და თანამშრომლის საშუალებით გამოირკვა ნებისმიერობა პავლე მოციქულის როლის შესახებ და პეტრე იბერს ჩამოსცილდა ფსევდო-წარწერა და მთლიანად მიეკუთვნა იმათ, ვინც 532 წ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებაზე დიონისეს სახელი ჰალკედონიტებთან კამათის დროს თავისი საბუთების სიძველის დასამტკიცებლად პირველად მოიხსენიეს.

¹ შ. ნუსებიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 23.

² ბარდენ ჰევერი (9AL, IV, გვ. 283, რვ. 4) ფიქრობს, რომ არეოპაგიტულ წიგნების ავტორი, რომელიც ბერძნულ ტექსტში ჩვეულებრივ ხმარობს სიტყვა „იერეუს“, არ იხმარდა სიტყვა „პრესბიუტეროს“.

³ ე. ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 57—62. ცნობილია, რომ პეტრე იბერი არ ავ-

შესაძლებელია, რომ თვით ფსევდო-ეპიგრაფის ფაქტს ადგილი ჰქონდა უფრო ადრე და აქ არა მცირე როლი ითამაშა ზაქარია რატიორმა!

იოანე ლაზი, ახლდა ნაბარნუგის მამას—ბუზმარიოსის სასახლის უფლისწულის აღსაზრდელად. უკანასკნელი დაიბადა 411 წელს, სახლში ასწავლეს ქართული წერა-კითხვა, შესაძლოა ბერძნულიც, ხოლო საგანგებო მაღალი კვალიფიკაციის მასწავლებლის, მისთვის მოწვევა ათი-თხუთმეტი წლის ასაკამდე ვერ მოხერხდა. რადგან ნაბარნუგი 12 წლის ასაკში უნდა გაეგზავნათ, როგორც პოლიტიკური საწინდარი ბიზანტიის კარზე, ამიტომ მისი მასწავლებელიც თან გააყოლეს.

აი, აქ იჭრება რამდენიმე საკითხი. უპირველეს ყოვლისა რა ასაკისა იყო მასწავლებელი, რომელიც ბერად აღკვეცამდე ისე, როგორც მისი მოწაფე ნაბარნუგი წარმართულ სახელს—მიტრიდატე ლაზს—ატარებდა და მერე გახდა იოანე ლაზი? ამ საკითხის მხოლოდ მიახლოებითი პასუხია შესაძლებელი. იოანე ლაზი გარდაიცვალა 465 წლის მახლობლად, ე. ი. როცა ნაბარნუგი, ბერობაში პეტრე, მიახლოებით 54 წლისა იყო. პეტრე იბერი გარდაიცვალა 491 წელს, ე. ი. 26 წლით უფრო გვიან თავის მასწავლებელზე. თუ დასაშვებია ეს ასაკობრივი განსხვავება მიღებულ იქნას საფუძვლად, მაშინ დასაშვებია, რომ იოანე ლაზი გარდაიცვალა აგრეთვე მიახლოებით 70 წლის. გამოდის, რომ მიტრიდატე ლაზი იყო 34—35 წლის, როცა ის 10 წლის ნაბარნუგისათვის მასწავლებლად მოიწვიეს. ამის გამო მათი ურთიერთობა ყოველთვის ატარებდა მასწავლებელ-მოწაფის ურთიერთობის ხასიათს, ხოლო პეტრე თავგანს ცემდა თავის მასწავლებელს ხანში შესვლის წლებშიაც, როდესაც ის V საუკუნის შუა ხანებში თავის მთავარ თხზულებას — სათაურით „საღმრთოთა სახელთათვის“ — წერდა!

მაგრამ აქ სხვა ირკვევა. აღმოსავლეთ საქართველოში—იბერიაში—უფლისწულის აღსაზრდელად მოიწვიეს კაცი ფილოსოფიაში ფრიად განათლებული. ამ უკანასკნელს არ შეიძლებოდა რაიმე და-

რკელებდა ნაწერებს, არ ისახავდა მიზნად რაიმე დოკუმენტის დაცვას და, მასთან დაშვებით, მისთვის არ იყო საჭირო მოციქულებრივი ავტორიტეტის თავის შეფარება. ზოგი ასეთი ადგილის ინტერპოლიციობის შესახებ დადებით გამოთქმას აკეთებს პონიგმანიც. შეად. შ. ნუცუბიძემ, ციტ. ნაშრ. გვ. 22 და შემდ.

1 ზაქარია რატიორის შესახებ დაწერილებით ნათქვამია ჩემს ციტირებულ ნაშრომში.

2 „დიდი მნათობი“ („მეგას ელიოს“—ბერძნულად) მიმართავდა პეტრე თავის მასწავლებელს: „საღმრთოთა სახელთათვის“, 111, 3, 3.

მოკიდებულება არ ჰქონოდა დასავლეთ საქართველოს განათლების ცენტრებთან. სახელდობრ, კოლხეთის აკადემიასთან. პეტრე იბერის პაპა, დედის მხრივ—ბაკური, ყველა მონაცემების მიხედვით: თვითონ სწავლობდა ამავე აკადემიაში, რაც ირკვევა არისტანეტის, ლიბანიოსისა და თვით ბაკურის მიმოწერისაგან. ისევე როგორც ოდესღაც თემისტოსი, თავისი მამის ევგენიოსის კვალზე, რომელიც კონსტანტინოპოლელი ფილოსოფოსი იყო, ჩაიყვანეს IV საუკუნეში კოლხიდის აკადემიაში, ისე V საუკუნის დასაწყისში უფლისწული ნაბარნუგი გაჰყვა თავისი პაპის კვალს და ასევე, გახლა მოწაფედ ლაზელი ფილოსოფოსისა მითრიდატესი, რომელიც არ შეიძლება კოლხეთის აკადემიასთან (ანუ უმაღლეს რიტორიკულ სკოლასთან) არ ყოფილიყო დაკავშირებული.

იოანე ლაზის მომდევნო მოღვაწეობა ბერძენ ფილოსოფოსებთან დაკავშირების გზით, არ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ იგი საკმაოდ მომზადებული არ იქნებოდა უკვე სამეფო კარზე მიწვევისას. იოანე ლაზი ფილოსოფიურად იმდენად დაუახლოვდა პროკლეს, როგორც ეს უკვე გარკვეულია დღეს მეცნიერებისათვის, რომ ისინი ერთსა და იმავე საკითხებზე ერთნაირად წერდნენ. ერთ დროს იმასაც კი ფიქრობდნენ, რომ იეროთეოსი, რომელზედაც ლაპარაკია პეტრე იბერის ნაწერებში—თვითონ პროკლეა. ამასთან თვლიდნენ, რომ შტიგლმაიერსა და კოხს, რომლებიც ასე, ბევრსა წერდნენ პროკლეს — ანტიკურობის უკანასკნელი დიდი ფილოსოფოსის მნიშვნელობაზე ფსევდო-დიონისეს საკითხისათვის, შეეძლოთ არეოპაგიტის ნამდვილი ავტორის ამოხსნა, თუ კი იეროთეოსისა და პროკლეს იგივეობის გზას დაადგებოდნენ¹.

არ შეიძლება არ დაეთანხმონ იმას, რომ ამ გზით ხერხდება პროკლესთან უახლოესი კავშირის დამტკიცება და ამით ჩვენება, რომ ფსევდო-არეოპაგიტის წიგნების ავტორს შეეძლო ეწერა არა უადრეს V საუკუნისა, მაგრამ ნამდვილი ავტორის პიროვნების გახსნა ამ გზით არ მოხერხდებოდა. თვითონ ფაქტი კი იოანე ლაზის (იეროთეოსის) პროკლესთან ახლო კავშირისა უდავოა, მართალია ეს დაახლოება კულმინაციურ წერტილს აღწევს იოანეს სიკვდილის წინა წლებში, მაგრამ იგი 35 წლის უკვე საკმაოდ მომწიფებული რომ არ ყოფილიყო ფილოსოფოსობისათვის, 30 წლის შემდეგ

¹ სწორედ ამის შესახებ წერდა 1933 წ. ჰაუსლერი (ორიგენტალია ქრისტიანა, XXXI, 4, № 86. გვ. 182 (50), მაგრამ ჰონოგმანის საფუძვლიანად არღვევს მის მოსაზრებებს. მიუხედავად ამისა იეროთეოსის პროკლესთან დაახლოების ფაქტი კარგადაა ნაჩვენები ე. ჰონოგმანის მიერ.

ვერ შეძლებდა ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი პრობლემების ასე შემოქმედებითად აწევას. ამასთან დაკავშირებით ისმება საკითხი კოლხეთის აკადემიის ერთ-ერთ მოღვაწესთან, რომელსაც მეცნიერება აქამდე ამაოდ ეძებს. ეს საკითხი, რომლის გადაჭრის ამოსავალი წერტილი უკვე ნაპოვნია, შემდეგ დამუშავებას მოითხოვს.

აქ იჭრება მეორე უფრო რთული საკითხი. პეტრე იბერი მართლაც იხსენიებს და ალაგ-ალაგ აცტირებს იოანე ლაზის თხზულებას—„კავშირნი თეოლოგიურნი“ და „ეროტიკული ჰიმნები“. ამ ფაქტში დაქვეება მაინცადამაინც არ შეიძლება, თუმცა ამ ადგილების გადაკითხვისას იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამ სახით პეტრე იბერი გამოთქვამდა თავის საკუთარ აზრებს და მათ იოანე ლაზს მიაწერდა (ტექსტით—იეროთეოსს). აღტაცებული ტონი იეროთეოსის დასახელებისას, მაგალითად, „უწმინდესი იეროთეოს (აგიოტატოს იეროთეს) და სხვა ამისდაგვარი, აგრეთვე შთაგვაგონებს, რომ დასახელებული ნაშრომებიდან, განსაკუთრებით თარგმანი — კომენტარი „კავშირთა“, არ ეკუთვნის მთლიანად პეტრეს, არამედ დაწერილია მისი მონაწილეობით¹.

პეტრეს მიერ პროკლეს თხზულებებთან მოყვანილი ადგილების ახლობლივი განხილვა აჩვენებს, რომ ეს უფრო გადმოცემაა. ადგილ-ადგილ სიტყვა-სიტყვითი პროკლეს ასეთსავე სათაურის თხზულებების ტექსტისა, რომ აქ უფრო კომენტარებზეა ლაპარაკი და არა დამოუკიდებელ თხზულებაზე.

ამ გადამუშავებაში განსაკუთრებით საინტერესოა ის ადგილები, სადაც ლაპარაკია, მიზეზებზე. უფრო სწორად პირველ მიზეზზე, როგორც ცნობილია, თვითონ პროკლეს ტრაქტატში „მიზეზისა“ და „მიზეზიანის“ მიმართების პრობლემაზე, საკმაოდ დიდი ადგილი უჭირავს. ასე რომ, მისი მოძღვრების მისივე თხზულების „კავშირნი თეოლოგიურნის“ მიხედვით დალაგება თითქოს დიდაქტიკურ-პედაგოგიურ მიზნად უნდა იყოს ნაკარნახევი. თუ „წიგნი მიზეზთათვის“ ფსევდო-დიონისეს ამ სახელწოდებით შესაძლებელი წიგნის გადმოკეთება არაა, მაშინ ცალკე თემის გამოყოფა და მისი მასალის ამის ირგვლივ დაჯგუფება თითქოს ასეთი მიზნისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი.

¹ კონიგმანი ამ საკითხზე სხვა აზრისაა. ის არ ეთანხმება რიგ მეცნიერებს, რომლებიც ფსევდო-დიონისეს ავტორობას იცავენ. უკანასკნელთა შორისაა ისეთი დიდი მკვლევარი, როგორცაა ბარდენჰევერი.

უნდა ანგარიში გაეწიოს, იმას, რომ (რასაც არ ჩადიან დასავლეთის მეცნიერების წარმომადგენელი) პეტრე იბერის გარშემო შემოკრებილი იყო გარკვეული სკოლა. მის ძირითად ბირთვს შეადგენდნენ ქართველთა სირიული სკოლის წარმომადგენელი, მაგრამ მასში შედიოდნენ არა ქართველებიც—ბერძნები, სირიელები და სხვ. საქმიანი ბაასი სწარმოებდა, როგორც ჩანს, ბერძნულ, ქართულ და, შესაძლებელია, სირიულ ენაზეც. ასეთი მოვლენა ხშირი იყო იმ პუნქტებში როგორც სავაჭრო გზაჯვარედინზე, ისე კულტურის განვრცობის გზებზე. თვითონ საქართველოში საამისო პრეცედენტს ჰქონდა ადგილი კოლხიდის უმაღლეს რიტორიკულ სკოლაში. არა მარტო ბაკურის მაგალითით წარსულში, არამედ ცოცხალი წარმომადგენლის იოანე ლაზითაც სავარაუდოა იცნობდნენ სწავლების ასეთ ორენოვან წესს.

პეტრეს მასწავლებელი—იოანე ლაზი, რომელმაც ყველა მონაცემის მიხედვით უკვე გაიარა კოლხიდაში სწავლების გამოცდილება და შემდეგ პეტრეს თანამშრომლად ითვლებოდა, თავისი პროფესიით სავარაუდოა ასეთსავე მუშაობას, ეწეოდა პეტრესთან სირიული სკოლაშიაც. მასწავლებელთა თანამშრომლობა უნდა გავრცელებულიყო სასწავლო მიზნით პროკლეს წიგნის გადამუშავებაზეც, ეს შრომა, შესაძლოა, არც დამთავრებულა იოანე ლაზის გარდაცვალებამდე (465 წ.) და პეტრეს შეეძლო ესარგებლნა იოანეს ჩანაწერებით და შეეტანა ისინი თავის წიგნებში. „კავშირნი თეოლოგიურნი“, რომელიც სასწავლოდ გადაკეთებული სახით, როგორც ირკვევა, შეიძლებოდა ქართულ ენაზე არსებულიყო. ქართველი ფილოსოფოსი XI—XII ს. ს. იოანე პეტრიწი ადასტურებს ასეთ გადმოღების ქართულად არსებობას¹.

ი. პეტრიწის ნაშრომში პროკლეს შესახებ წერია: „მიზეზი აწკუალად გარმოდებად ჩემ მიერ წიგნისა ამის ესეობს: პირველ რამე თუ განმრავლდეს გარდმომღებელნი და სხუას აღუჩნდის სხვად; განა ესე დაულევნელ იყო უსაზღვრობითა ვერ სადა მიყენებისათა დასადათ შემხუევოდა ესე რომელნი და უმეცარ იყვნეს და რომელთამე გარემოუევითა დიდებისათა თნებასა თა წარეცონა სამხილი უსწავლელობისა“, უეიცობის მხილებისას რომ ლაპარაკია ქართველზე, რომელსაც არ უნდა დაზარებოდა განემართა თავისიანებისათვის. როგორ უნდა გაიგებოდეს და ითარგმნებოდეს ტექსტები ჩანს.

¹ შ. ნუცუბიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 46—48.

იქიდან, რომ პეტრიწის მიერ ნათქვამს მოსდევს ქართულ ენაზე ბიბლიის თარგმნის განმარტება'.

რომ ეს პირველი კომენტარებული თარგმანი გაკეთებული იყო ქართულ ენაზე, მტკიცდება არა მარტო ახლახან თქმულით, არამედ პეტრიწის მითითებითაც იმ გარემოებაზე, რომ თვითონ პეტრიწმა გააკეთა იგივე „კვლავ“ ქართულ ენაზე. მაშასადამე, შეიძლება დადგენილად ჩაითვალოს, რომ პირველი განმარტებითი თარგმანი წიგნისა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითი“ შესრულებულ იქნა ქართველის მიერ, რომელიც გამოირჩეოდა „გარემოხვევითა დიდებითისა თნებაისათა“.

ვინ იყო ეს ქართველი და როდის გააკეთა მან ეს საქმე? პეტრიწის წიგნის დასახელებული წინასიტყვაობის ბოლოში ამ საკითხზეცაა მითითებული; თუმცა ეს ადგილი ვიღაცის მიერ დაზიანებულია, მაგრამ ზოგი რამ აქ მაინც ნათლად ჩანს. ასე მაგალითად, ნათელია, რომ პროკლეს წიგნისაგან მიიღო სახელი დიდის თეოლოგისა დიონისემ. თუ მართლაც პირი, რომელიც დიდებით იყო გარემოცული პროკლეს წიგნისაგან ეს იყო დიონისე—ქართულ ენაზე მწერლობას ზიარებული, მაშინ ი. პეტრიწის მითითებაში ნათქვამი ნათელი და გასაგები ხდება. ი. პეტრიწისათვის, რომელიც პროკლეს კომენტარებულ თარგმანზე მუშაობდა, ნათელი უნდა ყოფილიყო XI—XII ს. მიჯნაზე რომ მისი წინამორბედი ქართველის დიდება უნდა დაკავშირებული ყოფილიყო პროკლესთან, როგორც ეს ფსევდო-დიონისეს შესახებ გამოავლინა მრავალ საუკუნეთა შემდეგ (XIX საუკუნეში) დასავლეთის მეცნიერებამ შტიგლმაიერისა და კოხის სახით².

შემდეგ საკითხი კიდევ უფრო გაირკვა, როცა გახსნილ იქნა ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერიის) მითითება წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომ ამ წიგნზე ადრე მან დაწერა „შესავალი თეოლოგიაში“, რომელიც არეოპაგიტკული წიგნების მთელი კორპუსის

¹ ი. პეტრიწი, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი, უ-ტის გამომც. 1937, გვ. 219.

² 1942 წელს ციტირებულ ჩემ ნაშრომში მე ვწერდი: „ერთადერთი დაბრკოლება აქ გამორკვეული დასკვნისათვის არის ის, რომ დიონისე არეოპაგელი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ავტორი ქართული კომენტარებული გადმოღებისა პროკლეს „კავშირისა“ თუ ამის ადგილზე დავსვამ იმას, ვისი პრეტენზია საამისოდ გამოირკვა, მაშინ ყველაფერი თავის ადგილზეა და ნათელი ხდება. ვამოდის, რომ პროკლეს „კავშირისა“ განმარტება-გადმოღება მოულოდნელად ხსნის პეტრე იბერიისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობას, ე. ი. 15 საუკუნის საიდუმლოებას. რაც ეხლა დასავლეთის მეცნიერებამ ე. ჰონიგმანის სახით ბრწყინვალედ დაადასტურა.“

ქესავალი აღმოჩნდა. დღეს ამის მიხედვით ცხადია, პეტრიწმა იცოდა
ინ იყო ფსევდო-არეოპაგიტული წიგნების ნამდვილი ავტორი. მან
იცოდა V საუკუნეში იმ ქართველის სახელი, რომელმაც პროკლეს-
თან კავშირით დიდება მოიპოვა, მაგრამ მისი აშკარად და პირდაპირ
დასახელებას ვერ ახერხებდა, რადგან პეტრე იბერი, ფრიად ცნობი-
ლი მწიგნობარი-მოაზროვნე V საუკუნისა საქართველოში, სადაც
ქალკედონის 451 წ. კრების თვალსაზრისი ბატონობდა, მწვა-
ლებლად ითვლებოდა. დიონისესა და იეროთეოსზე ლაპარაკი დაშ-
ვებული იყო. მართალია, იოანე ლაზს ცუდად იცნობდნენ და თუ
მისი სახელი მაინც იხსენიებოდა ბერძნულს, სირიულსა და სხვა-
თა ეკლესიების მიერ, ეს იმიტომ, რომ სჯეროდათ ფსევდო-დიო-
ნისეს ნათქვამი იმისი დიდებისა და წმინდანობის შესახებ. ქართველ-
მა მწიგნობარმა და მოაზროვნემ (XI ს.) გადათარგმნა ფსევდო-დიო-
ნისეს ნაწერები ქართულ ენაზე (გარდა „იპოტიპოზის თეოლოგი-
კა“-სა). ეს შესაძლებელი გახდა, რადგან უკვე დავიწყებული იყო,
რომ დიონისე არეოპაგელი და იეროთეოსი, რომელთა ხსენებას ზე-
იმობდნენ ბერძნული, რუსული, ქართული და სხვ. ეკლესიები ჩვენს
დრომდე—პეტრე იბერი და იოანე ლაზი იყვნენ¹. ისინი ერთად არი-
ან ერთი მეორის გვერდით კალენდრებში—3 და 4 ოქტომბერს ისე-
ვე, როგორც ჩასვენებული არიან ერთად სარკოფაგებში იერუსალი-
მის მათ მიერვე აგებულ ქართული სავანის წიაღის ქვეშ და დღემან
თავისი სამარადისო განსვენების საფარის ქვეშ, დიდი საიდუმლო-
ების გამო, როგორც თავისთა საქმეთა, ისე საკუთარ დედა-სამშობ-
ლოს შესახებ.

ფსევდო-არეოპაგიტიკის პრობლემატიკისათვის სირიული წყა-
როები მეტად მნიშვნელოვანნი აღმოჩნდნენ. ეს ეხება არა მარტო
საკითხს იმ წიგნის შესახებ, რომელიც „იეროთეოსის წიგნად“ იწო-
დებოდა, და რომელსაც შეეძლო ჩვენი კვლევისათვის ის რომ იერო-
თეოსს ეკუთვნოდეს, და არა სხვა პირს — სირიელ ბერს — სტეფანე
ბენ მუდაილის². საქმე აქ სხვა რამეა. იგი ეხება სირიელ ფილოსო-
ფოსს—სერგი რეშინელს, რომლის გვერდის ავლა ფსევდო-არეოპა-
გიტიკული წიგნების კვლევის დროს არ შეიძლება³. მეცნიერებაში

¹ იხ. ეკლესიების კალენდარი: სამი ოქტომბერი, დიონისე-არეოპაგელი; იერო-
თეოსი.

² ე. ჰონიგმანმა გამოარკვია ეს საკითხი ისევე, როგორც სხვა, მასთან დაკავ-
შირებული. „იეროთეოსის წიგნი“ ყოველშემთხვევაში ფსევდო-ეპიგრაფია და
თუმცა წიგნი შეიცავს ზოგიერთ ფსევდო-დიონისურ აზრებს, ჩვენი კვლევისათ-
ვის არავითარი ღირებულების მქონეა.

³ ჰონიგმანი, რომელიც არ შეხებია პეტრე იბერთან დაკავშირებით საკითხს
სირიული სკოლის შესახებ, ასცდა სერგი რეშინელის მოღვაწეობის განხილვას.

ცნობილია აზრი, რომ სერგი რეშაინელი მეტად მნიშვნელოვანია ფსევდო-არეოპაგიტიკული პრობლემის გადასაწყვეტად.¹

სერგი რეშაინელი პეტრე იბერის ერთი მოწაფეთაგანია. აღმერთებდა რა თავის მასწავლებელს, იგი ხალისიანად ასრულებდა დავალებას წარმოეთქვა თავისი გარდაცვლილი მასწავლებლის მოსაგონარ დღეს სიტყვა. ამის შემდეგ გასაგებია, რომ მან, როგორც ზაქარია რიტორი გვამცნობს, განსაკუთრებული გულმოდგინებით გადათარგმნა პეტრე იბერის წიგნები სირიულ ენაზე². გასაგებია ისიც, რომ სერგი რეშაინელი ხელმძღვანელობდა თავისი მასწავლებლის ჯეროვანი პატივის მიძღვნის სურვილით.

ბრიტანეთის მუზეუმის ხელნაწერთა შორის დაცულია ხელნაწერი აგრეთვე სათაურით „წიგნი მიზეზთა“. ამ სათაურით ასეთი წიგნის არსებობა არ გამორიცხავს, ცხადია, კვლავ ასეთივე სათაურით მეორე წიგნის არსებობას ისე, როგორც პროკლეს წიგნი „კავშირნი თეოლოგიურნი“ არ უშლიდა ხელს მეორე იმავე სათაურის წიგნს, რომელიც იოანე ლაზის—ფსევდო-დიონისეს მიერ იყო დაწერილი.

დღეს ცნობილია, რომ სერგი რეშაინელის მიერ დაწერილი „ტრაქტატი უნივერსიუმის მიზეზთა შესახებ“, გადმოღებაა სირიულ ენაზე იმ ნაწარმოების, რომელიც პეტრე იბერმა იოანე ლაზის ჩანაწერის ნიადაგზე გააკეთა. ამავე დროს, ცხადია, რომ ეს ტრაქტატი არ უნდა იყოს ის წიგნი ფსევდო-დიონისესი, რომელიც მოხსენებულია მისი თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველსავე პარაგრაფში. იმ ეგზემპლარს, მიზეზთა შესახებ წიგნისა, რომელიც შესავალი ყოფილა მთელი არეოპაგიტიკული ღმრთისმეტყველებისა, არ ჰქონდა ისეთი მჭიდრო კავშირი პროკლეს „კავშირის“ ტექსტთან და რაც მთავარია მასში პროკლე არც ზედწერაში და არც ტექსტში მოხსენებული არ არის, ამის გამო იმათ, ვისაც პროკლეს ხსენებისა ეშინოდა, რათა ამით არ გამჟღავნებულყო სიყალბე ფსევდო-დიონისესი, როგორც ფსევდო-ეპიგრაფის ყალბის მქნელია, ეს ხიფათი იმ შემთხვევაში არ ემუქრებოდათ. როცა ლაპარაკი იყო თხზულებაზე, რომელსაც წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ თვით ფსევდო-დიონისეს მიერ ეწოდა „თეოლოგიურნი სახის მოღებანი“ (უპოტიპოზის თეოლოგიკაი“).

დღეს რომ მეცნიერებას ხელთ აქვს „მიზეზთა წიგნი“ („liber de e ausis“ სახით), ეს არის სწორედ თეოლოგიაში შესავალი თხზულება, რომელიც ამ როლს ასრულებს არა მარტო წიგნის „საღ-

¹ იხ. ო. ბარდენჰევერი, ძველი საეკლ. ლიტ. ისტორია (გერმანულად). წიგნა მეოთხე, ფრაიბურგი, 1924 წ. შ. ნუცუბიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 41.

მართოთა სახელთათვის“; არამედ სხვა არეოპაგტიკულ წიგნთა მიმართაც. მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს იმას, რომ ეს „მიზეზთა წიგნი“ დაიწერა იმ ამონაკრეფი მასალის თავყრილობის ნიადაგზე, რაზეც იოანე ლაზის მიერ პროკლეს „კავშირნიდან“ გამოკრეფილს („სიუ-ნეგებენა“-ს) ნიადაგზე პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) გააკეთა.

სერგი რეშაინელს. ცხადია, ხელთ ჰქონდა არა ის წიგნი, რომელიც „საღმრთოთა სახელთათვის“ და მთელი არეოპაგტიკული ღმრთისმეტყველების შესავალი იყო. სერგი რეშაინელს პროკლეს „კავშირის“ გადაკეთება-გადაღება იეროთეოსის ამონაკრეფის („სიუნეგემენის“) ნიადაგზე უფრო აინტერესებდა, რადგან ეს იყო სახელმძღვანელო, რომლითაც პეტრე იბერის ხელმძღვანელობით არსებულ სირიულ სკოლაში ისწავლებოდა პროკლე და რომელსაც თვით პეტრე იბერი ხელმძღვანელობდა. როგორც პატივსაცემი და მოსაგონარი ძეგლი, მისთვის უფრო ღირებულს იქნებოდა მასწავლებელ-მოწაფის ცოცხალი კავშირის მაუწყებელი ძეგლები.

ამ ძეგლს კიდევ ის ნიშნობლივი თვისება ჰქონდა, რომ არეოპაგტიკული იდეები ახლოს იდგა არა მარტო პროკლესთან, არამედ არისტოტელესთანაც, რაც გასაგებია, თუ არისტოტელეს ფილოსოფიურ ნოვატორობას გავითვალისწინებთ, რითაც მან ანტიკური ფილოსოფიის დამთავრება მოამზადა, რომლიდანაც უნდა აღმოცენებულიყო არეოპაგტიკა. აქ დგას და წყდება ფილოსოფიის ისტორიის უდიდესი საკითხები, რომლებიც ანტიკურობიდან მედიევალურ გადასვლას ეხება. მეცნიერებაში დღეს საბოლოოდ გამორკვეულად ითვლება, რომ არისტოტელეს მიერ იდეათა მიზეზის ცნებით შეცვლილი იყო გადამწყვეტი საკითხი ფილოსოფიის გზის გაგრძელებისა. ამან აიძულა იოანე ლაზი გამოეკრიფა პროკლეს „კავშირნი“-დან მიზეზთა პრობლემის შემხე მასალა და ამ კრებულის დასათავრებისათვის, თუ მის მიერ არაა შექმნილი, საბაბი მიეცა, რომ მიზეზთა საკითხის „არისტოტელეს აზრებთან კავშირი“ (იუქსტა მენტემ არისტოტელის“) ნათლად ყოფილიყო აღნიშნული. ერთი სიტყვით, ეს ის ადგილებია, რომელთაც ფილოსოფიის ისტორია გვერდს ვერ აუვლის, და ამ გზაზე დგანან იოანე ლაზი და პეტრე იბერი, როგორც კავშირი ანტიკურობასა და მედიევალობას შორის.

თუ ეს ასეა, და დღეს უკვე ცხადია, რომ ეს ასეა, პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მეხუთე წიგნი — „თეოლოგიის შესავალი“ შენახულია იმ წიგნის სახით, რომელსაც „მიზეზთა წიგნი“ ეწოდება. ალბერტ დიდისა და თომა აკვინელის ეპოქაში, ვაშინ მეცნიერებას საზრუნავი აქვს გაარკვიოს, რომ დასახელებული „შესავალის“ პირ-

ველსახეს ხომ არ წარმოადგენს. თვითონ „წიგნი მიზეზთა“, სხვა შემთხვევებში აგრეთვე სხვა სახელწოდებებით ცნობილი („წიგნად უმაღლესი სიკეთის შესახებ“, „უმაღლესი სინათლის“ და სხვ.), ეფრატის გაღმა არაბებს შორის გამოჩნდა მაშინ, როდესაც არაბები საქართველოში ბატონობდნენ და სადაც თვით ტექსტი მიზეზთა წიგნისა არსებობდა ქართულ ენაზე, რომელიც, როგორც შემდეგ გაიკვია, იმავეითვე იყო დაწერილი ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ.

ამ წერილის უკანასკნელი საკითხებია: 1) ზაქარია რიტორის როლი აღნიშნული ფსევდო-ეპიგრაფების საქმეში და პეტრე იბერის ნაწერთა მნიშვნელობის შესახებ.

ზაქარია რიტორს დიდი როლი უკავია, პეტრე იბერის წიგნებზე ფსევდო-ეპიგრაფის შექმნისა ანუ, ყოველშემთხვევაში, მისი განმტკიცების საქმეში¹. ე. ჰონიგმანი, რომელიც არ შეჩერდა სპეციალურად საკითხზე ზაქარია რიტორის როლის შესახებ, მაინც გვერდს ვერ უვლის ზაქარია რიტორის გამგრძელებლის მონაწილეობას კონსტანტინოპოლის კრებაზე 532 წ., სადაც იგი გამოვიდა ვრცელი ამონაწერებით ფსევდო-დიონისეს თხზულებებიდან და სხვა დოკუმენტებითაც. ზაქარია რიტორის ეს გამგრძელებელი იცავდა აშკარად მონოფიზიტურ თეზისს დიონისეს, როგორც წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორისა, რომელ წიგნშიაც ეს თითქოს იცავდა ღმერთკაცის ერთ ბუნებას. ამ დებულებას ზაქარია რიტორი თავის დროზე ავითარებდა და ენერგიულად იცავდა².

ეს ერთი. რაც შეეხება პეტრე იბერის ნაწერთა მნიშვნელობას, ეს საკითხი ფრიად ვრცელია და შეიცავს აღმოსავლეთის და დასავლეთის ფილოსოფიას არა მარტო საშუალ საუკუნეთა გასწვრივ, როგორც ეს ჩვეულებრივ მიღებულია დასავლეთის მეცნიერებაში, არამედ ახალ ფილოსოფიასაც. ეს განსაკუთრებით ეხება ეგრეთწოდებულ რენესანსს, რომლის დაწყებით პერიოდში აღინიშნება ინტერესის გაძლიერება ფსევდო-აეროპაგიტკული მწერლობისადმი როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. კულტურათა მემკვიდრეობის რთული პრობლემები, კერძოდ ანტიკური და ქრისტიანული ეპოქიდან, არ შეიძლება დაისვას სხვაგვარად, თუ არა ისე, როგორც ამას კ. მარქსი მიუთითებდა, სახელდობრ, რომ ანტიკური ფილოსოფია უნდა „გალლობილიყო, თუნდაც „ფანტასტიკურ“ ფორმას

¹ ამის შესახებ ვრცლად იხ. შ. ნუცუბიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 15—24, თავი iV, „ზაქარია რიტორი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“.

² იხ. ამის შესახებ ჰონიგმანი, ციტ. ნაშრ. გვ. 9.

ერთ-ერთ სისტემაში, რის შემდეგ იგი გაილღვებოდა ქრისტიანობაში.¹ მომავალი კვლევის ამოცანაა, როგორ გაირკვევა ეს კონკრეტულ-ისტორიულად, რათა გადაწყდეს საკითხი, რომელ ეკლესიას — აღმოსავლურ-ბერძნულს, თუ დასავლურ-რომაულს, სხვანაირად რომ ითქვას — პეტრე იბერს, თუ ავგუსტინეს მიეკუთვნება ამ მოძრაობის მეთაურობა. თავისთავად ცხადია, რომ ეს პრობლემატიკა შინაგანი ისტორიული აუცილებლობით უკავშირდება საშუალო საუკუნეთა შუალობით რენესანსის პრობლემას.

პეტრე იბერის მწერლობას უფრო განსაზღვრული მნიშვნელობაც გააჩნია. იგი ქართველი ხალხის კულტურის ისტორიული განვითარების გზას უკავშირდება და ნათელსა ჰფენს მის წარსულსა და მომავალს. ის გარემოება, რომ პატარა ქართველმა ერმა შეძლო მოღვაწეების წამოყენება, რომელთაც უშუალო მონაწილეობა მიიღეს ანტიურობის კულტურულ მემკვიდრეობაში, სხვადასხვანაირად შეფასდება. ჩვენი ქვეყნის მთლიან კავშირში ერთი ერის მიღწევა, თუნდაც იგი შორეულ წარსულს ეკუთვნოდეს, აითვისება როგორც საერთო სიკეთე.

სულ სხვაა მიჯნის მიღმა. ეკონომიურ და პოლიტიკურ იმპერიალიზმს ყოველთვის თან ახლავს კულტურული იმპერიალიზმი, სადაც პატარა ერებს არ უთმობენ რამდენიმედ მაინც საჩინო როლს კულტურის ისტორიაში. იქ, მიჯნის მიღმა, ჯერ კიდევ ყველას ვერ შეუგნია პატარა ერების სწორღირებულება და მათი თავისებურების ფასი. ამის ერთი ნიმუშია ის ბრძოლა, რომელიც არის ატეხილი დასავლეთში „ბალავარიანის“ ირგვლივ ჩვენს მომხრეთა და პროწინააღმდეგეთა შორის, მაგრამ თუ ქართველმა ხალხმა შეძლო V საუკუნეში მოაზროვნის წამოყენება პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) სახით, რომელმაც იტვირთა ანტიკური ფილოსოფიის მიერ გადაუწყვეტელი საკითხების გადაწყვეტის სიმძიმის აწევა, რამაც განაგრძო დასავლეთის ფილოსოფია საუკუნეთა განმავლობაში, გასაგები უნდა იყოს, რომ VII საუკუნის დასაწყისში — იოანე მესხის („მოსხს“) — საბაწმინდის სავანის მოღვაწეს შეეძლო ბუდას შესახებ ინდური თქმულების გადაკეთება ამბავად „სიბრძნე ბალავარისა“, რომელიც X საუკუნეში ექვთიმე იბერმა ქართული დედანიდან ბერძნულად გარდათქვა.

ამაზე ცალკე ლაპარაკია საჭირო.

¹ კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, თხზულებანი, ტ. IV, გვ. 122.

ამით შეიძლება დამთავრდეს ე. ჰონიგმანის შრომის შესავალი, რადგან შეხებისა თუ განსხვავების საკითხები ჩვენ ნაშრომთა შორის, რომლის გაგება სურდა ბელგიელ მეცნიერს, შეიძლება გამორკვეულად ჩაითვალოს.

„შრომები“, თბილისი, ს.ა. უნ-ტი,
ტ. 59, 1955 წ. (რუსულად).

დ. მ. ლანგის შენიშვნებისათვის

„პეტრე იბერის ცხოვრების“ ინგლისურად გამოცემის გამო

ამას წინათ ლონდონში გამოვიდა ქართული კულტურის ზოგიერთი საკითხებისადმი მიძღვნილი წიგნი სათაურით „ცხოვრებანი და ლეგენდები ქართველ წმინდანთა შესახებ“, შერჩეული და ქართულ დედნებიდან ინგლისურად გადათარგმნილი ჩვენში საკმაოდ ცნობილი მკვლევარის დავით ლანგის მიერ. ამ წიგნში, სხვათა შორის, მოთავსებულია მეხუთე საუკუნის ქართველი მოღვაწის და მოაზროვნის, მაიუმელი მღვდელთმთავრის პეტრე იბერის ცხოვრების აღწერილობაც.

ავტორის მიერ შერჩეული მასალა უდავო სარგებლობას მოუტანს ქართული კულტურის ამ დიდი წარმომადგენლის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლის საქმეს, კიდევ უფრო მეტ სარგებლობას მოუტანდა იგი ქართული კულტურის ისეთი დიდი მოვლენის, როგორცაა პეტრე იბერი, უცხოეთში გაცნობას, მის გამოცემაში. რომ ზოგიერთ გაუგებრობას არ ჰქონდეს ადგილი.

ავტორი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მეოხებით „ამოვდივართ ქართული ეკლესიის ადგილობრივი ტრადიციებიდან ბიზანტიის რელიგიური და პოლიტიკური საქმიანობის უფრო ფართო სარბიელზე“ (გვ. 57). ავტორი მართალია, როცა ქართული საეკლესიო ტრადიციიდან ამოდის და მას ბიზანტიის ასეთივე სამოღვაწეო სარბიელს ადარებს. მაგრამ თუ ეს მხოლოდ მონოფიზიტ-დიოფიზიტობას ეხება, ეს ვერ შექმნიდა იმ განსხვავებას, რომელსაც ავტორი გულისხმობს. უწინარეს ყოვლისა, სწორი არაა ის დებულება, თითქოს პეტრე იბერი მონოფიზიტური, ან ქალაქედონელთა ბანაკის მებრძოლი („ჩემპიონი“) იყო (იქვე).

პეტრე იბერის ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ მეხუთე საუკუნის დოგმატიკურ ბრძოლაში იგი გადაჭრით არც ერთ მებრძოლ პარტიას არ ემხრობოდა. ეს, უეჭველ საბუთებზე დამყარებით, დადგენილი აქვს აკადემიკოს ნ. მარს (იხ. „ცხოვრება პეტრე იბერისა“).

ნ. მარის წინასიტყვაობა. რუს. გამოც. СПБ. 1896 წ.). მთავარი საბუთი, რომელსაც ნ. მარიც არ იცნობდა, იყო მოძღვრება „თეოზისის“ შესახებ, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მონოფიზიტობას.

ჩვენს ავტორს რომ ეს გარემოებანი გაეთვალისწინებინა. ის მართლაც მივიდოდა ქართული კულტურის სარბიელის გაფართოების ფაქტამდე, მაგრამ იმ მნიშვნელობით, რომ პეტრე იბერის ნააზრევის სახით ქართული კულტურა მართლაც გამოვიდა არსებული ჩარჩოებიდან არა მარტო ბიზანტიის, არამედ მთელი დასავლეთის აზროვნების ფარგლებამდე.

პატივცემულ ავტორს სურს კარგი საქმე გააკეთოს. აჩვენოს თუ როგორ ამოვიდა ქართული აზროვნება ძველი. V საუკუნემდე არსებული ჩარჩოებიდან და გაუსწრო ბიზანტიის კულტურის სარბიელს, მაგრამ ამავე დროს იგი არ ლაპარაკობს იმაზე, თუ რაში გამოიხატა პეტრე იბერის საქმიანობასთან დაკავშირებით ქართული კულტურის ეს გასვლა ბიზანტიის ფართო სარბიელზე.

თუ ავტორს მხედველობაში აქვს პეტრე იბერის მხოლოდ საეკლესიო საქმიანობა, რამდენადაც მეხუთე საუკუნე ორი ქრისტოლოგიური ბანაკის ბრძოლით ხასიათდება, მისი მონოფიზიტთა ფალავანის სახით წარმოდგენა არ ნიშნავს ქართული კულტურის ნამდვილად არსებულ წარმატებას. თუ პეტრე მართლაც იყო მონოფიზიტთა ჩემპიონი, მაშინ ამ მსჯელობას ლოღია არ აკლია. ასე ფიქრობდნენ ზოგიერთები, მაგრამ დღეს მეცნიერებაში ამაზე ლაპარაკი გაუმართლებელია, როგორც თეორიული. ისე ფაქტიური თვალსაზრისით. სინამდვილეში, როგორც ამას ისტორია გვიჩვენებს, პეტრე სრულიად გულგრილად შეხვდა ქალკედონის გადაწყვეტილებას (451 წ.), რაც მონოფიზიტების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული.

ამასთან დაკავშირებით, პეტრე იბერის შეფასება აღმოსავლეთის ეკლესიებისა და, კერძოდ, სოფრონ იერუსალიმელის მიერ, რთული და დღემდე გადაუჭრელი საკითხია და მისი ნაჩქარევად გადაწყვეტა, როგორც ამას პატივცემული ავტორი ჩადის. არ შეიძლება მეცნიერულ საქმედ ჩაითვალოს. მკვლევარს უნდა სცოდნოდა. რომ რელიგიურ ფანატიზმით აგაბოროტებულ სოფრონს არ ესმოდა, რომ პეტრე იბერი იგივე ფსევდო-დიონისე იყო. და სავალალო მდგომარეობაში ვარდებოდა. როცა პირველს მიწასთან ასწორებდა, ხოლო მეორეს „ზეციით მოგზავნილად“ თვლიდა.

მეცნიერებამ იცის, რომ ეს საკითხი ღია საკითხად იყო დარჩენილი საუკუნეთა განწავლობაში და იგი პეტრე იბერის და დიონისე არეიპაველის საიდუმლოების ამოცნობას უდრიდა. ახლა ყველასათ-

გის ცნობილია. რომ ვითომცდა პავლე მოციქულის მოწაფეზე— დიონისეზე ლაპარაკი დღეს რეაქციონერობა და უვიცობაა მეცნიერებაში (იხ. ე. ჰონიგმანი, „პეტრე იბერი და სხვა“, რუს. თარგმანი, თბ. 1955 წ. გვ. 39).

დ. ლანგი თითქოს იცნობს ე. ჰონიგმანის დასახელებულ წიგნს, იხსენიებს მას და მოჰყავს მისი ძირითადი დებულება პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს შესახებ, იგი წერს:

„პროფესორი ერნესტ ჰონიგმანი მიზნად ისახავს დაამტკიცოს პეტრე იბერის იგივეობა პავლე მოციქულის მოწაფე დიონისე არეოპაგელთან. მნიშვნელოვანი მისტიკური ნაწარმოების ვითომცდა ავტორთან. ამ თეორიამ მნიშვნელოვანი დისკუსია გამოიწვია უკანასკნელი წლების განმავლობაში, მაგრამ საერთო აღიარება ვერ ჰპოვა (დ. ლანგი „ლას ნოტ ფაუნდ ჩენერალ აქსეპტენს“, გვ. 58).

ამ ციტატიდან აშკარაა, რომ დ. ლანგს ე. ჰონიგმანის დასახელებული წიგნი ხელში ჰქონია. მაგრამ ის მარტოოდენ ჰონიგმანის თეორიაზე ლაპარაკობს. თვითონ ე. ჰონიგმანი კი ამ საკითხზე შემდეგს წერს: „ქართველმა მეცნიერმა შ. ი. ნუტუბიძემ უკვე გამოაქვეყნა რამდენიმე წლით ჩემზე ადრე (პლიუზიერ ანე ავან მუა) იგივე მოსაზრება“, და განაგრძობს; „აშკარაა, რომ სხვადასხვა დაკვირვებებმა მიგვიყვანეს ჩვენ ერთი მეორესაგან დამოუკიდებლად ერთი და იმავე დასკვნამდე“ (ციტ. ნაშრომის ფრანგული ტექსტიდან, გვ. 26—27).

რას უნდა ნიშნავდეს ეს? პატივცემულ ავტორს ე. ჰონიგმანის წიგნში წაკითხული აქვს მოყვანილი ადგილი და ისიც იცის, რომ ჰონიგმანმა ათი წლის შემდეგ დაადასტურა ჩემი დასკვნები, პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობის შესახებ (იქვე).

მე ამ გარემოებაზე არ შევაჩერებდი მკითხველის ყურადღებას, მაგრამ ეს არის მეთოდი კრიტიკისა, რომელიც თვალის დახუჭვასა და არღანახვაში გამოიხატება, ასეთი „კრიტიკა“ მხილებული უნდა იქნას.

ფსევდო-დიონისეს პეტრე იბერთან იდენტობის საკითხში ჰონიგმანის კრიტიკის საფარქვეშ ჩემს წინააღმდეგ კამათის ხერხი გამოჩენილმა ქართველმა მკვლევარმა, აკადემიკოსმა კორნელი კეკელიძემ გამოიყენა თავის ნაშრომში ე. ჰონიგმანის შესახებ (უნივერსიტეტის შრომები, 57); მას მიბაძა პროფ. ს. დანელიამ. ევროპელი მეცნიერები კი ამ შემთხვევაში ამჯობინებენ „ჰონიგმან-ნუტუბიძის“ თეორიაზე ლაპარაკს (მაგ. პორნუსის წიგნში „რემერშ დიონისიენს“—„დიონისიური ძიებანი“—პარიზი, 1961 წ.).

ეს იყო ნაწილი იმ „მნიშვნელოვანი დისკუსიისა უკანასკნელ წლებში“, რომლის შესახებაც დ. ლანგი ლაპარაკობს. ეს დისკუსიაც დღესაც არ შეწყვეტილა და არც ისე ადვილად შეწყდება, რადგან მისი საგანი ეგრეთწოდებული „არეოპაგისტული“ ნაწერების ნამდვილი ავტორი თხუთმეტი საუკუნის განმავლობაში განმტკიცებული ნატყუარობის ქვეშაა ჩაფლული და ამის ერთი დაკვრით ლიკვიდირება ძნელი საქმეა. საქმაო ხანია, რაც ამ ნატყუარობის წინააღმდეგ ბრძოლა მიმდინარეობს. ამ ბრძოლის დროს „წმინდა მეცნიერული“ კამათის იქით იმალება გამწვავებული იდეოლოგიური ბრძოლა, რომლის წარმომადგენელთა შორის დღეს „იეზუიტების საზოგადოებას“ უკანასკნელი ადგილი არ უჭირავს.

მრავალ ხალხს გააჩნია მითი მისი ქვეყნის საგანგებო მფარველის არსებობის შესახებ. ასეთი იყო მითი საქართველოს ვითომცდა ღვთისმშობლის წილხედომილ სამფარველოს შესახებ. ასეთივე იყო მითი დიონისე არეოპაგელის, როგორც საფრანგეთის და, კერძოდ. პარიზის მფარველის შესახებ. ეს მითი გაცხოველა მეცხრე საუკუნეში ბიზანტიის კეისრის მიხეილის მიერ საფრანგეთის მეფის ლუისათვის ვითომცდა დიონისეს ნაწერების საჩუქრად გაგზავნამ, რაც „სან-დენის“, ე. ი. წმ. დიონისეს სავანეში იქნა დასვენებული იოანე სკოტ ერიუგენას მიერ, მათი ლათინურად გადათარგმნამდე (852 წ.).

ამ მოვლენებს ჩვენთვის დღეს მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს და საქართველოს წილმხდომელის სიმბოლო ისტორიის ქარტეხილზე დაიცრია და მოჩვენებასავით გაქრა. პარიზის მფარველის დიონისეს კულტიც საბოლოოდ საბჭოთა მეცნიერებამ გაანიავა ნ. ა. სიდოროვას ნაშრომში «Очерки по истории ранней городской культуры во Франции» (მოსკოვი, 1953 წ.). ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებზე საბჭოთა მეცნიერი წერს: „დასახელებული წიგნები გაჩნდა სირიაში, როგორც ჩანს, ქალაქ ღაზას მიდამოებში, და დაიწერა მაიუმის მღვდელთმთავრის პეტრე იბერის მიერ. რომელიც მეხუთე საუკუნის მიწურულში გარდაიცვალა“ (ამასთან ავტორი იმომეებს ჩემს 1942 წლის ნაშრომს, გვ. 341).

ამრიგად, დღესდღეობითაც პეტრე იბერის ნააზრევსა და მას საქმიანობაზე სხვადასხვა აზრი არსებობს და კიდევ დიდხანს იარსებებს. ამას განაპირობებს არა მარტო რელიგიურ-დოგმატიკური პრობლემის საუკუნოებრივ განმტკიცებული შეგნებული ნატყუარი. დღესაც არსებობს მებრძოლი ორგანიზაციები, რომელთაც საკითხი მეცნიერული განხილვის სფეროდან ვიწრო ჯგუფური ბრძოლის სფეროში გადააქვთ.

ამის შემდეგ ცხადია, გაუგებარია პატივცემული დ. ლანგის განცხადება, რომ მნიშვნელოვანი დისკუსია, რომელიც პეტრე იბერის ფსევდო-დიონისესთან გაიგივებამ გამოიწვია მთელ რიგ ქვეყნებში და მათ შორის საქართველოშიაც, ვერ დამთავრდა ამ იდენტიფიკაციის „საერთო აღიარებით“. განა ასეთი საგანგებოდ შექმნილი საიდუმლოების გახსნა, რომელიც ათასხუთასი წლის განმავლობაში იმდენად განმტკიცდა, რომ დღემდის მომხრეები ყავს, და ისიც ისტორიულად ცნობილი მებრძოლი ფანატიკური ორგანიზაციების სახით, შეიძლება „საერთოდ აღიარებულ იქნას“?

ვისაც პეტრე იბერის ცხოვრების ახალი თარგმანით ისეთი დიდი რეზონანსის მქონე ენაზე, როგორცაა ინგლისური ენა, დასავლეთისათვის ქართული კულტურის გაცნობა უნდოდა, მას „საერთო აღიარების“ მოთხოვნა კი არ უნდა წამოეყენებინა, არამედ უნდა ეცადა პეტრე იბერის საქმიანობის დამადასტურებელ ერთ-ორ საბუთზე მაინც მიეთითებინა. შესაძლებელია ეს ყველას არ დაარწმუნებდა, მაგრამ ქართული კულტურის ამ დიდი მოღვაწის ღვაწლით ჰეშმარტების მაძიებელ რამდენიმე ადამიანს მაინც დააფიქრებდა.

თავის ერუდიციით და მონაცემებით დ. მ. ლანგს ეს ადვილად შეეძლო გაეკეთებინა და იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ახლო მომავალში იგი ასეთ შემთხვევას ხელიდან არ გაუშვებს.

მარად უკვლავი აზრი

საბჭოთა მეცნიერებაში დაახლოებით ოცი წლის წინათ დაისვა საკითხი ეგრეთწოდებული არეოპაგიტული წიგნების, როგორც ავტორის, ისე რაობის შესახებ. ამ გარემოებამ მსოფლიო მეცნიერების ყურადღება მიიპყრო და ეს პროცესი დღემდე არ შეწყვეტილა. უკანასკნელად პარიზის უნივერსიტეტმა გამოსცა არეოპაგიტიკის ერთ-ერთი მკვლევარის ე. მ. ჰორნუსის ნარკვევი სათაურით „დიონისიური ძიებანი 1955—1960 წლამდე“ ფრანგულ ენაზე, საიდანაც ჩანს, რომ არეოპაგიტული წიგნების ირგვლივ ძიება დღითი დღე სულ უფრო ფართოდ იშლება. თავის მიმოხილვას ე. მ. ჰორნუსი იწყებს, როგორც ის წერს, „ნუსუბიძე—ჰონიგმანის თეორიით“.

არეოპაგიტული წიგნების ავტორი, როგორც გაირკვა, საქართველოდან არის დაკავშირებული. მისი საქმის მეცნიერული შესწავლასწორედ საქართველოში უნდა იდგეს სათანადო სიმაღლეზე. ამ გარემოებას ადასტურებს თბილისის უნივერსიტეტის პუბლიკაცია სამსონ ენუქაშვილის ნაშრომისა სათაურით: „პეტრე იბერიელის (ფსევდო-არეოპაგელის) შრომები“. მიძღვნილი სახელოვანი ქართველი მწიგნობარ-მოაზროვნის ეფრემ მცირის მიერ XI საუკუნეში შესრულებული თარგმანისადმი, რომელსაც ახლავს მეცნიერული გამოცემისათვის საჭირო ვრცელი გამოკვლევა.

ცხრა საუკუნის განმავლობაში არსებობდა ფსევდო-დიონისეს მიერ V საუკუნეში ბერძნულ ენაზე დაწერილი ოთხი წიგნისა და ათი წერილის ეს ქართული თარგმანი. დასავლეთ ევროპამ დაასწრო საქართველოს დასახელებული წიგნის ბერძნულიდან გადათარგმნაში, რაც იოანე სკოტ ერიუგენამ IX საუკუნეში შეასრულა ლათინურ ენაზე. ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა კრებულმა შედეგი გამოიღო საშუალო საუკუნეობრივ აზროვნებაში დასავლეთში მხოლოდ XIII საუკუნის დასაწყისში, როდესაც მათ დაემატა ფსევდო-დიონისეს პირველი ნაშრომის „მიზეზთა წიგნის“ ლათინური თარგმანი, შესრულებული XII საუკუნეში. რამდენადაც სამსონ ენუქაშვილი მეცნიერულად იკვლევს ფსევდო-დიონისეს მხოლოდ იმ ნა-

წერებს, რაც ეფრემ მცირეს უიარგუნია ქართულად, ამდენად იგი ჯერჯერობით „მიზეზთა წიგნს“ არ შეხვებია.

ყველაზე ადრინდელი თარგმანი ფსევდო-დიონისეს წიგნებისა შესრულებულია VI საუკუნეში სირიულ ენაზე და ეკუთვნის პეტრე იბერის ყველაზე დაახლოებულ მოწაფეს მაიუმის სკოლიდან—სერგი რეშიანელს, რომელმაც თავისი მასწავლებლის წიგნებთან ერთად „მიზეზთა წიგნიც“ თარგმნა სირიულ ენაზე. ეს გარემოება კარგად იცის სამსონ ენუქაშვილმა, ისე როგორც სხვა საბუთებში ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ მიზეზთა შესახებ დაწერილი ნაშრომის ირგვლივ. ამიტომაც მას რომ თავის მიზნად არ დაეახსა მხოლოდ ეფრემ მცირესეულ ე. წ. არეოპაგიტულ წიგნთა ისტორიულ-ფილოლოგიური გამოკვლევა და ეწარმოებინა კვლევა არეოპაგიტუკაზე როგორც ასეთზე, იგი, საუიქრებელია, შეეხებოდა „მიზეზთა წიგნის“ საკითხსაც.

ძირითადად ს. ენუქაშვილის ნაშრომი¹ ფართოდ და ღრმად დამუშავებული ფილოლოგიური გამოკვლევაა და საინტერესო სწორედ ის არის, რომ ავტორს ფილოლოგიური კვლევა მოცემული აქვს ვრცელ ისტორიულ-ფილოსოფიურ გარემოცვაში. მართალია, სპეციალური არეოპაგიტული პრობლემები არ არის წინა პლანზე წამოყენებული, მაგრამ ავტორის აზრი, რომ პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) ეკუთვნის ფილოსოფიის ისტორიას, ნათლად არის მოცემული. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ არეოპაგიტული ტექსტის კვლევა შეიცავს ს. ენუქაშვილის წიგნის თითქმის ნახევარს, 200 გვერდს (ტექსტი კი 258 გვერდს), ადვილი გასაგებია, რაოდენ დიდი შრომა უკისრია ავტორს.

მსოფლიო მეცნიერებამ იცის, რომ საქართველოში ეს ოცი წელია საკმაოდ დიდი მოძრაობაა არეოპაგიტუკის ირგვლივ, და ამბავი არეოპაგიტუკული წიგნების მიმართ ქართველი მოაზროვნის ავტორობის შესახებ გაუგებარი იქნებოდა, თუ ქართულ ენაზე არ იქნებოდა შესრულებული არეოპაგიტული წიგნების სათანადოდ შემოწმებული ტექსტის გამოცემა. ეს საქმე ძნელი იყო. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიურმა ინსტიტუტმა დიდი ხანია დააყენა საკითხი აღნიშნული ტექსტის გამოცემის შესახებ, მაგრამ ეს საქმე გათავდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის დამზადებული „მასალის“ ორტომეულში არეოპაგიტული ნაწყვეტების

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, ეფრემ მცირეს თარგმანი. გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, 1961 წ.

შეტანით სხვა ძეგლებთან ერთად. ცხადია, რომ ამ მასალას სათანადო მეცნიერულ-კრიტიკული გამოკვლევა აკლდა.

ასეთ პირობებში ს. ენუქაშვილის ნაშრომი პირდაპირ უპასუხებს გადაუდებელ ამოცანას, რომელიც ქართველოლოგიის წინაშე იდგა და მან, კლასიკური ფილოლოგიის გზით არეოპაგიტული ტექსტების სამეცნიერო-კრიტიკულ გამოცემამდე მისულმა, იშვიათი სიღრმით, არეოპაგიტული პრობლემების ისტორიის შესანიშნავი ცოდნით შეასრულა ეს გადაუდებელი მიზანდასახულება.

იშვიათად, ნათლად და გასაგებად ალაგებს ავტორი მრავალი რთული საკითხის გადაჭრის ისტორიას მსოფლიო მეცნიერებაში. იგი ვრცლად ეხება აღნიშნულ ისტორიას რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, რაც მე გაუკეთებელი დამრჩა, და დიდი ერუდიციითა და ობიექტურობით აფასებს რუს მეცნიერთა მონაწილეობას არეოპაგიტიკის კვლევაში, ძველი შეხედულებებით დაწყებული, როცა არეოპაგიტიკის ავტორად მართლაც დიონისე მიაჩნდათ, ვიდრე იმ მომენტამდე, როცა რუსულმა საბჭოთა მეცნიერებამ მხარი დაუჭირა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას, რომ არეოპაგიტული ტრაქტატების ნამდვილი ავტორი არის V საუკუნის ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი.

ჯერ კიდევ ამ წიგნის დამზადებამდე ზაება ს. ენუქაშვილი ჰეტრე იბერის ავტორობის ირგვლივ ატეხილ მსოფლიო მეცნიერულ-დავაში და უკვე იქ გამოიჩინა დიდი უნარი ამ საკითხის გარკვევაში. ამ საკითხის დადებითი გადაწყვეტა, რასაც იგი საბჭოური მეცნიერების მიღწევად თვლის ს. ენუქაშვილმა თავისი დიდი პუბლიკაციით უდავოდ გააძლიერა და მის წარმომადგენელთა რიგში ჩადგა. უკანასკნელი გარემოება იძლევა საბუთს მოველოდეთ, რომ იგი ასევე კარგად გაართმევს თავს არეოპაგიტულ ტექსტის როგორც ევროპულ ენებზე თარგმანს, ისე სერგი რეშაინელის მიერ შესრულებულ პირველ თარგმანს სირიულ ენაზე, რასაც უკავშირდება პეტრე იბერის მიერ „მიზეზთა წიგნის“ ქართულად დაწერის საკითხი.

წიგნის მეორე ნაწილი შეიცავს პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) შრომების ტექსტს, რაც წარმოდგენილია ოთხი ცნობილი ტრაქტატით და ათი ეპისტოლეთი (სხვადასხვა პირებისადმი). ავტორს მთელი მასალა აღებული აქვს ისე, როგორც ეს XI საუკუნეში გაუკეთებია ეფრემ მცირეს. რაც შეეხება ტექსტის მეცნიერულ კრიტიკულ შესწავლას, იგი, როგორც ითქვა, გაკეთებულია ავტორის გამოკვლევის, ე. ი. პირველი ნაწილის სამ თავში, ხო-

ლო ტექსტის გამოცემასთან დაკავშირებით დგება საკითხი, როგორი უნდა ყოფილიყო მასალის თანამიმდევრობა.

ეს აღარ არის ფილოლოგიური კვლევის საკითხი, ამ საკითხზე სხვადასხვა აზრი არსებობს, რაც თავის გამოხატულებას ჰპოვებს ტრაქტატების სხვადასხვა თანამიმდევრობაში მსოფლიო მეცნიერების მიერ გამოცემულ არეოპაგიტულ წიგნებში.

აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით ს. ენუქაშვილს მოჰყავს მისთვის ცნობილი ოთხგვარი თანამიმდევრობა არეოპაგიტული წიგნებისა და აცხადებს: „საბოლოო აზრი ამ საკითხის შესახებ ჯერ კიდევ არის გამომუშავებული“ (გვ. 016). მეცნიერებას საზოგადოდ და კერძოდ, საბჭოურ ქართველოლოგიას ასეთი განცხადება ვერ დააკმაყოფილებს, რადგან მას აინტერესებს იმის ცოდნა თუ ვინ არის მართალი არეოპაგიტულ წიგნთა ამ ოთხი დაჯგუფების ავტორთა შორის, როგორიც არიან ეფრემ მცირე, კორდერიუსი, კოხ-ბარდენჰევერი და შტიგლმაიერი.

იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ჩვენი ავტორი თავის ნეიტრალურ პიზიციას უფრო გარკვეულით შეცვლის, როდესაც სერგი რეშაინელის სირიულ თარგმანს გამოიკვლევს. თავისთავად ცხადია, რომ არეოპაგიტული წიგნების თანამიმდევრობის საკითხი ვერ გადაწყდება მანამდე, ვიდრე არ გაირკვევა „მიზეზთა წიგნის“ ამბავი, რომელიც ყველაზე ადრინდელი წიგნია ფსევდო-დიონისესი (პეტრე იბერიისა), რადგან იგი პეტრე იბერმა დაწერა თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის მიერ პროკლეს აზრების თავყრილობის („სიუნგემუნას“) პეტრესათვის გადაცემის ნიადაგზე. ამაზე ლაპარაკია პეტრეს წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომელიც, მაშასადამე, მისი მეორე წიგნი იყო. როცა რეშაინელის პირველი თარგმანის შეუსწავლელობის გამო მოიხსნა პეტრეს „მიზეზთა წიგნზე“ ლაპარაკი, პირველი გახდა წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“. „მიზეზთა წიგნმა“ პირველი მიზეზის („ე პროტე აიტის“) ცნების გვერდით დააყენა საკითხი მიზეზთა საფეხურებზე, რაც იერარქიის კვლევას მოითხოვდა და ამან გამოიწვია ზეციერი და მიწიერი იერარქიის შემხეტრაქტატები და ასე შემდეგ.

ამ საკითხის ნათელსაყოფად მთავარია ის, რომ ეფრემ მცირე მართალია და მისი თანრიგი არეოპაგიტული წიგნებისა სწორია არა მარტო კორდერიუსის ტექსტთან, არამედ ყველას ტექსტთან შედარებით. მართალია კოხი და ბარდენჰევერიც პირველ ადგილზე რამ ათავსებენ ტრაქტატს „საღმრთოთა სახელთათვის, მაგრამ მათ მხედველობაში არა აქვთ მიღებული მოძღვრება პირველ და

შემდგომ საფეხურთა მიზეზებზე და იერარქიის შესახებ სწავლა დაებნათ, რასაც ეფრემის თარგმანში ადგილი არა აქვს.

დასასრულ, წიგნის მესამე ნაწილი შეიცავს ეფრემ მცირის კომენტარებს და ქართულ-ბერძნულ ლექსიკონს, ლექსიკონში ნაჩვენებია გზა ბერძნული ნააზრევის ქართულში გადასვლისა.

მთავარია მაინც ეფრემ მცირის კომენტარებზე საგანგებოდ შეჩერება. აქამდე მსოფლიო მეცნიერებამ იცის ფსევდო-დიონისეს წიგნების ცნობილი კომენტარები გერმანოსისა და განსაკუთრებით მაქსიმე აღმსარებლისა. ს. ენუქაშვილმა მეცნიერების ყურადღება შეაჩერა ეფრემ მცირის კომენტარებზე. მართალია ეს არც ისე ვრცელია, მაგრამ შეიცავს ისეთ განმარტებებს, საიდანაც ნათელია ეფრემის მიერ სათანადო ცნებათა შორის საკმაოდ გარკვევა. სანიმუშოდ შეიძლება აღებულ იქნეს სამი შემთხვევა:

ყველაზე მნიშვნელოვანია სიტყვა „იეროთეოსის“ კომენტარი, რასაც მნიშვნელობა აქვს აქამდე არსებულ კამათში—ეს ნამდვილი სახელია თუ შერქმეული, ე. ი. არანამდვილი სახელი, ფსევდონიმი. ეფრემი წერს: „შეისწავლე, ვითარმედ იეროთეოსის ტაძრად ღმერთისა გამოითარგმნების ენისაგან ბერძნულისა“. თუ ასეა, გამოდის, რომ ეს იყო შერქმეული, ხელოვნური სახელი, რომელსაც ფსევდო-დიონისე ხმარობდა თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის ღირსების განსადიდებლად. ამით წყდება საკითხი, რომ „იეროთეოსი“, როგორც ცოცხალი ადამიანი, არ არსებობდა. აშკარაა საეკლესიო კალენდრის შეცდომა, რომელსაც 4 ოქტომბერს შეტანილი აქვს იეროთეოსი, როგორც ათენის ეპისკოპოსი. ასევე შემცდარია მათი პოზიცია ვინც იეროთეოსი შეიტანა როგორც ცოცხალი ადამიანის სახელი არეოპაგიტულ ტექსტებში, რასაც სამართლიანად ამტკიცებს ჩვენი ავტორი. ამით ს. ენუქაშვილმა ნათელი გახადა, რომ ეფრემის კომენტარს დღესაც მნიშვნელობა აქვს მეცნიერების აქტუალური საკითხისათვის.

ასეთივეა სიტყვების „თეორია—თეონისა“ და „ხედვის“ კომენტარები. ეს ორი ცნება ერთიმეორეს ენათესავება ბერძნულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში. „ხედვა“, ფილოსოფიურად გაგებული, იგივე „თეორია“ და განსხვავებით საყოველღეო სიტყვახმარებიდან მაღალ მოვლენათა ხილვას ანუ კვრეტას ნიშნავს. „ხედვა“ ბერძნულად „იდეას“ ნიშნავს, მისი ძირიდან აწარმოვა ფილოსოფოსმა პლატონმა სიტყვა „იდეა“. შემდეგში იგი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი მიმდინარეობის—იდეალიზმის გამოხატულება გახდა, მთავარი იდეა—ღმერთის ხედვად იქცა.

ეფრემმა კარგად იცის ეს ამბავი, როგორც მისი კომენტარიდან ჩანს: „ამისათვის ზედვად თარგმანებზე სახელსა ღმერთისასა“ (გვ. 262, კომენტარი 11).

ეფრემ მცირის ეს კომენტარი ნათელყოფს, რომ საეკლესიო ამბები ფსევდო-დიონისესათვის (პეტრე იბერისათვის) მხოლოდ საფარი და გარეგნული სამოსელი იყო და მათ იგი განმარტავდა „ხედვითა სულიერითა“ ანუ „თეორიის“ საშუალებით, რითაც მათში ფილოსოფიის საიდუმლოებას გულისხმობდა ქვეყნის იერარქიული წყობის შესახებ. აქედან ნათელია, თუ რაოდენ ღრმა არის ეფრემ მცირის კომენტარები.

ასეთია ს. ენუქაშვილის წიგნის მოკლე დახასიათება. მან აჩვენა, რომ საბჭოთა მეცნიერებამ და კერძოდ მისმა ქართველოლოგიურმა ფრთამ 1942 წლიდან, როდესაც მან პეტრე იბერის არეოპაგიტული წიგნების მიმართ ავტორობის თეზისი წამოაყენა, განვითარების მეტად მნიშვნელოვანი გზა გაიარა.

გაზ. „კომუნისტი“, 1962 წ. 11 იანვარი.

იერუსალიმის ახალი გათხრების ზოგიერთი საკითხი

იერუსალიმის ახალმა გათხრებმა მრავალი რამ გაარკვია. მისი შემსრულებელი ვირჯილიო კორბო „ბედნიერ გამთხრელად“ ითვლება იმის გამო, რომ მან აღმოაჩინა ქართული ტაძარი, რომელიც გათხრილ ტაძართა შორის ყველაზე უკეთესად ითვლება თავისი არქიტექტურული მონაცემებით. რაც მთავარაა, მხოლოდ მის კედლებზე აღმოჩნდა ძველი წარწერები, ქართულ ენაზე. როგორც ტაძრის საკითხი, ისე წარწერებისა ერთბაშად ვერ იქნა გარკვეული. ახლანან გათხრილი ტაძარი, ცხადია, ის ტაძარია, რომელიც დარჩა მიწაში, VII ს. პირველ ნახევრის ბოლოს მუსლიმანურ შემოტევისას ტაძარი ამ სახით, როგორც დღეს არის გათხრილი. დარჩა VI საუკუნეში კეისარ იუსტინიანეს დროს. მისი დაქცევის შუა ხანებში, ე. ი. VI საუკუნის მეორე ნახევარსა და VII საუკუნის პირველ ნახევარს შუა, ჩვენმა სახელოვანმა თანამემამულემ—იოანე (მესხმა), ავტორმა „სამოთხისა“ და „სიბრძნე ბალავარისა“, ინახულა მაშინ, როცა ეს ადგილები ჯერ კიდევ აზხრებულნი არ იყო.

მაშასადამე, VI საუკუნეში კეისარ იუსტინიანეს მიერ იერუსალიმის უდაბნოში, ბეთლემის მახლობლად, განახლებული ეკლესია, რომელიც თანახმად „პეტრე იბერის ცხოვრებისა“ (V საუკ.) და პროკოპი კესარიელის მოწმობისა (VI ს.) „ლაზთა“ მონასტრად წოდებული ტაძარია, იყო შეკეთებული მხოლოდ კედლების მხრივ, მოზაიკით „მოსხმული“ და სხვ. რაც შეეხება წიადს, ტაძრის შიგ. თუ გარეთ, რაიმე ღონისძიება მიღებული არ ყოფილა: რაც შეეხება საფლავებს, მით უმეტეს ფარულ—სამარხებს (კრიბტა—ნეკროპოლად წოდებული), მათთვის ხელი არავის უხლია.

მუსულმანთა ტალღა იერუსალიმსა და მის მიდამოებში რამდენიმეჯერ შემოიჭრა. ერთ ასეთ შემოტევას უკვე VII საუკუნის დასაწყისში ჰქონდა ადგილი, რამაც იოანე მესხი აიძულა დაეტოვებინა საბაწმინდის მონასტერი და თავის მოწაფე სოფრონთან ერთად, რომელიც შემდეგში ცნობილი გახდა, როგორც სოფრონ პალესტინელი, ჯერ ეგვიპტეში და შემდეგ რომში გადახვეწილიყო, ვითარცა

ლტოლვილი. იოანე რომიდან 620 წლის მახლობლად დაბრუნდა საბაწმინდის ლავრაში, ხოლო მისი ყოფილი მოწაფე იერუსალიმის პატრიარქი გახდა. ეტყობა ამ მიდამოებში სიწყნარე იყო შემოსეული ძალის მხრივ, თუკი სოფრონი მშვიდობიანად აგრძელებდა მოღვაწეობას 620—634 წლამდე, როდესაც იგი თეოდორეს მონასტერში—მისი და იოანე (მესხის) შეხვედრის მონასტერში ბრუნდება, ასაფლავებს ამ დროს გარდაცვალებულ თავის მასწავლებელ იოანეს და იქვე—თეოდოსეს მონასტერში რჩება სიკვდილამდე (მამათა ბიზლით. 11, 1055). შემდეგი დროიდან დატულია ცნობები, რომ მონასტრები დაქცეულ იქნა მუსლიმანთა მიერ, მაგრამ საფლავების გაძარცვა საგანგებოდ აღნიშნული არაა.

ამასთან დაკავშირებით დგას ერთი საინტერესო საკითხი: ახლანდელი გათხრების დროს იერუსალიმში რა აღმოჩნდა ლაზთა მონასტრის სამარხებში? ლაზთა მონასტრის შესახებ ჩვენ ადრინდელი ცნობა გვაქვს, რომ ამ მონასტერში, შიგ ტაძარში, დასაფლავებული იყო ცხედარი გამოჩენილი ფილოსოფოსისა, პეტრე იბერიისა, მისი თანამოაზრის იოანე ლაზისა და აბრამ აქრიბელისა (ი. რუფუსი, პეტრეს ცხოვრება, გვ. 141).

ასე მაგალითად, ვკითხულობთ პეტრე იბერიის „ცხოვრებაში“: „აღესრულა წმინდა და ნეტარი იოანე საჭურისი (ლაზი შ. ნ.) და წარვიდა წინაშე უფლისა მხიარულთა პირითა, და დამარხეს იგი დიდითა დიდებითა მონასტერსა მას ქართველთასა, რომელი მათ წმიდათა აღაშენეს“ („ცხოვრება პეტრე იბერიისა“, XXX, გამ. სოლ. ყუბანე-იშვილისა, თბ. 1946 წ.). ეს ცნობა, მაშასადამე, ეხება იოანე ევნუქს (ლაზს), რომელიც უფრო ადრე გარდაიცვალა, რადგან ის დაახლოებით 20—25 წლით უფროსი იყო პეტრეზე.

ხოლო თვით პეტრეს შესახებ იმავე „ცხოვრებაში“ დატულია, აგრეთვე, ასეთი ცნობა იმავე V საუკუნიდან: „სამ დღეს ვერ შეუძლეთ დამარხვა ნეტარისა მის (პეტრეს, შ. ნ.) მომავალაგან ერთა ურიცხეთა. შემდგომად სამისა დღისა ძლით შეუძლეთ უკუე დამარხეთ ეკლესიასა შინა თვისსა სულნელებითა დიდითა.“ („ცხოვრება“ XVII).

როგორც ვხედავთ ყველა ადგილი მიუთითებს პეტრეს და იოანე ლაზის (ევნუქის) მათ მიერ აშენებულ ქართველთა მონასტერში დასაფლავებას — თვით ეკლესიის სამარხში. თუმცა ზაქარია ქართველის სახელით ჩვენამდე დატულია პეტრეს „ცხოვრებაში“ ზოგი რამ, რაც დოგმატიკურ სადავო საკითხებს ეხებოდა, თვით ეს

დასაფლავების ფაქტი უდავო უნდა იყოს. ამასვე ადასტურებს რუფუსიც.

ისმება საკითხი — რა გარკვევა ამ ჩვენთვის ღირებულ სამარხების გამო იერუსალიმის ახალმა გათხრებმა?

ვირჯილიო კორბოს მიერ შესრულებული გათხრების აღწერილობა შეიცავს სხვა გარემოებათა გარდა, ბეთლემის მახლობლად ქართულ მონასტრის აღწერილობაში მისი სამარხების აღწერასაც. (გვ. 125). ნათქვამია, რომ სამარხები ორგვარი იყო: ერთი ეკლესიის გარეთ, მისგან მოშორებულად სამხრეთით, ხოლო მეორე თვით ტაძრის შენობის ქვეშ. ვირჯილიო კორბო, როგორც პირველს აღგვიწერს ე. წოდ. დახურულ საფლავებს (კრიპტა—ნეკროპოლი). ამის შესახებ ის აღნიშნავს, რომ „პირველი ნაწილი სამარხებისა ტაძრის ქვეშ იყო“ (era sotto la chiesa). ამას მოჰყვება ნაგებობის თვალსაზრისით სამარხების კედლები, თაღები, მისავალები, შეღესვა და სხვ. ამის შემდეგ ავტორი გათხრებისა და აღწერილობისა გვამცნობს, რომ მათ გათხარეს ეს დახურული სამარხები და აღმოაჩინეს სამი საფლავი („იქ იყო გათხრილი სამი საფლავი vi sono scavatote tombe ფიგ. 3—5), რომელთაგან მხოლოდ ერთი იყო დაკავებული (3) di cui soltauto una era occupate), ხოლო სხვა ორი სამარხი იყო დაცარიელებული (le altre duo erano vunte). ამით გარდასულ ნაპირას ქვევით კიდევ აღმოჩნდა გათხრილი ორი საფლავი, რომელთაგან ერთი იყო ცარიელი.

გამოდის, რომ იერუსალიმის ახალი გათხრის დროს ჩვენი დიდი კაცები არ გაუთხრიათ. ამაში შეეძლება დაუშვებელია. მაშინ, რა შია საქმე? პეტრე იბერის ცხოვრება ეკვმიუტანლად უნდა ჩაითვალოს: ეს არ იყო, როგორც ითქვა, ისეთი რამ, რაც სადავო დოგმატიკურ გამწვავების ნიადაგზე ნატყუვარი ყოფილიყო. ორივეს შესახებ გარკვეულადაა ნათქვამი — დაიმარხნენ მათსავე ეკლესიაში, ჯერ იოანე (უფროსი იყო და ადრე გარდაიცვალა 465 წლ. მახლობლად) შემდეგ პეტრე—490 წლის მახლობლად). ერთი წუთითაც არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ისეთმა ავტორიტეტულმა და თავგამოდებულმა მკვლევარმა, როგორიცაა ვირჯილიო კორბო, თავი არ შეიწუხა სულ რამდენიმე კრიპტა—ნეკროპოლის საფუძვლიანად გაკვეთით. წარმოდგენილი სურათი სამარხებისა ნათლად აჩვენებს საქმის ვითარებას.

მაშ სადაა ჩვენი უსწორო მიცვალებულების ნეშტები?

ისტორიულ წყაროებზე დამყარებით, ჩვენ ვიცოდით, რომ პეტ-

რე იბერი და მისი „მანათობელი“, როგორც ის უწოდებდა — იოანე ლაზი — ერთად განისვენებდნენ ქვის იატაკის ქვეშ მათგანვე აგებულ ეკლესიაში. ჩემს გამოკვლევაში რუსულ ენაზე, რომელიც აკადემიკოს ე. ჰონიგმანის წიგნს წავუძღვარე, მე ვწერდი პეტრე იბერის და იოანე ლაზის საფლავებზე: «Они лежат рядом в саркофагах под сенью грузинской обители в Иерусалиме, построенной ими же и хранят под плитами вечного покоя великую тайну о своих делах и своей матери-родине». (დას ნაშრ. გვ. 15).

დრო გავიდა და მე ამ ცნობაში ცოტა შევეკვიდი. ლაპარაკია არა პეტრე იბერის „ცხოვრების“ ცნობაზე. იგი უტყუარია—პეტრე იბერი და იოანე ლაზი დაასაფლავეს მათ მოერვე აგებულ ტაძრის ქვეშ, მაგრამ სად დაიკარგა ჩვენი მიცვალებულები? მეორეა უტყუარი ფაქტი, რომ ისინი თავისი დასაფლავების ადგილზე აღარ არიან. ამაშია ახალი გათხრების უდავო მნიშვნელობა ჩვენი საკითხისათვის.

რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა მომხდარიყო, სხვათა შორის, ერთი ამბავიც. ვიცით, რომ ძველ დროში მწვალებლობრივი მოძღვრებისათვის მიცვალებულებს იღებდნენ საფლავებიდან და მათ კვალს სვობდნენ. ასეთი ამბები ვიცით არათუ საერთოდ და ისიც მრავლად, ვიცით პირდაპირ პეტრესთანაც დაკავშირებით. მიუხედავად მისდამი დიდი პატივისა, განსაკუთრებით VII ს.—ნიკეას მეორე მსოფლიო კრების მიერ მისი „დიდი დიონისედ“ გამოცხადების შემდეგ (787 წ.), ერთი მისი მიმდევარი დასავლეთში 1210 წ. გასამართლებულ იქნა სიკვდილის შემდეგ, ამოღებულ იქნა საფლავიდან და განიავებული. პეტრესთან დაკავშირებით საამისო ისტორიული საბუთი არ არსებობს და ასეთი რამ რომ ყოფილიყო, იგი არ დაიმალეზოდა. მაშასადამე, რაღაც სხვა გზაზეა საჭირო ჩვენი საკითხის გარკვევა.

ცხადია ერთი — ქართული ტაძარი, რომელიც ახლახან გათხარეს იერუსალიმში, არ იყო უფრო გვიანი ხანის, ვიდრე წარწერები, რომლებიც მასზე აღმოჩნდა. ეს აქსიომაა. თუ მასში პეტრე იბერი და იოანე ლაზი იყო დასაფლავებული და იგი მათ მიერ აღშენებული ტაძარი ყოფილა, ე. ი. V საუკუნის შუა ნახევარში უნდა არსებელიყო, რადგან მათი მონასტრის გაკეთების შემდეგ ორივე კარგა ხანს ცხოვრობდნენ, მაგრამ, ჩანს, ამ მონასტრის შენობა უფრო აღრინდელი იყო, რადგან მას VI საუკუნეში—იუსტინიანეს დროს შეკეთება (აღდგენა) დასჭირდა. მართლაც პეტრე იბერის „ცხოვრება“ ადასტურებს, რომ პეტრე იბერმა და იოანე ლაზმა მ ზ ა ე კ ლ ე ს ი ა.

შეაკეთეს, რომელიც მანამდე იყო აშენებული. ეს ამბავი გადმოცემულია მაშინდელი დროის მიხედვით — თითქოს ქრისტემ მიუძღვნა პეტრეს „ეკლესია შეენებითა შემკობილი და ბრწყინავდა ვითარცა მზე“ (პეტრეს „ცხოვრება“ XXII). მაშასადამე, ეს ქართველთა (ლაზთა) მონასტერი, ჩანს, IV საუკუნეში მაინც არის აგებული (თუ უფრო ადრე), ხოლო რაც შეეხება წარწერებს—ორი მათგანი—განსაკუთრებით პირველი, უდავოდ ყოფს მისი IV საუკუნისათვის მიკუთვნებას.

მაშასადამე, IV საუკუნიდან არსებულ ტაძარში შეიძლებოდა დახურული საფლავები თვითონ ეკლესიაში მთელი ხნის განმავლობაში ყოფილიყო მოთავსებული, რომელიც პეტრე იბერის და იოანე ლაზის საფლავთან ერთად ხუთ რიცხვს შეადგენდა. ორ ჯგუფად მოთავსებულიდან ორი დაცარიელებული საფლავი პირველ წყებაში ყოფილა, რომლებიც უნდა ვიგულოთ პეტრეს და იოანეს საფლავებად. მესამე საფლავში იდო აბრამ აქრიბელი—პეტრეს და იოანეს მეგობარი. სამი საფლავი პეტრეს დამზადებული იყო (რუფუსი).

რა მოუვიდა ჩვენთვის უადრესად ღირებულ იმ ორ საფლავს და რა უყვეს მათ მობინადრეებს? ვირჯილიო კორბო ამ საკითხს ასე აყენებს, რადგან, ჩანს, მან არ იცოდა, თუ ვინ უნდა აღმოჩენილიყო მის მიერ გათხრილ საფლავებში და რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ორ პირს ქართული კულტურისათვის. მას ეს ეპატიება, მაგრამ არ ეპატიება ქართველოლოგიას, მით უმეტეს ერთი მათგანი—პეტრე იბერი, როგორც უდავოდ არეოპაგისტული წიგნების ავტორი—დღეს ეს მტკიცდება პირდაპირი საბუთებით—მსოფლიო რეზონანსს აღწევს.

შეიძლება თუ არა იმ ფარდის იქით, რომელიც ვირჯილიო კორბომ თავისი შესანიშნავი გათხრებით ასწია, პეტრე იბერის და იოანე ლაზის აჩრდილები სადმე მივაკვლიოთ? ვფიქრობ, რომ შესაძლებელია.

იერუსალიმის მიდამოებში, დაახლოებით იმავე მანძილის დაშორებით, როგორც „ლაზთა“ მონასტერი, ისტორიის ქარიშხალს გადაურჩა ერთი ქართული მონასტერი, რომელიც, ზოგიერთის ცნობით, ვახტანგ გორგასალის დაარსებული უნდა იყოს და ყოველმხრივი სიძველის გამო მუსლიმანთა რისხვას გადაურჩა და XI საუკუნეში აღდგენილ იქნა ექვთიმე იბერის მოწაფის—პროხორეს მცდელობით. განახლებიდან (ე. ი. XI საუკუნიდან) ეს მონასტერი ჯვრის მონასტრად წოდებული, გადიქცა ქართული კულტურის მიზიდვის

ერთ-ერთ ცენტრად აღმოსავლეთში. აქ მოდიოდა შემოწირულება—თამარ მეფისა და სხვების, აქ მოდიოდნენ ცოცხალი ქართველი მოღვაწენი—ზოგი ნებით, მაგ. გრიგოლ ჩახრუხაძე, ზოგი იძულებით—შოთა რუსთაველი, აქ მოქონდათ ქართული კულტურის ძეგლები—„სიბრძნე ბალავარისა“—ექვთიმეს შემდეგი დროის გადამუშავებით, პროქორეს წრეში შესრულებული „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“ და აქვე, ჩანს მოქმონდათ ძვირფასი ნეშტები საქართველოს დიდების მატარებელთა.—მონასტრის კედელზე თავმოყრილია დიდებულ ქართველთა სურათები—მათ შორის ვახტანგ გორგასალისა, ბაგრატ კურაპალატისა, ექვთიმესი და გიორგი მთაწმინდელისა (ამან პირადად ინახულა ჯვრის მონასტერში აღდგენის შემდეგ (XI ს.), შოთა რუსთაველისა, პეტრე იბერისა და იოანე ლაზისა.

დღეს ეს სურათები არ იხილება—ქართულ მონასტერს დაბატრონებულმა ხალხმა გაწმინდა მონასტრის კედლები მათთვის ზედმეტი სიჭრელისაგან და გაათეთრა ისინი, არც ისე დიდი ხანია. 1845 წელს. საბედნიეროდ, ნ. დ. ჩუბინაშვილმა აღწერა და გადაიღო ეს სურათები და იგი სამშობლოს შეუნახა. ეურნალ „საბჭოთა ხელოვნებაჲ“ ისინი ამას წინათ გადმობეჭდა.

ზოგი ამ სურათთაგანი ისეთ სპეციფიკურ მდგომარეობაშია, რომ ზოგიერთ რამეს უდავოდ ავლენს. ეს არის პეტრე იბერის და იოანე ლაზის სურათები, ერთის მხრივ და შოთა რუსთაველის, მეორეს მხრივ. როგორც ჩანს პეტრე იბერი კედლის დასასრულშია, კუთხეში ანუ ნიშაში, რასაც მიუთითებს ის, რომ იოანე ლაზის სურათი მის პირდაპირაა მოთავსებული. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს. რომ ისინი ორივე ერთადაა აქ მოტანილი და ერთად დასაფლავებული, სურათების ქვემოთ, რა თქმა უნდა, ჯვრის ქართულ მონასტერში სურათის მოთავსება ოდნავადაც არ ნიშნავდა უეჭველად იქვე დასაფლავებას. შოთა რუსთაველის გარდა აქ არც ერთი სხვა აქ გამოსახული პირის შესახებ არ შეიძლება ამ მიმართულე-ბით დაისვას საკითხი.

შოთა რუსთაველის შესახებ დადასტურებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ მან, იძულებით წასულმა ჯვრის მონასტერში, სიკვდილამდე იქვე გაატარა თავისი სიცოცხლის მეორე ნახევარი. ყველა მონაცემის მიხედვით, რომლის განხილვა აქ შეუძლებელია, ის დასაფლავებულია იმ მეორე სვეტის ძირში, რომელზედაც ის ორგზის მოხსენიებულია და ერთხელ დახატული, ეკლესიის მიერ მისთვის მიკუთვნილ მასწავლებლების წინაშე დაჩოქილი (იხ. ჩემი წერილი ეურნალ „საბჭოთა ხელოვნება“-ში შეადარე აგრეთვე ჩემი ახლახან.

გამოსული ნაშრომი «Творчество Руставели». Тб., 1958 г. თავი 5. Издание Руставели 266—268).

პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის შესახებ, აგრეთვე თავისებური მღვდმარეობა: იერუსალიმის ახალი გათხრების შემსრულებლის ვირჯილიო კორბოს აღწერილობიდან ნათლად ჩანს, რომ ქართული ეკლესიის ქვეშ მოთავსებულ პირველი წყების სამი სამარხებიდან ამოღებული ორი ნეშტი ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის (ევენუქის) უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში—ის ფაქტი, რომ ისინი იქიდან წაუღიათ, გვაფიქრებინებს, რომ ისინი სხვა, უფრო საიმედო ადგილას გადაიტანეს. რადგან ასეთად, როგორც ჩანს, მიჩნეული იყო ჯვრის მონასტერი, რომელიც ასე თუ ისე გადურჩა ბედის სიავეს. ქართული—ჯვარის მონასტერი—იყო ლაზთა მონასტერიდან არცთუ დაშორებულ, დასაშვებია რომ ეს ნეშტებიც იქ გადაასვენეს.

როდის შეიძლება ეს მომხდარიყო? უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მოხდა ბეთლემის მახლობლად ეკლესიის განადგურების (VII ს.) შემდეგ, მაგრამ არა უადრეს ქართველთა ჯვრის მონასტრის აღდგენისა (XI ს.).

ამრიგად, ამოვდივართ რა პეტრე იბერის „ცხოვრებათა“ ცნობიდან, და ვირჯილიო კორბოს აღწერილობიდან და ვიღებთ რა მხედველობაში ჯვრის მონასტრის, როგორც კულტურულ ძეგლთა მიზიდვისა და დაცვითი მნიშვნელობას, და მასში, პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის ერთიმეორეს საპირისპიროდ მოთავსებას ნიშაში. მივდივართ იმ ერთადერთ შესაძლებელ დასკვნამდე, რომ ისინი გადასვენებულ იქნენ ჯვრის მონასტერში და დღესაც იქ არიან განსვენებულნი.

იერუსალიმის უდაბნოში ქართულ მონასტრის გათხრის აღწერილობის გაცნობამდე, რაც რამდენიმე დღის საქმეა, ზოგიერთი მონაცემების მიხედვით, მათ შორის ნ. ჩუბინაშვილის ცნობებისა და სურათებისა, მე თითქმის მივედი იმ დასკვნამდე, რომ პეტრე იბერი და შოთა რუსთაველი ისევ ერთად უნდა იყვნენ.

ამის გამო მე ვწერდი ჩემს ნაშრომში: Творчество Руставели: «Великий грузинский мыслитель Петр Ивер и Шота Руставели лежат почти рядом в одной и той же земле в Палестине и тем грузинский народ обрел не церковное, а свое собственное понятие «святой земли».

ასეთია ერთი საკითხი, რომელიც დააყენა მეცნიერების წინაშე იერუსალიმის უდაბნოში ქართული ეკლესიის გათხრამ, და რომლის ასე თუ ისე გარკვევისათვის მანვე მოგვაწოდა ერთგვარი მასალა.

ცხადია, რომ ქართული ეკლესიის დახურულ სამარხებიდან ამოღებული ნეშტები სადმე ახლოს უნდა გადაეტანათ და, რადგან ასეთ ცენტრად ჯვრის მონასტერი გადაიქცა XI საუკუნის შემდეგ, ამით საკითხის გადაჭრის მიმართულებაც ნაჩვენები უნდა იყოს. საინტერესოა ჩვენთვის იმის გარკვევა, რომ შუა ტაძრის მესამე სამარხში პეტრეს მეგობარი—აბრამი იყო მოთავსებული, ხოლო რომ ამ მესამე სამარხში მრავალი ძვალი (*numerose ossa futrovato*) აღმოჩნდა. არ შეიძლება იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ ამ საფლავში ერთ მიცვალებულზე მეტი იყოს დაცული, რაც აძლიერებს პირველი სამარხის, როგორც პეტრეს და იოანეს სამარხთა, მნიშვნელობას.

ასეთივე საიდუმლოებას შეიცავს ერთი წარწერათაგანი, რომელიც იკითხება პწკარების მიხედვით ასე:

1. შეწვენითა ქ-ეისითა და მ-
2. ეოხებითა წმინდისა თ-ისითა
3. შ-ნ ანტონი აბა და იოსია მო
4. მს მელი ამის საფისა და მა.
5. მა-დედა იოსია სი ამენ.

ეს წარწერა განახლებულია VI საუკუნეში. დიდი, მრგვალი მოხაზულობით, როგორც აღნიშნულია მის აღწერაში, იგი ახლოა ბოლნისის სიონის წარწერასთან (V საუკუნის ბოლო). პირვანდელი წარწერა კი, როგორც ის დაცულია პირველ ორ პწკარში (1. 2.) თავის გადაუკეთებელი სახით, IV საუკუნის უნდა იყოს. რადგან უკუფენის ისეთ წარმოდგენას სამების წევრთა მიმართებაზე, რაც IV საუკუნის, უფრო ზუსტად, მეორე მსოფლიო კრების აქეთ (ეფესოს კრება 381 წლისა) ვერ წამოვიდოდა, რის შემდეგ პირველ პირისათვის—ჰამა ღმერთისათვის—მეორე პირის შეწოვნა, თუნდაც ადამიანის შეწყალებისათვის, დაუშვებელი იყო. უკანასკნელი სამი პწკარი გაკეთებულია ხელახლად, რადგან აბა ანტონისა და ოსტატ (მოსხმელს) იოსიას ეხება. რომელთა ერთად მოხსენიება VI საუკუნეს ეკუთვნის და VII საუკუნის ანტონს არ ნიშნავს.

ცხადია, რომ IV საუკუნის წარწერაში 3 პწკარიდან იქნებოდა უფლისადმი მიმართვა, რაც აკლია VI საუკუნის ტექსტს, რადგან წარწერის გამკეთებელმა ღვთის მოხსენიების უხერხულობა იგრძნო „შეწვენითა ქრისტეისითას“ შემდეგ. ამის შემდეგ კი უნდა ყოფილიყო ის პირები, რომელთა შეწყალება იყო გამოთხოვნილი.

ვინ იყვნენ ის პირები, რომლებიც დაიძალენ აბა ანტონის და „მომსხმელ“ იოსიას სახელით? მიქელ თარხნიშვილი, რომელსაც ვირჯილიო კორბომ წააკითხა ეს ქართული წარწერა, უდავოდ მარ-

თალია მაშინ, როდესაც წერს, რომ „შესაძლოა ჩვენ აქ გვაქვს ძველი ფორმულა და სტერეოტიპიული წარწერა, რომელშიაც ქრისტე პირველ ადგილზე იყო მოთავსებული“ (გვ. 137—*una formula già Vecchia nelle guale christosi mette sempre, all primo posto* სხვა) ყველა ცდა წარწერის შესწორებისა მანკიერია და საქმეს არ შეეღობა; კერძოდ დაუშვებელია შ—ნ წაკითხვა, როგორც შენ და არა „შეიწყალენ“, რასაც ადასტურებენ სამივე წარწერის რელიქტები.—შ ე ნ (მეორე წარწერა ფოტო 1. 19—120); ე ნ აკლია შ (მესამე — ფოტო 107), მაშასადამე აქაც ზის შ—ნ (= შეიწყალენ) და მიქელ თარხნიშვილი სწორად მოიქცა, რომ ამის შემდეგ ჩაუსვა გამოტოვებული ღმერთი (Deus).

ყველა ეს მცდელობა მიქელ თარხნიშვილისა ამოდის სურვილიდან, როგორმე გადაარჩინოს წარწერა იმ სიძნელისაგან, რომელსაც კარგად ხედავდა აწ განსვენებული მკვლევარი, და რომლის ისტორიულ გაგებას ის თვითონვე აღნიშნავს როგორც „ძველ ფორმულას ქრისტეს პირველი ადგილის შესახებ“. ამიტომ წერდა მიქელ თარხნიშვილი—„ყველა ამ სიძნელეებს ავიცილებთ თავიდან, თუ წავიკითხავთ შ—ნ, შ ე ნ ა თ (ლათინურად—*Tibi, Deo ofriamo questa opera*) ე. ი. თუ წავიკითხავთ—„შენ უფალო მოგიძღვნი ამ ჩვენს ნამუშევარს“ (იქვე). აშკარაა, რომ ასეთ წაკითხვას არავითარი ტექსტუალური გამართლება არა აქვს, გარდა სურვილისა „ავიციინოთ სიძნელე (*andare ladiffi eolta*, იქვე).

როგორც არ უნდა იყოს და შ—ნ რომ კიდევ წავიკითხოთ შ ე ნ ა დ და არა „შეიწყალენ“—ად, მაშინაც უნდა ნათელი იყოს, ვისი მისამართით არის იგი, ე. ი. შ ე ნ ნახმარი, ურომლისოდ მას აზრი ეკარგება. ასეთ გაგებას ზიანი მოაქვს მეორე წარწერაში (ფოტო 119—120) ქრისტესადმი მიმართულ „შეიწყალენი“-სათვის (ქ—ე შ—ნ), რასაც არავითარი ორაზროვნება აღარ ახლავს. ეს მეორე წარწერა დამახასიათებელია იმ მხრივ, რომ აშკარაა, და ამას მიქ. თარხნიშვილმა მიაქცია ყურადღება, იგი უფრო ძველია ვიდრე პირველი.

ეს ექსკურსი დაგვჭირდა იმის გამო, რათა გაგვერკვია, რომ ჩვენს წარწერაში საქმე გვაქვს აბა ანტონის და ოსტატ იოსიას (დედ-მამით) შეწყალების შემცველ წარწერასთან, რაც გაკეთებულია, ახლა ეს აშკარაა, წაშლილი წარწერის ნაცვლად. ვინ იყო თავდაპირველად წარწერაში მოხსენებული?

დღეს ამის გამორკვევა ძნელია, მაგრამ იერუსალიმში ქართული ტაძრის გათხრამ თვითონ ფაქტი უდავოდ გვაჩვენა, რომ VI საუკუ-

ნის აბა ანტონისა და იოსია ოსტატის სახელთა ქვევით ვილაცა სხვები დაიკარგა ისტორიისათვის. ცხადია, რომ ამ წარწერაში, მიუხედავად იმისა, რომ ის IV საუკუნეს ეკუთვნოდა, არ იქნებოდა მოხსენიებული ყველაზე მოსალოდნელი სახელი—ბაკური, რადგან ის მოხსენიებულია მეორე, იმავე საუკუნის წარწერაში. ამის გარდა აბა ანტონი, რომელიც, ჩანს, ხელმძღვანელობდა იოსიას მუშაობას, ვერ გაბედავდა ბაკურის სახელის ამოშლას და თავის სახელის მოხსენიებას.

იმ ფაქტიდან, რომ VI საუკუნეში IV საუკუნის ტაძრის აღდგენის მონაწილენი უნდა იყვნენ წარწერაში მოხსენიებული, დასაშვებია რომ ამ ადგილზე მოხსენიებულნი იყვნენ ტაძრის პირველი მშენებელნი IV საუკუნისა. ამას შეეძლო გაეჩინა თვით იდეა ტაძრის VI საუკუნეში განახლების მონაწილეთა იმ ადგილზე მოთავსებისა, სადაც მისი პირველი აშენების მონაწილენი იხსენიებოდნენ.

სხვა პირი IV საუკუნიდან არ ჩანს, როგორც ღირსსახსენებელი წარწერაში, რადგან მობილანი — როგორც „მაცდურთა წიგნთა“ (ჯუანშერი) ავტორი, გამორიცხულია, ხოლო ბაკურის დედა—ეტყობა მეორე წარწერაშია მოხსენიებული. მართლაც და მეორე წარწერაში მოხსენიებულია ბაკური და სხვ., როგორც „ძუძეულნი“ იმისა, ვისი სახელით უნდა იწყებოდეს მეორე წარწერა, რადგან მისი დასაწყისი იკითხება: „და ძუძეულნი მათნი ბაკურ და...“ (შემდეგ არ იკითხება ნათლად).

როგორც ვხედავთ, იერუსალიმის ახალმა გათხრებმა ლაზთა მონასტერზე ისტორიის სინათლის მეშვეობით არა ერთი საკითხი დააყენა ქართული კულტურის შესწავლის წინაშე. პირველი, რაც სასურველია—უნდა გაგრძელდეს ნაყოფიერი საქმე იერუსალიმის მიდამოების სიძველეთა გათხრისა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს ჩვენს, ქართულ კულტურულ წარსულის ძეგლებს ეხება, ჩვენ არ შეიძლება მხოლოდ შორიდან მაყურებლის როლში დავრჩეთ. ეს განსაკუთრებით უნდა ეხებოდეს ჯვრის მონასტერს, იერუსალიმის მახლობლად, სადაც ყველა მონაცემის მიხედვით არაა გამორიცხული, რომ დიდი ქართველი მოაზროვნე — პეტრე იბერი და უდიდესი ქართველი პოეტი შოთა რუსთაველი ერთიმეორის გვერდით განისვენებენ.

პალესტინის ახალი გათხრები და ქართული კულტურის საკითხები

1955 წელს იერუსალიმში გამოქვეყნდა წიგნი, რომელიც ეკუთვნის იტალიელ არქეოლოგს ვირჯილიო კორბოს. წიგნი ეხება ბეთლემის მიდამოებში წარმოებულ გათხრებს (შეიცავს 165 გვერდს დიდი ზომისა, ოთხ გვერდს ინდექსისა, 61 ტაბულას და რამდენიმე გეგმას). თავი VIII (გვ. 112—139), რომლის სათაურია „ქართული მონასტერი წმინდა თეოდორესი ბირ-ელკუტში“, შედგება სამი ქვეთავისაგან. ერთი მათგანი შეიცავს ქართული ძეგლის აღწერილობას — ტოპოგრაფიულს და არქიტექტურულს (გვ. 113—132). მეორე — კერამიკისა და მონეტების აღწერას (გვ. 131—134) და მესამე განსვენებულ პროფ. მიქელ თარხნიშვილის ნაკვევს აღნიშნული ძეგლის წარწერათა შესახებ (გვ. 135—139).

რა აღმოაჩინა ქართული მონასტრის გათხრამ იერუსალიმის მახლობლად და რა მნიშვნელობა აქვს მას ქართული კულტურისათვის? ამ მონასტრის არსებობა მიახლოებით ცნობილი იყო ჯერ კიდევ დიდი ქართველი მოაზროვნის—პეტრე იბერის ცხოვრებიდან. ამ „ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მერმე წავიდეს უდაბნოდ და შეკრიბნეს ძმანი მრავლად და აღაშენეს მონასტერი თავისი თვისისათვის“. მიუხედავად ამ ცნობისა, იქვე წერია: ქრისტემ უთხრა პეტრეს: „აწ აღიხილენ თუალნი შენნი ზეცად“, ხოლო აღეხილა და იხილა... ეკლესია შეუენიერად შემკობილი“... ქრისტემ უთხრა პეტრეს: „აჰა ეკლესია, რომელი აღგიშენებია... და სრულჰყო შენება წმ. მის ეკლესიისა და მონასტრისა“. იქვე წერია: „ამისა შემდგომად... წარვიდეს იორდანისა პირსა, ადგილსა უდაბნოსა, და აღაშენეს მონასტერი“. ძნელია თქმა რომელი ამ მონასტერთაგანია ამჟამად გათხრალი, მაგრამ ერთი მაინც ცხადია: უდაბნოში არსებული არა იორდანესთან მონასტერი უკვე აშენებული ჩანს, თუმცა ამის შესახებ დროის მიხედვით თავისებური ცნობაა გადმოცემული. ეს ცნობა შემდგომ გამოგვადგება.

აკად. კ. კეკელიძე გამოთქვამდა აზრს, რომ „შეიძლება ეს მონასტერი იყოს ის იბერთა მონასტერი, რომელიც პროკოპი კე-

სარიელს თქმით, იუსტინე დიდს განუახლებია მე-6 საუკუნეში“ (ქართ. ლიტ. ისტორია, 1, 1941 წ., გვ. 81). იუსტინიანეს ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი, მართალია, ლაპარაკობს „იბერთა მონასტერზე იერუსალიმში“ („ტო ტონ იბერონ ენ იეროსოლომოსი“), მაგრამ ის აგრეთვე ლაპარაკობს მეორე მონასტერზე რომელიც იერუსალიმში კი არ იყო, არამედ „იერუსალიმის უდაბნოში“ და „ლაზთა მონასტერად“ იწოდებოდა“ („ტო ტონ ენ ტე ერემო იერუსალიმონ“, იხ. „გეორგიკა“, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის გამოც. 1934 წ. გვ. 192.)

რამდენადაც ახლახან გათხრილი მონასტერი იერუსალიმში კი არ მდებარეობს, არამედ „იერუსალიმის უდაბნოში“, სახელდობრ, ბეთლემის მახლობლად—ე. წ. ბირ ელ-კუტში, ცხადია კ. კეკელიძის მოსაზრება უფრო სწორი იქნება ამ უკანასკნელი ძეგლის მიმართ. ცნობილია, რომ ის მართლაც „ლაზთა მონასტერად“ იწოდებოდა. ამ შეხედულებას შესაძლებლად თვლის აგრეთვე თვითონ გამთხრელიც ამ ძეგლისა—ვირჯილიო კორბო, რომელიც ამასთან დაკავშირებთ წერს: „დიდი მქადაგებელი ქართული მოძრაობისა პალესტინაში იყო პეტრე იბერი. იმ ძეგლთა შორის, რომლებიც იუსტინიანეს მიერ იქნა აღდგენილი, იპოვნება იბერთა მონასტერი წმინდა ქალაქში და ერთიც უდაბნოში, რომელიც ლაზთა მონასტერად იწოდება“ (ვირჯილიო კორბო „გათხრები“, გვ. 130. შენიშვნა 9). მაშასადამე, აქაც მოყვანილია პროკოპი კესარიელის ცნობა ორი ქართული მონასტრის შესახებ. რომელთაგან ერთი „ლაზთა“ მონასტერადაა ცნობილი.

„ქართული მოძრაობა“, რომელზედაც ვ. კორბო ლაპარაკობს, მან წარმოდგენილი აქვს როგორც „ქართული საგანდევლო მოძრაობა, რომელმაც აგრეთვე დატოვა წარუშლელი კვალი პალესტინის ლიტერატურაში“—*clie lasciato anche tracce indebili nella letteratura* იქვე.

ნეკნაერებისათვის დღეს ცნობილია ის „წარუშლელი კვალი პალესტინის ლიტერატურაში“, რომელიც დატოვა პეტრე იბერმა. საგულისხმოა, რომ იტალიელი არქეოლოგი ამ საქმეში კარგად ერკვევა, მით უფრო, რომ სხვა ლიტერატურული კვალი, გარდა ცნობილი არეოპაგისტული წიგნებისა, პეტრეს სახელთან არცაა დაკავშირებული. ეს კი მართლაც წარუშლელი კვალია.

სახელწოდება „ლაზთა მონასტერი“ ადრე უნდა შექმნილიყო, მისი აგების თუ განახლების დროს, მეხუთე საუკუნის შუა ხანებში, რადგან ერთ-ერთი მშენებელის სახელი—მითრიდატე ლაზი—უკვე დიდი ხანია არ იხმარებოდა და იგი იოანე ევსუქმა შეცვალა.

მაშასადამე, სახელწოდება „ლაზთა მონასტერი“ მე-6 საუკუნეში

ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დაერქმევოდა. ეს რომ ასეა, ამას წარწერებიდანაც დავინახავთ.

ამრიგად, ეს მონასტერი მართლაც ის მონასტერია, რომელიც აღადგინეს კეისარ იუსტინიანეს დროს მე-6 საუკუნეში და რომლის აგების შესახებ პეტრესა ე. ი. მურვანისა და იოანე (მითრიდატი) ლაზის მიერ ცნობები დიდი ხანია არსებობდა.

თუ ეს ყველაფერი ცნობილი იყო მწიგნობრულად, რა გაარკვევს პალესტინურმა გათხრებმა და რა შეიტანეს მათ ახალი ქართული კულტურის საკითხებში?

გათხრების შედეგად ორი გარემოება გვაქვს: თვითონ ძეგლის აღდგენა და ოთხი ასომთავრული მოზაიკური წარწერის აღმოჩენა.

თვითონ ძეგლი ზედმიწევნითაა აღწერილი: არქეოლოგი ამბობს, რომ იგი განსხვავდება ყველა სხვა მონასტრისაგან პალესტინაში (გვ. 114). ზოგიერთ მათგანთან ქართულ ტაძარს ერთგვარი მსგავსება მაინც ჰქონია. მთავარი მაინც ვ. კობოხსათვის, რასაც ის თავიდანვე აღნიშნავს და ამითვე ათაგებს, ყოფილა ის, რომ მასში გამოყენებულია ნათელი და ზოლებიანი ქვები, რომლებიც დარჩა კეისარ კონსტანტინეს დროის „დაბადების“ ბაზილიკიდან, აგრეთვე ბეთლემის მახლობლად, რასაც აღგილი ჰქონდა იუსტინიანეს დროს, ე. ი. მე-6 საუკუნეში. არქეოლოგს ეს ექვმიუტანელ გარემოებად მიაჩნია, თუმცა მის გამაგრებაზე ლაპარაკობს წარწერებისა და ისტორიული საბუთებით. ამ უკანასკნელზე უკვე იყო ლაპარაკი: იგი ეხება პროკოპი კეისარიელის ცნობას იუსტინიანეს მიერ ორი ქართული ტაძრის აღდგენის შესახებ, რომელთაგან, აი, ეს, იერუსალიმის უდაბნოში არსებული ქართული („ლაზთა“) ტაძარი, ერთი იმათგანი ჩანს, რაც—აგრეთვე იუსტინიანეს სახელთან დაკავშირებით—მე-6 საუკუნეს მიეკუთვნება.

რაც შეეხება წარწერებს ისინი არქეოლოგ ვ. კობომ გადასცა წასაკითხავად აწ განსვენებულ ქართველ მეცნიერს მიქელ თარხნიშვილს. ეს უკანასკნელი გაეცნო ქართული ასომთავრულის ასოების მოხაზულობას. მკვლევარი ერთ შემთხვევაში ასო ბანის დახურული მოხაზულობის გამო, როგორც ეს ჭვარისა და მცხეთის (საქართველოში) მონასტრის წარწერებშია მოცემული მე-7 საუკუნის შუა ხანებში, ასკენის, რომ იგი მე-6 საუკუნის გვიან დროს არ უნდა ეკუთვნოდეს. მეორე მხრივ, ასო „შ“ კარგად გაშლილია, როგორცაა მოცემული ბოლნისის სიონის წარწერაში (493— უკანასკნელი დროის წაკითხვით—484 წ.), რაც ავტორის აზრით, ადასტურებს, რომ პალესტინის წარწერა არაა მე-6 საუკუნეზე აღრინდელი.

ასე დაადასტურა ასოების მოხაზულობის მიხედვით განსვენებულია მ. თარხნიშვილმა არქეოლოგ ვ. კორბოს მოსაზრებები ამ ძეგლის მე-6 საუკ. წარმოშობის შესახებ.

გამოდის, რომ კეისარ კონსტანტინეს ბაზილიკის ნანგრევების ქვები, რომლებიც გამოყენებულია აქა-იქ ქართული მონასტრის ნაგებობაში, აჩვენებენ წმ. თეოდორეს ქართული მონასტრის აგების თარიღს მე-6 საუკუნეს. თითქოს ამასვე ადასტურებენ წარწერები. მესამე. დამატებით საბუთად ვ. კორბოს მიაჩნია პროკოპი კესარიელის ცნობა იუსტინიანეს მიერ ქართულ მონასტერთა აღდგენის შესახებ, რაც აგრეთვე მე-6 საუკუნისაა.

ამ არქეოლოგიური გათხრის ყველა შედეგი ასე ცხადი და ნათელია, როგორც აქ არის წარმოდგენილი? მთლად ასე არ უნდა იყოს.

ვირჯილიო კორბოს გათხრებს დიდი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებისათვის, საერთოდ, და კერძოდ, ქართული კულტურისათვის, მაგრამ ეს ეხება იმას, რაც არქეოლოგმა ამოთხარა და მისაწვდომი გახადა. ამ ამონათხარის ირგვლივ გამოთქმული მოსაზრებები კი შეიძლება სადავოდ მივიჩნიოთ.

დავიწყოთ პროკოპი კესარიელის ცნობით, რომელსაც ერთგვარ მნიშვნელობას მანიც აკუთვნებს ვ. კორბო. პროკოპი კესარიელი თავის ცნობაში (Pricorio De Aedificis VI e XI ანუ Pat. gr. 77, c. 52) ლაპარაკობს, რომ იუსტინიანემ მე-6 ს-ში „განაახლა“ „ლაზთა“ მონასტერი. მაშასადამე, იგი უნდა მანამდე არსებულებულიყო. ქვები, რომლებიც იქნა ამ აღდგენის დროს გამოყენებული, ჩასმული იყო, როგორც ჩანს, კედელში მანამდე არსებულ, ადგილობრივ ქვებთან ერთად. ეს ვ. კორბოსაც აქვს შენიშნული. მასალა ნაწილობრივ იქვე მდებარე კლდეებიდან არის, სადაც იგი მრავლად იღო ზედაპირზე, „ნაწილობრივ კი აღრინდელი ნაგებობიდან, ნაწილი იუსტინიანეს ბაზილიკიდან“. მაშასადამე, მე-6 საუკუნეში ქართული ტაძარი, გათხრილი იერუსალიმის უდაბნოში, განაახლებულ იქნა, თუმცა უფრო ადრე არსებობდა და, რადგან იგი მიჩნეულია „ლაზთა მონასტრად“, პეტრე იბერიისა და მისი თანამოაზრის იოანე ლაზის მონასტერია. ეს უდავოდ ჩანს ვ. კორბოსთვისაც.

აქ უკვე სხვა საკითხი დგება: მონასტრის შენობა დახასიათებულია როგორც განსაკუთრებული აგებულების მქონე, იგი ჰარმონიულად იშლება ცენტრისაკენ... ამ აღწერილობას ვ. კორბო ამთავრებს შემოთ მოყვანილი განცხადებით, რომ ასეთი რამ სხვა მონასტერთა შორის ჯერ ცნობილი არ არისო. გარდა ამისა, მონასტრის შენობას

პრავალი სხვა შესანიშნავი ნაგებობა ახლავს. აღწერილობიდან თუ ფოტოდან აშკარაა ამ ძეგლის მონუმენტურობა (ტაბულა 32—40). ეს ძეგლი ნახა ორენოვანმა ქართველმა მწერალმა იოანე მოსხმა, ცხადია იუსტინიანეს მიერ შეკეთების შემდეგ, უნდა ვიფიქროთ, მე-6 საუკუნის ბოლოში. მაშასადამე, ქართული მონასტერიც მე-6 საუკუნემდე რაიმე საგანგებო მიზეზით არ დანგრეულა. მაჰმადიანები იერუსალიმის მიდამოებში მე-6 საუკუნეში ჯერ ვერ თარეშობენ. მაშასადამე, საკითხავია: როგორ მოხდა, რომ ეს მონუმენტური ნაგებობა, რომლის კედლებში მხოლოდ აქა-იქ ჩანს ჩასმული „დაბადების“ ბაზილიკის დარანდული ქვები (იხ. ტაბულა 37, ფოტო 113, 114), ასეთ მდგომარეობაში მოვიდა რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში (პეტრე იბერის დროიდან; გარდაიცვალა დაახლ. 491 წელს) მე-6 საუკუნის მეორე ნახევრამდე, რომ მას ასეთი ძირეული შეკეთება დასჭირდა. (იხ. ბაზილიკის ქვები ბალავერიდან მეორე წყებაში. ტაბ. 37, ფოტო 114)? პეტრეს „ცხოვრებაშიაც“ ხომ გვაქვს ერთგვარი მითითება, რომ ის შევიდა გამზადებულ ტაძარში რომელიც „მშვენიერად შემკობილი იყო და მზესავით ბრწყინავდა“.¹ ხომ არაა საფიქრებელი—ჩვენ ამას ჰიპოთეტურად გამოვთქვამთ—რომ მურვანოსმა (პეტრე იბერმა) და მიტრიდატე (იოანე) ლაზმა გამოიყენეს ერთი იმ სამონასტრო ნაგებობათაგანი, რომელიც მანამდე არსებობდა. სავალდებულო არ იყო, როგორც ფიქრობენ ზოგიერთები, რომ ეს შენობა ერთი იმ მრავალთაგანი ყოფილიყო, რომელთა აგება სომხებს მიეწერება (H. Mapp, Агиорг. матер. I 38).

რა თქმა უნდა ქართველები მოღვაწეობდნენ სომეხთა მონასტრებშიაც (იხ. კ. კეკელიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 81) და ეს აღრინდელ ხანაში ბუნებრივია, რადგან ჯერ ქალკედონის კრება არაა (451 წლისა) და საეკლესიო გათიშვა არ მომხდარა, მაგრამ თუ დასაშვებია. გამორკვეულ მონაცემთა მიხედვით, რომ პეტრე იბერმა და იოანე ლაზმა ისარგებლეს უკვე არსებული შენობით, მაშინ შეიძლება გაიკრკვეს, რომ ის უკვე მანამდეც ქართული მონასტერი იყო.

ამასთან დაკავშირებით საჭიროა გადავიდეთ მთავარ საკითხებზე. რას წარმოადგენს წარწერები? განსვენებულ მ. თარხნიშვილს ეს მიაჩნია ვირჯილიო კორბოს დიდ მიღწევად, რომ „მას ჰქონდა ბედნიერება ეპოვნა ოთხი ქართული წარწერა, რომლებიც მონასტრის ამოცნობისა და მისი აგების დათარიღების ფიქსირების საშუალებას იძლევა“ (გვ. 135). ჩვენ, ცხადია, ვეთანხმებით მიქ. თარხნიშვილის

¹ ზემოთ მოყვანილი ადგილი პეტრეს „ცხოვრებიდან“.

საერთო შეფასებას აღმოჩენილი წარწერების თაობაზე, მაგრამ ვიმედოვნებთ, რომ ისინი მეტის მთქმელიც შეიძლება აღმოჩნდნენ, ვიდრე მონასტრის იდენტიფიკაცია და მისი აგების დათარიღების ფიქსაცია.

გადავიდეთ წარწერების განხილვაზე.

სულ ოთხი წარწერაა, მაგრამ ერთი მათგანი სრულიად არ იკითხება. ეს არის ტაბულა 38, ფოტო 118, იგი ჩამონგრეულია და დარჩენილი ასოებიც გაურკვეველია. რჩება სამი წარწერა, რომელთაგან პირველი მშვენივრადაა შენახული. მასში ხუთი პწკარია და არც ერთი არა გაუგებარი და წაუკითხავი. იგი, მხედრულად გადმოწერილი, ასე იკითხება (ქარაგმები აქ არაა აღნიშნული).

1. შეწვენითა ქცეაჲთა და მ
2. ეოხებითა წმიდისა თე სითა
3. შენ ანტონი აბაჲ და იოსია მო-
4. მსვემელი ამისა სეპისაჲ და მა-
5. მა დედა იოსია ძსაი ამინ.

მ. თარხნიშვილს არ გაუჭირდა იმის შემჩნევა, რომ თავისი მრგვალი და ვრცელი მოხაზულობით ეს წარწერა ჰგავს ბოლნისისა და ჭვარის მონასტრის წარწერას. როგორც ვხედავთ, აქ მოხსენებულია სამი სახელი თევდორე, ანტონი და იოსია. პირველი—თევდორე მე-4 საუკუნის წამებულია, ფრიად პატივდებული აღმოსავლეთში, კერძოდ იერუსალიმის უკლესისათვის, როგორც ამას ადასტურებს „იერუსალიმის კანონარიც“ (გვ. 136.)

მეორე სახელი, როგორც ჩანს წარწერიდან, ეკუთვნის მონასტრის იმდროინდელ ხელმძღვანელს ანტონს (გარდაიცვალა 596 წელს). ეს ანტონი სავსებით დადასტურებული პირია. რაც მოხსენებულია წ. სიმონ სტილიტას დედის წ. მართას ცხოვრებაში H. Я. Масс 3130 PAO, 13, 1901, გვ. 38, რომელიც სარგებლობს მასალით Acta ss V ctp. 423—430.). ყურადსაღებია, რომ ანტონი მე-6 საუკუნეში მოხსენებულია ჩვენი მონასტრის კედლის წარწერაში.

ამავე წარწერაში შეტანილი ვინმე იოსია „მომსხმელი“ მოზაიკისა ჩანს ტაძრის აღდგენის დროს (მე-6 საუკუნეში კეისარი იუსტინიანეს მიერ). არაა მნიშვნელობას მოკლებული ეს ზმნა „მოსხმა“, აქედან: „მომსხმელი“—გამკეთებელი, შემქმნელი. ასე წავიკითხებთ ჩვენ ჩახრუხადის პწკარი „დიონოს წიგნთა შესხმანი“—შედგენა, შექმნა, დედ-მამის მოხსენიება (მიღებული ტრაფარეტია).

რას წარმოადგენს ეს წარწერა? ის ყველაზე უკეთაა დაცული და, საფიქრებელია, რომ აღდგენილია მე-6 საუკუნეში. მაგრამ მას ერთი

გაუგებარი რამ ახასიათებს. ტექსტიდან ჩანს, რომ მიმართვა „შეიწყარნენ“ ღმერთისადმი გაკეთებული, მაგრამ თვით ღმერთი აღნიშნული არაა, რაც უჩვეულოა მერმინდელი წარწერებისათვის. მაგრამ კიდევ უფრო გაუგებარია ის, რომ ქრისტე შემწვევნელად. დახმარედა აღნიშნული, და ისიც თეოდორეს გვერდით, რაც მეტად მიუღებლად მოჩანს მოგვიანო დროისათვის იპოსტასის პირველი და მეორე პირის ურთიერთობისთვის. უკვე დადგენილი, დოგმატიზებული ქრისტიანობისათვის თუნდაც იმავე მე-6 საუკუნისათვის, მსოფლიო კრებათა და საეკლესიო დოგმატიკურ ძეგლთა შემდეგ ყოვლად დაუშვებელი იყო ქრისტეს „შეწვევა“ ყოფილიყო აღიარებული საჭიროდ ღმერთის მიერ ამა თუ იმ პირის შეწყალებისათვის. ეს აშკარა შეუსაბამობაა. ამას ყურადღება მიაქცია თარხნიშვილმაც, რომელიც ამბობს: „არც ერთი ქრისტიანი არ მოუწოდებდა ღმერთისათვის ქრისტეს დახმარებას“.

ამ დაუშვებელი გაუგებრობის ახსნა შეიძლება ვეძიოთ მხოლოდ იმაში, რომ მე-6 საუკუნეში შედგენილ წარწერაში დასაწყისი შეკეთებულ და დატოვებულ იქნა ისე, როგორც ის იმთავითვე ეწერა. თუ ეს ფოტოს ბრალი არაა, პირველი ორი პწკარის ასოთა მოცულობა სხვანაირი ჩანს მომდევნო—განსაკუთრებით მეოთხე და მეხუთესთან შედარებით — ხოლო მესამე უფრო შეგუებულია პირველ ორთან. მაგრამ მთავარი ეს არაა. წაკითხვა გაუგებარი ხდება, როგორც კი თავდება პირველი ორი პწკარი და იწყება მესამე — „შნ“ და აკლია სიტყვა „ღმერთო“ ანუ „უფალო“.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს უფრო ადრინდელი წარწერაა, რომელზედაც აღნიშნული იყო მომდევნო დროისათვის დაუშვებელი „შეწვევითა ქრისტესათა მეოხებითა წმიდისა თეოდორესათა“ და შემდეგ ამის გაგრძელება „შნ“ ღმერთის დაუსახელებლად, რადგან ეს „შნ“ აქ ქრისტეს არ ეკუთვნის. ამის შემდეგ შეტანილია წარწერაში მე-6 საუკუნის მეორე ნახევრის ხელმძღვანელი ანტონი და „იოსია მომხსმელი“, რომელსაც თავისი დედ-მამაც არ დავიწყებია. ქრისტოლოგიის თვალსაზრისით დაუშვებელი გამოთქმა ქრისტეზე, როგორც ღმერთის შემწეზე, არც მე-5 საუკუნეში შეიძლებოდა ყოფილიყო ნახმარი. თუ დამწერლობის თვალსაზრისი ამას შესაძლებელს ხდის, აქ საქმე უნდა გვექონდეს მხოლოდ მე-4 საუკუნის, ე. ი. ბაკურის საუკუნის, ბოლო ხანის წარწერასთან. ქრისტიანული დოგმატიკის თვალსაზრისით სხვა გამოსავალი არ შეიძლება მოიძებნოს.

გადავიდეთ მეორე წარწერაზე (ტაბულა 38, ფოტო 119—120).

თუ გამართლდება, რომ პირველი წარწერის პირველი ნახევარი (ორი პწკარი) ბაკურის საუკუნისაა, განსაკუთრებით საინტერესო ჩანს ეს წარწერა. დამწერლობის მანერით ეს უფრო ძველი უნდა იყოს. მ. თარხნიშვილი ფიქრობს, რომ შეიძლება ეს ხელის ბრალიაო (გვ. 137). აქ განსხვავება მარტო ხელში კი არ უნდა იყოს, არამედ იმაში, რომ ეს წარწერა (ტაბ. 38) უფრო ძველია, რაც კარგად შეამჩნია მიქ. თარხნიშვილმა. პირველი წარწერა რომ გადაკეთებული არ იყო მე-6 საუკუნეში, ისიც, საფიქრებელია, ისეთივე იქნებოდა, მაგრამ დღეს ამაზე მეტის თქმა არ ხერხდება.

ეს მეორე წარწერაც ნაკლოვანია, როგორც ყოფილა პირველი. ეტობა, რომ მთელი წარწერა შედგებოდა სამი ნაკვეთისაგან, რომელთა შორის ცარიელი (დაუწერელი) ადგილებია (ვბეჭდავთ უქარამოდ):

1. და ძუძ—
 2. ეულნი მ—
 3. ათნი ბა —
 4. კურ და
 5. გრი ორი
 6. იძ და წ—
 7. აშობნი
 8. მათნი ქე—
1. ში (შენ?)
 2. ამინ

როგორც ვხედავთ, უკანასკნელ ნაკვეთზე (ქვაზე) დარჩენილია გაურკვეველი „შინ“ თუ „შენ?“ ასო „ი“ და „ე“ გაურკვეველია. არაა გამართლებული გაყოფა პირველ და მეორე ნაკვეთს შუა. აქლია ასო „გრი“-ს შემდეგ (5).

„ძ“ და „ს“ არ იკითხება ნათლად.

ამრიგად, მესამე ნაკვეთი ამ წარწერისა განზე უნდა იქნეს დატოვებული, როგორც საესებით დამსხვრეული. პირველი, ჩანს, გაგრძელებათა. ასე რომ იწყება: „და ძუძეულნი“... წარწერაში მოხსენიებულია მეოთხე საუკუნის მეფე ბაკური — ფილოსოფოსი, პეტრე იბერის ბაბუა დედის მხრივ. იგი იძულებული იყო დაეტოვებინა საქართველო და ჯერ კოლხიდაში და შემდეგ საბერძნეთში, ფილოსოფოს ლიბანიოსთან, წასულიყო. ტექსტი იწყება ასე: „და ძუძეულნი“. გამოტოვებული სიტყვა უნდა აღნიშნავდეს ბაკურის დედას, რომლის „ძუძეულად“, ე. ი. პირმშოდ, ძუძუნაქმევად ითქმება ბაკური: მის გვერდით თითქოს აღნიშნულია „გრი/გ/ორი“, რაც შე-

საძლო ხდება მხოლოდ განის აღდგენის გზით. შემდეგ წარწერა გაუგებარია. სპარსული სახელი ბაკური შეიძლება ჰქონდეს ქრისტიანობის დასაწყისში მოხსენებული ყოფილიყო ქრისტიანების შესავადრებლად, ხოლო „ორმიზ-ზ/დი“ საეპიკო ჩანს წასაკითხავად, მით უმეტეს, თუ მის პირველ ნახევარს მივიჩნევთ სახელის „გრი/გორ“-ის დამთავრებად.

პირველ წარწერასთან დაკავშირებით, ე. ი. თუ ის ირკვევა, როგორც ბაკურის საუკუნის წარწერა, ეს გარემოება ნათელსა ჰყვენს ამ მეორე წარწერასაც. აქ მოხსენიებულია ბაკურის დედა და თვით ბაკური უდავოდ.

ამასთან დაკავშირებულია მესამე წარწერა (ტაბულა 35, ფოტო 107). იგი შედგება ოთხი პწკარისაგან, რომელთაგან დაზიანებულია მხოლოდ მესამე. ეს წარწერა მე-5 საუკუნის შუა ხანებს უნდა მიეკუთვნოს. ამას ადასტურებს სახელწოდება (მარ/უ)ან.

აი ეს ტექსტი:

1. წმიდაო თეოდორ —
2. მარ/უ/ან და ბო—
3. /უ/რზან... ენ ამი—
4. ე...

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ურვან, რომელიც უნდა იყოს აქ მოხსენიებული, პეტრე იბერია, ცნობილი ფილოსოფოსი და ქართველი მოღვაწე აღმოსავლეთში, ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორი, რაც დღეს უკვე პირდაპირი საბუთებით მტკიცდება. ამ შემთხვევაში ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ პეტრე იბერი წარწერაში აღნიშნულია მისი საერო სახელით—„მურვანი“, რაც მე-5 საუკუნის პირველ ნახევარს მიეკუთვნება და რომელი სახელიც მას ამ საუკუნის მეორე ნახევარში აღარ გადმოჰყოლია. ამდენად, წარწერა უნდა ეკუთვნოდეს მე-5 საუკუნის მხოლოდ პირველ ნახევარს.

მკვლევარი ვირჯილიო კორბო პეტრე იბერის სახელს უკავშირებს ლაზთა მონასტრის არსებობას (დას. ნაშრ. გვ. 130). მან რომ იცოდეს მითრიდატე —(იოანე)—ლაზის ამბავი, ამ აზრში უფრო განმტკიცდებოდა. მაგრამ ზემოთ გამორკვეულ მასალასთან დაკავშირებით იბადება საკითხი: მართლაც აღაშენეს პეტრე იბერმა და იოანე ლაზმა ეს ვეებერთელა, ყოვლის მხრივ გამორჩეული მონასტერი, თუ მათ ისარგებლეს ჭერ კიდევ ბაკურის დროს აგებული მონასტრით (იხ. პეტრეს „ცხოვრება“)?

თუკი, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „ეპის გარეშეა, რომ

ქართველები მრავლად მოღვაწეობდნენ სომეხთა იმ სამოცდაათ მონასტერში, რომელნიც მე-4-6 საუკუნეთა განმავლობაში აშენებულა“ (ქართ. ლიტ. ისტ. II 1941, გვ. 81), რატომ არ შეიძლებოდა, რომ მურვანს და მითრიდატს უკვე პეტრე და იოანედ ქცეული, მეხუთე საუკუნის შუა ხანებში განეახლებინათ უფრო ადრე, როგორც ჩანს ამ ნაწარმოების მიხედვით, ბაკურის საუკუნეში აგებული ტაძარი, რომელშიაც ისინი სიკვდილამდე მოღვაწეობდნენ?

ვფიქრობთ, რომ წარწერებით მოცემული მასალა თუ არ წყვეტს ამ საკითხს საბოლოოდ, მისი გადაწყვეტის მიმართულებას მაინც აჩვენებს და მაშინ, ბუნებრივია, მე-6 საუკუნის ბოლოში მე-4 საუკუნეში აგებული ტაძარი შეიძლებოდა გასაახლებელი ყოფილიყო იუსტინიანეს მიერ, რომლის დროს ვერც მონასტერს ვერავენ უწოდებდა „ლაზთა მონასტერს“, თუ არა შორეული, ისტორიული (საუკუნენახევრის) ამბავის მოსაგონრად და ვერავითარ შემთხვევაში მასში „მურვანის“ შემცველ წარწერას ვერ გააკეთებდა. რაც შეეხება პირველ წარწერას, ვერც იქ შერჩენილ ადრინდელ—ჯერ ახლახან შემოსული ქრისტიანობის ამბავს—ღმერთისათვის ქრისტეს შეწევნობის შესახებ წარწერას—მე-4 საუკუნის შემდეგ ადგილი არ ექნებოდა (381 წ. მსოფლიო კრების შემდეგ).

ასეთია პალესტინაში აღმოჩენილი ქართული ეკლესიის დათარღლების შესაძლებლობა, თუ მის ასახსნელად მოვიტანთ უფრო ვრცელ მასალას, სადაც პეტრეს „ცხოვრებას“ ყველაზე მეტი მნიშვნელობა აქვს, მიუხედავად ამ „ცხოვრების“ ზღაპრული ხასიათისა (მისი დროისათვის ეს არაფერს უჩვეულოს და გაუგებარს არ შეიცავდა). წინააღმდეგობა და შეუსაბამობა, რომელიც პეტრეს „ცხოვრებას“ ახასიათებს, არ აუქმებს მთავარ ამბავს, რომ ეს ეკლესია უკვე მანამდე არსებობდა, და სწორედ იმ დამახასიათებელი ნიშნებით, რომლებიც მისი გათხრების დროს აღმოჩნდა. ამას ვირჯილიო კორბოს აღწერილობაც ასევე ახასიათებს. ხოლო თუ მე-5 საუკუნის შუა ხანებში ასეთი ეკლესია უკვე არსებობდა, ის შეიძლებოდა მე-4 საუკუნეში ყოფილიყო აგებული, რასაც უკვე მისი წარწერები (რომელთაგან ორი უდავოდ მე-4 საუკუნისაა) უნდა ადასტურებდეს. ამისი ორი საბუთი გაირკვა—პირველი წარწერის პირველი ორი პწკარი, როგორც უდავო საბუთი, ხოლო ამასთან დაკავშირებით—ბაკურის დედის და თვით ბაკურის შესახებ წარწერა. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ბაკურის შესახებ წარწერა შემდგომმა გაკეთებულ, მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს ის გარემოება, რომ პირველ და მესამე წარწერაში მიღებულია თანამედროვეთა აღნიშ-

ენა წარწერებში, როგორცაა ანტონი იოსია პირველ წარწერაზე და მურვანი — მესამეზე. მაშასადამე, მეორე წარწერაში მოხსენებული ბაკური მე-4 საუკუნეს უნდა ეკუთვნოდეს.

პროკოპი კესარიელის ცნობა, რომელიც ზემოთ იყო მოყვანილი, ადასტურებს იუსტინიანეს მიერ აღდგენილი ტაძრის მანამდე არსებობას და საგანგებოდ მიუთითებს „ლაზთა“ მონასტერზე, რაც მე-5 საუკუნის აგრეთვე შუა ხანებზე მიუთითებს, რადგან, როგორც ითქვა, სახელწოდება „ლაზი“ ისევე არ იხმარებოდა იოანეს მიმართ მე-5 საუკუნის შუა ხანების შემდეგ, როგორც პეტრე იბერის მიმართ სახელი მურვანოსი (მურვანი).

თუ მოზაიკის საკითხს თავს დავანებებთ, მოზაიკისა, რომელიც ეკლესიის აღდგენისას ჩანს გაკეთებული და რომლის შემსრულებელი იოსია საგანგებოდაა მოხსენიებული მე-6 საუკუნის წარწერაში, რჩება ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელზედაც გარკვეული ცნობა ვირჯილიო კორბოს მასალაში მოცემული არაა. საქმე ეხება საფლავებს, კერძოდ, ნიშნების ქვეშ მოთავსებულ აკლდამებს, რომლებიც აღწერილობაშია მოხსენიებული (შეადარე „ცხოვრება“, ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა, გვ. 272). აღწერილობიდან ნათლად არა ჩანს, გათხრილია თუ არა პეტრე იბერის საფლავი. ეს საკითხი ჩვენთვის პატარა მნიშვნელობისა არ არის. საკუთრად ამ საკითხის გამოკვეთვა.

აქ, როგორც ზემოთ ვთქვით, მოხილვის მიზნით ყოფილა იოანე მოსხი (მესხი), ჩვენი სახელოვანი თანამემამულე, ავტორი, სხვათაშორის, ორი ცნობილი თხზულებისა. ესენია: „სამოთხე“ და „სიბრძნე ბალავარისა“. იგი, როგორც წესი, მიდიოდა ისეთ მონასტრებში, სადაც ეგულებოდა განსაკუთრებული პირები. ცნობილი არა მარტო სათნოებით, არამედ სიბრძნითაც, როგორადაც მას ეგულებოდა ამა ევგენიოსი. „არის მონასტერი წმ. ბეთლემის მახლობლად“, — წერდა იოანე მოსხი (მონასტერიონ ესტი პლესტიონ ტეს აგიას ბეთლემე). ამ მონასტერში ხელმძღვანელად იყო ყოველი სიკეთით აღსავსე აბა, სახელად ევგენიოსი („სამოთხე“).

გარდა ამ ცნობისა, რომელსაც ბეთლემის უდაბნოს შესახებ გვაძლევს იოანე მოსხი (მესხი), რაც იმაში გამოიხატება, რომ მე-6 საუკუნის მიწურულში ეს მიდამოები მაჰმადიანთაგან განადგურებული არაა, მეტად მნიშვნელოვანია ქართული კულტურის თვალსაზრისით, რომ ამ ცნობით წყდება საკითხი, რომ იოანე მოსხმა ჯერ დაწერა მე-6 საუკუნის ბოლოში „სამოთხე“, ხოლო მე-7 საუკუნის პირველ მესამედში — „სიბრძნე ბალავარისა“. ზოგიერთი სხვა

მოსაზრებით ჩვენ სწორედ ასე ვფიქრობდით (იხ. ჩვენი „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტომი I, თავი მე-14, გვ. 290—313) და, ამასთან დაკავშირებით, დავადგინეთ რომ იოანე მოსხი ჯერ „სინაიტი“ გახდა და შემდეგ „საბაიტი“ (იხ. ჩვენი: „იოანე სინაიტი თუ საბაიტი?“, უფრნ. „დროშა“, № 5 1958 წ.). პალესტინის ძეგლებთან დაკავშირებით დღეს ეს გარემოება საბოლოოდ დადასტურდა. მართალია, სავსებით გარკვეული მითითება ჩვენს ძეგლზე იოანე მოსხს თითქოს არა აქვს საეკლესიო წმინდანის სახით, მაგრამ ადგილი ზუსტად იგივეა ნაჩვენები.

თუ დამტკიცებულად მივიღებთ, და ამას ცხადად ადასტურებს პროკოპი კესარიელი, ე. ი. იერუსალიმის უდაბნოში მდებარე მონასტერი (ტო ტონ ლაძონ ენ ტე ერემო იეროსოლიმონ) არის „ლაზთა“ მონასტერი, მაშინ ეს თავისთავად უკვე მე-5 საუკუნის შუა ხანებში იწოდა ამ სახელით, როგორც ნათლად გაირკვა. ეს მონასტერი იმავე დროს, როგორც დადასტურდა, მეორე, უფრო ადრინდელი ძეგლის — პეტრე იბერის „ცხოვრებით“ მზა ეკლესია იყო და, მაშასადამე, წინა დროში გადაინაცვლებს, რასაც მე-4 ს. მივყავართ.

ამას ადასტურებს წარწერები, რომლებიც ეკლესიის ორივე მომენტს—მე-5 და მე-4 საუკუნეს—ერთნაირად ნათელყოფს. როგორც გაირკვა, პირველი წარწერა მე-4 საუკუნისაა. შეიძლებოდა შევექცებულიყავით წ. თეოდორეს ქართული ტაძრის სახელწოდებაში და, მიუხედავად იმისა, რომ თეოდორე მე-4 საუკუნის მარტირია, გვეფიქრა, რომ არ იყო სავალდებულო იმავე საუკუნეში მისი სახელდების მონასტრისათვის მიკუთვნება, მაგრამ წარწერა, რომელშიაც ის მოხსენებულია, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გადმოვიდა, როგორც ითქვა, მე-4 საუკუნის აქეთ. ის გარემოება, რომ წ. თეოდორე „იერუსალიმის კანონარში“ არა ერთხელ იხსენიება, და მე-8 საუკუნეში შემოსულად ითვლება ქართულ კულტურულ მსოფლიოში, ვერ დაარღვევს მისი სახელის ქართული მონასტრის არსებობას პალესტინაში და მისი სახელის მოხსენიებას ქართული მონასტრის წარწერაში მე-4 საუკუნიდან.

მეორე წარწერა უფრო ადრინდელადაა ცნობილი. იგი, ყოველ შემთხვევაში, მე-4 საუკუნის იქით, ისტორიულ-კულტურულ მონაცემთა გამო, ვერ წავა. სიფრთხილე, რომელსაც იჩენდა აწ განსვენებული მეცნიერი მიქელ თარხნიშვილი, მისი დამამშვენებელია. მაგრამ პირველი წარწერის უდავოდ მე-4 საუკუნისათვის მიკუთვნება ამტკიცებს მიქ. თარხნიშვილის აზრს ამ წარწერის სიძველის შესახებ; ქართული კულტურის თვალსაზრისით მთავარია, რომ ჩვენ.

მე-4 საუკუნის ქართული დამწერლობის ფაქტი გვაქვს ორი პირველი წარწერის სახით (ერთი, სამწუხაროდ, გადაკეთებული წარწერით). ამ ფაქტის მნიშვნელობა მეტად დიდია, რადგან ჩვენ აქამდე ვიცოდით, რომ მე-4 საუკუნეში არსებობდა ორი ქართველი მოაზროვნე — ერთი რელიგიურ-ფილოსოფიურ დარგში, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიას დარჩა, მობიდანის სახელით, მეორე — ამავე საუკუნის მოაზროვნე ბაკური, რომელიც, მართალია, თავდაპირველად აპოლოგეტურ ფილოსოფიას მიჰყვებოდა. მაგრამ შემდგომში ნეოპლატონიკურ მიმდინარეობას მიემხრო, კოლხეთის აკადემიაში ცოტა ხანს დარჩენის შემდეგ გავიდა ემიგრაციაში და ირანთან კონფლიქტის შემდეგ, ნეოპლატონიკოს ლიბანოსის წრეს დაუახლოვდა (იხ. ჩვენი: „ქართ. ფილ. ისტორია“, I, გვ. 104—106, 116—123).

მეცნიერებაში საბოლოოდ ირკვევა, რომ მე-3 საუკუნეში აღმოსავლეთიდან საქართველოს კულტურის საზღვრებს მოაწვა ბუდას მოძღვრება მანიქეველურ სამოსელში (იხ. წინასიტყვაობა „სიბრძნე ბალავარისის“ ინგლისური თარგმანისა, ლონდონი, 1957 წ.). მე-4 საუკუნისათვის ამ იდეურმა შემოტევამ ერთგვარ შედეგს მიაღწია და საქართველოში მობიდანის სახით თანამოაზრენი მოიპოვა. ამ მობიდანის სახელსა და მოღვაწეობასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ იგი „ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომელი შემდგომად მისსა დასწუა ყოველი წერილი მისი ქეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ“ (ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955 წ. გვ. 142).

მაშასადამე, სადავო აღარ უნდა იყოს. თანახმად ამ ცნობისა, რომ მე-4 საუკუნეში ქართული დამწერლობა არათუ არსებობდა, არამედ იწერებოდა ქართულად „წიგნები“. იმავე საუკუნეში, როგორც იოანე რუფუსის მიერ დაწერილი პეტრეს ბიოგრაფიიდან ცნობილია, ბაკურს ირანელებთან კამათის დროს მოჰყავდა საბუთები მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიიდან“. ამის შემდეგ ის კოლხეთის აკადემიაში იღებს მონაწილეობას, ხოლო უცხოეთში ბერძნულ ენაზე ეწევა მწერლობას. მოსალოდნელი იყო, რომ, თუ ეს ბერძნულ ენაზე გამოითქვამდა თავის აზრებს ისე, რომ ბერძნების შექებას იმსახურებდა, საქართველოში ყოფნისას ქართულადაც უნდა ეწერა. რადგან დაუშვებელია ვიფიქროთ, რომ, თუ ის უცხო ქვეყანაში ბერძნულად წერდა, თავის ქვეყანაში ყოფნისას სამშობლო ენაზე არ ეწერა. მით უმეტეს, რომ მისი ფილოსოფიური მსჯელობის ნიმუშები შენახულია თანამედროვეთა მიერ. რამდენადაც, ვიმეორებთ, პირველი აღმოჩე-

ილი წარმოეთავაი უდავოდ აიკვირეს საიეის აიოველი ორი აი-
რის მიმართების არა დოგმატიკურ გაგებას, მე-4 საუკუნის აქეთ ვერ
წამოვა. ხოლო მე-6 საუკუნეში უცდიათ მდგომარეობიდან გამოსას-
ვლელად ღმერთის თუ უფლის წარწერიდან ამოღება, რაც უაზროდ
აქცევს უმიმართვო „შეიწყალენ“-ს. ამით მხოლოდ დაუმახინჯებით
წარწერის აზრი. მაგრამ ეს კიდევ უფრო ამტკიცებს, რომ წარწერის
პირველი ორი პწკარია. რომლებიც თარხნიშვილს „ძველ და სტერე-
ოტიპულ ფორმულად“ მიაჩნია. აშკარა შეუსაბამობის შესასწორებ-
ლად თარხნიშვილი ლათინურ ტექსტში სვამს „ღმერთს“, მაგრამ ეს
არ შველის საქმეს: პირველი ორი პწკარი მე-4 საუკუნის წარწერად
ჩება. რადგან იგი დოგმატიკურად მიუღებელია შემდგომი საუკუ-
ნისათვის.

მაშასადამე. ორი პირველი წარწერა ადასტურებს მე-4 საუკუნეში
ქართული დამწერლობის არსებობასა და სააზროვნო ძეგლების (რო-
მელთა შესახებ ცნობები გექონდა) შესაძლებლობას.

ქრისტიანობის მიღების პირველ საუკუნეში (მე-4 ს.) გასაგებია
ის უპირატესობა ქრისტესადმი მიმართვისა, რომელიც მეორე წარ-
წერიდანაც ჩანს. ვიმეორებთ, რომ ჩვენი მიდგომა წარწერებისადმი
იდეურ-მნიშვნელობითია, ხოლო ასოთა მოხაზულობის სფეროში
ჩვენ თარხნიშვილის წაკითხვები გამოვიყენეთ.

შემდეგი დიდი საკითხი ქართული კულტურის თვალსაზრისით
არის მესამე წარწერაში მოხსენებული მარ/უ/ან. აქ, როგორც ამას
სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს მიქ. თარხნიშვილი, მოხსენებუ-
ლია მურვანოსი—საერო სახელი ცნობილი ქართველი მოაზროვნის
პეტრე იბერისა. ეს ეჭვს არ იწვევს. უდავოდ უნდა იქნეს აღიარებუ-
ლი ისიც, რომ მე-5 საუკუნის პირველი ნახევრის აქეთ ეს სახელი
აღარ იხმარებოდა. საქმე გვაქვს ქართული დამწერლობის უტყუარ
ძეგლთან ამავე დროიდან. მე-4 საუკუნის წარწერის შემდეგ მე-5
საუკუნის ამ წარწერას უფრო ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი ამაგ-
რებს მე-4 საუკუნის წარწერის ფაქტს.

დიდი საკითხია ქართული კულტურის საერთოდ, და სააზროვნო
კულტურის თვალსაზრისით, კერძოდ, წერდა თუ არა ფსევდო-დიო-
ნისე, იგივე პეტრე იბერი, ქართულად. რამდენიმე ხნის წინ ეს სა-
კითხი ჩვენთვის გაიკვია იმ მიმართულებით, რომ ასეთი დამწერლო-
ბა ფაქტია, რასაც განსაკუთრებული ღირებულება მიეკუთვნება, თუ
იგი საბოლოო გამოცდას გაუძლებს. ამ ფაქტს მნიშვნელობა აქვს
არა მხოლოდ ქართული კულტურის, არამედ მსოფლიო აზროვნების
ისტორიისათვის, რადგან საქმე გვაქვს ისეთივე ღირებულების ამ-
ბავთან, როგორც იყო პეტრე იბერის ავტორობის საკითხი ე. წ.
არეოპაგისტული წიგნების მიმართ.

თავის მთავარ თხზულებაში სათაურით—„საღმრთოთა სახელ-
თათვის“ (თავი 11, §9—11) პეტრე იბერი მიუთითებს, რომ მან
ამაზე აღრე დაწერა თხზულება, რომელშიაც ემყარებოდა მისი მას-
წავლებლის იეროთეოზის ნაწერს, რომელიც პროკლეს თხზულე-
ბის („კავშირნი თეოლოგიურნი“) ამოკრეფითი გადმოლებას შეი-
ცავდა, და აღნიშნავს, რომ ის თხზულება „პირველი მიზეზის“ სხვა
მიზეზებთან დამოკიდებულების გარკვევას ეხებოდაო. ამ ადგილს
ჩვენამდე არ აქცევდნენ ყურადღებას, რადგან არ იცოდნენ, რომ ის
თხზულება „პირველი მიზეზის“ შესახებ ედო საფუძვლად სირიელი
ფილოსოფოსის, პეტრე იბერის მოწაფის, სერგი რეშაინელის თხზუ-
ლებას—„ტრაქტატი მიზეზთა შესახებ“ (მე-5—6 საუკ.) და რომ იგივე
თხზულება პეტრე იბერისა, დაწერილი აღმოჩნდა ქართულ ენაზე-
დაც. ეს უკანასკნელი გარემოება დადასტურებულია იოანე პეტრი-
წის თხზულებაში იმავე პროკლეს გადმოლების შესახებ (იოანე პეტ-
რიწი, შრომები, 11, გვ. 219, 1927 წ., შ. ნუცუბიძისა და ს. ყუხჩიშ-
ვილის გამოცემა).

პეტრე იბერის მიერ აღნიშნული ნაშრომი, შესაძლოა ორ ენაზე
იყო დაწერილი: ერთი — ბერძნულზე და მეორე ვარიანტი—ქართუ-
ლად. პირველი ხელში ჰქონდა პეტრეს მოწაფეს სერგი რეშაინელს,
რომელმაც პეტრე იბერის თხზულებები სირიულ ენაზე გადათარ-
გმნა, რის შემდეგ ეს წიგნი დაიკარგა. ქართული ვარიანტი ხელთ
ჰქონდა იოანე პეტრიწს (მე-11—12 საუკ.), რის შემდეგ ისიც აღარა
ჩანს, ისე როგორც ორი სხვა ნაწარმოები პეტრე იბერისა („ძირითად
საფუძველთათვის“ და „სიმბოლური თეოლოგია“).

მსოფლიო მეცნიერება დგას საკითხის წინაშე: ვინ დაწერა „წიგნ-
მიზეზთა შესახებ“, რომელიც გაჩნდა არაბულ ენაზე მე-9 საუკუ-
ნეში, ხოლო ითარგმნა ესპანეთში ლათინურ ენაზე (მე-12 საუკუნის
მიწურულში). ამ ნაწარმოებმა ფაქტობრივად წარმართა დასავლე-
თის აზროვნება საუკუნეთა განმავლობაში.

ქართული აზროვნების ისტორიის დაუმხარებლად მსოფლიო
მეცნიერება ამ დიდი საკითხის გადაწყვეტაში ნაბიჯს ვერ გადადგამს,
რადგან საკითხის გადაწყვეტის ცენტრშია პეტრე იბერის მიზეზთა
შესახებ წიგნის შინაარსის მიგნება. ეს უკანასკნელი შესაძლებელი
ხდება: 1) პეტრე იბერის მითითებისა და იმ წიგნის დებულებათა
გადმოცემის საშუალებით, როგორც მის წიგნში—„საღმრთო სახელ-
თათვის“ არის მოცემული, 2) სერგი რეშაინელის ნაწერის—„ტრაქ-
ტატი მიზეზთათვის“ გათვალისწინებით და 3) იოანე პეტრიწის ცნო-
ბის და დალაგების გამოყენებით პროკლეს წიგნის პირველი გადმო-

ლების შესახებ (ამ საკითხზე გვაქვს ნაშრომი: „დიონისე არეოპაგელის ქართული ნაწარმოები“).

ყველაფერი ეს ცნობილი იყო ჩვენთვის, მაგრამ არ იყო დადასტურებული მე-5 საუკუნის შუა ხანებში ქართული დამწერლობის მაჩვენებელი ძეგლი. უკანასკნელ ხანამდე ჩვენი მეცნიერება შემდგარი იყო ყველაზე ადრინდელი ქართული დამწერლობის ძეგლზე—„შუშანიკის მარტილობაზე“, რომელიც მეხუთე საუკუნის ბოლო ხანის ნაწარმოებია. ამის იქით დამწერლობის დამადასტურებელი ძეგლი არ ჩანდა. აქ დაახლოებით ისეთივე მდგომარეობა იყო, როგორც მე-4 საუკუნის დამწერლობის ძეგლის მიმართ: ვიცოდით, რომ ბაკური, ფილოსოფიურად მოაზროვნე საქართველოში და მის გარეთ, წერდა ბერძნულად (დადასტურებულია) და უნდა ეწერა ქართულადაც; მობიდანნი—წერდა ქართულად, მაგრამ დამწერლობის ძეგლი არ ჩანდა იერუსალიმის ახალ გათხრებამდე.

მურვანი, რომელიც მოხსენებულია მესამე წარწერაში, როგორც ითქვა, პეტრე იბერის სახელია ერობაში. საქართველოდან ბიზანტიამდე და აქედან პალესტინამდე მან ეს სახელი ატარა. მე-5 საუკუნის პირველ ნახევარში ის, მითრიდატე ლაზთან ერთად, ბერად აღიკვეცა და ამის შემდეგ იგი პეტრედ იწოდებოდა ყოველთვის და ყოველგან. მე-5 საუკუნის პირველი ნახევრის აქეთ სახელს „მურვანს“ წარწერაში ვერავინ შეიტანდა. შესაძლებელი იყო, რომ მე-6 საუკუნეში კიდევ ყოფილიყო, როგორც პროკოპი კესარიელი გვამცნობს, პეტრეს და იოანეს მონასტრისათვის „ლაზთა მონასტერი“ ეწოდებინათ, ტრადიციულად ადგილის სახელის (nomen loci) ინერტულობის გამო, მაგრამ იგივე კანონი არ მოქმედებს ადამიანის სახელის მიმართ, თუ ამას რაიმე სპეციფიკური დანიშნულება არა აქვს. მაგრამ რა გამართლება უნდა ჰქონოდა სახელ „მურვანს“ პეტრე იბერის სახელის საპირისპიროდ, რომელიც ბრწყინავდა „გარემოხვევითა დიდებითისა თენებაისათა“, როგორც ამბობს პეტრიწი (დასახ. აღგილა).

ამრიგად, მესამე წარწერამ დაადასტურა ქართული დამწერლობის ფაქტი და წელში გაგვმართა იმის მტკიცებისას. რომ ორენოვანი პეტრე იბერის მითითება, რომ მან დაწერა ცალკე წიგნი მიზეზთა შესახებ, სავსებით შესაძლებელი ფაქტი აღმოჩნდა. ქართული დამწერლობა, იერუსალიმის ახლად აღმოჩენილ წარწერათა ნიადაგზე, პეტრე იბერის მიერ მიზეზთა შესახებ წიგნის დროს უკვე ასი წლის იყო და მას თავისუფლად შეეძლო გაემართა ქართულ ენაზე და გამოესახა ქართული დამწერლობით უდიდესი და უღრმესი აზრები ქვეყნის წყობისათვის, მისი იერარქიულობისა და მთლიანობისათვის.

დასასრულ, ქართული კულტურის დიდი ეპოქისათვის, რომელიც მე-3—4 საუკუნით დაიწყო აღმოსავლეთიდან (მანიქეველობის საფარქვეშ ბუდას ამბავის მოწოლა საქართველოზე) და დასავლეთით (კოლხეთის აკადემიის დაარსება) მე-7 საუკუნემდე სწვდება. ყველაზე საეკვო მხარე იყო ადრინდელი დამწერლობის დადასტურება მე-4—5 საუკუნეებში. თუ ეს გაირკვეოდა, სხვა საკითხები შემდეგ მტკიცე ნიადაგზე დადგებოდა.

დღეს, როცა მე-4—5 საუკუნის შუა ხანებამდე ამ დამწერლობის ფაქტები ხელთა გვაქვს, თამამად შეგვიძლია განვავარძოთ ამ მიმართულებით კვლევა-ძიება. იერუსალიმის ახალი გათხრების შედეგად აღმოჩენილი წარწერების ნიადაგზე ნათელია, რომ ბაკურს, პირველ ქართველ მოაზროვნეს, შეეძლო თავისუფლად ეწერა ლოგოსის უპირატესობაზე მზის სხივების წინაშე, მობიდანს—თუნდაც ლოცვებით დაელაგებინა მანიქეველობისა და ბუდიზმის ნაზავი (მე-4 ს.). პეტრე იბერს ქართულად გარდაეთქვა ანტიკური ფილოსოფიის დაუმთავრებელ საკითხთა გადაწყვეტა (მე-5 ს.), პეტრე იბერის ერთ-ერთ მოწაფეს — „ესტატე მცხეთელის“ ანონიმ-შემსხმელს. არისტიდეს აპოლოგია ერთხელ კიდევ ჩაეწერა, ქართულად გარდათქმული (მე-6 ს.) და, ამ საუკუნეთა შემზადების ნიადაგზე, იოანე მესხს მე-7 საუკუნეში შეეძლო განეხორციელებინა ბრძოლა აღმოსავლეთიდან მოწოლილი ინდური ამბებისათვის, და, მსგავსად პეტრე იბერისა, ქრისტიანულად გარდაეთქვა და სამ საუკუნეზე მეტი ისტორიის მქონე დამწერლობით გამოესახა ეს ბრძოლა წიგნში „სიბრძნე ბალავარისა“. ასე შეიკრა იერუსალიმის ახალი გათხრების მეოხებით ქართული კულტურის საგმირო პერიოდი მე-4-დან მე-7 საუკუნე-მდე.

ამრიგად, პალესტინის ახალი გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ქართული ტაძარი მეტად რთული და მრავალმხრივი შესწავლის საგანი შეიძლება იყოს. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, იგი შეიძლება, უპირველესად, ქართული პალეოგრაფიის კვლევის საგანი გახდეს. ასევე მნიშვნელოვანია მისი შესწავლა მოზაიკის თვალსაზრისით. რაც შეიძლება დამოუკიდებელი დაკვირვებისა და მსჯელობის საგანი იყოს. იგივე ძეგლი ინტერესს წარმოადგენს არქიტექტურის ისტორიის თვალსაზრისით და სხვ. ყოველ ამ დარგს თავისი სპეციალისტი ჰყავს და, საფიქრებელია, ისინი ამ შემთხვევას სათანადოდ გამოიყენებენ.

ვირჯილიო კორბოს წიგნში მრავლადაა მოცემული, სათანადო ნახაზებითა და გეგმებით, მასალა ტაძრის ნაგებობის თავისებურებათა შესახებ. გარდა ამისა, ცალკე მოცემულია თორმეტი ტაბულა,

ორმოცდაშვიდი ფოტოსურათით. აქვე მოცემულია კერამიკის ნივთებისა და მონეტების აღწერილობა (გვ. 131—134).

ჩვენ ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით მივუდევით ამ ახალ აღმოჩენილ ძეგლს, სადაც, როგორც ითქვა, ქართული აღრინდელი (მე-4 საუკუნიდან) დამწერლობის ფაქტი უნდა შემოწმებულიყო. ნაგებობის აღწერაში ერთმა გარემოებამაც მიიქცია ჩვენი ყურადღება. ეს არის ვირჯილიო კორბოს მიერ თვით ტაძრის შენობაში აღწერილი საფლავები. საფლავების ორი სახეა აღწერილი დასახელებულ ნაშრომში. ერთია ღია საფლავები მონასტრის გარეთ და აქვეა მათი გეგმა (ფიგურა 36, გვ. 126 და ფიგურა 37, გვ. 127). ყურადღებას იპყრობს ე. წ. „დახურული საფლავები“, რომელთაც სამი ქრილი აქვთ.

ჩვენ ამ საკითხით იმიტომ დავინტერესდით, რომ, თანახმად პეტრე იბერის „ცხოვრებისა“, პეტრე და მისი თანამოაზრე — იოანე (ლაზი) დასაფლავებული არიან „ეკლესიასა შინა თვისს“ (ციტ. გამოცემა, გვ. 272). ეს ცნობა „ეკლესიასა შინა“ სავსებით უდგება ვირჯილიო კორბოს აღწერილობას, სადაც ნათქვამია, რომ „მონასტერს (ქართულს) შინა აქვს დიდი სამარხი, ნაწილობრივ ეკლესიის ქვეშ, ხოლო უფრო დიდი ნაწილი — მის სამხრეთით“...

აღწერის მიხედვით, თვითონ ტაძარში, კედელთან აღმოჩნდა სამი სამარხი, რომელთაგან მხოლოდ ერთი იყო დაკავებული. სხვა ორი კი ცარიელი. სხვა ნიშნების მიხედვით ეტყობა, რომ ამ ორ საფლავში, რომლებიც ეკლესიაშია, კედელთან ყოფილა მიცვალებულები, და, ჩანს, ისინი შემდეგ ამოულიათ. აქედან ცხადია, რომ ამ გათხრების დროს მიცვალებულები საფლავებში არ აღმოჩნდებოდნენ. სამწუხაროდ, ვირჯილიო კორბო არ დაინტერესებულა პეტრე იბერის საფლავით. რომელიც მითითებულია პეტრეს „ცხოვრებით“ და როგელიც აღწერილობით ემთხვევა „დახურულ სამარხს“ („კრიპტა ნეკროპოლს“).

ზომ არაა შესაძლებელი, იმედი ვიქონიოთ, რომ მე-7 საუკუნის ნახევარში „ლაზთა მონასტრის“ მუსლიმანთა მიერ დაქცევის შემდეგ, ეს ორი ცხედარი პეტრე იბერისა და იოანე ლაზისა გადაიტანეს იმავე მიდამოში აღდგენილ სხვა მონასტერში?

ჩვენ აქ მხოლოდ ვაყენებთ საკითხს და მას ახლო მომავალში დავუბრუნდებით.

ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხები თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში

1953 წელს ქ. მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორმა, ცნობილმა ბიზანტიოლოგმა, სამეცნიერო ორგანოს — „ბიზანტიოლოგიური ჟურნალის“ რედაქტორმა ფრანც დოელგერმა გერმანულ ენაზე გამოაქვეყნა ნაშრომი სათაურით: „ბერძნული რომანი ბალავარისა და იოდასაფზე არის ნაწარმოები იოანე დამასკელისა“. ასეთი გრძელი სათაური აიხსნება იმით, რომ ავტორმა, პროფ. ფ. დოელგერმა, პრძოლა გამოუცხადა მეცნიერებაში მანამდე დამკვიდრებულ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც ბერძნული რომანი „ბალავარი და იოდასაფი“ გადაკეთებულია ქართული რომანიდან „სიბრძნე ბალავარისა“ ქართული მოაზროვნისა და მწიგნობრის, ათონელი მოღვაწის ექვთიმე ივერის მიერ (955—1028 წ.). ეს დებულება 1931 წელს დამტკიცებულ იქნა ბელგიელი მეცნიერის პ. პეტერსის მიერ, რომელმაც მის მიერ რედაქტირებულ ჟურნალში („ანალექტა ბოლანდიანა“) მოათავსა წერილი ბალავარის რომანის პირველი ლათინური თარგმანის შესახებ, რომელიც, ავტორის აზრით, შესრულებული უნდა ყოფილიყო ჯერ კიდევ 1048 წელს ბერძნული დედნიდან. ხოლო ლათინურ თარგმანს კი აღმოაჩნდა ორი მინაწერი (ერთი სათაურში—ლემა, ერთიც ტექსტის დასაწყისის გასწვრივ), რომლებიც ბერძნულ თარგმანების ქართულ წარმოშობას ადასტურებდნენ. პ. პეტერსმა უდავოდ დაადგინა, რომ დასახელებული რომანის ბერძნული ვერსიის შემქმნელი იყო ქართველი მწიგნობარი ექვთიმე ივერი (მთაწმინდელი).

ასეთი დასკვნა ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგი იყო. ჯერ კიდევ 1886 წელს ფრანგმა მეცნიერმა ზოტენბერგმა, ცნობილმა ორიენტალისტმა, გამოიკვლია ეს საკითხი და უარპყო ორივე მანამდე დასახელებული პირის ავტორობა ბალავარიანის ბერძნული ტექსტის მიმართ (იოანე დამასკელისა და ექვთიმე ივერისა). პირველის მიმართ ზოტენბერგმა დამაჯერებლად დაამტკიცა, რომ რომანის ბერძნულ ტექსტში მრავლად ჩართული ადგილები, რომლებიც ი. დამასკელის ან მისი მონათესავე აზრებსა და ადგილებს მოგვაგო-

ნებენ. არ ამტკიცებენ, რომ მთელი წიგნიც მას ეკუთვნოდეს. ამ კამათს მეცნიერული ხასიათი ჰქონდა და ზოტენბერგი სათანადო სიმალლეზე იდგა.

სამაგიეროდ, ფრანგი მეცნიერი ზოტენბერგი არ აღმოჩნდა სათანადო სიმალლეზე, როდესაც იკვლევდა ბერძნული ხელნაწერების ცნობას ექვთიმეს ავტორობის შესახებ. ზოტენბერგმა მეტად მოუფიქრებლად და ნაჩქარევად წამოაყენა ასეთი საბუთი: ქართველ მწიგნობარს არ შეეძლო მე-10-11 საუკუნეთა მიჯნაზე შეექმნა ასეთი მნიშვნელოვანი ძეგლი იმდროინდელი ქართული ლიტერატურის დაბალი დონის გამო.

1887 წ. ზოტენბერგის გამოსვლას გამოეხმაურა გამოჩენილი რუსი მეცნიერი აკადემიკოსი ბარონ როზენი, რომელმაც სასტიკად გააკრიტიკა ფრანგი მეცნიერი და ქართულ ძეგლებზე (უმთავრესად გიორგი ათონელის ცნობებზე) დამყარებით მხარი დაუჭირა ექვთიმეს ავტორობას და რომანის ბერძნული ვერსიის ქართული წარმოშობის იდეას. უფრო გვიან კამათში ჩაებნენ: ე. კუნი (1897), კრუმბახერი, ბარდენჰევერი, ნ. მარი და სხვ. როგრც აღინიშნა, ეს დავა პეტერსის გამოსვლით დამთავრდა და 1931 წლიდან 1953 წლამდე მის მიერ დამტკიცებული დებულება ბალავარის ბერძნული ვერსიის ქართულიდან ექვთიმე ივერის მიერ გადაკეთების შესახებ ურყევად ითვლებოდა. ამავე დებულების დამატებით დამადასტურებლად გამოვიდნენ ამერიკელი მეცნიერები: რობერტ ბლეიკი და, განსაკუთრებით, რობერტ ლიი უოლფი, (1937 (1939 წწ.).

პროფ. ფ. დოელგერის გამოსვლამ მოულოდნელად დიდი გამოძახელი გამოიწვია მთელს თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში. პირველად მის საწინააღმდეგოდ გამოვიდა იმავე ბოლანდისტთა გაერთიანების ორგანოს ახლანდელი რედაქტორი, პ. პეტერსის მემკვიდრე—ფრანსუა ჰალკენი, რომელმაც უარჰყო დოელგერის აზრი რომანის ბერძნული ვერსიის წარმოშობის შესახებ. ფრან. ჰალკენი მიუთითებს ამერიკელი მეცნიერის რობერტ უოლფის ნაშრომებით გამოწვეულ ახალ საბუთებზე, რომელთაც პ. პეტერსის მოგვიანო შრომები კიდევ უფრო გაამახვილეს (1940 წ.). ფრ. ჰალკენმა ნათელი გახადა, რომ დოელგერმა ვერ შეძლო პ. პეტერსის დებულებათა დარღვევა, ე. ი. ვერ დაამტკიცა, რომ ბერძნული ბალავარი არაა ქართული წარმოშობისა. რაც შეეხება ამ რომანის მე-8 საუკუნის მწერლის—იოანე დამასკელისათვის მიკუთვნებას, ჰალკენმა ც

მხარი დაუჭირა იმ აზრს, რომ ცალკეული ადგილების თუნდაც ზედმიწევნითი დამთხვევა ვერ გამოდგება დამასკელის ავტორობის დასამტკიცებლად. მკვლევართა შეხედულებით, ასევე გაბათილებული დოკუმენტის დებულება, თითქოს მეათე-მეთერთმეტე საუკუნეთა მიჯნამდე არსებობდა ოთხი ხელნაწერი ბერძნული ბალავარისა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ისინი ექვთიმეს მიერ ამ რომანის დაწერის თარიღამდე არსებობდნენ. სხვა მრავალი მოსაზრების გამო, რომელთაც აქ ვერ შევხებით, ჰალკენმანათელი გახადა დოკუმენტის გამოსვლის უსაფუძვლობა.

ეს მოხდა 1954 წელს. იმავე 1954 წელს კამათში ჩაერია ბერძენი მკვლევარი ბ. ლაურდასი, რომელმაც ბერძნულ ჟურნალში სათაურით—„ექვთერის ეტირიას“ გამოაქვეყნა დოკუმენტის საპასუხო ნაშრომი. ლაურდასის აზრით, დოკუმენტის საბუთებს კიდევაც რომ ჰქონდეს უაღრესად დამარწმუნებელი ძალა ექვთიმე ივერის ავტორობის წინააღმდეგ, მაინც არავითარი უფლება არ გვაქვს ვაღიაროთ იოანე დამასკელის ავტორობა. ის ამბობს: მრავალ იმდროინდელ ბერძენ ავტორს ახასიათებს დამასკელისაგან ნასესხები ადგილების გამოყენება და აქედან არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ყველა ეს ნაწერი ი. დამასკელს ეკუთვნის. ლაურდასი ხაზს უსვამს ვენეციური ბერძნული ხელნაწერის მნიშვნელობას, ხელნაწერისა, რომელშიაც ლაპარაკია იოანე საბაწმინდელის მიერ ბალავარის რომანის ჩაწერისა და შემდეგ ექვთიმე ივერის მიერ ბერძნულ ენაზე ქართულიდან გადაკეთების შესახებ.

ფრ. დოკუმენტმა 1955 წელს „ბიზანტიურ ჟურნალში“ (№ 48, გვ. 215) უპასუხა ბერძენ მკვლევარს ლაურდასს და აღნიშნა, რომ ეს უკანასკნელი ფრანსუა ჰალკენს უჭერს მხარს, ე. ი. ბერძნული რომანის ქართულ წარმოშობას იცავს. დოკუმენტი განსაკუთრებით უკმაყოფილოა ვენეციური ხელნაწერის მაღალი შეფასებით, სადაც იოანე საბაწმინდელი (რომანის პირველი ჩამწერი) და ექვთიმე (რომანის გადამკეთებელი) თავთავის ადგილზე არიან მოთავსებული და იმის მეტს ვერაფერს ახერხებს, რომ ამ ხელნაწერს „გრამატიკულად სასაცილოდ“ აცხადებს. ეს „გრამატიკულად სასაცილო“ ადგილი, დოკუმენტის აზრით, თურმე იმაში მდგომარეობს, რომ ბერძნულად ნაცვლად სიტყვისა „იპო“, რომელიც ქართულ „მიერ“-ს უდრის („ექვთიმეს მიერ“), წერია „იპერ“, რომელიც თავისი ძირითადი მნიშვნელობით უდრის „თვის“-ს („ექვთიმესათვის“). გამოდის, თითქოს ვენეციელი არქიტაპი (პირველადი

ხელნაწერი) იმას კი არ ამტკიცებს, რომ ეს ბერძნული ტექსტი ექვთიმეს მიერ იყო დამზადებული, არამედ „ექვთიმესათის“. აქედან დოელგერი ასკვნის, რომ ეს ბერძნული ხელნაწერი იმას კი არ ადასტურებს, რომ იგი ექვთიმეს მიერ იყოს დამზადებული, არამედ იგი ექვთიმესათვის გადაუწერიათ, საიდანაც, თითქოს, ჩანს, რომ ექვთიმეს ბერძნული ტექსტი არ გადაუთარგმნია ქართულიდან. იგი ბერძნულიდან ქართული თარგმანის გაკეთებას ლამობდა და საამისოდ გადააწერინა კიდევაც ბერძნული ტექსტის ეგზემპლარი.

ქართული კულტურის საკითხებისადმი მიძღვნილ დისკუსიაში ჩაერია დ. მ. ლანგი — ლონდონის უნივერსიტეტთან არსებული აღმოსავლურ ენათა ინსტიტუტის პროფესორი. მან 1955 წელს ზემოდასახელებული ინსტიტუტის ორგანოში დაბეჭდა (ინგლისურ ენაზე) ვრცელი წერილი სათაურით: „ექვთიმე ქართველი და რომანი ვარლამისა და იოდასაფის შესახებ“. პროფესორი ლანგი აღნიშნავს, რომ ბერძნული იპერ-იპოს მრავალ საერთოს შეიცავს ზოგ შემთხვევაში, რაც ლათინური „პერ“-ით იფარება და, საფიქრებელია, ამ უკანასკნელის გავლენითაც იყოს გაკეთებული. ქართული ენისა და ძეგლების შესანიშნავი ცოდნით შეიარაღებული ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი მძლავრად შეიჭრა ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ირგვლივ ატეხილ დავაში და მის მიმდინარეობას თვალსაჩინო კვალი დაამჩნია. ეს ნათლად გამოჩნდება ფრ. დოელგერის საბუთების განხილვის დროს.

ამავე კამათში ჩაერია, აგრეთვე, იტალიელი მკვლევარი დ. მუზურილო, რომელმაც გამოაქვეყნა წერილი ჟურნალში — „ტრადიციო“.

დოელგერს რამდენიმედ გამოეჭომაგა გერმანელი მეცნიერი ბილდერმანი, რომელმაც მოკლე შენიშვნა (სულ ერთი გვერდი) დაბეჭდა ჟურნალში — „ოესტლიხე კირხე“ 1954 წელს.

დისკუსიაში მონაწილეობს აგრეთვე მკვლევარი მიქელთარხნიშვილი, რომელმაც ქართულ ძეგლებზე დამყარებით დაბეჭდა ნაშრომი გერმანულ ენაზე: „ექვთიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობის საწყისები და ბარდა ჰკლიაროსის აჯანყება“ („ორიენს ქრისტიანუს“, VI).

პროფ. დოელგერმა უპასუხა მ. თარხნიშვილს 1955 წელს და ამ პასუხიდან ნათელია, რამდენად მნიშვნელოვან საკითხს შეესო ეს უკანასკნელი. საკითხი ეხება თარიღს — როდის დაიბადა ექვთიმე ივერი. ეს ირკვევა მიახლოებით: ექვთიმეს ლიტერატურულ-

ლი ცოდვაწეობის დასაწყისი 976—77 წლებზე მოდის (ექვთიმე ივერის პირველი თარგმანების თარიღი), რის მიხედვითაც დასტურდება მ. თარხნიშვილისა და კ. კეკელიძის აზრი, ექვთიმე დაიბადა მიახლოებით 955 წელს.

ამ დებულების დადგენას სადავო საკითხებისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. დოეღგერი ეყრდნობა ადონციის დებულებას, თითქოს ექვთიმეს დაბადების დროდ უნდა მივიჩნიოთ 963 წელი. საქმე ისაა, რომ თუ ეს მართალია, მაშინ მეთექვთმეტე საუკუნის მიჯნაზე ექვთიმე არ გამოდგებოდა ისეთი წიგნის ავტორად, რომელსაც მრავალი წლის განმავლობაში მოპოვებული ერთდღიანი ესაქიროებოდა. პროფ. დოეღგერისათვის აუცილებელია ექვთიმეს მიერ ბალავარის ბერძნული ვერსიის დაწერა მეთექვთმეტე საუკუნეში გადაიტანოს, რადგან იგი აყენებს ერთ გადაწყვეტ საბუთთაგანს, რომლის მიხედვითაც მეთექვთმეტე საუკუნის მიწურულში უკვე არსებობდა ბალავარის ბერძნული ვერსიის ოთხი ხელნაწერი, რომლებიც მაშინ, ცხადია, ექვთიმეს უკვე ვეღარ მიეწერებოდა.

ამრიგად, პროფ. ადონცი დიდი დასაყრდენი იყო პროფ. დოეღგერისათვის, თუ აგი მართალი აღმოჩნდებოდა, მაგრამ მ. თარხნიშვილის საბუთებმა გააბათილეს დოეღგერის მიწოდების ჩვენება. 40—45 წლის ექვთიმეს ადვილად შეეძლო მის მიერ ადრე შექმნილი ბერძნული ენის ცოდნის წყალობით დაუფლებოდა პატრისტიკულ ძეგლებს და ჩაეჭსოვა ისინი, ქართული „სიბრძნე ბალავარიდან“ აღებულ მოთხრობასა და სქემაში. დოეღგერს ესლა დარჩენია თქვას — მ. თარხნიშვილის ბრძოლა ადონციის წინააღმდეგ „სავსებით ნათელი არაა“.

უნგლისელმა მეცნიერმა ლანგმა სასტიკად გააკრიტიკა ადონციის შეხედულება. პროფ. დოეღგერმა ადონცი გამოიყენა აგრეთვე გიორგი ათონელის (მთაწმინდელის), როგორც ექვთიმეს შესახებ ბიოგრაფიულ ცნობათა წყაროს, სახელის გასატეხად. მ. თარხნიშვილის საპასუხოდ პროფ. დოეღგერი კვლავ იმეორებს, რომ გიორგის ცნობებს „დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეპყრათ, რადგან ადონციზე დამყარებით იგივე დოეღგერი თავის მონოგრაფიაშიც წერდა, რომ გიორგი ათონელის ცნობები „არაა სწორი“. ადონციის მიდევნებით დოეღგერი თვლის, რომ გიორგის ცნობები „წინააღმდეგობებს და შეუსაბამობას შეიცავს, თარხნიშვილი კი ჩვენს საბუთებზე ხელს ვერ აღვებინებთ“.

პროფესორმა ლანგმა სწორედ ამის გამო განაცხადა თავის

ზემოდასახელებულ ნაშრომში: „წინააღმდეგობანი და შეუსაბამობანი სწორედ აღონიციის წარმოსახვაშია, გამოწვეული მისი არ ცოდნით როგორც ქართული, ისე ბიზანტიური წყაროებისაო“.

ასეთ გამწვავებულ ატმოსფეროში წარმოებს დღეს კამათი დასავლეთის მეცნიერებაში ქართული ლიტერატურის და კულტურის ისტორიის ისეთი პრობლემის ირგვლივ, როგორცაა „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული და ბერძნული ვერსიების საკითხი. გერმანია— დო ე ლ გ ე რ ი და დ. ბ ი დ ე რ მ ა ნ ი, ბელგია— ფ რ ა ნ ს უ ა ჰ ა ლ კ ე ნ ი, ინგლისი—პროფ. მ. დ. ლ ა ნ გ ი, ამერიკა—რ. ლ. ვო ლ ფ ი, საბერძნეთი — ლ ა უ რ დ ა ს ი, იტალია—მ უ ზ უ რ ი-ლო და ქართველი — მ. თ ა რ ხ ნ ი შ ვ ი ლ ი—ასეთია ამ ცხარე კამათისა და ბრძოლის დღემდე გამოვლენილი პარტნიორები.

ყველაფერი ეს გამოიწვია მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორის ფ რ ა ნ ც დო ე ლ გ ე რ ი ს გამოსვლამ. დო ე ლ გ ე რ ი არც იმ თავითვე მალავდა, და არც ახლა, რომ მან განაახლა ზოტენბერგის ძველი საბუთები (1886 წლისა) იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველი მწიგნობარი ვერ შეძლებდა მაშინდელი ქართული კულტურის სიმწირის გამო ისეთი ბრწყინვალე ძეგლის შექმნას, როგორცაა ბალავარის ბერძნული ვერსია.

რა საბუთები წამოაყენა გერმანელმა მეცნიერმა 1953 წელს და რამ მისცა მას უფლება, 1887 წ. რუსი მეცნიერის ბ. როზენის მიერ ზოტენბერგის წინააღმდეგ გამოყენებული საბუთების მიუხედავად, ხელასლად და მეტი ხელაღებით დასხმოდა თავს ქართულ ლიტერატურულ კულტურას? ფრ. დოელგერი ცდილობს დაამტკიცოს შეუძლებლობა ექვთიმეს მიერ აღნიშნული ძეგლის შექმნისა და ასეთი დებულების დადებითი მტკიცება სრულიად გაუმართლებელ პრეტენზიად მიაჩნია ქართველების მხრივ, — ყოველივე ეს განუსაზღვრელი და „საკვირველი ქართული პროპაგანდის“ შედეგიაო.

არსებობს თავდაპირველად ამერიკელი მეცნიერის რობერტ ლ. უო ლ ფ ი ს მითითება ძეგლზე, რომელიც ჯერ კიდევ ბელგიელმა მეცნიერმა პ. პ ე ე ტ ე რ ს მ ა გამოიყენა (სათაურის ზედწერა და შესავალი), საიდანაც სრული დათარიღებით (1048 წლის) ჩანს, რომ ანონიმურმა ლათინელმა ავტორმა ვინმე ლეოს მეოხებით კონსტანტინეპოლში ბერძნული წიგნების გაცნობისას ყურადღება მიაქცია ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ს ბერძნულ ვერსიას, რომლის შესახებ ამ დათარიღებული ძეგლის ანონიმმა განმარტებაც მიიღო ამ ლეოს აგ ა ნ, რომ ბერძნული ვერსია, რომლისაგანაც ანონიმმა შემდეგ თარგმნა

ლათინურად ჩვენი ძეგლი, ქართველის -- ექვთიმე ივერის მიერაა შესრულებული.

რ. ლ. უოლფმა ყურადღება მიაქცია თვით ლათინურ ტექსტში გაკეთებულ მინაწერს, რომელიც ადასტურებს ზედწერის ცნობას ექვთიმეს შესახებ. ამ მინაწერში აღნიშნულია, ისიც, რომ ექვთიმემ გააკეთა ბერძნული ტექსტი „აბაზგო გენერე სტილო“, ე. ი. აფხაზური ენის საშუალებით“, რაც ქართულ ენაზე მიუთითებს (გარკვეული ხნის განმავლობაში ბერძნები ქაოჯგოლს აბაზგებს, ე. ი. აფხაზებს ეძახდნენ და მათ ენასაც ასევე უწოდებდნენ).

დოეღერი მთელი სისასტიკით იბრძვის ამ ლათინური საბუთის წინააღმდეგ, რომელიც რ. ლ. უოლფმა 1939 წელს აღმოაჩინა და შეისწავლა. დოეღერი ასევე იბრძვის ანონიმური ლათინური თარგმანის ცნობის წინააღმდეგ, მათ შორის ლეოს წინააღმდეგაც. ეს უკანასკნელი დოეღერს წარმოუდგენია ქართული პროპაგანდის აგენტად, რომელმაც ლათინელ ანონიმს თურმე ექვთიმეს სახელით შეაჩეჩა ხელში ბერძნული ბალავარი და სხვა რამეებიც დაამატა.

პროფ. დოეღერის ეს განცხადება სრულიად დაუსაბუთებელია. არსაიდან ჩანს, რომ ლეო, ანონიმის მიერ დასახელებული, ქართველი კაცი იყოს. რ. ლ. უოლფის აღმოჩენამ კი ნათელი გახადა, რომ ბერძნული სიტყვა „აბაზგოს“ ბერძნულ წრეში ხმარებული სახელია ქართულისა და არაა ქართული წარმოშობისა. ამის გამო ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი სამართლიანად დასცინის პროფ. დოეღერს, როცა ამბობს: „უნდა წარმოვიდგინოთ, თუ დოეღერს მიყვებით, როგორი ნასიამოვნები დაბრუნდებოდა ათონზე ეს მოხერხებული ქართველი და ხელების სრესით გაისვენებდა, თუ როგორ გააბრიყვა საწყალი ლათინელი ანონიმიო“.

საკვიროა განვიხილოთ ლათინური მინაწერის ვითომცდა მცდარი წაკითხვა უოლფის მიერ. მეცნიერულ კვლევაში, რა თქმა უნდა, შესაძლოა ესა თუ ის ტექსტი, მაგ., ლათინური მინაწერი პირველი ლათინური თარგმანისა დავას იწვევდეს. ასე მაგალითად, ბერძნული ბალავარის ქართული ძეგლისაგან მომდინარეობს ის, რომ ინგლისელი მეცნიერი დ. მ. ლანგი ფიქრობს: სამი ლათინური სიტყვა: „აბაზგო გენერე სტილო“ ერთად არ უნდა იკითხებოდეს და „აბაზგო გენერე“ თითქოს უნდა უკავშირდებოდეს ექვთიმეს სახელს, რაც მაშინ ლათინურად წაიკითხებოდა ასე: „ეფიმიუს მონახუს აბაზგო გენერე“ (ე. ი. „ექვთიმე ბერი აბხაზური შთამომავლობისა“). მოწყვეტილად დარჩენილი „სტილო“ („ენით) უნდა დაუკავშირდეს, — წინა გამოთქმაზე უკან გადახტომით — შორეულს „არგოლიკოს-

„ეოლიკოს“-ს, რასთანაც შეერთებით აღნიშნავდა „ბერძნულ ენაზე“ („ეოლიკო“) არგოლიკო (სტილო). უნდა ვიფიქროთ ამერიკელი მეცნიერის მიერ მოწოდებული წაკითხვა უფრო სწორი უნდა იყოს.

ასეთია ეს საკითხი თავის მეცნიერულ განასერში. აზრთა სხვადასხვაობა მეცნიერული წინსვლის ერთ-ერთი საწინდარია. მაგრამ პროფ. დოეღგერს სხვა რამ აინტერესებს: როგორც სხვა შემთხვევაში, ისე აქაც იგი ექვეთიმეს საქმის და ქართული სამწერლო კულტურის დამცირებას ისახავს მიზნად: მას სურს შეცვალოს ენობრივი საკითხი ეროვნული წარმოშობის საკითხით. დოეღგერი მისთვის ნაკლებ უბედურებას ამჯობინებს: იყოს ნათქვამი, რომ თარგმანი ქართველმა მოდგომით („აბაზგო გენერე“) გააკეთა, ოღონდაც ქართული ენა (აბაზგო გენერე სტილო) ნუ იქნება ნათქვამიო. ლათინურ ტექსტში მაშინ დარჩება „ეთიოპურიდან“ და დოეღგერს ურჩევნია „ეთიოპურ“ ენაზე კი არა, ქაჯის ენაზე იყოს ლაპარაკი, ოღონდაც ქართული ენა არ იქნეს მოხსენებული.

ნათელია, რომ დოეღგერი მიზანს ვერ აღწევს: ასეც რომ იყოს, მთარგმნელი მაინც „ექვეთიმე, ქართველი მოდგმით“, რჩება. რაც შეეხება „ეთიოპურიდან“ გადმოთარგმნას, ინგლისელი მკვლევარი დ. მ. ლანგი დოეღგერის საპასუხოდ მაინც აღნიშნავს, რომ ბიზანტიაში ჩამოსულს ლათინელ მწიგნობარს, ბერძნული ბალავარის ანონიმურ მთარგმნელს, დანაშაულად ვერ ჩაეთვლება, თუ მან იმდენი მაინც იცოდა, რომ ბალავარის ბერძნული ვერსია რომელიმე აღმოსავლური ენიდან თარგმნა ექვეთიმემ — წარმოშობით ქართველმა („აბაზგო გენერე“) ბერძნულ ენაზე. ინგლისელი მეცნიერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ პროფ. დოეღგერმა ასეთი ამბებით „კაპიტალი ვერ შეიძინა“.

პროფ. დოეღგერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს აგრეთვე იოანე დამასკელის დასახელებას საკმაოდ მრავალი ბერძნული ხელნაწერის თავწერაში (ლემაში). გაუგებარია ეს საბუთი სერიოზული მეცნიერის მსჯელობაში. მეცნიერებაში უმრავლესობის პრინციპი არაა ისეთი ღირებულებისა, როგორც ეს დოეღგერს ჰგონია. მას ვენეციური ხელნაწერი მეთერთმეტე საუკუნის დასაწყისისა სასხვათაშორისო გარემოებად მიაჩნია, მაშინ, როდესაც სწორედ ისაა ყველა ხელნაწერის პირველსახე (არქეტიპი) და იგი წყვეტს ყველა მომდევნო ბერძნული ხელნაწერის საკითხს. ეს უკანასკნელნი, და მათ შორის ისეთებიც, რომლებიც იოანე დამასკელის სახელს შეიცავენ, ნაცვლად იოანე საბაწმინდელისა, გაყალბების შე-

დევია, რაც უბრალო მანისულაკიოთაა გაკეთებული: ვენეციურ ხელნაწერს (№ 317) ჩამოცილებული აქვს ბოლო, სადაც ნათქვამი იყო: „და მეტაფრასებული ივერიული ენიდან ბერძნულ ენაზე ექვთიმე ივერის მიერ და სხვ.“

მეცნიერთა მიერ დადგენილია, რომ ყველა ხელნაწერი, რომლებიც არ იხსენიებენ ექვთიმე ივერს და იხსენიებენ იოანე დამასკელს, იოანე საბაწმინდელის ნაცვლად, მოგვიანო (მე-13 საუკ. შემდეგ) წარმოშობისაა, გარდა პარიზული ხელნაწერისა (№ 1771), რომელიც მე-15 საუკ. ეკუთვნის და რომელიც ისევ ექვთიმეს ავტორობაზე ლაპარაკობს.

ამიტომაცაა, რომ პროფ. დოელგერი სწორედ ვენეციური ხელნაწერის გაბათილებას ცდილობს, რაც მას არ გამოუდის და რაშიაც მას მეცნიერება არ ეთანხმება.

ოთხი ხელნაწერი (რომელთა ადრინდელ არსებობას ამტკიცებს პროფ. დოელგერი, რათა ამით დაამტკიცოს, რომ ბერძნული ბალავარის ტექსტი, ვითომცდა, ექვთიმეზე აღრეა დაწერილი) კიდევაც რომ ეკუთვნოდეს მათე საუკუნის ბოლოს, ექვთიმეს ავტორობისათვის საფრთხეს მიიწვდის არ შექმნის. რატომ? ექვთიმეს სალიტერატურო მოღვაწეობის დასაწყისის უდავოდ დადგენა პროფ. კ. კეკელიძისა და მიქ. თარხნიშვილის მიერ სავსებით გასაგებად ხდის იმ გარემოებას, რომ ექვთიმე ბერძნულ ბალავარზე მუშაობდა მათე საუკუნის ბოლოს. ამდენად ოთხი ადრინდელი ხელნაწერი პროფ. დოელგერს საბუთად არ გამოადგება.

ცალკე აღსანიშნავია პროფ. დოელგერის საბუთი, ვითომც უკვე 1085 წელს მიქაელ ანტიოქიელმა აღწერა იოანე დამასკელის ცხოვრება სხვადასხვა გარემოებასთან დაკავშირებით და თითქოს აღნიშნა, რომ იოანე დამასკელმა დაწერა აგრეთვე ბერძნული რომანი „ბალავარიანი“. ამ, ვითომცდა, უაქტის შესახებ პროფ. დოელგერი თვალთმაქცური გაკვირვებით კითხულობს: როგორ იყო შესაძლებელი, რომ ექვთიმემ 1010 წელს (დოელგერს უნდა, რომ ეს იყოს „ბალავარიანის“ ბერძნული ვერსიის გაკეთების თარიღი) დაწერა ბერძნული ბალავარი და უკვე იმავე საუკუნის ბოლოს — 1085 წელს — იგივე ნაშრომი სხვა ავტორს მიაწერეს, როგორც ეს, თითქოს, ჩანს მიქაელ ანტიოქელის მიერ არაბულ ენაზე შედგენილი „იოანე დამასკელის ბიოგრაფიიდან“?

ეს მართლაც საინტერესო ამბავია და ძალზე შეასუსტებდა ბერძნული ბალავარიანის ქართული წარმოშობის მომხრეების პოზიციას, თუკი აღმოჩნდებოდა, რომ მართლაც მიქაელ ანტიოქელის წიგნში

მეთერთმეტე საუკუნეში—1085 წელს (ადრისტურკუტულია იოანე დამასკელის ავტორობა. მაგრამ ეს სწორედ ასე არაა. პროფ. დოელგერმა არ იცის ან არ სურს იცოდეს, რომ მიქაელ ანტიოქელის მიერ შედგენილი ბიოგრაფია დამასკელისა მაშინვე ითარგმნა სამოელადანელის მიერ არაბულიდან ბერძნულად, ითარგმნა ამ ბერძნული თარგმანის მოშველიებით — ქართულადაც ეფრემ მცირეს მიერ (იმავე მე-11 საუკუნის ბოლოს). გარდა ამისა, გაკეთებულია მეორე თარგმანი (სამუელ ადანელის თარგმანის დაკარგვის გამო) ან იმავე საუკუნის ბოლოს ანდა მე-12 საუკუნეში ბერძნულ ენაზე.

არც ერთ ამ სამ თარგმანში არაა ხსენება იმისა, თითქოს მიქაელ ანტიოქელის ტექსტში ეწეროს, რომ ავტორი ბერძნული „ბალავარიანისა“ იოანე დამასკელია. ამ სამი მოწმის საშუალებით უდავოდ დასტურდება, რომ ეს არაა არც იოანე დამასკელის თავდაპირველ ტექსტში. ამასთანავე, მეცნიერებაში დადგენილია, რომ მიქაელ ანტიოქელის მიერ შედგენილი ბიოგრაფიის ტექსტი დაცულია მხოლოდ მე-13 საუკუნის შემდეგ. ეს კი ის დროა, როცა ბერძნული ხელნაწერების ზედწერები (ლემები) „ბალავარიანის“ ბერძნული ხელნაწერებისა უკვე შეიცავენ დოელგერის მიერ მოტანილ ცნობას.

აშკარაა, როგორც ეს აკად. კ. კეკელიძესაც აქვს აღნიშნული დასახელებული ბიოგრაფიის ეფრემისეული თარგმანის გამოცემასთან დაკავშირებით (1914 წელს), რომ მიქაელ ანტიოქელის არაბულ ტექსტში დასახელებული ცნობა შეტანილია უკვე გაყალბებული ბერძნული ლემებისაგან მას შემდეგ, რაც ექვთიმე ივერის სახელის ამოკვეთისა და იოანე საბაწმინდელის იოანე დამასკელთან გაიგივების შედეგად იოანე დამასკელი იქნა გამოცხადებული ბერძნული „ბალავარიანის“ ავტორად.

ამრიგად, ის, რაც პროფ. დოელგერს ზოგიერთი ბერძნული ტექსტის განსამტკიცებლად უნდოდა გამოეყენებინა, თვით აღმოჩნდა ბერძნული ტექსტებისაგან დამოკიდებული.

ასეთივე მარცხი მოსდის პროფ. დოელგერს „ბალავარიანის“ ბერძნულ ვერსიაში ისეთი ჩანართის შესახებ, როგორიცაა მეორე საუკუნის აპოლოგეტის, ათინელი ფილოსოფოსის, ცნობილი მარკიანე არისტიდეს თხზულება სათაურით—„აპოლოგია“. ეს თხზულება ბერძნულ ორიგინალში დაიკარგა მიახლოებით მეოთხემეხუთე საუკუნეთა მიჯნაზე. მიუხედავად ამისა, იგი გამოყენებულია ფართოდ (ბევრი ადგილი—მთლიანად) ექვთიმე ივერის მიერ ქართულიდან ბერძნულად გადაკეთებულ „ბალავარიანში“. იბადება

საკითხი: საიდან აიღო ექვთიმემ არისტიდეს თხზულების ეს ადგილები?

დოეღგერს ეგ საკითხი გადამწყვეტად მიაჩნია ექვთიმეს საწინააღმდეგოდ და დასცინის აოხნელ ქართველებს, იქნებ ისეთი წიგნთსაცავი გქონდათ, რომ მსოფლიოსათვის დაკარგულ განძებს შეიცავდაო. ეს დაცინვა სრულიად უსაფუძვლო და უკბილო აღმოჩნდა. საქმე ისაა, რომ პროფ. დოეღგერმა არ იცის, რომ არისტიდეს კვალი მოცემულია ჭერ კიდევ ინდური ამბავის ქართულ ჩანაწერში — იოანე საბაწმინდელის თხზულებაში: „სიბრძნე ბალავარისა“. ამ ნიადაგზე მტკიცე კავშირია ქართულ ტექსტსა და ბერძნული ვერსიის ტექსტებს შორის. ბრძენი ბალავარი უქადაგებს ინდოთ მეფისწულს იოდასაფს რამდენადმე არისტიდეს „აპოლოგიაზე“ დამყარებით, ხოლო შემდეგ, დანიშნული საერთო პაექრობის დროს, ბრძენი ნაქორ პირდაპირ არისტიდეს თხზულებიდან ამოღებულ ადგილებს ალაგებს ბერძნულ ვერსიაში. ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“ აღნიშნავს, რომ ნაქორმა ალალო პირი და იწყო სიტყვისგება ფილოსოფოსთა აბენეს მეფისა, და უმატებს, რომ ამას ნაქორი ასრულებდა უკეთ, ვიდრე ბალავარიო. ბერძნული ვერსია პირდაპირ აგრძელებს ქართულის თხრობას და პირდაპირ არისტიდეს გადმოსცემს ნაქორის პიროთ.

აშკარა კავშირია ქართულსა და ბერძნულ ვერსიებს შორის. ამერიკელი მკვლევარი რ. ლ. უოლფი პირდაპირ ამბობს, რომ ბერძნული ვერსია გაშლილად, გამოვლენილად („ექსპლიციტურად“) ამბობს არისტიდეს აპოლოგიის ადგილებს ზუსტად „ეგზაქტურად“, რასაც „ქართული მისი ორიგინალი გაუშლელად („იმპლიციტურად“) შეიცავსო („არისტიდეს აპოლოგია“ — ჰარვარდის თეოლოგიური მიმოხილვა“, № 4, 1937).

პროფ. დოეღგერმა, როგორც ითქვა, არ იცის ქართული „სიბრძნე ბალავარისის“ და ბერძნული ბალავარიანის შინაგანი კავშირი, არც ის იცის, რომ, ვინც ბერძნულ ვერსიას აკეთებდა, ქართული ტექსტი ხელში ეჭირა სახელმძღვანელოდ და მიმართულების მიმცემად. დოეღგერი არ იცნობს ქართულ ძეგლს — „ევსტატე მცხეთელს“ (მე-6 საუკუნე), თუმცა დიდი ხანია იგი ითარგმნა და გამოიცა პროფ. ივანე ჯავახიშვილის მიერ ცნობილი მკვლევარის პარნაკის წინასიტყვაობით (1901 წელს) პროფ. დოეღგერის დედაენაზე — გერმანულად, სადაც არისტიდეს „აპოლოგიიდან“ მთელი პასაჟები მოყვანილი. ეს სიფართოვე და ოდენობა ქართული დია-

ლოგებისა არისტიდეს წიგნიდან უდავოდ მოწმობს, რომ ქართულ ენაზე, ისე როგორც სომხურზე, არისტიდეს ბერძნული ტექსტი თავის დროზე ნათარგმნი იყო, „რითაც უნდა ვიფიქროთ, ისარგებლა როგორც „სიბრძნე ბალავარიანის“ ჩამწერმა—იოანემ, ისე, უფრო გვიან, ქართული ვერსიის ბერძნულად გადამკეთებელმა — ექვთიმე ივერმა“.

ეს გარემოება კარგად გაიგო დ. მ. ლანგმა. მან კარგად იცის, ისე როგორც რ. ლ. უოლფმა, რომ არისტიდეს სომხური თარგმანი, ისტორიული სიტუაციის მიხედვით, ვერ იქნებოდა ქართველი ავტორების მიერ გამოყენებული, უოლფი ფიქრობს, რომ ექვთიმეს ხელთ ჰქონდა ბერძნული ორიგინალი, რომელიც დაკარგულად ითვლებოდა. სინამდვილესთან უფრო ახლოს (ვიდრე ამერიკელი მეცნიერი რ. ლ. უოლფი) უნდა იყოს ინგლისელი მკვლევარი დ. მ. ლანგი: ქართველებსაც უნდა ჰქონოდათ არისტიდეს თხზულების თავიანთი საკუთარი თარგმანიო. დ. მ. ლანგი, სამწუხაროდ, არ ითვალისწინებს „ექსტატე მცხეთელს“, თორემ იგი კიდევ უფრო განმტკიცდებოდა თავის მოსაზრებებში.

პროფ. დოეღერმა არც ერთი იცის და არც მეორე და, მიუხედავად ამისა, დაუშვებელ და გაუპართლებელ ნაბიჯებს დგამს ქართული ლიტერატურისა და კულტურის წინააღმდეგ.

ასეთივე დაუშვებელ განცხადებას აკეთებს ფრ. დოეღერი მე-11 საუკუნის ქართველი მოღვაწისა და მწიგნობრის — გიორგი ათონელის (მთაწმინდელის) შესახებ. როგორც აღინიშნა, ის ექვთიმეს აყენებს გიორგის ცნობებს, საერთოდ, და, კერძოდ, ექვთიმეს შესახებ. მას დაუფერებლად მიაჩნია ექვთიმეს ლიტერატურულ ნამუშევართა სია, მოცემული გიორგის მიერ ექვთიმეს ბიოგრაფიაში. დოეღერმა არ იცის, რომ ბალავარიანის ბერძნულ ვერსიაში გამოყენებული წიგნების დიდი ნაწილი ქართულ ენაზე არსებობდა ექვთიმეს დროს. მრავალი მათგანი სწორედ ექვთიმეს მიერ იყო ქართულად გამართული, მაშინ როდესაც, დოეღერის აგან განსხვავებით, დ. მ. ლანგი — რ. ბლეიკისა და განსაკუთრებით, კ. კეკელიძის მასალებზე დამყარებით — კარგად იცნობს ყველა იმ ძეგლს, და ადარებს მათ ბალავარიანის ინგლისურ (1914 წ.) გამომცემელთა მასალებსა და ცნობებს ბერძნული ბალავარიანის ტექსტში გამოყენების თვალსაზრისით.

გიორგის ცნობა ექვთიმეს მიერ „ბალავარიანისა“ და „აბუყურას“ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის შესახებ დოეღერს

„არასწორად“ მიაჩნია, განსაკუთრებით, „აბუკურას“ შესახებ ცნობის ვითომდა უმართებულობის გამო. საიდან გამომდინარეობს ასეთი განაჩენი „აბუკურას“ ნატყუარობის შესახებ გიორგი ათონელის ცნობაში? ამაზე პროფ. დოელგერი დუმს.

ამ საკითხის თაობაზე პროფ. ლანგი კარგად უყენებს საკითხს პროფ. დოელგერს: თუ ბალავარის ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის შესახებ ცნობის უმართებულობას პროფ. დოელგერი უკავშირებს „აბუკურას“, რაღას იტყოდა დოელგერი, თუ ამ უკანასკნელის, ე. ი. აბუკურას, ამბავი დადასტურდებოდა.

ამის შემდეგ დ. მ. ლანგი შესანიშნავად არკვევს ამ ხარანელი მოღვაწის (740—820 წ.), აბუკურას მწერლობის ჩარჩოებს და ამასაც, რომ ქართულ ენაზე ნათარგმნი მისი წიგნები არსებობდა საქართველოში ექვთიმე ივერის დროისათვის და, ამდენად, გიორგი ათონელი ლაპარაკობდა სავსებით რეალურ შესაძლებლობაზე. მეორე მხრით, ჯერ კიდევ ადრე პავლე ინგოროყვამ სპეციალურად გამოარკვია, თუ როგორ უნდა გაგებულყო გიორგი ათონელის მიერ უბრალოდ დასახელებული სახელი „აბუკურა“: ნიშნავდა ეს ავტორს, თუ მის თხზულებას.

აღსანიშნავია ერთი დეტალიც ენის შესახებ. პროფ. დოელგერს დაუშვებლად მიაჩნია, რომ ექვთიმეს ისე სცოდნოდა ბერძნული, როგორც ეს მოეთხოვებოდა ბალავარიანის ბერძნული ვერსიის ავტორს. დოელგერის მხრივ ამ საბუთის წამოყენება გაუგებარია, რადგან მან ის მაინც იცის, რომ ორენოვან ქართველ მოაზროვნე-მწიგნობართა შორის იოანე ლაზი (მე-4—5 ს. ს.) და პეტრე იბერი (მე-5 ს.) ითვლებოდნენ. აქი პროფ. დოელგერი თავის ცნობილ ორგანოში—„ბიზანტიური ჟურნალი“ ერთი პირველთაგანი მიესალმა ჩვენი დროის იმ მეცნიერულ აღმოჩენას, რომელმაც არეოზავისტული წიგნების საიდუმლოებით მოცული ავტორი აღმოაჩინა. ეს ორი ქართველი ხომ ბრწყინვალედ წერდა ბერძნულად! რამ შეუშალა ხელი დოელგერს, ასევე დაეჭვრებინა უფრო ნათელი ცნობა, მოცემული ექვთიმეს შესახებ (მისი გარდაცვალებიდან ორიოდ ათეული წლის შემდეგ), გიორგი ათონელის (მთაწმინდელის) მიერ!

თანამედროვე მეცნიერულ დისკუსიაში ქართული ლიტერატურისა და კულტურის შესახებ, რომელიც მიმდინარეობს დასავლეთში, არავინ თვლის სერიოზულად პროფ. დოელგერის საბუთებს დასახელებული საკითხის გამო. ექვთიმე, ისე როგორც სხვა ორენოვან ქართველ მწიგნობართა აღზრდისა და მოღვაწეობის

პირობები, ნათლად აჩვენებს, რომ მეოთხე — მეთორმეტე საუკუნეებში ბევრი იყო ისეთი მოაზროვნე, რომლებმაც ბერძნული ისევე იცოდნა, როგორც ქართული და ერთი და იმავე წარმატებით ლაპარაკობდნენ და წერდნენ ორივე ენაზე. პეტრე არსი ქებას მიუძღვნის „ქარველთა პოლიგლოტობას“, როცა ამ საკითხს ეხება, მაგრამ აქ არაფერია საკვირველი და განსაკუთრებული. შეგნება ყოველთვის მდგომარეობის უკუფენაა. პატარა ერი თავისი მდგომარეობით ვალდებულია იცოდეს დიდი ერების ენა, ერებისა, რომლებიც მასთან უშუალო შეხებაში იმყოფებიან. ასე იყო ძველად, როდესაც ქართველები ბერძნულად შესანიშნავად წერდნენ და მეტყველებდნენ. საკმარისია გავიხსენოთ ბერძენი ფილოსოფოსის ლიბანიოსის (მე-4 ს.) ზოტბა ქართველი მოაზროვნის ბაკურის მიმართ ამ უკანასკნელის ბერძნული წერილების გამო. ცნობილია, რომ პეტრე იბერიის ბერძნული ქადაგებები პალესტინაში და ეგვიპტეში დიდძალ მსმენელს იზიდავდა, რადგან ისინი შესრულებული იყო ბრწყინვალე ბერძნული ენით. ისიც ცნობილია, რომ „მზებრივ იერეთეოზ“-ს—იოანე ლაზს, და აგათია მირინელის მიერ შექმბულ ლაზ ორატორებს—აეტსა და პარტაძეს, მე-6—7 საუკუნეში იოანე მოსხის (მესხის) ბერძნულ ნაწერებს, მთელი მსოფლიო კრება გულისყურით უსმენდა ერთ-ერთი ძირეული დოგმატის შესახებ. აი გზა, რომლითაც მოდიოდა ქართული მეტყველება და მწერლობა.

ბერძნულ ბალავარიანში რომ ი. დამასკელიდან ამოღებული ადგილებია ჩართული, ეს არც გასაკვირველია და არც დოკუმენტის აღმოჩენაა. ექვთიმეს მეოთხე ბერძნული ტექსტის ქართულიდან უოლფი იმას, რაც ქართულ ვერსიაში იყო „გამოუვლენილად“ („ექსპლიციტურად“, როგორც ამბობს ამერიკელი მკვლევარი რ. ლ. უოლფი) იმას, რაც ქართულ ვერსიაში იყო „გამოუვლენილად“ („იმპლიციტურად“). მაგალითი ვნახეთ: არისტიდეს „აპოლოგია“. დამასკელი არ იყო და ვერც იქნებოდა მე-7 საუკუნეში ჩაწერილ ქართულ ძეგლში, რადგან დამასკელი, როგორც ითქვა, 749 წელს გარდაიცვალა. მაგრამ პრინციპში აქ ისეთივე მოვლენაა, როგორც არისტიდეს მიმართ: მთელი ადგილებია ამოღებული მისი წიგნებიდან და ოსტატურადაა ჩაქსოვილი ქართულთან შედარებით თხევად გადიდებულ ბერძნულ ვარიანტში. ამიტომ, როგორც არისტიდეს თხზულებიდან ადგილების გადმოღება არ იძლევა საბუთს ვთქვათ, რომ ბალავარიანი მისი დაწერილია, ისე ი. დამასკელი-

და ნასესხები ადგილები არ იძლევა საამისო საბუთს; განსხვავება აქ ოდენობაშია. ი. დამასკელს მეტი ნორმები ჰქონდა, იგი იყო იდეოლოგიური დროშა ექვთიმეს წინა და მომდევნო დროისათვის. ექვთიმემ მისი ნაწერები ზეპირად იცოდა და, ცხადია, საჭირო შემთხვევაში ფართოდ სარგებლობდა ამ თხზულებებით. ექვთიმე არათუ მხოლოდ იცნობდა ი. დამასკელის ნაწერებს, არამედ თარგმნა კიდევაც ზოგი მათგანი ქართულად და, რაც მთავარია, შეადგინა ი. დამასკელის თხზულებათაგან კომპენდიური სათაურით „წინამძღვარი“ (ბერძნულ „ოდეგოს“ მიხედვით), რაც ჩვენ დროში უფრო ზუსტად გამოითქმის სიტყვით: „გზამძღოლი“ („ოდ—ეგოს“). იგი ი. დამასკელის ნაწერებში გზის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო.

დ. მ. ლანგი არსებითად სწორად ებრძვის დოელგერს ამ შემთხვევაშიაც, მაგრამ ამოდ მიაწერს ინგლისელ გამომცემლებს ვუდვუორდსა და მეიტნლის, თითქოს მათ 1914 წ. ლონდონ-ნიუ-იორკში გამოქვეყნებული ბალავარიანის ტექსტის ნარკვევში (ი. დამასკელის ციტატებზე დამყარებით) სავსებით გაანიავეს იოანე საბაწმინდელის კავშირი ბალავარიანთან. დ. მ. ლანგი, ისევე როგორც დასავლეთის სხვა მეცნიერები, ვერ ახერხებს ისტორიულ-კვლევითი თვალსაზრისზე დადგომას, და ჩვენს მეგობარს პ. კეტერსსაც ბალავარიანი ერთხელ და სამუდამოდ დამთავრებულ ფორმაში, და არა ისტორიულ განვითარებაში, უნდოდა დაენახა და შეეფასებინა. არ შეიძლება ბალავარიანის ბერძნული ტექსტის ინგლისელ გამომცემლებს დამსახურებად ჩაეთვალოთ იმის ჩვენება, რომ მე-7 საუკუნეში ბალავარიანის ტექსტის პირველ ჩამწერს—იოანე საბაწმინდელს არ შეეძლო მე-8 საუკუნის მწერლის—იოანე დამასკელის ციტატების ჩაქსოვა თავის ნაშრომში!

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ პროფ. კ. კეკელიძემ 1941 წელს უკვე იცოდა, დოელგერზე ადრე, რომ ბერძნული ბალავარიანი „გაუდენთილია იოანე დამასკელის სულისკვეთებით“. ამას უნდა დაემატოს მხოლოდ ის, რომ აქ იგულისხმება პირდაპირი ტექსტუალური გადმოცემა, რაც იმ დროს არვის აშფოთებდა და სხვისი ნათქვამის მითვისებად (პლაგიატად) არ ჩაეთვლებოდა. ამდენად, ზედმეტია მაინცადამაინც პლაგიატზე ლაპარაკი აგრეთვე სხვა შემთხვევების გამო, რომლებზედაც მიუთითებს დისკუსიის აქტიური მონაწილე, ბელგიელი მკვლევარი ფ. ჰალკენი.

ზემოაღნიშნულ დისკუსიას თან ახლავს ერთი მომენტი, რომელიც იმდენად რთულ საკითხად ითვლება, რომ, თუმცა იმთავითვე

ბალავარიანის მკვლევარნი მისი დაყენების აუცილებლობას აღიარებენ, მაგრამ მისი გადაწყვეტა დიდ სიძნელედ მიაჩნიათ და მისგან თავს იკავებენ, ზოგჯერ გვერდის ავლასაც კი ლამობენ. ეს საკითხი ეხება ბალავარიანის პირვანდელი ჩანაწერების ავტორს, რომელიც დასახელებულია უმრავლეს ბერძნულ ხელნაწერში — ვინმე იოანე ს ა ბ ა წ მ ი ნ დ ე ლ ს .

უკვე 1886 წლიდან, როდესაც დაიწყო ბალავარიანის მეცნიერული კვლევა, ნათელი გახდა, რომ „იოდსაფისა და ბალავარის“ ამბავი ჩამოიტანა ერთმა თუ რამდენიმე მოგზაურმა ინდოეთიდან პალესტინაში საბას ლავრაში, გააცვენეს იგი იოანე საბაწმინდელს, ხოლო ამ უკანასკნელმა ჩაწერა ამბავი და მიიტანა იერუსალიმში ძმათა წასაკითხავად.

დასავლეთ ევროპის მეცნიერება მეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე დგას: იგი ვერ ახერხებს საკითხი გაიგოს დიალექტიკურად, განვითარების თვალსაზრისით და ლაპარაკობს ბალავარიანის ერთ ტექსტზე, რომელიც უცვლელად დარჩენილა ბოლომდე. ეს აძნელებს საკითხს ბალავარიანის წარმოშობის შესახებ: მართლაც, თუ დავუშვებთ, რომ ბერძნული ტექსტი იმ სრული სახით, რომელიც დღეს გვაქვს (შედგენილი მე 10—11 საუკუნის მიჯნაზე) უკვე იმთავითვე მოთხრობილი ინდური ამბავის ჩანაწერიდან უნდა არსებულებოდა, მაშინ რაღა აზრი აქვს ლაპარაკს ვიღაც იოანეზე, რომელიც საბაწმინდაში მე-7 საუკუნეში მოღვაწეობდა და ექვთიმე ივერზე, (მე-10—11 საუკუნეები)?

ნათელია, რომ ბერძნული ვერსიის ქართულისაგან გადაკეთებაზე ლაპარაკი შესაძლებელია, თუ გარკვეულია ქართული ვერსიის ისტორია. ამდენად ქართული ვერსიის ისტორია და იოანე საბაწმინდელის საკითხი ბუნებრივად უკავშირდება ერთიმეორეს, პროფ. დო ე ლ გ ე რ ი, ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი ს მიდევნებით. მხარს უჭერს იო ა ნ ე ს ა ბ ა წ მ ი ნ დ ე ლ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ა ს და მის მიერ ინდური ამბავის ჩაწერას, მაგრამ თვლის, რომ ეს მოხდა მე-8 საუკუნის პირველ ნახევარში, იო ა ნ ე ს ა ბ ა წ მ ი ნ დ ე ლ შ ი კ ი ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ს ხედავს. ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი ფიქრობდა, რომ ბერძნული ხელნაწერების უმრავლესობაში მოხსენებული იოანე საბაწმინდელი მე-6—7 საუკუნეთა მოღვაწეა, ხოლო ვერ არკვევს—რომელია იგი სახელწოდებით? ყველაზე მეტი შანსი, ფიქრობს ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი, აქვს იო ა ნ ე მ ო ს ხ ს — საბაწმინდელ მოღვაწეს, მაგრამ, ჯერ ერთი, იგი თითქოს აღრე (602 თუ 603 წ.) წასულა საბაწმინდიდან და, მეორეც, იგი მწერალია—„სამოთხის“ ანუ „ლი-

მონარის“ ავტორი (ნოველათა კრებულისა), მაგრამ, თურმე, თავისი სტილით არ ეგუება „ბალავარიანის“ ავტორობას.

თანამედროვე დისკუსიამ ვერ შეიტანა ნათელი ამ საკითხში: თუმცა ყველა ხედავს, რომ მისი გაურკვეველობა უხერხულობას ქმნის. დ. მ. ლ ა ნ გ მ ა იოანე საბაწმინდელი გამოაცხადა „საიდუმლოებით მოცულ, მაგრამ აუცილებელ რგოლად“ ბალავარიანის განვითარებაში. მან თავისი საკუთარი ჰიპოთეზის წამოყენებაც კი სცადა და ბალავარიანის მთელი ისტორიის ქართულ ნიადაგზე გადმოტანას ლამობს მისი დაკავშირებით თორნიკე—იოანესა და ოშკის სავანესთან, მაგრამ, როგორც თვით ავტორიც აღნიშნავს, ეს ჰიპოთეზა შეიძლება აიხსნას მხოლოდ დიდი და წრფელი სურვილით — როგორმე გაირკვეს იოანე საბაწმინდელისა და ბალავარიანის ქართული ჩანაწერის პრობლემა.

რომ იოანე საბაწმინდელს არ ჩაუწერია ბალავარიანი მისი მოგვიანო სახით, ეს ნათელი გახდა 1914 წლიდან (ვ უ დ ვ უ ო რ დ ი ს ა და მ ე ი ტ ი ნ ლ ი ს გამოცემა). დ. მ. ლ ა ნ გ ი სამართლიანად ემყარება ამ ფაქტს დღევანდელ დისკუსიაში, მაგრამ შეცდომა დისკუსიის იმ მონაწილეებისა, რომლებიც (დ ო ე ლ გ ე რ ი ს საწინააღმდეგოდ) ექვთიმეს ავტორობას უპერენ მხარს, ისაა, რომ რადგან იოანე საბაწმინდელის, როგორც ავტორის, აღიარება, ხელს უწყობს დ ო ე ლ გ ე რ ს საბაწმინდელის ი. დ ა მ ა ს კ ე ლ თ ა ნ იდენტიფიკაციაში, განზე ტოვებენ ი ო ა ნ ე ს ა ბ ა წ მ ი ნ დ ე ლ ი ს პრობლემას. მეორე მხრით, ეს გარემოება ბუნებრივად იწვევს ტენდენციას — შეამცირონ იოანე საბაწმინდელის როლი.

ასე მაგალითად, ფ რ ა ნ ს უ ა ჰ ა ლ კ ე ნ ი და ზოგი სხვა ფიქრობს, რომ იოანე საბაწმინდელი მხოლოდ ინდური ამბის „მომტანია“ იერუსალიმში, რადგან ბერძნული ხელნაწერები მის მიმართ გამოიყენებენ ზმნას—„მეტენებთისა“ („მოტანილი“). დღევანდელმა დისკუსიამ ახალი ვერაფერი შეიტანა ამ საკითხში, ხოლო ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი ს მსგავსად, პროფ. დ ო ე ლ გ ე რ ი აყენებს საკითხს: რაა უფრო სწორი—იოანე საბაწმინდელი უბრალო მომტანია ინდური ამბავისა, თუ მისი ჩამწერი და ამ სახით მისი მიმტანი იერუსალიმში? ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი თავის დროზე წინადადებას იძლეოდა ბერძნული ზმნის ფორმის—„მეტენებთისა“—ს გვერდით (რომელიც მხოლოდ „მოტანილს“ ნიშნავს) დაემატოს ბერძნული ზმნის ფორმა—„ჩაწერილი“ (ბერძნული ზმნის ფორმა—„სიუნგრაფიისა“). მაშინ გამოვიდოდა, რომ იოანე საბაწმინდელმა არა მარტო მიიტანა იერუსალიმში ინდოეთში ნამყოფ

მოღვაწეთაგან მოსმენილი ამბავი, არამედ „ჩაწერა“ იგი და ისე მიიტანა.

ამისდაგვარად, პროფ. დოეღერმა განაცხადა, რომ თვით ბერძნული ზმნის ფორმა „მეტენენთისა“ უნდა „გაგებულ იქნეს მეტაფორულად“ და, როგორც გერმანული ზმნა „გადატანა“ ან „მიტანა“ („იუბერტრაგენ“), უნდა შეიცავდეს ორივე მნიშვნელობას: „მიტანასაც“ და „გადათარგმნასაც“.

პროფ. დოეღერმა სწორად გაიგო, რისი თქმა უნდოდა ჩვენი პრობლემის პირველ მკვლევარს—ზოტენბერგს: იოანე საბაწმინდელს თვითონ არ უმოგზაურია ინდოეთში, მას ამბავი მოუტანეს საბას ლავრაში, მან იგი ჩაწერა და მიიტანა იერუსალიმში. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან იმ ფაქტს, რომ ინდური ამბავი ჩაწერილია მონათხრობის მიხედვით, ადასტურებს სპიმი საბაწმინდის თქმის ბერძნული და ერთი ქართული. ბერძნულ ბალავარიანს თავსა და ბოლოში ორი მინაწერი აქვს, რომლებიც ადასტურებენ მონათხრობი ამბავის ჩანაწერის აღნიშნულ ფაქტს, ამბავისა, რომელიც ინდოთ ქვეყნიდან მოსულმა მოუთხრო იოანეს; ქართული ძეგლიც არსებითად იმასვე ადასტურებს, რასაც გვაუწყებენ ბერძნული მინაწერები.

ქართული „სიბრძნე ბალავარისის“ ზედწერა, განსხვავებით დასახელებული ბერძნული მინაწერებისაგან, უჩვენებს პირს, რომელმაც მოიტანა მოთხრობა ინდოეთიდან და არკვევს დროს—როდისაა ეს გაკეთებული: „გვითხრობდა მამა ისააკ, ძე სოფრონ პალესტინელისა“... ამ მხრივ ქართულ ცნობას დიდი უპირატესობა აქვს, თუმცა ჩამწერი თავის თავს არ ასახელებს, მაგრამ მე-7 საუკუნის გამოჩენილ მწერალსა და მოღვაწესთან კავშირს ადვილად მივყავართ მეორე ასეთსავე „სულთა მარგებელი“ წიგნისაკენ, რომელზედაც თავწერაში. აგრეთვე სოფრონ პალესტინელია დასახელებული და ავტორის ვინაობაც ცნობილია. ეს ავტორია იოანე საბაწმინდელი—მესხი ანუ იოანე მოსხი, სოფრონ პალესტინელი მასწავლებელი და მეგობარი. სოფრონ პალესტინელი იოანე საბაწმინდელის (მოსხის) „სულიერი ძე“ („პიიოს ანეგმატიკოს“) იყო, ისე როგორც ისააკი სოფრონ პალესტინელისა. იოანე მოსხი (საბაწმინდელი) და მისი „ძე“ სოფრონი ეგვიპტესა და პალესტინის მხარეებში მიმოიხილავდნენ სავანეებს და კრებდნენ მასალას ჩასაწერად. ამ მასალიდან იოანე მოსხმა შემდეგ „ნოველათა კრებული“ („ლიმონარი“ „სამოთხე“) გააკეთა, ხოლო მეორე „ძე“ (სოფრონ) პალესტინელისა) ინდოთ მხარეში მოგზაურობდა. იქედან მან ჩამოიტანა მა-

სალა, რომელიც საბას ლავრაში მოახსენა ასეთ თხრობათა ჩაწერის ოსტატს—**ო ა ნ ე მ ო ს ხ ს** (საბაწმინდელს) და მან იგი ჩაწერა: „გვითხრობდა ჩუენ“ და სხვა, ისე, როგორც იწყება „სამოთხის“ ყველა ნოველა („გვითხრობდა ჩუენ მამა სტეფანე და იყო ვინმე“... და სხვ.). შემთხვევითი არ იყო, რომ ისაკი, როგორც „ქე სოფრონ პალესტინელისა“, სწორედ იქ მივიდა. სადაც იოანე და მისი მოწაფე სოფრონი იმყოვებოდნენ. ეს იყო საბას ლავრა. ასე დაიწერა „სიბრძნე ბალავარისი“—თავდაპირველად ბერძნულად, რადგან იგი წარედგინა იერუსალიმელ ძმებს წასაკითხავად. ქართული ტექსტი დაწერილია „სამოთხის“ შემდეგ. ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ როდესაც, თანახმად არსებული ცნობებისა, მუსლიმანური შემოტევისაგან რომში იყვნენ ლტოლვილები—იოანე მოსხი და სოფრონი, იოანე ავად გამხდარა და მოსალოდნელი სიკვდილის წინ ანდერძი დაუტოვებია სოფრონისათვის: გადაასვენოს მისი ნეშტი მშობლიურ სავანეში და უპატრონოს მისი თხზულების—„ლიმონარის“ („სამოთხის“) გამოცემას.

სოფრონი იმ დროს ჯერ „პალესტინელი“, ე. ი. იერუსალიმის პატრიარქი, არ ყოფილა (ის იყო იერუსალიმის პატრიარქად შემდეგ და აქედან წარმოიშვა მისი ტიტული—„პალესტინელი“), ხოლო ქართული „სიბრძნე ბალავარისი“ ასაწერია „სოფრონ პალესტინელი“. ამიტომაც **ო ა ნ ე მ ო ს ხ ს** ის ანდერძში მოხსენებულია ძხოლოდ „ლიმონარი“.

ყველა ამ საკითხში ვერ გაერკვნენ დღევანდელი დისკუსიის მონაწილენი. არ იყო მასში გარკვეულობა არც იმთავითვე, როდესაც **ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ მ ა** დაიწყო მუშაობა. ეს იმიტომ, რომ მასალა, რომელიც ამ საკითხის გასარკვევად არის საჭირო, დასავლეთის მკვლევარებისათვის ყოველთვის ნათელი არ არის. მანამდე კი, როგორც გაირკვა, ისეთი მდგომარეობა დარჩება, რაც ახლანდელი დისკუსიის დროს გამომჟღავნდა: **ქ ა რ თ უ ლ ი ტ ე ქ ს ტ ი ს წ ა რ მ ო შ ო ბ ი ს** **გ ა უ რ კ ვ ე ვ ლ ა დ ლ ა მ ო ბ ე ნ ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ა ნ ი ს ქ ა რ თ უ ლ ი ტ ე ქ ს ტ ი დ ა ნ წ ა რ მ ო შ ო ბ ი ს** და დ გ ე ნ ა ს.

ეს, რა თქმა უნდა, დასავლეთის მეცნიერებაში წარმოებული დღევანდელი დისკუსიის ძირითადი ნაკლია. საკმარისი როდია განვაცხადოთ, როგორც ამას აკეთებს, მაგალითად, დისკუსიის მონაწილე დ. მ. ლ ა ნ გ ი, რომ საკითხი იოანე საბაწმინდელის შესახებ „თავსამტკრევი საკითხია“ და რომ ამიტომ „ვერ ბედავს“ გარკვეული დასკვნები გამოიტანოს. დისკუსიის მეორე მონაწილე ფრ. ჰ ა ლ-

კენი აპირებს სიძნელისაგან თავის დაღწევას იმის განცხადებით, რომ ყველა ასეთი ეპოქალური ნაწარმოები საშუალო საუკუნეებში „ანონიმური“ იყო.

ცხადია, არც ერთი ეს განცხადება არაა სწორი. მეტნიერება არასოდეს არ იგულისხმებოდა ადვილი საკითხებისაგან შემდგარ მოძღვრებად. მისი გამართლება სწორედ გაურკვეველის გარკვევაში იყო და არის. რაც შეეხება ანონიმურობას, იგი უსახელობას კი არ ნიშნავს, არამედ ავტორის სახელის ჭერჭერობით არ ცოდნას.

დასავლეთ ევროპაში წარმოებული დისკუსია არკვევს დასავლეთის მეტნიერების მეთოდოლოგიურ სისუსტეს, რომლის დაუძლეველად დადებითი შედეგის მიღება გაძნელებდა. ეს ერთნაირად ეხება როგორც ჩვენი მწერლობის მტრებს, ასე მეგობრებს, რადგან ეს სისუსტე დასავლეთის ბურჟუაზიული მეტნიერების საერთო ნიშანია. სანამ უარყოფილი არ იქნება მეტათეზიკური ფ.აორმალ-ლოგიკური მეთოდოლოგია, სანამ დასავლეთის მეტნიერება არ დადგება განვითარების რეალურ, მატერიალისტური დიალექტიკის თვალსაზრისზე, არ შეითვისებს განვითარების თვალსაზრისს, მისი მუშაობის გზა სიძნელეებით იქნება მოცული, განსაკუთრებით ისტორიულ-დოკუმენტალური კვლევა-ძიების დროს.

ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში, როგორც აღინიშნა, დასახელებული დისკუსია ბალავარიანის წარმოშობას არკვევს ყოველგვარ რეალური წარმოშობის აღიარების გარეშე. ისეთმა ჩვენმა მეგობარმა, როგორც იყო პ. პეტერსი, ყალბი მეთოდოლოგია მიიღო საფუძველად. საძიებელი ძეგლი, ბერძნული ბალავარიანი, თურმე თავიდან უცვლელი სახით მოსულა ჩვენამდე, უფრო სწორად, მე-10—11 ს. მიჯნამდე. თუ ეს ასეა, მაშინ საძიებელიც აღარაფერია, ყოველშემთხვევაში, წარმოშობის თვალსაზრისით. თანამედროვე დისკუსია, მართალია აღიარებს ქართული ბალავარიანის აღინდებლობას ბერძნულ ვერსიასთან შედარებით, მაგრამ იგი მაინც ვერ ახერხებს ამ ქართული ძეგლის ისტორიის გარკვევას. საკვირველი სწორედ ის არის, რომ ქართულ ძეგლს აქვს ყველა მონაცემი, რითაც არკვევენ ჩვეულებრივ ძეგლის წარმოშობას: ქართულ ბალავარიანს („სიბრძნე ბალავარიისი“) ზედ აწერია იმის სახელი, ვინც ინდური ამბავი მოიტანა საბას ლავრაში, აღნიშნულია თარიღის შემცველი ცნობა—სოფრონ პალესტინელი და გარემო, სადაც ჩაიწერა ქართული ძეგლი. ამაზე ნათელი არ შეიძლება იყოს ძეგლის წარმოშობის მონაცემები.

ერთადერთი, რაც აკლია ქართულ ძეგლს, ისაა, რომ არ არის

აღნიშნული ჩამწერის სახელი, მაგრამ ეს არ იყო აღნიშნული არც მეორე ძეგლზე (აგრეთვე ქართულად დაწერილზე მისი ორენოვანი ავტორის მიერ, რომელმაც მეორე ცალი ამბვე წიგნისა ბერძნულ ენაზე დაწერა), მაგრამ ასეთივე მონაცემების მეოხებით მისი სახელი—**ო ა ნ ე მ ო ს ხ ი** (მესხი) დღეს დადგენილია. ასეთივე, ვაძბობთ იმის გამო, რომ ორივე შემთხვევაში ძეგლებს, როგორც ითქვა, სოფრონის სახელი აწერია. ერთ შემთხვევაში (ქართულ ძეგლზე) ტიტულით „პალესტინელი“, მეორე შემთხვევაში უტიტულოდ — „სოფრონი“, რაც, აგრეთვე უდავო საბუთია სწორედ წარმოშობის თვალსაზრისით. როცა **ო ა ნ ე მ ო ს ხ ი** „ლიმონარს“ მიუძღვნიდა სოფრონის, იგი ჯერ პალესტინელი მღვდელმთავარი არ იყო; ხოლო როცა იგივე ავტორი „სიბრძნე ბალავარისის“ თავწერაში იხსენიებდა სოფრონის, იგი უკვე „პალესტინელია“. ამით ზუსტად დადგენილია ქართული ბალავარიანის ჩაწერის დრო: 619 წელს იოანე მოსხი და სოფრონი ჯერ კიდევ რომში არიან. ამის შემდეგ ისინი ერთად წერენ ალექსანდრიის პატრიარქის—იოანეს (გარდაიცვალა შემოდგომაზე 619 წელს) „ცხოვრებას“. სოფრონი აღარაა პალესტინის მღვდელმთავარი 634 წლიდან. მაშასადამე, ქართული „სიბრძნე ბალავარისისა“ ჩაწერილია 620—634 წლამდე. მომავალმა მეცნიერულმა კვლევა-ძიებამ, შესაძლოა, დააზუსტოს ეს ქრონოლოგიური ფარგლები, მაგრამ დღეს იგი ურყევად უნდა ჩაითვალოს—იმ ბერძნული ცნობების მიხედვით, რომელთა ტექსტების მოყვანა აქ უადგილოა. მათი შინაარსი კი ზუსტად გადმოგვცემს, რომ მას შემდეგ, რაც სოფრონი პალესტინელმა დაასაფლავა იოანე მოსხი(მესხი) თეოდოსეს მონასტერში, მან (ე. ი. თვითონ სოფრონმა) „დანარჩენი დრო გაატარა იქვე“ („ტონ ლიპონ ხრონონ ენთადე დიაგენუსა“).

დასაუღეთის მეცნიერება იცნობს ამ ბერძნულ მასალას, მაგრამ რადგან ქართულ ბალავარიანს არ იცნობს ჯეროვნად. ცხადია, ეს ცნობები, როგორც ვხედავთ, გამოუყენებელი რჩება. პ. პეტერსი ისე აჩქარდა ამ საკითხში, რომ ქართული ვერსია არაბულიდან გადმოთარგმნილად ჩათვალა „სულ რამდენიმე წლით იმის წინ“, ვიდრე იგი გადაკეთებულ იქნა ბერძნულად, და საქმე იქამდე მიიყვანა რომ ბერძნული და ქართული ვერსიის გაკეთება ექვთიმეს მიაწერა. აქ მან უთუოდ გადააჭარბა.

ასევე გადააჭარბა დ. მ. ლანგმაც, როდესაც ბალავარიანის თავდაპირველი ამბავის მოტანა ივარაუდა საქართველოდან, ინდოეთის ნაცვლად, და **ო ა ნ ე მ ო ს ხ ი** საბაწმინდელი შეცვალა **ი ო ა ნ ე**

ბ ე რ ი თ. რომელმაც. თითქოს ო შ კ ი ს მონასტერში (სადაც წინამძღვრად ს ა ბ ა იუო) ჩაწერილი ბალავარიანი მიიტანა ათონის მთაზე. ინგლისელ მკვლევარს მხედველობაში აქვს უძველესი ბერძნული ხელნაწერის (ვენეციის, 317) თავწერის (ლემის) ცნობა, რის გასაგებად აუცილებელია ამ ტექსტის გახსენება: „სულთა მარგებელი ისტორია, შიდა ინდოეთიდან მოტანილი წმ. ქალაქში წმ. საბას მონასტრის ბერის იოანეს მიერ, გადამეტაფრასტებული იბერთა ენიდან ბერძნულ ენაზე... ექვთიმეს... მიერ... და სხვ.“

როგორც პ. პ ე ე ტ ე რ ს ი, ისე დ. მ. ლ ა ნ გ ი ცალმხრივად მსჯელობენ. გადაჭარბებულ დაფასებასაც თავისი უარყოფითი შედეგი მოჰყვება ხოლმე.

თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში გაცხოველებული დისკუსია ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხებზე კიდევ ერთ შეცდომას უშვებს: ბერძნული ძეგლის წარმოშობის საკითხს იგი ერთსა და იმავე დროს კიდევაც აკავშირებს და კიდევაც წყვეტს ქართულ ძეგლს. რა თქმა უნდა, საჭიროა ე ქ ე თ ი მ ე ს პიროვნებისა და მოღვაწეობის გარკვევა, განსაკუთრებით მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის ფარგლების ნათელყოფა, მაგრამ ყველაფერი ეს ეხება მხოლოდ იმის შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა ს, რომ ბერძნული ბალავარიანი ქართულიდან არის გადაკეთებული. ამ შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე დ ქ ე ვ ე ა კ ი დაკავშირებულია ქართულ ძეგლთან, ე. ი. იმ ფაქტთან, რომ ვინც ბერძნულ ბალავარიანს აკეთებდა, მას ქართული ძეგლიც ხელთ უნდა ჰქონოდა, როგორც წყარო და მიმართულების მიმცემი. ამისათვის საჭირო იყო ქართული ძეგლის ისტორიულ-ლიტერატურული დადგენა, რასაც დოკუმენტალურად მივყევართ მე-7 ს. პირველ ნახევრამდე, როდესაც „ნაცადი“ წვერი საბას ლავრისა (ერთი იმ ორენოვანი ქართველი მწერალთაგანი, რომლებიც მე-4—12 საუკუნემდე მოდიან) — იოანე მოსხი (მესხი) ჩაწერს ინდურ ამბავს („სიბრძნე ბალავარისი“) ამ წიგნზე სოფრონ პალესტინელის სახელის აღნიშვნით. მისი ავტორი ერთსა და იმავე დროს გვამცნობს, როგორ დაიწერა ეს ძეგლი, რა დროს დაიწერა და ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო მისი ავტორი.

დასავლეთ ევროპის მეცნიერებაში დ ო ე ლ გ ე რ ი ს წიგნით გამოწვეული დავა ქართული ლიტერატურის შესახებ ჭერჭერობით ასე შორს ვერ წავიდა. საჭიროა ზოგიერთი ფაქტობრივი მასალა და მეცნიერული დასკვნა მივამშველოთ იმ მეცნიერებს, რომლებიც ბალავარიანის საკითხის რკვევაში სწორ გზაზე დგანან და ცდილობენ მეცნიერული კეთილსინდისიერებით გააშუქონ ძველი ქართული

კულტურის სადავო საკითხები. საჭიროა იოანე მოსხის „ლიმონარის“ და „სიბრძნე ბალავარისის“ ქართული ტექსტის, ერთი მხრივ, და ქართული „ბალავარისა“ და ბერძნული ვერსიების შედარება. ეს არის დოკუმენტალური ხერხემალი სადისკუსიო საკითხის გადასაწყვეტად. არაბულ ტექსტთან შედარებამ ჭერჯერობით შედეგი არ მოიტანა, გარდა ზოგიერთი სიუჟეტური შეხვედრისა. საქმე ისაა, რომ არაბულ ტექსტს აკლია ის ელემენტები, რომლებიც ქართულ ტექსტშია ჩაქსოვილი, ხოლო ბერძნულ ტექსტში კი გაშლილია. ნ. მარა მართალი იყო, როდესაც არაბულ-ქართული ტექსტების შედარებისას აღნიშნავდა, რომ დოგმატიკური და ასკეტიკური თვალსაზრისით „არაბული ტექსტი არარაობას წარმოადგენს“. მაგრამ მარი არ იყო მართალი, როდესაც ამბობდა, რომ ამ ელემენტებს ქართულ ვერსიაში უმნიშვნელო ადგილი უჭირავსო.

ნ. მარმა ამ შემთხვევაში ვერ გაიგო ის, რასაც მიხვდა ამერიკელი მკვლევარი რ. ლ. უოლფი. ქართულ ვერსიაში „იმპლიციტურად“ (გამოუვლინებლად) არის ის, რაც ბერძნულში არის „ექსპლიციტურად“ (გამოვლინებლად). ამის გამო გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა ქართულ-ბერძნულ ტექსტთა შედარებას, რაც ურყევად დაადგენს, რომ ბერძნული ვერსია ქართულის ნიადაგზეა გაკეთებული.

ასეთია მიმდინარე დისკუსიის ავკარგიანობა. იგი ჭერჯერობით ძნელ პირობებში მიმდინარეობს, მიუხედავად იმისა, რომ მასში მრავალი ქვეყნის სპეციალისტი იღებს მონაწილეობას. თავის დროზე რუსული მეცნიერება პირველი იყო, რომელიც აკადემიკოს როზენის სახით გამოექომაგა ქართულ ლიტერატურას ზოტენბერგის დაუმსახურებელი შემოტევისაგან დასაცავად. მას შემდეგ ბევრი დრო გავიდა. დასავლეთის მეცნიერებამ ისევ შემოგვიტია, მაგრამ ისტორიულ სარბიელზე გამოსულია ქართველი ხალხი—კანონიერი მემკვიდრე თავისი კულტურული წარსულისა, მკვიდრო კავშირში მყოფი საბჭოთა კავშირის ხალხთან და, ბუნებრივია, საბჭოთა ბიზანტიოლოგები იტყვიან თავიანთ ავტორიტეტულ სიტყვას.

ქართული კულტურის საკითხები და ჩემი მოკამათენი დასავლეთის მეცნიერებაში

დასავლეთის მეცნიერება, განსაკუთრებით, მისი ბიზანტიოლოგიურ-ორიენტალისტური ფრთა დიდი ყურადღებით ადევნებს თვალს ჩვენი კულტურის ისტორიის საკითხებს. კერძოდ, ბალავარიანის საკითხისადმი გასული საუკუნის მიწურულიდან (1886 წლიდან, როცა გამოვიდა ფრანგი მკვლევარის ზოტენბერგის ცნობილი „შენიშვნები“), დღემდე ინტერესი არ ცხრება. პრობლემას თავდაპირველად ევროპული ინტერესი ედო საფუძვლად და ამის გამო საკვლევ საკითხად იქნა გამოცხადებული — საიდან გაჩნდა ბერძნული რედაქცია ბალავარიანისა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, დაიწერა რომანი ვარლამისა და იოდასაფის შესახებ პირდაპირ ბერძნულად, თუ იგი გადაკეთება ანუ თარგმანია, და თუ ეს ასეა — რომელი ენიდან და ვინაა ამის შემსრულებელი?

ცნობილია, რომ ბელგიელმა მკვლევარმა პაულ პეეტერსმა 1931 წელს წამოაყენა, საკითხის დოკუმენტური შესწავლის შედეგად, დებულება, რომ ბალავარიანის ბერძნული რედაქცია გადმოღებულა ქართული ენიდან ათონის ქართველი მოღვაწის ექვთიმე ივერის მიერ (ცხოვრობდა დაახლ. 955—1028 წ.), ეს აზრი გაიზიარა რუსული მეცნიერების წარმომადგენლებმაც და ამ პერიოდს რუსულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში „ბალავარის პერიოდი“ ეწოდა (იხ. ამის შესახებ ЗВОРАО ტ. 14—16). პეეტერსის დებულება აღიარებული იყო დასავლეთის მეცნიერებაში ვიდრე 1953 წლამდე, როდესაც იგი მწვავე კამათის საგნად გამოაცხადა დასავლურ ბიზანტიოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ცენტრის წარმომადგენელმა — პროფ. ფრანც დელგერმა, მიუნხენის უნივერსიტეტის ბიზანტიოლოგიური კათედრის ორდინარიუსმა და ცნობილი ჟურნალის Byz Zeischr-ის რედაქტორმა (იხ. მისი ნაშრომი „ბერძნული ვარლამის რომანი არის თხზულება წმ. იოანე დამასკელისა“. ეტტალ, 1953 წ., დაიბეჭდა სერიაში: „პატრისტიკული და ბიზანტიური ნარკვევები“, 1, გერმანულად).

პროფ. ფრ. დელგერი გამოჩენილი მეცნიერია დასავლეთში და მი-

სი წიგნი სათანადო ერუდიციისა და არგუმენტაციის სიმახვილით აღინიშნება, მით უფრო სავალალო იყო, რომ ასეთი ნარკვევი პომართული იყო ჩვენი კულტურის გარკვეული მონაკვეთის ძირების დანგრევისაკენ. შეუძლებელი იყო, რომ ქართულ მეცნიერებას ასეთი ერუდიტული და მომზადებული მოწინააღმდეგის თავდასხმის სიმწვავე არ ეგრძნო. მაგრამ, საბედნიეროდ, უფრო ახლობლივმა, დოკუმენტურმა და მეთოდოლოგიურმა დაკვირვებამ ნათელი გახადა, რომ მკვლევარმა გაცილებით უფრო მეტი მოცულობის მიზანი დაისახა, ვიდრე საკმარისი იქნებოდა მისი მეცნიერული შესაძლებლობანი ამ კონკრეტული შემთხვევისათვის, ე. ი. რომ ქართულ კულტურას, მის მწერლობასა და აზროვნებას თითქოს არ ჰქონდა პონაცეში ისეთი დიდი საქმის გასაკეთებლად, როგორც იყო ბერძნულ კულტურაში, და ამ გზით დასავლეთისაში, ისეთი ძეგლი შეეტანა, როგორც იყო ბალავარიანის ვითომცდა ქართულიდან თარჯმნა.

პროფ. დელგერის წიგნი დაწერილი იყო უაღრესად პოლემიკური ტონით და წარმოადგენდა ძირითადი დოკუმენტების დისკრედიტაციის ცდას. თავდაპირველად მან დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა სამეცნიერო წრეებში. არ შეიძლებოდა მის წინააღმდეგ გამოსვლის გადადება. მართალია, მას თითქმის ყველა დასავლურ ენაზე გამოეხმაურნენ, მაგრამ აუცილებელი შეიქნა მის წინააღმდეგ იმ ქვეყნის მეცნიერების მხრივ გამოსვლა, რომელსაც დელგერის თავდასხმა პირდაპირ ეხებოდა, ე. ი. ქართული მეცნიერების ზრდევ. ამ მიზნით დაწვერე მე საპასუხო ნარკვევი რუსულ ენაზე: К происхождению греч. ром. варлаама и Иоасафа, რომელიც მეცნიერებათა აკადემიამ გამოსცა 1956 წელს. ფრ. დელგერის წინააღმდეგ სხვებიც გამოვიდნენ, ზოგი—ჩემი წიგნის გამოქვეყნებამდე, მაგალითად, ფრანსუა ჰალკენი—ვეროპაში და დაუნეი—ამერიკაში, ხოლო ზოგიც ჩემი წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ, — მაგალითად, პაულ დევი „ანალექტა ბოლანდიანას“ ერთ-ერთი რედაქტორი.

პროფ. დელგერის წამოწყება ჩავარდა, მან ვერ წამოაყენა ვერც ერთი საბუთი „ბალავარიანის“ ქართული წარმოშობის წინააღმდეგ და, იოანე დამასკელის, ვითარცა ავტორის, სასარგებლოდ.

ამდენად, გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს, როგორც ეს აღნიშნული იქნა ჩემ მიერ ჟურნალ „მნათობის“ ფურცლებზე, ჭერარ გარიტის ცდა, შეექმნა შთაბეჭდილება იტალიის ერთ-ერთ კონგრესზე წაქითხულ მოხსენებაში, რომელსაც პროფ. დელგერიც ესწრებოდა, თითქოს პროფ. დელგერის გამოსვლამ რაღაც თანაგრძნობა პოვა.

დღეს მსოფლიო მეცნიერებაში, მიუხედავად დელგერის უდავოდ-
ძლიერი გამოსვლისა, ურყევადაა დარჩენილი თეზისი, რომ ბერძ-
ნული ბალავარიანი ქართულიდანაა გადაღებული და ეს შრომა შეას-
რულა ქართული კულტურის მოღვაწემ მე-10—11 საუკუნეთა მიჯ-
ნაზე ექვთიმე ივერმა, როგორც ეს 1931 წელს დაადგინა პაულ
პეტერსმა თავის ცნობილ გამოკვლევაში.

მაგრამ აღნიშნული დისკუსიის დროს წამოიჭრა რიგი საკითხე-
ბი, რომლებიც აუცილებელი გახდა როგორც ძირითადი თეზისის
დასამტკიცებლად, ისე მის გასავითარებლად. ასეთ საკითხთა შორის
მთავარი იყო: 1. ქართული და ბერძნული ტექსტების ურთიერთო-
ბა, 2. ქართული ტექსტის წარმოშობისათვის. ჩემთვის სრულიად აშ-
კარა იყო, რომ შეუძლებელია ბალავარიანის ბერძნული რედაქციის
ქართულთან ურთიერთობის შესახებ მსჯელობა, უკეთუ ნათელი არ
გახდებოდა მათი ტექსტობრივი მიმართება. ერთხელაც იყო, ვისმე
უნდა ეკისრა ბალავარიანის ბერძნულ-ქართული ტექსტის შედარე-
ბითი ანალიზი. ეს საქმე არ იყო, ჩანს, ადვილი. წინააღმდეგ შეჰ-
თხვევაში, დიდი სპეციალისტები — ზოტენბერგი, ნიკო მარი და პე-
ეტერსი ამ საქმეს გააკეთებდნენ. ისე კი, როგორ შეიძლებოდა
ქართულ-ბერძნული ტექსტების მიმართების გარკვევა, თუ მათი შე-
დარება არ გაკეთდებოდა.

მე ვცადე ასეთი შედარების გაკეთება, და არც ერთ ჩემს მოკა-
მათეს და, მათ შორის, ისეთს, როგორიცაა ბოლანდისტი პაულ დე-
ვო, ერთი სიტყვაც არ უთქვამს მის საწინააღმდეგოდ თავის ღვარ-
ძლიან წერილში ჩემი ნაშრომის გამო (იხ. მისი წერილი „ბერძნული
ბალავარიანის წარმოშობისთვის. ბატონ ნუცუბიძის ახალი თეზის
გამო“, „ანალებტა ბოლანდიანა“, 75, 1957 წ.). ამდენად, ჩემი ტექს-
ტობრივი შედარება „ბალავარიანის“ ქართული და ბერძნული რე-
დაქციებისა რჩება ძალაში მანამდე, ვიდრე რომელიმე მკვლევარი
მის უარყოფას არ წარმოადგენს ასეთივე შედარების გზით. არ შეხე-
ბია ამ ჩემს შედარებას არც პროფ. ფრ. დელგერი, თუმცა იგი
ვრცელ საპასუხო შრომას ამზადებდა ჩემ წინააღმდეგ, როგორც ამას
წერილობით მაცნობებდა (1957 წელს), რაც შეეხება ჯერარ გარიტს,
ის ჩემი მისამართით გამოსვლის დროს (რომში კონგრესზე 1956 წ.)
ჩემს ნაშრომს ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობის შესახებ ჯერ-
კიდევ არ იცნობდა და, როგორც აღნიშნავს, ემყარებოდა „მნათობ-
ში“ გამოქვეყნებულ ჩემს წერილს (1956 წ.)¹.

¹ ჯ. გარიტი „ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ისტორია საშუალო-
საუკუნეებში“, რომი, 1957 წ.

პროფ. დელგერი, როგორც მოხსენებულ წერილში თვითონვე აღნიშნავს, იცნობდა პაულ დევოს ვრცელ კრიტიკულ წერილს ჩემს წიგნზე, ეთანხმებოდა მას და ზოგ რამეში მეტის თქმასაც აპირებდა ჩემ წინააღმდეგ, როგორც ამას თავაზიანობით მატყობინებდა. ამრიგად, თუ ჩემი მოკამათენი არ შეეხნენ ძირითად დასაყრდენს—ბალავარიანის ქართულ-ბერძნული ტექსტების ვრცელ შედარებას და იგი თუ არ მიიღეს, დაუშვეს მაინც და კამათი არ გამიმართეს, მეორე საკითხის — თვით ქართული ტექსტის წარმოშობის შესახებ სხვა მდგომარეობა შეიქმნა.

აღვილი გასაგებია, რომ ბალავარიანის ქართული ტექსტის წარმოშობის საკითხი დაუყოვნებლივ გადაიქცა საკითხად იმ კულტურული გზის შესახებ, რომლითაც აღმოსავლეთიდან დასავლეთში გადადიოდა ისეთი ძეგლები. როგორც იყო თქმულზეა ბუღას შესახებ, ასახული ბალავარიანში. რამდენადაც ამ თვალსაზრისმა თავისი გამოხატულება პოვა ისეთი მიმართულებით, რომელიც მართალია, დაუპირდაპირა ჩემს დებულებებს. მაგრამ უბრალო განცხადებით შემოაფარგლა, ამდენად დღევანდელ ჩემს პასუხს ბალავარიანის შესახებ მოკამათეთა წინააღმდეგ მე მხოლოდ სამი ავტორით შემოვსაზღვრავ.

მთავარი ჩემი ოპონენტი დღესდღეობით არის პაულ დევო და მეც არსებითად მის შენიშვნაზე შევაჩერებ ყურადღებას; მეორე: პროფ. ფრ. დელგერი ფაქტიურად ყველაზე დიდი მოწინააღმდეგეა ჩემი, მაგრამ ეს ეხება მის წიგნს, ხოლო ჩემი წიგნის შესახებ მისი შენიშვნა უბრალო ბიბლიოგრაფიული ქრონიკით განისაზღვრება და არსებითადაც, როგორც ვნახავთ, დამოუკიდებელი, არაა. პროფ. დელგერი გვიპირდება, საგანგებო პასუხის დაწერას და ჩემი პასუხიც, ბუნებრივია, გადაიდება. მესამე ავტორი ჯერარ გარიტია. იგი, თუ მთლად აშკარად არა, მაინც პროფ. ფრ. დელგერს იცავს, და ამავე დროს, ქართული ბალავარიანის წარმოშობის საკითხში არ მეთანხმება, თუმცა, როცა ის ამის შესახებ წერდა, ჩემს არგუმენტაციას ამ საკითხის გამო სიღრმით არ იცნობდა.

ამთავითვე უნდა აღვნიშნო, რომ ვინც ქართული კულტურის საკითხების კვლევა-ძიებით დაინტერესებულია და ამ საკითხების განხილვაში მონაწილეობისათვის არ იშურებს დროსა და ენერჯიას, უდავო პატივისცემისა და მაღლობის ღირსია იმ შემთხვევაშიაც კი, თუ ეს კეთილი წამოწყება ხანდახან სიმატლეს დაშორებულია და სასურველ შედეგს არ იძლევა.

ჩვენ მოკამათეთა შორის პ. დევო-საინტერესოა იმ მხრივ, რომ

ის ურყევად დარჩა იმ შეხედულების ნიადაგზე, რომელიც ტრადიციად დამკვიდრდა პ. პეტერსის შემდეგ. ამიტომ პ. დევოსთან არაა საკამათო საკითხი ექვთიმე ივერის ავტორობისა. პ. დევოს სხვა, უფრო ახალი საკითხი აინტერესებს ჩემს ნაშრომში. ეს არის, რასაც ის „ბატონ ნუკუბიძის ახალ თეზას“ უწოდებს და რომლის კრიტიკული განხილვისათვის გამიზნულია მთელი მისი ოცდასამი გვერდის შემცველი, ზემოდასახელებული წერილი. ეს ახალი თეზა ეხება ბალავარიანის ქართულ რედაქციას, რომლისაგან ბერძნული რედაქციის გაკეთება სადავო არაა ჩვენ შორის.

თავისთავად საკითხი ბალავარიანის ქართული რედაქციისა არ იყო ახალი და, როგორც ეს ვრცლად ნაჩვენები ჩემს გამოკვლევაში ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობის შესახებ, იგი მრავალჯნის ჯერ კიდევ პ. პეტერსმა დააყენა. მაგრამ არც პეტერსსა და არც სხვებს არ მიაჩნდათ აუცილებლად ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობისათვის ქართული ბალავარიანის კვლევა. ჩემთვის კი ნათელი გახდა, რომ ბერძნული ბალავარიანის ქართულიდან ბერძნულად ექვთიმე ივერის მიერ გაკეთება ვერ დამტკიცდებოდა, თუ დადგენილი არ იქნებოდა,—როდის, როგორ და ვის მიერ შეიქმნა ქართული რედაქცია ბალავარიანისა. აქ „სიახლისათვის“ ნიადაგი არ არსებობდა. რადგან საკითხის იმთავითვე დაყენებაში, რაც ქართული ენიდან ქართველი მწიგნობრის მიერ ბერძნული რედაქციის შექმნას გულისხმობდა, უკვე შედიოდა თავისთავად საკითხიც ქართული წყაროს წარმოშობისათვის. ბალავარიანის ქართულ რედაქციას ჰქონდა რაღაც გარკვეული, სრულიად კონკრეტული ნიშნები, რომელთა ანალიზი და მისი ბერძნულ რედაქციაში გადასვლის გეზი ასევე გამოკვეთილი მეცნიერული პრობლემა იყო. მეცნიერული კვლევა, ე. ი. შედარებითი ანალიზი ქართულ-ბერძნული ტექსტისა მხოლოდ მაშინ იქნებოდა არა წმინდა მექანიკური გადატანის ახსნა ქართულიდან ბერძნულზე, არამედ იმის დადგენაც, საიდან წარმოიშვა ქართული დედნის თავისებურებანი. ვისაც ეს არ ესმის და ფიქრობს, რომ მთავარი ფაქტი ქართული ბალავარიანის თავისებურებათა ბერძნულ ტექსტში გადატანაა, მან უნდა დაუშვას, რომ არანაკლები მნიშვნელობა არა აქვს—რას წარმოადგენდა ქართული ტექსტის თავისებურება; კომპოზიცია, იდეური წყობა, მიზანი, ტიპიკების ნაირობა, ფაქტურა და სხვ.

ყველა ეს მომენტი ქართულ-ბერძნული ტექსტების მიმართებისათვის გადამწყვეტია და, ამდენად, იმთავითვე იგულისხმება, რო-

გორც აუცილებელი. ამდენადვე, უადგილოა რალაც სიახლეზე ლა-
პარაკი ქართული ბალავარიანის წარმოშობის კვლევისას.

ბალავარიანის ქართული რედაქციის წარმოშობას რომ მიმმარ-
თველი მნიშვნელობა აქვს, აშკარაა იქედან, რომ ეს საკითხი მაშინ-
ვე გადაიზრდება საკითხად იმ გზის შესახებ, რომლითაც აღმოსავლე-
თიდან, ინდოეთიდან დასავლეთისაკენ წარიმართება განვითარების
გზა. ეს უქანასკნელი ასაბუთებს, რომ ქართული ბალავარიანის წარ-
მოშობის გზა უალრესად მნიშვნელოვანია მისი ბერძნული რედაქ-
ციისათვის. აქ ისმება საკითხი ორგვარი გზის შესახებ: პირდაპირი
და შემოვლილისა. პირველი გვაქვს იმ შემთხვევაში, თუ გამოირკვევა,
რომ ინდური თქმულება პირდაპირ აღწევს ქართულ გადამუშავე-
ბამდე და ასეთი სახით, ე. ი. ქართულად გაკეთებული ბალავარიანის
რედაქციით, საფუძვლად ედება ბერძნულ რედაქციას. ამ გზის
პირდაპირობა გამოიხატება მის სიმოკლეში, უშუალოდ ინდური-
დან ერთი საფეხური—ქართულისაგან ბერძნულისათვის გადაცე-
მაში.

თუ გამოვიყენებთ მოგვიანო ფაქტს ქართული (მოსხურ-კლარჯუ-
ლი) სინაქსარის მიერ იოდასაფის „ქართულ წმინდანად“ წოდებისას,
შეიძლება ინდური თქმულების დასავლეთისაკენ წარმართვის გზი-
სათვის გვეწოდებინა ქართული გზა. ინდური თქმულება უშუალოდ
გახდა ცნობილი ქართული მწიგნობრისათვის, როგორც დამუშავების
მასალა აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობის ერთ-ერთ პუნქტში,
რაც შემდეგ გახდა წყარო ბერძნული რედაქციისა. ცხადია, რომ ასე-
თი წარმოშობის გზა უნდა აღბეჭდილიყო ქართულ რედაქციაში, რა-
საც შეეძლო აეხსნა ზოგიერთი მომენტი, ქართულიდან ბერძნულში
გადაცემული. ასეთია, მაგალითად, იგავი მთესველის შესახებ, რაც
ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შემოვიღოდა ქართულ ქრისტიანიზმ-
ბულ ბალავარიანში ვერც ინდური და ვერც არაბული გზით, თუ
ქართულ რედაქციას მოგვიანო ხანისათვის (მაგ., მე-9 საუკუნისათ-
ვის), არ გადმოვიტანთ, რისი უფლებაც ჩვენ დოკუმენტურად
წარმეული გვაქვს.

აშკარაა, რომ ბერძნული ბალავარიანის რედაქციის ახსნა-გაგე-
ბას, უკეთეს ჩემი მოკამათე ქართული წყაროს მომხრედ გამოდის,
ესაჭიროება ქართული ბალავარიანის წარმოშობის, ე. ი. მისი დრო-
ის შედგენილობის და ავტორის შესახებ საკითხის დასმა და ამდე-
ნად, პ. დევოს მაინცდამაინც არ ჰქონდა უფლება „ბატონ ნუცუბი-
ძის ახალი თეზის“ შესახებ ელაპარაკა. ცხადია, ქართული ბალავა-
რიანის ავტორის საკითხი რომ ვინმეს დაეყენებინა და დამუშავების

შედეგად ვინმე წამოეყენებინა, როგორც შესაფერისი და დოკუმენტურად გამართული პრეტენდენტი, ხოლო, მე, ამისგან განსხვავებით, სხვა ვინმე პირი წამომეყენებინა, მაშინ შეიძლებოდა „ახალ-თემაზე“ ისეთივე მნიშვნელობით წერა, როგორც ახალ ავტორზე.. მაგრამ ვანზე რომ დარჩეს ასეთი გაგების სივიწროვე, თვით ასეთი დასკვნაც კი შეუძლებელი აღმოჩნდებოდა მისთვის საჭირო წინაპირობების არარსებობის გამო.

მართლაცდა საკითხი ქართული ბალავარიანის ავტორის შესახებ არ დასმულა სპეციალურად და, მით უფრო, ჯერ არც გადაწყვეტილა. ბალავარიანის ქართული რედაქციის კვლევა რომ კანონიერი და მეცნიერულად გამართლებული საკითხია, ეს უკვე დადასტურდა. ასეთ დადასტურებას წარმოადგენს ქართული ბალავარიანის მეორე ვერსიის გამოვლენა ანუ აღმოჩენა იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკის № 140 ხელნაწერის სახით. ამ გარემოებამ გაართულა ბალავარიანის ბერძნული რედაქციის წყაროს ძიების საქმე, რადგან დაისვა საკითხი ერთ-ერთი ქართული ვერსიის პრიმატობის შესახებ. როგორც წარმოშობის, ისე ბერძნული რედაქციისათვის დასაყრდენად გამოყენების თვალსაზრისით.

ქართული ბალავარიანის ხელნაწერის №140 ფოტო მე ხელთა მქონდა, როდესაც ვამუშავებდი საკითხს ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობისათვის და სათანადო შედარებითი ანალიზის შედეგად გარკვეული დასკვნებიც მივიღე. საკითხის შემდგომმა შესწავლამ არ მომცა საფუძველი, რომ ადრე მიღებული დასკვნები უარმეყო ან მათში რაიმე ცვლილება შემეტანა.

ჩემი მოკამათე პაულ დევო იცნობს, რა თქმა უნდა, იმ მიკროფილმს, რომელიც ჩვენ მივიღეთ უცხოეთიდან, მაგრამ გულდასმით არ შეუსწავლია. ამიტომ იგი კმაყოფილდება განცხადებით, რომ: საკითხი უნდა გაირკვესო, მანამდე კი, სერიოზული კამათის ნაცვლად, მეკამათება იმ სრულიად უმნიშვნელო გარემოების გამო, თითქოს მე პროფ. რობერტ ბლეიკის მიერ უკვე აღმოჩენილი ბალავარიანის ტექსტის ხელმეორედ აღმოჩენაზე ვლაპარაკობდე.

3. დევოს ეს შენიშვნა სრული გაუგებრობაა.

ნაცვლად იმისა, რომ ჩემთან იერუსალიმური ტექსტის (№ 140) შესახებ არსებითი კამათი გაემართა, პ. დევო და ფრ. დელგერი სარგებლობენ სიტყვა „აღმოჩენის“ (ფრანგ. de couvrir გერმ. entdecken) ორაზროვნობით და ასკენიან, როგორც აღინიშნა, თითქოს მე ვამცირებდე რობერტ ბლეიკის როლს აღნიშნული ტექსტის პირველი მითითების საკითხში (ი. პ. დევო „ანალ. ბოლანდ“. 75. 1947 წ.

წ. გვ. 97). სპეციალური მეცნიერების მიერ უცხოეთშიც იყო აღნიშნული ქართული ბალავარიანის ახალი ვერსიის the newlydiscovered Jerusalem georgian textoi როგორც „ახლად აღმოჩენილი იერუსალიმური ქართული ტექსტის“, შესახებ.

ქართული იერუსალიმური ტექსტის (რომელსაც მისი ზედწერის მიხედვით შეიძლება ეწოდოს „იოდასაფიანი“: მისი ზედწერაა „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“) შესახებ ჩემს გამოკვლევებაში ორგზის მიკუთითებდი რობერტ ბლეიკზე და ვამბობდი, რომ მის მიერ იქნა 1925—6 წელს „მიგნებულნი და აღწერილი „იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში ხელნაწერი № 140. ამასთან, თვით რ. ბლეიკის ნაშრომიც მქონდა დასახელებული (იხ. რობერტ ბლეიკი, „ქართულ ხელნაწერთა კატალოგი“, ფრანგულად, მოთავსებული Reuvre de l'orient“-ში ტომი 25. 1925—26, 10 შვ. 143). ამდენად სრულიად უსაფუძვლოა პაულ დევოსა და ფრ. დელგერის მიერ ჩემდამი საყვედური ბლეიკის შეუფასებლობისა და მისი „აღმოჩენის“ თითქმის მისაკუთრებისათვის. მართალია, მე ჩემს გამოკვლევებაში ვლაპარაკობ იერუსალიმის ტექსტის „ახლად აღმოჩენის შესახებ“, მაგრამ აქ ხომ ლაპარაკია იმ კომისიის მუშაობაზე, რომელმაც იერუსალიმის ბიბლიოთეკის ეს ტექსტი მიაკვლია, მიკროფონზე გადაიღო და როგორც სხვებისათვის, ისე ჩვენთვის იგი მისაწვდომი გახდა. ეს მიკროფილმი (გაცვლის წესით) მიიღო საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალურმა ბიბლიოთეკამ (დირექტორი ვ. უზნაძე). მიკროფილმი გამოავლინეს და სხვებთან ერთად მეც მომეცა საშუალება მას გაეცნობოდი.

ეს იყო და ეს. სად ამოიკითხეს ჩემმა მოკამათებებმა რობერტ ბლეიკის შეუფასებლობის ამბავი, გაუგებარია. პ. დევომ შეცდომაში შეიყვანა პროფ. ფრ. დელგერი და ამ უკანასკნელმა გადაწყვიტა, რომ პ. დევოს ბრალდება ჩემი მისამართით შეიძლება გამოდგეს სხვა ჩემი დებულების და, კერძოდ, იოანე მოსხის შესახებ დებულების წინააღმდეგ. ფრ. დელგერი პირდაპირ წერს თავის ცნობილ ჟურნალში: „წინამორბედ დებულებათა არმიდების ნიადაგზე (მათ შორის ჩემი დებულებისაც) ნუცუბიძე, ემყარება რა თავის „აღმოჩენას“ ცნობილი ხელნაწერისას — №140... აიგივეებს ვარლამის რომანის ავტორს იოანე მოსხთან (იხ. „ბიზანტ. ჟურნალი“, წიგნი 50, გვ. 514, ფრ. დელგერის ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა ჩემი წიგნის გამო). ნათელია, რა უმართებულო შედეგი გამოიღო პ. დევოს უმართებულო შენიშვნამ. მე ხომ იმაზე მეტი არაფერი მოთქვამს, რომ რ. ბლეიკმა მიაქცია ყურადღება იერუსალიმის ხელ-

ნაწერს № 140-ს, მაგრამ ვერ გაშალა მისი შინაარსი და მნიშვნელობა, როგორც ეს საჭირო იყო, კერძოდ, ვერ განასხვავა იგი ქართული სიბრძნე ბალავარიანთან, რასაც სხვებიც უსაყვედურებდნენ დასავლეთში, და ვერც მისი დათარიღება მოახერხა (მე-13—14 საუკუნის ტექსტად მიიჩნია).

ასევე მიუდგომლად ახასიათებს რობ. ბლეიკის დამოკიდებულებას ხელნაწერი № 140-სადმი იერუსალიმის ტექსტის ქართულად გამოქცეველი პროფ. ილია აბულაძე. მისი აზრით „ჩანს, განსვენებული რ. ბლეიკი ძალიან შევიწროებული ყოფილა დროით, რომ ჯეროვნად არ დააკვირდა ასეთ მნიშვნელოვან რედაქციას ხელნაწერისა და არ შეიტანა მის აღწერაში საჭირო შენიშვნები (იხ. პროფ. ილია აბულაძე, ბალავარიანის ქართული რედაქციები, თბილისი, 1957. შესავალი, 12, 13, 17). ეს სრულიად სამართლიანი შენიშვნაა. ბალავარიანზე ჩემი გამოკვლევის ბეჭდვის დროს მივიღე პროფ. ილია აბულაძის წყალობით იერუსალიმური ტექსტის (№ 140) გამართული დედანი, შევაჩერე ბეჭდვა, შევისწავლე ტექსტი და საჯარო მოხსენების წაკითხვის შემდეგ დავბეჭდე კიდევაც საციციალური თავის სახით ჩემს წიგნში.

ჩემი მოკამათენი, განსაკუთრებით პ. დევო, იმასაც მისაყვედურებს, რომ ამის შემდეგაც მე არაფერი შევცვალე ჩემს წიგნში და განვაგრძე და დავამთავრე მისი ბეჭდვა, თითქოს ქვეყანაზე არაფერი მომხდარაო. ეს სწორია თუმცა მას შემდეგ საქართველოშიაც აკად. გ. წერეთლისა და პროფ. ილ. აბულაძის მხრივ საწინააღმდეგო დებულებები გამოითქვა. რაკი მე „ბალავარიანის“ ირგვლივ ძირითადი შედარებანი უკვე მზად მქონდა, იერუსალიმური ტექსტის რაობის გამორკვევა არ გაჭირდა; იმთავითვე გამოვთქვი აზრი, რომ ხელნაწერი № 140 მიეკუთვნება მე-11 საუკუნეს. როდესაც მე ტექსტობრივ შედარებას (იხ. ჩემი გამოკვლევა, თავი მე-6) შემდეგში ისტორიულ-კულტურული ძიებანი მივუყენე, ჩემთვის ძალაში რჩება იგივე თარიღი, ხოლო ნათელია გზა, რომელიც მისმა ექვთიმესელის ბერძნული რედაქციიდან გადმოკეთებამ განვლო (ამაზე—შემდეგ).

ჩემთვის გაუგებარია ისიც, თუ საიდან აიღო პროფესორმა დელგერმა, რომ მე იერუსალიმურ ტექსტს მე-10 საუკუნეს მივაკუთვნებ. რაც შეეხება იოანე მოსხს, ჩემს გამოკვლევაში ნაჩვენებია, რომ მას არ შეეძლო იერუსალიმურ ტექსტთან რაიმე კავშირი ჰქონოდა თუნდაც იმიტომ, რომ იგი მე-7 ს. პირველი მესამედის ბოლოში გარდაიცვალა, რაც მე ზუსტად დავადგინე და რაშიაც ევროპელი მეცნიერები ვერ მედავებინან. პროფ. ფრ. დელგერი პირადად მწერდა, რომ პ. დევო უარყოფს ჩემს „ახალ თეზას“ (ჩანს იგულისხმება

იოანე მოსხის ამბავი შ. ნ.) და რომ მას, დელგერს, კიდევ მეტი აქვს ჩემ წინააღმდეგ სათქმელი.

დღესდღეობით მე ხელთა მაქვს პ. დევოს ვრცელი წერილიც— „ნუცუბიძის ახალი თეზისის შესახებ“ („ანალექ. ბოლ“. 37) და ფრ. დელგერის შენიშვნაც (B.Z, წიგნი 50).

რა ითქმის ამ ახალი შენიშვნების შესახებ?

პროფ. ფ. დელგერი ვერ გაერკვა იმაში, თუ ბალავარიანის ორი ქართული რედაქციიდან რომელთან აქვს იოანე მოსხს რაიმე კავშირი. ეს გარემოება ამ თავითვე უკარგავს ფასს ფრ. დელგერთან კამათს. ფრ. დელგერი ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე ამცნობს მკითხველს, რომ მე იოანე მოსხს, ისე როგორც შემდეგში ექვთიმე ივერს, „ბილინგვეზად“ ვთვლი (ე. ი. ორენოვან მწერლებად. შ. ნ.) და რომ მოსხი გამომყავს მოსხთა ქვეყნიდან ანუ მოსხეთიდან, საქართველოს, როგორც შეცდომით წერს დელგერი, „სამხრეთ-აღმოსავლეთ“ (უნდა იყოს „სამხრეთ დასავლეთ“. შ. ნ.) ნაწილიდან.

მე მოვეცი ფრ. დელგერის მიერ დაპირებულ დასაბუთებულ შენიშვნებს. გადავიდეთ პ. დევოს შენიშვნების არსებით განხილვაზე.

პ. დევოს შენიშვნები შეიძლება არ იყოს ანგარიშგასაწევი—ასეთია შენიშვნა იმის შესახებ, რომ ჩემი წიგნი ბერძნული ბალავარიანის შესახებ ნაცვლად ორასორმოცი გვერდისა შეიძლებოდა შემცირებულიყო ორმოცდაათ გვერდამდე. ეს მოთხოვნა ჩემი მოკამათისა ვერ შესრულდებოდა თუნდაც იმის გამო, რომ წიგნში მხოლოდ ტექსტობრივ შედარებებს მოუნდა ას გვერდზე მეტი და, გარდა ამისა, არ შემეძლო გამეთვალისწინებინა, რომ პ. დევო 50 გვერდიან წიგნზე მეტს ვერ კითხულობს (იხ. პ. დევო, ანალ. ბოლანდ. დასახ. წერილი, გვ. 94).

პ. დევო წერს, რომ მე „თავი მოვუყარე ფრიად ვრცელ მასალას, რათა მიემზღო პატივი ორენოვანი სრულქმნილობისათვის, როგორსაც წარმოადგენდა ივერი“, ავტორი მოწონებით აღნიშნავს ჩემ მიერ ივერის მეტაფრასტული მეთოდის დახასიათებას და ზოგიერთ ჩემს შენიშვნას დელგერის წინააღმდეგ. „ბატონი ნუცუბიძე,—განაგრძობს ავტორი,—საფუძვლიანად უსვამს ხაზს იმ ფაქტს, რომ საქმე ეხება არა უბრალო და მარტივ თარგმანს (ივერის შემთხვევაში. შ. ნ.), არამედ მეტაფრასს, გადალაგებას“ (იქვე, გვ. 95).

ამის შემდეგ კი პ. დევო გადაცის ჩემს სასტიკ გაკრიტიკებაზე. იგი იმთავითვე ზრასწორად აშუქებს ჩემს პოზიციას: თითქოს ჩემთვის ბალავარის გვიანი შემოსვლა მოთხრობაში დაკავშირებული

იქონს პრიორიტეტის საკითხთა, თითქოს ამ თვალსაზრისით „არაა არავითარი განსხვავება ამ პოზიციასა და მის წინამორბედთა შორის“ (გვ. 96). საქმე ისაა, რომ მე არ შემიძლო დამეყენებინა საკითხი ბალავარიანის პრიორიტეტის შესახებ, რადგან, თანახმად გამოკვლევისა, ქართული ბალავარიანი ფარავს „სიბრძნის“ შესახებ ძეგლის (იგულისხმება „სიბრძნე ბალავარისა“) მთელ შინაარსსა და, ამდენად, პრიორიტეტისათვის საკითხის დაყენების ყოველმხრივი წანამძღვარი მოხსნილია. კიდევ კარგი, რომ ბალავარიანის იერუსალიმური ტექსტის შესახებ ავტორს მოყავს ჩემ წიგნში ნათქვამა: *может возникнуть сомнение*, ხოლო პ. დევო თარგმნის: *la pensée peut naitre* (ე. ი. „შეიძლება გაჩნდეს აზრი“).

ჩემი მოკამათე მომაწერს, თითქოს მე ჯერ ვამბობ, რომ იერუსალიმური ტექსტი ექვთიმეს მიერაა გაკეთებული, ხოლო შემდეგში ვითომც ჩემს ნათქვამს უარყყოფ. პ. დევო წერს: „დაშვება იმისა, თითქოს იერუსალიმური ტექსტი ექვთიმეს მიეწერება, გარკვეულად უარყოფილია“ (დას. ნაშრ. გვ. 97) საიდან მიიღო დევომ ასეთი დასკვნა? საქმე ისაა, რომ ეს ადგილი ჩემი რუსულად დაწერილი წიგნიდან შეცდომითაა გადათარგმნილი ფრანგულ ენაზე, ჩემს წიგნში ნათქვამა: *может возникнуть сомнение* თარგმნის: *la pensée peut naitre* (ე. ი. „შეიძლება გაჩნდეს აზრი“).

ცხადია, ერთი და იგივე არაა, ერთი მხრივ, იერუსალიმის ტექსტის ექვთიმესათვის მიკუთვნების შესახებ შეიძლება „გაჩნდეს იჭვი“, და, მეორე მხრივ, „გაჩნდეს აზრი“, რადგან პირველ შემთხვევაში ასეთი ავტორობა საეჭვოდაა გამოცხადებული, მეორე შემთხვევაში კი—შესაძლებელია. ამ მნიშვნელობით მე შემიძლო მეთქვა, რომ არის მონაცემი, რომელიც *мешает признать Евфимия Ивера автором... перуса сименоготекста* (იხ. ჩემი გამოკვლევა, გვ. 200). აშკარაა, პატივცემული კრიტიკოსი არაა მართალი, რომ არ ვთქვა—მან ისე გააკეთა ფრანგული თარგმანი, რომ ჩემ შესახებ მისთვის საჭირო შთაბეჭდილება შეექმნაო. შევეუმსუბუქოთ ჩვენს მოკამათეს მდგომარეობა და ვთქვათ, რომ ის მხოლოდ შეცდა, ისევე როგორც ის ცდილობს შეამსუბუქოს ჩემი მდგომარეობა, როცა ამბობს, მიკროფილმი ახალი მიღებული იყოო (იხ. მისი ნაშრ., იქვე).

ჩვენ მიუვახლოვდით იმ ადგილს პ. დევოს კრიტიკულ წერილში, სადაც ლაპარაკია „ბატონ ნუცუბიძის რევოლუციონურ ორიგინალობაზე (*l'originalité révolutionnaire de M Nuzubidse*), კიდევ კარგი ჩვენი პარტნიორი ამას უბრძყალეობდ წერს. საქმე ახლა უკვე

გაიხსნა: ლაპარაკი ყოფილა იოანე მოსხზე, როგორც ქართული ბალეარეანის წარმოშობის ასახსნელად ერთ-ერთ გზაზე, და ეს სრულიად ბუნებრივად მიჩნეული. ეს ცდები შეიძლება გაკრიტიკებულ იქნეს, და მათ აკრიტიკებდნენ კიდევ, მაგრამ არავის არ მოსვლია თავში „რევოლუციონერობის“ ატრიბუტისათვის მიმართება. მაგრამ დავუბრუნდეთ საქმიან მსჯელობას. პ. დევომ, დაალაგა რა თავისებურად ჩემი თეზისი იოანე მოსხის შესახებ, დააყენა საკითხი თუ როგორ მივედი მე ამ დებულებამდე (პ. დევი დას. ნაშრ. გვ. 100).

ჩემს მოკამათეს, რატომღაც ძალიან სურს შექმნას შთაბეჭდილება, თითქოს ფრანგმა მკვლევარმა ზოტენბერგმა (რომელმაც „პირველად აღნიშნა იოანე მოსხის სახელი“, მიუხედავად იმისა, რომ მე არ ვეთანხმები ზოტენბერგს), მაინც მოახდინა ჩემზე გავლენა. ახირებული ამბავია: ზემოთ პ. დევი ჩემი დებულების „რევოლუციონერ ორიგინალობაზე“ ლაპარაკობდა და ეხლა კი ერთბაშად ვილაცის გავლენის ქვეშ სურს მომათავსოს, და ისიც ისეთისა, როგორც იყო გასული საუკუნის ფრანგი ორიენტალისტი ზოტენბერგი. ზოტენბერგი ქართული კულტურის მტერი იყო, და გაუგებარი იქნებოდა, ქართული კულტურის წარმატების ისტორიული საბუთები მე ასეთი მკვლევარისაგან მიმედო. ჩემი დამოკიდებულება ზოტენბერგისადმი სავსებით ნათელია. ზოტენბერგის დებულებები მე გამოვიყენე ნეგაციურად, ე. ი. ამ დებულებათა უარყოფით მოვიხსენიე ზოტენბერგი. პოზიტიურმა საბუთებმა და ფაქტობრივმა მონაცემებმა კი სხვა რამ გაარკვიეს. ამის გაგების ნაცვლად პ. დევი თავის თავს ნებას აძლევს არააკადემიური გამოსვლა იკადროს; ნამდვილად მეცნიერულ ძიებას ასეთი ფანდები არ სჭირდება.

პ. დევი მართალია, როცა იგი მეცნიერული გზით მიდის და აყენებს საკითხს: „როგორ მივიდა ნუცუბიძე იოანე მოსხის შესახებ თავის დებულებამდე“ (იქვე). ასეთი საკითხი სრულიად კანონიერია: წამოყენებულია ახალი (რა თქმა უნდა, არა „რევოლუციური“ შ. ნ.) საკითხი და მეცნიერებას შეიძლება აინტერესებდეს— როგორ იქნა იგი მიგნებული...

რა თქმა უნდა, ვისაც ჩემი გამოკვლევა წაუკითხავს, მან იცის, რა გზით მივედი იოანე მოსხის საკითხამდე, თუნდაც იგი საკითხის დასმა-გადაჭრაში არ მეთანხმებოდეს. პ. დევი უდავოდ მართალია, რადგან მე მართლაც მივედი იოანე მოსხის საკითხამდე. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩემი ოპონენტი წინააღმდეგობაში ვარდება: რაღა აზრი აქვს საკითხს—როგორ მივიდა ნუცუბიძე იოანე მოსხამდე, (პ. დევის სტილით რომ ვთქვათ), თუკი გვინდა დავამტკიცოთ, რაღაც

უნდა დაჯდეს, რომ ის (ე. ი. მე) ზოტენბერგის გავლენას განიცდიდა. როგორ ითქვა, ეს სერიოზული საკითხია. იგი დამუშავებული მქვს ჩემს რუსულ გამოკვლევაში და ვამზადებ ქართულ ენაზე მონოგრაფიულ წერილს იოანე მოსხის შესახებ (იხ. ამ ნაშრომის ნაწილი: „იოანე მოსხი—სინაიტი თუ საბაიტი“. 1965 წ. ქურნ. „დროშა“, №5). აქ კი მოვახსენებ პატივცემულ ჩემს ოპონენტს, რომ ჩემი გამოკვლევებიდან ბალავარიანის ბერძნული რედაქციის შესახებ ნათელია, რომ იოანე მოსხმადე მე მივედი მისი მოწაფის —სოფრონ პალესტინელის (მე-7 საუკუნის მოღვაწე შესწავლის გზით. პ. დევო ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ქართულ ბალავარიანში არავითარი ხსენება არაა ვინმე იოანესიო. მართალია, იოანე არაა მოხსენებული ქართულ ბალავარიანში, მაგრამ იგი არაა მოხსენებული არც „სამოთხეში“, რომლის მიმართ იოანე მოსხის ავტორობა დიდი ხანია დადასტურებულია. მართალია, ამის გამო „სამოთხის“ მიმართ იოანე მოსხის ავტორობა ერთი ხნის განმავლობაში (ნიკეა მეორე კრების შემდეგ) ეპკვის ქვეშ იქნა დაყენებული, მაგრამ საკითხი იოანე მოსხის სასარგებლოდ საბოლოოდ გაირკვა. მაგრამ ეს იყო მე-7 საუკუნის ბოლოს, და შემდგომში არ უნდა იქნეს ისეთივე ამბავი განმეორებული ევროპის ცნობილი სამეცნიერო ორგანიზაციის მიერ.

იოანე, ხან—როგორც „საბაიტი“, ხან „სინაიტი“ იხსენიება ბერძნული ბალავარიანის ტექსტის ლემებში (იხ. ამის შესახებ ჩემი „ბერძნული ბალავარიანის წარმოშობისათვის“ და „იოანე საბაიტი თუ სინაიტი“). ქართული ბალავარიანის ტექსტს არა აქვს ლემა: მისი ავტორი მოთხრობის შესავალში ერთსა და იმავე დროს აღნიშნავს მოთხრობის მისდამი მიღწევასაც (ინდოეთიდან პალესტინაში), მომთხრობსაც (ისააკი, ძე სოფრონ პალესტინელისა) და მოთხრობსაც. ბალავარიანის ბერძნულ ტექსტებში ავტორი და მოთხრობის ავტორი სხვადასხვაა. აქედან ნათელია, რომ პ. დევო ერთიმეორეს აღარებს შეუდარებელ, დისპარაქულ გარემოებებს.

ექვთიმე ივერს, ჩანს, საქმე უკეთ ესმოდა. ქართული ბალავარიანის დასაწყისი მან ბერძნულისათვის გადააქეთა იმავე მეთოდით, როგორც მთელი მოთხრობა, ე. ი. გაათართოვა და მეტაფრაზირებულიყო იგი, იმ განსხვავებით, რომ კონკრეტული, ნამდვილ-ისტორიული სახელი „ისააკი“ მის კავშირში სოფრონისთან, რომელმაც მე-10 ს. ბოლოსათვის დაკარგეს მნიშვნელობა, მან სათანადო ცვლილებებითურთ ამოიღო ბერძნული ვარიანტიდან; ამდენად პაულ დევოს მიერ ნაცადმა შედარებამ, როგორც უსაგნომ, ყოველგვარი აზრი დაკარგა.

3. დევოს იმის შესახებ კი არ უნდა დაეყენებინა საკითხი, რომ ქართულ ბალავარიანში არაა მოხსენებული იოანეს სახელი, არამედ ის უნდა ეკვლია—როგორ მოხვდა ეს სახელი ბერძნულ ლემაში. სწორედ ეს საკითხი დაუვსვი მე ფრ. დელგერს, მაგრამ მას დღემდე, როგორც გაირკვა დასმულ კითხვაზე პასუხი არ გაუცია, ვერ უპასუხებს მას ვერც პაულ დევო, რადგან მან გვერდი აუარა იოანეს სახელის ბერძნულ ლემებში მოხსენიებას და, ცხადია, ვერც მათი ახსნა სცადა. საეჭვოა, რომ ამ სახით მეცნიერული კამათის წარმოება შეიძლებოდეს. საკმარისია ყურადღება მიექცეს ბერძნულ ლემაში იოანე საბაიტის თუნდაც ერთ-ერთ მოხსენებას (იხ. მაგალითისათვის: „მოწოდებული იოანეს, წმ. საბას მონასტრის ბერის, მიერ“ ბერძნულად: „მეენებთიისა დია იოანე მონახუ მონეს ტუ აგიუ საბა“; მოთავსებულია „ბერძნულ ხელნაწერთა ნანიანის კოდექსში, გვ. 318. ლათინურად: „გრეცი კოდიცეს მანუსკრიპტი აჰუდ ნანიანუს“). ამ საბუთის გვერდით, რომლის გარკვევას არც კი ცდილობს ჩემი ოპონენტი, რალა აზრი აქვს განცხადებას, რომ ქართულ ბალავარიანში „არავითარი მითითება არ არის რომელიმე იოანეზე“ (დას. ნაშრომი, გვ. 101).

ვერ დავეთანხმები ჩემს პატივცემულ ოპონენტს, თითქოს მე რაღაც ხელოვნურ დასაბუთებას ვაწარმოებდე. რამდენადაც ჩემი მოკამათის სახით უდავოდ საქმე მაქვს დიდ ერუდიტთან, არ მოველოდი, თუ ყველაფრის განმარტება დამპირობებოდა. ახლა მე იძულებული ვარ კრიტიკულ შენიშვნებს ასეთი განმარტებებით ვუპასუხო: იოანეს სახელი შეიძლებოდა ბერძნულ ლემებში მხოლოდ ქართული ბალავარიანის თავწერიდან შესულიყო. ვისაც ეს არ სჯერა, მან აჩვენოს, საიდან შეიძლებოდა გაეკეთებინა იგი ბერძნული ბალავარიანის რედაქტორ-გადამკეთებელს. მართალია ეს სახელი ბალავარიანის ტექსტში არ ჩანს,—წინააღმდეგ შემთხვევაში, პატივცემული 3. დევო და მეც ამას თავისუფლად ამოვიკითხავდით და საკამათო არაფერი გვექნებოდა—მაგრამ მეცნიერული პრობლემა ხომ სწორედ აქ იწყება. ცნობილია, რომ აპოფთეგმატიკური საკომპოზიციო—შესავალი ფორმულა — „გვითხრობდა ჩვენ“ (ბერძნულად „დიეიგესატო ჰემინ“), არ მოითხოვდა იმ პირის დასახელებას, რომელსაც — „უთხრობდნენ“, მაგრამ განა ეს ნიშნავდა, რომ ასეთი პირი არც არსებობდა? მაშინ — ვიღას უთხრობდნენ?

ცნობილია, როგორც აღვნიშნეთ, რომ „სამოთხის“ („ლიმონარის“) ნოველებში არსად არაა მოხსენებული მისი ავტორი იგივე იოანე მოსხი და მხოლოდ ხანდახან—„სლაუდიტორი“ (თანამსმე-

წელი). სოფრონი, როგორც იოანეს თანმხლები; იგივეა ქართულ ბალავარიანში („სიბრძნე ბალავარიანში“), ავტორი არ ასახელებს თავის თავს. რამდენადაც ორივე წიგნზე,— ე. ი. ქართულ ბალავარიანზე და „სამოთხეზე“ ეწერა სოფრონის სახელი. ორივე წიგნი, როგორც ვიცით, ერთხანს სოფრონს მიეწერებოდა (იხ. ნიკო მარის გამოკვლევა ხანძთელის შესახებ). როგორც ითქვა, მალე მიხვდნენ, რომ „ემინ“ („გვითხრობდა ჩვენ“) იოანე მოსხს მიუთითებდა. განა საჭიროა რაღაც განსაკუთრებული ოსტატობა მტკიცებისა იქ, სადაც; თუ ეს საჭიროა, მარტივი ინდუქციის წესით უზრუნველყოფილია დასკვნის მიღება?!

აქ შემთხვევა შემთხვევას ხვდება და ენასკვება. გამოირკვა, რომ არ იყო საჭირო იოანეს სახელი მოხსენებული ყოფილიყო „სამოთხეში“, რომ იგი მის თხზულებად ელიარებიანოთ. დღეს ეს მიღებულად ითვლება და ამაზე არავინ დავობს. რატომ არ შეიძლებოდა ამავე წესით და იმავე ნიშნების მქონე თხზულებიდან (ქართული ბალავარიანიდან) ამოეკითხათ ანუ დაესკვნათ მისი ავტორის სახელი. შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ბალავარიანი ამ მხრივ უფრო ხელსაყრელ პირობებში იმყოფებოდა, ვიდრე „სამოთხე“ („ლიმონარი“ იოანე მოსხისა), რადგან ამ უკანასკნელს მხოლოდ ერთ მოწმე ჰყავდა— სოფრონ პალესტინელი, „სამოთხეში“ მოხსენებული. ქართულ ბალავარიანს მოხსენებული ჰყავს წიგნის წარმოშობასთან დაკავშირებით როგორც ეს სოფრონი, აგრეთვე მისი (სულიერი) ძე— ისაკი, რომელმაც ბუდას შესახებ მოთხრობა (ზეპირად და წერილობით) მოუტანა თხრობის მომსმენელს და ჩამწერს. თანამედროვეობამ აღნიშნა იოანე, როგორც ბალავარიანის ავტორი. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სახელი, როგორც ამას პ. დევო მოითხოვს, ბალავარიანის ტექსტში აღნიშნული არ იყო, ეს წიგნი მაინც მას მიეწერა. მაშასადამე. აქ სრულიად დამთხვეული მოვლენები გვაქვს— „სამოთხისა“ და „ბალავარიანის“ მიმართ და ორივეს მიმართ იოანეა ავტორად აღიარებული.

დღეს უკვე გამორკვეულია, რომ ბერძნულმა ტექსტებმა იოანეს ერთ შემთხვევაში „საბაიტი“, ხოლო მეორე შემთხვევაში „სინაიტი“ უწოდა: გამორკვეულია ისიც, თუ რატომ მოხდა ეს. ნუთუ შეცდომაში შეუძლია შეგვიყვანოს იმ გარემოებამ, რომ ორი სახელწოდებაა შემონახული იოანეს მიმართ— „საბაიტი“ და „სინაიტი“, და თითქოს ეს იმას ნიშნავდეს, რომ აქ ორ განსხვავებულ იოანეზე იყოს ლაპარაკი. ნუთუ ნათელი არაა, რომ ამ ორი სახელწოდებით აღნიშნულია ორი დამსახურება, ორი დიდი საქმის გაკეთება, რომ-

ლებიც შესრულების ადგილის მიხედვითაა განსხვავებული: საბას სავანესთან და სინას სავანესთან დაკავშირებით. ამის მიხედვით ხომ სავსებით ნათელია, რომ ვინც ამ ორ სახელდება იოანეს უკავშირებდა, მათ ერთ შემთხვევაში სინაზე შესრულებული „სამოთხე“ ჰქონდათ მხედველობაში, ხოლო მეორე შემთხვევაში—საბაწმინდაში შესრულებული „სიბრძნე ბალავარისა“. და მაშინ ნათელია ისიც, რომ სახელდებათა განსხვავება ავტორის, პიროვნების იგივეობას უსვამს ხაზს (იხ. ჩემი წერილი: „დროშა“, № 5, 1958).

მართალია პ. დევომ არ იცის ეს უკანასკნელი გარემოება, რომელიც გამორკვეულია მას შემდეგ, რაც ჩემი გამოკვლევა „ბალავარიანის“ შესახებ გამოქვეყნდა, მაგრამ იგი არავითარ განსაკუთრებული მტკიცების ოსტატობის შედეგი არაა და გარკვეულ დოკუმენტურ მონაცემებს ემყარება.

სოფრონ პალესტინელი (და არავითარი ზოტენბერგი, კუნი ან სხვა ვინმე, როგორც ფიქრობს პ. დევო) პირდაპირი გზაა იოანე მოსხის მისაგნებად. ეს მრავალგზისაა ნაჩვენები გამოკვლევაში „ბერძნული ბალავარიანის შესახებ“. ერთი ასეთი შეხვედრა სოფრონისა და იოანეს სახელისა მოცემულია—„იოანე მოწყალეს“ ცხოვრების აღწერილობაში, რომელიც ორივე დასახელებულმა მწიგნობარმა ერთად შეადგინა 619 წლის ბოლოში. მაგრამ მაინც მთავარია ორმაგი შედარება — „სამოთხის“ ბერძნულ-ქართული ტექსტისა და იმავე „სამოთხის“ და ქართული ბალავარიანის ტექსტისა, სადაც საკმაო სიცხადით მტკიცდება ავტორის—იოანე მოსხის იგივეობა.

პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა გულწრფელად განაცხადა, რომ ქართული მეცნიერება ჩემს გამოკვლევამდე თითქმის არ იცნობდა იოანე მოსხს და, ამდენად, მოსხის საკითხის ობიექტურმა მკვლევარმა „სამოთხის“ ბერძნულ-ქართული ტექსტის ერთი და იმავე ავტორის—მოსხისადმი (მესხისადმი) მიკუთვნება ტექსტობრივი შედარებით დაადასტურა (იხ. „ცისკარი“, 1957, №2). პ. დევო არც ს. ყაუხჩიშვილის ამ ნაშრომს იცნობდა, როცა თავის კრიტიკულ წერილს წერდა. იოანე მოსხის ქართული ბალავარიანისადმი ავტორობაში დაექვევისათვის საპირო იყო პ. დევოს დაერღვია ჩემი ტექსტობრივი შედარებათა შედეგები, რასაც ჩემი კრიტიკოსი, სამწუხაროდ, არ აკეთებს. ეს რომ მას ეცადა, ეს იქნებოდა მეცნიერული კამათი და მას არ დასჭირდებოდა ჩემს სულში ხელის ფათური, მაგალითად, ასეთი განცხადებისათვის „შ. ნუცუბიძეს აქვს თავისი მოსაზრებები, რომ იოანე მოსხის სიკვდილის თარიღი 634 წელს მიაკუთვნესო“ (დას. ნაშრ. გვ. 102). იოანე მოსხის სიკვდილის თა-

რილი. ოაშიაც არ იყო გარკვეულობა დასავლეთის მეცნიერებაში, მე-
დოკუმენტებით დავასაბუთებ და ჩემს პატივცემულ ოპონენტს კარ-
გად მოეხსენება შემთხვევები, რომ დასავლეთის მეცნიერებამ ჩემი
თარიღი—634 წელი ამის შემდეგ მიიღო.

დევო კვლავ უბრუნდება იოანე მოსხის საკითხს. უნდა ითქვას,
რომ ეს საკითხი ყველაზე უფრო აწუხებს დასავლეთის მეცნიერებს.
ჯერარ გარიტი, ფრ. დელგერი და პ. დევოც ერთნაირად უტრიალე-
ბენ იოანე მოსხის საკითხს. თუმცა არც ერთი მათგანი ამ საკითხთან
დაკავშირებულ საბუთებს არ ეხება. მე მოველოდი, რომ ჩემი დე-
ბულება იოანე მოსხის შესახებ წინააღმდეგობას წააწყდებოდა და-
სავლეთის მეცნიერებაში. საამისო გამოცდილებას საკმაოდ იძლევა
სხვა შემთხვევებიც — პეტრე ივერის, ექვთიმე ივერის და სხვ. სა-
კითხები, და დიდი ინტერესით ვუცდიდი კრიტიკულ შენიშვნებს.
უნდა ვაღიარო, რომ ჩემი ვარაუდი არ გამართლდა. რა მეცნიერული
ფასი აქვს პატივცემულ პროფესორის ჯერარ გარიტის განცხადებას
ფილოლოგთა ევროპულ კონგრესზე, იტალიაში, 1956 წელს (რომში),
რომ ჩემი დებულება იოანე მოსხის შესახებ „პარადოქსულია“. ფი-
ლოსოფოსმა შოპენჰაუერმა გერმანიაში, უილიამ ჯემსმა ამერიკაში
კარგა ხანია განუმარტეს მეცნიერებს, რომ ყოველი მნიშვნელოვანი
და ქეშმარიტობის მომავლის მქონე დებულება თავდაპირველად ყო-
ველთვის „პარადოქსალურია“.

ფრ. დელგერი, როგორც ითქვა, პაულ დევოს მიდევნებით, ჩვენს
დებულებას მოიხსენიებს როგორც „ახალ დებულებას“ მოსხის შე-
სახებ. თუმცა საწინააღმდეგოს ჯერჯერობით არაფერს ამბობს.

პაულ დევო თავის ვრცელ წერილში ეხება, უპირველეს ყოვ-
ლისა, იოანე მოსხის ქართველობას და აღნიშნავს, რომ მოსხის ქარ-
თველობა ერთგვარი თაღია ამ სისტემისათვის (გვ. 103). ავტორი მართა-
ლია: იოანე მოსხის საკითხი ერთი მთავარი საკითხთაგანია ბალავა-
რიანის პრობლემატიკაში, და მისი ქართველობის შესახებ თეზისის
გამოქვეყნება გავბედე მხოლოდ მას შემდეგ, რაც რიგი დოკუმენ-
ტებით იგი ურყევად დადასტურდა. სამწუხაროდ, ისევე როგორც
ფრ. დელგერმა, პ. დევომ ვერ იპოვა ვერაფერი ამ ჩემი საბუთების
წინააღმდეგ სათქმელი, გარდა უბრალო განცხადებისა, რომ ეს,
თითქოს, ასე არააო. არც ერთი როგორც პირდაპირი, ისე არაპირდა-
პირი საბუთი ჩემს მოკამათეს არცკი უცდია უარეყო. თუმცა კრიტი-
კის გასაადვილებლად ქართულ-ბერძნული ტექსტების შედარებას
რუსული შესატყვისები დავურთე. ჩემი არაპირდაპირი საბუთები,
როგორცია ბასილ ზარზმელის თხზულება მოსხის თანამედროვე

ქართულ კულტურულ გარემოცვაში (მე-8 ს.) დაწერილი, და რომელიც სტილისტურ-კომპოზიციური მონაცემებით საესეებით ემთხვევა ქართულ ბალავარიანს (როგორც ეს დადასტურებულია კ. კეკელიძის მიერ) და მოსხურ სინაქსარში აღრინდელი მოხსენიება იოდასაფისა — ჩემი მოკამათის ყურადღების მიღმა დარჩა.

ყოველივე ამის ნაცვლად, ჩემი ღირსეული ოპონენტი ერთ კორექტურულ შეცდომაზე (რომანუმის romanum-ს — მაგივრად დაბეჭდილია — რომან(ორ)უმ — roman(or)um) ჩერდება და აქედან დასკვნასაც არ ერიდება — თითქოს ის წიგნი მე თვალითაც არ წინახოს. რომ შემეძლოს ჩემს მოკამათეს მივბადო, მივეუთითებდი მის მცდარ წაკითხვებს, სადაც მართლაც სასაცილო ფორმებშია გადმოცემული მოსხების ადგილმოსახლეობის დასახელება, რასაც როგორც ითქვა, ამაოდ ენდო პროფ. დელგერი. მაგრამ ასეთი საბუთების მოყვანა ხომ ნამდვილი საბუთების განხილვისას გაჭირვების მაჩვენებელია.

პ. დევოს ერთადერთი საბუთია განცხადება: „მოსხები ოდითგან ითვლებიან ბერძნულ მკვიდრად“. ჩემთვის, ცხადია ეს, ადრეც იყო ცნობილი, და არა მარტო საბერძნეთში, არამედ—სირიაშიც: მკვლევარი ვეიე ფიქრობს, რომ იოანე მოსხი დამასკოში დაიბადა. ცნობილია, რომ თვითონ იოანე მოსხი „სამოთხის“ ნოველაში (№ 186) ლაპარაკობს ვინმე მოსხზე — „ტიროსელ მოვაკრებზე“ (იხ. ბერძ. პატროლ. 87. 306). პატივცემულ პ. დევოს, ისევე, როგორც ფრ. დელგერს, კარგად უნდა მოეხსენებოდეთ, რომ სიტყვა „მოსხი“ ბერძნულად ხბოს ნიშნავს და იგი შეიძლებოდა სახელად ეხმარათ, როგორც სხვა ენებშიაც. ამიტომ იყო, რომ მეცნიერებაში არჩევდნენ მოსხს — როგორც სახელს და მოსხს — როგორც მოდგმას, თემს, ერს. ამისდა მიხედვით იბრძოდა ორი ფორმა:—„იოანეს ტუ მოსხუ“, ე. ი. იოანე მოსხის ძე, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მამამისს უნდა რქმეოდა სახელი მოსხი, და „იოანეს პო მოსხოს“—იოანე, მოსხი შთამომავლობით, ეროვნებით. ლათინურ ძეგლებში იოანეს მოსხობა ეროვნულ ნიშნად ითვლებოდა მე-16 საუკუნიდან—ნაციონე (Natione-ის როზვეილუს, „მამათა ცხოვრება“—Vita Patrum, წინასიტყვაობა, 12, ბერძნ. პატროლ. 87, 2849, 50). ჩემ მოკამათეთათვის აგრეთვე ცნობილი უნდა იყოს, რომ მწიგნობარი ფოტიის აზრი, რომ მოსხი იოანეს მამის სახელი იყო, მეცნიერებამ დიდი ხანია უარყო და მით მხარი დაუჭირა იოანეს წარმოშობით მოსხობას ანუ მესხობას.

ამდენად, ჩემმა მოკამათებმა ოდნავადაც ვერ შეარყიეს დებუ-

ლება იოანე მოსხის ქართველობის შესახებ, რაც. თავისთავად ცხადია. არ წყვეტს საკითხს მისი ქართული ბალავარიანისადმი ავტორობის შესახებ, მაგრამ ამაზე ისინი არაფერს ლაპარაკობდნენ, და ჩემს გამოკვლევაში მოყვანილ საბუთებს ჭერ არავენ შეხებია.

დარჩა პ. დევოს ორი უკანასკნელი შენიშვნა. ჩემი რეცენზენტი არც ისე გულიანად, მაგრამ მაინც არ უარყოფს იმის შესაძლებლობას. რომ „სიბრძნე ბალავარისის“ ჩამწერს, თუ მას მიზნად ჰქონდა მის იერუსალიმელ მკითხველთა წრეში და უპირველეს ყოვლია, სოფრონისათვის, ვითარცა იერუსალიმის პატრიარქისათვის, მიტანა. იგი პირველად ბერძნულად უნდა გაეკეთებინა. ის უფრო გარკვეული იქნებოდა საკითხში, თუ ეცოდინებოდა, რომ საქართველოში, ისევე როგორც ზოგიერთ სხვა კულტურულ მოწინავე წრეში წინა აღმოსავლეთისა (სირიაში, სომხეთში და სხვ.)—ბერძნულს, განსხვავებით დასავლეთ ევროპის მწიგნობართაგან. ფლობდნენ უძველეს დროიდან რენესანსამდე.

დასასრულ ჩემი ოპონენტი აღნიშნავს: „ბ. ნუცუბიძე უგულვებლყოფს ფალაურ და არაბულ შუამავალს (ბალავარიანის გავრცელებაში. შ. ნ.)... რად ესაჭიროებოდა მას ეს, როდესაც იოანე საბაიტი იღებდა მოთხრობას თავისი წყაროდან ზეპირი გადაცემით სოფრონის ძე ისააკისაგან იოანე მოსხისათვის სოფრონის „მამისათვის“ (იხ. პ. დევო, დას. ნაშრ. გვ. 104).

საქმის მცოდნეს მოეხსენება, რომ აქ დასახელებული შუა საფეხურები არათუ უგულვებლყოფილია ჩემ მიერ, არამედ ფაქტიურად მოხსნილია, რადგან საკითხი დგას ბალავარიანის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გავრცელების ორი გზის შესახებ. ესაა შემოვლითი და მრავალსაფეხურიანი—ინდოეთი, ირანი, არაბეთი, საქართველო. საბერძნეთი—და პირდაპირი ინდო-ქართულ-ბერძნული გზა. ამ გზას შეიძლება როგორც მოკლედ უკვე აღინიშნა, „ქართული გზა“ ეწოდოს, მთავარი გმირის—იოდასაფის „ქართველ წმინდანად“ აღიარების მსგავსად.

მე ვიცი, რომ აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურულ ურთიერთობაში დებულება „ქართული გზის“ შესახებ „ახალი“ და „პარადოქსული“ თეზისი იქნება ჩვენი დასავლეთი პარტნიორებისათვის. მაგრამ. მიუხედავად ამისა, ასეთი გზა, როგორც ირკვევა, მართლაც არსებობდა, კერძოდ, „ბალავარიანის“ გავრცელების სახით.

ჩვენი მორიგი ამოცანაა, მკითხველს ვრცლად ვესაუბროთ ამ „ქართული გზის“ თაობაზე.

ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“ ინგლისურ ენაზე

ორიოდე თვის წინათ ინგლისურ ენაზე გამოვიდა „სიბრძნე ბალავარის“ თარგმანი, შესრულებული პირდაპირ ქართული ტექსტიდან დავით მარშალ ლანგის მიერ. წიგნი გამოსცა ჯორჯ ოლენის გამომცემლობამ ლონდონში და მას დართული აქვს ახალგაზრდა ბუდას სურათი. წიგნი შეიცავს ორ ნაწილს: პირველში მოცემულია (5—65 გვერდამდე) გამოკვლევა ბუდას შესახებ თქმულების განვი-
“თარებისა. დაწყებული ინდური წყაროებიდან, ვიდრე იოდსაფამდე. აქ გარჩეულია საკითხები ინდურ საფუძვლების შესახებ, მანიქველთა საბუთებისათვის, არაბული ვერსიების გამო, ქართული ვერსიებისათვის და დასასრულ ექვთიმე ქართველისა და ბალავარიანის ბერძნული თარგმანის შესახებ.

გამოკვლევას თან მოჰყვება მეორე ნაწილი წიგნისა. რომელიც დასათაურებულია ასე:

„სიბრძნე ბალავარისა გადმოთარგმნილი ძველი ქართული ვერსიიდან“ (79 გვ.—111 გვ.). ამის შემდეგ დართულია ერთი ნაკვეთი ახლად მოწოდებულ „ბალავარიანისა“ იერუსალიმური ტექსტიდან (გვ. 123—124). ამათ გარდა წიგნს წამძღვარებული აქვს მოკლე წინასიტყვაობა (ორიოდე გვერდი). ჩართული აქვს სქემა „ბალავარიანის“ ტექსტის მსოფლიო განვითარების გზისა. დასასრულში მოცემულია ამოკრეფილი ბიბლიოგრაფია, პოსტსკრიპტუმ და ინდექსი (129—131).

ასეთია ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ ინგლისური თარგმანის გარეგნობა და მოცულობა.

განვიხილოთ წიგნი შინაარსეულად. წიგნი, ექვს გარეშეა. უაღრესად მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული კულტურის მსოფლიო პროპაგანდისათვის. ამ მხრივ ღირსშესანიშნავია როგორც გამოკვლევა დ. მ. ლანგისა. ისე თვით ტექსტის თარგმანი და გამოქვეყნება. ამ მნიშვნელობას აძლიერებს კიდევ ის მდგომარეობა, რომ დღესდღეობით, ბალავარიანის ე. წ. იერუსალიმური ტექსტის მისაწვდომად გახდომის შემდეგ. რაც სულ ორიოდე წლის საქმეა, მსო-

ფლიო მეცნიერებაში დაისვა საკითხი ბალავარიანის ორი ქართული რედაქციის შედარებითი ღირებულების შესახებ. პრაქტიკულად ეს საკითხი ეხება იმის ნათელყოფას, თუ დღეს არსებული ორი ქართული რედაქციისაგან რომელი არის უფრო აღრინდელი და, მაშასადამე, ძირეული.

ეს არაა მარტივი საკითხი, რადგან საკითხის ასე თუ ისე გადაწყვეტა უშუალოდ უკავშირდება მეორე უფრო მნიშვნელოვან საკითხს — წამოვიდა ინდური რომანი დასავლეთისაკენ მრავალსაფეხურებრივი გზით — ინდურ, მანიქურ, ფალაურით, არაბულით, ქართულით. ვიდრე ბერძნულამდე, თუ იყო მეორე — პირდაპირი გზა ინდურიდან მხოლოდ ქართულზე გავლით. ბერძნულამდე, ანუ სხვაწაირად რომ ითქვას. არსებობდა თუ არა პირდაპირი ქართული გზა ინდური რომანის დასავლეთის კულტურაში გადასვლისა. როგორც ჩანს, საკითხი სერიოზულია და მეცნიერებაშიაც ორი აზრი უპირისპირდება ერთიმეორეს — მრავალსაფეხურებრივი გზის მომხრეებისა და პირდაპირი ქართული გზის მომხრეებისა.

ქართული გზა გულისხმობს, რომ წარმართული ინდური თქმულება გადაამუშავებულ იქნა ქრისტიანულად საბაწმინდის მონასტერში ქართველი ბერის იოანე მოსხის (მესხის) მიერ და აქედან იოდასაფი „ქართული წმინდანის“ სახით შევიდა მესხეთის (კლარჯეთის) მოსახსენებელ ძეგლებში, IX-ს. და X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე გადაამუშავებულ იქნა ექვთიმე იბერის მიერ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე. გიორგი მთაწმინდელმა აღადგინა ეს კავშირი მოსხური (მესხური) სინაქსარისა ბიზანტიურ სინაქსართან და ბალავარიანის გავრცელების პირდაპირი გზა უჩვენა.

როგორც ითქვა, ეს დიდი, ერთიმეორისათვის დაპირისპირებული ორი გადაჭრა საკითხისა ვრცელი არგუმენტაციის შემცველია და მათ გზღვრამაგვებულ კვლევას მოუწოდება მსოფლიო მეცნიერების მახლობელი წლები. საინტერესო ისაა, რომ საქართველოშიც გამოიცა ორივე რედაქცია ქართული „ბალავარიანისა“, მაგრამ ინგლისურსა და ქართულ გამოცემას შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე გამოცემა ბალავარიანის გავრცელებაში მრავალსაფეხურიანს და, მაშასადამე, არა ქართულ გზას უჭერს მხარს, დიდი განსხვავებაა: ქართული გამოცემა შეიცავს „ბალავარიანის“ ორი ქართული რედაქციის ტექსტს პარალელურად და, მაშასადამე, ორივეს მთლიანად. ეს, თითქოს იძლევა ნათელ საშუალებას იმ განსხვავებების შენიშვნისა. რომელიც მოცულობის მხრივ საკმაოდ დიდია (იერუსალიმური ტექსტი ორნახევარჯერ მეტია მოცულობით, ვიდრე „სიბრძნე ბალა-

ვარისა“, მაგრამ ეს ასეა მოზრდილი ნაკვეთების განსხვავების მართ და მცირე, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანი განსხვავებები გარეგნულად შეუმჩნეველი რჩება.

ინგლისური თარგმანი ძირითადადში მაინც „სიბრძნე ბალავარის“ ქართული ტექსტითაა გამართული და სულ სამიოდე გვერდი ერთ-ერთის იერუსალიმური ტექსტიდან. ეს დამატება არ ქმნის, ცხადია, იმ სისრულეს, რომელიც იერუსალიმურ ქართულ ტექსტს ახასიათებს. ამდენად დ. მ. ლანგის გამოცემა ფაქტიურად „სიბრძნე ბალავარის“ თარგმანია. ჩვენი ყურადღების საგანი დღესდღეობით ეს თარგმანია. დამოუკიდებლად იმისაგან, თუ ქართული ბალავარიანის რომელი რედაქცია შეიძლებოდა დადებოდა საფუძვლად ბერძნულ თარგმანს, დ. მ. ლანგის საქმის დიდი მეცნიერული და კულტურული მნიშვნელობა ყოველივე ეჭვს გარეშეა.

ცნობილია, რომ X საუკუნის მიწურულში ბერძნულად გადამუშავებული ერთ-ერთი ქართული რედაქციიდან ბალავარიანი 10-18 წელს ითარგმნა ლათინურ ენაზე, რის შემდეგ ის გავიდა დასავლეთის კულტურაში და ვეებერთელა კვალი დატოვა მწერლობასა და შეკრებაში. მას აქეთ ცხრა საუკუნეზე მეტმა ხანმა განვლო და დღეს დასავლეთის ერთ-ერთი უდიდესი გავრცელების მქონე ენაზე—ინგლისურზე კვლავ ითარგმნა იგივე ბალავარიანი იმავე ქართული ენიდან. ამ დიდი ისტორიული შინაგანი აზრის შემცველი ფაქტის მნიშვნელობის არც განდიდება და არც უგულვებელყოფა არ შეიძლება. გამოჩენილი ქართველოლოგის დ. მ. ლანგის მიერ შესრულებული საქმე ვეებერთელა ისტორიული ამბავია: მან მართლაც „პირველად“ შეასრულა თარგმანი ევროპულ ენაზე პირდაპირ ქართული წყაროდან და ამ განმეორებით დაწაფებაში კვლავ ქართული წყაროსადმი ნათლად ჩანს, რომ ეს ნამდვილი წყარო ყოფილა ბალავარიანის სიბრძნის მიწვდომისათვის.

თუ ამ გარემოებას სწორად გავიგებთ და მას დადებითად შევაფასებთ, მაშინ ბალავარიანის ქართული რედაქცია, როგორც ასეთი, უნდა იქნეს ყურადღების ცენტრში.

დ. მ. ლანგს შესანიშნავი შესავალი აქვს დაწერილი თავისი გამოცემისათვის. იგი არაა მოკლებული ენობრივ-ფილოლოგიურ კვლევას, რაც განსაკუთრებით ახასიათებს ბალავარიანის ქართული რედაქციების გამოცემას, და ამის გვერდით ის შეიცავს ფართო ისტორიულ-კულტურული პერსპექტივების შემცველ გამოკვლევას. მაგრამ ეს ყველაფერი მიმართულია იქით, რომ გამართლებულ იქნას არა ქართული რედაქციის, როგორც ინდურის პირდაპირი გადამუ-

შავეების ამბავი ქართული ავტორის მიერ, რომელმაც ისტორიული აუცილებლობით დადგენილ პირობებში შეასრულა ინდური თქმულების ქრისტიანიზაცია, არამედ ქართული ვერსიის ნათარგმანობა ინდური ამბავის გავრცელების ერთ-ერთ, სახელდობრ არაბული ვერსიისაგან.

პროფესორ ილია აბულაძის გამოცემა არ აყენებს ამ საკითხს. მას ბალავარიანის ქართული რედაქციის შედარებითი კვლევა შესაძლებლად მიაჩნია იმისგან დამოუკიდებლად, თუ როგორია გენეალოგია ამ რედაქციისა, რომელიც თავდაპირველი აღმოჩნდა. არ შეიძლება ასეთი ვითარება მართებულად არ ჩაითვალოს და ბალავარიანის ქართული რედაქციების ურთიერთმიმართების კვლევას არაფრით არ ეხმარება მათგან ძირითადის რომელიმე უცხოურ-თუნდაც არაბულიდან ნათარგმანობის მტკიცება, ამ უკანასკნელის მტკიცება შესაძლებელიც რომ აღმოჩნდეს, რაც, როგორც ირკვევა, არც ისე ადვილი საქმეა.

როგორც აღინიშნა, ბალავარიანის ქართულიდან ინგლისურ ენაზე მთარგმნელი და გამომცემელი თავდაპირველად რომანის ინდურ ფონს არკვევს. მისი მიზანია იმთავითვე ისე წარმოიდგინოს თქმულების მოძრაობა აღმოსავლეთიდან დასავლეთის კულტურისაკენ, რომ ცხადი გახდეს, რა ხასიათი უნდა ჰქონოდა ამ განვითარებას. ავტორი ადგენს, რომ ეს გზა არ ამოდიოდა გამზადებული თქმულებიდან, რომელსაც გავრცელების ანუ სესხების თუ თარგმანის მეტი არაფერი სჭირდებოდა. „მე არ ვარ—წერს ავტორი—ნათლად დარწმუნებული, რომ ვარლაამის რომანი იყოს უშუალო თარგმანი ბუდას ცხოვრების რომელიმე ჩვენთვის ცნობილი აღწერილობისა, ან რომ. ყოველი ვარაუდის მიხედვით თითქოს უნდა არსებულიყო ზუსტი ბუდისტური პირველსახე (პროტოტიპი) იმ შრომისა, რა საბითაც იგი საბოლოოდ შევიდა დასავლეთში“ (გვ. 12). პირიქით, ავტორი ფიქრობს, რომ პირველი ასკეტიკური თქმულება ბუდასთან დაკავშირებული, თანდათან გადამუშავებისა და სახეცვლის გზით-იგავეებისა და სენტენციების ჩართვით განიცდიდა ცვლილებებს და განვითარებას.

ამრიგად, ავტორის აზრით, ეს არის, „რთული. -სინთეტური ნაწარმოები, აგებული სართულიდან სართულამდე ბუდისტური ტრადიციის საფუძველზე, მაგრამ სახეცვლილი სხვადასხვა გარეგანი წყაროებისაგან მთელი თავისი გავრცელების გზაზე ინდოეთიდან დასავლეთამდე“ (23).

ავტორის დასკვნა მთელი ამ მოსაზრებებიდან მიმართულია წი-

ნააღმდეგ საშუალო „საუკუნეთა სქოლასტიკის მიერ შექმნილი წარმოდგენისა“ თითქოს ბალავარიანის რომანი ჩამოიტანა „ინდოეთიდან იოანე დამასკელმა, რომელიც არასოდეს იქ არ ყოფილა“ (იქვე). დ. მ. ლანგი ჯერ კიდევ თავის აღრიხდელ ნაშრომებში იბრძოდა ბერძნული ბალავარიანის ვითომცდა იოანე დამასკელის ავტორობის წინააღმდეგ, იგი გადაჭრით იცავს ექვთიმე იბერის მიერ ბერძნული ბალავარიანის ქართული დედნიდან გადაკეთების ფაქტს. ეს დ. მ. ლანგის ერთი დიდი დამსახურებათაგანია, როგორც მეცნიერების საერთოდ, ისე ქართული კულტურის ობიექტური შესწავლის საქმეში. ავტორს სურს მოსპოს ყოველგვარი კვალი იოანე დამასკელის ასეთი საქმიანობის ვითომცდა საბაბისა. ბალავარიანის მრავალ ბერძნულ ხელნაწერს, როგორც ეს ცნობილია, აწერია, რომ ჩვენი რომანი ეთიოპიის შიდა ქვეყნიდან, ინდოეთად წოდებულიდან, ჩამოიტანა წმინდა ქალაქში საბაწმინდის მონასტრის ბერმა იოანემ და, დ. მ. ლანგის აზრით, ამ ზედწერის ნიადაგზე შეიქმნა გულუბრყვილო ფიქცია, რომ იოანე დამასკელმა შექმნა ეს თხზულება (გვ. 11).

დ. მ. ლანგის ენერგიული არგუმენტაცია, მიმართული ფრ. დელგერის მიერ იოანე დამასკელის ბალავარიანის ავტორობის არგუმენტაციის წინააღმდეგ საერთოდ სწორ ნიადაგზე დგას (იხ ამის შესახებ ჩვენი გამოკვლევა „ბერძნული რომანის—ბალავარიანის წარმოშობისათვის“, თბ. 1955 წ.), მაგრამ რატომაა საკირო იოანე დამასკელისათვის უმართებულოდ მიწერილი ავტორობის უსაფუძვლობის დასამტკიცებლად იოანე საბაწმინდელის წინააღმდეგაც ბრძოლა. ხომ აშკარაა, რომ XIII საუკუნიდან ზოგიერთმა ვინმეებმა მეცნიერული თადლითობის მიზნით იოანე დამასკელს მიაწერეს ის, რაც მას არასოდეს არ ეკუთვნოდა და რა დანაშაული მიუძღვის იოანე საბაწმინდელ მოღვაწეს, თუ მისი სახელი ზოგიერთებმა ბოროტად გამოიყენეს?! „გულუბრყვილო ფიქციაა“ იოანე საბაწმინდელ მოღვაწის სახელის გამოყენება იოანე დამასკელის მიმართ და არა თვითონ იოანე საბაწმინდელი მოღვაწე-მწიგნობარის მიმართ, რომელიც ისტორიული ფაქტია. ის იყო შთამომავლობით მოსხი და არა სახელით, როგორც ეს გვხვდება ბიზანტიაში, დამასკოში და სხვ. მოსხი, რომელსაც სახელად ერქვა იოანე. წარმოშობით იყო მოსხი. იგი დაიბადა 555 წ., თავდაპირველად მოღვაწეობდა თეოდოსეს მონასტერში (საბაწმინდასთან ახლოს), სადაც მიიბარა მოწაფედ სოფრონი (მომავალი იერუსალიმელი პატრიარქი) და გარდაიცვალა 634 წელს (იხ. ჩვენი ნაშრომები—„ბერძნული რომანის—ბალავა-

რიანის წარმოშობისათვის“ გვ. 94 შემდ. და „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I, გვ. 290—312). ასეთივე ფაქტია, რომ იოანე მოსხმა დაწერა ნოველების კრებული „სამოთხე“. რომელიც თავის დახმარებს სულისმარგებელ ნოველათა შეკრებაში—თავის „სულიერ ძეს“—სოფრონს მიუძღვნა, რის შემდეგ იგივე მოსხი წერს კიდევ ერთს „სულისმარგებელ ამბავს“—არა სოფრონის, არამედ ამის „სულიერი ძის“ ისაქის დახმარებით. მართალია თვით ამ მეორე ძეგლს—„სიბრძნეს ბალავარისა“ იოანეს სახელი არ აწერია, მაგრამ არის სხვა ცნობები, რომ ის საბაწმინდის მოღვაწე იოანეს ეკუთვნის.

ყველა ეს ამბავი დოკუმენტირებული ფაქტებია. ბერძნულ ტექსტებში ეს ცნობები გადატანილია, ჩვეულებრივი მეტაფრასტული მეტსიტყვაობით. იმის გამო, რომ ბერძნული ბალავარიანის ტექსტების ზედწერა ვილაცამ ბოროტად გამოიყენა, არ იქნება გამართლებული მთელი იმ საფუძვლების უარყოფაც, რის ნიადაგზეც ეს გამოყენება მოხდა. ყოველ შემთხვევაში მართო ამის გამო ქართული ტექსტის ზედწერის უარყოფა შეუძლებელია.

ამის გამო სრულიად მართებულად მოქცეულა ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ ინგლისური თარგმანის შემსრულებელი და გამომცემელი, როდესაც მას უცვლელად დაუტოვებია ეს ქართული ზედწერა, რომლის ორი შემადგენელი ნაწილი მას ნათლად აქვს გაყოფილი: წიგნის ჩამწერის ნათქვამი — ე რ თ ი შ ე ს ა ვ ა ლ ი ა წიგნში და არა მეორე—შესავალი მოთხრობაში. ეს უკანასკნელი რომ ამბის მომთხრობელს გულისხმობს ჩანს საწესო მიმართვიდან, რომელიც ყოფს ორ აღნიშნულ მომენტს. ეს ყველაფერი დაცულია „სიბრძნე ბალავარის“ ინგლისურ თარგმანში. ინგლისურ გამოცემას ცოტაოდნად უფრო გაშლილი აქვს ქართულში (როგორც „სიბრძნე ბალავარის“-ში, ისე ნოველების კრებულში „სამოთხეში“) მიღებული ე. წ. აპოფთეგმატური დასაწყისი: „გვითხრობდა ჩუენ“ (დიეგესატო ემინ — ბერძნულად) და იგი ინგლისურად ნათქვამი აქვს ასე: „ამ ისტორიას გვითხრობდა ჩუენ“.

არ ვიცი, განგებ ჩაიღინა თუ არა ეს მოწინავე ინგლისელმა მკვლევარმა დ. მ. ლანგმა, მაგრამ თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ უძველესი ბერძნული ნუსხის ბალავარიანის ლემა სწორედ ასევე „ისტორიით“ იწყება, მაშინ ერთგვარ დაახლოებას აქვს ადგილი ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ თავწერისა და ბერძნული ტექსტების ლემას შორის.

ასე თუ ისე, იოანე დამასკელის ირგვლივ შექმნილი „ფიქციის“

ნათელსაყოფად გაცილებით უფრო ნაკლები მსხვერპლი იყო სპირო, ვიდრე ისტორიულად დადასტურებული ფაქტი — იოანე მოსხი. მით უმეტეს, რომ ეს უკავშირდება უძველეს ამბავს მთელს ამ კვლევაში — ინდური რომანის გავრცელების პირდაპირი — ქართული გზის შესახებ (არ დაგვაიწყდეს „ქართული წმინდანნი“ — იოდასაფი!).

განსაკუთრებულად აღსანიშნავია დ. მ. ლანგის ყურადღება მანიქველობის როლისადმი ბუდას ისტორიის გავრცელებაში ინდოეთიდან ირანისა და დასავლეთისაკენ. სრული ჭეშმარიტებაა მოცემული ჩვენი ავტორის მიერ შესავალის მეორე თავში. მანიქველობის სინკრეტისტული და შემგუებელი რწმენის შესახებ (25). სავსებით სამართლიანია, რომ იმ ეკლექტიკურ-სინკრეტისტულ ფორმაში მანიქველობამ წამოიღო ბუდას ამბავიც ინდოეთიდან, სხვა და სხვა ადგილს გასავრცელებლად.

მაგრამ აქაც სრული ჭეშმარიტების გვერდით პატარა რამეს გავალისწინებაა საჭირო და რიგი საკითხები, კერძოდ — როგორ მოხდა — ქართული კულტურის შედარებით ადრე (VII ს. დასაწყისში) ბუდას ამბავთან კავშირში მოსვლა — ნათელი გახდება, თუკი გაცილებით უფრო ადრე ეს ინდური ამბავი იმავე მანიქველებმა საქართველოს აღმოსავლურ ჯებირს მოახვეტეს.

ამისათვის საჭიროა დ. მ. ლანგის შესანიშნავ ცნობებთან ერთად, მათ გვერდით გაეხსენოთ ქართველი ისტორიკოსის — ჭუანშერის მოთხრობა — მოზიდანის შესახებ (IV საუკ.), რომელიც „უსჯულო და შემშლელი წესთა, ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცდურებისასა“, თუ ამას დაუვმატებთ შაფურის წარწერის ცნობას საქართველოში შესასვლელად მანიქველთა მცდელობის შესახებ, მთელი სურათი ნათელი ხდება და ქართველ მკვლევართ — ივ. ჯავახიშვილს (ქართვ. ერის ისტორია, 1 § 3) და თედო ეორდანიას — (ქრონიკები, 1 გვ. 47), არ აკლდათ საბუთი ქართველი ისტორიკოსის ამ ცნობაში საქართველოში მანიქველთა წიგნების გადმოღების ამბავი დაენახათ (ქართლის ცხოვრება, 1, თბ., 1955, გვ. 142).

ქართველი ისტორიკოსის ჭუანშერის ცნობას ინგლისელმა მოწინავე მეცნიერმა დ. მ. ლანგმა პირდაპირი ისტორიულ-კულტურული ხიდი მიუყენა, რომლის საშუალებით უნდა აიხსნას, სხვათა შორის, ფაქტი მანიქველთა მიერ ქართულ მწიგნობრობაში ბუდისტური ამბების პირველი შემოხმაურებისა. ნამდვილი და ობიექტური მეცნიერული კვლევა თავისთავადაც მიდის თავის გზით და ამ შემთხვევაშიც VII საუკუნის დასაწყისში ქართველი მწიგნობრობისათვის

ისეთ მოწინავე მაშინდელ პოზიციებზე დგომა, როგორც იყო პალესტინა და საბაწმინდის ლავრა — მომზადებული იყო ნიადაგი თქმულების ძირეული „მეტამორფოზისათვის“, არ დაგვავიწყდეს, რომ ამას წინათ ქართულმა აზროვნებამ იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის სახით მთელი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ასეთივე „მეტამორფოზა“ — ქრისტიანიზაცია დაამთავრა.

არაბული ვერსიების განხილვას საკმაო ადგილი უჭირავს ბალავარიანის ინგლისური თარგმანის გამოცემის შესავალში (თავი 111, გვ. 30—39). ავტორი კვალდაკვალ მიყვება არაბული ვერსიების განვითარებას, საგანგებოდ ჩერდება ბალავარიანში ჩართულ არაკებზე და აღნიშნავს მათ ნაკლებად ბუდისტურ ხასიათს. განსაკუთრებით ჩერდება არაკზე მთესველის შესახებ, რომელიც გვხვდება ქართულ რედაქციებშიაც და მის შემოტანას ახალი აღთქმიდან ბალავარიანის ტექსტში მართებულად მიაწერს მანიქველთა ნამოღვაწარს (გვ. 36). არ გამოპარვია მკვლევარს არც ფრიად განსაზღვრული ფარგლები ისლამისტური მოძღვრებისა არაბულ ვერსიებში (იქვე).

დასასრულ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია დ. მ. ლანგის მიერ ბალავარიანის ქართული ვერსიების განხილვა. ქართული კულტურული მუშაობის ცენტრების და მუსულმან მსოფლიოსთან დამოკიდებულების კვლევით ავტორი მიდის იმ დრომდე, როდესაც არაბულ-ქართული კულტურული ურთიერთობანი შესაძლებელს ხდიდნენ პირდაპირ არაბულიდან თარგმანებს, როგორც ერთი მაგალითთაგანი ასეთი თარგმანებისა არაბულიდან, დ. მ. ლანგს მოყავს „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფია“. „ახლა—წერს დ. მ. ლანგი — ასეთ თარგმანთა სიას არაბულიდან ქართულად უნდა დაემატოს წიგნი „ბალავარისა და იოდასაფისა...“, რომლის შესახებ ფიქრობდნენ ერთხანს მეცნიერები, რომ სწორედ ესაა შემაერთებული რგოლი ბალავარიანის აღმოსავლური და დასავლური ვერსიებისა“ (გვ. 43, 44). ავტორს არ აქვს გათვალისწინებული, რომ მის მიერ მოტანილი პერიოდი არაბულ-ქართული კულტურული ურთიერთობისა ხაზიათდებოდა არა მარტო ცალმხრივი თარგმანებით არაბულიდან ქართულზე, არამედ პირიქითაც — ქართულიდან არაბულზე. ამის მაგალითია პროკლეს „კავშირნი“-ს მოკლე დალაგება მიზეზთა საკითხის გამოყოფით, რომელსაც შემდეგ „მიზეზთა წიგნი“ ეწოდა და სხვ.

დ. მ. ლანგი განსაკუთრებით ჩერდება ბალავარიანის ორ ქართულ რედაქციაზე და იცავს შეხედულებებს, რომლებიც ამ ორი რე-

დაქციის დამოკიდებულებისათვის უკვე გამოთქმული აქვთ ქართველ ცნობილ სპეციალისტებს—აკად. გ. წერეთელს და აკად. წ. კორ. ილია აბულაძეს. ამ ავტორებს დ. მ. ლანგი ამ კამათში არ ასაჯღელებს. სამაგიეროდ ის უპირისპირებს თავის პოზიციას პროფ. შალვა ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის პოზიციას (გვ. 49). ეს ორი ერთიანობის საწინააღმდეგო პოზიცია უკვე იყო ზემოთ დახასიათებული და აღსანიშნავია, რომ ამ დისკუსიაში ევროპული მეცნიერების წარმომადგენელს სასარგებლო წვლილი მიუძღვის. რა თქმა უნდა, დროის განმავლობაში ეს დისკუსია გაფართოვდება და გაღრმავდება როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში და ქართული „სიბრძნე ბალავარის“ ინგლისელი მოწინავე მკვლევარი და გამომცემელი ჩვენი სპეციალისტების გვერდით თავის სიმალლეზე იდგომება.

„ლიტერატურული გაზეთი“, № 14, აპრილი, 1958 წ.

ახალი ეტაპი ქართული „ბალავარიანის“ კვლევაში

ქართული „ბალავარიანის“ მეცნიერულ კვლევაში თანდათან მოიხაზა ახალი ეტაპი, რომლის შემზადება დაიწყო 1956 წლიდან, როდესაც შესაძლებელი გახდა ქართული იმ ვარიანტის შესწავლა, რომელიც ადრე იქნა მიკვლეული იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა შორის, ჯერ კიდევ 1925 წელს, ცნობილი ამერიკელი მკვლევარის რობერტ ბლეიკის მიერ. ამ ტექსტის ფაქტიური აღმოჩენა დასახელებულ ბიბლიოთეკაში მოხდა მხოლოდ 1956 წელს, როდესაც მისი მიკროფილმი იქნა დამზადებული და ამით მისაწვდომი გახდა სხვადასხვა ქვეყნის მკვლევართათვის და, კერძოდ, ქართველ მკვლევართათვის, რომელთაც ყველაზე მკიდრო კავშირი ჰქონდათ ამ ძეგლთან, როგორც მშობლიურ ქართულთან. საქმე ეხება მეორე ქართულ ძეგლს, რომლის სათაურია „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“, და რომელიც, მასასადამე, დაკავშირებულია მრავალის მხრივ აქამდე ცნობილ ქართულ ძეგლთან „სიბრძნე ბალავარისა“. ეს ძეგლი უფრო დიდი მოცულობისაა, თითქმის ორნახევარჯერ მეტი „ბალავარიანზე“, სხვა განსხვავებაზე რომ ჯერჯერობით არ ვილაპარაკოთ.

ამ უკანასკნელი საკითხის გამო მეცნიერები ორ თვალსაზრისს დაადგენენ. ერთნი, მაგალითად პაულ დევო, ბელგიაში და ფრანც დოელგერი, გერმანიაში, თვლიან, რომ ამ ძეგლის აღმოჩენი არას ბლეიკი სხვები—დ. მ. ლანგი და ს. მ. შტერნი—ინგლისში, ამ აღმოჩენად თვლიან ნამდვილი ტექსტის მიგნებასა და გადმოღებას. დ. მ. ლანგი ლაპარაკობს ჩვენს ძეგლზე, როგორც „ახლახან აღმოჩენილზე“, ხოლო ს. მ. შტერნი, როგორც „ახლახან მიკვლეულზე“.

ქართული მეცნიერებაც, პროფ. ილია აბულაძის და სხვების სახით, აფასებს რა რ. ბლეიკის დამსახურებას, არ თვლის მის საქმეს ამ ძეგლის საბოლოო აღმოჩენად. ამაზე შეჩერება იმიტომ გვიხდება, რომ დასავლეთის მეცნიერებამ ეს საკითხი საკამათოდ გახადა.

ამრიგად, დღეს მსოფლიო მეცნიერებას ხელთ აქვს არა ერთი, როგორც ეს იყო აქამდე, არამედ ორი ქართული ძეგლი ბუდან

ცხოვრების ამბავთან მომდინარე. ძეგლი „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“ იერუსალიმის საპატრიარქო. ბიბლიოთეკაში (ხელნაწერი № 140) მოხვდა ქართული ჯვარის მონასტრიდან, სადაც იგი, როგორც ტექსტის მინაწერიდან ჩანს, დამზადებული უნდა იყოს ექვთიმე ივერის ყოფილი მოწაფის — პროხოვრეს გარემოცვაში.

რა მდგომარეობა შექმნა ამ აღმოჩენამ მეცნიერებაში, საერთოდ, და კერძოდ ქართული მეცნიერებისათვის?

ცხადია, რომ იოდასაფის ცხოვრების შესახებ ტექსტის აღმოჩენამ ბევრი ახალი საკითხი დააყენა და „ბალავარიანის“ კვლევის საქმე ახალ ეტაპზე გადავიდა. ყველას კარგად ესმის, რომ აღნიშნულ აღმოჩენასთან დაკავშირებით პირველ რიგში წამოიჭრა საკითხი იმის შესახებ, თუ ამ ორ ქართულ ძეგლთა შორის რაა საერთო და რით განსხვავდებიან ისინი ერთმეორისაგან. უფრო კონკრეტულად, საკითხი დაისვა იმის შესახებ, თუ რომელი ვარიანტია პირველადი — ბალავარის თუ იოდასაფის.

ს. მ. შტერნი თავის რეცენზიაში „სიბრძნე ბალავარის“ ინგლისური თარგმანის შესახებ წერს: „ბუნებრივია, რომ ვრცელი ვერსიის აღმოჩენა ბევრად აადვილებს ქართული ვერსიის შედარებითს შესწავლას ბუდას ისტორიის სხვა ვერსიების მიმართ“. ეს შეიძლება მართალი იყოს, მაგრამ ქართული მეცნიერების ინტერესია თავდაპირველად ჩვენი ვერსიების შედარებითი შესწავლა. არაბული ვერსიების შესწავლა ჩვენთვის განსაკუთრებით ამ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს.

ამასთან ერთად შტერნი ფიქრობს, რომ „სრული ვერსიის შესწავლა ადასტურებს დებულებას, რომელიც, ლანგის აზრით, აღრინდელ მეცნიერთა მიერ იყო დაფუძნებული მხოლოდ შემოკლებულ ვერსიაზე, — სახელდობრ იმ აზრს, რომ ქართული ტექსტი იყო არაბულიდან გადმოღებული და რომ ბერძნული ვერსია არის ყველაზე ცნობილი და წარმოსდგებოდა ქართული ვერსიიდან“.

გამოდის, თითქოს აღრინდელი აზრი — ბერძნული ბალავარიანის ქართულიდან წარმოშობის შესახებ, რომლის გადამღებლად ექვთიმე ივერი ითვლებოდა, არ იყო საბოლოოდ დადგენილი და მხოლოდ ახალი ვერსია „სავსებით ადასტურებს მას“... დ. მ. ლანგის რეცენზენტი არ არის სავსებით მართალი, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ დ. მ. ლანგი წინათაც სრულიად არ ფიქრობდა, რომ დებულება ბერძნული ვერსიის ქართულიდან წარმოშობის შესახებ არ იყო დადასტურებული, როგორც ექვთიმეს მიერ შესრულებული, და მეორე, არც იმ აზრისა იყო. ახალი ტექსტის აღმოჩენამ კი „სავსებით დაადასტურა“

იგი. 1955 წელს, როდესაც ჯერ ნამდვილი ტექსტი იოდასაფის შესახებ არ იყო აღმოჩენილი, დ. მ. ლანგმა გამოაქვეყნა ნაშრომი სათაურით „ექვთიმე ქართველი და რომანი ბალავარისა და იოდასაფისა“. ამ ნაშრომში იგი გადაჭრით მხარს უჭერდა ბერძნული „ბალავარიანის“ ქართულიდან წარმოშობას ექვთიმეს საშუალებით (იხ. ლონდონის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიულეტენი, 1955 წ. ტ. XVII, ნაკვ. 2).

შტერნის დებულება არც სხვა „ადრინდელ მეცნიერთა“ მიმართ არის სწორი, რომელიც პაულ პეტერსის მეთაურობით, ახალი ქართული ვერსიის აღმოჩენამდე ექვმიუტანლად სთვლიდა ექვთიმეს ავტორობას ქართულიდან გაკეთებული ბერძნული მეტაფრასისა.

ერთადერთი შემთხვევა იყო აკად. კ. კეკელიძის პოზიცია, რომელსაც მიუღებლად მიაჩნდა ბერძნული „ბალავარიანის“ ექვთიმეს შიერ ქართულიდან ბერძნულად გადაღება, და მხოლოდ იოდასაფის შესახებ ვერსიის აღმოჩენის შემდეგ დაუშვა ასეთი შესაძლებლობა — სახელდობრ, ამ ვერსიის ნიადაგზე.

„უტყუარი ფაქტია—წერს პატივცემული მეცნიერი აკად. კ. კეკელიძე, რომ ექვთიმე ათონელმა ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „ბალავარიანი“, მაგრამ მას უთარგმნია არა „ბ“ რედაქცია ქართული რომანიისა (ე. ი. არა „სიბრძნე ბალავარისა“—შ. ნ.), არამედ „ა“ (ე. ი. „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“). ექვთიმეს თარგმანი გადაუმეტაფრასებია სვიმონ მეტაფრასტს, ექვთიმე ათონელის თანამედროვეს“.

როგორც ვხედავთ, შტერნის დაკვირვება არ მართლდება აკად. კ. კეკელიძის პოზიციის მიმართ და მაქსიმუმში, რაც გამოუწვევია ამ შემთხვევაში „სრულ ვერსიას“, ეს არის არა „საბოლოო დადასტურება“, არამედ ნაწილობრივი აღიარება ექვთიმეს კავშირისა ბერძნულ „ბალავარიანთან“. აკად. კ. კეკელიძის პოზიციის მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ იგი საგანგებო განხილვას მოითხოვს.

დღეს ჩვენთვის მთავარია ის, თუ რა ცვლილება შეიტანა „იოდასაფიანის“ აღმოჩენამ „ბალავარიანის“ შესწავლის საქმეში, ე. ი. რა გავლენა და ცვლილებები მოახდინა ამ აღმოჩენამ მანამდე შემუშავებულ კონცეფციებში. მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს შინაარსი „ბალავარიანის“ კვლევის ახალი ეტაპისა. ყველა ჩვენ „ბალავარიანზე“ ვლკპარაკობთ, რადგან 1956 წლამდე მხოლოდ ის იყო მეცნიერების განკარგულებაში. დღესაც კი, ისინი ვინც მხარს უჭერენ „იოდასაფიანის“ ადრინდელობას; მაინც ბალავარიანით იწყებენ კვლევას, კერძოდ, აკად. კ. კეკელიძეც. იგი უფრო გვიან ვერსიას ბალავარიან-

ისას ასო ა-თი აღნიშნავს, ხოლო უფრო ადრინდელს („იოდასაფიანს“) ბ-თი.

შტერნი არ ითვალისწინებს, რომ დ. ლანგი თავისი 1955 წლის ნაშრომში, ექვთიმე იბერიის ავტორობის შესახებ, ერთ შესანიშნავ აზრს გამოთქვამდა. იგი წერდა: „შეიძლება დარწმუნებული ვიყოთ. რომ ათონელი ქართველები ჩაუჯდნენ მათი ბალავარიანის გადახედვისა და გადაკეთების საქმეს ექვთიმეს მიერ შესრულებულ ბერძნული რედაქციის სინათლეზე“. ჩვენც ვერ შევადგასეთ მაშინ ჯეროვნად დ. ლანგის ეს ღრმა აზრი. „იოდასაფიანის“ აღმოჩენის შემდეგ დ. ლანგი, მოსალოდნელი იყო, ამ თავისი შესანიშნავი აზრის დადასტურებას უფრო ნათლად დაინახავდა. ეს ასე არ მოხდა, რადგან ის ქართული „ბალავარიანის“ არაბულთან შედარებამ გაიტაცა და ბომბეის არაბულ ვერსიაში იგულა, „ნეტარ იოდასაფის ცხოვრების“ მიხედვით, ტექსტუალური დამთხვევა.

შტერნი ფიქრობს, რომ ქართულ-არაბული ვერსიების მიმართების გარკვევა უნდა გაგრძელდეს, ბერძნულ-ქართული ვერსიების შედარების დართვით, „რათა გადაწყდეს გარკვეულად ეს საკითხი, რომელმაც აქამდე ამდენი ყურადღება აღძრა და ასლა კი მომწიფებული ჩანს გადაწყვეტისათვის“.

ეს შეფასება არ უნდა იყოს სწორი, საკითხი ქართულიდან ბერძნული „ბალავარიანის“ გადაღებისა აქამდეც იყო სწორად დაყენებული და მისი საკითხი ახალი ქართული ტექსტის აღმოჩენამდე არათუ „მომწიფებული იყო გადაწყვეტისათვის“, არამედ გადაწყვეტილიც მეცნიერთა დიდი უმრავლესობის მიერ, თითო-ოროლა კაცის გამოკლებით, უცხოეთში და ჩვენშიაც.

ასევე მცდარია შტერნის განცხადება, თითქოს რომანის „ბალავარიანისა და იოდასაფის შესახებ“ არა ექვთიმესათვის მიწერას „ახალი დამკველები აღმოუჩნდნენ უკანასკნელ დროს“; მრავლობითი რიცხვი აქ სრულებით უადგილოა. ერთ-ერთ ცდას, რომელიც მიუხედავად ბიზანტიოლოგმა ფრ. დოელგერმა გააკეთა დამასკელის ავტორობის დასაცავად, თითქმის მთელი მსოფლიო მეცნიერება აღუდგა წინ. აღსანიშნავია, და ეს უნდა იცოდნენ ევროპელმა მეცნიერებმა, რომ საქართველოში აკად. კ. კეკელიძეც წავიდა პროფ. დოელგერის გამოსვლის წინააღმდეგ.

ჩანს, შტერნი საქმის კურსშია იმის შესახებ, რომ არაბულ ტექსტთან შედარების შემდეგ დასავლეთში, კერძოდ დ. ლანგი აპირებს „ბალავარიანის“ ბერძნულ-ქართული ვერსიების შედარებას.

ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ ამ გზით სხვა რამე დამტკიცდეს გარდა

იმ დასკვნისა. რომელიც ჩვენ ვრცელი შედარების შედეგად მივიღეთ. სახელდობრ—რომ ბერძნული „ბალავარიანი“ გაკეთებულია „სიბრძნე ბალავარის“ ტექსტიდან, ხოლო „ცხოვრება ნეტარისა იოლასაფისა“ გაკეთებულია ექვთიმეს ბერძნული მეტაფრასისაგან „სიბრძნე ბალავარისი“-ს გამოყენებით. ჩვენი ბერძნულ-ქართული ტექსტუალური შედარებების წინააღმდეგ არავის ხმა არ ამოუღია დასავლეთის მეცნიერთა შორის ცხარე კამათის დროსაც, ხოლო პატივცემულ აკად. კ. კეკელიძეს ორიოდ შედარებისას ბერძნული ტექსტები არ მოჰყავს.

რა თქმა უნდა, ბუდას ისტორიის ქართული ვერსიის თვითონ ბუდას ცხოვრებასთან შედარება ყოველთვის გამართლებულია, რადგან ორივე ერთსა და იმავე ძირზეა ამოსული შინაარსობრივად და კომპოზიციურად. აქ შეიძლება იყოს და არის როგორც დიდი მსგავსება, ისე მეტად თუ ნაკლებად თვალსაჩინო განსხვავებაც, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ქართული ვერსიის ავტორმა ქრისტიანიზაციის უყო ბუდას ისტორიას. ეს იყო ბრძოლისა და თავდაცვის იარაღი მანიქველოზის შემოტევისას საქართველოზე, რაც III—IV საუკუნის მიჯნიდან წარმოებდა. ჩვენი ცნობილი ორიენტალისტი აკად. გ. წერეთელი გამოსაცემად ამზადებს ამ შემოტევის მასალებს, რაც დიდ სინათლეს შეიტანს საკითხში.

მობიდანის წინააღმდეგ IV საუკუნეში მიღებული იყო ადმინისტრაციული ზომები, როგორც მანიქველოზის დროშის ქვეშ ბუდიზმის შემოტევისა საქართველოში. ეს შემოტევა გრძელდებოდა V—VI საუკუნეებშიც. ანტიკური წარმართული ფილოსოფიის ქრისტიანიზაციის საშუალებით დაძლევა პეტრე იბერის მიერ (V ს.) და აპოლოგეტიკის საფუძვლიანად შეთვისებამ (VI ს.) ბუდიზმის წინააღმდეგ, იმავე ქრისტიანიზაციის გამოყენება ასწავლა ქართულ აზროვნებას. მაშასადამე, ერთი უნდა გავიგოთ და გვესმოდეს — ბუდას ისტორიის ქრისტიანიზაცია ბრძოლის გამოხატულებაა და არა აკადემიურ-სამეცნიერო ცნობისმოყვარეობისა. ამ ბრძოლას აზრი ჰქონდა VII საუკუნის დასაწყისში, ვიდრე მაჰმადიანობა ახალ ძალად დაიძვრებოდა იმავე გზებით დასავლეთისაკენ.

ამ პირობებში შესაძლო იყო ბუდას ისტორიის გაცნობა არაბულითაც, თუ ასეთი არსებობდა, მაგრამ ბუდას ქრისტიანიზებული ისტორიის ავტორს, თუნდაც ძალიან მარტივად, ისე როგორც ის ამას ჩადიოდა დასავლეთში ამბების შეკრებისას, შეეძლო თავისა დამოუკიდებელი გზა ემჯობინებინა.

„ბალავარიანის“ შესწავლა უფრო საჭიროებს „სიბრძნე ბალა-

ვარის“-ის შედარებას ბერძნულ ვარიანტთან და უკანასკნელის „ნეტარ იოდასაფის ცხოვრება“-სთან. გაუგებრობაა, როცა ლაპარაკობენ, თითქოს ქართულ დამწერლობას მეორე ძეგლი აღმოაჩნდა; ხელნაწერ № 140-ის სახით. ეს მართალია, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ქართულ ენაზე დაწერილ ძეგლებზე, მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ ორენოვან (ბილინგვურ) ქართველ მწერალ-მოაზროვნეთ, რომელთა ისტორიული გენერაცია IV საუკუნიდან (ბაკური) XII საუკუნემდე (ი. პეტრიწი) მოდის, უნდა ჩავთვალოთ, რომ ქართულ კულტურას და მწერლობას საქმე აქვს ბუდას ისტორიის ნიადაგზე წარმოშობილ სამ ძეგლთან: პირველია „სიბრძნე ბალავარისა“, მეორე—ბერძნული—„რომანი ბალავარისა და იოდასაფის შესახებ“ და მესამე — „ცხოვრება ნეტარი იოდასაფისა“.

თითოეულ ამ ძეგლს, თავისი გარემოცვის მიხედვით, თავისი მიზანი ჰქონდა: საბრძოლო-სათავდაცვო მანიქვეელობის შემოტევისაგან — „სიბრძნე ბალავარისა“; ქართული კულტურის ექსპანსიის ბერძნებთან მეტოქეობის ნიადაგზე — ბერძნული რომანი „ვარლამისა და იოდასაფისა“; იოდასაფის „ქართულ წმინდანად“ შემზადებისა, რისთვისაც უკვე ბერძნული და ქართული „ბალავარიანის“ მასალის და ზოგი სხვა რამის გამოყენების ნიადაგზე უნდა შემზადებულიყო „ნეტარი“ ანუ „წმინდა“ იოდასაფის ამბავი, რის ნიადაგზეც ის ქართულ და ბერძნულ სინაქსარებში გზას გაიკაფავდა. რაც მოხდა კიდევ. როცა მიღებული ვადა გავიდა.

რა თქმა უნდა, ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისი არ აუქმებს ძეგლების ენობრივ კვლევას, არამედ მოითხოვს და საჭიროებს მათ, მაგრამ გადამწყვეტია მათი დამთხვევა. ჩვენ კვლევაში შევადარეთ ფართო ტექსტუალურ ნიადაგზე „სიბრძნე ბალავარისა“ და „ცხოვრება ნეტარის იოდასაფისა“ ბერძნულ „ვარლამ და იოდასაფის“ და ზემოთ მოხსენებულ დასკვნამდე მივედით, რომლის სისწორეში ვერ შეგვარაყია საწინააღმდეგო აზრის კეთილგანწყობითმა და საფუძვლიანმა შესწავლამ. ჩვენი მიზანია მხოლოდ იმ ახალი ვითარების აღნიშვნა, რაც შეიქმნა მეცნიერებაში ხელნაწერ № 140-ის აღმოჩენის ნიადაგზე დასავლეთსა და ჩვენს მეცნიერებაში სამი ძეგლის მიმართების თვალსაზრისით. ამიტომ ჩვენ პირველი შემთხვევისთანავე გამოვაქვეყნებთ ჩვენს დაკვირვებებს ტექსტებზე და მათ შედეგებს.

აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ თეზისი „სიბრძნე ბალავარის“ მერმინდელობისა და დამოკიდებულების შესახებ უფრო ვრცელი ქართული ვარიანტისაგან, არაა შედეგი № 140 ვრცელი ვარიანტის

აღმოჩენისა, რადგან იგი განსვენებულმა აკად. ნიკო მარმა გამოს-
თქვა ჯერ კიდევ გასული საუკუნის მიწურულში. მას დაემყარნენ:
უცხოეთში დ. ლანგი, ჩვენი პროფესორი ილია აბულაძე და აკად.
კ. კიკელიძე. ნ. მარს შესაძლებლად მიაჩნდა, რომ „სიბრძნე ბალა-
ვარისა“ „ბალავარიანის“ ჩვენამდე მოუღწეველი ძველი, ქართული
ტექსტის შემოკლებული ვარიანტია. აკად. ნ. მარი მიუთითებს იმ
გზებზე, რომლითაც უნდა მტკიცდებოდეს ასეთი დასკვნა, და რომ-
ლებსაც ემთხვევა დასახელებულ მკვლევართა მეთოდი. ჩანს, იმის
აღიარებისათვის, რომ „სიბრძნე ბალავარისი“ არაა პირვანდელი
ტექსტი, არ ყოფილა საპირო ვრცელი, № 140 ხელნაწერის აღმოჩე-
ნა. რაღა მნიშვნელობა ჰქონია მაშინ ვრცელი ტექსტის აღმოჩე-
ნას? აშკარაა, ის მნიშვნელობა, რომ მასში გასწორებულია „სიბრძნე
ბალავარისი“ ზოგიერთი შეცდომა, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო
ძნელოდ მაშინ, თუ ვრცელი ტექსტი მოკლეზე შემდეგ დაიწერა.

აშკარაა, მაშასადამე, უფრო ბუნებრივია „სიბრძნე ბალავარისი“
ტექსტში, გადამწერთა და სხვათა გარდა, შეცდომა დაეშვათ მისი
პირველად და განვითარების უფრო ადრე საფეხურზე შედგენისას,
ვიდრე ვრცელი, გამართული ტექსტიდან გადმოღებისას, თუნდაც.
როგორც ჩვენი დიდი სპეციალისტი—ტექსტოლოგი პროფ. ილია
აბულაძე წერს,—ამ შემთხვევაშიაც აჩქარება მთავარი ყოფილიყო;
მაგრამ, რადგან, როგორც ვნახეთ, სპეციფიკურ დარღვევებზე ახ
ნორმებზეა მითითებული, რაც თითქოს არა მარტო ხელნაწერთა და-
მოკიდებულებას, არამედ მის დროსაც არკვევს, ამიტომ უკეთესია
მათ განხილვამდე დავიცადოთ.

პროფ. ილია აბულაძე აღნიშნავს ვრცელი ტექსტის გამოკვლევა-
ში, რომ „სიბრძნე ბალავარისის“ „სიტყვის მკერავის“ შესახებ ადგი-
ლის გაუმართაობა პროფ. გ. წერეთელმა აღნიშნა რამდენჯონიმე
პროფ. შ. ნუცუბიძის მოხსენებათა გარშემო მსჯელობის დროს 1956.
წელს“ (იხ. ნაშრომში 028). აქ არსებითი არაა გადმოცემული: აკად.
გ. წერეთელმა, მისთვის ჩვეული გონებამახვილობით შეამჩნია, რომ
„სიბრძნე ბალავარისის“ აღნიშნულ მუხლში აკლია ის, რაც უნდა
იყოს იმ არაბულ ტექსტში, რომლისაგანაც ის გადმოღებულიაო.
აზრი ნათელია: არ იყო სავალდებულო — „სიბრძნე ბალავარისი“—
გადმოღებული ყოფილიყო უთუოდ ქართული ტექსტიდან, როგო-
რიც, თითქოს, უნდა ყოფილიყო ვრცელი ვარიანტი, როცა შესაძლე-
ბელი იყო, რომ ეს წყარო სხვა, მაგალითად, არაბულის სათანადო
ვერსია ყოფილიყო. აკად. გ. წერეთლის მიერ გამოთქმული აზრი
ხათელს ხდის, რომ აკად. ნ. მარი აჩქარდა, როცა „სიბრძნე ბალა-

ყარისის“ ზოგი ნაკლი უთუოდ ქართული ვრცელი ტექსტიდახ მომდინარედ ჩათვალა, თუმცა სხვა შესაძლებლობა გამორიცხული არ იყო.

ზოტენბერგი, როგორც ეს გარკვეულია ჩვენს მონოგრაფიაში, არ იყო პართალი, როცა იოანე მოსხს, როგორც ქართული „ბალავარიანი“ ავტორს, თავი დაანება იმის გამოც, რომ მისი ნოველები არ ვვანან „სიბრძნე ბალავარისას“. „ბალავარიანი“ მიზანდასახულღვით და კომპოზიციით იგივეა, რაც „სამოთხის“ ნოველები იმავე მოსხისა, მხოლოდ უფრო დიდი და რთული. ამის გამო მასში ზოგიერთი გაუმართავი ადგილი უდავოდ არის, მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ ეს გამოწვეულია იმ დროის არ არსებული ქართული ვრცელი ვარიანტიდან. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ „სიბრძნე ბალავარისის“, ისე როგორც „სამოთხის“, კავშირის გამო სოფრონ პალესტინელის სახელთან, მისი VII საუკუნის პირველი მესამედიდან დაძვრა დაუშვებელია.

ამჟამად, რომ ამ არაქართული ტექსტის გამოვლენა, რომლისაგანაც მომდინარეობს ქართული „სიბრძნე ბალავარისა“, გადამწყვეტი გარემოება იქნებოდა „ბალავარიანის“ შესწავლის ახალი ეტაპისათვის.

ამასთან ერთად არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს ერთ გარემოებას. გიორგი ათონელი კარგად იცნობდა იოდასაფის საკითხს. მან შეიტანა მოსახსენებელ წიგნებში იოდასაფის სახელი, რომელსაც ბერძნული სინაქსარი XI საუკუნეში ჯერ არ იცნობდა და საგანგებო ჰიმნიც უძღვნა მას და „ქართულ წმინდანადაც“ იხსენიებდა. თუ იმ დროისათვის, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, უკვე დიდი ხანია არსებობდა „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“, რა უნდა ყოფილიყო მიზეზი, რომ გიორგი ათონელმა იბერს „ბალავარიანის“ გადათარგმნა მიაწერა, რომლის შესახებ წიგნი იმ დროს (X საუკუნის ბოლოში—ექვთიმეს თარგმნის დროს), თითქოს არცკი არსებულა, რადგან XI საუკუნის შემდეგ შექმნილა (ილ. აბულაძის შესავალი 029). თუ ეს ასეა — გიორგი ათონელს უნდა სცოდნოდა, რომ X საუკუნის ბოლოს ექვთიმეს შეიძლებოდა ჰქონოდა ხელთ მხოლოდ წიგნი სათაურით „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“, რადგან „ბალავარი“, ე. ი. „სიბრძნე ბალავარისი“—ამ კონცეფციით—ჯერ არ არსებობდა.

არც იმის თქმა შეიძლება, რომ წიგნს ეწერა „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“, მაგრამ ბალავარი იყო მთავარი პერსონაჟი. ისტორიული საფეხურის აზრი X საუკუნის ბოლოსათვის სწორედ ისეთი იყო, რომ ბალავარს და მის სიბრძნეს დიგმატიზირებული ეკლეს-

იის ამ საფეხურზე აზრი დაკარგული ჰქონდა. „სიბრძნის“ ადგილი „ნეტარებამ“ დაიკავა ისე, როგორც „უცილობელმა რწმენამ“ ი. საბანისძისაკენ რეაქციისა „კეშმარიტების“ ცნება განდევნა და იოდასაფის „ქართული წმინდანობის“ დრო მოახლოვდა. მაშასადამე პრესტიჟის თვალსაზრისით უპირატესობა ჰქონდა იოდასაფს და არა ბალავარს.

რა თქმა უნდა — გიორგი ათონელმა კარგად იცოდა რას ჩადიოდა, მან სწორად აღნიშნა რომ ექვთიმეს სათარგმნელად ხელში ეჭირა „სიბრძნე ბალავარისა“ და არა „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა“. რომელიც მხოლოდ XI საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწერა ქართულ და ბერძნულ ბალავარიანთა ნიადაგზე, ექვთიმეს მოწაფის—პროხოზეს გარემოცვაში არა ათონზე, არამედ კვლავ აღდგენილ ქართველთა ჯვარის მონასტერში, სადაც გიორგი მთაწმინდელი მას პირველად იხილავს და საიდანაც ეს ტექსტი ჩვენი მორიგი ეროვნული უბედურების შედეგად იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში იქნა წაღებული და იქ № 140-ის სახით აღმოჩნდა.

„ლიტერატურული გაზეთი“ № 15, 1959 წ.

იოანე მოსხის ნოველების ქართულად გამოცემის

ირგვლივ

ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ეროვნული კულტურის ისტორიისათვის საერთოდ და, კერძოდ, ქართული კულტურის ისტორიისათვის ისტორიულ სიძველეთ, და, მათ შორის, სალიტერატურო ძეგლებს. მათი დაცვა დიდი ხანია მზრუნველობის საქმედ იქცა საბჭოთა საქართველოში და ბოლო დროს ხელნაწერთა საგანგებო ინსტიტუტის სახით ჩამოყალიბდა. ასეთი მზრუნველობა გვავალებს სათანადო გულმოდგინებით მოვაგვაროთ ძველ ხელნაწერთა გამოცემა.

ერთ ასეთ ძეგლს წარმოადგენს VI — VII საუკუნის მოღვაწის იოანე მოსხის (მესხის) ნაწარმოები „სამოთხე“, რომელიც სინას მთაზე დაიწერა VII საუკუნის დამდეგს, რის გამო მის ავტორს, ბერძნული წყაროების მიხედვით „სინაიტი“ ეწოდა. შემდეგ ეს ნაწარმოები „ქართულ სინასკენ“ — ოშკისაკენ დაიძრა; აქ საგანგებოდ ვადაიწერა ათონის ქართველთა სავანის წიგნთსაცავისათვის X საუკუნეში, ექვთიმეს მამის იოანეს დავალებით.

იოანე მოსხის საკითხი საკმაოდ რთულია; იგი მეცნიერებაში მრავალგზის იყო მსჯელობის საგანი. ჩვენც შევეხეთ მას ზოგიერთი. ასე თუ ისე. გარკვეული მონაცემების ნიადაგზე. იგი საჭიროებს სპეციალურ მონოგრაფიულ გამოკვლევას, რის გაკეთებას ჩვენ ვაპირებთ ერთი ხანია, მაგრამ სხვა გადაუღებელმა საკითხებმა ამის საშუალება აქამდე არ მოგვცა. „სამოთხის“ პუბლიკაცია და განსაკუთრებით პროფ. ილ. აბულაძის შესავალი, რამდენად ეს უკანასკნელი ფრიად რადიკალურ საკითხს ეხება, გვაიძულებს დაუყოვნებლივ შევეხოთ „სამოთხის“ ვითომცდა არაბულისაგან წარმოშობის პრობლემას.

„სამოთხეს“ ჩვენთვის თვითღირებული მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ იგი შეიცავს იმ ძირითად მოვლენას, რომელიც სულთამარგებლობის (ფსიქოფელესის) იდეების მატარებელია და ამ მხრივ

იმავე ნიადაგზე დგას, რაზედაც, „ბალავარიანი“. ამან მიგვიყვანა „ბალავარიანიდან“ „სამოთხემდე“, იდეურ და კონტექსტურ მონაცემთა მიხედვით. ორივე თხზულების თავში ერთი და იმავე პირის—სოფრონ პალესტინელის მოხსენებამ, საშუალება მოგვცა ორივე ერთი და იმავე ავტორის ნაწარმოებად გველიარებინა.

დასავლეთის მეცნიერებას, როგორც ცნობილია, აინტერესებდა „ანალებქაბოლანდიანას“ ერთ-ერთი რედაქტორის—პაულ დევოს სახით,—როგორ მივედით ჩვენ იოანე მოსხის (მესხის) საკითხამდე. ჩვენ მას აქ მოყვანილი პასუხი მოვახსენეთ, კერძოდ, «Византийский Временник»-ის უკანასკნელ (მეჩვიდმეტე) ნომერში.

„სამოთხესა“ და „ბალავარიანს“ შორის რომ მკვიდრო კავშირია, მას ჩვენ ვეხებით მონოგრაფიაში „ბალავარიანის“ შესახებ. ამ წერილში გვინდა მხოლოდ განვიხილოთ „სამოთხის“ გამოცემლის პროფ. ილია აბულაძის მოსაზრებები, ვითომც შესაძლებელი იყოს, „რომ ქართული არაბულიდან მოდის, რის ნიშნები თითქოს შემონახული გვაქვს ქართულ ვერსიაში“ („ლიმონარის“ შესავალი, გვ. 016). ეს მეცნიერული სიფრთხილით გამოთქმული დებულება იოანე მოსხის (მესხის) „სამოთხის“ არაბულიდან გადმოღების შესახებ, შორს გაზომილი მეცნიერული წამოწყებაა, რომელმაც ძირი უნდა გამოაცალოს 1) ამ ძეგლის ქართულობას, 2) იოანე მოსხის მიერ მის შესრულებას, 3) მოსხის (მესხის) ორენოვან მწერლობას და 4) „ბალავარიანის“ პრობლემატიკის ქართულ გაშუქებას. ავტორის სიფრთხილე რომ უბრალო საპოლემიკო საფარია, აშკარაა იქიდან, რომ მისი კვლევის მეთოდი — „იმავე კუთხით (რაც სხვაზე უფრო სარწმუნოა) შეხედვით, რომლითაც ის, რაც პროფ. შ. ნუცუბიძეს და პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს ადრინდელად მიაჩნდათ (ლაპარაკია „ბალავარიანის“ რედაქციათა შედარებებზე“ შ. ნ.), ჩვენი მტკიცებით გვიანდელი აღმოჩნდა; გამოირკვა, რომ... „დადგინდა“ და სხვ. (იქვე, გვ. 012). აშკარაა, რომ აქ მეცნიერული მოკრძალების კვალი ვამჩნევთ, და „იმავე კუთხით“ შეხედვის შედეგად აქაც აღმოჩნდება, გაირკვევა და დადგინდება, რომ „სამოთხე“ ქართული ძეგლი არაა, რომ იგი ნათარგმნია არაბულიდან.

უდავოა, რომ ენათმეცნიერება სარწმუნო, ზუსტ მეცნიერებათა დარგს განეკუთვნება, მაგრამ ესა თუ ის მეცნიერება თავისთავად, თავისი ცნებით კი არაა სარწმუნო, არამედ მას აქვს საშუალება გახედეს სარწმუნო, რაც დამუშავების საქმეა. ლექსიკა, ამა თუ იმ სიტყვათა ხმარება, ყველაზე ემპირიული ხასიათისაა ენობრივ მაჩვენებელთა შორის, და იგი რომ სარწმუნო საბუთად გამოდგეს, ზუს-

ტად უნდა იყოს დადგენილი ქართული ენის ისტორიაში ქრონოლო-
გიური ფარგლები სიტყვის ხმარებისა. ჩვენში ქართული ენის მი-
მართ ეს სათანადოდ დადგენილი არაა და ეგებისობის ზღვარი მე-
ტად ფართოა, და „სარწმუნოების“ ცნებას თითქმის ანიავებს. სხვა
ქვეყნებში, პროფ. ილ. აბულაძეს ჩემზე უკეთ მოეხსენება, ზუსტადაა
დამუშავებული სიტყვის ხმარების ისტორიული ფარგლები და ისი-
ნი ერთიდან სამ საუკუნემდე არ ეწევიან ფართო ვარაუდს. როგორც
ამას ადგილი აქვს პატივცემულ პროფესორის ამავე შესავალში.

„არაბული ლექსიკა,—წერს პროფ. ილ. აბულაძე,—ფეხს იკიდებს
ქართულში მას შემდეგ, რაც არაბულ სამყაროსთან ურთიერთობა-
ში შევიდა ჩვენი ქვეყანა. ეს, როგორც ცნობილია, VII საუკუნის
შუა წლებიდან დაიწყო და ცხოველი გახდა უმთავრესად VIII საუ-
კუნესა და მომდევნო საუკუნეებში“ (იქვე, 0,15). ეს მსჯელობა
იმის ნიშნითაა, თუ რამდენად დაშორებულია ენობრივი სიზუსტის
საზომი ყოველგვარ სიზუსტეს: თავი რომ დაეანებოთ გაურკვეველ
ცნებას „ფეხს იკიდებს“ და „მომდევნო საუკუნეების“ მრავლო-
ბითში ხმარებას, ყოველივე ექვს გარეშე რჩება სიზუსტის ვარაუდი
ერთიდან სამ საუკუნემდე. აშკარაა, რომ ასეთ პირობებში
ენობრივი კრიტერიუმით მეტად არა სარწმუ-
ნოა და იგი თვითონ საჭიროებს კრიტერიუმს.

ასეთ პირობებში ენობრივი არგუმენტი არ შეიძლება მივიჩნიოთ
დამხმარე საბუთზე მეტად. როდესაც ისტორიულ-კულტურული მო-
ნაცემები ადგენენ ფაქტს, რომლის დადასტურება ენობრივადაც
ხერხდება, უკანასკნელი მომენტისათვის განსაკუთრებული არბიტ-
რის მნიშვნელობის მიკუთვნება გაუძარტლებელია. ამ წერილში
ჩვენ არ გვაქვს საშუალება ამ საკითხზე მსჯელობა უფრო ვრცლად-
გავშალოთ, ამიტომ თვით პროფ. ილ. აბულაძის ნაწერს დავემყა-
რეთ. არ შეიძლება აღუნიშნავი დარჩეს, რომ ენობრივი ურთიერ-
ობის კვლევაში ეროვნულ-პოლიტიკურ თვალსაზრისზე დადგომით
დავკმაყოფილდეთ, როგორც ეს აშკარაა პროფ. ილ. აბულაძის
მსჯელობიდან. მრავალმხრივი და, განსაკუთრებით სავაჭრო ურთი-
ერთობანი თავისი ფაქტორებით ქმნიდნენ კულტურულ-ლიტერა-
ტურულ ურთიერთობათა ინტერნაციონალურ ოჯახს, რომელშიაც
ენობრივი გავლენა უფრო ადრე ჩნდებოდა. იოანე მოსხი ქარ-
თულ ენობრივ-კულტურულ სფეროს გარეთ
მწერლობდა და არაბულ-სირიულ და სხვა ენობ-
რივ სფეროსთან შეხებაში იყო, ვიდრე არაბე-
ვი საქართველოში დამკვიდრდებოდნენ.

სხვა კულტურულ-ენობრივ სფეროშიაც იგივე ხდებოდა. არ იქნებოდა ისტორიული იმის დაშვება, რომ პიქტებისა, შოტებისა და სხვების ენებმა ლათინური ენობრივი გავლენა მხოლოდ იულიუს კეისარის ლეგიონების ბრიტანეთის კუნძულებზე შესვლის შემდეგ განიცადეს.

ნათქვამის მიხედვით ენობრივი საბუთი არაა ის პანაცეია, რომელიც ყველა საკითხს გადაჭრის. სამი საუკუნის ეგებისობით განსაზღვრული იგი ჩვენს შემთხვევაში არაა გადამწყვეტი, რადგან სადავო საკითხი ამ ფარგლების გარეთ არ გადის.

პროფ. ილ. აბულაძე ორ მიზანს ისახავს: არაბული ნაწარმოების სიტყვების მიხედვით, რომლებიც მისი დაკვირვებით შემჩნეულა „სამოთხის“ ტექსტში, იგი თითქოს არაბულიდან ნათარგმნი უნდა იყოს. მაშინ ირღვევა ჩვენი დებულება, რომ „სამოთხე“ იოანე მოსხის დაწერილია, რაც მისგანვე ამ თხზულების ბერძნული რედაქციის დაწერასაც ნიადგს აცლის. თუ ეს არ დამტკიცდება, „ნათელია, რომ ქართული ვერსია მისი ზემორე აღნიშნული ენობრივი ნიშნებით VIII--IX საუკუნეზე აღრინდელი ვერ იქნება“ (017). საკითხის მეორე ნახევარი გაურკვეველია: აქ უკვე აღრინდლობაზე კი აღარაა ლაპარაკი, არამედ იმაზე, რომ „სამოთხე“ არ უნდა ეკუთვნოდეს იოანე მოსხს (მესხს), რადგან მისი ცხოვრება VII საუკუნის პირველ მესამედში თავდება (634). პატივეცემულ ავტორს ძველი ცნობები მოჰყავს იოანე მოსხის ცხოვრების შესახებ, რომლებიც მის გარდაცვალებას კიდევ უფრო ადრე დებენ, რაც მის დებულებას „სამოთხის“ გვიანდლობაზე კიდევ უფრო გაუგებარს ყოფს. ჩვენს გამოკვლევაში, ავტორის სტილით რომ ვთქვათ, „დადგინდა“, რომ იოანე მოსხი 634 წ. გარდაიცვალა, რის წინააღმდეგ ჩემმა მოკაპათეებმა დასავლეთში ვერავითარი საბუთი ვერ მოიყვანეს, მაგრამ ჩვენი ავტორის დებულება მაინც გაურკვეველი რჩება, თუ არ ვიტყვით პირდაპირ, რომ „სამოთხეს“ იოანე მოსხთან არავითარი კავშირი აღარ აქვს.

პროფ. ილ. აბულაძეს მთავარ საკითხად მიაჩნია არაბულ-ქართული ტექსტების მიმართება. „ვიდრე არ გაირკვევა იოანე მოსხის,--წერს იგი,--ნაწარმოების არაბულ-ქართული ვერსიების მიმართება, მანამ ბერძნულ ვერსიასთან მიმართების ნამდვილი სურათი ვერ დადგინდება და ვერც ის გახდება სარწმუნო, რომ ი. მოსხს ერთდროულად ეწეროს ორ ენაზე“ (017). ამ დამოუკიდებელი მათი გადაწყვეტილებისაგან ნათლად დაყენებულ საკითხებს აგრეთვე აბუნდოვნებს იგივე განცხადება, თითქოს ქართული ვერსია მისი ზემო-

რე აღნიშნული ენობრივი ნიშნებით VIII—IX საუკუნეზე ადრინდელი ვერ იქნება (017).

გამოდის, თითქოს, ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია, რომ „სამოთხე“ ი. მოსხის ნაწარმოები იყოს და, იგი იმავე დროს „ენობრივი ნიშნებით“ VIII—IX საუკუნეებში გადმოაქვს. იოანე მოსხის ცხოვრება არც ისე გაურკვეველია, რომ მისი ფარგლების დადგენა არ ხერხდებოდეს. პროფ. ილ. აბულაძეს კარგად მოეხსენება, რომ მას უმოღვაწნია VI საუკუნის მეორე ნახევარსა და მეშვიდე საუკუნის პირველ მეოთხედში“ (17). თუ ეს ასეა, რას უნდა ნიშნავდეს „სამოთხის“ VIII—IX საუკუნეებში გადმოტანა? ავტორის ერთი მითითების მიხედვით თითქოს დასაშვებია, რომ ი. მოსხის საკუთარი შრომა VII საუკუნეშია აღმოცენებული ბერძნულად, რომელთანაც „სამოთხის“ ქართულ ვერსიას... შეიძლება არაბული ვერსია აკავშირებდეს, რაც IX საუკუნეზე ადრე ვერ განხორციელდებოდა“ (იქვე).

„სამოთხის“ ქართულ ვერსიაზე ლაპარაკის უხერხულობას რომ თავი დავანებოთ, რადგან სწორედ ქართულ ვერსიას ერქვა „სამოთხე“, გამოდის, რომ ავტორის აზრით, „ლიმონარი“ ბერძნულად, ი. მოსხს დაუწერია XII საუკუნეში, შემდეგ იგი გადაუღიათ არაბულად (IX საუკუნემდე) და ამის შემდეგ კი გადმოუღიათ ქართულად (021, 22). აქ. თითქოს, რაღაცა უფრო გარკვეულადაა ნათქვამი, მაგრამ მომდევნო განცხადება ავტორისა ისევ ქმნის გაურკვეველობას. „ეს კავშირი, — წერს ავტორი,—თუნდ უშუალოც რომ აღმოჩნდეს ბერძნულთან, ქართული ვერსიის ენა თავისი არაბიზმებითა და ახალი სპარსულის გავლენით... მე-9 საუკუნეზე ადრინდელი „ლიმონარის“ ქართული ვერსია ვერ იქნებოდა“ (იქვე). ესე იგი, ქართული „სამოთხე“, რომ „უშუალო“ კავშირში აღმოჩნდეს ბერძნულთან, იგი IX საუკუნეზე ადრინდელი არ შეიძლება იყოსო. რას ნიშნავს ეს „უშუალო კავშირი“ „სამოთხისა“ ბერძნულ „ლიმონართან“? უდავოდ იმას, რომ არაბული თარგმანი არ იქნებოდა, როგორც შუალობითი მომენტი, მაგრამ გამოდის, რომ არაბული სიტყვები („არაბიზმები“) „სამოთხეშიც „იქნებოდა არაბული თარგმანის მეშვეობის გარეშეც. ცხადია, რომ პროფ. ილ. აბულაძისათვის მთავარია ენობრივი საბუთი, რომელიც, მისივე ვარაუდით, სამი საუკუნის ეგვიპტის მქონეა და ამდენად ჩვენს შემთხვევაში დამამტკიცებელ ძალას მოკლებულია.

მოყავს რა ჩვენი დებულებები ი. მოსხის (მესხის) შესახებ, რომლებიც ავტორისავე განცხადებით, „ისტორიულ-კულტურული და

ტექსტების შეჯერებაზეა დამყარებული“, პროფ. ილ. აბულაძე აღნიშნავს: „ჩვენი დაკვირვება ენობრივი ხასიათისა ამ მოსაზრებას მხარს არ უჭერს“ (015). ეს ჩვეულებრივი, ტრაფარეტული განცხადებაა. რასაც პროფ. ილ. აბულაძე აკეთებს ყველა სადავო შემთხვევაში. თუმცა როგორც ვნახეთ ენობრივი არგუმენტი ჩვენს პირობებში გადამწყვეტ საბუთად ვერ გამოდგება, რასაც ავტორის მიერ საუკუნეების მიწევ-მოწევაც ადასტურებს.

მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ, თუ სხვა საბუთებით — ისტორიულ-კულტურულით და ტექსტებით მტკიცდება გარკვეული დებულება, ხოლო, ენობრივი ამბავი მას მხარს არ უჭერს, არსებობს საფუძვლიანი საკითხი, — ვის ევალება მტკიცების სიმძიმე ე. წ. „ონუს პრობანდი“. თანახმად აქამდე არსებული ლოგიკისა „ონუს პრობანდი“ ევალება იმას, ვინც უარყოფს („მხარს არ უჭერს“) და არა იმას, ვინც ამტკიცებს, რადგან მასთან დამტკიცების საქმე უკვე გათავებულია. პატივცემულ პროფ. ილ. აბულაძეს არც უცდია ჩვენი საბუთების დარღვევა და არც ენობრივი მოვლენების ახსნა იმ პირობებში, თუ სხვა საბუთები ამტკიცებენ ჩვენს დებულებას.

რამდენადაც ბერძნული „ლიმონარის“ იოანე მოსხისათვის მიკუთვნება უკვე აღარ იწვევს ეჭვს მას შემდეგ, რაც საგანგებოდ აღიარებულ იქნა, რომ მისი ნამდვილი ავტორია ი. მოსხი და არა სოფრონ პალესტინელი, საკითხი დგას „სამოთხის“ აგრეთვე მისთვის მიკუთვნებისათვის. მოსხი რომ სახელი არ იყო, არამედ ეროვნების აღმნიშვნელი („ჰო მოსხოს“ და „ტუ მოსხოს“ განსხვავებით) ეს XVI საუკუნისათვის საბოლოოდ დადგინდა (როზვეიდის გამოთქმით — „ექს ნაციონე“).

თვითონ ი. მოსხს ჰყავს დასახელებული „სამოთხეში“ მოსხი, როგორც სახელი (ბერძნულად ხბოს ნიშნავდა) და მკვლევარ ვეიესაც ჰყავს აღნიშნული ასეთი სახელის კაცი — დამასკოელი მოქალაქე.

ეს იოანე — ეროვნებით მოსხი ანუ მესხი დაკავშირებული იყო ცხოვრების დიდ მანძილზე (სიკვდილამდე) სოფრონ პალესტინელთან, მოღვაწეობდა ჯერ თეოდოსეს მონასტერში, შემდეგ საბაწმინდასა და სინაზე. აქ ის წერს „სამოთხე“-ს (რომლის ორი ხელნაწერი იქვეა დაცული), რისთვისაც მას ეწოდა „სინაიტი“. ერთი ეგზეგზლარი როგორც ითქვა აღმოჩნდა ოშკში, საიდანაც გადაღებულ იქნა ათონის ხელნაწერი.

უკანასკნელის ტექსტუალურმა შედარებამ ბერძნულ „ლიმონართან“ და „ბალავარიანთან“ შესაძლებელი გახადა მათი ერთი ავტო-

რის მიერ როგორც ბერძნულზე, ისე ქართულზე დაწერის აღიარება. ამან გაამაგრა აზრი, რომ შემთხვევითი არ იყო „ბალავარიანის“ და „სამოთხის“ შესავალში სოფრონის ისეთი მოხსენიება, რომელმაც სოფრონი „ლიმონარის“ ავტორად ჩათვალა. ხოლო იგი „ბალავარიანის“ წყაროსთან სულიერი ძის — ისააკის საშუალებით როგორღაც დააკავშირა.

აქ აღნიშნულმა გარემოებამ შექმნა წინამძღვარები ფსევდო-სოფრონის პრობლემისათვის. ცნობილმა ქართველმა ენათმეცნიერმა აკადემიკოსმა ნიკო მარმა მისთვის ჩვეული ინტუიციით პირველმა მიაგნო აზრს, რომ „ლიმონარის“ ავტორად მიჩნეული სოფრონი იმავე დროს „ბალავარიანის“ ქართული ვერსიების ავტორი იყო. ამავე მიხვედრის ქვეშ რომ იოანე მოსხის (მესხის) ავტორობა იძალეოდდა, ეს ჩვენში დიდხანს შეუმჩნეველი დარჩა. ეს საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იგი საგანგებოდ განხილვას საჭიროებს.

თუ „სამოთხის“ „არაბიზმები“ (ახალ სპარსულს რომ თავი დავანებოთ) „არ უჭერს მხარს“ ჩვენს საბუთებს, იგი ვერც არღვევს მათ და, მაშასადამე, ვერც „სამოთხის“ „ლიმონარის“ გვერდით ი. მოსხის (მესხის) მიერ დაწერას იტანს. ასეთ პირობებში პროფ. ილ. აბულაძეს უნდა აეხსნა—როგორ მოხვდა არაბული სიტყვები (და სხვებიც) „სამოთხეში“ და არ წამოეყენებინა მართლაც ვეებერთელა, „ახალი დებულება“ „სამოთხის“ არაბულიდან თარგმნის შესახებ, რომელიც „საძიებელი საკითხია“ და „რომელიც დღემდის არ დასმულა“ (017). მაგრამ თუ „ლიმონარის“ არაბულად თარგმნის საკითხი საქებარია, როგორ შეიძლება მისი მეოხებით „სამოთხის“ წარმოშობისა და მისი დროის ძიება?

აქ ჩვივე მდგომარეობაა, რაც ენობრივი საბუთის მიმართ, რომელიც თვითონ საჭიროებს დასაბუთებას. მართლაც, თუ არ გვეცოდინება რას წარმოადგენს „ლიმონარის“ არაბული თარგმანი, ვერაფრით გამოვიყენებთ მას და დაგვრჩება მხოლოდ არაბული (და სხვა) სიტყვები, რომლის კვლევას სრულიადაც არ სჭირდება თარგმნის კონტექსტში კითხვა. ამდენად, ავტორი არაბული (და სხვა) სიტყვების საშუალებით „სამოთხის“ მოგვიანობის დასამტკიცებლად, მისი არაბულიდან ნათარგმნობის მძიმე ამოცანას გამოუდგა და საქმე გაირთულა.

ასეთი შემთხვევა ლოგიკურ შეცდომად ითვლება და მას გამოთქვამს ასე: „კვის ნიმის პრობატ—ნილილ პრობად“, რაც ითარ-

გმნება დებულებით: „ვინც ზედმეტს ამტკიცებს, ის ვერაფერს ამტკიცებს“. გვაპათიოს პატივცემულმა ავტორმა, რომლის მიმართ ჩვენ მრავლად ვართ დავალებული, მაგრამ ლოგიკა უფრო უღმობელი დარგია, ვიდრე გრამატიკა.

პროფ. ილ. აბულაძემ სწორედ შეამჩნია, რომ „სამოთხის“ წყაროს გამოძიებას არაბული ვერსიის ანალიზი სჭირდება. სამწუხაროა მხოლოდ, რომ მას „სამოთხის“ არაბულიდან ნათარგმნობის აზრი მანამდე შეუძმუშავდა, ვიდრე მას არაბული თარგმანი ექნებოდა ხელში (შეს. 022).

კიდევ უფრო სავალალოა, რომ არაბულ ვერსიას თავისი ხასიათის გამო არც შეეძლო და არც შეუძლია გამოდგეს „სამოთხის“ წარმოშობის გარკვევისათვის, რადგან ის არ ვარგა არც „ლიმონარის“ ანალიზისათვის, რომლის არეულ და სახეცვლილ თარგმანს იგი წარმოადგენს, მაშინ, როდესაც „სამოთხე“ ძალზე ახლოა ბერძნულ ვერსიასთან და განსხვავდება მისგან მით, რაც მათი ურთიერთობის თავისებურებას ახასიათებს, რომელიც საკომპოზიციო პარალელიზმს ადასტურებს, რის საბუთებსაც ჩვენს რუსულ მონოგრაფიაში ვასახელებთ.

პროფ. ილია აბულაძე იცნობს, ცხადია, ჩვენს დებულებებს ი. მოსხის (მესხის) ავტორობის შესახებ, მაგრამ მის წერილს არ აკლია პოლემიკური ჟინი და ჩვენი დებულებები თავისებური სტილით აქვს გადმოცემული. ამის ნიმუშია ავტორის ფრაზები: „შ. ნუცუბიძემ მოსხი მიიჩნია მესხად ანუ ქართველად... „სამოთხე“ მის შექმნილად გამოაცხადა... ბერძნულად და ქართულად“... „პროფ. შ. ნუცუბიძეს „სამოთხის“ ავტორი ი. მოსხი ან ქართველი ჰგონია და სხვ. (011).

ცხადია, რომ ჩვენ არაფერი მიგვაჩნია, გარდა იმისა, რასაც საბუთები გვაჩვენებდნენ, არც არაფრის გამოცხადების არც სურვილი და არც უფლება ჩვენ არ გვქონდა. ამდენად არც არაფერი მოგვიგონია და ყველაფერი ეს ნათქვამი კუთხურ დიალექტად რჩება.

არსებითად კი პატივცემულ პროფ. ი. აბულაძეს ვერ მოყავს სწორად ჩვენი აზრი, თითქოს მოსხის ტექსტის ორენოვნობას ვამტკიცებდეთ იმით, „რომ ადეკვატური არ არის ქართულ-ბერძნული ტექსტი“ (იქვე). საქმე ჩვენთან რომ ასე არის, ამის საჩვენებლად ავტორს მოჰყავს ადგილი ჩვენი რუსული მონოგრაფიიდან „ბალავარიანის“ შესახებ (გვ. 104), მაგრამ მოყვანილი ადგილი ოდნავადაც არ შეიცავს იმას, რაც პროფ. ილ. აბულაძეს აქვს აღნიშნული,

გასაგებად რომ ადვილი იყოს, მოვიყვანოთ დასახელებული რუსული ტექსტი ქართულ თარგმანში. ჩვენი საბუთებია: 1) тексты ни-как не подаются установлению в качестве перевода либо с греческого на грузинский, либо наоборот, ე. ი. ტექსტი („სამოთხისა“ — შ. ნ.) არ ღვინდება როგორც თარგმანი ბერძნულიდან ქართულად, ანუ პირიქით.

ეს არ ნიშნავს არაადექვატობას: ტექსტი შეიძლება იყოს ადექვატური, მაგრამ არ იყოს ერთიმეორის თარგმანი.

2) «Они идут свободно, параллельно, причем то в одном, то в другом либо не хватает чего н. б., либо имеется нечто большее чем в другом, образуя одно целое». ე. ი. ისინი (ტექსტები—შ. ნ.) მიმდინარეობენ თავისუფლად, პარალელურად ამასთან ასე, ხან ერთში აკლია რაიმე, ანდა არის იმაზე ნეტი, ვიდრე მეორეში ისე, რომ ერთ მთელს ქმნის“.

როგორც ვხედავთ, აქ გაცილებით უფრო რთულ, კომპლექსურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე ეს გადმოცემულია პროფ. ილ. აბულაძის მიერ. საქმე არაადექვატურობაში კი არ არის, არამედ უმაღლეს ადექვატურობაში, რომელიც იმიტომ და იმდენადაა ერთიმეორის განსხვავებაში მოცემული რომ ამ განსხვავებით აღწევს ადექვატურობას, „ერთ მთელს“. ამ შედეგამდე მისასვლელად, რასაც ცოტა დაკვირვება ესაჭიროება, პირველი ნაბიჯია იმის ნათელყოფა, რომ შესადარებელი ბერძნულ-ქართული ტექსტები ერთიმეორეს თარგმანი არაა. შემდეგი ნაბიჯია ის განსხვავებები, რომლითაც მოცემულია მთლიანობა. ეს არაა ფორმალური ლოგიკური დედუქციები, ეს ფაქტიურ-კომპოზიციურ აღნაგობაში ჩაბეჭდა. ყოველ შემთხვევაში ორივე ტექსტის მთელი ვითარება იმაშია, რომ იგი არაადექვატურობით მიღწეული ადექვატურობაა.

ამდენად, შენიშვნის ავტორს არა აქვს სწორად გაგებული ჩვენი დაყენება საკითხისა ტექსტების შედარებითი შესწავლის გზის შესახებ. ჩვენ არ შეგვიძლია გავიმეოროთ აქ ის მაგალითები და ანალიზი, რომელიც მოყვანილია ჩვენს რუსულ მონოგრაფიაში ამ საკითხის გამო, რადგან იგი დაწერილია გასაგებად და არა გასამეორებლად.

ამის შემდეგ, ასეთივე გამარტივებითაა მოყვანილი ჩვენი დებულება და საბუთები ი. მოსხის (მესხის) „ბალავარიანთან“ დამოკიდებულების შესახებ. როგორც მოყვანილ შემთხვევაში პროფ. ილ. აბულაძე მოგვაწერს, თითქოს ერთი ავტორის არსებობას ჩვენ ვაფუძნებთ ორივე ტექსტის არაადექვატურობაზე, ე. ი. განსხვავება-

ზე, რაც გაპრიმიტივებაა ჩვენი აზროვნებისა, ისე აქაც — თურმე ისააკის და სოფრონის ნათესაობით (თუნდაც „სულიერით“) არის „გადებული ხიდი პროფ. შ. ნუცუბიძის მიერ „ბალავარიანისა“ და „ლიმონარის“ შორისო. და ყველაფერი „მსგავსი ადგილებით“ დასტურდებოდეს (იქვე). რა თქმა უნდა, ტექსტების შედარებისას მსგავსი ადგილები მოგვყავს, მაგრამ აქაც ცენტრი მსგავსებაში კი არაა, არამედ სპეციფიურობაში, დამახასიათებელ სიტუაციებში, ე. ი. განმასხვავებელი გივიეობაში, არათუ მარტო მსგავსებაში (მაგ. სულიერი სენის დახასიათებაში).

მაშასადამე, აქაც შენიშვნების ავტორი მთავარს და დამახასიათებელს ვერ ხელავს და საქმეს ამარტივებს.

მაგრამ მთავარი „ბალავარიანისა“ და „სამოთხის“ მიმართ მაინც ის არის, რომ „ხიდის გადების“ ამბავი არ გადმოგვცემს, მიუხედავად მისი მხატვრულობისა, ნათელ ვითარებას. დასახელებული ორი ძეგლის ერთი ავტორისათვის მიწერის ძირითადი ამბავი ემყარება ფსევდო-სოფრონის პრობლემას, რომლის აზრი იმაში იყო, რამ „ლიმონარიც“ და „ბალავარიანიც“ ნამდვილ ავტორს კი არა, არამედ ფსევდო-ავტორს მიეწერებოდა, რომელიც სოფრონ პალესტინელის სახელით იყო ცნობილი. ეს სოფრონი ი. მოსხის აღზრდილი იყო, ჯერ კიდევ თეოდოსეს სავანიდან დაწყებული, მთელი სიცოცხლე მასთან გაატარა, გარდა იერუსალიმში პატრიარქობის დროისა, და მოსხის სიკვდილის შემდეგაც დარჩა იმავე თეოდოსეს სავანეში, სადაც მან ი. მოსხი (მესხი) დაასაფლავა. ისინი ერთად აგროვებდნენ მასალებს თავისი მოთხრობებისათვის, რაც აღნიშნულიც იყო „ლიმონარში“, ხოლო „ბალავარიანი“ გამოირჩეოდა თავისი მოცულობით, და არა იდეურად და მიზანდასახულობით. ორივეს შესავალში სოფრონის მოხსენიება რეკლამის საქმე კი არ იყო, როგორც ამას დ. ლანგი აღნიშნავს „ბალავარიანის“ მიმართ, არამედ ლიტერატურული ხერხია სოფრონის მონაწილეობის აღსანიშნავად.

ამან მისცა საბაბი უკვე VII საუკუნეში „ლიმონარი“ სოფრონისათვის მიეწერათ, ე. ი. ფსევდო-სოფრონის ავტორობა შეეთხზათ. ხოლო შემდეგმა ხანამ იგივე ფსევდო-ავტორობა გაავრცელა „ბალავარიანზეც“. სად არის აქ ნათესაობაზე აგებული ხიდი, რომელიც ნუცუბიძეს გაუდევს ორ დასახელებულ ძეგლს შორის, მათი ერთი ავტორისათვის მიწერის მიზნით?

როგორც ჩანს, აჯობებდა ჩვენი ავტორი ენობრივი საბუთების ნიადაგზე დარჩენილიყო და ჩვენი მოსაზრებების გადმოცემისათვის თავი დაენებებია, რაც მას ასე არ ემარჯვება. მართალია, ტერ-

შინი „ფსევდო-სოფრონი“ პირველად ჩვენ აქ ვიხმარეთ, რათა საქმის ვაგება გაგვეადვილებია ანალოგიური შემთხვევების გახსენებით, მაგრამ ფაქტიურად ჩვენთვის პირველი მაჩვენებელი აქ ჩამარხულ საიღუმლოებისა იყო ის, რამაც გამოიწვია ფსევდო-სოფრონის პრობლემა.

დასავლეთის მეცნიერება არჩევს „ლიმონარის“ ნამდვილ და არანამდვილ ავტორს. ასე მაგალითად, გ. გრაფი ლაპარაკობს ი. მოსხზე, როგორც ლიმონარის „ნამდვილ ავტორზე“ („ფონ ვარენ ფერფასერ“), რომელსაც იგი არანამდვილ ავტორისაგან — სოფრონ პალესტინელისაგან არჩევს (ციტ. გერმანული ნაშრომი, გვ. 383). რა საბუთი ჰქონდა თანამედროვეობას (VII—VIII—ს-თა მიჯნაზე) მიეწერა ი. მოსხის წიგნი სოფრონ პალესტინელისათვის? რა თქვა უნდა. — არა მარტო მიძღვნა „ლიმონარისა“ სოფრონისათვის, რაც აღნიშნულია მის შესავალში (ამას გ. გრაფიც ემხრობა), არამედ თვითონ „ლიმონარში“ მონაწილეობა სოფრონისა მოთხრობებას მასალის შეკრებაში.

„ბალავარიანიც“ მსგავსი იდეური მიზანდასახულობის მოთხრობაა, „ლიმონარის“ მოთხრობათაგან მოცულობით განსხვავებული. ი. საბაიტმა მოსხმა ისიც საერთო მონაპოვრად წარმოგვიდგინა. ი. მოსხს არ აინტერესებდა ნათესაური კავშირი (თუნდაც სულიერი) სოფრონსა და ისააკს შორის; მისთვის „ბალავარიანი“ მეტრიკულ ჩანაწერთა წიგნი არ იყო, მისი მიზანი აქაც იყო ერთგვარი თანამშრომლობის აღნიშვნა სამი კაცისა იმ დროში, როცა საავტორო მიკუთვნება ცოტა სხვანაირად ესმოდათ. მაშასადამე, ერთხელ კიდევ ნათელია, რომ სოფრონის და ისააკის მოხსენიება სარეკლამო განცხადება არ იყო, როგორც პატივცემულმა ერუდიტმა დ. ლანგმა აღნიშნა.

თავისი განცხადებით ი. საბაიტს ისევე უნდოდა აღენიშნა სოფრონის თანავტორობა „ბალავარიანში“, როგორც „ლიმონარში“, მაგრამ დამწერი მოთხრობებისა მაინც ი. მოსხი იყო („სკრაიბტის მანდავიტ“, როგორც ვნახეთ). ამდენად ფსევდო-სოფრონის პრობლემას მაინც ერთგვარი საფუძველი ჰქონდა, ერთნაირი როგორც „ლიმონარის“ („სამოთხის“), ისე „ბალავარიანის“ მიმართ.

არსებობდა, მაშასადამე, უფლება დაეშვათ სოფრონის ავტორობა ორივე თხზულების მიმართ, მაგრამ შედარებით მეტი როლი ი. მოსხს ეკუთვნოდა, რაც სოფრონისათვის ორივე თხზულების მიწერაში იგულისხმებოდა და ადრე თუ გვიან ასედაც უნდა გამოვლენულიყო. გამოჩენილი ქართველი მკვლევარის აკად. ნ. მარის

აზრები დღესაც მოჰყავთ „ბალავარიანის“ მოკლე და ვრცელი ვერსიების მიმართებისათვის, მაგრამ ნ. მარი იმ აზრს უჭერდა მხარს. რომ „ბალავარიანის“ ავტორი სოფრონ პალესტინელი იყო. და თუმც მას ი. მოსხის პრობლემა გათვალისწინებული არ ჰქონდა, გენიალური ინტუიციის მეოხებით ხვდებოდა, რომ სოფრონის ქვეშ ქართველი მწერალი იმალებოდა. გ. მერჩულეს თხზულების რუსული—გამოცემის შესავალში (1911, გვ. VIII) განსვენებული დიდი ქართველი მკვლევარი წერდა: «Софрон Палестинский..., повидимому, грузинский писатель — быть может это... то лицо, которому принадлежит грузинская версия Повести о Варлааме и Иоасафе». აქ გამოტოვებულია აკად. ნ. მარის შემცდარი შეხედულება სოფრონისა და ისააკის შესახებ, რითაც მან, სამწუხაროდ, შეცდომაში შეიყვანა ქართული კულტურის მეგობარი პაულ პეტეზი, რაც ზოგ ქართველ მკვლევარს ხანდახან მოსდის და მოაწრავებული კონცეფციით დეზორიენტაციას ახვევს თავს ევროპულ მეცნიერებს.

პროფ. ილ. აბულაძე ორგზის ლაპარაკობს ჩვენს „ახალ შეხედულებაზე“ ი. მოსხის შესახებ, რაც სწორი არაა. როდესაც პაულ დევო წერს ფრანგულ ენაზე „ნუტუბიძის ახალ დებულებაზე“ („ლაოეზ ნუველ დე შ. ნუტუბიძე“—ანალებქტა ბოლანდიანა 1957 წ. № 75). ეს გასაგებია, რადგან ი. მოსხზე დასავლეთის მეცნიერებაში ირავალი სხვადასხვა შეხედულება არსებობდა ჩვენამდე. ჩვენში ი. მოსხის როგორც ასეთის, შესახებ, არავითარი „შეხედულება“ არ არსებობდა, გარდა მისი სახელის ორიოდ მოხსენიებისა (იხ. პროფ. ა. ცაგარელი Памятники грузинской страны, გვ. 132 და აკად. კ. კეკელიძე — ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1941 წ. ტ. I, გვ. 503). პროფ. ა. ცაგარელმა იცის მხოლოდ, რომ ი. მოსხი იყო მოძღვარი სოფრონ პალესტინელისა, ხოლო აკად. კ. კეკელიძე წერს: „იოანე მოსხი, რომლის თხზულებას — „ლიმონს“ ანუ „პარადეიზოსს“ ქართულად ეწოდება „სამოთხე“. ამჟამად, აკად. კეკელიძე არ სარგებლობს თვითონ „ლიმონარის“ შესავლით, სადაც მიზი ავტორი—ი. მოსხი, როგორც ეს ზევით მოვიყვანეთ, თვითონ უწოდებს, გარკვეულის მოსაზრებით, „სათნოებათა ბაღს.“—„სამოთხეს“.

ასეთ პირობებში „ნუტუბიძის ახალ შეხედულებაზე“ ლაპარაკი გაუმართლებელია. თუ აკად. ნ. მარის საკვირველ მიხვედრას ისე ვავიგებთ, რომ მან შეამჩნია, რომ სოფრონი, ქართველ მწერალს ნიშნავს, რომელიც „ლიმონარის“ და „ბალავარიანის“ ავტორიც უნდა ყოფილიყო, მაშინაც გაუმართლებელია ნუტუბიძის ახალ შეხედ-

ღუღებაზე ლაპარაკი, რადგან ჩვენ შემთხვევით წავაწყდით მარისე-ულ გზას. VIII ს-ის ბოლომდე, ცნობილია მეცნიერებაში, ბერძნები სოფრონის იქეთ ი. მოსხს ვერ ხედავდნენ. ნ. მარმა სოფრონში, რომელსაც „ლიმონარის“ ავტორად თვლიდნენ, ქართველი მწერალ-დაინახა, რომელსაც „ბალავარიანიც“ უნდა დაეწერა. ამდენად ქართველმა დიდმა მკვლევარმა ნიკო მარმა აჯობა ბერძნულ ლიტერატურულ ტრადიციას და პირველად ხიდი ჩვენი ორი ძეგლის შუამავასდო. ამისგან განსხვავებით, ჩვენ იმ ქართველ მწერალს, რომელსაც აკად. ნ. მარი სოფრონის სახით ხედავდა, მივეციტთ ის კონკრეტული სახელი, რომელსაც ბერძნული ლიტერატურული ტრადიცია ი. მოსხად თვლიდა.

ეს არის და ეს! აქედან თითქოს უნდა ჩანდეს, რომ ჩვენი ნაბიჯი აკად. ნ. მარის ქართველი მწერლისაგან — სოფრონისაგან, ბერძნულ ფსევდო-სოფრონისა, ანუ მოსხისაყენ მაინც და მაინც „ახალ შეხედულებად“ ვერ ჩაითვლება.

ჩვენ ვიცოდით „ლიმონარის“ არაბული თარგმანის არსებობა გერმანულ ენაზე დაწერილი გ. გრაფის თხზულებიდან „არაბულ-ქრისტიანული ლიტერატურის ისტორია“, რომელიც ჩვენ რუსულ ნარკვევებში დასახელებული გვაქვს (გვ. 223), მაგრამ თავის დროზე საზოგადოდ არ დავინტერესებულვართ „ლიმონარის“ თარგმანების ისტორიით, გარდა რუსული (სლავური) თარგმანისა (გვ. 141). გ. გრაფს აღნიშნული აქვს, რომ არაბული თარგმანი „ლიმონარისა“ „ქითაბ-ალ-ბუსთან“ ერთგვარი გადაკეთებაა („ბეარბაიტუნგ“) და „ძიეწერება იმ პირს, რომელსაც იგი მისმა ნამდვილმა ავტორმა — იოანე მოსხმა მიაწერა, ე. ი. მის მეგობარს სოფრონ იერუსალიმელს“ (გრაფის თხზულება, გვ. 383). გრაფი ემყარება ვატიკანის არაბულ ხელნაწერს № 77, და იმ დასკვნანდე მიდის, რომ იგი წარმოადგენს ორიგინალის ნაწილობრივ შემოკლებას, ნაწილობრივ განვრცობას ნოველათა თანამიმდევრობის შეცვლით... იგი ამოღებულია წმ. სოფრონის, იერუსალიმის პატრიარქის წიგნიდან, რომელსაც „ბალა“ უწოდებს (იქვე). იმავე არაბულ ხელნაწერთა შორის იპოვება, გრაფის ცნობით, ისეთი, რომელსაც სათაურად აქვს „ბერების ბალი“.

„სამოთხის“ ვითომდა არაბულიდან თარგმნისათვის შეიძლება უმნიშვნელო არ იყოს სათაურის საკითხი. ი. მოსხი გვიხსნის, რომ ის ლაპარაკობს „სათნობათა ვარდზე... დაუქცნობელთა, უხრწნელისა მის სამოთხისათა“ და „ამისათვის ვუწოდე, — განავრცობის, წიგნსა ამას სამოთხე“ („დიო კაი ტო პარონ ტუტო ტო პინემა ლეიმონა აპეკალესომენ“ — „სამოთხე“, შესავალი). ამკარაა,

რომ ი. მოსხი გადატანით და არა პირდაპირი მნიშვნელობით ლაპარაკობს, რომ მან „სათნობათა ვარდის“ უხრწნელობისა და დაუქვნობლობის მეტაფორული სახისათვის უწოდა მათ სამყოფელს „სამოთხე“. თავისთავად არც ბერძნული „ლეიმონ“ და არც არაბული „ალ-ბუსთან“ არ ნიშნავს სამოთხეს. ახალ აღთქმაში ბერძნულად სამოთხის მნიშვნელობით „პარადიზი“ იხმარება, რომელიც აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვაა, ხოლო არაბულად სამოთხეს თავრიზი გამოხატველი სიტყვა აქვს—„ალჯანნათ“ (ზევით დაწერილი „თ“ ნიშნავს, რომ ის ყოველთვის არ იკითხება).

ამრიგად, სულიერ სათნობათა გადმოსაცემად ყველაზე შესატყვისისა ქართული „სამოთხე“, რომელიც ი. მოსხის პირვანდელ ტექსტშია, რომელიც სხვა მონაცემთა მიხედვითაც თავდაპირველად იქნა დაწერილი. ბერძნული ვერსიის წერისას ი. მოსხმა არ იხმარა საეკლესიო ტერმინი — „პარადიზოს“, რადგან „სათნობათა ვარდის“ სიმბოლიკის პოეტური გადმოცემისათვის უკეთესი იყო „ლეიმონ“— „ყვავილნარი მდელითა“. ლათინურზე „ლეიმონის“ მთარგმნელი მიხვდა, რომ აქ პირდაპირი თარგმანი — „პრატუმ“ არ კმაროდა და სიტყვა სულიერი „სპირიტუალე“ დაუმატა („პრატუმ სპირიტუალე“), საიდანაც რუსული და სხვა თარგმანები წამოვიდა — ფრანგული, რუსული, და სხვ.

არაბული თარგმანის „ალ-ბუსთანის“ მნიშვნელობა უფრო ახლოა ბერძნულ „ლეიმონთან“ და სრულიად არ უდგება ი. მოსხის „სამოთხეს“. VIII ს-ში არაბულ მწიგნობართა წრეში ბერძნულის ცოდნა არაა ქართულის ცოდნაზე უფრო გავრცელებული, მაგრამ მათ „ლიმონარი“ სოფრონ პალესტინელის ნაწერად მიაჩნდათ და წიგნის სათაურიც მისი შესავალისაგან გადაიღეს, სადაც სოფრონის სახელიც იხსენიებოდა. ამის შემდეგ მათ აურიეს ბერძნული და ქართული ორიგინალი, რაც არაბული ტექსტის ვითარებიდან ჩანს და რაც იმას მოწმობს, რომ ქართული და ბერძნული ტექსტი ორივე ორიგინალურად ითვლებოდა.

ამდენად მართლაც ზედმეტი არ იქნებოდა არაბული ვერსიის შესწავლა ბერძნულსა და ქართულის გვერდით, რადგან ამას, მდგომარეობის მიხედვით, ქართული ვერსიის წარმოშობის გარკვევა კი არ შეუძლია, არამედ იმ მეტად საყურადღებო გარემოების დადგენა, — თუ როგორ ვითარდებოდა VIII—IX ს-ში ურთიერთმთარგმნელობითი დამოკიდებულება. მნედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ აღნიშნულ პერიოდში შედის ისეთი ძეგლის ქართულიდან არაბულად თარგმნა, როგორიცაა „მიზეზთა წიგნი“ პეტრე იბერი-

სა, რასაც შრავალი მეცნიერული მონაცემი ადასტურებს; ამავე ხანას მიეკუთვნება „ბალაეარიანის“ არაბულად თარგმანის შესაძლებლობა, რაც ჯერ კიდევ საბოლოოდ გარკვეული არაა.

მნიშვნელოვანია ის, რომ „ლიმონარის“ არაბული ვერსია, როგორც სრული თარგმანი, არ არსებულა, იგი გადაკეთებული და არეული ყოფილა, და ამას ადასტურებს იტალიელი მკვლევარი ჯიორჯიო ლევი დელლა ვიდა თავის თხზულებაში „იოანე მოსხის არაბული ვერსიის შესახებ“ და ვატიკანის ზოგიერთი კოლექსი. „ლიმონარის“ ორი არაბული ტექსტის მიხედვით №№ 77 და 522. იგი ასკვნის, რომ „არაბულმა ვერსიამ ღრმა ცვლილება განიცადა“. დასახელებულ ხელნაწერთა ანალიზით იგი ამტკიცებს, რომ „ესენი იწვევენ იქვს, რომ სრული არაბული თარგმანი არაა წარმოდგენილი არც ერთ აქამდე ცნობილი ხელნაწერებით („სე უნა ტრადუციონე ინტეგრალე დი ესსო ნონ სია რეპრესენტატა და ნესსუნო დეი მანუსკრიტი ფინორა ნოტი, ე. პრობაბლემანტე ნონ სია მია ექსისტაცა“. ე. ი. სრული თარგმანი, საეკვოაო, რომ როდისმე არსებულებოდა, გვ. 5).

მკვლევარი ნო ტექსტუალური შედარებებით ადასტურებს, რომ ზოგი რამ, რაც არაბულ ჩანამატად ითვლებოდა, ბერძნულ ტექსტებში გვხვდება („სი რისკონტრანო ანქე ინ მანუსკრიტო გრეჩი ნო“. „ცხოვრება და მოთხრობანი განდევილთა შესახებ“. IV—VII საუკუნეში (ფრანგულად) მოყვანილ დელლა ვიდას ნაშრომით (გვ. 8).

ასეთი დღესდღეობით „ლიმონარის“ არაბული თარგმანის შეფასება მეცნიერებაში. ამასვე ადასტურებს, როგორც ჩანს, დიდი ერუდიტის ეერარ გარიტის მიერ პროფ. ილ. აბულაძისათვის მოწოდებული ტექსტი არაბული თარგმანისა. თუ არაბული თარგმანი, რასაც გრაფიცი და დელლა ვიდაც აღნიშნავს, ბერძნულისაგან განსხვავდება (მოცულობით და დალაგებით), ცხადია, ასევე უნდა განსხვავდებოდეს იგი ქართულიდანაც, რადგან ეს ორივე უკანასკნელი ერთი და იმავე ავტორისაა. პროფ. ილ. აბულაძის განცხადება, „რომ იგი თავისებურ რედაქციას წარმოადგენს, რომელიც სოფრონს მიეწერება“ (023), გამეორებაა გ. გრაფის ზემოთ მოყვანილი განცხადებისა, მაგრამ ამან არ უნდა შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ეს არაბული თარგმანი იმიტომ მიეწერება სოფრონს, რომ იგი „თავისებური რედაქციაა“. გ. გრაფიცი, დელლა ვიდაც და ეერარ გარიტის მიერ მოწოდებული ხელნაწერიც ერთსა და იმავეს ამტკიცებს: არაბული თარგმანი „ლიმონარის“ განვრცობილ-შემოკლებულია

და შეცვლილი თანრიგითაა მოცემული. იგი არა-
ბულ ვერსიაშიც ისევე მიეწერება სოფრონს, როგორც ეს მიღებული
იყო ერთ დროს ბერძნული ტრადიციით. აშკარაა, რომ „ლიმონა-
რის“ გამოქვეყნების შემდეგ გარკვეულ ხანს უნდა გაეცლო, რომ
იგი ფაოვდო-ავტორისათვის—სოფრონისათვის მიეწერათ. ცნობი-
ლია, რომ ნიკეას II კრებაზე მას საჯაროდ კითხულობდნენ ერთ-ერთ
თი დოგმატის გამო, როგორც სოფრონის ნაწარმოებს, მაგრამ იმავე
VIII ს-ში „პროფუნდიუს პოსტ ეა კოგიტანდი“ (მისი შემდეგში უფ-
რო ღრმად მოფიქრების საშუალებით) კრებისავე განმარტებით ავ-
ტორად აღდგენილ იქნა ი. მოსხი. რამდენად მიღებული იყო ფსევ-
დო-სოფრონი, იქიდანაც ჩანს, რომ მას მხარს უჭერდა იოანე დამას-
კელიც კი. მსოფლიო კრების ავტორიტეტმა თავისი ქნა. ასე რომ,
არაბული ვერსია VII—VIII საუკუნეთა მიჯნის აქეთ ვერ გაჩნდებო-
და, რადგან არაბი ქრისტიანებიც მსოფლიო კრე-
ბის ავტორიტეტს აღიარებდნენ. ასე ხანმოკლე აღ-
მოჩნდა ფსევდო-სოფრონის ავტორობა, რომელიც ზოგიერთი ნიშ-
ნების მიხედვით „ბალავარიანზეც“ ვრცელდებოდა; მისი მნიშვნე-
ლობა მაინც იმაში იყო, რომ ფსევდო-სოფრონის ნაწერები ი. მოს-
ხის ნაწერებს ნიშნავდა.

ასეთია „ლიმონარის“ არაბული თარგმანი, რომელიც ჩანს, ყვე-
ლა იმ ნიშნებს ატარებს, რაც დადგენილია მეცნიერებაში, ე. ი. არე-
ულია, ალაგ შემოკლებულია, ალაგ განვრცობილი და ნოველათა თან-
მიმდევრობა ასევე არეული და ჩანართებიანია. მისი გამოყენება
საეგებისოა. პროფ. ილ. აბულაძეს მაინც მიაჩნია, რომ მან ვერ მიი-
ღო ჟერარ გარიტისაგან ის, რაც თითქოს, სავარაუდებელი უნდა
ყოფილიყო. საეჭვოა, რომ ასე იყოს, თუმცა მეცნიერებაშიაც ძალა-
შია ძველი თქმულება—ეძიებდე და პოვებდე.

ჩვენ კი გვგონია, რომ უფრო სრული არაბული თარგმანი რომ
არსებობდეს, ეს ისეთ დიდ ერუდიტს, როგორიც არის ჟერარ გარ-
რიტი, არ გამოეპარებოდა. მას ძალიან არ მოეწონა ჩვენი დებულე-
ბა ი. მოსხის (მესხის) შესახებ და თავის მოხსენებაში ფილოლოგთა
კონგრესზე (რომში, 1957 წ.) იგი „პარადოქსალურად“ ჩათვალა. პა-
ტივცემულ მეცნიერს ისეთი არაბული თარგმანი რომ ეგულვებია,
რაც „სამოთხის“ მისგან ნათარგმნობას დაამტკიცებდა, როგორც
ობიექტური მეცნიერი, ჩვენ ისევე არ მოგვერიდებოდა, როგორც
არ მოერიდა აკადემიკოს კ. კეკელიძეს, როცა მარტვირის თხზულებ-
ის ვითომცა ორიგინალურ ნაწარმოებს სირიული ორიგინალი აღ-
მოუჩინა და აკად. კ. კეკელიძის დებულება გააცამტვერა. შეიძლება
ერუდიტ ჟერარ გარიტს არ დავეთანხმოთ, მაგრამ გიორგი მთაწ-

„ზინდელია ცნობის შესახებ ფრანგულ ჟურნალ „მუზეონში“ (1958 წ.) მის მიერ მოთავსებულ წერილის ვერც გონებამახვილობას და ვერც ერუდიციას ვერ უარყოფთ. მაგრამ ჟურარ გარრიტმა მოაწოდა ჩვენს ხელნაწერთა ინსტიტუტს ისეთი არაბული თარგმანი „ლიმონარისა“, რაც იყო და რასაც იცნობს მეცნიერება. თუ პროფ. ილ. აბულაძე ქართულ-არაბულის შეჯერებით დაამტკიცება, რომ ი. მოსხის „სამოთხე“ თარგმნილია არაბულიდან, ეს მისასაღმებელი იქნება, როგორც მეცნიერული მიღწევა.

რა შედეგი მიიღო პროფ. ილ. აბულაძის ფრიად რადიკალურად საკითხის დაყენებამ? მისი დასკვნით, ქართული „ლიმონარის“ წარმოქმნის საკითხის გასარკვევად აუცილებელია გვერდს უდგეს ქართულ-ბერძნულთან ერთად არაბული „ბუსთან-ლიმონარიც“ (024).

სწორი იქნებოდა „ლიმონარის“ ისეთი არაბული თარგმანის, თუ ასეთი არსებობს, აღმოჩენა, რომელიც შეიძლება „გვერდს უდგეს“ „სამოთხეს“.

და კიდევ ერთი: დასკვნები „სამოთხის არაბულიდან თარგმანის შესახებ უნდა გაკეთდეს მას შემდეგ, რაც სათანადო არაბული ეერსია, თუ იგი არსებობს, აღმოჩნდება და შედარებითი ანალიზი იქნება ჩატარებული. ვიდრე ასეთი არაბული ეერსია არ იქნება აღმოჩენილი, მანამდე ძალაში რჩება ჩვენი საბუთები.

ჩვენს რუსულ მონოგრაფიაში წარმოდგენილი საბუთების მიხედვით, რომელთაც აქ ვერ გავიმეორებთ, ი. მოსხი (მესხი) არა თუ დამწერია ორივე ქართულ-ბერძნულისა, არამედ ქართული მან დაწერა ბერძნულზე ადრე (იხ. რუს. მონოგრაფია „ბალავარიანზე“ 83—142 და სხვ. და „ი. მოსხი სინაიტი თუ საბაიტი“, „დროშა“, 1957, № 5).

„სამოთხის“ ფსევდო-წარწერა (ფსევდო-სოფრონი) გაჩნდა VIII საუკუნეში, ხოლო „სამოთხე“ დაიწერა VII ს. პირველ მესამედში. ფსევდო-წარწერა (ე. ი. სოფრონისათვის მიწერა) „სამოთხისა“ არაბულ თარგმანზე VIII საუკუნეზე ადრე არ ყოფილა. არც ქართულს და არც ბერძნულ ეერსიას იგი არ ჰქონდა მაშინ, როცა იგი არაბულად ითარგმნა; მაშასადამე, არაბული არაა, არც ქართულის ორიგინალი, რომელიც დაწერილია არაბულ თარგმანზე და ფსევდო-წარწერაზე ადრე.

თუ საძიებელი არაბული ეერსია არ აღმოჩნდება ან ენობრივი საბუთი რამე ახალს არ გამოარკვევს, „ლიმონარის“ პუბლიკაციის წინასიტყვაობა უაღრესად ჰიპოთეტურია არა მარტო მოპოვებულ

ფაქტის ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით, არამედ თვით საძიებელი ფაქტის სათანადო არაბული ვერსიის მოპოვების თვალსაზრისითაც.

ამდენად „ლიმონარის“ ქართული ვერსიის პუბლიკაციის შესავალში არაა ჭერ-ჭერობით არა თუ წამოყენებული დებულების—ი. მოსხის (მესხის) თხზულების არაბულ ენიტგან თარგმანის შესახებ — დასაყრდენი მოპოვებული, არამედ ასეთი საკითხის დაყენებაც კი არაა გამართლებული.

ეურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 6, 1960 წ.

„ამირან-დარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი და ქართული კულტურის საკითხები

1958 წელს ოქსფორდში გამოქვეყნდა რ. ჰ. სტივენსონის მიერ შესრულებული „ამირან-დარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი. მისივე შენიშვნებით და შესავალი ნარკვევით. წიგნი შეიცავს 240 გვერდს, რომელშიც შედის ტექსტის თარგმანის თორმეტი თავი, მოკლე წინასიტყვაობა, შესავალი და შენიშვნები, სამი მოკლე დამატება.

სტივენსონი საკმაოდ ერკვევა ჩვენი ძეგლის წარმოშობისა და არსის როგორც ლიტერატურაში, ისე თვით ძეგლის აგებულებისა და მნიშვნელობის საკითხში. რომანის ტექსტი თარგმნის მიზნით მისთვის, ჩანს ერთგვარ სიძნელეებს შეიცავდა, მაგრამ საქმის ეს მხარეც თითქმის დაძლეული უნდა იყოს.

რ. ჰ. სტივენსონმა კარგად იცის, რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ამირანის ამბავს ქართული კულტურის ისტორიისათვის და, კერძოდ, საკითხს „არის თუ არა საკმაოდ საფუძველი სამტკიცებლად ფაქტისა. მიმართების შესახებ ამირანის ხალხური აღნაგობისა და „ამირან-დარეჯანიანის“ შუა (გვ. XVIII—შესავალი). ასე დასმული ზოგადი საკითხის მნიშვნელობაც ნათელია ავტორისათვის, რადგან იგი გამოხატავს ძირეულ საკითხს ქართული კულტურის ისტორიისათვის; მაგრამ, იგი ამ საკითხს უფრო სპეციალურ, მეცნიერულ-ლიტერატურულ გაფორმებაში იღებს. „რადგან, — წერს ავტორი, — ამ მიმართების ბუნება დიდხანს იყო კამათის საგანი, ამიტომ მან... შემდეგი სახე მიიღო: არის თუ არა ლიტერატურული ნაწარმოები (იგულისხმება „ამირან-დარეჯანიანი“, — შ. ნ.) არსებითად ქართული ნაწარმოები, თუ დამყარებულია წარსული წარმოშობის მასალაზე“ (იქვე).

ცხადია, სტივენსონს მხედველობაში აქვს ნ. მარის დებულებები, სადაც ის „ამირან-დარეჯანიანის“ სპარსულ წარმოშობას იცავდა. სტივენსონი უარყოფს საბუთებს, რომლებიც ნ. მარს მოყვანილი ჰქონდა თავის თხზულებაში „ამირან-დარეჯანიანი“ სპარსული ტენდენციების შესახებ“. არჩევს რა ნ. მარის თითოეულ საბუთს ცალ-ცალკე, სტივენსონი, სხვათაშორის, ეხება საბუთს ამირანის.

ბალღადიდან წარმოშობის შესახებ და, თვლის რა მას შემცდარად. დასძენს: „არავის არ მოსვლია თავში, რომ არაბული ან ინდური წყარო ეძებნა „ვეფხისტყაოსნისათვის“ იმის გამო, რომ მისი მოქმედი პირები იგულისხმებოდა როგორც ამ ქვეყნებიდან წარმომდგარნი; და ღღემდე, მიუხედავად „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალში „სპარსული ამბავის“ მოხსენიებისა, იგი წმინდა ქართულ ნაწარმოებად ითვლება“ (შესავ. გვ. XXVI).

თუ რა მნიშვნელობა აქვს მისთვის „ამირან-დარეჯანიანს“, როგორც ქართული კულტურის გამომხატველ ძეგლს, სტივენსონმა უკვე აღნიშნა და ამიტომ ლიტერატურულ ურთიერთგავლენების საკითხი მისთვის არაა მნიშვნელობას მოკლებული, მაგრამ მთავარი ეს არაა. კიდევ მეტი, სტივენსონს არ ეეჭვება, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ „ქართული წარმოშობის ძეგლია“, მაგრამ ეს ხელს როდი უშლის მას. რომ ამ თხზულებაში სხვადასხვა და, მათ შორის, სპარსული გავლენაც იგულოს (იქვე).

სტივენსონმა კარგად იცის ნ. მარის იმ საბუთის ფასი, რომელიც ანტიისლამისტურ ქართულ ძეგლიდან მომდინარე მითითებას უკავშირდებოდა: ვითომც და არსებობდა კიდევ წყარო, რომლიდანაც „ამირან-დარეჯანიანი“ უნდა წარმომდგარიყო. მისთვის ცნობილია პროფ. ა. ბარამიდის „შედარებითი“ შესწავლის შედეგი „ამირან-დარეჯანიანისა“ და „ყისა ღამზასი“, რამაც ნ. მარის საბუთს ყოველგვარი ნიადაგი გამოაცალა (შესავ. XIX).

რ. ჰ. სტივენსონი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საკითხს. რომელიც ეხება „ამირან-დარეჯანიანის“ წარმოშობას, არა მისი ლიტერატურული ძირების თვალსაზრისით, არამედ მისი არალიტერატურული, ხალხური ძირების მიხედვით. აქედან ნათელია, ვინც იტყვის, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ ლიტერატურული წარმოშობისაა, სულ ერთია, საიდანაც არ უნდა იგულისხმებოდეს ეს წარმოშობა, მან უნდა ისიც თქვას, რომ ჩვენი ძეგლი შექმნილია გვიან ხანაში -- დაახლოებით XI—XII საუკუნეებში და ზეპირი „ამირანი“, როგორც ამოსავალი ქართული მითოლოგიური მსოფლგაგებისა, უნდა მოიხსნას და ქართული კულტურის ისტორიას ერთ-ერთი დასაყრდენი ეცლება.

ამიტომაცაა, რომ სტივენსონი ხაზს უსვამს „ამირან-დარეჯანიანის“ ძირების გაგების საკითხში ორი ბანაკის არსებობას ქართველოლოგიაში: ა) „ამირან-დარეჯანიანის“ ლიტერატურული წარმოშობისა და ბ) „ამირან-დარეჯანიანის“ ხალხური „ამირანიდან“ წარმოშობისა. პირველის მომხრედ მან მიიჩნია ნ. მარი და კ. კეკე-

ლიძე, ხოლო მეორესი — პ. ინგოროყვა, ა. ბარამიძე, კ. დონდუა. შ. ნუცუბიძე და სხვ. აღნიშნავს რა ნ. მარის მოსაზრებებს „ამირან-დარეჯანიანის“ ლიტერატურულ წარმოშობის შესახებ, სტივენსონი წერს: „მარს მის შეხედულებებში გაჰყვა კ. კეკელიძე, რომელაც ისე შორსაც კი წავიდა, რომ კატეგორიულ ფორმაში აცხადებს, ხალხური თქმულება („ამირანი“ შ. ნ.) წარმოიშვა ლიტერატურულ ნაწარმოებიდან“ (შესავ. გვ. XIX). როგორც ვხედავთ, სტივენსონს აინტერესებს „ამირან-დარეჯანიანის“ ხალხურ (ზეპირ) „ამირანიანთან“ კავშირი და ამიტომაც გააერთიანა ნ. მარი და კ. კეკელიძე — „მარ-კეკელიძის თეორიის“ სახით (შესავალი, გვ. XXI). სტივენსონს, რომ ეს გარემოება აწუხებს, იქიდანაც ჩანს, რომ იგი წერს:

„ამ ორი მეცნიერის (იგულისხმება აკად. ნ. მარი და კ. კეკელიძე) არგუმენტები საკმარისი აღმოჩნდა, რათა რ. ლ. ბლეიკს, ინგლისურად მოლაპარაკე მსოფლიოს უკანასკნელი თაობის განსაკუთრებულ ქართველოლოგს „ამირან-დარეჯანიანის“ შესახებ პირწმინდად ვანეცხადებინა — „არ არსებობს ეჭვი, რომ ეს დოკუმენტი თუ არა სიტყვა-სიტყვით თარგმანი, ყოველ შემთხვევაში, სპარსული ორიგინალის გადაკეთებაა“ (შეს. გვ. XIX). მეორე ჭგუფი ქართველმკვლევართა გამოთქვამს თვალსაზრისს ჩვენი თქმულებათა ციკლის შესახებ, რომ იგი თავის არსებით ქართული ნაწარმოებია, და განიხილავს „ამირანიანის თქმულებას“, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და მეზობელ თანამედროვე ხალხებშიაც გავრცელებულა, არა როგორც ლიტერატურულ წარმონაქმნს... არამედ როგორც ძირითად მასალას, რომლის ნიადაგზე იგი ნაწილობრივად კაზმულია“ (შესავ. გვ. XX).

თავის შენიშვნებს რ. პ. სტივენსონი ამთავრებს იმის აღნიშვნით, რომ „მარ-კეკელიძის თეორია“ (მისი გამოთქმით) სრულიად უკუღმა აბრუნებს „საგანთა ბუნებრივ მიმდინარეობას“ (შესავალი, გვ. XXI). ამის მაგალითად მას მოჰყავს ხალხის თქმულებაში მოცემული დამოკიდებულება ამირანიანის ბადრთან და უსიბთან, როგორც: სამი ძმა-სტიქიონის გამოხატულება, რაც სტივენსონის აზრით, გაცილებით უფრო ბუნებრივია, ვიდრე მოსე ხონელის მიერ, შემდეგ ვადაკეთებულ „ამირან-დარეჯანიანში“, სადაც ისინი (ბადრი და უსიბი) მხოლოდ „მოთხრობის შესავსებად“ არიან გამოყვანილი“ (იქვე).

ამ შესანიშნავი მიხვედრის შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია დავუბრუნდეთ, რ. პ. სტივენსონის მითითებებს ჩვენი მოსაზრებების მიმართ.

მე არ ვიცი, რას იტყვიან ქართველი მკვლევარნი, რომელთაც:

იხსენიებს სტივენსონი როგორც ბლაიხშტაინერის შეხედულების მომხრეებს, მაგრამ უნდა აღვნიშნო, რომ მე მისი მიმდევარი თუნდაც იმიტომ ვერ ვიქნებოდი, რომ მისი დასახელებული წიგნი არასოდეს ხელთ არა მქონებია.

ვისაც ამირანის შესახებ ჩემი შესავალი ნარკვევი წაუკითხავს, სულ ერთია ეს, ქართულ თუ რუსულ ენაზე, მას მოეხსენება, რა გზით მივედი მე „ამირანის“ ადგილის გარკვევამდე ქართული კულტურის ისტორიაში. ამ საკითხს უფრო ვრცლად დავუბრუნდი „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ (ტომი 1, გვ. 36—55) და არსად ბლაიხშტაინერი არ გამომიყენებია და არც მისხსენებია.

სტივენსონი, ეხება რა ცნობილ სამეულს — ამირანი, ბადრი, უსიბი, სახელდება „ბადრი“ მას გამოჰყავს არაბული სიტყვის „ბადრ“-ისაგან, რაც სავსე მთვარეს ნიშნავდა და ბლაიხშტაინერს რა კარსტს იმოწმებს.

სტივენსონს აქვე მოჰყავს ჩემი ვაგება სახელისა, და ამბობს: „თუ ეს გაიგივება სწორია, ნუცუბიძის შეხედულება, რომ მისი (ბადრის, — შ. ნ.) წარმოშობა მთვარის ღვთაებას უკავშირდება, სავსებით მართებული უნდა იყოსო“ (შესავ. XXII).

„ეს თუ ასეა,—წერს სტივენსონი,—ჩვენ შეგვიძლია ვიგოძნოთ სიადვილე სამეულის, ყოველ შემთხვევაში, ორი წევრის — ამირანისა და ბადრის მიმართ, რომელთა სახელები ძველი კავკასიური მითიდან წარმოშობილა. უფრო საწრმუნაოა, რომ ეს სახელები როგორღაც ჩაინერგა ხალხურ თქმულებათა შემდგომ ციკლში, ვიდრე ქართველმა მთარგმნელმა ისინი ამოკრიფა სპარსულ ისტორიათა კოლექციიდან ორი თავისი პერსონაჟისათვის“ (იქვე).

აქ შეიძლება ერთ რამეს მივაქციოთ ჩვენი გამომცემელ-მკვლევარის ყურადღება: ბადრის მნიშვნელობა მე არ გამომიყვანია მისი არაბული ეტიმოლოგიიდან. სწორედ იმ ადგილზე, სადაც სტივენსონი მიუთითებს „ამირანის“ ჩემი რუსული თარგმანის ჩემივე შენიშვნებზე, მე ვლაპარაკობ: „ბადრი ქართულ მითოლოგიაში მთვარის სხივის განსახიერებაა. იგი ამირანის ძმაა — სინათლისა და ბუნების განახლების საწყისისა... მითოლოგიურ წარმოდგენაში ბადრის დაახლოება ამირანთან, ჩანს, სინათლის საწყისს ემყარება“ (ჩემი „Амирани“, 234).

ამ ადგილს იცნობს სტივენსონი, ცოტა თავისებურად ხსნის მას და ისე იყენებს, მაგრამ მე ხომ არ ვლაპარაკობ „მთვარის ღვთაებრიობაზე“ („ლუნერ ღეიჭი“), როგორც ეს სტივენსონს ესმის. მაგრამ მთავარია არა ეს: სტივენსონს ამოუხსნელად მიაჩნია უსიბის სა-

ხელისა და სახის წარმოშობა. იგი წერს: „უსიბის ეტიმოლოგია — გაურკვეველია“—ო (შესავ. XX I). მაგრამ თუ კი სინათლის საწყისი საერთო იყო ამირანისა და მისი ძმებისათვის, ის ხომ უსიბსაც შეეხებოდა და სტივენსონი თუ ბოლომდე მოისურვებდა ქართული „ამირანის“ ნიადაგზე დგომას, მაშინ შეეძლო იმავე უფლებით გამოეყენებია ჩემი შენიშვნების (რომელთაც ის კარგად იცნობს) მომდევნო ადგილიც, სადაც წერია: „უსიბი აგრეთვე ძმთა ამირანისა... ქართული მითოლოგიის ძიხედვით იგი მზის სხივის განსახიერებაა. ამრიგად ისიც ისე, როგორც ბადრი, ამირანის მავკარია სინათლის ხაზზე“ (იქვე).

სტივენსონს, როგორც კეთილგანწყობილს ქართული კულტურის ძეგლისადმი, ადვილად შეუძლია გაითვალისწინოს, რომ სინათლის ნიადაგზე სამივე პერსონაჟი „ამირანისა“ ერთია და განსხვავება აქ იმაშია, რომ უსიბი და ბადრი ცალკეული სახეებია სინათლისა, მზისა და მთვარისა, ხოლო ამირანი სინათლის განსახიერებაა. საერთოდ, ე. ი. კოსმიური მასშტაბით. ადრინდელი დროიდან ქართულ მსოფლგაგებას თავისებურ ძთლიანობაში წარმოედგინა „სამთა ფერთა მნათობთა“ ერთი მეორესთან კავშირი, ანუ „ერთმანეთისათვის“ მონება, როგორც ეს რუსთაველმა იმდრო, ქართულ მითოლოგიურ ძირზე დამყარებით მეთორმეტე საუკუნეში, როცა მოსე ხონელის პოემა „ამირან-დარეჯანიანი“ უკვე დამთავრებული იყო (ამის შესახებ იხ. ჩვენი რუსული მონოგრაფია „Творчество Руставели“, თავი IV).

რ. ჰ. სტივენსონი პირდაპირ იწყებს ამირანის სახისა და სახელის წარმოშობას ჩემი ერთ-ერთი დებულების მოყვანით და მისი, ამ შემთხვევაშიაც, ცოტა შეცვლილი ფორმით გამოყენებით. ჩვენი ავტორი; ენება რა ამირანის წარმოშობის სირთულეს, აღნიშნავს: „ნუცუბიძე განიხილავს მას როგორც სათემო დვთაებას ამარანტთა ვითომდა არსებულ ხალხისა, რომელთაც გულისხმობს აპოლონ როდოსელი, როდესაც „ამარანტის მთაზე“ ანუ „ამარანტულ ფაზისზე“ ლაპარაკობს კოლხთა მიწაწყალზე და ხაზს უსვამს, რომ პაულ ვისოვა აღნიშნავს სიტყვა ამარანუს, როგორც ერთ-ერთ სახელს იუპიტერისა“ (შესავ. გვ. XV).

სტივენსონი, მიუხედავად ზოგიერთი მოსაზრებებისა, მაინც უპყრს მხარს იმ დებულებას, რომ „ამირანის წარმოშობა ფაქტიურად სხვა არა არის რა, თუ არა მომდინარე პირვანდელ კავკასიურ ტიტანიზმთან“ (იქვე). კიდევ მეტი, სტივენსონს მოჰყავს დამატებითი მასალა, გარდა ჩემს მიერ გამოყენებულ აპოლონ როდოსელის

„არგონავტიკისა“. ამ ცნობებში საინტერესოა ორი: ა) სტეფანე ბიზანტიელისა — „ეთნიკონი“, სადაც ნათქვამია, რომ ამარანტები — კოლხური მოდგმაა, საიდანაც მიმდინარეობს „ფაზისი“ (გვ. 37). და ბ) კტეზიასის ცნობა: „ამარანტთა ადგილი არის კოლხეთში“ (გვ. 283), აქ გვაქვს არა მოვლენათა ერთი წყება, როგორც სტივენსონი ფიქრობს, არამედ ორი, ე. ი. არა მარტო ბერძნული სიტყვა „ამარანტის“, რაც უქცნობს ნიშნავს, არამედ ქართული სიტყვა: „ამირან(მ)თა“. უკანასკნელ სიტყვაში „მ“ ამოვარდნილია, როგორც მაგალითად, სიტყვა „მთიანეთში“ და დარჩენილია „თიანეთი“. როცა ბერძნებმა კავკასია და აქედან გამომდინარე რიონის (ფაზისის) მიდამოები გაიცნეს, მათ აითვისეს ადგილობრივი სახელი „ამრანთა“, ე. წოდ. კონტამინაციის წესით თავისი, ბერძნული მსგავსი სიტყვით: „ამარანტის“ (შესავალი ჩემი რუს. „ამირანისა“, გვ. 53, სხვ). ცხადია, რომ მე არ შემეძლო მეთქვა, „ამარანტები“ — ხალხია-მეთქი და არც მითქვამს. „ამარანთა“ წარმოიშვა ქართულ „ამირანის მთა“-საგან და ამ გარკვეულ ადგილის გარდა, რომელსაც დღესაც ასე უწოდებენ ადგილობრივნი, არაფერს ნიშნავს.

როგორც ჩანს, III საუკ. ბერძენი პოეტი აპოლონ როდოსელი უფრო მართალი იყო, როდესაც „ამირანის მთაზე“ ლაპარაკობდა („ქუთაისის მიწაზე შორიდან, ამარანტის მთიდან კირკაიოსის დაბლობით ჩამომდინარეობს ფაზისი და ფართოდ გაშლილ ზღვას ერთვის“).

ასეთია „არგონავტიკის“ ავტორის კონტამინაცია, ე. ი. ქართულ „ამირან (მ) თას“ ბერძნული მსგავსი სიტყვით „ამარანტოს“-ით ათვისების სათავე. ამით, ცხადია, წყდება საკითხი იმისა, თუ საიდან შევიდა სახელი „ამირანი“ ბერძნულ და შემდეგ რომაულ წარმოდგენაში და არა საკითხი თვითონ სახელისა — „ამირანის“ წარმოშობისა. ამდენად საჭირო იყო ქართულ მითოლოგიურ წარმოდგენის ძირამდე მისვლა, სადაც გაირკვეოდა, რომ ქართულ წარმართულ კალენდარში, რომელიც ქართულ მითოლოგიურ წარმოდგენებს ემყარებოდა, ორი თვეა ერთი მეორის გვერდით — მირა-კი (19 თებერვლიდან — 20 მარტამდე) და იგრი-კა (21 მარტიდან 20 აპრილამდე). ეს ამბავი მეტად აღრინდელია — იგი ეკუთვნის იმ დროს, როცა ქართული წარმართული პანთეონი ჯერ არ გაერთიანებულა, და ქართულ ენაში „ა“ — თავსართი ჯერ კიდევ არაა მიღებული და მხოლოდ სიტყვა „მირა“ იხმარება (ყველა ამის შესახებ იხ. ჩვენი შესავალი, გვ. 24 და სხვ.).

საკითხი ნათელია: „ამირანის“ თქმულების წარმოშობა ყოველ-

მხრივ ეთნიურ—ტოპოგრაფიულ-ენობრივად და წარმოდგენათა სისტემის მიხედვით ქართულია და ცოტა რამ ცვლილება შეიტანა მასში მისმა გავრცელებამ მეზობლებში. ეს ქართული კულტურის თავდაპირველი ფორმირების მომენტებია, და ვისაც ამის კვლევა სურს, იგი სათანადოდ შორს უნდა წავიდეს აზროვნების ისტორიის წიაღში და სინათლის საწყისის წარმოდგენის განვითარების გზას გამოყვეს.

ცოტაოდენ შესწორებას საჭიროებს ამირანის ადრინდელი მეგობრის და თანმხლების სავარსამულ-სავარსამიძის ამბავი. სტივენსონი ჩემს შესავალს ემყარება და საერთოდ ის სწორად აქვს გაგებული. მაგრამ სავარსამიძე ეკუთვნის მოგვიანო ფორმას და იგი გვხვდება ამირანის მხოლოდ გადამუშავებულ ფორმაში, რაც სავსებით ბუნებრივია, ხოლო იგივე სახელი „ამირანის“ თქმულებაში მოცემულია ადრინდელი ფორმით — სავარსამული. ამ განსხვავებას რატომღაც ვერ ხედავს სტივენსონი და ორივე შეგთხვევაში ლაპარაკობს მხოლოდ სავარსამიძეზე. კიდევ მეტი, სავარსამულ-სავარსამიძეზე ავრცელებს იმას, რაც ნოსარ ნოსრელზე შეიძლება თქმულიყო. სტივენსონი მიუთითებს ჩემს შენიშვნებზე „ამირანის“ რუსული გამოცემის გამო, სადაც მე პირდაპირ ვამბობ, რომ განსხვავება სავარსამულსა და სავარსამიძის შუა ამტკიცებს პოემის ადრინდელობას და პროზაული რომანის—„ამირან-დარეჯანიანის“ გვიანდელობას (ჩემი შესავალი, გვ. 237). სამწუხაროდ, ზოგი ჩვენი მკვლევარი სერიოზულ მომენტად თვლის ამირანის კვლევაში ქრონოლოგიურად დაუშვებელ ამბავს ქრისტეს შესახებ და მით შეცდომაში შეყავს დასავლეთის ზოგი მეცნიერი. სტივენსონს ეს სერიოზული ამბავი ჰგონია და, ამის ნიადაგზე, აცხადებს: „ჩანს ამირანის თქმულების სხვა ციკლიც ყოფილა, რომელსაც პრომეთეს ამბავთან ორგანიული კავშირი არ ჰქონებიაო“ (შესავალი, გვ. XVI). ეს მით უფრო სამწუხაროა, რომ სტივენსონი მიუთითებს ჩემს დებულებებს ამირან-პრომეთეს ურთიერთობის შესახებ და არაფერს ამბობს მათ წინააღმდეგ.

თავისი წიგნის დასასრულ შენიშვნებში სტივენსონი თითქოს კიდევც მისაყვედურებს: „ნუტუბაძეს არ მიაჩნია სავალდებულოდ ეძიოს უფრო პრეციზული თარიღი, ვიდრე მეთერთმეტე-მეცამეტე საუკუნეო“ (სტივენსონის შენიშვნები. გვ. 232). რუსთაველის პოემის უკანასკნელ სტროფში მოხსენება მოსე ხონელისა, როგორც „ამირან-დარეჯანიანის“ ავტორისა, შეიძლება შემდეგი ჩანართი იყოსო.

შეიძლება აღინიშნოს, რომ რუსთაველი მოსე ხონელზე ლაპა-

რაკობს არა როგორც „ამირან-დარეჯანიანის“ რომანის ავტორზე, არამედ როგორც პოეტზე, რომელსაც „უქია“ ამირან-დარეჯანის ძე და ჩემი ქრონოლოგიაც ამ ფაქტიდან ამოდის.

რამდენიმე წლის წინათ მე ვწერდი: „შორს არაა დრო, როცა მეცნიერება დარწმუნდება ქართული „ამირანის“ გარეშე კულტურის ისტორიის ჭეროვანი შესწავლის შეუძლებლობაში“. რ. ჰ. სტივენსონი მადლობის ღირსია, რომ მან „ამირან-დარეჯანიანის“ კარგი ინგლისური თარგმანისა და გამოკვლევის გამოქვეყნებით მეცნიერების მიერ ქართულ კულტურის შესწავლის საქმეს უდავოდ ხელი შეუწყო.

ჭერნ. „დროშა“ № 8, აგვისტო, 1959 წ.

„ამირან-დარეჯანიანი“ ინგლისურ ენაზე

1958 წლის ბოლოს ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნდა შუა საუკუნეების ქართული მხატვრული ძეგლი „ამირან-დარეჯანიანი, რომელიც ხონელს მიეწერება. თარგმანი შესრულებულია რ. სტივენსონის მიერ, რომელიც კემბრიჯის მკვლევართა წრეს მიეკუთვნება. გამოცემა შეიცავს მთარგმნელის მოკლე წინასიტყვაობას, კვლევით შესავალს (XIII—XXIII გვერდამდე) „ამირან-დარეჯანიანის“ ქართული ტექსტის ინგლისური თარგმანის თერთმეტ თავს (1—217 გვერდამდე), შენიშვნებს (217—232 გვ.) და სამ დამატებას (232—239 გვ.).

თარგმანს გაკეთებული აქვს ქვესათაური, რომელიც იკითხება ასე: „ქართულ შუა საუკუნეებრივ მოთხრობათა ციკლი, რომელიც ტრადიციულად მოსე ხონელს მიეწერება“. აშკარაა, რომ ასეთი სიფრთხილით მითითება „ამირან-დარეჯანიანის“ ავტორზე მომდინარეობს, როგორც ეს აშკარაა, სტივენსონის შესავალი ნარკვევის მიხედვით, იმ გარემოებიდან, რომ მკვლევარი საკითხს მეტად რთულად თვლის. ამის მიზეზად აღნიშნულია დისკუსია, რომელიც დღემდე, ავტორის თქმით, გრძელდება საქართველოში, როგორც თვით „ამირან-დარეჯანიანის“ წარმოშობის, ისე მისი დათარიღების ირგვლივ. ავტორი კარგად ერკვევა იმ დისკუსიაში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ჩვენში და რომლის დედააზრი იმის ირგვლივ ტრიალებდა—არის „ამირან-დარეჯანიანი“ ქართული წარმოშობისა, თუ უცხო ენიდან არის (სპარსულიდან) ნათარგმნი.

ინგლისელმა მკვლევარმა ისიც კარგად იცის, რომ საკითხის ასეთი დასმა მეორე საკითხს აყენებს—„ამირან-დარეჯანიანი“ ლიტერატურული გზითაა წარმოშობილი, თუ მისი პირველი წყარო—ქართული ხალხური შემოქმედებაა?

ყველა ამ საკითხს სტივენსონი დინჯად და საქმის ცოდნით იკვლევს. ის ასახელებს ქართველ მკვლევართა ორ ჯგუფს, რომელთაგან არა ქართულ წარმოშობას „ამირან-დარეჯანიანისას“ იცავს აკად. ნ. მარის, ხოლო, როგორც სტივენსონი წერს, ნ. მარის „შეხედულებას

იზიარებს კ. კეკელიძე, რომელიც ისე შორს წავიდა, რომ ამტკიცებდა, თითქოს ხალხური თქმულება (ამირანზე—შ. ნ.) წარმოიშვა ლიტერატურული ნაწარმოებიდან“ (ინგლისური შესავალი, გვ. XIX).

მეორე მხრივ, სტივენსონი კარგად ხედავს იმათ პოზიციას, ვინც „ამირან-დარეჯანიანის“ ქართულ წარმოშობას უჭერს მხარს; ამ თვალსაზრისის მომხრეებად სტივენსონი ასახელებს პ. ინგოროვიჩს, ა. ბარამიძეს და შ. ნუცუბიძეს. ავტორი თვითონ უპირისპირებს ამ ორი ბანაკის არგუმენტებს ერთიმეორეს და სავსებით ერკვევა არა მარტო ამ ბრძოლის სიმწვავეში, არამედ კარგად ესმის მისი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიისათვის (ინგლისური შესავალი, გვ. XIX, XXIV).

აქ არაა ადგილი მთელი ამ არგუმენტაციის გადმოშლისა და მისი ავკარგიანობის შეფასებისათვის. ავტორი ამას ჯერონად აკეთებს და მას თავიდან ბოლომდე მართებული პოზიცია უჭირავს. ყველაფერი ეს სპეციალურ კვლევას მოითხოვს და ასეთი დაკვირვებული ავტორისათვის ზოგიერთი განმარტების ანუ მოსაზრების მიწოდება, რომელსაც შეეძლებოდა მეტი სინათლე შეეტანა საკითხებში, თუ ეს საჭირო აღმოჩნდებოდა, ზედმეტი არ იქნებოდა. დასახელებულ ქართველ მეცნიერებს — განსაკუთრებით პ. ინგოროვიჩსა და ა. ბარამიძეს ეს შეუძლიათ გააკეთონ.

ჩვენ განვიხილავთ იმ მოსაზრებებს, რომელთაც სტივენსონი გამოთქვამს ჩვენი დებულებების გამო.

პატივცემული ავტორი იცნობს ჩვენს ნაშრომს ამირანზე, რომელიც აგრეთვე შესავალის სახით ჰქონდა წამძღვარებული „ამირანის“ ჩვენს რუსულ თარგმანს. სამწუხაროდ, ის ჯერ არ იცნობს ადგილებს „ამირანის“ შესახებ ჩვენი „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომში, მაგრამ მთავარი მაინც მან კარგად იცის.

ერთი ასეთი საკითხია—როდისაა დაწერილი (თუ ჩაწერილი) „ამირან-დარეჯანიანი“ მოსე ხონელის მიერ. ამის დასადგენად საჭიროა გაირკვეს ის ლიტერატურული მითითება, რომელიც გვხვდება რუსთაველის პოემის უკანასკნელ სტროფის პირველ პწკარში, სადაც ნათქვამია: „ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსაო“. მაგრამ, ავტორის აზრით, ამას ხელს უშლის თვით რუსთაველის პოემის დაწერის დროის გაურკვეველობა, ერთის მხრივ, და, ესეც რომ გარკვეული იყოს, „ეპილოგი, რომელშიაც ეს პწკარია მოთავსებული, შეიძლება მიმატებული იყოს მოგვიანო გადამწერლის მიერო“ (ინგლისური შესავალი, გვ. XXIV).

ავტორი იმასაც კი ფიქრობს, რომ შეიძლება ამ პწკარით ვინმემ

მოინდომა დაემკვიდრებინა ერთგვარი ტრადიციულობა ამ ნაწარ-
მოების ავტორობის საკითხისათვის. ამის შემდეგ სტივენსონი მაინც
ფიქრობს, რომ „შესაფერი იქნება დავეთანხმობთ იმ თანამედროვე
ქართველ მეცნიერებს, რომლებიც მოსე ხონელის ავტორობაზე და-
ბეჯითებით ლაპარაკობენ“, და აქ მკვლევარი კვლავ პ. ინგოროყვას,
ა. ბარამიძეს და შ. ნუცუბიძეს გულისხმობს (ინგლისური შესავალი,
გვ. XXIV, XXV).

ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში სტივენსონი იმ მოსაზრებას ემყარება,
რომლის მიხედვით „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგი და მისი უკანასკნელი
სტროფიც არაა რუსთაველისეულად მიჩნეული. საამისო საბუთები მას არ
მოყავს და, ცხადია, საქართველოში არსებულ ზოგიერთ შეხედულებას
ემყარება, რომლებიც, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულნი, დათვურ
სამსახურს უწევენ რუსთაველოლოგია-საც და მასთან დაკავშირებულ
საკითხებსაც. უცხოეთში გატანილი ასეთი დაუსაბუთებელი შეხედულებანი
დეზორიენტაციას იწვევს ისეთ ხალხშიაც კი, რომლებიც გულწრფელად კეთილგანწყობილნი
არიან ქართული კულტურისა და მწერლობის საკითხების მიმართ.
სტივენსონს რომ ამის მიხედვით არ ეეჭვებოდეს „ვეფხისტყაოსნის“
ეპილოგის საკითხი, იგი რუსთაველის მიერ მოსე ხონელის „ამირან-
დარეჯანიანის“ ავტორად აღიარების საკითხში ერთ წუთსაც არ შე-
ყოყმანდებოდა; იგი ხომ ამის შემდეგაც შესაძლებლად ცნობს განა-
ცხადოს ზემოთ დასახელებულ ქართველ მეცნიერთა მაგალითის მი-
ყოლა უფრო შესაფერისიაო (ინგლისური შესავალი, გვ. XXV).

სპეციალურ წერილში ჩვენ შევეცდებით დავარწმუნოთ პატივ-
ცემული ავტორი, რომ ჩვენს მონოგრაფიაში „რუსთაველის შემოქ-
მედება“ (1959 წ. თბილისი) დადგენილია, რომ ეპილოგის რუსთა-
ველისათვის არ მიკუთვნების საბუთები არ არსებობს ლიტერატურ-
რულ სინამდვილეში და იგი არა მარტო მოსე ხონელის, თვით რუს-
თაველის ავტორობისათვის გადამწყვეტი საბუთია.

სტივენსონი პირდაპირ მიუთითებს, რომ მის მიერ მოყვანილი
გაგება „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგისა, რომელმაც მას ხელი შეუშა-
ლა გამოეყენებინა რუსთაველის მითითება მოსე ხონელის „ამირან-
დარეჯანიანის“ ავტორობის შესახებ. მას შეუთვისებია ნ. მარისა და
კ. კეკელიძისაგან, რომელთა სათანადო ნაშრომებს იქვე ასახელებს.

სტივენსონს ყოველთვის დიდი მეცნიერული სიზუსტე ახასია-
თებს, რაც ტექსტის თარგმანზეც ვრცელდება. ამის ნიმუშებია
„განხილვაც აქ შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ ჩვენ მკითხველ-

საც უნდა მოვახსენოთ ორიოდ მაგალითი, თუნდაც სალიტერატურ-
რო მხარის კვლევის დარგში.

ეხება რა იმავე საკითხს — რომელ ლიტერატურულ ძეგლში-
ჰპოვა უკუფენა „ამირან-დარეჯანიანის“ შექმნის ფაქტმა, სტივენ-
სონი. ცხადია, რუსთაველის უწინარეს ჩახრუხადის „თამარიანზე“
ჩერდება. იხსენიებს რა დავით სოსლანის ძლიერების ჩახრუხადის
მიერ ხოსარისათვის მიმსგავსებას და შედარებისათვის ხმლოსანი-
ბაღრის სახის გამოყენებას, სტივენსონი მაინც ფრთხილობს ამ
მონაცემთა გამოყენების დროს. მართალია, მსჯელობს ავტორი, და-
ვით სოსლანის სიკვდილის წელი — 1207 თითქოს გამოდგებოდა
იმის დასადგენად, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ მანამდე შექმნილი
უნდა ყოფილიყო, მაგრამ შესაძლოა ჩახრუხადის „თამარიანის“ მი-
თითებანი პიროვნებათა დასახელებას შეიცავდეს და მათ შემცველ
თხზულებას, ე. ი. „ამირან-დარეჯანიანს“ სრულიადაც არ გულისხ-
მობდესო.

აქ ჩვენ, ცხადია, არ ვეკამათებით სტივენსონს: ეს გარემოება
ცალკე. სისტემატურ აზრთა დაპირისპირებას და დასაბუთებას საჭი-
როებს. რაც პირველი შემთხვევის უმალ უნდა გაკეთდეს. აქ საინ-
ტერესოა იმ მეთოდის და მიდგომის დახასიათება, რომლითაც სტი-
ვენსონი იკვლევს „ამირან-დარეჯანიანთან“ დაკავშირებულ საკითხ-
ებს. იგი ფრიად კრიტიკულია და ობიექტური.

ჩახრუხადის მითითებათა გარჩევისას სტივენსონი მარისეულ
ტექსტს ემყარება, მაგრამ იგი რატომღაც ჩვენი რუსული თარგმ-
ანით მოჰყავს. იგი პირდაპირ წერს: „მარის ტექსტი—რუსული თარგ-
მანი ნუცუბიძისა, თბილისი, 1942 წ.“ ამას აღვნიშნავთ მხოლოდ
იმისათვის, რომ მკვლევარს ვავაგებინოთ: „თამარიანის“ რუსულ
ენაზე თარგმნისას მე ხელთ მქონდა, როგორც დასაყრდენი, სარგას
კაკაბაძის და არა ნ. მარის ქართული ტექსტი („თამარიანი“ ჩახრუ-
ხაძისა, გამ. „ფედერაცია“, თბილისი, 1937 წ.).

ერთი მომენტი კიდევ, რომელზედაც გვინდა შევჩეროთ მკითხ-
ველის ყურადღება, ეხება სტივენსონის მიერ ნ. მარისა და კ. კეკე-
ლიძის წინააღმდეგ გალაშქრებას „ამირან-დარეჯანიანის“ სპარსული
წარმოშობის დასამტკიცებელი საბუთების გამო. სტივენსონს ამ შემ-
თხვევაში მსგავსებაში აქვს ნ. მარის ნაშრომი — „სპარსული
ეროვნული ტენდენცია ქართულ რომან „ამირან-დარეჯანიანში“, გა-
მოსული 1895 წელს. ნ. მარის ეს ნაშრომი სტივენსონს, როგორც
თვითონ აღნიშნავს. კ. კეკელიძის აღრინდელი ციტატით მოჰყავს.
(შესავალი, გვ. XXVI).

სტივენსონს მოჰყავს ნ. მარის საბუთები, რომელთაც უნდა დაე-
მტკიცებიათ ქართული რომანის „ამირან-დარეჯანიანის“ სპარსული
ნაციონალური ტენდენციები. ამ საბუთებს აქ ვერ გამოვუძღვებით,
ისე, როგორც მათს გაკრიტიკებას სტივენსონის მხრივ. მაგრამ მთა-
ვარზე აქაც შეიძლება შევაჩეროთ ქართველი მკითხველის ყურადღე-
ბა. ასე მაგალითად, ნოსარის თანამგზავრებს თურმე კარგად ესმო-
დათ სპარსული, ამირანი და მისი მხლებელნი მიჩნეული არიან
სპარსელებად, რომანში ლაპარაკია ომზე მრავალი ქვეყნის წინააღ-
მდეგ, მაგრამ არც ერთხელ სპარსელების წინააღმდეგ. ამირანი ირ-
თავს არა მარტო ერთ ცოლს და სხვა (ინგლისური შესავალი, გვ.
XXVI).

სტივენსონი წერს: „ამირანი რომ ბაღდადიდან იყო და მისი სამ-
ყოფელი ადგილი სპარსეთი იყო — ეს აშკარაა, მაგრამ განა ვინმეს
სერიოზულად უმტკიცებია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ინდური ახ
სპარსული წარმოშობისაა იმის მიხედვით, რომ მისი მთავარი მომ-
ქმედნი პირნი ამ ქვეყნებიდან წარმოშობილად იგულისხმებიან.
დღეს უკვე მიუხედავად პროლოგში სრულიად ნათლად განცხადე-
ბული ვითარებისა, თითქოს აქ „სპარსული ამბავია“. უცილობლად
ძილებულად ითვლება, რომ საქმე გვაქვს ნაძღვლი ქართული წარ-
მოშობის თხზულებასთან“.

ამის შემდეგ ავტორს მოჰყავს მრავალი მაგალითი მსოფლიო ლი-
ტერატურიდან; იგი ასახელებს ალექსანდრეს რომანს. ბალავარიანს,
ტრისტან და იზოლდას, ნიჰამის ლეილა და მეჯნუნს. არტურის ციკ-
ლის რომანებს და მიუთითებს, რომ მათი გმირების სხვადასხვა
ქვეყანაში მოღვაწეობა არ აუქმებს მათ წარმოშობასა და ავტორებს.
„ამაზე მეტი საბუთი, ასკენის ავტორი, არ არსებობს მოსე ხონე-
ლის ავტორობის უარსაყოფადო“ (ინგლისური შესავალი, გვ. XXVII).

ამრიგად, ნ. მარის კონცეფციას, რომელიც მაშინ ზოგმა წამ-
კვანძა ქართველმა მკვლევარმაც გაიზიარა. და რომლის მიხედვით
„ამირან-დარეჯანიანი“ წარმოდგენილი იყო, როგორც ლიტერატურ-
ული ნასესხობის გზით შემოსული ქართულ მწერლობაში. და რო-
მელსაც სტივენსონმა საფუძვლიანად დაუპირისპირა ქართული ნა-
ციონალური წარმოშობა ჩვენი ძეგლისა.

სტივენსონი, ცხადია, სწორ გზაზე დგას და მას ჭარბად აქვს სა-
ბუთები ნ. მარისა და მის თანამოაზრეთა საწინააღმდეგოდ. აქვე
გვინდა საგანგებოდ მოვახსენოთ სტივენსონს, რომ „ამირან-დარე-
ჯანიანის“ ქართული ხალხური ძირი, რომელიც პრომეთეს კულტის
ამბავს აკრავს, თუნდაც იმ სახით, როგორც ეს სტივენსონს წარმო-

უდგენია (შესავალი, გვ. XXVIII, 7), ერთი საფუძველთაგანია ქართული სააზროვნო კულტურისა, რის ჩვენება ჩვენ ვცადეთ „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომში (თბილისი, 1957 წ.).

სტივენსონს სწორედ ესმის ძირითადი: სახელდობრ ის, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ შექმნილია ხალხური ძეგლის — „ამირანიანი“-ს ნიადაგზე. „შეგვიძლია ვთქვათ (სტივენსონის გამოთქმით) — მოსე ხონელის მიერ“ რაც შეეხება იმას, არის ეს ამირანი — „პრობლემის მომდევნო“ („პოსტპრომეთეან“) თუ პირიქით. ამაში პატივცემული სტივენსონი ადვილად ვაერკვევა, თუ ჩვენ შევძელით მისთვის ზოგიერთი მასალის მიწოდება.

სტივენსონის ობიექტურობა ნათლად ჩანს იქიდან, რომ ის ოდნავადაც არ გრძნობს თავს შებოჭილად მით, რომ ის გადაჭრით ემხრობა აზრს „ამირან-დარეჯანიანის“ ქართული წარმოშობის შესახებ. პირიქით, როგორც ნამდვილი მეცნიერი, სტივენსონი წერს:

„ზემოთ განვითარებული შეხედულება, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ თავისი არსებობით ქართული წარმოშობისაა, არ უნდა იქნას გავებული ისე. თითქოს ჩვენ უარყოფთ საჭიროებას შეტანილ იქნას ძეგლის შემადგენლობაში მისი ზოგიერთი ელემენტი, კერძოდ, სპარსული ელემენტი“. (ციტირებული შესავალი გვ. XXVII). ამრიგად, სპარსული მწერლობის ერთგვარ გავლენას მოსე ხონელზე სტივენსონი არ უარყოფს. მან კარგად იცის, და ამას აღნიშნავს საგანგებოდ, რომ XI საუკუნიდან ასეთ გავლენას ჰქონდა ადგილი, როგორც ლექსიკური მიმართულებით, ისე პერსონაჟების მხრივაც. ეს დამახასიათებელი იყო, სტივენსონის აზრით, როგორც მოსე ხონელის, ისე „აბდულ პესიას“ ავტორის და ჩახრუხაძის მიმართაც; ასე რომ, ჩვენი ავტორის აზრით, ეს გარემოება ისევე არ ართმევს და ვერ წაართმევს მოსე ხონელის საქმეს მის ქართულობას, როგორც ამას ადგილი აქვს შეათვლას და ჩახრუხაძის შემთხვევაში.

ამის შემდეგ სტივენსონი ცდილობს მონახოს. ზოგიერთი შორეული პარალელები მოსე ხონელის შემოქმედებაში და აქ იგი ისტყენიებს არა მარტო აღმოსავლეთის, არამედ დასავლეთის ლიტერატურის ძეგლებსაც, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ ამას არ გამოვუდგებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ „ამირან-დარეჯანიანის“ შექმნის ეპოქა. სტივენსონის აზრით, განუხრელად მიდის იმ „კურტუაზიული სტილის“ შექმნისაკენ, რომელსაც მისი აზრით, ერთნაირად მივყევართ რუსთაველის პოემამდე და ქრეტიენ დე ტრუპას რომანეზამდე (შესავალი, გვ. XXX).

ამით შეიძლება დავამთავროთ სტივენსონის შეხედულებათა განხილვა „ამირან-დარეჯანიანისა“ და მისი ავტორის შესახებ. რამდე-

ნადაც მნიშვნელოვანია ქართული კულტურისა და ლიტერატურისათვის მისი პოზიცია, იმდენად დიდი ფასი ეძლევა მის მოსაზრებებს, რომლებიც აქ მხოლოდ შეიძლებოდა მოყვანილი ყოფილიყო. მაგრამ ამ გამოკვლევის გარდა, რომელიც სტივენსონმა თავის გამოცემას დაურთო, ასევე ღირებული და მნიშვნელოვანია თვით „ამირან-დარეჯანიანის“ მის მიერ ინგლისურ ენაზე გულდასმით და საქმის ცოდნით თარგმნა. საქმის ეს მხარე იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ გამართლებული იქნებოდა რომელიმე ქართველი სპეციალისტის მიერ ამ თარგმანის შესახებ სპეციალური რეცენზიის დაწერა.

რ. სტივენსონი თვითონაც აღნიშნავს „ამირან-დარეჯანიანის“ ტექსტის სიძნელეს, რის აიახსნელად, სხვათა გარდა, ორ გარემოებაზე მიუთითებს. ეს გარემოებებია — ქართული ენის დაშორება ინდო-გერმანულ ენათაგან, რაც, როგორც მთარგმნელი აღნიშნავს, მას მძიმე პრობლემების წინაშე აყენებდა (ინგლისური შესავალი, ვვ. XX XII). „რაც შეეხება მოსე ხონელის შემთხვევას, — განაგრძობს სტივენსონი, — ეს ძირითადი სიძნელე გამოწვეულია გამოთქმათა ისეთი კომპაქტობით, რომ ხშირად მართლაც შეუძლებელია განსხვავების პოვნა წესიერ თარგმანსა და თავისუფალ პარაფრაზს შორის“ (იქვე). სტივენსონი მაინც მეტად კეთილსინდისიერად ეპყრობა „ამირან-დარეჯანიანის“ ტექსტის თარგმანს, იყენებს ზემოთ დასახელებულ ქართველ მეცნიერთა წაკითხვებს, მათ შორის ჩვენსასაც, და ქართველი მკითხველისათვის ძნელი არაა იმაში დარწმუნება, რომ თარგმანი რიგიანად უნდა იყოს შესრულებული.

უფრო დაწვრილებით განხილვა თარგმანისა, როგორც უკვე ითქვა, სპეციალურ შედარებასა და შეფასებას მოითხოვს, რის ნიმუშების აქ მოყვანა გამორიცხულია.

ამავე სიძნელეზე მიუთითებს სტივენსონი თავის მოკლე წინასიტყვაობაში, მაგრამ მისი მოკრძალებული განცხადება: „მე სავსებით შეგნებული მაქვს, რომ თითქოს ყოველი გვერდი, სიტყვა ანუ ნაკვეთი ჩემი თარგმანისა შეიძლება ასეთ თუ ისეთ ეკვს იწვევდეს“, მხოლოდ დამახასიათებელია იმ მაღალი მოთხოვნილებისა, რომელსაც იგი თავის თავს უყენებს.

დასასრულ, უნდა მოვიყვანოთ ერთი ადგილი სტივენსონის მიერ ინგლისურად თარგმნილ „ამირან-დარეჯანიანის“ ანოტაციიდან; ეს ანოტაცია ქართულად იკითხება ასე: „ეს არის პირველი თარგმანი იმ თხზულებისა, (ე. ი. „ამირან-დარეჯანიანისა“—შ. ნ.), რომელიც მოასწავებს მეთორმეტე საუკუნეში საქართველოს ლიტერატურის აყვავების იმ დასაწყისს, რომელიც თავის უმაღლეს საფეხურს რუსთაველის პოემაში — „ვეფხისტყაოსანში“ აღწევს“. ქართველი

მკიოხველი აქ კარგად ხედავს, რომ ყველაფერი თავის ადგილზე დასახელებული, რომ „ამირან-დარეჯანიანი“ არაა გაგებული მოწყვეტილად XII საუკუნის ქართული მწერლობისაგან, რომ პირაქით, „ამირან-დარეჯანიანი“ დანახულია ერთ-ერთი საფეხური იმ ლიტერატურული აღორძინებისა, რომლის გვირგვინს „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს. ნათელია, რომ „ამირან-დარეჯანიანის“ ინგლისურ გამომცემელსა და მკვლევარს კარგად აქვს შეთვისებული კონცეფცია ქართული ლიტერატურული აღორძინებისა, რომელიც „ამირან-დარეჯანიანი“ იწყება და რუსთაველით თავდება, როგორც ეს დამუშავებულ იქნა ქართულ მეცნიერებაში.

მიუხედავად ზოგიერთი ექვისა, რომელიც ნ. მარისა და მის მიმდევართა მიერ რუსთაველის პოემის ეპილოგის ნამდვილობის უარყოფამ შეუქმნა ჩვენს ავტორს, რაზედაც ზემოთ იყო მითითებული, მან მაინც შეძლო ამ ექვის გადალახვა და თვით რუსთაველისეული გაგება ამკობინა. რუსთაველის პოემის ბოლო სტროფის თანახმად, მან მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანიანი“ გაიგო როგორც XII საუკუნის ქართული ლიტერატურის აღორძინების ამოსავალი მომენტი. ესაა ერთი უტყუარი ნიშანი რ. სტივენსონის უნარისა—გაერკვეს იმ დროის ქართულ კულტურულ-ლიტერატურულ სიტუაციაში.

მეორეა ის, რომ სტივენსონმა სწორად გაიგო, რომ „ამირან-დარეჯანიანის“ ისტორიული წყარო ქართული ხალხური შემოქმედების მიერ შექმნილი „ამირანია“, რომლის ნიადაგზე მოსე ხონელმა „ამირან-დარეჯანიანი“ საქართველოს შინაგან განვითარების და საგარეო ურთიერთობათა გარკვეულ საფეხურზე დაამუშავა.

როგორც მკითხველებს მოეხსენებათ, დიდი ხანი არაა, რაც ინგლისურად გამოვიდა დ. ლანგის მიერ ქართულიდან თარგმნილი, ჩვენი ძეგლი „სიბრძნე ბალავარისა“, რომელსაც მოჰყვა რ. სტივენსონის მიერ თარგმნილი „ამირან-დარეჯანიანი“. ორივე ძეგლის ინგლისურ ენაზე გამოცემას მართო ის მნიშვნელობა კი არა აქვს, რომ მშვიდობიან კულტურულ თანამშრომლობის პირობებში დასავლეთში ჩვენი კულტურის ძეგლები ვრცელდება, არამედ ისიც, რომ დასავლეთი, როგორც სტივენსონს კარგად აქვს ნაჩვენები, თავისი კულტურის აღმოსავლურ ძირებსაც ეცნობა.

აღმოსავლური რენესანსი და საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობა

საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში ბოლო ორი წლის განმავლობაში საგრძნობლად გაიზარდა ინტერესი აღმოსავლური რენესანსისადმი. აკადემიკოსი ნ. კონრადი 1957 წელს აქვეყნებს ნარკვევებს „რეალიზმის პრობლემა აღმოსავლეთის ლიტერატურაში“ („ვოპროსი ლიტერატური“, 1957 წ. № 1).

სათაურიდან ნათლად არა ჩანს ავტორის მიზანდასახულობა. თვით ნარკვევში ამჟღავნებს, რომ ავტორს აინტერესებს არა რეალიზმის საკითხი აღმოსავლეთის ლიტერატურაში, არამედ ჰუმანიზმის კვლევა მსოფლიო ლიტერატურაში. „როგორც კიდევ ერთი მთლიანობისა“. „ჰუმანიზმი“, როგორც ცნობილია, რენესანსის ანუ აღორძინების შინაარსია, ასე იყო მიღებული აქამდე იტალიის ანუ დასავლეთის რენესანსთან დაკავშირებით. ამიტომ, ვინც რენესანსზე მორიდებულად და ფრთხილად ლაპარაკობს, ის ტერმინ რენესანსის ნაკვლად „ჰუმანიზმზე“ ანუ „აღორძინებაზე“ საუბარს ამჯობინებს ხოლმე.

აკადემიკოს ნ. კონრადის კონცეფცია საინტერესო იმით არის, რომ ის ჰუმანიზმის ანუ რენესანსის მსოფლიო ტევადობის ცნებას იცავს, იგი წერს: „იწყებს მას (ე. ი. რენესანსს) ჩინეთი VIII საუკუნეში, აგრძელებს IX—XV საუკუნეებში შუა აზია და ირანი ინდოეთის მეზობელ ნაკვეთითურთ; ამთავრებს XIV—XVI საუკუნეებში ევროპა“.

როგორც ვხედავთ, ნ. კონრადის კონცეფცია ჰუმანიზმის დიდ ნაწილს აკუთვნებს აღმოსავლეთის რენესანსს მხარეთა სიმრავლითაც (ჩინეთი, შუა აზია, ირანი, ინდოეთი) და ქრონოლოგიურადაც—VIII საუკუნიდან XV საუკუნემდე. დასავლეთის რენესანსს დათმობილი აქვს დასავლეთი ევროპა და ისიც XIV—XVI საუკუნეთა ხანა.

კონრადის კონცეფციას დადებითად შეხვდა საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობა. ცნობილი მკვლევარი პროფესორი ვ. ჟირმუნსკი თავის ნარკვევში „ალიშერ ნავოი და რენესანსის პრობლემა აღმოსავლეთის ლიტერატურაში“ წერს: „რენესანსის ანუ მისდაგვარი

მოკლენათა პრობლემა აღმოსავლეთის ლიტერატურასა და კულტურაში არაერთხელ დაისვა უკანასკნელ წლების მანძილზე. ყველაზე ღართოდ იგი დააყენა აკადემიკოსმა ნ. კონრადმა“.

აკადემიკოს ნ. კონრადის გამოსვლა უდავოდ საყურადღებო მოვლენაა იმით, რომ საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობამ გადაწყვეტი ნაბიჯი გადადგა სწორედ „უკანასკნელი წლების მანძილზე“, როგორც წერს ვ. ჟირმუნსკი. ეს განცხადება — „უკანასკნელი წლების მანძილზე“, როგორც ჩანს, უპირისპირდება ჟირმუნსკის ნარკვევის მომდევნო წინადადებას: *давним поборщиком идей «Восточного ренессанса» является Ш. Нуцубидзе*

მართალია, ვ. ჟირმუნსკი „აღმოსავლეთის რენესანსის“ ჩვეულ კონცეფციას ვარაუდობს 1947 წლიდან, როდესაც თბილისში რუსულ ენაზე გამოვიდა ჩემი მონოგრაფია «*Пуставели и восточный ренессанс*». მაგრამ შეუძლია გაიხსენოს ისიც, რომ ჯერ კიდევ 1941 წელს მოსკოვში გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტის თაოსნობით მოწყობილ დისკუსიაში ვკამათობდით „აღმოსავლეთის რენესანსის“ გამო, ამის ანგარიში დაბეჭდილა იმავე წელს.

ცხადია, რომ ვ. ჟირმუნსკი არჩევს ერთიმეორისაგან აღმოსავლეთის რენესანსის საკითხის დაყენებას „უკანასკნელი წლების მანძილზე“ სადაც ის აკად. ნ. კონრადს გულისხმობს — „აღმოსავლეთის რენესანსის“ ძველ მომხრეს.

აკადემიკოსი ნ. კონრადი გამოვიდა მსოფლიო რენესანსის („აღორძინების“) ფართო გაგებით, რომელშიც მთავარი ადგილი აღმოსავლეთს უჭირავს, ეს კი წარმოდგენილია როგორც უფრო აღრინდელი. ვიდრე დასავლეთის (ევროპის) რენესანსი. ამდენად ნ. კონრადის თვალსაზრისი არცთუ ახლოა ვ. ჟირმუნსკის კონცეფციასთან. რომელიც ვესელოვსკის ცნობილ სტადიალურ პარალელებს ემყარება, მაგრამ ვ. ჟირმუნსკის აზრები იმდენად თავისებურია, რომ აქვე ცალკე უნდა შევეხოთ.

ნ. კონრადის ნარკვევს 1957 წელს საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში მოჰყვა აღმოსავლური რენესანსის მრავალი მკვლევარის გამოსვლა 1958 წელს. ეს მოვლენა დაუკავშირდა ამავე წელს სლავისტთა მსოფლიო ყრილობას, რამაც თანმიმდევრული გახადა რენესანსის ელემენტების მკვლევართა მუშაობა აღმოსავლეთის ლიტერატურაში.

საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობის წარმომადგენელმა ი. გოლენიშიჩევ-კუტუხოვმა ყრილობას წარუდგინა მოხსენება: „იტალიური აღორძინება და სლავური ლიტერატურა“. ამავე თემასთან მკიდ-

როდ არის დაკავშირებული საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნის დ. ლიხაჩოვის მოხსენება.

ბოლო წლების განმავლობაში აღმოსავლური რენესანსის პრობლემამ მრავალი ლიტერატურათმცოდნე დაინტერესა. ვ. მ. ჟირმუნსკი ითვალისწინებს ნ. კონრადის, გოლენიშჩევ-კუტუზოვის და დ. ლიხაჩოვის, მუშაობას აღმოსავლური რენესანსის პრობლემაზე, რომელსაც უზბეკი პოეტის ალიშერ ნავოის შემოქმედების კვლევის ამოსავალ წერტილად ხდის.

ვ. ჟირმუნსკი ცდილობს დაამტკიცოს „აღმოსავლეთის რენესანსის საბჭოურ მეკვლევართა გზის სისწორე“ და, თუმცა ცნობილი მეცნიერი არ დავობს, რომ „აღმოსავლეთის რენესანსის“, როგორც ახალი საკვლევი დარგის, ავტორი მე ვარ, ორიოდ შენიშვნას მაინც მაძლევს. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობამ სულ რაღაც ორიოდ ათეული წლის შემდეგ, აღმოსავლური რენესანსის სპეციალური კვლევა ერთ-ერთ დიდ სამეცნიერო დარგად აღიარა. საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეთა გამოსვლა იმდენად დიდია მოცულობით, რომ, შეიძლება ითქვას, ამ მეცნიერებმა უფლება მოიპოვეს ჩემს ოცი წლის წინათ მოხაზულ ფარგლებს გადააჭარბონ.

საქმე ის არის, რომ ოციოდე წლის წინათ, როცა „აღმოსავლეთის რენესანსის“ ცნება წამოვაყენე, ის არც ვ. ჟირმუნსკის სჯეროდა და არც სხვებს. მხოლოდ ორიოდ მეცნიერი, და ისიც გაუბედავად, მიჭერდნენ მხარს. როგორც ზემოთ მოყვანილი სამეცნიერო ფაქტებიდან ჩანს, მდგომარეობა ოციოდე წლის მანძილზე არსებითად შეიცვალა და „აღმოსავლური რენესანსის“ სამეცნიერო ძიება საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობას დიდ საქმედ ექცა.

მეცნიერებისათვის მთავარია ის, რომ ჩვენი ლიტერატურათმცოდნეობა „აღმოსავლური რენესანსის“ ნიადაგზე დადგა და ამ მუშაობას, როგორც ვხედავთ, დიდი ენერგიით ავითარებს. ეს, ცხადია, არ აუქმებს და ვერც ვერასოდეს გააუქმებს იმ ფაქტს, რომ მეცნიერების ეს დარგი პირველად მითითებული იყო ჩემს მოხსენებაში 1941 წელს“ «Восточный ренессанс и критика европоцентризма». იმავე წელს იქ, მოსკოვში, საპასუხო მოხსენება წაიკითხა ვ. ჟირმუნსკიმ.

მართალია, დღეს ალიშერ ნავოიზე დაწერილ თავის ნაშრომში ვ. ჟირმუნსკი ასახელებს ჩემს შრომას, რომელიც თბილისში გამოვიდა 1947 წელს რუსულ ენაზე — უნივერსიტეტის გამოცემით, მაგრამ მან იცის ჩემი ნარკვევი 1941 წლისა, რომელიც აგრეთვე დაიბეჭდა თბილისში სამეცნიერო აკადემიის „უწყებაში“ № 8.

უნდა აღინიშნოს, რომ ვ. მ. ჟირმუნსკიმ „აღმოსავლეთის რენესანსის“ თეორია ყველაზე ადრე შეითვისა და უკვე ეტყობოდა 1941 წლის საპასუხო მოხსენებაში, რომ იგი ამ გზას ადრე თუ გვიან დაადგებოდა.

„ლიტერატურნაია გაზეტამ“ (№ 10, 1941 წ. მოსკოვი) ჩვენს დისკუსიასთან დაკავშირებით დაბეჭდილ ანგარიშში აღნიშნა ეს ამბავი და ისიც დასძინა, თუ როგორ უშლიდა ხელს ვ. ჟირმუნსკის ვესელოვსკის სტადიალური განვითარების თეორია, რათა ამ საკითხებში ბოლომდე გარკვეულიყო. გაზეთი წერდა: შ. ნუცუბიძე მიესალმება მოხსენებას (ჟირმუნსკისას), როგორც აღმოსავლეთის ხალხების კულტურისაკენ შემობრუნებას, როგორც ცდას შეყვანილ იქნას აღმოსავლეთის ისტორიულ კვლევათა ორბიტაში, მაგრამ, აღნიშნავს იგი, დაუშვებელია, როგორც ამას ვ. ჟირმუნსკი სჩადის, გამარტივებულად ავხსნათ ყველა მსგავსი მოვლენა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ლიტერატურულ ცხოვრებაში სტადიალური კანონზომიერებით; გზები ამ მოვლენების წარმოშობისა ხალხთა შემოქმედებაში გაცილებით უფრო რთულია. ისინი უნდა შეისწავლებოდნენ არა მარტო გარკვეული ისტორიულ-სოციალური სტადიალობის თვალსაზრისით, არამედ ანგარიში უნდა გაეწიოს იდეურ მოძრაობათა განვითარებას, მატერიალური კულტურის ძეგლებს და სხვ.

ვ. მ. ჟირმუნსკიმ, საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობასთან ერთად, შეითვისა „აღმოსავლური რენესანსის“ თვალსაზრისი და შორს წავიდა მეცნიერული კვლევის გზაზე. იგი მშვენივრად ხედავს იტალიის რენესანსის ელემენტებს ნაეოს შემოქმედებაში.

მე. ცხადია, ამას მივესალმები, მაგრამ დღესაც უნდა გავიმეორო იგივე შენიშვნა ვ. ჟირმუნსკის მიმართ: ვესელოვსკის სტადიალური განვითარების თეორიის ნიადაგზე ის ვერ ახერხებს ზოგი რამის შემჩნევას.

მთავარია ის, რომ „აღმოსავლეთის რენესანსის“ იდეა დაიბადა ბურჟუაზიული დასავლური მეცნიერების წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში, სახელდობრ „ევროპოცენტრიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში. ეს ტერმინი შემოვიღე „გეოცენტრიზმის“ მაგვარად, რადგან უნდა დამემსხვრია თეზა — თითქოს მთელი ქვეყანა დასავლეთის ბურჟუაზიული კეთილდღეობის ირგვლივ ტრიალებს, მით იწყება და მითვე თავდება. აშკარაა, რომ „ევროპოცენტრიზმი“ კოლონიალიზმის იდეური დასაყრდენია და შოვინისტური გაყოფა აღმოსავლეთ-დასავლეთად კოლონიალიზმის მოსპობასთან ერთად უნდა მოისპოს.

ამისათვის მჭირდებოდა დასავლეთის რენესანსის აღმოსავლური ძირების ხაზგასმა, რაც თავისთავად ფაქტი იყო. „აღმოსავლეთის რენესანსის“ იდეა დაიბადა როგორც „კრიტიკა ევრობოცენტრიზმისა“. კ. შარქსმა გვასწავლა, რომ ყოველი ახალი და სალი მიმართულება აზროვნებაში უნდა დაიბადოს როგორც „კრიტიკა“, ეს მე დიდ ხანს ვერ გავაგებინე ჩემს მოწინააღმდეგეებს. რაც შეეხება ვ. ჟირმუნსკის, ის ახლაც ვერ ხედავს, რატომ გაცყევი ანტიკური ფილოსოფიის შემქვიდრეობის განვითარების გზას, რითაც ნათელი გავხადე დასავლეთის რენესანსის დამოკიდებულება აღმოსავლურთან.

ყოველ შემთხვევაში ეს აკადემიური კამათია, რომლის გამოც კიდევ მოვახერხებთ აზრთა გაცვლა-გამოცვლას. უფრო გაუგებარია მეორე შენიშვნა ვ. ჟირმუნსკისა: „საეჭვოა შოთა რუსთაველის და მისი დროის ქართული პოეზიის (XI—XII ს. ს.) რენესანსისათვის შიკუთნება. უფრო დამარწმუნებელია ნ. მარისა და ვ. შიშმარიოვის შემოქმედებითი თანამშრომლობის შედეგები“. საქმე ეხება ნ. შარის ცნობილ თეზას რუსთაველის პოეზიაში—„ქალის კულტისა და რაინდობის“ შესახებ.

ეს განცხადება თავიდან ბოლომდე გაუგებრობაა და იმაზე მეტი არა ღირს, რაც ნ. მარისა და ვ. შიშმარიოვის „შემოქმედებითი თანამშრომლობა“, რომლითაც მათ დაასახიჩრეს რუსთაველის პოემის შესავალი და ბოლო სტროფები რუსულად თარგმნისას. ამის შედეგი კი ის არის, რომ ჩვენ გვისხნიან, რომ „ეს მოვლენა განვითარებული ფეოდალური საზოგადოების პერიოდისა არ შეიძლება გაიგივებულ იქნას რენესანსთან, არც თავისი სოციალური ბუნებით და არც იდეური შინაარსით“.

რუსთაველის მთარგმნელი გერმანულ ენაზე — ჰუგო ჰუპერტი, როგორც კი მან საკმაოდ შეისწავლა რუსთაველის პოემის ტექსტი, დაარწმუნდა, რომ საქმე აქვს იტალიური რენესანსისმაგვარ საკვირველ მოვლენასთან, რის შესახებ ის წერს თარგმანის წინასიტყვაობაში, რომელიც 1957 წელს გამოვიდა. იგივე აზრი აქვს გატარებული ფრანგულ ენაზე რუსთაველის თარგმანის შესავალში სერგი წულაძეს („ვეფხისტყაოსანი“ ახლა საერთაშორისო კულტურის გამომცემლობაში „იუნესკოში“ გამოდის). ისრაელის ცნობილი მეცნიერი — დოქტორი ხაიმ ვარდი გაოცებულია, რომ ამ თხზულებაში, რომელიც დანტეს „დივინა კომედიაზე“ ასი წლით ადრეა დაწერილი, არის იტალიური რენესანსის ელემენტები.

1941 წელს გამოჩენილი რუსი მწერლის ალექსი ტოლსტოის ბი-

ნაზე მოსკოვში შემდგარ სალიტერატურო სადამოზე, რომელშიც მონაწილეობას იღებდნენ თვით ალექსი ტოლსტოი, პოეტი შჩიპაჩოვი და სხვანი, წავიკითხე რუსთაველის პოემის რუსული თარგმანის ადგილები. კამათის დროს ალექსეი ტოლსტოი გადაჭრით გამოვიდა რუსთაველის პოემის როგორც რენესანსული ძეგლის მომხრედ.

რა თქმა უნდა, ნაწარმოების ხასიათის დასადგეხად ცალკეული პირების დასახელება მეცნიერულ გზად არ გამოდგება, მაგრამ ეს შესაძლებელი გახდა ვ. მ. ჟირმუნსკის მიერ ნ. მარისა და ვ. შიშმაჩოვის დამოწმებამ.

არსებითად კი საკითხს წყვეტს რუსთაველის ტექსტის ცოდნა. სიყვარულს, რომელიც ასახულია რუსთაველის პოემაში, საერთო არა აქვს რა რაინდულ სიყვარულთან, იგი მიწიერი და ზეციერი სიყვარულის პრობლემაა, რაც იტალიის რენესანსში გადმოცემულია მიწიერ და ზეციერ ვენერას პრობლემით და რაც პეტრარკადან დაწყებული ბოიარდოსა და არიოსტოს შემოქმედებამდე „ჩინურის“ (როგორც შმაგის), აღმოსავლურ გაგებას აღწევს.

ეს ერთი—რის ცოდნაც საჭიროა. მეორე ის, რომ რუსთაველის პოემა ეკუთვნის ორ ეპოქას: იგი იწყება რაინდულ წრეში და თავდება სავაჭრო გარემოში, ხოლო თვით ეს გადასვლა გაკეთებულია ნამდვილი რენესანსული რეალიზმით, რომელსაც შექსპირმა—როგორც ამას მართებულად წერს ჰუგო ჰუპერტი — ოთხასი წლის შემდეგ მიაღწია.

მესამე ის არის, რომ რუსთაველის პოემაში პირდაპირ მითითებულია: მანდილოსნისადმი რაინდული სამსახური დაძლეულია მეგობრობისათვის თავდადებით:

„ამან ღღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა,
დამიგღია სამსახური, იგი იქნას რაცა ვინდა...“

ასე მიმართავს ავთანდილი ტარიელს.

აშკარაა, რომ, დადგა რა აღმოსავლეთის რენესანსის ნიადაგზე, საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობამ ვეებერთელა არე გაშალა თავისი მუშაობისათვის სლავურ, რუსულ, უზბეკურ და სხვა აღმოსავლეთის ხალხთა რენესანსის საკვლევად და იგი ადვილად შეავსებს ზოგიერთ ისეთ ნაკლს, როგორიც ვ. ჟირმუნსკის აღმოაჩნდა შოთა რუსთაველის მიმართ.

რუსთაველის პოემა შეიცავს მასალას თვით რუსული რენესანსისათვის. ჯერ ერთი — საგულისხმოა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი უკვე XII საუკუნეში იხსენიებს რუს ხალხს აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურათა წარმომადგენელ ხალხთა შორის:

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლი სულიერნი...
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით შვევიბტელნი“.

ასეთი ადრინდელი ძეგლი, რომელიც იხსენიებს რუსებს აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურულ ერებთან ერთად, იშვიათი მოვლენაა XII საუკუნისათვის.

მეორე საბუთია რუსეთის ისეთი რენესანსული ძეგლის მოხსენება, როგორც არის პოემა „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“. ტერმინი „ხვარაზმულობა“ ერთნაირად არის ნახმარი „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ლაშქრობაში“. უკანასკნელის ტერმინი «харанутыиыи» იხსნება მხოლოდ „ვეფხისტყაოსნის“ საშუალებით და მხოლოდ ქართული და რუსული სარენესანსო ძეგლების გაცნობით. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ სლავურ IV საერთაშორისო ყრილობაზე ყველა საბჭოური მოხსენება ორი-სამი საუკუნით უფრო გვიან ენება რუსული რენესანსის კვალს, ნათელი გახდება, რა მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის პოემის ზოგ მოწმობას რუსული რენესანსის კვლევისათვის.

გაზ. „კომუნისტ“, № 217 (12131), 1961 წ.

ქართული რენესანსი და განათლების ცენტრები

თ ა ვ ი I

რენესანსი თითქმის ყველგან, სხვათა შორის, იმაშიაც გამოიხატა, რომ განახლებულ იქნა ანტიკურ ხანაში არსებული საგანმანათლებლო იდეები და ორგანიზაციები. ანტიკურ ხანაში თვით საბერძნეთში და აგრეთვე უკვე იმ ხანად მისი კულტურის გავლენის ქვეშ მყოფ კულტურულ წრეებში დამკვიდრდა ე. წ. აკადემიები. მრავალ სკოლათა მეტოქეობიდან, რაც არა მარტო თვალსაზრისითა და იდეათა განსხვავებას გულისხმობდა, არამედ სასწავლო მეთოდისა და ხერხებსაც ითვალისწინებდა, გამარჯვებული დარჩნენ აკადემიები.

პითაგორელთა სკოლა, რომელიც განირჩეოდა თავისებური ორგანიზაციით და სწავლების გზებით. მაინც განცალკევებული დარჩა და აკადემიათა მამამთავრის — პლატონის — დაახლოებამ პითაგორელებთან მისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში არ შეცვალა აკადემიის ხასიათი.

მათემატიკური განათლება, რაც არა მარტო რიცხვთა ფილოსოფიას, არამედ გეომეტრიასაც გულისხმობდა, არ აღმოჩნდა პითაგორელ სკოლების განმასხვავებელი აკადემიის სასწავლო გეგმასთან შედარებით. პლატონის აკადემიის ერთ-ერთ შესავალ კარზე წარწერა — „გეომეტრიის უცოდინარი არ შემოვიდეს“ — იმ განხრის მაჩვენებელია განათლების დარგში, რაც აუცილებელ პირობად ითვლებოდა უმაღლეს ფილოსოფიურ განათლებისათვის. ეს თვისება შერჩა აკადემიის ტრადიციას და ყველა შემდგომი უმაღლესი სკოლა, რომელიც აკადემიის გზას მიჰყვებოდა, მათემატიკის დიდაქტიკურ და საგანმანათლებლო მნიშვნელობას ხაზს უსვამდა.

ანტიკურობა მრავალ სკოლას იცნობდა. პერიპატოელთა სკოლით დაწყებული და სინკრეტული სკოლით გათავებული, ყველა ეს სკოლა უძლური აღმოჩნდა აკადემიასთან მეტოქეობაში და პირველობა უკანასკნელს დარჩა. ამრიგად, ყველაზე დიდი სახელი და ავტორიტეტი წილად ხვდა აკადემიას და იგი ჩანდა ერთადერთ მისაბამ დაწესებულებად ანტიკურობის მოტრფიალეთათვის.

ამიტომაც სასწავლო დაწესებულებათა თვალსაზრისით, მეტად-რე უმაღლესი განათლების ადგილისა და ორგანიზაციის მიხედვით, ისეთივე პერსპექტივები იშლება რენესანსის შესასწავლად, როგორც აზროვნებისა და შემოქმედების ძეგლების თვალსაზრისით. რამდენადაც, როგორც ითქვა, უმაღლეს საგანმანათლებლო ცენტრად და მის ორგანიზაციის ფორმად იქცა აკადემია, ამდენად მოსალოდნელია (და ასედაც მოხდა), რომ ყველგან, სადაც რენესანსის პირობები შეიქმნება და სარენესანსო პროცესი დაიწყება, მოხდება აკადემიის როგორც უმაღლეს სასწავლო და სააზროვნო ცენტრის განახლება.

ანტიკური განათლებისა და აზროვნების ცენტრი რომ აკადემია იყო, ეს ძველებსაც კარგად ესმოდათ. რომაელმა მწერალმა და ცნობილმა ორატორმა — მარკ ციცირომ — რომაულ კულტურისათვის ელინური მემკვიდრეობის ადრინდელ ზიარების მიზნით განიხილა საბერძნეთში შექმნილი ყველა მთავარი სკოლა: პერიპატოელთა, ეპიკურელთა და სხვ. ამათთან შედარებით მან განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო აკადემიას და იგი ყველაზე მაღლა დააყენა. ციცირო იმდენად მაღლა აყენებდა აკადემიას, რომ თავის საკუთარ შეხედულებათა გამოსათქმელად მიმართავდა აკადემიის საქმიანობის ისეთ განხილვას, რომ მისთვის მისაღებ აზრებს სწორედ აკადემიის მოღვაწეთ ათქმევინებდა. ციცირომ საგანგებო თხზულება უძღვნა ანტიკურ აკადემიის განხილვას და ეს განხილვა არა მარტო ისტორიაა ამ სკოლისა მისი პირველი, პლატონის შემდგომი, მეთაურებით — არკეზილასა და კარნეადით დაწყებული და სინკრეტისტებით გათავებული. ისტორიის გვერდით და მის ნიადაგზე განხილულია აკადემიის მეცნიერული მუშაობის როგორც იდეური, ისე მეთოდოლოგიური მხარეები. ფაქტია ის, რომ ციცირო უკვე ძველი ურას უკანასკნელ საუკუნეში იმ აზრისაა, რომ ანტიკურობის გონებრივი და საგანმანათლებლო ცენტრი — აკადემიაა (13).

ჩვენი ერას იმ მონაკვეთში, რომელიც ანტიკურობას ეკუთვნის, შენარჩუნებულია აკადემია მის უძველეს ადგილას — ათინაში. ამ დროისათვის ეს სკოლა უძველეს აკადემიის მემკვიდრე დაწესებულებად ითვლება, რაც მისი გარეგნულ საორგანიზაციო ფორმიდანაც ჩანს. სკოლის ხელმძღვანელს ეწოდება „დიადოხი“. ამ ტერმინს პოლიტიკური წარმოშობა ჰქონდა: „დიადოხებად“ წოდებულ იქნენ ალექსანდრე მაკედონელის სამფლობელოს დანგრევის ნიადაგზე აღმოცენებულ სამეფოთა მეთაურები. აკადემიისათვის ეს ნიშნავდა აგ-

რთვე მემკვიდრეს, ე. ი. იგულისხმებოდა ამ სკოლის პირველი დამაარსებელი პლატონი. ასეთი დიაღოხი იყო, მაგ. პროკლე — ფილოსოფოს-ნეოპლატონიკოსი. დიაღოხების წოდება-თანამდებობამ იარსება VI საუკ. დასაწყისამდე, ე. ი. ვიდრე არსებობდა თვით სკოლა — აკადემია ათინაში. კეისარ იუსტინიანეს მიერ 529 წელს გამოკეცვლმა დეკრეტმა შეწყვიტა ათინას აკადემიის არსებობა და მასთან დიაღოხების არსებობაც.

სწორედ ათინას აკადემია იყო ნიმუში უმაღლესი განათლებისა. მას დაკუთვნილი ჰქონდა ძველი აკადემიის ტრადიციები. მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება ზოგადი განათლების დასაყრდენს წარმოადგენდა. მის ნიადაგზე მუშავდებოდა მეტაფიზიკა, რომელიც ამ პერიოდისათვის „თეოლოგიად“ იწოდებოდა, რასაც ამ სიტყვის პროვინანო მნიშვნელობასთან კავშირი არ ჰქონდა. მხოლოდ რენესანსის პერიოდში, როცა აკადემიის აღდგენის საკითხიც დგება, სიტყვა „თეოლოგიას“ კვლავ უბრუნდება თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა. მაგრამ მთავარია ის, რომ სარენესანსო განათლება ყველგან უბრუნდება პირველ რიგში აკადემიის აღორძინების საქმეს.

ასე დგას საკითხი თვით ბიზანტიის შესახებ, სადაც რენესანსის მოახლოების პერიოდში კვლავ აღდგა აკადემია — მანგანის აკადემიის სახით, რომელიც დაარსებულ იქნა კონსტანტინოპოლში XI ს. აკადემია შეიქმნა ცენტრი ანტიკური აზროვნების განახლებისათვის. იმ ბიზანდისახელებით და იმ გზებით, რაც ჰველ, ანტიკურ აკადემიას ახსიათებდა. ბიზანტიის აკადემიის საქმიანობის განხილვა დაგვანახებს, რომ იგი მართლაც მემკვიდრე იყო ანტიკური აკადემიისა და ამდენად რენესანსი ანტიკური ტრადიციის აღდგენას წარმოადგენდა.

ასეთსავე მდგომარეობას ვამჩნევთ ყველგან, სადაც რენესანსის ნიშანი ჩანს. აღმოსავლეთში ანტიკურ სააზროვნო მემკვიდრეობის ყველაზე აღრინდელი და მნიშვნელოვანი ცენტრი იყო ბალდადის აკადემია. მასაც ჰყავდა წინამორბედი, რომელიც ანტიკურ ხანის მიწურულს ეკუთვნოდა, თუმცა იგი არაბულ კულტურის ნიადაგზე არ იყო აღმოცენებული. ეს იყო არაბების მასწავლებელთა — სირიელთა აღრინდელი აკადემია ნიზიბინში. მაშინ, როდესაც სირიელთა კულტურა გადაიზარდა ირანულ-არაბულ სააზროვნო კულტურად, ნიზიბინის აკადემია ფაქტიურად იყო ბალდადის აკადემიის (X, XI საუკ.) მოსამზადებელი წინამორბედი.

ამგვარივე სურათი გვაქვს საქართველოში. აქაც რენესანსის ერთ-ერთი მაჩვენებელი და გამომხატველი არის აღდგენა აკადემი-

სა და რამდენადაც ქართული რენესანსი ისევე, როგორც ყოველი სხვა, ანტიკურობას ზიარებულ ქვეყნის რენესანსი, საკუთარი ანტიკურობის აღდგენა იყო, საქართველოშიც რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრი — გელათის აკადემია, ანტიკურ პერიოდში არსებულ კოლხიდის აკადემიის ტრადიციების განახლება იყო. ამგვარად. სრულიად ნათელია. რომ ქართული რენესანსის განხილვა, რომელიც სასწავლო დაწესებულებების თვალსაზრისითაც მომარჯვებულია, უნდა დაწყებულ იქნას კოლხიდის აკადემიის შექმნისდაგვარად შესწავლით. საზოგადოდ ემჩნევა, რომ აკადემიის, როგორც განათლებისა და აზროვნების ცენტრების აღდგენა, კანონზომიერად იწყება იქ, სადაც ეს აკადემიები უკვე არსებობდა ანტიკურობაში, თუნდაც მოგვიანო პერიოდის ანტიკურობაში. ბაღდადის აკადემია თითქოს ამ დებულებას არ ამართლებს, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, თავისებური კულტურული შეზრდა სირიულისა და არაბულისა გასაგებარსა ხდის ნიზიბინისა და ბაღდადის აკადემიების ურთიერთობას, ხოლო რაც შეეხება მათ შორის შედარებით მცირე ქრონოლოგიურ მანძილს, ეს განმასხვავებელი თვისებაა აღმოსავლეთის რენესანსისა, ე. ი. რომ ანტიკურობის ბოლო და რენესანსის დასაწყისი აქ, აღმოსავლეთში უფრო ახლოა, ვიდრე ევროპაში. ბიზანტიის (მანგანის) აკადემიის შესახებ სურათი ისეთივე ცხადია, როგორც საქართველოს მიმართაც.

ბერძნებს, როგორც ითქვა, აკადემია გამოჰყავთ V—VI სს. მიჯნამდე და მისი აღდგენა XI ს. ბუნებრივი პროცესის შედეგი იყო. აქ ცოცხალი იყო ძველი, ანტიკური აკადემიის ტრადიციები და მის ნიჟადაგზე აღვილი გახდა, როგორც კი ხელსაყრელი სოციალ-ისტორიული პირობები შეიქმნა, აღდგენა ანტიკური სკოლისა. ბიზანტიამ გავლენა მოახდინა რომზე, რომელსაც თავისი საკუთარი აკადემია ანტიკური მნიშვნელობით არ ჰქონია. ტუსკულანი და მის ირგვლივ მოწყობილი აკადემიის მსგავსი დისპუტები, არ შეიძლება ჩაითვალოს ისეთ წინამორბედად მოგვიანო, რენესანსული აკადემიისა, როგორც ეს თვით ბიზანტიაში იყო. მართალია, გარეგნულად „ტუსკულანის დისპუტები“ მეტად ემსგავსებიან ფლორენციის აკადემიის სხდომებს, მაგრამ ბევრი რამ აქ ლიტერატურულ დამუშავებასაც უნდა მიეკუთვნოს. ყოველ შემთხვევაში „ტუსკულანის დისპუტები“ ვერ ჩაითვლება ფლორენციის აკადემიის ისტორიულ წინამორბედად იმ მნიშვნელობით, როგორც ათინას აკადემია კონსტანტინოპოლის აკადემიისათვის ბიზანტიაში, ან კოლხიდის აკადემია — გელათის აკადემიისათვის ქართულ რენესანსში.

უმალესი სკოლის საკითხი რენესანსის ძირითად მომენტებს უკავშირდება. ერთის შეხედვით აკადემიის საკითხი თითქოს მეორეხარისხოვანი პრობლემაა. მაგრამ, როგორც დავინახავთ, ეს ასე არაა. ირკვევა, რომ უმალესი სკოლა, როგორც აზროვნების ცენტრი — შაჩვენებელია იმ გზისა, რომლითაც მიიმართება აზროვნება. თუ დავაკვირდებით, თუ სად და რა პირობებში მთავრდება ანტიკურობაში სკოლასთან დაკავშირებული აზროვნება, საშუალება გვეძლევა აღმოვაჩინოთ რენესანსის ჩასახვისა და განვითარების გზებიც. პირიქითაც, სადაც კი ჩნდება რენესანსის ნიშნები, მაშინვე ჩნდება სააზროვნო კონცენტრაციის მატარებელი სკოლა; თუ ნამდვილ რენესანსთან გვაქვს საქმე, ეს სკოლა უეჭველად აკადემიაა და მისი აღორძინებისა და განვითარების გზა უკავშირდება მისი არსებობის რაობას ანტიკურობის მიწურულში.

ლოგიკურ-მეთოდოლოგიურის თვალსაზრისით, ამ საკითხში ყველა მონაცემი მოგვეპოვება. მსგავსების თვალსაზრისით, ჩვენ გვაქვს საბერძნეთ-ბიზანტიისა და საქართველოს შემთხვევა. განსხვავებას წარმოადგენენ აღმოსავლეთით — ბაღდადისა და დასავლეთით — ფლორენციის აკადემიები. პირველ შემთხვევაში ანტიკური სკოლა როგორც წინამორბედი მოცემულია, მაგრამ არა სრული ხასიათით. იგი შეადგენს ნაწილს საერთო კულტურული კომპლექსისა, რომელიც საბოლოოდ ირანულ-არბულს აკრავს, მაგრამ ეროვნულად სვების — სახელდობრ, სირიელებს ეკუთვნის.

საგანმანათლებლო-სააზროვნო ცენტრების საკითხი არკვევს რენესანსის საკითხს არა მარტო მის სტატიკაში, არამედ (და ეს მთავარია) მის დინამიკაში. აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემისათვის სკოლის საკითხი საგულისხმოა იმ მხრივ, რომ აკადემიების აღორძინებაც სწორედ ისე ხდება, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის ფაქტს ადასტურებს. ჩვენი დაკვირვების კულტურულ კომპლექსში ყველაზე ადრინდელია სწორედ აღმოსავლეთის აკადემია ბაღდადში, მას მოსდევს თითქმის ერთსა და იმავე დროს შექმნილი ჯერ ბიზანტიის (მანჯანისა) და შემდგომ ქართული (გელათის) აკადემია. ამათ შემდეგ არსდება ფლორენციის აკადემია იტალიაში.

კულტურათა კომპლექსმა, ერთ მთლიან ნიადაგზე აღმოცენებულმა, საკვირველი დინამიკური კანონზომიერებით შექქმნა აღმოსავლეთის აკადემია, აღორძინების პერიოდისა ბაღდადში.

სირია (აკადემია ედესაში) და ირანი (აკადემია ნიზიბინში) — ეს ის ხაკადებია. რომელთაც შეერთებულის გზით უნდა შეექმნათ ერთი ცენტრი აღმოსავლეთში ანტიკური მემკვიდრეობის თითქმის უწყ-

ვეტი გაგრძელებისა. რა თქმა უნდა, აქ მდგომარეობა მარტივი არაა და მრავალ შემავალ ელემენტთან გვაქვს საქმე. რომლებიც აღმოსავლეთის კულტურულ კომპლექსს გასაგებსა ხდიან. ამ მიზნისათვის საჭიროა ოთხი მთავარი აკადემიის იდეურ-გენეტიკური რაობის შედარებითი ანალიზი. ეს უკანასკნელი ცხადყოფს, რომ ბალდადის აკადემია, თუ განზე დაეტოვებთ მის მთარგმნელობით სამზადის მუშაობას, რომელიც იქ VIII ს. მიწურულში და IX საუკუნეში მიმდინარეობდა, ე. ი. პარუნ-ალ რაშიდისა (გარდ. 809), განსაკუთრებით ალმაიმუნის (გარდ. 833), დროს სააზროვნო მომწიფების პერიოდში მაინც ათინას აკადემიის მემკვიდრეობით სარგებლობდა და სწორედ ამითაა ბალდადი ჩაბმული საერთო კულტურულ მოძრაობაში.

ამრიგად, აკადემიების დაარსება და არსებობა აღმოსავლეთში (სიზიბინი, ედესა, ბალდადი) მაჩვენებელია ანტიკურობისა და რენესანსის ურთიერთობისა აღმოსავლეთში. ხოლო ათინას გავლენის მოტანა და საერთო მოძრაობაში ჩაბმა ნათელყოფს კულტურული ურთიერთობის გზებს. საერთოდ კი ძალაში რჩება ძირითადი ტენდენციის კანონზომიერება, სადაც აკადემიაა, როგორც საგანმანათლებლო და კულტურის ცენტრი. იქ ან ჭერ კიდევ ანტიკურობაა, ან უკვე რენესანსია. კულტურათა შეჭვარების ზოლიდან (სირია-პალესტინიდან) ტალღა მიდის აღმოსავლეთში—ბალდადამდე და დასავლეთში — ბიზანტიისა და საქართველოს შუა საფეხურით. ვიდრე იტალიამდე (ფლორენციის აკადემია).

უფრო მეტიც: თვით ძირითადი ფაქტი აღმოსავლეთიდან სარენესანსო მოძრაობის დაწყებისა, უმადლეს სკოლათა ამავე თანმიმდევრობით დაარსება საუკეთესოდ დასტურდება. ეს არაა უბრალო დამთხვევის ამბავი იმ მუშაობისა. რომელიც წარმოებდა აღმოსავლეთით -- ბალდადში. შუასაფეხურზე — ბიზანტიასა და დასავლეთში—რომელიმე ცენტრში. ევროპის ბურჟუაზიული მეცნიერება ცდება, როცა ეს დამთხვევითი მუშაობა მთავარ საქმედ მიაჩნია და ხაზს უსვას იმ გარემოებას, რომ განათლებისა და კულტურის სამივე ცენტრში თითქმის ერთსა და იმავე დროს ერთი და იგივე კულტურულ-საგანმანათლებლო მუშაობა წარმოებდა.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა რენესანსის ძირების თვალსაზრისით, მკვლევარი ლუდვიგ შტაინი მკდარად მსჯელობს ბალდადის, კონსტანტინოპოლისა და პარიზის კულტურული მუშაობის დამთხვევის შესახებ. ავტორი ამბობს:

„ურყევია დებულება, რომ ფოტიოს კონსტანტინოპოლში.

იოანე ერიუგენა პარიზში. და აღ-ქენდი და ჰონაინ ბაღ-
დაღში თითქმის ერთსა და იმავე დროს, შესაძლოა ერთსა და იმავე
ათეულ წელში ამ სამივე ხაზზე კულტურულ განვითარებისა, ახალ
ეპოქას განამტკიცებდნენ“. (2, გვ. 358).

აქ რამდენი დებულებაა, იმდენი შეცდომაა. მართალია, იოანე
სკოტ ერიუგენა იმ დროს მუშაობდა პარიზის უნივერსიტეტში
(IX ს.), როცა აღ-ქენდი ანუ ჰონაინ ბენისხაკ ბაღდად-
ში, ან ფოტიოს—ბიზანტიაში, მაგრამ განა ეს ქრონოლოგიური
დამთხვევა თავისი მექანიკურობით იმის მაჩვენებელია, რომ სამივე
ადგილში ერთი და იმავე ხასიათის, ან თუნდაც თანაზომიერი მუშა-
ობა წარმოებდა? არულიადაც არა. ბაღდადში საქზადისი მთარგმნე-
ლობითი მუშაობა წარმოებს. ბიზანტიაში მხოლოდ IX ს. ფოტიოს-
ის სახით იღვიძებს ინტერესი პლატონის ნაწერებისადმი, ხოლო
იოანე სკოტ ერიუგენა VIII საუკ. მოაზროვნის ბიზანტიელ მაქსიმე
კონფესორის გავლენით, არეოპაგისტულ იდეების გავრცელე-
ბას უმზადებს საფუძველს.

მაშასადამე. ქრონოლოგიური დამთხვევა არ წყვეტს საკითხს
აღნიშნულ სამ პუნქტში წარმოებულ მუშაობის შესახებ. ხოლო თუ
მართლაც კვლევის საფუძველს რენესანსის პრობლემა უნდა შეად-
გენდეს. მაშინ რენესანსის შემზადებისა და გაშლისათვის დასახელე-
ბულ პუნქტებში სხვადასხვა ხასიათის მუშაობა წარმოებდა. ბაღ-
დადში წარმოებული მუშაობა უშუალოდ აკრავს სააზროვნო რენე-
სანსს არაბულ კულტურაში, მაშინ როდესაც მანძილი ფოტეოსიდან
ბიზანტიის რენესანსამდე უფრო შორს არის.

რაც შეეხება IX საუკუნის პარიზის უნივერსიტეტს, არავითარ
შემთხვევაში არ შეიძლება მასში წარმოებული მუშაობა იოანე ერი-
უგენთან დაკავშირებულ დასავლეთის რენესანსის შესამზადებელ
მუშაობად ჩაითვალოს. ევროპის მეცნიერებისათვის უცხო არაა ის
აზრი, რომ ერიუგენა ნადრევი, ადგილობრივი პირობებით შეუმზა-
დებელი მოვლენა იყო ფრანგულ სინამდვილეშიც და პარიზის უნი-
ვერსიტეტისათვისაც. პარიზის უნივერსიტეტმა არამც თუ IX საუ-
კუნეში ვერ დაუჭირა მხარი ერიუგენას მუშაობას, XII საუკუნე-
შიაც კი ვერ შეძლო გამოსარჩლებოდა ზიგიერ ბრაბანტელს,
მის ბრძოლაში პროგრესულ და პრერენესანსულ იდეებისათვის. ამ-
რიგად ერიუგენას არ დაუწყია ახალი ეპოქა, არამედ ის იყო უცხო-
ურ გავლენის ნადრევი კვალი, რომელიც აღარ დააჩნდა საფრანგე-
თის კულტურულ ნიადაგს. მაშასადამე, პარიზის უნივერსიტეტისა

და ბაღდადის აკადემიის ერთიმეორესთან მხოლოდ ქრონოლოგიური დაახლოება გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს.

ამის გარდა, ლუდვიგ შტაინის სქემა ნაყოფანია იმ მხრივაც, რომ მას მხედველობაში აქვს მხოლოდ სამი სკოლა, სამი ცენტრი მსოფლიო რენესანსისა. ის ანგარიშს არ უწევს მეოთხე სკოლას—გელათის აკადემიას, რომელიც ორგანული ნაწილია იმ დიდი და მთლიანი პროცესისა, რომელსაც რენესანსის იდეოლოგიური მხარე ეწოდება. მართალია, ქართული აკადემია გელათში ბიზანტიის აკადემიის (მანგანაში) კვალს მიჰყვებოდა, მაგრამ ერთი და მეორეც საერთო ძირზე იყო ამოსული, სახელდობრ, არეოპაგისტულ-ნეოპლატონიზმის ძირზე. ბუნებრივია, რომ ბიზანტიის აკადემიამ რამდენიმე ათეული წლით დაასწრო ქართულ აკადემიას. მაგრამ ორივე ერთსა და იმავე საქმეს აკეთებდა, და ქართულმა აკადემიამ განაგრძო ის, რის გაკეთება ბიზანტიის აკადემიამ ვერ მოასწრო გარეგნულ და შინაგან მიზეზთა გამო.

მართალია გელათის აკადემიას არ მოუხდენია უშუალო გავლენა რენესანსის მსოფლიო განვითარებაზე, მაგრამ ამ მიმართულებით მოღვაწეობაც არც ისე ეუცხოება მის მუშაობას ბიზანტიის აკადემიასთან კავშირის გზით. ჩვენ ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს უპირველეს ყოვლისა, მანგანაში დაწყებული იდეოლოგიური ბრძოლა, რომელშიაც ქართველებიც იღებდნენ მონაწილეობას. კიდევ რომ დადასტურდეს ფილოსოფოს პეტრიწის მონაწილეობა მანგანის აკადემიის სამეცნიერო-სასწავლო საქმიანობაში, ეს მაინც ვერ ჩაითვლება გელათის როგორც სასკოლო ორგანიზაციის დამსახურებად. თუმცა თვით ბიზანტიაში შემდგომ ფილოსოფიურ თაობათა აღსახორდელად მას მნიშვნელობა ჰქონდა. დრომდე ფილოსოფიური რენესანსის საქმე მაინც ცოცხლობდა ბიზანტიაში და ამ პროცესმა თავისი შედეგი გამოიღო.

ლუდვიგ შტაინს მრავალმხრივ მოსდის შეცდომა: მექანისტური ქრონოლოგიზაციის გარდა ის იდეოლოგიურადაც ცდება. შტაინისთვის საიდუმლოებაა ერთი მთავარი გარემოება, მიუხედავად იმისა, რომ ფორმალურად მართალია. მართალია იმდენად, რამდენადაც რენესანსის მსოფლიო საგანმანათლებლო ცენტრებში — ბაღდადში, კონსტანტინოპოლში (პარიზი და მისი უნივერსიტეტი რომ გაჰოვავლოთ)—ერთი და იგივე საქმე კეთდებოდა. მაგრამ რა საქმე იყო ეს, შტაინმა ისევე არ იცის, როგორც თითქმის მთელმა ბურჟუაზიულმა მეცნიერებამ.

როცა აღრინდელი რენესანსის საგანმანათლებლო ცენტრებზეა

ლაპარაკი, ცხადია, პარიზის უნივერსიტეტის როგორც რენესანსულ საგანმანათლებლო ცენტრზე მსჯელობა უნდა მოიხსნას. საფრანგეთი, როგორც ცნობილია, შედარებით გვიან ჩაება დასავლეთის რენესანსში და ამასთან დაკავშირებით პარიზის უნივერსიტეტის მნიშვნელობაც XVI საუკუნემდე ამ თვალსაზრისით ნაადრევია.

ბაღდადმაც ადრე დაამთავრა თავისი ისტორიულ-კულტურული მისია. არსებითად იგი გამოიხატებოდა არაბული მსოფლიოს ბერძნულ ფილოსოფიასთან ზიარებაში. IX საუკუნის მიჯნის აქეთ ეს მოღვაწეობა, რომელიც მომეტებულად მთარგმნელობაში გამოიხატებოდა, არც მოღწეულა. ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსები — პლატონი, არისტოტელი და აგრეთვე დიდი კომენტატორები — ალექსანდრე აფროდიზიას, თემისტე და ნეოპლატონიკოსები, ცნობილია არაბებისათვის ამ ხნის განმავლობაში, მაგრამ ბაღდადის აკადემიის როლი ამით ამოიწურა. ამან, ცხადია, ნიუდაგი მოამზადა შემდგომი ფილოსოფიური მუშაობისათვის, რომელიც, ასე ვთქვათ, ტერიტორიალურად დაშორდა ბაღდადს. შესანიშნავი ფილოსოფიური საქმიანობა, ავიცენას დიდებულ საქმით დაშთავრებული, ცხადია, მომზადდა ბაღდადის აკადემიის მიერ, მაგრამ მის გარეშე განვითარდა. IX ს. მეორე ნახევარში ფილოსოფოსმა კენდიმ დაამთავრა თავისი მუშაობა და ავიცენას მოუმზადა ნიუდაგი. იგი ჯერ კიდევ ბაღდადს უკავშირდება. აღ-ფარაბი შემდეგი ნაბიჯია ავიცენასკენ, რომლის სახელს უკვე საბოლოოდ უკავშირდება მუსლიმანურ აზროვნების რენესანსი, რასაც XI საუკ. გადავყვართ.

ამრიგად, შტაინის სქემა ბაღდადის აკადემიის მიმართაც მოითხოვს კორექტივს, თუ მხედველობაში მივიღებთ არაბულ აზროვნების აღორძინებას.

ამრიგად, ფაქტია, რომ თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ანტიკურობისადმი ინტერესის პირველი გაღვიძება, მაშინ მართლაც ბაღდადში, ისევე, როგორც კონსტანტინოპოლში და პარიზშიც უკვე IX საუკუნეში ერთი და იგივე საქმე კეთდება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ანტიკური ხასიათის აკადემია გვაქვს მხოლოდ ბაღდადში. ეს გარემოება არ შეიძლება გამოვტოვოთ მხედველობიდან. რენესანსი ვითარდებოდა იდეოლოგიურად აკადემიებთან დაკავშირებით და რომ პირველი ასეთი აკადემია გვაქვს მხოლოდ აღმოსავლეთში, ამის მნიშვნელობას ვერაფერი ვერ აუქმებს.

ფოტიოსის სიმპათიები პლატონის ფილოსოფიისადმი არ ნიშნავდა, რომ ბიზანტიაში შეიქმნა რენესანსის განვითარების გონებ-

რივი ცენტრი. მხოლოდ ორი საუკუნის შემდეგ დაარსდა მანგანის აკადემია (კონსტანტინოპოლში), როგორც საგანმანათლებლო დასაყრდენი ბიზანტიურ რენესანსისა. აქაც, მაშასადამე, რენესანსის თვალსაზრისით მდგომარეობა უფრო რთული იყო, ვიდრე ეს ბურჟუაზიულ მეცნიერებას წარმოუდგენია. თვით აკადემიაც არ იყო იდეურად მთლიანი. რეაქცია ისევე ცდილობდა მის გამოყენებას, როგორც რენესანსის ბანაკი. ამას თავისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზეზები ჰქონდა, რამაც თავისი უარყოფითი როლი ითამაშა რენესანსის განვითარების ნაძალადევი შეწყვეტის სახით. ერთი რამ: უდავოა: ბიზანტიის რენესანსს შედარებით შეუგვიანდა. IX საუკუნტერესი ანტიკურ ნააზრევისადმი ვერ ჩაითვლება ნაადრევად, მაგრამ ჩანს აღმოსავლეთში უფრო ხელსაყრელი პირობები ყოფილა ანტიკური მემკვიდრეობის შეთვისებისა და განვითარებისათვის. ამდენად ისიც ცხადი ხდება, რომ აღმოსავლეთში პირველი სარენესანსო ცენტრის (აკადემიის სახით) შექმნა შემთხვევითი ამბავი არ ყოფილა.

მაშასადამე, დადგენილად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ საგანმანათლებლო ცენტრები მაჩვენებელია გზის, რომლითაც მიიმართებოდა რენესანსის ჩასახვა და განვითარება. ეს არ მოხდა ერთდროულად სხვადასხვა ადგილას, სადაც რენესანსი განვითარებულია (როგორც ეს გონია დასავლეთის ევროპო-ცენტრისტულ მეცნიერებას), არამედ წარმოებდა გარკვეულ თანმიმდევრობით როგორც ქრონოლოგიურად, ისე არსებითადაც. ადგილობრივ ისტორიულ-სოციალურ პირობათა მიხედვით, აკადემიების გამოყენება, რენესანსის თვალსაზრისით, სხვადასხვანაირად ხდება. მთელი ეს პროცესი იწყება აღმოსავლეთიდან და მიდის დასავლეთისაკენ, რაც გამოვლენაა იმ ისტორიულ ტენდენციისა, რომელიც თავის გამოხატულებას პოულობს აღმოსავლურ-დასავლურ რენესანსის იდეაში. ბაღდადი—კონსტანტინოპოლი—გელათი — ფლორენცია — ასეთია აკადემიების დაარსებისა და განვითარების პროცესი, რომელსაც მიჰყვება ზუსტად თვით რენესანსის ჩასახვისა და განვითარების პროცესიც.

თვით ამ თანმიმდევრობის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: ერთის შეხედვით იგი თითქოს ირღვევა ბიზანტიურ-ქართულ აკადემიათა ურთიერთობის (თუნდაც ქრონოლოგიურის) თვალსაზრისით. ბიზანტიაში რენესანსი — თავდაპირველად ფილოსოფიური, თითქოს უფრო ადრეა დაწყებული; აკადემიაც უფრო ადრეა შექმნილი. ვიდრე საქართველოში, რომელიც უფრო აღმოსავლური მხარეა. გამოდის,

რომ თანმიმდევრობის ხაზი აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ აქ თითქოს არ უნდა იყოს დაცული.

ჯერ ერთი, აქ ქრონოლოგიური დაშორება არც ისე დიდია. იგი ათეული წლებით განიზომება. სულ სხვაა ბაღდადის აკადემია, IX საუკუნეში დაარსებული და ფლორენციის აკადემია — XV საუკუნეში. მაგრამ საინტერესო ამის გარდა ისაა, რომ უფრო ადრე დასაარსებლად საქართველოს აკადემიასთან შედარებით კონსტანტინოპოლის აკადემიას უკეთესი პირობები ჰქონდა. მართალია, არაბთა ბატონობას ჩვენში ერთგვარი კულტურული ზემოქმედებაც უნდა ხლებოდა, რასაც პოლიტიკური დამორჩილების კომპენსაცია უნდა გაეწია, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ არაბულ კულტურასთან ურთიერთობა საქართველოში IX—X სს. ადრე ვერ დაიწყებოდა, რადგან თვითონ არაბეთი მანამდე კულტურულად არაფერს თვალსაჩინოს არ წარმოადგენდა და მართლაც არაბულიდან თარგმნილი ძეგლები IX-დან გვხვდება. მიუხედავად ამისა, სწორედ პოლიტიკური პირობები ქმნიდნენ მდგომარეობას, რომელშიაც კულტურული ცხოვრების აღორძინება არ იყო ადვილი საქმე. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ქართული ანტიკურობის კულტურული ტრადიციები, რამაც VI ს. მაინც მოატანა და რის გავლენაც ცოცხალი იყო მთელ წინა აზიაში, მაშინ მოსალოდნელი იყო, ქართული აკადემია მიპყროვლა ბაღდადისას და არა კონსტანტინოპოლისას.

საქართველოს ისტორიოგრაფიას ფართო გაგებით და, კერძოდ, მის კულტურისა და ინწერლობას ისტორიას ჯერ არა აქვს გარკვეული საკითხი: რატომ მოხდა, რომ ქართული აკადემია მიჰყვა კონსტანტინოპოლის და არა ბაღდადის გზას.

ბაღდადისა და კონსტანტინოპოლის აკადემიაში ერთი და იგივე მდგომარეობა იყო ქართულ აკადემიასთან შედარებით. ეს მიყოლა, უპირველეს ყოვლისა, ქრონოლოგიურად უნდა იქნას გაგებული. შინაარსობრივად კიდევ უფრო რთული მდგომარეობაა.

თავისთავად ცხადია, რომ რენესანსის შემზადების საქმე კლასობრივ ბრძოლის გარემოცვაში ისმებოდა. აკადემიებიც ამ ბრძოლის ერთგვარ გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. ისიც ცხადია, რომ აკადემიის გამოყენებას ცდილობდნენ არა მარტო პროგრესულ ძალები. მას რეაქციაც წაეპოტინა. ბაღდადის აკადემიის მუსლიმანური დოგმატიკაც უპირებდა თავის მიზნებისათვის გამოყენებას. კლასიკური მემკვიდრეობით თავისი დოგმების გამართლება ისევე არ იყო უცხო მუსლიმანობისათვის, როგორც ქრისტიანობისათვის. ის-

ლამს ისევე ჰქონდა თავისი სქოლასტიკა, როგორც საშუალო საუკუნეობის კათოლიციზმს.¹

ალ-კენდისა და ალ-ფარაბის გვერდით გაძლიერდა ისლამისტური დოგმატიკა ალ-ჰაზალის მეთაურობით, რომელმაც ძლია კიდევ საერო ფილოსოფიას და აბუ-ალის ისტორიულ და ვიწყებისათვის მიცემაც კი მოახერხა.

ამრიგად, იმ კულტურულ სამყაროში, სადაც ბაღდადსა და მის მომდევნო ცენტრებს გავლენა უნდა მოეხდინათ და შეემზადებინათ რენესანსის იდეოლოგიური დასაყრდენი, საქმე შეფერხდა. ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე შექმნილ იდეურ მიმდინარეობის ნაცვლად გაბატონდა ისლამის დოგმატიკის სამსახურად გამზადებული მისტიკა. სუფიზმის შედარებით პროგრესიული ფრთა დაუძღურდა და მის ნაცვლად დამკვიდრდა დერვიშული სუფიზმი, რომელსაც არაფერი ჰქონდა საერთო ახალ ღირებულებათა შექმნის საქმესთან. სუფიზმის ევოლუცია ის ფაქტია, რომელსაც არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს: ბაღდადის აკადემიაში დაწყებული იდეოლოგიური ბრძოლა ამ მიმართულებითაც წავიდა და დერვიშული სუფიზმი რენესანსის მოზადებისათვის ისეთივე უნაყოფო და, შეიძლება ითქვას, ხელისშემშლელი მოვლენა იყო, როგორც ისლამისტური სქოლასტიკა (4, გვ. 10).

მოგვიანო ხანის ლიტერატურულ-სააზროვნო მიმდინარეობანი თავისი ყველაზე უფრო რადიკალურ ფრთაზე სუფიზმის იმ ნაკადის გავლენას განიცდიდნენ, რომლის გამომხატველი იყო იბნ-ალ-არაბი. ამ ნაკადს შერჩა ზოგი რამ ბაღდადის მოაზრეთა წრეში შემუშავებული იდეებისა, მაგ., „სრულქმნილ ადამიანთა იდეა“, მაგრამ ეს აღარ იყო ის წყობა იდეებისა, რაც აბუ-ალის შეხედულებათა ბატონობის ხანას ახასიათებდა.

მიუხედავად ბაღდადის აკადემიის იდეური მარცხისა, მაინც არ შეიძლება ითქვას, რომ მისი კულტურული კვალი არ დასჩენოდეს წინააღმოსავლეთის ლიტერატურულ და სააზროვნო წინსვლას. მართალია, რელიგიისა და ფილოსოფიის მორიგება, რომელსაც მიზნად ისახავდნენ ბაღდადის აკადემიის ზოგიერთი წრეები, არ მოხერხდა და მათ შორის წინააღმდეგობა კიდევ უფრო გაღრმავდა, მაგრამ ფილოსოფიას, ე. ი. საერო აზროვნებას თავისი გზა მაინც

¹ ზოგნი უარეს უკიდურესობაში ვარდებიან. მათი აზრით, ქრისტიანულ სქოლასტიკის წინამორბედი ისლამისტური სქოლასტიკა იყო. შტაინერი წერდა: „თუ ჩვენ არ გვესურს, და სრულიად სამართლიანად, დავასამართო საშუალო საუკუნეთა სქოლასტიკა, მაშინ არც მისი წინამორბედი — ისლამის სქოლასტიკა უნდა იქნეს უუურადლებოდ დატოვებული“ (14).

შერჩა. ამ გზის ხელმძღვანელად XI საუკუნემდე დარჩა აბუ-ალი და იგი ისლამიტიური სექტის საშუალებით თავის გავლენას ახდენდა სუფიზმის მემარცხენე ნაკადზე. ამ ნიადაგზე ვრცელდებოდა ის მისტიციზმი, რომელიც, ენგელსის თქმით, ოპოზიცია იყო ფეოდალიზმის წინააღმდეგ არა მარტო დასავლეთში, არამედ აღმოსავლეთშიაც¹. აღმოსავლეთს, როგორც ცნობილია, ჰქონდა თავისი ისლამისტური სქოლასტიკა, ისევე როგორც მისი საწინააღმდეგო მიმდინარეობანიც. ამ მიმდინარეობებზე აბუ-ალის ნააზრევი მაინც ერთგვარ გავლენას ახდენდა. მეცნიერებამ აქამდე არ იცის ის ნაწილი აბუ-ალის (ავიცენას) ნააზრევისა, რომელსაც შ ტ ო კ ლ მ ა „აღმოსავლური ფილოსოფია“ უწოდა. აქ იგულისხმება ის ნაწილი აბუ-ალის ნააზრევისა, რომელიც იბნ-რუშდის (ავეროესის) ნააზრევში არ გასულა. თუ ვიგულებთ, რომ იბნ-რუშდის ცნობილ თხზულებებში მოცემულია არისტოტელიზმის წამყვანი აზრები, ძნელი გასაგებია არ იქნება, რომ აბუ-ალის ე. წ. „ორიენტულ სიბრძნედ“, უეჭველია, იგულისხმება ის ნაწილი, რომელიც მისტიკურ ნეოპლატონიზმს უკავშირდებოდა. თავის დროზე ეს იყო გაბატონებული მსოფლგაგება ბაღდადის აკადემიის მოაზროვნეთათვის. აქ მისტიკურმა ნეოპლატონიზმმა არ ისტოტელეციკი გადააკეთა და ბაღდადის წრეებისათვის ცნობილი წიგნი „არისტოტელეს თეოლოგია“, სხვა არაფერი იყო, თუ არა ნეოპლატონისტური გადამუშავება თვით არისტოტელეს ნაშრომებისა. აღმოსავლეთში, ბაღდადის აკადემიის ადრინდელ გარემოცვაში, არეოპაგისტულ მისტიციზმის ნიადაგზე გადამუშავებულმა ნეოპლატონიზმმა სძლია არისტოტელეს და დაიმორჩილა იგი. დასავლეთით, თვით არაბთა საბრძანებელშიც კი საწინააღმდეგო მოვლენამ იჩინა თავი, არისტოტელე გამოვიდა გამარჯვებული და ამ სახით გადაეცა დასავლეთ ევროპის მოწინავე მოაზროვნეთ (ლ უ ლ ი უ ს ს ესპანეთში, ზ ი გ ი ე რ ბ რ ა ბ ა ნ ტ ე ლ ს რომანულ კულტურაში და სხვ.).

აბუ-ალის საიდუმლო მოძღვრება თავისთავად არაფერ საიდუმლოს არ შეიცავდა. ეს ვერ გაიგო დასავლეთის ბურჟუაზიულმა მეცნიერებამ. საიდუმლო აქ იყო მხოლოდ ის, რაც ოფიციალურ შეხედულებებს არ ეთანხმებოდა. ეს შეხედულებები ვრცელდებოდა საი-

¹ ამდენად გადაჭარბებდა ვერ ჩაითვლება შტაინერის აზრი, რომ „ქრისტიანული მეცნიერება XIII ს. იყო ნაწილობრივ უბრალო ასლი მის წინამორბედ ისლამისტურ მეცნიერებისა“-ო. აქ შესწორებას საჭიროებს მხოლოდ თვით ცნება „ქრისტიანული“ და „ისლამისტური“ მეცნიერებისა.

დუმლოდ იმდენად, რამდენადაც მათი გავრცელება ხდებოდა ოფიციალურ ისლამისაგან განდგომილ ელემენტთა შორის. აბუ-ალისათვის ასეთ წრეს წარმოადგენდნენ ისმელიტები. უკანასკნელთა მეშვეობით იგივე იდეები გადადიოდა სუფისტურ წრეებში, სადაც იგი უკიდურეს ფრთას აძლიერებდა.¹ ამავე საიდუმლოების შთაბეჭდილებას აძლიერებდა ის გარემოცვა, რომ აბუ-ალის მისტიკური შეხედულებანი ვრცელდებოდა წერილების საშუალებით; ეს ჩვეულება მიღებული იყო ნეოპლატონისტურ წრეებში და იგი გადმოიღო არეოპაგიტიკის ავტორმაც და შერჩა ყველას, ვინც მის გზას მიჰყვებოდა.² აბუ-ალის დარჩა რამდენიმე ასეთი წერილი.

მათში, მართლაც, მოცემულია მსჯელობა და განმარტებანი საკითხებზე, რომლებიც თავისუფლად მოაზროვნეთა ვიწრო წრეს ადვლევდნენ. აქ გაისკვნა კვანძი აბუ-ალისა და ერეტიკულ-სექტანტურ წრეებს შორის, ყველაზე ახლოს მათთან იყვნენ ისმაილიტები, ხოლო შემდეგში ეს წერილები ვრცელდებოდა სუფისტების იმ წრეებში, რომელთაც ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ირანულ-არაბულ ლიტერატურაზე.

აბუ-ალის წერილები გამოხატავდნენ ბაღდადის აკადემიის პროგრესიულ წრეების სულისკვეთებას. მაგრამ თუ მათი გავრცელება ისევე, როგორც მათში მოცემულ იდეებისა, უკვე აბუ-ალის დროს საიდუმლოდ ხერხდებოდა, ჩანს ნიადაგი აღრინდელი ფილოსოფიური რენესანსის ლიკვიდაციისათვის მომზადებული ყოფილა. ა შ ა რ ი და ა ლ - ჰ ა ზ ა ლ ი, მეტადრე უკანასკნელი, ისეთივე როლის მქონეა ბაღდადის აკადემიაში, როგორც იოანე ქსიფილინო კონსტანტინოპოლში; არსენ იყალთოელი და სხვ., საქართველოში რამდენიმედ უკვე გამზადებულ ნიადაგზე მოვიდნენ. მიუხედავად ამისა, სწორედ ეს გზა საიდუმლოდ გავრცელებისა და ისიც ოფიციალურ ისლამისგან განდგომილ წრეებში შეუძლებელს ხდის იმის დადგენას, თუ რა დრომდე გავრძელდა აბუ-ალის მისტიკურ შეხედულებათა გავლენა.³

დასავლეთში ფილოსოფიის ბურჟუაზიულმა ისტორიკოსებმა შტოკლის სახით ვერ მიაგნეს აბუ-ალის „ორიენტალური სიბრძნის“ ძირებს. დღეს ეს მდგომარეობა შეუწყნარებელია კულტურასა და

¹ ამის შესახებ იხ. ცნობები ისლამისტურ საყველევო ასოციაციაში (15).

² ეს ე. წ. ეპისტოლური სტილი განაზღვრა რენესანსის დროს ევროპაში; ბიზანტიაში და განსაკუთრებით რომში.

³ აბუ-ალის საიდუმლო წერილები გამოცემულია A. T. Mehron-ის მიერ: ნაწილობრივ. (16).

ლიტერატურათმცოდნეობაში. ბაღდადის აკადემიის წილში დაწყებული ბრძოლა ხანგრძლივი პროცესი იყო და მან აღმოსავლურ რენესანსის საწყისები განსაზღვრა. გზა იმ ბრძოლის კვლევისა, რომელიც ბაღდადის აკადემიის ირგვლივ გაიშალა, ძნელად სავალია, მაგრამ ჩვენ ამ საქმის თავიდან აცილება ისე ადვილად არ შეგვიძლიან, როგორც ეს ევროპოცენტრისტულმა მეცნიერებამ თავისთვის შესაძლებლად დაინახა.

ალ-ჰაზალი მოღვაწეობს ბაღდადის აკადემიაში 1091 წლიდან 1095 წლამდე. აქ ის გააფთრებულ ბრძოლას ეწევა ალ-ფარაბისა და აბუ-ალის იდეურ მუშაობის წინააღმდეგ. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ აბუ-ალის და ალ-ფარაბის შეხედულებებს ე. ი. მისტიკურ-არეოპაგისტულ ნეოპლატონიზმს, აქ კიდევ ჰქონია გავლენა. ასეთსავე მოღვაწეობას ეწეოდა ალ-ჰაზალი დამასკოში და ნიშაპურში. იგი ყველგან სუფიზმის სახელით გამოდიოდა, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ სუფიზმი არ იყო ერთი მთლიანი მოვლენა, არამედ შემარცხნე, რადიკალური და ოფიციალური ყურანის დამცველთა ბანაკებად იყოფოდა. სუფიზმთან, როგორც ასეთთან, აბუ-ალის პირდაპირი კავშირი არ ჰქონია, თუმცა მისი იდეები, ისმაილიტების შუაობით, შემარცხნე სუფისტებამდე აღწევდა.

ამრიგად, ალ-ჰაზალის და აშარის ბრძოლა მისტიკურ ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ბაღდადის აკადემიასთან დაკავშირებით წარმოებდა, ვერ ჩაითვლება დამთავრებულად მაშინაც კი, როცა ოფიციალურად ბრძოლის ველი თითქოს მათ დარჩათ. სუფიზმი, რომელიც უფრო ადრინდელი მოვლენა იყო, გაანაწევრა ნეოპლატონიკურმა მისტიკამ. ვისაც ეს შეგნებული არა აქვს, მან უხდა გაიხსენოს, რომ ალ-ფარაბი და ალ-ჰაზალი, ორივე სუფისტებად ითვლებოდნენ, მაგრამ ამის მიუხედავად, ისინი ერთი მეორის საწინააღმდეგო იდეურ ბანაკის შემქმნელები იყვნენ. სუფიზმის ოფიციალურ წრეებში მოხდა ალიანსი ყურანთან. რაც ვერ მოხერხდა საერო ფილოსოფიასა და ისლამის მორიგების საქმეში, ის სუფიზმის კონსერვატიულმა ბანაკმა განახორციელა. მაგრამ ეს არ ნიშნავდა არც შემარცხნე სუფიზმის ყოველივე კვალის მოსპობას, არც აბუ-ალისა და მის მიერ შეთავსებულ არეოპაგისტულ-მისტიკურ ნეოპლატონიზმის ირან-არაბულ შემოქმედებასა და აზროვნებიდან მოხსნას. მისი კვალი, თუნდაც „საიდუმლო-ორიენტალური სიბრძნის“ სახით, როგორც იდეოლოგიური დასაყრდენი, განსაკუთრებულად, პოეზიისა, უნდა დარჩენილიყო.

მეცნიერებას არ დარჩა შეუმჩნეველი ის ფაქტი, რომ პროგრეს-

ულ იდეათა ნაკადი, რომელიც ბაღდადის ირგვლივ დაიწყო, თუმცა აბუ-ალი თვითონ მისი ოფიციალური მასწავლებელი არ ყოფილა, მაინც დარჩა და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, თავი იჩინა არა მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, არამედ პოეზიაში, განსაკუთრებით ირანულ პოეზიაში. ეს გარემოება საგულისხმოა იმ მხრივ, რომ ერთგვარ კანონზომიერების მაჩვენებელიც უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში ეს ფაქტი ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიაში არა დგას განკერძოებულად. XII საუკ. ქართულმა პოეზიამ და რენესანსის პერიოდის იტალიის, საფრანგეთისა და ინგლისის პოეზიამ ასევე იკისრეს ფილოსოფიური ტრადიციების შენარჩუნება და შემონახვა. ჩახრუხაძე, გვინიჩელი, მარგარიტა ნავარელი და ედმუნდ სპენსერი იმ საერთაშორისო ლიტერატურულ კანონზომიერების გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. მათ ყველას საერთო იდეოლოგიური ძირი ჰქონდათ: ანტიკური მემკვიდრეობის არეოპაგისტულ ნიადაგზე გადაშენება. მუსლიმანურ მსოფლიოში იგი შევიდა იმ წიგნის საშუალებით, რომელსაც ეწოდება „წიგნი მიზეზთა შესახებ“, *Lieber de lausis*, რომლის ქრისტიანულმა ელემენტმა ისევე ვერ გადაუღობეს მას გზა მუსლიმან მოაზროვნეებისკენ, როგორც ქრისტიანულ ბერობას სუფისტურ განდეგილობისაკენ.

ერთია უდავო: სამუსლიმანო ქვეყნის ლიტერატურულ რენესანსსა და ბაღდადის აკადემიით დაწყებულ ფილოსოფიურ რენესანსს შორის დიდი ისტორიული მანძილია. ამ ფაქტს თავისი ასახსნელი მიზეზები აქვს ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული პირობების მიხედვით. სწორი უნდა იყოს ის აზრი, რომ ბაღდადის იდეოლოგიური ტრადიციები იმდენად შესუსტებული იყო მუსლიმანურ რენესანსის ჩასახვის მომენტში, რომ საჭირო იყო გარედან შემოსული გავლენა ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური ხასიათისა, ე. ი. ბერტელსი ასეთ გავლენას ხედავს საქართველოს მხრივ. მისი აზრით, ნიზამის პოეზიის იდეოლოგიურ გარემოცვაში არ ჩანს მისი ახალი, ჰუმანისტური მსოფლგაგების ასახსნელი მონაცემი, გარდა ქართულ ნეოპლატონიკოსთა (4).

ეს შეხედულება მხოლოდ ერთ შესწორებას საჭიროებს. ნიზამის ისე როგორც ნაგანი შირვანის პოეზია, მართალია, აღარ იყო ბაღდადის აკადემიით IX საუკუნეში დაწყებულ იდეოლოგიურ აღორძინების გავლენის ქვეშ (ეს განსაკუთრებით ნათელია იქიდანაც, რომ ალ-ჰაზალის მიერ წარმოებულმა რეაქციამ XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე, მოსპო ოფიციალური კვალი პროგრესული იდეო-

ლოგიისა). მაგრამ როგორც ვნახეთ, ეს არ ნიშნავდა იმ იდეოლოგიის ყოველგვარ კვალის მოსპობას. „საიდუმლო სიბრძნის“ კვალი. ერეტიკული „ოპოზიციური“ წრეების მიერ შეთვისებული, უნდა დარჩენილიყო და დარჩა კიდევ. სწორედ ამ კვალს ებრძოდა აღ-პაზალი XII საუკ. დასაწყისშიაც.

ქართულმა სარენესანსო აზროვნებამ, რომელიც გელათის აკადემიას უკავშირდებოდა, როგორც ბერტელსიცი აღნიშნავს, იმიტომ შესძლო ესოდენ დიდი და წამყვანი გავლენა მოეხდინა აღმოსავლურ-რენესანსის მუსლიმან მესვეურებზე, რომ ისინი ასე თუ ისე იცავდნენ ოპოზიციურ სააზროვნო ტრადიციებს და ამით გარედან მოსულ გავლენისათვის შემზადებული აღმოჩნდნენ. ასეთი შესწორებით ბერტელსის მოსაზრება სავსებით მისაღებია. ამითვე საბოლოოდ ირკვევა, რომ შემთხვევითი არაა მეცნიერების მიერ აღნიშნული ფაქტი. რომ აბუ-ალის ტრადიციები იმდენად არაბულ მწერლობაში არ იჩენდნენ თავს, რამდენადაც ირანულში: ამას მხოლოდ შემდეგი უნდა დაემატოს:

ამითვე აიხსნება ის გარემოება, რომ მუსლიმანური რენესანსის პოეზია ჩაისახა და განვითარდა ირანის სწორედ იმ ნაწილში, რომელიც საქართველოდან ყველაზე ახლო იყო პოლიტიკურ-ეკონომიურად, გეოგრაფიულად და, მაშასადამე, კულტურულადაც. ამითვე ქარწყლდება ძველი ვერსია ქართული რენესანსის პოეზიის ირანული მწერლობისაგან ცალმხრივი დამოკიდებულების შესახებ¹.

ასეთია შედეგები, რომელთაც ვიღებთ რენესანსისა და ყველაზე ადრინდელი აკადემიის შესახებ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ ხანასა და პირობებში კულტურულ-ლიტერატურული ცხოვრება არაა ისე ორგანიზებული. რომ ქვეყნის მთელი სულიერი ცხოვრება თავისი შინაგან იდეოლოგიური საბრძოლო განწყობით ერთი ცენტრის ირგვლივ იყრიდეს თავს. იმიტომ ბალდადის აკადემია ისევე სიმბოლური ცენტრია სულიერი კულტურისა სამუსლიმანო სამყაროში, როგორც კონსტანტინოპოლი, გელათი, ფლორენცია, კემბრიჯი მსოფლიო რენესანსისათვის. ახალი განწყობები, როგორცა უკავშირდება ამ ცენტრებს და შეცნობილი სისტემატიზაციის მიზნით შემდეგშიაც მათ შერჩევით ეს როლი, რომელიც ფაქტიურადაც რამდენადმე ყოველთვის გამართლებულია.

ის გარემოება, რომ აღმოსავლეთის იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური რენესანსი დაცილდა ქრონოლოგიურად მის ცენტრს — ბალდა-

¹ ამის შესახებ იხ. ჩვენი გამოკვლევები შავთელისა და ჩაბრუხაძის რუსულ გამოცემებისათვის. 1942—43 წწ. (7, 8). ამავე საკითხს ჩვენ ვცვლად ვეხებით მონოგრაფიაში: „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“.

დის აკადემიის საქმიანობას, გასაკვირი არ უნდა იყოს. შემდეგი ცენტრი ისეთივე ფილოსოფიური რენესანსისა — კონსტანტინოპოლის აკადემია, სრულიადაც არ მისულა ლიტერატურულ რენესანსამდე ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. აქაც, ისე როგორც ირანულ-არაბულ მსოფლიოში, იყო მთელი რიგი პირობებისა — საგარეო და შინაური, რომელთაც ხელი შეუშალეს რენესანსის განვითარებას. ამიტომაც ბიზანტიაში, არსებითად რომ ითქვას, თვით იდეოლოგიური ფილოსოფიური მიმდინარეობაც კი არ განვითარებულა კანონზომიერად, მას ორი პერიოდი ახასიათებს — დაწყებითი, როდესაც კონსტანტინოპოლის აკადემია მისი ცენტრი, ხოლო მესვეურები — პირველი ორი იპატოსი ფილოსოფოსთა — მიქაელ ფსკელოსი და იოანე იტალი. მოგვიანო აღორძინება ბიზანტიურ აზროვნებისა უკვე დაშორდა კონსტანტინოპოლის აკადემიას. საუკეთესო წარმომადგენლების სახით, როგორც იყვნენ გეორგიოს გემისტოს პლეთონ და ბესარიონ, ეს ხანა უკვე დაუკავშირდა იტალიის სარენესანსო ცენტრს — ფლორენციის აკადემიას, რომელიც მათი შთაგონებით იქნა დაარსებული.

კონსტანტინოპოლის აკადემია იმავე აკადემიურ გარემოცვაში იმყოფებოდა, ოღონდ დროის მიხედვით უფრო გარკვეული პოზიციები ეკირა. პრობლემა ანტიკური მემკვიდრეობის განახლება-აღორძინებისა XI საუკუნის მიწურულისათვის უფრო ნათელი იყო, ვიდრე IX საუკ. როცა ბალდადის აკადემია ჩაება სარენესანსო მუშაობაში. ამიტომაც კონსტანტინოპოლის აკადემიისათვის აშკარა ვახდა, რომ ანტიკური ნააზრევის აღორძინება უნდა ნიშნავდეს მის იმ ფორმით შეთვისებას, როგორც მას უკანასკნელი გაფორმების სახით მიუღია. ეს ფორმა კი, ცნობილია, იყო როგორც ნეოპლატონიზმის საფეხური, სადაც ანტიკურობის ნააზრევმა დიალექტიკურ თვითმემყენების საფეხურს მიაღწია.

მეცნიერება დიდხანს არ იყო გარკვეული საკითხში, თუ რა სახის ფილოსოფიური მუშაობა წარმოებდა კონსტანტინოპოლის აკადემიაში. თავდაპირველად ფიქრობდნენ, რომ ეს არისტოტელეს მოძღვრების აღორძინებას წარმოადგენდა. მაგრამ მთელი შინაგანი ჭიდილი ამ აკადემიაში სწორედ არისტოტელესად დაპლატონის; უფრო სწორად ნეოპლატონიზმის მიმდევართა ბრძოლას უკავშირდებოდა. მიქაელ ფსკელოსი ამ ბრძოლაში ნეოპლატონიზმის მედროშედ გამოდიოდა, ხოლო იოანე ქსიფილინოს — არისტოტელიზმისა. მართალია, არც ფსკელოსისათვის იყო არისტოტელე სავსებით უცხო; მან არისტოტელეს მთელი ლოგიკური

მოდღერებათა დალაგება იკისრა ისე, როგორც იგი მოცემული იყო არისტოტელეს მთავარ ლოგიკურ ნაწერებში¹.

თუ უფრო ახლოს მივუდგებით საკითხს, ნათელი გახდება, რომ ფსელოსი მიჰყვებოდა ნეოპლატონიზმის გზას, როგორც ამას ის თვითონ არაერთგზის აღნიშნავდა. საკმარისია საქმეს ჩაუვკვირდეთ და დავინახავთ, რომ ის დებულებები, რომლებიც ფსელოსს წამოყენებული ჰქონდა, ნეოპლატონიზმის მისტიკურ გაგებას უახლოვდებოდნენ. ამ მიზნისათვის საკმარისია რამდენიმე პარალელი პროკლესა და არეოპაგიტიკის ავტორის ნაწერთა შორის.

მაგალ., პროკლე ცნობილ წიგნში „კავშირნი თეოლოგიურნი“ ლაპარაკობს პირველი მიზეზის შესახებ იმასე, რასაც შემდეგ არეოპაგიტიკის ავტორი ავითარებს თხზულებაში „საღვთო სახელთათვის“². იგივე ეხება სიკეთის აბსოლუტურობის იდეას (17, თავე-ბი: XII, I).

ეს ორიოდე ადგილი მხოლოდ იმისთვის იყო საჭირო დაგვესახელებინა, რომ ფსელოსის სახით კონსტანტინოპოლის რენესანსული ფილოსოფია დაადგა ნეოპლატონიზმის არეოპაგისტულ-მისტიკურ გადამუშავების გზას. მაგრამ ეს მუშაობა სახიფათო შეიქნა ფსელოსისათვის. იგი დიდ ოპოზიციას წააწყდა იოანე ქსიფილინოსის სახით. ფსელოსი ვერ უძლებს ბრძოლას, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც იოანე ქსიფილინო პატრიარქის მაღალ თანამდებობას იღებს და დამარცხებული ფსელოსი წერს: „საღვთო წერილის დოგმატები ყველაზე მაღლა დგანანო“.

რეაქციამ გაიმარჯვა კონსტანტინოპოლის აკადემიაში. მან იმსხვერპლა ფსელოსის სამეცნიერო მუშაობა. სქოლასტიზირებულ და გაყალბებულ არისტოტელიზმის დროშა მაღლა იქნა აწეული, ხოლო ნეოპლატონიზმისა ძირს დაეშვა³.

საქართველოს აკადემია გელათში კონსტანტინოპოლის აკადემიის

¹ ამ თხზულებას ეწოდება „სინოპსისი“. საკითხი ამ წიგნის ფსელოსისათვის მიკუთვნების შესახებ სადავოა დასავლეთის მეცნიერებაში, მაგრამ ყველა მონაცემის მიხედვით, ფსელოსის მოწინააღმდეგენი, თავისებურ ევროპოცენტრიზმის მომხრენი მართალნი არ უნდა იყვნენ.

² პროკლე—„საწყისი ყოველივესი არის სიკეთე და არ შეიძლება იყოს სიკეთეზე უკეთესი“. დიონისე—„როგორც ვთქვი, უმაღლესი სიკეთე მიეწერება ღვთაებას და რამდენადაც არსის ბუნება სიკეთეა, რა შეიძლება იყოს მასზე უკეთესი?“ (9).

³ ასეთ სქოლასტიზირებულ და საეკლესიო მიზნების შესაბამისად შერყენილ არისტოტელიზმთან გვაქვს საქმე რენესანსამდე, საშუალო საუკუნეების მანძილზე. ეს არაა გათვალისწინებული ქართულ რენესანსის პერიოდში იდეოლოგიურ ბრძოლის გარკვევისას (იხ. 20, გვ. 23).

მიხედვით იყო აგებული, მაგრამ აქ მსგავსება უფრო შორს მიდიოდა. კონსტანტინოპოლის აკადემიაში წარმოებული ბრძოლა კონსერვატიულ და რენესანსის ხალხს შორის გადმოტანილ იქნა საქართველოში. ეს გასაგებია არა მარტო იდეოლოგიურ სიტუაციის მიხედვით, არამედ პერსონალურადაც, ვინაიდან კონსტანტინოპოლის აკადემიაში აღზრდილმა ახალმა თაობამ შეითვისა იქაური სააზროვნო სიტუაცია და თვითონაც დანაწევრდა მებრძოლ ბანაკთა მიხედვით.

არსენ იყალთოელი, რომელსაც გელათის აკადემიის მოღვაწეთა შორის არა ვხედავთ, ყველა მონაცემის მიხედვით, იმ ხაზს აგრძელებს საქართველოში, რაც იოანე ქსიფილინოს ახასიათებდა ბიზანტიაში ხოლო იოანე პეტრიწი — ჭერ მიქაელ ფსელოსის და შემდგომ იოანე იტალის ხაზს. იოანე ქსიფილინო ბიზანტიის აკადემიაში არისტოტელიკოსი იყო, ცხადია, იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს საშუალო საუკუნეებში ესმოდათ საეკლესიო წრეებში. იოანეს წიგნები არაა დაცული, მაგრამ საკმაო ცნობები მოიპოვება მისი არისტოტელიკოსობის შესახებ (10, გვ. 283).

მიქაელ ფსელოსის წერილიდან იოანე ქსიფილინოსთან აგრეთვე ნათელი ხდება, რომ მათი ბრძოლის საგანი იყო პირველის მომხრეობა ნეოპლატონიზმის მიმართ, ხოლო მეორესი — არისტოტელეს მიმართ (11, გვ. 913). აქ გამოსარკვევი აღარ იყო, როგორც ქართულ ლიტერატურისა და კულტურის კვლევის დროს ჩადიან, საკითხი — ნიშნავდა თუ არა სქოლასტიკურებული არისტოტელიკოსობა — კოხსერვატორობას¹ და ნეოპლატონიზმი (პლატონიზმი) პროგრესისტობას, რადგან ეს ყველას სწორად ესმოდათ.

არსენ იყალთოელის დახსნა კონსერვატორობიდან ისევე ძნელი საქმეა, როგორც იოანე ქსიფილინოსი. აკად. კორნელი კეკელიძის აქეთ მიმართული ცდა უნაყოფოდ უნდა ჩაითვალოს. იგი არისტოტელიზმის ანტიკურ მნიშვნელობიდან გამოდის და ანგარიშს არ უწევს, თუ რა არისტოტელიზმი იყო იგი, რომელსაც იცავდნენ არსენ იყალთოელი ჩვენში და იოანე ქსიფილინო ბიზანტიაში.

¹ აგრეთვე მოკლებულია ძალას მოსაზრება. რომ თუ არსენ იყალთოელმა გელათში თარგმნა „დიდ სჯულის კანონი“, ამით თითქოს მტკიცდება მისი თანამოაზრეობა ქართული რენესანსის იდეოლოგია მიმართ, საკითხი ეხება იმას, რომ არსენ იყალთოელმა არ მიიღო მონაწილეობა გელათის აკადემიის მუშაობაში. არც ჩვენ ვაკუთვნებთ ამ გარემოებას მთავარ საბუთის ძალას. ამ მომენტს ძალა მხოლოდ მაშინ მიეცემა, თუ იგი განხილულ იქნება მეორე, უფრო ძირითად მომენტთან დაკავშირებით; სახელდობრ, იმასთან, რომ თხზულება „პირამპოსათვის“, არსენის „დოღმატიკონში“ შემავალი და, ყველა მონაცემის მიხედვით მისი ნაწარმოები მიმართულია იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ (18.19). შეად. (20, გვ. 273).

კონსტანტინოპოლის აკადემიისაგან განსხვავებით. გელათის აკადემიის ბედი მაინც სხვაგვარად დატრიალებულა. ჩანს, მაშინდელ ქართველობის განათლებას უფრო გამოკვეთილი მოთხოვნილება ჰქონია საერო ფილოსოფიისა. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ არ გვაქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ არსენ იყალთოელის მიმართულებას რაიმე თვალსაჩინო გავლენა მოეხდინოს ქართული რენესანსის პოეზიაზე.

ქართული სარენესანსო პოეზია პირდაპირ ვაძყვა პეტრიწის მიერ. მოკლედ ფორმულირებულ პროგრამას, ქართულ „მეიროეთა“, ე. ი. გმირთა შემქმებელთათვის გაშლილს. აქ ნაჩვენებია „სოფლის მუსთა“ შეცვლა სიტყვით—„ლოგოსით“, რაც ქართულ რენესანსის იდეოლოგიურმა ფუძემდებელმა ი. პეტრიწმა შეასრულა „მეიროეთათვის“ სასმენად, ე. ი. შესათვისებლად იქნა მოწოდებული, რათა ქართული პოეზიის მგოსნებს „ერმაულად ემწვერვალნათ აპოლო“. აქ ნაჩვენებია მთელი გზა, რომელიც უნდა გაეცლო ქართული რენესანსის პოეზიას, დაწყებული „სულის მუსის“ სიტყვის საშუალებით დაძლევის გზით. ვიდრე ჰერმესის აღმაფრენით ზევს-აპოლონამდე ასამაღლებლად. ქართული რენესანსის პოეზია ზუსტად განვითარდა გელათის აკადემიის მესვეურის — იოანე პეტრიწის მიერ ნაჩვენებ გზით.

მართალია, გელათის აკადემიაში, თანახმად ზოგიერთი ცნობისა, არისტოტელეს ნაშრომებზედაც წარმოებდა მუშაობა და ამაში თვით იოანე პეტრიწსაც უდევს წილი, მაგრამ არისტოტელეს ცოდნა ერუდიციისა და განათლების საქმე იყო და ეს ყველგან ასე იყო მიღებული აღმოსავლეთშიაც — ბაღდადის აკადემიაში და დასავლეთის აკადემიებშიაც. ამას არც თვითონ ნეოპლატონიზმი გაურბოდა და ერთი უდიდესი ნეოპლატონიკოსი — პორფირე სწორედ არისტოტელეს ლოგიკის კატეგორიების ნიადაგზე — „ხუთთა ხმათა“ აგებით იყო სახელოვანი, რასაც აღმოსავლეთში პოპულარული ალექსანდრე აფროდიზიელი აგრძელებდა. დასავლეთისათვის, როგორც ითქვა, იგივე საქმე ფსელოსმა შეასრულა თავის „სინოფსისში“. არისტოტელე სიბრძნის სინონიმად ითვლებოდა. ამით აიხსნება, რომ იოანე პეტრიწი აშკარა მომხრეა არეოპაგისტული ნეოპლატონიზმისა, არისტოტელეს სახელიდან ზმნასაც კი ჰქმნის — „მეარისტოტელურობა“, თუმცა სისტემა „ნივთისაგან მიუხებელი“, ე. ი. მატერიისთან არავითარ კავშირის მქონე, რომლის შექმნას ი. პეტრიწი გვპირდებოდა, უკეთუ ხელსაყრელი.

პირობები ექნებოდა, არაფრით არ წააგავს ფორმისა და ნივთის კავშირზე ნაზრევის ამგებელ არისტოტელეს¹.

ამრავალ, გელათის აკადემიამ დიდი და საპროგრამო როლი შეასრულა ქართულ რენესანსისათვის. ჯერ კიდევ შ ა ვ თ ე ლ მ ა აღნიშნა „პატრიკული“ ფილოსოფიის საქმე და დავით აღმაშენებლის შესახებ იგივე ცნობა დაადასტურა, რაც ი. პეტრიწმა მოგვცა იმავე „დავითის თანადგომის“ შესახებ. ფილოსოფოსისა და პოეტის ცნობადახასიათებების ამ დამთხვევით ექვმიუტანლად მტკიცდება, რომ შავთელ პირველის შექების საგანი სწორედ დავით აღმაშენებელია და სხვა არავინ.

როგორი იყო კონკრეტულად ქართული რენესანსის იდეოლოგიური ცენტრის — გელათის აკადემიის საქმიანობა ძნელი აღსადგენია, რადგან საამისო ცნობები თითქმის არ შენახულა, ან ყოველ შემთხვევაში ცნობილი არაა. ჩვენი კვლევისათვის ამ შემთხვევაში აქვს არც აქვს დიდი მნიშვნელობა. ჩვენ გვინტერესებს — მიჰყვება თუ არა რენესანსი აკადემიების ჩასახვა-განვითარების გზას; ამ შემთხვევაში ქართული რენესანსი ემთხვევა თუ არა გელათის აკადემიის დაარსებისა და გაშლის მომენტებს. ირკვევა, რომ ასეთი დამთხვევა ფაქტია და ამით ჩვენი მიზანი ამ მონაკვეთზე და საერთოდ რენესანსისა და განათლების ასეთი ცენტრების ურთიერთობის შესახებ, როგორც იყვნენ აკადემიები საერთოდ. მიღწეულად უნდა ჩაითვალოს. მართალია კანონზომიერება მსოფლიო რენესანსის განვითარებისა, რომელიც აქ მქლავნდება, მაგრამ ამავე კანონზომიერების კიდევ უფრო ნათელსაყოფად საჭირო იქნებოდა დასავლეთის რენესანსისა და აკადემიების ან მათი მსგავსი საგანმანათლებლო ცენტრების მიმოხილვა, თუმცა საკმარისია ჩვენს მიერ განხილულ ბაღდადის, კონსტანტინოპოლის და გელათის აკადემიის გვერდით მოკლედ თვალი გადავაავლოთ დასავლეთისათვის ყველაზე დამახასიათებელს — ფლორენციის აკადემიას.

პირობები, რომლებშიაც შეიქმნა ფლორენციის აკადემია თავისთავად მაჩვენებელია. გ ე ო რ გ ი ო ს გ ე მ ი ს ტ ო ს პ ლ ე თ ო ნ, რომელმაც შთააგონა კ ო ზ ი მ ო მ ე დ ი ჩ ი ს და მის გარემოცვას

¹ ამათ შეიძლება გასაგებია, რომ ჩახრუხაძის „თამარიაში“ არისტოტელეს მოხსენიება სიბრძნის სინონიმი — „ბრძენთა ტომელი“ ვერაინ სრულყოფს მას (2). და არა არისტოტელეს იდეათა გაზიარება. როგორც ამას პეტრიწის მავალითიც ადასტურებს. ჩანს, ჩახრუხაძე არისტოტელეს უდგება ისე, როგორც პეტრიწი და მეტი არაფერი. ასევე იქცევა პეტრარკა თხზულებაში „სიყვარულის ზეიმი“, რაც არ ნიშნავს, რომ პეტრარკა არისტოტელიკოსია იყო. შეად. აკად. კ. კეკელიძემ, გვ. 272 და ჩვენი შესავალი ჩახრუხაძის რუსულ გამოცემისათვის.

აკადემიის გახსნის საკიროება. წარმომადგენელი იყო ბიზანტიის რენესანსის მოგვიანო გამოცოცხლებისა. ამ ფაქტს განმარტება არ სჭირდება და საკვირველი მხოლოდ ისაა, რომ მას სრულღირებულად არ აფასებდა დასავლეთის ევროპო-ცენტრისტული მეცნიერება. საქართველოს პირობებისაგან განსხვავებით იდეოლოგიური კიდილი იტალიის ნიადაგზე თვით ბერძნებმა გადაიტანეს. თუ თვით გეორგიოს პლეთონ და ტრაპიზონელი ფილოსოფოსი ბესარიონ ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკის მიმდევრებად გამოდიოდნენ—მათ წინააღმდეგ გამოდიოდა ჯერ კიდევ საბერძნეთიდან გეორგიოს სკოლარიოსი, რომელმაც ბერობისას სახელად მიიღო გენადიოსი. იგი მომეტებულად თვით პლეთონის მოწინააღმდეგე იყო. ბესარიონის მოწინააღმდეგე კი იყო ტრაპიზონიდან გამოსული გეორგიოს ტრაპიზონელი.

მთელი ეს ბრძოლა წარმოებდა ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ბანაკს შუა და ეხებოდა საკითხს,—რომელი მათგანი უფრო მისაღებია ქრისტიანულ მსოფლგაგების თვალსაზრისითაც. ამ ბრძოლას დიდი და მრავალი ფრიად საინტერესო მომენტი ახასიათებდა. რენესანსის იდეოლოგიის მკვლევარს აქ ბევრი აქვს გასაკეთებელი. ჩვენთვის საკმარისია იმის დადგენა, რომ საბერძნეთიდან შემოტანილი ბრძოლა იტალიის აკადემიის წრეებსაც გადაეცა. მაგრამ სიმძაფრე, რომელიც ბერძნებს ახასიათებდა, არ ჩანს ფლორენციის აკადემიის წრეებში. პლეთონის წინააღმდეგ ბრძოლაში გენადიოსი დაბეზლებსაც კი არ ერიდებოდა; მაგ. ეგზარხიოანესთან დააბეზლა პლეთონი, რომ უკანასკნელის წიგნებში წარმართობის აღდგენას აქვს ადგილი, ღმერთები დახარისხებული არიან საფეხურებად, მთავარ ღმერთად გამოცხადებულია ზევსი და სხვ. ფლორენციის აკადემიის ერთგვარ შინაგან სიმშვიდეზე კამათის პროცესში, უნდა ვიფიქროთ, იმანაც იქონია გავლენა, რომ თვით ბერძენტა წრეში თანდათან ფეხი მოიკიდა პლატონისა და არისტოტელეს ერთიმეორესთან შეთანხმების ტენდენციამ¹.

ფლორენციის აკადემიის იდეოლოგიური განვითარება მისი პირველი მეთაურით—მარსილიო ფიჩინოთი დაწყებული ვიდრე პიკო დელლა მირანდოლამდე ამ ტენდენციის ნიშნის ქვეშ იშლება. როგორც ბალდადსა და გელათში, ფლორენციაშიც ახალი

¹ ამას მოწმობს ბესარიონის წერილი შიქაელ აპოსტოლიოსთან. სადაც პირველი ურჩევს მეორეს — „ერთნაირად პატივი სცეს პლატონსა და არისტოტელეს, როგორც ორ დიდ ბრძენს ძველი დროისაო“.

ადეოლოგიური მუშაობა თარგმანებით იწყება, ანტიკურ მემკვიდრეობის შეთვისება ხშირად წარმართული ფორმის შენარჩუნებით ხდება, მაგრამ არსებითად ეს მაინც ანტიკურობის ათვისებაა ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე. როგორც ჯერ კიდევ ენგელსი მიგვითითებდა „ერთადერთი, რაც მიიღეს საშუალო საუკუნოებმა დაღუპული ძველი ქვეყნიდან, იყო ქრისტიანობა“-ო¹. ქრისტიანობის ნიადაგზე მიღებული ანტიკური მსოფლმხედველობა შეადგენდა, როგორც ცნობილია. არეოპაისტულ ნეოპლატონიზმის შინაარსს. ამდენად ფლორენციის აკადემიის მოღვაწენი პლატონ-არისტოტელეს ურთიერთობას ხშირად უყურებენ პლატონისა და არეოპაგეტიკის ავტორის ურთიერთობის თვალსაზრისით. ასე მაგალითად, ფლორენციის აკადემიის მუშაობის დასაწყისში მარსილიო ფიჩინო წერს, რომ „პლატონი და დიონისე არეოპაგელი იმდენად თავისი აზრებით არ სცილდებიან ერთიმეორეს, როგორც გამოთქმის ფორმებით“. და ამგვარივე ფორმით გამოთქვა პლატონის და არისტოტელეს შესახებ პიკო დელა-მირანდოლამ.

ამრიგად, ჩვენი გამოკვლევის მიზანი მიღწეულად უნდა ჩაითვალოს. აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე რენესანსის განვითარების გზაზე ჩნდებიან და ვითარდებიან ანტიკურობის მიბაძვით აკადემიები, რომელთა განვითარების კანონზომიერება აღმოსავლეთ-დასავლეთის რენესანსის კანონზომიერებას ემორჩილება.

პედაგოგია II, თბილისი, 1944 წ.,
საქართველოს სსრ პედაგოგიურ მეცნიერებათა
ინსტიტუტის გამომცემლობა.

¹ ეს აზრი გამოთქმულია ფიჩინოს მიერ პლატონის დიალოგის „სიმპოზიონის“ კომენტარებში (12).

რუსთაველის მსოფლმხედველობა

რუსთაველის შემოქმედება და მსოფლმხედველობა უნდა განხილულ იქნას მტკიცე კავშირში ისტორიულ განვითარებასთან, ქართული საზოგადოებრივ-ეკონომიურ და კულტურულ ცხოვრებასთან. ისინი ვინც ცდილობდნენ განეხილათ რუსთაველის შემოქმედება იზოლირებულად — უშვებდნენ არა მარტო მეთოდოლოგიურ შეცდომას, იღებდნენ რა ფაქტებსა და მოვლენებს მათი განმსაზღვრელი სისტემის, იმდროინდელი საქართველოს ეკონომიკისა და კულტურის გარეშე, არამედ გამორიცხავდნენ რუსთაველის აზროვნებისა და შემოქმედების უარსებითეს მხარეებს. ისინი იმის მტკიცებამდეც მიდიოდნენ, რომ თითქოს რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების გაგება შეუძლებელია, თუ საქართველოს სინამდვილიდან ამოვალთო¹.

მაგრამ მაშინ უნდა დაისვას ძირითადი საკითხი: საჭიროა თუ არა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის აზროვნებისა და შემოქმედების წყარო არაქართულ გარემოში ვეძიოთ, თუ აღნიშნული დროის ქართული კულტურა უნდა აღებულ იქნას ამა თუ იმ შეხამებაში არაქართულ, მაგრამ მაინც მის ნათესავ კულტურასთან?

იმ მკვლევართა ცდები, რომლებიც ქართული კულტურის ისტორიაში ცდილობდნენ ეპოვნათ მომამზადებელი ელემენტები შემოქმედებითი და ფილოსოფიური მიმართულებით ისეთი რთული მოვლენისა, როგორცაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, აქამდე არადაამკმაყოფილებელია. როცა ისინი შეუდგებოდნენ პოემის შესწავლას, მოულოდნელ დასკვნამდე მიდიოდნენ, თითქოს იგი არ იყო დაკავშირებული ქართული კულტურის განვითარების არც წინამორბედ, არც მომდევნო საფეხურებთან².

¹ ამაზე წერდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ბალმონტისეული თარგმანის წინასიტყუაობის ავტორები.

² აკად. ნ. ი. მარმა, რომელმაც ესოდენ ბევრი ღირებული რამ გააკეთა ქართული კულტურის შესწავლისათვის დაუშვა მცდარი კონცეფცია პოემის ქართული კულტურის წინამორბედ კულტურასთან კავშირის შესახებ (იხ. შრომა: „განა ჩინშია ქართული მატერიალური კულტურის ისტორია“), 1933.

მოყვანილ დებულებათა კრიტიკა იქნება იმავე დროს დამუშავება საკითხისა რუსთაველის ადგილისა და როლის შესახებ ქართული კულტურის ისტორიაში.

საკითხის სირთულე იმაშია, რომ მიდის რა თავისი ფესვებით ქართულ კულტურაში და ემყარება რა მას, რუსთაველის პოემა წარმოადგენს უდიდეს ძეგლს მისი თანამედროვე აღმოსავლეთის და დასავლეთის კულტურისა.

ირანი, თავდაპირველად როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფო, შემდეგ კი არაბების მიერ დაპყრობის მომდევნო ხანაში იცავდა თავის კულტურულ ბატონობას მათზე — ერთის მხრივ, ხოლო ბიზანტია, ანტიკურ კულტურისა აღმოსავლეთის ქრისტიან ხალხების მემკვიდრე — მეორეს მხრივ. ასეთი იყო ზღვარი, რომლის შიგან ვითარდებოდა ქართული კულტურა, საუკუნეთა განმავლობაში აღნიშნულ პირობებში თავისი საკუთარი კულტურისა და ტრადიციების გამომმუშავებელი. აუცილებელია ქართული კულტურის ისტორიის იმ მონაკვეთის შესწავლა, როდესაც საქართველოში ერთიმეორეს გაეჭვარდინა ორი მსოფლიოდან აღმოსავლეთით და დასავლეთით მომდინარე გავლენა და როდესაც ქართული კულტურა თანდათანობით და განუხრელად განამტკიცებდა საკუთარ სავალ გზებს. ასეთ რთულ და ზედმიწევნით მუშაობას შეუძლია დაგვეხმაროს ფილოსოფიური აზროვნებისა და ლიტერატურული შემოქმედების ისტორიის გაგებაში, რაც საჭიროა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების გასაგებად.¹

რუსთველოლოგთა უმრავლესობა გატაცებული რუსთაველის შემოქმედებისა და აზროვნების უცხოური წყაროების კვლევით, ერთნი ეძებენ ასეთ წყაროს მანიქველობაში, მეორენი ირანის სუფიზმში, მესამენი სტოიციზმში და სხვ².

ყველა აღნიშნული თვალსაზრისი ცოდავს უცხოური წყაროების ზედმეტი გადაფასებით და თვით ქართული, საკუთარი ეროვნული წყაროების შეუფასებლობით, რუსთაველის შემოქმედებისა და აზროვნების ფორმირებაში. ასეთი შეხედულება განისაზღვრება მომე-

¹ ამ წერილის ავტორმა მიუძღვნა აღნიშნულ საკითხის დეტალურ შესწავლას მონოგრაფია „საქართველოს კულტურა და რუსთაველი“, თბილისი, 1937. ეს ნაშრომი 30 თაბახის ზომით დაიბეჭდა უნივერსიტეტის გამომცემლობაში, მაკრამ არ გამოსულა.

² ამ უცხოური წყაროების ძებნაში აღსანიშნავია ავტორები: აკად. ნ. ი. მარი—სპარსული გავლენის მოძებრა (პოეზიაში) და ნეოპლატონიზმის (მსოფლგაგებაში); აკად. კ. კეკელიძე — სუფიზმის მოძებრა; მანიქველობისა — ნიკიერი რუსთველოლოგი პავლე ინგოროყვა.

ტებულად ქართული კულტურის უცოდინარობით. სინამდვილეში კი ნათელია, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობა, თუ იგი განხილული იქნება იმ წრესთან უშუალო კავშირის გარე. რომელმაც იგი შეამზადა, იქცევა განყენებულ და მეტაფიზიკურ პრობლემად.

თავის პოემაში რუსთაველი უკუფენს XII საუკუნის ქართული აზრის პროგრესულ ელემენტებს. პოემის შინაარსში თავისი გამოხატულება პპოვა ქართული პროგრესული წრეების დამოკიდებულებამ ფეოდალურ არისტოკრატიასთან. ეს იყო ქართული კულტურის აყვავების ეპოქა, ეპოქა შინაგანი კულტურული ძალების გამოვლენისა. რომელმაც შექმნა პირობა ქართული ეროვნული კულტურის უცხო კულტურებთან ურთიერთობისა.

რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედებისათვის დამახასიათებელია სწორედ ეს გადაზრდა ეროვნულისა ეროვნულის გარეთად. ყველა ზემოთ აღნიშნული ცდები რუსთაველის შემოქმედებისა და აზროვნების გაშლისა ცალმხრივია, არამეცნიერული და სავსებით აყალბებენ ისტორიულ პერსპექტივებს, რადგან მათში არაა ნაჩვენები ქმედითი შემოქმედი აღქმა ქართული კულტურის მიერ უცხოურ მიმართებათა. ეს მოვლენები ცალმხრივადაა აყვანილი ფაქტიურობის მდგომარეობამდე, როგორც ქართული კულტურული ვითარების შინაგანი მდგომარეობიდან დამოუკიდებელნი. დასასრულ გამოუჩვენებელი რჩება, როგორ მიადწია რუსთაველის შემოქმედებამ და აზროვნებამ ინტერნაციონალურ ღირებულებად აღიარებას. უკანასკნელ გარემოების მნიშვნელობა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დღეს. როდესაც მთელი ჩვენი მრავალეროვანი ოჯახი ზერპობს 800 წლის იუბილეს დიდი პოეტისა.

ქართველი ერის საზოგადოდ და კერძოდ ქართული კულტურის ისტორია დაკავშირებული იყვნენ დიდ სავაჭრო გზაზე არსებულ მდგომარეობასთან, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს აერთებდა. ამ გზის შესახებ, რომელიც ქართულ დასახლებაზე გადადიოდა, გვითხრობენ ისტორიკოსები სტრაბონი, თეოფანე, პროკოპი კესარიელი და ხაზს უსვამენ მის ეკონომიურ და პოლიტიკურ მნიშვნელობას საქართველოსათვის, დაწყებული ძველი იბერიითა და კოლხიდიტ. ერთი მათგანი, სახელდობრ პროკოპი კესარიელი, ლაპარაკობს რა ამ გზის შესახებ, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მისი მეოხებით შეიძლებოდა შავი ზღვის გამოყენებით მოხვედრა პირდაპირ ბიზანტიაში. ამასთან ის აკეთებს პატარა ექსკურსს მითიურ ხანაში არგონავტების გახსენებით, რომლებიც კოლხიდის საშუალებით ამ გზის პიონერები იყვნენ.

XI—XII სს. ისტორიაში, აღინიშნება საქართველოს თანდათან-

ნობითი გაძლიერება, რომელიც გამოიხატა მისი ეკონომიური და პოლიტიკური ძლიერების კონსოლიდაციაში. საუკუნეთა განმავლობაში ბრძოლამ ბიზანტიასა და ირანს შორის ამ სავაჭრო გზაზე ბატონობისათვის მიიყვანა ისინი ურთიერთდასუსტებამდე, რამაც საშუალება მისცა საქართველოს თანდათანობით მოეპოვებია გასავალი სავაჭრო გზებზე და განემტკიცებინა თავისი გავლენა როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით. ეს ბრძოლა, საუკუნის განმავლობაში წარმატებით წარმოებული, XII ს. მეორე ნახევარში დამთავრდა საქართველოს მტკიცე გავლენის დამყარებით აღმოსავლეთში, სადაც მთელი ოლქები, მაგალითად, განჯა (დიდი პოეტის ნიზამი განჯევის სამშობლო). საქართველოს უფლებრივად დაემორჩილა. დასავლეთში საქართველომ მოახერხა ტრაპეზუნდის სამეფოს პროტექტორად გახდომა კომენტა ბიზანტიელ დინასტიის მემკვიდრეებთან ერთად, რომლებიც ენათესავებოდნენ ქართველ მეფეთა შთამომავალთ. ბიზანტიის სამეფო კარმა, რომელიც წინათ პოლიტიკური კარიერისათვის მიმზიდველი წერტილი იყო, ადგილი დაუთმო ქართულს. შეწყდა უსასრულო შემოსევა უცხოელთა საქართველოში და ირანმა იხილა თავის ტერიტორიაზე ძლევაშობილი ქართული ლაშქარი, რომელთაც აღმართეს თამარ დედოფლის დროს ქართული დროშა თავრეჯის ბასტიონებზე. ასე დამთავრდა საქართველოში პრწყინვალე ხანა დავით განმანათლებლით დაწყებული, რომელმაც ქართული სახელმწიფოებრივობა და კულტურა უმაღლეს საფეხურამდე მიიყვანა.

ამ ეპოქაში შექმნა რუსთაველმა თავისი გენიალური პოემა „ვეფხისტყაოსანი“.

ეს პროცესი სახელმწიფოებრივი და კულტურული ზრდისა ამავე დროს იყო ხანა დაძაბული კლასობრივი ბრძოლისა. ქვეყნის ეკონომიური და პოლიტიკური გაძლიერება იმთავითვე წააწყდა ცენტრით მსრბოლ ძალებს, რომელთაც არ შეეძლოთ ქართული სახელმწიფოებრიობის ასეთ გაძლიერებაში სახიფათო მოვლენა არ დაენახათ თავისი წოდებრივ-კლასობრივი ინტერესებისათვის. ასეთი ძალა იყო ფეოდალური, საგვაროვნო არისტოკრატია, რომელსაც გაბატონებული მდგომარეობა ეკავა როგორც ქვეყნის, ისე ეკლესიის მართვა-გამგეობის საქმეში. საერო და სასულიერო არისტოკრატია გახდა ხელის შემშლელი გამაერთიანებელ ტენდენციებისა ქართულ სახელმწიფოებრიობაში, გამოდიოდა რა როგორც იარაღით, ისე ავტორიტეტით იდეოლოგიურ დიქტატორისა—ეკლესიისა. გამაერთიანებელ ტენდენციებისათვის მტკიცე წინააღმდეგობისას საერო

და სასულიერო არისტოკრატია ყოველგვარ საშუალებას მიმართავდა ბრძოლისათვის. არ ერიდებოდა ეროვნულ დალატს და უცხო ძალების შინაგან საქმეებში ჩარევას. ბიზანტია და მუსულმანური აღმოსავლეთი შეშფოთებული იყვნენ საქართველოს შინაგანი გაძლიერებით, რომელიც მათ ხელს უშლიდა საქართველოზე გარდამავალ სავაჭრო გზაზე საკუთარი პოლიტიკის გატარებაში.

ქართლის ცხოვრების მოწმობით — ლიპარიტ ორბელიანი, ტაპიური წარმომადგენელი ფეოდალურ დიდკაცობისა, რომელიც აგრეთვე ებრძოდა საქართველოს გამაერთიანებელ ტენდენციებს, ერთნაირად ეძებდა საქართველოს შინაგან გაძლიერების წინააღმდეგ ბრძოლის დროს დახმარებას, როგორც აღმოსავლეთით სულთანთან, ისე ბიზანტიის კეისრებთან.

საზოგადოებრივ კლასობრივი ძალები, ერთმართველობის მხარეზე მებრძოლი, რომელიც განვითარების ამ საფეხურზე საქართველოს პროგრესულ ძალებს წარმოადგენდნენ, შედგებოდა მოვაჭრეებისაგან (თუმცა ესენი არც ისე დიდ ძალას წარმოადგენდნენ, მაგრამ მაინც საკმაოდ გავლენიანნი იყვნენ), აგრეთვე დაბალი სასულიერო წოდებიდან და „წვრილი ერიდან“, რომელიც დროდადრო საკუთარ გამოსვლებს მართავდნენ ფეოდალურ დიდკაცობის წინააღმდეგ (მაგალითად მესხეთში, რუსთაველის სამშობლოში). ყველა ეს ძალა დაჯგუფებული იყო ერთმართველობის ირგვლივ და მის სოციალ-პოლიტიკურ დასაყრდენს წარმოადგენდა. დავით აღმაშენებლის დროს მუდმივი ჯარის, თუმცა დაქირავებულის, დაარსებით ფეოდალურ დიდკაცობას დიდი ზიანი ჰქონდა მიყენებული და საქართველოს სახელმწიფოებრივი განვითარება სწრაფი ნაბიჯით მიდიოდა წინ, რამაც მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა საქართველოს აყვავებას XII საუკუნის მეორე ნახევარში.

როდესაც ფეოდალური არისტოკრატის წინააღმდეგობა გატეხილი იყო წელში შეიარაღებული ძალით (დიდკაცობის აჯანყება შემდეგშიაც მეორდებოდა, მაგრამ უშედეგოდ; მაგ. თამარ დედოფლის მეფობის დასაწყისში), საქართველოს საზოგადოებრივი აზრის წინ დადგა ამოცანა საეკლესიო დოგმატიურ იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლისა.

ქართული აზროვნების ისტორია XI საუკუნეში „განმაახლებელ მოძრაობის“ ნიშნის ქვეშ წარმოებდა. ამ მოძრაობას იწყებს ექვთიმე იბერი—ავტორი „სიბრძნე ბალავარის“ ბერძნული რედაქციისა, რომელსაც საფუძვლად დაუდო VII საუკუნის ქართული რედაქცია. მას აგრძელებს ეფრემ მცირე, რომელმაც აღადგინა არისტოტელუ-

რი და ნეოპლატონიკური ტრადიციები VI—VII საუკ. საქართველოშია. დასასრულ, განმანახლებელი მოძრაობა XII საუკუნის დასაწყისში პოულობს ბრწყინვალე გამგრძელებელს იოანე პეტრიწში, (ქართული ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებელი). ეს სკოლა სავსებით წყვეტდა კავშირს საეკლესიო-დოგმატურ აზროვნებასთან და განამტკიცებდა საერო ფილოსოფიას, რომელმაც აღადგინა ქართული ფილოსოფიური ინტერესები ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლის ეპოქიდან (IV საუკ. დასასრულიდან? II საუკუნემდე). ნეოპლატონიზმი ზოგიერთი დანართით არიტოტელიზმისა ერთის მხრივ და წარმართული წარმოდგენები აღმოსავლური დანართებით— მეორეს მხრივ, ასეთია ელემენტები, რომელთაგან შეიქმნა პეტრიწის ქართული ფილოსოფიური სკოლა, რომელსაც აკადემიკოსმა ნიკო მარმა „ქართული ნეოპლატონიზმი“ უწოდა.

პეტრიწის ქართული ფილოსოფიური სკოლა წარმატებით ებრძოდა არსენ იყალთოელის კონსერვატულ ფილოსოფიურ სკოლას, რომელიც წარმოადგენდა კონსერვატულ-რეაქციონურ ბანაკს საერო და სასულიერო არისტოკრატიისა. პეტრიწის სკოლა იბრძოდა XII საუკუნის ქართული ჰუმანიზმის დროშის ქვეშ, რომელიც უკავშირდებოდა ბიზანტიის ადრინდელ რენესანსს, მაგრამ როდესაც ბიზანტიაში საეკლესიო რეაქციის გამარჯვების შედეგად, აღორძინება უხანაო აღმოჩნდა, ქართული ფილოსოფიური სკოლისათვის ისტორიული სიტუაცია უფრო ხელსაყრელი იყო.

იოანე პეტრიწი თავისი განათლებით და ფილოსოფიური მოღვაწეობით ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის ფუძემდებლებთან დაკავშირებული—მიქაელ ფსელლოსთან და იოანე იტალთან, საქართველოში ნაყოფიერ ნიადაგს ჰპოებს ბიზანტიის რენესანსის გასაგრძელებლად. გელათის აკადემია, დავით აღმაშენებლის მიერ იყალთოს კონსერვატული აკადემიის საწინააღმდეგოდ დაარსებული, ქართული ჰუმანიზმის გამაერთიანებელ პუნქტად გადაიქცა.

საერო ფილოსოფია საქართველოში აიარაღებდა სულიერად XII საუკუნის საერო პოეზიას, რომელიც წარმოდგენილი იყო, ჩვენამდე მოღწეულ მასალების მიხედვით, პოეტებით—შავთელითა და ჩახარუხაძით. ამ პოეტების შემოქმედება გვევლინება როგორც სამზადისი XII—XIII საუკუნის ქართული საერო პოეზიის უმაღლესი საფუძვლის, რუსთაველის პოემისა. წარმართულ წარმოდგენათა აღორძინება, როგორც ბუნების პოეტური აღქმა, და ნეოპლატონური გაგება ქვეყნისა და ბუნების ბედისწერისა, ასეთია რუსთაველის

მსოფლგაგების ელემენტები, ქართულის საზოგადოებრივი აზრის წინამორბედი განვითარებით მომზადებული.

ქართველ საზოგადოების მოწინავე ფენების ბრძოლა პროგრესულ საზოგადოებრივ იდეალებისათვის—ასეთია ატმოსფერო, რომელშიაც ამოიზარდა რუსთაველის პოეტური სახეები, გარეგნულ მთლიანობის და დამთავრების ნიშნით შესრულებული, შინაგანი დინამიკისა, სიკეთისა და სილამაზის საბოლოო გამარჯვების რწმენით აღტკინებული. ასეთია მოკლედ ის, რაც მისცა რუსთაველს ქართულმა კულტურამ, რომლის გარეშე შეუძლებელია მისი შემოქმედებისა და მსოფლგაგების ძირითადი ჟღერადობის გაგება.

რუსთაველი იზიარებს შეხედულებებს პეტრიწის მიერ შექმნილი ქართული ფილოსოფიური სკოლისა. რუსთაველის მსოფლგაგების ასათვისებლად საჭიროა ამ სკოლის მსოფლმხედველობის ძირითად პრინციპების შეცნობა და მისსა და რუსთაველს შორის შეხების წერტილების დადგენა. ამას ვცდილობთ ჩვენ მივსცეთ სათანადო გაშლა და განვითარება რუსთაველის პოემის გარჩევასთან პარალელურად.

ზოგიერთი რუსთველოლოგი ფიქრობს, რომ რუსთაველი უმღერდა „რაინდობასა და სიყვარულს“, რომ მისი მსოფლიო ესაა მსოფლიო პატიოსნებისა, ერთგულებისა ადამიანთა შორის ურთიერთობაში, მეორეს მხრივ კი თითქოს რაინდის მოქცევა, როგორც პოემის გმირისა, განსაზღვრული იყო სიყვარულის გრძნობით მანდილოსნისადმი, რომელიც წარმართავს და განაგებს თავისი რაინდის ყოველივე აზრსა და მოქმედებას. ასე ცდილობდნენ დაეყვანათ რუსთაველის პოემა ტრადიციულ დასავლეთ ევროპულ რაინდული რომანის დონემდე, ოდნავ შეცვლილამდე აღმოსავლეთის გავლენით. ეს დიდი შეცდომა იყო. მომხრეები რუსთაველის პოემის დასავლეთ ევროპის რაინდულ რომანთან დაახლოვებისა აცხადებენ, რომ იქაც და აქაც მოცემულია სიყვარულისა და რაინდობის მოტივები. მართალია, რუსთაველი უმღერის სიყვარულსაცა და რაინდობასაც, მაგრამ ეს მხოლოდ პოემის გარეგნული მხარეა, რომლის იქით იმალება დიდი ჰუმანისტური შინაარსი, ადამიანის ბედის პრობლემა, უფართოესი ფილოსოფიური აზრით. ამის გამო რუსთაველის განხილვისას საჭიროა არა მსგავსების ძებნა დასავლეთ ევროპულ რომანთან, არამედ იმის გაგების ცდა, როგორ შეძლო რუსთაველმა ჩაედო რაინდული რომანის ფორმაში ახალი ჰუ-

მანისტური შინაარსი. პოემის დასაწყისში რუსთაველი აცხადებს, რომ ის უმღერის სამთა გმირთა მნათობთა.

ეს გმირებია ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი.

„მათ სამთა გმირთა მნათობთა ჳირს ერთმანეთის მონობა“.

ეს სამი მნათობია სამი რაინდი, მაგრამ ნათელია სავსებით, რომ ამ სამ გმირთა მიმართ რუსთაველი სხვადასხვანაირად არის განწყობილი. ფრიდონს არ უჭირავს პოემაში ტარიელისა და ავთანდილის მსგავსი ადგილი, ის არაა მათთან დაკავშირებული შემაკავშირებელი რგოლით — სიყვარულის ძალით. ამის გამო ფრიდონს არ შეაქვს პოემის საერთო კომპოზიციაში რაიმე სპეციალური მოტივი. მართალია, ფრიდონთან დაკავშირებით პოეტი გამოთქვამს რამოდენიმე სენტენციას ფილოსოფიური შინაარსისა, ერთ მათგანში მხილებულია რუსთაველის ცოდნა ბერძნული ფილოსოფიისა (ემპედოკლესი), მეორე ადგილას ვლინდება პოეტის პოლიტიკური რწმენა — ერთმართველობის პრინციპის ერთგულება, რაც XII საუკუნის პროგრესულ საქართველოს პროგრამა იყო.

ამრიგად, რაინდობა, როგორც ასეთი, პოემაში მეორეხარისხოვან როლს თამაშობს. უფრო მნიშვნელოვანია მეორე მომენტი — სიყვარული. სიყვარულს მართლაც უჭირავს პოემაში ისეთი დიდი ადგილი, რომ შეიძლებოდა გაჩენილიყო აზრი — მთელი პოემა სხვა არაფერია, თუ არა სიყვარულის ქებათა ქება. ასე ეგონა მაგალითად კ. ბალმონტს, რუსთაველის პოემის ერთ-ერთ ადრინდელ მთარგმნელს რუსულ ენაზე, რომელმაც ეს აზრი გამოთქვა თავისი თარგმანის წინასიტყვაობაში.

რუსთაველი არჩევს სიყვარულის რამოდენიმე სახეობას. ის იხსენიებს სიყვარულის პლატონურ ფორმას, როგორც იგი მოცემულია დიალოგში „სიმპოზიონ“:

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა:
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჳქონდა მრავალთა წყენათა.

პლატონის ეს შეხედულება ეროსის არსებაზე, როგორც ყველა-საგან პირველზე, „თავდაპირველზე“ კრიტიკულადაა განხილული რუსთაველის მიერ და თუმცა პოეტი პეტრიწის ფილოსოფიური სკოლის მომხრეა, რომელმაც დაამუშავა სიყვარულზე ნეოპლატონიკური სკოლის შეხედულება, რომლითაც იგი აღამაღლებს სიყვარულის ძალას, რუსთაველს სიყვარული მაინც მიწაზე ჩამოყავს

რუსთაველი, როგორც პოეტი რეალური სახეებისა და ადამიანურ განცდათა, კარგად ერკვევა, რომ ამაღლებული სიყვარული ძნელად საწვდომია და მრავალ მოკლებას უკავშირდება. აღრინდელ რენესანსში და კლასიციზმში კარგად ჩახედულმა პოეტმა იცოდა, რომ

მას. ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხედებან,
ენა დაშვების, მსმენლისა ყურნიცა დაეღლებიან.

ამიტომაც, მას შეუძლიან ააგოს ადამიანის საქმეთა შემაქმებელი პოემა უზუნაესი სიყვარულის გაგებაზე. ამოდ არ ამბობს პოეტი პოემის პირველსავე სტროფში, სადაც ის სამყაროს შემქმნელზე მეტყველებს, მსოფლიო წყობიდან იმის გამოყოფით, რაც ადამიანი-სათვისაა განკუთვნილი, რომ:

„ჩვენ კაცთა მოგვცა ჰვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“.

აქ ადამიანის სამყარო, კაცთა სამფლობელოს პრინციპამდეა ამაღლებული, ნეოპლატონიკოსებს და მათი მიდევნებით პეტრიწს შეედლო ეთქვა ადამიანის მსოფლიოზე, მისი ზემოდან ხილვისას, „ერთიანისა“ და მრავლის თვალთახედვით. მათთვის ადამიანური ყოფიერების სფერო დენადი საფეხური იყო, რომლის გადაღმა იყო საჭირო, მატერიისაგან განშორებით (ოთხი ელემენტისაგან ანტიკური ფიზიკისა) სულთა „სირაში“, წყობაში ამაღლება.

სხვაგვარად იდგა საკითხი რუსთაველისათვის: იგი ამოდის პეტრიწის სწავლისაგან; მან იცის, რომ ადამიანური სამყარო წამებისა და ზრუნვის სამყაროა, მაგრამ იმავე დროს ისიც იცის, რომ ადამიანის ბედი მაინც ამ ჰვეყანასთანაა დაკავშირებული, რომ „ჩვენ კაცთა მოგვცა ჰვეყანა“, და ბრძოლა ბედნიერებისა და სიყვარულისათვის ამჰვეყნიურია, ყოველი მისი უკუღმართობითა და დაბრკოლებებით და არა გასაქცევი მისგან, ყოველთა მისთა საქმეთაგან მატერიის ფერფლის მონიაგებით.

რუსთაველის პოემაში არის ცალკე ადგილები, სადაც მათი გმირები მზად არიან ადამიანთა სამყაროსაგან განდგომად, მაგრამ ავტორი საგანგებოდ უსვამს ხაზს, რომ ეს ღრმა მწუხარებისა და ვაების გზის ზვედრია, დაღლისა და მორალური მოქანცვის შედეგი, მაგრამ ასეთი ვითარების ერთბაშად შეცვლით ბრძოლისა და მოქმედების განწყობით. ასეთი მომენტი ჰქონდა ტარიელს, უიმედობის სიღრმეში ჩაძირულს, ადამიანთაგან განრიდებულს. ავთანდილი, მისი ცნობის მესიტყვე, ურჩევდა მას დაბრუნებოდა ცხოვრებას, ერთგულ ასმათს, მოქმედებას. რაზედაც ტარიელი უპასუხებდა:

სიკვდილი მახლავს დამეხსენ, ხანრალა დავყოფ მცირესა;
დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეერთვივარ სულთა სირასა.

ავთანდილის ანდერძი, პოემის ერთ-ერთი საუკეთესო ადგილი, გადმოსცემს გმირის მწუხარე ფიქრებს შეყვარებულთან შესაძლო განშორების მომენტში. იგი ღარიბთა და ობოლთ უანდერძებს თავის სიმდიდრეს, რათა იმათ შეავედრონ უფალს.

მაქვს საქონელი ურიცხვი. ვერვისგან ანაწონებო,
მიეც გლახაკთა საქურპულე. ათავისუფლე მონებო.
შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონებო:
მიღწვიან. მომიგონებენ. დამლოცვენ, მოვეგონებო.

უნებლიე ტყვეობიდან ნესტან-დარეჯანი სწერს თავის მიჯნურს ტარიელს და რადგან არ ჰქვია განთავისუფლებისა და შეყვარებულთან შეხვედრისა, ვევედრება მას ილოცოს მისი მალე განთავისუფლებისათვის აღამიანთა ქვეყნიდგან.

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა.
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა,
მომცენ ფრთენი და აღფრინდე, მიეჭხვედ მას ჩემსა ნდომასა,
ღლისით და ღამით ეჭხვედიდე მზინა ელუათა კრთომასა.

ეს ხელის აღება მიწიერ გრძნობათაგან, გათავისუფლება სხეულისაგან და სხვა, დამახასიათებელია პლატონური სიყვარულისათვის, მაგრამ რუსთაველის გმირებისათვის ქვეყნისაგან განდვომა და სწრაფვა უზენაესობისაკენ დროებითი მოღუენებაა. თუ ისინი ხანდახან უკიდურეს გულგატეხილობასაც კი მიეცემიან, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია. რომ ბედნიერების მოპოებისათვის მათი ბრძოლა „აღამიანურია“.

დამახასიათებელია, რომ თუ რუსთაველი, ადრინდელი ჰუმანიზმის იდეალებისათვის მებრძოლი, დაცილდა ნეოპლატონიზმს და პეტრიწისეულ ქართულ ნეოპლატონიზმსაც კი, და ყურადღების ცენტრში „აღამიანის სამყარო“ და მისი ბედი მოათავსა. ის, როგორც დავინახეთ, მაინც მალა აყენებს „ამაღლებულ სიყვარულს“.

პოემის შესავალში ნათლადა გამოვლენილი პლატონურისაგან განსხვავებული, სიყვარულის რუსთაველური გაგება:

აღამიანი სხეულებრივ სიყვარულს არ მიჰყავს გარყვნილობისაკენ, იგი როგორღაც მაინც ენათესავება ამაღლებულ სიყვარულს. ამრიგად, პოეტმა მაინც შეინახა პლატონური სიყვარულის გაგების გარეგნული ფორმა და განსხვავებით ზეციერისაგან მაინც მტკიცედ

დარჩა მიწიერ, ადამიანურ სიყვარულის ნიადაგზე. ამრიგად დაძლია პოეტმა შინაგანად პლატონის გაგება სიყვარულისა, ჩაღრა მასში ახალი ჰუმანისტური შინაარსი.

რუსთაველი უდავოდ ახლო აღმოსავლეთთან. ცნობილია, რომ ირანის პოეზია ახდენდა ერთგვარ გავლენას ქართულზე, მაგრამ ქართული მწერლობა აითვისებდა ირანულს არა პასიურად, არამედ მნიშვნელოვნად გადაამუშავებდა მას თავისი ეროვნული ტრადიციების შესაბამისად. „ამირან-დარეჯანიანი“ და „ვისრამიანი“ იყვნენ საუკეთესო ნიმუშები ამგვარი ძეგლებისა.

ყველაზე ახლოა რუსთაველთან ირანელი პოეტი ნიზამი განჯევი, წარმომადგენელი ჩრდილო ანუ ხორასნული სუფიზმისა. სუფიზმი რამოდენიმედ ენათესავებოდა ქართული აზროვნების ზოგიერთ მიმდინარეობას. თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ ნიზამი განჯევი რუსთაველის თანამედროვე იყო და რომ უკანასკნელი იცნობდა არა მარტო მის ნაწარმოებს, არამედ პირადად მასაც, ბუნებრივი იქნება ვიფიქროთ, რომ რუსთაველისა და ნიზამის შემოქმედებას შორის უნდა არსებულებოდა შეხების წერტილები. ეს ყოველის უწინარეს ჩანს სიყვარულის გაგებაში. რუსთაველი აქ რაღაცა სახით მიჰყვებოდა ნიზამის, მაგრამ მაშინვე უპირისპირდება სიყვარულის თავის გაგებაში ირანელ პოეტს. რუსთაველი შეყვარებულის გამომხატველ არაბულ ტერმინით „მეჯნუნითაც“ კი სარგებლობს (ნიზამის ერთ-ერთ პოემას პირდაპირ ეწოდება „ლეილა და მეჯნუნი“), მაგრამ მას ქართულ ფორმას — მიჯნურს აძლევს.

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულისა ვენითა,
მისთვის რომ შმაგობს მისისა ვერ მიხდომისა წყენითა.

ნიზამისაგან გადმოღებულ ამ განმარტებას სიყვარულისა რუსთაველი სავსებით იღებს. ასეთია მისი გმირი ავთანდილი და განსაკუთრებით ტარიელი. უგონო მდგომარეობაში პოვნილი მეგობრისაგან ტარიელი თვით უწოდებს თავის თავს „შმაგად“.

რუსთაველისა და ნიზამის მსგავსება ამით თავდება. რუსთაველი მაშინვე გადადის სიყვარულზე თავისი თვალსაზრისის დაპირისპირებაზე ნიზამის თვალსაზრისისათვის:

ზოგთა აქთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფვენითა.

„ადამიანის სამყაროს“ პოეტი, უარყო რა ადამიანურისათვის ზეციური, მარტივად და ნათლად მეტყველებს ადამიანის უფლებებზე და ამით, კავშირსა წყვეტს სიყვარულის სუფისტურ გაგებასთან. ამაში იგრძნობა კლასიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, რომელიც:

ამოიზარდა ფეოდალური რეაქციის წინააღმდეგ კლასობრივი ბრძოლის გამწვავებულ ვითარებაში.

რუსთაველის პოემის ძირითადი აზრი გაცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე სიყვარული; იგი ეხება ადამიანს, როგორც ნაწილს სამყაროსა და ადამიანთა საზოგადოებისა. სიყვარული შედის როგორც ნაწილი ამ მთლიანობაში, რომელიც არკვევს მის მიმართებას მსოფლიო წყობასთან. თუ ხანდახან სიყვარულიც განიმარტების, როგორც სწრაფვა მსოფლიო მთლიანობაში ჩართვისადმი და ნეოპლატონიკური „ერთისადმი“, როგორც ამ მთლიანობის ამწყობისადმი, სხვა შემთხვევაში ეს სხვა სქესისადმი ტრფობაა, მიწიერი სიყვარულია, ზეციურის დარი, მაგრამ იმავე დროს ადამიანური. ეს არის სიყვარული მოყვასისადმი. ესე იგი უპირობო სიყვარული, სამსხვერპლოდ განმზადებული.

ამ „ერთს“ მიმართავს რუსთაველი:

ღმერთო—ღმერთო გეაჩები, რომელი ჰქვამს ჭეყნათ ზესა,
შენ დაბადე მიწნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა.

პოეტი, რომელიც თავის მასწავლებლის მიდევნით ალაგებს წარმართულ წარმოდგენებს, იმავე დროს მიმართავს მზესაც, როგორც „ერთის“ განსახიერებას, სიყვარულისათვის ვედრებით: მისთვის მთავარია ჭეყნის მთლიანობის გაგება; მაშინ გასაგება გახდება ადამიანის ბედისწერაც და ბედნიერებისათვის საბრძოლო გზებიც. ამის ცოდნა მოასწავებს „მთლიან“ შერწყმას წესისა და კანონთა დამამყარებელთან, რომელმაც სხვათაშორის სიყვარულის კანონებიც დაადგინა. მსოფლიოს ამ წყობას, სუფისტებისა და ნეოპლატონიკოსებიდან განსხვავებით, რუსთაველი უყურებს არა ზემოდან, არამედ ქვემოდან, ადამიანის ხედვით. აქედან „რუსთაველის გადამწყვეტი განცხადება:

„მით ვისწავლებით მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“.

მსოფლიო წყობასთან და მასთან სიყვარულის კანონებთან შერწყმის ეს პათოსი როგორც ჩანს სპინოზამდე მრავალ საუკუნით უწინარეს გახდა ქართველ პოეტის კუთვნილებად და ამოზრდილია უთუოდ ჰუმანიტურ საყრდენიდან, რომელზედაც აგებულია მთელი პოემა.

რუსთაველის გმირთა მეგობრობის გრძნობა არა ნაკლებ ძლიერია, ვიდრე სიყვარული. ავთანდილი, შეხვდა რა მრავალი ხნის ძიების შემდეგ ვეფხის ტყავის მატარებელს, იმდენად პყრობილია

მისი პიროვნებით და მისივე ბედით, რომ მზადაა მისი სამსახური-სათვის დაიფიქროს თავისი მიჯნური. ის ამბობს:

ამა დღემან დაჰაფიქრა გული ჩემი ვინ დაბინდა.

შენ გეახლე სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა.

სიყვარულისა და მეგობრობის ყველა ამ გამოვლენაზე ბატონობს უმაღლესი მსოფლიო წესრიგი. სიყვარულის საქმეებში, როგორც ყველა საქმეთა ზედ, რომელნიც მიმართულია ადამიანის ბედნიერებისაკენ, წარმატებას აღწევს მხოლოდ ის, ვინც შეესატყვისება რუსთაველის უმაღლეს იდეალს — ბრძენის იდეალს. აი ეს ბრძენის იდეალია მოთავსებული რუსთაველის პოემის ცენტრში. რით და განისაზღვრება ბრძენის სახე? ბრძენი ხედავს ქვეყანასა და ადამიანის ბედს მთლიანობაში, ყველა მოვლენას აფასებს შედარებითობის თვალსაზრისით, ესმის წარმატებათა დროულობა და არ ეცემა სულით დროებითი წარუმატებლობის გამო. ვნებანი არ ფლობენ ბრძენის გონებას: იგი გონიერია, მშვიდია, გამძლე და თავდაპირილი, დროებით ბედს არ შეუძლია დააფიქროს მას მომავლის ღუბკირი. იგი მზადაა უარესისათვის, ეჩვევა ყველაფრის გაძლებას და ყოფიერების უკანასკნელ მიზნით არის პყრობილი.

პოემის გმირთაგან ასეთ იდეალთან ყველაზე ახლოა ავთანდილი — მატარებელი საზრიანი და დინჯი საწყისისა მთელ პოემაში. ის ამ მხრივ ბევრით გვაგონებს ოდისევსს, განსხვავებით ტარიელ—აქილევსისაგან,—ვაეკაცს, რომელიც ყოველთვის არ მიჰყვება გონების კარნახს. მას—ავთანდილს უპყრია ხელთ გასაღები მთელი პოემის მსოფლმეგრძობისათვის.

რუსთაველის მსოფლგაგება განსაკუთრებით ნათელი ხდება პოემის იმ ნაწილში, სადაც ფაბულის შინაგანი აზრით პოვნილია მოტაცებული ნესტან-დარეჯანის ადგილ-სამყოფელი:—ის ქაჯთა ტყვეობაშია. ახლოვდება შესაძლებლობა მისი განთავისუფლებისა. ავთანდილი ამცნობს რა ერთგულ ასმათს, რომ ტარიელის მიზანი ახლოა განხორციელებისაგან:

ავთანდილ უთხრა: „ნუ გეშის, ეგე ამბავი მრთელია,
ლხინი მოგვეცა, მოგვემორდა ყოველი კირი ძნელია,
მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია,
ბოროტსა სძლია კეთილმან.—არსება შისი გრძელია!“

რუსთაველმა დაისახა ვეებერთელა ჰუმანისტური ამოცანა: ეჩვენებია ცოცხალი, მეგრძობიარე, მოაზროვნე და მომქმედი ადამიანი; ნათელეყო—როგორია ადამიანის არსებობის აზრი, შეიძლება.

თუ არა ყოფიერების განმტკიცებით ბედნიერების მოპოების იმედ-
ლი. ამაშია უდიდესი ისტორიული, კულტურული და მხატვრულ-
ლიტერატურული აზრი მისი პოემისა.

პლატონის ფილოსოფია ასწავლიდა, რომ ქვეყნიერება აღმატე-
ბა ადამიანურ ყოფიერებას, რომ სიყვარული ვეღინება ადამიანურ
ქვეყანას, რათა გათიშოს იგი ადამიანური ყოფიერებისაგან და და-
უხაზლოვოს სულიერ ყოფიერების ბედნიერებას.

რუსთაველმა, როგორც გაირკვა, უარყო ეს გზა. მხოლოდ
მძიმე განცდათა მომენტებში, როცა გმირებს მოიცავს სასოწარკვე-
თილება, ისინი იწყებენ ფიქრს არამიწიერ ბედნიერებაზე ადამიან-
თა სამყაროს მიღმა. ასეთი იყო ავთანდილი (ანდერძი ავთანდი-
ლისა), ტარიელი — XXV სიმღერაში, მეორეჯერ შეხვედრისას ავთან-
დილთან და ნესტან-დარეჯანი (წერილში ტარიელისადმი ქაჯეთის
ციხიდან), მაგრამ პოეტი აქვე დასძენს, რომ ყოველთვის ეს იყო
მხოლოდ ოცნება—სისუსტის გამოვლენა, სულიერი დაცემა.

სუფიზში და მისი პოეზია უარყო რუსთაველმა — მეტად ცხადი
შეიქნა მისთვის ამისი უქმედობა და პასიურობა. საკმარისია შე-
დარება მეჯნუნისა ნიზამი განჯევისთან და ტარიელისა რუსთაველ-
თან მათი შეყვარებულთა გასათავისუფლებლად გადამწყვეტ მო-
მენტში. როდესაც მეჯნუნის მეგობარი ნოდალი ლეილას გასათავი-
სუფლებლად იბრძოდა, მეჯნუნი ღმერთს ევედრებოდა, განზე
იდგა და მხოლოდ თვალს ადევნებდა მისთვის გადამწყვეტ ბრძოლას.
როგორღა აღწერს რუსთაველი თავის გმირს — ტარიელს იმ მომენტ-
ში, როდესაც ასევე გადამწყვეტი ბრძოლა წარმოებს ნესტან-
დარეჯანის გასათავისუფლებლად?

ბრძოლის დასაწყისში ტარიელიც, სასოწარკვეთილებით პყრო-
ბილი, აღამალლებს თვალთახეუვას ზეცის სიმაღლეში და ღრმა
ფიქრებში ჩაიძირება. მაგრამ როგორც დადგება გადამწყვეტი მო-
მენტი, იგი შეიჭრება თავის მეგობრებთან ერთად ქაჯეთის ციხეში
და სიკვდილსა და განადგურებას მოათენს გარემოს.

კაცსა უკრავად დაბნედილს ხმა ტარიელის ხაფისა,
აბჯარსა ფრეწდის, გაუღდის სიმაგრე ჯაფშან-ქაფისა.

იგრძნო რა მიზანთან მიახლოება, ბრძოლის სტიქიით გარემოცული
ტარიელი იბრძვის როგორც გაბოროტებული ვეფხი.

ეს ადგილი პოემისა მეტად დამახასიათებელია. რუსთაველი
დარჩა „ადამიანურ სამყაროს“ ერთგული და ადამიანური ცხოვრე-
ბის პრობლემა დააყენა და გადაჭრა ადამიანისავე ყოფიერების ფარ-
გლებში.

ამითვე განისაზღვრება ადამიანის სიბრძნე. „ადამიანური სამყაროს“ წინადაგზე დარჩენისას საჭირო შეიქნა მისი ხედვა მსოფლიოს მთლიანობაში, რასაც ცალკეულ ადამიანის ცხოვრება ამ მთლიანობის თვალსაზრისით განიხილავს. ვინც ეს მოახერხა, იგი მიღწეულია მთლიან ხედვას მთლიან ცხოვრებაზე. ვინც განსაზღვრა ადამიანის ადგილი სამყაროში, მან იცის ფასი სიკეთისა და ბოროტებისა, ბედისა და უბედობის ცვლისა. ბრძენისათვის წარმატება და წარუმატებლობა, გამარჯვება და დამარცხება ცალკეული საფეხურებია ერთის მთლიანისა — სასიცოცხლო ბრძოლისა. მას არ იტაცებს დროებითი წასვლა და მოჩვენებითი ბედნიერება, რომელიც ხვალ შეიძლება უბედობით შეიცვალოს.

მხოლოდ ის, რომელიც ვერ წვდება ცხოვრების მთლიანობას, ვინაც არ იცის, რომ ყოფიერება დენადია და ცვალებადი, რომელმაც არ უწყის მაღალი წესრიგი, იგი, რუსთაველის შეხედულებით, მოკლებულია უნარს გაიგოს „ზესთ მწყობრთა წყობის“ ზიარება. ასეთ ადამიანს ადვილად ჩათვლემს ცალკეულ წარმატებათა სარეცელზე, კარგავს წონასწორობას, და ადვილად მიეცემა სასოწარკვეთილებას, როდესაც კვლავ ხიფათი შეემთხვევა.

ადამიანს, რომელსაც ვერ გაუგია სამყარო მის მთლიანობაში, იგი ცალკეულ შემთხვევათა მიღმა ვერ წვდება ყოფიერების აზრს. ასეთია რუსთაველის ცხოვრების ფილოსოფია. ამიტომაც, იყო, როპ მან თქვა:

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.

მხოლოდ ბრძენი ეზიარება წესთა წესის მპყრობელს. მან იცის როგორცაა აგებული სამყარო, უწყის, რომ ადამიანს მიზომილი აქვს ზვედრი—„ადამიანის ქვეყანა“ და არც გარდამავალ ბედს, არც დროებით წარუმატებლობას არ ძალუძს მისი წონასწორობიდან გამოყვანა.

ბედნიერებამაკენ სწორი გზა არ იპოვნება. მის მიღწევამდე სავლელია მრავალი მძიმე განსაცდელი, საცხოვრებო უკუღმართობა. მის გზაზე დამხდური დაბრკოლებანი უნდა დაძლეულ იქნას სასტიკი ბრძოლით და მხოლოდ გამძლეობის და სიმტკიცის მქონე იგემებს ბედნიერებას. მაშასადამე, არა გასვლა ცხოვრებიდან, არა განშორება სხეულისაგან, არა მიღმა სამყარო, არა ხელის აღება ბრძოლაზე, არა ასკეტიკური თავის შეკავება, არამედ ბრძოლა ადამიანურ მიჯნებში არის პირობა ადამიანური ბედნიერებისა. ასეთია რუსთაველის ფილოსოფია ბრძოლისა. ის არ არის სკეპტიკოსი. ცხოვრების აზრი რომ დაუკარგავს და, მასთან, რწმენა ადამიანის მკდელობათა საბოლოო გამარჯვებაში. არა, რუსთაველი არაა არც

სეპტიკოსი, არც ასკეტი, მისი პოეზია აღსავსეა ცხოვრების განმტკიცებით და საბოლოო გამარჯვების რწმენით მოუწოდებს თავდადებულ ბრძოლისაკენ.

უკვე აღინიშნა, რომ რუსთაველური „მიბაძვა“ ადამიანური სიყვარულისა ზეციური სიყვარულისადმი ადამიანური ყოფიერების ფარგლებში ხდება. ასეთი „მიბაძვა“ გამომდინარეობს პლატონური ფილოსოფიის ჰუმანისტური ახსნა-განმარტებიდან და რუსთაველის მსოფლგაგების ერთ ნაწილს წარმოადგენს. ამრიგად, უნდა აღიარებულ იქნას, რომ სიყვარული, რომელიც რუსთაველის პოემაში ამოდენა და მრავალფეროვან როლს თამაშობს, ოღნავადაც არ აქცევს მას ჩვეულებრივ რაინდულ რომანად ვაჟკაცობისა და სიყვარულისა. ჩვენ საკმაოდ დავრწმუნდით, რომ პოემას საფუძვლად უდევს დამთავრებული კონცეფცია სამყაროსა და ადამიანის ცხოვრებისა, რომელიც ვაჟკაცობისა და სიყვარულის ადგილს თვითონ არკვევს.

დაუშვებელია, მაშასადამე, რუსთაველის პოემის და დასავლური რაინდულ რომანის გაიგივება. რაინდული რომანის ფორმა რუსთაველის შემოქმედებაში განახლებულია, გამსჭვალულია ცოცხალი, ადამიანური შინაარსით. იქვს გარეშეა გაქართულებული ირანული რომანის „ვისრამიანის“ გავლენა რუსთაველზე (ვისისა და რამინის ამბავი) და იმავე რომანის გავლენა დასავლურ ევროპულ რომანზე (მაგ. „ტრისტანსა და იზოლდაზე“), მაგრამ რუსთაველი, იღებდა რა ზოგ რამეს „ვისრამიანიდან“, ავსებდა მათ ახალი შინაარსით. ამის გამო რუსთაველი დგას თავის პოემაში, ჰუმანისტური შინაარსით აღვსებულში, თავის თანამედროვეთა მალა და რაინდული რომანის დაძლევის გზაზე. ამ მხრივ შეუძლებელია იგი შევადაროთ ისეთ დიდ ოსტატებსაც კი, როგორიც იყო ჟილიომ დე ლორი და ჟან დე მენ — ავტორები „ვარდის რომანისა“ (XII ს.).

რუსთაველის კონცეფციაში ნათელია კლასიკური განწყობის აღორძინება. ეს კლასიციზმი გამოხატულია; თავის და რიგად, კლასიკური განწყობის აღორძინებასთან.

თუ ბიზანტიის მოაზროვნენი—ფსელოსი და იტალი აახლებდნენ იტალიის რენესანსში ანტიკურის წარმართულ წარმოდგენებს, ქართული და აღრინდელი რენესანსის პოეტი გაყვა თავისი ფილოსოფიური მეგზურს — იოანე პეტრიწს; რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ნიადაგზე ქართული წარმართული წარმოდგენები გააცოცხლა.

გამოუცხადა რა ომი ქრისტიანულ დოგმატიკას, პეტრიწი სარ-
გებლობდა თამამად იმ გავებით მითოლოგიისა და წარმოდგენებით
ღმერთებზე, რომლებიც მოცემული იყო პლატონის დიალოგში.
„ტიმიოს“, ხოლო შემდეგში — უკანასკნელი სისტემატიზატორით
ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა — პროკლეტი და მისი ნაშრომით
„ორფეოსი, პითაგორა, პლატონი“.

ყველა ეს ნაწარმოებები კარგად იყო ცნობილი ქართული ფილო-
სოფიური სკოლისათვის.

ქართული საერო პოეზია, რომელმაც განიცადა საერო ფილო-
სოფიის დიდი გავლენა, გაიმსჭვალა ამ წარმართული განწყობით.
ქრისტიანული წარმოდგენები გამოდენილ იქნენ წარმართული წარ-
მოდგენებით, როგორც ანტიკურიდან გადმოღებულით, ისე ქართუ-
ლით. ამ პროცესის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს რუსთავე-
ლი.¹

ეს წარმართული განწყობა აცხოველებს ბუნებას, მას დინამი-
ურად აქცევს რუსთაველის პოემაში და ხელს უწყობს ბუნების აღ-
ქმის საეკლესიო თეოლოგიისაგან გათავისუფლებას.

აქედან ნათელია, რომ რუსთაველის პოემა შედარებით თავისუ-
ფალია ქრისტიანულ-რელიგიურ განწყობისაგან. ამ გარემოებამ
ითამაშა არა უკანასკნელი როლი რუსთაველის ტრადიკულ ბედში,
ისე როგორც მისი მასწავლებლის პეტრიწის ბედში. სასახლეში გა-
ბატონებულ კლერიკალურ განწყობილებათა პირობებში იძულე-
ბული გახდა საქართველო დაეტოვებინა და უცხო ქვეყნებში ემიგრ-
ირებულიყო. რელიგიური დოგმატიზმის კვლავ აღორძინების პე-
რიოდში მონღოლთა და სხვ. შემოსევათა დროს რუსთაველის პოე-
მა იდეენობდა ეკლესიის მიერ, როგორც ანტირელიგიური წიგნი.

ღვთაების სახე, რომელიც პოემაშია მოცემული, არაა საეკლე-
სიო ღმერთის სახე. ეს ის განყენებული იდეაა „ერთისა“, რომელ-
ზედაც ნეოპლატონიკოსები ლაპარაკობდნენ. ასეთი წარმოდგენის
წყაროდ უნდა ჩაითვალოს პლატონის დიალოგი „პარმენიდე“. შემ-
დგომ ფილოსოფიურ სკოლაში ღვთაების ეს იდეა უფრო და უფრო
აბსტრაქტული ხდებოდა და გადაიქცა არსებითად სრულ მოხსნად
ღვთაებაზე კონკრეტულ წარმოდგენისა. პროკლეს მიდევნით პეტ-
რიწი აერთიანებდა „ერთსა“ და მზე — ღმერთს და რუსთაველიც ამ
გზას გაჰყვა.

¹ იხ. ნ. მარის წერილი კრებულში „Das neue Russland“ № 5—6, სადაც
ლაპარაკია „ქართულ პოეზიაში წარმართულ წარმოდგენათა გაცხოველებაზე“.

ავთანდილის ლოცვა უკვე ღვთაების უარყოფით განმარტებას შეიცავს, რომლის ძირის ასახსნელად საკმაოდ შორს წასვლაა საჭირო. ღმერთი აქ ყველაფერიცაა და არაფერიც. შინაარსის მოხსნით აქ მიღწეულია ყოვლის შემცველობა, რომლის შედეგად ღვთაება არც დასახელებულია და არც შემეცნებული.

ილოცავს, იტყვის—„მადლო ღმერთო ხმელთა და ცათაო, უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“.

აქ რუსთაველის გაგებას ღვთაებისა ისეთი ნიშნები ეტყობა, რომ ეს საგანგებო კვლევას საჭიროებს და მეცნიერების მდგომარეობის ამ პირობებში მისი საბოლოო ამოცნობა ძნელია. ერთგვარ შევსებას იმ სიცარიელისა, რომელიც უარყოფითი განმარტების შედეგია, იძლევა წარმოდგენა უმაღლეს სინათლეზე, რომელიც უმაღლეს სიკეთის გამოხატულება უნდა იყოს. კონკრეტულად ეს უმაღლესი სინათლე, როგორც ღვთაების სახე, მზის სახედაა წარმოდგენილი და ამ მუხლს რუსთაველის თეოლოგიაში დამატებითა ძიება ესაჭიროება, რათა მოინახოს დადებითი შინაარსი იმ ნეგაციურ განმარტებებში, რომლებსაც პოეტი იძლევა. გარეგნულად აქ იგივე კავშირი იჩენს თავს პლატონთან და ნეოპლატონიკოსებთან, რომელიც პეტრიწის ნააზრევში როგორღაც მაინც იკითხება.

აქედან გასაგებია, რომ რუსთაველის წარმოდგენასაც მნათობებზე როგორღაც ამ მიმართულებით უნდა ძებნა და გაგება. აქ ანტიკურობა უფრო ნაკლებია, ვიდრე ქართული ამბები, მაგრამ რაღაც დიდი აკლია, რომლის მიგნება არც ისე ადვილი ჩანს.

თუ ეს ყველაფერი როდისმე გაიხსნება, მაშინ გასაგები გახდება, რომ მნათობები ასეთ დიდ როლს თამაშობენ ადამიანთა ცხოვრებაში. ბუნების მოვლენები ახლავს სიყვარულის განვითარების საფეხურებს. სიყვარულის უკეთესობისას მზე უახლოვდება ვარდს. უარესობისას შორდება მისგან: ვარდი იშლება პირველ შემთხვევაში და ჭკნება მეორეში. ასე სუნთქავს და გრძნობს ბუნება ადამიანთან ერთად და მალღდება მზე—ღმერთამდე. სიყვარულის საქმეებში მზის ნაცვლად ვლინდება მთვარეც, რაც დამახასიათებელია ქართულ წარმართობისათვის.

ბუნების მოვლენები თანმზლებია არა მარტო ადამიანთა განცდებისა, არამედ მასიური სახელმწიფოებრივი მოვლენებისა. როდესაც რუსთაველის გმირები შეიჭრნენ ქაჯეთის ციხეში მშვენიერი

ტყვე-ქალის ნესტან-დარეჯანის გასათავისუფლებლად, უბედობა
ეწვია ქაჯეთს.

მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა
კრონის წყრომით შემხედველმან მოაშორვა სიტკბო მზისა.

ამით ვათავსებთ რუსთაველის მსოფლგაგებასა და შემოქმედების
შოკლე მიმოხილვას.

Литературный критик № 12, стр. 54—70, Москва, 1937 г.

„ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები

ტექსტოლოგი არ გახლავართ და არც „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენად ვარგოვარ, მაგრამ როგორც რუსთაველის მთარგმნელს და მკვლევარს მისი ტექსტის სწორი გაგება მევალება.

ჩემს რუსულ გამოკვლევაში—„რუსთაველის შემოქმედება“ ვცადე გამერკვია რაა საჭირო რუსთაველის ტექსტის გაგებისათვის. საამისო მთავარ პირობად მივიჩნე და დღესაც მიმაჩნია რუსთაველის აზროვნებისა და შემოქმედების განუყოფელი კავშირი. აზროვნების ქვეშ ვგულისხმობ პოეტის განათლებას, მსოფლმხედველობისა და ადამიანთა ურთიერთობის გაგებას. შემდეგ მოდის მისი საკომპოზიციო ხერხები და გრამატიკისადმი თავისებური მიდგომა. რაც გამოიხატება პოეტური მიდგომისათვის უპირატესობის მიცემაში.

ყველაფერი ეს ეხება ტექსტის გაგებას, რაც, ცხადია, არ შეიძლება დავაშოროთ ტექსტის დადგენის საქმეს, მაგრამ უკანასკნელს კიდევ დამატებითი რამეები ახასიათებს: ხელნაწერების ისტორია, შედარებითი შესწავლა, გაყალბებული ადგილების მიკვლევა და მათი გასწორების ცდა და სხვ.

ამ დღეებში გადავიკითხე აკადემიკოს ა. შანიძის და კრიტიკოს ლავროსი კალანდაძის კონტროლერზა „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის შესახებ („ლიტერატურული საქართველო“ № 12 და 14, 1963 წ.), რომელიც ა. შანიძეს გაუსწორებია გრამატიკასთან დაკავშირებით, ხოლო ლ. კალანდაძე ამ გასწორების წინააღმდეგია. რიტმის დარღვევის გამო, რაც შანიძისეულ გასწორებას თან ახლავს.

საქმე ეხება მათ მიერ მოტანილი სტროფის მეორე პწკარს: „ამა ორთა კიდეგანთა აზრი არა არ იქნების“, რაც ა. შანიძეს მიაჩნია არანორმალურად შეწყობილ სიტყვებად, და რომ „მათი ფორმა არ არის ბუნებრივი ქართული, არც ძველი, არც საშუალო და არც ახალი“. ამის გამო ა. შანიძე ამჯობინებს ეს ადგილი გასწორდეს ასე: „ამა ორისაგან კიდე აზრი არა არ იქნების“.

ეს გასწორება პოეტურად იმდენად მახინჯია, რომ ლიტერატურ-

რული კრიტიკოსის ლ. კალანდაძის შეშფოთება სრულიად ბუნებრივია. უდავოა, რომ პოეტური ტექსტის დასადგენად პოეზია უფრო ანგარიშგასაწევეია, ვიდრე რაიმე სხვა მიდგომა, მათ შორის გრამატიკულიც, მაგრამ არც მარტო პოეტური თეალსაზრისია საკმარისი. მოყვანილი შემთხვევა ნათლად გვიჩვენებს, რომ სიძნელის სათავე აქ იმაშია, რომ 1183 სტროფი ერთი იმ სტროფთაგანია, რომელიც რუსთაველის პოემას ახასიათებს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და ამით მას ისეთ ნაწარმოებთა რიგში აყენებს, როგორცაა მაგალითად დანტეს „დივინა კომედია“ და გოეთეს „ფაუსტი“.

როგორც აღვნიშნე, რუსთაველის პოემის გაგებისა და, თუ გნებავთ, დადგენისათვისაც გარკვეულ როლს თამაშობს პოეტის მსოფლგაგება და ამასთან ტენდენცია პოემის ქსოვილში შეყვანილი იქნას რიგი პოეტიზირებული ფილოსოფიური დებულებანი. ასეთი პოეტიზირება სრულიად არ გვავალებს რუსთაველის ფილოსოფოსად აღიარებას. მაგრამ მას მნიშვნელოვან მომენტში ემარჯება პოეტური სრულქმნილების ფილოსოფიურ დებულებათა პოეტურ თქმაში ჩაყენება.

ასეთი ფილოსოფიური ადგილები ისეთი ოსტატობითაა პოეტიზირებული, რომ მათი ავტორები პოეტურ ქსოვილში დაუყოვნებლივ იცნობა. ზოგ შემთხვევაში რუსთაველი თვითონ ფილოსოფოსაც ასახელებს. ასეთია, მაგალითად, სტროფი 789:

..მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
იცირუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერე სულსა."

ასეთივეა სტროფი 1492, სადაც მოცემულია კლასიკურად შეკრული ფსევდო—დიონისეს (პეტრე იბერის) მთელი მსოფლგაგება:

..ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს;
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-მერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო—ჰყოფს, არ აზადებს".

ამავე სტროფში მოცემულია „დაფარულის გააცხადების“ ცნება, რამაც გაუგებრობის გამო რუსთველოლოგიაში არევ-დარევა გამოიწვია „გეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი ადგილის გააზრების საქმეში.

ავტორის დაუსახელებლად მოყვანილ ფილოსოფიურ აზრებს შორის ცნობილია სტროფი 884: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევპრთვივარ სულთა სირასა“. ეს დებულება არეოპაგისტულად გადამუშავებული ნეოპლატონიზმის თეზაა. იგი გვხვდება როგორც

„ზეცურ იერარქიაში“ ისე, განსაკუთრებით, წიგნში „საღმრთო-თა სახელთათვის“.

ასეთივეა სტროფი 927: „ვერ დამშრეტ, შენცა დაიწვი სოფლი-სა თქმისა წესითა;“ რაც ანაქსაგორას წარმოდგენის გადმოცემაა, ცეცხლის. როგორც მსოფლიო ქმნალობის წესის შესახებ.

კიდევ ერთი—1323:

„მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“.

აშკარაა, რომ ეს დებულება აგრეთვე ანტიკური (ბერძნული) ფილოსოფიიდან მოყვანილი თემაა, რომელიც ემპედოკლეს ეკუთვნოდა.

ასეთივეა სადავო ადგილის შემცველი სტროფი 1183. მისი გა-აზრება და გაგება შეიძლება მხოლოდ იმ მთლიანობაში, რომელიც იქაა ასახული დიდი ოსტატობით. სიუჟეტურად ეს სიტუაცია ნამ-დვილად „დაფარულის გაცხადების“ მომენტია და მისი სათავე ნესტან-დარეჯანის ამოსაცნობ ღუმელშია მოცემული. პოეტმა იგრძნო, რომ ამ სიტუაციის გასახსნელად საჭიროა კითხვა, რომელსაც მეფე აყენებს: „რა შევიგნათ, გული ჩვენი რით იხსნე-ბის?“. „გული“ აქ განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელია და მთელი ფრაზა გულთან დაკავშირებით მწუხარების გამომხატველი კი არაა, არამედ აზროვნებას, შემეცნებას და გაგებას ნიშნავს. ამდენად მართალია პროფესორი ა. ფრანგიშვილი, როცა ის გულს გონების ეკვივალენტად თვლის. გულის გახსნა, რომელზედაც პოეტი ლაპარაკობს, გულისხმობს იმას, რაც შემდეგ იქნება ნა-ცადი.

ამ წმინდა სააზროვნო მიზანდასახულობისათვის რუსთაველი მი-მართავს შესიტყვების ანუ გულისხმის გახსნის (სილლოგიზმის) აღმომჩენელს, რომელმაც იცოდა, აღმოსაჩენის და ჯერ არ-ცნობილის გახსნა განახვავება უკვე ცნობილის „შეგნების“ გზიდან. პირველი გზა იყო დიალექტიკა, წინააღმდეგობის გზით მავალი, „ორთა კიდევანთა“ დაპირისპირებით, ანუ ჰოსა და არას გზით მხო-ლოდ ერთის აზრის ამლიარებელი; მეორე გზა იყო ნაგულისხმევის გამხსნელი, ე. ი. ანალიტიკა.

„ანალიტიკების“ დიდი ავტორი, რომელიც ანალიტიკურის კვლე-ვის დროს მართლაც „ყოველ ნაბიჯზე დიალექტიკას მიმართავდა“ (ვ. ლენინი) იყო არისტოტელე. საჭირო არ იყო რუსთაველს იგი დაესახელებინა, რადგან ქართულ სიძველეთა მცოდნემ კარგად იცის, რომ არისტოტელემ თავის კარგად ცნობილ წიგნში „განმარტები-სათვის“ (ბერძნულად „პერი ჰერმინია“-ში) აჩვენა წინააღმდეგობა,

როგორც შემეცნების გზა, მაგრამ ისე, რომ წინააღმდეგობის, ე. ი. „ორთა კიდევანთა აზრი არა არ იქნების“.

ცნობილია, რომ მოყვანილი შემთხვევა შეიცავს არისტოტელეს ე. წ. წინააღმდეგობის კანონს, რომლის ძალით ორი დაპირისპირებული მსჯელობიდან „აზრი არა არ იქნების“. თვით სააზროვნო კანონი არ უჩვენებს, რომელი მოწინააღმდეგე ანუ „კიდევანი“ არის მართალი, მაგრამ თუ ასეთი იქნა, იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი კიდევანთაგანი. ცხადია, ერთ-ერთი კიდევანთაგანის სიმართლის მისაკვლევად ფაქტიური ვითარება იყო საჭირო და ამის იშვიათი ცოდნით რუსთაველს ჩამოთვლალი აქვს ორივე კიდევანთა ფაქტიური ნიშნები.

ისეთი მშრალი გარემოების, როგორცაა აზროვნების კანონი, პოეტურ ქსოვილში შინაარსეული სიზუსტით და პოეტური მოქნილობით შეტანა უნიკალურ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს მსოფლიო ლიტერატურაში.

მაშასადამე, რუსთაველი ამბობს, რომ „ორთა კიდევანთა“ ანუ დაპირისპირებულად გასაგნებელი, ე. ი. ერთი მეორესათვის დაპირისპირებულ კიდურთა აზრი არა (ე. ი. არავითარი არაა) არ იქნებისო. შემდეგ ჩამოთვლის ორ კიდევანს: „ან ვისიმე მიჯნურია... (სტრ. 1183), ანუ არის ბრძენი ვინმე“.. (1184), და, იშვიათის ცოდნით, არ აკეთებს დასკვნას, რადგან იცის, რომ აზროვნების კანონი—ამ შემთხვევაში წინააღმდეგობისა—თავისთავად არ იძლევა და არც უნდა იძლეოდეს საამისო საშუალებას.

იქნება ვინმეს მოუჩვენოს, რომ აქ არაა წინააღმდეგობა. რადგან ერთ შემთხვევაში ლაპარაკია „მიჯნურზე“ და მეორე შემთხვევაში „ბრძენზე“. ასეთი მსჯელობა არ იქნებოდა სწორი: „ვეფხისტყაოსანში“ „მიჯნური შმაგსა გვიქვია არაბულისა ენითა“, ე. ი. კუიდან გადამდგარს, გიჟს და ამდენად ბრძენის მიმართ აქ „ან-ან“ ლოგიკურად გამართლებულია. როცა აღმოსავლეთიდან დასავლეთში სიყვარულის ასეთი კონცეფცია გავიდა, იტალიელ პოეტს არიოსტოს ბუნებრივად მიაჩნდა შეყვარებულ ორლანდისათვის „გაგიჟებული ორლანდო“ ეწოდებინა (იტალიურად „ორლანდო ფურიოზო“).

ამრიგად, მოყვანილი ადგილი „ვეფხისტყაოსანში“ საკვებით ნათელი და ადექვატურია და ძნელი გასაგებია ენობრივი „არაბუნებრივობა“ მის გასწორებას მოითხოვდეს. მით უმეტეს, როცა ეს ოპერაცია რიტმულ დამახინჯების საფასურით კეთდება.

ლ. კალანდაძე მომეტებულად რიტმულ დამახინჯებას ეხება,

მაგრამ მაინც შეამჩნია, რომ ა. შანიძის მიერ გასწორებულ ტექსტში სიტყვა „კიდე“ არ უნდა იყოს სწორად გაგებული და ნახმარი. ეს უდავოდ სწორია: „კიდე“ ა. შანიძის გასწორებულ ფრაზაში და „კიდე“ რუსთაველის კომპოზიტიში „კიდე-განი“ არაფრის საერთოს მქონე არაა. ა. შანიძის გასწორებაში „კიდე“ს ევალება გამოხატოს „ამა ორისაგან კიდე აზრი არა იქნებისო“, რაც არც სინამდვილეს და არც რუსთაველის ტექსტს არ შეეფარდება. ა. შანიძის მსჯელობა—„ორში ერთი: ეს ქალი ან ვისიმე მიჯნურია, ან არის ბრძენი ვინმე, სხვა რამ გამორიცხულიაო“, სულ სხვა რამეს ამბობს, ვიდრე რუსთაველის ტექსტი. რადგან იგი გამორიცხულ მესამის და არა წინააღმდეგობის კანონია. წინააღმდეგობის კანონი გვეუბნება, რომ ორივე კიდეგანი (ე. ი. დაპირისპირებულნი) არ შეიძლება იყოს მართალი, ამ შემთხვევაში, არ შეიძლება ვინმე ბრძენიც იყოს და მიჯნურიც (ე. ი. შმაგი), მაგრამ შეიძლება არც ერთი იყოს და არც მეორე. კიდევე უფრო ნათლად—ორივე საწინააღმდეგო მსჯელობა არ შეიძლება ერთად იყოს მართალი, მაგრამ შესაძლოა, რომ ორივე იყოს მცდარი, არავითარი აზრის მქონე. ერთი კიდეგანის სისწორიდან გამომდინარეობს მეორეს მცდარობა; მაგრამ ერთის მცდარობიდან არ გამომდინარეობს მეორეს სისწორე. მაგ. თუ ვინმე ბრძენი არ არის, ეს არ ნიშნავს, რომ ის აუცილებლად მიჯნურია. მესამე აქ, როგორც ითქვა, შეიძლება იყოს ორივე კიდეგანთა მცდარობა, რაც აგრეთვე ამტკიცებს დებულებას, რომ „ორ კიდეგანთაგან აზრი არა არ იქნების“.

არაა საჭირო არისტოტელეს მესამე კანონის — „გამორიცხული მესამის კანონის“ განხილვაში შევიდეთ, რომელიც ამბობს: ერთ-ერთი კიდეგანი აუცილებლად მართალი უნდა იყოს, ხოლო მეორე—აუცილებლად მცდარი, მესამე კი გამორიცხულიაო. („ორში ერთი—წერს ა. შანიძე—სხვა რამ გამორიცხულიაო“). ცხადია, ის ვერ ამჩნევს, რომ რუსთაველთან ლაპარაკია წინააღმდეგობის და არა გამორიცხულ მესამის კანონზე. რუსთაველი იმაზე კი არ ლაპარაკობს „ამა ორისგან კიდე აზრი არა არ იქნების“; მაშინ გამოვიდოდა, რომ ის მესამე შესაძლებლობას გამორიცხავს, რაც არ იყო სწორი, რადგან შეუძლებელია, რომ ვინმე არც მიჯნური იყოს და არც ბრძენი.

მართალია, ა. შანიძე ხმარობს გამოთქმას „სხვა რამ გამორიცხულიაო“, მაგრამ ამას, ცხადია, მნიშვნელობა არა აქვს. აქ რომ გამორიცხული მესამის კანონი უადგილოა, იქიდანაც ნათელია, რომ მსჯელობა წარმართულია „ან-ან“-ის ნიშნის ქვეშ და გადამწყვეტ

დასკვნას არ იძლევა. სწორედ ეს გამოხატავს ნესტანის საკვირველ დუმილის ამოცნობის ძებნას: ან ერთი უნდა იყოს, ან მეორე, ხოლო ორივე ერთად უაზროაო. გამორიცხულ მესამეს კანონით ერთის შემცდარობა—მეორეს აუცილებლად სისწორეს ნიშნავს და ვგებnisობას გამორიცხავს. იგივეობის კანონით ერთის სისწორე—მეორეს მცდარობას ნიშნავს, მაგრამ სისწორის უეჭველი საფუძველი, როგორც გამორიცხულ მესამის კანონს, მას არა აქვს.

ამრიგად, ნათელია, რომ რუსთაველი არისტოტელეს მიერ აღმოჩენილ კანონთაგან წინააღმდეგობის კანონზე ლაპარაკობს, ხოლო ა. შანიძის მიერ გასწორებული ადგილი არის ნიმუში გამორიცხულ მესამის კანონისა... ამით სრულიად შეცვლილია საიდუმლოებით მოცული სიტუაცია, რათა „შევიგნათ გული ჩვენი რით იხსნების“. გენიალური წვდომით და იშვიათი სიზუსტით მოუხმო რუსთაველმა არისტოტელეს და აირჩია მისი ის კანონი, რომელიც „ორთა კიდევანთა“ შესაძლებელი და არა აუცილებელი წინააღმდეგობით ან შეცდომით ხასიათდებოდა. ამდენად რუსთაველის ტექსტის „ამა ორთა კიდევანთა აზრი არა არ იქნების“ გამოსახავს იმას. რისი თქმაც რუსთაველს სურდა და იგი არავითარ შესწორებას და მით უფრო ძირეულად შეცვლას არ საჭიროებს. ეს ადგილი უნდა დარჩეს ისე, როგორც არის.

ეხლა ისიც ნათელია, რომ სიტყვა „კიდე“ უმართებულოდაა ნახმარი ა. შანიძის გასწორებაში. რუსთაველი, დგას რა არისტოტელეს ნიადაგზე, იმას კი არ ეძებს რა უნდა უყოს „ამა ორისაგან კიდე“, არამედ იმას, რა მიმართებაა ორი ერთი მეორისათვის დაპირისპირებულთა ანუ კიდევანთა შორის. ესაა საიდუმლოება და არა ის, რა გამოვა „ამა ორისაგან კიდე“, აქ რუსთაველს საკითხავიც არაფერი ჰქონდა. ორისაგან გამოვიდოდა მხოლოდ ის, რაც მათში იყო; მაშასადამე საძებარი იყო „ამ ორთა კიდევანთა“ ამბავი, ანუ აზრი. ქართული კიდევანი კომპოზიცია, რომელიც ორი ლოგიკური ტერმინისაგან შედგება: კიდე და განი. კიდე—ბერძნული „ჰოროს“-ია. აქედან მრავლობითში—„ჰოროი“ სილლოგისტიკაში იხმარებოდა, როგორც განაპირა, კიდური. არისტოტელეს ტიპიურ სილლოგიზმს ქონდა ორი კიდური და მათ შორის საშუალო (ბერძნული „მესონ“) მსჯელობებს უფრო მარტივი აღნაგობა გააჩნდა და მათი მიმართება დაპირისპირებით ანუ „განით“ იზომებოდა, აქედან „სა-განი“, როგორც დაპირისპირების მიზანი. საბა საგანს ისრის სამიზნედ განმარტავს, მაგრამ თუ მიზნის მომენტს შემეცნებაში გადმოვიტანთ მივიღებთ ი ნ ტ ე ნ ც ი ო ნ ა .

ლობას. შეგნებითი და შემეცნებითი დაპირსპირებას. არისტოტელე აქ ბერძნულ ტერმინს „ენანტიოს“-ს ხმარობდა, რაც დაპირისპირებულს, წინააღმდეგობას ანუ კიდევანს ნიშნავდა. როცა ეპიგონებმა არისტოტელეს სილოგიზმში სხვანაირად ააგეს, კიდევანის ცნება ცოტა შეირყვნა და დავიწყებას მიეცა. რუსთაველი არისტოტელეს ნიადაგზე იძლევა ამ მომენტს. მსჯელობათა დაპირისპირების გამომხატველს, რაც ორთა კიდევანთა სახით გამოითქმებოდა.

აკადემიკოს ა. შანიძესებრ დახელოვნებულ რუსთაველოლოგთა საზრუნავი ის კი არ უნდა იყოს, პრობლემატური გრამატიკული მოსაზრებით რუსთაველის ტექსტი მათ მიერ ვითომდა აღდგენალ ტექსტით შეცვალონ, არამედ შეუნახონ კაცობრიობას და კერძოდ ქართველობას იშვიათი ნიმუში პოეტური თემის ყოვლისშემძლეობისა, რომელიც მშრალ ლოგიკურ სქემებსაც კი პოეზიის მაცოცხლებელი შარავანდელით მოსაეს.



„ლიტერატურული საქართველოს“ № 17-ში ა. შანიძემ გამოიქვეყნა მეორე წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესახებ. აქ იმავე შემთხვევაში ავტორი ეხება 1201 სტროფის ორ ტაქში ერთი და იმავე სარიტმო დაბოლოების სიტყვა „უკეთესის“ ხმარებას. რაც მას უცნობ რედაქტორის მიერ ნებისმიერად გასწორებულ ტექსტად მიაჩნია. ა. შანიძის აზრით „ვეფხისტყაოსანში“ საზოგადოდ არა გვხვდება, რომ ერთი და იგივე სიტყვა ორჯერ მოდიოდეს სარიტმო დაბოლოებად ერთ სტროფში. მოყვანილი 1201 სტროფი კი გამონაკლისია“-ო.

ეს ტაქებია—პირველი:

„შეველ ფიტხლად საჩინბოს, აფხენ ცხენი უკეთესი“:

მეორე:

– „ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა უკეთესი“.

ავტორი არ იღებს არც ერთ ამ ადგილის აქამდე მომხდარ გასწორებას და აცხადებს—„მე მგონია თავდაპირველად აქ იყო უმეტესი ე. ი. „ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა უმეტესი“.

ცნობილია, რომ რუსთაველი ხშირად მოიხმარს ერთსა და იმავე სარიტმო სიტყვებს, ე. წ. მაჯამებში, სადაც ისინი თანაბარი უღერადობის მქონენი—სხვადასხვა მნიშვნელობისა არიან. მაშასადამე,

ამ შემთხვევაში, თუ მას ნორმალურად მივიჩნევთ, სხვა მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

გაუგებარია ა. შანიძის განცხადება თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ ერთი და იგივე სიტყვა ორჯერ არ მოდიოდეს სარიტმო დაბოლოებად. ნუთუ რუსთველოლოგ ა. შანიძისათვის უცნობია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ რამოდენიმე შემთხვევაა ასეთი მოვლენისა და 1201-ე სტროფი არავითარ გამონაკლისს არ წარმოადგენს?!

ეს რომ ასეა მოვიყვანოთ საქირო ადგილები. სარიტმო სიტყვების ხაზგასმით:

სტროფი 19—ტაეპი: 1. ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ ვინცა მიქიაა“. 4. „მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქიაა“.

სტროფი 530—ტაეპი: 3. „ვკადრე, თუ: მზეო დაგიწვავ, ჩემიცა დაწვი მზე ბარე“. 4. „რადგან მე მოვალ, პასუხი ერთად ლაჯადრო მე ბარე“.

სტროფი 594—ტაეპი: 1. „ზედა ჯდა შავსა ტაიქსა, აწ ესე შეყავს რომელია“. 4. „შევთვალე: „დადეგ მიჩვენე, ლომსა ვინ გაწყენს რომელია?“

სტროფი 714—ტაეპი: 2. „იტყვის: „მზე ჩემგან თავისად კმა დასადებლად აღარად“; 4. „ვიდრე განახვდე, სოფელო, მინდი სალხინოდ აღარად!“

ეს არის ოთხი ადგილი, რომელთაც ერთვის მეზუთე საკამათო სტროფი 1201, ე. ი. საერთოდ ხუთი სტროფი. განა დასაშვებია ამის შემდეგ იმის თქმა, რომ აღნიშნული გარითმება „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის და სტროფი 1201 გამონაკლისიაო.

რადგან სარიტმო განმეორება არ ყოფილა ასეთ შემთხვევაშიაც უცხო რუსთაველისათვის, ვიდრე გასწორებას მივმართავდეთ, უნდა ვცადოთ მათი ახსნა, რაც ცხადია, მოსმენით ფენომენებს არ უნდა ემყარებოდეს,—„წარმართი“—„სარმატი“, „ვინ ცამქია“ ან „უკეთესი“ „უმეტესი“, რასაც მეცნიერულად გაუმართლებელი წარსულის დაღი აზის.

არაა საქირო შევეხოთ მოყვანილ ყველა შემთხვევას და სადავო სტროფის ადრინდელ გასწორებებს. აღსანიშნავია, რომ ვ. ნოზაძემ თითქმის მიაგნო რუსთაველის პოეტურ ზრახვას. „თითქმის“ აქ იმას ნიშნავს, რომ „უკეთესი“ მას აღებული აქვს ისეთი სააზროვნო და პოეტური ქსოვილიდან, სადაც იგი შედარების მაჩვენებელი კი არაა, როგორც ეს ითქმის „ცხენზე“ („ავხსენ ცხენი უკეთესი“). არამედ არა! ების გამომხატველია და. მაშასადამე. ატ-

რიბუტი ა. ტაეპში „მე სოფელმან მომაშორა უკეთესსა ჩემსა მზესა“, „უკეთესი“ არაა კომპარატიული, შედარებითი ტერმინი, რადგან მზის უკეთესობა მის ერთიანობაშია და უკეთესობა აქ სიმრავლეს გამორიცხავს. შემთხვევითი არაა: რომ ეს ტერმინი იმ პოეტურ ქსოვილშია, სადაც „უკეთესი მზე“ იმწესთა წყობაშია, რომელსაც „უცნაური და უთქმელი“ აწესებს. აშკარაა, რომ აქ რუსთაველის მიერ პეტრე იბერის სახეთა წყობაში ვიმყოფებით.

„უკეთესი“, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, სიკეთის უმაღლესი ატრიბუტი და არა მისი შედარებითი ხარისხის მაჩვენებელია. „ვეფხისტყაოსანში“ პირდაპირაა მოცემული ადგილი, სადაც „უკეთესი“ იხმარება ისე, როგორც ეს არის პეტრე იბერის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ (11, 9), ნეგატიური დიალექტიკის სიმუშით „კეთილი—არაკეთილი—უკეთესი“ (ბერძნულად: „კალოს—უკალოს—ვპერკალოს“).

1492 სტროფში რუსთაველი აღადგენს არეოპაგეტიკის სახეებს; 2. „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“; 4. „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო—ჰყოფს, არ აზადებს“.

მზე რუსთაველის მსოფლგაგებაში იყო ის „ვის სახედ ღმრთისად“ იტყოდნენ „ფილოსოფოსნი წინანი“ და აქედან მისი ატრიბუტი, როგორც სიკეთის აბსოლუტურება, ნეგატიური დიალექტიკით მიღებული გამორიცხავდა შედარებას, როგორც უკეთესობის საფუძველს. ეს უკანასკნელი ითქმოდა ცხენის მიმართ, როგორც გამოსარჩევი ნიშანი. უზეშთაესს (ეფრემ მცირეს ტერმინია) როგორც „უკეთესს“ და ამიტომ ერთს, სხვა შინაარსი ჰქონდა.

ეს აძლევდა, ამ შემთხვევაში, რუსთაველს უფლებას ეხმარა სარიტმო სიტყვა „უკეთესი“ ორჯერ და ამას არავითარი გასწორება არ ჰქირდება.

მისი ცხოვრების უკანასკნელი ფურცელი

უკრაინელი მწერლის გრ. პლოტკინის წერილის („რუსთაველის საფლავი“) ირგვლივ ჩვენი საზოგადოებრიობის ინტერესი თანდათანობით იზრდება. განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს რუსთაველის ცხოვრების დასასრულის საკითხი. ეს უკანასკნელი უკავშირდება როგორც რუსთაველის საფლავის, ისე მისი პოემის გაგრძელების პრობლემას.

გრ. პლოტკინის ცნობები ეხება პოეტის საფლავს, რომელიც იერუსალიმში საბჭოთა კავშირიდან ჩასულ ტურისტების ჯგუფს აჩვენებს ყოფილ ჯვარის მონასტერში, შესასვლელიდან მეორე (მარჯვენა) ბოძის ძირში.

ეს, როგორც ირკვევა, სავსებით დაუბრკოლებლივ არ მომხდარა, მაგრამ მოსკოველი მეცნიერი მუშაის პავლოვსკის და ჯვარის მონასტრის ახლანდელი წინამძღვრის—სოფოკლეს მითითებით და თანადასწრებით რუსთაველის საფლავი შემკობილ იქნა ყვაილებით.

ჩვენს საზოგადოებრიობას, როგორც ითქვა, მეტად აინტერესებს და აღელვებს გრ. პლოტკინის ცნობები. მკითხველთა ფართო ნასებს, როგორც იმათი წერილიდან ჩანს, აინტერესებთ, იცოდათ თუ არა პოეტის საფლავის ამბავი ჩვენმა მეცნიერებამ, და თუ იცოდა—რა საბუთები არსებობს ამის დასამტკიცებლად?

რუსთაველის ცხოვრების დასასრულის და მისი საფლავის საკითხი გამოჩენილ ქართველ მეცნიერთა კვლევის საგანი იყო ყოველთვის. ა. ცაგარელი, რომელმაც იმოგზაურა იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში, ნ. მარი (აგრეთვე იკვლევდა ჯვარის მონასტრის დამწერლობით ძეგლებს რუსთაველთან დაკავშირებით), კ. კეკელიძე (ერთგვარი წარმატებით შეისწავლა ეს მასალები), პ. ინგოროყვა (მრავალი რამ სწორად შეამჩნია დასახელებული საკითხის ირგვლივ) ეხებოდნენ რუსთაველის ცხოვრებას და მისი საფლავის ადგილს.

გრ. პლოტკინის მასპინძელს—ჯვარის მონასტრის წინამძღვარს ტრადიციულად მეტი საბუთი არ ჰქონდა ხელთ, ხოლო მეცნიერ მუშაკ პავლოვსკის—ცოტა მეტი, მაგრამ გადამწყვეტი საბუთი არც.

იმას ჰქონია. მიუხედავად ამისა, გრ. პლოტკინის თამამგზავრები. როგორც ირკვევა მეცნიერული საბუთებიდან, რომლებიც უკანასკნელ ხანამდე გამოვლენილი არ იყო, ნამდვილად წარდგენენ რუსთაველის საფლავის წინაშე, რაც მეორე (მარჯვენა) ბოძის ძირში უნდა იყოს.

ამ საკითხის მეცნიერულად დამტკიცებისათვის უნდა გავითვალისწინოთ ორი მომენტი: რუსთაველის პოემაში მოცემული ავტობიოგრაფიული მასალა, მეტად თავისებური ხასიათისა, და—ჯვარის მონასტრის საბუთები. შევეხებით იმ სტროფებს, რომლებსაც პოეტი ურთავდა პოემის ტექსტს გზა და გზა, როდესაც იგი, საეკლესიო წრეების ზეგავლენით განდევნილი, უცხოეთში მიდიოდა. ეს სტრიქონები პოემის მოქმედი პირების გარდახვეწას, სამაშობლოდან გასვლას ეხებოდა და პოეტს საკუთარ ბედს მოაგონებდა. ასეთი სტროფები ორ ჯგუფად იყოფა: ერთი — უმეტესობა იერუსალიმში ჩასვლამდე დაწერილი, ხოლო ორი—იერუსალიმში ჩასვლის შემდეგ.

ამ სტროფებს რომ კავშირი არ ჰქონდათ პოემის პირვანდელ ტექსტთან, კარგა ხანია შეამჩნიეს ქართველმა მეცნიერებმა—ნიკო მარმა და პავლე ინგოროყვამ (პირველმა—მეორე სტროფი, ხოლო მეორემ—177-ე სტროფი). ასევე გარკვეულად შემჩნეულ იქნა 953 სტროფი იმავე პავლე ინგოროყვას მიერ. აქედან ერთი ნაბიჯი იყო იმის მიგნებამდე, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ აღნაგობაში ავტორის მიერ შემთხვევით ჩასმული სტროფები იყო, სიუჟეტით გამოწვეული, მაგრამ საკუთარი მიმართულების მქონე, რომლებიც პოეტის მოგზაურობის მიმართულებასაც აღნიშნავენ.

დამახასიათებელია სტროფი 177, სადაც ნათქვამია:

„ვის ბადახში არა ჰგვანდეს და ლერწამი ტანად ენროს,
იგი საღმე გალარბდეს, სამყოფთავან იაბეზროს“.

უნდა დავეთანხმოთ, რომ ფერმკრთალი, ათრთოლებული, მარტოხელად ქცეული და სამშობლოდან განდევნილი (აბეზარქმნილი) არ არის ავთანდილი, რომელიც სატრფოს დავალების შესასრულებულად ქარიშხალივით გადასერავს არაბთა საზღვარს და სხვ. საინტერესოა სტროფი 953, სადაც რუსთაველმა გადაწყვიტა სოფელთან კავშირის გათავებისა და ღვთის თავშესაფრის ძიების საკითხი:

„ყოვლიმც შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ სტირსა,
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი საღით ძირსა,
მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან განაწირსა“.

უფრო მკაფიო განხილვა ავტორის ავტობიოგრაფიული ჩანართებისა აქ უადგილოა. მთავარია ის, რომ ისინი გრძელდება იერუსალიმური ორი სტროფის სახით. ჩვენ დღევანდელ ტექსტში ეს არის ნეორე და 1667-ე სტროფი. ამ სტრიქონებს ის კავშირი აქვს რუსთაველის სამოგზაურო სტროფებთან, რომ ამ მოგზაურობის დამთავრებასა და პოეტის მიერ ჯვარის მონასტერში „ვეფხისტყაოსნის“ გმირების ცხოვრების აღწერის გაგრძელებას გვიჩვენებენ.

5. მარმა სწორად შეამჩნია მეორე სტროფის უადგილობა „ვეფხისტყაოსანში“ და სწორედ იმის გამო, რომ იგი პოემის პირველი სტროფის თავისებურ განმეორებას წარმოადგენდა. აქედან ერთი ნაბიჯი იყო იმის მიხვედრამდე, რომ აქ მეორე პოემის პირველი სტროფი შეიძლებოდა ყოფილიყო, თავისი ოთხი ელემენტით: 1) „სახე ყოვლისა ტანისა“, 2) დათრგუნვა სატანისა. 3) მიჯნურთა ამბავის სიკვდილამდე აღწერისა, 4) ცოდვათა შემსუბუქებისა. აქ მთავარია მიჯნურთა სიკვდილამდე ამბავის გატანა, როგორც პოემის გავრძელების მიზანი. რუსთაველი ერის კაცად დარჩა ჯვარის მონასტერში და სატანასთან ბრძოლა ხელს არ უშლიდა მიჯნურთა ამბავის სიკვდილამდე გასაგრძელებლად.

ამას. გასაგებია მოჰყვა უკანასკნელი 1667 სტროფი:

„დასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა“.

.. აქ ნათქვამი.—„გარდახდეს, გავლეს სოფელი“ სიკვდილამდე გატანილ მიჯნურთა ამბავს გამოხატავდა და, პოემის იმ დასასრულს. რომელიც მიჯნურთა შეყრით დაწყებულ ბედნიერ ცხოვრებას მოასწავებდა. ეს შეუფერებლობაც ჩვენამდე იქნა შენიშნული.

ასე გაიბა კავშირი საქართველოდან გასვლასა და ჯვარის მონასტერში ჩასვლას შორის, პოეტური ავტობიოგრაფიული ჩანართების ხაზით. ჯვარის მონასტერში ორი სახის საბუთებია რუსთაველთან დაკავშირებით: დამწერლობითი ხასიათისა და გამოსახვითი. პირველთაგან ერთი მოხსენებათა წიგნის ჩანაწერი: „ამავე ორშაბათსა აღაპი შოთასისა მეჭურჭლეთუხუცესისა“, რომელიც, ცხადია, უკვე გარდაცვლილ შოთას ეხება; ხოლო მეორე ბოძზე (მარჯვენა) ორი წარწერა იყო: „ამის დამხატავსა შეუხდოს ღმერთმან. ამინ“, და მეორე: „შოთა რუსთაველი“. ბოძის ეს წარწერა აქამდე არ ყოფილა სწორად წაკითხული: ის ერთი ფრაზა როდია, როგორც ეს ა. ცაგარელს ეგონა, არამედ ორი ნაწილისაგან შედგება, როგორც ეს კეკელიძემ წაიკითხა, მაგრამ ქრონოლოგიურად სხვადასხვა დროისაა.

პირველი წარწერა პოეტის სიკოცხლეშია გაკეთებული, როდესაც შოთამ განაახლებინა მონასტრის მხატვრობა, რაც მის ჩასვლის უმალ მომხდარა. ჩვეულებრივ მონასტრის შემწირველთა სახელი ზოგჯერ ოჯახის წევრებისა და სხვა მოიხსენიებოდა ასეთ წარწერებში, რაც შოთას წარწერას აკლია. ძნელია აქ იმაზე მსჯელობა, რამ გამოიწვია ეს დუმილი; საფიქრებელია, რომ დევნილი პოეტის სახელი მონასტერში მისვლის უმალ არ აღნიშნეს. თუ მართალია ტრადიცია, რომ შოთამ მონასტრის მხატვრობა თამარის დავალებით განაახლა, მაშინ ირკვევა, რომ მისი გამგზავრება ჯვარის მონასტერში იმთავითვე გათვალისწინებული ყოფილა.

ამავე ბოძზე გამოისახა ორი საეკლესიო მოაზროვნე—მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი, რომელთა წინაშე დაჩოქილი პირი ნათელყოფას იღებს. ეს სურათი აქამდე აუხსნელი იყო. აქ არის მთელი აზრი „ცოდვათა შემსუბუქებისათვის“ ვედრებისა, იერუსალიმური მეორე სტროფის ბოლოში გამოხატული. რუსთაველის პატივისმცემლებმა ასე შეარიგეს პოეტი ეკლესიას, რის შემდეგ შესაძლებელი გახდა მისი სრული პოეტური სახელის აღნიშვნა მეორე ბოძზე.

ასეთი სრული სახელის აღნიშვნისათვის ბრძოლა უდავოდ მაჩვენებელია იმისა, რომ იგი უფრო გვიან მოხდა, ვიდრე თვითონ განიხილავდა შოთასი საერო სამოსელში. პოეტის სახელის მეორე ბოძზე ასეთი საგანგებოდ აღნიშვნა უდავოდ ამტკიცებს, რომ მას გამოსახვის ნათელყოფა კი არ ევალეებოდა, რაც ისედაც ნათელი იყო, არამედ მეორე ბოძის ძირში მოთავსებული საფლავის ზედწერას წარმოადგენდა.

პასუხად ლოქტორ ხაიმ ვარდის

ქართულ სამეცნიერო ექსპედიციას იერუსალიმში შემთხვევა-
პქონდა გადაეცა ისრაელის სამეცნიერო საზოგადოებისათვის (ცნო-
ბილი მეცნიერის ლოქტორ ხაიმ ვარდის სახით) რამდენიმე წიგნი—
როგორც ებრაული, ისე ქართული კულტურის ძეგლები. ამ წიგნთა
შორის იყო რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ ჩემი რუსული თარგ-
მანი წინასიტყვაობითურთ, რომლის გაცნობასთან დაკავშირებით
ლოქტორ ხაიმ ვარდიმ ორ საკითხზე შეაჩერა თავისი ყურადღება.

ლოქტორი ვარდი უაღრესად გააკვირვა იმ ფაქტმა, რომ დანტეს
„დივინა კომედია“-ზე ადრე ერთი საუკუნით დაწერილ „ვეფხის-
ტყაოსანში“ მრავლად არის იტალიური რენესანსის ელემენტები.
ვარდის ეს დაკვირვება საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ იგი
ემთხვევა და თანაც ადასტურებს ქართული რენესანსის ფაქტს, რო-
მელიც ძირითადად სწორედ რუსთაველის პოემას ეყრდნობა. ეს
აზრი წინათაც გამოთქმულა როგორც დასავლეთის. ისე ჩვენს
საბჭოურ მეცნიერებაში.

მეორე გარემოება ეხება ქართული მოაზროვნის პეტრე იბერის
მოდეაწეობას (V საუკუნეში). იბერა „ვეფხისტყაოსნის“ რუსული
თარგმანის წინასიტყვაობაში წარმოდგენილია როგორც რუსთავე-
ლის „ინტელექტუალური წინამორბედი“. ლოქტორი ვარდი ამ დე-
ბულებას აღფრთოვანებით ხვდება. მან, როგორც საქმეში ჩახედულ-
მა კაცმა, იცის, რომ არსებული საბუთების მიხედვით პეტრე იბე-
რი ყველაზე მისაღებია, როგორც ავტორი „არეოპაგისტული-
კორპუსისა“ (თხზულებებისა, რომლებიც მიეწერებოდა ფსევდო-
დიონისეს), ხოლო სევერ ანტიოქიელის ამ ადგილზე წამოყენება
გამართლებული არ არის. ლოქტორი ვარდი აცხადებს, რომ მეც-
ნიერებას არავითარი საბუთი არა აქვს ქართველი მოაზროვნის პეტ-
რე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ.

მაგრამ მან ისიც იცის, რომ ეს მხოლოდ ნეგატიური საბუთე-
ბია და საჭიროა პოზიტიური, დადებითი საბუთები. ვარდიმ ასეთი
დადებითი საბუთები და წყაროებზე მითითება ვერ ნახა რუსთავე-
ლის რუსული თარგმანის წინასიტყვაობაში.

ამიტომაც დოქტორ ხაიმ ვარდი აყენებს საკითხს: „როგორია ის პოზიტიური საბუთები, რომლებითაც მტკიცდება პეტრე იბერის იდენტიფიკაცია?“.

ჟურნალი, რომელშიაც ვარდის წერილია დაბეჭდილი (იხილეთ გაზეთ „კომუნისტის“ 1965 წ 29 მარტის ნომერი) მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული და დასმული კითხვა საეხებით სერიოზულად მოელის ერთგვარ პასუხს, რაც იერუსალიმელ მეცნიერს საშუალებას მისცემს განაგრძოს მსჯელობა იმავე ორგანოში. ამიტომ ზედმეტი არ იქნებოდა დასმულ კითხვაზე მოკლე განმარტებითი პასუხი.

საკითხი ეხება პეტრე იბერის ავტორობას ე. წ. „არეოპაგისტული კორპუსის“ მიმართ, რომელსაც მანამდე მიაწერდნენ პირველი საუკუნის მცხოვრებ დიონისე არეოპაგელს. ეს უკანასკნელი აზრი, შექმნილი მეექვსე საუკუნეში, უარყოფილ იქნა ათასი წლის შემდეგ დასავლეთის რენესანსის ფილოლოგების ლორენცო ვალასა და ერაზმ როტერდამელის შემდეგ. ამის საბუთი ის იყო, რომ არეოპაგისტულ წიგნებში მოხსენებულია მეხუთე საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსის პროკლეს წიგნი სათაურით „კავშირნი თეოლოგიურნი“. საძიებელი გახდა, ვინ იყო ნამდვილი ავტორი „არეოპაგისტული კორპუსისა“, ნაცვლად ნატყუარი ანუ „ფსევდო-დიონისესი“.

საუკუნეთა განმავლობაში მეცნიერებმა მრავალი ავტორი წამოაყენეს და მრავალი უარყვეს. 1942 წელს გამოვიდა ჩემი წიგნი სათაურით „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“, რომელშიც ვამტკიცებდი მეხუთე საუკუნის ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის ავტორობას. ამ გამოცემას, სხვათა შორის, მხარი დაუჭირა ბელგიელმა აკადემიკოსმა ერნესტ ჰონიგმანმა თავის წიგნში „პეტრე იბერი და დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“ (ბრიუსელი, 1952 წელი). ამრიგად, თითქმის ოცი წელია, რაც ახალი პრეტენდენტი არ ჩანს და თანამედროვე მეცნიერება უმეტეს შემთხვევაში ამ კონცეფციას უჭერს მხარს როგორც საბჭოთა კავშირში, ისე საზღვარგარეთ.

რას წარმოადგენს ჩვენი საბუთები?

მე და ჰონიგმანს გვაქვს ერთი საერთო საბუთი და თითოც ცალცალკე, ასე ვთქვათ, გადამწყვეტი საბუთი.

საერთო საბუთი ემყარება პეტრე იბერის მასწავლებლის იოანე ლაზისა და ფსევდო დიონისეს მასწავლებლის იეროთეოსის იგივეობას (იდენტიფიკაციას). ამ იგივეობას ამტკიცებს შემდეგი გარემოება: მსოფლიოს იერარქიული აღნაგობის მოძღვრება, რომე-

ლიც მიუწერება იოანე ლაზს (ე. წ. „ვენუქს“), გამეორებულია ფსევდო-დიონისეს თხზულებაშიც. წყაროები: იოანე ლაზის მოძღვრებაზე ლაპარაკია იოანე რუფუსის „პრელოფორიაში“ („სავსეობა“). ხოლო იეროთეოსზე—ფსევდო-დიონისეს „ზეციურ იერარქიაში“.

როგორც ცნობილია „არეოპაგისტული კორპუსის“ ნამდვილი ავტორობის საკითხი დაისვა ბიზანტიაში მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლის პირობებში. 532 წელს მონოფიზიტებმა თავიანთი პოზიციების განსამტკიცებლად დაიმოწმეს ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ვითომდა ავტორი დიონისე (პირველი საუკუნისა) და ეს სახელი დააწერეს ამ წიგნებს. მონოფიზიტებმა ყურადღება არ მიაქციეს ნამდვილი ავტორის ანდერძს, რომელიც მან თავის ნიმუშვარ ტიმოფეს დაუტოვა, ჩემი ნაწერები საიდუმლოდ უნდა დარჩესო.

მსოფლიოს იერარქიულ წყობაზე მოძღვრება, როგორც ჩვენი შესაძარებელი საგანი, ორჯერ არის გადმოცემული: ერთხელ, როგორც ითქვა, იოანე რუფუსის თხზულებაში („პლეროფორიაში“), ისიც არა პირდაპირ იოანე ლაზის მიერ, თანაც რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ, მეორედ სირიული ორიგინალიდან ბერძნულად თარგმნილი. ეს ორი გადმოცემა ერთმანეთს ზუსტად არ ემთხვევა. თანაც ნაწილობრივ განსხვავდებიან თვით ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ შესრულებული რედაქციისაგან.

ამას იყენებენ ზოგიერთნი, რომ ჰონიგმანისა და ჩემი საბუთი, რომელიც იოანე ლაზისა და იეროთეოსის იგივეობას ამტკიცებს, როგორმე შეასუსტონ თითოთორლა გამოთქმისა და (არა პრინციპების) არ დამთხვევის გამო.

მაგრამ, როგორც ითქვა, ეს ჩვენი საერთო და არა სპეციალური საბუთია, თუმცა სავსებით დაურღვეველი. ამის გარდა პეტრე იბერის იდენტიფიკაციისათვის თვითეულ ჩვენთაგანს გადამწყვეტი საბუთი მოეპოვება, რომლებიც ურყევეია.

აკადემიკოს ე. ჰონიგმანის სპეციალური საბუთი სავსებით მარტივი და ნათელია: ეს არის იოანე ლაზის გარდაცვალების ფაქტი. იგი გარდაიცვალა ოთხ ოქტომბერს და ეს დღე პეტრე იბერმა, თანახმად წესისა, სინაქსარში შეიტანა როგორც იოანე ლაზის, ისე იეროთეოსის მოსახსენებელ დღედ.

იეროთეოსი ხელოვნური სიტყვაა. „იერონ“ ტაძარს ნიშნავს და „თეოსის“ ღვთისას. ცნობილია, რომ პეტრე თავის მასწავლებელს იოანე ლაზს პატივისცემის ნიშნად ზედმეტ სახელს „ღვთის ტაძარს“ („იეროთეოსს“) უწოდებდა. ოთხ ოქტომბერს, ცხადია,

გარდაიცვალა „ნამდვილი იეროთეოსი“, როგორც ამბობს ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) წიგნში—„საღმრთოთა სახელათათვის“ (11,9). იეროთეოსი, როგორც ფიქცია და არარსებული ადამიანი, ვერ მოკვდებოდა, მაშასადამე, 4 ოქტომბერს (464 წ.) გარდაიცვალა იოანე ლაზი, იეროთეოსად წოდებული. ამრიგად, პეტრე იბერის მასწავლებელი იოანე ლაზი აღმოჩნდა ფსევდო-დიონისეს ნაწერებში, როგორც „იეროთეოსი“. ამ საკვირვლად მარტივმა გარემობამ დაამტკიცა პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობა. წყაროები: ე. ჰონიგმანი, „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“, ნაწილი მეორე, ბრიუსელი. ფრანგულად. არსებობს ჩემი თარგმანი წინასიტყვაობით რუსულად, თბილისი, 1955 წელი, გვ. 38—39. ამ საკითხს ეხება აგრეთვე ბიზანტოლოგი ვ. გრიუმელი (ყურნალი „ლა ნუველ კლიო“, 1952 წელი, № 5, სადაც ის ე. ჰონიგმანის ამ საბუთს უწოდებს „საკვირველ აღმოჩენას“—„დეკუვერტ სიურპრენანტ“).

ჩემი საბუთიც არ არის რთული. როცა მონოფიზიტებმა დაარღვიეს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) ანდერძი და დაწერეს ავტორის, თუმცა ნატყუარი, მაგრამ მაინც რალაც სახელი, დაავიწყდათ, ამოეშალათ ე. წ. არეოპაგისტულ წიგნებში ზოგიერთი „სახიფათო“ ადგილი. ერთი ასეთი ადგილი დარჩა გაუსწორებელი წიგნში „საღმრთოთა სახელათათვის“ (11, 9-11). სადაც ფსევდო-დიონისე წერს, მიზეზთა ცალკე წიგნის ავტორი მე ვარო. ამ ბოლო დროს კი გაირკვა, რომ ეს წიგნი პეტრე იბერს ეკუთვნის.

წყაროებია: 1. პეტრე იბერის მოწაფემ სირიელმა ფილოსოფოსმა სერგი რეშაინელმა (გარდაიცვალა 536 წელს) სხვა არეოპაგისტულ წიგნებთან ერთად პეტრეს პატივსაცემად გადათარგმნა სირიულად მიზეზთა წიგნიც, 2) XII საუკუნის ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწმა დაადასტურა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ ხელთ ჰქონდა ქართულ ენაზე (ი. პეტრიწი, შრომები, 11, 219).

ამრიგად, დასტურდება, რომ ფსევდო-დიონისე აღმოჩნდა ავტორი ქართულ ენაზე დაწერილი „მიზეზთა წიგნი“-სა, რომელიც მან შეასრულა თავისი ხელმძღვანელის იოანე ლაზის მიერ პროკლეს წიგნიდან („კავშირნი თეოლოგიურნი“) ამოკრეფილი ადგილების გადამუშავებით.

ასეთია ძირითადად ჩვენი საბუთები პეტრე იბერის იდენტიფიკაციისა. ამათ გარდა ცნობები, რომ პეტრე იბერი ცნობილი მწერალი იყო, რომელსაც სხვები ბაძავდნენ, აქვს ზაქარია რიტორს და არა ზაქარია ქართველს, რასაც სწორად აღნიშნავს დოქტო-

რი ვარდი. დასავლეთში. ისე როგორც საბჭოთა კავშირში, დაიწერა მნიშვნელოვანი ნაშრომები ამავე საკითხზე. საქართველოში. როგორც ცნობილმა მეცნიერმა ჟერარ გარიტმა აღნიშნა რომის ერთ-ერთ კონგრესზე 1957 წელს. ენერგიულად უჭერენ მხარს პეტრეს იდენტიფიკაციას.

ცალკე უნდა აღინიშნოს, რომ დოკუმტმა ენუქაშვილმა დისერტაცია დაიცვა პეტრე იბერის თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ ტექსტის გამოკვლევის ნიადაგზე, ხოლო ახლახან გამოსცა მთელი „არეოპაგისტული კორპუსი“ ქართულ ენაზე ვრცელი გამოკვლევით (30 თაბახი, თბილისი, 1961 წ.).

თავისთავად ცხადია, რომ მთელი მასალა პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის შესახებ ვრცლად არის მოცემული როგორც ბელგიელი აკადემიკოსის ერნესტ პონიგმანის წიგნში, ისე ჩემს ნაშრომებში 1942 წლიდან ვიდრე 1961 წლამდე, რომელთა შორის დოქტორ ხაიმ ვარდისათვის (იგი რუსულ ენასაც კარგად ფლობს) შეიძლება გამოსაუდგე აღმოჩნდეს «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита»: 1942 წ. «Еще раз о Псевдо-Дионисия» 1955 წ. წამძვარებული ე. პონიგმანის წიგნის თარგმანისათვის, «История грузинской философии» 1960წ. და ჩემი უკანასკნელი მონოგრაფია «Петр Ивер и тайна Псевдо-Дионисия» (1961 წ. იბეჭდება).

ქართველი ერის ტრაგიკულმა ბედმა მეზუთე საუკუნეში მურვანი (შემდეგში პეტრე იბერი) სამშობლოდან ბიზანტიის კეისრის კარზე მიიყვანა, როგორც საწინდარი ბიზანტიისათვის სასურველი ანტიირანული პოლიტიკისა. მურვანს თან ახლდა თავისი მასწავლებელი მითრიდატე ლაზი (მომავალში იოანე), რომელთანაც ერთად იგი პალესტინაში გაიქცა და იქ — ჰაზასა და მაიუმში მოღვაწეობდა, რაც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის გადმოღებით გამოიხატა.

ბუნებრივია, რომ პალესტინელი სახელგანთქმული მკვლევარი ფრიად დაინტერესდა პეტრე იბერის, როგორც რუსთაველის „ინტელექტუალური წინამორბედის მოღვაწეობით. ბუნებრივია ისიც, რომ ქართულ სამეცნიერო ექსპედიციას პალესტინაში დოქტორ ხაიმ ვარდი დიდის თანაგრძნობით შეხვდა.

ასეთია ძალა მრავალი საუკუნით განმტკიცებული კულტურული ურთიერთობისა, რომელიც ხალხთა შორის მშვიდობისა და ურთიერთგაგების ნათელი გზაა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გერმანული თარგმანის ირგვლივ

„გერმანულ აღმოსავლურ სალიტერატურო ჟურნალში“, რომელიც ავსტრიაში (ვენაში) გამოდის, ამა წლის № 1—2-ში დაიბეჭდა პროფ. გ. დეეტერსის წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი თარგმანის შესახებ, რომელიც გერმანულ ენაზე შეასრულა ჰუგო ჰუპერტმა. გ. დეეტერსი საკმაოდ ცნობილი მოღვაწეა, კარგად იცის ქართული ენა და საკმაოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი; ყველაფერი ეს საინტერესოს ხდის მის წერილს „ვეფხისტყაოსნის“ ახალ გერმანულ თარგმანზე, მაგრამ ჩემი ინტერესი ამ წერილისადმი გამოწვეულია სხვა გარემოებით.

1937 წელს ჩვენი უნივერსიტეტის „შრომებში“ მე გამოვაქვეყნე პატარა, ნარკვევი თემაზე: „რუსთაველის აზროვნება და შემოქმედება“. ეს იყო ჩემი ცდა რუსთაველის გაგებისა, რაც უნდა სახელმძღვანელო ყოფილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ ჩემი თარგმანისათვის, რომელსაც მე ის იყო კიდევ შევუდექი. ჩემს ამ წერილს დაუყოვნებლივ გამოეხმაურა ვენის უნივერსიტეტის დოცენტი გ. დეეტერსი (იმავე ჟურნალის ფურცლებზე). ამ წერილში მან ბევრი შეუფერებელი რამ თქვა, მაგრამ მისთვის სათანადო პასუხი აღარ მომიხსენებია. მე შეიძლებოდა აღარც გამეხსენებინა ეს პატივცემული ავტორისათვის (ამ ხნის განმავლობაში ის ვენიდან დასავლეთ გერმანიაში გადასულა, ბონის უნივერსიტეტში), რომ მას, ზემოთ დასახელებულ წერილში, თავისი მცდარი შეხედულება არ გაემეორებინა რუსთაველის ხელოვნების ნაირობის შესახებ და თავისი 1937 წლის წერილზე არ მიეთითებინა. დღეს, ოცდაერთი წლის შემდეგ, ჩემი მდგომარეობა, ვითარცა რუსთველოლოგისა და ქართული კულტურის მკვლევარისა, მეტს მავალებს და მე იძულებული ვაბ პასუხი გავცე პროფ. გ. დეეტერსის განმეორებით შემოტევას.

პროფ. გ. დეეტერსის ახალი წერილი არსებითად „ვეფხისტყაოსნის“ ახალ თარგმანს ეხება და იგი ჰუგო ჰუპერტს ებრძვის; ამიტომ, მე თითქოს, შემეძლო მესამე მოღვაწედ ამ საქმეში არ ჩავრეულიყავი, მაგრამ დეეტერსის გამოსვლა ცილდება თარგმნის

გამო უბრალო რეცენზიის ფარგლებს და რუსთაველის ტექსტისა და განსაკუთრებით მისი ხელოვნების საკითხებზე დავობს.

ჰუგო ჰუპერტი მომეტებულად საქართველოში აკეთებდა რუსთაველის თარგმანს. აქ მას ბევრი მკვლევარი და მწერალი ხალისიანად ეხმარებოდა რჩევა-დარიგებით; ამათ ყველას ის მადლობით იხსენიებს მის მიერ შესრულებული თარგმანის შესავალშიც და ბოლო შენიშვნებშიც. მახსენებს, სხვათა შორის, მეც, მაგრამ მეცოტა მეტ პასუხისმგებლობას მაკისრებს. ასე მაგალითად, თავისი ნაშრომის შესავალში ავტორი წერს: „მრავალი რჩევისა და ხელის შეწყობისათვის განსაკუთრებულად დავალებული ვარ პროფ. შ. ნუცუბიძისაგან, რომლის ნაწერებიდან ვაკეთებულა ეს შესავალი და შენიშვნები“ („ვეფხისტყაოსნის“ ჰუპერტისეული თარგმნის შესავალი, გვ. 34);

ეს შეეხება რუსთაველის პომის იდეურ და სახელოვნო მხარეს; მთარგმნელმა კარგად შეიგნო რუსთაველის მსოფლგაგებისა და სახელოვნო ოსტატობის თავისებურება და ერთბაშად გაერკვა მასში. რაც შეეხება თარგმნის საკითხს, აქაც პ. ჰუპერტმა, როგორც ის აღნიშნავს, ასე თუ ისე გამოიყენა ჩემს რუსულ თარგმანში გამოვლენილი რუსთაველის ტექსტის გაგებაც და მისი თარგმნის ხერხებიც. ჩვენი თავაზიანი მთარგმნელი, ცხადია, აქარბებს ჩემი როლის შეფასებაში, როგორც იდეურ მხარის, ისე მთარგმნელობითი ოსტატობის საკითხში, მაგრამ ის მე დიდ პასუხისმგებლობას მაკისრებს თავისი განცხადებით მისი თარგმნის ბოლოსიტყვაობაში. პ. ჰუპერტი წერს: „მისი (ე. ი. ჩემი—შ. ნ.) ყურადსაღები ნამოქმედარი იყო აქ წარმოდგენილი თარგმანისათვის (სიტყვა-სიტყვით „გადაგერმანულებისათვის“) მრავალ შემთხვევაში შემამეცნებელი, მეგზური და სანიმუშო“ (შესავალი, გვ. 37).

ასეთია ორი გარემოება, რომლებიც მაძიულებს ვისარგებლო პროფ. დეეტერსის გამოსვლით და მას ძველი და ახალი ამბავი მოვახსენო. გზადაგზა მე მომიხდება პ. ჰუპერტისადმი ნაწილობრივ გამოქომაგება, კერძოდ იმ ადგილებში, სადაც იგი, ჩემი აზრით, უფრო სწორ გზაზე დგას, ვიდრე პროფ. დეეტერსი. მე კარგად ვიცი ჰუპერტის თარგმანის ღირსეობაც და ნაკლიც, მაგრამ დარწმუნებული ვარ, რომ მის ნაშრომში ღირსება უეჭველად ჰპარობს. რაც შეეხება გ. დეეტერსის იმთავითვე (1937 წლიდან) სადავო საკითხს: სადაც ცენტრი რუსთაველის დიდებისა—ფორმაში თუ იდეურ მარაგში, ამ საკითხშიაც პ. ჰუპერტი უკეთ გაერკვა.

ჯერ კიდევ თავის წიგნში „ქართული სამგზავრო კვერთხი“ (1954,

ბერლინი), ჰუპერტი წერდა, რომ „ნამდვილი რუსთაველი—ეს გვირგვინი აღმოსავლეთის ადრე რენესანსისა, აქამდე უცნობია დასავლეთ ევროპისათვის... საქმე ეხება ევროპული რენესანსის გენიალურ წინამორბედს, აღმოსავლურ-დასავლურ ჰუმანისტს და მსოფლიო კლასიკოსს, დანტეს, პეტრარკას და არიოსტოს რანგისას, ეხება მაღალეფერადობის ავტორს, რომელმაც ასი წლით დანტეზე ადრე, და ოთხი საუკუნით შექსპირზე ადრე რეალიზმის რევოლუციური აღმოჩენა ადამიანთა სულში უკუფენით განასახიერა... არც რუსთაველის ზუსტად თანამედროვეს—პარსიფალის ეპოპეის ავტორს—ვოლფრან ფონ ეშენბახს, არც არიოსტოს, „შმაგი როლანდის“ პოეტს, არ გააჩნდა ის იდეური თავისუფლება და მსოფლიოს წვდომა, რომელიც აქ ელინისტურ—ბიზანტიური განათლებებისა და აღმოსავლურ შთაგრძნობის ნაერთში გამოისახა“.

სწორედ ამ ხასიათის დებულებებმა გამოიწვიეს 1937 წელს დეეტერსის დიდი გულისწყრომა: მან დაუშვებლად მიიჩნია ჩემს მაშინდელ წერილში რუსთაველის დაყენება დასავლეთ ევროპის დიდ მწერალთა და მოაზროვნეთა გვერდით. ის წერდა, ქართველებს ძალზე უყვართ თავისი რუსთაველი და მხოლოდ ამით აიხსნება, რომ ისინი მას დასავლეთ ევროპის დიდ მწერალთა მაგალითად, დანტეს გვერდით ახსენებენ, მაგრამ საქართველოშიც ხომ არიან ისეთები, რომლებიც რუსთაველს არც ისე მაღლა აყენებენო. აქ მან მიუთითა ერთი ცნობილი ქართველი მეცნიერის ნაშრომის იმ ადგილს, სადაც, სამწუხაროდ, ასეთი მოსაზრება მართლაც გვხვდებოდა. ქართველმა მეცნიერმა, შეიგნო რა თავისი, ამ შემთხვევაში, შეცდომა, წიგნის ახალი გამოცემიდან ეს ადგილი ამოიღო; დეეტერსი კი, დღესაც მაინც კიდევ ამ მოსაზრებას იხსენიებს და იმეორებს, რომ რუსთაველის პოემის მომხიბვლელობა არსებითად მისი ფორმის წყალობითაა, მაშინ როდესაც მისი იდეური მარაგი ვერ შეედრება იმ დროის ევროპის ქვეყნების ლიტერატურასო (იხ. ზემოთ დასახელებული ჟურნალი, 1958, 1—2).

მაგრამ საქმე ის არის, დეეტერსს არავითარი საბუთი არ მოჰყავს იმის დასამტკიცებლად, რომ თურმე რუსთაველის შემოქმედების ძალა მარტოოდენ ფორმაში ყოფილა, ხოლო იდეურად თურმე მისი შედარება არ შეიძლება მისი დროის სხვა მწერლებთან. ჰ. ჰუპერტი, დამყარებული, სხვათა შორის, ჩემს მასალებზედაც, დეეტერსის საწინააღმდეგო პოზიციაზე დგას. ამიტომაც სრულიად სამართლიანად გამოითქვა რიუტელ-ლოენინგის გამომცემლობის ანოტაციაში, მთარგმნელის კონცეფციის მიხედვით, შემდეგი მოსაზრება:

„ბერძნების კლასიკური მემკვიდრეობა და აღმოსავლეთის ლა-ლი პოეზია ერთიმეორეს მჭიდროდ გადაეწნა მე-12 საუკუნის ან აღმოსავლურ ოდისეაში... აღრინდელი საქართველოს ეროვნულ-მა პოეტმა ჭეშმარიტად განასახიერა კულტურული შუამავლის როლი თავისი ქვეყნისა, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს აკავშირებდა“.

ასე გაიგეს გერმანიაში რუსთაველის პოემის მნიშვნელობა, რომელიც, არა მარტო გვერდში უდგას იმ დროის უცხოელ მწერლებს, არამედ, ანტიკურ მემკვიდრეობაზე დასყარებული, კავშირს აბამს უცხო ლიტერატურათა შორის.

როგორ აეხსნათ ორი ასეთი საწინააღმდეგო მსჯელობა რუსთველზე ორი გერმანელი მწერლის მხრივ? არ იქნებოდა სწორი გვეფიქრა, თითქოს ეს მოხდა იმის გამო, რომ თითოეული მათგანი დაეყარა თვით საქართველოშივე არსებულ ორ განსხვავებულ თვალსაზრისს, ან იქნებოდა ეს სწორი თუნდაც იმიტომაც, რომ ზე-ძოხსენებულმა ქართველმა მეცნიერმა ლირსეულად გაასწორა თავისი შეცდომა.

არა, განსხვავება დეეტერსსა და ჰუპერტს შორის არცოდნის და ცოდნის განსხვავებაა. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია გადავხედოთ ჰუპერტის თარგმნისათვის დამატებულ მთარგმნელის შენიშვნებს. ეს ცოდნა ჰუპერტს გაუადვილა გამოკვლევებმა, რომლებიც მის განკარგულებაში იყო, მათ ავტორებთან ერთად. ეს გასაგებიცაა—ჰუპერტს არ ჰქონდა საშუალება იმ დროის განმავლობაში, რაც ის „ვეფხისტყაოსანზე“ მუშაობდა, შეესწავლა ის მასალა, რომლის ცოდნა საჭირო იყო მისთვის და მან, ცხადია, მზა მასალით ისარგებლა და გამოიყენა.

პროფ. დეეტერსი არ იცნობს, ან ანგარიშს არ უწევს იმ კვლევა-ძიებას, რაც რუსთაველის ირგვლივ ჩატარდა 1937 წლის მისი წერილის შემდეგ, ე. ი. ოც წელზე მეტი ხნის განმავლობაში. მას უნდა მოეხსენებოდეს, რომ მას შემდეგ, რაც ის მე მეკამათებოდა, მე თვითონაც ვთარგმნე რუსთაველი რუსულ ენაზე და მრავალი ნაშრომი მიუძღვენი მას. ამ ხნის განმავლობაში წამოიჭრა საკითხი, რუსთაველთან დაკავშირებით, აღმოსავლეთის რენესანსის გამო. მე არ შემძლია რაიმე ვურჩიო დეეტერსს ამ წიგნთან დაკავშირებით, მაგრამ მას შეეძლო წაეკითხა ჰუპერტის შენიშვნებში, რომ გამოკვლევას „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ ყოველმა სპეციალისტმა ანგარიში უნდა გაუწიოს (შენიშვნები, გვ. 312 და შემდეგ).

ავრეთვე შეეძლო დეეტერსს ამოეკითხა ჰუპერტის შენიშვნებში არეოპაგისტული წიგნების ავტორის ამბავი, რომელიც „საბოლოოდ გადაჭრილ იქნა საბჭოთა მეცნიერის შალვა ნუცუბიძის მიერ... და რომელიც დაადასტურა ბელგელმა მეცნიერმა ჰონიგმანმა“ (იქვე).

ყველა ამაზე იმიტომ ღირს ლაპარაკი, რომ მეცნიერება, კერძოდ რუსთაველის ირგვლივ, ერთ ადგილზე არ დგას და არ შეიძლება მარტო მითითება საუკუნის თითქმის მეოთხედის წინანდელ მდგომარეობაზე.

1937 წელს, ოცდაერთი წლის წინათ, დეეტერსი შეაშფოთა ჩემს წერილში გაკეთებულმა შედარებამ რუსთაველისა დანტესთან, მაგრამ ამავე აზრს სხვებიც ხომ გამოთქვამდნენ! ასე მაგალითად, აკად. კეკელიძემ მხარი დაუჭირა ადრინდელი (მე-11—12 ს.) ქართული რენესანსის იდეას და 1947 წელს ჩემი წიგნის „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსის“, თუშცა ზოგიერთი შენიშვნებით, რედაქტორობა იკისრა. ერთი სიტყვით, დეეტერსმა, რუსთაველის შემოქმედების იდეური მხარის ამბები არ იცის და მისი აზრი, რომ რუსთაველი იდეურის მხრივ არ შეიძლება შევადაროთ მის თანამედროვე უცხო მწერლებს, ანგარიშგასაწევი ვერ იქნება, ვიდრე იგი სათანადო საბუთებს არ წარმოგვიდგენს.

დეეტერსს, თითქოს, უფრო ახალი წარმოდგენა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესახებ. ამ შემთხვევაში იგი ჰუპერტზე უფრო ძლიერია: მან საკმაოდ კარგად იცის ქართული ენა და რუსთაველის ტექსტს თავისუფლად კითხულობს. მას პრეტენზია აქვს მიუთითოს რა ზომით უკეთესი იქნებოდა რუსთაველის თარგმნა. ავიღოთ სანიმუშოდ ზოგიერთი მისი შენიშვნა ტექსტის გავებისა და თარგმნის საქმეში.

თავდაპირველად დეეტერსი აყენებს საკითხს პოემის თვით სათაურის თარგმნის შესახებ. მას არ აქვს გადამწყვეტი საბუთი როგორ უნდა ითარგმნოს—ვეფხი თუ ჭიქი და საკითხის ირგვლივ ეპკვის ალტერნატივით კმაყოფილდება. დეეტერსის მეთოდი ამ საკითხის კვლევისა შემცდარად უნდა ჩაითვალოს: ლექსიკონებს, თუნდაც ზოოლოგიურს, ამ საკითხის გადაჭრა არ შეუძლიათ. მთავარია აქ თვით რუსთაველის მიდგომა: მას ორივე ტერმინი აქვს ნახმარი და ორივე, ცხადია, ნესტან-დარეჯანის მიმართ, რადგან ტყავის ტარებას ტარიელისათვის ნესტანის მოგონების სიმბოლიური მნიშვნელობა ჰქონდა. თუშცა ჭიქი ნახმარია შესავალშივე, მაგრამ ძნელია იმის მტკიცება, რომ იგი პირდაპირ მხოლოდ ნესტანს ეხებოდეს:

„ივია ჩემი სიცოცხლე—უწყალო ვითა ჭიქია,
მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია“.

აქ პოეტია გადამწყვეტი: მას ჰყავს ქვემოთ (ე. ი. პოემაში ნაქები ის, ვინც მისი სიცოცხლეა. მაშასადამე, მარტო თვით პოემაში კი არაა „შეფარვა“, არამედ შესავალშიც. ამიტომ ამ „გაგებას“ არ შეიძლებოდა მისცემოდა უპირატესობა. უპირატესობა სახელის გამორჩევაში ეკუთვნოდა იმას, ვინც ვეფხის ტყავს ატარებდა სატრფოს მოგონების მიზნით.

„რომე ვეფხი მშვენიერი სახედ მისად დამისახავს,
ამად მიყვარს ტყავი მისი—კაბად ჩემად მომინახავს“.

პროფ. გ. დეეტერსი ეხება ტექსტის ერთ დიდ საკითხს, სახელდობრ 805-ე და 806-ე სტროფების საკითხს. საქმის მცოდნეებს მოესენებათ, რომ ეს ორი სტროფი არ შეიტანა საიუბილეო კომისიამ „ვეფხისტყაოსანში“. ამავე დროს ისინი არის ზოგიერთ გამოცემაში, მაგ., ს. კაკაბაძის, კონსტ. ჭიჭინაძის გამოცემებში. დეეტერსი იმ მოსაზრებით ხელმძღვანელობს, რომ აქ დაშვებული გრამატიკული წესი —სუბსტანტივში მრავლობითი ფორმა „გლახაკნი“, ხოლო ადიექტივში — „გულმხურვალეზი“ — დაუშვებელია. მხოლოდ სრულიად გვერანებულ ენობრივ პერიოდს შეეძლო ნი და გვერდით ე ბ ი ეხმარაო; ამის გამო, დეეტერსის აზრით, ასეთ გამოთქმებს რუსთაველს ვერ მივაკუთვნებთ (იგივე ჟურნალი, დასახელებული წერილი). გარამტიკულ თვალსაზრისზე რა მოგახსენოთ; პოეტური მოსაზრებით შოთა მათ ხშირად არღვევს. პოეტურადაც ეს ორი სტროფი მეტად ძლიერია. ამით ხელმძღვანელობდნენ უთუოდ სხვა გამომცემლები და კერძოდ კონსტ. ჭიჭინაძეც. რომელმაც ეს სტროფები შეატანინა პ. პეტრენკოს თავის თარგმანში; ამ თარგმანს კი დეეტერსი აქებს.

მე ვფიქრობ, რომ სტროფები 805-ე, 806-ე მაღალი პოეტური ღირსებისაა და მათი ამოგდება ავთანდილის ანდერძიდან არ იყო სასურველი. სწორედ ამიტომ ისინი მე ჩემს თარგმანშიაც შევიტანე და ჰუპერტსაც ვურჩიე თავის თარგმანში შეეტანა ისინი. მან ეს გააკეთა და თუმცა ამ სტროფების წარმართული (საერო) განწყობა სავსებით ვერ შეინარჩუნა (სამოთხე 805-ში და ცხონება 806-ში ნებისმიერი თარგმანია), მაგრამ ასეთ პირობებშიაც სტროფები მარჯვედ გამოიყურებიან.

არაა მართალი, თითქოს რუსთაველისათვის არ იყოს დამახასიათებელი ზემოთ დასახელებული ფორმები—სუბსტანტივის ნ ი-ს და ადიექტივის ე ბ ი-ს შეერთება. მოვიყვანოთ ამის მაგალითი:

1652-ე სტროფში ორჯერაა გამოყენებული რუსთაველის მიერ

დეეტერსის მიერ დაწუნებული „გავერანებული“ (verwilderte) ფორმა:

„კვლაცა უბრძანა ტარიელ: კმარს შენი ჰირთ ნახულები, გვახსოვან შენნი ჩვენზედა თვალნი ცრემლ-ნაფახულეები. სჯობს მოისმინო ნათქვამი. ქმნა ჩემგან განზრახულები, ბოროტი სცვალო კეთილად, გყვენ სპანი ხრმალ-მახულეები“.

როგორც ჩანს, რუსთაველს არ ეუცხოვება ასეთი შეერთება და ამ მხრივაც მე ისე, როგორც ზოგიერთ სხვებს, შემძლო ამ ორი მეტად პოეტური სტროფის „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანის ტექსტში შეტანა. მაშასადამე, რუსთაველს კანონიერად მიუჩნევია გამოთქმა „გლახაკნი გულმხურვალეები“. თარგმანში ეს გამოვიდა—„Armen mit heissen Herzen“. რაც ტექსტთანაც ახლოა. რადგან პატივცემული დეეტერსი გრამატიკულ თვალსაზრისზე იდგა, მან აქ ვერ შეამჩნია ნამდვილი ნაკლი ჰუპერტისა—მან იხმარა სიტყვები „სამოთხე“ და „ცხონება“. რაც, როგორც ითქვა, რუსთაველისათვის ამ ადგილზე სავსებით უცხო იყო. დეეტერსი არაა მართალი, როდესაც უსაყვედურებს ჰუპერტს, რომ ესა თუ ის სიტყვა თარგმანისა „ორიგინალში არ მოიპოვება“. როგორც ცნობილია, პოეტურ თარგმანს, შეუძლია იხმაროს ასეთი სიტყვები, მთავარი მხოლოდ ისაა, რომ ეს არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ავტორის მსოფლგაგებებს.

არაა მართალი დეეტერსი, როცა იგი უსაყვედურებს მთარგმნელს—რუსთაველის შაირს (ოთხივე გართმული პწყარით) არ უნდა მიყოლოდაო, და ურჩევს—ცაგარღოს ჭვარედინი, გართმევა უნდა მიგელოო. თავდაპირველად ჰუპერტი თვითონ ფიქრობდა არა ჭვარედინს, არამედ ფორმა AA—BB-ს მიყოლოდა, მაგრამ სხვებმაც და მეც ეს არ მოვუწონეთ, რაც გაბედა გერმანული პროსოდისათვის ეს ცოტა ძნელი საქმე. თუ, ორიოდ შემთხვევაში, ის იძულებული შეიქნა ხელოვნური გერმანული სიტყვა ეხმარა, ეს არ უნდა ნიშნავდეს, რომ რუსთაველის შაირის გერმანულად ჩვენება ამის გამო არ ღირდა. ეს იმიტაც გამართლებულია, რომ თვითონ რუსთაველი მიმართავს არა ერთგზის სახელდახელოდ შექმნილ უჩვეულო სიტყვებს: „უცხენმალეს“, „დაზე უფრო დესი“, ან კიდევ: „მუნ პირი ჩემი გაბროლდა და დაწვი გამელალდა“ და სხვ. რა თქმა უნდა, სიტყვათა შექმნა და წესების მსხვერვეა რუსთაველის პოემაში პოეტური სიძლიერისა და სილალის, და არა გაჭირვების შედეგია, მაგრამ დეეტერსი არ უნდა იყოს მართალი, თითქოს ჰუპერტს ხელოვნური და უჩვეულო სიტყვების ხმარება გაჭირვებისაგან მოსდიოდეს.

როგორც არ უნდა იყოს, გაუგებარი რჩება ერთი რამ: დეეტერ-

სი, ერთი მხრივ, ჰუპერტის საყურადღებოდ ამბობს, რომ მთავარი რუსთაველის შემოქმედებაში ფორმააო, რაც, როგორც ითქვა, დიდი შეცდომაა, და მეორეს მხრივ მთარგმნელს იმას უწუნებს, რომ ფორმას დიდ ყურადღებას აქცევსო. დეეტერსი ლოლიკასთანაც რომ ისე ახლოს იყოს, როგორც გრამატიკასთან, შეიძლებოდა ვინმეს ეთქვა, რომ ის წინააღმდეგობაშია ჩავარდნილი.

ასეთია მოკლედ პროფ. გ. დეეტერსის შენიშვნები. რაც შეეხება ჰუპერტის თარგმანის შეფასებას, იგი, თუ საჭიროდ დაინახავს, თვით უპასუხებს პატივცემულ რეცენზენტს.

პროფ. გ. დეეტერსს „ვეფხისტყაოსნის“ ჩემი რუსული თარგმანის არსებობის ამბავი ცოდნია, მაგრამ მას არ იცნობს. არ ვიცი რას უნდა ნიშნავდეს პატივცემულ დეეტერსის ნათქვამი, რომ „ფილოსოფიის პროფესორმა ნუცუბიძემ თარგმნა რუსთაველიო“. ჩვენ კარგა ხანია ვიცნობთ ერთიმეორეს, მან, როგორც ითქვა, ოცდაერთი წლის წინათ პატივი მცა და ჩემს უმნიშვნელო წერილს დაუყოვნებლივ საგანგებოდ გამოეხმაურა. ქართული ენის კარგ ცოდნას და პოეტური თარგმანის უნარს იგი შეეძლო ქართული წრეებისათვის დაეახლოვებინა და ჩვენი კულტურული თანამშრომლობის გზა გაეჩაღა. სამწუხაროდ, ეს არ მოხდა წარსულში. მიუხედავად (მასა და აგრეთვე ზოგიერთი შეცდომისა, რომლებზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ჩვენი მშვიდობიანი თანამშრომლობის პოლიტიკის ნიადაგზე. მზად ვართ, უკეთეს ორმხრივი სურვილი იქნება. მივესალმით მასთან მომავალში კულტურულ თანამშრომლობას.

„ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გერმანული თარგმანის გამო

„ვეფხისტყაოსანი“ გერმანულად ითარგმნება მესამეჯერ. პირველად იგი თარგმნა არტურ ლაისტმა, მეორედ — მარია პრიტვიცმა. ხოლო ამჟამად მას თარგმნის ჰუგო ჰუპერტი.

ა. ლაისტმა ვერ დაძლია „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნის სიძნელე, მ. პრიტვიცმა თარგმანი შეასრულა ომის ძნელ პირობებში; თბილისში ჩამოდიოდა შეძლებასდაგვარად და ჩემი კონსულტაციებიც, ჩანს, არ გამოადგა. თარგმანი მძიმე და მეტად არქაიზირებული გამოვიდა. მიუხედავად ამისა მ. პრიტვიცმა მთელი პოემა თავისებურად გამართა გერმანულად ოთხპწკარიანი გართმული ლექსით, და თუმცა დეტალები რუსთაველური ორკესტრობისა ვერ აითვისა, მაინც მისი თარგმანი ხელსაყრავი არ არის. საფუძვლიანი გადახედვის შემდეგ იგი შეიძლება დაიბეჭდოს კიდევ; დანტე ორმოცდახუთჯერაა თარგმნილი გერმანულად!

ჰუგო ჰუპერტის თარგმანის ხელმძღვანელობა მე დამევალა ერთი წლის წინ. მე, ცხადია, ვიკისრე მხოლოდ ტექსტუალური ხელმძღვანელობა და არა სტილისტიკური. ჩვენ ვიცით რუსული ენა, რადგან იგი ჩვენთვის თითქმის მეორე მშობლიური ენაა, მაგრამ ჩვენში ვერავინ დაიჩემებს უცხო ენების ასეთსავე ცოდნას. ჩვენ შეგვიძლია შევამჩნიოთ სტილისტიკური შეცდომა უცხო ენაზე, მაგრამ გასწორებას ყოველთვის ვერ შევძლებთ. „ვეფხისტყაოსნის“ გერმანულ ტექსტი უნდა წაიკითხონ საბოლოოდ (დასტამბვის წინ) გერმანული ბუნებრივი სმენის მქონე პირებმა, თარგმნისა და ლიტერატურის საკითხებში კარგად ჩახედულმა ადამიანებმა.

ჰუგო ჰუპერტი გერმანელი (ავსტრიელი) პოეტია. ჩვენ ხელთა გვაქვს მისი უცხოეთში უკანასკნელად დაბეჭდილი ლექსთა კრებული — Jahreszeiten („წლის დრონი“) და ვლ. მაიაკოვსკის თარგმანი — ორ ტომად. უკანასკნელმა არა თუ დიდი გამოხმაურება ჰპოვა უცხოეთში, არამედ გერმანულ თანამედროვე პოეტთა შორის მაიაკოვსკის მიმბაძველელებიც მოუპოვა.

მუშაობის დასაწყისშივე ჩვენ წინ დადგა ძირითადი საკითხი — რა გზით უნდა წავსულიყავით, რა ზომა უნდა აგვეჩია. ოთხპწკა-

როვანი მაღალი და დაბალი შაირი უცხოა გერმანული პროსოდისათვის, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ გერმანელი მკითხველი ვერ გაიგებს, ვერ შეითვისებს შაირის ზომას და ფორმას!

რუსულმა ლექსთაწყობამაც არ იცოდა შაირი, მაგრამ შესაძლებელი აღმოჩნდა მიახლოებითი რიტმული სვლების მიგნება და რუსთაველის შაირი სავსებით გასაგები და მისაღები გახდა. რუსი მკითხველისათვის, ყველა მისი ნიუანსებით: ალიტერაციით, კონსონანსებით და სხვ.

ჰუგო ჰუპერტს არ სურდა თავდაპირველად რუსთაველის კატრენის მიღება. ის შიშობდა — ვაი თუ ეს ფორმა არ ჰიილოს გერმანელმა მკითხველმაო — და მის ნაცვლად სხვადასხვა პროექტს იწილავდა, მაგრამ, როდესაც შევეუდექით რუსთაველის შაირისათვის გერმანული, მიახლოებით თანაბარი ზომის მონახვას და თარგმნას, ის დარწმუნდა, რომ კატრენით თარგმნა სავსებით მისაღები და განსახორციელებელია. ჰუგო ჰუპერტისათვის ნათელი გახდა, რომ რუსთაველის პოემის მონუმენტულობის ერთი მთავარი პირობა იყო შინაგანი კავშირი და მთლიანობა ფორმისა და შინაარსისა. ამის შემდეგ მას აღარ ეუცხოვა ალიტერაციებისა და სხვა საშუალების შეთვისებაც.

ჩვენ გვიჩვენებენ მიგველო თოთხმეტმარცვლოვანი და ისიც ჭრითმო პჭკარი, რომელიც თითქოს და უფრო ადვილი ასათვისებელი იქნებოდა გერმანელი მკითხველისათვის. ამ გზას ჩვენ არ დავადექით სრულიად შეგნებულად, რადგანაც რუსთაველის თარგმანი, პოემის ენობრივ — მეტაფორულ თავისებურებათა გამო სრულიად ვერ ჩაეტევა თოთხმეტ მარცვლოვან ლექსში და რუსთაველის პოეტური განძის ნაწილი უნდა დაიკარგოს. ასევე დაუშვებელია უცხო ენაზე რუსთაველის პოემის გაურითმავი თარგმანი. რუსთაველი მონოლითია სათქმელის და თქმის ნაირობის არტისტულ მთლიანობაში. ინგლისურმა, გერმანულმა და ფრანგულმა დღემდე არსებულმა თარგმანებმა ოდნავადაც ვერ გაუხსნეს გზა რუსთაველის გენიას უცხოეთში აღიარებისაკენ. არ იქნება გადაჭარბებული თუ ვიტყვით, რომ ამ დანაკლისს რამდენადმე ავსებს ჰუგო ჰუპერტის ახალი თარგმანი.

ამჟამად თარგმანის ნახევარზე მეტი უკვე შესრულებულია. უნდა ვიფიქროთ, რომ ტექსტი ძირითადად მზად იქნება შუა ზაფხულისათვის. ნათარგმნი ტექსტი ჩემს მიერ შედარებული, გზადაგზა სწორდება, მაგრამ ამის გარდა თარგმანის დამთავრების შემდეგ გათვალისწინებულია საგანგებო დრო, ასე ვთქვათ, საბოლოო შესწორებისათვის.

ჰუგო ჰუპერტმა საკმაოდ დიდი მუშაობა ჩაატარა თარგმანის დაწყებამდე. მან შემოიარა საქართველოს ისტორიული ადგილები მე-12 საუკუნისა, შეისწავლა როგორც მასთან ქრონოლოგიურად დაკავშირებული ძეგლები, აგრეთვე ტანსაცმლის კოლექციები, ნუმიზმატიკა და სხვ. იგი ხანგრძლივად რჩება საქართველოში და ქართული ლექსისა და მეტყველების სტიქიას ითვისებს. უნდა ითქვას, რომ მთარგმნელი ქართველი საზოგადოებრიობის თანაგრძნობით და დახმარებით აღფრთოვანებული დიდის გულმოდგინებით და გატაცებით მუშაობს.

ძნელი საქმე აწევს თავს მთარგმნელსა და მის კონსულტანტ — რედაქტორსაც, ყოველი ნაბიჯი ბრძოლით ასაღები ციხეა. უნაკლო იგი არაა და არც შეიძლება იყოს. ერთ-ერთი ხელის შემწყობი გარემოება ამ სიძნელის დასაძლევად ქართველი საზოგადოებრიობის თანაგრძნობა და დახმარებაა. დიდი საკითხი — როგორ მიიღებს გერმანელი მკითხველი რუსთაველის კატრენს — ნაწილობრივ გაირკვა: უცხოეთში დაიბეჭდა ჰუგო ჰუპერტის ამ თარგმანის ნაკვეთები, რამაც დადებითი გამოხმაურება ჰპოვა. ამის შედეგად გერმანიის ერთ-ერთი ცნობილი გამომცემლობა დაბეჯითებით ითხოვს მას გადაეცეს დასაბეჭდად რუსთაველის პოემის თარგმანი, ვიდრე მას მოსკოვის უცხო ლიტერატურათა გამომცემლობა გამოაქვეყნებდეს, ჩანს, შაირი არ შეიქმნა დაუძლეველი და აუთვისებელი გერმანელი მკითხველისათვის და ჩვენს ძეგლს კი მისი ორკესტრისა და პოეტურ-მეტაფორული თავისებურება შეუნარჩუნეთ.

ჩვენი მთარგმნელი, ქართველი საზოგადოებრიობის თანაგრძნობასა და დახმარებას მომავალშიც საჭიროებს. იმედია ჩვენი ქართული, საბჭოთა საზოგადოებრიობა ამას არ დაიზარებს და არც დააყენებს.

ქერნ. „დროშა“ № 4, აპრილი 1953 წ.

რუსთაველის ხელოვნების ერთი მხარისათვის

რუსთაველის თარგმანთა შედარებითი მიმოხილვა როგორც რუსულ, ისე, შექლებისდაგვარად, სხვა ენებზეც, უფრო გვიანი დროისათვის მაქვს გათვალისწინებული, მაგრამ რუსთველოლოგ გაიოზ იმედაშვილის მიერ მორიგი საინტერესო ძეგლის — თეიმურაზ ბაგრატიონის თხზულების — „განმარტება პოემა ვეფხის-ტყაოსანისა“ (თბილისი, 1960 წ.) მეცნიერულმა გამოცემამ მიიპყრო ჩემი ყურადღება.

საქმე ეხება გამომცემლის გამოკვლევის ერთ პატარა ადგილს, სადაც რუსთაველის პოემაში მაჯამის მნიშვნელობისა და აღნაგობის განმარტებასთან დაკავშირებით, ერთ-ერთ სახელდახელო მაჯამის რუსულ თარგმანთა შედარებით განხილვის ცდაა მოხდენილი.

ავტორი სავსებით მართალია, როდესაც აცხადებს: „მაჯამების მოხსნას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება პოეტის ტექსტის თარგმანთან დაკავშირებით“, მაგრამ ეს ასეა არა იმის გამო, „რამდენადაც ისინი ჯეროვნად შეუსწავლელობის გამო გაყალბებასა და რუსთაველის ჭეშმარიტი გაგების პირდაპირ საწინააღმდეგო განმარტებას შეიცავენ“. ავტორი მაშინაც მართალია, როცა მთარგმნელებს უსაყვედურებს, რომ „ჩვეულებრივ მაჯამაში იჭერენ მხოლოდ ზოგადად მიმსგავსებულ აზრს, რუსთაველის პოეტური ფერადობა კი განხნილი არ არის“. მთავარი მაინც ის არის, რომ მაჯამა რუსთაველის „პოეტური მეტყველების უაღრესად ექსპრესიული ფორმაა“, და ეს ჭმნის მის სიძნელეს გასაგებადაც და სათარგმნელადაც. მაჯამას შორს წასული პოეტური ძირები ჰქონდა აღმოსავლეთში და დასავლეთშიც. უკანასკნელად ის პროვანსის ლირიკაში თანხმოვან რითმამდე განვითარდა (ლუ რიმ ეკივოკ) და სიყვარულის უზენაესობის სასიმღერო იტალიურ ლექსს — „საამოსა და ახალ სტილს“ (დოლოჩე სტილ ნუოვოს) დაედო საფუძვლად.

რუსთაველის პოეზიაში მაჯამას ისეთივე ბუნებრივი ადგილი უჭირავს, როგორც გამღერების მაჟორს, ურომლისოდაც „ვეფხისტყაოსანი“ დაუმთავრებელია ფორმალპოეტურად და უსრულო შინაარსის დინამიკით. ამიტომაცაა, რომ რუსთაველის თარგმნა არ შეიძლე-

ბა მაჯამების გარეშე. თუ მაჯამამ, განსაკუთრებით, დასავლეთში. რენესანსის პოეზიის შესავალშივე, პოეტური მეტყველება ფილოსოფიურ პოეზიამდე მიიყვანა, ქართულმა პოეზიამ იგი სწორედ ასე გაიგო და სრულყო.

რამდენიმე საუკუნის შემდეგ, საქართველოში ფეოდალურ რეაქციასთან დაკავშირებით, საერთო იდეოლოგიური დეპრესიის პირობებში, მაჯამა გაშირების უბრალო ფორმად, უფრო უარესი, ჩონჩხად იქცა. ზოგიერთებს ისიც კი შესაძლებლად მიაჩნდათ, თითქოს მაჯამა ამ პერიოდის შენატანი იყო რუსთაველის პოემის სალექსო მარაგში. რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს აშკარა შეცდომა იყო: მაჯამა რუსთაველის პოეზიაში მისი უაღრესობის გზა და ხილია, ურომლისოდაც იგი არც უნდა ითარგმნებოდეს.

როდესაც დავრწმუნდი, რომ მაჯამა, როგორც მაღალი პოეტური ფორმა, ფორმალურ-პოეტიკური მომენტი კი არაა რუსთაველის შემოქმედებაში, არამედ ორგანული ნაწილია მისი პოეტური ამაღლებისა, გადაწყვიტე, რამდენადაც შესაძლებელი იქნებოდა, მეცადა მაჯამების იმავე ფორმით თარგმნა, როგორც და სადაც ის მოცემულია „ვეფხისტყაოსანში“. რა თქმა უნდა, იგივე ითქმის რუსთაველის ყოველ სხვა პოეტურ ორნამენტზე: ალიტერაციებზე, კონსონანტებზე, დომინანტებზე და სხვ. მკითხველს მოეხსენება, რომ მე ამათი გაკეთებაც ვცადე, რადგან ალიტერაცია ისე, როგორც მაჯამა, რუსთაველის პოეზიის ორგანოა და შემოქმედების ორგანიზმთან დაკავშირებული, და მათი ერთიმეორისაგან ჩამოშორება. სწორად მიწვდომალ რუსთაველის შემოქმედებაში ისევე შეუძლებელია, როგორც ხელის, როგორც ორგანოს ჩამოშორება სხეულისაგან. ტყუილად კი არ ამბობდა არისტოტელე: „ხელი, სხეულისაგან მოკვეთილი, მხოლოდ სახელითაა ხელი“.

არც ალიტერაციების თარგმანია ადვილი საქმე, რადგან ისინიც, სწორად და არა ფორმალისტურად გაგებული, ემსახურება პოეზიის მაღალ მეტყველებას და ღრმა აზრებს აქსოვს რთულ სახეთა მრავალფერადობაში.

სანიმუშოდ ავიღოთ რუსთაველის ალიტერაცია, სტროფი 1158 ეს სტროფი მოგვითხრობს, რომ ფატმანმა და მისმა ქმარმა უსენმა ვერ მოახერხეს რაიმე პასუხის მიღება ტყვედქმნილი ნესტან-დარეჯინისაგან, როცა ისინი ამასთან გამოცხადდნენ.

„რაცა ვკითხეთ. არა ვიცი, ესმა, ანუ არ ისმენდა;
ვარდი ერთგან შეეწევა, მარჯალატსა არ აჩენდა;
გველნი მოშლით მოვეყენეს. ბალი შეღმა შე-რა-შენდა...“

უკანასკნელი გადმოგვცემს შეხვედრის მთელ სიმძიმეს უთქმელად. სიჩუმის ძალით, და ამ დრამატული მომენტის გადმოსაცემად გამოყენებულია ალიტერაცია, რომელიც პწკარის პირველ ნახევარში შეზღუდულია კონსონანსებით „მო“. „მო“, ხოლო მათ შორის მოთავსებულია დომინანტური ჟღერა „შ“, როგორც პწკარის მეორე ნახევარში მოსალოდნელი ალიტერაციის დასაყრდენი.

ცნობილია, რომ ალიტერაციას ორი სახეობა აქვს: ეპიფორული, როცა საალიტერაციო ელემენტი -- სიტყვის დასაწყისია (ან თავისუფალია რაც დასაწყისის ეკვივალენტია) და ანაფორული -- როდესაც იგივე ელემენტი სიტყვის ბოლო ნაწილია. აქედან ნათელია, რომ ალიტერაციული პწკარის მეორე ნახევარი -- „ბალი შეღმა შერა-შენდა“ ანაფორულია. მიუხედავად სიმხელისა, მაინც ვცადე ამ პწკარის გადათარგმნა, როგორც პირველი ნახევრისა, სადაც უსრულო ალიტერირებას აქვს ადგილი, რადგან აქ მხოლოდ ორი ტერფია საალიტერაციო და, როგორც ითქვა, -- სასიგნალო „შ“-ს უჭირავს.

„გველნი“ აქ მოშლით ჩაშვებულ ნაწნავების მეტაფორაა, რის გაუხსნელობა რუსულ თარგმანში შეაშფოთებდა მკითხველს. შეგვეხენი „გველნი“ -- ნაწნავი -- КОСЫ. ალიტერირებისათვის საჭირო შეიქნა თმების არა პირდაპირი, არამედ ირიბად ჩაშვების გამოხატვა, რაც რუსულად ითარგმნა „КОСО“-დ. ამით შორის მოთავსებული სიგნალი „შ“-მ შექმნა პწკარის პირველი ნახევარი -- ЗМЕНИ КОС, ЕНСЕВШИХ КОСО“. ამით შემზადდა პწკარის მეორე ნახევრის ალიტერირება და ქართული „ბალი შეღმა შერა-შენდა“ გადაიქცა რუსულ -- „Шпрясь шли в широкій сад“-ად.

პოეტური სახე, ალიტერაციით გამოსახული, ნათელია: პოეტურ ბედვას ორი წერტილი აღმოაჩნდა: ნაწნავების წვრილ ბოლოდან „ბალისაკენ“, რომელიც თმებით ფართოდ შემკულ თავისაკენ მიდის. თანდათან გაგანიერებით. რუსთაველის ტექსტში ეს თანდათან განიერება გადმოცემულია გადაუთარგმნელი ტექნიკით აგებული სიტყვით შერა-შენდა, ე. ი. თმა ნაწნავის ბოლოში წვრილი, თანდათან გაშენდა, განიერცო და მთელ ბალად იქცა.

ამ სიძნელის გამო რუსულ თარგმანს ამ შემთხვევაშიც გადაკრავს მეტაფორის გახსნის იერი: Шпрясь шли в широкій сад, ე. ი. გველების სიმსხო ირიბად ჩაშვებული ნაწნავები თანდათან მსხვილდებოდა, ვიდრე ბალად არ განიერცო თავზე.

ამრიგად, ქართულის: „გველნი მოშლით მოკეცენეს, ბალი შეღმა შერა-შენდა“-ს გამოხატვა შესაძლებელი გახდა რუსულად:

Змен, кос висевших косо, ширясь шли в широкій сая. რა თქმა უნდა, „ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთს მთარგმნელს არც უცდია ამ ალიტერაციის დაძლევა.

მე შეეჩერდი ამ ალიტერაციაზე, ცხადია, მხოლოდ იმ ძიხვით, რათა ნათელი გამხდარიყო, რომ რუსთაველის ხელოვნებას ერთნაირად გამოსახავს როგორც მაჯამა, ისე სხვა სახელოვნო ხერხები და, სხვათა შორის, ალიტერაცია და რომ ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ არსებობს. ცხადია, გ. იმედაშვილის მსჯელობა მაჯამის მნიშვნელობის შესახებ არ ნიშნავს, რომ იგი რუსთაველის სხვა სახელოვნო ხერხებს ნაკლებად აფასებდეს.

აეტორს მოჰყავს როგორც „შეღარებით ნათელი აზრისა და შედგენილობის მაჯამური სტროფი“ (708) და მისი რუსული თარგმანების განხილვით სურს, ასე ვთქვათ, ნეგატიური გზით, აჩვენოს როგორ არ უნდა იქნას თარგმნილი მოყვანილი სტროფი. ამ გზით რამდენიმედ მაინც თითქოს უნდა გახდეს ნათელი, რაა მოცემული ამ მაჯამაში აზრისა და ხატოვნების თვალსაზრისით.

მე არ ვიზიარებ შეხედულებას, თითქოს მთარგმნელისათვის მოცემულ სინამდვილეს პოეტის ორიგინალი წარმოადგენდეს და არა ამ ორიგინალში მოცემული სინამდვილე. ამდენად მთარგმნელს შეუძლია დაშორდეს ორიგინალს, ორიგინალის სინამდვილის მიმართულებით და სხვანაირად სხვა რამ გამოსახოს თავის თარგმანში. მაგრამ ეს დაშორება განშორებას კი არ უნდა იძლეოდეს. თარგმანი არსებითად დიალექტიკური ამოცანაა ხელოვნებაში. განსხვავებით იგი მიმსგავსებას ემსახურება. თუ თარგმანი განსხვავებული არაა, იგი ორიგინალის გვერდით გაუმართლებელია. მაგრამ თუ იმავე დროს მიმსგავსება არაა, იგი თარგმანი არაა. ასეთია მხატვრულ ენაზე გადატანილი იგივეობისა და განსხვავების მთლიანობა, რაც წინააღმდეგობათა მთლიანობის შესახებ მხატვრულ-შემოქმედებითი თქმაა ლოგიკურ-ფილოსოფიური თქმისა.

გაიოზ იმედაშვილი იმ თავითვე გამოთქვამს თავის განაჩენს მის მიერ მოყვანილ 708-ე მაჯამური სტროფის რუსული თარგმანის ხუთ ნიმუშზე. აეტორს, ცხადია, შეიძლება სრულიად კანონიერად ჰქონდეს მიღებული ასეთი წესი კვლევისა: დასკვნის საბუთები მისთვის იმთავითვე ნათელია. ამიტომაც ეს აღვნიშნე არა როგორც ნაკლი; აღვნიშნე იმიტომ, რომ ამ წინასწარ დასკვნაში არაფერია ნათქვამი თვით მაჯამურ თარგმანზე, რაც არაა მთლად გასაგები, ვლადპარაკობთ და ემსჯელობთ მაჯამური სტროფის თარგმანზე და არაფერს ვამბობთ არა თუ წინასწარი დასკვნის სახით, არამედ, საზოგადოდ მაჯამურ

თარგმანზე. ამას იმიტომ კი არ ელაპარაკობ, რომ ყველა არსებულ თარგმანთა შორის მხოლოდ ჩემი თარგმანი წარმოადგენს მაქამურ სტროფის მაქამურადვე თარგმანს, არამედ იმიტომ, რომ გარკვეულად იმ აზრისა ვარ, რომ რუსთაველის თარგმნა მისი სახელოვნო საშუალებათა გარეშე ვერ ჩაითვლება ასე იუ ისე მიახლოვებულ თარგმანად.

აზრის გაგება და პოეტური გამოსახვის ადექვატურობა საერთოდ ეხება ყოველგვარ სტროფს, და როცა ისეთ სახელოვნო აქსესუარზე ელაპარაკობთ, როგორცაა მაჯამა, თუ უკანასკნელს ვთვლით არა უპრალო ფორმალისტურ სამკაულად, არამედ შემოქმედებითი მიზანდასახულობის ორგანულ ნაწილად, ცხადია, მაჯამა უნდა ითარგმნოს მაჯამად და სწორედ იმ ადგილზე, სადაც იგი თვითონ პოეტს აქვს გამოყენებული, და არა იქ, სადაც მას შემთხვევით წამოეკრა კალმის წვერი და მაჯამა გამოვიდა. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში არის მაჯამა, როგორც ერთ-ერთი ორგანო პოეტური ქმნისა, და მის კვლევას სერიოზული მიზანი ესახება.

გ. იმედაშვილი სწორად აფასებს მაჯამას რუსთაველის ორიგინალში და მის დამხმარე მნიშვნელობას თარგმანში. როგორც შებრუნებით, რეტროსპექტულ საშუალებას თვით ტექსტის გაგებისათვის. თუ ეს ასეა, მით უფრო გაუგებარია, რომ მაჯამური სტროფის მაჯამურ თარგმანზე ის ამახვილებს ყურადღებას.

თუ ეს ასეა, და თუ საქმე გვაქვს არა გარკვეული ღირებულების მქონე პოეტური ნაწარმოების თარგმანთან, არამედ მისი გაგების ამოცანასთან, აღმოჩნდება, რომ თარგმანის საქმე გაკეთებული ყოფილა; თუ „მასში არაა დაკარგული სტროფის არც ერთი თემა“, შესაძლებელი სიზუსტითაა ამოხსნილი მისი აზრი და დაკვირილა საერთო განწყობა“.

ასეთი მიღწევა, თურმე, მოცემულია მ. უორდროპის მიერ შესრულებულ თარგმანში, და გ. იმედაშვილს აწუხებს, რომ ეს თარგმანი „ჭერ კიდევ ჭეროვნად არ არის შეფასებული და გამოყენებული“.

შემიძლია დავეთანხმო ჩემს ძველ მეგობარს გაიოზ იმედაშვილს, რომ, თუ თარგმანი სათარგმნელის გაგებას ნიშნავს, მაშინ პროზაული თარგმანი, როგორცაა მ. უორდროპის თარგმანი, შეიძლება, მართლაც, იყოს „გამოყენებული“, მაგრამ სტროფების აზრისა და განწყობის გაგება და „შესაძლებელი სიზუსტით ამოხსნა“ ხომ არა პოეტური ნაწარმოების პოეტურსავე ფორმაში გარდასახვა მის იდეათა მთელი სამყაროთი, სახეებით, ორკესტრირებით?

დღეს დგას საკითხი „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური თარგმანის

შესახებ; იუნესკომ იგი დაავალა ნიჭითა და ერუდიციით საკმაოდ აღჭურვილ ინგლისელ მწერალს და მკვლევარს სტივენსონს. მ. უორდროპის ინგლისური თარგმანის მარტო „გამოყენების“ საკითხი რომ იდგეს, საქმე გაადვილდებოდა, მაგრამ ხომ ვიცით, თუ როგორის სიფრთხილით და იმავე დროს დიდი ცოდნით ეძებს სტივენსონი (იხ. ფრანგულ ენაზე ამ წელს გამოქვეყნებული მისი ნარკვევი) „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური გადათარგმნის შესაძლებლობებს. ამ მიზნით მან გააანალიზა ინგლისური პოეზიის მრავალი ისტორიული სახე შესაფერისა და ადექვატურის საპოვნელად. რა დახმარების გაწევა შეეძლო ამ ძიებისათვის მ. უორდროპის თარგმანის გამოყენებას? „ვეფხისტყაოსნის“ გაგებისათვის სტივენსონს, რომელმაც, როგორც ეს ქართულ მკითხველს თავის დროზე მოვახსენე, შესანიშნავად გადააინგლისურა „ამირან-დარეჯანიანი“. საექვოა დახმარება ქირ. დებოდეს. სათარგმნელი ტექსტის გაგება უდავოა, აუცილებელია თარგმანისათვის. მაგრამ ეს კიდევ არაა თარგმანი. იგი მხოლოდ პირობაა თარგმანისათვის.

ამიტომ „ვეფხისტყაოსნის“ მაჯამური სტროფის რუსული თარგმანების გვერდით მ. უორდროპის პროზაული თარგმანის მოხმობა ზედმეტად ფართო მიდგომაა საკითხისადმი. მოყვანილი სტროფის ფარგლებში რომ დავრჩეთ, მ. უორდროპის თარგმანი არაა სანიშნუ-შო. მ. უორდროპი რუსთაველის „სამ აღს“ სამუშაოდ თარგმნის (ინგლისურად „სიმუმ“), მაგრამ აქ მრავალის მხრივ აკლია სიზუსტე. ვერ ერთი, — რუსთაველი ლაპარაკობს არა ფიზიკურ აღზე, არამედ მორალურზე, განცდათა სიმწვევებზე ია. მაშასადამე, მაინცადამაინც რომელიმე მეტეოროლოგიურ მოვლენასთან ამის გაიგივება არ ივარგებს, მით უმეტეს, არ ივარგებს მისთვის ფიზიკურ-გეოგრაფიული არეს ფიქსაცია. „ტარიელი ხომ ამ დროს სწორედ ისეთ ქვეყანაში იმყოფება, სადაც ასეთი ქარი ქრის“, — წერს ჩვენი ავტორი, რაც არაა გამართლებული. (გვ. 021).

ალი რუსთაველთან ცეცხლად, მწველად რჩება მორალურის მნიშვნელობით და სიტყვა „სამი“ (რიცხვი) რუსთაველთან ხარისხის მაჩვენებელია. ასეთის მნიშვნელობით „სამი“ ისევე იხმარება რუსთაველთან, როგორც ზოგი სხვა რიცხვი — შვიდი, რვა, ხშირად ერთადაც — „შვიდით ურვა“. მაგრამ ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ რუსთაველი არ კმაყოფილდება იმ დაწვის მარტო წინასწარი გადმოცემით, რომელიც მოვლის ავთანდილს თინათინთან გაყრისას, საშველად ტარიელისა. 1026 სტროფში პოეტი გვაჩვენებს უკვე ასეთი მდგომარეობის დადგომას.

„რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გმირთა სამსალებისა;
რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა,
არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსა ლებისა,
შენ ხარ მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალებისა“.

პირველი აქ არის ის, რომ მაჯამური სტროფი ორი ანალოგიური მდგომარეობისათვის არის გამოყენებული და, მაშასადამე, ეს შემთხვევითი კი არაა. არამედ ძირითადშემოქმედებითი კანონზომიერების გამომხატველია.

1026-ე მაჯამური სტროფი ისევია გამოყენებული უძლიერეს სულიერ ძვრათა გადმოსაცემად, როგორც მისი წინამორბედი და გამათვალისწინებელი სტროფი — 708-ე. ავთანდილს სინამდვილედ ექცა ის, რასაც წინასწარ გრძნობდა. ამიტომაც 1026-ე მაჯამური სტროფი იძლევა საწულებას გავიგოთ ის, რასაც შესაძლებლობის სახით იძლევა 708-ე სტროფი. პირველი, რაც აქ ნათელია, — საქმე გვაქვს მორალურ ტყვივლებთან, რაც აქ სიცხითაც და დაწვითაც გამოიხატება, და რაც ახალ საფეხურთან ერთად, გამოსახვის ახალ ფორმას ეზიარება სამსალას, შხამს, გასამსალებას, მოშხამვას.

ინტენსივობა სულიერი ტანჯვისა, ცეცხლითა და შხამით გამოხატული, გულს უკავშირდება და იმდენად უფრო ძლიერადაა მოცემული 1026-ე მაჯამურ სტროფში, რამდენადაც სინამდვილე უფრო რეალური და ძლიერია, ვიდრე მისი შესაძლებლობა. ამას კარგად გვასწავლის დიალექტიკური განსხვავება კატეგორიებისა — შესაძლებლობისა და ნამდვილისა. ამიტომაცაა გმირი ავთანდილი ჩივის — „რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გმირთა სამსალებისა, რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა!“

ამჟამად, რომ 1026-ე მაჯამური სტროფი არკვევს უდავოდ, რომ „სამი“, რომელიც დომინანტი იყო 708-ე მაჯამურ სტროფშიაც, ხარისხის და ძალის მაჩვენებელია და, მაშასადამე, სამ ალი — ცეცხლის, მორალური მოშხამვის, ტანჯვის მაჩვენებელია, და არა ფიზიკური მოვლენა, ცხელი ქარი, რომელიც შეიძლება სამუშთან გავიგოთ და მისი მეტეოროლოგიური ფარგლები ვეძიოთ მატერიკების განლაგებაში.

იგივე აზრი 1026-ე მაჯამურ სტროფის მესამე ტაეპში კიდევ უფრო ხაზგასმითაა მოცემული: „არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსალებისა“ — ე. ი. ერთის ნაცვლად სამი ჭრილობისა. მეოთხე ტაეპი კი ასრულებს მთელ ტრაგიკულ პასაჟს: მიზეზი უმძიმესი სულიერი ტანჯვისა და შხამისა არის გაყრა, დაშორება, ვერ ხილვა თინათინის სახისა.

რუსთაველმა მარტივად და, მაშასადამე, გენიალურად აჩვენა, რომ

ცეცხლი ანუ ალი, რომელიც უნდა მოსდებოდა გაქრილ ავთანდილს (სტროფი 708-ე) და მოედვა კიდეც (სტროფი 1026-ე), სადმე გეოგრაფიულ სივრცეთა შორის საძებარი კი არ იყო, არამედ მას თან მიჰქონდა, როგორც „თინათინის გონება“ (ე. ი. მოგონება), რომელიც ერთსა და იმავე დროს ავთანდილს ახლავს „მისად სალხენად გულისა“ და მეორეს მხრივ არის „მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალებისა“.

ესეთია, ერთ დიალექტიკურ მთლიანობად შეკრული. ავთანდილის ტრაგიკული განცდები — ცეცხლისაგან დაწვით განსახიერებელი, და მისი საფეხურები, მაჯამების საშუალებითაა მოცემული. აქედან ნათელია, — რა დიდი მნიშვნელობა ეძლევა მაჯამების გამოყენებას რუსთაველის შემოქმედებაში და რამდენად დაუშვებელია რუსთაველის თარგმნისას მაჯამების გვერდის ავლა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი სწორედ იქ, სადაც პოემის ტექსტის შემკვრელად გამოდიან, ძნელი და თითქმის შეუძლებელი სათარგმნელია ყველა ენაზე.

ვისაც მაჯამის, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ დინამიკურობის გამოხატველი ხერხის ჩვენება უნდოდა. მას ორი სტროფი 708-ე და 1026-ე უნდა ერთად განეხილა, რადგან ყველაზე ნათელი სახე სიუჟეტური დინამიურობისა, სადაც ტრაგიკულობა, როგორც ესთეტიკური კატეგორია, იშლება, არის გადასვლა შესაძლებლობიდან სინამდვილეზე. ორივე სტროფში, პირველ ტაეპში ლაპარაკია ჯერ დამწველი ცეცხლის შესახებ, ხოლო მეორე ტაეპში — გულის შესახებ. ერთხელ ის ისრის საგანია, მეორეჯერ სამი სალი კლდისებრ მის გაქვავებაზეა ლაპარაკი.

ამოვდიოდი რა ჩემი სახელმძღვანელო პრინციპიდან, რომ რუსთაველი უნდა ითარგმნებოდეს მთელი მისი სახელოვნო ორგანონით, — 1026-ე მაჯამაც გადავთარგმნე რუსულად. ამ მაჯამის თარგმნა განსაკუთრებულ სიძნელეს შეიცავდა, მაგრამ უკან დასახევი გზა არა მქონდა და, ასე თუ ისე შიახლოვებით, განსხვავებულის — მსგავსებით გავაკეთე იგი.

მოვიყვან ამ მაჯამას ჯერ ქართულად და შემდეგ ჩემს რუსულ თარგმანს.

„რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწუავს გმირთა სამსალებისა!
რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამსალებისა!
არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსალებისა.
შენ ხარ მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალებისა“.

პირველ და მეორე ტაეპში „რად“ კითხვის გამოხატულება კი არაა, არამედ „რადგან“-ისაგან შემოკლებული სიტყვაა. ამიტომაც აქ ავთანდილის განცდების გადმოცემაა, რომელსაც უკანასკნელ მი-
20. შ. ნუტუბიძე

ზეზამდე მიყვართ, ამიტომაც ეს მაჯამური სტროფი ნარატიულად
დავიწყე:

«Расплавляет сердце пламя, что герою горше яда,
Камеися, сердце ищет из трех скал себе нарядя,
Но нельзя одним ударом причинить разрез в три ряда.
Вижу в мире лишь отраду, твоего лишившись взгляда».

სარიტმო სიტყვად რუსულად აღებულია იგივე, რაც ქართულ
ჟედანში — სამსალებასა. ცნობილია, რომ მაჯამების აგებულება
ცვალებადია. სუფთა მაჯამაა, როცა ერთი და იგივე სიტყვა, როგორც
თანხმინანობა ანუ თანხმოვანება — პროვანსული ლირიკის — „ეკვი-
ვოკი“ — არის აღებული სტროფის ოთხივე ტერფში. მაგალითად:

სტრ. 494-ე

„ღმერთმან თუ მცა ენა ჩემი, ქებად შენდა უშენოსა,
შენთვის მკვდარი, აღარ ვიტყვი, მაშა მომკლავ უშენოსა;
მზემან ღომსა ვარდ-გიშერნი ბალი ბაღად უშენოსა,
შენმან მზემან. თავი ჩემი არვის მართებს უშენოსა!“

მე, ცხადია, ამ მაჯამის გაკეთებაც ვცადე და მხოლოდ ერთი თვით-
ნებობა დავუშვი; მესამე ტაეპში „ბალი-ბაღად“-ის გამეორებული
სახის ნაცვლად ქართული მითოლოგიის „დარი“ ჩავსხი, როგორც აყ-
ვავების სიმბოლო. თუ ეს მისაღებია, მაშინ ჩემს თარგმანში წმინდა
მაჯამა (494) გამოიყურება ასე:

«Коль тебя достойно славить обрела бы я даром,
Я тебя, и смерть приемля, упрекать не буду даром.
Где в цветник из роз агатов я выращу лучистым даром.
Вне тебя, клянусь светилом, я ничьим не буду даром».

არის მაჯამები, რომლებშიაც სარიტმო სიტყვა იგივეა სამჯერ, ორ-
ჯერ და ერთხელაც, ხოლო ამ სახით ის შედის ყველა სხვა სარიტმო
სიტყვაში. 1026-ე სამაჯამო სტროფი რუსთაველისა რთული კომპო-
ზიციისაა: სარიტმო სიტყვა „სამსალებისა“ ორჯერ დანაწევრებუ-
ლია — „სამ სალებისა“, „სამსა ლებისა“, ხოლო მეოთხეჯერ შედის
სხვა სიტყვაში „გასამსალებისა“.

მე, როგორც ითქვა, ავიღე ორიგინალის სიტყვა „სამ სალები-
სა“. — „Яда“ ერთხელ, ხოლო სამჯერ გამოვიყენე რუსთაველის წე-
სი სარიტმო სიტყვის სხვა სიტყვაში შეყვანისა.

ამ გზით მივიღე 1026-ე მაჯამური სტროფის მიახლოებებითი თარ-
გმანი.

თუ თარგმანი არის სხვანაირად იმავეს თქმა, ანუ განსხვავებუ-
ლის მსგავსება, მაშინ არ უნდა შეგვაშფოთოს თარგმანის ტექსტის
საჭირო განსხვავებამ, რაც გზაა მსგავსებისაკენ. ამ სხვანაირობას

თავისი საზღვარი აქვს, რომლის უმაღლესი საფეხური მსგავსებაში გადადის. აქ დიდ თეორიულ პრობლემასთან გვაქვს საქმე: მსჯელობა შეუძლებელია. თუ იგი განსხვავებულის იგივეობა არაა. ეს ფილოსოფიური დებულება, გადატანილი ხელოვნების და, კერძოდ, თარგმნითი ხელოვნების ენაზე, ქმნის თარგმნის არსს.

ცხადია, ამ წესს ვერავითარი თარგმანი ვერ გაექცევა, თუ იგი უნდა დარჩეს იმად, რაც ის არის. მაჭამური სტროფი ამ მოთხოვნას ყველაზე მწვავედ განიცდის, მაგრამ სხვაც, პროზაული თარგმანის შემთხვევაც, ამავე წესს ემორჩილება. ჩვენი ავტორის მიერ მოწონებული ინგლისური თარგმანი ასევე ცვლის ორიგინალის ტექსტს მსგავსების მისაღებად.

708-ე მაჭამური სტროფის მ. უორდროპისეულ თარგმანში არაა გადმოცემული რუსთაველური ცნება „გაქრა“, „გაქრილი“, რომელიც სიყვარულისაგან გაქცევას ნიშნავს, რომელიც განშორების სიმწვავეთ მისივე შემსუბუქებას ემსახურება. მ. უორდროპმა ორი ტერმინი იხმარა „Wan der“ (უონდე)—მოხეტიალე. მგზავრი და zoumer იმავე მნიშვნელობით. არც ერთი ეს ტერმინი რუსთაველურ „გაქრას“ არ ნიშნავს და მისი მნიშვნელობა ინგლისური თარგმანისათვის დაკარგულია.

მეოთხე ტაეპში shelter—საფარსაც ნიშნავს და სამალსაც, და ამდენად მისაღებია, მაგრამ მეტად კონკრეტულია რუსთაველურისაგან განსხვავებით და ამიტომ მის „ძებნას“ seeking-ს დაუკავშირდა, რითაც, როგორც „სამუმის“ შემთხვევაში, აცდენილია პოეტური სახის მორალურ იერს. მწვავე განცდებისაგან თავის შეფარება, როგორც პოეტური სახე, გადარიბებულია ინგლისურ თარგმანში „საფარის ძებნით“, რაც გამოწვეულია კონკრეტული, ფიზიკური საფარის ხელსახეობით. ქართულმა პოეზიამ სხვაგანაც ცადა გაქრილი სულის სიმწვავისაგან შეფარების ასახვა — ეს იყო ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანში“: „ნუ შეეფარვი, ჩემო მფრინავო, ნურცა სიტხესა, ნურცა ავდარსა“. სიტყვები „შეეფარვი“ და „მფრინავი“ თავისებური კონსონანტით უდავოდ მოწმობს, რომ ბარათაშვილის განწყობაში რუსთაველურმა ხმათა შეწყობამ იელვა ძლიერი განცდის უკუსათენად.

„მერანის“ ჩემს რუსულ თარგმანში ვცადე ეს მომენტი ასეთსავე ხმათაშეწყობით გადმომიცა:

«Не укрывайся, мой крылатый ни от жары, ни непогоды,
Ты не жалеи, что утомлюсь я—наездник твой презрел невзгоды».

ამდენად, ჩვენი რუსთაველოლოგის გ. იმედაშვილის მიერ „ვეფხის-

ტყაოსნის ინგლისური თარგმანის ყველაზე მართებულ გაგებად გამოცხადება, მრავალის მხრივ არაა გამართლებული.

ვსარგებლობ რა ჩვენი ავტორის ცდით—რუსთაველის ისეთი სახელოვანი ხერხის, როგორცაა, მაჯამა, რუსული თარგმანის შედარებითი განხილვის ცდით, ერთგვარ წინასწარ მოსაზრებათა შემდეგ. გადავდივარ საკითხის ამ მხარეზე.

მართალია, რომ „მაჯამების ამოხსნას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება პოემის ტექსტის თარგმანთან დაკავშირებით“. ავტორის ამ განცხადებას უსათუოდ ის აზრი აქვს, რომ მაჯამური სტროფის ამოხსნა დიდ სიძნელეს წარმოადგენს, თორემ „ამოხსნას“ ყოველი სტროფის თარგმანისათვის აქვს მნიშვნელობა. და აქ სპეციფიკურ—მაჯამური არაფერია. თუ ამოხსნის ამოცანის იქით მაჯამას, როგორც ასეთს, ვერ ვხედავთ, მაშინ გაუმართლებელია მაჯამის თარგმანზე ლაპარაკი, და ყოველი სტროფი ნიველირებულია. ავტორი ლაპარაკობს „შედარებით ნათელი აზრისა და შედგენილობის მაჯამური სტროფის“ შესახებ (118). იბადება კითხვა: ეს მეტად თუ ნაკლებად ნათელი აზრი და შედგენილობა მაჯამური ხერხის შედეგია, თუ იგი შეიძლება არამაჯამურ სტროფებსაც ეხებოდეს? თუ მაჯამურ სტროფებზეა ლაპარაკი, ვიმეორებ, მაშინ ლაპარაკი უნდა იყოს არა „მაჯამური სტროფის რუსულ თარგმანზე“, არამედ მაჯამური სტროფის რუსულ მაჯამურ თარგმანზე. ამის გარეშე რაღაა აქ სპეციალურად საძიებელი: მეტ-ნაკლები სინათლე აზრისა და შედგენილობისა ხომ ყოველ სტროფს გააჩნია? მაჯამური სტროფი, რამდენადაც იგი შემთხვევითი აქსესუარი, კუთვნილება კი არაა რუსთაველის ლექსისა, არამედ რთულ განცდათა და სიტუაციათა გამოხატვის იარაღია, ორგანონია, და იგი, როგორც ითქვა, აუცილებლად მაჯამითვე უნდა ითარგმნებოდეს.

საქმე ის კი არაა, რომ მთარგმნელს შემთხვევით გამოუვიდეს მაჯამა ისეთ ადგილზე, სადაც იგი რუსთაველს არ მოეპოვება, არამედ ეს უნდა მოხდეს სწორედ იმ ადგილზე, სადაც მაჯამა ორიგინალში, როგორც შემოქმედების აუცილებელი იარაღი, გამოყენებული აქვს თვით რუსთაველს. შემთხვევითი მაჯამა შესაძლებელია, და დასაშვებია, რომ მასაც თავისი მოტივირება, გამომწვევი გააჩნდეს, მაგალითად, სტროფი 802-ე ისეთი წარმტაცი აგებულებისაა და გართმევით მოვარაყებელი, მასში ისეთი დრამატული მომენტია გადმოცემული, რომ მთარგმნელი, თუ ის საკმაოდ ეზიარა რუსთაველურ მომაჯადოებლობას, ადვილად შეიძლება მაჯამური სტროფის ქლერადობაში მოექცეს.

მოვიყვან ამ სტროფს ქართულად: („ანდერძი ავთანდილისა“)

„თუ საწუთრომან დამამხოს. ყოველთა დამამხობელმან,
„ლარიბი მოკვდე ღარიბად. ვერ დამიტიროს მშობელმან.
„ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან.
„მუნ შეიმწყალოს თქვენმავე გულმან მოწყალე. „მომობელმან“.

რუსულად:

«Если буду я низвергнут разрушающим все миром
И умру один, не слыша плача тех, чьим был кумиром.
Не одет рукой питомцев и святым не мазан миром,
Пусть твое благое сердце эту весть приемлет с миром».

რუსთაველს აქ მაჯამური სტროფი არა აქვს, თუმცა შეიძლება
ჰქონოდა ყველა მონაცემის მიხედვით, მაგრამ ეს სტროფი შექმნი-
ლია ისეთი დიდი ოსტატობით და ღრმა გართმევით, რომ იგი მაჯამას
თავისუფლად გაეჭიბრებოდა. მე ეს რუსული მაჯამა, რომელიც გა-
კეთებულა სარიტმოდ სიტყვაზე „МИРОМ“, ერთს შემთხვევაში მის
სხვა სიტყვაში შესვლით — КУМИРОМ. როგორც ეს აქვს 708-ე
სტროფს — „ნა-სამალი“, შეგნებულად არ გამოკეთებია; მისი მაჯა-
მობა შეევამჩნიე, როცა იგი: უკვე გაკეთებული, გადავიკითხე. მე
ღღემდის არ ვიცი, როგორ გაკეთდა ის, მაგრამ ღღესაც მჭერა, რომ
მას, როცა რუსთაველი პალესტინაში — ელოდა, რომ „მოკვდებოდა
ღარიბად“, ე. ი. მარტოხელად და ეულად. ეს სტროფი, ადამიანუ-
რობის მიღმა მეღერავი, თან დასდევდა. ჰოუცილებელი, როგორც
სიკვდილი. შემთხვევითი მაჯამა მაინც არაა დამსახურება რუსთავე-
ლის მთარგმნელისა. მაჯამა უნდა იყოს თარგმნილი იქ, სადაც ის თვით
რუსთაველს აქვს გამოყენებული. სულ ერთია. იქნება იგი მთლიანად.
თუ ორ ტაეპიანი. რუსთაველს ასეთებიც აქვს. ასეთია. მაგალითად,
298-ე სტროფის მეორე ნახევარი. მაჯამურად გართმეული.

„იაგუნდი ეგრეცა სჯობს. ათასჯერმცა შინა შინდა,
შენ გეახლე სიკვდილამდის. ამის მეტი არა შინდა!“

ამ ორი პწყარის მაჯამურობის უგულვებელყოფა მკითხველისა და
მთარგმნელისათვის ყოველად დაუშვებელია: აქაა მოცემული ძირითა-
დი გადატეხა „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც ორი სოციალურ-კულ-
ტურული ეპოქის უკუმფენელის — რაინდულ-ფეოდალურის და სა-
მეგობრო ერთგულებისა: როგორაც გამორჩეული არ უნდა იყოს მი-
ნა, მაინც იაგუნდი ჯობსო, ათქმევიანებს რუსთაველი ავთანდილს.
რომელიც მზადაა მეგობრისათვის თავდადება მიჯნურის მსახურება-
ზე მაღლა დააყენოს:

„ამა ღღემან დამაიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა;
ღამიღლია სამსახური, იგი იქნას, რაცა გინდა;“...

იმ დავაში, რომელიც ამ სტროფის ირგვლივ წარმოებს საქართვე-

ლოში და უცხოეთში, მე არავის მომხრე არა ვარ, გარდა რუსთველისა: რაინდულ-ფეოდალურ წრეში დაწყებული პოემის სიუჟეტობრივი განვითარება, თავის გადაწყვეტილებას იღებს სავაჭრო წრეში, -- ასეთი იყო ისტორიული განვითარების აუცილებლობა, და საოცარი ისაა, რომ რუსთაველის გენიამ ეს ეპოქალური ძეგლი ერთ სტროფში მოგვცა და ამის გამომსახველი ნახევარი ჩამოქნა შეშოქნელების ჯადოსნური ხელით ორპწკარიან მაჯამად, რითაც თითქოს გვეუბნება, მთავარი აი აქ არისო. ეს კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ მაჯამის მაჯამურადვე გადაუთარგმნელობა რუსთაველის ვერ გაგებაა.

რუსულად ეს სტროფი ასეა:

«Я забыл с тобой сегодня, от кого на сердце мгла,
Бросил я свое служенье, будь судьей добра и зла!
Бирюза всегда дороже и отборного стекла.
Быть с тобой навеки радость, вся печаль с души стекла.»

მაჯამური შედგენილობის დეტალებს შორის არის ერთი უძნელესი მომენტი: ეს არის ორი სიტყვიდან, ან წინა სიტყვის დაბოლოებისა და შემდგომი სიტყვიდან შედგენილი მაჯამის სარიტმო სიტყვა. ამ წესს რუსთაველი არამაჯამურ სტროფებშიაც მიმართავს და ისინი იქაც რთული მოვლენაა, მაგრამ მაჯამაში მათ კიდევ რაღაც დამატებითი ფუნქცია ევალება. ასეთია 708-ე მაჯამური სტროფის პირველ ტაქტში ხელოვნურად გაკეთებული „სამ ალი“ ანუ 1026-ე სტროფის სარიტმო სიტყვა „სამ სალებისა“.

აშკარაა, რომ კომპოზიციური თავისებურება აქ იმაშია, რომ სარიტმო სიტყვის შემადგენელი ნაწილები ერთად არ იწერება, როგორც ამას უშვებს გ. იმედაშვილი, რითაც რუსთაველის ჩანაფიქრი დარღვეულია.



ყველა ნათქვამის შემდეგ, ბევრი ლაპარაკი აღარაა საჭირო რუსთაველის მაჯამის რუსული თარგმანების შესახებ, რომლებიც მსჯელობის ამოსავალ მომენტად გამოვიყენე. ერთი რამ უნდა იქნას გარკვეული: ვმსჯელობთ ჩვენ მოყვანილი რუსული თარგმანის, როგორც ასეთის, ღირსებაზე, თუ მაჯამის მაჯამურ თარგმანზე? უნდა ითქვას, რომ, თუ უკანასკნელის შესახებაა ლაპარაკი, იგი უსაგნოა, რადგან, გარდა ჩემი ცდისა, არც ერთი მოყვანილი რუსული თარგმანი 708-ე სტროფისა მაჯამური არაა. არც ბალმონტს, არც პეტრენკოს, არც ცაგარელს და არც ზაბოლოცკის არ უცდიათ რუსთავე-

ლის მაჯამური სტროფის მაჯამურადვე თარგმნა. ამდენად შესადა-
რებელიც არაფერია და მთელი წამოწყება უსაგნოა.

გაუგებარია ჩემთვის, რომ ავტორი დუქს მაჯამური რუსული
თარგმანის შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ ეხება მაჯამური სტრო-
ფის თარგმანს. ეს მით უფრო გაუგებარია, რომ ყველაფერი, რაც მე
ვთქვი მაჯამის, როგორც რუსთაველურ ხელოვნების წარუყვეთელი
იარაღის შესახებ, ძალიან კარგადაა ცნობილი ჩვენი ერუდიტობული
რუსთველოლოგისათვის.

არაფერს ამბობს პატივცემული რუსთველოლოგ¹ მის მიერ მოყ-
ვანილი სტროფის ჩემს მაჯამურ რუსულ თარგმანზე. თურმე „პრო-
ფესორი შ. ნუცუბიძე ძირითადად გადმოსცემს მთელი სტროფის
შინაარსსა და განწყობილებას ზოგი სახის შენარჩუნებითაც კი და
მხოლოდ მეოთხე ტაეპში უშვებს ნებისმიერ პერიფრაზს“...

ეს ფრთხილი და მოზომილი შეფასებაა, რადგან პეტრენკოს თარ-
გმანის შესახებაც კი ნათქვამია: „პეტრენკო უფრო მიახლოებუ-
ლია რუსთაველთან, მაგრამ ისიც ხასიათდება ზოგიერთი თვითნე-
ბობით“, და საამისოდ ჩვენს ავტორს მხოლოდ ერთი შემთხვევა
მოჰყავს. ასე რომ, ნუცუბიძის და პეტრენკოს შესახებ თითქმის
ერთი და იგივეა ნათქვამი.

თავის დროზე, როცა ცოტას მოვიცლი, ქართული კულტურის
დიდების მნიშვნელოვანი ნაწილის მაინც გამოვლენისაგან, ქართველ
მკითხველს მოვახსენებ რუსთაველის პოემის თარგმანთა შედარები-
თი კვლევის შედეგს. რადგან გ. იმედაშვილმა ამ მომენტის დადგო-
მამდე უკვე მოგვცა ერთგვარი ნიმუში ასეთი კვლევისა, მე იძულე-
ბული გავხდი ორიოდ სიტყვა მეთქვა ამ საკითხზე, რომელიც დღე-
საც აქტუალურია.

პირველი, რაც უნდა ითქვას, არის ის, რომ არც ერთი რუსული
(და არც სხვა ენებზე) რუსთაველის თარგმანი არაა სრული, რადგან
არ შეიცავს მისი პოეზიის ორკესტრირებას, კერძოდ, ისეთ მნიშ-
ვნელოვან მომენტს, როგორიცაა მაჯამის მაჯამურადვე თარგმნა.

ამის შემდეგ რჩება „ვეფხისტყაოსნის“ რუსული თარგმანის
ჩვეულებრივი ანალიზი. ეს არაა უმნიშვნელო საქმე, მაგრამ დასა-
ხელებულ პუბლიკაციაში ესეც არაა ანგარიშგასაწევად სრული.

საქმე ის კი არაა, რომ ბალმონტი „ქმნის ახალ სტროფს“, საქმე
ისაა, რომ ბალმონტმა ვერ გადათარგმნა რუსთაველი, თარგმანია ის,
რაც განსხვავებით აღწევს მსგავსებას, აქ კი არის განსხვავება და
არაა მსგავსება, რადგან ასეთი განსხვავება არაა ის ელემენტი, რომელიც
გზაა მსგავსებისაკენ. განსხვავებაც და მსგავსებაც თარგმან-

ში უნდა შეფასდეს არა ცალ-ცალკე, არამედ მთლიანობაში. ამიტომ შეცდომაა მსგავსების. როგორც ცალკე ელემენტის, დადებითად ჩათვლა და განსხვავებისა—უარყოფითად. ასეთი შეფასება მხატვრულ-პოეტური თარგმანისა და მით უმეტეს ისეთი რთულისა, როგორცაა მაჭამა. მეტად პრიმიტიულია, არა დიალექტიკურ-ესთეტიკურია.

ამრიგად, ბალმონტის მიერ რუსთაველის რუსული თარგმანი შეიძლება დარჩეს კრიტიკულ მიმოხილვებში იმის ნიმუშად, თუ როგორ არ უნდა ითარგმნებოდეს რუსთაველის პოემა.

რაც შეეხება პეტრენკოს თარგმანს, მას ძალზე ემჩნევა, რომ ორიგინალიდან არაა ნათარგმნი; საქმეს ვერ უშველა ქართულის მცოდნე პოეტის დახმარებამ. რასაც ადასტურებს ის, რომ მოყვანილი სტროფის (708-ე) არც ერთ ტაეპში არაა რუსთაველური მასალა. პართლაც და რას გავს პირველი ტაეპი:

«Горе мне, коль буду брошен на сожжение в простор».

დედანიშნოწერია: „ვა თუ გავიჭრა“ ე. ი. მე თვითონ და არა სხვა ვინმემ გადამაგდოს, არ ვარცა თვითონ ზმნა «брошен», რადგან ლაპარაკია მიჯნურის გაჭრაზე. ე. ი. გაქცევაზე, რომელსაც ქვევით მოჰყვება ლაპარაკი თავშესაფარზე. დამალვაზე—refuge-ზე, (რეფიუჯ) როგორც სწორად ამბობს ამ შემთხვევაში მ. უორდრობი. ყოვლად უაზროა გამოთქმა „на сожжение в простор“. ეს არა თუ არ უდრის, სრულიადაც არ ეკარება რუსთაველის ტექსტს—გავიჭრა იქ, სადაც დამწვავს ძლიერი. ს ა მ ა ლ ი (ალის მალალ ხარისხს, რაც ოდნავადაც არ გულისხმობს „ქარს“, როგორც იგი ესმის გ. იმედაშვილს მ. უორდრობის შეცდომის გავლენით). სიტყვა простор არაფრის მთქმელია და მიყიდებული აქვს ტაეპს რითმისათვის.

ასეთივეა სხვა ტაეპებიც. მეორე ტაეპში რას ნიშნავს „ныне“. გარდა ორი მარცვლის მოპოვებისა. არ შეიძლება ითქვას „целью стало сердце“—გულზე შეიძლება ითქვას, რომ ის გაშლილია. „ძევს“ სამიზნოდ. Стрелы ныют в упор არ ნიშნავს „საკრავად სამალს“. რადგან შეიძლება ესროლო პირისპირ (в упор) და მაინც ვერ მოარტყა. В упор სროლის ტექნიკური ნაირობაა და არა მიზანში ტყორცნა, მოხვედრა.

მესამე და მეოთხე ტაეპზე სერიოზულად ლაპარაკი, როგორც თარგმანზე. შეუძლებელია, ხოლო რუსთაველის თარგმანზე არასერიოზული ლაპარაკი დაუშვებელია.

გ. იმედაშვილი, ცხადია, მაშინვე ამჩნევს, რომ „ზაბოლოცის თარგმანი ერთგვარი გადამღერებაა არსებული თარგმანების“. (20).

სტროფის დასაწყისის თარგმანში „Горе мне“ ზაბოლოცკის გადი-
ლებული აქვს პეტრენკოს თარგმანისაგან, რომელიც ქართული
ორიგინალის მცდარი წაკითხვის შედეგია: „ვა თუ გავიქრა“-ში
სიტყვა „ვა“ ვაის, ან ვაების ექვივალენტი არაა და იაზრება არა
ცალკე, არამედ, როგორც ქართულ ორიგინალშია „ვა თუ“-ს სახით.
რაც ეგებისობის გამოსახულებაა და კითხვით ფორმას შეიცავს.
„ვა თუ“ და არა „ვაი მე“-ს.

შეიძლება პეტრენკომ ეს ინგლისური თარგმანიდან გადმოიღო.
სადაც პირდაპირ „Горе мне“-ს მნიშვნელობის ინგლისური ფრაზაა
დასაწყისში—„Woe is me“ (უი ის მი). ჩემგან ზაბოლოცკის აქვს
აღებული მესამე ტაეპის დასაწყისი: „Сократилось на две трети
жизнь...“, რომელიც ჩემს რუსულ თარგმანში იკითხება—„Сократи-
лось время жизни“.

რუსთაველის ახალი თარგმანი, განსაკუთრებით, რუსულ ენაზე,
როგორცია მაგ. ზაბოლოცკისა, შესრულებულია ყველა თარგმანის
შემდეგ; ეს რა თქმა უნდა, მისაღმების ღირსია, მაგრამ ერთი პირო-
ბით, თუ იგი უკვე არსებული თარგმანებისაგან წინსვლას წარმო-
ადგენს.

არ მივირს, რომ ჩემი თარგმანი ჩვენს ავტორს „შედარებით
დამაკმაყოფილებლად“ მოეჩვენა. პატივცემული ავტორის ღუმლის
მიუხედავად, ფაქტია, რომ მე მაინც ვცადე ასე თუ ისე მაჯამური
სტროფის მაჯამურად გადათარგმნა. კომპოზიციურად იგი ისევეა გა-
კეთებული, როგორც ქართული სტროფი: სარიტმო სიტყვა „НЕ.ТО.М.“
სამჯერ დამოუკიდებლად ირითმება და ერთხელ სხვა სიტყვასთან—
„прицелом“.

ავტორი თვლის, რომ მე დავეუწვი მეოთხე ტაეპში ნებისმიერი
პერიფრაზი. „რაც, თურმე, ორიგინალის ტაეპის თემას, უდგება, მის
მხატვრულ სახესა და ლექსიკას კი საკმაოდ დაცილებულია“ (20).

მე ყოველთვის მადლობით ვიღებ ყოველ შენიშვნას რუსთაველის
თარგმანის საქმეში, რადგან გაუძნელებლად ვასწორებ მას მთელი
ათი გამოცემის მანძილზე. ასეა ამ შემთხვევაშიაც, მაგრამ აქ გამო-
ყენებული მაქვს იგივე წესი თარგმნისა, რომელიც ორიგინალთან
მსგავსებას მისგან განსხვავებით იძლევა. ვნახოთ, მართლაც არის
ეს ასე, თუ არა? ამ სტროფში თუ თემა გაგებულია, როგორც ავტო-
რიც აღნიშნავს, მაშინ მისი მხატვრული სახე არ შეიძლება იყოს
სხვანაირი, თუ არა მთელ სტროფთან დაკავშირებული: გაქრა აღა-
რაა საფარი ჩემი ტანჯვისათვის, სადაც არ უნდა ვეძიო იგი. ასეთია
მეოთხე ტაეპში მოცემული პასუხი პირველ ტაეპში დასმულ კით-

ხვაზე. ვაი თუ გავიჭრა და მოვხვდე იქ, სადაც დამწვავს ძლიერი (გასამებული) ცეცხლი. დაკოდილი გულის პატრონს, ცეცხლმოდებულს კი მსურს თავშესაფარი ტანჯვისაგან, მაგრამ მაგის დრო გათავებულია. ხანის მესამედში არსად მსოფლიოში ჩემი ტანჯვისათვის საფარი არ იპოვნება. სწორედ ეს არის ნათქვამი მხატვრულადაც რუსთველის პოეტურ და არა ფილოლოგიურ ტექსტში.

«Сократилось время жизни, став в три раза меньше в целом,
Мне убежища от муки не найдется в мире целом».

ზოგ რამეზე მართალია ვერ შევჩერდი, მაგრამ უფრო დეტალურად მოვახსენებ ქართველ მკითხველს მომავალში განზრახულ საგანგებო გამოკვლევაში.

ქურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1962 წ. № 4

გმირობის იდეა ქართველი ხალხის შემოქმედებაში

ჯერ კიდევ ქართველი ერის ისტორიის გარიჟრაჟზე ხალხურ შემოქმედებაში მთავარი ადგილი ეჭირა გმირობის იდეას. ამის კლასიკურ მაგალითად შეიძლება გამოდგეს სიმღერა ამირანზე, რომელმაც მიწაზე მაცხოვრებელთა საკეთილდღეოდ ზეციური ცეცხლი მოიტაცა. საგმირო სიმღერა ამირანზე უფრო ადრინდელია, ვიდრე მითი არგონავტების შესახებ, რომელთაც, როგორც გვამცნობს გადმოცემა, კოლხიდასთან მოახლოებისას, გაიგონეს არწივის ფრთების ხმაური, როდესაც ეს უკანასკნელი ამირანისაკენ მიფრინავდა მისი შიშველი გულის დასაფლეთად. მეცნიერებამ მოახერხა იმის დადგენა, რომ ბერძნულ მითს ამირანის შესახებ საფუძვლად დაედო ქართული თქმულება ამირანის შესახებ. ამავე სიმღერამ წარმოშვა ჩრდილო კავკასიაში გავრცელებული თქმულებები მიჯაჭვეული გმირობის შესახებ. ჩრდილო კავკასიური ვარიანტების მოგვიანო წარმოშობას ადასტურებს მათში შესული მუსლიმანური ელემენტები.

ზეცის წინააღმდეგ მიწის საკეთილდღეოდ აჯანყება—ასეთია შემოქმედებითი აღქმა ქართველი ერის მიერ ახალი ისტორიული გარემოსი. გმირი დასჯილია თავხედობისათვის. იგი მოწყვეტილია მიწას, მაგრამ არც ზეცაშია აზიდული. იგი მთის მწვერვალზეა მიჯაჭვეული.

გერმანული პოეზიის გენიოსი და აგრეთვე დიდი ქართველი პოეტი, აკაკი წერეთელი, მისწვდნენ თავისი შემოქმედებითი ინტუიციით ამირან-პრომეთეოსის ბუნებას. გოეთემ ამ სახეში შეტევისა და ქარიშხლის ეპოქის აჯანყებული სულის მისწრაფებათა ახალი ძიება დაინახა, ხოლო ა. წერეთელმა გამოიყენა იგი როგორც წინასწარი ზმანება ბრძოლაში გამარჯვებისა.

შემთხვევით არ იყო ქართველი ერის მიერ შექმნილი გმირობის კვარცხლბეკი მთები: სადაც ხალხის შემოქმედებითა წარმოსახვამ ჩასახა ეპიზოდები თავისი დრამატიზმით აღვსებული ისტორიისა. მრავალ პოეტურ თქმულებათა გმირი ვახტანგ გორგასალი, აყვანი-

ლია პრომეთეს მსგავსად იალბუზზე. ხალხური შემოქმედებითი ფანტაზია მიჰპართავს განდიდების მანერას თავის ლექსში:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა
ციდან ჩამოესმა რეკა
იალბუზზე ფეხი შედგა
ღიდმა მთებმა შექმნეს ღრეკა“.

სიმღერა ვახტანგ გორგასალის შესახებ—„ვახტანგისეული“—საუქუნეებს გაეზაასა. ლიტერატურაშიც შევიდა და მუსიკალური გახმოვანებაც ჰპოვა. მაგრამ ძირეულად აქ დაცული იყო გმირის სახე. ხალხის მიერ შექმნილი..

შემდეგში აღინიშნება ხალხური შემოქმედების განვითარებაში ჩვენი თემის ირგვლივ სამი ხაზი: პირველი მდგომარეობს გმირების სახეების უცხოურიდან გადმოღებასა და მის ეროვნულ დამუშავებაში; მეორე—მდგომარეობდა გმირობის საკუთარ, ეროვნულ კონცეფციაში. პირველ შემთხვევაში ხალხური შემოქმედება არ ისაზღვრება არავითარი ჩარჩოებით და არ იბოჭავს თავს გადმოღებული სახეებითაც კი. მეორე შემთხვევაში საგმირო სახეები მკიდროდ უკავშირდება სინაჰდვილის გარემოცვას და მყარდება მტკიცედ შემუშავებულ შეხედულებათა ცნებათა გავლენით.

მცირე როლი არ უთამაშნია ამ შემთხვევაშიაც საქართველოს მდებარეობას ორი კულტურის ხაზზე — აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა. ირანული მწერლის და კერძოდ ფირდოუსის პოემა „მეფეთა წიგნმა“ მიაწვდინა საქართველოს ყველაზე მეტი მისაბამი ნიმუშები. როსტომის — ირანული რუსტემის ამ გაქართულებულმა სახემ გზა გაიკვლია არა მარტო ამ პოემის ქართულ ვარიანტში, არამედ ღრმა კვალი დატოვა XII საუკუნის ქართულ პოეზიაში, როგორც ერთგვარმა ნიმუშმა შემოქმედებით ძლევადობისა. ყველაზე ნათლადა გმირი როსტომის სახე გამოყენებული „თამარის“ ავტორის გრიგოლ ჩახრუხაძის — რუსთაველის უფროს თანამედროვეს მიერ და აგრეთვე თვითონ რუსთაველის მიერაც.

ქართულ ლიტერატურაზე ჰომეროსის გავლენა გამოიხატება არა მარტო ლექსის ფორმა — „ბისტიაურში“, როგორც ცნობილმა მკვლევარმა პავლე ინგოროყვამ დაადგინა, არამედ გმირთა პარალელურ სახეების შექმნაში. ჰომეროსის გმირების აქილევისა და ოდისეის სახეების შემოქმედებითა აღქმამ თავისი გამოხმაურება ჰპოვა გმირების ავთანდილისა და ტარიელის სახეებში რუსთაველის უკვდავ პოემაში.

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, სიმღერებში, გმირის სიძლიე-

რე განიზომება მოწინააღმდეგის სიძლიერით. სიუჟეტურად ეს გამოიხატება ორივე მებრძოლი მხარის ტრადიკულ დასასრულში. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ეს მოცემული ორ ხალხურ ბალადაში: „სიმღერაში ყრმისა და ვეფხის შებმისათვის“ და „სიმღერაში ყივჩაღის შესახებ“ (XI—XII ს. ს.). ვეფხი ისევე ძლიერია, როგორც ყრმა — მისი მებრძოლი და ამის გამო გამარჯვება მას სიცოცხლედ დაუჭდა.

მეორე შემთხვევაში რაინდი შეებრძოლება ყივჩაღს. ასე იწოდებოდნენ ქართულად პეჩენეგები („პაჭანაკება“), დავით აღმაშენებელის მიერ საქართველოში გადმოსახლებულნი მუდმივი ჯარის შესადგენად — ფეოდალების ასალაგმავად. თხრობა ბალადაში წარმოებს ქართველ რაინდის მიერ, რომელიც მოწინააღმდეგის ხმლის მოქნევას „ღეთის რისხვას“ უწოდებს. რაინდის დარტყმაც, ამის თანაბრად უნდა უადრესად ძლიერი ყოფილიყო

„ერთი რომ გადმომიქნია,
რისხვასა ჰგვანდა ღეთისასა,
ერთიც რომ გადაუქნე
ხმალი სწვდა დაბლა ქვიშასა...
მე აქეთ ვკვდები. ის იქეთ—
ქალი წაეიდის სხვისასა...“

თვით გმირობის იდეაში, რომელმაც თავისი გამოხატულება ჰპოვა ქართულ ხალხურ პოეზიაში. XII ს. დაცულია ხალხის წარმოდგენა გმირის პატივისა მოწინააღმდეგის მიმართ. ამაში გამოიხატა ირიბად ჰომეროსის ეპოსის და ირანული პოეზიის გავლენა. ჯერ კიდევ ჩახრუხადის ნაწერებში ჩანს გმირობის იდეის შემოსვლა ქართული რენესანსის პოეზიაში. ანტიკურობა აქ გამოდიოდა საუცხოო ნახლართში აღმოსავლეთისა და ხალხურ შემოქმედებისა. ვეებერთელა ერუდიციამ საშუალება მისცა ჩახრუხადეს შეექმნა ფონი, რომელშიაც გამოისახა XII ს. გმირთა ნაირობა, ხოლო რუსთაველმა პოეტურად განახორციელა გმირის სახეები.

სიყვარული, მეგობრობა, თავგანწირვა, მაღალსულოვნობა დამარცხებული მოწინააღმდეგისადმი — აი თვისებები, რომლითაც აქკობს რუსთაველი თავის გმირებს. ვაჟკაცობის მთელი ფილოსოფია მოცემული აქვს რუსთაველს სტროფში:

ოღეს მტერსა მოერიო, ნულარ მოკლაე, დაიყოვნე;
გინდეს სრული მამაცობა, ესე სიტყვა დაიხსოვნე.

ასეთი დასასრული მოჰყვება ბრძოლის უადრეს დაძაბულობას. რუსთაველის შეხედულებით გმირი ისაა, ვინც აღუდგება ბედისწერას.

შზათაა ყოველგვარი უბედურებისათვის ბრძოლის დროს და ახსოვს, რომ „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“.

ასეთივეა უმაღლესი წერტილი გმირობის იდეისა დაკავშირებული სიცოცხლის ღირებულებასთან, რაც მოცემულია პწკარში „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანი“. გმირობის იდეა რუსთაველთან წარმოიშობა სიკეთის და სამართლიანობის რწმენის ნიადაგზე. ამასთან დაკავშირებით რუსთაველის მსოფლმხედველობა აღსავსეა ოპტიმიზმით და რენესანსის გამარჯვებული იდეით.

ქართული რენესანსის ლიტერატურაში განსაკუთრებით მის უმაღლეს მიღწევაში — რუსთაველის პოემაში — გმირობის იდეამ ჰპოვა თავისი დამთავრებული გამოხატულება.

დავით აღმაშენებელი უცხოური ბატონობისაგან საქართველოს განმათავისუფლებელი XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე ხალხის წარმოდგენით ფლობს გმირობის და მეომრის ყველა ნიშანს. ამ თვისებებს გმირისა ხალხი უმატებს მაღალ კულტურულ ღირებულებას, დიდს განათლებას, რწმენა-მომთმენობას, შეხედულებათა გამწეობას. ასეთი გმირი — მეფის სახე აქვს მოცემული XII საუკუნის ქართველ პოეტს შავთელ პირველს თავის პოემაში — „აბდულ მესიაში“.

მონღოლების შემოსევამ, ქართული კულტურის დაცვამ, საქართველოს ბედის ტრაღიზმმა — ყველა ამან და აქედან გამომდინარე უბედობამ განსაზღვრეს შემდგომი მიმართულება გმირობის იდეის განვითარებისა ქართველი ხალხის შემოქმედებაში. გმირობის საერთაშორისო, საკაცობრიო იდეას, რომელიც ახასიათებდა რენესანსის პოეზიას, სცვლის წარმოდგენა ეროვნულ გმირზე, მებრძოლზე ქართველი ხალხის კეთილდღეობისა და წარმატებისათვის. ამ ეპოქაში ქართველი ხალხი პოეტურად უმღერის ისეთ გმირებს, როგორცაა გიორგი სააკაძე, „პატარა კახი“, ე. ი. ერეკლე. ეს იყო ორი გენიალური მხედართმთავარი, რომელთა საომარმა ხელოვნებამ მათ უქკნობი სახელი დაუმსახურა აღმოსავლეთით და დასავლეთით. ეს აღმაიანები ქართველი ხალხის შემოქმედებაში ხორცშესხმულია, როგორც დიდი ეროვნული გმირები.

ამ გმირთა ისტორიული ასახვა აღნიშნულ პოემაში სააკაძეზე „დიდი-მოურავიანი“ და პოემაში ერეკლეზე — „ბედი ქართლისა“, არავითარ შემთხვევაში არაა უფრო სუსტი XII საუკუნის პოემებში მოცემულ გმირთა სახეებზე. მაგრამ მათი გავლენა მომდევნო ქართულ პოეზიაზე უფრო ნაკლები იყო.

ბნელმა და უპერსპექტივო ეპოქამ, რომელშიაც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა სააკაძე, დაასვა თავისი დიდი გმირის ბედს და მნიშვნელობას. ამ შესანიშნავი მოღვაწეების ისტორიის აღდგენა მოხერხდა მხოლოდ ჩვენს ნათელ დროში, რომელმაც, როგორც კანონიერმა მემკვიდრემ ქართველი ერის წარსულისა უნდა შეძლოს გიორგი სააკაძის დიდი იდეების ამოცნობა. თბილელის პოემა „დიდ მოურავიანი“, მიძღვნილი გიორგი სააკაძისათვის იყო მხოლოდ ვაჟის პირველი მოხდა სახალხო გმირის წინაშე.

ერეკლე მეორეს გმირული სახე ხალხურ სიმღერებში შესული აღბეჭდილია ლიტერატურულად ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ. უკანასკნელი შემოსევა აღმოსავლეთიდან. (აღად მაჰმად ხანი ასრულუბს სხვა და სხვა დამპყრობელთა სისხლიან შემოსევას საქართველოს წინააღმდეგ), ბრძოლა კრწანისის ველზე. ბრძოლებში გაჰალაჩავებული ერეკლე თვითონ მიუძღვის უკანასკნელ და გადამწყვეტ ბრძოლაში მამულისათვის მებრძოლთ და ამ დღეს გადაწყდა ბედი ქართლისა. ასეთია ნ. ბარათაშვილის ექსპოზიცია. ერეკლე მართალი აღმოჩნდა, კრწანისის ბრძოლამ გადაწყვიტა ბედი ქართლისა: გმირობა ტრაგედიად დაჟდა. ბრძოლის განვითარებაში, როგორც გმირის იდეის სახალხო მატარებელი წარმოსდგა სოლომონ ლეონიძე. მან იმერეთის მეფე -- სოლომონ მეორესთან ერთად კიდევ ერთი ბრძოლა გადაიხადა თვითმპყრობელობის კოლონიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. განვიდა საქართველოდან ოსმალეთში და იქ ჩაიტანა სამარეში მამულისათვის ბოღმით სავსე გული. ასე შევიდა ქართველი ხალხის ლიტერატურა XIX საუკუნეში. შემდეგში ქართველი მწერლები კავკასიის ქედის მიღმა ეხმაურებიან დიდ რუს მწერლებს, რომლებიც უმღერდნენ კავკასიელ ტომების გმირულ ბრძოლას თავისუფლებისათვის.

ქართველი პოეტები ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი, რომელთა იდეოლოგია რუსი განმანათლებლების გავლენის ქვეშ გამოიჭედა, დაუნათესავდნენ პუშკინს და განსაკუთრებით კი ლერმონტოვს. კაკო -- ილია ჭავჭავაძის პოემის „კაკო ყაჩაღის“ გმირი აჯანყებულია ბატონყმობის უსამართლო წყობილების წინააღმდეგ. კაკოს თვალწინ მოკლეს ცემით მამა მისი. კაკომ მოკლა ბატონი, ტყეში გავიდა და თანამედროვე წყობილებას გმირულად ებრძოდა. ხალხურმა შემოქმედებამ ასეთი გმირის სახე უკვდავყო სიმღერებში არსენას შესახებ.

ახალი თაობის ეროვნული გმირების სახეთა პოეტურ შექმნაში კიდევ უფრო შორს წავიდა აკაკი წერეთელი. ამით შეცვალა მან წინანდელი პესიმიზმი და დასძახა:

არა. აყვავდეს იმედი,
გულს ვერ გამოიტეხს ჭალარა,
ვშირებს დაეძებს, უყვიის
ჩემი დაფი და ნალარა.

საქართველოს თავისუფლებისათვის მებრძოლ გმირთა სახეები უხვადაა მოცემული აკაკი წერეთლის ნაწერებში. ასე მაგალითად, პოემა „ნათელა“ში მოცემულია „ქართლის დედის“ გმირული სახე. ეს უკანასკნელი დასტირის მამულისათვის ბრძოლაში დაღუპულ შვილებს. იგივე მოტივია გამეორებული „ქართლის დედაში“.

საუკუნეთა ხმურთან გადაძახებით აკაკი წერეთელმა აღადგინა პოეტური სახე სახალხო გმირის ამირანისა. თავდაპირველად ლექსში მოცემულია ამირანის ტანჯვის აღწერა:

კავკასიის ქედზე იყო
ამირანი მიჯაჭვული,
ყვავ-ყორანი ესეოდა
დაფლეთილი ჰქონდა გული.

მიუხედავად ასეთი ვითარებისა ამირანი მაინც არ დაეცა სულით და აიტანა ტანჯვა-ვაება მანამდე სანამ არ მოაზლოვდა ჟამი მისი გათავისუფლებისა. აქ მან დაამსხვრია ჯაჭვი, რომლითაც ის მიმაგრებული იყო კლდოვან მწვერვალზე და კვლავ მოევიღინა ხალხს გამარჯვებული.

მითი და სინამდვილე ამრიგად პოეტმა გადააბა ერთიმეორეს და ასეთი საგამარჯვებო განწყობით დაამთავრა გმირის სახის გადმოცემა.

ასე წერდა პოეტი, რომელმაც თითქმის მოატანა ოქტომბრის რევოლუციამდე, იგი ორი წლით ადრე გარდაიცვალა. თანაჰედროვე ქართული პოეზია, საბჭოთა კავშირის პოეტებთან ერთად უმღერის გმირებს რომლებიც იბრძვიან რევოლუციის მიღწევათა გასამტკიცებლად.

«Литературная газета» № 8, 1941 г., Москва.

აკაკი წერეთლის შემოქმედება

ქართველი პოეტი აკაკი წერეთელი, რომლის დაბადებიდან ასაკი წელი იქნა აღნიშნული საბჭოთა ხალხის საზოგადოებრიობის მიერ, დაიბადა 1840 წლის 9 (21) ივნისს. საშუალო განათლება მიიღო ქუთაისში, ხოლო გიმნაზიის მმართველებთან უკმაყოფილების გამო ვერ მიიღო სიმწიფის ატესტატი. 1859 წელს აკაკი წერეთელი შევიდა თავისუფალ მსმენელად პეტერბურგის უნივერსიტეტში აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტზე. არჩევანი განსაზღვრა აკაკი წერეთლის ინტერესმა სამშობლო ენისა და ისტორიის შესწავლისადმი, რომელიც ამ ფაკულტეტზე ისწავლებოდა. აკაკი წერეთელმა კურსის დამთავრებისას წარადგინა საკანდიდატო ნაშრომი თემაზე—ვეფხისტყაოსანის ორიგინალობის შესახებ, რამაც განაპირობა პოეტისათვის მთელი მომდევნო მოღვაწეობის ინტერესი რუსთაველისადმი. პეტერბურგის უნივერსიტეტში კურსის მოსმენის შემდეგ აკაკი წერეთელი გადადის მოსკოვში, შემდეგ კი ბრუნდება საქართველოში, სადაც სიკვდილამდე (1915 წ.) მუშაობს როგორც პოეტი, პუბლიცისტი და საზოგადო მოღვაწე.

აკაკი წერეთლის ლიტერატურული მოღვაწეობა, დაწყებული რუსეთის პროგრესული საზოგადოებრივი აზრის აწევის პერიოდთან, გაივლის თავის განვითარებაში რიგ საფეხურებს. 1905 წლის რევოლუციას და სხვებს, ვიდრე დამთავრდებოდეს საზოგადოებრივ ცხოვრებისა და აზროვნების ძვრების წინა პერიოდში. პოეტმა ხანგრძლივად იცხოვრა, მრავალი რამის მომსწრე იყო, ყურადღებით უკუფენდა თავის შემოქმედებაში აზრთა ცვლილებას და განწყობას არა მარტო თავისი სამშობლოსა, არამედ მთელი რუსეთის და ნაწილობრივ დასავლეთისაც კი. აკაკი წერეთელი თავისი განსაკუთრებული შემოქმედებითი სიახლოვით ხალხთან, იშვიათი პოპულარობით სარგებლობდა საქართველოში. მისი ლიტერატურული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის 50 წლის ზეიმი, 1908 წელს გადახდილი, გადაიქცა სახალხო დღესასწაულად. თვითმწყობრობის მძიმე პირობებში, როცა რეაქცია მძვინვარებდა, საიუბილეო ზეიმი გადა-

ტანილ იქნა თბილისიდან ქალაქ ქუთაისში. იუბილარის შესვლა ქალაქში მოავგონებდა ყველას ფერნეს პატრიარქის—ვოლტერის პარიზში შესვლას. ხალხმა გამოხსნა ცხენები ეტლიდან, რომელშიაც პოეტი იჯდა. თვითონ გაება შიგ და ასე მიიყვანა იგი საიუბილეო ზემის ადგილამდე, სადაც ახალგაზრდა გოგონამ, თეთრ ტანისა-მოსში გამოწყობილმა, დიდების ჰიმნის ხმაურში, რომელსაც ათასობით დამსწრენი მღეროდნენ, დასლო პოეტის მხცოვან თავზე დაფენის გვირგვინი.

საქართველოსა და რუსეთის ეკონომიური და საზოგადოებრივი წყობის მსგავსებამ განსაზღვრა განვითარების ხაზი საქართველოს ინტელიგენციის მოწინავე ნაწილისა. XIX საუკუნის გასწვრივ, ჩაადევნიდან ვ. ი. ლენინამდე რუსულ საზოგადოებრივ აზრსა და ლიტერატურას ყოველთვის გააჩნდა თავისი ქართული განშტოება. აკაკი წერეთლის შემოქმედება სამოციან წლების რუსეთის საზოგადოებრივი აზრის გავლენის ქვეშ გამოიქცა.

მაგრამ შეცდომა იქნებოდა აკაკი წერეთლის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესწავლისას მარტო სამოციანი წლების იდეების გავლენის გათვალისწინება. სამოციანელების პროგრესულ იდეებში გადამწყვეტ როლს თამაშობდა ხალხის და არა ერის ცნება. რუსეთის ინტელიგენცია არ განიცდიდა რა უცხოურ დამონების დაწოლას, სამშობლო ენის დევნას, ნაციონალურ განათლების აკრძალვას და სხვას, არ ეჯახებოდა ნაციონალურ საკითხს იმ სახით, რა რიგადაც ამას განიცდიდა დაბეჩავებულ ერების ინტელიგენცია. მართალია, გერცენი წერდა თავის მიმართებაში თვითმპყრობელობისადმი რუსეთის ეროვნული ღირსების დამცირებაზე, ბატონყმურ წესის არსებობით, მაგრამ ეს ისევე, როგორც ხალხისნური იდეა რუსეთის ეკონომიური განვითარების თავისებური გზებისა, ძირეულად განსხვავდებოდა ნაციონალიზმისაგან, რომელიც წარმოშობილი იყო დაბეჩავებულ ეროვნულ ყოფიერების პირობებით მცირე ერებისა, რომელთაც სთრგუნავდა თვითმპყრობელოური წეს-წყობილება.

ქართველ სამოციანელების გამოსვლა, რომელთაც პოეტ ილია ჭავჭავაძესთან ერთად მეთაურობდა აკაკი წერეთელი, ემთხვევა, ისეთი პირობების შექმნას, რომლებიც ხელს უწყობდნენ ქართველი ხალხის ეროვნულ კონსოლიდაციას, და ამის ნიადაგზე მის ეროვნულ გათვითცნობიერებას. ეს ეროვნული შეგნება უპირისპირდება ეროვნულად დამამცირებელს და ყოველივე ეროვნულის განმდევნელ ძალას. რამდენადაც ეკონომიური განვითარება ქმნიდა ერებს რუსეთის იმპერიის ფარგლებში, კერძოდ საქართველოს სახითაც, თვითმპყრო-

ბელობა ებრძოდა ნაციებს და აბრკოლებდა მათ განვითარებას, იმდენად თვითმპყრობელობა აწარმოებდა ეროვნებათა წინააღმდეგ რეაქციულ პოლიტიკას.

იბრძოდა რა თვითმპყრობელობის რეაქციული პოლიტიკის წინააღმდეგ, ქართველი საზოგადოებრივი აზრი და ლიტერატურა სამოციანი წლებისა დგებოდა ნაციონალურ-რევოლუციონურ ბრძოლის ნიადაგზე. ამის გამო უფრო სწორი იქნებოდა თქმა, რომ რუსი სამოციანელების პროგრესული იდეები აღიქმებოდა რუსეთის იმპერიაში შემავალ დაბეჩავებულ ეროვნებათა ლიტერატურის მიერ ნაციონალურ გარდატეხაში.

ა. წერეთლის ლიტერატურული მოღვაწეობა საუკეთესო ნიმუშია ასეთი გარდატეხისა. ის ხალხს მხარეზე იყო, სწამდა მისი შემოქმედებითი ძალა, და ებრძოდა მის დამთრგუნველებს. ცხოვრობდა რა ეროვნული დევნის ვითარებაში ა. წერეთელი თავისუფლებისათვის ბრძოლის ცნებაში სდებდა ნაციონალურ-რევოლუციონურ შინაარსს.

დამახასიათებელია, რომ თავის ნაციონალურ-რევოლუციონურ აზროვნებაშიაც კი ქართველი სამოციანელები ეძებენ ლიტერატურულ იდეურ თანამოქმედს რუსულ პროგრესულ ინტელიგენციაში, ნაციონალ-რევოლუციონური განწყობა ჭავჭავაძისა და წერეთლისა ისე, როგორც ყველა ეგრეთწოდებულ „თერგდალეულთა“, მიუთითებს ორი ჭგუფის იდეურ კავშირს რუსეთთან. კავშირი რუსეთის ინტელიგენციასთან არ ამოიწურებოდა სამოციანელებით, და თუმცა იდეურად „თერგდალეულნი“ მათთან ახლო არიან — ლიტერატურულად ისინი უფრო ახლო არიან პუშკინთან და განსაკუთრებით ლერმონტოვთან.

აქ. წერეთელი თავის პოეტურ მოღვაწეობას ლერმონტოვის თარგმანებით იწყებს. ჯერ კიდევ ახალგაზრდა, თარგმნის ლერმონტოვის ლექსს „რტო პოლესტინისა“, ეს იყო ლერმონტოვის პირველი ლექსი ქართულად დაბეჭდილი (იგი დაიბეჭდა 1858 წ. ქართულ ლიტერატურულ ჟურნალ „ცისკარში“ № 11, გვ. 129—130). ამით უნდა აიხსნას, რომ ლერმონტოვის თარგმანი, შემოკლებულად ხელმოწერილია როგორც „ს-ლი“, რაც, უთუოდ, უნდა იკითხებოდეს როგორც ს-ხვიტორელი (აკაკი წერეთლის სოფლის „სხვიტორის“ გამო) მიღებულ იქნა როგორც პუშკინის ლექსი, ეს იყო რედაქციის მიერ აღნიშნული. ეს შეცდომა გასწორებულ იქნა შემდეგ ნომერში, მაგრამ ასეთი შეცდომის ფაქტიც მეტყველებდა პუშკინის 60-იან წლების საქართველოში პოპულარობაზე. როგორც ყველა „თერგ-

დალევულს“ წერეთელს უყვარს პუშკინი და ლერმონტოვი, ეს რუსული პოეზიის ბუმბერაზები, რომლებიც თავის რევოლუციონურ განწყობას ასაზრდოებდნენ დაპყრობილ და დევნილ კავკასიის ერების ბრძოლის აღწერით.

წერეთელი, აღიქვამდა რა თავისი ხალხის ტრაგიკულ ბედს როგორც თავისი ქვეყნის მოწყენას, ერთ ლექსში წერდა:

ჩემო კარგო ქვეყანა
რაზე მოგიწყენია...

და მას არ შეეძლო არ ეგრძნო დიდი სიახლოვე პუშკინისადმი, რომელიც საქართველოს წესახებ ერთ ლექსში, ცოტა განსხვავებული შეერთებით „ლამაზისა“ და „მოწყენილ საქართველოსა“, წერდა:

Не пой красавица при мне
ты песен Грузии печальной

ამ სახეს „მოწყენილ საქართველოსა“ წერეთელი სხვა შემთხვევაშიაც იმეორებს.

რაც შეეხება ლერმონტოვს, იგი ყოველთვის სარგებლობდა განსაკუთრებული სიყვარულით და გავლენით საქართველოში.

თავისუფლების და დაძინებული ერის განთავისუფლებისათვის მომღერალი აკ. წერეთელი გრძნობდა რუსი პოეტის მაჯისცემას. ლერმონტოვი უმღერდა ხანჯალს: თავისუფლებისათვის ბრძოლა, როგორც მიზანი, ხანჯალი, როგორც საამისო იარაღი მტერთან საბრძოლველად, ასეთი იყო მოტივები, დაბადებულნი შეგნებაში რუსი პოეტისა და თვითმპყრობელობის მიერ დათრგუნვილ ერთა განწყობაში. და ამან თავისი გამოძახილი ჰპოვა აკ. წერეთლის ლექსში, „ხანჯალი“. მიმართავს რა „ხანჯალს“, როგორც ეს კომპოზიციურად გაკეთებულია ლერმონტოვის ლექსშიაც, პოეტი შესძახებს:

„გლესავ და გლესავ ხანჯალო
რკინაო ხორასნისაო
შენ ერთად-ერთო იმედო,
მტრისაგან თავის ხსნისაო.

ამრიგად, წერეთელმა დაიცვა ორივე თემატიური მოტივი „ხანჯლის ლესვა“ და „თავისუფლებისათვის ბრძოლა“.

ეს ლექსი ა. წერეთლის მიერ დაიწერა გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე იგი გამოქვეყნდებოდა: ჩანს ამას ხელს უშლიდა თვითმპყრობელობის ცენზურა. არალეგალური ხელნაწერი ხელიდან ხელში გადადიოდა და, ჩანს, უფრო უახლოვდებოდა იმ პერიოდს, როცა წე-

რეთელი ლერმონტოვზე მუშაობდა, ვიდრე XX საუკუნის დასაწყისს (1905—6 წლებს, როგორც ეს ნათქვამია წერეთლის საიუბილეო პუბლიკაციაში, იხ. „ლიტერ. გაზეთი“ 30/VI, 1940 წ.)

ნაციონალურ-რევოლუციურმა ბრძოლამ თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ განსაზღვრა მთავარი მოტივი ა. წერეთლის შემოქმედებისა, და მის პოეზიას გზად მიუთითა ლირიკა. როგორც პოეტური ეკუთვნა „მოწყენილ“ სამშობლოს მღერისა.

ამრიგად, ა. წერეთლის პოეზიის ძირითადი მოტივების ჩამოყალიბება განისაზღვრა სამი შტრიხით. 1) საქართველოს სინამდვირით—აქედან კავშირი ქართული ლიტერატურისა ძველთან და ახალთან; 2) რუსული ლიტერატურით—იდეურად ესაა სამოციანელები, ლიტერატურულად პუშკინი, ლერმონტოვი, კრილოვი, გოგოლი, ნაწილობრივ ნეკრასოვი; 3) მაშინდელ დასავლეთის დამონებულნი ერების ბედით—იტალიისა, აგრეთვე პოლონეთის. აქ გარკვეულ როლს თამაშობდა ამ ქვეყნების ეროვნული განმათავისუფლებელი პოეზია—კარდუჩი, ალფერი და სხვ. იტალიაში და მიცკევიჩი — პოლონეთში. აქ მწერლებს ცოდნა და მათი გავლენა აშკარაა. ა. წერეთლის პოეზიის განვითარების სხვადასხვა მომენტებში.

ა. წერეთელი მეტად მრავალმხრივი მწერალი იყო. ძირითადად ის არის პოეტი — ლირიკოსი. ლირაჟულ ლექსებს წერდა ა. წერეთელი მთელი თავისი მოღვაწეობის განმავლობაში, მაგრამ მის კალამს ეკუთვნის პოემები, მომეტებულად ისტორიული ხასიათისა. მანვე ჯამოაქვეყნა რამოდენიმე პროზაული ნაწარმოები და დრამეზი. ამათ გარდა ეწეოდა პუბლიცისტური ხასიათის მწერლობას და სცემდა და რედაქტორობდა დიდ ლიტერატურულ ჟურნალს სათაურით — „კრებულს“.

მნიშვნელობას არაა მოკლებული, განსაკუთრებით თუ მხედველობაში იქნება მიღებული XIX ს. დასასრულის პირობები საქართველოში, რომ აკ. წერეთელი არა მარტო წერდა ქართულ დრამებს, არამედ ერთ დროს მოღვაწეობდა როგორც ქართული დრამატიული თეატრის რეჟისორი თბილისში, თეატრი იყო მაშინ ერთადერთი დაწესებულება, სადაც ისმოდა მშობლიური ქართული მეტყველება და ა. წერეთელს ესმოდა რა ამ მხრივაც ქართული თეატრის ეროვნული მნიშვნელობა, იღებდა მის ორგანიზაციასა და ხელმძღვანელობაში უშუალო მონაწილეობას.

ა. წერეთელს მრავალჯერ გამოუთქვამს თავისი შეხედულება პოეზიაზე, — ქემშარიტება, ცხოვრება — აი საგანი ნამდვილი პოეზიისა. გიორგი ერისთავის თხზულებათა გამოცემის წინასიტყვაობა-

ში ა. წერეთელი წერდა: „ლიტერატურაში, როგორც სარკეში უნდა უკუიფინოს პოეტის თანამედროვეობა მთელი თავისი სისწორით და ზემომართებით. ეს რეალისტური ფორმულირება პოეზიის ამოცანებისა, გაკეთებული არა რუსული რეალიზმის ზეგავლენით, პოეტმა გამოთქვა თავის ლექსში „პოეტი“. იგივე იდეაა გამოთქმული რიგ ლექსებში, რომელიც მიძღვნილია პოეტის დანიშნულებისადმი ცხოვრებაში. ასეთია მაგალითად, „ჩონგური“, სადაც გამოთქმულია აზრი, რომ რაც არ უნდა დამემართოს ცხოვრებაში, ვერავინ მათქმევინებს, რომ შავია თეთრი და თეთრი—შავიო. სამსახური ჰემმართებისათვის, სიმართლისათვის, დევნილთა განთავისუფლებისათვის ბრძოლა მჩაგვრელთა წინააღმდეგ — ასეთია ა. წერეთლის იდეები, რომლებიც მან შეითვისა რუსული საზოგადოებრივი აზრის 60-იანი წლების მოღვაწეთაგან.

რეალიზმი ა. წერეთელმა შეითვისა ჩერნიშევსკისაგან. რომელსაც ის კარგად იცნობდა და აფასებდა.

თავის „მოგონებებში“ აქ. წერეთელი წერს: „ყირიმის კამპანიაში რუსეთს თვალები აუხილა. ევროპაში პეტრე დიდის მიერ გამოკრილი ფანჯარა სწორედ მაშინ გამოიღო“ და აგრძელებს: „სწორედ ამ დროს გამოვიდა სარატოველი სემინარიელი ჩერნიშევსკი და განგაში ატეხა რუსეთში და რუსეთი შეინძრა“. წერეთელი დიდ მნიშვნელობას აკუთვნებდა ჩერნიშევსკის ნაშრომს—„ხელოვნებისა და სინამდვილის ესთეტიკური მიმართებანი“.¹

ეკვს გარეშეა, რომ წერეთლის შეხედულებანი პოეზიის მიმართებისათვის სიმართლესა და სინამდვილესთან, თარგმნილია ჩერნიშევსკის შეხედულებათაგან. აითვისა რა სამოციანელების იდეები, წერეთელმა, როგორც ითქვა, გარდატეხა ისინი ნაციონალურ-რევოლუციონურ ცნობიერების პრიზმაში. მანძილი ზეცასა და მიწის შუა წერეთლის პოეზიაში არის საზომი მისი პოეტური გასაქანისა და მას აქ ჰქონდა საკუთარი წყაროები შთაგონებისა. ეს იყო ქართული რენესანსის ტრადიციები, რომელსაც, როგორც გაირკვა, რუსთაველი ხშირად მიჰყვებოდა.

პოეტის ამოცანას — ემსახუროს თავის სამშობლო მხარეს და თავდადებული იყოს მისთვის, პოეტი თავისებურად ასაბუთებდა. „ეს არაა შოვინიზმი—ირწმუნება იგი—ეს არის ჯანსაღი პატრიოტიზმი, დევნის პირობებში შეერთებული დევნილთა განთავისუფლებისათვის ბრძოლასთან. თხზულებაში „ბაასი შვილსა და მამის შუა“ წერეთელი წერს: შოვინიზმი-და საზიზღრობა არის ის, როცა

¹ აქ. წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 73.

განურჩევლად, ცუდიც კი შენი ერის ცხოვრებაში კარგად მიგაჩნია, და შენ ისწრაფვი შენი ერის კეთილდღეობისათვის სხვა ერის უბედურების ხარჯზედაო. ჩვენ არაფერი ამის მაგვარი თავშიაც არ მოგვსვლია.

რა თქმა უნდა, წერეთელს. მიუხედავად მისი ნაციონალურ-რევოლუციონურ იდეების, მთელი პროგრესიულობისა, არ შეეძლო მისულიყო ნამდვილ გაგებასთან ნაციონალურ და სოციალურ საკითხს შორის. ლიბერალური აზნაურის კლასობრივი განსაზღვრულობა ყოველთვის უშლიდა ხელს მისულიყო მოვლენათა საზოგადოებრივ-კლასობრივ ძირამდე. მას არ შეიძლებოდა ჰქონებოდა მასებისადმი ნდობა, მათი რევოლუციონურ მოძრაობისადმი, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ვნახავთ, რომ გრძელ გზაზე საზოგადოებრივ მოძრაობათა გავლენისა — ლერმონტოვისებურ საბრძოლო იდეებიდან 1905 წლის რევოლუციამდე — წერეთელი აღტაცებით ეგებებოდა რევოლუციას. მაგრამ სოციალისტურ იდეებამდე, როგორც მუშათა კლასის მოძრაობის დამახასიათებლამდე ა. წერეთელი ვერ მივიდა. „არ ვარგვივართ უპატრონოდო—ამბობს ა. წერეთლის მიერ გამოყვანილი მუშა და ასეთ პირობებში მას არ შეეძლო არ ეგრძნო, რომ არაა ძალა. რომელზედაც შეიძლებოდა დამყარება ეროვნული განთავისუფლებისათვის ბრძოლაში.

პოეტი შეუბრალებელი იყო მათ მიმართ, ვისაც არ შეეძლო და არც სურდა მიეღო მისი ნაციონალურ-რევოლუციონური იდეები. ილია ჭავჭავაძესთან ერთად აკ. წერეთელი ანადგურებდა ძველ თაობას, რომელიც თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ უშედეგო გამოსვლის მომდევნო ხანაში დაწყნარდა და თავისი ერის ინტერესებისათვის ბრძოლას, ჩინები, ორდენები და საკარისკაცო მაღალი ადგილები ამჯობინა. ეს ხალხი ა. წერეთელს შეუბრალებლად გამოყავს ისეთ ლექსში, როგორიცაა „ღამურა“. რომელშიც გამოყვანილია თავისი მოდგმის მოძულე თავი. რომელიც ხვრელებში ჩამალულა და გადაწყვიტა გაწყვიტოს მათთან ყოველივე კავშირი და ზეცისაგან ფრთები გამოითხოვა.

მას ფრინველები დაესიენ საცემად. თავის მეტი არაფერი დარჩენოდა დღე დამალულიყო და მხოლოდ ღამით გამოფრენილიყო მარტოდმარტო, როგორც თავგებს მოწყვეტილს და ფრინველებშიაც ვერ გარეულს. ამ ზღაპარს პოეტი ასეთი მორალით ათავებს:

კრულ იყოს მისი სახელი.
ვინც მთა გასცვალა ბარზედა.
თვის ტომის დამწუნებელსა
ჭირი მოუვა კარზედა.

ასე დაესხა თავს ა. წერეთელი იმათ, ვინც თვითმპყრობელობის წინაშე მლიქვნელობით დიდებასა და პატივისცემას ეძიებდა. მაგრამ პოეტი XIX ს. ბნელ დროშიაც ვერ ხედავდა ძალას, რომელსაც შეეძლო აეღო თავის ხელში თვითმპყრობელ დამორგუნველის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამის გამო იგი მხოლოდ იდეების აღიარების ნადავზე რჩება.

ა. წერეთლის შემოქმედება ორი გზით ვითარდებოდა.

ერთის მხრივ ის ანადგურებდა ცხოვრების უსამართლობას, თავს ეხსნოდა იმათ, ვისაც სურდა მატყუარობით ცხოვრების გატანა, სხვის ნაშრომის მითვისება. საამისოდ ის იშველიებდა არაკებსა და სატირას. აქ ის სარგებლობს რუსული ლიტერატურის ისეთი ნიმუშებით, როგორცაა კრილოვის არაკები და თარგმნის მათ ქართულ ენაზე და თვითონაც წერს ქართულ ორიგინალურ არაკებს.

აქ. წერეთლის შემოქმედების მეორე გზა იყო — ისტორიული რომანებისა და პოემების წერა. აქ ის ასახავდა ქართული ცხოვრების წარსულს, აღიარებდა მას და თანამედროვე ქართულ სინამდვილეს უპირისპირებდა.

მაგრამ პოეტი თვითონაც გრძნობდა, რომ მხოლოდ პოეტურის საშუალებებით შეუძლებელი იყო დაბეჩავებული ხალხის განთავისუფლება და ძირითადად ის მომეტებულად ლირიკოსი რჩებოდა, მაგრამ ისე, რომ დროთა ვითარებაში მისი ლირიკა ელევგიებად ჯიქლებოდა და ხანდახან მწვავე და უიმედო განცდების და გულგატეხილობის იერს ატარებდა. მიუხედავად ამისა მაინც რაღაც ქვეცნობიერი შეგრძნება უკეთესი მომავლისა არასოდეს არ აკლდა პოეტს. ეს განწყობა თავის უმაღლეს საფეხურს აღწევს 1905 წელს, რომელსაც აქ. წერეთელი მიესალმა როგორც ძმობის, თავისუფლებისა და თანასწორობის განთიადს.

აქ. წერეთლის შემოქმედების ფაქტებში ამ განწყობათა უკუფენა შემდეგ სურათს იძლევა.

წერეთლის სატირულ თხზულებათაგან აღსანიშნავია მისი ლექსად დაწერილი პოემა — „რუსეთუმე“. მასში გამოყვანილია ზერელე და ფუქსავატი ადამიანი, თუმცა უმაღლესი განათლება მიღებული, რუსეთშიაც ნამყოფი, მაგრამ საფუძვლიანად არაფრისმცოდნე. იქა-აქ ამოგლეჯილი ცოდნის პატრონი, ის დიდი პროექტებისა და გეგმების კაცია ახალ ოქახურ და საზოგადოებრივ წამოწყებათა საქმეებში, მაგრამ არ გააჩნია არავითარი საფუძვლიანი საყრდენი და არც ზნეობრივი პრინციპები და, ცხადია,

არაფრის სერიოზულის თავი არა აქვს. იგი მამლაყინწობს და ფრიად პრეტენციოზურია. მას არც ძველი ადათები და არც თანამედროვე ცხოვრება მოსწონს.

რუსეთუმეს იდეათა და საქციელთა სიბრიყვეს აკ. წერეთელი ასახავს შემდეგი შემთხვევით. დაბრუნდა თუ არა რუსეთუმე სახლში, მაშინვე გასცა ბრძანება მოეპრათ ძველი დიდი ხე—მთელი ეზოს მშენება მამა-პაპეულს მიდამოში, რომელიც უკვე ასი წელიწადი იყო თავის ადგილზე აღმართული, რადგან კარგად ქონდა გამოანგარიშებული რამდენი ფიცარი გამოვიდოდა მისი დახერხისაგან.

ამ სატირაში აკ. წერეთელს სასაცილოდ გამოჰყავს პროექტობა და სიცარიელე იმ თაობისა, რომელიც ვითომც ცდილობდა ძველი ბიუროკრატიზმი ახალი „კულტუროსნობით“ შეეცვალა და საამისოდ შეემშუავე უფრო მოქნილი ხერხები პირადი კეთილდღეობის მისაღწევად თავისი მოგვარებების გაღლეით, განსაკუთრებით კი უბრალო ხალხისა.

წერეთელი ვერ ურიგდებოდა იმას, რომ ეგოიზმი ახშობდა ამ ხალხში დაბეჩაებულ ხალხთან სოლიდარობის გრძობას და ყოველგვარ ინტერესს. მისი მიზანი იყო გამოეაშკარავებინა გარეგნული ბრწყინვალება ამ ბაკენბარდებით შეკრეპილ და ფრაკებში გამოქიმულ ვაჟბატონებში და მან მართლაც შეძლო ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული, კოლორიტული ტიპების მოცემა.

ცხადია, რომ ბევრი, რასაც იწუნებდა წერეთელი. მხოლოდ გარდამავალი ღირებულებებისა, მაგრამ მისი სატირის სიმძაფრე და მისი მნიშვნელობა თავისი დროისათვის ოდნავადაც არ ნელდება. ამიტომ შემოინახა მრავალი ტრადიცია საზოგადოებრივი და კერძო ცხოვრებისა, და იგი აქ ყველაფერს ჭეროვნად ვერ აფასებდა და ხშირად უხდოდა ხარკს იმ კლასობრივ განსაზღვრულობას, რომლის მიჯნა მისი საკუთარი კლასობრივი ვითარებით განისაზღვრებოდა, მაგრამ იმავე დროს მას სააშკაროზე გამოყავდა მრავალი ვითომც და განათლებული წრეები, რომელიც ბიუროკრატიული შემოქმედების პრეტენზიის სახელით, მათების ინტერესებს უპირისპირდებოდა.

ა. წერეთლის არაკები და ალეგორიები იმავე მიზნებს ემსახურებოდა. პოეტს სურდა აღმზრდელობითი გავლენა მოეხდინა თავის გარემოცვაზე ან დაცინვიო ან მწარე სატირით, ან და მორალური წაქეზებით. მისი სატირები, არაკები და ალეგორიები მიმართული იყო მეშინჯური თვითგამაყოფილების, ეგოიზმისა და საზოგადოებრივ და

ნაციონალურ განმათავისუფლებელ ამოცანების დამეწეებელთა წინააღმდეგ.

რუსულ ლიტერატურასთან კავშირი აქ გამოიხატა კრილოვის ფართო გამოყენებაში. ა. წერეთელმა გადმოთარგმნა კრილოვის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი არაკი. დამახასიათებელია, რომ ზოგ მათგანს ის თავისებურად ხსნის, შეუგუებს რა თავის კონკრეტულ ამოცანებს. ამის გარდა, მან დაწერა რამოდენიმე საკუთარი, ორიგინალური არაკი. დაწერა რამოდენიმე ალეგორია — რომელთაგან საუკეთესო — „ღამურა“ უკვე იქნა მოხსენიებული. თანამედროვეთა თავმოყვარეობის მთვლემარე ცნობიერების გასაღვიძებლად წერეთელი უხატავდა თავის თანამედროვეთ ბრწყინვალე წარსულის სურათებს. ამ მიზნით იგი გამოარჩევდა პერიოდებს ქართული ისტორიისა, რომელთაც შეავსებდა თავისი იდეალების შესაბამისად. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ისტორიულ პოემებსა და რომანებში წერეთელი დალატობდა თავის რეალიზმს, ძველის ჩვენებისას წერეთელი აწმყოდან ამოდიოდა. ის არ ისახავდა მიზნად აწმყო ნამდვილი იდეალური წარსულით შეენაცვლებინა. წარსული იყო ა. წერეთლისათვის არა თავის თავად ღირებული, არა როგორც აწმყოს მაგიერი, არამედ როგორც განთავისუფლების ამოცანის გადასაწყვეტი საშუალება აწმყოსა.

ამ გეგმით პოეტმა გაშალა თავის შემოქმედებითი მოღვაწეობა როგორც პოეზიაში, ისე მომეტებულად ისტორიულ პოემებში და აგრეთვე პროზასა და დრამაში, მრავალრიცხოვან მის ნაწარმოებიდან ამ მხრივ თვალსაჩინოა პოემა „თორნიკე ერისთავი“, ისტორიული რომანი „ბაში-აჩუკი“ და დრამა „პატარა კახი“.

მიზნობრივი განწყობა და საერთო მიმართულება ამ ნაწარმოებებისა სავსებით ერთნაირია.

„თორნიკე ერისთავი“ ისტორიული პოემაა, რომელიც უკუფენს საქართველოს ისტორიის იმ პერიოდს, როცა იგი ცხოველ ურთიერთობაში იმყოფებოდა ბიზანტიასთან, როგორც პოლიტიკურად, ისე იდეოლოგიურად.

საქართველოს ბიზანტიისადმი მიმართების ცენტრები იყო მონასტრები, რომლებიც იმ დროს ერთგვარი კულტურული კოლონიების როლს თამაშობდა. მათ შორის XI—XII სს. პირველ ადგილზე იყო ათონი. თორნიკე — ბერია, წარსულში მხედართმთავარი იყო და კულტურულ საქმიანობას ეტანებოდა. დრო დადგა და ბერი ისევ იღებს იარაღს ხელში რაინდული თავდადებთ. თორნიკე ერისთავი — ისტორიული პიროვნებაა, პოემის ქარგაა — სინამდვილე, მაგ-

რამ ზოგი ნაქარგი შეთხზულია წარსულის იდეალიზაციით, ძირითადი რეალისტური გზის დაურღვევლად. პოეტს სურს გვამცნოს, რომ ქართველები იყვნენ ძლიერნი, განათლებულნი, მონაწილეობას იღებდნენ მაშინდელ საერთაშორისო საკითხების გადაჭრაში. ამით სურს პოეტს ამცნოს თანამედროვე ქართველობას, რომ მათ დაავიწყდათ თავისი წარსული და იქიდან გამომდინარე აწმყოს ამოცანები.

იგივეა „ბაში-აჩუკი“. აქ მოცემულია საქართველოს უცხოურ ძალის მიერ დაპყრობის სურათი. გმინვა და ოხვრა ისმოდა მთელს საქართველოში. თითქოს ყველაფერი დაიღუპა და საქართველო არასდროს მეტი აღარ აღსდგება. მაგრამ ისტორიის წყვილიაღში წარმოსდგებიან ეროვნული გმირები „ბაში-აჩუკის“ მაგვარი, რომლებიც იწყებენ ტიტანურ ბრძოლას სამშობლოს განთავისუფლებისათვის. და აქ რომანტიკა ემსახურება პოეზიის გამოყენებით დანიშნულებას: პოეტი ქადაგებს ისტორიული სახეებით, აჩვენებს, რომ საქართველოს უფრო მძიმე დღეები ჰქონებია წარსულში, მაგრამ იპოვნებოდნენ მისი გადამრჩენი გმირები.

იგივე მოტივებია დრამაში „პატარა კახი“. „პატარა კახი“—ეს ხალხის მიერ შექმნილი სახელია მეფე ერეკლესი. უკანასკნელი მებრძოლისა თავისუფალი საქართველოს არსებობისათვის, რომლის საალერსო სახელი დაიცვა ხალხის მეხსიერებამ. პოეტმა ისარგებლა თავისი პატრიოტული მიზნებისათვის პოპულარული მხედართმთავრის სახელით. ნაწარმოების იდეა იგივე ბრძოლაა საქართველოს განთავისუფლებისათვის გარეშე დამყპრობელთაგან.

ყველა სხვა პოემა, მოთხრობა თუ დრამა ამავე ყაიდაზეა გაკეთებული. ბრძოლა თავისუფლებისათვის, გამთიშავი ფეოდალების წინააღმდეგაც კი საქართველოს გაერთიანებისათვის — ასეთია მათი მოტივები.

ა. წერეთლის პოეზიისათვის დამახასიათებელია ქალების სახეები, ანუ როგორც ის იტყოდა ხოლმე — „ქართლის დედებისა“, რომელთაც ემარჯვებოდათ მამულისათვის გმირების აღზრდა, ბრძოლის დროს ვაჟკაცების გამხნეება, ასეთი ქართველი ქალის სახეს პოეტი იძლევა პოემა „ნათელა“—ში. გაიგო რა, რომ მისი ორივე შვილი დაიღუპა ბრძოლაში მამულისათვის, ნათელა გმირულად ხვდება ასეთ ამბავს. „ქართლის დედა“ არც აქ და არც სხვა შემთხვევაშიაც არ დატირის დაღუპულ შვილებს. მას მეტად აწუხებს ისეთი შემთხვევა, თუ მის ვაჟს არ შეუხსრულებია თავისი მოვალეობა მამულის წინაშე და ბრძოლისათვის თავი აურიდებია.

საქართველოს იდეალურ წარსულს პოეტი ხშირად უპირისპირებს აწმყოს. ლაპარაკობს რა ქართველ ქალთა ისტორიულ სახეებზე ერთ-ერთ ლექსში, პოეტი უპირისპირებს მათ თანამედროვე ქალებს და ამბობს:

ერთხელ მხოლოდ, ისიც ძიღში,
ქართველ ქალთა ვნახე კრება,
გეფიციებით მათი ნახვა
დღესაც ისევ მენატრება.

შემდეგ ძოდის ამ ისტორიულ ქართველ ქალთა აღწერა. ესენია: თამარ მეფე ტახტზე მჯდომარე და მის გვერდით თინათინი და ნესტან დარეჯანი, როგორც პოეტისათვის ისტორიულ ქართველ ქალთა განსახიერება. ლექსის კომპოზიციაში პოეტს შემოყავს რუსთაველი, რომელიც შემოდის აღნიშნულ ქართველ ქალებთან თავისი პოეზით ხელში. პოეტი წერს:

შემოვიდა რუსთაველი
ეს პირმნათი და მგოსანი,
ხელში ეპურა მოწიწებით
თეისი „ვეფხისტყაოსანი“.

თვით რუსთაველი არის გამოყვანილი როგორც ფორმალურ-პოეტური მიზაძვის ნიმუში, და როგორც სიმბოლოთა წყარო. მიმართავს რა რუსთაველს აკ. წერეთელი წერს:

შენ ნიშნად უკვდავებისა
ერს მოვლენიხარ განგებით.

ამრგად. რუსთაველის გენია აკ. წერეთლის წარმოსახვაში არის სიმბოლო ქართველი ერის უკვდავებისა. ხანდახან რუსთაველს გამოყავს საქართველო, როგორც მშვენიერის განსახიერება, ცხრაკლიტულში ჩამწყვდეული, რაც ნესტან-დარეჯანის სახეს გვაგონებს.

მძიმე და ბნელ განცდათა გადმოსაცემად წერეთელი მიმართავს რუსთაველის ლექსის ფორმას—მაჯამებს, რაც ომონიალურ რითმზეა აგებული. ამ ფორმითაა დაწერილი აკ. წერეთლის ცნობილი ლექსი—ელეგია „აღმართ-აღმართ მივდიოდი მე ნელა“. ქართულ ახალ ლიტერატურაში ა. წერეთელმა განაახლა მაჯამის ხმარება.

აკ. წერეთელმა ღრმად იცოდა რუსთაველის პოემა და მას თავისი პოეზიის გზის მაჩვენებელ ვარსკვლავად თვლიდა. მან პოეტურად ნათელყო, რომ მაჯამა არ იყო შემთხვევითი ამბავი რუსთაველის პოეტიკაში. რუსთაველის მკვლევარებს და მთარგმნელებს ყოველთვის არ ჰქონდათ გათვალისწინებული, რასაც აკ. წერეთელი მათ მოაგონებდათ ლექსის ამ ფორმის გამო, რომ იგი არაა უბრალო ტექ-

ნიკური მოქნილობის საქმე ლექსის წყობაში. არამედ გარკვეული დანიშნულება ჰქონდა რთულ განცდათა გადმოსაცემად. ა. წერეთელმა აჩვენა, რომ მაჯამებს თავისი გარკვეული ადგილი გააჩნია პოეზიაში და ამის მიხედვით რიგი თავისი ელემენტი ამ ხერხით დაწერა, მომეტებულად ორპწკარიანი მაჯამით.

აზრი, თითქოს ა. წერეთლისათვის მაჯამის, როგორც ლექსის გამოყენება მხოლოდ ვირტუოზობის საკითხი იყო, არ უნდა იყოს სწორი. ისტორიაში მაჯამის გამოყენება წმინდა ფორმალური მიზნითაც იხმარებოდა, მაგრამ ეს ყოველთვის პოეზიის დაცემის ნიშანი იყო. მაჯამა, როგორც ლექსიური ფორმა აღმოსავლეთში შეიქმნა და შემდეგ დასავლეთის პოეტიკამ წმინდა მექანიკურად შეითვისა. ასე მაგალითად, პროვანსის ლირიკაში შესვლისას მაჯამას ერქვა *rims eguivo-ces*, ხოლო იტალიაში შესვლისას მას ეწოდა *canconi equiuoes*. წმინდა ფორმალისტური იყო მაჯამის გამოყენება XVII ს. ქართულ პოეზიაშიც და მხოლოდ ა. წერეთელმა გაიგო მაჯამა, როგორც განსაკუთრებული ფორმა სპეციფიური გამოყენებისა.

ბნელი რეაქციის პერიოდში ა. წერეთელიც მოიცვა მძიმე განწყობამ. ეს განწყობა უკუიფინა ელემენტებში. ასეთია მაგალითად, ლექსი „ახალი წელი“. პოეტი თვლის, რომ ახალი წელი ახარებს მხოლოდ იმას, ვინც ბედნიერია, კმაყოფილი, მხოლოდ მას პირადად ეს არ ეხება.

მას უხაროდეს ახალი წელი
ვინც რომ ცხოვრებით კმაყოფილია,
ვისი წარსული არ იყო მწველი,
და მომავალიც ვისი ტკბილია.

ასეთი განწყობის პოეტს, თითქოს, უნდა შეეწყვიტა მცდელობაც კი, ეთქვა რაიმე გამამხნეველი სიტყვა, მაგრამ ჰპოვა გადარჩენის გზა ქართველმა ლირიკოსმა ა. წერეთელმა. ასეთი განწყობა გადმოცემულია ლექსში „მუნამბაზი“ და „ჩემი სიმღერა“. სადაც პოეტი მზადაა ცხოვრების მძიმე წუთებშიაც კი გადაისროლოს ახალი მოწოდება ბრძოლისაკენ.

ა. წერეთელი არასოდეს დამდგარა გარემო სინამდვილის უარყოფის გზაზე და დამწვარი სულის ფერფლის ქვეშაც ინახავდა ცეცხლს, რომელიც კვლავ ღვივდებოდა. როგორც კი ცხოვრების ქარიშხალი მას დაუბერავდა.

ასეთი ქარიშხალი იყო წერეთლის პოეზიაში 1905 წელი, როგორც სამზადისი ახალი შემართებისა ისმის ა. წერეთლის შეძახილი:

არ მომკვდარა, მხოლოდ სძინავს-ო.

რითაც პოეტმა განახლების რწმენა გამოხატა და უმღერა პირველ მსხვერპლებს რუსეთის რევოლუციური აბოზოქრებისა.

ამ მოტივებს რევოლუციური ხასიათისა, რომლებიც ახლო იყო პოეტისათვის და იგი პესიმისტური განწყობილებიდან გამოიყვანეს, მაშინვე დაერთო ნაციონალურ-რევოლუციონური მოტივები. უკანასკნელი გამოსახა საქართველოში კარგად ცნობილ ლექსში, რომელიც საქართველოს ყოველ კუთხეში იმღერებოდა,— „ამირანში“.

კავკასიის ქედზე იყო
ამირანი მიჯაჭული.
ყვავ-ყორანი ესეოდს,
დაფლეთილი ჰქონდა გული.

ამ სიმღერაში თავმოყრილია ხალხის თავისუფლებისათვის ბრძოლის მოტივები, წინაგრძობაც რუსეთში მოსახლენ მოვლენათა და ეროვნული აღორძინების მომავალი.

აქედან რაა გასაკვირველი, რომ წერეთელმა კვლავ შეძლო მოემართა თავისი ღირა 1905 წლის რევოლუციის ტალღის შესახვედრად საზეიმო სიმღერებით. მსცოვანი პოეტი, მიუხედავად ჭადარისა ახალგაზრდაა სულით და მოუწოდებს გმირებს მომავალ ბრძოლებისაკენ. ის იმიჯნება გადაჭრით თავისი დროებითი პესიმისმიდან და შესძახებს:

არა, აყვავდეს იმედი,
გულს ვერ გამოიტეხს ჭადრა!
გმირებს დაეძებს, უყვიოს,
ჩემი დაფი და ნაღარა!

მიმართავდა რა თავის შთაგონებულ ხედვას დიდ მომავალ მოვლენებისადმი და მუშებს, აკ. წერეთელი ესალმება მუშათა კლასის გამოსვლას, როგორც ძალას სოციალური და ნაციონალური განთავისუფლებისა. როგორც გამოხატულება პოეტის რევოლუციისადმი დამოკიდებულებისა უნდა განხილულ იქნას „ინტერნაციონალის“ თარგმნა ქართულ ენაზე. აღსანიშნავია, რომ თარგმანი არა თუ ნებისმიერია, არამედ წარმოადგენს შემოქმედებითი გადამღერებას ეუენ პოტიეს ორიგინალისა. ეს აქცევს „ინტერნაციონალის“ თარგმანს აღიარებულ დოკუმენტად წერეთლის რევოლუციური განწყობისა და ამ საფეხურზე მისი ლიტერატურული მოღვაწეობისა.

რევოლუციური აღმავლობა ეხმარება პოეტს დაეძლია ერთგვარი განსაზღვრულობა, მის აღქმაში რევოლუციის ნაციონალური გადასახვისა. ამის წყალობით მან მოახერხა რევოლუციური ლოზუნ-

გების ძმობის, ერთობის, თავისუფლების აღქმაში რევოლუციონური ინტერნაციონალიზმის შეტანა.

ასე გაიტანა პოეტმა აკ. წერეთელმა ნახევარ საუკუნეზე მეტ ხანში სოციალური და ნაციონალური ბრძოლის იდეები ლერმონტოვისებური ბრძოლის აღქმიდან მუშათა რევოლუციის იდეებამდე, ნაციონალურ-რევოლუციონური იდეებიდან, ხალხების ინტერნაციონალურ ძმობის იდეებამდე.

აკ. წერეთლის პოლიტიკური აზროვნების დახასიათებისათვის მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ის რუსეთ-იაპონიის ომის დროს არ მიემხრო მომეჯეებულ, „კაზიონ“ პატრიოტებს და თავისი იდეების წარმატებას ამ ომის დამთავრებას უკავშირებდა. ამ შემთხვევაში აღსანიშნავია ლექსი „პოი, ამას ვენაცვალე!“

ასეთია, ა. წერეთლის შემოქმედების მოკლე დახასიათება.

ზემოთ არაერთგზის აღინიშნა მისი კავშირი რუსულ ლიტერატურასთან. ჩერნიშევსკიმ განსაზღვრა მისი ესთეტიკური გზა. ამის შესახებ, როგორც ვნახეთ, ის თვითონ აცხადებს მოგონებებში. მისი ლექსები პოეტის და პოეზიის ამოცანების გაგებაზე ამას ადასტურებენ. სწავლა ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის მიმართებისათვის მან შეითვისა ნ. ჩერნიშევსკისაგან.

ა. წერეთლის გამოთქმებს პოეტის შემოქმედებაში „მიწიერისა“ და „ზეციერის“ ურთიერთობისათვის შეუძლია ერთგვარი ექვი გამოიწვიოს, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს პოეტის განცხადება, რომ ამ საკითხებზე მას თავისი შეხედულებები ჰქონდა. ეს ნათქვამია მის „მოგონებებში.“

ნიშნავს ეს თუ არა, რომ ა. წერეთელი, როგორც შემეცდარად ფიქრობს ზოგი მკვლევარი თითქოს თავდაპირველად რაღაც უფრო ეკლექტიური გზით მიდიოდა? რა თქმა უნდა არა, ა. წერეთლის შენიშვნა, რომ მას თავისი გზა ჰქონდა, ეხება პისარევისადმი და მისდაგვარ კრიტიკოსების რუსული ჯგუფისადმი დამოკიდებულებას. წერეთელი თვითონ აცხადებს, რომ ის ძალიან აფასებდა ნიჭიერ პისარევის, მაგრამ მრავალი რამ მის ნაწერებში, არ მომწონდა.

თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ა. წერეთლის განცხადება ნილილიზმის შესახებ, კერძოდ ლიტერატურის მიმართაც, და ა. წერეთლის აღტაცება პუშკინითა და ლერმონტოვით, ძნელი გასაგები არ იქნება, რას უნდა ნიშნავდეს მისი „თავისი გზა“. არსებობს აგრეთვე აზრი, თითქოს ა. წერეთელი შეიძლებოდა დაახლოებული ყოფილიყო პუშკინის ეპიგონებთან, რომ 60-იან წლებში პუშკინს

იღებდნენ ახალ ლიტერატურულ მონაბერით, ეს შეხედულება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შემცდარად უნდა ჩაითვალოს.

მართალია, რომ ა. წერეთლის ლექსები ისე, როგორც მის თანამებრძოლის ილია ჭავჭავაძისა—პოეტისა და პოეზიის შესახებ, არ იყო სავსებით თანხმებული პუშკინის გაგებასთან. მაგრამ არა ამანაგანსაზღვრა მისი გზა პუშკინისა და ლერმონტოვისადმი. წერეთლის გზა ამ პოეტებისადმი განსაზღვრა იმ გარემოებამ, როგორც აღინიშნა, რომ მათში აკაკი გრძნობდა — ეს პოეტები თანაუგრძნობდნენ კავკასიის დამონებული ხალხების მწარე ბედს. სხვაგვარად ფიქრი იქნებოდა აკაკის პოეზიის ძირითადი მოტივების უგულვებელყოფა; მისი თარგმანები, განსაკუთრებით ლერმონტოვისა, ხელს უწყობდნენ სიყვარულს, რომლითაც გარემოცული იყო პუშკინისა და ლერმონტოვის სახელი ქართული ხალხის ფართო წრეებში. ეპიგონობით ასეთი მოვლენები არ მიიღწევის. აქ გადამწყვეტი როლი ითამაშა აკაკი წერეთლის ნაციონალურ-რევოლუციონურმა განწყობამ.

რეალიზმის გზამ მიიყვანა აკ. წერეთელი და ილია ჭავჭავაძე გოგოლამდე. ლიტერატურა, როგორც „სარკე“ სიცოცხლის დაღრეჯილი სახისა და „ცრემლებით ტირილი“, შემოვიდა ქართულ მწერლობაში სწორედ ამ გზით და დიდი ხნით დამკვიდრდა მასში.

როგორც არაკთა ავტორი ა. წერეთელი სავსებით დამოკიდებულია კრილოვისაგან. თემატიკა, განწყობა, ფაბულის განვითარების მანერა, მორალი გამოყვანის ნაირობა და არაკის საერთო კომპოზიცია არავითარ ეჭვს არ ტოვებს ასეთ პირდაპირ დამოკიდებულებას. მაგრამ აქაც ისე, როგორც ყოველგან ეს დამოკიდებულება ტყდებოდა ნაციონალურ-რევოლუციონურ აღმართა პრიზმაში.

არის ცალკე შემთხვევებიც აკაკის ახლო კავშირისა რუსი მწერლებისადმი. მაგალითად, ნეკრასოვის ერთი ლექსის კვალი აშკარად უდერს აკაკის ლექსში. ეს არის ნეკრასოვის ცნობილი სტროფი ლექსიდან: «Внимая ужасам войны»

სახელდობრ — სტროფი:

Увы! утешится жена,
И друга лучший друг забудет,
Но где-то есть душа одна,
Она до гроба помнить будет...

ნეკრასოვს აქ დედის ცრემლებზე აქვს ლაპარაკი, რამაც აკ. წერეთლის ლექსში შესატყვისი სახეები გამოიწვია:

ქალი დედას ქმარში გასცვლის,
ცოლი ქერივი სხვას წაჰყვება,
მხოლოდ დედა თავისა შვილს,
სამარშიც თან ჩაყვება.

აღსანიშნავია აკაკი წერეთლის დამოკიდებულება ჩვენი კავშირის სხვა ხალხების პოეტების მიმართ. ის პირადად იცნობდა შევჩენკოს, კარგად იცნობდა მის პოეზიასაც და თავის სააზროვნო განწყობის მიხედვით გრძნობდა სულიერ სევდას უკრაინელი ხალხის განთავისუფლების მებაირახტრესი. თბილისში, შევჩენკოსადმი მიძღვნილ ლიტერატურულ საღამოზე მომხსენებლად გამოვიდა თვითონ აკაკი: თავის სიტყვაში მან ხაზი გაუსვა შევჩენკოს შემოქმედების ნაციონალურ-რევოლუციონურ შეიარაღებას და წაიკითხა რამოდენიმე მის მიერვე თარგმნილი შევჩენკოს ლექსი.

რაც შეეხება დასავლურ-ევროპულ გავლენებს აკაკი წერეთლის შემოქმედებაზე, პირდაპირი კავშირის დადგენა აქ ძნელია. ბაირონის ზოგიერთი თარგმანი მაინცდამაინც არაფერს ამტკიცებს და შეიძლება შთაგონებული იყო პუშკინისა და ლერმონტოვის ბაირონისტული ელემენტებით. თომას გუდის თარგმანი არკვევს პოეტს განწყობას, რომელიც აღნიშნული იყო მისი ორიგინალური ლექსების მიმართაც.

უნდა ვიფიქროთ, რომ წერეთელი, როგორც ევროპულად განათლებული კაცი, იცნობდა ევროპელ მწერლებს, რომლებიც მისი მონათესავე პოლიტიკური, ეროვნული და ლიტერატურული განწყობის წარმომადგენელი იყვნენ. ეს შეიძლება შეეხებოდეს მაშინდელ დასავლეთის დაბეჩავებულ ხალხთა ლიტერატურას. აქ შეიძლება ლაპარაკი იყოს ყოვლის უპირველეს იტალიასა და პოლონეთზე, რომლებიც ანვითარებდნენ აკ. წერეთლისათვის ახლო ნაციონალურ-რევოლუციონურ იდეებს.

ილია ჭავჭავაძისა და ნ. ნიკოლაძის მოგონებებში მოხსენიებულია ახალგაზრდა ქართველთა წრე, რომელსაც აკაკი წერეთელიც ეკუთვნოდა და რომლის სხდომებზედაც დიდი ადგილი ეთმობოდა იტალიის ნაციონალურ-განმათავისუფლებელ ბრძოლას და მის მოღვაწეებს მაძინის, გარიბალდის.

ძირითადი მოტივებისა და იდეების შედარება ლიტერატურულ მოღვაწეობაში კარდუჩისა და წერეთლისა, რისი ზედმიწევნითი შესწავლა აქ შეუძლებელია, ადვილად დაგვარწმუნებდა ჩვენ, რომ წერეთლის უეჭველი ნაცნობობა კარდუჩის. მოღვაწეობასთან მოახდენდა მასზედ იმოდენა გავლენას მაინც, რომ ერთგვარ შემოქმედე-

ბით შეხებას მაინც გამოიწვევდა. კარდუჩი ანვითარებდა შეხედულებას სახალხო პოეტის შესახებ, რომელიც მიხედებოდა რა თავისი ერის მისწრაფებებს, შეძლებდა მათი მებრძოლი გამხდარიყო. ასეთ გმირს კარდუჩი ხედავდა გარიბალდში. კარდუჩის ლირიკა მიძღვნილი იყო იტალიის განთავისუფლებისადმი უცხოურ დაპყრობისაგან. იგი მიესალმა 1848 წლის რევოლუციას, რომელმაც მოახლოვა იტალიის განთავისუფლება. შემდეგ კარდუჩი უფრო შორს წავიდა და უმღერდა განთავისუფლებულ იტალიის სახით რომის დიდების აღორძინებას და დასასრულ კი მხარს უჭერდა იტალიის იმპერიალისტურ პოლიტიკას. აქ რა თქმა უნდა წერეთელი უკვე აღარ იყო მისი თანამგზავრი, მაგრამ ლიტერატურული მანერა კარდუჩისა მაინც როგორღაც ემთხვეოდა აკაკი წერეთლის ლიტერატურულ მანერას ეს იყო უპირველეს ყოვლისა წარსულის იდეალიზაცია თანამედროვეობაზე ზემოქმედების მიზნით.

აღსანიშნავია, რომ წერეთელი ქართველი ერის დამმონავებელთა წინააღმდეგ ბრძოლის დროს არასოდეს არ ურევდა ერთიმეორეში რუსულ თვითმპყრობელობას და რუსეთის ხალხს და არ განიცდიდა უკანასკნელის მიმართ იმ სიძულვილს, რომლითაც გამსკვალული იყო „მისსო გალლო ალფიერისა“ და ეს მოხდა იმიტომ, რომ ლიტერატურული გაფორმება რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ რისხვისა, აკაკი წერეთელმა რუსი პოეტებისაგან გადმოიღო, რომლებიც თვითონ იყვნენ რუსეთის თვითმპყრობელობის კავკასიის ერთა მიმართ დამოკიდებულების შეურიგებელი მტრები.

რაც შეეხება პოლონურ ლიტერატურას, აქ ლაპარაკი შეიძლება იყოს ადამ მიცკევიჩის პოეზიასთან შეხმაურების შესახებ. ქართულ ლიტერატურაში მიცკევიჩი შემოვიდა ჯერ კიდევ წერეთლის გამოსვლამდე. ჯერ კიდევ გიორგი ერისთავმა, პოლონეთში გადასახლებულმა თვითმპყრობელობის მიერ, შეისწავლა მიცკევიჩი და მისი ზოგიერთი რამ ქართულ ენაზე თარგმნა. აკაკი წერეთელს, როგორც აღინიშნა, ჰქონდა დამოკიდებულება გ. ერისთავის თხზულებათა კრებულის გამოცემასთან, რამდენადაც მან ამ გამოცემის წინასიტყვაობაც დაწერა. ამდენად, მაშასადამე, მიცკევიჩის ცოდნა აქ ყოველივე ეპკვის გარეშე იყო. მიცკევიჩისა და წერეთლის შემოქმედების მოტივების შედარებას შეუძლია ბევრი რამ საერთო გამოავლინოს. წარსულის იდეალიზაცია მიცკევიჩთან რომანტიკოსობამდე მივიდა, რაც არ ემჩნევა წერეთელს; მაგრამ ძირითადი მოტივები ორივე პოეტისა ემსგავსება ერთიმეორეს და საფუძვლიანი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ამ შემთხვევაში ნაციონალურ — რევოლუციონური

ლირიკა წერეთლისა საერთაშორისო ელერადობის გამმას აღწევდა. ქართულ ლიტერატურის ისტორიაში წერეთლის შემოქმედებას ხანდახან რუსულ ლიტერატურაში პუშკინის მნიშვნელობას ადარებენ. ასეთ შედარებაში ბევრია სწორი: წერეთელი პუშკინის მსგავსად მძიმე და აწეული ტონის შემცველ ლექსებისაგან განსხვავებით, წინამორბედ თაობისაგან არიან საწყისნი მწყობრი მსუბუქი და კეთილხმოვანი ლექსისა. წერეთლის პროზა თავისუფალია მანამდე არსებული სტილისაგან ქართულ პროზაულ შემოქმედებაში. ლექსისა და მოთხრობის განთავისუფლება ნებისმიერი პირობითობისაგან, მისი დაახლოება ხალხის ცხოვრებასთან და ენასთან—აი რა ახალიათებდა წერეთელს როგორც ოსტატს მომღერალს ლექსისა და მოთხრობის ნებისმიერი ნარატიულობისა.

წერეთელი საქართველოს ხალხური პოეტიკა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ის ხალხურია თავისი შემოქმედების ხასიათით: სახალხო თქმულებები, ზღაპრები და ლექსები უხვადაა აღქმული მის შემოქმედებაში. მისი ლექსების ენაც ხალხურია, მძიმე ლექსთა წყობას წინაპრებისას მხოლოდ მან პირველმა XIX საუკუნეში დაუპირისპირა მარტივი ხალხური ლექსი. საეჭვოა, რომ სადმე ხალხს გამოედოს თავის სიმღერებში იმდენი ლექსი პოეტისა, როგორც ეს აკაკის მიმართ მოხდა. ზოგიერთი ამ ლექსთაგანს მღერიან მთელ ჩვენს დიდ კავშირშიაც, მაგ „სულიკო“ და „ნათელა“. ოხუნჯობა და ეგრეთწოდებული „ნაკვესი“ (წერეთლის გამონათქვამი), აქამდე ტრიალებს მთელს საბჭოთა ხალხში, რომელიც პოეტს მხოლოდ სახელით „აკაკი“ მოიხსენიებს. უეჭველია, რომ მისი სახელი ქართველ ერში საუკუნეების განმავლობაში დარჩება.

Известия Академии Наук СССР,
отделение литературы и языка № 2,
1910 г. Москва

ქართული კულტურის აკლემის მორიგი მიღწევა

1920 წელს გამოსულ „ფილოსოფიის შესავალის“ წინასიტყვაობაში ვწერდით: „ეს წიგნი მძიმე პირობებში იწერებოდა, მაგრამ ჩვენზე ბედნიერი თაობა, რომელიც სამშობლოს აღორძინების მზესაც მოესწრება, გვაპატიებს იმ ბურუსს, რომელიც განთიადის თანმხლებია“. ორმოცი წლის შემდეგ — რაც საბჭოთა საქართველოს არსებობის ისტორიას ემთხვევა, — ფილოსოფიური კულტურა საქართველოში ისე შორს წავიდა, რომ მას ზოგადი საკითხების გაშუქებასთან ერთად ცალკეული დარგების ღრმა კვლევაც სავსებით ძალუძს. ამის ერთ-ერთი უკეთესი საბუთია ალ. ფრანგიშვილის წიგნი „ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში“. რამდენადაც ეს გამოკვლევა ადასტურებს, — რომ თავისი აღრეული აყვავების ხანიდან, არა ერთი ათეული საუკუნის შემდეგ, ქართული აზროვნება მე-20 საუკუნეში, ძლიერი ტრადიციის ნიადაგზე, კვლავ დიდ უნარს იჩენს განვითარებისა — არ შეგვიძლია ამ მოვლენას საგანგებო ყურადღება არ მივაქციოთ. ეს მით უფრო გვეკლინება, რომ ა. ფრანგიშვილი ეყრდნობა ქართული ფილოსოფიის ისტორიას და თავისი კვლევის პერიოდისაკენ — მე-18—19 საუკუნეებისაკენ — ამ გზით მიდის. შემდეგშიაც, აღნიშნული პერიოდის ფსიქოლოგიური ცოდნის კვლევისას, ავტორი არ წყვეტს კავშირს ქართული ფილოსოფიის განვითარებასთან.

შრომის ფარგლები ქრონოლოგიურად უკვე სათაურითაა შემოსაზღვრული და გამორკვეული, მაგრამ თავისი საგნით იგი იმდენად ახალია, რომ თავდაპირველად ამ საგნის კვლევა (1—8 გვერდამდე) წეგატიური დეფინიციებით მიდის. მე-8 გვერდზე მოცემულია ცდა საკვლევი საგნის პოზიტიური განმარტებისა. აქ ვკითხულობთ:

„ჩვენი გამოკვლევის საგანს საქართველოში მე-17—19 საუკუნის დასაწყისის ქართველ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური შეხედულებების ნაწილად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის, ე. ი. ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის, ისტორია წარმოადგენს“.

ამ მიმართულებით ცნებათა დაზუსტების საშუალებით ავტორი

მიდის დასკვნამდე, რომ მისი „გამოკვლევების საგანი... არის ფსიქოლოგია, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგი, აღორძინების ხანაში“ (გვ. 19).

ხალხურ და ლიტერატურულ კომპონენტებს რომ თავი დავანებოთ დროებით, ავტორი, ცხადია, ქართული „ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის“ შესწავლის დროს, ამ ფილოსოფიის თავისებურებათა შესწავლის აუცილებლობის წინაშე დგება. აღსანიშნავია აქვე, რომ ავტორს ზოგიერთი სიძნელის გადალახვა იმიტომ დაჭირდა, რომ ნაშრომის დაწერისას, მისთვის საჭირო პერიოდის ქართული ფილოსოფიურ-ისტორიული გამოკვლევა არ არსებობდა და მას თვითონ უნდებოდა მუშაობა, როგორც უშუალოდ თავის პრობლემატიკაზე, ისე ქართული ფილოსოფიის სათანადო ისტორიულ ნაკვეთზედაც.

ფსიქოლოგიის დიალექტიკურ-მატერიალისტური წინამძღვრების იხიდაგზე, მათზე დაყრდნობით ავტორი მოკლედ იხილავს ფსიქოლოგიის ისტორიისათვის იმ ძირითადი დაპირისპირების მნიშვნელობას. რომელიც ფილოსოფიაში მოქმედებს. ასეა გაშუქებული საქართველოში 17—19 საუკუნის პირველი მეოთხედის ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების შინაგანი კანონზომიერება. რამდენადაც ამ პროცესს საქართველოში აღნიშნულ პერიოდში ადგილი ჰქონდა, იმდენად ავტორის კვლევის საგანს წარმოადგენს (25) ამ პროცესის ისტორიული აუცილებლობის დადგენა ისტორიულად მოცემული ფაქტების ნიადაგზე. ავტორი იმოწმებს აქ ლენინის მიერ მოცემულ (В. И. Ленин, «Экономическое содержание народничества...») ფსიქოლოგიურ მიმდინარეობათა, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის ნაწილის, იდეოლოგიურ დახასიათებას.

მე-17—19 სს. ქართული ვითარების განხილვის შემდეგ, ავტორი ეხერხება საქართველოს რუსეთთან ურთიერთობის საკითხს კულტურის დარგში. აქ მას ყველაზე მეტად აინტერესებს ქართული განმანათლებლების იდეოლოგია, როგორც მეცნიერული ცოდნის ჩასახვა-განვითარების წინამძღვარი (49).

გარკვეული მნიშვნელობით შეიძლება აღნიშნული პერიოდის პროგრესულ მიმდინარეობათა „ხალხურობაზე“ ლაპარაკი, თუმცა საერთო განვითარების ფარგლებში ეს პერიოდი ფეოდალური რეაქციის პერიოდია და მისი სიახლე და რეალიზმი, რომელზედაც აკად. ვ. კეკელიძე ლაპარაკობს, მეტად პირობითი ვარაუდია (52). რაც შეეხება საბას, უნდა ითქვას, რომ ადამიანის შესახებ ცოდნის შემუშავების პირობები მას ჯერ კიდევ არა აქვს, თუმცა ფილოსოფიის შესწავლისაკენ შემობრუნება — ადამიანის სულიერი ცხოვრების შეს-

წავლისაკენ მობრუნებასაც მოასწავებდა. ენისა და ცნობიერების უშუალო კავშირიდან გამომდინარე (ენა ხომ ცნობიერების სინამდვილეა), ავტორი ეყრდნობა საბას ლექსიკოგრაფიულ მუშაობას და ფილოლოგიური ცოდნის განვითარების საქმესაც მასვე უკავშირებს (65—66).

ფსიქიკურ ფენომენტა კანონზომიერების ენასთან კავშირში კვლევისას ავტორი აღგენს საყურადღებო ფაქტს „გულ“—ფუძის მნიშვნელობის შესახებ ქართულ ენაში. „შინაგანი“ განცდის სინამდვილე მთლიანად წარმოდგენილია „გული“—სიტყვის მნიშვნელობასთან მჭიდრო კავშირში (108), ეს ერთნაირად ენება, როგორც სუბიექტურ მდგომარეობათა განცდის (ემოციური განცდების) სფეროს, ისე ობიექტური სინამდვილის განცდის მოქმედებასთან დაკავშირებული ფსიქოლოგიური განცდების სფეროსაც.

ავტორი იხსენიებს რუსთაველთან დაკავშირებით „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობის დადგენის ერთ ჩვენს ცდას (1937 წელს). უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ მაშინ ვიგრძენით მხოლოდ ამ პრობლემების არსებობა და მნიშვნელობა, მაგრამ ისე ვრცლად და ღრმად ამ საკითხს ვერ მივუღებით, როგორც ამას ალ. ფრანგიშვილი აკეთებს. ავტორმა ზედმიწევნით გამოიკვლია დადგენილი ფაქტები და დაასაბუთა რომ „განცდის სინამდვილე, უთუოდ თავისებურად არის განიხილული ქართულში“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგ შემთხვევაში „გული საკვებით იმას არ უნდა ნიშნავდეს, რასაც ავტორი ამ სიტყვაში ხედავს“. (გვ. 114—115).

მეტად საინტერესო ჩანს ავტორის ცდა „გულ“ სიტყვასთან დაკავშირებული ცალკეული ფენომენების თავის მოყრისა პიროვნების აქტიურობის ფარგლებში. ამ ნიადაგზე, მარქსის მიდევნებით, „ფსიქიკური პროცესები წარმოსდგება, როგორც ინდივიდუალობის ორგანიზმი“, რაც ნიშნავს „სინამდვილესთან ადამიანურ დამოკიდებულების ფორმებს, რეალურ საგნობრივ მოქმედებაში წარმოებულს“ (122). ავტორი ფიქრობს, რომ ქართულ ენაში ასეთ ალბექდილი „ფსიქიკურის თავისებურება“, რაც ენის ფსიქოლოგიის, ასე ვთქვათ, ამოსავალი ცნება უნდა იყოს. ამის შემდეგ, ავტორი დამატებით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ნამდვილი რეალური ცხოვრების შესატყვისი თვალსაზრისის მაგალითია ფსიქიკური სინამდვილის გამოსახვის თავისებურება ქართულ ენაში“.

ეს ნათლად და დამაჯერებლად ნაჩვენები, მხოლოდ სიფრთხი-

ლე გემართებს, რათა ქართულ ენაში, ამ თვალსაზრისით, რაღაც განსაკუთრებული თვისება არ ვიგულოთ (გვ. 124).

საბა ორბელიანის თხზულების „სიბრძნე სიცრუის“ განხილვის საფუძველზე ავტორი მართებულად ასკვნის, რომ ფსიქოლოგიისათვის მასში უშუალო და ბევრი არაფერია მოცემული და იგი, მართლაც, უფრო „იდეოლოგიური“ ატმოსფეროს დასახასიათებლად გამოდგება (153), ამიტომ ავტორიც ფიქრობს, რომ აღორძინების ხანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ნიშნები „პირველად საბა ორბელიანის“ „ლექსიკონში“ გვხვდება (156). ამას, ცხადია, ერთვის შემდგომ „სპეკალი“ ანტონ ბაგრატიონისა. საბას ნაშრომი სწორადაა დახასიათებული, როგორც მკაფიო გამოვლინება აღორძინებისაკენ მიმავალი ქართული აზროვნებისა, მაგრამ მე-12—13 სს. ხანა არაა კლასიციზმის ხანა, არამედ კლასიციზმის აღდგენისა, რენესანსისა (166).

ქრისტიანული იდეებისა და ანტიკურობის მემკვიდრეობის შესახებ, თითქოს არაფერი მნიშვნელოვანი არ გაკეთდა — ზიბეკის ავტორიტეტის გამოყენება საკმარისი არაა. მე-4 საუკუნემ შეამზადა მე-5 საუკუნე, შეამზადა მე-5 საუკუნის დიდი პრობლემები — კეძღოდ ფსიქოლოგიაშიც — პანთეისტური, მატერიალისტური მიმართულების შემუშავების გზით. გრ. ნოსელს რომ თავი დავანებოთ, აქ მნიშვნელოვანია — როგორც ავტორი აღნიშნავს — ნემესიოს ემესელი — მისი „ბუნებისათვის კაცისა“. ავტორისათვის აქ საინტერესოა მხოლოდ იმის აღნიშვნაც, თუ რატომ დაინტერესდა ი. პეტრიწი ნემესიოს ემესელით, პროკლეს გვერდით.

ავტორი სავსებით მართალია, როცა ამბობს: „სრულიად კანონზომიერია სამეცნიერო კვლევის ამოცანად დაისახოს სულხან საბა ორბელიანის მეცნიერულ-ფილოსოფიურ შეხედულებათა დადგენა „ქართული ლექსიკონის“ მიხედვით“ (184).

საკვირო იქნება ყველა ამისათვის „სიბრძნე-სიცრუის“ არა მართო არაკების იდეების, არამედ თვით ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემემატიკის გათვალისწინება.

„შინაგანმდებარე“ სიტყვის გაგების კვლევისას არისტოტელეს მეტი ანგარიში უნდა გაეწიოს. ყოველშემთხვევაში „ლოგოსის“ ორგვარი მნიშვნელობა (აზრისა და აზრის გამოშსახველ სიტყვას შორის) აქ გადამწყვეტ როლს თამაშობდა. ეს არ იქნება საბასათვის „მხოლოდ სიტყვასთან მიმართებაში განხილვა“ გონების ძალი-სა (191).

ამის მიხედვით შეიძლება გავიგოთ არისტოტელეს თხზულებაში „სულისათვის“ (პერი ფსუხეს III, 19) მოხსენებული „სიტყვიერი“

ნაწილი სულისა. საბას ტერმინ-ცნებების გაგება—ანალიზი ჩვენს ავტორს უდავოდ გაკეთებული აქვს მეცნიერული ანალიზის მოთხოვნილებათა სრული დაცვით. სწორია გზაც ბერძნულ შესატყვისებთან შედარებისა. გამოკვლევის მთელს ამ ნაწილში არ შეიმჩნევა ისეთი რამ, რაც არსებით შენიშვნას იწვევდეს. ჩვენ შეიძლება გვეთქვას, რომ, თუ ძნელი არ იქნებოდა, გამოკვლევაში უნდა გაკეთებულიყო ის, რაც საბას მასალას, როგორც ლექსიკონის წესით მოცემულს, აკლდა. ლაპარაკია, ცხადია, ერთგვარ სისტემაზე ფსიქოლოგიური ცოდნისა, რაც საბას ლექსიკონის წესით აქვს გაკეთებული. ავტორისათვის ეს საკითხი ცნობილია, ის ამას აკეთებს, მაგრამ საბას ფსიქოლოგიური ცოდნის გადმოცემას ამის შემდეგაც ემჩნევა ლექსიკონის გზით მოცემული ცოდნის კვალი, რომელსაც ნამდვილი სისტემატურობა აკლია. ამის გარდა, სავსებით გამართლებული იქნებოდა, რომ ავტორი ცდილიყო ეჩვენებინა საბას მიერ დამოუკიდებელი გზის ერთგვარი ძიება. ჩვენ ეს ფილოსოფიური ტერმინების მიმართ გავაკეთეთ (ისიც მხოლოდ ნაწილობრივ), საინტერესოა—არსებობს თუ არა ასეთი გარემოება ფსიქოლოგიურ ცნებათა მიმართაც. ავტორისათვის ეს საკითხიც ცნობილია. იგი ითვალისწინებს რიგ მოვლენებს, სადაც საბა, მიუხედავად თავისი მასალის ნასესხობისა, მაინც დამოუკიდებელია თავისი წყაროებიდან. ასეთია ღვთაების საკითხი, სულის საკითხი, სადაც საბა მაინც გვერდს უვლის თავისი წყაროების მონაცემებს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ნეოპლატონისტური ხაზი ფსიქოლოგიურ ტერმინ-ცნებათა განხილვის დროს, რომელთაც ჩვენი ავტორი თანმიმდევრულად და, დასაბუთებულად ადგენს საბას გაგებათა სისტემაში. ეს გარემოება სავსებით ეთანხმება იმ მითითებას, რომელსაც საბა ატარებს თავის ცნობილ წინასიტყვაობაში, სადაც იგი წყაროთა შორის პირველ ადგილზე პეტრიწს იხსენიებს.

ჩვენმა ავტორმა უდავოდ მოახერხა ამ შემთხვევაშიც თავისი მეცნიერული მიზნის მიღწევა (300—302). უნდა დავეთანხმოთ ავტორს, რომ მან გადალახა ლექსიკონის მეთოდი, მოწოდებული სწავლათა თავისმოყრისათვის. „დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ სულხან საბა ორბელიანს ჰქონდა ღრმა ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგად შემუშავებული სისტემა შეხედულებებისა“ (301). მართო ეს კვლევა იქნებოდა საკმარისი იმისათვის, რომ წარმოდგენილი ნაშრომი დიდ მეცნიერულ გამოკვლევად დაგვესახა. ჩვენ მხოლოდ ერთი შენიშვნა გვექნება ამ შემთხვევაში. წარმოდგენილი დასისტემება საბას შეხედულებებისა უნდა ჩაითვალოს ჩვენი ავტორის დამსახურ-

რებად, ვინაიდან თვით საბამ არა თუ ვერ შეძლო, ან ვერ შეძლება ასეთი სისტემის სახით წარმოედგინა მასალა, რომელიც მის ხელთ იყო, მას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეს არც ევალეზობდა ქართული აზროვნების იმ ისტორიულ პერსპექტივაში, რომელშიაც ის გამოდიოდა. ფეოდალური რეაქციის პერიოდში, სისტემად გაშლილ ადრინდელი ქართული ნააზრევის დამსხვრევის შემდეგ, აღორძინების ერთგვარ ნიშანთა გამოჩენის ხანაში, საბას ევალეზობდა (და შეეძლო) ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიურ ცნებებით და ტერმინებით, ე. ი. ლექსიკოგრაფიული მეთოდით, შეეწყო ხელი ქართული აზროვნების აღორძინების საქმისათვის. მას მეტი არც შეეძლო და არც ევალეზობდა. ამის შემდეგი საფეხური იყო ანტონ ბაგრატიონი და მას უკვე აღარ ჰქონდა უფლება საბას მეთოდს დასჯერებოდა: რაც საბას ისტორიულად ეპატიებოდა, ის ანტონ ბაგრატიონს აღარ ეპატიებოდა.

რა თქმა უნდა, საბა ლექსიკოგრაფიული მეთოდით, მაგრამ სავსებით მეცნიერულად აგებდა ნაწყვეტ-ნაწყვეტ მეცნიერული ცოდნის შენობას და, ამდენად, ჩვენი ავტორის მიღწევად უნდა ჩაითვალოს, როგორც აღინიშნა, რომ მან ეს საკითხი გააშუქა. მაგრამ ჩვენ მაინც გვიძნელდება იმის დათანხმება, რომ თითქოს ფსიქოლოგიურ ცნებათა დასისტემებულად თავის მოყრისათვის საბას გააჩნდა ერთგვარი პრინციპი „რითაც ხელმძღვანელობდა სულხან საბა, რომელსაც ლექსიკონში ცოდნის ამა თუ იმ დარგის ცნებათა განსაზღვრებები შეჰქონდა“, არ უნდა იყოს ის, რაც ჩვენს ავტორს მოჰყავს: „რომელცა სწორედ თქუეს, გინა რომელმან დამაჯერა, იგი დავწერე, რომელი არ ემოწმენ, არც მე დავწერე“. ეს ადასტურებს მხოლოდ მას, რომ საბა ერთგვარ შერჩევას აწარმოებდა ნასარგებლები მასალისა და მეტს არაფერს. აქედან სისტემის შესაქმნელ პრინციპამდე დიდი მანძილია.

ჩვენმა ავტორმა მშვენიერად იცის. რომ საბას მიერ წარმოდგენილი შეხედულებანი „ეკლექტიკური და ნაკლებად ორიგინალურია“ (303), რაც სისტემის ცნებას ძნელად ეგუება.

მიუხედავად ამისა, ავტორს მეცნიერების ყოველგვარი მოთხოვნილების ნიადაგზე აქვს ჩატარებული საბას ფსიქოლოგიურ სწავლათა შესახებ კვლევა. ტერმინ-ცნებები, იქნება ეს ნახმარი ეფრემ მცირეს მიერ (მე-11 საუკუნის სახელოვანი მოაზროვნესი და ფილოლოგის), თუ ი. პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის მიერ—საუცხოო სიზუსტით არის შედარებული სწორედ ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობათა თვალსაზრისით. ამავე დროს ყველა ეს ტერ-

მინები დაყვანილია ბერძნულ ძირებზე. თუკი ისინი აქედანაა ნაწარმოები, რაც ძალიან ხშირი შემთხვევაა. ეს უსაზღვრო სფეროა კვლევისა და ცხადია. აქ ზოგი რამ შეიძლება სადავოდ ან უსრულოდ მოგვეჩვენოს. ასე მაგალითად, ტერმინ-ცნება „ერმალი“, მიუხედავად ავტორის ზედმიწევნითი კვლევისა, მაინც განზე დარჩა და ავტორმა ის, რამდენიმე სხვა ტერმინთან ერთად, შენიშვნაში მოიხსენია (გვ. 299).

თვითონ საბა ამ ტერმინს მიაწერს ნემესიოს (იხ. გვ. 110 ლექსიკონისა) ანუ, უფრო სწორედ მოჰყავს ადგილი ნემესიოსიდან, სადაც ეს სიტყვაა მოხსენებული, მაგრამ ცნება — ტერმინის განმარტებას არ იძლევა. ეს ტერმინი გვხვდება ი. პეტრიწთანაც (შრომები, II ჩვენი გამოცემა, გვ. 223), საიდანაც მისი მნიშვნელობა არც თუ გარკვეულად ჩანს, მაგრამ მაინც გასაგებია.

როგორც, საზოგადოდ ფილოსოფიაში, ისე ფსიქოლოგიური ცოდნის სფეროშიაც ანტონ ბაგრატიონი, რამდენადაც ეს წარმოდგენილია მის „სპეკალში“, მოასწავებს განთავისუფლებას იმ განსაზღვრულობიდან, რომელშიაც მომწყვდეული იყო ისტორიული პირობების მიხედვით საბას ცნება — ტერმინების განსაზღვრებათა გზა. ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ აქ „მოდგერება სულისა და სულიერი ცხოვრების შესახებ წარმოდგენილია როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგი“ (316). ძნელია მხოლოდ იმის დამტკიცება, რომ „ფსიქიკური მოქმედების რეალური პროცესების ბუნების გარკვევა“ თითქოს ნაცადი იყოს „იმ პრინციპების საფუძველზე, რომლებიც უახლოვდებიან მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ამოსავალ დებულებას“ (317).

ანტონი, მართებულადაა აღნიშნული, იცნობს არისტოტელეს მიერ სულის რაობის საკვლევ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს. ანტონმა, ესეც დასაშვებია, ისინი დავით უძლეველის მეოხებით გაიცნო, მაგრამ კ. ჩალოიანის დამოწმება ამ შემთხვევის გასარკვევად ზედმეტია, რადგან იგი არ ცნობს ანტონთან და მომდევნო ქართულ ძეგლებში დავით უძლეველის კვალს (322).

ავტორი საკმაოდ არკვევს ნეოპლატონიკურ ელემენტებს სულის ანტონისმიერი გაგებისას, კერძოდ პლოტინის გაველენას (7—88). დიალექტიკური გაგება სულისა, ნეოპლატონობის მიერ წინააღმდეგობათა მთლიანობაზე დაფუძნებული; ის ძირითადი ხაზი იყო, რომელიც პლოტინით დაიწყო და შემდეგ განვითარდა ფილოსოფიაში (328), ავტორი სწორედ იქცევა, როცა ნასესხებ ნეოპლატონიკურ არგუმენტებს ანტონის არგუმენტების კვლევას უყენებს გვერდით

(330). ცხადია, ამ დამოუკიდებელი არგუმენტების შემუშავებისას ანტონი ქართულ წყაროს — ი. პეტრიწს იყენებს. ავტორი სამართლიანად ჩერდება საგანგებოდ იმ რწმენაზე (334) თუ რას წარმოადგენს „ძალ“-ის და „მოქმედების“ მომენტთა განსხვავება სხეულის მიმართ და მისი არსებობა სულის მიმართ. „პოტენციურის“ და „მოქმედებითის“ იგივეობა სულის სფეროში ჩვენს ავტორს უფლებას აძლევს ანტონის შეხედულება, უფრო სწორად ი. პეტრიწის საბუთის გამოყენება, უფრო ადრინდელ მიღწევად აღიაროს ჰუსერლის ასეთივე დებულების მიმართ. თუმც შეიძლება საფუძვლიანი იყოს აქ მეტი გარკვეულობის მოთხოვნა. ასევე მნიშვნელოვანია, ამ მომენტთან დაკავშირებული ანტონის მიერ იმაზე მითითება, რომ ცნობიერება არის ფსიქიკური სინამდვილის არსებითი ფაქტი, რითაც მან,—ხაზს უსვამს ავტორი,—დეკარტეს დაასწრო (338). ავტორის მსჯელობა (გვ. 339—340) თითქოს აქ არ უნდა იწვევდეს ეჭვს და სხვ. სავსებით ნათელი არაა: „მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზე გააზრება“ რას უშველის ანტონის დებულებას, რომ სული იჩვენება მისი „მოქმედებით ხორცთა მიერ“?

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სულისა და სხეულის დამოკიდებულება ნეოპლატონიკოსებს,—მაგ. ი. პეტრიწს — ასე აქვს გამოთქმული: „და კუალ და ესე ყოველმან (იუწყის—შ. ნ.) ვითარმედ სული სხეულთა და წარმოდგომილა, ხოლო თუ ვითარ ბრძენთაოდენ“ (ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 42).

ავტორი მეცნიერული კეთილსინდისიერებით აცხადებს, რომ მას ანტონის მიერ ალბერტ დიდის (ანუ ალბერდის — როგორც ანტონი სწერს) სათანადო შეფასებისათვის თვით ალბერტის ტექსტით არ უსარგებლია და რომ იგი ა. შნაიდერისა და სხვ. მონოგრაფიებით სარგებლობდა. ეს მობოლიშება ამკობს ჩვენს ავტორს. მაგრამ ეს მაინცდამაინც საჭირო არ იყო, რადგან მონაცემების მიხედვით, ალბერტ დიდის ტექსტებით თვით ანტონსაც არ უსარგებლია. მან ეს ამბები, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ლათინთა ფილოსოფოსების მეოხებით ისწავლა, რაც იმ მისიონერებს უნდა გულისხმობდეს, რომლებთანაც ანტონს სწირია შეხვედრისა და ხანგრძლივი ბაასის შესაძლებლობა ჰქონდა.

რაც შეეხება ანტონის მიერ ორგვარი თვალსაზრისით — მეტაფიზიკურ-იდეალისტურის და „ადამიანის ფსიქიკურ მოქმედებისადმი რეალური ფაქტების თვალსაზრისით მიდგომას“, — ეს სწორია და გასაგებია, რადგან ასეა ეს ქართულ წყაროებში, რომლებსაც იგი საბოლოო ანგარიშში მიყვება, მაგ. ი. პეტრიწი. კარგია, რომ ასეთი

შეფასების შესაძლებლობას კ. მარქსიც ადასტურებს იმ შესანიშნავ ციტატაში, რომელიც ჩვენს ავტორს მართებულად მოჰყავს (372).

კარგად არის ჩვენი ავტორის მიერ აღნიშნული, ანტონის შეხედულებათა განხილვისას, „მგრძობელობითი ძალის“ შესახებ არისტოტელთან ორგვარი გზით კავშირი — ალბერტ დიდისა და ნემესიოს ემპელოს გზით; კარგად არის გამოყენებული აგრეთვე არისტოტელეს დებულების — შესაგრძობი საგნის გარემდებარეობის შესახებ ვ. ლენინის შენიშვნა (382). ერთია მხოლოდ: იმ „მატერიალიზმში“, რომელზედაც ვ. ლენინი შემდეგ ლაპარაკობს, ანტონს პირდაპირი წილი არ უდევს, არაჲედ იმდენად, რამდენადაც არისტოტელეს „უახლოვდება“. ამიტომ ავტორის მტკიცება, რომ იგივე შეიძლება ითქვას „სპეკალიდან“ ზემოთ მოყვანილი გრძობადი აღქმის თეორიის შესახებაც, რაც ვ. ლენინსა აქვს ნათქვამი არისტოტელეს მიმართ («Аристотель вплотную подходит к материализму») — ანტონისათვის დიდი პატივისცემა უნდა იყოს.

ავტორი მართებულად ჩერდება „სპეკალში“ ანტონის მიერ შეგრძნების თეორიისადმი დამოკიდებულების საკითხზე. როგორც ვიცით, არც სწორია, რომ ანტონი ალბერტ — არისტოტელეს მეშვეობით ამ საკითხის ისეთ გადაჭრას დაუახლოვდა, რომლის შესახებაც ვ. ლენინმა თქვა „Аристотель вплотную подошел к материализму“-ო. ის კი სწორია, რომ „სპეკალი“ მარჯვე პოზიციაზე დგას ამ არსებობად ფილოსოფიურ პრობლემაში. ეს ყველაფერი სწორი და ნათელია.

ჩვენ მხოლოდ ყურადღებას მივაქცევთ ავტორის განცხადებას, რომ „ამ პრობლემატიკის ასეთ გაშუქებას გასაგები მიზეზები მოეძებნება იმ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომელშიაც ანტონის „სპეკალი“ იწერებოდაო“ (გვ. 400). შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს „სპეკალისა“ და მისი ავტორისათვის საგანგებო სიტუაცია არსებობდა. რომელიც ქმნიდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში ისეთ ფაქტს, რომ ერთი და იგივე შოაზროვნე ერთი მხრივ იდეალისტური თვალსაზრისის მომხრე იყო, ხოლო სხვა, უფრო პოზიტიურ ძიებათა სფეროში მატერიალიზმს უახლოვდებოდა. ავტორს ზემოთაც მოვახსენეთ, რომ ეს უდავო ფაქტი მის მიერ სწორად შეჩინებული, საერთოდ არის დამახასიათებელი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ზოგი პერიოდისათვის. აქ უნდა გავიხსენოთ ი. პეტრიწის მიერ „ღვთაებრივი“ თვალსაზრისით და „ბუნებითი“ თვალსაზრისით საგანთა განხილვა, სადაც ის თავის ცნობილ „არისტოტელურობაზე“ ლაპარაკობს და სადაც ის, მართლაც, მატერიალიზმს უახლოვდე-

ბა. ასეთი ხაზების აუცილებლობა, ჩანს, იმთავითვე ჩაისახა და მეტად თუ ნაკლებად იჩენდა თავს ამა თუ იმ კონკრეტულ ისტორიულ-სოციალურ გარემოში. ამიტომ ცხადია, რომ „სპეკალი“ და მისი ავტორი არაა საგანგებო მდგომარეობაში და ავტორის მიერ სწორად შემჩნეული და აღწერილი ვითარება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საერთო კანონზომიერებით განისაზღვრება.

ანტონის მინაწერიდან — „პირველად გარეგნული გრძნობათა შინაგანი გრძნობანი ამისათვის მოვიხსენიეთ, ვინათგან სულისათვის არის სიტყვა ჩემი“ (თ. 133)—ფართო დასკვნის გაკეთება ცნობიერების ცნებისათვის არ ხერხდება, და ალბერტ დიდის იქით წყარო თითქოს არ ჩანს, რადგან ისიც თითქმის ასეთივე აზრის იყო ზოგადი გრძნობებისა და კერძო გრძნობათა შესახებ. მაგრამ ინტერესს არაა მოკლებული ავტორის აზრი ანტონის ერთგვარი თავისებურების შესახებ ცნობიერების საკითხში (412).

დაახლოებით ასეთივე დამოკიდებულებაშია ანტონის ჩანაწერები წარმოჩინების (ანუ როგორც ჩვენ ახლა ვამბობთ—„წარმოსახვის“) შესახებ ალბერტის ნათქვამის მიმართ ამავე საკითხზე. ჩვენი ავტორი მაინც დასძენს, რომ „მთლიანად სპეკალის მოძღვრება, შინაგანი პირობითი ძალების შესახებ მაინც თავისებურია“ და „მნიშვნელობის“ ანტონისებურ განსხვავებას მიუთითებს (417). შეიძლება ავტორს აქ არ ვედავოთ. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ავტორს, რომ „სახისა და მნიშვნელობის განსხვავება წითელი ზოლავით მიჰყვება გრძნობათა აღქმის ფსიქოლოგიის საკითხების გაშუქებას“ (425). ავტორს უნდა დავეთანხმოთ, რომ ანტონის ფსიქოლოგიურ სწავლათა გასაგებად არ კმარა „ცალკეული შინაგანი პირობითი ძალების“—წარმოჩინების, აზრის, ფანტაზიის, მეხსიერებისა და სხვათა შესახებ სხვადასხვა წყაროებიდან ამოღებული ციტატების შედარებითი კვლევა. ცხადია, როგორც ავტორი ამბობს, რომ „სპეკალის“ თავისებურება მაშინ იქნება გაგებელი, თუ ის აღებული იქნება როგორც მთლიანი ნაწარმოები (435). ამ დებულებას ავტორი ნათელჰყოფს „მეხსიერების“ შემხე ნიადაგზე. სადაც ნემესიოსაგან დამასკელის მიერ ნასესხები აზრის კვალი შემცირებულია ანტონის საკუთარი ნააზრევით (438 და სხვა).

გრძნობითი აღქმის ფსიქოლოგიის დასასრულში განხილულია მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი — მოძღვრებისათვის მგრძნობადობის ცალკე სფეროთა „მატერიალური სუბსტრატის შესახებ“ (ხომ არ აჯობებდა გვეთქვა „სუბსტანციის“ შესახებ“?). ეს საკითხი (444—544) ზედპიწევით არის ჩვენი ავტორის მიერ განხილული

„სპეკალის“ ფსიქო-ფიზიოლოგიური მოძღვრების ძირითადი დებულებების საფუძველზე. ანტონისმიერ მატერიალურ სუბსტრატამდე ფიზიოლოგიურ მოვლენათა დაყვანა რაც ამ ჩაწილშია განხილული, მეტად მნიშვნელოვანი ეტაპია „ჩვენი ფსიქიკურის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ჩამოყალიბების გზაზე“ (445). ამ მხრივ ანტონმა ისევე მოამზადა მე-19 საუკუნეში ფიზიოლოგიურ მონაცემთა ნიადაგზე დაუქმებული ფსიქოლოგიის შექმნა გაბრიელ ქიქოძის მიერ რუსულ ენაზე, როგორც დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შესახებ ქართულმა ნააზრევმა მოამზადა იმავე მე-19 საუკუნეში სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევი.

სამართლიანადაა აღნიშნული, რომ რაციონალური შემეცნების განხილვა „სპეკალში“ არსებითად განმეორებაა იმისა, რაც ქართულ წინამორბედ აზროვნებას შეუძმუშავებია, და აღორძინების პერიოდისათვის ს. ს. ორბელიანმა ლექსიკონში ერთხელ კიდევ ჩამოაყალიბა. ანტონმა ცხადია, აქ მხოლოდ ზოგიერთი ტერმინოლოგიური სიახლე შეიტანა (455).

როგორც წინათაც აღნიშნულია, ავტორი მართებულად ამბობს, რომ მიუხედავად გარკვეული დამოკიდებულებისა თავისი წყაროებისაგან, განსაკუთრებით არისტოტელესაგან, ანტონი „სპეკალში“ მაინც არ მიჰყვება ამ უკანასკნელს ყველა შემთხვევაში და ყველა საფეხურზე და, საბოლოო ანგარიშში მთელ რიგ საკითხებში დამოუკიდებლობას იჩენს; მაგალითად, ისეთ ძირეულ საკითხში, როგორიც იყო მოძღვრება „სიტყვიერი ძალის“ შესახებ, სადაც არისტოტელეს ზეინდივიდუალური და, მაშასადამე, უკვდავი ხაწილი ეგულებოდა სულისა, ანტონი მაინც მას „მგრძნობელობითი ძალებისაგან“ გაწყვეტილად არ წარმოიდგენს (463 და სხვ.). უდავოა ავტორის დებულება, რომ ანტონისათვის „გონება“ წარმოდგებოდა როგორც სულიერი ძალა, და არა როგორც ზეინდივიდუალური შემეცნების საწყისი... და რომ იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს საფუძვლად გონების უკვდავების მტკიცებისა“ (470). ჩვენ მხოლოდ მივაქცევთ ყურადღებას იმ გარემოებას, რომელსაც წინათაც აღვნიშნავდით, და რომელსაც ჩვენი ავტორიც აღნიშნავს, სახელდობრ რომ იდეალისტური ნაკადის გვერდით მატერიალისტურის არსებობა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის წინაპერიოდშიც სავარაუდებელია.

ასევე სწორია ავტორის მტკიცება, რომ გონება და „მიდმოგონება“, ე. ი. დისკურსიული, „ბიჭებითი აზროვნება არაა ანტონისათვის მოწყვეტილი ერთიმეორისაგან“ და საფეხურებრივად უნდა წარ-

მოვიდგინოთ. მართებულადაა ამ ფაქტში სოპლაცონის (ფაქტიურად ი. პეტრიწის) გავლენა დანახული (473), და აქედან უკვე ნათელია ავტორის დასკვნის სისწორე „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ გადაღების პოზიციისა და მატერიალიზმისაკენ „გაუბედავი“ მიხედვის შესახებ (475). თვითონ ავტორიც აღნიშნავს, რომ ანტონის (და ს. ს. ორბელიანისაც) პროგრესული სააზროვნო ნაკადის ახსნა ფილოსოფიის ისტორიის საქმეა; ეს სწორია, და ჩვენც ამის გაკეთება ვცადეთ. ჩვენი ავტორიც კარგად ხედავს რაშია საქმე და შესანიშნავად იყენებს ფრ. ენგელსის მითითებას საქმის ვითარების ნათელსაყოფად. საკითხი ეხება მოაზროვნეთა შესახებ მათი „სისტემის მიხედვით“ მსჯელობის შემცდარობას, რადგან „სისტემები“ წარმოიშობიან ადამიანთა მოთხოვნილებებისაგან წინააღმდეგობათა დაძლევისათვის (480). განმანათლებლობის ხანის ფსიქოლოგიური ცოდნის (და საერთოდ ცოდნის) განხილვის ისტორიულ შესავალში ავტორი სწორად აყენებს საკითხს საქართველოს რუსეთთან შეერთების მნიშვნელობის შესახებ, მაგრამ სრულიად არ იყო საჭირო დასავლეთის კათოლიკურ მოაზროვნეთა ვითომდა გავლენის ჩქადაგებელთა წინააღმდეგ დიდი კამათი. ავტორმა კარგად იცის, რომ ეს ორი მოვლენა ერთნაირი არაა და თამარიშვილთან ბრძოლა შეუფერებლად გამოიყურება ავტორის სერიოზულ და ნათელ ისტორიულ-კულტურულ კვლევის პერსპექტივებში (400—482).

შესანიშნავია მე-18 ს. მეორე ნახევრის საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის შემოსვლის კვლევა და მსჯელობა ანტონის რაციონისტული სკოლის შესახებაც.

ავტორი მართებულად აღნიშნავს, რომ „ანტონის ამ პერიოდის ნააზრევის პირობების ამომწურავად შესწავლა ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიის პრობლემაა“. ის არაა მართალი, როცა აცხადებს, თითქოს ეს „ამდენად მისი (ე. ი. ავტორის შ. ნ.) კომპენტენციის ფარგლებს ცილდება“ (496). ავტორი ჩინებულად არკვევს ამ საკითხებსაც, რომელთა შეძლებისდაგვარად განხილვა მოცემულია ჩვენს მიერ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის II ტომში. ავტორი თვითონაც კარგად არკვევს ანტონის მიერ ახალი თვალსაზრისის შეთვისებას, რომელიც არჩევს და ერთიმეორეს უპირისპირებს არისტოტელეს დოგმატიკურად და მეცნიერულად გაგებას, „ღვთისმეტყველებისა“ და „ფილოსოფიურ“ თვალსაზრისს.

აღ. ფრანგიშვილი სწორად იქცევა, როდესაც ანტონის მეორე პერიოდის ნაშრომთა შორის, თავისი მიზნებისათვის, ფსიქოლოგიათა იმ სახეობებს ანაწევრებს, რომლებიც ამ ახალ ნიადაგზე, ანტონის

ამ საკითხზე ცოდნა-სწავლას გადაახალისებს. ეს ეხება „მეტაფიზიკის“, „კატეგორიების“ და „ფიზიკის“ ფსიქოლოგებს (511). სავსებით ნათლადაა მოცემული და გამოყენებული ანტონის მიერ ფსიქოლოგიური ცოდნის ახალ რედაქციაში გაგებისათვის განვითარების გზა დეკარტეს მიერ წამოყენებული ცნობიერების ცნებისაგან და ამის ნიადაგზე შემუშავებული შინაგანი ჭვრეტის, ინტროსპექციის მეთოდამდე, რომელიც ლაიბნიც-ვოლფის სკოლაზე გავლით, ბაუმაისტერის სახელმძღვანელომდე წვდება.

ანტონის თარგმნითი ფსიქოლოგიის გაგებაში უნდა დავეთანხმოთ ავტორს, თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ „მცნობელობის“ ამბავი, როგორც ვითომდა ცდისეულთან დაკავშირებულის, ყოველშემთხვევაში, ისეთი ნათელი არაა, როგორც „გუასწავლებს“ გულისხმობის ჰყოფელობა“ (518 და სხვ.).

ავტორი ყურადღებას აქცევს, რომ ანტონი „სპეციალური გამოკვლევის საგნად ხდის ფსიქოლოგიურ ტერმინოლოგიას“. ლაპარაკია ბაუმაისტერის თარგმანისათვის დართულ ქართულ ფსიქოლოგიურ ტერმინებზე. მართალია, აქ მომეტებულად ფსიქოლოგიურ ტერმინებზეა ლაპარაკი, მაგრამ ანტონი ხანდახან „სპეკალშიაც“ მიმართავდა ლექსიკოგრაფიულ მეთოდს ცნებათა გადმოცემისათვის. ეს ამბავი მისი დროისათვის ანაქრონიზმად უნდა ჩაითვალოს. საბას ლექსიკოგრაფიული მეთოდი გამართლებული იყო კულტურული ისტორიული სიტუაციით, ანტონისა კი არა.

ბაუმაისტერისათვის დართული კომენტარები შეიძლებოდა უფრო მოკლედ ყოფილიყო განხილული, რადგან შედარებით „სპეკალთან“, ახალს ბეერს არაფერს იძლევა (521—542). ამ შემთხვევაშიაც „ფიზიკაში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნა განსხვავდება ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიასთან დაკავშირებული ცოდნისაგან. ცხადია, რომ ამ „ბუნებით“ ფილოსოფიასთან დაკავშირებით თავდაპირველად დგება საკითხი „გრძნობის“ შესახებ (შეგრძნობის შესახებ). ეს იყო გზა ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიისაკენ, მაგრამ მას რეალური შედეგები არ მოჰყოლია, რის მიზეზადაც ავტორს სამართლიანად მოჰყავს საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური ჩამორჩენილობა (449).

ფრიად მნიშვნელოვანია ანტონის სკოლის მოღვაწეთა — ტიმოთე გაბაშვილის, ფილიპე ყაითმაზაშვილის და ზაქარია მადინაშვილის ნაშრომთა მიმოხილვაც. შეიძლებოდა ავტორის ყურადღება მიგვექცია იმ გარემოებისათვის, რომ ტიმოთე გაბაშვილი, მიუხედავად ანტონის საქმის გარეგნულად დიდი შექებისა, ფარულად ოპო-

ზიციას უწევს მას. კერძოდ, ი. პეტრიწის ნააზრევის აღდგენის ტენდენციად მნიშვნელოვანია დადგენა იმისა, რომ ანტონ ჭყონდიდელის თარგმანს (ალბერტ დიდისა) საფუძვლად დებია მხიბარ სევასტიელის 1715 წლის თარგმანი, რაც სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიისათვის ყურადსაღებია (567).

უდავო ფაქტად უნდა ჩაითვალოს, რომ ანტონი „სპეკალის“ წერისას იჩენს ცოდნას ალბერტ დიდის არა მხოლოდ ერთის, არამედ მის სხვა ნაშრომებისაც და რომ მას საამისოდ ჰყავდა გამოყენებული სხვა პირები — კათოლიკე მისიონერები, რომლებიც ალბერტს ორიგინალში იცნობდნენ (571). უნდა აღინიშნოს, რომ დაუდგენელი რჩება — იცოდა თუ არა ანტონმა ლათინური ენა, ან ხომ არაა ზოგი რამ იმის დამადასტურებელი, რომ მას ალბერტის (და არა „ალბერტის“, რაც მოსმენით ათვისებულს მოწმობს) აზრები ზეპირი გადმოცემით აქვს შეთვისებული სომხურის გავლენით.

სემინარიებში წარმოებული ფსიქოლოგიურ-ფილოსოფიური მუშაობის ისტორიას ჩვენი ავტორის ნაშრომში ერთგვარ სიახლის მნიშვნელობა აქვს და, ამდენად, ასეთი თავის შეტანა ნაშრომში გამართლებულია. არსებითად კი, როგორც თვითონ ავტორი აღნიშნავს, „სემინარია არ წარმოადგენდა ისეთ დაწესებულებას... რომ იქ ადგილი ჰქონოდა ანტონისა და მისი სკოლის მიერ ჩამოყალიბებული მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის შემდგომ განვითარებას“. ამის გამო, შეიძლებოდა ეს ნაწილი მოკლე მიმოხილვით ამოწურულიყო.

იოანე ბაგრატიონის მატერიალისტური ფსიქოლოგიის მიზნაღვა: განსაკუთრებით „კალმასობის“ ავტორის და იონა ხელაშვილის კამათისა სულის ბუნებისათვის — დავას არ იწვევს. ჩვენ აქ უნდა აღვნიშნოთ მხოლოდ, რომ ეს ნაწილიც ზედმეტად ვრცელია. განსაკუთრებით უნდა ითქვას, რომ იონა ხელაშვილის აზრების დალაგება შეიძლებოდა მოკლედ, რადგანაც აქ ორიგინალური არააზერია და მტკიცების მეთოდიც ტრაფარეტულია. მართალია, იოანე ბაგრატიონი ვრცლად ეკამათება იოანე ხელაშვილს, მაგრამ თავისი დროისათვის ამას უთუოდ აზრი ჰქონება და ამითვე განისაზღვრებოდა. ჰეორე მხრივ, იოანე ბაგრატიონის ბრძოლამ ხელაშვილის დოგმატიზმისა და მისტიციზმის წინააღმდეგ არ შეიძლება გააძლიეროს ჩვენი რწმენა ბაგრატიონის პოზიციის რადიკალობის მიმართ. ჩვენი ავტორი გრძნობს, ცხადია, ამ გარემოებას და წერს: „ამრიგად, მართალია, „კალმასობაში“ მოყვანილია შეხედულება, რომ ადამიანის სული უკვდავია, სხეულისაგან განსხვავებულია და მოქმედებს სხეულის

მონაწილეობის გარეშე... მაგრამ საკითხებს ისე არკვევს, რომ მკითხველს დასაბუთებულად ექვს აღუძრავს იმის სისწორეში, რასაც მეტაფიზიკური მოძღვრება წინამძღვარად იღებს“ (653). ამ გარემოებას შეიძლება არკვევდეს იმ შემზღვეველი სოციალური გარემოების მოხსენება, რომელსაც ავტორი მიმართავს (658). ერთი ცხადია, სულის სუბსტანციულობის მიღებამ ხელი ვერ შეუშალა იოანე ბაგრატიონის ბრძოლას „მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ“. ამის შემდეგ წარმოებული განხილვა ი. ბაგრატიონის მიერ წარმოდგენილი კონკრეტული ფსიქოლოგიისა — დავას არ იწვევს. მართალია, „სულიერ ძალთა“ შესახებ სწავლას ი. ბაგრატიონი ავითარებს კონდილიაკზე დამყარებით, მაგრამ რამდენადაც ის ამ დებულებებს იღებს, წინააღმდეგობა ი. ხელაშვილის პოზიციის მიმართ ნათელია, თუმცა ი. ბაგრატიონმა გაიზიარა ის უარყოფითი შედეგებიც, რაც ლ. კ. კონდილიაკის განსაზღვრულობასთან არის დაკავშირებული—აგნოსტიციზმი და გნოსეოლოგიური დუალიზმი (1687 და შემდეგ).

ავტორს მოყვანილი აქვს ადგილები „კალმასობიდან“, სადაც მოცემულია იონა ხელაშვილის აზრების საწინააღმდეგო დებულებები (კერძოდ ანალიზური მეთოდის შესახებ) და ამ აზრებს ავტორი იონას ათქმევინებს. შენიშვნაში (697) ავტორი ამ მეტად მნიშვნელოვან გარემოებას აფასებს „კალმასობის“, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების, „საგულისხმო ფაქტად“. მოყვანილი ფაქტის მნიშვნელობა გაცილებით მეტია, რადგან „კალმასობის“ ავტორის საკითხი აქამდე იონა ხელაშვილის ერთ წერილზეა აგებული და თვით „კალმასობის“ აგებულებაში მოცემული საბუთი პირად აღიარებაზე უფრო ძლიერი საბუთია.

ავტორი აწარმოებს იოანე ბაგრატიონის ფსიქოლოგიურ სწავლათა დალაგებას, სადაც იოანემ უდავოდ „ძირი გამოუთხარა იდეალისტურ მოძღვრებას სულის შესახებ და განავითარა მატერიალისტური შეხედულებანი ფსიქიკურზე“. მაგრამ ბრძოლა მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ — არსებითად ფილოსოფიური ხასიათის და მნიშვნელობის პრობლემატიკას უკავშირდებოდა და საკითხის გარკვევა მოიგებდა, თუ ამ კვლევას ასეთ კავშირში ჩავატარებდით. ეს არ ნიშნავს, რომ კვლევას ასეთი ხასიათის გარეშე ფაქტიურად რაიმე აკლდეს, ლაპარაკია საკითხის მეტ სინათლეზე.

სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიის ამოსავალი მომენტების შესახებ ავტორი ფრიად სადავო დებულებებს აყენებს: ს. დოდაშ-

ვილის ამოსავალი ადამიანისაგან თავისთავად არ იყო მისთვის მთავარი, რამდენადაც ს. დოდაშვილს ადამიანი მოქმედების პრეველაციის თვალსაზრისით აინტერესებდა, რაც მან გამოხატა თავის განმარტებაში ფილოსოფიისა, რომელსაც ჩვენი ავტორი კარგად იცნობს „ფილოსოფია არის მეცნიერება მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“ (721). აქ ფიზტე გამოყენებულია ს. დოდაშვილის მიერ იოანე შადის შუალობით. უკანასკნელს ეკუთვნოდა წიგნი „ზოგადი ფილოსოფიის საფუძველთა შესახებ“, დაწერილი ლათინურ ენაზე (ტომი I, ლოგიკა, დაიბეჭდა 1812 წ. ხარკოვის უნივერსიტეტის სტამბაში).

ს. დოდაშვილი, ცხადია რუსეთის მოაზროვნეთაგან მრავლად იყო დავალებული, მაგრამ არ უნდა იყოს საესებით ყურადღების გარეშე დატოვებული, რომ იგი ქართული სააზროვნო კულტურის ტრადიციების გამკრძელბელი იყო (720). ავტორი თვითონაც აღნიშნავს ასეთ სიახლოვეს ქართულ ტრადიციებთან. ამიტომ რადიშჩევის ტრადიციის გვერდით ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ს. დოდაშვილის საფეხური „შინაგან და ორგანულ კავშირში იმყოფება საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების წინა საფეხურთან“. კიდევ მეტი, ჩვენმა ავტორმა კარგად იცის, რომ ს. დოდაშვილის შეხედულებანი „ყალიბდებოდნენ მისი დროის რუსეთის მოწინავე ფილოსოფიური აზრების ზეგავლენით... და იგი მაინც ყალიბდებოდა საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების შინაგანი საფეხურის სახით“.

ჩვენი ავტორი უდავოდ სწორად არკვევს რიგ პრობლემებს ს. დოდაშვილთან დაკავშირებით. სახელდობრ, რომ ს. დოდაშვილი არ იყო კანტიანელი, როგორც ერთბაშად დაასკენეს ერწ. როდლოვმა და სხვ. რომ იგი უახლოვდებოდა მატერიალისტურ ახსნას რიგი საკითხებისა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ ს. დოდაშვილის „კონცეფციაში“ ცნობიერების შესახებ მნიშვნელოვნად დაძლეულია ცნობიერების იდეალისტური სუბიექტურ-ინტროსპექტული კონცეფცია.

ასეთია ა. ფრანგიშვილის ნაშრომი. იგი უდავოდ აღწევს თავის მიზანს. ავტორმა პირველმა დიდი ფაქტიური მასალის საფუძველზე და გონებამახვილი მიხვედრებით აღმოაჩინა და მეცნიერულად დაადასტურა მე-17—19 საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში ფსიქოლოგიურ სწავლათა ისტორიის არსებობა.

ა. ფრანგიშვილმა თავისი იშვიათი გამოკვლევით დაადასტურა, რომ საქართველოში საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი და განვითარებული სააზროვნო კულტურა შეიცავს ისეთ ცალკეულ მხარეებსაც, რომელთა კვლევის დრო უკვე დადგა. ერთი ასეთი მხარე ქართული სააზროვნო კულტურის მან თვითონ გვიჩვენა და ესაა ამ დარგში მორიგი მიღწევა.

ქურნ. „მნათობი“, № 5, 1960 წ.

ფაუსტური პარადიგმები

მიხეილ კვესელავას ნაშრომი თემაზე — „ფაუსტური პარადიგმები“ ორ ტომად შეიცავს 1384 ნაბეჭდ გვერდს. ამდენად მისი შინაარსის მოკლე გადმოცემა საკმაოდ ძნელ ამოცანას წარმოადგენს და სარეცენზიო შეფასებამ უნდა აირჩიოს უფრო რეალური და ტყევადი გზა. ეს გზა არის ავტორის ნაშრომის ძირითადი ამოცანების გამოვლენა, რაც საშუალებას იძლევა შეფასებულ იქნას, თუ რამდენად მეცნიერულად სწორადაა დაყენებული გადასაწყვეტი პრობლემა და რამდენად აღწევს ავტორი მის გადაწყვეტას.

„ფაუსტური პარადიგმების“ ცნების განმარტებასა და მისი საერთო ისტორიული ჩარჩოების მოხაზვის შემდეგ, ავტორი ძირითადად იძლევა თავისი საკვლევო მიზნების სამ ვარიანტს, რომლებიც ერთი მთლიანობის ფარგლებში რჩება. ამოსავალი ამ განმარტებებისა არის იმ ფაქტის აღიარება, რომ მიუხედავად დიდი მოცულობისა და მრავალგვარ ფაუსტოლოგიური კვლევისა „ფაუსტოლოგიის ბევრი საკითხი ჯერაც გაურკვეველია. ბევრიც მოითხოვს ხელახალ დაფიქრებას. კვლევის ახალი მეთოდის მომარჯვებას და ძველთაგანვე განხილული პრობლემების თანამედროვე, მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისით გაშუქებას“ (ტ. I, გვ. 14).

ავტორი თვლის, რომ ამგვარი მეთოდოლოგიური მიდგომის უქონლობის გამო „უკანასკნელი ოთხი საუკუნის მანძილზე ამ პრობლემებზე გამოთქმულ შეხედულებათა დიდი ნაწილი უარსაყოფია როგორც მცდარი, მოძველებული, ცრუმორწმუნეობრივიც კი“ (იქვე). თავისი წინამძღვრებიდან ავტორი ასკვნის: „ამიტომ საერთოდ თანამედროვე მარქსისტული ფაუსტმცოდნეობის, კერძოდ კი წინამდებარე შრომის ამოცანაა გაათავისუფლოს ისტორიული ფაუსტი ცრუმორწმუნეობრივი ბურჟუასიზმისა და ჭეშმარიტების ძალა მისცეს მისი ცხოვრების ფაქტებს. (გვ. 16).

განაგრძობს რა თავისი ნაშრომის ამოცანის გარკვევას, ავტორი წერს: „წინამდებარე ნაშრომის მეორე ძირითად ამოცანას შეადგენს თქმულებათა ტექსტების ასეთი კრიტიკული შესწავლისა და ფაუსტური პარადიგმების ხალხური საფუძვლების გამოკვლევის

ცდა, ვფიქრობთ, განაგრძობს ავტორი, უნდა გადაისინჯოს ფაუსტური თქმულების წყაროების საკითხიც“. უპირველეს ყოვლისა ავტორი აქ აღნიშნავს, წინააღმდეგ ყველასი ვინც ამ საკითხს ეხება, რომ იმ თქმულების დაკავშირება მხოლოდ შუა საუკუნეების ე. წ. მაგიურ თქმულებათა რკალთან ცალმხრივი და გაუმართლებელია. (გვ. 19).

ავტორის მიდგომა გამართლებულია ფაუსტის პრობლემის საკაცობრიო ტევადობითა და მნიშვნელობით. იგი სამართლიანად წერს: „ასე გაგებული ფაუსტის ისტორიული ასპექტი აზროვნების მთელ ისტორიას მოიცავს... ყველაფერი, რაც აღამიანმა მოიპოვა შესაძლებლობის სფეროში, ფაუსტური ძიების შედეგია“ (გვ. 37). პერსპექტივაში აქ იშლება იმ „მთლიანის“ მიუწვდომობა, რაც უსასრულოა (იქვე). ცხადია, რომ ამ ვეებერთელა ამოცანის შესწავლასთან შეფარდებით შუა საუკუნეების თქმულებაზე ყურადღების მიპყრობა მართლაც „ცალმხრივი და გაუმართლებელია“. ამის შემდეგ, ავტორის მიერ თემის დაზუსტების პროცესში სრულიად თანმიმდევრულად აღინიშნება, თუ როგორ უნდა იქნას განხილული ფაუსტური იდეების განვითარება.

ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ეს „განვითარება განხილულ უნდა იქნას, როგორც კაცობრიობის მარადიული პროგრესისა და აღამიანების სრულყოფისათვის ბრძოლის გამომხატველი მითოლოგიის მაგისტრალური ხაზის გაგრძელება“, ავტორი დასძენს, რომ „მხოლოდ ამ სიბრტყეზე თუ მოხერხდება ფაუსტური იდეების ონტოლოგიური ცენტრის დადგენა და მათი განვითარების გზების მეცნიერული გაგება“.

ავტორი კარგად ხედავს, რომ რამდენადაც ფაუსტური მისწრაფებანი და იდეები, როგორც მთელი შეგნებული კაცობრიობის პროგრესისა და სრულყოფისათვის ბრძოლის გამოვლენა, არ შეიძლება ერთი იყოს თავიდან ბოლომდე, ამიტომაცაა ფაუსტური იდეები მუდამ შემცველი ძველისა და ახალისა. ყოველ ეპოქას, ყოველ ახალ საზოგადოებრივობას თავისი თანამედროვე ფაუსტური სწრაფვა აქვს საზრუნავი.

ემყარება რა ენგელსის მიერ გამოთქმულ აზრს, რომ „ყველა ეპოქას შეუძლია არსის შეუცვლელად მისი (ფაუსტური ლეგენდის) შეთვისება, ავტორი იძლევა თავისი გამოკვლევის მთავარი ამოცანის დახასიათებას. „ამ წიგნის მთავარი ამოცანაც — წერს ავტორი, იმის ჩვენებაა, თუ როგორ აისახა ჩვენი დროის ევროპის ლიტერატურაში ფაუსტური იდეები, როგორია ამ იდეების სახეობრაჱვი გამოვლენა-

ნის თანამედროვე პარადიგმული ფორმები და მათი განვითარების გზები“. (გვ. 26).

საკვლევი ამოცანის მთავარ ფორმულირებამ მიიყვანა ავტორი უფრო კონკრეტულ ვითარებად. ის ეხლა ნათლად ხედავს თავის ამოცანას — „როგორ დავიდა მარადიული წინსვლისა და სრულყოფის ამაღლებული ფაუსტური იდეა ყოველგვარი ღირებულების „არაფერში დაშლის“, ან არაფრის არაფერში გააჩაფრების „ნიღოლისტურ თვალსაზრისამდე“ (იქვე). უფრო კონკრეტულად, ავტორის აზრით, „ერთმანეთს უნდა დაუპირისპიროთ უკვდავი ფაუსტური იდეების ბურჟუაზიული დეკადანსი მისი ახალი აღმავლობის მომავლის სოციალისტურ კულტურაში. (იქვე).

ამით თითქმის მოხაზულია ავტორის მიზანი, მისთვის ამ საკითხის ლიტერატურული თვალსაზრისით განხილვა წარმოადგენს „ცდას“, რადგან აქ სიძნელე, ყოვლის უწინარეს, იმაში გამოიხატება, რომ მას „უმთავრესად ახალი თვალსაზრისით მოუხდება აღებული მასალების გაშუქება“ (იქვე).

მოყავს რა ფაუსტოლოგიაში დასახული ამოცანის არადაამკმაყოფილებელ გადაწყვეტის რამოდენიმე მაგალითი, ავტორი გადადის „ფაუსტური კომპლექსის“ ანალიზზე და აცხადებს, რომ ეს „ამოცანა ძნელია“, მაგრამ შესაწყნარებელი. როგორც პირველი ცდა. (გვ. 27).

ავტორის მოკრძალებული განცხადება თანაგრძობას იწვევს და მართლაც, რამდენადაც ფაუსტური პრობლემა შინაგანი მოტივირებაა კაცობრიობის ნაფიქრისა და ნააზრევის. ამდენად ავტორს ვეებერთელა მიზანი დაუსახავს, რომელიც ლიტერატურათმცოდნეობისა და ფილოსოფიის ძირითად საკითხებს შეიცავს.

ამ თავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი ავტორი მეტად სერიოზულ და დიდ ამოცანას ისახავს იმ სპეციფიური ნიშნით, რომ ლიტერატურული ფენომენი ფილოსოფიურადაა მოაზრებული და ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ ფონზე იშლება. ეს უკვე მეოთხე სადოქტორო დისერტაციაა, რომელიც ამ რამოდენიმე წლის განმავლობაში წარმოადგინეს ჩემმა ყოფილმა მოწაფეებმა და ისინი ყველა ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ზასიათისაა. ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს.

მ. კვესელავას ნაშრომი ღრმად მოფიქრებული გამოკვლევაა. მასში ზოგად-ფილოსოფიური ჩაქსოვილია კონკრეტულ ლიტერატურაში. ამ გარემოებას ის აყავს თანამედროვე პრობლემატიკის სიმადლეზე და ამ მიმართებას ნარკვევი არასოდეს არ ტოვებს და დინ-

ჯად მიჰყვება ბოლომდე. ამის გამო იგი დიდ სიმაღლეზე დგას და ასევე დიდ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში, რომელსაც ფილოსოფიურ კომპონენტთა სფეროზე ორიენტაციის იქეთ გზა არ გააჩნია.

თუ დავეუმატებთ ამას იმ გარემოებას, რომ წიგნი დაწერილია მარქსისტულ მეთოდოლოგიის და მსოფლგაგების მიყენებით, იგი საბრძოლო განწყობითაა გაშლილი, რომელსაც ისტორიული და ინდივიდუალური, ზოგადი და კონკრეტული გამოყენებული აქვს ფაუსტური იდეების ბურჟუაზიული დეკადანსიდან გადასარჩენათ იმ დიდი კულტურულ-პროგრესიულ შემოქმედების გზის ნათელსაყოფად, რომელიც სწორად გაგებულ ფაუსტურის სფეროს ეკუთვნის. გადავიდეთ იმის მიმოხილვაზე, როგორ წარმოუდგენია ავტორს თავის მიზნის განხილვა და განამდვილება.

თავისთავად ცხადია, რომ ჩემი სარეცენზიო შენიშვნები არ ისახავენ მიზნად ავტორის დებულებათა კრიტიკას. მე მიმაჩნია, რომ ავტორს ყოფნის ფაქტიური მონაცემების მიკვლევა და საკმარის ერუდიცია თავის დებულებათა დადგენისა და მტკიცებისათვის. ასეთი მოცულობისა და პრობლემატიკის ნარკვევზე გადამწყვეტი აზრის მოწოდება, როგორც ითქვა, ძნელია და რეცენზიაში უპირველესად უნდა იქნას მიღწეული ის მთლიანობა ზოგადისა და კონკრეტულის. რაც განსახილველ ნაშრომში დასაყრდენს წარმოადგენს.

როგორაა ეს გაკეთებული? ავტორი მიმართავს ლენინის მიერ ცნების შინაარსის განსაზღვრის ხერხს — „მოცემული ცნების მეორე უფრო ფართო ცნების ქვეშ მოქცევას“ — (გვ. 32) და ფიქრობს. რომ ლენინის ნათქვამის სწორი გაგების მიხედვით, ჯერ ეს ზოგადი უნდა მოინახოს, „ხოლო შემდეგ მასში მოქცეული კონკრეტული ცნების არსებითი ნიშნების დადგენა ვცადოთ.

აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ თუ განმარტების ამ ჩვეულებრივ ხერხს დაეტოვებთ, ფორმალისტურ ლოგიკის იქით ვერ წავალთ და დიალექტიკურ წესს განსაზღვრისა, სადაც კონკრეტული ზოგადშია და პირიქით, ვერ გამოვიყენებთ ვერც ფაუსტურის ცნების განსაზღვრისას.

არაფერი შეიძლება ითქვას ავტორის მიერ ფაუსტური შინაარსის განსაზღვრისათვის ისტორიულობის ფართო გამოყენების წინაღობდე. ავტორი ამ შემთხვევაშიაც მტკიცედ დგას მეცნიერული კვლევის ნიადაგზე. კერძოდ ეს ფართო ისტორიული მიდგომა აძლევს ავტორს საშუალებას ქართული კულტურის განვითარებას ორჯერ გადააბას ფაუსტურს — მითოლოგიის საფეხურზე — ამირა-

წის თქმულებაში და მეორეჯერ უფრო გვიან უკვე ლიტერატურულად გაშლილი ფაუსტური იდეის გამო — ილია ჭავჭავაძისა და ვაჟას შემოქმედებასთან და სხვებთან დაკავშირებით.

ეს სწორიცაა და კარგიც. მაგრამ აქ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ მომენტს, როდესაც ავტორი ფაუსტური ცნების შინაარსის სპეციფიკური ნიშნებით გამორკვევისათვის ფაუსტურის ცნების ლიტერატურულობისაკენ მიდის. ავტორმა კარგად იცის, რომ ფაუსტური, როგორც ლიტერატურული ცნება „განსაზღვრულ ეტაპზე წარმოშობილია“ (40). ისიც მართალია, რომ ფაუსტური ცნების შინაარსი, მის ლიტერატურულ სახეებთან კავშირში აღებული იძლევა საშუალებას ადვილად მოთავსდეს ავტორის პრობლემატიკის სფეროში, მაგრამ „ფაუსტური“ სწორედ ამ სახელთან დაკავშირებით ლიტერატურულად გადაქცეული — აქ მარლოუსა და გოეთეს განსხვავება როლს არ თამაშობს — ცნობიერებაში მოყვანა იმისა, რაც მითოლოგიიდან დაწყებული ლიტერატურულად ქცევამდე შეუცნობლად ელინდება როგორც ფაუსტური.

გადადის რა ფაუსტურის უფრო სპეციფიურად გაგებისაკენ, ავტორი დიდ პრობლემას ეხება — შესაძლებლობის შესახებ. ეს სწორია, რადგან ყველაფერი რომ არსებული იყოს სავსე, მაშინ ფაუსტურის პრობლემა მოიხსნებოდა. ავტორი იშველიებს აქ ერთად ენგელსსა და ილია ჭავჭავაძეს, რადგან ორივე სხვადასხვა ფორმით, აინამდვილის საზღვარის გადანაცვლებაზე ლაპარაკობს. ჩვენი ავტორი რომ აქ გნოსეოლოგიური მიდგომის დაწოლას არ განიცდიდეს და ის არ ლაპარაკობდეს იმაზე „რასაც გონება (შ. ნ.) შესაძლებლობის სფეროში შეიცნობს“ და ამდენად „მას სრულყოფას უახლოებს“. ის დიდ პრობლემებს ეხება, ერკვევა მათში. ამ უნარის გამოვლენაში აღსანიშნავია არა მარტო ვაჟას სიბრძნე — მთების მიერ უხილავის მოლოდინისა — არამედ იმის სწორად გაგება, რასაც მარქსი და ენგელსი „უაზრო სიცალიერეს“ უწოდებდნენ და რასაც „მანინც თავისი მიზანდასახულობა აქვს“ (48).

ამ ნაწილს თავის კვლევისა ავტორი წარმართავს ფაუსტური მისწრაფების შესაძლებლობათა მატერიალისტური გაგებისაკენ, რომელიც ავტორის აზრით „ადამიანის, როგორც ადამიანურის უსაზღვრობა“ უნდა იყოს. (54).

ავტორი კარგად გრძნობს, რომ „მიუხედავად იმისა, რომ ფაუსტი ყველა ეპოქის საუკეთესო მისწრაფებათა გამომხატველია ის შაინც ტრაგიკული ფიგურაა“. (79). თავისთავად ცხადია, რომ ამის ასახსნელად „რევოლუციონური პრაქტიკის შესახებ კ. მარქსის მოძ-

ღვრების მოშველიება სწორია, მაგრამ ამ შემთხვევაში ავტორი ვერ დარჩა იმ თვალსაზრისზე, რომელიც მან ზევით ანალოგიურ შემთხვევაში მართებულად გამოიყენა. ფაუსტურის მიმზიდველობა მისი ტრაგიზმია და მისი საქმიანობის გამართლების გზების რეცეპტი თუ აღვილად მოსაპოვებელია, იხსნება ტრაგიზმიც და მასთან ფაუსტურის მიმზიდველობაც.

ფაუსტურის გვერდით მეფისტოფელურის პრობლემაც არსებობს. იგი ფაუსტურის განსაზღვრულობით საზრდოობს და ამდენად წინააღმდეგობისა და ნეგაციის სფეროა (83). ავტორი მართალია, რომ გოეთემ მეფისტოფელში განასახიერა ნეგაციის თვალსაზრისი, მაგრამ ავტორმა ისიც კარგად იცის, რომ გოეთემ ამ საკითხში მერყეობა გამოიჩინა და გოეთეს შემოქმედების შინაგანი დიაღობაც და სისუსტე ამ მერყეობაშია. „ყოფიერებაში გამყარება“ (im sein beharren), რაზედაც გოეთე გვეუბნება, ანტითეზა ყოფიერების არაობისა და ავტორის მიერ მოყვანილი ადგილი გოეთეს ნაკარანახევის ეკერმანის მიერ ჩაწერილისა ამტკიცებს ამ დებულებას. ყველაფრის რაობად ქცევა იმისთვის, რომ ის გახდეს არაობა — არაა გოეთეს თემა.

„არსი“ (და არა „არსება“), როგორც არაობად ქცევისათვის გარსებული ეს ექზისტენციალური თემაა, რომ ყველაფერი მოსპობისათვის ჩნდება და ესაა მისი „ბედი“.

გოეთე, როგორც გენიოსი, მიხვდა ყოფიერისა და არაყოფიერის დიალექტიკას და მხატვრულად იგი ფაუსტისა და მეფისტოფელის მიმართებით ასახა: რაობა არ არსებობს უარაობოდ ისე, როგორც ფაუსტი უმეფისტოფელოდ.

თუ „არაფერი“, ავტორის ტერმინით „არაფრებს“ — საქმე გვაქვს დიალექტიკის უარყოფელ ექზისტენციალიზმთან. სარტრი და ჰაიდეგერი გამოთქმის ფორმით განსხვავდებიან. ორივეს ავიწყდებათ, რომ „ნეგაციი“სა და „ნიხტუნგის“ გარდა არსებობს „აობა“ — „ისტი“ (ist), რომელიც არაობიდან აობას აღწევს, განამტკიცებს, რადგან „არის“ საკუთარ თავის განმტკიცებით სხვას ამტკიცებს. ექზისტენციალიზმს (თუნდაც ჰაიდეგერის რედაქციაში) რომ პარაფრაზი გაუკეთოთ, მივიღებთ შემდეგს: ist istet (მსგავსად თეზისისა nichts nichtet). აქ „ისტ“ ისეთივე სიცარიელეა, როგორც „ნიხტისი“, მაგრამ პირველ შემთხვევაში სიცარიელით სავსეობა მიიღება, მეორეში კი არა.

ყველაფერი ეს იმას ნიშნავს, რომ ფაუსტური პარადიგმების პრობლემა „არაფრის“ ცნების ღრმა ანალიზს მოითხოვს. რა იქნე-

ბოდა ფაუსტი უმეფისტოფელოდ?—არაფერი. რა არის ფაუსტი მეფისტოფელითურთ? ისევ არაფერი. დასკვნა ორივე შემთხვევაში უშედეგოა და რომ კვლავაც ასეთი არ გამოვიდეს, ფაუსტურის და მეფისტოფელურის ირგვლივ, თუ მისი ლიტერატურულ-ფილოსოფიური განხილვა გვინდა, კიდევ სხვა რამეა საჭირო.

ავტორი გონებაამახვილურად უტრიალებს აქ წამოქრილ ძნელ საკითხებს და ასკვნის, რომ პოზიტიური ფაუსტური იდეები მოწინავე კაცობრიობის შემოქმედებითი მოღვაწეობით აპოთეოზს მომავლის კომუნისტურ საზოგადოებაში მიადწევს. ამის საპირისპიროდ მეფისტოფელური ნეგაცია იმპერიალიზმის იდეოლოგიაში, როგორც ნგრევისა და საშინელების კონცეფციაში. ჰპოებს თავის უკანასკნელ გამოხატულებას. ამ ასპექტში იხილავს ავტორი ფაუსტურ პრობლემებს და მისი მონოგრაფია აჩვენებს მათ ცხოველმყოფელურ კავშირს ჩვენს თანამედროვეობასთან. (106).

ფაუსტის ისტორიულ-დოკუმენტალურ ძიებას მის პიროვნებაში ლეგენდისა და სინამდვილის გარჩევა ევალება. მისი, როგორც აღმავალ ბურჟუაზიის ლიტერატურულ სახეს მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში შეიძლება ჰქონდეს ისტორიულ-ქმედობითი პროექცია. მართალია ამ პროცესში წამოიჭრა ფაუსტის, როგორც თქმულების, წიგნის მნიშვნელობა, მაგრამ ავტორს უფრო იზიდავს ფაუსტის ხალხური და ლიტერატურული გაფორმების პრობლემა. თქმულებათა ძიების საკითხის კვლევას ავტორი, ფაუსტის ისტორიულ პიროვნებაზე მიყავს. როგორც „რეფორმაციის პერიოდის ტიპიურ წარმომადგენელს და თვალსაჩინო მოღვაწეს. (123).

ავტორი სამართლიანად უჭერს მხარს დებულებას, რომ ისტორიული ფაუსტის ცხოვრების აღწერილობა „წარმოდგენს ფაუსტის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის პირველ ხალხურ პარადიგმას“ და ფაუსტური იდეების ლიტერატურულ ვარიაციების „რეალისტურ საფუძველს“ ქმნის (იქვე). თუ ეს ასეა. და ჩანს რომ ასე უნდა იყოს, მაშინ ფაუსტის სახით მოცემულია ანტიკურობიდან საშუალო საუკუნეთა ხანაში იდეური გადასვლა. მაგიისა და მისტიკის განსხვავება სავსებით ნათელი არაა (გვ. 153). სამაგიეროდ ნათელია ენგელსის მიერ ნაჩვენები გზა, რომელიც საშუალო საუკუნეთა იმ მისტიკაზე ლაპარაკობს, რომელიც ერეტიკოსობის არსებას წარმოადგენდა, და ოპოზიციის საკითხი მის ნიადაგზე ხან აშკარა ერესი, ხან შეიარაღებული აჯანყება იყო.

ავტორმა კარგად იცის ყველაფერი ეს. იცის რომ შუა საუკუნეების ერეტიკული მისტიკა შეიცავს მატერიალისტურ მარცვალს (154).

ვერ ვუსაყვედურებთ ავტორს, რომ მან აქ — პლატონის, არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსთა შემდეგ საშუალო საუკუნეებში ვადასვლისას არ დაინახა საჭირო არეოპაგეტიკის შემქმნელის შენიშვნა. მიუხედავად ამისა, ავტორი გადაატარებს ფაუსტს საშუალო საუკუნის პროგრესულ სააზროვნო მოვლენათა არეს. ავტორი მიხვდა პანთეისტური აზროვნების ნაკადის მნიშვნელობას ამ პერიოდში, და, თუმცა ზედმიწევნით მიჰყვა მაგიურ და ზებუნებრივ მოვლენათა კვლევას, მაგრამ იგი მაინც ფაუსტური იდეების წანამძღვრებად გამოიყენა. იგი აცხადებს: „ფაუსტური იდეებიც ამ პროცესის ბუნებრივ განვითარებას წარმოადგენს“.

ასე მივიდა ფაუსტი აღორძინების ეპოქამდე, რომლის „ტიტანი“ იცია. „იგი — განაგრძობს ავტორი, ახალი, რაციონალისტური ეპოქის ადამიანი და მისი დროის ტიპური წარმომადგენელია“ (191).

შესანიშნავი მეცნიერული ალლოთი მიუძღვება ავტორი ფაუსტის საქმიანობას რენესანსის ეპოქაში. შემთხვევით არ წარმოსდგება აქ, მას შემდეგ „რაც ეკლესიის სულიერი დიქტატურა დაიმსხვრა“ (ავტორის ციტატი ენგელსიდან გვ. 194) ეპოქა ნიკოლა კუზანელით დაწყებული ჯორდანო ბრუნომდე, რომლებიც არეოპაგეტიკული წიგნების დიდი ავტორის მიმდევარნი იყვნენ. რელიგიური რევოლუციის გმირები, ლიუთერზე გავლით თომა მიუნცერამდე ავტორს გამოყავს იმ ბანაკად, რომელთანაც დოქტორი ფაუსტი იყო დაკავშირებული (201). ენგელსის მიერ მიუნცერის დახასიათებიდან აღვილად შეიძლება დავასკვნათ, რომ თომას მიუნცერის „პარტიის აზროვნება“ კომუნისტურ აზრებსაც შეიცავს. აქაა ის კავშირი. საიდანაც მიუნცერის აზროვნება კომუნისტურ მოძრაობასთან შესაერთებლად მზადყოფნაშია, და ჩვენი ავტორის საკვლევო ამოცანა რეალურ პერსპექტივებს უახლოვდება (209).

ამ თვალსაჩინო განხილვიდან აღორძინებისა და ჰუმანიზმიდან ამოსულ ფაუსტურ იდეების „რელიგიურ რევოლუციის“ მიუნცერულ პარტიის აზროვნებასთან კავშირისა, მისი საუცხოვო შედეგებით, ავტორი ფაუსტის თქმულების ინგლისურ ვარიანტს იხილავს. და ინგლისური თქმულების შემდგენს მას წარმოუდგება, როგორც „პოზიტიურ-მეცნიერული თვალსაზრისით“ შეიარაღებული (233). ზოგიერთ გარემოებათა განხილვა ავტორს უფლებას აძლევს დაასკვნას, რომ „ინგლისური თქმულება უფრო პროგრესულ-რევოლუციურ აზროვნებას გამოხატავს. (237)

ამ გარემოებამ დააყენა საკითხი მარლოუს „ფაუსტის“ შესახებ. ავტორს აინტერესებს, თუ როგორ გადატყდა ინგლისელი მწერლის

კონცეფციაში გერმანული ხალხური თქმულების ძირითადი მოტრე-
ვები“. (246). ამ განცხადებას თითქოს ესაჭიროება, როგორც აუც-
ლებელი წანამძღვარი — ფაქტის აღიარება ინგლისური დრამის გერ-
მანულ ხალხურ თქმულებებთან კავშირისა, მაგრამ ავტორი იქვე
აღიარებს, რომ აღნიშნული „ურთიერთობის საკითხი მაინც ვერ იქ-
ნა დადგენილი“ (247).

მარლოუ უდავოდ მიხვდა ფაუსტის მნიშვნელობას ანტიკურობის
ნააზრების გაგრძელების საქმეში, რომ უსასრულობა, რომელიც
ყერ აითვისა ანტიკურმა აზროვნებამ და რომელიც, როგორც პრობ-
ლემა მან იგარძნო მხოლოდ, რითაც ნიადაგი მოუმზადა შემდგომ
დროს, იყო ის უსასრულობა (the infinite) რომელიც ჯ. ა. საიმონ-
დისის მიერ ფაუსტის დახასიათებაშია მოცემული. ჩვენი ავტორი
მართებულად აქტევეს ყურადღებას ამ გარემოებას. ფაუსტის ცნო-
ბიერი სახის შექმნის ფაქტი, ამზადებს რა „ინგლისური რენესანსის
მნიშვნელოვან მოღვაწის“ (248) ასახვას, ერთხელ კიდევ ადასტუ-
რებს, რომ საშუალო საუკუნის კულტურის შესახებ საკითხი საგან-
გებოდ უნდა დაისვას და განიხილოს. ამ საკითხის მიგნება და ხაზ-
გასმა ავტორს დამსახურებულად უნდა ჩაეთვალოს. ამიტომაც მას
ბუნებრივად ესაჭიროება თვით მარლოუს პიროვნების იმ სიმალემ-
დე აყვანა, რომ „მარლოუ თვით არის ფაუსტური ტიპი“ (259). მარ-
ლოუს იდეოლოგიური რაობის გაშლა, როგორც წანამძღვარისა
ფაუსტის სახის ინგლისური პარადიგმისა, უდავოდ სწორი გზაა. ამან
მისცა ავტორს უფლება განაცხადოს, რომ „ფაუსტი აღორძინების
ეპოქის ადამიანია; მეცნიერების თეოლოგიური ზღუდეებისაგან გან-
თავისუფლებისათვის მებრძოლი“. (255).

მარლოუს აზროვნების ვრცელ და ზუსტ დალაგებაში, რამდენა-
დაც ეს ფაუსტის ასახვაში გამოვლინდა, საჭიროა და საკმარისია აღი-
ნიშნოს ფაუსტის მიმართება არისტოტელისადმი. აქაა გამოცდა სა-
შუალო საუკუნეთა სააზროვნო ვითარებისა და ჩვენი ავტორი გაბე-
დულად შეიჭრა ამ საკითხში, რომელიც მეცნიერებისათვის სხვა გზე-
ზით საკმაოდ გამორკვეული არ არის. არისტოტელეს დიალექტიკუ-
რი მნიშვნელობა საშუალო საუკუნეთა აზროვნებაში მარლოუს დრა-
მაში ხელსახები სიზუსტითაა ნაჩვენები. აღფრთოვანება არისტოტე-
ლეთი, მის უარყოფასთან ერთად, როგორც „დაბრკოლებისა მეც-
ნიერების ახალი გზების ძიებაში“ (256)—გზის მაჩვენებელია, რო-
ვორც ეპოქის უკუფენა.

მარლოუს შემდეგ სავსებით გამართლებულია საგნის იმ სახეზე
შეჩერება, რომელიც მილტონის ცნობილ პოემაშია მოცემული და

ავტორი მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ „სატანას მეფისტოფელს უკვე ფაუსტური ელემენტები ერთვის“ (279). ავტორს შეიძლება და აქ ყურადღება მიეპყრო „ღმერთად გახდომის“ იდეისათვის. რაც ფაუსტურ სწრაფვას ცოდნისადმი დიდი არეოპაგელიდან დაწყებული (მოძღვრება „თეოზისის“ შესახებ), ვიდრე თომაზ მიუნცერამდე ბრძოლის ლოზუნგს აძლევდა კაცობრიობას. აქ იბმება უდავოდ მსოფლიო რეზონანსის კავშირი „დაკარგულ სამოთხესა“ და გილგამეშიან-ამირანიანის—პრომეთეოსის შორის, როგორც ხალხური კონტრაპუნქტის, როგორც ქართული პოლიფონიის საყრდენის, რომელმაც ამ სამ ძეგლში „სამთა ფერთა საქებელთა“ ლექსთა ამბავი უკვე XII საუკუნისათვის შეამზადა ადრინდელ საქართველოში.

ავტორი მაინც მარლოუს იყენებს როგორც საზომს და ფაუსტის ასახვის დეფორმაციის პერიოდის შემდეგ ლესინგამდე—წერს იგი — რამე მნიშვნელოვანი ნაწარმოები არც შექმნილაო (288).

თუ იდეოლოგიურ ხაზებს მივყვებით, შემთხვევითი არაა, რომ ბოროტი სული ლესინგისეულ ფაუსტში არისტოტელეს სახით გამოცხადდება. ისიც დამახასიათებელია, რომ ფაუსტი არისტოტელეს სახით მოვლენილ ბოროტ სულს გადალახულ საფეხურად თვლის. აღსანიშნავია ავტორის მიერ ნაჩვენები გზა აქედან გერმანული კლასიკური ლიტერატურის სათავეებისაკენ. კვლევა-ძიება რთულდება აქ „შტურმ უნდ დრანგის“ მწერლების მიმართებით რუსოსებურ განმანათლებლებთან. ავტორი მართალია, რომ ამ ხაზს მივყევართ იმ საგულისხმო ფაქტამდე, როცა ფაუსტური შეეფარდა შეტევით მისწრაფებებს. (298).

ავტორის მსჯელობა თანდათან იხვეწება: ფაუსტური პარადიგმების შექმნას არ სჭირდება ახალი ისტორიული სიტუაციის შექმნა—საშუალო საუკუნის პანთეიზმის ხაზი, რენესანსი, შტურმ უნდ დრანგი—ჯებირებია, რომელთა გადალახვის ნაირობაში მხილდება ფაუსტის მოქმედების უნარი. ეს კანონზომიერება მიმართებისა შტურმ უნდ დრანგის პერიოდისათვის უკვე დაიხვეწა ავტორის კვლევაში. მიუღერის ფაუსტის პირველი ვარიანტი „თავდაპირველ რენესანსულ სახის“ დაკარგვა და მასში ინდივიდუალისტ მემბოხის რენესანსულ სახესთან დაპირისპირება ამ საბოლოოდ მიგნებული კანონზომიერების გამოვლენაა.

არაა დიდი დანაშაული ფაუსტურის კვლევის კანონზომიერების პატარა დარღვევა და ეპოქალურ მისწრაფებათა — პარადიგმული უკუფენიდან მომავლისაკენ ნახტომი და სინამდვილის წვდომის სახეების ანალოგიების ძებნა. მათ შორის ვაჟას მინდიას გახსენებაც.

დიდი ადგილი აქვს ამ ნარკვევში კლინგერის ფილოსოფიურ რომანს დათმობილი. ბოროტების და სიკეთის ბრძოლად გადაიქცა ფაუსტის ძველი შინაგანი მოტივი და შეიძლება ეს საფეხური როგორც საჭიროა ფაუსტური პარადიგმების მატინანეში, მაგრამ სიკეთისა და ბოროტების დიალექტიკა წმინდა წყლის მაინც არ გამოვიდა. პატარა ასოთი დაწერილი „ფილოსოფოსობა“ (philosophieren) არის მისი ხვედრი (367). ერთადერთი გამართლება კლინგერის ფაუსტზე ამდენი შეჩერებისა უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ ჰან, თუნდაც ნეგატიურად, გოეთეს ფაუსტის მოვლენას შეუწყობ ხელი. (372).

გოეთეს თვალსაზრისის დახასიათებისათვის მისი ვინკელმანზე დაწერილი წერილის გამოყენება გამართლებულია ავტორის ნაშრომში, რადგან აქ მრავალმნიშვნელოვან გარემოებაზეა მითითებული—ადამიანის ღმერთთან გატოლების უარყოფა და ადამიანურში დაბრუნება (377). გოეთეს სიახლის დასახასიათებლად მოტანილი—ბუნების საიდუმლოებათა თვით ბუნების შინაგანი კანონითვე ახსნა — მატერიალიზმის ის ფორმა იყო, ბეკონის პრინციპის სახით — ბუნებაზე გამარჯვებისა, ბუნებისათვის დამორჩილებით. ეს უდიდესი კანონი იყო მატერიალიზმის სათავეებში მოცემული.

აქ ერთხელ კიდევ წამოიჭრება დიდი საკითხი ფაუსტური კაცობრიობის კულტურის უკუფენისა, მაგრამ არა ისე, თითქოს იგი ამ სახით გოეთესთან პირველად წარმოდგებოდეს. პანთეიზმმა, რომელიც მხოლოდ ყოფიერების სწორ გაგებაზე შენდებოდა ისტორიაში, მოამზადა გოეთეც ისე, როგორც ყოველგვარი შესაძლებლობა ფაუსტურის სახით წარმოსადგენი. რა თქმა უნდა, სწორია ავტორის ნათქვამი, რომ „ფაუსტის სახე პირველად აქ (ე. ი. გოეთესთან შ. ნ.) იქნა თავის სრულყოფილ ფორმაში გამოვლენილი...“ (384) მაგრამ იგი ხალხური თქმულების ნამდვილი გაგება მარტო არ იყო, ანტიკურობიდან მედიევალობის გადასვლისას წამოყენებული პანთეისტურ-მატერიალისტური თეზა:—ღმერთი ყოფიერებაში და ყოფიერება ღმერთში—დეფორმაციის გზით ამოვიდა გოეთემდე, როგორც მოგვიანო რენესანსიც ვითარებამდე, და აქ კვლავ შეიგნო ის, რაც ხალხურ წმინდა, შეურყვენელ წარმოდგენათ იქნა ნაგრძნობი და უკანასკნელს ის მთლიანი სახე მისცა, სადაც სიკეთისა და ბოროტების მიმართება კლასიკურის სახით უნდა აღდგენილიყო. „ღვთაების ამქვეყნიური გაგება“ თავის არსებაში უნდა იგივე ყოფილიყო, რაც „ღვთის სამეუფეო დედამიწაზე“ (ენგელსი).

ეს მოქმედობის სფეროს დალადისია. აქ იყო „ფაუსტური პარადიგმების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტი“ (401) და აქვე ცხადია, წამოიჭრა სიკეთის ძლიერება, რომლისათვის ბოროტება, ანუ ქმედობის ენაზე ნეგაცია, სიკეთის აბსოლუტურობის გზა იყო. ასე განსახიერდა პოეტურად ფაუსტური და მეფისტოფელური გოეთეს წარმოდგენაში: ბოროტებას სიკეთის დანერგვა სურს, მაგრამ მის განმტკიცებას ემსახურება. აქ მაილწია ფაუსტურის განამდვილებამ პანთეისტურ სიმაღლეს საუკუნობრივ დეფორმაციის შემდეგ და იგი საერთო საკაცობრიო ეპოპეად იქცა. რომელიც ჩვენი ავტორის მეხსიერებაში ხან ნ. ბარათაშვილის „შეუნარჩუნებელის“ იდეას იწვევს და ხან ილია ჭავჭავაძის „საქმით მეტყველსულს“. ამიტომაც სავსებით მართალია ავტორის დასკვნა: „გოეთეს შემოქმედებითმა გენიამ მართლაც უკვდავყო ფაუსტური თემა და საერთო-საკაცობრიო ელერადობა მისცა მის შინაარსს (452).

ამ ელერადობაში ავტორმა ქართული აზროვნებისა და შემოქმედების გამოძახილიც ჰპოვა. რა თქმა უნდა — შრომა თუ სოციალური და ეროვნული ჩანაფიქრის რეალური განსახიერებაა. და იმავე დროს შრომა ახალი ქვეყნის ეთიკურ ღირებულებათა ფერმენტია, ავტორის ცდა ზოგადი სახით მაინც, არ შეიძლება გამართლებული არ იყოს, როცა მან ილია ჭავჭავაძის ფიგურა „ზვიადი“ XIX საუკუნის პროგრესული ნემკვიდრეობის ფონზე როგორც „საზოგადო იდეების“ მონუმენტური ძეგლი ქართველი ხალხის ეროვნული გენიის შენებად წარმოგვიდგინა. მართალია, ცოტა გაფართოებული სიტუაციებით და „საზოგადო იდეების“ სფეროში მიეცა საფუძველი ილია ჭავჭავაძის დაუწერელ ფაუსტურ პარადიგმად წარმოდგენას. მაგრამ ამან საშუალება მისცა ავტორს ეოქვა ილიას შესახებ ისეთი რამ, რასაც დიდი ბრძოლის დაღი აზის.

„წიწამურის ტრაგედიაზე“; და „ილიას ნაიარევ შუბლზე“ ლაპარაკი მძიმე საქმეა, როგორც მძიმეა ის ცოდვა, რომელიც ქართველი ხალხის სინილისს აწევს. მ. კვესელავას ნაშრომში ფაუსტურობის ძიების წყალობით შეიძლება აღმოჩნდეს ამ „ცოდვათა შემსუბუქების“ საშუალება. ვაჟა-ფშაველას მიერ საუკუნეთა გააზრების ლოზუნგმა ჩვენი მკვლევარი ვიქტორ ჰიუგოს „საუკუნეთა ლეგენდამდე“ მიიყვანა. ეს დაახლოება არაა გაუმართლებელი და „სამი იპოსტასი“ არაა გარკვეულ ისტორიულ-კულტურულ ტევადობას მოკლებული. ქართული აზრის მსოფლიო აზრთან კავშირის კვალი არსად არ უნდა დარჩეს შეუმჩნეველი, მხოლოდ ეს კავშირი განვითარების პროცესში კი არაა სავლენი; იგი სატანასა და ბოროტების

წინააღმდეგ ბრძოლის გზაზე მითოლოგიური ხანიდანაა გილგამე-
შისა და ამირანის თქმულებათაგან ჩასახული და მეხუთე საუკუნით-
გან ჩვენი წელთა აღრიცხვია, ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრე-
ობის გადამმუშავებელი ქართული აზრის მიერ საუკუნეებში იმთა-
ვითვე ნასროლი ლოზუნგია, რომელიც ამათავითგან უკვე სინამდვი-
ლედ ქცეული ვაჟას შეეძლო „დაენახა მთიდან“ (498, 1).

ამის შემდეგ, თუ ამ ორ განზომილების ამბავს დაუშვებთ, მაშინ
სავსებით გამართლებულია ავტორის მიერ „მეორე ამოცანის“ წამო-
ყენება: „ფაუსტური იდეების ბურჟუაზიული დეზინტეგრაციის
„მედისტოფელური“ გზის განხილვა“ (513). ვაჟას მიერ „საუკუნეთა
გახედვა“ შებრუნებული ხილვა უნდა ყოფილიყო იმისა, რაც მოღვა
გახედვით ქართულმა აზრმა აუწყა კაცობრიობას „ბოროტებსა არა-
სობის“ ხილვით. ავტორი ამას „ტრადიციული ფაუსტური იდეების
რეინტეგრაციას უწოდებს“. მოვლადნელი არ უნდა იყოს, რომ ამ
ამბავს ვაჟას შემოქმედებას უკავშირებს ჩვენი ავტორი.

ფაუსტური და ანტიფაუსტური ავტორს ადრეც ჰქონდა ხმარება.
ში, მაგრამ ბურჟუაზიული დეკადანსის ლიტერატურის პირობებში
იგი მას „დიალექტიკური“ ხასიათის პროცესად წარმოუდგენია.
(526). აქ ფაუსტური სახიფათო ზონაშია შესული, თუ მხედველობა-
ში იქნება მიღებული, რომ მისი ისტორიული აზრი ჰემმარიტებისა
და სიკეთისათვის ბრძოლა იყო. რამდენადაც სინთეზის მნიშვნელო-
ბა დიალექტიკაში თეზისისა და ანტითეზისის აყვანაა უფრო მაღალ
საფეხურზე. ცოტა შეუფერებელია ფაუსტურისა და მეფისტოფე-
ლურის, თეზისის და ანტითეზისის სახით, როგორც დიალექტიკური
პროცესის, გაგება (5281).

უფრო ნათელია ფაუსტური ცნების შინაარსის მეფისტოფელუ-
რი დეფორმაციის საერთო სურათი, რომელსაც ავტორი გვიჩვენებს
ევროპის XIX—XX სს. ბურჟუაზიულ ლიტერატურაში, მაგრამ
რომანტიკოსებთან ფაუსტური ცნების შინაარსის მეფისტოფელურ
დეფორმაციას „თან სდევს“ ავტორის აზრით, ამ პროცესის კრიტი-
კული „რეტროსპექცია“. აღსანიშნავია აქ ბაირონისა და ლერმონ-
ტოვის გვერდით, ნ. ბარათაშვილის მოხმობაც. უკანასკნელის უპი-
რატესობის აღნიშვნით. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ბარათაშ-
ვილმა „ბოროტი სული განდევნა თავისი არსებობიდან“. (539, 1).

ფაუსტურის და მეფისტოფელურის მიმართების საწვდომად არ
ვარგისობს, როგორც ითქვა. დიალექტიკური პროცესის სახით მისი
წარმოდგენა. აქ საჭიროა მაღალი დიალექტიკა, ნეგატიური, უარყო-
ფის დიალექტიკა, რომელიც თეზისს და ანტითეზისს — ფაუსტურს
და მეფისტოფელურს კი არ აერთიებს — სინთეტური დიალექტიკის-

დაგეარად, არამედ ნეგაციაში მოხსნის თეზისსა და ანტითეზისს, და ამ მოხსნაში მათ ე. ი. ნეგატიურის პოზიტიურად და პირიქით, შეინახავს. ასე თქვა ქართველმა მოაზროვნემ „ადამიანის გაღმერთების“ (თეოზისის) პირველმა ავტორმა. დიდი მიღწევაა „გაღმერთების“ იდეისა თომას მიუნცერის დებულებაში — „ღვთაების მეუფეობა ღვდამიწაზე“ მიგნება და ჩვენი ავტორის მეცნიერული ალღო ყველაზე ნათლად ჩანს ამ მომენტის მნიშვნელობის ჩვენებაში.

ნ. ბარათაშვილის ბრძოლა სატანაზე გამარჯვებისათვის ამ ხაზზეა მოთავსებული, რომლის ერთ მონაკვეთზე ისმოდა რუსთაველის ვედრება პალესტინის ქართველთა მონასტერში: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა და შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა!“ აქაა გასაღები ბარათაშვილის გამარჯვებისა ბოროტ სულზე. ამასთან დაკავშირებით ყურადღების ღირსია ბაირონის გაგებისათვის კვლავ ქართველ შემოქმედის—ვაჟა ფშაველას გამოყენება,—რომელიც თავის მხრივ—ამავე მიზნისათვის ნ. ბარათაშვილის „მერანის“ თვალსაზრისს იყენებს. (554,1) ძირითადია ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა, მაგრამ ამას საზოგადოებიდან გამდგარი ადამიანები ვერ აღწევენო — ფიქრობს ვაჟა. აქ საინტერესოა, რომ ვაჟამ გაანთავისუფლა ბაირონი მის ლიტერატურულ ვალდებულებათაგან და მას მიუდგა როგორც ადამიანსა და მოქალაქეს სადაც ბერძენთა განთავისუფლებისათვის მეგრძოლი ყოველგვარ გამოცდას გაუძლებდა.

აღსანიშნავია ავტორის ცდა ახალი ფილოსოფიის პრობლემატურობის გამოყენებისა ფაუსტური იდეების სეველიან ეპოქაში გაგებისათვის. ავტორი საკმაო ცოდნას იჩენს კანტისა და მის მომდევნოთა ნააზრებისა და აქედან ექზისტენციალისტებამდე იგი მართებულად მიდის. ერთია მხოლოდ: ადამიანის ცნობიერების „შეზღუდულობის“ ნაცვლად უკეთესი იქნებოდა გვეთქვა „ცნობიერებით შეზღუდულობის“ შესახებ: (555,1).

გონებამახვილურადაა გაგებული მითოლოგიის ხანის ღმერთმებრძოლების ფაუსტური ფესვები (აქედან აღორძინების ხანის, ანუ რომანტიკული ფაუსტური პარადოგმებზე გადასვლისათვის ანტიკური ხანიდან მედიევალობისაკენ გადასვლის მომენტი გზის ნიშანსვეტად უნდა ჩანდეს), სიკეთის აბსოლუტურობაზე აგებული და ბოროტების უარსობის მასწავლებელი. მაშინ ნათლად გამოჩნდებოდა ბაირონისებური დაშორება „გაღმერთების“ მსოფლიო ლოზუნგიდან. ავტორი საგანგებოდ აქცევს ყურადღებას იმას, რომ „ფაუსტური პარადიგმების განვითარების თვალსაზრისით საინტერესოა... რომ ქვე-

პარიტების ბუნება და ღმერთის ბოროტება უპირისპირდებათ ერთი მეორეს.

„ფაუსტური იდეების დეზინტეგრაციის პროცესის“ ცნება მეტად ფართოა და ამის მიღვევებით ბაირონი ამის ნიშნულად გამოიყურება. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნის, კემპარიტების და სიკეთის „გაუფასურება“ ძალზე აფართოებს ფაუსტური პარადიგმების გულეების არეს (568,1) ასე მიდის ჩვენ საუკუნემდე ფაუსტურის დეზინტეგრაციის და რეინტეგრაციის პროცესი, რომელიც იმდენად აფართოებს ფაუსტური პარადიგმების არეს, რომ შეიცავს კაცობრიობის კულტურის ძირითად ტენდენციებს და მის ლიტერატურულ გამოხატულებას. დაცემას კვლავ ამაღლება ყველა და პირიქით „აღმართს დაღმართი ყველა“—ამბობს ავტორი. უდავოა, რომ ამ პროცესს ფაუსტურის გადაგვარება მოჰყვება. ეს პროცესი შეუნელებლად მიდის XX საუკუნემდე, როცა ფაუსტური და მეფისტოფელური საბოლოოდ დაუპირისპირდება ერთიმეორეს.

ამრიგად, მ. კვესელავას ნაშრომის პირველი წიგნის ასე თუ ისე სისტემატური განხილვა იძლევა სრულ საშუალებას მისი უაღრესად მაღალი შეფასებისა: ნათელია მისი მიზანი, მეთოდი, დებულებები, მათი მტკიცების ნაირობა და დასაჯრდენი. მეორე წიგნში იმავე მომენტების მიყენების ის მხარეა საყურადღებო, სადაც მისი გაფართოება რთულ მდგომარეობას ქმნის და ფაუსტურ-მეფისტოფელურის არეს მეტად ფართოდ შლის. ამით ფაუსტურ პარადიგმებს ემუქრება ფაუსტურის ელემენტების უსაზღვრო აღმოჩენა და ნაცვლად პარადიგმებისა, ფაუსტური ელემენტების ლიტერატურულის ისტორიაში აღმოჩენად შეიძლება გადაიქცეს. რეცენზიის ფარგლებში საკმარისია ნაშრომის მეორე წიგნი განხილულ იქნას მხოლოდ ზოგ დამახასიათებელ მოვლენათა მოხმობის სახით.

ბურჟუაზიული კულტურის დეკადანსის ატმოსფეროში ფაუსტურის და მეფისტოფელურის მიმართების საკითხი, როგორც „იმპერილისტური ეპოქის ხელოვნებისა და ლიტერატურის კლასობრივი შინაარსის კვლევა“, ძნელი გახდება, თუ ბურჟუაზიული ფილოსოფია სავსებით ნეგაციურად იქნა წარმოდგენილი („სერთუის გაღატაკება“), ხოლო ფაუსტურ-მეფისტოფელური ამბავი მხოლოდ ელემენტებად დავშალეთ.

ჩვენი ავტორი იმდენად ჩახედულია საქმეში და ერთდირებული, რომ აქამდე, ცხადია, არ მიდის, მაგრამ ამის საშიშროება მაინც არსებობს. ასე მაგალითად, ფაუსტურის ინდივიდუალისტურ მეტამორფოზას, როგორც ბურჟუაზიული დეკადანსის დამახასიათებელ ნიშანს თავისებური ფილოსოფიური დასაბუთების ჩვენებისას, ავტო-

რი „ნეო“ ნაწილაკის საშუალებით იყენებს (8.11). „სერთუკოს გადაბრუნების“ ამ პროცესში შეტანილია, სხვებთან ერთად „ნეო-პლატონიზმი“ და „დიონისე არეოპაგელი“ (გვ. 15, 11).

ავტორი კარგად ერკვევა ფილოსოფიურ საკითხებში და ამ მხრივ მას ბევრი ვინმე ვერ შეედრება არა მარტო ჩვენში ლიტერატურის ისტორიკოსთა შორის. ვისიმე დასახელება აქ მთელი საბჭოური მასშტაბით ზედმეტი იქნებოდა. ამიტომ მისთვისაც ნათელია, რომ ნეო-პლატონიზმი პლატონიზმის გაგრძელება იყო იმ თავითვე (III, V საუკუნემდე) და მისი აღორძინება, კერძოდ საქართველოში, მაინც კიდევ „პლატონური ფილოსოფიად“ იწოდებოდა (პეტრიჭი XI—XII სს.). მაშასადამე იგი იმთავითვე იყო ნეოპლატონიზმი (არისტოტელეს პლატონიზმზე გავლენის გამო) და მისი „ნეოს“ ბურჟუაზიული დეკადანსით ახსნა არ ხერხდება.

„დიონისე არეოპაგელი“ არც სერთუკიანი და არც უსერთუკო არ არსებობდა აზროვნების ისტორიაში, რაც ჩვენს ავტორს კარგად მოეხსენება, რადგან ის შორს არ იდგა ამ აზრის მეცნიერებაში დაპყვიდრებისაგან. რაც შეეხება მოაზროვნეს, ნამდვილ ავტორს ე. წ. არეოპაგიტკისა, მისი შემაჯამებელი ძირითადი ლოზუნგი ადამიანის „გაღმერთების“ შესახებ, ერთი უადრესი ფორმაა „ფაუსტურის“ გაფორმებისა და ამ ლოზუნგის აღმოსავლეთში იბნ-არაპის მიერ ათვისება და დასავლეთში თომას მიუნცერის ლოზუნგთან—„ღმერთის მიწიერი მეუფეობის“ დაახლოება—რაზედაც თვითონ ავტორი თავისი გამოკვლევის პირველ წიგნში მართებულად ლ. პაოკობს—ერთი მთლიანი ხაზია ფაუსტურისა. მოაზროვნემ, რომელსაც ფსევდო-მეცნიერებამ დიონისე არეოპაგელი წააფარა, ადამიანის გაღმერთების ლოზუნგთან ერთად შექმნა ე. წოდ. „ნეგატიური დიალექტიკა“, რომლის გამოყენება სცადეს ეჭვისტენციალისტებმა და მისი გაყალბების იქით ვერ წავიდნენ, კერძოდ სწორედ „ნეგატიურის“ და „არარაობის“ დაახლოების გზით.

ნიცშეს ფაუსტურ-პარადიგმულ ზოგი ადგილის განხილვისას ჩვენი მკვლევარი ყურადღებას აქცევს ზარატუსტრას ამოძახილს: „ო, მარადიულო ყველგან, მარადიულ არსად, მარადიულო ამოდ...“ და სხვ. და დასძენს: „არც ისე ადვილი მისახვედრია, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ეს ყველგან და არსად (ხაზი ავტორისა) ან რას გულისხმობს „ზარატუსტრას“ ქვესათაური: „წიგნი ყველასათვის და არავისათვის“ (40,11). თუ გავიხსენებთ აქ იმ შევსებას ანტიკური აზროვნებისა, რომელიც უსასრულობის ცნების გარკვევა-მიღწევაში.

იყო, და რომელსაც V საუკუნემდე ამისი ნათელი წარმოდგენა დამთავრებულის სახით არ ჰქონდა, ადვილად წარმოსადგენია, რომ ეს ჯორდანო ბრუნოს ფორმულირებაა უსასრულობის ცნებისა, რომელიც ყველგან იყო და არსად. ამასთან ისიც ნათელია, რომ ფაუსტურის შეცნობას აუცილებელი წინამძღვარი სწორედ უსასრულობის ცნების გაჩენაში ჰქონდა. ჩვენმა ავტორმა კარგად იცის, როდესაც ის მითოლოგიის ხანის ფაუსტურობაზე ლაპარაკობს (გილგამეში, ამირანი, პრომეთე), რომ ამის სტიქიური გამოვლენები ადრეც იყო, მაგრამ ცნობიერი ფაუსტური, ადამიანის ღმერთად ქცევაზე რომ ოცნებობდა, სადაც „ღმერთი“ სრულყოფის უსასრულობა იყო—„უცნაური და უთქმელი“, მხოლოდ ანტიკურობის მედიევალობაში გადასვლის საფეხურზე უნდა გაჩენილიყო.

ამ პირობებში იყო შემუშავებული ნეგატიური დიალექტიკა, რომელიც წინააღმდეგობათა მთლიანობა კი არ იყო, არც წინააღმდეგობის სახეცვლილი გამეორება იყო; არამედ ნეგაციით მოხსნილი და, მაშასადამე, დაცული, როგორც წინააღმდეგობაზე უფრო მაღალი. მაგალითი: კარგი—არა-კარგი—უკეთესი. ესაა მოცემული „ზარატუსტრას“ ქვესათაურში: „წიგნი ყველასათვის და არავისათვის“ — მაშასადამე წიგნი უმადლესი ღირსებისა: ნეგაციამ მოხსნა პოზიცია და შეინახა იგი ზენეგაციურ-ზეპოზიტიურში. ასეთი უნდა ყოფილიყო ქვესათაური წიგნისა, რომელშიც ზარატუსტრა იქადაგებდა ადამიანზე, როგორც ხიდზე ზეადამიანისაკენ თანახმად ნეგატიური დიალექტიკისა: ადამიანი — არაადამიანი — ზეადამიანი.

ავტორისათვის ეს ყველაფერი ცნობილია. იგი წერს — „ზარატუსტრას სწამს, რომ ადამიანურის საფეხურზე უნდა ამაღლდეს მოძალის ზეადამიანი. ეს იქნება სრულყოფა... რომელიც შეცვლის ღმერთს“. ჩვენი ავტორი არ ჩერდება საგანგებოდ „ადამიანის ღმერთად გახდომის“ მოძღვრებაზე, როგორც ფაუსტურის პირველ ცნობიერ გამოსახვაზე. ნიცშეს ამ გადმოცემაში მაინც ნათლად ჩანს, რა სააზროვნო სიტუაციაში ტრიალებს ჩვენი მკვლევარი.

ავტორის საკვლეო ამოცანის პირობები განსაკუთრებით ძნელდება: „ბურჟუაზიული ცხოვრების არენაზე“. ამ პირობებში „არც რა ადვილია ფაუსტისა და მისი მსახურის ცნობა. „არც ერთსა და არც მეორეს არა აქვთ შენარჩუნებული ტრადიციული სახე“. (47,11). თუ ფაუსტურის ცნება თანდათან კარგავს თავის სპეციფიკურ ნიშნებს, თუ სარტრის ცნება ეშმაკისა, როგორც ბოროტების სიმბოლოსა თავის თავს იმიტომ „გრძნობს კარვად... რომ კეთილი ღმერთი მოკვდა“, ამით საესეზიო მოშლილია „ადამიანის ღმერთად

ქცევის“ პირობები და არც ღმერთის მეუფეობის მიწაზე დამკვიდრებას არ გაანინია არავითარი აზრი. ამის გამო ძნელია იმ აზრის შენარჩუნება, რომ „ფაუსტური პარადიგმების კონსტრუქციული საფუძველი დღესაც იგივე დაპირისპირებაა კეთილისა და ბოროტისა.

ავტორი თვითონ ხედავს ამ ამბავს და სამართლიანად აცხადებს რომ ფაუსტისა და მეფისტოფელის ურთიერთობის ვარიაციები განსაზღვრავენ თანამედროვე „პარადიგმული ლიტერატურის მრავალფეროვნებას“ (50,11). ავტორი აქვე მიუთითებს, რომ ასეთი ვარიაციების აუცილებლობა თავიდანვე გაითვალისწინა, მაგრამ „პარადიგმული ლიტერატურის მრავალფეროვნებას“ მაინც ერთგვარი საზღვარი აქვს, რომლის იქეთ პარადიგმასთან აღარა გვაქვს საქმე. პარადიგმა — ბერძნული პარადეიგმა, ცნობილია, ნიშნავს ან ნიშნავს ან საბუთს და ორივე შემთხვევაში ეს დადებითი იერის ცნებაა. როცა სიკეთის და ბოროტის დაპირისპირებაზე აგებდა „ადამიანის გაღმერთების“ პრინციპის შემქმნელი თავის დებულებას. ბოროტება არასუბსტანციალურად იყო გამოცხადებული, „ხოლო სიკეთე — აბსოლუტურად“. ეს ბერძნული იყო, რომელიც სიკეთეს, ქვემარტებას და სილამაზეს ერთნაირად შეიცავდა.

ლიტერატურულ სახეებში გადატანილ ამ სიბრძნეს შეიძლება დასხვადასხვა ასახვის ფორმა მისცემოდა, მაგრამ ძირეულად იგი ერთი გვარის ფარგლებში უნდა დარჩენილიყო, მისი პარადიგმობა შესაძლებელი რომ ყოფილიყო.

თუ ამ გარემოებას ანგარიში არ გაეწია, ფაუსტურის პარადიგმული ნამსხვრევები, მეტად თუ ნაკლებ ნიჭიერად გაკეთებული, შეიძლება აღმოჩნდეს მრავალ ნაწარმოებში, დროის ვითარებით პირობადებული. ავტორი გონებაშახვილურად იჭრება ამ მრავალფეროვნებაში, ფაუსტური ნამსხვრევები მას არ ებნევა. იგი მრავალ ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ ძეგლს იხილავს და საინტერესოდ მოფიქრებული კონცეფციით — ფაუსტურის დეზინტეგრაცია — რეინტეგრაციის საშუალებით მშვიდობიანად აღწევს ევროპის „ფაუსტური კულტურის“ დაცემის ქადაგებამდე ოსვალდ შპენგლერის ნაწარმოებში.

ავტორი იყენებს ლენინის თეზას ორი კულტურის შესახებ და „აღმავლობის“ კულტურისაკენ იკვლევს გზას. ეს აღმავლობა ქართული პოეტის გაყას შემოქმედებაში უნდა იყოს მოცემული და ავტორიც, ფაუსტურის საკაცობრიო ღირებულების და წვდომის ერთხელ კიდევ გახსენებით მიმართავს თავის მიზანს. (67,11).. არაა სა-

დავო, რომ მ. კვესელავა კარგად იყენებს ვაჟის ოპტიმიზმს, რითაც ის უპირისპირდება საყოველთაო დასასრულის დეკადენტურ ფილოსოფიას“ (139,11) მეტად განზოგადებულ ფაუსტურობის პოზიციურ ვარიაციას რომ ყურადღება არ მიექცეს, შთამაგონებლად უღერს ჩვენი ავტორის დასკვნა, რომ ქართველმა პოეტებმა — „ილიამ, აკაკიმ და ვაჟამ კეთილსინდისიერად ზიდეს ძლევამოსილი საუკუნის ტვირთი და პირნათლად მოიტანეს იგი ახალი რევოლუციური ეპოქის კარიბჭემდე“. (140,11).

აქ თითქოს შეიძლებოდა შეჩერება, მაგრამ ავტორს მაინც იზიდავს კვლევის იმ ტრადიციული სურათით დამთავრება, სადაც „სოციალისტური ქვეყნის შენებას, როცა უნდა განხორციელებულიყო არა მარტო „თავისუფალ მიწაზე თავისუფალ შრომის“ ფაუსტური პრინციპი, არამედ ენგელსის მიერ მითითებული ფაუსტური ეპოქის ბიუნცერული კომუნისტური იდეები“, რომლის ისტორიული ძირი იყო „ღვთაების სუფევა“. ეს უკანასკნელი, როგორც ცნობილია — „აღამიანის ღმერთად გახდომის“ ლოზუნგს უკავშირდებოდა.

„ანტიფაუსტური პარადიგმები“ ერთგვარი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა, მაგრამ, ჩანს, ჩვენს მკვლევარს ისინი სჭირდება მთლიანი სურათისათვის, სადაც პოზიციური და ნეგაციური ორივე თავის ადგილზეა საჭირო. ამის ფილოსოფიურ დასაყრდენად გამოცხადებულია ეგრეთწოდებული „ექზისტენციალური ფილოსოფია“, რომლის გამოსახვისათვის კ. მარქსისა და ფრ. ენგელსის გამოთქმა „უაზრობის სიცალიერე“ თუ გამოდგებოდაო, აცხადებს ავტორი. (141, 11).

ექზისტენციალიზმის, როგორც დაცემის პერიოდის ფილოსოფიისა და ფაუსტურ-მეფისტოფელურის განხილვას ჩვენი მკვლევარი ვრცლად და საკმაოდ საფუძვლიანად ეხება. ავტორი პირველ წიგნშიაც ეხება ექზისტენციალიზმის საკითხებს — განსაკუთრებით ნეგატიურისა და „გაართვრების“ შესახებ, ეხება პოლ ვალერის თხზულებასაც „ჩემი ფაუსტი“; მაგრამ თავისი ნაშრომის მეორე წიგნში სპეციალურად დაუბრუნდა მათ ბურჟუაზიული დეკადანსის სასაზღვრო სიტუაციამდე“ მისადევნებლად (316, 11).

რეცენზიის ფარგლებში არ ხერხდება ისეთი რთული ფილოსოფიური გამოვლენის, როგორიცაა ექზისტენციალიზმი, მეტად თუ ნაკლებად განხილვა. აქ შეიძლება ყურადღება მიექცეს მხოლოდ ზოგიერთ დამახასიათებელ მომენტს. ექზისტენციალიზმის თეორიული — ფილოსოფიური ძირები შორს მიდის და იგი იყენებს თავისი

ბიზნესსათვის იმ იდეათა წყობას, რომელიც ქართული გენიის — პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისს) ნააზრევის სახით ანტიკურობის გააზრებას და მისი ორი დიდი ნაკლის შევსებას წარმოადგენს მედი-ევალობისაკენ გადასასვლელად. ეს იყო უსასრულობის იდეის დასაბუთება. რომლის ნიადაგზე მსოფლო იერარქიის ცნება შემუშავდა და ნეგაციის ისეთი გაგება გზას მიიკვლევდა დიალექტიკის დასრულებისათვის.

ავტორი მართალია, როცა აცხადებს, რომ ექზისტენციალიზმის სათავეში. ვიწრო მნიშვნელობით, ჰაიდეგერი და სარტრი ღვანან. ტყუილად კი არ იყო. რომ თავისი პირველი შრომა ჰაიდეგერმა იოანე სკოტ ერიუგენას მიუძღვნა. ჩვენმა ერუდირებულმა ავტორმა, ცხადია, იცის, რომ ერიუგენა — ლათინურ კულტურაში IX საუკუნეში გადატანილი ფსევდო-დიონისისა, თავისი ლოზუნგით ადამიანის ღმერთად განდომის შესახებ.

არ არსებობს, როგორც ცნობილია, თავისთავად პროგრესული თუ რეაქციული სისტემა. ისინი ასეთად ხდებიან დროის პირობების მიხედვით. ასე ღაამუშავა ექზისტენციალიზმმა როგორც უსასრულობის, ისე ნეგაციის ცნება. „ღმერთის არსებობა მის არ არსებობაში“-ო, ასეთი იყო ნეგატიური დიალექტიკის ძირითადი ცნება. რომელიც ერიუგენასაგან ისწავლეს ექზისტენციალისტებმა, მაგრამ თავის დროისათვის (V—IX საუკუნემდე) ეს პროგრესული ცნება XX საუკუნეში გააყალბეს, ნეგაცია „გაარაფრების“ გზად გაიგეს და „ღმერთად გადნომას“, რაც უსასრულო სიბრანისა და კვშმარიტებისა და სილამაზის მიღწევას ნიშნავდა, საწინააღმდეგოდ შეაბრუნეს.

ამ პირობებში გასაგებია, რომ ერთი პოპულარული ექზისტენციალისტი ჩვენი დროისა ასეთ აზრებს ქადაგებს: „არავის არ უნდა გვექონდეს ზებუნებრივი მისწრაფება. თუ გვინდა ვიყოთ ადამიანი. უარყოთ ღმერთად ყოფნა“ (შეად. 298, II), ამ მნიშვნელობითაა ე. პ. სარტრი—ჰეორე ფუჰმედებელი ექზისტენციალიზმისა, ათეისტ. მ-სი. დებულება, რომელიც ჩვენს ავტორს მოჰყავს არის — „ქვეყანა ღმერთისაგან დაცარიელებული სახლია“ (305, II).

ვერც ჰეგელის გაკრიტიკების დროს და ვერც არეოპაგისტულ ნეგაციის გაგებისას ექზისტენციალისტები, ჩვენი დროის პირობებში. ვერ მიხვდნენ, რომ ნეგაცია პოზიციის ფორმაა, რომელიც უფრო პოზიციურია, ვიდრე წინააღმდეგობის დიალექტიკის პოზიციური, რადგან იგი მოხსნილი და მით შენახულია.

აქ მსჯელობის გაგრძელება უადგილოა. ფაქტია, რომ ექზისტენციალიზმმა ვერ გაიგო ნეგატიური დიალექტიკა და ნეგაციაში მხო-

ლოდ არაობა (ჩვენი ავტორის ტერმინით „არაფრობა“) დაინახა. აქედან სარტრის ღებულება: „ყოველ აობაში მატლივით მოკაუქქე-ბული დევს არაობა (ტერმინები პეტრიწინისტულია).

რუს მოაზროვნე ნ. ბერდიაევის საქმეში მოხმობა ავტორის მიერ მეტად მნიშვნელოვანია. მისი ნაშრომი „ექსისტენციალური დიალექტიკა“ შესახებ, ღეთაებრივისა და ადამიანურისა“, თავისი ცნებით „ღმერთ-კაცის“ შესახებ უფრო მეტადაა „დაფარულის“ განმცხადებელი, სახელდობრ, თუ რა იყო ადამიანის ღმერთად გაზღოშის“ თუნა, და სადაურია თავდაპირველი ფაუსტური სრულყოფის ამბავი ექსისტენციალიზმში. „ღმერთ-კაცი“ არეოპაგისტული იერარქიის მეორე საფეხურია, სადაც „შექმნილი“ მაინც „შემქმნელის“ როლში გამოდის და მით განსხვავდება პირველ და მომდევნო საფეხურებისაგან იგი „ლოგოსია“, მაქსიმე აღმსარებელმა რომ ადგილი მოუნახა და მით იოანე დაწასკელი ფსევდო-ღიონისეს (პეტრე იბერს) დაუახლოვა. (იხ. „ჩემი წერილი „მაქსიმე აღმსარებელი და ქართული კულტურა“ „მნათობი“ 1962 წ.).

ეს „ღმერთ-კაცი“ იგივე „ძე-კაცია“ ანუ სხვა კაცთაგან განსასხვავებლად „დიდი ძე კაცი“. როგორც კი საქართველოში აღორძინდა არეოპაგიტია როგორც ქართული რენესანსის იდეოლოგია, ქართული კულტურის საუკუნეთა სარკეში — რუსთაველის პოემაში — გამოჩნდა პწკარი: „კაცი არ ყველა სწორია დიდი ძე-კაცით კაცამდე“. რეცენზიას შეუძლია თავი შეიკავოს ამ საკითხში ჩაღრმავებისაგან, მაგრამ ის მაინც ნათელია, რომ დიალექტიკური გაგება ადამიანის ღეთაებრივი სრულქმნისა შეიძლებოდა აგებული ყოფილიყო მხოლოდ იერარქიის საფუძველზე, სადაც არა კაცი, როგორც ასეთი, არამედ უმაღლეს საფეხურის სრულყოფამდე მსწრაფი კაცი შეიძლებოდა ყოფილიყო წარმოდგენილი, როგორც ღმერთ-კაცისაგან მეგზური.

მ. კვესელავას შესანიშნავად აქვს შემუშავებული თავისი კონცეფცია ფაუსტურის დინამიურობისა, რომ მცირედი გადაწველებაც ისტორიული წანამღვრებისა და შედეგებისა მას კერაფერს შექენდა, მაგრამ კარგად იცის რა როლს თამაშობს ფილოსოფია ფაუსტურ-მეფისტოფელურის სახეცვლებში. პანთეისტური მატერიალიზმის ფუძემდებელი, ღეთაებრივი სრულქმნის მქადაგებელი რომელსაც მოწინააღმდეგე ყალბად იყენებს, იქნება მის საქმეში ჩარევას ზედმეტად არ აქცევდა.

ვალერის „ფაუსტის“ გამოყენება კარგად აქვს შესრულებული ჩვენს ავტორს. ექსისტენციალიზმის ლიტერატურულ განსახიერებას

დამატება არ ესაჭიროება. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება ვალერის ფაუსტის საქმიანობაში ნული აღმოჩნდება და ესაა მისი „ნილილისტური ფილოსოფიის“ არსი. შესანიშნავი სიცხადითაა ნაჩვენები აქ ექზისტენციალიზმის უუნარობა არეოპაგისტული კონცეფციის გაგებისა. ყოფნისა და არყოფნის დიალექტიკა გაუგებარი დარჩა მათთვის და სწორედ ეს ისეხა ვალერიმ ექზისტენციალიზმიდან. ყოფნის-არყოფნის ერთმეორესაგან განსხვავება ნეგატიურ დიალექტიკაში პოზიტიური საფუძველია აღმავლობისა: ეს არ გააჩნია ექზისტენციალიზმს და, სამართლიანად აღნიშნავს მ. კვესელავა — აქა ვალერის ფაუსტში მოცემული ფაუსტური იდეების დეზინტეგრაციის პროცესის... ბურჟუაზიული დეკადანსის სახე. (338, II). ავტორი, თუმცა ფაქტიურად მიჰყვება ფაუსტურის პირველ ფილოსოფიურ გაფორმების ისტორიულ-კულტურულ გზას და პოლ ვალერის მიერ ასახულს ფაუსტურის დეზინტეგრაციის მომენტით ერთხელ კიდევ ამართლებს ექზისტენციალიზმის მოცდენას „ღმერთად გახდომის“ და „ბოროტების სუბსტანციალობის“ საწყისებისაგან, მაგრამ ამაზე შეჩერებას მაინც თავს არიდებს.

პოლ ვალერი თავის „ფაუსტში“ ვერ გაექცა „ღმერთად გახდომის“ ბრძენის — ფსევდო დიონისეს — ამბებს — მეფისტოფელის მოწაფის მიერ წარმოთქმულ ვარიანტში შექსპირის „ყოფნა-არყოფნისა“ — „მყარობა თუ უმყარობის“ (durer ou non durer) სახით — პოლ ვალერი ამოიკითხავს, რომ „არსებობის უმაღლესი ფორმა არის არარსებობა“. (382, II). არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ასეთივე თეზა წამოაყენა ფსევდო-დიონისემ (პეტრე იბერმა) და რომელსაც სწორედ აქ მოყვანილი ლიტერატურული ფორმა მისცა იოანე ერთგენამ (ნამდვილი არსებობა არარსებობააო) ასეთივეა მეფისტოფელის აზრი იმის ცოდნის შესახებ, რაც არ იციან და პირიქით, რომელიც „მისტიკურ თეოლოგიის“ ერთ-ერთი თეზაა, საიდანაც საბოლოო ანგარიშში, „მენციერი უვიცობის“ ამბავი წარმოიშვა, რაც სხვა-ნაირად გაძლიერდა როგორც „სიბრძნე სიცრუისა“. ეს ამბავი არეოპაგისტულში დაბადებული (V საუკ.) იმავე ქართულ აზროვნებაში კვლავ აღორძინდა XII სს. იოანე პეტრიწის მიერ და რუსთაველის შემოქმედებაში შეიქრა დებულებით: „ცოდნა ხამს მართ უვიცი-ს“ (383, II).

3 ასეთივე აცდენაა ნეგატიურის დიალექტიკისაგან „უსახო სახის“ ცნების „არაფრის სამეფოსთან“ გაიგივება. არაა საჭირო იმავე გზის ვაშლყოლა, რომელმაც ასეთსავე პირობებში რუსთაველს ტარიელის პასუხი ავთანდილისათვის შემდეგნაირად დააწერინა — „მან უთხრა:

სახე რა გითხრა მის უსახოსა სახისა... მჯობი ყოვლისა სოფლისა. წყლისა, მიწისა და ხისა... (სტროფი 896). აშკარაა, რომ „უსახო სახე“ ნეგატიურ დიალექტიკაში სიკეთის საესეობაა (389, II).

ავტორს კარგად აქვს მიგნებული ჰაიდვეგერისა და სარტრის ექზისტენციალური თეზის ამბავის პოლ ვალერის მიერ გაზიარებისა, მხოლოდ აქაც ისე, როგორც ფაუსტურის დეზინტეგრაციის ხაზზე, აქლია იმ აცდენაზე მითითება, სადაც ექზისტენციალისტთა შეცდომამეღვენდება, რომელიც პოლ ვალერიმ ბურჟუაზიული დეკადანსისპირობებში მათგან ისესხა (402, II).

ავტორს შეეძლო პოლ ვალერი გამოეყენებია ფაუსტურის დეზინტეგრაციის საბოლოო ნიშნად ბურჟუაზიული დეკადანსის გამოსახატავად, რადგან პ. ვალერის „ჩემი ფაუსტის“ განხილვას შეეძლო ეჩვენებინა „თუ როგორ მივიდა მარადიული პროგრესის ფაუსტური იდეა ბურჟუაზიული დეკადანსის სასაზღვრო სიტუაციამდე, რომლის იქით, მისი აზრით, მართლაც არაფერია“ (316, II). ავტორმა ეს პროცესი მოგვცა დამაჭერებლად. მასთან აქ სადავო შეიძლება არც აუოს რამ, თუ მხედველობაში არ იქნება მიღებული პოლ ვალერის მიერ ექზისტენციალისტებისაგან იმ ზოგი იდეის სესხების გარდა, რაც თვითონ ექზისტენციალისტებმა შემცდარად შეითვისეს მათი პირველწყაროდან და ასეთივე მცდარ ფორმაში აითვისა პ. ვალერიმ. აქ შეიძლებოდა გასწორებულყო ცოტა გამრუდებული ხაზი, რა თქმაუნდა, ყოველგვარი „ფილიაციის“ გარეშე.

ავტორი არ შეჩერდა მის მიერ მოხაზულ „სასაზღვრო სიტუაციაზე“ (იქვე), არამედ აცხადებს — „ჩვენს წინაშე ახალი ამოცანა დგება, სახელდობრ, ფაუსტური იდეების მხატვრულ ფორმებში გარკვევა“. რადგან „ფაუსტური იდეების დეზინტეგრაცია, განაგრძობს ავტორი, ლიტერატურისა და ხელოვნების ფორმების დამლასაც გულისხმობს... ჩვენც ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ მათ“ (411, II).

ავტორს სრული უფლება აქვს თავისი თემის ფარგლები დასახოს იქ, სადაც, მისი აზრით, მას ეს საჭიროდ მიაჩნია. მართალია მან, პოლვალერი „ჩვენი ფაუსტის“ მონაცემები: „საზღვრულ სიტუაციად“ აღნიშნა ფაუსტური დეზინტეგრაციის პროცესისათვის, ე. კვესელავას კანონიერად შეუძლია არ შეაჩეროს თავისი კვლევა ამ „საზღვრულ სიტუაციის, მისი თქმით „იდეურ ასპექტთან“.

აქ მისაღებია მხედველობაში ერთი გარემოება: „თუ „იდეურ-ასპექტზე“ დამყარების დროს დროგამოშვებით ზედმეტი სიფრთხილე იყო საჭირო ფაუსტურ-მეფისტოფელურის საზღვრების ზედმეტი გაფართოებისაგან კვლევის ხაზის დასაცავად, ხომ არ იზრდება ასეთი

საზრუნავი საგანი „გამოსახვის ფორმების“ ნიადაგზე? ავტორი ცოდნითა და გონებამახვილურად აანალიზებს „როგორ იშლება მოდერნისტულ მიპართულებებში... ხელოვნების, ლიტერატურისა და მუსიკის კლასიკური ფორმები“, მაგრამ ასევე აღვილი არაა ამ დაშლის ფაუსტური იდეების დეზინტეგრაციასთან უდავო დაკავშირება. მდგომარეობა აქ უფრო რთულია.

როგორც ამას თვითონ ჩვენი ავტორი აღიარებს გაიხსენებს რა ე. ზოლას უარყოფით ჩანაწერს იმპრესიონისტების გამოფენის შესახებ. ავტორი სამართლიანად დასძენს, თუ რა იქნებოდა ზოლა რომ ჩვენი დროის ე. წ. აბსტრაქციონისტთა გამოფენაზე მოხვედრილიყო. თუმცე „ასეთი მხატვრობა თანდათან იქცევა გამოუცნობ გამოცანად (ხაზი ავტორისაა), რომელსაც ისევე ვერაფერს გაუგებს ადამიანი, როგორც პ. პლატციკის „წრის რიტმულ კვადრატურას“. ან ჰაიდეგერის „არაფრის არაფრობას“. (415, II). მ. კვესელავა სამართლიანად აყენებს საკითხს „მხატვრობის გაგების“ შესახებ. ეს გაგება კი იდეური გარემოებაა (ხაზი ჩემია შ. ნ.) და, მამასადამე, ფაუსტურის კვლევა თუ იდეურ ნიადაგზე ძნელი და დიდი საქმე იყო, იგი „გამოუცნობ გამოცანად“ შეიძლება ახდეს, თუ გამოსახვის ფორმების დაშლის პროცესს, რაც არ უნდა იყოს, ფაუსტურის იდეების დეზინტეგრაციას და მათი ფორმების „საბოლოო რღვევის სრული სურათის წარმოდგენად არ მივიღებთ“ (იქვე). ასეთივე ამბებს შესანიშნავად ააშკარავენს თვითონ ჩვენი ავტორი ხელოვნების სხვა დარგთა სფეროში. „ასეთივე პროცესი მიმდინარეობს მუსიკაშიც“ წერს ის, და ასე შემდეგ (416, II). ამ კვლევის შედეგი — „ქემპარიტების ფაუსტური ძიებაც უაზრობაა“ — არაა დაკავშირებული „გამოსახვის ფორმების“ რღვევასთან. ამიტომ გასაგებია, რომ ჩვენი ავტორი „ფაუსტურს“ ბრჭყალებში ათავსებს და ამით დასრულდა დეზინტეგრაციის საერთო პროცესი“ (463, II). უბრუნდება რა გარღვევის აზრს, როგორც „ადამიანური შესაძლებლობის, თუ საზოგადოებრივი უსამართლობის ფარგლების გარღვევას“, ავტორი მასში „ბრძოლის ფაუსტური შინაარსის გამოვლინებას ხედავს, ხოლო წარსული ცხოვრების სიძნელის ნამდვილ გარღვევად, მისი აზრით, მხოლოდ ოქტომბრის რევოლუციის შედეგი გახდა“ (473, II). დასავლეთის რიგი მწერლების აღნიშვნის შემდეგ მ. კვესელავა აცხადებს: „გარღვევის ხასიათის საილუსტრაციოდ ჩვენ აქაც ქართულ მაგალითს, კერძოდ, გალაქტიონ ტაბიძის შემოქმედებას ვიღებთ (475, 11). მართალია ჩვენი ავტორი, რომ გალაქტიონ ტაბიძის „შემოქმედების ასეთ კონტექსტში განხილვა... არ უნდა იყოს ინტერესს

მოკლებული“... და „ისევე როგორც ნ. ბარათაშვილის, ი. ქავჭავაძისა და ვაჟა ფშაველას განხილვის დროს, აქაც ფაუსტურის გარკვეული ასპექტი იქნება გამოყენებული. ყველაფერი ასეა, მაგრამ განზრახული მიზნის განხორციელებისათვის საჭირო ხდება ფაუსტურის ფართო ნიშნების გამოკრეფა, რომ ისინი ამ შემთხვევასაც მიუდგეს. ასე მაგალითად, საჭირო გახდა იმის მტკიცება, რომ „გალაქტიონის ლირიკულ ლექსებში მეტად ღრმა განზოგადოებული აზრებია ჩაქსოვილი“ (476, II): „ფაუსტურის“ (პირობითად „რადგან V საუკუნეში იგი ჯერ პირდაპირის მნიშვნელობით არ არსებობდა) თავდაპირველ ფილოსოფიურ კონცეფციაში ნაგულისხმევი „ორი მრისხანე სტიქიის ბრძოლა“ — „კეთილი და ბოროტი“, გალაქტიონის შემოქმედებაში ენერგიულადაა ხაზგასმული (677, II)—„გალაქტიონი—წერს მ. კვესელავა — გოეთეს ფაუსტივით განიცდის შიშს განუსაზღვრელობის წინაშე“. მისთვის — პოეტის სული და სამყაროს უსაზღვროება ერთი კატეგორიის მოვლენებია“ (478, II).

ყველაფერი ეს ასეა — მაგრამ გალაქტიონის ლექსში „მარტო არ ხარ“ ლტოლვა განუსაზღვრელისადმი იმდენად საერთო ნიშანია პოეტური სულის კატეგორიისა, რომ საექვოა ამ უნარს მოკლებული ნამდვილი და დიდი პოეტი ყოფილიყოს. ამ რეცენზიაში რამოდენიმეჯერ იყო არც თუ ისე კატეგორიულად მითითებული, თუკი საქმე მიდგებოდა მსოფლიო და ქართულ პოეტურ ამაღლებაზე უსასრულობაში, რომ რუსთაველი, როგორც მემკვიდრე ფაუსტურის პირველ გამაცნობიერებელისა — ფსევდო-დიონისესი (პეტრე იბერისა), არ დაარჩენილიყო მოუხსენებელი — გალაქტიონმა ის სამსახური გაუწია ჩვენს მკვლევარს, რომ გაახსენა მას, რომ განუსაზღვრელის, როგორც პოეტურ ამაღლების წიადში „რუსთაველის დატრიალება იყო შემოქმედების დიდი ნადიმი“ (481, II). როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული ფაუსტურის საწყისმა ანტიკურობაში, უსასრულობის იდეა არ იცოდა, სადაც პლატონის უმაღლესი იდეა მხოლოდ წესრიგის იდეა იყო. იგი შექმნა ნეგატიური დიალექტიკის ავტორმა, რომელმაც, სხვათა შორის, „მეცნიერული უეცობის“ ცნებას მიაგნო და ეს დარჩა გზად უსასრულოს ცოდნისათვის.

ამ ნიადაგზე ქართველ პოეტთა დაახლოება უდავოდ მართალია, იგი დიდი ქართველი მოაზროვნის მიერ ანტიკურობის საზღვრებიდანაა ნაკარნახევი, რის აღსადგენად, ცხადია, ყოველ ახალ შემთხვევაში სათანადო საზოგადოებრივი პირობები იყო საჭირო.

სიბრძნის სათავე არის იმთავითვე „არცოდნის ცოდნა“ რუსთაველმა მას „უიცი“ უწოდა („ცოდნა ხამს მართ უიცისა“ იხ. ზემოთ).

ეს უდავოდ ისაა, რაც მ. კვესელავას სურს დაინახოს ბარათაშვილ-თან. ვაჟა ფშაველასთან, გალაქტიონთან. ეს „უიცი“ არა მარტო მიზნის, არამედ გზის ჩვენებაცაა მიუწვდომელის მისაწვდომად. საბა ორბელიანმა გაიგო მისი ამბავი და სიბრძნე სიცრუისა „მეცნიერის უმეცრების“ ამბავია, როგორც ეს ნიკოლა კუზანელმა „დოქტა-იგნონანცია“-ს სახით დაამუშავა, ფაუსტურის უადრესი თეორეტიკოსის ნიადაგზე მდგარმა.

აქ ავტორი თავისი კვლევის აპოგეიზზეა ასული; არაა სწორი მხოლოდ ის, თითქოს რუსთაველის გმირები შმაგობდნენ კიდეც „ვერ მიხვდომისა წყენითა“. ავტორს მხოლოდ გვახსენებ, რომ აქ ლაპარაკია არა მიხ(ვ)დომაზე (მიხვედრაზე), არამედ უ-ვინოთ, როგორც ეს რუსთაველის ტექსტშია. მიხედობა; წილად არ ხდობა (მიჯნურისათვის მიჯნურობის საგნისა, ვ. ტ. სტროფი 23).

„უიცი“, როგორც გზა ცოდნისაკენ ვერ გაიგეს ექზისტენციალისტებმა, თუმცა სკოტ ერიუგენას იგი ნათლად აქვს გადაცემული ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე და მარტინე ჰაილუგეს სრული საშუალება ჰქონდა, იგი სწორად გაეგო.

ავტორს გ. ტაბიძის შემოქმედებიდან, როგორც „გარღვევიდან“ პოეზიაში. კიდეც ესაჩება „მუსიკის სფერო“, სადაც ჰ. ჰესესა და თომას მანის პარადიგმებში ფაუსტური ცნების შინაარსის ყოველგვარი შესაძლებელი გამოვლენა თავს ისევ მუსიკაში იყრის. ავტორი მართალია, რომ „ბურჟუაზიულ მწერლობაში ეს საკითხი იმავე შპენგლერის მოძღვრებას დაუკავშირდა“ (521, II). მაგრამ საქმე მართო იმაში კი არაა, რომ თითქოს „ფაუსტურ კულტურის“ უმაღლეს და უკანასკნელ სახედ მუსიკა გამოცხადდა“, არამედ იმაში, რომ შპენგლერისათვის მუსიკა აბსოლუტური შემოქმედების სფერო იყო.

ამ სფეროში ავტორს ორი შესაძლებლობა ესაჩება: „ცხოვრებიდან წმინდა ხელოვნების სფეროში მოძრაობა, ან აქედან ისევ ცხოვრებაში“, რაც გამოხატავს ფაუსტური პარადიგმების თანამედროვე მდგომარეობას. ამიტომ ავტორი აყენებს უკანასკნელ საკითხს— ფაუსტური ცნების შინაარსის ახალი, მუსიკალური ინტერპრეტაციას. ავტორს, ცხადია, უფრო აინტერესებს (რომენ როლანის ჟან კრისტოფის, ჰესეს — იოსებ კნეპტისა და თომას მანის ადრიან ლევერკანის სახით „წმინდა მუსიკის“ სფეროს გარღვევა და სინამდვილესთან მისვლის მცდელობა) (521, II).

უნდა აღინიშნოს, რომ მუსიკის „ზემატერიულობა“ უასრულობის გამოსახულებაა, რომელიც განუსაზღვრელის განსახიერით,

ე. ი. ფაუსტურის ძირითადი სწრაფვით ცოცხლობს. მარტო მუსიკა, თუნდაც „კოსმიური სიმფონიის სახით, შეიძლება ლინკეოსის მითოლოგიური ხედვისთვის გამოდგეს, მაგრამ ფაუსტურ სიმადლეს არ აახლოვებს, საიდანაც რუსთაველის „მზიანი ღამე“ უნდა გამოჩნდეს (566,11). რომენ როლანი ლაპარაკობს „ღამე უსაზღვროა“ და მისი ნათქვამი რუსთაველის „მზიან ღამეს“ არ უდგება“. მ. კვესელავა მართალია, როცა გარღვევაზე ლაპარაკობს, რომელსაც შეუძლია რეინტეგრირებული სიტუაცია შექმნას. რუსთაველი სწორედ ასეთი გზით მიდის „მზიანი ღამის“ სახემდით: ჭერ უნდა მოხდეს „დახსნა სოფლისა შრომისაგან“, ე. ი. მატერიალური მსოფლიოს აუცილებლობისაგან, ამის შემდეგ „აღფრენა“, რომ „დღისით და ღამით ვხედვიდე ცისა ელვათა კრთობაჲსა“. მაშასადამე, მხოლოდ უსასრულობაში იხსნება წინააღმდეგობა ბნელსა და სინათლეს, სიკეთესა და ბოროტებას შორის. მათემატიკისა და მუსიკის კავშირი, როგორც გზისა კოსმიურ სიმფონიისა პითაგორელებმაც იცოდნენ, მაგრამ ამან არ უზრუნველყო „ფაუსტურის“ წვდომა“, ვიდრე არ მოხდა უსასრულობის წვდომა ანტიკური აზროვნების მიჯნაზე.

რომენ როლანმა იგრძნო უსასრულო ამაღლების საჭიროება და ამიტომაც მიმართა მომავალ თაობას: „იყავით უფრო ამაღლებულნი“ო.

დასასრულ მ. კვესელავა იხილავს ორ შესაძლებლობას ფაუსტურის მხატვრული ასახვისა და გააზრებისა ჩვენს საუკუნეში: ჰერმან ჰესესი და თომას მანისა. პირველი ძალიან დამჩივებულია კვლევის დიდი დიაპაზონით — დასავლეთიდან აღმოსავლეთამდე — და კვლევის საკითხში რ. როლანის „უან კრისტოფის“ ანალიზს დიდი სინათლე არ შეაქვს. „ჰესემ გაიზიარა თანამედროვეთა აზრი მუსიკისა და მათემატიკის მჭიდრო კავშირის შესახებ“ — წერს მ. კვესელავა (583, 11), მაგრამ ამის ნიადაგზე არ შეიძლება მისი დაახლოება პითაგორასთან (579,11).

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰერმან ჰესეც იყენებს „არაფრის“ ცნებას დასავლურისა და აღმოსავლური მნიშვნელობით. მაგრამ ორივე შემცდარი ცნებებია უკრიტიკოდ მიღებული. უფრო ახლოა სიმართლესთან რომენ როლანი, რომ „მაია“ში იგულისხმება ის, რაც „ფარავს რეალობას“ (395, 1), „მაიას წამოსახსამი“ უფრო ახლოა სინამდვილის ქმნადობასთან, სადაც არის რაობაც და არარაობაც. ასევე არაა სწორი თითქოს „ექჰისტენციალისტები არაფერს ყველაფრის შედეგად მიიჩნევდნენ“. სარტრი პირდაპირ წერს: არაფერი, როგორც მატლი მოკაუჭებული დევს ყველაფერში—რაც ცხადია, შედეგობრივ ვითარებას არ ნიშნავს.

თომას მანის ფაუსტის განხილვით ამთავრებს ავტორი თავის გამოკვლევას, რადგან აქ „ქვეყნის... დასასრულის ობიექტური სურათი არის მოცემული, თომას მანის ამ მართლაც ეპოქალური მნიშვნელობის რომანში (683,11). ავტორის აზრით თომას მანის ამ რომანის გმირი — ლევერკიუნი — დეზინტეგრირებული ფაუსტის ყველაზე სრული სახეა. მასში ამოიწურა ფაუსტურის ყველა შესაძლებლობა“ (682,11).

უნდა დავეთანხმოთ ავტორს, რომ თ. მანს მაინცდამაინც მტკიცე დასკვნა არ გამოუტანია თავისი შემოქმედებითი გამოცდილებიდან. და რომ „ეს უკვე ახალი კლასისა და ახალი თაობის საქმე იყო“ (684,11). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ, მართალია, თომას მანის მიერ ფაუსტური იდეის განსახიერებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობდა, როგორც თვითონ ი. მანიც აღნიშნავს, მის მიერ განცდილ ამბებს, მაგრამ მასზე გავლენას ახდენდა ექზისტენციალიზმის მიერ ვერ გაგებულ მსოფლგაგება ნეგატიური დიალექტიკისა. უკანასკნელში იმ თავითვე მოცემული იყო ადამიანის სრულქმნის და, უპირველეს ყოვლისა. შემეცნების იდეა, სადაც პოზიტიური, მიღწეული ცოდნა იყო გზა არ ცოდნის, უვიცობისა, ცოდნაში იმ თავითვე იყო ჩადებული არცოდნა და რამდენად წინ მიდიოდა ადამიანის ცოდნა, იმდენად ძლიერდებოდა არცოდნაც. ასეთი იყო ადამიანის გაღმერთების შემხე მოძღვრების ძირითადი თეზა, რომლისაგან გადარჩენის იმედი თითქოს იქვე იყო მოცემული სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში.

დებულება სიკეთის აბსოლუტურობის შესახებ თვითონ იყო წინააღმდეგობაში ნეგატიურ დიალექტიკასა და განუსაზღვრელობის იდეასთან. ეს ქმნიდა მარადიულ სიძნელეს ფაუსტურის ისტორიაში, რასაც, ცხადია, ვერც თომას მანმა აუარა გვერდი, თავისი სოციალ-ისტორიული პირობების ამსახველ პირობებში.

ასეთია მ. კვესელავას შესანიშნავი გამოკვლევა, რომლის მნიშვნელობა ნათელია არა მარტო იმის გამო, რაც მან გაარკვია, არამედ იმ პერსპექტივების მიხედვით, რომელსაც ის შლის მეცნიერებაში. ზოგიერთი შენიშვნა აღნიშნულია ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით.

გოეთე როგორც მოაზროვნე და ხელოვანი

გერმანიის გენიალური ხელოვანი და მოაზროვნე . გოეთე 1832 წლის 22 მარტს გარდაიცვალა და კულტურული კაცობრიობა განსაკუთრებული პატივისცემით და მისი ღირებულების შეგნებით აღნიშნავს მიმდინარე 1932 წლის 22 მარტს მისი გარდაცვალებიდან ასი წლის თავს. აზროვნებასა და შემოქმედებას აქვს საზღვარი, რომლის გადალახვის მიღმა მისი მატარებელი გვევლინება არა მარტო როგორც ამა თუ იმ ერის კულტურულ შესაძლებლობათა გამოძახებელი, არამედ, როგორც საკაცობრიო განძი, რომლის ღირებულებას თანაბრად განიცდის ყოველი წარმომადგენელი კულტურული კაცობრიობისა. მთელს ჩვენს კავშირში და კერძოდ საქართველოშიაც ამ ზეიმს მიეძღვნა სათანადო სხდომები. გერმანიაში გამოიცა კრებული სათაურით „გოეთეს მეგობრებს უცხოეთში“ („Den Gethes-Freunden in Aus lande“), სადაც აღნიშნულია საქართველოს მწერალთა კავშირის დარბაზში მოწყობილი სხდომა, რომელსაც გერმანელი გენერალური საკონსულოს წარმომადგენლებიც დაესწრნენ და მოსმენილ იქნა საგანგებო მოხსენება გოეთეზე, როგორც მოაზროვნესა და ხელოვანზე.

გოეთე დაიბადა 1749 წელს, 28 აგვისტოს ფრანკფურტ ამ მაინში. საკმაოდ მაღალ მდგომარეობის ოჯახში, სადაც მიიღო იმის შესატყვისი განათლება და, თანახმად გერმანიაში მიღებული წესისა, რამოდენიმე უნივერსიტეტში—ლაიფციგის, შტრასბურგის და სხვ. მიიღო უმაღლესი განათლება. სიყრმიდანვე ფლობდა რამოდენიმე ენას. ადრე მოხვდა ლიტერატურულ წრეებში, რომელიც სიახლის ძებნის მიზნით იყო პყრობილი და „ქარიშხალისა და შეტევის“ მოძრაობად იყო გადაქცეული. ის ადრე დაუმეგობრდა ცნობილ გერმანელ მწერალს იოჰან გოტფრიდ ჰერდერს, რომელმაც მანამდე ე. წ. ანაკრეონტულ ლექსების წერით გატაცებული გოეთე უფრო საფუძვლიან საკითხებს გააცნო ლიტერატურაში, როგორც იყვნენ ჰომეროსი და შექსპირი.

ამავე დროს გოეთეში გაიღვიძა საკუთარი ერის წარსულისადმი ინტერესმა. რაც აუცილებელი იყო დიდი ეროვნული პოეტისათვის.

1771 წელს გოეთე ამთავრებს შტრასბურგის უნივერსიტეტს და ფრანკფურტში ბრუნდება. აქ მშობლიური ქალაქის პირობებში 1773 წელს წერს ის თავის პირველ სერიოზულ ნაწარმოებს—„გოეტ ფონ ბერლიხინგენს“ (1773 წ.), რასაც მოჰყვა რომანის დაწერა თეზაზე „ახალჯაზრდა ვერთერის ვენბანი“ (1774 წ.). ერთი წლის შემდეგ გოეთე გადასახლება ვაიმარში, სადაც მთელი შემდგომი სიცოცხლე დაჰყო. სადაც საკმაო ხანი შესწირა მაღალი მდგომარეობის შექმნას, რისგან განთავისუფლების აუცილებლობაც დროზე შეიგნო და შემოქმედებისათვის საჭირო მშვიდ ცხოვრებას დაუბრუნდა.

განვიხილოთ მოკლედ გოეთეს აზროვნება და შემოქმედება.

„გოეტ ფონ ბერლიხინგენი“, რომელიც გოეთემ ჯერ კიდევ 1771 წელს შტრასბურგში დაიწყო და 1773 წ. დაამთავრა. ეს პირველი დიდი თხზულება უკვე საბოლოოდ არკვევს გოეთეს შემოქმედების ძირითად მოტივებს, რომლებიც შეადგენდნენ თანამედროვე სოციალისტორიულ ვითარების საუკეთესო გამოხატულებას და გენიალურ პოეტის მიერ ვეებერთელა სიმაღლეზე აყვანილი თვალსაჩინო ხდებიან გარკვეულ ისტორიულ ნასკვში. „გეტის“ ტრაგედია ისტორიულ წინააღმდეგობის გამოფენაა, რომელიც თავდაპირველად თვით პოეტშია განსახიერებული.

ლიტერატურის ისტორიკოსები, განსაკუთრებით ბურჟუაზიულ მეცნიერების ბანაკიდან,—გრაფებისა და რუბრიკების ხალხი აუარებელ გულმოდგინებას ხარჯავენ. გოეთეს შემოქმედების დაჯგუფებასა და კლასიფიკაციაში მიღებულია მისი შემოქმედების წინააღმართულ და ვაიმარულ პერიოდად გაყოფა, რასაც კიდევ ახალი რუბრიკები მოსდევს. თითქოს დიდი ხელოვანის შემოქმედება მუზეუმის უჯრებში ჩალაგებული პრეპარატები იყოს. ნამდვილად არსებობს ერთი გოეთე, თავიდან ბოლომდე გარკვეულ ძირითად მოტივების მატარებელი, რომელთა გამოვლენა იცვლება იმის მიხედვით, თუ რამდენად იცვლება დამოკიდებულება მისი შემოქმედებაში მოყოლილ ძირითად კონფლიქტების ელემენტებისა. გოეთე იმითაა ძლიერი. რომ მან, როგორც ხელოვანმა, არა მარტო იგრძნო თავისი დროის — ბურჟუაზიის ისტორიულ სარბიელზე დამკვიდრების ეპოქის—ძირითადი წინააღმდეგობა, არამედ მთელის არსებით თვით იყო ამ წინააღმდეგობის მატარებელი.

ბურჟუაზია ისტორიის სარბიელზე თავისუფლების (უხადია ბურჟუაზიული გაგებით) დროშით შემოიჭრა, ეკონომიკაში თავისუფალ

კონკურენციის პრინციპი გამოაცხადა, რაც კარჩაკეტილობის და პრივილეგიების დანგრევას მოასწავებდა. მეცნიერება, პოლიტიკა, ფილოსოფია და მწერლობა ამავე პრინციპის თავის ენაზე გამოთქმას ემსახურებოდა. აუცილებლობა მხოლოდ წარსულის მიმართ იყო აღიარებული და ახალი იდეოლოგია მას თავისუფლებას უპირისპირებდა. მეცნიერებას ევალებოდა განთავისუფლება და ის ბუნებას მოკავშირედ მოუწოდებდა; ფილოსოფია გამჭდარ და თანდაყოლილ იდეებს ებრძოდა, პოლიტიკა ბუნებრივ მდგომარეობისაკენ მიუთითებდა, სადაც არავითარი პრივილეგია არ არსებობდა, ხოლო ხელოვნება გრძნობებისათვის თავისუფალ გზას მოითხოვდა. რევოლუციის სამზადისის ხანაში ბურჟუაზიას სჯეროდა, რომ აუცილებლობა წარსულის რაობა იყო, ხოლო აწმყო და მომავალი თავისუფლების ნიშნის ქვეშ დადგებოდა და განათლებული გონება ისტორიას მესამე წოდების თავისუფალ კარნახით ააშენებდა.

„ვერთერი“ 1774 წელში იწერება. აუცილებლობა როგორც ტრაგიზმის კომპონენტი თითქოს ნაადრევია ბურჟუაზიის იდეოლოგიის მესტიყვისათვის. თვითმკვლევლობა, როგორც ბალანსი უსაზღვრო გრძნობათა გაანგარიშებისა თითქოს არ ეთანხმება მესამე წოდების ბუხპალტერიას. რომანტიკული ფერმკრთალობა ჯერ თითქოს უცნობია წითელ ლოყებიან ახალგაზრდა კლასისათვის დიდ რევოლუციას აღდგომასავით რომ შეხარის და მიუხედავად ამისა „ვერთერის“ ტრაგიზმი ნამდვილი გოგთიანური ტრაგიზმია, მასში მოცემული დისსონანსი, ბურჟუაზიულ რევოლუციის დისსონანსია. ის მძიმე თავის ტკივილია თავისუფლების ზარხონით დამთვრალი ბურჟუაზიისა დიდი რევოლუციის მეორე დღეს.

— „წესები კლავს ნამდვილ, ბუნებრივ გრძნობას“, წერს ვერთერი თავის დღიურში და ამით გაშლილია მისი მსოფლგაგების უნივერსალური სახე და ვერთერი მოკვდა კიდევ... განსაღიღებლად წესისა და კანონისა, რომელიც დაუძლეველი დარჩა.

შეცდომაა „ვერთერში“ ლირიკულ პოეტის ავტობიოგრაფიის ძებნა — დიდი პოეტი პიროვნულისა და კლასობრივის დამთხვევის ოსტატობით გაიზომება. შეცდომაა „ვერთერის“ ტრაგიზმის ადგილობრივ გერმანულ პირობების ანგარიშზე დაყენება. გერმანული „მეჩქანობა“, რომელზეც მარქსი ლაპარაკობს, ოდნავადაც არ ნიშნავს გოეთეს გაქანების შემცირებას და აკი იგივე მარქსი „მეჩქანობისათვის“ დათმობის გვერდით გოეთეს უდიდესობაზე ლაპარაკობს. ხელოვანი და მოაზროვნე, რომელმაც ინტერვენციის ბანაკში რეინის ნაპირებზე მდგარმა პარიზის ქუჩებში ანთებულ ხანძრის ფონზე

ახალ ისტორიის სილუეტი ამოიკითხა, ახერხებდა თავისუფლების ყი-
ქინში ისტორიულ აუცილებლობის წაკითხვასაც. რევოლუციონური
პურჯუაზიის საზღვარი რომანის ინტრიგად გაშლილი მხატვრული
თქმით უკუიფინა „ვერთერში“.

დრამა „ეგმონტ“ გარდამავალ ხანის მაჩვენებელია. იგი დაწყე-
ბულია 1775 და დამთავრებული 1787 წ. ეს „გარდამავლობა“ არ უნ-
და გავიგოთ ჩვეულებრივ ლიტერატურულის ისტორიკოსების მიერ
გატრაფარეტებულ „წინადაცემად“—„ქარიშხლის და შეტევის“—
და „ვაიმარულ“—კლასიციკურ პერიოდს შუა მოთავსებულ მიჯ-
ნად. გოეთეს არ აქვს პერიოდები მისი შემოქმედების რაობის თვალ-
საზრისით, ხელოვანი და მოაზროვნე იბრძვის მასში მთელი შემოქმე-
დების გასწვრივ. ოთხმოციანი წლები მომეტებულად აზროვნების
ხანაა. „თქვენ, — წერს გოეთე შილლერს — შემომამბრუნეთ მე გარე-
საგანთა დაკვირვებიდან... თქვენ გამხადეთ მე კვლავ ხელოვანი, რაც
ჩემს მიერ თითქმის მიტოვებულ იქნა“.

ათი წლის განმავლობაში მოაზროვნემ შთანთქა ხელოვანი. ში-
ლლერის ზეგავლენა და იტალიის ხელოვნების უშუალო გაცნობა-
და—კვლავ შედის ხელოვანი თავის უფლებებში.

ეგმონტი ისეთივე მებრძოლია თავისუფლებისათვის, როგორც
იყო გეც. ისიც იღუპება: თავისუფლება კვლავ ეხეთქება აუცილებ-
ლობას, ძალას, ტირანიას. რა შეიცვალა მოაზროვნის მიერ შემოქ-
მედებაში პაუზის შეტანის გარდა? შეიცვალა მხოლოდ ის, რომ გო-
ეთე სწავლობს აუცილებლობის შეგნებას, როგორც გზას თავისუფ-
ლებისაკენ, ამას კი ესაჭიროებოდა თავისუფლების და აუცილებლო-
ბის დილემაზე მალლა დგომა, მსოფლიო მთლიანობის გაგებით.

შილლერი სწერს გოეთეს — „თქვენ ეძებთ ბუნების აუცილებ-
ლობას, მაგრამ ეძებთ მას უძნელესი გზით. თქვენ იღებთ მთელს ბუ-
ნებას, რათა ცალკე მოვლენებს სხივი მოჰფინოთ... და სხვ.“
(1794 წ.). უადგილობა ხელს გვიშლის ამ საუცხოო წერილის სრუ-
ლად მოყვანაში, იგი საუკეთესო დახასიათებაა ერთი გენიოსის
მიერ მეორესი და შეუდარებლად სჯობია განსწავლულ ისტორიკო-
სების და ლიტერატურათმცოდნეობის პროფესორების ტომების
გროვას. გოეთემ ეს წერილი თავის დაბადების დღის საუკეთესო მო-
საკითხად მიიღო და შეაფასა.

—„ჩემს დღეობაზე, რომელიც ამ კვირაშია, მე თქვენს წერილზე
უკეთეს საჩუქარს ვერავინ მომგვრიდა“—სწერს გოეთე შილლერს.
1794 წ. 27 აგვისტოს.

გოეთე მოაზროვნე თავის უზენაესობას აღწევს განვითარების

საერთო ძირის აღმოჩენაში. „მცენარეთა მეტამორფოზა“—უდიდესი სინთეზია მოაზროვნისა და ხელოვანის. იტალიაში გამგზავრებულ პოეტი ანტიურ ხელოვნების ძეგლებს ჰვრეტს და იმავე დროს თავის მეგობარს ჰერდერს სწერს, რომ მიადღია დიდ აღმოჩენას პირველ მცენარის შესახებ.

—„პირველი მცენარე ის სასწაულებრივი ქანარია მსოფლიოსი, რომლის გამო ბუნებაც კი ჩემდამი შურიტ აივსება,—სწერს გოეთე (მაისი, 1786 წ.). არც ამ საუცხოვო წერილის ვრცლად მოყვანის შესაძლებლობაა აქ.

ახალი გოეთეს შემოქმედებაში „წესის“ ძალის აღიარება კი არაა, არც არისტოტელეს პოეტიკაა აქ ძალაში. დამთავრებული „ეგემონტ“, დაწყებული „ტასსო“, „ნაეზიკაია“ „იფიგენია“ ახალი ლირიული ლექსები უნდა გაგებულ იქნას არა კლასიციზმის გავლენის ქვეშ—არამედ მსოფლმხედველობრივ მომწიფების თვალსაზრისით. თავისუფლების მორიგება აუცილებლობასთან, აჯანყების სულის დამშვიდება საქმიანობის ჩარჩოებში—წერის და ფორმალ-მომენტების ხაზგასმით დაცვა თავისუფალ შემოქმედების ჩამოსაქნელად შესაძლებელი გახდა ქვეყნის, როგორც მთლიანობის გავების ნიადაგზე.

რა თქმა უნდა, გოეთეს „საქმიანობის“ ცნებას გერმანული მეშჩანობის დაღი აზის, როგორც ამას მარქსი აღნიშნავდა. კონკრეტული სახე ამ საქმიანობისა, „გერმანე და დოროთეაში“ მოცემული, გოეთემ ვერ გადააცილა ამ მეშჩანობის ზღვარს და ამით ერთხელ კიდევ ნათელი გახდა, რომ გენიოსიც კი თავის კლასს და თავის წრეს ვერ გაექცევა.

ეს ეპიური პოემა, დამთავრებული 1797 წ., გოეთეს ე. წ. კლასიციტური ხანის ერთ საუკეთესო შემოქმედებად ითვლება. საზოგადოდ ეს პერიოდი ფორმის გამახვილებით ხასიათდება. „გერმანე და დოროთეას“, „იფიგენია“ და „ტასსოსთან“ აახლოვებს მეტი შეგნება აუცილებლობის იდეისა და პირვანდელ კონფლიქტის გამწვავების შენელება.

გოეთე არ შეხვდა დიდ რევოლუციას ხელგაშლიტ და ყიყინით. 1789 წ. მისთვის უკვე სავსებით დაემთხვა ისტორიულ აუცილებლობის შეგნებას, ამაში იყო მისი ძალა. 90 წლებიდან ის ნათლად ხედავს, რომ რევოლუციას მხოლოდ იმის მოცემა შეუძლია, რაც ისტორიულ განვითარების ამ საფეხურს შეეფერებოდა. „გერმანელ ლტოლვილთა ბაასი“ (1795 წ.) დაკავშირებული რევოლუციის გაგებასთან, თავისი მიბაძვით ბოკაჩიოსათვის, დამახასიათებელია გოე-

თეს გაგებისათვის. „ვილჰელმ მაისტერი“-ც (1796 წ.)—ამავე ხაზის გაგრძელებაა. ლექსად გადაკეთებული „რეინიკე მელა“ (1793 წ.) რევოლუციის მოგვიანო წლების მოღვაწეთა გამასხარავებაა. საერთოდ არაად ისე არა ჩანს „მეშხანობის“ სული, როგორც გოეთეს მიდგომაში, საფრანგეთის დიდ რევოლუციისადმი.

1829 წ. იწერება „ვილჰელმ მაისტერის მოგზაურობა“. უკანასკნელად მთავარი პროზაული ნაწარმოები „ვეშმარიტება და შემოქმედება“ — ავტობიოგრაფიული თხზულება გამოდის 1831 წ., რომელსაც სხვა ავტობიოგრაფიულ მასალასთან ერთად გოეთეს განვითარების შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს (მაგ. „იტალიური მოგზაურობა“. „კამპანია საფრანგეთში“ და სხვ.). მოგვიანო ხანის დრამებში დამახასიათებელია ფრაგმენტი „პანდორა“ 1808 წ. შეტაკებისა და დაპირისპირების მომენტები თავს იყრიან ჰარმონიის ცნებაში. სინთეზი მონახულია. საზეიმო პიესა ნაოლეონისაგან განთავისუფლებულ გერმანიისადმი მიძღვნილი „ეპიმენედეს“ 1815 წ.— თავისუფლებისათვის ნაყოფიერი ბრძოლის ასახვაა. მოგვიანო ლირიკიდან ყველაზე თვალსაჩინოა აღმოსავლურ მოტივებით გატაცების პაჩვენებელი კრებული: „დასავლეთ-აღმოსავლეთის დივანი“ (1819 წ.). თვალსაჩინოა, რომ სპარსელ პოეტის მუჰამედ ლათის (გარდ. შირაზში 1389 წ.) პოეზიაში გოეთეს იზიდავს სიკრელისა და აღმოსავლურ აფერადების პან-სიყვარულში მორიგება. გოეთე აქაც თავისი ლირიკის დასატევ ფორმებს ეძებს და პოულობს.

გოეთეს მთლიანი შემოქმედება, რომელმაც რუბრიკები არ იცის პოულობს თავის, როგორც ფორმალ, ისე არსებით გამოხატულებას მისი შემოქმედების მთავარ გამოვლენაში „ფაუსტში“.

„ფაუსტის“ პრობლემის ამ მოკლე წერილში მხოლოდ დასახელება შეიძლება. მისი გაშლა გოეთეს მთელი პრობლემატიკის გაშლაა. ოცდაათი წლის განმავლობაში საუკეთესო მიღწევა გოეთეს აზროვნებისა და შემოქმედებისა ამძივებელია ფაუსტის წყობაში, ვისაც არ სჯერა გოეთეს შემოქმედების მთლიანობა და ამ შემოქმედებაში მოცემულ შინაგან კიდილის საერთო აზრს ვერ ხედავს. მან ამ გარემოებას ყურადღება უნდა მიაქციოს. „ფაუსტი“ ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველში მოცემულია მარტივი დაპირისპირებათა ტრაგიზმი: პიროვნებისა და მთელის, თავისუფლებასა და აუცილებლობის, ცოდნისა და ცოდნის მიღმა მყოფის და სხვ. მოქმედების დინამიკა ამ წინააღმდეგობიდან ვერ ამოდის და მასშივე იშლება. მეორე ნაწილი—სინთეტიურ მსოფლმხედველობის მატარებელია, კონფლიქტის კონტრაგენტები გაგებულია მთლიანობის ნაწილებად,

თავისუფლება და აუცილებლობა დიალექტიკურ მთლიანობაში გამოდის და კოლექტივისათვის სასარგებლო საქმიანობად იშლება.

გოეთეს სიდიდე იმაშია, რომ „ფაუსტი“ მოაზროვნისა და ხელოვნის ავტობიოგრაფიაა კლასის ბიოგრაფიამდე აყვანილი.

ასი წლის თავზე გოეთეს გარდაცვალებისა შეიძლებაოდა სრულის კანონიერებით გაგვემეორებინა შილლერის სიტყვები გოეთეზე, რომლებიც ზევით ვახსენეთ. გოეთემ თქვა აზროვნებით და შემოქმედებით მაქსიმუმი იმისა, რის თქმაც მისი კლასის — ბურჟუაზიული კლასის ფარგლებში შეიძლებაოდა.

„ლიტერატურული გაზეთი“, 1932 წ. № 7.

ჰაინრიხ ჰაინეს ხელოვნების თეორია

წარმოდგენილი შრომა მიზნად ისახავს ხელოვნების შესახებ ჰაინრიხ ჰაინეს ნააზრებში სისტემის დადგენას. ერთი შეხედვით ასეთი იქნება თითქოს მაინცდამაინც რთულ საძიებელ პრობლემას, სადაც ახალი რაიმეს თქმა შეიძლებოდა, არ წარმოადგენს. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. ნამდვილად კი აქ გამოკვლევისათვის დიდი რასერიოზული პრობლემაა. ჰაინეს თავისი შეხედულებანი ხელოვნების ძირითად საკითხებზე, როგორც ავტორი გრ. ხავთასი აღნიშნავს, ერთად თავმოყრილი და სისტემატიზებული სახით არ დაუტოვებია. ხოლო თავისი მოღვაწეობის მანძილზე, როგორც თავის მხატვრულ შემოქმედებაში. ისე სხვების ნაწარმოებთა შეფასებისას და, ამისგანაც დამოუკიდებლად, იმდენი რამ უთქვამს, რომ ამ შეხედულებების სისტემაში მოყვანა არ შეიძლება ჩაითვალოს ადვილ საქმედ.

საქმე რთულდება კიდევ იმით, რომ ჰაინე, როგორც რთულ სოციალურ პირობებში მოღვაწე, წვრილბურჟუაზიული წრიდან გამოსული, მგზნებარე მებრძოლი იმდენად სხვადასხვა სახით გამოთქვამდა თავის შეხედულებებს, რომ წამოიჭრა საკითხი მისი „დაფლეთილობის“ შესახებ. ათეული გვერდების მანძილზე გვაჩვენებს ავტორი, თუ რა რთულ პრობლემად იქცა ჰაინეს მსოფლმხედველობის დამახასიათებელ თავისებურობათა გამორკვევის საკითხი. იგი გვიჩვენებს, რომ ზოგი მკვლევარი ართულებდა ამ საქმეს, შემოფარგლავდა რა დაფლეთილობის ცნებას მწერლის ან მსოფლმხედველობით ან მხატვრული შემოქმედებით.

ჰაინეს მსოფლმხედველობის კვლევისას ხშირად, თუ მომეტებულიად არა, იძულებული ხდება ავტორი შემოვლილი გზით ისარგებლოს, გამოყავს რა თავისი დასკვნები იმის ანალიზის შედეგად, თუ როგორი პოზიცია ეკავა ჰაინეს ამა თუ იმ მწერლის თუ მხატვრისადმი დამოკიდებულებაში. ასეთია გზა ჩვენი ავტორისა. აქვე შევნიშნავთ, რომ მე-27 გვერდზე არა ორიგინალში მოყვანილი ლექსი არ ახდენს კარგ შთაბეჭდილებას.

ავტორს დიდი მიზანი დაუსახავს, პრობლემა სწორად აქვს ნაგრძნობი, აუარებელი მასალა დაუმუშავებია, ზოგიერთ ნაწილში იმა-

ზე მეტიც, ვიდრე საჭირო იყო. მარქსისტულ სალიტერატურო-მცოდნეო მეთოდოლოგია მომარჯვებული აქვს კარგად. ლიტერატურულ ნაწარმოებთა წვდომის უტყუარი ნიჭი აქვს. ყველა ამან ხელი შეუწყო ავტორს თავისი ნაშრომი სერიოზული მეცნიერული კვლევის სიმაღლეზე უნაკლოდ აეყვანა.

შრომის კრიტიკული გადმოცემით ჩვენ ნათელს გავხდით მის ღირსებას. გზადაგზა რამდენიმე კრიტიკულ შენიშვნასაც წამოვაცენებთ. 33-ე გვერდზე ავტორი ისევ ჰაინეს შემოქმედების ჰაინესეულ ანალიზზე გველაპარაკება და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეს თვით-ანალიზი არ აძლიერებს იმათ პოზიციას, ვინც ჰაინეს მსოფლმხედველობით დაფლეთილობას აღიარებს.

ავტორი სწორად აყენებს ძირითად პრობლემას. ჰაინეს დაფლეთილობის პრობლემის გადაჭრის მიზანდასახვით იგი ხელს კიდებს დიდსა და პასუხსაგებ კვლევას, რომელსაც კეთილსინდისიერად და დიდი ერუდიციით ასრულებს.

ამ პასუხსაგები ამოცანის გადაჭრა იწყება ჰაინეს რეალისტური ესთეტიკის ძირითადი პრინციპების კვლევით. ავტორისთვის სიმძნელეს არ წარმოადგენს სათანადო ადგილების დაძებნა და შესწავლა ჰაინეს ნაწარმოებებში. ავტორი ადგენს ჰაინესეულ სქემას ხელოვნების განვითარებისა, ადგენს იმას, თუ როგორ ესმის ჰაინეს მატერიალურის და იდეალურის ურთიერთობის გამოვლენა ხელოვნებაში. ასევე სიმძნელეს არ წარმოადგენს ავტორისთვის მონახოს და შესწავლოს ჰაინეს შემოქმედებაში ისეთი მომენტები, რომლებშიაც მწერალი ხაზს უსვამს მნიშვნელობას იდეალურისას. ჩემი აზრით უკეთესი იქნებოდა, რომ ავტორს დასაწყისშივე მოკლედ გაერკვია პრინციპები ჰაინეს ხელოვნების თეორიისა. უდავოა, რომ ეს შეამოკლებდა კვლევის მოცულობას და შეამკიდროვებდა მასალას.

ხელოვნების ნიმუშს ჰაინეს აზრით არ ჰქმნის მარტო ფანტაზია, არამედ გონებაც. რომელიც ჰაინეს აზრით აწესრიგებს ფანტაზიას. სწორია, რომ ჰაინე შელინგის მხრივ ხელოვნების საკითხებით დაინტერესებაში დადებით მომენტს ხედავს, მაგრამ ავტორი არ გვიჩვენებს თუ რა მნიშვნელობა აქვს ამ მოვლენას შელინგის ფილოსოფიაში. ავტორს რომ ამისი გამოკვლევა ეცადნა, მაშინ გაირკვეოდა, რომ ხელოვნების საკითხები, შელინგისათვის ისეთივე მნიშვნელობის მქონეა, როგორისაც ფიხტესათვის. ავტორს უფრო იმის გამორკვევა აინტერესებს, რომ პანთეიზმმა დააშორა ჰაინე შელინგის დადებით შეფასებას (112).

112—113-ე გვერდებზე ავტორი ერთხელ კიდევ უბრუნდება

ჰაინესეულ სქემას ხელოვნების ისტორიული განვითარებისა და უჩვენებს, რომ სპირიტუალისტულ და ელინურ საწყისთა შორის ბრძოლაში ჰაინე ხედავს გამოვლენას ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისას. ეს ძირითადი საკითხი სხვადასხვა ეპოქაში შესაძლოა სხვადასხვა სახით გვევლინებოდეს, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ ავტორის მიერ ეს ნათლად იყოს ნაჩვენები იმ კომპონენტების მიმართ, რომელთაც აყენებს ჰაინე.

დადგენილ სქემაში ხელოვნების პერიოდიზაციისა არ არის დაცული ერთგვარობა თვით დაყოფის პრინციპში. მესამე პუნქტი ამ სქემისა წარმოდგენილია იდეოლოგიური პრინციპის მიხედვით (სპირიტუალიზმის ეპოქა) მაშინ, როდესაც სხვა პუნქტები მოცემულია ისტორიული პრინციპის მიხედვით.

რამდენად საიმედოდ შეიძლება ჩაითვალოს ის გზა, რომელიც აურჩევია ავტორს ჰაინეს ხელოვნების თეორიის რეალისტური პრინციპების ნათელსაყოფად? როგორც ავტორი ამტკიცებს, ჰაინე უარყოფითადაა განწყობილი ანტირეალისტური ტენდენციებისადმი ხელოვნებაში, კერძოდ მუსიკაში (ლისტი, ბეთხოვენი, გვ. 126). თუ მუსიკა ჰაინეს შეხედულებით „იეროგლიფების გაბგერებაა“, ე. ი. უნდა ვიფიქროთ, ნოტების გაბგერება, ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ჰაინე რეალისტურისაგან ისწრაფვის.

ცეკვას ჰაინე უყენებს, ამბობს ავტორი, მთავარ პირობად სიმართლისა და ბუნებრიობის დაცვას. ლორენსის ცეკვის ჰაინესეული შეფასებიდან გამოსული ავტორი ცდილობს გვიჩვენოს ჰაინეს ხელოვნების იდეალი.

137-ე გვერდზე ლაპარაკია ჰაინეს სიმპათიაზე იმ მხატვართა მიმართ, რომლებიც სპირიტუალიზმის ეპოქაში მაინც მატერიის სიდიადეს გვიხატავენ. პირდაპირი საბუთები ამ დებულების სისწორის ნათელსაყოფად შრომაში მაინც გვაკლია. ჰაინეს იგივე თვალსაზრისი მოჩანს რენესანსისადმი მისი დამოკიდებულების შესწავლაში, რენესანსის, როცა ხელოვნებაში წინაა წამოწეული მატერიალური მხარე.

დიდი ადგილი უკავია გამოკვლევაში ჰაინეს მსოფლმხედველობის რეალისტური საწყისების დადგენას ლიტერატურული მოვლენებისადმი ჰაინეს დამოკიდებულების შესწავლის საფუძველზე. კერძოდ, განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენს რომანტიზმისადმი ჰაინეს დამოკიდებულების დადგენა. ავტორის კონცეფციით რომანტიზმისადმი დამოკიდებულების საკითხს ჰაინესაც, საერთოდ, მის სპირიტუალიზმისადმი დამოკიდებულების სფეროში გადაიხედო.

განსაკუთრებით ნათლად ეს დებულება მეღაენდება საშუალო საუკუნეებში რომანტიზმის ჩასახვის ფაქტისადმი ჰაინეს დამოკიდებულებაში. მაგრამ რომანტიზმის დახასიათება, მოცემული ჰაინეს მიერ, ძირითადად იგივე რჩება ჰაინეს თანამედროვეების მიმართაც. საკითხი განსაკუთრებით რთულდება კვლევისათვის, მაშინ, როცა ირკვევა, რომ ჰაინე თავის თავსაც რომანტიკოსებს აკუთვნებს. მართალია, ის თავის თავს „გაკრეპილ რომანტიკოსს“ უწოდებს, მაგრამ ეს არ ცვლის მდგომარეობას. მართალია, ავტორი ამყარებს განსხვავებას რომანტიკოსსა და რომანტიზმს შორის, რომელზედაც ჰაინეც ლაპარაკობს, მაგრამ ჰაინე ხომ რომანტიკოსად არ ჩაითვლება მხოლოდ იმიტომ, რომ ხაზს უსვამს რომანტიკის მნიშვნელობას? რომანტიკა მეტად თუ ნაკლებად, ყოველ შემოქმედებას უნდა ახლდეს.

ავტორი იკვლევს ჰაინეს დადებითი დამოკიდებულების ნიმუშებს მრავალი ხელოვანისადმი და ამით ამაგრებს აქამდე მიღებულ თეზას ჰაინეს ხელოვნების თეორიის რეალისტური საწყისების შესახებ. ეს მასალა დიდია და დამაჯერებელი, მაგრამ თავის ფარგლებში და ჰაინეს რომანტიკოსობის საკითხს საბოლოოდ ვერ არკვევს.

განსაკუთრებით დაწვრილებით ჩერდება ავტორი ჰაინეს დამოკიდებულებაზე გოეთესადმი. ირკვევა, რომ გოეთეში ჰაინეს იზიდავს წინ წამოწევა მატერიალური მხარისა და უარყოფა სპირიტუალიზმის (158). გოეთეს ქვეყანა რეალური ქვეყანაა — ამას ეფუძნება ჰაინეს დადებითი დამოკიდებულება გოეთესადმი. სერვანტესის განხილვაც ჰაინესთან ამავე მიზანს ემსახურება.

აქ, სხვათაშორის, წინადაებას აკლია ზმნა (გვ. 164).

სერვანტესის დადებითი შეფასება ჰაინეს მხრივ უსაგნო მეოცნებობის კრიტიკას უნდა ნიშნავდეს (იქვე). აქაც ჩანს, რომ ჰაინე ხელოვნებაში რეალურის პრიმატობის თვალსაზრისზე დგას. გოეთე, შექსპირი და სერვანტესი ჰაინეს გაგებაში „პოეტური იდეალიზმის“ კრიტიკას გულისხმობს (166).

ხელოვნების შესახებ ჰაინეს შეხედულებათა გარკვევისას ერთი მთავარი საკითხთაგანია ხელოვნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ურთიერთობის ჰაინესეული გაგების ცხადყოფა. შრომაში გამოიკვეთება, რომ „ჰაინე ხელოვნების საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, თანადროულობასთან კავშირის აუცილებლობას აღიარებს“ (171). ირკვევა, რომ ე. წ. „ხელოვნების არისტოკრატიზმის“ ერას. ჰაინე დამთავრებულად აღიარებს და მიიჩნევს, რომ „მწერალი არ შეიძლება ეპოქას არ გამოეხმაუროს“ (173).

ულანდის შემოქმედების ანალიზის მაგალითზე ჰაინე შუქს ფენს

თავისი და „ახალგაზრდა გერმანიის“ შემოქმედებით ტენდენციებს. ჰაინე იმ ხელოვნების მხარეს იჭერს, რომელშიაც რევოლუციის მიღებაა (178).

რეალისტური პრინციპები ჰაინეს ხელოვნების თეორიისა მოჩანს შწერლის მსჯელობაში ლიტერატურის სხვადასხვა ჟანრების შესახებ. ამ მსჯელობაში ჰაინე ემყარება ჰერდერის შეხედულებას ლირიკის, ეპოსისა და დრამის შესახებ. რომანის განხილვისასაც ჰაინე ხაზს უსვამს რეალისტური საწყისების მნიშვნელობას (185). სერვანტესის დაყენება ველტერ სკოტზე მალა ამ გარემოებით გამოწვეულად მიაჩნია ავტორს. კომედიის განხილვისას, განსაკუთრებით კი ფრანგული და გერმანული კომედიის განვითარების შესწავლის დროს ჰაინე გამოდის ორივე ერის ცხოვრების პირობების, რეალური გარემოს შესწავლიდან (188). ამავე კრიტერიუმს აყენებს ჰაინე, პარიზის როგორც 1833 წლის, ისე 1843 წლის სურათების გამოფენის შეფასებისას.

არსებითად აქ ერთიადიმავე რიგის მოვლენაა. ასევე იქცევა ავტორი ფერწერის ნიმუშების შეფასების დროს, მაიერბერის მუსიკის განხილვისას (ოპერები — „რობერტ ავსული“, „ჰუგენოტები“), რომელიც აღნიშნავს მაიერბერის მისვლას თანადროულობასთან (105). ასე კვალდაკვალ იკვლევს ავტორი ჰაინეს აზრებს ხელოვნების სხვადასხვა საკითხებზე, იკვლევს რა სხვადასხვა ფორმებს ხელოვნების სინამდვილისადმი დამოკიდებულებისას, ავტორი აჩვენებს, რომ ხელოვნების ძეგლთა შეფასებისას ჰაინე სინამდვილის მსაზღვრელი როლის აღიარებიდან გამოდის. მართალია, ყველა მოტანილი მასალა არაა ერთნაირი მნიშვნელობის, მაგრამ საერთო ხაზი კი უდავოდ სწორია.

რასინის გაგების დროსაც მეთოდი იგივეა: რასინი ეპოქის შვილია. ჰაინეს დამოკიდებულება რასინისადმი თანაგრძნობითია (201).

ანალოგიური მეთოდითაა გამოკვლეული ჰაინეს დამოკიდებულება შექსპირისადმი. განსაკუთრებით ვრცლად ჩერდება ავტორი „შექსპირის ქალებისა და ქალიშვილების“ განხილვაზე, რომელშიაც ხელოვნებისა და სინამდვილის საკითხია დასმული.

გოეთეს მხატვრული ევოლუციაც იმას უნდა უმტკიცებდეს ჰაინეს, რომ გოეთეს ახასიათებს თანადროულობის აქტიური საკითხებიდან განდგომა, მაგრამ ეს არ გამოიხატება მისი მსოფლმხედველობის რეალისტური საწყისების უარყოფაში (211). გოეთეს ჰაინე მაინც ანსხვავებს რომანტიკოსებისაგან. იკვლევს რა გოეთესადმი ჰაინეს დამოკიდებულების საკითხს, ავტორი უჩვენებს, რომ ჰაინე უარ-

ყოფს იმ აზრს, რომ გოეთე ე. წ. ხელოვნების ავტონომიის დამცველია. რა თქმა უნდა. შილერი ჰაინეს აზრით, მალა იღვა გოეთეზე, რადგან იგი აღიარებდა მჭიდრო კავშირს თანადროულობის საკითხებისადმი. ორივე მწერლის შემოქმედებითი მანერის განხილვით ავტორი უჩვენებს, რომ შილერი ჰაინეს გაგებით, ზოგადის დახატვის ოსტატია, გოეთე კი კონკრეტულის. ხელოვნების სინამდვილისადმი კავშირს ჰაინე რომანტიკოსებშიაც უნდა ხედავდეს, თუმცა არათანადროული, არამედ ეპოქის დრომოქმულ ტენდენციასთან კავშირში (219).

საბოლოოდ, ჰაინე მანც ემიჯნება ხელოვნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების დამოკიდებულების, როგორც გოეთესებური, ისე რომანტიკოსისებური გაგებისაგან. მისთვის ხელოვნება თვით უნდა იყოს საზოგადოებრივი ფუნქციის მატარებელი. ჰაინეს თვალსაზრისს არ გამოხატავს არც გოეთეს ეპოქის მომდევნო ხელოვნება.

ჰაინეს თეორიული შეხედულებები თავს იჩენენ მის მხატვრულ შემოქმედებაშიაც. თავდაპირველად აქ ბრძოლაა რომანტიკოსსა და რეალისტს შორის. „პოლონეთზე წერილები“ ამჟღავნებენ უკვე რეალისტური ტენდენციების მოცემულობას ჰაინეს შემოქმედებაში (235). ამ თხზულების შეფასების საკითხში ავტორი მართებულად ეკამათება შტარნბერგს. არ ეთანხმება რა მას, კერძოდ, დასახელებული თხზულების პირველსა და მეორე ნაწილს შორის წინააღმდეგობის დანახვაში. ავტორი მიუთითებს, რომ 30—40 წლებში ჰაინე უფრო მეტად რეალისტია, რაც ავტორს გარკვეულად მიაჩნია მარქსისტულ-ლენინურ ლიტერატურათმცოდნეობაში (237).

თავი II განკუთვნილი აქვს დიდ საკითხს—ჰაინეს შეხედულებებში იდეალისტური ესთეტიკის გადანაშთების შესწავლას. საკითხი განსაკუთრებით რთულდება მაშინ, როცა ირკვევა, რომ ჰაინე იბრძვის მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ირკვევა, რომ ჰაინეს ნააზრევში ბევრია ანტირეალისტურიც. მაგალითად, ჰაინეს დებულება მხატვრული ნიჭის ღვთაებრივობის შესახებ (241), გონების გასწვრივ შთაგონების როლის ხაზგასმა. ავტორს საკმარისი მასალა მოაქვს ჰაინესთან იდეალისტური ესთეტიკის გადანაშთთა გამოხაველენად. ამავე განასერშია განხილული ჰაინეს აზრები გენიალობის შესახებ ხელოვნებაში. გენიოსს ჰაინეს აზრით, თავისი კანონები გააჩნია. გენიოსთა ერთამეორესთან შედარება არ შეიძლება, ამბობს ჰაინე „დონკიხოტის“ წინასიტყვაობაში“ (244).

ამავე იდეალისტური ესთეტიკის გადანაშთზე მიგვითითებს ჰაინეს, აზრები ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობაზე. „ხელოვნებაში ყველაფერია ფორმა, მასალა არაფრის მაქნისი“—წერს ჰაინე.

ჰაინეს ეს გამონათქმები საკმაოდ კატეგორიული ხასიათისაა. საკვირველია, როგორ შეუთავსდა ერთიმეორეს ერთ ადამიანში ამდენი საწინააღმდეგო აზრი და ყოველივე ამან მას მაინც ხელი არ შეუშალა თავისი შემოქმედება გაემჰვალა მაინც ერთი თვალსაზრისით. დისერტანტი შესანიშნავად ავლენს ჰაინეს ამ წინააღმდეგობებს, მაგრამ შესანიშნავად ავლენს აგრეთვე სისტემატურობას ამ შეხედულებებში.

იგივე იდეალისტური ესთეტიკის გადანაშთი ჩანს ჰაინეს შექსპირისადმი დამოკიდებულებაში გამოთქმულ აზრებში. „შექსპირის ქალებსა და ქალიშვილებში“ რეალისტური ტენდენციების მაჩვენებელ გამონათქმებს უთავსდება გამონათქმები ტალანტის თანდაყოლილობის შესახებ. ყოველივე ეს მეორე თავში დასმულ პრობლემას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და თუმცა, მის გადაჭრას ავტორი 58 გვერდს უთმობს, მაგრამ საკითხი მაინც სადავოდ რჩება.

თავი III ეძღვნება მხატვრული ასახვის ჰაინესეული თეორიის დასაბუთებას. არის თუ არა ჰაინე ეკლექტიკოსი, აი წამოჭრილი საკითხი. ამ საკითხს შუქს ფენს ის გარემოება, რომ ჰაინე უარყოფითადაა განწყობილი მექანისტური მატერიალიზმისადმი, რომ იგი ხაზს უსვამს მნიშვნელობას იდეალურისას. აქედან ცხადი ხდება ავტორის ის დებულება, რომ ჰაინესეული გაგება რეალისტურისა პრინციპულად განსხვავდება მისი ვულგარულ-რეალისტური გაგებისაგან.

ჰაინეს განიზიდავს პრაქტიციზმის სული ინგლისის ბურჟუაზიისა: იგი არ უარყოფს ტექნიკის პროგრესს, რითაც ერთხელ კიდევ შუქს ფენს თავისი მსოფლმხედველობის რეალისტურ არსობას. ჰაინე ფიქრობს, რომ მანქანათა დანერგვა დაკავშირებულია პოეზიის გამორიყვასთან. ეს მოვლენა, გაშუქებულია დისერტაციაში, საფუძველს იძლევა ჩაუფიქრდეთ იმას, თუ როგორ ესმის ჰაინეს ხელოვნების სინამდვილისადმი დამოკიდებულება.

ხალხის მატერიალურ ინტერესებს უნდა იდეალური გამოხატულება მიეცეს, ამბობს ჰაინე. იგი იბრძვის ვულგარულ-რეალისტური თვალსაზრისის წინააღმდეგ. ამ თეზის დასამტკიცებლად ავტორს უამრავი ფაქტი მოყავს, მათ რიცხვში პროზისა და პოეზიის ჰაინესეული ანალიზი, ჰაინეს მიერ სხვადასხვა ჟანრების გაგების ანალიზი. ამის შედეგად მტკიცდება ისიც, რომ ჰაინე აღიარებს სპირიტუალიზმის ერთგვარ დამსახურებასაც, მაგალითად, რომის „ტლანქი მატერიალიზმის“ დაძლევაში, საგმირო ეპოსის „ცივი რეალიზმის“ შერბილებაში. ხელოვნებამ ჰაინეს აზრით უნდა შეარბილოს ტლანქი

მოვლენები. ამავე მოთხოვნის დაცვას ჰაინე, სხვათა შორის, ხედავს „სიბრძნე ბალავარიანში“ (იქვე, 220).

ამ მდიდარი მასალის ანალიზიდან ავტორს გამოჰყავს სწორი დასკვნა, სახელდობრ ის, რომ ჰაინეს კრიტიკული დამოკიდებულება რეალიზმისადმი არ გულისხმობს მისი მხრივ რეალიზმის საერთოდ, უარყოფას, არამედ მისი მხოლოდ იმ სახეობისას, რომელიც მხატვრულ-ამაღლებულს რიცხავს (302).

ელიზურ ხელოვნებაზე ჰაინეს შეხედულებათა ანალიზით ავტორი აღგენს, რომ ჰაინე ხედავს მასში მატერიალურის და იდეალურის იდენტურობას. ელიზურ ხელოვნებაში ჰაინე არ მიიჩნევს იდეალურის უარყოფას, არამედ—დამკირებას მისი მნიშვნელობისას. ბერძნულ ხელოვნებაში ჰაინე უფრო პლასტიკურ უნარს ხედავს, ვიდრე პოეტურს (309). ჰაინე ფიქრობს, რომ რეალურისა და იდეალურის ნამდვილი სინთეზი სინამდვილის პოეტურ ასახვაში ხორციელდება.

გოეთესადმი ჰაინეს კრიტიკული დამოკიდებულება აიხსნება იმ ფაქტით, რომ გოეთე მისი აზრით სინამდვილისადმი ისეთივე დამოკიდებულებას იჩენს, როგორსაც იჩენდნენ ბერძნები. გოეთეში იგი ნახულობს ელიზურ საწყისს. იგი ფიქრობს, რომ თუმცა გოეთე არ უგულვებელყოფს იდეალურს, მაგრამ ეს უკანასკნელი მასთან მოკლებულია საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ზემოქმედების უნარს. თავის კრიტიკაში გოეთეს პანთეიზმისა ჰაინე იმ მოთხოვნიდან გამოდის, რომ ხელოვნებას საზოგადოებრივ აქტიური ხასიათი უნდა მიეცეს. გოეთეს ქმნილებები მას მიაჩნია ანტიკური ქანდაკებების ვეზირად. ამის მიუხედავად, ჰაინე ფიქრობს, რომ გოეთეს შემოქმედებაში თავს იჩენენ სპირიტუალიზმის ელემენტები. ანტიკურობის მოდერნიზაცია გოეთესთან ჰაინეს აზრით, არ გამოხატულა გოეთეს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ენთუზიაზმში, არამედ ეპოქის სანტიმენტალურ ტენდენციებში (321—322). ამ ანალიზის შედეგად ავტორს გამოყავს სწორი დასკვნები, მაგრამ მას სრულად არა აქვს გარკვეული მომენტი სინთეზურობისა პლასტიკურსა და პოეტურს შორის. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჰაინე ჰეგელთან გაეცნო დიალექტიკის მეთოდს. თუმცაღა აქედან პრაქტიკული დასკვნები არ გამოუტანია.

324-ე გვერდიდან ავტორი შედარებითი გზით მიდის, იმ მხრივ, რომ ერთიმეორეს ადარებს სპეციფიკურ მხატვრულის ჰაინესეულ გაგებას და ტრადიციულ რომანტიკულ გაგებას. დისერტანტს მოჰყავს მთელი რიგი ავტორების გამონათქმები, რომელთაც არასწორად ესმოდათ ჰაინეს დამოკიდებულება ანტიკურობისა და რომანტიზმი-

სადმი. ავტორი იმ აზრისაა, რომ ანტიკურ ხელოვნებაში ჰაინე პოეტურ ამაღლებულის მნიშვნელობის დამცირებას ებრძვის (323).

დისერტანტი მართებულად არ ეთანხმება ბურჟუაზიულ ჰაინელოგებს იმაში, რომ ჰაინე თითქოს სპირიტუალისტია. ბურჟუაზიულმა მკვლევარებმა არ მიიღეს მხედველობაში ჰაინეს დამოკიდებულება შექსპირთან სპირიტუალისტური მომენტის გამოვლენის ფაქტისადმი. გასაკვირი არაა, რომ მათ სპირიტუალიზმის გამოვლენად მიიჩნიეს ის ფაქტი, რომ ჰაინე გახაზავს მნიშვნელობას მხატვრულ ამაღლებულისას. ეს იმით აიხსნება, რომ ისინი მეტაფიზიკურად მსჯელობდნენ, ხოლო ჰაინეს შემოქმედებითი დიალექტიკის საკითხებში ცოტა რამ ესმოდა. ამიტომ დროდადრო ჰაინეს პოზიციაში ისინი ხედავდნენ გამოვლენას შინაგანი დაფლეთილობისა. არიან ისეთი მკვლევარებიც, რომლებიც ჰაინეს გამონათქმეებში მხატვრულ ამაღლებულობის შესახებ ხედავდნენ მწერლის მხოლოდ რომანტიზმს. ამ დებულების დასამტკიცებლად მათ წამოაყენეს ის ფაქტი, რომელსაც შეეხო ჰაინე გერმანიაში შექსპირის შეფასებისას. არ უნდა ვიფიქროთ, რასაკვირველია, რომ შექსპირის შემოქმედების და ხელოვნების სხვა საკითხების გაგებაში ჰაინე დაშორდა თავის თვალსაზრისს.

გასაკვირი არ არის, რომ სპირიტუალიზმი ჰაინეს მიაჩნია ანტიესთეტიკურ, ცალმხრივ მოვლენად. პისარევმა ვერ გაიგო ან ნაწილში ჰაინე. იგივე ითქმის შახოვის შესახებაც. სახელმძღვანელო მითითებები ამ მხრივ მოგვცეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა. ირკვევა უსაფუძვლობა მერინგის მტკიცებისა იმის შესახებ, რომ ჰაინესადმი დამოკიდებულებაში მარქსი თითქოს პრინციპულ დათმობაზე მიდიოდა.

მარქსისა და ჰაინეს ურთიერთობაში გადამწყვეტ როლს არ თამაშობდა მხოლოდ ის, რომ ჰაინე იყო რევოლუციის თანამგზავრი. აქ უფრო ღრმა მიზეზებს უნდა ვხედავდეთ. „ორმაგი პოზიცია“, რომლის შესახებაც შტერნბერგი ლაპარაკობს, ფაქტი იყო ჰაინესათვის, მაგრამ მას არ შეეძლო მისი სწორი გაგება. შეიძლებოდა უფრო ნათლად გახაზულიყო შრომაში, რომ ჰაინეს ბრძოლა სამანქანო წარმოების პრინციპების წინააღმდეგ აგრეთვე ხელოვნების მაღალი ინტერესებით იყო ნაკარნახევი.

ამის შემდეგ ავტორი გადადის იმის გამორკვევაზე, თუ კონკრეტულად როგორ მიაჩნია ჰაინეს სინამდვილის ასახვა ხელოვნებაში. ობიექტური, მიუკერძოებელი შესწავლა მასალისა ჰაინეს აზრით, წარმოადგენს აუცილებელ პირობას ხელოვნების ჭეშმარიტი ძეგლის შესაქმნელად. ამ მოთხოვნის დაუცველობას ხედავს ჰაინე მაღამ

სტალთან. ამავე გარემოებითაა პირობადებული ჰაინესეული კრიტიკა ბალზაკისა, რამდენადაც მასში იგი ხედავს გადაჭარბებულ ობიექტივობას. ამ გზით ჰაინე აყენებს მოთხოვნას სუბიექტურობისა და ობიექტურობის საწყისთა შემოქმედებითი შერწყმისა. ამ განასერში გასაგები ხდება შატობრიანისა და სხვათა შემოქმედების ანალიზი.

იმავე მოთხოვნას აყენებს ჰაინე ლიტერატურული კრიტიკის წინაშე, რაც სავსებით გასაგებია, თუ გამოვალთ მისი თეორიული დებულებებიდან. კრიტიკა არ უნდა იყოს მხოლოდ სუბიექტური ან მხოლოდ ობიექტური. ლიტერატურა ქმედითი პოლიტიკური ხასიათის უნდა იყოს.

ბუნებრივობა, რომლის შესახებაც ჰაინე ლაპარაკობს, ზემოაღნიშნულ დებულებას ნათელყოფს. ბუნებრივობა მიბაძვია ბუნების, მაგრამ მან შეიძლება ცალმხრივი სახე მიიღოს, რაც ჰაინესთვის მიუღებელია. ჰაინეს ვერ მივაწერთ იმ დებულებას, რომ „ბუნება ბაძავს ხელოვნებას“ (408—409). ჰაინე იმ აზრისაა, რომ ხელოვნება აღმზრდელობითი მნიშვნელობისაა, რომ ხელოვნების ცხოვრებაზე ზეგავლენა არა მხოლოდ ცალკეული ადამიანით შემოიფარგლება, არამედ მთელი ხალხით. მშვენიერების ცნების გაგებაში ჰაინე უჩვენებს, რომ იგი უფრო ძლიერადაა წარმოდგენილი ხელოვნებაში, ვიდრე სინამდვილეში. ამ შემთხვევაშიაც ხაზი ესმება ხელოვნების სინამდვილეზე გავლენას, ხელოვნების სილამაზის გავლენას. ბუნებისადმი მიბაძვის პრინციპის უარყოფა ჰაინესთან ისევე სინთეტურობის მოთხოვნითაა ნაკარნახევი. აქ თავს იჩენს იგივე მიდგომა, რაც ჩანდა ხელოვნებაში მატერიალურის დაშლის ფაქტისადმი დამოკიდებულებაში. მდიდარი მასალის საფუძველზე ავტორი თანმიმდევრულად იხილავს ჰაინეს შემოქმედების ორ მხარეს. მას სწორად აქვს დადგენილი და გაგებული ჰაინეს მოძღვრება ხელოვნებაში მასალის დაძლევის შესახებ. ამით შუქი ეფინება იმას, თუ რატომაც ჰაინე უარყოფითად განწყობილი ნატურალისტური მეთოდისადმი ხელოვნებაში ხელოვნება მისი აზრით სინამდვილეს უნდა უკავშირდებოდეს. ამიტომ მიიჩნევს იგი ვ. სკოტის და მისი სხვა მიმდევრების წერის მანერას „მსუბუქ მანერად“, მის სტილს ზერეღე სტილად (428).

ასევე წყვეტს ჰაინე „ზოგადის“ და „კერძოს“ პრობლემას ხელოვნებაში. „არსის“ პრობლემას იგი აიგივებს „ზოგადის“ პრობლემასთან, მოითხოვს რა, რომ „არსი“ ხელოვნებაში აისახოს ცალკეულის, კონკრეტულის ფორმაში. ამ აზრს, ამ მოთხოვნას ზოგადისა და კერძოს მთლიანობისას ჰაინე განსაკუთრებით ხაზს უსვამს შილერისა და გოეთეს შემოქმედების ანალიზში.

სადისერტაციო ნაშრომში არაა ნათლად გარკვეული არსობა ჰაინეს მოძღვრებისა „მასალის კონცენტრაციის“ მეთოდის შესახებ. ჰაინეს მსჯელობა ამ მეთოდის შესახებ, ნათელყოფილი მის მსჯელობაში საკუთარი შემოქმედების შესახებ და აგრეთვე, იპერმანს, გოეთეს, შილერისა და შექსპირის შესახებ, შუქს ფენს ჰაინეს დამოკიდებულებას სინთეტური მეთოდისადმი. ეს მეთოდი გულისხმობს მხატვრული მასალის ისეთ განლაგებას, რომელშიაც მკვლავნდება ძირითადი. ზოგადი, მხარე გამოსახატავი მოვლენისა.

ავტორი სწორად ასკვნის, რომ ისტორიასა და ხელოვნებაში მასალის ასახვის ფორმების განსხვავების ნათელყოფით ჰაინე ხაზს უსვამს ხელოვნების სპეციფიკურობას. წარსულის გაცოცხლება—აი რას უთვლის ჰაინე დამსახურებად მიზლეს, რომელმაც რენესანსის პრობლემა დააყენა ისტორიაში, რომელსაც გააჩნდა მხატვრული ხედვის ქეშმარიტი უნარი (444). ასეთივე შემოქმედ ისტორიკოსად მიაჩნია ჰაინეს შექსპირი, რომელშიაც ხედავს ხელოვნებაში ისტორიის ხარვეზების შევსების უნარს, გამოსახატავი სინამდვილის წვდომის უნარს (499). ასევე აფასებს ჰაინე ინდოეთის ხელოვნების ძეგლს „მახაბჰარატას“, რომელიც მას არა მხოლოდ მხატვრულ დოკუმენტად მიაჩნია, არამედ ინდოეთის ნამდვილი ისტორიის დოკუმენტად.

ხელოვნებისათვის აუცილებელი არაა ზუსტი ცოდნა ყველა ისტორიული მოვლენისა მაშინ, როდესაც ისტორიკოსისათვის იგი აუცილებელია. გამოსახატავი მოვლენის ერთი ან რამოდენიმე მხარის შესწავლით ხელოვანი ავსებს ისტორიას, სინამდვილეს. ისტორიის სულის გამოვლენა უფრო ხელოვანის საქმეა, ვიდრე ისტორიკოსის. ამ ფონზე ჰაინესთან სხვაგვარ მნიშვნელობას იღებს მხატვრული ნიჭის თანდაყოლილობის აღიარების საკითხი.

ცოტა არ იყოს მოულოდნელია დისერტანტის შიში იმის შესახებ, რომ ხელოვნების მხრივ ისტორიის ხარვეზების შევსების ჰაინესეული თეორია და აგრეთვე ჰაინესეული გაგება მხატვრული ნიჭისა, იდეალისტური ესთეტიკისაკენ გვახედვებენ (467). საგულისხმოა ამ მხრივ ავტორის შემდეგი სიტყვები: „ჩატარებულმა ანალიზმა გვიჩვენა, რომ თავის ხელოვნების თეორიაში ჰაინე მაინც თავს აღწევს იდეალიზმში გადაჩვენის საფრთხეს (481)“. გაუგებარია, რატომ მსჯელობს ავტორი ასე — „მაინც თავს აღწევს“. უნდა ითქვას, რომ ჰაინესთვის ასეთი საფრთხე არ არსებობდა და არც შეიძლებოდა არსებულებიყ. ავტორი მართებულად მიუთითებს, რომ ხელოვნებაში ისტორიის ხარვეზების შევსების გაგება ჰაინესა და ჰიუგოსთან სხვა-

დასხვაგვარია. ეს განსხვავება მართო იმაში არ გამოიხატება, რომ ჰიუგო რომანტიკოსია (483).

486 გვერდიდან ავტორი იწყებს კვლევას 50-იან წლებში ჰაინეს შემოქმედებაში და მსოფლმხედველობაში რადიკალური გარდატეხის საკითხისას. იგი კვლავ უბრუნდება დაფლეთილობის თეორიას. ავტორი მართებულად ებრძვის ამ თეორიას, მაგრამ საეხებით სწორ პოზიციაზე აქ არც თვითონ დგას, რადგან დაფლეთილობა ეს წინააღმდეგობითი ხასიათისაა, რომელსაც ჰაინეს განვითარება წინ მიყავდა. ტყუილად კი არ ისმენდა ჰაინე ბერლინის უნივერსიტეტში ლექციებს დიალექტიკის შესახებ.

სამწუხაროა, მაგრამ რა გაეწყობა, რომ ჰაინე, როგორც ავტორი ამბობს, ვერ ამალღდა ეპოქის ყველაზე მოწინავე მსოფლმხედველობამდე, მეცნიერული სოციალიზმის თეორიამდე. მას რომ ეს შეძლებოდა, მაშინ არც კრიზისთან გვექნებოდა საქმე მის მსოფლმხედველობაში. ყოველ შემთხვევაში, დაფლეთილობის თეორია უმართებულოა.

ავტორი სწორად აღნიშნავს, რომ წინააღმდეგობებს ჰაინეს მსოფლმხედველობაში გაცილებით უფრო მეტი და სერიოზული მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ეს თვით მწერალს ეგონა. მაგრამ ამ პუნქტში ავტორი ჰაინეს თვითშეფასებას ემყარება. გარდატეხის ეპოქა, როგორც ავტორი აღნიშნავს, ცალკე ეტაპს წარმოადგენს ჰაინეს განვითარებაში. რასაკვირველია, თუ იმ ფაქტებს გავყვებით, რასაც ჰაინე თავის შეფასებაში იძლევა, მაშინ მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ მის მსოფლმხედველობაში ადგილი აქვს რადიკალურ გარდატეხას. მაგრამ ეს გარდატეხა ხომ თვით ჰაინეს აზრით არის მომავლად, ავადმყოფი კაცის ამბავი? ამ შემთხვევაში ჰაინეში უფრო გატეხას უნდა ვხედავდეთ, ვიდრე გარდატეხას. ჰაინე ამბობს, რომ წარმართულ-კლასიკური მსოფლმხედველობიდან მიუბრუნდა ღმერთს მას შემდეგ, რაც დიდი ხნის განმავლობაში ღორებს მწყემსავდა ჰეგელიანელებთან (იგულისხმება „უძღვები შვილი“). გზა, ჰაინეს მიერ გავლილი „რომანცეროდან“ — „ალიარებებამდე“ არ შეიძლება ჩაითვალოს კანონზომიერად, მწერლის მსოფლმხედველობის ევოლუციის შემზადებულად. იგი მისი ავადმყოფობის შედეგია. განსაკუთრებით ძლიერად იჩენს თავს ჰაინეს შიში მუშათა კლასის, ხალხის წინაშე. რასაკვირველია, ჰაინეს ამ დროს არ შეეძლო რაიმე ახალ მსოფლმხედველობამდე მისვლა.

თვითონ ავტორი აღნიშნავს ჰაინეს შიშს იდეალურისა და პოეტურის დაღუპვის გამო. რასაკვირველია, ყველაფერი არ დაღუპულა,

რაც წინათ ახასიათებდა ჰაინეს. კიდევ ბევრი დარჩა მასში წინანდელი შეხედულებებიდან, მაგრამ ფაქტი ფაქტად დარჩა: მასში ვხედავთ ავადმყოფობის შედეგად გამოწვეულ გატეხას.

ახალი მასალების ანალიზით ავტორი სწორად არკვევს, რომ ჰაინემ ამ წლებში შეინარჩუნა უარყოფითი დამოკიდებულება რომანტიზმისადმი. აქ ჩანს საწყალი, „გაქრეპილი რომანტიკოსი“, როგორც უწოდებდა ჰაინე თავის თავს. 510-ე გვერდზე აღნიშნულია, რომ შიში ხალხის, კომუნიზმის გამარჯვების წინაშე ჰაინეს წინადაც: ახასიათებდა, მაგრამ ბოლო წლებში ამან უფრო სერიოზული და შკვეთრი ხასიათი მიიღო. ავადმყოფი პოეტისაგან მოსალოდნელი იყო პროტესტი ცხოვრების უგვანობათა წინააღმდეგ, კერძოდ, ამ უგვანობათა მიზეზის, კაპიტალისტური საზოგადოების წინააღმდეგ. მაგრამ, ძნელია, მასში დაეინახოთ ნათელი იდეალებისათვის მებრძოლი (518).

ლექსები, რომლებიც განხილულია 519-ე გვერდზე, არ ტოვებენ სათანადო შთაბეჭდილებას. „დაცემა“ დაუმარცხებელი მწერლისა მაინც დაცემად უნდა ჩაითვალოს. ჰაინე ამბობს, რომ იარაღი მისი მთელია, რომ გული გასკდა მისი მხოლოდ. მეტი რაღა უნდა მომხდარიყო?

რეალურისა და მხატვრულის მთლიანობისადმი მიძღვნილი თავის სწორ საფუძველზეა აგებული. ავტორი კვლავ უბრუნდება მისი დებულებების არგუმენტაციას. ეს ზედმეტი არაა, თუმცაღა განმეორების შთაბეჭდილებაც შეუძლია დაბადოს. „ჰუგენოტების“ განხილვა, უფრო დეტალურად ჩატარებული, ავტორის მიერ გამოყენებულია ჰაინესთან რეალურისა და მხატვრულის მთლიანობის თეზის დასასაბუთებლად (531—536).

შტერნბერგის განმეორებითი კრიტიკისას ავტორი ჰაინეს დასახასიათებლად უკვე იმპართავს ტერმინ „სინთეზს“, რაც უდავოდ სწორია. აქ განხილულია „ბახარახელი რაბინიც“, ჰაინეს აზრები ლუთერის შესახებ გამოყენებულია სხვა არგუმენტთა შორის. რეალურისა და მხატვრულობის დაკავშირება — აი რა იზიდავს ჰაინეს ლუთერის მოძღვრებაში. „პარტზე მოგზაურობის“, „იდეების“ და სხვათა ანალიზი არ აძლიერებს ავტორის პოზიციებს იმაზე უფრო, რასაც სხვა არგუმენტები იძლევიან, და, შეიძლება ითქვას, ზედმეტიცაა. ზედმეტია ასეთი გაძლიერებული ინტერესი ავტორისა „მიუნხენიდან გენუასაკენ მოგზაურობისადმი“. მოგზაურობათა აღწერილობანი ყოველთვის რეალისტურ ხასიათს ატარებდა.

ავტორი ისევ და ისევ უბრუნდება რეალურისა და მხატვრულის დამოკიდებულების საკითხის გამოკვლევას ჰაინესთან. ცალკე ლექ-

სების—„აპოლონის“, „პოსეიდონის“ და სხვათა ანალიზით ის ისწრაფვის გააფართოოს წრე თავისი არგუმენტაციისა და ფაქტიურად, არც ამ ლექსთა გარჩევა, არც „დონ-კიხოტის წინასიტყვაობის“ გარჩევა, არც ჰაინეს ვალტერ სკოტისადმი დამოკიდებულების გარჩევა უმატებს ახალს ავტორის არგუმენტაციას. რა შეუძლია მიუმატოს ახალი ავტორის მიერ მოცემულ ვრცელ და საუცხოო არგუმენტაციას იმის გამოკვევამ, რომ დონ-კიხოტში ჰაინე ხედავს რომანტიკულ მისწრაფებებს, ხოლო სანჩო პანსაში კი — რეალისტურს (590—591)?

სერვანტესის, გოეთეს და შიქსპირის შემოქმედების ჰაინესეული გაგების ანალიზისას კვლავ ვხვდებით განმეორებას ძველი არგუმენტაციის, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ეხლა ავტორი წინა პლანზე წამოწევს მთლიანობის პრობლემას ხელოვნების შესახებ ჰაინეს ნააზრევში. საინტერესოა მიღებული დასკვნა, რომ „სატირიკულში“ ჰაინე ხედავს და ამართლებს მთლიანობის, ჰარმონიის დარღვევას.

ჰაინეს შეხედულებების გამოკვლევა ავტორს გამოყენებული აქვს საფუძვლად მათი დამოკიდებულების გამოსაკვლევად საერთოდ იმ ეპოქის ესთეტიკური თეორიებისადმი. ასეთი მეთოდი მისაღებია, თუმცა შეიძლებოდა პირიქითაც მომხდარიყო და ხშირ შემთხვევაში ეს ასეც ხდება. უფრო დეტალურია ჰაინესა და შელინგის ხელოვნების თეორიის ურთიერთობის განხილვა. ირკვევა, რომ სრულიად ბუნებრივია ზოგჯერტი მომენტი მსგავსებისა ხელოვნების საკითხების გაგებაში შელინგთან და ჰაინესთან. ასევე ბუნებრივია განსხვავებაც მათ შორის. აქ არ არის დიდი პრობლემა და მხოლოდ სისრულისათვის თუ შეიძლებოდა ამ საკითხზე შეჩერება.

ავტორი მართალია, როცა ამბობს, რომ ჰაინეს დამოკიდებულება სენსიმონისტებისადმი ცვალებადი იყო, ძირითადი საკითხი, რომელიც იზიდავდა ჰაინეს სენსიმონისტებში, მათი გამოსვლა „სულის უზურპატორობის“ წინააღმდეგ მაინც ძალაში რჩებოდა. ეს, რასაკვირველია, არ ითქმის მოგვიანო დროის სენსიმონისტებზე. სწორად იქცევა ავტორი, როცა ჰაინეს ბალზაკისადმი დამოკიდებულების ანალიზში ხაზს უსვამს არა ჰარმონიის მომენტს, არამედ წინააღმდეგობას.

გაუგებარია რა უნდა ნიშნავდეს „მხატვრის პროვინციალიზირი როლი“, რომელსაც თითქოს სენსიმონისტები ქადაგებდნენ (666). ჰაინე, მართალია, კომუნიზმზე ლაპარაკობს, მაგრამ რამდენად ნიშნავს ეს, რომ მან მეცნიერული სოციალიზმი შეითვისა, ეს კიდევ საკითხია.

ჰეგელისადმი ჰაინეს დამოკიდებულების საკითხი გამოკვლევაში, სამწუხაროდ, გვიან ისმება. ეს საკითხი არ იყო გადაჭრილი დღემდე. მსგავსება ჰეგელსა და ჰაინეს შორის თავს იჩენს ისტორიზმის პრინციპისა და სინთეტიზმის აღიარებაში. მაგრამ არა კონცეფციათა თანხედენილობაში. ჰაინე, რასაკვირველია, ხედავდა, რომ ჰეგელის სისტემაში არის დიდი წინააღმდეგობანი და რომ ჰეგელის კონსერვატიზმს შეუძლია გადმოხეთქოს ახტი ისტორიზმში, რისი მიღებაც ჰაინეს არ შეეძლო.

თვით ავტორი ხედავს, რომ ჰაინეს შეაქვს ძირეული ცვლილება ხელოვნების პერიოდიზაციის ჰეგელისებურ სქემაში (642). მას არ შეეძლო მიღება ჰეგელის მხრივ ისტორიზმის პრინციპის ლალატისა, რამაც თავი იჩინა თუ გინდ იმ ფაქტში, რომ ჰეგელთან რომანტიზმი გამოცხადებულია უმაღლეს ფორმად ხელოვნებისა. ჰაინესა და ჰეგელის დაპირისპირებისათვის საფუძველი უდავოდ არსებობს, მაგრამ ავტორი ამკვეთრებს ამ განსხვავებას მათ შორის, წარმოგვიდგენს რა ჰაინეს ამ მხრივ ზედმეტად პროგრესულად და რევოლუციურად. რა თქმა უნდა, ხელოვნების ცალკეული საკითხების გაგებაში საჭირო არ იყო, რომ ჰაინეს უცილობლად ჰეგელის მხარე დაეჭირა. მიუხედავად ამისა, ავტორი მაინც ხედავს, რომ ჰაინეს აზრები ხელოვნების ცალკე დარგების შესახებ, მაგალითად, მუსიკის შესახებ, მნიშვნელოვნადაა ინსპირირებული ჰეგელისაგან, თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ ამ საკითხშიაც ჰაინე არსებითად განსხვავებულ პოზიციასზე დგას, ვიდრე ჰეგელი.

ასეთია სარეცენზიო შრომის ხასიათი. ჩვენი შენიშვნები აღნიშნული შრომის შესახებ ჩაქსოვილია თვით ნაშრომის იდეური ქარგის გადმოცემაში და საჭიროდ არ მიგვაჩნია მათზე ცალკე შეჩერება.

წიგნის საბოლოო შეფასებისათვის უნდა გავიმეორო ის, რაც რეცენზიის დასაწყისში აღვნიშნე: ეს ნაშრომი გვიჩვენებს დიდ ერუდიციას ავტორისას, მის უნარს დამოუკიდებელი კვლევითი მუშაობისა. პრობლემათა დასმისა და გადაწყვეტისას.

ქურნ. მნათობი 10/III—1949 წ.

ანდრია რაზმაძის პიროვნება და მოღვაწეობა

მოქალაქენო! ძნელია ადამიანზე მოსაგონარი სიტყვის წარმოთქმა, როცა თითოეული ჩვენგანი ყოველ წუთს, ყოველ თავის საუნევერსიტეტო და საზოგადო საქმიანობაში გრძნობს: რომ ეს კაცი ჩვენთანაა, ჩვენში ტრიალებს, ჩვენთან განუშორებლად საქმიანობს და მოღვაწეობს.

დიდი ადამიანების დამახასიათებელი ისაა, რომ მათი პიროვნება მათივე საქმიანობას და მოღვაწეობას ემთხვევა. ასეთ პიროვნებას წარმოადგენდა ანდრია რაზმაძეც. ყოველი ნაბიჯი მისი სამეცნიერო-საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა აღბეჭდილია მისი პიროვნების აღნაგობით და თავისებურებით. ამიტომაც გასაგებია, რომ ჩვენ მის პიროვნებას ვერ შევეჩხებით გარეშე მისივე მოღვაწეობისა. ხოლო მის მოღვაწეობას ვერ აღვწვდებით პიროვნების დახასიათებისაგან განცალკევებით.

ანდრია რაზმაძე შეუღრეკელი და მტკიცე პიროვნება იყო. დასახული მიზნისაკენ მან მხოლოდ გამარჯვებით სავალი გზა იცოდა, რაოდენ დიდი და შეუპოვარი არ უნდა ყოფილიყო მის წინ აზიდული დაბრკოლება. ახალგაზრდობიდანვე გამოიკვეთა მისი პიროვნების ეს თვისებები. ჯერ კიდევ ყმაწვილობისას, ქუთაისის რეალურ სასწავლებელში მან იგრძნო, რომ მისი ნიჭისათვის არ იყო შესაფერისი ყველასათვის მიღებული კლასიდან კლასში გადასასვლელი ერთი სასწავლო წელი. განვითარებისა და მომწიფების გზები, ყველასათვის შემოღებული ანდრია რაზმაძის ნიჭისათვის დამაბრკოლებელი აღმოჩნდა და ის გადაახტა რამდენიმე კლასს და რეალური სასწავლებელი ორი წლით ადრე დაამთავრა. უკვე აქ, საშუალო სასწავლებელში, ანდრია რაზმაძე ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც ხედავდა თავის მომავალ გზას, ხოლო მოსკოვის უნივერსიტეტის მათემატიკურ ფაკულტეტზე შესვლის შემდეგ ის ნათლად ხედავს თავისი მოწოდების გზას და იმთავითვე მისთვის ემზადება. ჯერ კიდევ სტუდენტი, ის საერთო ყურადღებას იპყრობს. ქართველ სტუდენტობაში ხომ საერთოდ და საყოველთაოდ ცნობილი იყო მისი სახელი. ის უკვე იმთავითვე იწყებს თავისი ქვეყნისათვის სასარგებლო საზოგადოებრივ

პოლენაწეობას. ქართველ სტუდენტთა როგორც ეროვნულ ორგანიზაციაში, ე. წ. სათვისტომოში, ისე მეცნიერულ წრეში, ანდრია რაზმაძე ხელმძღვანელ როლს თამაშობს.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ანდრია რაზმაძე, მიუხედავად იმისა, რომ ცნობილი იყო მთელ სამათემატიკო ფაკულტეტზე, როგორც განსაკუთრებული ნიჭისა და ერუდიციის ადამიანი, მაინც არ იქნა დატოვებული უნივერსიტეტთან საპროფესოროდ მომზადებისათვის, როგორც ეს იმ დროს იწოდებოდა. მიზეზი ანდრია რაზმაძისადმი ასეთი მოპყრობისა იყო მხოლოდ ის გარემოება, რომ მისი გვარი „ძე“-ზე თავდებოდა.

ამრიგად, ჩვენი ქვეყნის შავ-ბნელ წარსულში იყო დრო, როდესაც ქართული გვარის დაბოლოება საკმარის „დანაშაულად“ ითვლებოდა ახალგაზრდა კაცისათვის და, მიუხედავად მისი განსაკუთრებული ნიჭისა და ასეთივე წარმატებისა, მას გზას უღობავდა უმაღლესი მეცნიერული მიზნისაკენ, რომელიც მისი ცხოვრების უცილობელი დანიშნულება იყო. ამ შავ-ბნელი წარსულის მოგონება დღეს ჩვენთვის უფრო ნათელს ხდის იმ დიად მონაპოვართ, რაც მოგვცა დიდმა ოქტომბრის სოციალისტურმა რევოლუციამ.

მიუხედავად იმისა, რომ ანდრია რაზმაძე ამის შემდეგ იძულებული შეიქნა, მოსკოვის უნივერსიტეტთან რომ კავშირი არ გაეწყვიტა, შეხიზნულიყო დროებით ქ. მურომში საშუალო სასწავლებლის მათემატიკის მასწავლებლად, ის მისთვის დამახასიათებელი სიმტიციით და შეუპოვრობით განაგრძობდა თავისი მიზნის განხორციელებას — მეცნიერების მწვერვალების დაპყრობის საქმეს. ქ. მურომში მასწავლებლობისას ის წერს და შემდეგ ერთ-ერთ ცნობილ ევროპულ მათემატიკურ ჟურნალში აქვეყნებს თავის გამოკვლევას მისი მეცნიერულ-მათემატიკური ძიების სპეციალურ დარგიდან — ვარიაციული აღრიცხვიდან. ეს იყო საფუძველი მთელი მისი მომავალი მეცნიერული კვლევა-ძიებისა.

სიმტიციით და შეუღრეკელობით ანდრია რაზმაძემ მაინც მიაღწია მიზანს. მან მიიღო სათანადო სამეცნიერო კვალიფიკაცია და მალე სრულიად ჩამოყალიბებული მეცნიერის სახით მოგვევლინა.

ეს ის დრო იყო, როცა ოქტომბრის რევოლუციის მეოხებით საქართველოში უმაღლესი სასწავლებლის შექმნის საქმე რეალურ ნიადაგზე დადგა. ამ საქმის ენთუზიასტთა ერთმა მცირე ჯგუფმა, როცა სათანადო პირობები მომზადდა პოლიტიკურადაც და კულტურულადაც, გადადგა საბოლოო ნაბიჯი და აი — ქართული კულტურის დიდი მოამაგის, განსვენებული აკადემიკოსის ივანე ჯავახიშვილის მეთაურობით უმაღლესი განათლების კერას საქართველოში სა-

უძველესი ჩაეყარა. მძიმე იყო ეს ტვირთი, მაგრამ ივანე ჯავახიშვილ-
მა და მისმა თანამებრძოლებმა ქართული კულტურის ახალი გამარ-
ჯებისათვის ამ საქმის საკუთარი ინიციატივით გაკეთება შეძლეს.

ივანე ჯავახიშვილის ენტუზიასტ-თანამებრძოლთა შორის ერთი
ფრიად მნიშვნელოვანი ადგილი ანდრია რაზმაძეს ეჭირა. შეიძლება
ითქვას, რომ ანდრია რაზმაძის როლი უნივერსიტეტის დაარსების სა-
ქმეში განსაკუთრებული იყო.

საქმე ის იყო, რომ, როდესაც საქართველოში უმაღლესი განათ-
ლების მოგვარება სინამდვილედ უნდა ქცეულიყო, ამ საქმის მტრები
ამიერკავკასიაშიც და რუსეთშიაც ერთსა და იმავეს ღრიალებდნენ—
სახელდობრ იმას, რომ ჩვენ ამ საქმის განხორციელებას ვერ შევძ-
ლებდით დიდი სიძნელის გამო.

მართლაცდა, ჩვენს მტრებს კარგად ესმოდათ, რომ თუ ჩვენ შე-
დარებით მდიდარნი ვიყავით ჰუმანიტარული დარგების წარმომად-
გენლებით, თუ ჩვენ საკმაოდ მოგვეპოვებოდნენ ფილოლოგები, ის-
ტორიკოსები და სხვანი, სამაგიეროდ ჩვენ ჩამაფიქრებელი მდგომარ-
ეობა გვქონდა სპეციალ-მეცნიერებათა სფეროში. ჩვენი მტრები
გაბოროტებით ჩაგვძახობდნენ, რომ ჩვენ ვერ შევძლებდით ტერ-
მინოლოგიურ სიძნელეთა გადალახვას ზუსტ მეცნიერებათა დარგ-
ებისათვის.

—თქვენ კარგად უნდა გესმოდეთ, — ღიმილით და ცუდად და-
ფარული ბრაზით გვეუბნებოდნენ ისინი, — რომ შეუძლებელია
ქართულ ენაზე, რომელსაც სათანადო ტრადიცია არა აქვს, თუნდაც
უბრალო ცნებების გამოხატვა და გადმოცემა ისეთი მეცნიერებიდან,
როგორცია ქიმიკა, მათემატიკა და სხვა“.

ასეთ პირობებში ნიჭიერი მათემატიკოსი ანდრია რაზმაძე განსა-
კუთრებულ ღირებულებას წარმოადგენდა ახლად შესაქმნელი ქარ-
თული უმაღლესი სკოლისათვის, ის, როგორც კი ჩვენ მასთან კავშირ-
ის გაბმა შეეძელით, მაშინვე გამოეშურა სამშობლოსაკენ. სხვებ-
თან ერთად მან დატოვა რუსეთში სამსახურის ადგილი, შექმნილი
მდგომარეობა, გადალახა მრავალი დაბრკოლება, რომელიც მაშინ-
დელ მოგზაურობას წინ ელობებოდა, და თბილისში თავის დროზე
გამოცხადდა. აქ ანდრია რაზმაძე გვერდში ამოუდგა ქართული
უნივერსიტეტის სხვა ენთუზიასტებს და მათი ფრონტი ისეთ მონაქ-
ვეთზე განამტკიცა, რომელიც ყველაზე საგრძნობი იყო მტრული
ელემენტების შემოტევისას. ანდრია რაზმაძე ის ბერკეტი იყო, რომ-
ლის მეოხებით ჩვენ ავწიეთ საქართველოს უნივერსიტეტის ყვე-
ლაზე მძიმე ტვირთი. ის მომდევნო დროშიაც ასეთივე საიმედო და-

საყრდენი იყო ქართული მეცნიერების განვითარებისათვის და მას ამ მეცნიერების დროში არ დაუხრია მანამდე, ვიდრე მისი სიცოცხლის აღსასრულის უამბა არ დაჰკრა.

დიდი მოთხოვნის ადამიანი საკუთარი თავისადმი, ანდრია რაზმაძე მკაცრი იყო ყველასადმი, ვისთანაც სამეცნიერო ურთიერთობა ჰქონდა. უნივერსიტეტის თანამშრომელ-მეცნიერებთან ურთიერთობისათვის მას სხვა საზომი არ გააჩნდა, გარდა თვით მეცნიერებისა. ამ ნიადაგზე ის ხშირად მწყურალი იყო ყალბ მეცნიერთა მიმართ, ხოლო ნაზი და სათუთი—მეცნიერების გულწრფელ მსახურთა მიმართ. უნივერსიტეტის ყველა პროფესორ-მასწავლებელთა შესახებ მას თავისი აზრი ჰქონდა, ზუსტ დაკვირვებაზე დამყარებული. და თავის დამოკიდებულებას იგი ამ დაკვირვების შედეგებზე აგებდა.

ანდრია რაზმაძე თავდადებული პატრიოტი იყო. მას უყვარდა საქართველო ისე, როგორც მეცნიერება, და მეცნიერება ისე, როგორც საქართველო. იგი მზად იყო თავისი ქვეყნისა და ქართული მეცნიერებისათვის სარგებლობა მოეტანა ყველაფრით და ყველგან, სადაც ხმა მიუწვდებოდა და მარჯვენა გაუწვდებოდა.

მრავალი დაწესებულება ქირდებოდა ახლად დაარსებულ ქართულ უნივერსიტეტს, მაგრამ დაბრკოლებათა გადაულახავად მათი მოპოვება არ ხერხდებოდა.

იყო ერთი დაწესებულება, რომლის აღება შეუძლებელი გახდა. ეს იყო თბილისის ობსერვატორია, რომელსაც გეომაგნიტური განყოფილება ჰქონდა კარსანში, მცხეთის ზემოთ, მთაში. მენშევიკური მთავრობა უნივერსიტეტის მომარაგებას ამა თუ იმ სამეცნიერო დამხმარე დაწესებულებებით საკმაოდ გულგრილად უცქეროდა. ობსერვატორიის სათავეში იდგა ფრიად მოქნილი მოხელე ვინმე ლემლაინი, ტომით გერმანელი და ფრიად ანტიქართულად განწყობილი პიროვნება. ის ძალიან მოხერხებულ მანევრებს აკეთებდა და ყოველთვის თავიდან იშორებდა დაწესებულების უნივერსიტეტისათვის გადაცემის საფრთხეს.

გამორჩევა, რომ ერთ-ერთი საშუალება ლემლაინისა და მისი ამყოფების დასამარცხებლად იყო გამოვლენა იმ მეცნიერული უვარგისობისა, რაც ობსერვატორიის მუშაობას იმ ხანად ახასიათებდა. მოხერხდა სათანადოდ ავტორიტეტული კომისიის შედგენა, რომელიც ფიზიკური ობსერვატორიის სამეცნიერო გამოკვლევას შეუდგა. კომისიაში შედიოდნენ სპეციალისტები: პროფ. ა. მელიქიშვილი, პროფ. ანდ. ბენაშვილი, პროფ. ანდ. რაზმაძე. მეც ვიყავი ამ კომისიის წევ-

რი და კარგად მახსოვს, რომ მთელი ჩვენი იმედი ანდრია რაზმაძე იყო, თავის მეცნიერული უკომპრომისობით, შეუღრეკელობით და პრინციპულობით.

ჩვენ ვიცოდით, რომ ანდრია რაზმაძე არავის არაფერს შეაწევდა, თუ კი საქმე მეცნიერებასა და მამულიშვილობაზე მიდგებოდა. დიდი სიზუსტით იქნა ჩატარებული გამოკვლევა. ანდრია რაზმაძე ვეფხვივით იბრძოდა. ის ღელავდა, როცა ზოგიერთი მეცნიერი ოდნავად მაინც სისუსტეს გამოიჩინდა. დასრულდა რევიზია. ყველა დარწმუნდა, რომ ობსერვატორია მოუვლელია, რომ მისი წარმატება მეცნიერულ ხელს მოითხოვს. დასკვნა ანდრია რაზმაძემ დაწერა და ობსერვატორია ქართული უნივერსიტეტის სამეცნიერო დამხმარე დაწესებულებად გადაიქცა.

ანდრია რაზმაძეს გააჩნდა უნარი და, შეიძლება ითქვას, იშვიათი უნარი ადამიანის ცოდნის ამოცნობისა, ამ მხრივ მისი შეცდომაში შეყვანა ან თავის სხვაგვარად მოჩვენება არავის შეეძლო. მას ისეთი თვალი ჰქონდა, რომ ადამიანებს ხედავდა ისე, როგორადაც ისინი სინამდვილეში იყვნენ, მეცნიერს და არა მეცნიერს ანუ ყალბ მეცნიერს ანდრია რაზმაძე მაშინვე არჩევდა. კიდევ მეტი — მას არ გამოეპარებოდა ამა თუ იმ ადამიანის დამოკიდებულება მეცნიერებისა და სამეცნიერო მუშაობისადმი.

ანდრია რაზმაძის დღიურში, რომელსაც ის დროდადრო აწარმოებდა, არის ერთი დამახასიათებელი ადგილი. პარიზში ის შეხვედრია ერთ ქართველს, რომელიც იქ საკმაოდ დიდი დავალებებით იმყოფებოდა. პროფ. ა. რაზმაძე გამოცხადებულა ამ პირთან და თანაც გაუცნია მისთვის ევროპასა და ამერიკაში თავისი გამგზავრების მიზნები, უთქვამს, რომ ის, ანდრია რაზმაძე, მივლინებულია, თანახმად მიწვევისა, ამერიკაში მათემატიკოსთა მსოფლიო კონგრესზე.

დასახელებულ გვამს სასაცილოდ არ ჰყოფნია, რომ ქართველი კაცი მათემატიკოსობას ჩემობს და მსოფლიო მასშტაბით გამოსასვლელად ემზადება.

—ჰა, ჰა, ჰა! ქართველი კაცი და მათემატიკოსი! ჰა, ჰა, ჰა,—ხარხარებდა ეს ადამიანი თავისი კაბინეტის კუთხიდან კუთხემდეო,—წერს ანდრია რაზმაძე თავის დღიურში.

„ეს კაცი ფრიად ახირებული ადამიანი უნდა იყოს“,—დასძენს იგი და არც მოტყუვდა: მომდევნო დრომ ანდრია რაზმაძის დიაგნოზი გაამართლა.

ანდრია რაზმაძე არც თავისი მოწაფეებისა და თანამშრომლების შესახებ ტყუვდებოდა. იშვიათი თვალი და წინაგრძობა მას აქაც.

შველოდა. მოწაფეებს ის მკაცრად ეპყრობოდა, უღმობელი იყო თავის სამეცნიერო მოთხოვნებში, მაგრამ მთელი არსებით უყვარდა მოწაფე. თუ მას ნიჭსა და მეცნიერების სიყვარულს შეამჩნევდა.

მე კარგად ვიცოდი ჩემი ინტიმური მეგობრის ანდრია რაზმაძის სიმპატია-ანტიპატიები. მას ძალიან უყვარდა მისი მოწაფე ვიქტორ კუპრაძე; იგი ერთხელ უნივერსიტეტის კარებთან შეგვხვდა. მე და ანდრია უნივერსიტეტიდან გამოვდიოდით. ვისმეს შეხვედრისას, ანდრია იშვიათად ჩამორჩებოდა. ამ შექთხვევაში ეს შედგა, მე პირველად შევამჩნიე მაშინ ახალგაზრდა ვ. კუპრაძე, რომელიც მორიდებით და ღინჯად უსმენდა მასწავლებელს. მე ფეხს შევუწევე და როცა ანდრია რაზმაძე დამეწია, ჩემს კითხვას არ დაელოდა ისე მითხრა:

— საინტერესო ყმაწვილია, ნიჭიერი და მუყაითი. შორს წავა. სამწუხაროდ ხშირად ვერ ვხვდები — პოლიტიკითაა გატაცებულიო.

ეს ახალგაზრდა, თურმე, იმ დროს კომკავშირის ერთ-ერთ ორგანიზაციაში მუშაობდა. ანდრია რაზმაძის ეს განცხადება, ცხადია, არ ნიშნავდა, რომ ის პოლიტიკური მოღვაწეობის წინააღმდეგი იყო ოდნავადაც. ის მთელი არსებით თანაუგრძნობდა რევოლუციას, კარგად იცნობდა თვითმპყრობელობის სუსხს, რომლის სიმწარე თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის პირველსავე ნაბიჯებიდან იწვნია.

ანდრია რაზმაძე არ შეცდა — მისმა მოწაფემ ვ. კუპრაძემ მისი ნოლოდინი და შეფასება გაამართლა.

ასევე უყვარდა ანდრია რაზმაძეს მისი მოწაფე ლევან გოკიელი. — მეცნიერებისათვის არის დაბადებული, — ამბობდა ლ. გოკიელზე განსვენებული ანდრია. — ფართო ინტერესები აქვს, მათემატიკის ზოგადი და პრინციპული საკითხები აინტერესებს; განათლებული და მოაზროვნე მათემატიკოსი გამოვა.

არც აქ შეცდა ანდრია რაზმაძე: ლევან გოკიელი სწორედ ანდრიას მიერ წინასწარ ნაგრძნობი გზით წავიდა და კიდევ წინ მიდის.

მახსოვს ერთხელ ანდრიაზე გეომეტრიული ნაშრომი მაჩვენა და მითხრა:

აი კაცი, რომელსაც ზუსტი გეომეტრიული აზროვნება აქვსო.

დავხედე—დეკარტეს მიღმა გეომეტრიულ პრინციპებზე იყო ლაპარაკი. გადავფურცლე, ბევრი ვერაფერი გავიგე, მაგრამ ანდრიას ავტორიტეტი ახალგაზრდების ნიჭისა და უნარის ამოცნობაში უდავო იყო.

ეს ახალგაზრდა ავტორი გიორგი ნიკოლაძე იყო. მანაც გაამართლა ანდრია რაზმაძის უნარი ადამიანისა და მეცნიერის ცნობისა,

სამწუხაროდ, გიორგი ნიკოლაძეს არ დასცალდა თავისი დიდი ნიჭის სავსებით გაშლა — უდროო სიკვდილმა ის ადრე გამოხატა ქართ-ველ მეცნიერთა ადრინდელ წყებას.

მაგონდება კიდევ ერთი შემთხვევა.

ანდრია რაზმაძე, იმ დროს ფიზიკა-მათემატიკის ფაკულტეტის დე-კანი, შემოვიდა ჩემთან. მას თან ვილაც გამოკვეთილი, ენერგიული სახის ახალგაზრდა შემოყვა.

— ეს ეხლახან ჩამოვიდა ლენინგრადიდან, სადაც მეცნიერულ მუშაობას ეწეოდა. მინდა თანხმობა, რომ მოვიწვიო ჩემს თანამშრომ-ლად. ნიჭიერი და ენერგიული ახალგაზრდა ჩანს.

ანდრია რაზმაძის თხოვნა, ცხადია, დაკმაყოფილებულ იქნა. ამ ახალგაზრდა მეცნიერმაც სავსებით გაამართლა ანდრია რაზმაძის ყოველივე მოლოდინი. ეს იყო დღეს ცნობილი მეცნიერი ნიკოლოზ მუსხელიშვილი.

ადამიანების ცნობის უნართან ერთად ანდრია რაზმაძეს პირუთ-ვნელობა და უდრეკლობა ახასიათებდა. ამ ნიადაგზე მას ხშირად უსიამოვნებაც შეხვედრია. კიდევ მეტი — მის არქივში არის საბუთებო, რომლებიც მოწმობენ, რომ ამ ნიადაგზე მას ხიფათიც შემთხვევია.

ანდრია რაზმაძე იყო კაცი, რომლის ხერხემალი ლერწამივით არ ირხეოდა ქარის შემობერვაზე. იგი როგორც დიდი ბუნების ადა-მიანი, ხიფათსაც ადვილად ძლევდა და გამარჯვებაც თავბრუს არ ახ-ვევდა.

ანდრია რაზმაძე, როგორც ითქვა, დიდი პატრიოტი იყო. მას უე-ვარდა თავისი სამშობლო, მისი სიკეთე აღაფრთოვანებდა და მისი კირი გულზე ცეცხლად ედებოდა. განსაკუთრებით იტაცებდა მას სა-ქართველოს სახელისა და ღირსების განდიდება. მას, როგორც მეც-ნიერს, თავისი წვლილი სამშობლოს სახელის განდიდებაში, უპირ-ველეს ყოვლისა, მეცნიერების განვითარების გზით წარმოედგინა. მთელ საქმიანობას, მთელ თავის მეცნიერულ მიღწევებს ის ამ თვალ-საზრისით უყურებდა. ასევე აფასებდა უნივერსიტეტის ამა თუ იმ მოღვაწის ყოველ ნამდვილ მეცნიერულ მიღწევას.

ამერიკაში მათემატიკოსთა საერთაშორისო კონგრესზე გამგზავ-რებისას, სხვადასხვა ქვეყნის დიდ მეცნიერთა შეხვედრებში ის ამა თუ იმ ქვეყნის მეცნიერული პოტენციალის გამოხატულებას ხედავ-და. მას ახარებდა, რომ მსოფლიო მეცნიერთა შორის მისი პატარა სამშობლო — საქართველოს წარმომადგენელი ერია. ერთ-ერთ წე-რილში ამერიკიდან ანდრია რაზმაძე იწერება, რომ ანკეტების შევ-სებისა და კონგრესის დელეგატების ქვეყნების მიხედვით დაჯგუფე-

ბისას მან თავისი თავი ცალკე აღანიშნინა, როგორც საქართველოს წარმომადგენელი.

ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ ანდრია რაზმაძე ვიწრო ნაციონალისტური მისწრაფებით ყოფილიყოს შეპყრობილი, ეს ნათელია მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მრავალი მაგალითით. ასეთი შემთხვევა იყო ანდრია რაზმაძის ცხოვრებაში: მათემატიკოსთა ერთერთ ყრილობაზე ერთგვარ გართულებას ჰქონდა ადგილი. უკრაინის დელეგატები, ვიწრო ნაციონალისტური იდეების ზეგავლენით, რომელთაც იმ დროს ავრცელებდნენ უკრაინაში სკრიპნიკი და მისი ამჟღავნები, ყრილობაზე შეურიგებელ პოზიციაზე დადგნენ მთელ რიგ საკითხებში, დასასრულ, საქმე მივიდა მათ მიერ ყრილობის დატოვებამდე. ანდრია რაზმაძე არ მიემხრო უკრაინელ დელეგატებს და, მიუხედავად უკანასკნელთა მოწოდებისა, ყრილობაზე დარჩა და მის მუშაობაში მხურვალე მონაწილეობა მიიღო, როგორც საქართველოს წარმომადგენელმა, რითაც უკრაინელი დელეგატების გულისწყრომის დაიმსახურა. თავის მოქმედებას ანდრია რაზმაძე ხსნიდა იმ მოსახურებით, რომ უკრაინელი დელეგატების საქცელი საღ საზრიანობას მოკლებული და უკიდურესი ნაციონალიზმის შედეგი იყო. აქედან ნათელია, თუ რა ხასიათის იყო ანდრია რაზმაძის სიყვარული თავისი სამშობლოსადმი.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ანდრია რაზმაძის წარმოდგენა მეცნიერების შესახებ. მას, მაღალი მეცნიერული ნიჭითა და უნარით დაჯილდოებულს, სძაგდა ყალბი მეცნიერება და ცრუ მეცნიერება. ამ მხრივ ის პირდაპირ დაუნდობელი და უდრეჯ იყო. ამ შექმნევაში ის არავის გაიტანდა, თუნდაც ძალზე დაახლოებული პირიც ყოფილიყო.

ანდრია რაზმაძის ჩანაწერებში არის ერთი ადგილი, რომელიც ეხება თემას ლექციის შესახებ. ამ ჩანაწერიდან ნათელია, თუ როგორ უყურებდა ანდრია რაზმაძე მეცნიერების სწავლებას. იქ ნათქვამია, რომ მეცნიერების გადაცემისათვის ლექციის ას უპირატესობა აქვს, რომ იგი ცოცხალ კავშირს აბამს მასწავლებელსა და მსმენელს შორის. ამის გარდა, აუცილებელია ძირითადი და მეორეხარისხოვანი საკითხების განაწევრება, რის შემდეგ, — ნათქვამია ჩანაწერში, — უნდა მოხდეს მეზობელ დისციპლინებთან ურთიერთობისა და დამოკიდებულების გარკვევა. ამის შემდეგ უნდა იწყებოდეს თვით ძირითადი საკითხის სისტემატური დალაგება და სხვ.

ამ შენიშვნებიდან, რომელნიც კონსპექტურად არის ჩაწერილი, ნათელია, რაოდენ მაღალი და სერიოზულად მოფიქრებული იყო ან-

ღრია რაზმადის წარმოდგენა ლექციის, როგორც მეცნიერების შესწავლის გზისა და საშუალების შესახებ. ახალგაზრდა მეცნიერი მუშაკები, რომლებიც ანდრია რაზმადის შემდეგ მრავლად არიან ჩვენს უნივერსიტეტში, უნდა ჩაუფიქრდნენ მის ნათქვამს მეცნიერების სწავლების შესახებ. აქ არის ისეთი რამ, რაზედაც ჩაფიქრება მათთვის ზედმეტი არ იქნება.

ანდრია რაზმადე იმიტომ იყო მკაცრი სხვების მიმართ მეცნიერულ საკითხებში, რომ ის უპირველეს ყოვლისა მკაცრი იყო თვით საკუთარი თავის მიმართ. ანდრია რაზმადე ამ მხრივ მრავალ საინტერესო დეტალს აგვიწერს თავისი მეცნიერული მუშაობიდან უცხოეთში ყოფნის დროს. საკმარისია თვალი გადაავლოთ პის დღიურებს, პარიზში ჩანაწერს. მოსალოდნელია დიდი და საპასუხისმგებლო სამეცნიერო დისპუტი. ამ პაექრობაში მოაწილეობა მიიღეს, გამოჩენილი მათემატიკოსები ჰადამარის მეთაურობით. ანდრია რაზმადის სადოქტორო თეზა აქვს წარდგენილი პარიზის უნივერსიტეტში, მის ირგვლივ პაექრობაა დანიშნული. ანდრია რაზმადემ იცის რაოდენ პასუხსაგებია მისი მდგომარეობა. ეს ნათლად ჩანს მისი ჩანაწერებიდან.

ანდრია რაზმადეს, პაექრობის მოლოდინში, ერთი სახელმძღვანელო ხაზი აქვს აღებული, რომელიც თავის გამოხატულებას პოულობს მის ლოზუნგში: მეცნიერებით სრულად შეიარაღებული უნდა ვიყო!

ეს ლოზუნგი შემთხვევითი არ იყო ანდრია რაზმადისათვის. იგი 'მას არც პაექრობასთან დაკავშირებით შეუთვისებია და არც პაექრობის შემდეგ დავიწყებია. მეცნიერებით შეიარაღება ანდრია რაზმადის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გვირგვინი და ამავე დროს დასაყრდენი ბერკეტი იყო.

ამ მხრივ ანდრია რაზმადის მოღვაწეობას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ახალმა თაობამ, რომელიც უმაღლეს სკოლაში მეცნიერების სასწავლად მოსულა, უნდა შეისისხლხორცოს ეს დიდებული ლოზუნგი მეცნიერებით სრული შეიარაღებისა. ანდრია რაზმადის პიროვნება, როგორც ნამდვილი, დიდბუნებოვანი მეცნიერისა, თვალწინ უნდა ედგას ჩვენს ახალ თაობას მარადის, როგორც ანამდვილი და მკვიდრი მეცნიერული გზის მანათობელი.

მოხსენებები წაკითხული ანდრია რაზმადის ხსოვნისადმი მიძღვნილ საჯარო სხდომაზე
1944 წ. 21 ოქტომბერს.

საქ. სსრ. სახელმწიფო გამომცემლობა,
თბილისი, 1945.

შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე

იდეოლოგიის ევოლუცია ომისშემდგომი გერმანიაში

I

სულიერ და კულტურულ ვითარების საწყევლოდ არ ვანოვებთ თავისთავად აღებული არც ფილოსოფია, არც ხელოვნება, არც მეცნიერება. თითოეულ მათგანის გაშლის და განვითარების აპარატურა, რა გინდ ღრმა არ უნდა იყოს მათი მიღწევები, იმ ზომად და იმ მხრივ ვერ უკუფენს მასიურ სულიერ მისწრაფებებს და განცდებს, როგორც ეს პუბლიცისტიკის და ფილოსოფიის სინთეზს ემარჯვება. ფილოსოფიის ელემენტები, რა თქმა უნდა ზეციურ წარმოშობის არ არიან, მისი აგებულება იმავე სოციალ ანატომიით შეისწავლება, მაგრამ იმდენად რთულია მისი დამოკიდებულებათა შუალობითი რკალი სოციალ დასაყრდენის მიმართ, რომ იგი კონკრეტ სოციალ აზროვნებაში ერთობ მალალ ფენს მიეკუთვნება. ამიტომაცაა რომ ფილოსოფია, როგორც ასეთი არ შეიცავს და ვერ შეიცავს იმას, რითაც კულექტივის ე. წ. სულიერი ანუ გონებრივი მიდრეკილება ხასიათდება. არც ხელოვნებაა ფილოსოფიასთან შედარებით მაინცადამაინც ხელსაყრელ პირობებში იმ მხრივ, თითქოს მას შეეძლოს იმ ნაკლის შევსება, რომელიც სოციალ ზრახვათა უკუფენაში ფილოსოფიას წინ ეღობება. საქმე იმაში კი არაა, რაზეა ლაპარაკი, რა შეადგენს ამა თუ იმ შემთხვევაში ესთეტიკურ სახვის ფენომენს, არამედ იმაში თუ როგორია მხატვრულ ინტუიციის გვარობა. ხელოვნების ეს ასახვა სოციალ ვითარების არაა და მოვლენათა იმ ჭკუფეს ეკუთვნის, რომელიც სოციალ-ეკონომიურ ანატომიით არ დაიჭირების. ამდენად ხელოვნებასა და ლიტერატურასაც კი არ გააჩნია ის დიდი უპირატესობა სოციალ ზრახვათა საწვდომად, რომელიც პუბლიცისტურ ფილოსოფიას ხელთ უპყრია.

თუ მეცნიერებაზე საგანგებოდ არ ვილაპარაკებთ, სადაც მდგომარეობა იმ მხრივ კიდევ უფრო ნათელია, რომ მასში მასიური სულის კვეთება ძალიან სუსტად ჩანს, მაშინ შესაძლოა პუბლიცისტურ ფილოსოფიის დახასიათებაზე გადავიდეთ და მის კონკრეტულ სახებაზე გერმანიაში ჩვენი ყურადღება შევაჩეროთ.

პუბლიცისტიური ფილოსოფია არსებითად არც პუბლიცისტიკაა ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით და არც ფილოსოფია. აქ პუბლიცისტიკა იმდენადაა, რამდენადაც საზოგადოებრივ ინტერესის შემცველი საკითხებია ფართო თეორიულ ასპექტში გაშუქებული. არა ცალმხრივი მორალისტიკა, არც თაობათა პერსპექტივები, არც თუ გნებავთ, პრაქტიკულ ფილოსოფიის დასკვნითი და გამოყენებითი მომენტები — არა, სწორედ და პირდაპირ საყოველთაო საკირბორტო საკითხები, ფართო სოციალ განფენილობაში აღებული, შეადგენენ ფილოსოფიურ განხილვის საგანს და ამიტომაც რომ ერთსა და იმავე დროს ორ მიზანს აღწევს: არც ყოველდღიურობის სასიცოცხლო ინტერესს კარგავს და ფილოსოფიურ-პერსპექტიულ გაშუქებასაც აღწევს. ამაშია ფილოსოფიურ პუბლიცისტიკის მიმზიდველი ძალა. ამ ძალით შეიქმნა იგი ფართო გავლენიანი და ამავე საშუალებებით ემარჯვება მას საზოგადოებრივ სულისკვეთებას თითქმის მესაიდუმლეს სახით მოველინოს. იგი შეიძლება ხშირად რთულიც იყოს თავისი კომპოზიციით, თეორიულ ანაგების განყენებაც ჩვეოდეს, მაგრამ იმავე დროს იგი ან მქადაგებელია ან წინასწარმეტყველი და ამით ეზიარება მასიურ სულიერ განწყობილების მესაქეობას.

ყველა ამ ნიშნების მატარებელია გერმანული პუბლიცისტიური ფილოსოფია. იგი არაა ღირებული როგორც თეორიულ მიღწევათა გარკვეული საფეხური ან აქამდე შეუცნობელ არეზე ფარდის ახდა. მისი საკვლევი არე ნაკლებ სიბნელით არაა მოცული, ვიდრე უცოდინარობით დაუფლებული გონების სხივით დაუსერავი მიდამო. მაგრამ ეს ბნელეთი მიმზიდველია არა როგორც ცხრა კლიტულით სიგელ დებულ სკივრი თაობათა ბედისწერის საიდუმლოებათა. უცნობი ყოველთვის ასეთ ორ კატეგორიად იშლება: ერთხელ იგი ცნობიერების დრამაა, რომლის აღსავალი გონიერ დასაწყისის გამარჯვების ზეიმია; მეორედ ბედისწერითი ტრაგედიაა, სადაც ბრძოლა გამორიცხულია, როგორც გამარჯვების პრელუდია და აღსავლის კარი წინასწარმეტყველობითი. მისტერიით იშლება.

ომის შემდეგი ხნის გერმანია, ე. ი. გერმანია გუშინდელი და დღევანდელი, ორივე ხაზით ცოცხლობს და მეტყველებს. განზე ვტოვებთ, როგორც ითქვა, აკადემიურ-თეორიულ ფილოსოფიას ისევე როგორც ხელოვნებას და პოზიტიურ მეცნიერებათა სწრაფვით. აქ იპოვნება ელემენტები და არა მთელი, რამდენადაც კოლექტიურ სულისკვეთებაზეა ლაპარაკი. უცნობი, არა როგორც მეცნიერებით და შემეცნებით დასაძლევია არის კოლექტიურ ზრახვათა გამოხატველი,

არამედ როგორც საიდუმლოება და ბედისწერა. შეცნობილ განწირულების წიაღაგზე შექმნილ სასოწარკვეთილებას ბედისწერის იდეოლოგია დაეუფლა. ერი, რომელიც საშინელ მსოფლიო ჰიდილში არა ფიზიკურ — ტექნიკურად, არამედ პოლიტიკურად დამარცხდა, ამის დამთავრების მეორე დღეს გონებრივად ისევე შეუბღალავი აღმოჩნდა, როგორც გაუბზარავი მისი ხმალი, მხოლოდ ნერვიულად მოშლალი. გერმანიას შერჩა ძველი, ღრმად მოაზროვნე თავი, ხოლო მოეშალა ხერხემალი მისი ცნობიერების ცენტრით. პუბლიცისტურ ფილოსოფიაც ისეთსავე დამოკიდებულებაშია ნამდვილ ფილოსოფიასთან, როგორც ხერხემლის ცნობიერება ცენტრალ ტვინის მრავალსახოვანობასთან.

უეჭველად სწორ გზას ადგას სოციალური ანატომია, როდესაც იგი ცნობიერების ფენომენებს სოციალ ვითარების აენოშენებს უკავშირებს და პირველი უკანასკნელთან დამოკიდებით გამოყავს. ამის შედეგებით დამფრთხალმა გერმანიამ პირველად იგრძნო სიმწარე იმ სინამდვილის, რომელიც ბუმბერაზ პერსპექტივების მოსპობის შემდეგ მის წინ მთელი თავისი მიუზიდველობით გადაიშალა. ჭირში მავარია ჭირის სამასპინძლოდ მომზადებული. გერმანია ამ სამზადისში რადი იყო. მსოფლიო ომში მასიურ ენერჯის როგორც ფრონტზე ისე შინ უმაგალითო დაძაბულობა პატრიოტიზმით და მამულიშვილობით არ აიხსნება სავსებით. ეს იყო გრანდიოზულ პერსპექტივების გამაბრუებელი ჰარმონია, რომელიც მთელს ცნობიერებას საშინელის ძალით იმორჩილებდა და რომელმაც საუცხოვო, ისტორიულ ექსტაზის სახე მიიღო. საშინელი უნდა ყოფილიყო ბერძენთა მისტერიების მომდევნო დღე, დღე ჩვეულებრივ ჭირვარამისა, დღე ერთიმეორის მსგავსი უფერადო სინამდვილეში. ასევე საშინელი იქნებოდა ექვალტაციით პყრობილ XII—XIII საუკ. მღაღადებლისა, როცა მისი სულიერება დეპრესიის ბრწყალებს დაუბრუნდებოდა. ასევე საშინელი იყო გერმანიის ცნობიერებისათვის მწარე სინამდვილის პირისპირ დადგომა, იმ განსხვავებით, რომ მსოფლიო პერსპექტივებს წარმოსახვის დამსხვრევამ ექსტაზის ნაცვლად პროზა კი არ გაამეფა, არამედ მისი სულისკვეთება ბედისწერის და წინასწარმეტყველობის იდეოლოგიაში გადატყორცნა.

II

არსებულ სინამდვილეს თვალს არიდებს ის, ვისაც მასში ან მის განვითარებაში საიმედო არაფერი ეგულება. კაცობრიობის აზროვ-

ნების ისტორიაში სინამდვილის უარყოფა მართო გონებრივი მოტი-
ვაციით არ საზრდოობდა. განდგომა სინამდვილისაგან ყოველთვის
„სულის საცხოვრებელ“ გზის ძებნას როდი ნიშნავდა; ის ხშირად ამა-
ვე სინამდვილის წინააღმდეგ ბრძოლის ფარსმალი იყო უფრო ნაღ
და ხელსაყრელ სინამდვილისათვის.

არსად ისე ნათლად არა ჩანს თანამედროვე ევროპაში თუ რა
მიმართულებით გაიტყორცნება მასიური სულისკვთება, როდესაც
სინამდვილე და მისი განვითარების შინაგანი აუცილებლობა საბე-
დისწერო და სავალალო ხდება, როგორც ეს გერმანიაშია. მწარე იყო
ომის მომდევნო ხანა, გაცრუებულ იმედების და დამსხვრეულ ოცნე-
ბების საფერფლედ იქცა „წმინდა ფატერლანდი“, ამ პირობებში და
ამ ნიადაგზე „რეალისტური აზროვნება და შემოქმედება?! მაგრამ
რა საშინელია თვით ეს რეალობა, რაზომ უკუმტყორცნეა იგი! აზ-
რი და გული მასზე და მის ირგვლივ ვერ ისვენებს: ტვინისათვის
იგი გაბოროტებაა, გულისათვის მანკი. მაშ, შორს სადმე — თუნდაც
სიზმარეთში, — ოღონდაც მწარე სახე სინამდვილისა ოღნავ მიიბ-
უტოს, მეხსიერებიდან დაიძრას.

ეს იყო ომის შემდეგ. ისტორიამ მრავლად იცის წაგებული და
მოგებული ომებიც, მაგრამ იშვიათი იყო გერმანიისათვის ეს ომი
მისგან გამომდინარე შედეგებით, რომელიც ეროვნულ გამარჯვე-
ბით და განდიდებით საზრდოობდა, სრულებით უძლური აღმოჩნდა,
როდესაც საბედისწერო სინამდვილეს პირისპირ დაუდგა. „ხალხთა
ბრძოლის“ ძეგლიდან „გამარჯვების ბოძამდე“ მინიმალური დასა-
ხულობა აღმოჩნდა და დაგროვილი სულიერი ენერჯიის რაოდენო-
ბაც ამასთან შეფარდებით მცირე ბალანსის შემცველი, ბონაპარტის-
ტულ იმპერიალიზმის დამსხვრევით დაწყებული, ლეიპციგის ბრძო-
ლაში გამარჯვებული, პარიზის აღებისათვის და გერმანიის „სამ-
ღვთო“ იმპერიის აღორძინებისათვის წათამამებული—ეს სულიერი
ენერჯია მოჩვენებითი აღმოჩნდა. ერთხელ კიდევ დამტკიცდა, რაო-
დენ განსაზღვრულია ადამიანის სწრაფვა მარადსაქმნელად დაუწყე-
რავ ისტორიისა ნიეთიერ სიმბოლიკაზე დამყარებით.

გასაკვირია იმის შემდეგ, რომ ოსვალდ შპენგლერის ბე-
დისწერის იდეოლოგია ანუ გერმანიე კაიზერლინგის პრო-
ფეტული ინტუიცია მასიურ გერმანელისათვის ბრომატიულ მანა-
ნად იქცა? ამ კითხვის უბრალო დადებითი პასუხით მოჭრის იქეთ თუ
გვსურს გავიდეთ, უნდა ვნახოთ როგორ და რატომ ირჩევა თანამედ-
როვე გერმანელის ცნობიერება ამ ორ პოლიუსს შორის. რომ გერმა-

ნული ცნობიერება საზოგადოდ ამ მასალას დაეწაფა, ამის გასაგები-
გზა ჩვენ უკვე ვიცით. მართალია მისი კვლევა-ძიება არ გვიწარ-
მოებია მთელი სოციოლოგიური სირთულით, მაგრამ მდგომარეობის
სიმარტივე და სიცხადე ამ შემთხვევაში ამ სირთულეს არ საქიროებს
და უარყოფს. უფრო საინტერესოა ვიკითხოთ: რას აძლევს ანუ აძ-
ლევდა ამ წლების განმავლობაში გერმანულ ცნობიერებას ბედისწე-
რითი პესიმიზმი ოსვალდ შპენგლერის და პროფეტული ოპტიმიზ-
მი გერმანე კაიზერლინგისა? პესიმიზმი და ოპტიმიზმი თავისთავად
მიმართულების საკითხი არაა. ეს განსაკუთრებით პუბლიცისტურ
ფილოსოფიას ეხება. მართლაც და, თუმცა ოსვალდ შპენგლერი და
კაიზერლინგი ერთის შეხედვით სხვადასხვა რამეზე ლაპარაკობენ,
არსებითად მათ შორის დიდი შინაგანი კავშირია და ეს იმის ნიადაგ-
ზე ხერხდება, რომ პესიმიზმი ან ოპტიმიზმი ფაქტის და არა პრინ-
ციპის საკითხია.

რა უთხრა შპენგლერმა გერმანულ ცნობიერებას? უპირველესად
ის, რომ მიზეზობრივ ურთიერთობის აუცილებელი ბატონობა არ
არსებობს. რაც ხდება, ან მომხდარა, ის ყოველთვის მისი მიზეზები
დან არ აიხსნება. ამდენად ის პოზიტიურ აუცილებლობის საქმე კი
არაა და არც შეისწავლება და გაიგება ამ თვალსაზრისით. როდესაც
სინამდვილე, როგორც რეალი ფენომანი და ამდენად შიშვენიერ-
დგებიდან აკინძული, მწარე და მიუღებელი აღმოჩნდა გერმანე-
ლისათვის, ამიტომ უნდა დამსხვრეულიყო თვით მიზეზ-შედეგო-
ბრივობა, დაშლილიყო მისი აუცილებელი, აბსოლუტური ბატონობა.

რაც მოხდა ბედისწერა — მსჯელობდა ილაჯგაწყვეტილი ცნო-
ბიერება. წინაისტორიულ ამორფიულობიდან, ისტორიულ დაუგო-
მინს მომენტიდან ერთი ბედი უწერია კაცობრიობას და მის შემადგე-
ნელ ელემენტებს — ერებს და სახელმწიფოებს. ისტორიულობა უიი-
ვერსალიზმის და ინდივიდუალიზმის ის გასკვნაა, სადაც მათ შორის
სინთეზი ანუ მორიგეობა კი არ ხდება, არამედ ერთიმეორეს, ე. ი.
პირველი მეორეს განაგებს და იმორჩილებს. ამდენად შპენგლერი ის-
ტორიოგრაფი კი არაა და მით უფრო ნაკლებ ისტორიოსოფი, არა-
მედ ისტორიული ბიოგრაფი, ინდივიდუალი, რომელშიაც უნივერსა-
ლი წესი მით უფრო წესობს რამდენადაც ინდივიდუალობა სუბიექ-
ტამდე მალდდება და ამ გარკვეულს სხვა ყოველივესი გამომრიცხველ
ამბავად იქცევა — აქა შპენგლერის კონცეფციის სიდიადე და თავი-
სებურება, იგი საინტერესოა არა პრინციპით, არამედ კომპოზაციით.
სტილია მთელი შპენგლერი, სტილია მისი გაგებით მთელი ისტორია-

ზოგადი და კერძობითი მოხსნილია მათ ტრაფარეტულ მიმართულებებში და ახალ კონტექსტშია გამართლებული. ეს ოპერაცია მიზეზობრივობის შესაწირავი დაჟდა. ფენომენთა „სპეციფიკაცია“, როგორც ყოველთვის ის აზრი ჰქონდა, რომ „ზოგადი“, როგორც „კანონი“ გაემგებინა, იმ საფლავად იქცა, რომელშიაც კანონის ზოგადობა უნდა გადაყირავებულიყო.

გერმანელ ცნობიერებისათვის შპენგლერით ჯათრობა კომპოზიციის სხარტობით და მოქნილობით კი არ გაიზომება. ისტორიულ კატაკლიზმების და გარდატეხვის დროს განწირული სულისკვეთება ისტორიულ კანონების აუცილებლობის წინააღმდეგ იბრძვის. ამ კონტექსტშია იმ თავითვე მოთავსებული მარქსიზმი და მისი მოწინააღმდეგე იდეოლოგია. მარქსიზმის „ნომოთეტობას“, ე. ი. კანონის ფორმულით ისტორიულ პროცესის გაგებას, ანტიმარქსიზმი „იდეოგრაფიას“, ე. ი. მხოლოდობით აღწერის მეთოდს უპირისპირებს და ისტორიულ აუცილებლობის წინააღმდეგ იბრძვის. შპენგლერმა „იდეოგრაფია“ „ბიოგრაფია“-მდე მიიყვანა, თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ ბიოგრაფია ამ შემთხვევაში ცოტადნად თავისებურ მნიშვნელობისაა.

ბედისწერა მარტო წარსულის ფილოსოფია არაა. ის არა მარტო იმის შემამსუბუქებლად გამოდგება, რაც აქამდე მომხდარა, არამედ მომავლის სახეს ნებისყოფის სფეროში აქცევს. მის ნიადაგზე და მის წიაღში მომავალს შეიძლება ფანტაზიაში მაინც ის სახე მიეწეროს, რომელიც სურვილებით და ოცნებებით საზრდობს. ერთ შემთხვევაში გერმანიის უბედურება შესაძლო შეიქნა მიზეზ-შედეგობრივ რკინის კანონის გარეთ წარმოედგინათ. უბედურებაში აუცილებლობა მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაზე აგებული იმდენად მანუგეშებელი არ გამოდგა, როგორც ბედისწერის ფორმულაში გახვეული. წერა იყო და რა ეშველება — მოსახდომს ვერ აიცდენდი — ასეთია დებარესიის და სულიერ შენჯღრევის იდეოლოგია. შპენგლერის კონსტრუქციების უჩვეულო მიზიდველობა, გერმანელ ცნობიერების მით დათრობა, ერთ თავის ნაწილში ყოველ შემთხვევაში ამით უნდა აიხსნას.

მაგრამ გერმანიის ფართო წრეებისათვის ბედისწერის იდეოლოგიას მეორე მხარეც ჰქონდა: ხვალინდელი დღის სახე დღევანდელ მწარე მდგომარეობიდან შინაგან აუცილებლობით არ გამოიყვანება. აბსოლუტურ ღირებულებას მოკლებულ მიზეზობრივობის პრინციპს არ შეუძლია ხვალინდელი დღე, ახლო მომავალი აუცილებლად

დღევანდელ რეალობას დაუკავშიროს. ნებისყოფას არ სურს მიიღოს ეს აუცილებლობა, იგი სწრაფვითა ხაზით მიიმართება, სინამდვილის კანონის ფორმულით გაგებას, ბედისწერის იდუმალობით გაგებას, ამჯობინებს. ჭეშმარიტად მართალი იყვნენ ახალ დროის ნებელობის ფილოსოფოსები — დეკარტი და სპინოზა — როდესაც ისინი ნებისყოფის გაშლის შესაძლებლობას მხოლოდ გონების ნანგრევებზე აღუძნებდნენ. სპინოზას ნათქვამს მხოლოდ ის უნდა დაემატოს. რომ ნებისყოფა თავისუფალ ფენომენის იერს არა მარტო იქ იღებს, სადაც მოვლენათა საზრისიანი გაგება უსრულოა, არამედ იქაც, სადაც ეს საზრისიანობა შეცნობილად არაა პრინციპად აღიარებული, სადაც სინამდვილის განვითარებიდან სურთ მისი შინაგანი კანონზომიერება ამოშალონ. ამ გზას ადგა გერმანიის საზოგადოებრივობა, როდესაც ის შპენგლერით სუნთქავდა, შპენგლერით აზროვნებდა, შპენგლერით მარჩიელობდა.

III

შპენგლერმა გერმანიას ახალ ადამიანისაყენ მიუთითა. გერმანიისათვის ახალი ადამიანის ძებნა მოულოდნელი და უჩვეულო ამბავი არ იყო. მართალია დღევანდელ ბიურგერს, რომელიც პოლიტიკაში უოველთვის ბრძოლი იყო და, რა თქმა უნდა, დღევანდელ ცხოვრების რთულ პირობებში ახალი ადამიანი ხშირად ახალი ბისმარკის სახით ელანდება. მაგრამ ეს ამბავი ხომ სრული ანომალიის შედეგია. ახალი ადამიანი, რომელსაც ცხოვრების ახალი კალაპოტი უნდა მოენახა და არა მარტო გერმანიის მასშტაბით დიდი ხანია დგას გერმანიის აზროვნების პროგრამაში მაქს შტირნერს და ლიუდვიგ ფეიერბახს რომ თავი დავანებოთ, კომუნისტურ მანიფესტში“ წამოჭრილი ადამიანი, ის „ახალი ადამიანი“ იყო, რომელსაც გარკვეული ისტორიული ამოცანები ევალებოდა. ძველი საზოგადოების, ანუ უფრო სწორად მისი გაბატონებულ კლასის მესაფლავე ეს ის ახალი ადამიანია, რომელიც, რა თქმა უნდა, შპენგლერის ახალი ადამიანის სრულ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. როდესაც გერმანიის სულიერ რყევანზეა ლაპარაკი, საყურადღებოა ბიურგერული მასა. რომელიც „ფართო საზოგადოებას“ წარმოადგენს და რომლის სულიერი მერყეობა მასიურ სულისკვეთების ბარომეტრია. „კომუნისტურ მანიფესტის“ ახალი ადამიანი კანონის ფორმულით განხილულ ისტორიის „მხრებზე დგას“ როგორც ამას იტყოდა ძველი

ჰეგელი თაობათა გენერაციის და მიმდევრობის შესახებ. შპენ-
გლერსა და კაიზერლინგს შუა პერყვე სულიერ განწყო-
ბილებასთან არაა აქვს საერთო მომავალ საზოგადოებისათვის მებ-
რძოლთ. ჩვენ დღევანდელ საზოგადოების იდეოლოგიურ რხევას ვე-
ხებით.

გერმანიის ცნობიერებამ მეტი იცოდა ვიდრე ახალი „ადამი-
ანი“. ეს იყო ნიციშეს ახალი შემოქმედების მატარებელი და გამტა-
რებელი—„ზეაკაი“. პათოსი და კომპოზიცია ნიციშეს ფილოსოფი-
ისა იგივე იყო, რაც პუბლიცისტურ ფილოსოფიის—ყოველ შემ-
თხვევაში ასე მიიღო იგი გერმანიის აკადემიურმა ფილოსოფიამ—
მაგრამ რა ღიდი განსხვავებაა სოციალ-პოლიტიკურ კონიუნქტურა-
ში. შპენგლერის ახალი ადამიანი რეფლექსიის და თეორიის ადამიანი
არაა. მართალია რეფლექსია მისი ბუნების ნაწილი, რამდენად
უბრალო „ყოფნისაგან“ მას „ფხიზელი ყოფნა“ ასხვავებს, რომე-
ლიც ყოველ შემთხვევაში შეცნობილ და მაშასადამე რეფლექსთა-
ქმნილ არსებობის შედეგია, მაგრამ მისი არარეფლექსურობა ათე-
ორიულობა იმაშია, რომ იგი ფორმულებით და თეზისებით არ
ცხოვრობს. პრაქტიკა იდეოლოგიის ხარჯზე—ასეთია ამ ადამიანის
ლოზუნგი. თეორიით მძიმედ დატვირთული პიროვნება შეიძლება
სრულიად უმნიშვნელო აღმოჩნდეს მასების ხელმძღვანელობაში და
ცხოვრების გზების გამოკვლევაში ვიდრე საღი გონებით და სწორი
აღლოთი აღკურვილი პრაქტიკოსი—ფიქრობს შპენგლერი. მას გა-
უმარჯოს ფორმულებიდან განტვირთულს პრაქტიკულ მოღვაწეს
ცხოვრების რომელ დარგსაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი—ასეთია
ახალი პროგრამა და ისტორიოსოფიით გაპერებულ გერმანელს ეს
ლოზუნგი გულში მოხვდა.

შპენგლერით გატაცება სოციოლოგიური თემაა. ის არაა შეფა-
სება შპენგლერის ნათქვამის და ნააზრევის. არამედ ამ ნათქვამის
და ნააზრევის შეთვისების და გავრცელების. მასიური მოქალაქე,
გერმანელი ბიურგერი მართო ლიტერატურული ტიპი კი არაა. არა-
მედ პოლიტიკური ფენომენიცი. კლასთა ჭიდილში ის აქტიურად ნა-
თელია, მაგრამ ამ ჭიდილის სიმძაფრეში ბარომეტრია. უსათუოდ
ამით აიხსნება, რომ კ. მარქსი გერმანელ ბიურგერს ასე
ხშირად იხსენებდა და ხშირად პოლიტიკურ საკითხების გარკვევის
დროსაც მას გვერდს არ აუვლიდა. მართლაც რომ საინტერესოა
იგი როგორც პოლიტიკურ აზროვნების ტიპი. პოლიტიკურ სიბრ-
ძნეს გერმანელი ბიურგერი ყოველთვის მოკლებულია. მისი ბუნე-
ბა უშუალოდითაა მოკული. ბისმარკის ძველი თეზა: იიოქოს მას

„არავისი არ ეშინია ვარდა ღვთისა“ არსებითად შეიცვალა და საერთო შიშით პურობილ ბიურგერს ყოველგან იღუმალი ძალები ეჩვენება და სასწაულის მოლოდინშია.

ამ ნიადაგზეა გერმანიაში რეალური აზროვნება რომ აღორძინდა, რომელსაც მისტიური ფორმა მიეცა. ისტორიულად ცნობილია, რომ რელიგია. თუმცა მისი აზრი—როგორც ამას მოწმობს თვით სახელწოდება—„უზენაესთან კავშირში“ ისახებოდა, ვალდებული არ იყო მისტიური ფორმა მიეღო. დღევანდელ რელიგიურ ძიებებს გერმანიაში, რომლითაც სავსეა სპეციალური მწერლობა, მოხსენებები, აზრთა ჭიდილი, მისტიური ტიპისა არის და ეკკარტიის ფორმაციის მისტიციზმად იშლება. არიან ისეთებიც, რომლებიც აზროვნების და ფილოსოფიის უმაღლეს მიღწევად თვლიან თუ მან ეკკარტიზებურ მისტიციზმის კარებს დაუქაჯუნა — ასე მაგ. გეორგ ბიკი.

რელიგიურ-მისტიური აზროვნების გაძლიერება გერმანიაში ჩვენ მიგვაჩნია იმავე სოციალ ბაზისზე აღმოცენებულ გარემოებად, რომელმაც არსებული სინამდვილე მიუღებელი გახადა და მას გასაგები და შესაფასებელი ობიექტური დასაყრდენი გამოაცალა. იმავე დროს ის საერთო საფუძველია განწირულ სულისკვებების, რომელიც გერმანელ ცნობიერებას შერყეულ სოციალ-ეკონომიურ საფუძველზე ბედისწერის იდეოლოგიასა და პროფეტულ ქადაგების შუა აქანავებს. შევვხვით ამ უკანასკნელსაც.

IV

ზერელე თვალის გადავლებას თითქოს შეუძლებლად ეჩვენება, რომ კაიზერლინგის ოპტიმისტური წინასწარმეტყველება შპენგლერის პესიმიზმს როგორმე ერთისა და იმავე ცნობიერების წიაღში გადაეჩაქვოს. მაგრამ ეს ასეა მხოლოდ ზერელე გადახედვით. ჩვენ ვიცით, რომ შპენგლერიანულ იდეოლოგიაში პესიმიზმი არაა მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტი. იგი ერთი იმ შემთხვევითი კომპონენტთაგანია, რომელშიაც უკუიფინება უკვე დამუშავებული და დამთავრებული მსოფლმხედველობა და თვით უკანასკნელის კომპოზიციაში არ შედის. რაც მთავარი იყო შპენგლერში—ბედისწერის იდეოლოგია, არსებითად სრულიად არ შლიდა მომავლის სახეს, როგორც ნებელობით მოცულ არეს. სოციალ ისტორიულ მოვლენებში ობიექტურ იმჟანაგებობის ამოღება სრულიადაც არ გა-

მოდგა როგორც გზა საოცნებო და სასურველი მომავლის ასაგებად. ზედისწერა ისეთივე აუცილებლობის შინამქონე აღმოჩნდა როგორც ისტორიული აუცილებლობა, იმ განსხვავებით, რომ უკანასკნელი მეცნიერულად შეისწავლება და აწმყოს მეცნიერული დიაგნოზით მომავლის ასეთსავე მეცნიერულ პროგნოზს აკეთებს. ამ გზას ადგა მეცნიერული სოციალიზმი იმ თავითვე და რა თქმა უნდა გერმანიაშიც კლასი, რომლის იდეოლოგია მეცნიერულ სოციალიზმის ჩარჩოებში თავსდება შპენგლერ-ეკკარტ-კაიზერლინგის და მისი კლასის მსოფლგაგებით თავს არ იწუხებს და არც იტყუებს. აქ ტაქტიკით გამაგრებულ პროგრამასთან გვაქვს საქმე.

ასეთ პირობების გარეთმომქმედ ცნობიერებამ მალე იგრძნო, რომ ზედისწერის აუცილებლობა ძაინც აუცილებლობაა და უარყოფილი იყო რა სადღეისო სინამდვილის გასაგებად კანონის ფორმულით გაშლილი მიზეზ-შედეგობრიობა, აუცილებელ მომავლის გასაგებად სხვა, არა პოზიტიურ-მეცნიერულ გზებს დაუწყო ძებნა.

რა თქმა უნდა შპენგლერის და კაიზერლინგის ქრონოლოგიური დამოკიდებულება არ ეთანხმება მათ შორის არსებულ შინაარსეულს და—თუ შეიძლება ასე ითქვას—ლოდიკურ დამოკიდებულებას. როცა ლაპარაკია იდეოლოგიურ ქანობაზე შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე ეს გარემოება უნდა იქნას მხედველობაში მიღებული. უეჭველია, რომ ცნობიერების რეაქცია გერმანიაში თავდაპირველად შპენგლერის ბედისწერითი იდეოლოგიის ირგვლივ გაიშალა, სოციოლოგიური ანალიზი ზედმიწევნით აღმოაჩენდა ცნობიერების ყოველ ნასკვის განხვრას სოციალ-ეკონომიურ გარემოებათაგან დამოკიდებით, მაგრამ ჩვენს საერთო გადახვევაშიაც ნათელია, რომ გერმანული იდეოლოგია იმ გზით უნდა წარმართულიყო, როგორც—თაც იგი სინამდვილეში წარიმართა. მისი ეტაპებია: ა) სინამდვილის (და მასთან ისტორიის) გაგებაში მიზეზობრიობის აბსოლიუტურობის მოხსნა—ბრძოლა ობიექტურ „კანონის“ წინააღმდეგ; ბ) ბედისწერის იდეოლოგიის მიღება—არსებულის სიმწვავის შემსუბუქება და მომავლის ვოლიუნტარიზაცია; გ) ბედისწერაში აუცილებლობის შეგნება; მის გასაგებად პოზიტიურ-მეცნიერულ გზის უარისყოფა და მისტიურ გზის არჩევა. ასეთია გზა შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე.

პროფეტიზმი, ე. ი. წინასწარმეტყველობა, როგორც მას გ. კაიზერლინგი ქადაგებს, იმავე პრინციპებით საზრდობს, როგორც ბედისწერის იდეოლოგია. აქ განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ პროფეტიზმი განსხვავებული საშუალებაა მომავლის გასაგებად.

გაგების საშუალება არ იცვლის გასაგების ვითარებას. ეს დებულება უცვლელია ყველა შემთხვევაში, როდესაც კი მუშავდება არსებულის თუ მომავლის გაგების აპარატურა. აუცილებლობა მომავლის სახის, რომელიც ბედისწერის იდეოლოგიამაც ვერ მოხსნა, უცვლელი დარჩა წინასწარმეტყველობისთვისაც. აქ საქმე ინტერესის ხარისხშია და არა არსებით სხვაობაში. ბედისწერის გაგება წარმოტაცი და მიმზიდველია განსაკუთრებით მაშინ, რომ ახლო წარსული და სადღეისო სინამდვილე საიმედოს არაფერს იძლევა, ამით აიხსნება გ. კაიზერლინგის გავლენის საიდუმლოება.

მთელი ქვეყანა დაინგრევა, გაღარჩება მხოლოდ გერმანული კულტურა—აი თეზისი, რომელსაც ავითარებს გ. კაიზერლინგი თავის მოხსენებებში, რომლებითაც იგი ქარიშხალივით მიმოქროლავს გერმანიის ტერიტორიაზე და რომლებსაც აურიცხველი ხალხი ესწრება. გერმანელი ბიურგერი სულგატვრინული ელოდება, როდის გამოჩნდება მისი ქალაქის ჰორიზონტზე კაიზერლინგი თავისი ქადაგებით და გაფაციცებით ყლაპავს მის სიტყვებს. ეს გასაგებიცაა. ქვეყანა დაინგრევა და გერმანია გაღარჩება—კარგი ამბავია ეს გერმანელ ბიურგერისათვის, რომელიც იმავე წუთს ანგარიშში ჩადის, რომ გერმანიას მეტოქე აღარ ეყოლება უცხო ბაზარზე.

კ ა ი ზ ე რ ლ ი ნ გ ი მიმზიდველი პიროვნებაა, რამდენადაც იგი თავისუფალია გაცვეთილ ფორმულებისაგან, მისი წამოწყება დარმშტადტის „სიბრძნის სასწავლებლის“ სახით ცოცხალი ანტიპოდია აკადემიურ ფილოსოფიის მომკავეების წინააღმდეგ. სქოლასტიურ ფილოსოფიის წინააღმდეგ აჯანყების შთაბეჭდილებას ახდენს მისი საქმიანობა. მას მომხრეები მართო აღმოსავლეთის პერსპექტივების მოტრფიალეთა შორის კი არ ყავს—როგორიცაა მაგ. რ ა ბ ი ნ დ რ ა ნ ა ტ თ ა გ ო რ ი, მის მხარეზე იპოვნებიან აკადემიურ ფილოსოფიიდან გადმოსული ხალხიც—როგორიცაა ლ ა ნ ს დ რ ი შ ი. ის შეიძლება საინტერესო მოვლენა იყოს, როგორც პროტესტი საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის წინააღმდეგ, მაგრამ გერმანელ ცნობიერებას მან ვერც სიახლით და ვერც სიძლიერით იმაზე მეტი ვერაფერი უთხრა, რაც ოდესღაც ჰ ე გ ე ლ მ ა აუწყა. გერმანია, როგორც მსოფლიო ისტორიის დაგვირგვინება (ფაქტიურად კი პრუსიის პოლიციური სახელმწიფო)—ასეთი იყო ჰეგელის თეზა, რომელიც თუმცა რაციონალისტურ საფუძველზე იყო მიღებული, მაგრამ კაიზერლინგის მისტიურ მიღწევაზე მალლა იდგა. უშედეგოდ ჩაიარა ჰეგელიანურ პროფეტოზმმა, მით უფრო უშედეგოდ იქნება

ქ ა ი ზ ე რ ლ ი ნ გ ი ს პროფექტიზმი, მაგრამ, როგორც ზევით ითქ-
ქვა, აქ საქმე თვით პრინციპებში ან შინაარსში, როგორც ასეთში
კი არაა, არამედ როგორც სოციალურ ფენომენში.

ამ მხრივ იდეოლოგიის ევოლიუცია ომის შემდგომ გერმანიაში
დამახასიათებელია როგორც სოციალ-ეკონომიურ კრიზისზე აღმო-
ცენებული იდეოლოგიური კრიზისი.

ქერნ. „მნათობი“ № 13 (23). ტფილისი. 1926 წ.

ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე

მეცნიერულ განვითარების უტყუარ მაჩვენებლად ითვლება მისი სპეციალიზაცია. როდესაც მეცნიერული მუშაობა ჯერ კიდევ მოპწიფების ხანაში არ შესულა, მისი მუშაობა ზოგადი ხასიათისაა, მისი თემა განიერია, მისი მოცულობა დიდია; მაგრამ ეს გარეგნული სიდიდე ხშირად შინაარსულ სიღარიბის, უფერულობის და, შეიძლება, ზერელობის მაჩვენებელიც იყოს. ქართული აზროვნება ნელა, მაგრამ გარკვეულად შედგა მეცნიერული მუშაობის და აზროვნების გზაზე. საბოლოოდ გადალახულად უნდა ჩაითვალოს საზღვარი, რომელიც გვაშორებს ჩვენ ქართულ აზროვნების იმ პერიოდს, როდესაც ჯერ კიდევ მარტივ საზოგადოებრივ ვითარებაში ყოვლისმცოდნეობა და ყველაფერზე მსჯელობა გარკვეულ აზრის და შინაარსიანი მსჯელობის ადგილს იჭერდა.

ასეთ პერსპექტივაში ს. დანელიას ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე, ევროპიელ აზროვნების პირველ საფეხურების ერთ-ერთ წარმომადგენელზე მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. ამ მოაზროვნისადმი დასავლეთ ევროპაში დიდი ინტერესია დღეს შექმნილი და ს. დანელიამ, გამოკვლევის ავტორმა, ალლო აულო ამ მეცნიერულ ინტერესს და შედარებით უფრო მეტის ინტენსიურობით და სივრცით დააყენა იგივე საკითხი ქართულ მეცნიერულ ლიტერატურაში.

აღნიშნული გამოკვლევა სპეციალურ გამოკვლევათა ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელთა არე ვიწროდაა მოხაზული და მცირე ზომის, მაგრამ მნიშვნელოვან ამოცანას ისახავს. მეცნიერულ კვლევა-ძიების უნარის და აღებულ მასალის დაძლევის და დამუშავების თვალსაზრისით ასეთი შრომა საუკეთესო საშუალებად უნდა ჩაითვალოს და თუ ამას დაერთვის ის გარემოებაც, რომ აღნიშნული ამოცანა, მიუხედავად თავისი მოცულობისა არსებითადაც დიდი ღირებულების შემცველია, მაშინ ხელთა გვაქვს მონაცემთა მთელი კომპლექსი, რომელიც მეცნიერულ შრომის მიღწევებისათვის მსჯელობას მტკიცე დასაყრდენს აწვდის. ასეთ პირობებში მეტად გაადვილე-

ბულია როგორც ღირსების, ისე ნაკლის ნათელყოფა და შეუასება.

თუმცა ავტორი მე-10 გვ. თხზულებისა თავის მიზანს ოთხ ნაწილად ყოფს, მაგრამ, როგორც კვლევა-ძიების განვითარებიდან ირკვევა, ეს სავსებით არ შეეფერება შრომის მიზანს და აგებულიებს. ავტორი აყენებს დებულებას, რომ „სწორედ ქსენოფანემ შემოიტანა ფილოსოფიურ აზროვნების ვითარებაში ის ელემენტები, რომლებისაგან წარმოსდგა მეტაფიზიკა. ქსენოფანემ დააყენა ახალი პრობლემა და შექმნა ახალი მეთოდი ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. არც ამ პრობლემას, არც მის გადაწყვეტის მეთოდს მიღებული არ იცნობდნენ“. (გვ. 9). საკითხის ასეთი დაყენების მნიშვნელობა კიდევ უფრო ნათელი გახდება, თუ გათვალისწინებულბულია, რომ მას კავშირი აქვს ბერძნული აზროვნების ე. ი. ფილოსოფიის ისტორიის სწორი გაგებისათვის, შეადგენს ქსენოფანეს ნააზრევი ერთ-ერთ რგოლს იმ მთლიანი განვითარებისა, რომელშიაც არიან მოყოლილი ყველა მოაზროვნე ელინურ იერის მატარებელი, თუ იგი ამ განვითარებაში თავისებურ პრობლემების და გზის გამომხატველია — აი საკითხი, რომელიც დგას იმის წინაშე, ვინც ავტორისდაგვარად, მიუდგება ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესწავლას. ეს არის მთავარი ავტორის გამოკვლევაში და ყოველი დანაწილება მთავარი პრობლემისა უნდა გაგებულ იქნას, როგორც დამხმარე გარემოება. ამასვე გამოთქვამს ავტორი თავის წიგნის იმავე მეთავე გვერდზე: „სწორი სქემა ბერძნული აზროვნების განვითარებისა შეიძლება დამყარებულ იქნას მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლის საშუალებით“-ო (გვ. 10).

ავტორი ფიქრობს, რომ ქსენოფანე არ არის „ფიზიკოსი“ ამ სიტყვის იონიური მნიშვნელობით (გვ. 9), მაგრამ შემდეგ უფრო გარკვეული ფილოსოფიური საფუძველი სურს მოუნახოს ამ დებულების გაგებას და ამბობს, რომ „ქსენოფანე ებრძოდა არა ფიზიკას, არამედ იმ მეტაფიზიკურ წინამძღვარს (შ. ნ.), რომელიც ამ ფიზიკას შეუგნებლად დაშვებული ჰქონდა“. გვ. 77. აქ ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ „მეტაფიზიკური ელემენტები“, რომლებიც, ავტორის აზრით, პირველად ქსენოფანეს უნდა შეეტანა ფილოსოფიურ აზროვნების ვითარებაში, ყოფილა ამ აზროვნებაში, თუმცა შეუგნებლად.

ამ თალსაზრისით ფილოსოფიურ განვითარების სქემა შეიძლება ცოტა სხვანაირადაც იქნას წარმოდგენილი, ვიდრე ამას ავტორი გვიმტკიცებს. მაშინ გამოვა რომ ფიზიკა და მეტაფიზიკა კი არ უპირისპირდებიან ერთიმეორეს, რომელთაგან ერთი იონელებს

უნდა მიეკუთვნოს და მეორე იმ ახალ წამოწყებას, რომელიც ქსენოფანეთი იწყება, არამედ შეუგნებელი მეტაფიზიკა შეგნებულ მეტაფიზიკას. ავტორი ამბობს „იონიელი ფიზიკოსები ვერ ამჩნევდნენ საზღვარს ნამდვილ არსებულსა და მოვლენას შორის. ქსენოფანემ ეს საზღვარი შეამჩნია ამიტომ ის სარგებლობს იონიური ფიზიკის კერძო მიღწევებით, როდესაც საკითხი მოჩვენებით სამყაროს ეხება, მაგრამ მის შეგნებულს მეტაფიზიკას ის არ იზიარებს“-ო (77). გამოდის რომ ფიზიკოსებმა მოვლენა და თვითარსი ბუნება ვერ გააჩინეს და, როგორც ავტორი ამბობს, „ბუნება გააბსოლუტეს“, ქსენოფანე არ იზიარებს ამ შეხედულებასო, მაშასადამე, ცხადია, რომ იონიელებს, ავად თუ კარგად, მაგრამ მაინც ერთგვარი მეტაფიზიკა ჰქონდათ. ისინი მოვლენებს არ ასხვავებდნენ იმისაგან, რაც მათში ივლინებოდა, აქ რომ საზღვარი იყო, ის მათ არ შეუმჩნევიათ. ეს საზღვარი ქსენოფანემ შეამჩნია და მის ნიადაგზე ახალი მსოფლგაგება შექმნა. ქსენოფანესაც მიუღია მონაწილეობა ფიზიკის წინსვლაში. ავტორი ამბობს „იმ გონებრივს ვითარებაში, რომელმაც მითოლოგიიდან ფიზიკა წარმოშვა, ქსენოფანე წარმოადგენს ახალს ნაბიჯს წინ“-ო (77).

აქ სამი რამ არის ნათელი:

ა) იონიელებს ჰქონდათ მეტაფიზიკის ელემენტები;

ბ) ქსენოფანე ფიზიკის განვითარებაშიაც იღებს მონაწილეობას; არის ნაბიჯი წინ,

გ) ქსენოფანე არ ეთანხმება იონიელების მეტაფიზიკას.

დასკვნები, რომლებიც ჩვენ გამოვიყვანეთ, არაა ავტორის დასკვნები. პირიქით, როგორც ზევით აღინიშნა, ავტორი იმის ცდაშია, რომ საწინააღმდეგო დაამტკიცოს; ქსენოფანე სრულიად ახალი ნაკადია ბერძნულ აზროვნების განვითარებაში, რომელსაც ამოსავალი წერტილიც და მეთოდიც სრულიად ახალი და წინამორბედთაგან განსხვავებული ხასიათის ჰქონდა, ანუ, როგორც ავტორი ამბობს; „მას (ე. ი. ქსენოფანეს) სრულიად ახალი საფუძველები შემოაქვს ფილოსოფოსობისათვის“-ო (78).

ორივე დებულება ავტორისაა: ა) რომ ქსენოფანემ პირველმა შეამჩნია მოვლენებს და მათ მიღმა მდებარე რეალობის შუა საზღვარი, და რაც მთავარია, ამ რეალობის მთლიანობა, და ბ) რომ ქსენოფანემ ფილოსოფოსობის ახალი საფუძველი შემოიღო—სწორია და მათი შეუმჩნეველობა ძნელი საქმეც იქნებოდა, იმდენად თავისთავად მნიშვნელოვანი და თვალნათლივია ორივე მომენტი და ეს წინსვლა აზროვნებაში, ქსენოფანეს მიერ შემოტანილი აზროვნების ისტორიაში, თითქმის არავის არ დაჩინია შეუმჩნეველი, თუ

მხედველობაში არ იქნება მიღებული ტენდენციური და ისტორიულ პერსპექტივას მოკლებული შეფასება ქსენოფანეს ნააზრევისა. მაგრამ ამ ორ მოვლენაში გაცილებით მეტია მოთავსებული აზროვნების ისტორიის გენეზისის მიხედვით, ვიდრე ეს ავტორს ჰგონია; იონიელთა მიერ „დასაბამის“ ძებნა ფიზიკაც იყო და მეტაფიზიკაც, მხოლოდ არსებითად განსხვავდება ამისაგან ქსენოფანეს გზა, რომელსაც ნამდვილად არსებულის და ცვალებადობის საფუძვლის ცნება გაუჩნდა თავში. ცნებათა ფილოსოფიას, რომელზედაც აღმოცენდება შემდეგ პლატონის იდეათა თეორია, აქ ჩაეყარა საფუძველი. აქ იყრის თავს ორივე, ავტორის მიერ აღნიშნული. მომენტი; მოვლენების იქით რალაც მთლიანობის შემჩნევა და ახალი მეთოდიც ფილოსოფოსობის.

ავტორს არ მიუღია მხედველობაში ამ მომენტის მნიშვნელობა ფილოსოფიის ისტორიისათვის და აქაა მოთავსებული ძირი მთავარი შეცდომის, რომელსაც ქსენოფანეს აზროვნების თავისებურება სხვა მიმართულებით სურს გაიგოს და გაშალოს. ავტორის აზრით ქსენოფანეს მოძღვრების სწორი გაგება არღვევს იმ ჩვეულებრივს წარმოდგენას, რომლის მიხედვით „ანტიური ფილოსოფია სწორხაზობრივად ვითარდებოდა, რომ ერთ ფილოსოფოსიდან მეორემდე იმ ხაზს მიეყვართ, რომლის პირდაპირ გაგრძელებას წარმოადგენს მეორე ფილოსოფოსისაგან მესამემდის ვითარება“ (203); ნაცვლად ჩვეულებრივ შეხედულებისა, ავტორი აყენებს თავის დებულებას: „ანტიური ფილოსოფია ორი ნაკადისაგან შეიქმნა: პირველი ნაკადის სათავე თაღის ფიზიკაში იმყოფება, ხოლო მეორე ნაკადს ქსენოფანე იწყებს. ეს ორი ნაკადი განირჩევა ურთიერთშორის, როგორც მიზნით ისე საშუალებებით“ (იქვე); ეს განსხვავება ავტორს წარმოუდგენია, როგორც განსხვავება „ბუნების წმინდა თეორიულ შესწავლისა“ და „ზნეობრივ თვითშეგნებისაგან აღმოცენებულ ამოცანების გადაწყვეტას“ შორის. თითოეულ ამ ნაკადს თავისი განსაკუთრებული საკითხები ჰქონდა: პირველს—„რა არის სამყარო, რომელიც ჩვენს გარეგნული გრძნობების წინაშე მრავალფეროვან მოვლენებად იშლება?“—მეორე—„რა არის ღირსეული ან კარგი?“ მიზნების მიხედვით, როგორც ზევით დავინახეთ, იცვლება გზა და მეთოდი მსჯელობის და დასაბუთების.

განვიხილოთ ავტორის საბუთები.

ქსენოფანეს გაგების საფუძვლად ავტორს მიაჩნია დებულება. რომ „ქსენოფანეს ფილოსოფიის მოტივები ბუნების სწორს ახსნა-

ში როდი იყო, რომ მისი მსოფლმხედველობა ამ ახსნის ინტერესით კი არ იყო გამოწვეული, მას სხვა წყარო ასაზრდოებდა და ეს იყო ზნეობრივი შეგნება“-ო. (86). ამ ზნეობრივ შეგნებას, რომელიც ავტორის აზრით უნდა ჰქონებოდა ქსენოფანეს, უდებს ის საფუძვლად, როგორც აღნიშნა, მთელ იმ თავისებურების გაგებას, რომელიც ქსენოფანეს უნდა წარმოედგინა. სხვა ადგილს ავტორი იმავე აზრს შემდეგ დებულებაში გამოთქვამს: „გარე ბუნების შეცნობა არის მისთვის (ე. ი. ქსენოფანესათვის) არა უმაღლესი მიზანი. არამედ შინაგანი ზნეობრივი შეგნების წიაღიდან აღმოცენებულ პრობლემების გადასაწყვეტი საშუალება. მთელი მისი ფილოსოფია ამიტომ ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესის პრიმატით თეორიული ინტერესის წინაშე“ (107). „ქსენოფანეს მიზანი არ არის ბუნების გაჩენის კანონების გამოძიება“ (108).

ავტორის აზრით ქსენოფანე გარკვეულად დაადგა ღირებულებათა თეორიის თვალსაზრისს და მას შემეცნებითი ინტერესი კი არ ხელმძღვანელობს, არამედ შეფასებითი. აქედან გასაგებია ავტორის განცხადება: საგნების იმანენტური კანონი ცნება კი არა, მათთვის ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის იდეა მართავს ქსენოფანეს ფიზიკალურ კვლევას“-ო (109). ასეთ პირობებში გასაგებია ის ამბავიც, რომ მიწა, როგორც ნივთიერება, რომლისაგან წარმოიშობა საგნები „მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის. არამედ იმავე ღროს ის არის ცნება, ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი“ და ეს მეტი ავტორის ესმის აუცილებლად ეთიკური მნიშვნელობით (109).

მიწა უსრულობის სიმბოლოა, მისგან შექმნილი ქვეყანა „მოკლებულია შინაგან კავშირს“. მიწით იწყება ყოველი და მიწად იქცევა. ამ ნიადაგზე მუშავდება პესიმისტური წარმოდგენა ქვეყნის ბედის შესახებ. და აი აქ ამ უიმედობის და უსრულობის ნიადაგზე მუშავდება, ავტორის აზრით გზა „ღვთაებებზე მისი (ე. ი. ქსენოფანეს) შეხედულებების შესასწავლად. თუ ღმერთი არ ჰგავს ქვეყანას, ცხადია ფიქრობს ავტორი—რომ პირველის პრედიკატები უნდა უკანასკნელის პრედიკატების უარყოფის საშუალებით მივიღოთ“-ო (124). ამ გზით და მეთოდით, ავტორის აზრით შემუშავდა თანდათანობით ქსენოფანეს წარმოდგენაში მონოთეიზმი, რომელიც, როგორც ავტორი ამბობს „სამართლიანობის საყოველთაო მნიშვნელობის გაგების ნიადაგზე გაჩნდა და არა ბუნებრივ მოვლენებზე წარმოდგენათა განზოგადოების გზით. ქსენოფანეს მონოთეიზმი გაუღენთილია ზნეობრივი ვალდებულებების ან მორა-

ლური ნორმის იდეით“ (144). ქსენოფანე შეებრძოლა პელითეიზმს, უარყო ღმერთები, „რომლებიც ბუნებრივ ძალთა განსახიერებას წარმოადგენენ“ და მაშასადამე, ფიქრობს ავტორი, მონოთეიზმის ერთი ღმერთის იდეა არ შეიძლებოდა იგივე ყოფილიყო, რაც ბუნებაო. დასკვნა—ქსენოფანე არ შეიძლებოდა პანთეისტი ყოფილიყო. ავტორს კარგად ესმის, რომ ქსენოფანეს პანთეისტური ინტერპრეტაცია ძირეულად ეწინააღმდეგება მის კონცეფციას—რომ მთავარია ბუნების პრედიკატების უარყოფით მიღებული ეთიკურ ნიადაგზე დაყრდნობილი ცნება მონოთეიზმისაო. გრძნობისებურ სამყაროსთან კავშირის გაწყვეტა და უარყოფითი გზის არჩევა მონოთეისტურ იდეის მისაღებად—ასეთია ავტორის აზრით მისი თხზულების ძირითადი აზრი (167). ეს ცნება კი როგორც ვიცით, ქსენოფანეს დაქირდა არა ბუნების ასახსნელად, ის მისთვის „იყო მხოლოდ ზნეობრივი წეს-წყობილების საფუძველი და გრძნობების სამყაროსთან მას არავითარი რეალური კავშირი არა ჰქონდა“-ო ამბობს ავტორი (170). ავტორს ბუნებრივად მიაჩნია ის გზა, რომელიც ქსენოფანემ პირველმა გაჩაჩა—აბსოლუტის იდეის ემპირიულ სინამდვილის პრედიკატებისაგან განთავისუფლების გზით მიღებით, რის შედეგად ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე უმთავრესად უარყოფითი მსჯელობებისაგან შედგა.

იმ ძირითად ლოგიკურ დამოკიდებულებაში, რომელშიაც არიან ღმერთი და ბუნება, ან რომელსაც ავტორი წინააღმდეგობის ნიშნით გამოთქვამს, საბოლოოდ და რადიკალურად ისმის ბუნების საკითხი. ავტორი ფიქრობს, რომ ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანილი ქსენოფანეს მოძღვრება არ ცნობს და ვერ ცნობს კავშირს ღმერთსა და ბუნებას შორის, რადგან ერთი მათგანი რეალობაა და მეორე კი ირრეალობა. „ის არ არსებობს, ის არის მოჩვენებაო“, განმარტავს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებას (175). ასეთი გამანადგურებელი შედეგი, ავტორის აზრით, საჭირო შეიქნა ქსენოფანესათვის „რათა ზნეობრივი საფუძველის ანუ ღმერთის განუყოფელი ბატონობისათვის ნიადაგი განეწმინდა“ (177), ამიტომაც ქსენოფანეს ფილოსოფიის ბოლომდე გააზრება რომ მოხერხდეს აუცილებელია ავტორის აზრით ქვეყნიერების ირრეალობა „რაც ლოგიკური მოთხოვნილებაა ქსენოფანეს აზრთა წყობის საერთო გეგმისა“-ო (178). —უკანასკნელი გამართლება ასეთი დებულების ქსენოფანეს ფილოსოფიის მიმართ უნდა იყოს შემდეგი ინტერპრეტაცია ავტორისა: „არსებობა არის ღირსება, ქვეყნიერება კი ყოველივე ღირსების გარეშეა“-ო (181).

ამით თავდება ავტორის ცდა ღირებულების თეორიის თვალსაზრისით ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგებისა. კანტიანიზმიდან წარმოებული დაპირისპირება გარე და შინა ბუნებისა, ქვეყნისა და მორალისა, რომელიც (ე. ი. კანტიანიზმი) დასახელებულიც კი არის თხზულებაში, როგორც სახელმძღვანელო პრინციპი, და ავტორს გაუხდია თავისთვისაც სავალდებულოდ და ამ თვალსაზრისით უცდია ანტიურ ფილოსოფიის იმ რთულ და საპასუხისმგებლო მომენტში შეჭრა. სადაც აზროვნების ერთი ურთულესი ნიმუში — ქსენოფანე კოლოფონელის ნააზრევია მოთავსებული. დამატებითი თავი ქსენოფანეს შემეცნების თეორიის შესახებ მთელი გამოკვლევის მთლიანობისათვის და თვით ძირითად პრობლემების ნათელსაყოფად არაფერს მნიშვნელოვანს არ შეიცავს. გამოკვლევის არქიტექტონიკა დამთავრებულია ამ თავის გარეშეც და ეხლა მისი საფუძვლიანობის და მეცნიერულ აგებულების შეფასებას უნდა შეუდგეთ.

რაც შეეხება პირველს—თავისი თეზისის დასამტკიცებლად ავტორს ესაჭიროებოდა დაემტკიცებია: 1) რომ ქსენოფანე ნაცვლად ქვეყნის საწყისის შესახებ წარმოდგენისა თვით ცნების წარმოდგენამდე მივიდა, 2) რომ ამ ცნებამდე მისვლით მან დაარღვია წინანდელ ფილოსოფიის ტრადიცია და ხაზი, 3) რომ ეს ცნება მორალურ კატეგორიისაა და 4) რომ მისი ნიშნები და ღვთაების ნიშნები ერთი და იგივეა. ასეთია ოთხი ღებულება, რომლის ირგვლივ ტრიალებს გამოკვლევის მთავარი აზრი.

ჩვენის აზრით ვერც ერთი აღნიშნული ღებულება ავტორმა საბოლოოდ ვერ დაამტკიცა და პირიქით წინასწარ, კანტის სქემის გავლენით მიღებული კონსტრუქციით დაძალადღებული ის მრავალ შეუსაბამობაში და წინააღმდეგობაში ვარდება.

მართალია, ქსენოფანეს ცნება „ერთი“-ს შესახებ არაა მიღებული ფიზიკის საწყისი. იქ აზრი მიმართულია იქეთ, თუ სადაა წარმოშობითი ძირი ქვეყნისა, რომლითაც ყველაფერი აიხსნება და გაიგება. ეს წარმოდგენა არაა ისე მარტივი, როგორც ავტორს ჰგონია და მის დასახასიათებლად უკეთესია ტერმინი „ფიზიოლოგია“ ვიდრე „ფიზიკა“. საზოგადოდ, როგორც ქვევით დავინახავთ—სააზროვნო დაპირისპირება: „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკის“ — პირველის მიღეტელებისათვის მიწერა და მეორესი ქსენოფანესათვის—არსებითად შემცდარია და ისტორიულად ანაქრონისტული. „საწყისის“ ცნება არ ებრძოდა „არსების“ ცნებას: საგნების არსებასაც ის შეადგენდა, რაც მათი წარმოშობის ძირი იყო და ამღე-

ნად მიღებულებს ცნების ჩასახვის ელემენტიც გააჩნდათ. მათ აკლდათ სიმრავლეში „არსების“ გაშლის წარმოდგენა, მრავალსახიანობის დაძლევა და მათ მხოლოდ ერთ და ისიც ამოსავალ მომენტში მოახერხეს, ხოლო სიმრავლეთ გაშლილი საწყისი დაუძლეველი შეიქნა მათი აზროვნებისათვის და „ერთისა და ყოვლადის“ ცნება მათთვის მიუღწეველი დარჩა. საქირო იყო ამ „ერთის“ დასაწყისიდან ამ სიმრავლეში გადმოწევა და ძნელი, მაგრამ საქირო ამოცანის წამოწყება: სიმრავლეც იგივე ერთობლიობაა და მოვლენებმა ისევ არ უნდა დაფარონ ეს ჩვენგან, როგორც, ფიქრობდა ქსენოფანე—მრავალმა ღმერთებმა ერთი ღმერთის იდეაო.

ბუნების გააბსოლუტება, რომელსაც ავტორი იონელ ფიზიკოსებს მიაწერს, იმაში კი არ იყო, რომ მიღებულებმა მოვლენების საზღვარი ვერ გაიგეს და თვითარსი ბუნება ვერ განასხვავეს. საქმე რომ ასე ყოფილიყო, რაღა გააკეთა მაშინ ქსენოფანემ ამ ნაკლის თუ შესავსებლად არა—რაღვან ეს შეიძლებოდა ავტორის კონსტრუქციით არც შესულიყო მის ამოცანაში—შესასწორებლად მაინც? რაღა აზრი ექნებოდა ქსენოფანეს მიერ შემჩნეულ საზღვარს მოვლენებასა და თვით არსს-ბუნებას შორის, თუ ქსენოფანეს ფილოსოფიის პერსპექტივები ქვეყნის ირრეალობით, ე. ი. არარაობით, არარსებობით, უნდა გათავებულებოდა? ცნების შემუშავება განა იმას ნიშნავდა, რომ უნდა მოსპობილიყო ის, რის გამოც და რის შესახებაც ცნება მუშავდებოდა? აშკარაა, თვით ავტორის მიერ ხაზგასმული გარემოებებიც რომ მივიღოთ, ისტორიული პერსპექტივა შეზღუდულია და ავტორის დასკვნა შეუსაბამო.

ცნებათა ფილოსოფია ძველ დროს, სოკრატემდე არა აქვს. ამაშია სოკრატეს ფილოსოფიური საქმე, მაგრამ ზეციდან არც სოკრატე ჩამოვარდნილა და ისტორიული პრაგმატიზმი, რომელსაც თავის დროზე რიტერი და შემდეგ სრულად, ნათლად და გარკვეულად იცავდა ცელერი, მართლა ჰეგელის მიერ მოგონილი ამბავი კარაა, არამედ განუუქმებელი ისტორიული ფაქტი. პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც შეძლეს იონელებმა ცნების ერთი მომენტის — არსების — შემუშავება. ქსენოფანემ მისი მეორე მხარე შეიმუშავა — მრავალსახიანობის ერთობლივობაში დაძლევა. მან ახალი ნაბიჯი წარდგა აზროვნებაში — კერძოდ ცნების შემუშავების საქმეში, მაგრამ ახალი უკვე დაწყებული საქმის წინ წაწევის თვალსაზრისით და არა ჭერ უცნობი და უხილავის მხილების მხრივ.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ქსენოფანეს აბსოლუტურად ახალი

რამ არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს. ის, რაც მან თქვა, მხოლოდ ელემენტი იყო შესაძლებელი ცნების და ცნებათა თეორია რომ, როგორც ასეთი, გამომუშავებულიყო, საჭირო იყო სრულიად ახალი გარემოების შეტანა აზროვნებაში ფილოსოფიურ რეფლექსიის, რაც მხოლოდ სოკრატემ მოახერხა. ავტორის ცდა—ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა, ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, რადგან მას სწორედ ეს ელემენტი აკლია.

რაც შეეხება მესამე დებულებას—თითქოს მორალური კატეგორია ქსენოფანეს ახალი გზის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა, უნდა ითქვას, რომ ეს დებულება ყველაზე სახიფათოა; საერთოდ ცნობილია, რომ ქსენოფანეს არავითარი ზნეობრივი ფილოსოფია არ შეუმუშავებია. ეს ავტორმაც კარგად იცის. ის სრულიად გარკვეულად ამბობს: „შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია ჰქონდა“-ო (გვ. 86). ამის მიუხედავად მას შესაძლებლად მიაჩნია განაცხადოს, რომ თუმცა ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის საზღვარს ვერ აღწევენ. მათ მაინც „გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შექმნის პროცესში“-ო (იქვე). ეს ორი განცხადება სრულიად არ უდგება ერთიმეორეს და თუ შემდეგ რამოდენიმე გვერდზე ავტორი ცდილობს აღადგინოს ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი, შედეგი, რომელსაც ის აღწევს პირდაპირ ამტკიცებს, რომ ჩვეულებრივ, საყოველთაოდ, მშაშინდელ საზოგადოებაში გავრცელებულ მორალ-სენტენციებს. იქეთ ქსენოფანე არც წასულა და ვერ წავიდოდა, რადგან არსაიდან არა ჩანს, რომ ზნეობრივ პრინციპს მის ფილოსოფიასთან რაიმე კავშირი ჰქონებოდა.

ავტორის აზრით, მდგომარეობა მეოთხე დებულების შესახებ ცოტა უფრო რთულია. წარმოდგენა ცნებაზე, რომელიც, როგორც ავტორი უმართებულად ფიქრობს, თითქოს პირველად ქსენოფანემ შეიმუშავა, თავისი ნიშნებით ძნელი შესადარებელია რამესთან, რადგან იგი მხოლოდ ნეგატიურ ნიშნებში ანუ პრედიკატებში იაზრება. ეს ნეგაცია კი დაკავშირებულია იმ გზასთან, რომლითაც ქსენოფანეს უნდა გამოეყვანა თავისი ძირითადი ცნება: ქვეყანა ნაკლოვანია; ღმერთი არაა ქვეყანა—მაშასადამე მას აქვს საწინააღმდეგო ნიშნები, იმათ მიმართ რომლებიც ქვეყანას გააჩნია. ასეთია კონსტრუქცია 124 და სხვ. გვერდებზე მოცემული. ავტორი ამბობს: „თუ ღმერთი არ გავს ქვეყანას, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა უკანასკნელის პრედიკატების უარყოფის საშუ-

„ალეებით მივიღოთ“. იმავე აზრს ავტორი კიდევ უფრო ხაზგასმით გამოთქვამს 174-ე გვერდზე: ქსენოფანემ ღრმა საზღვარი გაავლო ბუნებასა და ღმერთის შუა. ღმერთი და ბუნება ურთიერთმორაზს სასტიკ ლოლიკურს წინააღმდეგობაში იმყოფებიან. თითოეულის შინაარსი ამოიწურება მეორის შინაარსის უარყოფით“. (იხილეთ გვ. 153).

ძნელია იმის თქმა, რომ ცნება, რომელიც უნდა მიღებული ყოფილიყო ყველა ზემოთ აღნიშნულ საშუალებით, ნიშნების მხრივ იგივეა რაც ღვთაების ცნება, რადგან უკანასკნელს დადებითი ნიშნები არ გააჩნიაო. არსის და ღმერთის ცნების გათანაბრება ავტორს იმავე 174-ე გვერდზე „ლოლიკურ ნახტომად“ აქვს გამოცხადებული. უარყოფითი პრედიკატების შედარება არ ქმნის ცნების შესადარებელ საფუძველს და ამიტომაცაა ლოლიკა უარყოფით განმარტებას შემცდარად თუ არა ყოველ შემთხვევაში ნაკლოვან განმარტებად თვლის. ამდენად ავტორის შემცდარმა ლოლიკამ ნაკლოვან ქვეყანას, რაც მორალურ სამოსელში გახვეულ ქსენოფანეს უნდა დაეძლია, ნაკლოვან ცნებაში მოცემული ღვთაების იდეა დაურთო. აშკარაა, რომ აქ რაღაც ბოლომდე მოფიქრებული და მოაზრებული არ არის.

რამია აქ ძირითადი შეცდომა. ძირითადი შეცდომა იმაშია, რომ არ მსგავსება წინააღმდეგობას არ ნიშნავს. თეთრი და წითელი ერთიმეორეს არ ჰგავს, მაგრამ განა ისინი ერთიმეორეს მოწინააღმდეგე ცნებები არიან? ისინი ერთიმეორის მიმართ მოპირდაპირე ცნებებიც კი არ არიან, როგორცაა მაგ. თეთრი და შავი. ავტორს დაავიწყდა, რომ წინააღმდეგობაში ყოფნა მხოლოდ უკვე ჩამოყალიბებულ ცნებებს შეუძლია და ღვთაების იდეაც უკვე ასეთი ცნება უნდა ყოფილიყო იმ თავით, ე. ი. ის მხოლოდ ეხლახან კი არ უნდა ყოფილიყო უარყოფის საშუალებით მისაღები. მაგრამ მაშინ ავტორის მთელი კონსტრუქცია ირღვევა: ქსენოფანემ ღვთაების იდეა ქვეყნისათვის უარყოფით დაპირისპირებაში მიიღო.

ავტორს ლოლიკური შეცდომა შეცდომაზე მოსდის. მაგ. სრულიად არაა სავალდებულო, რომ გზა და შედეგი ლოლიკურად ერთი და იგივე იყოს. არაა სავალდებულო რომ უარყოფის გზით აუცილებლად უარყოფითი პრედიკატი მიიღო. დაუშვათ, რომ უარყოფა მე მივუყენე უარყოფით პრედიკატს. როგორ ფიქრობს ავტორი—შედეგი მაშინაც უსათუოდ უარყოფითი უნდა გამოვიდეს? რა

თქმა უნდა არა და ეს ავტორის მეორე დიდი შეცდომაა. უარყოფითის უარყოფა ხომ დადებითია და ეს იცის არა მხოლოდ დიალექტიკურმა ლოდიკამ, არამედ უბრალო სასკოლო ფორმალ ლოდიკამაც. ამის შემდეგ გასაკვირია—რას უსაყვედურებს ავტორი ქსენოფანეს და რად მიაწერს მას „ლოდიკურ ნახტომს“. მართლაცდა თვით ავტორის წინამძღვრები რომ მივიღოთ და ვთქვათ: ქვეყანა უარყოფითი და ნაკლოვანია—ღვთაება იმის საწინააღმდეგოა, რაც ქვეყანა—განა აქედან ორეული ნეგაციის შედეგად წმინდა წყლის დადებითი პრედიკატებში ჩამოსხმული ცნება არ უნდა მივიღოთ? ცხადია, რომ ეს ასე უნდა იყოს და თუ ავტორს მაინც ჰგონია, რომ ღვთაების იდეა უარყოფით პრედიკატებში უნდა მოიპოვოს, ეს იმიტომ, რომ მას ყოველი ნეგაცია აუცილებლად წინააღმდეგობის თანმხლებ მოვლენად მიაჩნია. ეს მეორე მხარეა ზემოთ აღნიშნულ ძირითად შეცდომის: უარყოფა არის იქაც, სადაც არაა უბრალო მსგავსება და იქაც სადაც წინააღმდეგობაა.

ყველა ზემოთ მიღებული დასკვნები გარკვეულად ამტკიცებს, რომ ავტორის მიერ მიღებული დასკვნები უფრო იმ თავითვე მიღებულ აპრიორულ კონსტრუქციის შედეგია: რათაც არ უნდა დაჭედეს, უნდა ისე გამოვიდეს, რომ ბუნებასა და ზნეობრივ წესრიგს შორის წინააღმდეგობაა და ეს წინააღმდეგობა ესმოდა ქსენოფანეს და მისი გამოყვანა და დასაბუთება იკისრა. ქსენოფანეს შედარება ავტორის მიერ „რიგორისტ კანტთან“ სწორედ ამ დაპირისპირების საკითხში საეჭვო შთაბეჭდილებას ახდენს.

ჩვენის აზრით ავტორი ვერ ახერხებს ძირითადი დებულების დამტკიცებას, ლოდიკურ სქემატიზმის გზაზე შემდგარს. გარდა აღნიშნულ სიძნელეთა, მრავალი ახალი ეღობება მას წინ. პანთეიზმი მან უნდა დაძლიოს, რადგან იგი მის მიერ მოწოდებულ „ქსენოფანეს, ფილოსოფიის კონცეფციას“ ეწინააღმდეგება. როდესაც ის თავისი აზრით, პანთეისტურ გაგებას ქსენოფანეს შეხედულებათა მოხსნის, ქვეყანა კიდევ უფრო გავერანებულ ხასიათს იღებს და იბადება კითხვა, რაღა კავშირი აქვს ასეთ ქვეყანასთან. ღვთაებას—აქ ერთბაშად შებრუნდება ლოდიკური დამოკიდებულება, რადგან რეალობა მხოლოდ ღმერთია და ქვეყანა კი არაა ის, რაც არის ღმერთი, მაშასადამე იგი—ირრეალურია ანუ არ არსებობსო. ასეთია ყოველი ლოდიკური სქემატიზმის შედეგი—შინაგან აუცილებლობის ქსელში დახლართული, ის ნებით თუ უნებლიეთ ასეთი მარცხით ათავებს—მოიხედავს და თურმე მთელი ქვეყანა სადღაც გაპარულა!

ქსენოფანეს, რომელსაც მრავალსახიანობაში ერთობლიობის და-
ქერა ჰქონდა მიზნად დასახული, ასეთი შედეგი მისი მოძღვრებისა
უეჭველად გააკვირვებდა; აქ მართალია და ძალაში რჩება ძველი
შეხედულება ა რ ი ს ტ ო ტ ე ს ი და მის ნიადაგზე მდგომ ც ე ლ-
ლ ე რ ი ს ა—„გახედა რა ქსენოფანემ ცა და ქვეყანას—სთქვა—ერ-
თია ღმერთიო.

ჯერ-ჯერობით თეოლოგიურ სამოსელში გახვეულ მოაზროვნეს,
რომელიც პირველი ეკვეთა პოლითეიზმს, არ შეეძლო სხვა ცნე-
ბებში გამოეხატა აზრი, თუ არა თანადროულში. ეს, რა თქმა უნ-
და, ისევე ვერ დაამცირებს მის მნიშვნელობას ცნებათა ფილოსო-
ფიის შემუშავებისათვის, როგორც ვერ დაამცირა თეოლოგიურმა
სამოსელმა საშუალო საუკუნეების ნამემკვიდრე იდეოლოგიის წი-
ნაალმდეგ მებრძოლის—ღ ე კ ა რ ტ ე ს მნიშვნელობა ახალი დროის
იდეოლოგიის გამომუშავებისათვის.

მეცნიერული არქიტექტონიკისა და დალაგების მხრივ გამოკვლე-
ვას ზოგიერთი დეფექტი აქვს. არ შეიძლება ითქვას. რომ ეს დე-
ფექტები მაინცაღამაინც დიდ დანაკლისს წარმოადგენდეს. ზოგ
მათგანზე წიგნში დაცულ საერთო თანმიმდევრობის ნიადაგზე შეიძ-
ლება შევაჩეროთ ჩვენი ყურადღება.

ცელსერის შეხედულების დახასიათება. ქსენოფანეს შეხე-
დულებათა დვთაების იდეის გამო, არ აქვს ავტორს სწორად
გადმოცემული. ერთი დაპირისპირება, რომელსაც ცელსერი აწარ-
მოებს ეხება ერთის მხრივ სინკრეტიზმის. მრავალ ღმერთიანობის
გაერთიანების დაპირისპირებას—მეორე გზისათვის—პოლითეიზმ-
თან შებრძოლებას. ბერძნული რელიგიური განვითარება მეორე გზას
ირჩევდაო. ამდენად აქ საერთო დახასიათებაა მოცემული. ხოლო
რაც შეეხება თვით ქსენოფანეს ე. ი. პირველი ჯგუფის საწინააღმდე-
გოდ აქ არაფერია ნათქვამი ისეთი, რაც ქსენოფანეზე ზედგამოჭ-
რილი არ იყოს: მისი პანთეიზმი პოლითეიზმის წინააღმდეგ ბრძო-
ლაში ჩაისახაო. შეიძლება ავტორის დაგვარად არ სცნა ქსენოფანეს
პანთეისტობა, მაგრამ თვით გზა—პოლითეიზმის წინააღმდეგ ბრძო-
ლისა—სწორადაა აღნიშნული.

ეწინააღმდეგება თუ არა ამ ადგილს ცელსერის მეორე ადგილი,
როგორც ამას ფიქრობს ავტორი? ჩვენ ვფიქრობთ რომ არა. მეორე
ადგილს ცელსერი—უპირისპირებს ერთიმეორეს ორ განხილვას
ქვეყნისას: ერთხელ ის ზერელეა და მოცემულია გრძნობით ინტუ-
იციად. მეორეჯერ კი „უფრო გარმახვებული განხილვისათვის მოვ-
ლენათა შორის არსებულ კავშირში“. ორივე შემთხვევა მოითხოვს
ქვეყნის შემქმნელ ძალის ერთობლიობას. სადაა აქ წინააღმდეგობა?

აქ ხომ პოლითეიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველი ძალა „ღმერთების გაერთიანება“ კი არაა. არამედ ბუნებაში შემჩნეული მთლიანობაა“. საიდან გამოიყვანა ავტორმა, რომ აქ წინააღმდეგობაა?

მთელ 105-ე გვერდზე მოთავსებული დებულება ნაძალადევი კონსტრუქციის ნიმუშია. თეოლოგიისა და მორალის კავშირი ავტორს არსად არ დაუმტკიცებია. როგორც ეთიკა, ისე ფიზიკა ქსენოფანესი მის მთავარ ფილოსოფიურ საქმესთან მხოლოდ შორეულ კავშირში იყო. ამის მიუხედავად ავტორი ცდილობს „ანტითეტიურ“ კავშირის დამყარებას ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის. ავტორი ამბობს: „თუ ღმერთი უზენაესი სიკეთეა, ხოლო ბუნება კი მისი წინააღმდეგობა. ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა იყოს მეორის პრედიკატების უარყოფა და პირუკუ“. ჩვენ ზევით აღვნიშნეთ „წინააღმდეგობის“ უადგილობა აღნიშნულ შემთხვევაში. ასევე უადგილოა ანტითეტიური მიმართებაც. ამის წინააღმდეგ ორი საბუთია: ა) ანტითეზისი მოითხოვს თეზისს, რომლის ცნების ამოწურვას მივყევართ მეორე ცნებამდე, ე. ი. ქვეყანა თვით უნდა მიუთითებდეს ღვთაებაზე, ბ) ორივე გაერთიანებული უნდა იყოს. რაღაც უფრო მაღალ ცნებაში—უსინთეზოდ არ არსებობს ანტითეტიურობა. ეს კი რაღაც უფრო მაღალი ცნება უნდა იყოს, ორივე წინანდელ ცნებაზე მაღლა მდგომი. ეს კი შეუძლებელია, რადგან მონოთეისტურ იდეის მაღლა, თანახმად პირობისა, ცნება შეუძლებელია.

109-ე გვერდზე წერია. „ქსენოფანეს მიწა მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის, არამედ იმავე დროს ის ცნებაა ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი. ამიტომ ეს მიწა უნდა გაგებულ იქნეს ფიზიკური მნიშვნელობით მარტო კი არა, არამედ და უწინარეს ყოვლისა ეთიკური მნიშვნელობით“; აქ ერთიმეორეზე გაუგებარია ლოგიკური გადასვლები: „ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი“ და „ამიტომ“. ორჯერ ხაზგასმული კავშირი არ კავშირობს თუ იგი უაზრობაა და სწორედ ამიტომ რეინჰარტის აზრი მიწის, როგორც ძირითად ელემენტის თვალსაჩინოებაზე უფრო ნათელი და გასაგებია. რა მსჯელობაა მართლაც: „მიწა ცნებაა, ამიტომ იგი ეთიკურია“. ავტორის დასკვნა აქ ენთიმემაა, რომელსაც მთავარი წინამძღვარი გულისხმობაშია არ აკლია.

ნაძალადევი ქსენოფანეს დებულების განმარტება—ინტერპრეტაცია (გვ. 111). საიდან ჩანს, რომ აქ უეჭველად მორალური მომენტია და რომ აუცილებლივ გრძნობისებურ სამყაროს ნიშნავს? ზარატუსტრას დამოწმება საეჭვოა, რომ გამოდგეს.

ასეთივე ნიმუშია ნაძალადევი კონსტრუქციის 113-ე გვერდი. ავტორს რათაც არ უნდა დაუჯდეს, სურს დაამტკიცოს, რომ ქვეყნის, როგორც მთლიანობის ცნება ქსენოფანეს არ აქვს და რაზედაც ის ლაპარაკობს „არის მრავლობა, მოკლებული შინაგან კავშირს“. ამის დასამტკიცებლად მას სამი ფრაგმენტი მოჰყავს: 27, 33, 34. უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ არც ერთი ფრაგმენტი არ ამტკიცებს ავტორის აზრს, ასე რომ: „აქედან ცხადია“ და სხვ. სრულ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს. 34-ე ფრაგმენტი არა თუ არაფერს ამტკიცებს. არამედ ნახმარია როგორც გრამატიკული ელემენტი და არც მეტი, არც ნაკლები — „რომელსაც სცოდნებოდა ღმერთებზე და ყველა იმ საგნებზე, რომლის შესახებ მე რაიმე მითქვამსო“. მთელი ფრაგმენტის წაკითხვა ნათელყოფს იმ აზრს, რომელიც ციტატაში დამხინჯებულია, და ისე ისმის, როგორც ეს ავტორს უნდა. სხვა შემთხვევაში ბერძნული სიტყვა უნდა ითარგმნებოდეს როგორც „ყოველი“ და არა „ყველანი“. ავტორი ამჯობინებს უკანასკნელს, რადგან ჰგონია, რომ ეს აძლიერებს მის თეზისს — უკავშირო კრებადობის შესახებ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა — რატომ არ მოიყვანა ავტორმა 29 ფრაგმენტი, რომელიც დაცული ჰქონდა იმავე სიმპლიკიოსს, რომელსაც ის ძალიან ხშირად იმეორებს სხვა შემთხვევებში: „მიწა და წყალი ყოველი, რაც არსებობს და იზრდება (ხარობს)“. ცხადია, ეს ფრაგმენტი ავტორს არ გამოადგება, რადგან ის მისი კონსტრუქციების წინააღმდეგ ლაპარაკობს.

124-ე გვერდზე მოცემულია ძირითადი შეცდომა: არმსგავსება-წინააღმდეგობასო. მთელი თხზულების დაუმტკიცებლობის ბედი აქ წყდება. ნაწილობრივ ეს საკითხი უკვე ზემოთ იყო განხილული.

137-ე გვ. არ შეიძლება მოჭარბებულად კატეგორიულად არ ჩაითვალოს განცხადება, რომ „ქსენოფანეს მთელი ფილოსოფია ღმერთზე სწორი წარმოდგენის დამყარებაში შედგებოდა“. ეს ისტორიულად განსაზღვრული, მაგრამ წარმავალი გარემოება იყო.

ავტორი იქამდე მიდის ქსენოფანეს ფილოსოფიის გამორალურებაში, რომ არა მარტო ტალახი და მიწა მიაჩნია (ისიც ნიცშეს დახმარებით), დაცემის სიმბოლოდ, არამედ ცა გაიგო როგორც სიმბოლო მიწიერი ნაკლულევანებათაგან დაშორებული ადგილისა“. ზვენ ზევით ბერძნული სიტყვა გადმოვთარგმნეთ სიტყვით „ცა დაქვეყანა“. ქართულში დაცული გაიგივება ცისა და ქვეყნის და ერთ ცნებად შედუღება ჩანს ბერძნებისთვისაც უცხო არ იყო. მთელ ქვეყნად თარგმნის ამ სიტყვას ფრეიდეენტალიც. ყოველ შემთხვევაში ცოდვილი ქვეყნიდან დაშორების ამბავი არსად არაა

ამ ცნებასთან დაკავშირებული არც ქსენოფანეს ფრაგმენტებში, არც არისტოტელეს და სხვ. გადმოცემაში.

უადგილობის გამო ჩვენ არ შეგვიძლია აქ განვიხილოთ ზედმიწევნით, რომ ავტორის ცდა 145—151-ე გვერდებზე ძველ მწერალთა მოწმობით, ქსენოფანეს პანთეისტობა უარყო, სწორედ საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. ავტორს კარგად ესმის, რომ პანთეიზმის ცნება „აშკარად ეწინააღმდეგება“ მის კონცეფციას და გრძნობს, რომ ამ თეზის დაძლევის გარეთ მის საკუთარ დასკვნებს ერთი დიდი საფრთხეთაგანი მოეკლინება. მაგრამ ვერც ისტორიული განხილვის მხრივ—იყო თუ არა ძველთა მოწმობით ქსენოფანე პანთეისტი და ვერც ლოლიკური დედუქციით შეეძლო თუ არა ქსენოფანეს პანთეისტი ყოფილიყო, ჩვენის აზრით, ავტორი მიზანს ვერ აღწევს და ძალაში რჩება ის „იშვიათი თანხმობა მკვლევართა შორის“ (გვ. 145), რომელიც ამ საკითხის გამო თვით ავტორს აქვს აღნიშნული.

153-ე გვერდზე ავტორი წერს: „მისი (ქსენოფანეს) მიზანი იყო დაეპრაქტიკებია მხოლოდ, რომ ღმერთსა და ქვეყნიერებას შორის არავითარი მსგავსება არ არსებობს“. თუ ქვეყანა ირრეალური იყო, როგორც განმარტავს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებას, როგორღა ხერხდებოდა თუნდაც განსხვავების გამოყვანა? განსხვავებული შეიძლება იყოს „რაობა“ და „რაობა“ და „არარაობა“ და „არარაობა“. თვითონ „რაობა“ ანუ რეალობა არაა პრედიკატი, არამედ პრედიკაციის ანუ ნიშნების მიკუთვნება არმიკუთვნების არე.

167-ე გვერდზე ავტორი ამბობს, რომ საზღვარი და რკალი სისრულის ნიშნები იყო ბერძენთა აზროვნებაში და არა წმინდა ვრცელი ცნებები, მაგრამ აქედან არ ჩანს, რომ იგი ქვეყნის მიმართ აუცულებლივ წინააღმდეგობის მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო. რა საბუთითაა მაგალითად ცელერიის მიერ დაშვებული კონსტრუქცია არსებისა და მოვლენის მიმართების შესახებ? არ უნდა იყოს აგრეთვე მართებული ავტორის ცდა ვრცელ პრედიკაციის წინააღმდეგობა, ე. ი. რომ ერთხელ ღვთაებას განუსაზღვრელობა და მეორეჯერ განსაზღვრულობა მიეწერებოდან, იმით იქნას დაძლეული, რომ იგი სავსებით ამოღებულ იქნას ვრცელ განმარტების სფეროდან. რა საბუთითაა უარყოფილი შესაძლებლობა, თუ ზემოთ ნათქვამს განვაგრძობთ, რომ ორივე პრედიკატი დარჩეს, ხოლო სხვა და სხვა მიმართებით.

ასეთია ეს გამოკვლევა. ჩვენს მიერ აღნიშნული იყო, რომ იგი მრავალ ძნელ ამოცანას შეიცავს, რომ ზოგი მათგანი არაა სავსებით დამაკმაყოფილებლად გადაჭრილი, ბევრი კი შეცდომითაც არის

გაგებული და დაყენებული. მაგრამ აღნიშნული გარემოებანი არ უკარგავენ წიგნს მეცნიერულ ღირსებას. ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ მეცნიერულ გამოკვლევების სიმალღეზე დგას და არ ჩამოუვარდება არც ერთს უცხო ენაზე აქამდე ამავე თემაზე გამოქვეყნებულ შრომას.

ძნელია ავტორის მიერ დასახული მიზანი და ეს სიძნელე არა მარტო ბევრს ავალებს ავტორს, არამედ, იმავე დროს, პასუხისმგებლობასაც უმსუბუქებს. იქ, სადაც ბევრმა გამოჩენილმა ნკვლევარმა გადაჭრილი სიტყვა ვერ თქვა, ჩვენც შეგვიძლია საბოლოო სიტყვიდან თავი შევიკავოთ და დამსახურებად ისიც გვეყოფა, თუ ევროპის მეცნიერულ მუშაობის ცენტრში მოთავსებულ საკითხის შესახებ თავისებურ მისაღმომ გზას შევამჩნევთ და მას ორიგინალურ კითხვის სახით გადმოვცემთ. ამ უკანასკნელი ამოცანის შესრულება ავტორმა შეძლო და თუმცა მისი შრომა, როგორც არსებითად ისე მეცნიერული აგებულების მხრივ მრავალს, ზემოთ უკვე აღნიშნულს, დეფექტს შეიცავს, მაგრამ ჩვენს მეცნიერულ აზროვნებაში და მუშაობაში აღნიშნულ გამოკვლევას თავისი გარკვეული ადგილი უჭირავს. ყოველ შემთხვევაში იგი ამ მეცნიერულ მუშაობის განვითარების მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

პანიქველობა საქართველოში და რუსთაველის შემოქმედება	3
✓ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება	22
✓ I ფსევდო-დიონისეს საკითხი მეცნიერებაში	22
✓ II ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების წარმოშობა	26
III პეტრე იბერის ბიოგრაფიული ცნობები	31
IV ზაქარია რიტორი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება	39
V—პეტრე იბერი და არეოპაგეტიკა	49
✓ ერობელ კიდევ ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოების შესახებ	64
დ. მ. ლანგის შენიშვნებისათვის	86
მარად უკვდავი აზრი	91
იერუსალიმის ახალი გათხრების ზოგიერთი საკითხი	97
პალესტინის ახალი გათხრები და ქართული კულტურის საკითხები	107
ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხები თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში	125
ქართული კულტურის საკითხები და ჩემი მოკამათენი დასავლეთის მეცნიერებაში	148
ქართული „სიბრძნე ბალაეარისა“ ინგლისურ ენაზე	167
ახალი ეტაპი ქართული „ბალაეარისის“ კვლევაში	176
იოანე მოსხის ნოველების ქართულად გამოცემის ირგვლივ	185
„ამირან-დარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი და ქართული კულტურის საკითხები	203
„ამირან-დარეჯანიანი“ ინგლისურ ენაზე	211
„დმოსავლური რენესანსი და საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობა“	219
ქართული რენესანსი და განათლების ცენტრები	226
რუსთაველის მსოფლმხედველობა	250
„ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები	269
მისი ცხოვრების უკანასკნელი ფურცელი	278
პასუხად დოქტორ ხაიმ ვარდის	282
„ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გერმანული თარგმანის ირგვლივ	287
„ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გერმანული თარგმანის გამო	295
რუსთაველის ხელოვნების ერთი მხარისათვის	298
გმირობის იდეა ქართველი ხალხის შემოქმედებაში	315
აკაკი წერეთლის შემოქმედება	321

ქართული კულტურის კვლევის მორიგი მიღწევა	340
ფაუსტური პარადიგმები	357
გოეთე როგორც მოაზროვნე და ხელოვანი	385
ჰაინრიხ ჰაინეს ხელოვნების თეორია	392
ანდრია რაზმაძის პიროვნება და მოღვაწეობა	407
შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე	416
ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე	428

რედაქტორი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
დოქტორი შ. ხიდაშელი
გამომცემლობის რედაქტორი გ. კუბლაშვილი
მხატვარი ნ. ლაფანი
მხატვრული რედაქტორი გ. გორდელაძე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ქავთარაძე
კორექტორები: ე. მაისურაძე, ც. უნდელაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7/XII-66 წ. ქალაქის ზომა 60X90^{1/16}.
ნაბეჭდი თაბახი 28. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 23,99

უე 02882.

ტირაჟი 4000

შეკვ. № 7262

ფასი 1 მან. 97 კაპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა“ საქართველო“
თბილისი, მარჯანიშვილის, 5.

გ. ტაბიძის სახელობის № 5 სტამბა,
ქ. ქუთაისი, ი. ჭავჭავაძის პრ., 11
Типография № 5 им. Г. Табидзе,
г. Кутаиси, пр. И. Чавчавадзе, 11.

Шалва Исакович Нуцубидзе

**Критические очерки
Мышление и творчество**

(На грузинском языке)

Издательство «Сабчота Сакартвело»

Тбилиси, ул. Марджанишвили, 5.

1966

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველომ“ გამოსცა:

- ბ. გულბანი — ეს იყო მთაში.**
- ვ. დათუაიშვილი — ხარკვევები საქართველოს სსრ მანქანათსამშენებლო მრეწველობის განვითარების ისტორიიდან.**
- ა. ჯილოვანი — დაფერფლილი დიდება.**